



مكتبة الامام الخميني

الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير: د. حسن زكيادة

مكتبة
مؤمن قريش

www.moumenqarish.com

www.moumenqarish.com

الموسوعة الفلسفية العربية

الطبعة الأولى
١٩٨٦
حقوق الطبع محفوظة لمعهد الإنماء العمراني





معهد اللغة العربية

الموسوعة الفلسفية العربية

المجلد الأول
(الاصطلاحات والمفاهيم)

رئيس التحرير د. معن زباد

شارك في التحرير

د. محمد الزايد
د. ناصيف نصار
د. موسى وهبة

السكرتيريا
لينا هلال

البيبايوغرافيا والتصحيح
وطفي حماده

المراجعة والتصحيح
عصاء نعمة

الأساتذة المشاركون في الجزء الأول من الموسوعة الفلسفية العربية

- أو مليل ، علي .
- برقايوي ، أحد .
- بكداش ، كمال .
- بيضون ، أحد .
- التفتازاني ، أبو الوفا .
- الجابري ، محمد عابد .
- الجوهرري ، عصام .
- حاتم ، جاد .
- الحاج ، كميل .
- حرب ، علي .
- الحسيني ، عبد المطلب .
- الحكيم ، سعاد .
- حنفي ، حسن .
- خلف الله ، محمد أحد .
- خوري ، انطوان .
- دراج ، فيصل .
- الدويهي ، شوقي .
- الراوي ، عبد الستار عز الدين .
- رزق الله ، رالف .
- الزايد ، محمد .
- زيادة ، خالد .
- زيادة ، معن .
- زيدان ، محمود فهمي .
- زيعور ، علي .
- الزين ، غسان .
- زيناتي ، جورج .
- السيد ، رضوان .
- شرف الدين ، فهمية .
- شعرائي ، وفاء .
- صارجي ، بشارة .
- صقر ، اصطفان .
- ضاهر ، عادل .
- العراقي ، عاطف .
- العروي ، عبد الله .
- عطية ، أحد عبد الحلیم .
- العكرة ، أدونيس .
- العلايلي ، عبد الله .
- عمارة ، محمد .
- العوا ، عادل .
- غصن ، أمينة .
- غنوم ، عبد الغني .
- فاخوري ، عادل .
- فضل الله ، مهدي .
- قدوح ، خيرية .
- قرني ، عزت .
- القش ، أدوار .
- قنصوه ، صلاح .
- كتوره ، جورج .
- كنفاني ، عابدة .
- متي ، كريم .
- مجاهد ، مجاهد عبد المنعم .
- مسعود ، رشيد .
- معاليقي ، عبد اللطيف .
- مكّي ، عباس .
- مهنّا ، توما .
- نصار ، ناصيف .
- النوري ، قيس .
- وعزيز ، الطاهر .
- وهبة ، مراد .
- وهبه ، موسى .
- يعقوب ، غسان .

مقدمة

تعود فكرة إصدار الموسوعة الفلسفية إلى ثماني سنوات خلت ، إلا أن بدء العمل الفعلي في المشروع الحالي الذي يمثل هذا المجلد الجزء الأول منه يعود إلى خمس سنوات مضت . مع بدء الفكرة تشكلت لجنة مصغرة ضمن معهد الانماء العربي ، وبعد مداولات استقرّ الرأي على الدخول في مشروع كبير رغم تواضع الامكانيات . كان الحماس لخوض تجربة العمل الموسوعي والايمان بأهمية إصدار موسوعة تمثل التفكير الفلسفي العربي والعالمي كما يتفكره المعاصرون العرب من المشتغلين بالفلسفة ، هو العامل الأقوى في الدخول في هذه التجربة والمضي فيها رغم الصعوبات الكثيرة .

تداولت على لبنان ظروف قاسية ، وتداولت على الموسوعة عدة لجان ، فقد كنا نعمل في ظل شروط أقل ما يقال فيها أنها تنسم بعدم الاستقرار ، وقد جاءت صيغة العمل في المشروع متأثرة إلى حد ما بهذه الشروط . فقد وضعنا خطة متكاملة تقضي بتقسيم الموسوعة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية ، كل جزء منها مستقل عن الآخر من جهة ومتمم له من جهة أخرى : الجزء الأول للمصطلحات والمفاهيم ، والجزء الثاني للمدارس والمذاهب والتيارات الفلسفية ، والجزء الثالث للأعلام .. وكانت الحكمة وراء ذلك تتلخص في سببين أساسيين :

الأول : هو أن هذا التقسيم يجعل كل جزء من الأجزاء الثلاثة عملاً مستقلاً يحمل في نفسه قيمته المستقلة عن بقية الأجزاء ، فقد كان الخوف من عدم التمكن من إصدار أكثر من جزء واحد من الموسوعة بسبب عدم الاستقرار الذي يعيشه العرب عموماً ، والذي نعيشه في لبنان على وجه الخصوص ، هو الذي ساعد على اختيار هذا التقسيم . وقد آثرنا أن يكون الجزء الأول خاصاً بالمفاهيم والاصطلاحات لأن هذا الجزء من المشروع هو الأكثر إلحاحاً والأصعب تحقيقاً وتنفيذاً ، بحيث أننا إذا أنجزنا الجزء الأول سهلت بقية الأجزاء . فإذا حال حائل دون صدور بقية الأجزاء كان الجزء

الأول عملاً متكاملًا بسد ثغرة رئيسة في المكتبة العربية، ويلبي بعض احتياجات الباحث المتخصص في الفلسفة أولاً، والباحث في شتى الميادين الأخرى ثانياً.

الثاني: هو أن هذا التقسيم يجعل موسوعتنا منفردة ومتميزة بتقسيم أكثر تلبية لمتطلبات الباحث من الموسوعات الأجنبية التي درج معظمها على الجمع بين المفاهيم والمدارس والأعلام، فكان الجزء الواحد منها يفقد قيمته في غياب الأجزاء الأخرى. فتقسيمنا، إضافة إلى أنه يجعل من كل جزء من الأجزاء عملاً مستقلاً له قيمته شبه المتكاملة، فإنه يلبي حاجات ومتطلبات أوسع، ويوفر على الباحث بعض جهوده. وإذا كان العمل الموسوعي الفلسفي العربي يتحرك ضمن دائرة محدودة، هي دائرة الترجمة والتأليف القاموسي الضيق، فإنه يدخل بعملنا هذا الذي نضعه بين يدي القارئ دائرة أوسع. فإضافة إلى أن موسوعتنا تخدم الباحث المتخصص والمهتم بالفلسفة شأن الموسوعات المتخصصة، وإضافة إلى أنها تسد نقصاً بارزاً وواضحاً في الكتابة العربية الفلسفية والمكتبة العربية عموماً، فقد جاءت جديدة مبتكرة في شكلها على الأقل، وقد توخينا أن تكون مبتكرة في مضمونها أيضاً.

بعد اقرار خطة العمل في خطوطها العريضة التي أشرنا إليها، وضماناً لأن تخرج الموسوعة متوازنة في اهتماماتها وأحجام موادها، عقدنا جلسات نقاش مطولة ضمت أعضاء اللجنة المصغرة وبعض الأصدقاء من المشتغلين بالفلسفة، وقد قررنا على أثر هذه الاجتماعات تفحص الموسوعات الفلسفية العالمية الألمانية والايطالية والانكليزية والروسية والفرنسية وغيرها ووضع قائمة مقارنة تشمل المواد وتوجهها وأحجامها وغير ذلك.. وقد كان الغرض من هذه المقارنات الاستئناس بالموسوعات العالمية بقصد معرفة موقع موسوعتنا بين هذه الموسوعات وتعديل خطة عملنا ومشروعنا على ضوء تجارب الأعمال الموسوعية الأخرى. وقد لاحظنا أن هذه الموسوعات تعطي حيزاً واسعاً لفلسفة العلوم في بعض الحالات، أو للتيارات الفلسفية المنطقية أو للتيارات الفلسفية الحديثة في بعض الحالات الأخرى... الخ. وقد أردنا لموسوعتنا أن لا تكون بعيدة عن توجهات الموسوعات الفلسفية العالمية، ولكننا في نفس الوقت أردناها أن لا تكون صورة عن الموسوعات الأخرى لا تتميز إلا بلغتها العربية فقط. وقد شعرنا أنه من المهم أن يكون توجه موسوعتنا متوازناً بحيث لا يغلب اتجاه فلسفي على آخر..

وإذا كنا نعرف أن العمل الفكري ليس عملاً محايداً، ولا يمكن أن يكون محايداً وخاصة إذا كان عملاً فلسفياً، فقد وقفنا طويلاً أمام مسألة الفلسفة المثالية والفلسفة التجريبية، ولكن إيماناً منا بأن الحرية الفكرية هي شرط ضروري لكل إبداع ولكل ابتكار، ولأننا أردنا لهذه الموسوعة أن تكون بمثابة للفكر العربي بكل تياراته واتجاهاته، فإننا لم نشترط إلا أن تكون الموسوعة متوازنة، إضافة إلى ضرورة أن تتميز بعنايتها بالفكر العربي - الإسلامي، وقد تركنا لكل مساهم أن يضع

خطة عمله وأن يختار منهجه، ولم نتدخل في تعديل النص عند التحرير إلا في حدود ضيقة جداً، وعندما تقتضي الضرورة ذلك، وقد آثرنا أن نذيل بعض المواد بإضافات بدلاً من التدخل في النص وتعديله. وظهر لنا أثناء عملنا مشكلات كثيرة في الكتابة العربية منها قضية استخدام الفواصل والنقاط، ومنها طريقة الإشارة إلى المراجع والمصادر، ومنها مشكلة استخدام الحواشي والإحالات، وقد سعينا إلى توحيد ذلك بما لا يضيف أو ينقص من المادة المكتوبة إلا في حدود ضيقة جداً. وقد ظهر كل ذلك في النشرة التي تعرف بالموسوعة والتي أرسلت إلى جميع المساهمين، كما ظهر بشكل أو بآخر في الجزء الأول الذي نقدّم له هنا.

وفي هذه الأثناء نوقشت قضية أحجام أو فئات المواد المختلفة في الموسوعة، وقد وصلنا إلى صيغة تقسم المواد إلى ثلاث فئات رئيسية، وقد جاءت أحجام هذه الفئات في الجزء الأول مغايرة للجزء الثاني وذلك بسبب اختلاف طبيعة موضوعات الجزئين. وقد جاءت فئات الجزء الأول على الشكل التالي: الفئة الأولى وهي مخصصة للمواد المهمة والأساسية وهي تتراوح بين ستة آلاف وعشرة آلاف كلمة، والفئة الثانية وهي التي تأتي بعد الفئة الأولى في الأهمية وتتراوح بين الثلاثة آلاف والستة آلاف كلمة، والفئة الثالثة وهي ما دون الثلاثة آلاف كلمة. وقد قمنا بمقارنة أحجام المواد المقترحة بأحجامها في الموسوعات العالمية الأخرى، آخذين بعين الاعتبار خصوصية الفكر العربي، وأجريننا الكثير من التعديلات حتى وصلنا إلى صيغة يمكن القول فيها أنها متوازنة... إلّا أنّه من الضروري الإشارة هنا إلى أننا لم نستطع دائماً أن نحافظ على أحجام المواد في أشكالها المقترحة وكنا دائماً نقوم بعملية تعديل في حدود معقولة وعلى ضوء المناقشات واقتراحات المساهمين.

هذا العمل الذي نضعه بين يدي القارئ اليوم هو نتيجة جهود تراكمت على مدى سنوات هديدة لا تقف عند حدود الخمس سنوات التي انطلق منها تنفيذ المشروع، بل تعود إلى ما قبل ذلك. ولا يستطيع القارئ الكريم أن يتصور الصعوبات التي اعترضتنا والعقبات التي وقفت في وجهنا، وقد يكون من المفيد الإشارة إلى بعضها فيكون ذلك تفسيراً لوجود بعض الثغرات في هذا العمل الذي أردناه أن يكون كبيراً، ونأمل أن يأتي كذلك بعد إنجاز الجزئين الثاني والثالث من الموسوعة.

بدأ العمل بإمكانات بشرية ومادية متواضعة واستمر كذلك طيلة السنوات الماضية، ويمكن القول إن هذه الامكانيات كانت تسبّب في طريق التضاؤل لا في طريق النمو والزيادة. يضاف إلى ذلك أن حيازة ثقة الأساتذة المشاركين في الموسوعة لم تكن بالمهمة السهلة فلبعضهم تجارب غير مشجعة في ميدان العمل الموسوعي ولبعضهم تجارب غير مشجعة مع مراكز البحث والنشر العربية. وبالمقابل فإن الكثير من الباحثين العرب لم يتعودوا الالتزام بالمواعيد الدقيقة، فكنا نضطر إلى إعادة توزيع بعض

المواد لأن الكثير من المكلفين لم يلتزموا بتعهداتهم، إضافة إلى أسباب أخرى؛ فقد توفي ثلاثة من الذين كانوا في عداد المساهمين في الموسوعة قبل أن تصلنا مساهماتهم، وقد ترك عدد من المكلفين بالمشاركة في الموسوعة أماكن إقامتهم وعملهم، وكان علينا أن نتعقبهم من مكان إلى آخر لنكون على اتصال بهم بدل أن تكون المهمة أسهل من ذلك بكثير فيكونوا هم على اتصال بنا، ولا نبالغ إذ نقول إن البعض قد اعتذر عن المساهمة بعد مضي أكثر من سنتين على تكليفه الأول، وبعد مراسلات أو اتصالات متعددة. وقد يكون هؤلاء أعذارهم، أضف إلى ذلك أنه من الصعب أن يقتنع الباحث المقيم خارج لبنان بمصادقية العمل الذي نقوم به، إذ كيف يستمر العمل في مشروع من هذا النوع رغم الحرب والدمار والتقتيل والتشريد ورغم الرمال اللبنانية المتحركة التي تبتلع ما لا يُبتلع، وإذا اقتنع الباحث بمصادقية العمل وأنجز ما كلف به من بحث فكيف يرسله إلى لبنان وكيف يضمن وصوله، وإذا ضمن وصوله فكيف يتأكد من أن المشروع سينجز حقاً وسيصدر الجزء الأول، ناهيك عن الأجزاء الأخرى. وتجدر الملاحظة هنا إلى أن بعض المواد قد ضاعت في البريد فطلبنا من أصحابها إرسالها مجدداً، فكان ذلك يأخذ الأشهر الطوال بين أخذ ورد ..

وقد جاء الغزو الاسرائيلي للبنان ليعطل كل شيء وليشل الحياة بجميع مرافقها فتوقف العمل بالموسوعة لمدة ستة أشهر على الأقل، وكان يعاوننا في لجنة الاشراف على الموسوعة بعض الزملاء اضطروا في فترات زمنية مختلفة إلى ترك العمل في الموسوعة، منهم الدكتور ناصيف نصار ثم الدكتور موسى وهبه ثم الدكتور غسان الزين وأخيراً الدكتور محمد الزايد إضافة إلى الأستاذ العلامة الشيخ عبدالله العلابي الذي كان يساهم في المراجعة اللغوية لمواد الموسوعة. ولولا التعاون القائم بين جميع العاملين في الموسوعة، وهم قلة قليلة، ولولا الحماس للمشروع والنظر إليه على أنه جزء من عمل قومي ومهمة ثقافية وحضارية، ولولا الصبر والمثابرة والعزيمة التي لا تكلّ لما رأى الجزء الأول النور ولما كنا قد قطعنا شوطاً طويلاً في الجزء الثاني وبدأنا الاعداد للجزء الثالث من هذا العمل الريادي الهام.

إلا أنه من المهم بمكان توضيح أن العمل في الجزء الثاني جاء أسهل من العمل في الجزء الأول وذلك لأسباب كثيرة منها:

- نتيجة الجهود المتواصلة أصبح عندنا اتصالات وعلاقات مع شبكة واسعة من المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية، بل لعلنا الجهة الأولى التي تملك قائمة شبه متكاملة لجميع المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية.
- مع اقتراب الجزء الأول من الانتهاء وعندما بدأنا توزيع مواد الجزء الثاني أصبحت الثقة بالمشتغلين بالموسوعة أوسع منها في السابق، خاصّةً وأننا كنا ندفع المكافآت المادية بعد ورود المواد إلينا بفترة

قليلة. وهنا لا بد من الاعتذار من أولئك الذين تأخرنا في إرسال المكافآت إليهم لأسباب خارجة عن الطوق.

● عندما بدأنا توزيع مواد الجزء الثاني اتصلنا أولاً بالباحثين الذين أسهموا معنا في الجزء الأول وتجنبنا جميع الذين خذلونا والذين تخلفوا عن المساهمة في الجزء الأول دون الاعتذار، فوفرنا جهوداً كبيرة أضعتها في تجربة الجزء الأول. ولم تتكرر تجربة عدم الوفاء بالوعد إلاّ مع قلة قليلة طلبنا إليها المساهمة في الجزء الثاني دون أن تكون لنا معها تجربة سابقة.. ولا شك أن مهمة الجزء الثالث ستكون أسهل من مهمة الجزء السابق كما كانت مهمة الجزء الثاني أسهل من مهمة الجزء الأول.

● بعد اكتمال العمل في الجزء الأول أصدرنا كراساً صغيراً يعرف بالموسوعة ويؤكد استمرار العمل فيها ويوضح أن الجزء الأول هو قيد الطبع وأنه سيصدر مع نهاية العام 1983. فكان ذلك عاملاً مساعداً وسع دائرة المشتركين وأعاد الثقة بالموسوعة بعد أن ظنّ البعض أنها ستلقى مصير غيرها من المشاريع الكبيرة، خاصة وأننا في لبنان كنا وما زلنا نعيش في ظل ظروف قاسية يصعب معها أي عمل ثقافي جدّي.

● مما لا شك فيه أن الخطوات الأولى هي الخطوات الأصعب في أكثر الأعمال، وهذا ينطبق على العمل في الموسوعة كما ينطبق على العمل في غيرها.. وقد جاءت هذه الخطوات الأولى متعثرة وانعكس ذلك على العمل ككل.. والواقع أن الجزء الأول لا يخلو من ثغرات كثيرة كانت نتيجة كل ما ذكر من تقلبات وصعوبات واجهتنا عندما انطلقنا في العمل. ومع مباشرة الجزء الثاني كنا نقف على أرضية صلبة نسبياً بالقياس بالسابق، وقد استطعنا حتى الآن تجنب الكثير من الثغرات التي وقعنا فيها في الجزء الأول.

● عندما نبدأ العمل في الجزء الثالث في مطلع العام القادم يكون الجزء الأول من الموسوعة قد صدر، ولا شك أن ذلك سيضعنا في موقف أقوى من السابق على كافة الجبهات.

ولا بد هنا من الإشارة مرة ثانية إلى وجود ثغرات كثيرة في الجزء الأول من الموسوعة، بل لعلنا نعرف هذه الثغرات أكثر مما يعرفها غيرنا، ولكننا لم نشأ أن نؤخر إصدار هذا الجزء لتلافي هذه الثغرات، ذلك أنه من المهم بمكان أن يصدر هذا الجزء فتصبح الموسوعة الفلسفية حقيقة واقعة بالفعل، وبعد ذلك نتلافى الثغرات في الطباعات اللاحقة.

ومع ذلك إذا قارنا اليوم بين هذا الجزء من الموسوعة والموسوعات الفلسفية العالمية لوجدنا أن موسوعتنا تحتاج إلى تلافي بعض الثغرات، ولكن إذا تذكّرنا أن وراء الموسوعات الأخرى عشرات السنوات، تزيد على المئة سنة في بعض الحالات، وإذا تذكّرنا الامكانات الضخمة المالية والبشرية التي

تقف وراء تلك الموسوعات ، ثم إذا نظرنا مرة أخرى إلى موسوعتنا بإمكاناتها المتواضعة وظروفها الصعبة - ناهيك عن الأوضاع السياسية والأمنية في لبنان - لوجدنا أنه عمل ريادي يحاول أن يؤسس تقليداً فلسفياً عربياً هو تعبير عن جانب هام من ثقافتنا العربية الراهنة . فالجزء الأول يضم مئات المقالات التي صاغتها أقلام أساتذة وباحثين في جميع الأقطار العربية تقريباً هم وجه بارز من وجوه ثقافتنا العربية الجديدة .

هذه الموسوعة - باختصار وتواضع - هي مساهمة منا في ميدان تخصصنا وفي النهضة الفكرية العربية والمشروع الحضاري العربي الجديد . وكلنا عزم وتصميم أن نتابع مسيرتنا فنصدر الأجزاء المتبقية من الموسوعة أولاً ، ثم نعود بعد ذلك لإعادة إصدار الموسوعة في طبعات لاحقة أكثر تكاملاً من الطبعة التي نضعها بين يدي القارئ اليوم .

يخرج هذا العمل من لبنان عساه يكون دليلاً على وجود بقية من عقل في قطر عربي وفي وطن عربي يكاد يخلق العقل فيه .

معن زيادة

آخر

Autre
Other
Ander

إن مفهوم «الآخر»، هو أحد مفاهيم الفكر الأساسية، شأنه في هذا شأن «أنا» أو «كينونة»، وبالتالي فهو يستعصي على التعريف، لأن التعريف يقوم على الوصف والمقارنة والتمييز والتحديد الخ.... يتعارض مفهوم «الآخر» مع فكرة «المائل» أو «الماهي» إذ يتضمن معنى «المغاير» و«المختلف» و«المتباين» و«المتميز». علماً بأن فكرة «تميز» تعني، أول ما تعني، العملية الذهنية التي بواسطتها يتم التعرف على فكرة «الآخري» - لقد اعتمدنا اصطلاحاً كلمة «آخري» بدلاً من كلمة «غريبة» هنا، تضادياً للالتباس، لأن كلمة «غريبة» يلازمها معنى أخلاقي هو معنى السخاء والبدل، استتباعاً نقول إن كلمة «آخري» تقصد ما يخص «الآخر» في مقابل «الأنا». أما كلمة «متباين» فتتطبق، بالأخص، على وجود «الآخري» باعتبارها كائناً موضوعياً. فـ «الآخري» هي صفة ما هو آخر، وعكس الماهية.

بعض الفلاسفة يأخذون كلمة «آخر» بمعنى صفة كل ما هو غير «أنا»، إذ ذاك يشمل مفهومها كل ما هو غير «أنا» سواء الأشخاص الآخرين أو الأشياء. لكن فكرة «الآخر» بمعنى غير «الأنا» هي مقولة إبستمولوجية، ملخصها الاقرار بوجود موجودات خارج الذات العارفة، أي كينونات موضوعية. وهذا هو مدار الرد على النظرية المثالية (المثالية) في نظرية المعرفة، التي تغالي في التشديد على وحادية الذات العارفة من حيث الوجود.

تنظر بعض الفلسفات الوجودية إلى «الآخر» بمعنى الشخص الإنساني الآخر على أنه الضد الذي تسبني نظرتة عالمي ويمجد حضوره حريقي ويعيني اختياره. في الواقع من الصعب نكران هذه الواقعية القائمة في مضمار العلاقات الينذاتية؛ إذ أن التعامل مع الآخر، أو الآخرين، تحكمه، عادة، حاجة التملك أو الإخضاع من طرف ومن آخر. لذلك تنتصب غريزة الدفاع عن الذات رافضة عالم الآخرين، الأمر الذي يحمل بعض الأشخاص على قطع علاقاتهم الحبيبة مع الآخرين، نعيشون في عزلة فردية صميمية. وبعضهم يعتاد التعامل مع «الآخر» بشرط أن يكون هذا «الآخر» مرناً، قابلاً للاستغلال. فالمستبد يحول محيطه من الآخرين إلى مجال حيوي شخصي، فيكون تعامله معهم ونظرتة اليهم موسمين بالحذر والتحسب والاحتجاج.

يدل علم النفس أن أول سلوك يظهر فيه الإنسان في طفولته المبكرة هو حركة نحو «الآخر»، إذ أن الطفل، بين عمر السنة أشهر والسنة يخرج من حياته البيولوجية الصرف ويكتشف نفسه في «الآخرين». ربما في هذا ما يفسر بدء اكتساب اللغة التي هي عملية ترتيب للأشياء وسيلة تعامل مع الآخرين، لدى الأفراد الأصحاء. أول ما يبدأ الفرد التعرف إلى نفسه في مواقف خاضعة لنظرة «الآخر» إليه. فالجسم نفسه بوابة عبور إلى «الآخر»؛ إنه أداة التواصل مع «الآخر»، شخصاً كان هذا الآخر أم شيئاً. ولي التجربة الداخلية يشعر المرء أنه حضور موجه نحو العالم ونحو سائر الآخرين بدون حدود، إذ أنه يختلط بهم في اتجاهات عالمية. فالآخرون لا يحدون الشخص، كما تظن الفردية المغالية، بل يكوّنونه ويجعلونه بنمو. فالذات لا تكون إلا بواسطة الآخرين ولا تعرف وجود نفسها إلا بالآخرين.

رشيد مسعود

Moment**Now****Moment**

هو عند بعض الفلاسفة لحظة من لحظات الزمان تطلق على الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وهو عند البعض الآخر قاصر على الحاضر فقط، وهو عند فريق ثالث ليس جزءاً من الزمان بل هو خارج نطاق الزمان. وعلى هذا يرى التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» أن الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل وهو بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان أصلاً. وكان أرسطو يرى أن الآن ليس هو الزمان وإنما هو عرض، ولكنه لم يحسم المسألة فقد كان يرى أيضاً أن الزمان يستمد وجوده الحقيقي من الآن لأن الآن هو الحاضر والحاضر هو وحده الموجود. وكان أفلاطون قد ذهب قبله إلى أن الحاضر لحظة غير معقولة لأنها تفترض البقاء ولو لأقصر مدة ممكنة لما ليس بكائن إطلاقاً وأن الآن هو نقطة ابتداء تغيرين متعاكسين، وذلك لأن التغير لا يصدر عن السكون الذي لا يزال ساكناً، كما أن الثقل لا تبدأ من الحركة التي لا تزال متحركة وهي خارجة عن كل زمان فالآن عار عن الحركة وعن السكون معاً. ولهذا جاء أرسطو فقال إن الآن حد متوهم بين الماضي والمستقبل والآن هو المتقدم والمتأخر بوصفه قابلاً لأن يُعدّ، أي بحسبانه موضوعاً، وهو على هذا يظل واحداً. وقد استفاد أرسطو من فكرة انقسام العالم إلى وجود بالقوة خاص بالهيو، ووجود بالفعل خاص بالصورة فقال إن الآن يقسم الزمان بالقوة ويحد الماضي والمستقبل ويوحد بينهما بالفعل وهو غير قابل للقسم. وقد اعتبر الرواقيون الآن حداً للزمان وليس جزءاً من الزمان، وعلى هذا رفضوا الآنات ويرى أفلوطين أن الآن الحاضر غير المنقسم ينتسب إلى السكون فهو نوع من السكون والثبات، ويقس حركة دائمة وهو العلة المولدة للزمان. وقد اعتبره القديس أوغسطين لحظة تجمع الماضي والمستقبل عن طريق الذاكرة والتنبؤ.

ويعد الجرجاني الآن إسماً للوقت الذي أنت فيه ويرى أبو البقاء في كلياته أن الآن هو الزمان الحالي وكان أبو الفخر الرازي يرى أن الموجود في الخارج هو الآن الذي يفعل بسبلانه وجريانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار الحركة. ويعتبر أبو البركات البغدادي في «المعبر في الحكمة» أن الزمان يلغى

الموجود بالآن فلولا الآن ما دخل الزمان في الوجود على نحو ما يرى الوجوديون. ولقد لخص المسألة فقال: وقد سُمّي الحد المعبر المميز له في الوجود أنا وقبل إن الآن فصل بين الزمانين إما بالطبع فبين الماضي والمستقبل وإما بالعرض فبين أي زمانين فهو امتداد الزمان كالنقطة في الخط. وقبل إن الآن هو الذي يوجد من الزمان ولا يوجد زمان البتة؛ أي لا يقر منه شيء يتجدد بآئين بل الموجود آن على التالي وهو ما لا ينقسم من الزمان كما أن النقطة من الخط ما لا تنقسم بل هي بداية ونهاية. أما الفيلسوف المعاصر هيدغر فلما كان يرى أن أهم آن من آنات الزمان هو المستقبل وكان يوحد بين الزمان والوجود فقد اعتبر أن المستقبل هو جوهر الوجود.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- البغدادي، أبو البركات، المعبر في الحكمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- مطر، أميرة، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- Campbell, Y. ed, Man and Time.
- Fraser, Y.T. ed, The Voices of Time.
- Gale, R.M. ed, The Philosophy of Time.
- Gold, T. ed, The Nature of Time.
- Smart, Y.Y. ed, Problems of Space and Time.
- Whitrow, G.Y., The Natural Philosophy of Time.
- Whitrow, G.Y., The Nature of Time.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

أبد - أزَل**Eternité****Eternity****Ewigkeit**

الأزل هو استمرار الوجود في أزمنة لا نهاية لها بالنسبة للماضي، أي أن الأزل يعني ما لا بداية له. أما الأبد فمعناه استمرار الوجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لها بالنسبة للمستقبل. ومن هنا نجد أن مصطلح الأزلي أي ما لا بداية له، يقابل مصطلح الأبدى أي ما لا نهاية له.

ويمكن القول بأن مصطلح السرمدي أو السرمدي يجمع بين فكرتي الأزلية والأبدية. إذ أن السرمدي ما لا أول له ولا آخر له. ومن هنا يعدّ السرمدي موجوداً ولكنه خارج عن مقولة

الأزلية بمعنى اللامتناهي في الماضي، وفكرة الأبدية بمعنى اللاتناهي في المستقبل، فكل ما له انقضاء فله مبدأ أي بداية، وما لا مبدأ له، لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له، لا مبدأ له، ومن هنا جاء الربط عندهم بين تصور فكرة الأزل وتصور فكرة الأبد، وخاصة حين بحثوا في الوجود أو العالم وهل يعد قديماً أم يعد حادثاً له بداية زمنية ونهاية زمنية أيضاً. وكما نجد في تاريخ الفلسفة نقاشاً حاداً بين الأشاعرة من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، وعلى وجه الخصوص بين الغزالي كمتكلم أشعري من جهة، وبين ابن رشد كفيلسوف يعتقد بفكرة الأزل وفكرة الأبد.

عاطف العراقي

الزمان نظراً لأنه ليست له بداية زمنية أو نهاية زمنية. والمصطلح الأجنبي Eternity يقال على الأزل كما يقال على الأبد أيضاً.

وقد اهتم كثير من الفلاسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً بالبحث في الأزل والأبد وما يرتبط بهما من مشكلات خاصة بالوجود كالبحث في حدوث العالم وقدمه. ومن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين أفلاطون وأرسطو بالإضافة الى المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة وفلاسفة ومفكري الاسلام كابن سينا والغزالي وابن رشد وأيضاً فلاسفة المسيحية كالقديس توما الأكويني ثم بعض فلاسفة العصر الحديث وخاصة حين بحثوا في فكرة الأبد اللازماني أي المطلق والشيء الذي لا نهاية له، ومن هؤلاء الفلاسفة ديكرت ومالبرانش وكانط.

البحث في الأزلية والأبدية يرتبط بالبحث في القدم إذن. ويميز أرسطو على سبيل المثال في القدم بين الأزلي A parte ante وبين الأبدى A parte poste ولكنه يبحث فيها كمسألتين متصلتين تمام الإتصال، فهو يتساءل في كتاب «الطبيعة»: هل ابتدأت الحركة في لحظة ما من اللحظات لم تكن قبلها موجودة؟ وإذا سلمنا ببديتها يوماً ما فهل يأتي يوم يجب أن تنقطع فيه بحيث أن شيئاً لا يمكن أن يتحرك على وجه الإطلاق؟ أم أنه بمجرد معنى الابتداء والإنهاء، يجب القول بأن الحركة لم يكن لها أول ولن يكون لها آخر؟ هل ينبغي القول بأنها كانت دائماً وإنما سوف تكون دائماً خالدة غير قابلة للفناء بالنسبة لجميع الموجودات؟

وقد ذهب أرسطو الى قدم العالم بمعنى وجود مادة أزلية وقد ربط هذا بدليل الحركة كدليل على وجود الله تعالى، أي المحرك الأول الذي لا يتحرك. فالعالم إذن لا يعد حادثاً أي موجوداً من العدم برأي أرسطو.

وإذا كان القول بأبدية العالم يرتبط بالأزلية، فإن القول بفناء العالم يرتبط بمسألة الحدوث، إذ أن صحة فناء العالم بعد وجوده يعد فرعاً من الحدوث. فمن قال إن العالم حادث، فقد قال بهواز فناءه، بمعنى أن العدم قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيها، فمن جاز عليه أحدها جاز عليه الآخر، وذلك على حد تعبير عضد الدين الأيجي في كتابه «المواقف».

وإذا كان نفي الأزلية والأبدية بالنسبة للعالم، نجد عند الأشاعرة وبعض مفكري الاسلام كالكندي والغزالي، فإن القول بالأزلية والأبدية، نجد عند كثير من فلاسفة الاسلام كابن سينا وابن رشد. ان موقفهم يقوم على الربط التام بين فكرة

إبداع - خلق

Création
Creation
Schöpfung – Schaffen

المخلق - يعني في اللغة العربية - تقدير الشيء، ومن هنا كان قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت
وبعضُ القوم يخلق ثم لا يفري

أي أن المخلق هو التقدير النفسي أو تحديد الملامح الأساسية أو اطار الفكر أو السلوك.

أما الإبداع فهو ابتداء الشيء أو صنعه أو استنباطه لا عن مثال سابق، ومن ذلك قولنا عن شخص أنه أبدع شيئاً، قولاً أو فعلاً، إذ ابتداء لا عن سابق مثال. وبهذا المعنى نفسه يوصف الله تعالى بأنه «بديع السماوات والأرض».

ويتمثل الابتداء الإبداعي إما في تكوين أو وجود مادي جديد، أو إحداث أو وجود زمني، وكل منهما مترتب على المخلق.

ونظراً لأنه لا يتصور في قدرة الإنسان الإبداع من عدم، فقد اتفق معظم المفكرين على أن الإبداع هو انتاج شيء ما على أن يكون جديداً في صباغته، وإن كانت عناصره موجودة من قبل، كإبداع عمل من الأعمال العلمية أو الفنية أو الأدبية.

وقد ينفرد بعض المفكرين بوجهة نظر خاصة في تعريف الإبداع فمثلاً، يرى البعض أن الشخص يصبح مبدعاً - فنانياً

أ - مظهر استقبالي: استقبال المنبهات المحيطة التي يتلقاها الفرد من حواسه وخبراته.

وهنا نجد القدرة على الحساسية للمشكلات التي تتمثل في أن الموقف يتضمن عدداً من المشكلات تتطلب حلاً.

ب - مظهر انتاجي: يتجلى في انتاجات ابداعية لها خصائص معينة. وهنا نجد القدرات الثلاث، الطلاقة، والمرونة، والأصالة.

ج - مظهر تقويمي: ويتمثل في:

القدرة على التقويم الذي هو عبارة عن وعي باتفاق شيء معين أو موقف أو نتيجة أو انتاج ابداعي معين مع معيار أو محك للملاءمة أو الجودة.

وقد يكون التقويم منطقياً يعتمد على ادراك العلاقات المنطقية بين مواد لفظية تصورية.

كما قد يكون تصورياً ادراكياً يتصل بمواد ادراكية، أو يتصل بالخبرة في المواقف الاجتماعية.

والقدرة على التقويم تفترض أن النشاط الابداعي المبتكر تم فعلاً ثم يتجه اليه الشخص المبدع فيعيد النظر فيه - سواء كان هو منتجه أو أنتجه شخص آخر.

ويتمثل جزء مهم من نشاط الخلق والابداع لدى كل من الفنان والعالم، في إعادة النظر فيما أبدعه.

ونظراً لأهمية المظهر الانتاجي سوف نعرض لأهم القدرات التي أمكن اكتشافها في نطاقه:

1 - الطلاقة:

التي تتميز بإنتاج عدد كبير من الأفكار والتصورات في مدة زمنية محددة.

وقد تبين من الدراسات التي أجريت على « الطلاقة » وجود أربعة عوامل لها:

أ - طلاقة الكلمات: World Fluency في اللغة المنطوقة أو وحدات التعبير كاللقطات في لغة التصوير

أي سرعة انتاج كلمات (أو وحدات للتعبير) وفقاً لشروط معينة في بنائها أو تركيبها.

ب - طلاقة التداعي: Associational Fluency أي سرعة انتاج كلمات أو صور ذات خصائص محددة في المعنى.

ج - طلاقة الأفكار: Ideational Fluency أي سرعة ايراد عدد كبير من الأفكار أو الصور الفكرية في أحد المواقف، ولا يهم هنا بنوع الاستجابة وجودتها وانما يهم فقط بعدد الاستجابات.

كان أو عالماً عندما يجد الوحدة في تنوع الطبيعة، أو في أشياء لم يكن يظن من قبله ولا يتوقع أن تكون بينها وحدة، وأن « الابداع » في كل من الفن والعلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشخصية المبدع، وحتى ابداع النظرية العلمية يرتبط أساساً بقدرة أحد العلماء على تخيل علاقات تتجاوز الوقائع، بحيث أن هذا العالم يتوصل الى نظريته نتيجة لقدرة على الاختيار من بين البدائل المتعددة الميسرة لكل الأشخاص. ويرى أن ارتباط الابداع بشخصية المبدع يفسر ارتباط الازدهار، في كل من الفن والعلم، بالظروف المكانية والزمانية التي لا تغمر فيها شخصيات الفنانين والعلماء.

وقد ساد اعتقاد لدى ذوي النزعات الأدبية والشاعرية والفلسفية بتفرد العمل الابداعي (سواء كان عملاً فنياً فقط أو فنياً وعلمياً أيضاً) وكذلك بتفرد شخصيات المبدعين ذوي الدرجات المرتفعة جداً من القدرة الابداعية، وقد منع هذا الاعتقاد أصحابه من إدراك درجات متعددة ومظاهر مختلفة للقدرة على الابداع.

على أن انتاجات التفكير الابداعي - سواء تمثلت في أعمال فنية تثير الدهشة لما تتميز به في بنائها ومعناها وكما لها وإثارتها للانفعال، أو تمثلت في قوانين أو مبادئ علمية ذات صيغ رياضية، هذه الانتاجات الابداعية تبدو مختلفة عن انتاجات الحياة اليومية العادية وبالتالي اعتقد أنها لا بد من أن تكون ناتجة عن أنواع من التفكير لدى الفنانين أو العلماء يختلف عن تفكير بقية الناس، وصادرة عن عمليات عقلية تختلف تماماً عن العمليات العقلية التي تنتج عن الأعمال العادية.

على أن امتداد أسلوب التفكير العلمي في العلوم الطبيعية الى علم النفس، حل معه شجاعة النظر بطريقة علمية الى كل أنواع نشاط العقل الانساني وإمكان دراستها دراسة علمية مع اختبار أو ابتكار الأساليب الملائمة لهذه الدراسة. وكما أن القوانين في المجتمع الديمقراطي تطبق على جميع المواطنين بغض النظر عن مستواهم الاجتماعي أو الاقتصادي، فإن قوانين التفكير يمكن أن تنطبق على كل من تفكير المبدعين وتفكير الأشخاص العاديين، لأن تفكير كل منهم لا يختلف عن الآخر إلا من حيث درجة خصائص الابداع فيه.

وقد أمكن للباحثين السيكلوجيين اكتشاف أهم القدرات الابداعية التي تتوافر لدى الأفراد بدرجات مختلفة، مما يساعد على القاء الضوء عليها والتنبؤ بها وتنميتها ورعايتها.

وتنوزع هذه القدرات على ثلاثة مظاهر أساسية للنشاط العقلي الابداعي:

الكمال المطلق في القدرة والعلم والفعل. وقد اعتمد هذا الموقف جميع المفكرين الذين يندرجون ضمن التيار المؤمن.

- أما الخلق من مادة قديمة فيفترض قديماً مطلقاً يلزم القدم الخالق مما يؤدي الى تعارض جذري مع التوحيد والتنزيه والكمال. كما يؤدي الى القول بوحدة الوجود أي اندراج الله في العالم والانزلاق عندئذ ضمن دائرة التشبيه والمثالة.

ولعل موقف الامام الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» ثم رد الفيلسوف ابن رشد عليه في «تهافت التهافت» أحد النماذج الموقفية الواضحة في الاجابة على إشكالية ابداع العالم وخلق.

على أن الإشكالية اتخذت صبغة ثانية أصبحت جزءاً من تراث التفكير العربي الوسيط هي إشكالية خلق القرآن. هل القرآن مخلوق أم قديم؟ وقد تعددت الاجابة في مرحلة المعتزلة بدم المفكرين المراضين. الواضح هنا أن الأسس المنطقية لإشكالية خلق العالم هي الأسس ذاتها لإشكالية خلق القرآن. أو ربما كانت إشكالية خلق القرآن هي الصيغة المتعالية لإشكالية خلق العالم لأنها ترتبط مع إمكانية التأويل وحدوده. لأن التأويل خلق دلالي يقوم به العقل استناداً الى نصّ مُعطى.

إن مشكلة خلق العالم - إبداعه - ما زالت مثارة حتى اليوم. إلا أنها اندرجت تحت علوم خاصة يشملها عنوان علم نشأة الكون. وبما أن الإجابة ما زالت مفتوحة فقد تراوحت مواقف التفكير منها بين المواقف التالية:

1 - موقف مؤمن بنظرية خلق العالم أياً كانت التحويرات العلمية الممكنة لها.

2 - موقف متشكك، نقدي، يرفض نظرية الخلق، لكنه يقيّد حدود النظرية العلمية ويتساءل عنها قبليةً وبعدياً.

3 - موقف ملحد، يفترض خلق العالم ذاته بذاته من ذاته ثم خلقه للكائنات الحية من الخلية البسيطة إلى الانسان.

وبما أننا نعش عصم اللسانات، فإن الفكّ الدلالي، نتبه السؤال التالي:

هل كان من قبيل المصادفة أن يربط الفكر العربي الاسلامي بين الإبداع والبدعة، والبدعة والضلال، والضلال والزندقة، والزندقة والإلحاد؟

لكأن المبدع يشارك الله في صفته الإبداعية عندما يخلق أو يبدع أفعاله وأقواله وتشكيلاته الفنية والعلمية والفلسفية.

محمد الزايد

د - الطلاقة التعبيرية: وهي القدرة على التعبير عن الأفكار وسهولة صياغتها في كلمات أو صور للتعبير عن هذه الأفكار بطريقة تكون فيها متصلة بغيرها وملائمة لها.

وهنا ينبغي أن نشير الى أن تميز عامل الطلاقة التعبيرية عن طلاقة الأفكار إنما يدل على أن القدرة على ايجاد أفكار تختلف عن القدرة على صياغة هذه الأفكار والتعبير عنها في كلمات أو صور مختلفة بأكثر من طريقة.

2 - المرونة في التفكير Flexibility in Thinking :

وتتمثل في العمليات العقلية التي من شأنها أن تميز بين الشخص الذي لديه القدرة على تغيير زاوية تفكيره عن الشخص الذي يجمد تفكيره في اتجاه معين.

3 - الأصالة Originality :

ويعد الكثيرون الأصالة مرادفة للإبداع نفسه. ويقصد بهذه القدرة تلك المظاهر التي تبدو في سلوك الفرد عندما يبتكر بالفعل انتاجاً جديداً. فالأصالة تعني الجدة أو الطرافة، ولكن هناك شرطاً آخر لا بد من توفره الى جانب الجدة لكي يكون الانتاج أصيلاً، هو أن يكون مناسباً للهدف أو للوظيفة التي سيؤديها العمل المبتكر. فالسلوك الجديد والمناسب أو الذي يؤدي الى الهدف المنشود « بمهارة » يعد بحق سلوكاً ابداعياً أصيلاً. والجدة وحدها لا يمكن أن تدل على الإبداع لأن السلوك قد يتخذ شكل العمل الإبداعي بطريقة كاذبة لانخفاض درجة توافقه مع الموقف. ويتبدى هذا بوضوح في سلوك بعض المرضى العقليين الذين قد يصدر عنهم سلوك جديد في شكله ولكن غير مناسب للهدف، ولا يخدم عملية التوافق ولا يتجه مع غيره من مظاهر السلوك الصادرة عن الشخص الى خدمة الهدف المحدد.

عبدالحليم محمود السيد

إضافة

مشكلة الإبداع والخلق إحدى المشكلات الرئيسة في الفلسفة القديمة والوسيطه. وقد اتخذت في الفلسفة العربية الوسيطة صيغة سؤالية يحدد الاجابة عليها موقف الفيلسوف أو المفكر أمام السلطة - الدينية الثقافية الحاكمة. وقد تلخص الموقف في سؤال كوني تقليدي هو:

هل خلق العالم من عدم أو من مادة قديمة؟

- فالخلق من عدم شرط ضروري لمبدأ التنزيه المطلق ومبدأ

توهم بالاتحاد، وكثير من الصوفية السنيين أنفسهم، كالغزالي، يعيبون على البسطامي إساءة تعبيره عن العلاقة بين الله والانسان، ولذلك يعد البسطامي عندهم خارجاً عن دائرة الصوفية الذين يوصفون بالرسوخ والتمكن.

أبو الوفا التفتازاني

اتصال

**Communication
Communication
Kommunikation**

1 تحديده

نقول في اللغة العربية واصل وتواصل (فاعل، تفاعل) والمصدر هو وصال ومواصلة. ويشير فعل تواصل الى حدوث المشاركة في الفعل بين شخص وآخر، ويكون نقیض تواصل في تهاجر، تنافر وتقاطع. ويعني الوصال الرغبة في اقامة العلاقة مع الآخر، وعادة تكون هذه العلاقة ذات طابع جنسي أو عاطفي. إن التواصل يعني اذن حدوث العلاقة الشعورية بين الاثنين. ويحدد هانز فير في معجمه عن اللغة العربية الفروق الموجودة بين «اتصل» و«تواصل». إن اتصل يعني وصل شيئاً بشيء آخر، احتك بشيء أو بآخر To be Connected. بينما يعني تواصل العلاقة المتبادلة بين الطرفين To be Interconnected. في الاتصال، هناك رغبة من أحد الطرفين باتجاه الآخر. وهذا الآخر قد يستجيب ويتفاعل مع تلك الرغبة أو أنه قد يرفض وينغلق. أما في التواصل، فإن الرغبة تحدث من كلا الطرفين.

وإذا نحن بحثنا الموضوع من الناحية التطبيقية، فإننا نلاحظ أن حياتنا المعاصرة تكاد تقوم على الاتصال وليس على التواصل. إن وسائل الاعلام الحديثة (اذاعة، تلفزيون، لاسلكي، مجلات، صحف...) تغرقنا يومياً في خضم الإنباءات المحلية والعالمية وتغزوننا من كل حذب وصوب وكأننا جهاز استقبال في معظم الاحيان. نحن على اتصال دائم بالعالم كله ولكن من طرف واحد. لذا نفضل استعمال كلمة «الاتصال» بدلاً من كلمة التواصل وذلك دفعاً لكل التباس. ان كلمة اتصال Communication تعني ان الشخص (أ) يريد أن يقيم علاقة مع الشخص (ب) وان ينقل اليه خبراً أو فكرة أو احساسات أو تصورات حول موضوع ما. ونجد في معجم «لاروس» بعض

إتحاد

**Union
Union
Vereinigung-Verbindung**

الاتحاد في اللغة أن يصبح شيئان، أو أكثر، شيئاً واحداً، كما يختلط الماء بالماء، ويقال - على سبيل المجاز - إتحاد القوم إذا اتفقوا. وعند صوفية الاسلام مذهب يشير إلى اتحاد المخلوق بالخالق، ولا يعنون به اتحاداً حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور بالاتحاد، وهو شعور يتجاوز فيه الصوفي كل كثرة ولا يعود يثبت إلا وجود الله، ذلك أنه إذا وصل إلى حال الفناء لا يعود يشعر بذاته أو بشيء من جوارحه، وهي تجربة لها ما يماثلها عند صوفية الديانات والحضارات الأخرى كالمسيحية والبرهمية. وقد يفسر الصوفي تجربته هذه على أنها اتحاد بينه وبين الخالق. وأول من تحدث عن الإتحاد بهذا المعنى أبو يزيد البسطامي المتوفى سنة 264 هـ. وقد عبر عن حال اتحاده بعبارة شنيعة الظاهر تعرف بالسطحيات مثل قوله: «سبحاني ما أعظم شأني». وقد التمس بعض الفقهاء والصوفية لمثل هذه العبارات تأويلات حسنة قائلين إنها صدرت عنه في حال الغيبة فلا يقام عليها حكم شرعي، وإنه كان ينطق فيها بلسان الحق وليس بلسانه هو. ومن عبارات أبي يزيد التي يعبر فيها عن شعوره بالاتحاد قوله: «رفعتي الحق مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسي أنايتك (أي ذاتك) وارفعني الى أحديك، حتى إذا رأي خلقك قالوا: رأييناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك». وقد يرد لفظ الاتحاد عند بعض المتأخرين من متفلسفة الصوفية كابن عربي المتوفى 638 هـ. وابن الفارض المتوفى سنة 632 هـ. ويشيرون به إلى شهود الوحدة، فليس الاتحاد عند ابن الفارض مثلاً اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق، وهو وجود الله، وإنما هو شهود الحق المطلق الواحد في حال تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها الصوفي كل شيء بعين الوحدة. ومن هنا أطلق ابن تيمية على متفلسفة الصوفية من أصحاب الوحدة اسم الاتحادية أيضاً، لأنهم في رأيه يقولون بإمكان اتحاد الخالق بالمخلوق. وقد هاجم كثير من متكلمي الاسلام وفقهائه مذهب الاتحاد إذا كان المراد به الإتحاد الحقيقي، وأثبتوا استحالة عقلاً. وكثير من المتكلمين والفقهاء يلتزمون للبسطامي وغيره تأويلاً حسناً فيما نطق به من عبارات

حدود. إذ لا تستطيع الحواس مثلاً وكذلك الدماغ أن يدرك معظم الإنبيات ويحل رموزها. إذ هناك كمية فائضة من الاحساسات الجزئية والفرقة تسجلها الاعصاب دون أن تترافق بحل الترميز على صعيد المركز العصبي (الدماغ). لذا جرت وتجري المحاولات العلمية لسد الثغرات في المعرفة البشرية، ونشأ ما يسمى بالدماغ الالكتروني.

إن استيعاب الإنبيات (حل الترميز) لا يتوقف فقط على الطاقة العصبية. هناك الحاجات والدوافع النفسية التي تلعب دوراً ما في انتقاء الإنبيات. فالمقال العلمي (أو المحاضرة) حول الذرة مثلاً لا يثير الاستجابات نفسها عند العالم والشاعر والسياسي والرجل العادي... فالإنبيات هو شيء ما نحصل عليه عندما نقرأ أو نصفي أو نلاحظ مباشرة العالم الذي يحيط بنا، أي أننا نحصل على الإنبيات عندما لا نكون على دراية أو علم واضح حول شيء ما أو موضوع ما. ويرمي الإنبيات إلى إزالة الشك والغموض ويقلل من تعدد الاحتمالات والتساؤلات. ويبدو أن الأشياء الروتينية أو المألوفة لا تشكل موضوعاً للإنبيات. (مثل شروق الشمس وغروبها) والمستفيد الأول من الإنبيات هو الإنسان.

وباختصار، يتناول الإنبيات مجموعة من المعلومات الممكنة حول شيء ما، ومدى قدرتك على اختيار كمية معينة من مجمل الإنبيات المطروحة. وعندما أتحدث اليك، يقول ويز، فإن دماغي هو مصدر الإنبيات ودماغك هو الهدف، كما أن جهازي الصوتي هو جهاز الارسال، وأذلك جهاز الإستقبال. ويلخص الانبيات بالمعادلة الرياضية التالية.

$$\text{الإنبيات} = \frac{\text{ك لوغارتم (مجموعة الإنبيات)}}{\text{الكمية المختارة}}$$

إن الاتصال يعتمد على الإنبيات ولكنه لا ينحصر ضمنه، لأنه يشهد حضور الآخر، بينا الإنبيات لا يحتم بتأت هذا الحضور الحي. إن حياتنا المعاصرة تقوم على الإنبيات بنسبة كبيرة. فالاتصال شبه منعدم في حياتنا اليومية. إنني أحمل هموم العالم وصغواته ولا أحد يحمل همومي. إنه كابوس العزلة والانفصال وسط هذا العالم الهائل وتحدياته. وهذا الانفصال يهدد التوازن النفسي عند الفرد ويعرضه للأخطار. ويبدو من الطبيعي أن نسلّم بأن الناس بحاجة نسبياً إلى تدفق دائم من الاتصال حتى يحافظوا على توازنهم الشخصي. إن الطب النفسي الوجودي الذي ظهر في السنوات الأخيرة (بعد الستينات) يعطي أهمية كبرى لعملية الاتصال وينظر إلى المرض النفسي على أنه نوع من الاضطراب الحاصل في علاقة الأنا مع العالم.

المعاني المرادفة لفعل اتصل ومنها: «نقل شعوراً أو خيراً أو فكرة أو رأياً إلى شخص آخر». وفي جميع الحالات، فإن الاتصال يرمي إلى نقل بعض الرموز والاشارات والأفكار والمفاهيم من الشخص (أ) إلى الشخص (ب) أو إلى الآخرين. ويمثل الأول جهاز الارسال والثاني جهاز الاستقبال. والواقع أن هناك ارسالا واستقبالا في العلاقات البشرية. إن الشخص (ب) يستقبل الإنبيات المرسلة من الشخص (أ) ويحاول أن يفكّ غموضها. وقد يرد بدوره على جهاز الإرسال ويدخل معه في حوار أو في نقاش عنيف أو أنه قد ينغلق ويرفض المشاركة. وهنا يمكن أن يتخذ الاتصال (العلاقة الانسانية) ثلاثة أشكال:

- 1 - التعاون: أ + ب.
- 2 - الرفض والصراع: أ - ب.
- 3 - اللامبالاة والانغلاق: أ صفر ب.

إن الاتصال البشري عملية معقدة الجوانب وهي تمتاز بالحرية والصبر، أي أنها تتعرض باستمرار للنجاح والخيبة، للإرتفاع والمبوط. لذا لا يمكن لهذه العملية أن تتخذ شكل الخط المستقيم، إنها حركة لولبية. وهذا يعني أن السلوك يتطور من خلال عملية الاتصال بالذات.

ويستدعي الاتصال ثلاثة عناصر: المصدر (جهاز الارسال) والوسيلة التي يتم بها والغاية. فقد يكون المصدر شخصاً يتكلم أو يكتب أو يؤشر أو مؤسسة للاتصال (اذاعة، تلفزيون، صحيفة...)، وقد تكون الوسيلة رسالة مكتوبة أو موجات صوتية أو حركات يد أو أي اشارة أخرى يمكن أن تعبر عن شيء ما. والهدف قد يكون متعلقاً بشخص ما أو بجماعة ما. ولكي يتم فعل الاتصال، يجب أن تكون الإنبيات المرسلة قابلة لحل الترميز، أي أن يكون هناك لغة مشتركة بين الجهازين.

إن الاتصال موضوع حديث في علم النفس، لدرجة أنه لم تكن هناك قبل ثلاثين عاماً أي دراسات ومراجع عن هذا الموضوع. وتجدر الإشارة إلى أن القسم الأكبر من الأبحاث المتعلقة بالاتصال، قد جاءت من خارج علم النفس وبالأخص من جهود المهندسين والرياضيين أمثال ويز Wiener وشانون.

وفي السنوات الأخيرة، بدأ الاتصال يثير اهتمام الناس والعلماء في مختلف الميادين. وتبرز هذه الأهمية في التربية والعلاج النفسي والصناعة وفي نشاط المجموعات الصغيرة.

II الاتصال والإنبيات

إن وجودنا غارق بالإنبيات ولا يمكننا دائماً أن نستوعب هذا السيل الإنبائي برمته. هناك طاقة نفسية وعصبية ذات

III أشكال الإتصال

إن اللغة أهم وسيلة للإتصال، وليس هناك إتصال، بالمعنى الدقيق، دون نظام من الرموز اللغوية. وتشكل المحادثة حلقة إتصال ذات طرفين. هناك أخذ ورد وفعل دوري، وهناك تفاعل أو تصادم. ولا توجد أية فصالية بشرية تكشف عن الإنسان كسلوكه اللغوي. فالكلام خبز الناس اليومي وبدونه يتعطل فعل الإتصال، واللغة ميزة الكائن البشري. والكلام ليس فقط أداة للإتصال والتفكير والتعبير، انه وسيلة أيضاً للإقناع والتأثير. التقى مرة أحد علماء النفس برجل أعمى عند مدخل المترو، فقال له :

- كم تكسب ؟

- من 6 - 12 دولاراً (أجاب الأعمى)

- هل تحب أن تكسب أكثر ؟

- بالطبع.

عندئذ تسأل العالم النفسي اللوح المكتوب عليه كلمة « أعمى » وأضاف هذه العبارة « انه الربيع ولكنني لا أراه » وبعد ذلك وصل دخل الأعمى الى ثلاثة أضعاف. ويعتبر الكلام بشكله الشفهي والمكتوب الأداة الهامة في الدعاية التجارية والسياسية والايديولوجية.

إلى جانب اللغة، هناك الوجه الذي يترجم عادة عما في الداخل من مشاعر وتصورات. فالوجه نافذة الذات على العالم. فقد تدفع ابتسامة ما بالشخص الآخر الى الإتصال والكلام، وقد تشير بعض النظرات الى الغضب أو الحزن أو الاستعطاف. إن تعابير الوجه يمكن اعتبارها في بعض الأحيان لغة أو كلاماً. وهناك الايماءات وحركات اليد والأصابع التي تحمل أحياناً محل الكلام. وهناك أخيراً الزمي والمظهر الخارجي والصوت. وهذه المسائل لا تخلو من التأثير في عملية الإتصال. فقد يجذبك صوت دافئ أو شكل حسن.

IV شبكات الإتصال

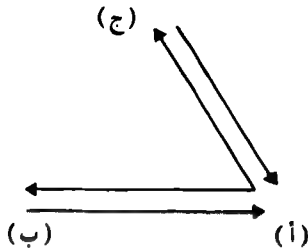
1- شبكات الإتصال : تشير إلى : العلاقة بين شخصين أو أكثر وإلى مدى تطور هذه العلاقة أو اخفاقها. هل هي علاقة متكافئة تقوم على التفاهم والتعاون، هل يسيطر أحدهما على الآخر، هل هناك عائق يفصل الآن بين الاثنين ؟

يتناول الإتصال عدة رموز ودلالات، وقد تشكل هذه الرموز مجمل الحديث (رموز لغوية قد تكون شفوية ومكتوبة) المرسل من الشخص (أ) الى الشخص (ب) أو الى مجموعة من الاشخاص. وهذه الاحاديث أو الإنباءات المرسله تعرف بوحدة

الإتصال. وهذه الوحدة قد تتناول عدة عناصر دالة أو وحدات صغيرة لها معناها ومدلولها. ومن الممكن تقسيم الحديث الى عناصر دالة (كلمات، عبارات، جمل صغيرة). والواقع أن هناك تشكيلات مختلفة من الإتصال. فقد يسيطر أحد الأجهزة على الموقف ويعطي أكبر عدد ممكن من الإرسالات. ومن الممكن تصنيف الإرسالات والاستقبالات ودراسة محتواها الذي قد يكون انفعالياً عاطفياً يعبر عن الدوافع والرغبات، أو إعلامياً ذهنيًا يعبر عن فكرة ما أو رأي ما، أو علمياً بحثاً يعبر عن حقيقة موضوعية دون الاعتماد على الذاتية. إن شبكة الإتصال تعني مجموع القنوات أو الوسائل التي تتم بها عملية الإتصال.

1 - الشبكة المركزية:

وتذكرنا بالهاتف المركزي، بحيث تتم جميع الإرسالات بواسطته. وفي هذا النوع من الشبكات، هناك شخص محوري تصدر منه الإرسالات وتعود إليه الأجهزة الأخرى. (مثلاً التلامذة والأستاذ، الحاكم المركزي، الأب المسيطر...) وهذه المحورية تنوقف على طبيعة الوظيفة أو الدور الذي يمارسه الشخص.



إن الشخص (أ) هو الشخص المحوري التي تتجه إليه الأنظار، فهو مصدر الإرسالات ومحط الاستقبالات.

2 - الشبكة المنسجمة:

في هذا النوع من الشبكات تظهر الروح الديمقراطية، لأن بناء الإتصال يقوم على أساس التعاون والمشاركة في المناقشة بحيث يعبر كل واحد عن آرائه ويشارك بدوره مع الآخر. فكل شخص يبحث عن الحلول بنفسه ويقدم الاقتراحات ويتناقش مع الآخرين. (جلسات الطاولة المستديرة مثلاً) ويمكن تطبيق هذا المبدأ في المدارس بحيث تتحول حجرة الصف الى مشغل.

3 - الشبكة المزدوجة أو الثنائية:

نجد هذه الشبكة عندما يظهر في المجموعة شخصان يمثلان

ولكن ليس باستطاعته أن يُعلم جهاز الإرسال بحالته النفسية والذهنية، كما أن جهاز الإرسال لا يمكنه أن يلاحظ أو يسجل ردات الفعل عند جهاز الاستقبال. والواقع أن الإنسان يتلقى أكثر مما يعطي دون تساؤل ومناقشة. وهنا لا يُخفى ما للإعلام والدعاية من تأثير معقد الجوانب على عقول الناس ومشاعرهم. إن حدوث التغذية الراجعة بين جهاز الإرسال وجهاز الاستقبال من شأنه أن يضاعف من الدقة في إرسال الإنباءات ويزيد من الثقة بين الجهازين. وهذا كله يتحقق إذا حدث الحوار الحر بين الجهازين، بمعنى أن جهاز الاستقبال يستطيع ساعة يشاء أن يطرح الأسئلة، ويجاور جهاز الإرسال. وهذا المبدأ مهم مثلاً في عملية التعليم وفي أمور الحياة الزوجية والمهنية. إن عدم السماح لجهاز الاستقبال بالسؤال والحوار يقضي على التغذية الراجعة ويؤدي إلى بروز مشاعر الحقد والشك والعدوان. إن الاخفاق في عملية الاتصال قد يعود إلى أسباب متعددة منها: تصارع العوالم الداخلية والدوافع النفسية. إن حوار الطرشان يعني عدم الخروج من الذات وعدم القدرة على تقبل الآخر بسرّه الجسدي والنفسي. وليست كثرة الكلام دليلاً كافياً على نجاح الاتصال. فقد يكون الكلام عقيم الفائدة وسلي المنفعول. إن الاخفاق يعني أن الرموز والمعاني المرسله من الشخص (أ) إلى الشخص (ب) غير مفهومة أو غير مقبولة. ونعرض هنا بإيجاز أهم الحواجز التي تعرقل عملية الاتصال:

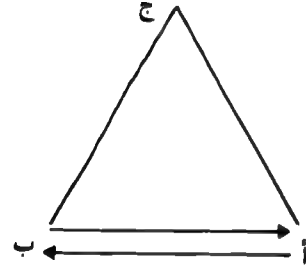
1 - الانفعالية:

وتعني أن الشخص لا يستطيع السيطرة على أعصابه وانفعالاته. فهو اندفاعي وانفعالي، يثور وينضب في المواقف الحساسة وينفجر كالبركان. وهذه الانفعالية تضع الشخص الآخر في حالة من الارتباك. وفي الانفعالية، ينخفض التفكير المنطقي إلى درجة لا يعود معها الاتصال ممكناً. وغالباً ما تكون الانفعالية البركانية عائقاً كبيراً أمام الاتصال وسبيلاً إلى العراك والحقد والأذى. والانفعالية تعني أن الشخص لا يريد أن يفهم الآخر وأن يضع نفسه مكانه. والمطلوب ليس القضاء على الانفعالية، بل ضبطها والسيطرة عليها ضمن حدود العقول.

2 - انحصار الطاقة في جهاز الاستقبال:

ويعني أن جهاز الإرسال يفوق بطاقته جهاز الاستقبال، أي أن هناك عدم تكافؤ في مستوى المعرفة والإنباءات. إن جهاز الاستقبال لا يستطيع استيعاب الإنباءات ولا يتوصل إلى فك المعاني والرموز. وهذا قد يعود إلى تقصيره الذاتي بالنسبة للموضوع المطروح أو إلى قدراته المحدودة.

محور الاتصال بحيث يتفاعلان مع بعضهما البعض بشكل متبادل، بينما يبقى الآخرون خارج هذا التفاعل.



4 - الشبكة الوسيطة:

في بعض الإدارات والمؤسسات وفي بعض العلاقات الانسانية، يظهر شخص وسيط لتأمين الاتصال بين اثنين أو أكثر. مثلاً لا يمكن للموظف العادي في الإدارات أن يتصل مباشرة بالمدير الأعلى، إذ عليه أن يتصل به عن طريق شخص آخر قد يكون رئيسه المباشر. وهذا الأخير ينقل إلى المدير الإنباءات المرسله من الموظف المذكور. وهذه الشبكة قد تزيد من وطأة البيروقراط وتخلق مجموعتين من الناس ضمن الإدارة الواحدة: فئة الآلهة وفئة الصعاليك.

٧ التغذية الراجعة وحواجز الاتصال

إن التغذية الراجعة Feed-Back تعتبر من العمليات المهمة في الاتصال، وتعني مدى تأثير جهاز الإرسال على جهاز الاستقبال ومدى تأثير المرسل بمواقف الجهاز المستقبلي. إذ على ضوء ذلك، قد يقوم جهاز الإرسال بإدخال بعض التعديلات على محتوى الرسالة المنقولة (حديث أو محاضرة مثلاً) تمشياً مع ردات الفعل الحاصلة عند جهاز الاستقبال. وعلى سبيل المثال، لنأخذ محاضرة يلقيها الأستاذ على الطلاب. فالتغذية الراجعة ترمي هنا إلى التحقق من مدى استيعاب الطلاب للأفكار الواردة في المحاضرة وردات الفعل الحاصلة لديهم. هل يندمر الطلاب من المحاضرة والاستاذ؟ هل يهزون برؤوسهم موافقين؟ هل يلتقط الأستاذ هذه الاعيانات ويعمل في أسلوبه وشرحه؟

إن هذا كله يرتبط بالتغذية الراجعة. فالتفاعل بين الجهازين مهم جداً في الاتصال الذي يفقد قيمته دون التغذية الراجعة ويتحول بالتالي إلى عملية إنباء. فالشخص الذي يستمع إلى نشرة الأخبار أو إلى التعليق السياسي (إذاعة، صحيفة) إنما يقوم بعملية إنباء، لأنه يخضع لتدفق الإنباءات (من جهاز الإرسال) دون حدوث التغذية الراجعة، أي دون تبادل التأثير. فالشخص قد يرفض بعض الأفكار والإنباءات التي يقرأها أو يسمعها،

3 - الشرود :

في الإنبيات والمواقف لا يحدث بصورة طبيعية.

مصادر ومراجع

- يعقوب، غسان، سيكولوجيا الاتصال، دار النهار، بيروت، 1979.
- Dance, Human Communication Theory, Winston, 1967.
- Stewart, The psychology of Communication, Wagnalls, N.Y. 1966.
- Wacren Hein, Communication et devenir Personnel. EPI, Paris, 1969.

غسان يعقوب

إثبات

Affirmation

Affirmation

Behauptung – Bejahung

1 - الانبيات في المنطق الشكلي، هو « الحكم بثبوت شيء آخر » أي هو تقرير محمول ما عن حامل معين في قضية. ويكتفي الجرجاني بهذا المعنى الأولي للانبيات، الذي يمكن أن تمثل عليه بالقول: الطاولة مستديرة. فنثبت صفة الاستدارة للطاولة. ويظهر هذا الانبيات في شكل الرابطة (المضمرة في العربية): الطاولة (هي) مستديرة، على حد تحليل المناطقة. ويضيف هؤلاء: إن الانبيات يقابل النفي في مثل قولنا: ليست الطاولة مربعة. ورسمها المنطقي: الطاولة (ليست هي) مربعة. فيقع التقابل في وضع الرابطة المنفية في النفي.

إلا أننا لو أمعنا النظر في المضمون بدل الشكل لتبين لنا أن التضاد الشكلي لا يغطي تضاداً مضمونياً، بل العكس هو الصحيح، فقد تنبه الفلاسفة منذ سبينوزا إلى أن الانبيات والنفي أمر واحد، أو بالأحرى أن كل انبيات هو نفي بحد ذاته. فعندما نثبت الاستدارة للطاولة فإننا في الوقت نفسه ننفي عنها جميع المحمولات الشكلية الأخرى. فكونها مستديرة يعني أنها ليست مربعة ولا مستطيلة.. الخ..

يبقى أن الانبيات يظل متميزاً في المنطق الشكلي كصفة للحكم. أو كأحد الاشكال الأساسية في أحكام مقولة الكيف، فتقسم الأحكام، وخاصة ابتداء من كانط إلى موجبة (انبيات) وسالبة (نفي) ومعدولة (انبيات ناف).

ولعل هذا الشكل الأخير يوضح كم أن التقسيم شكلي: فالحكم المعدول ومثاله: زيد (هو) لا عادل. وقع النفي فيه على المحمول، في حين أثبت المحمول المنفي على الحامل، فهو موجب من جهة الشكل، سالب من جهة المضمون.

2 - وينبغي انتظار هيفل ليتخذ « الانبيات » كل أهميته في

ويعني المبهوط في درجة الانتباه والوعي. فالشخص لا يصني بانتباه ولا يشعر بالرغبة في التفاعل مع الآخر. وهذا الشرود قد يعود إلى وجود الضغوط الخارجية مثل الضوضاء والحرارة... أو إلى الضغوط الداخلية مثل القلق والإرهاق، والمخدرات والكحول أو إلى اهتمام الشخص بأكثر من شيء في آن معاً.

4 - تأثير الأجهزة اللاواعية وشبه الواعية :

إن بعض الدوافع غير الواعية تحرك السلوك وتحدد في بعض الأحيان مواقف الشخص من الحب والمهنة والحياة والموت والآخرين. وقد ركز فرويد على القوى اللاواعية وعلى آليات الدفاع النفسية مثل الإسقاط والكبت...

5 - تبانين الخبرات والأطر الذهنية :

إن هذا التبانين يعتبر من العوامل المعيقة للإتصال لأنه ينطلق أساساً من الآراء والمواقف المختلفة إزاء موضوع معين. فالنفساني السلوكي يفسر اضطراب السلوك على أنه تصارع في نظام العادات المكتسبة أو في نشاط الجسم. والمحلل النفسي يرد ذلك إلى الطفولة وإلى الكبت في الليبيدو. (الطاقة الجنسية). والنفساني الوجودي يربط ذلك بالعالم المعاش وبالعلاقة الذات مع الآخر.

6 - العرض المختل :

إذا أراد جهاز الإرسال أن ينقل رسالته بوضوح إلى جهاز الاستقبال، عليه أن يعتمد على العرض المنظم. وكلما كانت الرسالة مسهبة وتحتوي على التراكيب اللغوية الطويلة والأفكار المتشابهة، فإن فهم الرسالة لن يكون سهلاً. ويبدو أن خير الكلام ما قل ودل. فالعرض المختل يخفف من فعالية الاتصال والإنباء ولكنه لا يقضي عليه تماماً.

7 - انعدام قناة الاتصال :

إن كثيراً من حالات الاخفاق في العلاقة الانسانية ينشأ عن غياب قناة الاتصال بين الجهازين. ولنضرب مثلاً على ذلك النزاعات العمالية.

إن اللجان التي تتشكل لتمثل الجماعة المنتدبة، تقوم بالحوار مع المسؤولين ولكنها لا تعرف كيف تحافظ على اتصالها الدائم بالقاعدة التي تمثلها. لذا ترى أحياناً تمرد العمال على قرار النقابة، باعتبار أن النقابة لا تمثل مصالحهم، وإنما قد انحرفت عن الغاية الأساسية. ومن جهة أخرى، يتصور العمال رب العمل كعدو لهم، والسبب أن الاتصال مفقود بين الفريقين وأن فك الغموض

حكمها اجماعاً.

وقد اعترض على حصر غاية الاجتهاد بتحصيل الظن، لأن في ذلك ابعاداً للقياس (المنطقي) إذا كانت صفراء وكبراه يقينيتين. إلا أن هذا الحصر هو الفالسب. لذا غلب اعتبار الاجتهاد مرادفاً للرأي. وينحو الأصوليون نحو التمييز بين مصاديق عديدة تدخل كلها في مفهوم الرأي منها الاستحسان والاستنباط والقياس (الأصولي). وقد صرح الشافعي بأن القياس والاجتهاد «هما إسمان لمعنى واحد». وفي «لسان العرب» أن «المراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة، ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حل على كتاب أو سنة». على أن أهل السنة يعملون القياس رابع أدلة الأحكام الكلية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس. أما الشيعة فدلّيلهم الرابع هو العقل لا القياس. ويعترف القياس بأنه إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة. كأن يرد مثلاً «حرمت الخمر لإسكارها» فيسري الحكم على كل مسكر وإن لم يكن خراً. ويأخذ أهل الشيعة بالقياس أيضاً إن رجع إلى الكتاب أو السنة أو كانت العلة المتحدة مدولة للفظ كما في المثال السابق، ولا يأخذون به أن استوجب التمثل في التماس العلة. أما العقل عندهم فمن وظائفه أن يكون آلة الاجتهاد.

وإذا صحّ القول إن السنة أغلقت باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري وأن أهل الشيعة أبقوه مفتوحاً إلى اليوم، فإن من الصحيح أيضاً أن السنة ما زالوا يأخذون بأمر لا يخلو التمييز بينها وبين الاجتهاد من صعوبة. وقد ذكرنا القياس وبعض مرادفاته من مصاديق الرأي. فينبغي أن نضيف إليها المناسب المرسل أو المصالح المرسلّة أو - عند الغزالي - الاستصلاح. وقد اختلف في تحديده. فرأى فيه البعض «المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها». وترفضه الشيعة بهذا المعنى مستندة إلى حرمة التشريع أي «إدخال ما ليس من الشرع في الشرع». ولكن البعض الآخر يرى في الاستصلاح «نوعاً من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وتلك القواعد العامة هي مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار». ويقبله الشيعة بهذا المعنى لاعتبارهم إياه عملاً بالكتاب والسنة اللذين يؤخذ بنصهما إن في الجزئيات أو في الكليات.

التطور الديالكتيكي. وصحيح أن «الاثبات» ليس مقولة من مقولات المنطق الديالكتيكي المبغلي، إلا أنه حاضر في جميع مراحلها. ففي محاولته لتجاوز المنطق الشكلي و«تجريداته الجامدة» يتصور هيجل التطور حسب ثالوثه المشهور: إثبات - نفي - نفي النفي.

والمحطة الأولى من هذا الثالوث ليست سوى إثبات «عام، خال من التعمين» سرعان ما يولد، ما يتبين أنه، النفي المطلق الذي يولد بفعل الضرورة المنطقية والوجودية معا نفيه الخاص، أي نفي النفي الذي هو الإثبات الحق. ونجد هذه العملية أيها كان في التطور من الأدنى إلى الأعلى. وحتى نكتفي بالاطار الأعم للتطور نقول إنه يتم من الكون بالذات إلى الكون لغيره أو خارجاً إلى الكون بالذات وللذات. فيكون «الكون بالذات» اثباتاً مطلقاً خالياً من التعمين يحتاج بفعل حركته الداخلية أن يتحول إلى «الكون لغيره» أي إلى النفي المطلق ومن ثم يعود إلى ذاته ليصير «الكون بالذات وللذات»، أي اثباتاً فعلياً بعد أن اغتنى بجميع مجريات التطور.

باختصار يمكن القول إن الإثبات عند هيجل هو البداية والنهاية، بداية فارغة ونهاية ممتلئة. ويحسن ألا يفهم من ذلك أن هيجل (والديالكتيك عامة) قد تخلى عن المنطق الشكلي. لقد استوعبه فقط، وأحاله إلى تجريدات.

3 - ينبغي إذن التمييز بين الإثبات بالمعنى اللغوي الذي هو الجزم بأمر من الأمور والاثبات بالمعنى المنطقي الذي هو شكل من أشكال الحكم (بمعنى الإيجاب) في المنطق الشكلي ومرحلة من مراحل التطور في المنطق الديالكتيكي.

موسى وهبه

إجتهد

Unanimité

Unanimity

Einstimmigkeit-Einigkeit

الاجتهاد في اللغة بذل غاية الوسع في بلوغ القصد. ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة. وهو في الفقه والأصول استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي. وهو لا ينقض بمثله ولا يكون مع وجود النص إلا شذوذاً. ولا مساغ أبداً للاجتهاد في ما فيه نص قطعي صريح. لا اجتهاد مثلاً في إن إقامة الصلاة من الفرائض. أما الواقعة التي دل على حكمها نص ظني الدلالة يحتتمل أن يدل على حكمين أو أكثر ففيها مجال للاجتهاد ولكن في حدود ترجيح أحد المعنيين أو المعاني. أما مجال الاجتهاد بالرأي فهو «الواقعة التي ما دل على حكمها نص ولا انعقد على

الزمان - أي الإمام الثاني عشر - لم يمت. لذا أنكروا تقليد الميت، واعتبر جمهورهم أنه إذا مات المجتهد الذي يقلده المؤمن، فعلى هذا الأخير أن يتوقف عن تقليده، وأن يقلد مجتهداً حياً.

وهم يقولون بأن لكل مسلم الحق في الاجتهاد شرط أن تتوفر له الدرجة العلمية المناسبة والصفات الروحية والخلقية المؤهلة. إلا أن المجتهدين، عندهم، قلة في الواقع. ولا يجوز أن يقلد المقلد شخص المجتهد، بل عليه أن يتوجه عبر هذا الأخير إلى الإمام نفسه.

هذا يوضح مفهوم التقليد، وهو ناتج بالضرورة عن انحصار الاجتهاد. فيكون الاجتهاد مقابلاً للنص، من حيث هو وسيلة لاستخراج الحكم الشرعي. ويكون مقابلاً للتقليد من حيث هو وظيفة عملية ينحصر القيام بها في الخاصة من علماء المذهب.

أحمد بيضون

إضافة

معالجة لا بأس بها، لولا إقرانها بزعم غلق باب الاجتهاد عند نفرٍ وفتحه عند آخر، متبعاً هذا بقوله إن القائلين بالفتح يعتبرون «المقلد» الحقيقي هو الإمام الغائب، وينبغي عليه انه لو فرض ظهوره لكانوا استغلاقيين، فالاجتهاد عندهم إذن، لا بمعناه كشيء في ذاته بل بعارض، وما يسمى اجتهاداً في الغيبة ليس معناه. أما موضوعه: فتح أو غلق باب الاجتهاد فليست بذات موضوع، بل الموضوع في حقيقتها هي: هل التقليد منقطع بالرسول أم يمتد بالأئمة، والطرفان متفقان على الغلق مع وجود المقلد الحق، وإنما الفرق بين نفر ونفر أن التقليد عند من قال بفتح الاجتهاد لالتاس «تقليد استقراطي» يمنع حرية الرأي، وعند القائلين بالوقوف عند النبي «تقليد شعبي» يبيح حرية الرأي مشمل حنفياً وشافعياً، إلخ.

وهذا التنبيه لوضع الأمور في نصابها بدفع الالتباس ودرء الشبهات.

عبد الله العلايلي

إِحْتِمَال

Probabilité-Eventualité

Probability

Probabilität-Wahrscheinlichkeit

توجد استعمالات متعددة لمفهوم الاحتمال. من هذه الاستعمالات ما يتضمن تطبيق هذا المفهوم على الحجج ومنها ما

وقد يطلق الاجتهاد أيضاً على باب من أبواب الاستصلاح هو ما يسميه الأصوليون الحكومة في حال التزامهم. وذلك أن يلتقي حكمان عامان ولا يسع للكلف امتثالهما معاً لانتضاء الحال أن يختار أحدهما وينبذ الآخر. فيكون عليه أن يحكم عقله ليرى أيهما أقوى ملاكاً. فإن تعدد عليه تعيين الأقوى أو تساوي تختار ما يراه. ويأخذ السنة بهذا الاستصلاح ولا يأخذ به الشيعة إلا إذا كان تحكماً للنصوص بعضها على بعض. فشرع النجس يحل مثلاً إذا لم يكن للمريض دواء سواه، كما ورد من أن «الضرورات تبيح المحظورات».. إلخ. وهم لا يقرون أن يكون الاجتهاد باباً لرفع الأحكام الأولية باسم تغير الأحكام بتغير الأزمان، ويرون أن تمشي الشريعة مع الزمن تكفله أدلتها العامة وأصولها الموضوعية. من هذه المقارنة - وهي لم ترم إلى الحصر - يتبين أن إغلاق باب الاجتهاد عند السنة لا يعني أنهم لا يتركون محلاً للرأي في التماس الأحكام، وذلك عن طريق القياس وما جرى مجراه. ثم انهم استبقوا «الاجتهاد بالفتوى» أيضاً، وهو ثانوي يتناول الحكم في قضايا مخصوصة تعرض على المفتي. ويتبين أيضاً أن فتح باب الاجتهاد عند الشيعة لا يحل المجتهد من قيود عدة تختلف باختلاف الحالات وقد تكون أثقل في بعضها مما هو معتبر عند أهل السنة. هذا إلى أن المسلمين يجمعون على أن الكتاب والسنة، ويلتحق بهما الاجماع، مقدمان على أدلة الاجتهاد الأخرى من قياس واستحسان ومصالح مرسله وسواها. فإذا قام النص لم يسغ الاجتهاد على خلافه.

أما مبدأ العمل بالرأي أو الاجتهاد لالتاس الأحكام فبرده بعض المؤرخين إلى أيام الرسول نفسه. وقد بقي مقبولاً ما لم يخالف الكتاب والسنة، إلى أوائل القرن الرابع الهجري. ثم أخذ المسلمون، بالنظر إلى ما كان قد تجمع من أحكام في الفروع حتى ذلك الوقت، ينحون إلى نبذ الجديد منها وإلى تقليد أئمة المذاهب الأربعة. فانحصر الاجتهاد بما كان قد جاء به هؤلاء الأئمة وأغلق بابُه عند أهل السنة. على أن كبيراً كان يظهر بين قرن وآخر، من إبن رشد في القرن السادس إلى إبن تيمية في الثامن إلى السيوطي بين التاسع والعاشر، فيؤكد حقه في العودة بالاجتهاد إلى ما كان عليه أيام الاسلام الأول.

وأما الشيعة فأبقوا باب الاجتهاد مفتوحاً، ضمن الأطر التي سبق ذكرها، لاعتقادهم بأن «المقلد» في حقيقة الأمر، إنما هو الإمام الغائب، وهو عندهم حي ينتظرون ظهوره. ولما كان المنقول عن الأئمة لا يعدو أن يكون تفسيراً لباطن الكتاب، فإن المجتهد - والشيعة عامة - يبتدون بهديهم معتبرين أن سلسلتهم متصلة إلى يومنا وأن الزمن لا يخلو من إمام ما دام أن قائم

ميل في خمس دقائق. أقصى ما يمكننا قوله، إذن، هو أن الأدلة التي في حوزتنا (المقدمات) تدعم النتيجة إلى حد كبير، وأنه مهما كانت درجة هذا الدعم في هذه الحالة، فإن هناك احتمالاً ألا تصدق النتيجة حتى لو كانت المقدمات صادقة.

مفهوم الاحتمال الاستقرائي، كما هو واضح من شرحنا السابق، يجد تطبيقاً له ضمن إطار إستدلالي من نوع معين، أي ضمن إطار الحالات التي نعلم فيها إلى استنتاج قضية من قضية أو قضايا أخرى بحيث يكون دعم الأخيرة للسابقة أقل من دعم تام. كل حالة من هذه الحالات الاستدلالية تتخذ شكل حجة حيث تكون القضية المستهدفة من الدعم هي نتيجة الحجة والقضايا الداعمة لها هي مقدمات هذه الحجة. وبما أن الدعم غير تام في كل حالة من هذه الحالات، نستنتج عندها أنه بالنسبة لأي حالة من هذه الحالات، مهما كان دعم المقدمات للنتيجة قوياً، فإن هناك احتمالاً، ولو ضئيلاً جداً، في أن تكون النتيجة كاذبة عندما تكون المقدمات صادقة. درجة الاحتمال هنا تتوقف على قوة الدعم. ومن الواضح أن قوة الدعم قد تختلف من حجة إلى أخرى، ولذلك فإن الاحتمال الاستقرائي ليس واحداً لكل الحجج.

يوجد أمران يبرزان من شرحنا السابق. أولاً، إن مفهوم الاحتمال الاستقرائي هو مفهوم علائقي. إنه لا يجد تطبيقه على نتيجة الحجة الاستقرائية وحدها، بل على هذه النتيجة في علاقتها مع المقدمات. فعندما أقول، مثلاً، إن الاحتمال كبير جداً أن فلاناً سيموت، لأنه تناول كمية كبيرة من السم، فإن مفهوم الاحتمال لا يطبق هنا على القضية «فلان سيموت» بما هي، بل على هذه القضية من حيث كونها ذات علاقة معينة بالقضية «تناول فلان كمية كبيرة من السم». إذا أخذنا القضية السابقة وحدها، أي بمعزل عن أي قضية أخرى على الإطلاق وبمعزل عن أي معلومات قد تكون لدينا، فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نقوله عنها هو أنها إما صادقة أو غير صادقة. ولذلك فلو طبقنا مفهوم الاحتمال عليها في هذه الحالة، لما كان بإمكاننا أن نقول سوى أن احتمال كونها صادقة (أو غير صادقة) هو $\frac{1}{2}$. ولكن إذا أخذناها الآن بالعلاقة مع القضية «تناول فلان كمية كبيرة من السم»، أي كنتيجة لهذه الأخيرة، فإن احتمال كونها صادقة هو الآن أكثر من $\frac{1}{2}$ بكثير. وإن نقول هذا الأمر الأخير هو في الواقع أن نقول لأن فلاناً تناول كمية كبيرة من السم، فإن احتمال كون القضية «سيموت فلان» صادقة هو أقوى بكثير من احتمال أن تكون القضية «لن يموت فلان» صادقة. فالاحتمال هنا هو احتمال كون قضية ما صادقة

يتضمن تطبيقه على القضايا ومنها ما يتضمن تطبيقه على الصفات. فإذا قلت، مثلاً، إن الاحتمال ضئيل جداً في أن يتمكن يوسف من قطع مسافة ميل في خمس دقائق، لأن يوسف يتجاوز الثمانين من عمره، فما أفعله هنا هو تطبيق مفهوم الاحتمال على حجة إستقرائية معينة. وإذا قلت «لا يوجد أي احتمال في أن يتجاوز عمر أي إنسان المئتي عام» أو «الاحتمال كبير جداً أن توجد فنادق من الدرجة الأولى في بلد سياحي»، فإنني أطبق مفهوم الاحتمال هنا على قضايا معينة. وإذا قلت إن احتمال بلوغ إنسان سنه الخامسة والستين في هذا القرن هو $\frac{3}{5}$ ، أو قلت إن احتمال الحصول على قص من ورق اللعب هو $\frac{1}{13}$ ، فما أفعله هنا هو تطبيق مفهوم الاحتمال على صفات معينة. وفي الحالات التي نطبق فيها مفهوم الاحتمال على حجج إستقرائية ما، نتكلم على الإحتمال بالمعنى الاستقرائي أو على الاحتمال الاستقرائي. وفي الحالات التي نطبق فيها هذا المفهوم على القضايا، فإننا نتكلم على الاحتمال بالمعنى الاستيعمي أو المعرفي. أما في الحالات التي نطبق فيها هذا المفهوم على الصفات، فإننا نتكلم على الاحتمال بالمعنى الوصفي.

لنبدأ، أولاً، بشرح مفهوم الاحتمال الاستقرائي. يجد مفهوم الاحتمال بهذا المعنى تطبيقاً له ضمن إطار حجج من نوع معين، أي حجج من النوع الذي لا يبلغ فيه دعم المقدمات للنتائج مستوى الدعم التام. ففي حجج من هذا النوع لا نتوقع، أو بالأحرى لا يجوز أن نتوقع، أن يكون دعم المقدمات للنتائج أكثر من دعم جزئي. وما يعنيه ذلك هو أن صدق المقدمات في أي حجة من هذا النوع لا يحتم بالضرورة صدق النتيجة، أي أن العلاقة الدلالية بين المقدمات والنتيجة ليست من القوة بمكان بحيث أنه إذا صدقت المقدمات فلا يوجد أي احتمال في ألا تصدق النتيجة. فعندما أقول إن الاحتمال كبير جداً ألا يستطيع يوسف قطع مسافة ميل في خمس دقائق، لأنه يتجاوز الثمانين، فما أقوله هنا هو أن الحجة التي تكون مقدمتها «يوسف يتجاوز الثمانين من العمر» وتكون نتيجتها «يوسف لا يستطيع قطع مسافة ميل في خمس دقائق» هي حجة يبلغ فيها دعم المقدمة للنتيجة درجة عالية جداً. ولكن هذا الدعم ليس تاماً. فنحن هنا لا ننطلق من المقدمة «كل من يتجاوز عمره الثمانين لا يستطيع قطع مسافة ميل في خمس دقائق». ولا يمكننا أن ننفي قُبَلًا احتمال أن يقطع شخص يتجاوز عمره الثمانين مسافة ميل في خمس دقائق. إذن، عندما نفترض، كمقدمة، أن عمر يوسف يتجاوز الثمانين، لا يمكننا أن نستنتج بصورة يقينية تامة أنه غير قادر على قطع مسافة

عندما تكون قضية أخرى صادقة.

يمكننا، إذن، أن نعرّف الاحتمال الاستقرائي على الشكل التالي: الاحتمال الاستقرائي لحجة ما هو احتمال أن تكون نتيجتها صادقة على افتراض أن مقدماتها صادقة. من الواضح من هذا التعريف أن الاحتمال الاستقرائي ليس شيئاً يسند إلى النتيجة أو إلى المقدمات منفردة أو مجتمعة، بل يسند إلى علاقة الدعم بين المقدمات والنتيجة. إنه، بمعنى أكثر تحديداً، قياس لقوة الدعم الذي تقدمه المقدمات للنتيجة.

الأمر الثاني الذي يبرز من شرحنا هو أن الاحتمال الاستقرائي لأي حجة غير قابل للتغير. هذا يعني أن قوة الدعم التي تقدمها المقدمات لنتيجتها، وإن كانت تختلف من حجة إلى أخرى، كما رأينا، تظل على حالها ما دامت مقدمات الحجة هي ما هي. لنفترض أنني استنتجت أن لا أمل لإبراهيم في الحياة من المقدمات: إبراهيم مصاب بالسرطان ولم يكتشف الأطباء ذلك إلا في وقت متأخر جداً و 99,8 بالمئة من الذين يكتشف أمر إصابتهم بهذا المرض في وقت متأخر يموتون. لا شك هنا أن قوة دعم المقدمات للنتيجة عالية جداً. إن الدعم، في الواقع، يقترب من أن يكون تاماً. فهذه الحجة، إذن، قوية جداً، ولنقل إن قوتها هي ق (حيث «ق» يمثل القيمة العددية لدرجة الدعم). لا يمكن لـ ق أن تتغير من شخص لآخر أو من وضع معرفي لآخر. فما دمنّا ننظر إلى النتيجة «لا أمل لإبراهيم في الحياة» من زاوية علاقتها بالمقدمات التي انطلقنا منها، فإن قيمة درجة الدعم (أي ق) تظل على حالها، بغض النظر عن وضعنا المعرفي تجاه صدق المقدمات أو صدق النتيجة. فلو افترضنا، مثلاً، أنه وصلتنا معلومات موثوق فيها تشير إلى أن علماء الطب اكتشفوا علاجاً لكل أنواع السرطان، وأنه علاج فعال في معظم الحالات وبغض النظر عن مدى تقدم المرض، فلن يغير هذا في شيء واقع كون المقدمات تدعم نتيجة الحجة المعنية إلى الدرجة المشار إليها بـ «ق».

ينقلنا هذا المثال الأخير إلى مفهوم الاحتمال الاستيممي أو المعرفي. إذا أخذنا القضية «لا أمل في شفاء إبراهيم من مرض السرطان»، ليس من زاوية كونها نتيجة لمقدمات حجة معينة، بل من زاوية كونها مرتبطة بمعلومات معينة في حوزتنا أو بما نعرفه عن أشياء معينة، فإن احتمال أن تكون هذه القضية صادقة أو غير صادقة، في هذه الحالة، لا بد أن يختلف من وضع معرفي لآخر. فمن زاوية الوضع المعرفي للطبيب الذي يعالج إبراهيم، فقد يكون هناك أمل كبير لي أن يشفى إبراهيم. لنفترض أن هذا الطبيب يعرف أن العلماء اكتشفوا علاجاً فعالاً لكل أنواع

السرطان، وأن هذا العلاج سيصير في متناول الأطباء في فترة وجيزة. إن معرفة من هذا النوع تقول الطبيب أن يعتبر أن الاحتمال كبير أن يشفى إبراهيم من مرضه. لنفترض الآن أن شخصاً آخر يعرف بإصابة إبراهيم بالسرطان، وأنه، حسب المعلومات الموجودة لديه، لا يوجد بعد، ومن غير المحتمل أن يوجد في المستقبل القريب، أي علاج فعال لهذا المرض. لا شك هنا أن احتمال أن تصدق القضية «لا أمل في شفاء إبراهيم» هو احتمال ضئيل، من زاوية المعلومات المتوفرة لدى هذا الشخص.

ما توضحه لنا أمثلة من هذا النوع هو أنه عندما نطبق مفهوم الاحتمال على قضية، وليس على حجة، فإن درجة الاحتمال تتوقف على الوضع الاستيممي الذي ننظر من خلاله إلى هذه القضية. وبما أن الوضع الاستيممي ليس واحداً لجميع الأشخاص، أي بما أن المعلومات التي لدى شخص قد لا تتطابق مع معلومات شخص آخر، أو ما يعرفه شخص قد يجمله شخص آخر، فلا يمكننا أن نتوقع أن تكون درجة الاحتمال لقضية ما واحدة من زاوية كل الأوضاع الاستيممية.

من الواضح طبعاً أن أي قضية في ذاتها، أي بمعزل عن أي قضية أخرى أو أي معرفة قد تكون لدينا، لا يمكن لاحتمال أن تكون صادقة أو غير صادقة أن يزيد أو ينقص عن $\frac{1}{2}$. فلو كنا، مثلاً، في حالة جهل تام لكل الحقائق الواقعية، ينتج عندها أن احتمال الصدق أو عدمه لأي قضية واقعية يساوي احتمال الصدق أو عدمه لأي قضية أخرى. ولكن نحن طبعاً لسنا في وضع جهل تام. فهناك أشياء كثيرة نعرفها، وما نعرفه قد يكون داعماً أو داحضاً لقضية ما إما بشكل جزئي أو بشكل تام، أو قد تكون هذه القضية مستقلة منطقياً عنه بشكل كامل. فإذا كان الأمر الأخير هو الحاصل، فعندها لا يكون لما نعرفه أي أهمية في تقرير صدق أو عدم صدق القضية المعنية وبالتالي في تقرير مدى احتمال كونها صادقة أو غير صادقة. فبالقضية «توجد حياة بعد الموت»، مثلاً، هي قضية من هذا النوع. فليس بين المعلومات التي في حوزتنا أو بين الأشياء التي نعرفها الآن ما يدعم أو يدحض هذه القضية، جزئياً أو كلياً. ولذلك، فمن زاوية معرفية خالصة، إن احتمال كونها صادقة لا ينقص أو يزيد عن احتمال كونها كاذبة.

أما في الحالات التي لا تكون فيها هذه القضية مستقلة عما نعرفه، فإن ما نعرفه إما يكون داعماً (أو داحضاً) لهذه القضية بصورة جزئية أو داعماً (أو داحضاً) لها بصورة تامة. وإذا كان داعماً لها بصورة تامة، فعندها لا يوجد، من زاوية وضعنا المعرفي، أي احتمال ألا تكون القضية صادقة. ولو كان

الجامعات على اختلافها لا تقبل على العموم إلا الذين أنهموا دراستهم الثانوية بنجاح.

إذن، يوسف، الطالب الجامعي، أنهى دراسته الثانوية بنجاح. المقدمة في هذه الحجة تحتوي على المعلومات المناسبة التي في حوزتي، أي المعلومات المتعلقة بشروط القبول لدى الجامعات على اختلافها. والنتيجة هي القضية التي نقيس درجة احتمالها الابستيمي بالنسبة لهذه المعلومات.

نتنقل الآن إلى مفهوم الاحتمال الوصفي. هذا المفهوم، كما رأينا، يطبق على الصفات، وليس على الحجج أو القضايا. لنفترض أنني قلت أن احتمال الإصابة بالسرطان في المدن الصناعية هو أكبر من احتمال الإصابة به في المناطق الريفية. إذا كان كل ما أريد قوله هنا هو أن عدد الاصابات بهذا المرض في المدن الصناعية هو أكبر من عدد الاصابات به في الريف، يتضح عندها أن ما أقوله يشكل ادعاءً واقعياً بكل معنى الكلمة، وأن استعمال مفهوم الاحتمال في هذه الحالة هو استعمال وصفي، وليس استقرائياً أو ابستيمياً. بصورة أكثر تعمقاً، عندما نستعمل مفهوم الاحتمال لغرض إصدار حكم واقعي، وليس لغرض تعيين درجة الدعم الذي تقدمه مقدمات حجة لنتيجتها أو تقدمه المعلومات التي في حوزتنا لقضية ما، نكون عندها قد استعملنا مفهوم الاحتمال فقط بمعناه الوصفي. والحكم الواقعي الذي يترتب على استعمالنا المفهوم الوصفي للاحتمال يتخذ عادة الصيغة التالية: إن نسبة انتشار صفة معينة بين عناصر فئة معينة هي كذا أو كذا أو أن نسبة انتشار صفة معينة بين عناصر فئة معينة هي أكثر أو أقل من نسبة انتشارها بين عناصر فئة أخرى. ففي مثالي السابق ما أردت قوله هو أن نسبة انتشار السرطان بين سكان المدن هي أكثر من نسبة انتشاره بين سكان الريف. ولو قلت الآن «احتمال بلوغ إنسان مولود في هذا القرن سن الستين هو $\frac{7}{10}$ » فهذا أيضاً لا بد من أن يكون استعمال مفهوم الاحتمال ذا طابع وصفي فقط، هذا إذا كان كل ما أعنيه هو أن سبعين بالمئة من مواليد هذا القرن يبلغون الستين من العمر. ما أقوله، إذن، في هذه الحالة هو مجرد حكم واقعي مؤداه أن نسبة معينة من مواليد هذا القرن (70٪ على وجه التحديد) يتصفون بصفة معينة (صفة بلوغ الستين من العمر). يجب ألا يغيب عن بالنا هنا أن الحكم الواقعي الذي ينتج عن استعمالنا لمفهوم الاحتمال بمعناه الوصفي قد يكون مبنياً على معلومات معينة لدينا أو نتيجة لحجة استقرائية معينة. ولذلك إذا عملنا على تقويم هذا الحكم، فيكون للاحتمال، إما بمعناه الابستيمي أو بمعناه الاستقرائي، أهميته في عملية التقويم هذه.

الدحض، لا الدعم، تماماً، فعندها لا يوجد أي احتمال، من زاوية وضعنا المعرفي، أن تكون القضية صادقة. إذا اعتبرنا، مثلاً، القضية (د) داعمة للقضية (ق) بصورة تامة، فهذا يعني إذا صدقت (د)، فلا يوجد أي احتمال، مهما ضؤل ألا تصدق (ق). وإذا كنا نعرف أن (د)، فهذا يعني بالضرورة أن (د) صادقة. إذن (ق) يجب أن تكون صادقة، أي أنه، من زاوية وضعنا المعرفي، لا يوجد أي احتمال ألا تكون (ق) صادقة. وإذا كانت (د) داحضة لـ (ق) بصورة تامة، فهذا يعني إذا صدقت (د)، فلا يوجد أي احتمال، مهما ضؤل، أن تصدق (ق). وإذا كنا نعرف أن (د)، فهذا يعني بالضرورة أن (د) صادقة وبالتالي أن (ق) كاذبة. وهكذا يتضح في هذه الحالة أنه، من زاوية وضعنا المعرفي، لا يوجد أي احتمال أن تصدق (ق).

الصورة تختلف كلياً عندما يكون الدعم (أو الدحض) جزئياً. فإذا كان ما أعرفه (ولنسمه «د») يدعم (ق) فقط جزئياً، فإن صدق (د) هنا لا يوجب، بالضرورة، صدق (ق). إذن، يوجد هنا، من زاوية وضعي المعرفي، احتمال ألا تكون (ق) صادقة مهما كان دعم (د) لـ (ق) قوياً. وإذا كان ما أعرفه (ولنسمه أيضاً «د») يدحض (ق) فقط جزئياً، فإن صدق (د) هنا لا يوجب عدم صدق (ق). إذن، يوجد في هذه الحالة، من زاوية وضعي المعرفي، احتمال أن تصدق (ق)، مهما كان دحض (د) لـ (ق) قوياً.

يمكننا الآن على ضوء التحليل السابق أن نصل إلى تعريف محدد للاحتمال الابستيمي. مفهوم الاحتمال الابستيمي، كما هو واضح من تحليلنا، هو مفهوم نسبي. أن نقول أن احتمال أن تكون القضية (ق) صادقة هو كذا وكذا هو أن نقول: بالنسبة لمعرفة معينة أو لمعلومات معينة، أن احتمال أن تكون (ق) صادقة هو كذا وكذا. من الواضح، إذن، أنه بإمكاننا أن نعرف الاحتمال الابستيمي بواسطة الاحتمال الاستقرائي. ولنضع الآن هذا التعريف على النحو التالي: الاحتمال الابستيمي لقضية ما هو الاحتمال الاستقرائي لتلك الحجة التي تتكوّن من هذه القضية، كنتيجة، ومن تلك القضايا المحتوية على معرفتنا الواقعية المناسبة، كقدمات. المقصود هنا بالمعرفة الواقعية المناسبة لتلك المعلومات الصادقة التي في حوزتنا والتي لها أهمية بالنسبة لمسألة دعم القضية المعنية أو دحضها. إذا قلت، مثلاً، «يوسف، الطالب الجامعي، أنهى علومه الثانوية بنجاح»، فما أقوله على درجة عالية من الاحتمال بالنسبة لما أعرفه عن شروط القبول في الجامعات، على اختلافها. والاحتمال الابستيمي لها هو تماماً الاحتمال الاستقرائي للحجة:

حساب الاحتمال

القاعدة الثالثة: بالنسبة لأي قضيتين (ق) و (م)، إذا كانت (ق) متكافئة منطقياً مع (م)، فإن احتمال (ق) = احتمال (م).

لنأخذ الآن القضايا الشرطية المنفصلة، أي القضايا التي لها الصورة المنطقية «م أو ق». إذا كانت (م) و (ق) مستبعدتين لبعضهما، فلا يمكن أن تصدقا معاً. إذن:

القاعدة الرابعة: بالنسبة لأي قضيتين (م) و (ق)، إذا كانت (م) و (ق) مستبعدتين لبعضهما، فإن احتمال (م أو ق) = احتمال (م) + احتمال (ق).

لو أخذنا، مثلاً، القضيتين «عادل في لندن» و «عادل في باريس» فلا شك أن الواحدة تستبعد الأخرى، لأنه لا يمكن لشخص أن يكون في لندن وفي باريس في آن واحد. ولو افترضنا أن احتمال الأول يساوي $\frac{1}{4}$ والثانية $\frac{1}{8}$ ، نستنتج عندها بواسطة القاعدة الرابعة أن احتمال أن يكون عادل في لندن أو أن يكون في باريس يساوي $\frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ ، أي $\frac{3}{8}$.

بإمكاننا الآن، انطلاقاً من القاعدة الأولى والرابعة أن نصل إلى:

القاعدة الخامسة: احتمال (لا - ق) = 1 - احتمال (ق).
نصل إلى هذه القاعدة عن طريق الخطوات التالية:
1 - احتمال (ق أو لا - ق) = احتمال (ق) + احتمال (لا - ق) (القاعدة الرابعة).

ولكن بما أن «ق أو لا - ق» تحصيل حاصل، نستنتج عندها بواسطة القاعدة الأولى أن:

$$2 - \text{احتمال (ق أو لا - ق)} = 1.$$

بإمكاننا الآن أن نستنتج من (1) و (2) أن:

$$3 - \text{احتمال (ق)} + \text{احتمال (لا - ق)} = 1.$$

ولكن هذا الاستنتاج الأخير يقودنا بالضرورة إلى:

$$4 - \text{احتمال (ق)} = 1 - \text{احتمال (لا - ق)}.$$

لا يمكن تطبيق القاعدة الرابعة، كما رأينا، إلا في الحالات التي تكون فيها الأجزاء البسيطة للقضية الشرطية المنفصلة مستبعدة لبعضها ولكن نحن نعلم أن هناك قضايا شرطية منفصلة لا تكون أجزاؤها البسيطة مستبعدة لبعضها، كالقضية «إما عادل زار لندن هذا الصيف أو عادل زار باريس هذا الصيف». نحن بحاجة، إذن، إلى قاعدة أهم من القاعدة الرابعة يمكن تطبيقها على كل القضايا التي لها الصورة المنطقية «م أو ق»، وهذه القاعدة هي:

القاعدة السادسة: احتمال (م أو ق) = (احتمال م + احتمال (ق) - احتمال (م و ق)).

مفهوم الاحتمال، كما رأينا، إما يطبق على الحجج أو على القضايا أو على الصفات، فيكون الاحتمال إما استقرائياً أو استيعامياً أو وصفيًا. وتشترك هذه الأنواع الثلاثة من الاحتمال في شيء أساسي ألا وهو خضوعها كلها للنظرية الرياضية في الاحتمال. هذه النظرية تعرف عادة بحساب الاحتمال. لن يسمح لنا المجال هنا بتناول كل قواعد حساب الاحتمال وكيفية خضوع كل نوع من أنواع الاحتمال لها. ولذلك سنكتفي بالتركيز على القواعد الأساسية لحساب الاحتمال وكيفية تطبيقها على القضايا. توجد أمور ثلاثة تجدر ملاحظتها هنا. أولاً، إن قواعد الاحتمال تقول لنا كيف ترتبط درجة الاحتمال لقضية مركبة بدرجة الاحتمال للقضايا البسيطة التي تشكل أجزاء هذه القضية المركبة، ولكنها لا تقول لنا كيف نقرر درجة الاحتمال لأي قضية بسيطة. ثانياً، إن قيم الاحتمال تتراوح من صفر إلى واحد. ثالثاً، توجد فئتان فقط من القضايا المركبة حيث لا تتوقف درجة احتمال القضية المركبة على درجة أجزائها البسيطة، فئة القضايا التحليلية (أي فئة القضايا التي هي تحصيل حاصل) وفئة القضايا المتناقضة. فعندما تكون القضية تحصيل حاصل، كما في قولي «إما أمطرت أو لم تمطر»، فلا يمكن لها إلا أن تكون صادقة بغض النظر عن قيمة الصدق التي لأجزائها البسيطة. لا يوجد، إذن، في هذه الحالة، أي احتمال على الإطلاق ألا تكون هذه القضية صادقة، أي أن احتمال أن تكون صادقة هو واحد. وإذا كانت القضية متناقضة، كما في قولي «يوسف أعمى ولكنه يبصر»، فلا يمكن لها إلا أن تكون كاذبة، وبالتالي لا يوجد أي احتمال أن تكون صادقة، أي أن احتمال أن تكون صادقة هو صفر.

توجد لدينا الآن قاعدتان مهمتان من قواعد حساب الاحتمال:

القاعدة الأولى: بالنسبة لأي قضية (ق)، إذا كانت (ق) تحصيل حاصل، فإن احتمال (ق) = 1.

القاعدة الثانية: بالنسبة لأي قضية (ق)، إذا كانت (ق) متناقضة، فإن احتمال (ق) = صفر.

لنفترض الآن أن لدينا قضيتين متكافئتين منطقياً، ولنسمهما «م» و «ق» على التوالي. لا يمكن منطقياً أن تختلف قيمة صدق (ق) عن قيمة - صدق (م)، لأنها تحتويان على نفس المعلومات تماماً بحكم تكافؤهما المنطقي. إذن، ما يدعم (ق) يدعم (م) إلى نفس الدرجة والعكس بالعكس، وما يدحض (ق) يدحض (م) إلى نفس الدرجة والعكس بالعكس. ولذلك:

احتمال [(1 أو 3 أو 5) و (1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6)]

احتمال (1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6).

ولكن من الواضح أن هذا، انطلاقاً من معطياتنا، يساوي:

$$\text{احتمال (1 أو 3 أو 5)} = \frac{1}{6} + \frac{1}{6} + \frac{1}{6} = \frac{1}{2}.$$

ولو بقينا الآن مع نفس المثال، فما هو احتمال حصولي على ورقة ذات رقم زوجي على افتراض أنني سأحصل على 3 أو 6؟ احتمال (2 أو 4 أو 6 على افتراض 3 أو 6) =

احتمال [(2 أو 4 أو 6) و (3 أو 6)]

احتمال (3 أو 6)

ولكن من الواضح أن هذا، انطلاقاً من معطياتنا، يساوي:

احتمال (6)

$$\frac{1}{2} = \frac{\frac{1}{6}}{\frac{2}{6}} = \frac{\text{احتمال 6}}{\text{احتمال (3 أو 6)}}$$

هنا أيضاً نجد أن نتيجة تطبيقنا لتعريف الاحتمال الشرطي تتفق كلياً مع ما نعرفه باستقلال عن هذا التعريف.

بإمكاننا الآن أن نستنتج من تعريفنا للاحتمال الشرطي:

القاعدة السابعة: احتمال (ق و م) = احتمال (ق) × احتمال (م) على افتراض أن م.

لنفترض الآن أن القضية «ق» مستقلة عن «م»، أي أنه لا أهمية لـ «ق» في تقرير قيمة احتمال «م». في حالة من هذا النوع احتمال (ق على افتراض أن م) يساوي احتمال (ق). هذا يقودنا إلى القاعدة الثامنة التي تقول: بالنسبة لأي قضيتين (ق) و (م)، إذا كانت (ق) مستقلة عن (م) والعكس بالعكس، فإن احتمال (ق و م) = احتمال (ق) × احتمال (م).

مصادر ومراجع

- Carnap, R., Logical Foundations of Probability, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1962.
- Cox, R., T, The Algebra of Probable Inference, Baltimore, 1960.
- Kneale, W., Probability and Induction, London, Oxford, Univ. Press, 1952.
- Pap, A., An Introduction to the Philosophy of Science, Glencoe, Ill., The Free Press, 1962.
- Skyrms, Brian, Choice and Chance, Belmont, Calif., Dickenson Publishing Co., 1966.
- Von Wright, G. H., A Treatise on Induction and Probability, Patterson, N. J., Littlefield Adams and Co., 1960.

عادل ضاهر

الوصول إلى هذه القاعدة عملية معقدة لا مجال للخوض فيها هنا. ولكن بإمكاننا أن نختبر صحة هذه القاعدة باستعمال بعض الأمثلة. لنأخذ، مثلاً، القضية «ق أو ق». ان احتمال (ق أو ق)، حسب ما تقوله القاعدة السادسة يساوي احتمال [(ق) + احتمال (ق)] - احتمال (ق و ق). ولكن بما أن القضية «ق و ق» متكافئة مع «ق»، نستنتج، إذن، بواسطة القاعدة الثالثة أن احتمال (ق و ق) = احتمال (ق). انطلاقاً من هذا نصل إلى النتيجة احتمال (ق أو ق) = [احتمال (ق) + احتمال (ق)] - احتمال (ق). ولكن هذه الأخيرة تقود إلى: احتمال (ق أو ق) = احتمال (ق). ونحن نعرف أن هذه النتيجة الأخيرة صحيحة، لأن «ق أو ق» متكافئة مع «ق»، إذن، احتمال (ق أو ق) = احتمال (ق).

لنختبر الآن صحة القاعدة السادسة باستعمال مثال آخر. لنفترض أنه يوجد عشرة أشخاص يدرسون المنطق ومن بينهم يوسف وعلي وأن شخصاً واحداً فقط منهم لن يجتاز المادة بنجاح. لنأخذ «ق» على أنه يمثل القضية «علي لن يجتاز المادة بنجاح» و «م» على أنه يمثل القضية «يوسف لن يجتاز المادة بنجاح» ما هو في هذه الحالة احتمال (م أو ق)؟ انطلاقاً من القاعدة السادسة احتمال (م أو ق) = [احتمال (م) + احتمال (ق)] - احتمال (م و ق). ولكن احتمال (م) وكذلك احتمال (ق) هو $\frac{1}{10}$ ، واحتمال (م و ق) يساوي صفرًا، إذ لا يمكن لـ (م) و (ق) أن تصدقا معاً انطلاقاً من افتراضنا أن واحداً فقط لن يجتاز المادة بنجاح. وهكذا يتضح أن احتمال (م أو ق) = احتمال (م) + احتمال (ق)، أي $\frac{1}{5}$.

لنأت الآن إلى قاعدة الاتصال، أي القاعدة المختصة بالقضايا التي لها الصورة المنطقية «م و ق». ولكن من الضروري، قبل المباشرة بمعالجة هذه القاعدة، أن نتناول موضوع الاحتمال الشرطي. يتخذ تعريف الاحتمال الشرطي الصيغة التالية:

$$\text{احتمال (ق على افتراض أن م)} = \frac{\text{احتمال (ق و م)}}{\text{احتمال م}}$$

لنختبر صحة هذا التعريف بواسطة بعض الأمثلة. لنفترض أنه توجد ست أوراق يانصيب مرقمة من 1 إلى 6. فما هو احتمال حصولي على ورقة ذات رقم فردي على افتراض أنني سأحصل على ورقة من هذه الأوراق الست؟ هنا نعرف طبعاً بدون اللجوء إلى تعريف الاحتمال الشرطي أن الجواب هو $\frac{1}{2}$. ولو طبقنا الآن هذا التعريف، فلا بد من الوصول إلى نفس النتيجة. انطلاقاً من هذا التعريف:

$$\text{احتمال (1 أو 3 أو 5 على افتراض 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6)} =$$

إحراج

Aporie
Aporia
Aporia

الاحراج اصطلاح مستحدث في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. وقد خرج من دائرة الاستعمال الشائع في ميدان السلوك العام ليدخل حقل التفلسف. وبفسن الطريقة اخترق حدود دلالاته اللغوية ليتمدد في حدود الدلالة الفلسفية.

يرجع اصطلاح إحراج إلى مصدر ثلاثي هو « حرج » والحرج أصلاً يعني الإثم. لكنه يعني أيضاً الضيق أو أضييق الضيق. يقال رجل حرج أي ضيق الصدر. لكن الحرج يضيق أخلاقياً فيصبح إثمًا أو يتقلص احتماله فيتحول ضغطاً.

ولا يبعد المعنى الفلسفي عن أفق الدلالة اللغوية. لكن الاحراج حالة وقوف الفكر أمام ضغط إشكالي يربك قدرته على الفهم ويقيد قدرته على النفاذ إلى معرفة صحيحة متجاوزاً معرفة خاطئة. والفسحة متصلة بين الخطأ والخطيئة، بين المعرفة والسلوك. إلا أنها فسحة متعددة الاحراجات. مع ذلك تند الدلالة الفلسفية عن دلالة اللغة لتلقي ضوءاً يكشف أفقاً دلالياً جديداً في اللغة. يمكن التمييز فلسفياً بين مستويين للإحراج:

(أ) الاحراج الفلسفي، وينقسم إلى:

أ/ 1 - إحراج فلسفي عام

أ/ 2 - إحراج معرفي

أ/ 3 - إحراج منطقي

(ب) الإحراج الميتافيزيقي

(أ) الإحراج الفلسفي:

أ/ ١ - فالإحراج الفلسفي عموماً يرتطم الفكر بإشكالية جذرية، مثل لماذائية المعنى أو البحث اللانهائي عن « المعنى » الحامل للوجود والفعل فردياً وجمعياً معاً حيث الوجود الاجتماعي لا يستغرق معاناة الحيرة الكينونية أو يستنفذها.

ولا ينبع هذا النوع من الاحراج من الطبيعة المتناقضة للإشكالية فقط - سواء أكانت ذاتية في مستوى تصورنا لموضوع ما أم موضوعية تتعلق بتناقضية الموضوع ذاته كظاهرة منفصلة عنا - وإنما ينتج عن الطاقة السؤالية اللامحدودة للكوجيتو أو الأنا المفكرة للانسان.

الإحراج الفلسفي هو لحظة انهيار تام في قدرة ملكة الحكم أو

هو لحظة على التساوي في حالة ما وراء المعيار.

أ/ 2 - أما الإحراج المعرفي: فهو اصطدام الفكر الفلسفي أو العلمي أو الفني أو العادي بإشكالية تجعله يقف وكأنه أمام طريق مسدود. وهذا يستدعي فرضيات مختلفة عن الفرضيات التي تحكمت بمسار الفكر حتى لحظة المازق أو ارتطام جدارتها العقلانية - تبريرها - أو منطقيتها بصخرة الحدث أو الواقعة الجديدة.

لذلك يتلاحم الإحراج المعرفي مع الإحراج المنطقي ويتم فصل معه.

أ/ 3 - تجل الإحراج المنطقي في الفلسفة القديمة عند اليونان عبر حجج زينون المضادة للحركة والتي تقوم على فرضية « القسمة الثنائية ». فالحركة مستحيلة لأنها تستدعي قطع نصف المسافة الفاصلة بين حدين. ونصف المسافة يتطلب قطع نصف النصف وهكذا إلى أن يتطابق الحد الأول مع ذاته وتمتنع حركته.

وقد اتخذت مسألة الثنائية دلالة أكثر دقة في المنطق الأرسطي خلال قياس الاحراج Dilemma-Dilemme. ويقوم هذا القياس على أساس مزدوج محمول على احتمالين لا ثالث لهما. لأنه ينطلق من قضية عنادية أو تبادلية Alternative ذات حدين يفرض إنكار أحدها إثبات عكسه. ويسمى عندئذ الاحراج الدقيق أو الثنائي الاحتمال.

مثل: إما أن تكون الفلسفة ضرورية أو ليست ضرورية. ومن الممكن لقياس الاحراج العنادي أن يكون حلياً أو شرطياً. كما يمكن إطلاقه على الاستدلال في قضية تبادلين تتضمن احتمالات أكثر من ثنائية.

واذا وحدنا فلسفة المعرفة والمنطق مع المعرفة العلمية بالدلالة الكانطية يمكن الإشارة عندئذ إلى الاحراج النقدي أي نقائص العقل الخالص في الفلسفة النقدية عند كانط.

ولكن هل استطاع الاحراج النقدي الكانطي والارتكاسات الجدلية والظاهرية التالية عليه أن يلغي الاحراج الميتافيزيقي؟

(ب) الإحراج الميتافيزيقي

لا ينبع الإحراج الميتافيزيقي من توعي الوعي لذاته - الموقف المعرفي الذاتي - كما لا يتولد من طبقات نفسية سحيقة الغور - الموقف البسيكولوجي - لكنه يحضر من الخارج أي المحيط الموضوعي للانسان. بصفة ثابتة يأتي الإحراج الميتافيزيقي من ثلاثة مستويات إدراكية:

- لحظة صمت الأشياء، السابقة على الدهشة والانتباه.

- معنى الأشياء، لماذائية المعنى، انهيار قواعد الكوجيتو

ومحولاتها.

الوجود مادياً أو كان نتيجة تترتب على معلومات سبق وجودها .

ومن أمثلة الاكتشاف، اكتشاف كل من: كريستوف كولومبوس لجزر الهند الغربية، وبول لانجر هانز لرمون الانسولين الذي تفرزه بعض أجزاء البنكرياس عام 1869، واكتشاف سير الكسندر فلنغ للبنسيلين عام 1928 .

ومن أمثلة الاختراع:

اختراع غراهام بل للتليفون، واختراع أديسون للمصباح الكهربائي، واختراع جيمس وات للآلة البخارية . ولا شك في أن قدرة إبداع المخترع، يحددها كل من مستوى قدرته الإبداعية ومستوى التقدم الذي بلغه مجتمعه بوجه عام، ومقدار تحمل الفرد للإبداعات السابقة والاستفادة منها بوجه خاص .

وذلك لأن إبداع المخترع إنما يقوم على أساس من جهود السابقين عليه في مجال إبداعه وتراكم الخبرات التي تؤدي الى ظهور الاختراع في وقت بعينه، ويذكر اوغبرن Ogburn على سبيل المثال، 12 شخصاً ساهموا في تنمية الآلة البخارية وتطويرها بين عامي 1603 و 1785، عندما أعطاهم وات Watt صورتها المتميزة، مما يؤكد انه رغم انتساب الآلة البخارية الى وات، إلا أنه من غير المعقول أن نتصور عدم حدوث الثورة الصناعية التي تترتب على اختراع الآلة البخارية، لو أن وات كان قد توفي في طفولته، أو قبل إنجاز اختراعه .

ومن أبرز أمثلة تراكم الخبرات المؤدية الى الإختراعات: تزامن الإختراعات التي يتوصل اليها - في وقت واحد - باحثون مستقلون، في مناطق متباعدة من العالم . ويصل ما يُحصبه اوغبرن في هذا الصدد الى 148 حالة من حالات تزامن الاختراعات والاكتشافات .

ولا نستطيع أن نغفل في هذا الصدد ما يقدمه وجود مخترعات تساعد على تقوية قدراتنا على المعرفة أو على إجراء المشاهدات مثل الميكروسكوب والتليسكوب والسيكروسكوب (أو المرقب الطيفي) ومختلف الأدوات الكهربائية والميكانيكية، فضلاً عن أدوات التصوير وتسهيلات الطباعة والنشر وأساليب التخاطب المختلفة الشخصية والجماعية التي تساعد على سرعة الاتصال بين العلماء، وتوسع من دائرة المنتفعين بالعلم - لا نستطيع أن نغفل دور هذه المخترعات في تهيئة مناخ ملائم لظهور مزيد من المخترعات . (انظر مادة إبداع أو خلق) .

عبد الحليم محمود السيد

- القصور الذاتي كمبدأ كلي يحكم الفعل والإنفعال والأفعال والتفاعل، والقول والتقول والأقوال والتساؤل، بالتالي العقل والتعقل والعقلنة .

ولأن هذا المستوى من الإحراج موضوعي خالص من حيث النشأة فإن الانتباه إليه أو إدراكه بعد معاناته يتطلب قابلية تفلسفية متميزة من حيث المعاناة والإدراك والتعقل ثم الصياغة الفلسفية .

ويمكن التنبيه إلى أن إشكالية المعنى التي نكتسح عاصفتها الوعي وتزعزعه هي الحامل الكبير - التأسيسي للإحراج الميتافيزيقي . يقود الإحراج الميتافيزيقي بوصفه «إحراج معنى» إلى مستويات إحراجية لا محدودة من حروف اللغة إلى تلافيف الدماغ وتوترات اللسان ورسومات الكلمات الكتابية على شرائح الورق القابل للتلاشي .

فالكينونة والمساناة والتفكير واللغة والكتابة والقراءة والاستقراء والصمت، حدود تحيل بدورها إلى آفاق تؤدي إلى مواقف متباعدة تشترك في وقوفها فوق سهل جر الإحراج الميتافيزيقي . بعض الفلاسفة أنشأ منظومات كلية في محاولة إحاطة انتهت بفاجعة، وبعضهم خرج إلى أفق اللامشروط واللامعقول، وبعضهم سكت ليقول تطابقاً مأساوياً مع الصمت، وبعضهم ركز على الإحراج الواقعي في مشروع خلاص إجتماعي، وتناقلت المحاولات بعد المحاولات، لكنه يبقى هناك خارجها متخارجاً عنها يلقي قفاز تحديه امام الانسان الذي لم يصبح إنساناً بعد فكيف يكون إنسان الانسان أو ما بعد - الانسان في الانسان ؟

على هذا النحو يعتبر الإحراج الميتافيزيقي شرط الفلسفة - وسبب التفلسف - في عظمتها ومأساتها معاً .

محمد الزايد

إختراع

Invention Invention Entdeckung

هو إنتاج ابداعي للفرد يتمثل في تأليف أو مركب جديد من الأفكار يتمثل غالباً في شيء جديد له وجود مادي، أو في إدماج جديد لوسائل، أو مبادئ أو عناصر، من أجل تحقيق غاية معينة .

وهو على عكس الإكتشاف Discovery الذي يطلق على المعرفة الجديدة بأشياء كان لها وجود من قبل، سواء كان هذا

إختيار

Choix
Choice
Wahl

إن الإختيار هو كل فعل تدخل فيه الإرادة والروية. وقد ميز المفكرون منذ القدم بين الأفعال الاختيارية أو الإرادية والأفعال التي لا دخل للإرادة فيها، وفي هذا المعنى يقول ابن باجة في «تدبير المتوحد»: «والإنسان لأنه من الأسطقات فتلقه الأفعال الضرورية التي لا إختيار له فيها كالهوي من فوق، والإحتراق بالنار وما جانشه... والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان بإختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل بإختيار، وأعني بالإختيار الإرادة الكائنة عن روية».

غير أن مثل هذا التصنيف، وإن كان له ما يبرره من الناحية الفيزيولوجية المحض، لم يمنع قيام جدل لاهوتي وفلسفي وسوسيولوجي لم ينته الى أيامنا: هل يختار الإنسان فعلاً أعماله؟ هل هو فعلاً سيد مصيره؟ هل تترك المجتمعات الحديثة أي خيار للفرد أم توضع وتكيفه حسب ما يريد أن يكون؟

في مطلع القرن الخامس الميلادي نادى بيلاج بأن الإنسان سيد مصيره ويملك حرية الإختيار، وهو الصانع الوحيد لأفعاله. وقد تصدى القديس أوغسطين للبيلاجية مشدداً على أن لا خلاص للإنسان بأفعاله وحدها دون موهبة إلهية مجانية هي النعمة، وبالتالي فإن الإختيار الأخير هو لله وحده. ومع نشأة الكلام في الاسلام وانتشار الفرق طرحت بعنف مشكلة الإختيار الإنساني، وقد رد المعتزلة بشدة على فكرة الجبرية التي قال بها الجهميون خصومهم، وشددوا على حرية إختيار الفرد لأفعاله، وأنه الفاعل الحقيقي للأفعال التي يعرف كيفية حدوثها، وجعلوا من الإختيار الفردي الشرط الأساسي للعدالة الإلهية

أما توما الأكويني، في القرن الثالث عشر، فقد شدد على وجود القدرة على الإختيار لدى الإنسان إذ أنه يستطيع إختيار شيء أو نقيضه، وقد جاءته هذه القدرة على الإختيار بين الأمور المتناقضة من عدم تمكنه من إدراك الخير المطلق إدراكاً كاملاً وواضحاً. ومن هنا فقد كانت قدرة الإختيار هذه هي وسيلته من أجل الوصول الى خير محدود، أي أن حرية الإختيار تأتي دوماً من المسافة القائمة بين الغاية الأخيرة التي تنشدها النفس والوسائل المحدودة التي يلجأ إليها الإنسان لبلوغ

هذه الغاية، وبدون هذا التوتر الدائم بين الواقع والغاية لا توجد حرية إختيار. ويبدو أن ديكارت يرد، بعد أربعة قرون، على مثل هذا المفهوم لحرية الإختيار حين يقول في التأمل الرابع من تأملاته: «أما الإرادة أو حرية الإختيار التي أختبرها في نفسي، فهي كبيرة جداً بحيث لا أتصور غيرها، أوسع منها ولا أعظم.. حريتي ليست بأن أكون غير مبالٍ بالأمر، فيستوي الضدان لدي، بل الأولى أن يقال أن حريتي في إختياري أحد الطرفين، وإثاري إياه على الآخر، تزيد بمقدار ما يكون لدي من ميل نحوه، إما لأني أعرف بالبداة ما فيه من خير وحق، وإما لأن الله قد دبرني هكذا لأميل إليه».

أما في القرن العشرين، وبسبب طغيان المدارس الطبيعية في علم النفس كالمدرسة السلوكية والتحليل النفسي فقد كان التشديد على الدوافع الخفية وأوليات الدفاع التي تكمن وراء السلوك البشري للتكيف مع المحيط الإجتماعي ففقدت مشكلة الإختيار الكثير من دورها أو قلقل بأن المشكلة طرحت بإشكالية جديدة مختلفة ورغم أن الوجودية والشخصانية شددتا على أهمية دور الإختيار والإلتزام بالإختيار، إلا أن الفكر الغربي، مع البنيانية، حاول التفكير في الوجه الخفي غير المفكر فيه الكامن وراء كل ما نتوهمه من إختيار.

إن مشكلة الإختيار ستظل مطروحة فهي مرتبطة بمشكلة حرية الفرد وهي تطرح بشكل ملمح في عالم يمكن أكثر فأكثر وتسيطر عليه وسائل الإعلام الموجهة، ولقد كانت هذه المشكلة محور إشكالية مدرسة فرنكفورت وبشكل خاص عند مركز وهايرمس.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، تدبير المتوحد في: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس 1977، طبعة ثانية.

- Zima, Pierre, L'Ecole de Francfort, Editions Universitaires, Paris. 1974

جورج زيناتي

إخلاص

Loyauté
Loyalty
Treue

الإخلاص منافع للرياء والنفس، والإحتيال، والخداع،

على سبيل المجاز، حتى ولو دُعي كذلك عند العامة أو عند بعض الفلاسفة. من متطلبات جوهر الإخلاص أن لا يضع لذاته حدوداً. فالإخلاص الذي ينوي بطلان ذاته بعد مرور مرحلة من الزمن، أو بعد إنهاء عمل ما، هو باطل من أصله.

الإخلاص، تكراراً، هو انحراط الشخص الإنساني بكامل مكوناته في صيرورته، المتواصلة بالضرورة، تحقيقاً لذاته تحقيقاً منزهاً عن النش والكذب والرياء، وهادفاً إلى بلوغ أقصى الصراحة والصدق والصفاء.

أما المسائل التي يثيرها عملياً هذا المفهوم للإخلاص، والتي تبلوره وتتلور هي في نفس الوقت إذا ما طرحت ونوقشت بالقدر الكافي من الوضوح، فإنها كثيرة، نورد منها ما قل ودل.

أ) مسألة إتصال Continuité «الأنا». الصيرورة تغير وكثرة، مما يشكل خطراً على وحدة «الأنا». لذا غالباً ما يطرح هذا السؤال: إذا كانت الأنا ليست حالة جامدة، وإنما تطور دائم، هل هناك اتصال في تعاقب الأحوال الذي تفرضه الصيرورة؟ أم لكل حال، في كل برهة، «أناها» لا علاقة لها بما قبلها ولا بما بعدها؟ واستنتاجاً، فلا «أنا» الأسس مسؤولة عن «أنا» الحاضر، ولا «أنا» الحاضر مسؤولة عن «أنا» الماضي أو «أنا» المستقبل. وإذا ذلك يصبح الإخلاص، كما سبق تحدده، ضرباً من الوهم المستحيل. لا سيما وأن الإخلاص ينفذ، في هذه الحال، وعداً والتزاماً، في الحاضر، بمستقبل لا نملكه وليست لنا أية ضمانات بأنه سيتجاوب مع ما نحن له في الوقت الذي نعد ولنلتزم، بالإضافة إلى أنه كثيراً ما تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

بالطبع، التبعثرية المطلقة، بالنسبة إلى «الأنا»، نظرية متطرفة غير واردة فعلاً، وإن نادى بها بعض التطويرين المغالين. إن «للأنا» هوية واتصالاً، أو هوية متصلة، وهي، على الرغم من أنها في صيرورة مستمرة، وحدة تقوم على تداخل أحوالها المتعاقبة، وعلى بقاء ماضيها في حاضرها، وعلى بدء مستقبلها من حاضرها أيضاً. إنما هذه الهوية الموحدة والموحدة، أي هذه الوحدة المتطورة، ومن حيث أنها متطورة، لا تمنع تسلسل الخطر على استمرارية الإخلاص. إذ أن التطور، إن في داخل الأنا، أي التطور الذاتي، أو في الأوضاع الخارجية التي تؤثر فيها وعليها، هذا التطور، في شكله المذكورين، من شأنه أن يخلق ظروفاً جديدة يجد فيها الرجل المخلص ما يبرر إعفائه من مسؤولية التزامه السابق، أي الإلتزام الذي التزمه لدى أولى

والكذب. بينه وبين الصدق قرابة معنى، وكذلك أيضاً بينه وبين الصراحة. وقد يلتقي مفهومه، أحياناً، بمفهوم الوضوح وبمفهوم الأمانة، وبمفهوم الصفاء.

يقول الدكتور جيل صليبا (المعجم الفلسفي) «والفرق بين الإخلاص والصدق، أن الصدق أصل والإخلاص فرع، وأن الإخلاص لا يكون إلا بعد الشروع بالعمل».

أن يكون الصدق أصلاً والإخلاص فرعاً، فهذا أمر لا يصح إلا في ظروف معينة، أو في حال اعتماد مفهوم للإخلاص محدود الآفاق والمرافق. في رأينا أن الإخلاص التزام يعنى كل الطاقات الشخصية لدى الشخص الإنساني ويوجهها سلبياً وإيجابياً: سلبياً، في سبيل درء كل نزعة إحتيالية خداعة، وإيجابياً، في سبيل تحقيق الصراحة والصدق والصفاء في كافة ما يصدر عنه من أقوال وأعمال. وبتعبير آخر، الإخلاص موقف حياتي مستمر الصيرورة يلتزم به المرء، ظاهراً وباطناً، مستنفراً جميع معطيات وجوده لتحقيقه والتعبير عنه عبر مجمل سلوكه، أي في ظنونه، كما في تفكيره، كما في أقواله، كما في أفعاله. الإخلاص إذن مسار لا يكتب له النجاح إلا إذا أدخل في مسيرته وتحت سيطرته معطيات الشخص والعناصر المتكون منها بكاملها وتماها. وانطلاقاً من هذا المفهوم نجد أنه من الأصح القول: «إن الإخلاص أصل، والصدق فرع»، خلافاً لما يراه الدكتور جيل صليبا.

ورب سائل: لماذا التحفظ البادي في التعبير: «نجد أنه من الأصح القول...؟» الجواب هو: إن ماهية الإخلاص هي أبعد وأعمق من أن يكون أصلاً للصدق أو فرعاً منه. وما هذه المقارنات إلا تقريبات للدنو من الحقيقة، لا لبلوغها. لذا، فمدلولها رهن مقارنة الواحدة مع الأخرى كي يصحح ويكمل بعضها بعضاً. وقد لا يسلم من الخطأ الجرم القاطع الجاعل من الصدق أصلاً للإخلاص فرع منه، أو العكس.

أما أسلم طريق لاكتناه ماهية الإخلاص فهي التفتيش عنه، على ضوء نواة المعرفة السابقة التي لنا به، متتبعين إياه في بعض من ظاهراته عبر المسائل التي يطرحها.

ولسلوك هذا الطريق ينبغي أن نخطى مفهوم الإخلاص المجزأ أو المؤقت، أي الإخلاص الذي يبدأ في وقت محدد وينتهي في وقت محدد، الذي يبدأ مع الشروع بعمل معين وينتهي بنهاية هذا العمل. إنما نجد في حياة كل أمرء كمية، تكبر وتضجر باختلاف الأشخاص، من مثل هذه «الاخلاصات» المرحلية، المتقطعة عن عمد وقصد. إنما لا يصح إطلاق لفظ الإخلاص على هذا النوع من التصرف، ولو

معظم الدوافع التي تسبّر تصرفات المرء، الأمر الذي يجعل الإنسان أكثر الأحيان يجهل تسببات وتعليلات تصرفه. فلا يدري بالضبط إذا كان يتصرف بإخلاص، أم لا. وعلى الرغم من هذا الجهل لذاته، الجهل لنياته الخفية حتى على ذاته، يجب على المخلص أن يواصل المضي قدماً، حتى النهاية، في تحقيق الإخلاص الذي أخذ على عاتقه تحقيقه، ولو اختلط عليه وجه الإخلاص، فبلغ به الشك إلى النيل من أمانته لنواياه. هذا الوضع النفسي المتميز بعدم وضوح الرؤيا من جهة، وبواجب مواصلة الالتزام من جهة أخرى، كافٍ للتأكيد مرة أخرى أن في الإخلاص مجازفة لا مفر منها.

هـ) إن ما سبق عرضه كشف لنا، عينياً ووجودياً، أن الإخلاص ليس التزاماً مرحلياً مبنياً على معرفة مسبقة واضحة لموضوع الالتزام، بل هو انضواء الشخص، بجميع مكوناته، في صيرورة وجوده المتواصلة، بلوغاً إلى أكمل درجة ممكنة من صياغة الذات وتكاملها عبر جرمٍ من المحبة الصافية، محبة الحقيقة ومحبة الآخرين. ومن حيث أنه كذلك، فالإخلاص مجازفة كيانية تتطلب المعرفة حيث الجهل أعم، تتطلب الأمانة حيث المنزلقات التي قد تطيح بها وفيرة، تتطلب الاعتراف بها من شاهد أكثر الأحيان ضنين بمثل هذا الاعتراف، تتطلب النجاح حيث الإخفاق يهدد كل خطوة من خطواتها.

وما يجعل الإخلاص أشد صعوبة هو ميلنا إلى أن نطلبه من الآخرين كاملاً وفي كل لحظة، بينما هو جهد تدريجي، يتعثر وينهض مراراً وتكراراً، عبر تاريخ وجود كل شخص، هادف إلى بلوغ مرتبة منه تبقى دون المرتجى مهما سمّت. ونلمس هذه الصعوبة، بنوع خاص، في فلسفة علم التربية الأخلاقية عندما يجبهنا السؤال: هل المربي المخلص هو ما طابقت أقواله أفعاله؟ من المستحيل أن تتم هذه المطابقة بصورة كاملة، الأمر الذي حل الفيلسوف الأخلاقي، سينيكا Seneca، إلى القول لحل هذه المشكلة: «أنا أنكلم عن الفضيلة وليس عن ذاتي»، قالها انقاة لاعتراض عليه بأن مسلكه لا يطبق ولا يتطابق تعاليمه. أي دفعاً لاتهامه بأنه غير مخلص.

الإخلاص، كما رأينا، التزام حيائي أكثر مما هو تصور Concept نظري. لذا، لم نعوّل، في شرحنا معناه، على التحاليل النظرية إلا بقدر يسير، بل أثّرنا اقتفاءً في المجالات الحياتية حيث يمكن التقاطه، كما يلاحظ القارئ بصورة أقرب إلى مفهومه الحقيقي.

اسطفان صقر

خطواته على طريق الإخلاص. لذا، فالإخلاص مجازفة وجودية لا مفر منها، محفوفة طريقها بالشك، وبالتطير، وبمختلف إمكانات الإخفاق التي ترصدها، ولكنها مجازفة تستحق الرهان.

ب) ولو نظرنا إلى الإخلاص من منظور مشكلة المطابقة بين النية والأعمال، نجد ما يعزز كون الإخلاص صيرورة ومجازفة. من المعروف أن الأعمال تعتبر تعبيراً عن النيات. ولكن العمل، من حيث هو تعبير، هو أيضاً شرح، ومن حيث هو تعبير شارح يقتضي، لادراك ما يعني، التفسير. ولكن العمل التعبير الشارح، له، كيفما جاء، أكثر من معنى. وعندما يتدخل التفسير لدليل له أكثر من مدلول، يصبح وقوع الاختيار على مدلول غير مقصود في النية ممكناً. وإذا ذاك ينشأ الشك في إخلاص المخلص فيقبله، وأحياناً كثيرة يكبله ويقضي عليه، إلا إذا صمدت إرادة المجازفة في وجه كل ما يجعل على قطع الرجاء.

ج) ويبدو أكثر وضوحاً كون الإخلاص يتضمن عنصر المجازفة كعنصر ملازم له، إذا ما واجهناه من زاوية ضرورة الشاهد *de témoin*. إنطلاقاً من نظرية «قصدي الوجدان» *Intentionnalité de la conscience*، مضافة إلى نظرية «تبادلية الوجدانات»، *Réciprocité des consciences*، بات من المؤكد أن من مقومات الوجدان أن يكون فعل وعي لشيء سواه، وأنه يعي ذاته بطريقة أفعّل وأعمق بقدر ما يعي وجداناً آخر يعيه، وأن وجوده ينكشف بنفس القدر الذي ينكشف فيه هذا الوعي المتبادل. لذلك اقتضى للإخلاص شاهد يقرّ به اقراراً يوضحه إلى حد ما، وإلا داخله الشك بذاته وقضى عليه. ولكن الناس، عامة، أميل إلى الريبة في الإخلاص منهم إلى تصديقه، ما لم يكن هناك قرائن واضحة لا تدع للشك مجالاً. وهذا أمر نادر الحدوث. وهذه الندرة تبرز لنا عنصر المجازفة في الإخلاص الذي يستلزم من الإنسان المخلص أن يستمر في إخلاصه - لأن الإسمارية شرط أساسي للإخلاص - رغم افتقاره إلى شاهد يشهد له به، حاضراً، وأن يستمر حتى ولو كان الأمل ضعيفاً إلى حد الإنعدام بالخطوة يوماً بمثل هذا الشاهد.

د) وإذا ما واجهنا مسألة الإخلاص من زاوية التحليل النفسي *La psychanalyse* وجدنا المزيد من الإثبات أن عنصر المجازفة ملازم للإخلاص. لقد بيّن التحليل النفسي بطريقة علمية أنه من الصعب سبر أعماق منظومة اللاوعي المنطوية على

Morale - Ethique**Moral - Ethies****Moral - Ethik****التجربة الأخلاقية**

الأخلاق، في التصور الفلسفي المعاصر، تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل، لتغيير ما في آفاق قوم، أو ما في آفاق الأقوام طراً، بتغيير ما في نفوسهم وما يتجلى في سلوكهم العملي لتحقيق الصورة المنشودة من إنسانية الإنسان. إنها ثورة على ما تحقق من أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه، ثورة على الواقع باسم القيمة، وثورة على القيمة ذاتها باسم الحرية المبدعة دوماً.

التجربة الأخلاقية هي الحياة الأخلاقية، وظاهر تجليها هو السلوك أو التخلق، أي الممارسة الإرادية المادفة. وقد فطن الناس للوقائع الأخلاقية منذ أقدم العهود، ولمسوا وجودها في حياتهم اليومية، وشعروا بأن لهذا الوجود ميزات فريدة ظهرت أولاً في مستوى الواجبات، أو الفضائل، وفي ارتباط الواجب بهدف محمود هو الخير، وضرورة بجانبه إمكان ذم، هو الشر. وقد بدت التجربة الأخلاقية تجربة حوادث أول ما بدت. ولكن علاقة الحوادث بتصور الأهداف والغايات جعلها تنتقل إلى مستوى الفكر والتأمل. ولعل البحث الفلسفي في الحياة الأخلاقية، والكشف عما تنطوي عليه من آيات الخير، وأسس الواجب، وضروب الفضيلة، من أوثق الأبحاث الجدية اتصالاً بالفكر البشري. وهذا النشاط الفكري يتوخى اقتناع الفاعل الأخلاقي، أو إقناعه، بيقين، أو لا يقين، القيمة التي يتطلع إليها، والغاية التي يرمى لتحقيقها.

تساءل البشر، في مطلع وعيهم الأخلاقي، عن ميدان التخلق، وتساءلوا، بدون أن يستطيعوا الجزم في الإجابة، هل تصنف المجاوزات بالواقع الأخلاقي، بالاستناد إلى ما يتجلى في سلوكها، ويسفر عن طباعها، ويظهر في سجاياها، من أن بعضها وفي أمين وبعضها غادر لئيم. ويزعم فريق من علماء النفس التجريبي أن الحيوانات المتأنسة تتوصل إلى مشاركة الإنسان حياته، وتكتسب عادات مستحدثة، وكأنها « تفهم » أعماله ومشيتته، حتى قالوا: « كأن » الكلب إنسان لا ينقصه سوى الكلام... ولكن السمة الأخلاقية بوصفها وعياً هي،

بالرغم من ذلك، سمة إنسانية حصراً. ولذا أجمع الباحثون الجادون على أن الإنسان وحده حيوان خلوق، وأنه هو الحيوان الخلوق، يجب الخير، ويكره الشر، ويحترم الفضيلة، ويمج الرذيلة. وأن أرجح الناس عقلاً، وأعظمهم حكمة، وأكثرهم أصالة، هم الذين ينحرون قيمة إيمانهم الأخلاقي، ويزنون مبدأ احترامهم، ويرغبون في المثل الأخلاقي الأعلى، ويبرأون عن زخارف المنكر ومزالق الرذيلة، ويرفضون حرية مريحة للافلات من قيود الواجب وليحيا المرء حياة فردية جامحة لا يعوقه رادع، ولا تلجمه فضيلة، ولا يقهره الزام.

الوقائع الأخلاقية

التجربة الأخلاقية تتجلى في وقائع قد يشار إليها باسم الآداب العامة، أو التقاليد أو الأعراف. والآداب، بالمعنى الأخلاقي، هو مجموعة من القواعد التي يجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها في وقت معين، وعصر معين، وهي تسود علاقاتهم الاجتماعية، وترجع صعوبة تحديدها لتغيرها الدائب في الزمان والمكان وتبع المذاهب والفلسفات والأديان. أما العرف فإنه اطراد سلوك الأفراد في مسألة معينة على نحو معين اطراداً مصحوباً بالإعتقاد بضرورة التزام هذا السلوك، أو هو طراز العمل الذي يقرره الاستعمال لدى شعب أو جماعة اجتماعية. والعادات الأخلاقية عادات تتصل بممارسة الخير والشر، وفيها يتجلى طراز السلوك الفردي بالإضافة إلى طُرُر السلوك الأخلاقية التي يميزها مجتمع، أو يفرضها فرضاً.

الأعراف، أو الآداب العامة، مصدر قواعد أخلاقية تظهر في مفاهيم أو مقولات يستخلصها الفكر من ممارسة التخلق في ضوء المعايير العقلية القيمة. وقد بدأت هذه الممارسة، فيما يُفترض، كما تبدأ اليوم، على أنها تقيد بالأعراف واعتبرت مخالفة ما صنع الأسلاف إساءة أخلاقية، ورذيلة، وهذه هي قوة التقاليد الأخلاقية، وضغطها الاجتماعي، وهي تحول دون « التقدم » الأخلاقي إذا عاقت عمل الفكر « الانتقادي »، أي الواعي. وهذا هو عمل الوجدان أو الضمير الذي « يفضح » ما يجب فضحه من واجب الصدق إذا ما ساد الكذب، وواجب النزاهة حين تعم الرشوى، وواجب قصر المديح على من يستحقه، والشكر لمن هو أهل للشكر، رفضاً للنفاق، ومجابهة لقهر الترغيب والترهيب.

إن الأعراف لا تُعنى بالجانب الذاتي أو الفردي من السلوك أكثر ما تُعنى. بل إنها تكتفي بأن يراعي الأفراد في سلوكهم الخارجي الأوامر الخارجية، أي الاجتماعية، وبحسب الصيغ

فعل فاضل، جيد، صالح، طيب، حسن. وهذه النعوت كلها تصلح في ميدان الفضيلة بوجه عام. ولكنها قد تسمو الى ما هو أكثر «تخلقاً» حين يكون الفعل أسمى من العدالة، فيكون أفضل وأحسن وأطيب وأصلح. وقد يرى شاعر أن ترك القبيح هو أكثر الأفعال الطيبة إحساناً. ولكن أمانة الحسن الأخلاقي أو القبح ترجع الى أمانة الخير والشر، وعلامتها الاجتماعية هي الحمد أو الذم، الاستحسان أو الاستهجان. إن الفضيلة «الأكثر فضلاً» لا تكتفي بالامتناع عن الإثم، بل هي مطلب إرضاء الوجدان على نحو أعظم فأعظم بعمل يعود على فاعله بمزيد من المدح والحمد...

وهنا تبرز فكرة المسؤولية، ومفهوم التبعية الأخلاقية. إنها الزام يوجب على الفاعل أن يتحمل نتائج عمله، على أن يكون هذا الفاعل عاقلاً (لا طفلاً، ولا مجنوناً، ولا عاشقاً أحياناً) ويكون واعياً (لا غافلاً ولا جاهلاً) ويكون حراً (لا مرغماً ولا مقهوراً). والمسؤولية قد تكون خارجية، بل هي تظهر في ثوبها الخارجي أول ما تظهر، وهي المسؤولية الاجتماعية والقانونية، أي المسؤولية المدنية. وقد تكون داخلية، بل هي في الأصل داخلية، أي أخلاقية ومعنوية، تجعل صاحبها مسؤولاً عن أفعاله، بل عن أهدافه، بله عن مقاصده ونواياه، في محكمة الوجدان. ان قوامها اعتبار المرء أن لذاته (أنسا) مزدوجة يعزوها للقيمة المثلث تارة، ويعزوها تارة أخرى لذاته الفاعلة، ويلتزم بحمل مسؤولية ما يختار، وما يريد، وما ينفذ.

المسؤولية الأخلاقية لا تكتفي بترك القبيح، بل تطلب صنع الحسن، كلا، بل الأحسن دوماً. إنها تحفز على التطلع الى الحد الأقصى والحد الأفضل الممكن، ويتخذ الوجدان هذا التطلع مطلباً واجباً ومعياراً يزن بميزانه استحقاق المرء المدح أو القدر، أي يحدد للفاعل منزلته على صعيد الجدارة. وهذا يعني أن الشعور بالمسؤولية الأخلاقية لباب الحركة الأخلاقية التي توجب على صاحب الوجدان الحي السليم مزيداً من الإلتزام في طلب المثل الأخلاقي الأعلى، لتحقيق مزيد من الخير ومن المدنية. ومن السانية الإنسان.

فلا غرابة أن تتصف التجربة الأخلاقية بأنها مستقبلية بالدرجة الأولى، وأنها إذ تجعل الإنسان، وكل الناس بدون استثناء، يحملون مسؤولية السلوك الأخلاقي، منذ أن يعي أحدهم ذاته، فتستمر الحياة الأخلاقية حركة نامية من فاعل الى فاعل، ومن جبل إلى جبل، سعياً وراء مزيد من تحديد الحياة الانسانية، وانجاز ثورة على الثورة السابقة في ميدان الأخلاق، استجابة لمقتضيات مثل أعلى متجدد على الدوام. وبذا يدرك

الذائعة. وهذه التجارب الأخلاقية المتنوعة بتنوع وقائع الحياة المشتركة لمختلف الشعوب تنتج تفاوتاً في فحوى الواجبات، ومضمون الفضائل، ولكن هذا التفاوت المتنوع لا يمنع وجود صيغة مشتركة تسمى الواجب بوجه عام، وهو، جديلاً، يتضمن ضرورة الامتناع على ما يخالفه مما يأمر به الشعور الأخلاقي أو الوجدان. وعلى هذا فإن الفضيلة تقيد بالواجب، والريضة مخالفتها. للسلوك الأول مكافأة أو مثوبة هي الرضى الأخلاقي، وللسلوك الآخر عقوبة تبدأ بتأنيب الوجدان، وبالأسف والندم فالتوبة على الصعيد الأخلاقي، وتمضي على صعيد القانون من الغرامة الى السجن فالإعدام.

إن الأعراف والتقاليد، بوصفها وقائع التجربة الأخلاقية، تؤلف منهل التشريع القانوني، حين ينطلق القانون الوضعي من معطيات الأخلاق. ولكن التشريع الحقوقي يستهدف قياً أخلاقية قد لا تكون متحققة من قبل الوقائع الاجتماعية، وإنما هي قيم أخلاقية منشودة تحاول القوانين الوضعية ترجتها الى حيز الواقع واخراجها في ثنابا الحياة الاجتماعية بفرض انماط معينة من السلوك.

ومن المألوف أن يقال أن الحقوق تقابلها واجبات، وان حق زيد يقابل حق عمرو، ولكن هذا التقابل لا يعني تطابقاً آلياً، وإنما يحيط مفهوم العدل بعلاقة الحقوق بالواجبات. والعدل ضد الظلم. وان نعت «شرعي» يدل على أن أمراً من الأمور ليس ظالماً. ولكن العدل الأخلاقي أوسع مجالاً من العدل الشرعي. اننا حين نصف فعلاً بأنه ظلم ندل على أنه ينطوي على انحياز، على إثرة. السرقة أو القتل ظلم صارخ إذا عرفنا أن اللص أو القاتل انما اتبع هواه، وهو يحتقر بفعلته حقوق الآخرين. ونجد كلمة ظالم نعتاً يصم القاضي الذي يحكم بإدانة بريء لانقاذ مجرم، أو أنها تناسب رب العمل الذي يحتفظ لنفسه بالربح الذي يترتب عليه - أخلاقياً - ان يقتسمه مع عماله.

من العدل إعطاء كل ذي حق حقه، ولكن وراء العدل، بل فوقه، يوجد مفهوم الإحسان، أي الايثار، وما يسطوي عليه من بذل وتضحية. وهنا تطرح اشكالات «مذهبية» منها أن الإحسان في غير موضعه اساءة، وإذا كان من العدل معاقبة شخص كان من الواجب أيضاً ايقاع العقوبة به، لأن عدم معاقبته تعدل اقتراف ظلم حيال الآخرين من غير المجرمين أولاً، وظلم حيال الآخرين من المجرمين الذين أوقعت بهم العقوبة دوغماً محاباة ولا استثناء.

حسب شيشرون إن العدالة «سيدة الفضائل وملكتها». فهي

وجدير بنا ، لنبين ذلك بإيجاز ، أن نلصق الى معنى « الأخلاق » ونعت « أخلاقي » في الثقافات الغربية . فإذا رجعنا الى الجذر اليوناني للكلمة التي تدل على معنى الأخلاق وجدناه يشير الى معنى العرف أو الاستعمال الذائع ، أي أنه يدل بصيغة الجمع على العادات الأخلاقية ، وقد أمست هذه الكلمة Morale تدل على الأعراف والعادات الأخلاقية . وإذا رجعنا الى الجذر اللاتيني المبني على الجذر اليوناني وجدنا كلمة Ethique وهي تدل على طراز من السلوك الأخلاقي المستنير وقد جعل الاستعمال هذه الكلمة تدل خاصة على ما يعرف الآن باسم الأخلاق الفلسفية أو فلسفة الأخلاق .

وقد سعى الباحثون المعاصرون الى تطوير هذه الدلالة المزدوجة بالتركيز على الجانب القيمي ، وتجاوز النظرة المدرسية التي تقول عن الأخلاق انها علم الخير ، لبلوغ نظرة جديدة ترى أن الأخلاق علم القيم Axiologie ، أو انها على الأقل جزء أساسي من هذا العلم ، بل من فلسفة القيم بالمعنى الدقيق . وهذه الفلسفة القيمة تختلف في اطار الفلسفة العامة عما يعرف بالأنطولوجيا أو فلسفة الوجود . إن قولي إن الحرب العالمية الثانية انتهت بقصف ذري حكم وجود . ولكن قولي إن التدمير الذري الذي أنهى الحرب العالمية الثانية عمل وحشي : حكم قيمة أخلاقي .

إن نعت « أخلاقي » يرادف في الاستعمال اللغوي للثقافات الغربية ، أول ما يرادف ، دلالة « المعنوي » أو « الأدبي » ، ويقابل معنى « الجسدي » أو « المادي » أو « الفيزيائي » أو « الفيزيولوجي » . إنه نعت ينطبق على الأفعال أو الأحوال التي نعزوها للفكر ، لا للجسد . وبهذا المعنى ندل على ألم معنوي ناجم عن حزن أو اخفاق فميزر له عن ألم متصل بسحق إصبع أو نحر ضرر . وكثيراً ما يقال عن مريض يظل مرحاً بأن حاله الجسدية سيئة ، ولكن « معنوياته » جيدة ، أو يقال عن شعب نزلت به هزيمة أو كارثة ، إن « روحه الأخلاقية » سليمة ، وشعوره القيمي « متين » . وهذا التمييز أصل ما يعرف اليوم بالعلوم المعنوية ، أو الإنسانية ، وفيها علم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد الخ ، بمقابل علوم المادة أو العلوم التجريبية أو الفيزيائية ، وهذه العلوم الإنسانية تتضمن الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، وتشتمل في جملة ما تشتمل عليه على الدراسات الأخلاقية .

تعريف الأخلاق

بيد أن اسم الأخلاق ، ونعت الأخلاقي ، لا يغنيان عن

كل انسان عاقل فطن ، من مشارف وعيه الأول حتى اللاحد ، ان الأخلاق واقع لازب في الأنفس والأفاق ، وأنه حافظ قيمي ينبع من صميم الوجدان انبثاق قوة فعالة تسعى لتهديب الغرائز ، وضبط الأهواء ، وتوجيه الأعمال ، ليضيف الإنسان الى الطبيعة طبيعة ثانية من صنعه ، على أن تكون جديرة بالتقدير .

دراسة الأخلاق

سأل أفلاطون : هل يستطيع الانسان أن يبحث عما مجهل ؟ وحسب أن الجواب في قوله إن المعرفة تذكر تُرجع الى الشعور فيه ذكريات حياة سابقة في صحبة الآلهة . ولكن دراسة الأخلاق تريد الافلات ، وقد أفلتت ، من ربقة الأسطورية ، والغبية ، وحتى الميتافيزياء ، وهي تكتفي بالإنطلاق من أن كل إنسان اجتماعي سالك بلا ريب سلوكاً يهدف الى غاية ، وأن دراسة الأخلاق معرفة من النوع « اليقيني » ، أو من النمط « الثابت علمياً » ، على الأقل ، إن لم نقل من النوع العقلي الفلسفي المرتكز الى معطيات العلم من جهة ، والمشرَّب الى قيم يتوخى تحقيقها معرباً عن تطلعه بضرب من أحكام تسمى أحكام الوجود .

إن الإنسان ، بما يبذُّ به العجاوات ، لا يكتفي بالحفاظ على كيانه العضوي ، ووجوده الحيوي ، وبأن يسهر على حسن سير وظائفه الجسدية . ذلك أن الغريزة تنهض بهذا العبء في سائر الأنواع الحيوانية ، وتكاد أن تنجح نجاحها ذاته في واقع البشر لولا نزوع الإنسان الى عدم الإقتصار على السلوك الغريزي واصرارته في كثير جداً من الأحيان على رفض نداء الغريزة ، أو رفض تلبية أغراضها إلا بعد إرضائها للجريان في أقيسة يفرضها عليه بائس الأخلاق . ومن المتفق عقلياً عليه أن الطبيعة البشرية لا تستطيع أن تنشُد سعادة من طراز سعادة العجاوات بدون أن تتنكر لذاتها . بل إن العقل يستهدف غرضاً آخر ، هو بلوغ حياة إنسانية صحيحة ، أو ما كان القدماء يعتبرونه الخير الأسمى . وقد حسب أرسطو ان هذا الخير يتحقق بتحقيق البشر طبيعتهم الخاصة ، الطبيعة العاقلة أو الباطنة ، ولذا كانت الحكمة رأس الفضائل ، وعنوان الخير ، والحكمة تأمل فلسفي وتعمل يعقل ذاته بحسب نموذج الإله الأرسطي العاقل الحبيب . الأمر الأساسي في الوجود الأخلاقي هو اذن تجاوز الانسان طبيعته الغاذية وطبيعته الشهوية لتحقيق طبيعته العاقلة أو الإنسانية . وهنا يطرح الفكر سؤاله المزدوج : ما هو الخير والشر ؟ ويجب عنه أجوبة يؤلف مجموعها المعرفة الأخلاقية ، وهي معرفة غنية نامية معقدة .

والأبيقورية.

عرفوا الأخلاق تارة على أنها علم الخير، أو العلم بالخير والشر. ولكن هل كلمة الخير، ومن ثم، الشر، من الكلمات الوحيدة الدلالة؟ ألا يبدو الخير تارة هو اللذة في نظر فريق، ويبدو السعادة أو المنفعة أو الكمال الخ في نظر آخرين؟ إن تعريف الأخلاق بالخير هو إذن أقرب إلى الإبهام لشدة تنوع احتمالات دلالة الخير، ومن ثم، الشر. وقد يكون هذا التعريف أشبه بدور منطقي ما دام يؤكد أن الاخلاق هي العلم بالخير، أي العلم بما هو أخلاقي.

وقد شاء باحثون تعريف الأخلاق تعريفاً «تجريبياً» أو «وضعياً» فقالوا: إنها علم العادات الأخلاقية، وحسبوا أن هذا العلم الوضعي يمكن أن يكون أخلاقياً بالرغم من اقتصره على دراسة ما هو، دون ما يجب أن يكون. ولذا حاول بعضهم (مثل ليفي - برول) أن يلحق به صناعة أخلاقية، أو فناً أخلاقياً يطبق القوانين الأخلاقية تطبيقاً عقلياً. وأراد آخرون تمييز «وصف العادات الأخلاقية» Ethographie عن «علم السجاي» Ethologie سعياً لتفسير العادات الجمعية الأخلاقية تفسيراً تاريخياً ونفسياً. وحاول باحثون تعريف الأخلاق بقولهم: إنها علم معياري بالعادات الأخلاقية، ولكن الأخلاق تعنى، كما أوضحنا، بالجانب الداخلي من السلوك، أي بالمقاصد والنوايا، وبالتطلع القيمي بأكثر من عنايتها بالظواهر السلوكية الفردية والإجماعية، أي أن منطلق المعرفة الأخلاقية هو ما يتألق من بوتقة الوجدان.

وقد أجل معجم «لاند» تعريفات الأخلاق في دلالات أربع: الأولى هي أن الأخلاق جملة قواعد السلوك المقبولة في عصر أو لدى جماعة من الناس. وبهذا المعنى يقال: أخلاق قاسية، أخلاق سيئة، أخلاق منحلة. والثانية هي أن الأخلاق جملة قواعد السلوك التي تعتبر صالحة صلاحاً لا شرطياً. والثالثة هي أن الأخلاق نظرية عقلية عن الخير أو الشر، وهذه هي الأخلاق الفلسفية. والدلالة الرابعة أخيراً هي أن الأخلاق جملة ما يتحقق في العلاقات الإجتماعية من أهداف حياة ذات صبغة إنسانية أعظم.

وبقول أبسط: الأخلاق منظومة قواعد السلوك التي ينبغي على المرء اتباعها ليحيا وفق طبيعته الحقيقية، أو المروقة. وإن الأخلاق الفلسفية ليست جملة أوامر أو نصائح وحسب، بل إنها منظومة منهجية، أي بناء منطقي يشمل أولاً على تصور نظري عن الإنسان والعالم، وثانياً على مبدأ أساسي يحكم بموجبه على مختلف طرز سلوكه في شتى ظروف الحياة، وكل فيلسوف

مسعى تعريف الأخلاق تعريفاً تاماً من الناحية المنطقية، وصحياً من الناحية الواقعية؛ وهذا مطلب عسير بلا ريب، لأن واقع التجربة الأخلاقية واقع صيرورة موصولة، ولذا بات تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً، أي ثابتاً واحداً شاملاً، أشبه بالمحال.

إن الأخلاق، إذا نظرنا إليها ضمن هذا المسعى، وجدناها جلاً متنوعة من التصورات التي صنعها الناس عن المثل الأعلى للحياة الإنسانية كما تراءت لهم هنا وهناك، وكما حسبوا صوابها في عصر دون عصر. إنها، بعبارة أخرى، منظومات أخلاقية تنشأ تلقائياً من جراء الممارسة الأخلاقية الراهنة. وهي عندما تسود التجربة الأخلاقية المشتركة تصبح مقبولة في عصر من العصور، لدى جماعة من الناس، فنسب إلى أصحابها ونحن نقول مثلاً: الأخلاق الابتدائية، أو الأخلاق الصينية، أو الرومانية أو العربية... وقد قيل «لكل شعب أخلاقه التي تحددها شروط حياته». بل إن الأخلاق لتختلف داخل المجتمع الواحد تبع الأوساط الاجتماعية: الأخلاق الريفية، الأخلاق الشعبية، الأخلاق البرجوازية، أو تختلف باختلاف المهن أحياناً، أو باختلاف الجنس بين أخلاق الرجال في هذه الجماعة، وأخلاق النساء...

ثم إن هذه الحوادث الأخلاقية تنتظم في مجموعات يستطيع الباحث أن يمين النظر فيها ليكشف عن مبدأ «إنساني» شامل يحسب أنه هو مبدأ الأخلاق في مختلف الجماعات، وعلى مرّ الدهور، وهذا المبدأ أساس نظرية ينهض بها الباحث الأخلاقي أو الفيلسوف، وربما العالم، فتعرف بأنها نظريته، أو مذهبه. والحق أن المعرفة الأخلاقية قد تنهج أحد سبيلين: سبيل الاعتقاد الوثوقي حين يُمنح الأطفال معرفتهم بالترويض والتدريب والتلقين وحين يصغي التلاميذ إلى دروس في الأخلاق، ويتلقف الشعب المواعظ الأخلاقية، وهؤلاء جميعاً يعتقدون أخلاقاً يمكن أن ندعوها بالأخلاق الإعتقادية أو الاتباعية. أما الباحث الناقد، والمفكر المدقق، والفاعل الأخلاقي الداع، فإن أحدهم يعتبر الأخلاق موضوع تعريف وتمعق وتدقيق، ولذا ندعو معرفته باسم الأخلاق النظرية، بل هي من نوع النظريات العملية (كما يقول ريمون بولان)، وحيث تتميز نظرية المفكر أو الفيلسوف بالوحدة والإنسجام وتجاوب مع الأسس الفلسفية العامة المتصلة بها تعرف باسم المذهب الأخلاقي، كما يقال عن تعاقب عدد كبير أو صغير من المفكرين على اعتناق مذهب أخلاقي معين، بالرغم من تطويره إلى حد كبير أو صغير، مدرسة فلسفية أخلاقية، مثل الرواقية

طيب السمعة وتقدير الأقران بالتقيد بما يروونه شرفاً وفضيلة، ولا يفلت من ذلك إلا الأقلون، وهم ندرة الأفاضل المبدعون في الأخلاق، وطباقتهم من ندرة الأفاضل في الشذوذ والإجرام.

إن المشكلة الأخلاقية، المشكلة الفلسفية للمعرفة الأخلاقية، تطرح طائفة لا تحصى من الأسئلة التي تتناول ما يتصل بها من مفاهيم ومبادئ. وقم. مثال ذلك: ما أصل مفاهيم الخير والعدالة والشرف والكرامة؟... هل هي وليدة التجربة أم أنها فطرية - كالكال في نظر ديكارت؟ هل ندركها في عالم متعال أم في واقع محاث؟ ما طبيعتها الذاتية والموضوعية؟ ما شأوها وقيمتها؟ هل يوجد معيار لتمييز بعضها عن بعض؟ ما معيار الخير والعدل والإحسان؟ وهل هو معيار وحيد أم متعدد؟ موضوعي كلي أم ذاتي استثنائي؟ هل المبادئ الأخلاقية مما يكتسب بالتربية، بالتلقين، بالاتباع؟ وإذا كانت فطرية فلم لا تظهر إلا بعد مضي فترة من العمر، وبعد الاضطلاع بتجربة الحياة عبر سنوات طوال يعجز المرء قبلها عن فهم التخلق، ووعي صوت الوجدان؟

إن المشكلة الأخلاقية مشكلة قيمية بالدرجة الأولى. والقيمة بطبيعتها جاذبة الزام، ولكنها جاذبية لا تمنع الحرية، بل توجيهها. فلم كانت القيمة الأخلاقية الزاماً؟ هل تنبع من عادات الفكر والشعور المستقاة من وسط معطى؟ وإذا ذاك تنبع قيمتها قيمة ما تنبع منه، أم أنها تتجاوز منطلقها وتكسر قيود معطياتها في الزمان والمكان وفي الأنفس والأفاق، حتى تبلغ دوماً مزيداً من الانفتاح على إنسانية الإنسان؟ ألا يعني ربط المطلب الأخلاقي بالمعطيات الحضارية نسبة ذلك المطلب؟ ألا نستطيع، ألا يجب، أن نميز قيمة أخلاقية عليا تهدف إليها الحضارات، والحضارات هي التقدم العلمي والتقني، ألا وهي قيمة المدنية الشاملة التي تجعل ذاك التقدم يستهدف الحياة والإزدهار، لا الموت ولا الإبادة والدمار، حتى لا يكون التقدم الحضاري علمياً وعملياً وحشية وهمجية لنبوه عن الأخلاق؟ (جورج باستيد).

إن القيمة الأخلاقية، شأنها شأن سائر القيم، هي دائماً في الأفق، وهي مطلب قريب وبعيد، نغبه ونسعى إليه ونحقق منه ما نحقق، ولكننا لا نبغله بأسره أبداً، (رويه، لالو)، وهو متجدد على الدوام. إن المطلب الأخلاقي يحثنا على ترجيح جانب ما نستحسن أخلاقياً، ولو كلفنا ذلك التضحية حتى بوجودنا. ولكن أترى هذا الحض الزاماً بريئاً من الأثرة؟ إن الابتدائي الذي عانى عفوية ميوله وإستجاب لها ولا سماً عندما تستثير أثره الشرسة حوافز ثار أقرانه منه وانتقامهم، قد فهم

أخلاقي يمتنع عن تكوين فكرة نظرية عن الإنسان والعالم وإنما يعتقد في الواقع، وبصورة لا شعورية، مثل هذه الفكرة، وكثيراً ما تكون عين الفكرة السائدة في الحضارة التي ينتمي إليها.

الأخلاق منظومة قواعد السلوك، وهذا يعني أنها «علم عملي ومعيارى» (فولكيه). إنه عملي لأن هدف الأخلاق لا يقتصر على المعرفة والإفهام بل يتناول توجيه العمل وتحقيق نتيجة. وهو معيارى لأنه يحدد الهدف المراد بلوغه، ويحدد في الوقت ذاته الوسائل المؤدية إليه. أما القول بأن الأخلاق تقوم على أن يحيا المرء وفق طبيعته فهو قول يحظى بتأييد الفلاسفة كافة (لوسين)، ولكن الفلاسفة ينقطعون عن التفاهم حول تحديد الطبيعة الإنسانية. ومن هنا ندرك العلاقة الوثيقة التي تربط الأخلاق بالفلسفة، بالميتافيزياء، الرامية إلى البحث عن طبيعة الأشياء. بيد أن من الجائز أن نستشف ضرباً من اتفاق كلمة الفلاسفة على ضرورة تحقيق الأخلاق الطبيعة الإنسانية الحقيقية، أي إنسانية الإنسان، أي أخلاقيته. يقول لوسين: «الأخلاق جملة منهجية إلى حد كبير أو صغير تضم التحديدات المثالية والقواعد والغايات التي ينبغي على (الإنسان)، بوصفها ينبوعاً مطلقاً، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل، أن تنجزها بعملها في الوجود حتى تبلغ مزيداً من القيمة».

المشكلة الأخلاقية

ثمّة إذن مشكلة أخلاقية وراء علم الأخلاق، بل في هذا العلم ذاته، وهي مشكلة فلسفية تتناول التحديدات المثالية والقواعد والغايات الإنسانية. وهذه المشكلة ليست من صنع عقول تتكلف ابتكار المتاعب للتدرب على حلها أو الجري وراء هذا الحل. وإنما هي معطى تطرحه التجربة الأخلاقية التي تمر من مرحلة التخلق التقليدي أو الاتباعي إلى وعي التخلق بالفكر، وإرضاخه للمطلب الإرادي. ومثلما يخضع نشاط المعرفة الإنسانية على صعيد الذهن لمبادئ عقلية من طراز مبدأ الهوية ومبدأ السببية، فإن النشاط العملي يخضع لقواعد يحددها الوجدان إذ يستحسن أمراً، ويستقبح ضده، ويضفي أمانة الخير على ما يستحسن، والشر على ما يبائنه، ويلقى الوجدان الفردي المبدع من الوجدان الإجتماعي الذي يكتنفه وينفذ إلى صميمه معطيات تربية ودعم. وفي مكنة الوجدان المشترك التصرف دوماً بوسائل جد قوية لدمج الوجدان الفردي في عالمه، وصفه بألوان حضارته، وإرضاخه لقيم الثقافة الدائمة وأعرافها المميزة فيبدو الوجدان الاتباعي حريصاً على أن ينال

والفهم الأخلاقي، وإن ذلك كله يتبع النظرة الى مصدر الأخلاق، وقد كان هذا المصدر أسطوري الصبغة في سالف العصور، ثم تطورت الثقافة الإنسانية وظهر الشعور الديني مصحوباً بالإهتمام الأخلاقي، واتفقت كلمة الديانات، والساوية منها ثلاث، على بناء الأخلاق على مبدأ إرادة الله وواجب إطاعة تعاليم الرب والخضوع على نحو ثابت خضوعاً كاملاً كلياً لأوامره ومشيئته.

الأخلاق اليهودية تمتع من تعاليم الرب الذي يخاطب شعبه «المختار» قائلًا: «الآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة». (خروج 19/5). وقد تكلم هذا الرب أيضاً فقال: «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إهلك. لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره، ولا حماره، ولا شيئاً مما لقريبك». (خروج 20/12 - 18). وقرر أن «العين بالعين، والسن بالسن» فإذا أطاعوه فازوا، وإذا ذاك «يثمر الشجر، وينضج العنب» فيأكلون ويتمتعون بالشبع والري... ويكون هو إلههم، ويكونون هم شعبه.

لم تكن اليهودية الأولى بالحياة الآخرة عنايتها بالحياة الدنيا، وهي تقدم العاجلة على الآجلة، على نقبض المسيحية التي جاءت بشارة بالملكوت السماوي، تدعو الى العزوف عن الدنيا، والتهيز بالأخلاق الوديعه، وبمحبة السلام، للحياة الأبدية: «طوبى للمسكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات. طوبى للحزاني لأنهم يتعزون. طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاشي إلى البر لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء لأنهم يرحمون. طوبى لآتقياء القلب لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون... سمعتم أنه قيل عين بعين، وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر... بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً... وسمعت أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، احسنوا الى مبغضيك». (متى 3/4 وما بعد).

أما الاسلام فإنه يتوخى «تحصيل السعادتين» (بحسب عبارة الراغب الاصفهاني). شعاره: «اعمل لدينك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً». خلق الله الانسان، وهداه كما هدى كل شيء. «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى». وجعل للإنسان سعادات لا تحصى هي النعم الإلهية. «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»، وهذه النعم دنيوية وأخروية معاً، الأولى

أخيراً نداء الحب السلام الذي ينصحه، لخيرته ومنفعته، بالإقلاع عن لذات تنتج نتائج مؤلمة ابتغاء خير من طراز آخر، فعرف في نهاية المطاف ان رضوخه لآلام كبت يعود عليه بمنافع أوسع وأكبر. أترانا نفسر مطلب التنظيم الأخلاقي بمثل هذه النفعة المضرة، أم ننكر الإيثار حيث كان، ولو كان في الأمومة، لنعود به إلى الأثرة؟ (لاروشفوكولد).

هذه الأسئلة، وأضرابها كثير، تطالع الباحث الأخلاقي وتود أن تجسد المشكلة الأخلاقية على صعيد النظر التأملية المنهجية لتحظى بأجوبة في شتى جوانب البحث الأخلاقي، والدراسات الأخلاقية.

أقسام الأخلاق

من الذائع اليوم تقسيم دراسة الأخلاق الى مجالين: أحدهما يتناول مجال الأخلاق العامة، والآخر مجال الأخلاق الخاصة أو الجزئية. الأول يُعنى بتبيان المبدأ العام والأساسي الذي تصدر عنه الالتزامات أو الواجبات الجزئية أو الخاصة. والآخر يتوخى تحديد الواجبات المعنية في ميدان من ميادين السلوك الفردي، السلوك الأسري، الاقتصادي، السياسي، الانساني....، بينما تستهدف الأخلاق العامة تحديد الواجب بوجه عام.

إن هذه الأخلاق العامة قد تسمى الأخلاق النظرية، وهي دراسة تفسيرية منهجية تحاول إيضاح أسباب صدور مختلف الواجبات ومردّ نضدها في منظومة أو مذهب متسق تصدر فيه الواجبات الخاصة أو الجزئية عن مبدأ عام يكون هو أساس الصرح الأخلاقي كله.

أما الأخلاق الجزئية، بل الخاصة، فإنها قد تسمى الأخلاق العملية أو التطبيقية، وهي تستهدف تحديد الوسائل التي بها تتحقق الغاية المنشودة التي تحددها الأخلاق العامة، فتوضح الواجبات المعنية أو الجزئية، وهي تطبيقات مبدأ عام هو مبدأ «الواجب الأساسي المترتب على الإنسان. كل إنسان. ان الأخلاق الخاصة تعالج مسائل معينة مثل مسألة الصدق أو الكذب، مسألة السامح، محبات النساء تجاه الله والدين، وواجبات المواطن حيال الدولة... وعندما تتناول الأخلاق الخاصة تطبيقات في مجال الأفراد تسمى الأخلاق الفردية، وهي نهاية الدرب الذي يبدأ بالأخلاق العامة أو الأخلاق الشاملة الكلية.

الأخلاق الدينية

رأينا أن التجربة الأخلاقية، والواقع الأخلاقي، والمشكلة الأخلاقية تم كلها عن وجود الأخلاق، والممارسة الأخلاقية،

وتطهير الاعراق » واتخذ المارودي عنوان كتابه الشهير في الأخلاق « أدب الدنيا والدين » وقدم لها ببحث عن أدب العلم والعلماء والمتعلمين وذهب إلى أن الله سبحانه كلف الخلق متعبداته وشرع لهم دينه... قصد نفعهم... وجمع نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نفعاً وأكثر تفضلاً. ومن تأليف الغزالي الأخلاقية: « ميزان العمل » و« إحياء علوم الدين » وهو يبحث، في جملة ما يبحث، في المهلكات والمنجيات، كما كتب « كيمياء السعادة » وكان الغزالي من قبل قد وضع « آراء أهل المدينة الفاضلة » و« تحصيل السعادة » و« التنبيه على السعادة » ووضع ابن حزم « رسالة الأخلاق »، وكتب الراغب الاصفهاني « الذريعة إلى مكارم الشريعة » و« تحصيل السعادتین وتفصيل الشائین »، ووضع الطبرسي كتاب « مكارم الأخلاق » وعني ابن خلدون في مقدمته بالجانب الأخلاقي لدى الأفراد والجماعات وفي ظروف حياة الأمم والشعوب، و... فضلاً عن الكتب الباحثة في الدلائل والشبائل والمواعظ والأدعية والخطب والنصائح والحكم وسائر ضروب « الآداب »...

ربط العرب الأقدمون الأخلاق بالطبع، ووجدوا أن كل امرئ راجع يوماً لشيئته وإن تخلق أخلاقاً إلى حين. وتصور المعتزلة، في ذروة المتكلمين العقلين، الخير والشر على أنها حسن وقبح، وأعلنوا أن للأفعال صفات ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة وهذه الصفات يدركها العقل، وجعلوا العدل من أهم مبادئهم المذهبية، وأقروا مبدأ آخر هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واثبتوا حرية الإنسان ومسؤوليته عن أعماله وعما يتولد منها.. وتوزعت الفرق الكلامية في نظراتها الأخلاقية - السياسية على سلم موصول من الاعتبارات و« التسويات » الفكرية والتأويلية، ولم يقتصر على مجال الأخلاق النظرية، بل بحثوا في « الأخلاق التطبيقية » كما فعل بوجه خاص الفقهاء وعلماء الشريعة في دراساتهم التفصيلة وحتى في فتاواهم الممتدة من ميدان العبادات وأركانها إلى حياة الزواج والطلاق والإرث والاقتصاد « سائر شؤون المعاملات الإحتجاجية والسياسية والعسكرية والدولية... »

وقد حسب بعض المستشرقين أن أول باحث أخلاقي في البلاد العربية هو ابن المقفع ويلي بوجه خاص اخوان الصفا ومسكويه والغزالي ونصر الدين الطوسي. ولكن هذا الرأي خاطئ لأنه لا يلم بالمجال الواسع للنشاط الفكري الأخلاقي من خطرات الأدباء والمفكرين إلى مناظرات الفقهاء والمتكلمين ودقائق النظر الصوفي الرهيف... فضلاً عن الفلاسفة. « الرسميين »، وفي ضوء ما ألمعنا إليه من نشاط هو في الوقت ذاته

إنما تكون نعمة وسعادة متى تُنوّلت على ما يجب، وكما يجب، ويُجرى بها على الوجه الذي لأجله خلق، ولكن النعم الدنيوية في الوقت نفسه وسيلة إلى النعم الدائمة والسعادة الحقيقية الدائمة « مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ». أما بصدد العلاقات الاجتماعية بين الناس فـ « إن الله يأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء، والمنكر والبغى، يعظكم لعلكم تذكرون » (النحل ٩٠). « وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم، ولئن صبرتم فهو خير الصابرين » (النحل ١٢٦). « وللذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (يونس ٢٦).

الأخلاق العربية

وفي مجال الثقافة العربية، خاصة، يحتل الاهتمام بالأخلاق منزلة رئيسية، وقد قال الرسول العربي (ﷺ): « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ». ويُسمى البحث في الأخلاق علم الأخلاق، أو علم السلوك، وهو من أنواع الحكمة العملية، ويسمى كذلك تهذيب الأخلاق، أو الحكمة الخلقية، وربما قصد به أحياناً علم التصوف وموضوعه أخلاق النفس إذ يبحث فيه عن عوارضها الذاتية، ومثلاً حب الدنيا في قولهم: حب الدنيا رأس كل خطيئة. أما الخلق، بوجه عام، فإنه في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة (ج أخلاق). وفي عرف العلماء ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الخلم لا يكون خلقاً. وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة.

إن الخلق ينقسم إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، وإلى رذيلة وهي مبدأ لما هو نقصان. وأما الخلق العظيم، وقد وصف به القرآن الرسول (ﷺ)، فإنه يصح عند السالكين هو الإعراض عن الكونية، والإقبال على الله تعالى بالكلية. وقيل هو ما أشار إليه النبي (ﷺ) بقوله: « صِلْ مَنْ قَطَعَا، » واعفِ عَمَّنْ ظَلَمَكَ، واحسن إلى من أساء إليك. « والأصح أنه هو السلوك إلى ما يرضى الله عنه والخلق جميعاً. (التهانوي).

وقد يدل في العربية على الأخلاق بالأدب. والأدب « عبارة عن معرفة يجترز به من جميع أنواع الخطأ ». (الجرجاني). أو أنه « كل رياضة محدودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل » (أبو البقاء). أو هو « ملكة تعصم من قامت به عما يشينه ». والتأديب عندئذ هو « تهذيب الأخلاق، وإصلاح العادات ». وقد جعل مسكويه عنوان كتابه المعروف « تهذيب الأخلاق

وثيق الصلة بسائر وجوه التجربة الأخلاقية في التاريخ الإنساني العام.

المذاهب الأخلاقية

يتضح مما تقدم أن التجربة الأخلاقية الانسانية جزء أساسي من التجربة الثقافية المصبوغة أولاً بالصبغة الأسطورية فالصبغة الدينية. فإذا اقتصرنا الآن على الجانب الفلسفي من هذه الثقافة وجدنا البحث في الأخلاق، أي الأخلاق النظرية، هو الجزء الأكثر أهمية من أجزاء الفلسفة، بل إن بعض الفلاسفات ترجع كل فكر فلسفي إلى «الحكمة» ولا ترى من نفع سوى نفع الفكر العملي. وهذه «الأفكار» أو «المفاهيم» أو «القيم» أو «المبادئ» الفلسفية «تتلور» في نظريات أخلاقية، ومذاهب، ومدارس، تطالعا، بادئ ذي بدء، بصعوبة تصنيفها بحسب الزمان، أي التعاقب التاريخي، أو المكان، أي الموقع الجغرافي والقومي، أو البناء المنطقي. ولكل نوع من هذه التصنيفات ميزات ومخاطر، ولعل من الأنسب أن نعتمد معنى الإنطلاق من التصنيف المنطقي، ومحاولة مراعاة التسلسل التاريخي ضمن كل جملة «منطقية» من المذاهب إذ تربطها بمبدأ أساسي، أو بأحد المبادئ الأساسية الذي ترتكز إليه النظرية أو المذهب.

وبهذا الاعتبار نرى المذاهب الأخلاقية وقد نشأت على استحياء وتشتت في اليونان قبل سقراط؛ ثم ظهرت أخلاق الحكمة التي تضم مذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو، والحكمة هي صدى إعمال الفكر في معطيات الواقع لاستجلاء ما ينبغي أن يكون. وقد تصور اليونان الحكمة على أنحاء شتى، ولكنهم اتفقوا على الإيمان بأهميتها ونفعها لأنها مصدر فضائل طيبة رفيعة يود كل إنسان، بزعمهم، أن يتحلل بها ويسعد بنواها.

أرادت المدرسة السقراطية أن تكون الحكمة علماً، لا جهلاً، وفضيلة لا رذيلة (سقراط) ومقاومة النفس بالتبصر لتحقيق طبيعتها لنشاط حتى يكون الإنسان إنساناً، بل حتى يحاكي الإنسان الله (أفلاطون) أو يصبح هو ذاته - بالتعقل - إلهاً صغيراً إن جاز القول (أرسطو). أما أرسطوب وأبيقور فقد ربطا الحكمة (= الفلسفة) باللذة الحسية لدى الأول، واللذة الفاضلة لدى الآخر، وقد سار في ركابه في روما بوجه خاص تلميذه لوكريتيوس شاعر الحب الباحث في دقائقه والآسي الحريص على البرء من طاعونه. وقد نشأ المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري في وقت واحد تقريباً، ولكن المدرسة الرواقية امتدت في الزمان والمكان ولقيت نجاحاً عظيماً في البيئة الرومانية وفي غيرها من البيئات القديمة والوسيلة والحديثة. وبينما نادت الأبيقورية

بالحرب والفرار والخلاص الفردي في حديقة أبيقور، هدفت الرواقية إلى الغاية ذاتها ولكن بطريق الجهد والاشتداد والعمل والصبر، حتى إذا لم يكن ما يريد المرء وجب عليه أن يريد ما يكون...

تميزت الأخلاق اليونانية - الرومانية بالنظر «الحكيم» إلى الأمور الأخلاقية، وقد نضج الجانب العقلي من هذا النظر بنضج الفكر الأوروبي وانبعثت الفلسفة القديمة ثم ظهور الفلسفة الحديثة مع ديكرات، رأس المدرسة العقلية، وبدأ ما نستطيع أن نسميه أخلاق العقل حين أبان ديكرات أن اليقين في الأمور الأخلاقية ليس بديهيًا وجلياً كاليقين الرياضي، فاشتهر بنظريته في الأخلاق الموقوتة خاصة واتهم «برجعية» فكرية في ميدان الأخلاق لا تنسق مع «ثوريته» على الصعيد النظري. وظل ديكرات فيلسوفاً «فاتراً» على المستوى الأخلاقي، متأثراً بالرواقية، مردداً قوله: «إنني لا أطلب سوى المحبة والبساطة». ولكن تلميذه الأول سينوزا نهض بجرأة مسعى بناء الأخلاق على غط اعتبره رياضياً، أي بمثل يقين الاستنتاج الرياضي المينافيزيائي، واستبدل بثانية ديكرات مذهب وحدة الوجود، وانتقد أخلاق «الكتاب المقدس» انتقاداً مرأ سبب تعرضه لطعنة غير نجلاء من خنجر مغتال حق كاد أن يقضي عليه، ولكنه استنتج مبدأ الحق من القوة، واعتبره مبدأ كل أخلاق. أما التلميذ الديكارتي الشهير الثاني فبانه لا ينتز وقد نادى بالمونادات أو الجواهر الروحية على أنها وحدات الوجود الحقيقي، واستطاع ببراعة أثارت تهكم فولتير التوفيق بين الأضداد كافة، فكان متفانلاً، وضع شعار المتفائلين بقوله: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وألف بين الغريزة والعقل، وبنى الأخلاق على فكرة الكمال، جامعاً السعادة والفضيلة، والفكر والمحبة.

سيطرت فلسفة لايبنتز على التفكير الألماني حتى جاء كانط، صاحب المذهب الانتقادي، وشاغل الناس ومالء دنيا الأخلاق بآراء أصبحت منطلق من اتبعه، ومرجع من خالفه، على قدر سواء. وقد بلغت أخلاق العقل أوجها لدى كانط وهو القائل بوحدة العقل النظري والعمل، وأن العقل العملي المحض يصدر أوامر مطلقة هي قوام الوجدان الأخلاقي، وتتميز بأنها قطعية ترفض المحاباة، وتوجب القيام بالواجب فعل الجندي الذي ينفذ ما به يؤمر أولاً...

لقد أراد المفكرون دوماً ربط الأخلاق بالطبيعة البشرية، وقام فلاسفة يرون أن هذه الطبيعة تنوس بين العاطفة والمنفعة (هوبز، الموسوعيون، هيوم، فونتنيل، فوفوتارك، فولتير)

غلبة الإيثار على الأثرة. ووجد غويو ونسيه فويه أن الحياة بذل بالدركة الأولى، وأنها تضحية وعطاء، ودعا إلى أخلاق حياة خلو من الإلزام ومن الجزاء. وجاء من ثم الفيلسوف المعضلة نيتشه ورفض الأخلاق قائلاً بالأخلاق أخلاقاً، كاسراً لائحة القيم التقليدية، مبشراً بأخلاق السيد الأعلى «سوبرمان»...

تلغعت المادية الجدلية بكساء علمي طلاء آخرون بألوان طريفة هي أيضاً ألوان علمية ووضع، وبنوا في هذا الحقل مذاهب تعرف بأخلاق العلم، منها أن رونفیه يعلن بناء الأخلاق علمياً مثلما تبنى الرياضيات، وعلى أساس موضوعة مزدوجة هي أن الإنسان عاقل وحر. وقال إن علم الأخلاق علم استنتاجي ذو شعبتين إحداها الأخلاق المحضة، وهي أخلاق السلام، أو التصور النظري، والأخرى الأخلاق التطبيقية وهي أخلاق الحرب أو الواقع. أما أوغست كونت فإن الأخلاق لديه علم يهدف أول ما يهدف إلى البحث عن قوانين الحوادث الأخلاقية ويكون عندئذ شرطاً من علم الاجتماع، وإما أن يهدف علم الأخلاق إلى تحديد غاية الإنسان في سلوكه وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث وهذا هو الفن الأخلاقي أو صناعة توجيه السلوك. وقد سار في هذا الطريق دور كهام وليفي برونل وسائر علماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ودرس آخر كبارهم البير بايه ما أسماه «علم الحوادث الأخلاقية» كما درس ما يسميه «أخلاق العلم»، وما لبث أن انتقده أمثال كورفيتش ولافيل ولوسين وجانكلفتش من المعاصرين.

إن التضييق الذي فرضه العلم على رحاب الفكر الفلسفي ما عم أن أثار ردود فعل مذهبية نجمت عنها، خاصة أخلاق التجربة والأخلاق القيمة؛ وقد تزعم روه مذهب التجربة الأخلاقية التي تبحث عن الأخلاق في غير ذرى المثل الأعلى الفاتنة المغرية الكلية. وما التجربة الأخلاقية سوى تجربة بالمشخص، وبالمحدود، وبالمعاش بالفعل. ولكن برغسون يعود إلى التجربة المعاشة ليستخلص منها ازدواج منبعي الأخلاق والدين، داعياً بالاستناد إلى التطور الأخلاقي في التاريخ، إلى مزيد من انفتاح الأخلاق السكونية لتغدو أخلاقاً حركية بالمعنى الصحيح.

تضاءلت فكرة المذاهب الأخلاقية عندما تضاءلت الفكرة المذهبية في الفلسفة عامة بعد انحسار الإعجاب بالمعارية الهيغلية والماركسية والصوفية البرغسونية وفي اثر انتشار النزعات الأخلاقية الذرائعية، (وليم جيمس، ديوي)، والتحليلية النفسية (فرويد، يونغ، آدلر) والوجودية (كيركغارد، مارسيل،

وأكد روسو على جانب العاطفة واعتبر الوجدان غريزة إلهية معصومة، وأراد أن يساوي كل إنسان كل إنسان، وأن يظل الناس أحراراً كما ولدوا، وأن يتحاشوا مساوىء الاجتماع الذي أفسد الإنسان الطيب بفطرته. واعتبر آدم سميث العاطفة تعاطفاً، والتعاطف منطلق الأخلاق، وهو مشاركة الآخرين السراء والضراء، ولكن شوبنهاور، سيد المتشائمين، يرى أن الوجود شر، وأن الإرادة الكونية مطلق أعمى، يسبق العقل، ويجعل الحياة ألماً، والألم العظيم يصيب أذكاء البشر أكثر ما يصيب. وما الخلاص إلا بالفن، ولا سيما بالموسيقى، وآخر ما في الأخلاق أن تستغيث بمبدأ الرحمة، والرحمة هي العاطفة الأخلاقية الأولى. وإلى جانب هذه المذاهب الأخلاقية العاطفية، سعى باحثون لبناء الأخلاق على عاطفة جمالية فعل رينان الفرنسي وروسكين النقادة الانكليزي.

العاطفة وجه أول من الطبيعة الأخلاقية لدى الفلاسفة المحدثين، ولكن وجهها الآخر هو الوجه «الانكليزي» النفعي الذي يبدو في أخلاق المنفعة كما جاءت في مذهب النفعية الكمية وحدها، أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، (بنتام) وفي مذهب النفعية الكمية والكيفية معاً (جون ستوروات مل). الأول يعتمد نظرة علمية في بناء «حساب الأخلاق»، والآخر ينظر نظرة علمية مغلفة برداء عاطفي يرمي النوع مع الكم، ويرى أن «سقراط البائس خير من خنزير مرج».

رفض كانط العاطفة أساساً للأخلاق، وأقرها غيره، ولا سيما في الثقافة الانكليزية - الفرنسية؛ ولكن الثقافة الألمانية حفلت بآراء فخنة وشلنج وهيجل ومحاولاتهم بناء الأخلاق على نحو من الجدل الثلاثي (ديالكتيك) وقد أوصل الأول إلى المثالية الذاتية والثاني إلى المثالية الموضوعية والثالث إلى المثالية المطلقة، ودمج كل صاحب مذهب من هذه المذاهب نظريته الأخلاقية في «معارية» مذهب المثالي العام. وبإزاء هذه الحركة «المتافيزيائية» قامت فلسفة أولى تريد ألا تكون ميتافيزيائية بل «علمية»، وأعلن ماركس وانجلز عن «فلسفة علمية تقوم على مبدأ المادية التاريخية المتطورة تبع حتمية جدلية صارمة هي حتمية الضرورة والغائية، كما قام كيركغارد بارتكاسة شاملة ضد «المذهبية الفلسفية» فكان رائد الوجودية يعارض الموضوعية بالذاتية، والضرورة الخارجية بجدل داخلي طريف...

الضرورة المثالية، والضرورة المادية، منطلق عدد وفير من المذاهب والتيارات والمدارس، ولكن الحياة ذاتها ضرورة أيضاً نظر إليها سبنسر نظرة تطورية في أثر معلمه داروين ورأى أن الأخلاق حلقة في سلسلة التطور الكوني الآيل في آخر الأمر إلى

والارادة تفاعلاً بحركات براونية تنتهي بأن يختار الفاعل الأخلاقي دربه، بل ويبتكره ابتكاراً، حاملاً مسؤولية اختياره من مرحلة النية والقصد حتى مرحلة التقرير والإختيار الحر والتنفيذ. وهذا النشاط الأخلاقي المعقد الذاتي والفردى يلتزم في الوقت نفسه بمطلب مثل أعلى يريد أن يكون إجتماعياً، ومشاركاً و كلياً، وبهذا الالتزام المزدوج الذاتي والموضوعي يسعى البشر إلى تحقيق مصيرهم الأخلاقي بوصفهم حلة مشعل الفضيلة والخير.

عادل العوا

إدراك - حسي

Perception

Perception

Empfindung-Wahrnehmung

1 الاحساس

يرتكز الاحساس على حاسة تحسّس. حواسنا ملامس معارفنا. تمتد ملامسات الاحساس بين الذات - الموضوع والعقل - الأشياء حيث تنشأ المعرفة في الفسحة الفاصلة الواصلة بينهما. الاحساس جسر المعرفة الحسية. تبدأ معرفتنا الحسية بإحساس محدد تلمسه الحاسة شيئاً - موضوعاً متعبناً مثل: طاولة، قلم، يمنح الإحساس الحاسة شعوراً لمسياً بـ «تواجد» شيء ما، تموضع شيء ما. وبما أن «الشيء» محدد كموضوع لمس فهو داخل قوسي التحديد الجزئي، لأن الاحساس جزئي بحكم محدودية إمكاناته الحسي ومن غير الممكن له أن يحس جميع الأشياء في وقت واحد. الاحساس فعل عزلي تحديدي تحويلي معاً. فهو فعل عزلي لأنه يفصل «الشيء» عن بقية الأشياء بحكم نسبة قدرته الحسية. لكن الاحساس لا يقف أمام حدود تلمس الشيء وتحديده بعد عزله بل يتحول من حافة التلمس الى توتر الشعور الواعي بما هو عليه الشيء أو التساؤل عن ما هو عليه الشيء. أما السؤال كيف تنتقل إحساسية التلمس المادية الى شعور يتحول الى وعي داخل الجملة العصبية الانسانية فما زال سؤالاً منفتحاً. إلا أن عملية التحول من الاحساس إلى الشعور الحسي ثم الوعي سطرت فاصلاً نوعياً بين الانسان وبقية الكائنات الحاسة الأخرى.

نستنتج إذن بأن الإحساس هو عتبة الإدراك أو أول درجات المعرفة التي يمكن أن نقرأها يومياً من الطفولة الى

سارتر، كامو، دي بوفوار)، وفي أثر ازدهار الفلسفة القيمية وفلسفة الأخلاق القيمية بوجه خاص، وهنسا تبرز أسماء المعاصرين من الباحثين في مختلف الأصقاع، وفي طلبعتها في فرنسا مثلاً لافيل، ولوسين، وجانكلفتش وجورج باستيد وجورج كوسدورف وريمون رويه وريمون بولان...

خاتمة

هل الأخلاق علم؟ ان الجواب جوابان: الأخلاق علم في نظر كثير من المفكرين، ولكن للعلم دلالات كثيرة تتفاوت بتفاوت مفهومه لدى كل باحث. فالعلم معرفة ضد الجهل، ولذا فإن الفضيلة علم (سقراط) (أفلاطون). والعلم طريقة ميتافيزيائية تحكي الاستنتاج الرياضي (سبينوزا)، والعلم علم رياضي يتيح لـ رنوفيه وضع كتابه الشهير بعنوان «علم الأخلاق»، وبناءه على الطريقة الرياضية بدءاً من موضوعة مزدوجة لا يمكن البرهان عليها، ولكن لا مناص من قبولها، على غرار موضوعات إقليدس في هندسته.. وقد ذهب آخرون إلى اعتبار العلم علم الحياة العام (لوب) فتكون غرائزنا جذور أخلاقنا، أو اعتباره سلوكاً موضوعياً (غيوم) فتكون الأخلاق علاقات تضخم عضوي أو اعتباره فناً طبياً علاجياً (لومونيه) فتكون الشراهة مرض شرايين وفرط إفراز المعدة مما يعالجه الطب، وذهب باحثون «علماء» إلى ربط الأخلاق مباشرة بعلم الإجتماع الوضعي (كونت) وسعى دوركهام إلى تمييز صفات نوعية خاصة بالحدوث الأخلاقي بما يزيد على صفات الحادث الاجتماعي، ووجد ليفي برون أن الأخلاق صناعة أو فن تطبيقي إجتماعي عقلي، وتطلع البر بابه إلى تحقيق استقلال علم الأخلاق فكتب «علم الحوادث الأخلاقية»...

ولكن الأخلاق ليست حصراً بالعلم الذي يقرره كل معنى من معاني العلم الملمع اليها. الأخلاق جزء عضوي من الفلسفة، بل هي فلسفة عملية، ونظرية عملية (ريمون بولان). إنها، على صعيد الواقع، الجانب العملي من سلوك الإنسان منظوراً إليه بوصفه تصرفاً فردياً واجتماعياً، بل تفاعلاً فردياً اجتماعياً يتبع جدلاً ثلاثياً يبحث يكون لهذا السلوك العملي منطلق وثيق الإتصال بالمعطيات الطبيعية والإجتماعية الواقعية الراهنة في وقت معطى، وظروف معينة. ويكون له من جهة أخرى هدف متصل أوثق الإتصال بالثقافة الدائمة في البيئة الإجتماعية واللحظة التاريخية، وفي وسط ذاك المنطلق من جهة. وهذا العرف التصوري المشترك من جهة أخرى، ينهض جدل السلوك الأخلاقي من قلب الوجدان بتفاعل عوامل الفكر والعاطفة

يشكلان مصدر فكراتنا وهما الاحساس والتأمل أو الاستبطان النفسي. وقد اختلفت مواقف الاتجاه التجريبي في تحديد خصوصية انعكاس الاثر الحسي وانعطافه النوعي نحو الادراك هل هو حضور مباشر Immediacy كما يقول ج. لوك أو لا مباشر كما يقول د. هيوم؟

(أ) افترض جون لوك مؤسس التجربة المعرفية بأن أفكارنا تنتج عن مصدرين مباشر ولا مباشر. أما المباشر فهو الأساسي الذي يأتي من الحضور الحسي المباشر للأشياء على الاحساس الذي يولد أفكار الاحساس أو معاني التجربة الحسية. أما اللامباشر فيرجع الى عملية التفكير أو النشاط الباطني للنفس. فالادراك - والمعرفة - يرتكزان على علم النفس الحسي التجريبي. ولكن لأن الادراك الحسي هو إدراك ل- معان حسية فهو بالنتيجة إدراك حسي للأشياء ينتج أفكار كيفية على نوعين:

- أفكار كيفية أولية وهي نسخ Copies موضوعية واقعية لاحساساتنا (صلابة - حرارة - برودة).

- أفكار كيفية ثانوية وهي انفعالاتنا الذاتية الواقعية غير الموضوعية المتعلقة بأعراض الأشياء (طعم، رائحة).

يعتبر الادراك الحسي بعناصره المشار اليها مادة تكوينية للمعرفة لا المعرفة بذاتها أو هو الأفكار البسيطة. ولكي تصح هاته الأفكار البسيطة مركبة فترفع الى مستوى المعرفة يجب أن تخضع لتحولات منهجية مثلثة ترتبط بقدرات النفس الثلاث: المقارنة - التركيب - التجريد. ثم يدخل لوك بتحليل مستويات المعرفة اليقينية والظنية وارتباطها بنظرية الاحكام ونظرية اللغة. لكنها تزد جيعاً الى قاعدة الادراك الحسي التجريبي بوصفه أساس فهمنا ومصدر فكراتنا.

لم تقدم فرضية الانعكاس المباشر أو الحضور الحسي جواباً على كيفية تحول الواقعة الى فكرة بقدر ما سلمت بمقدمتها ودخلت الى دهاليز انعطافاتها. لقد فتح لوك باباً لم تغلقه أبحاث نظريات المعرفة برؤية موحدة حتى الآن. لذلك انعكست بصمات تحليلاته على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين.

(ب) الموقف الاساسي الثاني للتجربة أبدعته محاولة هيوم Hume اختراق الطريق المسدود الذي وصل اليه التعارض بين فكري الحضور المباشر لموضوعات الاحساس والادراك الحسي عند لوك.

حدد هيوم الطبيعة الانسانية بملكة الفهم. والفهم قوام العقل. والعقل ادراكات حسية لا مباشرة تنشأ من انطباعاتنا

الشيخوخة. لذلك يتمتع الاحساس بقيمة اعتبارية عامة بين الناس بحيث تعتبر جملة «أنت دون احساس» بمثابة اهانة جارحة. كما تعتبر جملة «انسان ذو حساسية» مدحاً وتميزاً. لأن الحساسية - صفة الاحساس - متصلة بالادراك والفهم والتعقل. على هذا النحو يبدو أمراً متعذراً التحدث عن احساس بحث منفصل تماماً عن الشعور الواعي. الاحساس البحث معادل تام للشئئية، الشئئية مرتبة دون الحيوانية؛ لأن الحيوانية لها مستوى معين من الحساسية. أما الانسانية فتتمتع بالحساسية الواعية المرتبطة بالمخيلة والادراك.

II الادراك - الحسي

الادراك لغة من المصدر دَرَكَ أي لحق. فالادراك هو اللحاق مثل: مشيت حتى أدركته. يقال، رجل درّاك: مدرك كثير الإدراك أو حساس درّاك. والمداركة هي اتباع الشيء بعضه على بعض الأشياء كلها، والمتدرك هو المتتابع لا المتواتر. لكن الادراك يأتي في عملية المعرفة بعد تتابع حسية الاحساس وصولها ذروتها حيث يتحول الشيء الى شعور واع أو إدراك. فالادراك نقطة وصول الاحساس الى آخر محطة حسية. بعدها تبدأ أولى مراحل التجريد أو صورية الشيء.

لم تكن لحظة انعطاف الاحساس نوعياً الى ادراك أمراً بديهياً مسلماً به في تحليلات علم المعرفة. بل كانت مصدراً مستمراً للنزاعات بين نظريات الفلسفة. هل الادراك قبلي أم بعدي؟ فطري - متعال أم تجريبي؟

يمكن تصنيف تنوعات أجوبة الفلسفات الى ثلاثة اتجاهات مع التحفظ الدائم على نسبة التعسف التي يتضمنها كل تصنيف لنظريات الفلسفة.

1 - الاتجاه التجريبي - البعدي:

إن تاريخ الفكر سوف يبقى مديناً بدين خاص للتجربة البريطانية الكلاسيكية الاولى من يكون الى هيوم (تميزاً لها عن التجربة البريطانية المحدث أو الثانية من بنتم الى ج. مل). لقد غاصت تحليلات التجربة داخل عوالم الاحساس - الادراك وتحولاته ومستوياته واستقطاباته ومفاصله.

يفترض الاتجاه التجريبي أن الحواس نوافذ الفكر. فالعقل صفحة بيضاء يتلقى مدركاته من احساساته التجريبية. فالانعكاسات الحسية للأشياء المحيطة بنا على احساساتنا هي التي تحفر معانيها أو أفكار التجربة الحسية. فالادراك الحسي ليس سوى تركيب قطبي للمصدرين الاختباريين Empiric اللذين

التجارب خواءه من عالم الحس. وبما أن معرفتنا حسية فهي ظاهرة مرهونة بما يتبدى أمامنا كما يؤكد الحس السليم المشترك Common Sens وكما يبرهن القانون العلمي.

ولكن اذا كانت أفكارنا صحيحة يقينية دقيقة واضحة حقيقية كيف يمكن أن تكون ظاهرة تجريبية متغيرة شكية غير جلية كما تبرهن حواسنا؟

كان أفلاطون قد دشّن طريق الموقف القبلي برفضه أولية الادراك الحسي عندما افترض ترفع «المثل» وثباتها المعياري الدائم لأنها فكراً قبلية متعالية ليست مستمدة من التجربة بل كامنة في النفس كما تبرهن نظرية «التذكر» في التعلم. فالادراك ليس حسياً أصلاً، بالتالي لا تصلح التجربة الحسية مصدرراً للمعرفة الحقة. تابع ديكارت بعد أفلاطون تطوير الموقف القبلي بثنائية متوازنة نوعياً الكوجيتو - المادة.

في الكوجيتو Cogito فكرات فطرية غير مستمدة من التجربة هي أكثر الفكر وضوحاً وتميزاً. ولأنها فطرية قبلية لا يمكن أن تستمد يقينها من ادراكات حسية متغيرة خادعة. كما أنها لا يمكن من جهة ثانية أن تستحضر يقينها من ذاتها نظراً لقلقها وشكها وإمكانية ضعفها ووهنها. لذلك تستدعي قاعدة علوية تتجاوزها نوعياً هي الضمان الإلهي لأن الأنا المفكرة ليست سوى الروح في نهاية التحليل.

دفع باركلي - بعد ديكارت - الموقف القبلي إلى أبعاده القصوى عندما توصل إلى موقف «اللامادية» منطلقاً من قاعدة الادراك الحسي ذاته. فالعالم ادراكات حسية. ولكن بما أنه «إدراك» فهو فكر يكشف عن علاقاته التجريدية ويصوغها بقوانين «معقولة» تقول ماهيته وتعبّر عن حقيقته. لذا القانون هو حقيقة المادة. والقانون تجريد، إذن حقيقة المادة ليست مادية. بالنتيجة وجود المادة يرجع إلى ادراكها. والادراك هو اللامادة أو اللاشيء. والعكس المدرك = الشيء = الفكر. وبما أن الفكر لا يملك يقينه الذاتي نظراً لتضمناته السلبية لذلك يجب أن يعتمد على قاعدة يقينية أعلى منه ومفارقة نوعية له هي اليقين الإلهي أو عقل الله. فالادراك الإلهي يحتوي جميع الكليات بالقوة. أما الادراك الانساني فهو جوهر فعال يتلقى فكراته من عقل الله. بذلك تنتقل فكرات الله من القوة إلى الفعل إلى الوجود المدرك. فالمادة ليست سوى ذرة روحية لا مادية أصلاً. لقد تحول الادراك الحسي مع باركلي إلى ادراك متعال عال معاً Transcendent - Transcendental ، معقول لا معقول معاً. لكن باركلي أراد هدم الادراك الحسي من الداخل بإثبات تهاوته مخترقاً سقف التجريبية المعرفية وقاعدتها.

الحسية وصورها الذهنية أو خواطرنّا عنها. وخواطرنّا هي نسخ باهتة مينة عن الانطباعات الحية النابضة التي تتركز على حزمة الاحاسيس. بذلك يعتبر الانطباع الحسي أول مراحل الادراك الحسي. ولا فرق أو تمايز بين انطباعات أولية وثانوية كما افترض لوك. ولكن لكي يقدم هيوم تفسيراً لعملية التحول من انطباع إلى فكرات بسيطة ثم مركبة تجريدية منفصلة عن حسيّتها وضع قانوني الترابط والتداعي. وتجري عمليات التداعي والترابط داخل ملكة المخيلة بوصفها ملعباً حراً للفكرات بعد تمثلها. ويعتمد جهاز التمثلات هذا على الحركة الحرة اللامشروطة للفكرات التي تقاطع صدفة في أثناء هيامها لترسم ثلاثة احداثيات علائقية ترابطية فيما بينها هي:

أ - علاقة التشابه.

ب - علاقة التجاوز زمانياً، مكانياً.

ج - علاقة السببية أو العلّة.

وتعتبر هاته الاحداثيات العلائقية الثلاث العلاقات الوحيدة الممكنة في مجال الواقع أو مجال الادراك فهي «ملاط الكون». على هذا النحو تتبلور عملية الانعطاف النوعي من الواقعة إلى الفكرة بانتقالها اللامباشر عبر جهاز التمثلات النفسي وقانونيه وعلاقياته.

أما التساؤل عن كيفية ادراك الذات المفكرة لذاتها فيقول هيوم انه سؤال شكي لا يقبل الاجابة لأن «أنا لست سوى حزمة أحاسيس».

لقد قادت التجريبية المعرفية إلى تأسيس علم النفس التجريبي كما رسخت الموقف الشكي الظاهري «لا نعرف إلا ما يظهر لحواسنا». لذلك يمكن القول بأن التجريبية التقليدية من بيبكون إلى هيوم وضعت أسس المادية المعرفية التي بلورت تركيزها حول نظرية الانعكاس الحسي في عملية ادراكنا الجدلي للظاهري للعالم. كما تمحورت أبحاثها وارتبطت بعلم النفس الشرطي التي خط بأفلوف حروفها الاساسية.

2 - الاتجاه الفطري - القبلي:

«رفض الادراك - الحسي»:

كما أن تاريخ الفكر يحمل ديناً خاصاً بين صفحاته للتجريبية البريطانية التقليدية فإنه يحمل ديناً خاصاً ثانياً لا يقل ثقلاً لفلسفات العقل وتنقيبات الاتجاه القبلي المتعالي داخل مجاهيل الأنا المفكرة التي بصعب ردها إلى الادراك الحسي كقاعدة نهائية.

انطلق الموقف التجريبي من فرضية العقل وعاء فارغاً تملأ

- راندل، ج. هـ، تكوين العقل الحديث، جـ 1، فصل 3، دار الثقافة، بيروت.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة.
- كريسون، اندريه، تيارات الفكر الفلسفي، دار عويدات، بيروت.
- Berkeley, Principles of Human Knowledge, ed. C. Simon, Routledge, London, 1907.
- Hoffding, H., History of Modern Philosophy, Tr. B. Meyer, Macmillan, London, reprinted, 1956, Dover, New York, 1956.
- Hume, D., Inquiry Concerning the Human Understanding, ed. L. Selby-Bigge, Oxford, 1902.
- Hume, D. Treatise of Human Nature, Dent, London and Dutton, New York, 1956.

محمد الزايد

إرادة

Volonté

Will

Wille-Willenskraft

تمهيد

إذا كانت الإرادة هي كل عمل يقوم به الإنسان عن روية أي عن سابق تصور وتصميم، فهذا يعني أن الإرادة هي كل نشاط واع يهدف الفرد من ورائه إلى تحقيق غاية معينة. وبعبارة أخرى، فإنه لا يمكننا فصل الفعل الإرادي عن البواعث والخوافز التي تكمن وراءه. والبحث عن البواعث يقودنا إلى سلم القيم الأخلاقية، فترتبط قضية الإرادة بأشكالية مفهوم الحرية. والواقع أن الصعوبة الأولى التي تواجه أي بحث عن الإرادة تأتي بالتحديد من اللبس القائم بين الحرية والإرادة، إذ أن هناك تاريخاً طويلاً من الخلط بين المفهومين، وهذا الخلط يصل أحياناً إلى حد التطابق. مثل هذا الخلط نجده، على سبيل المثال، في مفهوم الحرية كقدرة على الاختيار بين المتناقضات، وفي هذا المعنى يقول ابن باجة: «وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية»، وكذلك نجده عند كانط حين يطابق بين الحرية والإرادة إذ يجعل الإرادة حرة في اختيار الخير أو الشر وبالتالي فليس هناك حرية بدون إرادة ولا إرادة بدون حرية.

كيف يمكننا إذن الفصل بين الحرية والإرادة والتمييز بينهما؟ الواقع أن الالتباس جاء من تاريخ الفلسفة نفسها، ومن الصعب التمييز بين المفهومين تمييزاً فاصلاً، إذ أن الحدود بينهما ستظل باستمرار متشابكة ومتداخلة. غير أننا نستطيع القول بإيجاز بأنه مع القرن العشرين بدأ مفهوم الإرادة ينفصل عن

نتيجة ما سبق يمكن القول بأن جميع نظريات الاتجاه القبلي تنتهي إلى إيمان ديني ضمني أو صريح كما أن جميع نظريات الاتجاه التجريبي تنتهي إلى الحاد مقيد أو مطلق.

3 - الاتجاه النقدي:

يحاول الاتجاه النقدي أن يشق طريقاً ثالثاً بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي، لأنه نشأ مع كانط كجواب على مأزق الاتجاهين في مسألة الإدراك الحسي.

ينطلق هذا الاتجاه من صيغة كانط «الحدس - التجريبي». فالإدراك - نصف المعادلة - هو حدس صوري متعال جميع محتوياته الإدراكية مستمدة من التجربة بعدياً ما خلا صورتها الزمان والمكان الفطريتين بداخله قبلياً. ولكن بما أن حدوس الإدراك متعالية - صورية لذلك هي جوفاء إذا لم تكتمل بنصف المعادلة الثاني أي التجربة. كذا التجربة عمية معتمة دون حدس الإدراك. فالعقل ليس صفحة بيضاء تماماً لأنه يحتوي قبلياً صورتها الزمان والمكان فقط. فهو لا يتضمن كل ادراكاتنا قبلياً لأن للتجربة الحسية دورها الذي تحضر بواسطته مدرجاتها فوق صفحته. إن مصداقية حدوس الإدراك مشروطة بحدود التجربة حيث تنشأ المعرفة العلمية الفيزيائية الرياضية بالدلالة النيوتونية للعلم. وكما أن الوجود ظاهر (فينومين) وباطن (نومين) كذلك المعرفة إدراك ولا إدراك. ما يدرك - الظاهرة يدخل ضمن دائرة علم الطبيعة والرياضيات وعلم النفس المتعالي حيث تتمايز ثلاثة مستويات إدراكية (الإدراك، الفهم، التمثل). أما ما لا يدرك - الوجود في ذاته - فيدخل ضمن دائرة اللا معرفة واللامعقول (الروح، الضمير، الله).

هل اخترق الاتجاه النقدي جدار ثنائية الاتجاه التجريبي البعدي والاتجاه المتعالي القبلي؟

كيف يمكن للإدراك أن يكون ادراكاً حسيّاً - متعالياً معاً؟ بالتالي هل القضايا القبليّة - البعديّة ممكنة؟

ما زال السؤال مفتوحاً مما يمنحه قوته وضعفه معاً رغم محاولات الفلسفات الجدلية والظاهرانية والبراغماتية تجاوزه بطرائق مختلفة وباستجابات متنوعة للإثارة الكامنة في: كيف يكون الإدراك ادراكاً وحسيّاً في آن معاً؟

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب.
- بربين، إيسابا، عصر التنوير، وزارة الثقافة، دمشق، 1980.

وعينا بوجود قصد معين من وراء العمل الذي قمنا به حتى وإن كان هذا القصد ضمنياً، ومثل هذا القصد يشكل المشروع المحتمل لعمل مؤجل. إن هذا القول يعني إن اتخاذ أي قرار يتضمن وجود قصد يهدف إلى تحقيق مشروع معين أي إن كل قرار له دلالة ويعني شيئاً، إذ أنه يشير إلى عمل مستقبلي يتوقف عليّ وهو في مقدوري. والقرار هو بمثابة حكم عملي أصدره على الأشياء والمواقف في الفراغ أي دون أن تكون صورة الأشياء قد اتضحت كلية أمامي، وبصدور القرار احسم الموقف، أي أنني أتخذ موقفاً قاطعاً ينهي التردد والتمني الغامض من جهة، واحتمل من جهة ثانية مسؤولية العمل لأنني اتصورني الفاعل الوحيد لتنفيذ المشروع، وبهذا المعنى يمكن اعتبار القرار كأمر أصدره لذاتي حين لا أعود اعتبر جسدي كقوة مبهم غريبة، ولكن كشخص مستقل له أهدافه ويملك زمام المبادرة أحاوره بصيغة المخاطب، وبهذا المعنى تصبح الإرادة إصدار المرء الأوامر لنفسه. إلا أن أهم ما يميز المشروع صفته المستقبلية، إذ أن كل قرار هو استباق للأحداث، والمشروع هو تعيين عملي لما سيكون. غير أن المستقبل لا يتوقف على ارادتي وحدها فكل ما أتمناه وأرغبه يتوقف على بنية للعالم تخرج عن نطاق سيطرتي، لذا فإنني لا أخطط المستقبل بل أخطط في المستقبل، المستقبل هو ما لا أستطيع أن أعجل بقدمه، وما لا أستطيع تأخير، إنه العالم المفتوح أمام عملي، الشرط لكل عمل وإن لم يكن من صناعي، أي أنه يدل على امكانية العمل، هذه الامكانية التي يفتحها أمامي الوعي العملي. إن حضور الانسان في العالم يعني بأن الممكن يسبق الواقع ويشق له الطريق، وهكذا فإن قسماً من الواقع هو تحقيق ارادي للامكانات التي استبقها المشروع.

بما تجدر ملاحظته هو أن كل قرار يرجع إلى الأنا بمعنى أن القرار يشير مشكلة علاقة الأنا بالعالم الموضوعي، ففي كل قرار يؤكد الوعي بأنني أنا الذي قمت بالعمل وبمسؤوليتي الكاملة عنه. لقد رأى سارتر في ممارسة هذه المسؤولية تجربة القلق الوجودي والخوف من تحمل تجربة الحرية التي تفتح هوة ساحقة أمام الفرد. والواقع غير ذلك لأن الحرية ليست شيئاً سابقاً موجوداً أمامي بل هي تُعمل وتحقق في ممارستي، عملي يؤكد ويثبتها، حريتي توجد في القرار نفسه الذي تتخذه وهي تتخذه بعيداً عن القلق والخوف حين تعين ذاتها بذاتها.

إذا كان المشروع هو انفتاح على الامكانات القائمة في العالم، وتأكيد على الأنا كعمية لذاتها، فهذا لا يعني بأن الإرادة هي مرسوم اعتباطي، ذلك أنه ليس من قرار دون

مفهوم الحرية ليصبح مفهوماً نفسانياً يعالج في علم النفس، في حين أن مفهوم الحرية بقي مفهوماً ميتافيزيقياً أو سياسياً. علم النفس حاول أن يدرس الإرادة من شتى جوانبها أي أنه حاول أن يعالجها كسلوك بشري يمر عبر مراحل متعددة، وأول هذه المراحل هي مرحلة استحضار البواعث *Motifs* على التصرف إذ أن العمل الارادي ليس قدرة على الاختيار بقدر ما هو اختيار من مجموعة القيم التي يحرص عليها الفرد، ويقف الانسان مفكراً في الخواطر والبواعث فتبدأ مرحلة التداول أي مرحلة الصراع الداخلي الذي ينهي اتخاذ القرار المناسب. غير أن القرار لا يعني أن المشكلة قد حلت إذ لا بد أن يليه التنفيذ. كل مرحلة تحتاج إلى دراسة مفصلة يهتم بها علم النفس ويدرس أيضاً كل الأمراض أو العوائق التي قد تقف في طريق تحقيق إرادة الفرد.

الإرادة إذن مفهوم نفساني ينتمي إلى السلوك الانساني الذي يشكل بمجمله موضوع علم النفس، غير أن الإرادة التي لا يمكن فصلها عن البواعث الأخلاقية وعن الغاية التي يسعى الفرد إلى تحقيقها تقم علاقة مهمة مع الدوافع *Pulsions-Drives* أي مع القوى اللاواعية كما يؤكد التحليل النفسي. هذا يعني بأن الإرادة لا تقم علاقة مع الوعي والقيم الأخلاقية، أي مع الأنا الأعلى فحسب ولكنها مرتبطة كذلك بالهو وكل الأفعال اللاإرادية، أو كما يؤكد بول ريكور هناك علاقة جدلية بين الفعل الارادي وكل القوى اللاإرادية. لذا فإن أي فلسفة تعالج مشكلة الإرادة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كل المعطيات التي تزودنا بها العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كي تستطيع الاحاطة بالموضوع إحاطة تامة. ولقد قام بمثل هذا العمل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في الجزء الأول من كتابه حول «فلسفة الإرادة» والذي دعاه «الارادي واللاإرادي». وسيكون هذا الكتاب مرشداً رئيسي في بحثنا عن إوالبات الفعل الارادي.

مكونات الفعل الارادي

إن اللحظات الرئيسية التي يمر بها العمل الارادي هي: اتخاذ القرار، وتنفيذ القرار، أي العمل والرضاء أي قبول العمل، وفي كل لحظة من هذه اللحظات هناك عدة عوامل ارادية ولا ارادية تتداخل، وسنحاول أن نتبع تحليل ريكور لكل واحدة من هذه المراحل:

1 - اتخاذ القرار: إن هناك أعمالاً كثيرة نقوم بها ونعترف بأنها أفلتت منا، لذا فإن العمل الارادي لا يبدأ الا حين يقرُّ

للكوجيتو، غير أن سر اغوار الحاجة يستعصي على الجلاء الفكري؛ لذا فإننا نضطر أن نعالج الحاجات في موضوعيتها. أي في الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه، وهكذا يتضح لنا بأن الحاجة تدلنا على الإبهام الجوهرى الذي يحيط بجسدنا: العاطفة تدجى بالذاتية غير أنه في الوقت ذاته يبقى حياتنا الحميمية المعروضة أمام المشاهدين وبين الأشياء، ومن هنا كان بالإمكان اعتبار الجسد من وجهتي نظر مختلفتين، النظر إليه كجسد خاص يشكل جزءاً من الكوجيتو، أو النظر إليه كجسد - موضوع، أي كأي موضوع آخر قابل للدراسة الموضوعية.

بعد دخول اللاإرادي المتمثل بالجسد وحاجاته إلى حقل الارادي تأتي المرحلة الأخيرة للقرار وهي مرحلة الاختيار، والخيار ليس التردد، إذ أنه بدوره مرتبط بالدوافع، وكلما اتضحت الدوافع كلما كان الخيار أسهل، والوضوح العقلي للدوافع يجعل الإرادة تتعين بالضرورة باتجاه واحد لا تحيد عنه.

2 - مرحلة تنفيذ القرار أو مرحلة الفعل: يميز علم النفس الكلاسيكي في تحليله للإرادة بين مراحل التداول واتخاذ القرار ثم تنفيذه، غير أن مثل هذا التمييز اعتباطي ذلك أنه إذا كانت الإرادة هي المقدرة على اتخاذ القرار فمثل هذه المقدرة تأتيها لأنها في نفس الوقت مقدرة على التحرك، فالإرادة التي تقيم المشاريع فحسب إرادة ناقصة، لذا فإن معيار صدقها يظل التنفيذ أي التحرك والعمل. إن المشروع يسبق العمل غير أن العمل يمتحن المشروع وهذا يعني بأن الإرادة لا تقرر بالفعل إلا حين تغير جسدنا ومن خلاله العالم، فما دمت لم أقم بالتنفيذ فكأنني لم أرد شيئاً، ومن العبث أن نخفي عجزنا عن العمل وفشل مشاريعنا وراء مرارة خيبة أملنا من الناس بسبب شروهم؛ مثل هذا الموقف لا يقود إلا إلى التهكم أو المثالية الخيالية، أي إلى المواقف العقيمة، في حين أن القوة الم جمعة في جدي توجه المشروع نحو العمل أي في اتجاه التأثير على الواقع والعالم الخارجي، هذه المقدرة التي نعيشها داخل الإرادة تعني أن مشاريعنا هي في العالم الخارجي، إذ أن مثل هذه المقدرة تحثنا، كي نتحقق، إلى هذا العالم الواقع أمامنا، ووجود هذه المقدرة تحت تصرفنا تقودنا إلى فكرة الجهد، الجهد الذي علينا أن نبذله وهو في استطاعتنا، هذا الجهد يصطدم أولاً بجسد قد هيأته العادة فسَّلت أمامه الطريق، ثم يصطدم بجسد هذه الانفعالات، ونحن نعرف الدور السيء الذي قد تلعبه الانفعالات المفاجئة لتفقدنا السيطرة على ذاتنا أو بالأصح على تصرفات جسدنا، ومن هنا فإن الجهد الذي نبذله من أجل تحريك

باعث أو دافع، فإن أعظم إرادة هي تلك التي لها أسبابها أي تلك التي تحمل بصمات مبادرة الأنا وعلامة شرعيتها. هنا تبرز مشكلة أولى: فالمدارس الطبيعية أرادت أن تعطي تفسيراً بالحنمية لكل عمل الإنسان، فاعتبرت كل أعمال الإرادة معلولات الدوافع والبواعث عللها. مثل هذا التفسير خاطيء لأنه يتجاهل بأن المعنى الأخير للبواعث مرتبط بعمل الذات على الذات أي بالقرار، والباعث في الواقع لا يؤسس القرار إلا إذا قبلت الإرادة أن تتأسس عليه، إنه لا يعين الإرادة إلا بقدر ما تعين الإرادة ذاتها. إن تعيين الإرادة بالباعث يعني أن الباعث يقيم، أي أن الإرادة تعطي قيمة الباعث، وهذا يقودنا حتماً إلى فلسفة للقيم، أي إلى الناحية الأخلاقية التي يتضمنها كل عمل ارادي وفي هذا الصدد يتحول كل وعي إلى ضمير أخلاقي حين يصبح تقييماً للأمر، وتفكيراً في القيم يفاضل بين الأمور ويضع موضع التساؤل الأسباب الأولى، ليبحث عن أسباب أبعد وأعمق، ويعيش قلق الغايات الأخيرة للتصرف. مثل هذا القلق يتأني من التفكير ولكن ليس من الأكيد أن التفكير يستطيع أن يضع حداً له، ذلك أنه ليس هناك حدس على الطريقة الأفلاطونية للقيم المطلقة وكذلك ليس هناك ادراك صاف تتجلى من خلاله القيم الأفضل، إني لا أرى القيم كما أرى الأشياء، إني لا أرى من القيم إلا تلك التي أنا على استعداد لخدمتها.

إن مشكلة البواعث والدوافع التي قادتنا إلى مشكلة القيم تقودنا مباشرة إلى مشكلة اللاإرادي داخل الارادي؛ ذلك أن أهم مصدر للدوافع هو الجسد، والجسد هو أول موجود ليس لإرادي ولا لتفكير أي دخل في إيجادها، وجوده يسبق كل كوجيتو، كل تفكير، وهذا اللاإرادي موجود من أجل الإرادة كما أن الإرادة موجودة بسبب اللاإرادي، والجسد يكشف عن أهم مصادر الدوافع وهي القيم الحياتية، هل أفضل حياتي على كل قيمة أخرى أم أقبل التضحية بها من أجل قيم اعتبرها اسمى؟ أمام مثل هذا التساؤل تكتسب مشكلة القيم طابعاً دراماتيكياً، ثم أن الجسد يحتوي أولاً الحاجات الأساسية التي لا غنى عنها للحياة كالأكل والمشرّب، وتقيم هذه الحاجات التي لا تتوقف على إرادتنا علاقة وطيدة مع البواعث والدوافع، الحاجات تشكل مادة الدوافع، غير أنها تنمرد على التفكير المنطقي التام، ذلك أنها تنتمي إلى عالم العاطفة والمشاعر، عالم البحث عن اللذة واجتناب الألم، والعاطفة تشكل الناحية غير الشافقة للكوجيتو، فالدخول إلى أعماقها يظل عملية غير مضمونة، الشعور يجعل الحياة العاطفية تنتمي إلى الناحية الذاتية

تقف عندها كل قيمة فإنها تصبح الينوع الذي لا ينضب للقيم.
(انظر مادة حرية).

مصادر ومراجع

- ديكرات، رينه، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1977.
- كانط، إيمانويل، اسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هيجل، مختارات، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, éd. Gallimard, Paris, 1968.
- Nietzsche, La Volonté de puissance, 2 volumes, éd. Gallimard, Paris.
- Ricœur, Paul, Philosophie de la volonté, Tome 1, Le volontaire et l'involontaire, éd. Aubier, Paris, 1949.

جورج زيناتي

إرهاب

Terrorisme Terrorism Terrorismus

تمر المجتمعات المدنية اليوم في مرحلة تحول فيها العنف السياسي إلى إرهاب سياسي. ولقد أصبح هذا الوجه الجديد للعنف رائجاً في مختلف أنحاء العالم، تنبت جذوره في البنية المحاصرة للمدنية التقنية: في كيفية الانتاج وتوزيع الثروة، في مختلف الطرق التي تتبعها العلاقات السياسية والاقتصادية الدولية، وبالتالي في نظام القيم الذي يدير اللعبة السياسية ويوجه الرهان السياسي بين الأمم، وحتى أيضاً في علاقة الترابط بين هذا النظام وبين المفهوم الأخلاقي للانسان ولمصيره.

ليس الإرهاب السياسي ظاهرة عرضية أو وليدة الصدفة، وليس حادثاً غريباً ودخيلاً على المجتمعات المدنية المعاصرة - بالرغم من كونه مزعجاً وغير مرغوب فيه - وإنما هو صنيعها. إن المجتمعات المدنية المعاصرة لا توفر للإرهاب السياسي دوافعه الأساسية فحسب، وإنما لها علاقة مباشرة في تفشيه وانتشاره، وهي ملازمة لتبعاته: ثمة حلقة جهنمية تغيب مخارجها في تقلبات مستقبل مظلم ينطوي على خطر يترص بالمجتمعات والدول وهي تبدو متالة للوقوع فيه، ألا وهو الانقياد إلى تكريس الإرهاب كعنصر عادي في اللعبة السياسية وذلك باعتباره واقعاً لا يمكن تلافيه بقدر ما يجدر التكيف معه والاعتقاد عليه. إن فداحة هذا

جسدنا كمقدرة على العمل يعني قبل كل شيء تطويع هذا الجسد كيلا يكون ضحية الانفعالات. الجهد أو المقدرة الإرادية تصبح إذن قدرة السيطرة على الجسد، قدرة حمايته من الانفعالات كي يصبح خادماً للارادة لا ضحية للإرادي، ذلك أن الجسد لا يدفع الارادة إلا اذا كانت الارادة تمتلك الجسد، والمرء لا يستطيع أن يتمثل محتوى القيمة التي يريد ان يحققها بعمله، إلا إذا سيطر على حركة الجسد.

إن الجهد المطلوب متاً بذله، والذي هو في مقدورنا، يؤكد حقيقة العلاقة القائمة بين الارادة والواقع أو العالم الخارجي، هذه العلاقة هي علاقة فعل، أي أن الارادة ليست قائمة كتجريد منطوق على الذات، بل هي عمل مهياً للتأثير على الواقع وتغييره.

3 - مرحلة الرضاء أو القبول: في هذه المرحلة ينهي القبول الفعل الإرادي بمعنى أنه يتممه، أي أن المشروع والجهد يتوَّجان في الرضاء، وهذا الرضاء هو التسليم بالضرورة التي تأتي من الطبع والحياة واللاوعي. فالطبع هو ما ثبت بشكل نهائي، إنه ما لا أستطيع تغييره، وبالتالي فهو ليس بقيمة يسعى الجهد إلى تحقيقها، بل إن الطبع هو الزاوية التي تنعكس عليها كل القيم أمام الوعي.

وكذلك فإن الحياة تبدو أيضاً أمام الارادة كضرورة، ذلك أنها لا يمكن أن تكون قيمة بين القيم إذ أن تحقيق أية قيمة يفترض وجود الحياة، فتوقف الحياة يعني انتهاء السعي الى كل قيمة، وكلنا نعلم بأن التعب والمرض والارهاق يقف حائلاً دون الجهد بل قد يكون واسطة انشاله. ويدخل اللاوعي كذلك في دائرة الضرورة الإرادية ذلك أن وجوده يجعل من كل قرار مجرد نقطة مضبوطة في بحر عاصف من الظلمات، إن الدوافع الغريزية اللاواعية التي ألقى التحليل النفسي الأضواء عليها تجعل كل مشروع أخطأ له محاطاً بغيمة كثيفة حالكة تحجب الرؤية.

إن الطبع والحياة واللاوعي تشكل الحلقات الإرادية التي تواجه الإرادة في مرحلتها الأخيرة، مرحلة القبول، غير أننا هنا أيضاً نجد المشكلة الرئيسية التي اعترضتنا سابقاً وهي مشكلة استناد الإرادي الى الإرادي وطابع التبادل القائم بينهما، فما هو ضروري، أي يخرج عن حكم الارادة يصبح الوسيلة لتسهيل عمل الارادة، ذلك أن الطبع يصبح طريقي التي لا تخشى شيئاً لتحدي الصعاب، أي أنه يصبح جزءاً لا ينفصل عن الجهد، وكذلك فإن القوى اللاواعية تصبح العفوية الخفية للانفعالات بكل ما فيها من مثير وغريب، أما الحياة التي كانت

فوق جمع المجرمين». هذا يعني أن الارهاب أصبح في هذه الفترة وسيلة للدفاع الوطني يستعملها الثوار ضد العصاة والخونة. وبذلك أصبح الإرهاب يعني نظام حكم اعتمدته الحكومة الثورية باعتباره الوسيلة الأكثر ملائمة لبقاء الجمهورية. قال روبسبير بهذا الصدد: «ليس إلى قلوب المواطنين والتعساء يجب توجيه الارهاب بل إلى ملاجئ المجرمين الأغراب حيث يقتسمون الأسلاب ويشربون دم الشعب الفرنسي».

يتضح مما قدمته الثورة الفرنسية أن كلمة ارهاب تدل على نظام حكم أو على وسيلة سياسية يلجأ اليها الحكام أو أصحاب السلطة السياسية في المجتمع المدني. غير أن معناها الحديث لا يقتصر على الحكام فقط بل يشمل الأفراد والمجموعات التي ليست في السلطة أو التي تطمح إلى تسلمها. وبهذا المعنى يعرف «المنجد» الارهابي بأنه «من يلجأ إلى الارهاب لإقامة سلطته»، والحكم الارهابي هو «نوع من الحكم تتمد إليه حكومات أو جماعات ثورية. إن هذا الانتقال بالارهاب من مستوى الحكام إلى مستوى المحكومين لما تعينه اللغة العربية ولا التاريخ السياسي للشعوب العربية بقدر ما عاينه الغرب مع الحركة (الفوضوية) والعدمية الروسية.

كان تأثير الأنارشية والعدمية على مجرى الارهاب وأوضاعه السياسية واحداً ومشاركاً، نظراً لارتباطها بمصدر ايدولوجي واحد، من جهة، وللتأثير المتبادل الذي كان لكل واحد منهما على الآخر في مجال الأعمال والوقائع، من جهة أخرى. فالفوضوية تقوم في أساسها على رفض جميع أشكال السلطان المتمثل بالأشخاص والمؤسسات والمعتقدات الدينية. فكل ما هو تنظيم مقنون يحد من حرية الفرد، وكل ما هو سلطة تقوم على الاكراه يجب محاربه والغاؤه. وهذا ما جعل الأنارشية في مواجهة عنيفة مع الله والدولة مفهوماً وواقعاً لأنها يمثلان السلطة، يعني الحكم والسيطرة والاكراه. وكان من نتيجة ذلك أن دعا الأنارشية إلى ممارسة الأعمال الارهابية بشكل مرتبط الارهاب بالأنارشية ارتباطاً أشرف على الترادف، بحيث كثرت الأعمال الارهابية الأنارشية في أوروبا، وليس أدل على ذلك من أعمال رافاشول واميل هنري وفايان في فرنسا، وكافييرو ومالانيسا وستشاريلي في إيطاليا، وأعمال الثوريين الروس من أمثال جيلباوف وستينيك وكالبايف.

يقودنا هذا الوضع الارهابي الى ملاحظة عنصر أساسي جديد. فإبان الثورة الفرنسية كان الارهاب نظاماً في الحكم ووسيلة يقتصر استعمالها على من بأيديهم زمام السلطة، يعني ان استعمالها كان قانونياً. أما مع الفوضيين فقد أصبح الارهاب

الخطر هي نسبة ما يرفض المسؤولون السياسيون والحكومات في العالم أجمع الاعتراف بأن أسباب هذه الظاهرة ودوافعها إنما هي نتيجة للوسائل والطرق التي يتبعونها في ممارسة السياسة، وبقدر ما يرفضون تحمل مسؤولية استئصاله من المجتمع باعتبارهم قوى فاعلة وليس مفعولاً فيها.

لغوياً، تشتق كلمة ارهاب من الفعل الثلاثي «رَهَبَ» أي خاف. والرهبة هي الخوف والفزع. وأرهبه ورهبه أي أخافه وفزعه. والراهبة هي الحالة التي ترهب أي تفزع وتخوف، كما جاء في «لسان العرب» تحت مادة «رهب». والفعل الرباعي المتعدي «أرهب» أي أفزع وأخاف أو خوف فيغد أن ثمة فاعلاً يقوم بالفعل ومفعولاً به يكون موضوعاً يحصل عليه أو عنده الفعل، يتحمل نتائج ابغفل، وذلك بغض النظر عن كون الذات الفاعلة أو الموضوع المفعول به فرداً أو جماعة. عند هذا الحد، نتبين أن «الرهبة» أو «الراهبة» لا تدل إلا على حالة نفسية تعانها أو تعبر عنها ذات معينة أو شخص معين أو جماعة معينة، أو بالتالي فهي لا تحمل أي معنى سياسي / اجتماعي يقوم على العلاقة القائمة بين نتائج الخوف وبين استغلاله بشكل هادف وواع من قبل فاعل الفعل. أما كلمة إرهاب فهي تسمح باستخراج علاقة بين نية الذات الفاعلة ونتائج الرهبة على الموضوع الذي يتحملها، ولكن المعنى السياسي / الاجتماعي القائم على طبيعة البواعث والأهداف التي من جرأتها يحصل فعل الارهاب، لم يظهر إلا مؤخراً، أي بعد أن ظهر وتبلور في استعمال تلك العبارة في اللغة الأجنبية، وذلك نتيجة لعملية تكوّن طويلة الأمد تعود جذورها إلى الثورة الفرنسية الكبرى التي بدأت عام 1789، حيث اكتسبت تلك العبارة البعد السياسي / الاجتماعي الذي نعرفه اليوم.

بعد أن عمّت الثورة جميع الأراضي الفرنسية طرأت ظروف اجتماعية وسياسية كان من شأنها أن برزت عبارة «إرهاب» في المجال السياسي كمصطلح يدل على مجموعة أعمال عنيفة ومن طبيعة سياسية / اجتماعية. فبعد أن هاجم الثوار الفرنسيون سجون باريس وضواحيها وقتلوا مجموعة كبيرة من مؤيدي الملك المحتجزين فيها (2 أيلول 1792)، عمدت «لجنة الترصد» إلى تبرير ذلك العمل في مذكرة وزعتها على جميع المقاطعات وجاء في أن تلك الأعمال «كانت إجراءات عادلة قام بها الشعب بهدف كبح جماح ألوف الخونة بواسطة الارهاب». وفي خطاب ألقاه أحد مندوبي الشعب في إحدى جلسات المجلس الثوري، جاء هذا النداء: «أيها المشرعون، ضموا الارهاب على جدول الأعمال... وليحوّم سيف القانون

النازية في «أوشفيتز» و«بوشنفالد» مع المعسكرات السالينية في سيبيريا وكوليا، أو ترادف الغتسابو هتلري مع حركة التطهير السالينية. إن كلاً منها إرهاب سياسي صادر عن صاحب السلطة. لذلك فإن إرهاب الأقوياء وإرهاب الضعفاء هما وسيلتان تستعملان العنف الأقصى بشكل تام. ولكن ليس الأول أكثر قبلاً ولا الثاني أقل سوءاً إلاً عندما يكون الواحد منهما سبباً للآخر. وهذا ما يدعو الباحث فيها إلى وضع كلٍّ منها في المنتظم السياسي / الأخلاقي الذي يحصل فيه هذا النموذج من الإرهاب أو ذاك، بهدف الكشف عن حرية الأفراد والجماعة في رصد كلٍّ منها. فالحرية هي المقياس السياسي والأخلاقي الوحيد الذي يقرّر قيمة الفعل ونتائجه.

في عالم البشر، وهو عالم سياسي بحكم الواقع، لا يمكن فهم الحرية بذاتها وعلى الإطلاق، بل من ضمن تموقعها في منتظم متوازن قد اختارته هي نفسها. إذا كانت الحرية المطلقة تنصف - كما وصفها هيجل - بـ «هيجان التدمير»، فالحرية المتوقعة ليست كذلك، لأنها موجودة بالنسبة للآخرين، وإزاء حريات أخرى تشترك معها في العملية البناءة والخلاقية. ولكن بالمقابل ليس من شأن تموقعها، وأعني المنتظم السياسي / الأخلاقي الذي تمارس فيه الحرية، أن ينفي عنها صفتها الجوهرية في كونها حرة. بل جلّ ما من شأنه أنه يقبدها، أو بالأحرى أنها تقيد نفسها في استسلامها للتقيد: بالقوانين، بالدساتير والنظم، بالعادات، بالمعايير الأخلاقية وبالعلاقات الشخصية المقونة باعتبار الحقوق الشخصية والعامة، وباعتبار حقوق الفرد وحقوق الجماعة.

إن المنتظم السياسي / الأخلاقي هو محصلة الاتساق والتناغم بين تلك المعطيات. ولكن عندما تفقد هذه المعادلة توازنها واتساقها بصورة تتعرض فيه الحرية للخطر، أي عندما تتهدد حقوق الشخص من جراء انبهار التوازن، تنفّلت الحرية من قيودها، وتتجاوز حدودها، وتبحث في مطلقها أو، بعبارة هيجل، تبحث من خلال الملكية النفيوية التي تلازمها جوهرياً عن مخرج منقذ. وفي هذه الحالة، تجد الحرية نفسها في موقف الدفاع والمواجهة ضد حريات نفوية أخرى، وضد المنتظم الذي فقد صلاحيته بفقدان التوازن. إن الحرية المهددة تقف ضد المنتظم - إذا جاز أن ندعوه منتظماً بعد الآن - لأنه لا يعود يعنيها، ولا يعود يعني لها سوى مصدر الخطر المبيت. أما إذا بقي منتظماً فبالنسبة للآخرين وليس بالنسبة لها، وعندما تجد هذه الحرية نفسها مستعبدة منه، تمنح نفسها الحق الحيوي في أن تستعبده وتنفيه من أجل حياة نفسها ومن أجل بقائها. إن بقاء حرية الأشخاص يستمد استمراره من توازن المنتظم

وسيلة تستعمل ضد الحكومات والسلطات، يعني بصورة غير قانونية، بل خارجة على القانون. وهذا ما كان يريده الأنارشيون ويعملون من أجله عن سابق تصور وتصميم، وذلك لأن القانون بنظرهم هو ثمرة من ثمار السلطة القائمة ونتيجة لها ووسيلة لدعمها. وطالما أنهم يرفضون السلطة فإنهم يرفضون بالنتيجة كل ما يصدر وينشأ عنها.

ولقد كان للحركة العدمية الروسية تأثير مباشر على تبلور مفهوم الارهاب بمعناه الجديد، وذلك لأن أعمال العنف التي قام بها العدميون تحت الحكم القيصري والمفاهيم والمبادئ التي انطلقوا منها، حددت المعنى السياسي للارهاب ووضعت له أطرها الاجتماعية ومبرراته الايديولوجية. ففي برنامج المنظمة الارهابية العدمية التي أطلقت على نفسها اسم «نارودنايا فوليا» أو إرادة الشعب، يمكننا الاطلاع على دور الارهاب في عملها السياسي: «يقوم العمل الارهابي على تصفية رجال الحكم الأكثر ضرراً منهم، وعلى دفاع الحزب ضد الجاسوسية، وعلى معاقبة الأعمال العنيفة والكيفية التي يقوم بها الحكم والادارة الحاكمة. إن هدف الارهاب هو النيل من مكانة القوة الحكومية وإعطاء البرهان الثابت على إمكانية النضال ضد السلطة، ثم إثارة الروح الثورية في الشعب وتقوية إيمانه بانتصار القضية. وهدف الارهاب، أخيراً، هو تشكيل كوادرات قادرة ومدرّبة على النضال».

يتضح مما تقدم أننا أمام نوع جديد من الارهاب السياسي لم نعهده منذ الثورة الفرنسية. إنه الارهاب الطالع من بين صفوف الشعب نحو رأس الهرم المتمثل بالسلطة والدولة، في موازاة مع الارهاب النازل من رأس الهرم نحو القاعدة الشعبية. إنهما النموذجان الرئيسيان لظاهرة الارهاب السياسي التي ما تزال مستمرة حتى اليوم في جدلية العلاقة بين الدولة والشعب. فمن جهة، هناك إرهاب الدولة أو إرهاب الأقوياء من حيث أنهم في السلطة، ومن جهة أخرى إرهاب الجماعات والأفراد أو إرهاب الضعفاء من حيث أنهم ليسوا في السلطة، أو أنهم يطمحون إليها. وبين هذين النموذجين تتراوح مختلف أشكال الارهاب التي نعانيها في التاريخ السياسي والاجتماعي لشعوب العالم.

مهما يكن من أمر، فإن بين هذا الارهاب وذاك فارقاً سوسيولوجياً أساسياً ترتبط به الايديولوجيات التي تحرك كلاً منهما. أما الفوارق الأخرى التي تحاول تلك الايديولوجيات إبرازها فإن قيمتها تخرج عن المجال العلمي والموضوعي للتحليل السياسي، وتنحصر ضمن إطار تلك الايديولوجيات في نظرياتها وتطبيقاتها. وليس أدلّ على ذلك من نشابه معسكرات الاعتقال

إضافة

لَمَّا كَانَ الْإِرْهَابُ مُرْتَبِطاً بِالْعُنفِ فِي الْفِكْرِ السِّيَاسِيِّ فَيُجِبُ التَّمْيِيزَ هُنَا بَيْنَ نَوْعَيْنِ مِنَ الْعُنفِ السِّيَاسِيِّ: الْعُنفِ الرَّجْعِيِّ، وَالْعُنفِ الثَّوْرِيِّ. وَلَكُلَا النَّوْعَيْنِ مَحْتَوًى طَبَقِيٌّ يُمَيِّزُ بَالْتَأَلِي الْوُظُفَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ - السِّيَاسَةِ لِكُلَيْهِمَا، وَلِذَلِكَ فَإِنَّ ظُهُورَهُمَا تَارِيخِيًّا - حَسَبَ وَجْهَةِ نَظَرِ الْإِشْتِرَاقِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ - بِدَأْءٍ مَعَ بَدَايَةِ التَّقْسِيمِ الطَّبَقِيِّ لِلْمَجْتَمَعَاتِ وَنَشُوءِ الصَّرَاحِ الطَّبَقِيِّ لِلَّذِينَ يَشْكُلَانِ عُنْصُرًا مِنْ عُنَاوَرِ تَحْجِيهِ. فَالطَّبَقَاتُ الرَّجْعِيَّةُ الْمُسْتَغْلَّةُ تَسْتَحْدِمُ وَسِيلَةَ الْعُنفِ السِّيَاسِيِّ - الْإِرْهَابِ - ضِدَّ تَطْلُعَاتِ الطَّبَقَاتِ الْمُسْتَغْلَّةِ - وَذَلِكَ وَفْقًا لِلتَّشْكِيلَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الْمَحْدَدَةِ - وَنَضَالُهَا فِي سَبِيلِ إِزَالَةِ أَوْ تَحْقِيقِ ظُرُوفِ اسْتِغْلَالِهَا، لِذَلِكَ فَهُوَ صِفَةُ مُلَازِمَةٍ لِسِيَاسَةِ الطَّبَقَاتِ الرَّجْعِيَّةِ مِنْذُ أَوَّلِ مَجْتَمَعٍ طَبَقِيٍّ، أَيْ مَجْتَمَعِ الْعُبُودِيَّةِ. إِنَّ الْعُنفَ الثَّوْرِيَّ هُوَ إِحْدَى الْوَسَائِلِ الَّتِي تَسْتَحْدِمُهَا الطَّبَقَاتُ الْمُسْتَغْلَّةُ لِتَحْقِيقِ مَصَالِحِهَا الطَّبَقِيَّةِ الْعَادِلَةِ وَالْمُحَقَّقَةِ، وَذَلِكَ لَا يَمْنَعُ سَوَاءَ اسْتِخْدَامِهِ مِنْ قَبْلِ فَنَاتِ اجْتِمَاعِيَّةٍ أَوْ مُمَثِّلِينَ عَنْهَا، خَارِجَ الْقَوَانِينِ الْخَتْمِيَّةِ لِلصَّرَاحِ الطَّبَقِيِّ - الَّذِي يَسْتَوْعِبُ الظُّرُوفَ الذَّاتِيَّةَ وَالْمَوْضُوعِيَّةَ لِلْمَرْحَلَةِ التَّارِيخِيَّةِ الْمَحْدَدَةِ وَبِالتَّالِي الشَّكْلَ الْمُنَاسِبَ لِلنِّضَالِ - مِمَّا يُوْدِي إِلَى تَكْرِيسِ أَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمُغَايِرَةٍ لِلْعُنفِ الثَّوْرِيِّ مِنْهَا التَّطَرُّفَ وَالْإِرْهَابَ.

غان الزين

إِسْتِبْدَاد

Despotisme
Tyranny
Despotismus

الاستبداد ظاهرة قديمة ومستمرة في التاريخ، وله أشكال وأنواع عديدة. ويمكن تعريفه، بصورة عامة، بأنه الانفراد بالأمر والأنفة عن طلب المشورة أو عن قبول النصيحة حيث ينبغي الطلب أو القبول. فإذا كان الأمر متعلقاً بمصلحة الفرد نفسه، فإن الاستبداد يأتي على الأغلب تعبيراً عن غرور المرء بنفسه، أو عن عدم قدرته على الانفتاح والتبادل، أو عن إرادته كتم حقيقته عن غيره. وإذا كان الأمر متعلقاً بتدبير مصلحة جماعة معينة، فإن الاستبداد يعني التصرف المطلق في شؤون تلك الجماعة بمقتضى المشيئة الخاصة والهوى. وفي هذه الحالة، لا يبعد

السياسي / الأخلاقي السائد. أما في حال غياب هذا المنتظم، أو في حال تعطل صلاحيته، تصبح الأخلاق معلقة، وتغدو السياسة تقنية آلية، يعني الإرهاب إرهاب بين حريات طليقة ومتواجهة.

إن هذه الطريقة في طرح مسألة الإرهاب، هي في أساس المباحثات البراكسيولوجية والفلسفية بين المفكرين وعلماء الأخلاق والسياسة. فالإرهاب السياسي، باعتباره ظاهرة اجتماعية، إنما يتعلق بمجال الوجود والوقائع والنشاط العملي عند البشر. وهذا هو شأن مكوناته أيضاً: الحرية، الحق، بقاء الحرية، الحرية المتوقعة والمهددة، المحافظة على الحقوق وحمايتها، بالإضافة إلى فقدان التوازن في المنتظم السياسي / الأخلاقي. يتبين إذاً، أننا أزاء مفاهيم تطبيقية لا يكفي التحليل الذهني المجرد لاستيعاب مضمونها الوجودي والمعاش بتمامه. ولكن بالمقابل، لا تستقيم هذه المعطيات التطبيقية ولا تتخذ لها معنى إلا بالنسبة لمنتظم هادف تحدده معايير وقم مثالية تلعب دور الوازع للسعي الدائم إلى الاقتراب من تحقيقها. وبالتالي فإن هذا المنتظم هو اكتمال دائم للمفاهيم التطبيقية، اكتمال يتخذ شكله على مستوى البشر. انطلاقاً من هنا، لا يمكن أن نفهم الإرهاب السياسي في مكوناته ما لم نضعه في سياق المنطق التطبيقي للوضع المعين الذي نشأ فيه، وفي دينامية المنتظم المعياري، كما يجب أن نضعه ضمن الكلية التاريخية التي ينتمي إليها. وهذا يعني أنه لا يمكن فهم هذا الفعل وتحليله باقتران مكوناته من محيطها الدينامي، وبتربطها منه بترأ بهدف إبرازها، كل منها على حدة، بل يجب أن نعتبر بكلية كقوى محركة وملزمة للفعل نفسه، ومتشابكة مع الوضعية السياسية التي لزم عنها الإرهاب. لذلك يقود هذا الموقف إلى التساؤل عن عناصر هذه الوضعية التي جعلت الفعل ينساق في طريق مسدود، وقادت الإرهاب، بالتالي، إلى مفارقة لا يمكن تجاوزها منطقياً، وإنما تعود مهمة تجاوزها، في نهاية الأمر، إلى الحرية والإرادة عن طريق الفعل. وبعبارة أخرى، إذا كان من شأن الإرهاب أن يظهر الحرية في حالة تفلت كامل من قيودها ضمن منتظم قد فقد توازنه، فهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن العوامل التي عطلت، في المجال التطبيقي، هذا التوازن. كما يدعونا بالتالي إلى التساؤل: من يمثل الحرية المهددة ومن يمثل الحرية المهددة؟ من يهدد من؟ وأخيراً، لم الإرهاب وليس شيء آخر؟

أدونيس المعركة

معنى الاستبداد عن معاني الاعتساف والتحكم والاستبعاد والسيطرة التامة.

من هذا المعنى العام، تنفر معان كثيرة دقيقة، بحسب نوع الجماعة وطبيعة العلاقات الأساسية القائمة بين أعضائها. ونظراً للأهمية البالغة للجماعة السياسية في حياة الإنسان، فقد تركّز انتباه المفكرين والباحثين على الاستبداد السياسي أكثر مما تركّز على سائر أنواع الاستبداد.

في التراث العربي الاسلامي، يبرز معنيان للاستبداد السياسي. الأول يجعله مقابلاً للشورى، وهي استطلاع رأي ذوي التجربة والبصيرة في شؤون الحكم. والثاني يجعله مقابلاً للمشاركة في الحكم من جهة ذوي العصية الواحدة الغالبة، وهو ما قصده ابن خلدون حيث تحدث عن أطوار الدولة وحدد الطور الثاني منها بأنه طور استبداد الحاكم على قومه والانفراد دونهم بالملك. الاستبداد بالمعنى الأول مذموم، إذ أن المشورة تخلص من الهوى وتفضي إلى القرار السديد، وهو بالمعنى الثاني أمر واقع بمقتضى طبيعة الحكم القائم على تغلب عصية قَبَلِيَّة معينة.

في الفكر السياسي الغربي الحديث، يتحدد الاستبداد بدقة، بالنسبة إلى القانون. فالحاكم المستبد هو الحاكم الذي لا يتقيد بقانون أو بقاعدة ثابتة ويفرض إرادته على المحكومين بدون خشية حساب أو تبعه. لكن هذا ليس مانعاً كافياً من الاختلاف بحسب وجهة النظر. فعند مونتسكيو، مثلاً، الاستبداد هو نوع من أنواع الحكم، أو نظام من الأنظمة السياسية، يتميز عن سائر الأنظمة بكونه يجعل السلطة كاملة بين يدي حاكم واحد، يحكم بدون قانون أو قاعدة، بموجب إرادته وأهوائه، وبكونه يقوم تبعاً لذلك، على مبدأ الخوف. أما عند روسو، فالاستبداد ليس نظاماً سياسياً، وإنما هو اغتصاب السلطة التشريعية واعتبار الحاكم نفسه فوق القانون، مهما يكن شكل الحكومة وعدد أعضائها. وجهة نظر مونتسكيو وضعية سوسيولوجية، بينما وجهة نظر روسو معيارية مبنية على مسألة شرعية السلطة والحكومة. وقد كان تصوّر الكواكبي، وهو أشهر محارب للاستبداد في الفكر العربي الحديث، متأثراً بالتراث العربي الاسلامي والتراث الغربي الليبرالي، فلم يحدّد الاستبداد في شكل واحد من أشكال الحكومة. ووسّع مفهوم الشورى، فجعل نقبض الاستبداد في نظام الحكم الذي تراقب فيه السلطة التشريعية الحكومة وتحاسبها، وتراقب الأمة السلطة التشريعية وتحاسبها.

ويختلط مفهوم الاستبداد مع مفهوم الطغيان في كثير من الأذهان والنصوص. ولكن في الحقيقة، يشتمل مفهوم الطغيان،

بمعناه العام، على عنصرين لا نجدهما بالضرورة في الاستبداد، وهما القهر والجور. فالاستبداد، من حيث هو تصرف غير مقيد وتحكّمي في شؤون الجماعة السياسية، يُبرز إرادة الحاكم وهواه، ولا يعني بالضرورة أن تصرف الحاكم ضاغط بعنف على المحكومين، غير مبال بقواعد العدل والانصاف. هذا مع العلم أن الطاغية يعني في بعض النظريات الحاكم الذي يستولي على الحكم بصورة غير شرعية، ولكنه يحكم بموجب القوانين النافذة. ومن هنا، نشأت فكرة الحاكم المستبد العادل، وفكرة المستبد المتنور، بحسب التعبير المشهور في القرن الثامن عشر. فالاستبداد لا يتنافى في ذاته مع العدل والنور، ولكن تحكّم الهوى في التصرف التفرّدي يبعد الحاكم عن التبصر العقلي في الأمور، وفي النتيجة عن مسلك النور والعدل.

ناصر نصار

إِسْتِبْطَان

Introspection

Introspection

Selbstbeobachtung

الاستبطان طريقة استخدمها علم النفس الكلاسيكي. وهي تهدف أن يكشف الفرد بذاته عن حياته الداخلية. وفكرة الاستبطان قديمة، نجد صداها في بعض الأديان. هذا ما تعبر عنه الديانة المسيحية مثلاً بعملية «فحص الضمير» قبل التقدم لسر الاعتراف. ولا ننسى ما للتأمل من قيمة في المذاهب البوذية مثلاً. وفكرة الاستبطان ليست غريبة على التفكير الفلسفي. فقد أثر عن سقراط دعوته لمعرفة الذات انطلاقاً من الذات. كما أن دعوة النساك والمتصوفة إنما تقوم على التأمل في الذات بهدف السيطرة على الأهواء والشهوات وإماتة الأخلاق المذمومة والحفاظ على النفس منزهة عن كل دنس لتكون مستعدة في كل وقت كي تفنى في الذات الأولى، ذات الخالق.

في علم النفس الكلاسيكي، الذي يعتبر موضوعه فهم الأنا، أي معرفة الذات الداخلية لشخص المتكلم، يعتبر الاستبطان الطريقة الوحيدة تقريباً القادرة على سبر أغوار الوعي والتعرف على الأنا. فالمحلل النفسي هنا هو بالذات الشخص الذي يُجرى عليه التحليل. فبواسطة الاستبطان يتعكس الشعور على نفسه ويصبح موضوعه تحليل الاحساس الداخلي أو ما يدور في الداخل

نمة صعوبة أخرى يطرحها الاستبطن. وهذه الصعوبة تتمثل في الظروف الاصطناعي الذي يضع الفرد فيه ذاته ساعة قيامه بهذه العملية، كتخليه المباشر عن اللحظة التي يحياها، ليحيى بالتأمل، أو بالتذكر لحظات سبقت. والانسان في هذه الحالة أميل لتصور ما هو سهل بسيط ما هو معقد. ثم أنه أميل كذلك للتساهل مع نفسه مما يجعل نظريته أقل شمولية ورؤياه أقل وضوحاً. وقد يجد أيضاً حرجاً في التكلم عن حياته العاطفية أو قد لا يعي هذه الحالة أو يعتبرها من خصوصياته الحميمة فلا يظهرها أو قد لا يكون أخيراً واعياً تمام الوعي أبعاد عاطفته. والصعوبة الأخيرة تتمثل في كون المحلل والموضوع المزمع درسه شيئاً واحداً. وهذا يقضي على الموضوعية التي تفرض أن يكون بين الذات والموضوع فاصل ما حتى تتمكن الذات من الإحاطة بالموضوع باعتباره موضوعاً لا جزءاً من الذات.

لهذا لا يميل علم النفس المعاصر لاعتبار الاستبطن طريقة علمية ناجعة في الكشف عن الذات بما فيها من نزعات وميول وما تحمل من كبت ومن سلوك غير سوي ومن عقد نفسية.

الاستبطن ومدارس علم النفس الحديثة

لم ينته الاستبطن كطريقة رغم التطور الذي طرأ على علم النفس. فما زال التحليل النفسي يلجأ إليه وإن بشكل منظم، فالمحلل يوجه المريض في عملية الاستبطن ويراقب النتائج ويبني على أساسها حلولاً، أو يعرض حلولاً. من هنا يعتبر الاستبطن في التحليل النفسي طريقة علاجية. في هذه الطريقة يطلب إلى المريض بعد وضعه في موقع مريح أن يسرد ما توحى إليه بعض الكلمات بغفوية وبصدق. والمريض، عملاً بما يعرف في التحليل النفسي بالتداعيات الحرة، يقدم للمحلل سيلاً من الكلمات أو العبارات المرتبطة بذكرى ما، لها علاقة لاواعية بالمشكلة التي يعاني منها. وبمساعدة المحلل الذي يلتقط من هذا الاستبطن اللاإرادي بعض التشابهات أو العبارات التي تتكرر ويكون لها دلالة ما، يتعمق وعي المريض لذاته ولأبعاد حالته النفسية المرضية. وبذلك يتحول الاستبطن غير المنظم اللاوعي الى نوع من الوعي يسمح للمريض أن يتأمل بذاته مشكلته وأن يشارك في إيجاد حل لها.

في علم النفس الحديث، أو ما يطلق عليه اسم علم النفس التجريبي تحول الاستبطن تحولاً جديداً. ولم يعد وصفاً أو تأملاً في الذات، بل طريقة في فهمها خاضعة للقياس والمقارنة. وبذلك خضع الاستبطن لمقاييس العلم الحقيقية. وقد تم هذا التحول في

من شعور وعواطف وخيالات. بتعبير آخر، الاستبطن عبارة عن وعي الحالات الداخلية، إنه الإحساس بالإحساس. بل إن الاستبطن لا يعني مجرد وعي إحساس أو شعور ما بل أيضاً وصف الظاهرة النفسية وتحليلها. إلا أن الاستبطن كطريقة لمعرفة الذات تعتبر من أقل الطرق العلمية وموضوعية، لانعدام الملاحظة العلمية كما هو الحال في مجالات العلوم. وسنعود لذلك.

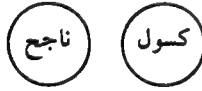
خصائص الاستبطن. إيجابياته وسلبياته

يقوم الاستبطن، كما نرى، على تذكر الماضي. وعملية التذكر هذه لا تعني إعادة تركيب الماضي بكل جزئياته، فضلاً عن استحالة ذلك. بل إن التأمل لا بد أن يفضي لإعادة تشكيل مجرى الحياة بشكل ميز الشكل الأصلي. ولا شك أن محاولة كل فرد تختلف عن محاولة الأفراد الآخرين. بل أمام الحالة الشعورية الواحدة غالباً ما يُعطى أكثر من رأي. يبقى علينا أن نشير إلى أن الوعي ليس حيزاً ما أو إنتاجاً عياناً محدداً كي تمكن مراقبته بدقة. وفي نفس الوقت علينا أن نعتبر الاستبطن طريقة تطل ما هو واضح في عمليات الوعي. فهي لا تدرك بالتالي كنه التصرفات اللاواعية، الناتجة عن تصرف لا إرادي أو عن كبت ما. علماً أن كلمة لا إرادي ملغاة من قاموس علم النفس، فلكل فعل سبب، وإن بدا هذا السبب مجهولاً للحظة ما أو ظل مجهولاً على الدوام.

مع ذلك، يظل الاستبطن طريقة مختصرة واضحة وقبل كل ذلك بسيطة، فهي لا تتطلب معرفة مسبقة بتاريخ النظريات النفسية كي تمارس بصحة. وفي هذا المجال ينصح مثلاً أن يمارس الاستبطن كل يوم، في فترة راحة تامة، قبل النوم مثلاً، إذ يصر الى تذكر ما جرى للفرد وما تعرض لمشاكل، كيف حلها وكيف يقوم ذلك، بهدف صحة نفسية واجتماعية أسلم. ورغم أن الاستبطن طريقة فردية فبالإمكان أحياناً تعميم قسم من النتائج التي ينتهي اليها التحليل، إذ قد نصل الى ادراكات أو تحليلات متشابهة، أمام حالات متشابهة كالغضب أو الخجل أو الفرح مثلاً.

من عيوب الاستبطن أنها طريقة لا تستطيع أن تحيط بالحالة النفسية المتغيرة. لا شك أن كل معرفة تهدف في نهاية الأمر إلى تأبيد الموضوع الذي تتناول وإلا لما أمكن الإلمام به. وهذا ما لا يتم بسهولة، خاصة في الحالات التي يعالجها علم النفس، والتي يصر الى معرفتها بواسطة الاستبطن. فالحياة النفسية حياة متغيرة على الدوام وتخضع لأكثر من مؤثر، كالتربية والوسط وهذه مؤثرات تخرج فيه قسم منها عن إدراك الذات لذاتها.

استخراج قضية جديدة من قضية واحدة فقط. فبالنسبة الى القضايا العملية، نستطيع بواسطة تغيير الأسوار التي تحصر كمية القضية مثل «كل» و«بعض»، أو بإدخال السلب على الرابطة أو على أحد الحدين، أو أيضاً بتبديل الموضوع والمحمول أن نستخرج قضية جديدة من قضية حاصلة. فهكذا مثلاً، نستطيع أن نستدل من فرضنا أن «كل طالب ناجح» على أن «بعض الطلاب ناجحون»، بتقليل من كمية السور، إذ ما يصدق على الكل يصدق بالأحرى على البعض. وكذلك إذا انطلقنا من القول «لا كسول ناجح» نستنتج انه «لا ناجح كسول»، إذ أن العلاقة القائمة بين كسول وناجح هي التباين، أي أنه لا شيء مشترك بين الكسالى والناجحين:



وهذه العلاقة، كما يتضح من التمثيل، تبقى هي ذاتها إذا عكسنا المقارنة، أي بدلنا المحمول بالموضوع في القضية الكلية السالبة. كذلك هو الحال مع القضايا الشرطية، أي القضايا المركبة بواسطة الأدوات «إما... أو» و«إذا... فـ» وما شابهها، والتي تسمى في المنطق الحديث بالروابط المنطقية. فعن وضعنا مثلاً:

إذا كان الطقس جيلاً يخرج عادل الى الصيد
نستنتج مباشرة أنه:

إذا لم يخرج عادل الى الصيد فالطقس لم يكن جيلاً

وكذلك نستطيع ان نستخرج منها هذه النتيجة الأخرى وهي:

إما لا يكون الطقس جيلاً أو يخرج عادل الى الصيد

أما في القياس، فيتم الاستدلال من قضيتين أو أكثر. مثال القياس الحلمي هذا الضرب:

كل انسان فان

كل عربي انسان

كل عربي فان

ومثال القياس الشرطي المركب من عدة قضايا هذا الدليل:
إما أن ترتفع الضريبة أو الحكومة تقع في عجز

المختبرات التي انشئت مع مطلع هذا القرن وكانت نقطة البداية قياس الاحساس. والاستبطان الذي يستعمل هنا عبارة عن الطلب إلى العميل أن يصف إحساسه وشعوره بعد وضعه أمام مثير معين، بعدها يعتمد الدارس الى تغيير المثيرات، ويطلب الى العميل وصف إحساسه الجديد ومقارنته بالإحساس السابق كأن يقول، إن هذا الإحساس الجديد أكبر أو أصغر أو أدق أو ألد الخ... بذلك يكون الدارس فكرة عن تطور الاحساس أو الادراك الحسي أو الشعور عن طريق مقارنة الأوصاف التي يقدمها العميل بالمثيرات الخاضعة للقياس عملياً وعلمياً. وبذلك قد يصل الى نتائج قابلة للتعميم مبنية اساساً على ما أسرَّ به العميل من معلومات ومن تقديرات وصفية.

مصادر ومراجع

- زيمور، علي، مذاهب علم النفس، دار الاندلس، بيروت، 1971.
- فلوجل، ج. ل.، علم النفس في مائة عام، بيروت، 1973.
- المليجي، حلمي، علم النفس المعاصر، النهضة المصرية، 1970.
- Freud, Anna, Le moi et le mécanisme de defence, P.U.F., 1972.
- Freud, Sigmund, Introduction à la psychanalyse, Payot, 1966.
- Henri, Ey, La conscience. P.U.F. 1968.

جورج كتورة

إِسْتِدْلَال

Raisonnement Reasoning Vernunftschluss

الاستدلال مفهوم عام جداً يشمل كل عمليات البرهان على قضية ما انطلاقاً من قضايا أخرى، بما في ذلك: الاستقراء والقياس التمثيلي (انظر القياس). فانتقالنا مثلاً من كون النحاس والحديد والقصدير اجساماً موصلة للحرارة إلى أن كل معدن موصل للحرارة، يعتبر استدلالاً بالاستقراء.

أما في المنطق الصوري، فيفهم بالاستدلال، استخراج قضية من قضية أو أكثر بسبب معنى القضايا أو مبنائها.

يقسم المنطق التقليدي الاستدلال الصوري الى استدلال مباشر واستدلال قياسي أي قياس. في الاستدلال المباشر يجري

من الروابط المهمة أيضاً ، رابط الشرط « إذا ... ف » ورمزه « \rightarrow » . هذا الرابط يكذب فقط عند صدق المقدم وكذب التالي :

| ب | جـ | ب \rightarrow جـ |
|---|----|--------------------|
| ص | ص | ص |
| ص | ك | ص |
| ك | ص | ك |
| ك | ك | ك |

(انظر : المنطق الحديث) . على هذا الأساس ، يمكن الآن أن نعرف اللزوم المنطقي Logical Implication « \models » ، أعني الاستدلال على قضية من قضايا أخرى ، من وجهة نظر المعاني على النحو الآتي :

يكون لزوم بين القضايا ϕ_1 ، ϕ_2 ، ... ، ϕ_n والقضية ψ ، أي بلغة الرموز : ϕ_1 ، ϕ_2 ، ... ، $\phi_n \models \psi$ إن فقط كلما صدقت كل المقدمات معاً صدقت ψ أيضاً .
لنحاول أن نتحقق من ذلك في المثل الأخير . فإذا أخذنا صورته العامة أي :

ب \vee جـ
ب \rightarrow د
جـ \rightarrow د

د

وقيمنا المقدمات والنتيجة هكذا :

| ب \vee جـ | ب \rightarrow د | جـ \rightarrow د | د |
|-------------|-------------------|--------------------|---|
| ص ص | ص ص | ك ك | ص |
| ص ص | ص ك | ك ك | ص |
| ص ك | ص ص | ص ك | ص |
| ص ك | ص ك | ص ك | ص |
| ك ص | ك ص | ك ك | ص |
| ك ص | ك ص | ك ك | ص |
| ك ك | ك ص | ك ك | ص |
| ك ك | ك ك | ك ك | ص |

تحققنا أنه في الحالة التي تصدق فيها المقدمات معاً ، وهنا السطر الثالث ، تصدق كذلك النتيجة ، وبالتالي فالقضية « د » تلزم عن المقدمات ، أي أن :

ب \vee جـ ، ب \rightarrow د ، جـ \rightarrow د

إذا ارتفعت الضريبة فالشعب يتدمر
لم تقع الحكومة في عجز
الشعب يتدمر

في المنطق الرياضي ، يؤخذ « الاستدلال » بأكثر من استعمال ، بحسب اعتبار الجانب الذي يعالج منه المنطق . فعلم المعاني Semantics يتطرق الى الاستدلال من جهة المعاني التي يمكن إسنادها الى القضايا . بالنسبة الى منطق القضايا ، أي المنطق الذي يبحث في تركيب القضايا غير المحللة ، يتحدد معنى القضايا استناداً الى القيمتين « ص » و « ك » أي صادق وكاذب . إن اعتبرنا قضية « ب » ، فإنه من حيث مطابقتها للواقع ، إما أن تكون صادقة أو كاذبة . وبالتالي ، فسلم هذه القضية أي « ب » ، حيث « \rightarrow » هو رمز السلب ، يأخذ عكس قيمها كما في الجدول الآتي :

| ب | ب \rightarrow |
|---|-----------------|
| ص | ك |
| ك | ص |

أما تحديد معاني القضايا المتضمنة لأكثر من قضية ، فيجري وفقاً لجداول الصدق التالية . فيما يخص رابط الوصل « \wedge » تصدق القضية المركبة عند صدق الطرفين فقط :

| ب | جـ | ب \wedge جـ |
|---|----|---------------|
| ص | ص | ص |
| ص | ك | ص |
| ك | ص | ك |
| ك | ك | ك |

كما في قولنا :

عادل مجتهد وعادل يجب السباحة .

ويقابل ذلك رابط الفصل « \vee » الذي يعبر عنه بالأدوات « إما ... أو » ، إذ أن هذا الرابط يكذب فقط عند كذب الطرفين :

| ب | جـ | ب \vee جـ |
|---|----|-------------|
| ص | ص | ص |
| ص | ك | ص |
| ك | ص | ص |
| ك | ك | ك |

وعليه، فمفهوم الاستدلال من وجهة المعاني يعود الى اللزوم المنطقي.

الى جانب علم المعاني، يبحث المنطق في الاستدلال على مستوى آخر، لا يلتفت الى مدلولات القضايا، بل يراعي فقط شكلها وطريق تفكيكها وتركيبها. هذا المستوى يعرف بعلم المبنى Syntax. ينطلق الاستدلال في هذا العلم من قضايا أولية مسلم بها، وتسمى لذلك المسلمات Axiom. فمثلاً يعتمد نسق المنطقي لوقازيفتش على المسلمات الثلاثة الآتية:

مسلمة 1: $(\phi \leftarrow \psi) \leftarrow \phi$

مسلمة 2: $((\phi \leftarrow \psi) \leftarrow \phi) \leftarrow (\psi \leftarrow \phi)$

مسلمة 3: $(\phi \leftarrow \psi) \leftarrow (\psi \leftarrow \phi)$

وبواسطة القاعدة:

من ϕ و $\psi \leftarrow \phi$ استخراج ψ

يستدل منها على مسائل جديدة. فلاستدلال بهذا المفهوم، أي استخراج قضايا من المسلمات يسمى هنا بالبرهان Proof. ونرمز الى ذلك بـ :- لنقول أن ψ قابلة للبرهان. إذا اعتمدنا بالإضافة الى المسلمات على فرضيات أخرى مثل ϕ_1, ϕ_2, \dots ، فنستخرج القضية ψ ، فإننا نكتب بطريقة مساوقة للزوم:

$\phi_1, \phi_2, \dots, \phi_n \leftarrow \psi$

ونسمي عندها الاستدلال على القضية ψ من الفرضيات $\phi_1, \phi_2, \dots, \phi_n$ الاستنباط Deduction.

جدير بالملاحظة أن القاعدة السابقة أي:

من ϕ و $\psi \leftarrow \phi$ استخراج ψ

هي التي تتيح عملية استخراج القضايا الجديدة؛ لذلك تسمى هذه القاعدة وأمثالها من القواعد «قواعد الاستدلال» rules. أيضاً In-

ثمة طريقة استدلالية، على مستوى المبنى، لا تعتمد سوى على قواعد الاستدلال، دون اللجوء الى المسلمات. هذه الطريقة التي تعرف باسم «حساب الاستنباط الطبيعي»، تنطلق من فرضيات لتتوصل منها بالحذف أو التركيب الى قضايا جديدة. إليك هذا الحساب المقتبس عن واضع «الاستنباط الطبيعي» المنطقي جنتسن Gentzen حيث السهم المزدوج « \Leftarrow » يشير الى الانتقال من... إلى...:

إدخال Δ : $\psi, \phi \Leftarrow \psi \wedge \phi$

أي أنه إذا افترضنا حصول ϕ و ψ فإننا نستطيع أن نستخرج القضية المتصلة $\psi \wedge \phi$.

حذف Δ : $\psi \wedge \phi \Leftarrow \psi, \phi$

حذف Δ : $\psi \wedge \phi \Leftarrow \psi, \phi$

أي انه اذا ثبتت لدينا القضية المتصلة $\psi \wedge \phi$ فإنه يمكن أن نثبت أحد الطرفين.

إدخال ∇ : $\psi \Leftarrow \psi \vee \phi$

إدخال ∇ : $\psi \Leftarrow \psi \vee \phi$

حذف ∇ : $\psi \vee \phi \Leftarrow \psi, \psi \vee \phi$

أي أنه اذا كان لدينا قضية منفصلة $\psi \vee \phi$ وكان ينجم عن كل واحد من طرفيها قضية ثالثة X ، فإنه بالإمكان إثبات X .

إدخال \Leftarrow : $\psi \Leftarrow \psi \Leftarrow \phi$

حذف \Leftarrow : $\psi \Leftarrow \psi \Leftarrow \phi$

إدخال \neg : $\neg \psi \Leftarrow \psi \Leftarrow \neg \psi$

أي أنه اذا نجم عن ψ قضية ونقيضها، فعندها يلزم إثبات $\neg \psi$.

حذف \neg : $\neg \psi \Leftarrow \neg \psi$

حذف \neg : $\neg \psi \Leftarrow \neg \psi$

في مسار عملية البرهان، كلها وضعنا فرضية ما نترك هامشاً أو فسخة، ونرتب تحتها على نفس العمود كل القضايا المتعلقة بها. فإذا ما توصلنا إلى قضية غير مرتبطة بالفرضية نهمل الهامش. إليك مثلاً البرهان على المسألة: $(\psi \leftarrow \phi) \wedge (\phi \leftarrow \psi) \Leftarrow \psi \leftarrow \phi$.

1 - $(\psi \leftarrow \phi) \wedge (\phi \leftarrow \psi) \Leftarrow \psi \leftarrow \phi$ فرضية

2 - ψ فرضية أخرى

3 - $\psi \leftarrow \phi$ قاعدة حذف \wedge

4 - $\psi \leftarrow \psi$ مطابقة على السطر 1

5 - ψ التطبيق السابق

6 - $\psi \leftarrow \psi$ حذف \Leftarrow مطبق

7 - $\psi \leftarrow \psi$ على السطرين 2 و 3

8 - $\psi \leftarrow \psi$ حذف \Leftarrow مطبق

9 - $\psi \leftarrow \psi$ على السطرين 2 و 4

10 - $\psi \leftarrow \psi$ إدخال \Leftarrow مطابقة

11 - $\psi \leftarrow \psi$ على استنباط 5 من

2 و 6 من 2،

وبالتالي وضع \Leftarrow

مستقلة عن الفرضية ψ

8 - $(\psi \leftarrow \phi) \wedge (\phi \leftarrow \psi) \Leftarrow \psi \leftarrow \phi$ إدخال \Leftarrow مطبق على

استنباط 7 من 1

الى جانب الامكانيات الواسعة في تطبيق هذا الحساب على

الجرجاني والمناطقية الاسلاميين القدماء في أن الاستقراء لا يفيد اليقين.

وليس الاستقراء نوعاً واحداً وإنما عدة نماذج، أشهرها أربعة: الاستقراء التام Perfect والاستقراء الحدسي Intuitive والاستقراء الناقص أو العلمي، والاستقراء الرياضي. أما النوعان الأول والثاني فأرسطو أول من صاغهما في وضوح وتفصيل. وأما الثالث فلم يتحدث عنه أرسطو إلا بالعرض لكن المناطقية العرب بدأوا البحث فيه ببعض التفصيل كما استخدمه بالفعل بعض العلماء العرب. لكن علماء الغرب ومناطقهم في العصر الحديث هم الذين توسعوا فيه واهتموا به اهتماماً خاصاً. وأما الاستقراء الرياضي فهو نوع لم يبدأ البحث فيه الا عند المناطقية المعاصرين وفلاسفة الرياضة كما سنرى.

الاستقراء التام عند أرسطو استدلال يتألف من مقدمتين ونتيجة، وبالمقدمتين احصاء لكل الأمثلة الجزئية التي تتضمنها النتيجة، ونلاحظ أن أرسطو يعطي في المقدمتين الأمثلة الجزئية أنواعاً لا أفراداً. ومثال أرسطو الينم للاستقراء التام هو: «الانسان والحصان والبغل طويلة العمر، لكن الانسان والحصان والبغل هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها، إذن كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر». نلاحظ على الاستقراء التام أن مقدماته كلية ونتيجته كلية ومن ثم فالنتيجة لازمة عن المقدمات أي انها نتيجة يقينية لاإحتمالية. وقد تعرض هذا النوع من الاستقراء لانتقادات لازمة من جانب المناطقية الغربيين المحدثين. وإن دافع بعض هؤلاء المناطقية عن وجهته. أما الاستقراء الحدسي فقد قصد به أرسطو عملية عقلية ندرك بواسطتها أن مثلاً جزئياً دليل على صدق تعميم ما، أو أنه استدلال ندرك بفضل ما يسميه أرسطو المقدمات الأولى أو الحقائق الضرورية بطريق أمثلة جزئية. والحقائق الضرورية هي ملهمات لا نشك في صدقها وندرك صدقها ببداهة وحس مباشر لا يبرهان. نصل إليها برؤية عقلية وإن كان ذلك مستحيلاً بدون خبرة حية. ومن أمثلة الاستقراء الحدسي اننا إذا رأينا في مثال واحد أن أ تستلزم ب يمكننا القول أن كل أ يستلزم ب مثلاً نقول عن شيء جزئي مادي أنه ممتد أمكننا القول إن كل جسم ممتد، وكذلك يمكننا القول بعد ملاحظة حسية بسيطة للون الأحمر الفاقع واللون القرمزي أن كل لون أحمر فاقع أكثر دكناً أو سواداً من كل لون قرمزي. نلاحظ أن كل قضايا الرياضة من هذا النوع يكفي في صدقها المطلق ملاحظة مثال جزئي واحد مثل قولنا أن المثلث المتساوي الأضلاع متساوي الزوايا ونحو ذلك.

عمليات التفكير الطبيعية، فإنه يمتاز عن النسق الذي ينطلق من المسلمات بمنهجية واضحة. إذ كل رابط منطقي يختص بقاعدة استدلال تحدد إدخاله وقاعدة أخرى تحدد حذفه، مما يضبط ويختصر كثيراً طريقة البرهان.

مصادر ومراجع

- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- نادر، ألبير نصري، المنطق السوري، مكتبة العرفان، بيروت، 1966.
- Hermes, H., Einführung in die mathematische Logik, B. G. Teubner, Stuttgart, 1969.
- Gentzen, Untersuchungen über das logische Schliessen, Math. Zeitsch. 39, 1934.

عادل فاخوري

إستقراء

Induction Induction Induktion

يقول الجرجاني في كتابه «التعريفات» ان الاستقراء «هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء بل قياساً مقسماً. ويسمى هذا استقراء، لأن مقدماته لا تحصل الا بتتبع الجزئيات كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لأن الانسان والبهائم والسباع كذلك، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرئ كالتمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ». أما الاستقراء Induction كمصطلح منطقي عند المحدثين فتعريفه انه نوع من الاستدلال (الاستنتاج)، وهذا نوعان: استدلال مباشر، وغير مباشر. الأول هو استنتاج قضية من قضية واحدة وهذا بدوره أنواع مثل العكس المستوي ونقض المحمول وعكس النقيض وما الى ذلك. أما الاستدلال غير المباشر فهو نوعان أسبابان هما القياس والاستقراء. والقياس استنتاج قضية من قضيتين لا أكثر ولا أقل. أما الاستقراء فهو استنتاج قضية من أكثر من مقدمتين، وليس في الاستقراء يقين وإنما صدقه صدق احتمال وكلما زاد عدد المقدمات زاد احتمال صدق نتيجته. وذلك متنسق مع تصور

يسري على الوقائع المشابهة في المستقبل ويعتمد هذا الافتراض على الاعتقاد باطراد الحوادث. وبدون هذا الاعتقاد فلا أساس لعمومية القوانين. اطراد الحوادث اعتقاد نبدأ بالتسليم به ولا يمكننا البرهان عليه.

أما مبدأ العلية فالمقصود به ان الحوادث والظواهر الطبيعية لا تحدث عبثاً ولا صدفة وإنما لكل حادثة علة سبقتها. والعلة ما يجعل شيئاً ما يحدث بعد أن لم يكن. وهذا المبدأ تصور قديم قدم الخبرة الانسانية فالرجل العادي يسلك ويفكر على هده. نقول ان فلاناً قد مات بعد أن أصيب بالسرطان، أو سقط المنزل بعد أن اشتعلت به النيران، وان الحوارة أدت الى كسر كوب الزجاج الموضوع على الموقد وما الى ذلك. ولم يكن مبدأ العلية تصوراً عاماً لدى الرجل العادي في حياته اليومية فقط وإنما أخذ به كثير من العلماء والفلاسفة أيضاً وسلموا به دون أدنى شك. نلاحظ أن الفلاسفة والمحدثين والعلماء القدماء والمحدثين وكثيراً من الفلاسفة المحدثين اعتبروا مبدأ العلية صادقاً صدقاً كلياً بطريق قبلي حتى دون أن نلجأ إلى التجربة - مثله في ذلك كمثل مبادئ المنطق وقضايا الرياضيات حتى جاء هيوم الذي لم ينكر مبدأ العلية ولكنه أنكر فقط أننا نعتقد به على أساس قبلي. ويقوم الاعتقاد عنده على أساس تجريبي أو نشاهد في الواقع بالإدراك الحسي تتابع حادثتين وتلازمهما في التسابع فنسمي السابق علة واللاحق معلولاً. وهنا نلاحظ نقطتين: الأولى أن ضرورة العلاقة العلية قبل هيوم كانت ضرورة منطقية يترتب على إنكارها تناقض، بينما منذ هيوم أصبحت نعتقد أن ضرورة العلاقة العلية ضرورة نفسية أو تجريبية. النقطة الثانية هي أن الاعتقاد بالعلية كأساس للاستقراء يقوم على افتراض أن كل القوانين العلمية إنما هي قوانين عليّة أي أن القانون العلمي إنما يقدم تفسيراً عليّاً للحوادث. لكن تطور البحث المعاصر في القوانين العلمية ينادي أن ليست كل القوانين تقدم تفسيراً عليّاً، فبعضها يقدم تفسيرات عليّة وبعضها قوانين وصفية يصف الظواهر والوقائع مثل قولنا أن الضوء يسير بسرعة 186,000 ميل في الثانية أو أن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية ونحو ذلك. وبعض القوانين ليست وصفية ولا عليّة وإنما قوانين احصائية.

وللستقراء مراحل ثلاث هي مرحلة الملاحظة والتجربة ومرحلة تكوين الفروض العلمية ومرحلة تحقيقها. من المعروف أن العلوم الطبيعية تهدف الى كشف قوانين وصياغة نظريات تفسر ما حولنا من ظواهر الطبيعة وحوادثها. فإذا أراد عالم اكتشاف القانون الذي تخضع له ظاهرة معينة فيجب أن يبدأ

أما الاستقراء الرياضي فهو تصور غربي معاصر يرجع الفضل في تحديده وتوضيحه إلى بيانو الذي يعتبر من أكبر علماء الرياضيات البحتة وأحد مؤسسي المنطق الرمزي الحديث في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ويستمد الاستقراء الرياضي معناه من المصادرة الخامسة من مصادرات علم الحساب ومنطوقها اذا كان للفسفر - باعتباره عدداً - خاصة ما واذا كانت هذه الخاصة تنتمي الى عدد معطى فإن هذه الخاصة تُسند الى كل عدد.

نتنقل الآن الى أهم أنواع الاستقراء في العصر الحديث وأكثرها اهتماماً وعناية من جانب المناطقة والعلماء، وهو الاستقراء الناقص أو العلمي. وقد سُمي هذا الاستقراء ناقصاً لا لأنه قليل الأهمية وإنما تمييزاً له من الاستقراء التام الأرسطي، إذ أن هذا يحوي في مقدماته احصاء كاملاً لكل الأمثلة التي تشهد على صدق النتيجة بينما الاستقراء الناقص يحوي في مقدماته عدداً كبيراً من الأمثلة الجزئية ولا يحصيها جميعاً.

وقد سُمي الاستقراء الناقص بالعلمي لأنه يعتبر منهج البحث في العلوم التجريبية كالطبيعة والكيمياء والأحياء كما تستخدمه بعض العلوم الانسانية كالتاريخ والنفس والاجتماع. وهدف الاستقراء كمنهج هو كشف القوانين العلمية. والنتيجة الاستقرائية هي صيغة القانون العلمي، والاستقراء كما قلنا استدلال، ونضيف أنه يتركب من مقدمات ونتيجة ويجب أن تزداد المقدمات على اثنتين وكلما زاد عدد المقدمات زاد احتمال النتيجة. ويجب أن تكون المقدمات والنتيجة في الاستقراء مطابقة للواقع صادقة على العالم الذي نعيش فيه، ولكي يتضح معنى المنهج الاستقرائي يلزم أن نعرف أسسه ومراحله.

ويقوم الاستقراء الناقص أو العلمي على أساسين أو مبدئين هما مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة ومبدأ العلية. والمقصود باطراد الحوادث في الطبيعة أن نفترض ابتداءً أن الوقائع والظواهر في المستقبل إنما تحدث بنفس الطريقة التي حدثت بها أمثال تلك الوقائع والظواهر في الماضي والحاضر. حيث نقول ان الماء يغلي الآن في 100 درجة مئوية فوق سطح البحر إنما نقول ذلك لأنه كان يغلي في تلك الدرجة في الماضي باطراد وانتظام ودون استثناء. ونفترض انه سيغلي في المستقبل في نفس الدرجة، وكذا في أي ظاهرة أو واقعة طبيعية أخرى. نلاحظ أن أي قانون علمي سمته العمومية، أي ان أي قانون نكتشفه اليوم قياساً على سلوك الظواهر في الماضي والحاضر نفترض أنه

مشكلة الاستقراء

ولموضوع الاستقراء مشكلة تسمى «مشكلة الاستقراء»، وتتعلق بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة الذي سبقت الإشارة إليه. وهو افتراض أن المستقبل سوف يشبه الحاضر والماضي اذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بظاهرة ما في المستقبل مع تلك الظروف المحيطة بحدوثها في الحاضر والماضي. وتقوم مشكلة الاستقراء في أننا في الاستقراء ننقل من قضايا جزئية تشير الى وقائع أو ظواهر أو حوادث موضوع ملاحظتنا وتجاربنا ونعتبرها مقدمات إلى قضية عامة تتضمن تلك الوقائع أو الظواهر أو الحوادث وأمثالها مما قد يحدث في المستقبل ونعتبرها نتيجة. ننقل في الاستقراء باختصار من مقدمات جزئية الى نتيجة عامة كلية، وعمومية النتيجة تفترض مبدأ اطراد الحوادث أي نفترض حكماً منا على حوادث المستقبل ما لم يقع تحت ملاحظتنا في الماضي والحاضر. وتكمن المشكلة هنا في أن المنطق لا يسمح لنا بصدق قضية كلية اعتماداً على صدق قضية أو قضايا جزئية. وإذا فإذا صدقت قضايا جزئية فليس من الضروري أن تصدق القضية الكلية المتداخلة مع تلك القضايا الجزئية. لسا على يقين - من الناحية الصورية - من أن المستقبل سوف يأتي على غرار الماضي والحاضر. كنا نعتقد مثلاً حتى أوائل القرن الحالي أن نظرية الجاذبية بالصورة التي نادى بها إسحق نيوتن صادقة على كل ما يجري في الكون ولكن أجريت تجارب فيما بعد أسفرت عن نتائج كان نيوتن يجهلها أدت الى تعديل هذه الصورة مما تعتبر جزءاً من نظرية النسبية: ترى هذه النظرية الأخيرة أن نظرية نيوتن صادقة فقط في مجال أرضنا والكواكب التي تؤلف المجموعة الشمسية لكنها لا تصدق على ما يجري خارج المجموعة الشمسية. أساس مشكلة الاستقراء إذن التشكك في الصدق المطلق أو اليقين في النتيجة الاستقرائية على أساس امكان تصور حدوث حالة واحدة في المستقبل تتنافر ونتيجتنا الاستقرائية العامة التي وصلنا اليها في الوقت الحاضر. إن أول من أثار هذه المشكلة في وضوح وجلاء ووضعها بلغة منطقية صارمة في العصر الحديث هو دافيد هيوم. لم يكن ينكر هيوم اعتقادنا بمبدأ اطراد الحوادث ولم ينكر عمومية النتيجة الاستقرائية أو عمومية القوانين العلمية وإنما كان يقصد التنبيه على نقطة منطقية هي أن لا أساس للصدق الكلي أو اليقين التام لنتيجة الاستقراء. لم ينكر هيوم الاعتقاد بالاطراد وإنما كان ينكر فقط الصدق المطلق للنتيجة الاستقرائية أو للقانون العلمي. ومن ثم فهذه النتيجة احتمالية الصدق. لكن نلاحظ أن هذه النقطة كان قد أدركها أرسطو

بملاحظة أمثلة جزئية لتلك الظاهرة وإجراء عدد من التجارب عليها ومن ثم فمرحلة الملاحظة والتجربة أولى خطوات البحث للوصول الى هذا القانون أو ذاك. وملاحظة الظواهر بالحواس الظاهرة لا يكفي لاكتشاف خصائصها وإنما لا بد من الاستعانة بالآلات العلمية والمقاييس المناسبة. وقد لا تكفي ملاحظة الظواهر على ما هي عليها في العالم الطبيعي وإنما نجد من الضروري أحياناً أن نحدث الظاهرة بطريقة مقصودة تتضمن تغيير بعض الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة رغبة في الوصول الى صفاتها أو خصائصها التي لا يكون في استطاعتنا الوصول اليها بمجرد الملاحظة دون تعديل في ظروفها الطبيعية.

نلاحظ ثانياً أن العلم ليس مجرد تكديس ملاحظات أو تجارب وإنما يقوم العلم بتفسير تلك الملاحظات والتجارب، ونصل الى هذا التفسير باصطناع فروض علمية والفرض العلمي إنما هو اقتراح يضعه العالم بقصد تفسير تلك الملاحظات والتجارب. وهذا الاقتراح موضوع البحث والتمحيص. فلنطبق هذا الاقتراح أو الفرض على وقائع جزئية جديدة ماثلة لما أوردناه في ملاحظتنا وتجاربنا فإذا وجدنا الفرض متسقاً مع تلك الوقائع نقول أننا حققنا الفرض تحقيقاً تجريبياً وحينئذ نسمي الفرض قانوناً، وإذا جاءت الوقائع بسلوك ينافر الفرض أو الاقتراح الذي قدمناه، حكمنا على الفرض بالكذب ونحاول وضع فرض آخر يتسق مع الوقائع والحوادث القائمة في الواقع.

نلاحظ أن الاستقراء بأسسه ومراحله كما قدمنا كان مفهوم الاستقراء عند بعض مناطقة العصر الحديث وعلمائه مثل فرنسيس بيكون وجون ستوارت مل.

لكن لهذا المفهوم بوارده عند الاغريق القدماء والعلماء العرب الأوائل، نقصد بالاغريق القدماء أرسطو بوجه خاص فإنه أدرك أيضاً هذا النوع من الاستقراء الى جانب اهتمامه بالاستقراء التام والحدسي. لكن أرسطو لم يعط الاستقراء الناقص اهتماماً خاصاً. كان يستخدمه بوجه خاص في دراساته في علم الحيوان وعلم السياسة والأخلاق حين كان يبدأ بعدد من الملاحظات والتجارب في علم الحيوان كما كان يبدى بملاحظاته على الدساتير والقوانين السائدة في زمانه ثم يناقشها قبل أن يصل الى النظرية التي يريد أن يبدى بها. ونلاحظ أيضاً ان الاستقراء الناقص مارسه العلماء العرب الأوائل مثلما فعل جابر بن حيان في الكيمياء والحسن بن الهيثم في البصريات وابن سينا وأبو بكر الرازي في الطب وابن النفيس في علم وظائف الأعضاء.

إِسْتِقْلَال

Autonomie
Autonomy
Autonomie

لمفهوم الاستقلال معان متعددة اقتصادية وسياسية واجتماعية، إلا أن معناها الفلسفي الحضري يعني عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لشرعية مفروضة من الخارج، وبهذا المعنى يكون «حي بن يقظان» لابن طفيل هو المجدد الفلسفي لمعنى الاستقلال، فهو يعيش في وحدة يدبر كل أموره بنفسه، ولا يخضع في تصرفاته إلا للقوانين العقلية التي يكتشفها في ذاته.

إن عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لقوانين قهرية تأتي من الخارج تبدوان وهماً، أو فلنقل حلماً راود الفلاسفة في آحاد متباعدة من العصور، فكان كل خطاب حول استقلالية الذات خطاباً حول شروط مثل هذه الاستقلالية. لقد عرف أرسطو بأن الإنسان حيوان اجتماعي، إلا أن هذه الحقيقة لم تمنعه من أن يكون من أوائل المنظرين لمفهوم الاستقلال في الكتاب العاشر الفصل السابع من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فهو يؤكد هنا بأن الشرط الذي بدونه ليس من استقلال فردي هو ممارسة أسمى الفضائل وهي النظر العقلي أو التأمل (ثيوريا)، هذه الأخيرة هي الإبنسة البكر للحكمة (صوفيا) وهي، وإن لم تستطع أن تعطي الحكم الاستقلال الذاتي الكامل، إلا أنها أكمل طريق نحو عدم الافتقار إلى الآخرين والعالم الخارجي، فهي تغذي من ذاتها بمعنى أنها لا تمارس أي نشاط خارج ذاتها، ولا تتبع أية غاية أخرى إذ أنها الغاية الأخيرة للإنسان. في كل عمل آخر يحتاج المرء للقيام بنشاط خارجي ليعود فيحصل على الهدوء والراحة، السياسي أو القائد يحتاج كل منها للقيام بنشاط خارجي ليعود إلى السكينة والتفرغ، في حين أن النظر العقلي لا يحتاج إلى ذلك لأن مُمارسَته في سلام دائم وفي سكينة مستمرة، وكذلك فإن الفضائل العملية الأخرى تحتاج إلى الآخرين وإلى العالم الخارجي، فالعادل بحاجة إلى أناس يقيم العدل بينهم، والكرام يحتاج إلى المال ليتسنى له ممارسة كرمه، والتأمل لا يحتاج إلى أي من كل هذا، فهو إذن الطريق الحقيقي للاستغناء عن الحاجات الخارجية والآخرين.

حين فكر ابن باجة الأندلسي بمقولة المتوحد بنى فلسفة أصيلة قادته إلى التفكير بمعنى الاستقلال وشروطه، فمتوحده

لكنها لم تكن موضع اهتمامه الرئيسي، وقد أدركها العلماء الاسلاميون الأوائل، ومصادق ذلك تعريف الجرجاني للاستقراء الذي ذكرناه في افتتاحية هذا المقال.

لا بأس من أن نقول كلمة عن تطور مفهوم الاستقراء عند العلماء المعاصرين. لم يقبل هؤلاء العلماء أسس الاستقراء ومراحل دون مناقشة أو تمحيص. خذ أسس الاستقراء أولاً. أما عن مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة فقد اتبع المعاصرون موقف هيوم في قوله أن هذا المبدأ لا يمكن إقامته على أساس ملاحظة أو تجربة. فالتجربة دائماً تقوم في وقت حاضر، ولا تجربة على مستقبل، كما لا يمكن البرهان عليه باستدلال. ومن ثم فالقوانين العلمية كلها احتمالية لا يقين فيها، ولا عيب في احتمال القانون العلمي.

أما عن مبدأ العلية فقد رفض العلماء المعاصرون تسليماً بصحة مبدأ العلية على أساس قبلي. وإنما نقبله على أساس تجريبي، إن جاءت التجربة بعلاقة علية بين حادثتين قبلنا مبدأ العلية، وإذا لم تظهر لنا هذه العلاقة في التجربة رفضنا التفسير العلي بين الظواهر. ويترتب على ذلك رفض القول الذي شاع عند بيكون ومل وهو أن كل تفسير علمي إنما هو تفسير علي. ونادى المعاصرون بأن بعض القوانين يكتشف عللاً وبعضها الآخر لا يكتشف عللاً وإنما مجرد وصف لما يحدث. وإذا لم تكن كل القوانين علية فإننا نسمح بالصدفة كعامل أساسي في تفسير ظواهر الكون.

خذ الآن موقف العلماء المعاصرين من مراحل الاستقراء. لا يعترضون عليها وإنما يغيرون ترتيبها. فإن العالم لا يبدأ بحثه في الظواهر دائماً بمرحلة الملاحظات والتجارب. ذلك لأن الاكتشافات المعاصرة مثل الذرة والموجة الضوئية لا تقبل الملاحظة وإنما تقوم على استنباط وجودها من آثارها. قد تكون مرحلة الملاحظات والتجارب آخر مرحلة من مراحل البحث. كما يمكن أن نقبل قانوناً ما حتى لو لم يكن ممكناً أن نخضعه لملاحظة مباشرة. أما نقطة البدء في البحث فهي الفروض. لا شك أن الفرض يسبقه ملاحظات تثريه لكن الفرض هو نقطة البدء الحقيقية خاصة في الظواهر التي لا تقبل الملاحظة كالذرة كما قلنا. ثم تجري على الفرض خطوات إستنباطية، أي ماذا يلزم عن هذا الفرض، حتى نصل إلى صيغة يمكن أن تقبل الملاحظة والتجربة. ومن النظريات ما نأخذ بها ونحن نعلم أن تحقيقها التجريبي غير ممكن مثل تصور آينشتاين للمكان والزمان.

محمود فهمي زيدان

أن تكون ارادة خيرية تقبل طوعية الأمر الأخلاقي فلا تشعر أنه مفروض عليها من سلطة خارجية؛ وقصارى القول إنها لا تبقى مجرد منفذة للقانون الأخلاقي بل تصبح أيضاً مشرعة لهذا القانون.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، تدبير المتوحد، رسالة الوداع في: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، طبعة ثانية.
- كانط، إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد فتحي الشنطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- Aristote, Ethique de Nicomaque, ed. Garnier, Paris, 1950.

جورج زيناتي

إِسْتِقْلَالُ الْمُسَلِّمَات

Indépendance des axiomes Independance of axiomes

يقال عن مسلمة ما أنها مستقلة إذا امتنع استنتاجها عن سائر المسلمات والقواعد. للبرهان على استقلال أية مسلمة يكفي أن نجد تفسيراً تصح فيه بقية المسلمات وتحافظ فيه القواعد على الصحة، ومع ذلك لا تصح المسلمة المطلوب البرهان على استقلالها. بالنسبة إلى نق لوقازيفتشن في منطق القضايا، أي النسق المؤلفات من المسلمات:

مسلمة 1: $(\phi \leftarrow \psi) \leftarrow \phi$

مسلمة 2: $(\phi \leftarrow (\psi \leftarrow \chi)) \leftarrow ((\chi \leftarrow \psi) \leftarrow \phi)$

مسلمة 3: $(\phi \leftarrow (\psi \leftarrow \chi)) \leftarrow (\psi \leftarrow (\phi \leftarrow \chi))$

والقاعدة:

عن ϕ و $\psi \leftarrow \phi$ استخرج ψ

فإنه يتصف بخاصية الاستقلال، أي أن كل واحدة من المسلمات لا يمكن استنتاجها من البقية. فمثلاً، حتى نبرهن على استقلال المسلمة الأولى، نختار بدل التقييم المتعارف أعني «الصدق والكذب» الذي يختصر عادة بـ «ص، ك» أو

لا يستطيع أن يصل إلى تحقيق ذاته بالوصول إلى الدرجة الثالثة والأخيرة للمعرفة، منزلة السعداء، منزلة العلم النظري إلّا بشرط لا غنى عنه هو الفطرة الكاملة: «الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه. فبين أن الفطرة الكاملة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري» («رسالة الوداع»)، وهذه الفطرة الفائقة هي التي تمكن الإنسان من الاستقلال فلا يعود بحاجة، إلّا في ما ندر، إلى الآخرين والعالم الخارجي: «أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخلصك، فتكون قد كملت في ذاتك، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك» («رسالة الوداع»). وجود الفطرة الفائقة الكاملة هو إذن شرط الاستقلال عند ابن باجة.

في القرن الثامن عشر طرح كانط قضية استقلالية الارادة البشرية في كتابه «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، إن الارادة تصبح مستقلة حين لا تتعق قانوناً قهرياً مفروضاً عليها من الخارج، أي حين يزول أي تناقض أو صراع بين الارادة والأمر الناهي. يلاحظ كانط أن «كل شيء في الطبيعة يعمل تبعاً لقوانين، وليس ثمة إلّا كائن عاقل واحد له ملكة الفعل تبعاً لتمثل القوانين أعني تبعاً لمبادئ»، وبعبارة أخرى له إرادة. وهذه الارادة هي عقل عملي يتميز بملكة الفعل تبعاً لقواعد. إن العقل يحدد للارادة مبادئ موضوعية، غير أن الارادة ليست ارادة خيرة بالضرورة فهي تستطيع أن تدرك المبادئ الموضوعية وأن تتصرف بفعل دوافع ذاتية تحت تأثير الطبيعة الحسية؛ ومن هنا كانت هذه المبادئ تبدو كقاعدة قسرية تريد أن تفرض هيمنتها على الارادة. «وصيغة هذه الهيمنة تسمى أمراً». وبين هذه الأوامر هناك «أمر لا يضع كمبدأ وكشرط هدفاً آخر للوصول إليه بسلوك معين، يهيمن هيمنة مباشرة على هذا السلوك» وهذا الأمر هو الأمر القاطع الحاسم المطلق غير المشروط، لأنه لا يهتم بمادة الفعل وما قد ينتج عنه لأنه لا يتحكم فيه سوى احترام القانون من أجل احترام القانون لا لأية غاية أخرى، وهذا الأمر المطلق هو أمر الأخلاقية على الإطلاق، وعلى الارادة، كي تصبح خيرة، أن تطيعه اطاعة مطلقة أي دون قيد أو شرط، ولا تصبح الارادة مستقلة إلّا حين يطابق تصرفها قانون الأمر المطلق، والارادة تطيع هذا الأمر حين تصبح متقبلة لكل التعيينات الموضوعية، أي حين تتخلى عن كل التعيينات الذاتية التي تأتي من دوافع الطبيعة الحسية. هذه الطوعية من قبل الارادة لموضوعية الأمر القاطع تزيل عن الأمر الأخلاقي صفة القسر لتقيم صلة حميمة بين الحرية والقانون. وهكذا فإن استقلال الارادة البشرية يعني

من وجهة نظر تاريخية، انطرحت مسألة الاستقلال مع قيام الهندسة الإقليدية. إذ إن إحدى مسلمات هذه الهندسة وهي مسلمة التوازي قد أثارت الشكوك حول وضوحها وانخراطها في سلك الأوليات. وعلى مر العصور حاول العلماء أن يستنتجوها عن باقي المسلمات، لكنهم لم يفلحوا، إلى أن برهن كلاين Klein 1871 على استقلالها، بالطريقة التي شرحناها، وذلك بأن قدم تفسيراً للمسلمات الهندسية تصدق عنده سائر المسلمات مع مسلمة مضادة لمسلمة التوازي، وبهذا برهن على استحالة استنتاج مسلمة التوازي عن باقي المسلمات.

عادل فاخوري

إِسْتِنْبَاط

Déduction

Deduction

Deduktion - Ableitung

الاستنباط لغة استخراج الماء من العين من قولهم نبط الماء إذا خرج من منبعه. والاستنباط اصطلاحاً استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القرينة. (تعريفات الجرجاني). وكان أرسطو هو أول من شعر بالضرورة المنطقية التي تربط المبادئ بالنتائج في الاستنباط فأراد أن يجعل من نظريته في الاستنباط مرادفاً للمنطق. ولكنه لم يوفق لعدم نضج العلوم الاستنباطية في عصره. ولم يوفق الماطقة من بعده إلا بعد نشأة المنطق الرياضي. ويستند الاستنباط إلى مجموعة من التعريفات والبدييات والمصادرات، ومن هذه جميعاً تنتقل إلى ما يترتب عليها من نتائج، وتسمى النتائج بالنظريات.

تفصيل ذلك:

التعريفات تتعلق بتصورات خاصة بكل علم. ففي علم الهندسة يبدأ بتحديد معاني الحدود الهندسية كالنقطة والخط والشكل والزوايا. وفي علم الحساب يبدأ بتحديد معاني الحدود الحسابية كالعدد الصحيح والكسر والجمع والطرح، ومعاني العلاقات الحسابية مثل يساوي، وأكبر من، وأصغر من. والبدييات قضايا واضحة بذاتها، وليس من الممكن البرهنة عليها، ولها خواص ثلاث: الوضوح النفسي، أي وضوحها مباشرة للنفس، والأولية المنطقية، أي كونها مبدأ أولياً غير

أيضاً بالرقمين «0، 1» التقييم الثلاثي «0، 1، 2» ونتفق على الصفر كقيمة ممتازة موافقة للصدق في التقييم العادي. أما الرابطان الداخلان في تركيب النسق أي السلب «-» والشرط «<» ، فنحدد معناهما بجدولي الصدق الآتيين:

| ب | ب - |
|---|-----|
| 0 | 1 |
| 1 | 1 |
| 2 | 1 |

| ب | ج | ب ← ج |
|---|---|-------|
| 0 | 0 | 0 |
| 0 | 1 | 2 |
| 0 | 2 | 2 |
| 1 | 0 | 2 |
| 1 | 1 | 2 |
| 1 | 2 | 0 |
| 2 | 0 | 0 |
| 2 | 1 | 0 |
| 2 | 2 | 0 |

استناداً إلى ذلك يمكن التحقق بواسطة التقييم أن المسلمتين: الثانية والثالثة هما صحيحتان، بمعنى أنهما تأخذان القيمة الممتازة «0»، وأن القاعدة المذكورة تحفظ الصحة. بينما نتحقق أن المسلمة الأولى ليست دائمة الصدق إذ قد تأخذ أحياناً القيمة «2» كما يظهر في هذا الجدول:

| ب | ← | (ج - | ب) |
|---|---|------|----|
| 0 | 0 | 0 | 0 |
| 0 | 2 | 1 | 0 |
| 0 | 0 | 2 | 0 |
| 1 | 0 | 0 | 1 |
| 1 | 0 | 1 | 1 |
| 1 | 2 | 2 | 1 |
| 2 | 0 | 0 | 2 |
| 2 | 0 | 1 | 2 |
| 2 | 0 | 2 | 2 |

(راجع المنطق الحديث).

يهوى المرء، بل يجب أن يلتزم حدود شرطين ضروريين، هما: الكفاية والإحكام.

فالنسق الاستنباطي يكون كافياً لو بدأنا من التصورات والقضايا التي اخترناها أولية، أن نخذ كل التصورات الأخرى، ونبرهن على كل القضايا الأخرى في العلم المعين. ويكون محكماً إذا كانت القضايا الأولية متوافقة، أي لا تؤدي إلى تناقض فيما بعد.

مراد وهبه

أسرة

Famille
Family
Famille

الأسرة هي جماعة أو وحدة إجتماعية تتسم بالسكنى المشتركة والتعاون الاقتصادي ووظيفة الانجاب. وهي تحوي أفراداً راشدين من الجنسين يكون اثنان منهم على الأقل في علاقة جنسية معترف بها اجتماعياً (وهما الزوجان)، وواحد أو أكثر من الأطفال نتيجة الانجاب أو التبني. وتتميز الأسرة عن الزواج الذي يمثل مجموعة من التقاليد التي تتمركز حول الصلة القائمة بين الأزواج المرتبطين بعقد القران داخل الأسرة. ويحدد الزواج الأسلوب الذي تخلق به هذه الصلة أو تنتهي عند اقتضاء الضرورة - عن طريق الطلاق، والسلوك المعياري والالتزامات المتبادلة الداخلة في إطاره والقيود المحلية المفروضة على الداخلين في نطاقه الشرعي.

ولا شك أن مصطلح أسرة Family لا يخلو من بعض الغموض لأنه يستعمل من قبل غير المختصين وحتى العلماء الاجتماعيين بصورة غير محددة، الأمر الذي يجعله يفتقر إلى الدقة والوضوح. فهناك أصناف متميزة للأسرة. وأول هذه الأصناف وأكثرها انتشاراً في المجتمعات البشرية هي الأسرة النواة Nuclear Family. وهي تتألف عادة من الزوجين (المرأة والرجل) وطفل أو أكثر حصلوا عن طريق الانجاب أو التبني. وهذا الصنف من الأسر يميز عادة المجتمعات الأوروبية نتيجة لانكماش العلاقات القروية وتفككها، وقد أصبح ينسج أيضاً في المدن العربية ومدن المجتمعات النامية الأخرى على حساب الأصناف الأوسع من الأسرة نتيجة لتصاعد حركة التمدن

مستخلص من غيره، وكونها قاعدة صورية عامة.

أما المصادر فقضايا تركيبية ليست واضحة بذاتها، ولكن تسم تسليماً لأن من الممكن أن تُنتج منها نتائج لا حصر لها، دون الوقوع في تناقض.

ومع ذلك فثمة نظريات حديثة لا تفرّق بين البديهية والمصادرة بدعوى أن كليهما «تعريفات مقنعة» على حد تعبير بوانكريه («العلم والفرض»، ص 67). فلا فارق بينهما إلا في درجة التركيب: فالبديهية أكثر بساطة من المصادرة.

ويطلق على مجموعة التعريفات والبدييات والمصادر عبارة «النسق الاستنباطي». والنسق الاستنباطي ليس نسقاً مطلقاً، أي ضروري اليقين. ومن ثم فليس يتحتم على العلم أن يكون له نسق استنباطي بذاته لا يتغير. فليس عالم الهندسة مثلاً ملزماً أن يبدأ بفروض معينة لا بد منها هي دون غيرها؛ بل هو حر في افتراض ما يشاء من مصادر يطالب القارئ بالتسلّم بها تسليماً لا يستند إلى برهان. فله الحرية أن يفترض بأن المكان مستو استواءً أفقياً ثم يبني سائر فروضه على هذا الأساس كما فعل إقليدس؛ أو أن يفرض بأن المكان على شكل السطح الداخلي للأسطوانة ثم يبني سائر فروضه على هذا الأساس كما فعل لوباتشفسكي؛ أو أن يفرض بأن المكان على شكل السطح الخارجي للكرة كما فعل ريمان ثم يبني فروضه على هذا الأساس.

ولهذا فإن النسق الاستنباطي يتصف بصفات ثلاثة حددها روجيه بوضوح في كتابه («بُنية النظريات الاستنباطية»، ص 65)، وهي: أنه اصطلاحي، وأنه غير معين، وأنه غير اعتباطي.

فهو اصطلاحي بمعنى أن كلمة «غير قابل للحد» و«غير قابل للبرهنة»، في إطلاقهما على التصورات والقضايا الأولية، يجب ألا يُفهما بمعنى مطلق، أعني بمعنى أنه ليس من الممكن إطلاقاً تعريف هذه التصورات ولا البرهنة على تلك القضايا. وإنما تتصف التصورات الأولية والقضايا الأولية بهاتين الصفتين بالنسبة إلى نسق من التعريفات والبرهانات معين، حتى أنه يمكن البرهنة على هذه القضايا وأن تعرف تلك التصورات بالنسبة إلى نسق آخر.

والصفة الثانية أن اختيار النسق الاستنباطي غير معين، بمعنى أننا لا نضيف إلى الأنكار الأولية أي معنى خاص، بل يجب أن نعد هذه الأفكار رموزاً غير محددة عيانياً.

والصفة الثالثة أن النسق الاستنباطي، على الرغم من أن اختياره اصطلاحي، وغير معين، فإنه ليس اعتباطياً، يجري كما

والتحضر. ويلاحظ أن الأسرة النواة هي الصنف الأكثر شيوعاً، في المجتمعات البشرية بالمقارنة مع الأصناف الأخرى.

ومع ذلك، فالأسرة النواة يمكن أن تتجمع مع غيرها من الأسر كما تتجمع الذرات إلى جزيئات، وعندما يحصل ذلك فإنه يؤدي إلى ظهور تجمعات أكبر. هذه التجمعات الأسرية الأوسع تقع في صنفين رئيسيين يختلفان في الأسس التي يعتمد عليها ارتباط الأسر النواة ببعضها. فهناك أسرة تعدد الزوجات Polygamons Family، وتتكوّن من أسرتين أو أكثر يتم ارتباطها ببعضها عن طريق تعدد الزوجات. ففي هذه الأسرة يؤدي الرجل الزوج دور الزوج والأب في عدة أسر في الوقت نفسه ويصبح لهذا السبب همزة الوصل التي تربط هذه الأسر. وهناك صنف آخر ينتج عن تجمع الأسر النواة ويسمى بالأسرة الممتدة Extended Family ويعتمد على اتحاد أسر الأطفال مع أسرة الوالد. وتقع الأسرة الممتدة في صنفين رئيسيين ويدعى أولها بأسرة الإقامة الأبوية Patrilocal Extended Family حيث يبقى الأولاد مع أسرة أبيهم بعد زواجهم. أما ثانيها فيتمثل في أسرة الإقامة الأممية Matrilocal Family حيث تقم البنات مع أسرة الأبوين بعد زواجهن.

ونتيجة لاختلاف الوضع الفلسفي للزوج والزوجة في ظروف المجتمعات القديمة فقد اعتمدت الأسرة البشرية على مبدأ تقسيم العمل Division of labour وألّف الرجل والمرأة عبر العصور السالفة وحدة تعاونية فاعلة في معظم مجالات الحياة. وتأثير التعاون الاقتصادي لا يقتصر على صلة الزوج والزوجة بل يقوي أيضاً علاقة الأطفال بالأبوين.

وعلى أية حال، فإن الأسرة النواة التي تمثل أهم وحدة اجتماعية يركز عليها المجتمع البشري تؤدي أربع وظائف جوهرية يعتمد عليها بناء المجتمع وحياة الإنسان وهي: الجنسية Sexual والإقتصادية والإنجابية والتربوية. فالوظيفتان الأولى والثالثة تلعبان دوراً حيوياً يحول دون انقراض المجتمع الإنساني، ذلك هو دور التكاثر السكاني. أما الدور الثاني فيعتمد عليه استمرار الحياة ذاتها. بينما تضمن الوظيفة الرابعة استمرار حضارة المجتمع نفسها. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الوظائف الأربعة ليست كل ما تقدمه الأسرة النواة إلى المجتمع. فهناك أدوار أخرى تسهم الأسرة فيها بالإضافة إلى وحدات المجتمع الأخرى، كما يجري في المجالات الطقوسية والترفيهية وغير ذلك.

وقد أخطأ بعض قدامى الأنثروبولوجيين التقدير عندما

اعتقدوا أن قواعد النسب التي تعتمد عليها الأسرة - قواعد نسب الأب ونسب الأم - تعني اعتراف أفرادها بعلاقاتهم بأحد الأبوين دون الآخر. والصحيح هو أن النسب لا يهدف علاقة أحد الأبوين بالأبناء ويبقي علاقتهم بالآخر، بل إن العلاقة بين الطفل وأبويه تمثل حقيقة مدركة ومحسوسة في الأسرة البشرية بصرف النظر عن نظام النسب أبوياً كان أم أمومياً. كذلك تصور بعض الباحثين خطأ أن النسب الأحادي يعني الجهل بالطبيعة البيولوجية لعلاقة الطفل بأبويه، كما في نسب الأم حيث افترض أن المجتمعات البدائية التي اعتمدت هذا النظام تجهل حقيقة الدور البيولوجي للأب في إنجاب الوليد. والواقع أن النسب بأشكاله المختلفة معناه تحديد الموقع الاجتماعي والحقوق والواجبات المترتبة على ذلك الموقع للأفراد تبعاً لنمط النظام النسي السائد.

أما قواعد الإقامة السكنية التي تعتمد عليها الأسرة فتقع في خمسة أصناف متميزة وهي: أولاً، سكنى الزوجين مع أهل الزوجة ويسمى بنظام الإقامة الأممية. والثاني، وهو سكنى الزوجين مع أهل الزوج ويسمى بنظام الإقامة الأبوية. أما الثالث فهو الإقامة المستقلة عن الأبوين. ويتضمن الرابع إقامة الزوجين في بيت خال الزوج. بينما يشير الصنف الخامس إلى حرية اختيار الزوجين السكنى إما مع أهل الزوج أو مع أهل الزوجة.

ومن زاوية أخرى يمكن تصنيف الأسرة إلى صنفين أساسيين: الأولى: وهي الأسرة التربوية Family of Orientation أي الأسرة التي يولد فيها الفرد ويتلقى تعليمه وتتلور فيها شخصيته. والثانية: وهي الأسرة الانجابية أي الأسرة تتكون من زواج الفرد حيث يلعب فيها دور المؤسس والقائد وليس دور المولود الخاضع لعملية التربية والتوجيه.

أما الأسرة الممتدة - كما أوضحنا سابقاً - فتنتج عن مبدأي تعدد الزوجات، وبقاء الأطفال مع الأبوين بعد الزواج. وينطوي اعتماد توسع الأسرة على الزواج المتعدد في المجتمعات البشرية على أحد مبدأين عدا في حالات قليلة وهما زواج الرجل بعدة نساء يكنّ أخوات في معظم الأحيان ويطلق على هذا الصنف بالزواج بالأخوات Sororate Marriage. أما الصنف الثاني فيتضمن زواج عدة رجال غالباً ما يكونون أخوة من زوجة واحدة ويطلق عليه بتعدد الأزواج Polyandry كما كان شائعاً في بعض مناطق هضبة التبت والهند. على أن الصنف الأخير هو نادر الوقوع في العالم البشري.

وقد تنتج الأسرة الممتدة عن ترابط مبدأي تعدد الزوجات

الأسطورة فلا يزال متلبساً بالغموض والابهام، ولا تزال الأسطورة حتى الآن رهينة السؤال حول معناها ووظيفتها، خاصة في المجتمعات البدائية؛ ويبدو أن أصل الكلمة اليوناني Metos قد ساهم إلى حد كبير في تمحور الأسطورة حول الفكر الديني، فلقد بدت الأسطورة من وجهة النظر هذه، قصة أو مجموعة من القصص تروي أفعال الآلهة أو مغامرات الأسلاف البطولية دون الدخول في تفاصيل المكان الذي تجذرت فيه الأسطورة لأن المجتمعات بأكملها تشترك في علاقاتها المتنوعة بالأسطورة كما ثبت ذلك فيما بعد ليثي شتراوس.

II تاريخية المفهوم

إن التفسيرات بمجملها أكدت على شيئين اثنين: أولهما أن الأسطورة هي جمع من «الأفكار» والمعتقدات والأحكام النظرية، وثانيهما أنها، أي الأسطورة نسج مضطرب من الخيوط التي تقع خارج التاريخ (المعجزات)، ولكن ذلك لا يعني خروج الأسطورة من الواقع التجريبي، ولكن بمعنى أنها تتناقض معه، فتبدو وكأنها تنشي، عالماً فانتازياً خارج دائرة التوضع المكاني والزمني الحادث.

ومع ذلك فإن للأسطورة جانباً موضوعياً ومهمة موضوعية، فالرمزية اللغوية توضع التأثيرات الحسية كما توضع الرمزية الأسطورية الشاعر؛ ويرى ماكس ميلر Max Muller أن الأسطورة ليست سوى مظهر من مظاهر اللغة؛ ولكن هذا المظهر ليس إيجابياً؛ فإذا كانت اللغة تتميز بأنها منطقية وعقلية فهي من جهة أخرى مصدر للأوهام والأباطيل، وتصبح الأسطورة بالنسبة لميلر «مرض من أمراض اللغة» إن من حيث أصلها أو ماهيتها على السواء.

أما مالنوفسكي Mallinoveski فيحدد الأسطورة انطلاقاً من وظيفتها فهي تحتل بالنسبة له المركز الثالث في سلم الأولويات الانسانية؛ فإذا كانت الأولوية هي للحاجات العضوية الشخصية (الغذاء، الملابس، الطهانة، التناسل...) فإن إرضاء هذه الحاجات ضمن مجموعة (نظام الانتاج، العائلة...) هو في المركز الثاني، أما الأسطورة فتشغل المركز الثالث وتلعب دور الدين والفن والعلم، وتساهم في تماسك الجماعة؛ وتصبح وظيفتها ليس التعبير والإجابة عن الدهشة العلمية والفلسفية والأدبية، بل تبريراً وترسيخاً للإعتقادات والممارسات التي تؤلف عصب التنظيم الاجتماعي.

إلا أن فرويد Freud رفض في كتابه «MoIs et le Monotofisme» هذا التحديد الذي قدمه مالنوفسكي واعتبر

واتحاد الأسر النواة أيضاً. هذا يعني أن الأسرة الممتدة قد تتضمن أسرة أو أكثر متعددة الزوجات إلى جانب بعض الأسر النواة الأحادية الزواج.

والجدير بالذكر أن الأسرة الممتدة ترجع أساساً إلى نظام الإقامة الأبوي أو الأمومي. فلولا التزام الأطفال بالسكنى مع أبيهما بعد الزواج لما اتسعت الأسرة وتجاوزت حدود الأسرة النواة.

قيس النوري

تعقيب:

الأسرة مصطلح يدخل في علم الاجتماع أكثر من دخوله في الفلسفة؛ إلا أنه من الصعب جداً فصل العلوم، والعلوم الانسانية بخاصة، بعضها عن بعض؛ فقد نشأت هذه العلوم في أحضان الفلسفة، أي أن العلوم نشأت متداخلة، وقد عادت مؤخراً إلى التداخل؛ فقد بدأت الحركة العلمية مؤخراً بالتخلي عن عملية الفصل القاطع بين العلوم، وظهر اتجاه جديد يدرك أهمية بل حتمية تداخل العلوم وتواصلها Inter-disciplinary. من هنا كانت بعض مواد هذه الموسوعة أقرب إلى تخصصات أخرى غير الفلسفة، ومنها مادة «أسرة»، إلا أننا أبقينا عليها تعميماً للفائدة وتأكيداً لإيماننا بتداخل العلوم وتواصلها كما أشرنا.

معن زيادة

أسطورة

Mythe
Mythe
Mythos

I تمهيد

الأسطورة جمعها أساطير، والأساطير هي «الأباطيل» كما جاء في «لسان العرب» وهي أيضاً «أحاديث لا نظام لها» كما يقول ابن منظور، أما المعاجم الأجنبية فلم تفرق بين الأساطير والميتولوجيا، بل اعتبرتها من العلوم الحديثة التي لم تصبح دراسة علمية بالمعنى الصحيح إلا في أواخر القرن التاسع عشر.

وبالرغم من الاهتمام الكبير الذي يوليه الباحثون لمفهوم

أن الأسطورة ليست واقعة منعزلة بل يجب الربط بينها وبين ظاهرة معروفة تماماً ويمكن دراستها دراسة علمية وبرهنتها تجريبياً، وأصبحت الأسطورة معه، أي مع فرويد، تدل على نسق فكري وأصبح من الممكن إرجاعها الى عناصر محددة قليلة وبسيطة: فالأسطورة بعيدة النور في الطبيعة الانسانية، وهي تعتمد على غريزة لا يمكن دفعها، وما يتطلبه البحث هو تحديد طبيعتها وخصائصها.

وهكذا استمر الاعتقاد بأنها من « الظواهر المرضية » فهي لا تملك فائدة أخرى سوى كونها « حامل » للرموز، أما معنى هذه الرموز فيتركز في اللاوعي، وأما أصلها فيجب البحث عنه في الماضي البعيد؛ وبهذا المعنى تشترك الأسطورة مع الحلم في كونها « حامل » للرموز ولكنها تختلف عنه في طبيعة هذا الحامل ووظيفته.

III التحليل الفلسفي

لن نتناول الأسطورة كشكل من أشكال الدين بدءاً من أشكاله الأولية، ولن نتساءل عن تموضع الأسطورة في قلب العمليات الاجتماعية، بل سنتناول الأسطورة كشكل من أشكال الخطاب الذي يرفع التأمل نحو الحقيقة.

1 - العقل يرفض الأسطورة:

مع بداية عصر التنوير ابتدأ النقد العلمي للأساطير، وابتداءً من القرن الثامن عشر سيارس العلم الرفض المعلن الذي مارسه الأديان ضد الأسطورة، وستبدو الأديان أساطير أخرى لخداع الناس وتدجينهم. كما أن التحليل الوضعي في القرن التاسع عشر سيدفع الأمور بشدة نحو الفصل بين اللوغوس Logos أي العلم والأديان التي ورثت الـ Metos أيضاً. ان النقد الحديث الذي مارسه ماركس Marx ونيته Nltzche وفيرباخ Feurbach بندرج ضمن هذا الرفض المركز للأسطورة بواسطة العقل، ولكن الأسطورة ستعود من جديد الى الواجهة، فالمسألة ليست في شكل الأسطورة، ولكن في شكل الحقيقة أيضاً، ويبقى السؤال معلقاً، هل الحقيقة العلمية هي كل الحقيقة؟

إن التحليل البنيوي للأسطورة يخرجنا من النقاش الكلاسيكي حول نسبة الحقيقة في الأسطورة وفي شكل معالجتها للواقع، فلا تصحح الأسطورة لفئة فكرية معينة، بل المكان الحقيقي لانتاج المقولات، وإذا كان الحلم شرطاً للنشاط الثقافي، فالأسطورة شرط لوضع هذه النتائج في ميدان العمل وتنظيم العلاقات بين أفراد الجماعة.

فبالأسطورة تتحدد بالنسبة لكلود ليفي شتراوس C. Levi Strauss، الذي أراد أن يؤسس الأسطورة على ركائز حقيقية، يتحدد بعضها بالبعض الآخر وليس بالمحتوى الذي تملكه، فهي تتحول الواحدة في الأخرى ليس على مستوى ثقافة معينة بل على المستوى العالمي. علينا إذن أن نبحث وراء المعنى الظاهر، فالأساطير لا ترسم الواقع، ولكنها تأمل فيه أيضاً، وإذا كان المحتوى ضرورياً للتحليل، إلا أن معنى الأسطورة لا يؤخذ من المحتوى بل من دراسة تحولات النص نفسه. ولكن أين تقع الأسطورة بالنسبة للكلام الانساني؟ ويجيب شتراوس بأنها بجانب الكلام كقصة تتعاقب في زمن لا يقبل الانعكاس، ولكنها في سياق اللغة بالنسبة لترتيب العناصر، وهي بذلك أداة للمنطق، فموضوعها « هو في تحت نموذج منطقي لحل تناقض ما » وهذا المنطق لا يختلف عن المنطق الذي نحمله إلا في كونه يطبق على موضوعات أخرى، فالأسطورة هي « خطاب » أي مجموعة من الفقرات والجملة.... وهكذا تضمحل « المادة » لصالح « الشكل » وتتغلب الصورة على المادة، فتظهر الأسطورة كأداة للمنطق تستخدم توسطات التقريب بين الاضداد.

يجب أن نقر إذن مع كلود ليفي شتراوس أن الأسطورة تحاول أن تقول شيئاً عن شيء آخر؛ أي أنها تحاول تفسير هذا الشيء؛ وانطلاقاً من هذا الفهم سنقول أيضاً مع مرسيا إلياد Marcéa Eliade بأن « الأسطورة كتاريخ للبدايات تشغل وظيفة تأسيسية، فهي موجودة لبعث حدث ما وجد قبل التاريخ ولا مكان له الآن في التاريخ » وتصبح الأسطورة من وجهة النظر هذه أسطورة دينية بالدرجة الأولى، فهي لا تتحدد بوجودها الذاتي، وبالتالي نحن لا نستطيع الإمساك بها كأسطورة الا بقدر ما تظهر في شيء ما. هذا التمهيد النموذجي والخلاق في آن، يؤسس لبنية واقعية بقدر ما يؤسس لسلوك انساني.

لقد فرق مرسيا إلياد بين الزمن الأسطوري (زمن النماذج) والزمن العادي (زمن النشاطات اليومية) واعتبر أن الأسطورة « تحكي تاريخاً مقدساً، تروي حدثاً، حدث في الزمن الأسطوري للبدايات ».

ان خطأ هذا الطرح هو في التحديد الذي يحذف كل ما هو غير ديني من مجال الأسطورة فتختزل الأسطورة إلى العلاقة بين زماننا نحن وزمن النماذج أي الزمن الأسطوري.

2 - الأسطورة والفلسفة:

وكما الفلسفة، تدعي الأسطورة تجسيد المعرفة، فنلتقي

لهذا التمثل فيقع على عاتق الفلسفة: فالتحليل ليس خارجاً عن الموضوع المحلل؛ أما الأسطورة فهي فكرة دينامية تطمح لتجاوز نفسها في التصور.

• • •

لا شك أن الاختلاف حول مفهوم الأسطورة يحمل بعداً فلسفياً ينعكس على المهمة الموكولة إليها، وتظهر هذه المهمة في علاقة ضرورية مع ماضي حقيقي خارج الزمان والمكان، ولكن في نماذج تطل المستقبلي أيضاً؛ فأساطير «التنمية» و«التقدم» و«العلم» ليست سوى أشكال ماضوية تطرح على المستقبل كقوة حقيقية لاعادة السباق التقدمي، فهي تحمل نماذج كاملة وتستحضر سلوكاً أسطورياً كاملاً، فالأسطورة كما يقول صادق العظم «كانت ولا تزال ديناً بالقوة، وفتناً بالقوة، وفلسفة بالقوة لأنها تحتوي في قلبها الرد غير المحدد الأطراف والأبعاد على المواجهة والتعزية الضرورية لكل دين وعلى خصائص التعبير الفني الخلاقة، والاستجابة الجمالية للمؤثرات التي تحيط بالإنسان وعلى نزعة نحو تعليل الأحداث وتفسير الوجود والتساؤل عن أصله وغاياته».

مصادر ومراجع

- خان، محمد عبد الحميد، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، بيروت، 1980.
- السلطة الأساطير والايديولوجيات، عدد من المؤلفين، تر. كمال قدري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1980.
- العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، ط 4، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- لسان العرب، ج 4.
- كاسير، أرنست، الدولة والأسطورة، تر. أحمد حدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، 1975.

- Freud, Sigmund, Moï et le Monothéisme, Idées, Gallimard, 1980.
- Freud, Sigmund, Totem et Tabou, Payot, 1974.
- la grande Larousse, V. 14.
- le Robert, V. 4.
- Muller, Max, Mythologies comparées, in Universals, . 11.
- Strauss, Claude Levi, Anthropologie Structurale, Paris, 1958.
- Strauss, Claude Levi, Le cru et le cult, Paris, 1964.

فهمية شرف الدين

الفلسفة والأسطورة على المستوى المعرفي، وتظهر اشكالية اللوغوس وال ميتوس Logos et Metos في مسألة التصور - التمثيل Conception-Représentation وتصبح الاجابة ممكنة في مجالين اثنين: إما أن يختزل التمثيل إلى تصور، أو أن يكون التصور قد اختزل إلى التمثيل؛ وتمثل إجابتنا كانط Kant وهيجل Hegel نقطتي ارتكاز لكل التصورات التي أسقطت على الأسطورة في الفلسفة الحديثة، فقد رداً الاعتبار، وإن بطريقتين مختلفتين، «للتمثل»، وحاولا كل على طريقة حل الإشكال الحاصل بين اللوغوس وال ميتوس أو العقل والأسطورة.

3 - مفهوم الأسطورة عند كانط وهيجل

Kant et Hegel:

إن المعرفة الكانطية المقصورة على الظواهر ليست بسيطة، بل إن العقل الذي لا يقتصر على الإدراك يستوجب «مطلقاً» Inconditionné في سلسلة «الممكنات» Les Inconditionnés. هذا المطلق من الممكن أن نفكر به دون أن نعرفه، إن هذا الفرق بين «الفكرة» و«المعرفة» مضافاً إلى النقد الموجه إلى وهم المعرفة المتعالي يفتح الطريق أمام تحليل ممكن للأسطورة. فالأسطورة وإن كانت مرفوضة كنوع من أنواع الميتافيزيقا الضمنية، تستطيع أن تحمل معنى في علاقتها بالمطلق ولكن أي معنى؟

هذا المعنى بالنسبة لكانط هو المعنى الأخلاقي، فالأساطير لن تصبح قابلة للفهم إلا في حدود تحريرها من كل المعاني التأملية وربطها مباشرة بالوظيفة العملية للعقل، أي بشروط تحقيق الحرية الإنسانية.

أما هيجل فقد حاول أن يقدم إمكانية أخرى لفهم الأسطورة، فقال إن التمثيلات الدينية ليست على تخوم العقل؛ بل إنها المرحلة ما قبل الأخيرة للمسيرة التي تنتهي في المعرفة المطلقة، ولا يختلف الدين عن الفلسفة بهذا المعنى من ناحية المحتوى ولكن في درجة المعرفة، فالدين يبقى في مرحلة التمثل بينما تتجاوز الفلسفة مجال التمثل إلى مجال التصور. وهكذا يتعدى هيجل حدود العقل العملي والفلسفة العملية الكانطية ويحاول إعادة العلاقة بين عالم الأسطورة والحقيقة التأملية، ولكن كيف؟

لقد تصور هيجل تنظيمًا ديناميكياً تراتبياً من التمثل نحو التصور أما التقدم فيتم بواسطة الحذف والتجاوز؛ وهكذا تقابل الأسطورة في عالم هيجل «الدين الطبيعي»، أما التجاوز

إسقاط

Projection
Projection
Projektion

لفظ دخل العربية، بمعناه النفسي، مؤخراً، مع نقل بعض نصوص فرويد إلى لغتنا وتدرّيس النظرية التحليلية في الجامعات العربية. ثم انتقل، بمعنى مشابه، من نطاق علم النفس التحليلي، إلى نطاق النظرية الاجتماعية والأدبيات السياسية، وغلبت عليه في هذا النطاق الأخير دلالة نقدية تقرّبه من القاموس الفلسفي (نظرية المعرفة).

1 - في علم النفس العام، يراد بالاسقاط تبعية ردّ الذات على محيطها لتقابلاتها ومصالحها وعاداتها ورغباتها وانفعالاتها، الخ.. ويراد به أيضاً نقل الذات موقفها من شخص معيّن إلى شخص آخر، وهو ما خصه فرويد باسم «النقل». ويراد به ثالثاً أن يتعرّف الشخص على نفسه في شخص آخر أو في شيء أو أن ينسب إلى شخص أو حيوان أو شيء أموراً يختص هو بها، وهو ما سماه فرويد «المهاة». تقرب هذه المعاني جميعاً من معنى اللفظ الأصلي في علم الهندسة ومن معناه في علم الأعصاب.

2 - في علم النفس التحليلي يدل الاسقاط على عملية أدقّ تحديداً هي أن تنسب الذات إلى محيطها ما ترفضه في ذاتها أو أن تجعل من المحيط مصدراً لهذا المرفض. وذلك كأن يتصور العظامي مآخذ يأخذها الآخرون عليه ويرغبون في إبدائه بسببها، ليتفادى الاقرار لنفسه بأنه هو الذي يأخذ على نفسه هذه المآخذ وبأن رغبة مكبوتة تساوره في الاقتصاص من نفسه.

3 - لا يحصر فرويد عملية الاسقاط في النطاق المرضي. بل يلتقيها أيضاً - بصفتها إوالية دفاع - في الحياة النفسية «السوية»، الفردية أو الجماعية. يظهر الاسقاط مثلاً في الترهات وفي الأساطير. من ذلك أن «البدايين» ينسبون إلى روح فقيد عزيز رغبة في ابدائهم. فتكون هذه الرغبة المنسوبة إلى الميت اسقاطاً لرغبة شعر بها الحي - وكتبها - في ابداء الميت المذكور، خلال حياته.

4 - في التحليل الاجتماعي والسياسي، يغادر الاسقاط مفهومه الدقيق الذي وضعه له فرويد فينتقل بين المفاهيم التي سبق تعدادها ويدخله الالتباس. فتُسمى إسقاطاً مثلاً كل نسبة لرغبة أو لتخوف ذاتي إلى وجهة ظروف خارجية أو إلى فريق

خارجي. ويسمى إسقاطاً مثلاً اختلاق صفات سلبية منبعثة من العداء الذاتي للجماعة ما وجعل هذه الصفات سنداً للموقف العدائي منها (أو العنصري، إن كانت هذه الجماعة شعباً أو عرقاً).. الخ.. على وجه الإجمال، تسمى إسقاطاً، في هذا الحقل الغامض الحدود، كل نسبة لما هو ذاتي، إلى ما هو (أو من هو) خارج الذات. ويعتبر الاسقاط، هنا، في العادة، أمراً سلبياً محلاً بموضوعة الأحكام.

5 - أخيراً يجعل باشلار، في سياق التأريخ النقدي للمعرفة، إزالة الاسقاطات واحدة من مهام «التحليل النفسي للمعرفة». هذا التحليل هو ما رافق عمل النقد العلمي للمعارف الموروثة أو العفوية. وهو الذي يواكب انتقال المعرفة العلمية نفسها إلى طور أرقى من حيث البعد عن الاحيائية وسائر مظاهر الإسقاط، مقرباً هذه المعرفة أكثر فأكثر من مطمحها في الموضوعية.

أحمد بيضون

إِسْم

Nom
Name
Name

يرتبط مفهوم الإسم بالألفاظ التي لها وظيفة إشارية. أن نعتبر لفظاً ما إسماً هو أن نقول أن هذا اللفظ يستعمل ضمن إطار لغوي معين لغرض الإشارة إلى شيء معين بالمعنى الأوسع لـ «شيء». والإشارة نوعان، فهي إما إشارة غير محددة Indefinite Reference أو إشارة محددة Definite Reference. وعندما تكون الإشارة غير محددة يكون عندها اللفظ الذي يستعمل للإشارة إما إسماً عاماً General، أو إسماً مفرداً غير محدد أو إسماً جمعياً Collective غير محدد. فإذا قلت، مثلاً، «كل فيل ذو خرطوم»، فإن «فيل» كما يستعمل هنا، هو إسم عام بمعنى أنه لفظ يشترك في معناه عدد لا حصر له من الأفراد، أي أن ماصدقه يتكوّن من كل ما يمكن اعتباره فيلاً. ولذلك فاستعمال هذا اللفظ هنا ليس لغرض الإشارة إلى فيل واحد بعينه، بل أي فيل على الإطلاق. ومن هنا كانت الإشارة في هذا الاستعمال إشارة غير محددة. وإذا قلت الآن «رأيت فيلاً في حديقة الحيوانات»، فإن لفظ «فيل» في هذه الحالة يشكل إسماً مفرداً غير محدد، وليس إسماً عاماً. فالغرض

«حكيم»، مثلاً، يولد «حكمة»، «ذكي»، يولد «ذكاء»
«رحيم» يولد «رحمة»، «مثلت» يولد «مثلثة»، الخ.
لا شك، إذن، أن الألفاظ العامة ذات أسبقية سيانطيقية
على أسماء الكليات وأن الأساس الأنطولوجي الوحيد للكليات
هو معاني الألفاظ العامة التي نشق منها أسماء هذه الكليات.

مصادر ومراجع

- Cohen, J., Diversity of Meaning, Herder and Herder, 1961, chap. 4.
- Frege, G., «On Sense and Reference», in Readings in Philosophical Analysis, ed. by Feigl and Sellars, New York, Appleton, Century - Crofts, 1949.
- Kripke, S., «Naming and Necessity», in Semantics of Natural Languages, ed. by Davidson and Harman, Dordrecht, Reidel, 1972.
- Mill, J. S., A System of Logic, Chap. 2.
- Quine, W. V., Word and Object, Cambridge, Mass, MIT Press, 1960.
- Russell, B., «On Denoting», Mind, 1905.
- Searle, J., Speech Acts, London, Cambridge Univ. Press, 1969, Chap. 4, 5, and 7.
- Walsmann, F., The Principles of Linguistic Philosophy, New York, St. Martin's Press, 1965, Chaps 10 and 11.

عادل ضاهر

إشارة

Signe
Sign
Signal

إذا أثارَت علامة Sign عينية بشكل ميكانيكي أو اتفاقي (وضعي Conventional) فعلاً ما من جانب المتلقي، فإنها تخص باسم الإشارة Signal.

هذا التعريف الذي يأخذ به سيبيوك Th. A. Sebeok ينطوي على أن الاشارات يمكن أن تصدر أيضاً عن الطبيعة، وعلى أنه لا يمنع أن يكون المتلقي أي نوع من الكائنات الحية أو كذلك مجرد آلة. من أمثلة الاشارة: الصقارة التي تعلن عن الانطلاق في سباق ما، أضواء السير، الأوامر الخ...

من الواضح أن هذا المفهوم للإشارة يأخذ أساساً بعين الاعتبار المتلقي، وهو مستمد من «نموذج الأورغانون» عند بولر Bühler الذي يميز في العلامة ثلاث حيثيات: فمن حيث أنها ترجع إلى الشيء أو الحدث، فالعلامة رمز، ومن حيث أنها

من استعمال هذا اللفظ الآن ليس الإشارة إلى أي فيل على الإطلاق، بل إلى فيل واحد فقط دون أيما تحديد لهوية هذا الفيل، الأمر الذي يجعل الإشارة إليه غير محددة. لنفترض أنني قلت الآن «الفيل حيوان يعيش في الأدغال»، إن استعمالي للفظ «فيل» هنا لا يقصد منه الإشارة إلى كل فيل ولا إلى فيل واحد بعينه، بل إلى مجموع الفيلة. ولذلك يشكل اللفظ هنا إسماءً جمعياً غير محدد، فهو إذ يطلق على الفيلة ككل، يصير مرادفاً للفظ المركب «معظم الفيلة» أو «الجزء الأكبر من الفيلة». ولكن من الواضح أن لفظاً من النوع الأخير هو لفظ لا يمكن استعماله لغرض الإشارة المحددة.

اللفظ الذي يستعمل لغرض الإشارة المحددة، هو اللفظ الذي يستهدف الإشارة إلى شيء واحد بعينه. وإذا كان المشار إليه حادثاً أو فعلاً أو فرداً من أي نوع كان، يكون اللفظ عندها جزئياً. ولكن إذا كان المشار إليه شيئاً كلياً Universal، يكون هذا اللفظ عندها إسماءً كلياً (أو إسماءً مجرداً). إن الأمثلة على الأسماء الجزئية كثيرة. فأي اسم علم مثل «عادل» أو «يوسف» أو «بيروت» أو «جبل الشيخ» أو أي وصف محدد Definite Description كـ «الرجل الذي قابلته أمس» أو «الطاولة التي في مكتبي» أو «ملك السويد» يشكل إسماءً جزئياً. وسواء كان اللفظ إسم علم أو وصفاً محدداً، فإن الغرض من استعماله هو الإشارة إلى شيء واحد بعينه، مفرد لا كلي، ويشترط هنا في أن يكون المشار إليه هو الفرد الوحيد الداخل تحت ما صدق للفظ المعني، أي ألا يدخل تحت ماصدقه شيان متميزان عددياً. من هنا نفهم كيف يصير استعمال الإسم الجزئي وسيلة لأفراد Individuating أو تحديد هوية Identifying المسمى أو المشار إليه.

لنتناول الآن أسماء الكليات. إن الأمثلة على هذه الأسماء تشمل على ألفاظ مثل «العدد 3»، «اللون الأحمر»، «الإنسانية»، «مثلثة» الخ. إن أسماء من هذا النوع تطلق على الصفات التي تدل عليها ألفاظ المحمولات في القضايا. إن الألفاظ التي من النوع الأخير هي ألفاظ عامة مثل «أحمر»، «ذكي»، «إنسان» «سكران»، «حي»، الخ. والكليات هي ما نشقه من معاني ألفاظ من هذا النوع. فمن الواضح أن وجود مفهوم لشيء عن شيء كلي منوط بفهمي للفظ المحمول الذي يتطابق معه. أن يكون لشيء مفهوم عن الحياة، مثلاً، يفترض مسبقاً أنني أفهم اللفظ «كائن حي» في جل مثل «الإنسان كائن حي»، «الفيل كائن حي»، الخ، إن أسماء الكليات دائماً مشتقة من الألفاظ العامة المتطابقة معها.

استعمالي للفظ «ربيع». فأنا أستعملها في الحالة الأولى لغرض الدلالة على أن يوسف مات في مطلع شبابه، بينما استعملها في الحالة الثانية لغرض الدلالة على فصل الربيع، ومع ذلك يظهر من طريقة صياغتي للجملة أنني أخلط معنى «ربيع» في الحالة الأولى بمعناها في الحالة الثانية.

عندما يحصل اشتراك بالمعنى الذي شرحناه ضمن إطار استدلال معين، يرتكب صاحب الاستدلال ما نسميه في المنطق «أغلوطة الاشتراك». أن نقول أن (ش) يرتكب أغلوطة الاشتراك هو أن نقول أن (ش) يستدل قضية (ن) من فئة من المقدمات (م)، وأنه يوجد حد (ح) يتكرر على الأقل مرتين في هذا الاستدلال بحيث أن معنى «ح» في الحالة الأولى هو غير معناه في الحالات الأخرى، وأنه لو كان الاستدلال صحيحاً، لكان معنى «ح» واحداً في كل الحالات. إذا استدل شخص، مثلاً، القضية «جاري غفور» من المقدمتين «كل عادل غفور» و«عادل هو جاري الوحيد» فإنه يستعمل «عادل» في الحالة الأولى لغرض الدلالة على صفة معينة، أي صفة العدل، ولكنه يستعملها في الحالة الثانية كباسم علم، الأمر الذي يجعل من المستحيل ربط المقدمتين بشكل يسمح باستنتاج أي شيء منهما. وأغلوطة الاشتراك واضحة هنا. ولكن توجد حالات لا تكون فيها هذه الأغلوطة واضحة على هذا الشكل. لنفترض أن شخصاً استدل أن فيلاً معيناً هو حيوان صغير من المقدمتين «هذا الفيل صغير» و«كل فيل حيوان». قد يبدو لنا هنا أن هذا الاستدلال صحيح، لأنه من السهل ألا ننتبه إلى كون لفظة «صغير» لفظة نسبية بمعنى أنه عندما أصف شيئاً بأنه صغير، فما أعنيه هو أنه صغير بالنسبة لأشياء أخرى من نوعه. فعندما أقول «هذا الفيل صغير»، ما أعنيه، إذن، هو أنه صغير بالنسبة لباقي الفيلة. ولكن عندما أقول «هذا الفيل حيوان صغير»، فما أعنيه هو أنه صغير بالنسبة للحيوانات عموماً. من الواضح، إذن، أن معنى «صغير» في الحالة الأخيرة يختلف عن معناها في الحالة السابقة، لأنه إذا كان فيل ما صغيراً بالنسبة لمخلوقات أخرى من نوعه، فليس من الضروري أن يكون صغيراً بالنسبة للمخلوقات عموماً.

لا ترتكب أغلوطة الاشتراك إلا في الحالات التي تستلزم فيها صحة الاستدلال أن يكون كل حد من حدوده التي تتكرر أكثر من مرة مستعملاً بنفس المعنى. وهذا يعني أن استعمال حد من حدود الاستدلال بأكثر من معنى ضمن إطار هذا الاستدلال ليس شرطاً كافياً لارتكاب أغلوطة الاشتراك.

تعبّر عن الحالة الباطنية للمرسل فهي عارض، وأخيراً من حيث أنها تستدعي تصرفاً ما من جانب المتلقي فهي إشارة. أما المدرسة الفرنسية، فتشدد في تعريفها للإشارة على مفهوم القصدية من جهة المرسل. من وجهة نظر مونين Mounin «إن السيمياء الصحيحة تقوم على التعاند القاطع بين المفهومين الرئيسيين: مفهوم الشاهد Indice ومفهوم الإشارة». والحال إن ما يميز الإشارة عن الشاهد هو بالتحديد قصد الايصال المتحقق في الأولى والمعدوم في الثاني. فهكذا مثلاً نصفة السير هي إشارة، بينما لمعان الطريق الدال على الانزلاق هو شاهد.

عادل فاخوري

إشترك (في اللَّفْظ)

Homonymie
Homonym
Homonymie

إن معنى أي تعبير لغوي قد يختلف باختلاف استعمالاته. التعبير اللغوي بحد ذاته، أي بمعزل عن كيفية استعمالنا له في وضع معين وضمن شروط معينة، لا يمكن اعتباره موضوعاً لمعنى معين. المعنى يرتبط، بالضرورة، بالاستعمال. وبما أن الأغراض التي يستعمل من أجلها أو قد يستعمل من أجلها تعبير لغوي معين قد تتباين، فلا يجوز عندها أن نترقب أن يحتفظ هذا التعبير بنفس المعنى في كل الحالات التي قد يستعمل فيها. وعندما يستعمل شخص نفس التعبير اللغوي لغرضين متباينين ومع ذلك يعامل حالتي استعماله لهذا التعبير وكأنهما تحملان نفس المعنى، نعتبر عندها استعماله لهذا التعبير على هذا النحو حالة من حالات الاشتراك. أن نقول، إذن، أنه يوجد اشتراك في استعمال (ش) لـ (ت) (حيث «ش» يرمز إلى شخص معين و«ت» إلى تعبير لغوي معين) هو أن نقول أن (ش) يستعمل «ت» لغرض معين، ولنسمه «ق»، وينتج ذلك باستعمال «ت» لغرض آخر متباين عن الأول، ولنسمه «م»، وأنه، بالرغم من التباين بين (م) و(ق)، لا يميز، إما عن قصد أو عن غير قصد، معنى «ت» في الاستعمال الأول عن معناها في الاستعمال الثاني. إذا قلت، مثلاً، إن يوسف مات شاباً في ربيع الحياة، أي في ربيع سنة 1970، فإن الاشتراك هنا يكمن بصورة واضحة في

الموصوف عندهم بالإلهي، وكذلك فيشاغورس، ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العقلي الاستدلالي في المعرفة، وبالجملة لا يريدون لأرائهم وللأسف كلها تدعيماً أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه. وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله، فاقبضوا منها وتمثلوا أفكارها. وكان لصاينة حران أيضاً دور في نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين. ويمكننا أن نلاحظ أثر هذه الفلسفة على ابن طفيل في «حي بن يقظان» وابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»، على أن من أبرز الإثراقيين المسلمين السهروردي المقتول سنة 587 هـ. مؤلف «حكمة الإشراق»، وهو يذكر هرمس في مواضع عديدة من مصنفاته، ويعتبر عنده من رؤساء الإثراقيين، ويصفه بأنه «والد الحكماء»، وهو يذكره مع أغاذيمون واسقليبوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنباً إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس. ومن أبرز الإثراقيين أيضاً في الإسلام عبدالحق بن سبعين المرسي المتوفى 668 هـ. الذي يذكر هرمس في مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ «هرمس الأعظم»، وهو يرى في «الرسالة الفقيرية» أن الهرماسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المنزلة أفادتهم في هذا الصدد.

ومن الفلاسفة الإثراقيين أيضاً في الإسلام الشهرزوري، الذي شرح بعض كتب السهروردي المقتول، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازي، ونصير الدين الطوسي، والدواتي، وملاصدرا الشيرازي، وهم متأثرون بالسهروردي المقتول.

أما في الغرب فقد امتد أثر الفلسفة الهرمسية إلى بعض مفكري أوروبا في العصر الوسيط مثل ريمون لى وألبيرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية، وامتد كذلك إلى مفكري عصر النهضة من أمثال فينيشينو وأغريبا وبراسلس وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها في التحرر من سيطرة أرسطو.

وهناك فلاسفة آخر يوصفون بالإثراقيين في أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلي، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويندبرغ، وكلود دي سان مارتان، وصارتينيز ياسكواليس.

أبو الوفا التفتازاني

لنفترض أنني استنتجت القضية «إذا وجد شيء ملون، اذن يوجد شيء مرئي» من المقدمتين «بعض السياسيين ملون» و«كل سياسي كائن مرئي»، فإن استنتاجي هنا صحيح حتى فيما لو كنت استعمل «ملون» في المقدمة الأولى لتعني لا مبدأ واستعملها في النتيجة بمعناها الحرفي. اذن، حتى لو كانت لفظة «ملون» ذات معنيين فأنا لم أرتكب هنا أغلوطة الاشتراك، لأن استدلالتي ليس من النوع الذي تتوقف صحته على عدم استعمال أي حد بأكثر من معنى.

مصادر ومراجع

- Copl, I.M., Introduction to Logic, Fourth ed, Macmillan, 1972, chap. 3.
- Lehrer, Adrienne and Kelth eds., Theory of Meaning. Prentice-Hall, 1970.
- Resnik, M., Elementary Logic, McGraw-Hill, 1970.

عادل ضاهر

إشراق

Illumination Illumination Illumination

الأصل في الإشراق لغة: الدخول في شروق الشمس، ويقال أشرقت الشمس: أضاءت. أما في المصطلح الفلسفي، فالإشراق حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه. وقد عرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة، التي ترى أداة المعرفة النور الباطني، أو الحدس الوجداني غير العقلي. ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى هرمس الذي اختلف حول شخصيته، وقيل إنه إخنوخ أو النبي إدريس. والفلسفة الهرمسية ترجع إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي، ويعتقد أن كتابها إما كهنة مصريون أنقنوا اليونانية، أو يونانيون متصرون تعلموا صياغة آرائهم في قالب شرقي مصري. وقد لعبت الهرمسية دوراً في تطور الفكر الهليني المتأخر بالاسكندرية، وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية القديمة وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها في الفلك والتنجيم. والاتجاه الذي تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العودة إلى القديم، وكلما كان المفكر قديماً عظمت قيمته، ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون

إشكال

Problème
Problem
Problem-Aufgabe

هذا الكائن كلي المعرفة والقدرة والخير لا يتطابق مع الاعتقاد بوجود شر أخلاقي وفيزيقي في العالم. بغض النظر عن حالة الإشكال الفلسفي التي نجد أنفسنا فيها وملابساتها، فإن وجودنا في حالة من هذا النوع شبيه بوجودنا في حالة من نوع الإشكال العلمي فقط من حيث كونه يقودنا إلى الشك والتساؤل وطلب المزيد من الفهم والوضوح. ولكن الأسباب التي تقودنا إلى حالة الإشكال الفلسفي وكذلك الطرق اللازمة لإخراجنا منها هي غير الأسباب التي تقودنا إلى حالة الإشكال العلمي وغير الطرق اللازمة لإخراجنا من هذه الحالة الأخيرة. ففي الحالة الأولى، إن الأسباب التي تقودنا إلى الإشكال على العموم إما أسباب ميتافيزيقية أو منطقية وسيماطيقية. ولذلك فإن الوسيلة الضرورية للخروج من حالة الإشكال هذه هي وسيلة التحليل بمعناه الميتافيزيقي أو التحليل المنطقي واللغوي. أما في الحالة الثانية، فإن أسباب الإشكال، وكذلك طرق معالجته يطنى عليها الطابع التجريبي.

نأتي أخيراً إلى الإشكال العملي. ينشأ هذا النوع من الإشكال إما في الحالات التي يكون مطلوباً منا فيها أن نحقق هدفاً معيناً دون أن يكون لدينا علم بكيفية تحقيقه، أو في الحالات التي نكون مواجهين فيها بعدة أهداف متعارضة لا نعرف كيف نختار بينها. في الحالات التي من النوع الأخير قد يكون الإشكال العملي نتيجة ضرورية لإشكال نظري ما. فلو افترضنا، مثلاً، أنه عليّ أن أختار أخلاقياً بين تحقيق (أ) وتحقيق (ب) في وضع معين بالرغم من وجود مبدئين أخلاقيين، مبدأ يبدو أنه يلزمي بفعل (أ) ومبدأ يبدو أنه يلزمي بفعل (ب) في الوضع المعني، فعندها أواجه إشكالاتاً عملياً مرده إشكال نظري معين. ففي حالة من هذا النوع، لا أعرف كيف أختار بين البديلين المطروحين، لأنني لا أعرف أي مبدأ أخلاقي هو المبدأ الذي يجب تطبيقه على حالة من النوع الذي أجد نفسي فيه. من الواضح، إذن، أنه في حالات من هذا النوع لا سبيل لإزالة الإشكال على الصعيد العملي ما لم نزل أولاً الإشكال الذي نواجهه على الصعيد النظري.

عادل ظاهر

يرتبط مفهوم الإشكال بالحالات التي نجد أنفسنا فيها مواجهين بعدة احتمالات لمعالجة موضوع معين دون أن يكون في حوزتنا أي مؤشر واضح لما يجب اختياره من بين هذه الاحتمالات المتعددة. قد ينشأ الإشكال إما على صعيد نظري أو على صعيد عملي. والإشكال على الصعيد النظري إما إشكال علمي أو إشكال فلسفي، وإذا كان من النوع العلمي فهو مظهر لوضع ابستيمي Epistemic من النوع الذي يجد فيه العالم نفسه مواجهاً بأدلة تجريبية تبدو متعارضة مع قضية أو نظرية قام عليها الدليل العلمي أو وضع يجد فيه نفسه مواجهاً بأدلة تجريبية تبدو مؤيدة لنظريتين متعارضتين أو مؤيدة لنظرية تبدو في ظاهرها غير معقولة أو غير مؤيدة بصورة كافية لنظرية تبدو في ظاهرها معقولة. وكائناً ما كان الوضع الذي يجد العالم نفسه فيه، فإن هذا الوضع، بحكم اتصافه بالإشكال، يقود بالضرورة إلى الشك والتساؤل وإلى طلب المزيد من الأدلة أو من التنظير لإزالة الشك والوصول إلى وضع ابستيمي من النوع الذي يمكن أن يقطع فيه بصدق قضية دون الأخرى أو بصحة نظرية دون الأخرى.

إذا نظرنا الآن في موضوع الإشكال على الصعيد الفلسفي، أول ما نلاحظه هو أن هذا النوع من الإشكال لا يرتبط بشؤون تجريبية، كما هو الحال بالنسبة للإشكال في العلم. إنه ينشأ على العموم إما في الحالات التي يبدو لنا فيها أن هناك تضارباً بين معتقدين أو أكثر أو بين مبدئين أو تصورين أو أكثر من المعتقدات أو المبادئ أو التصورات التي نعتبرها أساسية لحياتنا أو ضرورية لفهم العالم حولنا أو لإعطاء حياتنا ونشاطاتنا معنى، أو ينشأ في الحالات التي يبدو لنا فيها أن معتقداً أو مبدأ أو تصوراً من النوع المشار إليه غير متماسك في ذاته أو ذو نتائج غير معقولة أو خارقة في ظاهرها. قد يبدو لنا، مثلاً، أن مبدأ السببية الذي يشكل افتراضاً مسبقاً من افتراضات العلم الأساسية يتضارب مع مبدأ حرية الإرادة الذي يشكل افتراضاً مسبقاً من افتراضات الأخلاق الأساسية، أو قد يبدو لنا أن الاعتقاد بوجود خالق للكون خارج المكان والزمان هو اعتقاد غير متماسك في ذاته أو أن الاعتقاد بأن

والاكمال ليس هو بنجاح بالتمام كما أنه ليس بفساد. وفي الكشف للنهاني، «... القول بأنه يجوز أن يكون بعض القضايا من الأوليات (اليقنيات) باعتبار ومن المشهورات (الظنيات) باعتبار، لا يعبأ به لأنه لا يمكن أن تكون قضية يقينية باعتبار وظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل». (مادة المشهورات).

وفي القانون: Droit رد الاعتبار: دعوى يرفعها كل شخص تضرر معنوياً (سمته مثلاً) من قذح أو ذم أو افتراء أو إتهام باطل، وأقام دعوى أمام القضاء (الصالح) يطلب فيها ردّ التهمة عنه والحكم علانية ببراءته من التهمة المنسوبة إليه، والتعويض عليه مادياً لأجل ذلك، من قبل مسبب الضرر. وفي الشريعة، الاعتبار عند علماء الحديث: هو النظر إلى حديث ما عند عدة رواة، لمعرفة مرتبة الحديث وحكمه. وعند الأصوليين، هو: «إعتبار عين الوصف أي العلة في عين الحكم لا إعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا إعتبار جنس الوصف في عين الحكم ولا إعتبار جنس الوصف في جنس الحكم».

وفي الفلسفة، الاعتبار: يطلق على كل شيء غير ثابت في الواقع أو بالأحرى لا تحقق له في الواقع، أو غير حقيقي. ومن هنا قولنا: هذا أمر إعتباري أي نسبي Relative، فرضي، ذهني، ليس بثابت. فما هو بجميل أو قبيح مثلاً عند إنسان معين، قد يكون غير ذلك عند إنسان آخر. وما هو مضر أو نافع لشخص ما، قد لا يكون كذلك لشخص آخر... فالتار قد تكون مضرّة وقبيحة عند من يتضرر منها ويصيبه الاحتراق بها، ولا تكون كذلك عند من لا يتأذى منها، وإنما على العكس. وإذن، فالجمال أو القبح أو النفع أو الضرر ليس شيئاً موجوداً في الأشياء نفسها، وإنما هو موجود بالاعتبار والذهن فقط. «الامر الاعتباري هو الذي لا وجود له إلا في عقل المعبر ما دام معتبراً». (الجرجاني، «التعريفات»). والعقديون الدينيون (الفلاسفة الإيمانيون) لا يرون في الخلق والكون إلا منتهى الحسن والجمال؛ وإذا تبدى للبعض عكس ذلك، فلا اعتبارات محض ذاتية لا دخل فيها للحقيقة. «جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى، هذا على العموم. وأما على الخصوص، فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللطف والنعم وصفة الجود والرزاقية والخلاقية وصفة النفع وأمثال ذلك، فكلها صفات جمال. ثم صفات مشتركة، لها وجه إلى الجمال، ووجه إلى الجلال، كإسم الرب فإنه باعتبار التربة والإنشاء إسم جمال، وباعتبار الربوبية والقدرة إسم

إعتبار

Considération Consideration Berücksichtigung

مصدر: إعتبر. أي إنعظ. يقال: إعتبر به: إنعظ به. والإعتبار، معناه: الإلتعاض والتفكر، وقياس ما غاب على ما ظهر، أو الإستدلال بشيء على غيره، أو ردّ الشيء إلى نظيره، أي إلى شيء آخر من جنسه بأن يحكم عليه بحكمه. كقولنا: «ما كان كثيره مسكر وحرام، فإن قليله حرام». جاء في القرآن: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر 2) أي أنظروا بما حلّ بغيركم (بني قريظة والنضير من اليهود) واتعظوا بالذي نزل بهم.

والعبرة: (ج) عبر، إسم من الاعتبار. يقول الله تعالى: ﴿والله يؤيد نصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ (آل عمران 13). «يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار» (النور 44). وهكذا، فالإعتبار، يعني الإلتعاض بشيء ملموس أو بشيء له ما يقابله في العالم الخارجي أو الواقع..

والإعتبار أيضاً، معناه: الفرض. يقال: هذا أمر إعتباري: أي أمر قائم على الفرض. ومعناه أيضاً: التعجب. أنا اعتبر ذلك مثاراً للدهشة: أي للعجب. وكذلك معناه: التقدير والتكريم. يقال: إعتبره: قدره. أكرمه. إحترمه. وإعتبر فلاناً قدوة: إعتد به وأخذه مثلاً يحتذى. ورجل له إعتبار: Homme considérable رجل ذو شأن، له مكانة رفيعة Situation considérable.

وقد يستعمل الاعتبار بمعان متعددة، تشير إلى حالات مختلفة، كقولنا: هادي قد يشفى من مرضه الذي أصيب به، على اعتبار أن الذين أصيبوا به من قبل قد شفوا؛ وقد لا يشفى من مرضه على اعتبار أنه ليس من الضروري أن يشفى، إذا كان غيره قد شفي منه، فقد يكون تركيبه الفيزيولوجي مختلفاً عن غيره.. أو كقولنا: هادي قد ينجح في امتحانه هذه السنة على اعتبار أنه طالب مجتهد، وكل طالب مجتهد، من الطبيعي أن يكون النجاح حليفه؛ وقد لا ينجح أيضاً، على اعتبار أنه ليس كل طالب مجتهد ينجح بالضرورة؛ فضلاً عن أنه قد لا ينجح ولا يرسب، على اعتبار أنه قد يكمل،

وجود له في الخارج، وإلا لزم التسلسل في الأمور الخارجة المترتبة الموجودة معاً...» (التهانوي، «الكشاف»، ج 1، ص 72 وج 2، ص 960).

وفي المنطق، يعتبر المناطقة الأمور الشعورية الباطنية وكل ما يتعلق بدائرة الأحاسيس الباطنية كالحزن والفرح والحب الخ.. من الأمور الاعتبارية وبالتالي من الأمور التي لا تقبل التعريف المنطقي العلمي.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، أنيس، عبدالحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، (مجمع اللغة العربية) المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، ط 1، مكتبة مصر، 1969.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1963.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.

مهدي فضل الله

إِعْتِقَاد

Croyance
Belief
Glauben

هناك اختلاف كبير حول فهم طبيعة مفهوم الاعتقاد. ويرجع اللفظ الفرنسي Croyance إلى أصل لاتيني هو Credenza التي اشتقت من الفعل Credere بمعنى اعتقاد (لaland). ومعنى الاعتقاد يختلط بالحكم الذهني أحياناً والبديهي أحياناً أخرى، ويختلط أيضاً باليقين والاعتقاد

جلال؛ ومثله اسم الله واسم الرحمن. واعلم... أن القبح في الأشياء إنما هو بالإعتبار لا بنفس ذلك الشيء. فلا يوجد في العالم قبيح إلا بالإعتبار، فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود، فلم يبق إلا الحسن المطلق.. إذ قبح الرائحة المنتنة إنما هو باعتبار من لا يلائمها طبعه، وأما هي، فعند الجعل، ومن يلائم طبعه لها، من المحاسن. والاحراق بالنار إنما قبيح باعتبار من يهلك فيها؛ وأما عند السمندل، وهو طير لا تكون حياته إلا في النار فمن غاية المحاسن. فكل ما خلق (الله) ليس قبيحاً بل مليح بالأصالة، لأنه صورة حسنة وجماله. ألا ترى أن الكلمة الحسنة تكون قبيحة ببعض الاعتبارات، وهي في نفسها حسنة؛ فلم أن الوجود بكماله، صورة حسنة ومظهر جماله.. (وإذن) فالقبيح من العالم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى الجمال الإلهي باعتبار تنوع الجمال..» («الكشاف»، ج 1، 244 - 245، عن عبد الكريم الجيلاني، «الإنسان الكامل»). والفلاسفة والمتكلمون بعامه، يرفضون الاعتراف بوجود أمور اعتبارية حقيقة في الواقع الملموس، وقد يرادفون بينها وبين الفرضيات أو الكليات العامة، مثل: الاجتناس والانواع سواء منها: العليا أو الدنيا (الإنسان، الحيوان)، وكذلك الوجود، خارج نطاق الوجود، لأن الوجود ليس إلا اعتبارياً عقلياً منتزعا من الوجود حقيقة؛ كما أن الضوء موجود كذلك، بسبب الشمس. وهم يعدّون الأمور الأخلاقية والوجدانية والقيمية (الخير والشر والقبح والجمال الخ..) من جملة الأمور الاعتبارية. فالفلاسفة الوضعيون، مثل: كارناب Carnap وآير Ayer، يرفضون الأحكام القيمية أو الأخلاقية رفضاً باتاً، لأنها بنظرهم ليست بقضايا حقيقية قابلة للتحقق، سواء عن طريق الملاحظة أو التجريب؛ وهي بالتالي ليست إلا مجرد ألفاظ لا تشير إلى أشياء يمكن ادراكها عن طريق الحس أو التجربة. «الأمور الاعتبارية.. عند المتكلمين والحكماء: تطلق على الأمور التي لا وجود لها في الخارج. وقد تطلق بمعنى الفرضيات. ثم إنهم ذكروا لمعرفة الأمور الاعتبارية بالمعنى الأول، قاعدتين: إحداها: كل ما تكرر مفهومه أي يتصف أي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري أعني كل مفهوم جنساً كان أو نوعاً عالياً أو سافلاً يكون بحيث إذا فرض منه أي فرد كان موجوداً وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين: مرة على أنه حقيقته أي تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ومرة على أنه صفة قائمة به أي محمول عليه إشتقاقاً فإنه يجب أن يكون اعتبارياً لا

والفكرة نجد أن الانطباع لا يعدل في مضمون الفكرة والاختلفت عن انطباعها بل يمدّها بالقوة والحيوية. وبالتالي يعرف الاعتقاد بأنه: « فكرة حية تتصل أو تقترب بانطباع حاصر ». وعلى ذلك فنحن في الفلسفة لا يسعنا أن نفرس الاعتقاد بأكثر من القول بأنه شعور في الذهن يميز بفضل بين الأفكار التي تنطوي عليها أحكامنا وبين أوهام الخيال. والشعور يسط على الأفكار التي تزود به قوة أعظم ويمدّها بنفوذ أكبر ويجعل لها في الذهن أهمية كبيرة من شأنها أن تدعمها وتثبتها وتفرض بها إلى التسلط على جميع أفعالنا.

ويرى هيوم أن التعريف الذي يقدمه يتفق مع شعور كل منا وتجربته. فليس ثمة أكثر وضوحاً وجلاء من أن هذه الأفكار التي نصدق بها أقوى وأثبت وأملأ بالحيوية من الاحلام. وعند هيوم نجد أن علاقة التشابه تتضافر مع الانطباع الحاضر في انبعاث هذه الحيوية في الأفكار التي تحملنا على الاعتقاد بها. فلكل من علاقة التشابه والتجاور والعلية أهميتها في انبعاث الاعتقاد. فالانتقال من العلة للمعلول (العلية) هو الاصل في الاعتقاد بالإضافة للتشابه والتجاور، هذه العلاقات يدعمها ويحييها الانطباع الحاضر، فهو العلة الصحيحة للفكرة والاعتقاد يصحبها. وعلى ذلك، فالاعتقاد هو فكرة قوية مستمدة من انطباع حاصر ذي علاقة بها. فالاعتقاد يرفع الفكرة إلى مقام الانطباع ويمدّها بنفوذ كامل على العواطف، إذ لما كان الاختلاف في مراتب القوة والحيوية هو بمثابة الاختلاف الأصل بين الفكرة والانطباع، ولما كان الاعتقاد يزود الفكرة بهذه القوة والحيوية، فإنه ليترتب على هذا تلاشي الاختلاف، بحيث تصبح الفكرة بفضل الاعتقاد بها، مثيلة في نفوذها للانطباع.

3 - التحقق من الاعتقاد عند رسل:

الاعتقاد عند رسل فرض أو وسيلة للتيقن من معرفتنا الحسية أو التأثيرات الحسية الآتية لنا من خارجنا. فكل معرفة عند رسل وهي تجريبية في الأساس يجب أن تقوم على اعتقاداتنا الغريزية وإذا ما رفضنا هذه الاعتقادات فلن يتبقى لدينا شيء. ومن الطبيعي أننا لا نصل إلى الاعتقاد بعالم مستقل خارجي بواسطة التدليل، بل نجد هذا الاعتقاد مهيباً في أنفسنا في الوقت الذي نبدأ فيه التفكير، وهذا ما يسمى اعتقاداً غريزياً. ومهمة الاعتقاد بوجود أشياء تقابل موضوعات حواسنا، هو تبسيط وتنظيم تفسيرنا لإدراكاتنا المختلفة؛ فالاعتقاد افتراض مقبول وليس ثمة سبب لرفضه،

والعلم. وفي حين أن كلاً من العلم واليقين لا شك فيه فالاعتقاد يقبل الشك ويقبل الصدق والخطأ. والاعتقاد في تاريخ الفلسفة يتخذ صوراً متعددة تنتمي في أغلبها إلى الدراسات المتعلقة بنظرية العلم.

1 - الاعتقاد عند أفلاطون:

الاعتقاد عند أفلاطون 428 - 348 ق. م. في محاورتيه عن العلم « تيتاثيوس » و« السفطاني » نوع من الظن Doxa أو الوهم لا يرقى إلى المعرفة اليقينية الصادقة. فهو معرفة دنيا أقل من العلم Epistema لارتباطه بعالم الحس والتغير الذي لا يعطي الا معرفة احتمالية نسبية ولا يوصل إلى معرفة ماهيات الأشياء؛ أي حدس المثل. كذلك يستعده أفلاطون ولا يقره كوسيلة للمعرفة اليقينية، ويميز في « تيتاثيوس » بين موضوع الاعتقاد، وموضوع الرؤية الحديثة (البرهانية). فالأول موضوعه العالم الحسي المتغير، والثاني موضوعه الحقيقة الثابتة، الأول ظن والثاني يقين.

وفي الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة خاصة عند ديكارت 1596 - 1650، نجد أيضاً التمييز بين كل من العقل والحس؛ فالعقل أولوية ويقين أكثر مما للحواس، حيث يعتمد على المعاني الفطرية المركوزة فيه، بينما يقوم الحس على المعاني المكتسبة من التجربة. والمعاني الفطرية هي التي نستمد منها المعرفة العقلية اليقينية، وعلى ذلك يرتبط الصدق واليقين بالعقل، بينما الحس والمعرفة الحسية مرتبطة بالاعتقاد، ومن الواضح أن المعرفة الأولى أرقى من الثانية التي تخضع للصواب والخطأ وتمثل نوعاً من المعرفة ينبغي تجاوزها، وعلى العكس من ذلك نجد اتجاه التجريبيين المتمثل في المدرسة الانكليزية خاصة لدى هيوم.

2 - الاعتقاد التجريبي:

يؤسس هيوم D. Hume 1711 - 1776 م. الاعتقاد على الانطباعات الحسية التي تعد أساس كل معرفة. فيقوم الاعتقاد مع العادة بدور مهم في الاستدلال التجريبي في فلسفته. وهو يذهب إلى أن فكرة الموضوع هي أساس قوي للاعتقاد به. ولكي نقف على طبيعة الاعتقاد أو على خصائص الأفكار التي نسلم بها ينبغي أن نلاحظ الآتي: (1) لا يختلف تصور الشيء عن وجوده، وعن الاعتقاد بوجوده. (2) والاختلاف بين تصور الشيء والاعتقاد به ليس في الفكرة نفسها بل في طريقة تصورنا الشيء. (3) حسب التفرقة بين الانطباع

القضية والواقعة التي تمثلها القضية في حد ذاتها. ويقوم بذلك العقل المشاهد فيقارن الاعتقاد بالواقعة في حد ذاتها. والصدق هنا - أو عدمه - مرتبط بمدى انطباق الاعتقاد على الواقعة. فالاعتقاد ليس هو الواقعة في ذاتها بل هو القضية التي يعبر بها عن الواقعة، وبالواقعة نتحقق من صدق الاعتقاد. فالاعتقاد الصادق معناه ان الواقعة قد عبّر عنها في جملة صادقة. فالتحقق من صدق الاعتقاد يحتم وجود الموضوع المعتقد به كواقعة ذرية تشغل حيزاً مكانياً ويكون خاضعاً للتجربة الحسية في نفس الوقت.

4 - الاعتقاد باعتباره إرادة:

نجد ذلك لدى وليم جيمس فيما أطلق عليه «إرادة الاعتقاد» The Will to Believe. وفي هذه المقالة يطلق جيمس لفظ «فرض» Hypothesis على أي شيء هو عرضة لأن يكون موضوعاً لاعتقادنا. والفرض إما أن يكون حياً أو ميتاً. والفرض الحي هو ذلك الذي يبدو أنه واقعة ممكنة بالنسبة للشخص الذي وضع له هذا الفرض ليمسك به. والفرض الميت على العكس من ذلك. والحياة والموت ليست خواصاً ذاتية للفرض بقدر ما هي علاقة تخص فرداً بعينه. وتقاس بمدى رغبة الشخص واستعداده للعمل بهذا الفرض. ولذلك فالحد الأعلى لحياة أي فرض معناه رغبة الشخص في العمل بدون تردد. وهذا هو ما يطلق عليه جيمس إرادة الاعتقاد. فالإرادة تستطيع أن تخلق وجود الشيء الذي تعتقده.

5 - الاعتقاد في الفكر الاسلامي العربي:

يرتبط الاعتقاد في الفكر الاسلامي بالنظر دون العمل، ومجمله حقائق الوحي والعقائد وهي عند الجرجاني: «ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل». والاعتقاد الجازم الراسخ الثابت هو اليقين، وهو على ثلاث مراتب: علم اليقين ويحدث بالبرهان والتواتر، وعين اليقين بالمشاهدة، وحق اليقين وهو يحصل بالشيء بعد انصاف العالم بذلك الشيء. وتفصيل ذلك يتلخص في العلاقة بين الاعتقاد والواقع. فمطابقة الواقع للاعتقاد حق ومطابقة الاعتقاد للواقع صدق. قال التفنازاني في «شرح العقائد النسفية»: «الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والأديان والمذاهب ويقابله الباطل والمطابقة بين الواقع والاعتقاد تسمى حقاً».

وعلى أن نسلم ان العالم الخارجي يوجد حقاً وأنه لا يعتمد كلياً في وجوده على استمرار ادراكنا له. ومن الواجب الا نشك أبداً في حقيقة الاعتقاد. ولولا حقيقة أنه في حالة رؤية الشيء يبدو الأمر كما لو كنا نعتقد اعتقاداً غريزياً بأن موضوع الحس نفسه هو الشيء المستقل في حين أن الدليل يربنا أن الشيء لا يمكن أن يكون ذاتياً مع موضوع الحس.

ويؤكد رسل أنه من بين كثير من اعتقاداتنا الغريزية توجد اعتقادات أقوى بكثير من غيرها، في حين أن كثيراً منها - نتيجة للعادة والترابط - قد اختلط باعتقادات أخرى ليست غريزية حقاً بل افترض خطأ أنها أجزاء مما نعتقده اعتقاداً غريزياً. ومهمة الفلسفة تحديد تسلسل هذه الاعتقادات الغريزية. ويتعين على الفلسفة ان تظهر اعتقاداتنا الغريزية في الصورة التي تبدو فيها نهائية لا تتعارض بل أنها تكون نظاماً منسجماً. وبالتالي لا يمكن أن يوجد سبب لرفض اعتقاد غريزي إلا إذا تعارض مع اعتقادات أخرى. فإذا وجدت الاعتقادات منسجمة فإن النظام بأكمله يصبح جديراً بالقبول. وعلى ذلك، فعن طريق تنظيم اعتقاداتنا الغريزية ونتائجها، وعن طريق النظر في أيها أكثر قبولاً لأن يتعدل أو يترك، يمكننا أن نصل الى تنظيم مرتب لموقفنا على أساس قبول ما نعتقده اعتقاداً غريزياً هو وحده ما نسلم به. ومع أن إمكان الخطأ يظل موجوداً في هذا التنظيم، إلا أن ترجيح الخطأ يتضاءل بتداخل أجزاء هذا التنظيم وعن طريق الفحص النقدي التي يسبق التسليم به.

ورسل يرى أن الاعتقاد لا يرقى الى مستوى المعرفة اليقينية الا اذا كان صادقاً. ويتم ذلك بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والكاذب. ويقدم رسل نظرية للتحقق من صدق الاعتقاد هي نظرية تحقيق المعاني التي تشغل الباب الرابع من كتاب «مشاكل الفلسفة» بعنوان (الصدق والخطأ). والتمييز بين الصدق والخطأ يتم بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والاعتقاد الكاذب؛ فعن طريق ذلك يمكن التمييز بين المفاهيم «فاذا لم تكن هناك اعتقادات لا يمكن أن يكون هناك صدق أو كذب». والتحقق من صدق الاعتقاد عند رسل يأتي من خارج الاعتقاد، وذلك بمعاينة الظاهرة الخارجية لمعرفة مدى انطباقها مع الاعتقاد رافضاً بذلك نظرية الانساق التي ترجع صحة الاعتقاد للاتساق وعدم التناقض داخل الاعتقاد نفسه. والتحقق عند رسل ينم عن طريق ايجاد العلاقة بين الاعتقاد والعالم الخارجي. أي بين

الصحيح. بدأت هذه المقولة تاريخها الحقيقي مع فلسفة هيجل وماركس، لكنها وجدت بعض سماتها في فلسفة هوبس وروسو، أما في دلالتها العامة فإنها تعود إلى الديانات السماوية، والمسيحية واليهودية بشكل خاص. وتقول هذه الديانات أن الإنسان اغترب عن جوهره، حين طرده الله من الجنة، وأنزله إلى الأرض عقاباً له على معصيته لإرادة خالقه. وفي انتقال الإنسان من الجنة إلى الأرض، ابتعد الإنسان عن مقام ربه حاملاً معه خطيئته، وحاملاً معه نقصاً معيناً؛ فالخطيئة هي سبب المسافة القائمة بين مكان الإنسان الأول ومكانه الثاني، والنقص هو تعبير عن انتقال الإنسان من مرتبة معينة إلى مرتبة أدنى منها، حيث كان الإنسان متوافقاً في الأولى مع جوهره ككيان قريب من الله، ثم أصبح في الثانية غريباً عن جوهره، لأن الله أقصاه عن الجنة إلى الأرض. لا يستطيع الإنسان في هذا الاغتراب أن يستعيد جوهره، إلا إذا تخلص من خطيئته وانتقل من جديد من «جحيمه» الأرضي إلى الفردوس الإلهي، ولتحقيق هذه العودة أرسل الله «المسيح» كي يصل بين السماء والأرض، مجدداً بذلك شكلاً من التوسط الذي يعيد علاقة الإنسان بربه، ويمهد لعودة الإنسان إلى مكانه الأول، حيث يستعيد جوهره المفقود، ويعود إلى ما كان عليه، أي إلى حالة تتوافق فيها ماهيته مع وجوده. يتحدد الاغتراب في هذا التصور الديني بثلاث علاقات: يكون الإنسان في العلاقة الأولى قائماً في جوهره، ويصح في الثانية غريباً عن جوهره، ثم يعود في الثالثة فيستعيد جوهره المفقود، لكن هذه الاستعادة لا تتحقق إلا بوسيط إلهي، يعيد ما انقطع بين الإنسان والله. نقرأ في هذه العلاقات مقولتين أساسيتين، الأولى مقولة الجوهر الإنساني، الذي يبدو كما لو كان كياناً ثابتاً يفارق في تحديده الزمان والمكان، لأنه محايث للإنسان كإنسان، والمقولة الثانية هي «الخطيئة الأصلية» أو النقص الذي يبدو بدوره كما لو كان محايثاً للجوهر الإنساني، فكل ما هو إنساني يحمل في ذاته نقصه الخاص، ولأنه كذلك، فإن الإنسان لا يستطيع أن يحرر نفسه بنفسه، بل هو بحاجة إلى قوة خارجية تعيده إلى ما كان عليه، وفي هذه القوة الخارجية يتجلى معنى النبوة، التي هي سبيل الإنسان لتجاوز اغترابه.

ينهض معنى الاغتراب، في التصور السابق، على مقولة الإنسان المجرد، الذي يتحدد بإرادة خارجية عنه، ويفترب بسبب نقص ملازم له، أو خطيئة باطنية فيه، فيبدو كما لو

ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً، أي ثابتاً متحققاً. ويقول التهانوي: «إن الخطأ والصواب يستعملان في المجتهدين والحق والباطل يستعملان في المعتقدين». فالحق يعني مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد.

مصادر ومراجع

- أفلاطون، ثيائوس، تر. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بلدي، نجيب، الاعتقاد، مجلة علم النفس، المجلد 2، العدد 3، فبراير/شباط، 1947.
- رسل، برتراند، مشاكل الفلسفة، تر. محمود حماد الدين اسماعيل، عطية محمود هنا، مطبعة دار الشرق، 1947.
- حب الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار احياء الكتب العربية، 1948.
- جيمس، وليم، إرادة الاعتقاد، تر. محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1949.
- Hume, D., A Treatise of Human Nature, Ed. Selby Blige of Oxford, Clarendon Press, 1888 Reprinted, 1941.
- James, W., Will to Believe, and other Essays in popular Philos. Longmans, New York, 1927.
- Russell, B., The Problems of Philosophy, A Galaxy book, New York, Oxford Uni. Press, 1969.

احمد عبد الحليم عطية

إِغْتِرَاب

Allénation
Alienation
Entfremdung

الاغتراب مقولة غير محددة المعالم، يختلف معناها باختلاف استعمالاتها. فالاغتراب بالمعنى الحقوقي هو التنازل عن الملكية لصالح آخر، وتعني في الطب الاضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه ونظرائه. أما في الفلسفة فتشير إلى غربة الإنسان عن جوهره، وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، وعن عدم التوافق بين الماهية والوجود، فالاغتراب نقص وتشويه وانزياح عن الوضع

الشراكة والتحالف الحر، فإنها لا تبدو كسلطة، بل تستظهر كما لو كانت جسماً اجتماعياً، يتخلى في سبيله الفرد عن حقوقه، كي يصبح هذا الجسم الاجتماعي أي الدولة، هو السيد الحقيقي، الذي لا يحقق الأفراد حريتهم إلا بالإذعان له. وبذلك تصبح الدولة هي المرأة المعبرة عن قمة الحرية، ويصبح الفرد الخاضع لها هو الفرد الحر، لأنه لا يخضع لسلطة غريبة، بل يقبل بتجسيد الإرادة الجماعية، وهكذا ربط روسو بين الفرد والدولة، وبين الحرية والاغتراب، بل إنه ربط بين الدولة وجوهر الانسان، لأنه اعتقد أن حرية الانسان لا تصان إلا بإرادة جماعية، وبسيد جدير بالطاعة، فبدون هذا السيد يستمر الانسان في «أنه» البرية - الأثمة التي لا تستطيع وحدها أن تشيد عالماً حراً.

هيجل وفكرة الاغتراب

على الرغم من دور روسو وهوبس في تشكيل مقولة الاغتراب، فإنها لم تأخذ مقامها الفلسفي إلا في فلسفة هيجل. ربط هيجل 1770 - 1831 فكرة الاغتراب بفكرة الحقيقة المطلقة، لهذا أقام الاغتراب على شكل العلاقة بين الذات والعالم، فالعالم يظل غريباً وبعيداً عن الحقيقة طالما أن الانسان عاجز عن تهديم موضوعيته، كي يتسنى له أن يتعرف على نفسه « وراء » الأشياء والقوانين في شكلها الجامد، وعندما يمتلك الانسان هذا الوعي في تجاوزه للعالم الموضوعي، يكون قد بدأ طريقه نحو حقيقته الخاصة به كإنسان، ونحو حقيقة هذا العالم أيضاً، أي يبدأ بالتعرف على ذاته، وبالتعرف على العالم الذي كان غريباً عنه. وهذا التعرف لا يستقيم إلا من خلال ملازمته لفكرة الفعل، حيث يعمل الانسان على استخدام الحقيقة التي وصل إليها من أجل أن يجعل العالم ما هو بشكل جوهري، أي يجعل منه تحقيقاً كاملاً للوعي الذاتي. يتأسس الاغتراب إذن عند هيجل على شكل العلاقة بين الذات والعالم، فيكون الانسان مغترباً عندما لا يتعرف على ذاته في هذا العالم، ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءاً منه. وبهذا المعنى فإن الاغتراب هو مرحلة لمصالحة الذات مع الوجود، ولتجاوز الانفصال القائم بين الانسان والأشياء، كي يصبح الانسان سيد عالمه. يبدأ هيجل في هذا التحليل من مقولة الوعي الذاتي الذي يرغب في تملك الأشياء التي تحيط به، لكن الوعي لا يلبث أن يكتشف أن تملك الأشياء لا يمثل الغاية الحقيقية لرغباته، وأن حاجاته لا

كان اغترابه هو شكل وجوده الأرضي، الذي لا يتحرر منه إلا بعد تحرره من هذا الوجود. أخذت فكرة الاغتراب هذا المعنى زمناً طويلاً، ولم تنتقل في شكلها الأول إلى شكل جديد، إلا بعد ظهور المجتمع البورجوازي، الذي عاد فطرح مشكلة الانسان بعد أن جعل منه كائناً مشخصاً متمتعاً بالعقل والإرادة، يرتبط بواقعه الأرضي أكثر مما يرتبط بعالمه السماوي، ولهذا بدت مسألة الاغتراب، كما لو كانت تطمح إلى مصالحة الفرد مع مجتمعه، بل ألمحت إلى شكل معين من السلطة السياسية، تصون مصالح الفرد مقابل أن يعترف بها هذا الفرد، ويخضع لقوانينها، ويقبل بمعاييرها، بشكل تتجلى الدولة فيه، كما لو كانت تعبيراً عن مجموع الارادات الفردية. وبهذا المعنى يغترب الانسان عن حريته، ويمنحها للدولة، مقابل أن يستعيد هذه الحرية في شكل الأمان الذي تعطيه إياه الدولة، وفي شكل التعاون مع بقية أفراد المجتمع، الذين يخضعون بدورهم لقانون الدولة. ظهرت هذه الفكرة عند الفيلسوف الانكليزي توماس هوبس 1588 - 1679 الذي رأى في الانسان كائناً أنانياً، يسعى إلى إشباع رغباته الأنانية، على حساب مصالح الغير، الأمر الذي يدفع بالقوي إلى تهديد الضعيف، ويجعل المجتمع محكوماً بقانون القوة، فيفقد المجتمع تناغمه وتآمره الداخلي. ومن أجل حماية الفرد والمجتمع كان لا بد من عقد بين الأفراد، لإقامة سلطة عليا تدعن لها الارادات الفردية راضية. وإذا كان هوبس قد قام بتنظير السلطة السياسية، وإعطائها أسسها العقلانية، فإن الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو 1712-1778 دعا بدوره إلى فكرة « العقد الاجتماعي » لكنه أقام همه الأول في تحقيق حرية الفرد، لا في تسوية السلطة السياسية المطلقة. انطلق روسو من ثنائية الفرد / الحرية، وتأمّل السبل التي تؤمن وجود الفرد مع وجود حريته، والتي تجعل من الفرد حراً في المجتمع كما كان حراً في الطبيعة. ورأى في الانتقال من حالة طبيعه إلى حالة المجتمع ضرورة أخلاقية للفرد، ولأنه قارب الفرد من وجهة نظر أخلاقية، تذكّر بالمفهوم الكانطي للانسان، فإنه لم ير في الدولة تعبيراً عن علاقات اجتماعية - اقتصادية، بل رأى فيها إرادة سامية عليا، يحققها مجموع أفراد أحرار وفق عقد اجتماعي، يتنازل فيه، كل فرد عن قسط من حريته، بملء إرادته، وبدون أي قهر خارجي. إن الدولة التي دعا إليها روسو هي شكل من التحالف والشراكة، تدافع عن الأفراد وتحمي مصالحهم، أي تدافع عن كل من ساهم في بنائها كدولة، وإذا كانت الدولة هي شكل من

الأشياء التي صنعها، ويتأمل نفسه بتأمل العالم المحيط به، و« يتخارج » وعيه، وينتقل من « التشيؤ » إلى الاستقلال، فالأشياء التي تحيط به ليست مواضع ميتة، بل هي جزء منه وننتاج لعمله. وبالمقابل يرى « السيد » أنه يمتلك أشياء لم يصنعها، وأنه يملك ما يحقق رغباته بدون أن يكون له دور في تحقيقها، ويكتشف أن هذه الأشياء التي صنعها العبد ليست أشياء ميتة، لأنها تحمل فيها بصمات صانعها، ويدرك أنه في امتلاك هذه الأشياء يتعامل مع وعي آخر ليس له. وهكذا يدرك السيد أنه ليس « وجوداً لذاته » وليس وجوداً مستقلاً، لأنه خاضع لآخر، ولعمل الآخر الذي يعمل من أجله. وهكذا يولد الوعي في سيرورة العمل، ويحقق الإنسان « خلقه الذاتي »، ويرى أن لا وجود للعالم إلا في الوعي، وأن العالم هو « تموضع » الأنا، حيث يرى الوعي ذاته في علاقات العالم ويتعرف عليها.

لقد أقام هيغل موضوع الاغتراب على تعارض الذات والعالم، وبحث عن سبل تجاوز الاغتراب، فلم يجده إلا في مستوى الوعي، حيث تصبح الأشياء جزءاً من تطور الوعي الذاتي الحر، ومرتبة يقرأ فيها الوعي حركته نحو التحقق الكامل. وبذلك يكون هيغل قد قدم جواباً مثالياً لسؤال مادي، فهو قد أبصر علاقة « السيد » و« العبد » التي يقوم عليها المجتمع البرجوازي، لكن فلسفته المحكومة بالفكرة المطلقة، جعلته لا يرى الحل إلا في حدود الفكر المجرد، مع ذلك فإن فكرة تحقيق الإنسان في عملية العمل، قد لعبت دوراً أساسياً في تطوير فكرة الاغتراب لدى فيورباخ وماركس الشاب، إذ تنطق الأول بفكرة « الأنا » كأساس للعالم، وانكأ على فكرة الاغتراب لجعلها محور فلسفته، وجاء ماركس الشاب ليربط بين مفهوم العمل والانسان، بعد أن استبعد تصورات هيغل المثالية، ونقل علاقة « السيد » و« العبد » من سماء الوعي إلى أرض العلاقات البرجوازية.

ماركس ومقولة الاغتراب

بنى ماركس « نظريته » في الاغتراب في كتابه المعروف: « مخطوطات 1844 » أو « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية »، ولم يستعد في « نظريته » هذه فلسفة هيغل بقدر ما اعتمد مقولة الاغتراب الديني التي بيّنها فيورباخ في كتابه « جوهر المسيحية »، حيث جعل تحرر الانسان من الاغتراب الديني هو الشرط الأساسي لتحرر الانسان الكامل. ولقد وصل

تبلغ رضاها إلا بالاتحاد بأطراف آخرين: « لا يجد الوعي الذاتي رضاه إلا في وعي ذاتي آخر ». ومن علاقة الوعي الذاتي بآخر، يصل هيغل إلى دياكتيك السيد والعبد، الذي يلعب فيه مفهوم العمل المغترّب دوراً محورياً، لأن هيغل لا يرى في أدوات العمل مجرد أشياء ميتة، إنما يرى فيها تجسداً حياً لجوهر الذات، لأن الانسان ينشد أولاً العلاقة بإنسان آخر.

في علاقة الإنسان بالآخر يتحقق الانسان ويغترّب، وما دياكتيك السيد والعبد إلا تعبير عن هذه العلاقة المتناقضة. فالإنسان لا يصبح ما هو إلا بفرد آخر، بل إن هذا الآخر هو شرط وجوده كإنسان، لكن هذه العلاقة بين الانسان والآخر، لا تنسم بالمصالحة والتناغم، فهي « صراع حتى الموت » بين أفراد غير متساوين على الإطلاق: علاقة بين « السيد » و« العبد ». إن تحقيق هذا الصراع هو طريق الانسان الوحيد للوصول إلى وعيه الذاتي، أي للتعرف على إمكانياته وعلى الحرية الضرورية له لتحقيق هذه الإمكانيات، فحقيقة الوعي الذاتي لا تقوم في الـ « أنا » بل في الـ « نحن » التي تؤسس لوعي قادر على تملك العالم.

يبدأ تحليل هيغل باكتشاف أن الواقع الذي يقوم به الوعي الذاتي دوافع منقسم إلى ميدانين متناحرين: يقوم في أوليها العامل الذي يتحدد وجوده بعمله، ويقوم في ثانيها الإنسان الذي يملك عمله غيره، ويصبح سيداً بسبب هذا الامتلاك، علماً أنه غريب عن سيرورة العمل. يسمي هيغل العامل بـ « العبد »، ويدعو من يملك ولا يعمل بـ « السيد »، يتحدد وجود « العبد » بعمله، بدوره في انتاج مالا يعود إليه، بل يعود إلى آخر، وبسبب ذلك فإنه يقع تحت رحمة الآخر. إن هذه العلاقة بين « السيد » و« العبد » لا تتحدد بشروط إنسانية، كما أنها لا تتحدد بشروط طبيعية، فهي محصلة لشكل معين من « توسط » الأشياء، أي أنها نتيجة لعلاقة الانسان بنتاج عمله. فالعمل هو استعباد للعامل الذي يتعين وجوده إلا كوجود من أجل الآخر، فوجوده مغترّب، كما أن وعيه « متشيء » لأنه لا يرتبط به كإنسان بل كشيء. وجوده هو عمله، ونفي عمله هو نفي وجوده. مع ذلك فإن هذا العمل المغترّب هو أداة تحويل علاقة « السيد » بـ « العبد »، لأن عمل العامل لا يتلأشى حال إنجاز الأشياء، بل يظل قائماً فيها، ليكتشف العامل أن عمله هو أساس المجتمع، وأنه موجود في كل الحياة الاجتماعية، فيتعرّف العامل على

الإنسان غريباً عن ذاته، منقسماً، مزدوجاً، فهناك من ناحية الإلهي - جوهر الانسان، وهناك من ناحية ثانية الانساني المشوه والناقص، لكن هذا الازدواج ليس متناظراً، لأن كل غنى الانسان وخصائصه تذهب إلى الإله، فيبقى الإنسان وبؤسه وخصائصه السلبية، وكلما أسقط الانسان صفاته على الإله، زاد فقره، حتى «يصبح الإله كل شيء، ويغدو الإنسان لا شيء».

أبان فيورباخ مصدر اغتراب الانسان ليصل إلى إنسان متحرر من الاغتراب، فموقفه من الدين هو دعوة لاستعادة جوهر الإنسان الحقيقي الذي استلبه الدين. إن موقف فيورباخ عملي ونظري في نفس الوقت، لأنه يقوم بتأويل الاغتراب، ويسعى إلى تغيير الانسان المستلب دينياً، والذي يهجر عالمه المادي ويقذف بنفسه في تأمل الإلهي واللامتناهي، أي تأمل فقره الحقيقي وغناه المفقود. إن تجاوز الاغتراب الديني هو شرط لتحرير الانسان واستعادة طاقاته الابداعية، وعندئذ يصل الانسان إلى «إنسانية ايجابية» حيث يتصالح الانسان مع نفسه ومع الآخرين، ويعيش في عالم جديد قانونه الحب، يمارس الانسان فيه حياته الكاملة بدون الحاجة إلى وسيط وهمي.

في نقده للوعي الديني، نقل فيورباخ موضوع الفلسفة من السماء إلى الأرض، ومن الأثير إلى الواقع العادي، مهدداً بذلك لفلسفة جديدة، تتعاطى مع الإنسان والطبيعة والمجتمع. وقد وجدت هذه الفلسفة في ماركس مدافعاً عنها، وحاملاً لرايتها، فأخذ مقولة الاغتراب من فيورباخ، ولكنه لم يقصرها على حقل الدين فقط، بل حاول رصد صورة الاغتراب في جميع مجالات المجتمع السياسي والمجتمع المدني، حيث يتجلى الاغتراب في كل أشكاله: الحقوقي، السياسي، الايديولوجي، وحيث يتجلى أولاً في علاقة الانسان بعمله. والحقيقة أن مقولة الاغتراب عند ماركس، لم تأخذ شكلاً ثابتاً، إذ تطورت وتحولت وفقاً لتطور الفكر الفلسفي عند ماركس. وإذا كانت هذه المقولة تبدو كنقطة انطلاق في «مخطوطات 1844»، فإنها قد تراجعت وتوارت في «رأس المال» وإن وجدت، فإنها لم تكن تعبر إلا عن أثر من آثار الماضي «اللفظية» أو عن عدم توافق بين المفاهيم الجديدة وأسمائها، فيحتفظ المفهوم الجديد باسم قديم، لأنه لم يثر بعد على الاسم الموائم له.

إذا كان فيورباخ قد جعل من الدين موضوع نقده الوحيد،

فيورباخ إلى مقولة الاغتراب الديني بعد أن أعاد قراءة الفلسفة الهيجلية، وأخرج منها كل ما يؤكد الذات الإنسانية، وكل ما يجعل من الانسان سيداً على نفسه وعلى الكون برمته، بل ان فيورباخ ألغى كل فلسفة وكل دين، ليفرض مكانهما فلسفة الانسان وديناً جديداً يجعل من الانسان إلهه الوحيد، واستعاض في هذا الدين عن فكرة الله بالانسان، ملغياً بذلك الإله ومؤلهما الانسان. وما كتاب «جوهر المسيحية» إلا بناء نظري يبرهن على أن جوهر الإله ليس في حقيقته إلا جوهر الانسان المغترب. وإذا كان هيجل يرى في الانسان صورة الإله المغترب عن ذاته، فإن فيورباخ يعكس هذه الصورة حيث يصبح الله هو الإنسان في حالته المغترية، وبالتالي فإن الدين هو اغتراب، بل هو صورة كاملة للاغتراب الكامل. يقرب فيورباخ فلسفة هيجل، وينطلق من الواقع المحسوس لا من السماء ولا من سماء الوعي، فيرى في الانسان أصلاً للدين ومصدراً للإله. ينبثق الله من خيالات الانسان وتصورات، ولا يعرف الانسان الإله إلا لأنه جزء منه، وفي معرفته له يتعرف الانسان على نفسه. وعندما يتعرف الانسان على نفسه بشكل حقيقي، ويعرف أنه مصدر الوهم الديني، تتوارى التصورات الدينية، ويستعيد الانسان نفسه كمصدر لكل حقيقة.

وصل فيورباخ إلى تصوره الأنثروبولوجي للإنسان معتمداً على الفلسفة الهيجلية بعد أن أخضعها لنقد مادي محدود، فأصبح الإله الهيجلي المغترب عن ذاته انسان فيورباخ المغترب عن ذاته أيضاً، لأن هذا الانسان يسقط خير ما فيه على كائن سماوي وهمي، ولا يصبح هذا الانسان حقيقياً، أي متحرراً، إلا عندما يطابق السماوي الأرضي معيداً للانسان ما استلب منه، أي حينما يصبح إلهاً - إنساناً متخلصاً من انقسامه واغترابه.

في الاغتراب الديني، كما يراه فيورباخ، تقذف الذات الإنسانية بجوهرها خارجاً عنها، فيخرج الموضوع من تخارج الذات، وتعود الذات، بعد ذلك لتتأمل الموضوع وتعبده، فالله إذن هو تموضع الجواهر الانساني. تهدف فلسفة فيورباخ إلى وحدة الذات والموضوع، وإلى إعادة صياغة الإنسان ليصبح ذاتاً متحررة بلا انقسام. ففي الوعي الديني، يُسقط الانسان كل صفاته الايجابية خارجاً عنه، ويدعو هذه الصفات المتخارجة إلهاً، فالإله إذن صورة الكمال الانساني، وعندما يعبد الإنسان إلهه، إنما يعبد نفسه في صورة إله، فليس الدين إلا شكلاً معيناً من عبادة الذات الإنسانية. وهذه العبادة تجعل

دفع به التفسير ومدرسته إلى رفض مقولة الاغتراب، واعتبارها مقولة مثالية تقتصر على فلسفة ماركس الشاب « الذي لم يكن قد أصبح بعد ماركسياً »، لأن هذه المقولة الأيديولوجية لا تستطيع أن تجد لها مكاناً في المادية التاريخية، والتي هي علم يختلف عن كل تأويل أيديولوجي.

ومقابل موقف التفسير الممايز بين العلم والأيديولوجيا، ظهرت « مدرسة » أو « مدارس ماركسية » تعتبر الاغتراب هو مفتاح لفكر ماركس الفلسفي، الذي دعا في كل كتاباته إلى « إنسانية فلسفية » تهدف إلى تحرير الانسان وتحقيق جوهره. وانطلاقاً من هذا التأويل شاد فلاسفة الاغتراب (غارودي، آدم شاف، كارل كوسيك، كوستاس أكسلوس...) نظرية كاملة للاغتراب ترصد الاغتراب في كل مستوى من مستويات الحياة الانسانية: الاغتراب الديني، الجنسي، السياسي، الحقوقي، الأخلاقي، الفني، اللغوي... ويمكن الوقوف، هنا، عند أشكال الاغتراب الأساسية كما وردت عند فلاسفة الاغتراب:

1 - الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي: يعمل الانسان ككائن اجتماعي لتحقيق حاجاته التي تسمح له بالاستمرار في الحياة، وفي هذا العمل يتميز الانسان عن الحيوان ليس بسبب الصفة الاجتماعية للعمل فحسب، بل بسبب طبيعة العمل الانساني، الذي لا ينضوي في اطار الغريزة ولا يتم بالمباشرة والعفوية، إنما يتجلى كمشروع قصدي يعبر عن جوهر الانسان، بحيث يصبح العمل هو المجال التاريخي الذي تتحقق فيه إنسانية الانسان، وتتكشف فيه كل طاقاته الابداعية، وفي هذا العمل الحر يتكون جوهر الانسان ويكتمل، لذلك لم يكن تاريخ العمل هو تاريخ ارضاء الحاجة الانسانية، بل كان تاريخ تطور الانسان في عملية العمل. لهذا فإن تاريخ العمل هو تاريخ الطريقة التي تمّ فيها وتاريخ تطور الأدوات التي أنتجت هذا العمل، وهكذا يبدو العمل هو المسار التاريخي لتحقيق الانسان الشامل في علاقته بذاته وبالمجتمع وبالموضوع الذي يعمل فيه أي: « الطبيعة ». ولهذا فإن الوجود التاريخي للانسان يتحدد بعلاقات: الطبيعة - الانسانية - المجتمع.

لما كان الإنسان كائناً اجتماعياً، فإن خلقه الذاتي في عملية العمل يتم في إطار المجتمع الذي يعيش فيه، وشكل تطور هذا المجتمع هو الذي يحدّد شكل علاقة الانسان

فإن ماركس قد اعتمد مقولة فيورباخ عن فراق الأرض عن السماء، كي يبدأ بنقد الدولة التي لا تحقق ماهية الفرد، بل تحقق ماهية الاغتراب في هذا الفرد. ففي الدولة البرجوازية القائمة على أساس الملكية الفردية، يعيش الانسان اغترابه الكامل، بسبب المسافة القائمة بين حياته الفعلية في المجتمع وصورة حياته النظرية كما ترسمها الدولة البرجوازية. فهو يمارس في المجتمع حياة أنانية، معزولة، مسكونة بالحرمان، في حين أنه يعيش في قانون الدولة حياة جماعية، تستجيب لطبيعته الحقيقية، ولحاجاته الإنسانية، أي أن الدولة التي هي نظرياً تعبير عن إرادة الفرد ومصالحه، تصبح أداة لقهر هذه الإرادة وإلغاء لمصالح الفرد، وتصبح مقولة المواطن شكلية ووهمية، ففي المبادئ النظرية للدولة البرجوازية يتماهى الانسان بالمواطن، أما في الممارسة فإن هذا التماهي يبدو وهمياً، حيث ينخلع الانسان عن المواطن، وتقوم بينهما هوة لا سبيل إلى تجاوزها إلا بتغيير شكل الدولة. ومع تطور فلسفة ماركس أخذت مقولة الاغتراب بعداً جديداً، فانتقلت من المستوى السياسي إلى المستوى الاقتصادي، حيث تجلى الاغتراب في حقل العمل، لأن العمل المأجور لا يحقق ماهية الانسان، بل يجعل من العمل حقلاً للاغتراب. في العمل المغتراب لا يملك العامل انتاجه، بل يذهب هذا الانتاج إلى آخر، ويغدو غريباً عن الذي أنتجه، بل يصبح عدواً له وسبيلاً إلى تكريس بؤسه. يعمل العامل فينتج الثروة، فتذهب الثروة إلى آخر، ويبقى هو في مهاد البؤس والفاقة. إن استرجاع العامل لعمله، الذي هو جوهره الحقيقي، لا يستقيم إلا بتغيير مجتمع الملكية الفردية بمجتمع آخر هو مجتمع الشيوعية. ينبغي الإشارة هنا إلى أن ماركس الشاب، قد أقام مقولة الاغتراب على جملة مقولات فلسفية تقع في حقل « الإنسانية الفلسفية » فهو يبدأ من الفرد، ويدعو إلى تحريره كضرورة أخلاقية، أو كمهمة فلسفية مأخوذة بالاغتراب وتجاوز الاغتراب. ونعثر على هذه المقولات في « نقد فلسفة الحق عند هيجل » و« المسألة اليهودية » و« المخطوطات » و« العائلة المقدسة ». لكن ماركس لم يلبث أن تخلى فيما بعد عن مقولاته الفلسفية، الأنثروبولوجية، عندما سار نحو علم التاريخ، حيث أصبح الفرد علاقة اجتماعية، وأخذ مفهوم السلعة مكان مقولة العمل المغترب، - وتلاشت مقولات: الجوهر، الانسان الكلي، الانسان الشامل، لتظهر بدلاً منها مفاهيم: نمط الانتاج، القوى المنتجة، علاقات الانتاج، فضل القيمة... إن هذا الانتقال في مسار ماركس النظري هو الذي

بعمله ويرى ماركس أن العمل الانساني فقد عفويته عندما دخل الإنسان في المجتمعات الطبقية، فأخذ الاغتراب مكان العفوية، ومع تطور المجتمع الانساني تطور الاغتراب أيضاً، حتى أخذ شكله الأعلى في سعي المجتمع الرأسمالي. يعيش العامل في العلاقات الرأسمالية اغترابه الانساني على عدة مستويات:

أ - إغتراب في معنى العمل: لا يقوم العامل بالعمل الذي يعبر عن رغبته، إنما يقوم بالعمل الذي فرض عليه.

ب - إغتراب في نتاج العمل: لا يملك العامل الموضوع الذي أنتجه بعمل، لأن هذا الناتج يذهب إلى الرأسمالي الذي يملك أدوات الانتاج.

ج - إغتراب في تقسيم العمل: لا يعمل العامل مع نظائره ولا يحقق تصوره الذاتي في العمل، فيفقد العمل طابعه الاجتماعي، وتنحصر علاقة العامل مع آتته وفقاً لعلاقات ميكانيكية، كما يتجلى الاغتراب أيضاً في فراق عمل العامل اليديوي عن عمله الذهني.

د - إغتراب عن أدوات العمل: لا يعمل العامل بأدوات هي ملك له، بل بأدوات تنتمي إلى آخر، وبذلك لا يخضع لملك الأدوات فقط، بل يخضع أيضاً للأدوات ذاتها.

في هذا الاغتراب الكلي، يغترب الانسان عن مكانه وزمانه، فيعمل في المكان الذي حُدّد له، ويغترب عن زمانه، لأن زمانه لم يعد ملكاً له ولا مساحة لإرضاء هواياته، فالزمن كل الزمن مشروط بعملية العمل وشروطها. أكثر من ذلك إن العمل المغترب يقضي على صفة العلاقات الانسانية، إذ أن شروط العمل في المجتمع الرأسمالي، تنقل العمل من اطار التكامل الانساني الحر إلى سعي المنافسة.

2 - الاغتراب السياسي: تحدد العلاقات الاقتصادية القائمة في مجتمع محدد شكل السلطة السياسية القائمة فيه، لأن هذه السلطة هي تعبير عن صراع اجتماعي محدد، تتحقق فيه مصالح طبقة إجتماعية معينة، تفرض سلطتها على المجتمع بأسره، وتعلن أن تحقيق مصالحها هو تحقيق لمصالح المجتمع بأسره، وبذلك تعطي قوانينها صفة الكونية والاطلاق. لكن هذه الكونية لا تحمي مصالح الطبقة المسيطرة إلا بقدر ما تنفي مصالح المواطن العادي، وبقدر ما تركز انفصال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني.

إن الدولة في المجتمع الطبقي، أي في المجتمع المحكوم بصراع الذين يعملون ولا يملكون، والذين يملكون ولا يعملون، ما هي إلا أداة للقرعة الاقتصادية المسيطرة، حيث

يأخذ الاستغلال سمة القانون الطبيعي، أو حيث يصبح القانون هو أداة تبرير الاستغلال، وبذلك لا تكون الدولة تعبيراً عن الفرد الذي تدعي تمثيله، إنما تكون أداة قهره وكبح تفتحيه، كما لا يكون القانون أداة تحمي هذا الفرد، لأنه كقانون طبقي لا يسعى إلا لإعطاء الاضطهاد الفطراء الشرعي المطلوب. وهكذا تصبح الدولة أداة لتنظيم القهر، ووسيلة لتأييد سلطة طبقة على حساب مصالح طبقات أخرى، وحينئذ يصبح دور التنظيم السياسي والحقوق والاداري والأيدولوجي هو تأييد اغتراب الفرد، والذي اغترابه هو شرط لاستمرار السلطة الطبقية، بل تصبح الدولة نظيراً لسماء الوعي الديني عند فيورباخ، فالإنسان الذي خلق الإله وخلع عليه كل صفاته حتى أصبح كائناً بائساً بلا صفات، يكرس بؤسه في الدولة التي خلقها، والتي اعتقد أنها تعبير لارادته فابتعدت عنه، وتمركزت في سمائها الخاصة، لتصبح أداة إفقاره وتأييد بؤسه، وحاجزاً يكبح تحقيق رغباته وأشواقه. وفي إطار اغتراب المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، يشير ماركس أيضاً إلى اغتراب الريف عن المدينة، الذي يستند إلى شكل معين من تقسيم العمل، والذي يذكّر، بمعنى أو بآخر، بانفصال العمل اليديوي عن العمل الذهني.

3 - الاغتراب الأيدولوجي: إذا كان الاغتراب الاقتصادي والسياسي يقومان في المستوى المادي، فإن الاغتراب الأيدولوجي يقوم في مستوى الوعي، حيث لا يرى الإنسان الأشياء في وجودها الموضوعي، بل يراها انطلاقاً من وهمه الذاتي، من وعيه المحدود، ومن تصورات القاصرة التي تعكس شرطاً مادياً محدداً، فالوعي ليس إلا الكائن الواعي في تحديده المادي. وعندما تكون هذه التحديدات موسومة بالاضطهاد والاستغلال فإن الوعي المرتبط بها لا يكون إلا وعياً مغترباً. ولقد اعتبر ماركس - في فترة من مساره الفلسفي - أن الدين هو الشكل الأول والأساسي للاغتراب، والشكل الأكثر تضليلاً للإنسان، لأنه يزيح الانسان عن واقعه المادي، ويدفع به إلى واقع وهمي، حيث يجد الانسان الحل الوهمي لبؤسه الحقيقي. ولقد مايير ماركس بين «الدين الطبيعي» المحدد بعلاقة الانسان بالطبيعة، والذي ينهض على عجز الإنسان عن الاجابة عن أسئلة الطبيعة، عن عجزه في مقاومة قوة الطبيعة الغاشمة، و«الدين الاجتماعي» الذي ولد في مجتمع الطبقات القائم على تقسيم العمل، والذي يولّد باستمرار البؤس والحاجة. ويكون دور الدين في هذه المجتمعات هو الارضاء الوهمي للحاجات - الانسانية، وهو

شكل من أشكال التفكير، ويظهر العمل الذهني، كما لو كان عملاً سامياً يستلهم قوامه من عالم الأفكار والتصورات المجردة، لذلك كان منطقياً أن يشير ماركس إلى «الحلم الشيوعي» الذي يعيد توحيد الأشياء، فتتوحد القرية والمدينة، كما يتوحد العمل اليدوي والعمل الذهني حيث تستجيب اليد لفكرة ليست غريبة عنها، ويتلاشى طلاق النظر والعمل. وفي هذه الوحدة المستعادة يتحرر الفكر من اغترابه وتحرر اليد من اغترابها أيضاً.

ملاحظات:

إن تعددية المعنى التي لازمت مقولة الاغتراب، جعل منها مقولة ضبابية لا يمكن الركون إليها كأداة حقيقية للتحليل النظري وإنتاج المعرفة العلية. فهي مقولة تأملية لا هوية المصدر، ولأنها كذلك فهي تتناقض مع المفهوم العلمي، الذي لا يتأمل الظواهر، إنما ينفذ إلى السببية الداخلية القائمة فيها. وعلى الرغم من استعمال «كلمة» الاغتراب في الدراسات الأدبية والفلسفية والاجتماعية، فإنها قد ظلت كلمة وصفية أو مقولة زائفة، تشير إلى ظاهر الأشياء، بدون أن تنفذ إلى حركتها الحقيقية.

ترتبط مقولة الاغتراب بمقولة الجوهر الإنساني، وهي مقولة مثالية بامتياز، لذلك فإن مناقشة الاغتراب تتضمن دائماً مناقشة معنى الجوهر الإنساني. ونجد هنا أن تعريف الجوهر يختلف باختلاف النزوعات الفلسفية. فالبعض يرى الجوهر الإنساني محايثاً للإنسان من حيث هو إنسان، أو كائن نوعي، أي أنه جوهر مطلق لا يخضع في تحديده إلى التاريخ أو إلى الشروط الاجتماعية، الأمر الذي يعني أن اغتراب الجوهر الإنساني هو اغتراب سرمدى مطلق. ويرى بعض الماركسيين أن الجوهر هو محصلة للعلاقات الاجتماعية، وتغير هذه العلاقات يؤدي إلى تغيره، أي أن الجوهر الإنساني ليس محايثاً للإنسان، بل هو خاضع للتحديدات الاجتماعية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن اغتراب الجوهر ليس أمراً سرمدياً، إنما هو خاضع لشكل الظروف الاجتماعية. وإذا كان الإنسان يفقد جوهره، أو يفترق عنه في شروط الاستغلال الرأسمالي، فإن إنهاء شروط الاستغلال وإقامة المجتمع الشيوعي هو شرط لتجاوز الاغتراب ولاستعادة جوهر الإنسان. ويمكن أن نجد فريقاً ماركسياً يرفض مقولتي الاغتراب والجوهر، لأنه لا يرى فيهما إلا استمراراً لمقولات الفلسفة المثالية، وقد مثل آتوسير هذا الاتجاه، فرأى أن الجوهر الإنساني مقولة مثالية لا يجب

الحل الأثيري لمساائل الانسان الحقيقية، فيستبدل الانسان الصراع بالوهم، ويتعد عن الشروط التي تعطي حرمانه، ليذهب في عالم من صنع ذاته، لا يكسر إلا الشروط - المادية لهذا الحرمان، وبالتالي فإن الدين عند ماركس، الشاب «هو احتجاج بائس على شرط بائس»، لأن إنهاء البؤس لا يتم إلا بتغيير الشروط المادية التي أنتجت، أي من خلال عملية الصراع الطبقي التي تعيد صياغة وعي الانسان، والتي تؤدي في شروط معينة إلى هدم مجتمع الاغتراب، وإقامة مجتمع جديد. إن ماركس في نقده للدين لا يهدف إلى هدمه، بل هدم شرطه المادي، لأن نقد الدين في ذاته، لا يعني شيئاً طالما أن الوعي هو الكائن الواعي في تحديده الاجتماعي. يتوارى «الدين الاجتماعي» إذن، بانتهاء أسبابه الاجتماعية، أما «الدين الطبيعي» فلا ينتهي إلا في سيرونة المعرفة الإنسانية، حيث يصبح الإنسان قادراً على فك ألغاز الطبيعة، وعلى شرح ظواهرها الأكثر تعقيداً، أي حين تصبح العلاقة بين الانسان والطبيعة علاقة «شفافة» بلا حجب أو أقمطة أو حواجز.

لا يقتصر اغتراب الوعي على الدين، فهو قائم أيضاً في كل التصورات الأيديولوجية التي لا تعكس الواقع في موضوعيته، بل تعكسه في وعي ضليل أو مضلل يلتقط ظواهر الأشياء، دون أن يستطيع النفاذ إلى سببيتها الحقيقية. لذلك فإن التصورات الأيديولوجية لا تقدم إلا صورة مقلوبة للواقع، أو صورة ناقصة له، حتى عندما تحاول تقديم صورة حقيقية له، لأن الوعي الأيديولوجي لا يمسك إلا جزئياً بحقائق الظواهر، فبين الواقع المادي وتصور الانسان له، مسافة معينة لا يمكن اختزالها إلا عن طريق المعرفة الموضوعية، علماً أن هذه المعرفة هي نسبة باستمرار، ولا تقوم حتى في نسبتها إلا على الممارسة العملية، وحين يفارق الوعي الممارسة، فإنه يظن وهماً أنه كوعي يولد من ذاته، ويستمر في بنائه الوهمي حتى يقيم نسقاً من التصورات لا علاقة له بالواقع. إن الوعي المفارق للممارسة، يتجلى لذاته كما لو كان هو المصدر الوحيد لذاته، علماً أنه انعكاس لشروطه الموضوعية القائمة على فراق النظر عن العمل، وفي هذا الفراق تنتج الأفكار المجردة، أي المفترقة عن شرطها المادي. ويشير ماركس إلى هذا الاغتراب، أو النزوع إلى التجريد اللامحدود، حين يشرح علاقة العمل اليدوي بالعمل الذهني في إطار تقسيم العمل البرجوازي، حيث يصبح العمل اليدوي كما لو كان عملاً فيزيولوجياً محضاً بعيداً عن أي

إلتزام

Engagement

Engagement-Commitment

Engagement-Verpflichtung

الالتزام يعني الشعور بالمسؤولية تجاه كل ما يجري من حولنا وتحمل هذه المسؤولية، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن سقراط حين كان يجوب شوارع أثينا لنشر آرائه كان يقوم بتحقيق التزامه نحو مجتمعه، وكذلك جميع المفكرين الذين دافعوا بكل ما يملكون عن قضايا اعتبروها عادلة، ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الالتزام قديم قدم الفلسفة ذاتها. غير أن هذا المفهوم أخذ بعداً جديداً في الآونة التي سبقت الحرب العالمية الثانية والتي تلتها مباشرة، وذلك تحت تأثير شخصية امانويل مونييه ووجودية جان بول سارتر، ففي سنة 1932 أسس مونييه مجلة «أسبريه Esprit» وأرادها مجلة ملتزمة للدفاع عن كل قضايا العصر في التحرر لمواجهة المشاكل وعدم الهروب منها، وهكذا يصبح الفكر فكراً محارباً ملتزماً بالقضايا المجسدة التي يطرحها عالم الفوضى المهيمن على عصرنا، وهذا الموقف ينعكس في كتابيه الرئيسيين: «المواجهة المسيحية» المنشور سنة 1944 م. و«الشخصانية» المنشور سنة 1949 م. أما جان بول سارتر فقد جعل الالتزام رائد كل كتاباته الفلسفية والأدبية بل رائد حياته العملية إذ أنه منذ كتابته «الوجود والعدم» المنشور سنة 1943 م. نادى بأن الانسان مسؤول مسؤولية كلية وتامة عن كل ما يجري في عالما فحريته حرة كاملة بلا عذر وكل هروب من الالتزام يأتي من سوء النية ومن انسان قذر.

بفضل مونييه وسارتر أصبح الالتزام يعني أشياء عدة يمكننا أن نلخصها بالشكل التالي:

- 1 - ليس هناك من حياد ممكن أمام ما يجري في عالمنا وما يطرح من قضايا مصيرية، وبالتالي فإن أي سكوت هو التزام سلبى يصب في مصلحة المستغلين والمستفيدين من الواقع السيئ القائم حالياً.
- 2 - ضرورة تحليل الواقع الاجتماعي واتخاذ موقف من هذا الواقع بالمواجهة الفعلية.

3 - على الفكر أن يخوض في كل القضايا المجسدة والمشاكل الحقيقية التي تتحدى عصرنا أي أن يصبح فكراً ملتزماً باتخاذ مواقف صريحة من كل ما يجري فهو أيضاً لا

الاعتراف بها كأداة للبحث، كما لا يجب الاعتراف بمقولة الاغتراب لأنها مقولة دخيلة على النظرية، الماركسية، ويعتقد آلتوسير أن مقولة جوهر الإنسان التي وجدت عند ماركس الشاب، تلاشت واندثرت حين دخل ماركس في المرحلة العلمية من انتاجه النظري، أي في نظرية التاريخ، وحتى حين نجد في كتابات «فترة النضوج» الممثلة بـ «رأس المال» كلمات الاغتراب والجوهر والإنسان، فإنها توجد ككلمات لاكفاهيم نظرية، إذ أن ماركس «رأس المال» لم يكن ينطلق في بحثه من سؤال الإنسان ومشتقاته الأيديولوجية، إنما كان ينطلق من البنية الاجتماعية، أو من التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية. ويعتمد آلتوسير في تحليله على جملة ماركس الشهيرة: «لا تنطلق طريقتي التحليلية من الإنسان، بل من الفترة الاجتماعية المعطاة اقتصادياً». وفي هذه الجملة ينتهي سؤال الإنسان، ويغيب الجوهر الإنساني، وتلاشى مقولة الاغتراب، التي تقوم أساساً على مقولة الفرد، أو الذات الإنسانية، التي لا يقبل بها الحقل النظري الذي يعتمد مفهوم التاريخ أساساً له، والمفهوم لا يتوافق مع المقولة، لأن المفهوم يشير إلى العلم، بالمعنى المادي للكلمة، بينما تشير المقولة إلى فضاء التأمل الفلسفي.

مصادر ومراجع

- Althusser, L., Lire le capital, Maspero, 1968.
- Althusser, L., Pour Marx, Maspero, 1965.
- Axelos, K., Marx Penseur de la technique, Paris, Minuit, 1969.
- Balibar, E., Cinq études du matérialisme historique, Maspero, 1974.
- Encyclopedie, Universals, P. Ricœur.
- Feuerbach, L., L'essence du Christianisme, Maspero, 1968.
- Foulquié, P., Dictionnaire de la langue Philosophique, P.U.F., 1965.
- Hegel, L'esprit objectif, L'unité de l'histoire, Université de Lille, 1970.
- Labica, G., Dictionnaire critique du Marxisme, P.U.F., 1982.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., 1962.
- Le Jeune Marx, Recherches Internationales, No. 19.
- Mandel, E., La formation de la pensée économique de K. Marx, Maspero, 1967.
- Marcuse, H., Raison et révolution, Minuit, 1968.
- Marx, K., Les Manuscrits de 1844, éd. Sociales.
- Philosophie et religion, éd. Sociales, cerm, 1974.

فصل دراج

المذهب وانتشاره بالحرية العقلية للمفكرين، ومدى قدراتهم على إعطاء تصور عام شامل للكون، الطبيعة، المجتمع، غير خاضع لأي سلطة كنسية أو اجتماعية أو سياسية.

والملاح هو الشخص الذي لا يؤمن بالآلهة المعترف بها في بلده ولا يخضع لطقوس عبادتها. وهذا هو المعنى الديني، فالإلحاد يساوي الكفر. وكذلك يقصد به من لا يؤمن بوجود الله ويسمى ملحداً نظرياً. أو الذي يحيا ويتصرف كما لو لم يكن الله موجوداً فهو ملحداً من الناحية العملية. ويرى بوسويه أن الإلحاد هو أسلوب حياة شخص يتجاهل وجود الله ويرفضه، وهو إلحاد كامن يظهر في السلوك الشخصي، معتبراً الله غير موجود، وهذا الملحدا العملي يطلق عليه لفظ فاسق. وهناك تفرقة بين مفاهيم: الكفر، الشرك، الفسق، النفاق تتحدد حسب علاقة الإنسان بالله. الكفر هو عدم التصديق أو الإقرار أو الشهادة بوجود الله، وهذا هو الإلحاد المطلق، والشرك هو عدم الاعتراف بوحداية الله في الأديان المنزلة، وهو ما يقابل مذهب الكثرة والتعدد في الميثافيزيقا، ويعني اتخاذ وسائل تقرب بين الله والإنسان، وهذا المعنى ممكن أن يطلق على كل تصور فلسفي يخالف التصور التقليدي لله. (انظر مادة الله) وهو ما يطلق عليه الإلحاد النسبي. والنسق يطلق على كل من يعتقد بوجود الله، ولكنه يتصرف وكأن الله ليس موجوداً وهو الإلحاد العملي، ويميز الاتجاهات الفردية والفوضوية المتمردة على المجموع، والدولة والله. وعلى العكس من ذلك النفاق وهو عدم الاعتراف باطنياً بوجود الله والنظائر سلوكياً بكونه موجوداً، وفي هذا المعنى يظهر الخضوع للمجموع.

2 - أنواع الإلحاد :

والإلحاد فلسفياً هو إحدى الامكانيات العقلية والعملية التي يتبناها الإنسان باستمرار حين يهتم بموضع تفسير عام للكون، وهو من أشد المفاهيم صعوبة في التعريف، لأنه ذو دلالة نسبية، وأكثر معانيه شيوعاً هو إنكار التصور السائد عن الله والألوهية. ونظراً لأن تصور الله يختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر فذلك يختلف معنى الإلحاد. وهناك نمطان من الإلحاد: الإلحاد المطلق، والإلحاد النسبي. فالملحد النسبي هو من يرى أن التصور الشائع عن الله ليس جديراً به، أو لا يتفق مع الكرامة الإنسانية، وهذا الموقف يستبدل بالتصور الشائع تصوراً أجدر لله. وذلك مثل نقد انكساغوراس للتصور التشبيهي للآلهة عند اليونان، فقد أطلق عليه لفظ ملحداً، وكذلك اتهم سقراط بالإلحاد، لانه يعبد آلهة جديدة، بل إن المسيحيين الأوائل كانوا من وجهة نظر

يستطيع أن يكون فكراً مجرداً محايداً.

4 - أن الالتزام لا يعني مساندة قضية واحدة معينة بل يجب أن يكون موقفاً حياتياً ثابتاً إلى جانب كل قضايا تحرر الإنسان.

5 - كل عمل أقوم به يلزم البشرية كلها وبالتالي فإن الالتزام يعني الإيمان المطلق بعدالة الموقف المتخذ وبقيمته المطلقة من أجل خلق إنسانية أفضل.

انتقل مفهوم الالتزام من الصعيد الفكري إلى الصعيد الأدبي وعمت فكرة الأدب الملتزم الخمسينات من قرننا، وهي مشكلة قديمة صيغت بتعابير جديدة: مشكلة الفن للفن ومشكلة الفن في خدمة قضايا معينة، مشكلة المتعة الفنية والمنفعة الاجتماعية للأدب. وكان فكتور هوغو في القرن الماضي قد نادى بوظيفة اجتماعية للشاعر إذ أراد أن يكون نبي الأزمنة المعاصرة. وقد اعتبر جان بول سارتر الروائي جوستاف فلوبير مسؤولاً عما جرى في كمونة باريس لأنه لم يكتب حولها كلمة.

مع انحسار موجة الوجودية في الستينات بدأت فكرة الالتزام في الأدب تنحسر بدورها.

مصادر ومراجع

- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1966.
- Mounier, E., L'affrontement Chrétien, éd. Seuil, Paris, 1944.
- Mounier, E., Le personnalisme, éd. Seuil, Paris, 1949.

جورج زيناتي

الإلحاد

Athéisme
Atheism
Atheismus

1 - المفهوم العام للإلحاد :

الإلحاد هو المذهب الذي يرى في العقل الإنساني القدرة على تفسير الكون تفسيراً متحرراً من المعتقدات الشائعة للعامة، والذي يرفض الاعتقاد بكل ما يتجاوز الطبيعة من أرواح، آلهة، خلود وبعث بعد الموت، وكل ما يخالف قوانين الطبيعة من معجزات وخوارق. ويرتبط ظهور هذا

بين الإسلام والزندقة» (وكلمة زنديق تطلق على من ينكر وجود الله، وعلى المشرك، أو على من ينكر الحكمة الإلهية، أو لا يتدين بدين. وعند الغزالي، الزندقة إنكار وجود الله، والقول بقدوم العالم، وإنكار الحياة الأخرى وم فيها. ويمكن بيان تطور هذا المصطلح من صبغته السياسية، حيث يُدْمَغ بالالحداد من يعرّض سلامة الدولة الإسلامية للخطر، وهذا واضح تماماً في محاكمة الحلاج.

وقد اهتم بعض المستشرقين بتفسير معنى الالحداد والزندقة، وفي مقدمتهم براون Brown وهانز هنريش شيدر الذي ألف فصلاً في «المباحث الايرانية» عن معنى زندقة، وكذلك ماسينيون L. Massignon الذي كتب مادة زندقة في «دائرة المعارف الإسلامية» وأيضاً في كتابه عن «عذاب الحلاج» وجورج فيدا الذي نشر بحثاً عن «الزنادقة في العالم الإسلامي في العصر العباسي» بمجلة «الدراسات الشرقية» (1937).

5 - الالحداد بمعنى رفض النبوة:

أ - وفي التراث العربي الاسلامي اتجهت الزندقة الى رفض الفكرة الأساسية التي تكون عصب الدين الاسلامي وهي فكرة النبوة والأنبياء، وعبر لفظ زندقة عن نفس مفهوم الالحداد وأطلق على كل من يؤمن بما يخالف العقيدة الاسلامية كالمناوية، ثم اتسع المعنى وأطلق على كل صاحب بدعة وملحد ممن خالف أهل السنة. وقد حصر ابن النديم طوائف الزنادقة في: المناوية (المناوية)، وطائفة من المتكلمين، وشعراء العبث والمجون مثل بشار بن برد. وأهم السمات التي تميز هؤلاء: ترك الفرائض، وادعاء الشعراء منهم القدرة على أن يكتبوا خيراً من القرآن، وأخيراً موقفهم ازاء وحدانية الله ومن الزنادقة المتقدمين هناك: أبو علي سعيد، أبو علي رجاء، وابن طالوت ونعمان وابن عيسى الوراق. ومن أشهر هؤلاء ابن المقفع، الذي أضاف باب برزويه في كتاب «كلىة ودمنة» مؤكداً فيه خلو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد، وتناقض الأديان فيما بينها.

ب - كانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في الهجوم على الاسلام، حيث دار الالحداد هنا في نطاق نقد النبوة ولم يتعداها إلى الشك في الألوهية نفسها. ويمثل ابن الرواندي (أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي) قمة الالحداد في الاسلام، وهو صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة»، وقد عرف من خلال رد المعتزلة عليه في كتاب «الانتصار»

الامبراطورية الرومانية ملاحدة، ونظر بعض المسلمين نفس النظرة للمفكرين الأحرار فاتهم ابن سينا وابن رشد بالالحداد. وفي العصور الحديثة اهتم ديكارت وسبنوزا بالالحداد ليس لإنكارهما وجود الله بل لتصورهما الله بصورة تختلف عن تصوّر العامة.

3 - الالحداد النسبي في تصوّر الله:

وفي العصور الوسطى كان يطلق لفظ هرطقة، وزندقة للدلالة على المفكرين تصوّر أو الفرق المختلفة التي تقدم تصوّراً مخالفاً للتصور الرسمي الذي اتخذته الدولة. يتضح هذا في كل من المسيحية والإسلام، ففي المسيحية اتخذت النظرة الى طبيعة الله (المسيح) تصورات متعددة واختلف في هل هو إله؟ أم انسان، أم إله وانسان؟ أهو ذو طبيعة واحدة أم من طبيعتين؟ تعددت التصورات، ورفض كل فريق تصور الفريق الآخر، وكفره وحاربه. وفي الاسلام انتشرت ظاهرة الزندقة، وكان اللفظ يطلق على من ينفي وجود الله، أو ينكر حكمته أو يذهب الى أن له شريكاً، وعادة ما يطلق هذا اللفظ إما على الدهرية الذين لا يقولون بنبوة ولا كتاب، ولا دين لهم. وكما جاء في «لسان العرب»: «الزنديق هو القائل ببقاء الدهر، وهو لفظ فارسي معرب من «زندكر»، أو يطلق على أنصار الشيعية من أعداء الاسلام». (الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 14). ويطلقه ابن النديم على أصحاب «ماني» ومعتنقي مذهبه، ويقول الجوهرى في «الصحاح»: «الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع زنادقة، وقد تزندق الاسلام زندقة. وزنديق الصفة».

4 - مصطلح الزندقة: أصله ومعناه:

وزندقة مصطلح في الجريمة عند فقهاء المسلمين، يطلق على الملحد الذي يكون تفسيره لنصوص الشرع خطراً على سلامة الدولة. وجريمة الزندقة تعرض صاحبها للقتل. وكلمة زنديق عربت في العراق أخذاً عن المصطلحات الايرانية أيام حكم الساسانيين. والزنديق عند اتباع مزدك هو الملحد الذي يأتي بتفسير جديد لـ «الأفستا» (كتابهم المقدس)، أي ينحرف به عن ظاهر التفسير، وهو بخاصة المانوي الذي يتبع مذهب ماني، أو هو بمعنى الكلمة الأخص أحد أتباع مزدك الذي انشق على ماني؛ ويرى ابن حنبل ان الزندقة هي تأويل القرآن تأويلاً يخرج به عن المعنى المألوف. وتكاد الكلمة ترادف كلمة (بدعة) أو (الحاد). (الغزالي: «فيصل التفرقة

6 - الإلحاد المطلق في العصر الحديث :

وهي المحاولات التي تمت لوضع نمط صريح من الإلحاد واستبعاد الإله وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب كامل التكوين في الإلحاد ينكر وجود الله دون قيد أو شرط. ويرتبط هذا المذهب بالاتجاهات الرئيسية في حياتنا العلمية والثقافية، حيث يقوم بتفسير مصادر الدين وأسباب ظهوره، وينتقد المعتقدات الدينية من وجهة النظر العلمية: النفسية والاجتماعية للكون، ويفصل في شرح الدور الاجتماعي للدين باعتباره وسيلة فعالة من الحكام لاختضاع الشعوب. وقد ظهر المذهب الإلحادي وتطور بازدياد المعرفة وتقدمها، وبدلاً من أن يبقى موقفاً سلبياً عقيماً، أضحي مقوماً ببناءً من مقومات الاتجاه العلمي الانساني في المجتمع الحديث، خاصة لدى الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وأيضاً لدى بيير بيل 1647 P. Bayle - 1706 وفونتنيل 1657 Fontenelle. وقد قام المذهب الإلحادي المعاصر نتيجة جهود عديد من الفلاسفة ذوي الاتجاهات المختلفة التي استندت على النزعتين الطبيعية والانسانية خاصة فلاسفة ما بعد هيغل. أ - الهيجليون الشباب: شتراس، باور، شترنر، فيورباخ، ماركس الذين وجدوا في فلسفة هيغل جذور إلحاد متأصل، كما بين ذلك باور. وكان كتاب شتراس « حياة المسيح » (1835) هو البداية التي قادت الهيجليين الشباب - عن طريق فصله بين الدين والفلسفة - الى الإلحاد. وتبعه باور في نقده التاريخي للكتب المقدسة، ثم ظهر كتاب « ماهية المسيحية » لفيورباخ 1841 وهو أكبر حدث فلسفي منذ وفاة هيغل، ثم « قضايا مؤقتة لإصلاح الفلسفة » 1842 و« مبادئ فلسفة المستقبل » 1843. والى فيورباخ Feuerbach 1804 - 1872 يرجع السبب الرئيسي في جعل الإلحاد سمة مميزة للنزعات الطبيعية والانسانية حيث يرفض كلاً من اللاهوت المسيحي التقليدي والمطلق الهيجلي، ويرى أن مهمته الاساسية هي تأنيس الإله والقضاء على الاغتراب الديني عند الانسان الذي يخلق من صفاته الانسانية كائناً خافياً للطبيعة. يقول في « جوهر المسيحية »: « إن الانسان يحول الذاتي، أي يجعل من تفكيره وتصوره، ومخيلته شيئاً ذا وجود خارجه، هكذا يسلم المسيحيون عن جسد المسيح الفكر والروح ويجعلون منهما إلههم ». فالانسان يسقط ماهيته خارجاً عنه. وبكلمة واحدة، ليس الله هو الذي خلق الانسان على صورته وإنما العكس، الانسان هو الذي خلق الآلهة على صورته، (« ماهية المسيحية » - المدخل - الفصل الثاني: ماهية الدين). وهو يؤكد

للخياط 1925 ولابن الرواندي أيضاً كتاب « الدماغ » وهو طعن في القرآن، وقد نشره ريتير Rittler عام 1930، ومن أقواله، التي ينكر فيها النبوة، والتي ذكرها المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي في « المجالس المؤيدية »، خاصة في المجلس السابع عشر من المائة الخامسة، يقول: « إن كان الرسول يأتي مؤكداً لما في العقل من التحسين والتقييح فساقت عنا النظر في حجته واجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه وأن الارسل على هذا الوجه خطأ، وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقييح والاطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته ». وكما يتضح من كتابه « الزمرد »، وهو أهم كتبه: « الأنبياء ليسوا سحرة يغينا العقل عنهم ».

ج - وهناك أيضاً محمد بن زكريا الرازي، وهو شخصية معروفة في مجال الطب والكيمياء، اتخذ موقفاً نقدياً من الدين عبر عنه في كتابه « العلم الإلهي » وكتاب « مخاريق الأنبياء »، حيث كانت نظرية النبوة الشغل الأكبر لنقده للآديان؛ فقد كان لا يؤمن بالنبوة، وقام نقده لها على اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية:

1 - فالعقل هو المرجع في كل شيء، وهو أساس التمييز بين الخير والشر، ومعرفة أسرار الألوهية، وهو كاف وحده لتبرير أمور المعاش، وطلب العلوم والصنائع فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس؟

2 - لا معنى لتفضيل بعض الناس، واختصاص الله إياهم بارشاد الناس جميعاً ليس إذن في المواهب الفطرية والاستعدادات وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

3 - الانبياء متناقضون في ما بينهم. وما دام هناك مصدر واحد لما يقولون، هو الله، فإنهم لا ينطقون عن الحق والنبوة بالتالي باطلة.

ويتفق هذا الموقف العقلي الناقد من مفكري المسلمين تجاه فكرة النبوة مع موقف سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » ويكرر نفس حجج الرازي تقريباً ويقدم مناهج في النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويفسر المعجزة تفسيراً طبيعياً انطلاقاً من تصور للعلاقة بين الله والطبيعة في مذهبه المعروف بوحدة الوجود. لذلك اتهم سبينوزا بالإلحاد. إلا أن وصف الإلحاد هنا غير مناسب لأن المسألة لا تعدو مجرد اختلاف في تصور الله وليس انكاراً لوجوده.

حر، حيث يعني ذلك أن الله غير موجود، لأن الحرية الإنسانية تقوم على أنقراض الحرية الإلهية، فالقول إن الله قد مات يعني في نظر سارتر أن الإنسان موجود مهجور قد خلى بينه وبين نفسه وأنه لا يجد في ذاته أية دعامة يركن إليها أو أي سند يعتمد عليه.

ج - الإلحاد في المذهب الطبيعي: المذهب الطبيعي هو الذي يستبعد كل حقيقة موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا المعرفية. وفي هذا المذهب كان ظهور الإلحاد مرتبطاً بانكار منهجي وميتافيزيقي لكل وجود وراء الطبيعة. وكان أوغست كونت Auguste Comte 1798 - 1857 أحد الدعاة لهذه النزعة المضادة للألوهية. وتقوم فكرته على القول بأنه ليس هناك شيء واقعي يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الطبيعية وقوانينه، وبالتالي فإن المطلق الوحيد هو عالمنا المتناهي. وقد سار الطبيعيون اللاحقون عليه على نفس الأساس المنهجي القائل بأننا لا نستطيع تقرير الواقعة إلا للموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمي.

ويمثل هذا الاتجاه في أميركا كل من: جون ديوي، سانتيانا، وودبيردج Woodbridge، ومورس كوهن M. Cohen حيث يتفقون على رفض الإله، ورفض فكرة الخلود الشخصي. ويعبر ديوي تعبيراً واضحاً عن الاتجاه الطبيعي أكثر من زملائه. ويقوم نقده لفكرة الله على الاسس التالية:

1 - افتراض الله أو الكائن المجاوز للطبيعة يحدث شراً في اتصال الطبيعة.

2 - كما ينتج عنه الإقلال من قيمة كل ما هو طبيعي.

3 - سبب معرفي يقوم على أن الاعتقاد بالله يستند إلى قوة خاصة تعطي رؤيا حدسية مضادة للمنهج العلمي.

4 - كما أن القول بوجود الله يشكل هروباً من واجبات ومسؤوليات الإنسان في حياته اليومية التي يقف منها موقف المتفرج استناداً إلى وجود الله.

د - موقف الوضعية المنطقية: عند كل من آير وكارناب يتلخص في انكار امكانية المعرفة الميتافيزيقية لله. بل خلو المشكلة نفسها من المعنى؛ فالعبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليلياً أو تجريبياً وهي بالتالي خالية من المعنى. فليس لدينا ما يثبت وجود الله أو عدم وجوده.

ونستنتج مما سبق أن الإلحاد قديماً كان ينظر إليه كموقف سلبي هدام وقت سيطرة الكنيسة والمعتقدات الدينية؛

على ذلك أيضاً في «ضرورة اصلاح الفلسفة» حيث يبغي على الدين ويرفض اللاهوت الشائع، يقول: «ينبغي علينا أن نجعل من الإلحاد ديناً».

ونجد أيضاً لدى ماركس شترنر 1806 - 1856 رفضاً لكل ما سوى الذات الفردية، فهو يدعو إلى تقديس الأنا الأوحده التي هي بمثابة مركز العالم وكل ما في العالم ملك لها ولا يتمتع بوجود حقيقي الا بالقياس إليها. فهي الشيء الوحيد الحق. وبالتالي يستبعد شترنر كل سلطة خارجية سواء أكانت الله أم الإنسانية أم الأخلاق اللاهوتية التي يراد فرضها على الذات (فلا إله عنده سوى الذات)، كما يتضح ذلك في كتابه «الأنا وملكيته» L'unique et sa propriété.

وبالنسبة لماركس لم يهتم بمناقشة فكرة الله، لأن الدين نفسه لم يكن سوى نتاج مادي خاضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية. فالعالم الديني هو انعكاس للعالم الواقعي كما يثبّن ذلك في «رأس المال»، يقول ماركس: «إن مصير الإنسان لا يتصور الا في علاقته بالطبيعة من جهة، وبغيره من الناس من جهة أخرى، ودونما اعتبار لأي مبدأ متعال، أو لأية حقيقة مطلقة في ما وراء هذا النشاط الانساني الذي بمقتضاه يخلق الإنسان نفسه بنفسه».

ب - وبالإضافة إلى موقف اليسار الهيجلي الذي أنكر وجود الله، أو أي كائن مجاوز للطبيعة باسم الإنسان، نجد نفس الموقف لدى نيتشه 1844 - 1900 الذي أعلن (موت الله) في كتابه «هكذا تكلم زرادشت»: «لا نريد سوى ملكوت الأرض وبالتالي فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة التي هي القيمة الكبرى والغاية القصوى، أما الله فقد مات. لقد قتلناه، أنتم وأنا، أجل نحن الذين قتلناه، ألا تشمون رائحة العفن الإلهي، إن الآلهة أيضاً تتعفن، لقد مات الله وسيظل ميتاً». لقد كانت فكرة الله عند نيتشه أقوى اعتراض ضد الوجود، ويعني انكار الله انقاذ العالم والأرض والحياة. وذلك عن طريق المناداة بالإنسان الأعلى. يقول في «العلم المرح»: «ليس هناك آلهة يا أخواني. فلو كانت هناك آلهة فهل كنت أضيق ألا أكون إلهاً. إذن فليس ثمة آلهة، لكن هناك الإنسان الأعلى».

ونجد لدى سارتر زعيم الوجودية الملحدة في هذا العصر أصداء لفكرة «موت الله». وليس معنى ذلك أن الله عنده غير موجود، أو لم يعد موجوداً، بل تعني هذه العبارة أن الله كان يحدثنا ثم صمت فلم نعد نستطيع أن نلمس منه الآن سوى جثة هامدة. ويتضح ذلك أيضاً من قول سارتر إن الإنسان

Religion and Theology, London, 1876.

- Maritain, Jacques, The Meaning of Contemporary Atheism, 1950.
- Mauthner, Fritz, Der Atheismus und Seine Geschichte im A Bendlande, Stuttgart, 1920.
- وفيه يركز المؤلف على جذور الإلحاد في العصر الوسيط والعصر الحديث، جاعلاً من التأليه الطبيعي Deism ومذهب شمول الألوهية، وكل ما يعارض النصور التقليدي لإله المسيحية إلحاداً.
- Maxall, E.L., Christian Theology and Natural Science, London, 1956.
- Nagel, Ernest, A Defence of Atheism, in Paul Edusards and Arthur Pop, eds, A Modern Introduction to philosophy, New York, 1965.
- Robertson, J.M., History of Free Thought, New York, 1957.
- Robinson, R., An Athenist's Values, Oxford, 1964.
- Russell, B., Why I Am Not a Christian, London, 1957.
- Shelly, Essays: The Necessity of Atheism and Refutation of Deism, There is no God, in D.L. Clark: Shelley's prose, Albuguerque, 1954.
- Solven, Michael, Primacy to Philosophy, New York, 1966.
- Voltaire, «Atheism», in his Philosophical Dictionary, Trans. by Peter Goy, New York, 1962.
- أنظر أيضاً الترجمة العربية «رسائل فولتير الفلسفية» التي قام بها عادل زعتر، القاهرة.

حسن حنفي

السُّبَّة

Linguistique Lingulstics Lingulstik

اللغة معضلة فلسفية حفل تاريخها بالمجازبات التي وعى خطورتها أفلاطون بعد هيرقليطس وديمقريطس إذ اعتبر أن علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء لأنه متى عرفنا حقيقة المسمى تحولنا بالحثم من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة ومن الكلمات إلى الماهيات.

انتهى هيرقليطس 576 - 480 ق. م. إلى القول بأن الأسماء توحى بها قوة إلهية وتأتي وفقاً على المسميات وتلك هي التوقيفية في اللغة. أما ديمقريطس 460 - 404 ق. م. فقد اعتبر «نشأ اللغة عملية تواطؤية لأن الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة أسماء ولأن الفرد الواحد يظل هو هو رغم تطوره أو تنازله عن اسمه، هويته».

ولا شك بأن للسفسطائيين فضلاً كبيراً في التمهيد لأفلاطون وأرسطو، يتمثل في دراسة وجود الكلام وكيفية

أما في العصر الحديث فقد اعتنقه مفكرون بارزون أعطوا له نوعاً من الوقار العلمي، بل من التداول الشعبي. وقد أعلن بيبيل «أن الوثنية أكثر خطورة على الايمان من الإلحاد، لأن الوثنية جهل الله، أما الإلحاد فهو تصفية لمظاهر الخرافة في الايمان الموروث». وقد لاحظ فلوطرخس ان التعصب أخطر على الايمان من الإلحاد فالتعصب يؤدي الى الجريمة والإلحاد الى التنوير، والمتعصبون جهلة والملحدون علماء.

وقد قال باسكال عن هؤلاء: إن الإلحاد علامة على قوة الذهن لكن الى درجة محدودة فقط. وتظل المشكلة باقية، فالإلحاد ليس عدم ايمان، أو انكاراً لوجود الله، بل فهو اعتقاد بشيء مخالف لما اعتقده الناس يستند الى الاعتراف بالطبيعة والانسان والعلم. لكن هل في الاعتراف بالآلهة إنكار للطبيعة والانسان والعلم؟

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، تليس إبليس، القاهرة 1940.
- الأعم، عبدالامير، ابن الربوندي في المراجع العربية الحديثة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، جزءان، 1978، 1979.
- الأعم، عبدالامير، تاريخ الربوندي الملحد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975.
- بدوي، عبدالرحمن. من تاريخ الإلحاد في الاسلام.
- الجاحظ، البيان والبيان، ج 3.
- الليبي، سميرة مختار، الزندقة والشعوبية، مكتبة الانجلو المصرية، 1968.
- ماسينيون، مادة زنديق بدائرة المعارف الإسلامية.

- Bardlaugh, Charles, A Plea for Athelism, London, 1933.
- Borne, Etienne, Athelism In Our Time, trans. by B. Murechlad, New York, 1963.
- Buchner, L., Force and Matter, New York, 1950.
- De Lubac, Henri, The Drama of Athelst Humanism, trans. by, S.T. Riley, New York, 1950.
- Feuerbach, L., The Essence of Christianity, 1841, trans. by George Elliot, New York, 1953.
- هناك دراسة مستفيضة عن جوهر المسيحية وعرض أمين لمحتوياته في مقالة حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، مجلة «عالم الفكر الكويتية»، المجلد العاشر، العدد الأول، 1979.
- Findlay, L.N., «Can God's Existence be Disproved?», in Antony Flew and A. MacIntyre eds, New Essays in Philosophical Theology, London, 1955.
- Flew, Antony, Theology and Falsification, in John Hick, ed., Existence of God, New York, 1969.
- Flint, Robert, Anti-Theists Theories, London, 1878.
- Holbach, Common Sense, trans. A. Knoop, New York, 1920.
- Holbach, The System of Nature, 2 Vol., eng. Trans. H.D. Robinson, Boston, 1853.
- Joyce, C.H., The Principles of Natural, Theology, London, 1923.
- Martineau James, Modern, Materialism and Its Relation to

الحقيقية. والكلمة ترمز إلى شيء ما دون أن تثبت له صفة أو تنفيها. والجمل وحدها يمكن أن يوجه إليها التصديق أو التكذيب. واستقلالها عن حقيقة الأشياء تتمثل فيه مأساة اللغة لدى الانسان؛ فالمدرجات من حيث هي مدرجات متحررة من الخطأ، ولكن الفكر المعبر عنه باللغة هو ميدان الخطأ والصواب، لذا كانت مأساة اللغة ماثلة في دلالتها على الظاهر بعيداً عن الماهيات والحقائق الكلية الثابتة.

واعتقد الغرب المسيحي في العصر الوسيط أن منشأ اللغة توقيفي باعتبار ما جاء في سفر التكوين: «وقال الرب الإله، لا يحسن أن يكون الانسان وحده، فاصنع له عوناً بإزائه. وجعل الرب الإله من الأرض جميع حيوانات البرية وأتى بها آدم ليرى ماذا يسميها. فكل ما سماه به آدم من نفس حية فهو اسمه فدعا آدم جميع البهائم وطيير السماء وجميع وحش الصحراء بأسمائها».

وعلى هذا افتتح القديس يوحنا انجيله بالقول: «في البدء كان الكلمة». ذلك القول الذي جسد بعديه اللاهوتي والفلسفي كل من القديسين أوغسطينوس وتوما الأكويني.

ويلاحظ القديس أوغسطينوس: «أن كل صوت متقطع يصدر عنا، ويدل على شيء يطرق الأذن حتى يتم سماعه ثم يعهد به إلى الذاكرة حتى تتم معرفته». وتأتي الكلمة من الطرق «Verberando» والاسم «Nomina» من المعرفة، بحيث يسمى «اللفظ الأول بالنسبة للأذن والثاني بالنسبة للنفس».

والغاية من اللغة إما التعلم وإما التعليم عن طريق التذكر، لأن «الكلام إن لم يكن للتعليم فهو للتذكر» ألم تقرأ عند القديس بولس «أتجهلون أنكم معبد الله وأن روح الله تسكن فيكم» كذلك «يسكن المسيح في داخل الانسان» وقد قال النبي «تحدثوا في قلوبكم، وتوبوا في مضاجعكم، وضخوا ضحية عدالة وأملوا في ربكم».

لذا يقتصر دور اللغة على التذكير، وعندما تنشط الكلمات المخزونة في الذاكرة تظهر الأشياء نفسها في النفس، فما الكلمات الا علامات على الأشياء.

ويتابع القديس أوغسطينوس «إن معرفة الأشياء أعظم قدراً من معرفة علامات الأشياء، لذلك يجب أن نفصل معرفة الأشياء المعينة «Significatur» على معرفة العلامات» غير أنه «لا يوجد إلا معلم واحد في السماوات، وهذا ما علينا أن نعقله، إنه يعلمنا ما يوجد في السماوات، ويعطينا العلامات الخارجية حتى نعكف على أنفسنا ونتعلم منه، إذن

تأثيره. كان السفسطائيون يلقنون كيف يستطيع المرء إيهام القضاة في المحاكم ونواب الشعب في المجتمعات السياسية وكذلك الجماهير بما يرون إيهامهم به من آراء وقضايا عامة. ولا يرى أفلاطون رأيهم في اتخاذ الخطابة أو فن الكلام وسيلة للإيهام.

يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاوره «فيدروس» «إن الفضيلة والمعرفة شيء واحد كما هو الشأن عند سقراط ويترتب على ذلك أن تكون الخطابة أو «فن الكلام» ليس محاولة للتغريب بالناس أو القضاة بل هي طريق الوصول إلى المعرفة أو تشخيص هذه المعرفة، لأن «فن الكلام الحق الذي لا يقود إلى تملك الحقيقة لا وجود له ولن يوجد أبداً».

وقد راوح أفلاطون بين التوقيفية والتواطؤية، وقرر أن على الاسم أن يشير إلى المسمى ويجب أن تكون ثمة محاكاة بينهما كما تتحصل الإشارة لأن الأسماء ليست وليدة الاتفاق العاثر، ولأن الخطابة تعد نوعاً من الفلسفة الملهمة، والخطابة السيئة تكون إما صادرة عن امرئ يقول ما لا يعرف، فيفضي به الجهل إلى تكرار عبارات قد تكون مصقولة ولكنها فارغة، فهي نوع من رياضة المرء على صنعة الكلام فحسب، وإما عن امرئ يعرف ما لا يقول أي يعرف الحق ويتجاهله، وفي هذه الحالة يتحول الكلام إلى حرفة خالية من الفن.

أما اللغة عند أرسطو فهي وظيفة عضوية في الانسان وأساس طبيعي للفضائل والاجتماع والسياسة. إن وحدة اللغة تقوم بالكلمات والكلمات رموز لمعاني الأشياء الحسية والتجريدية، فهي رموز لحالات نفسية تشكل مادة الفكر.

يقول أرسطو «الكلمات المنطوقة رموز لحالات النفس والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة. ولكن المحاولات النفسية التي بعد التعبير دليلاً مباشراً عليها هي عند عامة الناس، شأنها في ذلك شأن الأشياء التي تعدّ الحالات صوراً لها».

وإذا كانت اللغة عند أرسطو رمزاً للفكر فإن النطق والفكر يتلازمان. و«كلمة «لوغوس» «Logos» في الأصل معناها اللفظ ثم صارت تطلق على اللغة وهي عند أرسطو مرادفة للعقل إما بوصفه قوة من قوى الانسان الروحية أو بوصفه عملية فكرية أو يراد بها المعقول نفسه أي الشيء الذي كان مادة الفكر».

اللغة والفكر كلاهما مستقل عن حقائق الأشياء، فإذا كانت الكلمة حركة عضوية ترمز إلى شيء حقيقي، فالكلام الممثل في الجمل يعتبر عملية عقلية مميزة عن طبيعة الأشياء

فعلّة من لغوت أي تكلمت، وكذلك اللغو، قال تعالى ﴿وإذا مروا باللغو مروا كراماً﴾ أي بالباطل. وفي الحديث «من قال في الجمعة: صه فقد لغا: أي تكلم»

وإن قيل لابن فارس «اللغة فيها أسماء وأفعال وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء، فكيف خص الأسماء وحدها؟»

أجاب ابن فارس «ولعلّ ظاناً يظن أن اللغة التي دلّنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد، وليس الأمر كذلك، بل وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علّم بعد آدم من الأنبياء - صلوات الله عليهم - نبياً نبياً ما شاء الله أن يعلمه حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فأنشأ الله من ذلك ما لم يؤت أحدًا قبله، تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة، ثم قرّر الأمر قراره، فلا نعلم لغة من بعده حدثت»

«وقد كان في الصحابة رضي الله عنهم - وهم البلغاء والفصحاء - من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به، وما علمناهم اصطلاحوا على اختراع لغة أو إحداث لفظة لم تتقدمهم»

وقال ابن جنّي في «الخصائص»، وكان هو وشيخه أبو علي الفارسي معترليين: «إن أكثر أهل النظر تعارفوا على أن اللغة إنما هي تواضع واصطلاح لا وحي ولا توقيف»

ورّد ابن فارس «إن الله سبحانه علّم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية والمريانية والعبرانية والرومانية وغير ذلك من سائر اللغات فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم أن ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، واضمحلت عنه ما سواها، لبعد عهدهم بها» و«اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القبل الثلاثة، ولا بد لكل كلام مفيد منفرد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عن كل واحد من الفعل والحرف، فلما كانت الأسماء من القوة والأولية في النفس والرتبة على ما لا خفاء به، جاز أن يكتفى بها عما هو تالي لها ومحمول في الحاجة إليه عليها»

وذهب بعضهم من المتواطئين إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدوي الرياح، وحينين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وقال ابن جنّي «وهذا عندي وجه صالح ومذهب مقبّل»

«يعلم المسيح من الداخل ولا يعطي الكلام إلا منبهاً خارجياً».

أما توما الأكويني فقد حاول كما أرسطو أن يثبت عينه على الواقع والمثال في آن، فمرة يميل إلى إثبات وجود الأشياء ومرة يحن إلى الصورة المجردة أي يتنازع حب الله وحب العالم معاً وهذا ما نسميه بالتذبذب L'ambivalence بين الواقع والمثال.

قد يكون توما الأكويني تواطؤياً قد وجد في ابن سينا بوجه عام وابن رشد بوجه خاص بعض النظريات التي توافقه في تحليل عالم الأشياء والبدء به واعتبار الوجود محتوياً في ذاته على ماهيته، وقد لا يكون في ذلك تبعية لأرسطو. فإلى جانب ثنائية الفكر والواقع، المعقول والمحسوس، ديني في جوهره وهو إثبات العالم والاعتراف بالأشياء، فالعالم موجود إن لم يكن مخلوقاً كما تقول الأديان وهو طرف لا غنى عنه كما ترمز لذلك عقيدة التجسد أو الكلمة.

وكان القرآن معجزة الشرق العربي، التي فجرت معضلة الخلق والقدم، والتوقيف والاصطلاح: ﴿قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾.

قال ابن فارس وهو من مؤيدي مذهب التوقيف: «أقول: إن لغة العرب توقيف أي وحي» ودليل ذلك قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾.

وقال الفقهاء نقلاً عن السيوطي «كلام العرب لا يحيط به إلا نبي». وجاء في «المزهر» ما قاله ابن إيسار في شرح «الفصول» في قول ابن عبد المعطي: «الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع، كذا قال الجزرلي، وكان شيخي سعد الدين يقول فيه بغير ذلك: إن واضع اللغة لم يضع الجمل كما وضع المفردات، بل ترك الجمل إلى اختيار المتكلم. يبين ذلك أن حال الجمل لو كانت حال المفردات لكان استعمال الجمل وفهم معانيها متوقفاً على نقلها عن العرب كما كانت المفردات كذلك، ولوجب على أهل اللغة أن يتبعوا الجمل ويودعوها كتبهم كما فعلوا ذلك بالمفردات».

وانتقلت عدوى المنطق الأرسطي إلى العربية عند تطبيق المقولات العشر على أبواب النحو ومباحثه، ومن المعلوم أن هذه المقولات هي «الجوهر، والكم، والكيف، والزمان، والمكان، والاضافة، والوضع، والملك، والفاعلية، والقابلية».

قال أبو الفتح ابن جنّي في «الخصائص»: «حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. وأما تصريفها فهي

والعشرين الساعية إلى تحديد اللغة كعلم كمي قابل للاختبار على غرار العلوم الفيزيائية. لقد اتسم العصر الثالث بالزعة المادية وحاول علماءه أن يخضعوا الجسم والنفس والاجتماع لمقاييس الكم ولما كانت اللغة مظهراً من المظاهر البيولوجية النفسية الاجتماعية فلا مانع من إناختها للنهج الاختباري فوجب درسها من جهات ثلاث بعد تعطيل القوى الغامضة الموحية بها والقصر على وصف مظاهرها: فكان علم الأصوات Phonétique والشكل Morphologie والتركيب Syntaxe.

وعاد السؤال يلح حول منشأ اللغة وعلاقة التكامل أو الانقطاع الكامنة بين العبارة والوجدان المعبر. فمنشأ اللغة ذاته هو منشأ الفكر. وإذا بجان پول سارتر بين 1918 و1930 يتحدث عن «أزمة اللغة»

هذه الأزمة التي انتهت بفشل اللغة حيال الفكر لأنها عاجزة عن أن تلتقط بأمانة مناهيات الوجدان.

وفي هذا المجال يقول أدوار ساپير «إن حلم الساعين للتعقل بدون لغة ليس إلا وهما. لأن اللغة هي وسيلة اتصال إنسانية لا غريزية تنقل الأفكار والانفعالات بواسطة نظام من الرموز المتعارف عليها»

أما رولان بارت فيرى «أن اللغة هي نتاج الزمن وقوته العبية. فاللغة ليست إلا زمناً من الاشارات عابراً. من هنا فاللغة الاصطلاحية التي يسبح فيها الانسان هي لغة رمزية، والرموز خاضعة بطبيعتها للمفاهيم الثقافية، وبما أنها تختلف بين ثقافة وأخرى فهي متعددة وليست مطلقة»

في هذا المجال يعمل النقاد والألسنيون بدون هوادة للكشف عن أسرار لعبة الابداع وأسراره، أي أنهم يبحثون عن نظام هذا الكرنفال الغامض الساعي دائماً إلى «معنى ما» غير أن شوق المنتظر «لهذا المعنى» يبقى مشدوداً إلى حركة لولبية هي حركة الذهاب والمجيء بين المضمهر والظاهر، لأنه إذا صح رصد حركة الظاهر فلن يصح التقاط حركة المضمهر. هنا يقع التباعد والتحريف بين اللغة والوجدان ويتحول علم الألسنية إلى سجل آراء في مملكة النقد.

فإذا كان زمن الألسنية هو زمن النقد العلمي من جهة، فهو من جهة ثانية نقد ميكانيكي آلي يمكن أن يتناول اللغات الميتة ويعبر فوق جسد الذاتية واللأوعي. وإذا كانت «الأنا» مبتدأ الحنين ومنتهاه فكيف يمكن للألسنية أن تتحد «الأنا» من حيث الفعل أو الإمكان؟

ولما كانت صلة الذات بنفسها أسبق في المرتبة الوجودية

في الواقع إن الطريقة الوصفية لتفرض علينا الاعتراف بحقيقة لا يمكن نكرانها وهي «أنه لم يعثر على قبيلة لا لغة لها» وأن المتوحشين أنفسهم ليسوا بدائيين، رغم الاسراف في تسميتهم بهذا الاسم، فهم يتكلمون أحياناً لغات على درجة من التعقيد لا تقل عملاً في أكثر لغاتنا تعقيداً، ولكن منهم من يتكلم لغات على درجة من البساطة تحسدهم عليها أكثر لغاتنا بساطة، فهذه وتلك ليست إلا نتيجة تغيرات تغيب عنها نقطة البدء التي صدرت عنها»

وجاء في «المزهر» على لسان الإمام فخر الدين الرازي: واتباعه: «لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ، لأن المعاني التي يمكننا أن نعقل لا تنهاى والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف. والحروف متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهي وإلا لزم تناهي المدلولات» وقال الزركشي «لا خلاف أن المفردات موضوعة، كوضع لفظ «انسان» للحيوان الناطق وكوضع «قام» لحدوث القيام في زمن مخصوص، وكوضع «لعل» للترجي ونحوها، واختلفوا في المركبات نحو «قام زيد» و«عمر منطلق» فقيل ليست موضوعة، ولهذا لم يتكلم أهل اللغة في المركبات ولا في تأليفها، وإنما تكلموا في وضع المفردات، وما ذاك إلا لأن الأمر فيها موكول إلى المتكلم بها وهو ظاهر كلام ابن مالك حيث قال: إن دلالة الكلام عقلية لا وصفية»

وقال قوم «الأسماء سمات دالة على المسميات ليعرف بها خطاب المخاطب. وهذا الكلام محتمل على وجهين: أحدهما أن يكون الاسم سمة كالعلامة والسيما. والآخر أن يقال أنه مشتق من «السمة» فإن أراد القائل أنها سمات على الوجه الأول فصحيح. وإن كان أراد الوجه الثاني فقد حدث أبو محمد سلم بن الحسن البغدادي قال: سمعت أبا إسحق إبراهيم بن المري الزجّاج يقول «اسم» مشتق من السمو، والسمو الرفعة. وإنما جعل الاسم تنويهاً ودلالة على المعنى، لأن المعنى تحت الاسم»

وظلت اللغة تسترعي انتباه الفلاسفة والفقهائ، لكن المحور تحول إلى عالم الباطن وتلاه سؤال سائل: أيا مكان الألفاظ أن تدلّ تمام الدلالة على المعاني الداخلية أم أنها تقصر عن تعريف القائم في الوجدان؟

وصارت العلاقة محصورة بين اللغة ومواجيد الباطن. و«انتقلت من البحث في أصول الشيء إلى البحث في أصول الوجدان»

من هنا المحاولات الجبارة في القرنين التاسع عشر

الله

Dieu
God
Gott

I تمهيد عام حول الدلالة اللغوية للفظ الله

من الصعب جداً وربما يكاد يكون من المستحيل إعطاء تعريف يمكن أن يغطي كل استخدامات الكلمة في اللغة العربية والكلمات المرادفة لها في اللغات الأخرى. وهناك تعريف عام لله على أنه «الكائن المجاوز للطبيعة أو الذي يتحكم في العالم». إلا أن هذا التعريف غير كافٍ، فالكائن فوق البشري Superhuman يتعارض مع مذهب الاباطرة الرومان المؤلهين، والكائن الخارق للطبيعة يتعارض مع مذهب وحدة الوجود (شمول الألوهية) Pantheism ومساواة سينوزا بين الله والطبيعة. وينكر الأبيقوريون وبعض المعاصرين المبدأ القائل بأن الآلهة تؤثر في حياة الناس، ومن هنا لا يكفي التعريف السابق ليغطي كل استعمالات المفهوم.

أ - وقد اختلف العلماء في لفظ الله في اللغة العربية، في أنه مشتق أم لا؟ فالمحقق أنه ليس بمشتق، بل هو اسم مرتجل لأنه يوصف ولا يوصف به. وأيضاً لا بد للصفات من موصوف تجري تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها، ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قوله: لا إله إلا الله توحيداً. وقيل إنه مشتق من إله، إله، ألوهية، ألوهه، بمعنى عبد وأصله إله فعال بمعنى المفعول، أي المعبود. فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا إله. وقيل عوضنا عنها الألف واللام ولذا قيل: بالله بقطع الهمزة، إلا أنه مختص بالمعبود الحق. وتبدو الدلالة التطورية للفظ، أي انتقاله من التعدد إلى الوحدة في قول البعض إن «إله» من أصل وضعه لكل معبود بحق كان أولاً، ثم غلب على المعبود بحق. ويظهر في اللفظ نفسه الغموض الذي يحيط بالمسمى حيث يدل «المفهوم» على الحيرة في تحديد «المصدق». «ف قيل مشتق من إله بمعنى تحير، إذ العقول تتحير في معرفته». ويعطي اللفظ أيضاً دلالة نفسية، فقيل إله الفعل، إذ أولع بأمته إذ العباد مولعون بالنصرع إليه. ويعطي الاسم أيضاً «الطبيعة الوجودية للمسمى» فقيل: أصله لاه مصدر لاه يليه إذا احتجب، وارتفع، لأنه محجوب عن البصر

من صلتها بالغير وباللغة فلا بد أن تتقدم الدراسة الوجودية على كل دراسة فيزيائية طبيعية. فالابداع حال وجدانية لا فكرية بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها، بعكس الحال مع الفكر حيث لا يكون العقل سوى مرآة تعكس. مما يحتم علينا أخيراً طرح السؤال التالي:

«أيهما أسبق الفكر أم الوجدان بالنسبة إلى ادراك الوجود؟ وأيهما الأقدر على الادراك؟ وعند أي حد تقف الألسنية وإلى أي مدى يمكنها أن تتحول إلى الإمكان طالما أنها لا تقف إلا على الفعل».

مصادر ومراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1371 هـ، 1952 م، الجزء الأول.
- ابن فارس، أحد، الصاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، دار المكتبة السلفية، القاهرة، 1328 هـ، 1910 م.
- الحاج، كمال يوسف، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، 1978.
- حنفي، حسن، أوغسطين، انسلم، توما الاكوييني، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، بيروت، 1981.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهري، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه، محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، ط. أولى، القاهرة، 1282 هـ، الجزء الأول.
- الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، 1962 م.
- الحوي، يحيى بن عبد المعطي، كتاب فصول الخصمين في النحو، شرحه القاضي شهاب الدين محمد بن بدر بن إبار عبد الله، المتوفى سنة 681 هـ، وسماه «المحصل».

- Barthes, R., Le degré Zéro de l'écriture, éd. du seuil, Paris, 1953 et 1972.
- Charmard, H., Histoire de la Pléiade, éd. La Pléiade, Paris, 1933 - 1944, Platon ect..., Phèdre, La Pléiade Iv.
- Charmard, H., Platon, phèdre, op. cit.
- Crane, R.S., critics and criticism, Ancient and Modern, Chicago, 1952.
- Meridier, L., Cratyle de Platon, éd. Rudé, Paris, 1931.
- Parrain, B., Recherches sur la nature et la fonction du langage, éd. payot, Paris, 1942.
- Perrot, J., La Linguistique, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1953.
- Sapir, E., Le langage, éd. Payot, Paris, 1953.
- Sartre, J.P., Situations, éd. Gallimard, Paris, 1947.

أمنية غصن

II نشأة فكرة الله

هناك مناهج متعددة وعلوم مختلفة لدراسة مفهوم الله. لكل علم منهجه ومصطلحاته في تناول، وداخل كل منها فرق وآراء متباينة. ويمكن على وجه الإجمال بيان ثلاثة محاور أساسية يتأسس حولها التفكير المتعلق بالله وهي: المحور الديني، والذي يتصور الله تصوراً رأسياً: فهو واجب الوجود، وأشرف الموجودات، وقمة العالم، والغاية التي يرجو البشر الوصول إليها تحقيقاً للكمال الذي يقل كلما ابتعدنا عنه ويزداد كلما اقتربنا منه. وهناك المحور التاريخي الاجتماعي الذي تنبناه الاتجاهات الوضعية والتي تعطي تصوراً تطوراً تصاعدياً لفكرة الله. وهناك ثالثاً المحور الفلسفي الذي يعطي تصورات عديدة منها التصور الأفقي الذي يجعل الله والطبيعة جوهرًا واحدًا أزلياً أبدياً ممتداً يضم مجموع الكون، ويعمل من الله الطبيعة الخالقة ومن العالم الطبيعة المخلوقة. وهناك التصور الدائري المقدس الذي يجعل من الله الأول الآخر، الظاهر والباطن السرمد الذي لا بداية له ولا نهاية.

وقد اهتمت المدرسة الوضعية الاجتماعية أكثر من غيرها ببيان نشأة وتطور التفكير الإنساني في الله في دراساتها حول المقدس والطوطمية والسحر والدين. وقدم أوغست كونت قانوناً لتفسير تاريخ الانسانية يبدأ بالتفكير اللاهوتي. فالمرحلة الأولى من تاريخ البشر تطورت على الشكل الآتي:

| | |
|------------|--------------|
| Fetishism | 1 - الفتيشة |
| Polytheism | 2 - التعددية |
| Monotheism | 3 - التوحيد |

وقد اعتقد كونت أن هذه المراحل الثلاث تميز العهد الثيولوجي الذي سبق العهد الميتافيزيقي. ونستطيع أن نرجع بقانون المراحل الثلاث هذا إلى لودفيغ فيورباخ L. Feuerbach 1776 - 1804 الفيلسوف الألماني الذي سبق أوغست كونت في القول بهذا التصور حيث قسم التفكير البشري في الألوهية إلى ثلاث مراحل أيضاً هي: المرحلة اللاهوتية، الفلسفية، الأنثروبولوجية، إلا أنه تناول هذه المراحل بشكل فلسفي لا تاريخي وذلك في «القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة» حيث يقول في القضية الأولى: «إن جوهر اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، جوهر الفلسفة التأملية هو اللاهوت». ويوضح ذلك في القضية الثالثة قائلاً: «إن وحدة الوجود هي النتيجة اللازمة عن اللاهوت، هي اللاهوت المنسجم مع نفسه، وإنكار الله (الاحاد) هو النتيجة اللازمة عن وحدة

مرتفع عن كل شيء. وقيل أصله لاهاً بالسريانية فعربّ بحذف الألف الأخيرة وإدخال لام التعريف في أوله. كما جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي.

والعرب قبل الإسلام قالوا بوجود إله على نحو ما سموه (الله) أو (الإله) وعبدوه نوعاً من العبادة. وهذه الكلمة إما أن تكون من أصل عربي صحيح وإما أن تكون أرامية الأصل مشتقة من كلمة (الاه) ومعناها الله.

وفي «تعريفات» الجرجاني: الله علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها: والله اسم للدات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد وذكر الوصفية إشارة إلى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال. ويتضح ذلك بتفصيل أكثر عند التهانوي الذي يقول: «الألوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها، وكذا في «شرح الفصوص»، (الفص الأول)، وفي «الإنسان الكامل» «جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها يسمى الألوهية. والمراد بحقائق أحكام المظاهر مع الظاهر فيها، أعني الحق والخلق فشمول المراتب الإلهية والكونية واعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية. والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك إلا لذات الواجب الوجود، أعلى مظاهر الذات الإلهية، إذ له الحيطه على كل مظهر» (التهانوي).

ب - وفي القرآن الكريم تظهر الأهمية الإحصائية للفظ الله. إذ ورد ذكره أكثر من أي لفظ آخر فهو أهم لفظ من الناحية العددية فقد ذكر [2697] ألفان وستمائة وسبع وتسعون مرة. على الوجه التالي: الله (1125) ألف ومائة وخمسة وعشرون، الله (592) خمسمائة واثنتان وتسعون مرة، الله (980) تسعمائة وثمانون مرة. هذا غير الاشتقاقات الأخرى للفظ مثل (إله) وردت 280 مرة، إله 18 مرة، الهّا 16 مرة، «الهِتّا ثمان مرات، اللهم خمس مرات، الهكم عشر مرات، وكل من الهك، الهه، الهين الهتهم مرتين، وكل من الهنا، الهتك، الهتي مرة واحدة. والهمتكم أربع مرات. هذا عدا ما يتعلق بأسماء وصفات الله المختلفة من عالم وخبير وقدير وسميع وبصير فإذا جُمع كل ذلك اتضح لنا أن الله يشكل المكانة الأولى والرئيسية في ألفاظ القرآن (المعجم المفهرس). ونستطيع بدلاً من تحليل مضمون هذه الآيات على حدة هنك، فيمكن أن نضيف تصور القرآن عن الله في سياق الفقرات القادمة عن التصورات المختلفة لله، وعن دلالة وجوده، وذاته وصفاته وغيرها.

العالم الذي صنعه. ففي الديانة اليهودية تمّ التأكيد على سمو الله من خلال تعاليم أشعيا (40: 12 - 26)، ويتحدث فيلون عن الله باعتباره «عقل الكون النقي والظاهر الذي يسمو على الفضيلة وعلى المعرفة وعلى الخير ذاته». وهو متأثر بالأفلاطونية من خلال تشبعه بالحضارة الإسلامية التي عاش وتعلم في ظلها. ويؤكد العهد الجديد على ما جاء في العهد القديم نابذاً دعاوى المعرفة الهلينية عن طريق التأكيد «أن أحداً لم ير الله» (يوحنا: 1 - 18) وأن كل معرفتنا عنه بمثابة انعكاس مضطرب في مرآة وتمّ التأكيد على هذا الموقف لدى كل المفكرين المسيحيين المتأخرين خاصة كل من كيركغارد وبارث Barth اللذين أكدا على الشمول الإلهي مقابل فكرة الحلول عند هيجل.

2 - اتجاه الحلول والتجسيم: وهو الاتجاه الذي يرى أن الله جسم. ويتصوره مادة ويعطيه صورة الانسان. وقد وجد هذا الاتجاه لدى اليهود الذين عبدوا أولاً آلهة متعددة مجسمة، ثم انتهوا إلى عبادة أكبرها بعد أن نسبوا إليه صفات الآلهة المتعددة وصوروا الإله (يهوا) كما ترسمه أسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة ومن ذلك أنه كان يسير أمام جماعة بني اسرائيل في عمود سحب. فقد جاء في سفر الخروج: «وارتحلوا من سكوت ونزلوا في ايشام في طرف البرية وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود سحب ليهديهم الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم لكي يمشوا نهاراً وليلاً». (13: 20-21)، فالله جسم ذو صورة انسانية. وقد امتلأت التوراة بألفاظ توحى وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً والرؤية وطلوع الله في السحاب، وكتابة التوراة بيده، والاستواء، وخلق آدم على صورته، وظهور نواجذه من كثرة الضحك وبكائه على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، كما زعمت المقاربة إحدى الفرق اليهودية. وجاء في سفر التكوين «سافك دم الانسان بالانسان يسفك دمه لأن الله على صورته عمل الانسان» (الاصحاح 9: 6). وجاء أيضاً «ظهر الرب عند بلوطات مرا وهو جالس في باب الخيمة وقت النهار» (الاصحاح: 8: 1). وجاء في سفر الخروج «فقال الرب لموسى هأنأ أت اليك في ظلام السحاب لكي يسمع الشعب حين التكلم معك» (19: 1)، «لأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعوب على جبل سيناء» (19: 11).

وقد وجد نفس هذا الاتجاه في المسيحية التي تعدّ ديانة الحلول بحق لتجسم الآب في المسيح. فالتيار الرئيسي في

الوجود هو وحدة الوجود المنسجمة مع نفسها. وهذا يعني أن الفكر الانساني في مرحلته البدائية كان مشغولاً باللاهوت التقليدي الغيبي، وفي المرحلة الفلسفية كان نتيجتها مذاهب وحدة الوجود المختلفة، والعصور الحديثة «المرحلة الانسانية» تتجه نحو نفي وإنكار التصور التقليدي (الغيبي) لله.

ورغم أهمية مثل هذه الفكرة القائلة بحدوث تصورات متعاقبة لمعنى الله، إلا أن الشك يحيط بها نظراً لأننا نجد آثاراً للقول بتعدد الآلهة وحتى الفتشية في مرحلة التوحيد، أو نجد هذه المراحل مختلطة بإنكار الله. إلا أن أهمية التناول الاجتماعي تتمثل في بيان منابع التأليه البدائي أو الشعبي. إلا أن الخطأ الأساسي لهذا التناول هو حصر الألوهية في الظواهر الدينية وإرجاع المقدس لأصله الاجتماعي، فالمجتمع هو مصدر فكرة الله، وكذا عند فيورباخ. فالانسان هو مصدر هذه الفكرة (الله) التي يضعها على شاكلته. وقد أفاض كل من سبنسر Spencer وإميل دوركايم Durkheim الذي أرجع فكرة الله إلى الطوطم Le Totémisme الذي يعد أصل الديانات وذلك في كتابه «الأشكال البدائية للحياة الدينية». ففكرة الله ليست جبّلية ولا متأصلة في الفطرة البشرية كما يقال، وإنما هي نتيجة مجهود كبير بذل في تشخيص فكرة المقدس، وهذه ليست إلا تمثيل الجماعة البشرية ذاتها، وذلك بدءاً من تأليه القوى الطبيعية، الشمس عند الفراعنة (رع)، زيوس Zeus (النار)، النار عند المجوس، البقر عند الهنود، أو النجوم والأفلاك. ومنها جاءت التعددية أو الشرك وهو التوصل بالأصنام أو الأوثان للتقرب بها إلى الله زلفى. ومن هنا يمكن القول أن هناك نظاماً لتسلسل الآلهة في الأساطير القديمة وهو ما يطلق عليه Theogony وهو نظام للأساطير الدينية يتعلق بأصل الآلهة، ونجد أن أوضح مثال له في «أنساب الآلهة» لهزiod.

III التصورات المختلفة لله

تدور التصورات المختلفة الدينية والفلسفية لله حول فكرتي التعالي والحلول. وكل من هاتين الفكرتين يفترض طرفاً آخر يتعالى الله عنه أو يحل فيه، وهذا الطرف هو العالم. ومن هنا فإن أي تصور عن الله يتم من خلال علاقته بالعالم. ونناقش هذه المسألة أولاً في تصور الأديان المختلفة، وثانياً في المذاهب الفلسفية والأخلاقية المتباينة.

أولاً - التصورات الدينية:

1 - هناك اتجاه عام يعتبر الله متعالياً، فهو يختلف عن

ومن الصفات التي نسبها ديكرات إلى الله قيامه بتنظيم العالم، فهو الذي يقرر قوانين الحركة. والله عند لاينتز هو منظم العالم الذي يعتمد على حساباته في التوفيق بين الموندات - وإله المبرانش هو الذي يضع القوانين العامة التي تتحكم في العلل. وفي هذا الإطار نجد لدى المؤلفين الانكليز وفولتير تشبيه الله بصانع الساعات، ويظهر هذا التصور واضحاً لدى أرسطو، فالله يمكن النظر إليه على أنه سبب نهائي لهذا العالم من حيث كونه المحرك الأول للعالم. وهو يحركه بمعنى أنه يستخرج شكلاً من بنائه المادي عن طريق سلسلة من المحركين المساعدين التي تنتج إليه حباً وشوقاً كهدف نهائي. ومع هذا فقد أنكر أرسطو خلق العالم واعتبر المادة قديمة وغير محدثة.

2 - العالم كفيض من الله: ويمكن النظر إلى العالم على أنه فيض أو صدور من الله أو تعبير ذاتي منه. وقد أخذ هذا التصور أشكالاً متعددة يمكن حصرها في ثلاثة:

أ - بالنسبة لأفلوطين Plotinus فالواحد أو الإله أو الأول فوق كل فكر وكل وجود ولا يمكن أن يوجد العالم منه مباشرة ففي هذا انتهاك لقداسته وخبرته ونقائه الأولي وهو يقدم نظرية في الصدور حيث العقل والنفس والعالم المادي يفيض من الواحد، كما تفيض (تصدر) الأشعة من الشمس. وقد أخذ هذه النظرية عنه الفارابي ليعين العلاقة بين الله وخلق العالم وتظهر لديه الفكرة التوفيقية بين إله الأديان الذي يخلق من العدم وإله الفلاسفة الذي يجد المادة قديمة.

ب - وتظهر لدى سبينوزا نظرية أكثر وضوحاً عن الله وعلاقته بالعالم، فالعالم هو الله (الجوهر الوحيد) أو (الألوهية الشاملة التي تظهر في وحدة الوجود) التي تتميز بالفكر والامتداد. ويأتي كل شيء من جوهره عن طريق ضرورة منطقية. وما كان يمكن للأشياء أن يأتي بها الله بأي أسلوب أو نظام آخر غير ذلك الذي أتى بها. فكل الأشياء كان يجب لها أن تتبع الضرورة من قبل طبيعة معلومة من عند الله أو الطبيعة المقدسة.

ونجد هنا التصور الذي يوحد بين الله والطبيعة هذا التصور عند الصوفي الاسلامي ابن عربي في «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم». وهو يرى أنه لا موجود إلا الله، الذي هو الوجود الحق المطلق، وجوده أزلي أبدي بل هو الوجود كله ولا موجود سواه. يقول في «الفتوحات المكية» (ج 1): «وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به». ويقول عبارته الشهيرة:

الفكر المسيحي يرى أن الله يتصف بالحلول، فعند أوغسطين حسب نظريته الاشراقية أن ضوء حضور الله في القلب الانساني، فالله موجود في كل الأشياء ليس على أنه جزء من جوهرها، وليس على أنه إحدى حقائقها، ولكن بطريقة تجعل السبب الفعال موجوداً. ومن ثم، فالله موجود في كل الأشياء Summa Theologica. وهناك من ماثلوا جوهر الله بصورة جزئية أو كلية مع العالم. وكذا في المذاهب الغنوصية المختلفة. وانتقل منها إلى الاسلام في تيار ضعيف عن طريق السبائية، اتباع عبد الله بن سبأ الذي غالى في تقديس علي رضي الله عنه، فقال إنه كان نبياً. ثم وصل الأمر به إلى تأليهه، وانتقل التشبيه إلى بعض غلاة الشيعة والحشوية، ومن أشهر أوائل هؤلاء المشبهة: مضر بن محمد خالد بن الوليد، أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري، وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ورقية بن معضلة، الذين مثلوا الحشو في صورته الأولى، فأجزوا على الله الملازمة والمصافحة والمزاورة، وأن المخلصين يُعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد حد الاخلاص.

وشاعت الحشوية على يد مقاتل بن سليمان الذي يقال إنه من الزيدية ويقال إنه أول من أبرز التجسيم في الفلسفة الإسلامية فقد «زعم أن الله جسم من الأجسام لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشر نفسه». ومن فرقته المجسمة الهشامية اتباع هشام بن الحكم، والجوالقية اتباع هشام بن سالم الجواليقي، والجواربية اتباع أبي داود الجواربي، والمغيرية اتباع المغيرة بن سعيد العجلي. وتعد الكرامية اتباع محمد بن كزّام من أبرز من قال بالتجسيم في الفكر الإسلامي، إلا أن هذا الاتجاه ظل اتجاهاً هامشياً بالنسبة للمجري العام للفكر الإسلامي الذي سادته التعالي والتنزيه.

وتعمدت درجة تعالي أو حلول الله، أو بالمصطلح الاسلامي التشبيه والتجسيم مقابل التوحيد والتنزيه على الرأي المأخوذ به بالنسبة لعلاقة الله بالعالم. وعلى الأقل فهناك خمسة آراء مطروحة هي التصورات الفلسفية الممكنة لله وهي:

ثانياً - التصورات الفلسفية لله:

1 - الله باعتباره مبدأ منظملاً للأشياء، والعقل الكلي الذي يتحكم في الطبيعة. هكذا كان تصور انكساغوراس عن الله. وربما نجد أيضاً هذا المعنى لدى هراقليطس من خلال فكرته عن النار أو اللوغوس، والصانع عند أفلاطون Demiurge.

ونحن نصادف هذه الفكرة عند أفلاطون وديكارث ولايبنتز بوجه خاص الذي تصور أن الموندات قد حدثت بفعل ومضات إلمية، كما تصور الله حاكماً لعالم من الأرواح. وتضمن مذهب ديكارث أيضاً القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وبينما اتجه كل من القديس أوغسطين ومالبرانش إلى القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية وذكر أن هذه الحقائق تمثل فهم الله لذاته، اتجه ديكارث إلى القول بأنها من صنع إرادته.

5 - الله كمرحلة أخيرة في العملية الكونية: وهذا التصور الذي يقوم على نظرية التطور نجده لدى الفيلسوف الواقعي الانكليزي صمويل الكسندر. فآله هو أساس العملية الكونية، فالعالم يتطور حتى يصبح مثالاً في مرحلته الأخيرة، فهو يتطور من المكان والزمان عبر المادة والحياة إلى أن يصل إلى العقل. والله يوجد ككل داخل العالم الذي يمثل جسده، لكنه لا يوجد كآله بمعنى كائن سام لا متناهٍ ولن يوجد أبداً بهذا الشكل. فالآله كحالة تمثل الكمال اللامتناهي هو هدف يسمى إليه العالم باستمرار، ولكنه لا يمكن ادراكه. ووايتهد أيضاً يرفض فكرة أن الله هو السبب الفعال لوجود العالم، ويقول برأي قريب من الكسندر، ويؤكد أنه من الصحيح القول إن العالم يخلق الله، كما نقول إن الله يخلق العالم.

ثالثاً - التصورات الأخلاقية والمنطقية:

بالإضافة للتصورات الدينية التي تقوم على الحلول والتعالى والتصورات الفلسفية التي تعتمد على علاقة الله بالعالم، هناك مجموعة ثالثة من التصورات عن الله تقوم على أساس أخلاقي أو منطقي وهي:

6 - الله باعتباره ما سيكون: ونجد هذا التصور لدى أرنت رينان المفكر الفرنسي الذي يقول بأن الله ليس كائناً ولكنه سيكون. وهذا التصور يمكن مقارنته بتصوير وليم جيمس لله باعتباره نتاج إيماننا وجهودنا، ويتصور هيجل لله باعتباره المثل الأعلى. وإن كان هناك اختلاف بين هذه التصورات الثلاثة فآله في نظر هيجل ورينان يتخلل تجربتنا بل هو تجربتنا ذاتها في جملتها، أما الله عند جيمس فهو ما نكافح من أجله وهو ما يكافح إلى جانبنا. ويتضح هذا التصور بصورة أخلاقية عند المفكر الإسلامي المعاصر محمد إقبال، فآله هو غاية ومطلب أخلاقي نسمي من أجل الوصول إليه في هذا العالم بتأكيد الذات ومكافحة الشر.

« سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها ». فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد والكثرة التي تشهد بها الحواس إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، أو أوهام اختراع العقل، وقد قال بالتصور نفسه كل من جلال الدين الرومي (+ 671 هـ.) وحافظ الشيرازي (+ 790 هـ.) وعبد الكريم الجيلي (811 هـ.) في « الإنسان الكامل ». ونجد التصور نفسه عند قدماء الهند خاصة في البراهما، والأوبانيشاد.

ج - وعند هيجل Hegel نجد النمط نفسه من العلاقة بين الله والعالم. فعلى العكس من أفلوطين فقد نظر إلى الله أو المطلق كما هو في جوهره وحدة متنوعة لذاتها، وعلى عكس سبينوزا فقد أدرك أن تعبير الله عن ذاته عملية ديناميكية يمكن اكتشافها في الأحداث التاريخية. على أن تصور هيجل لا يخلو من الغموض، فهو أحياناً يتحدث عن الله على أنه كينونة موجودة وجوداً مستقلاً، ولكن رأيه الأخير المميز هو أن الروح المطلق لا توجد بمنأى عن الأرواح الانسانية التي تتطور بدرجة مطردة.

3 - العالم كمادة مسبقه ولها نظامها: وقد قال بذلك أفلاطون في كتابه « طيماوس ». فبناء على هذه المحاوره فآله مقيد بعالم المثل من ناحية وبالمادة السابقة للوجود من ناحية أخرى، ومهمته فقط هي فرض الصور على المادة وبالتالي بناء كل منظم عقلياً، وربما نجد في « الجمهورية » (597) أن الله يخلق المثل. ولكن الرأي هنا غير واضح ولم يكن رأيه هكذا دائماً.

4 - الخلق من عدم Creation ex Nihila : وعلى النقيض من الآراء السابقة يؤمن أصحاب الأديان بمذهب الخلق من عدم، حيث أتى الله بالعالم كلية إلى الوجود عن طريق اختيار غير محدد، فهو ليس في حاجة لكي يقوم العالم بإكمال طبيعته لأنه يتمتع بالاكتمال الذاتي تماماً ولم تواجهه ضرورة غريبة لأنه السبب الفعال لكل ما هو كائن. ويمكن أن يتضح هذا التصور عن طريق العلاقة بين الخالق والمخلوق من خلال التناقض بين الكائن اللازم (واجب الوجود) والكائن الطارىء (ممكن الوجود) فآله موجود بالضرورة، والجوهر والوجود متماثلان داخله فهو موجود بذاته بطريقة فريدة لا يمكن فهمها. والمخلوقات من جهة أخرى تعتبر ممكنة وجوهرها كان موجوداً من قبل في ناحية الفكرة في عقل الله ولكنها ما كان يمكن أن تتحقق تحققاً فعلياً مستقلاً لو لم يخلقها الله، كذلك ويضاف إلى هذا التصور تصور الله كخالق للعقول.

IV صفات الله

أ - في القرآن: يصف القرآن الله بصفات عديدة تظهر أحياناً في صورة الأسماء الحسنى، ومجمل هذه الصفات يعطي التصور القرآني لله، فهو، الأول والآخر، الظاهر والباطن (الحديد: 3) والقيوم (البقرة: 256، آل عمران: 1) والمتعالي (الرعد: 10)، العلي الواسع (البقرة: 248) القادر (البقرة: 19) البديع (الأنعام: 101، البقرة: 4) الغني (البقرة: 265) الصمد (الإخلاص: 2) العزيز، العظيم، القهار (يوسف: 39) المتكبر (الحشر: 23) وهي صفة نقص إذا أسندت إلى غير الله. الكبير الحميد، المجيد (هود: 76)، (البروج: 15) ذو الجلال والإكرام (الرحمن: 78) القوي المتين (الذاريات: 58) العليم اللطيف (الأنعام: 103) الخبير، الحكيم، السميع، البصير، الملك القدوس (الحشر: 23، الجمعة: 1)، وصفة القدوس وحدها من الأسماء الحسنى ولكنها لا ترد إلا مع كلمة ملك. السلام (الحشر: 23) وهذه الصفة لم ترد إلا في الآية السابقة فقط. ومن صفاته أيضاً (العدل) وهذه الصفة لم ترد إلا في الحديث: ولكنها جديرة بأن تعد من الصفات، لأنه لا يوجد من أسماء الله الحسنى ما يؤدي معناها، وأقرب الصفات إليها صفة ﴿خير الحاكمين﴾ (الاعراف: 85، يونس: 109، يوسف: 80). ومن صفاته أيضاً البر (الطور: 28) ونور السموات والأرض (النور: 35) ومن صفاته الحق وترد كثيراً في القرآن عند الكلام على الإسلام ﴿الحق من ربك﴾، كما أنها ترد مقرونة باسم الله (طه: 113، الحج: 6، النور: 25، لقمان: 29) وجاء في هذه الآيات أنه ﴿الملك الحق﴾ و﴿هو الحق﴾. وهذه الصفات تصوّر الله كائناً غنياً بنفسه، أدياً واسع القدرة والمعرفة، محيطاً بكل شيء، وأنه الحق وحده.

ب - في الفكر الإسلامي: أي في علم الكلام والفلسفة، فقد أجمع المتكلمون على إثبات الصفات الأساسية لله مثل كونه تعالى واحداً، وأنه العلي العظيم، والأول والآخر، الظاهر والباطن، القابض والباسط إلى غير ذلك. في حين اختلفوا في الصفات الثبوتية فمنهم من قال بقدّمها ومنهم من قال بحدوثها، ومنهم من أثبتها عين الذات، أو غير الذات. ومنهم من نفاها. والذين أثبتوا الصفات سموها الصفاتية، والذين نفوها سموها مَعطَلّة. وهذه الصفات الثبوتية على أنواع ثلاثة هي: صفات ذات، صفات أفعال، صفات معاني. وصفات الذات هي التي تلزم الذات وتكون ملازمة لها، ومثل هذه

7 - الإله المحدود التأثير: وهذه الصورة نجدها لدى كل من جون ستيورات مل، وشارل رينويه ووليم جيمس. فالله عون للإنسان وقت الحاجة، إلا أنه ليس قادراً على كل شيء بل هو محدود التأثير. فالله عند مل 1806 S. J. Mill - 1873 ليس خالقاً بل صانعاً أو مشكلاً للنظام في العالم. وهو يرى أن تحديدات النظام في العالم تعكس تحديدات مناظرة في المصدر الذي يستدل عليه لهذا النظام. وحين يواجهنا الشر المادي والأخلاقي بوجه خاص يبدو من المحتمل أن الإله متناه من بعض وجوه أساسية وتبدو قدرته محدودة بكل تأكيد. ومذهب مل في التناهي ردّ على إخراج بيل الفيلسوف الفرنسي الذي يقول اننا في مواجهة الشر ينبغي أن نستنتج: إما أن الله قادر قدرة شاملة وبالتالي شرير، وإما أنه خير وبالتالي محدود القدرة؛ وقد تقبل مل القول الثاني الخاص بتناهي قدرة الله محافظاً على خيريته. يقول في «ثلاث مقالات عن الدين»، (ف I, III): «ليس كثيراً أن تقول أن كل علامة على التصميم في الكون شاهدة ضد القدرة المطلقة لواضع التصميم. إذ ماذا نقصد بكلمة تصميم؟ إن معناها التدبير. أو تكييف الوسائل مع غاية معينة، غير أن ضرورة التدبير، أعني الحاجة إلى استخدام الوسائل ما هي إلا نتيجة للقدرة المحدودة».

نجد نفس هذا الموقف في مذهب الألوهية التعددية عند جيمس 1842 - 1910 ويمكن القول إن النظريات الخاصة بإله متناه وجدت من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين، من هؤلاء ماكس شيلر Max Scheler، وصمويل الكسندر S. Alexander، واي. س. برايتمان E. S. Brightman. وأحدث عرض لمذهب التناهي وأكثر تماسكاً وقوة هو ما قدمه واينهد 1861 - 1947.

8 - التصور الأخلاقي لله: ونجد هذا التصور على امتداد تاريخ الفكر، لدى سقراط، وعند جان جاك روسو خاصة في كتابه «اعتراف راهب من سافوي»، ونجده لدى جورج باركلي Berkley 1685 - 1753، فالله هو مبدأ الأخلاقية، والقانون الأخلاقي اعلان عن ارادة الله. فهو وحده صانع الأشياء جميعاً والحافظ عليها، وعند كانط Kant الذي رفض الأدلة التقليدية على وجود الله وبخاصة الدليل الانطولوجي، ووضع الدين في حدود العقل البسيط ورفض أن يكون الله محوراً للعقل النظري واعتبره مسلمة للعقل العملي وشرطاً لكل أخلاقية.

الصفات صفة: اللامتناهي (اللامحدود) وتذكر اللامحدودية عند بيان سمو الله وقوته الخلافة وهذا اللاتحدد يجعل الله متحرراً من الحدود الانسانية على الأقل. يقول القديس توما الأكويني إن أنسب الصفات لله هو ما وصف به الله نفسه لموسى طبقاً لما جاء في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمد لدى الكنيسة الكاثوليكية (هو الكائن) He Who is ، وإذا كان الله لا محدوداً بهذا الشكل، فإنه يجب أن يمتلك كل الخواص بشكل يجعله خالياً من كل حد (تحديد) فيجب أن يكون: واحداً، بسيطاً، روحانياً، ثابتاً، خالياً من الألم والضرر، سرمدياً، خيراً، عالماً بكل شيء، قادراً على كل شيء.

الوحدة: كان فلاسفة اليونان يتحدثون عن الله والآلهة بطريقة متداخلة دون تمييز (أفلاطون «الجمهورية»: 900 - 905). وفي اليهودية أصبح الاعتقاد بأن (يهوا) هو الإله الوحيد. وورث ذلك المسيحيون ودافع عن ذلك الأكويني على أساس أنه لو كان هناك إلهان فسوف يستحوذ أحدهما على نفوذ الآخر ويقتل قدرته. وفي الإسلام تجلت الوحدة في أجمل صورها في القرآن والحديث والعلوم جميعها كما ظهر أصل التوحيد عند المعتزلة (انظر مادة توحيد) وكذا لدى الفلاسفة. فأول مبدأ إسلامي هو «لا إله إلا الله». ويعتقد المسيحيون بأن الله واحد ولكنهم يختلفون عن اليهودية والإسلام في أن الواحد يوجد في أقانيم ثلاثة كآب وابن وروح قدس وهو جوهر واحد في ثلاثة عناصر.

البساطة: طبقاً للمسيحية والأفلاطونية الجديدة فإن الله واحد أيضاً بمعنى أنه جوهر بسيط بساطة مطلقة وذلك لأن التمييز الذي يتم بين الجوهر والوجود بين المادة والأحداث العارضة التي تجعل الكائن المحدود شيئاً مركباً لا تنطبق عليه. وقد فسر أفلوطين هذه البساطة على أنها هوية ذاتية مجردة لاسمة لها. ولكن الأكويني يعتقد بأن الله لديه فعلاً مظاهر الكمال التي نسبها إليه وأنها تندمج في وحدة كلية لا يمكن تخيلها. فكل صفة مميزة من صفات الله تمييز موضوعياً ولكن كل منها يعبر عن كينونته الكلية.

الروحانية: ينظر أصحاب وحدة الوجود إلى العالم على أنه مظهر من مظاهر الله أو على أنه بسط لجوهره، ومن ثم يفكرون في الله بطريقة مادية. وقد طبعه الرواقيون بالعناصر الأساسية للطبيعة الهواء والنار. وقد أخذ أوغسطين عن المانوية القول بأن الله مادة لامعة رقيقة جداً، ونجد هذا لدى المشبهة المسلمين. أما الفلاسفة الأفلاطونيون والمسيحيون

الصفات لا يمكن ولا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضعافها كصفة العلم، فالله يوصف بكونه عالماً ولا يوصف بالجهل ولا بالقدرة عليه. وصفات الأفعال هي الصفات التي تشتق من الفعل مثل الخالق الرازق والمعطي إلى غير ذلك. ويمكن أن يوصف الله بضدها وبالقدرة على ضدها. وصفات المعاني هي الصفات التي تتضمن المعنى الوجودي القائم بالموصوف وتعتمد على صفة الوجود أساساً وإلا انتفت هذه الصفات وهي: القدرة والعلم والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام.

الوحدانية: وهي تقوم على ما يسمى دليل التمانع الذي يقوم على افتراض وجود خلاف إذا وجد أكثر من إله ونجد كلاً من الأشاعرة والمعتزلة يحاولون بيان الإشكالات التي تترتب على القول بوجود إلهين ومن هنا فلا مفر من القول بوجود إله واحد. ويقول الفلاسفة أيضاً بالوحدانية وإن كانوا يستخدمون أدلة غير هذا الدليل المشهور. فعند ابن رشد (متابعاً أرسطو خاصة في مقالة اللام من كتاب «المتافيزيقا»)، يرى أن الرئيس الواحد خير من كثرة الرئاسات في الطبيعة كما في السياسة. وهناك أيضاً الأدلة القرآنية على الوحدانية مثل ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: 22) ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ (المؤمنين: 91) ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا ابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الاسراء: 42).

العلم: وقد نبه القرآن على وجه الدلالة في هذه الصفة ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (الملك: 14)، وهذه الصفة قديمة إذ لا يجوز على الله أن يتصف بها في وقت ما دون آخر ﴿وما تسقط من ورقة الا ويعلمها﴾ (الأنعام: 59)، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان. وعلم الله يختلف عن علمنا لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها. وعلم الله يقول ابن رشد منزّه عن أن يوصف بالكلي والجزئي.

ويترتب على صفتي الوحدانية والعلم صفات الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. فالعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلا حياً. وهو مريد لأن من شروط صدور الشيء عن الفاعل أن يكون مريداً له. كذلك من شروطه القدرة عليه.

جـ - صفات وخصائص الله في الفلسفة: ونجد لدى العديد من الفلاسفة القدامى والمحدثين صفات وخصائص لله تميزه عن أشكال الوجود الأخرى. يأتي في مقدمة هذه

هذا نجد أن كل الصفات التي نسبها الفلاسفة الى الله مستمدة من برهان (الكمال). ويقصد بهذه العبارة تحديد خصائص الكمال عند الانسان كالقدرة والعقل والخير، ثم العمل على زيادة امتدادها حتى تصل الى اللامتناهي. وعلى هذا تكون فكرة اللامتناهي هي الأساس الذي اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى.

٧ براهين وجود الله

Proofs of The Existence of God
Preuves de l'existence de Dieu

قدّم الفلاسفة على مرّ العصور الكثير من الأدلة والبراهين لإثبات وجود الله، وتفاوتت قوة هذه البراهين من فيلسوف لآخر. وربما قدم الدليل الواحد بصيغ متعددة عند أكثر من فيلسوف. وأهم هذه الحجج هي ما يلي:

1 - الدليل الطبيعي اللاهوتي Physico-Theologique
preuve هذا البرهان يقوم على الاستدلال من المخلوقات على الخالق فالمخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسيرها وتديرها. وقد قدم أفلاطون صيغة هذا البرهان في «محاورة القوانين» حيث يقول على لسان كلينياس الذي يتساءل قائلاً: «هل توجد أية صعوبة في البرهنة على وجود الآلهة؟» ويرد أن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملثم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين كل هذه براهين على وجود الآلهة (القوانين 886 X) فنظام العالم على هذا النحو الهندسي لا يمكن إلا أن يكون من قبل مهندس أعظم هو الله.

ونجد لدى متكلمي الاسلام كثيراً من الأدلة على وجود الله تقوم في الأساس على الاستدلال على وجود الله من مخلوقاته، أي الصعود من موجودات هذا العالم الى موجودها، نجد ذلك لدى الأشعري في «اللمع» حيث يقول إن تحول الانسان من حال الى حال يحتاج الى من ينقله من الحال الأولى للثانية فمن غير المعقول وجود المخلوقات بلا خالق: «من قصد الى برية ولم يجد فيها قصرأ مبنياً، فانتظر أن يتحول الطين الى حالة الآجر، ويتنضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان، كان جاهلاً. وإذا كان تحول النطفة علقه ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً، أعظم في الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال». ويأتي الباقلاني بعد ذلك مكملاً للأشعري ومطوراً لآرائه فبقدم كثيراً من الأدلة على وجود الله فالموجودات كلها محدثة، والمحدث لا بد له من محدث، فالله هو العلة التي أوجدت

والمسلمون فقد أقروا باستمرار أن الله غير مادي على أساس أن المادة والتي هي شيء محدود لا تتفق مع كماله.

الثبات: أكد أفلاطون وأرسطو والعهد القديم أن طبيعة الله لا يمكن أن تتغير لأن التغير يتضمن عدم الكمال. وقد أعاد تأكيد ذلك رجال اللاهوت المسيحي خاصة أوغسطين. ويتضح ذلك أيضاً بصفة خاصة لدى بارمنيدس والمدرسة الإيلية ولدى المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو في تصوره للإله.

الخلو من الألم والضرر: وهذه الخاصية امتداد للثبات فإذا كان الله لا يمكن أن يعاني من التغير سواء أكان بسبب خارجي أم داخلي فإنه أيضاً لا يمكن أن يجرب الألم. ويمكن أن نجد تناقضاً ظاهراً بين هذا المعنى وبين الأوصاف التي جاءت في الكتاب المقدس بخصوص حبّ الله. فقد تمتك البعض أن الله لا يمكن أن يجرب الألم مع أن المسيح خبر الألم في طبيعته البشرية.

الرمدية: تشير هذه الصفة الى وجود الله في زمان دائم لا نهائي. وقد فهم ذلك على أنه (الازمان). وتعني الرمدية كون الله أزلياً أبدياً أي لا بداية ولا نهاية لوجوده.

الخير: يتصف الله بالخيرية مقابل ما كانت تتمتع به الآلهة اليونانية من سمعة أخلاقية غير طيبة. ولكن في الفكر الفلسفي وبتأثير من أفلاطون كان الله هو الخير، وهو كذلك لدى أفلوطين. وقد اعتبر الأكويني أن هناك مبدأ يقول: الله هو الخير الصرف بينما الأشياء الأخرى لديها نوع من الخير يتلاءم مع طبيعتها.

العلم بكل شيء: واللاتناهي يستلزم العلم بكل شيء إلا أن هناك مشكلات عديدة تتعلق بهذه الصفة. فإذا كان الله لا زمانياً، فكيف يعرف ما سوف يحدث فيما بعد. وأثارت صفة العلم إشكالات عديدة في الفكر الاسلامي حول صفة كلام الله وما يتعلق بها من خلق القرآن وقدمه. ومعركة الغزالي مع الفلاسفة شهيرة حول مدى علم الله وتعلقه بالجزئيات أو الكليات.

ويعطي ديكارت لله صفات عديدة، ففي التأمل الثالث يقول: «اقصد بلفظ الله جوهرأ لا متناهياً، أزلياً، منزهاً عن التغير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء»، قد خلقتني أنا وجميع الأشياء الموجودة». ويؤكد كل من دونز سكوت وديكارت على ارادته. ويرى مالبرانش ولايبنتز أن الله في جوهره عقل. ومقابل قول أفلاطون أن الله خير يقول بعض الغنوصيين والمانويين ان إله عالمنا إله شرير. ومع

كثيراً من الآيات القرآنية ليستدل بها على وجود عناية وغائية في الكون، كما في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ السَّمَاءَ بُرُوجاً، وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُنِيراً﴾ ويهدف هذا الدليل عند ابن رشد، الى الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع المخلوقات من أجله. فهذا الدليل يتعرف على الله بموضوعاته وهي طريقة الحكماء... فالشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات. إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحفظها لديه. أي أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات. ونجد ذلك الدليل أيضاً لدى المتكلمين خاصة المعتزلة في أثناء دراستهم لأصل العدل.

3 - الدليل الكوني - Cosmo-Preuve Cosmologique, logical Argument

وهو دليل بسيط يعتمد على المنطق وهو يرتبط بالدليل السابق الى حد ما فالموجودات لا بد لها من موجد فكل موجود يتوقف على غيره ولا يمكن أن يستمر ذلك الى ما نهاية فلا بد من وجود علة نهائية فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجيها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه. فالله موجود باعتبارها العلة الأولى لكل الموجودات والظواهر. ويقوم على أساس الافتراض بأن العالم لا بد أن يكون محدوداً في الزمان وأن علة غير مادية. ونجد هذا الدليل لدى كل من أفلاطون وأرسطو وفي العصور الحديثة أشار اليه لايبنتز، وقد عبر عنه الفارابي وذلك في الكثير من كتبه مثل «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«فصوص الحكم»، و«عيون المسائل»، فيما أطلق عليه دليل «الممكن والواجب». فهو يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يقول في «عيون المسائل»: «إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإذا كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال فلا غنى لوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت والاشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هذا الموجود الأول». وهو عنده «واحد» لا شريك ولا ضد له

المخلوقات، فالحي في البداية كان لا حياً ولا ميتاً ولا بد من التسليم بعلة أخرجه من اللاحياة الى الحياة. ويقدم دليلاً ثالثاً يعتمد على القول بأن العالم بما فيه من نظام وترتيب يحتاج لمنظم هو الله. وتبعه بعد ذلك كل من الاسفراييني في «التبصير في الدين» والجويني وغيرهم.

وتعتمد هذه النوعية من الأدلة عند المسلمين على نظرية مهمة نقلت اليهم من الفلسفة اليونانية هي نظرية الجواهر الفردة هي التي تكون ما يسمى بدليل الحدوث، الذي يقوم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ (جواهر فردة). والجزء الذي لا يتجزأ يعد محدثاً والاجسام محدثه بحدوثه، إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ. لذا، فهي تفتقر الى محدث وعلى ذلك، فالخالق لا بد أن يكون قديماً والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لافتقر الى محدث.

ونجد ذلك أيضاً لدى الفلاسفة وخاصة الكندي الذي ربط بين القول بحدوث العالم وإثبات وجود الله، في كثير من رسائله مثل رسالته في «وحدانية الله وتناهي جرم العالم»، ورسالته في «حدود الأشياء»، و«الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»؛ فالعالم اذا كان حادثاً فلا بد له من علة أحدثته وخلقته وأظهرته الى الوجود وهذه العلة هي الله. والغزالي أيضاً في «تهافت الفلاسفة»، يربط القول بحدوث العالم بالقول بوحدانية الله. ونجد هذا الدليل عينه لدى ابن رشد كبير فلاسفة المغرب العربي تحت اسم دليل الاختراع: فالموجودات كلها مخترعة، وكل مخترع له مخترع.

2 - الدليل الغائي Teleological, Preuve Téléologique, Argument

ويقوم هذا الدليل أساساً على وجود غائية في الكون فهناك غاية تتجه اليه الموجودات فالعالم متركب على نحو يحقق هذه الغاية. وقد قدم هذا الدليل في الفكر اليوناني كل من سقراط وأفلاطون، وطور بعد ذلك على أيدي الرواقين، فلكل شيء في الطبيعة غرض لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود موجود يتجاوز الطبيعة وينظم كل الظواهر على نحو منسجم. واتخذ هذا الدليل صبغة دينية وارتبط بالعناية الإلهية، في العصور الوسطى كما يتبين ذلك لدى الفلاسفة المسلمين. فالكندي أول فلاسفة الاسلام يستدل على وجود الله تعالى بالاستناد إلى فكرة العناية والغائية مستبعداً فكرة المصادفة. وقد نمسك معظم فلاسفة الاسلام بهذه الحجة لتفادي ما في مذهب أرسطو من نقص يتمثل في تلك الفجوة بين الله والعالم فأرادوا تأكيد تلك الغائية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون ساوّه وأرضه، ويستعمل الكندي

Kant أيضاً يرى فيه تناقضاً. فكيف يمكن وضع الوجود في تصور شيء ممكن؟ إن الدليل الأنطولوجي مجرد تحصيل حاصل Tautologie. وهو يقوم في رأي كانط على الخلط بين المحمول المنطقي والمحمول الواقعي. فالمحمول المنطقي يمكن تصوره في الموضوع أما المحمول الواقعي فإنه تحديد يضاف إلى الموضوع دون أن يكون متضمناً فيه (نقد العقل الخالص). وكيركغارد يرى استحالة استنباط الوجود من الفكر لأن بينهما مسافة لا يمكن عبورها إلا بالقفزة بل إن الوجود هو نقيض الفكر إذ الوجود هو التناقض واللامعقول. وينقض كيركغارد الدليل الأنطولوجي متمثلاً في مقالة سبينوزا «الماهية تتضمن الوجود» التي يستنبط فيها وجود الله من مجرد تصوره. وسارتر يرفض أيضاً أن يجعل الوجود من وضع الشعور فهو سابق على الماهية وبالتالي لا يستنبط من الفكر.

ومن هنا فالله يند عن الحد والحصص وبذلك لا يمكن حده ولا تعريفه، فهو يخرج عن نطاق الجدل والمناقشة. ومن هنا آمن كثير من المفكرين بالله عن طريق القلب أو الإيمان.

5 - أدلة أخرى على وجود الله: برهان الاجماع: وهو مأخوذ من فطرة الناس وإيمانهم العام بوجود قوة عظمية تسيطر على هذا الكون وتسيره طبقاً لما تريد وقد اتخذ من إجماع الناس برهاناً يؤكد الوجود الفعلي لله وقد قال أفلاطون بهذا البرهان في الكتاب العاشر من «القوانين». حيث أن واقعة اعتقاد كل من الهلنيين والبرابرة بوجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجودهم بالفعل.

6 - ويقدم لنا الكندي برهان المماثلة بين وجود النفس في البدن ووجود الله في العالم. فالجسم الانساني اذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهي النفس تسيطر الجسم فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له.

7 - والدليل الصوفي العملي كطريق إلى الله: والصوفية وصلوا الى معاينة الله ليس بفكر ولا بدليل عقلي بل بأنوار اشراقية، ويتضح ذلك في جملة كتبهم، «الرسالة» للشيخ، «اللمع» للطوسي، «التعرف على مذاهب أهل التصوف» للكلاباذي. فالله تعالى عندهم لا يعرف بالعقل. وقد قال أحد الزهاد رداً على سؤال يَم عرفته الله؟ قال: بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ولا يعرف الله إلا بالله. فالعقل عاجز لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله أي أننا بالعقل لا نستطيع الوصول إلى القديم (الله). وعند الغزالي فإن (المشاهدة) مشاهدة الله

خلو من المادة والصورة، ومن الفاعل والغاية وجوده أزلي أبدي وله أفضل وجود يتصف بالعقل والعلم والحكمة والحق والحياة، والعظمة والجلال والمجد، عاشق أول وممشوق أول ومحبوب أول. («آراء أهل المدينة الفاضلة»).

4 - الدليل الأنطولوجي Preuve Ontologique Onto-logical Argument وهذا الدليل يقوم على أساس أن فكرتنا عن الله تتضمن القول بأن من صفاته الكمال المطلق ويتحتم على من يحوز الكمال أن يكون موجوداً لأن الكمال المطلق يتنافى مع العدم إذن فالكمال موجود. وبعد هذا الدليل أشهر الأدلة وأهمها على وجود الله. قال به كل من القديس انسلم واعترض عليه جونبلون في «الفلسفة المسيحية»، واعتمد عليه ابن سينا في إلهيات «الشفاء». ثم جاء ديكارت أشهر من قال به في العصور الحديثة (نجد ذلك في كتابه «التأملات»، «مبادئ الفلسفة الأولى»). ففي الفقرة 14 من «المبادئ»، في امكان اثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له يقول: «وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة كامل غاية الكمال، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله هو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق كائن أو موجود... فحتى تصور الوجود الضروري الأبدي متضمناً في فكرته عن الموجود الكامل إطلاقاً، لزم أن نستنتج أن هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقاً (الترجمة العربية ص 101-102). ويقول في «التأمل الثالث» الفقرة (20) مستنتجاً وجود الله من تصور فكرة اللامتناهي: «إن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي اذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقاً». (الترجمة العربية ص 153). وقد عاد ديكارت وأكد نفس براهينه في «التأمل الخامس» من تأملاته في الفلسفة الأولى.

وقد انقسم الفلاسفة حيال الدليل الأنطولوجي إلى فريقين: حيث قال به كل من دنز سكوت Duns Scot وبوناونتورا ولايبنتز وهيفل بالإضافة إلى أنسلم وديكارت. وقد رفضه وانتقده كل من جونبلون وتوما الأكويني وكانط والوجوديون مثل كيركغارد وهيدغر وسارتر. فيرى جونبلون في «الدفاع عن الأحق»، أن هذا الدليل لا يقنع من ينكر وجود الله، والله عنده أسمي من أن نحوطه بتصوراتنا المحدودة، حيث أن هناك استحالة في رأيه في استنباط الوجود من الفكر وهذا الدليل عند الأكويني يقوم على خطأين أساسيين وكانط

- Adamis, James, The Religions Teachers of Greece, EdinBurgh, 1908.
- Baillie, John, The Idea of Revelation in Recent Thought, Oxford, 1956.
- Collin's, J., God In Modern Philosophy, London, 1960.
- Copleston, F., History of Philosophy, vol. 2, London, 1954.
- F. Ferre's, Language Logic and God, London, 1962.
- Klubertany, G.P., Being and God According to Contemporary Scholastics, 1954.
- Mascall's, E.L., He How is, London, 1943.
- Otto, R., The Idea of the Holy, Trans, by L. W. Harvry, 1925.
- Owens, J., The Conclusion of Prima Via, 1953.
- Pringle, A.S., Pottison, the Idea of God, Oxford, 1930.
- W., Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, 1960.

أحمد عبد الحليم عطية

ألم

Douleur
Pain
Schmerz

يصعب تحديد الألم، ذلك أن كل تحديد يتضمن بادية ذي بدء عملية تحليل. والألم من العناصر الأولية و« البدائية » المكونة للحياة العاطفية، وهو بالتالي لا يخضع لأي تحليل. إلا أنه يمكن القول على وجه العموم أن الألم هو بمثابة « حالة مزعجة » يحاول الفرد، قدر الامكان، أن يتجنبها.

وقد اعتبر بعض الفلاسفة أن الألم هو المعطى الأول للحياة العاطفية والشعورية وأن اللذة لا تتحدد الا انطلاقاً منه وبالنسبة اليه. فاللذة، في رأي بعض المفكرين، ليست سوى « غياب الألم ». ونلاحظ هذه الفكرة في احدى حواريات Dialogues أفلاطون. ففي الـ « فيدون » Phédon مثلاً، نرى سقراط يتمتع باللذة بعد تحرره من القيود الحديدية التي كانت تؤلمه. كذلك اعتبر ابيقوروس Epicure أن اللذة تتصف أساساً بفقدان الألم والإثارة. ويرى ابيقوروس أن اللذة ملازمة للتقشف لأن التقشف من شأنه أن يبعد كل ظروف الألم.

وتظهر الفكرة نفسها لدى الفيلسوف الألماني شوبنهاور Schopenhauer اذ يعتقد هذا الأخير أن الألم وحده يتصف « بالايجابية » وأن اللذة هي مجردة « نفي للألم ». والألم، في رأي شوبنهاور، ملازم للحاجة، ذلك أن كل حاجة تتضمن

هي إيمان (دليل) العارفين على وجود الله. كما نجد ذلك في « إحياء علوم الدين »، حين يفرق بين إيمان العوام، وإيمان المتكلمين، وإيمان العارفين القائم على الفناء والغيبة (غياب العقل). ويقين وجود الله هو حضور الله في القلب الانساني (أوغسطين « محاوراة المعلم »). ومن هنا اعتقد المؤمنون بعدم جدوى البراهين (باسكال Pascal) وعند كيركفارد لا وجود بالفعل لأية براهين لإثبات وجود الله. والبحث عن براهين لإثبات وجود الله نوع من الضلال، لأن القيام بذلك يماثل القول بأننا نتشكك في وجوده وأننا في حاجة إلى براهين لكي نتقنع بذلك.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنوتي وسعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1960.
- أفلاطون، طلموس، تر. فؤاد بريارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1968.
- بوتروا، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1969.
- البهي، محمد، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، 1967.
- الخطيب، عبد الكريم، الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971.
- الخطيب، عبد الكريم، الله والانسان، دار الفكر العربي، ط 2، القاهرة، 1971.
- دراز، محمد عبد الله، الدين، بحوث مهددة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، 1969.
- شرف، جلال، الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- العقاد، عباس محمود، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، ط 3، 1960.
- غلاب، محمد، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 2، 1951.
- فولفجانج، شتروقة، فلسفة العلوم، (الترنسدس)، تر. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1975.
- كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر. فؤاد كامل، مكتبة مصر، القاهرة.
- ماكدونالد، غاردي، الله، ثلاث مقالات عن الله، لجنة تر. دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، 1980.
- المراقبة، عبد الكريم، الإلهيات عند الفارابي، منشورات وزارة الاعلام، العراق، 1975.
- النشار، مصطفى، الله في فلسفة أفلاطون، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة.

مفاهيم أخرى كالطبقة الاجتماعية أو كالاتحاد بين الدول على صعيد قارة أو منطقة، ويتخذ آخرون مواقف أخرى. وفي الواقع، تعكس الاختلافات حول أهمية مفهوم الأمة اختلافاً في وجهات النظر الأساسية، واختلافات في طرق المقاربة والتعريف، واختلافات في الخلفيات الموضوعية التي تُحدّد إلى حد كبير طريقة التفكير في موضوع الأمة واتجاهه. وفي حقيقة الأمر، لا سبيل إلى التغلب تماماً على هذه الاختلافات. مما يعني، من جملة ما يعني، أن المفكر العربي يستطيع تنظيم بحثه في موضوع الأمة بدون التقيد بنموذج معين، قديم أو حديث، غربي أو غير غربي.

وفي معرض التعريف بمفهوم الأمة، ينبغي التمييز بين الأمة والقومية التي هي حركة شاملة تعبر عن نفسها بمختلف الوسائل والأشكال لتحقيق مصالح وأهداف معينة في مرحلة من مراحل وجود الأمة، كما ينبغي التمييز بين الأمة والدولة التي هي واقع سياسي لا يتطابق بالضرورة مع وجود أمة واحدة معينة. وينبغي من جهة أخرى التنبيه إلى أن تعريف مصطلح الأمة لا يرادف التأريخ لفكرة الأمة وكيفية ظهورها وتطورها عند مختلف الشعوب، كما لا يعني دراسة تاريخ الأمم، في نشوئها وارتقائها ونضجها وتطورها الحالي وفي علاقاتها مع سائر الجماعات والظواهر التي تتفاعل معها بصورة أو بأخرى. إن التعريف بمفهوم الأمة ليس سوى مدخل أولي إلى النظرية العامة في الأمة والقومية.

من الناحية اللغوية، لا يوجد برهان حاسم على أن لفظة أمة مشتقة من اسم الأم (بضم الهمزة)، فربما اشتقت منه، وحملت معنى وحدة الأصل والمصدر، وربما اشتقت من فعل أمّ، يؤمّ، وحملت معنى وحدة القصد والمسلّك. ففي الحالة الأولى، يبدو من الضروري ربط مفهوم الأمة بالطور الأمومي وأثاره في تاريخ الإنسان الاجتماعي. وفي الحالة الثانية، يكون معنى الأمة أولاً الطريقة أو الشرعة، وثانياً، الجماعة التي تتبع هذه الطريقة أو الشرعة. ولكن، مهما يكن من أمر أصلها، فلفظة الأمة في القرون الوسطى العربية الإسلامية قد استعملت في الأغلب إما بمعنى الطريقة والشرعة، وإما بمعنى الجماعة التي تتفق على دين واحد، وإما بمعنى الجماعة على الإطلاق، أيّاً كان الرابط بين أفرادها. وفي هذا السياق، جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون»: «الأمة جمع لهم جامع من دين أو زمان أو مكان أو غير ذلك». إلا أن بعض المؤلفين كالفارابي والمسعودي وابن خلدون حصروا مفهوم الأمة في النطاق الاجتماعي وأبعدوا عنه المعنى أو الأساس الديني.

غياب الموضوع. ويمكن، بالنسبة لشوبنهاور، إختزال اللذة المرافقة لاحتياز الموضوع إلى مجرد غياب للألم.

أما الفيلسوف اليوناني أرسطو، فقد تكلم عن «قصيدة» الألم. واعتبره مؤشراً لخطر يهدّد الكائن الحي، فيسمح له - أي للكائن الحي - بتجنب هذا الخطر. كذلك اعتبر داروين Darwin أن الألم «مفيد»، وإلا لما أحتفظ به في النشوء الطبيعي للأجناس.

كما رأت بعض الديانات السماوية في الألم ثمة قيمة أخلاقية. فالمسيحية، على سبيل المثال، ترى في الألم ثمة فضيلة تسمح بالتكفير عن الخطيئة الأصلية التي ورثتها الإنسانية من آدم.

ويعتبر علماء النفس الفيزيولوجيون أن الألم يتولّد نتيجة لإثارة تجاوزت عتبة محدّدة، وقد تبيّنت نتيجة لأبحاث فون فراي Von Frey أن هناك مستقبلات حسية خاصة بالألم. كما تمّ اكتشاف ألياف عصبية Fibres nerveuses خاصة تقوم بنقل الشعور بالألم. وفي ألياف ضيّقة مجرّدة جزئياً أو حتى كلياً من النخاعين Myéline. وتبيّن أيضاً وجود مركز للألم في الدماغ وهو السديد Thalamus.

كل هذه الاكتشافات الفيزيولوجية أدّت - مجدّداً - إلى بروز السؤال الفلسفي «القديم»، وهو سؤال من النمط التالي: هل للألم وظيفة؟ هل يكون الألم «مفيداً»؟

مصادر ومراجع

- Hulsman, Denis, Vergez, André, Court traité de l'action, Paris, Fermand Nathan, 1969.
- Julia, Dider, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

أمة

Nation

Nation

Nation

مفهوم الأمة واحد من المفاهيم المحورية في الفكر الاجتماعي. ويذهب بعض الباحثين إلى أنه أهمها على الإطلاق، بينما يحاول آخرون التقليل من أهميته لمصلحة

الأمة وبلورة شخصيتها. ولعل أفضل مثل يذكر في هذا السياق هو دور الملكية في تاريخ الأمة الفرنسية.

والعصر الذي يشكل الأساس لإمكانية التفاعل بين الأمة والدولة هو الأرض. فالأرض المحدودة مقسوم رئيسي من مقومات الدولة، وكذلك بالنسبة إلى الأمة. ولا يكون التطابق تاماً بين أرض الدولة وأرض الأمة إلا عندما تكون الدولة دولة قومية تامة. وفي الواقع، تقوم نزاعات مستمرة بين الدول والأمم حول الحدود أو حول مناطق بأكملها. إلا أن ما ينبغي التشديد عليه في هذا الصدد هو أن التعلق بأرض ثابتة معينة يشكل الفارق الأول بين الجماعة القومية والجماعات السابقة لها، وأهمها الجماعة القبلية. فالسكن المستقر على أرض معينة والتفاعل المتواصل معها يشكلان الشرط أو الأساس المادي الأولي لتكوين أمة وتمييزها عن غيرها. ولكن لا يمكن الانطلاق من ذلك لتعريف حقيقة الأمة بالأرض. فالأرض هي أرض الجماعة التي تعيش عليها بصورة اختصاصية مستمرة، وتأثيراتها ليست حتمية مطلقة، وإنما هي تابعة لنوعية الجماعة ومؤهلاتها وإمكاناتها وطموحاتها. مما يعني أن هوية الأمة وفاعليتها هما الطرف الأول في علاقة التفاعل بين الأمة والأرض التي لها. وليست الوطنية سوى نوع من التعبير عن تعلق أبناء الأمة بأرض أمتهم واستعدادهم للدفاع عنها ضد المعتدي.

هنا تنطرح مسألة الاقتصاد المشترك، وهي من المسائل المتنازع فيها بين الباحثين والمفكرين. والأرض المشتركة أساس لقيام اقتصاد مشترك. ولكن حدود الأرض المشتركة وبالتالي حدود الاقتصاد المشترك أمر لا ينفصل عن الدولة وسيادتها. فالدولة تضع حدود التبادل الخارجي، فضلاً عن تحديدها بفعل وجودها وقوانينها للدورة الاقتصادية التي يعيش الشعب فيها. إذن، جعل الاقتصاد المشترك من مقومات الأمة يستلزم جعل الدولة من تلك المقومات. وقد رأينا امتناع ذلك من الناحية النظرية العامة. ولكن الجدلية التاريخية تظهر أن للسوق الواحدة أهمية كبيرة في تكوين الجماعات، ومنها الجماعة القومية. ولذلك، كما تتطلع الأمة إلى خلق دولتها الواحدة التامة، تتطلع إلى خلق اقتصادها الواحد المشترك، بدون أن يكون نمة رباط سببي وحيد الاتجاه بين التطلعين.

الاقتصاد والدولة والأرض عوامل مترابطة فيما بينها ومتفاعلة جدلياً مع وجود الأمة، وبخاصة في مرحلة نشوئها. الدولة في الولايات المتحدة الأميركية نجحت في استيعاب

فجاءت خطوتهم وكأنها تأسيس للاستعمال الشائع في العصر الحديث لكلمة أمة.

وفي الواقع، لا يوجد بين منظري القومية في الفكر الحديث، الأوروبي أو العربي، سوى نفر قليل يجعل الدين مقوماً من مقومات الأمة الرئيسية. فوحدة الدين، أو المذهب، يمكن أن تكون مساعداً قوياً لتأكيد وحدة الأمة أو للتعبير عن نفسياتها، ولكن التجربة التاريخية تبين أن الاختلاف في الدين أو في المذهب ليس مانعاً مطلقاً يحول دون حصول وحدة الشعب القومية. الأمة الألمانية والأمة الفرنسية والأمة الأميركية أمثلة واضحة على وحدة الشعب القومية، رغم الفوارق المذهبية. ومصر، سواء اعتبرناها أمة قائمة بنفسها أو اعتبرناها جزءاً من أمة، مثل آخر، بين البلدان المختلفة التي لا يزال الدين عاملاً قوياً فيها. وفي الحقيقة، يختلف تأثير العامل الديني في تكوين الأمم وفي حياتها بين منطقة وأخرى، بل بين أمة، وأخرى. ولكن هذا الاختلاف لا يصل إلى حد يجعل وحدة الدين أو وحدة المذهب شرطاً لا بد منه لحصول الوحدة القومية.

والمستوى الأشد حساسية تجاه العامل الديني في حياة الأمم هو بالطبع المستوى السياسي. فالنزاعات الدينية تنتقل إلى المستوى السياسي بسهولة، وتكون في بعض الأحيان سبباً لانشقاق الدولة الواحدة، وفي بعض الأحيان سبباً لبعض الامتيازات السياسية في الدولة الواحدة، بحكم الواقع أو بحكم القانون. لكن، كما أن الدين ليس مقوماً جوهرياً من مقومات الأمة، كذلك الدولة، فهي شأن سياسي، قد يتطابق مع واقع أمة معينة، فتكون الدولة عندئذ دولة قومية، وقد لا يتطابق، فتكون الدولة عند ذاك دولة اتحادية أو امبراطورية أو متعددة القوميات أو غير ذلك. والانتماء إلى دولة معينة يسمى الجنسية، أو التابعة، إذا كان المقصود هو مجرد الوصف والتصنيف، ويسمى المواطنة، إذا كان المقصود هو الفاعلية السياسية والحقوقية. إلا أن العلاقة بين الأمة والدولة لا تنتهي عند القول بأن عدم وجود الدولة القومية لا يعني عدم وجود الأمة. فالدولة تلعب دوراً جدلياً في قضية تكوين الأمة ومصيرها. بعبارة أخرى، الأمة تخلق الدولة القومية بقدر ما تعمل الدولة على بلورة شخصية الأمة وتنظيمها وإنمائها وحمايتها. فالأمة ليست معطى اجتماعياً يستطيع البقاء والتطور بمعزل عن البعد السياسي. وإذا كان تعريف الأمة بالدولة غير مقبول من الوجهة النظرية، فالنظرة الجدلية إلى تاريخ الأمم لا تستطيع تجاهل الدور الذي يمكن أن تلعبه الدولة في إظهار

شائعين زمن الثورة الفرنسية. ومن الكتاب العرب المعاصرين، اشتهر ساطع الحصري بدفاعه عن اللغة كمقوم أول لكيان الأمة. ولكن، إذا كان لا بد من الاعتراف بالأهمية الحاسمة لعامل اللغة في ربط الناس بعضهم مع بعض وفي توحيد طرق تفكيرهم وتعبيرهم، فإنه يصعب قبول التبريرات الميتافيزيقية التي تصاحب التصور اللغوي للأمة والتي تجعل من كل لغة تجلياً لروح أو عبقرية معينة، وبالتالي لوجه خاص من صورة الطبيعة أو الله، كما يصعب قبول الاستنتاج القائل بأن وحدة اللغة تشكل قوام الانتماء القومي. إن وحدة اللغة عامل ضروري لتوحيد أداة التفكير والتعبير أي لتشكيل الوحدة الثقافية. ولكن اللغة وحدها لا تقرر وجود أمة بعينها ولا تميزها عن غيرها من الأمم. فقد تكون اللغة واحدة، وتدخل عوامل أخرى كالجغرافيا أو التاريخ أو غير ذلك وتقسّم الناطقين بها إلى جماعتين منفصلتين أو أكثر. لنعبر في هذا الصدد عالم اللغة الانكليزية وعالم اللغة الاسبانية. وفي واقع الأمم اليوم، أم لا تتوفر فيها وحدة اللغة، هذا إذا صح أن وحدتها القومية موجودة حقاً بتميز عن وحدتها السياسية. ويلجأ علماء الاجتماع للدلالة على الجماعات البشرية من حيث هي جماعات تتميز باللغة، وبالتالي بالثقافة، إلى لفظة الإثنية. لكن هذه اللفظة تشمل لدى بعض الباحثين أو الكتاب على معنى الأصل والمنشأ، وأحياناً الأصل العرقي. مما يزيد في البلبلة والاضطراب. وبصورة عامة، يمكن القول ان اللغة الواحدة تشكل مقوماً من مقومات الأمة إذا توفرت شروط معينة كالاتصال الجغرافي أو بالأحرى العمراني ومقومات أخرى كالتاريخ المشترك أو إرادة العيش المشترك.

وإذ نصل إلى التاريخ المشترك وإرادة العيش المشترك فإننا نصل إلى ما هو أبعد وأعمق من العناصر التي ذكرناها. فالتاريخ المشترك هو وحدة الحياة في الماضي، وهو أكثر من وحدة الذكريات. إنه التراث الذي يشعر أفراد الجماعة أنه تراثهم جميعاً، يرجعون إليه ويستعيدونه ويتماهون مع أبطاله ويستمدون منه رموزاً وقيماً علياً. ولكن حتى يصبح التراث تراثاً مشتركاً، لا بد من أن تكون الجماعة القومية قد عبرت بشكل ما عن وحدتها. وهذا التعبير يظهر في أغلب الحالات بواسطة اللغة والدولة. فالتاريخ المشترك الذي هو مقوم للهوية القومية ليس التاريخ الذي هو موضوع جدل على الصعيد الايديولوجي، وإنما هو التاريخ الذي يشعر بثقله وتأثيره القسم الأكبر من الشعب. فإذا كان الشعب منقسماً من حيث تصور الماضي والارتباط به، فذلك دليل على أن وحدته غير محققة

جماعات كثيرة الإختلاف فيما بينها وفي إدماجها في انتماء قومي أعلى من انتماءاتها الخاصة، بينما فشلت دولة الامبراطورية النمساوية المجرية في تكوين أمة واحدة من مجموع رعاياها. والمهمة الملقة على عاتق الحركات التي حرّرت بلادها من الاستعمار في أفريقيا، وأقامت دولاً محل المستعمرات، هي أن تنشئ الأمة وتبنيها بواسطة الدولة. وهذا كله يعني أن الأرض أولاً، والدولة والاقتصاد ثانياً، شروط أو أسباب أو عوامل تؤثر في تكوين الأمة وتدخل كجزء لا يتجزأ منها، إذا تفاعلت ايجابياً مع مقومات أخرى تشكل هي الرابط الحقيقي بين أفراد الأمة وتحدد هويتهم الاجتماعية العليا.

لعبت الفكرة العرقية دوراً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي وفي النصف الأول من هذا القرن في إطار نظرية الأمة. وليس النازيون وحدهم هم الذين دافعوا عن وحدة العرق كمقوم أساسي للأمة. وفي حقيقة الأمر، يسود في مسألة العلاقة بين فكرة العرق وفكرة الأمة تشويش وإبهام كثير، بسبب غموض فكرة العرق من جهة وبسبب المواقف الايديولوجية منها، سواء المواقف المؤيدة أو المستنكرة، من جهة أخرى. وما يمكن قوله بدون تعصب أو تحيز هو أن الأبحاث العلمية حول تصنيف البشر إلى اعراق، محددة بخصائص بيولوجية، لا تسمح بالاستنتاج القائل بأن الفوارق العرقية بين الناس هي أساس الفوارق في المواهب والقدرات النفسية بينهم، ولا بالاستنتاج القائل بأن الأمم القائمة إنما قامت بسبب وحدة الرابط العرقي (أو وحدة الأصل أو وحدة السلالة أو وحدة الجنس). الأمم القائمة اليوم نتجت من تمازج، تفاوتت معطيات ونسب، بين قبائل وشعوب وجماعات مختلفة. وعليه، يمكن البحث عن الأعراق الموجودة في هذه الأمة أو تلك، في ضوء تعريف علمي مضبوط لمفهوم العرق، وعن العلاقات بينها وبين الظواهرات الملاحظة في حياة الأمة المدروسة، ولا يمكن القول في الوقت الحاضر بأن وحدة العرق مقوم من مقومات الأمة، ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن بعض الاعتقادات عن وحدة العرق أو وحدة الأصل لعبت دوراً سلوكياً عند بعض الشعوب في عملية تحديد الهوية القومية وتمييزها.

بعيداً عن العرق، تبرز اللغة، ومعها الثقافة. وقد تأسس التصور اللغوي الثقافي للأمة في كتابات المفكرين الألمان، أمثال هردر وتوفاليس وفيخته وشلاير مآخر، الذين عارضوا تعريف الأمة بالدولة والزرعة الكوسموبوليتية، وقد كانا

كمنظمة الأمم المتحدة، أن تحدّ من صلاحيات الأمم في علاقاتها بعضها مع بعض. ولكن مقاومة المبدأ القومي لا تزال قوية فعالة. وفي البلدان المتخلفة، نحاول فكرة الأمة أن تحقق الاندماج الاجتماعي والانتظام السياسي كما حققتها عند الشعوب المتقدمة، ولكن تقدّمها لا يسير في خط مستقيم مطرد، بسبب المقاومة العنيفة من جهة الإرث الاستعماري أو البنية الاجتماعية القبلية أو العوامل الدينية. وهذا كله يعني أن مرحلة ما بعد القومية لم تبدأ بعد فعلياً في تاريخ الكوكب الأرضي.

ناصر ناصيف

إضافة (1)

أرى أن لفظ «أمة»، شأنه شأن الكثير من المصطلحات المستعملة في الأبحاث الاجتماعية السياسية، هو مصطلح سياسي أصلاً، أي أيديولوجي صرف. وهو بالنسالي لفظ فضفاض يتسع لجميع أنواع المضامين التي يمكن أن تدافع عن نفسها لأنها تستند في الأساس إلى موقف سياسي يسعى إلى تبرير نفسه. وليس الاضطراب الحاصل في تعريف اللفظ والخلاف حوله سوى دليل إضافي على ما أذهب إليه. ولذا كان من الأجدي، ربما، الكلام على الأمة في نظر حزب معين أو مفكر معين وليس في الإطلاق.

موسى وهبه

إضافة (2)

منذ أكثر من ألفي سنة، استخدم مصطلح «أمة» ذو الأصل اللاتيني «Natio»، بمعنى دلالة التمييز عن الخصائص العرقية لعدة تجمعات بشرية مختلفة. وكان هذا يعبر عن الأشكال الأولية التي اكتسبتها تلك التجمعات البشرية، التي كانت تجمع فيما بين أعضائها، رابطة القرابة واللغة الواحدة والعادات المشتركة والايان الواحد.

وفي زمن لاحق، شمل المصطلح نفسه مكان منطقة جغرافية معينة، ثم شعوب دولة واحدة. وبقدر ما كان النظام الاقطاعي يتفسخ ويضمحل، ويتكون على أنقاضه النظام الرأسمالي الصاعد، بقدر ما كان يترسخ «الكيان» الجديد، أي الأمة. فالأمة باعتبارها ظاهرة تاريخية، نشأت مع تشكل المجتمعات البشرية، فكونت منذ البداية بنية اجتماعية معقدة التركيب، يتألف جوهر محتواها وخصوصياتها من عدة

وأن اندماجه لم يكتمل. وفي الحقيقة، إن مسألة التاريخ مسألة كثيرة التعقيد والغموض، وهي تتداخل مع مسألة إرادة العيش المشترك. ففي الحياة القبلية، لا تلعب إرادة العيش المشترك دوراً في تحديد الهوية القبلية وتمييزها، لأن معيار التحديد والتمييز للقبيلة سابق على إرادة أفرادها، والعصبية القبلية، المبنية على وحدة النسب، حقاً أو وهماً، لا تقوم أليتها على مبدأ الإرادة، ولا تترك له محلاً واسعاً. أما الانتماء القومي، فإنه أقل وضوحاً وحسماً من الانتماء القبلي، إذ أنه يتكوّن تاريخياً بالتأليف بين مجموعة انتماءات ويتأثر بعمق بالإرادات الجماعية ونزاعاتها ونتائج نزاعاتها. فالأمة جماعة كبرى تتكوّن على مراحل، وتبني نفسها باستمرار. ولذلك يلعب مبدأ إرادة العيش المشترك دوراً مستمراً في حياتها، بحسب ما تقتضيه طبيعة المرحلة التي تجتازها. كل أمة، مهما بلغت درجة الاندماج فيها بين الجماعات التي تكوّنت منها، تحتاج إلى العمل المستمر لاحتواء نزعات بعض أجزائها من أقليات أو أقاليم أو غير ذلك. وبالطبع الأمة التي لا تزال في أطوار التكوين والتكامل تواجه مسألة إرادة العيش المشترك بحدة وبشدة لا نجددهما في وضع الأمة المكتملة نسبياً. وذلك، لأنها تسعى إلى ما حققته هذه الأخيرة؛ أي إظهار شخصية واحدة وطابع واحد فوق الجزئيات التي فيها.

وفي الواقع، تتجمع آثار إرادة العيش المشترك والتاريخ واللغة وسائر المقومات أو العوامل في ظاهرة لا سبيل إلى نكرانها وهي ما يسمى بالشخصية القومية أو بالطابع القومي. قد يختلف الباحثون حول العناصر التي يتشكّل منها الطابع القومي الفرنسي، تعداداً وترتيباً، ولكنهم لا يختلفون كثيراً أو جذباً حول وجوده. لكل أمة مجموعة من الخصائص والمزايا، الفيزيائية والنفسية، تطبع الغالبية من أعضائها، إن لم تطبعهم جميعاً، وتتحول سلوكياً إلى أدلة موضوعية على وحدة انتمائهم بالنسبة إلى أنفسهم وإلى أعضاء الأمم المختلفين عنهم. ومهما كانت وجوه الانتماء الموضوعية قوية وثابتة، فإن الشعور بوحدة الانتماء شيء أساسي في عملية الانتماء ككل. بعبارة أخرى، الوعي القومي جزء لا يتجزأ من عملية إثبات وجود الأمة وبنائها المستمر.

الثورة التي حدثت، ولا تزال، في تاريخ الإنسان الاجتماعي تحت شعار فكرة الأمة لم تصل بعد إلى مراحلها الأخيرة. لقد تخلّلت وحدة الأمة في البلدان الصناعية بسبب الانقسامات الطبقيّة، ولكن الأمة بقيت الحقيقة العليا والمرتكز الأساسي للدولة. وحاولت المنظمات العالمية،

عناصر ، أهمها ، وحدة العوامل الاجتماعية والعرقية ، وما يماثلها من عوامل موضوعية وذاتية .

أما الأمة ، بمحتواها المعاصر ، فهي حسب وجهة نظر الماركسية - اللبينية ، قد ظهرت في عصر نشوء الرأسمالية . ولقد تمكن مؤسسو الماركسية - اللبينية ، من وضع نظرية جدلية - مادية لموضوعة الأمة ، متكاملة الجوانب . فقد طور كل من كارل ماركس «Karl Marx» وفريدريك أنجلز Friedrich Engels الأسس المادية - الجدلية لنظرية الأمة والعلاقات القومية . وانطلاقاً من استيعابهما التام للمستجدات التي أفرزتها الرأسمالية الصاعدة ، حدّدا عوامل جوهرية تقوم عليها نظرية الأمة ، هي التالية :

أ - إن الطابع القومي بعلاقته مع نشوء واستتباب التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية يصبح السمة الحتمية للتطور الاجتماعي مع التأكيد على « تاريخية ، هذا الطابع ، أي حتمية زواله في فترة زمنية متقدمة في تطور المجتمعات البشرية .

ب - الدور الحاسم الذي تلعبه العوامل الاقتصادية ، خاصة ، الحياة الاقتصادية المشتركة في تكوين الأمة واستمراريتها ، وأيضاً في تطوير العلاقات القومية .

ج - التأثير الفعال للعوامل الطبقة ، وفي مقدمتها تأثير الأهمية البروليتارية ، والقومية البرجوازية على تطور العلاقات القومية .

د - الأهمية الكبرى لعوامل وحدة اللغة والأرض المشتركة في تشدد الأمم .

هـ - إن الثقافة القومية ، والوعي القومي ، والسمات القومية الخاصة ، هي عوامل ذات تأثير محدد في تطور الأمم ، وعلى علاقة التأثير والتأثير المتبادلة فيما بينهما ، في مجتمعات التناقض الطبقي التنافسي .

أما مساهمة لينين Lenin فقد كانت نقلة نوعية متقدمة في تطوير نظرية ماركس حول الأمة . ومحور هذه المساهمة هو تأكيد لينين على الجوهر الاجتماعي لمفهوم الأمة ، وضرورة توضيحه بدقة ، من أجل تحديد العلاقة الصحيحة بين ما هو قومي وما هو عرقي . برز اهتمام لينين هذا ، أثناء مناقشته ودحضه لأفكار « الشعبين الروس » الذين اقتصر مفهومهم للأمة فقط على الظواهر العرقية ، حيث اعتبروها مستقلة ومنفصلة تماماً عن العمليات « Prozesse » الاجتماعية ، وعن مسألة الطابع التناقضي للعلاقات الطبقة داخل الأمة . إن موقف لينين المغاير تماماً لأفكار « الشعبين الروس » ، أكد على أن لاكتشاف وتحديد موقع ودور

الطبقات والصراع الطبقي ، أهمية فائقة ، لا بل حاسمة ، في عملية تبلور الجوهر الاجتماعي للأمة . واعتبر لينين ، ان واقع تكوّن الروابط القومية ، لم يكن إلا واقع تكوّن الروابط الاجتماعية ذاته ، ولذلك فإنه لا يمكننا تحديد مصطلح الأمة حين نفصله ، وبشكل تجريدي مصطنع عن التناقضات الفاعلة بين الطبقات الاجتماعية المؤلفة للأمة . وفي معرض تعليقه لهذه القوى ، برهن لينين على أن « المشاعر الوطنية ليست ظاهرة مستقلة ، بل هي مرتبطة عضواً بالمصالح الحقيقية للبرجوازية التجارية والصناعية » . أما ما يتعلق بالعلاقات القومية ، فقد أكد لينين على أن اختلاف التركيب الاجتماعي للأمم يؤثر في تلك العلاقات ، تأثيراً مباشراً .

وبقدر ما يحتدم فيه الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية ، بقدر ما تصبح فيه مسألة تحديد جوهر الأمة والعلاقات القومية ، المسألة الرئيسية في الصراع الايديولوجي بين الماديين والمثاليين ، بين الثوريين والانتهازيين ، هذا مع العلم ان هذا الصراع قد اتخذ طابعاً عالمياً . ومن خلال تبياناه للمحتوى الاجتماعي للأمة وللحتمية القومية ، وما يتعلق بها في المرحلة الرأسمالية ، من تناقضات طبقية ، أظهر لينين اهتمامه الشديد بموقع ودور الأهمية وتطورها ، وبالصراع ضد التعصب القومي . ويعود اهتمام لينين هذا الى سببين رئيسيين : الأول ، هو دور كلّ من الأهمية والقومية في الصراع المحتدم باطراد بين الايديولوجيا البروليتارية والايديولوجيا البرجوازية . وثانياً ، بسبب الطرح الانتهازي لبauer ، الذي كان يدعي ماركسية نظريته حول الأمة ، بينما لم تكن سوى نظرية مثالية تماماً ، أو كما قال عنها لينين بأنها « النظرية النفسانية » « psychologische » للأمة .

وكما هو معروف ، فقد أنكر أوتو باور Otto Bauer السمة التاريخية للأمة ، بينما أكد لينين ، وبصفة خاصة على هذه السمة ، وكرر تأكيده هذا أثناء أبحاثه التي أجراها حول شروط نشوء وتطور الأمة ، وتمكّن بالتالي من البرهنة على حتمية ذوبان الأمم بين بعضها البعض في مستقبل لاحق .

أما السمات الأخرى ، مثل اللغة ووحدة الأرض ، فقد جاء على ذكرها كل من باور وك . كاوتسكي K. Kautsky . ولكن لينين كان أول من أعطاها حقها في البحث المعمق وكشف عن ميزاتها الأساسية . فإلى جانب أن اللغة عند لينين هي من أهم العوامل العرقية ، فإنه ركّز على توضيح دورها الاجتماعي خلال نشوء وتطور الأمة . هذا الدور الاجتماعي للغة كان مستحيلاً لو أنها في المرحلة الانتقالية ، أي مرحلة

نظرية الأمة، تبرز في وقتنا الراهن ضرورة التأكيد مجدداً على العناصر الأساسية لتعريف الأمة.

أولاً: الأمة هي جماعة نشأت تاريخياً. وطالما انها « ظاهرة » تاريخية، فإنها ليست أزلية الوجود، وانما هي « كيان » مؤقت، ينتهي بانتهاء مسبباته التاريخية.

ثانياً: إنطلاقاً من تعريف الأمة المُحدّد، لا بد من التأكيد على تفاوت أهمية ما يتضمنه هذا التعريف من سمات جوهرية، وبالتالي خطأ التساوي فيما بينها، إن كان من حيث الأهمية، أو من حيث التأثير. وفق هذا المنهج، نستنتج، أن الحياة الاقتصادية المشتركة هي السمة الأساسية المُحدّدة، بينما بقية السمات وما تفرزه من دلالات، تخضع لنسبية واضحة من حيث التأثير والأهمية.

ثالثاً: « إن وقتنا الراهن يتطلب المزيد من توضيح موقع ودور النفسية القومية «National psychologic». هذا يعني عدم صحة إقتصاره فقط على خصوصيات الثقافة القومية لكل أمة، بل يجب أن يشمل أيضاً الوعي الاجتماعي ونمط الحياة السائدين، بالإضافة الى تجسيده للأخلاق والعادات والتقاليد. هذا مع التأكيد على طبقية هذه الجوانب المتعددة المؤلفة لمفهوم النفسية القومية، وخطأ النظرة القائلة « بحيادها الطبقي ».

يتمحور مفهوم الأمة في الايديولوجيا البرجوازية حول تيارين رئيسيين:

الأول، ينطلق من المثالية الموضوعية، حيث ينفي تماماً طابعها الاجتماعي، ويرد سماتها المختلفة الى مصدر أساسي واحد، هو، العوامل العرقية. ويعتبر ان الحياة الثقافية - الايديولوجية للأمة هي فوق الطبقات (أي نفسي طابعها الطبقي)، ليعلن انها نتاج مباشر لأحاسيس ونفسية ووعي أبناء الأمة.

التيار الثاني، هو الذي يشكك بكون الأمة حقيقة موضوعية، ويحاول، إنطلاقاً من مواقع المثالية الذاتية، البرهان على أن الأمة هي وجود أنتجه الوعي الإنساني.

لكلا التيارين المناقضين للنظرية الماركسية - اللينينية، هدف رئيسي هو، سلخ مفهوم الجماعة القومية عن العمليات الحياتية الحقيقية الجارية (أي الواقع الطبقي)، والبرهنة على عدم القدرة على معرفة ورصد هذه العمليات، وبالتالي رد الأمة الى فكرة واحدة تقوم على دعائمين هما: الوعي والنفسية. حول هذا الهدف الرئيسي تتمركز محاولات البهانة

الانتقال من الشعوب الى الأمم، لم يطرأ أي تغيير أو تحول. في إطار هذه العلاقة الجدلية (تطور اللغة ودورها الاجتماعي) حلّل لينين أيضاً المتغيرات اللغوية في مرحلة حول الرأسمالية مكان التشكيلة الاجتماعية الاقطاعية، وأثبت أن توحيد اللغة أمراً محتملاً، وأنه سيطراً عليها تحولات نوعية، ومن ثم، فإنها ستتطور لتصبح لغة الأدب.

أما موقف لينين من باور المنطقة الجغرافية في نشوء وتطور الأمة، فقد كان أيضاً مغايراً تماماً لمواقف باور وكاوتسكي. فقد أدان وبشدة محاولات باور القائلة بأن الأمة وجود ليس له أية علاقة بشرط المنطقة الجغرافية، أي انه اعتبرها وجوداً نوعياً خارج المكان.

أما السمة الاقتصادية، فقد نفى كاوتسكي أية علاقة لها بنشوء الأمة، بينما باور لم يشر اليها على الإطلاق، فقد اعتبرها لينين أهم السمات الجوهرية المحددة لنشوء وتطور الأمة. فأشار الى انه من خلال تنشيط الروابط الاقتصادية ونشوء (تكوّن) السوق الداخلية تزداد لُحمة الأمة ويتحدّد كيانها. وحيث تكون الحياة الاقتصادية المشتركة، بالنسبة للينين، إحدى العوامل المكوّنة للأمة، فإنه يعتبر، ان الدولة القومية هي أيضاً أحد أهم الشروط المساهمة في نشأتها وتطورها. ولكن الدولة القومية، بالنسبة للينين هي عامل أفرزته المتطلبات الاقتصادية، لهذا يجب التركيز على ضرورته الاقتصادية. هذا بالإضافة الى اعتبار لينين، أن أهمية الدولة القومية، ليس في وجودها فحسب، بل، وهذا هو الأهم، في تكاتف وتضامن أبناء الأمة في النضال لإنشائها.

عند مراجعتنا للأعمال النظرية، التي خلفها لينين، نجد انه قد حدد منهجياً السمات الجوهرية للأمة البرجوازية، كما يلي: اللغة، الأرض (المنطقة الجغرافية المشتركة)، الطابع التاريخي، ثم الأهم، وهي السمة الاقتصادية. وفق هذا المنهج يكون لينين قد كشف وبعقرية عن السمات الجوهرية للأمة، وفي نفس الوقت، يكون قد ميزها عن بقية الانماط التاريخية الاجتماعية للجماعات البشرية.

إذن، انطلاقاً من الارشادات المعينة، التي خلفها مؤسس الماركسية - اللينينية فمكّن ج. ف. ستالين J. W. Stalin، في عام 1913، من صياغة تعريف الأمة كما يلي:

« الأمة هي جماعة ثابتة من البشر، نشأت تاريخياً على أساس الاشتراك في اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي يجد تعبيراً عنه في الثقافة المشتركة ». ومن خلال النقاش الدائر حول الأوجه المتعددة لمحتوى

المكان أو أن يحتل حيزاً محدداً في المكان. وقد كانت القضية كل جسم ممتد هي المثال الذي ضربه كانط Kant على القضية التحليلية، وهي القضية التي يكون محمولها تحليلاً لتصور الموضوع أو يكون جزءاً من معنى الموضوع، وتكون هذه القضية صادقة دائماً لأنها بمثابة تعريف للجسم سواء كانت توجد أجسام في الواقع أو لا توجد. لكن أول من أعلن بوضوح أن الامتداد ماهية المادة هو ديكارت Descartes. وكان مهتماً بالمادة في الكون بالاجمال لا بوصف الجسم الجزئي كالقلم أو المنضدة الخ. ومن ثم فالمادة والامتداد والمكان كلمات مترادفة، وبالتالي ينكر ديكارت وجود الخلاء. ولم يهتم ديكارت بتحليل تصور الأجسام الجزئية وكيف يباين جسم من آخر، ذلك لأنه أراد النظر إلى المادة لا كما ينظر إليها العالم الطبيعي وإنما كما ينظر إليها العالم الرياضي. لا تعني المادة عند الرياضي إلا الأبعاد التي تحتلها في الفراغ ولا يعني ذلك أن ديكارت يتجاهل علم الطبيعة، فقد كان من أساطينه في القرن السابع عشر، وإنما اتخذ هذا الموقف بالنسبة لتصور المادة.

وقد رأى جون لوك أن الامتداد ليس هو الصفة الاساسية الوحيدة للجسم الجزئي، إذ يضاف إلى الامتداد الشكل والصلابة والحركة والسكون، وسأها الصفات الأولية للأجسام في مقابل الصفات الثانوية مثل اللون والطعم والصوت والرائحة والملمس. ورأى لوك أن هذه الصفات الأولية تؤلف ماهية الجسم، لا يوجد الجسم إلا بها، وإذا زالت زال وجوده، وإن هذه الصفات لها وجودها الموضوعي مستقلة عن ادراكنا لها. ومما هو جدير بالذكر أن نظرية التمييز بين الصفات الأولية والثانوية تعود إلى روبرت بويل وإن كان ديموقريطس الفيلسوف الإغريقي القديم أول من أدرك التمييز في غموض.

وقد اعترض لايبنتز ونيوتن على جعل الامتداد ماهية المادة أو الاجسام الجزئية. إذ رأى الأول أن القوة Force هي ماهية الجسم لأن الامتداد والحركة يفترضان القوة أو الميل إلى الحركة والاستمرار فيها، والامتداد هو المظهر الحسي للقوة. أما نيوتن فقد رأى الكتلة Mass والجاذبية Gravity والقصور الذاتي Inertia هي الخصائص الاساسية العامة لكل جسم.

ولا بأس من الإشارة إلى أن النظرية الذرية المعاصرة ترى الكتلة والطاقة والشحنة الكهربائية والوضع المكاني واتجاه الحركة هي الخصائص الأساسية للذرة، بحيث يصبح الامتداد

البورجوازيين للوصول بالتالي إلى تكذيب مقولة الطابع التاريخي والاجتماعي للأمة.

لم تقف اجتهادات الفكر الماركسي - اللينيني، عند تعريف ستالين للأمة، بل استمرت بالتواصل مع استيعاب هذا الفكر الحي لكل المتغيرات النوعية في عصر سريع تطور. هذا بالإضافة إلى أن أهمية نظرية الأمة، لا تكمن فقط بمدلولها الايديولوجي، بل أيضاً بدورها الفعال، في النضال السياسي لمصلحة قوى التغيير والاشراكية. بالارتباط الوثيق مع هذا المنحى للفكر الماركسي - اللينيني، نقف في وقتنا الراهن أمام تعريف آخر للأمة يستجيب أكثر لمتطلبات التغيير الحاصلة في وقتنا الراهن. هذا التعريف هو:

«الأمة هي جماعة ثابتة من البشر، تألفت تاريخياً على شكل تطور اجتماعي نشأ على قاعدة الحياة الاقتصادية المشتركة، بالارتباط الوثيق مع وحدة الأرض واللغة المشتركة، وخصوصيات الثقافة والوعي والنفسية القومية». هذا التعريف المعاصر يعكس عدة عناصر فكرية - سياسية هي:

أولاً: التأكيد مجدداً على صحة المقولة اللينينية، بأن الأمة هي نتاج للتطور الاجتماعي.

ثانياً: إن سمة الحياة الاقتصادية المشتركة، هي السمة الأساسية المحددة في نشوء وتطور الأمة.

ثالثاً: يوضح وبشكل قاطع، على أن بقية سمات الأمة، لم تنشأ من ذاتها ولا تبقى بفعل ذاتها، وإنما بارتباطها الوثيق مع سمة الحياة الاقتصادية المشتركة.

رابعاً: يتضمن هذا التعريف، عناصر جديدة، ويعتبرها سمات أساسية هي، خصوصيات الثقافة، والوعي السائد، والنفسية القومية، حيث تعبر هذه العناصر في مجموعها وبدقة عن تمايز الحياة الفكرية للشعوب.

غسان الزين

إمتداد

Etendu
Extension, Extent
Ausdehnung

الامتداد صفة جوهرية للمادة أو لأي جسم جزئي، والمقصود بها أنه يجب أن يكون لكل جسم أبعاد ثلاثة في

بأذى من قبل من يوجه إليه الأمر فيما لو لم يعمل على تنفيذ ما يأمره به.

يجب التمييز هنا بين الأوامر القسرية المدعومة بالتهديد والأوامر السلطوية. إن الأوامر التي من النوع الأخير تفترض وجود مؤسسة أو منظمة هرمية، كمؤسسة الجيش مثلاً، حيث يكون لشخص سلطة على الآخرين ضمن إطار هذه المؤسسة أو المنظمة بحكم مركزه فيها. الأوامر التي يصدرها القائد إلى جنوده، مثلاً، هي أوامر من هذا النوع. إن أوامر من هذا النوع، وإن اتخذت أحياناً طابعاً قسرياً، ليست أوامر قسرية في جوهرها. أن يأمر شخص من مركز سلطة هو أن يمارس سلطته على الآخرين، لا أن يمارس قدرته على إلحاق الأذى بهم. ولكن عندما يكون الأمر من النوع القسري، فقد لا يكون لمن يأمر أي سلطة على من يوجه إليهم الأمر، ولكن من الضروري أن يكون في وضع لا يسمح لهم بالشك في قدرته على إيدائهم حتى يضمن طاعتهم له.

يتخذ الأمر في حالات كثيرة طابعاً شرطياً. والأمر الشرطي هو الذي يتخذ الصيغة «إذا أردت كذا وكذا، افعل كذا وكذا!». الأوامر القسرية هي حتماً شرطية. إذا صوب شخص مسدساً إلي وقال «اعطني مالك»، فهو في الواقع يحاول أن يقول لي: «إذا أردت ألا يلحق بك أي أذى، أعطني مالك!». يتخذ الأمر طابعاً شرطياً أيضاً عندما يكون في شكل تحذير أو نصيحة. فالطبيب الذي يقول لأحد مرضاه «ابتعد عن الأطعمة الدسمة!»، بقصد في الواقع أن يقول له «إذا أردت المحافظة على صحتك، ابتعد عن الأطعمة الدسمة!». أما الأوامر السلطوية فهي ليست شرطية، بل جازمة. فالقائد الذي يأمر جنوده: «تقدموا إلى الأمام!»، يتوقع منهم أن يطيعوه فقط لأن له سلطة عليهم. فما يطلبه منهم، إذن، هو أن يفعلوا ما يأمرهم به فقط لأنه يأمرهم به.

يدعى البعض، كالفيلسوف كانط، مثلاً أن الأوامر الأخلاقية هي من النوع الجازم أو المطلق. وهذا يعني أن الأمر الأخلاقي يحضنا على القيام (أو الامتناع عن القيام) بفعل معين بغض النظر عن النتائج. ولكن لا يبدو أن الأوامر الأخلاقية قابلة لأن تكون مطلقة. والسبب في ذلك هو أنه بالنسبة لأي أمرين أخلاقيين على الإطلاق، ما يحضني الأول على فعله أو عدم فعله قد يتعارض مع ما يحضني الثاني على فعله أو عدم فعله في وضع معين. لنأخذ، مثلاً، الأمر الأخلاقي «لا تكذب!»، والأمر الأخلاقي «لا تؤذ غيرك!»، بإمكاننا هنا أن أتصور وضعاً يكون فيه الكذب هو الطريقة

أو الوضع المكاني أحد الخصائص وليس الخاصة الوحيدة للمادة.

محمود فهمي زيدان

أمر

Ordre-impératif Order-Imperative Befehl

يوجد شرطان أساسيان يجب توفرهما في جملة ما حتى نعتبر هذه الجملة دالة على أمر. الأول هو أن تستعمل هذه الجملة من قبل شخص معين للتعبير عن رغبة لديه في أن يقوم شخص آخر (أو يمتنع عن القيام) بفعل معين. الثاني هو أن يستهدف الشخص الأول من وراء استعماله لهذه الجملة جعل الشخص الثاني (أي الشخص الذي يوجه إليه الأمر) يقوم (أو يمتنع عن القيام) بالفعل المعني. عندما أقول لشخص «اعطني الكتاب!» فلا شك أنني أعبر عن رغبة لدي في أن يسلم الكتاب إلي. ولكن ليست غايي من وراء استعمال الصيغة الأمرية، هي أن أعلن عن هذه الرغبة، أو، بصورة أكثر تعميماً، أن أعطي معلومات من أي نوع عن ذاتي. إن غايي بالأحرى هي أن أحقق الرغبة التي أعبر عنها بواسطة استعمال الصيغة الأمرية؛ أي أن أجعل الشخص المخاطب يسلمني الكتاب المعني. إذا دمجت الآن الشرطين السابقين، يصير بإمكاننا أن نعرف الأمر على أنه تعبير عن رغبة شخص معين في ضرورة قيام شخص آخر (أو ضرورة امتناعه عن القيام) بفعل معين.

يتخذ الأمر اشكالا كثيرة. فقد يجيء الأمر بشكل تحذير، كما في قول الطبيب لمريض مصاب بالسكري «ابتعد عن الحلويات!»، أو بشكل نصيحة، كما في قول شخص لصديقه «لا تقل الوظيفة المعروضة عليك!»، أو قد يكون الأمر مجرد طلب عادي، كما في قلبي لزوجتي «اغلقي الباب من فضلك!»، أو قد يكون التماساً للرحمة، كما في قول ولد لأبيه «لا تضربني!». في الحالات التي يكون فيها الأمر مجرد تحذير أو نصيحة أو طلب أو التماس، لا يتخذ الأمر طابعاً قسرياً. فالأمر لا يتخذ هذا الطابع في الواقع إلا حيث يكون مدعوماً بالتهديد، فيكون واضحاً للشخص الذي يوجه إليه الأمر أن الاحتمال كبير أن يصاب

ثالثاً. فهو ذاته من يقول. وما يقوله أنا فإنما يقوله لغيره، بقوله لقائل آخر. بذلك يبرز لنا أنا كعنوان أعلى لمركّب علائقي يتمحور فيه أنا والآخَر والموضوع.

في هذا المركّب العلائقي يتم أنا بطابعين رئيسيين: لطابع الأول يميز أنا من حيث كونه أحد الأقطاب لمحورية في هذا المركّب العلائقي. فالموضوع موضوعه هو، كما أن الآخر آخَره هو أو الآخر بالنسبة إليه. أما الطابع الثاني فيميز أنا من حيث كونه مبدأ وحدة هذا المركّب طلاقاً. الطابع الأول يتبدى على الصعيد التجريبي فيما يتعيّن تفكير الطابع الثاني على صعيد منطقي متعال: منطقي من حيث وحدونه وهويته، ومتعال من حيث مبدئيته أو أوليته القبلية.

على الصعيد التجريبي ينخرط أنا في مجمل أحوال منحوره العالمي في مركّب تعلقه بالآخر وبالموضوع بحيث لا يمكن سلخه عنها. هنا لا يُفهم أنا من حيث انخراطه العالمي في المركّب العلائقي المذكور إلا بصفته فعلاً وانفعالاً. أي أن امتناع سلخه عن عالمية مركبه العلائقي يقابله احتجابه اللامتناهي كجوهَر (قائم بذاته) عن هذا المركّب العلائقي بالذات.

أما على الصعيد المنطقي المتعالي فالأنا يتعالى حتى على مجمل مركّب تعلقاته. إذ ذاك فهو لا يتعالى فقط على موضوعه، بل على ذاته هو بصفته قطباً محورياً في المركّب العلائقي الذي يميز بنيته وحركته الداخلية. من تعالي أنا المتعالي على أنا التجريبي بوصف هذا الأخير قطباً محورياً في مركّب علائقي يربطه ماهوياً بموضوع وبقائل آخر، قلت من هذا التعالي الذاتي، كون أنا، في المرتبة العليا، وعياً ذاتياً متعالياً. هنا أنا مبدأ الفاعلية اطلاقاً، بل هو مبدأ ينائي كلا الفعل والانفعال على حد سواء ليكون، بالنهاية التجريدية، أساسها المطلق.

على صعيد وصفي صرف يبدو أنا، من حيث كونه وعياً ذاتياً، متسماً بحركية الدوران. هذا الدوران هو الوجه الآخر، أو الوجه الحركي لتعلق أنا بذاته، بل، من ثم، لتعلق أنا بموضوعه وبالآخر في مركّب علائقي. هذا التعلق الذاتي في بنية أنا مكن لصعوبات مختلفة وإشكالات شتى من شأنها أن تعنري طريق أنا باتجاه مفهوميته وفهمه الذاتي. فلأن التعلق يُفهم عموماً كتعلق غيري أو كتعلق الشيء بغيره تشهد، كما نلاحظ، مسألة الوعي الذاتي في الفلسفات القديمة من يونانية وسكولاستية لاحقة ضموراً ملحوظاً.

الوحيدة لتجنب إلحاق الأذى بالغير، فهل علي أن أكذب هنا لتجنب غيري الأذى أم علي أن أقول الصدق غير عابئ بمن سيتأذى؟ من الواضح هنا أنه لا يمكنني أن أقول علي أن أقول الصدق بغض النظر عن النتائج، لأن من نتائج قلبي الصدق هنا خرقى للقاعدة الأخلاقية «لا تؤذ غيرك»، وكذلك لا يمكنني أن أقول هنا علي ألا أؤذي أحداً بغض النظر عن النتائج، لأن من نتائج استنكافي عن إلحاق الأذى بالغير خرق القاعدة الأخلاقية «لا تكذب»، ولذلك فما علي أن أفعله في هذا الوضع يتوقف في التحليل الأخير على ما اعتبره النتيجة الأقل سوءاً. وهكذا يتضح أنه لا يمكن النظر إلى الأوامر الأخلاقية على أنها مطلقة إلا إذا افترضنا ما لا يصح افتراضه، أي افتراضنا أنه لا يمكن للأوامر الأخلاقية أن تتعارض عند التطبيق.

مصادر ومراجع

- Bohnert, «The Semiotic Status of Commands», Philosophy of Science, 1945.
- Cohen, J., The Diversity of Meaning, Herder and Herder, 1963.
- Hare, R.M., «Imperative Sentences», Mind, 1949.
- Hare, R.M., The Language of Morals, Oxford, The Clarendon Press, 1952.
- Hart, H.L.A., The Concept of Law, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Ross, D., «Imperatives and Logic», Philosophy of Science, 1944.

عادل ظاهر

أنا

Moi-Je
I
Ich

الأنا في اللغة ضمير المتكلم. وهو، في الفلسفة، المتكلم ذاته. أنا، في الفلسفة، هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الوعيوي الأعلى الذي تندرج تحته مختلف أفعال الوعي في تراتبية بنيوية معينة على صعيد كينوني وقيمي على حد سواء. وهكذا فالأنا هو القائل باعتبار وعيه لقوله ولقائلته بالذات.

وعندما يُفهم أنا من خلال قائلته فإنه يرتبط، حكماً، ومن خلال قولته، بذاته أولاً، وبغيره ثانياً، بقوله أو مقوله

وبينذاتياً، إنجازاً ممكناً؟ بل ما هو معنى التوسط على هذا الصعيد؟

من خلال التوسط تتقوّم لحظة الغيرية التي لا يمكن لأية علاقة أن تنشأ بدونها. إذ ذاك يبرز الموضوع المتوسط لكل تعلّق ذاتي في الأنا كذلك اللحظة الغيرية التي تتلبسها الذات كشرط ضروري لتعلّقها الوعيوي بذاتها أو لتعلّقها بذاتها في الوعي الذاتي. ولأن اللحظة الغيرية تقوم على النفي تصبح الموضوعة ذاتها ضرباً من النفي والموضوع ذاته وليداً للسلب. من سلب الذات يتولد (يوضع) الموضوع فيأتي الموضوع سلباً للذات وعكساً لها. إذ ذاك تبدى غيرية الموضوع وذاتيته بأن. يبيّن الموضوع، من ثم، لا ذاتاً مذبذبة من شأنها، بالتالي، أن تتوسط علاقة الذات بذاتها فتتمكن الوعي الذاتي كعلاقة غيرية وذاتية بأن وتسبح عليه شكل حركية الدوران.

ثم إذا كان الموضوع هو اللاذات أو الذات ذاتها إنما منفية ومسلوبة ومعكوسة، أي، بكلمات أخرى، إذا كان الموضوع سلباً لإيجابية الذات فإنه أيضاً - ليكتمل نصابه - سلب لوحديتها وهويتها البسيطة. من هنا إن الموضوع الموضع لوحدية الذات هو لا ذات كثورية أو موضوع كثروي. والكثرة هنا لا حد لها، بل هي، بالضرورة، حركة لانهاية. إن كثورية العالم على هذا الصعيد تستنبط، إذن، من كونه موضوع الذات على صعيد شمولي صوري أو من كونه العكس السالب لإيجابية الذات ووحديتها الهوية على حد سواء.

من هنا إن عودة الذات عبر اللاذات (الموضوع الكثروي لانهاية) إلى ذاتها في الوعي الذاتي إنما هي، بالضرورة، عودة الذات إلى ذاتها من خلال كثورية الموضوع اللانهائي، بل من خلال عوائقية وسلبية كثورية الموضوع اللانهائي. إن كثورية الموضوع ومعقدته العوائقية (من خلال السلب) هي الوجه الآخر لوحدية الذات وبساطة هويتها (على صعيد الإيجاب). ووحدية الذات لن تعود إلى ذاتها كلاً مكتملاً في الوعي الذاتي إلا بقدر ما تصبح كثورية الموضوع اللانهائي موضوعاً مكتملاً للوعي.

بذلك يتبدى لنا أن عودة الذات إلى ذاتها في الوعي الذاتي إن هي إلا طريق تحرري يمرّ في كثرة عوائقية لانهاية والكثرة اللانهائية لا تنتهي. هذه العودة، إذن، طريق لانهاية يكتنفه أبداً خطر الانكسار والنقهر، وهي عودة، رغم انعقادها الدوراني المتكرر، لا تكتمل. من هنا مثالية اكتمال الوعي الذاتي وطوباوية انتهاء السلب

فأفلاطون يقول في حوار «خارميدس» (167d-e, 168a) إنه من المحال أحياناً ومما يصعب تصديقه أحياناً أخرى أن يفضي تعلق الشيء بذاته إلى أي تعيّن من تعيّنات هذا الشيء. وأرسطو يداني أفلاطون على هذا الصعيد عندما يقول في «المتافيزياء» (راجع 1074b, 1072b) وفي «النفس» (راجع 429a 13-22) ما مؤداه أن المعرفة والادراك والتفكير أشياء لا يكون تعلقها بذاتها إلا على نحو جانبي.

وحثي في العصور الوسطى يبقى الوعي الذاتي مسألة غير معنونة نداني من خلال المسألة القصدية أو مسألة قصدية الادراك عموماً. إذ ذاك تندرج مسألة الوعي الذاتي، أو ما يسمى اليوم وانطلاقاً من القرن الثامن عشر بهذا الاسم، في إطار التفريق بين القصد الأول أو المباشر من جهة، وهو إدراك الأشياء الفردية والخاصة في الترابط الطبيعي، وبين القصد الثاني أو التأملي من جهة أخرى، وهو إدراك العام من المفاهيم والبنى التصورية أو التأمل بخصائص التفكير كفعل تجريدي وتسلسلي.

في ضوء إشكالية تعلق الشيء بذاته وصعوبة اعتبار هذا التعلق الذاتي تعيّنًا من تعيّنات هذا الشيء تبرز أهمية الموضوع بصفته أحد الأقطاب التوسّطية في بنية الأنا العلائقية. بل إن علائقية هذه البنية (أنا - موضوع - آخر) تبرز أهميتها من خلال كونها الإطار البنوي العام لإمكانية الأنا إطلاقاً بصفته وعياً ذاتياً أو تعلّقاً ذاتياً متوسطاً.

في هذا المركّب العلائقي لبنية الأنا بصفته وعياً ذاتياً يعتبر الأنا ذاتاً، والأنا الآخر ذاتاً أخرى والعلاقة بينهما عبر الموضوع علاقة بينذاتية.

إلا أن الموضوع لا يتوسط، على هذا النحو، علاقة الذات بالذات الأخرى فحسب، بل أيضاً، وبالأولى، علاقة الذات بذاتها. من هنا أن حركية الوعي الذاتي المتممة بطابع دوراني إنما هي حركة الذات باتجاه ذاتها عبر تموضعها الموضوعي بحيث يتوسط هذا الموضوع كل علاقة بين الذات وذاتها على صعيد الوعي الذاتي وكل علاقة بين هذا الأنا والأنت على صعيد الوعي البينذاتي. هذا الدوران طابع يميز حركية المركّب العلائقي في الأنا: ضمندانياً وبينذاتياً. وبالرغم من أهمية فض مضامين العلاقة البينذاتية بالنسبة للوعي الذاتي فلا بد، في هذا المجال، من أن نحصر اهتمامنا في إطار العلاقة الضمنذاتية بين الذات وذاتها عبر توسّطية الموضوع. فما هي، كما يجدر الآن السؤال، بنية الموضوع التي تؤهله لأن يتوسط علاقة الذات بذاتها ويجعل الوعي الذاتي، ضمندانياً

كطريق. ومن هنا تاريخية الوعي الذاتي كطريق تحرري لا نهائي. إذ ذاك فالأنا الوعي لذاته باستمرارية تاريخية هو الكائن الذي يموت دائماً قبل اكتمال وعيه الذاتي، أو هو الكائن الذي يموت دائماً قبل أوانه.

انطوان خوري

إضافة

لم تتطابق أنا بوصفها نفساً مع الذات المفكرة بوصفها فكراً، إلا بعد تحولات طويلة في تاريخ الفلسفة. ويمكن بدرجة ما أن توصف مرحلة الفلسفة الحديثة - المعاصرة بأنها مرحلة الأنا المفكرة. لهذا يبدو العرض التدريسي لمفاصل تلك الأنا فعلاً لازماً للكتابة عنها ومتلازماً معها الأمر الذي استدعته هذه الاضافة.

1 - تداخلت الأنا في الفلسفات القديمة - الصينية والهندية والارمانية واليونانية - مع مفاهيم النفس والروح والعقل والفكر والشعور بالذاتية.

2 - اندمجت الأنا في الفلسفة العربية مع مبدأ الذاتية الانسانية وارتبطت مع النفس الناطقة دون مستويات النفس الأخرى. وبدت النفس اصطلاحاً أكثر عمومية من الأنا.

بذلك اقترنت الأنا من منطقة تطابقها مع التفكير بعد ارتباطها مع النفس الناطقة التي تحيل إلى النطق والمنطق حيث مملكة التجريد وملكتها بوصفها خاصة إنسانية. إلا أن الأنا تبدت وكأنها تابعة للعقل. لكأن العقل يحمل الأنا لا العكس. لأن العقل هو الحكمة الغريزية الكامنة في النوع الانساني العام بينما الأنا اندراج العام في الجزئي الخاص. باختصار يمكن القول بأن الأنا في الفلسفة العربية تأرجحت بين العقل والنفس. واقترباها من النفس أكثر من العقل يرجع إلى مطابقة العقل مع الروح كجوهر أول. على هذا النحو يمكن تخطيط خريطة البنية الشعورية للانسان كما يلي:

- الحس، مراحل الاحساس،

(الفارابي، فكرة الانتزاع).

- النفس، تراتب الشعور،

(الفارابي، نظرية النفس، كذلك ابن سينا).

- الأنا، الوعي الذاتي، مبدأ الهوية، كوجود - مفكر

(ابن سينا، برهان الانسان المعلق في الفراغ، وابن

طفيل حي بن يقظان).

- العقل، مراتب المعرفة،

(الكندي العقل جوهر أول ومبدأ الحقيقة، ابن ملكا

ومبدأ الاعتبار. ابن باجة من العام إلى المتوحد).

لكأن الأنا في الفلسفة العربية تمفصل انطولوجي - ابيستمولوجي معاً.

3 - مع نهاية عصر النهضة قدم ديكارت صيغة الكوجيتو - الأنا « أفكر إذن أنا موجود ». وقد ارتبطت الأنا المفكرة مع العقل مع الروح بوصفها الجزء الإلهي الخالد - الكامل في ثنائية الانسان. لهذا استدعت حركة الأنا المفكرة ضرورة الضمان الإلهي انطولوجياً وأبيستمولوجياً.

لكأن الكوجيتو ما زال في منزلة بين المنزلتين، منزلة النفس ومنزلة الروح - يتأرجح بين العقل الفطري - الروح.

4 - مع عصر العقل في القرن السابع عشر - كما تصفه المؤرخات الفلسفية - تضع الفلسفة قدمها على الأرض الثابتة لها. العقل جوهر أول - كما عرّفه الكندي قبلئذ - أي هو المبدأ الأولاني الذي لا يرتكز إلى ضمان سوى قدرته الذاتية. بذلك تطابقت الأنا مع العقل لتصبح الأنا المتعالي التي تحمل سلطة المعرفة والعلم. لا تخضع لغيرها والجميع يخضع لها.

5 - في ذروة عصر العقل ينقد العقل ذاته كما ينتقد التجربة. بذلك تمفصلت الأنا النقدية بين الأنا القبلية والأنا البعدية مع الفلسفة النقدية الكانطية. لأن الأنا النقدية داخل دائرة البسيكولوجيا - المتعالية. وسلطانها مشروط قليلاً وبعدياً بالحدود الممكنة للمعرفة. إلا أن الأنا مرتبطة مع بعد ثالث خارج حدود العلم الممكن لكنه داخل دائرة الوجود هو الروح. مما يعيد إلى الذاكرة الاحراج الديكارتي لكن بترتيب تقني أكثر دقة. بالنتيجة الأنا لا تصنع ذاتها، لكنها مركز وحدة الشعور الذاتي - عند كانط - في آن معاً.

6 - أطل عصر الديالكتيك ثانية مع فيخته بعد غيابه منذ أفلاطون. ويمكننا القول بأن عصر إلانا بدأ معه أيضاً. الأنا في نظرية العلم تضع ذاتها بذاتها كما تضع اللأنا - غيرها أيضاً. بذلك ظهرت الأنا المطلقة لأول مرة في الفكر الفلسفي. الأنا تضع الأنا، الأنا تضع اللأنا، الأنا تضع الأنا - اللا أنا معاً في الرفع الجدلي للحدين.

لقد اخترق فيخته الاحراج الديكارتي والكانطي والعصر الوسيط معاً. لقد رفع الأنا الى مرتبة الأنا المطلقة التي تتحول عندئذ إلى أناة توحد المعرفة مع الوجود وتلغي فصامات الثنائيات وثغراتها. فالأناة تحقق مشروع فلسفة العلم أو نظرية العلم حيث لا معرفة فوق إمكانية العقل أو خارجها معرفياً ووجودياً.

7 - بما أن الأنا المطلق عند فيخته مركز نظرية العلم فهي

أخلاقية تدعو إلى اللأ أنانية وإِيار الغير اللذين يصبحان في منظورهما مَعْلَمًا رئيساً من معالم الحياة الأخلاقية. من هنا دعوتها إلى توجيه المسلك والتصرف إلى خير الآخرين. أبرز من دعا إليها فلاسفة الأخلاق الانكليز أمثال لوك وهيوم وآدم سميث وشافيتسيوري وبنشام وسنسر. أما ترجمتها إلى الفرنسية فهي Altruisme وترجع إلى الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت 1798 - 1857 الذي رأى بدوره ضرورة تغلب الإِيار على الأنانية وتفوق المشاعر الإِيارية المجتمعية على حب الذات.

وبالمقابل فإن الأنانية هي ترجيح كل القيم إلى الأنا. على الصعيد الأخلاقي الأنانية هي حب الذات والنزعة إلى المنفعة الخاصة. والأنانية، بالنسبة للبعض متأصلة في طبيعة الإنسان. من هنا قول هوبز 1588 - 1679 باتسام الإنسان في الوضع الطبيعي بنزعة أنانية بحيث ينتج عن ذلك « حرب الكل على الكل ». كذلك شوبنهاور 1788 - 1860 الذي يعتبر الأنانية الدافع الرئيس والأساسي في تصرف الإنسان والحيوان، فتصبح الأنانية في نظره الحافز إلى الكينونة والرفاء. أما شتينر 1806 - 1856 فيدعو إلى أنانية غير مقيدة وذلك انطلاقاً من نظرة فردية شيوعية فوضوية عبر عنها في كتابه الشهير « الفرد وملكه » 1845.

أما على صعيد المعرفة فتسمى الأنانية أنانة وهي النزعة الفكرية التي تقضي بكون الأنا الموجود الوحيد، أو، في حالة الاعتدال، بكون الأنا الموضوع الوحيد الذي تمكن معرفته. من هنا أن ديكارت رأى مهمة الفلسفة الأولى في القضاء على الأنانة.

انطوان خوري

إضافة

يعتبر تركيز ديكارت على الأنا Ego بوصفها قاعدة للمعرفة نقطة تحول لفلسفة النهضة وبوابة للفلسفة الحديثة. لذلك قال عنه هيغل بعدئذٍ: مع ديكارت تصل الفلسفة إلى الأرض الثابتة للمعرفة.

وقد وصلت الأنانة في نظرية المعرفة إلى أقصى ذروة ممكنة مع الفيلسوف الألماني فيخته حيث الأنا تضع الأنا واللأنا معاً في ثلاثة قوانين مشهورة. لا بد من التنبيه إلى التحولات الكبرى التي طرأت على الأنا في نظرية المعرفة بعد اكتشافات علم النفس المعاصر والمدرسة التحليلية تخصيصاً.

التحرير

داخل دائرة المعرفة. لكن الديالككتيك يتضمن علاقة معرفية - وجودية معاً كما يعترض هيغل على فيخته. ومن المتعذر اختراق الاحراج « الأنوي » هذا دون تحول نوعي للأنا نحو العقل موجوداً والوجود معقلاً. وترفع هذه العلاقة متحققة في الفكرة المطلقة. على هذا النحو يمكن رسم تبولوجيا علائقية متكاملة جدلياً بين العقل - المنهج - الوجود. هكذا أصبحت الأنا عقلاً - وجودياً مطلقاً.

8 - مع نهاية القرن التاسع عشر - بدأ عصر علم النفس ليرجع ارتباط الأنا مع النفس ثنائية. وتقدم نظرية فرويد التحليلية تمييزات الأنا والأنا العليا والهو. وتبدأ رحلة النفس بين أصابع التجربة المخبرية. لم تعد الأنا متعالية - عقلانية، كما لم تعد نفساً - خالدة - روحاً. إنما هي جزء من بنية الشعور الإنساني الواعي اللاواعي معاً.

9 - لكن الفلسفة لا تقبل التحديد التجريبي الجذري للأنا لأن ملكة العقل - الكوجيتو محمولة على قدرة عارفة أي قدرتها المتعالية - التجريدية. ويمكن القول بأن ظاهراتية هوسرل أقوى مواجهة فلسفية تدافع عن الأنا المتعالية أمام تيارات معاصرة تركز على معطيات علوم وضعية تتمتع بقوة تأثير مباشرة على حياتنا.

10 - لكن هوسرل توفي قبل نهاية الحرب العالمية الثانية. بالتالي لم يشهد مولد عصر الالكترن والكمبيوتر والفضاء الذي أنتج نموذجاً جديداً للأنا ممتداً في الآلية ومنعكساتها التي تحدث بافلوف عنها ببساطة منذ مطلع القرن.

باختصار نحن نشهد مولد الأنا الربوطية لإنسان الربوط الآلي الذي يثق بوابات العصر بعد أن اقتحم أبواب المنازل ودخل غرف حياتنا اليومية. مع ذلك ستستمر مواجهة الفلسفة مع تحولات الأنا لأن الفلسفة تمتعت دائماً بقدرة تمثل عصرها والنفاذ إلى الشرط الإنساني غير المستنفذ والمفتوح على أبعاد لا تقبل التكثيف في بُعد واحد.

محمد الزايد

أُنَانِيَّة/إِنِّيار

Egoïsme

Egoism-Altruisme

Egoismus-Altruismus

الإِيار هو إِيار الغير على الذات. والإِيارية نظرية

Production Production Produktion

وتوزيع الثروة المجتمعية، والفرز المجتمعي (طبقات، فئات)، والعلاقات المجتمعية للهيمنة والاستغلال، أو للتعاون المتكافئ.

وينفطر الإنتاج باستمرار في شكل تاريخي محسوس، كنمط إنتاج، يتميز بمستوى تطور معين لقوى الإنتاج وبالعلاقات إنتاج متطابقة تشكل الأساس لتشكيلة مجتمعية إقتصادية.

قوى الإنتاج

مجموع العوامل الذاتية المادية لعملية الإنتاج وتضافرها في إنتاج البضائع المادية. ويندرج في قوى الإنتاج البشر وقدراتهم، وخبراتهم الانشائية، ومهاراتهم في العمل، ومعارفهم، وكذلك وسائل الإنتاج، إلى جانب التكنولوجيا، وتنظيم الإنتاج، والعلم الناجم عن قوة الإنتاج. وتحدد قوى الإنتاج العلاقة الفعالة للجميع بالطبيعة، ومستوى تطورها هو مقياس سيطرة الانسان على الطبيعة.

وقوى الإنتاج توجد فقط في وحدة لا تنفصم عن علاقات الإنتاج المتطابقة التي تشكل معها نمط الإنتاج، المحدد تاريخياً. وأهم قوة إنتاج (أو قوة الإنتاج الرئيسية) لكل مجتمع هو الانسان، أي الشغيلة بقدراتهم المبدعة، ومعارفهم وتجاربهم. فبدونهم لا يمكن لعملية إنتاج - حتى المؤتمتة - أن تتم. ويرتبط تشغيل وسائل العمل بمعرفة البشر وبامكاناتهم وبقدر سيطرتهم على عمليات الطبيعة وتطبيقهم التكنيك تطبيقاً عقلياً. ولكن في الوقت نفسه ترتبط قدرات البشر ومعارفهم ومهاراتهم من جديد بوسائل الإنتاج القائمة وبمستوى قوى الإنتاج. فإن تطور قوى الإنتاج هو، خصوصاً تطور وسائل الإنتاج، والتطور الملازم للبشر أنفسهم، والمقياس لمستوى تطور قوى الإنتاج هو إنتاجية العمل.

فقوى الإنتاج هي العنصر الفعال المعبر في الإنتاج عن طبيعة عملية الإنتاج، التي هي في الوقت نفسه عملية إعادة إنتاج تنسجم حركتها المستمرة والمتغيرة، التي تتم أولاً داخل علاقات الإنتاج القائمة وتتناقض معها في النهاية. وهذا التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج يتجلى في صراعات طبقية وأزمات تبلغ في الثورة المجتمعية أوجها، ويتم في مجراها القضاء على علاقات الإنتاج الموروثة.

والاشتراكية هي المجتمع الأول في التاريخ، الذي يضمن تطوراً خطياً، غير معيق لقوى الإنتاج. وبذلك يفسح مجالاً لا حد له للتقدم المجتمعي وتبسط الشخصية الانسانية.

عملية استقلاب (أي تبادل تحول الغذاء إلى طاقة) بين الانسان والطبيعة، تتضمن إنتاج المواد المعيشية للبشر في شكل وسائل إنتاج ووسائل استهلاك، وكذلك إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات المجتمعية للبشر. وبشكل الإنتاج الشرط الحاسم لوجود البشرية، فإن تطوره أدى إلى إخراج البشرية من عالم الحيوان إلى تميزها عنه. فالانسان يتميز عن الحيوان، أكثر ما يتميز، بأنه ينتج، أي يملك الطبيعة من خلال سيرورة فعالة هادفة، ويسخرها لخدمته.

والإنتاج ينطبع على الدوام بطابع مجتمعي: ففي أثناء الإنتاج لا يؤثر البشر في الطبيعة فحسب، بل يؤثر بعضهم في البعض الآخر، فهم لا ينتجون أشياء مادية فحسب بل ينتجون في الوقت نفسه، العلاقات المجتمعية التي يعيشون وينتجون في ظلها. ولذا فإن الإنتاج هو باستمرار وحدة القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.

ومن شروط الإنتاج، بل ومن نتائجه، توفر بيئة طبيعية معينة وعلاقات معينة على الدوام. والشروط الطبيعية كالثروة الطبيعية من المواد الغذائية، وخصب الأراضي، والثروة السمكية، والمياه، والحيوانات الوحشية، والثمار الخ. شكّلت في حقبات تطور بدائية تقدماً حاسماً للإنتاج.

وفي حقبة أعلى من التطور، فإن الثروة الطبيعية لوسائل الإنتاج، كمساقط المياه، والأنهر الصالحة للملاحة الخ. وكذلك المواد الأولية لصنع وسائل الإنتاج، كالخشب والفحم، والمعادن الخام والنفط. هذه كلها تغدو أكثر أهمية. فإن الاستفادة من الشروط الطبيعية ترتبط، بالطبع بمستوى تطور المجتمع، وخصوصاً بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

وفي البلدان التي بلغت مرحلة حديثة من التطور، بفعل الثروة العلمية التقنية، باتت الشروط الطبيعية لا تشكل أهمية حاسمة لتقدم الإنتاج. فهنا يغدو تحويل العلم إلى قوة منتجة مباشرة للمجتمع، من أهم مصادر تقدم الإنتاج.

ويشكّل الإنتاج، وتطوره، أساس حياة المجتمع بأسره، فهو يحدد طابع التشكيلة الاقتصادية المجتمعية.

وينجم عن الإنتاج: التوزيع والاستهلاك، وتقسيم العمل،

وتتميز علاقات الانتاج الاشتراكية خصوصاً:

- 1 - بهيمنة غير محدودة للملكية المجتمعية على أهم وسائل الانتاج، في أشكالها الرئيسية، ملكية الدولة أو الملكية الشعبية، والملكية التعاونية.
- 2 - تحرير الشغيلة من كل استغلال وإقامة علاقات التعاون الرقابية والمساعدة الاشتراكية المتبادلة.
- 3 - بتوزيع المنتجات حسب مبدأ « كل حسب قدرته ولكل حسب عمله ».

وتتوسط علاقات الانتاج بترابط لا ينفصم، وبتبعية لقوى الانتاج. هذا لا يعني أن علاقات الانتاج تلعب دوراً سلبياً، أو تتبع تلقائياً للقوى المنتجة. فإن طابعها هو الذي يحدد وتيرة، وحجم تطور القوى المنتجة، والنتائج الاجتماعية التي تنتج عن تطور القوى المنتجة، إنها اشكال تطور القوى المنتجة. ويسع علاقات الانتاج أن تكون مشجعة أو معيقة للقوى المنتجة، وهذا حسب انسجامها، أو عدمه، مع طابع هذه القوى.

وعن هذا كله، ينجم القانون الجدلي، الأعم بين قوى منتجة، وعلاقات انتاج، أي نتج قانون تامل علاقات الانتاج مع طابع القوى المنتجة. وفي حقبة معينة من تطورها تتناقض القوى المنتجة مع علاقات الانتاج، التي تكون قد أصبحت في أشكال تطورها قيوداً للقوى المنتجة. وهذا التناقض بينهما لا يمكن أن يحل إلا بتغيير علاقات الانتاج في المجتمع القائم على التناحر الطبقي، يصطدم هذا التغيير، الضروري تاريخياً، بمقاومة الطبقات المهيمنة التي تدافع عن علاقات الملكية القائمة بكل الوسائل التي تملكها، هذا النزاع بين القوى المنتجة الدافعة إلى الأمام، وبين علاقات الانتاج المعيقة، أي هذا النزاع بين الطبقات، لا يمكن أن يحل إلا عن طريق الثورة المجتمعية.

عصام الجوهري

انتماء

Appartenance
Affiliation
Zugehörigkeit

ينبغي التمييز بين نوعين من الانتماء: الانتماء المنطقي والانتماء الوجودي الاجتماعي. الانتماء المنطقي علاقة اعتبارية محددة بين الفرد والصف أو الفئة التي يدخل هذا

ولمفهوم قوى الانتاج أهمية أساسية لكافة العلوم الاجتماعية، فهو يسمح بإدراك تطور المجتمع بصفته عملية قانونية. وهذا التطور يعتمد في النهاية على نمو قوى الانتاج. وتطور وضع قوى الانتاج المعينة يثبت بصفته مقياساً يمكن التأكد منه بدقة علمية.

علاقات الانتاج

أو العلاقات الاقتصادية، مجموعة العلاقات المادية المجتمعية التي تقوم بين الناس في مسار الانتاج، والتبادل، وتوزيع البضائع المادية، بالاستقلال عن إرادتهم ووعيهم. وتحدد علاقات الانتاج بمستوى تطور قوى الانتاج، وتشكل مع هذه القوى نمط الانتاج المجتمعي:

إن علاقات الانتاج، في مجموع العلاقات المجتمعية تشكل الأوضاع المجتمعية. فهي توجد موضوعياً وواقعياً مستقلة عن الوعي البشري وخارجه، فهي تملك إذن طابعاً مادياً وهي من الشروط المادية لوجود المجتمع. فجوهر علاقات الانتاج يحدد بالجهة التي تملك وسائل الانتاج. ويندرج في علاقات الانتاج: علاقة الناس بوسائل الانتاج، علاقات الملكية والعلاقات الاقتصادية الناجمة عنها بين الطبقات والفئات، وموقعها في الانتاج، أساليب تبادل الفعاليات، أو المنتجات بين المنتجين.

وداخل علاقات الانتاج، فإن علاقات الملكية هي التي تحدد، كل القضايا الأخرى، وهي في الوقت نفسه أشكال تعبير عن علاقات الملكية. وينجم عن هذا: أن كل تغيير أساسي للأوضاع الاجتماعية يشترط تحولاً في علاقات الملكية.

وعلاقات الانتاج المجتمعي يحدد الطابع التاريخي للتشكيلة المجتمعية الاقتصادية المعينة، فهي الأساس لتشكيلة مجتمعية معينة. والنماذج الأساسية من التشكيلات المجتمعية: المشاعية البدائية، مجتمع مالكي العبيد، الاقطاعية، الرأسمالية والشيوعية، في التشكيلة المجتمعية التي تعتمد على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يكون لعلاقات الانتاج طابعاً تناحرياً، فهي في أساس نشوء طبقات عدائية تتميز باستغلال واضطهاد أقلية - الطبقة المستغلة، لأكثرية الشعب - الشغيلة.

وفي الثورة الاشتراكية يتكوّن نموذج جديد لعلاقات الانتاج يرتكز على الملكية المجتمعية لوسائل الانتاج. فعلاقات الانتاج هذه هي علاقة التعاون الرقابي والمساعدة المتبادلة بين الناس المتحررين من الإستغلال.

الحضاري. ومن الواضح أن هذه الأنواع الأخيرة من الانتماء لا تؤثر في شخصية الفرد إلا من خلال انتمائه إلى جماعة تحتل موقعاً معيناً في الاقليم أو القارة أو الحضارة. فالنقطة الفاصلة في قضية الانتماء هي الهوية الجماعية العليا التي يدرك الفرد ذاته فيها وفي تفاعله معها.

من هنا يتحصل أن الإنباء يمكن أن يكون حالة غير مصحوبة بوحي محيط بجوانبها وأبعادها وآثارها، ويمكن أن يكون واقعاً فعلياً مؤسساً على وعي تام بأبعاده وجوانبه وآثاره. ويتحصل كذلك أنه لا بد للفرد من أن يعيش مجموعة انتماءاته على أساس ترتيب معين لها. إذ لا يمكن أن يحافظ على الانسجام والتوازن في شخصيته إذا توازت وتضاربت مقتضيات تلك الانتماءات في نفسيته. بعبارة أخرى، لا بد من تغليب انتماء على انتماء، وتقديمه والرجوع إليه في حالة التنازع. وفي الواقع، لا يتم ذلك على الأغلب بقرار يتخذه الفرد لحسابه الخاص بقدر ما يتم تحت تأثير تطور عام يشمل المجتمع الذي يعيش الفرد فيه كجزء منفصل وفاعل في آن واحد.

إن درجات الانتماء في نفسية الفرد وشخصيته وكيفية تراتبها ونوعية تأثيرها في سلوكه قضية معقدة في ذاتها. إلا أنها تزداد تعقداً بقدر تفسخ المجتمع وعدم وجود انتماء واضح يشمل أفرادهم جميعهم ويعلو على الانتماءات الأخرى التي تتجاذبهم. ولعل الفارق الاجتماعي الأهم بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية أو الناهضة يكمن في مستوى تطور ظاهرة الانتماء. فالمجتمعات المتقدمة، في معظمها، قطعت مراحل عدة من مراحل الوجود القومي وجعلت الانتماء القومي في مركز الصدارة بين الانتماءات التي يعيشها الفرد، سواء توسلت النظام الليبرالي أو النظام الاشتراكي لبلوغ أهدافها الكبرى. ومثل ذلك لم يحصل في معظم المجتمعات النامية أو الناهضة، حيث الانتماء القومي يتصارع مع أنواع من الانتماءات التاريخية الراسخة، كالإنباء القبلي أو العرقي أو الطائفي، ويحدث من جراء ذلك تفكك في بنية المجتمع وتمزق في نفسية الفرد وشخصيته، فضلاً عما يحدث فيهما بسبب مواجهة طغيان الحضارة الغربية الاستعمارية.

ويمكن أن تنطرح قضية الانتماء، على سبيل التوسع بالنسبة إلى مجتمع بكامله، فيعتبر المجتمع عند ذاك وحدة بين مجموعة وحدات ماثلة. لكن الكيانات التي تملو المجتمعات لا تفرض عليها روابط عضوية كالتنظيمات تفرضها الجماعات أو المجتمعات على أفرادها. ولذا تبقى قضية

الفرد في نطاقها. أما الإنباء الوجودي الاجتماعي، فهو علاقة هوية ومصير بين الفرد البشري وجماعة محددة وما تتصل به من أرض أو حضارة أو غير ذلك.

تظهر المقارنة بين هذين التعريفين أن الانتماء في جوهره علاقة، الفرد فيها مشمول ومحاط به، وأن علاقة الانتماء المنطقي بسيطة بالنسبة إلى علاقة الانتماء الوجودي الاجتماعي. ولذا تستدعي هذه الأخيرة تحليلاً متناسباً مع غناها وأهميتها. وهي المقصودة عندما يجري الحديث عن الانتماء دون تخصيص.

في الفكر العربي القديم، الانتماء هو عبارة عن الارتفاع في النسب إلى فلان أو إلى بيت أو إلى حسب معين. الانتماء هو فعل انتساب، أي توكيد علاقة القرابة، وعلى الأخص عندما تكون هذه العلاقة بعيدة في الزمن أو في عمود القرابة. وقد ظل هذا المعنى سائداً، بشكل عام، بسبب الدور الغالب الذي لعبه الرباط القبلي وما يتفرع منه في تحديد الهوية الجماعية ونوعية ارتباط الفرد بحياة الجماعة المباشرة. ولم يكن الإنباء إلى الوطن، حيث حصل، سوى « علامة زائدة على النسب »، كما يقول ابن خلدون.

لكن الإنباء لا يرتد إلى الانتساب، رغم وجوه الترادف بينهما. فالحدس الأصلي في الإنباء هو النماء الذي « يزيد الشيء حالاً بعد حال من نفسه لا بإضافة إليه » على حد وصف أبي هلال العسكري، أو هو النمو الذي يصفه الجرجاني بأنه « ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويدخله في جميع الأقطار نسبة طبيعية، بخلاف السمن والورم ». مما يعني أن نوعية العلاقة في الانتماء تختلف عما هي عليه في الانتساب. فالانتساب، سواء كان طوعاً بحكم الاختيار أو معطى بحكم الواقع، يجعل الفرد عضواً في جماعة معينة، مساهماً بنسبة ما في حياتها ونشاطاتها، على أساس ارتباط خارجي، قابل للانقطاع أو للتجميد. أما الإنباء، فإنه يتضمن ارتباطاً داخلياً، روحياً، عميقاً، يحول العضوية في حياة الجماعة إلى تفاعل حيوي مصيري. إنه يشتمل على بعد ذاتي كيان يؤول في نفسية الفرد تأثيراً جذرياً وشاملاً.

ويتنوع الانتماء بتنوع الجماعات والآفاق التي تتحرك في إطارها. وهكذا نجد في التاريخ الاجتماعي الانتماء القبلي، وما يندرج تحته من انتماء عائلي أو عشائري، والانتماء الطائفي والانتماء الطبقي والانتماء القومي، وغير ذلك من الانتماءات الجماعية، الضيقة أو الواسعة، القديمة أو الحديثة، كما نجد الانتماء الإقليمي أو الانتماء القاري أو الانتماء

الوصف الاجتماعي. تهدف «الانثوغرافيا» إلى إنشاء الصورة الأكثر تمثيلاً لجماعة بشرية معينة. وعلى مستوى أعم، فإن مجمل الأعمال التي تندرج تحت هذا العنوان تؤلف مخزون تراث الإنسانية وخاصة «البداية» منها.

وغالباً ما يتبع العمل الميداني توجهات تهدف إلى التركيب والتعميم. أولها «الانثولوجيا» التي تعمل برأي ليفي شتروس في اتجاهات ثلاثة: «جغرافية»، إذا أردنا دمج معارف تخصص جماعات متجاورة؛ وتاريخية، في حال أردنا إعادة إحياء صورة ماضي شعب أو شعوب متعددة؛ ونسقية في نهاية المطاف، إذا عزلنا، بهدف إبرازه، نموذجاً تقنياً أو مؤسساتياً معيناً. مهمة الانثولوجيا هي بالاختصار تحليل وتفسير أوجه الفرق والشبه بين مختلف الثقافات.

هناك توجه آخر يهدف إلى التركيب والتعميم، إنما له طموح أكبر، هو توجه الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: «تهدف الانثروبولوجيا إلى المعرفة الشاملة للإنسان متناولة إياه في بعده التاريخي والجغرافي على السواء؛ متوخية الوصول إلى معرفة يمكن تطبيقها على مجمل النمو البشري؛ وساعية إلى استنتاجات إيجابية أحياناً وأخرى سلبية، تنطبق على مجمل المجتمعات البشرية، من كبريات المدن الحديثة إلى أصغر القبائل في ميلانيزيا». وبفضل البعض، وخاصة في فرنسا، تسمية «انثولوجيا مقارنة» بدل «انثروبولوجيا اجتماعية وثقافية».

نشأة الانثروبولوجيا

المقاربة التاريخية لتحديد نشوء الانثروبولوجيا لها قيمة جمة، فهي تكشف المسار الطويل والشاق الذي أوصل الإنسان إلى وضع نفسه موضع البحث. وهي تاريخ وعي الإنسان لاختلاف تكوين الإنسان في المدى وفي الزمن. ووعي إرجاع هذه الاختلافات إلى الشروط البيئية التي تحكمها. فالانثروبولوجيا ولدت مع اكتشاف الآخر ومع قبول الإنسان الآخر كشيء والآخر كمختلف أو مفترق معاً. هذه المسيرة شاقة ومضنية على المستوى الذهني.

لا يمكن إغفال كتابات شبه انثروبولوجية من أعمال فلاسفة أو جغرافيين أو علماء تاريخ قدماء أمثال هيرودوتس والمسعودي وابن حوقل والبكري والادريسي وابن بطوطة وابن خلدون وخاصة البيروني.

إنما إذا أخذنا مؤشر تعمّد بعض العلماء الدراسة الحقلية للمجتمعات المفارقة، نرى أن الانثروبولوجيا ولدت ونشأت

الانتماء مطروحة بأجلى وأقوى مظاهرها في حياة الفرد من حيث هو فرد يتماهى مع حقيقة جماعة تاريخية معينة. فالانتماء لا يتنافى بالضرورة مع الفردية، فقد يكون مانعاً لها من الانطلاق والتفتح، وقد يشكل حافزاً لها وطريقاً إلى أعلى ما تستطيع البلوغ إليه.

ناصر

أنثروبولوجيا (علم الإنسان)

Anthropologie

Anthropology

Anthropologie

تحديدات عامة

هي الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

ليس بخفي على المتعاطين بهذا العلم أن هناك خلافاً على التسمية. وقد برز هذا الخلاف في المؤتمر الدولي للانثروبولوجيا الذي انعقد في نيويورك عام 1952، مما دعا بعض المشاركين وأبرزهم نادل إلى التخفيف من أهمية التسمية. وتتميز في هذا المؤتمر ليفي شتروس، وكروبر بالتحديد التالي: «يمكن تحديد الإنسان بالحيوان صانع الأدوات أو بالحيوان الاجتماعي. فاعتباره حيواناً صانعاً للأدوات يدفعنا إلى اعتبار الأدوات نقطة الانطلاق، والمؤسسات الاجتماعية نقطة النهاية، عندها تعتبر هذه الأخيرة من الأدوات التي تجعل العلاقات الاجتماعية ممكنة. هذه هي الانثروبولوجيا الاجتماعية. أما إذا اعتبر الإنسان حيواناً اجتماعياً، وجب الانطلاق من العلاقات الاجتماعية توصلاً إلى الأدوات والثقافة بمعناها الشامل، واعتبارها وسيلة تؤمن استمرارية العلاقات الاجتماعية...».

وللاختلاف في التسمية طابع قومي أيضاً: ففي فرنسا مثلاً، يسري تقليد يدعو إلى استعمال كلمة «انثولوجيا» كبديل للتسمية «أنثروبولوجيا اجتماعية وثقافية»، مخصصين كلمة «انثروبولوجيا» للدلالة على «الانثروبولوجيا الطبيعية».

يمكن التخفيف من فوضى التسميات إذا ما تنهنا إلى أن بعضهم يعتبره علماً منفصلاً وما هو سوى توجه معين داخل علم معين. فمن جهة ما يخص جمع المعلومات في الحقل أو الدراسة الميدانية، هذا ما اتفق على تسميته «انثوغرافيا» أو

اختلاف أو تميز، أي عن دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة، والسعي وراء مجتمعات ما زالت خارج هذا الإطار: مجتمعات البدائيين أو المجتمعات النيوليتية (الزراعية أو الرعوية) أو ما قبل النيوليتية: مجتمعات الصيد والقطاف.

مبادئ البحث الأنثروبولوجي

ما يميز الأنثروبولوجيا في مراحلها الأولى نموذج معين من المجتمعات: تلك التي يصفها البعض بالمتوحشة (مالينوفسكي)، أو البدائية أو التي لا تعرف الكتابة أو التقليدية (بالمقابل مع الحديثة). فالأنثروبولوجي يدرس مجتمعات وثقافات غريبة عن المجتمع الذي تشكلت فيه إنسانيته، وغالباً ما يأخذ الاحتكاك بين حضارتين أو ثقافتين مختلفتين طابعاً مأساوياً. ومع نمو وتطور هذا العلم سرعان ما توسع ميدان البحث وامتد إلى المجتمعات الحديثة، فتناول بالبحث المجتمعات الريفية في البلاد الصناعية وبعض الأحياء في بعض المدن الحديثة...

المقاربة الخاصة بالأنثروبولوجيا

ويمكن اعتبار الأنثروبولوجيين من علماء الاجتماع، لكنهم يتميزون بالمراقبة الميدانية المباشرة والمحصورة الاطار ويحتفظون بخلفية نظرية ورثوها عن دراسة مجتمعات شديدة البساطة، وبهاجس الشمولية. فالأنثروبولوجيا الاجتماعية هي بلغة علماء الاجتماع علم اجتماع مصغر أو منمق.

الدراسة الحقلية أو الميدانية

الدراسة الحقلية هي المرحلة الأصعب من مراحل الدراسات الأنثروبولوجية، فهي تتطلب وقتاً طويلاً لانجازها، أقله دورة سنة كاملة ليتسنى للباحث حضور سلسلة التغيرات المرافقة لدورة المناخ (الدورة الزراعية، الطقوس الدينية الموسمية...). ثم أن أول ما يصطدم به الباحث الميداني عند دخوله على مجتمع معين هو النفور المتبادل بينه وبين الجماعة التي يدخل عليها: فهو دخول غريب من باب لا وجود له في الثقافة المعينة، فهو دخول «دارس» أو «باحث»، فلا مكان في المؤسسات الخاصة بالمجتمع المعني لصفة «دارس» أو «باحث»، مما يفرض على الباحث التعجيل إلى اكتساب ثقة العناصر المشكلة للوحدة الاجتماعية موضوع البحث لكي يجد لنفسه موضعاً ملائماً رمزياً بين هذه الجماعة. ولكل باحث طريقته الخاصة الملائمة لميدانه يصل

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فالأبحاث الحقلية في الأنثروبولوجيا حديثة إذا ما اعتبرنا أن التفتيش الفعلي لم يتسلح بجهاز منهجي الا حديثاً جداً.

ومن الرعيل الأول نذكر باستيان الذي كان طبيباً في البحرية، مما سهل عليه التواصل مع شعوب عدة منها بعض قبائل الكونغو وأوقيانيا والأنتي، وتابلور الذي دخل على عدة مجتمعات هندية أميركية، وسومر - ماين الذي عاش طويلاً في بلاد الهند، ومورغان الذي درس وعمل بين الأيروكوا وقبائل هندية أخرى في أميركا الشمالية.

لم يكن العمل الميداني عند هؤلاء المؤلفين سوى رديف للبحث وليس أساسه أو مصدره: فالميدان يؤكد صحة نظريات بنوها مسبقاً. فالثقل موضوع لجهة الأطروحة الفلسفية التي يدعونها، والبحث الميداني ليس إلا مثلاً أو برهاناً على صحة أو خطأ النظرية...

وفي أواخر القرن التاسع عشر ظهر نوع جديد من الباحثين الحقلين اكتفوا بتسجيل ما رأوه، فلم يحاولوا تحليل المعلومات التي اجتنوها بهدف استنباط نظرية فلسفية معينة، كما أنهم امتنعوا عن محاولة تدعيم نظرية معينة. وهؤلاء الباحثون الميدانيون بغالبيتهم من المرسلين أو الإداريين الاستعماريين أو من الرحالة، نذكر منهم على سبيل المثال سيري واليس اللذين قاما بوصف جزيرة مدغشكر، والروسي مكلوكلو ماكلاي الذي قام بعمل مماثل في أوقيانيا، وكودرينغتون في ميلانيزيا، وهادون في اندونيسيا وميلانيزيا، وسنسر وغلن في أستراليا، وليفمان في شرقي أفريقيا، وبواس في القطب الشمالي وقبائل هنود أميركا الشمالية. لن ننسى الطبيب ريثرس الذي كان خلافاً في أبحاثه الميدانية في جزر ميلانيزيا ومالينوفسكي في أبحاثه عن شعب التروبريان...

أما الجيل الثالث من الباحثين الحقلين فلن نأتي على ذكره كونه منشكاً مع تيارات مختلفة. وهو ذو تخصص في مجتمعات ثقافية محددة وتقنيات بحثه الميداني شديدة التعقيد، نترك هذا الباب للأنثروغرافيا.

التوجه المميز للأنثروبولوجيا

تبرز الأنثروبولوجيا بالدرجة الأولى أهمية دراسة التشابه والاختلاف بين الجماعات البشرية: فالمقارنة تشكل باستمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة مفردة، وهذا ما دفع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل

أعضاء المجتمع، يتنقى من بين المسنين وأصحاب الذاكرة الحية.

تقنيات الباحث الميداني تتراوح بين القلم والقرطاس والكاميرا السينمائية مروراً بالآلة الفوتوغرافية والمسجل الآلي للأصوات. فلكل من هذه التقنيات محاذيرها، كما أن لكل منها مجالها الملائم. والأسهل ميداناً اعتماد القرطاس والقلم، كما أن الأكثر أمانة التسجيل السينمائي المرافق بالصوت... فغالباً ما يسجل الباحث بهذه الوسيلة أشياء لا يعيها إلا بعد رؤيته المتكررة للشريط المسجل.

أما الباحث الذي يهتم بدراسة مجتمعه فإنه يمتاز بسهولة الاحتكاك مع (جماعة) موضوع الدراسة: يعرف لغتهم وهو عالم مسبقاً بالمنموعات والمحرمات... فيختزل مرحلة تعلم اللغة، كما أن انخراطه غالباً ما يكون سهلاً. إلا أن لهذا النوع من الأبحاث الميدانية محاذيرها، فباعتقاد الباحث على مجتمعه غيب عنه أشياء لا تلفت نظره وقد تكون ذات أهمية، من هنا ضرورة الخلفية النظرية المقارنة.

الأمثلة عن دراسات ميدانية ناجحة عديدة نكتفي بذكر اثنتين منها غالباً ما تعطى كنماذج للأنثروبولوجيين المبتدئين هما دراسة قبيلة النوير في جنوب السودان على يد إيثانسن - بريشارد ودراسة شعب التروبريان على يد مالبينوفسكي.

مفهوم الثقافة

لم نوفق في لغتنا بكلمة مقابلة لكلمة Culture في اللغات الأوروبية. وقد ارتأى مجمل العاملين في ميدان العلوم الإنسانية ترجمتها بكلمة «ثقافة». وإذا ما عدنا إلى الجذر اللاتيني أساس هذه الكلمة، نرى أن الأنثروبولوجيين الأولين حظوا بكلمة لها من المعاني ما يغطي إلى حد ما كافة أوجه النتاج البشري الذي يتعدى به المستوى الحيواني. فـ Cult في اللاتينية له جملة من المعاني رأينا إمكانية جمعها تحت خسة معانٍ رئيسية هي: 1 - معنى زراعة (زراعة، عناية بالزرع، مواسم، حصاد). 2 - معنى تربية (عناية، عناية بالبدن، تعليم، تربية، تدريب، تهذيب النفس، تمرس، تمرين). 3 - معنى حضارة (لباس، ملابس، أناقة، بذخ، ترف، عادات، نمط حياة). 4 - معنى عبادة (عبادة، تعبد، مناصرة، مساعدة القائم بالذبيحة، مديرة، سكين، إكرام وتقدير). 5 - معنى الإقامة والسكن.

لم نر في الجذر العربي «ثقف» سوى معنى الحذق واكتساب تقنية معينة والعمل بالسيف وتسوية اعوجاج الشيء،

من خلالها إلى كسب ثقة الجماعة التي يدرسها. وقد أثبتت التجربة أن أفضل السبل للاحتكاك الأول هو التوجه نحو القيمين على المجتمع المعني: الزعيم أو الشيخ أو رجال الدين... فهو المروك البهم التكلم باسم الجماعة وهم الذين يصفون صفة الشرعية على عمل الباحث. وعلى الباحث من جهته أن يكون فطناً لأفضل السبل التي تسهل قبوله بين الجماعة، فيتحاشى في البداية الأسئلة المحرجة ويحترم حرمة الأفراد المعنيين، غير ناسٍ أنهم بشر مثله.. ولا شك أن هذه التجربة صعبة على الباحث، فهي تتطلب منه تكيفاً شبه دائم مع الآخر، المختلف والمفارق معاً. والتكيف انسلاخ وانخراط قد يتحولاً عند الباحث إلى تعب ويأس أحياناً.

أولى شروط الانخراط هي تعلم لغة الجماعة المعنية، فعدا كون اللغة وسيلة الاتصال الوحيدة تقريباً، فإنها أيضاً حاملة لغالبية الأنساق الرمزية الخاصة بالجماعة قيد الدرس.

المهمة الثانية الضرورية لكل عمل ميداني هي اختيار أحد أعضاء المجتمع المعني ليلعب دور المخبر الذي يجيب على الأسئلة التي تهم الباحث. واختيار المخبر له محاذيره، فكل عضو في المجتمع له موقعه الخاص الذي قد يختلف عن موقع عضو آخر، وقد يتميز شخص عن آخر بسعة أو ضيق المعلومات التي لديه وبسهولة أو بصعوبة التعبير عن أفكاره، باختلاف السن والجنس والمهنة والمقام... متغيرات لا يمكن للباحث أن يغفلها.

قد تكون المعلومات التي يعطيها المخبر ناقصة أحياناً أو خاطئة لأسباب مختلفة، لخرج في السؤال أو لتقدير من جهة المخبر أن ما يسأل عنه تافه لا أهمية له أو لخلل في الذاكرة... لذا يُنصح الباحث للتدقيق بصحة المعلومات التي تعطى له بأن يعتمد إلى الاستعانة من وقت لآخر بمخبرين ثانويين، يؤكدون أو ينفون معلومة مشكوكاً بصحتها...

وأياً كان موضوع الباحث فلا بد من أن يخصص جزءاً من عمله لتسجيل حياته اليومية في الميدان في سجل يكون ضابطاً زمنياً لمختلف المعلومات التي يقوم بجمعها خلال معاشته للميدان.

ولا بد أيضاً من أن يقوم بتسجيل ثلاثة أشياء، تخص الميدان هذه المرة، هي: 1 - دورة الحياة اليومية للفرد الأكثر تمثيلاً للمجتمع. 2 - دورة الحياة السنوية بما يرافقها من طقوس واحتفالات دينية وأعمال ونشاطات إنتاجية (صيد، زراعة...) تنبع وتخضع للدورة المناخية. 3 - سجل حياة أحد

المعطيات الملحوظة في الواقع إلى معطيات أسرع استيعاباً. ووجب أيضاً أن تكون طليعة ومتجاوبة بين يدي من يريد اختبارها على المستوى الشكلي.

من خصوصيات هذه الوجهة في رؤية الأشياء إنعدام ضرورة كون المثيلة لا واعية لدى الجماعة المعنية، فقد يقع الانثروبولوجي على مثيلات من عمل المجتمع المدروس، ينبها هذا الأخير بهدف تسهيل الكلام عن بنية مجتمعه. كما حصل مراراً بالنسبة للقراءة...

ميادين الانثروبولوجيا

1 - الانثروبولوجيا الطبيعية:

هدف الانثروبولوجيا الطبيعية دراسة الوجه الحيواني عند الانسان، فهي الشق أو القسم من علم الحيوان الذي يعنى بدراسة النوع البشري، ففتنث عن الأنواع التي أدت بتطورها الى الانسان العاقل *Homo sapiens*، كما تهدف إلى وضع الأنسال التي أنجبت الانسان. وتسعى إلى اكتشاف كيفية توزع البشرية على خمس مجموعات عرقية، كما تسعى إلى تحديد العوامل التي أدت إلى الوضع السلالي الحالي.

2 - علم ما قبل التاريخ:

هو علم آثار مجتمعات ما قبل التاريخ. ويهدف هذا العلم إلى إعادة بناء مختلف أوجه المجتمعات الغابرة، منها الثقافة المادية (التكنولوجيا، السكن) والتنظيم الاجتماعي وأحياناً بعض الرموز الدينية... ما يميز هذا الميدان عن الميادين الانثروبولوجية الأخرى خصوصية المادة التي تخضع للدراسة والبحث وطريقة معالجة هذه المادة.

فالمادة هنا هي الحفريات وبقايا آثار هذه المجتمعات. وتشترك مع الانثروبولوجيا في بداياتها أنها تختص بالمجتمعات التي لم تعرف الكتابة.

3 - القرابة:

في زمن ليس ببعيد، بات الدارسون المهتمون بموضوع علاقات القرابة وقواعد الزواج يعتبرون مجموع هذه العلاقات والقواعد كأنساق لها منطقها الخاص وتماسكها الداخلي. إن الأنساق القرابية ذات منطق داخلي، ينتج عن كونها رمزية وبالتالي لها طابع الإبتفاق والإعتباطية التي تخص كل ما هو رمزي.

أية علاقة قرابية مهما بعدت وتعددت فهي مركبة من مزيج من ثلاثة أنواع هي: 1 - صلة النسب، وهي صلة الأبناء

يقارب المعنى الأصلي لكلمة Culture باللغات الأوروبية. أما كلمة حضارة فليست بأكبر حظ. فالمعاني التي يحملها جذر « حضر » هي التالية: 1 - معنى حضور خلافاً للغياب. 2 - معنى سكن القرى والمدن والريف بالمقابل مع البدو سكان البادية. 3 - معنى جماعة من الناس يفوق عددها الخمس. 4 - جغرافياً معنى الموضع حيث الماء أو حيث ينبت النمر. 5 - معنى السجل. 6 - معنى صاحب البيان. 7 - معنى الأبيض اللون (نسبة إلى الإبل والبقر). 8 - معنى المبادر إلى الطعام والشراب. 9 - معنى تسريع العدو (نسبة إلى الخيل). وكما هو ظاهر فليس هناك سوى معنى الزراعة (المستنبط من معنى سكان الريف والقرى والمدن) ومعنى الإقامة والسكن (خلافاً مع الترحال) يلتقيان مع معاني جذر Cult اللاتيني.

بذلك، فإن مفهوم Culture باللغات اللاتينية والجرمانية والأنكلوسكسونية عنصر رئيسي في تحديد الأنثروبولوجيا. ولكن هذا لا يعني أن الاتفاق حاصل بين العلماء الأوروبيين حول هذا المفهوم، إنما نراهم متفقين على المفهوم الأدنى ألا وهو أن « الثقافة » ترمز إلى مجمل التجربة الانسانية المكدسة والمتناقلة من جيل إلى الجيل العقب في مجتمع ما. وأول ما ينتج عن هذا الفهم أن المجتمعات تختلف بثقافتها، وأن لكل مجتمع ثقافة يتميز بها.

ومن أوضح التحديدات التي أعطيت لهذا المفهوم التحديد الذي قدمه تايلور 1871: « تشكل الثقافة كلاً معقداً يشمل المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل الملكات والعادات التي يكتسبها الانسان الفرد بصفته عضواً في المجتمع ».

مفهوم المجتمع والبنية

من أهم المسائل التي اعترضت العاملين في ميدان الانثروبولوجيا لفترة سابقة مسألة الصلة بين مفهوم الثقافة ومفهوم المجتمع.

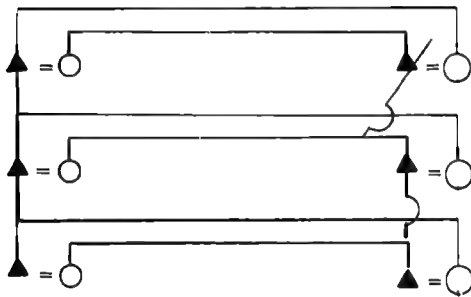
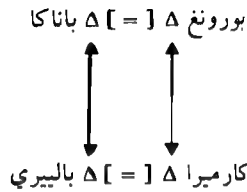
سكتفي هنا بعرض بعض التأكيدات التي عمت بين الانثروبولوجيين المعاصرين: أولاً، ليس للبنية علاقة بالواقع الحسي وإنما بالمثيلة التي تبنى على صرورة هذا الواقع. ثانياً، المادة الخام الداخلة في بناء المثيلة تتكون من العلاقات الاجتماعية، ولا يمكن اعتبار البنية الاجتماعية مجموع أو حصيلة هذه العلاقات. ثالثاً، للحصول على مثيلة لها خصائص البنية، وجب ارتباط العناصر المكونة لهذه المثيلة بعضها ببعض، أي أن تكون نسقاً، ووجب من ناحية ثانية تحويل

تبادل النساء مبدأ لها.

بعد الحرب العالمية الثانية دخلت الدراسات حول القرابة عصرًا جديدًا، عصر تحليل البنى. العمل المركزي لهذه الفترة كتاب «البنى البسيطة للقرابة» الذي ألفه كلود ليثي شتروس. ينطلق هذا المؤلف من ملاحظة أن تحريم نكاح ذوي الرحم المحرم يطل في مختلف المجتمعات أصنافاً مختلفة من الأقارب - في بعضها الأم، في بعضها الآخر الأخت وفي أخرى بنات العم... - كما نرى التحريم موجوداً في كل المجتمعات. بكلام آخر، كل المجتمعات أنشأت قاعدة تنظم فيها شروط الزواج. هذه القاعدة الاجتماعية وهي تحريم الزواج من بعض الأقرباء تشكل القاعدة الوحيدة العامة في كل المجتمعات البشرية، ولهذا فهي العلامة التي تدل على الانتقال (النظري) من الطبيعة إلى الثقافة. ولا تكتفي هذه القاعدة بالتحريم وإنما تعين مسبقاً، أحياناً من ستكون الزوجة الملائمة.

وفي الأشكال البسيطة للقرابة، غالباً ما تكون الزوجة الفضلى بنت الخال أو بنت العمّة أو بكلام آخر، غالباً ما يكون الزوجان أولاد أخ وأخت.

سكتفي هنا بعرض مبسط لنسق قرابة قبيلة الكارييرا الأسترالية: هذه القبيلة مقسمة إلى أربعة أقسام، كل قسم يمتنع عن الزواج الداخلي ويعين القسم الذي يمدّه بالزوجات، والزوجة هي ابنة الخال أو ابنة العمّة. ونبين هذا برسم بياني:



حيث يتبين أن ابنة الخال هي ابنة العمّة بنفس الوقت. ويعمل هذا النسق على الشكل التالي:

بالآباء. 2 - صلة الأخوة، وهي صلة الأخ بأخته (بأخيه). 3 - صلة الزوج، وهي صلة الزوج بزوجه. لذا يكتفي الباحث الميداني في مجال مفردات القرابة المستعملة لدى شعب من الشعوب بثلاثي مفردات هي: أب، أم، ابن، ابنة، أخ، أخت، زوج، زوجة، وغير ذلك من الصلات يركبها من الصلات المفردة السابقة، فيحصل على الكلمة المطلوبة والمعتمدة بلسان الشعب المعني للدلالة على صلة قرابة ما.

غالبية الشعوب تميز بين نوعين من الأقارب: أقارب النسب أو أهل النسب، وأقارب الصهر أو أهل الصهر. أهل النسب هم الأقارب من خلال الآباء والأمهات، يجمع بين من يتحدرون من أب (أم) أو جد (جدة) واحد(ة). أما أقارب الصهر فهم من يتقربون عبر صلة زواج أو مصاهرة.

المدرسة الأنكلوسكسونية والمدرسة البنوية

من الأسماء البارزة في المدرسة الأنكلوسكسونية داريل فورد وإيفانس برينشارد وماير فورتنس وريموند فورث وكودي... جميعهم ينطلقون من الأطر النظرية التي وضعها رادكليف براون ويركزون في دراساتهم على علاقات النسب. وقد صنفوا الأنساب عند مختلف الشعوب إلى ثلاثة أنواع هي: الأنساب الأحادية الحذر والأنساب المزدوجة الحذر والأنساب الشكر أو التي لا تعطي أهمية للجنس في أنسابها. أما الأنساب الأحادية الحذر فهي صنفان: الأول، الأنساب الأحادية الحذر عبر الذكور أو الأبوية، والأنساب الأحادية التي ننحدر عبر الإناث أو الأنساب الأمومية.

الفروقات الحاصلة بين مختلف أنواع الأنساب أمومية كانت أم أبوية أم غير ذلك، عائدة من جهة إلى طريقة الإقامة أو السكن (تجمع أو تشتت الرجال مرافق بتجمع أو تشتت الإناث) وطريقة تحديد النسب - الاسم.

يستنتج من دراسات من هذا النوع أشياء عديدة على صعيد الدور والموقع لكل نوع من الأنواع الأساسية لصلات القرابة: فصلات القرابة الأساسية الثلاث تتوازن تبعاً لنوعية وضرورات النسب. فالمرأة مثلاً في نسق القرابة العربية (وهو نسب أحادي الحذر أبوي) معدومة الدور كأخت أو كإبنة، ولا وزن لها في المجتمع إلا كزوجة وأم لأولاد (ذكور).

النقد الأساسي الموجه لهذه المدرسة من قبل البنيويين كونها تنطلق من مفهوم هيولي، معتبرة تشكّل المجموعات القرابية سابقاً سبباً على العلاقات الناتجة عن تبادل النساء. ومن فرضية تبادل النساء انطلقت مدرسة اتخذت من مؤسسة

يحصي. ويختلف النبات السام بين أن يكون ساماً للإنسان أو ساماً للمواشي أو ساماً للحيوانات المضرّة فيدخل في هذه الحالة في تركيب المبيدات...

النبات والتكنولوجيا: قد يدخل النبات في بناء المنازل أو في فرشها أو في أوانيها (سلال، ملاعق...) أو في عدة الصيد (قوس، دبوس، فخاخ...) أو في عدّة البحارة أو في عدّة الحراثة أو في صنع الآلات الموسيقية أو في الألبسة (كتان، قطن...) أو في مواد الصباغة (نيل، فوة الصباغين) أو في الدباغة (مختلف أنواع القشور، العفص...)...

الفعل المتبادل بين الإنسان والمحيط النباتي

في خضم السعي نحو التقدم غرب عن بال الكثيرين ممّا أن الإنسان يعيش في ومن الطبيعة، الشيء الذي كانت المجتمعات البدائية تحسّه بشكل أفضل، فهي أقرب إلى المحيط النباتي - والحيواني - وتعرف كيف تحافظ على توازن نسبي مع الموارد الطبيعية التي تؤمن لها البقاء.

تتراوح مواقف الفلاسفة والعلماء بالنسبة لمسألة علاقة الإنسان بالطبيعة بين ثلاثة خيارات نظرية: الأول، أن تعتبر حضارة معينة وليدة شروط بيئة طبيعية معينة؛ الثاني على العكس يعتبر أن الحضارات لها مطلق الحرية في أن تتقي بين إمكانات طبيعية عديدة؛ الثالث يعتبر أن هنالك تفاعلاً متبادلاً في العلاقة التي تربط الحضارات بالبيئة على مختلف أنواعها، معتبرة أن الحضارات في تكيف دائم (وأن هذه الأخيرة هي نتيجة هذا التكيف) مع البيئة الطبيعية. هنالك إذن تبادل بين الطبيعة والثقافة وهذا التبادل حاصل باستمرار، فتحويل الوسط الطبيعي (بفعل الإنسان) يجبر هذا الأخير على تكيف دائم التجدد.

نوجز هذا الموقف بذكر مقطع من مؤلف مارشال سالنس: «الثقافة والبيئة، العنوان الرئيسي في الايكولوجيا الثقافية»، 1964:

«لا تخلو كلمة بيئة من معنى أبداً: فالنوع الطبيعي للموارد هو الذي يحكم نمو وانتشار التقنيّات والمجموعات السكانية؛ وتدخل المجتمعات المتجاورة من هذا القبيل في تنافس وصراع حاد، والخط الفاصل بين معدلين للأمطار قد يكون أحياناً حاداً فاصلاً بين ثقافتين؛ قد تكون خصائص التضاريس حاجزاً مانعاً أو على العكس طرق مواصلات أو أمكنة ملائمة للسكن. ما ذكرنا يشكل صبرورة جدلية؛ فالثقافات تتفاعل مع الشروط الخارجية وتتكيف تبعاً

قسم من البانكا يتزوجون من نساء البورونغ ويمدونهم بنساء من عندهم أولاد البانكا ينتمون إلى البالييري، كما أن أولاد البالييري ينتمون إلى البانكا، ونفس الشيء يحصل بين البورونغ والكارميرا. البالييري يتزوجون من نساء الكارميرا ويؤدونهم بنساء من عندهم...

للمنموذج الذي عرضناه خصائص عدة منها: 1 - أنه ليس هناك من فارق بين أهل النسب وأهل الصهر، فكل من أهل النسب هو من أهل الصهر والعكس صحيح. فأب الزوجة هو الخال وزوجة أحدهم هي ابنة أخ الأم وابنة أخت الأب معاً. 2 - يتركز هذا النسق على تبادل النساء بين «جماعات»، وهذا التبادل مباشر بمعنى أنه يؤخذ من الفريق الذي أخذ مباشرة: نعطيكم أخواتنا فتعطوننا أخواتكم... لن نتطرق هنا إلى المواضيع الأخرى التي تخص القرابة لضيق المجال، فنترك معالجة مسألة الإرث والمفردات القرابية وأشكال الإقامة للدراسات المختصة.

4 - الأنثروبوتانيكا:

الأنثروبوتانيكا هي علم علاقات التفاعل المتبادل بين الإنسان والعالم النباتي. سنكتفي هنا بتذكير القارئ بما (للنبات) من أهمية إن على مستوى الغذاء أو الطب أو التكنولوجيا. وهكذا نكون قد ذكرنا بالنبات المفيد للإنسان بشكل مباشر دون التطرق إلى ما له من أهمية من منظور الايكولوجيا.

الأنواع النباتية التي تدخل في قائمة الأغذية المفردة تتعدى الأربعة آلاف نوعاً. فمختلف أقسام النبات قد تدخل في الغذاء: الجذور أو الأصول (جزر...، البصل، الثوم، الكراث، البصل)، الساق (قصب السكر، الشمندر، نخلة الساكو)، البراعم (لب شجر النخل، الهليون)، الأوراق (الخس، الملفوف)، الثمار على اختلافها، البذور (الحبوب، الحنطة، اللوز، الكستناء، الفاصوليا)، ومن عالم النبات المتشتر جنسياً: الفطر والطحلب والأشنات - هذه الأخيرة تدخل في غذاء حيوان الرئة وبشكل غير مباشر في غذاء شعب اللاهون. لن ننسى الأبازير والبهارات مثل: خردل، صمغ، فلفل، كراويا، قرنفل، قرفة، والمهيجات مثل: القات، الكولا، البتل، القهوة، الشاي، المّة، التبغ، الحشيشة، الأفيون.

النبات ذو الإفادة الطبية: هو النبات السام إذا تعدت الجرعة منه حداً معيناً. وعدد أنواع النباتات الطبية يكاد لا

لها نتائج جد مثمرة: فلا يخلو نشاط من حياة جماعة معينة إلا وهو موقع على أنغام موسيقية معينة: المآثم، حملات الصيد، حفر الآبار، الموالد، الحملات الحربية، مواسم الحصاد، مواسم الزرع، الأعمال الجماعية عامة، العونة، الطهور، تكريس زعيم أو رجل دين...

لن يغرب عن بالنا ملاحظة ما للكلام من أهمية في الموسيقى المعنوية.

لن نتطرق هنا للأنساق الموسيقية بعناصرها وطرق تنظيمها: الايقاعات، الرخامة، المقامات، تعدد الأصوات... ونحيل القارئ إلى الكتب المختصة في هذا المجال.

6 - الإثنوسونية:

سنكتفي في هذا الباب بذكر الدعامتين الأساسيتين لهذا العلم ألا وهما فرانتس بواس وادوارد ساپير.

فالأول اعتبر أن دراسة قبيلة هندية أميركية أو أية قبيلة غيرها غير ممكنة قبل تعلّم لغتها بشكل يصحح ممكناً تسجيل أو تدوين جميع النصوص الطقوسية والأسطورية والميثولوجية وسير حياة الأفراد وأسماء الأشياء (معدات...) وأسماء النباتات والحيوانات.

أما الثاني وهو مؤلف كتاب «اللغة: مقدمة لدراسة الكلام» 1921، حيث يعرض مفاهيم تخص بنية ونمذجة مختلف اللغات. وهو المسؤول عن التصنيف تبعاً لنماذج، فقسم اللغات إلى لغات حيث المفهوم مفرد أو بسيط، ولغات حيث المفهوم معقد أو مركب. كما قسم هذه اللغات إلى لغات حيث العلاقات النحوية صافية، ولغات حيث العلاقات النحوية ممزوجة بشيء آخر فأدّى تصنيفه إلى لوح كالتالي:

| مفهوم معقد أو مركب | مفهوم بسيط | |
|--|---|----------------------------|
| الاشتقاق موجود إنما الصيغ النحوية معدومة. مثال: لغة الخيمير واللغة التركية. | كلمات ثابتة، لا اشتقاق فيها، والصيغ النحوية معدومة. مثال: اللغة الصينية واللغة الفيننامية | علاقات نحوية صرفة أو صافية |
| الاشتقاق موجود والنحو يميز الجنس والعدد. مثال: اللغات السامية والهندوروبية القديمة. | الاشتقاق معدوم والنحو يميز الجنس والعدد. مثال: اللغة الفرنسية. لغات البانزو في أفريقيا | علاقات نحوية ممزوجة |

الدراسات الإثنوسونية لها أهمية كبرى في

لمستلزماتها. فلهذه الشروط كما لمختلف أنواع البيئة وجه مزدوج، وتخضع المجتمعات بالتالي لنوعين من التأثيرات: أحدها ثقافية والأخرى طبيعية.

فالموسيقى ما هي إلا كلام موقع ومنغم. لن ننسى أيضاً الارتباط العضوي بين الموسيقى والرقص (راجع كتاب كورت زاكس، «تاريخ الرقص»).

ومن المجالات التي أشبعت درساً وأعطت نتائج لا تحصى هي موضوع الآلات الموسيقية. هنالك طرق عدة لتصنيف الآلات الموسيقية. فالصين التقليدية مثلاً تقسم الآلات إلى ثمانى مجموعات تبعاً للمادة الرئيسية الداخلة في تركيب الآلة (معدن، حجر، فخار، جلود، حرير (أوتار)، قصب بامبو، خشب، قرب). أما الهند فتقسمها إلى أربعة أصناف. وهذا التقسيم قريب من التقسيم الأوروبي الحديث. وأهم تصنيف في أوروبا هو التصنيف الذي وضعه هورنبوشنل وزاكس في كتاب «التصنيف المنسق للآلات الموسيقية» 1914، فقسم الآلات إلى أربع مجموعات هي:

- 1 - الآلات حيث الصوت يصدر من المادة المكونة للآلة: أجراس، طقشات، صنوج...
- 2 - الآلات حيث الصوت يصدر من ارتجاج جلد مشدود إلى جسم الآلة: دربكة، طبل...
- 3 - الآلات الوترية: عود، ربابة، قانون...
- 4 - الآلات النفخية: ناي، مجوز، «منجيرة»...
- 5 - إثنية الموسيقى:

يمكن تعريف إثنية الموسيقى على أنها علم موسيقى الحضارات التي تشكل عادة الميدان التقليدي للدراسات الأنثولوجية.

أمام الكمية الضخمة للمعطيات الجديدة والأوجه المجهولة التي قدمتها إثنية الموسيقى، ترى الإثنية الموسيقية التقليدية نفسها مجبرة على إعادة النظر بمقولاتها الأساسية. فالموسيقى معرفة وكأنها بجوهرها من إنتاج إنسان فرد ينتمي إلى عصر تاريخي محدد ومعدّة لأن تعزف في صالات الموسيقى أو في الكنائس... وضعت الأنثولوجيا اعتبارات كهذه موضع الشك: فالموسيقى التي تعنى بها معدومة المؤلفين والتاريخ وهي غير مدوّنة ولا قواعد معترف بها تنظم وضعها، وتستعمل آلات موسيقية ومقامات غير مألوفة، ولها مقام بين الأفراد والجماعات غير المقام المألوف لدى علماء الموسيقى التقليديين.

فدراسة علم الموسيقى لمختلف أوجه حياة جماعة معينة

شكل هذا التميز الهم الرئيسي لإحدى المدارس في الأنثروبولوجيا الاقتصادية، نعتي المدرسة التي أسسها بولاني ومارشال سالبنس وأريك وولف. وقد أبرز هؤلاء بالمقارنة أوجه التباين والاختلاف بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الصناعية. فالمجتمعات البدائية يعرفهم هي المجتمعات حيث لا استغلال من قبل إنسان آخر، أما المجتمعات الريفية فهي بالنسبة لهم المجتمعات حيث المزارعون يؤمنون عيش المجتمع بمجمله وعيش الطبقات المهيمنة، فيشكلون بالتالي طبقة مستغلة. فالدائي مزارع حر، بينما الريفي مزارع مستغل. كذلك ميّز هؤلاء بين المجتمعات الطبقة والمجتمعات اللاطبقية، فوصفوا الأولى على أنها مجتمعات توجد فيها مجموعة من الأفراد لا يشاركون في الإنتاج ويعيشون من عمل المنتجين الأولين ويتحكمون في الوقت نفسه بوسائل الإنتاج الأساسية: الأرض، الماشية...

وقد أثار انعدام «العقلانية الاقتصادية» مشاكل نظرية عديدة لدى علماء الاقتصاد والأنثروبولوجيين المهتمين بالمجال الاقتصادي.

يكفي أن نذكر بالمثلين الكلاسيكيين في هذا المجال وهما: مؤسسة البوتلاتش لدى شعب الكواكيوتل في شمال غربي أميركا، ومؤسسة الكولا لدى الجماعات التي تقطن الجزر شرقي غينيا الجديدة.

فالأولى أي البوتلاتش، شكل مؤسسي لإتلاف بعض الثروات: أساسه التنافس على علو الشأن بين زعماء هذه القبائل يعبر عنه، أو يأخذ شكل هدايا من زعيم لآخر، هدايا لا يمكن رفضها وتلزم الذي تلقى الهدية على الرد بهدية ذات قيمة مضاعفة وهكذا دواليك.

أما الثانية أي الكولا، فهي عبارة عن سلع لها قيمة طقوسية تدخل في دورة تجارية بين سكان الجزر التي ذكرنا، وتهدف هذه التجارة - كما يبين التحليل - إلى التعبير عن مجموعة العلاقات القائمة بين هذه الجماعات المتجاورة جغرافياً وتجديدها بالإضافة إلى تعبيرها عنها. فكما لاحظ مالبينوفسكي الذي درس هذه المؤسسة، هناك دورة لمجموعة من القلائد المشكلة من الأصداغ الحمراء ودورة في الاتجاه المعاكس لقلائد من الأصداغ البيضاء. فالكولا وما يرافقه من نشاطات ينخرط في جميع أوجه الحياة الاجتماعية.

النوع الثالث من الصعوبات عائد إلى الباحث وإلى الخلفية النظرية التي يتسلح بها. فقد يعتبر مع تيار الشكليين الممثل بـ هرسكوفيتس وفرث ولوكير وسالبري أنه يمكن فصل

الأنثروبولوجيا؛ فبنية المعجم عند شعب معين تقدم مؤشرات دقيقة عن الجماعة البشرية التي تستعمل هذا المعجم. فغالباً ما يكون المعجم الخاص بالاهتمامات الأساسية للشعب المعني هو الأغنى وذو المعالم البنائية الأكثر وضوحاً. فالرعاة الرحل مثلاً يحرصون ماشيتهم بمجموعة من المفردات تميز تبعاً للسن والجنس واللون..

تسجيل اللغة

تختلف اللغات فيما بينها بالألفاظ الأساسية التي تتألف منها فقد تكون مجموعة من الألفاظ موجودة في لغة ومعدومة في أخرى. من هنا، فالمشكلة التي طرحت نفسها على الأنثروغرافيين عندما أرادوا تدوين اللغات التي يدرسونها كتابياً تكمن في أن العلاقات الكتابية المستعملة في لغة الباحث غير كافية لتسجيل لفظ أو أكثر. هذا ما دفع الإنثوألستين إلى إيجاد وسيلة تمكن الباحثين الميدانيين من التسجيل الأمين للكلمات والنصوص باللفظ المحلي. وقد أوجد علماء الألسنية نسقاً من العلامات تمكن من مواجهة هذه المشكلة باستعمال مفردة لكل لفظ مفرد. ونرد القارئ إلى المراجع المختصة بعلم الألفاظ للتعرف على هذه العلامات.

7 - الأنثروبولوجيا الاقتصادية:

تبدو الأنثروبولوجيا الاقتصادية من أصعب ميادين الأنثروبولوجيا، فالباحث في هذا المجال يواجه ثلاثة أنواع من الصعوبات على الأقل، تشكل بمجموعها شروطاً سابقة وملازمة لعمله.

النوع الأول من الصعوبات يكمن في أن المعطى الاقتصادي أو المفاهيم التي تستخدم من قبل علماء الاقتصاد بهدف تحليل وعرض نسق اقتصادي معين ليست معطى مباشراً من معطيات العمل الميداني. ليفي شتروس: «ما من أحد منا صادف أو التقى خلال تجربته الفردية هذه المخلوقات الذهنية التي يعايشها عالم الاقتصاد والتي تدعى الإفادة الهامشية والمردود والانتاجية والفائدة». فهذه المفاهيم تبنى نظرياً ويعاد بناؤها عند كل توجه جديد إلى مجتمع جديد.

النوع الثاني من الصعوبات يكمن في الطبيعة الخاصة للمجتمعات التي تخصص الأنثروبولوجيون بدراستها، فهي مختلفة عن المجتمعات الصناعية المعقدة بشكل رئيسي بالنسبة لموقع المعطى الاقتصادي في مجمل ثقافتها ومؤسساتها.

والانثلاثيات حول طبقتين أساسيتين: الأسياد والعبيد. الاقطاعيون والمرباعون، أصحاب الرساميل والبروليتاريا؛ وغالباً ما يرافق هذا الصراع وعي للواقع الطبقي، فيرافق الصراع الفعلي صراع أيديولوجي.

مجتمعات عديدة درسها الانثروبولوجيون يمكن وصفها بالمجتمعات اللابطبية. فرغم الفروقات في الموقع وفي المستوى الاقتصادي التي قد تصادف بين الأفراد في بعض هذه المجتمعات مثل الفارق بين للرجال والنساء، بين المزارعين والحرفيين، بين النبلاء والعامّة... فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى علاقات استغلال. فما يكسده بعضهم - غالباً الزعيم - يعاد توزيعه على باقي أفراد المجتمع. الأمثلة على هذا عديدة: فالزعيم في مجتمع الكانكاك في كاليدونيا الجديدة الذي يتلقى حصّة من «بركة» مختلف المحاصيل الزراعية، يعيد إلى جماعته ما يكون قد كسده من هذه المحاصيل على شكل مأكلة يدعو إليها مجموع أهالي القرية التي يتزعمها. (راجع لينهاردت، «Gens de la grande terre», 1937). أما الزعيم لدى شعب التروبريان فإنه يستأثر بحق تنظيم بعثات الكولا ويحصل مقابل قدرته على تأمين الأمطار للمزروعات بعضاً من المحاصيل وبعض المجوهرات فيجمعها في اهرء مبنية في ساحة القرية معروضة بشكل يراها الجميع، فيزيد هذا من مكانته. ويتصرف الزعيم بهذا المخزون لتأمين الإحتفالات العامة ومكافأة الذين يؤدون له بعض الخدمات، كما أنه قد يعمد إلى تحويل هذه الثروة إلى ثروة ثابتة على شكل منحوتات أو زوارق أو أساور من الأصناف البيضاء تدعى موكلي أو قلائد من الأصناف الحمراء تدعى سلفا التي تستعمل في عمليات التبادل مع زعماء مناطق أخرى أثناء بعثات الكولا... وبهذه الطريقة يمتنع الزعيم في هذه المجتمعات عن تكديس «فائض إنتاج» قد يدفعه باستعماله بسبل ولأهداف معينة إلى بسط وتقوية سلطته.

التكنولوجيا الثقافية

التقنية بتحديد اندره أودريكور هي «فعل بشري ناجح أو هي المعرفة بتفاصيل العمل الضرورية التي تؤدي بتضافرها إلى نيل نتيجة متوخاة». ويعرف مارسيل موس التكنولوجيا الثقافية بأنها الميدان الذي يعنى بدراسة النشاطات المادية وتفاعلها الثقافي. فالعمل التقني برأيه كأي عمل اجتماعي آخر هو ظاهرة إجتماعية. بمعنى أنه مرتبط بشكل وثيق بالمحيط

وتحديد ما هو اقتصادي في مجتمع معين بتحديد تقليدي درج بين فئة من المتعاطين بالعلوم الاقتصادية ألا وهو أنه كما يقول لايونل روبنز: «علم الاقتصاد يهتم بالعلاقات بين أهداف معينة ووسائل عزيزة محدودة ومتعددة الاستعمالات»، وبصيغة أخرى «... دراسة كل نشاط هادف ومتسلح بمنطق يؤدي إلى نوع من الفاعلية بمواجهة شبكة من الموانع، وذلك بالاستعانة بتركيب مزاج من مجموعة محدودة من الوسائل»، أو «دراسة السلوك وكأنه علاقات بين أهداف معينة ووسائل عزيزة ومحدودة لها استعمالات متعددة». سلبية هذا التحديد أنه يخلط بين النشاط الاقتصادي البحث ونشاطات أخرى هادفة إلى المتعة مثلاً أو إلى التسلط. فكما هو ملاحظ، تذيب هذه المدرسة من حيث لا تدري مادة دراسة علم الاقتصاد.

الانثروبولوجيا السياسية

الدراسات السياسية الأولى في الانثروبولوجيا كانت من أعمال الانثروبولوجيين الانكليز. فقد كان لها هدف عملي وهو تسهيل ادارة المستعمرات. ولا يخفى على أحد ما للانثروبولوجيا السياسية من أهمية، فهي وراء تغيير النظرة إلى مفهوم السلطة. علمتنا أولاً أن نميز بين السلطة والدولة وبين السلطة والسياسة. فالسلطة السياسية ليست سوى أحد أنواع السلطة، فهي غير السلطة الدينية أو السلطة الاقتصادية أو السلطة العسكرية...

مهمة الانثروبولوجيا السياسية هي مَوْقَعَة الأشكال السياسية للدولة بين أشكال أخرى مختلفة تنظم السلطة وتنقلها وتناهبها، وتتحاشى الوقوع في التمييز المشبوه بين مجتمعات «بدائية» ومجتمعات «حضرية» وتحاول ربط هذه الأشكال بتلك.

في سياق تساؤلات الانثروبولوجيين حول طبيعة السلطة وخصوصية السلطة السياسية، برزت مسألة التمييز بين المجتمعات ذات الطبقات والمجتمعات اللابطبية. وما زالت هذه المسألة تشكل محور النقاشات بين المهتمين بالانثروبولوجيا السياسية.

فالطبقات الاجتماعية تقوم على أساس تقني واقتصادي، وهي مشكلة من مجموعات من الناس محددين بعلاقتهم بشروط الانتاج وتوزيع الثروات، وهي متنافرة متنافسة مصالحها أحياناً مختلفة، وأحياناً متناقضة ومتصارعة أحياناً، ومتحالفة أحياناً أخرى، وغالباً ما تتمحور هذه الصراعات

- Mead, M., *Coming of Age in Samoa*, New York, 1927.
- Murdock, G.P., *Social Structure*, New York, 1949.
- Nadel, S.F., *A Black Byzantium*, London, 1942.
- Polanyi, K., *Primitive, Archaic and Modern Economies*, 1968.
- Pottier, B., *L'Ethnolinguistique*, Paris, Didier-Larousse, 1970.
- Radcliffe-Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952.
- Sachs, C., *Gelst un Werden der Musikinstrumente*, Berlin, 1929.
- Sachs, C., *Histoire de la danse*, Paris, 1938.
- Sahlins, M., *Culture and Environment, the Study of Cultural Ecology*, Washington, Forum Lectures, 1964.
- Sahlins, M., *Stone-Age Economics*, Aldine, 1972.
- Sapir, E., *Language: An Introduction to the Study of Speech*, New York, 1921.
- Schmidt, W., *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, 1926.
- Van Gennep, A., *Les rites de passage*, Paris, 1909.
- Vian, B., *En avant la zizique... et par là les gros sous*, Paris, 1958.

عائدة كنفاني

ادوار القش

إنسان

Homme

Man

Mensch

لم ينحصر الإنسان في مفهوم واحد شامل، ولم يجمع المفكرون على الدلالة اليه بميزة جوهرية دون سواها. ويعود هذا الأمر لكون الإنسان ليس موضوعاً معطى بشكل نهائي ومنتم، ولا هو ذات مدركة لنفسها تمام الإدراك. ومن ثم يتعسر اكتشاف ما يجب أن يكون عليه انطلاقاً من تحديد ما هو، ولا تحديد ما هو انطلاقاً مما يجب أن يكون عليه، ذلك لارتباط الواجب بالإمكان وارتباط الإمكان بوجود فعلي. وفي الواقع يبدو الإنسان تجاوزاً دائماً لما هو عليه فعلياً، فكانه مدعو إلى أن يلد كيانه الخاص، وإلى جانب ذلك كيان البشرية كلها. لذلك يستحيل فهمه بطريقة محايدة، أي بطريقة موضوعية صرف ومجردة، تهمل ما ينجم عنها من نتائج. إن كل تفكير بشأن الإنسان يخلص حتماً إلى التزام عملي، سواء على الصعيد الفردي أم الاجتماعي، ولذا فهو بالغ الأهمية والصعوبة لكون الإنسان كائناً تاريخياً، لا تحده أية من تبادياته الآتية والمكانية، ولكونه في الوقت ذاته وجوداً أصيلاً مبدعاً. ويقتضي من الإنسان الفرد، الذي يبحث عن

الايكولوجي والثقافي الذي يسهم في انتاج التقنيات.

أما لوروا غوران وهو المعروف بمساهماته العديدة في هذا الميدان، فقد دعا الأنثروبولوجيين إلى ضرورة دراسة التقنيات، كونها تشكل عنصراً أساسياً في تحديد هوية جماعة معينة وأساساً يسمح بفهم شامل للظاهرة الاجتماعية. لا شك أنه من المفروض لدراسة التقنيات، تحديد علاقتها بالبيئة الطبيعية، فمختلف نشاطات الإنسان ونوعية التقنيات التي يستعملها تتحدد بالموارد والمواد الأولية المتواجدة في محيطه الطبيعي، هذا المحيط الذي يتفاعل معه ويسمى بعمله إلى السيطرة عليه.

ولتقنيات جماعة ما طابع خاص تتميز به، وغالباً ما يكون للعنصر الطبيعي والعنصر الفني ولمجرى التطور دور ما في تحديد الهوية التقنية للجماعة المعنية.

مصادر ومراجع

- Balandier, G., *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967.
- Bartok, B., *Pourquoi et comment recueille-t-on la musique populaire?* traduit du Hongrois par E. Lajtl, Genève, 1948.
- Benedict, R., *Patterns of Culture*, New York, 1934.
- Boas, F., *The Mind of Primitive Man*, New York, 1938.
- Clastres, P., *La société contre l'état*, Paris, éd. de Minuit, 1974.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1925.
- Evans-Pritchard, E.E., *The Nuer*, Oxford, 1940.
- Firth, R., *Primitive Polynesian Economy*, London, 1940.
- Firth, R., *We, The Tikopia*, London, 1936.
- Fortes, M., & E. E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, London, 1940.
- Godeller, M., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.
- Godeller, M., *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, Paris, Mouton, 1974.
- Griaule, M., *Masques dogons*, Paris, 1938.
- Herskovits, M.J., *Economic Anthropology*, New York, 1952.
- Kluckhohn, C., *Mirror for Man*, New York, 1949.
- Kroeber, A.L., ed., *Anthropology Today*, Chicago, 1953.
- Leach, E.L., *Rethinking Anthropology*, London, 1961.
- Leach, E.L., *Political Systems of Highland Burma*, London, 1954.
- Leclaire, E., *Economic Anthropology*, 1968.
- Lerol-Gourhan, A., *Evolution et techniques, I - L'homme et la matière. II - Milieu et techniques*, Paris, A. Michel, 1943.
- Lerol-Gourhan, A., *La Préhistoire*, Paris, P.U.F., 1968.
- Levi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Levi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
- Mallinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922.
- Mauss, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.

هائماً بدون رعاية، بل يعطي للسلوك الانساني قيمة كبيرة ينال من جرّائه الثواب أو العقاب سواء في هذه الدنيا أم في الآخرة. ومع ذلك، لا يستطيع الانسان أن يجتنب السقطات، فنيّاته الطيبة لا تنتصر دائماً. إنه يضل سواء السبيل، ويعجز وحده عن اكتشاف الطريق الصحيح، وحيث يتوفر له الاكتشاف السليم يتغلب فيه الميل الشيطاني، « ما أريده من الخير لا أفعله، وما لا أريده من الشر اياه أفعل ». وبوجه العموم يسود الاعتقاد بأن الوضع الحالي، حيث الانسان محدود وخاطيء، هو وضع انحطاط وسقطة، ومع ذلك لا داعي لليأس والتخاذل، لأن الخلاص ممكن سواء بالانضمام الفعلي مع النظام الكوني، ففي الحياة الفردية فصول دورية كما في الكون؛ أم بالاتجاه المستقيم نحو الله، والتوق الى الاتحاد به ككائن روحي مستقل. وفي كل الاحوال، تُعلّم أكثر الأديان أن الحياة الفردية لا تنحصر في الفترة الممتدة بين الولادة والموت، بل تتعداها الى حياة أخرى يرتبط مصيرها بسلوك الانسان في هذه الحياة، فإما ثواب وسعادة وإما عقاب وشقاء.

الى جانب التصوّر الديني، يهيمن تصوّر علمي بدأت ملامحه ترسم في منتصف القرن التاسع عشر، وما برح العلماء يجهدون في اتمام تفاصيله واجلاء بعض غوامضه. يتناول هذا التصوّر الظواهر البيولوجية، العاطفية، العقلية، الاجتماعية والخلقية، في اطار نظرية التطوّر الإرتقائي، حيث يحتل الانسان المرتبة العليا لبروز الروح فيه الى جانب امكانياته المحدودة بتنظيمه العصبي. يتميز الانسان عن غيره من الكائنات الحية بنخاعه، أو بشكل أدق بالقشرة النخاعية. فحجم نخاعه هو الأكبر اطلاقاً، وهو شديد التعقيد اذ يتألف من تسعمائة مليار خلية عصبية. هذا التعقيد يسهّل ظهور العقل المميّز للانسان. وليس ظهور هذا الكائن الحي بالذات أقوى ما يلفت انتباه العلماء ويشير تسألهم، بل يعجبون لتلك المسيرة المستمرة التي اتبعتها الأنواع الحية، على امتداد ملايين السنين، نحو حالات نفسية تسامت تدريجياً حتى قفزت في النهاية الى الانسان الذي يتميز عن الحيوانات الأخرى بطبيعة عقله. ان العقل عند الحيوانات هو نوعي يبرز في السلوك الغريزي، أما عند الانسان فهو فردي، يوفر لكل واحد قدرة الابداع الاصيل. يتج عن ذلك أن الانسان هو شخص مستقل حائز على قيمة لا يستعاض عنها. ولكن، مع التأكيد على أهمية الوجود الفردي، لا يجوز إغفال ما للعنصر الاجتماعي من دور في ايقاظ العقل الكامن في الفرد ودفعه الى

حقيقته، أن يلمّ بجذوره التاريخية وبأبعاده الاجتماعية، وأن يوضح التصوّر الذي يهيمن على التقليد المنتمي اليه ويجابهه بتصورات أخرى سائدة، ثم يتساءل في النهاية كيف يرتبط هذه التصوّرات مع نموذج مثالي يغدق عليها، بالرغم من تنوعها، مفهوماً متكاملًا ومتمماً.

ان التصور الديني للانسان ما برح مهيمناً على السواد الأعظم من المجتمعات، حتى تلك التي تجاهر بعدائها للدين. وانطلاقاً من استعراض فينومينولوجي للأديان، في تبدياتها التاريخية المختلفة، يمكن استخلاص العناصر التالية بشأن طبيعة الانسان ومصيره:

تذهب أصول الانسان الى أبعد مما يحيط به أي ادراك حسي. فالانسان، على الرغم من كونه ضعيفاً وخاطئاً في بعض الظروف، يصدر عن مبدأ إلهي. قد يُصنع الانسان من الأرض، من النار، من الأشجار، من الحيوانات، ولكنه يُخلَق انساناً بفعل مباشر من الله، لا بنشأة ميكانيكية من الأشياء المذكورة. أما الانسان الأول، الخارج مباشرة من يد الخالق، فهو متفوق، مثالي، نموذجي. انه جسر بين الألوهة والجنس البشري، تُنتظر عودته في الأزمنة الأخيرة كمخلّص. يتكوّن الانسان من مزيج عنصرين، واحد إلهي والآخر غير إلهي، في التوراة من تراب ومن روح إلهي؛ في الأورفية من الإله ديونيزوس والتيتان التي افترسته؛ في القرآن من صلصال؛ من حمأ مسنون ومن روح الله. وينتج عن الاعتقاد بالمزيج اتجاهان، في الأول يتباهى الانسان بقرابته مع الله، حيث يستطيع أن يختر تلك القرابة في حقل النشاط الخلقي والاجتماعي كما هي الحال في تعاليم الرسول بولس، وزرادشت، وعبادة ميثراس، والقرآن؛ ويختبر تلك القرابة أيضاً بقدرته على الرؤيا التي تلج الى أسرار الله المخفية، كما في البرهمانية؛ ويشعر بالقرابة أيضاً في الاختبارات الاتحادية حيث يصير واحداً سرياً مع الله بالتصوف. أما في الاتجاه الثاني، المضاد للأول، فيبالغ الانسان في ابراز الهوية العميقة التي تفصل بينه وبين الله، فطبيعتاهما تختلفان كلياً، كما هي الحال عند البابليين: الآلهة خالدون والانسان مائت؛ وعند بعض اليونانيين: على الإنسان أن يعرف حدوده ولا يتجاوزها أبداً، وبهذا المعنى فسر أبيقورس قول عرّاف دلفي « أعرف نفسك »؛ وفي بعض تعابير التوراة، وبخاصة الاعتقاد المسيحي بأن الانسان يولد مطبوعاً بالخطيئة الأصلية. وفي جميع الأحوال، يخضع الانسان للشرائع الإلهية، بخاصة في ديانات التوحيد، حيث لم يخلُق الله الواحد الانسان ليتركه

السير في مجالات الابداع اللامحدودة .

يعود ظهور الانسان الى حوالي المليون سنة ، بينما يقدر بأن للحياة مليارين من السنين . لقد سارت ولادته ببطء شديد ، وبخطى موازية لولادة الحياة ، يمكن ابراز أهم مراحلها : أولاً : اكتساب الوضع المنتصب الذي يقود تدريجياً الى تحرير اليدين ؛ ثانياً : تطور شكل الجمجمة حتى بلوغها الشكل الجديد وظهور أول ضرس طاحون في الفك السفلي ؛ ثالثاً : النمو البالغ للنخاع الذي أوصل الانسان الى التفكير الواعي . ويلاحظ بشكل خاص ان شكل الجمجمة وبخاصة الفم سهل للسان الانساني اكتساب القدرة على الامتداد بالعرض لأن الفك السفلي ، وهو بشكل قوس ، يترك فحة كبيرة بين صفوف الطواحين ، ونمو الذقن من ناحية أخرى يسهل للسان الامتداد الى الامام . كل هذا سهل تكوين اللغة التي مرت بدورها في مراحل ثلاث : اللغة العاطفية التي تكوّنت من أصوات وتنهيدات تنم عن مشاعر وانطباعات آتية ؛ ثم مرحلة صياغة الكلمة المطبقة على الشيء ، واستخدامها كوسيلة تعميم تدريجياً ، مع العلم بأن التعميم سار في طريق صعب جداً في البدء حيث ظهرت الكلمة الجملة أولاً المطبقة على أشياء فردية في حالاتها الخاصة ، ثم تطورت الى أداة تعميم ، وأخيراً تحولت اللغة الى وسيلة عقلية معدة للتعبير عن الأفكار العامة . ولم تبق اللغة محصورة بالدلالة على الأشياء ، بل طُبِّقَتْ على مفاهيم ، وصارت وسيلة تجريد وتفكير بالمفاهيم بعد ما بلغت ذروة كمالها . ومع ظهور المفاهيم العامة بدأ الانسان يدرك أنه يوجد دائرة مستمرة للمظاهر الخارجية الخاضعة لشرائع عامة ، ثم ربط بين هذه التصورات الداخلية العقلية وأصوات محدّدة . وبرزت هكذا وظيفة اللغة المزدوجة ، فهي من جهة أداة اتصال ، ومن جهة ثانية اداة لتكوين المفاهيم ولزيادة القدرة على التجريد . وقد خضعت اللغة في تطورها لتطور الانسان البيولوجي ، فكانت في البدء مكوّنة من ثلاثين صوتاً تنطلق من الحنجرة وما وراء اللسان . ثم مع النجاح في اكتساب القامة المنتصبة ، تطورت الآلة الصوتية ، وبخاصة مقاييس الفك الاسفل ، وانطلقت الأصوات من وسط اللسان ومن طرفه ومن الاسنان والشفيتين . ففي المرحلة الاولى البدائية انحصر اللفظ في طرف اللسان والمرئجات ؛ ثم في المرحلة الثانية اتسع اللفظ مستخدماً الأسنان والشفيتين .

وقد ارتبط نشاط العقل الفردي عند الانسان ببيروز « النيواليوم » ، وهو مركز تذكّر الماضي ورؤية المستقبل . فسهل للفقرات العليا فرصة الاعتناق من شريعة الآلية

والسلوك الغريزي واكتساب ردات فعل متنوعة ، متبدلة ، ليّنة ، متكيفة مع الحوادث الخارجية . ولم يكف هذا التطور البيولوجي والسلوكي الفردي ، بل احتاج الانسان الى مرحلة جديدة من « التعقيد » في التنظيم البيولوجي ، فوجده في المرحلة الاجتماعية حيث نشأت ربط نفسية وتجمعت طاقات أفراد كثيرين معاً ، وأصبح الجهد جماعياً ، ونما التفكير بواسطة المفاهيم المتكاثرة باستخدام اللغة . وصحّ القول بأن التفكير واللغة والمجتمع تكون في وجود الانسان ثلوثاً لا ينفصل . فالاستعانة باللغة ضرورية لنمو التفكير المنطقي وزيادة القدرة على التجريد ، كما أن التفكير بالمفاهيم يبدو ثمرة اكمال اللغة ، وكل ذلك مرهون بالاتصال الاجتماعي . وسواء كانت اللغة ناطقة أم مدوّنة ، فإنها تضمن استمرار الاختبارات السالفة في الذاكرة . بواسطتها يخزن الانسان المعارف المكتسبة ويتمكن من نقلها الى الأبناء والأحفاد ، ويؤمن عامل وراثه العقل النوعي ، ويسهل فرص الإبداع الفردي . مع العلم بأن هذا الابداع عيّه يبقى طاقة مشحونة عند الفرد ، ان لم يتقبل الطفل الانساني تربية ملائمة منذ ولادته تثير نشاط الجهاز العصبي المتأثر تأثيراً كلياً في انطلاقته ونموه بالمحيط الاجتماعي . فإن قدرة الانسان تنشط وتقوى بمقدار ما يوفر له المحيط الاجتماعي عناية واهتماماً في مرحلة الطفولة ، الى درجة أن الانسان الفرد لا يؤهل لمراس قدراته السامية العاقلة الا اذا عاش في المجتمع .

يتركز التصوّر العلمي على الانسان الناتج عن التطور البيولوجي ، وينتهي الى نوع من تجاوز للتكوين البيولوجي حيث يعتبره جسماً بلا روح ان لم يشارك ثقافياً في وعي اجتماعي يفجر فيه الوعي الفردي والمغامرة المبدعة . انطلق الفكر الفلسفي من هذه المشاركة بالذات المفروضة على الوعي الانساني ، وراح يرسم عن الانسان صورة فلسفية متعددة الجوانب ومتنوعة الوجوه ، ذلك لأن لعبة المشاركة والإبداع لامتناهية ومن ثم ينتج عنها أشكال لامحدودة . وقد توقف الفلاسفة معنيين في بعض الأشكال ومهملين سواها رغبة منهم في احاطة كلية بالانسان انطلاقاً من زاوية محدّدة . ولكن يبقى من الأكيد أن رسم أي تصوّر فلسفي للانسان هو مشروع مفتوح قابل للإغتناء بدون حد ، وفي الوقت ذاته مفتجر لأسئلة لا تحصى .

إن أول ما يستوقف انتباه الفيلسوف هو وحدة الكائن الانساني العضوية على الرغم من تعقيده ومن تنوع نماذج الافعال التي تصدر عنه ، من أسماها حتى أدناها ، ومن انفعاله

مكوّن من عالم مادي، نفسي، جنسي، بقيادة «قوانين طبيعية»، فإن شاءت أن تعمل يفعالية وجب عليها الخضوع المستنير قبلاً. إن إعادة ربط الحرية بالواقع المفروض تظهر كيف أن الروح الانساني يملك، لا قدرة لا متناهية، بل قدرة محدودة. ترتبط الحرية مع ظروف يفرضها الواقع، ومع ذلك يبقى في حوزتها مجال اللعب والمبادرة. وتُستنتج هذه الخاصة من تصور أكثر دقة للروح الانساني الفردي، بعد أن ساد اعتقاد، لازم نوعاً ما للفلسفة منذ أرسطو حتى هيجل، بأن الروح هو وعي الذات المنسوب الى الكائن المطلق أولاً، والملاحظ عند الانسان دون سواه في الكون. منذ أرسطو يلتقي الفلاسفة حول نظرة ترى أن الروح الانساني هو «فكرة الذات»، وحتى هيجل في «جدلية الروح» يراه نوعاً من انعكاس الكائن الحي على ذاته ليصير شخصاً.

إن التوقف عند ميزة وعي الذات يقرب الانسان أكثر من الروح المطلق، ولكن الواقع المتبدّي هو أن الروح الانساني الواقعي المحدود، التجريبي، يعيش في الزمان وينعم بتاريخ خاص ويسير الى مصير مقصود. إنه لا يتمتع تلقائياً بكماله، بل ينهد اليه باستمرار دون أن يصل اليه بالتمام. إنه بلا منازع قادر على وعي الذات، ولكنه لا ينحصر في هذا الوعي، بل إنه لا يتوصل اليه فعلياً إلا بعد وعيه للعالم. فإن الروح الانساني يتغذى من الكون، أو أقله من لقائه مع الكون، ولذا فهو لا يستطيع أن يبقى مغلقاً على ذاته يستخرج منها كل شيء لأنه لا يتغذى من ذاته. فهو مهما تسامى، يبقى جزءاً من الطبيعة. يرتبط بالعالم عن حاجة داخلية، وينسب الى العالم. إنه يتمثل في ذاته كل ما يعرفه عن الكون، وضمن علاقته بالكون تصير علاقته مع ذاته ممكنة. في هذا المدى بالذات يبرز نشاطه العقلي في القدرة على ادراك الشامل، الجوهر، وفي تجاوز قيود الادراك الحسي. إن ادراك الجواهر هو منطلق النشاطات الروحية في الانسان كالتفكير، والحكم والبرهان الخ... ولا يتوقف الروح الانساني عند التمثيل، بل يذهب الى أبعد، فهو نشاط فعال، يحدّد أهدافه ويحققها، يدرك المعاني، يحب، يقيم، ويشارك الآخرين بوعوي وتصميم، ويدع عالم الفن والثقافة، ويشترع قواعد المعاملة في المجال السياسي، ويتجاوز كل ما هو محدود نحو المطلق بما يشعر به من توق الى النهائي الكامل، ويتقبله حيثما تبدّي في الكون أم في التاريخ...

يستطيع الانسان أن يفصل الجوهر عن الواقع، فهو لا «ينغمس» أو «يلتصق» بشكل كلي في الواقع المعاش، بل

التلقائي أمام الظاهرات الأكثر تبايناً. إن هذه الوحدة العضوية لا تناقض أصالة الحياة الواعية والروحية، فحتى أكثر الفلاسفة الماديين يقرّون بوجود هذه الظاهرة المميزة: وعي الذات، والشعور بالقدرة على تحويل الطبيعة داخل الانسان وخارجه، والقدرة على التفكير. ان الانسان هو ذات واقعية، فردية، يعيش مأساة شخصية وفريدة، هي مأساة التفاهم والتكيف مع الواقع ومع المجتمع. من هذا الصعيد يدرك تبعية الأفعال التي يقوم بها ومسؤوليته عنها. وعلى الرغم من روحانية الانسان وسمو الوعي فيه، فهو في وحدته الجوهرية كائن عضوي ينتمي الى القطاع البيولوجي، وعبره الى القطاع المادي. من القاعدة الحسية يظفر الوعي مركّزاً على قواها المادية ليمارس نشاطاته الخاصة. فلا نعرف البتة روحاً موجوداً متحرراً من الحياة العضوية ومنعقاً من مجموعة بنيات العالم المادي. لذلك يستحيل بشكل مطلق فهم الانسان بمعزل عن الكون حيث يقيم ويبدو بمشابة جزء منه. واستطراداً، تجدر الملاحظة بأن الواقع الانساني يفترض مسبقاً وجود العالم المادي، بينما وجود هذا الأخير لا يقتضي وجوداً مسبقاً للانسان بشكل حتمي. إنه ظاهرة متأخرة في الكون، يحتاج في حياته العضوية إلى الطبيعة كلها. بالطبع، يختلف تصور هذه الحاجة من فيلسوف إلى آخر. ولكن ارتباط الوعي والروح بالطبيعة هو عنصر بارز من «الظاهرة الانسانية»، فلا يجوز إهماله ولا إغفاله. بعض الفلاسفة يرون بأن الروح هي نشاط حر، ولكن هذا النشاط يلاقي حدوداً لا مفر منها. إنها عوائق وحواجز يحتم عليه مجابهتها والتصدي لها، ويتخذ من ثم في وجوده طابعاً صراعياً، يقرّ به حتى الفلاسفة المثاليون الأكثر تجريداً. بل إن البعض منهم ذهب الى حد القول بأن الحرية تنتج العالم الخارجي لكي تخلق لذاتها عائقاً يستثيرها باستمرار. بل إنها تضطر الى مجابهة معطى تستخدمه وفقاً لقانون مفروض، فلا تستطيع أن تصرف به بشكل اعتباطي. فلا يوجد اختبار يظهر فيه النشاط الانساني وكأنه خلق من عدم، كما يستحيل التأثير على الطبيعة إلا بعد استيعاب قوانينها.

بهذا الشكل يتبدى الانسان تجاه واقع مادي، نفسي، اجتماعي، مكوّن بمعزل عنه، له شرائعه، التي تفرض ذاتها فرضاً. إن شاء أن يؤثر على الجماعة، جابهته مجموعة مضادات ومعارضات، فلا يوفق الى العمل فيها والتأثير عليها الا بعد أن يستوعب طبيعة الحياة الاجتماعية ويكيّف سلوكه على ضوء معطياتها الواقعية. تبرز الحرية الانسانية من عمق

يكشفه منها في سبيل سعادته على الأرض، وينفتح على الله بالايان وباطاعة أوامر الخالق في هذه الدنيا، لينعم برضاه على الأرض، وبالثواب في حياة لا تفنى بعد الموت.

تتركز النظرية الثالثة على الإنسان، وتلقب بالرؤية الإنسانية. إنها ترى الإنسان بمثابة قيمة مطلقة مستقلة تمام الاستقلال تجاه الله، وحتى وإن وُجد، وتجاه الآخرين مهما بلغ عددهم، وتجاه الأوضاع البيولوجية والنفسية، وتجاه العالم والظروف العالمية. إن كل ما يشد بالإنسان إلى أبعد من ذاته هو متأصل في داخله واليه ينتهي. هكذا ينحصر الله والإيمان في الإنسان. فإله الدين هو تعصب، تعويض عن الأب، أو لربما تصوف إنساني صرف، أما الإيمان فهو أيضاً اختبار إنساني محصور، إنه اختبار مَرَضِيّ، استمرار الطفولة، هوس وتصعيد.

تتركز النظرية الرابعة على التوفيق بين اللاهوتية والإنسانية. صحيح أن الله هو حقيقة متسامية، ولكنه ليس كائناً بين الكائنات أو فوقها. إنه داخل الإنسان بمثابة معناه، هدف اتجاهه صوب الأقصى ومحرك التجاوز نحو حقيقة الإنسان وأصلاته. أما الإيمان، فهو أسمى الاختيارات الإنسانية إطلاقاً، ذاك لأنه اختيار تقوم به الحرية الإنسانية في اتجاهها صوب المطلق المقصود كمعنى لوجودها، وتحقق فيه أصالتها كما تغدق على مجمل الحياة معنى كلياً ومتممًا. في هذه الرؤية يحصل تصحيح للرؤية الإنسانية، لأنها تعترف بصدق الإيمان وحقيقة الاتصال مع الله فيه، وتصحيح للرؤية اللاهوتية، لأنها ترفض اعتبار الله كائناً بين الكائنات، بل تراه في بعد الإنسان الداخلي وتحتاجي، مع ذلك، أن تسجنه في حدود الداخل. إن الإنسان هو الكائن الذي فيه يلتقي الطرفان الأقصىان: الله والمادة.

بشارة صارجي

إنسان كامل

Homme parfait
Homo perfect
Übermensch

﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾
(البقرة/ 115).

﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة

يملك قدرة، تقوى مع التربة والمراس، على أن يسيطر على رداً الفعل الفريزية المباشرة، ويوجه عنفها في خدمة أهدافه المرسومة. في هذه اللعبة تألق الحرية وينشط عمل الروح الفردي، لا ضمن اطار داخلي محصور بل في الميدان الاجتماعي، الذي تحوّل ويتحوّل باستمرار الى ميدان سياسي. وعلى ضوء هذا التصور للروح الفردي يمكن الاستنتاج بأن علاقات البشر ليست خاضعة خضوعاً محتماً لسيادة الدوافع العضوية، ولا لتحكم الفرائز ولا لعنف الاندفاعات. ذاك لأن الإنسان يستطيع أن يسعى الى السيطرة على شتى أنواع الدوافع، وأن يتصور علاقاته مع الآخرين في مجال الحرية، حيث لا تنحصر في مجابهة الاشياء الخارجية ولا الدوافع الداخلية، بل تجابه حريات أخرى تشاركها في بنيان التاريخ.

يتفق الفلاسفة حول مجمل ملامح التمثيل المعطى عن الظاهرة الإنسانية، ولكنهم يتفرقون حتى التناقض في تفسيرهم لها. وتؤدي التفرقة الى نظريات انثروبولوجية تكاد لا تحصى، توزع تصنيفها بالفعل وفق مقاييس متعددة. وتغادياً للغوص في تعداد لا ينتهي، يمكن الاخذ بتصنيف يرتكز على موقع الإنسان من الكيان في كليته.

تتركز النظرية الأولى على محور الكون في كليته، وتلقب بالرؤية الكونية. إنها ترى الإنسان في مجمل أفعاله وخصائصه، بمثابة جزء من كل الكون. فلا علاقة ممكنة بين الإنسان وبين كيان يتجاوز الكون أو يختلف عنه، بل إنه خاضع للقوانين التي تسيطر على كل أجزاء الكون بدون تمييز. وتتفرع هذه الرؤية في اتجاهين، تأخذ في الاتجاه الأول بقوانين ثابتة لا تبدل، يسر بموجها الإنسان عاجزاً عن تبديل أي شيء منها، فيكتفي باكتشافها بالمعرفة العقلية، وبتطبيقها بدقة تدريجية. أما في الاتجاه الثاني فانها تأخذ بقوانين قابلة للتبدل بحكم جدلية المادة أولاً، ثم بحكم المادية التاريخية ثانياً. ولا ينحصر التبدل في القوانين، بل إنه يطل الإنسان في جوهره وفي كل تبدلات وجوده.

تتركز النظرية الثانية على الله، وتلقب بالرؤية اللاهوتية. إنها ترى الله بمثابة كيان موضوعي، مستقل عن الكون وعن الإنسان، ومع ذلك على علاقة معهما، لأنه خالقهما. وترى الإنسان بمثابة جزء من كون مخلوق، حيث يحظى بمكان مميز لأنه مخلوق «على صورة الله» وه خليفة الله على الأرض، وعلاوة على ذلك يخاطبه الله بواسطة وحي مدوّن في كتاب، ويكشف له عن أهدافه الخلاصية. وتجاوباً مع هذا الوضع، يخضع الإنسان لقوانين الكون العامة، مستخدماً ما

ننسى وراء ظهور مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي توجهاً للخروج من سلطان الزمان وتنازع القوى فيه وصولاً إلى الأصل، إلى النبع، إلى مصدر السلطة في الإسلام، إلى النبي. فكان الصوفي خرج عن بنية واقعه الإسلامي الراهن الخاضع للصيرورة، إلى بنية الإسلام الثابت الواحد الذي يتخطى تحقيقاته في الزمان، كل ذلك دون أن يخرج عن ولائه للسلطة، هذا الولاء الذي لازم الفكر السني عبر تاريخه الطويل. فظل «الإنسان الكامل» هو النبي مصدر وحدة الجماعة - الأمة، ومصدر السلطة الباطنة التي تظهر في «القطب»، وتابع الصوفي انسجامه مع الولاء للسلطة، فلم يحدث القطع بين الخلافة الباطنة والخلافة الظاهرة كما هو الحال عند محي الدين بن عربي.

أما في الفكر الشيعي فلم يظل الإنسان الكامل الأصل ومصدر السلطة الباطنة بل دخل الزمان وأصبح بديلاً سلطوياً. لذلك ننوه بأهمية الجذور التاريخية لنشأة عبارة الإنسان الكامل والمفهوم الذي تمثله في الإسلام. هذه الأصول التي غفل عنها الباحثون، فظلت مطموسة. بحيث لا يُنظر لمفهوم الإنسان الكامل إلا كنتاج لأصول إيرانية قديمة أو إشراقية أفلوطينية أو يهودية أو مسيحية.

الإنسان الكامل في دراسات الباحثين

لفت مفهوم الإنسان الكامل نظر المستشرقين والشرقيين فأولوه اهتماماً خاصاً، إذ وجدوا فيه صدى لفلسفات هللينية وإيرانية ويهودية ومسيحية. فثاروا في البحث عن جذوره الضاربة عمقاً في الزمن، ولم يأخذوا بالاعتبار أن الفكرة جزء من كل تاريخي حضاري، كل هو الإشكال المطروح أمام المفكر، ولا يجد له متنفساً إلا في فكرة معينة. فالفكرة جزء من تاريخ، ومحاولة البحث عن جذورها الخاصة - بمزول عن المشكلات المطروحة - يحولها إلى «كل» ينفلق على ذاته وتصبح عناصر الفكرة هي أجزاء هذا الكل.

وكان من نتائج عزل الفكرة عن سياق طرحها - كما نجد في المقال الذي كتبه أبو العلا عفيفي بهذا الصدد - حدوث انقطاع في المصطلح بين: إطلاق اللفظ ومضمونه. إذ يصبح «اللفظ» من ناحية قابلاً لمضامين متنوعة، ومن ناحية ثانية يقبل «المضمون» ألقاظاً شتى.

وأتوقف عند أهم الدراسات التي تناولت الإنسان الكامل لفظاً ومضموناً.

ترضاها. قول وجهك شطر المسجد الحرام. وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره» (البقرة/144).

أوجد الإسلام نمطاً من علاقة خاصة بين الإنسان وربه. علاقة ذات بنية مركبة تجمع إلى كونها مباشرة [كما يظهر في الآية الأولى] صفة المركزية [ويظهر ذلك في الآية الثانية]، دون أن تلغي هذه المركزية صفة المباشرة. بكلام آخر، الإسلام: فرد وجماعة. فرد يتمتع بعلاقة مباشرة مع الله، لكن هذه العلاقة لا تمارس إلا عبر مركزية معينة تضمن وجود الجماعة الإسلامية.

لو أخذنا «المسجد» في دلالة الهندسية مثلاً، لوجدنا أنه على الرغم من انتشار المساجد في أنحاء الأرض لا ينفلق كل مسجد في دائرة تكفل تمامه بل لا بد من انفتاحه على القبلة، ويكون بذلك واحداً من المساجد التي تكتسب قيمتها من اتجاهها نحو مركزها وتوحيدها به.

فالإسلام، إذا دققنا النظر في مجامع أموره، وجدنا أن لكل شتات فيه مركزاً، ولكل إطلاق نقطة ينطلق منها. فالمصلّي وإن كان لا يتوجه إلى ربه إلا عبر القبلة يظل توجهه مباشراً ولا تقف القبلة بينه وبين ربه.

وإذا أمعنا الفكر في كل ممارسة فردية وجدنا أنها تأخذ صبغة جماعية عبر وحدات مختلفة: كوحدة المكان، أو وحدة الزمان، أو وحدة الاتجاه، إلى ما هنالك من «وحدات» تدخل الفرد جسم الجماعة.

وقد كان ممكناً أن يتفتح مفهوم الجماعة في التفكير الإسلامي بأصالة دينية تكفل للجماعة وحدتها وتماسكها لولا تدخل العمل السياسي، الذي اعتبر الجماعة موضوعه فاقطع مفاهيمها وصارها من أيدي العامة. وكانت النتيجة أن أضحي مفرد «جماعة» بحد ذاته مصدر قلق لكل سلطة فجهدت لاستقطابه، وسعت لأن يتمحور مفهومه في دائرتها.

هكذا خرجت مفاهيم الجماعة مع العمل السياسي من الإطار الديني العقائدي إلى إطار تمزق الفرق وتناثر المواقف. فتراجعت بذلك رموز الجماعة وفقدت دلالاتها وقوتها ومنطقها. وأسهمت كل طائفة في تطوير رموز وحدتها الخاصة محلة أياها محل رموز الجماعة - الأمة.

وعبارة «الإنسان الكامل» التي نحن بصدددها هي من المفاهيم المركزية الكافلة وحدة الجماعة، يدلل على ذلك ظهورها في النصوص الصوفية السنية بمعنى «الخلافة» وفي النصوص الشيعية بمعنى «الامامة»، وإن كانت تتخذ لدى كل طائفة طاقة دلالية خاصة.

• هانز هينرش شيدر

ألقى هانز هينرش شيدر محاضرة عام 1924 بعنوان: «نظرية الانسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري».

وقد ترجم هذه المحاضرة عبدالرحمن بدوي ونشرها مع مجموعة من الدراسات والنصوص تحت عنوان: «الانسان الكامل في الاسلام».

وقد توخى شيدر في بحثه هذا بيان الاتصال التاريخي في الأفكار، فاختر «الانسان الاول» في الكونيات الايرانية القديمة، وبيّن كيف تسربت هذه الفكرة وتم قبولها واستيعابها في الغنوص الاسلامي، وأكمل محاضرته برسم صورة لنظرية الانسان الكامل عند ابن عربي، وفي الشعر الغنائي الفارسي.

يتحلّى بحث شيدر هذا بميزة فريدة، فهو يحافظ على التصاق اللفظ بمضمونه، بحيث يظل الانسان الكامل عنده منذ بداياته مع الفكر الايراني القديم الى نهاياته في تصوف ابن عربي والشعر الغنائي الفارسي محافظاً على لفظه ومضمونه. فلا تتلون عليه المفردات كما لا تتبدل على المفرد المضامين. يقول شيدر (ص 34) ان الخطبة النعاسية تقدم لنا اللفظ الاصطلاحي: الانسان الكامل لأول مرة. وإن فكرة الانسان الاول تؤدي وظيفة كونية في المنقول الايراني. ولم تكتسب آنذاك - كما حدث في العصر الهليني - صبغة دينية خلاصية، بل يظل الانسان الاول صاحب الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم وحسب.

وبعد أن يؤكد شيدر على أن نظرية الانسان الاول، في ارتباطها بمذهب نشأة العالم، تنتسب الى الديانة الابستاقية، يرى أن هذه النظرية لها صور تظهر في كتابات الايرانيين والمسلمين وتصوراتهم [ص 23]، وقد بلغت كمال نموها في الغنوص الاسلامي.

ويخلص الى التأكيد بأن، كل فلسفة أفححت للانسان الاول دوراً في خلق العالم تعود في نهاية المطاف الى صورة الانسان الاول في التفكير الايراني العتيق [ص 21].

• رينولد نيكلسون

كتب رينولد نيكلسون مادة الانسان الكامل في («دائرة المعارف الاسلامية»، ج 3، ص ص 48 - 51، النسخة العربية). فجاءت المادة مقتضبة، ومقتصرة على الفكر الصوفي، وبدل أن تعرض بتسلسل وتوسع جاءت توقفاً عند عبدالكريم الجيلي [ت 820 هـ]، صاحب الكتاب المشهور:

«الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل».

وقد يكون مأخذنا على نيكلسون - مع اعترافنا بفضل دراساته - أنه لم يفارق لغة الصوفيين فنراه ينقل نصوص الجيلي مستعملاً مفرداته وعباراته، فجاءت مادة الانسان الكامل في هذه الموسوعة عرضاً مختصراً لنظرية الجيلي، دون قيمة تحليلية تُذكر، لأنها لم تخرج بالنظرية من حيز لغة الصوفيين التصويرية إلى حيز لغتنا النظرية.

وقد عالج نيكلسون موضوع الانسان الكامل في الاسلام في بحث بعنوان: «فكرة الشخصية في التصوف»، ألقاه في ثلاث محاضرات بمدرسة اللغات الشرقية بلندن عام 1922. وقد عرّبه أبو العلا عفيفي مع أبحاث أخرى ونشره تحت عنوان: «في التصوف الاسلامي وتاريخه».

يطرح نيكلسون في هذا البحث فكرة الانسان الكامل، ويحاول أن يلمسها في العمق، محاولة لم يُقربها، في المادة المذكورة آنفاً من «دائرة المعارف الاسلامية»، ويتلمس مضمون الانسان الكامل عبر تبدل التسميات أو المفردات الدالة عليه، اذ يراه: النور المحمدي - الحقيقية المحمدية - الروح المحمدي، كما يرى أنه «المطاع» عند الغزالي في («مشكاة الأنوار»، ص ص 146 - 147).

ويخلص من هذه المفاهيم مجتمعة الى كون «الخلافة» هي الوساطة بين الله والخلق (ص 151). وهنا نرى نيكلسون بما عرف عنه من مراعاة لخصوصية الفكر الاسلامي يشير الى أن مفهوم النور المحمدي أو الروح المحمدي «الذي ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبي بعده، حتى ظهر أخيراً في صورة النبي محمد (ص) نفسه على رأي أهل السنة، أو أنه استمر يظهر بعد محمد (ص) في صورة علي وأهل بيته كما هو مذهب الشيعة»، قد أولّه الصوفية تأويلاً خاصاً بهم فصار عندهم شيئاً أشبه بالعقل Nous الذي قال به أفلوطين، أو أشبه بالكلمة الإلهية التي ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء وأنها مصدر الوحي (انظر: «في التصوف لاسلامي»، ص 159).

احتفظ نيكلسون - كما رأينا - بخصوصية مفهوم النور المحمدي والتصاقه بالصبغة الصوفية الاسلامية، فهو وإن كان يشابه مقولات فلسفية سابقة فقد ظلت هذه المقارنة على مستوى المشابهة التي لا تؤكد تماهاً، كما أنها لا تدعي أن الصوفيين، وابن عربي خاصة، استقوا نظرياتهم في «الكلمة» من مصادر أفلوطينية أو غنوصية مسيحية أو يهودية. إلا أن تلميذه ومساعدته أبو العلا عفيفي قد قال بذلك في بحث له

إطار طرحه معرّفًا نفسه على أنه «عالم اجتماعي يُعنى بالاسلاميات». وهذا يفسر اهتمامه بالإنسان الكامل من زاوية نشورية خلاصية لأنها تؤثر - بحسب رأيه - في التطور الاجتماعي للعالم الاسلامي.

وقد أوقعه طرحه للإنسان الكامل من منظور نشوري في جملة أخطاء؛ لقد أبعد ابن عربي واضح أسس «الإنسان الكامل» في الفكر الاسلامي، وأبعد الاسماعيلية، لأن نظرتهم للإنسان الكامل لا تتضمن معنى نشورياً، بينما أخذ بمفاهيم الشيعة الإمامية للإمام المنتظر أو المهدي.

ويكون ماسينيون بذلك قد أخرج «الإنسان الكامل» عن مفهومه الخاص في الفكر الصوفي والفكر الشيعي [نور محمد (ص)...] إلى مفهوم منفصل جوهرياً وهو مفهوم المهدي، مع أنه إذا كان المهدي انساناً كاملاً - والتعبير هنا مأخوذ كفكرة - فإنه لا يستغرق في ماهيته مفهوم الإنسان الكامل - والتعبير هنا معرّفًا.

ثم لا يلبث أن ينتقل من فكرة «المهدي» في الشيعة الإمامية، ليصل إلى مسألتها في الفكر الصوفي، ويتابع فكرة المهدي في الفكر الصوفي فيجد نصوصاً تشير إلى أنه خاتم الولاية وروح عيسى عليه السلام.

أحدث، إذن، ماسينيون عدة نقلات بين الفرق الاسلامية، مستخدماً المصطلح والمفهوم جسراً لنقلاته، والنتيجة التي نخرج بها بعد قراءة مقاله المذكورة هي أنه يخلط بين مرتبتين وجوديتين هما الإنسان الكامل والمهدي ويضمّنهما بنظراته الشاعرية في شخصية خاتم الولاية التي اعتبرتها بعض النصوص روح عيسى (ع). وقد دلّل في ذلك أنه لم يلمس خصوصية معنى الإنسان الكامل في الفكر الاسلامي. وكان الأصح أن يسمي بحثه هذا: المهدي في الفكر الاسلامي وأصالته النشورية.

ثالثاً - يقول ماسينيون في مقاله المذكورة: «فإن خلو النظرية الواحدية القائلة بـ «عين الوجود» (الاسماعيلية، ابن عربي) من الطابع الديناميكي النشوري قد سلبها كل تأثير في التطور الاجتماعي للعالم الاسلامي، وهذا من شأنه أن يعفينا، هنا، من تمحيصها بالتفصيل، وهي قد انبثقت عن تأليه فلسفي «للعقل الفعال»، مع أن «الإنسان الكامل» الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشير Un Messie».

وقد فات ماسينيون ان يرى، وهو عالم اجتماعي، أن نظرية الإنسان الكامل وإن خلت من الطابع النشوري إلا أنها حفلت بمعان تربوية مهمة تنبّه لها الشرقيون أمثال: سيد

بعنوان «نظريات الاسلاميين في الكلمة»، وهو البحث الذي سنتوقف عنده بعد قليل.

• ماسينيون

لا نكاد نجد إشارات مهمة إلى الإنسان الكامل في كتابي ماسينيون الشهيرين في التصوف باللغة الفرنسية وهما: «عذاب الحلاج»، و«بحث في نشأة المصطلح الصوفي». ويرجع ذلك إلى عدة أسباب، أهمها: إن عبارة الإنسان الكامل أخذت مداها النظري بعد «الحلاج» الذي ظل غاية ماسينيون في التصوف الاسلامي. ومن ناحية ثانية، عندما يتعرض ماسينيون للنور المحمدي عند الحلاج يتناوله كنظرية موهلة في القدم ذات مظاهر وأسماء في فلسفات وأديان عديدة، أخذت مظهرها كذلك في الفكر الصوفي بأسماء مختلفة وكان لها مؤيدون (ابن ميثي - ابن برجان...) ومعارضون، وقد سبق الحلاج إليها أستاذه سهل التستري بعبارة «عمود النور».

وفيما عدا هذين الكتابين في التصوف لا نكاد نجد لماسينيون سوى مجموعة مقالات تتناول الفكر الاسلامي من مختلف نواحيه الحضارية والاجتماعية والسياسية. وقد أفرد مقالة للإنسان الكامل بعنوان: «الإنسان الكامل وأصالته النشورية في الاسلام». طبع عام 1948، نجدها ضمن مجموعة المقالات المنشورة في ثلاثة مجلدات بعنوان: «Opéra mênora». (الجزء الأول، ص ص 107 - 125) وقد ترجم هذه المقالة عبد الرحمن بدوي في كتابه: «الإنسان الكامل في الاسلام»، ص ص 105 - 143).

نضع جانباً اعتبار ماسينيون الإنسان الكامل فكرة قديمة جداً في تاريخ المذاهب الانسانية كانت نقطة ابتدائها من اساس سكونية (استاتيكية) آرية، ترى فيه خصوصاً «الإنسان الأول»، و«الكومرث» عند المزدكية، و«آدم قدمون» في كتب القبالة اليهودية، و«الإنسان القديم» عند المانوية المستعربة. نضع جانباً هذه النظرة المقارنة ونلتفت إلى جوهر طرحه للمسألة في الفكر الاسلامي، فنخرج من ذلك بملاحظات عدة أبرزها:

أولاً - إن ماسينيون حين يتكلم على الاسلام ونتاج المفكرين المسلمين يطابق بينهما بشكل كامل. فيقول مثلاً: «ولهذا فإنه، أي الاسلام، يرى في الإنسان الكامل - من الترمذي حتى ابن سبعين - أنه خاتم الولاية، روح عيسى» (Opéra mênora، Tome 1, P. 114).

ثانياً - يضعنا ماسينيون منذ الأسطر الاولى لبحثه، في

• أبو العلا عفيفي

وضع ابن عربي تنظيراً لمفهوم «الإنسان الكامل» فأثار اهتمام الباحثين من مستشرقين وشرقيين، وعادوا القهقري للبحث عن أصول هذه العبارة من ناحية والبحث عن أصول مضمونها من ناحية ثانية. فتوالت الأبحاث وبقي أهمها المقال الذي نشره أبو العلا عفيفي في (مجلة كلية الآداب)، المجلد الثاني، الجزء الأول، مايو (أيار)، 1934، بعنوان: «نظريات الاسلاميين في الكلمة».

ويمهد عفيفي لبحثه بالقول إن الغرض منه هو أن يثبت أولاً أن في الفلسفة الاسلامية - كما في الفلسفة المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية القديمة - نظرية كاملة في «الكلمة» لا تقل في أهميتها وخطورها عن أي نظرية من نوعها، وهي نظرية الشيخ محي الدين بن العربي ت 638 هـ.

ويعفينا عفيفي بدراسته هذه من التتبع التاريخي لمضمون الانسان الكامل فلسفياً قبل ظهوره في الفكر الاسلامي. إذ يمكن القول إن مضمون الانسان الكامل يماثل ما أشارت إليه الفلسفة بمفرد الكلمة Logos. و«الكلمة» تواردت عليها معان متنوعة في العصور الفلسفية المختلفة. ففي الفلسفة اليونانية القديمة استعملها هيراقليطس ت 475 ق. م. بمعنى القوة العاقلة المنبئة في جميع أنحاء الكون. ويعني بها الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة. واستعملها انكساغوراس بمعنى العقل Nous الإلهي، أو القوة المدبرة للكون، أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم. واستعملها الرواقيون بمعنى العقل الفعال المدبر للكون، أو العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم.

وقد استعمل اليهود الكلمة بمعنى «كلمة الله»، ويصفونها بأنها حافظة للكون مدبرة له وبأنها مصدر الوحي والنبوة. ويصف فيلو الكلمة بأوصاف متعددة ويسمها: البرزخ بين الله والعالم - الانسان الأول - الخليفة - حقيقة الحقائق - الشفع - الإمام الأعظم...

وأخذت الكلمة في الفلسفة المسيحية معنى ابن الله وصورته، وهو الروح السارية في الكون، والواسطة في خلق العالم مشخصة في صورة المسيح. ويرجع كلمنت «بالكلمة» الى المعنى الذي استعملها فيه فلاسفة اليونان ممزوجاً بفلسفة فيلو، فيرى أنها: القوة العاقلة المدبرة، أو القوة الأزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح. وعليه «فالابن» في نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل

حسين نصر في كتابه «ثلاثة حكماء مسلمين». وأبو العلا عفيفي في مقاله: «نظريات الاسلاميين في الكلمة». وعثمان يحيى في مقدمة نشره لكتاب حيدر آمللي «شرح فصوص الحكم».

هذا فضلاً عن أن الانسان الكامل الحقيقي عند المسلمين ليس «منتظراً»، بل هو على العكس قد وجد وتحقق في النبي محمد (ص)، ولا منتظر عند كافة الطوائف والفرق الا «المهدي».

• هنري كوربان

اهتم كوربان بالفكر الصوفي المتأخر وخاصة مدرسة ابن عربي، وبيّن إلى أي مدى استطاع فكر إيران الشيعية أن يمتثل بتعاليم ابن عربي الدينية في كتابه: «En Islam Iranien» بأجزائه الأربعة، مظهراً أن الانسان الكامل في العرفان الشيعي، الذي هو الإمامية نفسها، هو آدم الحقيقي وهو الإمام المنتظر الإمام الثاني عشر.

ونجد شيعة إيران يتبنون لغة ابن عربي في الكمال الانساني، وهذا ما سنشير اليه بعد قليل.

• الإنسان الكامل في نصوص مترجمة

اهتم الغرب بترجمة نصوص تتعلق بالانسان الكامل في الفكر الإسلامي، فترجم قسم كبير من كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي. كما ترجم بركهات جزءاً مهماً من «الانسان الكامل» للجيلي، مع مقدمة حاول فيها تلخيص نظرية الانسان الكامل، فلمس عمق المسألة عند الجيلي حين قال في مقدمة الكتاب («De l'homme universel»، ص 14)، ما معناه: «نظرية عبدالكريم الجيلي في الحقائق الإلهية التي تنجلي في الكون، وتختصر بشكل ما في الانسان الكامل، نجد أساسها التفريق الكلاسيكي في الفكر الديني الاسلامي بين الذات والصفات الإلهية».

وقد اختارت دوثيراي مايروفيتش في كتابها («Anthologie du Soufisme»، ص 311 - 1329)، نصوصاً تتعلق بالانسان الكامل، وقامت بترجمتها الى الفرنسية. وهذه النصوص هي لجلال الدين الرومي 1207 - 1273 م. عمر بن الفارض 1182 - 1235 م. الشيخ أحمد العلوي 1869 - 1934 م. علي بن محمد الجرجاني 1332 - 1413 م.، محمود السبثري ت 1320 م.

«الإنسان الكامل» في التصوف السني

لم يبدأ رجال التصوف بتدوين أقوالهم وأفكارهم ومشاعرهم مع بدايات التجربة الصوفية، بل جلّ ما وصلنا من الفترة الأولى أقوال وإشارات ظهرت في كلام الصوفيين، وهي أقوال تحفل بها كتب الطبقات عن طريق الرواية، وقضية الرواية في المنقول الصوفي تحتاج لتحصيل إذ أنها لم تحظ إلى الآن بدراسة «الرواية» ومدى الثقة برواياتهم.

ونجد اشارات الى فكرة «الحقيقة المحمدية» فيما رواه سهل التتري 203 - 283 هـ، 818 - 896 م. في «رسالة الحروف» عن ابراهيم بن أدهم ت 160 هـ. اذ أشار إلى أن الاسم الأعظم «يشير إلى رحمة الله الجامعة المتمثلة في النبي محمد (ص)» وهذا التعريف للاسم الإلهي الأعظم بالحقيقة المحمدية سيأخذ به فيما بعد ابن عربي، من حيث أن الاسم دليل على المسمى، وأعظم دليل على الله، هو محمد (ص). ونجد اشارات مماثلة عند سفيان الثوري ت 261 هـ. الذي يعتبره محمد كمال جعفر بالإضافة إلى ابن أدهم، أحد مصادر التتري، لأنه أطلق على النور الأول الأصلي للنبي «عمود النور».

لعل أول تصور متكامل لتقدم خلق نور محمد (ص) في الفكر الصوفي نجده عند سهل التتري حين يرتب العالم الانساني على ثلاث درجات في الخلق، يقول:

«والذرية ثلاث. أول وثان [في الاصل: وثاني] وثالث. فالأول [= أول مراتب الذرية] محمد ﷺ لأن الله تعالى لما أراد أن يخلق محمداً (ص) أظهر من نوره نوراً، فلما بلغ حجاب العظمة سجد لله سجدة، فخلق الله من سجدته عموداً عظيماً، كالزجاج، من النور، أي باطنه وظاهره فيه عين محمد (ص)، فوقف بين يدي رب العالمين بالخدمة ألف ألف عام بطباع الإيمان، وهو معاينة الإيمان، ومكاشفة اليقين، ومشاهدة الرب، فأكرمه الله تعالى بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام... الثاني [= ثاني مراتب الذرية] آدم صلوات عليه، خلقه من نور... وخلق محمداً (ص) يعني جسده من طين آدم عليه السلام. والثالث [= ثالث مراتب الذرية] ذرية آدم...» (تفسير القرآن العظيم، ص 40 - 41).

وهذا الافراد للنبي محمد (ص) بخلق مخصوص يسبق خلق بقية ذرية الجنس البشري استتب عند سهل التتري تصوراً خاصاً للوجود، تصوراً نورانياً. فنور النبي (ص) هو أول الذرية، ومن نوره كانت أنوار الأنبياء ونور الملكوت

تجسيدها في الصورة الناسوبية، وهو مصدر الحياة والوجود، كما أنه مصدر العلم والوحي، وهو الذي تكلم بلسان موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.

ويرجعنا محمد مصطفى حلمي، في كتابه عن (ابن الفارض والحب الإلهي، ص ص 352-381)، إلى المعاني نفسها تقريباً، إذ يجد أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل لا تقل في أهميتها عن نظرية ابن عربي، ويقارن بين نظرية ابن الفارض في الروح المحمدي وبين نظريات اليهود في «الكلمة»، ونظريات المسيحية في «الكلمة» أيضاً، ونظرية افلوطين في «الفيض» والاسماعيلية في «العقل الأول»، والحلاج في «نور محمد» (ص)، وكلمت الاسكندري في «النبي الواحد»، والزرادشتية في «الكلمة الإلهية».

ولا نكاد نجد إضافات تذكر في هذا المجال المقارن، ضمن الدراسات الشرقية التي عرضت للإنسان الكامل ومضمونه في الإسلام.

إنسان كامل ومضمونه في الفكر الاسلامي

اختلف الباحثون في المرة الاولى التي استعملت فيها عبارة الإنسان الكامل، فيرى نيكلسون أنها وردت أولاً عند ابن عربي، ويرى كامل مصطفى الشبيبي أنها وردت للمرة الأولى في «رسائل اخوان الصفا»، وقد استفادها ابن عربي من العبارة التالية بالذات: «... ولما رأيناك [المقصود المريد الاسماعيلي] بهذه الصفة وعرفناك بهذه المعرفة، لم يحل لنا ولا وسعنا في ديننا أن نكتملك النصيحة ولا نؤدي اليك أمانة لثلاث ترانا بعين الخيانة وليصبح عندك قول نبينا الفاضل السيد الكامل: «سافروا تغنموا». (ص ص 464 - 465، من كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع»).

واذا تخطينا لفظ عبارة «الإنسان الكامل» الى مضمونها في الفكر الاسلامي متبعين ظهوره في نصوص المسلمين، وجدنا بدايات هذا المضمون في عبارات أمثال: النور المحمدي - الروح المحمدي - حقيقة محمد (ص) - الحقيقة المحمدية...

وإذا كانت عبارة «الإنسان الكامل» لا توحى لعامة المسلمين إلا كملاً نفسياً - خلقياً مضافاً الى شخص النبي، فقد أضاف التصوف السني والتشيعي إلى هذا المعنى النفسي الأخلاقي معاني مختلفة تلقي في جزئياتها أحياناً وإن كانت تفرق في الكليات.

ويصور الحلاج احتواء محمد (ص) لجميع العالم، وعلى الرغم من هذا الاحتواء فإن العالم لم يتوصل لمعرفة أسرارهِ، فظل في «فلك الأسرار» يقول: «ما خرج خارج من ميم» محمد، وما دخل في «حائه» أحد... «ميمه» محله، «حاؤه» حاله» («طس الأزل» ص 193).

ومع الغزالي ت 505 هـ. يطالعنا وجه جديد للإنسان الصوفي، إنسان حصلت له القناعة بالنهج الصوفي، فجهد في لملمة انفتاق «الشطحات» وتوقف، خاصة، عند مقولاتهم في الحقيقة المحمدية والأحاديث التي لم تسلم من التجريح مثل «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»، فقدم لها المخارج المنطقية كأن يرى أن النبي (ص) قد قدر له ألا أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم.

وعلى الرغم من قناعاته وتبريراته المنطقية نراه في رسالة «مشكاة الأنوار» يقدم نظرية في «المطاع»، جاعلاً إياه المدبر الأعلى للعالم. مما دفع نيكلسون إلى القول بأن الغزالي في كلامه عن «المطاع» يتفق مع نظريات المتأخرين في الصوفية، وأن «المطاع» يمثل الصورة المثالية التي يسمونها «الحقيقة المحمدية» أو «الروح المحمدي»... ويعتبرونه قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه. (انظر: «في التصوف الاسلامي، ص ص 146 - 147»).

والى المعنى نفسه ولكن بمزيد من التوسع، ذهب أبو العلا عفيفي في مقالته: («نظريات الاسلاميين في الكلمة»، ص ص 43 - 47).

في النصف الثاني من القرن السادس الهجري أطل محيي الدين بن عربي 560 - 638 هـ. ناقلاً النصوص الصوفية من التعبير المباشر عن المشاهدات والرؤى والمعاناة الى تعبير غير مباشر عبر تنظير طبع مجمل النصوص الصوفية بعده تقريباً الى اليوم.

ولأول مرة في الفكر الصوفي نستطيع أن نقول اننا يازاء «الانسان الكامل» مصطلحاً ومضموناً. والإشارات والأقوال التي تظهر وتنطس في نصوص من سبقه نراها تنفتح عنده، وتأخذ مدى لم يخرج عنه، ولم يصف اليه شيئاً، كل من شرحه، أو نقل عنه، أو فصل مجمل ما أتى به. لذلك نتوقف عند مقولته في «الانسان الكامل» لأنها «عقدة» مفهوم هذه المقولة في الفكر الصوفي السني وفي الفكر الشيعي الايراني الذي تأثر بابن عربي.

ونور الدنيا والآخرة. يقول: «...
«فانور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من نوره، ونور الملكوت من نوره، ونور الدنيا والآخرة من نوره». («تفسير القرآن العظيم»، ص 47).

فالنبي (ص) هو أول الأنوار، وممّدها بالرؤية السهلة التي ستظهر صرخة وجدانية في إشارات قرآنية عند الحسين بن منصور الحلاج.

الحسين بن منصور الحلاج 245 - 309 هـ، تتلمذ لسهل النسري مدة وجيزة، وتفاعل مع مقولة «النور المحمدي»، فها هو في «الطواسين» منذ الأسطر الأولى يتكلم بلغة النور متولناً في مفرداتها كالسراج، والقمر والكوكب... يقول:

«سراج من نور الغيب بدا، وعاد وجاوز السراج وساد. قمر تجلى من بين الأقمار. كوكب برجه في فلك الأسرار». («طس السراج»، ص 191، نشرة الأب نوبا).

يضعنا الحلاج منذ الكلمات الأولى في إطار طرحه للحقيقة المحمدية متأثراً من ناحية بالصورة القرآنية التي تمثل النبي «سراجاً منيراً»: «وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً». (46/33)، ومن ناحية ثانية متأثراً برؤية سهل النسري، وإن كان قد نقلها من مستوى «البصيرة» و«العلم البصري» إلى مستوى «الوجدان» الذي لا تحده الحدود فيتعرض للشطح.

فعلى حين استعان النسري بفكرة الزمان ليخلص من القول بقدّم «النور المحمدي»، فأشار أن هذا النور قد أكرمه الله بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام.. نجد الحلاج يتطور في تصويره لمرتبة النور المحمدي من الوجود: فيقول: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم [أنوار الأنبياء] من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القِدَم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم...»

لم يزل كان مشهوراً قبل الحوادث والكوائن والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل، وبعد البعد، والجوهر والأنوار... («طس الأزل»، ص 192).

فالنبي كان قبل القبل، أي قبل الزمان، ولكن أي نوع من الوجود؟ انه الوجود في الذكر والشهرة؛ تماماً كما ذكر الله تعالى «الخليفة في الأرض» للملائكة قبل أن يظهره في الوجود، حين قال تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» فذكر الخليفة وشهرته ولم يكن قد أظهره أو أوجده بعد.

الكمال الانساني

فالإنسان أو أي شيء في العالم يعرف من خلال ما هو جوهري فيه في إطار علاقته بالحق، وكل ما يخرج عن علاقته بالحق يسقط من تعريفه وماهيته. لذلك برزت تعريفات عند ابن عربي لكل جزء من العالم بأنه: مرآة الحق. ومن أجل ذلك أيضاً يبرز الجنس البشري كأكمل مرآة للحق، ومن الجنس البشري يتفرد النبي محمد (ص) بأنه اتم مرآة وأكملها وأجلها.

فالكمال كما نظر إليه ابن عربي خرج عن المفهوم الأرضي الانساني، بكل ما يحوي من معطيات موضوعية كنتكف الإنسان بالبيئة والمجتمع والظروف الكونية ليصبح منظوراً إليه في إطار ما يعكسه من الأسماء والصفات الإلهية، وتصيح «الحقيقة الانسانية» أو تعريف الانسانية، هي المرتبة التي تقبل صور الكمالات الأسمائية والصفاتية الإلهية. وكل ما يخرج عن «مرآتية» الحقيقة الانسانية - وإن دخل في كيانها - يسقط من تعريفها.

وهذا التصور للكمال الانساني يعتبر نتيجة طبيعية للسلوك الصوفي السابق على ابن عربي. فكل مفهومات الحق والمحق والرضى والتسليم والموت المعنوي والفناء بكل أنواعه الإرادي والصفاتي والأخلاقي والكياني... قد أدت الى غيبة التصورات الانسانية البشرية الأرضية أو المضامين الذاتية للانسانية، وأصبحت الانسانية في جوهرها وحقيقتها ودورها: مرآة.

الانسان الكامل عند ابن عربي

إن مقولة «الانسان الكامل» تكاد تكون الفكرة الرئيسة الوحيدة التي دارت عليها معظم نصوص محي الدين بن عربي على كثرتها [وهي تربو على ثلاثمائة]، فلا يكاد يخلو منها كتاب أو رسالة أو حديث.

وقد عبر عنها وأشار إليها بجملة مصطلحات، أحصيت في مطلع بحثي لمادة «الانسان الكامل» في «المعجم الصوفي» ما يزيد على أربعين مرادفاً لها، ولم أحط بكافة مفرداتها فغاب عني منها الكثير. أهمها أن الانسان الكامل هو: النسخة الجامعة، المختصر الشريف، حقيقة الحقائق، كل شيء، أصل العالم، مركز الدائرة، المفيض، روح العالم، نور محمد (ص)، عين الجمع والوجود، مرآة الحق والحقيقة.

ولعل السبب في كثرة هذه المرادفات يرجع إلى ثقافة ابن عربي ونزعتة التوفيقية من جهة، ومن جهة ثانية إلى إدراكه العميق لهذه «المرتبة الكونية» التي هي الانسان الكامل واستطاعته رؤيتها في نصوص الآخرين وتصوراتهم، حتى لو

صَبَّ الكمال الانساني، في تاريخ الانسانية بشكل عام، في إطار فكرة انتصار الروح على البدن باتجاه ملائكية أرضية. يقول برتراند راسل في («تاريخ الفلسفة الغربية» ص 221): «إذا كان أفلاطون صادقاً فيما يرويّه عن حياة سقراط وسيطرته على شهوات جسده فهو القديس الأورفي الكامل، لأنه انتصر بالروح على البدن انتصاراً حاسماً». (نقل عن «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية»، ناجي التكريتي، ص 13). وسارت الأخلاق الاسلامية - العربية في مسار فكرة «الكمال» الخلفي النفساني، كمال انتصار الروح على البدن، أو انتصار النطق على الشهوة والغضب. ولم تخرج النصوص الصوفية عن رؤية الكمال من منظور اخلاقي نفسي شرائعي. وظلت محكومة بتصوير ملائكي يرى الكمال في علاقة جدلية مع «الذنب». وعلى هذا الأساس يمكن تفسير السؤال الغريب الذي طرح على الجنيد: هل يزني العارف؟ فالزنى «ذنب يجرح» كمال «العارف». وهكذا ظل الكمال الانساني يدور في إطار النقاء والصفاء حتى انسلخ منه «كمال مخصوص»؛ وهي الإشارات إلى النبي (ص)، أو روح النبي (ص)، كمال خرج عن مفهوم «الذنب» الى مفهوم: مكانة الكامل من العالم، ومن الله، ومن بقية الجنس البشري.

ومع ابن عربي تخصصت «الروح» فلم تعد مطلقاً متشابهة وروحاً واحدة نقية صافية، مصدر نورانية وصفاء الانسان، بل أصبح لكل انسان روحاً تخصه محدودة بحقيقته الذاتية. ولم يعد الكمال الانساني بانتصار الروح على البدن في الفرد، بل يادراك مرتبة روح هذا الانسان في سلم الكمالات الانسانية، وتحديد ماهيته وما تحويه من حقائق صفاتية. يقول ابن عربي في («الفتوحات المكية»، ح 3، ص 370):

«فالكمال من الخلفاء كالحبوب من الحبة... فيعطي كل حبة ما أعطته الحبة الأصلية لاختصاصها بالصورة على الكمال... وما عدا الخلفاء من العالم فلهم من الحق ما للأوراق والأغصان والأزهار والأصول من النواة».

تعريف ماهية الشخص أو الشيء

كل تعريف في الفكر الصوفي يدخل لعبة الوجود والعدم. فكل ذي قيمة هو جوهري ووجود، وكل ما لا قيمة له يسقط في العدم. وهذه القيمة أو هذا التقويم منبعه: علاقة الحق بالخلق.

الانسان الكامل في كتاباته بين مستويين : مستوى خلق العالم، ومستوى تصور العالم.

يقول مثلاً في « رسالة « الإنسان الكلي »، ورقة 3):

« فعين الانسان هي المقصودة، واليه ترجعت العناية الكلية، فهو عين الجمع والوجود، والنسخة العظمى، والمختصر الشريف الأكمل ».

كما يقول في (« بلغة الغواص »، ورقة 4 - 5):

وليس بكامل من لم يجتمع فيه ما تفرق في الكَمَل قبله . وباختصار، فهو يطبق تصويره للعالم على تفسيره لخلق العالم، وليس هذا غريباً على صوفي، لأن هذا الأخير يعيش التاريخ كله موجوداً في الحاضر وليس كمتوالية زمانية. وابن عربي بالذات تميز بأن عالمه - الذي يخلقه الله في كل نفس خلقاً جديداً - تدور وأحاط بكل الحقائق، لكأن كل حقيقة في هذا العالم موجودة كذرة من ذرات هذا الوجود الواسع. فالأنبياء السابقون مثلاً ليسوا سابقين بالمفهوم الزمني التاريخي، بل سابقون في تصويره لترتيب العالم.

لذلك نرى ابن عربي يعيش في عالم يتحول التاريخ فيه - إن أمكن القول - إلى نوع من الجغرافية الكونية التاريخية.

وفي إطار هذا الواقع الذي أوردناه، نستطيع أن نفهم كل مقولات ابن عربي ومدرسته في: مراتب الوجود، حيث كل مرتبة وجودية ترك « الزمن » لتدخل « جغرافيا الكون » وتأخذ مكانتها أو مقامها بالنسبة لبقية الموجودات.

يقول القيصوي في شرحه لـ (« فصوص الحكم »، لابن عربي، ورقة 4 ب):

« ومرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود... ».

ويقول ابن عربي في (« بلغة الغواص »، ورقة 38):

« الانسان منظّر على جميع أسرار العالم، قابل لجميع الصفات والمراتب... ».

والآن بعد أن خرج « الانسان الكامل » عن الزمان ليحتل مكانته في جغرافية الكون، نتساءل عن ماهيته ودوره في هذا التصور للوجود؟

إن « الانسان الكامل » عند ابن عربي، وغيره من الصوفيين، ليس إسمًا لطائفة من الجنس البشري حصّلت الكمال الانساني، وليس إسمًا لسلالة من الكاملين، بل هو اسم عَلم يطلق على انسان بالذات هو: محمد (ص). فانه الانسان الكامل [معرّفًا]، وكل من عداه وإن أطلق عليه عبارة

كان ظهورها بالفاظ وتعابير مخالفة.

ونقتطع من كتابه « التديرات الإلهية » نصاً يبين مدى ثقافته وشمول إدراكه. يقول في (الباب الأول، ص ص 120 - 128).

« في وجود الخليفة الذي هو ملك البدن وأغراض الصوفية فيه وتعبيرهم عنه [هذه الجملة هي عنوان الفصل]، وهو الروح الكلي... وعبر أهل الحقائق عن هذه الخليفة بعبارة مختلفة، لكل عبارة منها معنى فمنهم من عبر عنه... بالعرش، ومنهم من عبر عنه بمرآة الحق... فأما ما أطلق عليه بعض المحققين من أهل المعاني المادة الأولى، فكان الأولى أن يطلقوا عليه الممد الأول... وعبر عنه بعضهم بمرآة الحق والحقيقة... وعبر عنه الشيخ العارف أبو الحكم بن بَرّجان [من صوفية الأندلس توفي بمراكش عام 537 هـ] بالإمام المبين، وهو اللوح المحفوظ المعبر عنه بكل شيء... وعبر عنه بعضهم بالمفيض، وبه كان يقول شيخنا وعمادنا أبو مدين [هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي التلمساني توفي 594 هـ]... وعبر عنه بعضهم بمركز الدائرة... ».

وقد ظهر « الانسان الكامل » عند ابن عربي على عدة محاور. أهمها:

1 - محور « خلق العالم »:

إن تصور ابن عربي لخلق العالم محكوم بصورة: الطي والنشر. وقد تعددت عنده الثنائيات التي تحاول استكناه أبعاد هذه الصورة، مثلاً: الإجمال والتفصيل، الجمع والتفريق، المختصر والمطول... وما إلى ذلك من ثنائيات تحفل بها مؤلفاته.

فالانسان الكامل أو على التحديد النبي محمد (ص) هو مرتبة الاجمال في مقابل مرتبة التفصيل التي تبدأ بآدم. تماماً كما يجمع آدم البشر فالنبي محمد (ص) يجمع كل العالم. يقول ابن عربي في (« الفتوحات » السفر الثاني، فقرة 237):

« فمحمد (ص) للجمع، وآدم للتفريق ».

كما يقول في (« بلغة الغواص »، ورقة 10):

« إن آدم مجموع البشر... فكذلك محمد (ص) مجموع العالم من حيث العالم أجزاؤه... وهو بعض العالم من حيث امتياز بصورته المحمدية.

فابن عربي لم يستطع أن يخرج من إطار فكرة كانت تنحكم في تصوراته لكل شيء، إذ كان يرى أن لكل شتات جمعاً، ولكل تفصيل اجماًلاً، لذلك كان يتراوح مفهوم

حقائق خاصة بالكائنات حتى يجمع مبادئها الإنسان الكامل في جسمه .

لذلك أجدني أقف في مواجهة شراح ابن عربي، لأن هذه الثنائية الظاهرة في النصوص، تسقط حين ندقق الفكر في كلامه . فالكائنات لا تملك صفة ذاتية، اللهم إلا العدم . فكل كائن له صفة ذاتية واحدة وهي أنه عدم لم يفارق إمكانه . لذلك قال ابن عربي بالخلق الجديد، فالله يخلق الكائن في كل نفس لأن الكائن في كل نفس يسقط في العدم فينشئه الله في النفس التالي دون أن تتغير صورته؛ أي يعيد خلق مثل صورته في النفس التالي .

فالإنسان الكامل يظل واحداً، ليس بمعنى أن جسده وروحه واحد، بل بمعنى أن تعريفه لا يقبل الاثنية، فهو الذي بذاته عدم ويجمع صور الأسماء والصفات الإلهية، وهو الذي يجمع المراتب الكونية، وهذا الجمع نفسه ماهيته مرآتية . يقول ابن عربي في (« نسخة الحق »، ورقة 27) :

« إن الله خلق آدم على صورته، فلما أبدع تركيب جسده من كل حقيقة في عالم الكون المركب، وحصلت فيه قوى عالم الأفلاك والأركان استعد لقبول الفيض الروحاني، نفخ فيه الروح... » .

ما هو دور « الإنسان الكامل » في الوجود، بعد أن احتل مكانته في تصور ابن عربي للعالم؟

« الإنسان الكامل » بعد أن جمع كل الحقائق، أصبح هو العالم كله مختصراً، فكأنه هو « ذات العالم » أو وحدته، وبلغه ابن عربي: قلب العالم .

ولا يكتفي ابن عربي بأن يرى الإنسان الكامل أو بالأحرى النبي محمد (ص) مركزاً لاجتماع حقائق العالم كلها، بل يراه، فوق ذلك مركز إشعاع، فتمتد منه « رقائق » لكل حقيقة في العالم .

والواقع أن مقالته في « الرقيقة » تؤكد تصوره للعالم ككل مندمج متصلة حقائقه غير منقطعة . فالنبي مركز العالم جامعاً لكل حقائقه، ومنه إلى كل موجود تمتد « رقيقة » وظيفة هذه « الرقيقة » أنها طريق تؤمن تبادل التأثير والتأثير، ويمر عبرها الامداد الوجودي والعرافني .

يقول ابن عربي في (« الفتوحات » ج 1، ص 54) :

« فالحق له تسعة أفلاك للإلقاء، والإنسان له تسعة أفلاك للتلقي، فتمتد من كل حقيقة من التسعة الحقية رقائق إلى التسعة الخلقية [للنزول والإلقاء]، وتنعطف من التسعة الخلقية رقائق إلى التسعة الحقية [للمروج والتلقي] . »

الإنسان الكامل، فلا تقال إلا نكرة، وهذا سيرد في المحور التربوي لهذه العبارة .

وحيث أن ثنائية الروح والجسم تحكم نصوص ابن عربي للإنسان: فالروح تنتمي لعالم الحقيقة عالم النور عالم الذرات، والجسم ينتمي لعالم الكون والفساد عالم التدوين والتسطير . هذه الثنائية ظهرت فوارقها بوضوح في تعريف الإنسان الكامل . فكماله من حيث روحه يتمثل في جمعه لمظاهر الأسماء والصفات الإلهية من قبيل صورة الحق، نسخة الحق... .

وكماله من حيث جسمه يتمثل في جمعه لكل ما تفرق في العالم المحسوس ليس جمعاً حياً وإنما جمعاً ماهوياً . فجمعه جامع لحقائق الكائنات كالحقيقة النباتية... .

يقول بالي أفندي في شرح الفصل السابع والعشرين المخصص للكلمة المحمدية في « فصوص الحكم »، لابن عربي [النص الوارد بين قوسين لابن عربي، وما بينهما شرح بالي أفندي] :

« (إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الانساني) لكونه بمرتبة روحه جامعاً بجميع الأسماء الإلهية، وبمرتبة جسمه جامعاً بجميع المراتب الكونية (ولهذا) أي ولأجل أنه أكمل موجود (بدىء به الأمر) أي أمر النبوة من حيث روحه، وختم من حيث جسده العنصري (فكان نبياً وآدم بين الماء والطين) . »

وفكرة ثنائية الروح والجسد تسربت من نصوص ابن عربي إلى عقول شراحه فتوقفوا كثيراً عند كون الإنسان الكامل جامعاً للصورتين: صورة الحق وصورة الخلق . والواقع أن كثرة نصوص ابن عربي ووضوحها يسمح بذلك . يقول مثلاً في (« الإنسان الكلي »، ورقة 1) :

وأبرزه [أبرز الله الإنسان] نسخة جامعة لصور حقائق اسمه [تعالى] القديم . أقامه سبحانه وتعالى معنى رابطاً للحقيقتين . وأنشأ برزخاً جامعاً للطرفين... فتميز عن جميع الخلائق... .

وفي الورقة 2 من المخطوط نفسه :

« وخلق آدم على الصورة مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الأكبر، وجعله نسخة لمباني العالم الأصغر » .

فهل قال ابن عربي بثنائية الإنسان، وهل يظل كلامنا السابق على تعريف كل حقيقة عند ابن عربي بأنها مرآة، مقبولة وممكنة . لأن السؤال الذي يطرح نفسه، في تعريف كل حقيقة بأنها مرآة لإسم من الأسماء الإلهية: من أين تبرز

كما يقول في (« الفتوحات »، ج 1، ص 157)، مصوراً
علاقة الانسان الكامل ببقبة العالم:

« ... وجعل [تعالى] الانسان مجموع رقائق العالم كله .
فمن الانسان إلى كل شيء في العالم رقيقة ممتدة ، ومن تلك
الرقيقة يكون من ذلك الشيء - في الانسان - ما أودع الله عند
ذلك الشيء من الأمور التي أتمه الله عليها ليؤديها إلى هذا
الانسان ... فما من شيء في العالم ، إلا وله أثر في الانسان ،
وللانسان أثر فيه » .

فالنبي (ص)، أو الانسان الكامل، أصبح دوره في هذا
التصور للعالم، دور مركز الكون، و« موضع نظر الحق »،
لذلك يستطيع أن يمارس مهامه فيكون مصدر الوجود ومصدر
العرفان للكائنات. وهاتان وظيفتان تعرض لهما كل من درس
مقولة الانسان الكامل في الفكر الصوفي .

ويتمثل إمداد « الانسان الكامل » الوجودي للعالم بأنه
يحبب « الموجودات » ويفصلها عن الاندراج في العدم . هذا
العدم الذي هو حقيقته وحقيقتها، لأنه بجمعه لكافة مظاهر
الأسماء والصفات تفرّد بوجود مخصوص بين: الوجود
والعدم .

يقول ابن عربي في (« إنشاء الدوائر » ص 22) .
« فكأنه [الانسان] برزخ بين العالم والحق ، وجامع لخلق
وحق ، وهذا الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية ،
كالخط الفاصل بين الظلّ والشمس ، وهذه حقيقته » .

ويتمثل إمداده العرفاني بأنه المشكاة التي يستمد من
خلالها كل عارف معرفته ، وكل عالم علمه حتى الأنبياء .

يقول ابن عربي في (« فصوص الحكم »، ج 1، ص 47):
« الحمد لله ، منزل الحكم على قلوب الكلم ، بأحدية
الطريق الأم من المقام الأقدم ... وصلى الله على محمد
الهمم ... محمد وعلى آله وسلّم » .

ويقول في (« فتوحاته »، ج 2، ص 446):
« وهو [الإنسان الكامل] كلمة الجامعة، وأعطاه الله من
القوة بحيث أنه ينظر من النظرة الواحدة إلى الحضرتين:
فيتلقى من الحق، ويلقي إلى الخلق » .

المحور التربوي للإنسان الكامل

إن الانسان الكامل اسم علّم للذات المحمدية، ولكن هذه
الذات يمكن تشبيهها بقطب يدور في فلكه دائماً كل طالب
للكمال. وهذا الطالب للكمال يظل يدور، أي يخرج عن
صفاته ويستبدلها بالصفات المحمدية، ويدور ... وفي دورانه

يقترّب من مركز الدائرة، فيصغر قطر دورانه ويصغر، حتى
يتلاشى القطر تماماً. ويتحقق هذا الطالب للكمال بوحده
الذاتية مع مركز الدائرة، أي الشخصية المحمدية. وهنا في
تحقيقه بالكمال يطلق عليه اسم من تحقق به، أي اسم: الانسان
الكامل.

فعبارة الانسان الكامل هي بالأصل والذات لصاحبها أي
لمحمد (ص)، ويصح أن نطلقها على المتحققين به الفانين،
ولكن كمالهم ليس ذاتياً كالكمال المحمدي بل كمالاً
صفائياً. وهم في تحقيقهم لا يتحدثون بالنبي (ص)،
فذاته (ص) لا تتكرر ولا يتحد بها، وإنما تتكرر صورته
الصفائية (ص).

فعبارة الانسان الكامل إذن تطلق باشتراك لفظي فقط على
النبي (ص) بالذات والأصالة. وعلى كل من تماهى بالصفات
المحمدية ونال الكمال تحقّقاً وليس ذاتاً.

وصيغة هذا الكمال الانساني الذي يحصله الطالبون له،
تتمثل في « الخلافة » الانسانية. ومن هنا برزت عبارات:
القطب، صاحب الوقت، الخلافة الباطنة، نواب محمد
(ص) ...

وهي مرتبة ليست وفقاً على سلالة من الجنس البشري،
كما في الفكر الشيعي، وليست وفقاً على جنس مخصوص من
الانسان، إذ ينالها الرجل كما تنالها المرأة، فالكمال تحقّقاً،
مفتوح الأبواب في التفكير الصوفي، ومن هنا برزت جميع
كتابات الصوفية في السلوك والتسليك والقصص والرمز
والحجب والوديان والأدوية، وما إلى ذلك ...

يقول ابن عربي في (« الانسان الكلي »، ورقة 2):

« الكامل من الرجال والنساء. فإن الانسانية تجمع الذكر
والأنثى، والذكورية، والأنوثة فيها عرضان ليستا من حقائق
الانسانية » .

وفي إطار كلامنا على الكمال من محور تربوي، نرى أن
ابن عربي ينظر اليه من وجهين:

الوجه الاول

الانسان الكامل هنا أي النبي (ص) هو المثال الذي يتوجه
الانسان للتحقق بصفاته. فالصفة عند ابن عربي يمكن
تحصيلها وذلك بممارسة مظاهرها، فهو يميز بين الصفة
ومظهر الصفة، مثلاً إذا أردنا ان نكتسب صفة « الرحمة »
- ونحن لسنا برحماء - نمارس أفعال الرحمة، فرحم ... ثم
نرحم ... ثم نرحم ... حتى تتسرب « الرحمة » الى اعماقنا

وتصبح صفتنا.

وعلى ضوء هذا نفهم كلام ابن عربي في: القَدَمية، أو القلبية. فعبارة: على قَدَم، تعني اقتفاء الأثر للتحقق بمعاينة صفاتية. فنقول: على قَدَم محمد (ص) بمعنى: محمدي.

وبالتحقق الصفاتي تتفاوت مراتب الكمال الانساني، فمنهم من يحصل صفة من صفات النبي (ص)، أو صفتين، ومنهم من يكون على قَدَم عيسى أو موسى... لذلك هناك الانسان الكامل والأكمل. فعلى حين أن الكمال لا يتجزأ في شخص النبي (ص)، نراه يصبح سلباً عند الكمل من الجنس البشري. يقول ابن عربي مثلاً في («بلغة الفواص» ، ورقة 23 - 24) : «فإن الخلافة مدرجة في جميع النوع الانساني... فهذا النوع مستخلف من قِبَل الحق بقدر وسعه، فأدناهم المستخلف على نفسه، وأكملهم المستخلف على العالم بأسره».

الوجه الثاني

يمثل الوجه الثاني لظهور عبارة الانسان الكامل في محور تربوي بأن النبي (ص) ليس المثال كما في الوجه الأول، بل يتمتع هنا بإيجابية فعالة، فهو مصدر المعرفة الصوفية والعلم اللدني.

وكل كامل حصل تحققاً نراه يتحلى بالوراثة المحمدية، فيصبح مركز إمداد ولكن في اطار الكمال الذي حصّله فقط. ويظهر ذلك واضحاً في مقولة ابن عربي على تراتبية الرقائق.

ونخلص مما أوردناه عن الانسان الكامل عند ابن عربي الى القول ان هذه العبارة بلغت عنده درجة من التفتح لم تترك بعده للدارسين إلا شرحها وتوسيعها دون اضافات مهمة... ولمحة نلقيها على كتب التعريفات الصوفية المشهورة تؤكد أنها تنفياً في ظلال حروفه ومفرداته.

وأكمل ظهور لها بعد ابن عربي نجده في كتاب: «الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» لعبدالكريم بن ابراهيم الجيلي 767 - 820 هـ. وقد تنلّمذ للشيخ شرف الدين اسماعيل بن ابراهيم الجبرتي، المتابع لتعاليم ابن عربي.

ويبحث الجيلي في كتابه، الذي جعله في ثلاثة وسنين باباً، في الباب الثامن والخمسين (ص 29 إلى ص 36)، الصورة المحمدية، ويرى أنها النور الذي خلق الله منه الجنة والجحيم، إلى أن يقول في ص 36:

«واعلم أن الصورة المحمدية، لما خلق الله منها الجنة والنار، وما فيهما من نعيم المؤمنين وعذاب الكافرين، خلق

الله تعالى صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية».

ولا يخرج الجيلي عن أبعاد ابن عربي في طرحه الانسان الكامل، سواء في المحور الوجودي الكياني أو في المحور التربوي. يقول في ص 3:

«واشهد أن سيدنا محمد (ص)... مجمع حقائق اللاهوت، منبع رقائق الناسوت».

كما يقول في ص 44:

«فهو [النبي (ص)] الانسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكتل صلوات الله عليهم، ملحقون به لحرق الكامل بالأكمل...»

ولكن مطلق لفظ الانسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمد (ص)... إذ هو الانسان الكامل بالاتفاق».

وعلى الرغم من أن الجيلي في رؤية ابن عربي، إلا أنه يوغل في التنظير، ويحوّل «المشاهدة» إلى نظرية. أي يستخلص من المشاهدة «قاعدة»، وهو استنتاج لا تخوله إياه الوقائع. وهنا تكمن جميع مشكلاتنا في العلم الصوفي بعد القرن السادس الهجري. إذ أصبحت «المشاهدة» وإن لم تتكرر مدعاة لنظرية وقاعدة.

يقول مثلاً في ص 46:

«إن الانسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين ثم له تنوع في ملابس.. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد (ص) وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان. فقد اجتمعت به ﷺ، وهو في صورة شيخي الشيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي (ص)... وسرّ هذا تمكّنه ﷺ من التصور بكل صورة...».

الواقع أن التفكير النظري سيطر على التجربة الصوفية بعد القرن السادس الهجري، وأضحى كل صوفي يعتبر نفسه مطالباً بتقديم نظرية عبر تجربته الروحية، فقد أصبح «للحقائق»، التي أشار إليها الكرخي بقوله: التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق، معنى «النظرية».

ولم يخرجنا من طغيان النظريات إلا شخصية أطلت مع عصر النهضة هي الإمام أحمد بن إدريس المجدد الصوفي الكبير. وقد أعاد النظرية الى التجربة والمجاهدة، ولم تعد

ثانياً:

إن أهم صفات الكمال الانساني عند الشيعة هي «العصمة»، وهذه الفكرة مدينة في أصلها وأهميتها إلى تطور علم الكلام عند الشيعة. (انظر: «نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية»، أحمد محمود صبحي، ص ص 133 - 134). وقد حلت الشيعة فكرة العصمة جملة مقولات استلزمها كقولهم: بالوراثة المحمدية والنور المحمدي.

ثالثاً:

إن الإنسان الكامل سلالة عند الشيعة، فالإمامة تنتقل من الآباء إلى الأبناء بالنص الواضح، لذلك كثرت الفرق بالنسبة لتفرع السلالات. فنرى مثلاً الشيعة الإمامية تجعل الأئمة اثني عشر، هم ورثة النبي (ص)، أولهم الامام علي، وآخرهم القائم، التاسع من صلب الحسين، وهو «محمد بن الحسن العسكري»، المعروف بالمهدي المنتظر (انظر: «يوم الخلاص»، كامل سليمان، ص ص 41 - 74). ومن هنا كان تداخل فكرة الانسان الكامل بفكرة المهدي عند الشيعة، وانفصالهما كل بمعنى عند الصوفية.

رابعاً:

إن القول بالنور المحمدي ظهر عند الشيعة أولاً ومنه تسرب إلى الفكر السني. ولكن الفرق يظل قائماً. فالنور المحمدي الذي يظهر في هذه السلالة من الإنسان الكامل، يظل عند الشيعة حقيقة ميتافيزيقية، نلمس أبعادها فكرياً في مقولة أخوان الصفا في: «الانسان المطلق»، التي تفارق تماماً مقولة الصوفيين في الروح المحمدي، الذي هو إنسانهم الكامل، وهو محمد (ص) على التعيين، كما سبق الكلام عليه. (انظر: «الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا»، محمد فريد حجاب، المبحث الرابع، الانسان المطلق في فلسفة الاخوان، ص ص 232 - 246).

خامساً:

على حين أن الكمال سلالة عند الشيعة نجده في الفكر الصوفي مُشاعاً لكل مؤهل، لذلك وبتأثير من كتب إبن عربي، نرى شيعة إيران «تنصوف»، وتدرج في فلك الكمال الصوفي. (انظر: هنري كربين، «En Islam Iranien» ج 2، ص ص 261، 377، 378؛ ج 3، ص ص 213، 183؛ ج 4، ص ص 50، 83 الإمام هو الإنسان الكامل هو آدم الحقيقي، 320، 435 - 437، حيث الإمام الغائب = الإنسان الكامل، ص 436، الإنسان

الحقيقة المحمدية نظرية بل عادت ورداً يقرأه الصوفي تقريباً وعبادة... وقد رفض إبن ادريس التنظير الصوفي فخلت منه كتبه، وظهرت ثانية معه: الأوراد، بعد أن كان الصوفي منذ القرن السابع حتى القرن الثامن عشر هو: المثقف صوفياً، ولا نكاد نرى لهذا المثقف: ورداً، أو «حزباً» كما يسميه الصوفيون.

وأعطى الإمام إبن إدريس جملة «أحزاب»، مع مجموعة صيغ للصلاة على النبي: تتميز هذه الأوراد بأنها أعادت فكرة «الانسان الكامل» من إبحارها في التنظير إلى مستوى التجربة الروحية. لذلك تمثل أحزابه الناحية التجريبية لمقولات إبن عربي. وقد رفض كل محاولة لشرح أحزابه، وقال للسنوسي الكبير حين طلب منه أن يسمح له بشرحها: «لا تخربها يا ابن السنوسي». ولا شك أن شرحها سيخربها، لأن الشرح سيرجع «التجربة» ثانية إلى ميدان «النظرية». ويتحول الإنسان الكامل من قطب روحاني تتوجه إليه أعماق الصوفي، إلى موضوع يبحثه ويتفكر في ماهيته.

وقد حدث ذلك في الشروحات التي وضعها الهجرسي والبيطار على أوراده: الصلوات الأربع عشرة.

الانسان الكامل في الفكر الشيعي

وإذا تركنا جانباً أقطاب التصوف السني باتجاه الفكر الشيعي محاولين استقراء فكرة الكمال الانساني فيه، نرى سيد حسين نصر، يقول في كتابه («الصوفية بين الأمس واليوم»، ص 131):

«إن القطب والامام تعبيران يحملان مدلولاً واحداً، ويشيران إلى شخص واحد، وعقيدة الانسان الكوني أو الكامل كما شرحها إبن عربي تقرب جداً من اعتقاد الشيعة بالقطب والإمام. وكذلك عقيدة المهدي كما بسطها المتأخرون من علماء التصوف. ومرد هذه العقائد جميعها، أساساً وأخيراً، إلى حقيقة باطنة واحدة هي الحقيقة المحمدية، كما هي في المذهب الشيعي وفي الفلسفة الصوفية».

ونستطيع أن نقول معه، حقاً إنها «تقرب جداً»، ولكنها من ناحية ثانية تحوي فروقات جوهرية. أهمها:

أولاً:

إن مقولة الانسان الكامل تتميز عن مقولة المهدي في الفكر الصوفي. ولكن تأثر شيعة فارس المتأخرين بابن عربي سرب أوصاف الكمال ذاتها إلى مقتلهم في الانسان الكامل الذي كان مظهره الأخير في المهدي.

الكامل هو مظهر الإسم الإلهي الجامع للأسماء كلها. وهذا ما يجعله خليفة الله في الأرض).

كما يراجع الكتاب الثاني في الجزء الثالث من مؤلف كوربان المذكور، وهو يتعلق ببرزهان بقلي الشيرازي.

سأداساً:

كما يجدر ان نقارن بين مراتب الإمامة عند الاسماعيليين وبين درجات الكمال في الفكر الصوفي [أو درجات الكمال عند الكاملين بالتحقق]. عند الاسماعيلية كل امام له وظيفة محددة وكماله يشمل ذاته وليس له معنى: الجمع الصوفي. مثلاً الإمام المقيم الذي يطلقون عليه اسم: صاحب العصر، يظلّ كماله محصوراً في وظيفته من تعليم الرسول الناطق وتربيته، وتدرجه في رسالة النطق. (انظر: «في الاسماعيلية»، سليم حسن هشي).

مصادر ومراجع

- ابن عربي، محي الدين، الإنسان الكلي، الظاهرية، دمشق، رقم 4865.
- ابن عربي، محي الدين، إنشاء الدوائر، طبع ليدن، مطبعة بريل، 1336 هـ.
- ابن عربي، محي الدين، بلغة الغواص، مخطوط من مكتبة السيد رياض المالح الخاصة، دمشق.
- ابن عربي، محي الدين، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، طبع ليدن، مطبعة بريل، 1336 هـ، مكتبة المتن، بغداد.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ج 2، تصوير دار صادر، بيروت، د. ت.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، نشر عثمان يحيى، السفر الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1.
- ابن عربي، محي الدين، نسخة الحق، مخطوط الظاهرية، دمشق، رقم 5570.
- ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، نشر أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- أفندي، بالي، شرح فصوص الحكم، المطبعة العثمانية، دار سعادت، 1309 هـ.
- التستري، ابو محمد سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العربية الكبرى، مصطفى الباوي الحلبي، 1329 هـ.
- التكريني، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الاغلاطونية، دار الاندلس، بيروت، 1979.
- جعفر، محمد كمال، من التراث الصوفي لسهل بن عبد الله التستري، دار المعارف، مصر، طبعة أولى، 1974، الحقيقة المحمدية.
- الجبلي، عبدالكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، 1949 م.
- حجاب، محمد فريد، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، الهيئة

- المصرية العامة للكتاب 1982، البحث الرابع، الإنسان المطلق في فلسفة الاخوان.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط. أولى، 1981، مادة: رقيقة - إنسان كامل - الحقيقة المحمدية - قدم، على قدم...
- الحلاج، الحسين بن منصور، كتاب الطواسين، نشر الأب بولس نوبا، في Mélanges de l'université, Saint-Joseph، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1972.
- حلبي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، بمصر، القاهرة، 1971.
- حلبي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الاسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970، نظرية الحلاج في النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية.
- الشبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969.
- شيدر، هانز هينرش، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري، تر. ونشر عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه، الإنسان الكامل في الاسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ثانية، 1976.
- صبحي، احمد محمود، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار المعارف بمصر، 1969.
- العبد، عبداللطيف محمد، الإنسان في فكر اخوان الصفا، مكتبة الانجلو المصرية، 1976، وخاصة الفصل الرابع، الإنسان عالم صغير.
- عفيفي، أبو العلا، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مقالة في مجلة كلية الآداب، مج 2، ج. أول، جامعة فؤاد الاول، 1934.
- القيصري، داود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مخطوط من مكتبة رياض المالح الخاصة، دمشق.
- ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام وأصاليته الشورية، تر. ونشر عبدالرحمن بدوي ضمن كتابه، الإنسان الكامل في الاسلام.
- نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، تر. صلاح الصاوي، 1971، الإنسان الكامل أو الكلمة.
- نصر، سيد حسين، الصوفية بين الامس واليوم، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط أولى، 1975، كمال اليازجي.
- نيكلسون، رينولد في التصوف الاسلامي وتاريخه، تر. أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
- نيكلسون، رينولد، مادة إنسان كامل، في دائرة المعارف الاسلامية، النسخة العربية.
- هشي، سليم، حسن، في الاسماعيلية، بيروت، 1975 - 1976، النور الشعشعاني في الاسماعيلية والدوزية.
- يحيى، عثمان، مقدمة نشرة كتاب، المقدمات في كتاب نص النصوص، في شرح فصوص الحكم لابن عربي، تصنيف سيد حيدر آمل، طهران، 1975.
- Burekhardt, Titus, De l'homme universel, Dervy-Ilvres, Paris, 1975.
- Corbin, H, En Islam Iranien, ed. Gallimard.

وفصاحة وبلاغة وبراعة في الكلام وقوة في الحجة ومقدرة على التكيف وفقاً للحال؛ كما تقتضي منه إطلاعاً واسعاً على العلوم التي يكتب فيها أو عنها. وكان الأقدمون يرون أنها حرفة لا يليق بطالب العلم غيرها وصناعة لا يجوز العدول عنها إلى ما سواها. «الإنشاء» اخراج ما في الشيء بالقوة إلى الفعل. وعند أصحاب القلم، صناعة يعلم بها كيفية استنباط المعاني وتأليفها مع التعبير عنها بكلام يطابق الحال وتدوينها. وصاحبها منشيء. والمستنثثة، الكاهنة، لأنها تتبع الأخبار وتستقصيها. («الكليات» لأبي البقاء).

وقد كان «لديوان الانشاء» منزلة كبرى في عهد الاسلام المختلفة. وكان «لرئيس ديوان الانشاء» مرتبة عالية. وقد تحدث القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى في صناعة الانشاء» بإسهاب عن ديوان الإنشاء في الاسلام وكذلك عن كاتب الإنشاء. «كاتب الإنشاء في الحقيقة لا يستغني عن علم ولا يسعه الوقوف عند فن.. وعلم أن كاتب الانشاء وإن كان يحتاج إلى التعلق بجميع العلوم والخوض في سائر الفنون، فليس احتياجه إلى ذلك على حد واحد، بل منها ما يحتاج إليه بطريق الذات وهي مواد الانشاء التي يستمد منها ويقتبس من مقاصدها: كاللغة التي منها استمداد الألفاظ، والنحو الذي به استقامة الكلام، وعلوم البلاغة: من المعاني والبيان والبدیع التي هي مناسط التحقيق والتحسين والتقبيح.. ومنها ما يحتاج إليه بطريق العرض كالطب والهندسة والهيئة ونحوها من العلوم؛ فإنه يحتاج إلى معرفة الألفاظ الدائرة بين أهل كل علم.. مما تدعو الحاجة إلى وصفه في حالة من حالات الكتابة».

وكان ابن المقفع من أبلغ كتّاب الانشاء حتى أنه وصل بأسلوبه الذي راح ضحيته، إلى كتابة ما سمّاه ابن خلدون بـ «السهل الممتنع». كما أن الجاحظ كان رأساً من رؤوس الأدب والبلاغة. وكتابه «البيان والتبيين»، ما زال فريداً من نوعه في البلاغة، حتى يومنا هذا.

وإذا كانت صناعة الانشاء تعني إبراز المنشيء للمعنى المقصود بقالب من الألفاظ أو الصور التي يكون لها وقع وتأثير كبير في النفس، أو لباس المعنى باللباس المناسب له من الألفاظ الآسرة الأخاذة، فما لا شك فيه أن المغالاة في ذلك، قد تبعد المنشيء عن غايته الأساسية التي هي التأثير في ذهن السامع أو القارئ، لتتقلب على عكس ما هو مؤمل منها. ومن هنا قولنا عن كلام المنشيء الذي يسرف في تصيد

- Massignon, L., Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Lib. Philosophique, J. Vrin, Paris, 1968.
- Massignon, L., La passion de Hallaj. éd. Gallimard, T.I, Sahl tustari, les partisans de la préexistence de Nūr Muḥammadī.
- Massignon, L., Opéra ménoro, tome I, L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique, Dar Al-Maaref, Liban, 1963.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, Anthologie du Soufisme Islam, Sindbad, Paris, 1978.

سعاد الحكيم

إنشاء

Construction Construction Konstruktion

مصدر: أنشأ، بمعنى خلق أو أقام أو بدأ الخ... يقال: أنشأه، أو نشأه نشأة حسنة: بمعنى رباه تربية صالحة. وأنشأ الله: بمعنى خلق: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً﴾ فجعلناهن أبكاراً ﴿(الواقعة 35 - 36)﴾. وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴿(المؤمنون 78)﴾. وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات.. ﴿(الأنعام 141)﴾. وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة ﴿(الأنعام 98)﴾.

وأنشأ الشاعر قصيدة جميلة، رائعة: ألف، نظم قصيدة جميلة، رائعة. وفلان ينشيء الأحاديث: بمعنى يضعها أو يبتدعها. ومنها على الأرجح «علم الانشاء». «الانشاء من نشأ. ونشأ ينشأ نشأً ونشوءاً ونشأ: ربا وشب.. ونشأ الليل: إرتفع. والإنشاء، هو الكلام». (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة نشأ).

وفي العربية، الإنشاء أو بالأحرى علم الانشاء: هو صناعة تعلم فن استنباط المعاني الجديدة بالكلام البليغ المناسب؛ وهي (أي صناعة الانشاء) تقوم على تأليف الكلام واخراجه على غير مثال في أحسن الصور التي تبهر العقول وتأسر الألباب؛ وذلك عن طريق اختيار لطائف المعاني وجواهر الألفاظ، فضلاً عن المغالاة في التخيل والتصور واستخدام المحسنات البديعية من سجع وجناس وطباق وتورية الخ.. وقد كانت وما زالت صناعة عالية المنزلة بالنسبة إلى غيرها من فنون الكتابة، تتطلب من صاحبها الذي يسمى عادة بـ «المنشيء» تمكناً دقيقاً في اللغة العربية وأسرارها وآدابها،

نشأة المعاني الرياضية المتصورة في أذهاننا. « البرهان هو الإنشاء، ولا برهان إلا على الأحكام الشرطية.. فإذا برهنت على أن فرضية من الفرضيات تستلزم تالياً ما، أنشأت هذا التالي على أساس الفرضية.. (و) البرهان على أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين يرجع إلى إنشاء ثلاث زوايا جديدة معادلة لزوايا المثلث الثلاث، ومساوية لزاويتين قائمتين.. » (Traité de logique, PP. 272, 274).

وفي الفلسفة، يقال: أنشأ فلسفة: بمعنى أقام مذهباً أو نظاماً من الأفكار الفلسفية المتناسقة فيما بينها وذلك على أساس معين. والنشوءية Evolutionnisme (من الإنشاء) مذهب فلسفي اجتماعي نادى به تشارلز دارون 1809 - 1882 م. صاحب كتاب « أصل الأنواع » الذي ظهر عام 1859، وكتاب « تنوع النباتات والحيوانات تحت الاستئناس » الذي ظهر عام 1867؛ وكتاب « أصل الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس » الذي ظهر عام 1871؛ وهو يقوم على نظرية « النشوء والارتقاء » التي تنفي ثبات الأشكال والأنواع الحية، وكذلك ثبات الحضارات أو الثقافات، وتقول بأن التطور سنة الحياة، وأن الحيوانات العليا (كالإنسان مثلاً) إنما نشأت عن حيوانات دنيا (كالقرود مثلاً) وذلك بفعل الصيرورة والتطور العضوي داخل النوع نفسه، وبين الأنواع المختلفة أيضاً. فالأشكال الحية كانت جميعها في البدء من أصل واحد ثم تطورت إلى ما هي عليه اليوم، حيث نلاحظ ثباتاً في أعداد الأنواع بعامة من ناحية، وتكاثراً في أفراد كل نوع من ناحية ثانية. كما يقوم على مبدأ « البقاء للأصلح » أو مبدأ « الانتخاب الطبيعي » Selection naturelle الذي مفاده، بأن هنالك صراعاً من أجل البقاء بين الأجناس أو الأنواع الحية من جهة وبين أفراد كل نوع أو جنس من جهة ثانية، وهو ينتهي بانتصار الأنواع الأجدد وهلاك الأنواع الأحدث. وهكذا، فالحظ الأوفر بالبقاء إنما يكون للأجناس أو الأنواع التي تستطيع التكيف مع الطبيعة أكثر وأسرع من غيرها.

وقد اتخذ أصحاب المذهب الدارويني Darwinisme من قانون الصراع من أجل البقاء، أساساً لتفسيرهم الحروب بين المجتمعات المختلفة، ولصراع الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، وللعلاقات السائدة بين الأفراد. ويرى أحد أتباع هذا المذهب جملوفيز Cumlpoviez (بولندي) 1838 - 1909 م. في كتابه: « نضال الأجناس » 1883 و« الموجز في علم الاجتماع » 1885 أن الدولة تنشأ من جراء الصراع القائم بين الأفراد وسيطرة الأقوياء منهم على الضعفاء. كما يرى

المحسّنات البديعية أو اللغوية على حساب المعنى: « كلام إنشاء ».

وفي الشريعة، الله خلق (أنشأ) السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش. ﴿... الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ (الأعراف 54). وهو الذي أنشأ الإنسان ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود 61).

يقول ابن سينا «.. واجب الوجود، هو مبدع المبدعات، ومنشء الكل » (الرسالة التبرؤية)، ص (153).

ويقول ابن عربي: « ثم أنشأ سبحانه الحقائق على عدد أسماء حقه ». « فأنشأ سبحانه من ذلك الزبد، الأرض، مستديرة النشء، مدحية الطول والعرض، ثم أنشأ الدخان من نار إحتكاك الأرض عن فتحها... ». « فلما أنشأ العالم على غاية الاتقان... ».

وفي الديانة المصرية القديمة، الله أيضاً، هو الذي خلق الوجود وأنشأ كل شيء فيه بالنطق عليه. وهو الذي أوجد كل سلالات الإنسان وميزهم باللغة واللون. وهو الذي أنشأ الحياة حتى من البيضة التي لا حياة فيها. وقوته الخالقة المستمرة على الدوام هي العلة في استمرار الوجود بكل ما فيه.

وفي الديانة الزردشتية الفارسية، هنالك إلهان يحكمان العالم: إله الخير والنور وهو: أهورا مزدا؛ وإله الشر والظلمة وهو: أهرمين Ahriman. ولكل منهما قدرة على الخلق والإنشاء. فإله الخير هو أصل كل خير في العالم وإله الشر هو أصل كل شر في العالم.

وفي المنطق، يميز المنطقة بعامة بين الكلام الإنشائي، مثل: حبذا لو كان المعلم متواضعاً، والكلام الخبري مثل: العلم ممدوح. فالكلام الإنشائي هو الكلام الذي لا يحتمل معناه الصدق أو الكذب؛ بمعنى هو الكلام الذي ليس هنالك ما يطابقه أو لا يطابقه في الخارج، بعكس الكلام الخبري الذي هو موضوع علم المنطق، لأن معناه يحتمل الصدق أو الكذب، ويمكن التأكد منه في العالم الخارجي بواسطة الملاحظة والتجريب. والجدير بالذكر هنا، أن ابن خلدون يرى أن الأحكام الانشائية مقابلة للأحكام الخبرية. فالأولى تأمر بالعمل أو تنهي بالترك والثانية تقرّر الواقع كما هو عليه. ويرى بعض المنطقة المعاصرين، مثل: غوبلو Goblou أن البراهين الرياضية كلها عبارة عن إستنتاجات إنشائية Dédution Constructive وأن الحد الإنشائي هو في أساس

- الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت، دار صادر، 1965.
 - سغفان، حس، تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، ط 3، دار النهضة العربية بمصر، 1965.
 - صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
 - عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
 - فضل الله، مهدي، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، بيروت، دار الأندلس، 1981.
 - فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي -، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
 - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
 - القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج 1، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
 - كوليه، أرفلد، المدخل إلى الفلسفة، تر. أبو العلا عفيفي، ط 3، القاهرة، 1955.
- مهدي فضل الله

أنطولوجيا (علم الوجود)

Ontologie Ontology Ontologie

يعود استعمال هذا اللفظ في الفلسفة إلى القرن السابع عشر. وكان قد أصبح من الألفاظ الفلسفية المتداولة عندما كرّسه كريستيان وولف 1679 - 1754 للدلالة على القسم الأول العام من الميتافيزياء أو على ما سماه أرسطو «الفلسفة الأولى».

إذن فلفظة «أنطولوجيا»، وهي يونانية الأصل، نشأت في الفلسفة المدرسية الألمانية التي تأسست على تعاليم لايبنتز 1646 - 1716. وتعني هذه اللفظة علم الكينونة أو العلم الذي يُعنى بمبادئ الكائن من حيث هو كائن. أي أنه لا يُعنى بالكائنات من حيث هي هذه الكائنات أو تلك، بل بوصفها مجردة من كل التعيّّنات، المقوّمة المفروقات، بينها. بذلك يتضح لنا أيضاً أن الأسئلة التي تطرحها الأنطولوجيا كعلم والموضوعات التي تعالجها هي - شأنها بذلك كلفظة أنطولوجيا ذاتها - أيضاً يونانية المنشأ. وفي كتاب «الماورائيات» يستأنف أرسطو المسيرة الأنطولوجية اليونانية

فيكارو Vaccaro (إيطالي) 1854 م. بأن التاريخ الانساني برمته هو تاريخ الصراع بين بني الانسان سواء داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة، وهو تاريخ يؤدي في النهاية إلى نشأة فئتين: فئة المنتصرين وفئة المغلوبين. ثم ينشأ في فئة المنتصرين نفسها في مرحلة لاحقة، صراع، ينتهي أيضاً بقيام فئتين: إحداهما غالبية والأخرى مغلوبة، وهكذا دواليك. ويرى هيجل 1770 - 1831 م. أن كل فكرة Thèse تحمل في ثنائياها نقيضها Antithèse ومن هذه الفكرة الأولى ونقيضها، تنشأ فكرة ثالثة هي عبارة عن مركب جديد ناتج من الفكرة الأولى ونقيضها.

والنقد الذي يوجه عادة الى الدارونية وأتباعها، هو أن النظرية الدارونية لا ترقى إلى مرتبة النظرية العلمية؛ وما زالت حتى اليوم، مجردفرض علمي، يعوزه البحث والتقصي والبرهان والتجريب. فالعلم إلى الآن، لم يتمكن من إثبات نظرية التولد الذاتي ونشوء الخلية الحية من المادة البحتة. فضلاً عن أن العلماء لما يزالوا يقولون بفروق جوهرية بين القرد والانسان، سواء بالنسبة إلى حجم المخ وتركيبه، الذي هو آلة التفكير عند الإنسان؛ أو عظمة الحوض التي هي سبب انتصاب القامة عند الإنسان وانعدامها عند القرد. ثم أننا إذا سلمنا بأن الانسان الأول قد نشأ عن تطور القردة، فلماذا نلاحظ يا ترى، بأن هذه القردة التي ما تزال تعيش حتى اليوم، جنباً إلى جنب مع الانسان، لا تتابع تطورها، لتصبح من بني الانسان، وذلك وفقاً لتأكيد الداروينيين والتطوريين، بأن التطور سته أو دستور الحياة، وبأن الانسان الأول قد نشأ عن تطور القرد الأول في مرحلته العليا - الشبانزي.

مصادر ومراجع

- أنيس، إبراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد (مجمع اللغة العربية) المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكلّيات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- داروين، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا بحازي.

انبرهان، بل أعدوا اعتباره وأعطوه مركز الصدارة في أنطولوجياتهم، حان الوقت بالنسبة لناهضي الميتافيزياء لأن ينبري أحدهم لنقده من جديد. وهذا بالذات ما فعله كانط 1724 - 1804. لقد رفض كانط الأنطولوجيا عندما تؤخذ كنظرية تصورية في الوجود الموضوعي، وذلك انطلاقاً من رفضه الميتافيزياء بهذا المعنى. إن ادعاء وولف أن الكينونة تؤلف موضوعاً قائماً بذاته ومستقلاً تماماً عن موضوعات العلوم الاختصاصية ليس له، في نظر كانط، ما يبرره، وليس هناك بالتالي ما يبرر، في نظره، قيام الأنطولوجيا كعلم يُعنى بمبادئ الكينونة. ولقد جاء نقد كانط للإدعاء الوولفي على صعيدين رئيسين: صعيد عرضه لنقيضة العقل الخالص الثانية وصعيد نقده للبرهان الأنطولوجي لوجود الله. في كلتا الحالتين أفضى النقد إلى نفس النتيجة الواحدة: فصل الإنية عن الماهية وتقويض الأساسات القبلية للأنطولوجيا كعلم يتألف من حقائق ضرورية.

من حيث كونها نظرية في ماهية الله ما تزال الأنطولوجيا حتى يومنا هذا مرتبطة بالميتافيزياء خصوصاً في الفلسفة السكولاستية الجديدة. لكن من حيث كونها علماً قَبْلياً بالمعنى الوولفي خفت نجمها منذ كانط وحتى ضمن نطاق المثالية الألمانية ذات النزعة الميتافيزية وبالرغم من محاولة هيجل تخطي كانط في إعادة ربطه للإنية بالماهية من خلال تحليله لتصور الواقع وفي إعادة الاعتبار إلى البرهان الأنطولوجي لوجود الله. من هنا أيضاً أن أول نقد لأنطولوجيا هيجل تفتح ضمن نطاق المثالية الألمانية ذاتها وبالتحديد على يدي شلينغ الذي اتهم أنطولوجيا هيجل بالسلبية وبكونها نظرية في الكينونة الممكنة تعجز عن ادراك الموجود الواقع والمتقدم على الفكر. بذلك وضع شلينغ الأساس الأول لفلسفة الوجود الحديثة التي انطلقت من كتابات ماركس وكيركغارد في مسيرة تشكل بها الفكر الجديد.

في التقليد الفلسفي تقسم الأنطولوجيا عموماً إلى نوعين. النوع الأول تمكن تسميته أنطولوجيا صورية، والنوع الثاني أنطولوجيا مادية، وذلك انطلاقاً من تقسيم مبادئ الكينونة إلى مبادئ صورية وأخرى مادية. إن مبادئ الأنطولوجيا الصورية هي أولاً المبادئ العليا للكينونة (أي مبدأ اللاتناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ الهوية)، ثانياً المتعاليات (أو المقولات العليا للكينونة كالأواحد والموجود والحق والخير)، وثالثاً مبدأ السبب الكافي الذي أراد وولف استنباطه من مبدأ اللاتناقض. أما الأنطولوجيا المادية فتبحث

بقوله: من قديم الزمن والآن ودائماً يطرح السؤال الصعب: ما هو الكائن؟ (Metaphysics, Z 1, 1028 b, 2-4).

إن كتابات أرسطوطاليس تحتوي على أنطولوجيا عامة وذلك بقدر ما تحاول هذه الكتابات طرح مفهوم معين لمبادئ الكينونة وماهية الكائن من حيث هو كائن. فيما بعد دعت هذه الأنطولوجيا، وكان أرسطو قد سماها «الفلسفة الأولى» كما جاء أعلاه ميتافيزياء واكتسبت في العصور الوسطى، وعلى يد السكولاستيين، حلة لاهوتية، وذلك عندما أصبحت بين أيديهم نظرية في ماهية وجود الله، إذ رأت في هذا الوجود الوجود الحقيقي الوحيد وكل ما عداه معتمداً في وجوده عليه.

إن كون الأنطولوجيا علماً يعنى بالمبادئ الأولى للكينونة أو بماهية الكائن من حيث هو كائن يعني أن هدفها الأخير هو استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها وباستقلال تام عن أفعال الوعي. من هنا أن كل نظرية فلسفية تحاول اختراق الصفات العرضية للأشياء بغية النفاذ إلى طبيعة جوهرها وتعداد أنواعها الأساسية إنما هي من باب التنظير الأنطولوجي.

إن أحد التفريقات المهمة التي أجراها السكولاستيون في العصر الوسيط كانت بين الجوهر والوجود أو بين الماهية والإنية. فالإنية، كما قالوا، لا تدخل في عداد الصفات الضرورية لتقوم الماهية، بل تبقى بين الأعراض. وتعريف الشيء لا يقضي، مهما اكتمل، بوجود ذلك الشيء لأن وجود الشيء وعدم وجوده لا يحدث أي تغيير في تعريفه. ولكن عندما حاول القديس أنسلم 1033 - 1100 إقامة البرهان على وجود الله على نحو أنطولوجي كان عليه ادراج الوجود في عداد الصفات الضرورية التي يتقوّم فيها تعريف ماهية الله أو تصوره. لكنه ما كان يستطيع ذلك لو لم يقر أولاً بتعديل جذري بالنسبة للقاعدة أعلاه فقال إن هناك استثناء واحداً ضرورياً (بالضرورة واحداً، أي لا أكثر ولا أقل) لعدم اندراج الإنية في عداد الماهية، وذلك بالنسبة لتصور ماهية الله، إذ ينبغي اعتبار وجوده من صلب ماهيته. من هنا إن إحدى إمكانيات فهم الأنطولوجيا تكمن في اعتبارها ذلك العلم الاستنباطي الذي يدرس العلاقة التصورية بين الجوهر والوجود أو بين الماهية والإنية.

لكن القديس توما الأكويني 1225 - 1274 لم يدرج البرهان الأنطولوجي بين براهينه الخمسة لوجود الله. وعندما لم يأخذ عقلايو العصر الحديث بالنقد التوماوي لهذا

التجربة الإنسانية. ان رفض هيدغر لمفهوم الكينونة كمجرد حضور في الحاضر اتاح له طرح السؤال عن معنى الكينونة كسؤال عن الكينونة والزمن. من هنا أن هيدغر يحاول مواجهة الأنطولوجيا التقليدية بأخرى تكون أساساً لها ولباقي العلوم وتتمركز حول السؤال عن معنى الكينونة كسؤال عن ارتباط الكينونة ماهوياً بالزمن، أو ارتباط الزمن بمعنى الكينونة (M. Heidegger, Sein, und Zeit, 1927). طبعاً إن الأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر ليست استنباطية الطابع كما أرادها وولف، بل تعتمد الوصف الفنونولوجي (هوسرل) ومناهج الشرح والتأويل الهرمي Hermeneutik.

أما عند ويلارد فان أورمان كواين (W. V. O. Quine, From a Logical Point of view, 1953) فيطلق اسم الأنطولوجيا على مساح منطقية من شأنها أن تظهر عبث محاولة وولف لبناء أنطولوجيا ذات منهج استنباطي قبلي. هذا وأن الفلسفة التحليلية في الغرب الانكلوسكسوني درجت على رؤية الأنطولوجيا التقليدية في حلتها الأفلاطونية. فالأنطولوجيا هنا تسمي كل نظرية تحاول استنتاج وجود ماهية عامة من وجود موضوع يشخصها.

انطوان خوري

في القوانين والمقولات العينية التي تحكم وجود الوقائع وذلك مثلاً من حيث إمكانية قياسها وترابطها العلي. إن الميتافيزياء الأرسطوطالية وما شاكلها في العصور الوسطى هي من باب التنظير الأنطولوجي الصوري. أما الأنطولوجيا المادية فيمكن رؤيتها دفينية في فرضيات العلوم التجريبية الحديثة. هذا وأن الجمع بين هاتين الأنطولوجيتين وتوحيدهما في أنطولوجيا عامة وشاملة ليس بالأمر السهل، بل يؤلف، في نظر لايبنتز مثلاً، مهمة فلسفية خاصة وصعبة.

وفي أوائل هذا القرن نجد هوسرل مثلاً يفرق بين أنطولوجيا إقليمية Regional وأنتولوجيا صورية. إن الأنطولوجيا الإقطاعية هي الاسم الذي يطلقه هوسرل على المبادئ التي يقوم عليها قطاع علم من العلوم. أما الأنطولوجيا الصورية فتسمى مجموعة المبادئ المشتركة بين مختلف العلوم، وهي مبادئ الكينونة ومقولاتها. (32-34 & Husserliana, III, 23-26).

من جهة أخرى فإن نيكولاي هارتمان يحاول في معرض تأسيسه للأنطولوجيا من جديد مواجهة الأنطولوجيا التقليدية العقلانية بأخرى يسميها نقدية. فهناك في نظره كائن موجود خارج نطاق الوعي وخارج الدائرة المنطقية وحدود العقل. إن معرفة الموضوعات لها علاقة معينة بهذا الكائن وهي تنقل لنا البعض منه ذاته، وذلك بالرغم من بقاء إمكانية هذا النقل غير قابلة للفهم تماماً (N. Hartmann, Zur grundlegung der Ontologie, 1935). إن هارتمان يرى الأنطولوجيا كذات طابع « طبقي » (Schichtentheorie) بحيث يخص كل طبقة من طبقات الكائن بعلم أو مجموعة علوم يدرجها تحت هذه الطبقة. فهو يدرج مثلاً الفيزياء والكيمياء تحت الكينونة اللاعضوية كطبقة أنطولوجية، كما يدرج علم النفس في مجال الكينونة النفسية والنفس. وإذا كان تفريق هوسرل بين الأنطولوجيات المختلفة يقوم أساساً على ما يسميه معاينة الماهيات Wesensschau فإن تفريق هارتمان بين الطبقات الكينونية يقوم على فرضية الانقطاع بينها. لكن معاينة الماهية عند هوسرل، شأنها بذلك كفرضية الانقطاع بين الطبقات الكينونية عند هارتمان، تتسم بطابع ميتافيزي ليس باستطاعته الصمود طويلاً أمام النقد التجريبي.

وبالنسبة لـ هيدغر فإننا نجد أن مأخذه الرئيسي على الأنطولوجيا التقليدية يكمن في أنها منذ نشأتها عند الإغريق قد فهمت الكينونة كحضور دائم، مما أدى، إلى عجزها عن ربط الكينونة بالزمنية واخضاع الحياة الواقعية التاريخية إلى

إنفعال

Emotion
Emotion
Emotion

يلجأ البعض إلى عبارة « العاصفة العاطفية » لوصف الانفعال. ذلك أن السمة الأكثر تحديداً للانفعال تبقى الاضطراب الحاد والمؤقت الذي يصيب الوعي والجسم. فما يعرف باسم الصدمة الانفعالية Emotion-choc يؤدي إلى تشويش التمثلات الذهنية، وإلى اختلال التوازن العضوي. فلا يعود الكائن المنفعل مالكاً لنفسه، بل يدخل في حالة اغتراب، ويصبح خاضعاً لقوى خارجة تماماً عن سيطرته. فيفقد الفرد في انفعاله حسه النقدي، كما تتلاشى الموضوعية، لتهيمن الاستجابات الفيزيولوجية والحشوية. ويؤدي هذا الاضطراب إلى إعاقة عملية التكيف.

فالانفعال هو استجابة شاملة (كونها تشمل النفساني والجسماني)، وحادة، ومؤقتة، للكائن الحي تجاه وضعية

وبعض سارتر. في عرضه لهذه لنظرية مثلاً مميّزاً وهو مثل الإغماء. والإغماء ظاهرياً، سلوك يتسم بالخلفية، ذلك أنه يجعل الفرد عاجزاً تماماً تجاه الخطر الذي يهدده. إلا أن لهذا السلوك الانفعالي، في رأي الفيلسوف الفرنسي دلالة وغاية. لكن هذه الدلالة هي ذات طابع سحري. فحين يعجز الفرد عن إزالة الخطر مادياً بلجوثه الى التقنيات الموضوعية المرتكزة إلى الخنمة والسببية، يقوم بإلغاء الخطر سحرياً - أي ذاتياً - وذلك بالإغماء، لاغباً بهذه الطريقة وعيه للخطر وإدراكه له. ويتحدد «الموقف السحري» هذا بالمزج بين الموضوعي والذاتي. إذ يتصور الفرد المنفعل تغيير العالم بتغيير وعيه لهذا العالم. وخلصه القول إن الفرد في نظرية سارتر، يكون مسؤولاً عن سلوكه الانفعالي، وإن الانفعال يعتبر عن الاختيار الذي قام به.

ويحتل موضوع الانفعال موقعاً مركزياً في علم النفس وذلك لارتباط هذا الموضوع - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - بمفهومي الدافع والحاجة. ويتجه علماء النفس في تناولهم لموضوع الانفعال الى دراسة النقاط التالية:

1 - المؤشرات الفيزيولوجية للانفعال. والتي تشمل الجهاز التنفسي (لهاث) وجهاز دوران الدم (تسارع خفقان القلب، والتعديل الذي يطرأ على قطر الشرايين، والذي قد يسبب احمرار الوجه أو اصفراره)، والجهاز الهضمي (تقلص البلعوم، وتوقف الافرازات اللعابية). كما لوحظ أيضاً نشاط زائد للغدد الكظرية في افرازها للكورتيزون.

2 - الأسس الفيزيولوجية للانفعال. وقد تبين في هذا المجال أن الاضطرابات الناتجة عن الانفعال هي اضطرابات تابعة للجهاز العصبي العاطف وللجهاز العصبي جار العاطف. وقد أدت التجارب التي أجريت على الحيوان الى اكتشاف أهمية المراكز تحت سريرية Centres hypothalamiques في الانفعالات. ذلك أن الحيوان الذي نُزِعَ منه دماغه يظل قادراً على الانفعال ما دام محافظاً على هذه المراكز. كما أن الاثارة الكهربائية للمنطقة تحت سريرية تؤدي إلى ظهور أعراض إنفعالية. والجدير بالذكر في هذا المجال أن نزاع القشرة الدماغية لدى الحيوان تنتج زيادة في حدة الأعراض الانفعالية. كما تؤدي الكلوم التي تصيب بعض مراكز القشرة الدماغية لدى الإنسان الى نفس النتائج. واستناداً الى كل هذه الاكتشافات، يستنتج الطبيب الفرنسي دلاي Delay أن المراكز تحت سريرية المسؤولة عن الانفعال تكون خاضعة للقشرة الدماغية، تلك القشرة التي، في الأحوال الطبيعية،

غالباً ما تتصف بسمة المفاجأة. إذ غالباً ما يظهر الانفعال حين «يفاجأ» الفرد أو حين تتجاوز الوضعية امكانياته الراهنة. فيعتبر الانفعال حينئذ عن سوء تكيف الفرد، كما يعتبر في الآن معاً، عن الجهود التي يبذلها لإعادة توازنه المختل. والانفعال يشمل حالات عاطفية عديدة ومختلفة من حيث المعاش كالفرح، والحزن، والخوف، والغضب والقرف... الخ.

ونستنتج من كل ما سبق أن الكائن البشري يكون في الانفعال فاقداً «لعقلانيته»، أي لهذه السمة الأساسية التي تميزه عن باقي الكائنات الحية. إلا أن المفارق في الأمر، أن الأبحاث المعاصرة قد أثبتت أن الكائن البشري، وهو الكائن الحي الأكثر عقلانية، هو، في الوقت نفسه، الأكثر قابلية للانفعال. كما بينت أن الانفعالية تزداد طردياً مع الحصول العقلي، أي مستوى الذكاء.

والواقع أن الكتابات الفلسفية التي تناولت موضوع الانفعال قد اهتمت بشكل أساسي بهذه المسألة. فبرادين Pradines، على سبيل المثال، يرى أن الانفعال هو بمثابة «الفدية» التي كان على الإنسانية أن تدفعها لقاء تطور الذكاء والتخيل لديها. وإذ ذاك نلاحظ لدى الكائن البشري أكثر قابلية للانفعال، كما تتسم الانفعالات لديه بقدر أكبر من الحدة. إذ يستطيع الإنسان، بواسطة ذكائه وسعة خياله، أن يتناذر بالأخطار التي تهدده. وهو، على سبيل المثال، الكائن الوحيد الذي يعلم أنه سيموت في يوم ما.

وتتصف نظرية جان - بول سارتر للانفعال بالفنائية. فالفيلسوف الوجودي لا يعتبر الانفعال مجرد استجابة، بل يرى فيه - أي في الانفعال - سلوكاً ذا دلالة ومعنى حتى لو لم تكن هذه الدلالة ظاهرة للفرد. فالانفعال، في رأي المفكر الفرنسي لا يتصف الا ظاهرياً بالخلفية، ذلك أن السلوك الانفعالي يتصف بالقصدية. فالفرد الذي يجد نفسه مضطراً للاعتراف بأخطائه - أو لاتخاذ مبادرة يكون عاجزاً عن تحمل مسؤوليتها - قد ينفل، وذلك بقصد نفي الوضعية التي يواجهها. فالتفسير القائل ان المرشح الى الامتحانات يبكي لأنه عاجز عن الاجابة على الأسئلة المطروحة هو، في رأي سارتر، تفسير خاطيء. فطالبنا هذا، في نظر سارتر، يبكي كي لا يجيب على الاسئلة. ويكون الانفعال، في نظرية الفيلسوف الفرنسي، وسيلة لحل المسائل التي يواجهها الكائن البشري وجهداً يبذله الانسان لتغيير العالم بالقوى النفسية والقوى النفسية وحدها.

تقوم بضبط الانفعالاتها وصدّها.

3 - نتائج الانفعال على الوظائف الذهنية أو العقلية. وقد ظهر في هذا المجال أن الانفعال يؤدي لدى الفرد المنفعل إلى زيادة الإيمائية وإلى تدني الضبط الإرادي.

4 - التعابير الانفعالية. وهو موضوع استحوذ مؤخراً على اهتمام النفسانيين وعلماء النفس الاجتماعيين. وتوحي الأبحاث التي أجريت في هذا المضمار أن التعابير الانفعالية هي شأن اجتماعي، بمعنى أنها لا تتحدد بالبيولوجي، بل ترتبط بالثقافة الاجتماعية السائدة، وتكون بالتالي نتيجة عملية تعلم واكتساب.

والجدير بالذكر أخيراً أن الاضطرابات الفيزيولوجية الناتجة عن الانفعال تكون، بشكل عام، اضطرابات مؤقتة. إلا أن الصدمة الانفعالية قد تكون قوية لدرجة تجعل الكائن الحي عاجزاً عن إعادة التوازن العضوي. وفي هذا المجال أظهر الطب النفسي الدور المهم الذي تلعبه العوامل الانفعالية في أمراض كالربو، والبدانة، والسّل الرئوي... الخ.

مصادر ومراجع

- Hebb, D.O., Psychologie, sciences moderne, traduction française de David Bélanger, Paris, Masson, 1974.
- Hulsman, Denls, André Verges, Court traité de l'action, Paris, Fernand Nathan, 1969.
- Dldler, Julla, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Mucchielli, A et R, Lexique de la psychologie, Paris Editions sociales Française, 1969.
- Pleron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F. 3ème édition, 1963.
- Norbert, Sillamy, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

الف رزق الله

إنية

**Eccélté
This-ness
Diesheit**

إنية - بكسر الهمزة - اصطلاح فلسفي عريق. متعدد الدلالات، متواطئ المعنى، يتمتع ببراء أنطولوجي منفرد. إذا كانت مفتوحة شرعت دلالتها نحو الأنين، لكأن فعل التكوين أنين الماهية في الوجود بنزوع مثالي، أو أنين الوجود في الماهية بنزوع واقعي، أو أنين معنى أحدهما في الآخر

بنزوع ميتافيزيقي إن لم نقل أنطولوجي.

لكأن الإنية بين الوجود والعدم... تتأرجح بينهما، تعبر عنهما فلا تستنفدهما لأنها لغة واللغة لا تستغرق الوجود فتغرقه ولا تتطابق معه فيغرقها كما تقول علوم اللسانيات المعاصرة.

تقع الإنية على الأسماء والصفات فتشدد لشدة معناها ما يليها.

أو تقع على الفعل والحرف فتخف لتفسح تكوينها للفعل وحركيته، أو للحرف لتؤكد حضوره. وقد تشير إلى ضمير غائب مرفوع من بين ثنایا القول المحروف إلى متعالي معنى المقول الاحرفي. لذلك يصعب فصم العرى الدلالية بين فلسفة اللغة وفلسفة الوجود وفلسفة المعرفة للإنية ومصدرها المشبه بالفعل. كيف يمكن إذن لبعض الاجتهادات المحدثة - المعاصرة أن تشكك بالأصل العربي لها؟

لقد عبرت رحلات التفلسف والفلسفة أروقة قلعة الوجود وطاقاته ووضع العقل معالمه في تمثلات عوالمها سواء في الإنية بوصفها وجوداً أو الإنية من حيث هي إنية أو في ارتباطها العلائقي مع «الأن».

1 - الإنية وجود:

الإنية مشتقة من «إن» بالكسر والتشديد التي تعني القوة في - الوجود أو «التأكيد والقوة في - الوجود».

ولنميز هنا بدقة نشطر فيها قوة - الوجود عن القوة في - الوجود. لأن هذا الانشطار يحفر دروب مرتببات الإنية معرفياً ووجودياً فهي تختلف في تلونها المرتبي كوجود لذاته عنها كموجود لغيره تحايته مرتبته الذاتية. وهذا الطريق يقود إلى تعرجات علاقاتها مع الحقيقة.

لكن تلونات الإنية وتلويناتها لا تنتزع منها صولجان عرشها الأنطولوجي المبهر الذي يسمح للعقل الفلسفي أن يدخل قلعتها من بوابتها الرئيسية التي دعبت في تاريخ الفلسفة «الوجود لذاته».

1 - 1 - الإنية وجود لذاته:

أطلق الفلاسفة العرب اصطلاح إنية على الوجود المطلق أو «الواجب الوجود». حامل أنطولوجي مغلق على ذاته بذاته لذاته من الأزل لا تناهي الماقبل إلى الأبد لا تناهي المابعد. وبما أنه يتمتع بمطلقية حكم الوجود فهو حامل لمطلقية حكم القيمة ومراتبها المكثفة في ذروة مرتبة الكمال. فهو كامل الوجود كامل القيمة. لذلك هو واجب الوجود أي مركزيته

وجود كل شيء وثباته». وبما أن الوجود موجودات لذلك «الحق اضطراراً موجود لأنبات موجودة». لكأن الإثبات تمنح الحقيقة موجوديتها أو تحققها في الموجودات. على هذا يصبح الحقيقي هو الموجود في إثبات لا الوجود من حيث هو كذلك. فهل الإثبات جسر علائقي يربط بين الوجود المفرد الواقعي المتحقق والوجود الشمولي الكلي العام؟ ربما...
فنظرية الحقيقة عند الكندي لم تدرس فلسفياً حتى لحظة كتابة هذه الكلمات. لكن الثابت أن كل دراسة ممكنة لهذه النظرية لا بد من أن تعبر منطقة الإثبات بضرورة شرطية قصوى. لأنها عند الكندي رئاسة العقل في جمهورية الحقيقة. وما زالت الإشكالية تثير عواصفها في الفكر المعاصر بين قوى الابدولوجيا وغايات التكنولوجيا، وتتبدى الإثبات إحداثة تتجلى فيهما وتتخطاهما معاً داخل جدليات المتعالي - الواقعي وتمفصلتهما.

1 - 4 - الإثبات والبرهان الإثباتي :

أشرنا سابقاً إلى الإثبات بوصفها تحقق الوجود من حيث هو كذلك. وقد فتح الكندي باب البرهان الإثباتي عندما ربط ربطاً ضرورياً بين حقيقة الوجود وإثباته. وبما أن الوجود هو الواقعي الملموس أو حقل احساساتنا المتغيرة باستمرار إذ لا يمكن أن نقوم بإثبات صفات شيء ما قبل أن نثبت «إثباته» أي تحقق موجوديته بشكل مسبق. وكما يحدد ابن سينا «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إثباته فهو معدود عند الحكماء من فراغ عن محجة الايضاح». ويعتبر مثل الانسان الطائر أو الانسان المعلق بين قوسين نموذجاً معروفاً على البرهان الإثباتي كما شرحه ابن سينا.

فإذا ألغينا جميع حواسنا وأغلقتنا بإحكام نوافذ مداركنا لنصبح موجوداً مغفلاً ممسوح المعالم والملكات والقدرات معلقين في الهواء نجد أن ذواتنا ستغفل «عن كل شيء إلا عن ثبوت إثباتها».

فالإثبات ثبوت تحقيق الوجود، بذلك يصبح البرهان الإثباتي شرطاً مسبقاً لكل برهان انطولوجي لأن الإثبات «هي ثبوت الذات». فإذا انتقلنا من ميدان البرهان الإنساني الى البرهان المنطقي تبدى الانية في الفصل والخاصة لا في - النوع - والجنس إلا من حيث اقترابه الماهوي من إثباته. فالتعقل للانسان يدل على إثباته أي مرتبه الذاتية نسبة الى غيره من النوع الحيواني. هكذا الانية مع فعل التعقل واستدلالية

المطلقة ضرورة لأنها «ضمانة» الوجود والقيمة معاً. هكذا تدخل «الإثبات» نقطة المحرق فيما دعي البرهان الأنطولوجي على «الوجود الإلهي» سواء عند الكندي أو الفارابي أو ديكارت. لكن إلى أي مدى تعتبر مطابقة الإثبات مع الواجب الوجود مصادرة عقلانية فلسفية للمطلق ذاته عندما تنطق به أو تمنطقه؟

بهذا المعنى ألا تصبح الإثبات المطلقة في الفلسفة خارج حدود الدين والتدين الذي يركز على حالة وجدانية خارج حدود العقل؟

اعتراض فلسفي سيرسه كانط في نقده لحدود العقل الخالص وستابعه فلسفات التحليل المعاصرة في محاولاتها التطهيرية للنطق الفلسفي.

لكأن إخراج الإثبات من حيث هي وجود لذاته عندما تبدأ رحلة انتقالها من قوة الوجود إلى القوة في - الوجود حيث توجد موجوداً. هذه المسافة الكبرى بين الوجود والموجود تسافرها الإثبات المطلقة بتحولاتها الموجودة الى الإثبات النسبية أو لنقل من إثبات الوجود إلى إثبات الموجود.

لكنها في المسافة والسفر معاً تدل على حامل الوجود في - الموجود وقوة الموجود - في - الوجود. هي ثابت يركز متحولات الموجودات وشتاتها ضامناً عينيتها انطولوجيا ومعيارياً. أما تحديد ماهية الإثبات بوصفها حاملاً للموجودات فسوف يرسم حدود صراع الفرضيات الفلسفية والعلمية والدينية.

1 - 2 - الإثبات موجود - عيني :

استعملت الإثبات في الفلسفة العربية للدلالة على مرتبة وجودية الموجود. لكأنها تعكس أو تحاول أن تقول انتقال الوجود إلى الموجود. الإشكالية التي اعتبرها أرسطو مصدر نزاع مستمر في كل العصور. فالوجود عيني أي موجودات جزئية نسبية متغيرة تخضع للضرورة والتبدل.

على هذا تصبح الإثبات تحقق الوجود موجوداً عينياً مشيرة إلى «مرتبه الذاتية». بذلك تندغم الإثبات من حيث هي حكم وجود مع نخوم حكم القيمة. و«الإثبات» هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبه الذاتية «مرتبة مع إشكالية الحقيقة».

1 - 3 - الإثبات والحقيقة :

قد يكون فيلسوفنا الكندي من أوائل الذين ربطوا علائقياً بين الإثبات والحقيقة، «كل ما له إثبات له حقيقة». والحقيقة ليست قيمة معيارية إنما هي حكم وجود. لأن الحق «علة

مصدر الإنِّيَّة وصدورها ؟

مهما تكن امكانات الترجيح فإن علوم التفسير المعاصرة من اللسانيات الى علم المعرفة نفسياً واجتماعياً وأثنوبولوجياً تقول بأن عملية التفسير تنطوي على مصادرة مؤكدة للنص المفسر فالتفسير استعادة خلاق لا اعادة مطابقة. إلى أي مدى تفارق ابن رشد عن أرسطو في مطابقة الإنِّيَّة مع الماهية المطلقة ؟ ستبقى الاجابة معلقة حتى تتم دراسة مفصلية لتفسير « ما بعد الطبيعة » الرشدي الذي لم يتناوله التفكير الفلسفي العربي المعاصر حتى الآن ولكن مهما تكن تدرجات اختلاف أرسطو - ابن رشد أو اتفاقهما فإن الثابت البدئي بأن الإنِّيَّة بوصفها ماهية نسبية أو مطلقة تبقى داخل دائرة العقلانية الفلسفية. وإذا قمنا بمقارنة مع الفلسفة الحديثة تدخل الإنِّيَّة بين مفاصل البتولوجيا الديالكتيكية الهيجلية من الوجود - اللاوجود الى العقلي - موقعن والواقعي - معقلن، إلى الماهية - وجود والوجود ماهية، إلى الفكرة المطلقة.

2 - 2 - الإنِّيَّة ما بعد - الماهية :

تقف الإنِّيَّة فوق قمة جبل التجريد على أعلى برج لقلعة العقل وما هو عقلاني متعال (ترانسندنال) عندما تتحول الى ماهية مطلقة.

لكن الإنِّيَّة في تلويناتها الكبرى تنخطف نحو العاليي (ترانسندنن) اللاعقلاني في العرفان الصوفي. وإذا كانت الإنِّيَّة الفلسفية تبدأ رحلتها من اثبات الذات فإنها تنطلق في التصوف من محو الذات كما في قول الحلاج « بيني وبينك إني يباعني فارفع بلطفك إني من البيت ».

ان كسر رتاج الإنِّيَّة الانسانية بمباشرة معراج « الايلاج الروحي » كما يقول ابن عربي في سهوب انخفاف نوعي لأبجدية ما بعد اللغة، ما بعد العقل، ما بعد - الوجود ما بعد الانسان، موت الانسان بالمطلق. على هذا، الإنِّيَّة الصوفية تدل على ذات عليّة خارج إيسار الصفة أو التوصيف وما بعد - الانا العارفة المفكرة حيث المعرفة ذوقية والغيبة حضور في مقام الشهود، والماهية لا - ماهية، بل الإنِّيَّة - لا إِنِّيَّة.

3 - الإنِّيَّة والأنا :

ترجع الإنِّيَّة إلى الأنا في أحد الترجيحات الممكنة من ناحية الاشتقاق. إلا أن الرد الإحالي الى « الأنا » يتعدى فلسفياً الارجاع اللغوي، لأن الإنِّيَّة عندئذ تتطابق ماهوياً مع الهوية المتعالية للأنا المفكرة لتدخل قلعة المثالية نسبية كانت أم مطلقة. بهذا تسبق الإنِّيَّة الوجود لارتباطها بالماهية لكان

البرهان تدخل عالم الفكر المتعالي مدشنة خطوات تحولها نحو الماهية بوصفها سقف المتعالي الذي يصعب اختراقه إلا بتحطيمه.

2 - الإنِّيَّة والماهية :

بين مدارج علاقة الواقعي والمتعالي، المحسوس والمجرد، المادي والمثالي، تدرجت الإنِّيَّة بوصفها مفهوماً وجودياً لكنها وان تميزت في الوجود العيني المتحقق فقد تفككت منفصلة عنه.

فالكندي يربط بين الإنِّيَّة والماهية بتوسط منطقي، هو الفصل والخاصة ثم تابعه الفارابي الذي لامس اقترابها من ماهية الجنس حيث الإنِّيَّة نقطة تماس مفهوم الفصل مع مفهوم الجنس، في التصنيف المنطقي لمراتب الموجودات. على هذا تراوح ابتعاد الإنِّيَّة عن الوجود واقترابها منه بين فراق يساوق ذرى مطلقة الانقسام ووافق يحاith نسبية الاندغام. ففي ذرى مفارقتها الواقعي تنطبق مع المتعالي مشرّبة بين قمم التجريد. ولا تحتاج الإنِّيَّة بعدئذ سوى انعطاف خطوة واحدة لتنخطف باتجاه الماهية المطلقة.

2 - 1 - الإنِّيَّة ماهية مطلقة :

عندما طابق الكندي بين الإنِّيَّة والحقيقة ألقى الصوى الأولى باتجاه الماهية المطلقة. لأن الماهية حقيقة الشيء، أو قوامه الذي يحد هويته بوصفه هو - هو الصيغة التي دعاها أرسطو قانون الهوية، منطقياً والجوهر أنطولوجياً والصورة موجودياً.

على هذا يقول أرسطو في « ما بعد الطبيعة » بترجمته العربية « إِنِّيَّة البيت لا تكون، بل تكون الإنِّيَّة التي لهذا البيت ».

ثم يتلوه تفسير ابن رشد « ماهية البيت المطلقة ليس لها كون بل الكون انما هو الموجود الذي لهذا البيت ».

فالإنِّيَّة في فهم ابن رشد تساوي ماهية مطلقة بينما في النص الأرسطي تبدو الإنِّيَّة مزدوجة. إِنِّيَّة ماهوية غير كائنة، وإِنِّيَّة موجودة كائنة متحققة. وقد استعمل ابن رشد اصطلاح « الموجود الذي لهذا البيت » عوضاً عن « الإنِّيَّة التي لهذا البيت ». لكان تفكير ابن رشد فصم علائقياً بين الإنِّيَّة والموجود فصماً مطلقاً ليطابقها مع الماهية المطلقة. بينما قارب ارسطو بينهما في مفارقة نسبية على قاعدة العلل الأربعة للموجود. ترى هل هي اشكالات الترجمة من اليونانية الى العربية - ومدخلات المربانية - التي فتحت أبواب تأويل

المعجمية الفلسفية وبعض النصوص القليلة. ونشير على سبيل التوثيق الى ارتباط «الإنية» مع «الاصالة» بالدلالة الدينية في بعض نصوص المغرب العربي.

لكن حياة اصطلاح وموته يدخل التفكير الى تلافيف استعمالات اللغة وانتشار سيلانها الدلالي بين المحكي والمكتوب والمتخصص.

ستبقى الإنية في ترحالها الدلالي المدهش بين مسارب علائق اليقين والارتباب من الوجود الى الماهية الى الأنا الى الأنا - إنية، سواء حايت معاناة العقل الفلسفي العربي المعاصر أو لم تحايه، فهي قائمة بين ثنايا وجودنا ومعرفتنا تكون عفوية تأملاتنا وتمتد بين مفرداتنا وتسيل مع جبر قلمنا وكتابتنا، وتطل من بين سطور صفحاتنا قبل الكتابة وبعدها.

مختصر دلالي

- الإنية مفرد إنيات

1 - الإنية وجودياً. الإنية الانطولوجية، أو الإنية من حيث هي إنية إنيتها:

1 - إنية الوجود في ذاته، قوة الوجود.

2 - إنية الوجود لذاته، القوة في - الوجود.

3 - إنية الموجود المتحقق، ظاهرة - الوجود.

2 - الإنية معرفياً، الإنية اليبستمولوجية، أو الإنية من

حيث هي «أنا»:

(2 - أ) إنية متعالية، معقولة تتضمن:

1 - إنية الأنا، وحدة الشعور.

2 - إنية الاحساس - الادراك، الادراك الحسي أول

درجات التجريد.

3 - إنية الوعي - الوعي الذاتي، تقاطع الادراك الحسي

مع وحدة الشعور.

4 - إنية الفهم - الدرجة الثانية في التصعيد التجريدي

للإدراك.

5 - إنية التعقل - الدرجة الثالثة في التصعيد التجريدي

للفهم.

6 - إنية العقل، إنية الهوية، إنية الماهية - ذروة التصعيد

المتعالي للإدراك، حيث تصبح الإنية متعالية.

(2 - ب) إنية عالية، لا معقولة تتضمن:

1 - إنية اللاإنية، من فلسفات الماهية الى فلسفات

المادية، أحدهما يخرج الإنية من الوجود والثاني يوحدها

معه. وإخراج الإنية من دائرة المعرفة الممكنة - من النقدية

رد الإنية الى الأنا يعكس موقفاً نقضياً من فرضية رد الإنية الى الوجود أو الى الموجود المتحقق، مؤيداً بذلك موقف رد الإنية الى الماهية في سبقها الوجود. فالأنا هي حامل المعرفة، قاعدتها نقطة استقطابها وهويتها، لأنها التمرکز الذاتي للتعقل. وقد عبرت عنها الفلسفة الوسيطة بالنفي الناطقة أو المدركة كما أنها في بعدها الفردي ترسم حدود تمايز «الشخصية» للمفرد الانساني، سواء في الأنا الدنيا أو دائرة الهو كما يقول علم النفس التحليلي أو الأنا العليا منطقة النحن الاجتماعي على هذا ترتد الإنية في علاقتها بالأنا الى حقل الشعور في علم النفس، وإلى حقل الهوية في الشخصية، وحقل التجريد في المعرفة، وحقل الماهية في ذرى العقل وتدرجات التعقل والفهم والادراك الحسي. يقول ابن رشد «الإنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس».

4 - الأنا - إنية:

لعل كاتب السطور أول من استعمل الاصطلاح المركب أنا - إنية كاصطلاح توليفي يوحد الأنا مع «الإنية» والعكس، الإنية - الأنا.

لقد نحت هذا الاصطلاح داخل منظومة فلسفة المعنى باعتباره بنيتها الدلالية القصوى فلسفياً. أما التعريف المعلن فقد ورد على النحو التالي:

الإنية عين الظاهرة، وقصدية الأنا. لا توجد بذاتها منفصلة عن ظهورها. كما لا تعين بوصفها موضوعاً منفصلاً عن ارتباطها مع الأنا.

لذا هما معاً يمثلان حامل ظاهراتية الظاهرة لا ظهوره المحايد فحسب، لأن ظهورها محمول موضوعها. على هذا الأنا - إنية تركيب مغامر يتضمن معنى إمكان المطابقة بين الذات والموضوع في ميثاقيقا الواقعيات. عندها يخرج الانسان من دائرة نقصه ليصبح ما بعد - الانسان أو الانسان الكامل في مستوى الواقعية البشرية أو في مستوى مشروع الواقعية الفلسفية التي تتجه نحو رفع الاغترابات الانسانية وتحقيق حلم حريتها.

بذلك تتحدد الأنا - إنية كقاعدة ثابتة للمعرفة بوصفها معنى ظاهراتي. عندئذ، تصبح الفلسفة فلسفة المعنى، لا فلسفة أو فلسفات المعرفة فقط أو فلسفة الوجود، وفلسفة الماهية وحسب. إن غنى التنوع الدلالي المدهش لاصطلاح الإنية يقابله فقر استعماله واضح في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. مع ذلك كانت الإنية حاضرة في المحاولات

- فخري، ماجد، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- الكندي، الرسائل الفلسفية، تحقيق وتقديم محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1979.

محمد الزايد

إضافة

إذا كانت الإِثْبَات إثبات وقوع الوجود المعيني فإن الإِثْبَات هي التعيّن المعنوي والكيّونة المعنوية. وإذا كانت الإِثْبَات تشير إلى وجود الشيء أو إلى فعل إثبات تحقق هذا الوجود عينياً فإن الإِثْبَات تشير إلى كيّونة الشيء من حيث هو تعيّن معنوي أو من حيث «أنه» كذلك.

ولا يجوز الخلط، من ثم بين الإِثْبَات بما هي كل تعيّن للموجود إطلاقاً، وبين الماهية بصفتها لا تشمل إلاّ الإِثْبَات الضرورية لعيارية تفكير الموجود.

إلى ذلك فإن معنى الإِثْبَات كما فصلناه أعلاه يجعل منها تعريباً ملائماً لكلمة Sachverhalt الألمانية التي لم تجد لها، قبل هذا الآن، ترجمة وافية في العربية، ولا - حسبنا نعلم - في باقي اللغات.

انطوان خوري

إِيدْيُولُوجِيَا (علم الأفكار)

Idéologie

Ideology

Ideologie

يشكل التعريف احدى أعقد المعضلات في مضمار العلوم الإنسانية. العلوم الطبيعية، المسماة علوماً دقيقة، غالباً ما تتلخص من التعريفات اللغوية، بفضل المنطق الشكلي، حيث تستبدل الكلمات برموز اصطلاحية، تكون محدّدة المعالم، محصورة الدلالة. أما التعريف بواسطة الكلمات فيكتنفه، دائماً، إطار واسع من المدلولات المتداخلة، المتوافقة حيناً، والمتنافرة حيناً آخر، الأمر الذي يقود إلى الالتباس، وبالتالي إلى الإبهام.

صحيح أن التعريفات المنطقية الشكلية، أي استعمال الرموز الاصطلاحية، تستخدم في العلوم الإنسانية أكثر فأكثر، لكنها، في الواقع، تقتصر على الجوانب المكمّنة

إلى الوجودية - هو اخراج لها من دائرة الوجود. كما أن اخراج الإثنية من أفق المعرفة الممكنة هو اخراج لها من دائرة الوجود. الأول يسقط في نقائص أنطولوجية. والثاني في نقائص ابيستمولوجية.

2 - إِثْبَاتُ اللاعقل، اللامعقول هو إِثْبَاتُ غامضة سرية. لكن هذا المجهول، اللامعروف، يمكن أن يتعلّق في مرحلة تالية. فهو لا يبقى متعلقاً على لا معقوليته بشكل أزلي. ففي لحظة ما من تطور المعرفة تقض سرية وتعلّق لا معقوليته. وبما أن إِثْبَاتُ اللاعقل مباطنة لإِثْبَاتُ العقل، لذلك فكلاهما لا يستنفد الآخر وإن كان ينفذ منه - فيه دائماً. لان صيرورة المعرفة - العقل مفتوحة على اللامتناهي الإنساني.

3 - الإِثْبَاتُ ميتافيزيقياً، الإثنية الفلسفية:

- الأنا - إِثْبَاتُ

- إِثْبَاتُ المعنى

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 6.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط 5، دار المعارف، مصر.
- ابن سينا، الاشارات والتهيهات، ج 1.
- ابن سينا، رسالة النفس، جمع وتقديم ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968.
- ابن عبد الرسول، عبد النبي، دستور العلماء، ج 1.
- ابن عربي، الرسائل، كتاب أيام الشأن / 8، إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن منظور، لسان العرب، مادة أنن.
- أبو البقاء، الكليات، مكتبة خياط، بيروت، 1966.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، القاهرة، 1955.
- بلقاسم مولود، إِثْبَاتُ وأصالة، وزارة التعليم والشؤون الدينية، الجزائر، 1975.
- الجرجاني، التعريفات.
- الجيلاني، عبد الكريم، الإنسان الكامل، مطبعة حجازي، القاهرة 1949، ج 1.
- الحلاج، الطواسين، نشر كامل الشبيبي، بغداد، 1974.
- دي بور، دائرة المعارف الإسلامية، ج 1، مادة Anniya.
- الزايد، محمد، اللحظة العدمية المتعالية / ملحق الاصطلاحات، دار عويدات، بيروت، 1982.
- الزايد، محمد، المعنى والعدم، دار عويدات، بيروت، 1975.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1.
- الغزالي، مقاصد الفلاسفة.
- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 12/7.

دوتراسي، « مذكرة حول ملكة التفكير »).

لقد قصد دو تراسي، من وراء اعتاد هذه اللفظة المركبة من عنصرين مأخوذين من لغة قديمة، الاستغناء عن استعمال تعبير « علم النفس » الذي ينطوي على مفهوم « النفس ذي المدلول الروحي الديني الذي أراد تجنبه ابتغاء للعقلانية »، ولقد قال بهذا المعنى:

« ثمة علمان ليسا مختلفين فحسب، بل متعارضين، يبالغ بعض الناس في الإصرار على الخلط بينهما، أعني الميتافيزيقا اللاهوتية القديمة، أو الميتافيزيقا بالمعنى الحقيقي للكلمة، والميتافيزيقا الفلسفية الحديثة، أو الايديولوجيا ».

يُعتبر الفيلسوف الفرنسي مان دو بيران 1766 - 1824 من اتباع مدرسة الايديولوجيين، على غرار دو تراسي، إذ إن المفهوم الذي يضمته لكلمة ايديولوجيا مشابه للمفهوم الذي ربطه بها دو تراسي. قال دو بيران بخصوص الايديولوجيا: « تخلق الايديولوجيا، إذا جاز التعبير، في أجواء كافة العلوم. لأن العلوم لا تتألف إلا من أنكارنا ومن مختلف علاقات هذه الأفكار. تشكل هذه الأفكار ما يشبه بلادا شاسعة، متنوعة إلى ما لا نهاية، ومجزأة إلى عدد كبير من المناطق، يجتازها عدد وفير من طرق المواصلات (...)، لكن جميع هذه الطرق لها أصل واحد، بل غالبيتها تنطلق من نقطة مشتركة، ومن ثم تتباعد. إن هذا الأصل، أو هذه النقاط المشتركة التي يجدها المسافرون عادة، هي التي يتولى عالم الايديولوجيا، كمهمة أولى أن يدلهم إليها » (مان دو بيران، « الآثار الكاملة ». ج 3، ص 13-14).

الايديولوجيا بمفهوم المذهب الاجتماعي الدوركهامي ظل مفهوم الايديولوجيا يراوح ضمن اطار « مذهب الايديولوجيين » المذكور زهاء نصف قرن تقريباً، حتى جاء العالم الاجتماعي الفرنسي اميل دوركهام 1858 - 1917 وأنشأ نظرية تقول بأن الوقائع الذهنية ترجع إلى الوقائع الاجتماعية، معتبراً هذه الأخيرة مستقلة عن وعي الأفراد. يصف دوركهام، على ضوء هذه النظرية، نشوء الحالات الايديولوجية وتكونها بقوله:

« بدل ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، نكتفي، إذ ذاك، بوحي أفكارنا وتحليلها وتآليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعة، لا نعود نصوغ سوى علم ايديولوجي ». (اميل دوركهام، « قواعد المنهج الاجتماعي »، الطبعة الثامنة، ص 21).

نستخلص من الاستشهادات الاتفة المعنى الفلسفي الذي

منها، وتقتصر عن الإحاطة بالجوانب السياسية والقيمية والثقافية التي تستلزم تعريفات لغوية متداخلة المرامي، الأمر الذي يجعل عملية التعريف، في هذا المضمار، متعددة، وبالتالي تقريبية. عند التعمق في تأويل هذه الظاهرة يتبين أنها تعود إلى سبين، الأول عرضي والثاني جوهري:

- السبب العرضي لهذه الواقعة التعددية هو كون هذا التعريف لغوياً، أي مصوغاً بكلمات، ولا يُخفى ما للكلمات من مفاهيم متباينة.

- السبب الجوهري هو منظورية المفاهيم في المضمار الإنساني. للتوضيح نذكر بأن المنظورية، كما عرفها نيتشه، تعني أن:

« كل معرفة هي نسبة إلى حاجات الحياة لدى الإنسان العارف » (نيتشه، « العلم الجزل »، ص 354)، أي أنها تعبر عن وجهة نظر، لا عن الحقيقة في ذاتها. بتعبير آخر نقول إن الحقيقة، في مضمار العلوم الإنسانية، هي حقيقة إرادية، اختيارية، ذاتية لا إستنتاجية.

تمثل الايديولوجيا أحد نماذج هذا النوع من المسائل المعرفية، لذلك نرى أن أفضل طريقة لبلوغ القدر الممكن من الموضوعية في فهم ماهية الايديولوجيا، إن لم نقل الطريقة الوحيدة المتاحة، تقوم على استعراض التعريفات المتباينة التي أعطيت عنها، أو أهم هذه التعريفات، ومن ثم محاولة استخلاص نمط جامع منها مبني على أساس اعتبارها وظيفة وسائلية، أي أننا نتخلى، منذ الآن، عن مطمح الموضوعية المطلقة حيال هذه المسألة، قانعين بالمنحى الذاتي لما يتمتع به من جدوى استعمالية. واستدراكاً تلفت النظر إلى أن اشتراط الموضوعية في مسائل كهذه يعني الاستسلام للوهم العلمي أكثر مما يؤلف ضمانة معرفية.

الايديولوجيا بمعناها الأصلي

إذا ما عدنا إلى المدلول اللغوي الاشتقاقي لكلمة ايديولوجيا ذات الأصل اليوناني Idea = فكرة، Logos = علم ألفينا أنها تعني علم الأفكار. مبتكر لفظه ايديولوجيا هو الفرنسي ديسوت دوتراسي 1754 - 1836. لقد وردت، أول ما وردت، في كتابه « مذكرة حول ملكة التفكير »، ثم كترس استعمالها، بالمعنى الذي أعطاها إياه، في كتابه الآخر « مشروع عناصر الايديولوجيا ». تعني هذه الكلمة عنده:

« العلم الذي يدرس الأفكار، بالمعنى الواسع للكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلامات التي تمثلها، لا سيما أصلها ». (ديسوت

نصل هكذا إلى المعنى الثالث لكلمة ايديولوجيا، وهو المعنى الذي انتشر عنها في أواخر القرن التاسع عشر نتيجة انتشار الأفكار الماركسية. فالماركسية هي أول من أسبغ على كلمة ايديولوجيا المعنى الازدراخي القائل بأنها: «وعي زائف، وتكرر للواقع، ومقالة تبريرية للأحوال الاجتماعية السائدة».

إن الماركسية، بتوحيدها بين معنى وعي الواقع الاجتماعي المعاش وبين فكرة الخداع، تعني أن الناس محكوم عليهم بأن يعيشوا في الوهم، طالما ظلوا آخذين بالايديولوجيات.

هكذا تتوافق الماركسية مع «الضربات التأديبية التي أنزلت بالترجسة الإنسانية»، على حد قول فرويد، والتي تمثلت: أولاً باكتشافات داروين العلمية التي سوت بين النوع الإنساني وسائر الأنواع الحيوانية من حيث الأصل والتطور، وثانياً باكتشافات كوبرنيكوس التي ألغت الاعتقاد بأن الأرض موطن الإنسان، هي مركز الكون، مبرهنة على أن الكرة الأرضية ليست سوى جرم لا قيمة له بالمقارنة مع الأجرام السماوية الأخرى التي لا تعد ولا تحصى، وثالثاً، بواقعة اكتشاف اللاوعي التي جردت الإنسان من اعتزازه بقدرته التفكيرية، إذ تبين، على ضوء هذا الاكتشاف، أن غالبية الأفكار التي تتكون في الوعي، وغالبية التصرفات التي يقوم بها صاحب هذا الوعي، ليست سوى استجابات لدوافع غامضة، تنبع من بؤرة الغرائز ومن الحركة البيولوجية المبهمة. موجز الفهم الماركسي للأفكار التي تنجلي في الوعي، أي للايديولوجيا من حيث هي بنية فوقية، أنها مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية: الثقافة، وطريقة العيش، والأفكار، والقيم، والأذواق، الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي.

لقد عمد ماركس، كما هو معروف، إلى قلب جدلية هيغل رأساً على عقب. هذا ما أكدّه أنجلز بقوله:

«لقد نصبت جدلية هيغل على قدميها بعد أن كانت عنده واقفة على رأسها، ورجلاها إلى فوق». (ف. أنجلز «لودفيغ فيورباخ» المنشورات الاشتراكية، طبعة 1946، ص 34).

كان ماركس قد ورث عن هيغل فكرة العلاقة الجدلية بين المادة والفكر. لكنه أجرى تعديلاً وتصحيحاً مهماً على المفهوم الهيغلي لهذه العلاقة: لقد نسب الأولوية للمادة، إلى الواقع. هاك ما كتبه أنجلز بهذا الخصوص:

«يعتبر هيغل أن الأفكار التي تحصل في الوعي ليست

اعطي لكلمة ايديولوجيا خلال المرحلة الثانية من تاريخها، ومفاده أن المنحى الايديولوجي هو عملية الفهم المستندة إلى الأفكار، هو اليقين القائم على أفكار يعتمد عليها كقاعدة له، مثلاً على هذا المفهوم البرهان الأنطولوجي على وجود الله، أي الانتقال من فكرة كائن أعلى تام الكمال إلى تقرير وجود هذا الكائن الأعلى.

وبتعبير آخر، يصح القول ان لفظة ايديولوجيا كان يقصد بها، في المرحلة الثانية من تاريخها، التحليل أو النقاش القائم على أفكار مجردة لا تنطبق على أمور واقعية.

الفهم الماركسي للايديولوجيا

في المرحلة الثالثة من تاريخها اتخذت كلمة ايديولوجيا معنى سياسياً اجتماعياً صرفاً، وأصبح استعمالها يقتصر عليه. في هذا المجال تعني اللفظة:

«مجموعة من الأفكار، أو المعتقدات، أو الآراء، المتناسكة إلى حد ما، والتي تعتبرها فئة اجتماعية معينة، أو حزب سياسي معين، بمثابة ما يقتضيه العقل، مع أن نابضها الفعلي يكمن في حاجة تبرير مشروعات معدة لتلبية غايات منفعية. وغالباً ما تستعمل هذه الحاجة لأهداف دعائية. (فولكييه، «قاموس اللغة الفلسفية»، طبعة 1969، ص 337).

تمثل الايديولوجيا، بهذا المفهوم:

«فكراً نظرياً يعتقد انه يتنامى بطريقة تجريدية تعتمد على معطياته الخاصة وحدها، مع أن هذا الفكر، في الحقيقة، ليس سوى تعبير عن واقعات اجتماعية، لا سيما اقتصادية لا يعيها أصحاب الايديولوجيا، أو على الأقل لا يدركون أن هذه الواقعات هي التي تقرر مضامين أفكارهم. هذا المفهوم للايديولوجيا، المنتحدر من زمن سابق، نلقاه شائعاً جداً في الأدبيات الماركسية». (مارسال، ذكره أندريه لالاند في القاموس التقني والنقدي للفلسفة، طبعة 1976، ايديولوجيا). لقد ظهر هذا المفهوم عند اخصاص الايديولوجيا، لأن هذه الأخيرة، بنظرهم، تعني التحليلات والشروحات والمناقشات الدائرة حول:

«أفكار جوفاء، وتصورات مجردة، دون أية علاقة بالأحداث وبالواقع الموضوعي»، (فولكييه، «قاموس اللغة الفلسفية»، طبعة 1969، ص 337). لذلك يقال عنها فلسفة مبهمة وضبابية، وغالباً ما تستوحي المثالية الساذجة.

مضمونها كما يصف شكل الفكر المحض، سواء فكره الخاص أو فكر سابقه. إنه يعمل معتمداً على التوثيق الفكري وحده، إذ يتناوله دون أن يعين فيه النظر ليرى ما إذا كان ينبثق من الفكر، ودون أن يدركه أكثر على صعيد سيروية أبعد مستقلة عن الفكر». (ف. أنجلز: «رسالة إلى مهيترغ»، 14 تموز، يوليو 1883).

وهناك نص آخر لانجلز يضعي على الايديولوجيا نفس المعنى:

«تعني الايديولوجيا مجموعة من الأفكار التي تحيا حياة مستقلة متقيدة فقط بقوانينها الخاصة. إن كون شروط الحياة المادية التي يحياها الناس الذين تتابع هذه السيروية الايديولوجية في أذهانهم، يقرر، في التحليل الأخير، مجرى هذه السيروية، فهذه الواقعة تبقى مجهولة منهم كلياً، وإلا لكانت كل الايديولوجيات ما زالت من الوجود». (ف. أنجلز: «لودفيغ فيورباخ»).

يتضح من الاستشهادات السابقة أن الفهم الماركسي للايديولوجيا بشدد على كونها وعياً زائفاً. لكن كيف يتكوّن عنصر الزيف في الايديولوجيا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من استقراء ماركس بالذات:

«يؤول دور القوة المتمثلة في البرهنة على سيادة الفكر في التاريخ إلى المجهودات الثلاثة الآتية: أولاً فصل الأفكار عن يودون، لأسباب فطرية، كأفراد راقعين، وبفضل الشروط الفطرية التي ينعم بها هؤلاء الأفراد أنفسهم، وبالتالي إلى الاعتراف بسيطرة الأفكار أو التوهّمات، في التاريخ. ثانياً يؤتي بنسق تنتظم فيه سيطرة هذه الأفكار، والبرهنة على رباط صوفي يربط بين الأفكار المتتالية، وذلك ممكن عن طريق فهمها كتجديدات ذاتية للتصور... ثالثاً لتجريد هذا التصور الذي يجذّد نفسه بنفسه... من مظهره الصوفي إلى شخص -وعي الذات- أو لكي يظهر واقعياً تماماً، نصنع منه سلسلة أشخاص يمثلون «التصور» في التاريخ، أي «المفكرين»، «الفلاسفة» الايديولوجيين المعبرين بدورهم كصانعي التاريخ... وهكذا، دفعة واحدة، تكون قد حذفت جميع عناصر التاريخ المادية». (ماركس «الايديولوجيا الألمانية»).

خلاصة القول إن الماركسية ترجع الوعي والشعور إلى مؤثرات الاقتصاد، وهي مؤثرات يتنكر لها الوعي غير النقدي بالضرورة، لذلك فهو وعي زائف. فالأنا (الذات)، في إطار القوام النفسي، والايديولوجيا، في إطار البنية الاجتماعية،

انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية... بل هي أسبق من هذه الانعكاسات». (ف. أنجلز «الاشتراكية الوهمية والاشتراكية العلمية»).

لكن ماركس وانجلز يعتبران:

«الأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية. هكذا تصبح جدلية الادراك هي وعي حركة العالم الواقعي الجدلية. وتقلب جدلية رأساً على عقب». (ف. أنجلز «لودفيغ فيورباخ»، ص 38).

وهكذا يغدو هيغل وجميع الذين يفسرون التاريخ على أنه صراع بين الأفكار، ايديولوجيين؛ فهم يتجهون في ضباب النظريات التأملية. أما ماركس، خلافاً لذلك، فبدل أن يعتبر الأفكار هي التي تخلق الشروط المادية للوجود، يرى أن الأوضاع المادية في الحياة هي التي تخلق الأفكار؛ أي أن محتوى الوعي ليس سوى بنية فوقية ناجمة عن الوضع المادي الواقعي، ليس سوى ايديولوجيا.

تلك هي الأطروحة الأساسية لنظرية المادية التاريخية. عديدة هي الصيغ التعبيرية التي وردت في الكتابات الماركسية عن هذه الأطروحة، نكتفي بإيراد بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

«إن التشكلات المهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروياتهم الحياتية الواقعية التي يمكن ادراكها واقعياً والتي ترتبط بحالات مادية عينية. فالأخلاق والدين والمينافيزياء وسائر تجليات الايديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر، إذن، أن تحافظ على مظهرها الاستقلالي لمدة أطول (...). ليس الوعي هو الذي يكيف الحياة، إنما الحياة هي التي تكيف الوعي». (كارل ماركس «الايديولوجيا الألمانية القسم الأول»).

ليست الايديولوجيا، بمفهوم ماركس وانجلز، إذن، وعياً زائفاً فحسب، بل إنها تستلزم ممن يعتنقها وعياً ضعيفاً حول الأسباب التي تكيف حياته: فهو يظن أنه يقرر مواقفه انطلاقاً من الوعي وحده، بينما هو شأنه شأن الآخرين، منقاد للمصالح المادية، وليست انشاءاته النظرية الواعية سوى «لافة معدة لتغطية البضاعة»، كما يقول ج. مونرو. وثمة نص واضح جداً كتبه أنجلز يحدد فيه مفهوم الزيف الذي تراه الماركسية في الايديولوجيا، يقول:

«الايديولوجيا هي عملية يقوم بها المفكر المزعوم بوعي أكيد، لكن بوعي زائف. فالقوى المحركة التي تدفعه تبقى مجهولة منه، وإلا لما كان ثمة سيروية ذهنية، فهو يصف

من معانيها فقط ؟ من المعروف أن ما من كلمة تستلزم معنى معيناً استلزماً جوهرياً، بل تستبدل المعاني تبع الاستعمالات التي تندرج فيها. فبقدر ما يتكاثر استعمال إحدى الكلمات بمعنى معين، تزداد المطابقة بينها وبينه، لدرجة أن تقتصر دلالتها عليه وحده. يصف ماكس فيبر هذه العملية الاقتصادية التي تحصل للكلمات كما يأتي :

« يتم الحصول على نموذج معنوي - نسبة إلى معنى - بعامل التأكيد الاحادي على إحدى وجهات النظر، أو عدد منها، والربط بين عدد من الظواهر الواقعية المنعزلة، الضمنية، المكتومة، الكثيرة حيناً، والقليلة حيناً آخر، بل غير الموجودة في بعض الحالات. ثم تنسق تبعاً لوجهة النظر الأحادية التي اعتمدت، فيصار إلى تشكيل مقولة متجانسة ». (ماكس فيبر: « محاولات حول نظرية العلم »).

هذا ما حدث بالضبط للمعاني المختلفة التي يجدر بكلمة ايديولوجيا أن تعبر عنها، أي أن كلاً من هذه المعاني أخذ من جانب واحد، ثم ارتبطت هذه الجوانب المتقاربة، فتشكل من مجموعها، بهذا الأسلوب الاعباطي، أو على الأقل الاصطلاحي، نسق منسجم، هو المفهوم الازدراحي لكلمة ايديولوجيا.

من الصعب معرفة ما إذا كان الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين جاؤوا بعد انتشار الفكر الماركسي، والتزموا بهذا المفهوم، فعلوا ذلك اقتناعاً بأن ظاهرة الايديولوجيا ككل إنما تقوم فقط على ذلك « الوعي الزائف » الذي نضعه الماركسية في جوهر الايديولوجيا، أو أنهم ركزوا على الجانب الزائف من الايديولوجيا توخياً لقطع الطريق على العواقب المترتبة عليه تجاه السيورات الاجتماعية. الأمر الأكيد هو أن التعريفات التي أعطوها عن الايديولوجيا ترفد، إجمالاً، تيار المفهوم الماركسي. إثباتاً لذلك نورد، تبعاً، آراء خمسة من كبار المفكرين الذين بحثوا مسألة الايديولوجيا :

نبدأ أولاً برأي لويس التوسير :

« الايديولوجيا هي منظومة (نسق من التفكير ذي المنطق والمنهج الخاصين) من التصورات (أي الصور والأساطير والأفكار أو المفاهيم حسب الحالات) تتمتع بوجود ودور تاريخيين داخل مجتمع ما. دون التعرض لمسألة العلاقة التي تربط أحد العلوم بماضيه (الايديولوجي)، يحق لنا القول ان الايديولوجيا، كمنظومة من التصورات تتميز عن العلم بأن الوظيفة العملية الاجتماعية فيها تفوق الوظيفة النظرية ».

يقوم كل منهما بالوظيفة نفسها، أي أن كلا منهما يعتبر نفسه منبعاً لا مصباً. استبعاداً لهذا الفهم يستخلص ماركس ما يلي : « لا نستطيع الحكم على عصر من العصور بناء على وعيه لنفسه، أكثر مما نستطيع الحكم على فرد من الأفراد بناء على رأيه بنفسه. وحدها التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج تؤلف الأسباب الموجبة، أي القوى المقررة والحاسمة. ينبغي إذن تمييز هذه التناقضات الواقعية، كما يحللها العلم، عن الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والفنية، والفلسفية... باختصار، عن الأشكال الايديولوجية التي يعي الناس بها هذه التنازعات، ويقودنا إلى منهاها ».

صحيح أن العلم يؤلف نمطاً من النشاط الفكري المستقل عن الايديولوجيا، لكنه لا يلفيها: لقد استمر الناس، بعد كوبرنيكوس يرون « الشمس تدور حول الأرض الثابتة » ويواصلون بعد فرويد تجاهل اللاوعي. وبعد ماركس يستمرون في العيش من خلال منظور دراينهم وحاجاتهم وأهوائهم، أي تبع المنطق الايديولوجي. هذه الواقعة، أي أن التوجهات المعاشة لدى البشر تستمر تبع النمط الايديولوجي، تبقى صحيحة حتى وإن زالت الطبقات، وانتفت ضرورة تبرير امتيازات الطبقة المسيطرة. أي أن الخداع الذي يرافق النمط الايديولوجي ليس ناجماً عن قرار مدروس تصدره الطبقة المسيطرة عن سابق قصد وتصميم، هادفة منه إلى فرض سيطرتها، بل لأن كل نظام اجتماعي يفرض تصوراً يتيح ديمومته، وبالتالي يدعم سلطان الطبقة الموجهة. تكون « الايديولوجيا السائدة هي ايديولوجيا الطبقة المسيطرة »، على حد قول ماركس. لا ينشأ الوعي الطبقي عن خيار حرّ تقوم به كل طبقة اجتماعية. بل ان كل طبقة، تبعاً لموقعها ووظيفتها ومصلحتها، تعيش بايديولوجيا خاصة، وتشارك في تشكيل ايديولوجيا النظام. قد لا يشعر المجتمع اللاتبقي بضرورة التكنم على أنانية الطبقة الحاكمة، لكنه مع ذلك لا يجعل التاريخ شفافاً بالنسبة إلى الانسان، أي لا يتيح له أن يفهم أن القوى المحركة هي المعطيات الموضوعية، لا محتويات الوعي، لأن قوانين الذاتية تستمر في تقنّع عليّة الاقتصاد، أي تجعل الوعي يعتقد بأنه هو المحرك الموجه، هو وحده صاحب المبادرة الخلاقة، وأن الواقع مجرد مجموعة من المعطيات المنفعلة. السبب الأساسي في ذلك هو كون الادراك يطل الظواهرات، لا العلاقات التي تؤلف جوهرها الواقعي.

والسؤال الآن: كيف اختزلت كلمة ايديولوجيا إلى واحد

(لويس ألتوسير « من أجل ماركس »).

« نعني بكلمة إيديولوجيا تلك التفسيرات التي تعطى عن الوضع والتي لا تتأني من الاختبار الواقعي، بل من مجتمع من المعرفة المشوهة، من تلك التي تستعمل للتستر على الوضع الواقعي وتعمل في المراء فعل الأوهام » (كارل مانهايم).

ويفترض رودنسون بأن « الإيديولوجيا تقوم بوظيفة التوجيهات في العمل الفردي والجماعي ». (ماكسيم رودنسون: « السوسيولوجيا والإيديولوجيا الماركسية »).

أما مونرو فيقول بأن « الإيديولوجيا فكر مثقل بالشعور حيث كل من هذين العنصرين يفسد الآخر ». (ج. مونرو، « سوسيولوجيا الشيوعية »).

وبالنسبة لكارل ياسبري « الإيديولوجيا هي تركيب من الأفكار ومن التصورات التي تبدو بنظر صاحبها بمثابة تفسير للعالم، أو لوصفه الخاص، يمثل الحقيقة المطلقة، لكن بشكل وهم يبرر به نفسه، ويغطيها، ويهرب في ظلها، بطريقة أو بأخرى، تبع ما يقتضي صالحه. إن إدراك إيديولوجية أحد الأفكار يعادل الكشف عن الضلال، ونزع القناع عن وجهها الشرير، ووصمه بأنه إيديولوجيا، يعني ادانته بأنه كاذب ومردول: الأمر الذي يؤلف أعنف هجوم عليه ». (كارل ياسبري « أصل التاريخ ومعناه »).

ثمة سؤال ملحاح يطرح نفسه بنفسه حيال الفهم الماركسي للإيديولوجيا: إذا كانت الماركسية تعتبر كل إيديولوجيا بناءً فوقياً يعكس الواقع ليس إلا، الأمر الذي يجعل من هذا البناء الفوقي وعياً زائفاً في حال اعتماده كأفول تاريخي، فكيف تقيم الماركسية مجموعة المبادئ الماركسية نفسها التي تستخدمها الحركات الآخذة بها؟ أي كيف تقيم « الإيديولوجيا الماركسية » بالذات التي يستخدمها عقائديها وأحزابها بمثابة النظرية الوحيدة المجدية للعمل الاجتماعي؟ لا أحد يجهل أن المفكرين الماركسيين يرفضون، عادة، أن تسمى الماركسية إيديولوجيا، ويصرون على القول بأنها علم، لكن هل تتوافق خصائص العلم، بالمفهوم الحقيقي للكلمة، مع الطابع العقائدي، التنظيمي النضالي، الالتزامي، الذي تنصف به الأفكار الماركسية؟

على كل حال ربما نلتبس بعض الجواب على السؤال البديهي الآنف، من خلال ما جاء في « الموسوعة الفلسفية السوفياتية »:

« الإيديولوجيا هي نسق من الآراء والأفكار: السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية.

والإيديولوجيا جزء من البناء الفوقي، وهي بهذه الصفة تعكس في النهاية العلاقات الاقتصادية. ففي مجتمع من الطبقات المتطاحنة يتطابق الصراع الإيديولوجي مع الصراع الطبقي. وقد تكون الإيديولوجيا علمية، وقد تكون غير علمية: أي قد تكون انعكاساً صادقاً أو زائفاً للواقع. فمصالح الطبقات الرجعية تغذي إيديولوجيا زائفة، بينما مصالح الطبقات التقدمية الثورية تساعد على تشكيل إيديولوجيا علمية. والماركسية اللينينية إيديولوجيا علمية حقاً، تعبر عن المصالح الحيوية للطبقة العاملة والأغلبية الساحقة من الإنسانية المكافحة من أجل السلام والحرية والتقدم (...). فإن الاستقلال النسبي للإيديولوجيا يظهر بصورة أوضح في عمل القوانين الداخلية للتطور الإيديولوجي، وهي قوانين لا يمكن ردها مباشرة إلى علم الاقتصاد في المجالات الإيديولوجية الأكثر بعداً عن الأساس الاقتصادي. ويفسر الاستقلال النسبي للإيديولوجيا، حقيقة أن التطور الإيديولوجي يتأثر بطريقة غير مباشرة، بعدد من العوامل التي تتجاوز النطاق الاقتصادي: الاستمرارية الداخلية في تطور الإيديولوجيا والدور الشخصي للإيديولوجيين الأفراد، والتأثير المتبادل للأشكال المختلفة للإيديولوجيا ». (« الموسوعة الفلسفية »، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات يشراف م. روزنثال وب. يودين. مادة: إيديولوجيا).

فهذا الموقف الإيجابي، نسبياً، من الإيديولوجيا، والمتعارض إلى حد ما مع آراء مؤسسي الماركسية، ليس بدعة في الفكر الماركسي، إذ سبق واتخذ لينين نفسه موقفاً مشابهاً. فلينين يبدو وكأنه يعترض على الادانة القاطعة التي أصدرها ماركس وانجلز بحق الإيديولوجيا، ويعيد الاعتبار إلى هذه الظاهرة، فلقد قال:

« دون نظرية ثورية لا يمكن قيام حركة ثورية » (لينين: « ما العمل؟ » الآثار الكاملة، الطبعة الروسية، المجلد الأول، ص 191، موسكو، 1946).

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم « النظرية الثورية » مرادف لمفهوم الإيديولوجيا، بفضل أن معارضة لينين للموقف الماركسي المبدئي من الإيديولوجيا يستند إلى أساس وضعه ماركس نفسه وعبر عنه في الأطروحة الأخيرة من أطروحته حول فيورباخ حيث يقول:

« لم يفعل الفلاسفة سوى إعطاء تفسيرات مختلفة عن العالم، لكن المطلوب هو تغييره ».

نستخلص مما سبق أن الماركسية اللينينية ليست فلسفة

بالمعنى الكلاسيكي، أي النظري للكلمة، بل هي أداة عمل تاريخي تغيير، وبالتالي إيديولوجيا.

مثالب الفكر الايديولوجي

تمثل الايديولوجيا، في ما تمثل، حالة التمحول الذاتي، أي تلك النزعة التي يترأى فيها لإحدى الجماعات صوابية مقتضياتها. وبالتالي لاصوابية أية مقتضيات مخالفة. يتأتى محذور هذه النزعة من تجسد هذا الجانب الذاتي بحزب، أي بجماعة متراسة قائمة داخل متحد يضم جماعات أخرى. إذ أن يحل التمحول الذاتي الخاص بهذه الجماعة، المتراسة حتى الانغلاق، محل التمحول الذاتي المجتمعي، ويستشري لدرجة أنه يفرض نفسه على كامل المجتمع. أحياناً قد يتسع حيز عاهة التمحول الذاتي الايديولوجي ليشمل متحداً قومياً بأكمله، فيتحول هذا المجتمع إلى ارادة طاغية على صعيد التعايش الدولي، الأمر الذي يقود إلى حروب القهر الحضاري المتمثلة بالغزوات العنصرية أو الدينية. ذلك أن الايديولوجيا بسبب هذا العنصر اللاعقلاني أي التمحول الذاتي الصاد، الذي يلزم بعض أنماطها، تلقى تربة خصبة لدى الجماعات الهامشية المنغلقة القائمة، بعوامل تاريخية معقدة، ضمن المنحنيات المجتمعية، فتؤدي إلى تفكيك الوحدة الاجتماعية الحاصلة. أو إلى عرقلتها وهي في طريق التشكل. وما الحروب الأهلية ذات النوايا المذهبية أو الإثنية أو الثقافية، سوى أحد تجليات هذه العاهة الماثلة في الايديولوجيا، أعني التمحول الذاتي الفتوي.

ثمة عاهة أخرى تلامز بعض أنماط الايديولوجيا فتحولها إلى ما يسمى وعياً زائفاً. تمثل هذه العاهة بمقولة «التطبيع» التي تسبب إلى الطبيعة إحدى الحالات الوجودية ذات الأصل الاجتماعي التاريخي، وبالتالي العابرة. أن الزيف الناجم عن المقولة الايديولوجية التطبيعية يتأتى من كون هذا الصنف من الايديولوجيات يأخذ قوانين إحدى الحالات الاجتماعية المبنية على علاقات بينذانية تاريخية، اذن نسبية، كقوانين طبيعية، أي فوق - تاريخية. مثلاً على ذلك القول بأن العرق الزنجي تتوره دونية ذهنية تكوينية، مع العلم أن مثل هذا التدني الذهني، في حال وجوده، يرجع إلى كونه نتاجاً تاريخياً لأوضاعهم الاجتماعية.

هناك نمط آخر من أنماط الايديولوجيا ينطوي على عاهة الاطلاقية. أن ايديولوجيا من هذا النوع، إذ تأخذ بفكرة ثبت لديها في ظرف من الظروف، تطلق هذه الفكرة، أي تعتبرها

فوق زمنية، ولا تعود تخضعها للنقد، أي أنها تضمها خارج السيرة الجدلية للتاريخ. لكن بما أن التاريخ الاجتماعي تفاعلي، وبالتالي جدلي، أي متبدل لجهة التحول، تصبح الفكرة المطلقة جامدة، وبالتالي مغلوطة، تؤدي إلى نشوء الوعي الزائف. إن هذه النزعة الاطلاقية التي تعتور بعض أنماط الايديولوجيا، كما قلنا، مخلفة موقفاً متعالياً بالنسبة إلى الزمان، غالباً ما تفضي إلى عملية عكس الزمان، فيصبح الآخرون بهذه الايديولوجيا يفهمون أمور الماضي انطلاقاً من واقعات الحاضر، أو، وذلك هو الأدهى، يفسرون واقعات الحاضر تفسيراً قصدياً، أي بالتوافق، أو بالتعارض، مع ما يرون أنه سيتحقق في المستقبل. خلاصة القول إن الايديولوجيا المصابة بعاهة الاطلاقية تسحب الرؤية المستقبلية على الحاضر وتحاكم مجرياته بمقتضيات هذه الرؤية.

ربما يكون المأخذ الأهم على الايديولوجيات، والذي جعل الفكر شديد التحفظ حيالها، وحرّضه على وصمها بالوعي الزائف، هو الآتي:

الايديولوجيا تصور منظومي، أو شبه منظومي، لمجموعة من الحلول المنسقة، المقترحة كعلاج لمشاكل إحدى الجماعات، أو أحد المجتمعات. لكن ثمة ثغرتين في هذا التصور: الأولى ألا يكون الإدراك قد تمكن، فعلاً، من تبين المشاكل الواقعية الحقيقية. والثانية ألا يعي الآخرون أن منظومة الايديولوجية التي يقدمونها هي مرحلية، إذ إن التاريخ لن يتوقف عندما تلاقي بعض مشاكله حلولاً، بل سننشأ فيه مشاكل جديدة تستلزم حلولاً غير مرصودة في المنظومة الايديولوجية الراهنة. هاتان الثغرتان اللتان تلامزان وعي الايديولوجيات وتجعلانها مغلقة، وبالتالي موصومة بالوعي الزائف، لا يمكن تغايرهما إلا بالفكر النقدي التفاعلي.

بتعبير آخر، يؤخذ على بعض الايديولوجيات كونها تغالي في الايمان بقدرة الفكر على استيعاب الواقع، أي بشفافية الواقع بالنسبة إلى الفكر. والحال أن الخبرة العميقة المتكونة عبر تاريخ الفلسفات الاجتماعية، أي المستخلصة من تجارب الايديولوجيات، تشير إلى أن الواقع لا ينضب، ولا يمكن استنفاد مكنوناته، الأمر الذي يبرهن على أن كل وعي هو وعي مؤقت، لأن الواقع ليس معطى جامداً محدوداً، عبر ذاته، بل ديناميكي البنية في طبعه، لا سيما الواقع الاجتماعي الذي يتخصب بتفاعله مع الفكر. فمقولة «التطبيق العملي»، (البراكسيس) التي بلورها ماركس، إنما هي أداة وضعت لمواجهة هذا المنزلق بالذات. لقد عبر ماركس عن ضرورة

فالتبسيط العلمي مدين بوجوده للعلم الحقيقي» (ج. مونرو، المرجع المذكور، ص 210). ويضيف حول الفكرة نفسها: «إذا قلت لأحد الايديولوجيين اليوم أنه ايديولوجي يشعر بالانزعاج. فهو يؤكد أنه يتكلم باسم العلم، لا باسم اعتقاد ما. فبالنسبة إليه الاعتقاد هو اللاعلم. خلاصة القول إن الايديولوجيا تنصف بالشعور الوثوقي» (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 211). أدهى ما يترصد بالفكر الايديولوجي هو خطر الاكتفاء بقوام فكري تقريبي، أي بفلسفة غير متينة، كفاية، من الناحية العقلانية، النقدية. هذه الثغرة المفتوحة دائماً، تقريباً، في جدار الايديولوجيات، والتي يتسرب عبرها إلى داخل البناء العقائدي ضباب الوعي الزائف، هي التي أشار إليها ج. مونرو بقوله:

«الايديولوجيات تخالف الفلسفات، فهي تصاغ انطلاقاً من فلسفات أعمق أخضعت للتعديل بهدف تلبية حاجات شعورية، وكيفت بصورة اعتبارية تبعاً لمقتضى تقلبات بورصات السياسة اليومية (...). إن إحدى الصفات الأساسية للايديولوجيا هي أنها صالحة للاستعمال (...). فالايديولوجيات، بفضل انتاجها بالذات، مرشحة، منذ ولادتها، لتمثل دور اللافتة التي تغطي البضاعة» (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 211 - 212).

ثمة مأخذ تنظيمي، أعني على صعيد الممارسة العملية، يجعل الحكم الفلسفي على الايديولوجيا يميل لغير صالحها. يتمثل هذا المأخذ في كون الايديولوجيا، كعقيدة نضالية ملتزمة، تتحول إلى سلاح ضاغط بوضع في حوزة محازبيها من عامة الناس. وبما أن الجمهور الحزبي المتأدلج غير قادر، بسبب صفته الجماهيرية من جهة، وبسبب الضعف النسبي في مستوى الوعي لدى أفرادها، على تمثيل دقائق الايديولوجيا العقائدية التي أنيط بهم تحقيق ايجابياتها، ينزل هذا الجمهور إلى ممارسات منحرفة، وضارة، ويتحول إلى عامل سيطرة استبدادية تتيح لبعض الانتهازيين، ممن يحسنون سبل التسلل إلى قيادة الحركة الايديولوجية أن يقيموا دكتاتورية فرديتهم تحت ستار مقضيات العقيدة. الأمثلة على ذلك كثيرة جداً على هذا الطراز من الانحرافات، ومتوفرة في تاريخ أغلب الحركات الايديولوجية التي عرفها العالم، إن لم نقل جميعها.

صوابية الفكر الايديولوجي

لو اقتصرنا الادانة الفلسفية على الفكر الايديولوجي

التحيط بالبراكسيس في قوله:

«هل يستطيع الفكر الانساني أن يصل إلى حقيقة موضوعية؟ ان مسألة معرفة ذلك ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية. ففي الممارسة وحدها يجب على الانسان أن يثبت حقيقة فكرته وقوة واقعتها الأرضية» (كارل ماركس «أطروحات عن فيورباخ» الأطروحة الثانية). لقد شرح روجيه غارودي بوضوح مرمى هذه الأطروحة: «إن اللحظة المادية في المعرفة، في رأي ماركس ولينين، يسيطر عليها معيار الممارسة، معيار التحقق التجريبي من فرضياتنا، من نماذجنا، ذلك المعيار الوحيد الذي يستطيع أن يضمن لنا، آخر الأمر، أن بناءنا المفهومي يقابل واقعاً موضوعياً» (روجيه غارودي «ماركسية القرن العشرين»، ترجمة نزيه الحكيم، ص 70، منشورات دار الآداب، بيروت 1967).

من المأخذ الفلسفية على الايديولوجيا أن البعض منها الممغن في الذاتية، بقع، عادة، فريسة الاختلاط بين مقتضيات الفكر ومقتضيات الشعور، فتأتي المنظومة، أو شبه المنظومة العقائدية بمثابة بنية فوقية مشوبة بالاستعاضة الوهمية. هذا المأخذ هو ما شدد عليه ج. مونرو بقوله:

«الايديولوجيا عرض ذهني يلبي طلباً شعورياً. كل شيء يجري كما لو أن الايديولوجيا «مصنوعة» سلفاً لتلبية بعض الحاجات الاجتماعية، أي البيئانية، كما هو شأن المنتجات الصناعية التي تلبي بعض الحاجات الاقتصادية» (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 208). وبالمعنى نفسه يضيف مونرو: «الايديولوجيا هي (...). المعادل الوظيفي للأسطورة» (ج. مونرو، المرجع المذكور، ص 208).

تمثل الايديولوجيات، أو بالأحرى الأنماط الثانوية منها، تلك التي لم تحظ بفرص تطبيقية جدية، ولم تبلور عبر ممارسة كافية، إحدى مثالب الفلسفات الدغماتية، أعني النزعة الوثوقية. فهي تطرح نفسها كنظرة شاملة إلى الحياة، مع أنها غالباً ما تكون مجموعة من الأفكار غير المحصنة نقدياً، ومشوبة بقسط لا بأس به من المحورة الذاتية، ومن تجليات الرغبات. هذه الناحية من الايديولوجيا هي التي قصدتها ج. مونرو بقوله:

«نسبة الايديولوجيا الى الفلسفة مشابهة للنسبة التي بين التبسيط العلمي والعلم. غالباً ما تكون صورة العلم المرتسمة من خلال التبسيط العلمي مخالفة لصورته الحقيقية، ومع ذلك

الايديولوجيات؟ كل فلسفة اجتماعية متبلورة تتجسد في عقيدة، وكل ايديولوجيا هي عقيدة تشكل دليلاً في العمل الاجتماعي.

يقال ان الفلسفة نشاط عقلي يهدف إلى بلوغ الحقيقة النظرية، الحقيقة في ذاتها. عند مناقشة هذا الرأي تبرز الملاحظات الآتية:

أولاً: القدرة النظرية في المعرفة مهما كانت عقلانية، تبقى متممة بـ «الذات» الناعمة، أي مطبوعة بخصائص الانسان الذي يستعمل عقله. وبما أن العقل هو احدى القدرات العضوية للذات، لا يمكنه إلا أن يتأثر بمكونات هذه الذات التي تؤلف قاعدته وتمده بالطاقة التي يستعملها في نشاطه. أي أن أوضاع الذات، كالمزاج، ومكونات اللاوعي، والدربات الذهنية من ثقافية وتربوية الخ... جميعها عناصر تشكل الشروط التي يعمل العقل من خلالها، ولا يستطيع أن ينشط بمعزل عنها كلياً. بهذا المعنى يتاح القول ان الفكر، مهما حاول أن يكون عقلانياً وحرّاً، لا يستطيع إلا أن يعمل ضمن دائرة محدودة الحرية، ويكون عمله ضمنها مشروطاً بمؤثرات معطاة.

ثانياً: لم يثبت وجود معرفة لذاتها، أي معرفة للمعرفة، لا سيما في المضمار الاجتماعي حيث تنشط الفلسفات الاجتماعية والايديولوجيات. كل النظريات القائلة بوجود معرفة اجتماعية تكتفي بذاتها تنطوي على مطاعن وثبرات أكيدة. وبالتالي يستحيل الفصل بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة، في الحيز الاجتماعي. بناء عليه يمكن القول بأن الفلسفة الاجتماعية ليست سوى احد مستويات الايديولوجيا.

ثالثاً: إن النقاش حول صوابية الايديولوجيا أو بطلانها يرادف النقاش حول مطلقية الحقيقة أو نسبيتها. قد لا يستدعي الأمر استعادة عرض الدلائل على تخطي الفلسفات بعضها لبعض الآخر، عبر التاريخ الطويل، مع ما رافق سلسلة التخبطات هذه من حالات اقتناع وتصديق متوالية لصالح النظريات الفلسفية الجديدة، كل مرة. بل إن المعرفة العلمية ذاتها، إذا ما استعرضناها تاريخياً، انكشف كونها سلسلة من النظريات المتنافية تباعاً. خلاصة القول إن الفكر الايديولوجي، إذا ما اعتبر ضمن حدود مراحل التاريخ، وانصفت انجازاته الواقعية، تجلت صوابيته، النسبية طبعاً، التي لا تقل البتة عن مثيلاتها لدى العلوم والفلسفات. تأخذ بعض الفلسفات الجدلية على الايديولوجيا كونها

المتصم، أي الذي يضفي طابع القدسية على منظومات متجمدة خارج حركة التفاعل في الفكر وحاجات الحياة الواقعية، لما اعترض أحد عليها. ولو اقتصر أيضاً على التثهير بالايديولوجيات التبريرية المنحازة التي تدافع عن أوضاع فئوية تستمد قوامها من تفتيت وحدة الحياة الاجتماعية ومن تعطيل نموها وتراقبها، لما كان ثمة مجال لمناقشتها في ما تفعل. بل لو اكتفى الفكر النقدي بالتصدي للايديولوجيات الطوباوية التي تضحي بالمكتسبات الواقعية المتوفرة في حياة المجتمع سعياً إلى سراب الرؤى المثالية الزائفة، لكان من حقها على كل مفكر مترو أن يناصرها. أما وأن يتخذ النقد الفلسفي خطة نظامية تقضي بمهاجمة كل موقف فكري يتم بصفة عقائدية، أي يؤمن بقدرة الفكر على ادراك حقائق موضوعية سالبة ينبغي إزالتها، أو أخرى موجبة تستأهل أن يعمل الناس على تجسيدها في حياتهم، ويشق بفاعليته على صعيد الواقع الموضوعي، وبأولوية دوره في عملية خلق شروط حياة أمثل، فهذا الموقف الذي يتخذه النقد الفلسفي ينطوي على تجن من أخف محاذيره أنه يؤدي إلى العبية، توأم اللاعقلانية. تزعم الفلسفة أنها ليست ايديولوجيا. لكن ما ينبغي التنبيه إليه بهذا الخصوص، هو أن غالبية الفلسفات تصنف بالوثوقية، علماً بأن الوثوقية تشكل الخاصة الجوهرية للإيديولوجيا. ثمة شرط أساسي ينبغي توفره في كل نشاط فكري يطمح إلى أن يكون فلسفياً صرفاً، أعني الشرط الذي شدد عليه ناصيف نصار في معرض التفريق بين الفكر الفلسفي والفكر الايديولوجي حيث يقول: «يرتقي (الفيلسوف) بفكره إلى صعيد الانسان بما هو انسان، ويحاول تعقل الوجود الانساني، أو الوضع الإنساني في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزاً أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعياً إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحويلات». (ناصر نصار: «طريق الاستقلال الفلسفي»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، أيار (مايو) 1979).

توخياً للدقة، نذكر أن مقصودنا هنا بكلمة فلسفة، هو الفلسفة بمنحائها الاجتماعي، لا بمنحائها الأخرى مثل الأنطولوجيا أو الأستيمولوجيا أو المناقبة، وذلك ذهاباً من مسألة الايديولوجيا، المفهومة على أنها فكر ملتزم بقضايا الحياة الاجتماعية. والحال أنه ما من فلسفة اجتماعية إلا وتفرض أولويات معينة، وتقرح خيارات محددة، وتوصي بمنهج واضحة. فما الذي يميّز إذن، بينها وبين

الأخيرة. إذًا يصبح من نافلة الكلام التمييز بين الفلسفة والايديولوجيا. وحدها العملية التعسفية التي تحصر معنى الايديولوجيا بالمفهوم الازدرائي، وتختزل الفكر النضالي الى حدود المشاعر العصبية، تتجاهل المحتوى العقائدي الملتمزم الذي تتميز به الايديولوجيات الجدية. مثلاً على هذا النوع من الاصطلاحات المبثورة قول امانويل مونييه: «الايديولوجيات هي تجريدات مجمدة وبسطة معدة للاستهلاك الواسع، وتعمل على قبوله الأفكار من أجل مقاومة الخلق الروحي». (إمانويل مونييه: «بيان الشخصية»، ص 11).

من الطبيعي، أن يتخذ مونييه، الشخصاني النزعة، هذا الموقف المعارض لكل وعي ايديولوجي، ذلك لأن الفكر الايديولوجي. إجتماعي بطبعه، ويميل الى تغليب موقف المجتمع، أو الجماعة، على موقف الفرد، الأمر الذي يتعارض مع الميل الشخصاني الذي يعتبر الفرد أو الشخص، مصدر القيم. ولا عجب من أن نجد فلاسفة من أمثال مونييه؛ أي ممن يؤثرون الفردية، كما الفيلسوف الفرنسي غبريل مارسيل، ينتقدون الايديولوجيا من الزاوية نفسها: «تنزع الايديولوجيا من طبعها الى أن تصبح دعائية؛ أي عملية نقل آلي لصيغ ممغنطة بشحنة هي، في جوهرها، شحنة حادثة ولا تتجدد إلا وقت تمارس ضد فئة معينة من البشر: اليهود، المسيحيين، الماسونيين، البورجوازيين... الخ». (غبريل مارسيل، الناس ضد الانساني، ص 167).

إن غالبية التعريفات التي تعطى عن الايديولوجيا تشير إلى أنها «مجموعة المفاهيم التي تكونها جماعة من البشر عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين». إذا تجاوزنا الموقف التشكيكي المتعمد الذي يصف كل مجموعة مفاهيم تكونها جماعة بشرية عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين بأنها زائفة بالضرورة، يصبح من حقنا القول ان الايديولوجيا ضرورية، إذ لا تستطيع أية جماعة أن تنطلق في مشروعات تطويرية ما لم تكن قد بنت تصوراً عن حاجاتها وعن الوسائل الكفيلة بتحقيق ما يلي هذه الحاجات، أي ما لم تكن قد أنشأت ايديولوجيا تسترشد بها في تحقيق مآربها. هذه التصورات عن الواقع، عن معضلاته وعن أسباب تعثره وعن مرتجياته وعن طرق تحقيق هذه المرتجيات، يسميها البعض فلسفة إجتماعية. لكن الفلسفة الاجتماعية وقت لا تعود تكنفي بالمعرفة النظرية، تتحول إلى حركة نضالية ملتزمة، وتصبح بالتالي ايديولوجيا. فسيرورة التغيير - وكل عمل جماعي تاريخي هو تغيير - تستلزم نشاطاً عملياً، أي نضالاً

تخطيء اذ تنطلق من الفكر إلى الواقع، أي تعتقد بإمكانية تكيف الواقع الاجتماعي التاريخي تبع مقتضيات الوعي. إن هذا الرأي يستدعي بعض الملاحظات:

أولاً: ليست كل ايديولوجيا «ايديولوجيا» بالمعنى الازدرائي الذي يضعها في خانة الوعي الزائف. هناك ايديولوجيات عقائدية مبنية على فهم تحليلي لواقع الحياة، مزودة بتصورات استعمالية برهنت عن جدواها الفعلي في مجالات التطبيق.

ثانياً: إذا كان اكتشاف ظاهرة الجدلية (الديالكتيك) قد اثبت حقيقته الواقعية، فذلك لا يعني ان الجدلية تنطلق من أولوية الواقع، بالضرورة. لا أحد ينكر دور الأنواعيل الاقتصادية والبيئية في تكيف حياة المجتمعات البشرية وتأثيرها على البنى الفوقية، لكن بالمقابل، ثمة تفاعل بين الفكر والواقع لا ينكره إلا صاحب ايديولوجيا زائفة معكوسة. حري بمن يستقصي تفاصيل انعكاسات الواقعات الاقتصادية والبيئية ودقاتها على بنى الوعي، أن يأخذ بعين الاعتبار السيرورة المقلبة، أي أن يدرك مقدار خضوع الواقعات الموضوعية لهيمنة الفكر، ومدى تكيفها بمقتضيات خياراتها، لا بل تبعيتها، أحياناً، لنزواتها. ان الموقف الأحادي الاتجاه الذي يعتبر الوعي مجرد ظاهرة عرضية يتراءى فيها واقع الحياة الموضوعي، يخطيء من حيث ينكر فاعلية الفكر، أي من حيث يتجاهل جدلية التفاعل بين الفكر والواقع. ولنا من تطور الماركسية بالذات، لا سيما من تطور فهمها لذاتها، بل من بعض تجلياتها النظرية، ما يؤكد دور الفكر، واستطراداً دور النشاط الايديولوجي، في التأثير على الواقع الموضوعي وتبديله، الأمر الذي لا يكتفي بإلغاء استقلالية الأفعال الاقتصادي بالنسبة إلى الوعي، فحسب، بل يلغي الأولوية المنسوبة إلى هذا الأفعال، ويؤدي إلى إدراك التوازن التفاعلي بين عاملي الذاتية والموضوعية.

الادراك الفلسفي المعرفي عمل فردي في الأصل. أما الادراك الايديولوجي فإما أن يكون مجتمعياً أو لا يكون. أحياناً يبنى عدد كبير من الناس نمطاً واحداً من أنماط الادراك الفلسفي المعرفي، لكن ذلك لا يحول الفلسفة المعنية إلى موقف فكري جماعي، بل تظل وحدة مواقف فردية. فالفلسفة، طالما هي فلسفة بالمعنى المعرفي النظري، تظل فردية. أما إذا تحولت الى عمل، أي إذا أنشأت بناء قيمياً مؤسساً على منظومة معرفية، فعندئذ تتحول الى حركة نضالية تجهد لإزالة القيم المخالفة للقيم التي اختارتها، ولتحقيق هذه

بعلامات أخرى. بالطبع، يمكن أيضاً تمثيل الإيقونة بإيقونة من درجة أعلى؛ فهكذا مثلاً، في حال وجود صورة فوتوغرافية لنسخة عن لوحة الجوكوندا، تكون الصورة إيقونة بالنسبة للنسخة والنسخة إيقونة بالنسبة للوحة واللوحة إيقونة بالنسبة للجوكوندا.

إن الإيقونة، لا تقتصر، كما يوحي أصل المصطلح، على ما هو مرئي، بل توجد في أي تشابه أو تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم ومسموع ومطعموم. فكما أن، مثلاً، صورة عبد الوهاب الفوتوغرافية هي إيقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثل بهذا المعنى، إذ إن التسجيل يظهر تشابهاً من حيثية ما مع المدلول.

في اللغة، تتحقق الإيقونة بصورة عرضية في بعض الألفاظ التي تحاكي الأشياء Anomatopoeia أمثال وشوشة وسققة وقرقعة الخ... وبوجه أساسي في المبنى، إذ إن نظم الكلمات يؤلف شكلاً يعكس من جهة ما تركيب المدلول.

عادل فاخوري

إيمان

Fol
Faith
Glaube

الايمان هو التصديق بالقلب في اللغة. وفي الشرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان. والايمان يقف بين المعرفة والظن، فهو يأتي في مرتبة دون مرتبة المعرفة؛ فبالرغم من أن موضوع الإيمان (الحقيقة الإلهية المقدسة) أكثر يقيناً من أي نتاج آخر للعقل البشري - بالنسبة للمؤمن - فإن ادراك الايمان لموضوعه أقل يقيناً من المعرفة العقلية بسبب عدم استناده الى البرهان. ومن ناحية أخرى فإن الإيمان يأتي في مرتبة تعلو الظن، وذلك لأنه بينما نجد الايمان مصحوباً بالشك والخوف من أن يكون الرأي المقابل صحيحاً فإنه يكون ثابتاً ومتحرراً من كل تلك الترددات.

ومواضيع الايمان تختلف من ناحية الرؤية. فموضوع المعرفة شيء مرئي بينما موضوع الايمان هو اللامرئي. وهكذا فإننا نجد بعض حالات الإيمان لا يختص بمواضيع المعرفة العقلية لأن المعرفة تستبعد الايمان. ومع هذا فإن بعض الحقائق يمكن أن تكون مواضيع للإيمان بالنسبة لشخص ما ومواضيع المعرفة

يستوجب، بدوره، اندفاعاً ملتزماً. فلو تحول تجمع أفراد متحد ما إلى فلاسفة، بمعنى الفلسفة المكتفية بالمعرفة النظرية، لما أمكنهم تغيير أوضاع متحدهم، أي تجديد الطاقات لتحقيق نظام قيمي أفضل. بل، وذهاباً من الفهم المعترف به للعلاقة بين النظر والعمل، لا مندوحة من شحن المعرفة النظرية بزخم ارادي وشعوري لجعلها فاعلة، أي لا بد من تحويلها إلى هذا النمط من الفكر الملزم الذي نسبه ابيدولوجيا لتجسيدها في انجازات واقعية. بهذا المعنى تسقط مقولة زيف الايديولوجيا، أي مقولة اقتصار الايديولوجيا على الجانب الزائف من الفكر الملزم، لتصبح الايديولوجيا وعياً محرراً للتاريخ.

رشيد مسعود

أَيْقُونَة

Ícone
Icon
Ikone

هي أحد أقسام العلامة الثلاثة بالنسبة الى الموضوع، ويقابلها الشاهد Index والرمز Symbol. فالأيقونة، حسب بيرس Peirce، هي علامة تدل على موضوعها من حيث إنها ترسمه أو تحاكيه. وبالتالي، يشترط فيها أن تشاركه ببعض الخصائص، أي أن تمثله من جهة التشابه ما بينهما. من أمثال الايقونة: الصور والرسوم والنماذج والبُنيات والتصاميم والاستعارات والتوابيع والمعادلات والاشكال على أنواعها. بالرغم من أن التشابه يفترض صلة الإيقونة بصفات معينة من الشيء المدلول، فعن ذلك لا يلزم بالضرورة أن تكون الايقونة مرتبطة بموضوع خارجي معين؛ إذ كثيرة هي الايقونات التي لا تدل سوى على موضوعات وهمية أو متخيلة كما في بعض الرسوم والمسرحيات والافلام. ناهيك عن أنه في أغلب الاعمال الابتكارية تسبق عادة النماذج والتصاميم الموضوع المنوي إنجازه.

تمتاز الدلالة الإيقونية عن غيرها في أنها تصلح لأن تكون لغة تفاهم دولية، كما هي الحال في كثير من الميادين، مثل تصميم المدن والخرائط الجغرافية والتخطيطات العلمية الخ... إنما هذا لا يعني أن العلامات الإيقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها

به الرسول وبما جاء من عنده سبحانه وتعالى، وذلك أن المعرفة الاولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الايمان.

والفرقة التاسعة من المرجئة أبر حنيفة وأصحابه الذي اشتهر عنه في تعريف الايمان أنه «التصديق بما علم النبي ﷺ به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً واجمالاً فيما علم اجمالاً»، وان الاقرار باللسان ليس جزءاً من حقيقة الايمان وأن الاعمال الصالحة ليست جزءاً من حقيقة الايمان. وبنى على ذلك أن الايمان لا يزيد ولا ينقص لأن الجزم الذي يتعقد القلب عليه إن نقص صار جهلاً أو شكاً أو وهماً فلا يكون إيماناً. ويستشهد بآيات القرآن الذي يعطف الاعمال على الايمان مثل قوله تعالى: ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً﴾ ولا شك في أن المعطوف غير المعطوف عليه فتكون الاعمال غير الايمان. ونجد الرسول قد جعل محل الايمان هو القلب في نحو قوله «اللهم ثبت قلبي على دينك» وفعل القلب ليس شيئاً غير التصديق.

والإرجاء الموصوف به الإمام أبي حنيفة ليس بالمعنى الاصطلاحي ولكن بالمعنى اللغوي؛ أي التأخير، أطلقه عليه بعض المحدثين لاختلافهم معه في تحديد معنى الايمان. فبينما يجعلون الايمان مؤلفاً من ثلاثة أركان: التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح. فأبو حنيفة يقصره على الركن الاول وهو التصديق، والارجاء هنا بمعنى أنه يؤخر العمل الى المرتبة الثانية.

والفريق الثاني الوعيدية وهم جمهور المعتزلة الذي كان يخالفهم في حكم مرتكب الكبيرة من المؤمنين فهم يخلدونه في النار بينما يقول ابو حنيفة: إن أمره مفوض إلى ربه ان شاء الله عذبه وان شاء غفر له. فيسمونه مرجئاً على معنى انه يؤخر الحكم ولا يجزم به.

والفرقة الثانية عشرة من المرجئة الكرامية أصحاب محمد بن كرام يزعمون أن الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب وانكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد الرسول كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان.

وبالنسبة للمعتزلة أهل العقل - والعدل والتوحيد - فالايان عندهم هو جميع الطاعات فرضها وناقها، وزعموا أن الايمان كله ايمان بالله. بينما قال هشام الفوطي الايمان جميع الطاعات فرضها وناقها والايان على ضربين: ايمان بالله وايان لله ولا يقال إنه ايمان بالله، فالايان بالله ما كان تركه كفراً بالله،

بالنسبة لشخص آخر. وبصفة خاصة فإن بعض حقائق الايمان الأولية مثل الوجود، الوحدة، روحانية الله، قادرة أن توضح فلسفياً باعتبارها مواضيع للايمان تقع فوق قدرة العقل ولا يمكن الوصول إليها عن طريق التفكير الانساني أياً كانت مهارته.

الايمان والكفر في الفكر الاسلامي

وقد شغلت مشكلة الايمان والكفر كل الفرق الاسلامية تقريباً وكانت أهم المباحث التي أثرت في علم الكلام. وقد عرض أبو الحسن الأشعري في «مقالات الاسلاميين» لبيان آراء الفرق المختلفة في هذه المشكلة. فالرافضة من الشيعة اختلفوا في تعريف الايمان على ثلاث فرق. تقول احداها إن الايمان هو الاقرار بالله وبرسوله وبالإمام، والمعرفة بذلك ضرورة عندهم فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن. والفرقة الثانية يزعمون أن الايمان جميع الطاعات والكفر جميع المعاصي. والفرقة الثالثة وهم من يرون أن الايمان اسم للمعرفة والاقرار بساتر الطاعات، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الايمان ومن ترك شيئاً مما افترضه الله عليه غير جاهد فليس بمؤمن.

والمرجئة التي قيل إن اسمها اشتق من الإرجاء (التأخير) أو من الرجاء، تجعل للايمان المكانة الأولى والعليا وترى أنه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر الطاعة.

اختلفت المرجئة في الايمان ما هو. وهم اثنتا عشرة فرقة. ترى احداها أن الايمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط. وان ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به. وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان. وزعمت الجهمية أن الانسان اذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وان الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه. وان الايمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح.

والفرقة الثانية من المرجئة زعمت أن الصلاة ليست بعبادة لله وأنه لا عبادة إلا الايمان به وهو معرفته. والايمان عندهم لا يزيد ولا ينقص وهو خصلة واحدة وكذلك الكفر. والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي.

والفرقة السابعة منهم الغيلانية أصحاب غيلان يزعمون أن الايمان المعرفة بالله الثانية والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء

البشري»: «مع أن الإيمان يؤسس على شهادة الله (الذي لا يمكن أن يكذب) والذي يرحي بأي قضية لنا. فمع هذا فإننا لا نستطيع أن نتأكد من حقيقة كونه إلهاماً إلهياً يفوق معرفتنا المكتسبة عقلياً، لأن القوى الكلية لليقين تعتمد على معرفتنا بأن الله أوحى بذلك».

وبالنسبة لمارتن لوثر Martin Luther 1483 - 1546 لم يكن الإيمان اعتقاداً أساسياً في معتقدات الكنيسة ولكنه بالأحرى ثقة كلية في الحب والنعمة الإلهية التي أوحى بها المسيح. وتأكيد لوثر الأساسي كان على الإيمان كاعتماد على خير الله. فلم يكن معنياً بمسألة معرفتنا السابقة من الناحية المنطقية والقائلة بأن الله موجود. فقد كان موضوع وجود الله عنده قضية مسلماً بها. فالإيمان لا يعني الاعتقاد بأن الله موجود وأنه ثلاثة في واحد وهكذا، ولكنه موقف يتعلق بالثقة وإسلام الذات له.

أما كالڤن Jhon Calvin 1509 - 1564 فقد أعطى أولوية للمظهر الإدراكي للإيمان المسيحي، وعرفه على أنه معرفة ثابتة ويقينية بكرم الله نحونا تقوم على حقيقة العهد المعطى للمسيح والذي أوحى به لعقولنا وطبع لعقولنا من خلال الروح القدس. وعلى هذا فإن الإيمان يستجيب للكتاب المقدس على أنه الكلمة لله الموحاة. ويقول كالڤن «هناك علاقة ثابتة بين الإيمان والكلمة».

وقد وصف جاكوبي الإيمان على أنه Ahnung والذي يعني به شعوراً أو حساً باطنياً أو احساساً لا يمكن أن يحدد له مفهوم بالنسبة لحقيقة الخارق للطبيعة. وقد اعتبر شلير ماخر Schleirmacher الإيمان على أنه نوع من الشعور. بمعنى أنه احساس بالاعتماد المطلق على حقيقة أعلى. وبطريقة مختلفة تماماً فإن كيركغارد Kierkegaard أكد على عدم اليقين الموضوعي للمجال الديني والذي يمكن الوصول إليه عن طريق وثبة الإيمان، وقد شدد على المخاطرة الرهيبة التي يتضمنها هذا العمل.

النظريات الحديثة للإيمان (الارادية)

تتناول كل المناقشات المعرفية الإيمان على أنه موقف إدراكي موجه نحو القضايا الدينية. وقد انتشر التعريف العقلاني للإيمان بصورة كبيرة في الدراسات الحديثة على أنه اعتقاد راسخ جداً، سواء أكان له ما يؤيده أم كان الدليل الذي يؤيده غير كافٍ. ويستخدم عدد كبير من الفلاسفة الدينيين مثل هذا التعريف كما يستخدمه كثير من هؤلاء الذين

والإيمان لله يكون تركه فسقاً وليس بكفر نحو الصلاة والزكاة فذلك إيمان الله، فمن تركه على الاستحلال كفر، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو إيمان الله عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق.

مفهوم الإيمان في الفكر الغربي في العصور الوسطى

عند الأكوييني T. Aquinas 1225 - 1274 العقل والإيمان يدركان مجموعات مختلفة من الحقائق، وحقائق الإيمان تكون فوق العقل، والإيمان عنده هو «عمل العقل في محاولته تصديق الحقيقة الإلهية بمقتضى الإرادة التي يحركها الفضل الإلهي». بمعنى أنه بينما يتحرك العقل في المعرفة من أجل الإدراك بواسطة الموضوع ذاته سواء أكان معروفاً مباشرة أم عن طريق التفكير البرهاني، فالعقل في الإيمان يتحرك من أجل التصديق من خلال عمل الاختيار الذي ينحاز فيه ارادياً إلى جانب بدلاً من آخر، استجابة لدلائل خارجية بفعل تأثير الفضل الإلهي وخصوصاً المعجزات.

ويعد تعريف المجمع الفاتيكاني الأول 1870 للإيمان - والذي يمثل الكاثوليكية الحديثة - توماً من حيث الجوهر «فالإيمان فضيلة خارقة للطبيعة ترشدنا وتساعدنا النعمة الإلهية، وتمسك بمقتضاها بما هو صحيح كما أوحى به الله ليس لأننا أدركنا حقيقته الذاتية بواسطة عقلنا ولكن بسبب سلطة الله التي لا يمكنها أن تخدع أو تخدع». ومثل هذا التعريف يثير تساؤلات إذا ما ميزناه على أنه اعتقاد بحقائق متعددة على أساس مقدس يفترض مسبقاً معرفة أن الله موجود وأنه أوحى تلك القضايا موضع التساؤل. فكيف يتم اكتساب مثل هذه المعلومات المسبقة؟ يجب على هذا السؤال مذهب مقدمات الإيمان Preambula fidei، وتتوقف مقدمات الإيمان على قبول وجود الله كما أرست ذلك البراهين الفلسفية وصلاحيّة الوحي المقدس وسلطة الكنيسة الكاثوليكية حارس الوحي الإلهي. ويمكن إثبات صحة الحقائق الدينية عن طريق العلامات المرئية مثل المعجزات، وتحقيق النبوة، والحياة المقدسة ونمو واستمرار الكنيسة. وتقبل المؤمن لهذا الدليل ليس ممارسة للإيمان ولكن للعقل. «استخدام العقل يسبق استخدام الإيمان ويجب أن يقدونا إليه». وهكذا فإن التركيب الكلي للإيمان يستند أساساً على الدلائل التاريخية للمعجزات التي لا ترسي آيات الإيمان ذاتها، ولكنها بالأحرى ترسي حقيقة أن الله العالم بكل شيء قد أوحى بهذه الآيات. ويعلق جون لوك على هذا قائلاً في «مقالة عن الذهن

في عالم منتظم، أو من اسقاط فرض علمي الى تحقيق الملاحظ كما نرى في كل رحلة ناجحة من رحلات الاكتشاف أو في اختراع نوع جديد من الآلات فإنه يجب ألا يكون هناك فقط فعل التنظير ولكن أيضاً جهداً مدعماً من الارادة التي تحمل العمل وتمضي نحو اتمامه، وفي كل من هذين الاعتبارين يشارك الادراك الديني في بناء مشترك مع المعرفة بالنسبة للعلوم والحياة الشخصية.

أولاً - فهناك عملية خلق الفرض: فالافتراضات العلمية تشع النزوع نحو تفسير بنية ونظام الكون عن طريق قوانين كمية. بينما الافتراضات اللاهوتية والاخلاقية تشع النزوع نحو الغائية.

ثانياً - فهناك الجهد الارادي أو المجازفة بالايان الذي يمكن أن يكافأ أخيراً بحصة من المعرفة المحققة. والمجازفة بالايان في السياق الاحادي تيسر مع تلك المجازفة الموجودة لدى الأنبياء والحواريين. وهكذا فإن الايمان هو العنصر الارادي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في عملية اكتساب المعرفة وبلعب دوراً أساسياً في كل من الحياة الدينية واللا دينية.

ويمكن ملاحظة الآتي على نظرية تنانت: (1) الايمان كعملية قبول للفرض يكون افتراضاً. (2) لدى الايمان نفس النظام الادراكي مثل المعرفة العلمية ولكنها مبنية على درجة أقل من البرهان. (3) الايمان ليس معنياً بالعالم المادي في حد ذاته والذي هو موضوع المعرفة ولكنه معنيٌّ بمعناه الغائي. (4) يتميز الايمان بالعنصر الادراكي الموجود داخله عند مقارنته بالمعرفة والاعتقاد العاديين. وبينما نجد أن فعل الارادة عند التوماويين يمكن أن يلجأ للتبرير العقلاني بالنسبة لتلك الادلة الخارجية مثل المعجزات والنبوءات فإنه في فلسفة تنانت تلجأ الى حجة غائية شاملة بالنسبة لوجود الله.

الايان والحرية

نستطيع أن ننسب علاقة مهمة جداً بين الايمان وبين ما يمكن أن نطلق عليه الحرية الادراكية للعقل البشري في علاقته بالله. وكان أول الكتاب الذين لاحظوا هذه العلاقة في القرن الثاني الميلادي هو الكاتب المسيحي ايرانيوس Irenaeus الذي قال: «لقد حفظ الله ارادة الانسان حرة وتحت تصرف الانسان ليس فقط بالنسبة للأعمال ولكن أيضاً بالنسبة للايمان». وقال بذلك كل من أوغسطين والاكوييني. وقد قال باسكال بأن «وحي الله في عملية تجسّد المسيح أخذ

يرفضون المعتقد الديني. لكن كيف يمكن أن نفترض ملء الفجوة البرهانية من وجهة نظر المؤمن؟ هنا يظهر ثانية الموضوع الارادي الذي شدد عليه توما الأكويني سابقاً.

باسكال Pascal 1623 - 1662 يحذّر في «الخاطر» (223) طريقاً ارادياً صرفاً نحو الاعتقاد الديني مفترضاً أن العقل لا يمكن أن يحده أساساً، يمكن له بمقتضاه أن يحدد ما اذا كان هنالك إله. ويجب على المرء أن يقرر اذا كان يعتقد أو لا يعتقد، بخصوص برهان الرهان فإنه توخى الحذر ان تقرر أن تعتقد وسوف يكسب المرء حينئذ الحياة السرمدية والسعادة اذا كان الله موجوداً ولن يخسر شيئاً في الحالة الأخرى. بينما إذا ما قرر المرء الا يعتقد فإنه لن يكسب شيئاً اذا كان الله غير موجود ولكنه يخسر الحياة الابدية اذا كان موجوداً.

وتظهر الفكرة التي أشار اليها باسكال باختصار في شكل محكم في مقالة وليم جيمس W. James «ارادة الاعتقاد» The Will to Believe (1895). فهناك حالات، يمكن الاتصال فيها بمظهر ما من الحقيقة عن طريق العقل العملي وذلك قبل أي برهان كافٍ. وفي هذه الحالات يساعدنا ايماننا على أن تأتي بوجود موضوعه. على سبيل المثال في مجال العلاقات الشخصية، فإن الإيمان بإرادة الفرد الخيرة أو الامانة يمكن أن يستثير هذه الخصائص عندما يكون هناك حاجة اليها. والايان المفترض من هذا النوع يجد له ما يبرر إثبات صحته التي تتبع ذلك. ويرى جيمس أنه من الضروري أن يكون هناك مجازفة بالايان من جانبنا، ومن الممكن أن يتجلى الله لذلك الشخص الذي يظهر مثل هذا الايمان والذي يرغب في أن يجازف ويشق في ما وراء ما أرساه الدليل العلمي والبرهان الفلسفي. وبمعنى آخر، فإنه من الممكن لكي نكتسب المعرفة الدينية التي يعتمد عليها خيرنا الشخصي فأننا يجب أن نسلم العنان لرغبتنا العاطفية في أن نعتقد. ومن ثم يصل جيمس الى نتيجة تقول إننا لا نستطيع أن نطلب من أنفسنا بطريقة معقولة أن نعتقد مناهج تمنعنا من أن نجد هذا الخير لأن قاعدة التفكير التي سوف تحرمنا حرماناً مطلقاً من الاقرار بأنواع معينة من الحقيقة اذا ما كانت هذه الانواع موجودة فعلاً سوف تكون قاعدة غير عقلانية.

أما تنانت F. R. Tennant 1866 - 1958 فقد قدّم لنا أكثر المذاهب التبريرية الارادية الحديثة بالنسبة للايمان الالهي. وكما يرى، فالإيمان هو العنصر الارادي في اكتساب المعرفة. وفي كل عملية تقدّم من معطيات الحس الى الادراك

الكتب العربية، 1948.

- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة.

- Aquinas, Summa Theologica, New York, 1945.
- Baillie, D.M., Faith in God, Edinburgh, 1927.
- Eleling, G., The Nature of Faith, London, 1961.
- Hick, J. H., Faith, and Knowledge, New York, 1957.
- James, W., The Will To Believe, New York.
- Tennant, F.R., Philosophical Theology, vol. II, Cambridge, 1928.

حسن حنفي

أين

Où, Lieu
Where
Wo

(1) الأين لسانياً:

مقولة فلسفية متعالية - انطولوجية متواطئة الدلالة. وتشير تعددية دلالتها الى توترها الإحالي الذي تتضمنه في جذرها اللغوي.

اشتقت مقولة أين من: آن الشيء أبناً: حان. فإذا أضيف إليها لام التعريف مع ضم النون «الأين» دلّت على حالة الإعياء والتعب، كما تدل أيضاً وتعني الحبة كما «الأيمن»، وهما تدلان معاً على الرجل والحمل أيضاً. لكن الأين تسم الحياة وأعياءها لتمكّنها زمناً - متمكناً لأنها «وقت من الأمكنة» أيضاً. أما اذا بقيت دون تعريف مع فتح النون «أين» فتدل على سؤال عن المكان. لكنّها ترمز الى سؤال الكينونة زمان - مكان - انسان. تتقاطع قبلياً بوصفها تمكناً متزماً أو تزماً متمكناً، وتتعاد بعدياً بوصفها كينونة حية مؤنسة أو تأنس كينوني حي في تزامن تماكن موجوداً كان أو مفقوداً.

فالأين حرف سؤالي عن الاغتراب - الضياع يتضمن البحث عن معنى الراهن وفقدية الوجود المفقود. لذا ترتبط الأينية مع اللادورية المعرفية ولماذاثية المعنى، كما في بيت ايليا أبو ماضي:

«أين أحلامي وكانت كيفما سرت تسير،
كلها ضاعت، كيف ضاعت، لست أدري»
أو في بيت أبو العلاء المعري:

شكلاً محجّباً عن عمله، حتى لا يضطر احد أن يجد الله في يسوع المسيح وحتى تكون هناك فرصة لمن يرغب في أن يجد الله...». «فهو راغب في أن يظهر لهؤلاء الذين يبحثون عنه في أعماق قلوبهم ويخفي عن هؤلاء الذين يهربون منه كلية. وعلى هذا فإنه ينظم معرفة ذاته عن طريق اعطائه علامات له يكون بوسع من يبحثون عنه أن يروها ولا يراها من لا يبحثون عنه» (الأفكار 430). وهناك نظرية معاصرة وثيقة الصلة بهذا التأكيد الخاص بحرية الانسان الإدراكية والتي تعتبر الايمان العنصر التأويلي في الخبرة الدينية والذي يجعلها حرية دينية متميزة عن أي خبرة غير دينية أخرى لنفس المجال من المعطيات. وهنا فإن التفسير لا يعني التفسير العقلي أو بناء نظرية ولكنه شيء أكثر صلة بالعمليات التفسيرية التي تحدث في الإدراك الحسي. ومن وجهة نظر الاستيمولوجيا، فإن الايمان يكون متماثلاً بهذه الطريقة مع ظاهرة Seeing as والتي وجه انتباه الفلاسفة اليها لودفيغ فغنشتاين L. Wittgenstein في كتابه «أبحاث فلسفية»، وتمثل في الشكل الآتي: «فيمكننا أن ننظر الى صورة محيرة ونراها على أنها فوضى لا معنى لها من الخطوط أو نراها على أنها تجريد لوجه بشري». هذا مثل لتفسير مرئي صرف. ولكن مفهوم Seeing as يمكن أن يمتد الى «خبرة الشيء» كما هو «مثيراً الى الطريقة التي يتم بها إدراك موقف ما من خلال جهازنا الحسي ككل، حيث تتم خبرة الشيء على أن له مغزى معيناً خاصاً به.

واذا سردنا بعض أمثلة دينية فإننا نجد أنه عندما قام أنبياء العهد القديم بتجربة أحداث التاريخ الاسرائيلي المعاصر عند توليهم بين حضور ونشاط الله وبين التحدث بلسان إلهي لهم فإنهم كانوا يمرون بشكل من أشكال الخبرة الدينية كما هي. والحواريون الذين تكوّن شهادتهم رسالة العهد الجديد قد رأوا يسوع على أنه المسيح. وعلى ذلك يكون صحيحاً بالنسبة للشكل الديني «للخبرة كما هي» أن المعطيات التي هي موضع التساؤل تصبح في حد ذاتها غامضة ويمكن أن يستجاب لها دينياً أو طبيعياً، ومن وجهة النظر اللاهوتية فإن هذا الغموض الذي هو شرط مسبق للإيمان يقوم بحماية حرية الانسان واستقلاله ككائن شخصي محدود بالنسبة للإله اللامحدود.

مصادر ومراجع

- الأشعري، مقالات الاسلاميين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- حب الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار احياء

والوجودية ويقلب رأساً على عقب جميع التفسيرات الشائعة عنه حتى الآن؟ فهل كان الفارابي كذلك؟ أو نوافق على اعتراض الفيلسوف الألماني كانط بإطلاقه صفة «العشوائية» على لوحة مقولات أرسطو.

ولنجل بدقة اقرار الفارابي مقولة الكمية بوصفها الأولى في الترتيب - السبق المعرفي أو الانطولوجي على بقية المقولات. أو هي أول تجليات الجوهر بوصفه مقولة المقولات وحاملها المطلق.

إن اختلاف تراتب المقولات ليس صفة لغوية إنما يعكس فارقاً نوعياً بين منظومة فلسفية وأيدولوجية ومنظومة أخرى لذلك لا تؤيد صفة العشوائية كما قال كانط معه سواء بالنسبة لأرسطو أو غيره.

(2 - 2) لوحة إخوان الصفا:

لا يختلف إخوان الصفا عن الفارابي في تعريف المقولات بوصفها المبادئ الكلية أو الاجناس العليا للوجود. وهي عندهم عشر أيضاً: الجوهر وتسعة أعراض. لكنهم يقدمون صيغة سؤالية مرتبطة بالمعرفة الفلسفية وسؤالاتها التسعة: (1) هل هو؟ سؤال يبحث عن وجدان شيء أو عن عدمه والجواب نعم أو لا.

(2) ما هو؟ سؤال يبحث عن حقيقة الشيء، وحقيقة الشيء تعرف بالحد أو الرسم.

(3) كم هو؟ سؤال يبحث عن مقدار الشيء.

(4) كيف الشيء؟ سؤال يبحث عن صفة الشيء.

(5) أي شيء هو؟ سؤال يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل.

(6) أين هو؟ سؤال يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته.

(7) متى هو؟ سؤال يبحث عن زمان كون الشيء.

(8) لم هو؟ سؤال يبحث عن علة الشيء المعلوم.

(9) من هو؟ سؤال يبحث عن التعريف للشيء. سؤال لا يوجه إلا للكائن العاقل أي الانسان أي لكل ذي علم وتمييز.

ويميز إخوان الصفا بين نوعين من المقولات:

- 1 - المقولات البسيطة: الهيولي، الصورة، الكم، الكيف.
- 2 - المقولات المركبة: الأين، النصفة، الملكة، يفعل، يفعل.

يلاحظ أن مقولة الأين جاءت في الترتيب السادس حسب تراتب سؤالات المعرفة الفلسفية، بينما جاءت الأولى حسب

«صاح هذي قبورنا تملأ الرحب

فأين قبورنا من عهد عاد»

لذلك لا تؤيد التعريفات التي تطابق بين الأين والمكان والتمكن والمحل (ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، الجرجاني، التهانوي، ديكارت، صليبيا).

(2) الأين في منظومة المقولات:

(2 - 1) لوحة الفارابي:

رتب الفيلسوف العربي محمد الفارابي مقولات الوجود العشر بوصفها أجناساً متعالية عليا للوجود كما يلي:

- 1 - الكمية، 2 - الكيفية، 3 - الأين، 4 - متى، 5 - الاضافة، 6 - الوضع، 7 - يكون، 8 - يفعل، 9 - يفعل، 10 - الجوهر.

ومقولة الجوهر هي الحامل بينما التسع الأخرى محمولات له.

يلاحظ أولاً: أن مقولة الأين أو الأينية في مرتبة ثالثة بعد الكيف الذي «يعرفنا المشار اليه كيف هو» وقبل متى، التي تعرفنا من هو كائن أو كان أو سيكون. فالأينية بين الهوية والزمانية.

إلا أن الفارابي يميز أربع مقولات خاصة بإشكالية النسبة أو علاقة العقل - الوجود هي:

1 - الاضافة

2 - الأين

3 - متى

4 - يكون

يلاحظ ثانياً: ان الأينية في مرتبة ثانية حسب ترتيب مقولات النسبة فهي بعد الاضافة «التي تعرفنا المشار اليه أنه مضاف» وقبل متى الزمانية.

السؤال هنا، كيف جاء ترتيب مقولة الأين كنقطة تقاطع هوية الشيء وتزمنه حسب التسلسل الأول، بينما أصبحت نقطة تقاطع اضافة الشيء وتزمنه حسب التسلسل الثاني؟

بصيغة ثانية، ان مفهوم الهوية لا يقابل مفهوم الاضافة لأن الهوية تحدد ماهية الشيء أو كيفه أو نظامه أو ما هو عليه الذي لا يمكن أن يكون مفهوماً مضافاً الى حامل سابق عليه؟

بصيغة ثالثة، يعكس اختلاف وضع مقولة الأينية ترجيحاً لسبق الوجود - الكم على الوجود - الكيف أي الكينونة على الماهية أو المادة على الفكر أي الوجود على الماهية مما يجعل الفارابي يقف على خط تماس فلسفي مع موقف الفلسفة المادية

ترتيب المقولات المركبة.

فهي مقولة مركبة مؤلفة من « جوهر مع المكان » والزمان .
والمكان « صفة بعض الاجسام لا كلها » . المحل « صفة
للعرض » بنوعيه الجسماني - حالة جسم ما ، والروحاني ، أو
الصفات المتعالية « الحالة في النفس » مثل العلم ، العدل ،
النبيل .

أما بوصفها سؤالاً عن رتبة الشيء ، فهي سؤال ميتافيزيقي -
ماورائي تام لأن الرتبة « لا توصف بالمكان ولا بالمحل »
مثل : أين النفس ؟ فيقال : « هي دون العقل وفوق الطبيعة » .
بذلك تنبئ الأينية في منظومة مقولات إخوان الصفا
مقولة مادية - متعالية - ميتافيزيكية - سؤالية معاً تعكس الأفق
الموسوعي لـ « دين الفلسفة » الشمولي لديهم .

(2 - 3) الأين في الفلسفة الحديثة والمعاصرة :

استمر الفكر الفلسفي يستعيد لوحة المقولات ومن ضمنها
مقولة الأينية ، ويغير تراتبها حسب متطلبات عصره وشروطه
بعد الفلسفة العربية . فقد غيّر المنهج الاستقرائي لعصر النهضة
نظرية المعرفة ومقولاتها تغييراً جزئياً . ولكن مع ذلك بقيت
لوحات المقولات ملازمة للمعرفة الشاملة أو الفلسفة من حيث
هي علم العلوم . ومع ذروة عصر النهضة - ديكرت - انفصلت
مقولة الأين إلى ثنائية المكان والرتبة (كما قال إخوان الصفا) ،
فسؤال الأين بوصفه رتبة أصبح قاعدة العقل بوصفه أنا مفكرة
بينما الأين - المكان توحدت مع الامتداد الأكثر شمولاً . ثم
جاء عصر العقل والتنوير حيث توحدت الأين مع أحدييات
مونات لايبنتز وأصبح الأين معادلة رياضية منطقية كرتبة
ومكاناً مغلقاً داخل مركبة المونات ، ثم تلتحم مع وحدة وجود
الجوهر عند سينوزا . أما مع قمة عصر العقل كانط فقد
اندمجت الأين تحت مقولتي الاضافة والجهة أو المقولات
الديناميكية من حيث هي مكان أي داخل الطبيعة لكنها خارج
امكانية العقل من حيث هي رتبة برغم أنها داخل الطبيعة لأنها

تدخل محيط الوجود بذاته .

أخيراً ، تتحول الأين الى علاقة جدلية ضمن التبولوجيا
المطلقة للمقولات - الوجود وصيرورة ظاهراتها التي تطابق
بين المكان - الرتبة وتحولهما الشامل من اللامتعين المطلق الى
المتعين المطلق في منظومة المنظومات عند هيجل .

أما في الفلسفة المعاصرة فقد فجرّت الفيزياء النسبية الأين
مكاناً كما كشفت الطفرة المذهلة للعلوم الانسانية والطبيعية
والتكنولوجية عن أبعاد جديدة للأينية من حيث هي رتبة . بل
لقد كسرت قفزة العلوم خط أفق لوحات المقولات جميعاً ،
ولكن بقيت الأينية وما زالت في اللاأدرية المعرفية ولماذاثية
المعنى تلقي تحديها الدائم من أين ؟ وإلى أين ؟ أية أينية أو
تأين يصل بين من وإلى ؟

مصادر ومراجع

- ابن منظور ، لسان العرب ، أين .
- أبو ماضي ، إيليا ، ديوان الجداول - الطلام ، ط 2 ، دار العلم
للملايين ، بيروت ، 1960 .
- اخوان الصفا ، الرسائل ، القسم الرياضي ، دار صادر ، بيروت 1957 .
- بدوي ، عبدالرحمن ، ايمانويل كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،
1977 .
- النهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، مكتبة خياط ، بيروت ،
1966 .
- الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1980 .
- الزايد ، محمد ، المعنى والعدم ، دار عويدات ، بيروت ، 1975 .
- صلبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ،
1978 .
- الغزالي ، معيار العلم ، دار المعارف ، مصر ، 1979 .
- الفارابي ، كتاب الحروف ، دار المشرق ، 1969 .
- الفارابي ، فصول منتزعة ، دار المشرق ، بيروت ، 1971 .
- المعري ، أبو العلاء ، الفصول والغايات ، القاهرة ، 1938 .

محمد الزايد

باطن - ظاهر

Occulte-Apparent Internal-External Okkult-Scheinbar

في المستوى العام

بين مفهومي الظاهر والباطن علاقة تضاد متلازمة تجعل معنى كل منهما لا يتجلى إلا بالإضافة إلى الآخر، وبالتمايز عنه. وإذا كانت الاضافة والتمايز هما بوجه عام منطلق كل تمييز فكري، فإنهما في هذه العلاقة أوثق ارتباطاً وأشد نماء، حتى ان كل معنى يتسم به الظاهر أو الباطن يؤثر عن طريق التضاد على معنى صاحبه، ويزيده ثروة وتنوعاً وغنى. وقد تعددت في الواقع المعاني والدلالات التي يتضمنها كل من هذين المفهومين، حتى صار الباطن يدل مثلاً على معنى الخفي، أو السري، أو العميق، أو المستور، أو المحظور، أو المكتوم عن غير أهله، أو هو الخاص بإنسان أو ب فئة معينة من الناس دون سائر البشر، وربما دل في عصرنا على ما يسمى اللفز أو الرمز أو « الشيفرة » ودلّ مفهوم الظاهر على عكس هذه المعاني كلها.

فإذا رجعنا إلى الثقافة الغربية وجدنا أن الأصل اللغوي الدال على معنى الباطن مشتق من معنى « ما يوجد داخل الشيء أو الأمر ». ونعت باطني بطلق على ضروب من المعرفة والكتابات التي يمتنع فهمها على غير المطلعين. وقد يطلق على الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا الموقف في سلوكهم حيال المعرفة أو تجاه الآخرين. ومما يذكّر أن فيشاغورس كان يقسم تلاميذه في تعليمه مذهبه الديني - الفلسفي - العلمي إلى خارجيين وداخليين. والداخليون وحدهم هم الذين يطلعون

على مذهب المعلم، وقد يغلب أن يكون هو نفسه قد حذا في هذا المجال حذو ما سبقه من النزعات المماثلة كالأورفية وسائر الديانات القديمة التي يكتنفها الخفاء. ويرى باحثون أن لدى أفلاطون فلسفتين إحداهما للناس كافة وهي التي وصلتنا في صورة المحاورات الأفلاطونية، وأخرى فلسفة خاصة بالمطلعين. أما أرسطو فإنه يقسم آثاره إلى عامة وخاصة، ويرى شراحه أن هذا التقسيم لا يتناول المسائل ولا الحلول بقدر ما يتناول سبيل العرض بحيث يقدم الحجج الأكثر وضوحاً في مؤلفاته العامة، ويعرض في مؤلفاته الخاصة الحجج والبراهين الأقل يسراً والأكثر حسماً.

والغالب على الظن أن ثمة تراثاً موصولاً لأنواع من التعاليم « السرية » أو « المكتومة » وهي تنتقل من المعلم إلى الاتباع وتؤلف جملة متنوعة من المعارف والتنظيمات السرية التي لا يلتم بها سوى اتباعها ولا يفقه كنهها إلا الراسخون في العلم من زعمائها « الباطنيين » وأنصارهم. ويبقى انطباع السر، أو طابعه، العلامتين المميزتين لما هو باطني. ويعلن باصيل المفكر الغنوصي المسيحي في القرن الميلادي الثاني أن « عدداً جد ضئيل من الناس يستطيع وحده امتلاك الحقيقة، وانهم بنسبة واحد في الألف، واثنين في عشرة الآلاف ». وتوصف « الأوبانيشاد » في الهند البراهمانية بأنها « نصوص مذهب سري ». وتؤكد كتب اليهودية خيانة من يفشي السر المودع إليه لأن العالم لا يستمر ويبقى إلا بواسطة السر. والسر أمر لازم في الأمور غير الدينية أيضاً، أو هو بالحري أكثر ضرورة في مجال سر أسرار الرب الذي لا يعرف سره حتى الملائكة أنفسهم، وبالرغم من ذلك، يرى التقليد اليهودي أن سر الأسرار أمر قد عرفه الصلحاء. وقد فنتت فكرة المذهب السري الباطني عدداً من المفكرين في جميع الأزمان، ووجدت جمعيات باطنية أو سرية شتى، ومن أشهرها مثلاً

جمعية أو منظمة البنائين الأحرار .

تعريفات

الظاهر، في اللغة، هو الواضح. وفي الاصطلاح الظاهر خلاف الباطن، من أسماء الله تعالى. والظاهر عند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير، وعند الأصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة. وقيل عن الظاهر إنه ما لا يفتقر في افادته لمعناه إلى غيره، أو أنه اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة، ولا اجالة روية. وقد ميز الناظرون الظاهر عن النص. وقال الغزالي: الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله. وأما ظاهر العلم فهو عبارة عند أهل التحقيق عن أعيان الممكنات. وظاهر الوجود عبارة عن تجليات الأسماء. وظاهر الممكنات هو تجلي الحق بصور أعيانها وصفاتها وهو المسمى بالوجود الإلهي، وقد يطلق عليه ظاهر الوجود (التهانوي).

أما الباطن فإنه في اللغة: داخل كل شيء، وهو الخفي أو الغامض. واستبطن أمرؤ أمر غيره وقف على دخلته، والبطانة السرية، ومن الثوب خلاف ظهارته. ويؤكد أبو البقاء في مجال الاصطلاح، على أن الظاهر والباطن في صفة الله تعالى لا يقال الا مزدوجين، كالأول والآخر. وأن الظاهر هو آية لكثرة آياته ودلائله، والباطن ماهية لا احتجاب حقيقة ذاته عن نظر العقول بحجب كبريائه. وقد قيل: الظاهر اشارة إلى معرفتنا البديهية، فإن الفطرة تقتضي في كل ما نظر إليه الانسان أنه تعالى موجود كما قال: ﴿وهو الذي في السماء إله، وفي الأرض إله﴾ (الزخرف 54)، ولذلك قال بعض الحكماء: مثل طالب معرفته مثل من طوّف الآفاق في طلب ما هو معه. والباطن اشارة إلى معرفته الحقيقية، وهي التي أشار إليها أبو بكر بقوله: «يا من غاية معرفته القصور عن معرفته» (أبو البقاء).

التفسير والتأويل

أما العلاقة الذهنية بين الظاهر والباطن فإنها، باعتبار أساليب الفهم والإفهام، علاقة تفسير وتأويل. التفسير هو الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل. أما التأويل فإنه في اللغة من الأول، وهو الانصراف والتضعيف للتعدية، أو من الأيل وهو الصرف، والتضعيف للتكثير. وقد قيل: التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم. وقيل: التأويل يتعلق بالدراية، والتفسير بالرواية. وعند الراغب الأصفهاني: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعمال التفسير في الألفاظ

إن معرفة الباطن، والتعليم الباطني، اطلاق على سر نافع يضمن لصاحبه النجاة والخلاص. وتلك هي السمة المميزة لما يعرف بالمعرفة الغنوصية وهي تتميز بأنها ليست معرفة عقلية عادية، أي ظاهرة، بل هي تقع فوق المعرفة العقلية لأنها تبدو على أنها معرفة خالدة ثابتة على مرّ العصور. وأن بلوغ هذه المعرفة لا يتم إلا بعد اجتياز مراحل من الاطلاع، فالتعمق، والارتقاء إلى رتبة ادراك المعنى المطلق أو المعنى الأخير للوجه الداخلي أو الباطني من المذهب أو المذاهب. وهذه المسيرة هي بالطبع انتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من العام إلى الخاص، ومن المباح إلى المحظور، أو من القشرة إلى النواة.

ومن الجدير بالذكر أننا نجد في كل ثقافة بوجه التقريب تعليمياً ظاهرياً مباحاً للسواد، وتعليمياً باطنياً مضموناً به على غير أهله. وربما جاز هذا القول في ميدان المعرفة الدينية بالدرجة الأولى، بحيث نجد في الديانة «أسراراً» أو نجد تطور الفكر الديني هو الذي ينبج بالحري أحياناً مذاهب باطنية تتفاوت في سريتها وخفائها ومبلغ بعدها التأويلي عن المذهب أو التعليم العلني أو الظاهر، أي الأصلي. وليس من النادر أن تواكب سرية التعليم الباطني فكرة المعجزة التي تدعو من يؤمن بها إلى الإيمان من خارج دائرة الفكر العقلي، أو من فوقه. ويستتبع هذا الواقع تمييز فئة من الناس، هم الراسخون في العلم، عن سائر البشر، فيؤلفون نخبة أو فئة أو طبقة لا يمكن كفالة نزاهتها عن الاساءة أو عن استغلال هذا الامتياز إلا بالقول بأنها معصومة عن الدنايا والأخطاء.

المشكلة في الفكر العربي

جاء في القرآن الكريم: ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾ (الحديد 3)، والضمير يرجع إلى الله. وجاء في خطبة البيان: «أنا الباطن والظاهر» (مصطفى غالب: «تاريخ الدعوة الإسماعيلية»)، والضمير هنا يعود إلى علي بن أبي طالب. فكيف يفهم المفكر العربي الصلة بين القولين، وما هي علاقة الظاهر بالباطن؟

إن الاجابة تطرح ضرورة البدء بتبيان معنى الظاهر والباطن في الثقافة العربية أولاً، ونطرح، من ثم، بحث علاقتهما الذهنية والتاريخية ثانياً، وهي علاقة التفسير بالتأويل، أو سبل الانتقال في الفهم من التفسير إلى التأويل.

الباطني للرموز، وللألفاظ الرموز، يتميز بدلالة نسبية، يحددها لذاته ذهن دون سائر الأذهان، ويفهمنها تبع ذلك قوم دون سائر الأقوام، وقد لا يتم هذا الفهم الواسع بدون « مفاتيح » أو « فاتح » أو « معلم »، أي « مفهوم ».

الظاهرة

الفهم بحسب الأسلوب الظاهر فهم عامة الناس، دونما عناء تكلف أو جهد يبدؤ جهداً أساليب المعرفة الشائعة السهلة المتداولة بين الناس كافة. ولكن الفقه الإسلامي أنجب مذهباً عرف بإسم المذهب الظاهري، وهو لا يكاد يؤلف مدرسة فقهية متماسكة بمثل ما أنه يؤلف نزعة أو تياراً منتشراً لدى كل مفكر يقتصر على احتمالات التفسير ولا يتطلع إلى غياهب التأويل.

الظاهرة في الفقه مذهب يريد استخلاص الشرائع والآراء والأحكام من النص الحرفي، الظاهر، للقرآن والسنة. وهو يقتصر عليهما ولا يضيف إليهما سوى إجماع الصحابة، ويرد القياس ولا يعتبره حجة، ويرفض التقليد تقليد العامة الفقهاء، ويعتبره بدعة. وقد قال بهذا المذهب في بغداد أبو سليمان داود بن علي بن خلف، ولذا يعرف المذهب بالداوودية أيضاً. وقد اعتبر التقليد حراماً « لأنه لا يحل لأحد أن يأخذ بقوله أحد من غير برهان »، وقد أجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم في الدين بظاهر القرآن والسنة، ولذا أخذ بعض الناظرين على هذا المذهب أنه قد جرأ العامة على ما لا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة. وقد ذاع المذهب الظاهري في المشرق في القرنين الهجريين الثالث والرابع، وعندما حلّ محله في القرن الخامس المذهب الحنبلي نهض ابن حزم بمذهبه الظاهري في الأندلس في الوقت ذاته، واختصم سائر المفكرين، وصار دونهم حزباً، وعليهم حرباً، عاش على ذلك، ومات عليه مغتبطاً.

الموقف الباطني

لقد أنجب النظر التأويلي الباطني طرازاً من التعبير والفهم بلغ من تنوعه وذيوه إن جاز اعتباره موقفاً ذهنياً أوسع من الموقف المذهبي الذي نشاهده في شتى مجالات الفكر العربي الاسلامي. فكلمة باطنية لا تدل، أول ما تدل، على مذهب واحد بعينه، وإن كانت تدل عند إطلاقها على فئة محددة، أو شبه محددة، من فئات الفرق الدينية الإسلامية. إنها موقف باطني لدى كل مفكر أو أديب أو مفسر أو جماعة أو منظمة تظهر غير ما تبطن، وتعلن غير ما تضرع.

ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها.

أجل، إن التفسير بيان وكشف، وهو عند النحاة يطلق على التمييز، وعند أهل البيان نوع من أنواع أطناب الزيادة، وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره. وقيل: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى معنى واحد منها بما ظهر من الدلالة (التهانوي).

والحق أن هذه « الدقائق » اللغوية والنحوية والبيانية والاصطلاحية نتيجة، وأداة، من نتائج تطور الفكر العربي وأدواته. وقد أنجب هذا التطور منحنيين كبيرين أحدهما يعرف بالمنحى الظاهر أو الظاهري، والآخر هو المنحى الباطن أو الفكر الباطني. وهذان المنحيان، بدون ريب، هما وجهان متآزران جدلياً عبر التاريخ الثقافي والعقائدي والسياسي.

إن أهل الظاهر يرون أن كتاب الله جاء بلسان عربي بين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا إيماء بشيء. ويرى أهل الباطن أن لكل ظاهر باطناً، ولكل لفظ تأويلاً، وأن النصوص اشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان، ومحض المعرفة.

إن الفهم باعتبار الظاهر هو فهم جميع من ليسوا باطنيين. وهو يعتمد اللفظ أو الظاهرة إشارة لا رمزاً. ومن البين أن للإشارة دلالة عامة ذائعة مقررّة، أو هي، بوجه الاجمال، دلالة مقبولة ترتبط برباط وثيق، أو كالوثيق، بما تدل عليه، فلا تخرج عن حدود المعنى المتعارف عليه، وهو المعنى الظاهر الموسوم بأنه واضح، جلي، بين، بل وأحياناً بديهي أو مألوف. أما الرمز، والفكر الرمزي أو الباطني، فإنه كل اتجاه يعمل على تجسيد الفكرة في لفظ أو شكل أو صورة، يجاوز فهمها موقف التفسير إلى موقف التأويل، أو أنه يفسر الألفاظ والصورة الحسية أو الأشكال تفسير تأويل، ويمنح الظاهرة دلالة لا ترتبط بما تدل عليه برباط مباشر عام مقرر، وإنما تعتمد في جميع الأحوال على المماثلة، أو المحاكمة التمثيلية، فتجعل للظاهر دلالة باطنية، وقد تكون هذه الدلالة مصنوعة تعسفية، وهي في جميع الأحوال دلالة خاصة، بل إن فهمها رهن ببعض الأذهان، وضمن بعض الظروف والشروط، بدل كونها دلالة « طبيعية » أي متداولة شاملة. إن التأويل

بعد الفناء عند الوصول إلى مقام التمكين وهو أجر المحسن أي العابد لربه في مقام الشهود لرجوعه إلى التفصيل من عين الجمع...

ولكن منع الصوفية أفذاذهم، من حيث المبدأ، عن البوح بأسرارهم الباطنية، وفسر بعضهم صلب الحلاج على أنه ثمرة مخالفة هذا المنع، فقد أوجب الملامية على أنفسهم سلوكاً يغيّر باطنه ظاهره، بل يضاده. واللامية يطلب أحدهم لوم نفسه أولاً، لإعلاء مكانة النفس اللوامة، كما يطلب لوم الناس إياه على ظاهر ما يعمل، مع الفصل بين الظاهر والباطن، والباطن ملوم من الملامية، ومزدرى هو وصاحبه في نفسه ازدراء متصلاً، والظاهر ملوم من الناس لمخالفته كل ما تعارف عليه الدين والتقليد، واللامية مطالب بآلاً يظهر عبادته وورعه وزهده أو علمه وحاله، وهو لا يتكلم في الأخلاص بقدر ما يتكلم في الرياء....

يديهي اتسام «أدب» الشطحات الصوفية بأنه باطني بالدرجة الأولى. إنه أدب اشارات خفية من طراز أقوال البسطامي والحلاج وأشعار رابعة العدوية وابن الفارض وابن عربي... وفريد الدين العطار... وقد شارك الفلاسفة المتصوفة رمزيتهم الباطنية، وانتشرت صورة الوراق رمزاً للدلالة على النفس عند ابن سينا انتشارها في «منطق الطير» لفريد الدين العطار... وبات الهدهد في نظر هذا الأخير، أمير الطيور، والدليل المرشد في الاودية السبعة والمناهاة... وقد لجأ أخوان الصفا إلى المجاز الرمزي في غير مكان واحد من رسائلهم وتميزوا بإيرادهم محاكمة ادعى فيها ممثلو الحيوانات على ممثلي البشر لدى ملك الجان العادل (يوراسب)... («الرسالة الثامنة من القسم الأول»)... ودعا ابن باجة «الإنسان المتوحد إلى استعمال كذب الالغاز إذا اضطّر إليه لأنه يعيش في مدينة ناقصة أهلها من العامة والجهال، فيجب أن يصانهم ويدارهم لأنه إذا صدقهم في كل ما يعتقد لم يفهموا منه وآذوه». ورمز ابن طفيل إلى أجل آرائه في قصة «حي بن يقظان»، وجعل ابسال فيها اشد غوصاً على الباطن والتأويل من صاحبه سلامان. ولم يتردد ابن رشد في تأكيد أن الناس يتفاوتون في أنظارتهم وقرائهم، ولا بد من مخاطبة كل فرد بما يستطيع فهمه، ومن هنا كان للشريعة معنيان: ظاهر وباطن. فإذا لم يتفق الظاهر مع ما يؤدي إليه البرهان وجب التأويل بحسب اللسان العربي، أي «باخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. وللأفلاسفة والراسخين في العلم أن يقوموا بالتأويل، ولكنهم

وهذا الموقف الباطني العام يتجلى، أقدم ما يتجلى، في عادة العرب استعمال الكنايات في الأشياء التي يُستحي من ذكرها، وربما كانت تلك العادة منطلق هذا الموقف. ففي القرآن الكريم جاء قوله تعالى: ﴿أَوْ لَا مَسْئَمَ الْنَّاسِ﴾. وفي قول الرسول (ص): «أياكم وخضراء الدّمن». ومن أقوال لقمان لابنه: «كلّ أطيب الطعام، ونم على أوطأ الفرش». وقد فهمه التويري على أنه كناية عن اكبار الصيام وإطالة القيام. ومضى البيان العربي، من ثم، في درب المجاز حتى بلغ الاعجاز والاحاجي والالغاز. يقول رجل في النوم:

وحامل يحملني وما له من شخص يرى
إذا حصلت فوقه وهو لذيد الممتطى
سريت لا أدري أفني أرض سريت أم سما

وإلى جانب تفسير القرآن تفسيراً بالمأثور نجد ضرباً من تفسير التنزيل الحكيم بالتأويل. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. قال بعضهم: يد الله صفة من صفاته، وهي يد غير أنها ليس بجارحة. وقال آخرون: عنى باليد النعمة، أو القدرة، كما قالت المعتزلة. وأما ﴿وَجْهَ رَبِّكَ﴾، فهو تعبير عن الجملة والذات، والاستواء على العرش كناية عن الملك. ومعنى آية ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية، أو هو الذي يقال له الله فيها لا يشرك به في هذا الاسم. وقد أخذ النظم على المفسرين تكلفهم بالتأويل إلى درجة الغرابة: مثال ذلك قولهم في معنى ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ أن الله عنى بالمساجد الجباه وكل ما يسجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثنية، وأنهم فسروا الابل بالسحاب في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾. وقد فهم القاشاني في التفسير المنسوب إلى الشيخ الأكبر، قصة يوسف مثلاً فهماً تأويلياً. من ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾، الأشد هو نهاية الوصول إلى الفطرة الأولى بالتجرد عن غواشي الخلقة الذي نسميه مقام الفتوة. وإن كان «العزیز» بلسان العرب هو الملك فإنه على مستوى التأويل إشارة إلى العقل الفعّال ملك ملوك الأرواح، وقول امرأة العزيز ﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ إشارة إلى تنوّز النفس والقوى بنور الحق، وحصول ملكة العدالة بنور الوحدة وظهور المحبة حال الفرق بعد الجمع... وتزوجه بامرأة العزيز إشارة إلى تمتيع القلب النفس بعد الاطمئنان... وكونها عذراء إشارة إلى أن الروح لا يخالط النفس لتقدس دائماً وامتناع مباشرته إياها... وتمكينه في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء: استخلافه بالبقاء

التألب عليه، حتى نأزف الساعة، وبحين وقت الخروج. وقد مارس التقية كثيرون، حتى ممن عرفوا بالالحد والزندقة، وحشما كان الرأي العام لا يفسح المجال لقبول دعوة أو بدعة، ولكن التقية ارتدت حلة دينية رسمية في نظر الإمامية مثلاً، حتى قيل: «تسعة أئمة الدين التقية، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء إلا في البيذ والمسح على الخفين». وتبقى التقية عامة «ازدواجية السلوك»، أي أنها مداراة وكتمان وتظاهر بما ليس هو في الحقيقة، وهي النظام السري الممهد للخروج والثورة.

ذهب البغدادي في «الفرق بين الفرق» إلى أن فضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر، وأن ضررهم على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم. وردّ على الباطنية كثيرون، منهم الغزالي في كتابه المعروف «المستظهي»، أو «فضائح الباطنية»، وكذلك فعل محمد بن مالك الحمادي البماني في «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة». وأوضح الاسفرائيني في «التبصير في الدين» فضائحهم وبطلان انتمائهم إلى اسماعيل بن جعفر الصادق وأنواع حيلهم، ومثل ذلك البغدادي في «الفرق بين الفرق». واعترف أحمد بن حجر الهيثمي في كتابه «الصواعق المحرقة» في الرد على أهل البدع والزندقة، «بفضائل أهل البيت من وجهة نظر السنة، ولكنه ردّ كذب الشيعة والرافضة، ذائداً عن فضائل الصحابة ولا سيما الخلفاء الراشدين.

نسب الغزالي إلى الباطنية تأويلات منها مثلاً «أنهار من خمر»، أي العلم الظاهر، و«أنهار من عسل مصفى» هو علم الباطن المأخوذ من الحجج والاثمة، وأن الجن الذين ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك الزمان، وأن الشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا بالأعمال الشاقة، وأن عيسى ليس له أب من حيث الظاهر، وإنما أريد بالأب الإمام، إذ لم يكن له إمام، بل استفاد العلم من الله بغير واسطة، وانهم زعموا أن أباه يوسف النجار وإن معنى إحياء الموتى: الأحياء بحياة العلم عن موت الجهل بالباطن، وإبرأؤه من عمى الضلال، وإن ابليس وآدم عبارة عن أبي بكر وعلي، إذ أمر أبو بكر بالسجود لعلي والطاعة له فأبى واستكبر، وأن الدجال أبو بكر وكان أعور إذ لم يبصر إلا بعين الظاهر، دون غير الباطن، وياجوج وماجوج هم أهل الظاهر، وهكذا...

أما أهل الباطن فقد كالوا الصاع صاعين، واستولدوا في صراعهم معاني جديدة تجعل الظاهر ظاهرين، والباطن نفسه

بصارحون به أهل البرهان وحسب، أعني الذين يطلبون البرهان اليقيني، ولا يكتفون بالتأويل الجدلي، ولا بالتأويل الخطابي، فعل الجمهور والغالب».

الباطنية

الباطنية في رأي البغدادي أصحاب دعوة بدأها ميمون بن ديصان المعروف بالقداح، ثم دخل في دعوته قوم من غلاة الرافضة والحلوية، ثم ظهرت في رجل يقال له حمدان قرمط وآخر هو أبو سعيد الجنابي وغيرهما من القرامطة فالفاطميين. وقد تكاثفت المزدكية والخرمية والباطنية فصارت يداً واحدة ولحقت البابكية بالركب كما لحقت الباطنية عامة بالمجوسية. أما الباطنية في نظر الغزالي فهم الزاعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتناس من الامام المعصوم، ولذا فانهم يعرفون أيضاً بالتعليمية. وبين الشهرستاني أن للباطنية قباً كثيرة: فبالعراق يستون الباطنية والقرامطة والمزدكية، وبخراسان التعليمية والملحدة، وهم يقولون نحن اسماعيلية لأننا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم، وهذا الشخص. وقد خلط الباطنية القداسي كلامهم ببعض كلام الفلسفة، وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج. وأما الدعوة الجديدة فقد أظهرها الحسن بن الصباح الذي استظهر بالرجال، وتحصن بالقلاع، وعرف الغربيون فرقته باسم فرقة الحشاشين. والغلاة من الشيعة، بوجه عام، باطنية. ويدهي أن يعتبر أنصار كل فرقة أنهم وحدهم على صواب، وإن فرقهم هي الناجية، بله الموحدة، ومن الباطنية بهذا الاعتبار النصيرية أو النيسيرية والاسحاقية والدروزية أو الحاكمة...

الصراع العقائدي

بين أهل الظاهر، وأهل الباطن، في الفكر العربي الاسلامي، اختلافات معقدة، وصراع عقائدي ترك أعظم الاثر في مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة. ومرد ذلك إلى أسباب كثيرة منها أن الاسلام لم يفصل الدين عن الدنيا، وإنما مزج الأمرين، وكانت الاختلافات والمنازعات السياسية كثيراً ما، بل غالباً ما، ترتدي حلة الصراع العقائدي، وكان هذا الصراع يضمن على الدوام تقريباً صراعاً على السلطة والنفوذ. وقد لزم عن هذا الصراع المزدوج، والمزدوج الهدف، أسلوب من «التخبط» يعرف باسم التقية، وقد مارسه الشيعة بوجه عام، بل مارسه، وما يزال، غيرهم من الذين لا يملكون السلطة في تطلعهم إلى القضاء على حاكم الزمان، وقلب نظامه، والحلول محله، أو مداراته وتمويهه

والسجود حد الامام وهو طاعته... والتكفين في الظاهر مثل كون المرين أهل الظاهر، وهم أمثال الاموات، وأمثال القبور... وظاهر الحج الإتيان الى البيت العتيق بمكة لقضاء المناسك عنده وتعظيمه، وتأويل ذلك إتيان إمام الزمان... ولعل من أطرف ما ابتكر الباطنيون في الدفاع عن وجهة نظرهم ما نقرأ في «تأويل الدعائم» أيضاً حول معنى الرافضة. «ان بعض الشيعة يقبل هذا اللقب، ويدفع ما روي عن رسول الله (ص) من قوله الرافضة نصارى هذه الامة، ويزعم القائلون بذلك انهم سموا رافضة لرفضهم الباطل، وأن قوماً من أمة موسى كانوا على الحق يسمون الرافضة فسموا بهم...».

وبعد، فإن بين الظاهر والباطن في الفكر العربي الاسلامي علاقات تلازم موصولة، ومزیداً من التعقد ينوس بين ما يبدو بسيطاً وبين ما يستطيع الفكر أن يزيده تعقيداً كلما ازداد هذا الفكر توغلاً في احتمالات توليد المعاني والالفاظ... بطريق التأويل وتأويل التأويل. ومهما يكن من أمر المعطيات التاريخية والسياسية والعقائدية التي رافقت هذا التطور، فإن المجال يظل مفتوحاً للقاء ثقافي بعيد الى الأمة وحدتها على الصعيدين القومي والانساني، وهذا ما ينبغي أن يكون.

عادل العوا

بدائي

Primitif
Primitive
Primitiv

من بين جميع المصطلحات التي تحاول الانثروبولوجيا أن تصنف على أساسها المجتمعات التي تشكل موضوع دراستها (مجتمعات تقليدية، مجتمعات متوحشة، مجتمعات لا تعرف الكتابة، مجتمعات لا تعرف الآلة، مجتمعات لا تاريخية، مجتمعات متخلفة...) يبقى مصطلح بدائي الأكثر استعمالاً وإن أخذ في كل تيار من التيارات النظرية الاساسية التي عرفها هذا الميدان، دلالة خاصة تذهب أحياناً الى حد التعارض المطلق فيما بينها. بينما يأخذ البعد التكنولوجي مع البعض أهمية كبرى في تحديد طبيعة المجتمع ومستواه الحضاري وبالتالي «مرتبه» (المجرفة هي أكثر بدائية من المحراث)، لا يلبث هذا البعد أن يصبح ثانوياً، ان لم نقل هامشياً مع البعض الآخر، حيث تغلب سمات أخرى في عملية التحديد هذه (كتابة - غياب الكتابة، مجتمعات بسيطة - مجتمعات

باطنين، بل قيل إن لكل باطن باطناً آخر، ولكل تأويل تأويلاً أعمق، حتى الدرجة السابعة. فثمة ظاهر أهل الظاهر، وظاهر أهل الباطن، وباطن أهل الظاهر، وباطن أهل الباطن، وهذا يعني تأويل التأويل، أي التفسير الباطني للتفسير الباطني (غولد زيهر)، مثال ذلك ما جاء في كتاب أول للقاضي النعمان وهو «دعائم الاسلام»، فهو بالإضافة الى أهل الظاهر باطن، ولكنه بالإضافة الى أهل الباطن ظاهر، وقد وضع المؤلف نفسه كتاب «أساس التأويل» أو «تربية المؤمنين»، وقد عرف باسم «تأويل الدعائم»، (ونشر بتحقيق محمد حسن الأعظمي في ثلاثة أجزاء، القاهرة، 1969). وقصد به شرح ما اشبه في «دعائم الاسلام» ليكون هذا أصلاً للباطن، كما ذلك أصل للظاهر. وقد كثرت المؤلفات التي ترد على أهل الظاهر أو السنة في خضم هذا الصراع، ومنها مثلاً كتاب «دامع الباطل وحتف المنازل» الذي وضعه الداعي علي بن محمد بن الوليد للرد على الغزالي، كما كثرت الكتب والرسائل «المذهبية» في رد بعض طوائف الباطنية على بعض.

لنختم إذن بالماعة تمثيلية للفكر الباطني نقتبسها من «تأويل الدعائم». جاء في هذا الكتاب: «ان الاسلام هو الظاهر، والايمان هو الباطن الخالص في القلب. الاسلام هو الاقرار. والايمان هو الاقرار و«المعرفة». وان «خلق الدين مثله في الباطن مثل قوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ تأويله في الباطن أن الامهات في الباطن هم المستفيدون من فوقهم، والمفيدون من دونهم، ويطونهم في التأويل باطن العلم الذي عندهم ينقلون فيه المستفيدين منهم حداً بعد حد، وذلك خلق الدين، والظلمات ههنا في الباطن مثل الشر والكنمان... وان توحيد أهل الظاهر هو الى الشرك أقرب». ولكن «من لا ظاهر له فهو بادي العورة» مكشوف السواة، خارج من الملة». و«أن أمثال حشرات الارض وحشاشها والهوام أمثال الحشو والرعا من الناس. والنحل امثال المؤمنين. وكما أن الزنبور يشبه النحل ويحكي صنعة بيتها وليس فيه عسل، كذلك حشو أهل الباطن لا خير عندهم وإن تشبهوا بأهل الحق...»؛ و«ان العسل المفترض في حكم الشريعة الذي مثله مثل الباطن مستور عن الناس... وان مثل الولاية في التأويل مثل الباطن لأن علم الباطن لا يوجد إلا عند الأئمة، وقد أبانهم الله بعلم التأويل، وجعله معجزتهم كما أبان جدهم محمد (ص) بالتنزيل وجعله معجزة». وقد ورثت الأئمة خاصة التأويل... ومنها «أن الصلاة في الباطن هي الدعوة، والمال في الباطن هو العلم، والماء مثله مثل العلم،

رأى البعض في هذا السلوك نموذجاً صارخاً للحوانية، فإن روسو (وكان كما يقال طائر يغرد في غير سربه) قد رأى أن هذه المجتمعات تمثل الطيبة والعفوية والانطلاق والحرية (بعد غياب استمر أكثر من مئتي سنة أعيد الاعتبار لمصطلح متوحش مع بعض المفكرين الذين تأثروا بروسو، خاصة ليفي ستروس).

أما فيما يتعلق بموقع الشعوب المتوحشة في التاريخ البشري، فيبدو أن هنالك اتفاقاً تاماً بين جميع فلاسفة القرن الثامن عشر على اعتبار هذه الشعوب ممثلة لبداية البشرية. فهي حسب تعبير روسو نموذج الخروج الأول من الطبيعة إلى الثقافة.

ظلت البدائية تمثل غياب القانون والدين (الهمجية) إلى حين بدأ الكلام بشكل أكثر دقة عن وجود مؤسسات وعادات وتقاليد (كانت مجمل هذه العادات والتقاليد تصنف بخرافات) تتحكم بنصرف وسلوك هؤلاء الهمج. تعتبر بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة أساسية في تبلور الانثروبولوجيا كحقل من حقول العلوم الاجتماعية غايتها دراسة هذه العادات والتقاليد. فقد ظهرت في تلك الفترة كتابات ما يمكن اعتبارهم مؤسسي هذا الحقل. ففي سنة 1861 نشر كتاب مان Malne «القانون القديم»، وسنة 1864 كتاب فوستل دي كولانج Fustel de Coulanges «المدينة القديمة»، وسنة 1865 كتاب ماكلنس Meclennan «الزواج البدائي»، سنة 1871 كتاب تايلر Tylor «الثقافة البدائية»، وكتاب مورغن Morgan «انساق القرابة والزواج في العائلة البشرية». فقد أرست هذه الكتابات أسس النظرية التطورية في العلوم الاجتماعية. أخذ مصطلح بدائي في هذه النظرية معنى ليس بعيداً عن المعنى الذي أعطاه فلاسفة القرن الثامن عشر للتوحش. فالبدائي من وجهة نظر التطورية تعني الأصل أو البداية التي لم يسبقها زمنياً أي شكل من أشكال الاجتماع البشري. فالمجتمع البدائي هو بهذا المعنى النواة (البذرة) الأولى للمجتمع البشري الذي يملك أصلاً واحداً وصيورة واحدة وبالتالي تاريخاً واحداً تعتبر هذه النواة نقطة انطلاقه. من هذه النواة يرتقي المجتمع من مرحلة إلى أخرى تشكل كل واحدة مقدمة ضرورية للأخرى. بهذا المعنى يرجع الفرق بين المجتمعات إلى المرحلة أو الطور الذي ينتهي إليه كل منها (يشكل كتاب لويس مورغن «المجتمع القديم» أول صياغة نظرية لهذا الفهم حيث يؤكد في الصفحات الأولى من هذا الكتاب على وحدة أصل البشرية وتشابه الحاجات الانسانية في

معقدة، مجتمعات دهرية - مجتمعات تاريخية).

أدى هذا الغموض في استعمال مصطلح بدائي إلى نقاشات حادة ذهبت ببعض علماء الاجتماع إلى اعتبار أنه ليس للانثروبولوجيا موضوع خاص وإن قدمت ولا تزال منهجية متميزة. يغدو الفرق، من وجهة النظر هذه، بين الانثروبولوجيا وباقي العلوم الاجتماعية فرقاً في المنهجية وليس في الموضوع؛ مما يجعل من الانثروبولوجيا أحد ملحقات علم الاجتماع (عبر عن هذا الاتجاه تيار أميركي في أواخر الأربعينات من هذا القرن، كما تعبر عنه حالياً بعض الدراسات الانثروبولوجية التي تأخذ من الريف الأوروبي حقلاً لها).

كذلك أدى هذا الغموض للدعوة من قبل البعض بالتخلي عن عدم استعماله باعتبار أن هذا المصطلح لا يعبر بشكل واضح عن الواقع الذي يتناوله وذلك أن كثرة من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا لم تتحمل عناء تحديد هذا المصطلح بشكل واضح. فقد جاء في مجمل كتاباتهم... (يعتبر لالاند أنه من الصعوبة بمكان فهم ما المقصود بشعب بدائي أو مؤسسة بدائية في مجمل كتابات علماء الاجتماع والانثولوجيا).

بالرغم من هذه البلبلة التي رافقت استعمال هذا المصطلح يمكننا أن نتلمس الخطوط العريضة لمختلف المعايير التي توقف عندها الانثروبولوجيون في تحديد البدائية. لن نتوقف طويلاً عند الأدبيات التي سبقت نشوء الانثروبولوجيا كميدان قائم بذاته؛ أي أدبيات ما قبل منتصف التاسع عشر (الرحالة والمبشرون). يهمننا أن نؤكد في هذا المجال أن المصطلح الذي كان سائداً سيادة تامة في تعيين الشعوب غير الأوروبية (خاصة شعوب أميركا وأفريقيا) في تلك الفترة كان مصطلح متوحش Sauvage. والتوحش كان يعني بذهن هؤلاء الحيوانية. لم يخرج التيار المتمثل بمفكري عصر الأنوار عن ما قدمه على هذا الصعيد الرحالة والمبشرون. فالشعوب التي بدأت أوروبا باكتشافها كانت بالنسبة لهم شعوباً متوحشة، وذلك، رغم الاختلاف الشديد الذي حكم نظرتهم لها. أما المقصود بالتوحش في كتابات هؤلاء فهو الشعوب التي لا تخضع لقوانين وأعراف وتعيش في حالة من الهمجية المطلقة وتمثل بالتالي ما اصطلاح على تسميته من قبل فلاسفة القرن الثامن عشر بالوضع الطبيعي، أي الوضع الذي يتميز بالحرية التامة في قيام الناس بأعمالهم والتصرف بأملأهم وبذواتهم كما يرتأون ضمن إطار سة الطبيعة وحدها (لوك). أما حيث

وانجلز كمجتمعات قائمة بذاتها، بل كونها تمثل مرحلة من مراحل تطور البشرية لا تزال تتعثر في إيجاد سبيلها للولوج في التاريخ. من هنا فالاهتمام بهذه الشعوب قد انصبَّ بشكل أساسي على عوامل التعثر التي تقف بوجه تطورها بحيث تبدو وكأنها خارج التاريخ أو حسب تعبير ماركس تاريخها صغير. (ان كلام ماركس عن الهند والصين والمجتمعات الشرقية بعامة لا يختلف عن تصوّر هيجل لها).

ان الوجهة الخارجية التي حكمت دراسات ماركس وانجلز عن المجتمعات البدائية جعلت الانثروبولوجيا، برأي بعض الماركسيين، عرضة لمختلف التيارات، خاصة الوظائفية والبنوية. (هناك مرحلتان مهمتان في تاريخ الانثروبولوجيا الماركسية الحديثة: المرحلة الاولى هي مرحلة ما يمكن تسميته بإعادة الاعتبار لمفهوم نمط الانتاج الآسيوي وذلك في مطلع الخمسينات من هذا القرن، تحديداً بعد وفاة ستالين. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة العودة الى الاصول التي شكل لويس آلتوسير أحد أبرز رموزها). ولإعادة الاعتبار للماركسية بعد غياب طويل عن الاهتمامات الانثروبولوجية، أي شرعيتها كنظرية تطل مختلف أنماط الانتاج (يعتبر كتاب ايمانويل تري Emmanuel Terray، «الماركسية أمام المجتمعات البدائية» أول محاولة للتأكيد على هذه الشرعية) بدت المهمة الاولى والملحة هي اعادة النظر بمصطلح بدائي. إن هذا المصطلح وإن بدا أنه يعين بعض المجتمعات، إلا أنه يظل عاجزاً عن «القبض على مفهومها» أي أنه ككل مصطلح ذو طابع وصفي. وبما أنه كذلك فلا يكفي أن نقول عن مجتمع انه بدائي حتى نفهم طبيعة بنيته واولية تطور هذه البنية؛ يضاف الى ذلك أن الفروقات بين ما يسمى مجتمعات بدائية هي أحياناً كبيرة؛ بحيث ان هذا المصطلح لا يمكنه لحظها بل أكثر من ذلك يعمل على طمسها.

أتى الحل بالعودة الى نظرية أنماط الانتاج التي تعتبر الوحيدة القادرة على تحديد بنية هذه المجتمعات، وذلك أولاً بتحديد موقعها ضمن ترسيمة المادية التاريخية (المجتمعات البدائية هي مجتمعات سابقة على الرأسمالية في المجال غير الأوروبي) وثانياً بمحاولة «انتاج» نمط انتاجها، (نصّب محاولات مياسو Mellassoux وراي P.P. Rey وكوبان Copans في هذا الهم)، حيث تصبح المجتمعات البدائية مثلاً مجتمعات القنص أو الصيد.

لم يغب مصطلح بدائي من الأدبيات التي رأت حدود الترسمة التطورية والماركسية، لكنه أخذ هذه المرة معنى

مرحلة من مراحل تطورها وكذلك تشابه العمليات الذهنية في ظروف تاريخية متشابهة). من هذا المنطلق يغدو التاريخ المفسر الوحيد للممارسات الانسانية، كونه يحتضنها، كما يغدو الارادة التي تسعى دائماً لتخطي الحاضر تحقيقاً «للجوهر».

أدى هذا الفهم للبدائي (الأصل) من جملة ما أدى اليه، الى وضع ترسيمة للمجتمعات البشرية (وحشي، بربري، حضاري) جعلت من المجتمع البدائي ماضي المجتمع الاوروبي ومن هذا الاخير المستقبل الضروري الذي لا مفر منه للمجتمعات البدائية (ألم يرَ الرحالة في صين ما قبل الحرب العالمية الثانية القرون الوسطى الاوروبية؟)، كما أدى من جهة أخرى الى اعتبار هذه المجتمعات في مرتبة أدنى من المجتمعات الاوروبية (لم تستطع النظرية التطورية التخلص من بنظرة التقييم للشعوب غير الاوروبية). بهذا المعنى شكلت التطورية مدخلاً نظرياً لتبرير الحركة الاستعمارية كحركة متقدمة بالمعنى التاريخي غايتها انتشار هذه المجتمعات من تخلفها.

يبدو أن التصور الماركسي للبدائية لا يخرج في العمق عن المراكز الأساسية التي قالت بها التطورية، خاصة ما قدمه مورغن على هذا الصعيد. يجب أن لا ننسى أن كتاب انجلز «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» بالاضافة الى كونه قد استند في تحليله على كثير من المواد الاولية التي قدمها مورغن في «المجتمع القديم»، فإنه لم يخالفه تصوره العام حول تطور المجتمعات وأسباب هذا التطور (ان تحفظ موريس غودليه على بعض استنتاجات انجلز لا يبطال النظرية بحد ذاتها بل يعزو عدم صحة هذه الاستنتاجات الى نقص في المعلومات ربما يتحمل مورغن مسؤوليتها).

المهم أن كتابات ماركس وانجلز تدرج المجتمعات البدائية ضمن ترسيمة عامة يشكل المجتمع البدائي بدايتها (أصلها). أما ما يميز هذا الأصل عن باقي المجتمعات التي عرفتها البشرية أو التي ستعرفها (حسب نظرية أنماط الانتاج) هو كونه يقف على عتبة التاريخ ينتظر من يدفع به للدخول في نعيم التطور والارتقاء (لا يدمر الأصل إلا من خارجه). أما موقعه خارج التاريخ فيرجع حسب ماركس الى عجز داخلي يتأكله بحيث أنه يكرر نفسه باستمرار، وهذا العجز انما يعود للطابع الانتاجي البسيط الذي يجعل من المجتمعات البدائية مجتمعات تعيش في حالة من الاكتفاء الذاتي.

لم ينظر إذن الى المجتمعات البدائية من قبل ماركس

المجتمعات المعقدة. (ربما تأثر براون بدور كرام على هذا الصعيد). يعتبر دور كرام أن الحضارات البدائية تشكل حالات مميزة كونها بسيطة. لذلك فإن ملاحظات الانتوغرافيين بالنسبة لجميع الوقائع كانت في أكثر الأحيان اكتشافات حقيقية جددت دراسة المؤسسات البشرية. نستخلص من هذا الكلام أن البساطة التي تتمتع بها المجتمعات المبكرة بدائية، إن بالنسبة لدور كرام أو براون تساعد على تبلور المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع. فهي بكلام آخر نختبر هذا العلم. يغدو من هنا اهتمام دور كرام وبراون بالمجتمعات البدائية اهتماماً معرفياً في الأساس (يمكن فصل العناصر المكونة لهذه المجتمعات بسهولة مما يساعد على كشف نسقها الطبيعي وذلك، بعكس المجتمعات المتطورة حيث تتشابك هذه العناصر في وحدة مترابطة يصعب بالتالي كشفها ودراستها).

ظلّ كلام دور كرام وبراون عن المجتمعات البدائية كمجتمعات بسيطة، ضارباً إلى حد بعيد. حاول إيفانز بريشر أن يكون أكثر دقة في هذا المجال، وإن لم يخالف تصورهما. فبعد أن يصفي حساباً مع مصطلح بدائي بالمعنى التطوري (كغيره من الوظائفيين) يشير إلى أن المجتمع البدائي يتميز بالمعايير التالية: صغيرة الحجم (بالمعنى الديموغرافي)، تعيش في حيز جغرافي ضيق، علاقتها مع الخارج محدودة جداً، تنم بتكنولوجيا وبنى اقتصادية جنينية، ليس للوظيفة أي تخصص.

ظلت موضوع البساطة المحور الأساسي الذي يتم على أساسه التمييز بين مجتمع بدائي وآخر متطور في الحقل الوظيفي. أثارت هذه الموضوعية ولا تزال بالرغم من صحتها الوصفية (فالمجتمعات المسماة بدائية هي بالفعل مجتمعات قليلة العدد، صغيرة الحجم...) تحفظات كثيرة. يسوق كازنوف في هذا الصدد عدة أمثلة لم يلعب حجم المجتمع أي دور في طبيعة تكوينه ولا بالتالي في انخراطه في سياق التطور التاريخي. يميز على هذا الصعيد بين الامبراطوريات التي تشكلت في إفريقيا والتي لم تستطع، بالرغم من كبر حجمها، الخروج من بدائيتها، والوحدات الاجتماعية الصغيرة التي كانت شكل التنظيم الاجتماعي السائد في اليونان القديمة والتي استطاعت بالرغم من صغر حجمها أن تنخرط في سياق الحضارة. يبدو إذن أن موضوع البساطة لا يمكن اعتبارها مقياساً أساسياً لتمييز المجتمعات بين بدائية ومتطورة. أضف إلى ذلك أن الكلام على مجتمعات بسيطة (كما حاول بريشر أن يحددها) يرجع في الغالب إلى وهم تكوّن لدى

جديداً بعيداً كل البعد عن معنى الاصل. فبتشديدها على العمل الحقل (الميداني) كممارسة نقيضة للتعميمات التي تندرج في نهاية الامر في فلسفة التاريخ أو ما سمي بالتاريخ التخميني (يبني هذا التاريخ على فرضيات لا يمكن التأكد من صحتها) رسمت المدرسة الوظيفية حدود استعمالها لمصطلح بدائي. فقد بدأ الكلام مع الوظائفيين عن مجتمعات «مسماة بدائية» وذلك تسجيلاً لتحفظ مبدئي على المصطلح كما ورد في الأدبيات التطورية من جهة وعدم وجود مصطلح آخر يفي بالغرض من جهة ثانية (يعتبر إيفانز بريشر أن مصطلح بدائي يفرض نفسه كونه الأكثر استعمالاً في الأدبيات الانثروبولوجية وكوننا بالتالي لا نملك مصطلحاً أفضل. يسجل ليفي ستروس التحفظ نفسه انطلاقاً من الاعتبارات عينها).

لم تعد البدائية في المجال الوظيفي صفة تخلف كما أنها لم تعد حلقة في التاريخ البشري الواحد ولا هي بالتالي النواة الاولى، بل غدت مجتمعات معاصرة بكل معنى الكلمة. أما سبب هذه المعاصرة فيرجع لعاملين. بالنسبة للوظيفية لا يمكن الكلام على البقايا (أحد أهم المرتكزات النظرية في التيار التطوري) ولا يعني ذلك أن بعض المؤسسات لا تعود بأصولها إلى ماضٍ بعيد، بل المهم أن هذه المؤسسات تأخذ مكانها وموقعها (دورها ومركزها) في البنية الاجتماعية الحاضرة (وهي البنية التي يتعامل معها الانثروبولوجي ولا يمكنه إلا التعامل معها كحاضر كون هذه المجتمعات لا تملك وثائق يستند إليها في معرفة ماضيها) وذلك عبر علاقتها بالمؤسسات الأخرى، مما ينزع عنها طابعها الماضي وذلك من خلال الوظيفة التي تقوم بها (ماليونوفسكي). بهذا المعنى تصبح معرفة تاريخ المؤسسة مسألة ثانوية إذا ما قيس بالدور الذي تقوم به داخل البنية، هذا الدور الذي لا يمت بأية صلة بتاريخها. تغدو انطلاقاً من هنا دراسة التزامن المهمة الأساسية أمام الانثروبولوجي.

إذا كانت البدائية ليست الأصل فما هي إذن وما معاييرها؟ في معرض كلامه عن الانثروبولوجيا يشير رادكليف براون إلى أن هذه الأخيرة ليست سوى جزء من نظرية عامة للمجتمعات، أي بدرجها كباب من أبواب علم الاجتماع له سمات خاصة (أو يتمتع بامتيازات كما يقول براون) كون المجتمعات التي تهتم بها هي تحديداً مجتمعات بسيطة. تصبح بهذا المعنى المجتمعات البدائية على حد تعبير براون مجتمعات مرادفة للبساطة، وهذا ما يميزها عن

ببار كلاستر نموذجاً عن هذا «التقهقر التاريخي». اذن ان وهم البدائية بمعنى الأصل في هذه الحالة هو نتيجة للوضع المتخلف جداً لهذه الجماعات، بينما هو في الواقع نتيجة «تطور» طرأ على بنيتها. ان هذه المجتمعات «المتطورة» هي التي سوف يطلق عليها ليفي ستروس اسم «شبه بدائي» محاولاً كشف نمط اتظافها Mode de fonctionnement الذي يختلف عن نمط اتظاف المجتمعات البدائية الحقة وبالتالي عن المجتمعات المتقدمة. ينطلق ليفي ستروس في تحديده لمصطلح شبه بدائي من المسئلة التالية: إن الكلام على البدائية لا يتم في الأساس الا بمقارنة مجتمعين أو أكثر. وتتم عملية المقارنة هذه بالرجوع الى ما يسميه «التطابق الخارجي» و«التضاد الداخلي». يشير في هذا المجال أن التطابق الخارجي مبعثر، (تطال منجزات عصر من العصور ثقافات عديدة مبعثرة من الناحية الجغرافية لا تربطها أحياناً أية صلة). أما التضاد الداخلي فمتمركز وهو الذي يسمح بتحديد طبيعة المجتمع. يقول عن جماعات النانبيكوارا Nambikwara انها تعرف مجمل منجزات العصر النيوليتيكي (حالة من التطابق مع مجتمعات أخرى) ولكن الذي ينقصها هو عدم مقدرتها على صهر هذه المنجزات في صلب بنيتها). يتعايش هذا العجز مع أشكال من التنظيم الاجتماعي المعقدة جداً (بعض انساق القرابة)، كما يتعايش مع بعض النشاطات والاكتشافات التي لا تزال تذهلنا حتى اليوم (في معرض كلامه عن موضوعه التقدم والى أي مدى يمكننا أن نقول عن مجتمع ما إنه متقدم على غيره، يقول ليفي ستروس: ان اكتشاف الصفر من قبل المايا Maya قبل أن يكتشفه العلماء الهنود والذي وصل الى أوروبا عن طريق العرب، جعل هذا الشعب يضبط علاقته بالزمن بشكل دقيق جداً، فأنت روزنامته غايبة في الدقة). تنحصر المسئلة كلها كما يقول ليفي ستروس في الزاوية التي ينظر منها الى هذه الشعوب. بهذا المعنى لا تعود صفة البدائية مرافقة في المطلق للتخلف، فهي في بعض المجالات تفوق أكثر الحضارات تطوراً. يعتبر في هذا المجال كتابه «الفكر البري» (نستعير ترجمة بري Sauvage من حسن قبسي كونها تعبر بدقة عن فكر ليفي ستروس «رودنسون ونبي الاسلام») محاكمة للأفكار التي كانت تربط البدائية بعقلية تخلف جوهرياً عن عقلية الشعوب المتحضرة (تطال هذه المحاكمة بشكل أساسي ليفي برول).

أما ما نمط اتظاف المجتمعات شبه البدائية، هذا ما يحاول أن يجيب عليه ليفي ستروس. فهو يقسم المجتمعات الى باردة

البعض من خلال كتابات بعض الانتوغرافيين الذين لم يتناولوا مجمل مستويات هذه المجتمعات. على العكس لقد برهنت بعض الدراسات المونوغرافية المعقدة أن هذه المجتمعات اذا ما نظر اليها من زاوية وظيفة المؤسسات الاجتماعية تبدو أكثر تعقيداً من المجتمعات المتطورة.

ثمة معيار آخر تتميز به المجتمعات المسماة بدائية حسب رأي الوظائفيين. يعتبر دوركايم أن ميزة هذه المجتمعات هي تجانسها (ان موضوعه التجانس هي ركن أساسي من أركان الفكر الوظيفي)، بحيث أنها تعيش في حالة من التوازن التام وبالتالي لا تتعرض الى خضات وتغيرات تؤثر على جوهر بنيتها. (يعزو براون التغير الذي يطرأ على هذه المجتمعات أنه تغير يتم بفعل عوامل خارجية).

ان الاعتراف بتجانس المجتمعات البدائية وجعل هذا التجانس ركناً من أركانها، لا يصمد على ما يبدو أمام الواقع السوسيولوجي الذي عرفه الانثروبولوجي. فهذا الواقع هو في أغلب الاحيان غير متوازن. من هنا تبدو موضوعه التجانس أقرب الى البدائية بمعناها المثالي (هذا اذا كان هناك من بدائية بهذا المعنى) منها الى الواقع المعاش.

لا يختلف موقف ليفي ستروس في العمق عن هذا التصور وإن أخذ تلاوين مختلفة. ان استعماله لمصطلح بدائي يرجع فقط الى كونه يفرض نفسه في الأدبيات الانثروبولوجية. فيما يتعلق بالبدائي بمعنى الاصل يعتبر ليفي ستروس ان هذه المسئلة هي محض ايدولوجية، وكونها كذلك فلا بد أن تؤدي بالباحث الى حلقة مفرغة. يشير ليفي ستروس أنه قد تبين من خلال الابحاث التي تمت في العشرين سنة الاخيرة ان البدائية وما يرافقها من مميزات (يشكل الصيد والقتل والقطاف عصب هذه المجتمعات) قد أصبحت من جهة نادرة جداً (ما عدا بعض الجماعات في استراليا، كتب ليفي ستروس هذا الكلام حوالى الخمسينات، لذلك فمن المعقول جداً بعد ثلاثين سنة أن تكون هذه الجماعات قد دمرت كلياً). ومن جهة ثانية ليس من الضروري ان تشكل هذه المميزات مرحلة سابقة على ما اصطلح على تسميته بالعصر النيوليتيكي (ظهور الزراعة، تدجين الحيوانات، اكتشاف الفخار والحياسة والسكن الثابت)، اذ تبين من خلال هذه الدراسات ان هناك بعض التجمعات التي كانت تعرف في لحظة تاريخية معينة بعض منجزات هذا العصر، ثم ما لبثت أن فقدتها (نسيتها) كونها دخلت في دورة جديدة لم يعد لهذه المنجزات من وظيفة (تعتبر جماعة الفورايكي التي درسها

بدن

Corps Body Körper

البدن هو الجسم أو الجسد، أي المادة التي يتجسد من خلالها وبواسطتها وجود الكائن الحي على شكل يُرى فيه ويُلمس ويُحس. والبدن هو النقيض المكمل للروح؛ فبالتقائهما (أي المادة البدن والروح الفكر) يتكون الوجود الانساني وتظهر شخصية الفرد.

ومنذ القدم كان الجدل قائماً حول علاقة البدن: - Corps Soma، بالفكر والروح Esprit، Psyché أو النفس أيضاً.

ومن هذا الجدل الفلسفي حيناً والعلمي أحياناً أخرى نشبت وتصنفت العلوم:

- من العلوم الطبيعية التي تعنى بالجسد أو الجسم وأشياءه وتدرسه تجريبياً (الطب والكيمياء والفيزياء): دراسة الـ Soma.

- إلى العلوم الفلسفية التي تعنى بالروح والفكر والمنطق Psyché وتدرسها فلسفياً وذهنياً وبشكل تجريدي.

- إلى علم البدن أو الجسد والروح أو النفس في آن واحد، حيث تدرس المادة وصداها ورجيعها في هوامات الفرد. مما أعطى الميدان العلمي القديم والجديد: La Psychosomatique أي العلم النفسجسدي.

ويقال إنسان بدين أي إنسان جسم أي صاحب بدن أو جسم كبير. يقال أيضاً استبدن أي اجتاف أي ادخل إلى جوفه وبدنه - حسب النموذج القومي واللذة الفمية - شيئاً أو موضوعاً أو جسماً أو بدن اللذة الذي يشتهي الفرد. وكل ذلك يتم في إطار عملية تكاملية هي خاصّة من خصائص الانا ووظائفها:

استبدان واستبدن: Incorporation; Incorporer أي أدخل البدن إلى جوفه وجعله جزءاً من بدنه الخاص.

واذا توقفنا عند التعريف الذي يعطيه المعجم الفرنسي حول كلمة بدن أو جسم لوجدنا الآتي:

البدن أو الجسم هو كل مادة عضوية أو غير عضوية: جسم جامد أو جسم سائل أو جسم غازي. ويمكن أن نتحدث عن أنواع متعددة من الأجسام:

الجسم المركب Corps composé الذي هو عبارة عن

وحارة (بادرة وحارة من الناحية التاريخية). ينحصر عمل الانثروبولوجي على الأقل من الناحية العملية، في المجتمعات الباردة (نظرياً يعتبر موضوع الانثروبولوجيا النسق الرمزي الذي يطل كل المجتمعات).

تميز المجتمعات الباردة بثلاثة مرتكزات: غياب الكتابة وغياب السلطة وغياب التاريخ. تترابط هذه المرتكزات بحيث تشكل كلاً (يرتبط ظهور الكتابة بنشوء السلطة (الدولة) التي تعتبر المحرك التاريخي). يلتقي ليفي ستروس حول هذه النقطة مع هيجل رغم معارضته الشديدة لنظامه الفلسفي. يؤكد هيجل أن التاريخ لا يطل البشرية جمعاء. فلا يولد التاريخ إلا مع الدولة؛ أي عندما ينتظم المجتمع في نسق يؤمن له هذا الجهاز (الدولة) أفقاً لسيروته. فالمجتمع الذي لا تاريخ له لا يملك سرّاً وبالتالي ليس عنده شيء يفشيه، فهو اذن غير موجود.

بعد هذا التعيين لمرتكزات البدائية يحاول ليفي ستروس أن يكشف انعكاسها على بنية هذه المجتمعات. إن المجتمعات التي نسميها بدائية هي مجتمعات لا تعرف الانقسام. فالامتيازات التي يتمتع بها بعض الأشخاص لا تتحول إلى سلطة. فهي حسب تعبير كلاستر مجتمع الواحد لا مجتمع التعدد؛ هذا التعدد الذي تعتبر الدولة شرط تشكله. من هنا فهي مجتمعات بجوهرها ضد الدولة. وكونها كذلك فهي تولد ما يسميه ليفي ستروس قليلاً جداً من الفوضى؛ هذه الفوضى التي هي في أساس تغير البنية. من هنا تكرر هذه المجتمعات نفسها باستمرار، لذلك تبدو لنا وكأن لا تاريخ لها (لا ينكر ليفي ستروس وجود تاريخ لهذه المجتمعات، فتاريخها يرجع إلى ظهور الجنس البشري، غير أن ما يلاحظه هو أنها تملك تاريخاً من نوع خاص يطلق عليه اسم التاريخ التكراري). فهي بهذا المعنى كعقارب الساعة التي وإن ابتعدت عن نقطة انطلاقها لا تلبث أن تعود وتلتقي بهذه النقطة. إنها مجتمعات تعيش في الدهر.

مصادر ومراجع

- Brown, Radcliff, Structures et fonctions dans les sociétés primitives.
- Cazaneuve, Jean, Le concept d'archaïsme.
- Lefort, Claude, Sociétés à historicités et sociétés sans histoire.
- Lévi Strauss, Claude, Anthropologie Structurale.
- Ritchen, Evans, Anthropologie sociale.

شوقي الدويهي

نظرية التشريط أو المنعكس الشرطي: فهو الذي أعطى علم النفس مجالاً محدداً وهو دراسة البدن المتعضي بمجمله وخاصة على الصعيد العصبي - الفيزيولوجي، وفي إطار المختبر كما نصل الى رصد قوانين التشريط لهذا البدن مع عناصر المحيط أي بين المثيرات المحيطة التي يخضع لها البدن مع الاستجابات البدن فيزيولوجية التي يرد بها الكائن على هذه المثيرات؛ مما يفتح الباب واسعاً على التجارب المختبرية التي تسمح بمراقبة ودراسة وتحليل السلوك والتصرفات الجسمانية دون الدخول فيها يسمى «العبة السوداء» أي ما يدور في الوعي أو اللاوعي أي على المستوى اللابدني والذي لا يمكن دراسته.

ودراسة حركة البدن - المتعضي في تفاعله مع المحيط في إطار ما يسمى بنظرية السلوك، البهاقيورية Behaviorisme تستند أساساً الى دراسات بافلوف حول التشريط وتؤثر لاحقاً على دراسات ما يسمى بالسلوكية المحدثه مع سكينر خاصة. وكلها مدارس ونظريات تدخل في إطار المنحى التجريبي المختبري.

فكيف ننظر السلوكية الى البدن وما هو فهمها له؟

واستناداً الى ما يذكره ناقل يمكن عرض موقف النظرية السلوكية حول البدن على الشكل التالي:

إن هذه النظرية تعتمد دائماً على حركة البدن بكامله، وتركز على مجمل الوظائف البدنية الجسمانية بشكل متكامل بحيث أنها لا تشدد فقط على وظيفة كوظيفة الجهاز العصبي مثلاً. (فالجهاز العصبي هو قطعة من البدن لا أكثر، وهي ليست أكثر غرابة من غيرها وليست علة سوداء كلها أسرار...).

والبهاقيورية تعتبر البدن كآلة عضوية، هذا ما حدده واطمن نفسه: Machine organique. وهذه الآلة البدنية العضوية هي أكثر تعقيداً بملايين المرات من الآلات التي صنعها الانسان. وبين بدن الآلة الصناعية الأكثر تعقيداً، وبين البدن الحي أو المتعضي الحي، لا نجد الاختلاف الا في الدرجة وليس في الطبيعة: فالبدن المتعضي هو أكثر تعقيداً من الآلة التي صنعها الانسان. ولكن الذي يجمع ما بين البدن الحي وبدن الآلة يتركز في كون كل العمليات التي تصدر عن البدن معاً او الآتين معاً هي عمليات ميكانيكية لا «وعي» فيها ولا «روح» Conscience et Esprit، ونحن لسنا بحاجة لسيكولوجيا الوعي أو اللاوعي لفهم وظائف هذه العمليات... ويكفي لفهمها ما توفره علوم الكيمياء، الفيزياء، الأحياء كيمياء، وعلم التشريح...

وفي هذا الإطار فإن الجسم أو البدن هو عبارة عن بناء أو

تركيب وتدامج بين مجموعة من الاجسام بحيث تشكل وحدة متكاملة عضوياً ووظيفياً (وهنا يمكن الحديث عن متعضي أي Organisme).

الجسم البسيط وهو الجسم أو البدن الذي لا تمكن تجزئته إلى عناصر وأبدان أصغر منه لأنه هو الجسم الأصغر.

ان البدن هو الجزء المادي من الكائن الحي والمتحرك: فنقول جسم انسان أو حيوان (أو الجسم والروح معاً وبدون فصل أو تجزئة).

ونقول أيضاً شكلاً بدنياً أو جسماً مع الشيء، أي انضم اليه. ونقول أيضاً أخذ بدناً أو جسماً، أي تحقق وتجدد وبان.

ويمكن أن نتحدث عن البدن أو الجسم بمعنى الكل الجامع للأجزاء.

والمفهوم الرياضي لكلمة جسم أو بدن، يعني مجموعة من العناصر تشكل وحدة متداخلة ومتماكة.

والمفهوم المؤسسي أو الاجتماعي أو المهني لجسم أو بدن يعني: جماعة المهنة التي تتجانس عناصرها في المركز والوظيفة: فيقال: الجسم الطبي والجسم التعليمي والجسم الاداري والجسم القضائي والجسم الديبلوماسي... الخ...

ويقال أيضاً رأس الجسم أو قائد الجسم بمعنى قائد المجموعة المهنية...

ويقال أيضاً من جسم جسم أو من بدن لبدن، أي بمعنى المواجهة المباشرة والمادية أو البدنية بين الوجود المادي للشخص مع الوجود المادي للآخر.

وتجدر الإشارة هنا الى أن البدن أخذ بالمعنى المادي والمعنى المجازي وهو يعني في الحالتين التجسد الملموس للوجود والكيان.

والنظرة الحالية لكلمة بدن تتراوح من المفهوم التجريبي المخبري التشريطي الى المفهوم العيادي التحليلي الاجتماعي. وسنحاول فيما يلي أن نستخلص الاصول المفاهيمية في هذين الاتجاهين مما يساعد على الفاء المزيد من الاضواء على معنى البدن أو الجسم.

- تجريبياً:

يتم التعامل مع الجسم أو البدن كآلة بيولوجية أو كجهاز فيزيولوجي معقد وبالف الحساسية له وظائف متعددة. وهذا ما ينقلنا من الحديث عن الجسم والبدن الى الحديث عن المتعضي Organisme.

ومن أشهر الذين تحدثوا عن هذا الموضوع، أي عن الوظائف المتكاملة للجسد، نذكر بافلوف Pavlov صاحب

إنشاء على شكل هندسة معيارية كيميائية وفيزيائية:

عندما تبدأ الخلايا الأساسية والأولية بالتكاثر فإن الخلايا الجديدة تأخذ أشكالاً مختلفة ومتخصصة وتقوم بعدها بعدة وظائف. ويحدد واطسن أربعة أنواع من الخلايا التي تشكل لاحقاً أربعة أنواع من الأنسجة التي تتداخل وتتوزع فيما بينها لكي تشكل كل أعضاء البدن. وهذه الخلايا هي بالاختصار:

- 1 - الخلايا التي تغطي البدن وتنمي فتحاته وثناياه؛ 2 - الخلايا التي تكون الأنسجة الضرورية؛ 3 - الخلايا التي تكون أنسجة العضلات؛ 4 - الخلايا التي تتكون الأنسجة العصبية.

ويلخص واطسن الوظيفة الهندسية للبدن على الشكل التالي: ردت فعل (سريعة أو معقدة) كاستجابة على مثيرات بسيطة أو مركبة.

ويقسم واطسن البدن الى مجموعة أعضاء:

1 - أعضاء الحواس التي تستجيب لمجموعة مثيرات فتترك بذلك آثاراً على البدن مجمله.

2 - أعضاء ردت الفعل أو الاستجابات: وهي مجموعة النظام الجامع للعضلات وللغدد.

3 - أعضاء الوصل والاتصال بين أعضاء الجسد المختلفة: وهي أعضاء الأعصاب: من الدماغ والمخ الى النخاع الشوكي الى الأعصاب البرانية.

وتبعاً لمفهوم النظرية السلوكية، فإن البدن يتفاعل مع المحيط ويظهر هذا التفاعل على شكل معادلة متحركة ما بين المثيرات والاستجابات. وإذا كانت الاستجابات المتعددة تبرز على مستوى أعضاء البدن، فإن المثيرات تظهر على مستوى البدن والمحيط معاً: وهذا ما يبرز التعقيد في نظرية السلوك حول البدن والبيئة:

فالمحيط أو البيئة، أي عالم المثيرات، لا يتكون أو يشمل فقط الأشياء الخارجية (التي تُرى وتُسمع، وتُذاق، وتُلمس...) وإنما هي تطال أيضاً الأشياء الداخلية التي يكون البدن ذاته مسرحاً لها: مثل تقلص المعدة بسبب الجوع، ونمط ووتيرة التنفس والدورة الدموية، والتغير الحاصل في العضلات الخ...

والتفاعل ما بين البدن والمحيط (الداخلي والخارجي) لا يفهم الا بلغة الحاجة التي ليست سوى عملية اختلال التوازن، بل افتقاد التوازن المادي إما في داخل البدن وإما ما بين البدن ومحيطه الخارجي. وعندها تأتي استجابة البدن لتحاول إعادة التوازن المفقود. واستجابات البدن التي تحاول إعادة التوازن تتباين في تعقيداتها وتركيباتها من المستوى البدني الحركي

البسيط الى المستوى الكلامي الفكري والذهني المجرد.

وتجدر الإشارة الى أن واطسن لا يرى للجهاز العصبي وظيفة، «فرز الوعي»، بل ان وظيفته تتحدد في كونه ينقل التوترات العصبية من الاعضاء الحسية الى أعضاء الاستجابة وردات الفعل (من عضلات وغدد).

والدماغ ليس مركز الفكر وإنما هو لائحة الاشارات والرموز، أو المحلل والموصل للاشارات والرموز المتعددة والمتشابهة والتي تجوب البدن كله عبر خلاياه وأعضائه المتنوعة. وهنا يلتقي واطسن مع بافلوف في القول بأن دراسة السلوك تبدأ من القوس الانعكاسي الذي مسرحه البدن.

وتجدر الإشارة الى أن واطسن، كبافلوف، لا يعطي دوراً فاعلاً «لحامل» البدن أي للفرد في حركة البدن نحو التكيف مع المحيط الداخلي أو الخارجي انطلاقاً من حالة الحاجة البدنية، وهذا ما حاولت النظرية السلوكية المحدثّة أن تضيفه على مفاهيم ومنطلقات واطسن في حديثها عن البدن وعن حركته في اتجاه التكيف.

والاتجاه السلوكي الجديد يمكن أن يبرز بحدة في دراسات سكينر، خاصة؛ ويتجسد في مفاهيمه حول السلوك الآلي الاجرائي: حيث يتم التشديد على عمليات استيعاب «حامل» البدن أو «صاحب» البدن أي الفرد، لمعطيات المحيط وهندسته وانبثاقه زمنياً ومكانياً. وهذا الاستيعاب يتم عن طريق التجربة والخطأ في اطار عملية التعلم المعقدة والتي يبرز فيها ومن خلالها المنحى الفكري والذهني للبدن المعقد. وهذا ما يسمح بالحديث عن شيء من الذاتية للبدن على مستوى الوعي الذي هو نتاج للجهاز البدني المعقد والمتطور من الحيوان الى الانسان.

•••

وإذا انتقلنا من المجال السلوكي التجريبي الى المجال التحليلي العيادي، لرأينا تبايناً واضحاً في النظرة الى البدن:

فالبدن عند السلوكيين هو آلة معقدة، لا تفهم الا أفقياً عبر العلاقة ما بين المثير والاستجابة. ولا تخفي عمقاً هوائياً ذاتياً وتاريخياً. على أن البدن عند التحليليين هو عبارة عن لائحة عيادية تحمل بالرمز وبالهاموم تاريخية المعاناة الهلعية للنزوات الأولية والبدائية عند الفرد عبر تشابك علائقها «بالأشياء العاطفية» التي يتم توظيف النزوة عليها.

فالبدن عند التحليليين هو مكان التقاطع ما بين النزوة أو الرغبة الباحثة عن اللذة من ناحية وما بين الزمان أو تاريخية هذه النزوة أو الرغبة في بحثها الدائم عن الاشباع مع الآخر أو مع

- إن أساس لذة البدن هي كيميائية وإحيائية، وانها تظهر على شكل طاقة لا تُرى إلا من خلال توظيفاتها. ولقد سمى فرويد هذه الطاقة بداية: لبيدو - وأدخل عليها بعد ذلك طاقة أخرى تتنازع معها السيادة والسيطرة على الجسد، وسماها: العدوانية؛ وقال عندها بأن اللبيدو هو نتاج غريزة الحياة، والعدوانية والتدميرية هي نتاج غريزة الموت: والحياة والموت معاً هما خاصة أساسية من خصائص البدن ومن المكونات الثابتة لحركته الدائمة. في إطار جدلية: الأنا والهو والأنا الأعلى.

- ولذة البدن تأخذ قالب الرغبة، والرغبة هي نتاج جدلية الجهاز النفسي الذي يتراوح من الوعي الكامل الى اللاوعي الكامل مروراً بما قبل الوعي.

- ونظرية اللبيدو عند فرويد هي التي تجسد نظريته للبدن (مضافاً إليها نظريته حول غريزة الموت). واللبيدو عنده، هو الطاقة الجنسية، وهذه الطاقة لا تُرى إلا من خلال توظيفاتها على الأشياء العاطفية. وهي عبارة عن تلازم تيارين أساسيين هما:

التيار الشهواني أو تيار الحاجة المادية الملموسة للجسد، *Courant sexuel*؛ والتيار العاطفي، أي تيار الحنان والحب والعطف والذي يجسد الحاجة الهوائية للجسد. والبعد الجنسي للبدن تبعاً لنظرية فرويد يتكون عبر مراحل الغلطة المتعددة في الجسد منذ الولادة وحتى ما بعد مرحلة النضوج.

وقوة اللبيدو لا تقاس إلا من خلال تصرفاتها المختلفة: حيث ان «شيء» الجنسي *Objet sexuel* «و الغاية» الجنسية *But sexuel* وأشكال الاشباع، هي التي تدلنا على هذه القوة المتحركة دوماً... مما دفع فرويد للحديث عن القانون الاقتصادي للتوظيف اللبيدي من وعلى البدن. وقد اعتقد فرويد في وقت من الاوقات بالطبيعة الكيميائية للقوة التي تحرك الجسم كله من أجل الاشباع. واعتقد أيضاً بالقدرة المستقبلية لعلم الاحياكيميا في إلقاء المزيد من الضوء على حركية البدن.

- ويعتبر فرويد بأن النزوة الجنسية هي من أهم خصائص الجسد وهي لا يخلقها الشيء الجنسي ولكنه يسمح بتوظيفها. وهي لا تدين بوجودها له. وفي حالة فقدان الشيء الجنسي فإنها لا تنتفي وانما تحاول إيجاد منافذ لها بالدائرة والرمز تنكراً وتحولاً.

وأما رايش *Reich* فإنه طوّر مفاهيم فرويد حول البدن، وركزها أكثر منه على قاعدة مادية احيائية وكهربائية. وربط البدن بالهوامات بشكل جدي لا انفصام بعده. ولعله كان

الذات. فالبدن عند التحليلين يأخذ بعداً جديلاً (وليس ميكانيكياً آلياً كما رأينا عند السلوكيين): ولا يفهم البدن الا بلغة تقاطع الجسد مع الهوامات النفسانية أو احلام الجسد والنزوة: وهذا ما يحدد مجال علم النفسجسد *Psycho somatique*.

وعلى هذا الأساس، فإن البدن هو طالب لذة، تظهر على شكل رغبات متعددة الوجوه والتجذبات. واللذة تعطي الجسد خاصة أساسية هي خاصة الغلطة *Erotisme* أي خاصة الانارة النزوية. وهذه الخاصة الغلطة تبحث دائماً عن اشباع لها مع خاصة غلمية عند جسد آخر. ولا يتم الاشباع البدني - تحليلياً - الا عن طريق التقاطع ما بين التواصل البدني المادي مع التواصل الهوائي النفسي مع لذة الجسد أو البدن الآخر.

- لقد أشار شاركو *Charcot* الى هذه الخاصة البدنية عندما تحدث عن حالات المستيريا: فقال بوجود مناطق غلمية في الجسد تثير وتثار وقسمها إلى مجموعات، وجعل منها جغرافية غلمية وربطها بحركة الدماغ. ولكن نقاشاته الواسعة مع تلميذه فرويد في مستشفى *Slapetrier* في باريس، أوصلت فرويد الى تركيز تصور آخر حول قضايا البدن.

لقد رأى فرويد أولاً، بأن الغلمية هي صفة جامعة تطل الجسد كله داخله وخارجه، وكل مناطقه بدون استثناء، فالجسم كله يثير ويثار. وذلك عبر تغطية اللذة لكامل الجسد، وليس لتنتواته وفتحاته فقط.

ورأى فرويد ثانياً بأن ما يهم التحليل النفسي لفهم دينامية البدن، هو معاني ورموز «ما وراء البدن» *L'ailleurs du corps*. أي مكان تركيز وتكثيف هوامات رغبة الجسد الدائمة الحركة والتعبير.

فما هي عناصر النظرية الفرويدية حول موضوع البدن؟
اننا نجد في معظم كتاباته التي صدرت في مُدد زمنية متباعدة. ولعل أهم ما نلحظه في هذا المجال تركيز في كتابه الشهير: «محاولات في التحليل النفسي» الذي كتبه سنة 1921. وخاصة في القسم الأول منه، بعنوان: «ما وراء مبدأ اللذة»؛ ثم في الفصل الثالث: «الأنا والهو». وفي الفصل الرابع: «تصورات وتوقعات حالية حول الحرب والموت». اضافة الى مجموعة مهمة من المقالات التي كتبها فرويد أيضاً في مُدد متباعدة وجعلها المحلل النفسي الفرنسي الشهير لابلانش في كتاب تحت عنوان «الحياة الجنسية» صدر في فرنسا.

في هذه المراجع، يحدد فرويد بعض المنطلقات التي تساعدنا على فهم دينامية البدن ومنها:

التصرفات وخاصة على مستوى العضلات، التي يظهرها البدن لتحميه ضد العواطف والاحساسات الجنسية الداخلية المكونة، وضد القلق والغضب والاثارات الجنسية... والتي اذا تحطمت حدها الاقصى تصل بالفرد الى حالات مرضية متنوعة. ويرى رايش بأن تجمع القوة الاحياكهربائية في الخلايا والتشبث التاريخي لمعانة الجسم عند مرحلة معينة، كلها حوادث لا تضيع وانما تترك لها أثراً يظهر بأشكال متعددة.

ويتحدث رايش مطولاً عن قدرة وامكانية وسائل العلاج المختلفة في فهم لفة البدن وفي التنفيس عنه. ويستعرض التحليل النفسي والعلاج عن طريق تحليل الطباع، وبواسطة الرياضة واليوغا والاسترخاء وما إليها، عارضاً تناقضاتها ونقاط تلاقيها. - وعند الحديث عن البدن لا بد من الاشارة الى المفهوم الجديد والذي يتركز حول ما يسمى « بصورة الجسد » أو « صورة البدن » « L'Image du corps ». وأول من ادخل هذا المفهوم هو بول شيلدر Paul Schilder. ونتوقف أيضاً عند ما أدخلته جيزيلا بانكوف Gisela Pankow من تفصيلات حول هذا المفهوم في مجال علم النفس المرضي :

- في كتاب وضعه شيلدر سنة 1935 وبعنوان « صورة الجسد »؛ تتجسد معظم أفكاره حول البدن. يقول فرانسوا جونتريه François Gantheret في مقدمة الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب، والتي صدرت سنة 1968 في باريس (الرجع المشار إليه في هذا المقال) :

إن شيلدر، في حديثه عن صورة البدن، ينطلق من قاعدة بيولوجية تشكل المادة التي تتكون منها الصورة البدنية. والليبيدو هو الذي يعطي هذه المادة البنية والمعنى والدلالة. ويعتبر أيضاً وجود تداخل اجتماعي بين صور البدن المختلفة. فالبدن اذن يشكل صورته عبر علاقة جدلية في اتجاهين: من البيولوجيا الى الاجتماع ومنه إليها.

ويشير Gantheret أيضاً الى تأثير Schilder بنظرية الشكل وقبلها بالنظرية الظاهرية عند هوسرل Husserl؛ وذلك عبر التفاعل بين صور الجسد المختلفة بين الأنا والآخر وعن طريق عمليات الاسقاط المتبادلة. وهذا ما عبر عنه فرويد عندما تحدث عن العلاقة بين الأنا والهو.

أما شيلدر نفسه فإنه يتحدث عن مفهومه وتصريفاته « لصورة الجسد » على النحو التالي :

إن صورة الجسد الانساني هي الصورة التي نكوّنّها عن جسدنا الخاص وفي قرارة أنفسنا؛ أي هي الطريقة التي يظهر لنا فيها جسدنا الخاص. ونحن نستطيع أن نحدد بعض الانطباعات

الوحيد الذي أخذ عن فرويد نظريته عن الليبيدو وأخضعها للدراسات العلمية المختبرية وحددها على أنها طاقة احياكهربائية، مسرحها الجسم كله ومركزها الاعضاء التناسلية. واعطى أيضاً نظريته الجديدة حول الاقتصاد الجنسي Economie sexuelle: التي تهدف الى دراسة التصريفات المختلفة للطاقة الاحياكهربائية ونتيجة ذلك على صعيد الصحة النفس جنسية. وهذا ما برز في كتابه الشهير حول وظيفة الرمز (أو وظيفة النشوة) :

فالبدن هو المنطلق وهو النهاية بالنسبة الى رايش. وهو في اتجاه دائم نحو التفتح والاشباع. وأكثر مراحل التفتح الجسدي هي مرحلة العلاقة الشبثية المتبادلة بين شخص وآخر من جنس مختلف. وهي علاقة تؤدي الى قمة الاثارة والنشوة (اذا كان التعبير على صعيدي العاطفة والشهوة)، وبعدها الى قمة الافراغ الاحياكهربائي ومن ثم الى الاسترخاء تبعاً للمعادلة التالية :

- توتر ميكانيكي Tension mécanique في الجسم - شحنة احياكهربائية Charge blo-électrique.

- إفراغ احياكهربائي Décharge blo-électrique استرخاء ميكانيكي Relaxation mécanique.

ويرى رايش أنه من أجل الوصول الى هذه المرحلة الرمزية (مرحلة النشوة) من التعبير الجسدي المتفتح والمتكامل وغير المكبوت، على الجسم كله: بمعاناته التاريخية وتوتره الميكانيكي، وبشحنته الاحياكهربائية؛ أن يشارك بشكل وجداني وكلي مع الجسم الآخر الذي يتصل به، وعلى نفس المستوى، وصولاً الى النشوة والاشباع الكاملين.

ويرى رايش بأن هذه المعادلة البدنية يشترك فيها الرجل والمرأة معاً. ولكي يصل الى التعبير البدني الصادق عليها أن يتخطيا كل الموانع الكابتة والصادة (الواعية واللاواعية) وان يقنن كل منهما تعبيره الجسدي انسجاماً مع تعبير الآخر لكي تكون لغة التعبير مفهومة.

وبما أن الجسم (أو البدن) لا ينفصل عن الفكر، فإن أي حادث تاريخي يترك أثره عند الفرد. وما يحول بين افراغ الشحنة الاحياكهربائية وبين المتعة والنشوة يترك آثاراً بالغة الخطورة على صعيد البدن والفكر معاً. وهذه الآثار هي إما رمزية وإما ظاهرة. وكلها يمكن أن تؤدي الى ارباكات بالغة السلبية على حياة الفرد.

ويرى رايش أيضاً، بأن سرعة البدن في تداعيه للدلالة على مصير قوته الاحياكهربائية هي هائلة فعلاً؛ ويشير الى ما يسميه عمليات التقلص والتشنج في الجسد: La cuirasse: أي مجموعة

وكلها تُدخل مبدأ النسبية الاجتماعية على مفهوم صورة البدن.

وأما جيزيلا بونكوث فإن وجهة نظرها حول صورة البدن تركز في الحديث عن الاضطرابات الذهانية لنظرية المريض لبدنه وتبرز هذه النظرة علاقة بين الجزء الواحد وبقية أجزاء الجسد. وهي أساس جدلية مفهوم الباحثة. وهي ترى وظيفتين أساسيتين لصورة البدن:

– الأولى تعني فقط بنية المكان *La structure spatiale* من حيث الشكل *Gestalt* وذلك يعني أيضاً بأن هذه البنية تعبر عن العلاقة الدينامية بين الأجزاء والمجموع؛ ولذلك تلاحظ بأن العصامي يستطيع أن يتعرف على وحدة جسده، حتى ولو كان الجسد مشوهاً؛ بينما لا يستطيع الذهاني القيام بهذه المهمة المعرفية. وعندها نتكلم عن الجسد المفكك الصورة عند الذهاني والفصامي خاصة.

– الوظيفة الثانية لصورة البدن لا تعني البنية من حيث الشكل وإنما من حيث المحتوى والمعنى *Contenu et sens*: حيث ان الصورة هي لكونها تمثلات وانتاج جديد للشيء. ويشير الى أشياء أخرى، تلعب دوراً بالغ الأهمية:

وحسب درجة التفكك لهذه الصورة في حالات الذهان فإن الباحثة تستعمل الوسائل التعبيرية المختلفة لمعرفة صورة الجسد، وخاصة اللعب بأشكال المعجون التي تعتبر وسيلة إسقاطية مهمة في هذا المجال.

والباحث والمحلل النفسي العربي الشهير، سامي علي محمود ركز أبحاثه (باللغة الفرنسية) على قضايا الجسد وتوزع ماهية وحدة الجسد ما بين الواقع والخيال:

والقضايا التي تناولها في هذا الكتاب تتمحور حول: البدن والماهية أو الهوية؛ البدن والمكان ومشاعر القرابة؛ البدن والزمن؛ البدن والكلام؛ البدن والحركة؛ البدن واضطرابات الانقلاب النفسجسي؛ البدن والرجسية؛... وما يقوله الباحث في مقدمة الكتاب:

إن للبدن مرجعين هما الواقع والخيال. والاكتشاف الأساسي الذي توصل اليه فرويد يتمحور حول عمل اللاوعي؛ حيث ان عمل الحلم هو المثال النموذجي على عمل اللاوعي؛ ووظيفة اللاوعي ذاتها ليست منفصلة عن ما يدور في عمل الحلم؛ وهكذا يرى فرويد في عمليات التكثيف والإزاحة، دلالة على العمليات الأولية التي يتصف بها الحور.

ولكن الباحث العربي يشير الى النقص في النظرية الفرويدية في هذا المجال: فعمل الملوسات حسب المفهوم التحليلي لا

والاحساسات كاللمس والحرارة والالم وغيرها على مستوى الجسم؛ وما وراء هذه الأحاسيس نتبين بطريقة مباشرة وجود وحدة للبدن. وهذه الوحدة المدركة هي عبارة عن تصور لجسدنا. ووحدة الجسد هذه يمكن أن تطال كل ما هو منه داخلياً وخارجياً وكل ما يعلق به ويشكل استمرارية شكلية بالنسبة له (كالزينة مثلاً والصوت وما إليها...). وبعد هذا التحديد السريع ينتقل شيلدر للحديث: عن تفاصيل «صورة البدن» ويطرح ذلك على مستويات ثلاثة:

1 - على المستوى الفيزيولوجي:

حيث يحدد الأساس الفيزيولوجي «لصورة البدن». ويشير في هذا المجال الى أن كل لمس أو مثير على مستوى البدن، يثير احساسات لها مصدرها في أماكن محددة من الجسد. ويتحدث عن مناطق الإثارة في البدن وخصائصها المختلفة وخاصة عن ما يسميها بالفتحات في الجسد حيث تتجمع الإثارات كلها، *Cavités* أو *Orifices*، وأيضاً عن التئورات *Saillis*، أو بتعبير آخر فالفتحات هي من داخل البدن *dedans*، والتئورات هي من خارج البدن *dehors*.

2 - على المستوى الليبيدي:

يتحدث عن مجموعة من القضايا التي تبرز الجانب الهوامي في الموضوع والتي تتوافق كلها مع المفهوم الفرويدي حول البدن بشكل عام:

ويذكر في هذا المجال حالة الرجسية وحب الجسد الخاص؛ ومناطق الغلظة في صورة الجسد؛ وحالات فقدان وضباع الشخصية؛ واضطرابات الملغ والمستيريا واللم وعلاقته بالليبيدو ومظاهر السادية والمازوشية؛ ويذكر أيضاً حالات الشيزوفرانيا التي تظهر على شكل تفكك لصورة الجسد؛ وكذلك يتحدث عن حالات الانقلاب بشكل عام وعن حالات الامراض العضوية ذات الاسباب النفسانية والعلائقية.

وكلها تشير الى تكوين وتفكك صورة الجسد عند الفرد.

3 - على المستوى الاجتماعي:

ويشير الى مجموعة من القضايا التي تحدد البعد الاجتماعي لصورة البدن؛ ومنها: المكان وصورة الجسد مما أعطى مفهوم شيلدر الأساسي حول ما يسميه بالمسافة الاجتماعية بين الأبدان؛ (ما يثير قضية الحجاب على سبيل المثال)؛ وقضية التقليد وصورة البدن، والتأهلي والجمال.

المریضة ممرحاً لما قبل مرضها وفي طفولتها. (ويذكر حادثتين هلميتين: موت الام بحادث طائرة وفشل العلاقة الغرامية التي كانت تربطها بحبيب كان قد تركها): وفي خلال تحليل هذه الحالة لاحظ فديدا مجموعة من الهوامات والاحلام والذكریات المرتبطة بالحادثتين الهلميتين، وذلك من خلال خطاب المریضة العنيف حول مرضها البدني. ويلاحظ أيضاً بأنه في حالات أخرى فإن الاصابات البدنية تعيد أحياناً الوجود الهوامي للأشياء العاطفية الغائبة والمفقودة والتي كانت قد نسيت منذ زمن بعيد.

ويستنتج الباحث أيضاً وجود علاقة قوية عن طريق البدن، وعبر مستوى «ما وراء السيكلوجيا» بين البدن المريض وحالات النوم والحلم والسوداوية...

ويشير أخيراً الى ما يسميه فرويد «توحد عضو البدن» وخاصة «عضو البدن التناسلي في حالة الانثاء» وعلاقته بالنظرية الرمزية الجنسية للحلم.

وخلاصة القول حول فكر الباحث فديدا في هذا المجال هو أن البدن وإن كان يُرى بشكل مادي وموضوعي، ولكنه يظهر دائماً بشكل هوامي من خلال لغة الاستعارة الليبيدية حوله. وفي هذا الاطار يركز مشروعه حول هدف العلم النفسجدي.

مصادر ومراجع

- الزين، نزار، أصالة الأنا والوظيفة التكاملية، مجلة دراسات نفسانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم علم النفس، العدد 1، 1974.
- المنجد في اللغة والاعلام، طبعة 20، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- All, Saml, Corps réel, corps imaginaire, Dunod, Paris, 1977.
- Fédida, P., Corps du vide et espace de séance, J.P. De-large, Paris, 1977.
- Freud, S., Essais de psychanalyse, Payot, Paris, 1967.
- Freud, S., La vie sexuelle, P.U.F., Paris, 1969.
- Freud, S., Ma vie et la psychanalyse, Idées, Paris, 1965.
- Freud, S., Métapsychologie, Idées, Paris, 1969.
- Freud, S., Trois essais sur la théorie de la sexualité, Idées, Paris, 1971.
- Leny, Jean-François, Le conditionnement, P.U.F., Paris, 1966.
- Neville, Pierre, La psychologie du comportement, Idées, Gallimard, Paris, 1963.
- Pankow, G., L'homme et sa psychose, Montaigne, Paris, 1969.
- Petit Larousse, 1966, 27ème tirage, Librairie Larousse, Paris.
- Reich, La fonction de l'orgasme, L'arche éditeur, Paris, 1971.
- Schilder, P., L'Image du corps, Gallimard, Paris, 1968.

عباس مكي

يحتوي العمل الاساسي الذي يمكن أن يفسر هوامات الجسد، وهو عمل الاسقاط Projection. فقط سنة 1917 بدأ فرويد يفهم الحلم من زاوية الاسقاط، والحلم إذن هو اسقاط، أي تجسيد خارجي لعملية داخلية تدور على مستوى البدن. ويخلص سامي على إلى القول:

إن الاسقاط هو أداة البدن الخاص لكونه تمثلات متصورة، وقوة هذه الأداة يمكن أن تبين حيث يطرح السؤال حول مصدر التمثيلات المشار إليها: البدن، الشيء العاطفي وشروط ظهورها (أي البدن والشيء العاطفي). وهذا ما يفيد أخيراً بأن الفرد هو قبل كل شيء كل نفسجسدي Une totalité psycho-somatique.

والباحث الفرنسي بير فديدا Pierre Fedida يطرح موضوع البدن في كتاب شهير صدر له: ويركز ما كتبه حول حالات الجسد والاقتصاد الليبيدي في الحالات المتعددة للأمراض العضوية مثل الهلع والسوداوية والهستيريا والإقلااب وعُصاب الأعضاء وغيرها من الحالات المرضية التي تبرز فيها بشكل حاد الحياة العاطفية عند الجنسين. وهو يستند في ذلك إلى أهم كتابات فرويد.

ويرى فديدا بأن الاستعارة La métaphore هي لغة البدن أو اللغة الجسدية وهذا ما اشار اليه Sharpe عندما ربط عملية الاستعارة بالهوامات النفسجسدية المبكرة.

ويلاحظ فديدا بأن كل مريض مصاب جسدياً ويخضع لعلاج طبي يمكن أن يخضع أيضاً لعلاج تحليلي ونفسي: والعلاج النفسي هو عبارة عن استماع للتظلمات البدنية للمريض، هذه التظلمات التي تظهر على مستويين: مستوى التشكلات البدنية الخيالية والهوامية، ومستوى الاقتصاد التوظيفي الليبيدي ماضياً وحاضراً.

واستناداً الى قراءة مستفيضة لنص فرويد الشهير بعنوان «من أجل إدخال مفهوم الرجسية» يشير فديدا الى أن المريض المصاب بالأم عضوية وبدنية يتخلل عن مصلحته في أشياء العالم الخارجي، تلك التي ليس لها علاقة بموضوع آلامه، ويمكن أيضاً للمريض أن يحجب مصلحته الليبيدية عن أشياءه العاطفية: وهو بذلك يتوقف عن الحب طالما استمر ألمه: وهذه العملية تسمى باقتصاد الإنذار التي تفترض اختفاء الحياة العاطفية لصالح الألم العضوي البدني.

ويذكر الباحث حالة مريضة عاجلها، مصابة بسرطان في الثدي، فيقول: مشاعر القلق مرتبطة بالموت والمرض تستعمل الاصابة البدنية كوسيلة لإعادة المخاوف البدائية التي كانت

بَدِيَّة

Axiome
Axiom
Axiom

تنتمي البديهة الى مجالات المنطق، والرياضيات، وفلسفة العلم، فضلاً عن الفلسفات القائمة على نسق استنباطي. وتعني في اللغة البدايات أو الأوائل، فالبدء والبداية والبديهة هي أول كل شيء. كما تعني في الاستخدام اليومي الشائع إما المبدأ والقاعدة التي يتفق عليها لقيمتها الذاتية، أو القضية التي تعد حقيقة بيّنة بذاتها. ولا يختلف استخدامها الاصطلاحي كثيراً عن هاتين الدالتين.

فالسوي صاحب «البصائر النصيرية» في المنطق يعرفها بأنها الأوليات، وهي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق بخلق أو حب السلامة والنظام، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس. ولا يتوقف العقل في التصديق بها الا على حصول التصوير لأجزائها المفردة، فإذا تصور معاني أجزائها سارع الى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوه وقتاً ما عن ذلك التصديق، مثل قولنا الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لواحد متساوية.

ويتفق هذا مع أرسطو الذي تحدث عنها في «التحليلات الثانية»، فهي مثل مبادئ، عدم التناقض والثالث المرفوع، ولا تدخل في القياس وان كان القياس يسايرها، أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، ولا يكسبها العقل بالغريزة بل بالحدس.

وتكوّن البدييات مع التعريفات أو المسلّمات والمصادرات مجموعة المبادئ أو المقدمات في النسق الاستنباطي الذي تستنتج منه النظريات البرهانية Theorems (أو المبرهنات) في الرياضيات.

وبعد نسق إقليدس في الهندسة أول الأمثلة وأبرزها في الأنساق الاستنباطية. وكان المعتقد أن بدييات النسق تعبّر أيضاً عن حقائق عقلية، ووقائع تجريبية في آن واحد، حتى ابتكرت هندسات لا إقليدية في منتصف القرن التاسع عشر، واكتشف حينئذ أن البدييات وشأنها شأن كل المقدمات، افتراضية اشتراطية ليست هي بعينها في كل الأنساق المختلفة.

ويرى معظم المناطق الوضعية ان البدييات ترتبط بفكرة الاسبقية المنطقية المترتبة على قائمة العلوم، فما يأخذه العلم المعين

عن العلوم السابقة عليه في سلم التعميم من فروض وضعها تلك العلوم يكون بدييات لهذا العلم المعين بحيث يكون العلم السابق هو المنوط بالبرهنة عليها.

أما في المنطق البراغماتي كما يتضح عند ديوي فلا فرق بين البدييات والمسلّمات فليست هذه أو تلك صادقة أو كاذبة في حد ذاتها، وانما يحدد معانيها ما يترتب عليها من نتائج بسبب ما بينها من علاقات اللزوم التي تربط بعضها ببعض الآخر. وللباحث الحرية في أن يضع لنفسه ما يريد من بدييات ومصادرات ولكن بشرط أن تكون مشرة لنتائج متضمنة فيها، وتستخرج منها استخراجاً دقيقاً وفقاً لقواعد اللزوم أو الاقتضاء.

صلاح قصوه

بر

Charité—Justice
Charity
Liebe—Wohltätigkeit

١ - يساعدنا على فهم الفعل «بَرَر» المقارنة بأخيه الفعل «بَرَأ» الذي يعني القطع للأجسام، وفصلها عن بعضها بعضاً. وبذلك يكون الفعل بَرَر يعني التقطيع للأعمال، وفصلها للتمييز بين برّها «خيرها» وشريرها (والفعل شرّ هو الأخ الآخر للفعل بَرَر)، وجعلها مبرورة، مقبولة، صالحة.

واذن فالمبرورية، في التحليل للبنية اللغوية المتوازية مع البنية المؤسسية ومع اللاوعي، هو عملية التقطيع والتحليل وبالتالي الفصل والتمييز بين البار والعاق، بين الصالح والطالح، بين الخير والشرّ [الشرير]. بعدئذ يكون عمل من الاعمال، أو مسعى أو سلوك، مبروراً ان كان نقياً من الآثام والشبهات والخيانات والكذب. ذاك أن جعل عمل مبروراً هو رفع السلوك أو الفكرة، من واقعه اليومي، الاعتيادي، الى البر أي الى اقرار الخير وترسيخ الصلاح. وجعل سلوك مبروراً هو سيورات وإرادة وتصميم لتحقيق البر أو لجعل البر حالاً قاراً في السلوكات. وذلك البر المقصود هو الاستقامة والخير والصدق والمحبة؛ وهو أيضاً طاعة الله، والبر بالوالدين، والبر باليمين وبالعهود المقطوعة («لسان العرب»، ج 4). انه إظهار الخير وتغلبه، وإغماض الشر. بل إن البر هو الظاهر أي البراني المفضل في العقلية الحسية على ما هو جُزْءاً، باطن، غامض،

مبروراً، يعني حبازة الفضيلة التي تقيم البر. واقامة البر، أو تحقيقه، اقامة للعدل أي لتلك الفضيلة التي تحقق لكل انسان ما يستحقه، وذلك داخل الجماعة، وبواسطة السنن والقوانين. وبكلمة أخيرة وأكثر، فإن الجور يناقض البر مناقضة الرذيلة للفضيلة. وإذا ان «الفضيلة ملكة حسنة التأني لتحصيل ما هو خير». (ابن سينا، «الخطابة»، ص 84). فإن السعي لتحصيل العدل، بين القوى المتصارعة داخل الشخصية أو لتحصيله في المجتمع، هو العمل المبرور والذي يجب أن نخرجه، ان نجعله برانياً أي متحققاً في الشخصية وفي المجتمع.

3 - أهمل الفكر العربي الحديث استعمال البر بمعنى العدالة؛ وأبقى على المعنى القديم الدال على الصدق، وانعدام الشبهات والأثام، والطاعة، والاخلاص، والمحبة. وأبقى أيضاً على البر كدال على العمل الصالح الذي يقدم خدمات اجتماعية وإنسانية. فنحن اليوم نشدد في التفسير القرآني على المضمون الاجتماعي لكلمة «بر» التي ترد في بعض الآيات. وكذلك فإن البار، نشاطاً أو ابناً ازاء أهله أو وطنه، ينشدُ باتجاه المحتوى العملي والعلائق العينية الاجتماعية ذات النفع. صحيح أن «أعمال البر» هي النشاطات التي تقدم العطايا، أو تقوم بالاحسان والخير الى المحتاجين، الا أننا نفهمها على أنها تقوم على المحبة، والمساواة، واحترام الشخصية، وطبيعتها كواجب لا كتفضل، وتمنن، وغسل ذنوب، أو كتقرب من الله. فهي وظائف أقرب لأن تكون من مهام الدولة في بعض أجهزتها المتخصصة.

4 - يُستدعى، أخيراً، مصطلح التبرير. انه، في المعنى الحديث، يسعى للتبرئة ولجعل السلوك الفاضل مبروراً. عند الاحباط نفتش عن أسباب تضيي على العمل غير المتكيف ما ينزع عنه الشبهات والنقائص فيقر به البراءة. الا أن «براً» فعل استعمل في الفلسفة العربية الإسلامية ليعني فعل التجريد Abstraction؛ كذلك فالتبرئة هي التجريد؛ والمبرأ هو المجرد (انظر للمثال، ابن سينا، «كتاب النفس»، ص 51 - 52). وما بقي في الاستعمال الراهن، في هذا المجال، فهو التبرير لا بمعنى المبرورية أي احقاق الحق والصالح وتحقيق الفضيلة، بل بمعنى مؤند قريب من معنى الفعل «برّة». فهنا التبرير اوعية تحذف، وتحذف، بهدف تقديم سلوك على أنه بار اي صالح، ومقبول ومعقلن. وهذا هو المعنى الشائع، اليوم، والعائد الى عالم التحليل النفسي، واوليات الدفاع عن الأنا للتكيف الناقص مع الحقل ولإستعادة التوازن أو الصحة النفسية مؤقتاً وبشكل غير مجابه وغير مباشر.

جواني. البر هو الفاضل، والمبرورية هي السعي للفضيلة ولتغليب الخير. وبهذا سميت الخطة برأ لأنها الافضل والمتغلبة. نلقى هذا المعنى للبر (وللتبرير، المبرورية)، في الحديث، فمنه القائل: «عليكم بالصدق، فإنه يهدي الى البر». وفي القرآن الكريم حيث الآية: ﴿... وبراً بالديه﴾ (سورة مريم، 14) أي صدقاً في المعاملة وطاعة، أي عطفاً ومحبة. اما البر في الآية ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ (سورة البقرة، 177) فهو الصلاة. فالبر بالمعنى الايجابي انطلاقاً من تلك الآية عينها هو: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب﴾. انه، اذن، الايمان الديني، وهو التقوى، والانفاق على المحتاجين مما تحبون، والتعاون. أما البر في المعاملات والفراض، حيث الحجج المبرور هو الذي يكون خالياً من المآثم؛ والبيع المبرور هو الذي لا شبهة فيه ولا كذب ولا خيانة. وخلاصة، فإن البر هو الرحمة، واللطف، والعطف. والأبرار هم الأخيار، والأثقياء، الصادقون، الذين لا يغدرون ولا ينكثون ولا يمتحنون. والفعل المبرور هو الذي لا مآثم فيه.

2 - ونال مصطلح «البر»، ومنه التبرير فيما بعد كمصطلح مؤند ومحتمل بمعان أكثر ونفسانية المضمون، دوراً في تاريخ الفكر الاخلاقي في تراثنا. هنا يُستدعى تعريف يرى أن البر «هو فضيلة عدلية بها يكون للمرء ما يستحقه بالسنة. والجور ضده». (ابن سينا، «كتاب المجموع»، ص 51). ويكرر ابن سينا هذا الحد للبر، في مكان آخر وبكلام مماثل، فيقول: «البر فضيلة عادلة تقسم لكل ما يستحقه بحسب تقدير الشريعة. والجور رذيلة يكون بها المرء آخذاً ما ليس له بحسب تقدير الشريعة». (ابن سينا، «الخطابة»، ص 84). ومعروف أن هذا الأخذ الذي يعني بالبر فضيلة العدالة مستقى من أرسطو الذي يقول: «البر فضيلة عادلة يكون بها لكل امرئ من الناس ما يستحق وبقدر ما تأمر به السنة، والجور هو الذي يأخذ به المرء الغريبة التي ليست له في السنة». (أرسطو، «الخطابة»، الترجمة العربية القديمة، ص 39). هنا يستدعى تعريف الفضيلة، فهذه «قوة جلابة للخيرات الحقيقية والمظنونة؛ فاعلة للعظام في كل وجه، ونحو كل شيء». (ابن سينا، «كتاب المجموع»، ص 51؛ عينه، «كتاب الخطابة»، ص 84، أرسطو، «الخطابة»، الترجمة العربية القديمة، ص 38). وجبت انها كذلك فإن جعل سلوك مبروراً يقضي يجعله عادلاً، وساعياً الى إقامة العدل؛ بل ومحققاً للفضائل. (ابن سينا، «رسالة البر والإثم»).

وكذلك فإن التمتع بفضيلة البر، حيث يكون سلوكنا

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق ع. بدوي، الكويت ولبنان، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1959.
- ابن سينا، رسالة البر واللام، نشرة ع. زيعور، مجلة العرفان، بيروت، ك 2 وشباط، 1970.
- ابن سينا، كتاب الخطابة، منطق الشفاء - 8، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1954.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة المروضية في معاني كتاب ريطوريقا، نشرة محمد سليم سالم، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، كتاب النفس، الشفاء، الطببيات رقم 6، القاهرة، تحقيق قنواقي وزايد، 1975.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 4، بيروت، دار بيروت، ودار صادر، 1968.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة الفرنسية بقلم Dufour، باريس 1932، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، 1959.
- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخس...، الكتاب الخامس، انظر ترجمته العربية القديمة، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- افلاطون، الجمهورية...، ما يتعلق بـ: العدالة والفضائل الاساسية الرابع.
- الزبيدي، تاج العروس، ج 10، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1972.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفسر لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1378 هـ.
- فريد، عزيز، الأمراض النفسية العصابية، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1964.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، بيروت، دار مكتبة التربة، تصوير للطبعة المصرية، الباني الخليلي، بلا تاريخ.
- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.

علي زيعور

بُرْهَان

Démonstration Demonstration Beweis

لفظ فارسي معرَّب وأصله بران أي اقطع ذاك. ويقصد به قطع حجة الخصم، وقد يطلق على الحجة ذاتها، وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء. وأهل الميزان يخصونه بمجة أن مقدماته يقينية. ولهذا يسمى «العمدة»، أي ما يعتمد عليه من أنواع القياسات لتركبه من المقدمات اليقينية، ولكونه كافياً

في اكتساب العلوم التصديقية». («إيساغوجي في المنطق»، القاهرة، شركة المطبوعات العلمية، 1327 هـ، ص 156).

وللبرهان عند أرسطو تعريف أول ظاهري بالعلة الغائية هو أنه «قياس منتج للعلم»، ولفظ العلم يعني معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية. وتعريف ثان جوهري بالعناصر المؤلفة له هو أنه «القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها». ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعني اسمه، وإن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان. والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة جوهريّة فنصير المقدمة أولية، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه.

ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام: الأول مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى «علومًا متعارفة» مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلة. والقسم الثاني مقدمات تسمى «أصولًا موضوعة» ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس. والقسم الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه، ويصير عليها إلى أن تتبين له في علم آخر. فحينئذ تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان «برهان لِمَ» يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل. وهناك برهان آخر يسمى «برهان إن» وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، كبرهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبطلًا اندمالًا من سواها، وكبراهين علوم الموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلًا.

وشبيه هذا القول الأرسطي تعريف الجرجاني للبرهان بأنه «القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات. والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضًا فهو برهان لمي كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محوم فهذا محوم. فتعفن الاخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج وإن لم يكن كذلك، بل لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن فهو برهان، كقولنا هذا محوم وكل محوم

الاعتراف بأن البرهان الرياضي نوعاً من القوة الخالقة الخاصة؛
وانه بالتالي يتميز من القياس» (ص 11). ويفسر بوانكيري
هذا التمايز بقوله إن البرهان الرياضي يقوم على أساس للبرهان
الراجع Raisonement par récurrence ويصاغ على النحو
التالي:

إذا فرضنا أن خاصية ما صادقة بالنسبة الى العدد م، فإنه
ينتج عنه أنها صادقة أيضاً بالنسبة الى م + 1 أيأ ما كانت م.
وإذا كان، من ناحية أخرى أننا نعرف، بالبرهان انها صادقة
بالنسبة الى عدد معلوم ع، فإنها صادقة بالنسبة الى كل الاعداد
ابتداء من ع، اذ يمكن أن نثبت بها من ع الى ع + 1، ثم الى
(ع + 1) + 1، وهكذا الى غير نهاية.

ومعنى ذلك ان البرهان الراجع يتضمن أقيسة شرطية، اذ
يمكن أن يصاغ كذلك على النحو التالي:

الخاصة صادقة بالنسبة الى العدد 1.

وهي اذا كانت صادقة بالنسبة الى 1 فانها صادقة بالنسبة
الى 2.

∴ هي صادقة بالنسبة الى 2

وهي اذا كانت صادقة بالنسبة الى 2، فانها صادقة بالنسبة
الى 3

∴ هي صادقة بالنسبة الى 3، وهكذا.

مراد وهبه

بَعَثْ

Résurrection Resurrection Wiederauferstehung

اصطلاح البعث اصطلاح ديني في الأساس ونجده لدى
مختلف الشعوب التي تؤمن بحياة ثانية بعد الموت مثل قدماء
المصريين. واتخذ البعث مدلولاً فلسفياً بالإضافة الى مدلوله
الديني لدى الإسلاميين خاصة. وللبعث بشكل عام معنيان:
البعث في الشرع بمعنى إرسال الله انساناً إلى الإنس والجن
ليدعوهم الى طريق الحق، وشرطه ادعاء النبوة واظهار المعجزة
وقيل الاطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة.

والمعنى الثاني نجده في علم الكلام والفلسفة ويطلق على الحشر
والمعاد أيضاً ويرتبط بخلود النفس Immortality خاصة لدى
ابن رشد؛ يقول التهانوي: البعث في العرف هو والحشر والمعاد

متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط. فالحمى وان كانت علة
لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا أنها ليست علة له في
الخارج، بل الأمر بالعكس. وقد يقال على الاستدلال من العلة
الى المعلول برهان لمي، ومن المعلول الى العلة برهان اني».

ويفصل ابن سينا القول في برهان الم وبرهان الآن، يقول:
« اما برهان اللم فهو الذي ليس انما يعطيك علة اجتاع طرفي
النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته ان
تعتقد أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك
علة اجتاع طرفي النتيجة في الوجود فتعلم أن الامر لم هو في
نفسه كذا فيكون الحد الاوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة
وعلة لوجود النتيجة لأنه علة للحد الاكبر إما على الاطلاق
كقولك هذه الخشبة مثلاً احالها شيء قوي الحرارة وكل شيء
أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق - فهذه الخشبة محترقة، وإما
لا على الاطلاق بل علة لوجوده للأصغر مثل أن يكون الحد
الأوسط نوعاً ما وله جنس أو فصل أو خاصية فنحمل ذلك
الحد عليه أولاً ونحمل عليه ما وضع تحته مثل قولك كل شكل
متساوي الساقين فهو مثلث وكل مثلث فبان زواياه الثلاث
مساوية لقائمتين».

وأما برهان الآن فهو الذي انما يعطيك علة اجتاع طرفي
النتيجة عند الذهن والتصديق فيعتقد أن القول لم يجب التصديق
به ولا يعطيك أن الأمر في نفسه لم هو كذلك لأن الحد
الاوسط فيه ليس هو علة للأكبر في ذاته بوجه ولا علة لوجود
الحد الاكبر في الاصغر وربما كان معلولاً له كقولنا هذه الخشبة
محترقة فاذن قد أحالها شيء حار والاحتراق معلول لوجود الحد
الأكبر في الصغر» (« النجاة »، ص 66، 67).

والبرهان، بهذا المعنى، هو شكل من أشكال القياس لأنه
يعتمد على وجود حد أوسط. ولهذا يرى أرسطو أن القضية
المباشرة لا تقبل البرهان لأنها خالية من حد أوسط. ولكن
المناطق الحديثة يميزون بين البرهان والقياس، ويقصدون
البرهان الرياضي.

في كتاب بوانكيري « العلم والفرض »، فصل خاص عن
طبيعة البرهان الرياضي (ص 9 - 28). يقول: « ان القياس لا
يستطيع أن يعلمنا أي شيء جديد في جوهره؛ فإذا كان كل
شيء يجب أن يخرج من مبدأ الهوية، فيجب أن يكون في الوسع
رده اليه كذلك... والبرهان القياسي يظل عاجزاً عن اضافة أي
شيء الى المعطيات التي تقدمها له؛ وهذه المعطيات تنحل الى
بعض من البدييات، وليس للمرء أن يجد شيئاً آخر غيرها في
النتائج. فإذا لم يكن في وسع المرء التسليم بهذه النتائج، فيجب

الأعراف: 103، يونس: 74، 75، الإسراء: 5، الفرقان: 51)، وأيضاً في لفظ «بعث» وذكرت ثلاث مرات في آيات: (النحل: 84، 89، والإسراء: 15).

ب - إتخذ معنى المعاد والحشر في «بعثنا» قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا» (يس: 52)، «بعثناكم»، «ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون» (البقرة: 56)، «بعثناهم» (الكهف: 19، 12)، و«بعثه» «فأما الله مائة عام ثم بعثه» (البقرة: 259)، «يبعثهم» «والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (الأنعام: 36).

ج - وهناك معان أخرى إتخذها اللفظ بالإضافة الى ما سبق مثل إرسال ليس الرسل أو البشر، ولكن إرسال (بعث) العذاب كما في قوله: «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم» (الأنعام: 65).

وممكن أن يكون البعث من البشر أيضاً وليس من الله فقط مثل: «وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها» (النساء: 35). والشخص الوحيد الذي اقترن به البعث اسماً هو المسيح (سورة مريم: 33، 15). وقد حدد البعث بيوم القيامة كما في سورة المؤمنون: 16. «ثم انكم يوم القيامة تبعثون».

د - انكار البعث: كما نجد في لفظ (مبعوثون) وذكرت سبع مرات على الوجه التالي: «ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا إلا سحر مبين» (هود: 7)، «وقالوا أنذا كنا عظاماً ورفاتاً اننا لمبعوثون خلقاً جديداً» (الإسراء: 98، 49، المؤمنون: 82، الصافات: 16، الواقعة: 47، المطففين: 4)، وأيضاً نجد نفس المعنى في لفظ مبعوثين «وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين» (الأنعام: 29، المؤمنون: 37).

ثالثاً - البعث في الفلسفة:

البعث في الفلسفة وعلم الكلام هو المعاد والحشر ويغلب لفظ المعاد عند المتكلمين والفلاسفة للدلالة على المقصود. وأوفى دراسة لهذا الموضوع نجدها لدى ابن سينا في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» يقول في ماهية المعاد، (أول فصول الرسالة). «أما المعاد في لغة العرب فمشق من العود وحقيقته عودة الشيء الى ما كان عليه وحقيقته المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه قبانيه، فعاد اليه ثم نقل الى الحالة الأولى». ويبدو ان هناك اختلافات عديدة بين الفلاسفة حول هذا الموضوع، يقول التهانوي: «ثم انهم اختلفوا في أن الحشر إيجاد بعد الفناء بأن

ألفاظ مترادفة ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني. فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح الى أبدانها.

أولاً - البعث عند قدماء المصريين:

يرتبط البعث عند قدماء المصريين بعقيدتهم العامة وایمانهم الديني بالحياة الأخرى. وهذا المفهوم يعرف خطأ بالخلود. (فالجسم الذي لا حراك فيه يجب أن تعاد اليه الحياة وتعاد اليه القدرة على استخدام أعضائه وحواسه). وهذا البعث يمكن أن يكون فعل إله أو إلهة يحملان له الود كما يحدث عندما تقدم له إزيس أو حورس، أو يخاطب الكاهن الميت ويؤكد له أن إلهة السماء ستقيمه: «إنها ستضع رأسك في مكانها لأجلك. انها تجمع عظامك لأجلك وترجد أعضائك لأجلك وتحضر قلبك الى داخل جسمك لأجلك». ويقول برستيد في كتابه «تطور الفكر الديني في مصر القديمة»... «... وهذا الوصف كان يعود [الميت] الى الوجود كشخص يملك كل المواهب التي يمكن أن تعاونه على العيش والبقاء في حياة آخرة. وعلى ذلك فإنه غير صحيح أن ينسب الى المصريين اعتقاد بخلود الروح بفسر تفسيراً جازماً على انه عدم القابلية للفناء أو التحدث عن آرائه في الخلود.

ثانياً - مفهوم البعث في القرآن:

يتخذ لفظ البعث في القرآن معاني متعددة وذلك حسب سياقه في كل آية من الآيات. ويمكن تحديد دلالة المصطلح من خلال تحليل احصائي لمضمونه وذلك على الوجه التالي: ذكر لفظ «بعث» بمشتقاته المختلفة في القرآن حوالي 67 مرة واتخذ 26 شكلاً هي: بعث، بعثنا، مبعوثون. وذكرت كل منها سبع مرات، وبعثون ثماني مرات، وبعث ست مرات. وكل من بعث وبعثهم، ابعث، والبعث ثلاث مرات. وكل من بعثناهم، فابعثوا، مبعوثين مرتين، ثم كل من بعثنا، بعثناكم، بعثه، يبعثك يبعثكم، يبعثين، وانبعث، لتبعثن، تبعثون، وبعث، يبعثوا، بعثكم، انبعثهم مرة واحدة. ومن تحليل مضمون هذا اللفظ يتضح الآتي:

أ - إتخذ اللفظ معنى الإرسال:

«بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين» (البقرة: 123). وجاء لفظ الإرسال في ألفاظ «بعث» وذكرت سبع مرات في: (البقرة: 213، 247، آل عمران: 164، المائدة: 31، الإسراء: 41، الجمعة: 2)، ولفظ «بعثنا» وذكر سبع مرات «ولقد بعثنا من كل أمة رسولاً» (النحل: 36)، وفي آيات: (المائدة: 12،

بقاء - فناء

Subsistance-Anéantissement

Subsist-Annihilation

Verbleib-Vernichtung

من اصطلاحات الصوفية المسلمين التي شاع استخدامها منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين. وهم يشيرون بها الى حالين متقابلين من أحوال السلوك الى الله التي تتعاقب على نفس السالك. ويعني الفناء عندهم من الناحية الأخلاقية سقوط الأوصاف المذمومة عن السالك، ويعقبه البقاء، أي تحقيقه بالأوصاف الحميدة. ويعني الفناء من الناحية النفسية غيبة الإنسان عن شعوره بذاته أو بشيء من لوزامها، وعن المخلوقات في هذا العالم، لفترة مؤقتة، يعود بعدها الى البقاء الذي يشعر فيه بوجود ذاته وبالخلق، ولذلك يقول الصوفية إن السالك «فني عن الخلق وبقي بالحق»، ولا يتضمن ذلك عندهم الفناء الحقيقي للخلق، يقول القشيري: «واذا قيل فني (أي السالك) عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا احساس ولا خبر». ومن معاني الفناء فناء السالك عن ارادته وبقائه بإرادة الله، وقد يطلق على هذا الفناء «الفناء عن ارادة السوى»، وقد يقال إن السالك ترك مراده لمراد الحق منه. ومن معاني الفناء أيضاً الفناء عن رؤية الأغيار أو ما سوى الله، ويعرف بـ «الفناء عن شهود السوى»، وقد يفني السالك عن هذا الفناء نفسه لاستغراقه تماماً في وجود الحق. وهناك بعد هذا فناء يطلق عليه ابن القيم في «مدارج السالكين»، «الفناء عن وجود السوى» لا يثبت فيه الصوفي غير وجود واحد، فيرى أن وجود العالم هو عين وجود الله، ويقول إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وأنه ما تم غير، وهو يخرج بصاحبه عن العقيدة الإسلامية الصحيحة.

وتجربة الفناء ملازمة لجميع صور التصوف في الديانات والحضارات الأخرى، كما هو الشأن في النرقانا البوذية التي تشبه حال الفناء، وفي تراث الفيدا للديانة البرهمنية التي تنحو نحو وحدة الوجود، وفي التصوف المسيحي عند صوفية مثل القديسة تريزا ويوحنا الصليبي وإيكيهارت. وقد يرجع هذا التشابه الى أن النفس الإنسانية واحدة فإذا خضعت لتجربة واحدة فإنها تصل الى نتائج متشابهة.

أبو الوفا التفتازاني

يعدم الله الأجزاء الأصلية للبدن ثم يعيدها، أو جمع التفريق بأن يفرق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التأليف. ويدل على ذلك الآية 7 من سورة سبأ في قوله تعالى ﴿إِذَا مَرِئْتُمْ أَنَّكُمْ مَمَرُقَاتٌ لَكُمْ لِفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ ويضيف قوله: «والحق لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيًا أو اثباتًا، هذا عن يقول بحشر الأجساد أو حشر الأرواح أما المنكر لحشر الأجساد فيقول بالمعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنيتها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضلها النفسية». ويمكن بيان خمسة اتجاهات في مسألة المعاد هي:

- 1 - القول بالمعاد الجسماني فقط وهو اتجاه المتكلمين.
 - 2 - القول بالمعاد الروحاني فقط وهو موقف الفلاسفة كابن رشد.
 - 3 - القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً وهو الموقف الإسلامي ويدافع عنه الغزالي والرازي ضد ابن سينا القائل بالاتجاه الثاني.
 - 4 - اتجاه الطبيعيين في انكار المعاد.
 - 5 - الشك أو الإنكار وهو التوقف عن الحكم في هذه الأمور وهذا موقف جالينوس.
- ويقدم الفلاسفة كثيراً من الأدلة العقلية بالإضافة لما جاء في القرآن لإثبات ضرورة البعث والمعاد. فالحشر ضرورة للنواب والعقاب (الرازي: «معالم أصول الدين»). ثانياً المعاد والبعث ضروري لتحقيق الأماني (فلما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة وتثبت أن المقصود غير حاصل في هذا العالم وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وهو الدار الأخرى). وينبغي القول أن هذه الأدلة تقوم على الامكان والجواز وأن الله قادر على كل شيء، وقادر على إعادة الأجسام التي خلقها.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي.
- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة التاسعة والعاشر.
- ابن سينا، كتاب النجاة.
- برستيد، هنري، تطور الفكر والدين في مصر القديمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، 2.
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الشعب، القاهرة.

أحمد عبد الحليم عطية -

Structure Structure Struktur

على الرغم من شيوع كلمة البنية ومفهوم البنية، فإن تعريفها أو إدراجها في تعاريف محددة، يثير بعض القضايا. فالبنية من حيث هي مفهوم لا توجد في الدراسات الأدبية والاجتماعية فحسب، بل انها قائمة في ميدان العلوم الدقيقة كالفيزياء والبيولوجيا والرياضيات. أما البنية فهي أبعد من ان تكون مدرسة فلسفية بالمعنى التقليدي للكلمة ويعود ذلك الى اتساع مفهوم البنية، كما يعود الى اختلاف النزوعات الفكرية لدى ممثلي البنية التي تمتد من حدود المثالية الى حدود المادية. وقد انعكس هذا الاختلاف على تعريف مفهوم البنية، وسمح بتعددية التعريف واختلافه، بحيث جاء تعريف جان بياجيه مختلفاً عن تعريف كلود ليفي شتروس، وتعريف رولان بارت مختلفاً عن تعريف الماركسي لوسيان غولدمان. مع ذلك فإن البنية في تعريفها البسيط هي نسق من العقلانية التي تحدد الوحدة المادية للشيء وهي القانون الذي يفسر هذه الوحدة. إن ربط البنية بالعقلانية يعني أولاً، ان البنية ليست وجوداً عياناً، أو تجريبياً قابلاً للقياس، إنما هي بناء نظري للأشياء، يسمح بشرح علاقاتها الداخلية وتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات، كما أن ربط مفهوم البنية بمفهوم الوحدة يعني أولاً ان البنية بناء مغلق ومستقل بذاته لا يحتاج في تحولاته إلى أي عنصر خارجي، وبسبب هذه الاستقلالية تنزع البنية الى الثبات والاستقرار، كما تم تحولاتها بدون الحاجة الى أي عنصر خارجي، وبدون أن تخرج عن قوانين البنية الداخلية. ولهذا فإن البنية هي نسق من التحولات، يتألف من عناصر، يكون من شأن أي تحول في أي عنصر منها أن يؤدي الى تحولات في باقي العناصر الأخرى. ان ارتباط العنصر بكلية العناصر الأخرى يجعله خاضعاً للكل الذي يقوم فيه، ويعطي مبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من عناصر البنية خارجاً عن الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية، وبسبب هذه العلاقة تظل البنية ثابتة وغير متغيرة، على الرغم من التحولات الناجمة عن تحول العناصر، ولا يمكن تحويل البنية أو تغييرها الا اذا اصطدمت ببنية خارجية. وبهذا المعنى فإن البنية لا تنطوي على أي بعد تاريخي، لأن التاريخ يعني التحول،

والبنية لا تتحول وبالتالي فهي لا تعترف إلا بزمانها الخاص.

انطلاقاً من هذا المفهوم، قام أصحاب المنهج البنيوي بدراسات تطبيقية في مجالات عدة مثل الانثروبولوجيا والأدب وعلم النفس والفلسفة، بل استطاع هذا المنهج أن يترك آثاراً واضحة على كل أجناس الدراسات، معتمداً بذلك على رموزه الكبيرة مثل ياكسون وشتروس ولاكان. بل امتدت هذه الآثار أحياناً الى الفكر الماركسي، وخاصة في أعمال آلتوسر ومدرسته، وهكذا أصبحت البنية إحدى أهم دعائم الفكر الاوروي المعاصر، محققة ضجة لم يكن يحلم بها مؤسسها الاول فرديناند دي سوسر 1857 - 1913. واذا كانت البنية ترى في سوسر، مؤسسها الاول، فإن مفهوم البنية قد وجد قبلاً في كتابات جان جاك روسو وماركس وفرويد وغيرهم. لكنه لم يصبح أداة للتحليل وقاعدة لمنهج نظري معين الا بعد عام 1928، حيث بدأ تشكل الحركة البنيوية. لقد عمل سوسر على تحديد موضوع علم اللغة، فمايز بين اللغة والكلام، على اعتبار أن اللغة نظام اجتماعي مستقل عن الأفراد، في حين أن الكلام هو الاستعمال الفردي أو الاجتماعي لهذا النظام، ورأى ان اللغة نسق منظم من العلامات، على اعتبار أن العلامة هي اتحاد صورة صوتية معينة مع تصور ذهني، حيث تكون الصورة هي «الدال» الذي يقوم في «النظام المادي»، ويكون التصور هو «المدلول» الذي يندرج في «النظام الذهني»، فالعلامة في تعريفها هي الوحدة الناتجة عن تكافل «الدال» و«المدلول». وانطلاقاً من هذا، مايز سوسر بين اللغة الداخلية واللغة الخارجية، حيث تعبر الاولى عن العلاقات المحيطة للغة أو عن العلاقات الداخلية لها، في حين تشير اللغة الخارجية الى العلاقات القائمة بين اللغة والحقول الخارجية المؤثرة عليها. وأعطى سوسر في هذا التمييز الاولوية الى اللغة الداخلية، فالمهم في حقل اللغة، هو تنظيمها الداخلي، أي قواعدها الداخلية، لا تاريخها، إذ إن اعطاء الاولوية الى اللغة الخارجية، يؤدي الى دراسة اللغة من خارجها، وإلى إرجاعها الى علوم أخرى كالتاريخ أو علم النفس أو علم الاجتماع. لقد قصد سوسر من هذا التحديد اقامة علم مستقل للغة لا يخضع الى الافتراضات الفلسفية أو الاجتماعية، بل يماثل في استقلاله العلوم الطبيعية التي تقيم العلم من داخله، بعد أن تدرس وحداته الخاصة بمعزل عن أي افتراضات فلسفية. اعتماداً على هذا المنهج أكد سوسر على مفهوم «النسق» أو «النظام» الذي يتكشف في دراسة العلاقات الداخلية للغة، وفي تحولات هذه العلاقات، الأمر الذي جعله يمايز بين «الزمن التواقي» و«الزمن التسابعي»، أي بين

في تشكيلها كـمعرفة الا الى المجموع العلمي الذي ظهرت في حقله. ان فوكو يالغائه لمفهوم التاريخ يجعل من حركة العلوم حركة غير واعية، ولها استقلال المطلق عن كل قصد إنساني، فهي تتحدد فقط بقواعدها الخاصة بها والتي ترفض أي دور للفاعل الانساني.

وبالإضافة الى شتروس وفوكو ظهر جاك لاسكان الذي اعتمد مفهوم البنية في حقل التحليل النفسي، ودعا الى العودة الى فرويد، معتبراً أن اللاشعور هو بنية شبيهة ببنية اللغة، وأن من شأن اللاشعور أن يؤدي عمله الوظيفي على نحو ما تؤديه اللغة بما لها من طابع بنيوي، وبذلك يصبح البعد اللغوي هو الدعامة الحقيقية للتحليل النفسي كله، كما يصبح «الكلام» هو التعبير الحقيقي عن الذات الانسانية.

لقد استطاعت البنيوية أن تشكل أداة بحث إيجابية في كثير من العلوم، إلا أن الفصل بين البنية والتاريخ، وبين البنية وتحديداتها الاجتماعية، قصر إيجابية البنيوية على بُعد واحد، فهي تطمح الى تأسيس جديد للعلوم الاجتماعية يسحبها من حقل التأويل الفلسفي الى حقل العقلانية الكاملة، لكن هذه العقلانية عادت فالتقت بالمشالبة حين جعلت من البنية «جوهراً» لا يقبل إلا بقوانينه الداخلية، وحين أغلقت فضاء البنية، وجعلته مكتفياً بذاته، أي ألغت منه مفهوم التناقض.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، زكريا، مشكلة البنية، مكتبة مصر.
- دراسات أدبية في النظرية والتطبيق، مؤلف جماعي، مطبوعات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1979.
- فضل، صلاح، نظرية البنائية في النقد الادبي، مكتبة الانجلو المصرية، 1978.

- Barthes, R., Essais critiques, Seuil, 1964.
- Barthes, R., Sur Racine, Seuil, 1963.
- De Saussure, F., Cours de linguistique générale, Payot, 1955.
- Strauss, Claude Levi, Antropologie structurale, Plon, 1958.
- Strauss, Claude Levi, Les Structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1967.
- Structuralism, Edited and Introduced by, Michael Lane, Jonathan cape, London, 1970.
- Welmann, R., Structure and Society in Literary History, L.W., London, 1977.

فصل دراج

«التزامن» و«التعاقب»، إذ إن مفهوم «التزامن» يرى العلاقات في زمانها الحاضر، وذلك على عكس مفهوم «التتابع» الذي يدرس العلاقات في حركة تكوّنها وتغيرها خلال الزمان. واستناداً الى سوسير قام ليفي شتروس بتطبيق مبادئ علم اللغة على الظواهر الثقافية، واعتبر أن المنهج البنيوي يمكن أن يلعب دوراً في العلوم الاجتماعية يماثل الدور الذي لعبته الفيزياء النووية في تطوير الفيزياء النيوتنية، ودرس على ضوء هذا المنهج علاقات الأبوة في القبائل البدائية، مبيّناً ان مفهوم الابوة هو جملة عناصر ذات معنى قائمة في نظام من العلاقات. وإذا كان سوسير قد رأى في العلامة اللغوية وحدة بين «الدال» و«المدلول»، فإن شتروس رأى بدوره في كل ظاهرة ثقافية علامة معينة قائمة على وحدة «الدال»، و«المدلول» أيضاً، فعمل على دراسة هذه الظواهر وتحليلها وتصنيفها وانتاج النموذج النظري المعبر عنها، بل عمل على اقامة الصياغة الرياضية الدائمة لها. وفي إرجاع الظواهر الثقافية الى نموذجها المجرد يتكشف نهج شتروس الذي يدرس العلاقات العيانية كي يصل الى بنيتها اللاشعورية، الامر الذي يستدعي عملية معرفة تنقل العياني الى المجرد، فحقيقة الشيء لا توجد في ظاهره، بل في بنائه النظري، الذي أنتجته المعرفة العلمية، القادرة على النفاذ الى العلاقات البنيوية الداخلية التي تحدّد الشيء وتعرّفه. وفي هذه الحال تتراجع المضامين المباشرة المرتبطة بالأشياء، لتحلّ مكانها الوظيفة الرمزية القائمة في بنية ذات خصائص ثابتة. ان اختلاف المضامين لا يعني اختلاف الوظيفة الرمزية اذ يمكن ان تقوم الوظيفة الرمزية في عدة ظواهر مختلفة المضامين.

وكما استند شتروس على سوسير، قام ميشيل فوكو أيضاً، صاحب «أثریات المعرفة» و«الكلمات والأشياء» باستعادة مفهوم البنية، ليدرس تاريخ المعرفة، بعد أن حذف من مفهوم التاريخ كل مظهر من مظاهر التتابع والاستمرار، لأن دراسة المعرفة بنيوياً، لا تستقيم في تابعها التاريخي، كما أنها لا تستقيم كعلم مقارنة، يبحث في تمايز العلوم في مسارها التكويني، بل تتم هذه الدراسة وفقاً لقواعد «المقال» أو لقواعد البنية الخفية القائمة في تاريخ العلوم، وهي قواعد لا تعتمد على ذات فردية، أو ذات جماعية، فهذه القواعد تكمن في خصائص البنية الداخلية لكل علم، ومعنى ذلك أن تطور العلوم لا يتحقق في إطار تراكم المعرفة المحدد تاريخياً، إنما يتحقق بانقلاب حاسم داخل العلوم ذاتها. أو بشكل أدق، يتحقق بانقلاب حاسم داخل المعرفة القائمة في زمن معين، لأن معرفة أي عصر من وجهة نظر البنية هي معرفة مكتفية بذاتها ولذاتها فهي لا تدّين

عضوياً وشاملاً ، هو الشكل الإلهي .

بهاء

**Splendeur
Magnificence
Bewunderung**

البهاء الطبيعي البشري والفني رمز البهاء الإلهي . يفرق الأفلاطوني المسيحي ديونيزيوس بين الجمال الطبيعي والجمال المتعالي ، ويؤكد أن الأشياء المرئية هي صور للأشياء غير المرئية (في « الرسالة العاشرة ») . فيطلق على الله اسمي : الجمال الجوهرى المتعالي والجمال المطلق (في « الأسماء الإلهية » ، فصل 4 ، 7) . ويذهب نيقولا دي كوزا الى وصف وجه الرب بصفة « الجمال بعينه » يقول : « وجه الرب هو الجمال المطلق نفسه والشكل الذي منه تستمد جميع الاشكال الجميلة وجودها » (في « رؤية الله » ، فصل 6) .

ومعنى ذلك أن البهاء لا يمكن الحدس به ما لم يكن هنالك معرفة متدرجة وصف افلاطون مراحلها في « المأدبة » . فعلى الانسان أن يصعد من الجمال الحسي الى جمال النفس ، ثم ان يتخطى جمال النفس ليواجه الجمال المطلق وأمام البهاء تشعر النفس بغبطة صوفية .

جاد حاتم

البهاء هو الجمال المشع ، ذو الوجود المتعالي . وبعبارة اخرى ، البهاء هو الجمال المطلق . جمال المطلق اولا ، ثم جمال خارق في الطبيعة وبعض الآثار البشرية فنية كانت أم أفعلاً ، يبرز المطلق من خلالها .

يتضمن الشعور بالبهاء حدسين . أولها حدس غير متساوق بالمتناهي . إذ إن تمثل قوة لامتناهية يولد لدى الانسان شعوراً بالانسحاق . ومن هنا ينبع حدس الجلال . أما الحدس الثاني فهو الحدس المتساوق بالمتناهي ، ومنه يولد حدس الجمال .

يجمع البهاء بين هذين الحدسين المتناقضين فهو يُدخل في المتناهي لا تساوق اللامتناهي ويخلع عليه صورة مهيبة وفي الوقت نفسه يدخل في اللامتناهي تساوق المتناهي ويلبسه شكلاً

تأليف - توليف

Compositon-Synthèse
Composition-Synthesis
Verfassen-Synthese

ألف الشيء تأليفاً وتوليفاً إذا وصل بعضه ببعض. و« منه تأليف الكتب » يقول ابن منظور. ويضيف: وألفت بينهم تأليفاً إذا جمعت بينهم بعد تفرق.

والمعنى الفلسفي العام للتأليف (ونفضل صيغة التوليف) لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي بل ينطلق منه ويضيف إليه.

فالرجائي في « التعريفات » يفرق التأليف عن الترتيب فيقول « هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أهم من الترتيب ». لأن الترتيب عنده « في الاصطلاح » هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث تشكل وحدة ويكون لبعض أجزائها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر.

هذا المعنى العام يتخصص حسب الاستعمال الفلسفي فيعني:
1) اتحاد الأطروحة والأطروحة النقيض في معنى جديد أو قضية جديدة معبراً عن وحدة أو أن أعلى كما في الثالوث المشهور: الأطروحة - الأطروحة النقيض - التوليف. ورسومها الهيغلي: +، -، - وهي عند هيغل قانون التطور بأسره.

2) أما كانط فيطلقه على فعل ربط مختلف التمثلات وتمثل كثرتها بموجب معرفة واحدة. ويتم هذا التوحيد في ضوء الأفهوم بموجب مبدأ من مبادئ التجربة (راجع مصطلح مفهوم).

3) ويعني في المنهج سير الذهن من المعاني والقضايا البسيطة أو اليقينية إلى معان وقضايا أكثر تعقيداً أو تلزم عنها

بالضرورة. أو هو، بعامه، الصعود من التفاصيل إلى المجموع. وهو بهذا المعنى يقابل التحليل الذي يعني الهبوط من الكل إلى الأجزاء. والتحليل والتوليف يؤلفان في هذا المعنى التعليل البرهاني. ولذا أمكن لهيغل أن يعتبر منهج الفلسفة الخاص تحليلياً وتوليفياً في آن معاً، في رد واضح على الفلاسفة السابقين اعتباراً من ديكارت، الذي يفهم بالتوليف: « الإبتداء بالمواضيع الأكثر بساطة والأسهل على المعرفة للصعود رويداً رويداً كما بدرجات نحو معرفة المواضيع الأكثر تعقيداً ». ولما كان الانطلاق من البسيط يعني الانطلاق من اليقيني اعتبر المنهج التوليفي المنهج البرهاني الكشفي الفلسفي بامتياز، فلم يتردد سينوزا من كتابة الميتافيزيقا مبرهنة على الطريقة الهندسية؛ واعتبر المنهج التحليلي في المقابل منهج عرض النتائج التي تم التوصل إليها، أي منهجاً تربوياً.

4) ويتصل بهذه المعاني ما سمي في الفلسفة الحديثة بالقضايا التوليفية في مقابل القضايا التحليلية. فابتداءً من لوك تعتبر توليفية كل قضية تحمل على حامل ما محولاً مغايراً له أي غير نابع من تعريفه بالذات كما في قولنا مثلاً: « الأجسام (هي) ذات وزن ». فالمحمول (ذات وزن) غير متضمن في الحامل (الأجسام) ونحتاج إلى شيء آخر غير تحليل الكلمات ومبدأ عدم التناقض لإمكان قول مثل هذه القضية (رآه بعضهم في التجربة ورآه البعض الآخر في قدرات الذات العارفة).

وهذا ما يقابل القضية التحليلية التي مثالها: « المربع (هو) شكل ذو أربعة أضلاع ». فواضح أن الحكم لا يضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً ولا يفعل إلا أن يوضح تصورنا للحامل. 5) وأخلص إلى أن مصطلح التوليف، يشتمل معاً على معاني الجمع وتوحيد المتنافر، والإرتقاء. ولذا فضلت على اللفظ العربي القديم « التأليف » لغلبة معناه اللغوي الشائع « تأليف الكتب » أو سواها عليه، كما فضلت على اللفظ الشائع

« التركيب » ومشتقاته بالنظر إلى غياب تلك المعاني المذكورة عن اللفظ هذا، بالإضافة إلى تضمنه معاني ليست في التوليف كمثل: تركيب الجملة والتركيب الداخلي... الخ.

موسى وهبه

تأمل

Contemplation-Méditation
Contemplation-Meditation
Kontemplation-Meditation

تمهيد

ليس التأمل بمنهج فلسفي واحد أو بمنهج واضح المعالم، فهذا ديكرت ينتقد كل الفلسفات التأملية في كتابه « مقال عن المنهج » ليعود فيطلق على طريقتيه في الشكل المنهجي اسم « تأملات في الفلسفة الأولى »، وهذا هوسرل الذي حاول جاهداً أن يجعل من الفلسفة علماً متشدداً يطلق على أحد أهم كتبه اسم « تأملات ديكرتية »، وكأن التأمل قدر الفلسفة الذي لا تستطيع الافلات منه رغم كل التقدم العلمي وتنوع المنهجيات الفلسفية المتأثرة كثيراً أو قليلاً بهذا التقدم.

والتأمل ليس وفقاً على فلسفة حضارة دون أخرى، ولا هو بوقف على التجربة الفلسفية وحدها، بل إنه يكاد يكون المنهج غير المعلن للفكر البشري على اتساع رقعته، وللتجربة الانسانية في شتى ميادينها الفنية والأدبية والدينية، فمن التراثنا البوذية إلى الوجد الصوفي إلى تجربة نشوة الخلق الفني، إلى سعادة اتصال المتوحد، إلى اكتشاف الكوجيتو الأغسطيني والديكرتي، إلى الديالكتيك الهيجلي إلى سماع نداء الأنا العميقة، يبرز التأمل وكأنه الوسيلة الوحيدة الموضوعية تحت تصرف الانسان ليحاول بها معرفة معنى وجوده.

كان لا بد من مثل هذا الايضاح قبل حصر الموضوع في التأمل كمنهج فلسفي مما سيتيح لنا إحاطة، ولو جزئية، بهذا المفهوم الواسع. نقطة انطلاقنا ستكون إذن محاولة تحديد للتأمل فلسفياً أولاً، ثم سنحاول مقارنة الموقف التأملي من الحياة والطبيعة بالموقفين العملي والعلمي لتوضيح تحديدهما، ثم بعد ذلك سنرى الافتراضات السابقة التي يحتويها التأمل، إلا أن الفلسفة التأملية هوجت من أكثر من جهة وهذا ما سنراه بإيجاز قبل أن نتفحص الحل الذي نقترحه.

1 - تحديد التأمل: لقد أطلق اليونان على التأمل لفظ

« ثيوريا » للتأكيد على أن التأمل هو نظر عقلي محض لموضوعات لا يمكن أن تقع تحت مراقبة الحواس كالجواهر المفارقة والمبادئ الأولى، وبهذا المعنى يجب فهم قول أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » بأن الفلسفة الأولى هي العلم التأملي - النظري المحض - للعلل الأولى وللمبادئ الأولى، فأرسطو الذي شدد على دور الحواس في تكوين معارفنا كان يدرك بأن التفسير الطبيعي القائم على تحليل الواقع الحسي صالح لإدراك العلة المباشرة للتغير القائم في عالم الكون والفساد، غير أن الفضولية البشرية لا تكتفي بمثل هذا التفسير بل يدفعها الاندحاش إلى البحث عن العلة الأولى التي كانت وراء كل العلل المباشرة، وهنا ينتفي دور الحواس؛ إذ إنها تقف عاجزة عن أن تزودنا بما نطمح إليه، ويأتي دور التأمل، دور النظر العقلي في مواضع لا يمكن أن تخضع للحواس.

حين حدد أرسطو الفلسفة - أو ما دعي من بعده الميتافيزيقا - بأنها العلم النظري وبالتالي التأملي فقد كان ينطلق من حضارة تؤمن بوجود طبيعة ثابتة يجب احترامها والتمشي مع قوانينها، وبأن العقل قادر عن طريق التأمل - النظر المحض - على إدراك ماهية هذه الطبيعة، وهو لا ينبغي من هذا الإدراك أية منفعة مادية، وبالتالي فإن الفلسفة - كنظر عقلي - لا تبدأ إلا بعد أن تكون كل الحاجات الضرورية للانسان قد أُنشِبت. العقل هنا - كنظر وتأمل - لا يهدف إلى شيء خارج المعرفة ذاتها، خارج طموح الانسان لإشباع تعطشه للعلم مدفوعاً بالدهشة التي تعتره أمام ظواهر الطبيعة. والنظر هنا لا علاقة له بالنظرية بمفهومها العلمي لأن النظرية العلمية بحاجة إلى براهين توسّعها، أو إلى تجربة علمية تقم البرهان على صحتها، في حين أن النظر هو تأمل محض لا يمكن - بسبب موضوعه نفسه - أن يمر بالتجربة العلمية للبرهان على صحة ما يؤكد.

يتناول التأمل إذن موضوعات لا تخضع للحواس وبالتالي فإنه يتعارض مع التجربة العلمية، ونحن نجد صدى لما قاله أرسطو لدى كانط في كتابه « نقد العقل المحض » ولكن في سياق مختلف تماماً؛ إذ كان همّ الفيلسوف الألماني البرهنة على أن العقل المحض لا يصل في الموضوعات الفلسفية المحضة إلا إلى متناقضات Antinomies. يقول كانط بأن المعرفة النظرية هي معرفة - تأملية كلما تناولت موضوعاً أو مفاهيم تتعلق بموضوع لا يمكن لأي تجربة أن تتوصل إليها؛ بمعنى أن التأمل هو ما يخرج كلية عن التجربة وما لا يمكن أن يكون تجربة لها.

غير أن مثل هذا القول قد يحمل إبهاماً أو غموضاً، إذ ما الذي يميز في هذه الحال التأمل عن التفكير بوجه عام، فالتفكير

كانط أن يغلقه إلى الأبد في وجه الفلسفة بتقده للعقل المحض فتحه هيجل من جديد أمام التأمل في كتابه «علم المنطق». فالمنطق الهيجلي لا علاقة له إطلاقاً بالمنطق التقليدي المعروف والقائم على الاستنتاج والاستقراء والقياس وغيرها من البراهين، بل هو يحاول، من وصف الجسد القائم، النفاذ إلى طريقة سيرورة الانسانية وتحلي الروح في الحدث التاريخي، ومن هنا فإن رؤية المنطق في كل ما هو واقع أي إدراك الديالكتيك الثلاثي المفسر لهذا الواقع، هو ثمرة التأمل، وهو أقرب إلى الحدس المباشرة للمعنى الأخير للواقع منه إلى أي من الطرق المنطقية المعروفة، والتي كان هيجل يعتبرها مسؤولة عن انحطاط الفلسفة وتدهورها. (راجع مقدمة «مبادئ فلسفة الحق»).

إذا كان التأمل يتعارض مع التجريبي أي أنه لا يتمشى مع ما هو قابل للمرور عبر امتحان التجربة، فإنه يتعارض كذلك مع العملي أي الممارسة الفعلية للفضائل الأخلاقية في مجتمع معين أي أنها تتعارض مع ما أسماه اليونانيون العمل (براكسس Action-praxis) فالفضائل تحتاج إلى مجتمع تمارس من خلاله، في حين أن التأمل لا يحتاج إلى وجود مثل هذه العلاقات بين الأفراد، فهو إذن موقف يدير ظهره إلى ضجيج الحياة الاجتماعية وتمقيدها. وكذلك فإن التأمل يتعارض مع العملي على الصعيد العلمي بمعنى أنه يبني علماً من أجل العلم، ولا يلتفت إلى النافع أي إلى ما يريح الناس في حياتهم اليومية. بعد أن حاولنا تحديد التأمل على الصعيد الفلسفي بقي أن ننظر إلى موقفه من الحياة والطبيعة.

2 - التأمل والموقف من الحياة والطبيعة: يقف التأمل موقفاً غير عملي من الحياة والطبيعة بمعنى أنه لا يشارك في العلاقات المتشابكة التي تقوم بين الأفراد في حياتهم، ويتخذ من الطبيعة ميداناً للنظر العقلي المحض، بمعنى أنه لا ينظر إليها كمجموعة من القوى والظواهر التي يستطيع الإنسان السيطرة عليها والتحكم فيها من أجل منفعة، فالتأمل يجري في سكون التوحد وعزلة السعادة الفردية.

أ) التأمل والحياة العملية: لقد ميز أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بين الفضيلة الأخلاقية التي تتجه نحو العمل وتشارك في إقامة علاقات طيبة بين الناس وبين الفضيلة التأملية التي تبعد الفيلسوف عن الناس وتجعله أكثر الأفراد استقلالية وكأنه فكر لا همَّ له إلا أن يفكر في ذاته. تحت تأثير أرسطو كتب توما الأكويني في القسم الثاني من «المجموعة اللاهوتية» حول الفضيلة الأولى للعمل وهي التعقل Prudence والفضيلة التأملية وهي الحكمة. فكان ما كتبه مقارنة بين الحياة العملية

أيضاً قد يتناول مواضيع غير قابلة للخضوع لامتحان التجربة. هنا لا بد من القول بأن التفكير هو تركيز الذهن حول موضوع معين ووصفه من الخارج وتفسيره والتوسع في شرحه، وقد يكون ذلك بالإحاطة بميزاته وأنواعه، في حين أن التأمل يحاول أن يغوص إلى أعماقه ليستجلي كنهه الأخير، ومعناه الأعظم، إنه ليس الشرح الذي يحاول الإحاطة بالموضوع من شتى جوانبه، بل هو التأويل الذي لا يرضى أن يتوقف إلا عند اظهار المعنى الخفي والأعمق للفرض. ولعل في الحوار بين كيريلوف وستفروجين الذي كتبه دوستويفسكي في روايته «الشياطين» مثلاً على ذلك، إذ نسمع كيريلوف يقول: «حين كنت في العاشرة من عمري كنت في الشتاء أغمض عيني وأنصت ورقة خضراء بكل ضلوعها تلمع تحت أشعة الشمس ثم أفتح عيني ولا أصدق الواقع. ما كنت قد رأيته كان في غاية الجمال... الورقة خير... كل شيء حسن... كل شيء خير... الانسان تعيس لأنه لا يعرف أنه سعيد... الناس ليسوا خيئين لأنهم لا يعرفون أنهم خيرون، وحين يدركون أنهم خيرون يصبحون جميعاً، حتى آخر واحد منهم، خيئين». التأمل هنا هو الذي اكتشف من خلال تجربة عادية، كتجربة ورقة خضراء بصلوعها، المعنى الأخير للخلق والسبب الأعظم لبؤس الانسان.

يظل أفلاطون، في «الجمهورية»، خير من ميز بين مستوى التفكير ومستوى التأمل، فالجدول القائم على الفرضيات ينتقل صعداً من الفرضية الأولى نحو الفرضية الأخيرة التي لا فرضية وراءها، التفكير (ديانويا Réflexion-Dianoia) يكتشف الفرضية الأولى عن طريق المناقشة والحوار، إذ يفترض أن هناك وراء الجمال الحسي جمالاً في ذاته مثلاً، ثم ينتقل إلى النتائج التي تترتب على مثل هذه الفرضية ليتوصل إلى فرضية ثانية أبعد منها وتفسرها. الفرضية الأولى تفسر وجود العالم الحسي والفرضية الثانية تفسر وجود العالم بذاته وهو ثمرة التفكير، غير أن هذا الأخير يظل عاجزاً عن إيجاد الفرضية النهائية، تلك التي تفسر ولا تفسر لأنها تعطي المعنى الأخير لكل الوجود. إنها فكرة الخير، الخير المطلق الذي نتجت عنه كل الموجودات، وهذا الخير الأخير القائم على رأس الديالكتيك التصاعدي والذي يشكل المبدأ الأول للوجود هو ثمرة التأمل، ثمرة ما يسميه أفلاطون نويزيس Noesis أي ثمرة الحدس المباشر الذي يتخطى مجرد التفكير ليدرك بلمحة خاطفة الماهية الأخيرة للوجود والعلّة الأولى للكون. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن كل فلسفة هيجل كانت فلسفة تأملية Spéculative، فما حاول

الفلسفة التي عُدَّت خادمة له. ويمكننا اعتبار كتاب القديس بونافونتورا Bonaventura المتوفى سنة 1274 م، «مسار الفكر نحو الله» خير ممثل لهذا الموقف، فهذا القديس ظل يتجاهل الأفكار الجديدة التي غزت عصره، وبذلك بقي أميناً للتراث الأوغسطيني الذي سيطر طيلة فترة سيطرة اللاهوت. في كتاب «المسار» هذا رحلة طويلة في عملية صعود مستمر نحو اللامتناهي، وكل المخلوقات في الطبيعة متحدنا عن الفرح الذي ينتظرنا في نهاية السبيل. هذه الرحلة تتوقف أولاً أمام الطبيعة أي العالم الحسي بكل المخلوقات والموجودات التي نشاهدها بعين حبة الايمان فتبدو لنا الطبيعة بأسرها كالأثار المتبقية من الله، وكما تدل الأثار على الشعوب التي مرت، كذلك يدل العالم الحسي على الله. كل شيء في هذا العالم الحسي يصرخ بوجود الله ويدعونا إلى الباري. وحين نتأمل هذه الأثار لا نستطيع سوى الاندهاش والتعجب وتكشف أمامنا كل البراهين التي تؤكد الحقيقة الإلهية: كل ما في الطبيعة من حركة ونظام وقياس وجمال ينطق بهذه البراهين، ذلك أن «روعة الأشياء تكشف لنا الله إن لم تكن عمياناً، والمخلوقات والموجودات تنادي الله ونستطيع سماعها إلا إذا كنا طرشاناً. إن الأخرس وحده لا يمجّد الله في كل معلولاته والأحق وحده يرفض أن يعترف بالمبدأ الأول أمام كل هذه المؤشرات الطبيعية». وفي المرحلة الثانية تعود النفس إلى ذاتها لتتعمق مما رأته في الطبيعة فتبدو لها كل الموجودات والأشياء الحسية كظل الله. والظل يدل على صاحبه ولكنه يبقى الصورة غير الواضحة لصاحبه، في حين أن نور النفس يضيء الطبيعة بضوء جديد نستشف من خلاله المعنى الكامن وراء الظواهر.

كان روجر بيكون Roger Bacon من معاصري بونافونتورا غير أن مدرسة اكسفورد التي ينتمي إليها تأثرت بأبحاث ابن الهيثم في البصريات وأعجبت بمنهجته. ومن المرجح أن فيلسوفنا كان أول من استعمل في الغرب تعبير العلم التجريبي أو الاختباري؛ فرغم أنه لم ينكر دور التجربة الداخلية القائمة على التأمل، إلا أنه دافع عن علمه الجديد القائم على التجربة واعتبره أهم العلوم وهذا ما قاده إلى الوقوف من الطبيعة موقف الذي يريد أن يجلي أسرارها ليتمكن من إنتاج آلات جديدة تستطيع أن تخدم الإنسان. ولقد نسب إليه الكثير من الاختراعات ليس أقلها «النظارتين»، إذ من الثابت أن النظارات عرفت في زمانه، كما تدل على ذلك لوحة محفوظة في متحف مدينة بيزنسون الفرنسية. أراد روجر بيكون أن تقوم المختبرات وتجري التجارب في شتى أصقاع الغرب لأن العلم

والحياة التأملية. إن التعقل، في نظر الأكويني، يشكل الفضيلة الرئيسية في النظام الأخلاقي وهو يعني بالحياة العملية والممارسة النشطة الفعالة في التعامل مع الناس وهو يقوم قبل كل شيء على ذاكرة تحفظ التجارب المكتسبة للاستفادة منها مستقبلاً، وكذلك فإن التعقل يعني التيقظ والنبه لكل تغيير يطرأ لأخذه في الحسبان حين نريد بلوغ غاية محدودة معينة، وهو يعني أيضاً حيازة الفطنة والحذر لتجنب الوقوع في شرك المخادعين، أضف إلى ذلك أن التعقل هو أيضاً بعد النظر أي توقع الأشياء قبل حدوثها، وتحكم العقل أي جملة يستقصي الأمور من شتى جوانبها، وهو بسبب حيازته لكل هذه الصفات يصبح نافعاً في الحياة العملية للناس، إذ إنه قادر على اسداء النصيحة الصحيحة وإصدار الحكم العادل على الأفعال الخاصة وكذلك التمييز في الظروف الاستثنائية.

غير أن كل هذه الصفات الجيدة لا تجعل من التعقل الفضيلة الأولى أو الأسمى، فهذه هي الحكمة بنت التأمل، والتعقل على أهميته ودوره في الحياة يظل خاضعاً للحكمة؛ فالتعقل فضيلة سياسية إجتماعية تمهد الطريق أمام الحكمة وتخدمها كما يخدم الجندي مليكه، التعقل يختص بالأمور الانسانية في حين أن الحكمة تهتم بالعلة الأولى، التعقل يحاول النظر في الوسائل المؤدية إلى السعادة في حين أن الحكمة تنظر في موضوع السعادة ذاته وهو المعقول الأسمى، أي أنها تطمح إلى الرؤية الطوباوية التي تظل غير مكتملة في هذا العالم.

ب) التأمل والموقف من الطبيعة: هناك موقفان رئيسيان من الطبيعة: موقف يتأملها بخشوع فيرى فيها الإشارات والرموز والدلالات لما هو أبعد منها؛ وموقف لا يرى فيها سوى مجموعة من الظواهر يجب البحث عن عللها المباشرة؛ أي أنه يعتبرها آلة كبيرة تتحرك وتخضع لقوانين الحتمية، وعلى العقل اكتشافها. والتطرف في هذا الموقف يذهب إلى حد التحكم في الطبيعة وتسخيرها للمنفعة المادية للإنسان. الفلاسفة اليونانيون نادوا بوجه الإجمال باحترام الطبيعة واتباع أحكامها، وحاولوا أن يفتشوا عن المبدأ الأول الذي يفسرها، وكانوا بشكل عام يحتقرون النافع في الحياة العملية. عند العرب نجد الموقف اليوناني وإلى جانبه محاولات جادة لتخليص العلم من الفلسفة للتوصل إلى علم وضعي. ويرى المستشرق روجيه ارنلندز R. Arnaldez أن البيروني توصل إلى مثل هذا العلم، وأن الغرب لو عرف آراءه لتقدم التطور العلمي فيه قرنين أو ثلاثة قرون. لقد ظل الموقف التأملي مسيطراً في الفلسفة الغربية إلى القرن الثالث عشر وذلك بسبب سيادة اللاهوت وأسبقيته على

متوافرة، في كثير من الأحيان للغالبية العظمى من الناس، وحتى إن توافرت تظل راکدة لا يعبرها الناس أي اهتمام، وتوافر الإمكانيات لا يكفي إذ لا بد من تدبيرها بطريقة خاصة تؤمن بلوغ الهدف، وعندها يفترض التأمل نوعاً من عملية ترويض للذات.

- حين أكد أفلاطون أن كل معرفة هي تذکر فقد افترض وجود تناسق بين الانسان وعالم المثل وهذا ما يقوله في أسطورة أصل النفس في حوار « فيدرس » حين يقارن النفس بمركبة يجرها حصانان وتشارك في السباق العلوي للوصول إلى الخير المطلق والتمتع برؤيته. أثناء هذا السباق بعض النفوس رأت أكثر من غيرها، والنفس التي شاهدت وتمتعت بأكثر قسط من الخير المطلق هي نفس الفيلسوف. ومن هنا فإن الفيلسوف قادر أكثر من غيره على التأمل واكتشاف الهدف الأخير للحياة، غير أن مثل هذا الهدف لا يدرك بالتفكير المحض، بل بجهدس للماهيات. هناك إذن إمكانية حدس عالم المثل، ومثل هذه الإمكانيات التي يبلغها التأمل متوافرة للفيلسوف أكثر من غيره، والفيلسوف يخضع نفسه لمبادئ صارمة، إذ عليه أن يصبح سيد نفسه في عملية تطهير من كل شهوات الجسد وأهوائه ليتمكن من الانصراف إلى التأمل، دون عائق يأتيه من العالم الحسي.

- في الكتاب العاشر من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » يقول أرسطو بأن الحد الأخير للسعادة هو التأمل، ومثل هذا التأمل هو الإبتة البكر للحكمة، غير أن مثل هذه السعادة ليست في متناول اليد فهي تفترض من جهة أن في ذاتنا يكمن مبدأ إلهي أبعد من النفس الناطقة (لوغوس). هذا المبدأ يأتي من العقل الصرف (نوس)، ومن جهة ثانية فإن مثل هذه السعادة تتطلب منا أن ندير ظهراً كلية للعالم العملي ليصبح نشاطنا منحصراً في التفكير والتأمل في سكون وراحة مقلدين حياة الإلهة ونحن ما زلنا نعيش في عالم الكون والفساد.

- « في داخل الانسان تكمن الحقيقة » هكذا يقول القديس أوغسطين، وهذا يعني أن الغوص في أعماق النفس يجعلنا نصل إلى أعلى حقيقة وأساها، فحين ننزل إلى داخل ذاتنا نشعر بأننا مجذوبون نحو شيء أسمي منا، هناك دوماً شوق نحو هدف أسمي منا، وهذا الشوق لا يتوقف إلا حين يستريح القلب عند الله، وحين يعرف الانسان ذلك ينسى نفسه وينقطع لله. هناك إذن خروج من الذات وتفوق على الذات بتعميق الذات نفسها. الحقيقة الأخيرة التي تكمن في داخلنا ونكتشفها بالغوص في أعماق أعماقنا هي الله وإرادة العيش بنعمته. ومن هنا نكتشف ضرورة الإيمان لأنه وحده يجعلنا نعيش في كنف النعمة

التجريبي هو الذي يوصلنا إلى اليقين في ما يخص ظواهر الطبيعة. العقل لا يستكين ولا يستريح إلا إذا أكدت التجربة التفكير المجرد. العلم التجريبي الذي يجب أن نطبقه على الطبيعة يفوق كل العلوم لأنه طريق اليقين، وهو يبدأ حين تنتهي بقية العلوم؛ إذ إنه يوصلنا إلى اكتشافات لا يستطيعها العلم النظري، أضف إلى ذلك أنه يملك القوة الكافية التي تمكنه من معرفة أسرار الطبيعة واكتشاف المستقبل والتوصل إلى التحكم في الطبيعة ومن استطاع ذلك ملك السلطة.

نلمس هنا موقفاً نوعياً من الطبيعة إذ إن أهمية التجربة هي في الاكتشافات الجديدة التي نستطيع أن نتوصل إليها من خلال التحكم في قوى الطبيعة. وروجر بيكون هنا سباق لديكار في كتابه « مقال عن المنهج » حين جعل هدف العلم اختراع عدد غير محدد من الآلات تخدّم الإنسان في رفاهيته، وحين أراد من معرفة الطبيعة لا إرضاء حب المعرفة بل جعل الانسان يصبح سيداً ومالكاً لهذه الطبيعة التي تخدّم أغراضه. فالطبيعة آلة، ومعرفة أسرارها تمكن الانسان من استخدامها لمنفعته.

بقي أن نقول إن الموقف التأملي من الطبيعة لم يتوقف مع العصر الحديث وتقدم العلم، فحين كانت فيزياء نيوتن، القائمة على مفهوم ميكانيكي للطبيعة يزيل عنها كل صفة تقدسية، تطنى على الفكر الغربي، كان الرومانطيقون الألمان وعلى رأسهم شلنغ في القرن الماضي، يكتبون حول « فلسفة الطبيعة » وهم ليس تفسر الظواهر ولا التحكم فيها بل البحث عن روح العالم التي تفسر المنطق الأخير للعالم والمعنى الذي تجري وراءه الطبيعة، فكانوا أقرب إلى التقليد اليوناني والموقف التأملي. ويمكننا أن نرى الشيء ذاته في كتاب هنري برغسون الشهير « التطور الخلاق » فهو يسعى إلى المبدأ الأول الذي كان وراء كل التطور والارتقاء، وهذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان الموقفان من الطبيعة متناقضين بالضرورة، أليس بالعكس وجهتي نظر أمام ظاهرة واحدة؟

3 - الافتراضات السابقة للتأمل: التأمل، كمنهج فلسفي قائم على أكثر من فرضية سابقة، تشكل مجموعها الشرط الذي بدونه لا يمكن للتأمل أن يصل إلى غايته. وأولى هذه الفرضيات هي أن الانسان قادر، إما عن طريق الغوص إلى أعماقه وإما عن طريق الصعود قدماً، إلى اكتشاف الحقيقة الأخيرة للوجود والمعنى النهائي للحياة، وهاتان العمليتان تفترضان بدورهما وجود حدس خارق لدى الانسان، بمعنى أن هذا الأخير قادر على إدراك مباشر، في لحظة متميزة، ليكنه الحقيقة، غير أن مثل هذا الحدس يفترض بدوره وجود إمكانيات معينة غير

ذاته، وهي الديالكتيك الثلاثي لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا افترضنا سابقاً بأن عمل الانسان وصنعه وتاريخه يسعى إلى تحقيق هدف آخر. لو كان تاريخ البشرية مجرد ضجيج وغوغاء يتلاشى بعيداً في الأفق لما استطاع التأمل الفلسفي الغوص إلى المعنى الباطني. بهذا المعنى يجب أن نفهم تأكيد هيجل بأن «كل ما هو واقعي فهو عقلائي وكل ما هو عقلائي فهو واقعي»، ذلك أن كل واقع هو حسيلة صنع البشر، وصنع البشر أي مجمل تاريخ الإنسانية يتبع طريقاً عقلائياً، والفلسفة التأملية تلقت مهمة إبراز هذه العقلانية التي لا تظهر إلا للنظر العقلي الناقب.

كان بإمكاننا أن نكمل الاستشهاد بكثير من الفلسفات التأملية لنوضح الافتراضات التي تقوم عليها، غير أننا شئنا فقط إعطاء بعض النماذج لنؤكد بأن التأمل لا يعني مجرد التفكير وأنه يقوم باستمرار على افتراض وجود تناسق بين الحقيقة الأسمى وحياة الانسان، وأن ادراك مثل هذا التناسق لا يتم إلا بإدراك مباشر فوق عقلائي إذ إنه لا يتأتى إلا بعد جهد عقلي كبير.

4 - نقد الفلسفة التأملية: يمكننا أن نوجز النقد الموجه إلى التأمل كمنهجية فلسفية فنقول إنه يأتي أساساً من ثلاث جهات:

(أ) نقد يقف من التأمل موقفاً سلبياً باسم المنفعة ويتجلى بشكل خاص لدى ديكارت في كتابه «مقال عن المنهج»؛ فهو يقول بأن كل الفلسفات التأملية لا تنتج أي مفعول، وبالتالي فلا بد من التخلي عن الفلسفة التأملية التي تعلم في المدارس، ذلك أن دراسة أية ظاهرة طبيعية دراسة علمية عن طريق الملاحظة لمعرفة مبادئها تنفع أكثر من الجلوس وراء مكتب والاستسلام لتأمل بعيد عن الواقع. والموقف التأملي لا يقدم العلم ولا يسمح لنا باننتاج أية آلات تفيدنا في حياتنا، في حين أن الموقف العلمي من الطبيعة يمكننا من معرفة قوانينها مما يسمح لنا بأن نصبح مالكين فعليين لها، نتحكم فيها كما نشاء من أجل خدمتنا، مما يتيح للعلم أن يتقدم باستمرار إلى ما لا نهاية. الموقف التأملي هو إذن موقف عقيم؛ بمعنى أنه لا يسمح لنا بالهيمنة على الطبيعة عن طريق التكنيك.

(ب) موقف ينكر أصلاً على العقل إمكانية إدراك الماهية الأخيرة للوجود؛ أي أنه لا يسلم بوجود حدس يفتح الطريق أمام إدراك الأشياء في ذاتها، وبالتالي فإنه يغلّق باب التأمل أمام الفلسفة. مثل هذا الموقف يتجلى في كتاب كانط «نقد العقل المحض». هناك مصلحة عملية للعقل وهناك مصلحة تأملية للعقل غير أن استعمال العقل للتأمل يتعارض مع استعماله

الإلهية، والايان يسير جنباً إلى جنب مع العقل «فالايان يبحث والعقل يجد»، الايمان يضيء الطريق أمام العقل والنعمة تجرنا من الشر فلا يعود له سيطرة علينا. التأمل عند أوغسطين يفترض إذن انقطاعاً كلياً عن العالم الخارجي لنسمع النداء الخارج من أعماق أعماقنا. غير أن أفعالنا مهما كانت قيمتها لا توصلنا إلى السعادة الأخيرة، ولا إلى الراحة القلبية الدائمة بل لا بد للعقل من التسليم بالإيمان لتأينا النعمة الإلهية هبة مجانية تقبنا من الوقوع في الشر لنعيش في الخير الدائم ولنشكل مدينة الله على الأرض في عالم تتحكم فيه الأهواء والأنانية.

- لقد ميز إبن باجة في «رسالة الاتصال» ثلاث درجات للمعرفة: الدرجة الأولى تأتي بشكل خاص عن طريق الحواس وهي الطريق التي يتبعها الجمهور، ثم تأتي درجة المعرفة النظرية وهي مرتبة الطبيعيين حين يأتون بالحد أي أنها درجة العلوم بشكل عام، ثم هناك درجة الذين «يروون الشيء بنفسه» أي أنهم يدركون ماهية الأشياء دون واسطة وبطريقة مباشرة وهؤلاء هم السعداء؛ ذلك أن إبن باجة يؤكد أن كل مرحلة من المعرفة تقابلها مرحلة من الكمال الأخلاقي، والكمال لا يتم إلا ببلوغ الدرجة الأخيرة من العلم التي هي السعادة الإنسانية المتوحدة التي تجعل الفيلسوف يعيش في فرح دائم.

إذا كان النظر العقلي أي التأمل هو الطريق لبلوغ السعادة والمخلود فإن المرحلة الأخيرة لا تتم إلا بجدس للماهيات، أي بإدراك مباشر فوق عقلائي للأشياء في ذاتها. غير أن مثل هذا الحدس ليس معطى لكل البشر؛ إذ إنه يتطلب شرطين أساسيين يشرحهما إبن باجة في «رسالة الوداع»، الشرط الأول الذي بدونه لا يمكن بلوغ مرحلة السعادة هو التمتع بالفطرة الفائقة. ذلك أن «الفطرة الفائقة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري»، بدونها نظل خادمين لغيرها وبها. يصبح الانسان كاملاً بكماله الذي يخصه ويكتمل في ذاته ولا يعود يفتقر في الوجود إلى سواه. الفطرة الفائقة تكمل الامكانيات الطبيعية حين تقترن بالنظر العقلي أي بالعلم ثم التأمل، غير أنها لا تكفي لبلوغ سعادة المتوحد إذ إن هذه الرتبة لا تدرك بالفكر ولا بد لها من الإمكانيات الإلهية التي لا تدرك إلا «بمعونة إلهية».

- تميزت فلسفة هيجل بطابعها الموسوعي. غير أن هيجل لم يكن كتابة تاريخ البشرية، ولا شرح شتى مراحل تطوره، بل أراد أن يجد المعنى الخفي لصنع الانسان من خلال تاريخه المأسوي. إن مهمة الفلسفة التأملية بنظره إدراك التعينات التي تطرأ على الروح في صيرورتها المستمرة وتجلياتها عبر مختلف الحقب، غير أن المنهجية التي يتبعها العقل في ظهوره وتحقيق

- Bonaventure, Saint, Itinéraire de L'esprit vers Dieu, Ed. Vrin, Paris, 1978.
- Chenu, M. D., St. Thomas D'Aquin, Ed. Seuil, Paris, 1959.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, Ed. Gallimard, Paris, 1968.
- Kant, Critique de la raison pure, Ed. P.U.F., Paris.
- Platon, La république, Ed. Les belles lettres, Paris, 1959.
- Zainaty, Georges, La morale d'Avempace, Ed. Vrin, Paris, 1979.

جورج زيناتي

تأويل

Herméneutique-Interprétation Hermeneutics-Interpretation Hermeneutik-Interpretation

من معاني التأويل - إذا أدخلنا في الاعتبار المعنى اللغوي، إرجاع الشيء إلى أصله، وقد استخدم في مجال القرآن بصفة خاصة بمعنى التفسير. ومن هنا كان المقصود من التفسير والتأويل إظهار أو كشف المراد عن الشيء المشكل، وإن كنا نجد فريقاً من العلماء يفرق بين التأويل وبين التفسير، نظراً لأن التفسير عادة ما يتعلق بشرح ألفاظ والمفردات، أما التأويل فإنه ينصب أساساً على الجمل وعلى المعاني.

ويجب فعلاً التفرقة بين التفسير والتأويل، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار، أن التأويل قد قام به أناس كثيرون داخل الفرق الكلامية بالإضافة إلى أخوان الصفا والصوفية والفلاسفة، وقد لا نجد عندهم التزاماً بمجرد تفسير الآيات القرآنية.

ويجدد ابن رشد الفيلسوف الأندلسي معنى التأويل في كتابه «فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، فيقول: إن معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

كما يجدد الجرجاني معناه ويفرق بينه وبين التفسير فيقول في كتابه «التعريفات»، إن التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾، إن أراد به إخراج الطير من البيضة

الطبيعي. العقل المحض حين يتجه نحو التأمل ويريد معرفة العالم فوق الظواهر - نوع من عالم المثل الأفلاطونية - فإنه يقع فريسة للمتناقضات، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يبرهن على شيء.

مثل هذا الموقف ليس محصوراً بالفيلسوف الألماني بل نجده بصور متعددة في كثير من الفلسفات الحديثة، خصوصاً تلك التي تريد أن تظل ملازمة للواقع والمجسد.

جاء موقف يعيب على الفلسفة التأملية أنها تدير ظهرها للعمل، وبالتالي لا تهتم لتغيير العالم. الفلسفة التأملية تفسر العالم وبشكل خاص عالم الماورائيات والمطلوب ليس تفسير مثل هذا العالم بل تغيير العالم الاجتماعي الثقافي الذي نعيش فيه. هذا الموقف جاء من ماركس والمدرسة الماركسية بشكل خاص وإن لم يكن وقفاً عليها إذ لا بد من الإشارة إلى المساهمة الكبيرة في هذا الصدد لفلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر.

خاتمة: رغم كل الانتقادات بظل التأمل الإغراء الدائم للفلسفة، والواقع أن إمكانية إستمرارية التأمل فلسفياً تأتي من المسافة القائمة بين العلم والموضوعات التي تحاول الفلسفة معالجتها، بمعنى أن هذه الموضوعات هي في طبيعتها غير قابلة لأن تصبح كلية موضوعات شغافة أمام العلم، وهذا يذكرنا بما قاله نقولا هرتمان N. Hartmann بأن المشكلات الفلسفية هي تلك غير القابلة لأن تصبح مشكلات علمية، إذ من الصعب أن نتصور مثلاً أن يصبح معنى الحياة مشكلة علمية تحل في مختبر. غير أن مثل هذا القول لا يعني تناسي كل المعطيات المكتسبة من العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية، إذ إن هذه العلوم حررت العقل البشري من كثير من الأخطاء في التصور، وألقت أضواء لا يمكن تجاهلها على الكثير من المشاكل التي كانت تعد محض فلسفية. إن أي تأمل، كي يظل محتفظاً بقيمة فلسفية، لا بد له من المرور عبر توسط كل معطيات العلوم المعاصرة، والأقدمون كانوا قد شددوا، وهم على صواب، بعدم البدء في التأمل إلا بعد استفاد كل العلوم.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ديكرات، مقال عن المنهج، تر. محمد محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، طبعة ثانية.
- Aristote, Ethique de Nicomaque, Ed., Garrier, Paris, 1950.
- Arnaldez, Roger, La science arabe à travers l'œuvre de Bruni, in: lumières arabe sur l'occident Médiéval, Ed. Anthropos, Paris, 1978.
- Aristote, Métaphysique, 2v. Vrin, Paris, 1953.

وأخرُ متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أماناً به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴿ (سورة آل عمران آية 7) .

وابن تيمية أيضاً في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، لا يرحب بالتأويل إذ إنه يقول: إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزداهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً وشكاً وارتياباً.

والسيوطي هو الآخر لا يأخذ بالتأويل وذلك حين يبين لنا أن السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، أما السبب في اختلاف أهل البدعة كما يسميهم؛ فهو أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء. فإن النقل والرواية عن الثقات قلما تختلف وأما دلائل العقول، فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر.

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف الذي يرى أنه لا بد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة لا بد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات. وتأويله يكون بالنسبة للآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات.

ونجد اختلافاً بين الفلسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث. فابن سينا على سبيل المثال في دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للنفس أو الروح دون الجسم، نجده يقوم بتأويل الآيات التي فيها ذكر لثواب أو عقاب حسي جسي. وعلى العكس من ذلك، نجد الغزالي ينقد موقف ابن سينا، بل يذهب إلى تكفيره، لأن الآيات الخاصة بالخلود والتي فيها ذكر لثواب وعقاب حسين من الآيات المحكمات. ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف - فيما يرى الغزالي - القيام بتأويلها.

وإذا رجعنا إلى الفرق الكلامية وجدنا أن أكثرها لجوءاً إلى التأويل ففرق المعتزلة وفرق الشيعة.

فالشيعة يلجأون إلى تأويل كثير من الآيات طبقاً لفكرتهم في الظاهر والباطن.

والمعتزلة في أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التي لا تتفق مع اتجاههم العقلي. إنهم يؤمنون بنزعة عقلية، ومن هنا يجدون من واجبه تأويل الآيات التي تؤيد في ظاهرها ما يعتقدون به.

وهذا نجده واضحاً بصفة خاصة في أصلي التوحيد والعدل عندهم وهما من أهم أصولهم الخمسة التي يقولون بها. فبناء على

كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً.

ويمكن القول بأن علماء اللاهوت بوجه عام حينما يفسرون الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً القصد منه تجاوز ظاهر الشيء إلى باطنه، وحقيقةً فإن هذا يعد تأويلاً من جانبهم.

وقد وردت لفظة تأويل في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم. منها قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله. يوم يأتي تأويله﴾ وقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾.

ونجد الفقهاء بوجه عام يعنون بالتأويل، تفسير الآية أو تفسير الحديث، على معنى غير المعنى الظاهري، وإن كانوا لم يتعدوا ما تعنيه الآية، ولم يقسموا الشرع أيضاً إلى ظاهر وباطن على النحو الذي نجده عند بعض الفرق الكلامية والصوفية أيضاً.

وعلى الرغم من محاولة تحديد قواعد أو شروط للتأويل، إلا أننا نجد اختلافات كثيرة بين تأويلات المعتزلة مثلاً وتأويلات الصوفية. بالإضافة إلى الاختلافات حول كلمة التأويل نفسها وحدود هذا التأويل ومشروعية القيام به. ونجد هذا واضحاً في رسائل وكتب كثيرة من بينها كتاب الصغاني: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان». وكتاب السيد الشريف الرضي: «حقائق التأويل في متشابه التنزيل». وكتاب ابن تيمية: «درء تعارض العقل والنقل». ورسالة: «الأكليل في التشابه والتأويل» إلى آخر الكتب والرسائل التي تعرضت للبحث في التأويل سواء أيدت القيام به بالنسبة للآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، أو عارضت القيام بالتأويل، بمعنى ضرورة الوقوف عند ظاهر الآية.

ويلاحظ أن أكثر المفكرين تمسكاً بالقيام بالتأويل، هم أكثرهم تمسكاً بالجانب العقلي، وبالتالي فإن أقل المفكرين لجوءاً إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح.

ومن هنا نجد اختلافاً بين موقف المعتزلة وابن رشد من التأويل وبين موقف أهل الظاهر والحشوية من التأويل على النحو الذي سنشير إليه بعد قليل.

فالصغاني في كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، لا يرحب بالتأويل وذلك حين يقول: «إن المتأولين إنما يعينون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال. فأسما الاحتمال فليس علماً البتة، لا حقيقة ولا مجازاً. وأما الظن فقد يسمى علماً مجازاً، ولكنه هنا ممنوع لأن العلم المضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة». والصغاني هنا يشير إلى الآية القرآنية: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب

بمعنى الإدراك لم تتعد إلا إلى مفعول واحد. فإذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقول الرسول (ص) ترون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصح لأنه إن حل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه، إذا حل على العلم، من حيث شاركه في أنه ضروري، أصح. (الجزء الرابع من «المغني»، رؤية الباري، ص 231).

وهكذا نجد القاضي عبد الجبار كواحد من رجال الاعتزال يقوم بمحاولة تأويل من جانبه ويستند إلى الجانب اللغوي طبقاً لقواعد وشروط التأويل وذلك حتى يستطيع الرد على الأشاعرة الذين يجيزون رؤية الله تعالى في الآخرة.

وإذا كنا نجد الشيعة والمعتزلة أكثر الفرق تمسكاً بالتأويل، فبأننا إذا درسنا مجال التصوف وقسمناه إلى تصوف سني وتصوف فلسفي: نجد التأويل موجوداً بكثرة عند أصحاب التصوف الفلسفي أساساً ومن هؤلاء الحلّاج ومحيي الدين بن عربي، في حين نجد التأويلات قليلة عند الممثلين للتصوف السني كالغزالي على سبيل المثال.

أما بالنسبة للفلاسفة فقد سبقت الإشارة إلى أن الفلاسفة نظراً لتمسكهم بالعقل ونظراً لمحاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، فإننا نجدهم متمسكين بالتأويل والقياس العقلي.

ويمكن القول بأن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد المتوفى عام 595هـ/1198م من أكثر الفلاسفة العرب تمسكاً ودفاعاً عن التأويل. إنه ينقد الحشوية الذين يقفون عند الظاهر نقداً عنيفاً، كما ينقد الأشاعرة في كثير من المجالات التي يجد أن آراءهم فيها لا تقوم على التأويل والقياس البرهاني.

ويذهب ابن رشد في مجال الدفاع عن التأويل والقياس العقلي، إلى أن طباع الناس متفاضلة. فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية.

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاثة أو بين أنواع الأدلة تؤدي إلى نظرية في التأويل. فالنظر البرهاني - فيما يرى ابن رشد - إن أدى إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فإن ذلك الموجود إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له. فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما. وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام الشرعية فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. أما من جهة النوع الثاني، فإن الشريعة إذا

العقل يؤمنون بالتنزيه وليس التشبيه أو الجسمية ومن هنا يؤولون قوله تعالى: ﴿بل يدها مبسوطتان﴾. وقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾.

وإذا كانوا يؤمنون بأن الله تعالى ليس جسماً وليس في جهة معينة، فإنهم يؤولون الآيات التي تفيد الرؤية في الآخرة لأن الرؤية ترتبط بالجهة وبالجسمية.

ونجدهم أيضاً يؤولون الكثير من الآيات الخاصة بالقضاء والقدر. فهم يقولون بحرية الإرادة الانسانية نظراً لإيمانهم بالعدل وإيمانهم بالوعد والوعيد، ومن هنا كانوا حريصين إذا وجدوا آية تفيد في ظاهرها معنى الجبر، القيام بتأويلها حتى تتفق مع ما يؤمنون به تماماً كما فعلوا في كل المشكلات التي بجنوا فيها كالعلاقة بين الذات والصفات، ومشكلة خلق القرآن ومشكلة الرؤية، إلى آخر تلك المشكلات الكلامية التي بحثوا فيها بحثاً مستفيضاً. أما الآيات التي تتفق وما يؤمنون به فإنهم يذكرونها كما هي دون تأويل.

وكان قيامهم بتأويل الآيات القرآنية ضرورياً فيما يرون لوجود فرق أخرى اعتقدت غير ما يعتقدون ولكي يقوموا بالرد عليهم، وكان لا مفر أمامهم من تأويل الآيات القرآنية.

فالأشاعرة مثلاً، دور التأويل عندهم كان أقل من دوره عند المعتزلة. فالأشعري مؤسس الفرقة لا يحارب التأويل ولكنه يرى أنه إذا تعارض النص مع العقل، فلا بد من التضحية بالعقل في سبيل النص الديني.

ومن هنا نجد المعتزلة حريصين على تأويل الآيات القرآنية وهم في معرض ردهم على الأشاعرة. ويتضح هذا تماماً إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم، وهو كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

إنه على سبيل المثال في مجال الدفاع عن نفي رؤية الله في الآخرة وحين يرد على الأشاعرة، يؤول كلمة «الرؤية»، بحيث يفهم منها «العلم». فهو يقول إن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة. يبين ذلك قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد﴾ (سورة الفجر آية 6)، ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾ (سورة الفيل آية 1)، ﴿ألم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة﴾ (سورة يس آية 77). وقوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض﴾ (سورة المجادلة آية 7). وقوله تعالى: ﴿إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً﴾ (سورة المعارج آية 6) وهو تعالى يعني البعث. وقول المسلمين: اللهم أرنا الحق حقاً فننبهه والباطل باطلاً فنجتنبهه. وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، وإذا كانت

أولاً: نقول اليوم إن الانسان تاريخي بالتعريف، بيد أنه لم يع تاريخيته إلا مؤخراً. للوعي بالتاريخ إذن بداية، ألا يجتمل أن تكون له نهاية؟

ثانياً: بمجرد ما وعى الانسان تاريخيته إنجه إلى نفيها وذلك بالسرد التاريخي نفسه. وفي الفترات اللاحقة، كلما احتد وعيه بالتاريخ، قوي عزمه على نفي التغير بإغراقه في مخطط عام معروف مسبقاً. فعلنا ذلك، جماعات، في الماضي، ونفعل، فردياً، اليوم باستمرار. عندما تحتفظ بتذكارات أو صورة، عندما نكتب سيرة ذاتية، أليس هدفنا هو نحو الزمان بعد أن تيقنا أن الماضي لا يعود؟

إن سرد أحداث الماضي يتم في نفس الوقت على وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحة في محوه والتغلب عليه. هذه تجربة أساسية وهي التي تجعل الفيلسوف، عاشق الحقيقة الدائمة، والمؤرخ، راوي الحدث العابر، يتعارضان ويتكاملان باستمرار.

1 - الأسطورة وفلسفة التاريخ:

كان الباحثون إلى عهد قريب يرون علاقة واضحة بين أساطير اليونان والشرق الأوسط وبين بداية الرواية التاريخية (أي سرد الأحداث في نسق زمني). لكن لما اتجه الاهتمام نحو أساطير الشعوب الطوطمية، الأميركية والأفريقية، جدت مشكلات غير منتظرة، أدت إلى ربط علاقات مماثلة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ وإلى التمييز بين هذين النوعين والرواية التاريخية.

زمان الأسطورة: إن الأسطورة تروي دائماً البدايات، بداية الكون بداية الإنسان، بداية شعب ومجتمع... فهي ترتب بالتالي الأحداث ترتيباً زمنياً. بيد أن التحليل الدقيق يكشف عن حقيقة مهمة هي أن زمان تلك الأحداث سابق على زمان التحولات العادية في حياة الإنسان - فهو زمان أصلي، أولي، غير الزمان المعهود. من هنا تنشأ التساؤلات: هل الأسطورة هي النمط الذي نسجت عليه الرواية التاريخية كما لو أن الانسانية بدأت برواية أفعال الآلهة قبل أن تلتفت إلى أفعال الأبطال والملوك؟ هل الأسطورة تاريخ الشعوب الأمية والرواية التاريخية أسلوب تولد عنها في مجتمعات عرفت الكتابة؟ هل الأسطورة، التي تهدف فيما تهدف إليه، إلى تسويغ نظام اجتماعي مطابق لنظام الكون، خاصة بمجتمعات كهنوتية، في حين أن الرواية التاريخية خاصة بأنظمة مدنية نما فيها دور التجارة؟ أسئلة يطرحها الباحثون الذين يرون علاقة توليدية بين الأسطورة

نظمت بشيء، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً، فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هنا تأويله.

ويقول ابن رشد: نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. («فصل المقال»، ص 8).

وهكذا يتبين لنا كيف أن ابن رشد كواحد من الفلاسفة كان يدعو إلى تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي، محدداً لنا معنى التأويل وشروطه وقواعده على النحو الذي سبقت الإشارة إليه.

عاطف العراقي

تاريخ

Histoire
History
Geschichte

تمهيد

مع تواصل الثقافات في عالم اليوم لم تبق كلمة تاريخ محصورة في معناها اللغوي الأصلي، بل أصبحت تحمل في أغلب اللغات، ومن ضمنها العربية، معاني متعددة ناتجة عن تساؤلات منهجية ومعرفية وفلسفية مختلفة.

يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي. ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جديلاً. ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهية الانسان، عما يميزه عن سائر الكائنات، فيقول إنه التاريخ.

سرد أحداث الماضي، هدف التغيرات الكونية، وجدان الانسان بذاته... هذه هي أهم المفاهيم التي تتداخل حتماً في أذهاننا عندما نستعمل، ولو عرضاً، كلمة تاريخ. لم يعد من الممكن الإكتفاء بما جاء في القواميس، تحت مادة (أرخ) لأن مجال الكلمة الأصلي لم يعد يطابق مجالات استعمالها الحالي.

قبل أن نشرع في عرض المشكلات التي تعترضنا عندما نحاول تحديد مفهوم التاريخ نذكر أنها نابعة عن مغاقتين:

والرواية التاريخية ولا يميون عنها بكيفية مقنعة.

يبقى أن الجميع يعترف أن زمان الأسطورة مخالف لزمان السرد التاريخي. لا تُعنى الأسطورة بتتابع الأحداث بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الثابت من خلال التغير العابر. فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول. وبما أن هدفها يختلف عن هدف السرد التاريخي فإنها لا تختفي مع نشأته، بل تتساكن معه في كثير من الأحيان دون أن تسلبه خصوصيته. ومن هنا نفهم سر التشابه بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بحيث نستطيع أن نقول إن هذه ورثت تلك بعد أن تبلور وعي الإنسان بالتاريخ.

فلسفة التاريخ: لكي لا يستغرب القارئ من هذه المقارنة نذكر أن النقد المعاصر أظهر أن عمق شكسبير يأتي من كونه لجأ إلى زمان الأسطورة لسرد حوادث تاريخية؛ وأن هذا هو ما يميز مسرحياته الفلسفية عن التاريخية. ونذكر أيضاً أن شلنغ وهيجل قررا أن مضمون الأسطورة هو مضمون الفلسفة، أي العقل المطلق، وأن الاختلاف يكمن فقط في مستوى الوعي والتعبير إذ تستعمل الفلسفة المفهوم العقلي بينما تلجأ الأسطورة إلى التمثيل المجازي. إن فلسفة التاريخ عند هيجل لا تختلف في مضمونها عن فلسفة الفن أو تاريخ الفلسفة. يروي لنا قصة تغيرات المفهوم في كتاب «المنطق» وتغيرات الوعي في كتاب «ظواهرية الفكر» وتغيرات المجتمع في «فلسفة التاريخ»... وعلى كل مستوى ينطلق من وحدة غير مميزة واعية لينتهي عبر تناقضات ذاتية وضرورية، بين الظاهر والباطن، الناقص والكامل، المجرد والمخصص... إلى وحدة واعية بذاتها متصالحة مع نفسها، أي إلى العقل المطلق... أوليس القصد من كل هذا هو تغليب الثابت على المتحول، والأبدي على الزماني؟ أوليس هذا هو مقصد كل فلسفة تاريخ من أوغسطين إلى تويني؟

نفي التغير: إن تطلع الإنسان إلى نفي التغير ظاهرة إنسانية مهمة، لا شك في ذلك. وهذا هو ما يفسر اهتمام الباحثين المتزايد بالأساطير. بقدر ما يبتعد المعاصرون عن فلسفة التاريخ، بعد محاولة تويني التي اختلفت في شأنها الفلاسفة والمؤرخون أشد الاختلاف، بقدر ما يزيد تعلقهم بدراسة الأساطير. بيد أن الرغبة في إخضاع الزمان التاريخي لزمان أعمق منه لا تسم ما يتولد عنها من تصورات بسمه الحق. إنها تشير فقط إلى وضعية الإنسان في الكون.

فلسفة التاريخ العربي: يتساءل بعض الباحثين العرب: هل لنا فلسفة تاريخ متميزة؟ طناً منهم أن - إثبات وجودها سيزيد لا محالة من قيمة الفكر العربي. إذا صح ما قلناه عن تطابق البنية وتشابه القصد في الأسطورة وفلسفة التاريخ وعن تعبيرهما

معاً عن همّ ملحّ حول المصير، البداية والنهاية، التحول والاستقرار، دون أي ارتباط بوقائع التاريخ، جاز لنا أن نقول إنه لا توجد فلسفة تاريخ واحدة في الفكر العربي الإسلامي، بل فلسفات متعددة. نستطيع أن نستخرج من كل قطعة أدبية نظرة إلى المصير: من الشعر الجاهلي، من القرآن، من الحديث، من القصص الشعبي، كما نجد فلسفة تاريخ واعية بذاتها ومفصلة عند كبار فقهاء الباطنية والمتصوفة. وهذا بالفعل ما قام به عدد من الكتاب. كل قراءة من هذا النوع لها جاذبيتها ومسوغاتها. لكن عوض أن تساعدنا على فهم الوقائع، فإننا نحتاج في الغالب إلى معرفة الوقائع لفهمها وبلورتها. هي في وادٍ والسرد التاريخي في وادٍ.

2 - التاريخ والتاريخانية:

الوثيقة والعقد: إذا تعذر الاتفاق بين الباحثين حول العلاقة الحقيقية بين الأسطورة والسرد التاريخي، إلى أي شيء آخر يمكن إرجاع نشأة التأليف التاريخي؟

التاريخ بالمعنى التقليدي هو التاريخ المكتوب واختراع الكتابة مرتبط في الشرق الأوسط بالاستقرار والتمدن ونمو التجارة. وكما أن التجارة تشجع على استعمال الحروف والأرقام فإنها تشجع على المحافظة على العقود. يمكن أن نربط الاتفاق الديبلوماسي بالعقد التجاري، ونعتبر الاثنين أصل الوثيقة التاريخية التي ستحفظ فيما بعد وتدوّن. هذه علاقة احتمالية فقط، لكن حتى إذا اعتبرنا أن الرواية التاريخية تعتمد على أصول متعددة، منها الأسطورة والأوقاف بين الملوك والعقود بين التجار، فلا شك أنه بالنسبة لمفهوم التاريخ الحديث كلما اقترب سرد الحوادث من أسلوب العقود دل ذلك في رأينا على وعي متقدم بالتاريخ. هذا هو السبب الذي دعا الباحثين إلى القول إن الحثيين هم الشعب القديم الأكثر وعياً بالتاريخ.

فما يتعلق بنشأة التأليف التاريخي العربي، نلاحظ في البداية أن القرآن يفرق بين الأخبار وبين الأساطير، مع أن الأسطورة تعني لغوياً عند اليونان خير من شاهد الحادث. علينا إذن أن نفترض أن المسلمين الأولين، عندما شرعوا في تدوين أخبار الرسول، بعد اختيار تقويم خاص بهم، كانوا يهدفون إلى تأسيس علم لا يشبه الأسطورة؛ خاصة أن الإسلام نشأ في مجتمع ازدهرت فيه التجارة وعرف الكتابة وأسلوب العقود. سيظهر عنصر الأسطورة فيما بعد، خصوصاً بين عرب الجنوب، لكن علم التاريخ، علم الرواية والتصنيف، اعتمد أساساً أسلوب العقد والشهادة على المتعاقدين.

أصبح البحث من أساسه عبثاً في عبث. لا مناص إذن من إصاق بعض الفاعلية بإرادة الفرد في التاريخ. بيد أن الفرد لا يتمتع بحرية كاملة. يوجد بجانبه أصدقاء وخصوم يتمتعون أيضاً بإرادة حرة. تشد الإرادات بعضها البعض، ويكون جول الإرادات المتعارضة محرك السرد التاريخي. بدونها لا يفقد السرد قيمته وجاذبيته فقط بل ينعدم بالمرّة.

نفهم هكذا لماذا لم يكن التأليف التاريخي العربي في بدايته سجلاً يومياً لأحداث متوالية ومتماثلة، بل وصفاً دقيقاً لمواقف بطولية مأسوية. تتميز كل فترة بموقف أصلي، هو سبب تأسيس النظام السياسي الخاص بها. ونلاحظ بالفعل أن المؤرخين المسلمين يطيلون الكلام عن تأسيس الدول ويوجزون عندما تعود الأمور إلى مجراها العادي. فيظهر تاريخ الإسلام كأنه سجل ثورات وحروب. السبب هو أن المؤرخ لا يرى إلا المواقف البطولية انطلاقاً من تعريفه للواقعة. عندما يقول البعض: ليس للعرب مأساة ولا ملحمة، فإنهم ينسون أن التأليف التاريخي هو مأساة العرب وملحمتهم.

نصل الآن إلى قضية الاعتبار: كيف نستخرج العبرة من رواية التاريخ؟

كثيراً ما يظن الناس أن المرء لا يتعلم من التاريخ سوى الحيل التي ينفلت بها من المآزق. هذا معنى طاري، أما المعنى الأصلي للعبارة فهو تربية الإرادة. التاريخ هو مجموعة أدوار ومواقف معروفة ومحدودة. يطلع عليها القارئ ويتقنها ليختار صورته في السجل اللاحق. هل يريد أن يكون مثل علي أو مثل معاوية؟ بجانب يزيد أو بجانب عمر بن عبد العزيز؟ أوليس هذا أهم اختيار في حياة الإنسان التاريخي؟

يحدثنا إذن التأليف العربي عن وقائع إنسانية بطولية مأساوية، أي سياسية، بنظرة متميزة عن نظرة الفيلسوف أو المتصوف أو الباطني.

من السياسة إلى الثقافة: يبني السرد على الشهادة الموثقة. يعطي عن الواقعة صورة تملل في آخر التحليل ما ترتب عليها من عواقب. مها يكن رأي المؤرخ الإسلامي فإن علمه، أي سرده للأحداث، يبرز في النهاية الوضع الناتج عنها. لذا، أراد البعض لأسباب واضحة، منذ بداية التأليف التاريخي، الانفلات من منطق السرد، وذلك عن طريق النقد. لكن تبرز هنا صعوبة، إذ من الواضح أن نقد شهادة بترجيح شهادة أخرى لا يخرجنا عن نطاق الجرح والتعديل.

بعد أن تتكون مدرسة تاريخية واعية بمنهجيتها، كالمدرسة الإسلامية، يتعذر إنكار ما أجمعت عليه، اعتماداً على نقد الشهادات، لأن حظوظ اكتشاف شهادات مجهولة تقل مع مرور

الأسلوب العربي: إن التأليف التاريخي العربي أصيل. لا شبه ما سبقه وما لحقه إلا فيما يخص بعض الاستثناءات. ومن المؤسف أنه لم يدرس إلى حد الساعة بالدقة اللازمة لإظهار مميزات. نذكر بعضها فيما يلي:

انطلاقاً من مفهوم العقد، ندرك بسهولة أن الرواية التاريخية تهدف إلى الكشف عن بدايات الأنظمة السياسية، بخلاف الأسطورة التي تكشف عن بداية الكون. البداية هنا هي اصطلاحاً إنسانية سياسية. إذا أهملنا هذه النقطة فإننا لن نفهم كيف يستطيع المؤرخون العرب أن يتكلموا عن النبي كما لو كان مثل سائر البشر. السبب واضح، وهو أن الرواية التاريخية لا تبحث، اتفاقاً، إلا في الدوافع البشرية المحضة. لذا، يظهر النبي في هذا المجال، وفيه وحده، كزعيم سياسي، كما يظهر خلفاؤه كزعماء قبائل.

يكشف التاريخ إذن عن بداية نفوذ قريش، وبداية تألق بني أمية وبداية حكم بني العباس... الخ. البداية واقعة متميزة عن الأحداث الأخرى، إذا سردنا ظروفها وأطوارها أعطينا تفسيراً مقبولاً لما ترتب عليها من نظام. والواقعة في الحقيقة مجموعة وقائع لكن مها كان مستوى تلك الوقائع، أكانت جليلة أو دقيقة، فإن المؤرخ يتعامل معها بنفس الكيفية. يقف إزاءها مثل القاضي المنصف أمام متعاقدين. يشارك في كل واقعة خصمان على الأقل، كل واحد منها يراها من زاويته، لكن لا بد من أن يتفقا حول بعض الظواهر المادية. فذلك الحد الأدنى هو الذي يكون الواقعة في عين المؤرخ الذي ينطلق منه ليصل إلى نتائج تثير بدورها النقاش والنزاع.

كل من العقد والواقعة يعبر عن علاقة - سلبية أو إيجابية - بين إرادتين بشريتين. وكل منها يستلزم شاهداً وحكماً. لا يتسع هنا المجال للتادي في هذا التحليل. نكتفي بالقول إن الواقعة مرتبطة معرفياً بالشهادة، إذ كل أنواع الوثائق المكتوبة لا تعدو أن تكون شهادات. لذا اهتم المؤرخون المسلمون بالإسناد وقواعد التعديل والتجريح، وربطوا الشهادة بفرض أداء الأمانة. إن الشهادة أساس عمل المؤرخ ولا يمكن الاستغناء عنها إلا في نطاق مفهوم آخر للتاريخ، مفهوم التاريخ الطبيعي كما سنوضحه فيما بعد.

يترتب عن الواقعة، في مفهومها التاريخي المحدود، مبدأ حرية المشاركين فيها. قد يعتنق المؤرخ المسلم كفرده مذهب الجبرية، لكن عندما يسرد الأخبار فإنه يتحرر منه لا بحالة. بما أن الواقعة هي أصل النظام السياسي القائم، وبما أنها ناتجة عن أفعال أفراد، فلا يعقل أن يعتبر هؤلاء مسلوبو الإرادة، وإلا

إلى أن المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة به مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية. إن المؤرخ يعبر ضمناً عن فلسفة في الحياة لا يتعداها أبداً. هذا هو أساس المذهب التاريخي، كما نجده عند كروتشه وكولنغود ومارو وغيرهم. التاريخانية، في رأي هؤلاء، هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما أن الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في محبته.

ولهذا التعريف عواقب معرفية خطيرة: منها حصر مفهوم التاريخ في أعمال الإنسان الواعي ورفض أن يكون للطبيعة تاريخ كالإنسان، ومنها كذلك حصر عمل المؤرخ في الكشف عن قصد المشاركين في الواقعة ورفض اللجوء إلى مفهوم العلة كما يفعل عالم الطبيعيات. يقول كروتشه: التاريخ هو بالضرورة تاريخ الحرية. ويقول كولنغود: إن المؤرخ بعيد في ذهنه الظروف التي أحاطت باختيار البطل الحر، وقال بول ثين: إن التاريخ هو أولاً وأخيراً حكاية وقائع صحيحة... هذه أقوال تسببت في نقاش حاد بين الفلاسفة والمؤرخين، لكنها تفقد سمتها الاستفزازية إذ تذكرنا أنها تعتبر السرد التاريخي شكلاً متميزاً من أشكال التعبير، بجانب الأسطورة والمأساة والعلم... الخ. ليست التاريخانية مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة. لا يُعنى التاريخي بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوثقة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره، هو معرفة عملية أولاً وأخيراً.

ومن المؤسف أن أغلب الباحثين لم ينتبهوا إلى أن هذا الاتجاه يطابق تماماً موقف المؤرخين المسلمين. لذلك لم يعطوا لأعمالهم ما تستحق من عناية وتقدير.

3 - التطور في الطبيعة:

متى غزا الفكر التاريخي ذهن الأوروبي؟ هذا سؤال يختلف في شأنه الباحثون اختلافاً كبيراً. هل حدث ذلك في عصر النهضة، أم في القرن الثامن عشر عبر فلسفة الأنوار، أم في التاسع عشر من خلال الرومانسية، أم في فترة لاحقة تحت تأثير النقد الوضعاني؟ صحيح أن بعض مؤرخي النهضة لجأوا إلى اللغة والنقوش لرفض التاريخ اللاهوتي. صحيح أن فيكو وفولتير وهردر حولوا الاتهام من السياسة إلى الحضارة ومن الفرد إلى الجماعة فاهتدوا، عبر وعيهم الحاد بالقيود المفروضة على حرية الفرد، إلى فكرة التواميس المتحركة في مجرى الشؤون البشرية. صحيح أن الرومانسين شعروا بأن الإنسانية غنية بتعدد واختلاف حضاراتها وأن لكل حضارة قيمة مطلقة يجب

الأيام، وحتى في حالة حصوله فإنه لا يمثل ثورة على الرواية التاريخية بقدر ما يحاول تصحيحها. يبقى طريق واحد، وهو رفض الشهادة، لا اعتماداً على شهادة أخرى، ولكن على العادة والسنة المتواترة. لهذا السبب ارتبط النقد أولاً بانقسام الجماعة إلى أحزاب متحاربة وثانياً بتقدم آداب الرحلات لأن الاطلاع على أحوال أقوام أجنبية يؤدي إلى المقارنة وبالتالي إلى اكتشاف طبيعة إنسانية ذات قوانين ثابتة. وهكذا نرى ابن خلدون، بعد المسعودي والبيروني، يعتمد قوانين العمران البشري معياراً للتمييز بين الأخبار المقبولة والمرفوضة عقلاً.

لكي نفهم غرض ابن خلدون، لنقارنه بمؤرخين مشهورين آخرين. نرى ثيوقيديس يرفض روايات التاريخ اليوناني التقليدي اعتماداً على التحليل اللغوي والمنطق والجغرافية والنفسانية البشرية. ونرى فولتير Voltaire يحكم على الروايات من خلال عادات الشعوب. جاء كل واحد من هؤلاء المؤرخين الثلاثة في نهاية دورة تاريخية بعد أن تكوّنت رواية متكاملة لا سبيل إلى تغييرها من الداخل، فاضطر إلى الاستعانة بمنطق آخر، غير نقد الشهادات، وحول اهتمامه من الفرد إلى الجماعة، من السياسة إلى الثقافة، من الموقف الدرامي إلى اللوحة الحضارية. الآن نطرح السؤال: ماذا يعني معرفياً هذا التحول، هل يعني ثورة في صناعة التاريخ كما يقال؟

علينا أن نقارن بين ما كتب هؤلاء المؤلفون حول العهد السابقة على زمانهم وبين ما سطوروا حول ما شاهدوه هم، فنلاحظ أنهم طبّقوا علم الحضارة في المقام الأول فقط لغربلة الرواية الموروثة. أما عندما وصف ثيوقيديس حروب أثينا وأسبارطة، وابن خلدون سياسة بني مريس، وفولتير حلات لويس الخامس عشر، فإنهم اعتمدوا على الشهادة وصوروا مواقف درامية تكشف عن نباهة بعض الملوك والوزراء والقواد وغباوة البعض الآخر؛ أي أنهم استعملوا تماماً منهج من سبقهم من المؤرخين. لذا، نقول إنهم جددوا، كل واحد على قدر ما سمحت به ظروف زمانه، فكرة التاريخ، دون أن يستطيعوا كسر وتفجير بنية السرد التاريخي. بعبارة أخرى، إن علم الحضارة يستلزم وجود رواية تاريخية ولا يمكن أن يحل محلها، وإلا اختفى نوع خاص من التعبير عن تجربة الإنسان. هناك إذن سياق ضروري لسرد الوقائع الإنسانية لا سبيل إلى تغييره، لأنه عبارة عن منطق الزمان الإنساني. كل ما يمكن هو تجاوزه في نظام فكري جديد يغير تماماً مفاهيم الواقعة والزمان والإنسان.

التاريخانية: أدت الدراسة الدقيقة لسياق الرواية التاريخية

وصف وتحليل المخلفات ثم ربط أوصافها بقوانين الفيزياء والكيمياء والحركة، بهدف الوصول إلى أكثر ما يمكن من معلومات.

وقعت اكتشافات في بداية القرن التاسع عشر كان لها صدى كبير، مكّنت من حلّ ألغاز الكتابة الهيروغليفية والمسمارية. لكنها لو تمت وحدها، بمعزل عن العلوم الطبيعية الجديدة، لما ترتبت عنها نتائج فكرية ثورية، لأنها كشفت عن سرّ وثائق لا تختلف في مضمونها عن الوثائق المعروفة لدى المؤرخين. لقد احدثت ضجة لأنها غيرت الرؤية التاريخية الموروثة عن التوراة والانجيل، فأهميتها نسبية جداً ولا يمكن أن تقاس بالدرجة التي خلقتها علوم الأرض والتي تفصل بين عهدين مختلفين من تاريخ الفكر الإنساني.

لم ينتبه المؤرخون أول الأمر إلى عواقب تلك الثورة، مع أننا نستطيع أن نقول إن الرومانسية كانت في بعض جوانبها ردة لا واعية على التحدي الجديد. لنذكر مثلاً فلسفة الطبيعة عند شلنغ. لكن على العموم لم يتأثر المؤرخون باكتشافات الجيولوجيا ولا حتى بعلم الآثار. فتساكن لمدة طويلة منهجان: منهج المؤرخ الذي يتعامل مع وثائق مكتوبة ومقصودة، محاولاً إثبات صحتها وتفهم القصد من المحافظة عليها بهدف تربية الوجدان، ومنهج الباحث في الجيولوجيا وفي علم الآثار الذي يدرس مخلفات غير مقصودة محاولاً أن يحدد زمانها وأن يستنتج منها معلومات حول الإنسان ومحيطه الطبيعي، وذلك بهدف المعرفة والمعرفة وحدها. وهناك دليل واضح على الفرق بين المنهجين، هو أن مشكل التقويم يطرح بكيفية مختلفة عند الاثنين. فهو أكثر إلحاحاً وصعوبة عند مؤرخ الطبيعة، وهذا ما حدا به إلى استنباط طرق جديدة لإثبات التسايع الزمني (الكرونولوجيا).

الموضوعية والذاتية في التاريخ: بعد عهد التساكن والتجاهل جاء عهد التصادم بين المنهجين المذكورين، وما نزال نرى هذا الصراع يتفاقم ويتجدد تحت قناع حرب المذاهب: المادية ضد المثالية، الموضوعية ضد الذاتية، الحتمية ضد الحرية، الموضوعية ضد التاريخانية... الخ.

عندما نشرت أعمال داروين وثبت أن الطبيعيات قادرة على الكشف عن ماضي الإنسان، رفع بعض المؤرخين شعار تجاوز السرد الذي يعتمد على نوع خاص من الوثائق يتسم دائماً بالذاتية وشرعوا يبحثون عن وثائق، غير مقصودة كمادة تاريخية، مثل لوائح الأسعار والأجور وأرقام الانتاج... وهكذا نشأ التاريخ الاقتصادي. لم يقض بالطبع الاتجاه الجديد

فهما من الباطن دون إرجاعها إلى معيار مجرد واحد. غير أن هذه تطورات مهمة بالنسبة للفكر الأوروبي، أما بالنسبة للتأليف الإسلامي الذي نشأ كتاريخ شامل للحضارة الإنسانية فإنها تبدو اكتسابات جد نسبية. لا يوجد فرق معرفي بين مؤلفات فولتير وهردر ومؤلفات البيروني وابن خلدون ورشيد الدين.

اكتشاف تاريخ الأرض: إن الثورة الحقيقية التي مرّ بها الفكر الأوروبي الحديث، والتي لم يعرف الفكر العربي لها مثيلاً حتى في فترة ازدهاره وتفوقه، هي التي تولدت عن تقدم علوم الطبيعة. كان المفكرون قبل هذه الثورة يفترضون أن التغير يمس الشؤون الإنسانية وحدها وأن عالم الجهاد والحيوانات ثابت قار. بل يمكن القول إن فكرة قوانين التاريخ تستلزم ذلك الافتراض. لذا تصورها المؤرخون في شكل حتمية جغرافية كما فعل جان بودن وماكيافلي وإبن خلدون ومونتسكيو. ويتضمن هذا التصور معنى خاصاً للزمان. نطلق كلمة تاريخ على تحولات زمنية ذات وتيرة متميزة، تختلف عن تحولات الوجدان السريعة وعن تغيرات الكون البطيئة أو المنعدمة. تتطابق في هذا النطاق وتيرة الزمان التاريخي ونوع آثار فعالية الإنسان وطريقة دراستها. إذ تغير تصورنا للزمان تغير كل شيء: نوعية الآثار، صناعة المؤرخ، هدف دراسة الماضي. وهذا هو ما حصل بالفعل في الفترة الفاصلة بين 1780 و1830.

نشأت في مدة وجيزة علوم مستحدثة: علم طبقات الأرض، وعلم الأحياء البائدة، وعلم ما قبل التاريخ... فكشفت عن عالم مجهول وزمان مجهول. إن الثورة التي ولدتها هذه العلوم الجديدة ليست في كونها أغرقت في الماضي السحيق المراحل الأولى من قصة الأرض والحياة والإنسان، بل في كون الباحث أصبح الآن يتعامل مع إنسان أبكم لا يتميز عن الحيوان والجهاد. هذه هي الثورة المنهجية. كان الدارس قبل تأسيس علم الجيولوجيا والبايونيولوجيا يستفسر آثاراً مكتوبة تركها عن قصد إنسان ناطق عاقل واع. من هنا كان واجباً عليه الكشف عن ذلك القصد. أما العلوم الجديدة فإنها مؤسسة على دراسة مخلفات طبيعية غير مقصودة. يذوب الجليد فيخلف نوعاً معيناً من الأحجار المنجرفة يستنتج منها العالم الجغرافي مدى امتداد البقعة الجليدية وحدود عمارة الإنسان في ناحية من نواحي البسيطة. يتقوّت إنسان العصر الحجري القديم فيتترك مخلفات يستنتج منها عالم الآثار معلومات حول تغذيته وسكنه وطوقه ومهارته... لا محل هنا لمفهوم القصد، لا داعي للدخول في حوار ذهني مع إنسان عهد غابر. كل ما يفعله الباحث هو

أموات بل عالم مُثل متواجدة في ذهن المؤرخ. من الواضح أن التقويم، تدقيق توالي الحقب، يعود ذا قيمة ثانوية في هذا المنظور، وتزيد حظوظ انتشار الخطأ القاتل في عين المؤرخ التقليدي، أي الخلط بين الحقب.

الاجتماعيات: يمكن اعتبار نشأة العلوم الاجتماعية في القرن الماضي نتيجة تأثير منهج الطبيعيات على دراسة التاريخ. لم تتغير أول الأمر صناعة المؤرخ، بل تأسس مجال يتعامل فيه الباحث مع مخلفات الماضي الانساني كما يتعامل الجيولوجي مع مخلفات الطبيعة. وهذا واضح في أعمال أوغست كونت وكارل ماركس وهربرت سبنسر. ينطلق هؤلاء من وقائع التاريخ للمقارنة واستنباط قوانين إجتماعية شبيهة في نظهرهم بقوانين المادة. فهم يتممون منهجياً محاولات نقاد التاريخ السياسي مثل ابن خلدون وفيكو وهردر الذين يعتبرون لهذا السبب رواد علم الاجتماع.

وفي أواخر القرن الماضي أثرت الاجتماعيات بدورها على طريقة المؤرخين، كأن منهج الطبيعيات أثر في دراسة التاريخ على مرحلتين: مرحلة تأسيس علم الاجتماع ومرحلة تغيير كتابة التاريخ ذاته. بعد أن حدد الاجتماعيون مفاهيم محورية مثل نظام القرابة ونظام الانتاج والنقد والتبادل والأمة والطبقة والفرد والقبيلة... الخ، استرشد بها المؤرخون لاكتشاف وثائق جديدة ولتأويلها تأويلاً جديداً. ولا شك أن كبار مؤرخي القرن الماضي مثل هنري باكل في انكلترا وهيبوليت تين وفوستيل دي كولانج في فرنسا وادورد ماير في ألمانيا، كتبوا بمفاهيم إجتماعية أكثر مما كتبوا بمفاهيم تاريخية تقليدية إذ نراهم لا يهتمون بالأفراد ولا بالسياسة ولا يعطون وزناً كبيراً للوقائع. يخفي في تأليفهم الحدث والفرد واختياراته الحرة، وتبرز تطورات هيئات مركبة إصطناعية مثل الحضارة أو الأمة أو العرق أو المدينة القديمة... ولهذا السبب عارضهم منظم المؤرخين، الأوفياء للتاريخانية، الذين رفضوا ربط مادة دراستهم بالطبيعة أو المجتمع. لقد نجح هؤلاء في الدفاع عن استقلال نظرة المؤرخ إلى الانسان والكون، لكنهم أخفقوا بكيفية واضحة في إعادة الوحدة إلى مجال صناعة المؤرخ.

وحدة مجال السرد التاريخي: نطلق اليوم كلمة مؤرخ على كل من يهتم بالماضي. لكن عند التدقيق نفرض ثلاثة أقسام بين المؤرخين، كل واحد يتعامل مع آثار معينة، بمنهج خاص في إطار إشكالية متميزة. نجد أولاً المؤرخ الذي يروي قصة تكون الصحراء أو انتشار زراعة البطاطس أو تدجين الجمل، فهذا يشتغل في اتجاه قريب من اتجاه الجغرافي أو الجيولوجي، مادي النزعة وضعائي المنهج، يبحث عن علة كل تغير وتحول. وثانياً

على القديم، بل تولد عن حرب الاتجاهين بحث دقيق حول خصوصية منهجية التاريخ ومنطق المؤرخ. فنشأت في هذه الظروف النظرية النقدية الألمانية (ريكرت، درويسون، ديلثاي) التي تمثل حلقة في مسيرة التاريخانية، بين عهد رانكه وعهد كروتشه.

تساءلت المدرسة النقدية عن خصوصية عمل المؤرخ. هل الخصوصية في المادة التي يدرسها أم في المنطق الذي يستعمله؟ هل التاريخ نوع خصوصي من الكيان، بمعنى أن التاريخ موجود لأن الانسان يخطط لأعماله، فيكون التاريخ هو بالتعريف تاريخ الانسان. أم هل التاريخ نوع خاص من النظرة إلى الأحداث، بمعنى أن المؤرخ يدرس الحدث المنفرد الذي لا يتجدد في حين أن العالم التجريبي يدرس الأحداث المتكررة المتواترة. فيمكن حينئذ أن ينشأ تاريخ انساني وتاريخ طبيعي يدرسان الأحداث في حالة انفرادها وتنشأ علوم إنسانية وعلوم طبيعية تدرس الأحداث في حالة تواترها. في كلتا الحالتين، أكان التاريخ كياناً خاصاً أو منطقاً خاصاً، يعود واضحاً أن المؤرخ لا يحتاج إلى مفهوم العلة الذي يستعمله عالم الطبيعيات. بما أن المؤرخ يهتم بالحدث المنفرد فإنه لا يلجأ إلى القانون العام لتفسير ذلك الحادث وإنما يلجأ إلى توالي أحداث تتحقق مرة واحدة وتكسب مفهوميتها من ذلك التوالي ذاته. من هنا قالت المدرسة النقدية إن المؤرخ لا يفسر بل يتفهم ويفهم. لقد درست الوضعانية الانغلو سكسونية من جهتها هذه المشكلة وتوصلت إلى نتائج مختلفة نسبياً. فقلت إن المؤرخ يلجأ أيضاً إلى قانون ضمني، عندما يقول مثلاً: نقصت الحكومة من الأجور فثار الشعب، فإنه يفترض قانوناً عاماً مؤداه: كلما انخفضت الأجور وقعت ثورة. لكن هذا القانون مخالف للقانون الطبيعي من وجوه عدة. فيبقى إذن منطق المؤرخ متميزاً عن منطق الطبيعيات.

ما يميز عمل المؤرخ إذن هو كونه يدرس فعاليات الانسان ويدرس الحادث المنفرد. لقد ركز الاتجاه التاريخاني (كروتشه، كولينغود وماور) على النقطة الأولى في حين أن الوضعانية المنطقية ركزت على الثانية. وما لا شك فيه أن النقطة الأولى لها عواقب خطيرة جداً. أجمع التاريخانيون على أن التاريخ هو تاريخ الانسان الحر الواعي وأن ما عدها فهو تاريخ بالنسبة للإنسان وليس تاريخاً في حد ذاته. وترتب على هذا الموقف تغيير جذري لمعنى التاريخ إذ أصبح التاريخ يعني دائماً وأبداً كلاماً عن الحاضر. إن المؤرخ لا يصف الماضي كماض وإنما يصف الماضي المستحضر في ذهنه. ليس إذن العالم التاريخي عالم

الزمان: يفترض المؤرخ أن الحاضر نتيجة الماضي وأن المستقبل أفق الحاضر، في حين أن الوجودي يرى أن الحاضر هو الكاشف عن الماضي وأن المستقبل عامل مؤثر في الحاضر، غير أن الاثنين متفقان على نفي ماهية الانسان الدائمة وعلى أن الانسان تاريخي بالتعريف.

تجربة الزمان أصل كل نظرة إلى الكون: هناك نقطة مهمة أخرى تلتقي فيها التاريخية الوجودية والتاريخانية. طبق أوغست كونت منهج الطبيعيات على دراسة ماضي الانسان فتكلم عن قانون المراحل الثلاث: الدينية والماورائية والوضعية... قانون اكتسب صفة النموذج لدى المفكرين التطوريين. إن المراحل المذكورة هي في الواقع مراحل على طريق معرفة الطبيعة. تتميز كل مرحلة بالكيفية التي يفسر بها الانسان تحولات الطبيعة، وتتابع كلها في نسق تقدمي لأن العقل يبدأ برد تلك التحولات إلى كائنات متخيلة أو إلى أفكار مجردة مبتدعة وينتهي بردها إلى الطبيعة ذاتها، أي أنه ينتقل من نظرة ذاتية تخضع فيها الطبيعة إلى ذهنه إلى نظرة موضوعية يخضع فيها ذهنه إلى الطبيعة.

وهذا الخضوع هو ما رفضه التاريخانيون، إذ الطبيعة في نظرهم لا تعدو أن تكون فكرة تابعة من ذهن الإنسان وأن وضعية كونت لا تقل ذاتية عن التصورات الأسطورية والفلسفية التي سبقتها، وإن كانت توقعاتها تتحقق في الغالب أكثر من تنبؤات غيرها. فهي إذن مثل سابقاتها نظرة إلى الكون. وهكذا قال دلتاي إن الفلسفة كأسلوب تفكير تمثل نظرة إلى الكون مثل العلم التجريبي ومثل الفن والأدب... لا امتياز لنظرة على أخرى والانتقال من واحدة إلى غيرها مجرد تحول لا يعني أبداً التقدم نحو حقيقة مطلقة ثابتة.

حافظت الوجودية على هذا الموقف بل ذهبت به إلى مدى أبعد، فعوض أن تربط النظرة إلى الكون بظروف تاريخية جامعية نراها تربطها بتجربة وجدانية أنطولوجية. وانطلاقاً من تجارب أولية يتبين المفكر الوجودي منطق كل أسلوب من أساليب التعبير: الفلسفة، المأساة، الشعر، الفن، العلم... كل أسلوب ناشئ عن تجربة وجدانية إزاء الكائن والفناء والزمان. ونصل هكذا إلى نقض موقف أوغست كونت: من خضوع الانسان إلى منطق الطبيعة ننهي إلى اخضاع تصوراتنا حول الطبيعة إلى تجارب أنطولوجية ذاتية، من الطبيعة المطلقة إلى الإنسانية المطلقة مروراً بالتاريخانية. ولكل مذهب تصور خاص للزمان وللتاريخ.

المؤرخ الذي يكتب تاريخ الأسعار أو الملكية أو وسائل النقل، فهذا، مثل زملائه في الاجتماعيات، وضعا في النزعة والمنهج، يبحث عن علاقات إحتالية لا عن علل ثابتة. وأخيراً المؤرخ الذي يصف قيام الدول وسقوطها، ويروي تفاصيل الحروب والمؤامرات، فهذا يهتم أولاً وأخيراً بمآسي الأفراد، إنه تاريخاني المذهب نقدي المنهج. كما أوضحنا سالفاً... كثيراً ما نرى مؤلفاً ينتقل في كتاب واحد من وصف الإطار الطبيعي إلى الظروف الاجتماعية ثم إلى سرد الأحداث السياسية بأسلوب منسجم في الظاهر. قد ينخدع القارئ بوحدة الأساليب البيانية لكن التحليل الدقيق يسفر عن اختلافات عميقة. ويبقى مجال المؤرخ منقسماً إلى ثلاثة مجالات معرفية مختلفة كما تشير إلى ذلك الأسئلة التالية:

هل التاريخ الانساني وحده تاريخ حق كما تدعيه التاريخانية؟

هل التاريخ تطور بلا وعي ذاتي كما تقول المادية التاريخية؟
هل التاريخ هو كل مراحل التطور كما يقول الطبيعيون؟
من الواضح أن الإشكال ناشئ من إطلاق كلمة واحدة على مجالات مختلفة.

4 - التاريخية:

الزمان الوجودي: لم يتغلب أنصار التاريخ الإنساني على أنصار التاريخ الطبيعي، ولم يتغلب هؤلاء على أولئك، لأن كل فريق يستعمل مفاهيم خاصة به. بيد أن ما نتج عن صراع الاتجاهين من تدقيق في مفهوم التاريخ ولّد وعياً حاداً بأن ماهية الإنسان هو وجوده في التاريخ. ليس من المصادفة أن تبرز قضية الزمان في مقدمة اهتمام الفلاسفة والفنانين في بداية هذا القرن، كما نرى ذلك في أعمال برغسون وجويس وبروست. بل يمكن القول إن المذهب الوجودي، رغم نقده لتاريخ المؤرخين، هو وليد تعارض التاريخانية والوضعية القائلة بوحدة تطور الكائنات.

يركز الوجوديون على أن الإنسان موجود في الزمان وأن الوجدان الحق هو وعي الفرد بأنه كائن فان. فيصفون بإطناب حالات نسيان أو تناسي هذه الحقيقة المرة وطرق اكتشافها المؤلم. وغير خاف أن الوجدان وتجربة التناهي والحياة كوعي حاد بضرورة الموت، وهي تعابير كثيراً ما تعرض في المؤلفات الوجودية، تبدو وكأنها صيغ لمفاهيم السرد التاريخي أطلقت وحلت أقصى ما يمكن من الإيحاءات. يعني التاريخ في هذا النطاق غير ما يعني عادة، فنقلب العلاقات العادية بين أقسام

تاريخ

التاريخ مجموع وقائع الماضي، وهو أيضاً المعرفة المتعلقة بهذه الوقائع. وهذا التعريف المزدوج لا يعني بطبيعة الحال ان هناك تطابقاً لازماً بين وقائع الماضي والمعرفة التاريخية بهذه الوقائع، إذ إن هذه المعرفة تظل جزئية، وانتمائية، بحسب ما يتوفر عليه المؤرخ من مواد وبطبيعة ما يقوم به من تركيب لها وتنظيم سرد معين وتكوين تفسير ما للماضي.

وقد ظلت الوثيقة المكتوبة هي المادة النموذج، والشاهد الموثوق به في عملية التأريخ، فهي المادة الأمثل التي يؤسس عليها السرد التاريخي، وهي ما يوفر لهذا السرد «مناشئه» و«عمليته». وقد اعتبر تنظيم وحفظ الوثائق والمستندات في مجتمع ما شرطاً أساسياً لإقامة تاريخ موثق لهذا المجتمع.

ولكن المنهجية التاريخية اليوم ما تفتأ توجه مجموعة من الانتقادات ضد سلطان الوثيقة المكتوبة. منها:

- إن تنظيم وحفظ الوثائق والمستندات يستلزم وجود جهاز اداري، وبالأخص وجود دولة. فالتاريخ المقام عليها لا بد وأن يعكس قبل كل شيء منظور الفئات ذات النفوذ والسلطة، وان يدور في فلك الدولة.

- الوثيقة المكتوبة، وما يقام عليها من تاريخ لا يفيدان سوى المجتمعات التي تتداول الكتابة، في معاملاتها وفي تكوين وتناقل معارفها، فستثني اذن كل المجتمعات التي لا تستعمل الكتابة، وتكون النتيجة السلبية هي اعتبار هذه المجتمعات لا تاريخ لها. لكل هذه الأسباب يعهد المؤرخون اليوم إلى توسيع وتنويع المواد والشواهد التي يقرأون بها الماضي، فيلجأون مثلاً إلى قراءة المعمار والمنظر العمراني والطقوس الخ... وقد اتجهت المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة إلى الاهتمام بالتاريخ القروي، في حين ان الانكلوسكسونيين اعتنوا خاصة بالتاريخ الاقتصادي أو الكمي.

•••

يمكن أن نقول إن التاريخ العربي ليس فقط - كغيره من التواريخ التقليدية - تاريخاً حديثاً، بل ان نشأة هذا التاريخ كان مبررها الأول هو تسجيل ما اعتبر أحداثاً أساسية في تكوين الشخصية والأمة الاسلاميتين، أي مجموع أقوال وأفعال النبي. ان كل فعل وكل قول للرسول كان ينبغي أن يسجل، ويثبت في الزمان، باعتباره حدثاً بالنسبة لما سيكون

من يفكر اليوم في مفهوم التاريخ لا يكتفي بفحص صناعة المؤرخ، مع أن هذا الفحص يكون مدخلاً ضرورياً للموضوع. إنه يتساءل عن المصير، عن البداية والنهاية، عن الزمان، عن الوجدان الانساني... وكل بحث عن أي من هذه المفاهيم يعتبر مساهمة في توضيح معنى التاريخ.

ينقسم الفلاسفة إلى فئتين: فئة تحلل زمان الأسطورة، في الميثولوجيات وفي فلسفات التاريخ، وفئة تصف تجربة الزمان الوجودي؛ وينقسم منظرو التاريخ أيضاً إلى قسمين: قسم يشخص مراحل التطور في الكون، في الخلية، في الثقافة، اعتماداً على اكتشافات الطبيعيات، وقسم يهتم أولاً وقبل كل شيء بنشأة الفكر التاريخي في نطاق العمل السياسي. أما المؤرخون المحترفون فإنهم يقصون قصة الطبيعة وقصة الثقافة وقصة السياسة، حيناً يهتم منهجي وأحياناً بدون.

وينشأ الإشكال من التساكن، تحت عنوان واحد، بين مفاهيم مختلفة، مطابقة لمجالات معرفية متباعدة. لو كان التاريخ، مفهوماً وصناعة، محدد الاستعمال، مخصصاً لمجال واحد، لما وقعت المساجلات المستمرة بين مذاهب قديمة ومحدثة. لكن من جهة أخرى لا يمكن نفي واقع التناكسك وما ينتج عنه من إشكال. إن كلمة تاريخ تعني اليوم معاني مختلفة جداً، هذا واقع لا مناص منه.

والنقاش الملتهب الجاري حالياً في العالم العربي حول القديم والحديث، حول التراث والمعاصرة، حول المادية والمثالية... هو في العمق نقاش حول مفهوم التاريخ. لذا، لا شيء أهم بالنسبة لنا من الاطلاع على أبستمولوجيا التاريخ. هي وحدها تمكّننا من تقييم التأليف التاريخي الكلاسيكي، من نقد الانتاج الايديولوجي المعاصر، وأيضاً من إدراك نسبية ما يسمى بفلسفة التاريخ.

عبد الله العروي

ملحوظة

استجاب كل من الأستاذين عبد الله العروي، وعلي أواميل لدعوة رئيس تحرير الموسوعة لكتابة مادة «تاريخ». وتعميماً للفائدة ننشر المادة مكرّرة كما كتبها كل من الأستاذين الكبيرين.

التحرير

المسلمون المدشن لتاريخهم، أي التاريخ - الأمة، وهو الرسالة المحمدية.

يقف هؤلاء المؤلفون عادة عند بعض إجراءات قام بها الخليفة الثاني عمر ليعتبروها حاسمة في نشأة علم التاريخ الإسلامي، يقفون أولاً عند جعله التاريخ يبدأ بالهجرة. وكان ذلك يعني وضع تقويم لضبط الزمان التاريخي الإسلامي ليميز عن غيره من أزمنة الأمم والملل الأخرى، ولكن لهذا الاجراء دلالة أعمق: فقد كان يعني تدشين تاريخ الأمة التاريخ «الحق» الذي «نسخ» كل التواريخ الأخرى. «ان التاريخ بالهجرة نسخ كل تاريخ متقدم» كما يقول السخاوي، وسينظر المؤرخون المسلمون الى تاريخهم على انه التاريخ الحقيقي وذلك باعتبارين فلسفي ومعرفي.

أما الاعتبار الفلسفي، فيمكن في هذه العلاقة الخاصة التي قامت بين التاريخ والأمة. فقد أسهم علم التاريخ في صياغة مفهوم الأمة، هذا المفهوم الأساس الذي يؤخذ على مستوى الايديولوجيا جماعة المسلمين. ولم تكن «الأمة» طبيعة الحال معطى جاهزاً، بل وجب انجازها على مستويات عدة: سعى الفقهاء الى تحقيق هذا التوحيد على مستوى التشريع (مذاهب الفقه)، واتجه المحدثون الى ضبط السنّة، أي نموذج السلوك الإسلامي، الفردي والجماعي، كما عمل اللغويون والنحاة على ضبط اللغة كما ينبغي أن تكون، أي حصر وتعقيد لغة الأمة، أما التاريخ، فبالإضافة الى انه سعى في بدايته، حين كان تاريخاً حديثاً، إلى ضبط النموذج الذي ينبغي دائماً أن تقتدي به الأمة، فقد سعى أيضاً إلى تكييف وتوحيد الذاكرة التاريخية لهذه الأمة. وهنا كان على الجاهليات الداخلية في الاسلام أن تقطع الصلة بماضيها الجاهلي. وللجاهلية معنيان: خاص، ويعني ماضي قبائل الجزيرة العربية السابق على الاسلام والمنافر له، ولكن لها معنى عاماً، فهي تعني ماضي كل الشعوب قبل أن تدخل في الاسلام، وكل ما اعتقده ويعتقده، وممارسه ويمارسه من لم يعتنق الاسلام من الأمم. على كل هؤلاء أن يتحولوا عن ماضيهم الخاص الديني أو الوطني ليتبنوا ذاكرة جماعية واحدة، قوامها سلسلة من أنبياء ورسول تتعاقب، منذ آدم، «أول» البشر و«أول» الأنبياء على الأرض، ولذا اعتادت كتب التاريخ العام أن تبدأ بالحديث عن «الخليقة» أي الحكاية التي تتحدث عن اخراج آدم من الجنة وانزاله على الأرض لبدأ هو وسلالته (البشر) تاريخهم الأرضي. نحن اذن أمام «تاريخ مقدس» لا يخص المسلمين وحدهم، بل يشتركون فيه مع «أهل الكتاب»، ولذا

عليه تاريخ الأمة، اذ عليها باستمرار أن تكيف سلوكها لتتلاءم مع الفعل والقول النبويين.

كان على الأفراد والجماعات الداخلة في الاسلام أن يصيروا أمة، أي جماعة منسجمة في الوجدان والسلوك، والنبي هو النموذج الذي ينبغي أن تصاغ عليه هذه الأمة. لذا كان لازماً أن يعرف بالضبط جميع ما قاله الرسول أو فعله، أي تثبيت النموذج - القدوة.

وجب اذن جمع الأخبار، وهي الكلمة الأصلية التي استعملت لتعني التاريخ، وقد أطلقت هذه الكلمة أولاً لتدل على مجموع الأخبار المتعلقة بحياة النبي، وهذا يدل على طبيعة النشأة الأولى لعلم التاريخ، أي اهتمامه الأصلي بسر حياة النبي.

ينبغي أن نشير الى ان لفظ تاريخ لا يوجد لا في القرآن ولا في الحديث ولا فيما عرف من أدب جاهلي، ولهذا السبب راح المؤلفون المسلمون يبحثون عن أصل الكلمة في لغات أخرى فأرجعها أغلبهم الى أصل فارسي، كما ان بعض المستشرقين حاولوا البحث عن أصل الكلمة في اللغات الأخرى، وهكذا بحث فرايز روزنتال في اللغات السامية عن أصل كلمة «تاريخ» وان لم يُسفر بحسنه عن تبيين لهذا الأصل. وطبقاً لهذا البحث الفيلولوجي (وهو منهج معتاد في الاستشراق التقليدي)، فإن اصالة علم داخل ثقافة معينة تتوقف على مدى أصالة المصطلحات والمفاهيم التي يداولها، وان ما يطرأ على هذه الثقافة من تطور انما ينبغي البحث عن أسبابه في تأثير وارد من ثقافة أجنبية... بيد ان هذا المنهج ينسئ ان المصطلحات والمفاهيم وهي تُتداول بين الثقافات لا يكون لها معنى واحد ثابت تحافظ عليه رغم الترحال، فليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغيرة والمتغيرة. ولذا، فإن التجأت ثقافة ما الى الاقتباس، ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذي أدى الى ذلك، بالإضافة الى ان ما تقتبسه، لا يظلّ محافظاً على مدلول أصلي أو مجرد، فلكل ثقافة حقلها المعرفي الخاص، يتعلق بمدلول المفاهيم، مهما كانت أنسابها.

كان التاريخ الإسلامي الأول تاريخ حديث، فأوائل المؤرخين كانوا في نفس الآن رجال حديث، وفيما بعد سيمتاز العلماء، ولكن ارتباط نشأتها له دلالة: فهو لا يعني أصالة علم التاريخ في الثقافة الإسلامية فحسب، بل يعني كذلك ان ميلاد هذا العلم ارتبط بهذا الحدث الذي اعتبره

أصحاب السيادة السياسية. وكان هذا العمل وسيلة هذا المولى لتعزيز الحماية وطلب المكانة الاجتماعية. وحتى هنا لم يكن أبو عبيدة ينتج كل ما يرضي العرب، فهو لم يكن يهتم فقط برواية مفاخر ماضي القبائل العربية أي ما سمي بـ «المناقب» بل انشغل بتقصي ما قد اعتبر غير مشرق في ماضيها، أي «المنال» (وه المنال) و«المنال» هما محورا أدب الأيام، ويعكسان، من جهة، منافسة القبائل العربية بعضها لبعض، كل واحدة تعلي من أمجادها وتعرض بشال بعضها، ومن جهة أخرى منافسة العرب لغيرهم من الشعوب الإسلامية الأخرى، حين واجهوا الحركة الشعبية).

وقد أخذ مترجمو أبي عبيدة عليه مبالغته في إبراز مثالب العرب، وعلى كل فإن ذلك ينسجم مع اعتناقه المذهب الخارجي. ومن هنا نفهم كيف أمكن لمثل أبي عبيدة غير العربي، أن يكون المصدر الأول لأخبار العرب، أو «ديوان العرب» كما يسميه ابن النديم، وهي شهادة لها اعتبارها لأنها صدرت من صاحب «الفهرست» الذي كان أبعد من أن ينحاز إلى أبي عبيدة.

إلى جانب حفظ ماضي القبائل العربية، أخباراً، وتراثاً شعرياً ولغوياً، اهتم التاريخ، الأول بالأنساب. ففي مجتمع قبلي تكون الأنساب وسيلة لحفظ الهوية، وللتميز. ويتأكد هذا الدور للأنساب في المجتمع البدوي على الخصوص، لا سيما وأن المجال الذي يتحرك فيه البدو يفرض الالتفاف في جماعات صغيرة ملتزمة تكون هي الإطار الضروري لتدبير أمور العيش والحرب. فالنسب / الهوية ليس مجرد تعلق باعتقاد أسطوري بمقدار فعاليته الموضوعية. وحين انتشر العرب حملة الإسلام في البلاد المفتوحة (وكلمة العرب كانت تعني في الأصل من ينتسبون أو يفترض أنهم ينتسبون إلى أصل من الأصول العربية المعروفة).

أصبح حفظ الأنساب أيضاً وسيلة للتمايز داخل المجتمعات الإسلامية المختلفة عناصرها وشعوبها. لا سيما وأن النسب العربي أصبح في حد ذاته شارة للشرف وسيلة محتملة للترقية الاجتماعية والسياسية. وكان طبعاً أن يعنى أساساً هذا التاريخ المهم بالأنساب، بنسب القبائل صاحب الدولة والذي منه النبي: قرش.

وكان لا بد أن ينشأ أدب تاريخي يعنى بماضي غير العرب من شعوب الإسلام، ويتاريخ الفرس على الخصوص، لأسباب معروفة، أهمها الدور العلمي والسياسي للعنصر الفارسي في

رجع مؤرخو المسلمين إلى ما يقوله هؤلاء، رجوعاً مشروطاً برقابة العقيدة طبعاً. ولكن هذا «التاريخ» سوف يتخذ لدى المسلمين معنى خاصاً، فهو كله يؤدي إلى هذا الحدث الحاسم: ظهور الدعوة المحمدية، فكل ما سبق هذه الدعوة من «تاريخ» فليس له من معنى إلا بمقدار ما يمهد ويفضي إلى ظهور «التاريخ الحق»، تاريخ الأمة.

هذا ما كان ينبغي أن تكون عليه هذه الذاكرة التاريخية الكونية الإسلامية، ولكن وككل مشروع شمولي موحد، كان على العناصر الداخلة فيه أن تعبر بنحو أو بآخر عن خصوصياتها. لا سيما حين يدعو تطور الواقع السياسي نفسه إلى ذلك. وهكذا عادت القبائل العربية إلى التذكير بماضيها «الجاهلي»، بأمجادها قبل الإسلام، فنشأ أدب «أيام العرب» أو «الأيام» كنمط من الأنماط الأولى لفن التاريخ، لا سيما وأن الصراع السياسي، وسعي الأفراد ونخب القبائل إلى أن تحتل مكاناً في قيادة المجتمع الذي أنشأه الإسلام، استلزما التذكير بالماضي القبلي، واستثماره في التنافس الاجتماعي والسياسي الدائر.

وأيضاً، إذا عرفنا أن السيادة السياسية في الدولة الإسلامية إبان نشأة العلم الإسلامي كانت للعنصر العربي، نفهم لماذا اتجه علم التاريخ الناشئ إلى الاهتمام بهذا الماضي. ولم يكن من الضروري أن يكون المؤرخون المنتجون لأخبار العرب من أصل عربي، ما دام هذا الانتاج انما يوجه للطبقة العربية السائدة سياسياً آنذاك، ومن هنا نفهم لماذا كان المصدر الأساسي لأدب الأيام شخصاً غير عربي، وهو أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت 210 - 825)!

ما أورده تراجمة أبي عبيدة نسجل مسألتين لهما دلالة: انه كان مولى لقريش، وانه كان خارجي المذهب. وهكذا يكون المصدر الأول لأخبار العرب شخصاً غير عربي، التمس الحلف والحماية لدى القبيل العربي الذي ينتسب إليه النبي والخلفاء، أي قريش، واعتنق سياسياً - وعلى الرغم من ذلك - المذهب الطاعن في قصر السلطة السياسية الإسلامية العليا (الخلافة) على هذا القبيل إذ الخليفة يختاره المسلمون دون أن يشروطوا هذا الاختيار بالعنصر والأصل. فهل في الموقفين تناقض، أي أن يهتم أبو عبيدة بإبراز ماضي هؤلاء العرب إبرازاً لا يخلو من تدعيم لسيادتهم السياسية، في الوقت الذي يعتنق مذهباً يعطى في احتكار هذه السيادة؟ قد يكون للأمر تفسير: فاستقراؤه لأخبار العرب كان من أجل انتاج أدبي يتوجه به أساساً إلى من يعينهم الأمر قبل غيرهم، وهم

وضامن للمعنى العميق في نسيج السرد. ان هذا لا يتفني الجهود الكبرى التي بذلها المؤرخون الاسلاميون للتعرف على تواريخ الأمم الأخرى. وقد تمثل ذلك في اللجوء الى مصادر هذه التواريخ الأخرى، أي الكتب التي ألّفها مؤرخو الأمم الأخرى عن تواريخهم، وفي الرحلات التي قام بها مؤرخون اسلاميون لتقصي الأخبار من منابعها وكثيراً ما اجتمعت هاتان الخاصيتان عند بعض المؤرخين، أمثال المسعودي والبيروني وابن فضل الله العمري.

• • •

وهنا نذكر إسهام الجغرافيين في تكوين صورة التاريخ في الأسطوريوغرافية الاسلامية. أصبح مألوفاً عند المؤرخين أن يمهّدوا لحديثهم التاريخي بمقدمة جغرافية، وتكون هذه المقدمة عادة تتعلق بالجغرافية العامة للأرض كما كانت تعرف لديهم حين يكون الموضوع هو التاريخ العام (وأوضح مثال على ذلك ما فعله المسعودي في «مروج الذهب»). ومصدرهم الأساسي هو الجغرافية اليونانية كما وصلت للعرب. وقد يقتصر الوصف الجغرافي على قطر معين حين يتعلق الأمر بتاريخه كما فعل ابن عذاري في «البيان المغرب»، وابن خلدون في الجزء السادس من «العبر» بالنسبة لتاريخ بلدان المغرب، وكما فعل المقرئ في «الخطط والآثار» بالنسبة لتاريخ مصر.

والأمر الذي يثير الانتباه هنا هو كيف ازدوج هذان العلمان: علم الجغرافية وعلم التاريخ داخل الثقافة العربية الاسلامية، رغم اختلاف أصليهما الثقافي! فعلم التاريخ كما نعلم هو من صميم الثقافة الاسلامية الأصلية، إذ ارتبطت نشأته - كما أسلفنا - إما بتثبيت نموذج السنّة، أو برواية ماضي القبائل العربية، الحربي والشعري واللغوي، فعكست نشأته اذن تجربة الدين الناشئ وتراث الشعب الذي حمل هذا الدين، أي العرب. ولذا ارتبط علم التاريخ الناشئ ارتباطاً وثيقاً بعلم الحديث والتفسير واللغة. وحين نقلت علوم أجنبية استقى منها علم التاريخ، وخاصة من علم الجغرافية الذي أفاد منه علم التاريخ الاسلامي سواء من حيث تنمية المعارف أو من حيث تحديد التصوّر. وكان القصد من المقدمات الجغرافية التي تستهل بها كتب التاريخ أو من المعلومات والمعطيات الجغرافية الماثورة في هذه الكتب، هو تحديد توزيع أجناس البشر على الأرض، وتفسير اختلاف مجتمعاتهم. كان اذن هذا هو المقصد وان لم تكن هناك دائماً علاقة واضحة بين

حضارة الاسلام. وهكذا نجد مؤرخين يكتبون تاريخ الفرس، إما كموضوع أساسي (كما فعل أبو حنيفة الدينوري في «الأخبار الطوال» والذي لا يعرض لتاريخ العرب إلا في الوقت الذي يصبح فيه هذا التاريخ متصلاً بتاريخ الاسلام وذلك ابان غزو الحيرة في عهد خلافة أبي بكر، كما لا يعرض للنبي إلا في سطور، وذلك في معرض الحديث عن الملك الفارسي أنوشروان). ولكن غالباً ما أصبح تاريخ الفرس يعرض إما الى جانب تاريخ العرب، أو في معرض التاريخ العام.

ويعتبر «كتاب الملوك» (خداي نامه) الذي نقله ابن المقفع الى العربية في عهد الخليفة العباسي المنصور، هو المصدر الأول الذي استقى منه المؤرخون الاسلاميون تاريخ الفرس.

وقد تمّ «تحقيب» (تقسيم الى فترات) التاريخ الفارسي، وادماجه في التاريخ «العالمي»، وذلك على نحو يماثل تقسيم التاريخ العربي الى «طبقات». كما تمت إقامة مزامنة بين التاريخ الفارسي و«التاريخ» العالمي كما حكاه التوراة. كما تمت من جهة أخرى مزامنة بين تاريخ الفرس وتاريخ العرب على أساس تعاصر «الطبقات».

وهكذا تمّ بوجه عام تقسيم تاريخ الفرس الى أربع «طبقات» (دول وأسر حاكمة) وهي: «البشداية، والكيانية، والاشكانية والساسانية». وقد اهتمّ المؤرخون خاصة بهذه «الطبقة» الأخيرة لأنها أوصل بتاريخ العرب.

• • •

أدخل التاريخ الفارسي ضمن تاريخ عام عمل على هيكلته الى حد كبير هذا «التاريخ» الذي حكاه التوراة. واذا كان الأصل في كل تاريخ تقليدي أو حديثي انه «حكاية»، فإن حكاية المؤرخ المسلم للتاريخ وان اختلفت عن «حكايات» التواريخ الأخرى، فانها تلقي معها: تصاحبها، تتقاطع معها، تقاسمها بعض الشخصيات الهامة...

ان كل تاريخ «عالمي» ينطلق في الحقيقة من تاريخ معين، أي من التاريخ كما تعكسه مرآة ثقافة محددة، واذا كان الأمر كذلك، فإن المؤرخين الاسلاميين سوف يسردون تاريخاً عالمياً يؤول الى علاقة أساس، وهي علاقة التاريخ / الأمة. فمن جهة يكون التاريخ هو الصورة التي ترى فيها الأمة نفسها وكما ينبغي لها أن تكون، ومن جهة ثانية يدخل التاريخ كمحدد أساسي في تكوين هذه الصورة للأمة - النموذج، فهي هوية ثابتة ضد الاختلاف، ومحور لما كان وما سيكون،

ولعل تجربة علم التاريخ العربي في هذا المجال لا تخلو من خصوصية .

إن الأساس الذي انطلق منه التاريخ العربي هو الحديثة، فقد كان النمط الأول الذي صيغت فيه كتابة التاريخ هو الخبر، أي التأريخ لحدث محدد شهده أشخاص ونقله آخرون فحصل الإخبار عن هذا الحدث بواسطة سلسلة من ناقلي الخبر .

إذن فقد كان النمط الأصلي للتاريخ العربي هو تاريخ الخبر، أي الخبر عن حدث. ويؤكد هذه الحديثة الموضوع الأصلي للتاريخ العربي: فقد اتخذ هذا التاريخ أول ما اتخذ موضوعاً له حياة النبي .

فالرسالة المحمدية في نظر المسلم هي الحدث الحاسم الذي يجعل للتاريخ معنى، فهي قد « فرقت بين الحق والباطل » كما يقول السخاوي، أو شطرت « التاريخ » شطرين: شطر يبدأ بما اعتقد المؤرخون المسلمون أنه بداية التاريخ، أي ما أسموه بـ : « الخليفة »، (نقلاً عن قصة « الخلق » كما وردت في التوراة)، وتنتهي بظهور النبي ليبدأ به تاريخ الأمة . وقد ارتبط تكوين كل من التاريخ والأمة ارتباطاً وثيقاً: فمن جهة عمل التاريخ على تأسيس الأمة كمفهوم يوحد على مستوى الايديولوجيا الجماعية الداخلة في الاسلام، كما ان الأمة من جهة ثانية قد حدّدت باستمرار ما ينبغي أن يكون عليه دور التاريخ أي ان يعكس صورة الأمة. من هنا نشأ التاريخ ليهتم أولاً بهذا الحدث الذي خلق الأمة وأخرجها الى التاريخ وهو الرسالة المحمدية .

كان إذن هذا هو الحدث الأساس الذي نشأ التاريخ الاسلامي ليسجله . وهنا قام هذا التاريخ بعمل مزدوج: تسجيل هذا الحدث الذي أنشأ الأمة في التاريخ، ولكن أيضاً تثبيتته وتخليده لأنه هو الذي يجعل الأمة تستمر في التاريخ. فحياة النبي هي نموذج الأمة، عليه تُعدّل وجودها عبر التاريخ، هو الضابط لها، أو هكذا وجب أن تكون الأمور. وهي مبرر وجودها ومثال هويتها. وهي هوية لا تتحدد بمنطق التاريخ، بل بما ينبغي أن تكون عليه، أي منطق الاقتداء .

بدأ التاريخ الاسلامي ليتخذ موضوعاً له حياة النبي، وبالتحديد مجموع الأفعال والأقوال التي صدرت أو تكون قد صدرت عنه. فكان على هذا التاريخ الناشئ أن يعرفها بالضبط، لأن عليه أن يشهد لتكون أمثلة الأمة. كل فعل أو قول سوف يفرد كحدث، ولكنه حدث لن يشبه غيره من الأحداث، إذ إنه سوف يسمو فوق التاريخ، ولكن ليتحكم في

المعطى الجغرافي الذي يمهّد به المؤرخون وبين حديثهم التاريخي .

بيد ان استناد الخبر التاريخي على الوصف الجغرافي لم يكن ابتداءً استحدثه التاريخ الاسلامي . ولذا فإن ما يهم أكثر هو مدى أثر الجغرافية في تحديد تصور التاريخ لدى المؤرخين . وها هنا الأثر الحقيقي لهذا العلم في تحديد تصور المؤرخين للتاريخ .

ويتمثل ذلك أساساً في تحديد الحقل التاريخي .

فقد اعتمد المؤرخون صورة الأرض كمعطى جغرافي، فتقسم الأرض الى أقاليم سبعة، تختلف من حيث الطقس، ومن حيث غلبة العمران أو الفقر، وبوجه عام اعتبرت الاقاليم التي تنوسط الأرض هي الأقاليم المعتدلة، واذن فهي المجال الأكثر ملاءمة لحياة البشر، ولذا فهي الحقل الحقيقي للتاريخ بالنسبة للأسطوريوغرافية الاسلامية. والعالم الاسلامي مركزي في هذه الأقاليم المتوسطة، فهو اذن مركز العالم، ومن هنا تتضاعف مركزية الحديث التاريخي في الاسطوريوغرافية الاسلامية: فالمؤرخ الاسلامي يجري حديثه من منظور مركزي اسلامي، فالاسلام « جب ما قبله » وتاريخه « نسخ التواريخ الأخرى »، ويلتمس المؤرخ الاسلامي في الجغرافية تأكيداً لهذه المركزية: فعالم الاسلام يتوسط العالم. فهناك اذن مركزية ايديولوجية تلتزم تبريراً لها في المعطى الجغرافي .

• • •

وهنا السؤال: هل هذه الأنماط المختلفة التي تشكل منها التاريخ العربي (السيرة والأخبار والأيام)، بالإضافة الى « تاريخ العالم »، أو « تاريخ الخليفة »، وكذا تواريخ الأمم الأخرى كالفرس واليهود والروم... هل كل هذا أدى الى تاريخ منسجم التصور ؟

نحن نعلم ان السرد التاريخي انما هو إحداه للوحدة في تعدّد الحوادث، وفي ربطها في تسلسل تتابع فيه هذه الأحداث ويكون لها منطق ما في التعاقب والتعليل الصريح أو المضمّر، وليس بالضرورة أن يتعلق الأمر بفلسفة شاملة للتاريخ حتى تنجلي شمولية السرد والتصور والتعليل... بل ان عملية التأريخ نفسها تتضمن توحيداً وتعليلاً معينين. فالسرد في حد ذاته يشكل عملية توحيد من حيث سَلَسَلَتُهُ للأحداث، وعملية تغليل من حيث الارتباط المفترض بين هذه الأحداث .

هذا المنهج الاسناد، يستلزم وجود رواية، فهو اذن مرتبط بها، فلماذا اذن كانت هناك رواية؟

أولاً لطبيعة «البداية»: ففي البدء كان هناك شخص / قدوة: الرسول، ينبغي أن يروى عنه كل ما فاه به - ابتداء من القرآن - وكل ما فعله. وينبغي أن يثبت ذلك برواية، أي نسل النسل عبر الأجيال، ابتداء من جيل النبي، ويقوم المنهج على امكانية التراجع بهذا النقل، في اتجاه يعاكس تعاقب الأجيال صعوداً نحو جيل النبي.

وسبب آخر يفسر وجود الرواية كشكل حامل لتراث النبي، والتي عليها تأسس «العلم» الاسلامي الأصلي، وهو كون الاسلام قد نشأ في بيئة ذات ثقافة شفوية أساساً، فتكون الرواية الشفوية هي الحامل لهذه الثقافة، ووسيلة تلقينها.

وهكذا حين سينشأ العلم الاسلامي، سوف يحافظ على هذا «الأثر» الشفوي، أي الرواية. وسوف يقوم عليها المنهج الأصلي للعلم الاسلامي، أي الإسناد.

وعلى أساس هذا المنهج أقام المؤرخون الأوائل علمهم التاريخي الذي لم ينشأ علماً مستقلاً كما نعرف، بل تابعاً للعلم الديني، وهكذا تأسست «الأخبار» وأساندها، كل خبر يروى بسند أو أكثر، أي برواية «موثقة» أو أكثر، ولذا كان التاريخ الاسلامي الأصلي هو «تاريخ خبر»، أي تاريخ يفكك الزمان الماضي الى مجموعة أحداث ويحكيه على أساس وحدة الحدث المروي أي وحدة الخبر.

تطور علم التاريخ الاسلامي على مستوى حقل البحث والمنهج وكذلك على مستوى نمط «التحقيب»، وهنا سوف يحدث تجاوز الخبر كنمط أصلي للتحقيب الى نمط أوسع، وهذا اعتماد «السنة» وحدة لزمان هذا التاريخ الاسلامي، وكان ذلك على يد الطبري 225 - 308 هـ. / 839 - 923 م. فيما يَرَجَّح، ولو ان من الباحثين من يشك في أن يكون هذا المؤرخ أول من شرع في كتابة «التاريخ على السنين» من بين المؤرخين المسلمين. أصبح ان كتابه «تاريخ الرسول والملوك» هو أول تاريخ معروف اعتمد السنة كوحدة للتحقيب، ولكن بعض الباحثين رأى ان مستوى بناء هذا الكتاب يجعله أعلى من المستوى العادي لكل بداية، ولا بد وأن تكون هناك بدايات للتاريخ على السنين قد فقدت.

سوف يتطور التحقيب في التاريخ الاسلامي الى التاريخ بالدول، ولكن التاريخ على السنين سيبقى هو الغالب، بل سيحصل التوفيق بين التحقيب حسب الدول واستمرار التحقيب على السنين، بحيث يقوم المؤرخ بتتبع السنين في

تاريخ الدول بناء على استعراض أحداث كل سنة، أي ان تطور هذا التاريخ الاسلامي من الخبر المفرد، الى السنين، الى الدول لم يكن يعني إلغاء نمط لآخر، فالخبر كحدث مروي لم يخف، فما زالت السنة تقسم في هذا التاريخ الى أحداث، أي الى «أخبار»، وربما يكون الطبري قد وفق الى إحداث تركيب أصيل، ليس فقط بين الموضوعات الأصلية للتاريخ الاسلامي (المغازي، الأخبار، الأيام)، وانما أيضاً في الجمع والتوفيق بين الروايات المسندة للأخبار.

فبالرغم من أن تاريخ الطبري مُحَقَّب على السنين، فإنه يظل في عمقه مؤسداً على وحدة الخبر.

ويفسر هذا أيضاً باعتماد الطبري على الاسناد كمنهج في التاريخ. بالطبع لم يكن الطبري هو البادى باستعمال هذا المنهج، وانما يمكن القول بأنه كرسه تكريساً. وقد يَبْرَّر ذلك بكون نموذج العلمية كان هو الطريقة التي يوثق بها «الخبر» الشرعي، وقد أصبح من المسلم به آنذاك ان منهج توثيق الحديث قد بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه منهج من الدقة. ولذا لجأ التاريخ الى نفس المنهج. وبلغ الطبري في أنظار المؤرخين القدماء درجة جعلته عمدة يقتدى، وهكذا، فإن العمل الهائل الذي قام به هذا المؤرخ وهو يستقصي الروايات، ويقيم الأسانيد، جعل كثيراً من المؤرخين بعده يقتصرون على ايراد ما أورده من أخبار دون الحاجة الى إعادة الروايات أو حتى الى ذكرها.

وهنا نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة التي صاحبت تطور علم التاريخ العربي، وهي تخلف نظرية التاريخ بالنسبة لإنتاج التاريخ. فقد تطور التاريخ بحيث استقل فعلاً عن العلم الديني، واتخذ موضوعاته التاريخية الحقيقة، ووسع وسائل استقصاء الخبر عن الماضي... ومع ذلك، ظل المؤرخون حين يفكرون في علمهم، وكذلك مؤرخو العلوم وواضعو تصنيفاتها، ظل هؤلاء جميعاً يتصورون علم التاريخ حسب ما كان عليه في بداياته أي تابعاً للعلم الديني، فهو عندهم «علم الأخبار والآثار» (أي أخبار وآثار النبي والسلف الأول)، وهو عندهم وسيلة لمعرفة «الناسخ والمنسوخ».

هناك إذن تأخر لمفهوم التاريخ عن «فعل» التاريخ، أي كتابة التاريخ، أي إنتاجه. وقد ظلّ عدم مسابقة مفهوم التاريخ لإنتاج التاريخ سمة لازمة، تتجلى خاصة في شيئين:

- 1 - في المكانة التي يحتلها علم التاريخ في تصنيفات العلوم.
- 2 - في مفهوم التاريخ في الكتابات التي تحدثت عن علم

التاريخ خديتاً نظرياً - رغم قلة هذه الكتابات .
فمن كلا الجانبين نلمس هذا التأخر المذكور .

علم التاريخ في تصنيفات العلوم

من المفروض أن كل تصنيف للعلوم ينطوي ضمناً على فلسفة ما للعلم . ففي كل تصنيف تتخذ العلوم ترتيباً معيناً ، وهو ترتيب يرجع الى درجة تجريد كل علم ، ودرجة توقف كل علم على العلوم الأخرى . لكن كل تصنيف يتضمن ما هو أكثر من ذلك ، فهو ينطوي على موقف كل ثقافة من الغاية الحقيقية للمعرفة ، ويترتب على هذه الغاية سلم قيمي خاص يتخذ كل علم بناء عليه مكانته الخاصة بين مختلف العلوم . ففي التصنيف الذي وضعه أرسطو مثلاً تكون « الفلسفة الأولى » أي الميتافيزيقا ، هي العلم الذي تنطلق من مبادئه كل العلوم . أما حسب رؤية ما للعالم تعد الدنيا معبراً ، ولا ينبغي لشؤونها أن تكون هي الغاية الحقيقية لكل عمل للإنسان ، بما في ذلك ممارسة العلم ، فإن الاهتمام بأمور الآخرة يكون هو الغاية الحقيقية لكل علم . وعلى هذا الأساس يبني الغزالي تصنيفه للعلوم ، أي على أساس « تفضيل علوم الآخرة » كما يقول .

لكن ، قد لا يعكس تصنيف العلوم المنظور الحقيقي للثقافة التي ينتمي إليها . ومثال على ذلك تصنيفات ، أنشئت داخل الثقافة الإسلامية ، والمكان الذي خصصته لعلم التاريخ . فمكان هذا العلم في التصنيفات الإسلامية على اختلافها لا يعكس المكانة الحقيقية لهذا العلم داخل الثقافة الإسلامية .

فقد بدأ تصنيف العلوم عند المسلمين مقتدياً بالتصنيف الأرسطي . ومعلوم ان تصنيف أرسطو لا يرد فيه علم التاريخ بتاتاً ، رغم أن الثقافة اليونانية عرفت علم تاريخ متطوراً ، إلا ان أرسطو لا يعتبره علماً حقيقياً ، فالعلم اليقيني لا يتخذ موضوعاً له هو « ممكن » ومتغير ، اذ لا علم الا بالثابت . وهكذا أقصى علم التاريخ من تصنيفه ، فاقتدى به الفلاسفة الاسلاميون وهم يصنفون العلوم . فالفارابي لا يذكر علم التاريخ في الكتاب الذي خصصه لتصنيف العلوم : « احصاء العلوم » ، وكذا ابن سينا في « الشفاء » ، إذن فهذه التصنيفات الفلسفية لا تعكس المكانة الحقيقية لعلم التاريخ داخل الثقافة الإسلامية .

وقد نشأت طريقة أخرى في التصنيف تحاول اثبات صنف العلوم اللذين عرفتهما الثقافة الإسلامية : صنف العلوم الفلسفية ، والمسماة كذلك عقلية ، وصنف العلوم الشرعية أي

العلوم الدينية والعلوم التي نشأت لتكون مدخلاً لها ، كعلوم اللغة والتاريخ . وهكذا فهذا التصنيف يبدأ عادة بإحصاء العلوم الشرعية ، ثم العلوم الفلسفية كما فعل ابن النديم في بناء كتبه « الفهرست » إذ قسمه الى عشرة أقسام سعى كل واحد منها « مقالة » ، ستة منها في « العلوم الأصلية » ، والأخرى في « العلوم الفلسفية » . وكما فعل أيضاً محمد بن عبد الله الخوارزمي في كتابه « مفاتيح العلوم » (ألفه حوالي سنة 976 م) ، وابن خلدون في « المقدمة » .

طبعاً تصنيف العلوم على هذا النحو ، أي وضع العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية جنباً الى جنب ، لا يمكن أن يعكس ما كانت عليه هذه العلوم حقيقة داخل الثقافة الإسلامية . فقد تداخل الصنفان العلوم الشرعية العربية ، والعلوم الفلسفية . وأغنى أحدهما الآخر ، وحدث بينهما صراع واقتباس متبادل ... بالإضافة الى ان هذين الصنفين ليسا في مستوى واحد من وجهة نظر الدين ، فللدين موقفه القيمي من العلم . انطلاقاً منه نشأ نمط ثالث من التصنيف مَيَز بين العلم الذي لا بد لكل مسلم من معرفته ، فهو فرض عين والعلوم التي يكفي في علمها بعض المسلمين البعض الآخر ، وما هو مباح من العلوم وما هو حرام تعلمه ... وعلى هذه المقاييس « الأصولية » صنف ابن حزم العلوم سواء في « رسالة التوقيف » أو في « رسالة في مراتب العلوم » ، وهو نحو نحاه أيضاً الغزالي في التصنيف الذي أثبتته في مكانين من كتابه « الاحياء » ، وكذلك في « الرسالة الدنية » .

وهكذا سواء في نمط التصنيف الذي يثبت مجموعة العلوم الشرعية ومجموعة « العلوم الفلسفية » ، جنباً الى جنب ، أو ذاك الذي يقوم على مقياس ديني ، فإنهما معاً يوردان علم التاريخ ضمن « العلوم الشرعية » ، محافظين على تسميته الأصلية : « علم الأخبار والآثار » ...

إذن فجميع تصنيفات العلوم مهما اختلف نوعها لا تمثل المكانة الحقيقية لعلم التاريخ داخل الثقافة الإسلامية . فهذا العلم ، إما أن يُغفل تماماً ، أو يثبت بصفته تابعاً للعلم الديني ، أي يقف عند مرحلة البداية التي انفصل عنها هذا العلم وهو يتطور .

يبقى إذن أن التصنيفات الإسلامية للعلوم تمثل هذه المفارقة التي ذكرنا : وهي تخلف مفهوم التاريخ عن انتاج التاريخ .

يتجلى هذا التخلف أيضاً كلما تصور الكتاب الاسلاميون القدماء نظرياً علم التاريخ .

التاريخ، لا بمنطق التاريخ، بل من موقفه كآمر للتاريخ. كل قول أو فعل صدر عن النبي فهو إذن حدث فذ، ينبغي أن يضبط ويخلد، ليصير سلطة أمرة لتاريخ المسلم، وليستعمله كل من يروم تبرير سلوك أو تمرير سلطة.

من هنا إذن نفهم لماذا اتخذ التاريخ الاسلامي الأول شكلاً بعينه، وهو الخبر. ذلك ان هذا التاريخ الاسلامي الناشئ، وقد اتخذ موضوعاً أساسياً له وهو حياة النبي، اهتم بتسجيل كل «حدث» فيها وصياغته في خبر، فيكون مجموع الأحداث المعروفة من حياة النبي هي الأخبار وهو الاسم الذي عرف به علم التاريخ في بداية الأمر. (إذ إن المصطلح الأصلي لعلم التاريخ كان هو «الأخبار» أو «علم الأخبار والآثار»، أما كلمة «تاريخ» فقد استحدثت لاحقاً).

وهنا ملاحظة هامة، وهي ان هذه الأخبار كانت تُتناقل شفاهاً، وان تسجيلها بالكتابة أي ما عرف بالتدوين، لم يتم الا لاحقاً، هناك فترة تقارب القرن ظلت فيها هذه «الأخبار» تتداول شفاهياً، قبل أن يبدأ أول تدوين لها.

ربما يرجع هذا التأخر في التدوين الى غلبة الرواية الشفوية في نقل وتداول الثقافة داخل المجتمع الذي تندر فيه الكتابة، مثل مجتمع القبائل العربية، الذي استمر كذلك في فترة الاسلام الأولى قبل أن يترسخ فيه نظام الدولة. فاذا كان وجود الكتابة ووجود الدولة قد ارتبطا عادة في مجتمعات مختلفة، فكذلك بالنسبة للمجتمع الاسلامي قد ارتبط تأسيس الدولة فيه بالتدوين، أي انتقال «العلم» من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي، وكذلك استعمال السلطة للكتابة في ضبط الشؤون العامة.

وقد يكون هناك سبب ثان لتأخر تدوين التاريخ (الذي كان في بدايته جزءاً من العلم الديني)، وهو احتياط مسلمي الجيل الأول (خاصة ذوي النفوذ والسلطة منهم) من ان يفعلوا شيئاً لم يفعله النبي، وهو تدوين علم آخر غير القرآن. وهنا سوف يثور الجدل حول هذه المسألة بين المؤلفين اللاحقين، بين من يدافع عن تدوين العلم وبين من لا يرى ذلك (ولو انهم جميعاً قد دونوا «علمهم» على الأقل!)، وسيرجع كل فريق الى «أحاديث» لدعم قوله، بل سيفرد بعضهم تأليف خاصة بالمسألة (مثل ما فعل ابن عبد البر القرطبي في «جامع بيان العلم»، والخطيب البغدادي في «تقييد العلم»).

الذي يهمنا من هذه الملاحظة الأساسية، وهي تأخر تدوين التاريخ، هو ما قد يترتب عن هذا التأخر من نتائج.

فنحن اذا ما فحصنا ما أثبتته كتاب التراجم عن أولئك الذين قاموا بأول تدوين للتاريخ نجد ما يأتي: انهم قد ارتبطوا بالسلطة القائمة، وان قيامهم بالتدوين لم يكن في الغالب بعيداً عن هذا الارتباط، بل نجد أن السلطة في كثير من الأحيان قد دفعتهم الى القيام بهذا التدوين.

والأمر واضح بالنسبة لأول تدوين للعلم (الديني)، ومنه التدوين الأول لعلم التاريخ.

يتفق التراجم على أن أول من قام بتدوين العلم الاسلامي كان محمد بن شهاب الزهري 56 هـ - 124 هـ. وأهمية الزهري تأتي من كونه يمثل حلقة انتقال العلم الاسلامي من المرحلة الشفوية الى المرحلة الكتابية (وكان هذا العلم علم حديث على الأخص). المهم ان هذا التدوين لم يتم في استقلال عن السلطة القائمة آنذاك سلطة الأمويين، بل العكس هو الصحيح حسب ما أورده تراجم الزهري. فقد اعترف في غير موضع بأن رجال السلطة من الأمويين هم الذين دفعوه دفعاً الى تدوين الحديث. فانتقال العلم الاسلامي من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي لم يكن اذن بمعزل عن اهتمام السلطة، ولذا فإن كتابة العلم لا بد وأن تكون قد حملت آثاراً من الرقابة السياسية. لا شك ان الكتابة نوع من الضبط، خاصة حين تكون الرواية الشفوية عرضة للفوضى والنسيان، وهذا دور الكتابة الايجابي. بيد أن الكتابة قد تحمل ضبطاً من نوع آخر، ونعني ضبطاً سياسياً كما يحتل أن يكون الأمر بالنسبة لانتقال هذا العلم الاسلامي من الرواية الشفوية الى التسجيل الكتابي. وفيما يتعلق بالنمط الأصلي من التاريخ الإسلامي، أي التاريخ الحديث وحياة النبي، كان الأمر واضحاً.

فمدرسة المغازي هذه قد تأسست في المدينة، المكان الذي كان مهياً أكثر من غيره ليكون مصدراً لأخبار الرسول. وكان الزهري كما أسلفنا - على صلة وثيقة بالخلفاء الأمويين: عبد الملك، وهشام وعبد العزيز. والأمر كذلك بالنسبة لتلميذه ابن اسحق، أشهر كتاب السيرة. فالتراجم يتحدثون عن صلته بالخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، بهذه العبارة «فكتب له المغازي»، وكذا الشأن بالنسبة للواقدي، من مدرسة المغازي هذه الذي كانت علاقته وثيقة بالخليفة المأمون الذي كان كما يقول مترجم ابن اسحق «يكرم جانبه ويبالغ في رعايته».

هناك ملاحظة ثانية تخص علاقة هذا التاريخ الأول بفترة الاسلام الأولى، فمعلوم ان هذه الفترة الأولى سوف تشغل

استعمل المنهج الذي قامت عليه جميع العلوم العربية الاسلامية «الأصلية» وهو منهج الاسناد.

يقوم هذا المنهج على ايراد «الخبر» أو القول المأثور ابتداء من شاهده أو شهوده عبر سلسلة (أو سلسلات) من أشخاص نقلوه وتناقلوه.

ففي البدء كان هناك حدث «وقع» أو قول «قيل»، فينبغي إذن اثبات «وقوع» الحدث أو «صدور» القول. طبعاً ما كل الأحداث تثبت ولا كل الأقوال تحفظ، بل يثبت ويحفظ من الاحداث والأقوال ما له قيمة. وقد كانت هناك قيمة أساسية وجهت نشأة العلم في الاسلام، وهي تأسيس وحدة الأمة. ونقول «تأسيس» لأن الأمة كإطار «ينبغي» أن يوحد المسلمين على مستوى العقيدة وعلى مستوى الممارسة لم تكن منذ البداية معطى بديهاً، وظلت دائماً هدفاً تتعلق به الأذهان، ومبدأ يستعمل في الصراع السياسي، وتدعي القيام على صيانه مختلف السلطات على مر التاريخ الاسلامي.

في البدء، وعلى مستوى «العلم»، كانت الأمة هدفاً تتصافر من أجل تحقيقه مختلف «العلوم الأصلية»، أي تلك التي ارتبطت بهذا التحقيق. فكانت علوم العربية ترمي الى حصر وضبط ووضع قواعد اللغة العربية، ليتوحد فهم النص الديني الأصلي (القرآن والحديث) وسعي الفقه الى تقنين الحياة اليومية الاسلامية حتى تتكيف مع ما ينبغي أن تكون عليه الحياة حسب الاسلام، وهدف علم الحديث الى جمع كل أقوال وأفعال النبي، أي تكوين النموذج الذي على المسلمين الاقتداء به، أي تكوين نموذج الأمة. وكانت هذه - كما رأينا - هي الغاية الأولى لعلم التاريخ الاسلامي الناشئ، وهو يجمع ويحصر تراث النبي.

وهذا التراث، كان ينبغي معرفته بالتدقيق. فكل فعل أو قول ينبغي أن يؤيد. إذ عليه سوف يقاس ما لا يحصى من أفعال وأقوال المسلمين.

كل فعل أو قول نبوي فهو إذن حدث، عُرف عن طريق «خبر» شهد شخص أو أشخاص بوقوعه، وتناقله عنهم آخرون. فتكونت سلسلات النقل، أي أسانيد الأخبار، فكانت المسألة هي معرفة «صحة» ما نقل، وهل الأشخاص الذي نقلوه وتناقلوه أدوا فعلاً شهادة صحيحة، فتكوّن منهج الاسناد.

يقوم هذا المنهج، الاسناد، على مقياس أخلاقي، وهو معرفة صدق أو كذب الرواة، وهو ما أطلق عليه التعديل والتجريح.

مكاناً فذاً داخل الزمان الاسلامي كله. ذلك ان الذاكرة التاريخية الاسلامية وهي تتكون وتبكيكل الزمان الماضي، وتموقع ماضيها الذي يخصها داخله، وهي تقوم بتحقيب الزمان الماضي، وتصنيف الأمم، وإبراز الشخصيات «الحاسمة» فيه، قد أفردت موقعاً خاصاً لفترة الاسلام الأولى - زمن النبي والزمن القريب منه. وفي عالم تحكّم فيه السماء الأرض، يكون «خبر» السماء هو «الخبر» الحق، عليه تُقاس أخبار الأرض. غير ان خبر السماء هذا استمر لفترة محددة ثم «انقطع» كما يقول مؤرخو السيرة، وذلك بموت النبي الذي هو الشاهد الأول على هذا «الخبر»، وبعده يأتي الشهود الذين تلقوه عنه.

هكذا إذن ستكون «فترة مثال»، وستكوّن المنهج الذي قام على أساسه العلم بهذه الفترة.

أما الفترة المثال فقد سميت بـ: «الصدر الأول» أو «السلف» وأساسها «خبر» أصلي، هو «خبر السماء» (مجموع أخبار الجبل الاسلامي الأول المتصل بالنبي مباشرة أو بواسطة اتصال اقتداء وتلق).

وليست تسمية هذه الفترة بـ «الصدر الأول» أو «السلف الصالح»، هي التي استحدثت لاحقاً، بل ان العلم بها قد تكوّن هو أيضاً لاحقاً. ولهذا نتاجه الهامة.

أولها هذه المفارقة: وهي أن هذه الفترة المثال والتي سيقاس عليها كل الزمان اللاحق لن تعرف سوى بواسطة ما أثبتته «التاريخ الأول»، هذا التاريخ الذي أوضحنا الظرف الذي تأسس فيه، فسواء من حيث تكوين الروايات، أو من حيث انتقاله من المرحلة الشفوية الى التثبيت بالكتابة، فإن هذا التاريخ لم يكن مستقلاً عن السلطان السياسي القائم، فكانت النتيجة ان الفترة المثال تعرف أساساً بما أثبتته أوائل المؤرخين.

وهناك قضية أخرى: وهي أن كتابات هؤلاء المؤرخين الأوائل قد ضاع أغلبها، ولا نعرف منها الا ما أثبتته مؤرخون لاحقون أمثال ابن الكلبي، والبلاذري والطبري وغيرهم. وما دام الأمر كذلك، فلا بد أن يكون هذا التاريخ الأول انتقائياً، جزئياً، بل ربما كان هذا التاريخ رواية ما للماضي، ضمن روايات أخرى ممكنة.

المنهج

لم يكن لعلم التاريخ الاسلامي منهجاً يخصه بالذات بل

الانجاز الذي حققه ابن خلدون في هذا المجال وهو ما تَبَيَّنَتْه سواء في تصنيفه لعلم التاريخ، أو في تصويره للتاريخ، أو في هذا التحويل الذي قام به على مستوى منهجية هذا العلم.

يورد ابن خلدون تصنيفاً للعلوم في «المقدمة» يبدو من النظرة الأولى انه ينحو فيه منحى تصنيف معتاد - أي تقسيم العلوم إلى قسمين «شرعية» و«عقلية» - ولو ان هذا التصنيف لم يخل من طابع «خلدونى»، اذا أقامه من منظور «عمراني».

فهذه العلوم لا توجد عنده إلا في المدن، وخاصة (الأمصار)، أي أن تنظيم العلم وتناقل المعارف، وترسيخ التقاليد العلمية كل هذه تستلزم مستوى من تطور العمران... والعلوم العقلية بوجه خاص تتطلب مستوى من الحضارة من شأنه أن يخفف من قبضة التشدد الديني، وإلا ظَلَّتْ هذه العلوم «تحت رقبة من رجال السَّنة» كما يقول...

ولكن الذي يلفت نظرنا في التصنيف الخلدوني للعلوم، هو غياب علم التاريخ وهي مسألة تطرح تساؤلات لا مجال هنا للخوض فيها.

بيد أن علم التاريخ إن غاب من القسم المخصص لتصنيف العلوم في «المقدمة» فهذا لا يعني ان ابن خلدون لم يحدد لهذا العلم مكاناً بل بالعكس، فهو في «المقدمة» نفسها قد اعتبر هذا العلم من ضمن «العلوم العقلية»، أي انتزعه من حظيرة العلوم الشرعية التي اعتاد المؤرخون والمؤلفون الاسلاميون أن يصنفوه داخلها.

ففي مفتتح كتاب «المقدمة» يورد ابن خلدون تعريفه للتاريخ، ويتحدث عن مشروعه في كتابته - أو إعادة كتابته. وهنا نجد المؤلف صريحاً في موضعه لعلم التاريخ: فهو عنده «أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق». فقد عَدَّ التاريخ إذن من علوم الحكمة، أي من علوم الفلسفة.

إن هذه العبارة لابن خلدون لذات أبعاد عميقة. انها تعني ما قام به مؤلف «المقدمة» من تحويل منهجي خرج به عن تقليد راسخ في المنهجية التاريخية الاسلامية، وينطلق هذا التحويل من نقد ابن خلدون لاستعمال علم التاريخ لمنهج الاسناد، وينتهي بهذا النقد إلى إبعاد هذا المنهج من مجال هذا العلم، وهو هنا يمهد لمنهجه الجديد.

في هذا التمهيد يقوم ابن خلدون بتقييم لعلم التاريخ، ينوّه ببعض المؤرخين، ويستعرض المغالط التي وقع فيها هذا المؤرخ أو ذاك، ولكن التقييم يبرز هذه المسألة الأساسية،

ينبغي أن نبين هذه المسألة: وهي ان الكتابات التي تتحدث عن علم التاريخ حديثاً نظرياً هي قليلة جداً، فقلما نجد من بين المؤلفين الاسلاميين من أفرد كتاباً أو رسالة لعلم التاريخ. وحتى القلة التي فعلت ذلك، فهي تعطي عن علم التاريخ مفهوماً متخلاً بالنسبة لما قطعته هذا العلم من أشواط، ولما بلغه على مستوى مناهج الاستخبار والتحقيق، وعلى مستوى الموضوع التاريخي نفسه.

هذه الكتابات ما تزال تتحدث عن علم التاريخ كما كان عليه أمره في بداياته حين كان تابعاً للعلم الديني، فهو عندها «علم الأخبار والآثار» وهدفه «معرفة الناسخ والمنسوخ» و«تصحیح الرواية» وخاصة ضبط ما يرويه أصحاب الحديث. وهنا نذكر خاصة ما كتبه، مؤلفان أفرد كل منهما كتاباً لعلم التاريخ وهما الكافيجي والسخاوي.

فقد ألف الكافيجي سنة 1463/867 «المختصر في علم التاريخ»، وهي رسالة تتطرق نظرياً لعلم التاريخ، وتكشف عن هذا التأخر النظري الذي تحدثنا عنه، فحديثها عن فضل هذا العلم يبرز أساساً المزايا الدينية. وللمؤرخ عند الكافيجي شروط لا بد منها من ضمنها شرط «الاسلام»، وهو شرط لا يمثل بطبيعة الحال ما وصل اليه الانتاج التاريخي عملياً. فقد رجع المؤرخون الى كتب أجنبية، كما اعتمدوا كتب التاريخ العربية التي كتبها مؤرخون عرب غير مسلمين، أمثال ابن العميد، ويوحنا فم الذهب، وجرجيس المكين، وغيرهم.

ولا يخرج كتاب السخاوي: «الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ» (ألفه سنة 897 هـ) عن هذا الاطار.

فهو يُعرِّف علم التاريخ بأنه «فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت»، تماماً كما يعرفه الكافيجي وهدفه حرمة العلم الديني، فهو «أحد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين». وقد أوضحنا ان هذه كانت إحدى مهمات علم التاريخ في بداياته التي توقفت عندها تصور السخاوي، وهو أيضاً كالكافيجي يشترط في المؤرخ أن يكون مسلماً...

طبعاً نجد عند السخاوي تنوياً بمكانة التاريخ وفائدته في حفظ الصلة بالماضي، وتوسيع التجربة الخ... ولكن هذا العلم يظل في عمقه ذا غاية دينية، كما ينبغي أن يكون عليه أي علم في نظر فقيه.

• • •

ولكن تخلف تنظير التاريخ بالنسبة لإنتاجه اذا كان هو الغالب فهو لم يكن مع ذلك عاماً، وهنا لا بد من أن أشير الى

التي مسنها الى رواتها...».

فمنهج الطبري هنا إذن هو منهج الإسناد بعينه، أي تحقيق الرواية بناء على مقياس التعديل والتجريح، وهذا ما يرفضه ابن خلدون حين يتعلق الأمر بعلم التاريخ:

«وإنما كان التعديل والتجريح هو المعنبر في صحة الأخبار الشرعية (...) أما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة...».

إن هذا التحويل المنهجي الذي أنجزه ابن خلدون - والذي يترتب عليه انتزاع علم التاريخ نظرياً من مجال العلوم الشرعية - يعني أساساً شيئين:

1 - رد الخطاب التاريخي الى وقائع العمران، فالخبر التاريخي لا ينبغي اسناد صحته الى صدق رواته، بل الى ما تحتمه «طبائع العمران». قد لا نكون «طبائع العمران» هي وحدها المقياس المطلق لكل خبر، وقد لا نتوقف عليها وحدها منهجية تاريخية، ولكن المقصد الأبعد لابن خلدون إنما هو ارجاع الأخبار الى حدود المعقولة، فمما أكثر الخوارق والتهويلات التي يتناقلها المؤرخون على أنها أخبار تاريخية، اعتماداً على «عدالة» رواتها!

2 - تحليل الأخبار، ولا يعني الأمر هنا «استخراج» العلل القارة وراء تسلسل أحداث التاريخ، على نحو ما تتعلق به فلسفات ما للتاريخ، بل يعني إقامة علم التاريخ على هذا المبدأ الذي قامت عليه العقلانية: منهج التحليل الذي يقوم عليه العلم، ويعطي المشروعية (العقلانية) لكل علم حقيق بهذا الاسم، ويستثني ما دون ذلك، كالأقوال الجدلية والخطابية، ومنها القول الديني... ابن خلدون طبعاً لا يرفض ما هو غيبي باسم هذه العقلانية الفلسفية، ولكنه يفصل بين ميدانين: ميدان النظر العقلي وميدان الغيب. وهو إذ لم يعمم النظر العقلي على «الكائن» كله، فلا قل من أن يكون له ميدان خاص يقام عليه العلم أي تقام عليه مختلف العلوم التي تستند الى النظر العقلي، ومن بينها علم التاريخ.

فقوانين التاريخ عند ابن خلدون جزء من قوانين العمران (أي الاجتماع الانساني)، والعمران جزء من العالم الطبيعي، وهكذا فهناك عقلانية تشمل العالم الطبيعي والعمران والتاريخ، تنبني عليها علوم مختلفة، منها علم التاريخ الذي هو «نظر وتحقيق، وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق».

هذا إذن كان معنى التحويل المنهجي الذي حاوله ابن خلدون وذلك بإدماج علم التاريخ ضمن الاطار المحدد للبحث العقلي أي ضمن مجموعة العلوم التي سميت بالعلوم

وهي: أن جميع المؤرخين السابقين عليه كان لا بد وأن يقعوا فيما وقعوا فيه من أخطاء. والأمر لا يتعلق بما يمكن أن يقع فيه أي مؤرخ بخطئه في هذا الخبر أو ذاك، بل هو أعمق من ذلك، إذ يعني الخطاب التاريخي برمته، فهو حسب ابن خلدون خاطئ إذ لم يؤسس على المنهج الحقيق بعلم التاريخ، وهو المنهج الذي يعرض له في «المقدمة».

المسألة إذن تعني إعادة النظر في مجموع الانتاج التاريخي على ضوء المنهج الجديد ووضع حد نهائي للإسناد كمنهج لعلم التاريخ.

صحيح أن المؤرخين لم يعودوا عملياً، وقبل ابن خلدون بزمان طويل، يستعملون الإسناد، ولكننا نستطيع أن نفهم لماذا رجع ابن خلدون - مع ذلك - الى منهج الإسناد لينتقده ويستبعده من مجال علم التاريخ.

ذلك أن الإسناد، إذا كان قد استبعد عملياً من ظاهر السرد، فإن صرحاً هائلاً من الأخبار قد تأسس عليه بالفعل، خاصة خلال القرون الثلاثة الأولى. لقد اختفى الاسناد كمنهج، واختفت الأسانيد، ولكن ما أقيم عليها من أخبار استمر يتداول عبر العصور وخاصة بعد أن اعتمده المؤرخون الكبار (الأئمة كما تسميهم «المقدمة»). وهكذا تُسيت أصول الأخبار و«كيفية» نشأتها (الروايات وأسانيدها)، وأصبح توثيقها «يبتدىء» من «الأئمة الثقات» الذين اعتمدوها.

لهذا يبعد ابن خلدون النظر في المسألة من الأساس: فصحة الخبر التاريخي لا تتعلق بمسألة الثقة فيمن رواه أو فيمن أثبت من «أئمة» المؤرخين، بل بمقياس يخص المنهجية التاريخية بما هي كذلك، فالمقياس ليس أخلاقياً (تعديل الرواة أو تجريحهم وهي الطريقة التي يقوم عليها اسناد «الخبر» الشرعي وعلم الحديث بنوع خاص)، وإنما يكون برّد أخبار التاريخ الى وقائع التاريخ.

ولعل مقارنة بين تصوّرين لمنهج علم التاريخ: تصور الطبري وتصور ابن خلدون يبيّن الى أي حد يختلف التصوران من الأساس، وهو ما يوضح هذا التحويل المنهجي الذي أنجزه مؤلف «المقدمة»، أي انتزاع علم التاريخ من مجال «العلوم الشرعية».

فالطبري يتحدث عن منهجه في التاريخ قائلاً:

«وليعلم الناظر في كتابنا (أي «تاريخ الرسل والملوك») أن اعتمادنا في كل ما أحضرته فيه (...) إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار

والقياس». فهنا ازدواجية لا بد منها لحفظ توازن ما نجدها عند هذا المؤلف كما نجدها عند مؤلفين اسلاميين آخرين.

3 - وهنا السؤال الأساسي الذي يعيننا هنا، وهو ما علاقة هذه التمهيدات الفلسفية بكتاب تاريخي؟ إذا كان الهدف هو انشاء سرد تاريخي يحقق تركيباً ناجحاً بين المعطى الفلسفي والخبر التاريخي، (إذا كان مثل هذا التركيب ممكناً)، فإن المقدسي لم يحقق من ذلك شيئاً فلا علاقة بين هذه الفصول التي عقدها للحديث في مسائل فلسفية، وبين ما يسرده من أخبار، أضيف الى ذلك ما يترتب عن حشر أمور لا رابط بينها من تناقض. فعلى الرغم من هذه الفصول التي يعدها في القسم الأول من كتابه عن مسائل الفلاسفة ونظريتهم في المعرفة، فإنه يستهل القسم الثاني بالتذكير بأن «مأخذ العلم لا يصح الا من جهة الوحي والنبوة».

ويمكن أن نلتبس هذا الأثر الفلسفي في هذه العلاقة التي أقامها بعض المؤرخين بين «الحكمة» و«التاريخ».

ان الفلسفة العملية - اليونانية أو المقتدية بالتراث الفلسفي اليوناني - تسعى الى تصور نظام مثالي للعلاقات السياسية، ولكنها تسعى قبل كل شيء الى تكييف سلوك وطوبة الفرد المتعلق بالفلسفة لكي يدرك ما سمي بالحكمة. وقد رأى بعض المؤرخين المتفلسفين ان التاريخ يمكن أن ينفع في تحقيق هذه الغاية.

فمتدبر التاريخ يستعرض «تجارب الأمم»، ويستوعب حصيلتها في ذاكرته. ولما كانت «أمور الدنيا متشابهة، وأحوالها متناسبة وصار جميع ما يحفظه الانسان من هذا الضرب كأنه تجارب له...» كما يقول مسكويه، فإن التاريخ معين ثمين لتعميق التجربة وادراك «الحكمة». وكان الحاج هؤلاء المؤرخين على هذه الفائدة التي للتاريخ وسيلتهم أيضاً تذرعوا بها لحفز طبقة السلطة على أن تهتم بما ينتجون من تواريخ... فصاحب الدولة من مصلحته أن يعرف مبادئ الدول وما تقوم عليه، وأن يتنبه الى ما يطرأ عليها من خلل لتفاديه... فالتاريخ هنا - كالعالم السياسي - هو الرصيد النظري الذي لا بد منه لممارسة السلطة. وهذه دلالة كتاب مثل «تجارب الأمم» لمسكويه - أو على الأقل هذا ما يطرحه المؤلف في مقدمة هذا الكتاب.

يبقى ان مسكويه وهو يكتب التاريخ يكشف أيضاً عن هذا الازدواج بين الخطابين التاريخي والفلسفي. فهو حين يؤرخ، ثم وهو حين يكتب في مسائل الفلسفة وأغراضها، نكاد نجد أنفسنا أمام شخصيتين ثقافيتين منفصلتين.

العقلية، أي الفلسفية.

والواقع ان العلاقة بين علم التاريخ وعلوم الفلسفة جد وثيقة في «المقدمة». ويتمثل ذلك أساساً في:

- المعطيات الفلسفية التي بنى عليها كثيراً من أفكاره ونظرياته (المعارف المستمدة من علوم فلسفية، والتي تصح عنده معطاة مسلم بها يقيم عليها ما يقيم من آراء).

- المبادئ والمفاهيم الفلسفية التي يستعملها في صياغة بعض نظرياته وأفكاره مثل مبدأ المكان الطبيعي، ومبدأ العلة الغائية، ويستعملها في صياغة نظريته في العصبية والملك حين يقول إن «الملك هو الغاية التي تسعى اليها العصبية»، وكذلك مبدأ النفس العصبية يستعمله في تفسير الوازع (السلطة)، ومفهوم «المزاج» الذي يفسر به التوازن القبلي، توازن العصبيات، وهكذا....

طبعاً، لقد أصبحت معطيات العلوم الفلسفية، ومفهوماتها مألوقة في الخطاب الثقافي الاسلامي بوجه عام، يستعملها حتى غير الفلاسفة، وربما يكون ابن خلدون أمثل لهذا الاستعمال، نظراً للأثر الفلسفي القوي الآتي من كونه كان في فترة شبابه مشغولاً أساساً بالفلسفة، وبعلم الكلام الفلسفي.

لكن السؤال يبقى في إمكان نجاح هذا الإدماج لعلم التاريخ في العلم الفلسفي. والسؤال لا يتعلق فقط بابن خلدون، بل يعني كل هؤلاء المؤرخين الاسلاميين الذين حاولوا ادخال معطيات ومفاهيم الفلسفة وعلومها في الخطاب التاريخي.

أما بالنسبة لابن خلدون، فقد ناقشنا هذه المسألة الهامة (انظر كتابنا: «التاريخ والخطاب التاريخي - بحث في منهجية ابن خلدون»). وقد حاول ذلك مؤرخون آخرون.

من هؤلاء المطهر بن طاهر المقدسي - في كتابه «البدء والتاريخ». وهنا نقدم بعض الملاحظات حول هذا الكتاب:

1 - ان مؤلفه يلجأ فعلاً الى الاقتباس من الفلسفة، وعلى مستوى نظرية المعرفة أساساً ويحدد - حسب الطرح الفلسفي الاسلامي لهذه النظرية - الموضوع الأسمى للمعرفة (الله)، والذي تترتب على معرفته كل الموضوعات الأخرى، كما يحدد الطريقة الموصلة الى هذه المعرفة. وبناء عليه، يخصص المقدسي فصلاً «في اثبات الباري وتوحيد الصانع بالدلائل البرهانية»، وفصلاً «في تثبيت النظر وتهذيب الجدل»، أي منهج المناظرة والاستدلال حسب طريقة الفلاسفة.

2 - ان المقدسي لا يبتع المنهج الفلسفي وحده، فهو يورد أيضاً أصول المعرفة كما هي عند «أهل الاسلام» وهي الأصول الأربعة المتفق عليها «الكتاب والسنة والاجماع

تباين

Différenciation
Differenciation
Differenzierung

- 1 -

البن في كلام العرب جاء على وجهين: يكون البن الفرقة ويكون الوصل، وهو من الأضداد. ويضيف ابن منظور: وتباين الرجلان: بأن كل واحد منهما عن صاحبه، وكذلك في الشركة إذا انفصلا. أما الجوهري فيقرر في «الصحاح»: المبانية، المفارقة، وتباين القوم تهاجروا وتباعدا. وأياً كان الأمر، فإن مصطلح التباين الفلسفي يتضمن المعنيين مع اعتبار المباشرة الأصل، والوصل الفرع. ومع أن الجرجاني قد ذكره في «التعريفات»، إلا أن المصطلح لم يجد سبيلاً واضحاً إلى الاصطلاح في الفلسفة. فجميل صليبا لا يذكره البتة، ويكتفي «المعجم الفلسفي» الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة بترجمة مبتسرة لما جاء في قاموس لالاند في مادة Contraste فينقل هكذا: التباين، «حال موضوعين متساويين في الذهن أو متعاقبين يتقابلان، وفي تقابلها ما يبرز كلا منهما في الشعور (بقصد الوعي)». والتباين (التضاد) أحد قوانين الترابط الأساسية. فيكون التباين عنده مرة حالاً ومرة قانوناً! في حين أن الداعي بـ «التباين» هو ما يجب أن يسمى قانوناً حسب تقسيم أرسطو. وأرى في كلا الحالتين تجوراً في الترجمة.

وأفضل الانطلاق من تقسيم الجرجاني التباين إلى تباين كلي وتباين جزئي، إذ يعتبر الأول قائماً بين شيئين لا يتصادقان في شيء أصلاً مثل الإنسان والفرس، ويصح أن يكونا حاملين في سالتين كليتين تكونان صحيحتين معاً: ليس الإنسان فرساً. ليس الفرس إنساناً. ويعتبر الثاني قائماً بين شيئين يتباينان من جهة ويتصادقان من جهة أخرى مثل الحيوان والأبيض ويمكن وضعهما في سالتين جزئيتين: بعض الحيوان ليس بأبيض، وبعض الأبيض ليس بحيوان.

- 2 -

ويبدو أن فلاسفة العرب لم يستخدموا مصطلح التباين في صورته هذه، في حين استخدموا مشتقاته مثل المبانية والمتبانية كما نقرأ عند الفارابي: الأسماء المتبانية، وعند ابن رشد:

إننا إذ نلاحظ هذا ازدواج بين الفلسفة والتاريخ لدى بعض المؤرخين لا يعني ذلك أننا نأسف لعدم حصول توفيق بينهما، فلربما كان مثل هذا التوفيق غير ممكن. فالفلسفة حين تزعم لمبادئها الثبات والكلية، فهي تقع فيما يقع فيه أي خطاب مجرد خاطئ التعميم.

أمام هذا الذي أوضحناه من تخلف تنظير التاريخ عن انتاجه، يبقى ان نظرية التاريخ ينبغي أن تستقى من كيفية تنظيم المؤرخ الاسلامي للسرد التاريخي. ان لكل مؤرخ طريقة ما في انتاج السرد تختلف درجة تميزها، ولكنه يلجأ - قصداً أو تلقاءً - الى بنيات أصبحت متداولة سواء في انتاج السرد التاريخي، أو ما يركز عليه من معطى ثقافي عام. ان المؤرخ الاسلامي، يجد نفسه أمام تنظيم ما للزمان الماضي، ونمط في تقسيم وتعاقب الزمان التاريخي، أي التحقيق، وبروز أحداث وشخصيات حاسمة فيه، ودعوى أخلاقية (وسلم قيمها) وراء تسلسل السرد، وعلاقة الانتاج التاريخي بالفئات المتوجه به اليها... كل هذا مما يكون النظرية العميقة للتاريخ، والتي ينبغي استكشافها من تحليل النص التاريخي نفسه.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1961.
- دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الفرنسية، مادة تاريخ، وانظر أيضاً «الملحق» عن نفس المادة.
- روزنثال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، تر. صالح العلي، بغداد، 1963.
- السخاوي، الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دمشق، 1349 هـ...
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، 1960.
- الكافي، المختصر في علم التاريخ، (ضمن كتاب ف. روزنثال المذكور أعلاه).
- المقدسي، المطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، الجزء الأول، باريس، 1899.
- De Braudel, F., Ecrits sur l'Histoire, Flammarion, 1969.
- Huppert, G., The Idea of Perfect History, The University of Illinois Press, 1970.
- Le Goff, J., Faire de l'Histoire, Gallimard, 1974.
- Oumili, A., L'Histoire et les discours, Editions techniques, Nora-Africaines, Rabat, 1979.

علي أومليل

المقولات المتباينة بالجنس.

ذلك أنهم أدوا معنى التباين اليوناني Hétérotés بـ الغير والغيرية، كما فعل ابن رشد. والابنيروتيس اليوناني كما ورد في « بارمنيدس » أفلاطون و« ميتافيزيقا » أرسطو يقابل الهوية والوحدة كما يقترب من معنى اللاتشابه في مقابل التشابه. وهكذا يتم التمييز بين التباين ويسميه ابن رشد الغير والغيرية والاختلاف ويسميه الخلاف، حيث يكتب في تلخيص « ما بعد الطبيعة ».

« وأما الغير فإنه يقال على وجه مقابلة للوجوه التي يقال عليها هو هو: فمنه غير بالتنوع، ومنه غير بالجنس، ومنه غير بالمناصفة، وغير بالموضوع ».

ويتيمز عن الاختلاف في أن « الخلاف يخالف الغير في أن الشيء يغاير بذاته، ويخالف بشيء فيه، ولذلك يلزم أن يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء ».

ويشرف على هذا التمييز الثبات الميتافيزيقي الأرسطي، ثبات الأجناس والأنواع والفصول. فللواحد هو هو، وللثلاثة الغير والخلاف والمقابل.

وأياً كان الأمر، فإن ابن رشد يقصر معنى التباين على التباعد، فيقول:

« وأما الأشياء التي هي مغايرة بالجنس، وإن كانت متباعدة، فليس تباعدها من جهة ما هي أضداد، إذا كان قد يمكن فيها أن تجتمع في موضوع واحد، ومنها أكثر من شيء واحد، كالحال في المقولات العشر التي هي متباينة في أجناسها، بل إن قيل في هذه متباعدة فمن جهة أن بعضها ليس يتكون من بعض ولا يجتمع في جنس أصلاً، لا من جهة أن تباعدها من جهة الضدية ».

ومع ذلك، فمضى اشتد التباعد، دخلنا مع ابن رشد في الضدية.

- 3 -

وينبغي انتظار هيجل حتى يعيد ترتيب الأمور ويصبح بالإمكان إدراج هذه المعاني المختلفة في سياق واحد.

وتظهر مقولة التباين مع هيجل كأن أول من أنات الاختلاف Der Unterschied وتؤدي في تقدمها إلى التضاد Der Gegensatz وتبلغ غايتها في التناقض Der Widerspruch.

فالتباين Die Verschiedenheit هو الاختلاف في درجته الأولى، اختلاف ما زال خارجياً، أي اختلاف بين حدين يقعان خارج بعضهما ويربط بينهما حد ثالث. ويقوم كل حد

من الحدين المتباينين لنفسه ويكون حيادياً بالنظر إلى علاقته بالآخر، التي هي علاقة خارجية، يقيّمها الحد الثالث الذي يقارن هذا الاختلاف الخارجي.

وأوضح ذلك بمثل الجمل والمتذهن. فمن الواضح أن الجمل حيادي بالنسبة للمتذهن، والعكس صحيح. وعليه يمكن القول: كل شيء يباين كل شيء. لكن مجرد وضعها في علاقة الاختلاف هذه يوجد بينها أساساً للمقارنة. وما أن تبدأ عملية المقارنة حتى تعتمد جذراً واحداً للتساوي والتفاوت. وباعتماد هذا الجذر الواحد، يرى هيجل أن الفاهمة توجب وجود جوانب ووجهات نظر متباينة، فتقول مع لايبنتز: لا يوجد شيان متساويان تماماً.

لكن ما أن تقول ذلك حتى تطرح الهوية والاختلاف عبر التساوي والتفاوت. يتم التقدم إذن من الهوية لإثبات الاختلاف. ومن ثم يتقدم الاختلاف بانتقاله من التباين الخارجي أو التنوع إلى الاختلاف الداخلي أو التضاد، ويتقدم التضاد إلى وحدة وهوية الضدين فيصير التناقض، أساس كل موجود فعلي.

- 4 -

أخلص إلى أن معنى التباين يظهر بالمقارنة مع المعاني الدالة على المقابلة، مثل الاختلاف والعكس والتضاد والتناقض.

فهو يفرق عن الاختلاف في أنه أخص منه، وعن المعاني الباقية في أنه أقل تحديداً منها أي في ضعف العلاقة التي يقوم عليها.

وأن هذه العلاقة (التباين) علاقة يطرحها الفكر في مباشرته للمعرفة فيقيّمها بين المواضيع على أساس التشابه واللاتشابه والتساوي والتفاوت.

- 5 -

المعاني القريبة: التغاير، التفاوت، التقابل، التضاد، التناقض، الاختلاف، التناظر.

المعاني المضادة: التماثل، التساوي، النهاهي، التشابه، التوافق، التناظر، التناغم.

موسى وهبه

الظاهرة حتمي وبأسبابها .

تكثر الحالات، عند الانسان السوي وغيره، التي نفتر بها تفسيراً زائفاً، أو نقدم بها بثوب جميل، ما هو غير ذلك في الواقع. فالتلميذ الذي يتأخر عن المدرسة قد يبرر الأمر بمرض والدته، أو عدم اهتمامها به؛ وقد ينسب سلوكه إلى ظروف قاهرة خارجة عن إرادته. هنا سعى التلميذ لتفليق أسباب منطقية، وذرائع وعلل يقبلها العقل؛ مع أن الأسباب الحقيقية كانت إنفعالية، شخصية، وذاتية أو عندية. كذلك نفعل إذ نبرر اعتناقنا لعقيدة أو انتقالنا إلى مذهب: فنلجأ إلى الدفاع، والوقاية، وتقديم عقلنة لذلك السلوك غافلين أحياناً كثيرة عن أننا نقوم بحيل عقلية، ونكون غير موضوعيين. هنا نذكر، للعبئة، حالة الثعلب والعنب: لقد أخفى الثعلب « العلة » الحقيقية. فأظهر، وأخرج، وخرج، سبباً يسوغ الفشل، ويخفف الشعور بالعجز ويحافظ للذات على إحساسها بقيمتها، وبقدراتها. قال: هذا حصرم! فارتاح، وحلّ صراعه مع حقله، ووفر تكييفاً مؤقتاً، سلبياً، غير مباشر، ناقصاً. نفى عن نفسه الخطأ، والعجز؛ ووضعها بقيمة أعلى إذ خفّض من قدر ذلك العنب وبخّس الغرض الذي لم يتحقق.

3 - التبرير نتيجة لا نعرف دائماً ولا تماماً دوافعها. هو بعدي الحقيقية، وسلوك للحفاظ على الذات ووحدتها. فالمحبط، حتى لا يفض من قيمة الأنا، وحتى لا يجرح الزجسية الذاتية أو اعتبار الذات للذات، ينسج تأويلات واستعقالات منطقية. تلك الاوالية في استعادة التكيف والأمن يختلف ترددها والدجوى، إليها باختلاف التربية والقواهر الاجتماعية. لكنها ليست بعيدة العمق في الشخصية، ولا هي فطرية أو ولادية. ونحن نلاحظها غالباً عند الانسان الانفعالي، والأهوائي، والسريع الإندفاع، والمصاب بالعظام [البارانونيا]. ولعله من السهل إحداثها بزيادة الضغط طلباً لتوضيح صعب، أو عند صعوبة المجابهة. ونكتشف انتحال الأعذار إذ يظهر التردد عند المبرر، وقد يختلق الذرائع بحماس، ويكثر من الاستشهادات والأدلة، ويصاب بفقر، أو بغضب سريع، عند مهاجمة أعذاره. يوصي العاملون في الميدان النفسي بالحديث الحر، وعدم التقيد بقواعد منطقية أو حتى أخلاقية، عند الاستماع للشخص المفحوص. فبذلك الاسترسال، وبالإنفلات النسبي، ينتفي الاحتياط والحذر في الكلام ومن ثم تنوفر إمكانات الإنفلات من التبرير الذي يلجأ إليه رغم إخلاص صاحبه. فهذا قد يقدم معلومات مبررة، أي غير صادقة، مع أنه لا ينوي ذلك ولا يرغب فيه.

Justification

Justification

Rechtfertigung

1 - في سعي الإنسان لإشباع دافع ما قد يصطدم بعقبات تكون داخلية، كصراع بين رغبات مختلفة، أو صادرة من المحيط. وإذا اتفق أن التوتر المتولد من ذلك الاصطدام لم يجد حلاً فإن الشخصية تصاب بمشاعر الاحباط، ويختل انسجام الأنا مع الحقل. ذاك ما يدفع إلى البحث عن استعادة للتوازن المتخلخل، وتغطية للشعور بالفشل، وتخفيف للصراع الناجم. هنا يسعى الأنا بوعي مختلف الوضوح، وبأواليات لاواعية كثيرة، عن عمليات يقوم بها لبلوغ الحل؛ فيكون التبرير إحداها. وهكذا فإن التبرير يرتبط بالإحباط، ويسعى لإيجاد سبب لعدم تحقيق هدف.

التبرير حيلة دفاعية عن الذات المصابة بالإحباط، وأوالية لا واعية في أحوال جمة، بها بقي الإنسان نفسه من الإعراف بالفشل أو الخطأ أو التقصير. بالتبرير يغسل المحيط سلوكه اللاناجح أمام ذاته، وأمام الغير بشكل خاص، كي يجعله سلوكاً مقبولاً مبروراً أي خالياً من الآثام والشرور والشبهات. وبذلك العملية يدافع الأنا عن كرامته، ويدفع عن نفسه اللوم والشعور بالذنب. التبرير يموء، ويوارب؛ وهو عملية تغطية. إنه أوالية سلبية في التكيف، وفي بلسم الانحرافات الناجمة من الإحباط؛ وهو هرب من المصارحة، وطريق غير مباشر في حل التوتر، ومجابهة المشكلة، وتجاوز الصراع داخل الشخصية.

2 - إلا أن التبرير يختلف عن الكذب. فالتبرير، بشكله الكامل، أوالية لا واعية، أو يكون بإدراك مبهم. فنحن لا ندرك دائماً بوضوح أننا نبرر؛ إذ قد نجعل فعلاً حقيقة سلوكنا وقد لا نعي كفاية أننا نخفف توتراً، أو نغطي فشلاً، أو نسوّج نتيجة، أو نحلي مرارة عندما نكثر من تقديم « الأسباب » لسلوك محبط. وبينما يكون التبرير مغالطة الأنا، على الأعم، فإن الكذب عملية خداع للغير، أو إخفاء للحقيقة عن الأنت، عن وعي ويقصد. بعد التنويم [الياثمي] يبرر المتنوّم فعلاً غير مؤاتية طلبت منه فنفذها بلا وعي، فهو يقدم أعذاراً وتبريرات. لا كذب هنا؛ لأن المتنوّم يقوم بأوالية لا واعية، ودفاعاً عن الأنا، ولإظهار الشكل المبرور. وكلاهما، الكذب والتبرير، يختلف عن المحاجة، وعن البحث العلمي عن العلل حيث تفسير

مصادر ومراجع:

- الزبيدي، تاج العروس، ج 10، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1972.
- زيور، علي، مذاهب علم النفس، دار الأندلس، بيروت، ط. 3، 1980.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1378 هـ.
- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخافجي، 1976.
- القوسي، عبد العزيز، أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة النهضة، ط. 7، 1969.
- Freud, Anna, Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.
- La Plonche et pontalis, Vocabulaire de la Psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.

علي زيور

تجربة

Expérimentation Experiment Experiment

يحسن أن نميز أولاً بين خبرة Experience وتجربة Experiment وإن كان من الخطأ الشائع الخلط بينهما. فالخبرة هي أي حالة يكادها إنسان كالأحساس بلذة أو بألم أو الوعي بإدراك حسي، أو بحالة تذكر أو تخيل منظر أو موقف، أو معاناة انفعال أو عاطفة أو ممارسة أي حالة نفسية أو عقلية أخرى. أما التجربة فيجب قصرها على تلك الحالات والمواقف التي تتم داخل معمل أو مختبر مثلما يفعله العالم التجريبي حين يقوم بملاحظة ما ينشأ عن ظاهرة فيزيائية أو كيميائية أو سيكولوجية أو بيولوجية. ونعتبر كل تجربة بهذا المعنى نوعاً من الخبرة، وإن لم تكن كل خبرة تجربة.

والخبرة عدة أنواع أكثرها ألفة الخبرة الحسية. وسيأتي بعد قليل ذكر الأنواع الأخرى من الخبرة. والخبرة الحسية والتجربة قرائن الملاحظة، أي أننا نزداد فهماً بالخبرة الحسية والتجربة إذا ما عرفنا معنى الملاحظة. الملاحظة توجيه الحواس والانتباه إلى ظاهرة معينة أو مجموعة من الظواهر رغبة في الكشف عن صفاتها أو خواصها توصلنا إلى كسب معرفة جديدة عن تلك الظاهرة أو الظواهر. أما التجربة فهي ملاحظة ظاهرة ما، ملاحظة مقصودة تتضمن تغيير الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة في استطاعتنا الوصول إليها بمجرد الملاحظة دون تعديل

في ظروفها الطبيعية. وأوضح مثل على الملاحظة ما يقوم به علماء الفلك حين يلاحظون النجوم والكواكب وحركاتها بغية الوصول إلى قوانين تلك الحركات، وما يقوم به علماء الجيولوجيا حين يلاحظون الصخور والجبال والبحار والأنهار لدراسة تكوينها وتغيرها وتطورها. وأوضحها مثل على التجربة ما يقوم به علماء الكيمياء حين يكتشفون العناصر التي تؤلف سائلاً ما أو مادة بإحداث تفاعلات خاصة كأن أستخدم تياراً كهربياً في كوب به ماء لينفصل الأليدروجين عن الأوكسجين، ومثل علماء النبات والحيوان حين يعزلون نباتاً أو حيواناً عن ظروفه الطبيعية للتوصل إلى خصائصه وتركيبه. والتجربة أكثر أهمية من الملاحظة حيث تفيدنا الأولى في كشف القوانين التي لا تسمح به مجرد الملاحظة البحتة للظواهر. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين الملاحظة والتجربة، فالخط الفاصل بينهما غير موجود أو أن الاختلاف بينهما يقوم في الدرجة لا في النوع، لدرجة أنه يمكننا القول إن الفرق بين الملاحظة والتجربة فرق بين الملاحظة المنفصلة والملاحظة الفعالة.

- في الأولى لا نقوم بجهد من جانبنا وإنما نقوم بتسجيل ما نراه، أما التجربة فنحن نبذل جهداً في إعداد الظاهرة موضوع البحث وكأننا نسأل الطبيعة وننتظر الاجابة. وللتجربة شروط عامة تجب مراعاتها حتى تكون موضع ثقتنا، أهمها الدقة والموضوعية. والمقصود بالدقة العناية التامة بتسجيل الظاهرة كأن تكون خواص الباحث سليمة وأن تتوفر الآلات اللازمة لتسجيل ما يصعب على الحواس الظاهرة تسجيله. أما الموضوعية فمقصود بها إبعاد العوامل الذاتية والآراء الشخصية في البحث - لا نسجل ما نرغب في تسجيله وإنما نسجل ما ندركه، أحبنا أم كرهنا. نلاحظ أخيراً أن الملاحظة والتجربة أولى مراحل المنهج الاستقرائي وهو منهج البحث في العلوم الطبيعية.

كان المؤلف أن الخبرة مرادفة للخبرة الحسية التي تقوم على استخدام الحواس الظاهرة، ومن ثم تكون الخبرة والتجربة شيئاً واحداً، ويستند هذا التصور على التجربة التي يقوم بها علماء الطبيعة في أبحاثهم العلمية. كما أن الفلاسفة التجريبيين - الذين يجعلون كل معرفتنا عن أنفسنا وعن العالم المحيط بنا مشتقة من الحواس وما تنقله إلينا من معلومات - رأوا هذا الموقف. ومن الفلاسفة التجريبيين القدماء الفلاسفة الطبيعيون الأوائل والمتأخرون مثل طاليس وديموقريطس وإينادوقليس وغيرهم، ومن الفلاسفة التجريبيين المحدثين فرنسيس بيكون وجون لوك ودافيد هيوم وجون ستوارت مل وغيرهم، لكننا نعلم الآن أن

ونظرية ديكارت في الكوجيتو كتفسير لحقيقة الإنسان وتميز النفس الإنسانية من البدن ونظرية كانط في الواجب الخلقى ونحو ذلك.

محمود فهمي زيدان

تَجْرِيد

Abstraction Abstraction Abstrahieren

التجريد كما يفهمه أغلب الفلاسفة عملية تصور ما يتعذر وجوده منفصلاً عما سواه من الأشياء في الواقع وكأنه منفصل عنها. فأرسطو 384 - 322 ق. م. في كتاب «النفس» يقول: «حين يتأمل العقل موضوعات الرياضيات فإنه يتصور عناصر لا توجد ولا يمكن أن توجد بصورة منفصلة وكأنها منفصلة». وتبنى بوثيوس 470 - 525 م. هذا التعريف ونسبه إلى الاسكندر الافروديسي 200 م. تقريباً. وذكر أننا نستطيع أن نتصور الكيفيات التي لا يمكن أن توجد منفصلة بعضها عن بعض وكأنها منفصلة ما دمنا لا نقرّ هذا الانفصال. ويشارك جون سالزبوري 1115 - 1180 في هذا التعريف حين يقول «لا ينبغي أن نخشى أن يكون الفهم خالياً حين يدرك الكليات باعتبارها مجردة عن الأشياء الجزئية... إذ إن الفهم يستوعب الصورة وحسب دون النظر إلى المادة على الرغم من أن الصورة لا يمكن أن توجد بدون المادة».

أما فلاسفة العرب، فإنهم في الأغلب الأعم حذوا حذو أرسطو في هذه المسألة. فقد اعتقد ابن سينا 980 - 1037 أن العقل الفعّال (وهو ذلك الجزء من العقل البشري الذي يدرك المعقولات) يجرد الموجودات الكائنة في المادة من المادة ومن ارتباطاتها المادية تماماً ويدركها في تجريد خالص. فمثلاً تدرك هذه الملكة الطبيعة المشتركة لعدد من الأشياء التي يحمل عليها «إنسان» وتستلها من كل كم وكيف ومكان ووضع وتجردها من هذه كلها على نحو يمكن معه أن تحمل على كل الأفراد البشرية. ولابن رشد 1126 - 1198 آراء في التجريد مماثلة لهذه.

وبعامة يمكن أن نقول إن التجريد عملية تدل على: (1) ملاحظة كيفية في جسم وعزها عن سائر الكيفيات الأخرى التي يمتلكها الجسم. فحين أشاهد جسماً متحركاً أحر اللون ودائري

للخبرة أنواعاً أخرى غير الخبرة الحسية، منها الخبرة الدينية أو الصوفية والخبرة النفسية أو الذاتية.

أما الخبرة الدينية أو الصوفية فالمقصود بها ما يكابده المؤمن بالله سواء في تصور الأديان المنزلة الكبرى الثلاثة أم في تصور الأديان غير المنزلة، نتيجة سلوك الزهد والتقشف والانقطاع للعبادة وإماتة الشهوات البدنية والعزوف عن متع الحس. فيصل العابد إلى حالات القرب والاتصال والوعي بالوجود مع الله الكائن الأعظم ومقامات الوجد والمكاشفة ونحو ذلك. نلاحظ أن هذه الخبرات الصوفية لا يعيها إلا من يكابدها، ولذلك فلا موضوعية فيها بالمعنى العلمي المألوف ومن ثم فيمكن لمن لم يكابدها الشك فيها أو انكارها. لكن من يكابدها يكون على يقين مما يعي ويشاهد. نجد هذه الخبرات لدى صوفية اليهود والمسيحيين والمسلمين والهنود. ومن صوفية المسلمين نذكر رابعة العدوية والحلاج والجنيدي والبسطامي وغيرهم.

أما الخبرة النفسية فتضم نوعين من الخبرات: خبرات نفسية مألوفة وخبرات نفسية خاصة لا يعانيتها سوى الفلاسفة. ونقصد بالخبرات النفسية المألوفة ما يعانیه كل منا ويعيه في حالات اللذة والألم والتذكر والتصور والتفكير والانفعال والرغبة والعواطف ونحو ذلك. وهذا النوع من الخبرات نصل إليه بالاستبطان وهو منهج ذاتي هدفه تسجيل ما أعياه من إحساسات ووجدانات وحالات نفسية وحوادث عقلية ووصفه وتحليله وتفسيره بأسبابه وملابساته. ولكل منا تلك الخبرات النفسية لكن لا يقوى على استبطانها إلا من تمرس على الملاحظة الباطنية والقدرة على وصفها وتفسيرها بحيث لا تنطوي على خداع وكذب ووهم. أما الخبرات النفسية الخاصة فنقصد بها تلك الحالات التي يصفها بعض الفلاسفة وقيمون عليها نظرياتها مثل خبرة ديمومة الحالات النفسية عند برغسون، وخبرة الاغتراب عند ألبر كامو، وخبرة الوجود الإنساني والوعي بالعزلة وبالعدم وسط العالم الذي نعيش فيه عند الفلاسفة الوجوديين ونحو ذلك. ويمكننا أن نضع في هذه الخبرات الخاصة تلك الخبرات أو التجارب التأملية التي يعانيتها العمالقة من الفلاسفة؛ فأبي فيلسوف عملاق يقيم نظرياته على معاناته لمشكلات ومواقف يستخدم فيها قدراته الحديثة والعقلية في تحديدها وتحليلها ووصفها وتقديم تفسير لها، مثل نظرية أفلاطون في المثل كتنفس لظاهرة التغير والحركة في الكون، ونظريات أرسطو في المهيول الأولى كتنفس لأصل الكون، ونظريته في المحرك الأول الذي لا يتحرك كتنفس لعلة الحركة والتغير، ونظرية ابن سينا في الرجل المعلق في الفضاء،

بدون تخيل أو إحساس... الخ».

ومن أشهر الذين حلوا على مبدأ التجريد باركلي 1685 - 1735 وهيوم 1711 - 1776 والفلاسفة الذين يعرفون بالإسميين المحدثين. (وهم الفلاسفة الذين يقولون إن الكلمات العامة لا تشير إلى أشياء مادية أو عقلية بل هي مجرد أصوات فحسب) فباركلي يرفض التجريد لأنه عملية غير سليمة من الناحية المنطقية. ويقول إن الأفكار العامة المجردة مستحيلة لأنها تنطوي على تناقض، وما هو متناقض يستحيل وجوده ذهنياً وواقعاً. فباركلي هنا يعتقد أنه إذا كان من المحال أن توجد خصائص فكرة واحدة منفصلة بعضها عن بعض في الواقع، فإن من المحال كذلك أن نجدها بعضها عن بعض أو نتصور وجودها منفردة. فإذا كان من المحال أن يوجد امتداد مجرد من أي كم وكيف معينين، فإن من المحال أيضاً أن نتصور امتداداً مجرداً منها في الذهن، لأن الامتداد الذي لا شكل له ولا كم ينطوي على تناقض منطقي ولا تقوى أكبر العقول على تصوره. وهذا ينسحب على اللون والشكل والملمس والحرارة والبرودة وغيرها من الصفات كما ينسحب على مفهوم الكائن أو الوجود مجرداً من كل كيف، وعلى الفكر مجرداً من كل إدراك وأن فكرة ما يستحيل وجودها في الواقع لا بد أن تكون متناقضة. فاعتراض باركلي على التجريد إذن منطقي أكثر من كونه نفسياً. إذ التجريد عنده ينطوي على تناقض، ولذلك فهو عملية غير سليمة.

ويتفق هيوم مع باركلي في أنه من المحال أن نفصل في التصور ما يستحيل وجوده في الواقع منفصلاً، لأن ذلك ينطوي على أوضح التناقضات. فهناك إذن اتفاق بين باركلي وهيوم في الاعتقاد بأن طبيعة الجنس يستحيل فصلها، حتى في الذهن، عن الصور النوعية، لأنه إذا كانت صورة النوع تحتوي على خاصية الجنس وإذا قيل إن الجنس لا يمكن أن يوجد إلا في أنواعه المحددة المتعددة، فإن وجود خاصية الجنس منفصلة عن خاصية النوع مثله كمثل وجود الشيء منفصلاً عن ذاته. وهذا تناقض سافر. وعليه فإن وجود الجنس منفصلاً عن النوع في الطبيعة انفصلاً حقيقياً، تناقض؛ لأن النوع يحتوي على الجنس باعتباره جزءاً لا يتجزأ منه، فلا وجود للجنس إلا في النوع. هكذا فإن الاعتقاد بمبدأ التجريد يفضي إلى تناقض مؤداه أن الشيء ذاته يكون ولا يكون. وتجدر الإشارة إلى أن باركلي وهيوم أصابا في القول إن أنصار الأفكار المجردة العامة يعانون من تناقض.

فإذا كان التجريد عند باركلي وهيوم عملية غير سليمة من

الشكل، فإنني أستطيع أن أركز انتباهي على الشكل الدائري وأعزله عن بقية كيفيات هذا الجسم، وأكون فكرة مجردة عن الدائرية. (2) عزل ما هو مشترك ومتشابه في عدد من الأشياء. فمثلاً حين أشاهد عدداً من الأشياء مختلفة الأشكال، فإني أعزل الامتداد وأكون عنه فكرة مجردة، وهذه الفكرة ليست فكرة شكل معين بل هي فكرة الامتداد فحسب. (3) مشاهدة الكيفيات المشتركة لأشياء متعددة وتجريد هذه الكيفيات العامة لتكوين فكرة مجردة كفكرة «إنسان» و«جبل». فحين أشاهد عدداً من الأفراد مثل رافد وفراس ومقداد يشتركون في كيفيات واحدة كالتصاق القامة والمشي على قدمين والتفكير، أجرد هذه الكيفيات المشتركة وأكون منها فكرة عامة مجردة عن الإنسان.

إن عملية التجريد بكل أشكالها تستند إلى مبدئين متميزين ولكنها مرتبطان: فأما الأول فهو أن العقل يستطيع أحياناً أن يدرك ما كان مرتبطاً في الواقع بغيره من الأشياء وكأنه منفصل عنها حين لا تكون عناصر الأول متضمنة في مفهوم الآخر. عليه إذا لم يكن جانب من ماهية شيء جزءاً من تعريف شيء آخر، فإننا نستطيع أن نتصور كلاً منها على انفراد حتى لو تعذر وجودهما في الواقع على هذا النحو. وأما المبدأ الثاني فهو أن كل ما هو متضمن في ماهية الجنس (مجموعة تشمل مجموعتين جزئيتين على الأقل) ينبغي أن يكون موجوداً في ماهية النوع (مجموعة جزئية تدخل في مجموعة أخرى أكبر هي بمثابة الجنس منها) وليس العكس. إذ إن النوع قد يتضمن أشياء لا توجد في الجنس. فطبيعة الجنس ينبغي أن تكون جزءاً من طبيعة النوع. عليه فقد نظر الفلاسفة إلى مشكلة التجريد على أنها مسألة نفسية ومعرفية. ومع أن للأفراد وحدهم وجوداً بالمعنى التام، فإن من الممكن أن نتصور مفهوم الجنس مستقلاً عن الأفراد ومستقلاً كذلك عن الأنواع التي تعود إلى الجنس. وعلى النحو ذاته من الممكن تجريد مفهوم الجنس من مفهوم النوع على الرغم من أن الأول لا يوجد بدون الآخر.

وقد اختلف الفلاسفة في عملية التجريد. فمنهم من يرى أن التجريد عملية عقلية سليمة، ومنهم من يرفض التجريد البتة ويعدده عملية تزيف واضح. فديكارت 1596 - 1650 مثلاً يأخذ بمبدأ التجريد من حيث انطباقه على الطبائع البسيطة ومن حيث انطباقه على الخصائص الرئيسة للجواهر المخلوقة، ويقول «هناك دائماً خاصية واحدة رئيسة للجواهر تؤلف طبيعته وماهيته وعليها تعتمد كل الخصائص الأخرى... فنستطيع أن نتصور الامتداد بدون شكل أو فعل، والتفكير

الامكان الاستغناء عن الكيفيات المشتركة فإنه لا يمكن الاستغناء عن كل العلاقات، بل لا بد من التسليم بوجود علاقة واحدة مشتركة على الأقل وهي علاقة التشابه.

نخلص من هذه الدراسة للتجريد إلى نتيجتين: الأولى هي أن أنصار النظرية الكلاسيكية في التجريد كانوا على صواب في قولهم إن المجردات معقولات وليست محسوسات، كما كانوا على صواب في افتراض قيام علاقة بين الصور المشخصة والأفكار المجردة التي هي حصيلة عملية التجريد. ولكنهم أخطأوا في تصور المجردات كما لو كانت وحدات مستقلة عن الفكر، فتكون إلى هذا الحد شبيهة بالصور المشخصة. فإن وصف لوك 1632 - 1714 للفكرة بأنها موضوع العقل حين يفكر، يظهر بشكل كاف هذه النزعة لجعل المجردات والصور المشخصة على مستوى واحد. ولكن هذا خطأ جوهري؛ إذ إن المفاهيم المجردة تختلف نفسياً ومنطقياً عن الصور على الرغم من أن لبعض المجردات علاقة منتظمة بالمفاهيم التي تتجلى معانيها في الصور المشخصة.

والنتيجة الثانية هي أن التفسير الاختباري للتجريد غير واف؛ إذ لا يستطيع تفسير الثوابت المنطقية الضرورية للتراكمات المنطقية لأنه يستند إلى نظرية تصورية. فمبدأ هيوم القائل بأن ما يمكن فصله، يبرهن على أن لا شيء في العقل يناظر مفاهيم العلاقات كائنة ما كانت. وقد اعتقد باركلي بأننا لا نملك أفكاراً عن العلاقات بل لمحة فحسب. أما هيوم فاعتقد بأن الأفكار والانطباعات المعقدة يمكن ردها إلى أفكار بسيطة وانطباعات بسيطة.

فإذا كان من الممكن أن نعرف بعض الحدود العلائقية بواسطة حدود كيفية أو وصفة، فإن هناك على وجه التأكيد حدوداً علائقية مثل علاقة «نسب» يتعذر تعريفها على هذا النحو. وهذا يتضمن أن الإسمية التقليدية قد تعدت نطاق ما تجوزّه الوقائع.

كريم مني

الناحية المنطقية، فكيف فسرا استخدام الألفاظ العامة المجردة؟

إن الألفاظ العامة المجردة عند باركلي لا تشير إلى أفكار عامة مجردة، لأن وجودها ينطوي على تناقض، وإنما تشير إلى عدد كبير من الأشياء الجزئية تحمل على كل واحدة منها درجة واحدة. بعبارة أخرى أن كلا منها يمكن أن يكون موضوعاً منطقياً في قضية يكون مدلول الكلمة العامة محمولاً فيها. فحين أقول إن كلمة «سقراط» إسم علم أو إسم جزئي وكلمة «إنسان» إسم كلي أو عام، لا أقصد سوى أن الاسم الأول يشير إلى فرد واحد بعينه دون سواه، والآخر إلى عدد كبير من الأفراد لكل واحد منها حق متساو في أن يسمى باسم إنسان. فالكلمة العامة المجردة عند باركلي تستعمل استعمالاً مفيداً دون أن تشير إلى أية فكرة مجردة مطلقاً، وإنما كما يقول تمثل عدداً كبيراً من الأفكار الجزئية التي يقوم بينها تشابه وبذلك تنتمي إلى النوع ذاته. عليه فكل فكرة هي جزئية ولكنها تغدو كلية حين تتخذ ممثلاً لكل الأفكار الجزئية الأخرى من النوع ذاته أي التي تشبه إحداها الأخرى بصورة متبادلة. فالكلمة العامة لا تشير إلى طبيعة مشتركة بين عدد من الجزئيات بل إلى تلك الجزئيات واحداً واحداً، فنقوم عند سماعها باستدعاء أي واحد منها دونما تعيين.

ولا تختلف نظرة هيوم في الألفاظ العامة عن نظرة باركلي فيها، وتعتمد على نظريته في التشابه باعتباره علاقة فلسفية وطبيعية. فيرى هيوم أن التشابه بين الأشياء مطلقاً يعتمد على الأشياء المتشابهة وليس على أي كيف أو شيء إضافي ترتبط به الأشياء المتشابهة. فمع أن الفعل «يشبه» متعد ويدل على علاقة، فإنه لا يمثل شيئاً متميزاً عن الأشياء التي تتشابه. إذ لو كان التشابه متميزاً عن الأشياء المتميزة والمتشابهة، لوجب أن توجد فكرة عامة مجردة غير محددة المعالم تقابله. ولكن هذه الفكرة تنطوي على تناقض. إذن لا يمكن أن يكون التشابه صفة متميزة للأشياء التي تشبه إحداها الأخرى.

لهذا فالكلمة العامة لا تدل في نظر هيوم على فكرة عامة مجردة، بل على فكرة جزئية. يقول هيوم «ليست الأفكار العامة إلا أفكاراً جزئية ألحقت بكلمة معينة تخلع عليها دلالة أوسع مدى وتجعلها تستدعي في مناسبات أفراداً آخرين تقوم بينهم وبين هذه الأفكار أوجه شبه».

إن الحجة التي اعتمدها هيوم في استبعاد مبدأ التجريد غير صحيحة إذ إنها لا تفترض عدم وجود كيفيات مشتركة فحسب، بل علاقات مشتركة كذلك. والواقع أنه إذا كان في

تحليل

Analyse
Analysis
Analyse

- 1 -

يعاني مصطلح التحليل، شأنه شأن المصطلحات الأساسية في الفلسفة، من اضطراب في الدلالة يجعله متضمناً لدلولات متضاربة، إن لم نقل متناقضة.

وتسهم معاجم الفلسفة المتداولة أياً إسهام في زيادة هذا الاضطراب حيث تقتصر، في شرح المعاني المختلفة، على الخلاصات دون الولوج إلى المقدمات المشتركة. فينشأ عندنا ما لا يقل عن عشرة معانٍ للتحليل، أو عشرة استعمالات مختلفة أو متباينة. فهو تارة رد المركب إلى أجزائه أو عبارة عن مجرد التقسيم، وهو طوراً نهج دراسي متفحص ومستقص يؤدي إلى التوليف أي إلى ضده، كما في تحليل النصوص. وهو غالباً ما يبدأ بالمعروف المشاهد، أو أحياناً ما ينتهي بالمعروف والمشاهد. وهو حيناً بمعناه الرياضي الجبري، وحيناً آخر بمعانيه النفسية، وحيناً ثالثاً بمعناه المنطقي. وهو أخيراً شعار سياسي - نظري: « التحليل الملموس للواقع الملموس ».

ولا تخلو كتابات كبار الفلاسفة من مثل هذا الاضطراب سواء أشارت إليه أم لم تشر. ونكتفي للتمثيل على ما نذهب إليه، بنصين واحد للفارابي، وآخر لكانط.

1 - 1

يربط الفارابي في كتاب الألفاظ ما بين التحليل والتعليم. ويقابل ما بين التركيب والقسم. ويعتبر التحليل نوعاً من أنواع القسم يقوم على إبدال «الأعراف مكان الأخصى». لكنه سرعان ما يدخل التحليل في باب إبدال الأخصى مكان الأعراف. فيكتب قائلاً:

« وتبديل اللفظ المفرد باللفظ المركب يسمى شرح الاسم، وتحليل الإسم إلى القول الشارح له. وإبدال الحد مكان إسم الشيء يسمى تحليل الإسم إلى الحد. وعلى هذا المثال قد تبدل بدل حد الشيء حدود أجزاء حد الشيء. وهذا يسمى تحليل أجزاء الحد، وقد يشبه هذا أخذ الأشياء التي عنها يتركب الشيء بدل إسم الشيء في تعريف ذلك الشيء. كما لو أخذنا بدل الحائط اللبن أو الطين أو الآجر التي عنها تتركب الحائط،

والحائط هو جملة ذلك الشيء من غير أن يحضر في الذهن ما تنطوي عليه تلك الجملة من الأجزاء. وأخذ أجزائه بدل ذلك هو أخذ الجملة مفصلة بأجزائها. وإبدال ما عنه ركب الشيء بدل الشيء يسمى تحليل الشيء إلى ما عنه ركب. وهذا يشبه إبدال اللفظ المركب الدال على الشيء مكان إسم ذلك الشيء، وإبدال حد الشيء مكان اسم الشيء. وقوم يسمون هذه الإبدالات الثلاثة المتشابهة القسم، وآخرون يسمونها التحليل ».

وواضح من هذا النص أن تعريف التحليل بكونه يقوم على « إبدال الأعراف مكان الأخصى » تعريف نافل لا يدخل في فهم التحليل بل في الإشارة إلى المذهب الفلسفي المعين لوجهة التحليل، أي لما هو الأخصى وما هو الأعراف، مما يدخل في باب التأويل. كما هو واضح أن جميع الأقسام الثلاثة من الإبدال تحت اسم التقسيم أو التحليل فيه ضرب من التعسف لأنه إذا كان من المفهوم أن يقسم المركب إلى أجزائه فيكون التحليل تقسماً، فإنه من غير الواضح بذاته أن يكون إسم الشيء مركباً من عناصر تعريفه أو حده. ما تزال بحاجة إلى نظرية في التحليل تزيل هذا الإشكال المتوارث عن تسمية كتاب أرسطو: « التحليلات الأولى والتحليلات الثانية » (الأنالوطيقا).

2 - 1

ويحس كانه هذا الغموض في استعمال لفظ « التحليل » فلا يسعه إلا أن يشير إليه في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » حيث يكتب في هامش الفقرة 5:

« مع تقدم المعارف تقدماً بطيئاً ومستمرّاً قد أصبح من المستحيل أن نمنع بعض العبارات التي لازمت العلم منذ نشأته والتي أصبحت في عداد العبارات المدرسية من أن تبدو لنا غير كافية وغير صالحة أو أن تمنع الدلالة الجديدة وهي أصلح في التعبير من أن تختلط أحياناً بالدلالة القديمة. إن المنهج التحليلي بوصفه مقابلاً للمنهج التوليفي هو شيء مختلف تماماً عن مجموعة من القضايا التحليلية، وتعريف التحليل أننا نبدأ من الشيء الذي نبحث عنه باعتبار أنه معطى لنا ثم ننتقل إلى الشروط وحدها التي تجعل هذا الشيء ممكناً. وفي أغلب الأحيان نحن لا نستخدم في هذا المنهج التعليمي غير القضايا التوليفية. والتحليل الرياضي مثل على ذلك. ومن الأفضل أن نطلق على هذا المنهج اسم المنهج الارتدادي تمييزاً له عن المنهج التوليفي أو التقدمي. إن كلمة تحليلي تشير أيضاً إلى جزء من الأجزاء الرئيسية في المنطق. وهذا الجزء يمثل عندئذٍ منطق الحقيقة في مقابل الديالكتيك، دون النظر حقاً إلى المعارف التي تنتمي إليه هل

ملموسة، بالرجوع منها إلى ما هو دفين في داخلها من مبادئ ثابتة. أي بالرجوع من السلوك إلى مبرراته العقلية. وكان ذلك نوع من رد المركب إلى أجزائه، أو مبادئه التي تتركب عنها؛ أي إلى ما هو عام فيها. وإذا أطلقنا على المركب إسم الخاص أو المفرد، وعلمنا أن المركب، في الفكر اليوناني وما حذا حذوه، يلي البسيط، كان التحليل رجوعاً، أو نزولاً كما في مثل الحائط عند الفارابي، بحثاً عن العناصر الأولية، أو صعوداً بحثاً عن المبدأ العام.

أما الإشكال الذي توارثته الفلسفة فيعود إلى كتاب «التحليلات» لأرسطو وفيه يعرض أرسطو نظرية القياس والاستدلال ويحدد منهجية العلم البرهاني. وأعتقد أن الإشكال وقع لكون الدارسين جمعوا بين الإسم والمهمة، فاعتبروا أن التحليل هو المنطق البرهاني. والواقع أن إسم الكتاب ينطبق على نهج أرسطو أكثر مما ينطبق على مضمون الكتاب. فأرسطو يبدأ المنطق بتعداد أجزاء القول، أي بتحليله ورد الواقعة الملموسة «القول» إلى عناصرها أو أجزائها. ويعرض في التحليلات تحليلاً معرفياً للاستدلال؛ أي يعلل الاستدلال صعوداً إلى الأسباب والشروط، بل يكون قد أحال كل حكم (أو جملة خبرية) إلى عنصرها: الحامل والمحمول.

2 - 2

ويتبدد الإشكال الذي اعترض كانط بالطريقة نفسها، أي إذا ما أوضحنا أن القضية التحليلية تسمى تحليلية لأنها لا تفعل سوى رد المعطى (قول أو كلمة) إلى أجزائه التي تتركب منها. كقولنا: المربع شكل من أربعة أضلاع، وليس لأنها لا تضيف معرفة جديدة، فكونها لا تضيف معرفة جديدة وكونها يقينية نتيجة للتحليل لا سبباً له.

وإذا ما تشبنا بذلك رأينا لغز المنهج التحليلي ينحل من تلقاء ذاته. فهو تحليلي لأنه ينطلق من المعطى إلى شروط إمكانه (بصرف النظر عن صيغة قضايه). ففي المنهج التحليلي يتساءل كانط عن شروط إمكان العلم (الرياضيات والفيزياء مثلاً)، ولا يصل إلى تحديد هذه الشروط إلا بالفصل بين ما يعود إلى الفاهمة وما يعود إلى الحس في القول العلمي. وببيان عناصر الفاهمة، وتعدادها، (المقولات) وعناصر الحس (الحسنيين الأوليين) وتعداد مبادئ التجربة (لائحة المبادئ). ولذا يبقى المنهج التحليلي عند كانط تعليمي وتفسيري فيستخدمه في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، حيث يسطر عرض مذهبه في نقل العقل المحض، الذي كان منهجه توليفياً.

هي تحليلية أم توليفية؟

ثمة إذن ثلاثة معانٍ أو استعمالات للتحليل عند كانط:

- القضية التحليلية، التي لا تفيد معرفة جديدة.
- المنهج التحليلي، أي المنهج التعليمي الإيضاحي بعكس المنهج البرهاني.
- التحليلات (الأنالوطيقا) وهو الجزء البرهاني من المنطق، أو منطق الحقيقة.

ويحار هذا الفيلسوف الكبير في اشتراك معنى التحليل وانطباقه على معانٍ متباينة، فيقترح مثل هذا التعديل. والحق أنه ضحية اللبس الذي رافق اللفظ عبر تاريخ الفلسفة، وجعله ينظر إلى نتائج التحليل لا إلى التحليل في ذاته، أي إلى المعرفة الناتجة عنه في كل قسم. وشيء من هذا القبيل يواجه القارئ للنصوص الفلسفية أو المراجع للمعاجم حيث يجري الحديث بالإضافة إلى الأقسام الكانطية عن تحليل رياضي، وتحليل نفسي وتحليل عقلي وتحليل مادي وتحليل لغوي، وفلسفة تحليل وكان للتحليل في كل من هذه المجالات معنى مستقلاً لا علاقة له بالآخر.

- 2 -

أقول: لا بد من منهج يرد متنوع المعاني إلى وحدة معقولة. أي لا بد من توليف يستخرج من معاني التحليل المختلفة فكرة التحليل التي أراها واحدة في نصوص الفلسفة المعروفة. وأرى مع هيجل، وبالإستناد إليه، أن التحليل ينطلق أبداً من الملموس العيني، أو المعطى العقلي إلى العناصر المكونة له. ويختلف الفلاسفة في تعيين ما هو الملموس وفي إسمه، وفي تعيين العناصر المكونة وتسميتها ولكنهم لا يختلفون في المسار المسمى تحليلاً. فهو يتحدد عندهم سلباً بأنه عكس التوليف أي الانطلاق من العناصر إلى الكلي العام (راجع مادة التوليف).

وليس من الدقيق القول: إن التحليل هو رد الكل إلى عناصره. لأن ذلك لا يصح إلا بفهم معين للكل. أي بفهم يعدّه هو الملموس. إذ ليس من المناسب تسمية الانتقال من العام إلى الخاص تحليلاً بل استدلالاً أو استقراءً كاملاً بالمعنى المعاصر.

وإذا ما تسلحنا بهذا التدقيق أمكن فهم مختلف أشكال التحليل.

1 - 2

وهكذا يمكن تسمية منهج سقراط في اكتشاف الماهيات الخلقية تحليلاً لأنه ينطلق من تحليل السلوك العملي، وهو واقعة

نزولاً. والدرجة التي تليه هي التوليف. ولذا يؤدي التحليل في النهاية إلى ملموس جديد، إنما ملموس عقلي أو كلي متعين. (« المنطق الصغير »، فقرات 38 و41 و115 و175 و176 و277).

- 4 -

وصار التحليل مدرسة فلسفية قائمة بذاتها مع فلسفة التحليل المعاصرة. وتطلق هذه التسمية بصورة أساسية على رواد الواقعية الجديدة التي أسسها مور وكان من مشاهيرها وابتهايد وراسل، والوضعية الجديدة (جامعة ثيينا) ومن مشاهيرها كارناب وريشباخ وقيغشتاين.

وتحدد مهمة الفلسفة في هذه المدرسة بأنها التحليل المنطقي للمدركات والقضايا العلمية. تهدف إلى التوضيح لا إلى إضافة معرفة جديدة. وترى أن للعلم أن يقرر ولللسفة أن توضح ما يقرره العلم عن طريق التحليل. ولما كان العلم يعبر عن نفسه في اللغة، وكانت اللغة هي الفكر، كانت مهمة فلسفة العلم تحليل الكلام من حيث دلالاته ومعناه، أي من حيث قوته الراضة. ولذلك يكتب قيغشتاين:

« غاية الفلسفة التوضيح المنطقي للفكر... وحليلة الفلسفة ليست مجموعة من « العبارات الفلسفية » بل كون هذه العبارات تنضح « القضية 4. 211 »).

ويحدد كارناب التحليل بقوله إنه استخراج للمبادئ المنطقية من التركيب اللغوي. وأياً كان الأمر، فإن الوحدة التي يقع عليها التحليل هي الجملة أو القضية. ويهدف التحليل الذي ينطلق من الجملة (وهي هنا تلعب دور الواقعة المعطاة أو الملموسة) إلى تفكيك هذا المعطى إلى عناصره المكونة. والجملة الواحدة موضوع التحليل هي الجملة التي بلغت من البساطة حداً يستحيل معه انقسامها إلى جملتين أو أكثر. ولا يصل التحليل إلى هذه البساطة إلا متى صارت الأسماء الواردة في الجملة أسماء أعلام أي أسماء لحالات جزئية، أو لمجموعة من « الأحداث » ترتبط في شيء أو في كلمة. ذلك أن قوام العالم كما يرى راسل أحداث يتبع بعضها بعضاً، وأشياء العالم مجموعات ترتبط فيها هذه الحوادث فتصير كل مجموعة شيئاً واحداً.

ويميز تحليل الكلام بين أربعة أنواع من الكلام: أسماء علم ومركبات وصفية وكلمات منطقية وأخرى فارغة من المعنى. وإذا كانت الكلمات الأخيرة تستبعد في عملية البحث عن المعنى بعد أن يكشف التحليل عن فراغها، وكانت الكلمات المنطقية مجرد روابط لأجزاء العبارة، فإن التحليل يظل يعمل في

أما تقسيمه المنطق إلى تحليل (أنالوطيقا) وديالكتيك، فيندرج هو الآخر تحت هذا الفهم. فعن القسم المسمى التحليل الترانسندنتالي يقول كانط: « هو تفكيك كل معرفتنا القبلية إلى عناصر المعرفة المحضة للفاهمة ». ويضيف: ينبغي أن يظهر هذا التحليل أن المفاهيم محضة وغير تجريبية، وأنها مفهومات بدئية و متميزة وغير مشقة. أي يطبق معنى التحليل بمخالفه: الإنطلاق من المعطى (المعرفة) إلى عناصره المجردة. وعليه أرى أن الديالكتيك الترانسندنتالي لا يناقض التحليل. أي أن التحليل ليس ضد الديالكتيك وإن كان كانط يضاد بينهما فليس من حيث كونها نهجين بل من حيث يشكل الواحد منطق الحقيقة والثاني منطق التراثي، أي من حيث ما ينتج عنها. وإن بدا أن الأمور تختلط عليه كما في النص المشار إليه أعلاه.

ولا يختلف معنى التحليل في الرياضيات (حساب اللامنتهيات عند لايبنتز) عن هذا. فهذا التحليل يؤدي بتفكيك المعاني والقضايا المعقدة إلى اكتشاف المعاني والقضايا البسيطة، ويدفع هذا التفكيك حتى نهايته: حتى الحدود التي لا يمكن ردها إلى بعضها، الحدود المتغايرة والمتخارجة، أي ما يشبه العناصر الأولية، وهي هنا رموز.

- 3 -

ويندرج فهم هيغل للتحليل في هذا المعنى العام ولا يؤثر مذهبه الفلسفي في تعديله ولا يفعل سوى أن يغير مصطلحات الانطلاق والوصول. وصحيح أنه يعتبر المنهج التحليلي، شأنه شأن المنهج التوليفي، خاص بالمعرفة المتناهية المقصورة على سائر « العلوم الجزئية »، وأن المعرفة تبدأ بالتحليل بصورة طبيعية لتنتقل إلى التوليف ثم إلى المنهج المنطقي والفلسفي بامتياز الذي يبدأ تحليلياً وتوليفياً معاً، أي إلى الديالكتيك. إلا أن التحليل يظل دائماً عنده ينطلق من الملموس الحسي، أو الكائن المباشر، أي المعطى للحس دون توسط. ويقوم التحليل بردها هذا الملموس الحسي إلى عناصره الفكرية المجردة، يحيلها إلى أفكار عامة أي تجريدية: ومثال التحليل عند هيغل هو التحليل الكيميائي الذي يقضي على حياة الكائن المباشر، قطعة اللحم مثلاً أو عينة من الماء، ليصل إلى العناصر العامة كالأوكسجين والهيدروجين والأزوت والكربون. وهكذا يتم الانتقال في التحليل من الفردي إلى الكلي (أو من الخاص إلى العام عند سواه) إنما يظل التحليل محتفظاً بفروقات الكلي، ويشكل درجة أولى في المعرفة.

ولذا يعتبر هيغل التحليل ارتقاء في سلم المعرفة وليس

الأرسطي - إلى ثلاثة أصناف: تحول من اللاوجود إلى الوجود وهو ما يسمى عندهم بـ « الكون » أو « الحدوث » وتحول من الوجود إلى اللاوجود ويسمونه « الفساد » أو « الفناء » وتحول من الوجود إلى الوجود وهو « حركة ».

التحول من الصنف الأول والصنف الثاني يصيب الجوهر فهو حينئذ إما « كون مطلق » وإما « فساد مطلق » والتحول من الصنف الثالث يصيب الأعراض، فإن كان في الكيف فهو استحالة (كاستحالة الماء إلى بخار) وإن كان في الكم فهو نمو أو زيادة أو نقصان، وإن كان في المكان فهو انتقال، وإن كان في الزمان فهو تنابع .

ب - راجت في الفكر العربي، الفلسفي والعلمي، في القرون الوسطى نظرية - لا تعرف أصولها بالضبط - تقول بـ « تحول » الأنواع بعضها إلى بعض . ومؤدى هذه النظرية أن الكائنات في كل نوع (جاد، نبات، حيوان...) تتدرج رقباً إلى مرتبة تتصل فيها بالكائنات الدنيا في النوع الذي فوقه مما يسمح بتحولها من النوع الأدنى إلى النوع الأعلى. وهكذا فعالم الجهاد مراتب بعضها فوق بعض تنتهي رقباً إلى صنف من الجهاد له صفات النبات وخصائصه ويحمل استعداداً لأن يتحول إليه. وعالم النبات أيضاً مراتب تنتهي رقباً إلى صنف منه له صفات الحيوان وخصائصه ويحمل استعداداً ليتحول إليه، وكذلك الشأن بالنسبة لعالم الحيوان الذي ينتهي رقباً إلى القردة التي هي أقرب إلى الإنسان. والإنسان بدوره يستطيع الاتصال بالعالم الذي فوقه، عالم الملائكة، وبالتالي « الانسلاخ » من البشرية إلى الملائكية لتصبح - نفسه - بالفعل جنساً من الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لحظة من اللحظات. (مقدمة ابن خلدون، ص 982، ج 3، طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1960). وتجد النظرية نفسها في رسائل أخوان الصفا، كما لابن سينا رسالة بالفارسية في الموضوع نقلت حديثاً إلى العربية. ولا يخفى أن هذه النظرية هي الأساس الفلسفي العلمي الذي بنى عليه ابن طفيل قصته المشهورة « حي بن يقظان »، كما أسس عليه ابن النفيس رسالته المعروفة بـ « الرسالة الكامية... ».

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هذه النظرية التي وظفت لأغراض دينية على نطاق واسع كانت تشكل في ذات الوقت الأساس النظري للكيمياء القديمة التي كان أصحابها مشغولين بـ « تحويل المعادن الخسيسة إلى نفية ». لقد كان هؤلاء الكيمائيون يرون أن المعادن أصنافاً لنوع واحد لا تختلف إلا بالكيفيات من رطوبة ويوسة ولين وصلابة... مما يجعلها قابلة لأن تتحول بالصنعة والتدبير إلى ذهب. أما المنكرون للكيمياء

المركبات الوصفية وأسماء العلم حتى ردها إلى الدلالة على حادثة بعينها يمكن أن يشار إليها بهذا أو هذه .

ويؤدي التحليل، على الصعيد السوري، إلى تبيان أن كل فكرة من أفكار الإنسان، أي كل عبارة لغوية مؤدية، مهما تكن ذرية بسيطة وأولية فهي مؤلفة من أطراف جزئية وعلاقة تربط هذه الأطراف؛ مما يتيح استبعاد الصفات والكيفيات والإبقاء على مجرد جزئيات ذرية وعلاقات تربطها فيمكن إبدالها بالرمز الرياضي.

- 5 -

خلاصة القول إن التحليل، كمصطلح فلسفي، يطلق على نهج معرفي أو عملية معرفية تبدأ من المعطى (العقلي أو الحسي) لتصل إلى أجزائه المكونة أو عناصره أو أسبابه وشروطه، حسب اختلاف الموضوع والمذهب الفلسفي. فما نصل إليه هو بالضرورة أعم لكونه يوجد كذلك في معطيات أخرى مشابهة وإلا انتفت الحاجة إلى التحليل. أما التحليل في سائر النشاطات العلمية فيتحدد كمصطلح علمي في مجال علمه الخاص، ومحاولة تفسيره الفلسفي تخرجه من قاموسه العلمي وتراه من خارج، فلا تفعل سوى أن تكرر ما قدمته.

موسى وهب

تَحَوُّل

Transformation
Transmutation
Umwandlung

تختلف أنواع التحول، أو التغير، Mutation, Variation, Transformation, Changement Transmutation باختلاف الحقل المعرفي وميدان البحث. فما كان يقصد بـ « التحول » أو « التغير » أو « الاستحالة » في العلم والفلسفة قديماً ليس هو نفسه ما يعنيه بهذه الكلمات، في العصر الحديث والمعاصر، كل من العالم البيولوجي والعالم الفيزيائي والعالم الكيميائي والعالم الرياضي والعالم الأنثروبولوجي والباحث الاجتماعي والباحث الابدستيمولوجي... الخ. إن لكل واحد من هؤلاء تصوراً لـ « التحول » يختلف، قليلاً أو كثيراً عن تصور الآخر. وهذا راجع إلى طبيعة التحولات التي تسري على الموضوع الذي يتعامل معه.

أ - كان القدماء يصنفون التحول أو التغير - تبعاً للتقليد

التطورية أهم لكونها تقول بالتطور في جميع الميادين: في الأفكار والأفراد والمجتمع... الخ، في حين أن النزعة التحولية مقصورة على ميدان واحد هو ميدان البيولوجيا، وهو يخص الكائنات الحية وحدها. ومن جهة أخرى تبدو النزعة التطورية إذا نظر إليها داخل الميدان البيولوجي وحده، أخص من النزعة التحولية: فمفاهيم الانتقاء والتكيف والاختلاف والتنوع التي هي مفاهيم أساسية في نظرية التطور تندرج كلها تحت النظرية العامة القائلة بتحول الأنواع.

هناك مذهب آخر في التطور Mutationalisme يقول بنوع خاص من التحول، بل التبدل: إن التحولات (أو التبدلات Mutations) المفاجئة التي تظهر في بعض أفراد النوع تؤدي، في حالة بقاء هؤلاء الأفراد على قيد الحياة واستمرار قدرتهم على الإنسال، إلى تعديلات في نسلهم وبالتالي إلى تحول في النوع.

د - والتحويل Transformation في الرياضيات هو: في المعادلات الجبرية إعطاؤها شكلاً أو صيغة غير صيغتها الأصلية ولكن دون تغيير في العلاقات، وفي الهندسة هو عبارة عن إقامة تناظر بين شكلين هندسيين بحيث يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر بواسطة عملية محددة.

ولما كان كل قياس يستند إلى مرتكزات تشكل منظومة مرجعية (أنا أقيس المسافات مثلاً بالنسبة إلى منزلي الذي هو في هذه الحالة: منظومتي المرجعية) فإن تحويل القياسات من منظومة مرجعية إلى أخرى تتطلب مراعاة «الفارق» بينها. وفي الفيزياء الكلاسيكية كانت طريقة التحويل السائدة تعرف بـ «التحويل الغاليلي» نسبة إلى غاليليو، وهي تقوم على أساس وحدة الاتجاه وانتظام الحركة وأن الزمان ثابت ومطلق وأن الجسم يبقى هو إياه لا يتغير. أما نظرية النسبية فتعتمد التحويل اللورنزي (نسبة إلى العالم الرياضي لورنز) الذي يأخذ بعين الاعتبار ظاهرة فيزيائية، لا يظهر أثرها إلا عندما يتعرض الجسم لسرعة مقاربة لسرعة الضوء (التي تبلغ 300 ألف كيلومتر في الثانية). وهذه الظاهرة هي انكماش الجسم المتحرك من جهة حركته انكماشاً يعبر عنه بعدد ثابت يسمى عامل الانكماش. وهكذا إذا فرضنا أن مسطرة طولها متر واحد توجد داخل سيارة تجري بسرعة منتظمة وفي اتجاه واحد فإننا نستطيع قياس طول هذه المسطرة من أي مكان نتخذها منظومة مرجعية لنا (منزلنا مثلاً) وذلك بعملية حسابية بسيطة هي: طول الحقيقي مضاف إليه المسافة التي تفصلنا عنه وهي السرعة مضروبة في الزمان. أما إذا كانت تلك المسطرة في صاروخ يسير بسرعة

أي القائلون بعدم إمكانية هذا التحويل فقد كانوا يرون بالعكس من ذلك «أن المعادن أنواع متباينة كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته». (انظر «مقدمة إبن خلدون»، ص 1219، ج 4). وواضح أن منكري الكيمياء هؤلاء كانوا يستندون صراحة أو ضمناً إلى نظرية أرسطو التي تقول بثبات الأنواع.

وكما هو معروف فلقد برهنت الكيمياء الحديثة أنه من الممكن فعلاً تحويل أنواع من الذرات إلى ذرات أخرى كتحويل ذرات معدن اليورانيوم مثلاً إلى ذرات معدن الرصاص، وتعرف هذه العملية التحولية الكيميائية بـ Transmutation التي تفيد النقل من... إلى...

ج - أما في العصر الحديث فلقد راجت، خصوصاً في القرن الثامن عشر نظريات التحول في البيولوجيا (علم الأحياء) وأصبحت تشكل نزعة خاصة في الأبحاث البيولوجية تعرف بالنزعة التحولية Transformisme. لقد كان التصور السائد منذ أرسطو أن الأنواع ثابتة، بمعنى أن كل نوع من الكائنات الحية يحتفظ بجميع خصائصه الجوهرية عبر الأجيال، لا يتغير ولا ينقص ولا يزيد، باستثناء بعض الصفات السطحية التي لا يمس تغيرها البنية العامة للكائن الحي. وقد تبنى فريق من المفكرين في العصر الحديث هذه النظرية التي أنشأت حولها اتجاهاً يعرف بالنزعة الثباتية Fixisme في مقابل النزعة التحولية المشار إليها آنفاً.

كانت نظريات التحول التي تبلورت بشكل واضح في القرن التاسع عشر مع كل من لامارك وداروين ترى أن الفرد الحي يخضع لتأثير مجموع الشروط التي يفرضها عليه الوسط الذي يعيش فيه والذي قد يحمله على تعديل بعض أعضائه تعديلاً يعمل إما على تنشيط العضو وبالتالي على تطويره، وإما على تعطيل عمله وبالتالي الإستغناء عنه. وبفعل الوراثة ينتقل هذا التعديل عبر الأجيال فيصبح من خصائصها النوعية الشيء الذي يعني حدوث تحول في النوع. وهكذا فبينما اهتمت النظريات القائلة بثبات الأنواع بدراسة البنية العامة للنوع مضمية عليها أكبر قدر من المعقولية والنظام والانسجام، واضعة هكذا النوع كمعطى أول، اعتبرت نظريات التحول الفرد كمعطى أول وانصرفت إلى دراسة التحولات والتعديلات التي تعتره بفعل الوسط والتي تؤدي، في نظرها، إلى تحول النوع بأكمله عن طريق وراثة الصفات المكتسبة.

هذا ومن المفيد الإشارة هنا إلى الفرق بين النزعة التطورية Evolutionisme والنزعة التحولية Transformisme. النزعة

تخلف

Sous-développement
Under-development
Rückständigkeit

I تمهيد

في الأصل اللغوي تخلف من خلف، والخلف ضد قدام.... والتخلف هو التأخر كما يقول ابن منظور، أما مضمون المفهوم فيقدم اعترافاً بنوع من الوحدة الحضارية العالمية بالنسبة للأهداف الموضوعة للنشاط الانساني، ويصبح التخلف والتقدم من وجهة النظر هذه، قطبي حركة واحدة هي النظام الاقتصادي العالمي. وهكذا يحمل المفهوم في طياته نموذجاً للتقدم مقبولاً كمرجع وكهدف نهائي، وهو يشير بصورة دائمة إلى لا مساواة ونقص ودونية بالنسبة لما يعتبر حياة أفضل، ويطرح بشكل خاص عوائق وموانع يجب إزالتها لإحداث نقلة نوعية نحو النقيض المنتج الذي هو التقدم.

ويتنمظهر التخلف في العلاقات الاجتماعية كتعبير عن التخلف البيوي للمجتمع الذي يرتكز إلى الاقتصاد أو يتخذ شكلاً معيناً على المستوى المعيشي، هذا الشكل يتحكم بالسلوك الاجتماعي بشكل بعدا ذاتياً لمسألة التخلف يكمل البعد الموضوعي ويتفاعل معه جديلاً.

ولا يفهم التخلف إلا في علاقته بمفهومسي الاستغلال والتعبية، وفي إطار النمو والتطور اللامتكافء، فالنفاوت في مستويات التطور على المستوى التاريخي أدت إلى ممارسات منظمة لعمليات نهب الشعوب بالوسائل العسكرية و سلب الثروات الوطنية لهذه البلاد وتحويلها إلى مجرد سوق للاستيراد والتصدير، ويصبح التخلف بهذا المعنى «نتيجة لا مفر منها لعملية تاريخية سببتها قوانين التنافس والركض وراء الأرباح الاستعمارية واقتسام العالم بين القوى الامبريالية» (الموسوعة الاقتصادية).

II السيرة التاريخية

لم تظهر كلمة تخلف بمضمونها الحالي إلا مع بدايات هذا القرن وكانت تشير إلى التصنيف الذي أحدثه التراكم الرأسمالي في الغرب والذي كرس التقسيم العالمي للعمل بصورته الحالية، أما التحديات التي تعيد التخلف إلى مرحلة مبدئية مبكرة

مقاربة لسرعة الضوء، فإنه سيكون علينا إدخال عامل الانكماش في الحساب (وهو العدد واحد ناقص مربع سرعة ذلك الجسم مقسومة على مربع سرعة الضوء): وبذلك نكون قد أسقطنا من الطول الأصلي للمسطرة مقدار الانكماش الذي أصابها من جهة حركتها.

هـ - وفي الفكر العلمي المعاصر يرتبط مفهوم التحولات (هكذا بالجمع Transformation) بمفهوم البنية Structure، فعمليات «اللعب» التي يقوم بها لاعب الشطرنج هي تحولات يجريها على بعض قطع اللعبة حسب قواعد اللعب. والعلاقات التي تقوم بين قطع الشطرنج، حين اللعب، تشكل بنية أي «منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات» (أي التحولات التي تسمح بها قواعد اللعب). والواقع أن ما تتميز به البنية ليس ثباتها، بل كونها تنغني بالتحولات التي تشكل لحمتها وهويتها، والتي تتميز عن التحولات العشوائية (غير البنيوية) بكونها تخضع لقوانين هي قواعد التركيب Lois de composilton. وإذن، فالحديث عن «الثبات» و«التحول» أو عن «الثابت والتحول» لا يستقيم، حسب الاصطلاح العلمي المعاصر، إلا إذا كان الأمر يتعلق بشبكة من العلاقات تشكل كلاً واحداً وتخضع لتحولات معينة تحكمها قوانين معينة.

وعندما ينتج من تلك التحولات حاصل ينتمي إلى المجموعة نفسها، وعندما يكون هناك عنصر محايد إذا ركب مع عنصر آخر من نفس المجموعة لا يحدث فيه أي تغيير، وعندما تكون هناك عملية عكسية إذا ركبت مع العملية الأصلية كان الحاصل هو العنصر المحايد، وعندما تكون هناك إمكانية بلوغ الهدف نفسه بطرق مختلفة، الشيء الذي يعني أن هناك ترابطاً بين عناصر المجموعة... عندما نكون أمام مجموعة من العناصر يمكن أن تجري عليها تحولات تتوفر فيها الشروط الأربعة المذكورة، فإن المجموعة تشكل في هذه الحالة «زمرة» Groupe والتحويلات التي من هذا النوع يطلق عليها: «زمرة التحويلات». والزمرة تسمى زمرة لا مجرد مجموعة لأنها تشتمل دوماً على «لامتغير» هو الذي يحفظ لها كيانها ويمنحها شخصيتها. (راجع: ثابت/ثبات. الفقرة الأخيرة، وقارن مع ما ذكرناه هناك من التحولات الراجعة إلى ترجمة جملة عربية إلى لغات أخرى).

محمد عابد الجابري

2 - في مقابل هذا التحليل، يبرز تفسير المدرسة الماركسية التي تعرف التخلف بأنه «مأزق وقعت فيه اقتصاديات المجتمعات التابعة التي دمرها نمو الرأسمالية الاحتكارية»، وترجع أسباب التخلف من وجهة النظر هذه إلى تطور الرأسمالية في المستوى العالمي والتقسيم العالمي للعمل الذي أحدثه هذا التطور، ويؤدي هذا الفهم إلى رفض المراحل الزمنية التي قال بها روستو والذي يعتبر التخلف مرحلة زمنية من الممكن تداركها، بل إن التخلف يعني من وجهة النظر هذه نوعاً من التنمية المشوهة التي أحدثها الاستعمار في الدول المستعمرة، وأن المشكلة تكمن في الاندماج بالنظام العالمي على أساس دولي لا متكافئ، وعلى أساس اقتصادي متخارج متجه نحو المركز (سمير أمين).

فالعودة إلى تاريخ الرأسمالية تبدو ضرورة لملاحظة هذه المرحلة التاريخية التي شكلت على المستوى العملي بداية التفاوت في مستويات تطور القوى المنتجة بين أجزاء العالم «المتقدم» والعالم «التخلف»، بهذا المعنى يصبح للتخلف أسباباً ذاتية وأخرى موضوعية

أما الذاتية فتكمن في عجز القوى المنتجة عن استخدام العوامل البشرية عقلاً ونظماً وحسب مقتضيات التطور الطبيعي.

وأما الموضوعية فهي العوامل الطبيعية والانسانية التي تحول في مرحلة تاريخية معينة دون تحقيق التحول النوعي للقوى المنتجة. وبالرغم من أن الأسباب الموضوعية كما الذاتية ليست ثابتة، إلا أنها أساسية دفاعية، لأن التغيرات ترتبط بها بشكل مباشر وينعكس في داخلها مجمل التأثيرات الخارجية التي تحدث طبيعتها.

III خصائص التخلف

يجب انتظار أوائل ستينات هذا القرن حتى يأخذ مفهوم التخلف أبعاده التاريخية، فيصبح بذلك مساوياً لمفهوم العالم الثالث الذي أنهكه الاستعمار وأثقل كاهله ونهب خيراته، وإذا كانت الخصائص تعني تحليل الأسباب تاريخياً ووصف الظاهرة في الآن نفسه، فإننا نستطيع أن نوجز خصائص التخلف بـ

- 1 - عدم التساوي في الانتاج وفي التوزيع.
- 2 - التبعية الخارجية.

1 - عدم التساوي في الانتاج وفي التوزيع:

إن تنافر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية وانفصالها داخل

«طبيعية» من مراحل النمو الاقتصادي، فهي تغفل الفروقات الجوهرية بين البلدان المتخلفة والوضع السابق للبلدان المتطورة، كما أنها تسعى لتغطية الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تخلف البلدان النامية من خلال تأكيد مرحلة النمو (روستو) وتفسير التخلف على أنه مرحلة تقليدية وليس للاستعمار أي دور في هذا الواقع الذي تعيشه البلدان المتخلفة. إن تفسير التخلف على أنه عدم اللحاق بالآخرين وتقويمه على أساس العوامل الداخلية ليس مقبولاً في ظل نظام اقتصادي عالمي وتفاعل جماعي لم يكن يوماً متكافئاً، فقد انبثق التطور اللامتكافئ مع الغزوات الأولى للرأسمال العالمي، وأصبح نظاماً بعد أن تحولت الرأسمالية الكلاسيكية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر إلى رأسمالية احتكارية، ويختلف تحديد المفهوم باختلاف التيارات الفكرية التي تقدمه.

1 - فالمفهوم الشائع اليوم هو المفهوم نفسه الذي أطلقتته الأمم المتحدة وعرفته بدلالات مرضية تصيب المجتمعات (فقر، سوء تغذية، انفجار سكاني، أمية، ديون خارجية، غياب المؤسسات الحديثة، ..) وتبعاً لهذا التعريف، أصبح هدف التنمية هو تحقيق زيادة حقيقية ومطردة في التاج القومي وفي متوسط دخل الفرد، دون تحديد الكيفية التي يوظف فيها هذا الناتج أو كيفية توزيعه.

وهكذا تم تقسيم العالم في جداول الأمم المتحدة إلى بلدان متخلفة، فأقل تخلفاً، فنامية... وصولاً إلى البلدان المتقدمة وأصبح سلم التخلف ذي درجات كثيرة، تمثل الدرجات السفلى فيه مجموعة البلدان التي لا يتجاوز مدخول الفرد فيها الـ 100 دولار سنوياً.

من الواضح أن هذا التعريف هو تعريف وصفي مسطح، لأنه يهمل مسائل حيوية للغاية كمسألة تركيبة السلع والخدمات المنتجة أو المستوردة وما إذا كانت تلبي «الحاجات الأساسية» للمواطنين، أم أنها تذهب لاشباع رغبات الطبقات المسيطرة، كذلك أهمل هذا التعريف مسألة العدالة في توزيع الدخل الناتج بين المركز والأطراف من جهة وبين مختلف الفئات الاجتماعية من جهة أخرى.

إلى ذلك فإن تعريف الأمم المتحدة للمفهوم لا يفسر بأي حال الخصائص البنوية للمجتمعات المتخلفة، ويقدم مثلاً للتطور مركزاً في الغرب الرأسمالي لأنه يحقق أكبر مدخول للفرد في العالم. وهذا يؤدي في نهاية التحليل إلى اختزال التطور بـ معدلات كمية لا تؤدي إلى تغير نوعي في البنى الاقتصادية والاجتماعية بل تعتبر النظام الرأسمالي نظاماً ثابتاً وأبدياً.

الطبعة الثالثة، 1980 ..

- الموسوعة الاقتصادية، مجموعة من الاقتصاديين، إعداد وتعريب عادل عبد المهدي، د. حن الممونوي.
- الموسوعة الفرنسية، بونفرسالس، المجلد الخامس، مادة تنمية.
- Labica, Georges, Dictionnaire critique du marxisme, éd. P.U.F. Paris, 1982.
- La Coste, Yves, La géographie du sous-développement.
- Lenine, L'impérialisme, stade suprême du capitalisme, œuvres complètes, Tome 22.

فهمية شرف الدين

تَذَكُّر

Réminiscence

Reminiscence

Erinnerung-Reminiszenz

التذكُّر عملية ذهنية تقوم على استرجاع الآثار التي خلفها الماضي في الذهن، وحَفَظَتَهَا وظيفة نفسية تعرف بالذاكرة أو الحافظة. وتدعى هذه الآثار بالذكريات وهي الصور الذهنية التي تتعلق بأحداث الماضي. يحدث التذكر إذن بمعناه الدقيق في عالم التصورات الذهنية ويتميز بذلك عن تكرار العادة الذي يشكل استرجاعاً لمنط من السلوك الحركي كان قد اكتسب سابقاً عن طريق التعلم.

يمثل التذكُّر على ذلك، الطور الأخير من أطوار عمل الذاكرة وهي:

(1) تثبيت الذكري، (2) حفظها، (3) استدعاؤها أو تذكُّرها.

فالتثبيت أو الاستدكار تحويل للمعلومات المدركة إلى ذكريات، والواقع أننا لا نقوم بتثبيت كل المعلومات المدركة في الذاكرة، إنما نقوم بانتقاء بعضها دون الآخر بتأثير بعض العوامل الموضوعية والذاتية. فالمعلومات المنظمة كالأشكال الهندسية تثبت في الذاكرة بصورة أيسر من المعلومات غير المنظمة كالخطوط التي لا شكل لها. والمعلومات التي تحظى باهتمامنا تثبت بصورة أيسر من المعلومات التي لا تحظى بهذا الاهتمام.

أما الحفظ فهو استقرار الذكري استقراراً نهائياً في الذاكرة، ومن المحتمل أن الذاكرة تحفظ كل الذكريات التي تثبتت فيها وأن الفرد قادر نظرياً على استرجاعها كلها، رغم انه لا يسترجع في الحياة الواقعية إلا الذكريات التي تحمل له

المجتمع ينعكس في توزيع غير متساو للانتاج، أي تفاوت في مدخول الفرد. وتعيد «الثانية» الاقتصادية هذا التناظر إلى تجاوز أنماط الانتاج لما قبل الرأسمالية السابقة على عهود الاستعمار مع النمط الرأسمالي الذي ترافق مع دخول الاستعمار. والتخلف بهذا المعنى عائد إلى اختلال التوازن بين توزيع الانتاج وتوزع السكان، وبدلاً من أن تكون معدلات الانتاج في خط متوازٍ مع معدلات التوزع السكاني، تصبح في المجتمعات المتخلفة في خطين متقابلين ومنفرجين. وهكذا نرى أن الريف يؤلف أكثر من ثلثي إلى أربعة أخماس العالم الثالث بينما لا يزيد الانتاج الزراعي عن الخمس.

2 - التبعية الخارجية:

إن التبعية الخارجية لهذه المجتمعات هي نتيجة منطقية لما حدث في القرنين الماضيين والذي أدى إلى التقسيم العالمي للعمل، وتتمظهر هذه التبعية على صعيد التجارة الخارجية وعلى صعيد القروض، فالنسب المثوية للمواد المستوردة تزيد كثيراً عن نسب المواد المصدرة في المجتمعات المتخلفة، وتحول الخاصة الأولى دون اعتدال الميزان التجاري، لأن التمدن في هذه المجتمعات يترافق مع نقص الانتاج الزراعي. هذا النقص يؤدي بدوره إلى استيراد المواد الغذائية الضرورية، كما أن النقص في النمو الصناعي وسيطرة الصناعة الاستهلاكية التي تتطلب استيراد الآلات الأساسية، تؤدي إلى حاجة دائمة للمعون الخارجي الذي لن يلبث أن يصبح اعتيادياً وضرورياً.

وإذا استطاعت القروض أن تحل المشاكل الناتجة عن التخلف بصورة مؤقتة، لكنها لا تستطيع بأي حال تجاوز المشاكل الرئيسية الأساسية للاختلال البنيوي المتسارع.

بالطبع إن صحة هذه الأطروحات لا تدفعنا إلى اختزال المفهوم في «الثانية» الاقتصادية أو في «التبعية الخارجية»، بل إن التخلف هو جزء لا يتجزأ في النظام الرأسمالي العالمي، وهو كظاهرة ترافقت مع التقسيم العالمي للعمل لا تفهم إلا على ضوءه.

فالذي «يولد التخلف هو نفس العملية التاريخية التي تولد التطور أي تطور الرأسمالية نفسها» (فرانك).

مصادر ومراجع

- الامبريالية وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة، مجموعة من المؤلفين، تر. عصام خفاجي، دار ابن خلدون، بيروت، 1974.
- أمين، سمر، التطور اللامتكاف، تر. برهان غليون، دار الطليعة،

دلالة معينة أو تتفق مع ميوله الراهنة.

لا يمكن في الواقع أن نتحقق من تثبيت الذكرى وحفظها إلا من خلال استدعائها. لذا فإن الاستدعاء - أو التذكر بمعناه الدقيق - هو الطور الوحيد الذي يميز ظهوراً لعمل الذاكرة. وبما أن الذكرى يمكن أن تظهر في الذهن بصورة تلقائية أو بصورة إرادية فإنه من الملائم التمييز بين التذكر التلقائي (أو الاسترجاع التلقائي) والتذكر المعتمد (أو الاستدعاء). فالتذكر التلقائي هو ظهور الذكريات في الذهن بدون أن يكون هناك مناسبات صريحة لظهورها، ويقابله التذكر المعتمد الذي يتميز بالبحث عن الذكرى في المجال الذهني. ويقوم التذكر المعتمد أو الاستدعاء على استرجاع الذكريات استرجاعاً ذهنياً، مع ما يصاحبها من ظروف المكان والزمان، مع تحديد موقع هذه الذكريات في الزمن الماضي. وبهذا يكمن الفرق الأساسي بين الذكريات والعادات في أن الأولى تكون مصحوبة بالوعي بأنها أثر من الماضي، في حين نستخدم العادات بدون أن نردها رداً واعياً إلى تجاربنا الماضية.

ثمة نوع من التذكر الأولي يدعى بالتعرف، وهو النوع الوحيد من التذكر الذي يمتلكه الحيوان. ويقوم التعرف على التحقق من مطابقة المعلومات المدركة في الحاضر لخبرائنا الماضية أو عدم مطابقتها لها. فإذا كان استدعاء القطعة الشعرية المحفوظة مثلاً يتمثل في استرجاع أبياتها فإن التعرف هو الحكم بأن بيتاً شعرياً أسمع من أحدهم هو جزء منها. وفي كل الأحوال فإن التذكر يشكل في الحقيقة إعادة بناء للماضي أكثر مما يشكل بعثاً دقيقاً لهذا الماضي. فالتذكر استدعاء راهن للماضي، وطبعي أن ترتبط بنية الذكرى المستدعاة بظروف الاستدعاء وأن تتبدل إلى هذا الحد أم ذاك تتبدل هذه الظروف.

وقد تتولد عن هذه الظروف حالة قصوى من حالات الضعف في الذاكرة، ونعني بها حالة النسيان. والنسيان لا يعبر في الواقع عن انعدام الذكرى أو تلاشياها، بل يعبر عن عدم قدرة الشخص في حالته الراهنة على استدعائها. وينشأ النسيان في حالات كثيرة عن عملية الكبت التي ينبذ بها الفرد ذكرى بعض الأحداث المؤلمة نفسياً من مجال الوعي كأسلوب نفسي من أساليب الدفاع ضد القلق الذي يتولد عن هذه الذكرى.

تتمثل أهم اضطرابات الذاكرة في مرض فقدان الذاكرة الذي يتخذ صورتين أساسيتين: فقدان القدرة على الاستدعاء أو تثبيت الذكريات الجديدة، وفقدان القدرة على استدعاء

الذكريات القديمة. وهناك اضطراب آخر يدعى بالتعرف المغلوط الذي يتوهم فيه المريض بأن بعض الأشياء التي يدركها في الحاضر كان قد رآها سابقاً في حين أنه لم يكن قد رآها إطلاقاً؛ فالحاضر يبدو له كما لو كان ماضياً.

مصادر ومراجع

- Bergson, Henri, Matière et mémoire, P.U.F.
- Delay, Jean, Les dissolutions de la mémoire, P.U.F.
- Filloux, Jean Claude, La mémoire, P.U.F., Que sais-je?
- Flores, C., La mémoire, P.U.F., Que sais-je?
- Halbwachs, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, P.U.F.
- Piaget, J., et B. Inhelder, Mémoire et Intelligence, P.U.F.

كمال بكداش

إضافة

التذكر مفهوم فلسفي لا نفسي فقط. وما زالت نظرية التذكر في علم المعرفة مصدراً للخلاف؛ فهي ترتبط مع إشكالية مصدر المعرفة ونشأتها، بصيغة ثانية طبيعة العقل.

تنطلق نظرية التذكر من فكرة وجود سابق للنفس قبل ولادة الإنسان. لأن النفس خالدة قبل الجسد وبعد موته. وربما ارتبطت هذه الفكرة مع نظرية التناسخ في الفلسفة الهندية.

ربما كان سقراط أول من قدم برهانات على خلود النفس في حوار فيدون لأفلاطون. ويرتبط على خلود النفس القول بأن النفس تلقت معارفها من عالم الخلود. لكنها عندما ارتبطت مع الجسد = المادة = العتمة = اللامعرفة، سقطت في حالة النسيان. ولكي تستعيد - تتذكر - معارفها تستدعي منهج التوليد أي إعادة ولادتها ثانية. أما أفلاطون فيفترض المنهج الجدلي - الحوار Dialogos لتحقيق تلك الغاية.

وقد قادت فرضية المعرفة التذكيرية أفلاطون إلى نظرية «المثل». على هذا النحو تلغي هذه النظرية لحظة الجودة المبدعة في المعرفة الإنسانية.

ويمكن القول إن كل نظرية تقول بفرضية «العقل الفطري» تستدعي القول بنظرية التذكر وبالتالي خلود النفس أي القول بالثنائية أو لا مادية النفس والروح والعقل. وبلاستنتاج البعيد الرجوع إلى موقف ديني.

التحرير

بانتقال الميراث البيولوجي.

وتختلف المجتمعات الانسانية في إرثها الحضاري من حيث عمق تراثها الحضاري في التاريخ أو ضخامته أو بساطته وعدم تعقيدته.

وتراث أية أمة من الأمم يمكن أن يكون عاملاً مهماً وأساسياً في تطور تلك الأمة وتقدمها، لأن الانسان في كل زمان ومكان وارث لما قدمه أسلافه من معارف وخبر، يستفيد منها في حاضره ويضيف إليها من خبره وتجاربته ويطورها بعلمه ومعرفته، من أجل بناء حاضره وتقدمه ومن أجل بناء مستقبله. ولهذا فالتراث عملية تراكم حضارية دائمة ومستمرة، عبر الماضي، مروراً بالحاضر وتجاوزاً للمستقبل. ولا يمكن أن يكون هناك قطع زمني في هذه العملية الحضارية؛ فتجربة الانسان في الماضي تصبح تجربة جديدة في الحاضر وتستمر للمستقبل. ولهذا يكون علينا أن نستفيد من الإرث الحضاري القيم لتطوير الحاضر وتجديده والعمل من أجل المستقبل، دون أن يطفئ إرث الماضي على الحاضر ولا يبغي الحاضر الماضي، ولا يقف الماضي في سبيل المستقبل.

وتراث أية أمة من الأمم ليس هو تراكم معرفة وخبر وتجارب فحسب، ولكنه تمثيل لشخصية الأمة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويعني ذلك تمثيلاً لخصائص الأمة الحضارية، والمادية والمعنوية؛ فالشخصية القومية الحضارية لا تولد في الحاضر وليست لها حقبة زمنية معينة، وإنما هي وليدة إرث أجيال متعاقبة عبر التاريخ وعبر تجارب وخبر وأفكار تلك الأجيال. ولذلك فالتراث الحضاري هو العامل الأساسي في وحدة الأمة وبقائها واستمرارها، وهو الوسط الذي تنمو فيه الشخصية الحضارية وتزعرع.

وقد ترك العرب تراثاً ضخماً غنياً هو ثمرة جهود إنسانية واسعة وعميقة في التاريخ يمتد إلى العرب قبل الاسلام، عبر عصر الازدهار والتفتح العلمي. وكانت مادة هذا التراث العظيم هي اللغة العربية، الغنية بمفرداتها التي جمعت ذلك التراث ووحدته وحفظته. فاللغة العربية هي لغة العلم والتخاطب في الميراث الحضاري العربي، والتي لعبت دوراً أساسياً وتقدماً وإنسانياً بما قدمته وضافته في تطوير عصر النهضة العربية، عصر النقل والترجمة والتأليف والابداع وما أحبه وطورته في التراث اليوناني القديم وأضافت إليه فكراً وتطبيقاً.

وقد انطوى التراث العربي على كثير من عناصر الحضارة

تراث

Héritage Heritage Erbe

تعني Heredity الوراثة، وهي انتقال الخصائص البيولوجية من جيل إلى آخر حيث تتوارث الأجيال سمات أو خصائص جسمية معينة تميز سلالة من السلالات أو جنساً من الأجناس وتسمى الوراثة البيولوجية. وتعني Heritage تراث، وهو انتقال السمات الحضارية أو الثقافية لمجتمع معين من جيل إلى جيل عن طريق التعلم والتعليم، وتسمى بالتراث الحضاري أو الثقافي أو الاجتماعي. كما تعني Heritage الميراث أيضاً، وهو انتقال الإرث المادي، أي تركة الأصول للفروع حسب نظم معينة خاصة بكل مجتمع. وعلم الفرائض في الاسلام هو الذي يحدد قواعد تنظيم الميراث وتوزيعه.

وكمصطلح اجتماعي، يتحدد التراث بالسمات الحضارية أو الثقافية والاجتماعية لأمة من الأمم. إنه تركة الأجيال الماضية من حضارة مادية ومعنوية التي يتلقاها الأفراد من المجتمع، الذين هم أعضاء فيه. وهذه السمات الحضارية هي كل شيء، بالنسبة للأشخاص ولولاها لما استطاع المجتمع أن يتطور ويتقدم. فالتراث الحضاري عنصر مهم من عناصر التطور، والانسان مدين لأجياله السابقة التي أورثته كل هذه النماذج الحضارية ولها الفضل في بلورة شخصيته الحضارية وتكاملها.

والتراث كتراكم حضاري وثقافي عبر الأجيال والقرون يتضمن العناصر المادية والمعنوية للحضارة، كالمعرفة والمعتقدات والفض والأخلاق والصناعات والحرف وقدرات الانسان وكل ما يكتسبه من المجتمع من سلوك متعلم قائم على الخير والتجارب والأفكار المتراكمة عبر العصور والتي تنتقل من جيل إلى آخر عن طريق اللغة والتقليد والمحاكاة.

والتراث الحضاري ظاهرة إنسانية عامة لكل المجتمعات والأمم. وكل أمة أو مجتمع له تراثه الحضاري والثقافي من جهة. ومن جهة أخرى هناك تراث انساني عام تشترك فيه كل الأمم والمجتمعات، ويخص الجنس البشري بأكمله، لأن الانسان يتميز عن الحيوان بقابلية اللغة والتفكير والعمل، في حين يفقد الجنس الحيواني لأي تراث حضاري ويختص فقط

المادية والمعنوية. وفي مختلف مجالات الحياة، من علوم وآداب وفنون وصناعات والتي بلغت أكثر من 300 علم وفن وصناعة.

والتراث العربي هو حلقة من سلسلة طويلة من الحضارات الانسانية المختلفة، وهو جزء من التراث الانساني، لأنه أدى وما يزال دوراً أساسياً ومهماً في إغناء وتطوير الحضارة الانسانية. ومن يتصفح كتب التراث العربية يجد أمامه تراثاً عملاقاً متشعب الفروع، يضم الطب والرياضيات والبصريات والكيمياء إلى جانب الفلسفة والجغرافية والآداب والعلوم الاجتماعية والفنون.

إن الاهتمام بالتراث الحضاري مهمة ضرورية وتحتاج إلى موضوعية وعقلانية من جهة وإلى عالمية الفكر الانساني وتواصله من جهة أخرى. وإن عملية إحياء التراث هي عملية إنتقائية تحتاج أولاً إلى استيعاب التراث استيعاباً موضوعياً وذلك عن طريق فهم التراث الحي وضمه وتطويره نحو الأفضل وربطه بالمعاصرة التي تعني استيعاب الحاضر بخصوصياته القومية وربطه بالتراث الانساني العالمي وخصوصيات العالم المعاصر.

ودراسة التراث واستيعابه تعتمد على أسس ومناهج بحث علمية تقوم على مقاييس واضحة وتخطيط دقيق كما تحتاج إلى اختصاصيين في التراث، مهمتهم انتقاء ما هو جيد ومفيد وينسجم مع روح العصر ويكشف عن جوهر التراث القيم الأصيل.

إن رؤية تقدمية وعصرية للتراث يجب ان تسقط كل دعوة تتعامل مع العامل الذاتي والعاطفي الذي ينقل التراث نقلاً عشوائياً دون ترو وتحليل، وتسقط كل دعوة تتعالى على التراث وتجاوزته بادعاء رجعيته وتخلفه. والرؤية التقدمية العصرية للتراث هي التي تؤكد على أصالة التراث الحي والتي تمنح الأجيال عوامل الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل. وإن تقديس التراث ونقله نقلاً عشوائياً يعني العيش على بقايا الماضي وهو موقف سلفي لا ينسجم مع منطق التطور ولا يؤدي إلى الحركة والتغير والتقدم. كما أن رفض الماضي رفضاً مطلقاً لا يجد ما يبرره، لأن ما في التراث من جوانب مشرقة وحية تتوافق مع معطيات الحاضر وتكون المراكز الأساسية لتقدم المجتمع وتطوره في المستقبل.

إن ضرورة التواصل لا الانقطاع مرتبط بأصالة ذلك التراث وحيويته، والتواصل يعني ربط الماضي بالحاضر عن طريق استيعاب مضمونه وضمه وتطويره، والانقطاع عن

التراث يعني فقدان الهوية القومية والحضارية.

إبراهيم الحيدري

إضافة (1)

التراث مفهوم متواطئ الدلالات متعدد المستويات.

1 - مستوى التاريخ:

يدل مفهوم التراث تاريخياً على حقبة تاريخية محددة أو عصر معين أو حضارة ما، إلا أن الدلالة الشائعة في الفكر العربي الحديث - المعاصر تشير إلى الثقافة العربية الوسيطة - العصر الذهبي - والقديمة معاً.

2 - مستوى الايديولوجيا العامة:

يدل مفهوم التراث أيديولوجياً على هوية ثقافية معينة بمعنى القومية أو على نوع ثقافي معين بمعنى التخصص، كقولنا في الحالة الأولى « التراث العربي » أو في الحالة الثانية قولنا « التراث الفلسفي » أو « التراث العلمي ».

وقد كانت الدلالة الثقافية المعينة لشعب ما خاصة الثقافة العربية مصدر خلاف بين المفكرين، لأن مفهوم التراث يخضع لمصادرات تصورية أيديولوجية مسبقة تحدده. على هذا النحو تنوعت وجهات النظر وتياراتها التراثية في الأيديولوجية العربية المعاصرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 - التراثية السلفية - الدينية.

2 - التراثية العلمانية بفروعها.

3 - التراثية القومية بفروعها.

4 - التراثية الماركسية.

إن تدرجات الفواصل النوعية بين هاته التيارات تنعكس على تحديد مفهوم ثان مرتبط بالتراث ويحيل إليه هو مفهوم العروبة، وبالتالي مفهوم « الأمة ».

هل نقول:

« التراث العربي » بالمعنى الشمولي لمفهوم « العروبة » بوصفه صفة كلية للحضارة السامية باعتبار « العروبة » آخر تجلياتها الباقية - المستمرة على جميع مستويات الحضور التاريخي والطوائفي واللغوي ؟

أم نقول:

« التراث العربي الاسلامي » بحيث نطابق بين « العروبة والاسلام » عندئذ تجابه الفكر إشارات عاصفة مثل:

تربية

Education
Education
Erziehung

التربية تعبير علائقي خاضع لموازين القوى التي تحدده، فهو ليس مفهوماً تحددت مادته ونرمرت ثم تطورت مضامينه بتطور رؤية الفكر لهذه المادة، بل هو، بالإضافة إلى ذلك، متطور في مادته نفسها تبعاً للتغيرات الطارئة على الفكر الذي يحدده، والذي هو بدوره خاضع للتطور الاجتماعي الحاصل بكل ما يحمله من متناقضات.

إن هذه المسألة، لا تعني فقط صعوبة التعامل مع هذا التعبير من حيث دلالاته، أي كمضمون ظاهر يعبر في أغلب الأحيان عن رؤية شخصية ذاتية أو نسبية أو مؤقتة، وإنما من حيث مدلولاته أيضاً، أي ما هو ضمني فيه والذي يعبر في غالب الأحيان عن نمط علاقات سائدة في مجتمع من المجتمعات أو في عصر من العصور أو بالنسبة لمجتمعات متعددة فيما بينها.

1 - تعريف التربية

من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - إحصاء كل التعريفات الموجودة (أو ممكنة الوجود) لهذا التعبير، فهو يكاد يكون تعبيراً وجدانياً ورؤية شخصية تتعدد بتعدد القائلين به أو الممارسين له، وتختلف باختلاف مواقعهم الاجتماعية وانتماءاتهم الفكرية ومجتمعاتهم والزمان الذي يوجدون فيه. وحتى عندما طُرِحَ هذا التعبير كعلم، فإن الأمر لم يختلف كثيراً، فأتى متأخراً جداً في الزمن وجزئياً في الموضوع وتعددياً في المنهج وذلك أيضاً تبعاً لاختلاف انتماءات العلماء المهتمين به، فكرياً أو اجتماعياً، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى حد المناقض (علم النفس التربوي - علم اجتماع التربية). وبذلك انتقل الصراع من مستواه الذاتي إلى مستواه «الموضوعي» والذي يصفه هوبير بقوله: «ليس هناك أسهل من تعريف كلمة تربية أو علم التربية على ما يبدو، مع ذلك، تنشأ المشكلات منذ الوهلة الأولى، ويتوقف توجه أي بحث نقوم به على التعريف الذي سنتبناه».

على كل حال، نلاحظ أن تطور هذا التعبير - على ما رقبته

- هل الاسلام دين قومي خاص بالعرب؟

- أو الاسلام دين أممي يتجاوز العرب؟

وباصطلاحات منطقية - هل يستغرق الاسلام العرب أم

العرب يستغرقون الاسلام استغراقاً تاماً؟

حينئذ أين توضع مفاصل العرب غير المسلمين من

مسيحيين ويهود وغيرهم من الاقليات الإثنية، العرقية -

الثقافية - اللغوية؟

وكيف يمكن حذف مرحلة عرب ما قبل الاسلام بعمقها

وتراثها العظيم؟

لكل سؤالية إشكالاتها وإحالاتها وشروطها واستدعاءاتها.

لهذا ما زالت بنوعاً للنزاع الأيديولوجي وصراعاته في الفكر

العربي المعاصر عبر مقالات ودراسات وكتب.

وبسبب بعض التقاطعات والتوترات المشار إليها يصعب

التسليم ببراءة هذا النوع من المصطلحات، كما يتعذر قبول

افتراض حيادها وموضوعيتها لأنها محكومة بمصادرة العقل

النظري مسبقاً، أبداً كان نوع المصادرة وهويتها واستنتاجاتها

المذهبية.

محمد الزايد

إضافة (2)

« التراث » في اصطلاح اللغويين قديمُ الرجل ومحتده

وذخيرته. وقد ورد المفرد بهذا المعنى في القرآن والشعر

العربي القديم. أما منذ مطالع القرن العشرين فإن كُتّاب

الاستشراق والدارسين العرب يعنون بالتراث النتاج الفكري

العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة في الجُعب

الكلاسيكية (حتى مطالع القرن التاسع عشر الميلادي).

والإشكالية المثارة منذ مدة حول طريقة النظر إلى التراث

في المجال الحضاري العربي الإسلامي ناجمة عن الدخول

القوي للقيم الحضارية الغربية، وتراجع الأشكال التقليدية

للفكر بمجتمعاتنا، مما أوهم انقطاعاً بين تالد الأمة وطريقها.

فكان هناك الذين رأوا إلغاء الماضي لصالح الحاضر. والذين

نظروا للماضي بمختلف مناهج النظر والتحليل الحاضرة.

والذين أصرتوا على أن « آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح

به أولها ». وهكذا ظلت المحاولات التي جرت لقراءة التراث

في نطاق إحدى وجهات النظر الثلاث حبيسة الأيديولوجيا،

واقاصرة عن الفهم المتكامل.

رضوان السيد

الأسرة - المهنة - المعبد - العلاقات الانسانية الحرة... الخ) والتي تطرح بالضرورة إمكانية وجود صراع ضمنها في حال وجود تناقض بين طرفي العلاقة - مادياً أو رمزياً - مما يطرح علينا تساؤلاً حول مدلول الطرح التربوي المستقل والمحيّد اجتماعياً - من قبل القيمين على شؤونها - أو من قبل المنبئين لأرائهم ومواقفهم خاصة في مجتمعاتنا، والذي يعتبر حالياً أوعية اجتماعية ضرورية لتحويل العلاقة بالواقع إلى علاقة ايدولوجية مجبّرة لصالح هؤلاء (شارلو).

على هذا الأساس، هل يمكن لعلم التربية التقني *Pédagogie* أن يساعدنا على فهم الواقع التربوي؟؟؟ وما هو العلم الذي نحتاج اليه لكي يمكن لنا أن نفهم الظاهرة التربوية؟ وقد تتضح هذه المسألة قليلاً لو حاولنا العودة وإن سريعاً، إلى تاريخية هذا التعبير وسيروية تطوره، فلكي نعرّف التربية يقول دوركايم: «يجب علينا أن نأخذ الأنظمة التربوية القائمة أو التي كانت قائمة، ونقوم بمقارنتها لاستخلاص خصائصها المشتركة».

1 - 1 - تعريف التربية - كفعل *Education* :

لو حاولنا تتبع الفكر التربوي تاريخياً، لوجدنا أن الكلام التربوي - حتى قبل أن يدوّن - لم يكن حقاً للجميع، بل هو تمايز يختص به أفراد معينون يشتركون بكونهم على رأس الهرم الاجتماعي الذي يمثلون (الأب - كبير الأسرة، شيخ القبيلة... رجل الدين - رجل الفكر - الفيلسوف - الحاكم... الخ). وعلى هذا الأساس يعطون لأنفسهم حق التقرير السلوكي لغيرهم، ممن صنفوا حكماً بأنهم أقل شأناً (مادياً أو معنوياً)، بحيث لا يبقى لهؤلاء إلا مهمة التنفيذ بحرفيتها كي يتوصلوا إلى «السعادة» كما يتصورها أولو الأمر منهم.

ولا بد لنا هنا، من أن نميز بين الكلام التربوي الصادر عن مركز السلطة المباشر (الحاكم - الأب) وبين الكلام التربوي الصادر عن مركز السلطة غير المباشر (شيخ القبيلة - الفيلسوف - المعلم... الخ) حيث هناك تفاوت فعلي بينهما من حيث امتلاك الأدوات اللازمة للتنفيذ.

وبذلك فإن التجريد التربوي بحد ذاته (كأي تجريد) هو تعبير عن العلاقة الاجتماعية في شكلها الصراحي والمحسوم لصالح الأقوى؛ فنجد كتب التاريخ التربوي تكتظ بكلام المفكرين بينما لا نجد أي أثر لتصور العامة. كذلك فإن هذا التجريد نفسه يعني أنه في علاقة صراعية مع التنفيذ حيث لا نجد بالمقابل الكثير من تصورات الحكام التربوية، إلا إذا

ليس واحداً أو موحداً على المستوى العالمي، فهناك مجتمعات لم تعرفه بعد «بينما التربية - كفعل *Education* وجدت وموجودة باستمرار، في كل الأزمنة، وفي كل المجتمعات، وفي كل البيئات لأنها مرتبطة بشكل حميمي بالعلاقات التي يقيمها البشر فيما بينهم، على العكس، فإن علم التربية التقني *Pédagogie* والذي يحدد مؤقتاً وبشكل عشوائي بأنه النظرية والتطبيق للفعل التربوي، ليس مستمراً ولا عالمياً لأنه ظهر بصورة متأخرة ومتقطعة في التاريخ، وحيث هناك مجتمعات جهلته... وما زالت!! (دييس وميلاريه). فهو مطروح - كعلم - بنسب متفاوتت بتفاوت المجتمعات القائمة من حيث تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية فيها وبالتالي من حيث تفاوت علاقاتها الانجابية وامتلاكها لرأس المال الاقتصادي والثقافي، ففي البلدان التي ما زالت تابعة، والتي لا تحتاج إلى عقلنة كبيرة لكي تستهلك منتجات البلدان المصنّعة هي بالضرورة غير مشجّعة (بفتح الجيم) ولا مشجّعة (بكرم الجيم) لتطوير علومها ولا لعقلنة مجتمعاتها. ففي البلدان العربية مثلاً، نلاحظ أن غياب التربية كعلم هو أوعية أساسية تحول الكلام التربوي في معظمه إلى دعاية مروّجة للسلعة التربوية المنتجة في الخارج خاصة منه البلدان الرأسمالية؛ فتتعرف من خلاله إلى أحدث المثاليات التربوية وأفضل المشروعات الإصلاحية دون علاقتها بواقعها أو سبب ظهورها، مما لا يبقى لنا سوى الإعجاب بها وتبنيها فكرياً كحل لأزماتنا.

أما على المستوى اللغوي فلا نجد تحديدات منفصلة أو تمايزاً لغوياً بين التربية كفعل *Education* أو التربية كعلم تقني *Pédagogie* أو التربية كعلم *Science de l'éducation* ولذلك دلالة بالطبع. فالتربية حتى من خلال مجرداتها «تضمن كل خصائص المؤشر الذي لا يتضح إلا من خلال البيئة التي يستخدم فيها».

ولو توقفتنا قليلاً أمام هذا التمايز التراتبي في إنتاج الفكر التربوي - كدلالة على التمايز التراتبي الاجتماعي - لوجدنا أن التربية سواء كتجريد للفعل كعلم أو كمعاش *Vécu* هي «محل للصراع ومسرح مواجهة بين قوى متناقضة» (سيندريز)، والتي تمتد لتشمل كل العلاقات الاجتماعية لأنها - أي التربية - «تم بواسطة مجمل البيئة الاجتماعية وما المدرسة إلا إحدى وسائلها... فهي تشل كل تفاعل بين البيئة والفرد» (صيداوي وآخرون). مما يعني أن العلاقة التربوية هي العلاقة الاجتماعية وإن اتخذت أشكالاً متعددة (المدرسة -

والسياسي والانحلال الاخلاقي. لذلك جاءت فلسفتهم التربوية دينية أخلاقية، كثيرة النقش والزهد. ومع بقاء المجتمع الأوروبي في معاناته الطبقية الاقطاعية في نهاية العصور الوسطى جاءت التربية «تطالب بتفتح شخصية الفرد».

ولم يختلف منطق الكلام التربوي فيما تلا ذلك من قرون حتى في عصر «التنوير» سواء مع روسو الذي ارتد إلى التربية الطبيعية أم مع لوك مع أنهما تأثرا ب بدايات علم النفس وتطور العلوم الطبيعية. وبالطبع لا نستطيع أن نستثني التربية العربية أو آراء الفلاسفة العرب في التربية من حيث سيورتها الاجتماعية حيث يقول لنا الأهواني: «كانت البيئة السائدة في القرن الرابع الهجري بيئة دينية عربية إسلامية في الشرق، مسيحية في الغرب، أهم ما يميزها خضوع الناس في مناحي تفكيرهم وأحوالهم لسلطان الدين». فالتربية الإسلامية نشأت في مجتمع «طبقوي وثني» فجاءت تهدف إلى «تكوين الانسان الصالح» في مجتمع يصنفه الشيباني بقوله: «إقامة مجتمع نظيف، نظيف العقيدة، نظيف العلاقات، نظيف المشاعر والسلوك... ضمير مرهف... خلق فاضل... كريم... مودة... فضل... رحمة... حب... تكامل... عدل... وفاء... حق».

على الرغم من أن التربية العربية والإسلامية اقترنت بثورة اجتماعية إلا أن هذه التربية لم تتحقق فعلياً، إذ يقول لنا الشيباني نفسه بأن العرب «تفرقوا شيعاً وأحزاباً ودويلات صغيرة ضعيفة بعد أن سيطر على العالم العربي الاسلامي حكام رجعيون جاهلون... ومهدوا بذلك لاحتلال واستعمار أراضيهم».

كذلك بالنسبة للفلاسفة العرب، لم تختلف النظرة التربوية المثالية عن نظيرتها الغربية فهي الهدي إلى «طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية» (أخوان الصفا)، أو هي «مفتاح السعادة الأبدية» (الغزالي) وإن كان الفلاسفة العرب لا يتكلمون على التربية كتعبير بل على «العلم»، فإبن سينا أيضاً يرى أن غاية العلم «أن تستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب القوة الانسانية».

ونلاحظ بأن المنطق الذي يحكم الكلام التربوي العربي كما جاء عند فلاسفتهم لا يختلف عن منطق سابقهم، من حيث طوباويتهم ومن حيث رفضهم للواقع المتناقض الذي يعيشون. ويتبين تناقض الواقع هذا في كون البلدان العربية والإسلامية، كانت في تلك الفترة، تعاني من عودة إلى «أرستقراطية حادة خصوصاً في العصور المتأخرة حيث

كانوا مفكرين، لأنهم أكثر مقدرة على تجسيد أفكارهم على مستوى الواقع».

تاريخياً، أصبح من المتعارف عليه أن الحضارات القديمة - حتى تلك التي لم تصل إلينا مدوناتها - كانت لها نظمها التربوية وأدواتها التربوية وإن كانت لم تختلف - كما يقول الشيباني - «من حيث طبيعتها أو من حيث أهدافها... والتي تحاول أن تؤدي إلى أن يتشرب الفرد ويستبطن كل الأوضاع القائمة في مجتمعه دون أن يحاول تغييرها أو تعديلها ودون أن يكون له مجال للحرية والاختيار».

بعد هذا الزمن المديد، هل تغيرت هذه الوظيفة الاجتماعية للتربية أم أن تغير القول فيها ليس إلا من قبيل تكثيف الأفتقة؟

يؤكد علم اجتماع التربية الراهن على أن هذه الوظيفة لم تتغير في جوهرها بل أصبحت أكثر فعالية لأنها أصبحت أكثر اقناعاً (بورديو - باسيرون - استابلين - سنيذرز... الخ) فيقول بورديو «إن السلطة هي أقوى عندما لا ينتظر إليها كسلطة».

إذا كانت هذه الوظيفة هي القانون العام من حيث الجوهر فما الذي قام به الفلاسفة من خلال فلسفاتهم التربوية؟

بدل كلامهم على مر العصور على تضمنه للموجب أن يكون. ولو قارنا مضمون هذا الكلام بالواقع الاجتماعي السائد في تلك العصور، لتبين لنا أنهما متناقضان بشكل كلي؛ مما يدل على أن هؤلاء الفلاسفة عندما كانوا يفكرون بالواقع كانوا يرفضونه على طريقتهم ضمن إمكانياتهم، محاولين إيجاد بدائل أفضل. وبهذا ربما كانوا قد ساهموا في استشارة رفض العامة أو إصلاح الحكام، وإن كان ذلك مجرد احتمال متفاوت إمكانيه حدوثه تبعاً لعوامل قد يكون من الصعب تحديدها كلياً.

فمثلاً بالنسبة لسقراط كانت التربية هي «صياغة النفس الانسانية وطبعها على الحق والخير والجمال وتحقيق مجتمع أفضل»؛ أو بالنسبة لأفلاطون «معرفة الخير وتنمية هذه المعرفة وطبع النفس الانسانية على الحق والخير والجمال». وقد لا نستطيع فهم هذه الغايات التربوية المنشودة إلا إذا عرفنا أن الواقع اليوناني في ذلك العصر كان مسرحاً «لنفسي الروح الفردية وسفك الدماء والفوضى والشهوات الجامحة والرغبة في الترف... الخ». وما يصح على اليونان يصح على الرومان وعلى الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى حيث كان المجتمع الغربي يعاني من «الظلم والاستبداد الاجتماعي

لرفع فعالية الفعل التربوي» (غوفينال). ولكن، ألا يجب أن نسأل، بعد الوصول إلى هذه الفعالية، لمصلحة من تجرّ مثل هذه الفعالية؟ وبذلك لا بد أن نعود إلى بحث العلاقة التربوية نفسها - لا المعلومات - ثم بحث محتوى هذه المعلومات بما فيها من قيم.

على المستوى العربي، تنشط الدعاية لمثل هذا النوع من العلم التربوي حالياً، إذ إن مثل هذا الطرح لا يتناقض مع جوهر الأهداف الاجتماعية للتربية، وإن كان ما زال على مستوى المحاولات الفردية على كل حال.

1 - 3 - تعريف التربية - كعلم

: Science(sciences) de l'éducation

يعتبر كُـلٌّ من ديبس وميلاريه أن من المدهش أن تنتظر التربية أميل دوركايم 1911 كي تُعتبر علماً مستقلاً ومنفصلاً عن الفلسفة والأخلاق والفقه، ولكي تتحدد بأنّها علم لدراسة أصل ووظيفة الأنظمة التربوية. هكذا يكون علم التربية علماً للاجتماع التربوي أو تاريخاً للتربية.

وقد تقل الدهشة لو عرفنا تزامن هذا الطرح مع انتشار فكر ماركس وتأكيدّه على التاريخ لدراسة المجتمع وتطور علم الاجتماع على هذا لأساس، وبالتالي انعكاسه على التربية. حالياً استبدل تعبير التربية كعلم تقني *Pédagogie* بتعبير العلوم التربوية *Sciences de l'éducation* والذي يعتبره ميلاريه «ليس عودة إلى الأصول ولا بتأثير موضة طارئة، بل عائد لتطور كل المجالات المرتبطة بالتربية».

ويميز سيمون بين تيارين تربويين «الأول يكمن في الجهد المبذول لقياس الظواهر التربوية والشروط المؤدية إلى القوانين، التربية التجريبية»، والذي بدأ مع بينيه وسيمون وبويسز وكلاباريد. والثاني هو «حركة استلهاً وبذلك هو مختلف... لأنه يكمن في القطع مع العادات التربوية التقليدية، وبالضبط لاستبدال اللفظية التعليمية الموجودة بمشاركة فعالة للطفل: وبطرق التعليم الذاتي - تجريب تربوي - والتي بدأت منذ القرن السابع عشر (كومينوس - يستالوتزي - هربارت - فريبي... الخ)؛ وتشكل هذه النظرة بشكل عام منحى علماء النفس المهتمين بالتربية بمقابل منحى علماء الاجتماع الذي بدأ مع دوركايم والذي يعتبر أن «كل عمليات التربية هي سيرورة تطبيع *Acculturation* اجتماعي».

ويميز آلان غرا حالياً بين أربعة اتجاهات ضمن هذا المنحى هي:

انطوت الطبقة الرفيعة على نفسها وعلت على العامة علواً كبيراً، ولم يكن الحال كذلك في صدر الاسلام».

خلاصة القول إن التجريد التربوي في سيرورته نحو تطوره كعلم، تميز بالمثالية والطوباوية ولكنه في ذلك كان رفضاً لواقع متناقض. وبذلك ساهم في تصور امكانية وجود واقع أفضل مما ساعد في رفض هذا الواقع فعلياً وإن كان هذا الرفض لم يؤد إلى تحقيق كلي لهذا المثال في معظم الأحيان.

1 - 2 - تعريف التربية - كعلم تقني *Pédagogie*:

تاريخياً، كان على الفكر التربوي الأوروبي أن ينتظر الثورة الفرنسية وتطور العلوم الطبيعية والاجتماعية - كي ينتقل من تفكير الواقع إلى التفكير فيه، ولكي يبدأ محاولاته العلمية بشكل فردي وذاتي - كما ذكرنا - أي متأثراً بتطور العالم الفكري والاجتماعي. ويصف لنا، لوسيان سلبيه هذه المرحلة بقوله: «من بين الكتابات العديدة عن التربية منذ آلاف السنين، تصادف محاولات حديثة لاقامة نظرية تربوية. ولكن الابحاث ارتبطت دائماً بمثال فهي تركز على مذاهب تربوية أو أخلاقية، أفلاطونية أو روسوية أو كانطية الخ...، وإذا كان هذا المثال يتغير مع البشر والوقت فكيف يمكن أن نطلب منه أن يكون موضوع علم؟ وعلى العكس، تقدم لنا الطبيعة ظاهرات، أي عمليات تربوية صالحة أو طالحة تشكل الواقع اليومي، فهي تقدم لنا عناصر علم وضعي للتربية، متحرر من أي مبدأ سلفي ومرتكز على الملاحظة الواقعية، وهذا هو موضوع دراستنا».

يتضح ذلك لو أخذنا بعض تعريفات العلماء في هذه المرحلة حيث هو بالنسبة لـديوي علم وتقنية في الوقت نفسه لأنه يريد أن يجعل من العمليات التربوية عمليات «أكثر ذكاء وأكثر عقلانية» أو هو بالنسبة لـ هوبير «علم وتبصر تطبيقي، تقنية وفن في الوقت نفسه».

ويبدو أن هذه المحاولات العلمية لم تستطع أن تنخلص من مسألة الأهداف المثالية التي تنشدها وإمكانية تحقيقها التلقائي على مستوى الواقع على أساس تصورها أن «الفرد هو وحده الموجود حقيقة فهو إذن السبب الأساسي وراء كل حقيقة اجتماعية، وللتأثير على المجتمع يجب التأثير على سببه، أي على الفرد»، مما يحولها إلى مسألة تقنية تبقى مرهونة لمن يتبنى تنفيذها، ولمن يجد الأدوات اللازمة لذلك. كما أنها تعرف «بوسائل الاتصال المعلوماتية لتثبيتها في ذاكرة المتلقي... فهم هذا العلم هو إيجاد وسائل مؤكدة

الغايات الاجتماعية التي تسعى القوى المناقضة لها لبلوغها، كما أنه يؤدي إلى إمكانية توضيح لنوعية العلاقات التربوية القائمة والمحتمل التربوي الموجود مما قد يؤدي إلى اتخاذ مواقف كفيلة بإحداث تغيير ما إذا ما أصبحت جماعية.

على كل حال، لا يخلو الكلام التربوي العربي من أصداء كل هذه الاتجاهات وإن على الصعيد الفردي سواء على مستوى الأدب التربوي أو في بعض الأحيان على مستوى الأبحاث المحدودة. وفي ذلك بذور إيجابية إذا ما أمكن تطويرها لاحقاً.

II - المجال الذي تغطيه التربية كعلم - أو العلوم التربوية

لدى كلامنا على التربية وتعريفاتها - بما هي فعل - لاحظنا أن هذا الفعل يغطي مجمل العلاقات التي يتفاعل الكائن البشري ضمنها، ولكن لو حاولنا تتبع موضوعات علم التربية سواء عندما تطرح كعلم تقني أو كعلم تجريبي أو كعلم اجتماعي تاريخي، فإنها غالباً ما تتمحور حول موضوع واحد هو المدرسة والتي هي «نتاج المجتمع الصناعي» مع أنها ليست سوى «إحدى الوسائل التربوية» ويمكن أن نضيف إليها الكثير من الوسائل التربوية الأخرى التي ذكرناها بحيث لا تشكل سوى جزء بسيط من كل شامل. فكما يدلنا علم النفس على أن الشخصية الإنسانية تشكل بشكل أساسي في السنوات الأولى من العمر داخل العلاقات الأسرية. وعلم البيولوجيا حيث تأثير الظروف الاقتصادية على تكوين الجنين - العلاقات المهنية - والعلم الطبيعي حيث أثر البيئة - العلاقات الاجتماعية البيئية - في النشاط والانتاج، مما يعني أن دراسة هذه العلاقات من الناحية التربوية، أي كتنمية سلوكيات معينة هو أكثر إلحاحاً من التركيز على المدرسة والتوقف عندها. ومما يدل أيضاً على عملية تحييد إضافي لعلم التربية واستبعاده عن مناطق أكثر خطورة بالنسبة للراغبين في المحافظة على الأوضاع الاجتماعية الراهنة.

III - الواقع الراهن للتربية

يدل واقع التربية - كعلم - على أنه ما زال يعاني مشكلة تحديد موضوعاته ومنهجياته كدلالة على اختلال موازين القوى التي يخضع لها، مما يساعد بالنتيجة على إبطاء عملية التطور التربوي الاجتماعي بحد ذاته وإن كان ذلك بنسب متفاوتة. ففي المجتمعات الصناعية وعلى الرغم من برامج

أ - الاتجاه الانساني المتمثل بدور كاييم ومنهايم والذي يعتبر أن المجتمع يسمو عن طريق التربية نحو تغيير ذاته بواسطة القيم الانسانية.

ب - الاتجاه الاقتصادي يتمثل بشراير - البير... والذي يطرح مفاهيم مثل المردود - المدخلات - المخرجات، ويغيب مع هذا الاتجاه تعبير المعرفة ليحل محله تعبير معرفة الفعل وذلك لخدمة الغايات الاجتماعية الاقتصادية بالدرجة الأولى والتي يفترض أنها عامة. ويستخدم هذا الاتجاه الطرائق المقارنة والاحصائية العامة والتحقيقات.

ج - الاتجاه العلائقي (مرتون - بيرسون...) والمتأثر بالنظريات البنوية والوظيفية ويتركز حول مشكلة الأنماط والقيم (المعايير) لذلك هو يهتم بدوافع التلاميذ والمحددات الاجتماعية الضاغطة عليهم ويطرح مفاهيم مثل استبطان القيم - الأولية التحفيز - الشواب - العقاب - الدور الاجتماعي - المواقف والأدوار (ويتمثل بعلم الاجتماع الاميركي)؛ كما يعتمد التحليل التنظيمي للمؤسسة ويركز على الوظائف أو على الخلل والمشكلات الموجودة والبيروقراطية - المدرسة الامبريقية الأنغلوسكسونية - .

د - الاتجاه الشامل: والذي يعتبر التربية عنصراً ضمن نظام اجتماعي محدد في زمن معين من تاريخ استغلال الانسان للإنسان. لذلك هو يدرس العلاقات الوظيفية بين المؤسسات من أجل المحافظة على علاقات السيطرة وليس بالطريقة التي يشعر بها الناس أو يعقلنون هذه العلاقة. هذا التوجه ماركسي لأنه نقدي أساساً ولأنه يعطي للصراع الطبقي موقع الأولية الأساسية، مع الاعتراف بوجود قوى وسيطة تعتم وتغيب وحتى تحافظ على العلاقات الطبقة.

أما الطرائق، فهي لا تختلف في هذا الاتجاه عن الاتجاهين السابقين ولكنها تختلف فقط من حيث الرؤية والتفسير.

على الرغم من كل هذه الاتجاهات، يدل الواقع على أن التربية - كعلم لم يعترف بها في الجامعات الفرنسية مثلاً حتى سنة 1967، وما زالت تعاني مشكلة هذا الوجود غير المطروح بعد في مجتمعاتنا العربية إلا بشكل لمعات تغيب في خضم الوضع السائد. فمراكز الأبحاث التربوية بشكلها العلمي غائبة تقريباً، وهذا تعبير إضافي عن صراع اجتماعي قد يهدف القيمون عليه إلى تحييد التربية - كعلم، لأن ذلك يؤدي إلى توضيح الغايات التربوية الضمنية للمجتمع التي لا تتناسب مع

أي مجتمع، أو في العلاقة بين المجتمعات، فعلى حد قول الكواكبي «تكوّن التربية والاستبداد عاملين متعاكسين في النتائج، فكل ما تبنيه التربية مع ضعفها يهدمه الاستبداد بقوته».

مصادر ومراجع

- الانماء التربوي، صيداوي، وهبه، ابراهيم، حمود، معهد الانماء العربي، بيروت، 1978.
- الاهواني، أحمد فؤاد، التربية في الاسلام، دار المعارف، د.ت.
- الشيباني، عمر محمد التومي، تطور النظريات التربوية، دار الثقافة، بيروت، 1971.
- الشيباني، عمر محمد التومي، فلسفة التربية الاسلامية، منشورات المنشأة الشعبية، طرابلس، ليبيا، 1975.
- قباني، مروان، النسق التربوي عند الغزالي في ضوء رسالة ايها الولد، مقال في مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، بيروت، عدد 21.
- الكواكبي، طبائع الاستبداد، دمشق، 1973.
- المولى، هيام، طبيعة العلاقة بين العالم والمتعلم، في نماذج من الفكر التربوي الاسلامي، مجلة الفكر العربي، عدد 21.
- نشابة، هشام، التربية والتعليم عند ابن سينا، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة، الاونيسكو، بيروت، محاضرة القيت في الجامعة الاميركية، 18 كانون الأول، 1980.
- Charlot, B. La mystification pédagogique, Payot, Paris, 1977.
- Debesse, M., Mialaret, G., Traité des sciences pédagogiques, P.U.F., Paris, 1969.
- Encyclopédie Universalis, t.5, La crise mondiale de l'éducation.
- Gémard, Lucien, L'enseignement éclaté, Lasterman, Paris, 1973.
- Gras, Alain, Sociologie de l'éducation, Larousse Universalité, Paris, 1974.
- Hubert, R., Traité de pédagogie générale, P.U.F., Paris, 1961.
- Snyders, G., Ecole, classe, et lutte des classes, P.U.F., 1976.

خيرية قدوح

تَزامُن

Temporalité
Contemporaneous
Gleichzeitig (keit)

هو ترابط أو تلازم أو معية في زمن وقوع الأحداث المنفصلة في المكان. وهذا هو المفهوم السائد في نظرية

الاصلاح المستمرة، يحدد آلان غرا ملامح الأنظمة التربوية المدرسية الحالية «باصطفاء شديد وفوارق شديدة في المشاركة التعليمية بين الفئات، وبأن الفئات المحرومة ما زالت تعاني من الحرمان بصرف النظر عن قدراتها العقلية، وبأن وقت الدراسة ما زال محدداً بالانتماء الاجتماعي».

أما ملامح الأنظمة التربوية المدرسية العربية فيحددها صيداوي وآخرون، بأنها تتميز بوجود نسبة عالية من الأميين... ووجود تمايز جنسي على صعيد المشاركة المدرسية... ووجود نظام تعليمي للأغنياء ونظام تعليمي للفقراء... «والسياسة الانتقائية التصفية كركيزة قوية لتبعيتها الرأسمالية المعلنة أو المخبأة... وان مناهجها تتجنب إعداد التلميذ إعداداً كافياً للنظر والحكم على الأشياء بوضوح، لا بل تحاول أن تبقيه في حالة من السذاجة والسلبية».

ونستنتج من ذلك أن أزمة الأنظمة التعليمية الموجودة في البلدان الرأسمالية تنتقل بحدة أكبر إلى البلدان التابعة وإن كانت لا تختلف من حيث المضمون بل من حيث الدرجة فقط للمحافظة على المسافة اللازمة «للتفوق» بين تابع ومتبوع. وفي ذلك لا يميز غرا «بين مجتمع مشكّل من طبقات أو فئات أو مجموعات مهنية إجتماعية، كما لا يميز فيما إذا كانت الأواليات التربوية مضبوطة أم غير مضبوطة من قبل الدولة، فكل ذلك لا يغير كثيراً من المشكلة. لذلك يقترح غرا أن تغيير صيغة السؤال المطروح بحيث يتركز البحث حول الطريقة التي تمكّن المدرسة من التوصل إلى تغيير العلاقات القائمة في بعض الأحيان».

ولكن هل تتمكن المدرسة فعلاً من إحداث التغيير المشار إليه؟

ويمكن الإشارة هنا إلى محاولة التغيير النوعي الذي حققه التطور التربوي في البلدان الاشتراكية.

على كل حال، يتضح مما سبق، أن الغاية التربوية محدّدة للفعل التربوي وليس العكس. وبذلك، وطالما أن هناك قوى متناقضة في أي مجتمع قائم، قد يكون من المهم جداً توضيح وتحديد هذه الغايات، سواء منها المنشود أم المرفوض، خاصة بالنسبة للفئات التي تخضع لهذا الفعل، لأن في ذلك إمكانية أكبر للتحكم بالفعل، من حيث ارتباطه بأدواته اللازمة.

ويتوقف هذا التحكم على إمكانية البحث في هذه الغايات أو في هذه الأدوات، أي على درجة «الاستبداد» القائمة في

هو وحده الذي يتسم بصفات الحقيقة». وقد تحدث الفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر مارتن هيدغر عن وجودنا في العالم بحيث أن هناك ترابطاً وتلازماً بين الزمان والوجود. ويمكن القول إن وجودنا هو وجود - في - العالم، وإن الجوهرية في وجودنا هو الزمان ومن ثم فإن هناك بشكل ما تزامناً بين الوجود والزمان وهو ما قاله أينشتين بحديثه عن ترابط الفيزياء والزمان.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
 - العالم، محمود أمين، فلسفة المصادفة.
 - Einstein, A., Relativity.
 - Frank, Ph., Einstein, his Life and Times.
 - Grunbaum, A., Philosophical Problems of Space and Time.
 - Kuznetson, B., Einstein.
 - May, R., and others, Distance.
 - Torenbaum, H., A Logical Analysis of the Theory of Relativity.
 - White head, A.N., The Principle of Relativity.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد

تسامح

Tolérance Toleration Toleranz

اللفظة من اللاتينية Tolerantia وتعني لغوياً التساهل وعند علماء اللاهوت الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين. ومن معانيه: أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة. ويعني استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ولو مخالفاً ولو خطأ. ويفرق بوسويه في خطابات بين التسامح وعدم الإكتراث. فكلمة تسامح بالنسبة له معناها أنك لا تعاقب أصحاب الآراء المخالفة لرأيك، ولكن إذا سمحت لكل أصحاب المعتقدات أن يمارسوا آراءهم بحرية وجهد لا يكون تسامحاً إنما يكون عدم اكتراث. وهناك اتجاه يعترض على كلمة تسامح ويفضل كلمة احترام بدلاً منها. فكلمة تسامح ليس لها وجود لأننا نتسامح مع الأشياء التي لا نستطيع أن نقف ضدها. فالتسامح هنا يظهر في موقف الضعف، هذا التسامح الضعيف سرعان ما

نيوتن. لكن الأمر في هذه الحالة متوقف على راصد الأحداث مما يجعل التزامن متوقفاً على نظرية ذاتية. ولو تصورنا الشخصين أ، ب يرصدان الشئين س، ص وكانا واقفين في منتصف المسافة بين الشئين فإذا حدثا في وقت واحد فإن التزامنهما واحد بالنسبة للشخصين، ولكن لو تصورنا أ يتحرك في اتجاه الشئ س بينما ظل ب ثابتاً في مكانه فإن س، ص لن يكونا متزامنين بالنسبة للشخص أ وفي الوقت نفسه سيكونان متزامنين بالنسبة للشخص ب وهنا يتصف الشئان بصفتين مختلفتين هما التزامن وعدم التزامن وهذا ما تنبّه إليه أينشتين بنظرته في النسبية وما وجهه من نقد. فالتزامن في نظرية نيوتن تزامن مطلق بينما هو في الحقيقة تزامن نسبي فلا بد من البحث في الأحداث داخل ضوابط في إطار محدد للإشارة. فالأحداث المتزامنة في إطار من الاشارات لا تكون متزامنة في إطار آخر من الاشارات المغايرة. والتزامن يتوقف على ما إذا كانت الأحداث منفصلة مكانياً أو شبه متطابقة. وهنا يكون الحديث عن تزامن مكاني أو عرضي وعندما يكونان منفصلين مكانياً فإن الحديث يكون عن تزامن عن بعد. ويرى أينشتين أن الأحداث الوحيدة التي نستطيع أن نحكم عليها مباشرة بأنها متزامنة تحدث في الوسط القريب المباشر منا. وعندما نلاحظ حادثة بعيدة فإننا نستطيع أن نستخلص زمن وقوعها بطرح الفروض الخاصة بمسافتها وسرعة الضوء.

ومفهوم التزامن على نطاق العالم بأسره ليس فكرة بدائية مثل التزامن المكاني بل هو فكرة تتوقف على مسلمة خاصة بالضوء ومعايير للقياس وهذا ما تطرحه النظرية النسبية. ويذهب أينشتين إلى أن التزامن ليس متوقفاً على معيار ذاتي هو الراصد أو الملاحظ بل التزامن له وجوده الموضوعي حيث هناك ارتباط بين الزمان والمكان أو بين الزمان والظواهر الفيزيائية. ومن هنا يمكن القول إن الظواهر الفيزيائية لها بعد رابع هو بعد الزمان. وبناء النظام الزماني يتحدد بالصفات الفيزيائية التي تمكن الأحداث من وجود علاقات تزامن مع الأسبق والألاحق. ومن ثم لا بد من التساؤل: في ظل أي ظروف يمكن لحادثين أن يتزامنا إذا كانت علاقات النظام الزماني بينهما تتوقف على حدوث أو عدم حدوث علاقة فيزيائية من الترابط الكلي. إن ما تصححه النظرية النسبية هو أن التزامن يختلف تبعاً لإطار نظام الإشارة وليس ثمة تزامن مطلق؛ وفي هذا يقول منكوفسكي: «إن الفصل بين المكان والزمان قد صار وهماً لا أساس له وإن اندماجهما على نحو ما

نشر رسالة دوى صوته فيها طالباً التسامح ومحتجاً على إحراق سرفيتوس.

وكان روجر وليامز Roger Williams من جماعة البيورتان قد أنشأ أول حكومة عصرية في رود ايلند Rhode Island تؤمن بالتسامح الذي طبقه ووضع موضع التنفيذ. وتبعه في ذلك أيضاً الشاعر ميلتون في رسالته المسماة «أريوباجينيكا Areopagitica» المنشورة سنة 1644 م.

وفي 1689 أصدر جون لوك John Locke رسالة عن التسامح كتبها باللاتينية دفاعاً عن التسامح الانجليزي وأضاف ثلاث رسائل أخرى حول التسامح لكي يتم بحثه ويوضحه. وكان جوهر فكرته أن مهمة الحكومة المدنية تختلف اختلافاً بيناً عن مهمة الدين، وأن الدولة ما هي إلا هيئة تكوّنت لغرض واحد هو إنماء مصالح أفرادها المدنية وذلك عن طريق التسامح، فالتسامح هو المبدأ الذي يتيح للإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود.

وكتب بيير بيل Pierre Bayle دفاعاً عن التسامح لا يقل أهمية عن كتاب لوك، بل ويسبقه بعنوان «تعليقات فلسفية على من أجبرتموهم على الدخول في حظيرتكم» 1686. وبيير بيل مفكر فرنسي حر، لا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل. وهو يرى أن المعتقد الذي يبدو لنا مغلوفاً يجب التسامح معه لأنه قد يكون حقاً. ويرى أن أكبر خطر في أي دين هو ألا يكون متسامحاً ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيء، إلا بعدم التسامح.

وكانت بروسيا أول دولة أوروبية أعطت الحرية الدينية التامة وذلك في حكم فردريك الثاني صديق فولتير. وحين شبت الثورة الفرنسية التي جلبت معها موجة من عدم التسامح السياسي، ظهر من ينادي بأنه ليس للحرية سن حد على الإطلاق حتى احتج ميرابو وهو أكبر سياسي في زمانه احتجاجاً عنيفاً على مجرد لفظة التسامح بقوله: «إنني أرى الحرية الدينية المطلقة التي لا تخضع لأي قيد تبلغ حدّاً من القداسة تبدو لي فيه كلمة التسامح كأنها نوع من الاستبداد لأن السلطة التي تتسامح قد يترأى لها أن تتعصب». ونجد نفس هذا الاحتجاج في كتاب توماس بين Th. Paine «حقوق الانسان» الذي ظهر بعد ذلك، وجاء فيه: «ليس التسامح عكس اللاتسامح وإنما هو تلفيق له وكلاهما تحكم واستبداد، فإن أحدهما يزعم لنفسه حق منع حرية الضمير والثاني يزعم لنفسه حق منحها».

يتحول إلى استبداد وعدم تسامح إذا زادت سيطرته. ويرتبط التسامح بالضعف فحين نصف شخصاً بأنه متسامح يستشف من هذا الوصف شيء من الاحتقار نحوه، وحين يقال عن شخص أن أفكاره متسامحة معناه أنه يغمض عينه عما يريد أن يقوله الآخر.

والتسامح عند البعض ليس هو المثل الأعلى، أو الغاية القصوى بل هو القاعدة الأساسية، ونقطة البداية للتعامل بين البشر، وحين توجد اذهان متفتحة تمارس التسامح من تلقاء نفسها تشعر بضرورة تجاوز التسامح إلى درجة أعلى، ويتحول التسامح إلى تعاطف ومحبة. ذلك لأن التسامح ينطوي على شيء من السلبية في احترام آراء الآخرين؛ وهناك شيء أكثر ايجابية هو أن نترك لكل شخص حرية التعبير عن آرائه؛ وهذا المعنى فيه احترام للشخص واحترام الآراء التي لا نشاركه إياها. وهذا يتطلب جهداً من أجل فهم هذه الآراء وجهداً آخر في المشاركة في هذه الآراء.

وقد بذلت جهود عديدة من أجل إرساء مبدأ التسامح وذلك منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية للمسيحيين 311 - 313 م، ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة. ومن العجيب أن يكون رجل غير مسيحي هو الذي علّم الطوائف المسيحية كيف يتسامح بعضها مع بعض؛ ذلك الرجل هو تمستوس الذي وجه خطاباً إلى الأمباطور فالينس حضّنه فيه على إلغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد مخالفه من المسيحيين وشرح له نظرية جديدة للتسامح جاء فيها:

«إن سلطان الحكومة لا يستطيع أن يؤثر في معتقدات الانسان الدينية، وإن الرضوخ للحكومة في هذا الأمر لا ينتج إلا اعترافات يحدوها الرياء والنفاق، إنه لينبغي إفساح المجال لكل مذهب وإن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة ومن كانت معتقداته سقيمة. إن الله نفسه ليبين لنا رغبته في أن يعيده الناس بوسائل شتى وإننا لنستطيع الوصول إليه من ألف سبيل».

ونحن ندين بنظرية التسامح الحديثة إلى طائفة من المصلحين الإيطاليين الذين نبذوا فكرة الثالوث وأسسوا مبدأ التوحيد في المسيحية. وكان الذي صاغ عقيدة التوحيد المسيحية فاوستوس تزي الذي عرف باسم سوسيتوس وحرّمت طائفته التي تأسست عام 1564 الاضطهاد في محاورتها. وكانت الروح السوسينية هي التي دفعت كاستليون سافوي إلى

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، التعصب، مقالة في مجلة العروة الوثقى، الأعمال الكاملة، نشر محمد عماره.
- بيوري، جون، حرية الفكر، تر. محمد عبد العزيز اسحق، لجنة القاهرة للتأليف والترجمة والنشر.
- زكريا، فؤاد، التعصب من زاوية جدلية في كتاب آراء نقدية في الثقافة والفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- زيوار، مصطفى، سيكولوجيا التعصب، مجلة علم النفس، مج 7.
- الطويل، توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، دار الفكر العربي، 1947.
- الكندي، رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1948.
- لوك، جون، في الحكم المدني، مقالتان، تر. ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
- فولتير، رسائل فولتير الفلسفية، تر. عادل زعير.
- Encyclopedia of Religion and Ethics, art. Tolerance.
- Renan, E., Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris.

حسن حنفي

تشاؤم

Pessimisme
Pessimism
Pessimismus

تطور معنى كلمة «تشاؤم» في اللغة العربية المعاصرة دال بذاته على الانتقال من محيط حضاري إلى محيط آخر، فليست هناك إلا طائفة نادرة جداً هي التي تستخدم هذه الكلمة اليوم ويكون من مصاحباتها البعيدة في أذهانهم كلمة «الشؤم»، بينما كانت الكلمة تدل تقليدياً على الإحساس بأن شيئاً ما أو شخصاً ما هو مصدر الشؤم أو باعث عليه. وهكذا ننقل من عقلية تفسح مكاناً واسعاً للخرافة إلى عقلية أخرى لعلها تستطيع اخزال هذا المكان إلى حده الأدنى. ومع ذلك فليس الاستعمال الحديث بمقطوع الصلة تماماً بالأصل اللغوي، لأنه إذا كان «الشؤم ضد اليمن والسعد»، فبأن التشاؤم يعني اليوم في اللغة العربية، في أوسع معانيه وأعمقها «رؤية الجانب السيء من الأشياء»، فهو انتظار وقوع السوء، ولك أن تربط كيفما شئت بين هذا وبين السعد وضده.

وينبغي أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت الكلمة العربية «تشاؤم» قديمة الوجود وأن مقابلها الأوروبي Pessimism أو ما يشابهها هو على عكس ذلك حديث جداً ويرجع إلى العقدين الأولين من القرن التاسع عشر الميلادي، إلا أن المعنى الحديث للكلمة العربية يعود ليلتقي مع معنى الأصل اللاتيني للكلمة الأوروبية، لأن Pessimus باللاتينية هو أفعال التفضيل من Malus، «السيء».

وإذا كان أوسع معاني «التشاؤم» هو «رؤية الجانب السلبي من الأشياء»، فإن تفصيل التعريف يتم بمد هذا المعنى العام من «بعض الأشياء» إلى «كل شيء»، ومن الحاضر إلى المستقبل. فالمتشاؤم الحق هو الذي يرى السوء أو الشر في كل الأشياء، وفي الحاضر وعلى الأخص في المستقبل. ومن هنا فإنه يرى أن الشر (بأشكاله) يغلّب الخير (بأشكاله) وسوف يغلبه، سواء على الأمد القصير أو على الأمد الطويل. ومن أهم نتائج هذا الموقف نفي التقدم واعتبار أن كل غايات الحياة وهمية، وأن العدم هو المصير الحتمي للوجود، فللعدم إذن أسبقية على الوجود من حيث الحقيقة. والتشاؤم هو في أساسه اتجاه (عقلي وعلى الأخص نفسي)، ولكنه أحياناً ما يصل إلى مرتبة المذهب، وأمثلة ذلك في الحضارة الغربية فلسفة الألماني شوبنهاور ومواطنه هارتمان. وربما كانت الديانة البوذية أظهر الديانات التشاؤمية، لأنها تعتبر أن جوهر الحياة هو العذاب الذي مصدره الرغبات والانفعالات، ولن يتم التخلص من العذاب إلا بالتخلص من الذات، فغاية البوذي هي أن يصل إلى مرحلة «النرقانا»، أي «الفناء الخالص». ومع ذلك فإن الاتجاه نحو التشاؤم قد يظهر عند هذا الشخص أو ذاك، أحياناً وليس دائماً، وبصدد ميادين محددة وليس بصدد كل الميادين.

وما من شك في أن التشاؤم موقف من «قيمة» الحياة ومن قيمة الوجود، لأنه يتعلق بالأسوأ والأحسن، وبالشر والخير. ولكنه على الأخص موقف «توقع»، فهو يتعلق بالمستقبل في المحل الأول وبالحاضر بعد ذلك، وليست له اهتمامات بالماضي إلا على سبيل الإشارة المرجعية؛ فجوهر التشاؤم هو «توقع الشر» وبالتالي فإنه نوع من «الرؤية»، ولكنها رؤية غامضة، حين نكون إزاء التشاؤم كاتجاه وليس كمذهب، ويسيطر على هذه الرؤية «إحساس» غامر بوجود «تهديد»، ولهذا يغلب على اتجاه التشاؤم، وخاصة في شكله الجزئي، أن يكون على هيئة «أزمة». وظاهر من هذا أن التشاؤم موقف «سلبي»، ومن الطريف أنه يقال «الوقوع في التشاؤم» ولا

يقال، لا في العربية ولا في اللغات الأوروبية، «الوقوع في التفاؤل»، وربما كان وراء هذا أن التساؤم عادة ما ينتهي إلى تفضيل الاحركة، لأنه لا يتوقع «التقدم» نتيجة لأي تحرك، حيث أن الشر غالب لا محالة. ولهذا فإن «اليأس» شعور غالب على المشائم، ويسبقه الشعور بضالة الإنسان، وربما صاحب هذا إحساس حاد «بالخطيئة» وبأنها النصيب الضروري للإنسان. وتظهر نتائج التساؤم في العمل خاصة: فهو ينتهي إلى انعدام الأمل وأحياناً إلى كراهية الآخرين وإلى رفض الحياة ذاتها، وعلى هذا فإنه مما يتفق مع التساؤم فلسفة اختيار الانتحار. والتساؤم يميل إلى القول بالحمية وينكر جدية حرية الإنسان، ومن طبيعة الحرية إمكان التغيير، وهو ما ينفيه التساؤم المتسق. والآن: ما هو أساس التساؤم؟ لا شك أن الموقف التساؤمي أحياناً ما يظهر عند بعض الناس من جراء خبرات متتالية بعد أن لم يكن سمة عندهم، وهو قد يظهر عند بعض المفكرين، من هذا الصنف نتيجة التأمل في الصراع بين الإنسان والطبيعة، والانتهاه إلى نتيجة مؤداها أن القوانين الطبيعية غالباً لا محالة قوانين الإنسان أو القوانين الأخلاقية، وأن الطبيعة لا تأبه في النهاية بهذا الحيوان العجيب الذي يظن نفسه مركز الوجود، أو قل إنه يظهر عند هؤلاء نتيجة للنظر في الصراع بين ما هو قائم أو ما هو ممكن من جهة، وبين ما ينبغي أن يكون من جهة أخرى؛ ولكن الأغلب أن يكون الاتجاه نحو التساؤم قائماً على «مزاج» نفسي معين يجعل شخصاً معيناً متشائماً بطبعه أو قابلاً للتساؤم تحت فعل الأحداث، والذي يقوم هو نفسه في نهاية الأمر باستخراج «مغزاها»، لأن أي حدث لا مغزى له بذاته متقل عن الإنسان، «واهب المعاني».

وندرك مما سبق أن لمفهوم التساؤم علاقات بمفاهيم مهمة، مثل مفاهيم: الشك، اليأس، العناية الإلهية، الألوهية، ثنائية الخير والشر، القيمة، الحتمية والحرية. وكذلك فإن التساؤم لا يظهر وحسب على مستوى العلاقات الإنسانية، بل إن هناك مستوى أسبق منطقياً، هو المستوى الكوني، لأن الغرض الأول من التساؤم هو القول بأن الشر على مستوى الكون يغلب الخير. ولهذا فإن النزعة التساؤمية تضع هذه المشكلة المهمة: هل الكون حسن أم قبيح؟ أم هو لا هذا ولا ذاك؟ (وهو ما يعود إلى أنه ليس حسناً) وهل هناك عناية خاصة بالإنسان أم هو حيوان كبقية الحيوانات؟ وبالتالي: فهل هناك عناية إلهية؟ بل وهل هناك إله خير هو الذي يعنى بالكون وبالإنسان؟ أم أنه ليس هناك من إله أو أن هناك إلهاً

خيراً وآخر شريراً (وهو ما تصوره البعض أحياناً على هيئة «الشیطان» أو على هيئة «الظلام»؟ وعلى ذلك فإن هناك الميدان الوجودي للتساؤم (أي على مستوى الكون)، إلى جانب الميدان الأخلاقي (أيهما أحق وأدوم: الخير أم الشر، السعادة أم الشقاء، اللذة أم الألم؟). كذلك فإن التساؤم يظهر أحياناً في ميدان نظرية المعرفة ذاتها، والموقف الشككي (لا يمكن من الوصول إلى الحقيقة، بل القول بأن لا حقيقة هناك) هو في الواقع موقف تشاؤمي، وقد عبرت عنه قبل الشكاك اليونانيين المعروفين صفحة من محاوره «فيدون» لأفلاطون. وربما كان أظهر ميادين التساؤم الفلسفي، بعد الميدان الأخلاقي، ميدان التقدم الحضاري: فهل الإنسان في تقدم؟ أم أنه على العكس في تدهور؟ وتمثل هذا الموقف التساؤمي فكرة «العصور الأربعة» التي نجدها في كثير من الثقافات، والتي خلاصتها أن العصر «الذهبي» للإنسان ليس هو عصر آت، بل هو العصر الأول البعيد، الذي تلت عصور أقل وأقل (الفضي والبرونزي والحديدي، وما شئت...). وربما كان أقدم تعبير مكتوب عن الاتجاه التساؤمي هو ذلك النص الشير عن «حديث يائس من الحياة مع نفسه» والذي تعود كتابته إلى الدولة الوسطى في مصر القديمة، وإن كان الحديث تعبيراً عن عصر الإنهيار الأول ويصور هذا النص حوار رجل سئم عيوب الحياة في عصره، وبين روحه، جاعلاً الروح تتحدث كأنها شخص مستقل يحاول أن يخفف من يأسه وتساؤمه. ومما نقرأه في هذا النص العجيب: «حسبك أن تنظر إلى من شادوا مقاصير القرايين بالجرانيت لأهرام رائعة وفن مدع، ما إن أصبحوا (أرباباً) من السماء حتى غدت موائد قرايئهم خاوية، وأصبح شأنهم شأن المكدودين الذين قضوا على الشاطئ. وقد أعوزهم الوريث، فنال الفيضان نصيباً منهم، وقبض الشمس نصيباً، وحادثتهم أسماك الضفتين». ويقول أيضاً: «لمن أتحدث اليوم، والأشقاء أشرار، وأصدقاء اليوم لا يرغبونا؟ لمن أتحدث اليوم، وقد قرأ الناس على السوء، وأهملت الحسنى في كل مكان؟» («الشرق الأدنى القديم»، تر. عبد العزيز صالح، الجزء الأول، ص 345 - 346). ومن الطريف أن أحد الحلول التي تقدمها الروح لليائس في هذا الحوار أن ينكب على متع الحياة فيعيب منها عباً، وأن يتلفت إلى يومه وحسب تاركاً الغد للغد.

والموقف الأغلب عند مفكري الحضارة الإسلامية هو موقف رفض التساؤم، فكان من رأي أبي إسحاق النطّام، أحد

فكلاهما تصنيف يضم الأشياء أو الموضوعات إلى فئات أو أصناف على أساس الخواص أو السمات المشتركة، وهو بذلك يبرز أوجه التماثل والاختلاف بين الأشياء، وله أهميته الواضحة في المعرفة العلمية. وقد يسمى التصنيف الطبيعي أحياناً بالتكسونوميا Taxonomy وقد بدأ أساساً في علمي النبات والحيوان. ويجمع المصطلح الأخير بين دراسة المبادئ العامة للتصنيف العلمي، والتصنيف المرتب للموضوعات وفقاً للعلاقات الطبيعية المفترضة بينها. ويفيد ذلك النوع من التصنيف في بلوغ تعميمات علمية واسعة وميسرة.

أما النوع الثالث والأخير من التصنيف فهو التصنيف النسقي أو التنظيمي الذي يسمى أحياناً بالتصنيف المفتعل أو المصطنع، ولا يقوم الأساس فيه على علاقة التصنيف بالموضوعات والأشياء نفسها، بل يقوم على هدف الباحث الخاص، وهو ما نجده في المعاجم، والقواميس، والموسوعات، والفهارس، والكتالوجات Catalogues. فقد يقوم على الأبجدية، أو العناوين أو التخصصات، أو غيرها من أسس التصنيف والفرز.

وعلى أية حالة، فإن أي نوع من التصنيف يعتمد على مواضعة واتفاق يمكن أن تتغير أو تتعدل.

صلاح قنصوه

إضافة

التصنيف عملية متعالية - تجريدية ترتبط مع المقولات. لأن التصنيف المقولاتي هو أقصى درجة ممكنة في التجريد الفلسفي والعلمي والمنطقي معاً. فهي تمثل الأجناس الكبرى أو متعاليات الوجود. على هذا النحو أنشأ أرسطو مخططة التصنيفي الأول للوجود في مقولاته التسع التي تعتبر محمولات لمقولة المقولات الجوهر.

وقد استمرت عمليات التصنيف الفلسفي حتى الفلسفة المعاصرة وما زالت؛ لأن كل نظرية - منظومة فلسفية تستدعي تصنيفاً مقولاتياً واحدياً كان أم متعدد.

التحرير

مؤسسي مذهب المعتزلة في علم الكلام، أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا يقدر أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصح لمعباده. ويقول الفارابي إن عناية الله محيطه بالأشياء جميعها، وإن الخير في العالم أكثر من الشر، والشر موجود في الكائنات الفاسدات، لأن طبيعتها تقتضي ذلك. أما الرازي الطبيب فإنه من القلة النادرة بين الإسلاميين الذين قالوا بأن الشر في الوجود أكثر من الخير، وإنك إذا قايت بين راحة الانسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزمارات والنكاد والأحزان والنكبات، ستجد أن وجوده، يعني الانسان، نقمة وشر عظيم. ويعرف الرازي للذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم.

وإذا كنا قد اهتمنا بمبادئ التشاؤم الوجودية والأخلاقية والمعرفية والحضارية، فإن ذلك لا يعني أن التشاؤم مقصور عليها، بل يمكنك اتخاذ موقف التشاؤم في شتى الميادين، ومن أظهر مواقف التشاؤم هذه الأيام ما يمكن أن يسمى « بالتشاؤم العلمي » (جهل الانسان هو الذي يتسع لا معرفته) « والتشاؤم التكنولوجي » (ما يصنع الانسان مدمر له وليس معيناً).

عزت قرني

تصنيف

Classification
Classification
Klassifizierung

ينتمي التصنيف إلى كل مجالات الفكر والسلوك. فهناك التصنيف المنطقي، والتصنيف الطبيعي أو العلمي، والتصنيف النسقي أو التنظيمي.

فأما التصنيف المنطقي التقليدي فيتخذ اتجاهاً صاعداً يبدأ من الأفراد حيث تجتمع في أنواع، والأنواع في أجناس، والأجناس في أجناس أعلى حتى نصل إلى جنس الأجناس. ويختلف التصنيف المنطقي بذلك عن التقسيم أو القسمة التي تتخذ اتجاهاً هابطاً يبدأ من الجنس الذي يحلل إلى أنواعه، والأنواع إلى أنواع، حتى يصل التقسيم إلى الأنواع الدنيا التي لا يندرج تحتها سوى أفرادها. وأما التصنيف العلمي، أو الطبيعي كما يسمى أحياناً، فلا يفرق بين تصنيف وتقسيم،

تَصَوُّر

Conception – Représentation
Conception – Representation
Vorstellung

تَصَوُّف

Mysticisme
Mysticism
Mystik

(1) التصوف بوجه عام فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك، يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية. والتصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضاً لما يسود عصره من اضمحلال أو ازدهار.

ويبدو أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهم. والتصوف نوعان: ديني وفلسفي، فالديني ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً، سواء في ذلك الأديان السماوية أو الأديان غير السماوية، أو الشرقية القديمة. والفلسفي قديم كذلك، عرف في الشرق، وفي التراث الفلسفي اليوناني، وفي أوروبا؛ في عصرها الوسيط والحديث، ولم يخلُ العصر الحاضر من فلاسفة أوروبيين ذوي نزعة صوفية مثل برادلي في إنجلترا وبرغسون في فرنسا. وكان التصوف الديني يمتزج أحياناً بالفلسفة كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والإسلام. وكذلك كان يحدث امتزاج بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية، فقد لاحظ برتراند رسل في بحثه «التصوف والمنطق» أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في هذا الجمع سموً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، ويضرب أمثلة لذلك: هراقليطس وأفلاطون وهارمنيدس.

ويمكننا أن نحدد خصائص خمساً نفسية وأخلاقية وابستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف هي:

1 - الترقى الأخلاقي، فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة، ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة، وزهد في ماديات الحياة.

فعل يرى العقل به الشيء أو الموضوع في ماهيته دون إثبات أو نفي. فالتصور علامة على الشيء والحد المنطقي هو تعبير عن التصور. وهو في عمومته كما يقول التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الإدراك وعلى قسم منه مقابل للتصديق ويسميه بعضهم المعرفة. والتصور عند البلغاء التخيل. ويرى أفلاطون أن التصور تركيب لما هو ولما ليس هو، وكل حد فهو مزدوج فكل حد يشمل الموجودات كلها. ويرى أرسطو أن التصور هو التعبير بكلمة واحدة عن تعريف الشيء في الفكر بدون الوصول إلى الشيء الحقيقي لأن الشيء الحقيقي هو الفردي، والتصور على هذا هو إعادة بناء لهذا الشيء الحقيقي وهذا ارتداد إلى الفكرة الكلية. وعلى هذا فإن التصور حدس مطلق وهو في مرتبة أعلى من مرتبة الخطأ والصواب. والتصور - بهذا - هو الفكرة الكلية كما أنه ليس تجميعاً ميكانيكياً للتصور وفيه عمومية لا تنتج من غياب فكرة ما ولكن من عدم تعيينها. والتصور إمكانية خالية من التناقض الداخلي وإلا لما أمكن التصور. وكان لايبنتز 1646 - 1716 يرى أن التصور الواضح هو التصور الذي يجعلنا نعرف موضوعه حين نصل إليه والوضوح هو وضوح الصورة، أما التصور المختلط فهو التصور الذي لا يغضي إلى تعريف كامل. والتصورات تشمل الموجودات الجزئية والكلية.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية.

(2) وقد دار جدل بين دارسي التصوف من الأوروبيين المستشرقين منذ القرن التاسع عشر حول التصوف الإسلامي، وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية في الحضارات السابقة. وهناك أربعة اتجاهات في هذا الصدد، فبعضها يرد التصوف الإسلامي إلى مصدر فارسي، وبعضها إلى مصدر هندي، وبعضها إلى مصدر مسيحي، وبعضها الأخير إلى مصدر يوناني. ويلاحظ أن المستشرقين المعاصرين عادة يردونه إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة، فيقول سبنسر ترمندهام في كتابه «الطرق الصوفية في الإسلام»: «إن التصوف الإسلامي تطور طبيعي داخل حدود الإسلام، ولا يمت - إلا بصلة طفيفة - لمصادر غير إسلامية مع أنه تلقى إشاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها. وبالتالي فإن نظاماً صوفياً واسعاً ومتطوراً قد تكوّن (في الإسلام). ومهما كان الدّين الذي يدين به للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية أو التصوف المسيحي، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إليه بحق، كما ننظر إليه الصوفية أنفسهم، على أنه النظرية الباطنة في الإسلام والسر الذي تضمنه القرآن». على أن التصوف الذي يذكر ترمندهام أنه قد وصلته إشاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغنوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي. أما التصوف السني الذي تمثلته غالبية صوفية الإسلام، فهو إسلامي النشأة والتطور. وهذا يقودنا إلى الكلام عن المصدر الإسلامي للتصوف وتطوره في الإسلام وستبين منه أن نظريات بعض متقدمي المستشرقين في مصدره لم تكن صحيحة أو منصفة، وأن الأثر الأجنبي في ميدانه لم يظهر إلا في وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية، وعند طائفة قليلة من رجاله.

(3) مرّ التصوف الإسلامي بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة، ووفقاً لما مرّ به من ظروف، مفاهيم متعددة، ولذلك كثرت تعريفاته، وكل تعريف منها قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر. ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام، ولعل هذا هو ما أشار إليه ابن القيم في «مدارج السالكين» بقوله: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق»، وعبر عنه الكتاني أيضاً بقوله: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في

2 - الفناء في الحقيقة المطلقة، وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق، ويقصد بالفناء الحالة النفسية التي لا يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى مطلقة (انظر مادة: بقاء - فناء) هي (الله عند صوفية المسلمين، أو الكلمة عند صوفية المسيحيين أو براهما في تصوف البرهمية، وهكذا). وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة أو إنها حلّت فيهم، أو إن الوجود واحد لا كثرة فيه، ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء فيثبتون الإثنية بين الله والعالم.

3 - العرفان الذوقي المباشر (انظر مادة: عرفان)، وهو معيار استمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع العقل في فلسفة لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف. أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجاً آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفاً أو ذوقاً، أو ما شابه ذلك من التسميات، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفي برهي أو آتي فهو سريع الزوال، وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

4 - الطمأنينة أو السعادة، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يحرر الصوفي من مخاوفه، ويشعره براحة نفسية عميقة.

5 - الرمزية في التعبير، ونعني بها أن عبارات الصوفية عادة معنيين أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماماً عن من ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً، فالتصوف إذن خبرة ذاتية، وهذا ما يجعل منه شيئاً قريباً من الفن، خصوصاً وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي، وأي فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير، ومن هنا توصف بأنها رمزية.

ويمكننا بعد هذا أن ننتهي إلى تعريف للتصوف أكثر تحديداً فنقول: هو فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس أخلاقياً، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب

الخلق زاد عليك في الصفاء (أي التصوف) ».

والحقيقة أن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة، سواء في ذلك أحكام الإيمان أو الاعتقاد، أو الأحكام الفقهية الفروعية، إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلًا فارغًا من المضمون، والدين في جوهره أخلاق بين العبد وربّه، وبينه وبين نفسه، وبينه وبين أسرته، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه، وأحكام الإسلام لا تخرج عن هذا، وهناك آيات كثيرة وأحاديث تربط بين الأخلاق والعمل والإيمان.

أدرك صوفية الإسلام أهمية الأساس الأخلاقي للدين فجعلوا اهتمامهم موجهاً إليه، وذهبوا إلى أن أي علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به فلا جدوى منه ولا طائل تحته، فما أكثر ما تجد من العلم في الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله، أما الأخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقة وصراع بين الإنسان ونفسه ليلزمها جادة الصواب. ولما بحثوا في الأخلاق على هذا النحو الذي أشرنا إليه، على اعتبار أنها جوهر الدين، أنشأوا بذلك علماً مستقلاً مكملاً لعلمي الكلام والفقه، فاعتبره المسلمون من العلوم الشرعية، وقد بيّن ابن خلدون في «المقدمة» ذلك، قائلاً: «علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة (الاسلامية) وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية، وأصلها المكوف على العبادة، والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبولون على العبادة باسم الصوفية المتصوفة».

ويعلل القشيري في رسالته عدم تسمية الجيل الأول من المسلمين باسم الصوفية قائلاً: إنه بعد وفاة النبي (ص) كان المسلمون ممن صحبوه يرون لأنفسهم شرفاً لا يدانيه شرف في أن يُستوا بالصحابة، وكذلك الأمر بالنسبة للجيل الذي تلاهم، فكانوا يرون في إطلاق لفظ التابعين عليهم شرفاً، فلم تظهر تسمية المقبلين على العبادة بالزهاد والنسك والبتّانيين ثم الصوفية إلا بعد جيل الصحابة والتابعين، أي بعد انتهاء القرن الثاني تقريباً.

وقد اختلف في اشتقاق كلمة صوفي، وقد قيل: الظاهر من هذا الاسم أنه لقب إذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق

أو قياس، وقيل هو مشتق من الصفاء، وقيل من الصفو بمعنى الصفاء أيضاً، وقيل إنه مشتق من الصف لأن الصوفية في الصف الأول أمام الله، وقيل إنه نسبة لأهل الصفة، وكانوا قوماً من المهاجرين والأنصار بنيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول، وكانوا يقيمون فيها، وكانوا معروفين بالعبادة، وقيل إنه مشتق من الصِّفَة (أي الوصف الحميد)، وقيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة في الجاهلية، وقيل من كلمة سوفيا اليونانية التي تعني الحكمة، وقيل غير هذا. ولكن الدراسة العلمية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة، والأصوب أن يقال: إن اشتقاق كلمة صوفي من «الصوف»، فيقال: تصوف الرجل إذا لبس الصوف، وكان لبس الصوف شعاراً للعبادة والزهد لأول نشأة الزهد، وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون إلى هذا الرأي الأخير، ومنهم السراج الطوسي في «اللمع»، ويؤيده ابن خلدون وآخرون.

(4) والمرحلة الأولى في نشأة التصوف الاسلامي هي التي تسمى بمرحلة الزهد، وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريين؛ فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على الله والتقرب إليه بالعبادات والدعاء، وكانت له طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والملبس، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك. ويجب أن ننبه إلى الفرق بين معنى الزهد في كل من الإسلام والمسيحية، ففي الإسلام لا يقتضي الزهد انعزالاً عن حياة المجتمع، بل وقد يتفق للزاهد الغنى والزهد معاً، فقد كان عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف من كبار الأغنياء ولكنهما كانا زاهدين، وهو - أي الزهد - في الإسلام منهج في الحياة قوامه التقلل من ملذات الحياة، والإنصراف إلى الجاد من أمورها، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه، ويمنعه عنها إيمان قوي بالله وبنوابه وعقابه في الآخرة.

وكان هناك عاملان أساسيان لظهور حركة الزهد هما: القرآن الكريم الذي تضمنت آيات كثيرة منها (على سبيل المثال: الحديد: 19، يونس: 7 - 8، النازعات: 37 - 40، الأعلى: 14 - 17، التوبة: 112) ما يشير إلى فناء الدنيا، والبحث على الزهد فيها، وعدم الانغماس في ملذاتها، والعامل الثاني الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان بن عفان، مما دفع كثيراً من أتقياء المسلمين، إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعاً عن الانغماس في الفتن السياسية، وإقبال كثير من الناس على حياة الترف غير

الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر على الجارحة الباطنة وهي القلب من المقامات والأحوال كالتصديق والایمان والیقین والصدق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر وما إليها. وأطلق الصوفية على علمهم هذا تسميات مختلفة كعلم الباطن في مقابل علم الظاهر، أو علم الحقيقة في مقابل علم الشريعة، أو علم لوراة في مقابل علم الدراسة.

ويلاحظ الدارس للتصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين أن التصوف أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة، ويلاحظ كذلك اتجاهين واضحين له: الاتجاه الأول يمثل صوفية معتدلة في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة وإن شئت قلت: يزنون تصوفهم دائماً بميزان الشريعة، وكان بعضهم من علمائها المعروفين، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي التربوي، ويمثل هذا الاتجاه معروف الكرخي المتوفى سنة 200 هـ، والداراني المتوفى سنة 215 هـ، وذو النون المصري الذي غلب عليه الكلام في المعرفة ومناهجها، والذي قيل إنه أول من تكلم في مصر في المقامات والأحوال، توفى سنة 245 هـ، والحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ، والمري السقطي المتوفى سنة 257 هـ، والخراز المتوفى سنة 279 هـ، وسهل التنري المتوفى سنة 293 هـ، والجنيدي الملقب بشيخ الطائفة والمتوفى سنة 297 هـ، وقد شهد القرنان الثالث والرابع الهجريين وضع قواعد السلوك الصوفي، كما شهدا ظهور الطرق الصوفية في صورتها الأولى (كالماتمية المنسوبة إلى حمدون القصار المتوفى سنة 271 هـ، والطيفورية نسبة للبسطامي المتوفى سنة 261 هـ، والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز المتوفى سنة 279 هـ... الخ). وأصبحت كلمة «طريقة» تشير إلى مجموعة الآداب والأخلاق التي يتمسك بها طائفة الصوفية، ويجعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر. أما الاتجاه الثاني فيمثل صوفية قلائل انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحاً بالاتحاد أو الحلول، ويمثل هذا الاتجاه الثاني البسطامي والحلاج. فالبسطامي المتوفى سنة 264 هـ، واسمه أبو يزيد طيغور بن عيسى، والذي غلب عليه الفناء عن ذاته، أعلن اتحاده بالله في عبارات مستثناة الظاهر كقوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، أو «إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني»، وربما دست عليه هذه الأقوال، أو نطق بها في حالة غيبة تامة بلسان الله، أو لسان الجميع كما يقول الصوفية، وليس بلسانه هو. وتجربة

المعهودة في الصدر الأول إبان العصر الأموي. وانتشرت حركة الزهد إبان القرنين الأول والثاني الهجريين في أمصار كثيرة، فظهرت مدارس للزهد في المدينة، ومن أبرز رجالها سعيد بن المسبب المتوفى سنة 91 هـ، وسالم بن عبد الله المتوفى سنة 106 هـ، وفي البصرة وأبرز رجالها الحسن البصري المتوفى سنة 110 هـ، وفي الكوفة، ومن أبرز رجالها سعيد بن جبير المتوفى سنة 62 هـ، وطاووس بن كيسان المتوفى سنة 106 هـ، وسفيان الثوري المتوفى سنة 161 هـ، وسفيان بن عيينة المتوفى سنة 198 هـ، وفي مصر، وأبرز رجالها الليث بن سعد المتوفى سنة 175 هـ، وفي خراسان، وأشهر رجالها إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة 161 هـ، والفضيل بن عياض المتوفى سنة 187 هـ. وقد اقترب بعض المتأخرين من هؤلاء الزهاد من التصوف، كما تطور الزهد على يد رابعة العدوية الزاهدة المشهورة بالبصرة إلى زهد قائم على فكرة الحب الإلهي، وقد توفيت رابعة سنة 185 هـ، وكان الزهد قبلها يقوم أساساً على الخوف من الله، وهو خوف يبعث على العمل الديني الجاد من أجل الظفر بثواب الآخرة.

(5) ونلاحظ بعد هذا تحولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الاسم، وإنما عرفوا بالصوفية، يقول الهمداني: «ولم يكن السالكون لطريق الله في الأعصار السالفة والقرون الأولى يعرفون باسم التصوف، وإنما الصوفي لفظ اشتهر في القرن الثالث». واتجه الصوفية منذ القرن الثالث إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك إلى الله، محددين طريقاً إلى الله - وهذا أساس النظرية الصوفية - بدايته مجاهدة النفس، ومراحله المقامات والأحوال، وعن المعرفة الكشفية والتوحيد، والفناء، والاتحاد والحلول، كما حددوا رسوماً عملية معينة لطريقتهم، وأصبحت لهم لغة إصطلاحية خاصة. وهنا ظهر التدوين في التصوف، ومن أقدم من صنّف فيه المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ والخراز المتوفى سنة 277 هـ، والحكيم الترمذي المتوفى سنة 285 هـ، والجنيدي المتوفى سنة 297 هـ، وهم جميعاً من صوفية القرن الثالث. وبذلك كان هذا القرن بداية تكوّن علم التصوف بمعناه الدقيق، كما أن الخصائص الخمس التي ذكرناها من قبل بدأت تتجلى فيه بوضوح.

ومنذ القرن الثالث أصبح التصوف متميزاً عن الفقه على أساس منهجي، وأصبح لعلم الشريعة جانبان أحدهما على

الحسن الأشعري المتوفى سنة 324 هـ، على ما سواه من المذاهب، ومحاربته الغلو الذي ظهر في التصوف على يد كل من البسطامي والحلاج وأصحاب الشطح عموماً، وكل أنواع الانحرافات الأخرى التي بدأت تظهر في ميدان التصوف. ولذلك نجد التصوف في القرن الخامس يتخذ اتجاهًا إصلاحياً واضحاً على أساس من إرجاعه التصوف إلى حظيرة الكتاب والسنة، ويعتبر القشيري المتوفى سنة 465 هـ، والهروي الأنصاري المتوفى سنة 481 هـ، من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى.

على أن أبرز صوفية هذا القرن على الإطلاق هو أبو حامد الغزالي الملقب بحجة الإسلام المتوفى سنة 505 هـ، والذي يعد أكبر مدافع عن التصوف السني، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وعلى الزهد وتربية النفس وإصلاحها. ويتفق الغزالي في هذا مع صوفية الاتجاه الأول في القرنين الثالث والرابع، ومع القشيري والهروي وغيرهم ممن ينتمون إلى نفس الاتجاه، ولكنه أعظمهم جميعاً من ناحية شخصيته وثقافته وعلمه وتصوفه، وهو يعدّ بحق من أعظم صوفية الإسلام وأثره على التصوف من بعده كبير للغاية. وقد بين الغزالي في كتابه «المقصد من الضلال» تفاصيل حياته الروحية وكيف انتهى إلى طريقة التصوف، ويذكرنا كتابه هذا بكتاب «الاعترافات» للقديس أوغسطين، وقد نقد الغزالي في هذا الكتاب علماء الكلام والإسماعيلية والفلاسفة مبرزاً أهمية التصوف، وأنه الطريق الحق إلى معرفة الله.

ويرى الغزالي أن التصوف تجربة أساساً، وطريقة الصوفية إنما تتم بعلم وعمل، وحاصل علم الصوفية التخلق، وأخص خواص الصوفية ما لا يتم الوصول إليه بالتعلم وإنما بالذوق والحال وتبدل الصفات، وهم عموماً «أصحاب أحوال لا أرباب أقوال». وعني الغزالي في «إحياء علوم الدين» بوصف الطريق إلى الله ومراحله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته، ويصف رياضة النفس بأنها طب القلوب المقدم على طب الأبدان. ويتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بالله واضح المعالم والحدود، فتحدث عن المعرفة من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها. ونظريته في المعرفة الصوفية نظرية متكاملة إذا قورنت بأقوال السابقين عليه فيها وهي أقوال متفرقة، وأداة هذه المعرفة عنده القلب، وهي فطرية فيه، ومنهجها الكشف الذي هو إدراك وجداني مباشر يقابل الاستدلال العقلي عند الفلاسفة

البسطامي لا تعني اتحاداً حقيقياً. وإنما مجرد شعور بالاتحاد الذي يتجاوز كل كثرة، وهي تجربة شائعة في كل أنواع التصوف في الحضارات المختلفة. وقد التمس له بعض الصوفية والفقهاء العذر فيما نطق به. أما الحلاج فقد أدى به الغناء إلى القول بالحلول، وقد قتل الحلاج سنة 301 هـ، بمقتضى فتوى صدرت ضده، واختلف الناس حول عقيدته في حياته وبعد مماته اختلافاً بيناً، وقد درس حياته وآراءه عدد من المستشرقين أبرزهم ماسينيون. ويمكن تلمس بعض الآثار الأجنبية في فكر الحلاج كالفلسفة الهلينية والأفكار الفارسية والباطنية والعقائد المسيحية. وقد ذهب الحلاج إلى القول بحلول الطبيعة الإلهية أو اللاهوت في الطبيعة الإنسانية أو الناسوت، إذا تهيأ لهذه الطبيعة الإنسانية الصفاء، ولكنه مع إعلانة الحلول يعود فيثبت التنزيه لله، ونفي الامتزاج بين الطبيعتين، ولذلك فإن حلوله مجازي وليس حقيقياً، وكذلك يذهب الحلاج إلى القول بقدوم النور المحمدي، وقوله هذا أساس لما قال به متفلسفة الصوفية عن الحقيقة المحمدية التي هي أول تعين فاض عن الله ومنه استمد الأنبياء والأولياء منذ القدم، تمييزاً لهذا التعين القديم عن محمد الذي ظهر في زمان ومكان معينين، ويبدو هنا أثر الأفلاطونية المحدثة في القول بنظرية الفيض واضحاً. وكذلك ذهب الحلاج إلى القول بوحدة الأديان لوحدة مصدرها وهو الحقيقة المحمدية أو نور محمد القديم.

وتحدث صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين عن الطمأنينة أو السعادة مستندين إلى آيات كثيرة من القرآن (مثال ذلك: الرعد: 28، يونس: 58... الخ). كما وضعوا لأنفسهم لغة اصطلاحية رمزية «قصودوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم إن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم»، على حد تعبير القشيري في (الرسالة).

(6) واستمر الاتجاه الأول السني أثناء القرن الخامس الهجري بوضوح على حين اختفى الاتجاه الثاني أو كاد أثناءه، وإن كان قد عاود الظهور في صورة أخرى عند أفراد من متفلسفة الصوفية ابتداء من القرن السادس الهجري. واختفاء الاتجاه الثاني في القرن الخامس راجع في رأينا إلى غلبة مذهب أهل السنة والجماعة الكلامي الذي انتصر له أبو

بمصادر أجنبية، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، وهذا لا ينفي في نفس الوقت أصالته، لأن صوفيته تمثلوا الثقافات الأجنبية وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذهبهم باعتبارهم مسلمين. وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف الفلسفي وهو الغموض، وهو يحتاج لفهم مسأله إلى جهد غير عادي، ولا يمكن اعتباره فلسفة حيث أنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً لأنه معبر عنه بلغة فلسفية، وينحو أصحابه إلى وضع مذاهب في الوجود، فهو إذن بين بين.

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الأفلاطونية المحدثة ونظيرتها في الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمية، ووفقوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية، وعلى فلسفة فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما، وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلية وبرسائل اخوان الصفا. وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير، فهم إذن ذوو طابع موسوعي وثقافات ذات مكونات متعددة متباينة أحياناً.

وقد استهدف متفلسفة الصوفية في الإسلام لهجوم الفقهاء دائماً لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجودية، ونظرية القطبية أو الحقيقة المحمدية، ووحدة الأدیان وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء أنها مخالفة للعقيدة الإسلامية.

وكانت القضايا الرئيسية للتصوف الفلسفي أربعة: الكلام في المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال، والكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب وترتيب الأكوان في صدورهم عن موجدتها، والتصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات وخوارق العادات، وصدور الألفاظ الموهمة للظاهر والتي تعرف بالشطحات، والاختلاف حول تفسيرها عندهم باعتبارها من قبيل الرمزيات.

ومن أوائل متفلسفة الصوفية السهروردي المقتول (قتل سنة 587 هـ، بأمر من صلاح الدين الأيوبي) صاحب كتاب «حكمة الإشراق». وكان متعمقاً في الفلسفة اليونانية والفارسية القديمة والهرمية، وعالمًا بمذاهب فلاسفة الإسلام، وحكمة الإشراق عنده مؤسسة على الذوق لا الفكر، وله نظرية في الوجود عبّر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض، وهناك

والمتكلمين، وموضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله، وغايتها التحلّق والحب لله والفناء فيه والسعادة. ويظهرنا الغزالي على أن العارف لا يرى إلا الله تعالى، ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله. والغزالي يتعرض في الحقيقة - فيما يسميه بعلم المكاشفة - إلى مشكلة الواحد والكثير، وهي مشكلة ميتافيزيقية، يحاول أن يقدم لها حلاً على أساس شعوري لا عقلي من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء، فيمكن أن ندرك الشيء الواحد على أنه كثير، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد، فالوحدة ليست وجودية، وإنما شهودية فهي إذن شعور يتم عند الصوفي في حال الفناء. يقول الغزالي في «الإحياء»: «كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد... فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار من الاعتبار واحد، وباعتبارات أخرى سواه كثير. ومثال الإنسان وإن كان لا يطبق الفرض ولكنه يبنه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً».

وغاية التصوف عند الغزالي السعادة، وقد عمّق الكلام فيها وأفرّد لها رسائل، وبهذا جعل الغزالي من التصوف طريقاً واضح المعالم إلى المعرفة والفناء في التوحيد والسعادة. وترجع أهمية الغزالي في التصوف الإسلامي إلى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليداً، وإنما جعلها تجربة دينية أساساً، وحدد معالم هذه التجربة تحديداً لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام في عصره وبعد عصره ذوقاً جديداً وعمقاً بعيداً. وكذلك فإنه كان صوفياً إيجابياً عني بشؤون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها.

(7) ومنذ القرنين السادس والسابع الهجريين ظهر تياران في التصوف: أحدهما فلسفي، والآخر عملي، ويتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطرق.

أما التصوف الفلسفي فالمقصود به التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة. وهذا اللون من التصوف هو الذي تأثر

وأحمد الدين الكرمانى المتوفى سنة 697 هـ، وعبدالرحمن الجامى المتوفى سنة 898 هـ، ويعد عبدالغنى النابلسى المتوفى سنة 1143 هـ من تلاميذ ابن عربى المتأخرين وشرّاحه المعجّين به، ويعتبر من تلاميذه كذلك الأمير عبدالقادر الجزائرى المتوفى سنة 1883 م صاحب كتاب «المواقف».

وثمة صوفية متفلسفون عاصروا ابن عربى، ولهم مذاهب مختلفة عن مذهبه. كابن الفارض المتوفى سنة 632 هـ، الذى يمكن تفسير مذهبه على أنه وحدة شهود لا وحدة وجود، وهو شاعر كبير عبّر عن فلسفته الصوفية شعراً، ويعرف بسلطان العاشقين لغلبة الحب الإلهى عليه. وكذلك فإن عبدالحق بن سبعين المرسي الأندلسى المتوفى سنة 668 هـ قد أمعن في إطلاق الوحدة الوجودية، حتى أنكر وجود الممكنات، ولم يثبت غير وجود واحد فقط وهو وجود الله. كما ظهر في فارس شعراء من الصوفية لهم طابع فلسفى وهم شعراء معاني من الدرجة الأولى كجلال الدين الرومى المتوفى سنة 672 هـ، صاحب «المثنوي» المشهور، ومحمود شبستري صاحب ديوان «حديقة السر»، وحافظ الشيرازى المتوفى سنة 791 هـ.

(8) وننتقل الآن إلى التيار العملى في القرنين السادس والسابع الهجريين عند الصوفية من أصحاب الطرق، فنقول إن هذا التيار يرتبط بالغزالي ارتباطاً وثيقاً، إذ كان تصورهِ للطريق وقواعد السلوك ذا أثر كبير في القرن السادس على كل من عبدالقادر الجيلاني المتوفى سنة 561 هـ ومؤسس الطريقة القادرية، وأحمد الرفاعي المتوفى سنة 578 هـ مؤسس الطريقة الرفاعية، وأبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة 656 هـ، وتلميذه المرسي المتوفى سنة 686 هـ، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندري المتوفى سنة 709 هـ، ويندرج تحت نفس التيار من التصوف أحمد البدوي مؤسس الطريقة الأحمدية المتوفى سنة 675 هـ، وإبراهيم الدسوقي مؤسس الطريقة البرهامية المتوفى سنة 676 هـ. وقد تفرعت عن هذه الطرق طرق أخرى كثيرة. وأصبحت لفظة «طريقة» عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط، أو يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام. واختلفت أسماء الطرق في العالمين العربى والإسلامى باختلاف أسماء مؤسسيها، وهي في حقيقة الأمر تهدف إلى غاية واحدة. واستمرت الطرق

في رأيه ثلاثة عوالم فائضة: عالم العقول وعالم النفوس، وعالم الأجسام: فالأول يشمل الأنوار القاهرة ومن جعلتها العقل الفعال أو روح القدس، والثاني يشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية، والثالث هو عالم الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر والأجسام الأثرية. ولكن السهروردي يضيف إليها في «حكمة الإشراق» عالم المثل المتعلقة بناء على تجربته الصوفية. وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة وبين العالم المحسوس.

وأبرز الصوفية المتفلسفين في الحقيقة محي الدين بن عربى المتوفى سنة 638 هـ، الملقب بالشيخ الأكبر، وهو صوفى أندلسى تأثر بابن سرّة. وهو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساساً، وقد عبّر عن مذهبه هذا باختصار قائلاً: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها». ولا يؤمن ابن عربى بالخلق من عدم، وإنما يتخذ نظرية الفيض أساساً لمذهبه، وهو يفسر إيجاد الموجودات بأن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني، وهذا هو «التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور». ويقضي مذهب ابن عربى في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب وهو يقول بمرتبتين للوجود فقط هما: الضروري والممتنع. فالوجود عند ابن عربى واحد، والممكنات على أصلها من العدم وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. والعقل القاصر هو الذي يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية. وعلى ذلك فوجود الممكنات هو عين وجود الله، فإذا نظرت إلى الذات الإلهية من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق. ويرتب ابن عربى على نظريته في وحدة الوجود نظرية في الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل، ونظرية أخرى في وحدة الأديان، وله في الجانب العملي من التصوف طريقة تعرف بالأكبرية. ومن تلاميذه البارزين الصدر القنوني، وعفيف الدين التلمساني. ومن متأخري أصحاب وحدة الوجود المتأثرين بابن عربى عبد الكريم الجبلى المتوفى سنة 832 هـ، وهو صاحب نظرية في الإنسان الكامل شبيهة بنظريتي الحلاج وابن عربى في قدم النور المحمدي والحقيقة المحمدية. وامتد أثر ابن عربى كذلك إلى تصوف كثير من شعراء الصوفية من الفرس من أمثال فخر الدين العراقي المتوفى سنة 696 هـ،

اللاتينية، ونشر في فيينا سنة 1506 م، وترجم كالونيموس Calonymus كتاب «تهافت الفلاسفة» إلى اللاتينية أيضاً، وترجم إلى اللغة العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرنا مع بعض رسائل أخرى قصيرة، وترجمت أجزاء من «إحياء علوم الدين» إلى بعض اللغات الأوروبية كالانجليزية والاسبانية، وترجم هومز Homes وألباني Albany «كيمياء السعادة» إلى الانجليزية سنة 1873 م، وترجمه دي فيلد De Field في لندن سنة 1910 م، وترجم بارييه دي مينارد Barbier de Minard «المنقذ من الضلال» إلى اللغة الفرنسية ونشره في «المجلة الآسيوية» Journal Asiatique سنة 1838 م، كما ترجمه أيضاً شمويلدز Schmoelders إلى اللغة الفرنسية، كما ترجمه دي فيلد إلى الانجليزية سنة 1909 م. وعني المستشرق الاسباني پلاثيوس Palacios بدراسة الغزالي، وترجمة كثير من فصول كتبه الأخرى إلى الاسبانية، كما ترجمت رسالته «أيها الولد» إلى الألمانية ترجمها هامر برجنستال Hammer Purgstall ونشرت في فيينا سنة 1878 م، وترجمها شيرز Scheres إلى الانجليزية ونشرت في بيروت سنة 1933 م، وترجمها محمد بن شنب إلى الفرنسية سنة 1901 م، ونشرت في المجلة الافريقية Revue Africaine، وترجمها المستشرق الأسباني لاتور Lator إلى الاسبانية، ونشرت في بيروت سنة 1955. وذكر المستشرق الاسباني هرناندس Hernandez أن هناك أكثر من أربعين دراسة في أوروبا تناولت مختلف نواحي حياة الغزالي وفكره وأثره في الفكر الإسلامي والأوروبي، وقد أبدى كثير من الدارسين في الغرب إعجابهم بالغزالي الفيلسوف المتصوف حيث أنه لا يزال إلى يومنا هذا صاحب أفكار حية. وقد وصفه ماكدونالد بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة وأكبر علماء العقائد فيه.

وكذلك كان لابن عربي أثر كبير على بعض مفكري أوروبا، ويرجع الفضل في بيان هذا الأثر إلى المستشرق الإسباني پلاثيوس الذي أثبت تأثر دانتي برسالة الإسراء والمعراج لابن عربي في «الكوميديا الإلهية»، وقد اكتشف الأصل اللاتيني المترجم لرسالة ابن عربي بعد وفاة پلاثيوس سنة 1946 م، وقد كتب پلاثيوس كتاباً عالج فيه هذا الموضوع عنوانه «علم الأخريات الإسلامي في الكوميديا الإلهية» (La Escatología Musulmana en la Comedia Divina, Madrid, 1943). ويذهب پلاثيوس إلى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربي في الشرق والغرب على

الصوفية في الظهور والانتشار في العالم الإسلامي إبان القرون التالية. ففي القرن الثامن ظهرت النقشبندية لمؤسسها بهاء نقشبند البخاري المتوفى سنة 791 هـ، وقد انتشرت في بلدان إسلامية عدة، والطريقة الخلوتية، وهي طريقة فارسية في سندها، ونشرها في مصر مصطفى كمال الدين البكري المتوفى 1162 هـ، وانتشرت في تركيا الطريقة البكتاشية التي أسسها حاج بكتاش المتوفى سنة 738 هـ، وهي فرع من اليسوية، إلى جانب الطريقة المولوية المنسوبة لمولانا جلال الدين الرومي وقد استخدم أصحابها الموسيقى والغناء في مجالس الذكر وعرف مريدوها في أوروبا بالندرايش الراقصين.

وهكذا ظهرت طرق صوفية متعددة في العالم الإسلامي وانتشرت فيه على نطاق واسع. ولا يزال بعضها يمارس نشاطه في عصرنا هذا. ولكن الطرق الصوفية في القرون المتأخرة، خصوصاً منذ عصر العثمانيين، تدهورت عن ذي قبل وذلك لأسباب حضارية، ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة، وإنما صدرت عنهم شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئاً فشيئاً إلى الشكليات والرسوم، وابتعدوا في الأغلب عن العناية بجوهر التصوف ذاته، وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة في التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التي لم يكن يابها لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل. ومن هنا استهدفت الطرق لنقد شديد في العصور الحديثة من المصلح الديني محمد بن عبد الوهاب وأتباعه.

على أن ثمة نشاطاً إيجابياً للطرق كالقادرية والشاذلية والتيجانية والسوسية والميرغنية ظهر في العصر الحديث، فإن مريدي هذه الطرق هم الذين سعوا في نشر الإسلام ووقفوا إليه في إفريقيا الوثنية، وبعضها كالسوسية كان له دور في مقاومة الاستعمار، ولا شك أن منهج الطرق في التهذيب الروحي ذو فاعلية قوية لأنه يتجه إلى وجدان الناس أساساً.

(9) وقد كان لبعض شخصيات التصوف الإسلامي أثرها الواضح على التصوف المسيحي في العصر الوسيط والفكر الأوروبي منذ أوائل النهضة، كما حظيت بدراسة المستشرقين المحدثين والمعاصرين. فقد عرف المدرسيون The Scholastics في أوروبا الغزالي وفلسفته، وذلك من خلال ما ترجم من بعض كتبه في العصر الوسيط وأوائل النهضة؛ فقد ترجم جنديسالفو (Gundisalvo) «مقصاد الفلاسفة»، إلى

الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً».

أبو الوفا التفازاني

تضاد

Contraste
Contrast
Antagonismus

الأضداد حدود مختلفة في الكيف وفي القضايا هي كليات مختلفة كيفاً بين الكلية الموجبة والكلية السالبة وهما لا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً فهما لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان كالسواد والبياض على عكس النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود. والدخول تحت التضاد يكون بين الجزئيات المختلفة في الكيف أي بين الجزئيات المختلفة كيفاً وهي الجزئية الموجبة والجزئية السالبة وهما قد تصدقان معاً ولكنهما لا تكذبان معاً.

مصادر ومراجع

- الجرجاني، التعريفات.

- Johnson, W.E., Logic, 3 Vols, 1921, 1924.

- Prior, A.N., Formal Logic, 1953.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

إضافة

التضاد مفهوم يدل على التباين والتقابل التام أو القطعي. ويشترط في الضدين أن يدخلوا تحت جنس واحد، مثل الألوان: الأحمر ضد الأخضر. وتشدّد درجة التضاد باشتداد درجة التعادل بين الحدين، المرتبطة مع نسبة اقترابهما من الحد الأوسط أو ابتعادهما عنه كمّاً أو كيفاً.

وترتبط حالات التضاد مع عملية المعرفة والإدراك والشعور. فالمشاعر المتضادة نحو لذة - ألم، فرح - حزن، توضح الحدود الشعورية لبعضها بعضاً. كذلك الإدراكات الحية والمتعالية في التصورات العقلية. لكان التضاد أحد شروط التميز والوضوح. لذلك أصبح التضاد قانوناً أساسياً من قوانين التداعي في عمليات التمثل المعرفي سواء بالنسبة

السواء قد تأثروا به.

بل إن ابن عربي كان معروفاً عند المدرسين في أوروبا قبل دانتي، فهو قد عرف عند المفكر المدرس ريمون لل. ويظن أن سبينوزا في العصر الحديث متأثر به أيضاً.

ومن الشخصيات الصوفية التي عرفت في أوروبا وكان لها تأثير على التصوف المسيحي ابن عباد الرندي، الصوفي الأندلسي المتوفي سنة 805 هـ، وهو صوفي شاذلي شرح حكم ابن عطاء الله السكندري، ويرجع الفضل في الإبانة عن أهمية الرندي في التصوف الإسلامي والمسيحي إلى پلاثيوس أيضاً الذي نشر في سنة 1933 م بحثاً بمجلة الأندلس عن الرندي عنوانه: «اسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي»، وكان غرضه الأساسي بيان مدى تأثير ابن عباد الرندي على المدرسة الكرملية في التصوف وعلى رأسها يوحنا الصليبي، خصوصاً في مسألة مذهب الزهد في الكرامات (La Renuncia a los carlsmas). وقد تناول كاتب هذه المادة بيان تأثر يوحنا الصليبي بابن عباد في بحث كتبه بمجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد (مجلد 6، عدد 21، سنة 1958 م) وفي بحثه عن «ابن عطاء الله السكندري» القاهرة، (1958 م).

وكان من الصوفية المتفلسفين الذين عرفوا في أوروبا ابن سبعين المتوفي سنة 668 هـ، الذي أرسل إليه الامبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية بأسئلته الأربعة حول بعض المسائل الفلسفية؛ فأجابها عليها بكتاب «جواب صاحب صقلية» (نشر يالتقايا، بيروت، 1943 م)، كما عرفه معاصره ريمون لل، وقد تحدثنا عن ذلك بالتفصيل في كتابنا «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973 م).

وقد بين المستشرق الانجليزي رينولد نيكولسون كيف تعلم الغرب عن التصوف الإسلامي قائلًا: «أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتها السيكلوجية والنظرية، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين. ولكن إلى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكري الإسلام ومتصوفهم في القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية في أسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلي. ولكن دين الغرب للمسلمين كان ولا شك عظيماً، بل قد يكون غريباً حقاً أن رجلاً مثل القديس توماس الأكويني وإيكهارت ودانتي، لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر، فإن التصوف كان الميدان

معنى يجب أن نفهم هذا التطابق؟

الجواب على السؤال الأول هو بالنفي، لأنه يفترض في علاقة التطابق أن تقوم بين شيئين متميزين. ولكن إذا كانت (ق) قضية صادقة، فلا يمكن التمييز بين واقعة أن «ق» صادقة وواقعة أن «ق» الأرض كروية» هي، مثلاً، قضية صادقة. ووصفها بالصدق يعني، بالضرورة المنطقية، أن الأرض كروية. فمن الواضح أنه لا يمكن منطقياً أن تكون «الأرض كروية» صادقة وألا تكون الأرض كروية، أو أن تكون الأرض كروية وألا تكون «الأرض كروية» صادقة. وهكذا يبدو أنه في الحالات التي تكون فيها قضية ما صادقة، لا تكون هذه القضية، بما هي، متميزة عن الحقيقة الواقعية، بل مندمجة فيها، ولا يعود بالتالي من المناسب اعتبار علاقة هذه القضية بالواقع علاقة تطابق.

ولكن عليه، بالنسبة لأي قضية على الإطلاق، قد تكون هذه القضية إما محمولة على فعل إثبات أو فعل نفي أو محمولة على حالة ذهنية معينة أو بدون أي حامل على الإطلاق. وإذا كان لا بد من تحليل مفهوم الصدق كعلاقة تطابق فإن هذا التحليل ذو جدوى فقط في الحالة الأولى والثانية، لأن التطابق، إن حصل، فإنما يحصل بين حامل القضية والواقع، وليس بين القضية، بما هي والواقع، فالقضية، بما هي، كما رأينا، لا تكون، في حال كونها صادقة، شيئاً متميزاً عن الواقع، بل شيئاً مندمجاً فيه. ولكن عندما يكون للقضية حامل، فإمكاننا هنا أن نشير إلى وجود علاقة تطابق أو عدم تطابق بين الواقع وما تُحمل عليه هذه القضية.

قلنا سابقاً أن حامل القضية هو إما فعل إثبات (أو نفي) أو حالة ذهنية من نوع معين. بمعنى آخر، بالنسبة لأي قضية على الإطلاق، قد تكون هذه القضية إما شيئاً نبته أو شيئاً نسلّم به أو شيئاً نتمسك بصدقه وما شاكل ذلك. إذا قلت، مثلاً، إن الأرض كروية، فما أفعله هنا هو إثبات صدق القضية «الأرض كروية» وفعل الإثبات هنا هو حامل القضية. وإذا قلت أنا أسلم بصدق القضية «الأرض كروية» أو أعتقد جازماً أن الأرض كروية أو أتصور أن الأرض كروية، فإن لدينا في كل حالة من هذه الحالات وضعاً ذهنياً معيناً يشكل حامل القضية «الأرض كروية». وأن نقول إن هذه القضية صادقة هو أن نقول إن أي فعل من نوع إثبات هذه القضية هو فعل يتطابق مع واقعة كون الأرض كروية، أو أن حالة ذهنية من نوع حالة الاعتقاد بصدق هذه القضية أو من نوع حالة

للمدرسة التجريبية أو المدرسة العقلية. وقد اعتبره أرسطو في مربعه الشهير أحد القوانين الأساسية للقضايا.

التحرير

تطابق (مُطابَقة)

Similitude

Similitude

Ähnlichkeit, Gleichnis

الكلام على علاقة التطابق هو على العموم كلام على الحالات التي نجد فيها إما علاقة تشابه أو علاقة تماثل أو علاقة اتفاق بين شيئين أو أكثر من الأشياء المتميزة. إذا قلت، مثلاً، يوجد تطابق بين جسم هذا الانسان وجسم ذاك الانسان، فما أعنيه هو أنه يوجد تشابه في البنية الفيزيولوجية للجسمين. وإذا قلت يوجد تطابق بين العددين، 2 و 4، في الكسرين، $\frac{2}{3}$ و $\frac{4}{10}$ على التوالي، فما أعنيه هو أنه توجد علاقة تماثل بالنسبة بين هذين العددين بمعنى أن العدد 2 بالنسبة للعدد 3 هو كالعدد 4 بالنسبة للعدد 10. وإذا قلت إن كلام يوسف يتطابق مع كلام عادل، هنا أفهم التطابق بمعنى الاتفاق.

يكتسب مفهوم التطابق أهميته الفلسفية بسبب وجود اتجاه قوي في الفلسفة للنظر إلى هذا المفهوم على أنه العنصر الأهم في تحليل مفهوم الصدق. أن نقول إن قضية ما هي قضية صادقة، كما اقترح الكثيرون من الفلاسفة، هو أن نقول إنه توجد علاقة تطابق بين هذه القضية والواقع، وأن نقول إنها كاذبة هو أن نقول إنه توجد علاقة تطابق بين نقيض هذه القضية والواقع. أن أقول، مثلاً، إن القضية «الأرض كروية» صادقة هو أن أقول، بالنسبة لهذا التحليل لمفهوم الصدق، إن القضية «الأرض كروية» تتطابق مع واقعة كون الأرض كروية. وأن أقول إن القضية «كارتر هو وزير الدفاع الأميركي» قضية كاذبة هو أن أقول إن نقيض هذه القضية، أي «ليس كارتر وزير الدفاع الأميركي»، يتطابق مع واقعة عدم كون كارتر وزير الدفاع الأميركي.

لا بد هنا من طرح سؤالين: هل من معنى لقولنا إن القضايا بما هي تتطابق أو لا تتطابق مع الواقع؟ وإذا كان لا بد من حل مفهوم الصدق إلى علاقة تطابق بين شيئين متميزين، فبأي

أحوال الامتداد (أو الجسم).

وأقول: تطابق Adéquation لوصف العلاقة المعرفية بين القول وموضوع القول على مذهب الفلاسفة الواقعيين، أو بين أجزاء القول بالذات (بنية القول على حد تعبير الجاحظ) على مذهب الفلاسفة الإسميين.

فالتطابق بالمعنى الأول هو الذي يولد الصدق أو الكذب في القضايا، في حين لا ينتج عنه، بالمعنى الثاني، سوى التماسك المنطقي.

موسى وهبه

تواطؤ (في اللفظ)

Amphibologie – ambiguïté

Amphibology

Amphibolie

التواطؤ هو استعمال نفس اللفظ أو نفس التعبير اللغوي في أكثر من حالة دون حصول أي تغيير، مهما ضؤل، في معناه. إذا قلت، مثلاً، «الانسان حيوان، والفيل حيوان»، فإن استعمالي للفظ «حيوان» هنا يتصف بالتواطؤ، لأن معنى هذا اللفظ في الجملة «الانسان حيوان» لا يختلف في شيء على الإطلاق عن معناه في الجملة «الفيل حيوان». ولكن لو قلت الآن «جاري حيوان قدر»، فإن استعمالي للفظ «حيوان» في هذه الحالة لا يتصف بالتواطؤ بالنسبة لاستعمالي له في الحالتين السابقتين، لأن غرضي من استعمال هذا اللفظ الآن هو الحط من قدر جاري، وليس كما في الحالتين السابقتين، الدلالة على كونه كائناً ينتمي بيولوجياً إلى جنس الحيوان. ولذلك فإن استعمالي لهذا اللفظ في الحالة الأخيرة يكسبه معنى غير الذي نجده في استعمالي له في الحالتين السابقتين. من الواضح، إذن، أن وجود تواطؤ في استعمالي للفظ أو تعبير لغوي معين يستلزم كشرط ضروري وكاف أن يوجد أكثر من حالة واحدة لاستعمالي له، وأن يكون معناه واحداً في كل حالات استعماله هذه.

ولكن ما معنى أن نقول، بالنسبة لفئة محددة من حالات استعمال تعبير لغوي معين، إن معنى هذا التعبير واحد في كل حالات الاستعمال التي تنتمي إلى الفئة المعنية؟ لتبسيط الأمور، لنفترض أن لدينا حالتين لاستعمال تعبير لغوي معين «ت» وأن معنى «ت» واحد في الحالتين. أن نقول إن معنى

نصور كون هذه القضية صادقة هي حالة تتطابق مع واقعة كون الأرض كروية. من الواضح هنا أنه إذا كانت قضية (ق) صادقة، يلزم عندها أن تكون كل حالة من نوع إثبات صدق (ق) أو كل حالة من نوع حالة الاعتقاد بصدق (ق) أو من نوع تصور (ق) صادقة هي حالة تتطابق مع الواقع.

ولكن كيف علينا أن نفهم التطابق هنا؟ من الأمور الواضحة أنه لا يمكن النظر إلى علاقة التطابق في الحالات التي تعنيها هنا على أنها علاقة تشابه أو تماثل. فلا معنى لأن أقول إن فعل إثباتي للقضية «الأرض كروية» يتشابه أو يتماثل مع واقعة كون الأرض كروية. وكذلك لا معنى لأن أقول إن حالة ذهنية معينة كحالة اعتقادي أن الأرض كروية أو حالة تصوري لكونها كروية أو تتماثل مع واقعة كونها كروية. ولكن بإمكاننا أن نفهم التطابق هنا بمعنى الاتفاق. عندما أقوم بإثبات صدق «الأرض كروية» فما أفعله هو اسناد صفة معينة إلى شيء معين. وما أفعله يتفق مع الواقع بمعنى أن الصفة التي أسندها إلى هذا الشيء هي بالفعل له. وعندما أكون في حالة ذهنية معينة كحالة الاعتقاد أن الأرض كروية أو كحالة تصوري لكونها كروية، فما يحصل هنا، على صعيد ذهني، مماثل لما يحصل في حالة الإثبات، على صعيد لغوي، أي أنني هنا أيضاً أعطي صفة معينة لشيء معين. ولذلك إذا اعتبرنا هنا أن حالتني الذهنية متفقة مع الواقع، فما نعنيه هو أن الواقع هو تماماً كما تصوّره حالتني الذهنية هذه.

مصادر ومراجع

- Acton, H.B., The Correspondence Theory of Truth.
- Armstrong, D.M., Belief, Truth and Knowledge, Cambridge Uni. Press, 1973.
- Austin, J.L., Philosophical Papers, Chap. 5.
- Hamlyn, D.W., The Correspondence Theory of Truth, Philosophical Quarterly, 1962.
- Proceedings of the Aristotelian Society, 1934-35, Vol. XXXV.

عادل ضاهر

إضافة

من الأنسب الفصل بين دلالات عدة جمعت تحت لفظ واحد مثل: تناسب Correspondance لعلاقة التشابه القائمة بين مجموعتين أو شيئين، من حيث يناسب كل جزء أو حد أو عنصر من المجموعة جزءاً أو حداً أو عنصراً من المجموعة ب. كما هي الحال في ميثافيزيقا سبينوزا حيث يناسب كل حال من أحوال الفكر (أو الفكرة) حالاً من

في جميع المستويات المشار إليها. وهما يدخلان معاً ضمن مشكلة العلاقة بين اللغة والوجود، القول والمقول والدلالة والمعنى - أو بصفة ثانية إشكالية علاقة العقل - الوجود التي تحمل الإشكالية المعرفية - التعبيرية - الكينونية معاً.

التحجير

تَطَوُّر

Développement-Evolution Development-Evolution Entwicklung

التطور هو افتراض فلسفي قديم يرتأي أن الأنواع الحية ليست ثابتة على ما هي عليه، ويمود هذا الافتراض إلى فلاسفة يونان ولاتين أمثال أناكساندر ولوكريس، وإلى بعض الفلاسفة المؤمنين بالله، ومنهم أوغسطينوس، الذين تكلموا عن تطور العالم كله بموجب الطاقات المعطاة له من الله. ومع ظهور الفيزياء « الفلجية » تفوق المتحول على الثابت، وقد أسهم العلم في ترسيخ هذه الفكرة ابتداء من القرن السابع عشر، بخاصة العلم الذي يعنى بالإنسان والطبيعة. فقامت الفيزياء على فكرة التطور، وبدا العالم كله « مادة في طريق التطور »، ومالت العلوم الطبيعية إلى الأخذ بالتحول كموضوع أساسي لأبحاثها، معتبرة إياه وجهاً جوهرياً للواقع. وانتقدت العلوم لتفكير هيرقليطس، إلى درجة قيل فيها إن اكتشافات القرنين التاسع عشر والعشرين ليست سوى إعطاء مضمون علمي غني للتصور الهيرقليطي بشأن الصيرورة الشاملة.

وتطبق لفظة تطور على كل تغيير يقع تحت نظر المراقب على امتداد زمني، وفي أي نطاق كان من الظواهر الطبيعية والبيولوجية والانسانية. فمن مراقبة الظواهر المترابطة يندفع العالم إلى اصفاء معنى عليها واتجاه لها. فيتكلم مثلاً عن التطور الارتقائي في مجال الأنواع الحية؛ وعن التطور التقهيري في مجال الطاقة. ويظهر من ثم كيف أن كل نظرية تطوّر لا تنحصر في إطار مراقبة الوقائع، بل تلعب بادرة العالم الشخصية دوراً مهماً في صياغة الافتراض والسعي إلى تبريره. ويتعرض العالم لخطر التعدي في تنظيره وافتراضاته لمستوى الوقائع فيكون نظريات شاملة ومطلقة ينقصها الدعم الفكري السليم. مثلاً: ما يذهب إليه بعض العلماء في تأكيدهم للتناقض ما بين فكرتي الخلق والتطور، حيث تبدو الفكرة

« ت » واحد في الحالتين هو أن نقول أن القصد اللغوي Linguistic Intention لـ « ت » واحد في الحالتين. وأن نتكلم على القصد اللغوي لتعبير أو لفظ « ت »، كما هو مستعمل في الجملة « م هو ت »، وهو أن نتكلم على فئة المحمولات لكل القضايا المتضمنة في « م هو ت »، والتي لا يكون بينها تكافؤ منطقي. وإذا أخذنا الآن حالة ثانية لاستعمال « ت »، حالة استعمالها، مثلاً، في الجملة « ق هو ت »، واعتبرنا معنى « ت » في الحالة الأخيرة هو ذاته معنى « ت » في الحالة السابقة، فعندها يجب أن يكون القصد اللغوي لـ « ت » في الحالة الأخيرة هو ذاته القصد اللغوي لـ « ت » في الحالة السابقة. إذا قلت، مثلاً، « زينب أرملة »، و« شقيقتي أرملة »، فإني، لا شك، أستعمل « أرملة » بنفس المعنى. فالقضية « زينب أرملة » تتضمن القضايا « زينب إنسان »، و« زينب أنثى »، و« زينب بدون زوج الآن »، الخ، والقضية « شقيقتي أرملة » تتضمن قضايا تحوي فقط على المحمولات التي نجدها في فئة القضايا السابقة. إذن، لا شك هنا أن القصد اللغوي لـ « أرملة » في الحالة السابقة من استعمالها هو ذاته القصد اللغوي لـ « أرملة » في الحالة الثانية من استعمالها.

من الواضح من تحليلنا أن مفهوم التواطؤ يقوم على مفهوم وحدة القصد اللغوي. فإذا كان التواطؤ، كما عرفناه في البداية، يعني استعمال نفس اللفظ في أكثر من حالة دون حصول أي تغيير في معناه، وإذا كان استعمال نفس اللفظ بنفس المعنى في حالات متعددة يعني أن القصد اللغوي لهذا اللفظ واحد في كل هذه الحالات، يتضح عندها أن التواطؤ في استعمال لفظ معين يستوجب، كشرط ضروري وكاف، أن يكون هناك أكثر من حالة لاستعمال هذا اللفظ وأن يكون القصد اللغوي في أي حالة من هذه الحالات هو ذاته القصد اللغوي في الحالة أو الحالات الأخرى.

عادل ظاهر

إضافة

يتجاوز معنى مفهوم التواطؤ حدود التعريف اللغوي - المنطقي ليدخل في ميادين القانون والأخلاق والسياسة في الفكر الحديث - المعاصر .

وربما كان أرسطو أول من أثار مشكلة التواطؤ والاشتراك في مستواها اللغوي - المنطقي - الأنطولوجي جميعاً . لذا يصعب الحديث عن التواطؤ دون استدعاء الاشتراك

يرتبط بهذا التنظيم من قدرات وظيفية. ولم يتفق العلماء بشأن عدد الشعب، ولكنهم يركزون على شعبتين كان لهما قسط أوفر من النجاح هما شعبة الأثروبود التي تتفرع منها أنواع الحشرات، وشعبة «الكوردي» التي تميزت ببنية داخلية داعمة، وهي كناية عن عمود مستطيل يتفرع منه ضلوع، إنها شعبة الفقريات.

ويلاحظ أن العلماء، باستثناء قلة، مقتنعون ببراهين التطور، ولكنهم يختلفون في تفسيرهم لطرق التطور القديمة منها والقائمة حالياً. بعضهم يأخذون بموقف لامارك في كتابه «فلسفة علم الحياة» 1809، الذي يركز النظام التطوري على مبدأ «العادة هي طبيعة ثانية». ويرى لامارك أن الوظيفة تخلق العضو، وأن كل ما أكتسبه الطبيعة لأفراد أو أفقدهم إياه بتأثير استعمال مركز لأحد الأعضاء أو إهمال دائم لبعضهم الآخر، ينتقل بالولادة إلى الأفراد الجدد شرط أن تكون التحولات المكتسبة مشتركة بين الجنسين المتناسلين. أما التحول فيتم بتأثير من المحيط وتكيف من الكائن الحي. وبديهي أن نلاحظ كيف أن لامارك متأثر في شرحه بنظرية ديكارت في الحياة وطابعها الآلي الميكانيكي. وهناك قسم آخر من العلماء يأخذون بموقف داروين في كتابه «أصل الأنواع» 1859 الذي يرى أن الأسباب الخارجية تبقى غير كافية للبرهان عن التطور، ويركز انتباهه على الإنتقاء الذي يمارسه الانسان على الحيوانات الداجنة والذي يؤدي إلى تنوعها، وعلى الصراع في سبيل الوجود الذي ينتج عن نمو عدد الكائنات الحية، فيخلص إلى نظرية الإنتقاء الطبيعي والوراثة، ويقول بأن كل تحول ناتج عن الإنتقاء الطبيعي ينتشر بشكله الجديد في النسل. إن الإنتقاء الطبيعي يحدث انطفاء بعض الأنواع، وتنوع الخصائص المميزة.

بوجه العموم تسود في أيامنا بشأن التطور «نظرية جامعة» قابلة للاكتمال بما يطرأ في مستجد الأبحاث. ليست هذه النظرية بناء نظرياً مستقلاً، بل خلاصة جامعة لكل معطيات البيولوجيا الاختبارية وللمراقبة عوامل الوراثة وبيولوجيا الشعوب. ويمكن تلخيصها بالشكل التالي: ينتج التطور بموجب إحدى الطرائق الأساسية التالية: التغير الإحيائي، إعادة المزج التناسلي، الإنتقاء، الفرز أو العزل. إن التغيرات الإحيائية لا تقود التطور، بل إنها «تخزن، توفر المؤونة» في الخزان الوراثي. أما أكبر قسط من التحول التكييفي فيتركز على «الجينة»، مع العلم بأن مدى مفعولها محدود. إن تكوين أصناف منظمة على مستوى أعلى هو امتداد في الزمان الجيولوجي للطرق

الأولى متصفة بالجمود، بينما لا تنفصل الثانية عن التحولات. ولا يغرب عن بال المراقب الدقيق أن فكرة الخلق هي دينية ومستمدة من وحي تأخذ به اليهودية والمسيحية والإسلام، ولا تمت بصلة إلى أية نظرية علمية يتحتم عليها أن تحصر أبحاثها في العالم الحسي. صحيح أن العالم لا يتمالك أن يتوقف عن التساؤل حول أصل الأشياء وغايتها، ومع ذلك يدرك أنه في مثل هذا التساؤل يتعدى الميدان المألوف في أبحاثه نحو ميدان فلسفي صرف يبنى في متناول الفكر الانساني.

تسهم أربعة علوم معاصرة في دعم نظرية تطور الأنواع الحية «بعدد لا يحصى من الاختبارات الايجابية». علم الإحاثة الذي ينقب عن الكائنات المندثرة في أحشاء الأرض بواسطة وثائق متحجرة هي الأحافير ويكشف عن أنواع كثيرة من النبات والحيوان اندفنت في ثنايا الأرض وزالت من الوجود. علم الأجنة الذي يكشف عن القرابة العامة بين الكائنات الحية، مظهراً مدى تشابهها في مراحلها الجنينية. وعلى سبيل المثل يبرز كيف أن قلب اللبونات هو في بادئ الأمر أنبوب بشكل S وهو شبيه بقلب الأسماك. علم التشريح المقارن الذي يشرح كيف أن الأعضاء المتقلصة في الكائنات الحية هي استمرار لأعضاء سالفة كان لها شأنها ووظيفتها في ماضي العصور. علم التوالد يظهر دور التناسل في حدوث بعض التطورات المفاجئة. ويمكن إضافة علمين جديدين أسهما إسهاماً فعالاً في إيضاح ملامح التطور، هما علم الطفيليات، وعلم الساروم.

إن أهم ما جمعته العلوم من ملاحظات تمتد من العصر الكمبرياني حتى أيامنا، هو أن الحياة ظهرت على الأرض منذ ملياري سنة، بينما الانسان يعود إلى مليون سنة. فالحياة هي في نمو مستمر وعلى تزايد دائم. وعلى الرغم من قدمها، يلاحظ أنه ما من نموذج أساسي انقرض بشكل نهائي. ويلاحظ أيضاً أن بعض مناطق من الكرة الأرضية حلت فيها الحياة قبل سواها. كما يلاحظ أيضاً أن أنماط الحياة الجديدة تؤدي إلى بروز جماعات جديدة، وحيث تبقى أنماط الحياة على شكل واحد فلا مجال لظهور جماعات جديدة متطورة. أما الكمية المجموعة للمادة الحية فهي على تزايد مطرد في العالم، كما أنه يلاحظ نمو منتظم لتزايد الأنواع، ولا توجد قاعدة واضحة لسرعة ظهور الأنواع وانطفائها، هنالك تغيرات إحيائية تدريجية، كما يلاحظ أيضاً الاستعاضة عن عضو بعض آخر داخل فريق أو نموذج تطوري. أما الأنواع فتتجمع في شعب تتمتع بمستوى متميز للتنظيم الجسدي مع كل ما

لأنه منذ بروز التفكير تكوّن الذكاء الإنساني واحداً وكاملاً. ويختلف العلماء أيضاً بشأن أصل وحدة النوع الإنساني، هل يمكن القول بأنها معطاة منذ البدء، أم انه يجب القول بظهور شعب إنسانية عديدة ومتنوعة في البدء، من أجناس حيوانية سابقة للإنسان عديدة ومتنوعة، وفي مراحل وحقب عديدة، ومتنوعة، وفي مناطق من الأرض عديدة ومتنوعة؟ وإن صح الافتراض الثاني، كيف حصل الانتقال من الكثرة إلى الوحدة في النوع الإنساني؟ وإضافة إلى ذلك يختلف العلماء في تفسيرهم لظهور الإنسان في التطور، فمنهم من يقول بأن التطور الحياتي كان يستهدف الإنسان كغاية، ومنهم من يقول بأن التطور خضع لآلية التغير الإحيائي والانتقاء، وهو ليس سوى نتيجة تكيف الكائنات الحية مع المحيط. ولكن مع شدة اختلاف العلماء في افتراضاتهم العلمية بشأن أصل الإنسان، فإنهم يميلون إلى التأكيد بأن هذا الكائن يمثل نوعاً جديداً وأصيلاً في الحياة، معه يحصل انتقال، بل قفزة جبارة من مرحلة التطور المفروض على الكائنات الحية إلى مرحلة التطور الواعي لذاته. إن الإنسان مسؤول عن مصير الحياة ويجسد العامل النهائي في قرار مستقبل تاريخه.

ولم ينحصر التفسير التطوري في مجال العلوم الطبيعية، بل امتد إلى علوم الفكر ذاته. فيوم كانت معرفة أصول الإنسان ترقى إلى بضعة آلاف من السنين كان الناس يتوهمون أن الإنسان لم يتطور، منذ ظهوره على الأرض، إلا قليلاً جداً وبأشكال عرضية عابرة. أما اليوم فقد بات معروفاً أنه داخل كل إنسان رواية طويلة ومتبدلة الفصول، ويظهر أيضاً درس الشعوب البدائية مدى تطور البشرية والمجتمعات المتعاقبة. منذ بدء الإنسان حتى الآن، حصلت تبدلات عميقة في عمق ذكائه، وبرهن عن ذلك كيف أن البدائي لا يفكر على منوال الشعوب المتقدمة. وخلافاً لما يترأى لمن يتطلع إلى الأشياء تطلعاً سطحياً حيث يبدو كل شيء وكأنه ثابت، بخاصة الحضارات، فإن التاريخ يظهر أن الحضارات العظيمة خاضعة للزوال، والكثير منها قد زال تماماً بعد أن تألق وعظم. يتركز الانتباه في هذه الأيام على التغير السريع في كل شيء، ويقدم العلم نماذج عن تطور المجتمعات الدائم، وعما تبدلته البشرية عبر ملايين السنين. ولم تنحصر العلوم الإنسانية في مجال تطور الجماعات، بل وجهت الانتباه إلى تطور كل فرد من الولادة حتى الممات. فهو في تطور دائم، كما ان البيكولوجيا تقول بأن الحياة النفسية هي سيل لا يتوقف، لا تردد في الحياة ولا إعادة، بل تجدد دائم. وليس

التي تؤدي إلى تكوين «الأعراق» و«الأنواع». هذه الأصناف تنتج عن تنوع أكبر في الأحياء وعن انطفاء الأجناس الوسيطة. وتؤدي هذه الخلاصة العامة إلى تصور اطاري لسير التطور. تحصل تبدلات في القطاع الوراثي عند تكاثر الأجسام العضوية، وينحصر كل تبدل بمفرده في قطاع صغير وقليل التردد، أما مجموع التبدلات فكثير جداً بسبب ضخامة عدد العناصر المتفاعلة وامتداد الزمان. بعض التفاعلات المفاجئة المرتبطة بدوافع النمو المعقدة تسهم في إنماء التنوع في الأفعال أيضاً. ثم يتدخل عامل الموت، ودوره كبير جداً في سير التطور، وهو يضرب الأجيال المتعاقبة على امتداد مراحلها، ويلاحظ أن الأفراد المتنوعين يخضعون لامتحان صراع الحياة بطرائق غير متعادلة. إن الاختلاف في القدرة على الاستمرار في الحياة عند مختلف النماذج التوالدية هو ما يكون مبدأ الانتقاء الطبيعي، الذي يدعم وينقل ميزة دون سواها، فتجتاح رويداً رويداً الشعب كلها، وبهذا الشكل يكون التطور قد تقدم خطوة معينة. فبتجميع الميزات المختلفة، وهي في مفرداتها زهيدة، تسير حركة التطور حيث يطرأ التحول على عرق محدود في المكان، ثم يمتد إلى النوع، فالجنس، فالعائلة الكبرى. صحيح أن هذا التصور لا يستوفي شرح التطور من كل جوانبه، ولكنه أثبت صدقه، إذ لم يناقضه حتى الآن واقع أو اختبار.

ولعل أخطر ما جاء في نظريات تطور الأنواع الحية العلمية هو القول بأن الإنسان يأتي طرفاً نهائياً في سلسلة كائنات حيوانية اختلفت عناصرها المتعاقبة تدريجياً. ولكن، من الثابت العلمي حتى الآن، غياب الدلائل الحسية القاطعة في الانتقال من مرحلة حيوانية معينة قبل الإنسان إلى مرحلة الإنسان، الحيوان العاقل. وهذا ما دفع بالعلماء إلى إطلاق افتراضات، تتنوع حتى التناقض، بشأن أصل الإنسان الحيواني، وبشأن تحديد النوع الحيواني الذي أدى بتطوره إلى الإنسان. وعلاوة على ذلك يتعذر على العلماء أن يحددوا بالضبط زمان ظهور التفكير في جسم حيواني أو مرحلة انتقال جسم حيواني إلى طور التفكير. يربطون ظهور الإنسان، في تاريخ الحياة، مع بدء استخدام الأدوات، ويففلون استخدام الأدوات واللغة والرموز وما يرافق ذلك كله من ضرورة الحياة في مجتمع، يفترض مسبقاً ان الحيوان اجتاز العتبة المؤدية إلى الذكاء والعقل. فإن انتاج الأداة يفترض عند من يقوم به التفكير بشأن استخدامها وارتقاب فعاليتها، فيمكن الخلوص من ثم إلى ارتباط ظهور الإنسان العامل مع الإنسان الحكيم،

هذا القول مستخلصاً من نظرية ميثافيزيقية، بل انه ناجم عن اختبار مباشر ملازم لحياة الإنسان.

ترى العلوم أن التطور هو معطى يفرض ذاته في حالات معينة، ولكن الفلاسفة لا يتوقفون عند هذا الحد، بل يذهبون إلى الأخذ بالصيرورة كمبدأ شرح شامل يمتد إلى الله بالذات، حيث يقولون بأن «تحقيق الله لا يكتمل بمعزل عن تاريخ العالم والإنسان!». فالألوهة التي تنبى وتتحقق في العالم، تتحرر من اللابالاة تجاه الخير والشر. مع العلم دائماً بأن هذا الموقف لا يشمل كل الفلاسفة بدون استثناء. أما الذين يأخذون به، فإنهم لا يركزون كلهم، بالشكل ذاته، على نظريات التطور العلمية. فهيجل، مثلاً، واضع «ميثافيزيقا التاريخ» على نسق مثالي، لا يستمد في تفكيره شيئاً من نظرية التطور عند داروين، بل إنه يذهب إلى حد اتهامها بالضبابية. ويثبت بهذا السلوك أنه من الممكن تكوين «فلسفة الصيرورة» بمعزل عن تطور الأنواع الحية؛ فالتطور المذكور مسألة علمية، بينما الفلسفة هي شأن آخر. قد تبنى فلسفة الصيرورة في إطار مثالي كما قد تبنى في إطار واقعي. فلسفة هيجل هي مثالية وتُعنَى قبل كل شيء بصيرورة الروح الذي يضم لذاته كل شيء. وبالتضاد مع هيجل، فإن الفلاسفة الماديين أرادوا من الافتراضات العلمية دعم مواقفهم الفلسفية. ونذكر على سبيل المثال كيف أن إنجلز كتب في رسالة إلى ماركس سنة 1859: «إن داروين، الذي انكب على مطالعته، هو رائع. لم تكن الغائية قد أزيلت تماماً حتى الآن، أما الآن فقد قضى الأمر. وعلاوة على ذلك، لم تحدث قط محاولة من هذا المعيار للبرهان عن وجود تطور تاريخي في الطبيعة، وبخاصة بمثل هذا النجاح!». ويظهر كيف أن إنجلز يستغل تعليم داروين خلافاً لما أراده العالم في مؤلفه «أصل الأنواع» 1859 بشأن الغائية. وماركس بدوره يستغل تعليم داروين للبرهان عن صراع الطبقات. وقد كتب في رسالة إلى لاسال سنة 1861: «إن مؤلف داروين يبدو لي بالغ الأهمية، وأرضى به بمثابة أساس بيولوجي لصراع الطبقات في التاريخ... هنا، ولأول مرة، لا تنزل «بالغائية» في العلوم الطبيعية الضربة القاضية فحسب، بل إن دلالتها العقلية تنال تحليلاً قاطعاً بشكل تجريبي». ومن الفلاسفة الذين تأثروا بنظرية التطور العلمية، الفيلسوف الفرنسي برغسون في موقفه من التطور الخلاق. ويرى برغسون أن الحياة هي «الاندفاع الحيواني بتبدياته الجديدة دائماً، والمفاجئة دائماً، والتي هي إبداعات حقيقية. الحياة هي الوعي الذي يندفع عبر المادة والنباتات،

والحيوانات والإنسان محاولاً في اندفاعه أن يتحرر. فالغريزة الحيوانية هي معرفة تامة ولكن متخصصة؛ في الإنسان، حيث يعرف عن الوعي بالعقل، فإنه يوسع مجالاته بلا حدود، ويقلب كل الحواجز التي تنصبها المادة في وجهه؛ وعندما يتحرر، يتاح للعقل أن يعود إلى ذاته ليلاقي الحدس.

لا مفر من طرح سؤال على كل نظرية تطويرية: هل للصيرورة اتجاه معين، صوب أشكال أكثر كمالاً، تماماً وتوحيداً؟ إن كان الجواب إيجابياً، تحتم تسويغ ذلك. هل توجد قوة عاقلة تسيّر التطور في الاتجاه الاكتمالي؟ الفيلسوف الالمانى نيتشه يرى أن لا اتجاه معين للصيرورة، وبهذا الموقف يختلف عن هيجل وماركس حيث يقول: «لنتحرر من الاعتقاد بأن العالم يرتبط بأشكال معينة تدفعه إلى أن يصير أكثر جمالاً وكمالاً وتعقيداً. إن هذا الموقف هو «انتروبومورفي» انساني خالص. وتبقى الفوضى، والخضوع، والأشكال مفاهيم غريبة عنه!». وعلى غرار أناكساغوراس، لا يرى نيتشه في الصيرورة ظاهرة خلقية، ولا حتى جمالية، بل يرى فيها لعبة لا تتضمن أي معنى. أما كل من هيجل وماركس فيرى أن للتطور اتجاهًا إرتقائياً دائماً التحقيق.

ومع أن الفلاسفة لا يتفقون بشأن تفسير اتجاه التطور، فإنهم يجمعون القول بأن تسويغ العمل الإنساني يرتكز على الصيرورة؛ لأن الكون الثابت لا يدفع الإنسان إلى العمل التطويري، بل إن بعض الآخذين بموقف برميندس المحتقر للتغيير، يرون أن العمل الإنساني تحرك باطل، وهو وهم فارغ من كل عمق أنتولوجي. فإنه من الضروري، كي يعامل العمل الإنساني بجدية، أن يتجاوب مع قيمة حقيقية، يتعذر إجلاؤها في تمائل الثابت والكيان. ومن جديد يطفر سؤال: «هل يكفي أن نضفي على التغيير «وزناً أنتولوجياً» كي نسرر العمل الإنساني؟». إن كان العمل الإنساني لا معقولاً، خالياً من المعنى والاتجاه، لا ندري إلى أين يقود، فلم العمل وكيف العمل؟ هيجل يتكلم عن التكوين الكلي، عن تكوين المطلق؛ الماركسيون يتكلمون عن عالم أفضل يتكوّن وفقاً للمادية التاريخية؛ نيتشه يولي الأهمية للإنسان الذي يستطيع أن يعطي معنى لما لا معنى له.

ويطرح التطور أيضاً مشكلة الحقيقة، التي رافقت تاريخ الفلسفة منذ نشأته. إن كان كل شيء يتبدل بدون انقطاع فينا وفي العالم، إن لم يوجد شيء ثابت، إن كانت معرفتنا في كل جوانبها ومظاهرها في سيل دائم، فأى معنى يعطى للحقيقة؟

الحديث - انتشاراً في الهند أولاً ومع دخول الأفكار الأوروبية عبر الانكليز. وقد كان أحمد خان من بين الأوائل الذين دعوا إلى تفسير الإسلام على ضوء النظريات الطبيعية النشوءية. وقد رد جمال الدين الأفغاني على نظرية النشوء والإرتقاء رابطاً بين مذهب النشوء وبين المادية الالحادية: «فإن سُئل داروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيتها وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره ثمرة وطعمه ورائحته وعمره، فإن فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها، مع وحدة المكان والماء والهواء، أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه:» (الأفغاني، «رسالة الرد على الدهريين»).

أما شبلي شميل فكان من أبرز عارضي مذهب النشوء والتطور من خلال ترجمته لمحاولة «بختر» في شرح داروين. وكان الشميل ينظر إلى النشوء والإرتقاء كطريق إلى التقدم والحداثة، وقد ربط بين النشوء والمذهب الطبيعي الالحادي. وقد رد حسين الجسر من موقع دفاع عن الشريعة الإسلامية على مذهب النشوء بالصيغة التي عرضها الشميل بشكل خاص، وعنده أن هذه النظرية إذا ثبتت صحتها لا تتعارض مع الإيمان، بل يمكن اعتبار ذلك من تدبير الله وتصريفه لشؤون خلقه.

ومن أبرز النشويين العرب المؤمنين، كان إسماعيل مظهر الذي عارض على التوالي الأفغاني، لأنه رفض المذهب برمته دون أن يتفهمه، كما رد على الشميل الذي ربط مذهب النشوء بالإلحاد. ويمكن القول بأن سلامة موسى كان أحد أولئك الذين بسطوا مذهب النشوء عند الفلاسفة الانكليز وحسب سبنسر بوجه خاص.

خالد زيادة

إضافة (2)

التطور هو «عملية التغيير الحتمي للأشياء، والظاهرة التي تأخذ في مجراها منحى متقدماً ينقلها لنوعية الأشياء والظواهرات من مستوى متدنٍ إلى مستوى أرفع، أي من المبسط البدائي إلى الأشكال الأكثر تعقيداً».

وفقاً لهذا التعريف يتحدد معنى التطور في فلسفة

أما نُدَقُ دعماً إلى الشك التام، بكل ما يتضمنه من لا معقول وتناقض؟ صحيح أن عصرنا هو أكثر من أي عصر آخر يشعر بحتمية الاهتمام بما هو متبدل، عابر، تاريخي، في الإنسان وفي المجتمع، في المعارف وفي القيم، ولكن هل يجوز أن يهمل، بشكل نهائي، الأخذ بما هو أزلي ولا متبدل؟ لا مفر من طرح هذه المشكلة، لما لها من نتائج مهمة على الصعيدين الديني والفلسفي. هل ينجو الإنسان الخاضع للتطور من حكم الصيرورة الشاملة؟ وما هو مكان الإنسان في هذه الصيرورة؟ وبأية وسيلة يثبت وجوده؟ وما هو معنى وهدف هذا الإلتهاب؟

أثرت نظرية التطور، بدون شك، على سلوك الناس، وكان أهم ما أخذ عنها دعوة كل إنسان إلى النمو والانتشار الذاتي في تباديات مختلفة متعددة ومتنوعة، مستلهماً «مبدأ الصراع لأجل الحياة». وجاء هذا المبدأ منسجماً مع روح الفردية، ومع روح العبقورية التي تتجاوز كل وضع عام بما فيه الشريعة. ولكن «الصراع لأجل الحياة» أفضى إلى نتائج أنانية قاتلة، عكس ما كان يُنتظر منها في تكوين النخبة، وسادت الأفكار العرقية على التطلعات الشخصية وجرّت الشعوب إلى حروب تساوى فيها بالخسارة والدمار والتخطيم والتشريد المنتصر والمنكسر. وراح بعد العلماء يندون مبدأ الصراع لأجل الحياة ويشرحون التطور بتدخل كائنات من خارج الأرض أو بواسطة أفعال خيالية من صنع العلوم الوهمية. وعلاوة على ذلك لا يزال عدد الذين يرفضون نظرية التطور، وخاصة ما يتعلق بأصل الإنسان الحيواني، ضخماً جداً. منهم معارضون منفردون للتطور، يرفضون، بدافع من الأنانية، كون أصلهم من القرودة أو السمك. وآخرون بدافع من تعاليمهم الدينية المستندة إلى كتاب الوحي، من يهود ومسيحيين وإسلام، يخاصمون التطور لمناقضته رواية الخلق الواردة في الكتب المقدسة. ويدعمون موقفهم بعجز العلم عن إظهار واقع الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية، فالأحافير المكتشفة حتى الآن هي إما قرودة عادية ومنها الاوسترالوبيثيك والسينانثروب، وإما أناس قريون من النوع البشري الحالي، وما من أحفور يبرهن عن تطور نحو الإنسان العاقل.

بشارة صارجي

إضافة (1):

عرفت كلمة نشوء وتطور - عربياً وإسلامياً في الفكر

والحيوان قد تطور على أساس نشأتها الأولى التي كانت جسيمات Organism بدائية، وإن أصل الخلية الجنينية Embryo كانت النطفة Kelm. وبأسلوب مشابه لذلك - أي مبدأ تطور الجسيمات البدائية - علل العالم الفرنسي بوفون Buffon نشوء الكرة الأرضية.

أما العالم لييل Lyell فقد أسس نظرية الكوارث Katastrophentheorie القائلة بالتطور البطيء للكرة الأرضية، وهو بذلك كان على نقض مع طروحات كوفير Cuvier الذي كان ينادي بعدم تغير الأنواع، التي دحضها أيضاً العالم الفرنسي وعضو أكاديمية العلوم سان هيلير - Saint Hilaire.

أما نظرية تطور الأنواع، فقد اكتسبت عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ممثلين لها، بالغي الأهمية، في أكثرية البلدان الأوروبية لامارك Lamarck مثلاً، برهن على رأيه حول نظرية تطور الأنواع من خلال متغيرات ظروف البيئة. وأوكن Oken، الذي تابع عملية Prozess تطور الطبيعة عبر ملاحظته لتطور الظواهر الكيميائية والآلية فيها وصولاً إلى ملاحظة تطور الجسيمات Organismen. ولكن نظرية التطور Entwicklungstheorie بلغت ذروتها في مجال الطبيعة العضوية على أيدي كل من داروين Darwin وهيكيل Haeckel. إن الأسس الثابتة لفكرة التطور في الفكر الفلسفي البرجوازي، تجلت بأبرز صورها في ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ابتداءً من كانط Kant مروراً بفخته Fichte وشلنغ Schelling، انتهاءً بهيغل Hegel الذي بلغ الديالكتيك على يديه أعلى مراتبه. هذا الاتجاه الفلسفي كان ردة فعل فلسفية تجريدية تجاه عملية التكون التاريخي للمجتمع البرجوازي، المليئة بالتناقضات التي بدأت في فرنسا وألمانيا، وكانت ردة فعل تملكت الوعي البرجوازي في المرحلة التي شهدت التحضير للثورة الفرنسية وتنفيذها وتأثيراتها اللاحقة، مع دفع ماركس للقول «إن الثورة السياسية في فرنسا قد رافقتها ثورة فلسفية في ألمانيا».

ولكن نظرية التطور عند هيغل كانت حافلة بالتناقضات، وبعيدة تماماً عن الحسم في المسائل الأساسية. ومرد ذلك الأساس المثالي الذي قامت عليه النظرية بكاملها. فبينما كان هيغل ينفي عن الطبيعة أي تطور في الزمن، كان يؤكد أن تطور المجتمع البشري ليس إلا انعكاساً للتطور الذاتي «للفكرة المطلقة»، حتى في التاريخ، فالتطور ليس ممكناً إلا

الاشتراكية العلمية. عند متابعتنا لتاريخ الفلسفة ومختلف مجالات العلوم الطبيعية حتى القرن الثامن عشر، نجد أن مفهوم التطور قد تمحور حول رأيين أساسيين. الرأي الأول يقول بأن «الحركة» هي موجودة بذاتها، بينما مصادرهما وقواها الدافعة - المحركة وغاياتها تطراً عليها من الخارج. ود «الخارج» هذا قد يكون أحياناً «الذات» وأحياناً أخرى «الله» الخ....

أما الرأي الثاني فهو يركز اهتمامه على معرفة مصدر ذاتية - الحركة من داخلها. ولكن في مرحلة نشوء الرأسمالية وما شهدته من انطلاقة لامثيل لها لقوى الإنتاج، وما ارتبط بذلك من تقدم سريع في مجالات العلوم المختلفة، بدأت «فكرة التطور» تفرض نفسها بالحاح مستمر. وإذا كان مفهوم بومه Böhme لتطور الكون قد ارتكز في جوهره على أسس دينية - تصوفية، فإن كل من برنو Bruno وسبينوزا Spinoza قد عالجا مفهوم التطور باعتباره «تطوراً قائماً بذاته على مبدأ مادي». أما لايبنتز Leibniz فقد أكد على الاستمرارية باعتبارها أهم لحظات التطور، ولكنه وقع في خطأ الإطلاق والكلي لمبدأ الاستمرارية، وألغى بذلك عناصر أخرى فاعلة في التطور، أهمها، لحظات الانقطاع والطفرات النوعية والكمية.

أما ديكارت فقد استخدم العلوم الطبيعية لتطوير مفهوم التطور، لنظام النجوم والكواكب ونشأتها.

ورغم هذه البدايات المشجعة لتغيير ما ساد من معتقدات حول «فكرة التطور»، فقد، بقي النصف الأول من القرن الثامن عشر يخضع لصبغة العناصر الميتافيزيقية غير الجدلية واللاتاريخية على مفاهيم الطبيعة وتطورها، حيث بقي الرأي السائد «بعدم تغير الطبيعة بالمطلق».

إن أول تجاوز حقيقي لهذه المفاهيم المتحجرة كانت مؤلفات كانط Kant التي ظهرت عام 1755، وهي «التاريخ العام للطبيعة» و«نظرية السماء»، حيث علل فيها نشوء وتطور النظام الشمسي والكرة الأرضية على أساس أن نشأتها الأولى كانت على شكل غازات متجمعة.

كما برزت أيضاً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عدة أعمال أخرى شكلت قفزة نوعية في إطلاق مفهوم التطور المادي المستمر للكون والطبيعة، في مقدمتها مؤلفات س. ف. وولف C.F. Wolff الذي قال بأن عالم النباتات

عبر « الماضي » .

Experience of Time, Monist 19 15, p. 221) . ولكنه يؤكد أن التعاقب يتكون من وحدات متميزة توجد بينها علاقة تبادلية دائرية.

ويقتر برغسون « فكرة الحاضر الذي يستمر » يستخدم التعاقب بمعنى أكثر اتساعاً لأنه يدخل فيه التمايز بين الوحدات المتعاقبة، ويقول: « إن الزمن المطلق هو الصورة التي يتخذها التعاقب في الحالات الشمورية لدينا، عندما يحيا الأنا ويمتنع عن وضع فاصل بين الحالة الحاضرة والحالات السابقة »، كما يحدث عندما نتذكر، وبالتالي يمكن أن نتصور التعاقب بدون التمايز، كما يمكن أن نصوره كنسق وكنظيم دقيق للعناصر، كل عنصر منها يمثل الكل ولا يتميز أو يفصل إلا بالنسبة لفكرة ممكن أن تكون مجردة « فالديمومة الخالصة هي الصورة التي يتخذها تعاقب حالات الشعور ». وفي هذا المعنى يورد لالاند، بعد تحفظات، التعريف التالي: « التعاقب هو وجود وحدات قابلة للتمييز لكنها لم تتميز بعد حالياً. وبرغسون يوافق على انه عندما تحدث عن نظام تعاقب لا يوجد زمن خالص، لكن يوجد تعاقب يتكوّن في المكان بحيث انه يمكن أن يستوعب في آن واحد العديد من الوحدات المنفصلة والمتلاحقة (المعطيات المباشرة للشعور) .

ثانياً: صور التعاقب

1 - التعاقب التاريخي:

ويظهر لدى الشعوب الشرقية كما في أسفار: المهاجراتا والبورانات التي تحتوي على إشارات إلى تعاقب دورات العالم، في كل دورة أربع « يوجات » عصور. الأول عصر الكرتيا، العصر الذهبي وكل شيء فيه بالغ حد الكمال، والثاني عصر الترتيا الذي تصاب فيه الفضيلة بالانحطاط على حين تنتشر في الثالث الدفابارا الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية ونصاغ القوانين، وفي الرابع الكالسي أي أسفل درك في الدورة فتسلط فيه الآلام ويهمل الدين وعند نهايته يجري امتصاص كل شيء، في البراهما، وتبدأ الدورة سيرتها الأولى مرة ثانية وهكذا دواليك إلى الأبد.

وبقدم الحكيم الصيني تساو ين Tsou yen في القرن الثالث ق.م. نظرية للتاريخ تقوم على الدور، وتمائل التكرار الذي يحدث في الطبيعة. وقد أشار الكتاب والمؤرخون في عهد أسرة هان إلى أن هذه الفكرة تشكل ضمناً كتاب « حوليات الربيع والخريف ». وقد أحيها كانج يو واي Kang yu wei 1858 - 1927 .

بواسطة الديالكتيك المادي حدد ماركس وانجلز، المحتوى العلمي والثوري لمفهوم التطور وذلك باستيعابهما النقدي للفلسفة - الكلاسيكية الألمانية وبالتوافق التام للمفهوم مع آخر ما توصلت إليه العلوم من إنجازات ثم فهمهما الدقيق لطبيعة المرحلة التاريخية. هذا كله لم ينعكس فقط على صعيد مفهوم التطور بل برز أساساً بإجابتها العلمية الحاسمة على موضوع المسألة الأساسية للفلسفة، أي أسبقية المادة على الوعي.

غسان الزين

تَعاقِبُ

Succession

Succession-Consecutively

Folge

أولاً: معنى التعاقب

يعني التعاقب العلاقة بين وحدات مختلفة تشغل فترات زمنية متتابعة تتميز عن طريق ترتيبها داخل نظام طبيعي أو مفترض. ويعني العلاقة بين وحدات مختلفة يجمعها تتابع داخل نسق أو نظام مثل سلسلة الأعداد، وفي هذا المعنى لا يفترض الزمن. ويعني مجموعة وحدات يوحد بينها المعنى في علاقة التابع كنتيجة مرتبة على مقدمة.

والتعاقب يمثل مشكلة دقيقة، فهل من الضروري إذا استخدمنا المعنى الأول أن تكون اللحظات المعينة متميزة تماماً؟ المعنى الشائع يسمح بذلك، فالوحدات التي يمكن أن توجد في نفس اللحظة الزمنية في الوعي يمكن أن يحكم عليها بأنها متزامنة وليست متتالية (متعاقبة) حتى إذا كانت تشكل صيرورة أو حركة، وهذا هو الشكل الذي قدمه وليم جيمس W. James الذي يقابل بين اعتبار التعاقب مكوّناً أساساً ودائماً من وحدات متميزة، وبين الاستمرارية اللانقسمة للحاضر.

ويعرّف راسل التعاقب بأنه العلاقة بين الوحدات المتميزة ولكنه يرى أنه يمكن أن يوجد التعاقب في داخل الحاضر، فمعرفة التعاقب ممكنة بدون تجاوز الحاضر الذي يمثل حقبة محددة من الزمن يمكن أن تحدث فيها تغيرات (On the

الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس، تر. قسطا بن لوقا في كتاب عبد الرحمن بدوي، «النفس»، القاهرة (1954).
والعود الأبدى عند نيتشه Eternal Recurrence تكرار وتعاقب الأحداث في دورات متتالية يحدث في التالية ما حدث في السابقة وتستمر هكذا الدورات لانهائية «هكذا تكلم زرادشت». ويعبر الشاعر جميل صدقي الزهاوي عن ذلك شعراً في «اللباب» يقول:

وأن جميع الكون في الدهر دائر
وأن نهايات الأمور بدايات
وأن الذي قد كان من كل ما مضى
يكون إذا ما الدهر دار كما كان
وفي ديوانه يقول:

ما تزال الدهور تجري من الآ
زال حتى تنصب في الآباد
إن الليل والنهار يكسران
جديدين خلفه بأطراد

3 - التعاقب الميتافيزيقي:

وينتقل التعاقب الكوني إلى التعاقب بمعناه الميتافيزيقي عبر نظرية التناسخ، فهي كما أوردها الشهرستاني تعاقب الحياة وعودتها إلى الدنيا، وأن الهنود أشد اعتقاداً بذلك، فهم يقصون قصة العنقاء ثم يقولون إن الحال على مثال ذلك بالنسبة للدنيا فإن الأفلاك والنجوم تمر بعدة أدوار ثم ترجع إلى المركز الأول وتعود الحياة إلى الدنيا من جديد.

ويتضح هذا التطور في قول أنباودقليس بدورات أربع تسود العالم (العود الأبدى). فحين يسود الحب تندمج وتأتلف كل العناصر الأربعة داخل كرة دائرية. أما الكراهية فتبتعد فيها الأشياء وتنكمش ويحدث التخلخل وتقضي على ائتلاف العالم. ثم يتصدى لها الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم، وعندما تغلب الكراهية تماماً تنفصل العناصر عن بعضها ولا توجد موجودات هذا العالم. ولكن تعود الدورة مرة أخرى فيتغلغل الحب ويعود الائتلاف الذي تندمج فيه جميع الأشياء.

4 - التعاقب المنطقي (السي):

يعطي ابن سينا تعريفات للتعاقب تحت إسم التناسلي، والتوالي في الرسالة الرابعة في الحدود وهو: كون الأشياء التي

وابن خلدون 1332 - 1406 في «المقدمة» قد تصور التاريخ باعتباره عجلة دائرية تخضع للحتمية إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقباً دورياً بين نشأة وازدهار وانحطاط. وهناك ثلاثة أدوار للدولة أو أجيال: الأول حيث خلقت البداوة وخشونتها وتكون الدولة مرهوبة الجانب، والثاني تنتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف، أما الثالث فطور التدهور.

وفيكو G. B. Vico 1668 - 1744 في كتابه «العلم الجديد في الطبيعة المشتركة للأمم» يقدم نظرية تقوم على التعاقب الدوري للتاريخ وفي (الجزء الخامس من كتابه عن «عودة الانقلابات وتكرارها عند انبعاث الأمم وانحطاطها») ويرجع التعاقب الدوري للعناية الإلهية. وفي فكرة العود أو الدائرة Course ou recourse كل فترة تاريخية تتبع تعقب الأخرى على نفس الخط، ويدور التاريخ ثلاث دورات: دورة البطولة، الأبطال، والبشر وتجتاز الشعوب هذه الأدوار حيث تتصل نهاية الدور الثالث ببداية الأول.

ومصطلح التعاقب المستمر Successive Continuity في المادية الجدلية هو الرابطة الموضوعية الضرورية بين القديم والجديد في عملية التطور، وهو إحدى السمات الرئيسية لقانون سلب السلب، فكل شكل أعلى يعقب الأدنى، يحتويه ولا يلغيه.

2 - التعاقب الكوني (السنة الكبرى):

والتعاقب هنا - بمعناه الكوني - يرتبط بالزمان الذي يعرفه بعض الفلاسفة اليونان بأنه دورة معينة تقوم بها النفس حول العقل، والبعض الآخر يربطه بالحركات الدورية للنفس «الكلية» وعقلها الخاص، ويربطه نفر ثالث بالدورات الدائرية للكواكب. وهذا التعريف للزمان يجعله يمر في دورات دورية كل منها مدة سميها أفلاطون السنة الكاملة (السنة الكبرى الأفلاطونية)؛ والكون على هذا الأساس يمر في حياته المتصلة بدورات متعاقبة متساوية في كل شيء وليس من الممكن التمييز بينها. بينما حاول الطبيعيون القدامى تحديد مقدار كل دورة، فمنهم من قال أن السنة الكبرى مكونة من سنوات ثمان وآخرون جعلوها من سبع وخمسين سنة وهراقليطس جعلها ثمانين سنة ألف سنة شمسية وديوجانس يقدرها بخمسين وستين وثلاث مائة سنة كل منها تساوي سنة هراقليطس. ومن هنا فالزمان في نظرهم مكون من دورات متعاقبة في الزمن المستمر. (كتاب «الآراء

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة.
 - الاخواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، 1954.
 - الخضيرى، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة.
 - ديوي، جون، المنطق أو نظرية البحث، تر. زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة.
 - قدورة، حزام، فلسفة التاريخ عند فيكو، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.
 - لاينتز، المونادولوجيا، تر. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة.
 - هيدغر، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشوس الى توينبي، تر. عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
 - Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Presse Uni, de France.
 - Winn, Ralph B., Succession and Duration, in D., Runes, Dictionary of Philosophy, Littlefield, Adams co, New Jersey, 1974.
- أحمد عبد الحليم عطية

تعالی

Transcendence Transcendence Transzendenz

التعالی من علا أي ارتفع. والإنسان المتعالی هو الذي تسمو به فضائله أو علومه إلى المقام الأعلى. يعبر التعالی بمعناه الفلسفي عن التباعد والانفصام ما بين عالم الأشياء والإنسان من جهة، ومن جهة أخرى، العلي، أي المطلق، أي الله. هذا التباعد يفرض نفسه من الناحية المعنوية ويشعر به الإنسان وهو يتمزق ألماً. والشعور بالتعالی هو تجربة الإنسان الأساسية وأفق بعده.

إكتشاف التعالی هو الفعل الفلسفي الأول به يكتسب الإنسان الإحساس بحدوده وتجربته الزمنية، وشهوة البقاء الأبدي. تخطي الحدودية عند الإنسان يفرض تجاوز عالم الحواس. فالذات لا تعود تعترف بعالم الحواس منبعاً للحقيقة. أو تدرك أن ما هو ثابت في الزمنية يرجع إلى الفكرة، مثلما يفعل الفعل البشري ليرد المتعدد إلى الأحدية. إن الأحدية التي يفرضها العقل في نطاق نظرية التعالی لا

لها وضع ليس بينها آخر من جنسها (ص 64) وهو أيضاً كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود وليس بينها شيء مما به (ص 65).

والمونادات عند لاينتز تؤلف سلسلة لا متناهية وفقاً لمبدأ الفاعلية. وتؤلف الحالات المتعاقبة للموناد سلسلة متصلة وفقاً لمبدأها الخاص، يظهر ذلك في تعريفه للمكان بأنه: مجموعة العلاقات الخارجية التي تربط الموناد ببعضها البعض، أو هو ترتيب في المعية. كما ان الزمان ترتيب في التعاقب Order of Succession.

وعند هيوم تستمد فكرة الزمان من التعاقب، أو تتابع الانطباعات والأفكار وبدون التعاقب بين الإدراكات الحسية لا تتكون لدينا فكرة الزمان التي ندركها من التتابع بين الموضوعات المتغيرة بينما لا تعطيان الأشياء الساكنة هذه الفكرة.

وقد كانت وجهة النظر العلمية منذ مل J.S. Mill تجعل القوانين صياغات لتعاقبات الأحداث تتابعاً مطرداً. ويرى ديوي J.Dewey أن الفكرة القائلة بأن القوانين سببية وأن السببية تتابع غير مشروط تتطلب أساساً مختلفاً عما يقدمه مل. ويبين ديوي أن فكرة تتابع (تعاقب) الأحداث الواقعة في الوجود، والتي تقع في الزمان فكرة متناقضة لأن قضايا الوجود الخارجي جزئية ومن هنا ليست ضرورية كالقضايا الكلية المجردة. ويبن ديوي خاطئ القول بقيام السببية على أساس التعاقب. فالقول بأن السببية قوامها علاقة بين حادثة سابقة وحادثة لاحقة نشأ عن خلط فكرتين مختلفتين؛ الأولى تقول إن الحادثة لا يمكن فهمها إلا إذا رددناها إلى حوادث أصغر بحيث تصبح هذه الحوادث الأصغر عناصر من مقومات مجرى متصل مكاناً وزماناً. وخلط ذلك مع القول إن التعميمات هي صياغة لتتابع الأحداث. والأصل التاريخي لهذه الفكرة أن كون الأشياء منفصل بعضها عن بعض قد أدت إلى الشعور بضرورة ملء الفجوة بين تلك الأشياء. أما المصدر العقلي لها كون الأحداث تشاهد متعاقبة والتعاقب بحكم طبيعته متضمن فصلاً زمانياً ومن ثم فلا بد من شيء خارج الحوادث لنفسر به ارتباط الحوادث رغم استقلالها. وينتهي إلى أن السببية - من حيث هي تتابع مرتب - مقولة منطقية بالمعنى الذي يجعلها فكرة مجردة عن التتابعات التي لا حصر لعددتها في الوجود الواقعي.

والعلي هنا نسميه الله. ورد نسب التعالي لله في التوراة « ايل ايلون » (تكوين ، فصل 14 ، آيات 19 و 20 : انظر المزمور 18 الآية 14 ، والمزمور 83 ، الآية 19) . وأيضاً في القرآن ، مثلاً : ﴿ هو العلي العظيم ﴾ (سورة البقرة ، آية 255 ، انظر سورة النساء ، آية 43) . والعلو هو علو بالنسبة للمعرفة الإنسانية العادية ، مثال ذلك قوله ﴿ سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ﴾ (سورة الأسرى ، آية 43) .

لا يستطيع المرء أن يعقل الله من حيث تعاليه ، وهذا ما يبينه ابن عربي في « إنشاء الدوائر » : « وجود مطلق : لا يعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية كما لا يجوز عليه الكيفية ولا تعلم له صفة نفسية من باب الإثبات وهو الله تعالى وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب مثل ليس كمثلته شيء أو سبحانه ربك رب العزة عما يصفون فعلى ما قدما من أن العلم لا يتعلق إلا بوجود فهنا متعلق العلم نفى ما لا يجوز عليه سبحانه وتعالى ونفى ما لا يجوز عليه ثابت عندنا موجود فينا ومنسوب إلينا » . (طبعة ليدن ، 1919 ، ص 20) .

والشهادة في « رسالة الأحدية » للبلباني آية في التعالي المطلق لله ، يقول : « إنه هو ، لا بعد معه لا قبل ، لا فوق لا تحت ، لا بعيد لا قريب ، لا اتحاد لا انفصال ، لا كيف لا أين لا متى لا زمان لا لحظة لا عمر ، لا كينونة لا مكان ، وهو الآن كما كان . إنه الواحد بلا واحدة والفرد بلا فردية . إنه غير مركب من إسم ومسمى ، لأن اسمه هو وسماء هو (...) . إنه ليس في شيء ولا شيء فيه ، سواء أكان داخلياً في أم خارجياً من . ومن الضروري أن تعرفه الطريقة ، لا بالعلم ، لا بالعقل ، لا بالفهم ، لا بالتصور ، لا بالحس ، لا بالادراك . فلا يراه إلا هو ، ولا يدركه إلا هو . يرى نفسه بنفسه ، ويعرف نفسه بنفسه . لا يراه أحد غيره ولا يدركه سواه . حجابته واحديته ، ولا يحجبها سواه . حجابته اختفاء وجوده في واحديته بدون أي كيفية » .

ومعنى التعالي الإلهي بالنسبة للكلام هو تخطي الله لكل تشابه ما بينه وبين المخلوق كقوله : ﴿ ليس كمثلته شيء ﴾ (سورة الشورى ، آية 11) . وقد أطلق المتكلمون والمتصوفون على هذا التجريد كلمة التنزيه . فأوجب تأويل آيات التشبيه العديدة الواردة في القرآن والتي تضيف على الله شكلاً بشرياً وتصرفاً إنسانياً . والمراد من هذا التوكيد على تفريد التوحيد ؛ فقد أتى مثلاً على لسان سيد حيدر آملي في كتابه « جامع الأسرار ومنبع الأنوار » : « التوحيد تنزيه الله تعالى عن

تجاوز الحتمية الطبيعية فحسب ، بل هي تؤسسها . للتعالي صفة كيانية غير طبيعية . فهو إما أن يكون (1) عقلياً خالصاً أو (2) روحانياً .

1 - الكيان العقلاني الخالص ، يسميه كانط المتعالي . المتعالي نقض التجريبي ، ويشير إلى معرفة المدركات القبلية للأشياء وليس إلى الأشياء ذاتها . ليس للمتعالي عند كانط معنى التجاوز أو التخطي كما هي الحال عند أفلاطون ، بل التعالي صعود نكوصي يعود بالفكر إلى شروط التفكير بصدد الإمكانات القبلية للمعرفة .

في فلسفة فخته وشلنغ ، المثالية المتعالية هي بناء الأنا لوعي الذات وللعالم . ظهر كتاب شلنغ « نظام المثالية المتعالية » سنة 1800 . تبدأ الفلسفة المتعالية من الذاتية الخالصة وتبين كيف أن الذاتية تتلاقى مع الموضوعية . وهذه هي حركة وعي الذات أي الأنا . يتحقق وعي الذات تدريجياً ، إذ ينظر الأنا إلى نفسه ويتخذ ذاته موضوعاً له . فكيف يوجد فعل معرفة لا بد من انفصام تام ما بين الذاتي والموضوعي . وتبلغ المثالية المتعالية غايتها عند التقاء الذاتي والموضوعي التقاء متساوفاً . هذا ما نستنتجه من التاريخ العالمي ونعائنه في الطبيعة والفن .

أخذ هوسرل بنظرية المتعالي . فهو يرى أن مجال التجربة المتعالية والظهورية هو تحول الأنا الطبيعي والنفسي إلى أنا متعال .

2 - التعالي في المجال الروحاني هو شرط للشعور بالروحانية الإلهية . وبذلك يتميز التعالي عن الكمون وأحياناً يكون نقضاً له . يفترض التعالي أن العلي هو المافوق ، الكائن الحق ، أي المطلق . وهذا المطلق إما أنه واقع تحت إدراك المعرفة الإنسانية وإما أنه أسمى من أن تطاله .

كثيراً ما يبدو العلي موضوع المعرفة الأساسي . هو ما يجب أن نعرفه . وأكثر من ذلك ، هو الكائن الوحيد الذي يستطيع العقل أن يعرفه حقاً ، وبعبارة أخرى : العلي هو موضوع المعرفة الفعلي . ولأنه كذلك فالمعرفة تدركه . وشكل المعرفة هو الحدث العقلاني كما في نظرية التعالي الأفلاطونية أو نظرية العقل المطلق الشلنغية .

وتقول فلسفات أخرى إن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك العلي . وهي تعتبر العلي بمثابة أفق سلبي . فإما أن يكون العلي غير قابل بذاته لأن يدرك ، وإما أن العقل البشري يعجز عن أن يصعد إليه ، أي أن يتخطى نفسه . هذه المباشرة هي التي توجد الضرورة لأن يكشف العلي عن نفسه أي أن يتكلم .

الحقيقية. وهذا ما يفسر أن تجربة الوفاق التام بين الشعور الإنساني والعلوي تتجلى في شكلها الأتم: القفزة في العلي، أي الفناء. وفي القفزة يرفض المرء أن يلاقي اللامتناهي في المتناهي، بل يريد أن يحل المتناهي في اللامتناهي. هذا التعديم لا يحو بالضرورة الوعي. يصور النفري في « كتاب المواقف » الحلقة الأخيرة لتلاقي الله والإنسان الاتحادي بالوقفة. تخول الوقفة الله والإنسان أن يريا بعضاً وقد أتى ذكر لهذا التلاقي ما بين الله والنبي في القرآن (سورة النجم، آية 10، انظر شرح هذه الآية في تفسير جعفر الصادق).

تطرقت الفلسفة الوجودية الحديثة إلى مفهوم التعالي بشكل لا يمت بصلة إلى المطلقة. فالتعالي في مؤلف هيدغر « الكينونة والزمن » هو الفعل الذي بواسطته يتخطى الإنسان الكائنات ويتخطى نفسه بصفته كائناً. وكذلك الأمر عند سارتر في « الكينونة والعدم »، حيث التعالي خاصة للإنسان، إذ إنه يستطيع أن ينكر نفسه وماضيه فيتخطاهما. يعبر التعالي عن مشروع العلاقة مع الآخرين، مع ما هو غير الذات ومع من هو غير الانسان (« مسائل في النهج »، خاتمه). والتعالي في الفلسفة الوجودية يرتكز إلى التخطي الزمني - في الزمن - وليس إلى التخطي الفضائي الذي نجده في التعالي الإلهي. وقد جعل نيتشه الحياة تتكلم قائلة « أنا من ألزمت بأن أخطئ نفسي إلى ما لا نهاية له ». (« هكذا تكلم زرادشت »، فصل « تخطي الذات »).

جاد حاتم

الحدث » (فقرة 639) و« التوحيد تنزيهه الحق بصفاته العليا » (فقرة 1206). وقد ورد الوصف الأتم للتنزيه في مؤلف آخر لحيدر آملي هو « رسالة نقد النقود في معرفة الوجود »، حيث يقول « الوجود المطلق المحض منزّه عن الكل، حتى عن الإطلاق وعدم الإطلاق لأن الإطلاق تقييد يقيد الإطلاق » (فقرة 43).

أرادت المدرسة الصوفية أن تجمع بين التنزيه والتشبيه. وبنت هذا التوفيق على أساس نظرية وحدة الوجود. ونكتفي بالإشارة إلى قصيدة ابن عربي في الفصل الثالث من « فصوص الحكم » حيث يقول إن التنزيه الخالص تحديد لله ونشير إلى « الفتوحات المكية »: « والعالم كله عندنا ليس له تقييد إلا بالله خاصة والله يتعالى عن الحد فالمقيد به تابع له في هذا التنزيه » (55/2).

قلنا إن معرفة الله السلبية لا تتحول إلى معرفة إيجابية إلا إذا كان المطلق إلهاً يتكلم. يستطيع المرء أن يلمّ به من خلال كلمته التي تكون إما هيولية (الطبيعة)، أما ملفوظة (القرآن، الأنبياء)، وإما الاثنين معاً (المسيح). ولكن عندما يتكلم العلي يعرف عن نفسه بلغة تلائم العقل البشري المحدود. وبهذا يبقى العلي مجهولاً في ذاته، إلا إذا أمكن التوفيق ما بين التنزيل والحدس العقلاني في تأسيس المعرفة الإنسانية على أحدية العقل البشري والعقل الإلهي. وبفضل هذه الهوية يستطيع الشبيه أن يعرف الشبيه. هذه نظرية عريقة في القدم وخاصة في المذاهب الهندوسية وتظهر في الفلسفة لأول مرة عند امبدوقليس.

والمطلق، وإن كان غير قابل لأن يدرك، لا يزال موضوع الفكر الأساسي. فيما أن العلي شرط التفكير، فهو موضوع التفكير وغير قابل للفهم في الوقت ذاته.

ولكن من شأن الشعور الإنساني أن يوجد علاقة مع العلي. إلا أنه يصعب عليه ذلك في التقارب السلبي وبالمقابل يسهل عليه عن طريق المعرفة الرمزية. والمعرفة الرمزية هي معرفة العلي في شكل من أشكال الكمون مثل الأساطير، الفن، التاريخ من حيث أنه فعل إلهي، الكلمة المقدسة، الخ...

يتوق الشعور الإنساني إلى تجربتين مع العلي يريد أن يشعر به في لا تناهيه أي كعلي. ويريد أن يقلص الهوية التي تفصله عن العلي. وفي هذه الحال، فإنه يريد أن يشعر به في المتناهي على شكل الكمون. ولكن كمون المتعالي لا يكون إلا تصورياً. والتجربة لا تفي على الوجه الأكمل بما يتوق إليه الإنسان لأن المتناهي فان ولا يكمن فيه العلي بهويته

تعريف

Définition

Definition

Defnition, Begriffsbestimmung

يقول الجرجاني في معرض تعريفه بالتعريف إن التعريف هو « عبارة عن ذكر ما يتلزم معرفة شيء آخر ». إن التعريف هو تعيين تصور الموضوع وله أهداف خمسة:

1 - توسيع الجهاز اللفظي، إذ إن تفسير معنى كلمة معينة هو عبارة عن التعريف بها.

2 - إزالة الالتباس، إذ إن الكثير من الكلمات يحمل أكثر

على تعريفه. من هنا لا يجوز القول إن للرمز المعرف ولتعريفه نفس المعنى الواحد. ولن يكون لهما هذا المعنى الواحد إلا بالنسبة لمن يعترف بمقبولية التعريف. لكن هذا أمر يتلو التعريف وليس متقدماً عليه أو حتى من إحداثه. إن التعريف المستحدث لا يمكن القول عنه إنه صادق أو كاذب، بل يجب اعتباره اقتراحاً أو تصميماً لاستعمال الرمز المعرف على نحو يعني ما هو مقصود في التعريف. وقد يكون أمراً أو طلباً. لكن الاقتراحات والتصاميم والطلبات والأوامر قد ترفض وتعصى، كذلك التعاريف المستحدثة. لكن أحداً منها ليس، بحكم ذلك، صادقاً أو كاذباً.

إلا أن هذا كله لا يعني أنه لا يمكن تقويم التعاريف المستحدثة على أساس آخر. من هنا إمكانية السؤال عن مدى تحقيق التعريف المستحدث لغاية استحداثه. فإذا كان غامضاً أو معقداً جاء استحداثه عقيماً.

2 - التعريف القاموسي Lexical، وهو تعريف بلفظة لها معنى ثابت ومتداول. فإذا كان القصد من التعريف إزالة الالتباس أو توسيع الجهاز اللفظي لدى الفرد يكون اللجوء إلى القاموس الوسيلة المثلى ويكون التعريف عندئذ قاموسياً. إن التعريف القاموسي لا يعطي اللفظ المعرف معنى لم يكن له من قبل وهو بالتالي من شأنه أن يكون صادقاً أو كاذباً. بذلك يبدو أن ما ندعوه هنا تعريفاً قاموسياً هو ما دعي قديماً بالتعريف الحقيقي Real Definition.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن التعريف، مستحدثاً كان أو قاموسياً، لا يتناول وجود الموضوع المعرف. فلا فرق، أدلّ اللفظ المعرف على موجود حقيقي أم لم يدل، فإن ذلك لا يؤثر في ماهية التعريف.

3 - التعريف التدقيقي Precising، وهو ما يساعد على تخفيض درجة الغموض بالنسبة لاستعمال لفظة من الألفاظ. إن اللجوء إلى القاموس وفهم معنى الديمقراطية مثلاً من أحكامه ليس من شأنه مساعدتنا كلياً في استعمال الكلمة الغامضة وتطبيقها في كل حالة من حالات ورودها. فهناك حالات «حدودية» لا يمكننا التأكد من هويتها على هذا الصعيد إلا باللجوء إلى تعريف تدقيقي يتعدى أحكام القاموس. لكن ذلك لا يجعل من التعريف التدقيقي تعريفاً مستحدثاً، لأن اللفظة المعرّقة ليست جديدة تماماً مما يفرض على صاحب التعريف التدقيقي التقيد بمعناها المتداول إلى أبعد حد.

4 - التعريف النظري Theoretical، وهو ما يشكل المثار

من معنى واحد فيصار إلى تعريفها من أجل الدلالة على المعنى المقصود.

3 - تخفيض الغموض، إذ إن بعض الكلمات من الغموض ما يعسر استعمالها في حدود معناها، فيصار إلى توضيحها من خلال التعريف بالمقصود بها.

4 - التفسير النظري، حيث يصار إلى توضيح الموضوع من خلال التعريف به نظرياً أو محلياً، كما نعرف القوة في الفيزياء كحاصل ضرب الكتلة بالتسارع. إن هذا التعريف لم يُصنع من أجل توسيع جهازنا اللفظي ولا لإزالة الالتباس أو تخفيض الغموض، بل من أجل تجسيد قسم من فيزياء نيوتن في معنى لفظة «قوة» بالذات.

5 - التأثير على المواقف، حيث يُبتغى بعض الأحيان التعريف بلفظة من الألفاظ على نحو يؤثر في مواقف الآخرين أو يثير مشاعرهم باتجاه معين. فعندما يهب أحدهم للدفاع عن صديق متهم بقلّة اللبابة فينبغي يدافع عن صدقه بتقديمه تعريفاً بالصدق كقول الحقيقة دائماً. وبغض النظر عن الظروف فإن غايته ليست بالدرجة الأولى إعطاء تعريف تام بالصدق بل التأثير على سامعيه واستدراار عطفهم على تصرفات صديقه، لعل مشاعرهم تجاه الصدق تتحول إلى عدم لباقة.

ثم أن هناك خمسة أنواع للتعريف.

وقبل التمييز بين هذه الأنواع الخمسة للتعريف علينا أن نلاحظ أن التعريف إنما هو للرموز. فوحدها الرموز تملك معاني يمكن التعريف بها. خذ الكرسي مثلاً فنحن نجلس عليه وندهنه ونكسره ونصنعه، لكننا لا نعرفه بوصفه كذلك بل بصفته رمزاً أو لفظة. وهناك اللفظ الذي ينبغي التعريف به Definiendum وهناك التعريف Definiens. فإما أن نقول إن المثلث مثلاً يعني شكلاً مسطحاً متضمناً في ثلاثة خطوط مستقيمة أو أن نقول إن المثلث هو (بحكم تعريفه) شكل مسطح متضمن في ثلاثة خطوط مستقيمة. وليس التعريف معنى اللفظ المعرف به، بل ينبغي القول إن كليهما رموز لها نفس المعنى الواحد.

1 - التعريف المستحدث Stipulative، وهو تعريف بكلمة مستحدثة. فكل من يستعمل لفظة جديدة له ملء الحرية بإعطائها المعنى الذي يريده لها، ونحن ندعو تعريفه تعريفاً مستحدثاً أو مشتركاً. ويبدو أن هذا النوع الأول من التعريف كان يدعى سابقاً (في التقليد) تعريفاً لفظياً Verbal أو اسمياً Nominal.

ليس للرمز المعرف على نحو استحداثي أي معنى متقدم

تَعَصُّب

Fanatisme
Fanaticism
Fanatismus

التعصب هو الانحياز التحزبي إلى شيء من الأشياء : فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص، إما (مع) أو (ضد). والتعصب للشئ هو مساندته ومؤازرته، والدفاع عنه. والتعصب ضد الشئ هو مقاومته، وقد يمتزج الأمران في فعل التعصب الذي يتجلى فيه التهور والتحمس والعنف معاً. ويتضح عنصران بارزان في التعصب أحدهما إيجابي والآخر سلبي. الأول هو اعتقاد المرء بأن الفئة التي ينتمي إليها أسمى وأرفع من بقية الفئات والآخر هو اعتقاده بأن تلك الفئات أخط من الفئة التي ينتمي إليها. ويرتبط مفهوم التعصب ذاته في أذهان الناس أكثر بالجانب السلبي، فالتفسير الحديث للتعصب هو ذلك الذي يحتقر فئة معينة أو يتحامل عليها. فالتعصب هو في أساسه نظرة سلبية إلى الغير والتعصب ينتجه إلى تحقير الآخرين وإلحاق الضرر بهم أكثر مما يميل إلى تأكيد مزاياهم الخاصة أو الحصول على كسب منفعة خاصة.

والتعصب يظهر في مجالات متعددة أهمها الدين والفكر والسياسة والقومية. وله في كل مجال نتائج شديدة الخطر. فالتعصب في الدين يؤدي إلى اضطهاد العلماء والجمود؛ وفي الفكر يؤدي إلى الدوغماتيقية والمذاهب المطلقة والمغلقة، بينما التسامح يؤدي في المقابل إلى الحوار والمذاهب المفتوحة، هذا على مستوى الفرد، وعلى مستوى الدولة يؤدي التعصب إلى تكوين أيديولوجيات لا تقبل إلا مبادئها وترفض غيرها من أيديولوجيات وهذا تبعاً يؤدي إلى الصراع الأيديولوجي والحروب؛ وفي مجال السياسة يؤدي التعصب إلى الدكتاتورية والاستبداد، والتعصب الجنسي أو العِرقي يؤدي إلى تحقير جنس آخر كما في أسطورة رينان عن تفوق الجنس الآري على السامي التي هي أكذوبة علمية تهبط بالعقلية السامية (بما فيها العربية) مقابل الإعلام من ذكاء وتفوق الجنس الأوروبي.

يعدّ موقف فولتير 1694 - 1778 أبرز مفكري القرن الثامن عشر، دفاعاً عن التسامح ومحاربة التعصب، وتتنجلى أهم جهوده في حملته المنظمة على الخرافات وذلك

الأكبر للجدل، إذ إنه محاولة لتعريف موضوع اللفظة على نحو تام نظرياً. إن تقديم تعريف نظري من هذا النوع هو عبارة عن الدعوة لقبول نظرية معينة بشأن الموضوع. وكما هو معروف فإن النظريات مدعاة للجدل. ومع تقدم المعرفة وازدياد التجربة يتبدل التعريف وتتغير الصيغ. في وقت من الأوقات كان الفيزيائيون يعرفون الحرارة كسائل رقيق لا يقبل الوزن بدقة، وهم الآن يعرفونها كشكل من الطاقة يكون للجسم بفعل الحركة غير المنتظمة في جزيئاته.

إن تعاريف كهذه تتغير بتغير النظريات التي تستند إليها هذه التعاريف.

5 - التعريف الإقناعي Persuasive، وغايته التأثير في المواقف، كما أن عمله تعبيرى. ويبدو أن التعريف الإقناعي ليس نوعاً من التعاريف مساوياً للأنواع الأخرى. فيما أن اللغة وظيفة تعبيرية Expressive إلى جانب وظيفتها الإطلاعية Informative يمكن لأي نوع من التعاريف أن يتخذ حلة تعبيرية خصوصاً إذا صيغ بلغة وألفاظ تعبيرية وعاطفية، وأن يصبح بذلك تعريفاً اقناعياً الغاية منه التأثير في مواقف الآخرين.

انطوان الخوري

إضافة

إذا كان التعريف « عبارة عن ذكر ما يستلزم معرفته معرفة شيء آخر » (الجرجاني)، فإن الاصطلاح « عبارة عن اتفاق قومٍ على تسمية الشيء باسمٍ ما ينقل عن موضعه الأول » (الجرجاني) أو هو « اتفاق القوم على وضع الشيء ». وقيل: « إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد » (أبو البقاء في الكليات). هكذا يبرز طموح التعريف الأرسطي الأصل لكشف « ماهيات » الأشياء، بينما يكتفي الاصطلاحيون في المجال العربي الإسلامي بالاصطلاح (وهو مواضع دلالية لا أكثر) لبدء البحث. أما اليوم وقد ساد المنطق الرياضي، ومناهج فلسفة العلوم، واختفى البحث عن « الماهية » اللامتعينة؛ فما عاد المنهج يعرف غير المواضع الاصطلاحية الرمزية.

رضوان البد

خط عمودي متجه نحو مركز الأرض، وذلك تبعاً لقوانين تتحدد بكثافة الجسم والضغط الهوائي، أو بالمسافة المقطوعة ونسبة ذلك إلى الوقت الذي استغرقته. وقد يكون التعليل أنطولوجياً كالمثل التالي: الحركة تنتج عن محرك، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية أو ينتهي إلى محرك أول، ذلك تبعاً للمبدأ أو للمذهب الفلسفي الذي تقاس به هذه التعليلات. ومما تجدر الإشارة إليه أن مثل هذه التعليلات، قد اتخذ مثلاً للبرهنة على وجود الله.

عموماً يقوم التعليل على العملية العقلية التي تنتقل بالفكر مما هو معلوم إلى ما هو مجهول وذلك تبعاً لمنهج مزدوج. إذ باستطاعة الفكر الإرتفاع من الأمور الجزئية إلى الأمور العامة أو المطلقة؛ من الواقعة (أو الحدث) إلى القانون الشامل الذي يحتويها. وهذه الطريقة تعرف في المنطق الصوري بالاستقراء Induction كما يمكن من ناحية أخرى فهم ما هو جزئي إذ تعرف طبيعة ما هو عام أو كلي، أو تعرف النتيجة إذا كان المبدأ معروفاً واضحاً. وهذا هو الاستنباط Déduction. وكلا القانونين جزء مما يعرف بالاستدلال Raisonement أو Inférence، ويرقيان في نشأتهما لأرسطو. والاستدلال عملية فكرية بها يتم التعرف على العالم الخارجي - هذا إلى جانب كونها عملية منطقية صرفة - بالاستدلال يتم التوصل لصياغة نتائج صحيحة إذا ما تم التيقن من صحة المقدمات. وقد ميز المنطقة بين عدة أنواع من الاستدلال. كالاستدلال المباشر أو غير المباشر. والاختلاف في أنواع الاستدلال يعود أصلاً إلى الاختلاف في القضايا أو المقدمات، إن لجهة الموضوع أو لجهة المحمول وهذه تؤدي بدورها إلى اختلاف في أشكال القياس كما وضعه أرسطو.

إلى جانب ذلك يمكن دراسة التعليل دون تحديدات القياس وشروطه. وذلك باعتبار أن ما يصدق على الكل يصدق كذلك على الجزء. فما يصدق على النوع يصدق بالضرورة على أفراد هذا النوع. فإذا قلنا «كل إنسان فان» فذلك يصدق بالضرورة على زيد أو عمرو من الناس، دون أن يكون لنا حاجة لاستطراد الشكل القياسي، «زيد إنسان» إذن «زيد فان» الخ. هذا عن التعليل بشكله المنطقي الصوري إجمالاً بغض النظر عن صدق هذه القضية (أو المقدمة) أو تلك صدقاً وجودياً. أي أن تنطبق على الواقع أو لا تنطبق. فقد يحدث أن تطابق بعض أجزاء القضية الواقع لا كلها. وقد يكون الاستدلال، وبالتالي التعليل مجرد أمر عقلي، أو قد يكون رياضياً صرفاً أو فيزيائياً الخ... والضامن الأخير

حينما أضحي الاضطهاد فضيحة في بلاده فهاجم الكنيسة الكاثوليكية أينما وجدها بالسخرية والهزاء. وكتب كتاباً بعنوان «مقبرة التعصب» 1736، ونشره 1767، يقول فولتير في «قاموس الفلسفي»: «إن التعصب هوس ديني فطيع، مرض معد يصيب العقل كالجدري. وهؤلاء المتعصبون قضاة ذوو أعصاب باردة يحكمون بالإعدام على الأبرياء الذين لم يفكروا بنفس طريقتهم: ولا يوجد علاج لهذا الداء المعدي إلا الروح الفلسفية التي بانتشارها شيئاً فشيئاً تنهذب أخلاق البشر وتتحاشي التطرف، وليس القوانين، ولا الدين بكافيين لمكافحة هذا الطاعون الذي يصيب النفوس، فالدين لا يعتبر دواء شافياً بل يتحول إلى سم نافع في الرؤوس المصابة بالتعصب، والقوانين عاجزة كل المعجز أمام المتعصبين فهم مقتنعون أن روح القدس تتمثل فيهم، وهم فوق القوانين وليس من قانون إلا من حماسهم ونهورهم. فما الذي يمكن قوله لشخص هو على يقين من دخول الجنة حين يقتل ويقتلني.

إن الروح الفلسفية تضيء على النفس السكينة. أما التعصب فعلى العكس من ذلك ضد السكينة، والتسامح هو قوام الانسانية لأننا كلنا خاطؤون وهذا أول قانون للطبيعة... الشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري والتسامح دواؤه. وقد صاغ الفيلسوف الألماني لسنغ Lessing 1729 - 1781 في مسرحيته «ناتان الحكيم» 1778، بشكل أدبي فكرة التسامح بين الأديان، وذلك عن طريق العمل الصالح وليس بالتعصب الأحق. وصار هذا العمل مثلاً يضرب في التسامح.

حسن حنفي

تعليل

Justification Justification-Apology Begründung

التعليل لغةً يعني البحث عن العلة أو عن السبب المباشر أو غير المباشر الذي يقود إلى نتيجة معينة سواء كانت هذه نتيجة منطقية صرفة، أي يكون مدار البحث فيها من الناحية الشكلية فقط، أم طبيعية، يتعلق موضوعها بالطبيعة أو بالوجود إجمالاً. كأن نقول كل جسم يترك في الفضاء يسقط حسب

« كما يوجد المعنى العام في الأشياء » (إبن سينا، المرجع عينه، ص 24)؛ ت/بالمعنى المعروف، أي ما يقابل جنرال Général؛ وذلك في التعبير: نَفْسٌ هي نباتية « بالمعنى العام ». (المرجع عينه، ص 49؛ قارن: إبن سينا، « النجاة »، ص 10 - 11).

كذلك الغزالي، هو أيضاً، يستعمل كلمة « عام » ليعني بها ما هو كلي إذ يقول: القانون الكلي، والقول الكلي، والقضايا الكلية المجردة والعلوم الكلية الضرورية. لكنه يستعمل أيضاً « عام » ليعني بها ما هو مُجَلّ، وما هو مُشْتَرَك أو ما هو مجموع خصائص مشتركة بين أفراد فئة. تبقى، بعدُ أيضاً، الإشارة إلى أن كلمة مطلق تقترب جداً، في معنى لها، من بحثنا هنا في العام والتعميم. فالطلق « يدل على أشياء كثيرة تنفق في معنى واحد » (الغزالي، « المُستصنى »، المدخل، ص 20، وما بعد، القاهرة، 1937/1356). ان المطلق هو، بهذا الحدّ، المشترك أي عكس ما هو معيّن، مفرد . Singulier

- 2 -

أ - التعميم بمعنى المفهوم: التعميم عملية تلاحظ وتُجمع: تلاحظ الصفات المشتركة القائمة بين أشياء مفردة [Singuliers]، وتجمع ذلك في مفرد واحد يسمى التصور [التصور الذهني، الأفهم / Concept]. التعميم، هنا، هو المفهوم [بالفرنسية: Compréhension؛ بالانكليزية: Comprehension، وأحياناً: Signification؛ وبالالمانية: Inhalt، و Comprehension]. يتوجب بذلك إذن تعريف المفهوم: أنه لفظة [مفردة] ملتبسة بسبب معانيها العديدة. فالمفهوم هو مجموع الصفات المُشتركة العائدة إلى التصور أو التي تعرّف هذا التصور؛ إنه مجموع الصفات الموجودة داخل التعريف [الحدّ]. كما يقال أيضاً إن المفهوم هو مجموع الصفات المشتركة بين أفراد الفئة [الصنف] الواحدة... وهنا يميّز: المفهوم الذاتي، المفهوم الموضوعي، المفهوم الضمني Implicite الخ...

ب - التعميم بمعنى الاستقرار: والتعميم، أيضاً، سيرورة عقلية يجري بموجبها الانتقال إلى فئة من الوقائع (أو الكائنات أو الأفكار أو الأفراد) يَفْعَل ما هو ملحوظ على عديّ محدّد من تلك الوقائع. التعميم مدّة على فئة ما شوهد في أفرادها أو في حالاتها المفردة [المخصوصة / Singuliers]؛ إذ هو بذلك مرورّ من المخصوص [المفرد]، إلى الأعم،

لسلامة التعليل في هذه الحالات هو صحة الاستنتاج ومطابقته لقوانين المنطق الصوري أو المادي. والهدف النهائي من التعليل هو التوصل لصياغة تعريفات أو حدود صحيحة تعصم من الخطأ أو تساعد على تحاشيه.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- Lefèvre, H., Logique formelle et logique dialectique, Paris, 1969.
- Tricot, G., Traité de logique formelle, Paris, 1966.

جورج كنورة

تعميم

Généralisation
Generalisation
Verallgemeinerung

التعميم مصطلح يشوبه لبس فيجب أخذه داخل شبكة من المفردات المتأخية أهمها: عام، عَميم، أعمومة Généralité أي صفة ما هو عام؛ ثم داخل مفردات أخرى توضحه، لقربها منه أو لتقابلها [تعاكسها] معه، من مثل: المفهوم، الاشتمال، التضمّن، التصوّر، الماصدق، الاستقرار، قياس التمثيل، الحدّ [التعريف]، المُفَرَّد أو المخصوص Singulier، اللفظ الجزئي، اللفظ الكلي، المشترك، الكلي، الخ.

- 1 -

أن نَعَمّ هو، انطلاقاً من الجذر اللغوي عَمَمَ، أن تكثر أو، على الأدق، أن تطوّل وتوسّع وتمدّد: هو أن تحوّل إلى الأشمل. (إبن منظور، « لسان العرب »، ج 12، مادة عَمَمَ، ص 425). وفي المعاجم المتخصصة (للمثال: أبو البقاء، « الكليات »، القسم 3، ص 283). نلقى: العَمّ = الجمع الكثير؛ وعَمّ الشيء = شمل الجماعة؛ وعميم = كل ما اجتمع... أما في المفردات الفلسفية فإن إبن سينا، للمثال أو كعينة، يستعمل « عام » في معانٍ ثلاثة: أ/ مشترك مقابل: كومن/Commun، وذلك في قوله: «... والكلام على الأمور العامة في الطبيعيات ». (إبن سينا، « كتاب النفس »، ص 1)؛ ب/ للدلالة على الكلي L'universel، وذلك في قوله

والمميزة لغرض مدروس أو ملاحظ هو: وقائع، كائنات، أفكار، حالات مفردة، أفراد داخل فئة؛ 2 - احتفاظ بما هو مشترك بين تلك العناصر أو الأغراض أو الموضوعات؛ 3 - تطبيق الملاحظة والملاحظة على أكبر عدد ممكن من الحالات المخصوصة أو العيّنات؛ 4 - تحليل، ومقارنة، وتجريد؛ 5 - حذر من مزالق التسرع في إطلاق الأحكام التعميمية؛ 6 - استعمال تطبيقي أو أخذ استنفاي للنتيجة كي نشمرها في تطوير المعرفة. وهكذا يظهر التعميم طريقة سهل الحفظ والتذكر والاستيعاب؛ لأنه يجمع، ويشمل، ويقتصد. بالتعميم ندخل التنظيم إلى ما هو متفرق، ونقم التنسيق والتذهب داخل ما هو كومة ومتعدد. بالتعميم نأخذ الجزئيات بطريقة أسهل، مُصنّفة؛ وبه ينتقل الفكر إلى القانون، ومن الطبيعة إلى المفهومة. وذاك ما قلناه بصدد المنافع التي يؤديها التعميم من حيث هو الاستقراء (انظر: أعلاه؛ فقرة ب).

إلا أن للتعميم، إلى جانب منافعه العميمة، نقائص. فمن حيث هو الاستقراء يبقى قريباً من الافتراض؛ وهو كذلك أيضاً إن أخذناه على أنه قياس التمثيل فيكون بذلك انتقالاً من جزئي إلى جزئي بحكم الظن بوجود شبه، أو لأننا لمحا شبهاً أو تخيلناه... إلا أن من نقائصه الأخرى قيام المبالغة في طبيعته؛ وكونه أيضاً يخضع لعدد قليل من المبادئ، أو لمبدأ عامٍ وحيدٍ فريد، أو ضاعاً متفرقة أو أفراداً ووقائع وأفكاراً كثيرة متكررة. إن التعميم، بحكم ذلك، قمع للفكر ومنعه من محاوره الأشياء والجزئيات. لتعميم يتعسف: يفرض نظره العامة الشمالة الجميعة التي بها يأخذ المختلف والمتعدد. لقد رأيناه في معانٍ ثلاثة متداخلة كحركة للفكر في تجريد العيني ووضع المعقول مكان المحسوس، ونزع العناصر والجزئيات باتجاه تكوين التصور والمفهوم، والأشمل، والتعبير رياضياً عن العلائق بين المعقولات.

- 4 -

والتعميم نزعة فكرية واضحة جداً باتجاه توسيع مدى النظرة الفلسفية، ومنذ مجال أحكام أو دراساتٍ متخصصة. نلقى ذلك التعميم المتمدد في النظريات الفلسفية التفسيرية منها، والتفسييري أيضاً، وفي محاولات الأخذ الشمولي الجميعة للعالم والإنسان والتاريخ (للمقارنة: النظرية العضوانية، النظرية المجتمعية عند دوركايم، نظرية العوامل الجغرافية عند راتسيل، والنظرية الجنسانية عند

ومن الأعم إلى الأكثر عمومية. وهكذا فالتعميم، هنا، يحمل اسماً هو الاستقراء Induction إذ إننا نصعد من جزئيات أو من عدد محدد إلى ما هو أعم، ونستخلص قاعدة عامة من أحكام جزئية. وبذلك نكون قد استنتجنا، أو لفظنا حكماً، لأننا مررنا إلى معرفة أكثر احتمالاً. وذلك الاستقراء أنواع ليس مجالها هنا. (انظر: ابن سينا، «النجاة»، ص 58).

بالتعميم، هنا، ينتقل الفكر من الوقائع إلى القانون. إننا هنا نقوم بعملية تجريد، ونفهم الطبيعة، وما هو موجود في الذهن، وما هو قائم في الأعيان. بذلك يغتنى الفكر، وتتطور المعرفة، وتقوم الجدلية بين العقلي والطبيعي. إن البحث عن قاعدة، أو قواعد، عامة يعطي للاستقراء أهمية كبيرة في ميدان المعرفة حيث الملاحظة والتجربة واستنتاج صلات متينة عامة...

ت - التعميم دلالة على قياس التمثيل: ثم إن التعميم عملية تنقل إلى فئة ما سبق أن أثبتناه في فئة أخرى؛ لكن هنا يكون قبلاً بعض المتشابهات بين تئيك الفئتين. اننا نتمدد إذ نمر من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى مستنتجين قيام شبه بينهما؛ وهذا بعد أن نكون قد لاحظنا فعلاً وجود شبه أكيد بينهما. فبعد أن نتأكد من وجود شبه نتوسع لنقول بوجود شبه مظنون، أو لنحتمل ذلك التشابه. إن التعميم، هنا، هو قياس التمثيل (أناطوليا في اليونانية ثم في الفرنسية والألمانية وما إليها) إنه، في تسميات أخرى، القياس بالمثل، القياس، قياس النظير، التمثيل، التشبيه - عند أهل البيان -، قياس الغائب على الشاهد، الاستدلال بالشاهد على الغائب رد الغائب إلى الشاهد - في الأصولين - (انظر: القياس، قياس التمثيل).

بيد أن التعميم، بهذا المعنى، يتيح مجالاً للشبهات. فهو هنا قياس ظني، ذو نتائج، محتمة وغير يقينية. لقد انتبه إلى طبيعته تلك الفقهاء، والمتكلمون، الذين أعطوا لذلك الأهمية الكبرى (الغزالي)؛ ولم يكن لابن تيمية الموقف عينه في هذا المجال.

إن كان التعميم هذا ليس مستقراً النتائج وإنما متقلّبها، فلا يعني أنه ليس ذا دور في الخلق، وفي اكتشاف أحكام ومبادئ ونظريات.

- 3 -

التعميم منهج، وحكم، ونتيجة. ويخضع، في سيروراته المتداخلة المتكاملة، إلى بعض القواعد: 1 - عزّل المصنفات

- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- ابن سينا، الجدل، الشفاء - المنطق، تحقيق الاهواني، القاهرة، 1965، مقالة 5، فصل 2، في مواضع اثبات الحد وابطال الخاصة.
- ابن سينا، النجاة، نشرة الكردي، القاهرة، ط 2، 1968.
- ابن سينا، النفس، الشفاء - الطبيعيات، تحقيق قناتني وزايد، القاهرة، 1975.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار بيروت، دار صادر، مادة عم، ج 12، 1968.
- أرسطو، المنطق، الترجمة العربية القديمة، تحقيق بدوي، 3 أجزاء، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948، 1952.
- بدوي، عبدالرحمن، المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1968.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشر كلكتوتا، 1862.
- جيتس، وآخرون، علم النفس التربوي، تقديم وإشراف محمد عبد العزيز القوسي، تر. حافظ وآخرون، ج 2، القاهرة، 1954. (عن التعميم في التعلم).
- زيدان، محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلمي، بيروت، مكتبة الجامعة العربية، ط 1، 1966.
- فضل الله، مهدي، علم المنطق، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1979.
- فهمي، مصطفى، سيكولوجية التعلم، القاهرة، دار مصر للطباعة، 1953، (عن التعميم في التعلم).
- المظفر، محمد، المنطق، بغداد، 3 أجزاء، 1975.
- Burliord, A., La Pensée conceptuelle, Paris, 1927.
- Burliord, A., Psychologie, Paris, Hachette, 1948.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.
- Laland, A. Psychologie, Paris, Hachette, 1948.

علي زيعور

إضافة

يجمع ابن تيمية - متابعاً في ذلك غالبية الاصوليين المسلمين - بين قياسي الشمول والتمثيل؛ ذاهباً إلى أن الاختلاف بينهما ينحصر في صور الاستدلال. أما قياس الشمول فهو انتقال الذهن من المعنى المعين إلى المعنى العام المشترك المتناول له ولغيره. وقياس التمثيل هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لا اشتراك الإثنين في معنى واحد مشترك بينهما.

من هنا يتضح الفرق بين قياس ابن تيمية والقياس الكلي لأرسطي. إذ في كلي أرسطو تكون إحدى المقدمتين على الأقل كلية؛ بينما يكون قياس الشمول انتقالاً من خاص إلى عام؛ ثم عودة إلى الجزئي الأول للحكم عليه بذلك الكلي أو

فرويد). هنا نجد أن عاملاً واحداً يؤخذ ككافي وناف، كوحيد وفريد، لتفسير الظاهرة كلها أو الظواهر جميعاً. تعكس تلك الرغبة بالتعميم المقصود والهادف إرادة المفكر بالتمدد والاستطالة، ونرجسية الفلسفة، وإيمان البعض بالجبروتية للفكرة المُعمَّمة.

- 5 -

يدرس علم النفس التعميم مرتبطاً بالتجريد. فمعظم الأفكار المجردة هي في الوقت عينه أفكار عامة. هذا، مع الوعي بوجود تصورات [مفاهيمات Concepts] مفردة، مثل: الله، المادة، العالم. كذلك فإننا نستطيع التجريد (النزع، بحسب مصطلحاتنا الفلسفية القديمة. عند ابن سينا مثلاً) بدون أن نعمم. وأحياناً فإن بعض المفاهيم العامة قد تكون عامة دون أن تكون مجردة. كل ذلك يقتضي القول بأن التعميم والتجريد يستلزم أحدهما الآخر.

ومن جهة أخرى فإن الدراسة النفسانية تميز، في الإدراك، التعميم العفوي من التعميم المنعكس أي المُفكر فيه.

وأثبت التجارب على التعلم (تجارب جُدد/ Judd، للمثال) أن التعميم عامل إيجابي في اكتساب المهارات، وفي انتقال أثر التدريب أيضاً. فإذا كان المتعلم على آلة معينة متمتعاً بمعلومات تعميمية، ومدرراً للمبدأ العام والخصائص المشتركة، سهل عليه التعلم على آلة أخرى.

تبقى نقطة أخيرة. إن الأفكار العامة هي الكليات Les Universaux، Universalia، ومن ثم تطرح هنا قضية وجودها. فالمذهب العيني (الاعيانية، الواقعية/ Le Réalisme) يقول إن الأفكار العامة تتطابق مع واقعات أعيان، Réalités قائمة خارجاً عنا، في الطبيعة، في الأعيان. ويرى المذهب التصوري (التصورانية، الأفهمومية/ Conceptualisme) أن الكليات ليست سوى أسماء أو تمثيلات مفردة مرتبطة بأسماء. وهنا نلقى أيضاً المذهب الإسمي (الإسمانية/ Nominallisme) عند بركلي، والمذهب التصوري عند كانط، ومذاهب نفسانية تبحث القضية تلك من وجهة نظر علم النفس بل ومع أخذ العلم بوجود صور تمر لا واعية.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بمبادئ، 1949.
- ابن تيمية، نقض المنطق، القاهرة، 1951.

إلى موقف نسبي. أما التفاؤل المطلق فهو "نقول بأن الوجود حسن وخير، أما الشر فإنه مظهر وحسب وليس جوهر الوجود. ويعبر أحسن تعبير عن هذا الموقف مذهب الرواقيين اليونانيين في العناية الإلهية، وكانوا يرون الخير حتى في نشاط الفئران. أما التفاؤل النسبي فهو القول بأن الخير أعظم من الشر، أو أن الخير سوف يغلب الشر لا محالة في النهاية، أو أنه القول بأن العالم يمكن أن يكون حسناً، أو أنه في طريق التحسن الفعلي. وهكذا فإن المنظار هو الخير أو الشر، والمعيار هو الحاضر والمستقبل، والأغلب على التفاؤل أن ينتظر الخير في المستقبل حتى وإن لم يكن هو الغالب في الحاضر. وينتج عن هذا الموقف الاعتقاد في انتصار العدل على الظلم في ميدان العلاقات الاجتماعية أو البشرية بوجه أعم، والاعتقاد على الأخص أن الحياة شيء حسن في جوهرها، وأنها بالتالي تستحق أن تعاش. لذلك، فإن المتفائل، على عكس المتشائم المنسق، لا يمكن أن يقبل بفكرة الانتحار، لأن غداً أو بعد غد ينتصر الخير. وهذا بالطبع هو موقف التفاؤل النسبي، الذي يقول بانتصار الخير في النهاية، أما التفاؤل المطلق فإنه الذي ينفي وجود الشر بإطلاق، أو ينفي وجوده وجوداً حقيقياً.

أما التفاؤل كاتجاه نفسي، فإنه يعرف على أنه ميل من فرد ما إلى توقُّع حدوث الخير أكثر من توقع حدوث الشر، فإذا حدث هذا الأخير، يتوقع أن ينتهي مع ذلك في حينه وأن يغلبه الخير (وهو ما قد يظهر من قولهم «رب ضارة نافعة»، وما إلى ذلك).

والمتفائل ينظر إلى الأمور في كليتها في العادة وليس في تفاصيلها، وهو يرى أن «الكل» سيتحقق فيه الخير حتى وإن بدا أن الجزئيات لا توحى بذلك. لهذا فإن المتفائل هو في العادة من أصحاب «النفس الطويل»، بينما المتشائم هو من أصحاب «النفس القصير». والمتفائل، لأنه ينتظر الخير ولأنه ينظر إلى الكل وليس إلى الجزء وإلى المحصلة النهائية وليس إلى الخطوات التمهيدية، ذو طبع يميل إلى الحركة وإلى بذل الجهد وإلى الشجاعة، وعلى حين أن المتشائم عادة ما ينزوي في زاوية التفرج والسخرية. فإن المتفائل عادة ما يخرج إلى العمل مظهرًا طبعاً «جاداً» واهتماماً وثقة في حسن الخواتيم. ولهذا فإنه يهتم بالإرادة ويعول عليها، ويقول بالحرية وبإمكان الاختيار، وبأن لا جبر هناك ولا حتمية في ميدان الفعل الإنساني، بل من الممكن دائماً تغيير اتجاه تيار الأحداث.

العام. ويرى ابن تيمية فيما يتصل بقياس التمثيل أن صورية المنطق الأرسطي الضيقة ناجمة عن انحصار قياسه في مقدمتين لا أكثر؛ فيقترح زيادةً غير محدودة في المقدمات للوصول لمعرفة أدق. وعن طريق ذلك يصل ابن تيمية إلى الاستقراء المعروف في المنطق التجريبي.

قدِّمْتُ بهذا كله للوصول إلى نقد ابن تيمية لمفهوم العام العلمي عند أرسطو. فالمناطق يرون أن قياس التمثيل يفيد الظن، بينما يفيد قياس الشمول اليقين. أما ابن تيمية فيرى أنهما سواء في ذلك إذ يتوقف الأمر على مادّيتهما. فإذا كانت المادة يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية في قياس الشمول؛ والعكس بالعكس. إن قياس التمثيل هو أساس قياس الشمول عند ابن تيمية، فإذا كان الحكم التعميمي قفزة في الظلام؛ فإنه ينبغي توضيحها وإضاءة مجالها بقدر الإمكان عن طريق التمثيل المقاس على الاستقراء. إن الذهاب إلى أن الصورية الشديدة للفكرة هي ضمانة اليقيني والعام والكلّي ضلال ومكابرة؛ إذ «من أنكر الجزئيات يكون قد أنكر خاصة العقل. ومن أنكر قوتها، واعتبر القياس قوياً بدونها إنما هو مكابر». إن الإمكان الذهني ليس هو الإمكان الخارجي.

رضوان السيد

تَفَاؤُل

Optimisme
Optimism
Optimismus

التفاؤل في اللغة التقليدية من «الفأل»، ويقول «القاموس المحيط»: «الفأل ضد الطيرة... وتفاءل به وتفال، والافتئال افتئال منه، والتفئيل تفعيل، ولا فأل عليك لا خير». أما الاستخدام المعاصر للكلمة فإنه لا يكاد يرتبط مباشرة بمعنى الفأل، وإن احتفظ من هذا المعنى الأخير بمضمونه الجوهرى، ألا وهو انتظار الخير. وهكذا فإن المعنى الأوسع والأعم للتفاؤل في لغتنا اليوم هو «توقع حدوث الخير».

والتفاؤل اتجاه، ولا تعرف حال واحدة لقيام مذهب تفصيلي مخصص في «التفاؤل» وإن كان من الذائع الحديث عن فلسفة لايبنتز الألماني بأنها فلسفة متفائلة. والاتجاه العقلي في التفاؤل إما أن ينتهي إلى موقف تفاؤلي مطلق وإما

(المعرفة تتقدم، والعلم قادر على حل غوامض الكون) أو التكنولوجي (الإنسان قادر على صنع وسائل رفاهيته الحق).

عزت قرني

تفاعل

Interaction – Interattraction
Interaction – Interattraction
Wechselanziehung

يكون البشر في المجتمع في حالة ترابط واعتماد متبادل، وهذا يعني بالضرورة قيام الحياة الاجتماعية على التفاعل والاتصال باعتبارهما أمراً حيوياً للفرد والجماعة. إذ يصعب بل يستحيل تصور استمرار الجماعة الإنسانية بدون اتصال أو تفاعل. فالتناس أو الجماعات ترتبط واحداً بالآخر بأساليب متعددة وأن المجتمع الكلي في واقع الأمر هو شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية.

وغالباً ما يفكر الناس بالعلاقات كما لو كانت علاقات شخصية حيث أن شخصين أو أكثر يكونون في تواصل مع بعضهم بعضاً دائماً. غير أن تحليل الشبكات الواسعة لهذه العلاقات يتطلب استخلاص الكثير من المبادئ المجردة أو المتصورة لما يجري في احتكاك وتفاعل الأفراد في واقع الحياة. ونتيجة لهذا التجريد الهادف لتحديد المبادئ التي يعتمد عليها احتكاك الناس يصبح واضحاً أن ارتباط الناس ببعضهم يجري عن طريق المراكز الاجتماعية Social Statuses التي يشغلونها والأدوار التي يؤديونها وما يصاحب ذلك من تفاعل اجتماعي.

إن الأنماط الرئيسية للعلاقات الاجتماعية تنسم بالاتساق ويغلب عليها الطابع الروتيني التكراري. وقد لاحظ الباحثون الاجتماعيون أن العمليات الوظيفية لتفاعل الجماعة والأفراد يطبع حياة كل جماعة إنسانية تمت دراستها ميدانياً. هذه العمليات كما يبدو من البحوث العلمية تعتبر جوهرية لديمومة وجود المجتمع على أساس أنها تستند إلى القواعد المنسقة والمشروعة التي توجهها وتنظمها.

والعلاقات الاجتماعية الشاملة للمجتمعات البشرية غالباً ما تكون محدودة العدد، وكذلك العمليات الاجتماعية المجسدة للتفاعل الاجتماعي هي الأخرى تختلف من حيث تأكيد

والتفاؤل، كالتشاؤم، هو كما أشرنا بطبيعته موقف توقعي، لهذا فهو رؤية للمستقبل. والمتفائل يعتقد بالتحسن والتحسين، ولهذا فإنه يعتقد بالتقدم. ويساير هذا كله اعتقاد بالأمل وبقوة الإنسان لا ضعفه، واتجاه مع الاشتراك الإيجابي في العمل مع الآخرين، وفي الثقة بهم، ومن هنا في محبتهم. ولكن إذا كان المتشائم عادة ما يكون مرهف الحس والانتباه، لأنه يسرع إلى الانتقاد، فإن المتفائل عادة ما يكون مطمئن البال إلى حد سكون الحاسة النقدية في بعض الأحوال. ومن هنا تستخدم كلمة «التفاؤل» أحياناً للدلالة على ما يقرب من «السذاجة» المطمئنة لافتقارها إلى الحس النقدي.

ويمكن القول إن الموقف التفاؤلي يناسب الاتجاه العقلي في الفلسفة والاتجاه اليقيني، بينما قد يناسب الموقف التشاؤمي الاتجاه المادي والاتجاه الشككي. وكما أشرنا من قبل، فإن قمة الانجاء التفاؤلي هي القول بوجود العناية التي ترعى الطبيعة والإنسان، أو القول بأن الطبيعة على الأقل ترعى الإنسان. فهناك عناية من مصدر ما، وهي تسيّر كل شيء بما يحقق انسجام الكل وسعادة الإنسان.

وهذا هو المستوى الكوني للموقف التفاؤلي. ويعبر عنه الفيلسوف الألماني لايبنتز الذي رأى أن العالم بوضعه الحالي هو أحسن العوالم الممكنة وأكثرها نصيباً من التوفيق، أي أنه «قمة» في نوعه، أي الأحسن والأعلى. ويعبر عن مذهبه عادة بالعبارة القائلة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وهو قول قال بمثله الغزالي المتكلم والمتصوف الإسلامي. وكان من رأي ابن سينا أن الشرور ذاتها محمودة بالعرض، فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة، فالخير في النهاية هو الغالب. وكان أفلاطون اليوناني قد رأى أن الخير هو مصدر الوجود ومنبع المعرفة معاً. وقد يأخذ مذهب ما بالتفاؤل والتشاؤم معاً حسب وجهتك التي تنظر إليه منها، فالفلسفة الماركسية مثلاً تفاؤلية من وجهة نظر العمال، وتشاؤمية من وجهة نظر أصحاب رؤوس الأموال.

وكما هي الحال في التشاؤم، فإن الانجاء التفاؤلي يمكن أن يطبق على ميادين عديدة، منها الميدان الكوني والميدان الأخلاقي، (الخير أقوى من الشر، السعادة ممكنة، اللذة أعظم قدراً من الألم) والميدان الإنساني في عمومياته (الحياة خير، أو أنها أفضل من الموت)، والميدان الحضاري (الإنسان في تقدم، المستقبل أفضل من الماضي) أو العلمي

لا يصل إلى درجة انفراد شخص واحد في العملية مع استثناء الفرد الآخر أو حذفه منها تماماً. ويرجع اعتبار هذه العمليات سلبية إلى كون الأفراد الداخلين فيها يعملون على منع الأفراد الآخرين من بلوغ الأهداف التي يطمحون إلى تحقيقها من وراء ذلك التفاعل. وهي في الواقع عمليات تؤدي إلى تفكك العلاقات بين الأشخاص لأنها تسبب تنافراً في مواقفهم إزاء بعضهم البعض بدلاً من الانسجام في هذه المواقف. ولتوضيح أشكال التفاعل المختلفة تُبين كلاً منها بصورة تفصيلية.

والتعاون، هو أول هذه الأشكال، وهو يعني أن شخصين أو أكثر يعملون سوية في السعي لبلوغ غاية مشتركة. وهو أكثر أشكال التفاعل الاجتماعي ظهوراً في حياة البشر وأكبرها أهمية في دعم العلاقات السائدة بين الأفراد وفي استمرار بقاء الجماعات. والتعاون بالطبع يمثل علاقة متبادلة تنطوي على الأخذ والعطاء أو المصلحة المشتركة وليس على مصلحة طرف دون آخر. ولكنه ليس بالضرورة تكافؤ الجهد المبذول من قبل الأطراف المتفاعلة بصورة كاملة، وإنما يقصد به أن الأشخاص يعملون سوية للوصول إلى غرض موحد كل حسب ظروفه وإمكانياته.

والواقع أن أحد الطرفين المتعاونين قد يحقق قطعاً أوفر من الهدف المطلوب مما يحققه الطرف الآخر. ومع ذلك فالباحثون الاجتماعيون يركزون في دراسة التعاون على العمليات التفاعلية وليس على ثمار هذه العمليات. ويندر أن يلاحظ الناس أثناء تفاعلهم نجاح اتصالاتهم التعاونية في الحياة اليومية لأن النشاط التعاوني البشري يكاد يخترق كل مجالات هذه الحياة. ويفترض الأفراد الأسوياء أن التعاون هو الأساس الطبيعي لأداء الأعمال وتوفير الاحتياجات المادية وتربية الأطفال وإدارة المؤسسات الحكومية وغيرها. وتبرز أهمية التعاون بوضوح عندما تتفكك العلاقات التعاونية في بعض المجالات.

وتتفاوت درجات التعاون، وهو أكثر ظهوراً في الجماعات القروية منه في المدن، وفي الجماعات الأولية منه في الجماعات الثانوية. فالجماعات الأولية (كالأسرة) تشعر تلقائياً بالميل إلى التعاون بينما الجماعات الثانوية (كالشركات التجارية) تحتاج إلى تحفيز لكي يتعاون أفرادها أو موظفوها. وأن درجة التعاون ونوعه في الجماعات التعليمية والاقتصادية والسياسية والدينية والترفيهية يعتمدان على القيم الاجتماعية ونمط النظم الحضارية المسيطرة على السلوك الاجتماعي.

المجتمعات على بعضها دون بعضها الآخر. فالمجتمعات الغربية مثلاً تشدد على المنافسة Competition باعتبارها العملية الاجتماعية المركزية التي تمثل أغلب أنماط التفاعل الاجتماعي الذي تعتمد عليه حياتهم الاجتماعية، بعكس المجتمعات الشرقية غير الأوروبية التي تؤكد على التعاون Cooperation كأهم ركائز التفاعل الاجتماعي. وإلى جانب ذلك فإن كل مجتمع بشري ومن ضمنه مجتمعنا العربي والإسلامي قد أوجد عبر القرون الطويلة من تاريخه أسساً علمية منسقة يستطيع الأفراد، (وهم في واقع التفاعل) أن يحققوا درجات مناسبة من (المواءمة) Accomodation (والتمثيل) Assimilation إزاء بعضهم البعض. ولا يخلو التفاعل من سلبيات أبرزها «الإحباط» أو «الإعاقة» التي قد تطبع احتكاك بعض الأفراد بشكل قد يكون ثنائياً بسبب عرقلة بلوغ الأفراد، الذين يجري بينهم التفاعل، الأهداف التي يبتغونها من ورائه.

ويصنف التفاعل الاجتماعي من خلال العمليات التي تجسده في صنفين رئيسيين. أولهما: يتضمن العمليات التي تجذب الأفراد إلى أهداف مشتركة متكاملة. وثانيهما يتضمن العمليات التي تحوي العوامل السلبية التي تبعد الأفراد عن بعضهم نتيجة للتناقض والصراع الذي ينطوي عليه تفاعلهم. ويطلق على العمليات التفاعلية في الصنف الأول (بالعمليات المتوائمة) Conjunctive Processes. أما الصنف الثاني من العمليات فيسمى (بالعمليات المتنافرة) Disjunctive Processes وهي التي تبعد الأفراد عن بعضهم وتضعف التآزر بينهم. والواقع أن العمليات المتوائمة تعبر عن الفضائل الاجتماعية المجسدة للعدل والحب، بعكس العمليات المتنافرة التي تجسد الرذائل الاجتماعية. وعلى أية حال فمصطلح الفضيلة والرذيلة من زاوية علم الاجتماع لا يعني ميولاً أخلاقية بل يشير إلى أشكال منسقة تتضمن أنماطاً خارجية وذهنية للسلوك. ويمكن تسمية العمليات المتنافرة بالأشكال السلبية للتفاعل بقدر ما تسببه من الظلم والحقد بين الناس، والعمليات المتوائمة بالإيجابية من ناحية أنها تعكس أو تجسد العدل والفهم الإنساني المتبادل.

أما عمليات التفاعل الإيجابية فتتضمن التعاون، والمواءمة والتمثيل، بينما تعني عمليات التفاعل السلبية الصراع والإحباط المتبادل والمنافسة. ومع ذلك فالصنف الأخير يمثل علاقات إجتماعية لأنه يستدعي اشتراك شخصين أو أكثر في تنفيذه، على الرغم من أن اشتراكهما قد لا يكون متكافئاً ولكن ذلك

وتقارب مستويات المعيشة.

وتتعدد صور الصراع في العصر الحديث. فهناك الصراع الأيديولوجي الذي يظهر بين الأجيال المتعاقبة أو الصراع بين الإدارات الصناعية ونقابات العمال وغيرها.

على أن المعنى الاجتماعي الميسولوجي للصراع يتركز على عملية التفاعل الاجتماعي التي تتضمن علاقة إنسانية متبادلة تنسم بسلبية مواقف الأطراف التي تشترك فيها.

ويضاف (الإحباط) كصنف سلبى آخر للتفاعل. فالأفراد المعارضون لبعضهم قد يجسدون مواقفهم هذه إزاء بعضهم بعضاً بشكل يجعل كل واحد منهم غير قادر على تحقيق هدف يسعى إليه كلهم. ويتخذ الإحباط صوراً متعددة منها مثلاً الإبطاء بالعمل لغرض إفشال خطة ما، أو التشهير بسمعة الأفراد أو ذكر الصفات السيئة للناس دون خصالهم الحسنة لإضعاف مركزهم وغير ذلك من ضروب السلوك السلبى الذي يطفى على تفاعل الأفراد مما يعرقل جهودهم من بلوغ غاياتها.

والشكل الخامس للتفاعل هو (المنافسة) أو التنافس. ويعني نمطاً من التفاعل الذي يسهم فيه شخصان أو أكثر لغرض تحقيق الهدف نفسه. وبينما ينصب تفكير الأطراف المتفاعلة في الصراع والإحباط على بعضها البعض كأشخاص أو جماعات في ذاتها، يتركز تفكير الأطراف المتنافسة على الأهداف التي تتنافس لبلوغها. ويغلب على المنافسة الطابع السلمى. وغالباً ما يتنافس الأفراد لتحسين مراكزهم الاجتماعية في مجرى الحراك الاجتماعي مع توفر مبدأ تكافؤ الفرص.

قيس النوري

تفسير

Explication
Explication
Erläuterung

يعطي القاموس (لسان العرب) لكلمة تفسير من الجذر (ف. س. ر) معنى يفيد إظهار المعنى، أو كشف المغطى، وكشف المراد من اللفظ المشكل. وقد قارن القاموس هذه الكلمة مع كلمة تأويل، بل اردف هذه بالأولى. تاريخياً،

والعوامل المؤثرة في التعاون كثيرة ومعقدة ومنها الرغبة الواعية في تحقيق غاية ما، ودافع الولاء إلى الجماعة ومثلها الأخلاقية، والاحتباس من النقد الاجتماعي، والخوف من تهديد الجماعات الخارجية والحاجة إلى الاعتماد المتبادل، وغير ذلك من العوامل، وهي (كما يصفها علماء الإنسان والاجتماع) عوامل التضامن أو التآزر الاجتماعي.

وتعتبر (المواءمة) الشكل الآخر للتفاعل وهي تشير إلى استمرار علاقات العمل بين الأفراد عندما لا يكون هؤلاء على وفاق أو اتفاق مع بعضهم بعضاً. فكثيراً ما تسعى الجماعات أو الفئات المختلفة في المجتمع إلى المواءمة عندما لا تسمح ظروفها بتحقيق التعاون. وفي المجتمعات المعقدة حيث يسهم الفرد في نشاطات جماعات مختلفة قد يجد نفسه متعاوناً مع جماعة ما ومتوائماً مع جماعة غيرها. وفي الجماعات الكبيرة نسبياً قد يظهر المستويان للتفاعل بالنسبة لأعضائها أي الأعضاء المتعاونين والأعضاء المتوائمين. ويمكن تعريف المواءمة بأنها ذلك الصنف من التفاعل الجاري بين الأشخاص والذي يهدف إلى منع أو تقليل أو إزالة الصراع بينهم. وهي إلى جانب ذلك قد تحصل عقب إزالة أو انتهاء الصراع بين الأفراد أو الجماعات. ويمثل التسامح الحد الأدنى للمواءمة بين الأطراف المتفاعلة. وكثيراً ما تنطوي على تنازلات يقدمها كل فرد مقابل التنازلات التي يحصل عليها من الفرد الآخر لضمان استمرار التفاعل الإيجابي بينهما.

والصنف الثالث للتفاعل يعرف (بالتمثيل) Assimilation وينطوي على قبول الجماعات أو الأفراد لأنماط سلوك بعضها بعضاً. وتكون الصلة في هذا النوع من التفاعل غير متوازنة بل تكون فيها الأرجحية لطرف على الآخر رغم أنها علاقة ثنائية قائمة على التأثير المتبادل. وتنطبق هذه العلاقة على أقطاب المجتمعات الغربية بسبب ظروف الصهر الحضاري والاجتماعي والتمييز العنصري حيث يجري التفاعل لصالح الأكثرية البيضاء. وتظهر علاقات التمثيل عموماً في المجتمعات ذات الثقافات المختلفة حيث تبادل الجماعات الثقافية المتعددة التأثير وتمثل أنماطاً حضارية وثقافية نتيجة تأثير الجماعات الأخرى التي تتفاعل معها.

ويسمى الصنف الرابع للتفاعل (بالصراع) Conflict ويتضمن التفاعل المتبادل الذي يحاول كل طرف فيه إزالة الطرف الآخر أو القضاء عليه. وأبسط أشكاله الصراع الجسدي أو النزاع المسلح. ويندر الصراع في الجماعة الريفية بين الأعضاء بحكم الروابط القرابية والجوار وتمائل العرف

مزيج مكون من تراب وماء وهواء أي من عناصر لا بد منها لإثبات وجود الجهاد لإقامة الحياة في الموجودات أو الكائنات الحية. ظل القول بالعناصر الأربعة - كأساس لتفسير الكون - سائداً لفترة طويلة مع اختلاف في اعتبار هذا العنصر أو ذاك. وهكذا جعل أنكسيمان من الهواء، باعتبار لا نهائيته وإحاطته للكون والكائنات، عنصراً أولاً. أما هيراقليط فقد جعل من النار عنصراً أول رغم أنه لم يعرض لنا بوضوح كيفية هذه النشأة.

إلى جانب هذه التفسيرات الطبيعية - المادية المظهر - نشأت تفسيرات أخرى تخضت ما هو مادي - طبيعي محسوس - فالمادة لا تكفي نفسها ولا بد من إضافة عنصر آخر إليها. وهكذا اعتبرت الفلسفة الفيثاغورية أن في الكون نفساً أو نفوساً تضيء عليه الانسجام والتكامل. كذلك اعتقد بعض الفلاسفة بوجود قوة أو إرادة أقوى توحد بين العناصر الطبيعية. وهذه قد تكون قوة الكلمة «Logos» أو قوة الأمر الإلهي أو الإرادة الإلهية أو النفس الكلية أو غير ذلك من قوى روحية. ولم يشذ الفلاسفة اليونان الكبار - أفلاطون وأرسطو - عن هذه القاعدة. فظل الوجود بنظر أفلاطون عبارة عن كل يتألف من المواد الأربعة المتناهية يضاف إليها عناصر لامتناهية، وهذه عبارة عن نسب رياضية وموسيقية تضيء على الموجودات الانسجام والتناسق. كذلك اعتبر أرسطو المادة الأولى - الهولي أصلاً للوجود. وهذه لا تخرج عن العناصر الأربعة التي ذكرها الفلاسفة الطبيعيون. إلى هذه المادة يضاف الشكل. وإلا ظلت المادة مجردة وذلك تبعاً لشروط أو لأسباب وعلل حددها أرسطو بأربعة: العلة الصورية والمادية والفاعلة والغائية. إلى جانب هذا التفسير الفلسفي لنشأة الكون والموجودات، تجدر الإشارة إلى التفسيرات الدينية التي تقول بخلق الله للعالم من عدم أو من مادة معينة.

إلا أن لكلمة تفسير معنى دينياً آخر غير مترابط بالعالم أو بنشأته، بل بالكتب الدينية، السماوية خاصة. كلمة تفسير توازي هنا في اللغة الأجنبية Exegese والتفسير في هذه الحالة يعني شرح هذه الكتب، تبسيطها أو تأويلها، وفك رموزها بحيث تصبح في متناول الفهم. إلى جانب ذلك يهدف هذا النمط من التفسير إلى استنباط الأحكام والتشريعات من الكتب الدينية. في هذا الإطار تجدر الإشارة إلى محاولة فيلون تفسير التوراة على ضوء الفكر الفلسفي اليوناني أو الهلنستي الذي كان سائداً في مدرسة الاسكندرية حيث نشأ ووضع فلسفته.

ارتبطت كلمة تفسير أول الأمر بالشرح الذي أعطي لمؤلفات علمية أو فلسفية متعددة كالشروحات المتعددة لكتب أرسطو أو سواه. وقد حملت هذه المؤلفات عنواناً شبه موحد هو «تفسير...». ولعل كتاب الرازي «تفسير التفسير» من أكثر هذه الكتب دلالة؛ وهو شرح لكتاب «فلوטרخس» في شرحه لكتاب «طيمائوس» لأفلاطون.

بمعناها الفلسفي، ترتبط كلمة تفسير بالجهد الذي نشأ بنشأة الفلسفة، والذي ارتبط غالب الأحيان بالمحاولات التي أعطيت لتفسير الكون أو الوجود من حيث النشأة والتكوين ولموقع الإنسان فيه. وبالتالي يمكن اعتبار معظم إنتاج الفلاسفة الأوائل - الإغريق خاصة - عملاً يصب في الاتجاه نفسه - تفسير الوجود - بل حتى الفكر غير الفلسفي - الخرافي أو الأسطوري - لا يخلو من محاولة التفسير هذه. فموقف الإنسان إزاء الموجودات، موقف الدهشة كما يقول أفلاطون، لا بد وأن يقوده للبحث عن سر هذه الدهشة وبالتالي عن سر الوجود. وهو سر لا ينكشف إلا بالبحث عن مصدر الوجود وتكوينه ونشأته، أي تفسيره. والتفسير هنا يوازي الكلمة الأجنبية Explication.

امتازت التفسيرات الأولى التي أعطيت للوجود بميزات بارزة. والسمة الأولى التي غلبت على تفسيراتهم كانت السمة المادية. فالوجود الذي صادفهم وجود مادي ولا بد أن يرقى في أصله إلى عنصر مادي بسيط يمكن أن يكون أصلاً لسائر المواد أو لسائر الأجسام المركبة سواء ما كان منها جماداً أو نباتاً أو حيواناً. من هنا تعددت التفسيرات وتنوعت النظريات في تفسير نشأة الكون؛ فظهر القول بوجود عنصر أو أكثر، حددت غالباً بأربعة - الماء - الهواء - التراب - النار كأصل للوجود والموجودات. وقد اكتسبت هذه الفلسفة اسماً اشتهرت به، فعرفت بالفلسفة الطبيعية. والعنصر الطبيعي هذا عنصر حسي عيني. إنه مادة أولى Prima materia، تشكل مبدأ كل الظواهر الأخرى. فقد نسب لطاليس الذي يقال إنه كان أول المتفلسفين الأغريق، قوله باعتبار الماء أصلاً أو مصدراً للأشياء الأخرى؛ أي أصلاً للوجود. وذلك انطلاقاً من ملاحظته أن جلّ الموجودات الحية إنما تنغذى من الرطوبة؛ أي مما يكون الماء أساساً فيه.

كذلك قدم انكسمنديس تلميذ طاليس، تفسيراً مادياً للوجود، رغم انتقاده لأسأذه في اعتبار الماء أساساً للوجود وتقديمه لحالات أو لكيافيات كحالة الرطوبة أو الجمودة على ما يسبب هذه الحالة. إلا أن الوجود عنده قد ظل عبارة عن

اللغة، الاطلاع الشامل على الأدب العربي - الشعري منه خاصة، والإلمام بأيام العرب وما إلى ذلك من أمور تاريخية أخرى. هذه كانت على العموم صفات المفسرين الكبار الأول ومنهم عبد الله بن عباس (ت 68/67) أحد أوائل المفسرين بل أهمهم من الناحيتين التاريخية والعلمية. فقد أوجد مدرسة في التفسير كان من طلابها سعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، وقد اصطبغت هذه المدرسة ببصغة لغوية و *Philologique* واضحة. وكان ابن عباس يشرح العبارة ويعطي عليها الشواهد الشعرية أو التاريخية إثباتاً للمعنى الذي يريد؛ مستنداً إلى ثقافة أدبية وتاريخية واسعة. وقد قام الاهتمام اللغوي في الفترة الأولى وعلى امتداد العصر الأموي تقريباً إلى البحث في الكلمات الغريبة أو المشكلة مما أدى إلى ظهور عدد من التفسيرات حملت عناوين مثل « تفسير غريب القرآن » أو الغريب في القرآن أو ما شابه.

أما في العصر العباسي، وبعد فئوج بعض العلوم الدينية كالحدّث والفقه، فقد ازداد الاهتمام بتفسير المعاني. وقد كتب التفسير في قسم منه بالطريقة التي كتب بها الحديث، أي التعامل مع النص شرحاً وإظهاراً لما يحتمل من معنى، ومع الإسناد، وذلك بربط تفسير الآية على العموم بالصحابة أو بالنبي مباشرة وذلك بإسناد متصل. بل إن بعض علماء الحديث قد ألفوا في التفسير كالبخاري مثلاً. في هذا الإطار، يعتبر تفسير الطبري (ت 310/922) المعروف بـ « جامع البيان في تفسير القرآن » من أكبر أعمال هذه الفترة وأبعدها أثراً. وقد اعتمد الطبري على روايات وأحاديث متعددة، بل لقد اعتمد التفسير الأولي التي تعتبر في حكم المفقودة اليوم، ولا يمكن إعادة ترتيبها أو تركيبها إلا من خلال نصوص الطبري.

لم ينته التفسير مع عصر معين بل ظل مستمراً في كل العصور حتى أن بعض مفكري عصر النهضة مع نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين قد أولوا التفسير جزءاً من عنايتهم. في ذلك نشير إلى ما قدم الشيخ محمد عبده ثم الشيخ رشيد رضا. كذلك تجدر الإشارة إلى التفسيرات التي كتبت لإظهار فكرة معينة أو إثبات نزعة فكرية مميزة. ويغلب على هذه التفسيرات طابع المدرسة الكلامية أو المذهبية التي تنسب إليها. في هذا الباب نشير إلى التفسيرات التي وضعها بعض رجال المعتزلة أو المتصوفة خاصة الشيعة أحياناً.

على كل من الصعب فهم التوراة دون اللجوء إلى وضع تفسير لاهوتي لها. إلا أن الأهم في التفسير التوراتي كان توضيح العلاقة بين ما هو تاريخي وبين ما هو مقدس أو ديني. ذلك لترابط المادتين معاً. فأنبياء اليهود هم أيضاً من السياسيين أو القادة أو رؤساء قبائل.

كذلك استمر هذا المنهج في التفسير المسيحي خاصة لدى آباء الكنيسة الأولى. بعد ذلك غلب التفسير العلمي والتفسير اللغوي على التفسيرات التاريخية وعلى ضرورة الربط بين الحدث التاريخي والنص. فاعتبرت الإشارة إلى الحدث عبرة يجب الاستفادة منها لا النظر إليها بما هي عليه. كذلك تغلبت النزعة اللاهوتية واستخراج الأحكام الإيمانية وما يتعلق منها بصلب العقيدة على ما عدا ذلك من أمور، بعد أن امتزج التفسير المسيحي الأول بأموور عرفانية كانت أقرب إلى التنجيم والنبوءة منها إلى استخراج ما هو فعلي في الكتابات المسيحية. في القرون الوسطى ازدادت النزعة اللاهوتية في التفسير عمقاً، كما ظهرت بعض التفسيرات المتأثرة بنزعة أرسطية واضحة. إذ راحت تفسر الكتابات الدينية (أجزاء من التوراة، والأنجيل، والكتابات الرسولية الأخرى) على ضوء العلل الأربع التي أوضحها أرسطو في فلسفته. كما ظهرت في القرون الوسطى بعض التفسيرات التي وضعت لتكون في خدمة الوعاظ والمبشرين. وقد امتازت هذه التفسيرات بنزعة خطابية واضحة. حالياً يتولى المجمع المقدس، التابع للكرسي الرسولي في الفاتيكان أمور التفسير.

التفسير في الإسلام مادة قائمة بذاتها. فقد ارتبطت الكلمة بسبل من الشروحات التي تناولت القرآن الكريم ومن جوانب شتى، لغوية، فقهية وتشريعية. وصار التفسير علماً قائماً بذاته، هو « علم القرآن والتفسير » أحد أقسام العلوم التقليدية التي كان الدين الإسلامي مصدرها أو الباعث عليها. وقد حظي التفسير وما يزال بعناية فائقة وما زال إلى الآن مادة دينية تدرّس في الجامعات والمعاهد والمدارس، لا سيما الدينية منها.

يتناول التفسير عادة شرح سور القرآن الكريم، آية آية، بل كلمة كلمة، موضحاً الكلام لغوياً، مظهرًا الحكمة الدينية التي ينطوي عليها النص، مشيراً إلى بعدها التاريخي أو إلى سبب التنزيل معتمداً بذلك على علم آخر رديف هو علم أسباب النزول، أي فهم الأسباب والأزمان التي نزلت من أجلها، أو فيها السور والآيات القرآنية. يعتمد المفسر في ذلك عادة على ثقافة عالية تتضمن معرفة الأديان السابقة، التعمق والتبحر في

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب.
- ابن النديم، فهرست ابن النديم، بيروت، خياط، 1966.
- دائرة المعارف الإسلامية، مادة تفسير.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1958.
- Chevallier, J., Histoire de la pensée, Paris, 1955.
- Fries, H., Handbuch Theologisches Grundbegriffe, München, 1963.
- Galling, K., Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1961.
- Goldziher, I., Die Richtungen Des Islamischen Koranans legug, Leiden, Brill, 1952.
- Schwally, Nöldeke, Zur Geschichte des Koran, 1961.
- Segin, F., Geschichte des Arabischen Schriftentums, Band I, Leiden, Brill, 1967.
- Wah., J., Traité de Métaphysique, Paris, 1968.

جورج كتورة

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير.
- أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة.
- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي.
- أحمد، عاطف، نقد الفهم المعاصر للقرآن.
- آدمز، شارلز، الإسلام والتجديد في مصر.
- تسهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلامي.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون.
- الزمخشري، الكشاف.
- عبده، محمد، تفسير المنار.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.

رضوان السيد

إضافة

(1) إذا كانت النزعة اللغوية، فالحديثية قد غلبت في مراحل التفسير الأولى، فإن القرنين الثاني والثالث للهجرة لم يخلوا من تفاسير ذات طابع فقهي. هذا وإن تكن كتب التفسير التي تستكشف الأحكام لم تسم تفسيراً غالباً بل كتب أحكام؛ من مثل أحكام القرآن للجصاص وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي. وأشهر كتب هذا النوع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

(2) بيد أن الاختلافات الأساسية في مناهج التفسير لم تتأت من اختلاف الإهتمام، بل من المذهب الفكري الذي يتبعه المفسر، والذي كان غالباً الدافع لتأليفه في التفسير في القرون الخمسة الأولى للإسلام. وقد ذكر ابن تيمية مبيين رئيسيين لاختلاف المفسرين؛ أولهما شكلي وثانيهما فكري. ثم ذكر أن أحسن طرق التفسير؛ تفسير القرآن بالقرآن، ثم القرآن بالسنة، ثم القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.

(3) وأدان تفسير القرآن بالرأي (أو المذهب الفكري) مورداً الزمخشري صاحب «الكشاف» مثلاً لذلك.

أما مفسر العصر الحديث، وأولهم محمد عبده وطنطاوي جوهرى، فقد كتبوا في التفسير بدوافع تجديدية. إذ رأى هذان كما رأى محمد فريد وجدي أن النهج الأقصر للتحديد في الإسلام يمر عبر تجاوز النهجين النقلي والفقهي (إشكالية الإسناد وإشكالية الحلال والحرام) لصالح نهج تأويلي يعتمد مستجدات العصر أساساً لفهم عصري للقرآن.

تَفْهَم

Compréhension

Comprehension

Comprehension – Inhalt

وضعت الفلسفة منذ نشأتها هدفاً لم يتغير، هو فهم العالم أو الكون. والذي تغير على الدوام هو الطريقة التي يتم بها هذا الفهم. فالعالم عبارة عن مجموع الموجودات التي فيه. وهو إلى ذلك هذا الكل الذي يحويها. فلا التجريد الذي يرقى من الجزء إلى الكل يحيط بالعالم دون التوقف عند تفاصيله، ولا يحيط البناء النظري الذي يفترض العالم ككل منذ بدايته بالتفاصيل دون أن يعتبرها أجزاء هذا الكل أو مقوماته. أضف إلى ذلك أن كل معرفة تفترض أساساً قطيعة بين الذات العارفة وبين الموضوع الذي يجب أن يعرف، ناهيك عن افتراضها فصل الشيء المعروف، بل عزله، عن سائر الأشياء المحيطة به. إزاء ذلك تطرح قضية فهم العالم بطريق لا يوحى بهذا الفصل القسري. فعلى الفكر الفلسفي، كما يقول ياسبرز Jaspers أن يتعدى إطار النظرية «ليصبح ممارسة من نوع فريد».

تقوم هذه الممارسة على تفهم العالم، أو موضوع الفلسفة على العموم بنوع من التأمل الذي يدفع الذات العارفة إلى الإحاطة بموضوعها من الداخل. فالفهم أو التفهم يعني «معرفة

تَقْدُم

Progrès
Progress
Fortschritt

واضح من الكلمة ذاتها أنها مرتبطة بالسير وبحركة القدم إلى أمام، ولهذا فإن المعنى الأساسي للتقدم هو الانتقال إلى أمام، ففي المعنى إذن عنصران أساسيان: الحركة ومعيار أو قيمة عن طريقهما يتحدد إتجاه الحركة إن كان إلى الأمام أم لا. و«الأمام» يعني هنا الأحسن أو الأفضل أو الأكمل؛ فمفهوم التقدم مفهوم نسبي أو إضافي، لأنه لا تقدم إلا بإزاء حالة معينة كأنها خط الإبتداء وإلا إذا كان هناك ما يقابله من الناحية الأخرى، في الذهن أو في الواقع، أي «التأخر». وتستخدم الكلمة في ميدان الانسانيات وحسب، لأنها تفترض كما أشرنا وجود قيمة أو معيار للحكم بالتقدم (أو بالتأخر). وعلى هذا فإن المفهوم يفترض عناصر أساسية هي: وجود ذات تحكم على موضوع، وجود هذا الموضوع في حركة، وأن هذه الحركة تحدث تغييراً، وأن هذا التغير هو انتقال إلى الأمام، أي إلى الأحسن، أي الاقتراب أكثر وأكثر من غاية أو نموذج، هما اللذان يقومان بدور القيمة والمعيار. هذا هو المعنى المعتاد، وهو يفترض كما نرى وجود الأدنى والأعلى والنقص والكمال وحركة التحول التحسيني، وهو المعنى الذي يتخذ شكلاً مذهبياً في تعبير «التقدمة». ومع ذلك فإن كلمة «تقدم» أحياناً ما تستخدم استخداماً محايداً ببعض الشيء للدلالة على التطور وحسب، حتى وإن كان سيئاً، فيقال: «تقدم المرض» و«تقدم السن» و«تقدم الأسلحة الفتاكة» وغير ذلك، كما يقال في ميادين أخرى: «التقدم الأخلاقي للطفل» و«تقدم المريد المتصوف على الطريق»، إلخ.

ومفهوم «التقدم» على صلة وثيقة بمفهوم «القديم والحديث»؛ فالتقدم هو تجاوز القديم، بحيث تصبح الحداثة تعبيراً عن التقدم، والقديمة تعبيراً عن التأخر، وهذا هو الموقف الساذج في العادة، وهو ما استخدمه خبراء الإعلان الرأسمالي في قرن «الحديث» في الصناعة بالتقدم على الفور، حتى ولو كان الأحدث أقل دقة وقوة من «الأقدم». كذلك فإن الموقف الساذج يخلط بين القول بالتقدم والقول بالتغير من أجل التغير، وهنا يفقد «التقدم» عنصرين هامين من

الشيء بالقلب» (لسان العرب)، وبذلك قد تزول القطيعة بين الذات والموضوع. إذ يعاش الموضوع وكأنه جزء من تجربة الذات التي تتفهمه. وفي هذا الإطار يردد ياسبرز أنه استقى فكرة المعرفة - أو التفهم - على هذا النمط من «تاسوعات أفلوطين» وبذلك - كما يتابع - يمكن فهم كل تأمل صوفي، حيث يتم التوجه بشكل عفوي نحو ما هو أساسي في المعرفة موضوعاً وطريقة.

إضافة إلى ذلك وضع ياسبرز - الذي يعود إليه التكلم عن التفهم - جملة من القواعد أو التصورات تساعد على فهم الفلسفة إن بالنسبة لموضوعها، أو لطريقتها. من هذه اعتبار موضوع الفلسفة من حيث شموليته. فالفلسفة إمام بالكل لا بالجزئيات. يجب التوصل لمعرفة هذا الكل الحاوي للموجودات L'englobant. أما فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة، فياسبرز قد نظر إليه نظرة كلية رغم ما توجي به الفلسفات من مميزات أو خصوصيات ترتبط بهذا العصر أو ذلك. فعلى الفلسفة، أي تفهم الذات للموضوع، أن تكون تجربة حياتية كالشعر أو الفن عامة. على أن تفهم هذه التجربة من داخل وتسلسلها عبر الأزمان والمساحات. وإلا صارت حفظاً لنظريات لا تعني شيئاً.

إلا أنه علينا أن لا نقرن كلمة تفهم مع كلمة حدس، رغم ما بين معنى الكلمتين من مشابهة. فالحدس إمام الذات بالموضوع بشكل عفوي مفاجيء غير قابل للتكرار لا من الفرد الذي تم له الحدس ولا من الذي روي له الحدس، أو أخذ علماً به. إنه عبارة عن لحظة تنكشف فيها الحقائق. أما التفهم فهو تأمل طويل، إنه طريقة قائمة بذاتها، تأمل لا يتوقف عند لحظة ولا ينتهي بها. إنه إحاطة الذات بموضوعها إحاطة توجي بأن الموضوع قد صار جزءاً من الذات بفعل معاشة مستديمة وتأمل واع.

مصادر ومراجع

- Jaspers, Karl, Bilan et perspectives, Paris, 1956.
- Jaspers, Karl, Introduction à la philosophie, Paris, 1965.
- Wahl, Jean, L'expérience métaphysique, Paris, 1965.

جورج كتوره

عناصره القوية، ألا وهما: غائية الكمال من جهة ووجود معنى للتقدم، أي مضمون إيجابي له من جهة أخرى. ويثير هذا مشكلة هامة: إذا كان التقدم حركة إلى الأمام، فهل هذه الحركة لا نهائية؟ أم أن هناك حداً أخيراً تقف عنده؟ والحق أن القول بالتقدم هو من خاصية فلسفة توافق على الحركة وتقبلها كقيمة إيجابية، كما أنه من خاصية الفلسفة التي ترفض وجود اليقين المطلوب في المعرفة أو الوجود الكامل في التجربة الانسانية، بعبارة أخرى، فإن القول بالتقدم هو من شأن الفلسفة التي تقول بأن العالم ناقص. وتقدم فلسفة اليوناني أفلاطون نموذجاً لفلسفة لا تقبل مفهوم التقدم، لأنها ترفض التغير أساساً، وهكذا فإن « المدينة الفاضلة » ينبغي أن تبقى إلى الأبد كما صورتها يد مؤسسها، لأنها هي ذاتها تجسد لأقصى كمال ممكن للانسان، أي الصورة الانسانية لعالم المثل الكاملة الدائمة الثابتة. ويبدو أنه يمكن القول إن الديانات السامية تعتبر أن التطورات التي حدثت على الانسان ليست تقدماً، بل هي تأخر بالنسبة إلى حال السعادة الكاملة التي عاشها « آدم » و« حواء ».

ومن السهل إدراك أن كل حضارة خبرت مفهوم التقدم، ولكن الحضارة الوحيدة التي وافقت عليه في حماس وأخذته شعاراً لها في كل شيء، على وجه التقريب هي الحضارة الغربية. وليس من الدقيق القول بأن هذا المفهوم انتشر في القرن الثامن عشر الميلادي في تلك الحضارة، لأن عصر نشأتها المسمى بعصر « النهضة الأوروبية » إنما هو الذي أحس بفكرة التقدم بل وعاناه وعانى في إنجابها. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية هي الممثلة للكون والثبات، بينما كانت حركة الحضارة الجديدة راغبة في قلب معايير الحضارة المسيحية الأوروبية رأساً على عقب بل ونبذها بقدر ما أمكنها ذلك، فظهرت سلطة الكنيسة على أنها السلطة « الرجعية »، أي التي تريد الحفاظ على مواقف التراث، بينما كانت السلطات الجديدة تريد التغير والتحسين (من وجهة نظرها). وقد دار صراع عنيف حول فكرة إمكان التقدم في المعرفة، وقد رفضت الكنيسة هذا وأيده العلماء الجدد رافضين لسلطة الماضي الممثلة في الفلسفة الأرسطية بعد تعديلها وتقنينها مسيحياً. وقد أصبح تغير العلم أو « تقدمه » هو المحور الرئيسي لفكرة التقدم من بعد، لأنه هو الذي سمح بتقدم « العقل » بصفة عامة، وهو الذي جعل ممكناً تقدم الصناعة ثم تقدم « التكنولوجيا » ثم التقدم « الاجتماعي » المتمثل في ازدياد قيمة الفرد وازدياد مساهمته في نظام الحكم (وهذان

هما معيارا التقدم الاجتماعي في التيار الرئيسي للحضارة الغربية). وبعد ازدياد مظاهر التغير السياسي والاجتماعي والتكنولوجي في القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب، أصبح شغل فلاسفتهم الشاغل هو: هل التقدم ضرورة حتمية؟ وهل يمكن للإنسان أن يوقف حركة التقدم؟ والإجابة العامة عند مختلف تيارات الحضارة الغربية عن هذا السؤال الأخير، هي أن لا. ولكن حدث في القرن العشرين الميلادي في تلك الحضارة تحول خطير في وضع المسألة: أما أن التقدم، أو التغير، متصل ومستمر، فذلك موافق عليه، ولكن هل هو دائماً إلى الأحسن بالفعل؟ وهكذا، ونتيجة للحدث المروع المتمثل في الحرب الكبرى الأولى في الغرب 1914 - 1918، التي كانت هي ذاتها نتيجة حتمية « للتقدم » الصناعي والتكنولوجي والتجاري والاستعماري، أصبح مفكرو الغرب يميزون بين نوعين من التقدم: التقدم المادي والتقدم المعنوي (أو الأخلاقي أو الروحي، بحسب اختلاف الاصطلاح)، والرأي السائد في الغرب اليوم أن هناك تقدماً مادياً هائلاً، ولكن لا يقابله، ولا يوازيه، تقدم معنوي. وهكذا صار الحديث يدور حول « شرور التقدم »، ولعل أزمة علماء القنبلة الذرية أظهر مثال على ذلك، حيث أثاروا السؤال الخطير: هل تقدم العلم يؤدي بالضرورة إلى سعادة الانسان؟ أي: هل هو يحقق بالفعل قيمة ويقرب الانسان من الكمال؟ وفي كلمات « تجارية » أصبحت سائدة في الغرب اليوم: ما هو ثمن التقدم؟ (ونلاحظ سريعاً هنا أن تقدم تكنولوجيا الإعلام مثلاً أصبح بذاته خطراً على قيمة الشخص الانساني واستقلاله وخطراً على مساهمته الفعلية في نظام الحكم، وهما المعياران المشار إليهما فيما سبق على أنهما معيارا التقدم الاجتماعي في الغرب).

لقد حاولنا في هذه السطور إثارة تساؤلات ومشكلات في المحل الأول، لأن علينا، ليس أن نأخذ موقف الغرب في سذاجة وكأن الغرب هو منبع الفكر والفلسفة، وهو الخطأ الشائع القاتل، بل أن نحدد موقفاً لنا واضعين كل فلسفات الحضارات الأخرى جانباً، وناظرين بأنفسنا لأنفسنا إلى الوجود مباشرة.

عزت قرني

العصاب واختلال الذهن في الحالات القاسية. وأظهر كيف أن الكبت هو عملية تكامل فاشلة في حياة الانسان. أما التصعيد، وهو في نظر فرويد أكثر إيجابية في الحياة من الكبت، فيمكن اعتباره أيضاً عائناً عن التكامل الصحيح، حيث يرافقه تفكيك يقوم ما بين النزعات الجنسية وموضوعها. ونلاحظ أن التكامل السليم، حتى ولو سبقه تصعيد قوي، يبقى من بنية مختلفة في الايجابية. إنه سيطرة واعية من قِبل قطاع النفس الأسمى على القطاع الشهواني، ذلك لأن النزعات الدنيا لا تجد تلقائياً منفذاً متسامياً، ولكنها تبقى قابلة لهيمنة القوى السامية، فتتنظم وتتوحد من فوق وتصير مشاركة فعلاً في نبل الأفعال. فالشخص الانساني هو تكامل كل ما يكون الانسان، ويتم ذلك تدريجياً، على مراحل.

يمكن تركيز المرحلة الأولى في دائرة الانسان الداخلية، بمثابة قبول داخلي للذات. فيرتضي الانسان بمجموعة العناصر والطاقات والعيوب والتحديات التي يكتشفها في أعماقه ويختبرها ملازمة له. ولا يعني القبول هنا استسلاماً ورضوخاً لواقع الشخصية الداخلية كأمر نهائي حاصل، بل إذعاناً من قبل الانسان لأن يكون ذاته وحياته وشخصيته انطلاقاً من المعطيات المكتشفة وكما يجدها فيه. إن كثيراً من الاضطرابات النفسية تنشأ عن كون الانسان على خصام داخلي مع «معطيات» شخصيته، قد يكون حاضراً للوعي أو غائباً عنه. يشاء الانسان أن يكون غير ما هو عليه بالفعل، ويتخلى عن تكوين شيء إيجابي بما يملك من قدرات، فيفقد من ثم طاقات كثيرة في انقلاب داخلي ضد ذاته، واستطراداً ضد المجتمع وضد القدر.

تحصل مرحلة التكامل الثانية في قطاع مجتمعية الشخص الانساني. فتبتني الانسان مجموعة الأشكال والإمكانات المقدمة تارة والمفروضة تارة أخرى من قِبل المحيط الثقافي حيث يعيش. ويلاحظ أن كثيرين هم الذين يغذون ضمناً موقف معارضة سلبية وعدم اتفاق تجاه مختلف الصيغ الاجتماعية المحيطة بهم. فينتج من ثم انفلاق خانق في شخصيتهم، وهيجان عقيم وهذام يستنفد كل ما عندهم من طاقات. أما المجتمع، في كل أشكاله ومؤسساته، فيبدو لهم وكأنه قوة عدوة تحول دون بروز ما عندهم من شخصية.

أما المرحلة الثالثة، فيبدأ فيها الانسان على تقليص التناقضات ما بين الدائرة الداخلية الحميمة وبنيات الشخصية الاجتماعية. في هذه المرحلة يحصل الاندماج في الأنا - الاجتماعي، حيث لا يكون القطاع الداخلي خاضعاً لكبت

تكامُل

Intégration

Integration

Integrieren – Integration

في الكائن الحي تشير لفظة «تكامُل» إلى الارتباط المتناسق بين مختلف الوظائف الفيزيولوجية. فالجسد العضوي مركب من أعضاء متنوعة، تعود إلى كل منها وظيفة خاصة تقتضي، في الممارسة، المشاركة المتبادلة بين الأعضاء، وتعمل كلها مجتمعة لصالح الجسد الحي بأجمعه. وليس التكامل وضعاً تركيبياً جامداً، بل هو حالة دائمة النشاط تستدعي أفعالاً متناوبة مصوبة نحو هدف واحد هو صيانة وحدة الكائن الحي أولاً، ثم الاسهام في إنمائه من مختلف جوانبه.

في الانسان يتبدى التكامل في النشاط المنتق لمختلف الطاقات انطلاقاً من النباتية إلى الشعورية وانتهاء إلى العقلية والروحية التي تنفتح بدورها على وجود اجتماعي، وبالتالي إلى تكامل يحصل بين الأشخاص. ويمكن أن نتجاوز الأفراد إلى المجتمعات حيث يظهر التكامل في كل عملية ينتج عنها درجة أعلى من الاتحاد والاندماج بين فرق أو مجتمعات، أو حتى بين دول كاملة الاستقلال. فإن النشاط الانساني المتجه نحو هدف محدد من قبل العقل ومقصود من الارادة يعمل مبدئياً على التكامل في الانسان. وليكون أداة تكامل إيجابية لا يجوز أن ينحصر في القطاع العقلي أو الروحي دون سواه، بل يحتاج إلى تجنيد النزعات الحسية الشهوانية وضبطها لخدمة الوجود الانساني المركب في تدياته المختلفة. فامتداد سيطرة النشاط الانساني على القطاع الشعوري يزيد في مدى تحرك الارادة وقوة اندفاعها. ذلك لأن اندماج الشهوة مع النشاط يزيده كمالاً وفعالية. ونلاحظ أن التكامل الانساني السليم يتبدى بشكل خاص في مشاركة البادرة الارادية مع كل الطاقات الانسانية المؤهلة، بفعل الوحدة الانسانية، للمشاركة مع الحرية. علماً بأن الوجود الانساني المركب يبقى مهدداً بالتضعف الذي قد ينشأ عن الصراع ما بين النزعة الحسية ونشاط العقل والإرادة.

أبرز علم النفس التحليلي بشكل خاص الأمراض المتأتية عن الانفصال داخل الانسان وعن فقدان التكامل، مثل

2 - لا بد، ومنذ البداية، من التفريق بين التلفيقية، والتوفيقية، والانتقائية أو التخيرية. إن الانتقائية Eclectisme ؛ في نظر مؤيديها، أرفع مستوى من التلفيقية؛ وترفض المنهج التلفيقي أي حيث التجميع المتكلف بين أطروحات ذات مصادر متباينة، وفرض المصالحة المصطنعة، والتوفيق، والتقريب الهش بين عناصر متنافرة أو غير واضحة. ولا توضح التلفيقية، بوعي ولغاية، الأفكار المكوّمة؛ إذ تبقى غير دقيقة حتى تستطيع إقامة التوفيق والجمع فيما بينها. والحقيقة أن الاختلاف بين النزعتين هو في الحدة لا في الأساس، أو في الدرجة لا في النوع.

3 - الانتقائية طريقة تَقْمَش؛ ثم تترك وتَأْخُذ، تجمع وتطرح، تُحَلِّي وتخلي، بقصد تقديم نظر جديد، أو مذهب فكري ينتمي لنفسه فقط. وهذا المنهج يأخذ، من أنساق مختلفة، العناصر التي «تلاءم» فيما بينها. إنه إبقاء على ما ينفع، وحذف لما لا يتلاءم. وهكذا تكون تلك النزعة تخيرية؛ فهي تنتقي ما تراه صالحاً جيداً، وتنبذ ما قد يهدم النسق المزمع إقامته أو النظرة التوفيقية المراد بناؤها. أما التلفيقية فتقصد إلى المصالحة ظاهرياً، أو إلى إقامة التوافق المصطنع بين أفكار أو أطروحات متباينة. ولذا تنهم بأنها تشرب من ينابيع متعددة، وتلاصق بين عناصر متباعدة بل متنافرة أحياناً، وتهدف إلى خلط يهد إلى الدمج ومن ثم إلى تطوير المعطيات المتوافرة وإغنائها.

تميز التلفيقية، من حيث هي منهج أو نزعة في التفكير، بما يلي من خصائص نكتفها:

- تنطلق من موقف مسبق، و«فلسفة» ضمنية وصریحة، تقول بأن في كل نظرية حسنات ومجملوبات.
- تنتقي أي تختار ما تراه نقياً، صالحاً لها، ومناسباً لهدفها.

- تجمع ما اختارته، فتلاصقه؛ وتصلح بين المكونات الغريبة بحجة إقامة الوحدة المذهبة وبناء النسق المحكم.
- تحاول إعادة الصياغة العامة، وتلجأ لطمس الفروقات، وتقصد سَرَّ المتباعدات أو الدقائق والرهائف. من هنا فهي لا تتبع الدقة بقدر ما تقصد القفز فوق الفروق البارزة والإبقاء على عدم الوضوح.

- تتسم التلفيقية، بحكم ذلك، بالتردد، وباللجوء إلى الحيل، والحدائق، والبراعة اللفظية. وهكذا تظهر مزخرفة ملفقة وملفقة، منمقة الشكل الخارجي، لكنها تكون، تحت تلك المظاهر، منهجاً مترججاً، وإغفالاً للصرامة العلمية.

مرير، ولا يكون القطاع الاجتماعي «قناعاً» يخفي أكثر مما يظهر، بل يتحول إلى وسيلة تعبير - هي ناقصة بدون شك - عن المثال العملي المتكامل مع الشخصية. كل ذلك يقنضي ذوبان التوتر الداخلي تدريجياً والسيطرة على النزعات والحاجات البدئية، لا إنكارها وخنقها.

تتوصل تدريجياً الشخصية المتكاملة في الإنسان إلى البروز بشكل بناء ومميز، فيزول التوتر بين الدائرة الداخلية والقطاع الاجتماعي. أما العناصر الداخلية التي لا يتسنى لها أن تتكامل في الصورة البناءة، فتصير أقل عرقلة وكبحاً تجاه العناصر الفعالة. وقد تتلاشى مع نمو الشخصية إلى درجة تثير فيها إعجاب من كان آنفاً، يخشى سطوتها في حياته.

بشارة صارجي

تَلْفِيق

Syncretisme
Syncretism
Synkretismus

1 - التلفيق، لُغَةً، هو «أن تَصْمُ شَقَّةً من [الثوب] إلى أخرى، فتخيطهما» (ابن منظور، «لسان العرب»، ج 10). والتلفيقية: أن تضم شقة من هنا، وأخرى من هناك أو من هنالك، فتلف الجميع معاً. وكما أن التلفيق على الصعيد العملي يبقى سريع الانفتاح لأننا نُلْفِق ما هو مفروق، فهو أيضاً تبخيس على الصعيد الفكري لكونه إقامة «التلاؤم» المُهلَهِل الذي هو ضمٌّ وملاصقةٌ ولفٌ. وفي التعبير عن الأكاذيب المزخرفة بالقول إنها «أحاديث ملفقة» إشارة إلى أن التلفيق تنميق وتلافي، أكثر مما هو عمل فعّال، وأصيل، وأكثر من أن يكون اهتماماً بالشكل، والتجميع الهش.

للتلفيقية، كنزعة فكرية أو كمنهج، معنى تبخيسيّاً، ونعتاً تطيفياً. فهي تطفيق لقيمة النزعة الفكرية، وتضليل للمنهج العلمي؛ لأنها تلاق بين طرفين غير متين، ولهدفٍ هو أحياناً مآكر أو غير نبيل. ونلقى تلك الدلالة في الكلمة العالمية (إنكليزية، فرنسية، ألمانية)، المأخوذة من اليونانية سنكريطسموس التي تدل على اجتماع شخصين قريبطيشيين (من قريبطش، جزيرة كريت). والشائع هو كون هذين من ذوي السمعة السيئة، ماكِرّين، اجتماعاً لقصدٍ غير مستقيم.

7 - التليفية، في علم النفس، هي تلك المعرفة التي لا تكون العناصر فيها منظّمة ولا متميزة. فهي شكل بدائي من الإدراك غير المنظّم، والفكر الاجمالي الكلي. فهنا فكر يشوبه الإبهام، وطُمَسُ الفروقات المميزة أو الشّيات والنِصّات والدقائق. وقد قال بوجود ذلك الشكل من المعرفة عند الطفل بعض الباحثين المتخصصين (Ency. fr., XV. 28.4) من حيث إنها ليست تحليلاً ولا توليفاً بل هي حالة عقلية تسبقهما، وتُعَدّ لهما. وذاك ما يجعل تلك النظرية عرضة للنقد بسبب أنها تقول بالتطور الخطي والسير الميكانيكي للعقلية. وقد قيل بوجود العقلية التليفية، إدراكاً وفكراً ونظرة إجمالية مختلطة، في المراحل الأولى لتطور النوع البشري، وعند الأمم «البدائية» ومدّدها بعضهم لتطال «العقلية» أو «الادراك» عند الحيوان.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، القاهرة، نشرة البابي الحلبي، تصوير دار مكتبة الترية، بيروت، د. ت.
- لالاند، العنوانان، انتقائية تخيرية، وتلفيقية.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 9ème éd., 1962.

علي زيعور

تمائل

Analogie Analogy Analogie

إن الأخذ الفلسفي بفكرة التماثل كوسيلة طيبة للمعرفة الصادقة الأكيدة كان تحولاً في الفكر الانساني. لقد ظهر وتركّز في التنظير الإغريقي ثم سيطر على امتداد عهود طويلة من الفكر المتأثر بالنهج الإغريقي، ولا يزال فعالاً لدى جماعات فكرية كثيرة في العالم المعاصر، خصوصاً تلك التي تقول بالواقعية الميتافيزيقية. كان الفكر الإغريقي، في إطلاته على الكائنات الكثيرة في أنواعها وأفرادها، وفي سعيه إلى إدراكها بشكل علمي أكيد، يرجع نارة بين نزعتي

4 - والتلفيقية خاصة نزعة موجودة، بشكل خاص في العقائد الأفلاطونية المحدثة التي قالت بها مدرسة الاسكندرية في القرن الميلادي الرابع. إلا أن القول بالنزعة الانتقائية هو الذي، على الأدق، ميّز تلك المدرسة وداخلها فوطامون Potamon بشكل خاص. كذلك فإن الإنتقائية لا التلفيقية، كانت الخاصة الكبرى لفلسفة كل من لايبنتز وفكتور كوزن (انظر: الانتقائية)، وليست الانتقائية مبحّثة، بشكل عام، بالمقدار الذي يوجّه إلى التلفيقية التي تستحق الأكثر من التجريح، وتعال التقدير القليل.

5 - ينطلق الخلل الأكبر في العمارة التلفيقية من أنها، في طبيعتها، توفق. ومن هنا بعض الوصمات أو التسميات لها بأنها توفيقية، ثم إذ تَخار فهي تخيرية، أو تنتقي فهي إنتقائية. بسبب ذلك، ومن أجل ذلك، فإن التلفيقية عرضة لخلل في البناء، واضطراب في المنهج. هي تقع في خطأ أخذ الفكر منعزلاً عن الحقل الذي أنتجه وتفاعل معه، ومنقلاً من الزمان والتاريخ. ثم إنها، في نصّ آخر، تغفل أن نظرية ما تشكل وحدة جميعية، وأن العنصر المنقول إلى نظرية أخرى ينال دوره ومركزه في وجوده داخل البنية للوحدة التي أخذ منها، وأن العناصر، في بنية، ليست متلاصقة بل ذات ارتباط عضوي، حيّ، داخل صياغة كلية عامة ونسق متلاحم متماسك يرتكز إلى محور أو فكرة رئيسية. التلفيقية تخاف من العوامل المتصارعة، وتهرب إلى المطالبة بوحدة فارغة وغير حقيقية.

6 - إلا أن التلفيقية، مع ذلك، قد تبدو تعبيراً عن فترة في الفكر، وفي الادراك، وفي الشخصية، وفي تاريخ حضارة. إن الدراسات الفلسفية، وتلك العائدة إلى العلوم الاجتماعية، في بلادنا اليوم، تشكو من التجزئية، ومن التلفيقية، واستعارة موادٍ من أنساق متفرقة. وتلك الانتقائية، كالتلفيقية، جذورها في المجتمع الراهن من حيث توجهاته وتكويناته، وتلايفه، وانجذابات، ومن حيث موقعه داخل القوى الفعالة في الحضارة التكنولوجية للانسان الراهن. فكان التلفيقية فترة إعدادية ترافق تعلم الانسان في بدايات وعيه بذاته وانجراحاته، وتسبق فترة تكوّن النمط المجتمعي للحضارة، وتُحضّر لاستقرار الشخصية، وترسّخ العقلانية الدقيقة في الفكر. وكان المجتمع الذي لا ينتج المواد التي يستهلكها، أو الذي يستهلك نتاجات أفكاراً متفرقة المصادر، يصعب أحياناً عليه أن ينتج مباشرة الفكر الخاص به، الموحد، أي الذي لا يكون توفيقياً، إنتقائياً، تلفيقياً.

وبمقارنة بين مختلف الصور المكونة في المخيلة عنها .
لقد لعبت الفكرة المجردة المعادلة للأشياء دوراً مهماً في
بعث العلم وتقدمه، سواء بواسطة الاستقراء أو الاستنباط .
وهي السبيل إلى تكوين القوانين العامة الناجمة عن إدراك
التماثل في العلائق بين الأشياء المتعاقبة . وبذلك تتيح للنشاط
الفكري الوصول إلى معرفة أمور جديدة . وبوجه عام، في
التعريف عن أي شيء نبدأ باستخدام التماثل، أي بإظهار
الميزات المشتركة ما بين الشيء المذكور وأشياء أخرى سبقت
معرفتها، وبعد ذلك ننقل إلى إبراز ما عنده من خصائص
فريدة مميزة .

لم تنحصر فكرة التماثل في نطاق المعرفة، بل تعدته إلى
الإطار الميتافيزيقي، حيث أمكن الإثبات بأن الأشياء الكثيرة
تتمتع بتماثل كينوني يفسح في المجال أمام تجميعها في
مقولات متعددة وشاملة . في الواقع، تفترض فكرة التماثل
وجود تركيب، أقله في واحد من طرفي التماثل . فحينما
يوجد كائنان متماثلان، لا متذواتان ولا متساويان، يكون
سبب ذلك إما لأنهما مشاركان في صورة واحدة، وإما لأن
أحدهما يشارك الآخر في الصورة . فقد يشابه الصورة جوهرياً
كما هو الحال بين الأشياء وعالم المثل أو الصور عند
أفلاطون، وقد يشابه مصدر الصور جوهرياً كتماثل الخلائق
مع الله عند الفلاسفة الآخذين بنظرية الخلق .

التماثل هو ميتافيزيقياً الاتفاق في شكل واحد، إنه ينتج
عن وحدة الصفة . قد يكون جوهرياً أو عرضياً . يقتضي
للتماثل الجوهري امتلاك الصورة الجوهرية ذاتها وكلها ولكن
لا كلياً، أو امتلاكها حسب درجة صورية واحدة ولكن
حسب صيغة واقعية مختلفة، هكذا يقال إن سقراط يماثل
أفلاطون في مشاركته بالإنسانية . أما التماثل العرضي فينتج
عن الاشتراك في إحدى الصور العرضية، وقد بلغت مقولاتها
التسع عند أرسطو . وقد يحصل التماثل ميتافيزيقياً لا عن
امتلاك الصورة كلها، بل عن امتلاك نسي لها، أو عن تشبه
ناقص بإحدى الخصائص، فيُحتمل أن يكون النقص في
الصورة، كما يُحتمل أن يكون في الصيغة الواقعية الفعلية،
هكذا يقال إن الخليفة تماثل الله في الكينونة والحياة
والحكمة، ويقال إن الحيوان يماثل الإنسان في الذكاء .

بشارة صارجي

المذاوة والتغير اللتين تجسدتا في مدرستي برميندس
وهيرقليطس . ويتأثر تارة أخرى بنزعة المساواة وعدم
المساواة العددية، وما ينجم عن التركيب العددي من تنويعات
في الكائنات، وذلك بتأثير من فيثاغورس وديمقريطس
والفلاسفة الأيونيين اتقاء للجمود الفكري الذي يحول دون
تقدم المعرفة، والتشتت في المفاهيم المؤدية إلى تشكيك في
المعرفة، نحا سقراط منحى جديداً أصيلاً تغادياً للتضعف
الفكري المؤدي إلى تضعف خلقي . وفي الواقع سعى سقراط
إلى إقناع معاصريه، لا سيما الخصوم السفطائيين منهم،
بوجود اختلاف عميق بين الأفعال الإنسانية، وبخاصة الخلقة
الصالحة منها والشريرة . ولجأ إلى فكرة التماثل لدعم موقفه
الجديد . إن العمل الصالح هو الذي يتضمن تماثلاً مع تصور
متماثل مع فكرة ثابتة للصلاح، وكذلك الأمر بشأن العمل
الشرير، إذ يتضمن تماثلاً مع تصور متماثل مع فكرة ثابتة
للشر . واتسع فيما بعد استخدام فكرة التماثل عند أفلاطون،
متعدياً إطار الأفعال إلى الأشياء والموجودات . ومال أرسطو
بالتماثل من المثالية الأفلاطونية إلى الواقعية الميتافيزيقية،
وقال بأننا نستطيع بواسطة التماثل أن ندرك الشكل المشترك
بين الجواهر على الرغم من كثرتها العددية واختلافاتها
الفردية، وأن نتوصل إلى معرفة أكيدة بشأن الكائنات على
الرغم من التنوع العددي الدائم، ذلك لأننا ندرك فيها الشكل
المشترك الذي يتبدى ثابتاً على الرغم من الصيغ الفردية التي
يتحقق فيها .

لعبت فكرة التماثل في الأصل دوراً معرفياً، تخطته فيما
بعد إلى المجال الميتافيزيقي . في المعرفة يحصل التماثل ما
بين الفكرة، أو التصور الذهني، الذي نكوّنه عن الأشياء
والأشياء ذاتها في وجودها الفردي . فإن طوعية فكرة التماثل
وتميزها عن فكريتي المذاوة والمساواة، أفسحا في المجال
أمام استخدام هاتين الفكرتين في مفهوم التماثل بدون
الانحصار في جمودهما . فالفكرة هي مجردة بينما الأشياء
موجودة واقعياً، كما أن الفكرة هي شاملة وضرورية بينما
الأشياء موجودة أفراداً وعلى تبدل وتغيير دائمين . بواسطة
التماثل أمكن القول بالتشابه بين الفكرة والأشياء، ومن ثم
تأسيس المعرفة الأكيدة . فالفكرة تماثل الأشياء شكلاً،
ولكنها تختلف عنها وجوداً . ويضيف أرسطو ومن حذا حذوه
من الفلاسفة الواقعيين بأن الأشياء، أو الجواهر، تتضمن
أصلاً للفكرة، ويستطيع العقل الانساني أن يستخرجها من
الأشياء بفعل تجريدي يبدأ مع الإدراك الحسي للأشياء،

تَمَامِيَّة

Complétude
Completeness
Vollständig

تطلق التمامية على النسق الصوري بمعنيين: معنى ضعيف ومعنى قوي. فبالمعنى الضعيف يقال للنسق إنه تام إذا كانت كل صيغة صحيحة يمكن البرهان عليها فيه، أي بالرموز:

$$\text{إذا } \vdash \varphi \text{ فإن } \vdash \neg \varphi$$

وبالمعنى القوي يقال للنسق إنه تام إن فقط بالنسبة لأية صيغة φ ، إما أن تكون φ قابلة لأن يبرهن عليها، وإما يصبح النسق متناقضاً إذا أضفنا φ إليه كصلمة.

فيما يخص منطق القضايا فإنه ينصف بالتمامية بكلا المعنيين: الضعيف والقوي. أما بشأن منطق المحمولات، فقد برهن جودل Gödel على أنه يتمتع بالتمامية الضعيفة. لإجراء ذلك استند المنطقي المذكور على مسألة لسكولم Skolem تنص على أنه بالنسبة لأية صيغة φ من منطق المحمولات ثمة صيغة صحيحة ψ في الصورة السالمة بحيث أن ψ تكون قابلة للبرهان إن فقط كانت φ كذلك. ويعني سكولم بالصورة السالمة الصورة التي تكون فيها كل الأسوار في بدء الصيغة وتنصدر الأسوار الوجودية منها الأسوار الكلية. وبالتالي، يكفي لإثبات التمامية الضعيفة تبيان أن الصور الصحيحة السالمة بالمعنى المذكور يمكن البرهان عليها ضمن النسق. هذا ما فعله جودل بأن أرجع الصور الصحيحة السالمة من منطق المحمولات إلى صور صحيحة من منطق القضايا أي إلى هيات Tautologies.

بعكس منطق القضايا، ليس من المسير البرهان على أن منطق المحمولات لا يتصف بالتمامية بالمعنى القوي، أي أنه بالإمكان أن نضيف على المسمات صيغة ما غير مبرهن عليها دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض.

عادل فاخوري

إضافة

لعبت فكرة التمامية دوراً متميزاً في فلسفة الفيزياء المعاصرة، خاصة عند نيلز بور 1885 - 1962 أحد مؤسسي نظرية ميكانيك الكم.

تماسك (الأفكار)

Cohérence
Consistency
Widerspruchsfreiheit
Zusammenhang

يعني ترابط الأفكار والمفاهيم بعضها مع البعض الآخر في كل منسق. وتعني في اللغة الصلابة والاحتباس والاعتصام بحيث تقابل الإنفراط والتشتت. وتعني في اللاتينية الرابطة الداخلية.

وينتمي التماسك إلى نظرية خاصة في المنطقة وفي نظرية المعرفة. فوفقاً لهذه النظرية يقوم الصدق (أو الحقيقة) على الانسجام الداخلي للقضايا في نسق محدد، بحيث أن أية قضية جديدة تكون صادقة إذا ما أدخلت في النسق دون زعزعة عدم تناقضه الداخلي. أي أن القضية الصادقة هي ذلك العنصر من عناصر نسق يخلو من التناقض.

وهنا تكون نظرية التماسك هي نظرية المعرفة التي تذهب إلى أن الحقيقة (الصدق) هو خصيصة يمكن تطبيقها على أية طائفة واسعة من القضايا المتسقة. كما يمكن تطبيقها على أية قضية مفردة في هذا النسق بمقتضى دورها الذي تؤديه أو مكانتها التي تشغلها في هذا النسق.

وتعتمد المذاهب العقلانية على نظرية التماسك طالما كانت تقيم المعرفة على نسق يمثل المجموع الكلي الافتراضي للمعرفة، ومن ثم يتخذ هيئة النسق الاستنباطي الذي يبدأ بمجموعة من المبادئ أو المقدمات التي تلزم عنها نتائجها.

وينطوي مفهوم التماسك على فكرتين هما: 1 - الإتساق Consistency أي الخلو من التناقض. 2 - اللزوم Implication أي العلاقة التي تسمح باستنباط فكرة من أخرى.

صلاح فنصوه

لكي يقدم بور تفسيراً معرفياً لميكانيك الكم (الكوانتا) افترض «مبدأ التمامية الوضعية» أو ما سيعرف بـ «تمامية بور».

تفترض تمامية بور ربطاً علائقياً بين العقل الدارس والموضوع المدروس - الظاهرة ومفصل التوسط بينهما أي الأداة البحثية أو وسيلتها.

لهذا فإن توسيع نطاق التصور - العقل مرتبط مع توسيع نطاق الوصف الموضوعي للظاهرة الفيزيائية وهما مرتبطتان علائقياً معاً مع مفصل التوسط الأداتي لأجهزة القياس والبحث المخبري.

لقد تجلّت أهمية مبدأ التمامية الوضعية في ميدان نظرية المعرفة العلمية كمقابل لتفسير فيزيائي - معرفي يقوم على مبدأ النظرية التوجيهية للمادة. ولكل منهما استنتاجاته الخاصة في إشكالية الحتمية واللاحتمية وعلائق الارتباب؛ بالتالي لكل منهما فلسفته المعرفية - العلمية المختلفة عن الآخر إلى درجة تقترب من القطيعة عند بعض الحدود.

التحرير

تموضع

Objectivation
Objectivation
Objektivatation

لفظة تموضع هي من الألفاظ المستحدثة، وهي مشتقة من وَضَعَ موضوعاً الشيء أي أثبتته في مكان. ويمكن استخدام وَضَعَ بمعنى وَلَدَ، مثل وضعت المرأة حملها أي ولدته. أما لفظة موضوع فقد تدل على شيء مجرد كما هي الحال في تعبير «موضوع الكلام» أي المادة التي يجري عليها الكلام، وقد تدل على شيء واقعي كما هي الحال مثلاً في «موضوع العلم» أي ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية كجسم الانسان لعلم الطب.

الانطلاق في التموضع هو دائماً من الذات، وأبسط أشكاله هو التعبير عن حالات أو أفعال داخلية ذاتية لتخليصها من ظرفها الآتي والعاور ووضعها في تناول الجميع. وهذا ما يحصل عندما يعبر الانسان شفهاً أو كتابياً عن فكرة أو عن عاطفة. وعلاوة على ذلك يستطيع الانسان أن يموضع عواطفه

بمختلف العلامات الجسدية.

أما التموضع الفلسفي فهو النسق الذي بموجبه يتحول انطباع ذاتي أو فكرة من الأفكار الى موضوع معبر عنه ويرافقه اعتقاد بوجود شيء خارجي مرتبط به. برز التموضع كحاجة فلسفية مع التحويل الذي طرأ على مفهوم المعرفة سواء مع الفلسفة التجريبية التي تتركز على الانطباع الذاتي الشعوري، أم مع الفلسفة العقلانية التي تتركز على الذات المفكرة كنقطة انطلاق وعلى الفكرة والانطباع الحسي كسبيل أساسي نحو العالم الخارجي. ولكن هذا لا يعني أن عملية التموضع كانت غريبة عن نظرية المعرفة الواقعية التي ارتبطت بشكل خاص مع الفكر الأرسطي حيث تصور المعرفة بمثابة ولادة. كانت النظرية المذكورة تعتمد على تصور المعرفة بمثابة علاقة انفتاحية تربط الانسان والأشياء، وتتم بواسطة اقتباس تجريدي يحققه الانسان العارف بواسطة الاختبار الحسي ويكمّله بتكوين الصورة المعبرة التي تؤخذ بمثابة موضوع داخلي يتيح للعقل العارف الخروج من انغلاقه على وضعه في المعرفة وترسم له الطريق نحو الآخر في ذاته المستقلة.

بدأت عملية التموضع أمراً محتملاً في «الثورة الكوبرنيكية» التي قام بها كانط في الفلسفة ورأى أنه لا يجوز أن تكون الفكرة الموضوعية إنفعالية صرفاً، أي مطبوعة في الحواس فقط؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون من وضع الذات الصرف ويجب من ثم أن تكون مؤلفة من عناصر إنفعالية ومن عناصر فعلية في الإحساس والإدراك. في الإحساس يوجد شكلان بدئيان هما الفضاء والزمان، وفي الإدراك يوجد ما يولي الانطباع الحسي صيغة الشمول والحتمية ويفصله عن الذاتية الخاصة والعاورة ويجعل منه موضوعاً جديراً بالمعرفة. وعلاوة على ذلك، يربط الإدراك التنوع الظاهري مع وحدة الوعي. ويحصل في عملية التموضع نتاج مركّب تلتقي فيه بمشابهة طرفين أقصيين وحدة الوعي الخالص من جهة وتنوع الحس الحدسي من جهة أخرى. ويتقضى لهذا النتاج وساطة «وظائف المألقة البدئية» أو «المقولات»، وهي تصورات خالصة ونماذج عامة عن كل المواضيع الممكنة. لا تتصف انطباعاتنا الحسية بقيمة موضوعية، في تفكيرنا، إلا بتأليفها مع مقولات الإدراك. كما أن التصورات الخالصة، لا نتمتع بقيمة موضوعية، في تفكيرنا، إلا بعد تركيبها مع الانطباعات الحسية التي تجمع لها مواد المعرفة. فتمثّل المعرفة الموضوعية، في تصور واحد، الوحدة المألفية للظواهر

قدرة طبيعية. وفي مرحلة ثانية يتموضع الانسان في العمل الخلاق الخاضع لمخطط سبق وحر.

أما في الفكر الوجودي، بخاصة عند هيدغر وسارتر، فنلاحظ أن الذات مهددة بأن تنحط إلى درجة الموضوع، بأن يتموضع حيث تعي ذاتها بمثابة موضوع تمثيل أمام الآخر. إن اختبار التوضع الوجودي يحصل عند سارتر في الخجل من تطلع الآخر إليّ، حيث أجد نفسي حاضراً أمام نظر الآخر. عندما يتطلع إليّ الآخر أصير موضوعاً بينما يكون هو ذاتاً. يتبدى الآخر «للأنا» بمثابة كيان ليس أنا، بالإضافة إلى كونه مرتبطاً مع «الأنا» بإنكار داخلي. إن الآخر يتطلع إليّ، فأدرك أنني أحمل جسداً. إنني موضوع تطلع، أرى نفسي لأنهم يتطلعون إليّ. أعني نفسي فجأة لكوني أفلت من نفسي، لكوني أجد أساسي خارج الأنا. بنظر الآخر يُفقد الوضع مني، أصير موضوعاً في مكان وزمان. بنظر الآخر أجد نفسي مجمداً وسط العالم، في خطر. وأختبر في الوقت ذاته أن الآخر هو ذاته وأنه حرّ. أختبر الآخر موجوداً وذاتاً عندما أشعر بأنني موضوع أمام تطلعه. وأقوم بردة فعل ضد هذا الضياع لصالح الأنا، فأدرك الآخر بدوره بمثابة موضوع. تكشف لي هذه الاختبارات جسدي وجسده. من هذا المنظور تكون العلاقة مع الآخر علاقة نزاع قد يأخذ واحداً من منحنيين: أرضخ لواقع الشيء جاعلاً من نفسي موضوعاً أمام الآخر، أتموضع، سعياً وراء اجتذابه وإخضاعه لي في حريته محتجزاً بإياه بالحلب والتعلق والمأزوشية؟ أو أستعيد نفسي بمثابة ذات وأجعل من الآخر شيئاً، موضوعي، بواسطة الجنس والسادية والكراهة.

بشارة صارجي

إضافة (1)

هذه المفردة التي اختارها صاحب البحث، لا تنهض ولا تفني بالمرام، لأن التوضع «يعني» التحيز في توضع لا التصير في موضوع، فكان عليه أن يلتبس اشتقاقاً في أفعال المطاوعة مثل «تفعل أي توضع»، فيجعل المصطلح للمعنى المقصود كلمة: التوضع الذي هو أولى على الصيرورة في موضوع أو الصيرورة موضوعاً.

عبد الله العلايلي

إضافة (2)

التوضع اصطلاح مستحدث شائع في الكتابة الفلسفية

المتنوعة. ويجب أن يرتبط كل تمثيل موضوعي «بالأنا»، وهو الشرط المشترك والبدئي الذي يجمع في وحدة الوعي كل تمثيلات الذات. ويدعى إدراك هذا «الأنا» كشرط بدئي للوحدة، ادراكاً خالصاً، أو ادراكاً متسامياً.

إن «الأنا» عند كانط هو «منظم» للمعطيات بواسطة التصورات البدئية، ولكنه ليس «خالقاً» إياها، ذلك لأن الشيء في ذاته يبقى بمثابة حد دائم مقابل الأنا. إنه موجود مقابل الأنا، ويبقى مع ذلك متنوعاً عن المعرفة. مع هيجل، يتم الانتقال إلى «الأنا الخالق». كل ما هو مُفكّر به موجود في الوعي ولا شيء يقيم خارج الوعي. تتحول الإبطانية المعرفة عند كانط إلى إبطانية ميتافيزيقية عند هيجل، وتحصل مذاوتة ما بين الواقع والأنا المتسامي. في المشالية الهيجلية، الروح هو، جوهرياً، ميتافيزيقي. أما موضوع المعرفة الفلسفية فهو الروح، لا الطبيعة. إن كل معاني الطبيعة هي من وضع النشاط الروحي. ذلك لأن التفكير الفلسفي يتجاوز المعرفة التجريبية الواقعية التي يمارسها الناس عامة، ويتجاوز أيضاً المعرفة التجريدية الصورية التي ركنت إليها المعرفة الفلسفية السابقة. يرتكز التفكير الفلسفي الجديد على الاختبار الميتافيزيقي الداخلي الذي يشاكل الحدس الخلاق في الفنون ويختلف عنه لكونه موضوعياً لا اعتبارياً، وبالتالي مذاوتاً للواقع. إن هذا الفكر الموضوعي الجديد هو وعي مباشر للموضوع عينه، حيث تصير الذات بكيئتها موضوعاً، تحيا حياة الموضوع، تتطابق معه، تتموضع.

في التوضع يندمج الوعي الفردي الانساني في مضمون الفكر. بهذا الشكل تتلاشى الذات الفردية في الموضوع فلا تكون عائقاً عن المعرفة. ويظهر وجود ميتافيزيقي جديد حيث يبدع الروح من ذاته تصوراتها الفكرية المحددة وهو منعتق من جميع الحدود الفردية ومقتضياتها. ويدعو هيجل كل إنسان إلى القيام بهذا الاختبار الرائع المنحصر في مجال الفكر فقط. وينتج عن الاندماج بين الوعي والموضوع مذاوتة، واقع جديد هو الوعي الموضوعي، حيث تتحقق خصائص الوعي المفكر وموضوع الفكر. يمكن تسمية هذا الواقع الجديد «تصوراً» أو «فكراً تنظيرياً» أو «فكراً موضوعياً». أما عندما يمتلىء فيسمى «الفكرة»، هي في الوقت ذاته واقعية ومثالية، شاملة وفردية، ثابتة ومتحركة.

عند كارل ماركس، الانسان هو كائن محتاج يتموضع بواسطة العمل الذي يظهر أول ما يظهر بمثابة وسيلة لإشباع الحاجة، أي في علاقة إستهلاكية حيث يتبدى الإنسان بمثابة

ليست أ نقيض أ، وهي تدعى قانون التناقض. أما الصيغة الثالثة فنقول: إما أ أو ليس أ (صادقة)، أي ليس من قيمة ثلاثة بين الصدق والكذب، وهي (هذه الصيغة الثالثة) تدعى قانون المتوسط المرفوع.

بعبارة أخرى: قانون الهوية يقول إنه إذا كانت قضية صادقة فهي صادقة. وقانون التناقض يقول يمنع صدق القضية إذا كانت كاذبة، وكذبها إذا كانت صادقة. أما قانون المتوسط المرفوع فيقول إنه بالنسبة لأي قضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة.

هناك بعض الاعتراضات التي وُجّهت إلى هذه القوانين. لكنها تبدو في معظمها نتيجة لسوء الفهم. فالانتقاد الذي وُجّه إلى قانون الهوية ينطلق من كون الأشياء قابلة للتغير. وعندما تتغير حالة الأشياء تتغير قيمة الصدق بالنسبة للقضايا المعبرة عنها. فالقضية التي كانت تصدق بالنسبة إلى عهد المتصرفية في لبنان لم تعد تصدق بالنسبة إليه في عهد الاستقلال. إلا أن صحة هذا القول لا تشكل اعتراضاً وجيهاً على قانون الهوية. ذلك لأن استعمال كلمة «قضية» في هذا الاعتراض ليس الاستعمال الذي يُعنى به منطق قانون الهوية أو يعترف به. فالقضايا التي تتغير قيمة صدقها بمرور الزمن وتقلّب الأحوال ليست قضايا مكتملة أو أنها تعبير غير مكتمل عن قضايا ثابتة لا تتغير، ووحدها القضايا الثابتة ما يعنى به المنطق. من هنا أن القضايا (المتغيرة) التي تقول «إن هناك في لبنان متصرفيتين» يمكن اعتبارها تعبيراً غير مكتمل للقضية التي تقول «إنه كان في لبنان مرة متصرفيتان». هذه القضية صادقة الآن بقدر ما كانت صادقة في أيام المتصرفيتين، وسوف تبقى صادقة إلى الأبد. وعندما نحصر اهتمامنا بالقضايا المكتملة، أو بالتعبير المكتمل للقضايا، سنجد أن قانون الهوية يرقى فوق كل اعتراض.

كذلك قانون التناقض فلقد كان عرضة لانتقاد جماعة من الهيلين والماركسيين وغيرهم. ويرتكز انتقادهم على أن هناك تناقضات أو حالات تنصف باحتوائها قوى متصارعة أو متناقضة. إن أحداً لا يمكنه إنكار وجود قوى متصارعة على هذا النحو: لا في عالم الميكانيك والحركة المادية ولا في قطاع المجتمع والاقتصاد. لكن نسمة هذه القوى المتصارعة والمتضادة تناقضات كلام يفتقر إلى الدقة.

ويبدو أن الفرق الأساسي بين التناقض والتعارض، بين الأضداد المتناقضة والأضداد الواقعة، أو بكلمات كانطية بين التعارض التحليلي والتعارض الديالكتيكي، لم يكن واضحاً

العربية المعاصرة. وإذا لم يكن شيوع الاصطلاح مقياساً لدقته النحوية أو الاشتقاقية فإن عمومية تداوله برهان على حيويته وقوته الدلالية في حقل معرفي متخصص معين. بالتالي يمكن القول أن المعنى الفلسفي للاصطلاح مقياس أحد المعايير اللازمة لقبوله أو رفضه فلسفياً إضافة إلى شيوعه بعد نحتة واستحدثاته.

على هذا فإن اصطلاح «توضع» أي الصيرورة في موضوع أو الصيرورة موضوعاً لا يستغرق استغراقاً كلياً الأفق الدلالي لاصطلاح «توضع». لأن التوضع يتضمن ثنائية دلالية متحايزة مادية - متعالية، حسية - تجريدية، تبدأ بوصفها انطباعاً وتتوسط فكرة وتتخرج تعبيراً يدل على - موضوع / معرفي، بينما اصطلاح «توضع» يتضمن دلالة مكانية هي التصير في وضع بالتالي التحيز في موقع. لكأن التوضع عملية مكانية بينما التوضع حركية معرفية ذاتية - موضوعية، داخلية - خارجية، إنسانية - شيتية في تأين واحد.

محمد الزايد

تَنَاقُض

Contradiction
Contradiction
Widerspruch

تناقض

يُحصل التناقض عندما يدعى بالنسبة لقضيتين متنافيتين (بحيث تنفي الواحدة ما تؤكدُه الأخرى) أن كليهما صادق. من هنا إن المناقضة الذاتية إما بالاسناد إلى شخص إذا ادعى الصدق بالنسبة لقضيتين متنافيتين على النحو أعلاه، أو بالاسناد إلى قضية إذا جاء محمولها ينفي ما يؤكد، أو يؤكد ما يُنفي، في مفهوم موضوعها. كما تحصل المناقضة الذاتية في الحكم (القضية) إذا أدى إلى نتائج من بينها حكمان (أو أكثر) متنافيان على النحو أعلاه. هذا وأن نقيض التناقض بالنسبة للحكم أو للقضية هو التساوق أو الخلو من التناقض على النحو أعلاه.

ثم أن هناك ثلاثة قوانين تحكم العلاقات المنطقية برمتها وتسود الفكر بجملة، ويعتقد عموماً أنها ثلاث صيغ للقانون الواحد، قانون التناقض. الصيغة الأولى تقول: أي أ وهي تدعى قانون الهوية. الصيغة الثانية تقول: ليست أ ليس أ، أي

بوضوح في القضية الرمزية «أ-أ» ليس الشكل التناقضي الوحيد للقضية. وبالرغم من ذلك يمكن القول إن لهذه القوانين الثلاثة منزلة أساسية بالنسبة للاتحات الصدق وكيفية تعبئتهما بقيم الصدق.

ويبقى أن نضيف في النهاية أنه بالنسبة إلى محاولة تنسيق المنطق (تنسيقه كمنظومة) أنه ما عاد بالإمكان اعتبار القوانين الثلاثة أعلاه أفضل من سواها إذ إنه أصبح بالإمكان استخدام توطولوجيات أفضل منها وأجدي منها بالنسبة إلى مقاصد الاستنباط.

انطوان خوري

تناقض - عدم تناقض (في المنطق الرياضي)

بالنسبة إلى النسق الأكسيومي، أي النسق القائم على المسلمات، يطلق عليه صفة عدم التناقض، إذا إستحال فيه البرهان على صيغة ما ونقيض هذه الصيغة معاً. ويقول دقيق حيث الرمز « \neg » يشير إلى البرهان، أعني الاستنباط على نسق من المسلمات « \vdash » إلى سلب القضية.

تعريف 1: النسق « \vdash » هو خال من التناقض، إن فقط لم توجد صيغة « ϕ » بحيث إن « $\phi \vdash \neg \phi$ ».

هذا التعريف الذي يعتمد فقط على مفهوم الاستنباط (راجع المنطق الحديث) يختص بالمعنى وحده، ولذلك يسمى بعدم التناقض المبني Syntactical أو أيضاً بالتماسك Consistency نظراً للعلاقة المقدرة بين المبني والمعنى، ثمة تعريف لعدم التناقض يعتمد على مفهوم الصحة. ويخص لذلك باسم «عدم التناقض الدلالي» Non-Contradiction sémantique، أو أيضاً باسم «سلامة» النسق Soundness. يكون النسق خالياً من التناقض من وجهة النظر هذه، إذا كانت كل صيغة قابلة للبرهان هي صيغة صحيحة وبالرموز:

$$\text{إذا } \phi \vdash \psi \text{ فـ } \phi \models \psi$$

حيث « \models » يشير إلى صحة الصيغة التي تعقبه.

فيما يخص كلاً من جزئي المنطق اللذين عرضناهما أعني منطق القضايا ومنطق المحمولات، ليس من العسير أن نبرهن على أنهما يتمتعان بعدم التناقض المبني والدلالي معاً.

للبرهان على عدم التناقض الدلالي، يكفي أن نتحقق أن المسلمات الموضوعة كلها صحيحة، وأن القواعد التي تتم بواسطتها عملية الاستنتاج لا تسمح إلا باستخراج صيغ صحيحة من الصيغ الصحيحة. فهكذا مثلاً، يتم لنا ذلك في منطق القضايا بإقامة جداول صدق للمسلمات وتقييم القاعدة

كل الوضوح في نظر هيغل. كما أن هذا الخلط يبدو قابلاً في أساس المقابلة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي التي تلعب دوراً مهماً جداً في الفلسفة الماركسية المنطلقة من هيغل. وبالنسبة للمفكرين الماركسيين فإن ما يعيقهم عن رؤية الفرق بين التناقض (المنطقي) والتعارض (الواقعي) هو اعتقادهم، من جهة، أن قوانين المنطق الصوري مجرد انعكاس للعلاقات الواقعية، وأن الممارسة هي ميزان الحقيقة والصدق من جهة أخرى (بما في ذلك الصدق الصوري المنطقي).

لذلك فإن التفريق الواضح بين التناقض من جهة والتعارض والتصارع والتنافر من جهة أخرى من شأنه ترقية قانون التناقض فوق كل اعتراض.

أما قانون المتوسط المرفوع فلقد تعرض أكثر من صنويه لهجومه المعارضين. لكن الأمر، في هذه الحالة أيضاً، لم يخلُ من سوء الفهم. فهناك من ادعى أن التسليم بصدق هذا القانون يؤدي إلى اتجاه إثني بالنسبة إلى قيمة الصدق من شأنه أن يعني، في نهاية المطاف، القول إن الأشياء إما أن تكون بيضاء أو سوداء. لكن مع أن القضية «هذا أبيض» لا يمكن أن تصدق في حال صدق القضية «هذا أسود» (حيث يشير اسم الإشارة «هذا» إلى نفس الشيء عنه في كلتا القضيتين) فإن الواحدة من هاتين القضيتين ليست نقيضة للأخرى بالتام. فمع أنهما لا يصدقان كلاهما معاً فإنهما قد يكذبان في آن واحد. فهما ضدان، لا نقيضان. ذلك لأن نفي القضية «هذا أبيض» (نقيضها) هو القضية «ليس هذا أبيض». وهاتان القضيتان نقيضتان لأن كل واحدة منهما تنفي بالتام ما تؤكد الأخرى وتؤكد ما تنفيه بحيث يتحتم على الواحدة أن تصدق عندما تكذب الأخرى - طبعاً إذا استعملت الكلمة «أبيض» بنفس المعنى في كلتا القضيتين.

وهكذا فإما أن يكون الشيء - أبيض - بالتحديد أعلاه - أو أن يكون ليس أبيض. هذه القضية صادقة قليلاً وبالضرورة. إذ بغض النظر عن لون الشيء فهو إما أبيض أو ليس أبيض. وعندما يحصر تطبيق قانون المتوسط المرفوع على النحو أعلاه بقضايا واضحة وخالية من كل التباس فإن صدقه يبرز بوضوح.

لكن مع أن القوانين الثلاثة أعلاه صادقة يمكن الشك بأنها تتمتع بالفعل بالمنزلة التي عيبت لها في التقليد المنطقي والفلسفي. فالقانونان الأول والثالث ليسا الشكليين والوحيديين للتوطولوجيا (تحصيل الحاصل)، كما أن التناقض الظاهر

إضافة (2)

التناقض هو التفاعل بين متضادين متعارضين أو متآلفين، ضمن علاقات التفاعل لقانون: «وحدة وصراع المتضادات». وفقاً لنوع العلاقة (موضوعية - حقيقية أم فكرية) وطبيعة التعارض (موضوعية - حقيقية أم منطقية)، يمكننا التمييز بين التناقض الجدلي (الديالكتيكي) والتناقض المنطقي. فالتناقض المنطقي يقتصر على مجال الأفكار، بينما يشمل التناقض الجدلي مجالات الأشياء وعمليات التطور ومختلف أوجه الأنظمة Système حيث يعتمد إلى إظهار الحقيقة الموضوعية ويبين مصدر كل الحركات والتغيرات والتطورات.

تحتل نظرية التناقض الجدلي الديالكتيكي في الفلسفة الماركسية - اللينينية موقعاً مميزاً. فماركس يراها «مصدر الديالكتيك»، ويؤكد لينين على أنها «لب الديالكتيك»، أي الجدول.

وكل من ماركس ولينين يؤكدان على أن التناقضات الفاعلة، في الأشياء والعمليات والأنظمة المكونة للعالم المادي، هي مصدر قواه الفاعلة والحركة والتطور فيه. ولذلك فإن نظرية التناقض باعتبارها مصدراً للحركة والتطور لا تميز المادية الجدلية عن النظريات المثالية فحسب، بل تميزها أيضاً عن تلك المذاهب المادية «الميكانيكية» والميتافيزيقية التي ترى أن التطور هو عملية نمو كمي مجرد يطال نوعيات موجودة أزلياً، بينما المادية الجدلية تؤكد على قانون تطور الكم إلى النوع.

تؤكد نظرية التناقض الجدلي في الفلسفة الماركسية - اللينينية على وجود عدة أنواع من التناقض منها التناقض غير العدائي وهو مجموع المتضادات الناتجة عن تناقض فاعل بين طبقات وفئات اجتماعية تجمع فيها مصالح اجتماعية رئيسية، ورغم أن حل التناقضات غير العدائية يخضع - كما هو الحال عند التناقضات العدائية - لقانون صراع ووحدة المتضادات، فإنه ينسم وفق أساليب ووسائل تحافظ على المصالح الطبقة المشتركة للقوى الاجتماعية المتناقضة وتمنع تحولها إلى تناقضات مستفحلة قد تحجب التناقض العدائي.

غسان الزين

الوحيدة التي تنص على استخراج ψ من ϕ و $\phi \leftarrow \psi$.

أما صفة عدم التناقض المبني، فتلزم مباشرة عن عدم التناقض الدلالي. لأنه، إذا جاز أن تكون $\phi \rightarrow \psi$ و $\psi \rightarrow \phi$ لوجب وفقاً للبرهان السابق أن تكون $\phi = \psi$ و $\psi = \phi$ ، أي أن قيم ϕ كلها صادقة وكذلك قيم ψ . لكن هذا محال، لأن رابط السلب يغير القيم. وبالتالي فافتراض $\phi \rightarrow \psi$ و $\psi \rightarrow \phi$ هو باطل.

عادل فاخوري

ملحوظة:

رغب كل من الزميلين عادل فاخوري وانطوان خوري بكتابة مادة «تناقض». وها نحن نثبت المادة كما أعدها كل من الزميلين تعميماً للفائدة. كما نثبت إضافتي كل من الزميلين محمد الزايد وغسان الزين للغرض نفسه، وهذا من ضمن الاستثناءات القليلة في هذه الموسوعة.

التحرير

إضافة (1)

يعتبر التناقض قانوناً مطلقاً في المنطق الجدلي وبوصفه مبدأ كلياً يستدعي مبدأ مطلقاً يتجوهر معه هو وحدة الأضداد أو التركيب. وقد اختلفت مواقف الجدليين حول حضور التناقض ودرجة شموليته. فهل هو معرفي متعال تجريدي خاص بالعقل حسب التحديد الكانطوني له أو هو انطولوجي - واقعي حسب التصور الهيرقليطي ثم الأفلاطوني ثم الهيفلي.

وإذا كان قانون التناقض مبدأ كلياً في المنطق الجدلي فإن قانون الهوية - اللاتناقض قاعدة المنطق الصوري. ولكل منهما منظومته الأنطولوجية التي تستدعيها مبادؤه.

ويلاحظ انتصار مفهوم التناقض بعد التعميم السياسي للمادية الجدلية التي أصبحت المبدأ المؤسس للدولة الاشتراكية في القرن العشرين. وقد حاول بعض المفكرين التركيز على مستويات تناقضية والتمييز فيما بينها مثل تناقض رئيسي وثانوي، حسب ماونسي تونغ.

محمد الزايد

نهائي، أي كامل ومكتمل ومحدود، هكذا المثال الأفلاطوني وهكذا الصورة الأرسطية وهكذا الإله الأرسطي وهكذا حدود مبادئ البرهان الأولى عند أرسطو أيضاً، وكانت كلمة الإرهاب هي: «وإلا تسلسلنا إلى ما لا نهاية». وهذا هو نفسه ما أكد عليه زينون حين أراد نفي وجود التعدد أو الكثرة ونفي وجود الحركة والتغير، لأن هذا كله إما مفترض أو يؤدي إلى ما لا نهاية له. ولكن العقل اليوناني لم يستطع البقاء على مواقفه الأساسية بعد انهيار الحضارة اليونانية التقليدية ووقوعه تحت تأثيرات أجنبية (يسمونها «شرقية»). وهكذا أخذت فكرة اللامتناهي تحتل شيئاً فشيئاً مكاناً إيجابياً في الفلسفة اليونانية في تطورها بعد أرسطو، حتى انتهت إلى احتلال مكانة كبرى عند أفلوطين المصري: فالإله عنده، أو «الأول» أو «الواحد»، لا صفة له ولا يمكن أن يكون ذا صفة، لأنه لا صورة له، فهو من هذه الوجهة غير محدود وغير قابل للحد، وإن كان أفلوطين يقول إن هذا لا يعني أنه «لا متناه»، إنما أول اللامتناهيات هو العقل، أول ينتج عن «الواحد» الأول...

ويمكن القول إن الحضارتين المسيحية والإسلامية كانتا تميلان، بحكم سيادة العنصر الديني عليهما، إلى نموذج الكون المقفل النهائي، لأن الكون عندهما ذو بداية وذو نهاية، كما أن الإله ذو طبيعة متعينة، وهو رأس الوجود الذي منه يبدأ وإليه ينتهي. ومن هنا كان من السهل جداً قبول فلسفة أفلاطون وأرسطو في هاتين الحضارتين. أما في الحضارة الغربية الحديثة، فقد تفجر الكون الأرسطي المحدود إلى كون لا نهائي. وهكذا نجد ديكرت الفرنسي يقول مثلاً بأن الإله لا متناه، ويتأكد مفهوم اللاتناهي عند هيغل الألماني سواء في نظرية الوجود (التغير المطلق) أو في نظرية المعرفة (الجدل المتصل). والمعروف أن علم الطبيعة في الغرب (ولا نقول علم الطبيعة «الحديث»، فهو تعبير مضلل) يرفض فكرة «الزمن المطلق» و«المكان المطلق».

والحق أن الميل إلى مفهوم التناهي أو إلى نقيضه إنما هو تعبير عن «مزاج» ابتدائي، وليس اختياراً عقلياً أو نتيجة علمية أو فلسفية. وهذا المزاج وذلك الميل يؤثران على مجمل اتجاهات الحضارة موضع البحث في شتى مجالاتها، كما أنهما يظهران في شتى جوانب الفكر الفلسفي. وهكذا نلاحظ بصفة عامة أن التجريبيين يميلون إلى مفهوم النهائي، بينما يميل العقليون (من غير اليونان) إلى مفهوم اللاتناهي، كذلك فإن النزعة الدغماطيقية (القطعية أو البينية) تميل إلى تفضيل

يدور هذا الزوج من المفاهيم حول النهاية واللاتناهي، والصفة منهما على التوالي النهائي واللاتناهي، ويدل على نفس المعنى المتناهي واللاتناهي، كما يستخدم أحياناً كثيرة في نفس المقاصد تعبيراً «المحدود» و«اللامحدود»، وإن قلّ كثيراً استخدام «الحد»، كما يندر جداً استخدام «اللاحد». وبصفة عامة، فإن التناهي يدل على وجود حد للشيء، واللاتناهي على انعدام وجود الحد، والحد هنا بمعنى الطرف الأخير، أو الغاية، بما يؤدي إلى التعيين.

ويستخدم المفهوم في الرياضيات استخداماً واسعاً، والأساس هنا في فكرة «اللاتناهي» هو الفرض أن هناك دائماً مقدراً أكبر من أي مقدار معلوم، ووراء هذا مفهوما الترتيب والتكرار. (للتفصيل، راجع برتراند راسل، «أصول الرياضيات»، الباب الثالث عشر والرابع عشر، في الترجمة العربية لمحمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، الجزء الثاني، ص 21 - 32).

أما في الفلسفة فإن التناهي واللاتناهي يستخدمان في مبادئ نظرية الوجود ونظرية المعرفة ونظرية الإنسان.

ويمكن القول إن نظرية الوجود تتحدث عن التناهي واللاتناهي، إما بصدد المكان وإما بصدد الزمان وإما بصدد طبيعة الإله. وعلى الرغم من أن زينون الإيلي اليوناني هو الذي جعل المشكلة توضع في بؤرة اهتمام نظرية الوجود اليونانية، إلا أن بعض الفلاسفة السابقين عليه انتبهوا إليها ولو ضمناً، فنجد مثلاً الفيلسوف الملطي انكسماندريس يقول بوجود عدد لا نهاية له من العوالم، وهي فكرة جريئة جداً بالنسبة إلى عصره. كما أن بارمنيدس هو الذي أكد على تناهي الوجود ومحدوديته رافضاً اللانهاية وجاعلاً منها مرادفاً للوجود.

كما أن اللاتناهي يعود إلى الظهور مع أنكساجوراس ومع ديمقريطس الفيلسوف الذري. ولكن الاتجاه الذي عبر عنه بارمنيدس ودافع عنه زينون الإيلي هو الاتجاه الممثل لروح الحضارة اليونانية التي فضلت على نحو حاسم واضح عند أفلاطون وأرسطو، النهائي على اللاتناهي. فجوهر الوجود

يشاهد معه غيره، أي لا يشاهد مع الحق غير الحق ويكون عند الشاهد والمشهود والعارف والمعروف عيناً واحدة وحقيقة واحدة.

التوحيد: عقيدة في الممارسة

إن عدداً كبيراً من المفكرين مضوا في أبحاثهم مقتنعين بأن البحث العقلاني عن الحقيقة سيقودهم إلى الكشف الديني، وكان على الفلسفة العربية حتى ابن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوحي. أي كان عليها أن تمارس عقيدة التوحيد في معرفة العقل الواحدة.

وبعده، لما فرضت الظروف التاريخية الجديدة تقديم التفسير السياسي والفلسفي والثقافي والاجتماعي، تمثلت الفلسفة تيار التوحيد الاعتقادي والعقلاني بتيار الفلسفة العلمية من جهة، ومن جهة أخرى، تمثل تيار التوحيد في إظهار الوعي الحضاري العربي القادر على مقاومة كل انهيار، والبده من جديد، بالوحدة.

فالتوحيد، في المجالات التي سلكها، يرتبط بطرح سؤال: هل تتعلق هذه العقيدة بمجال النظر الخالص، أم أنها بما فرضته عليها الظروف التاريخية التي نفذت إلى الوجود الانساني لتشكّله بصورة أو بأخرى؟

لا نستطيع ونحن بصدد الإجابة على هذا السؤال إلا الوقوف عند الدور الذي مارسه التوحيد في عصور الإسلام الكلاسيكية، لننتقل بعده إلى رؤية ما إذا كان التوحيد قد احتفظ بدوره الأول أم أن وظيفته وفعاليته ارتبطتا بمعطيات مختلفة.

التوحيد في عصور الاسلام الكلاسيكية

إن علم الكلام كجهد منظم هدف إلى الدفاع بأدلة عقلية خالصة، عن العقائد الإسلامية في وجه البدع والنحل، تطور إلى مجموعة من المفاهيم الفلسفية والدينية كوَّنت المبادئ الأساسية للإسلام.

غير أننا إذا استخرجنا فحوى مباحث التوحيد في العصور الإسلامية الكلاسيكية نرى أنها بقيت بعيدة عن تفاصيل معاش المؤمن.

إن التوحيد لم يحد عن البحث في كيف أن العقل يحكم بنفي كل ما يلزم منه «التركيب» في ذات الله، وكل ما تقتضيه طبيعة «التركيب» من مستلزمات الجسميّة؛ كالأجزاء، والأعضاء، والأبعاد، والجهات، والمكان، والزمان، والجوهر، والعرض. ورغم أن هذا التفسير للتوحيد هو

النهائي، بينما تميل النزعة الشكية إلى مفهوم اللانهايي، وفي ميدان نظريات السياسة قد نجد أن أصحاب الميل إلى مفهوم النهائي يميلون إلى النظريات الاستبدادية وأشباهها، وأصحاب الميل إلى مفهوم اللانهايي يفضلون النظريات ذات الطابع الديمقراطي.

ومن الطريف تطبيق مفهوم التناهي واللاتناهي على الإنسان. صحيح أن كثيراً من الفلاسفة وقفوا من «تناهي» العقل الانساني مواقف متنوعة واستخرجوا من ذلك ما أرادوا من نتائج، وأن كثيرين أكدوا على تناهي الإنسان بإزاء الطبيعة أو بإزاء الألوهية (بمعنى صغره وضعفه، أي وجوداً وقدرة). ولكننا نقصد الإشارة هنا إلى اتخاذ موقف من الحياة الانسانية ككل من زاوية التناهي أو اللاتناهي، وهو ما سيؤدي إلى ظهور فلسفة طريفة كل الطرافة. ونضرب على ذلك بضع أمثلة سريعة: فالبحث في الخلود مثلاً لن يأخذ وجهة محددة إلا بعد اتخاذ موقف من التناهي واللاتناهي، ومن يقول بأسبقية المجتمع على الفرد في الفلسفة الاجتماعية سيأخذ بموقف يتضمن تفضيلاً للنهائي على اللانهايي، والعكس عند من يجعل الفرد أسبق على المجتمع، أخيراً فإن القول بأخلاق الواجب أو أخلاق الخضوع سيختلف عن القول بأخلاق العادة أو الحرية من حيث الميل إلى النهائي أو إلى اللانهايي.

عزت قرني

توحيد

Monothéisme
Monotheism
Monotheismus

لا يمكن إخفاء معنى التوحيد. فهو يعني الإيمان والتصديق والتسليم. وهو بأنواعه الثلاث: توحيد الأفعال والصفات والذات، يجاور التوحيد الإلهي أي عبادة إله مطلق.

فمن ناحية مراتبه توحيد الأحدية وتوحيد الفردانية، وتوحيد العامة وتوحيد الخاصة. ومن مراتبه العلم والعين والحق.

ومفهوم التوحيد فلسفياً هو الذي يكون خالصاً من الشركين - أي الجلي والخفي - من مشاهدة الغير في الوجود المطلق، ظاهراً كان أو باطناً، ذهنياً كان أو خارجاً، بحيث لا

التعامل باللغة الفلسفية المباشرة مباحث علم التوحيد الحديث، بل تقول بفحات نفسية واجتماعية وأخلاقية، وبالتالي تمدنية.

للهة الأولى ستبدو لنا الأبحاث الحديثة استئنافاً للأفكار الكلامية والفلسفية التقليدية؛ إلا أن ما يُعتبر أساساً ومنطلقاً جذرياً في الدين الاسلامي وهو «توحيد الله» في ذاته وأفعاله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، قد دخل في تفاصيل حياة ومُعاش المومن، وجانب مشاكله الحياتية.

وفي هذا كانت «الشهادة» ومعانيها، المرجع الأقوى لكل التطلعات، ولجميع الطاقات المكبوتة. فهي محررة الانسان من سلطة الانسان، وهي القادرة على اجتثاث بذور الفتنة والتخالف برد جميع العقائد إلى دين الله الواحد؛ وهي البرهان على أن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمان ولكن ليهتدي بالعلم والإعلام.

لذلك، في خضم ما آلت إليه الظروف التاريخية من واقع المسلمين في مقابل التقدم الغربي كانت معرفة الله لمن أرادها، - وهذا هو التوحيد الحقيقي - تتم بالنظر في عجائب العلوم المدهشة التي لا تشكل معرفتها قصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية وإنما لما نستدل بها على الخالق وحكمته.

وبهذا، تظهر فكرة جوهرية في أساس معنى التوحيد القائم على النظر، وهي التبرير العقلي لعناصر الاعتقاد الایماني التي تبدو لا عقلية؛ إلا أن مقتضيات هذا التبرير بنزعتها العقلانية لم تغلب المعاني الأخرى التي نفذ إليها المفكرون من تجليات الشهادة. وهذه المعاني تحركت بين تيارين: الأول يأبى، أن يتوجه الخطاب إلى العقل وحده لأن الانسان إنما هو فاعلية وجدانية أيضاً تعاني بقلبها تجربة الإيمان بالآله الواحد المطلق؛ والثاني يتابع مدار التيار الأول في اعتبار هذه «الجوانية» هي «الآنا» المستقلة باعتراف وضمنان الشهادة والتي تفتح على الآخرين في عملية تجاوز عوائق إقامة آلامه الانسانية الواحدة، وعوائق عودة الإنسان إلى روحه في تزواج الذات والموضوع والروح والقلب.

إذا كان هذا الجمع بين المثالية والواقعية هو سيادة العقل والنقل إنما بشكل آخر، فإن جميع هذه التيارات تعبر عن ارتباط الانتاج الثقافي بالظروف التاريخية.

وفلسفة التوحيد في كل المراحل التي سلكتها، استولدت من الشهادة معاني تتطابق مع المعطيات الحاضرة في كل زمان.

اعتزالي في مجمله، إلا أنه يجمع بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة سواء التقياً أم اختلفا في تبيان وشرح مواقفهما من الآيات والأحاديث النبوية بتأويلها أو قبولها بصفة إيمانية دون النظر إلى التعارض المحتمل. ذلك أن مجموعة المقولات والمفاهيم الفلسفية التي باتت تشكل ما تطور إليه علم الكلام، تمثل على صعيد النظام المنطقي المجرد صورة للمبادئ الأساسية التي لا يكون إنسان ما مسلماً إلا إذا أخذ بها بغض النظر عن كيفية تحقيق المسلم لإيمانه من خلال مذهب معين أكان الاعتزال، ام المذهب الأشعري أو الماتريدي، أو الشيعي، أو الخارجي.

فالواقع يثبت أن علم التوحيد نشأ في أحضان الفرق الاسلامية التي ولدتها الخلافات السياسية الأولى، واكتمل بتأثير الفلسفة اليونانية المنحدرة من الإغريق. كما أن الواقع يثبت أن هذا المزيج من الإيمان والعقل حمل «علم الكلام» إلى التجريد القوي واعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص ليُبقى على تبرير الجمع بين متناقضات النشأة وأحكام التطور الذي لم يرفع تميز مسائله وخصوصية قضاياها عن الارتباط بالأسس الإيمانية للدين.

فإذا وضعت قضية العدل الإلهي، والفعل الانساني وإطلاقه أو تقييده في مقابل ما تعنيه أقوال مثل «إن الله محض واجب الوجود، وإنه عالم بعلم هو عين ذاته أو بعلم ليس هو عين ذاته، وإنه حيّ بنفي الموت عنه، أو عالم بنفي الجهل عنه»، نستطيع لمس حجم تأثير كل قضية في حياة المسلمين، ولنستنتج أن قضية الفعل الإلهي والفعل الانساني إنما كان لها هذا الصدى البعيد لسبب ما كانت تطرحه من معاني العلاقة بين الله والخلق أو بين الإنسان وفعله الخاضع للشواب والعقاب.

ولكن، ليس لمبحث وجود الله وصفاته أن يستبدل معرفة العقل الواحدة. فهو مبحث التوحيد، وهو أساس ورأس علم الكلام، وهو المنافع عن الإسلام لأنه دين «الوحدانية» المتجلية في الشهادة الأولى «لا إله إلا الله».

إن هذا التمثيل بمعرفة العقل الواحدة، وفي التطبيق المجرد للمنطق، يبعد التوحيد عن تحقيق دور مستمر وفَعَال على الصعيد الاجتماعي.

التوحيد في إدراك المسلمين المحدثين

بقي علم الكلام في مبحث التوحيد وفقاً على التعامل بلغة فلسفية مباشرة مع مقولات منطقية مجردة. ولم يرافق هذا

ولن نكون فلسفة الوحدة عند العرب آخر ما يُستولد من معاني الشهادة.

مصادر ومراجع

- الأملي، سيد حيدر، كتاب جامع الأسرار، طهران، 1969.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط.

مكتبة النهضة المصرية، 1969.

- أمين، عثمان، الجوانية عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، 1964.
 - الجمر، حسين، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، بيروت، 1306 هـ.
 - الجمر، حسين، الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، طبعة أولى، مكتبة ومطبعة علي صبيح، القاهرة.
 - عبده، محمد، رسالة التوحيد، ط 4، دار المعارف، مصر، 1971.
- وفاء شعرواني

ثبات

Perséverance – Constance

Perseverance

Ständigkeit

ينبغي التمييز بين « الثابت » بمعنى : Constance
و« الثابت » بمعنى : Invariant = اللامتغير :

أ - الثابت بالمعنى الأول هو :

- في الرياضيات : ما يحتفظ دوماً بنفس القيمة ، أو هو كمية متعلقة بإحدى الدوال ومستقلة عن التغيرات التي تلحقها .

- في الفيزياء : عدد معلوم يتعلق بظاهرة معينة . فدرجة ذوبان جسم ما يعبر عنه بعدد ثابت ، وكذلك وزنه النوعي... الخ . وهناك عدد من الثوابت تنسب إلى مخترعها كـ « ثابت نيوتن » نسبة إلى العالم الفيزيائي إسحق نيوتن ، وهو عدد معلوم يدخل في قانون الجاذبية ، و« ثابت بلانك » نسبة إلى عالم الفيزياء الذرية ماكس بلانك ، وهو كذلك عدد معلوم يدخل في المعادلات الخاصة بضبط سلوك الجسيمات الذرية .

- أما في الفلسفة فقد يستعمل بمعنى الأفكار والظواهر التي تظل هي هي عبر الزمان . وبهذا المعنى يمكن الحديث عن « ثوابت الفكر العربي » أو « ثوابت الواقع الحضاري العربي » ولكن دون أن يكون ذلك بالضرورة في إطار منظور بنيوي .

ب - أما الثابت بمعنى « اللامتغير » Invariant فهو أعم من الأول وأوسع استعمالاً . إنه : مقدار أو خاصية أو علاقة تبقى هي إياها خلال بعض التحولات . وبناء على هذا التعريف يمكن تصنيف اللامتغيرات إلى ثلاثة أصناف :

1 - لامتغيرات كمية : فالعدد في التصور الفيشاغوري

كيان قائم الذات ذو قوة خاصة به لا يتغير بتغير الظروف . والجسيم الذري في الفيزياء الحديثة يعرف بالعدد أو الأعداد التي تعينه وتضبطه لا بالخصائص والكيفيات كما هو الشأن بالنسبة للأجسام التي تتعامل معها على المستوى البشري . فهوية الجسيم الذري عددية .

2 - لامتغيرات كيفية : كماهيات أرسطو ومثل أفلاطون التي تبقى مطابقة لنفسها ثابتة لا تتغير ، وهي تعرف بخصائصها ومميزاتها الكيفية ولا يدخل الجانب الكمي في تحديدها .

3 - لامتغيرات علائقية (أو دالية ، نسبة إلى الدالة) وهي التي تدخل في المعادلات والدوال الجبرية بوصفها علاقات تتكرر باستمرار ضمن ظروف معلومة . ومعظم القوانين الفيزيائية هي من هذا النوع من اللامتغيرات .

ج - يكتسي مفهوم « اللامتغير » - أو الثابت كما يفضل كثير من الكتاب العرب - أهمية خاصة في الفكر المعاصر ، وربما كان هذا راجعاً إلى ذبوع النظرة البنيوية إلى الأشياء بين المفكرين ، أي النظرة التي تتعامل مع الأشياء والحوادث والظواهر لا بوصفها « كائنات » أو « ماهيات » مستقلة بها بوصفها علاقات تخضع لقوانين ، أي بنيات Structures . وإذا عرفنا البنية بأنها « مجموعة من العلاقات المستقلة عن العناصر التي تجري فيها وتميز بكونها لا متغيرة خلال التحولات التي يمكن إجراؤها على تلك العناصر » أو بأنها « منظومة من العلاقات اللامتغيرة في إطار بعض التحولات » ، أدركنا أهمية مفهوم اللامتغير في تعريف البنية وبالتالي في جميع التصورات والتحليلات التي تعتمد النظرة البنيوية . إن الكون بأسره عبارة عن أشياء تربط بينها شبكة من العلاقات . ولا يكفي أن تكون هناك مجموعة من العلاقات تربط بين أشياء لنقول إن هناك بنية ، بل لا بد أن تكون هذه العلاقات تتكرر خلال بعض

حاصل بفعل هذه العملية. أما بمعنى أوسع فهي صفة الشخص المتعلم الذي يكون قد أنمى ذوقه وحسه النقدي وحكمه بواسطة الاكتساب. وأحياناً تستخدم للدلالة على عملية التربية المؤدية إلى اكتساب الصفات المذكورة آنفاً.

في اللغة الألمانية، وفي الأدبيات الأميركية، تستعمل كلمة «ثقافة» مرادفاً لكلمة «حضارة». إذ ذاك ينطوي مفهومها على معنيين اثنين: أحدهما ذاتي هو ثقافة العقل، وثانيهما موضوعي هو جملة الأحوال الاجتماعية والمنجزات الفكرية والفنية والعلمية والتقنية وأنماط التفكير والقيم السائدة، أي كل ما يتداوله الناس في حياتهم الاجتماعية من مكتسبات تحصل بالتناقل والتعلم. إلا أن اللغة العربية تميز بوضوح بين «الحضارة» وهي الكلمة التي تدل على مجموعة المنجزات الاجتماعية و«الثقافة» وهي الكلمة التي تحمل مضموناً تقريظياً لحالة التقدم العقلي وحده.

لما يمض أكثر من قرن واحد على بروز «الثقافة» كمسألة خاصة، كموضوع دراسة منفصل. أول من تصدى لمعالجة هذه المسألة قد يكون تايلور في كتابه عن الثقافة البدائية. فلقد أنشأ نظرية ترفض القول بوجود حالات ثقافية متنوعة، تبعاً للأمكنة والأزمنة، وتأخذ بفكرة وحدة الحالة الثقافية، بمعنى أن كل ما يتبدى في حياة شعب من الشعوب هو ثقافة؛ فالميثولوجيا واللغة والطقوس والاحتفالات والممارسات جميعها تشكل الواقعة الثقافية.

من الصعب التمييز بين ما إذا كان مفهوم الثقافة يتماهى مع مجمل النظام الاجتماعي الذي تقوم عليه الثقافة، وبين ما إذا كان يشكل قواماً خاصاً في المجتمع. ذلك أن التحليلات التي تتناول هذا المفهوم تبدو غير متجاوبة مع مطلب التعريف الدقيق للوظيفة الاجتماعية المنوطة بالثقافة، لأن تعابير مثل الحياة والمجتمع والثقافة غالباً ما تستعمل كمترادفات. لكن في الحالة المعينة التي يؤخذ فيها مفهوم ثقافة بمعنى التقدم الفكري والعلمي حصراً ينتفي معناه كصورة إجمالية لحضارة مجتمع معين، أو كمترادف لها، بل يصبح دالاً على التقدم في مستوى الرقي.

إن الدراسة المقارنة لمختلف الحضارات من شأنها أن تكشف عن وجود بعض الثوابت الماثلة في كل منها. إعتقاداً على هذه الواقعة يقوم القول بوجود عنصر شمولي ينظم الثقافة الإنسانية ككل، وبالتالي القول بتماثل يوحد الفكر الانساني عبر الزمان والمكان، وذلك باعتبار الفروقات الثقافية قائمة في المستويات وناجمة عن شروط جغرافية وتاريخية،

التحولات حتى يمكن دراستها بوصفها بنية. فمفهوم اللامتغير إذن، لا يعني: «الثبات» بمعنى السكون وعدم الحركة، بل بالعكس يعني أن العلاقات المعنية علاقات تتكرر بالشكل نفسه في إطار جملة من التحولات.

وكمثال للتوضيح نأخذ أية جملة لغوية ولكن الجملة التالية: «حدث زلزال في مدينة الأصنام بالجزائر في أكتوبر من سنة 1980 أودى بحياة ما يزيد عن عشرة آلاف شخص». نحن هنا أمام جملة من العناصر هي الكلمات (أفعال، أسماء) تقوم بينها علاقات تضبطها قوانين خاصة هي بالجملة ما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني بـ «معاني النحو» (فاعل، مفعول به، مضاف ومضاف إليه، ..) هذه العلاقات تبقى ثابتة (لا متغيرة) سواء ترجمنا هذه الجملة إلى الفرنسية ومنها إلى الانجليزية ومنها إلى الروسية... إن «معاني النحو» تبقى هي إياها، ونستطيع العودة بتلك المعاني إلى العربية من أية لغة من اللغات المذكورة فنحصل على العلاقات نفسها التي تربط بين عناصر الجملة العربية التي انطلقنا منها. وواضح أن ما بقي ثابتاً هو معنى الجملة أما التحولات فهي الترجمات.

وهكذا فمفهوم «اللامتغير» - في المنظور البنيوي - لا يقال إلا على ما يبقى هو إياه في إطار بعض التحولات. فإذا لم تكن هناك تحولات من النوع الذي ذكرنا وإذا لم تكن نهتم بهذه التحولات نفسها، فلا معنى لاستعمال مصطلح «اللامتغير».

محمد عابد الجابري

ثقافة

Culture
Culture
Kultur

مقاربة إشتقاقية

تنتب لفظة ثقافة إلى فعل ثقف. ويعني هذا الفعل - استعمالاً لا وضعاً - إكتساب الحذق والفهم. يقال عمرو امرؤ ثقيف، أي فطين وذكي، بمعنى أنه واثق من معرفته لما يفعل أو لما يحتاج إليه.

وتعني كلمة ثقافة بمعناها الضيق عملية تنمية بعض ملكات العقل بواسطة دربات مؤاتية، كما تعني، استنتاجاً، ما هو

والمكان بواسطة اللغات التي جهزها بالترميز الكتابي، الأمر الذي يتيح للأجيال المتعاقبة أن تضيف إلى المكتسبات التراثية إسهامات جديدة. لكن هل يصح أن نستنتج من تميز الثقافة عن الطبيعة أن ثمة تضاداً بينهما؟ لقد أصبح البشر يوافقون، بفعل نظريات داروين وأمثاله في الشئ والتطور، على أن النوع الإنساني متحدر من البرمائيات، تلك الشديسات ذات المرتبة الأولية. لكن شتان بين هذه الموافقة وبين الأقرار بكون الجنس البشري هو فعلاً من هذا الصنف، إذ بالرغم من الاعتقاد بواقعة التحدر المذكورة، ثمة أدلة قاطعة على أننا تخلصنا نهائياً من المحتد البرماتي إذ أنشأنا الثقافة كوضع خارج الطبيعة وشبه متعال بالنسبة إليها. بالفعل، فواقع الجنس البشري قد غدا، بفضل المنظومات الثقافية، متبايناً كل التباين مع واقع أشقائه في المحتد البرماتي. إذ إن هذه الأخيرة لم تؤت حظ مفارقة الطبيعة، بل ما زالت متوقفة في المحطة التطورية التي افترق عنها فيها الجنس البشري مذ سلك هذا الأخير طريق الانشاء الثقافي التي أناحت له تبيان الحواضر وابتداع الفنون وابتكار الآلات جاعلة منه، بالتالي، نوعاً خارجاً عن الطبيعة، وشبه فوق - طبيعي. لقد أباحت الطاقة الثقافية التحكم بالطبيعة. بهذا المعنى المحدد، أي بمعنى القدرة على إنشاء النسق الثقافي، يمكن القول بشمولية الظهورة الثقافية ووحدها، الأمر الذي يقود إلى طرح التساؤل عن أصل هذه القدرة المبينة للطبيعة، وبالتالي إلى طرح مسألة الطبيعة الإنسانية.

تاريخ الفهم الفلسفي للثقافة

فهمت التقاليد الأدبية الثقيف على أنه عملية ترقية يمكن تطبيقها في مختلف المضامير الروحية والذهنية. لقد تمحورت فكرة الثقافة حول ثلاث مسائل مترابطة: دور الوعي حيال الطبيعة، والعلاقة بين الفكر العلماني والفكر الديني، ومدى إسهام المبتكرات في ترقية الحياة الإنسانية، على صعيدي التقدم الفردي وتنظيم التبادل بين الناس.

يعرف شيشرون الفلسفة بأنها «ثقافة الفكر» مؤكداً أنها أول ما تقوم على نشئة الناس على تكريم الآلهة. وأول من فرق بين وضع الإنسان في حاله الطبيعية وبين وضعه في الأحوال التي يصطنعها لنفسه بالثقافة هم السفسطائيون اليونانيون. بعدهم أوغل جماعة الكلبين Les Cyniques في هذا الاعتبار المناوئ للثقافة، إذ اعتمدوا معيار البساطة الطبيعية للطعن بالثقافة وإظهار كونها علامة انحراف وفساد.

ولست فروقات في النوع متأنية من تباين عمليات التفاعل بين الفكر البشري والمعطيات الموضوعية. هذه الشمولية هي التي يبني عليها بعض المنظرين رأيهم القائل بوحداية الثقافة على أنها التجلي الأعلى للفكر. مثلاً كاسيرر الذي يعتبر أحد وراث النظرية الكانطية ومجديها، فهو يطبق مقولات كانط في تحليل الثقافات كما لو كانت هذه الأخيرة هي الوظائف الروحية الملازمة للطبيعة الإنسانية عموماً. فهو لا يرى فرقاً نوعياً بين الثقافة الجامعية وبين الأشكال الثقافية الشعبية، بل يعتبر أن بينها فروقاً في المستوى فقط. ويفعل بعض علماء الإنبيات الشيء نفسه عندما يحاولون اكتشاف صلات نوعية بين تفكير البدائيين وتفكير المتقدمين حضارياً. والحال أن ظهورات ثقافية معينة، مثل الأدب المكتوب أو التنوير الموسيقي أو العلوم الاختبارية أو الفيزياء الرياضية.. الخ. تنجلي عن قوام مختلف نوعياً عن طبيعة ظهورات ثقافية أخرى مثل المعتقدات الدينية أو الأنظمة الاجتماعية أو القواعد الأخلاقية. الأمر الذي يجعل من الصعب القول بالوحدة النوعية للثقافة. ذلك أن ثمة شروطاً وجودية معينة يتحكم تحقيقها ببلوغ بعض الناس هذه المستويات الثقافية. أي أن التفاوت الكبير في الدقة والتركيب الذي نصادفه بين الأشكال الثقافية المختلفة يحمل على التردد في قبول فكرة الوحدة الثقافية الشاملة، إن لم نقل رفضها.

أهم مكونات مفهوم الثقافة هو الفرق بين الحالة الثقافية، الحضارية، والحالة الطبيعية، أي الفرق بين ما هو مكتسب وما هو فطري. ففي حين أن الصفات الفطرية تنتقل من الأصل إلى الفرع حسب الناموس الوراثي، نرى الثقافة تنتشر بين الناس بواسطة الاتصال الاجتماعي، أي بواسطة تعلم النماذج التي يقدمها المجتمع. بما أن مفهوم «ثقافة» يعني المواقف والاعتقادات والعادات والقدرات، أي القيم التي تتناقل بواسطة التربية، يصح إذن القول إن الثقافة هي ما يضاف إلى الطبيعة. توضيحاً لهذا الفرق نعتمد خلية النحل كمثال. فالنحل ذو تنظيم دقيق، لكنه تنظيم غير مكتسب، غير مقصود، اللهم إلا إذا صدقنا النظرية القائلة بأن النشاط الغريزي حصيلة تطور نجمد عند مستوى معين. فالنحل يتصرف بالفطرة، أي وفق مقتضيات طبيعية، نابعة من بنيته البيولوجية. وليس ثمة دور يذكر عائد إلى الإكتساب. خلافاً لذلك نرى الناس يبتكرون تصرفاتهم ويتناقلونها بالتعلم. فهم يبتكرون أساليب التخاطب والأعمال الفنية والأدوات، أي الثقافة، ويتبادلون هذه المبتكرات على صعيدي الزمان

تخطي الحتميات الطبيعية. كما أن ثمة فيضاً من الكتابات في أيامنا تدور حول العلاقات بين الثقافات والأديان. وهناك كتاب عديدون من أمثال إلبوت الذي شكك برأي ميتيو أرنولد القائل بأن المعلومات الثقافية أطوع للفهم من الأفكار الدينية، ممن يعتبرون الثقافة بمثابة دين بديل من حيث دورها في تحسين الحياة. لكن المستجد في الموقف الفلسفي من الثقافة هو تجذير الاعتراض على طوباوياتها، لا سيما وأن وعدها في تحقيق الذات الفردية وإقامة التفاهم بين الجماعات لما يزل في آفاق المرتجى.

مسألة الاعتراض على الثقافة

لئن كان التقريظ هو العنصر الغالب في عملية تقويم الظهورة الثقافية لما آلت إليه من منافع، لا سيما في حيز الانجازات التطبيقية إلا أن الاعتراضات عليها عديدة، متنوعة، وتكاد تكون مزمنة لها. أهم هذه الاعتراضات تتناول خاصية التضاد مع الطبيعة المتمثل في الموجبات الزاجرة، سواء الأخلاقية منها أو التنظيمية، المتأتبة من نزوع الثقافة إلى إحباط النزعات الطبيعية. لقد اتخذ بعض المفكرين مواقف متمادية في اعتراضهم على الظهورة الثقافية، إذ صوروها على أنها هي المسؤولة عن المنغصات الأساسية التي تغتور الحياة. وبلغ بهم الأمر درجة إدانتها جذرياً والدعوة إلى معاودة الحالة الطبيعية. أشهر هؤلاء المعارضين، وإن لم يكن أعمقهم، جان جاك روسو، أحد فلاسفة عصر الأنوار. وفي أيامنا يمثل هربرت ماركوز قيود حركة الاعتراض على الظهورة الثقافية والدعوة إلى تحرير الطبيعة من طغيانها. على أن موقف ماركوز، خلافاً للطابع الجذري الذي ألصقه به التبسيط الاعلامي، لا يرفض الثقافة كشافة، إنما يعترض على تغيبها للطبيعة بصورة متجنبة، معتبراً أن العدائية الماثلة في بعض التصرفات، والتي تعزى عادة إلى الطبيعة، ليست سوى ردة فعل ناجمة عن الإحباطات المتأتبة من هيمنة العوامل ذات المحدث الثقافي. فهو يعتبر أن الثقافة لا تتضاد جوهرياً مع الطبيعة، بل إن عملية الزجر التي تمارسها الثقافة حيال النزاع الطبيعية تخطيء من حيث تفرض موجبات عبثية، إذ تصف الطبيعة باللائسانية والإنسان باللاطبيعي.

رثيد مسعود

خلال عصر النهضة الغربية اقتصر مفهوم «ثقافة» على مدلوله الفني والأدبي، فتمثل في دراسات تناول التربية والابداع. وبعدها عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية مفردين لها مضماراً خاصاً أسموه القطاع الثقافي. وفي كتابه «تقدم المعرفة» يعتمد فرنسيس باكون صورة التثمين الزراعي للدلالة على أحد مرامي الفلسفة المائل في عملية التثقيف. ويستعمل توماس هوبس كلمة تثقيف بمعنى العمل الذي يبذله الانسان لغاية تطويرية مميزاً بين التثقيف الذي يتناول القطاعات المادية وبين التثقيف الذي يطال المضمار النفسي، كالنشاط التربوي مثلاً، أو التعمق في المسائل الإيمانية.

لقد اتخذت ردة الفعل على هذا المفهوم للثقافة كعملية ترقية للانسان قائمة على معرفة طبيعته، شكلين مميزين في القرنين التاسع عشر والعشرين. فالفلاسفة الألمان، انطلاقاً من دراسة تاريخ الثقافة عالجوا طبيعة الثقافة وطبيعة الحياة الروحية، واهتموا بالعلاقة بين «العلوم الثقافية» والعلوم الطبيعية. في القرن الثامن عشر قال هرذر، «إن ثقافة شعب ما هي دم وجوده». وبعده بنى ميغل والفلاسفة الرومنطيقون فريدريك نيتشه وويلهلم ديلتاي وويلهلم فايندلاند وهابنريخ ريكيرت وجورج سيميل، الخطوط العريضة للتفكير الفلسفي والسوسيولوجي على القيم المتجسدة في الانتاجات الثقافية، وعلى طبيعة القيم الثقافية، وعلى التفاعل بين الذاتي والموضوعي ضمن عملية تحول الثقافات. من جهتهم انطلق المفكرون الانكليز في المسائل السياسية والدينية لينظروا إلى الثقافة من زاوية تطبيقاتها العملية. لئن كان جون برايت قد رفض فكرة الثقافة معتبراً إياها «طلاء خارجياً ازدانت به لغتان مائتان هما اليونانية واللاتينية» على حد قوله، إلا أن زميله ميتيو أرنولد عارضه إذ عرّف الثقافة بأنها عملية تراق نحو الكمال الإنساني تتم بنمط أفضل الأفكار التي عرفها العالم، وبتطوير الخصائص الإنسانية المميزة. يرى أرنولد، بالمناسبة، أن الثقافة الدينية، لكونها تعلم الاستقامة والانضباط، تساهم إلى جانب الثقافة العلمانية التي تبلور الحقائق الموضوعية، في ترقية الحياة الإنسانية.

ما زال مفهوم الثقافة في أدبيات القرن العشرين يدور على المعاني الرئيسية التي عرفها عبر التاريخ. فالفيلسوف الأمريكي جون ديوي يعرف الثقافة بأنها حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته. ويشدد فلاسفة المذاهب الوجودية على العوامل الخلاقة التي تنطوي عليها الثقافة بفعل الاقتدار المتأني منها، على

Révolution Revolution Revolution

في العربية، يدل المعنى اللغوي لكلمة «ثورة» على الهيجان والغضب. والأصل هو فعل ثار أي هاج كأن نقول: ثارت الفتنة بينهم أي هاجت، وثار ثارته أي غضب، ومنها الثائرة أي الضجة والشغب. أما في الغرب فهي تدل لغوياً على معنى دوران شيء متحرك في مدار يسير وفق خط منحني مقفل، فنجدها في هذا الاستعمال للدلالة على دورة الكواكب أو المسطحات حول محور معين. ولم تكتسب هذه الكلمة معنى الهيجان والغضب والشغب إلا في أواخر القرون الوسطى عندما استعملت في الكتابات السياسية للدلالة على اضطرابات إجتماعية كأعمال التمرد والعصيان، كما أنها استعملت فيما بعد للدلالة على أعمال التغيير والتجديد أو إعادة البناء في الشؤون الاجتماعية. وقد توسع هذا الاستعمال كي يشمل جميع حركات التغيير ليس فقط في الشؤون الإجتماعية بل والفكرية والبيولوجية والسياسية...

إن ما نستفده من العودة إلى جذور هذه الكلمة هو أنها تفترض أولاً منتظماً ثابتاً تسير بمقتضاه أو تعيد بناءه أو تحسن أو تجدد ما يشوب الأصل حتى تعيده إلى ما كان عليه. تفترض الثورة إذن عند هذا الحد، فكرة الرجوع التي، وإن بدت نقيضاً لما توجبه الثورة بمعناها الحالي، سوف ترافق مدلول الثورة حتى يومنا هذا. أما من جهة ثانية فإنها تفترض أيضاً فكرة الهيجان والغضب والشغب، وهي فكرة لم تبارح المفهوم السياسي الحديث، لكلمة ثورة منذ أن وضعت أصوله مع الثورة الفرنسية إلى أن تبلور وفرض نفسه في المصطلح السياسي مع ماركس ولينين.

إن الثورة بمعناها السياسي الحديث، أي باعتبارها فعلاً عنيفاً يهدف إلى إسقاط السلطة السياسية القائمة بدعم من الشعب، ويتحصل بإشراف وتوجيه مجموعة أفراد وفق برنامج أيديولوجي معين، ترجع أصولها إلى أواخر القرن الثامن عشر، وبشكل خاص إلى كتابات وخطب روبسبير وسان جوست حيث نجد أهم مرتكزاتها ومضامينها الأساسية. «الثورة - قول روبسبير - هي حرب الحرية ضد أعدائها، أما

الدستور فهو نظام الحرية المنتصرة التي يسودها السلام». تبرز في هذا القول ناحيتان رئيسيتان تشتمل كل واحدة منهما على بعض الأسس التي يركز عليها مفهوم الثورة. الناحية الأولى هي أن وجود الجماعة في مجتمع مدني يسوده السلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية التي هي حق طبيعي غير قابل للتنازل عنه. أما إذا حصل اعتداء على هذا الحق فهذا يعني أن التوازن الاجتماعي الطبيعي قد اختل، فتنبري المجموعة المعتدى على حريتها إلى استعادة حقها بالقوة بهدف إعادة التوازن إلى ما كان عليه. في هذه الحالة، الحالة الثورية، تحصل المواجهة بين الشعب، أي المحكومين المعتدى على حقوقهم، وبين النظام السياسي وأجهزته، أي الحكام المعتدين. يدخل هنا في الاعتبار مفهوم الشعب ومفهوم الحاكم المرتبطان بعلاقة تلازم. فالشعب، بنظر قواد الثورة الفرنسية، هو الأكثرية الساحقة من المحكومين: الأكثرية المضطهدة والمستغلة من قبل الحكام، وهذا ما يدعوها إلى القيام بالثورة. جميع المواقف التي اتخذها قواد الثورة كانت باسم الشعب، وجميع القرارات والإجراءات العنيفة وغير العنيفة كانت تتخذ باسم الشعب، ومصالح الثورة هي مصالح الشعب، وحتى القواد كانوا يعتبرون أنفسهم ممثلي الشعب. أما الأقلية من المحكومين التي انضمت إلى الحكام وقاوت من أجلهم، أي الملكيين، فكانت تعتبر خارجة على القانون وعدواً للثورة. قال سان جوست بهذا الصدد: «إن المواطن الصالح هو الذي يؤيد الجمهورية بكلبتها، أما كل من يتعرض لها في تفاصيلها فهو خائن، ويجب معاقبته أو القضاء عليه». فالشعب، بالمفهوم الثوري، هو الثوار ومؤيدو الثورة، وبأسوأ الحالات، الفئة الصامتة التي يشملها مفهوم الشعب من حيث أنها مضطهدة ومستغلة ومهضومة الحقوق. أما الحكام، بنظر قواد الثورة الفرنسية - وانطلاقاً من الوضع الثوري الذي كانوا فيه - فهم الطغاة الذين يستغلون الشعب ويستأثرون بأمواله وممتلكاته، وهم سالبو حريته وحقوقه المشروعة، وعليهم تقع المسؤولية وللشعب وحده حق محاكمتهم وإدانتهم ولكن بغير الطرق القانونية والدستورية التي ارتسموها. ينتج عن هذا الموقف دخول عنصر جديد على مفهوم الثورة لم يكن معروفاً من قبل وهو انقطاع العلاقة الدستورية والقانونية بين الحكام والمحكومين أو بين السلطة والشعب، أو على الأقل تعليق مفعول هذه العلاقة وكل ما يترتب عنها من أوضاع وأحوال. هذا يعني أنه يجب التمييز بين وضع الشعب في الحالة الثورية وبين وضعه في الحالة العادية الدستورية والقانونية. لقد ركز

مقولة الحاكم في الاعتبار الثوري، ليس فقط شخصيته ونوعيته، بل أيضاً النظام السياسي والاجتماعي الذي يمثلها الحاكم ويسهر على تطبيقه والحفاظ عليه. فبدون هذه المقولة تفقد الثورة مدلولها ومعناها النوعي بفقدان أحد المبررات الأساسية لوجودها ولقيامها في المجتمع، وتصبح إذاك نوعاً من الحرب الأهلية باعتبار أنه ليس من عدو داخلي مشترك يوحد الإرادة الشعبية في مواجهته بل ثمة انقسام حاصل بين فئات الشعب حول قضية معينة من شأنها أن تحدو بكل طرف إلى السيطرة على السلطة وتسلم مقاليد الحكم.

ثالثاً، بالرغم من أن الثورة فعل سياسي وعسكري يهدف إلى السيطرة على السلطة، فهي لا تتحدد بهذا الهدف ولا تتميز به وإلا أصبحت مجرد عصيان أو تمرد شعبي أو عسكري يسوده العنف والغرض والاعتقالات. إن في أساس الثورة نظرة جديدة إلى الكون والمجتمع والقيم وحكماً على أفعال الأفراد أعضاء المجتمع المدني وعلاقاتهم مع بعضهم ومع المؤسسات وأجهزة الدولة. وهذا يعني أن في أساسها أيديولوجية معينة تعتمد الثورة كوسيلة لإدخال بعض القيم الجديدة على الحياة الاجتماعية وعلى نمط الحياة القومي، وتتضمن هذه القيم إعادة تنظيم للعلاقات السائدة في وضعية إجتماعية وسياسية ترفضها الأيديولوجية الجديدة وتحاول هدمها وإعادة بنائها بواسطة الثورة. هناك إذن ناحيتان متكاملتان ومتواكبتان في الأيديولوجية الثورية: ناحية الهدم وناحية البناء. وكلتا الناحيتين تتناولان الحياة الاجتماعية بالدرجة الأولى، وهذا ما يستتبع أولوية الثورة الاجتماعية، ثم تليها الثورة السياسية التي تهدف إلى إسقاط الحكم القائم وتسلم السلطة لتكرس المرحلة الاجتماعية وتقرها نظماً وقوانين ودساتير وأعرافاً. ولا يستقيم هذا العنصر الثالث - عنصر الأيديولوجية - إلا بوجود أشخاص معينين على رأس الثورة، هم الزعماء أو القواد الذي ينظمون الثورة ويبرمجون مجرياتها بالتطابق مع المبادئ الأيديولوجية وبوحي منها.

رابعاً، تحتاج الثورة إلى ممارسة العنف بجميع درجاته ووسائله، وهي بذلك لا تتميز عن مختلف المظاهر السياسية العنيفة التي تجري داخل المجتمع الواحد كالحرب الأهلية والعصيان المدني وأعمال الإرهاب السياسي.... إلا أن العنف الثوري يستمد دوافعه ومعناه من الأيديولوجية الثورية التي توجهه بحيث أنه يخضع لأحكام الحالة الاستثنائية التي يمر بها المجتمع المدني الشائر والتي تبررها الإرادة الشعبية وتكسبها حداً معيناً من الشرعية.

روبسيير على هذه الناحية في خطابه الشهير الذي طالب فيه بإعدام الملك لويس السادس عشر، داعياً أعضاء الجمعية التأسيسية إلى التمييز بين وضع أمة تحاكم موظفاً في القطاع العام وفق الطرق القانونية ومن ضمن الأنظمة التي يفرضها الحكم القائم وبين وضع أمة تقوض أركان الحكم القائم وتهدم ما بناه. لذلك فإن محاكمة الملك من قبل الشعب، خلال الثورة الفرنسية، لم تجر وفق أصول المحاكمات الجزائية المكروسة بالقوانين والأنظمة بل كانت إجراء استثنائياً اقتضته عدالة الشعب الحرة والقاطعة حفاظاً على مبادئ الثورة وانقاذاً للجمهورية المنوي إنشاؤها. في الحالة الثورية تواصل حرية الشعب حربها ضد الحكام إلى أن يسود نظام جديد يفرض أنظمتهم وقوانينه ودساتيره. وهذا ما يفضي بنا إلى الناحية الثانية التي تبرز في تمييز روبسيير بين الثورة والدستور. تقوم هذه الناحية على اعتبار الدستور حافظاً لحرية الشعب المنتصرة في حربها ضد أعدائها، والحالة الدستورية هي التي تلي الحالة الثورية حيث تتحول الحقوق الطبيعية العامة إلى قوانين وضعية تنظم حياة الجماعة في ممارسة حريتها.

من مجمل ما سبق تتكون لدينا أهم العناصر الأساسية التي يقوم عليها المفهوم السياسي للثورة، ويمكن تعيينها بما يلي: أولاً، تشكل مقولة الشعب عنصراً رئيسياً في مفهوم الثورة، إذ بدونها تنحصر الحركة الرامية إلى هدم الحكم القائم، وإلى تسلم السلطة بأقلية تحتل بعض المراكز والوظائف في الدولة وتملك وسائل العنف والإكراه القادرة على إرغام الحكام الذين في السلطة وغير المرغوب فيهم على تركها وذلك إما بواسطة الإعتقال أو الإعدام أو غير ذلك. وفي هذه الحالة يكون الشعب غائباً عن مسرح الأحداث ويقتصر دوره على التفرج على ما يجري وعلى تحمل نتائج الفعل السياسي الآتي من فوق. ولكن بالمقابل إذا انحصر الفعل الثوري بأقلية من الشعب ودون أن يكسب تأييد الأكثرية الشعبية، فغالباً ما يكون مصيره الإخفاق السياسي أو العسكري أو كليهما معاً، وتتحدر بالتالي الحركة التي أريد بها ثورة إلى درجة التمرد أو العصيان المدني الذي لا يعبر عن إرادة الشعب المشتركة ولا يتمتع بشرعيتها.

ثانياً، تقتضي الثورة نظاماً سياسياً معيناً ووضعية إجتماعية معينة غير مرغوب فيهما من قبل الشعب وتحفظهما وتحرس على استمرارهما السلطة السياسية القائمة والمتمثلة بالحكام. وهذا ما يجعل من الثورة عملية مواجهة سياسية وعسكرية بين الشعب من جهة والحكام من جهة أخرى. لذلك يندرج تحت

القوى السياسية، لوضع الجيش ولتحرك الجماهير في الشارع، ونجاحها أو فشلها مما مسألة حظ، وهذا ما يعطيها صفة المفاجيء أو عدم التوقع والكارثة؛ أما الثانية فهي تظهر كضرورة عندما تبدأ الطبقة العاملة بوعي أهدافها، ولا يعود بالإمكان إبعادها ومقاومتها تحت طائلة جعلها أشرس وأعنف. إنها النتيجة الطبيعية لتطور العوامل الاقتصادية والاجتماعية. إنها ثورة اجتماعية، وذلك لعدة اعتبارات أهمها أنها تعي طبيعتها الاجتماعية، ثم أنها تحرر المجتمع كله وليس طبقة واحدة منه وهذا ما يفضي بها إلى المجتمع الحقيقي وإلى الإنسان الكلي.

لقد استمر هذا التركيز على الناحية الاجتماعية الاقتصادية في مفهوم الثورة مع ماوتسي تونغ 1893 - 1976 الذي أضاف إليه بعض التفاصيل المناسبة لظروف وأوضاع المجتمع الصيني. إن أعداء الثورة الصينية ليسوا فقط الحكام الطغاة والنظام السياسي الاستبدادي الذي يمارسون، وليسوا فقط الرأسماليين مالكي وسائل الإنتاج، بل هم بالدرجة الأولى الإمبرياليون المتمثلون بالطبقات البورجوازية في البلدان المستعمرة والذين يستعمرون الصين ويستغلون مواردها وعمالها وفلاحها من جهة، وملوك الأراضي الصينيون الذين يتعاطفون مع الإمبريالية الخارجية ويستندون إليها في استغلال الفلاحين الصينيين وفي الحفاظ على السلطة وعلى الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتردي، من جهة أخرى. ولكن الاضطهاد القومي من جانب الإمبريالية يشكل خطراً أساسياً يؤدي إلى اعتبارها العدو الرئيسي والأكثر شراسة. لذلك فإن مهمة الثورة تقوم على ضرب هذين العدوين: إنها «ثورة وطنية» من أجل وضع حد للاضطهاد الإمبريالي الأجنبي، و«ثورة ديمقراطية» من أجل وضع حد لاضطهاد ملاك الأراضي الاقطاعيين في الداخل. غير أن هذا لا يعني أن للثورة مرحلتين تمر بهما على التوالي، بل إن لها وجهين متكاملين مرتبطين ومختلفين في آن واحد. فلتحقيق الثورة الوطنية يجب تجنيد جيش قوي من الفلاحين الذين يشكلون الأكثرية الساحقة من المواطنين، ولكن بعد تحريرهم من الاقطاع الداخلي، كما أن الثورة الديمقراطية تتحقق بضرب الإمبريالية التي تشكل سداً أساسياً للاقطاعيين في الداخل، أما القوى التي تحقق الثورة فهم العمال والفلاحون والبورجوازية الصغيرة، وجميعهم يشكلون مختلف الطبقات المحكومة والمضطهدة من قبل الحكام الذين يمثلون الأقلية المكونة من ملاك الأراضي والبورجوازيين الكبار.

لقد قدمت الثورة الفرنسية للفكر السياسي العناصر الأساسية لمفهوم الثورة، فانطلق بعدها مفكرو القرن التاسع عشر والقرن العشرين من تلك العناصر وأعطوا مفهوم الثورة أبعاداً جديدة وركزوا مضامينه على أسس أيديولوجية أكثر اتساقاً ووضوحاً، وعلى رأس هؤلاء المفكرين الثوريين كارل ماركس وماوتسي تونغ.

لقد اعتبر قواد الثورة الفرنسية أن أساس الثورة هو حرية الشعب، وأن طغيان الحكم الملكي واستعباده للمواطنين واضطهاده لهم هو الذي يبرر نشوب الثورة بهدف تغيير النظام الملكي إلى نظام جمهوري يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات. أما كارل ماركس 1818 - 1883 فيرى أن النظم السياسية ليست إلا مظهراً من مظاهر البنية الفوقية للمجتمع، أما الشأن الاقتصادي القائم على علاقات الإنتاج فيشكل البنية التحتية للمجتمع: أي الأساس الواقعي للشؤون السياسية والفكرية والدينية والقضائية وما إليها. والثورة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية أساسية في حياة المجتمع، إنما هي مرتبطة بحركة البنية الاقتصادية، ويجدر البحث عن أساسها في التناقض بين القوى الجديدة للإنتاج وبين علاقات الإنتاج السابقة، فعندما تصبح علاقات الإنتاج عائقاً في سبيل تطور قوى الإنتاج ينشأ وضع تبدأ به مرحلة الثورة الاجتماعية. إن ما يميز المفهوم الماركسي للثورة والمفهوم السابق الذي تبلور مع الثورة الفرنسية ليست العناصر المكونة لطبيعتها كظاهرة اجتماعية سياسية بل الهدف الذي ترمي إليه ومعناها في تاريخ تطور المجتمعات والدور الذي تلعبه على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة. فالثورات السابقة، يقول ماركس، تشترك في خاصية مميزة وهي أن معناها محدود في التاريخ، بمعنى أنها قد حققت بعض التقدم في انتقال ملكية وسائل الإنتاج من فئة قليلة إلى مجموعة أكبر، ولكن علاقات الإنتاج بقيت نفسها كما بقيت الأكثرية الساحقة مرتبطة بتقسيم العمل وبوسائل الإنتاج. لذلك لم تكن الثورات السابقة، بنظر ماركس، إلا ثورات جزئية أو ثورات سياسية. ففي الثورة السياسية هناك طبقة واحدة أو مجموعة محدودة من الأفراد تستطيع أن تحرر مدعية أنها تمثل مصالح المجتمع بأكمله. والثورة الفرنسية لم يكن بوسعها أن تكون تحريراً كلياً لجميع الناس إلا إذا كان جميع هؤلاء من الطبقة البورجوازية. لقد ميز كارل ماركس بين الثورة البورجوازية والثورة البروليتارية: تهدف الأولى إلى تسلم السلطة والسيطرة على الحريات الدستورية، إنها ثورة سياسية ينتج عنها أنها تخضع لعلاقات

لقد نتج عن هذا التصور للثورة ارتسام هدف إجتماعي وسياسي وقومي للثورة الصينية. فالهدف الاجتماعي الاقتصادي هو الذي يجعل من الثورة الصينية جزءاً من « الثورة العالمية الاشتراكية البروليتارية » وحليفة لها، وهذا ما دعا ماوتسي تونغ إلى التعمق في دراسة الأفكار الشيوعية الماركسية اللينينية والدعوة إلى نشرها وتأسيس الحزب الشيوعي الصيني لقيادة تلك الثورة. أما الهدف القومي فهو الذي يميز الثورة الصينية عن غيرها من الثورات، إذ يجعلها ثورة ثقافية مرتبطة بثقافة صينية اشتراكية مميزة. « إن كل ثقافة معينة - يقول ماو - هي انعكاس أيديولوجي لسياسة مجتمع معين واقتصاده »، وثقافة الديمقراطية الجديدة التي يهدف إلى إرسائها هي ثقافة وطنية تعارض الثقافة الإمبريالية والاقطاعية وتنادي بالمحافظة على كرامة الأمة الصينية واستقلالها وكرامة شعبها.

يتضمن المفهوم الحديث للثورة - هذا المفهوم الذي استعرضنا مركباته منذ الثورة الفرنسية حتى الثورة الصينية - معنى التقدم في المجال الذي يجري ضمن أطره. فالأيديولوجية الثورية هي تقدمية في اتجاهها ضمن حركة التاريخ، بمعنى أنها ترفض المواقف التقليدية وأنماط الحياة الاجتماعية القديمة والتي تجاوزتها القوى التاريخية ومتطلبات الأوضاع الراهنة، وترمي إلى إرساء قواعد جديدة ومفاهيم وقيم جديدة أكثر تقدماً لأنها أكثر تطابقاً وانسجاماً مع الواقع الراهن. ولكن فكرة التقدم تتضمن بدورها معنى التطور المستمر والمتصل، والحال أنه يحصل من جراء الثورة انتقال مفاجيء وقسري من مرحلة إلى أخرى. غير أن المهم بالنسبة للثورة، على الصعيد العملي، هو هذا الانتقال التقدمي من وضعية سكونية متحجرة أثبتت عدم مقدرتها على مواكبة حركة التاريخ المتقدمة إلى وضعية جديدة دينامية تحمل في ذاتها قوة دافعة للتاريخ. إن ما يميز الحركة التاريخية للثورة فهو الانفلاق على الماضي والانفتاح على المستقبل. تبرز هنا نقیضة لم يستطع بعد مفهوم الثورة أن يتجاوزها. إنها فكرة الرجوع أو العودة التي يتضمنها مفهوم الثورة. فعلى الصعيد النظري، بالرغم من كون الثورة رفضاً للماضي وللتقليد فهي

لا تستطيع أن تتكرر طبيعة جديدة للإنسان، الذي هو موضوعها الأساسي، وتفرضها عليه. لذلك تحاول الأيديولوجيات الثورية فهم الطبيعة الإنسانية بشكل جديد يتلاءم مع الظروف التاريخية الجديدة. والجديد الذي تقدمه الثورة هو استعادة الإنسان لطبيعته الحقيقية التي أفقدته إياها ظروف إصطناعية بات من الضروري إلغاؤها وإحلال ظروف أخرى من شأنها أن تصلح ما بين الإنسان وطبيعته، أو بمعنى آخر، أن تعيد الإنسان إلى طبيعته التي فقدتها أو اغترب عنها. أما على الصعيد العملي فإن الثورة تقع في نوع من العبادة، إذ من طبيعتها أن تحمل في قيمها الجديدة الحقيقة كلها والعدالة كلها والحرية كلها، وإذا تخلت عن شيء لغيرها فهذا يعني أنها غير كاملة وبالتالي تعرض نفسها لخطر السقوط والفشل. لقد رفض روبسبير وسان جوست محاكمة الملك لويس السادس عشر لأنه بمجرد القبول بمبدأ المحاكمة تصبح الثورة معلقة إلى أن يصدر الحكم، وبالتالي تصبح مشكوكاً في قيمها ومبادئها حتى تثبت التهمة التي تستوجب إعدام الملك، أما إذا ثبتت براءته فهذا يعني سقوط الثورة وانهايار الجمهورية حاملة القيم والمفاهيم الجديدة. لذلك فإن الثورة، بعد أن كانت ترفض الاضطهاد والطغيان، تحولت إلى قوة قمعية تضطهد جميع المواقف المعادية، وبعد أن كانت المقصلة رمزاً للاستعباد أصبحت رمزاً للقمع الثوري والإرهاب. إن نزعة الكلية والشمولية لدى الثورة تجعلها تدعي تحرير الشعوب والنفوس ثم تحول إلى قوة إستعبادية بعد أن تلجأ إلى جميع الوسائل الشرسة، وتطالب بالعدالة ولكنها تستعمل الوسائل الأقل عدالة والتي لا يبررها الهدف الثوري، وتعد بالسعادة والنظام ونهاية العنف ولكنها لا تقوم إلا بنقيضها.

مهما يكن من أمر، فإن الغموض الذي يلبس مفهوم الثورة لا يمنع كونها تسريعاً، لا يمكنه التهرب من حد معين من العنف، لتطور إجتماعي لا يمكن تلافيه، ووسيلة لمداداة بعض العلل الاجتماعية الناتجة من نظام سياسي واجتماعي معين، ووسيلة طبيعية لتسليم السلطة ولتجديد كامل للقيم السائدة.

أدونيس العكرة

جدل

Dialectique
Dialectic
Dialektik

1 - إخراج التعريف:

الجدل، أحد المفاهيم المنهجية الموجهة للفكر المعاصر. يمكن الاختلاف معه ونقده لكن من المتعذر أن يتجنبه خصومه. وإذا كانت الإملاءات المدرسية لتعريف المفاهيم تفرض نسبة قاسية من التبسيط فإن تعريف الجدل يعتبر أمراً مضاداً لطبيعته. لأن الجدل ليس منهجاً ينطلق من فرضيات ملزمة أو محتلمة وإنما هو منهج يحاith النظرية التي تحاith العملية (الممارسة) التي تحاith بدورها موضوعها أو وجودها ميدان تجليها. وإذا كانت نظريات المعرفة اللاجدلية تفترض استقطاباً متعاكساً بين ثنائية ذات - موضوع، عقل - وجود، فإن المعرفة الجدلية تفترض استقطاباً متوسطياً متداخلاً متخرجاً معاً بين قطبي المعرفة.

إذن، هل الكتابة عن الجدل فعل ممكن؟ نعم ولا معاً.

إن ممارسة الكلمة وانتقالها بين الفكر والسطر بتوسط القلم والحبر هي إحدى تجليات إشكالية الكتابة عن الجدل المحكومة مسبقاً بجدلية نفسية - لسانية - لفظية تقفز فوق أصابع اليد خارجة مرة أولى وأخيرة معاً نحو الآخر بتوسط مسافة الفراغ بين الأنا و- الغير أو نحن. لذلك كل كتابة عن موضوع لسانية كانت أم قلمية، شفوية أم تحريرية إنما تعني تحليله أي تفكيكه. والتحليل منهج إحالي إرجاعي من مركب إلى بسيط إلى العناصر التكوينية البدئية. كيف يمكن

إذن، اتخاذ الجدل موضوعاً والكتابة عنه تحليلياً؟

إن أفعال الكتابة بالكلمة لن تكون جدلية إلا إذا توصلت قدرة الخلق الانسانية إلى نقطة المطابقة بين الوعي والنطق والوجود حيث القراءة كتابة والكتابة كينونة والكلمة فعل تكوين « كُنْ فيكون ».

إن حمل القلم الآن يتضمن إقراراً مسبقاً حول امكانية الكتابة عن الجدل. أو هو إقرار بمحاولة نقل المعرفة عن الجدل بتوسط اللغة. والإقرار المشار إليه يحمل في طياته قراراً تالياً محايثاً حول جدلية الكتابة عن الجدل حتى في مستوى التحليل الممتد بين الكاتب والكتابة، والكتابة - الموضوع، والموضوع - التعبير، والتعبير اللغوي - القاري، الذي هو الآخر. بذلك يخترق الفكر الإخراج لكنه لا يلبثه وإلا فليلقَ القلم جانباً. لكنه يعلن اعتراضياً في نفس الآن بأن تعريف الجدل ليس وصفة معرفية جاهزة يمكن ابتلاعها وتمثلها إنما هي كلمات تلقي نارا عن احتمالات دعوة العقل القاري للمشاركة في حقل ابداع المعرفة بين جدران معاناة الجحيم كما يقول سجين المعرة العظيم أبو العلاء. وكما بدأنا من إخراج التعريف لن نخطو باتجاه اللغة وإنما سيتجه الفكر إلى ما قبل - اللغة.

2 - الجدل قبل اللغة:

يفترض الجدليون أن الجدل كان البدء. الطبيعة، الكينونة منذ بدئها جدلية أو لنقل جدليات من تناقض النور والظلمة إلى الوحدة - الكثرة إلى الذكورة - الانوثة... وصولاً إلى جميع الثنائيات المتناقضة التي تستدعي بعضها بعضاً. فالطبيعة - المادة حركية دائمة. صيرورة لا نهائية من كتلة النار الاولى التي تحولت أرضاً وماء إلى تفاعلات عناصرها الاربعة التي تحولت خلية حية أصبحت انساناً فعلاً خلاقاً مبدعاً -

تصبح لغواً باطلاً وتلاعياً إباحياً بالكلمات. الحوار محكوم بغائية يتجه إليها ويصنعها معاً. لهذا - الديالكتيك - بوصفه ديا - لوغوس عقلانية منظمة لها منطق يحكم صيرورة فعل الحوار وتجليه بين الأنا - الآخر. فإذا بقي اللوغوس - العقل مع ذاته لذاته أصبح مونولوجاً Monology أي حديثاً ذاتياً هو نقيض اللوغوس مع الآخر أي حوار Dialogue.

وإذا سلمنا بمصادقية نسبة للتسلسل التاريخي للجدل بوصفه منهجاً، حتى الآن على الأقل، تكون أمام الجدل السقراطي كقضية والجدل السفسطائي نقيضها والجدل الأفلاطوني التركيبي المرفوع للقيضيتين.

4 - الجدل منهجاً :

4 - 1 الجدل السفسطائي :

استخدم السفسطائيون المنهج الجدلي كأداة تقنية Téchne مهنية تعليمية نقدية معاً. كانوا خبراء بلاغة وخطابة يبيعون قوة تخصصهم مقابل أجر. مارسوا فن إنشاء الانسان بتوسط الكلام أي مهنة التعليم لذلك هم أجداد أساتذة اليوم. وبما أنهم غرباء عن المجتمع الاثيني فقد وجهوا النقد ضد تقاليد مجتمع عريق في حالة تصدع وانهار. لقد نحتت المرحلة السفسطائية مفاصل الجدل وإشكالياته المنهجية التي ستلازمه وتتحايل معه في مراحل تطوره اللاحقة من أفلاطون إلى هيجل وماركس وصولاً إلى معترضات الفكر المعاصر. ويمكن تحديد ما أثاره الجدل السفسطائي وأنجزه ضمن المحاور التالية:

1 - النزعة الانسانية، وارتباطها بمشكلة اللغة القومية. ومن المرجح أنهم أول من نحت مفردة تخنه Téchne مصدر الصناعة أو التكنولوجيا المعاصرة مقابل طبيعة بمعنى الأصل الذي لا يقبل التغير.

2 - نسبة الحقيقة، ليست هناك حقيقة مطلقة أو معيار ثابت للمعرفة أو الوجود.

3 - التعليم والنثر، استدعى تصدع بنيات المجتمع الاثيني الحاجة إلى التعليم وبالتالي ظهور المدارس. والنثر وسيلة تلقين التعليم وحامل تبسيط المعلومات وشرحها. مما فتح جدلية مزدوجة النتائج: - ايجابية لأن النثر ينقل الفكر إلى ميدان علمي بحثي. و - سلبية لأن تبسيط المعلومات يفقدها تركيزها ويضعف مستواها إلى درجة إعدامها أحياناً.

4 - إدعاء العلم بكل شيء وامكانية تعليمه.

متأرجحاً بين جمر التجريد المغطى بجليد التشخيص بتوسط تقنياته من الرمز إلى الاداة إلى الآلة.

والسؤال الذي تستدعيه الاشارات السابقة، هل كانت تلك الجدليات صدفة لا معقولة عشوائية عمية حولت السديم إلى انسان دون تخطيط مسبق أو معقولة = نظام = قانون كامن فيها أم خارجاً عنها؟

يفترض الجدليون أن فوضى الطبيعة استدعى جدلياً نظامها. ان تنبعاً إحالياً لمسارات تطور حضارات الانسان المدونة يقدم جواباً بدئياً حول النظام الكامن في الفوضى أي معقولة جدلية الطبيعة قبل - اللغة ولنقل قبل - الانسان. على هذا النحو يصبح الكون نظاماً معقولاً - لا صدفة عمية يتجه من الأدنى إلى الأعلى من البسط إلى المعقد إلى الأكثر تعقداً مما يفرض التسليم بغائية حتمية تحكم حركية الجدل. ولكن هل البدء الجدلي للكينونة يعني لا نهائية الجدل والصيرورة؟ لم تعد اللغة هنا بريئة محايدة طليقة. بل دخلت طرفاً مؤثراً متأثراً بجاذبية التحديد الذي يقودنا إلى نقطة بداية الاحراج حيث تعريف الجدل معلق بين رمزية اللغة وحركية المنهج.

3 - مستوى التعريف اللغوي:

الجدل في اللغة العربية شدة الخصومة وقوة القدرة عليها. لكن الجدل هو قدرة الجدل أي إحكام قتل الشيء. وفي مستوى المعرفة مقابلة الحجة بالحجة. لذلك تتضمن المناظرة بوصفها عملية مجادلة مستوى من الخصومة والنزاع والعنف من أجل التوصل إلى الإحكام. فالإحكام طريق الحكمة التي لا تتحمل تخييلات المتشابهات وشبهتها. لذلك تميز اللغة العربية بين جدل حقيقي يسعى لإظهار الحقيقة وجدل زائف يطلب المغالبة والباطل.

أما في اللغات الأوروبية فيرجع مصطلح Dialectique وDialectic إلى مصدر يوناني هو ديباليكتيكا Dialektiké الذي يرجع إلى أصل ثنائي هو Dia-Logos أي العقل Logos في حالة تجاوز Dia.

تنشأ حالة تجاوز الفكر لذاته أثناء فصل الجدل بين الأنا - الآخر أي الحوار. على هذا النحو يكون الحوار أول دلالات الجدل.

فالحقيقة ليست استقطاباً قَبلياً لدى أحد الطرفين إنما تنشأ بشكل مشترك أثناء جدلها عبر مسافة فاصلة واصله بين قطبي المجادلة. فحركية الحوار ليست مجانبية عبثية وإلا

الوجود. لا-المفارقة للوهمة له كما هو شائع.
لقد تبنى أفلاطون «الايوزس» لحل إشكالية المعرفة
الكلية المرتبطة جدلياً بالوجود بما هو وجود.

وللسبب نفسه تبنى أفلاطون الجدول منهجاً لحل إشكالية
الوجود بما هو كذلك.

وعن طريق توسط الجدول أيضاً يمكن حلّ التعارضات التي
طرحتها النظريات السابقة عليه مثل: الوحدة - الكثرة، الثبات -
التغير، النظر - العمل، اللغة - الوجود، الوجود - اللاوجود.

ينجلي الديالكتيك الأفلاطوني في جميع ابعاد المعرفة -
الوجود، عارضاً مستعيداً ملخصاً ناقداً محاوراً النظريات قبل
السقراطية السابقة عليه، والنظريات المعاصرة له. ويمكن
توجيه الانتباه الى تجليات الجدول التالية:

- ديالكتيك الطبيعة حوار طيمائوس.
- ديالكتيك الوجود حوار السقراطي وبرمنيدس على
وجه التخصيص.
- ديالكتيك المعرفة حوار الثيتيس
حوار الفيلفس
- ديالكتيك الجمال حوار الفايديروس
- ديالكتيك اللغة - الوجود من حوار كراتيلوس الى حوار
السقراطي
- ديالكتيك المثل حوار الفيدون

تفيد الإشارة هنا التخصيص بقدر ما تعني التنبيه الى
ضرورة القراءة أو المواجهة المباشرة مع النص.

أقام أفلاطون الديالكتيك على ثلاث قواعد:

- 1 - التعريف: بدء الحوار بتحديد المفهوم وتعريفه.
- 2 - التركيب والتحليل طريقتان:
- أ - الديالكتيك الصاعد أو الانتقال من مجموع الظواهرات
إلى بنيتها أو نظامها أو غايتها التي توحيدها.
- ب - الديالكتيك الهابط أو التحليل بالعودة ثانية من الغاية
الى النظام الى الجزئي المحسوس.

3 - الحركة: يستمر ديالكتيك الحركة من التعريف الى
التركيب الى التحليل الى التفريق.

فالكون بمجموعه نزوع حركي نحو الأعلى الأكثر تعقيداً
وصفاءً وحقيقةً أو معقولة. لذلك الوجود ليس مجانياً أو
عشياً أو سديماً لا معقولاً كما تفترض الوجودية المعاصرة،
إنما الوجود حركية شمولية حاملها النزوع أو التوق الى
الكمال، وتجليها جدل المعرفة وجوداً والوجود معرفة.

بذلك فتح الجدول السقراطي طريق إشكالية معرفية ثلاثية
الاضلاع:

أ - مقياس النقد وحدوده.

ب - وجود الحقيقة أو لا وجودها.

ج - منهج الوصول إلى الحقيقة.

لقد أنكر السفسطائيون وجود الحقيقة ومقياسها المطلق
كما مارسوا النقد السلبي واستخدموا الجدول مهنة تملك قوة
الصناعة. من هنا نفهم قوة الجواب السقراطي في إثارتها الجدول
التوليدي ضد الجدول السفسطائي ثم عنف الجدول الأفلاطوني
من بعده.

4 - 2 الجدول السقراطي:

تركز الجدول السقراطي على نقاط مضادة لخصمه
السفسطائي:

- 1 - ثقة تامة بقدرة العقل على الوصول الى الحقيقة.
 - 2 - امكانية انشاء مقاييس ثابتة لها.
 - 3 - تساؤل المستمر حول النتائج التي يتوصل العقل إليها.
 - 4 - الحوار التوليدي منهج الحقيقة.
 - 5 - اللاعلم أو الجهل السقراطي. فالفلسفة لا تقدم
حلولاً جاهزة وعقائد انما نشق طرقاً ونفتح آفاقاً جديدة.
- ولنلاحظ أن شهيد الجدول الفلسفي الأول طابق بين حياته
ومنهجه، وجوده ونظريته راضخاً لمشيئة «النظام» أو
المعقولة مقدماً حياته ثمناً لظلم «القانون». لقد رفض
الهروب رغم ضلال محاكمته. فإصلاح الخطأ لا يكون
بارتكاب خطيئة القانون فوق الأفراد، هكذا قضت «الميرا»
أو المصير.

مثل سقراط. تعرض تلميذه المبكري أفلاطون الى هزة
سياسية واخلاقية وفلسفية. مع ذلك بقي الجدول منهجاً
للتجاوز. فكانت أولى نصوص الجدول التي كتبها أفلاطون
خلال حوارياته، هذه الحواريات التي تتمتع بقيمة شبه خالدة.

4 - 3 الجدول الأفلاطوني:

متن أفلاطون سجل الجدول بوصفه منهجاً وبنية لوجود
الانسان والطبيعة. لذا كان فصل تقسيمي، تفسيري، شرحي،
بين المنهج والنظرية هو تقسيم تعليمي تقريبي فقط. لأن
المنهج ملتحم بالنظرية التي تقتضيه وتستدعيه فيجلي خلالها
وتتماسك نظاميته بتوسطه.

فنظرية المثل أو «الايوزس» مرتبطة جدلياً بنظرية
الوجود. لأن المثل، هي شكل أو هيئة أو صورة Form

أرسطو المعلم الأول.

فإذا كان الجدل افلاطوني يقوم على « مبدأ الكلّي » السابق على الجزئي منطقياً - معرفياً، ومبدأ التناقض بين ما هو في ذاته - وغير الأنطولوجي مما يجعل الجدل منطق - الوجود، فإن التحليل أو المنهج التحليلي يقوم على الجزئي أو مبدأ « الجوهر » انطولوجياً ومبدأ الهوية واللاتناقض منطقياً كما رسم أرسطو معالمه أو محاور ارتكازه. فالجدل منذ أفلاطون علم الوجود، والتحليل منذ أرسطو منطق الصورة المحكمة بالتناقض الاستدلالي بقوانينه الثلاثة المشهورة: الهوية، اللاتناقض، الثالث المرفوع.

جاء عصر النهضة ونقل التحليل من الاستدلال الصوري إلى قراءة الطبيعة فكان المنهج التجريبي أو الاستقرائي. أما السؤال هنا عن دور الفلسفة العربية الممتدة بين الفلسفة اليونانية وعصر النهضة فما زال معلقاً تحت شعار أرسطو دون أفلاطون. ولنتنظر كشوفات جديدة فربما طراً تغير أو تطوير ما للجدل في نصوص فلسفة عربية تنتظر قراءات معاصرة. وكما يفترض البعض بصواب نسبي لم نصل بعد نحن العرب إلى عصر نهضة حقيقية. فغياب النص الفلسفي يعني غياب عقل تاريخ الثقافة العربية. بذلك انتصر اللامعقول على المعقول حتى الآن. وما زال انتصار الغزالي ضد الفلسفة مستمراً في شرق الوطن العربي وغربه.

وإذا كان الجدل بقي ساكناً في مرحلة الفلسفة العربية الوسيطة فلماذا كان أرسطو التحليل ولم يكن أفلاطون الجدل؟

انتهى عصر النهضة بديكارت. وبدأ عصر العقل 17 - 18 الذي وصل ذروته التحليلية مع لايبنتز وسبينوزا معاً. وانتهى عصر العقل بكانط المفصل بين التحليل والجدل.

6 - نهاية التحليل:

تعتبر الفلسفة النقدية الكانطية تمهيداً لعودة الجدل ثانية بعد سكوته منذ أفلاطون.

اشتهرت النقدية الكانطية بثلاثيتها المشهورة:

- نقد العقل النظري الخالص Critique of Pure Reason . 1781 .

- نقد العقل العملي الخالص Critique of Practical Reason 1788 .

- نقد الحكم Critique of Judgement 1740 .

وضع كانط، بعملية النقدية تلك، العقل التحليلي تحديداً

لذلك، الجدل هو « الفن الأعظم » أو العلم الذي يحقق الفلسفة علماً كلياً ويجلو اليقين العقلي بياناً شفافاً لا لعباً بالألفاظ والكلمات حيث يتغلب الأقوى على الأضعف بالمحاكاة. فاللغة مرتبطة جدلياً بالوجود. الوجود الزائف يعبر عن نفسه بلغة زائفة. لذا من البلاغة إذا انفصل عن « الايزوس » أي المقياس الثابت للحقيقة أصبح طريقاً إبحائياً للخداع وتزييف الحقائق. إن فشل دفاع سقراط عن نفسه لا يعني أن قضائه كانوا على حق.

فالوجود كبنوة عضوية مركبة، كل جزء فيها يكمل الآخر ويستدعيه علائقياً. لذلك الكل يحدد ماهية الجزء وهويته. والجدل هو الوجود تبعاً لمفاصله. لذا الرؤية الجدلية متفائلة وفنية جمالية للوجود. فالعلم أو الفلسفة يتجلبان عبر الفن ويتوحدان في نقطة أو أكثر حيث يتبدى الوجود في أكثر أبعاده تعبيراً. فالوجود ينصح عن ذاته كما تتركز جمالية امرأة أو رجل أو طفل في نقطة جسمية أو لا جسمية تتفوق على غيرها من حيث قوة التعبير: العينان مثلاً أو الشعر أو الفم كما في لوحة الموناليزا أو سيمفونية البطولة أو رقص نيجينسكي أو نقطة الوسط في تقاطعات الزخرفة العربية، فالجدل هنا وسيط، التقاطنا تعبير الوجود في أكثر نقاطه تركيزاً وشدة ولنقل روعة كما يقول العرب. والروعة من الروع المرتبط بالمروع. فالرائع ملفوع بما يبعث الخوف أو الوجود في حالة صراخ.

من هنا كان سعي الفيلسوف المستمر طوال حياته وبحته الدائب عن نقطة التعبير القصوى لفراة الحقيقة وتجسدها كما يراها.

والجدل هو منهج البحث المستمر الذي لا يتوقف أو ينقطع، لذلك الفلسفة مستمرة لا تتوقف كما تفعل العقائد.

الا أن جدل افلاطون بقي حائراً حتى النهاية حول علاقة الجدل بالمثل أو الايزوس ونسبة التحامه معها. هل المثل جدلية متحركة والتغير نقص في الكمال أم ثابتة ساكنة بالتالي لا جدلية؟

مات أفلاطون وترك الجواب معلقاً.

وستبقى هذه الحيرة حول سقف الجدل ونهايته ملازمة جميع الجدليين من بعده إلى ما بعد هيجل وماركس.

5 - سكوت الجدل:

سكت الجدل بعد افلاطون.

نطق التحليل وغطى صوته مساحة قرون طويلة تحت ظل

اعتبر كانط المنطق الجدلي المتعالي جزءاً لا يتجزأ من المنطق المتعالي في الميدان النظري الخالص.

ويبدأ الجدل المتعالي بالوهم المتعالي وتفصيله، ثم يمضي إلى نقائص العقل وأغاليطه ونظامه ونموذجه ليصل بعدئذٍ إلى الهدف النهائي للجدل وهو نقد اللاهوت المبني على مبادئ العقل التأملية التي تدعي الارتكاز إلى براهين كونية أو ما سمي في تاريخ الفلسفة « البرهان الانطولوجي ».

كان التمييز الكانطي جلياً بين المنطق التحليلي الذي يرجع كل فعالية إلى ضرورة - شكلية تربط العناصر أو القضايا التي تتألف منها، والمنطق الجدلي بوصفه منطق وهم يقتصر على ظاهر الأشياء أو هو منطق الظاهر.

ويجب الانتباه هنا إلى الفرق الدقيق بين الظاهر والظاهرة. الظاهر يأتي من حكمنا على الأشياء لذلك يرتبط بالحقيقة ويمكن أن يقود إلى الخطأ سواء في مستواه: التجريبي أو المتعالي أو المنطقي.

- الظاهر التجريبي مثل خداع الحواس.

- الظاهر المتعالي مثل خداع العقل عندما يتجاوز حدوده مثل وهم المعرفة الميتافيزيقية. وهذا ظاهر لا يمكن تخطيه أو زواله لأنه جزء لا يتجزأ من الوهم الخالص أي ملكة التجريد. - الظاهر المنطقي وينتج عن كسر قواعد المنطق ومخالفتها. وهو ظاهر يمكن ضبطه بواسطة تطبيق القاعدة المنطقية عليه بدقة كافية.

لقد حدّد كانط هنا وظيفة الجدل المتعالي ودوره. فهو يقوم باكتشاف أخطاء الظاهر في أحكامنا العالية الالاقلائية لضبطها ومنعها من خداعنا.

فوظيفة المنطق الجدلي إذن تكمن في تحديد مجال الخطأ عند تطبيق مبادئ المنطق وقواعده على عمليات العقل.

ويتحدث كانط عن ثلاثة أنواع أبعاد تؤكد أخطاء الظاهر تتجلى في ثلاث نتائج جدلية:

1 - نقيضة الغلط المتعالي: الذي ينتج عن تصور الذات لذاتيتها كوحدة مطلقة، مقياس مطلق.

2 - نقيضة العقل المحض: التي تنتج عن تصور شمولي مطلق للشروط المتعلقة بظاهرة معينة - جزئية. أي تصور وحدتها التركيبية رغم محايدة التناقض في هوية تصورهما.

3 - نقيضة المثل الأعلى: ينتج عن تصور وحدة تركيبية مطلقة للموجودات جميعاً - أي الموجودات المعروفة لدينا بوضوح وغموض معاً - بواسطة تصور عال Transcendant لا متعال Transcendental مثل وحدة الوجود.

أرسطو، موضع بحث استدعته الشروط التاريخية - الاجتماعية - الفلسفية لعصره.

من الناحية الفلسفية التي تعيننا هنا، وصل العقل أو المذهب العقلي، كما تقول الكتب المدرسية، إلى سقفه مع لايبنتز. كما بلغ المذهب التجريبي سقفه مع هيوم. العقل النظري والعقل العملي وصلا نقطة الازمة. « كريتيز » اللاتينية التي اشتقت منها Critique وهذا يعني خروج العقل عن طوره وحدوده.

ولتركز هنا على التمهيد التقدي للجدل لأن النقدية اعادت الجدل إلى ذاكرة التفلسف الحديث مرة ثانية.

يتجه السؤال النقدي إلى « حدود » المعرفة، حدود العقل، حدود المفاهيم، أو الخط الأحمر بين العلمي أو اللاعلمي. بعدئذٍ يمكن تحديد قيمة المعرفة. ولنوضح هنا أن دلالة كلمة « علم » تطابق الدلالة النيوتونية، فنموذج المعرفة هما علم الرياضيات وعلم الفيزياء لأنهما أكثر العلوم ضبطاً أي معقولة منظمة. فالظاهرة الفيزيائية يقرأها الفكر ويصوغها بمعادلة رياضية تصبح قانوناً يحكم جميع احتمالات التنبؤ القادمة.

انتهى نقد المعرفة والاخلاق والحكم إلى نتيجتين:

1 - هدم علم الطبيعة - الكوزمولوجيا - الاغريقية والمدرسية معاً التي أراد لايبنتز اقامتها رياضياً.

2 - هدم علم الوجود - بعد أن اتضح موضوع العلم بوصفه مجموعة علائق لا تملك « جوهرأ » حاملاً لها.

في هذه النقطة اعتبر كانط مههداً للجدلية الحديثة بتغييره جوهر أرسطو وتحويله إلى علاقة.

لكن نهاية « الجوهر » فيزيائياً في علم الطبيعة لن تتم الا مع نهاية القرن على يد أينشتين والفيزياء النسبية.

ألّف كانط كتابه الكبير « نقد العقل النظري الخالص » جواباً عن سؤال المعرفة وملحقاته.

وقد قسم مخططة إلى أقسام تعبر عن بنية العقل هي:

1 - الحساسية المتعالية - احساس ظاهري، المكان - احساس باطني، الزمان.

2 - المنطق المتعالي - التحليل المتعالي - الجدل المتعالي. قام كانط بتحليل أدق تصورات العقل وردها إلى ابط عناصرها. لذلك يمكن القول بأن تمثله للمنهج التحليلي الأرسطي كان مرة ولكل مرة بحيث استطاع أن يخترقه نحو العقل الجدلي بإرباك وتوجس. لهذا كانط هو أرسطو الفلسفة الحديثة.

لأن الجدل يقذف حجارة تهشم بانيان المعرفة مأخوذة من جبل نقائض العقل الخالص وهضابه.

ان أهم نتيجة هنا كانت عودة الجدل ثانية الى النطق بعد سكوته الطويل.

وقد نطق الجدل بعد كانط على نحوين رئيسيين كما تقول المؤرخات التعليمية.

1 - الجدل المثالي.

2 - الجدل المادي.

7 - 1 - الجدل مثالياً:

بعد كانط جاء فيخته أول السلسلة الكبرى في الفلسفة الالمانية في القرن التاسع عشر.

7 - 1 - 1 - فيخته:

دخل فيخته الى صميم المشروع الكانطي واعتبر نفسه الوريث الشرعي للفلسفة النقدية دون الورثة الآخرين، كعادة تاريخ الأفكار. يأتي المعلم ثم يذهب ليهتف بعده الحواريون ويصبوا أشباه معلمين إلى أن يظهر المعلم الجديد.

تحولت الفلسفة النقدية بين يدي فيخته الى مذهب العلم. ومذهب العلم يخالف منهجياً الفلسفة النقدية الكانطية التحليلية. لقد انطلق من الجدل كأساس محايث متجمل للمعرفة - الوجود.

- مبدأ التناقض صفة ذاتية للفكر - العقل - الأنا المفكرة. الأنا تصنع ذاتها. وبوصفها ذاتها تصنع نقيضها أي اللاأنا. الأنا تشرط اللاأنا واللاأنا تشرط الأنا.

- ثم يأتي مبدأ الرفع التركيبي ليؤسس حالة معقدة تتضمن وتحيل معاً الى تناقض جديد. والتركيب هنا هو الأنا - اللاأنا معاً.

- تتم حركية جدل العلم هذه وتناقضتها وتركيبها داخل دائرة الأنا المطلقة أو «الانانة» بوصفها مبدأ أول لا سابق عليه، لأنه يؤسس ما بعده ويبرره لذلك هو المبدأ الكلي المطلق «الأنا يصنع ذاته» وجوداً ومعرفة. وقد تجاوز فيخته في هذه النقطة ديكرات الذي أحال وضع الذات المفكرة إلى الله. الله يصنع الذات المفكرة. بينما لدى فيخته الأنا هو المطلق البدئي مهدهاً بذلك لانعطاف الالحاد. لهذا نمت فيخته بأنه مؤسس المثالية الذاتية المطلقة لأن الجدل بقي أسيراً داخل دائرة «الأنا - نة».

بذلك يكون كانط قد فجر تحليل أرسطو عبر ديكرات (وحدة الكوجيتو) ولايبنتز (الموناد) مستعيداً تاركاً أفلاطون معاً خاصة في النقيضة الثانية.

السؤال الآن، هل خرج كانط عن حدود تفريق أرسطو للجدل رغم تأطيره له بمحرك المنطق المتعالي؟

لقد أطلق أرسطو اسم الجدل على ميدان الاقوال المتضاربة والاحتمالية بينما استعمل اسم التحليلات الاولى للقياس والتحليلات الثانية للبرهان.

لكن كانط فصل بين نظرية الاحتمال والجدل وميز بين ميدانيهما.

فلاحتمال حقيقة تعرف بمبادئ غير كافية. ونقص المعرفة الاحتمالية لا يعني خداعها أو زيفها انما هي حقيقة لم تكتمل ويمكن أن تكتمل.

بينما الجدل منطق الظاهر وما يترتب على ذلك من نقائض ونتائج سبقت الإشارة إليها.

فالجدل من حيث هو منطق الظاهر «فن فسطائي يهدف الى تغطية جهلنا بمظهر الحقيقة».

بالنتيجة، يمكن القول، إن الجدل أصبح «منطقاً» أي منظومة قواعد تستخدم في تحديد المواضيع التي لا تتفق مع المعايير الصورية للحقيقة والتي تنبذى وكأنها متفقة ظاهرياً معها.

لهذا، اعتبر كانط منطق الجدل المتعالي القسم الثاني من أقسام المنطق المتعالي الذي تشكل التحليلات قسمه الأول.

لهذا اعتبر كانط مفصلاً بين الجدل والتحليل، نهاية وبداية معاً أو لحظة منعطف سيخرج فيخته أول جدلي واضح في الفلسفة الحديثة ثم شلنغ ثم هيغل الذروة.

7 - عودة الجدل:

انتهت منظومة كانط بثنائيات تعارضية من ثنائية النومين - فينومين أو الوجود في ذاته - الظاهرة الى تعارضية حدود المعرفة بين العلم والميتافيزيقا. وقد ظهر الجدل لديه بوصفه علماً للتعارض في نقائض العقل النظري الخالص عندما يحاول أن يقفز إلى ما وراء حدود المعرفة الصحيحة وتجاوز التجربة الممكنة سواء باتجاه الميتافيزيقا أو الوجود في ذاته.

بذلك تجلى الجدل عند كانط بوصفه فعالية ممكنة موجودة لا شرعية لا بد من التحرر منها عن طريق ضبطها لكي يصبح العلم ممكناً وصحيحاً دقيقاً. لهذا طالب المشروع الكانطي بتحويل الفلسفة إلى علم يتمتع بدقة الفيزياء الرياضية.

7-1-2 - شلنغ:

انتقد شلنغ فيخته في نقطة الاسر المشار اليها، وانتقل بالجدل من جدل الفكر إلى جدل الطبيعة والتاريخ. لذلك وصفت فلسفته بأنها فلسفة الطبيعة التي مهدت للمادية الجدلية من جهة، والمثالية الموضوعية المطلقة من جهة ثانية، وربما كانت نقطة « التركيب » في صيرورة الجدل لدى شلنغ نقطة تميزه وضعفه معاً.

يقوم الجدل، كل جدل، على مبدئي التناقض والتركيب. والتناقض لا يحكم الفكر انما هو قانون الطبيعة أيضاً عند شلنغ. فالطبيعة منذ كانت في جدلية مستمرة تسير من المعقد إلى الأكثر تعقيداً فالأعلى تركيباً وهكذا، وقد وصلت الطبيعة إلى ذروة جدلياتها التركيبية في الانسان والعقل الانساني.

- والعقل يقود الى سقف أخير هو « السوية المطلقة » أو « الهوية المطلقة » التي تحتضن التناقض وترفعه الى اللاتناقض. فالتركيب التناقضي ضرورة تلغيها الحرية كما تلغي الصيرورة السكون، والهوية المطلقة الهوية الجزئية. لكن الوصول الى اللاتناقض يعني السكون بالتالي اللاتركيب الجديد أي التوقف. لذلك يعتبر التركيب تزيفاً لحقيقة التناقض وتسكينها. لأن فعالية التناقض تحافظ على لحظة الجدة المبدعة وحريتها الخلاقة بين التأسيس واللاتأسيس. فالتناقض حقيقة الابداع. أما التركيب السكوني فيمذهب الابداع ويمدرسه. هذا مع أن شلنغ رفض المذهبية واعتبر جدل الفلسفة - العلم ضرورة للحرية التي يقف الفن فوق ذروتها. الفن فوق الفلسفة والعلم معاً.

لكن شلنغ انتهى محافظاً لأن سقف مفهوماته كان مفهوم السوية المطلقة التي توقف الجدل عن صيرورته.

بعد شلنغ نضج الجدل بعد عودته إلى ذاكرة الفكر الفلسفي، ودقت ساعة تحوله إلى علم كلي كما أراده أفلاطون. علم هو مفاصل الوجود يقوله ويتجلى فيه - خلاله - بتوسطه، فكان هيغل.

7-1-3 - الجدل منظومة مطلقة:

لم يخالف مؤرخو الفلسفة الصواب عندما وصفوا هيغل بأنه نهاية الفلسفة الكلاسيكية أو مذهب المذاهب أو مذهب المطلق. الهغلية استعادة، لا إعادة، جذرية للفلسفات السابقة عليها. استعادة منظومية مضبوطة بحركية منطقية لها قوانينها، آلياتها واحالاتها.

من الخطأ التحدث عن « منهج جدلي » عند هيغل كما هو

شائع. لأن المنهج لديه يقول منظومة نظرية ومذهباً يتجلى ظاهرات - وجوداً، والوجود يتجلى حضوراً حادثاً واقعاً عقلياً حقيقياً يفصح عن خصائصه تعبيراً.

الجدل الهيجلي مشروع جعل القول في مستوى الوجود أي أن تفكر الوجود لا أن تفكر ب - الوجود أو لل - وجود أو مع - الوجود أو في - الوجود. عندما تفكره نقوله تعبيراً « كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي ».

هكذا علم المنطق هو مفاصل الوجود في صيرورته التاريخية. أو الجدل هو التجربة التاريخية للوجود عقلاً وقد تمت صياغته تجريبياً.

كان الجدل حاضراً معه منذ نظريته الاولى.

تركزت مع هيغل مبادئ الجدل الاساسية:

1 - الكلي سابق على الجزئي.

2 - الصيرورة تفتح الكلي المضمّر.

3 - السلب أو النفي محرك الوجود والتاريخ والانسان.

4 - الصيرورة هي الكلي المتحرك غائياً نحو الجلاء المبين، لذلك خريطة البناء سابقة على حضوره، النظرية سابقة منطقياً على العملية.

5 - الوجود يتضمن ذاته بذاته الصيرورية ولا قوة مفارقة فوقه أو خالقه. بهذا مهد بوضوح للمادية والإلحاد الصريح.

6 - العقل هو حامل الانسجام ومرجعه بين سلسلة التعارضات - الفصامات الثنائيات الناتجة عن توسط السلب.

وقد انطلقت معالج الجدل السنة السابقة من نقطتين رئيسيتين:

7 - نقد مبدأ السببية لأنه يحلنا إلى سلسلة تفسيرية لا متناهية من السببية.

8 - يكمل معادلة سينوزا كل تحديد هو نفي مقولة. كل نفي هو تحديد أيضاً.

وتتركز النقاط في البؤرة الفلسفية التي يلخصها مبدأ العلة الكافية. فقد فجره هيغل من الداخل وحوله إلى علائق جدلية حادافاً بذلك مفهوم « الجوهر » الذي أوصله لايبنتز بمبدأ العلة الكافية إلى سقفه المنطقي واعطاه سينوزا لوناً شبه جدلي.

مع هيغل أصبح الوجود علاقة. كل حد يتعين بالآخر والعكس، وكل ند يتحدد بنده.

الوجود علائق منطقية عقلية قانونية نظامية. أو الوجود أبعاد عقلانية حادثة وواقعة. ان افراغ هيغل لمبدأ العلة الكافية التحليلي من مضمونه الذي أصبح علائقياً يشير إلى بحثه عن عقل أول - أصلي بمثابة الحامل لمجموع المعقولة أو كليتها

التي تشرح ذاتها بذاتها. أو هو المبدأ الأول الذي يشكل قاعدة تبريرية للموجودات.

بشكل ما رجع الجدلي الهيجلي هنا الى أفلاطون وكانط بعد نقدهما معاً.

- الأول - أفلاطون - لم يتمكن من جعل « المثل » منظومة وبقي حائراً حول جدليتها أو سكونيتها. كما أنه ترك الانتقال من الكلّي إلى الجزئي، المثالي إلى العيني غامضاً مجهولاً.

- الثاني - كانط - حلل المقولات وصاغها بشكل صحيح لكنه تركها مبشرة متفرقة متناثرة لا تشكل منظومة توضح علاقاتها وترابطها.

لكي يتمكن جدل هيغل من جعل المثل والمقولات تتجلى كمنظومة كلية للطبيعة والتاريخ والعقل أو الروح انطلق من الكوجيتو الديكارتي أو، الأرض الثانية كما يقول. وسيخضع الكوجيتو لقراءة ظاهراتية معاصرة مع هوسرل.

الكوجيتو أرض صلبة بوصفه ذاتاً مفكرة « عقلاً » كلياً يركز على ذاته.

نشير هنا إلى أنه قام بتطهير الكوجيتو من الضمان الإلهي الديكارتي كما أوضحت النقطة الخامسة السابقة.

فالوجود جدلي لعقل كليّ تستنبط علائقه من بعضها بعضاً.

الوجود أيضاً تاريخي يرسم منطقياً في علم الجدل ويتجلى واقعاً يصل ذروته الاجتماعية المعقلنة مع الدولة.

هذا المنطق الجدلي حول الفلسفة الى علم لذلك هو مبدأ الفكر الكلّي بوصفه وجوداً يبدأ من اللاتعين المطلق ويصل إلى التعين الأعلى في الفكرة المطلقة. فالجزئي يستمد تعينه - معقوليته - هويته من داخل منظومة الكلّي مثل المواطن والوطن. الوطن = الدولة قمة المعقولة التي تمنح المواطن هويته، مكانه، وظيفته، تحديداته أي ما هو عليه. لا يمكن تصور مواطن لا ينتمي إلى وطن بعينه ويتعين به مهما كان صغيراً أو كبيراً.

يتجلى الجدل الهيجلي بحركة ذات ايقاع ثلاثي أصبح شائعاً بقضية ونقيضها ثم تركيبهما الذي يتضمن ويحيل إلى ثنائية تناقضية جديدة أكثر تعقيداً.

هكذا يتحول الوجود إلى الماهية التي تتحول بتوسط الايقاع الثلاثي الى المفهوم الذي ينتهي خلال ثلاثيات ذروتها الفكرة المطلقة الواحدة.

هكذا اعتقد هيغل بأنه حقق حلم أرسطو ورتب الانطولوجيا ترتيباً نهائياً مرة لكل مرة!!؟

ولكي يفعل ذلك، ألغى مبدأ عدم التناقض ووضع مبدأ التناقض ووحدة الازداد احد مفاتيح الفلسفة الحديثة بكاملها.

فالوجود واللاوجود يتحدان في هوية الصيرورة المتحولة. كذلك الذات - الموضوع، التناهي - اللاتناهي، الوحدة - الكثرة، وجميع ثنائيات الفلسفة وتعارضاتها. ولا يمكن أن يحقق ذلك إلا المنطق الجدلي.

لهذا لم يقبل هيغل المنطق الصوري أو المنهج الصوري لأنه يبدأ بمصادرة والمنهج الرياضي الذي يبدأ بمسلمة.

لقد سعى هيغل إلى برهان البراهين أو حامل المعقولة الكلية « العلة العقلية الكافية ».

من هنا جاءت صفة مذهب المذاهب أو جنون مشروع تحقيق الانطولوجيا أو الميتافيزيقا، كما وصفه شاتلي بحق.

من هنا أيضاً يمكن فهم رد الفعل الحاد للوجودية من كيركغارد إلى سارتر، ورد الفعل المادي من ماركس إلى المادية الجدلية المعاصرة، بل وفلسفات التحليل المعاصرة أيضاً.

بنظرة شمولية يمكن القول بأن الجدل الهيجلي قسمان متداخلان.

1 - المنطق الموضوعي / دائرة الوجود والماهية.

2 - المنطق الذاتي / دائرة المفهوم.

أما لماذا ذاتي فلأنه يركز على قاعدة الكوجيتو حيث الوجود عقلاً بيتناً. لكان هيغل يستبعد اللوغوس أو النوس Nous مضافاً إليه الذاتية المطلقة. داخل دائرة المفهوم يتجلى الوجود معبراً عن ذاته يفصح عن حريته. والحرية لا تأتي إلا بجعل القول الفلسفي علماً في مستوى الوجود. لأن القول العلمي يحمل حرية الانسان وتحريره من ضرورة الطبيعة. امام هذه المشارف يقرع ماركس باب الكتابة معترضاً هيغل بقوله بأن جدله يقف على رأسه.

لأن العمل هو حامل الحرية لا القول.

بذلك نصل إلى التحول الذي فرضه ماركس بقوة باستبداله البراكسس Praxis عوضاً عن اللوغوس.

العمل أداة حرية الانسان لا القول كما رجحت الفلسفة ووصلت ذروتها تحليلاً وجدلاً مع هيغل.

7 - 2 - الجدل مادياً :

أوصل هيغل اللوغوس Logos إلى أقصى ذروة ممكنة توحدت فوقها النظرية مع المنهج. المذهب مع المنطق،

ولكن ألا يستدعي المنهج زاوية رؤيا معرفية وانطولوجية ؟
جاءت اجابات ما بعد - ماركس متنوعة متكررة يصعب احصاء قراءتها . مما يشير إلى درجة الغنى الاشكالي الكامن في انعطاف ماركس الجدلي من اللوغوس الى البراكسس الذي شق طريقاً ما زال مفتوحاً حتى الآن . وفي نص شهير جداً يقول ماركس بأن جدل هيغل كان يقف على رأسه وهو أوقفه على قدميه ، أي اعاده الى وضعه الطبيعي ، أي الانتقال من المثالية الى المادية .

وقد تمّ الانتقال بتوسط عمليات نقدية متتالية وجهها اليسار الهيجلي خاصة مادية فورباخ الانثروبولوجية . وسوف نتخذ « المادية » مدخلاً الى رسم معالم جدل ماركس الذي كان أول من جعل الجدل مادياً . ولنبدأ من الانسان أو المستوى الانثروبولوجي لمادية ماركس .

الانسان كائن طبيعي - اجتماعي - انساني ، ثلاثي الابعاد . الانسان بوصفه كائناً طبيعياً - ابن الطبيعة - هو مجموعة حاجات مادية ومعنوية . و« الحاجة » نزوع يستدعي جدلياً الاشباع . الجوع يستدعي الطعام . والعلاقة بين الحاجة و - الاشباع جدلية طردية . لأن كل حاجة محددة بمقدار الشعور بها . والشعور بها مرتبط بمقدار العمل اللازم لإروائها . والعمل انتاج يحققه العامل المنتج . فالعامل اذن بالدلالة الواسطة للكلمة هو الذي يشبع الحاجات في المستوى المادي . ويقصد ماركس بـ « العامل » البرولينير « أي العامل الصناعي . هكذا نجد أن الجدل المادي في مستواه الاول هو حاجة وارضاء حاجة بتوسط العمل .

والجدل المادي في مستواه الثاني - الاعلى - الاكثر تعقيداً - هو قوى منتجة أي شبكة علاقات اجتماعية هي البعد الثاني للانسان .

فالحاجة تستدعي عملاً والعمل علاقة اجتماعية أو قوى انتاج .

هنا تبرز مهمة الفكر الاشتراكي - العقل - النظرية - دور الحزب التي تركز على جعل علاقات القوى المنتجة متضامنة عادلة لا متناقضة متناحرة ظالمة وذلك عن طريق ضبط علاقات الانتاج = تعقلنها Rationalisation حتى يعود مردود الانتاج إلى أصحابه .

لذلك فإن تغيير علاقات الانتاج اللاعادلة يستدعي ترسوط الثورة عند الضرورة . هكذا يصبح الجدل « جبر الثورة » أو جبر تغيير العالم . وجدل تغيير العالم مرتبط بعدياً وقبلياً بجدل معرفة العالم . وجدلية العالم هذه تعيدنا إلى « الحاجة » ثانية .

المنطق مع التعبير ، التعبير مع الوجود . تاج المعقولة بمقياس عرش الوجود « كن فيكون » .

مات هيغل 1831 . كالعادة ، انقسم الحواريون ، وولد السؤال الكبير الذي ما زال مثاراً ، هل يمكن التمييز بين هيغل المنهج أو علم المنطق الكبير وهيغل النظرية وتجليات المنهج وتطبيقاته ، أي بين هيغل الجدول وهيغل المنظومة الكلية :

- فلسفة الحق .

- فلسفة الدين .

- فلسفة الجمال .

- فلسفة التاريخ .

أو بصيغة ثالثة بين هيغل العقل وهيغل ظاهرات الروح أو العقل . لا تمييز بين الروح والعقل .

بصيغة رابعة ، هيغل الجدول بوصفه ثورياً وهيغل المذهب بوصفه محافظاً .

لقد كانت المعادلة الجدلية عن الواقعي - العقلي محور الانقسام « كل ما هو عقلي واقعي ، وكل ما هو واقعي عقلي » .

فالبسار الهيجلي - الذي خرج منه ماركس بعد فورباخ - يؤكد الشطر الأول للمعادلة أي الجانب المثالي :

« كل ما هو عقلي واقعي » .

وبما أن الواقعي = واقع المانيا ، يميني استبدادي ، اقطاعي ، ديني . فهو ليس عقلاً لأنه ظالم شرير مستبد . لذلك يجب أن يصبح الواقع معقلاً شرعياً عادلاً محكوماً بالقانون . والطريق الى ذلك « الثورة » على علاقاته من أجل عقلته وضبط ميزان عدالته اللامعقولة .

أما اليمين الهيجلي فقد بنى الشطر الثاني للمعادلة « كل ما هو واقعي عقلي » أي الواقعي قانوني شرعي نظامي بالتالي تفقد الثورة مبرراتها التاريخية - الاجتماعية وتصبح فرضى تستدعي ضبطاً أو لنقل تصفية تقوم بها السلطة الحاكمة أو الطبقات الحاكمة باسم القانون أو المعقولة أيضاً .

7 - 2 - 1 - ماركس :

خرج ماركس من البسار الهيجلي . لذا كان مشروعه حواراً - جدلياً مستمراً مع المشروع الهيجلي . ولنقل جدل اللوغوس والبراكسس .

لم يكتب ماركس بحثاً خاصاً عن الجدول كما فعل هيغل . انما مارسه بعد أن تمثله كمنهج - طريقة رؤيا لا نظرية معرفية انطولوجية .

منظومة ماركس.

البراكس يستدعي جدلياً الاغتراب والاغتراب يستدعي جدلياً البراكس لتجاوزه.

ولكن هل يستمر جدل البراكس والاغتراب الى ما لا نهاية؟

يقدم ماركس جواباً في نظرية المجتمع الشيوعي، حيث يبدأ التاريخ الحقيقي للانسان. حتى ذلك الحين تعيش البشرية في مرحلة ما قبل - التاريخ.

فالمجتمع الشيوعي هو الذي سيميد الانسجام الكلي بين الطبيعة والمجتمع أو طبقة الانسان وجمعيته معاً. عندئذ تتحقق غاية الوجود الانساني في أبعاده المادية المعنوية الثلاثة: البعد الطبيعي والبعد الاجتماعي والبعد الانساني وذلك بتوسط زوال الرأسمالية النقدية والرأسمالية التكنولوجية.

إن جدل البراكس هو طريق الخلاص من مستويات الفصام والانسجام والاغتراب:

- الاغتراب الاقتصادي - القاعدة.
- الاغتراب التكنولوجي - القمة.
- الاغتراب الانساني - العمق.
- الاغتراب الايديولوجي - التعبير.
- الاغتراب الاجتماعي - الحضور الجمعي.
- الاغتراب السياسي - الدولة.

تجدد جدل البراكس في المؤلف الأساسي لماركس « رأس المال » الذي رسم تجليات العادة - العمل بوصفه اقتصاداً على ثلاثة محاور:

- 1 - الصيرورة التاريخية.
- 2 - الكلية شمولية التغير انسانياً وطبيعياً.
- 3 - الممارسة شمولية العقل نظر - عملاً.

وبقوانين ثلاثة هي لحظات البراكس:

- 1 - القضية، عكسها، التركيب أو
- 2 - التناقض - الصراع، رفض مبدأ الهوية الخالصة.
- 3 - التخطي - أو التجاوز، نفي ما كان ظاهراً أو تفتح ما كان مضمراً.
- 4 - الكلية - شمول التماسك التركيبي للعلائق.

فالصيرورة الجدلية المادية هي تحول نوعي من كلية إلى كلية أكثر تعقيداً عبر ثلاث جدليات:

- 1 - جدلية الواقع - لا المادية الجدلية.

ترتكز « الحاجة » على « الإحساس » بوصفه مجموعة معقدة - مركبة لا بوصفه « حساً » بسيطاً مباشراً كما فهمه التجريبيون خاصة لوك وهيوم. لأن الواقع الحسي معقد مركب نتيجة تطوره التاريخي الطويل.

إن جدل المعرفة يبدأ من ما هو محسوس معقد ثم يصعد الى المفهوم المجرد ليرجع ثانية محسوساً بصيغة تركيبية جديدة مختلفة كماً وكيفاً.

ويأخذ ماركس على هيغل في هذه النقطة موقفه عند حدود المفهوم كنهاية لجدلية العلم.

هكذا تكون جدلية الاحساس - الحاجة - أول لحظات جدل المعرفة عند ماركس.

- أما لحظته الثانية فبحملها البراكس Praxis أو الممارسة العلمية الخلاقة التي توحد بين المعرفة - الواقع. فالتطابق الانطولوجي الذي اراده هيغل بين العقل - الوجود وجعله متحققاً في اللوغوس المطلق وضعه ماركس في البراكس. لذا البراكس مفهوم شمولي كلي.

فالمعرفة - النظرية لا تكون بمقياس الواقع الا اذا كانت ممارسة منتجة، والواقع لا يكون بمقياس المعرفة الا اذا أصبح معقلاً.

كان الجدل نظراً أصبح مع ماركس عملاً.

فالمعمل أو البراكس وسط العلاقة بين الانسان - الطبيعة، وبين الانسان - الانسان في المستوى الاجتماعي حيث نصل إلى اللغة الثالثة وهي التمييز بين البنيات الفوقية والتحتية.

يميز ماركس - جدلياً بين بنيات أولى قاعدية وبنيات ثانية مشتقة.

الأولى هي البنيات الاقتصادية أو التحتية المادية بالدلالة الشمولية لكلمة اقتصاد.

الثانية هي البنيات السياسية والتشريعية والدينية والتنظيمية وجميع ما ينطوي تحت الايديولوجيا.

وعلى الرغم من الاستقلال النسبي للبنيات الثانية الفوقية فانها يجب أن تكون تعبيراً حقيقياً منسجماً مع البنيات الأولى. وهي لا تكون كذلك إلا إذا كان الانسجام متحققاً بين الطبيعة والمجتمع والانسان.

وبما أن هذا الانسجام لم يتحقق حتى الآن بسبب نوعية علاقات الانتاج السائدة، كذلك الانسان طبيعياً - مجتمعياً - انسانياً في حالة انفصام أو اغتراب.

فالبراكس هو الشمولي الايجابي والاغتراب هو الشمولي السلبي. أو هو القطب الجدلي الثاني الذي يحكم حركية

- 3 - جدلية الانسان - الطبيعة بتوسط العمل الذي يدمج الانسان في - الطبيعة والطبيعة في الانسان كوحدة تركيبية: طبيعة + مجتمع + عمل.
- 4 - جدلية الحاضر - الواقع نحو المستقبل. وقد ركز ماركس بقوة عليه.

مات ماركس. وتحول الحديث الجدلي بعده نحو المادية الجدلية. وظهرت «ماركسيات» متنوعة تركز على قراءات مختلفة للنص الماركسي الذي ترك الباب مفتوحاً من مخطوطات 1848 الى مسودات «رأس المال».

7 - 2 - 2 - المادة جدلية:

ظهر اصطلاح «جدليات الطبيعة» عنواناً لكتاب انجلز سنة 1886. وهو الكتاب الذي يدرس جدليات التحول الكمي - الكيفي للطبيعة. ويمكن اعتباره اول تطبيق يبرهن على فرضية الموقف المادي علمياً - فلسفياً.

فدائرة الوجود هي دائرة الطبيعة التي فيها ظهر الانسان ومنها جاء. الانسان - الطبيعة علاقة عضوية تركيبية معقدة.

بالتالي لا تاريخ للانسان بمعزل عن الطبيعة بل التاريخ نفسه جزء من تاريخ الطبيعة. فالمادية الجدلية، تعود بأنظار ملتفتة الى ما قبل - التاريخ وما قبل - الانسان حيث الطبيعة كانت مع ذاتها في نقطة البدء. وهذا البدء الطبيعي للطبيعة جدلي البنية. هكذا يظهر جدل الطبيعة - المادة سابقاً على جدل التاريخ وحامله. أو لنقل إن جدل التاريخ هو نمو جدل الطبيعة وتطوره في مرحلة متقدمة.

على هذا النحو ظهر اصطلاح، المادية الجدلية الذي وضعه بليخانوف، والذي أصبح شائعاً مرتبطاً مع المادية التاريخية.

أما لينين فقد ألح على مقولة المادة باعتبارها مقولة المقولات، محاوراً النظريات التجريبية في كتابه المشهور «المادية ومذهب النقد التجريبي»، ثم شارحاً ملخصاً البعد الجدلي للمادة في «دفاثره الفلسفية». وقد أولى لينين الجدول اهتماماً خاصاً. ويبدو أن «علم المنطق الكبير» لهيغل كان ملازماً لقراءاته بدليل محاولة تلخيصه له في دفاثره الجدول. بل اعتبره مدخلاً أساسياً لفهم «رأس المال». وقد عرفه ماركس بوصفه «ماركسية» مثله الأركان:

- الفلسفة الالمانية.

- الاقتصاد الانجليزي.

- الاشتراكية الفرنسية.

أما ماوتسي تونغ، فقد ألح في المادية الجدلية على مفهوم التناقض بشكل أساسي في مقالته المعروفة تحت عنوان «في التناقض» سنة 1937 عارضاً مستويات التناقض ميمراً بين ما دعاه التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي.

ونجد في الكتب التعليمية المعاصرة تحديدات لقوانين المادية الجدلية على النحو التالي:

1 - قانون التبدلات الكمية الى كيفية.

2 - قانون وحدة المتناقضات وصراعها.

3 - قانون نفي النفي.

وهي قوانين مرتبطة مع المادية التاريخية أو جدل التاريخ الذي يقوم على:

1 - رفض المعتقدية والمثالية.

2 - تحديد بدء الانسان كحدث رئيسي في تاريخ الطبيعة لأنه تميز عن الحيوان بالشعور ثم بإنتاجه وسائل وجوده. وإنتاجه هذا كان يغير شعوره بتغييره الطبيعة المحيطة به.

3 - فالتاريخ ينمو جدلياً نمواً مرتبطاً بوسائل الانتاج وعلاقته الناتجة عنه.

ويمكن القول بدقة إن أسس الاشتراكية العلمية كمادية جدلية - تاريخية تحددت تفاصليها مع لينين. لذا تمتع تركيب «الماركسية - اللينينية» بشربة مستمرة لدى الجميع تأكيداً على أهمية الانجاز اللينيني نظرياً - عملياً. مع لينين أصبحت المادية الجدلية - التاريخية نظرية رسمية لدولة عظمى في القرن العشرين بدءاً من سنة 1917.

لكن يبقى السؤال عن الجدول مطروحاً ومثاراً:

ما مصير الجدول بعد الوصول إلى المجتمع الشيوعي؟

هل يتوقف التناقض ويرتفع ليسيتر السكون؟

الحضارة على مفترق طرق خاصة بعد أفق العصر الكوكبي الفضائي.

فهل يستمر الجدول؟

إن السيطرة الواضحة للجدول في الفكر المعاصر لا تلغي إحراجاته التي منحت خصومه فسحة نقدية للتساؤل عن حدوده.

من وجودية كيركغارد الى وجودية سارتر...

من ظاهراتية هوسرل الى ذرائعية بيرس وجيمس وديوي.

من الفلسفات التحليلية الى البنيوية؛ جميعها تحاول أن

تنتزع من الجدول دور البطولة لتصنع اسمها فوق عصرنا.

- في الترجمة العربية لحوارات افلاطون، يمكن الرجوع الى حوار: السفسطائي، برمينزس، وطيماوس، والثيتس، والفيلسوف، تر. الاب فؤاد جرجي بربارة، مراجعة انطوان مقدسي، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
- فيورباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا يمكن أن تصبح علماً، تر. نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، فصل كانط، دار المعارف، مصر.
- لايبنتز، المونادولوجيا، تر. جورج طعمة، مكتبة اطلس، دمشق.
- لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيات، باشراف روزنتال ريودين. الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1974.
- لينين، الاعمال الكاملة، الترجمة العربية، موسكو.
- لينين، دفاتر الديالكتيك، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- المادية الديالكتيكية مع ماركس وانجلز، انظر جماعة من الاساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ط. 3: توفيق ابراهيم علوم، دار الفارابي، بيروت، 1979، حيث تحدث مؤرخو الفلسفة السوفيات عن ثلاثة أشكال تاريخية للديالكتيك:
- ديالكتيك عفوي للمفكرين القدامى.
- ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الالمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.
- المادية الديالكتيكية مع ماركس وإنجلز.
- ماركس، رأس المال، طبعة وزارة الثقافة، دمشق.
- ماركس، مخطوطات 1848، طبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- ماوتسي تونغ، اربع مقالات في التناقض، الاعمال الكاملة، الترجمة العربية، بيكين.
- مندل، ج. هـ.، تكوين العقل الحديث، ج. 2، تر. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- ماركيز، هربرت، العقل والثورة، تر. فؤاد زكريا، دار المعارف، مصر.
- هوسرل، ادموند، تأملات ديكارتيّة، تر. نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر.
- هيوبل، ج.، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل، تر. انطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- هيزنبرغ، المشكلات الفلسفية للفيزياء النووية، سلسلة الثقافة للجميع، القاهرة.
- وايت، مورتون، عصر العقل، تر. الحسن، وزارة الثقافة، دمشق.
- Aristotale, The Basic Works, Ed. R. Mcnean, 21 Print, 1968.
- Encyclopedia Britanica, V.5.
- حيث نجد عن المصدر اليوناني للمصطلح ديالكتيك: Dialects
- Dialektos التي اشتقت من Dia Legesthal، التي تصل ذروتها في

- عصر الجدل، أو - عصر التحليل، أو - عصر البنيوية، أو - عصر اللامعقول، أو - عصر على مفترق الطرق.
- ترى ما قول هيجل لو كان حياً الآن؟
- ما قول ماركس لو عاش عصر الفضاء وانشطار العالم أفقياً وعمودياً؟
- مع ذلك بقي الجدل مستمراً ونقده يستمر معه أيضاً. أليس هذا شرطه المنهجي أساساً كما المثالية شرط المادية والا تحكم العقل والوجود رؤية أحادية تلغي الانسان باسم الانسان؟
- على عتبات العلم يقف العقل أمام بوابة الجحيم:
- ملاحظة: اشتق من مصطلح جدل صفته جدلية وجمعها جدليات، والاسم جدلي، المنهج الجدلي.
- مع الاشارة إلى أن بعض الكتاب العرب يستعملون: ديالكتيك، وديالكتيكي، والمنهج الديالكتيكي.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، محمد، تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- انجلز، جدليات الطبيعة، تر. القوتلي، دار دمشق.
- بدوي، عبدالرحمن، أمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- بدوي، عبد الرحمن، حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- بدوي، عبدالرحمن، شلنغ، دار الكتاب العربي، مصر.
- جماعة من الاساتذة السوفيات «المادية الديالكتيكية»، ط 4، دار الجماهير، دمشق، 1978.
- ديكرات، مقالة الطريقة، تر. جميل صليبا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- الزايد، محمد، ثورة الوعي الفلسفي، مجلة الثقافة، الجزائر، 1976.
- الزايد، محمد، الديالكتيك، إجابة أم إشكالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت 8 - 9، 1981.
- الزايد، محمد، ماركس والفلسفة، مجلة الثقافة، الجزائر، 1978.
- سوزي، بيار، الماركسية بعد ماركس، دار الطليعة، بيروت، 1975.
- سوزي، بيار، الماركسية بعد ماركس، دار عويدات، بيروت، 1974.
- شاتليه، فرانسوا، هيجل، تر. جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، مادة جدل عقل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- غارودي، روجيه، ماركسية القرن العشرين، تر. نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت.

القتل، فإنني أكون قد حلت فعلي جيداً، بحيث لا أجد فيه أبداً العقاب؛ هناك إذن بين الفعل ونتيجته عدم تشابه كامل؛ إنه لمن المستحيل الاستخلاص تحليلياً من مفهوم القتل أو القتل البشري أقل ما يشير إلى التأنيب أو التدنيس... «إنني أستي جزاءات، النتائج المتعلقة بالفعل بواسطة رابط تحليلي» دور كايم (انظر لالاند).

قرانياً، الجزاء من الله وهو قانون إلهي، يتضمن معنى العقوبة وكذلك معنى التعويض والمغفرة على السواء. ويكون الجزاء مباشراً أو غير مباشر، بواسطة فعل الله أو بتسخير البشر أو الطبيعة أو القانون لتنفيذه. والجزاء النهائي هو المؤجل ليوم الحساب.

وتتكرر كلمة جزاء و(جزاؤكم - جزاؤه - جزاؤهم) أكثر من أربعين مرة في آيات القرآن. ويمكننا أن نورد بعض الأمثلة على المعاني المختلفة التي تتخذها في بعض الآيات. فتشير إلى معنى العقوبة: ﴿فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ (29 م المائدة 5). أو إلى تعويض ﴿إن هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكوراً﴾ (22 م الانسان 76). ويكون الجزاء نتيجة لفعل صريح: ﴿فما فجزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا﴾ (25 البقرة 2). والجزاء يكون بتحليل الفعل: ﴿ومن قتل منكم متعمداً مجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ (95 م المائدة 5). أو يكون من طبيعة الفعل: ﴿والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها﴾ (27 ك يونس 10) وكذلك: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (40 ك الشورى 42).

خالد زيادة

جلال

Sublimité

Sublimity

das Erhabene – Erhaben

الجلال من جلّ أي كبر وعظم. وهو صفة الكائن الكبير أو الكائن الذي عظمت لا حد لها. ومن هنا جاء اللقب الذي يتصف به الملوك.

والجلال صفة من صفات الله: ﴿تبارك اسم الله ربك ذي الجلال والاكرام﴾ (سورة الرحمن، الآية 78). وقد تطرق

علم الديالكتيك أي Dialectology.

- Fichte, The Ego. D. Runes «Treasury of Philosophy».
- Hegel, Lectures on the History of Philosophy, Trans. E.S. Halden, F. Sinan, L.T.D., London, 1955.
- Hegel, Logic of World and Idea, trans. H.S., Macran, London, 1929.
- Hegel, Phenomenology of Mind, trans. z. Baillie, L.T.D., London, 1929.
- Hegel, Science of Logic, trans. A.V. Miller, Unipress, London, 1969.
- Kant, Critique of Pure Reason, trans. N.K. Smith, London, 1961.
- Plato, The Collected Dialogues, Ed. E. Hamilton, 5th ed. Princeton, 1969.
- حيث نجد نص اسينوزا، Runes, D., Treasury of philosophy.

محمد الزايد

جزاء

Sanction

Sanction

Sanktion

تثير كلمة جزاء معاني شتى، ويمكن تمييز عدد من الجزاءات البشرية والإلهية، الجسدية والأخلاقية، الشرعية والطبيعية، المدنية والقانونية... الخ.

وتفيد كلمة جزاء معنى العقوبة أو التعويض الذي يحدده القانون. كما تفيد معنى كل عقوبة أو تعويض أقيم من قبل البشر أو من قبل الله. أو نتيجة للمسار الطبيعي للأشياء، والتي تنتج عن أحد أشكال الفعل.

وأخذت كلمة جزاء معنى واسعاً عند فلاسفة اللغة الانكليزية. وحسب بالدوين Baldwin، فإن جزاء تشير إلى اللذات السفلية، الرغبة، واللذات العليا، الاحساس بالحق. وهي تشكل عنده الجزاءات الطبيعية والدينية، الجزاءات التربوية والاشتراعية، الجزاءات المدنية، الجزاءات الأخلاقية...

بالمقابل يمكن تقليص معنى كلمة جزاء، حيث يفهم منها فقط نتائج فعل أخلاقي أو غير أخلاقي. وتكون عند ذلك غير ناتجة عن الطبيعة نفسها لهذا الفعل، بل تضاف إليه من الخارج، مثال: «عندما أغتصب القاعدة التي تأمرني بعدم

جَمَاعَة

Communauté

Community

Gemeinde – Gemeinschaft

أبسط تعريف للجماعة هو أنها تتضمن أشخاصاً في علاقات متبادلة. وتصنف الجماعات البشرية في أوسع وأبسط أصنافها في صنفين رئيسيين هما الجماعة الأولية والجماعة الثانوية.

1 - الجماعة الأولية: وهي تنتم بعلاقات تنطوي على التعاون الشخصي الصميمي بين الأفراد والاتصال المباشر الذي يجري وجهاً لوجه وعلى أساس من التعاون التام القائم على التلقائية. وكون الجماعة أولية يرجع إلى دورها الأساس في تكوين وبلورة الطبيعة الاجتماعية والقيم الأساسية للفرد، إلى درجة التحام الأفراد بجماعتهم في كلّ تصعب تجزئته. وخير مشخص للجماعة الأولية هو طغيان الحس الجماعي (نحن) على الحس الفردي (أنا).

2 - أما الجماعة الثانوية فهي تجمع أو جمع أضعف تماسكاً بالقياس للجماعة الأولية وينتمي الأعضاء إلى هذا الصنف بصورة إختيارية أو طوعية ولغرض محدد وغالباً ما يكون نفعياً أو تعاقدياً. وتتحكم القوانين المدونة عادة في علاقات أعضاء الجماعة الثانوية.

وتجدر الإشارة إلى أن الشخص الاجتماعي Social Person ينتمي عادة إلى جماعات أولية كالأسرة مثلاً وفي الوقت نفسه إلى جماعات ثانوية كالنوادي أو الجمعيات الفنية أو الترفيهية وغيرها.

ويجري تصنيف الجماعات بناء على عدد محدد من المقاييس أو السمات، ومن أهمها الحجم أو الكبر Size وتدرج الجماعات على هذا الأساس من الأصغر إلى الأكبر. ورغم أن العدد ليس مهماً من الناحية السوسيولوجية إلا أنه قد ينطوي على بعض المضامين المهمة في بعض الحالات. والسمة الأخرى هي الديمومة Permanency حيث تصنف الجماعات من الأحدث والأقل استمرارية إلى الأقدم والأكثر دواماً. وتتضمن السمة الثالثة البنية Structure ويؤدي اتخاذها أساساً للتصنيف إلى تدرج الجماعات ذات البناء الشديد التماسك إلى تلك التي تتصف بضعف التماسك الشديد. كذلك يمثل الدور

ابن عربي لهذه الصفة الإلهية بصورة خاصة في كتاب الجلال والجمال». جاء فيه أن الجمال والجلال وصفان لله. فكما أن الجمال هو ظاهرة الرحمة الإلهية، فإن الجلال هو ظاهرة القهر الإلهي. استند ابن عربي إلى هذين الوجهين في تأويله بعض آيات القرآن وبيانه ما فيها من علامات الجلال بالمقابلة مع علامات الجمال. «واعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود». بذلك يعني أن الله لا يدركه العقل الإنساني لقدر ما هو متعال. (انظر أيضاً ابن عربي، «الفتوحات المكية»، الباب 241).

هذا في مقام الدين، أما في مقام الفلسفة فالجلال هو الموضوع الأول للجمالية أو الاستاطيقا. وقد ورد مفهوم الجلال في القرن الثامن عشر عند آدمند بورك في كتابه «بحث فلسفي في أصل أنكارنا حول الجلال والجمال» سنة 1757. وقد قال في هذا الكتاب أن الشعور بالجلال يتولد عن مشاهدة المرء ما يروعه. والأشياء التي تروع المرء هي التي يتوفر فيها قسط وافر من العظمة والفخامة.

تطرق كانط في «نقد ملكة الحكم» 1790 إلى الشعور بالجمال والجلال. وخلاصة قوله في ذلك أن مصدر الشعور بالجمال هو الانسجام بين الملكات الذهنية، ومصدر الشعور بالجلال هو الصراع بين العقل وقوة التخيل. عندما تنقصتي فكرة الجلال نصل دائماً إلى فكرة اللامتناهي، وهو الشيء الذي يظهر لنا ونفشل في الوقت نفسه في تمثله. وبعبارة أخرى أن ملكة الفهم عندنا تقصّر عن امتلاك اللامتناهي والسيطرة عليه.

من هنا نرى أن الجلال الإلهي لا يمكن إلا أن يكون مروعاً، مع أن صفة الجلال وصفة الجمال ملازمان للألوهية. ولكن ليس هنالك من تناقض. فالفيلسوف شلنغ يؤكد أن الجليل جميل والجميل جليل.

جاد حاتم

6 - إن الفعاليات التي تجري في الجماعة تميل إلى تأكيد هدف اجتماعي مشترك أو أكثر. وهذا يفسر سبب وجود الجماعة التي تتجه نحو غرض أو غاية معينة.

7 - ومن سمات الجماعة الأخرى أنها تتصف بدرجة محددة من الاستمرارية أو الدوام. وتفاوت درجة الديمومة هذه هو الذي يميز بين الجماعات الثابتة والتجمعات الوقئية العابرة.

أما الانتماء أو العضوية في الجماعة فيعتبر أو تعتبر عنصراً أساسياً في وجودها. ففي الأسرة ينتمي الأشخاص أساساً إما عن طريق المصاهرة أو بحكم الولادة أو نتيجة تبنيهم من قبلها. وقد يتم الانتماء نتيجة الفهم المشترك كما يحصل في الصداقات. وهناك أسلوب الانتخاب أو التعيين كمبدأ آخر يتم بواسطته انتماء الأعضاء للجماعات أيضاً.

وعلى أية حال فإن وجود الجماعات على اختلافها يرجع أساساً إلى أن الأفراد هم أشخاص اجتماعيون لا يستغنون عن العيش مع الآخرين، ولهذا فهم يحتاجون إلى الانتماء والعمل في نطاق جماعات متعددة ومتنوعة.

قيس النوري

جمال

Esthétique
Asthetics
Esthetik

ليس من شك في أن تعلق الإنسان بالجمال قديم جداً. واستمتع به وافتتنه بمظاهر الطبيعة قديم قدم الإنسانية، وما تركه لنا من آثار منذ العصر الحجري الأول حتى عصور الحضارات القديمة المعروفة يشهد على صحة هذا الرأي. فإذا أخذنا مثلاً الحضارة اليونانية، نرى أن اليونانيين - حتى قبل عصر الفلسفة - قد أقبلوا على تمجيد ربّات الفنون وعبادتها وتقديم القرابين إليها وراعينها إيماناً منهم بتقديس مظاهر الجمال الخالدة في الفن والطبيعة.

ولكن الشيء الآخر المؤكد، هو أن الشعور بالجمال الطبيعي كان سابقاً على النشاط الفني، فلقد أحس الإنسان أولاً بجمال الزهرة أو غيااب الشمس قبل أن يكون هناك لوحات جميلة أو منحوتات رائعة. هناك إذن جمال طبيعي

الاجتماعي سمة أو مقياساً آخر للتصنيف بحيث أن الجماعات تندرج على ضوءه من تلك التي تضع شروطاً كثيرة على خدمات الأفراد إلى تلك التي تمثل أدنى الطلبات في هذا الصدد، أو بناء على العلاقات المتبادلة من زاوية الجماعات التي تتصف بأعلى درجات التفاهم الثنائي إلى التي تتسم بأدنى درجات الاتصال والتفاهم. أو قد تصنف الجماعات بناءً على مقاييس السلوك أو اعتماداً على نوع القيم الاجتماعية التي يشترك بها الأعضاء، أو نوع الأهداف الاجتماعية التي ينتج سلوكهم نحوها.

أما الأسس التي تؤدي إلى تكوين الجماعات فهي أربعة: وأولها الأصل المشترك وهو أقوى دعائم الجماعات التي تشد الأعضاء إلى بعضهم البعض، وثانيها المنطقة أو الأرض المشتركة، والاساس الثالث هو التماثل القيمي، والرابع وينطوي على المصالح المشتركة.

أما أهم خصائص الجماعة فهي الآتي:

1 - أن الوحدة الاجتماعية المسماة جماعة ينبغي أن تتصف بكونها قابلة للتشخيص اعتماداً على أعضائها ومن قبل المراقبين أو الباحثين الخارجيين.

2 - وتتصف الجماعة أيضاً بوجود (بناء اجتماعي) تركز عليه من ناحية أن كل عضو من أعضائها يشغل موقفاً أو مركزاً محدداً فيها وأن البناء هذا يتألف من مجموع هذه المراكز، وقد تندرج مراكز الأعضاء عمودياً حسب درجات مراتبهم.

3 - كذلك يعتمد وجود الجماعة على الأدوار، وهذا يعني أن لكل عضو فيها أدواراً معينة يتوقع منه أن يؤديها. والأدوار في الواقع هي جوهر مساهمة الأعضاء في حياة الجماعة وفي إدامة وجودها. فلو توقف أعضاء الجماعة عن أداء أدوارهم فإن الجماعة تتوقف وتنتهي.

4 - وللجماعة عادة معايير خاصة بها لتنظم سلوك الأعضاء وتمكنهم من أداء أدوارهم وفق تلك المعايير. والمعايير ليست دائماً مكتوبة بل قد تكون غير مدونة ومع ذلك فهي مفهوم ومعروفة بالنسبة للأعضاء الذين يتبعونها في سلوكهم.

5 - وتنتم الجماعة بوحدة مصالح أعضائها وتماثل قيمهم. ويوجد اختلاف أو تنوع في هذا الصدد حيث تكون المصالح أو القيم غير محددة بشكل دقيق، بينما تزداد دقة هذه المصالح والقيم في الجماعات الأخرى. ومع ذلك فإن الجماعات قد تتعرض إلى الانقسام والتفكك بسبب صراع القيم أو نزاع المصالح.

مستقل وسابق على الجمال الفني .

فما هو مقياس الجمال الطبيعي ؟ لماذا يثير فينا الشعور بالارتياح واللذة والسعادة ؟ ما هي العوامل التي تؤثر في عملية تقديرنا للجمال ؟ هل الذوق الشخصي أم الثقافة ، أم البيئة ، أم المجتمع ؟ ما هو الجمال الطبيعي ؟ أليس هو الذي نشعر أننا نؤلف معه وحدة ويمنحنا الشعور بالسعادة ؟ كما يحدده لالو .
ما هو الجمال الفني ؟ أليس هو الجمال الطبيعي نفسه ولكن معبراً عنه بوسائل تقنية يستعملها الانسان ! « العين » كان يقول دفنشي « تتلقى الجمال الفني بنفس اللذة التي تتلقى الجمال الطبيعي » .

إن أسطورة « بيغماليون » وهي محاولة من النحات أن ينفع الحياة في التمثال الذي صنعه ، ليدلنا على أن الجمال الفني يطمح لأن يكون مساوياً للجمال الطبيعي . فمعظم الفنانين من مختلف المدارس الفنية ، كانوا دائماً يقولون « بالرجوع إلى الطبيعة كمصدر للفن » أن روسكين Ruskin كان يقول : « ارسلوا فنانينا إلى الجبال ليتعلموا من الطبيعة كيف تصنع القناطر والقصب ، فالأقنعة اليونانية (L'Acanthe grecque) والقوس القوطية (Le Trèfle gothique) والزخرف النفلي (L'Ogive) ليست سوى تقليد لأوراق الأشجار الطبيعية » .

فما هو هذا الالتباس بين الجمال الطبيعي والجمال الفني ؟ وكيف يتم التفريق أو المفاضلة بينهما ؟ فما هو الجمال الحقيقي ؟ وهل هناك دور أو هدف أو طريقة معينة للتعبير عن هذا الجمال ؟ كل هذه المواضيع والأسئلة وتفسير الظواهر الجمالية وتصنيفها كانت موضوعاً للبحث ، مما دعا إلى قيام علم الجمال أو فلسفة الجمال « الاستطيقا » .

كيف نشأ هذا العلم ، وكيف تطور ، وما هي مواضيعه ومن هم أعلامه ، وما هو التقدير الجمالي وارتباطه بقيمته الحق والخير ؟

هذا ما سنعرفه ، بادئين بالعرض التاريخي لنشأة الدراسة التي تدور حول الظاهرة الجمالية ، وعن المواقف الجمالية التاريخية التي تعرض أصحابها لتفسير ظاهرة الجمال قبل أن ينشأ علم الجمال في العصر الحديث .

إن أفلاطون هو أول فيلسوف يهتم بتسجيل موقف معين من ظاهرة الجمال ، فأقام للجمال مثلاً هو « الجمال بالذات » ، ذلك الذي يحتضنه الصانع في خلقه لموجودات العالم المحسوس .

إن أفلاطون قد بدأ أولاً باكتشاف سمات الجمال في الموجودات الحسية وفي الأفراد ولكنه أخذ يصعد تدريجياً

من هذا الجمال الفردي المحسوس لكي يكتشف علته في الأفراد جميعاً ، وهكذا إلى أن اكتشف مصدر الجمال المحسوس في مثال « الجمال بالذات » في العالم المعقول ذلك الذي يشارك فيه الجمال المحسوس ، ثم أنه ربط بعد هذا بين الحق والخير والجمال .

وقد تكلم أفلاطون عن الجمال في محاورتين بطريقة تفصيلية ، المحاورة الأولى هي إيون « Ion » ثم محاورة هيبياس الأكبر ، وفي هذه المحاورة يسأل سقراط ما هو الجمال يا هيبياس ؟ وعلى لسان سقراط يحاول أفلاطون أن يحدد الجمال ثم يتطرق إلى الحب الإلهي الذي هو الجمال بالذات إذ إن الحب يتجه إلى هذا الجمال ، والجمال بالذات ينطبق على الخير بالذات شمس العالم المعقول . وفي « الجمهورية » يشير أفلاطون إلى فكرة الجمال بالذات وإلى مشاركة الأشياء الجميلة المحسوسة في الجمال بالذات .

أما أرسطو ليس له نظرية في الجمال تحدد معنى أو مفهوم الشيء الجميل ، فهو يشرح فقط عملية الحكم الجمالي دون تعريف الشيء الجميل وبيان خصائصه والإشارة إلى حقيقته ووجوده كظاهرة جمالية .

وظلت آراء أرسطو وأفلاطون في الجمال تتنازعها المدارس المتأخرة من رواقية وأبيقورية تضيف إليها تارة وتحذف منها طوراً أو تعدلها أحياناً . وظلت على هذا النحو أيضاً خلال العصور الوسطى وتحت زعامة الفلسفة المدرسية .

أما عند المسلمين فليس بوسعنا أن نستخلص نظرية مفسرة للجمال عندهم إذ إن الشرع قد لعب دوراً كبيراً في منع المسلمين من التعاطي بالقضايا الجمالية . لقد خيل لرجال الدين مثلاً أن صنع تماثيل على هيئة مخلوقات إنما يعد مشاركة للخالق في صنعه . ولكن الواقع أن السبب الحقيقي الذي يكمن وراء التحريم هو مخافة رجال الشرع من أن ينتكس المسلمون ويعودوا إلى عبادة الأوثان ، فجاء المنع لكي لا ترتبط شواهد الفن من تماثيل بشرية أو حيوانية بذكريات العرب في الجاهلية بالأصنام التي كانوا يعبدونها ، فأرادوا قطع الصلة تماماً بين الماضي الوثني والحاضر الاسلامي ، ولم يمنع هذا التحريم المسلمين في الأندلس من أن يبرعوا في فن النحت فتصدر عنهم وحدات فنية رائعة مثلاً : تماثيل السباع في قصر الحمراء في غرناطة . والفرس لم يأبهوا لهذا التحريم فظهرت عندهم أعمال زخرفية رائعة وتصوير على النسيج وعلى جدران القصور والمساجد .

أما المعتزلة فقد أرادوا أن يربطوا الجمال بالعقل والشرع

تعريفه تعريفاً مقنعاً؛ ذلك لأنه يتغير بتغير الأفكار والأفراد والمجتمعات ولن يفيدنا في هذا المجال استنادنا إلى مثال للجمال بالذات بقدر استفادتنا من تجربة الأذواق والمواجد الفردية.

ولقد أشار مونتين قبل ديكارت وبسكال بعده إلى أننا لا يمكن أن نعلم ما الجمال؟ وما طبيعته؟ وما أصله؟ فسمات الجمال عند الزوج غيرها عند الهنود أو الصينيين أو الأوروبيين.

وإذا كان ديكارت لم يشر صراحة إلى علم أو بحث مستقل خاص بدراسة الجمال رغم أنه عرض لتفسير ظاهرة الجمال ولا سيما في رسالته عن «الموسيقى» فإن محاولته هذه وكذلك مجهودات غيره من معاصريه قد أدت إلى ظهور علم جديد يدرس الظواهر الجمالية. وكان ألكسندر بومغارتن 1741 - 1762 أول من كرس له مبحثاً خاصاً، وكان هذا الفيلسوف الألماني أول من استخدم لفظ «استطيقا» للدلالة على هذا العلم وذلك في كتاب له صدر عام 1735 م. وقد تناول في هذا الكتاب مسائل الذوق الفني ومكوناته محاولاً بذلك أن يضع منطقاً لجمال الشعور كالمنطق الصوري الأرسطي بالنسبة للفكر ثم جعل من علم الجمال مبحثاً فلسفياً مستقلاً.

وإذا كانت الدراسات الجمالية قد أحرزت تقدماً ملحوظاً في ألمانيا على يد كرستين وولف وبومغارتن فقد ظهر في إنجلترا تيار فلسفي جمالي معاصر لتلك الحركة في ألمانيا. وكان للمدرسة الانجليزية تأثيرها الكبير في تفسير الجمال على يد كل من هيوم ولوك وهوغارت وهتشيسون وأدمون بيرك. كما كان لهذه المدرسة الفضل في ربط الجمال بالإحساس وفي التمييز بين الشعور الخالص بالجمال وبين المنفعة؛ وقد استفاد كانط كثيراً من آراء هذه المدرسة.

وقد أصدر وليام هوغارت 1697 - 1764 كتابه عن «تحليل الجمال» عام 1735 الذي ضمنه آراءه في فلسفة الجمال، وهو يعد الدعامة الأولى للمدرسة الجمالية الانجليزية. وقد ألف هوغارت كتابه هذا مستهدفاً تحديد الأفكار المتضاربة عن الذوق على حد قوله وهو يستعرض فيه المبررات التي تجعلنا نصف شيئاً بالجمال أو بالقبح أو بالرشاقة وذلك بالقياس إلى الطبيعة. وقد أكد هوغارت ضرورة الرجوع إلى الطبيعة أولاً، فهي التي تمدنا بنماذج تتيج لنا فرصة التعرف على القيم الجمالية؛ ذلك لأن الكشف عن القيم الجمالية وتكوين أحكامنا الجمالية لا يتحقق عن طريق

معاً، فما حسن في نظر الشرع يعتبر حسناً في نظر العقل، أو بمعنى آخر، إن العقل هو أساس القيمة الجمالية؛ أي أن الموقف الجمالي العقلي يطابق الحق بالجمال. ولم تكن للمعتزلة أبحاث تفصيلية بهذا الصدد، ذلك لأن النقطة الأساسية كانت محاولة للبرهنة على التطابق التام بين العقل والنقل بل وتأكيد سيادة العقل على النقل في كثير من المواضيع.

أما المتصوفون المسلمون فقد كان موقفهم من الجمال وتفسيره مرتبطاً بالجمال الإلهي، وكل الجمالات الجزئية سواء أكانت عقلية أم حسية إنما تشارك في الجمال الإلهي وترتبط به لأنها أثر من آثاره. وقد ميز الغزالي بين طائفتين من الظواهر الجمالية: طائفة تدرك بالحواس وهذه تتعلق بتناسق الصور الخارجية وانسجامها سواء كانت بصرية أم سمعية أم غير ذلك، وطائفة ثانية هي ظواهر الجمال المعنوي التي تتصل بالصفات الباطنة وأداة ادراكها القلب، فالقلب إذن أي الوجدان هو قوة إدراك الجمال في المعنويات.

أما إذا انتقلنا إلى المسيحية نجد تمجيذاً لا تحريماً. وترحيباً لا منعاً. فقد ظهرت في هذه الفترة روائع الفن العالمي خصوصاً في عصر النهضة، مما ساعد الفلاسفة على التأمل والتعليق على هذه الفنون وصياغة نظريات وأحكام انطلاقاً من هذه الروائع. وكان هذا حافزاً وتمهيداً لبلورة فلسفة الجمال في العصر الحديث.

إن العصر الحديث قد سجل، مع مطلعته تحولاً أساسياً في النظرة إلى الجمال وذلك بظهور تيارات جمالية مؤسسة على النظرة الذاتية للجمال. ووافق هذا التحول، اتجاه إلى الربط بين بحث الجمال وعلم النفس بعد أن كانت الدراسات الجمالية فرعاً من مبحث الوجود؛ وقد اكتملت معالم هذا التطور عند كانط وكان صورة من صور الثورة الكوبرنيقية في مجال الفلسفة. ولقد كان ديكارت أول فيلسوف في العصر الحديث حاول أن يحدد الجمال. فما هي نظرية ديكارت الجمالية؟ أن نظرية ديكارت 1596 - 1650 بصدد الجمال يرتبط فيها العقل بالاحساس. فالجميل بالنسبة لديكارت يرجع إلى عالمين في وقت واحد: عالم الحواس وعالم الذهن.

فالموسيقى مثلاً تعتمد على حس السمع وكذلك تخضع للقواعد العقلية المضبوطة. ومن ثم فإنه يتعين عدم التسليم بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال والأخذ بمبدأ النسبية في تقديرنا للجمال. فما يروق لعدد أكبر من الناس يمكن أن نسميه بالأجمل. ونحن حينما نسأل ما الجمال؟ فلن نستطيع

النفسية للشعور والحس، ويقصد بهذا الزمان والمكان، ولكنه عاد فاستعمل هذا اللفظ استعمالاً معيناً في كتابه «نقد الحكم»، ويقصد به دراسة الأحكام التقديرية التي تتعلق بشؤون الجمال. وهو يقسم علم الجمال الى قسمين:

(1) نظرية في الجمال والجلال.

(2) بحث في ماهية الفنون الجميلة.

ومنذ عهد كانط اصطلح الناس على تسمية هذه الدراسة باسم «علم الجمال» أو «فلسفة الجمال»، وانصببت هذه الدراسة على الصفات الأساسية للإنتاج الفني وعلى الشروط النفسية المصاحبة للفنان أثناء عملية الخلق والابتكار الفني، وكذلك عن المثل العليا التي ينشدها الفنان وهي أيضاً دراسة لطبيعة ونشأة أصول النقد الفني وغيرها من المسائل. ويستطرد كانط من استعراضه لموقفه الجمالي في كتاب «نقد الحكم» فيرى ان عالم الفن الجميل وسط بين العالمين الحسي والعقلي، أي هو حلقة اتصال بين العقل النظري والعقل العملي، أو بين العلم والأخلاق. أو ان ادراك الجمال في الأشياء يعتبر ادراكاً مباشراً مستقلاً عن تصورنا لما هو «جميل»؛ وكذلك، فنحن لا حاجة بنا الى برهان للتدليل على جمال الأشياء وانما تنبدي في الشيء سمة الجمال التي ندركها فيه دون حاجة الى تصور نموذج أو مثال للجمال نقيس بمقتضاه جمال الأشياء.

ولا يختلف الحكم الجمالي عن الحكم الأخلاقي في تبريء كل منهما وابتعاده عن اشباع لذة أو تحقيق منفعة وتحررها من ضغط الرغبات أو الميول والأغراض. فالجمال يبعث في نفوسنا السرور والارتياح والنشوة الخالصة المبهجة الفائرة دون التقيد بتحقيق أي غاية مغايرة لهذا الشعور. كذلك فإن الحكم الجمالي عند كانط يتسم بالأولية *A Priori* والضرورة. فهو لا يقوم في الموضوعات ذاتها بل يقوم في النفس أو الذات، وهو وسيلة ندرك بها الانسجام أو الاتساق بين قوى النفس وملكانها فحسب، ومن هنا جاءت أوليته وضرورته وكليته، ومعنى هذا أنه حكم موضوعي يصدق عند كل شخص، وفي كل زمان ومكان.

والشيء الجميل انما يتراءى لنا في صورة ذات أبعاد وحدود، أي في صورة متناهية تقع في حدود قدرة ادراكنا العقلي، أما اذا جاوز الشيء حدود المعقول وتجاوز حدود قدراتنا الادراكية فإنه لا يلبث أن يدرج الى مجال اللامتناهي فيتولد في نفوسنا شعور من مرتبة أخرى يسميه كانط بـ «الجلال» ونصف الموضوع بأنه «جليل».

وبينما يتواجد ما هو «جميل» في الطبيعة، فإن ما هو

مقارنة الأعمال الفنية بعضها ببعض الآخر، والاستناد الى أقوال الفلاسفة وخطرات الفنانين بقدر ما ترجع الى مقارنة هذه المنجزات الفنية بالطبيعة ذاتها، فالطبيعة هي المعيار الذي نقيس به «الجمال» وهي الأصل الذي يجب أن نضاهي به سائر الأعمال الفنية. فيتعين علينا أن نتجه أولاً الى العالم الخارجي أي الى الطبيعة، لأن في هذه الأخيرة عوامل مؤثرة تستحوذ علينا وتكون مصدراً لإحساسنا بالجمال. ويشير هوغارت بالفعل الى عدة عوامل مؤثرة متكاملة ومتداخلة بحيث لا يمكن أن يشكل أي عامل منها وحده، أساساً مقبولاً للتقدير الجمالي. ويذكر هوغارت مجموعة من العوامل المؤثرة وأهمها: التناسب والتنوع والاطراد والبساطة والتعقيد والضخامة.

أما ادمون بيرك 1729 - 1797، فهو فيلسوف انجليزي آخر من دعاة التجربة الحسية، وقد انطلق من التذوق الحسي للكشف عن مبادئ الجمال. وقد حاول أن يضع قوانين لعلم الجمال تشبه قوانين نيوتن وتكون على شاكلتها من حيث الصحة والانطباق على ظواهر الطبيعة. ويقسم بيرك موضوع التذوق إلى نوعين: أحدهما الرائع أو الجليل والثاني «الجميل». والأول شعر في حضرته بالارتياح أما الثاني فهو يشعروا بالسرور.

ومن خصائص الموضوع الرائع أنه تبدو عليه مسحة من القوة الغامضة التي تثير القلق في نفوسنا وتشعروا بالضيق في غماره، لأنه يفرض ذاته علينا كأمر لا متناه لا نستطيع الامساك به أو الاحاطة بكل جوانبه، أو كفضاء لا محدود أو ظلمة مبطنة وصمت رهيب.

أما الشيء «الجميل» فهو الذي يأسرنا بقطع النظر عن تناسب أجزائه من الناحية الرياضية. فالتناسب واللياقة وليدا المصادفة البحتة ولا صلة لهما بالجمال، فالأشياء تبدو جميلة حتى لو كانت عديمة المنفعة أو كنا نجعل مقاييسها الحقيقية. وخلاصة القول إن بيرك يميز بين ما هو رائع أو جليل وما هو جميل أو رقيق فيرى أن «الرائع» هو ما يميز بالضخامة؛ أما «الجميل» فهو الشيء الضئيل الناعم المصقول ذو البريق الهادي وقد تتداخل خصائص «الرائع» مع خصائص «الجميل»، فيحدث تناقض في مشاعرنا فلا نلبث أن نشعر تارة بالخوف وتارة أخرى بالعطف والحب.

واذا انتقلنا الى الفيلسوف الالماني امانويل كانط 1724 - 1804 نرى انه استخدم لفظ «استطيقا» في كتابه «نقد العقل الخالص» وأراد بهذه الكلمة البحث النظري في الأشكال

« جليل » لا يوجد إلا في نطاق فكرنا فحسب.

أما هيغل 1770 - 1831 فإنه من بين أهم الفلاسفة الذين تعمقوا في دراسة علم الجمال. ففي كتابه « علم الجمال » يذكر هيغل أن الفن هو تحقيق لفكرتنا عن المطلق. وتعتبر فلسفة الفن عنده حلقة في مذهبه الفلسفي العام مثلها كمثل الدين والتاريخ. فالروح المطلق في اتجاهها إلى المثل العليا، انما تتجه إلى الجمال وإلى الحقيقة وإلى الألوهية، فيسفر اتجاهها هذا عن الفن والفلسفة والدين. والجمال عند هيغل هو التجلي المحسوس للفكرة، إذ إن مضمون الفن ليس شيئاً سوى الأفكار، أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات. وفي مجال الفن تتجلى الحقيقة أي المطلق الجمالي عن طريق الوسيط الحسي. وقد يظهر بطريقة مباشرة كما هو الحال في أعمال النحت أو العمارة أو ألحان الموسيقى أو في الصور الخيالية الشعرية. وقد يتعذر أن نلمس حقيقة الجمال في أدنى صور الطبيعة الجامدة وكلما ارتقينا درجة في سلم الموجودات: من الجماد إلى النبات ثم إلى الحيوان فالإنسان، كلما بدا « الجمال » أي « المطلق » أكثر تألقاً ووضوحاً. ولعل الإنسان يبدع ويخلق من عنده أشكالاً وصوراً للجمال أكثر اكتمالاً مما يجده في العالم المحيط به، لأن التعبير الفني عن الجمال يتسم بتساميه عن الطبيعة الواقعية، فليس الفن تقليداً أو محاكاة للطبيعة بل هو محاولة للكشف عن المضمون الباطن للحقيقة. أما عن التزام الفنان، فيجب أن يكون هذا الأخير بعيداً عن كل غاية نفعية، وعليه أن يلتزم بالحقيقة الجمالية والتي تتجلى في الصور الحسية التي يبدعها والتي تنطوي على قيمة فنية خالصة وتحظى بتقديرنا لجمالها لذاتها فحسب.

وقد استطاع هيغل أن يدخل فلسفة الجمال في نطاق فلسفته الجدلية. وفي رده عما أثير من اعتراض حول امكان قيام علم للتذوق الجمالي، فقد أشار إلى موقفه هذا في كتابه « في الاستطيقا » حيث يقول: « إن الفكرة هي أساس العلم وليست الخصائص الجزئية ولا الأشياء أو الظواهر، فيجب النظر إلى الجمال بالذات وليس إلى الموضوعات الجزئية ».

النظرية الماركسية اللبينية في علم الجمال

تفرع هذه النظرية من الموقف الماركسي العام المفسر للتطور التاريخي، ولهذا فإن أصحاب المادية الجدلية يرون أن تاريخ الاستطيقا هو بعينه تاريخ الصراع بين المادية والمثالية، هذا الصراع الذي يعكس الصراع العنيف بين

الطبقات التقدمية والطبقات الرجعية في كل مرحلة تاريخية للتطور الاجتماعي في سائر المجتمعات الإنسانية. وقد حدد الماركسيون مجال هذا العلم بقولهم: إنه العلم الذي يدرس تمثل أو فهم الإنسان الجمالي للعالم المحيط به حسب قواعد منتظمة. وهذه الدراسة تنصب بصفة خاصة على فهمنا وادراكنا لطبيعة التطور الاجتماعي وقوانينه، والدور الاجتماعي المتغير الذي يؤديه الفن في المجتمع باعتباره صورة خاصة من صور تمثل الإنسان وفهمه للعالم. وعلى هذا فإن مجال الاستطيقا الماركسية انما يتحدد بالنظر إلى أهدافها وتلخص في تمثل الإنسان الجمالي للعالم المحيط به. وتعتبر الاستطيقا الماركسية الفنون والابداع الفني، جزءاً مهماً منها بل هي القسم الأكثر أهمية فيها، وهي جمال العمل الابداعي الذي يصدر وفقاً لقوانين الجمال والشعور الفني والتأمل الفكري. وترى النظرية الماركسية إذن، في الفن صورة خاصة من صور فهم الإنسان للعالم وهي تدرس المبادئ العامة لموقف الإنسان الجمالي إزاء الحقيقة الواقعية وتستخدم الاستطيقا الماركسية المنهج المادي لكي تكشف طبيعة العلاقات بين الفنون والوجدان الجمالي وبين الوجود الاجتماعي والحياة الإنسانية، وتبحث بأسلوب علمي، الأوجه المختلفة للفنون، وطبيعتها ونشأتها الأولى وعملية الابداع الفني، وصلة الفنون بالصور الأخرى للوجدان الاجتماعي ومواقف المدارس الفنية المختلفة ومدى ارتباطها بجماليات الشعب وبحياته الواقعية، والقوانين التاريخية التي تحكم تطور الفنون، ومميزات وخصائص الصورة الفنية، والعلاقة بين الشكل والمضمون في الفن، والمنهج الفني والأساليب والطرق الفنية. ودراسة هذه الموضوعات انما تتم في إطار المبادئ الأساسية للواقعية الاشتراكية والدور الاجتماعي المتغير الذي تلعبه في بناء المجتمع الشيوعي المقبل.

ولهذا فإن المهمة الرئيسية للاستطيقا الماركسية - اللبينية هي التحليل العلمي العميق والتقييم الموضوعي للعمليات الجمالية في عصرنا لتكون أساساً لتربية سائر الأفراد وأذواقهم الجمالية المتطورة ولكي تسهم في اعداد الفرد الشامل للمرحلة الشيوعية. وهكذا نرى إلى أي حد ترتبط النظرية الجمالية الماركسية بالمبادئ الأساسية للمادية التاريخية وبأبعاد فهمها للتطور الاجتماعي.

بعد هذا العرض التاريخي لتطور مباحث فلسفة الجمال بوسعنا أن نلاحظ كيف أن جميع الجهود كانت تتجه نحو اقامة علم خاص لدراسة الظواهر الجمالية تمشياً مع النزعة

الظاهرة الجمالية فيمثلها فخر 1801 - 1887 وهو الاستقراء في الكشف عن الجمال الموضوعي بادئاً من الواقع المحسوس. وجاء اتباع من مدرسة فخر وربطوا بين علم الجمال والبيولوجيا وبين علم الجمال والفيزيولوجيا (غرانت ألن). وقد حاول تين 1828 - 1893 تأسيس علم جمال تاريخي فأشار إلى أن ثمة عناصر ثلاثة يتأثر بها الجمال وهي: البيئة والزمان والجنس. وقد حاول شارل لالو أن يؤسس نظرية تفسر ظواهر المجتمع الجمالية وتطورها خلال التاريخ، وهذه المدرسة تدرس الفن من الوجهة الاجتماعية وترى أن المجتمع وحده هو مصدر القيمة الجمالية.

وقبل أن نختم حديثنا في هذا الباب لا بد من ذكر اثنين سوريو أستاذ علم الجمال بالسوربون الذي يعد من أعظم المفكرين الذين دفعوا بالدراسات الجمالية دفعة قوية. وقد أكد سوريو الصلة الوثيقة بين الفن والفلسفة، الأمر الذي أفضى به إلى أن يتوقع تحول علم الجمال في المستقبل إلى نظرية فلسفية في المعرفة، فهو يرى أن الفيلسوف ينظر إلى إنتاجه نظرة الشاعر إلى قصيدته أو الرسّام إلى لوحته المبدعة.

ومن أهم كتبه كتابا «الصلة بين الفنون الجميلة» و«مستقبل علم الجمال». وإذا تكلمنا فيما تقدم بإسهاب عن نشأة الدراسات الجمالية والمحاولات التي قامت لتأسيس علم مستقل، فلا بد الآن من تقييم الظاهرة الجمالية وما يرتبط بها من أحكام وارتباطها مع قيمتي الحق والخير.

لقد حاول فلاسفة الجمال الوصول إلى طريقة واحدة لتقييم الظاهرة الجمالية، وذلك بوضع تعريفات جامعة مانعة على طريقة المنطقيين؛ ولكنهم وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة تستعصي على التعريف، لأن حقل الظاهرة الجمالية هو الوجدان والشعور لا حقل العقل والقضايا المنطقية.

فقامت المدرسة الحسية تصف الجمال بأنه ظاهرة محسوسة، وإن الإحساس بالجمال عملية حسية بحتة لا تتجاوز رصد السمات الحسية الخارجية للآثار الجميلة. وقامت المدرسة الاجتماعية تحاول إلغاء الفروق الفردية، واعتبار الذوق حصيلة للمجتمع وليس للأفراد، وقالت المدرسة التجريبية بتعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية. كل هذه المدارس حاولت تقنين المقاييس المادية للظواهرات الجمالية لكي يتيسر إخضاع هذه الظواهرات لما تخضع له بالعقل ظواهر الطبيعة من مقاييس مادية فأرجعوا مثلاً، جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة والظلال والانعكاسات الضوئية

العلمية المعاصرة التي تتجه تدريجياً إلى تبني النظرة الوضعية البعيدة عن التأمل الفلسفي في تناولها لظواهر الكون أو الإنسان. ولكن معظم هذه الجهود لم يكتب له النجاح ولا سيما في مجال الدراسات الإنسانية وبصفة خاصة في ميدان الدراسات الجمالية، ولهذا فإن أي محاولة لاقامة عمل تجريبي للجمال على نسق العلوم الطبيعية والكونية لن تبلغ أهدافها المتوخاة، ذلك أن ظاهرة الجمال إنما تستند أصلاً إلى الذوق، وهو ذو طابع فردي بحت، يقطع النظر عن السياق البيولوجي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو التاريخي العام، فإن استنادنا إلى هذه الاطارات، مجتمعة أو منفردة، لن يتيح لنا أن نتمكن من رصد الأذواق والمواجد في اختلافاتها الفردية ذات الثراء العريض والتي تشكل في الحقيقة الأساس الراسخ لأي تقدير جمالي. ولكن بالرغم من هذه الصعوبات قام تياران متعارضان بنظرتهما إلى الجمال والتقدير الجمالي.

التيار الأول يقول إن موضوعية التقدير الجمالي إنما تستمد من الموضوع وليس من الذات؛ والتيار الثاني يقوم على النظرة الذاتية في التقدير الجمالي. هذا الاختلاف هو شاهد واضح على استحالة قيام علم للجمال لا يستند إلى إطار فلسفي واضح المعالم. وإذا أردنا أن نرصد في عصرنا الحاضر أشهر النظريات الجمالية ومواقف الجماليين المعاصرين في تفسيرهم لظاهرة الجمال نستطيع أن نحصر هذه المواقف أو النظريات في اتجاهين كبيرين:

أولاً - اتجاه نظري ميتافيزيقي: ويمثله كل من فيكتور كوزان ولامينيه وجبريل ساي واتين سوريو وتولستوي ورسكن وكروتشي. وأصحاب هذا الاتجاه على اختلاف منازعهم الفلسفية يستندون إلى أفكار تأملية مسبقة متعالية على التجربة الحسية؛ أي أنهم يجعلون للجمال مصدراً يعلو على الواقع الحسي ويجاوزه. فمثلاً كروتشي 1861 - 1952 يعتبر علم الجمال لغة عامة أو علماً للتعبير والدلالة وأن العمل الفني حدس حسي لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفني أيضاً تعبيراً كاملاً عنها؛ فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصوات سوى مساعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسه. أما رسكن 1819 - 1900 فهو يرى أن الشعور الجمالي غريزي في الإنسان أي أنه سابق للتجربة؛ والأساس الموضوعي للفن هو الجمال الإلهي المشاهد في الطبيعة والذي يعد نقشاً يبدعه الله في مخلوقاته. فالفن الكامل إنما ينقل عن جمال الطبيعة الإلهي.

ثانياً - اتجاه تجريبي: أما الاتجاه التجريبي في دراسة

الجمالي. وقد يرجع اختلاف الأحكام الجمالية الى أن الناس يخلطون دائماً بين الجمال وصفات أخرى، فهم يظنون أن الشيء الجميل يجب أن يكون نافعاً ومفيداً، والواقع أن الجمال لا يقترن بالمنفعة مطلقاً وإنما يتصادف أن يكون الشيء الجميل نافعاً، ولكن تحقيقه لمنفعة ما، لا دخل له لنعته بالجمال، وكذلك يجب التمييز بين صفة الجمال في الشيء وصفة الامتاع أو الملاءمة فيه، كما انه يتعين ألا نخلط بين الجمال والجاذبية الجنسية فيقع التقدير الجمالي تحت وطأة الشعور الجنسي، كما كان فرويد يعتقد. ومن المخاطر التي يجب أن لا نقع فيها عند تقييمنا الجمالي للأمور هو الخلط بين صفة الجمال في الشيء والصفات الأخرى المتعلقة به، لأننا كثيراً ما نمجز عن فصل هذه الصفات فندخل في تقديرنا لجمال الشيء ويكون ذلك داعياً الى التشتت الكبير في اختلاف أذواق الناس. وكلما استطاع المتذوق استبعاد أكبر عدد من الصفات التي تتداخل مع صفة الجمال في الشيء كلما ازداد اقترابه من ادراك الطابع الجمالي في الشيء الجميل. ونختم كلامنا عن التقدير الجمالي وتقييم الأعمال الجمالية بما قاله غاربت في كتابه «فلسفة الجمال»: «إن التقييم الجمالي ما هو إلا تعبير عن علاقة تعاطف بيننا وبين الأشياء التي تستحوذ على مشاعرنا بما ركّب فيها من سمات جمالية تجرنا إلى اصدار حكمنا عليها بالجمال. فالجهد الجمالي ليس سوى إدراك المرء لحالات نفسه مجسمة في أشياء محسوسة. وكل ادراك للجمال إنما هو تعبير عن هذا الاحساس أي عن دلالة الصورة على الأحاسيس، فيصبح للصورة الجمالية محتوى ومضموناً يشارك المتذوق في تكوينه من ناحية الانفعال العاطفي المصاحب للإحساس بالجمال وأيضاً من ناحية التحامه وتجاوبه مع ما أضفاه الفنان المبدع للصورة من ثراء وألوان عليها، وما يخلعه عليها كذلك من إيديولوجيته أي من أفكاره وآرائه وتقاليد عصره ونظمه السياسية والاجتماعية، وكذلك ما يمنحه للأثر الفني من تقنية بارعة أو سمة أو تقليد خاص بمدسة فنية معينة».

مصادر ومراجع

- دوفرين، م.، ظواهرية التجربة الجمالية، المنشورات الجامعية، P. U. F., 1953.
- دو لا كروا، جان، الشعور الجمالي، المنشورات الجامعية، 1939، P. U. F.
- ريد، ص.، فلسفة الفن الحديث، لندن، فاير، 1944.
- ريد، ص.، معنى الفن، لندن، فاير، 1944.

والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم، وطريقة شغل الفراغات ووحدات الرسم، وأيضاً مثل الزاوية التي يؤثر الفنان أن يضع رسمة من ناحيتها... الخ. كل هؤلاء حاولوا أن يضعوا مقاييس واحدة يستعملها جميع الناس للوصول الى نتائج مشابهة للجمال عند جميع الذين يستعملونها. ولكن هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح لأنها تجاهلت جميعها، العنصر الفردي الذي لن يقوم بدونه أي حكم جمالي رشيد. وإذا كان بعض من تصدوا للدراسات الفنية قد نجحوا في وضع مقاييس عامة لبعض الظواهرات الفنية، وهذا يسمى بالموقف الأكاديمي في الفن، فإنه سرعان ما كانت تقوم ثورات فنية تقلب هذه المقاييس وتخلق مكانها مقاييس جديدة للتقدير الجمالي. وقد عبّر برغسون عن ذلك بقوله: «إن هؤلاء الذين يخضعون الظواهرات الفنية والحيوية للمقاييس العامة، قد أخفقوا في ادراك الذبذبات الحية للعمل الفني في وحدته وأقسامه وحيويته الدافقة، لأن كل موضوع فني يحتفظ بلون خاص وصبغة مميزة وطابع فريد، اذا كان عملاً فنياً خالصاً وحيّاً. وتقدير هذه الحيوية إنما يرجع الى مدى ارتباط هذا العمل وتداخله مع العامل النفسي الفردي».

أما عن ارتباط الحق بالجمال فإنه عائد الى الصدق في ميدان الفن، فإن الشيء يخلو من الجمال اذا خلا من الصدق. وليس معنى هذا أن الصدق في ميدان الفن مطابق للصواب في ميدان البحث عما هو حق، اذ الصدق في التعبير الفني متعلق بالوجدان وليس بالعقل. ومعنى ذلك أن صدق الأشياء الجميلة هو في تعبيرها القوي المخلص، عن المشاعر الجميلة، فليس الجمال هو الحق المنطقي أو الفلسفي أو العلمي، ولكنه الحقيقة منظور إليها من ناحية الوجدان والشعور.

أما عن علاقة الخير والجمال فعلاقتهم ليست دائماً متطابقة كما عند أفلاطون الذي كان يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس كما نجد ذلك عند اتباع مدرسة الفن للفن، ومن ثمة فلا يمكن وصف الأثر الفني بالقبح اذا ما تعارض مع مفهوم الخير.

والخلاصة ان اختلاف الأفراد في مجال التذوق الفني يجعل من الصعب تعريف الجمال، ومع هذا فإنه يلوح ان بين الأشياء الجميلة طابعاً مشتركاً وصفة خاصة تجعلها جميلة، ويرجع اختلاف أذواق الناس الى جملة أسباب منها التربية أو البيئة بمعناها الواسع أو الى تأثير ما هي كل منا في الحكم على جمال الأشياء حينما تتدخل ذكرياتنا في عملية التقدير

إسمه الجنون. ومما لا شك فيه أن أطباء النفس لا يستعملون كلمة «جنون» عندما يصنّفون الأمراض النفسية أو عندما يقومون بتشخيص المرض.

الجنون ليس مرضاً محدداً، إنه حالة مغايرة للعقل والمنطق. إنه بمثابة عاصفة من الانفعال والعنف والغرابة، بحيث يعجز العقل أن يصمد أمامها أو أن ينتصر عليها أو أن يجد لها التفسير الصحيح. من هنا الخوف الغامض الذي كان يدفع بالمسؤولين إلى اعتقال المجانين وعزلهم وتكبلهم بالحديد، وضربهم، وكأنهم صورة الشر المستطير أو الخطر الذي يهدد كل فرد في المجتمع.

يبدو أن مفهوم الجنون غامض وواسع، فهو لا يشير كما قلنا إلى مرض عقلي معين، إنه يشمل الاضطرابات العقلية والسلوكية بحيث أن تصرفات الشخص تتخطى المألوف وقواعد المنطق وحدود الواقع والمعايير الأخلاقية والاجتماعية. وأحياناً يقول الناس: فلان مجنون لأنه فعل كذا وكذا، أي أن سلوكه أصبح غير مألوف وغير سوي. والأمثلة المستمدة من الحياة كثيرة ولا تحصر. فلان يخامر ويقامر ويعود إلى المنزل صباحاً وقد فقد كل ما يملك. وفلانة قد أصبحت عصبية، تصرخ وتضرب أولادها لأسباب تافهة. فلان يعتقد أنه من سلالة الملوك والأمراء وعليه أن يحكم البلاد ويقود العباد، وفلان يشعر أنه ملاحق وأن الناس يتآمرون عليه، أو أن زوجته تخونه وتريد أن تدس السم له في الطعام. هذه امرأة تتبرج وترتدي الثياب بصورة غريبة تثير التساؤل، وأخرى تعاشر أكثر من رجل ولا تستطيع، دون أن تعرف، أن تخلص لرجل واحد تبني معه الحياة الهنية. وهذا رجل متطير يعزل نفسه في الغرفة ويرفض أن يقابل الناس، وإذا حاول أحد أن يخرج من عزله، فانه قد ينقض عليه ويضربه.

إن الجنون فنون، كما تقول العامة، وهذا يعني أن صوره متعددة ومتنوعة بتنوع الغرابة في السلوك. والصفات البارزة في الجنون هي العنف والغرابة في التفكير والسلوك. وهذه العوارض تدخل في أكثر من مرض نفسي.

2 - المفاهيم:

ليس الجنون إذن عبارة طبية - نفسية بالمعنى الدقيق للكلمة. فالجنون له عدة مفاهيم:

1 - المفهوم الشعبي: وهو مفهوم قديم لا يزال شائعاً في بعض البلدان، ويتناول كل ما هو مخيف وشيطاني وصارخ في

- سوريو، أ.، تقسم الفنون، فلاناريون، 1947.
- سوريو، أ.، الجمال العقلي، باريس الكان، Alcan، 1904.
- سوريو، أ.، مستقبل الجمال، هاشيت، 1912.
- كانط، إيمانويل، نقد الحكم.
- كروتشي، الجمال كطريقة علمية للتعبير، المنشورات الجامعية، 1939، P.U.F.
- لالو، شارل، تعبير الحياة في الفن، الكان، Alcan، 1933.
- لالو، شارل، الفن والأخلاق، الكان، Alcan، 1922.
- لالو، شارل، مبادئ الجمال، الكان، Alcan، 1952.
- لوسيه، الدور الاجتماعي للفن، باريس، 1937.
- مارلو، أ.، الخلق الفني، سكير، 1948.
- نادوسيل، موريس، مدخل إلى علم الجمال، المنشورات الجامعية، 1953، P.U.F.
- هيكلم، الاستطيقا.

كميل الحاج

جنون

Folie Insanity, Madness Irrisnn

1 - تحديد:

نقول في اللغة العربية جنّة الليل أي ستره وأظلم عليه. وجنّ الرجل (في المجهول) جنّاً وجنوناً أي زال عقله أو فسد أو دخلته الجن فهو مجنون. (« محيط المحيط » لبطرس البستاني).

إن هذا المفهوم يقترب جداً من المفاهيم القديمة الشائعة في مختلف المجتمعات. فالمجنون هو ذاك الإنسان الذي فقد عقله ودخلته الشياطين، أي أنه فقد طبيعته الإنسانية وتحول إلى كائن خطير قد حلت عليه اللعنة. لذا كان الضرب الجسدي أحد الوسائل المستخدمة لطرد الشياطين منه.

إن صورة الجنون وما يرافقها من خوف وغموض ما تزال حتى الآن قائمة في أذهان الكثيرين من الناس. كل ما يعرفه الناس هو أن المجنون إنسان مخيف يضرب ويقتل ويحطم كل ما يعترض طريقه، إنه كالوحش الكاسر.

إن كلمة الجنون سبقت نشوء الطب النفسي الذي بدأ في القرن التاسع عشر. فالجنون كلمة غامضة وهي لا تشكل كياناً طبياً واضحاً، أي لا يوجد مرض محدد المعالم والعوارض

المفاوي، الدموي، الصفراوي والعصبي. وينتج المرض النفسي عن اضطراب المزاج وتقلباته. ويعتقد أرسطو أن الغضب (الجنون) يحدث عن غليان الدم وتصادم الأبخرة إلى الرأس، والرغبة في الثأر. ويبدو أن مسألة الأبخرة بقيت قائمة حتى القرن السابع عشر. إن كلمة جنون وترادفها باللاتينية Follis التي تعني الانتفاخ بالهواء مثل البالون، أي أن الجنون يعود إلى انتفاخ الرأس بسبب الأبخرة المتصاعدة إليه. وفي عصر الكنيسة، كان ينظر إلى المرض على أنه نوع من العقاب الإلهي، وكانت الكنيسة لا تؤمن بالطب بل إنها ترى الخلاص في القوة الروحية وفي اللجوء إلى المخلص. لذا حل رجال الدين والكهنة مكان الأطباء، وقد قاموا بإنشاء المراكز والمصحات لمساعدة المنكوبين. وكل مستشفى كانت تحمل اسم قديس بصورة عامة. في البداية، كانت هناك مقاومة ضد اللجوء إلى الطب والسحر، وكان السحرة ينالون عقابهم حتى الموت. وبدأ إنشاء المصحات المذكورة بعد القرن الخامس عشر. وكانت تضم هذه المراكز مختلف الأمراض والانحرافات: المجانين، الفقراء، المجرمين، المومسات، الأمراض الزهرية، السحرة... كل هؤلاء كانوا يعيشون عيشة قاسية لا عناية فيها ولا اهتمام. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المصحات كانت تستعمل قبل ذلك لعزل المصابين بالبرص. لقد مرت البشرية بمسلسل الرعب وكان البرص الحلقة الأولى، ثم جاء السل فالجنون الذي حل مكان البرص وكان يثير الذعر والرفض في نفوس الحكام والعامّة. وعاد الجنون اليوم لينشر خطره في كل مجتمع وظهّرت أيضاً التورمات الخبيثة. وما يزال الطب حائراً وفي منتصف الطريق أمام هذه الكوابيس الجديدة.

وإذا كان البرص يثير الرعب والقرف ويستوجب العزل، فإن نصيب الجنون لم يكن بأقل من ذلك. لقد وصلت الرغبة في العزل إلى وضع المجانين في سفينة خاصة تجوب نهر الرين، على سبيل المثال، وكأنها تريد أن ترحل بهم إلى المجهول. وهذا الاستعمال بقي قائماً في أوروبا حتى القرن السادس عشر.

إن قصة الجنون طويلة في مسارها المأساوي. إذ بقيت أساليب العزل والتعذيب وسلاسل الحديد تشكل قدر اللعنة والموت عند المجانين حتى جاء بينيل Pinei في القرن التاسع عشر وحرّر المجنون من السلاسل وأطلق صرخته الانسانية، فكان نور جديد في ظلام رهيب.

في القرن السابع عشر، كان ينظر إلى الجنون على أنه نوع

السلوك. فالجنون يحدث عندما تدخل الأرواح الشريرة إلى الانسان، وهذا يعني أن الطبيعة البشرية قد دنسها الشر، والجنون هو عقاب إلهي نتيجة لتخطي المحرمات والقيم (غضب السماء والآلهة). والعلاج يكون من أعمال الشيخ والساحر والراقي، والهدف هو تطهير المريض من الخطيئة والروح الشريرة. وهذه الاعتقادات والوسائل العلاجية ما تزال قائمة حتى اليوم في بلدان أميركا اللاتينية وأفريقيا والشرق الاوسط والاتصّي. إذ يلجأ المعالج الشعبي إلى بعض الممارسات: استعمال البخور والدخان، الصلاة، الضرب، الحجاب...

2 - المفهوم الأدبي للجنون: ويعني حالة من الغيبوبة والغربة تعترى الأديب أو الفنان وتبعده عن حدود الواقع والمنطق، فيسبح في عالمه البعيد، يستنبط الصور والأفكار الغريبة إلى درجة الهذيان، أمثال بودليير وبريشون وأرتو وشوينهور وشكسبير وبيكاسو... أصبح الجنون نمطاً وجودياً في العالم بل حالة نفسية أدبية، وفي هذا العالم يخلق أصحاب الأدب السريالي والرومنطقي... وهنا لا بد لنا من القول بأن الجنون الأدبي ليس انفصلاً كاملاً عن الواقع والعالم، إنه غيبوبة مؤقتة يعود بعدها الأديب أو الفنان إلى حلبة الواقع. والأديب الذي يدخل إلى عالم الهذيان ولا يخرج منه، يغامر في أن يكون أدبه مجبولاً بالهذيان والتفكك. إن ما كتبه نيتشه في أواخر أيامه وأثناء جنونه، كان أقرب إلى الطب النفسي منه إلى الفلسفة. المهم إذن هو في إمكانية العودة إلى عالم الواقع والناس.

إن أرتو (أديب فرنسي توفي عام 1948) يشن حربه ضد الطب النفسي وضد المجتمع المريض ويطالب بالحقوق في الجنون، وهو يعتقد أن الطب النفسي بدعة أوجدها المجتمع البورجوازي للحفاظ على مؤسساته ضد الناس الأذكى وذوي التفكير الشفاف. المجتمع هو المريض وهو الذي يدفع بالناس إلى الجنون، هذا المجتمع الفارق في الخطيئة والجنس. والرد على هذا المجتمع يكون، حسب أرتو، عن طريق الجنون الخلاق والطهارة. والشفافية الذهنية لا تحدث إلا بالتمرد الحقيقي على المستنقعات الآسنة في المجتمع.

3 - المفهوم التاريخي: ويتناول تطور النظريات عن الجنون والمرض العقلي. إن الفكر اليوناني القديم طرح بعض النظريات التي بقيت تثير اهتمام العلماء إلى أمد طويل في كثير من البلدان. إذ قسم هيبوقراط الناس إلى أربعة أمزجة انطلاقاً من العناصر الطبيعية الأربعة: الهواء، التراب، النار، ويقابلها

ثم جاء تصنيف دوبليه الشبيه إلى حد ما بالأول ولكنه أكثر دقة بصورة عامة:

1 - الجنون القائم على الهذيان والعنف والمصحوب بارتفاع الحرارة. وهذا قد يكون حصيلة التهاب في الدماغ أو بعض الأمراض الحادة.

2 - الهوس أي الهذيان الثابت ودون حرارة، ودون التهاب حتمي في الدماغ. وصاحب هذا المرض يمتلك قوة غريبة ومقاومة هائلة ضد الجوع والتعب والبرد والتعاس، ويمتاز أيضاً بالهيجان والعنف.

3 - السويداء وتتصف بالهذيان المستمر والهاديء والتركيز على شيء معين (الميل إلى التشاؤم والموت).

4 - الخبل: وهو أدنى درجات الجنون خطورة. ويتصف بضعف التفكير والدماغ وبصعوبة العلاج. ومن الطرق العلاجية المستعملة آنذاك نذكر: الفصد والكلي وتنظيف المعدة، والحمامات الباردة وحلق شعر الرأس ثم وضع قبة عليه مبللة بالماء والخل...

إن القرن الثامن عشر قد مهد الطريق أمام القرن التاسع عشر، وقد كان للفلاسفة والعلماء تأثير لا ينكر في إشاعة المناخ الانساني لذلك العصر: نيوتن، فولتير، روسو، مونتسكيو... ثم جاء الأدب الرومنطيقي الذي أطلق العنان للمخيلة والأحلام والعاطفة؛ وفي عام 1789 جاءت الثورة الفرنسية بشعاراتها الجديدة: الحرية - العدل - الإخاء. وأعلن بينل 1745 - 1826 ثورته الانسانية لتحرير المجانين وحماية الانسان. لم يعد الجنون الآن موضوعاً للنمذ والخطيئة والتعذيب، بل أصبح موضوعاً للدراسة بأبعاده الانسانية والاجتماعية. لقد أمر بينل في مصح Bicêtre، المخصص لحالات الجنون، بفك سلاسل الحديد وإخراج المجانين من الزنانات، وقد اقترب من أحدهم، وهو ضابط قد قتل في المصح أحد الممرضين، وقال له: «كن عاقلاً ولا تؤذ أحداً، فأنا سأطلق سراحك وأفك أغلالك. كن لطيفاً وواثقاً، سأعيد لك الحرية». وكان الضابط يستمتع في زنانه إلى بينل بكل هدوء وصمت، وبعد أن سقطت سلاسل الحديد، هرع الضابط ليمجد الشمس والنور صارخاً: كم هذا حقاً جميل. وخلال سنتين من التجربة، كان سلوك الضابط طبيعياً وكان يساعد بكل اندفاع في أعمال المصح وفي قيادة بقية المرضى. كان أبطال الثورة يشتهون بوجود الخونة والجواسيس داخل المصح، والذين زجوا بأنفسهم في صفوف المجانين هرباً من الموت الزؤام. لذا كانت الرقابة شديدة على المصح

من الضلال والخطأ. فالعقل يعني اليقين والحقيقة. أنا أفكر إذن أنا لست مجنوناً. لذا كان يزج بالمجانين في المصحات والزنانات وهم في حالة من البؤس والشقاء. وكانوا عراة، أو يرتدون الثياب الممزقة التي لا تقيهم شر البرد والرطوبة، وكانوا لا يرون النور إلا قليلاً. ويدخل مع فئة المجانين العاطلون عن العمل، أي الذين يتسكعون في الشوارع. وبقيت هذه الحالة خلال القرن الثامن عشر، وانصب اهتمام المسؤولين على مكافحة الشحاذين والفقراء وعزلهم في المصحات لامتناس النقمة ثم تشغيلهم وكأنه محكوم عليهم بالأشغال الشاقة. وقد برزت هذه المشكلة في المدن الصناعية مثل ليون وهامبرغ. ركز العصر الكلاسيكي على تمجيد العقل والفضيلة وعلى إنزال العقاب بالخارجين عن القانون والأخلاق، وكان هناك ارتباط بين الفقر والكسل والجنون والزهرى وغيرها من النقائص البشرية التي تربط بمبدأ اللعنة، وكان يُنظر هؤلاء جميعهم على أنهم قد فقدوا الوعي والعقل والفضيلة. وكان يسجل على ملف المريض ملاحظات تتعلق بمسلكه الديني (أي أنه يشتم الله ولا يذهب إلى الكنيسة). وهكذا حاول المجتمع البورجوازي في أوروبا أن يحافظ على تماسكه وأن يعالج الجنون والفقر وغيرهما بالقهر والسجن والأشغال الشاقة حتى وصلت نسبة الاعتقال إلى واحد بالمئة في مدينة باريس على سبيل المثال (فوكو). فالجنون كان إذن تهديداً للنظام الاجتماعي. وكان الاعتقال وراء قضبان الحديد الحل العملي، لأن المجنون قد فقد، حسب المفهوم الشائع آنذاك، طبيعته الانسانية؛ وتحول إلى وحش مخيف، أي أنه لا ينظر إليه كمريض بحاجة إلى العناية والعلاج وإنما كوحش بالذات.

إن مفهوم الجنون في العصر الكلاسيكي بقي أخلاقياً دينياً ولم يعتمد على النظرة العلمية. أما في القرن الثامن عشر، فقد جرت بعض المحاولات لتصنيف الأمراض ومن بينها أعمال دوسوفاج ودوبليه، فالأول قسم الأمراض النفسية إلى أربعة أنواع:

1 - الجنون الناجم عن سبب خارجي لا يتعلق بالدماغ (وسواس المرض والرياح).

2 - الهذيان الناجم عن تفرحات في الدماغ أو عن ضعف في وظيفة الارادة مثل الهوس والسويداء.

3 - الهذيان المؤقت الناجم عن بعض التسممات والالتهابات.

4 - الخبل الناجم عن خلل في مستوى التفكير.

أجل الحياة.

- وفي عام 1883 نشر كرابلن الألماني 1855 - 1926 ، كتاباً في الطب النفسي وقد قسم الأمراض النفسية إلى نوعين رئيسيين: الذهان الهوسي - الاكتشائي. (وفيه يمر المريض بحالتين من الاضطراب مع شيء من التعاقب) هناك مرحلة هوسية تتميز بالهيجان والعنف والنشاط العام غير المركز، وبالثرثرة والانبساط الزائد، وقد يترافق كل ذلك بالهذيان. وهذه المرحلة قد تستمر شهوراً أو أكثر ليدخل بعدها المريض في مرحلة ثانية تنصف بالانهيار والارهاق والحزن والخوف والشك. إلى جانب هذا المرض، هناك الجنون المبكر الذي يتخذ ثلاثة أشكال: جنون الشباب، جنون الاضطهاد والعظمة، والجنون التخشي (تشنج الحركات الحية - الحركية والجمود الجسدي - النفسي) ويعتقد كرابلن بأن حالات الجنون المذكورة صعبة الشفاء وكأنه بذلك يعطي أهمية لحنمية القدر.

- في الولايات المتحدة، برزت النظرة الانسانية إلى الجنون وجرت المحاولات منذ القرن التاسع عشر 1840. وفي عام 1844 ظهرت مجلة الجنون وجمعية الطب النفسي. أما في روسيا فإن حركة الطب النفسي لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر وكانت معظم الأبحاث تعطي الأولوية لاضطراب وظيفة الدماغ والمنعكسات الشرطية.

- يعتبر القرن العشرون المرحلة الحاسمة في تقدم الطب النفسي من حيث النظريات والوسائل العلاجية. في عام 1911 وضع الطبيب السويسري العبارة العلمية لكلمة جنون أي الشيزوفرانيا أو الفصام، وحاول أن يجمع بين البعد العضوي والبعد النفسي. وفي الفصام تقطع الصلة الحية مع العالم ويفرق المريض في العزلة القاتلة والهذيان. وفي عام 1921 حاول كرتشمير أن يربط الميول المرضية بطبيعة الجبلة (انظر مادة طبع). فالبدن معرض أكثر من غيره للجنون الدوري (الهوس - الاكتئاب) بنسبة 64 % بينما التحيل معرض أكثر للفصام بنسبة 50 % والرياضي للفصام والصراع (العزلة والعنف). أما ياسبرز (فيلسوف وعالم نفس ألماني توفي عام 1969) فإنه ينطلق من المنظار الفنونولوجي - الوجودي ويحاول أن يفسر الجنون على أنه ردة فعل كلية إزاء الوجود أو العالم المعاش.

إن الموقف الوجودي تبناه بعض أطباء النفس في السنوات الأخيرة أمثال لانغ وكوبر، وظهر ما يعرف بـ «الطب النفسي المضاد» أي ضد الطب النفسي التقليدي الذي يعتمد

وكانت الرغبة قوية في الكشف عن الجنون، مما دفع إلى الاهتمام بالنواحي الطبية - العلمية. وكان بينل يعتمد على ثلاثة مبادئ في تعامله مع المريض:

1 - الصمت: ويعني الاصغاء إلى المريض والاستماع إليه، وعلى المريض أن يواجه تجربة الصمت، لأنه في الصمت يسيطر القلق وسط الحرية. والصمت وسيلة لاكتشاف الذات والعودة إليها.

2 - المرأة: يعتقد المجنون أن الآخرين يلاحقونه ويتآمرون عليه، والمهم أن ينظر إلى المرأة ليرى نفسه ملاحقاً من نفسه وليس من الآخر. وهذا ما يؤدي إلى الاعتراف بالذات أو التعرف إليها على الأقل.

3 - المحاكمة: كان بينل يقوم بمحاكمة وهمية لبعض المرضى الذين يشعرون بالملاحقة والذنب وبال الحاجة إلى التبرئة.

وبعد إعلان ثورته في مصح Bicêtre عام 1793، قام بينل بالعمل نفسه في مصح آخر للنساء Salpêtrière. وبعد وفاة بينل تابع تلاميذه نشاطهم الانساني وأبحاثهم الطبية، ومن بينهم نذكر Esquirol الذي يعود الفضل إليه في ظهور قانون 1838 والذي ينظم قبول المجانين في المصحات. ومن بنود هذا القانون، هناك نوعان من الاستشفاء، الأول إختياري يتم بطلب من عائلة المريض أو من أوصيائه والثاني إلزامي يتم بناء على طلب الشرطة التي تعتبر حالة بعض الأفراد خطيرة. وهذا القانون ما يزال ساري المفعول حتى اليوم. ويعتقد Esquirol بأن الضغوط النفسية والأخلاقية مهمة في تشكيل الجنون بالإضافة إلى التفرجات الدماغية وضغوط الوسط.

- من جهة أخرى، نشر لوкас Lucas عام 1847 كتاباً عن الوراثة وأثرها في الجنون، وقد فتح بذلك آفاقاً جديدة أمام الباحثين في الطب النفسي أمثال موريل وماغانان اللذان يركزان على نظرية التلف الأصلي الناجم عن وراثية مريضة أو عن عوامل معيقة للتطور، مثل التسممات الداخلية والكحول والالتهابات والبؤس وغيرها من العوامل التي تعرقل مسارات النمو وتحدث فيه التلف. وهذا التلف يظهر على الصعيد الجسدي والمورفولوجي، كما أنه يظهر على الصعيد الذهني والنفسي. (اضطراب الطبع والسلوك، الارادة، عدم الاستقرار الانفعالي، الاندفاعية العمياء...). وباختصار، يبدو أن التلف حالة مرضية في جبلة الشخص تضعف من مقاومته النفسية - الجسدية ولا تحقق بالتالي الشروط البيولوجية للصراع من

الجنون أحياناً انتصاراً على الموت في قلب الحياة. هذه الحياة التي يتوقف فيها الرجاء وتنعدم فيها الزمنية والحرية. ومع ذلك، ليس بإمكاننا دائماً أن نعذر المجنون عندما يسقط نهائياً في عالم الهذيان، لأنه يصبح بذلك نوعاً من التدمير للذات والحياة، وسجناً رهيباً من العذاب. لا شك أن المجنون إنسان حساس جداً وانجراحي، بمعنى أن الأحداث تؤثر فيه بشكل قوي وأن الصدام مع الآخرين يفقده السيطرة على الذات، فتصبح نظرة الآخر ذات بعد مأسوي مهدد. وهذا يعني أن القدرة الذاتية على الضبط والتحليل والتركيب تبدو غير متكاملة وغير نامية بصورة كافية.

وهنا لا بد لنا من الاعتراف بأن الاختلاف في فهم الجنون وتفسيره ما يزال قائماً حتى اليوم. بعض النظريات تجد في الوراثة (ضعف التكوين والجبلة والاستعداد المرضي) العامل الرئيسي، والبعض الآخر ينفي الوراثة ويؤكد بأن الجنون هو مرض وظائفي ناجم عن النقص في وظيفة الأنا التكاملية (ضعف التنظيم الذاتي وعدم القدرة على التكيف)، ويعتقد فريق آخر بأن المجتمع المريض هو وراء الجنون. إذ تدل الأبحاث على أن الهنود الحمر لا يعانون أبداً من هذا المرض لأنهم يعيشون حياة بسيطة ودائماً مع الطبيعة. وهذه التفسيرات تنطبق نسبياً على حالات الجنون المختلفة، وقد تتفاعل عدة عوامل مع بعضها البعض وتؤدي إلى السقوط النفسي.

3 - أشكال الجنون:

ذكرنا بأن الجنون ليس مرضاً مستقلاً بذاته، بل إنه حالة من الاضطراب المصحوب بالغربة والشذوذ والعنف... أي أن كلمة جنون لا تستعمل بمفردها في الطب النفسي إلا إذا ترافقت بنعت يحدد نوع الجنون. ومع ذلك، هناك أمراض نفسية تدخل في إطار الجنون من حيث عوارضها مثل الهوس والهستيريا. لذا نحاول أن نستعرض بإيجاز أشكال الجنون المختلفة:

- 1 - جنون العظمة والهوس.
- 2 - الفصام.
- 3 - الجنون الدوري.
- 4 - الهستيريا.
- 5 - الجنون الجنسي.

1 - جنون العظمة: وفيه يشعر الشخص بأنه فوق البشر وهو من سلالة الملوك والأمراء وبأنه صاحب رسالة سامية، وعليه أن يحرر الناس ويقود الشعوب، ويدّعي بأنه صاحب

على أساليب القمع والتخدير الكيميائي والاهمال لوجود المريض كإنسان قائم في العالم. في الجنون، يرحل المريض في مملكة ذاته الرهيبة، غير أن الأطباء لا يدعونونه يكمل رحلته، فيتأمرّون عليه مع أهله والمجتمع، وتنقطع الرحلة بالاعتقال في المصح العقلي وبالصدمات الكهربائية وبالأدوية. كثير من المجانين يخرجون معافين بعد هذا الرحيل إلى العالم الداخلي وبدون أي دواء. إن أصحاب الطب النفسي الوجودي يستعملون كلمة جنون بمعنى الفصام، لأن موجات الجنون تكتسح المجتمعات المعاصرة وتهدد الإنسان في صحته النفسية، ولأن العالم الذي نعيش فيه اليوم لا يخلو من الأخطار والضغوط المتعددة والمتناقضة في معظم الأحيان. إن معظم علاقاتنا الانسانية تقوم على المسخ والتبعية والتشويه، وهناك ميل للمسخ والتشويه في حياتنا اليومية. والجنون قد يكون وسيلة يلجأ إليها الكائن للرد على وضعية مهددة لا يمكن أن تعايش (المفهوم الوجودي). ذكرت لي مريضة أنها كانت تلجأ إلى العنف والتمرد (الجنون) لأنها تريد أن يكون لها وجود في العالم. كان لديها طموح في أن تصبح امرأة معروفة ومشهورة (فنانة، كاتبة...)، غير أن ظروفها المعاشية حالت دون ذلك، بمعنى أنها كانت تشعر بسخافة الواقع وبتفاهة الوجود، إنها اللاشيء المسحوق. والجنون طريقها إلى الحياة وسط ظلمة الموت.

المهم في رحلة الجنون، أن تعرف الأنا طريق العودة إلى الواقع وإلى العمل الفاعل في العالم، وإلا غامرت في أن تخسر وجودها الحي وعلاقتها مع الآخر؛ أي أنها تصبح منفصلة، ممزقة، ضائعة، ومعرّضة للتدمير والموت.

الجنون يكشف عن الوجه الآخر في الكائن، عن قواه اللامعقولة التي تحمل معها النور والظلام. الجنون قد يكشف لنا بالفعل عن عبثية الواقع وتفاهة الظروف وحقارة البشر، أي أنه يضع المجتمع في قفص الاتهام والذنب. الواقع لا يعبر دائماً عن الحقيقة التي قد تكون رهيبة ومخيفة معاً، الواقع نفسه قد يكون وهماً أو ضلالاً أو انحرافاً. والمجنون هو ذاك الإنسان الذي لا يستطيع السيطرة على نزواته وانفعالاته، ولا التكيف مع عالم التزييف والعنف والظلم والتقليد.

البشر الذين يُقال عنهم بأنهم أسوياء وقادة شعوب، يرتكبون المجازر ويشعلون الحروب ويسفكون الدماء. مئة وخمسون مليوناً ماتوا خلال الحرب الأولى والثانية على أيدي بشر يُقال أنهم أسوياء. والذي يتمرد أو ينتقد في الظروف العادية، يساق إلى المصح ويقال عنه مجنون. قد يكون

منذ القدم نوعاً من الجنون يصيب النساء ويرتبط باضطرابات الرحم، أو بدخول الشياطين إلى الشخص. وينظر التحليل النفسي إلى هذا المرض على أنه نوع من التمثيل الكاذب لإخفاء حقيقة المشاعر والدوافع المكبوتة داخل الذات، ولكن تصريفها يحدث بصورة رمزية على الصعيد الجسدي: فالمرضى يصاب بالعمى أو بالشلل الكاذب أو باختفاء الصوت دون أسباب عضوية بارزة؛ إنه يرفض الطعام ويتقيأ ويشكو من الدوار ومن وجود شيء ما في البلعوم يحول دون الغذاء والتنفس. وقد يصاب أيضاً بطفرة جلدية وباضطرابات هضمية أو فيزيولوجية أخرى.

إلى جانب هذه العوارض الرمزية، هناك العنف والعدوان. فالمرضى يفعل بسرعة ويبكي ويصرخ ويهاجم ويحطم، وكأنه في عراك ضد العدو. وأخيراً يسقط على الأرض ويلزم الصمت ويرفض الكلام والطعام أو الاتصال مع الآخرين. ويبدو أن العنف والتمرد هما اللذان يعطيان لهذا المرض صفة الجنون.

5 - الجنون الجنسي: ويعني الشذوذ والتصرفات التي تخرج عن حدودها الطبيعية، بحيث تسيطر الغرائز على السلوك وتخطي جميع المعايير. ويدخل في هذا الباب مختلف الانحرافات الجنسية بما فيها البغاء واللواط (العلاقة الشاذة بين الرجال) والسحاق (العلاقة الشاذة بين النساء) وحب الغلمان، والعلاقة غير الطبيعية، والنعاظ Satyriasis بحيث يعتدي الرجل على ابنته وخادمته.

وعندما يصبح الجنس هاجساً أو عُصَباً، عندئذ يدخل الشخص في الحالة المرضية (الجنون الجنسي). والجنس، كما نعلم، أصبح اليوم سلعة استهلاكية في كثير من المجتمعات المتقدمة، ومع ذلك لم يؤد إلا إلى المزيد من الضياع والانحراف والقلق، لأن الجنس إذا انفصل عن الحب، كبعد وجودي لحضور الشخص في العالم، لا يستطيع وحده تحقيق الفرح والامتلاء داخل الذات. لذا أساء علماء الجنس إلى هذا الموضوع لأنهم اكتفوا بالتركيز فقط على النواحي التقنية في العملية الجنسية دون أن يربطوا ذلك بالناحية المعيارية وبالنظرة التكاملية للجنس والانسان.

6 - العلاج:

إن الوسائل المستعملة في معالجة الجنون تطورت بصورة عامة بتطور الطب والعقاقير والتقنيات، وهي تحاول معالجة العوارض المرضية دون التنقيب عن الأسباب والظروف.

ثروة طائلة وقدرة خارقة. وقد يصل به هذا الجنون إلى الاعتقاد بأن أعداءه يعرقلون مسيرته ويتآمرون عليه ومن واجبه القضاء عليهم. وتطلق كلمة ميغالومانيا على جنون العظمة الذي يدخل في بعض الأمراض النفسية مثل الهوس والبرانويا (هذيان العظمة). وهكذا قد يكون هناك ارتباط أو تعاقب بين جنون العظمة وجنون الاضطهاد.

2 - الفُصام أو الشيزوفرنيا: وهو من الأمراض النفسية الشائعة التي تصيب الشباب بصورة خاصة، ومن العلماء من يستبدله بكلمة جنون، ويتصف هذا المرض بالغرابة (في الزي والتفكير والسلوك) والهذيان والميل إلى العزلة المَرَضِيَّة والرفض إلى درجة العنف. فالشخص يصبح طائشاً، غير مبالي، يرفض ويتمرد على أوامر الأهل والكبار وقد يتعارك معهم لأسباب تافهة، يشك بهم ويعتقد بأنهم يتآمرون عليه. ينعزل عن العالم ويفرق في الجمود والهذيان، وبذلك يصبح جهازاً معطلاً لا يقوم بوظيفته الطبيعية. وتدل الأبحاث التي تقوم بها في هذا الشأن على أن الفصام ليس في معظمه وراثياً، إنه مرض وظائفي قد يحدث في أحيان كثيرة عن العالم المهدد (ممارسة العنف والتبعية من جانب الأهل والمجتمع).

3 - الجنون الدوري: أو ذو الشكل الثنائي، ويعرف أيضاً بالذهان الهوسي - الاكتئابي، بمعنى أن الشخص يتعرض لحالتين من الاضطراب تعقب الواحدة الأخرى... إذ يسقط في الحالة الهوسية التي تتصف بالهيجان الحمي - الحركي وبالصوت المرتفع الصراخ والثرثرة الهذيانة، بالإضافة إلى العنف والعدوان وفكرة الاستعلاء. وفي الحالات العادية يبدو الشخص متفائلاً، يحب المزاح والغناء والضحك والاتصال مع الآخرين. وقد تدوم الحالة الهوسية عدة شهور أو أكثر وقد تعقبها حالة من الاكتئاب تنصف بالأفكار السوداء والخوف والشك وهبوط المغنويات إلى درجة الانتحار. وهناك حالات تبقى محصورة إجمالاً في الحالة الهوسية، وهناك حالات أخرى تعرف بالاكتئاب أو الخور، ولا تدخل في إطار الجنون الدوري.

في الجنون الدوري والحالات الهوسية، يبدو أن الاستعدادات الفطرية المرضية تشكل نسبة لا بأس بها، بعكس الفصام الذي لا يرتبط دائماً بالعامل التكويني. وهنا نشير إلى أن علاج الهوس بالأدوية أسهل بكثير من علاج الفُصام.

4 - الهستيريا: أصبحت كلمة هستيريا شائعة ويردها الناس في أكثر من مناسبة، فنقول فلان مهستر (أي مجنون) ونقول: الناس أو الشعب مهستر. والواقع، أن الهستيريا تعني

جهة

Mode

Mood-Mode

Modus-Selte

هي الرابطة بين الموضوع والمحمول في القضية، والرابطة إما رابطة ضرورة أو رابطة احتمال أو رابطة استحالة.

فالقضية المنطقية إما أنها تثبت شيئاً أو تنفيه وإما أن تؤكد أن شيئاً ما ضروري أو ممكن أو مستحيل وهذا ما يحدد حالة القضايا. فالجهة إذن هي تعيين للرابطة بصفة خاصة وهذا التعيين يؤثر في الشيء أو في النظر إليه. وكان أرسطو في منطق قد حصر الجهة في الضروري والممكن وقال إن هناك ثلاثة أنواع من القضايا: قضايا لا تتحقق فيها الجهة إطلاقاً وتسمى بالقضايا التقريرية مثل قولنا: محمد إنسان، وقضايا ضرورة مثل: إن من الضروري أن يكون محمد إنساناً، وقضايا ممكنة مثل: إن من الممكن أن يكون محمد رجلاً.

وقد جعل المدرسيون من فلاسفة العصور الوسطى القضايا من ناحية الجهة أربعة: الامكانية: من الممكن أن يكون محمد إنساناً، واللاإمكانية أو الامتناع: من الممتنع أن يكون محمد نباتاً، والجواز: من الجائز أن يكون محمد حياً، والضرورة: من الضروري أن يكون محمد إنساناً. أما الفيلسوف الألماني أمانويل كانط فقد جعل القضايا من ناحية الجهة تقريرية واحتمالية وضرورية. غير أنه جعل رؤية مُصدِر الحكم هي العامل الأساسي في تحديد الجهة، ومن هنا تعد الجهة عنده ذاتية على عكس الجهة عند أرسطو والمدرسين فهي موضوعية لا تتوقف على اعتقاد الشخص الذي يحكم. ويرى عالم المنطق كينز 1883 - 1946 أن التمييز الموضوعي هو أوفق حل للمسألة لأن التمييز الموضوعي هو المعيار الحقيقي للتمييز بين الضروري والممكن.

وقد نشأ منطق يعرف بمنطق الموجهات. ويرى عالم المنطق غوبلو 1858 - 1935 أنه ليس مبحثاً صورياً، وهو يفرق في هذا المنطق بين المقول الذي هو نسبة محمول إلى موضوع، والجهة وهي التي تعبر عن جهة الحمل. فكل قضية موجهة تنحل إلى قضيتين بسيطتين: الأولى متعلقة بالموضوع والثانية تحمل حكماً على الحكم السابق. ولما كانت القضايا تنقسم إلى مقول وجهة، وكانت الجهة إما إمكاناً أو امتناعاً أو

وبالرغم من التطور العلمي، فإن الطب النفسي ما يزال في منتصف الطريق باعتبار أنه لم ينجح تماماً في معالجة العديد من حالات الجنون المختلفة بما فيها الفُصام. إذ هناك عدد من المرضى يقضون معظم حياتهم في المصح. ويلجأ اليوم أطباء النفس في معظم المجتمعات إلى استعمال العقاقير Neuroleptiques والتي لا تحقق الشفاء التام والدائم، بل إنها قد تؤدي إلى مضاعفات وإشكالات فيزيولوجية - نفسية لا نعرف بالضبط مدى خطورتها. إن اكتشاف الأدوية النفسية كان بمثابة ثورة في الطب النفسي، لأنها تسهل ظروف المعالجة وتحد من عنف العوارض. (كان عام 1952 بداية استعمال مادة الكلور برومازين في علاج الأمراض النفسية)، وبعد الخمسينات تكاثرت عدد العقاقير ولكن دون حدوث أية مفاجأة علمية.

قبل ظهور العقاقير، لجأ أطباء النفس إلى علاج الصدمة. وكانت الطريقة الأولى على يد ماكل عام 1932 حيث كان يحقن المريض بمادة الأنسولين، وبعد ذلك يصاب المريض بالصدمة والغيبوبة. وفي عام 1936 استعمل فان مادينا في بودابست مادة الكارديازول ثم جاءت الصدمة الكهربائية عام 1938 على أيدي بيني وكراوتي. ويلاحظ أن العلاج بالصدمة لا يخلو من العنف والرعب بالرغم من النتائج السريعة التي يحققها، وقد أكثر الأطباء من استعماله.

وبالرغم من تطور الطرق النفسية في العلاج (التحليل الفرويدي، التحليل الوجودي، السيكوندرا، دينامية الجماعة،...)، فإن الصراع ما يزال قائماً بين أطباء النفس (الذين يكتفون بالأدوية) وبين المحللين وعلماء النفس الذين يركزون على وسائل العلاج النفسي والاجتماعي. (إعادة تكيف المريض مع العالم والمجتمع).

مصادر ومراجع

- Alexander, F., And Selesnick, The History of Psychiatry, N.Y. Harper, 1966.
- Foucault, La folie à l'âge classique, Gallimard, Paris, 1972.
- Laing, Le moi divisé, tr. de l'Anglais, Stock, Paris, 1977.
- Pelcier, Histoire de la psychiatrie, P.U.F. Coll.Q.S.J., 1971.
- Szasz, Fabriquer La folie, tr. de l'Anglais, Payot, 1977.

غسان يعقوب

حدوثاً أو ضرورة، وهي إما موجبة أو سالبة فإنه يمكن أن تنشأ ست عشرة قضية في منطق الموجهات.

مصادر ومراجع

- النشار، علي سامي، المنطق الصوري.

- Johnson, W.E., Logic, 3 vols, 1921 - 1924.
- Prior, A.N., Formal Logic, 1953.
- Prior, A.N., Time and Modality, 1957.
- Wright, G.H. Von, An Essay In Modal Logic, 1951.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

جَوْهَر

Substance Substance Wesen

إن مسألة الجوهر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بظاهرة الصيرورة والتغير بالنسبة إلى الموجود. وإذا كانت الموجودات في تغير مستمر فإن التغير يتناولها بأعماق مختلفة وعلى مستويات متغايرة. بعض التغيرات تجري على السطح فيما تغيّر الأخرى إلى العمق. إن احمرار الوجه واصفراره، كشأن سخونة الأيدي وبرودتها تغيرات تحدث على السطح. بالمقابل فإن المرض وخسارة بعض الأعضاء تغيرات ذات أبعاد عميقة؛ كذلك الموت. بذلك ينطرح السؤال أمامنا عن الحد الأعظم الذي قد تصل إليه التغيرات في الموجود. فبماذا ترتبط نهائياً هذه التغيرات؟ هل هناك من حد أعمق لا تتجاوزه في الموجود؟

من أجل الإجابة على أسئلة كهذه علينا أن نميز أولاً بين موضوع القضية وموضوع التغير. إن موضوع القضية هو ذلك الكل الذي نلاحظ التغير فيه ونسند إليه. إنه، كما رآه التقليد الفلسفي، ما يقبع تحت المحمولات المختلفة ويشكل الموضوع الأخير للقضايا. أما موضوع التغير فهو مستقل عن كل ترتيب واصطلاح لغوي. إنه الموجود الذي نعينه عندما نقول: زيد مريض، زيد ذكي، زيد توفي... الخ. فهل هناك بالفعل موضوع قائم باستقلال تام عن الطابع اللغوي الذي شهدناه في موضوع القضية؟ هل هناك موضوع وجودي يحمل التعينات والأحوال وتحدث فيه التغيرات؟

إذا وجد موضوع كهذا فإننا ندعوه جوهرًا ونقابله مع

تعيناته المختلفة التي ندعوها، إذ ذاك، أعراضاً.

إن الفرق بين الحالة المرضية والحالة الصحية واضح عموماً. فالمرض غير الصحة. إن علاقتهما الزمنية هي علاقة تنالي وتعاقب. لكن هذه العلاقة ليست بحلٍّ من كل ارتباط، بل تجد تحقيقها، في الجسم الذي نعتبره، إذ ذاك، الحامل الأخير لهذه الحالة أو تلك. ومع أن جسمي يبقى هو ذاته جسمي إلا أنه يتأثر بتعاقب حالتي الصحة والمرض فيه، ويتغير. إن الصفات والأحوال لا تصح من صلب الواقع ما لم ترتبط بشيء ما وتحدث فيه، فلا يكون هذا الشيء منفصلاً عنها ولا تمكن تجربته بمعزل عنها. فهي موجودة فيه وتجربتنا له إنما تمكن من خلالها، مما يخولنا أيضاً، في نهاية المطاف، أن نسأل عن ماهية هذا الشيء.

لكنه يبقى دائماً باستطاعتنا أن نميز بين الصفات والتعينات من جهة والموضوع الذي يحملها من جهة أخرى. وإن كانت هي قائمة فيه فهو ليس قائماً فيها. وإن كان له قوام فلا يمكن غير القول إنه قوام ذاتي. وهو جوهر بقدر ما هو حامل لكل التعينات والصفات وبقدر ما له قوام ذاتي.

هذه المطلقة التي تتجلى في استقلال الجوهر عن أعراضه لا يمكن أن تسند إلى الأعراض القائمة فيه. إن للأعراض وجوداً نسبياً وذلك بقدر ما أن وجودها رهن بقوامها الغيري، قوامها في الجوهر. لكن مطلقة الجوهر ليست، كما نرى من منظور آخر، مطلقة تامة لا تعرف الحدود. إنها تعني أن الجوهر ليس بدوره مقوماً قائماً بغيره في جوهر آخر. وبذلك يتميز الجوهر عن الموضوع اللغوي في القضية، إذ إن ذلك موضوع نهائي لا يقوم في غيره، أما هذا فبالرغم من كونه حاملاً لتعينات أخرى (كما يكون الوعي حاملاً لأفعال الوعي) إلا أنه ليس بالضرورة موضوعاً أخيراً (لأن الوعي هو وعي شخص معين).

أما بالنسبة لأجزاء الموجودات، نعني لأجزاء موضوعات التجربة، كأعضاء الجسم البشري مثلاً، فلا هي - إذا أخذت الكلمة بكل معناها - جواهر ولا هي أعراض. إنها، من جهة، جواهر إذ إن الجسم لا يوجد كجواهر بدونها، وهي، من جهة أخرى، تضم أعراضاً تجعل منها موضوعاً ممكنًا للتجربة. لكن جوهرية هذه الأجزاء ليست جوهرية مكتملة، إذ إنها، ماهوياً، غير قائمة في ذاتها ولا توجد بمعزل عن ارتباطها بالكل الذي هو البدن. ولأن الجوهر لا يصبح موضوعاً ممكنًا للتجربة إلا في أعراضه ومعها، فإنه من الواضح أن التمييز بين الجوهر والأعراض لا يمكن إلا كعملية عقلية تحليلية من

(وحدات أساسية) بالنسبة لقوامها الذاتي. أما عندما تؤخذ المونادة بالنسبة لارتباطها بالبدن فهي تدعى نفساً. ولأن لا يبنز انطلق، من تحديد ديكارت وسبينوزا للجوهر بوصفه ما يكون بذاته وما يفهم بذاته وما ليس بحاجة لأي شيء آخر من أجل وجوده وفعله قال إن المونادة، هذا الجوهر البسيط الفعال، لا تملك شبائيك ولا علاقة عليّة بينها وبين العالم الخارجي، أو بينها وبين المونادات الأخرى (ما عدا الله، المونادة العظمى أو مونادة المونادات على حد تعبيره). كل مونادة تنمو وتتطور ذاتياً وبمفردها على أن تعكس في تطورها كلية الكون بفعل ما خلقه الله فيها من انسجام أزلي مع باقي المونادات.

وبعد أن أكد جون لوك 1632 - 1704 على كون الجوهر ذلك الحامل المجهول لمختلف الصفات، وأدى التحليل بجورج باركلي 1648 - 1753 إلى حلّ الجوهر المادي ورده إلى التمثلات ومضامين الوعي، يأتي هيوم فلا يكتفي بما فعله باركلي، بل يأخذ مطرقته التحليلية ويسلطها على الجوهر الروحاني أيضاً فيدفعه إلى نفس المصير الذي لقيه الجوهر المادي على يدي باركلي من قبل.

أما بالنسبة لكانط 1724 - 1804 فإن الجوهر والعرض هما من مقولات العقل القبليّة التي نحكم بموجبهما على «الظواهر». وهما يتناولان الثابت والمتحول في «الظاهرة» ذاتها، ولا يتناولان الشيء - بحد - ذاته القابع في أساس الظواهر. فهذا يبقى مجهولاً ولا تساعدنا المقولات والأشكال القبليّة على إدراكه. هذا وإن كانط يبقى ضمن إطار الثبات والتحول في فهمه لتعارض الجوهر والعرض فيما يسقط القوام الذاتي والقوام الغيري (بالنسبة للجوهر والعرض بالتناظر) من حسابه، أو قل إن كانط بسند القوام الذاتي إلى الشيء - بحد - ذاته، وذلك دون تسميته جوهرًا.

وإذ تنتقل إلى فلهم أوستفالد 1853 - 1932 نجد الجوهر، على نحو يدكرنا بفلسفة لا يبنز، يتحول إلى طاقة. فالطاقة في نظره هي الجوهر اللامتحوّل في كل عمليات الطبيعة. هذا وإن أوستفالد يغير قانون الجوهر من حفظ الكتلة إلى حفظ الطاقة. ذلك لأن الكتلة لم تعد في عرف الفيزياء الحديثة ثابتة لا تتغير، وهي في عرف النظرية النسبية الحديثة متعلقة بسرعة الجسم. أما الاتجاه النووي الكهربائي الحديث فدعا البعض لرؤية الجوهر الحقيقي في الجزيء الكهربائي.

شأنها التفريق لا الفصل بينهما. من هنا كان التمييز بين الجوهر والعرض نتيجة للتحليل العقلي وليس وليدًا للتجربة والإدراك. بذلك يتضح لنا استعمالان مختلفان لكلمة «جوهَر»: أحدهما عادي يمكن بموجبه الإشارة لمختلف الأشياء بأنها جواهر؛ وثانيهما فلسفي يشير إلى ما يحمل الصفات والأعراض دون أن يتيسر لنا فصله عنها في التجربة الحسية. من هنا لا تجوز المساواة بين كلمة «جوهَر» وكلمة «شيء»، ذلك لأن «الأشياء» معطاة لنا في التجربة، أما الجواهر فليست كذلك.

إذن فالجوهَر هو الكينونة القابضة في أساس الصفات باستقلال تام، وهو الحامل الثابت للمتعينات المتغيرة. وهو في عرف التصور الميتافيزيقي مطلق غير مشروط، إلا أنه شرط ضروري لوجود الصفات وتغير المتعينات. وفيما التصور المادي للجوهَر يرفع المادي إلى منزلة الجوهر الوحيد فإن النزعة الروحانية تحصر الجوهرية في الروح، وتوزعه الإثنينية على كلا المادة والروح. أما الواحدة فترى أحادية الروح والمادة في الجوهر الواحد. إن ديكارت 1596 - 1650 يحدد الجوهر كالكينونة القائمة بذاتها، لكنه يفترض إلى جانب الجوهر الإلهي الواحد وجود جوهرين مخلوقين ومستقلين كل الاستقلال عن بعضهما البعض: المادة والنفس. هذان الجوهران ليسا مطلقين، ذلك لأن استقلالهما بعضاً عن بعض يقابله اعتمادهما الوجودي على الجوهر الإلهي الواحد. من هنا أيضاً إن اعتماد عالم المادة على الله لا يمنع استقلاله عن النفس وعالم الروح بحيث يصبح خاضعاً لناموسية رياضية - ميكانيكية مستقلة.

لقد قلنا أعلاه إن مطلقية الجوهر ليست بدون حدود. لكن سبينوزا 1632 - 1677 يتصور الجوهر على نحو من شأنه أن يتخطى كل حدود. فهو يقول إن الجوهر هو «ما يكون في ذاته وما يفهم من خلال ذاته». فالجوهَر إذن، في نظر سبينوزا هو ما ليس بحاجة إلى أي شيء آخر وبالنسبة لأي اعتبار: في كينونته وفي مفهوميته. هذا وإن سبينوزا استطاع أن يبنّي مذهبه في وحدة الوجود pantheism على فرضيات هذا الجوهر الواحد المطلق، وهو ما كان باستطاعة ديكارت - لو شاء - أن يفعله إذ إنه يحدد الجوهر بالشيء الذي لا يحتاج لوجوده إلى أي شيء آخر.

أما لا يبنز 1646 - 1716 فيقول بوجود جواهر ذات طبيعة روحانية ومزودة بالقوة. وهو يسمي هذه الجواهر مونادات

وهناك بعض آخر أصبح يدعو للاستغناء كلياً عن النظرة التقليدية للجواهر بصفته حاملاً أساسياً للصفات وللتركيز على أحداث الطبيعة وحالاتها المتغيرة. بذلك تبرز قوانين الطبيعة بوصفها الثابت الذي حلَّ مكان الجواهر القديم (الوضعيون المنطقيون). ومع أرنست كسيرار (في كتابه: «تصوّر الجواهر

وتصور الوظيفة» 1910)، يتم الانتقال نهائياً من حقبة الجواهر القديمة إلى حقبة الوظيفة الجديدة. وإذا «بمركز العلاقات» يحل محل الوجود الأول كالفرضية الأساسية لكل العلاقات التي تمكن ملاحظتها في التجربة.

انطوان خوري

حاجة

Besoin

Want - Need

Bedürfnis

الحاجة هي علاقة الإنسان بمحيطه الطبيعي والاجتماعي. تتميز هذه العلاقة بكونها عامة وأساسية وضرورية ومستمرة نسبياً. والحاجة تعبر عن القوة التي تحرك الإنسان لانتاج السلع والخيرات المادية المشبعة لحاجاته الجسدية والاجتماعية. والحاجات أيضاً هي تعبير عن علاقة البشر بظروفهم المعيشية، تتميز هذه العلاقة بكون البشر يعيشون في تبعية لظروفهم الحياتية الطبيعية والاجتماعية والموضوعية. والجوهر الاجتماعي للبشر لا يجعل هذه التبعية مطلقة، أي كتبعية الإنسان فقط لوجوده ولظروفه المعيشية. ذلك لأن وجود الانسان يكون دائماً في صراع مع محيطه. لهذا تفهم هذه التبعية كتبعية النشاط الاجتماعي للظروف التي يوجد فيها الانسان. وخصوصية التبعية هذه تجعل الحاجة، كعلاقة بين الانسان وظروفه المعيشية، تحوي الإثارة على العمل. هكذا تشتمل الحاجات على دائرة كبيرة من العلاقات بين الذات والعالم الموضوعي. هذه العلاقات تتمتع بخاصية هي دفع الذات الى العمل الموجه الى العالم الموضوعي والانسان ذاته. إذن تتوحد في الحاجات علاقات موضوعية تدفع الذات للعمل وكذلك حالة الذات التي تعكس هذه العلاقات. على هذا الأساس تشكل الحاجة حلقة الوصل بين العالم الموضوعي ونشاط الذات، هذه الحلقة تسبق فعل الانسان وتثير بادیء الأمر التوجيه وتؤثر على جميع عوامله.

والحاجة موجهة أساساً لتملك المحيط الطبيعي للإنسان من خلال الصراع معه، وتجد اشباعاً لها من الانسان، حاملها، كفاعل لهذه العملية التفاعلية بينه وبين الطبيعة. وعمل الإنسان

وسعيه لأشباع حاجاته يعيد في نفس الوقت انتاج الحاجات ذاتها ولكن بشكل أكثر تطوراً، لأن الحاجات تنشأ انطلاقاً من حياة الانسان كحاجات بيولوجية اجتماعية وسياسية وذلك من أجل إعادة انتاج الانسان وبالتالي المجتمع في شكله التاريخي الملموس. وهي محددة بمستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج والبناء الفوقي والعادات الحياتية.

الحاجة تعبر إذن بشكل مزدوج عن العلاقة الموضوعية بين الإنسان والطبيعة والمجتمع وذلك:

أولاً: لأن الحاجة هي تعبير عن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع *Verhältnis Zwischen Subjekt und Objekt* تعبر عن علاقة موضوعية لأن نشاط الإنسان أو العمل الانساني هو حتمي وضروري. فاشباع الحاجات الإنسانية يشكل ضرورة حياتية للإنسان. على هذا الأساس يكون تطور الحاجات حتمياً. والحاجة تعبر أيضاً عن علاقة ذاتية، لأنها (أي الحاجات) تخرج من الذات كسعي الذات، من خلال موضوع الحاجة، للتوصل لإثبات نفسها كذات.

ثانياً: لأن الحاجة تشكل في نفس الوقت وحدة بين الفاعل والسليبي *passives und aktives* ذلك لأن الحاجة توحد داخلها تبعية الإنسان لموضوعها من جهة واشباع هذه الحاجة من خلال عمله المنتج والهادف والموجه أصلاً الى اشباعها من جهة أخرى.

والحاجة ذاتها هي متنوعة وتشكل مجموعة من الحاجات المحددة طبيعياً، أي الحاجات البيولوجية الحياتية التي تتعلق بحفظ حياة الانسان، ومن الحاجات الاجتماعية المشبعة بالعمل الخلاق للإنسان كحاجة الإنسان للمعرفة ولمعرفة ذاته والحاجة الى المجتمع والى تطور الشخصية.

والحاجات الحياتية - البيولوجية هي مشتركة بين الإنسان والحيوان، لكنها مؤنسة *Humanisiert* عند الإنسان لأنها تحوّل اجتماعياً وثقافياً وهذا ما يظهر في عادات الطعام والزّي (الموضة) وفي قواعد الجنس. وتمايز الانسان عن الحيوان

للخيرات المادية، ولأنها تؤثر كقوة دافعة لعملية توجيه الانسان، أي وضعه أهدافاً نصب عينيه. والحاجة، اذا أردنا تعريفاً سيكولوجياً لها، تنتج عن التناقض بين حاجة الكائن الحي وامكانية اشباع هذه الحاجة. هذه الامكانية لا تكون في البداية موجودة بل ينبغي ايجادها. وبهذا المعنى تدل الحاجة باستمرار على حالة من انعدام التوازن أو الخلل بين الكائن الحي ومحيطه الطبيعي. لذا تتحتم ازالة هذه الحالة بواسطة العمل الهادف الذي تسببه.

عبد المطلب الحسيني

حاضر

Présent

Present

Gegenwärtig - Gegenwart

حاضر، من الناحية اللغوية تدل على وجود واقع لحظة الحديث عنه. ويعرف الحاضر بالتعارض مع الماضي والمستقبل. فإذا قلنا: «حضر فلان» أو «انها تمطر»، فيدل ذلك على حاضر صحيح لحظة الفعل. كذلك فإن الحاضر من حيث الدلالة والمعنى يشير الى الجزء من الوقت. لكن حاضر يمكن أن تشير الى ما هو غريب عن الزمن، مثال «الزاوية القائمة تساوي تسعين درجة».

وحسب لالاند يمكن تمييز المعاني التالية التي تثيرها كلمة حاضر:

أ - من حيث الصفة: المضبوط بفعل واع من الفكر: «أسمي واضحة المعرفة الحاضرة والظاهرة لفكر متحفز». (ديكارت، مبادئ الفلسفة).

ب - السرعة في التنفيذ عند الممارسة: «لقد رغبت أحياناً كثيرة في امتلاك... الذاكرة الواسعة، والحاضرة كما بعض الأخريات». (ديكارت، مقالة الطريقة).

ج - موجود في لحظة الحديث عنه، والحديث به: «الفلسفة تنتصر على السيئات الماضية والسيئات الآتية، ولكن السيئات الحاضرة تنتصر على الفلسفة». (لاروشفوكو، جكم). (La Roche foucauld, Maximes).

د - الموجود في المكان حيث نحن، أو الذي نتحدث عنه

في هذا المجال يكمن في اكتسابه الحاجات وتعلمها على أساس التربية والتعليم. هذه الحاجات تعكس الضرورات والظواهر والمتطلبات الاجتماعية. انطلاقاً مما ورد تظهر في حاجات الانسان (كما يؤكد ك. ماركس في الموضوع السادة عن فويرباخ) حاجات التشكيلة الاجتماعية التي ينتمي اليها، أي حاجات القاعدة الاجتماعية والبناء الفوقي للمجتمع. توجد الحاجات على أساس انتاج الخيرات المادية، لهذا السبب تتخذ باستمرار خاصة تاريخية وملموسة ومن خلال تبعية الحاجات لمستوى تطور التركيب الاقتصادي لتشكيلة اجتماعية محددة يتم تطورها في جميع مجالات الحياة الاجتماعية. يتم هذا التطور باتجاه متزايد التعقيد والشمولية.

من خلال تأثير الحاجات على نشاط الانسان تتم عملية التعبير عن الحاجات وذلك بطرق مختلفة ومتعددة الأوجه. وهنا يأخذ الاستقلال النسبي للمصالح التي تعبر بدورها عن حاجات الفرد والطبقة الاجتماعية أهمية خاصة. وطبقاً للموقع التاريخي الذي تحتله الطبقة الاجتماعية السائدة في مجتمع معين تتم عملية اشباع الحاجات، فاما أن تأخذ هذه العملية شكلاً متناغماً أو شكلاً يتم فيه اشباع حاجات خاصة على حساب حاجات أخرى، ويمكن أن تتطور الحاجات على هذا الأساس. هذا يعني بأن البشر لا يحددون حاجاتهم كأفراد بل تكون حاجاتهم نتيجة للعملية الاجتماعية ومقتضياتها الموضوعية. ففي المجتمع القائم على الانقسام الطبقي تنسم الحاجات بالاختلاف تبعاً للاختلاف في موقع الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها الفرد. تتحدد، على هذا الأساس، امكانية اشباع الحاجات بالامكانيات المتاحة في مجتمع ما. فالحاجات إذن محددة في نهاية المطاف بالظروف الاجتماعية التي يعيش ضمنها الإنسان كونه يحيا باستمرار ضمن جملة من العلاقات الاجتماعية المحددة للتشكيلة الاجتماعية التي ينتمي اليها. على هذا الأساس ليس هنالك من وجود عام للحاجات بل انها توجد في مدة زمنية محددة، وبشكل ملموس يجد في الأهداف تعبيراً عنه. والهدف يعبر عن الحاجة، من جهة، وبالعكس مصلحة فردية أو اجتماعية معينة من جهة أخرى.

انطلاقاً من الدور الذي تلعبه الحاجات في حياة الانسان يمكن الاستنتاج بأن عملية اشباع الحاجات الانسانية سواء أكانت بيولوجية أم ثقافية اجتماعية هي القوة المحركة للتطور الاجتماعي ولتطور الفرد في مجتمع معين. لأن الحاجات هي القوة التي تحرك الانسان باستمرار للعمل المنتج الخالق

ان هذه المعاني لا تبعد بعضها عن بعض، ويمكن في بعض الأحيان أن تشير كلمة حاضر الى كل المعاني مرة واحدة.

خالد زيادة

حُب

Amour
Love
Liebe

الحب في اللغة هو اسم لصفاء المودة، لان العرب تقول لصفاء بياض الاسنان ونضارتها حبب الأسنان، وقيل الحب ما يعلو الماء عند المطر الشديد. فعلى هذا، المحبة هي غليان القلب وثورانه عند العطش والاهتياج الى لقاء المحبوب. ورغم كثرة التعريفات المقترحة للحب، الا ان العلم به قائم على التجربة الحية والمعاناة الوجدانية الشخصية المباشرة. وقد قال الإمام ابن حزم في هذا المعنى عن الحب: «رقت معانيه لجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة». يقول في «طوق الحمامة» في باب الكلام في ماهية الحب: «إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع». والحب له درجات أولها الموافقة، المؤانسة، المودة، الهوى، الخلعة، المحبة، الشغف، التيه، الوله، العشق، وكلها نزعات تنبج كلية نحو آخر شوقاً وجذباً وغالباً ما يكون هذا الآخر اكمل الموجودات، مثل الخير عند افلاطون مثال المثل، او المحرك الأول عند أرسطو الذي تتحرك الموجودات نحوه عشقاً له. أو الذات الإلهية عند الصوفية. وقد يكون الحب رغبة نحو أنسب الموجودات وأكثرها ملاءمة، وهذا هو الحب البشري، الذي ينطلق من ذاته الى ما يشبع ذاته وله صور متعددة: كالصداقة والتعاطف والأمومة والولاء وغيرها.

1 - الحب دافع نحو الخير الكلي: كما يتضح عند افلاطون (428 - 348 ق. م) الذي أهتم بالحب اهتماماً كبيراً في محاورتيه «المأدبة» و«فايدروس»، وان كان حديثه في الحب ممتازاً أحياناً بالأساطير. وطبيعة الحب تظهر في «المأدبة» على أنه «إله عظيم تمتد قدرته الى كل مكان، ويطوي تحت جناحيه كل شيء، وهو ذو سلطان شامل متعدد

الجوانب تسمو غاياته في السماء والارض وسلطانه فوق كل سلطان، وقوته فوق كل قوة، وهو منبع كل سعادة ومصدر كل خير، وهو الذي ييسر لنا أن نحيا مع غيرنا في ودة وانسجام ومع الآلهة كذلك». وأفلاطون يتحدث هنا عن ماهية الحب وقدرته وغاياته وصوره المتعددة. وغاية الحب عنده هي حب الجمال الذي يعني عنده الخير الحقيقي. وللجمال درجات يبدأ بتأمل الفرد الجمال الانساني في شخص ثم يدرك ان الجمال المادي في شخص متصل بالجمال المادي في آخر ثم يرى ان الجمال الذي يتجلى في جميع الاجسام، انما هو جمال واحد بعينه، فيحب الجمال المادي عامة. وفي المرحلة الثانية يقدر جمال الروح اكثر من تقديره جمال الجسد، فلو أنه وجد نفساً نبيلة فاضلة في جسم لاحظ له من جمال يرضى بحبها والاخلاص لها فيأتي بالافكار التي من شأنها تهذيب النشأة وهو في هذه المرحلة يتأمل الجمال الذي يتبدى في الأعمال والنظم المختلفة ويتضح ضالة المادي إذا ما قورن بالجمال الروحي، وينتهي من جمال الأخلاق إلى جمال العلوم، وبذلك يحصر نفسه في الجمال بمعناه الواسع، فلا تستبعده بعد عاطفة حقيرة لنموذج فردي للجمال بل يتعلق بحب الجمال المطلق الذي ليس له شبيه، ولا يوجد إلا بذاته وهذا الجمال طاهر لا يدنس دنس، نقي لا تشوبه شائبة ومن يصل إلى هنا يستطيع أن يدرك الجمال الإلهي حيث يوجد بمعزل عن كل شيء وحيداً فريداً، وهذا الجمال ليس شيئاً سوى الخير الحقيقي مثال المثل ومصدر كل وجود.

2 - الحب عشق وانجذاب للمحرك الأول: وهذا الفهم للحب يقترن من المعنى السابق، ونجده لدى أرسطو 384 - 322 ق. م. ويعني به العشق الذي يجذب الموجودات كلها إلى المحرك الذي لا يتحرك أو المبدأ الأول. يقول في (كتاب «الطبيعة»، المقال الثاني عشر، الفصل السابع فقرة أ): «وتحريكه (الموجود الأول) إنما يكون عن طريق أنه معشوق ومعقول فالأشياء المحركة على هذه الجبهة إنما تحرك من غير أن تتحرك، وفي المبادئ الأول، المعشوق والمعقول والمفضول هم شيء واحد، وما هو حسن نشتهيه ونشأته لأننا نراه حسناً والأول نختاره لأننا نراه حسناً ونشتهيه لأننا نعقله وليس أننا نعقله لأننا نشتهيه، وابتداء العشق إنما هو ما يعقله من العلة الأولى».

وابن سينا في الفصل الاول من رسالته في العشق بعنوان «سريان قوة العشق في كل الموجودات» يقول: «ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً

اما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها في قلبه تلتطف عن العبارة وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه، والاهتياج اليه وعدم القرار من دون الاستئناس بدوام فكره له بقلبه ولا توصف المحبة بوصف ولا تحد بحد أوضح ولا أقرب الى الفهم من المحبة والاستقصاء في المقال عند حصول الأشكال فإذا زال الاستعجام والاستبهام سقطت الحاجة الى الاستفراق في شرح الكلام.

واختلف العلماء في معنى المحبة فقيل انها ترادف الارادة بمعنى الميل. ومحبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار مقتضيه للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار، أما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلاً مستمراً، كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه. فالمحبة هي سيطرة المحبوب على قلب المحب وانشغال المحب بها حتى عن نفسه ومن أقوالهم في ذلك:

المحبة هي الميل الدائم بالقلب الهائم، وهي إشار المحبوب على جميع المصحوب، وقيل محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب لذاته. وقد سئل الجنيد عن المحبة فقال: «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»، أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب والتغافل كلية عن صفات نفسه أو الإحساس بها. فحقيقة المحبة أن تهب كلُّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء. فقد سميت المحبة محبة، لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب. وهو سقوط كل محبة من القلب الا محبة الحبيب، وهي قيامك مع محبوبك بخلق أوصافك». يقول المحاسبي: «المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سرّاً وجهراً. ثم علمك بتقصيرك في حبه». والسري السَّقْطِي يقول: «لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد منهما للآخر يا أنا»، ويقول: «الشوق أجل مقام للعارف - اذا تحقق فيه - واذا تحقق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عما يشتاقي اليه. والشوق، اهتياج القلوب الى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق». سئل ابن عطاء الله السكندري عن الشوق فقال: «احتراق الأحشاء وتلهّب القلب وتقطع الأكباد، ومع هذا يفرق بين الشوق والاشتياق، فالشوق يسكن باللقاء والرؤية والاشتياق لا يزول باللقاء». وعلى هذا يمكن أن يكون للخلق كلهم مقام الشوق ولكن لا يمكن أن يكون لهم

ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه الاشياء سبباً لوجودها». ونفس هذا الموقف نجده لدى القديس توما الاكوييني. فالحب هنا فاعلية تنزع نحو المبدأ الاول وهو خير كلي روحي استخدم له افلاطون اسم (الايروس) الذي يدل على إله الحب قبل ان يدل على الحب بصفة عامة. وأطلق عليه أرسطو لفظ الجذب، وهو ظاهرة فيزيائية طبيعية تقرّب الاجسام بعضها البعض، وتطلق على النزوع الداخلي مادياً كان أو روحياً، وعند الصوفية الجذب يعني جذب الله العبد إلى حضرته.

3 - الحب هو الفناء في الجمال الأزلي (الإلهي):

هو بقاء الخلق بالحق، أو الفرق في بحور النور، أو الاحتراق بنور الشوق نحو مطالعة الجمال الأزلي. ففي شرح «تائية» ابن الفارض: المحبة ميل إلى الجمال فاجذاب المحب إلى جمال المحبوب ليس إلا لجمال فيه، والجمال الحقيقي في صفة أزلية لله تعالى مشاهدة في ذاته أزلاً شاهدة عليه، وهذا الانجذاب هو الحب الأخص أن ظهر من مشاهد الروح جمال الذات في عالم الجبروت والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت، والعالم ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال في عالم الغيب. والحب الإلهي يستلزم طرفين: محباً ومحبوباً. وعند ابن عربي «الحب هو أساس العبادة، ولولاه ما عبد شيء، لأن العبودية تقديس والتقديس سبيله الحب». (فصوص الحكم - فص نعماني). والمحبوب الحق هو الذات الإلهية التي تتجلى فيها معاني الجمال، والمحبوب واحد مهما تعددت تجلياته. والحب الإلهي وسيلة الى وحدة الأديان وتآخي البشر، فهو سبيل الى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب الملل والنحل. فالحب هو الذي يوحد البشرية. ونجد لدى الشيرازي في كتابه «ياسمين الأحبة»: «ان الخير الأسمى الذي تشرّب نحوه كائنات هذا العالم يظهر للجميع في عبارات المحب والمحبوب. ففي حب المحب والمحبوب نفس القوة التي تجذب الانسان الى الحقيقة الإلهية، الحقيقة العليا. ان حب الجمال ينتج من تأمل الوجود السرمدى، بعين الله ذاته وما ثمة سوى حب واحد، ونحن نتعلم في كتاب الحب البشري كيف نقرأ حب الله».

ومع أن لغة الصوفية واحدة في عبارات الحب، بمعنى أنها تحتل التفسير الإلهي، والتفسير البشري، إلا أن هناك تفرقة بين محبة الحق ومحبة الخلق. محبة الخلق هي الميل الى الشيء والاستئناس به، وهي حالة يجدها المحب مع محبوبه،

مقام الاشتياق، ومن دخل في حال الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار.

والحب عند الصوفية مستمد من استخدام القرآن للفظ كما في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (المائدة: 54). ويستخدم أيضاً في نفس المعنى لفظ (مودة)، (رحمة) في العلاقات بين الزوجين: ﴿ومن آياته خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (الروم: 21)، والمودة هنا بمعنى الحب Amour والمقصود بها التواصل وإرادة الاتصال. ومن أشهر أمثلة الحب الصوفي ذلك النوع من الحب المنزه الذي تمثله رابعة العدوية في أقوالها: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فأكون كالأجير السوء ان خاف عمل، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه». وكانت تردد دائماً: «إلهي اذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرقني بها، اما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك بلا تحرمي يا إلهي من جمالك الأزلي».

4 - المفاهيم المعاصرة في الحب:

أ - الحب هو إشباع اللذة:

في المصور الحديثة اتسع مفهوم الحب (ايروس) فأصبح يدل على الرغبة والشهوة Appetit وهي حركة النفس طلباً للملاثم، ورغبة في التمتع بالذات الحسية والانغماس فيها، نجد ذلك لدى بنثام Bentham 1748-1832 وجون ستيوارت مل J.S. Mill 1806-1832 اللذين ربطا الخير باللذة وإشباعها وتحققها. ويرجع شوبنهاور Schopenhauer 1788 - 1860 الحب الى غريزة الجنس، ويرى أن كل ميل رقيق له جذوره في غريزة الجنس الطبيعية، فهي ليست شيئاً آخر سوى هذه الغريزة المتخصصة المحددة والمطبوعة بطابع التفرد.. فالغاية النهائية من كل مغامرة عاطفية ليست سوى هذا الامتزاج بين عنصرين لإبداع الجيل المقبل.

وفي التحليل النفسي الفرويدي أصبح الحب يدل على كل رغبة شبقية ويرمز اليها. وهذا المعنى يطلق عليه الجرجاني في «التعريفات» «الهوى»، وهو ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع: نجد ذلك لدى كل من فرويد Freud، في «ثلاث رسائل في الجنس» 1905، ويونج G.Jung اللذين يرجعان الحياة الجنسية للفرد إلى عوامل بدائية في حياة الطفل الاولى، هذه العوامل هي التي تحد سلوكه الجنسي الناضج الذي لا يعدو كونه تحقيقاً وإشباعاً للذة ونجد

امتداداً لموقف فرويد في تفسير مخيم سيكولوجيا الحب، الذي هو في النهاية إشباع اللذة الجنسية، فالمحب يرى صفاته المفتقدة في المحبوب لذا يتعشقها: «ويكون الواحد في تعشقه للآخر إنما يتعشق نصفه المكفوف وشطره الحبيس. وبذلك ينحل التكامل الظاهر بين الحبيين الى شكل من أشكال التشابه، وينتهي من ذلك الى «ان الانسان إنما يحب نفسه ويتعشقها على نحو ما» (رسالة في سيكولوجيا الحب، ط 2، ص 19 - 20). الا ان ذلك يمكن ان يطلق عليه حب الذات Egoïsme، أي النزوع الطبيعي للدفاع عن النفس وحفظ وجودها على المستوى الفردي. لذا فهناك محاولات لمزج نظرية الحب في التحليل النفسي بالماركسية لدى ويلهام رايش 1897 - 1957 في كتاباته المتعددة خاصة: «الازمة الجنسية»، «الماركسية والتحليل النفسي»، «وظيفة النشوى (الاورجاسم)»، «الثورة الجنسية» فهي محاولة لمتابعة فرويد ومزج نظريته في الحب بالماركسية، تلك المحاولة التي عبر عنها ماركيز في «ايروس والحضارة»، حيث يرى في الحب (الجنس) طاقة كبرى تبحث عن إشباع، وإشباعها يؤدي الى حفظ النوع بالتناسل، وبينما كتبها يؤدي الى الاضطرابات النفسية العقلية المختلفة عند فرويد فهو يؤدي الى الخلق والابداع الحضاري عند ماركيز.

ب - الحب هو الدين:

وهذا المفهوم يتضح لدى الفيلسوف الالمانى لودفيخ فيورباخ L. Feuerbach 1804 - 1872 الذي حدد الدين باعتباره جوهر القلب البشري (ضرورة اصلاح الفلسفة). فالدين هو العلاقة العاطفية بين انسان وآخر. وهذه الحقيقة مباشرة وقائمة بدون وساطة في المحبة بين الأنا والأنثى. فالدين هو الحب، وبالتحديد الحب الجنسي بين الرجل والمرأة. فهو يؤكد على ان العلاقات القائمة بين الناس مبنية على اساس ميل متبادل كالحب الجنسي أو الصداقة والتعاطف. وهذا هو الدين. فالدين Religion من الأصل اللاتيني Relligare بمعنى رابطة بين انسانين. (الجزء الثاني من جوهر المسيحية - الدين الحق).

ج - الحب أساس المعرفة:

ويربط اريك فروم From 1900 - 1980 الحب بالمعرفة، فمن لا يعرف شيئاً لا يحب أحداً... ومن يفهم فانه يحب ويلاحظ ويرى.. وكلما ازدادت المعرفة بشيء عظم الحب، إن افتراض أن الحب فن يعني أنه يقتضي معرفة وبذل جهد

الإلهي بالادراك. فالحب وسيلة الخلاص والسعادة وطريقه الادراك والمعرفة ونحن ندرك ذاتنا والنظام الكلي، وادراكنا جزء من العلم الإلهي، فهي سرور يملأ النفس بهجة لا حد لها وتلك محبة الله: «ان كل سعادتنا تنحصر في حب الله وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله وهي أنفس ما لدى البشر».

د - الحب هو الاهتمام الاخلاقي:

الحب هو اهتمام ايجابي لارضاء اهتمام نان، والاهتمام الثاني هو شخص آخر. والحب خال من الانانية. فالحب يبدأ وينتهي في الخارج، فهو تأييد مهم به لاهتمام آخر سابق في الوجود، وموجود بطريقة مستقلة، كما نجد ذلك لدى بيرى R. B. Perry في نظريته العامة للقيم حيث يلعب الحب دوراً مهماً في الاخلاق الانسانية. فهو يقدم نظريته في الحب لحل الصراع بين الرغبات والاهتمامات المختلفة بين الافراد. فالحب هو الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون، هو أساس اهتمام بآخر يسعى نحو تعضيد وإشباع هذا الشخص البشري. ويمكن الاصطلاح عليه على أنه «موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً» ويمكن صياغته على النحو التالي: «لا سوء نحو أحد واحسان نحو الجميع». فالحب هو تكامل شخص للتغلب على غرض ما. ويعرف طبقاً للتقاليد الفلسفية الاخلاقية على انه: «ارادة الخير» والحب فلسفياً هو الارادة الخيرة، فهو البشير الذي يشير باقترب الخير الأقصى. ويعدل بيرى صياغة كانط بقوله «اغرس هذه الارادة لجلب الانسجام من خلال تبيينها للكلي». والارادة الاربعية كلية (اي الحب) هي الفضيلة العليا القادرة على الاسهام بأقصى قدر سن أجل تحقيق اهتمامات كل الناس. ومثل هذا الاهتمام الكلي لا يحتاج الى اعاقا الاهتمامات الفردية لأن عاطفة الانسانية تتحرك. لكل انسان اختياراته الخاصة من الكمال الفردي مؤدية الى الاتحاد المنسجم بين الاثنين.

هـ - الحب أساس نظرية في القيمة:

ومثل بيرى نجد لدى ماكس شيلر Max Scheller 1874 - 1928 اهتمامات بالحب كأساس للحياة الخلقية. ولدى شيلر نجد تطبيقاً لمنهج هوسرل على الحياة الوجدانية في ميادين الاخلاق والقيم والدين والتعاطف والحب. فالحب - وكذلك التعاطف - يتجه نحو الشخص ويسعى للمحافظة على الشخصية الفردية للمعضوين اللذين يجمعهما. والحب هو ادراك للقيمة الايجابية للمحسوب وهو الذي يعمل على انبثاق القيمة العليا

وهذا هو محور كتابه «فن الحب» (ص 10 - 15) The Art (of Loving).

والحب عنده هو الشعور بالوحدة والاتحاد، وهو اساس وجود البشرية. «فاذا حدث لاثنتين فجأة ان سمحا للحائط بينهما ان يسقط وشعرا بالقربى، شعرا بأنهما أصبحا شخصاً واحداً فان هذه اللحظة الخاصة بالشعورية الواحدة هي من أشد التجارب في الحياة انبعاثاً للبهجة والإثارة». «هذه الرغبة للاندماج مع آخر هي اكثر توقان لدى الانسان. انها أشد عواطفه جوهرية، انها القوة التي تبقي الجنس البشري متماسكاً.. بدون حب ما كان يمكن للانسانية أن توجد يوماً واحداً» (ص 42).

والحب هو الذي يجعل الانسان يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له ان يكون نفسه، ان يحتفظ بتكامله. في الحب يحدث الانفراق: «ان اثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان اثنين» (ص 46). وللمعرفة علاقة أبعد، وبشكل رئيسي بمشكلة الحب، فالحاجة الرئيسية للاندفاع مع شخص آخر حتى يمكن تجاوز سجن انفصال الانسان مرتبط أوثق ارتباط برغبة انسانية اخرى نوعية الا وهي معرفة «سر الانسان» والطريق لمعرفة «السر» هو الحب. الحب هو نفاذ فعال الى الشخص الآخر الذي تخدم الوحدة رغبتى لمعرفته. انني في فعل الاندماج اعرفك اعرف نفسي أعرف كل انسان.

أما الحب فهو الطريق الوحيد للمعرفة والذي يرد على تساؤلي في فعل الوحدة. في فعل الحب، في فعل اعطاء النفس، في فعل النفاذ الى الشخص الآخر. اجد نفسي اكتشف نفسي، اكتشف كلينا. اكتشف الانسان (ص 60).

ويقول «ان الطريق الوحيد للمعرفة الكاملة يكمن في فعل الحب. ان هذا الفعل يتجاوز الفكر، يتجاوز الكلمات. انه الانغمار الجريء في تجربة الوحدة. وعلى أية حال فان المعرفة في الفكر اي المعرفة السيكلوجية شرط ضروري للمعرفة الكاملة في فعل الحب». والحب عند الغزالي يظهر كطريقة للمعرفة ولوعي الذات كما يتمثل ذلك في فصل من كتاب «الاحياء» بعنوان (كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا). فالحب هنا توتر باطني نحو كائنات خارجية ونحو اكتشاف الذات لذاتها. بقول الغزالي: «لا يتصور أن تكون المحبة الا بعد معرفة وادراك اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه» (الاحياء).

وعند سبينوزا Spinoza 1632 - 1677 أيضاً يرتبط الحب

للموضوع الذي يتجه نحوه بحث يظهر ان القيمة تنبعث من المحبوب نفسه وكأن الحب يكشف القيم الذاتية الخاصة للمحبوب.

ان الحب لا ينصب إلا على (شخص) يكون بمثابة الحقيقة العينية التي تجسدها القيمة، ولو حللنا الحب الموجه نحو الشخص لوجدنا أن مجموع القيم التي يمتلكها الشخص (المحبوب) لا يساوي الحب الذي نختصه به، فهناك (شيء زائد) لا نكاد نجد له أساساً في صميم موقف الحب. هذا الشيء الزائد بوصفه الحقيقة العينية. للمحبوب إنما هو الموضوع الحقيقي للحب.

ويتحدث شيللر عن الله بوصفه أعلى صورة من صور الحب، فالله هو تلك الشخصية اللامتناهية التي لا بد لنا من مقاسمتها حبها للعالم، فالله يبدو في فلسفة شيللر بوصفه المركز الاسمي للحب. فهو الذي يهب الشخص البشري كل ما من شأنه أن يدعم حبه.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ط 2، القاهرة، 1970.
- ابن الجوزي، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الحديثة.
- ابن حزم، طوق الحمامة في اللفة والالاف، تحقيق حسن كامل الصيرفي، المكتبة التجارية، 1957.
- ابن سينا، رسالة في العشق من مجموعة رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، مكتبة المثنى، بغداد، مصرّة عن طبعة ليدن، 1889.
- ارسطو، الطبيعة، المقالة 12، الفصل 7.
- افلاطون، فيدروس أو عن الجمال، تر. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر.
- افلاطون، المأدبة، أو عن الحب، تر. وليم الميري، دار المعارف، مصر.
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الجاحظ، رسالة في القيان، تحقيق منيكل، القاهرة، 1344 هـ.
- الجاحظ، رسالة في العشق والنساء، ثلاث رسائل للجاحظ.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الالهي، دار المعارف، مصر، 1960.
- حلمي، محمد مصطفى، الحب الالهي في التصوف الاسلامي، القاهرة، 1960.
- خليف، يوسف، الحب المثالي عند العرب، دار المعارف، القاهرة، 1961.
- دي رجمون، دينيس، الحب والغرب، تر. عمرو شخاشيرو، وزارة

الثقافة السورية، دمشق.

- العظيم، صادق جلال، الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني، بيروت 1968.
- الغزالي، ابو حامد، إحياء علوم الدين، فصل بعنوان كتاب المحبة والشوق والانس والرضا.
- فروم، اريك، فن الحب، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 2، الانجلو - المصرية، القاهرة، 1980.
- القشيري، الرسالة القشيرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1959.
- مخيمر، صلاح، رسالة في سيكولوجية الحب، الانجلو - المصرية، القاهرة، 1976.
- هوبرت، ماركيز، الحب والحضارة، تر. مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت، 1970.
- Arcy, D. The Mind and Heart of Love, New York, 1956.
- Burtan, Robert, The Anatomy of Love, 1962.
- Hunt, Mortan, the Naturel History of Love, London 1962.
- Montogu, M. F. Ashley, The Meaning of Love, New York, 1953.
- Ortega, Y Gasset, On Love, New York, 1957.
- Robln, Leon, La Théorie platonicienne de l'amour, Paris, F. Alcan, 1908.

احمد عبد الحليم

حَتْمِيَّة

Déterminisme Determinism Notwendigkeit

يسلم المنهج العلمي قبل المضي في خطواته واصطناع إجراءاته بمبدأ الحتمية. فإذا ما كان عليه أن يصف مجرى الحوادث، ويفسرهما، ويتنبأ بها، ويتحكم فيها، فلا بد أن يكون ثمة ضمان يكفل له الاطمئنان في بلوغ نتائجه التي يستخلصها من مجموعة محدودة من الوقائع. فمن المستحيل أن يعرض رجال العلم لكل الوقائع القائمة في كل مكان وزمان، وحسبه ما يتاح له منها، أو يختاره، أو يصنعه، لكي يصل الى التعميم الذي يهيء له اداء وظائف المنهج العلمي. ولن يتحقق له ذلك إلا اذا افترض قبل الشروع في العمل ان العالم من حوله خاضع لحتمية تجعل ما يصدق عليه هنا انما يصدق عليه هناك، وما يصدق الآن يصدق في كل زمان. ويعني هذا ان الظواهر تحدد وقوعها شروط لا تسمح باستثناء.

نظره لا يقبل على دراسة الطبيعة إلا لما يستشعره من لذة في دراستها، وهو يجد تلك اللذة لأنه يرى الطبيعة جميلة، وجمالها هو ذلك الذي يترتب على النظام المتوافق Harmonieux لأجزائها، والذي في وسع العقل أن يلتقطه. فهذا الجمال هو الذي يصنع المظاهر المتقلبة جداً، وهيكلًا عظيمًا يجذب حسناً. وهو جمال يكفي نفسه بنفسه ويدعو رجل العلم إلى اختيار أكثر الوقائع ملاءمة في المساهمة في توافق العالم وانسجامه.

أما «اطراد الطبيعة» فيعني اتصال واستمرار الحوادث في الزمان ودوامها، وانتظام وقوعها، بحيث إن ما كان سيكون وهذه المسلمة هي مصدر ما يسمى بحدأ أو مشكلة الاستقراء في المنهج العلمي، بل هي أساس الاستدلال العلمي على وجه العموم. فالدعوى القائلة بأن المنهج التجريبي قادر على البرهنة وثبات الارتباطات الكلية اللامتنهية إنما هي دعوى قائمة على الاعتقاد بأن الطبيعة مطردة. فالاستقراء عند ميل استدلال من عدد محدود من الأمثلة الملاحظة لظاهرة معلومة، بحيث أنها تحدث في «كل» أمثلة الفئة المعنية التي تشبه الأمثلة الملاحظة. ويفترض ذلك الزعم بأن هناك من الأشياء في الطبيعة ما يعد حالات متطابقة متماثلة، ما يحدث منها مرة سوف يحدث كل مرة، تحت درجة كافية من تماثل الظروف.

ويتنازع العلماء وفلاسفة العلم حول تبرير تلك المسلمة. فمنهم، وعلى رأسهم، ميل من يردّه إلى التجربة، فالقول بأن «الطبيعة مطردة» إنما هو تعميم تجريبي من رتبة عالية مستنتج من ملاحظة الاطرادات الجزئية في الماضي والحاضر. ويضع ميل الاستقراء على النحو التالي: إذا كان جون وبيتر... الخ.. فانبين، إذن فإن البشر فانون. وقد يصلح ذلك أن يكون قياساً إذا صدر بمقدمة كبرى (وهي بطبيعة الحال الشرط الضروري لصديق الدليل)، وهذه المقدمة الكبرى هي أن «ما يصدق على جون وبيتر.. الخ يصدق على كل البشر».

غير أن الفريق المعارض لهذا الرأي يسأل: ولكن كيف وصلنا إلى هذه المقدمة وكيف أثبتناها؟ فما لا ريب فيه أننا لم نصل إليها عن طريق الاستقراء، وإلا لما كان في نتائجها ثمة جديد، فضلاً عن استحالة استيعاب التجربة لكل أفراد البشر. بل يمكن القول بأن في القياس الذي يستخدمه الاستقراء العلمي مغالطة منطقية مشهورة هي «عدم استنفاد الحد الأوسط»، لأن كل حالة جديدة لبست هي نفسها في المرات السابقة التي تشير إليها المقدمة. وما دام صدق كل

ببدا ان مبدأ الحتمية نفسه يتضمن افتراضات أخرى تسبقه وتبرره وتهيه محتواه. أولها ان ثمة نظاماً في الطبيعة، وإن هذا النظام المتكرر الوقوع في اطراد، وتحكم ذلك الاطراد العلاقة بين العلة والمعلول.

فأما «النظام»، فقد اختلفت نظرة العلم الحديث إليه عن نظرية الفكر القديم. فلم يعد النظام الطبيعي تدرجاً في الرتبة يعكس التسلسل الهرمي لمنازل الكائنات وطبقات البشر بل أصبح من الآلية الداخلية للكون. فتحول العالم من عالم ارادة تحكمه المقادير إلى عالم الآلة، ومن عالم الدرجات الصاعدة والهابطة إلى عالم منتظم في نموذج بناء نيوتن على أساس من «النقاط المادية» التي تتبادل الجذب والطرء، وعلى أساس من القوانين البسيطة. فهو يستوجب انتقاء لمنظومة معينة من المظاهر بدلاً من أخرى لأنها تزوده بمعنى معين عن الواقع الذي يحتجب من خلف المظاهر أفضل مما تزوده منظومات الظواهر الأخرى. فإذا كان العلم يتخذ من منهجه لغة منظمة لوصف بعض الحوادث والتنبؤ بمثلها، وإذا كان النظام نوعاً من الانتخاب، فهو كأي انتخاب، يتضمن اختياراً وتفضيلاً، وباختيارنا لنظام معين نتجه إلى الكشف عن القانون أو النظرية. والنظام هو الذي يمكن من ضم الوقائع التجريبية المعروفة بأفضل مما يستطيع غيره. وما هو مألوف اليوم من نتائج علمية إنما هو من نتاج العمل التجريبي الذي قام به علماء القرن التاسع عشر الذي تجمع وتوحد في نظام مختار ناجح. لقد أظهر دولتون الأساس الفيزيائي الذري للسلوك الكيميائي للعناصر، بينما كشف همفري دافني الأساس الكهربائي، أما فارادي فقد وجد الحلقة الرابطة بين الحركة الميكانيكية والتيار الكهربائي. وحوالي منتصف القرن التاسع عشر ساد الاعتقاد بمائل قوة الطاقة وتطابقها في نهاية التحليل. كما قدم ماكسويل الصيغة الرياضية لهذا الاعتقاد. ويشبه ما قدمه ماكسويل للفيزياء ما تقدم به نيوتن للفلك قبل ذلك بقرنين.

فالعالم يبدأ إذن بالاعتقاد بأن العالم منظم مرتب، أو بالأحرى يقبل أن ينظم ويرتب وفقاً لتدابير الإنسان الذي يجربها. وافتراض قيام النظام عون لرجل العلم على أن يتخذ قراراً بشأن اختيار النوع الملائم من النظام الذي يجده يعمل في سر وجلاء، وليس النظام الذي يفرض عليه أو يقطع به، بل هو النظام الذي يراه مجدياً أكثر من غيره.

وقد قرن بوانكاريه Poincaré بين مسلمة النظام وبين القيم حينما جعل نظام الطبيعة ضرباً من الجمال؛ فرجل العلم في

تجريب مباشر، فإن بعض المفكرين مثل رسل ذهبوا إلى أنها من قبيل «الإيمان الحيواني»، بحسب تعبير سانتانيا. فهو ما يزال مشكلة منطقية يكتنفها الشك بغير حل أو يقين. ولكن ما دام هذا الشك لا يؤثر في معارفنا، فلنخطأه اذن ولنعترف على الأساس البرغماتي، بأن الاستقراء القائم على التسليم باطراد الطبيعة منهج مقبول. فالنظام والوحدة والاستمرار لدى رسل نوع من المبتكرات الإنسانية مثل الفهارس والموسوعات. وفي مقدور تلك المبتكرات أن تكون لها قيمتها في عالمنا الإنساني. ومن الأجدى لنا في حياتنا اليومية أن ننسى عالم الفوضى والعماء الذي قد يكون محيطاً بنا.

والواقع أن مسلمة اطراد الطبيعة لا تعدو أن تكون فرضاً واسعاً لا يبرر الا بنتائج العلم ونجاح منهجه في بلوغها، وشأنه شأن أي فرض، ما يزال الطريق أمامه مفتوحاً للتحقق من صدقه. ولكنه لم يجد، ويبدو أنه لن يجد، إثباته النهائي لا في العقل ولا في التجربة، بل هو أقرب إلى أن يكون قاعدة ومعياراً نعمل بمقتضاه، وعلى أساس من خبراتنا السابقة لكي يتسنى لنا مواجهة المستقبل. وهو إن لم يكن منتتماً إلى منطق العقل أو منطق التجربة، فهو ينتسب إلى ما يسبق هذا وذاك في طابع الفاعلية الإنسانية، ذلك الطابع الابداعي. فلا بد للمنهج العلمي أن يدرس ظواهر الطبيعة، وهي لا تسلم له قيادها الا اذا افترض لها سياقاً خاصاً تجري عليه، وييسر له كشف خباياها وهذا الافتراض لا يعثر عليه رجل العلم جاهزاً، بل هو يسبق إلى التسليم به قبل أن تثبت منه بالتجربة والاستدلال، ويتخذ منه معياراً للتحقق من فروضه الجزئية، فهو بذلك موضع اختيار من بين افتراضات أخرى، ومحل تفضيل عليها، حتى يكاد يصبح قيمة في ذاته لا تقبل النقاش. وينبغي على الباحث حينئذ، عندما يسوق وقائعه، أن يجعلها ملتزمة بهذا المبدأ أو المعيار، لكي يكون قادراً على التقدم بحل للمشكلات التي لا بد أن يتصدى لها في المستقبل.

أما مسلمة «العلية»، فهي الصورة المعلنة التي يتخذها مبدأ الحتمية في معظم الأحيان، وهي تكاد تكون مرادفاً للحتمية وعنواناً بديلاً لها عند أكثر الباحثين.

والواقع أن مسلمات النظام والاطراد والعلية معاً يتضمن كل منها الآخر مكونة مبدأ الحتمية. وما يقال عن احداها يمكن أن يصدق على سائرهما.

فأما فكرة العلية، فقد تطورت، وتحررت من فكرة الابداع أو الإحداث، وأصبحت سمة تتميز بها القوانين التي تعبر عن العلاقة بين الأحداث. وقد كان هيوم أول من نبّه

استقراء فردياً يفترض صدق المبدأ، فإن المبدأ نفسه لا يمكن أن يقوم بوصفه نتيجة استقرائية نهائية مستخلصة من تلك الاستقرارات الجزئية. فهو استنتاج من شأنه أن يقع في دور منطقي لا مخرج منه.

ومن ثم يرى رافيسون وكلود برنار وغيرهما أن مبدأ الاستقراء لا بد أن يكون مبدأ قنبلياً لا تزودنا به التجربة. فالاستقراء عند رافيسون قياسي نسبي مؤقت. ويرده برنار إلى ضرب من العلاقة الرياضية المطلقة. فالمبدأ الخاص بمحك العلوم التجريبية يتطابق في صميمه مع مبدأ العلوم الرياضية، طالما تبدى هذا المبدأ في صورة علاقة ضرورية ومطلقة بين الأشياء. والمجرب في كل هذا إنما يعبر الطبيعة أفكاره، والتجربة لا تعدو أن تكون كما قال غوته «الوسيط الوحيد بين الموضوعي والذاتي»، أي بين رجل العلم وبين الظواهر التي تحيط به في نظر برنار. وعلى الاستقراء أن يحول ما هو قبلي إلى ما هو بعدي.

ويتوسط بوانكاريه الفريقيين السابقين، التجريبيين والعقليين، في قوله بأن الافتراضات والمسلمات السابقة لـ «المواضع» تفيد في وضع الفروض التي تؤدي إلى التعميم لكي نصل إلى التنبؤ السليم. وعلى هذا فرجل العلم لا يقنع بالتجارب العارية التي تتراكم بالمشات والآلاف دون طائل، بل عليه أن يدخل عليها تنظيمياً يهيئ لها الاطراد. فالتجربة لا تمدنا بغير نقاط منعزلة وعلينا أن نوحّد بينها بخط متصل، وهذه هي وظيفة التعميم الحقيقية. والباحث لا يحصر نفسه في تعميم التجارب، بل هو يصححها أيضاً، والذي يحجم عن القيام بمهمة التصحيح ويقنع بالتجربة العارية - أي التي توحى بانتظام واطراد - سيجد نفسه ملزماً بتقرير قوانين شديدة الغرابة. وموجز القول عنده إن الاعتقاد باطراد الطبيعة الذي يقوم استقراء التعميمات وتصحيح التجارب على أساسه، إنما يتضمن الاعتقاد بوحدة الطبيعة وبساطتها. ونحن لا نسأل عما اذا كانت الطبيعة واحدة، ولكننا نسأل «كيف» هي كذلك. ورغم أن وحدة الطبيعة ليست أمراً يقينياً، فليس لنا الا أن نسأل أنفسنا: هل في وسعنا، دون أن يحدق بنا الخطر، أن نعمل كما لو كانت كذلك؟ ولا بد أن يكون الجواب بالاثبات، لأن الذين لا يعتقدون أن قوانين الطبيعة ينبغي أن تكون كذلك، مرغمون أيضاً على العمل كما لو كانوا يعتقدون الأمر على هذا النحو.

واذا كان مبدأ الاستقراء، أو مسلمة الاطراد لا يمكن أن تكون قضية أولية بيّنة بذاتها، كما لا يمكن أن تكون موضع

الملاحظة نفسه بوضعه ويسرعه، يتغير وضع الالكترونات وتغير سرعته، وبالعكس، فكلما زادت دقة تحديد السرعة، كلما زاد عدم تحدد وضعه. ومعنى هذا افتقاد كل وسيلة على الإطلاق لوصف حاضر ومستقبل تلك الجسيمات الدقيقة وحركاتها، أي تعيين وضعها وسرعتها معاً بصورة محددة. وبعبارة أخرى، لا يمكن وصف الطبيعة بنظام آلي جامد من العلل والمعلولات، بمعناها التقليدي.

وقد أدت نتائج ذلك المبدأ بالعوض من العلماء وفلاسفة العلم إلى انهيار العلية والحتمية في نظرهم، ورتبوا على ذلك نتائج ميتافيزيقية في تصورهم للكون، بحيث دخلت المصادفة عنصراً جوهرياً في بنائه، فبرى هو كينز أن عنصر المصادفة يدخل في ميكانيكا الكوانتم (وهي العلم الذي صدر عنه مبدأ اللاتعنين) كما تدخل في الفيزياء التقليدية، عن طريق إمكان التفاعل بين الأجسام. كما يعتقد هالدين أن الطبيعة مزيج غريب من المصادفة والضرورة، وهذا من شأنه في نظره أن يزود الإنسان بالقدرة على تنظيم الطبيعة متى عرف اختلالها.

وقد نجم هذا الانكار الميتافيزيقي للحتمية عن تصور هؤلاء الباحثين لمبدأ اللاتعنين على أنه يعبر عن لا حتمية واقعية تجري عليها الطبيعة، غير أن هذا المبدأ لا يقول شيئاً أكثر مما هو معروف من قبل، ولكن بعبارة اصطلاحية جديدة، فهو اذن طريقة لوصف الواقع. ولذلك فهي محدودة بحدود الملاحظة الإنسانية، ولا تؤكد شيئاً خارج حدود الملاحظة. ولعل هذا هو المعنى الذي يقصده هايزنبرغ في قوله بأن المعادلات الرياضية التي يستخدمها العلم لا تصور الطبيعة، بل تصور معرفتنا بالطبيعة. والقول بالحتمية إنما هو قول يتعلق بالمنهج، وليس العلم بحاجة إلى حتمية ميتافيزيقية يشبها أو يدحضها وحسب الاعتقاد بحتمية منهجية.

صلاح قنصوه

إضافة

اتخذ مبدأ الحتمية دلالات جديدة بعد عودة الفكر الجدلي لتاريخية الفلسفة الحديثة في القرن التاسع عشر حتى الآن.

وقد شملت تلك الدلالات الجدلية المذهب المثالي والمذهب المادي معاً، إلا أنه لقي تركيزاً واضحاً في المذهب المادي للاشتراكية العلمية. ففي فلسفة الطبيعة والتاريخ والمجتمع تمحور مبدأ «المادية الجدلية» أو الحتمية الجدلية على قانوني التناقض والتركيب اللذين يحكما جميع

إلى أن العلية لا تشير إلا إلى التابع الزمني في الأحداث. غير أن نتائج النظرية النسبية قد غيرت من تصور الزمان، فلم يعد وعاء أو إطاراً عاماً تترتب فيه الأحداث ترتيباً مطلقاً بحيث لا يقبل عكس مساره. بل أصبح الزمان بعداً رابعاً لأبعاد المكان، ومن ثم أصبح التابع والتعاقب، الذي يمثل ترتيباً خاصاً، مختلفاً من مشاهد إلى آخر. وبذلك يسقط الأساس الذي أقامه هيوم وميل من بعده لفكرة العلية المستندة إلى تابع المعلول بعد العلة تابعاً مطلقاً. وعلى هذا فلم يبق للعية من معنى إلا إمكان التنبؤ بوقوع الأحداث على أساس من العلاقة الدالية المتبادلة. ولهذا يؤثر العلماء وفلاسفة العلم المحدثون استخدام اصطلاح الحتمية أكثر من فكرة العلية.

والحتمية لا تعني الجبرية أو القدرية، لأن الفعل أو الحدث اذا كان مشروطاً بسوابقه عند الحتمية أو العلية، فهو عند الجبرية ضروري ولا بد من حدوثه سواء وقعت سوابقه أو لم تقع. فالأولى ضرورة مشروطة بينما الثانية ضرورة مطلقة. وقد تطورت دلالة الحتمية، فكانت هناك أولاً الحتمية الميكانيكية الصارمة التي استمدت أساسها من نيوتن، وعبر عنها لابلاس Laplace + 1828 بقولته المشهورة: «لو استطاع عقل ما أن يعلم في لحظة معينة جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وموقع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان هذا العقل من السعة بحيث يستطيع أن يخضع تلك المعطيات للتحليل، لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة عن حركة أكبر أجسام الكون، وعن حركة أخف الذرات وزناً، ولكان علمه بكل شيء يقينياً، ولأصبح المستقبل والماضي ماثلين أمام ناظريه كالحاضر تماماً».

ثم انسحبت الحتمية الميكانيكية، حتمية القوى والنقاط المادية، أمام حتمية المجال منذ فارادي وماكسويل. والمجال نطاق معين من المكان يتحكم كل جزء من أجزائه في الآخر تحكماً متبادلاً طبقاً للتركيب والبناء الخاص للمجموع. فلم تعد الحتمية متصورة خلال التعاقب الزماني، خلال الاقتران المكاني، فالسابق لا يتحكم في اللاحق، وإنما المجموع هو الذي يتحكم في الجزء.

ثم طرحت الثقة في الحتمية للجدل عقب اكتشاف هايزنبرغ «لمبدأ اللاتعنين» عام 1927، الذي يؤكد استحالة تحديد وضع وسرعة الالكترونات في الوقت نفسه، بحيث لا يمكن أن نقرر بثقة أن الالكترونات «هنا في هذه البقعة» وأنه «يتحرك بهذه السرعة المعينة». وذلك لأنه بواسطة فعل

العلاقات في مستوى الانطولوجيا أو الأبيستولوجيا أو السوسولوجيا أو التكنولوجيا أي الوجود - المادة، المعرفة - الفكر، المجتمع - العلاقات، وسائط الانتاج والانتاجية.

أما في فلسفة التاريخ الاجتماعي للاشتراكية العلمية فقد ظهر مبدأ « الحتمية التاريخية » مجسداً انتصارها كنظرية - دولة. وقد افترضت الاشتراكية العلمية صفة شمولية - كلية يتضمنها مبدأ الحتمية التاريخية في تطابقه الصيروري مع حتمية انتصارها على جميع النظريات الاجتماعية الأخرى خاصة نقيضها الأكبر الرأسمالية. لكن اليقين الحتمي بالحتمية يتضمن بعداً أحادياً يثير إمكانيات لا محدودة للسؤال عن حديثه الإنسانية. أو السؤال عن حدود الإنسانية في محدوديته الحتمية.

إن استقراءات الفكر المعاصر في الربع الأخير للقرن العشرين اخترقت وما زالت تخرق دائرة اليقين الحتمي باتجاه اليقين الإجمالي.

التحرير

حدس

Intuition Intuition Anschauung-Intuition

لا تعطي معاجم اللغة العربية للحدس المعنى الذي تتناوله الفلسفة. فقد جاء في « لسان العرب » أن الحدس كناية عن « التوهم في معاني الكلام والأمور »، ومن جملة المعاني التي تعطي لهذه الكلمة أيضاً، « نورد الظن والتخمين والتوهم ورجم الغيب. والفعل الثلاثي حدس يرد بمعنى التوجه المباشر للأمر والموضوع، وقد يكون هذا من أقرب المعاني لما سيلي تفصيله.

أما الحدس بالمعنى الفلسفي الذي نريد فهو يعني ذلك النوع من المعرفة المباشرة التي لا تحتاج الى برهان أو دليل، ولا تحتاج بالتالي الى الطرق التي تستخدم في إقامة البراهين، كالتقاييس بأشكاله والاستدلال والاستنباط أو ما شابه. انها استنتاج مباشر، أو معرفة متكاملة مباشرة تضع العارف (الإنسان) ازاء موضوعه، أي موضوع المعرفة، أياً كان هذا الموضوع. كذلك لا يرتبط الحدس بطريقة المعرفة القائمة

على تجريد الصور أو المفاهيم العقلية من الصور الحسية. إذ ان الحدس يتعدى الصور الحسية التي تحافظ على ارتباطها بشكل ما بالاحساس وبالادراك الحسي. لذلك لا نجد للحدس أهمية زائدة في فلسفة ارسطو القائمة على التجريد اساساً.

فالحدس يعني قدرة الذات على معرفة الموضوع معرفة عقلية مباشرة دون ان يكون للتجربة وللحواس أثر في ذلك. أي انه تلك الوظيفة المعرفية التي تقوم بها الذات مباشرة دون اللجوء الى الأدوات الموضوعية بتصرفها. من هنا يمكن القول إن المعرفة الحدسية هي نوع من الفهم المباشر او من المعرفة الكلية التي لا مجال لردّها أو لتحليلها الى عناصرها او الأجزاء المكونة لها. إذ غالباً ما تتحقق هذه المعرفة دونما وعي للطريق التي تسير فيها.

لقد تعدى الحدس اطار الفلسفة، أو فلسفة المعرفة، إلى مجال علم النفس خاصة علم نفس الشكل الذي يخالف كل العلوم التجريبية باعطائه الحدس أهمية فائقة في النفاذ بطريقة تركيبية متكاملة، لا تراعى الأجزاء والتفاصيل ومعطيات الحس المتتالية والى قلب الموضوع المائل مباشرة امام الذات.

يستدل من ذلك على ارتباط الحدس بذلك الجزء من الفلسفة الذي يتعلق بنظرية المعرفة. ولا وجود له خارج هذا الاطار. فالحدس اما أن يكون مضمون المعرفة، أو الأداة التي توصل إليها. وقلما خلت فلسفة أو خلا عصر من فلاسفة يجعلون الحدس في صلب نظريتهم. ولعل أقدم نموذج من الفلسفة التي تقوم على الحدس هو ما نجده في فلسفة افلاطون، والافلاطونية المحدثة بشكل خاص، أي تلك الفلسفات التي تماهي بين المعرفة وبين الفيض الإلهي وامكانية الاتصال المباشر بعالم العقول المنفصل عن عالم الانسان. ولعل أفضل تعبير عن هذا النمط من المعرفة الحدسية هو ما نجده عند الغزالي الذي يجعل المعرفة اليقينية نوعاً من النور الإلهي « الذي يقذف في الصدر قذفاً ».

وقبل الغزالي أيضاً نجد أن ابن سينا قد جعل الحدس طريقاً الى نوع من المعرفة يغاير تلك التي أخذها عن ارسطو والفلسفة المشائية، مشيراً إلى تميز بعض الاشخاص باستعداد خاص يهيئهم لتقبل المعقولات تقبلاً مباشراً. وقد سمي هذا الاستعداد حدساً، واعتبر من تميز به مميزات بنوع من العقول يغاير السلسلة التي وضعها ارسطو والمثاليون. وقد سمي هذا العقل عقلاً قدسياً. لعل ابن سينا كان بمعرض شرح آرائه في

جعل المعرفة الحدسية معرفة تتعلق بماهية الشيء مباشرة، وهي معرفة كاملة برأيه، لأن موضوعاتها معان واضحة يكوّنّها العقل من ذاته ويؤلف منها سلسلة من حقائق أكثر تعقيداً وتكاملاً، ومن هذه الحقائق تشكل العلوم تبعاً لفاعلية العقل واستقلاليتها عن الحواس وطرق تجريدها.

تشكل فلسفة كانط النقدية نقطة تحول في فلسفة المعرفة، ويشكل الحدس عصب هذه الفلسفة. فقد اعتبر كانط أن أول طريق لمعرفة العالم الطبيعي، عالم الظواهر هو الحدس الحسي، أي القدرة على استقبال المعطيات من الخارج، وقد سمى كانط ذلك حدساً، وهذه الحدوس المتفرقة تصاغ في صور المكان والزمان، اللذين هما بمثابة حدسين قَبْلِيّين لازمين للمخيلة، إذ لا مجال لاستيعاب الحدوس الحسية المتباينة ما لم يكن لدينا صورة كاملة عن الزمان والمكان، باعتبارهما الإطار الذي تتم فيه هذه الحدوس. فالزمان والمكان جزء من جهاز الإدراك لدينا، وهما ذاتيان وصورتان «للحدس» ثم إن الفكر الواعي الخالص، أو الشعور بالأنا الواحد، وهذا ما يمكن وعيه حدسياً لا بالتجربة، هو الذي يربط بين الحدوس، موضوع الخبرة، حتى تستكمل عملية المعرفة. فالفكر الواعي الخالص، ليس روحاً أو نفساً، بل هو الشرط الضروري الذي توجه به الإدراكات الحسية استكمالاً لعملية المعرفة.

أما برغسون في العصر الحديث فقد جعل الحدس إدراكاً خالصاً ندرك به الموضوع إدراكاً مباشراً. إلا أن موضوع معرفة الحدس عند برغسون ليس المكان القائم على التعاقب، بل الزمان الذي اعتبره ديمومة خالصة. هذه الديمومة لا يمكن إدراكها حسياً وبالتتابع بل دفعة واحدة وبحدس كامل، ودونما وسيط. كذلك اعتبر هوسرل، رائد الفلسفة الظاهرية أن الحدس هو القوة التي ندرك بها الماهيات، وذلك بطريق قصدية حين يعود الوعي عن موضوعه، إلى الطريقة التي يعمل بها. أي حين ينتقل من التأمل بالموضوع إلى التأمل بتأمله بهذا الموضوع. وهكذا يكشف الوعي القوانين التي تؤلف بين الموضوعات وصولاً لماهياتها.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
- ابن سينا، الشفاء، القاهرة، 1953.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب، بيروت.

النوبة مما حمله لاضافة هذا النمط من المعرفة الحدسية. مهما يكن من أمر، فالمعرفة الحدسية هي تلك المعرفة التي تحصل في الذهن دفعة واحدة دونما انتقال من مقدمات إلى نتائج ودونما وعي للعمل الذي تقوم به الحواس. أما الغزالي فقد أضاف لهذه المعرفة الحدسية بعداً صوفياً حين جعلها نوعاً من الإلهام الذي يمنّ به الله على الإنسان بعد تربيته في معارج التصوف، فهي بذلك كشف وعرفان يربط الإنسان بالحقبة دفعة واحدة. تشير هنا أن معظم مدارس التصوف، وفي كافة الأديان والمذاهب، قد جعلت للحدس قيمة معرفية تفوق ما يمكن التوصل إليه بطرق أخرى.

أما في الفلسفة الحديثة فقد أعطى ديكارت الحدس بعداً جديداً إذ جعله شرطاً ضرورياً لازماً في عملية المعرفة. والحدس برأيه هو الإدراك المباشر الذي يطلع الذهن على بعض الحقائق التي تدعز لها النفس. وقد عرفه ديكارت بقوله: «إنه التصور الذي يقوم في ذهن خالص منته بدرجة من السهولة والتميز، لا يبقى معها مجال للريب، أو التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده».

فالحدس إذن عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق يفهمها بتمامها في زمن واحد لا على التعاقب. وهذا عكس الاستنتاج الذي لا يتم في زمان واحد، بل يقتضي حركة من حركات الذهن، وانتقالاً من شيء لآخر. فالحدس إذن بنظر ديكارت، ما به ندرك الطبائع البسيطة التي يتألف منها كل شيء، وبواسطتها يتم استخلاص جميع الطبائع الأخرى مثل المقادير والحركة والشكل والزمان. واعتبار هذه معارف بسيطة لأن معرفتها قد بلغت من الوضوح والتميز مبلغاً يمنع الذهن من تقسيمها إلى طبائع أخرى أكثر تميزاً منها. ومعرفتنا الحدسية بالطبائع البسيطة معرفة خالية من الخطأ لأن الفكرة في ذاتها صحيحة دائماً والخطأ لا يكون إلا في الحكم. والحدس لا يقتصر على المعاني والأفكار بل يتناول الحقائق التي لا تقبل الشك، كعلمنا أننا موجودون وأننا نفكر. وأخيراً ندرك بالحدس الرابطة الموجودة بين حقيقتين متتاليتين، كإدراكنا أن المساويين لثالث، ومتساويان، باختصار أننا ندرك بالحدس ثلاثة أشياء، الطبائع البسيطة، والحقائق التي لا تقبل الشك، والعلاقات التي تربط الحقائق إلى بعضها البعض. ولذلك سمى ديكارت هذا الحدس نوراً طبيعياً، تكتسب به معارف كافية للبرهان على قضايا كثيرة.

هذا، وقد استمر هذا الاتجاه مع مالبرانش وسبينوزا الذي

- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، القاهرة، 1977.
- زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، القاهرة، 1979.
- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق صليبا، عباد، 1960.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962.
- نجاتي، محمد عثمان، الادراك الحسي عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، 1946.
- Boutroux, Emile, La Philosophie de Kant, Vrin, 1968.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, I-IV, Flammarion, Paris, 1966.
- Von Adorno, Theodor, Vorlesung zur hiesigen Leitung in die Erkenntnis Theorie, Frankfurt, Junius-Drucke.
- Wahl, Jean, Traité de métaphysique, Payot, 1968.

جورج كثورة

حرام

Interdit-Tabou

Taboo

Tabu

الحرام، ويقابله الحلال، هو الممنوع تديناً. والحرم أو البيت الحرام هو الذي يمتنع فيه تديناً ما لا يمتنع في غيره. والشهر الحرام أو الأشهر الحرم هي الأشهر التي يمتنع فيها القتل والقتال، من دون غيرها من الشهور. والمحرم، هو الرجل الذي يلبس ملابس الإحرام، ويمتنع عن بعض الأمور تديناً.

ويمضي القرآن الكريم على أن الله سبحانه وتعالى هو وحده صاحب الحق في التحريم الديني من حيث أن الدين لا يكون إلا من عند الله، ومن حيث أن غيره من آلهة الشرك والوثنية إنما هي آلهة زائفة. وأن كل ما ورد عنها من تحريم ليس إلا الكذب والافتراء على الله.

قال تعالى: ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم، وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله...﴾. وقال: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب: هذا حلال، وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب...﴾.

وأرشد القرآن الكريم النبي عليه السلام إلى أنه تأثم شيئاً أحله الله، حين قال: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك...﴾. ويدرك رجال الفكر الديني الاسلامي هذه الحقيقة، ويمتنعون في فتاواهم، أو عند ممارستهم للأحكام الشرعية، أن

يسموا هذا الذي انتهوا إليه من المنع: بالحرام.

نقل ابن مفلح عن شيخ الاسلام ابن تيمية أن السلف لم يطلقوا الحرام إلا على ما علم تحريمه قطعاً.

وروى الامام الشافعي في «الأم» عن القاضي أبي يوسف معنى ما ذكره الشيخ تقي الدين بن تيمية عن السلف رحمهم الله - ولكن بعبارة أخص وأقوى: أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفتیان أن يقولوا: هذا حلال وحرام، إلا ما كان في كتاب الله عز وجل بيناً بلا تفسير.

وعن ابراهيم النخعي أنه حدث عن أصحابه أنهم كانوا إذا أفتوا بشيء أو نهوا عنه، أنهم يقولون: هذا مكروه، وهذا لا بأس به. أما ان يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، فما أعظم هذا. وعن الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه.

وآيات التحريم الواردة في القرآن الكريم إنما تسند التحريم دائماً إلى المولى سبحانه وتعالى:

﴿قل: تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم...﴾.

﴿قل: إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها، وما بطن...﴾.

﴿قل: لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه، إلا أن

يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير...﴾.

ليس لمخلوق حق في تحريم شيء أباحه الرب لعباده تديناً إلا بوحيه وإذنه.

محمد أحمد خلف الله

إضافة

لقي مفهوم الحرام اهتماماً متنوعاً في الفكر المعاصر وتنقيبات علوم الانسان المستمرة. بل يمكن القول ضمن حدود معينة بأن الفكر المعاصر في مجال متعدد الأبعاد مع الحرام - المحرم - المقدس الذي قدمه ميراث الانسانية حتى اليوم.

ترتبط فكرة الحرام والمحرم مع القداسة والمقدس. المقدس يستدعي المحرم والعكس. ويمكن التحدث عن مستويات متصلة منفصلة معاً لفكرة المحرم - المقدس. وكلاهما يستدعي سلطة - قوية معيارية تشريعاً وتنفيذاً. لذلك المحرم نظام قوة وتحكم بل لربما كان أكثر النظم التحكيمية قوة على النفاذ وطموحاً للنفاذ وقدرة على النفاذ. فنظام المحرم يخترق أو هو يريد أن يخترق آلية النفس الى آلية الفعل الى آلية العقل الى آلية المجتمع الى آلية التاريخ الاجتماعي الى آلية الكون.

1 - مستوى عام: المحرم - المقدس هو قوة المحظور نظرياً

حَرَكَه

Mouvement
Movement
Bewegung

أولاً: الحركة:

الخروج من القوة الى الفعل على نحو متدرج.
واشترط التدرج ضروري ليخرج السكون عن الحركة.
وقيل: هي شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر.
وقيل أيضاً: الحركة كونان في آئين في مكانين،
كما أن السكون كونان في آئين في مكان واحد.

ثانياً: كيفيات الحركة:

1 - الحركة في الكم:

تعني انتقال الجسم من كمية إلى أخرى. كالنمو
والذبول.

2 - الحركة في الكيف، وتأخذ حالتين:

أ - هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، نحو
تسخين الماء وتبريده، وتسمى هذه الحركة
« استحالة ».

ب - الكيفية الحاصلة للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ
والمنتهي، وهو أمر موجود في الخارج.

3 - الحركة في الأين:

تبتدى في حركة الجسم من مكان الى مكان آخر.
وتسمى « النقلة ».

4 - الحركة في الوضع:

هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى
آخر، فإن المتحرك على الاستدارة إنما تبدل نسبة أجزائه إلى
أجزاء مكانه، ملازماً لمكان غير خارج عنه قطعاً، كما في
حجر الرمح.

وقيل: إن الحركة في الوضع: هي التي لها هوية اتصالية على
الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان (الجرجاني).

أما صور الحركة عند المتكلمين فهي:

وعملياً معاً. فهو داخل دائرة الموجود لكنه خارج حقوق
الفعل وان كان ضمن حدود الامكان. واقرار المنع أو
أمر الامتناع عنه يرتكز على تسليم ايماني وليس على يقين
عقلاني بالضرورة. لذلك ارتكابه ممكن فعلياً ورفضه
ممكن نظرياً. إلا أن الارتكاب والدحض هما فعلاً
انتهاك يضعان الفاعل في مواجهة صدامية مع سلطة
المقدس وقوة المحرم.

2 - مستوى انثروبولوجي: الطوطم والتابو يستدعي كلاهما
الآخر في هذا المستوى: فالحرام - المحرم هو تابو -
مقدس قد يكون شخصاً - زعيماً، أو عضواً من أعضاء
جسم انسان، أو حيواناً، أو نباتاً، أو شيئاً. ولعل
النظريات العرقية احدى الحالات الصارخة على هذا
المستوى التابوي.

3 - مستوى اجتماعي: يرتبط المستوى الانثروبولوجي مع
المستوى الاجتماعي في هيكلية نظام الحرام - المقدس،
أي نظام التابو، لأنه يستدعي صيغة اجتماعية تراعيه
وترعاه معاً. لذلك يمتد نظام التابو من الزواج الى القرابة
والشبكة العلائقية الاجتماعية الشاملة.

4 - مستوى نفسي: يكتسب المستوى النفسي نظام التابو من
فعل التربية ومنعكساتها التي تغمر نشأة الفرد منذ ولادته.
ويمكن قراءة هذه المنعكسات من حمرة الخجل على
صفحة الوجه الى انهيارات الجنون وتدرجات العقاب
الذاتي.

5 - مستوى معرفي: المحرم - الحرام - المقدس معرفياً هو
الصيغة المتعالية - النظرية لنظام المحرم في مستوياته
الثلاثة السابقة - وتمحور وظيفة الحرام المعرفي داخل
فعل نظام السلطة - القوة عبر مظهرين أساسيين:

أ - النموذج المقدس والحكم المسبق من تربية الفرد
الى حكم الجماعة.

ب - قصور العقل في حدود قدرته المتعالية
ومحدوديتها التي يجب ان لا تقترب من إيمانية
الحكم المسبق للنموذج المقدس ذاتياً
وموضوعياً.

يقود هذان المظهران إلى:

ج - أحادية الحقيقة وأحادية حاملها معرفياً. أو بصيغة
ثانية المعرفة ذات البعد الواحد. انسان البعد
الواحد. مجتمع البعد الواحد دولة البعد الواحد.

محمد الزايد

الحركة العرضية:

ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة. كجالس السفينة.

الحركة الذاتية:

ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه.

الحركة القسرية:

ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج، كالحجر المرمي إلى فوق.

الحركة الارادية:

ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج، مقارناً بشعور واردة، كالحركة الصادرة عن الحيوان بإرادته.

الحركة الطبيعية:

ما لا تحصل بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور واردة، نحو حركة الحجر إلى أسفل.

الحركة بمعنى التوسط:

هي ان يكون الجسم واصلاً الى حدّ من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلاً الى ذلك الحدّ قبل ذلك الآن وبعده.

الحركة بمعنى القطع:

إنما تحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهي. لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها. (الجرجاني، التعريفات، ط تونس، 1971، ص 46).

وقد سجلت واثق الفكر الكلامي المحاولات الفلسفية المبكرة في المنهج الاعتزالي لإثبات حدوث العالم التي بدأ مقدماتها ابي الهزيل العلاف، فقد اعتبر « الحركة » Motion شرطاً لازماً لتكوين الأشياء وتشكيلها مادياً.

ومع إقراره بحدوث العالم. فانه يقول بمبدأ : الحركة والسكون. ففي رأيه: أنه لا بد منهما لإثبات حدوث العالم. وجعلهما من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد، حتى يتأتى منه تكوّن الاجسام

فشرط تكوّن الأشياء وقيامتها هو الحركة والسكون، كما انه في ذات الوقت شرط احتياج العالم الى « صانع » وان كان العلاف قد تأثر بأرسطو الذي جعل « مبدأ الهولس » Prim Mattre. « والصورة » Form شرط وجود الحركة

والسكون، فلا يحدث كون ولا فساد الا بالحركة، ولا نمو ولا نقصان الا بها، الا ان الفرق بين المعلم الاول والفيلسوف المعتزلي هو ان الأول جعل الحركة تنتهي الى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة فجعل للحركة مبدأ، فتكون حركة نقلية من مكان الى مكان آخر. بينما كان للحركة الأرسطية معنى أشمل من النقلة المكانية. ويمكن اعتبار محاولة ابي الهذيل أولى خطوات البحث الفلسفي التي تولى وضع مقدماتها المعتزلة، باعتماد « العلة الفاعلية » في اثبات خلق العالم وحدث موجوداته، والبرهان على الوجود الإلهي، الذي انتهى الى إثبات محرك أول لا يحركه آخر، واعتباره السبب الاول لكل حركة، وهذا المحرك الاول هو الله. واستعان أبو اسحق بن سيار النظام بمقدمات أستاذه العلاف، في إثبات حدوث العالم وتناهي موجوداته، الذي اعتبر كل حركة حركة متناهية، الأمر الذي يستدعي ضرورة حدوثها. ولأن العالم متناه محدود، فهو محدث ولما كان محدثاً، فله أول، وان كان لا متناهياً فليس له أول ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة الى زمان ومكان، فهي اذن متناهية، وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة، وكل محدث يحدث عن علة، الا انه لا يمكن التسلسل في العلل الى ما لا نهاية فينبغي القول بعلة قديمة غير محدثة.

الحركة: في الفكر العلمي المعاصر:

شكل وجود المادة وصفتها الجوهرية الملازمة لها، فالحركة كالمادة لا تفنى ولا تستحدث وما العالم الا المادة المتحركة، فلا يمكن تصور مادة بلا حركة كما لا يمكن تصور حركة بدون مادة.

ومصدر الحركة يكمن في المادة نفسها. ومن هنا تمسكت الماركسية بهذه الاعتبارات واعتبرتها ضرورية لبرنامجها الديالكتيكي في عدم جدوى البحث عن قوى خارج حدود المادة. استناداً الى ما أكدته الاكتشافات الفيزيائية في نهاية القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، فقد بين قانون الفعل المتبادل بين الكتلة والطاقة، انه لا كتلة بدون طاقة ولا طاقة بدون كتلة.

فلكل كتلة مقدار محدد من الطاقة يناسبها وتزداد كتلة الالكترون كلما زادت حركته.

واعتماداً على هذه الكشوفات قضى العلم الحديث على الفصل بين المادة والحركة الذي امتازت به علوم الطبيعة القديمة ذات الطابع الميتافيزيائي، والذي نظر الى المادة بمعزل عن الحركة.

تطورها وتغيرها. نشوتها، واضمحلالها. (راجع عبد الرزاق الماجد، مصطلحات في الفلسفة والاجتماع).

مصادر ومراجع

- أبو ريده، محمد عبد الهادي، النظام، ط مصر الأولى، 1946.
- الخياط، الانتصار، ط مصر الأولى، 1925.
- الراوي، عبد الستار، العقل والحرية في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغزالي، العلاف، ط مصر الأولى، 1949.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط مصر الخامسة، 1970.
- كرم، يوسف وآخرون. المعجم الفلسفي، ط مصر الأولى، 1966.
- نادر، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، ط بغداد الأولى، 1950.
- الجزء الأول.

عبد الستار عز الدين الراوي

حركة إجتماعية

Mouvement Social
Social Movement
Soziale Bewegung

تقع الحركة الإجتماعية Social Movement في صنفين أساسيين. ويتضمن أولهما الحركات المعيارية Norm-Oriented Movements بينما يشمل ثانيهما على الحركات القيمة Value-Oriented Movements. وتعرف الحركات الاجتماعية المعيارية بأنها محاولات تهدف إلى تنشيط أو حماية أو تغيير أو خلق المعايير باسم بعض العقائد العامة المحددة. أما القائلون على هذه الحركات فقد يحاولون بشكل مباشر التأثير في المعايير السائدة كما يحصل عندما يحاول عدد من النسوة تغيير النظام التربوي لإتاحة فرص جديدة للإناث لم تكن متوفرة لهنّ أو تغيير بعض المفاهيم التي تقف حائلاً دون حصول المرأة على مركز مساو لمركز الرجل. وقد يتم هذا بصورة غير مباشرة عن طريق الحصول على تأييد بعض أعضاء السلطة الحكومية الرسمية لتغيير المعايير بواسطة التشريعات الجديدة. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون المعيار المطلوب التأثير فيه اقتصادياً أو اجتماعياً أو تربوياً أو قرابياً أو سياسياً أو عقدياً. وتحصل هذه الحركات على أي نطاق كان تبني عدة أقطار في حركة موحدة نظاماً مركزياً للسيطرة على ظاهرة من

وفي الوقت الذي تحاول المثالية اليوم استغلال الاكتشافات الحديثة في البرهنة على القول: إن الحركة لا مادية، فهي ترى في تحوّل الفوتون قرب النواة إلى إلكترون وبوزيترون ولادة من طاقة حركية لا مادية، وفي تحول الإلكترون والبوزيترون بالمقابل إلى فوتونات تحطيماً للمادة، أو ولادة طاقة خالصة، وحركة خالصة. فيما تعتقد المادية الديالكتيكية بأن هذه الحقيقة إنما هي برهان واضح على صواب نظرتها إلى الحركة والمادة، في ارتباطهما الذي لا ينقسم، إن كلاً من الفوتونات والإلكترونات والبوزيترونات جسيمات مادية في حالة حركة، وإن تحوّل أحدها إلى الآخر معناه تحول المادة المتحركة من صورة إلى أخرى. وتشكل التناقضات وصراع الأضداد الباعث الداخلي لكل حركة. فأبسط أشكال الحركة: وهو انتقال الجسم في الفضاء، عبارة عن تناقض أيضاً، إذ إن الجسم المتحرك يوجد ولا يوجد في المكان نفسه في الوقت نفسه.

وتطلق الحركة من وجهة نظر المادية الديالكتيكية على كل تغير يجري في الطبيعة والمجتمع.

أما صور الحركة الأساسية فهي: حركة جسيمات المادة المتناهية في الصغر حسب قوانين خاصة.

الحركة الميكانيكية: إنتقال الأجسام في الفضاء.

الحركة الفيزيائية: حركة الجزيئات على شكل حرارة: ضوء الكهرباء.

الحركة الكيماوية: اتحاد الذرات وانحلالها.

الحركة العضوية أو الحياتية «الخلية، الأجسام»، الوعي، الحياة الاجتماعية. ولكل صورة من هذه الصور الحركية صفاتها الخاصة بها فقط.

ولهذا فمن غير الصحيح تفسير أعلى أشكال الحركة على ضوء قوانين الأشكال الواطئة منها، فلا يمكن مثلاً تفسير قوانين التفكير تقسماً بيولوجياً محضاً، كما لا يجوز تفسير الأزمات الاقتصادية أو الثورات الاجتماعية على أساس حركة الاجرام السماوية كما يفعل بعض علماء الاجتماع. هذا وبإمكان الحركة ان تتحول من صورة الى اخرى عند توفر الشروط اللازمة لذلك.

والحركة ذات طابع مطلق عام إذ لا وجود للسكون المطلق في أي زمان او مكان، فالحجر والبيت والمنضدة أشياء ثابتة بالنسبة للأرض، ولكنها تدور مع الأرض حول محورها وحول الشمس.

ولما كانت الحركة مستمرة مطلقة وجب النظر الى كل ظاهرة من ظواهر الواقع في حالة حركتها الدائمة، في حالة

لذلك التغير، الأمر الذي يسبب حالة من التناقض أو الصراع بين الإثنين.

ثالثاً: قد تبرز في بعض المجتمعات قوالب ذهنية معينة ذات طبيعة سلبية تغذي الانقسامات بين مختلف الجماعات وتجعل بعضها يرتاب في البعض الآخر ويعزو إليه خلق ما يلاقه من متاعب ومشكلات في حياته. وعندما تتعاطم هذه المشاعر السلبية المتبادلة بين فئات أو جماعات المجتمع فإنها تسبب انفجاراً جماعياً يدفع بعض الجماعات للتحرك في مجالات محددة ضد الأخرى كما حدث في تكتل السكان البيض في بعض الولايات الأميركية ضد الأقليات المهاجرة خصوصاً الصينية واليابانية في فترات الكساد والبطالة.

رابعاً: قد يكون ظهور الحركة المعيارية مصاحباً للضغط الاجتماعي المختلفة في ظروف التصنيع السريع وما ينتج عنه من تفكك في العلاقات القروية وعزلة الأسرة وتناقص قيمة المسنين الاجتماعية؛ كذلك يسبب التحضر أو انتشار الروح التجارية والنفعية مختلف الحركات الاجتماعية التي قد يكون أبرز ملامحها السعي إلى حماية روح الجوار والصداقة في وجه التفكك الاجتماعي وطفان الروح الفردية.

وأخيراً: فإن الظرف الذي يسهم في قيام الحركة المعيارية إذا انطوى على عناصر من الضغط الاجتماعي والنفسي، لا بد من أن يمتزج أيضاً بعوامل ايجابية تساعد على اصلاح ذلك الظرف والسير به نحو إعادة تنظيم بناء المجتمع وتجنبيه التفكك والانهار. هذا يعني في المنظور السوسيولوجي الأوسع أن القوى السلبية التي تهدد تماسك المجتمع تعمل جنباً إلى جنب مع القوى الايجابية التي تبطل مفعولها وتبقي المجتمع في حالة من الاستقرار.

أما الحركات القيمية التي تمثل الصنف الرئيسي الآخر للحركات الاجتماعية فيمكن تعريفها بأنها محاولات جماعية هدفها انعاش أو حماية أو تطوير أو استحداث قيم معينة باسم بعض المعتقدات العامة التي تنسب بقدرتها على التنفيذ في مجالات الفعل الجماعي لإعادة تركيب القيم أو وضع المعايير والقيم في صيغ جديدة وإعادة تنظيم حوافز السلوك الاجتماعي لدى الأفراد.

وتتنوع الحركات الاجتماعية القيمية حيث أن بعضها قد يحتوي على عناصر حضارية أهلية أو وطنية من داخل المجتمع ويكون بعضها الآخر مستورداً من خارج حضارة المجتمع أو أجنبياً. كذلك قد يركز بعض هذه الحركات

الظواهر. وقد يكون نطاقها قطرياً عندما تتعاون تنظيمات وطنية معينة لاستحداث تغيير محدد في تشريع من التشريعات أو لإيجاد صيغة تنظيمية لم يسبق أن اعتمدها في تفاعلها مع بعضها البعض.

إن الحركات الاجتماعية المعيارية لا تقتصر على لون سياسي محدد بل تشمل جميع الألوان والاتجاهات السياسية بصرف النظر عن طبيعتها سواء كانت معتدلة أو متطرفة، يمينية أو يسارية.

والفرق بين الحركات المعيارية والحركات الاجتماعية أن الأخيرة تهدف إلى التغيير الاجتماعي العام غير المحدد بينما تسمى الحركات المعيارية إلى تبديل بعض المعايير أو التأثير فيها أو حمايتها أو تنشيطها بصورة محددة. ومن الواضح أن عدم الانسجام بين المقاييس المعيارية وظروف الواقع الاجتماعي يمكن أن يوفر القاعدة أو الأساس للحركة التي يكون هدفها تبديل المعايير. وتلاحظ هذه الحالة بصورة خاصة عندما يواجه المجتمع وضعية التغير السريع في فترة قصيرة.

وقد ينشأ الضغط ليس من تبدل المعايير بل نتيجة للظروف الاجتماعية التي تجعل المعايير الموجودة أكثر ازعاجاً وإثارة للناس.

وخلاصة موضوع الحركات المعيارية أن هناك مشخصات إضافية تتعلق بهذا الموضوع وهي:

أولاً: أن الضغط الذي يدفع إلى هذه الحركات لا يعني دائماً التغير في الظروف المادية الخارجية، بل قد ينتج عن تبدل يحصل في التوقعات المتصلة بالحياة الاجتماعية. ومعروف أن التفاوت بين الظروف الاجتماعية والتوقعات الاجتماعية يرجع إلى التحلل الاجتماعي وما يولده من الانفجار الاجتماعي.

ثانياً: أن الضغط غالباً ما تظهر في فترات التغير الاجتماعي السريع وغير المتوازن، أي عندما يكون التبدل في بعض نظم المجتمع أعمق منه في نظمه الأخرى. أو بعبارة أخرى أن التغير قد يكون سريعاً في بعض عناصر بناء المجتمع بينما تكون عناصر أخرى في بنائه في حالة تنطوي على عرقلة ذلك التغير أو مقاومته. إن هذا التفاوت بين تغير عناصر البناء الاجتماعي يسمى بالتخلف الحضاري وهو يتخذ صورة التناقض بين الأجزاء التي استوعبت التغير في بناء المجتمع والأجزاء التي لم تحقق درجة مساوية من الاستيعاب

ينطلق مسلماً بما يجب برهنة وجوده: هل هناك حقاً فرد قادر على الاختيار بمعزل عن محيطه الاجتماعي والثقافي؟ إن علم النفس في عصرنا حاول باستمرار أن يبرهن على أن كل اختيار له دوافعه ومسيباته، وكذلك فإن الماركسية وسينوزا قبلها اعتبرا بأن الحرية هي ضرورة فُهمت، أي أن هناك حتمية تاريخية أو كونية تخرج كلية عن إرادة الفرد وسيطرته؛ والحرية تصحح عملية فهم هذه الحتمية والالتحاق بها.

إن الخروج من مازق إيجاد تحديد عام مرضٍ لمفهوم الحرية لا يكون إلا بالنظر إلى الدلالات المختلفة التي اتخذها في مختلف حقول المعرفة، وإذا استثنينا علم النفس باعتبار أنه يهتم أكثر بالدوافع الإرادية واللاإرادية في السلوك البشري، يبقى أن نرى معالجة هذا المفهوم في اللاهوت وفي الحقل السياسي والاجتماعي وفي الفلسفة.

- في اللاهوت: اتخذت مشكلة الحرية طابع الصراع بين موقفين: موقف القائلين بأن الإنسان يملك قدرة حقيقية للتحكم بأعماله وبالتالي فإنه المسؤول الحقيقي عن هذه الأعمال، وموقف القائلين بالجبرية، أي أن أعمال البشر مقدرة سلفاً. وفي علم الكلام الإسلامي كان المعتزلة أخصاماً للجبرية، وكانت نقطة انطلاقهم لاهوتية محضة؛ فهم اعتبروا أنفسهم أنصار العدل الإلهي، والعدل لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان الإنسان مسؤولاً عما يقوم به، أي يملك حرية تمكنه من الاختيار بين عمل الخير وعمل الشر، أي أن حرية الفرد هي الشرط الذي بدونه لا يمكن أن تتم العدالة الإلهية.

في اللاهوت المسيحي، ومنذ القرن الخامس الميلادي اتخذت مشكلة الحرية صورة الصراع بين بيلاج وأوغسطين، بين إنسان يصنع قدره وبين قدر رسم كل شيء سلفاً، بين خلاص الإنسان بأعماله واستحقاقه وبين خلاصه بموهبة مجانية تأتيه من لدن الله هي النعمة، ومن هذا الصراع نتج موقف وسط تمثل بشكل خاص في توما الأكويني وبما عرف في تاريخ الفلسفة بمفهوم القدرة على الاختيار *Ciberum arbitrium*، أي القدرة على اختيار أمر أو نقيضه، وقد عرفت هذه القدرة باسم حرية عدم المبالاة، لأنها قدرة على الاختيار بين المتناقضات لا تأخذ بعين الاعتبار الدوافع النفسية الكامنة وراء كل اختيار. ولقد اعتبر ديكارت، في تأمله الرابع، مثل هذه الحرية أخط مراتب الحرية.

- في السياسة والاجتماع: في هذا المضمار يجب الكلام

ويشدد على القيم والمعايير الماضية محاولاً إعادة قوتها أو نفوذها في واقع الحياة الاجتماعية. وقد يحاول بعضها إدامة وجود القيم الحاضرة وتأكيد أهميتها، بينما قد يحاول البعض الآخر لهذه الحركات خلق قيم جديدة. أما البعض الرابع فقد يكون خليطاً من كل هذه المحاولات.

كما تتباين هذه الحركات في كون بعضها ذا نزعة دينية أو روحية بينما يتم بعضها الآخر بكونه علماني الاتجاه. وهي من جهة أخرى تختلف على أساس النتائج التي تترتب عليها من حيث عمقها والشرائح الاجتماعية التي تتناولها.

وخير مثل على الحركات الاجتماعية القيمة هي الحركات التي ظهرت عند الجماعات المسحوقة المغلوبة على أمرها التي تعرضت للاستعمار الاستيطاني الغربي. فالمراحل المبكرة من الاستيطان الأوروبي للمستعمرات وما رافقه من السيطرة والتعسف قد شهدت حركات اجتماعية قيمة قوية غنية بمضامينها الإيديولوجية التحررية، كما هو واضح في البحوث الانتوغرافية التي تناولت الكثير من قبائل الهنود الحمر في الأميركيتين وسكان استراليا الأصليين ومعظم جزر المحيط الهادي الجنوبي التي يصطلح على تسميتها بجزر الأوقيانوس خصوصاً غينيا الجديدة وعدد كبير من القبائل الأفريقية التي تعاني من الاستعمار الغربي الاستيطاني في جنوبي أفريقيا.

قيس النوري

حُرِّيَّة

Liberté
Liberty
Freiheit

إن الصعوبة في صياغة تحديد لمفهوم الحرية من كثرة استعمالها في ميادين متنوعة تشمل العلوم الاختبارية والعلوم الاجتماعية والسياسة واللاهوت والفلسفة. فإذا كانت العلوم الدقيقة تقوم على مبدأي الحتمية والضرورة جاز عندها الكلام عن الحرية كلما كانت هناك لاحتمية ولا ضرورة. وبشكل عام يمكننا أن نقول إن الحرية هي الأعمال التي نقوم بها والتي لا تخضع لقوانين حتمية تخرج عن سلطتنا، أو هي مجموعة الاختبارات التي نقوم بها من تلقاء ذاتنا دون إكراه خارجي. غير أن مثل هذا التحديد لا يفيد في الواقع كثيراً. ذلك أنه

كذلك، فإذا كانت النفس مركبة - كما يروى في أسطورة شهيرة نجدها في « حوار فيدرس » - من جوادين أحدهما جيد والآخر سيء، ومن سائق عربية، فإن هذا التركيب نفسه يفقدها وحدتها ويمنعها من التمتع الكامل بتأمل الخير المطلق. غير أن الجدل الذي يقوم على العقل دون الالتفات إلى الحواس الخادعة، يمكن الإنسان من أن يرتقي إلى جوهر كل شيء، إلى عالم المعقولات، وهكذا تستعيد النفس وحدتها، وتصل عن طريق العقل إلى حريتها. هناك مطلق هو الخير بذاته، تأملته النفس قبل أن تصبح أسيرة الجسد، والمعرفة هي تذكر لهذا المطلق، والحرية هي ارتقاء بواسطة الجدل العقلي نحو هذا المطلق من جديد. أما أرسطو، فرغم مخالفته أستاذه أفلاطون ومحاولته الدائبة لتفسير الأشياء والجواهر بما فيها دون اللجوء إلى عالم المثل، فإنه يلتقي مع سلفه في الدفاع عن حرية إنسانية لا تكتسب إلا بالتأمل والنظر العقلي المحض، فهو يؤكد في الكتاب الأخير من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » بأن حد السعادة الأخير هو التأمل الذي يكسبنا أكبر قدر من الاستقلالية ويجعلنا أقرب إلى الآلهة. لذا كانت السعادة القصوى والحرية الحقيقية للإنسان في تطوير قدرته على التأمل. هذا التأمل هو طريق الحكيم للتقرب من المطلق والإلهي بالابتعاد عن كل ما يشده إلى الجسد والخيريات الخارجية.

يدافع ديكارت عن مفهوم روحي للحرية، فإذا كانت الإرادة هي مقدرة لا متناهية للنفي والتأكيد فإن الحرية الحقيقية ليست قدرة التردد بين اختيار شيء ونقيضه بل هي الإرادة التي استعانت بالمعرفة واختارت الحق؛ أي أنها الإرادة التي تتحكم فيها البواعث والحوافز الخيرة، ومن هنا فإن المعرفة الطبيعية والنعمة الإلهية تزيدان الحرية ولا تنقصانها، تقويانها ولا تضعفانها. كلما ازدادت معرفتي للحق والخير كلما ازدادت حريتي، الحرية تمر إذن عبر عملية التحرر من الخطأ وهي في نهاية المطاف مع الخير المطلق، مع النموذج الإلهي اللامتناهي أما مع كانط فإن أبواب اللامتناهي يغلقها نقد العقل المحض الذي لا يصل في هذا المضمار إلا إلى التناقضات. الطريق إلى المطلق لم تعد سالكة أمام العقل الذي لا يستطيع إلا دراسة الظواهر التي يتحكم فيها مبدأ الحتمية. كل محاولة للبرهنة عن وجود المطلق بالطرق العقلية محكوم عليها بالفشل. غير أن هذا لا يعني بأن الإنسان نفسه يخضع لعالم الظواهر وبالتالي للسببية الحتمية، ذلك أنه وحده من دون سائر الكائنات يستطيع اعتبار الظواهر من ناحيتين:

عن الحرية بصيغة الجمع، إذ إن المشكلة لا تطرح على الصعيد النظري البحث أي على صعيد حرية الإرادة أو تحكم الضرورة في السلوك البشري، ولكنها تطرح على الصعيد العملي كمطلب للفرد في وجه السلطة السياسية. فلقد ناضلت فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر من أجل التسامح وحرية المعتقد الديني وعكست الثورة الفرنسية مثل هذه المطالب في « إعلان حقوق الإنسان » الصادر سنة 1789 م. ولعل كتاب جون ستيورت ميل حول الحرية الصادر سنة 1859 خير مثال للمطالبة بهذه الحريات المجسدة للفرد، حرية المعتقد، حرية الاجتماعات، حرية الفكر وتالياً حرية الصحافة، حرية تأسيس الأحزاب؛ هذه الحريات هي بمثابة حقوق ينتزعها الفرد من السلطة لتخفف عنه قسر المجتمع، ويحمي القانون هذه الحقوق في وجه تعسف السلطة، وهي في جملتها تشكل الحقوق المدنية أو السياسية للفرد. لقد اعتبر بعض الماركسيين لحين مثل هذه الحريات حريات برجوازية، أما الآن فيبدو أن نعتها بالبرجوازية قد خف، إن لم يكن قد زال.

- على الصعيد الفلسفي: هناك قطبان يتجاذبان مفهوم الحرية الفلسفي، القطب الأول هو قطب التأمل الذي يجعل من الحرية أمراً ذاتياً يولي ظهره للعمل والممارسة، والقطب الثاني يدخل العمل كبعد أخير للحرية. لا بد إذن من التمييز بين مستويين مختلفين لمفهوم الحرية الفلسفي.

- المستوى الأول وهو المستوى النظري التأملي، وهو يدافع عن مفهوم أخلاقي للحرية يمكن أن نسميه مفهوم الحرية الروحية، ويقوم مثل هذا المفهوم على محاولة لمعرفة المطلق وبالتالي الانسجام مع هذا المطلق، أي أنه يجعل من المعرفة الأخيرة لجوهر الإنسان الطريق الوحيد نحو الحرية الحقيقية. الحرية تصبح اعتاقاً من كل ما يعيق الإنسان في سيره نحو تحقيق الغاية الأخيرة من وجوده، وسعادة عقلانية تخلت مغريات الجسد والعالم الخارجي.

يتجلى مثل هذا المفهوم أولاً لدى سقراط في جملته الشهيرة: « ليس من أحد شريراً بمحض إرادته ذلك أن كل شر لدى الإنسان يأتي من نقص في المعرفة، المعرفة تحرر، وتوصل إلى الحقيقة، والحقيقة سيدة مطلقة تأتي لمن وصل إليها أن يعود إلى عبودية الأهواء والنزوات ». الحرية ليست إذن حرية التردد أمام التناقضات. إنها عملية اعتناق من الجسد وتحرر من كل ما يشدنا نحو ارتكاب الشر، وهي في النهاية التزام دائم بالخير. وهذا ما تقودنا إليه فلسفة أفلاطون

والمجسد في محاولة لإعطاء القيمة الأولى للعمل البشري من أجل التغيير، وستصبح إرادة التغيير هذه هي الأفق الأخير للحرية الإنسانية.

كانت الوجودية في القرن العشرين صرخة الفرد في وجه كل أنواع الاستلاب كما كانت من قبل صرخة أبي الوجوديين الدنمركي مورين كيركيغارد صرخة في وجه عقلانية هيغل المنتصرة، غير أن الوجودية وأن شددت على الفرد، إلا أنها أبرزت قيمة العمل والممارسة وأهمية كل عمل فرد بالنسبة للمجموعة كلها، ويتجلى مثل هذا الاقتراب في المعالجة في مفهوم سارتر للحرية، فالإنسان في نظره هو قبل كل شيء مشروع، ومن قال مشروعاً وضع القيمة على المستقبل لا على الماضي. إذ ليس وراء الإنسان جوهر يحدده بل أمامه وجود عليه تحمل تبعاته. فالإنسان هو ما ليس هو، وهو ليس ما هو. أمام العدم المتفتح أمامه مسؤوليته كاملة غير منقوصة. وهذه المسؤولية تأتي في شعوره التام بأنه مؤلف أعماله وأن حريته كاملة. فهذه الحرية هي شرط كل عمل. الوجود البشري وجود بلا عذر. لذا، فإن أي تدمير أو شكوى أو تذرع بأسباب خارجية لا معنى له. الإنسان يقف في الوجود وجهاً لوجه أمام مسؤوليته الشاملة التامة وليس له من معين خارجي ولا من عذر ينتقص مثل هذه المسؤولية، يقرر بنفسه الخير والشر ويلزم البشرية بأكملها في كل عمل يقوم به.

قبل سارتر كان الروسي نقولا برديايف قد جعل من الحرية القيمة المطلقة حين جعلها تسبق الكينونة وكل عملية الخلق، إذ هي أساس الكينونة والوجود دون أن يكون لها ذاتها أساس، وهي تتحقق دياكتيكياً في عالم موضوعي هو في آن معاً أداتها ونفيها، وهذا العالم الموضوعي يجعل التجربة الإنسانية، في لحظات مميزة كالحب والخلق والنشوة، تعيش التوافق الجوهرية بين الكينونة والحرية.

مع طغيان البنيوية في عصرنا، تلاشت مشكلة الحرية عن السطح لصالح دراسة البنى اللاواعية التي تتحكم في الفكر، غير أن وجود الحرية يظل الشرط الذي بدونه لا معنى للتجربة الإنسانية.

مصادر ومراجع

- ديكارت، رينه، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1977.
- سارتر، جون بول، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.

غاياتها، وهو وحده يستطيع أن يدرك الجمال وأن يقيم لذاته غاية أخلاقية لأنه وحده يستطيع أن يتصرف حسب المبادئ؛ أي أنه يستطيع أن يتصور القوانين التي تتحكم في الطبيعة؛ أي أنه يتمتع بإرادة هي في الواقع عقل عملي، ومن هنا كانت الحرية ممثلة في هذه الإرادة التي تستطيع أن تقبل القانون الأخلاقي أو ترفضه، الحرية هي إذن أساس العمل الأخلاقي. الإرادة تستطيع أن تخالف فتحالف الشر وتستطيع أن تطيع الأمر المطلق للقانون الأخلاقي فتصبح إرادة طيبة تعمل لانتصار مبدأ الخير على الأرض. إن كانت حريتها في البداية هي الاختيار بين الطبيعة الحاسة والطبيعة العقلية فإن الحرية الحقيقية هي في نهاية المطاف احترام القانون الأخلاقي دون شرط ولا اعتبار لأية نتيجة عملية.

- المستوى الثاني للحرية هو ذلك الذي يحاول أن يدخل البعد العملي لمفهوم الحرية، وهو يعطي أهمية بالغة لما يفعله البشر في حياتهم اليومية أي أنه يستعيز عن الحياة التأملية بالحياة العملية للفرد والمجموعة. هذا المفهوم للحرية يريد أن يقيم « حقيقة الحياة الدنيا بعد أن تلاشت ماورائية الحقيقة ». لقد كان لكانط في موقفه النقدي شرف التمهيد للعودة بالفلسفة إلى الأرض بعد أن أغلق في وجهها أبواب الماوراء الذي يقع خارج عالم الظواهر، لذا فإننا نلمس عند هيغل انقلاباً جذرياً في مفهوم المطلق. فإذا كان هذا المطلق هو ما يسميه هيغل الروح أو العقل Geist فإنه يحتاج، لكي يعي ذاته، إلى ما يحققه العمل البشري، ومن هنا كانت القيمة المطلقة لما يحققه الإنسان من خلال تاريخه، التاريخ حلقة متصلة تحقق المفهوم الذي تتصوره الروح عن ذاتها. وهذا المفهوم هو الذي يحكم العالم ويكفل له البقاء. ان السير قدماً في هذا المفهوم واتساعه متوطان بالجهد البشري، ولذا فإن الحياة على هذه الأرض أي التاريخ البشري هو المطلق بعينه. المطلق يحتاج كي يصبح أكثر وعياً لذاته، إلى العمل البشري، وليس العكس كما كان الحال في المفاهيم الروحية للحرية، أي أن الحرية هنا هي مسيرة طويلة لأحقاب مختلفة تعي ذاتها أكثر فأكثر كحرية. مثل هذا المفهوم الذي يحاول أن يستعيد كل ما عاناه الإنسان من خلال مسيرة تاريخه الأليم، يفتح عالماً جديداً في الفلسفة. فهو يجعل المطلق أسير الجهد البشري يتحقق كوعي للذات وكحرية بقدر العمل الذي يقوم به الإنسان ويصبح مصير المطلق مرتبطاً بمصير البشر.

منذ هيغل سيظل هاجس الفلاسفة عدم الابتعاد عن الواقع

جورج مور 1873 - 1958 مصطلحاً بديلاً هو المعطيات الحسية لكن هذا المصطلح لم يرد في كتاب مطبوع إلا عند الفيلسوف البريطاني برتراند راسل 1872 - 1970 وأصبح مصطلح المعطى الحسي وارداً عند برود 1887 - وبراي. وهو يقابل أفكار الحس عند لوك 1632 - 1704 والصفات الحسية عند بركلي 1685 - 1753 والانطباعات عند ديفيد هيوم 1711 - 1776 .

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون .
- Armstrong, D.M., Bodily Sensations, 1962.
- Austin, J.L., Sense and Sensibilia, 1962.
- Borling, G., Sensation and Perception in The History of Experimental Psychology, 1942.
- Hamlyn, D.W., Sensation and Perception, 1961.
- Lear, M., Sense Perception and Matter, 1953.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

- كانط، امانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هيجل، علم ظهور العقل، تر. مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- Berdiaeff, Nicolas, Méditations sur l'existence, Aubler, Paris, 1936.
- Bouamrane, C., Le Problème de la liberté humaine dans la pensée Islamique, Solution Mu'tazilite, ed. Vrin, Paris, 1978.
- Mauchausat, Gaston: La liberté spirituelle, P.U.F., Paris, 1959.
- Mill, John Stuart, On Liberty, Ed. The Library Arts Indiana Polls, Ney York, 1956.
- Zainaty, Georges, La Bipolarité de la liberté, thèse inédite. Paris, 1972.

جورج زيناتي

حِسّ (إحساس)

Sens

Sense

Sinn-Sinnlichkeit

حَضَارَة

Civilisation

Civilization

Zivilisation

يتناول البحث في الحضارة، الحديث عن الإنجازات التي حققها الانسان عبر ملايين السنين، وأهمها التطورات التي لحقت بالإنسان نفسه، سواء على صعيد جسم الانسان أو على صعيد وعي الانسان لنفسه والعالم الذي يعيش فيه. فمن جهة، يتناول البحث في الحضارة الحديث عن غزو الانسان للفضاء وتفتيته للذرة ومجمل المكتشفات العلمية والتكنولوجية، ومن جهة، يتناول هذا الحديث انجازات الانسان الفنية والجمالية ونظرة الانسان الى نفسه وطريقة تعامله مع الآخرين وقيمه ومثله الجديدة ونمط تفكيره وتطور عقله إضافة الى انتصارات الانسان الباهرة وهزائمه النكراء .

وقد يبدو للوهلة الأولى أنه من الصعب تناول موضوع الحضارة في صفحات قليلة إلا بطريقة سطحية. وهذا صحيح اذا كان حديثنا سيتناول كل الانجازات الانسانية التي تشكل من مجموعها الحضارة، فعندئذ تصبح المهمة عسيرة حقاً، بل ومستحيلة ايضاً. إلا أننا لا ننوي تناول كل الإنجازات الانسانية، ولا حتى الإنجازات الرئيسية، بل

هو المعطى الحسي للوعي المباشر مقابل موضوع العالم الطبيعي. وكما يقول التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون » هو القوة المدركة النفسانية. والمعطيات الحسية تتميز بأربعة أمور: 1 - لبس لها وجود ممتد شأن الموضوعات الفيزيائية. 2 - لها وحدة متأزرة تجمعها في كل واحد. 3 - هي مباشرة. 4 - مؤكدة لا يصيبها الشك كما هو الحادث بالنسبة للموضوعات الخارجية. والحواس نوعان: ظاهرة وباطنية. الظاهرية خمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. والباطنية: الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة. والحس المشترك كما يقول أرسطو هو الذي يجمع الحواس المتناثرة في بؤرة واحدة ويكون وحدة ويعطي دلالة. وهو الذي يدرك الصور وحافظها الخيال، وهو أيضاً القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وتسمى باليونانية عند العرب بذكاسيا، أي لوح النفس، والحواس هي جواسيس الحاسة المشتركة ومحلها كما يتصور العرب القدامي التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ وكأنها عين تشعب منها خمسة أنهار. والوهم يدرك المعاني وحافظها الذاكرة.

والحس هو الاحساس وقد صك الفيلسوف البسبطاني

ستحدث عن الحضارة نفسها باعتبارها انجازاً إنسانياً .

وقد يستغرب البعض ان مصطلح حضارة Civilization لم يظهر في الغرب الا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع ان الحضارة هي ما يميز الانسان عن الحيوان، إلا أن الانسان الذي كان وما زال في معترك الحضارة لا يستطيع أن يضع نفسه بسهولة خارج هذه الحضارة ليصفها ويتحدث عنها دون الدخول في تفاصيل هذا الجانب أو ذاك. وهذا ما فعله ابن خلدون عندما حاول الخوض في موضوع الحضارة فتناول جانباً واحداً من جوانب الحضارة وهو العمران؛ أحد فروع الاجتماع الانساني. وسبب صعوبة البحث في الحضارة اننا متمنطقون بالمنجزات الحضارية منذ طفولتنا، نأخذ هذه المنجزات على أنها أمور مفروغ منها. اننا قريبون منها لدرجة أننا لا نستطيع أن نقف خارجها لتتحدث عن الحضارة ككل، كإنجاز انساني، إلا عندما نمثلك درجة عالية من التجريد وعندما تتوفر الشروط العلمية التي تمكننا من القيام بهذه المهمة.

وقد ساهمت التطورات العلمية في العصور الحديثة في إلقاء الضوء على حياتنا ككل مما سهل فهم هذه الحياة بشكل علمي جديد سهل معه الحديث عن الحضارة كإنجاز انساني. ولا شك أن لنظرية داروين في النشوء والارتقاء التي عرضها في كتابه «نشوء الانسان» الذي ظهر بعد قرن كامل من ظهور مصطلح الحضارة، الفضل الأول في اعطاء هذا المصطلح ابعاده الجديدة، بل قد يمكن القول إنه بدون هذه النظرية لم يكن بالامكان دراسة موضوع الحضارة بالعمق العلمي اللازم. أما المكتشفات والتطورات العلمية التي جاءت بعد ذلك في كافة الميادين ولا سيما الفلك والذرة والالكترون وعلم النفس، فقد ساهمت في تمهيد الطريق للبحث في الحضارة بشكل جديد يتناول أصلها وتطورها وتحولاتها الكبرى. فدراسة الانسان نفسه تطورت في العقود الأخيرة وألقت الأضواء على حقائق مهمة وخطيرة لا تقل أهمية عن الحقائق الجديدة عن العالم الذي يعيش فيه هذا الانسان. اما انجازات الانسان فأصبح بالإمكان العودة بها الى الوراء عشرات بل مئات الآلاف من السنين، وأصبح بالإمكان مقارنة الانسان المعاصر بأقرب الحيوانات اليه مما ألقى المزيد من الضوء على البدايات الاولى لتشكيل العقل الانساني ونشوء اللغة وبدء الحضارة الانسانية.

لقد انتهت المعركة التي دارت لمدة طويلة من الزمن بين الانثربولوجيا الآخذة بنظرية التطور من جهة، والفكر الإبقاني

المعارض لنظرية التطور من جهة أخرى. ومع أن هذه المعركة كانت محسومة النتائج منذ بدايتها الا ان الانتصار الصريح الذي أحرزته الانثربولوجيا جعل البحث في الحضارة يأخذ أبعاداً جديدة. وباستثناء بعض الجيوب المتناثرة هنا وهناك في عالمنا اليوم، فإن هذا العالم لا يشك في أننا من نسل نوع من الحيوان يمت بالقراءة المباشرة إلى القردة العليا، إلا أن هذه القردة ليست اجدادنا وليس اجدادها أجدادنا بل ابناء عمومتهم. وإذا كانت الحضارة هي الانجازات الانسانية في كافة الميادين يأخذها جيل ما أو شعب ما أو عصر ما عن الجيل أو الشعب أو العصر السابق عليه ويعلمها للجيل اللاحق بعد ان يضيف اليها، أو هي تلك الانجازات التي يأخذها شعب ما أو عصر ما عن قبله ويعطيها لمن بعده بعد الاسهام فيها أو الاضافة اليها، فإن الحضارة تصبح حصيلة ذلك التفاعل بين الأجيال والشعوب والعصور منذ افترق اجدادنا الأول عن ابناء عمومهم القردة العليا منذ أكثر من مليون سنة.

وقد يكون من الصعب ادراك المعنى البعيد لمصطلح الحضارة دون العودة الى حياة الانسان الاولى التي لم تكن تختلف عن حياة الحيوانات المتوحشة. حيث كان يعيش الانسان الاول في الكهوف وقبل ذلك فوق الاشجار لا يجيد من الكلام الا الأصوات والصراخ يعيش دون ملابس أو مأوى يقضي أكثر أوقاته في البحث عن الطعام من صيد وخلافه. ان تصور مثل هذا الانسان الذي كان يعيش دون نار ودون أدوات سوى الحجارة والأغصان يتطلب مخيلة واسعة وجهداً كبيراً تقوم به. ولعل أولئك الذين شاهدوا فيلم «النار الأولى» أو الذين قرأوا قصة الفتاة المتوحشة التي وجدت في فرنسا سنة 1731 قرب Chalons أو الذين تابعوا قصة الانسان الثعلب (الواوي) الذي عثر عليه بعض الصيادين في الصحراء السورية، يستطيعون ان يستعينوا بذلك الفيلم أو تلك القصة أو ما قرأوه من أخبار لتنشيط مخيلتهم في تصور طبيعة حياة الانسان الأول.

أما الفيلم فيصف لنا بشيء كثير من البراعة حياة الانسان الاول عند اكتشاف النار وصراع الشعوب أو الأجناس البشرية أو القبائل على امتلاك هذا الانجاز الحضاري الكبير، وكيف كانت النار عصب الحياة الأول، فالشعب الذي يمتلك النار كان أكثر تقدماً ورقياً من الشعب الذي لا يمتلكها، بل إن النار كانت تعني الحياة لمن يمتلكها والموت لمن لا يمتلكها.

أما قصة الفتاة المتوحشة فقد ظهرت في فيلم أيضاً، وهي قصة حقيقية لفنائة اكتشفت قرب Chalons-Sur-Marne،

ان رؤوسهم كانت أقرب الى رؤوس القردة مع استثناء واحد وهو ان اسنان الانسان الاول كانت أقرب الى أسناننا اليوم. ولهذا دلالة الكبرى فيما يتعلق بغذاء الانسان.

و ثبت الدراسات المتعددة ان مخ الانسان الأول كان أقل حجماً من مخ الانسان المعاصر بدرجة تقرب من النصف تقريباً. ويبدو أن أهم ما تميز به اسلافنا عن أبناء عمومته هو قدرتهم على تقليد الأصوات، وهي قدرة لا توجد عند غير الانسان من أنواع الثدييات؛ فقد كان ذلك بداية تكون اللغة الأولى التي لم تكن أكثر من بعض الرموز الصوتية القليلة يتعارف عليها الأفراد بطريقة معقدة. ويبدو ان هذه المقدرة على تقليد الأصوات هي التي جعلت الانسان الاول يسير في طريق التطور حتى وصل الانسان الى ما وصل اليه دون غيره من أقرب الحيوانات اليه، وذلك لأن التفكير والتعلل انما هما عملية الكلام نفسها. فلا تفكير بدون اللغة كما تؤكد الدراسات اللغوية الحديثة. بل أكثر من ذلك، فإن هذه الميزة أو الخاصية وهي ميزة تقليد الأصوات التي جعلت الانسان قادراً على وضع الرموز اللغوية هي التي جعلت الانسان قادراً على التعلم وهي التي أدت تدريجياً الى نمو حجم الدماغ الانساني. فإذا كان العقل هو عملية التفكير وإذا كانت عملية التفكير هي عملية الكلام نفسها بأشكالها المختلفة، الكلام مع الآخرين أو الكلام مع الذات، فإنه من الطبيعي أن ينمو الدماغ نتيجة المران والتدريب والاستعمال المستمر المتطور، ولا شك ان الانسان الأول قد احتاج الى آلاف السنين ليتمكن من تطوير وسيلة التفاهم والوصول الى الحد الذي أصبح معه قادراً على أن ينقل افكاره الى الآخرين عبر الرموز اللغوية الواضحة.

وإذا كانت اللغة هي أحد الانجازات الانسانية الكبرى فهي بمثابة محطة كبرى من المحطات الرئيسية في تاريخ الحضارة الانسانية، إلا أن الانجاز الأهم هو العقل الانساني نفسه وهو الذي يرتبط باللغة ارتباطاً جديلاً؛ فلقد تطور هذا العقل بتطور اللغة التي كانت دائماً عاملاً إغناء للعقل، كما أن العقل بدوره كان يساهم بتطور اللغة، ومن هنا قولنا إن العلاقة بين الاثنين هي علاقة جدلية دون أن يكون أحدهما أسبق من الآخر. كلاهما انجاز انساني يتوقف على الآخر. ومما لا شك فيه أن الانسان قد عرف اللغة منذ زمن بعيد، الا ان اللغات الأولى قد اندثرت لأن اللغة التي لا تسجل تضع وتختفي. وعندما استطاع الانسان تسجيل رموزه الكلامية لأول مرة قبل ستة آلاف سنة فقط، كان العقل قد تطور تطوراً كبيراً عبر آلاف السنين حتى أنه أصبح من الصعب تصور

ويبدو أن هذه الفتاة فقدت الاتصال بغيرها من بني الانسان في سن مبكرة إلا أنها نجت من الموت وعاشت ونمت أقرب الى الحيوان منها الى الانسان. فقد كانت تمتلك مرونة فائقة في التقاط الطيور والأرانب وكانت تسلخ صيدها بأظفارها أو تبتلع الطرائد نيئة دون طهي كما يفعل الذئب مثلاً، وكانت تتلذذ بامتصاص دماء الحمام الحية، ولم تكن تملك من اللغة الا صرخاً أقرب إلى العواء.

وأما (الواوي) فهو رجل يجمع بين صفات الانسان وصفات الحيوان، وأكثر التخمينات صحة ان امرأة ما في الصحراء فقدت طفلها الرضيعين فحننت عليهما غزاة وأرضعتهم.. فقد كان هذا الرجل ورفيق له أكثر طولاً ودقة واستطالة في شكل الرأس ونحافة الجسم يرتعان مع قطع كبير من غزلان البادية السورية في محافظة الرقة، عندما كان بعض الصيادين اللبنانيين يطاردون قطع غزلان بالبندق والسيارات، وقد لاحظ هؤلاء وجود غزالين يقفزان قفزات عالية وسريعة، وكانا في بعض الحالات يجريان جرياً سريعاً على القوائم الخلفية فقط مع الاستعانة بالقوائم الأمامية.. وكم كانت دهشة الصيادين عظيمة عندما اكتشفوا ان الغزالين من بني البشر على الرغم من وجود الورب الكثيف والشبه بشعر الغزلان يغطي جلدتهما وأرجلتهما الطويلة الرفيعة، والشعر الطويل الذي يغطي رأسيهما الصغيرين الدقيقين. وعندما حاول الصيادون اطعامهما من طعام بني البشر لم يفلحوا في هذه المهمة، ولكن عندما جاؤوهما بالحشائش أكلتا منها بنهم شديد. وقد قضى الأول، الطويل، نجه نتيجة عدم قدرته على التكيف وبقي (الواوي) وحيداً، دون ان تفلح محاولات انسته على الاطلاق وقد فشلت عملية تعليمه اللغة فشلاً ذريعاً.

إلا أن هذه القصص لا تكفي وحدها، فهي تصور الانسان في مرحلة متقدمة جداً بالقياس الى الانسان الاول.. فإذا عدنا الى بعض النقوش Fossils المتناثرة والى بعض المكتشفات الحديثة وجدنا اسلافنا، لسبب أو لآخر، يتركون العيش فوق الاشجار كما تفعل القردة الآن ويختارون العيش على الارض.. ويبدو ان ذلك أتى بعد تطورات مهمة في تركيب الجسم الانساني منها، قوة الرجلين وقدرتهما على حمل الجسم وتطور اليدين بما يتيح رمي الاحجار واستخدام الهراوة. وقد يكون السبب في ترك الحياة فوق الاشجار هو ان الاشجار قد تركت اجدادنا نتيجة بعض التغيرات الجيولوجية المهمة التي حدثت في عصر الميوسين Miocene. على كل حال، فإن ما نعرفه الآن هو أن هؤلاء الاجداد كانت لهم أجسام انسانية الا

في مرعى محاط بأسلاك مكهربة وكانت كلما حاولت هذه الأبقار اجتياز المساحة المخصصة لها يصعقها تيار كهربائي خفيف، الى أن اعتادت هذه الأبقار على عدم تجاوز المساحة المخصصة لها. وقد ظلت الأبقار على عاداتها هذه حتى بعد رفع الاسلاك المكهربة، بل أكثر من ذلك، فإن الأبقار الصغيرة التي لم تكن قد ولدت عندما رفعت الاسلاك المكهربة تعلمت من ذويها عدم اجتياز المساحة المخصصة. وقد احتاجت الأبقار الى مدة طويلة من الزمن لتتخلى عن عاداتها المكتسبة هذه. ويؤكد سكران ان الانسان لا يختلف في هذا عن هذه الأبقار عندما يسجن نفسه في اطار أفكار البيئة التي يعيش فيها.

في مسيرة التطور الانساني الطويلة نجد أن الانسان يخلق ظروفاً أو شروطاً جديدة ثم يسجن نفسه في هذه الظروف أو البيئة الجديدة لمدة طويلة من الزمن قبل أن يخرج نفسه منها الى ظروف معدلة وفق منطق الجدول. ولم يدرك الانسان ان البيئة التي هي مجموع الظروف والشروط الثقافية والحضارية الزمانية والمكانية التي تتحكم به هي من صنع الانسان نفسه وانه يستطيع التحكم بها. ولعل روبرت اوين Robert Owen هو أول من تنبه الى حقيقة أن البيئة التي تحدد خصائص الانسان هي من صنع الانسان نفسه. وليس أدل على صحة هذه الحقيقة من أننا نستطيع تغيير خصائص الانسان إذا غيرنا في بيئته أو أننا نستطيع تغيير البيئة إذا غيرنا الانسان الذي يعيش فيها. إن نظرة سريعة إلى عالمنا اليوم تثبت صحة هذا القول. فنحن نعيش في عالم واحد ومع ذلك نجد تباعداً واسعاً بين أفراد الانسان في الأماكن والمحتمات المختلفة من عالمنا هذا. فالقبائل الرحل في منغوليا أو أندونيسيا أو غيرهما هي نتاج البيئة التي تعيش فيها تماماً كما أن الأرستقراطي البريطاني هو نتاج بيئته. هذه حقيقة مهمة، إلا أن الأهم من هذه الحقيقة، حقيقة أخرى وهي أننا إذا بدلنا بيئة الانكليزي بيئة المنغولي منذ الولادة لوجدنا أن شخصية الأول تصبح هي شخصية الثاني، وبالعكس.

لم يدرك الانسان هذه الحقيقة المهمة ادراكاً واضحاً الا في العصور الحديثة على ضوء الدراسات النفسية السلوكية المستجدة، وكان من الطبيعي أن يكون لهذا أثره على فهمنا للحضارة. فإذا كان الانسان في تفاعل جدلي مع البيئة، كان الانسان أكثر تطوراً اذا تطورت البيئة وكانت البيئة أكثر تطوراً إذا تطور الانسان. ولعل التعليم بمعناه الواسع هو وسيلة الانسان الاولى لتطوير نفسه وبيئته. فإذا تركنا المثل المبسط

الانسان الأول دون هذا الانجاز الرئيسي الذي أصبح عنوان الانسانية.

لقد عاش الانسان الأول عيشة الحيوان المتوحش، ولم يكن يملك عقله أو تفكيره كما كان يملك يده وعينه ولسانه ودماغه. فالعقل والتفكير كاللغة انجازات حضارية، إذا لم نقل ان العقل والتفكير هما اللغة نفسها؛ انها ابتكارات انسانية جاءت حصيلة التعلم بمعناه الواسع جداً والذي يبدأ بتلك الخطوة الأولى وهي وضع رمز صوتي لشيء ما ثم نقل هذا الرمز الى أفراد آخرين. وعندما ندرك اليوم هذه الحقيقة يتغير مفهومنا للحضارة ولمجمل التطور الانساني. فإذا كنا نميل إلى الظن ان الحضارة هي المكتشفات العلمية والمخترعات والمبتكرات والكتب والمؤلفات والفنون والمدن الكبيرة والطرق ووسائل الاتصال والطائرات والصواريخ والأفكار الفلسفية وغير ذلك، وأن هذه كلها حصيلة العقل الذي يتميز به الانسان عن غيره من الكائنات الحية، وهذا كله صحيح، إلا أن الصورة لا تكتمل إلا إذا ذكرنا ان العقل والتفكير هما انجازات حضاريان أسوة بغيرهما من الإنجازات؛ فهذا وحده كفيلاً بأن يقدم تصوراً واسعاً وعميقاً للحضارة على ضوء علم العصر الذي نعيش فيه.

وإذا كان فلاسفة العصور الوسطى كابن سينا مثلاً، بل فلاسفة العصور الحديثة كديكارت مثلاً، يعتقدون ان العقل هو قوة أو ملكة من شأنها ان تعقل وتفكر، أو أنه ذلك الجزء الأسمى من النفس وأنه خالد ابدى، وأنه قادر على الادراك والاستنباط والاستنتاج بدون العودة الى الحواس أو الى العالم الخارجي، وأنه يستطيع حتى بدون أي ضرب من ضروب التعليم ان يصل الى النتائج نفسها التي يصل اليها عن طريق التعلم كما ظن ابن طفيل مثلاً، وأن عقل الانسان هو هو في كل زمان ومكان؛ فإن هذا النمط من التفكير لا يصمد أمام الحقائق والتجارب العلمية الحديثة ولم يعد له إلا قيمة تاريخية تعليمية تساعدنا على معرفة التطورات والمراحل التي مر بها التفكير والعقل الانسانيان. بل ان مواقف الفلاسفة منذ افلاطون وحتى توماس ريد، وجون ستيوارت مل وغيرهما تثبت لنا كيف يصبح الانسان أسير أفكار عصره فلا يستطيع أن يرى الأشياء الا من خلال منظار ضيق خاص وكيف كان هذا ينعكس دائماً على مفهومه للحضارة ورؤيته لها.

ب. ف. سكر Skinner أحد كبار السلوكيين في زماننا يرى أن الانسان أسير أفكار بيئته تماماً كما أن الحيوان أسير عاداته. فقد أجريت تجربة على بعض الأبقار حيث وضعت

أخرى. وهكذا.. ومن جهة ثانية، فإنه لا يوجد شعب من الشعوب بلا نصيب ما من الحضارة. الا ان وصف هذا الشعب بأنه متحضر أم غير متحضر أو بتعبير أصح متقدم أم متخلف يتوقف على مدى قربه أو بعده من الشريحة العليا من شرائح الثقافة أو الحضارة. وكم نحن الآن بحاجة ماسة الى نقل نظرية ايتشتين في النسبية من ميدان الفيزياء والفلك الى ميدان الثقافة والحضارة حتى نتمكن من استيعاب هذا المفهوم النسبي المتطور في علاقته بهذا المتحول أو ذاك.

لم يملك الانسان الاول أي تصور مستقبلي؛ لأنه لم يكن يملك الاداة التي يستطيع أن يتصور بها ما يمكن أن يؤول أمره اليه. ولا شك ان مئات الآلاف من السنوات قد مضت دون أن تتقدم الانسانية سوى خطوة صغيرة واحدة هنا وهناك.. كما أن آلاف المئات من السنوات قد ضاعت وضاعت معها بعض المكتسبات بفعل بعض العوامل البيئية أو بعض الأحداث الطبيعية. ونحن نمتلك اليوم الأدلة الكافية على أن سلالات كاملة من أبناء جدود الانسان قد انقرضت دون أن تخلف وراءها أي شيء يذكر، وان سلالات كاملة من اجداد الانسان قد ولّت ولم تترك إلا القليل الذي يكاد لا يذكر. ولا شك ان اجداد الانسان الذين كانوا يعيشون وفق غرائزهم يشتركون معنا في كثير من الأشياء وانهم كانوا يمارسون الكثير مما نمارسه اليوم كركوب أو توسل جذع شجرة فوق الماء لعبور الماء من صفة الى أخرى او ما يشبه ذلك كما قد يفعله فرد دون ان يتعلمه.. الا أن هذا ما تفعله فرادى الحيوانات ايضاً. ولا يخرج هذا الفعل جذ الانسان عن دائرة الحيوان.. ولكن عندما بدأ الانسان ينقر جذع الشجرة لركوب الماء، أو عندما صنع من الحجر بداية فأس يصطاد بها عندئذ وعندئذ فقط بدأ الانسان يصنع إنجازاً حضارياً.

كان مشروع الفأس الأولي أو ما يشبه الفأس اكتشافاً مهماً بل هو في غاية الأهمية لأنه كان يعتبر بالقياس الى العصر قمة التطور الحضاري وآخر منجزات الحداثة. وبعد آلاف السنين عندما وضع الانسان رموزه الكتابية الاولى شكّل هذا الحدث الابداعي ذروة عمل العقل البشري في مواجهة الطبيعة، وآخر درجات الحداثة، تماماً كما كان اكتشاف الآلة البخارية بعد ذلك ببضعة آلاف من السنين قمة الحضارة وآخر درجات الحداثة. فما يعتبر حضارة وحداثة في عصر من العصور يعتبر تخلفاً بالقياس الى عصر لاحق وتقدماً بالقياس الى عصر سابق. فالتقدم والتخلف يتوقفان على المكتشفات والمبتكرات الانسانية اضافة الى توقّفهما على النتائج المترتبة

الذي أخذناه من عالمنا اليوم المتعلق بابدال بيئة المنغولي ببيئة الانكليزي ونظرنا الى الانسان في علاقته ببيئته عبر تاريخه الطويل وعبر مئات الآلاف من السنين، وإذا تخيلنا فكرة أخذ انسان وُلد قبل عشرة آلاف سنة ووضع في عالمنا اليوم أو اذا تصورنا احتمال أخذ انسان ما من عالمنا اليوم والعودة به عشرة آلاف سنة الى الوراء فقط، لوجدنا صعوبة تكيف هذا الانسان في بيئته الجديدة. والأهم من هذا ان الانسان الذي ولد قبل عشرة آلاف سنة لا يستطيع أن يتكيف مع بيئته بسبب عدم تطور عقله بل وعدم نمو دماغه النمو الكافي الذي يؤهله للتكيف؛ فقد أثبتت الدراسات والاكتشافات العلمية الحديثة إن حجم دماغ الانسان الأول يقل كثيراً عن حجم دماغ انسان اليوم.

وإذا كانت أكثر تعريفات الحضارة تشير الى أنها انتقال من الحالة البربرية للانسان إلى حالة أكثر رقياً وتقدماً كما أنها انتقال من البداوة الى التحضر ومن القرية الى المدينة، إلا ان هذه التعريفات تقابل مرحلة متأخرة من مراحل الحضارة بمرحلة سابقة ولا تتناول الحضارة ككل باعتبارها مجموع الانجازات والمكتسبات الانسانية منذ كان الانسان وحتى اليوم. ونحن نستطيع ان نفهم الحضارة بمعناها الأوسع والأعمق عندما نكف عن مقابلة مرحلة الحضرة بمرحلة البدو، أو مرحلة الآلة البخارية بمرحلة الآلة اليدوية، أو حتى عصر البخار بالعصر الحجري، وعندما ننظر الى الحضارة على أنها الانسانية في مقابل الحيوانية، أو بتعبير أوضح عندما تقابل إرث الانسان الحضاري بإرثه الحيواني. فالانسان المعاصر ما زال يحمل الكثير من تاريخه الحيواني الطويل، فهو يشترك مع الحيوان في كثير من الصفات، الطعام والشراب والنوم والتنفس والدورة الدموية والتناسل والغرائز وغيرها. والانسان يرث هذا كله سواء كان متحضراً أو لم يكن، إلا أنه لا يرث اللغة والمعتقدات والفنون والآداب وكل انجازات الانسان العقلية إلا بالمعنى الواسع لكلمة وراثية أي بالمعنى غير البيولوجي، فالانسان يولد حيواناً بلا حضارة وهو يكتسب الحضارة ويتعلمها ممن حوله.

والحضارة على هذا، قضية نسبية، فالحضارة التي هي خلاصة المكتسبات والانجازات الانسانية تختلف باختلاف المراحل التاريخية؛ فقد كان الاتفاق على بعض الرموز الصوتية قمة أو خلاصة الانجازات الانسانية في مرحلة من المراحل كما كان وضع رموز مكتوبة للكلمات التي يتفهم بها الانسان خلاصة الانجازات الانسانية في مرحلة تاريخية

وإذا كانت الصدفة وحدها هي التي هيأت الإنسان لأن يقيم الحضارة، إلا أن زوال هذه الحضارة لم يعد متروكاً للصدفة وحدها. صحيح أن الإنسان كان دائماً عبداً لأفكاره وسجيناً لماضيه، وهو الآن لا يختلف كثيراً في هذا المضمار عما كانه قبل مئات السنوات أو آلاف السنين إلا أن فهمنا الجديد للحضارة ومعناها وطبيعتها واكتناه امكان تعرضها للتصدع والاضمحلال وسرعة عطبها أو تلفها تجعلنا قادرين على تلافي تبديدها أو اضعافها، وذلك عندما نجعل من الحضارة عامل تحرير وانعتاق للإنسان لا عامل أسر وعبودية. كان تقدم البشرية في العصور المتأخرة وما زال على حساب مستقبل هذه البشرية نفسها؛ فكل مصادر قوة الإنسان وكل مصادر سيطرته على الطبيعة إنما هي على حساب مستقبل البشرية. وسواء كان الإنسان قادراً في السابق على تجنب السلبات في انجازاته ومبتكراته أم لا، فإن عليه الآن تدارك الأمر قبل فوات الأوان. وعلى سبيل المثال نقول إن الإنسان الذي يبني السدود هو نفسه الإنسان الذي يلوث البيئة حوله، والإنسان الذي يتحكم بالأمراض والجراثيم هو الذي يضعف مقاومة الإنسان العصري أمام أمراض جديدة، والإنسان الذي يزيد يوماً من سيطرته على الطبيعة عن طريق المكتشفات وتفكيك الذرة وغزو الفضاء وغيرها هو الذي يهيئ الظروف الجديدة لخطر حرب كونية قد تبيد العالم بأسره.

في كتابه «أبعد من الحرية والكرامة» يؤكد ب. ف. سكينر Skinner أنه لا بد للإنسان من تحقيق تقدم مشابه لتقدمه في ميدان العلم والتكنولوجيا على صعيد الدراسات الإنسانية والنفسية والسلوكية لكي يستطيع تجنب الكارثة، لا بد لنا من تقدم في ميدان دراسات الإنسان وسلوكه وتفكيره وعقله ونفسه على مستوى التقدم في دراسة العالم الخارجي والأشياء حولنا. فلا يكفي أن نتقدم في ميدان العلم والتكنولوجيا، لأن هذا قد ينقلب ضدنا، ولن نجد الحل في مزيد من «التقدم» لأن الحل في مجال آخر هو الإنسان نفسه. فنحن قد نستطيع التحكم في الانفجار السكاني عن طريق تنظيم الأسرة، وقد نستطيع تجنب المجاعة في العالم عن طريق التقدم في ميدان العلوم الزراعية والغذائية، وقد نستطيع مقاومة خطر الحرب النووية عن طريق اكتشاف وسائل جديدة لحماية أنفسنا.. إلا أن هذا كله لا يكفي، لأنه لا بد من بناء الإنسان الذي يعرف أهمية وضرورة كل هذه الأمور. وبتعبير آخر لا بد لنا من فهم، أو تعاليم، أو ثقافة تجعلنا نضع التقدم العلمي والتكنولوجي في خدمة ومصلحة البشرية لا

على هذه المكتشفات والمبتكرات على فكر الإنسان وشعوره وسلوكه. وكلما زاد علم الإنسان ومعرفته وكلما كثرت مكتشفات الإنسان ومبتكراته كلما أوغل في الحضارة وابتعد عن طبيعته الحيوانية الأولى.

ومن الواضح أنه ليس للحضارة سبب واحد أو علة واحدة، فهي نتيجة مجموعة من الظروف الكونية والبيئية المتداخلة والبالغة التعقيد هيأت الإنسان الأول لأن يمتلك البنية اللازمة لنزوله من الأشجار إلى الأرض، وهيأت شكل الجسم اللازم لأن يمشي على قدمين لتصبح يده متحررتين وهيأت شكل اليد بحيث يستطيع الإبهام أن يلمس كل أصبع من الأصابع الأخرى مما يمكن الإنسان من الإمساك بالأشياء وتلمسها وإدراك حجمها ووزنها وشكلها ودرجة خشونتها وغير ذلك، إضافة إلى الحواس الأخرى، كما أمدت هذه الظروف الإنسان بعينين يرى خلالهما على مدى نصف دائرة واذنين تحركهما رقبته في كافة الاتجاهات.. والأهم من هذا أن هذه الظروف أمدت الإنسان بالقدرة على تقليد الأصوات الأمر الذي جعله يقلد غيره تمهيداً لوضع الرموز الصوتية ثم اللغة المحكية وبعدها اللغة المكتوبة.. الخ. وهكذا أصبح في مقدرة الإنسان أن يبدأ الحضارة وأن يشيد تفكيره وعقله وينمي دماغه وأن يضيف تدريجياً إراثاً حضارياً إلى نفسه إلى جانب إراثه الحيواني.

إلا أن الحضارة، التي هي مجموع المنجزات والمكتسبات الإنسانية هي امر سريع العطب؛ فكما تتضافر العوامل لتراكم الانجازات والمكتسبات الحضارية قد تتضافر العوامل لتبديد هذه الانجازات والمكتسبات. ونحن نعرف من تاريخ الإنسان القريب والبعيد كيف اندثرت بعض الشعوب واندثرت معها أكثر - إذا لم نقل كل - إنجازاتها ومكتسباتها. كما نعرف كيف كانت بعض الشعوب في مركز الحضارة فأصبحت على أطرافها وكيف تأخرت بعض الشعوب بعد أن كانت متقدمة.. ولنا في تاريخ المصريين القدامى وتاريخ المكسيكيين وتاريخ العرب في العصور الوسطى ابلغ عبرة وذكرى. بل يمكن القول أن مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت أكثر تقدماً منها في النصف الثاني من القرن العشرين. فقد استطاع محمد علي باشا أن ينتقل بمصر من دولة متخلفة وأن يضعها في مصاف الدول الكبرى والحديثة في عصره. واليوم بعد أن صغر عالمنا وأصبح أشبه ما يكون بالقرية الواحدة بفعل تطور وتقدم وسائل الاتصال أصبح بالإمكان في الوقت نفسه تدمير هذا العالم دفعة واحدة نتيجة تطور الأسلحة وتراكمها.

والحياة في المجتمعات العاصرة. ومع أن الحضارة في مظاهرها المتطورة والمتقدمة لم تظهر الا في المجتمعات العمرانية والمدنية، إلا أن ظاهرة الحضارة أوسع من ان تقتصر على هذه المرحلة المتأخرة من تاريخ الانسان الحضاري كما أوضحنا.

ووفقاً لتعريفنا للحضارة، فإن التفرقة بين المادي والعقلي تزول لمصلحة هذا المفهوم الأوسع للحضارة، وتتحدد الحضارة عندئذٍ على أنها حركة المجتمع ككل، وهي تشمل « الآراء والأعراف التي تنتج عن تفاعل الحرف والصناعة مع المعتقدات والآثار الجميلة والعلوم ». فكل ظاهرة تدخل في حركة المجتمع هي ظاهرة حضارية، تستوي في ذلك الصنائع والأفكار، إلا أن هذه الظواهر تنصف بصفة الصيرورة أو الديناميكية والحركة من جهة وتنصف بصفة الوحدة والتماسك والشمول من جهة أخرى.

إلا أن أهم ما يميز هذه الحركة الواحدة أنها عملية بحث عن التعابير والمعاني، والجانب العمراني والصناعي في الحضارة نفسه يدخل ضمن نطاق البحث عن التعابير، فبناء الاهرامات مثلاً وبناء مدينة بابل وبناء أسطول بحري أو انشاء مصنع ذري، كلها تدخل ضمن نطاق التعبير لأنها تستجيب لبعض حاجات المجتمع وتجب على بعض تساؤلاته المتعلقة بمصيره ومستقبله.

وإذا كان المفكرون الألمان قد ميزوا بين الحضارة والثقافة فجعلوا الحضارة تقتصر على الانجازات التقنية والمعرفة العلمية الموضوعية التي يمكن ان تقاس قياساً كمياً والتي تنتقل من جيل الى جيل فتراكم مع الأيام، في حين جعلوا الثقافة تشتمل على المعرفة الذاتية غير الوصفية كالدانيات والفلسفة والفنون، فإن هذه التفرقة قد بهتت الآن أمام مفهوم الحضارة الذي أشرنا اليه أعلاه.

أما الانثروبولوجيون، الأميركيون بشكل خاص، فإنهم يرون أن الثقافة أوسع من الحضارة، لأن الثقافة هي نمط أو طريقة الحياة في مجتمع ما، انها تشتمل على كل أنماط السلوك التي يعبر بها الانسان عن نفسه والتي يشاركه فيها الآخرون. فهي تشمل الأدب والفن والديانات والميثولوجيات والأخلاق أو الآداب القومية والشعبية ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل.. الخ. فهذه كلها تعابير ورموز وآيات يعبر بها الانسان عن نفسه، فهي ثقافته حتى لو كانت تقتصر على بعض المظاهر الفولكلورية فقط.

أما الحضارة في نظر هؤلاء فهي، إما ثقافة العالم بأسره أو

أن يكون هذا « التقدم » على حساب البشرية.

نخلص مما تقدم الى القول بأن الحضارة هي خلاصة لتجارب الانسانية وهي المحصلة العليا للمكتسبات والانجازات الانسانية في كافة الميادين.

ولكن مما لا شك فيه ان مصطلح « الحضارة » ما زال يستخدم بكثير من عدم الدقة: فهو تارة يستخدم بمعنى الثقافة بمعناها الانثروبولوجي وبالمفهوم الأميركي للثقافة والقاتل ان كل المجتمعات الانسانية مهما صغرت ومهما بلغت درجتها من الرقي والتقدم تملك ثقافة خاصة، يستوي في ذلك شعب الاسكيمو الذي بعد أقل من 25 ألف نسمة فقط، وشعب الولايات المتحدة الاميركية الذي يقود العالم الغربي اليوم. وتارة أخرى يستخدم تعبير الحضارة ليعني الانتماء الديني كأن يقال الحضارة الاسلامية والحضارة المسيحية.

صحيح ان هناك عشرات التعاريف لمصطلح الحضارة، إلا أن معظم هذه التعاريف يندرج تحت إحدى المقولتين التاليتين:

الاولى: تقول بوجود ثقافات قومية متعددة وحضارة انسانية واحدة؛ فكثرة العناصر وتنوعها ضمن الوحدة، تلك هي الثقافات. اما عملية اندماجها المتنوع وانصهارها في القالب الواحد فتلك هي الحضارة.

الثانية: تقول بوجود عدة حضارات انسانية؛ فلقد عدد توينبي Toynbee ما يقرب من العشرين حضارة انسانية. والحضارة في هذه الحالة هي ثقافة مجتمع كبير تدوم لمدة طويلة من الزمن. والواقع أن هذا الموقف يعتبر المراحل الحضارية الرئيسية أو المحطات الحضارية الكبرى حضارات متميزة. والواقع انه من الشائع التحدث عن الحقب الرئيسية في تاريخ الانسان الحضاري على أنها حضارات، ولا سيما الحقبة الحديثة حيث خرج الانسان من حالة « البربرية » الى حالة « التحضر » حتى أن اكثر التعاريف تشير الى أن الحضارة هي الخروج من مرحلة العصور الوسطى البربرية والدخول في العصور الحديثة.

وكلمة حضارة Civilization التي ظهرت في المعاجم والقواميس ودوائر المعارف في القرن الثامن عشر تستخدم بمعنى أوسع من كلمة عمران Civility التي كانت شائعة قبل ذلك والتي تعود الى ابن خلدون، كما تختلف عن كلمة تمدن Urbanity التي فضلها جرجي زيدان. والفرق أن كلمتي عمران وتمدن تخصصان الحضارة بقيام المدن وتربطانها بهذه العملية أو الظاهرة الانسانية وهي نشوء المدن

- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، 1973.
- لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ثلاثة أجزاء، ترجمة أحمد فخري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- مادة حضارة، دائرة المعارف، يونفرسالس Universals
- مادة ثقافة، معجم الفلسفة وعلم النفس. Dictionary of Philosophy and Psychology, V. 1 Peter Smith, Mass, U.S.A., 1960.
- J. H. Robinson, Civilization and Culture, in Encyclopedia Britanica, V. 5, 1973.
- B. F. Skinner Beyond Freedom and Dignity Bantam Books, Toronto, New York, London, 1971.

مع زيادة

حضور

Présence
Presence
Anwesenheit

اصطلاح يشير به الصوفية إلى حالة شعورية يستشعر فيها السالك أنه بقلبه حاضر بين يدي الله تعالى، وتفرق عندهم بالغيبة، وهما حالان يتقسمان نفس السالك إلى طريق الله كسائر الأحوال. وقد ظهر استخدام لفظي الحضور والغيبة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويشير الصوفية إلى سبب الغيبة وهو أن السالك قد يتذكر ثواباً أو يتفكر في عقاب، فيغيب عن إحساسه بنفسه ولا يعود يدري بما حوله، ولذا فإن الغيبة هي « غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الحس لاشتغال السالك بما ورد عليه»، ويقابل هذه الغيبة الحضور لأن السالك إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، وهو حضور مجازي.

وقد يطلق الحضور بمعنى مغاير لهذا هو رجوع العبد إلى إحساسه بأحوال نفسه وأحوال الخلق، وهذا يعني أنه رجع عن غيبته، ويسمى هذا الحضور اصطلاحاً عند الصوفية «حضوراً بخلق»، على حين يسمى الحضور مع الله الذي يتضمن غيبة عن الخلق «حضوراً بحق».

ويستخدم متفلسفة الصوفية كابن عربي لفظ الحضور على أنه حضور بالحق فيعرفه ابن عربي مثلاً في اصطلاحاته الواردة في «الفتوحات المكية» بأنه «حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق»، إلا أن هذا الحضور من أحوال البدايات لأن العارف الواصل يسقط الإنشائية بين الحق والخلق

ثقافة مجتمع كبير نسبياً على الأقل بشرط أن تستمر هذه الثقافة لفترة طويلة من الزمن وأن تتضمن قيام المدن وقيام التنظيمات السياسية والادارية الواسعة وأن تشمل على التخصص في المهن والأعمال والأدوار الاجتماعية، وبعبارة أخرى أن لا تكون مجرد ثقافة شعب بدائي فقط. ويقابل المجتمع المتحضر هذا، المجتمعات البدائية التي تمتلك ثقافتها الخاصة دون أن تمتلك حضارات خاصة. فالحضارات هي من صفات المجتمعات المتطورة الحائزة على قسط من العمران والتمدن، فهي تشير إلى نوع محدد من الثقافة. فنحن نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الهنود الحمر في أميركا كما نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الأسكيمو ولكننا لا نستطيع أن نسب حضارة لهؤلاء، وإن كانت ثقافة الشعوب مهما كانت بدائية تساهم في التطور الحضاري العام. من هنا كانت الثقافة أوسع من الحضارة، فهي عامة لكل المجتمعات. أما الحضارة فهي خاصة ببعض المجتمعات إذا لم تكن حصيلة كل الثقافات. والنتيجة أن الحضارة شريحة خاصة من شرائح الثقافة فليست كل الثقافات حضارات في حين أن كل الحضارات ثقافات أو أن الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات.

ولا ينفي هذا المفهوم للحضارة الصفة أو الدور القومي في الحضارة، فبالإضافة لصفتي الكلية والوحدة اللتين تتصف بهما الحضارة فإنها تتصف بالشمولية أي العالمية من جهة وبالخصوصية أي التخصص القومي أو الذاتية من جهة أخرى. إن الحضارة أشبه ما تكون بعملية تثقيف متواصلة، تتولى أمرها قومية من قوميات بعد أخرى. وفي كل مرحلة تتلخص الحضارة العالمية في ثقافة قومية خاصة. وعندما تؤدي الثقافة دورها تعود لتصبح خاصة بالمجموعة الانسانية التي أنتجتها.. إن خصوصية الحضارة لا تتعارض مع شموليتها. إن الثقافة القومية تستطيع في وقت من الأوقات أن تبلغ القمة فتصبح هي والحضارة صنوان. من هنا يمكن أن نتحدث عن الحضارة الأفرقية والحضارة العربية والحضارة الفرية الحديثة دون أن ننفي أياً من صفتي الشمولية والخصوصية.

مصادر ومراجع

- تويني، أرنولد، تاريخ البشرية، جزءان، تر. نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
- زيادة، معن، مدخل لدراسة لبنان والمسألة الحضارية في لبنان الحضارة الواحدة، النادي الثقافي العربي، بيروت، 1977.

حق

Vrai
Right
Recht

الحق مفهوم متعدد المعنى، يختلف في الفلسفة عنه في علم الأخلاق وفي الفلسفة الدينية عنه في المستوى الحقوقي - السياسي. ويشير الحق في معناه العام إلى جملة من المعايير التي تهدف إلى تنظيم العلاقات بين البشر وإلى تأمين المصالح الإنسانية. ولهذا فإن الحق يختلف عن الأخلاق، فالأخلاق مسألة فردية، تبدأ من الفرد وتعود إليه، ولا تأخذ صفة الإلزام الاجتماعي، في حين يرتبط الحق بالمجموعات البشرية، ويتطور بتطورها، ويظل دائماً أمراً اجتماعياً محدداً بجملة من المعايير والقوانين. فالحق، إذن، ليس مقولة إنسانية مجردة، إنما هو تعبير تاريخي، وضرورة تاريخية، لتنظيم علاقات المجتمع. وما دام الحق يرتبط بالتاريخ، فمن الضروري، التمييز بين الحق الموضوعي والحق الطبيعي، فالأول حق تُمليه السلطة السياسية التي تعبر عن إرادة المجتمع، بينما يرتبط الثاني بالطبيعة الإنسانية المجردة، أي أنه ينضوي في حقل الأخلاق الذي يعبر عن إرادات فردية. وترتبط فكرة الحق بفكرة القانون من حيث هو قاعدة لتقويم السلوك، مع ذلك فإن الحق هو قاعدة القانون، وهو أكثر منه ثباتاً، فقد يتغير القانون ولا يتغير الحق الذي هو قاعدة له.

لما كان الحق ليس مجرداً، بل يتطور بتطور العلاقات الاجتماعية في شكلها السياسي، فإن الحق مهما كان شكله، يظل مرتبطاً أولاً بالمجتمع السياسي الذي يفرض شكلاً معيناً من الحق على المجتمع المدني بكل مستوياته الاقتصادية والسياسية والأيولوجية، وبهذا المعنى فإن الحق يتجلى في كل أشكال الممارسات الاجتماعية، وهو يتطور ويتميز، بتطور وتميز هذه الممارسات، وبسبب ذلك فإن دلالة الحق تختلف باختلاف أشكال المجتمعات الإنسانية، أي أن الحق لا يسبق العلاقات الاجتماعية بل هو أثر لها، أو مسوغ ومبرر لها، الأمر الذي يعني أن التاريخ الذاتي للحق لا وجود له، فتاريخه هو تاريخ العلاقات الاجتماعية التي يبررها، أو هو تاريخ القوى الاجتماعية ذات السلطة، والتي استطاعت أن تعطي إرادتها شكل الحق والقانون. وعلى الرغم من خضوع الحق لإرادة القوى الاجتماعية ذات السلطة، فإنه ينزع دائماً

عند تحققه بمقام الوحدة.

وهناك مصطلحات قريبة في معناها من مصطلح الحضور كالبقاء والفرق والإنبات والصبح، وهي تظهرنا على أن السالك لا يستمر في الأحوال المقابلة التي يغيب فيها عن ذاته كالفناء والجمع والمحو والسكر.

أبو الوفا التفناراني

إضافة

- للحضور دلالات فلسفية تتعدى دائرة الدلالية التصوفية. يميز في الفلسفة بين مستويات - أنماط للحضور:
- 1 - الحضور المادي، الواقعي، ويرتبط بتواجد شيء ما وتميُّره في مكان معين.
- 2 - الحضور المتعالي، التجريدي، وهو إدراك صوري مباشر للشيء. أو الحضور الصوري للشيء داخل الفكر.
- 3 - الحضور الشعوري، وهو توسط بين المادي والمتعالي مرتبط بالمخيلة والذاكرة. فالشعور بحضور شيء ما داخل الشعور لا يعني تواجده الواقعي آنياً بالضرورة.
- وكل حضور مادي - متعالٍ - شعوري هو حضور نسبي.
- 4 - الحضور الكلي، هو حضور مطلق بمشابهة صفة أنطولوجية للوجود في الفلسفات الوجودية وصفة متفردة خاصة بالألوهة في الفكر الديني.
- 5 - الحضورية Présentationisme تيار فلسفي يفترض قدرة ذهنية على الإدراك الموضوعي لبعض صفات المادة كما هي واقعياً.
- 6 - ويقوم مفهوم الحضور بدور توسطي في نظرية المعرفة التجريبية أو التيار التجريبي خاصة عند جون لوك. فالحضور Immediacy هو الإدراك البسيط للشيء دون توسط مثل إدراكنا المعاني الأولية للموجودات (الامتداد...). بينما يفترض موقف معارض للحضور داخل تيار الفلسفة التجريبية وضع هيوم أسسه عندما افترض جهاز التمثيلات وقوانينه كتوسط بين الإدراك والشيء.
- 7 - يلاحظ أن مفهوم الحضور هو أحد المفاتيح المفهومية الأساسية للفلسفة الوجودية المعاصرة.

محمد الزايد

التحدي المثلث الذي أطلقه جورجياس حاولت الفلسفة أن تقيم ستامها المتراض البيان. لكن الشكّاكين ما فتشوا يغيرون كالبندو، على حد تعبير كانط، على هذا الصرح فيحولونه إلى أنقاض جديدة. ومع ذلك يستمر البناءون بالتلويح براءة الحقيقة، وإن كان طموحهم قد تضاعف وبنائهم قد زَمَ إلى مجرد محاولات بناء.

وهكذا تكاد تكون قصة الفلسفة مع الحقيقة هي كل قصة الفلسفة.

فمن أفلاطون إلى أرسطو، ورغم قصر المسافة، يتحوّل القول الفلسفي من مجرد محاولة للقول، من مجرد بحث عن طريق تؤدي إلى مشاهدة الحقيقة يتحول إلى قول للحقيقة. ومن محبة الحكمة إلى الحكمة بعينها. مع أرسطو تصير الفلسفة «علم الوجود بما هو موجود»، أو بصيغة مرادفة «إنما عن حق سميت الفلسفة علم الحقيقة».

فالحقيقة أو الحق هي الوجود من حيث هو وجود حق. والفلسفة علم أي قول حق، يقول حقيقة ما هو موجود لا ظاهره ومتغيره وفاسده، ويكون القول نفسه حقيقة، أي مطابقة لحقيقة الموجود لا كما يبدو بل كما يجب أن يكون، أي كما هو كائن حقاً.

وهكذا يكون للحقيقة معنيان:

أ - معنى يدل على الموجود والشيء، والموضوع والكائن باطلاق ويدل على الثابت فيه، والأساسي، والضروري، في مقابل المتغير فيه وغير الحقيقي والباطل والمتوهم والظاهر والسراب. ويتمثل في قولنا: حقيقة الوجود ماهيته وحقيقة إنية الموجود مادته وصورته. وطريق المعرفة به معرفة علله (أرسطو)، وحقيقة الجسم جوهره أي امتداده لا أعراضه المتغيرة (ديكارت) وحقيقة ماهية الإنسان مجموع علاقته الاجتماعية (ماركس).

ب - ومعنى يدل على توافق القول مع حقيقة الوجود، أو بصفة أكثر حدائنة تطابق المعرفة مع موضوع المعرفة، في مقابل الخطأ والغلط والإبهام. وتمثل حقائق العالم في العلوم الجزئية من رياضية وفيزيائية وتمثل الحقيقة بإطلاق في علم العلوم أو في العلم بامتياز: الفلسفة، حيث تحصل المطابقة بشكل كامل وكلّي لا بشكل جزئي ومبتسر. وتعبر هذه الحقيقة عن نفسها بصياغة لمبادئ الوجود وعلله الثابتة ومبادئ الفكر وصيغه (أرسطو) أو بصياغة قوانين ثابتة ترصد التغير وتكشف ثوابته أو ثابت القوانين المتغيرة (الفلاسفة العلمويون) أو بتماثل مسيرة اللوغوس مع مسار

إلى أخذ شكل كوني أو (طبيعي) فيحاول أن يبدو كما لو كان تعبيراً عن (الإرادة الجماعية) أو عن (روح الأمة)، أو تجلياً لـ (الإرادة الإلهية). إن نزوع الحق لإخفاء نزعته (الذاتية)، تنقله من شكله الشخص إلى شكله المجرد، ومن شكله التاريخي إلى شكله اللاتاريخي، ولهذا تأتي معايير، كما لو كانت معايير محايدة، كونية، صالحة لكل العصور، وهي بذلك لا تعبر عن حاجة الواقع الفعلي، بل عن حاجة القوة ذات السلطة، بل إن هذه المعايير تحتجب وراء مقولات عامة مثل: النظام والعدالة والحرية والمصلحة، كي تغيب الدلالة الحقيقية لهذه المقولات في الحياة الاجتماعية والمعاشة، ولذلك فإن دور الحق كان ولا يزال تأمين مصالح القوى الاجتماعية التي وضعت الحق، وتأمين الشروط الضرورية التي تسمح بتأمين هذه المصالح.

لقد حلم الفلاسفة بالحق الذي يمثل الإنسان، وبتماهي إنسان القانون بإنسان الحياة العادية، وبإلغاء ثنائية الحق كي يصبح الحق في شكله النظري مساوياً له في شكله العملي. ونجد آثار هذا (الحلم) في كتابات هوبس، وفي «العقد الاجتماعي» لروسو، وفي كل السطور التي كتبها كارل ماركس في شبابه «الأخلاقي» وفي كهولته المحتملة بالمفاهيم العلمية.

مصادر ومراجع

- Edelman, B., Le droit Saisi par la photographie, Maspero, 1973.
- Encyclopaedia Universalis.
- Labica, G., Dictionnaire critique du Marxisme, P.U.F., 1982.
- Szabó, A. Gy., Man and Law, Akademiai Kiadó, Budapest, 1965.

فصل دراج

حَقِيقَة

Vérité
Truth
Wahrheit

- 1 -

لا يوجد شيء، وإن وجد شيء فأني لا أعرفه. وإن عرفته فمن المحال أن أوصله إلى الآخرين. على أنقاض هذا

إلى التنظير الفلسفي، فظل بدون عقب على الرغم من أهميته الحاسمة.

- 3 -

ذلك أنه يمكن، حول مسألة الحقيقة، شطر الفلسفة إلى شطرين (كما يمكن شطر أي شيء، إلى أي شطرين نشاء): شطر الحقيقة - المطابقة وشرط الحقيقة - الاتساق. ويقف بين الشطرين الحقيقة بالمعنى النقدي والحقيقة بالمعنى النسبي العام.

- وتعني الحقيقة - المطابقة أن الحقيقة بالمعنى (ب) ليست سوى مطابقة القول لحقيقة بالمعنى (أ) العالم أو الموضوع الخارجي عن القول نفسه. وأطلق على هذا المذهب الفلسفي المذهب الدوغمائي، وخلصه أن نظام الأفكار مطابق لنظام العالم كما هو على حقيقته (أ). ويكون المذهب دوغمائياً مطلقاً عند العقلايين على اختلاف نزعاتهم، وسواء كانت المطابقة آنية ومباشرة كما في المنهج الميتافيزيقي، أم مطابقة في المصاف الأخير ومطابقة كل السنام لقانون صيرورة العالم كما في المنهج الديالكتيكي وبصورة خاصة عند هيغل (وفهم الحقيقة عند هيغل يحتاج إلى عناية خاصة. حيث التطابق انزياحي بمعنى أن حقيقة كل حلقة من حلقات التطور، وبالتالي من حلقات القول لا تتضمن حقيقتها فيها بل في الحلقة الأعلى التي تليها وهكذا حتى نصل إلى أعلى حلقة، وهي حلقة الحلقات، وخلاصة الكل وحضور الحقيقة متشخصة). وينحو المذهب الدوغمائي المطلق نحو وحدة الوجود بالضرورة، ويعتبر الكثرة مجرد تنويع على الواحد أو غنى ضروري وجد لينسخ ويستوعب من ثم.

ويكون المذهب دوغمائياً محدوداً بمحدودية العقل البشري ومحدودية الوضوح والتميز كما عند ديكرت، أو دوغمائياً جزئياً كما عند التجريبيين فيترك مجالاً للاحتمال والتغير، بل ويقر بالكثرة أساساً وجودياً وبالحقيقة الحاصلة من مطابقة الواقعة المفردة فيعتبر حقيقة القول ناتجة أساساً عن مطابقة قضايا أساسية (أو وحدات) لوقائع مستقلة، في حين تنتج حقيقة القضايا الأخرى عن اتساقها مع هذه القضايا الأساسية كما عند برتراند راسل.

- وتعني الحقيقة - الاتساق إن الحقيقة سياقية، أي تخضع للقول نفسه، وليست حقيقة معنوية أي لا تتعلق بموضوع خارجي اللهم إلا عبر القول نفسه. فالحقيقة هي حقيقة سنام معين من القضايا. وتكون القضية حقيقية إذا

الكائن وتماهي الأفهوم والموضوع في حضرة الفكرة الواحدة والمطلقة، فيكون سنام اللوغوس الحقيقة من حيث هو وعي ذاتي للفكرة بذاتها الكائن كما هو في حقيقة صيرورته ذاته (هيغل).

- 2 -

والطريف أن تلازم هذين المعنيين، المميز للتفكير الفلسفي الدوغمائي، قائم في اللغة العربية نفسها. ويرد المعنيان تارة بصيغة الحقيقة وتارة بصيغة الحق عند فلاسفة العرب المشائين وبخاصة في شرح ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو. كما يردان متلازمين في التفكير الديني والكلامي: حيث الله هو الحق وحيث عبر عن نفسه بقول حق هو الآخر.

والحقيقة في اللسان العربي تقال على معان مختلفة تعود في النهاية إلى هذين المعنيين السابقين. فهي «ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه» وما يتصل بذلك من قولهم: «بلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه». وهي أيضاً «خالص الأمر ومحضه وكنهه». وهي أخيراً الحرمة أو الغناء أو ما يلزم حفظه ومنعه.

فالحقيقة بالتالي هي، كما شرح السكاكي بمنطق علم البلاغة العربية، على وزن فاعل والتاء للتأنيث «لتقدير الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجرأة على الموصوف». فهي إما فاعل بمعنى مفعول من حق الشيء أحقه إذا أثبت، فيكون معناها أَلْمُنَّبَت. وإما فاعل بمعنى فاعل من حق الشيء يَحَقُّ إذا ثبت، فيكون معناها الواجب وهو الثابت.

ويتلازم المعنيان عند البلاغيين العرب في ما أسموه الحقيقة اللغوية، حيث تعني ذات الكلم في أصل وضعها أو استعمالها على أصل الوضع اللغوي (باعتبار أن الواضع أي مانح الأشياء أسماءها هو مانحها حقيقتها - أ - في الوقت نفسه. والاستعمال على أصل الوضع هو مطابقة القول لحقيقة الموضوع أو المسمى فيكون حقيقة - ب - أو استعمالها حسب ما وضع الشارع وتسمى حقيقة شرعية. أو استعمالها على ما تعارف عليه الخاصة أو العامة وتكون حقيقة عرفية.

وتكلم البلاغيون على حقيقة أخرى، بمعنى الصدق وفي مقابل الكذب، وسموها الحقيقة العقلية في مقابل الحقيقة اللغوية، وقالوا أنها مطابقة القول لاعتقاد القائل، بصرف النظر عن مطابقتها لحقيقة الواقع (بالمعنى أ).

وهذا التمييز بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الإصطلاحية والحقيقة الاعتقادية أمر فريد في التوسع بمعنى الحقيقة. إلا أنه ظهر في سياق مختلف تماماً ولم يعرف طريقه

تاريخ المعرفة البشرية. وإن فكرة الحقيقة - المطابقة ما تزال حبيسة فهم مدرسي للفلسفة، ما تزال تعتبر ان الفلسفة خبر عن العالم، أو علم بموضوع معين. فالفلسفة إن أخبرت فإنما تخبر عن علوم الفيلسوف ومعارفه، وإن كانت علماً فهي علم بلا موضوع، أو بموضوع بعامة، بفكرة موضوع، بأفهامات. وهي علم شخصي وليس عاماً فلا يعلم وإن كان يؤرخ، بتعبير آخر: لا تقول الفلسفة حقائق العالم، بل حقائق الفيلسوف، حقائق سستامه. إنها ليست خبراً بل إنشاء.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.
- ابن منظور، لسان العرب.
- أينشتاين وأنغلو، تطور الأفكار في الفيزياء.
- باشلار، فلسفة اللا.
- ديوي، المنطق، الترجمة العربية.
- راسل، المعنى والحقيقة.
- سبينوزا، الأطيق.
- السكاكي، أبو يعقوب، مفاتيح العلوم.
- فينغشتاين، رسالة منطقية - فلسفية.

موسى وهبه

حُكْمٌ (فِي السِّيَاسَةِ)

Jugement (Politique)

Judgement (Politic)

Urteil

المفهوم السياسي للحكم

جاء في الموسوعة الكبيرة (La Grande Encyclopédie) أن Politique تعني اصطلاحاً «فن حكم الدولة... لذلك يمكن تعريف علم السياسة بأنه علم حكم الدول أو دراسة المبادئ التي تقوم عليها الحكومات والتي تحدد علاقاتها بالمواطنين وبالدول الأخرى». (Marcel Prelot, «La science politique», Paris, Que sais-je, presses universitaires de France, No.909, 1963, P.8. «علم السياسة»، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص 21).

وينوه موريس دوڤرجيه Maurice, Duverger بصورة

كانت متسقة ومنسجمة مع سائر القضايا ومع السستام ككل. فيكون لكل سستام حقائقه ويكون ما هو حقيقة في سستام معين خطأ في سستام آخر، كما يشهد بذلك تاريخ العلوم، وتاريخ الرياضيات بصورة خاصة. أضاف ان الحقيقة (والمقصود دائماً المعنى ب) لا تكون إلا في قضية قولية وعالم القول عالم مقفل على نفسه ولا سبيل إلى الخروج منه إلى حالة غير قولية. وهذا المذهب إذ يستعيد مقالة بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كل شيء»، فيبدلها بـ «القول مقياس كل حق»، قد تطور فصار مدرسة على يد بعض الوضعيين وبخاصة همپل Hempel ونوراث Neurath، في صراعهما مع زملائهما الوضعيين الآخرين من أنصار «الاثبات المضمون» (ديوي ومدرسته) وأنصار المطابقة الأساسية (راسل وجماعته).

- أما المدرسة النقدية فقد سلّمت مع كانط بتعريف إسمي للحقيقة هو «توافق المعرفة مع موضوعها» فوقفت موقفاً وسطاً بين المذهبين السابقين حيث أن الموضوع عندها ليس الحقيقة بالمعنى (أ)، أي ليس العالم أو الشيء في ذاته بل هو انطباق المادة المتلقاة من الخارج مع صورتها الذاتية. كما ميزت النقدية بين الحقيقة بالمعنى السالب، ومنطقها هو المنطق الترانسندنتالي أي أنه يدرس المعرفة من حيث صورتها القبلية. والحقيقة بالمعنى الإيجابي وهي المعرفة العلمية من حيث تطابق الظاهرات مع القوانين القبلية. لكن النقدية ظلت أسيرة تمامية الحقيقة وثباتها.

- وكان من نصيب النسبوية العامة، على يد مؤسسها اينشتاين، أن تقضي على اطلاقية الحقيقة في المجال العلمي نفسه بقضائها على كل مطلق بما فيه حقيقة الأشياء بالمعنى (أ)، فوجود الأشياء وصفاتها المادية من حركة وكتلة وطاقة كلها أمور نسبية مرهونة بسستامها المرجعي. فما هو حقيقي (أ) في سستام مرجعي معين، يصبح لا معنى له في سستام مرجعي آخر. بمعنى آخر، إن النسبوية العامة مع احتفاظها بفكرة المطابقة للحقيقة بالمعنى (ب) أو بالأحرى مع إهمالها لمعالجة هذه المسألة حيث هي نظرية علمية وليست فلسفية، تعود لتلتقي مع فكرة الحقيقة - الاتساق، أي أن الحقيقة وليدة السستام وليدة المطابقة مع موضوع خارج عنها.

وأخلص إلى أن الحقيقة بالمعنى (أ) تحيل إلى تاريخ الفلسفة المنصرم أكثر مما تحيل إلى واقع التفلسف الراهن. وإن تلازم الحقيقة (أ) والحقيقة (ب) هو تلازم يتجاهل

ومع أن هذه القسمة تقوم على أساس العدد، إلا أن الفروق الرئيسية بين حكومة وأخرى عند أرسطو، تنصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها وبمبدأ انتخاب أصحاب السلطة فيها. فالأوليغاركية Oligarchy عبارة عن حكم القلة الغنية. فكانت الثروة هي المبدأ الذي ينتخب الرؤساء والحكام على أساسه، بينما الأرستقراطية Aristocracy عبارة عن حكم القلة الفاضلة، التي تمتاز عن سائر أبناء الدولة بشأئها الخلقة. أما في الديمقراطية Democracy فلا ينظر إلا إلى العدد - فتكون الديمقراطية إذاً عبارة عن حكم جمهور الشعب، دون تمييز، بينما ينظر في النظام الدستوري (البوليطيا) Epoliteia. وتعني الدولة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والمواطنة، (حسن صعب، «علم السياسة»، ص 20). إلى كلا الثروة والعدد، فيكون هذا النظام إذاً خليطاً من الأوليغاركية والديمقراطية. وهذان الشكلان هما الأصل الذي تنفرع عنه سائر الأشكال الأخرى: فالأرستقراطية هي ضرب من الأوليغاركية، بمعناها الأصلي، أي حكم الأقلية والديمقراطية ضرب من النظام الدستوري، لا تختلف عنه إلا في مدى العدالة التي تقرها. ومع أن أرسطو يحيل، بناء على المذهب الذي اعتمده في تقسيم الحكومات إلى صالحة وفسادة، إلى اعتبار هذين الشكلين (أي الأوليغاركية والديمقراطية) من الأشكال الفاسدة، إلا أنه يعتبرها من الأشكال الطبيعية التي تتفق مع واقع الحال في الكثير من البلدان. وما امتياز النظام الدستوري والأرستقراطي عنها إلا امتياز نظري.

فإذا استقر الأمر للقلة الفضلى في الدولة، كان لدينا نظام من أمثل نظم الحكم، لا يفوقه إلا نظام الدولة المثلى، وهو نظام مختلط يقوم على رأسه أفضل أبناء الدولة ويؤازره في الحكم خيرتهم ويتمتع الجمهور فيه (أي عامة الأحرار، دون العبيد) بحقوقهم الدستورية - وذلك منتهى العدالة السياسية. وشر أشكال الحكم عند أرسطو هو الاستبدادي، Tyranny لأنه نقض للدستور ولأن الطاغية المستبد لا يخضع لأي سلطة عدا سلطته، متجاوزاً بذلك قوانين الدولة. وهو نقض للعدالة لأنه يحكم جميع طبقات الشعب (الفاضل منها وغير الفاضل، الغني والفقير) دون تمييز، لا من أجل خيرها العام، بل من أجل مصلحته الخاصة وحسب. أما نقيضه وهو تولي الرجل الفرد الحكم Monarchy عن طريق الوراثة أو الانتخاب (أي الملكية بشكليها الوراثي والانتخابي)، فيمتاز بخضوع الحاكم فيه لسلطة القانون، وهو دعامة العدالة في الدولة، لأنه لا يتأثر بعوامل الشهرة أو الغرض أو المصلحة، شيمة الأفراد.

خاصة، في تطور الاصطلاح بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بين حكم الدول وحكم المجتمعات، فيقول: «عرّف المعجم ليرته Littré السياسة عام 1870 بقوله: «السياسة علم حكم الدول»، وعرّفها معجم روبير Robert عام 1962 بقوله: «السياسة فن حكم المجتمعات الانسانية». إن التقريب بين هذين التعريفين اللذين يفصل بينهما قرن من الزمان أمر هام. إنها كليهما يجعلان الحكم موضوع السياسة. ولكن التعريف الحديث يشمل حكم الدول وحكم المجتمعات الانسانية الأخرى. وكلمة الحكم تعني عندئذ، في كل جماعة من الجماعات، السلطة المنظمة ومؤسسات القيادة والاكراه» (Maurice Duverger, «Introduction à la politique», Paris, Gallimard, 1964، الترجمة العربية، مورييس دوڤرجيه، «مدخل إلى علم السياسة»، ترجمة د. جمال الأتاسي ود. سامي الدروبي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ص 7. انظر أيضاً، حسن صعب، «علم السياسة»، ص 21).

والحكومة، أو نظام الحكم في الدولة، عند أرسطو Aristotle, Aristotele (ماجد فخري «أرسطو المعلم الأول»، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1977، ص 29. حسن صعب، «علم السياسة»، مصدر سابق، ص 57)، يختلف باختلاف محل السلطة وعدد القائمين عليها، من جهة، وبمقدار توفرها على طلب المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة، من جهة أخرى. وبناء على هذين المبدأين يكون لدينا ثلاثة أشكال من الحكم الصحيح تطلب فيه المصلحة العامة، وثلاثة أشكال من الحكم الفاسد. تطلب فيه مصلحة فئة دون فئة.

نظام الحكم الفاسد

الاستبدادية.
الأوليغاركية (حكم القلة الغنية أو القوية).
الديمقراطية (حكم الشعب أو الغوغاء).

نظام الحكم الصحيح

الملكية
الأرستقراطية.
الحكم الدستوري.

عدد الرؤساء

رئيس واحد Monarchy (Monos)
بصفة رؤساء Oligarchy (Oligos)
الجمهور Democracy (Demos).

للنشر والتوزيع الجزء الأول، بيروت، 1977، ص 212، (213). وإذا كانت مسندة لحكومة مسؤولة تجاه البرلمان، كان نظام الحكم برلمانياً وإذا كانت مسندة لهيئة عليا كاللجنة المركزية للحزب أو مجلسه الأعلى كان النظام مجلسياً. ونظام الحكم الأول سائد في الولايات المتحدة الأمريكية والبلاد التي نسجت دستورها على منوال الدستور الأمريكي، ونظام الحكم الثاني السائد في بريطانيا والبلاد التي اقتفت أثرها، والنظام الثالث سائد في الاتحاد السوفياتي والبلاد ذات المجالس الثورية. ويشمل المنتظم السياسي للمجتمع بكامله. ويصف النظام السياسي مكان التقرير التنفيذي في المنتظم السياسي، ولكن الشكل السياسي يتعلق برئاسة الدولة في المنتظم السياسي. (حسن صعب، «علم السياسة» مرجع سابق، ص 58). فإذا كانت رئاسة الدولة محصورة بأسرة تتداولها تداولاً وراثياً، كان شكل الدولة ملكياً. حيث يستمد رئيس الدولة منها حقه في تولي الحكم عن طريق الوراثة، وقد يسمى الحاكم بالملك أو الأمير، أو السلطان، أو الامبراطور، أو القيصر. وإذا كانت الرئاسة انتخابية سواء انحصرت بشخص أو مجلس كان شكل الدولة جمهورياً ويتم اختيار رئيس الدولة فيها عن طريق الانتخاب ولمدة محدودة (محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 534). ولم يعد للشكل السياسي الأهمية نفسها التي كانت له في الماضي. لأن وظيفة رئاسة الدولة في الملكية الدستورية كانت لها هي وظيفة رمزية. ولكنها قد تجمع في بعض الجمهوريات الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولذلك فإن الأهم في الدراسة السياسية (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 59)، لمعرفة شكل نظام الحكم في بلد ما، هو معرفة كيفية توزيع الوظائف والسلطات وكيفية ممارستها لا معرفة شكل رئاسة الدولة. وبلاحظ أن تقسم أنظمة الحكم إلى ملكية وجمهورية هو التقسيم الرئيسي، والتقسيمات الأخرى تظهر في داخل ذلك التقسيم الرئيسي بمعنى أنه في الملكيات والجمهوريات قد تكون أنظمة حكم قانونية أو استبدادية مطلقة (عن النظريات التيقراطية للحكم:

1) نظرية الطبيعة الإلهية للحكام، - 2) الحق الإلهي المباشر، - 3) نظرية الحق الإلهي غير المباشر. انظر: محسن خليل، «النظم السياسية والدستور اللبناني»، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 20، 24. أنسور الخطيب، «المجموعة الدستورية»، القسم الأول، «الدولة والنظم السياسية»، الجزء الأول، «النظم السياسية»، بيروت، 1970،

ومع ذلك فلاأرسطو على الملكية هذه عدة مآخذ: منها أن الدولة هي جمهور الناس، والناس أدري بما هو خير لهم من رجل واحد، مهما بلغ من حكمته وعدله. وهم كذلك أبعد عن الفساد أو الهوس أو الغضب من الرجل الواحد (ماجد فخري، «أرسطو المعلم الأول»؛ مرجع سابق، ص 134).

كما ذكر أرسطو بأن السلطة في الدولة (محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، دار الفكر العربي، القاهرة، 1963، ص 347). لا تكون مشروعة إلا إذا مارسها الحاكم لصالح المحكومين، فإذا اغرفوا عن هذا الهدف أصبحت السلطة غير شرعية.

يتبين لنا مما تقدم بأن معيار تصنيف أنظمة الحكم عند أرسطو، كذلك عند فلاسفة الإغريق، هو معيار تصنيف رياضي أي عدد الحكام. فإذا كان الحاكم فرداً كان المنتظم السياسي (للتفرقة بين مصطلح المنتظم السياسي والنظام السياسي، راجع حسن صعب، «علم السياسة»، ص 53 وما بعدها) (Political System) ملكياً أو موناركياً (Monarchy) وإذا كان الحكام أقلية كان المنتظم أرستقراطياً (Aristocracy) أو أوليغاركياً (Oligarchy) وإذا كان الحكم لأكثرية الشعب كان المنتظم جمهورياً أو ديمقراطياً (Democracy).

ونحن اليوم بعيدون عن هذا التصنيف (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 57، أنظر بذلك أيضاً، ابن ابراهيم ووحيد رافقت، «القانون الدستوري»، القاهرة، 1937، ص 72 وما بعدها. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 532). فللحكم واسطته وإدارته الرئيسية الحديثة وهي الحزب، المثل لطبقة من طبقات المجتمع، وإذا لم توجد الأحزاب حلت محلها فئات ذات مصالح طبقية أو فئات ضاغطة. فإذا كان الحكم متداولاً بين عدة أحزاب أو عدة فئات، اعتبرناه حكم «المنتظم التعددي أو التنافسي». وإذا كان الحكم محصوراً بحزب أو فئة واحدة، اعتبرناه حكم «المنتظم الأحادي».

ونميز بين نظام حكم وآخر بالنظر لطبيعة الهيئة التي تتحمل المسؤولية العليا للتقرير التنفيذي. (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 57، محسن خليل، «النظم السياسية والدستور اللبناني»، مرجع سابق، ص 276 وما بعدها). فإذا كانت هذه الهيئة مسندة لشخص واحد منفصل عن البرلمان كان نظام الحكم رئاسياً (انظر بذلك: أندريه هوريو، «القانون الدستوري والمؤسسات السياسية»، الأهلية

أولية من اختصاص محكمة أخرى أو الحكم بقبول التدخل أو رفضه. وكل ما تصدره المحكمة من قرارات. بخلاف الأحكام بالمعنى الخاص - يكون بما لها من سلطة ولائية أي إدارية (مثال ذلك قرار لجنة المساعدة القضائية أو الأوامر التي تعطى على العرائض أو الحكم بتنحي القاضي عن النظر بالدعوى لقراءة بينه وبين أحد الخصوم وهذه القرارات لا تعتبر أحكاماً بالمعنى الحقيقي للكلمة بالرغم من أنها تشابه معها من ناحية إصدارها أو ناحية تنفيذها. وأهم تلك القرارات هي الأوامر على العرائض).

والأحكام تنصل بكل من القانون العام والخاص. فهي تنصل بالقانون العام لأنها تصدر عن إحدى السلطات العامة بمقتضى قواعد القانون العام وباسم الدولة أو باسم الشعب، وهي تنصل بالقانون الخاص لأنها تحسم المنازعات بين الخصوم وينصب أثرها على حقوقهم وأموالهم. ويجب ألا يفضل الاعتبار الأول، فالأحكام إذن هي قرارات تصدر عن السلطة التشريعية والتنفيذية (Glasson, Tisier et Morel, «Traité de procédure», 3^e éd., Paris, 1925, 1937, No. 728 - بذلك، أحمد أبو الوفا، «المرافعات المدنية والتجارية»، مصدر سابق، ص 830).

ولقد وضع القانون بالنسبة للأحكام بالمعنى الخاص: قرينة قانونية لا تقبل إثبات العكس مقتضاها أن الأحكام تصدر دائماً صحيحة من ناحية الشكل وعلى حق من ناحية الموضوع، وذلك حتى يضع حداً للخصومة فلا تتأبد، فمتى صدر الحكم امتنع على القاضي الذي أصدره أن يعدله أو يرجع عنه، ولا يستطيع المحكوم عليه أن يتخلص منه، ولا يجوز لأية محكمة أخرى أن تعيد النظر فيه، بل ويفرض أيضاً على السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية (حكم مجلس الدولة الفرنسي في 30 نوفمبر 1923، سيريه، 1923، 3، 57، Sirey، 57، 3، «Recueil de Jurisprudence»، P.3، 57، وتعليق هوريو Hauriou عليه). ولما كانت هذه القرينة القانونية خطيرة فقد أحاط المشرع الأحكام أثناء المداولة من سماع الخصوم إلا بحضور خصومهم ضماناً لحق الدفاع وهو قد استلزم تسبب الأحكام وفضلاً عن ذلك إبداع الأسباب عند النطق بالحكم ليثبت إنها جاءت بعض فحص ودراسة وإنها لم تسبب لمجرد استكمال شكل الحكم، وهو قد جعل سبيل إلغاء الأحكام الطعن فيها بطرق خاصة ضماناً أيضاً لحقوق الخصوم فإذا ما أصبح الحكم غير قابل للطعن فيه، عُدَّ في نظر المشرع عنواناً للحقيقة والصحة وأغلق كل سبيل لإعادة النظر فيه. (أحمد أبو الوفا،

ص 147، 153. أيضاً، أندريه هوريو، «القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 106، 107، محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 84، 87)، أو مقيدة، فردية أو أرستقراطية أو ديمقراطية وهكذا.

مفهوم الحكم في علم القانون

أما الحكم Jugement ونطلق هذه العبارة بمعناها الخاص على أحكام المحاكم الابتدائية والتجارية والجزئية وتسمى أحكام محكمة النقض والاستئناف arrêts وأحكام قاضي الأمور المستعجلة وأمور قاضي الأمور الوقفية ordonnances وأحكام المحكومين وأحكام قضاة الصلح Sentences، (أحمد أبو الوفا، المرافعات الحديثة والتجارية، الطبعة السابعة، دار المعارف بالقاهرة، 1963، ص 829).

(راجع بذلك أيضاً، Dalloz, Encyclopédie Juridique, «Répertoire de procédure civile et commerciale», tome II, Paris, 1956, P.165 - Dalloz, «Nouveau répertoire de droit», 2^e édition, Paris 1963, P. 8481-112 - Morel, «Traité de procédure», 2^e éd., Paris, 1949, No 545. - Glasson, Tisier et Morel, «Traité de procédure civile et commerciale», 3^e éd., Paris, 1935, 1938, No 521. انظر بذلك أيضاً، محمد حامد فهمي، «النقض في المواد المدنية والتجارية»، القاهرة، 1937 رقم 601 - أحمد أبو الوفا، «نظرية الأحكام في قانون المرافعات»، دار المعارف، الاسكندرية، طبعة ثانية، 1964، ص 33)، في مجال العلم القانوني، بمعناه الخاص: «هو القرار الصادر عن محكمة مشكلة تشكيلاً صحيحاً ومختصة في خصومة رفعت إليها وفق قواعد المرافعات، سواء أكان صادراً في موضوع الخصومة أو في شق منه أو في مسألة متفرعة عنه».

وإصدار الحكم في الموضوع هو الخاتمة الطبيعية لكل خصومة، فالغرض من رفع الخصومة إلى القضاء ومن السير فيها ومن إثباتها هو الوصول إلى حكم يتفق مع مراكز الخصومة فيها ويبين حقوق كل منهم فيضع حداً للنزاع بينهم.

وقد يحدث إلا يحسم الحكم النزاع بين الخصوم وإنما ينهي الخصومة وحدها كالحكم الصادر بقبول الدافع الشكلي والحكم الصادر بسقوط الخصومة أو بانقضائها بالتقادم. وقد لا ينهي الحكم النزاع أو الخصومة وإنما يأمر بإجراء وقتي تحفظي كالحكم بتعيين حارس قضائي على عين حتى يفصل في النزاع على ملكيتها، أو يأمر باتخاذ إجراء من إجراءات الإثبات أو يتعلق بتنظيم السير في الخصومة كالحكم يوقفها حتى يفصل في مسألة

حُكْم (في المنطق)

Jugement (Logique)

Judgment (Logical)

Urteil

الحكم بالتعريف الكلاسيكي له ، هو العمل الذي يستطيع الذهن بواسطته أن يؤكد أو أن ينفي. والتعبير عن الحكم يتم بواسطة جملة تقريرية تؤكد أو تنفي الموضوع الذي تتعلق به. بذلك تتعدد علاقة الأحكام بالموضوعات فيمكننا الحديث عن حكم نفسي وآخر منطقي، كما يمكن التحدث عن أحكام أخلاقية مثل تلك التي تتعلق بالقيم إجمالاً (معنى الخير والشر) أو بالأبعاد القيمة للممارسات والمعاملات الإنسانية. كذلك يمكننا التحدث عن حكم قضائي، وهو الحكم الذي تطلقه أجهزة القضاء استناداً لمواد قضائية محددة بقوانين ودساتير موضوعية. أخيراً نذكر الحكم الفني أو الجمالي الذي يتسم إجمالاً بطابع ذوقي يتبع مزاج مطلق وثقافته وطباعه.

أما في الفلسفة فقد ارتبط الحكم بالمنطق عامة. ولم يميز المناطق، خاصة في المنطق الصوري الذي يرتقي لأرسطو، بين الحكم والقضية. فالقضية هي جملة الألفاظ المركبة بنوع من التأليف. أي انها القالب اللفظي الذي تتم به صياغة الأحكام. فالحكم هو إذن المعنى الذي يستفاد من القضية وهو ما يقال بصيغة النفي أو بصيغة الإثبات محتلاً الصدق أو الكذب. هكذا يمكننا استعمال كلمة حكم أو كلمة قضية على سبيل الترادف. لكننا لا نستطيع إطلاق لفظ الحكم (أو القضية) على جميع الأقوال. مثلاً لا نستطيع إطلاق الحكم على الجمل أو العبارات الانشائية التي تحمل معنى الأمر أو الزجر أو التمني أو التعجب أو المدح أو الذم الخ... ما دامت هذه لا تحمل محمل الصدق أو الكذب، حتى لو كانت مصاغة بصيغة السلب أو بصيغة الإثبات. وموضوع هذه العبارات هو الخطابة أو الشعر.

عرف أرسطو الحكم بقوله: «هو بمنزلة إيقاع شيء على شيء، أو انتزاع شيء من شيء. فالحكم الموجب هو الحكم بشيء على شيء. والحكم السالب هو الحكم بنفي شيء عن شيء». ويتألف الحكم (أو القضية) من ثلاثة أجزاء: أ - الموضوع: Le Sujet، وهو المخبر عنه. أي انه الموضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما، وذلك يكون

« المرافعات المدنية والتجارية »، مصدر سابق، ص 831).

إذن، يتميز الحكم بما يلي:

أولاً: انه يصدر عن محكمة تتبع جهة قضائية.

ثانياً: انه يصدر بما للمحكمة من سلطة قضائية، أي يصدر في خصومة.

ومن ثم، القرار الصادر عن هيئة غير قضائية لا يعد حكماً ولو كان من بين أعضائها أحد القضاة، والقرار الصادر عن المحكمة بما لها من سلطة ولائية لا يعد حكماً، ما لم ينص القانون على ما يخالف ذلك.

أما حكم المحكمين فإنه يعد حكماً بكل معنى الكلمة، رغم صدوره عن أشخاص ليس لهم في الأصل ولاية القضاء ولا يقومون لخدمة عامة، وذلك لأن المشرع أقر نظام التحكيم احتراماً لإرادة الخصوم ومتى وضعت هذه الإرادة في الشكل المقرر التزم الحكم القيام بعمله، وهو في هذا إنما يقوم بخدمة عامة إذ بتولى القضاء بخصوص النزاع القائم أمامه، ويفرض حكمه على الخصوم كما يفرض على السلطات الأخرى شأنه شأن الأحكام التي تصدر عن القضاء العادي.

وفضلاً عن الركنين المتقدمين يتعين أن يكون الحكم مكتوباً - في الشكل المقرر - شأنه شأن أية ورقة من أوراق المرافعات - وهي جميعها تنصف بالشكليات Solennité وبالرسمية «Encyclopédie. Authenticité Juridique», op. cit., P. 165، أنظر بذلك، أحد أبو الوفاء، مصدر سابق، ص 831).

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط 4، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط 2، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
- Brockhaus, Encyclopädie, Wiesbaden, 1972.
- Wörterbuch, Philosophisches, Band 2, Herausgeber, Georg Klaus und Manfred Bhur. Veb. Bibliographisches Institut, Leipzig, 1974.

عبد الغني غنوم

التي يتعلق الحكم فيها على تحقق شرط معين حتى يصح اسناد المحمول إلى الموضوع. وهذه القضية تكون مركبة في العادة من جملتين حمليتين ترتبطان بأداة من أدوات الشرط. مثال ذلك: إذا طلعت الشمس يكون الوقت نهراً. وللמناطق في الأحكام الشرطية تقسيمات أيضاً. فالقضية الشرطية قد تكون شرطية متصلة وهي إما موجبة أو سالبة، كما تكون شرطية منفصلة موجبة أو سالبة أيضاً.

استند المنطق الصوري إجمالاً في تقسيمه للأحكام على الموضوعية. أما كانط Kant فقد اعتمد تقسيماً آخر، تقسيماً ذاتياً للأحكام معتمداً فيها التعريف بواسطة الحد. والأحكام برأيه نوعان: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. فإذا كان المعنى المحمول على الموضوع داخلياً في حد الموضوع كان الحكم حكماً تحليلياً. فإذا قلت مثلاً إن الجسم ممتد، فإن صفة الامتداد لا تضيف شيئاً على معنى الجسم. إذ إن الامتداد يدخل في حد الجسم. فالأحكام التحليلية بهذا المعنى سابقة على كل تجربة. فهي لا تخرج عن كونها أحكاماً تفسيرية تشرح لنا معنى حدودها. وبذلك لا تزيدنا هذه الأحكام معرفة، مع كونها يقينية وصادقة على الدوام. أما الأحكام التركيبية فهي التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في حد الموضوع. فإذا قلنا مثلاً إن « كل الأجسام ثقيلة » نكون قد أضفنا إلى مفهوم الجسم مفهوماً آخر لا يتضمنه حد الجسم. والتأليف بين الحدين، حد الجسم وحد الثقل، إنما يستند إلى التجربة إذ أننا لا نستطيع استخراج الحد الثاني من الأول. وهكذا من شأن الأحكام من هذا النوع أن تفني معارفنا بالأشياء. فهي التي تساعد على اكتساب العلم وعلى تطوره. فالحكم عبارة عن الجمع بين فكرتين أو مفهومين توحد بينهما التجربة. وقد ميّز كانط بعد ذلك بين الأحكام التركيبية الأولية وهي ما نصادفه عادة في الرياضيات، مثل حكمنا بأن $12 = 5 + 7$ فالعدد 12 ليس متضمناً لا في 7 ولا في 5. فهذا من جملة الأحكام التركيبية الأولية لأن التحليل وحده لا يكفي للتوصل إليه. كما ميّز أيضاً في الأحكام التركيبية، الأحكام التركيبية التأليفية. وهذه أحكام ضرورية مثل قولنا إن الفعل وردّ الفعل في كل حركة متساويان. فمفهوم الحركة لا يتضمن إطلاقاً مفهوم الفعل أو ردّ الفعل. وهذا ما ندركه بالتجربة. مع أن هذه أحكام ضرورية كلية أولية بمعنى أن إنكارها لا بد من أن يوصلنا إلى تناقض:

مما تجدر الإشارة إليه أن الفلسفة الظاهراتية، لدى

بائبات شيء أو صفة له أو بنفي شيء أو صفة عنه. ويكون الموضوع إما اسماً مفرداً أو اسماً كلياً (اسم جنس، نوع).

ب - المحمول: Le Predicat، أو هو ما به يوصف الموضوع. فإذا قلت: زيد إنسان يكون زيد هو الموضوع وإنسان هو المحمول.

ج - الرابطة: Le Copule، والرابطة هي إدراك النسبة أو العلاقة بين الموضوع والمحمول، وهي التي تحدد هوية الحكم سلباً أو إيجاباً. لذلك تعتبر من أهم عناصر الحكم. وقد اعتبر أرسطو إن للرابطة دلالة زمانية مطلقة بالرغم من وجود أحكام غير زمانية، كالأحكام الرياضية إجمالاً. من مثل: « مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة ». وقد تكون الرابطة ظاهرة في الحكم أو مضمرة فيه. مثل زيد هو إنسان، أو زيد إنسان. وقد تكون فعلاً، وهو فعل الكون Etre في غالب الأحيان كما لاحظ أرسطو. فإذا كانت الرابطة مثبتة كان الحكم حكماً إضافة وإذا كانت مضمرة كان الحكم حكماً تضمن. كما لاحظ لاشالييه Lachelier. وقد بُني المنطق الرياضي لاحقاً على أساس أحكام الإضافة.

من المسائل الفلسفية التي ترتبط بالأحكام، عدا الشكل المنطقي المشار إليه، ارتباط الأحكام بحقائق موجودة في الخارج. أي عدم اتصالها أو تعلقها بحالة نفسية أو عاطفية معينة، وإلا لم تعد قابلة للصدق أو الكذب. من ناحية ثانية علينا أن ننظر إلى كلية الحكم. أي أن الحكم إن صدق مرة فيجب أن يصدق كل مرة وفي كل زمان ومكان. حتى لو جرى تعيين زمان محدد. فالحكم يجب أن يحافظ على مصداقته ضمن هذا الزمان.

بعد تقديم معنى الحكم يمكننا أن نتعرض لمعنى التصنيفات المتعددة التي ألحقت به. وهي تصنيفات تحمل وجهات نظر مختلفة ولكنها تتعلق في غالب الأمر بأحكام المنطق الصوري. ولقد تم تقسيمها إلى أربعة أقسام: أحكام كلية وأحكام جزئية من حيث تقديرها للكلمة، وأحكام موجبة وأخرى سالبة من حيث تناولها ناحية الكيف. هكذا قسمت القضايا (الأحكام) إلى أربعة أنواع: كلية موجبة وكلية سالبة؛ وجزئية موجبة وجزئية سالبة. كما قسمت من حيث الإضافة إلى قضايا حملية، وإلى قضايا شرطية. والقضية الكلية سواء كانت سالبة أو موجبة هي القضية التي تستغرق موضوعها. فيكون الحكم فيها واقعاً على جميع الأفراد المعنيين في الموضوع، هذا في حال الإيجاب، ومنوعاً على جميع الأفراد في حال السلب. أما القضية الشرطية فهي القضية

وإتقانها (ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 143). إنها، بكلمة أدل، « إتقان الفعل والقول، وأحكامهما » (التهانوي، « كشف اصطلاحات »، ج 2، ص 132). وكذلك فهي « القضاء »؛ بل هي « القضاء بالعدل ». والحكيم هو « الرجل العدل » الذي يمنع الظلم، ويتقن الأمور، ويحكم النظر في الأشياء. أما الحاكم فهو الذي يقضي بالأحكام العادلة. والمتمتع بالعلم والحكم؛ لأن الحكم يتضمن المعرفة والعلم بالحكمة (ابن سيده، « المحكم »، مج 3، ص 36). كما أنه الامتناع عن الاندفاع، والجموح والهوى (الفيروزآبادي، ابن منظور، الكفوي، الخ...). مثله في ذلك كمثل الحكمة للفارس أي الحديدية التي تمنع عن الجموح. وقد أشار الفارابي للحكمة من حيث هي اتقان، فقال: إنها « قد تقال على الحدق جداً وبإفراط في أي صناعة كانت ». (الفارابي، « تحصيل السعادة »، ص 89).

2 - الحكمة صفة العقل المتبصر؛ الحكمة معرفة، وعلم؛

الحكمة هي النفاذ إلى باطن الأمور، والغوص على أسرار الأشياء، للتمييز بين الصواب والخطأ في الأعمال والأفكار والاختيارات. هنا تدل الحكمة على حسن تدبّر الأمور، والمعرفة الأتم، والتبصر الناضج بالعواقب. فالحكمة صفة العقل المتعمق المنغرس في الواقع ليقود إلى المعرفة والعلم أو إلى « الإحاطة » [المعرفة] المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة. (الغزالي، « الاقتصاد في الاعتقاد »، ص 167). وهذا المعنى نلقاه قوياً في التعريفات اللغوية التي تشير إلى أن الحكمة هي « العلم والفقه » (ابن منظور، ج 12، ص 140). وهنا أيضاً المعنى الشائع والأعم الذي يقول للحكيم عاقلاً. فالشخص الحكيم هو، في الاستعمال اليومي الدارج، العاقل.

3 - الحكمة بمعنى الأخلاق الحسنة والسلوك المتمدن؛

ليست الحكمة عقلاً رزيناً وحسب، ولا هي معرفة عميقة فقط؛ فهي أيضاً حكم عادل على الأعمال ومن ثمة سلوك عفيف، وموقف وسط بين الإفراط والتفريط. وهكذا يكون ذو الحكمة متمتعاً بأرفع الأخلاق، مثالي السيرة. فالحكمة نضج، وهي اتزان. وتصف، إلى جانب المعرفة النافذة، الأفعال الحكيمة، والأحكام العادلة، والمعايير السلوكية. إنها اعتدال، وتوسط بين طرفين متناقضين.

وهكذا فإن الحكمة التي رأيناها، في المعنى الأول، الاحاطة بالأعمال والأمر تخطو هنا إلى الأمام لتحتوي أيضاً الحكم على مضمون تلك الاحاطة بنية تبيان « كيف ينبغي أن

هوسرل Husserl مثلاً قد أغنت مفهوم التجربة الذي تبنى عليه الأحكام معتبرة إياها محصلة التاريخ (التاريخ الشخصي - التجربة الفردية Erfahrung) والتاريخ العام والنظم والعادات. هكذا تفترض فلسفة الأحكام التوافق مع منطق المعرفة ومنطق التجربة الحية.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، كانط والفلسفة النقدية، القاهرة، 1972.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق السوري والرياضي، الكويت، 1977.
- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، بيروت، 1974.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، المنطق السوري، بيروت، 1977.
- نادر، البير، المنطق السوري، بيروت، 1966.
- Tricot, Y., traité de la logique formelle, Paris, 1966.

جورج كتورة

حِكْمَة

Sagesse
Wisdom
Weisheit

تحتل كلمة حكمة (سوفيا باليونانية، ساجيس بالفرنسية؛ وُذِمَ بالانكليزية، فيزييت بالالمانية) بمكان قل أن ابتعدت عن الأخلاق، أو عن أن تكون نظراً في الوجود عميقاً رزيناً. وهكذا دلت على إتقان في القول والعمل معاً، وعلى الفطنة، والاتزان في السلوك والفكر، وعلى إحدى فضائل النفس الناطقة. كما لازمت العلم أصلاً، والفلسفة؛ فكانت علم العلوم، وأم العلوم أو أصلها، وحكمة الحكم، وصناعة الصناعات. كما عكست نظرة روحانية شاملة للعالم والإنسان. وتركز اليوم، في التراث الفلسفي للإنسان، على المعرفة الأعمق الأعم والساعية لحل مشكلات الانسان - كل الانسان وكل انسان - في مجتمعه، ومشكلات المجتمع، كل مجتمع، في العالم.

القسم الأول

1 - الحكمة بمعنى الاتقان، والقضاء،

و« الحدق جداً وبإفراط »

الحكمة، في البنية اللغوية، إحكام الأشياء، أو الأمور،

حفظوا مجموعات من «الكلم القصار» منسوبة إلى أساطين الحكماء والأطباء من مثل: سقراط، أفلاطون، أرسطو، جالينوس، الخ؛ وتدلل على الأنفع في الحياة، وعلى تكثيف التجربة، وتجنب المتاعب والتوتر، وتقديم خلاصات نظر للحياة، ومواقف ازاء القواهر الاجتماعية والطبيعية للإنسان.

5 - حكمة الله، الحكمة بمعنى غاية:

ان «حكمة الله في خلقه» تعبير يشير، في الفكر الديني وفي الاستعمال الشائع المألوف إلى النظام في العالم، والترتيب في الموجودات. ويشير أيضاً إلى الغاية التي من أجلها كان وجود الخلق. وبهذا فإن «حكمة الله» هي ذلك التدبير الحسن (الجميل والخير معاً) واللطف الإلهي، ورعاية الله خلقه. وهكذا تعني الحكمة في وجود الشمس، للمثال، المصلحة من ذلك وفائدته أي الفصل بين النور والظلام، وتمييز الليل من النهار. والحكمة في عمل من الأعمال هي الغاية التي يُقصد إليها، ويُعى لتحقيقها (التهانوي، فصل الباء من باب العين؛ أيضاً: ج 2، ص 132) وحكمة التكليف هي القصد من فرض التكاليف الشرعية، عبادات وشعائر، على الناس. (انظر، الخيام، «رسالة تتضمن جواب فخر الحكماء... الخيام عن... حكمة الخالق في خلق العالم وحكمة التكليف»).

6 - الحكمة في القرآن والقطاع التفسيري:

هنا تعني الحكمة العقل، والعلم، والخير الكثير. انها العقل والخير معاً؛ هي الخير الأسمى الذي يجمع الفضيلة والمعرفة في آن. وهنا تشمل الحكمة، في القرآن وتفسيراته التاريخية، القواعد السلوكية الموافقة لأوامر الدين ونواهيه، معرفة وتطبيقاً خاضعين لمعايير الشريعة وقيمها. بذلك تكون الحكمة الفقه أو «تعلم الحلال والحرام»، والعلم الديني أو المتوافق مع الدين. ذلك أن حكمة ترد مع كلمة الكتاب (القرآن، 2: 129 و 151 و 231؛ 3: 48 و 81 الخ.)، وتجاور مع «الموعظة الحسنة»، و«فصل الخطاب». ثم أنها ترد أيضاً في سياق تبيان «بعض الذي تختلفون فيه»، وترتبط بالكتاب وبالتوراة والانجيل، وبآيات الله، وبما «لم تكن تعلم» والتعليم، وبالمملك، والخير الكثير (راجع، عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة: ح ك م). وقد ألهمت هذه الدلالات النظر المتدين في الفكر العربي، ورسمت له خطوط مجاله.

تكون (الغزالي، والاقتصاد في الاعتقاد، ص 167)، وتطبيق السلوك المثالي الذي دل ذلك الحكم اليه. وبذلك تكون الحكمة، في هذا المعنى الأخلاقي، بنية المعرفة الأكمل، والحكم العادل، والجودة التي ينبغي تنفيذها بنقلها إلى الصعيد العملي. انها العلم والفعل معاً، مأخوذان سوياً وفي الشكل الأنم لكل منهما داخل الفرد، وفي علائقه أو حقله، وفي قيمه. الحكمة استخدام للعقل والسير بموجب ما أقرّ عليه ذلك العقل، دون النظر إلى القواهر الخارجية أو النفسية والعنيدية.

4 - الحكمة بمعنى القول الحسن أي الوصايا والعبر:

ان دلت الحكمة على العقل الحسن، وعلى الفعل الحسن، فهي أيضاً القول الحسن. وبهذا المعنى فهي: «كل كلام وافق الحق»، أو: «الكلام المعقول المصون عن الحشو». (الجرجاني، «التعريفات»، ص 41). إنها الكلام النافع. وهي الكلام الحسن الذي يعني الجميل والأخلاقي معاً، والذي يمنع السفه، وينهى عن المنكر، ويدعو للخير. شاع هذا الأخذ للحكمة في قطاع الآداب داخل الفكر العربي الإسلامي. فقد كُتِبَ كتاب الوصايا والآداب مجموعات من «الأقوال» الحكيمية الهادفة إلى رسم التعامل الأمثل للإنسان في علائقه، وتقديم الخبرات مجتدة في «أحكام» حنة السبك، قليلة الألفاظ، بالغة التعبير. هنا نجد «جوامع الكلم» موزعة إلى حكم الروم، وحكم الفرس والعرب والإسلاميين والهنود (انظر، مسكويه، «الحكمة الخالدة»). الحكمة، في هذا القطاع، هي مجموع الحكم؛ هي الأمثال والوصايا والتزهيدات الهادفة إلى استخلاص العبرة. وهي هنا كلام (انظر كلام لبعض المتصوفة في: مسكويه، 193 - 194، كلام لأكتف بن صفي، في: المرجع عنه، ص 174)؛ وكلمات (انظر: كلمات قيلت عند حضور الموت، في: مسكويه، 176 - 180)؛ ووصايا (انظر، وصية أفلاطون لتلميذه، وصية أرسطو طاليس للإسكندر)؛ وآداب، (آداب، ابن المقفع ووصاياه، في مسكويه، 293 - 327)؛ وأقوال (انظر أقوال أفلاطون، في: مسكويه، 345 - 346، وفي: ابن أبي أصيبعة أو القفطي أو ابن النديم)؛ وألفاظ (انظر: ألفاظ لبعض الملوك الأدباء، في: مسكويه، 121 - 122، 165 - 171). ويتمثل هذا الأخذ للحكمة في أصاميم متخصصة لابن هندو (ت 1029/420)، وللمبشر بن فاتك من قبل. وتستدعي هنا «آداب الفلاسفة» التي جمعها حنين بن اسحق، وكتاب «صوان الحكمة» للسجستاني. ونجد ذلك أيضاً عند ابن النديم، وابن أبي أصيبعة، والقفطي (ت 1248/646) الذين

7 - رأس الحكمة:

معرفة الله هي الحكمة التي يتوجب بلوغها عند نهاية مسار المعرفة. فالحكمة معرفة؛ ولكن غاية تلك المعرفة أي رأسها وهدفها هي أن تصل إلى معرفة الله. هنا علينا أن نبلغ معرفة الخالق انطلاقاً من قراءة الخلق والمعرفة الحسية.

8 - حكمة الشعب:

هي مجموعة صياغات عامة جاهزة لأفكار منمطة، وتعبيرات شفوية عن مواقف ازاء الحياة بشكل حِكْم، وأخلاقيات، وأمثال، وأقوال دارجة، ووصايا، وعبر. تشيع في أوساط الشعب الساحقة، وتعكس تجاربه ونظراته وطرائق معالجته للواقع، والمتحذيات. والحكمة تدعم الخبرة الفردية؛ وتقدم خلاصة أحكام، وعظات، وأفكاراً، وسلوكات مكثفة؛ وهي تروّض وتدمج الفرد بالجماعة. ثم أنها مناقضة القيمة، ففيها تبرير العجز والفشل، وتخفيف التوتر، وإبدال الاحباط، وخفض الصراعات، وإعادة التوازن مع الحقل بوسائط لفظية ونكوصية وفاترة وسلبية... لكنها أحياناً كثيرة، من جهة مناقضة، تعظ؛ وتدعو للتحذير، والمجابهة المباشرة، ورفض الاستسلام. انها غنية، وخبراتها نتاج الجدلية الطويلة بين الفرد وحقله، وتفاعل الأمة وتاريخها...

القسم الثاني

1 - الحكمة بمعنى فلسفة موضوعة في مواجهة الشرع:

دلت الحكمة، في الفكر العربي الإسلامي، على العلوم التي تنظر إلى العالم والانسان نظرة ليست مستمدة من الدين والفقه. تلك هي عند الفارابي، الحكمة التي كانت «في القديم عند الكلدانيين» ثم صارت إلى أهل مصر، ثم انتقلت إلى اليونانيين. تلك هي، عنده، الحكمة على الاطلاق، والحكمة العظمى؛ أما الفلسفة، فإثارة هذه الحكمة ومحبتها. وكان أفلاطون وأرسطو «الحكيم المُقَدَّمَتَيْن»؛ وقد جمع رأييهما الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين». وعند ابن سينا الذي نراه يقول: «فقد دلت على أقسام الحكمة، وظهر انه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع» (تسع رسائل، ص 118). وذلك ما نلاحظه أيضاً في عنوان كتاب معبر لابن رشد هو «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال». وقد قال فلاسفتنا عن تلك الحكمة إنها أسمى ما يبلغه المرء، وصناعة الصناعات، والحكمة العظمى، «ويسمون اقتناءها العلم وملكتها الفلسفة» (الفارابي، «تحصيل

السعادة»، ص 88). وقد أورد جامعو المصطلحات، والعاملون في التعريفات، تعريفاً للحكمة يرى أنها «علم يُبَحِّثُ فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية. فهي علم نظري، غير آلي». (الجرجاني، ص 41)، كما أخذ هذا المعنى عينه الكاشي («مصطلحات الصوفية»، ص 37 - 38)، فقال: إن الحكمة «هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وخواصها وأحكامها على ما هي عليه، وارتباط الأسباب بالمسببات، وأسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه...». وتحت هذا المعنى نجد التعريف للحكمة بأنها «المعرفة بأفضل العلوم لأفضل الأشياء». (ابن منظور، الجرجاني، الخ.).

2 - الحكمة أي الاسم الأقدم للفلسفة:

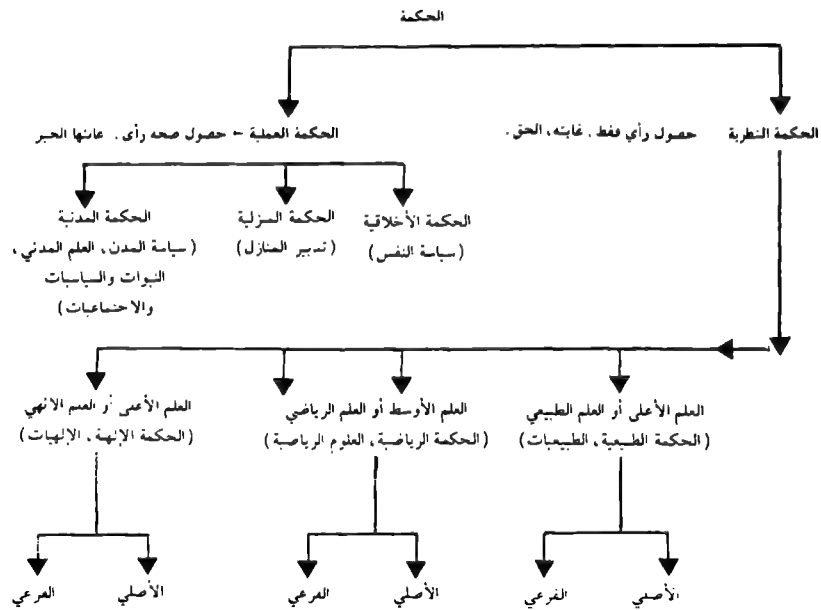
الحكمة هي، كما كانت حالها في بلاد اليونان، الاسم القديم للفلسفة. ففي البدايات كان يطلق على الفلسفة اسم هو الحكمة (صوفيا، باليونانية). وتلك الفلسفة [الحكمة] كانت تعني أيضاً العلم بل العلوم مجتمعة في وحدة، وغير متميزة: علوم الطبيعة، وعلوم الإنسان، والمباحث في الألوهية، وتدبير، المدن، وسياسة النفس... هنا الحكمة ذات مجالين معاً: مجال الأشياء ومجال الأعمال؛ وذات هدف عال هو إقامة الكمال إلى الحد الممكن، في دنيا المعرفة وفي عالم العمل: انها كمال النفس الناطقة؛ وهي العدالة في السلوك والعمل. بسبب ذلك، ولأجل ذلك، هي أصل العلوم. فهي من جهة أولى الأرومة أو الدوحة التي تنفرع منها العلوم. وهي أيضاً، من جهة ثانية، جميع تلك العلوم المتفرعة. فإبن سينا، للمثال، يتحدث عن المعارف الحكيمية، والأصول الحكيمية («النجاة»، ص 2) يعني بها مجموع العلوم، أو للدلالة أيضاً على الحكمة ككل ذات أصول وفروع. فما هي، للمراجعة والتوضيح، الحكمة تلك؛ ثم ما هي أقسامها؟

3 - أقسام الحكمة بمعنى العلوم جميعاً. الحكمة صناعة نظر وجعل للنفس عالماً معقولاً:

الحكمة، هنا، هي «خروج نفس الانسان إلى كماله الممكن له في حذّي العلم والعمل. وهي، ذلك الاستكمال للنفس الناطقة، «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله؛ لتشرف بذلك نفسه وتصير عالماً معقولاً...»، وتستعد للسعادة القصوى بحسب الطاقة الإنسانية (ابن سينا، «أقسام العلوم العقلية»، في: «تسع رسائل في الحكمة

والمدى الأوسع تنقسم إلى قسم نظري مجرد ؛ وقسم عملي ؛
وذلك وفق المفصّل رقم (1) :

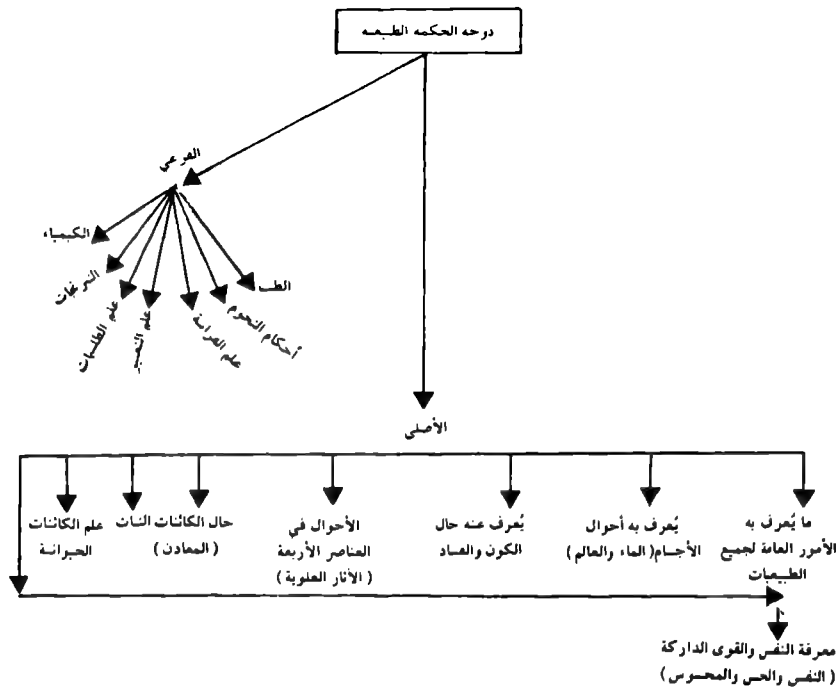
والطبيعيّات » ، ص 104 - 105 ؛ عينه ، البرهان ، 192 ؛ عيون
الحكمة ، ص 16 - 17) . وتلك الحكمة ، ذات الغاية الأرفع ،



(المفصّل رقم 1)

من الحكمة الطبيعية (المفصّل رقم 2) :

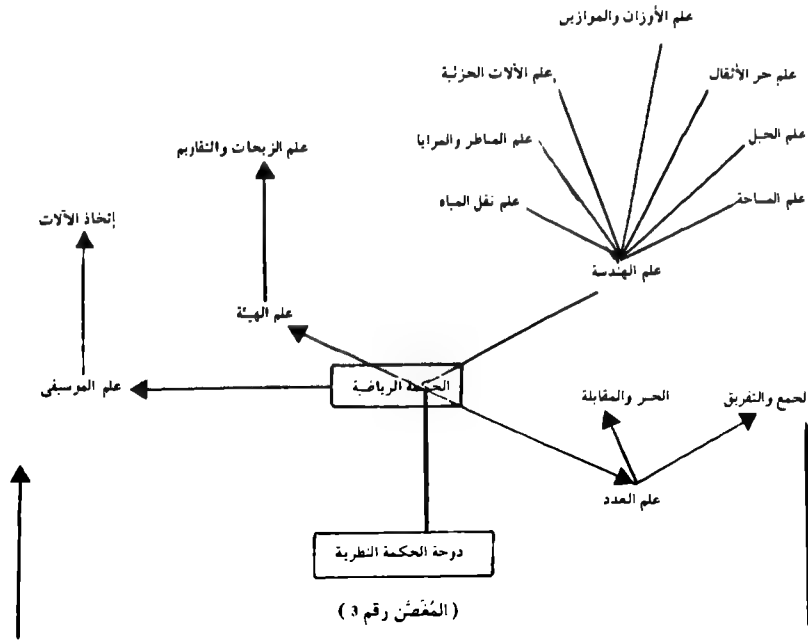
ثم إن تلك الأصول ، والفروع عينها أيضاً ، تنقسم إلى
تشعّباتٍ وتَفَصُّتات أصغر فأصغر : أ/ فيما يلي العلوم المتفرعة



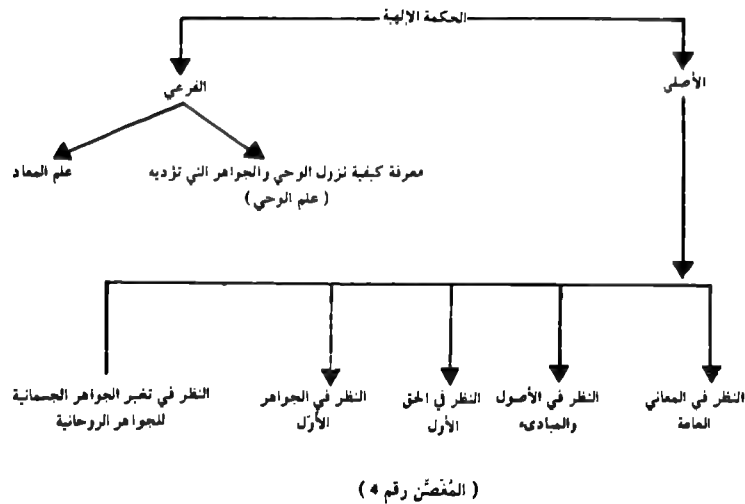
(المفصّل رقم 2)

المهنة، وعلم الموسيقى (الموسيقى). ثم لكل أصل فروعاً ذكر لنا ابن سينا بعضها وفق المَقْصَن رقم (3).

ب / الحكمة الرياضية، الأقسام الأصلية والأقسام الفرعية:
تنقسم هذه الحكمة إلى أربعة: علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم

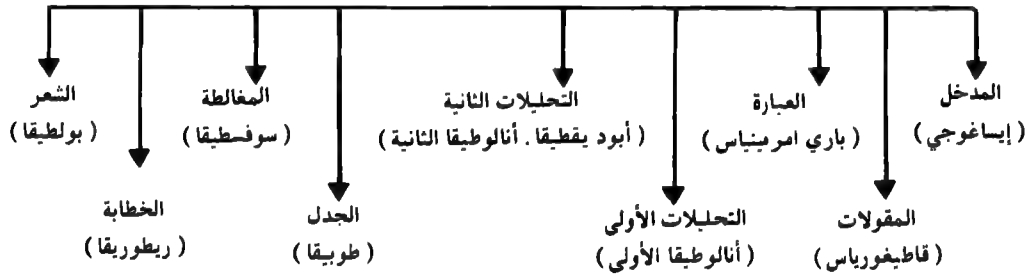


ت / العلم الإلهي (أو الحكمة الألهية) الأقسام الأصلية والفروع:
تشعب وفق المَقْصَن رقم (4).



يظهر كقسم من الحكمة. لكنه في الوقت عينه، جزء من الفلسفة وآلة الفلسفة آلة اكتساب العلوم، وجزء من الحكمة، أي علم، أو صناعة نظرية. أما أمامه فهي كها المُفَصِّل رقم (5):

ث / الحكمة التي هي المنطق، أقسامها التسعة:
الحكمة هي، بعد أيضاً تطل المنطق، فالمنطق علم، وهو مقدمة للفلسفة، وآلة قانونية، وأقسام من العلوم الآلية، لذلك



(المُفَصِّل رقم 5)

القوة النظرية أو العاقلة (وفضيلتها الحكمة)؛ والقوة الغضبية (وكمالها أو فضيلتها الشجاعة)؛ والقوة الشهوية (وفضيلتها العفة). وتكون العدالة فضيلة الفضائل أي انسجام تلك الفضائل فيما بينها؛ في الفرد، وفي الدولة (عن الحكمة في المدينة، (عند أفلاطون، انظر «الجمهورية»، 428/ب - 429/أ؛ عن الحكمة في الفرد، عنه، 441/ج - 442/ج؛ عن أقسام النفس والفضائل المذكورة، انظر، علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 35 - 37).

2 - الفضيلة معرفة. الجهل ضدها:

هنا الحكمة «فضيلة بها يكون الانسان محيطاً بمعرفة الموجودات بالمقدار الذي له أن يحيط بها. والجهل ضدها»، (ابن سينا، كتاب المجموع، 53 - 54). لكن ابن سينا لا يعرفها في الخطابة (ص 84 - 132)، مقلداً بذلك أرسطو (الخطابة، 1366/ب/3، ترجمة فرنسية)، ولا في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس». سيفعل الأمر عنه ابن رشد، فيما بعد، في «تلخيص الخطابة». والحكمة، من حيث أن الجهل نقيضها، ومن حيث أنها التوسط بين السفه والبله، قسمها الطوسي («الأخلاق التصيرية»، الترجمة الانكليزية، ص 86 - 88) إلى سبعة أقسام هي: الذكاء، وسرعة الفهم، وصفاء الذهن وسهولة التعلم، وحسن التعقل والتحفظ، والتذكر. وكل من هذه الأنواع هو توسط بين الإفراط والتفريط. وتلك الفضائل الجزئية للحكمة، التي هي هنا الفطنة، نلقاها في معظمها وان تغيرت طفيفاً هنا وهناك، عند مفكرتي العصور المتأخرة

ومما يؤكد أخذ الحكمة على أنها المنطق أن ابن سينا أعطى عنوان الحكمة (كتاب الحكمة العروضية) لمباحث كلها في المنطق (انظر: نشرتنا لقسم السوفسطيقا في ذلك الكتاب في: مجلة الفكر الإسلامي، نيسان، 1973، ص 93، وما بعد) ومن المعتبر أيضاً أن السفطة سميت الحكمة المموهة، وأن الحكمة تطلق على البرهان أو أن «صاحب البرهان يسمى حكيماً» (التهانوي، ج 2، ص 132).

الحكمة، هنا، أم العلوم، وهي العلوم كلها. فالحكمة جذع تنفرغ منه العلوم؛ والعلوم مجتمعة تسمى حكمة. وتلك التفريعات للعلوم، أو تصنيفها، نلقاها - دون كبير اختلافات وتطويرات - عند اخوان الصفا في رسائلهم، والفارابي في «احصاء العلوم»، والخوارزمي في «مفاتيح العلوم»، ونصير الدين الطوسي... وحتى طاش كبري زاده في «مفتاح السعادة» (ت 1561).

3 - أجزاء الفضائل وقوى النفس؛ الحكمة فضيلة القوة العقلية:

الحكمة، في علم الأخلاق الذي هو «علم يعرف منه أنواع الرذائل». (طاش كبري زاده، ج 1، ص 406)، هي «هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الجرْبَزَة [المكر الحيلة الخبث] التي هي أفراط هذه القوة، والبلادة التي هي تفريطها». (الجراني، ص 41). بهذا المعنى فإن كلمة حكمة هي «كمال القوة النظرية»، أو هي «اعتدال» القوة النظرية. وهي، هنا، تدرس في أقسام قوى النفس الناطقة التي هي:

القسم الثالث

تركزت الحكمة على أخذ روحاني للعالم والإنسان. فتلوت بألوان صوفية فاقعة وبنظر عرفاني للوجود؛ وشدت في الدلالة على التجربة الحياتية المنطلقة من الخالق إلى المخلوق، ومن عالم الشهادة والملك إلى عالم الغيب والملكوت. فهنا تقوم صلة بين الإنسان والله يسمى فيها الأول للاقتراب من « المطلق »، و« للتحقق » بواسطة المكابدة والرياضات والتعامل مع منازل ومقامات وأحوال وتدرجات بين زاهد وعابد وعارف. والحكمة، تلك، قريبة من أن تكون انعكاساً لمواقف فاترة إزاء الطبيعة، ونكوصاً إلى التشاؤم، وإعلان المشاعر الفشلية. فذاك متغلب؛ وعلى حساب أعمال الفكر، ولغير مصلحة النظر في دراسة قواهر الإنسان وفي فهم العلائق والمتحذيات. لقد سموها العلم الذي هو أشرف أنواع العلوم، وقالوا إنها حكمة تقذف في الصدر بطريق الكشف والإلهام بفعل المواظبة على العبادة أو بالمكابدة وقهر النفس والجسد. الحكمة هنا تجربة لا تحليل، وذوق؛ وهي عِرْفَان، وحدسيات. إنها لُدُنِيَّة، ونور نتهى له بممارسات أي بإعداد معين للفكر والسلوك. وقد أكثر الصوفيون، والحكماء المتألهون، والاشراقيون والعارفون [العرفانيون]، من إبراز أصالة وتميز هذه الحكمة حيث الحقيقة، وعلوم الباطن، وعلوم الأحوال، وعلم الأسرار، وعلم الحقائق، وعلم المشاهدات والاشارات. في هذا المجال نلاقى:

1 - الحكم الإلهية، الحكمة الخالدة:

يستخلص الجرجاني (التعريفات، ص 41) معنى الحكمة الإلهية فيقول أولاً: إنها « علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن الصادة التي لا بقدرتنا واختيارنا ». ولكنه يسرع فيورد قولاً آخر عن الحكمة يراها أنها « العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاها، ولذا انقسمت إلى العلمية والعملية ». نجد هذا المعنى شديد الشبوح والاستعمال. إنها علم يبحث في الله « وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله ». (الغزالي، ميزان العمل، ص 265).

2 - الحكمة الاشراقية:

الاشراق، لغة، الانارة. وهو، في الحكمة الاشراقية « ظهور الأنوار العقلية، ولمعائها، وفيضانها، على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية ». وهذه الحكمة، وهي

بأرسطو (قارن: جزئيات فضيلة الحكمة عند توما الأكويني). وهذه الحكمة التي هي، كما يظهر بجلاء، الفطنة Prudence فضيلة عقلية وفضيلة أخلاقية معاً. فهنا نجد المعنى الأرسطوي (الأخلاق إلى نيقوماخس، الكتاب السادس، الفصل الخامس والفصل السادس)، أي حيث تتعاون المعرفة والفضيلة، ويندمج الفكر والإرادة، الصائب والحسن، ما يجب فعله وما يجب تركه؛ وذلك بواسطة العقل. وقد عمّ هذا المعنى للحكمة مأخوذة على أنها فضيلة عقلية، وفضيلة خلقية بها تسوس القوة الغضبية والشهوانية. ويكتنف هذه الحكمة الخلقية رذيلتان هما: الخَب (المكر، الحيلة) والبله (الغزالي، « ميزان العمل »، ص 266). لأجل ذلك كانت الحكمة، بهذا المعنى المزدوج الوجه، أسمى ما يبلغه المرء (الفارابي، «تحصيل السعادة»، ص 107).

5 - الحكمة بمعنى الطب، الحكمة أي العلم المشهور:

كان الحكيم (ذو الحكمة) يختص بالعلوم كلها، التي منها الطب. فالمرضى كانوا يزورون الطبيب الذي يعرف باسم الحكيم. وبذلك قر في النفوس أن الطبيب هو الحكيم؛ أو بالعكس. فنجد حتى اليوم، في الاستعمال الراهن، أنه يقال للطبيب حكيماً؛ وهذا من بقايا المجهود المكرس حيث كان الطب جزءاً من الحكمة. بيد أنه تستدعي هنا حالة عريضة، فقد أطلق أقدمونا اسم الحكمة على طب البدن لأنه حكمة الابدان (كان الحكيم طبيباً للبدن، وللنفس أيضاً). وتذكر هنا رسالة لابن سينا بعنوان « نصائح الحكماء لاسكندر » (نشرة علي زيعور، في مجلة العرفان، بيروت، تشرين الأول، 1969) تشير بالحكماء إلى الأطباء ومدبري البدن. ومن المعتبر أيضاً أن ابن أبي أصيبعة (ت 1269/618 - 1270) لا يفرق بين الأطباء والحكماء والمفكرين الكبار في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء »؛ وكذلك يفعل القفطي (ت 646 هـ) في « أخبار العلماء بأخبار الحكماء ». بينما كان فعل ذلك ابن جلجل في كتابه « طبقات الأطباء والحكماء »، المؤلف سنة 377 هـ. ويذكر هنا كتاب « تاريخ حكماء الاسلام » للبيهقي (؟)؛ والخازني في « ميزان الحكمة ». لكن الأكثر تعبيراً، بعد أيضاً، هو كتاب علي بن ربن الطبري، « فردوس الحكمة »؛ (نشرة صديقي، 1928)، الذي يتحدث عن العلوم الطبيعية وعن الطب معاً. لكن الحكمة طالت أيضاً، وقريباً من هذا المضمار، العمل في العلوم السحرية، وفي تحويل المعادن، والبحث عن الحجر الفلسفي، وإكسير الحياة.

والخاصة مقابل العامة، والأسرار مقابل الظواهر، وليس الرسوم والعوام بل الباطن وعلماء الحقيقة. وعلى ذلك فإن « السكوت عنها » هي « الأسرار التي لا يمكن قولها لأي إنسان » (التهانوي، 2، 132)؛ هي أسرار الحقيقة الصوفية، وأسرار الحقيقة الإلهية. وقد كثر الكلام، في هذا المجال، عن علم خاص، وقدرات خاصة، ووعي متميز، عند أصحاب تلك الحكمة.

5 - الحكمة المضمون بها :

تُخفى الحكمة التي يضمنها صاحبها « صريح الحق ». لقد قال الغزالي، للمثال؛ إنه وضع كتباً مضموناً بها على غير أهلها (رفضها ابن طفيل، «حي بن يقظان»، ص 71)، أي لا يكشف فيها ما هو مثبت في كتبه المشهورة. وهي تشمل على علم المكافحة. وهكذا فإن الحكمة « المضمون بها » مصطلح ثان للدلالة على أسرار لا تقال إلا للقادر على فهمها وتذوقها والضن بها. فهي ترتبط بمفاهيم الكشف، والالهام، وما اليهما.

6 - الحكمة المجهولة :

هي التي لا يستطيع العقل البشري اكتشافها، ولا معرفة الغاية في وجودها. ومن ثم فهي تظهر كدعوة لموقف استسلامي، وإيمان يعتقد بكون بعض القواهر عدلاً وحقاً. ويورد التهانوي (ج 2، 132)، بعض الأمثلة التي يأخذها من الكاشي (« اصطلاحات الصوفية »، ص 39)، ومنها: موت الأطفال، تألم بعض العباد، الخلود في الجنة والنار، الخ؛ هنا تكون الحكمة الغاية مخفية، لا تعرف أسباب وجود بعض الظواهر والفروض الدينية. ولكنها حكمة؛ ومن الحكمة أن نقبلها، ونقرأها، ونؤمن بها.

7 - الحكمة الجامعة :

هي التي تجمع معرفة وتطبيقها العملي. فهي معرفة الحق والعمل به، والدراية بالباطل واجتنابه. وقد كانت الحكمة، بوجه متغلب، شدة النظري [الاحاطة، والمعرفة، والعلم] لجعله عيناً، منفذاً في دنيا العمل والسلوك. إنها المعرفة، والحكم؛ ثم العمل بمقتضاها.

8 - الحكمة عند أهل السلوك :

هذه الحكمة، في التصوف، معرفة وممارسة : معرفة آفات النفس، والسير بموجب تلك المعرفة. وهي الطرائق التي يجب

عينها الحكمة المشرقية أو المشرقية، تتمحور حول أفكار كبرى موجهة هي: الذوق، والكشف، والحدس، والإشراق؛ ولا تقوم على الاستقراء أو على المنطق والبرهان، ولا تقول بالتحليل والعقل. تنبني على فكرة النور، وإشراقه. فالله نفسه « نور الأنوار »، والنور المحيط، والنور القيوم... والحكمة المشرقية هي الحكمة التي وعد بها ابن سينا؛ وعرفنا بها كلها أو بقسم منها (انظر « منطق المشرقيين »). ثم أشاد بها، ونبه إلى أنه اهتدى إليها، ابن طفيل («حي بن يقظان»، ص 56) الذي قال أيضاً إن بعضهم (يقصد الحلاج) قد قال في حالها: «أنا الحق». سبحانه ما أعظم شأنه» (عينه، ص 57). هذا، بينما رفض الغزالي، في كلام ابن طفيل، الإفصاح عن تلك الحال حيث البهجة واللذة، ووجوب «أن يكتم أمرها أو يخفي سرها...». وفي هذه الحكمة حيث الكشف والمعان والفيضان والشعشائية نلتقى أيضاً بمصطلحات أخرى مثل: الحكمة المتألهة، والحكيم الإلهي، والشرافيون [مثلاً، السهروردي] الذين رئيسهم أفلاطون (الجرجاني، «التعريفات»، ص 41). وهي تتكون من التصوف (أعمال الحلاج مثلاً، والفلسفة المشائية، والأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية، والمجموعة الهرمية، والزرادشتية الخ). وهنا نلتقى: السهروردي، وابن عربي، وتراثاً غنياً لاحقاً في البلاد الفارسية: الشهرزوري، قطب الدين الشيرازي...، الميرداماد، الملا صدرا، السبزواري.

3 - الحكمة المنطوق بها :

هي «العلوم» التي يلتقى بها للشعب أو للكافة، للعامة بحسب المصطلح القديم، كي تنتظم بها الحياة اليومية وفق المبادئ التي تبقي المجتمع متماسكاً منظمًا مستمراً. وهكذا فتلك العلوم هي مبادئ عامة ترسم المعاملات الاجتماعية، وتحدد التكاليف الدينية. إنها بشكل خاص، علوم الشريعة من عبادات، وتنظيم العلائق والنشاطات. إنها تعني «الحلال والحرام» في النظرة الشرعية؛ كما إنها تعني أيضاً المعلومات والطرائق التي تطبق على السالك، على المريد الصوفي، في بدايات «الرحلة إلى الهجرة الكبرى». وإذن، فالحكمة المنطوق بها هي الحكمة التي تُعم، وتُشاع. وتشمل أولاً «علوم الشريعة»؛ ومن جهة أخرى «علوم الطريقة» أي علوم التسليك الصوفي. إنها الحكمة التي تقال لكل إنسان، ولأي إنسان، ليندمج في جماعته ويتوافق معها.

2 - الحكمة المسكوت عنها :

لا تقال لكل الناس. هنا توضع الحقيقة في مقابل الطريقة،

وقد انتفع العهد القديم من تلك الأمثال، والأحكام الوعظية، فأشار إلى الأمثال السومرية في أكثر من موضع. وكذلك أنت المزامير، المنسوبة لداود، صياغة هلبستية اسكندرية لذلك النمط من الحكمة (انظر أيضاً: سفر الأمثال). وأعجب اليونان أيضاً بتلك الأمثال، بذلك اللون من الحكمة وصياغتها، التي أتتهم من مصر حيث كانت غريزة عميقة وتنقل من الأب إلى ابنه والمعلم إلى المتعلم. (انظر: J. Wood, Wisdom, Literature, Londres 1967, Wendel, Les sagesses! du proche-Orient, Paris, 1963, W.G. Lambert, Babylonien Wisdom, Littérature, Oxford, 1960).

القسم الخامس

كانت الحكمة، في الفكر اليوناني، العلم؛ المعرفة. إلا أنها دلت أيضاً على الفطنة، والتشمين الرزين السليم للأمور، وعلى التوسط والاعتدال، وأخذت للدلالة على صفة المحقق للفضائل في سلوكه وفكره. في البدء، كانت الحكمة تسمية للفلسفة. وقد وضع محب الحكمة في مقابل السفسطائي الذي كان يدعى أنه حكيم وكان يعلم الحكمة للناشئة. وهكذا فإن في محب الحكمة، الفيلسوف، تواضعاً وتمييزاً عن السفسطائي، الحكيم. وحصرت الحكمة بالالهة وحدها فقط؛ وأخذت الفلسفة على أنها حب الحكمة، والرغبة فيها، والسير في طريقها. سئى أدناه، للنقد والمحاكمة، بعض المفاهيم للحكمة:

1 - الحكمة في الرواقية:

الحكيم الرواقي يكون، في ذلك المذهب، سعيداً دائماً. لا يهتم إلا بنفسه: فهو ينزل، وينطلق من الفضيلة كي يبلغ السعادة. وفي الواقع، فإن هذا الحكيم إنسان متقلص، هارب؛ لا ينفرس، ولا يقيم علائق. هنا ثقة تصوى بارادة الانسان المطلقة، وإغفال أقصى لوحده، وشعور عميق بالعجز ومن ثم استلام ورضى. هنا الإنسان يتخلى، ويتلقى، ويتر انسانيته. فليست الحكمة في أن نوافق الطبيعة، ونكتف معها مؤمنين بأن لا مناص أمهامها، ولا حركة حرة ازاء الحتمية. في ذلك ليس الاستعمال الصحيح للعقل، بل سوء استعمال. إذ هنا خوف، وتشاؤم؛ ومشاعر الخيبة والانسحاب تغلب على العمل والأمل والحركة. إن التكبر الأجوف، وطلب السكينة، وإماتة البدن، مقومات تلك الحكمة، وتلك الأخلاق.

أن تسلك كي تقود «المريد» إلى الحكمة الكبرى، إلى الحقيقة أو الهجرة الكبرى. إنها علم المكابدة، وهي الرياضات التي تطهر النفس الراحلة إلى الله، وتهيء للكشف، والالهام، والتذوق، واللدنيات.

9 - الحكمة المتعالية:

المتعالية نعت يطلق على الحكمة الإلهية عند ملا صدر الدين الشيرازي (ت 1641/1050) القائمة على الأفكار المحورية الاشرافية حيث العرفان، والنور، والذوق، والعلم الحضورى... وتلك الحكمة المتعالية، في قراءة «الأسفار الأربعة»، (طهران، 4 مجلدات، 1866؛ نشرة ثانية للمظفر. وثالثة للطببائي)، تؤدي إلى استدعاء مفهوم الحركة الجوهرية حيث الماهيات ليست أولى، ولا ثابتة وإنما هي متحركة وتقبل التغير. بل حتى المادة، في تلك الحكمة، هي مادة روحانية. ومن ثم فلا قول هنا بثنائية الجسم والروح، الممتد والروحي (قارن: فلاسفة كمبردج الأخلاقيون).

القسم الرابع

1 - الحكمة في الدين المسيحي، الكلمة الإلهية:

هنا الحكمة حدسية، وتستدعي الكلمة (Le Verbe) الإلهي. وهي تأخذ صفة صوفية، وطابعاً دينياً خاصاً.

2 - رسائل الحكمة في المذهب التوحيدي:

كتب في الفكر الإسلامي الباطني، وتقدم كمجموعة من الأسفار المضمون بها. هي شديدة الارتباط بالقطاع المغالي الباطني من الفكر الإسلامي الشيعي. من بينها: «الميثاق»، «رسالة النساء الكبرى»، «رسالة الكفيف والبسيط واللطيف»، «السلج المعلق»، الخ؛ وهي أساس الفكر الإسلامي الدرزي، أو فكر الموحدتين، المرتبط بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله. ويذكر هنا حمزة بن علي.

3 - الحكمة بمعنى دين؛ الأمثال في التراثات السومرية، والبابلية، والمصرية:

عرف السومريون كثرة من الأمثال، والقواعد الحكمية الكثيفة البليغة. وقد شاع ذلك النوع في بلاد ما بين النهرين، وسوريا، ومصر، إلى درجة تجعلنا نقول بأنها كانت دينية الطابع والغاية. فالحكمة تلك دين أي مجموعة من الأقوال الأخلاقية الجامعة، والآداب السلوكية، والكلم البليغ الموجة للتعاملية الاجتماعية (انظر، للمثال، أقوال الحكيم أحيقار).

2 - الحكمة عند سبينوزا:

ليست الحكمة ماثلة في أخلاق الجمهور، الأخلاق العامة، حيث الخير يعني النافع والشر يدل على الضار. فالحكمة الأرفع تقوم على «حبة الله العقلية»، وعلى التطابق بالفكر الفردي مع الفكر الخالد والنظام الكوني. حاشئ يغدو الحكيم سعيداً فاضلاً، لا يستطيع اقلاقه أو إحداث الاضطراب في نفسه. فعندما يعي نفسه، والله، والله والأشياء في سياق من الضرورة والحتمية، يبلغ السكينة، ويعيش في الفرح، وينتقل الى كمال أرفع. هذا وليس الحكيم زاهداً وإنما له الحق «في أن يستعمل الأشياء ويتلذذ بها بقدر المستطاع» (سبينوزا الأخلاق، الكتاب الرابع، الترجمة الفرنسية، ص 263). ذلك أن الحكمة إعمال الفكر والنظر في الحياة لا في الموت. (سبينوزا، المرجع عينه، ص 282 - 283). وللحكيم أن يفكر في العيش، والتحرك، والمحافظة على وجوده، (عينه، ص 283)، بمقدار متزن، لا أن يفرق في الإماتة والتشظف. ستكون الغبطة لا مكفاة له، بل ستكون الفضلة عينها: (نفسه، 338 - 339).

إن الحلّ السبينوزي [الأسبينوزي] يعيدنا الى الذات بلا ريب، لكنه يجعل الحياة الأخلاقية حياة عقلانية، والحكيم منفرداً. ذلك، ويفرق في التأمل، بل ويفرق الإنسان في الله وبقساوة فظة؛ ويقيم على الله وفي الله تلك الغبطة التي هي تجاوز للسعادة والفضيلة مأخوذتين معاً. هنا عقلانية مفرطة، وتضحية بكل شيء لمصلحة الحقيقة وحدها. وهكذا فبان سبينوزا، وهو خير ممثل للحكمة العقلية قد ميّز بين أنواع من المعرفة أقام على كلّ منها نوعاً من السعادة والفضيلة والحكمة. جعل المعرفة ذات النوع الثالث، حيث المعرفة المباشرة والمخصوصة المفردة، الحكمة الأرفع. إنها حكمة إنسان يشاء، وينعزل عن المجتمع إن لم يُعاده. ثم هناك جوانب أخرى حياتية، واجتماعية، وعلائقية، أهملها ذلك الفهم للحكمة عند سبينوزا.

3 - الحكمة الهندية:

تميّز الفكر الهندي، سلوكاً ونظراً، بأخذه الحكمة على أنها الابتعاد عن المجتمع، والانقطاع، والتخلي. فالحكمة أسلوب في العيش يقوم على التشظف، وتسفيل الجسم في الإنسان، والسعي لجعل النفس الفردية (أتمان) «تدخل» في براهما أو في «النفس» للعالم. بذلك يتخلص الانسان من الألم والتقمصات (سمسارا / Samsara) المستمرة، ويسعى

للتطهر المستمر، وبلوغ الخلاص (موكشا).

إن في الحكمة الهندية، بوجه متغلب، بتراً للإنسان، وفهماً واحدي الجانب له، وإبعاداً له عن الواقع والعمل، وهرباً أمام التحدي وتكييف الطبيعة. ففي تلك النظرة للوجود تغلب للروحاني، وللتشاؤم، واليأس، والسلبية وشتى أليات التوافق غير الصحي مع الحقل. لا تنمي طاقة الإنسان ليعمل في شبكة علائق بهدف رفع إنسانية الإنسان المأخوذ كوحدة أو بنية حية تاريخية متطورة وتطوّر (علي زيعور، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الأندلس، 1980، ص 61 - 96). إلا أن الحكمة الهندية قدمت للإنسانية نظراً في الكون عميقاً، وتأملات في الإنسان طالت العالمية وخدمت الإنسان الهندي، ونداءات للتسامح والمحبة واللاعنف (أهيمسا) والفضائل السامية.

الحكمة هي من النداءات الأسمى في الحياة الفردية؛ فهناك ثلاثة أشكال للمثل الأعلى عند الشخص هي: البطولة، والحكمة، والولاية (القداسة، الصديقية). ولكنها تتداخل؛ وتبدو قيماً تقود الحياة الشخصية، وتجذبنا إليها، وتتملقنا. وكل منها دليل، ومرشد، ومناد اليه. إلا أن الحكمة تختلف عن البطولة من حيث إن الحكمة أخذ عقلاني، واتزان في السلوك، وطلب للفضيلة، وفطور نسي ازاء الحسية، وفردية النزعة تطفئ فيها على الاهتمام بالغير. أما البطولة فتدفع مفرط، وغزارة، وتجاوز للذات باتجاه الآخرين، وتجاوز للطبيعة لا اتباع لها، وهوى ازاء الحسياتية. إلا أننا نود القول إن الحكمة بطولية أيضاً، وسعي الى الولاية بمعناها الاجتماعي وبمحتوى علائقي. إننا نلح، اليوم وكما كانت دائماً، على انها «العلم مع العمل»، وعلم ونظر في سبيل أن يرتفع صاحبها بنفسه ويتكامل، ويكون «عالماً معقولاً».

إن الحكمة علم أو نوع من المعرفة؛ لكنها غير العلم؛ إذ إن الحكيم يعيش مذهبه. وتؤخذ حياته كالقدوة، وتميلاً للحقيقة، وشهادة على الأخلاق المتجسدة وعلى التوازن والاعتدال والاتناد. الحكمة هي العلم الأعظم؛ لكنها لم تبقى الادراك العرفاني، ولا إكمال للفرد وحده منعزلاً. فهي أيضاً انغراس في الواقع، وحرث للحقل، وتغيير. إنها نظراً وهدف عملي في عالم الموجودات لا في العالم الفردي وحده، وتنتمي أيضاً للمجتمع. وهنا تميزها عن العلم، وعن الفلسفة، وعن الافكاريات (علم الأفكار، الايديولوجيا): تلتقي تلك المصطلحات دون أن تتذوّت في بعضها بعضاً. وهكذا فالحكمة أقرب لأن تكون وترسم الكمال الفردي،

والايدولوجيا أقرب للفكر السياسي البناء للجماعة. ويبقى للفلسفة، الى جانب نقدها للحكمة وللايدولوجيا، قطاع من النظر الأعم والأعمق الذي يطل على البحث المجرد، أو النظر الحر، غير المرتبط، لفترة على الأقل، بالعمل.

الحكمة جمع للمعرفة والسلوك معاً: المعرفة الأكمل، والأشد ما تكون عمومية ونفاذاً، والموحدة الى الحد الأقصى. لكن تلك المعرفة ميزة لا تكون موضوعية في خدمة الفرد وحده. الحكمة ميزة إنسان، لكنها تهتم أيضاً بمصلحة الإنسان والإنسانية. فهي الفطنة في الأعمال، أعمالنا وأعمال الآخرين؛ ونظرة لأمرنا الشخصية وللأمر قائمة على معرفة عميقة شاملة موحدة، منصبة على الانغراس في الواقع للارتقاء بالإنسان الى الميادين الرّحية الروحية. إنها فردية على الأغلب؛ لكنها أيضاً وإن بنسبة أضعف العلوم والأخلاق معاً موجهة الى الانسان الكلي القائم في حقل إجتماعي تاريخي، وهادفة لجعل العلوم تتآلف في المعرفة الكاملة بكل الأشياء وبقدر المستطاع وفي الحكم الجيد والفكر العقلاني واللون الأخلاقي.

الحكمة هدف للإنسان، عقلاً وسلوكاً، وللأمم والحضارات. وهي الصفات المثلى في الأحكام، وفي الأفعال. ونداءات للفرد، وللجماعة، باتجاه الأرفع والأشجع والأكثر عقلانية وتفظناً. تدعو لجعل الإنسان يعيش أفضل، وأسعد، وأكثر أخلاقية وتعقلاً؛ في حرية متعاونة، وفي واقع غير جارج، وفي انسانية متصالحة مع نفسها وقيمها.

متصلات: حكيم - فلسفة - علم - منطق - حُكم - ايدولوجية - أخلاق.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، البرهان، الشفاء المنطق، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966.
- ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.
- ابن سينا، الخطابة، الشفاء، المنطق، قسم 8، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، رسالة في قوى النفس، في الأخلاق، نشرة علي زيعور، مجلة العرفان، بيروت، 1986.
- ابن سينا، سوفيقياً أو الحكمة المموهة، نشرة علي زيعور، في مجلة الفكر الإسلامي، بيروت، نيسان، 1973.
- ابن سينا، عيون الحكمة، نشرة بدوي، ط 2، بيروت والكويت، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية...، نشرة م. س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة، 1950.

- ابن سينا، منطق المشركين، القاهرة، المكتبة السلفية، 1910.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة الكردي، ط 2، 1983.
- ابن سينا، النفس، الشفاء، تحقيق زايد وقناتي، القاهرة.
- ابن سينا، نصائح الحكماء للاسكندر، نشرة علي زيعور، في مجلة العرفان، بيروت، تشرين الأول، 1969.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، نشرة صليبا وعياد، دمشق، مطبعة الترقى، ط 3، 1929.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 12، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الخباز، بيروت، دار الأندلس، بلا تاريخ.
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1975.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1 و 2، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
- الجرجاني، كتاب التعريفات (مع رسالة اصطلاحات الصوفية لابن عربي)، القاهرة، المطبعة الخيرية، 1306.
- الخيام، «رسالة تتضمن جواب فخر الحكماء أبي الفتح عمر الخيام عن سؤال القاضي الإمام محمد السوي عن حكمة الخالق في خلق العالم وحكمة التكليف». مطبوعة في: جامع البدائع، القاهرة، نشرة الكردي، ط 1، 1917.
- زيعور، مذاهب علم النفس، بيروت دار الأندلس، ط 3، 1980.
- زيعور، الفلسفة الهندية...، بيروت، دار الأندلس، 1980.
- زيعور، آداب الحكماء، لسقراط وآخرين، مجلة العرفان، بيروت، كانون الأول، 1968.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، 3 أجزاء، القاهرة، دار الكتب، 1968.
- الغزالي، احياء علوم الدين، بيروت، تصوير دار المعرفة، بلا تاريخ.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، نشرة عادل عوا، بيروت، دار الأمانة، 1969.
- الغزالي، ميزان العمل، نشرة سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1964.
- الفارابي، احصاء العلوم، القاهرة، ط 2، 1949.
- الفارابي، تحصيل السعادة، نشرة جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، 1981.
- الكاشي، اصطلاحات الصوفية، 1845.
- الكفوي، الكليات، القسم الثاني، دمشق، 1975.
- مسكويه، الحكمة الخالدة، نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.
- Aristote, La Rhétorique.
- Aristotle, Ethique de Nicomaque, Trad. Volquin, Paris, Garnelr, Flammarion, 1965.
- Gardet et Anawate, Introduction à la Théologie Musulmane

والأصل في الأشياء عند المسلمين الإباحة - أي الحل، حتى يكون التحريم. ويذهب البعض إلى أن الأصل في العبادة هو المنع حتى يكون الإذن بالعبادة من الله سبحانه وتعالى من حيث هي حقه الذي أحقه على عباده.

وقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ هَلَالًا طَيِّبًا﴾، هو الدليل على أن الأصل هو الإباحة أو الحل.

وقد يكون التحليل متوقفاً على أمر ما - كما هو الواضح من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ﴾.

وإذا كان التحليل بعد تحريم - أي كان تحليلاً دينياً - فإنه يكون حقاً من حقوق الله وحده وليس لغيره هذا الحق. والرجل الحلال أو المحل هو الذي يخرج من الإحرام أو من الحرم.

﴿اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحضات من المؤمنات والمحضات من الذين أوتوا الكتاب...﴾.

وكما لا يجوز حل ما حرم الله، لا يجوز أيضاً تحريم ما أحل الله. قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ...﴾.

محمد أحمد خلف الله

- Wendel, Les Sagesses du Proche-Orient, Paris, 1963.
- Wood, J. Wisdom Literature, Londres, 1967.
- Lambert, W.G., Babylonian Wisdom Literature, Oxford, 1960.
- Le Senne R., Traité de morale, Paris, P.U.F., 1949.
- Platon, La République, trad. R. Baccou, Paris, Garnier, 1950.
- Spinoza, Ethique, Trad. R. Lantzenberg, Paris, Flammarion, 1953.
- Tusi Nasir ad-Din, The Nasirean Ethics, Translated from the Persian By G.M. Wickens, London, George Allen Unwin, LTD, 1964.

علي زيعور

حلال

Légitime
Legitimate
Gerecht - Gesetzmässig

الأصل اللغوي فيه مادة حلّ.

وَحَلَّ تستخدم عند اللغويين في معنيين:

الأول: - حل العقدة أو العقد.

الثاني: - النزول في مكان ما.

والمعنى الثاني مأخوذ من الأول من حيث أن العرب في بداوتهم كانوا أهل حل وترحال. وكانوا عند رحيلهم يحزمون أمتعتهم بما فيها مساكنهم من الوبر، وكانوا عند نزولهم في مكان ما يحلون الأحزمة والعقد. ومن هنا كان حزم الأمتعة دليل السفر، وحل الأمتعة دليل الإقامة. ثم استخدموا الدليل وهو الحل بمعنى الإقامة وأصبح مفهوماً عندهم حل بالمكان أي نزل فيه واستقر، ولو لمدة ما. والمحلة مكان النزول والحلة القوم النازلون.

وكما تستخدم حلّ في العقدة المادية تستخدم أيضاً في العقدة المعنوية. فالقسم واليمين يربط صاحبه برباط ما، هو ما أقسم به كالله أو غيره مثلاً، ثم يأتي بعد ذلك الحل لهذا الرباط - أي التحلل من القسم أو اليمين. ومعنى ذلك قوله تعالى ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾، أي بين لكم ما تنحلّ به عقدة أيمانكم أو قسمكم.

ومن ذلك أيضاً عجز اللسان عن الإبانة حتى كأنه معقود. وقد قال الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾.

حياة

Vie
Life
Leben

إذا ما عدنا إلى مفهوم «المادة» بالذات نلغي أنه ينطوي على جملة من المعاني، أبرزها كون المادة نظام مستويات متدرجة. أهم درجات هذا النظام هي العتبة التي تفرق بين «المادة الجامدة» و«المادة الحية».

يقتضي المنطق العلمي، وكذلك الحس العادي السليم، تفسير الأمور الغامضة اعتماداً على الأمور الواضحة. كيف نطبق هذا المبدأ في مجال الظواهرات الحية؟ إن هذه الظواهرات تحتل مركزاً وسطاً بين الظواهرات الفيزيائية الكيميائية المتبدية في الآلات وفي المادة الجامدة، ظهورات الوعي المتبدية لدى الإنسان. لكن هيهات أن تعني عبارة «ظهورة حية» معنى وحيد المدلول: إذ ثمة هوة عميقة تفصل

ما هو حي، ومنها ما ليس كذلك. نعني بكلمة حياة واقعة الاغذاء والنمو والتلف الذاتي». أهم ما في هذا التعريف هو فكرة «الذاتي». إن هذه الفكرة تدل على استقلالية الكائن الحي.

يصعب القول عن بعض الكائنات ما إذا كانت أجهزة عضوية حية، أو مجرد مجاميع مركبة من المواد الجامدة؛ مثلاً: فيروس فسيفساء التبغ الذي لم تتحدد طبيعته بعد بالضبط. لكن في ما عدا هذه الحالات الاستثنائية، تبدو الظهورة الحيوية بيّنة بما فيه الكفاية. إنها تتميز بمجموعتين من الخصائص، المادية والبنوية:

الخصائص المادية

1 - التمثل: إن المعنى الاشتقاقي لهذه اللفظة يدل كفاية على طبيعة هذه الخاصة. فالتمثل يعني جعل الشيء المقتبس مماثلاً لذات مقتبسة. فعندما يأكل الانسان نباتاً يتحول هذا النبات إلى أنسجة جسم الانسان؛ وعندما يأكل حيوان من هذا النبات يتحول النبات إلى أنسجة جسم الحيوان.

2 - التجدد: تبدي الظهورة الحيوية قدرة كبيرة على التجدد؛ مثلاً: إندمال الجروح. بل لقد أتاحت الاختبارات العلمية التأكد من هذه الحقيقة؛ فالعالم البيولوجي مورغان قطع بعض أنواع الديدان 72 قطعة، فإذا بكل واحدة من هذه القطع تتجدد فتتحول إلى دودة كاملة. والاعراب إن بعض الأعضاء تتجدد كلياً حتى وإن لم يكن قد بقي أي أثر من العضو المبتور. لقد أثبت ذلك بافينك في كتابه «اكتشافات العلم المعاصر ومعضلاته»، في معرض تقريره عن التجارب التي أجريت على سمندل الماء. وثمة اكتشافات أخرى عديدة في المضمار البيولوجي، منها حالات الحث المعروفة؛ وكلها تثبت خاصية التجدد.

3 - التعضية: من شأن الوقائع التي ذكرناها أن تعطي كلمة تعضية معناها الكامل. تمثل التعضية إحدى المميزات الأساسية للحياة، لدرجة قال معها بيفينو في مقاله «تلمسات الحياة ونجاحاتها الأولى»: «... ما يميز الحياة هو تعضيته. فكل أثر من آثار التعضية يؤلف معياراً كافياً يؤكد وجود الحياة». ليست أجزاء الكائن الحي مستقلة عن بعضها، بل مرتبطة فيما بينها بشكل يجعل بعضها بمثابة أدوات بالنسبة إلى بعضها الآخر؛ الأمر الذي يجعل الكائن الحي يؤلف كلاً موحداً ويعمل ككل موحد. إن مفهوم الكلية الواحدة هذا هو أحد المفاهيم الرئيسية في علم الفلسفة، وكذلك في علم النفس، المعاصرين.

بين حياة الطحلبة وحياة الحيوان الثديي. لذلك فعندما ننظر إلى «الحياة» في مستواها الأدنى، أي على مستوى تبديتها في الكائنات المشابهة للطحالب نتجه تلقائياً إلى تفسيرها بالعوامل الفيزيائية - الكيميائية، علماً بأن فيزياء الكائن الحي وكيمياءه تتخذان أشكالاً خاصة، حتى وإن لم تتناف مع النواميس التي تسود المادة الجامدة. لكن إذا أردنا تفسير كائن حي راقٍ يقارب الانسان، نشعر بضرورة تفسير هذا الكائن على ضوء ما نعرفه عن الانسان؛ فمثلاً عندما نرى حيواناً هارباً من خطر يتهدهده نقول إنه هارب بفعل الخوف، علماً بأن الخوف هو تجربة إنسانية.

ما من شيء في الوجود نحاول التعمق في فهمه إلا ويتبدى مكتنفاً بالأسرار التي تزداد استعصاء تبع ازدياد التعمق في محاولة الفهم؛ إلا أن الانسان يشعر بأن درجة الغموض تتناقص بقدر ما يكون الشيء الذي يحاول فهمه أقرب إلى طبيعته هو، مهما كان تركيبه معقداً؛ في حين ان فهم الكائنات المتباينة مع الطبيعة الإنسانية يزداد صعوبة، ولئن كانت ذات تركيب أبسط؛ مثلاً: من الأسهل فهم عملية إدبار الحيوان الهارب من الخطر من فهم تماسك البنيان الذي تشكله الذرات أو الخلايا، أو التآلفات الكيميائية في جسم مادي جامد، حتى بالنسبة إلى علماء الكيمياء، إذ يبقى واقعة تدرك، ولا يتعدى التفسير الذي يمكن اعطاؤه عنها مجرد تصنيفها في نسق يخضع لناموس عليّ ليس هو بذاته سوى تعميم مستمد من مجربات وقائع مشابهة. لا شك بأننا نفهم ردات الفعل التي تصدر عن كلب الصيد بصورة أوضح مما يفهم الكيميائيون الارتكاسات التي يحدوثونها في مختبراتهم.

بناء على ما تقدم يصبح من الممكن، بل من الضروري، لا سيما في مضمار فهم «ظهورة الحياة»، تفسير الحد الأدنى بالحد الأعلى، أي تفسير حياة الحيوان ذهاباً من حياة الانسان، وتفسير حياة النبات اعتماداً على حياة الحيوان. ولئن لم يأخذ الفلاسفة بهذا المنهج، فإن العديد من الفيزيولوجيين قد اعتمدوه ومنهم كورت غولدشتاين الذي قال بهذا الخصوص: «إذا ما حاولنا فهم الأجهزة العضوية بما لها من خصائص مميزة، بمعزل عن أي موقف نظري مسبق، إنما نتجه مباشرة نحو الانسان كما لو كان أبسط نقطة يمكن الانطلاق منها للقيام ببحث كهذا». (غولدشتاين، «بنية الجهاز العضوي»، ص 9، منشورات غالبار).

الخصائص المميزة للحياة

قال أرسطو في كتابه «في النفس»: «من الأجسام الطبيعية

الخصائص النبوية

نعني بالنبوية الخصائص اللامادية التي تستلخص من التأويل الذي تخضع له عمليات الاختبار؛ وهو تأويل يتم بواسطة المقارنة بين الجهاز العضوي وبين ما يلاحظه الانسان على صعيد كيانه الشخصي. أمم هذه الخصائص هي الآتية:

1 - الاستقلال الذاتي: تنجلي الميزة الأساسية للنشاطات الحيوية في كون النابض الذي يحكمها يقوم في داخل الكائن الحي بالذات. فالبيئة لا توفر للكائن الحي سوى وسائل التحقيق؛ لكن الشروط الفعالة في ذلك قائمة في ذاته. لقد سبق لأرسطو أن لاحظ هذه الواقعة، مما حدا بالفيلسوف الوسيطى توما الأكويني أن يستخلص منها النتيجة المنطقية الآتية «تحدد درجة الاستقلال الذاتي المتوفر للكائن الحي مستوى الكمال الذي يتمتع به جنسه».

2 - الانتظام الذاتي: هذا هو الناموس البيولوجي الأساسي. ذلك ان الجهاز العضوي لا يبلغ قط التوازن المستقر، وذلك بسبب المبادلات المستمرة التي تستلزمها السيرورات الحيوية بالذات. إلا أن الجهاز العضوي ينزع دائماً إلى هذا التوازن. وهو مزود، من أجل ذلك، بنظام بالغ التركيب من المنظمات التي تصحح فوراً حالات الاختلال المضرة به؛ منها أليات استقرار تركيب الدم، ودرجة حرارة الجسم،.. الخ.. الأمر الذي ينيح القول بوجود «حكمة البدن» على حد تعبير والتركانون.

3 - الانشاء الذاتي: كلما كان نشاط الكائن الحي مستقلاً، كلما ازدادت درجة التركيب في بنيانه. إن ما يلفت النظر هو كون الآلات العضوية هي التي تنشئ ذاتها، بينما الآلات المصنوعة من المادة الجامدة لا تقوم بأية بادرة انشائية. يسعى الكائن الحي بنفسه في طلب المواد التي يحتاج إليها في عمله الانشائي.

إذا ما عمدنا إلى صياغة الفكرة صياغة فلسفية نقول إن الظهورات الحية كامنة، من حيث كون سببها وغايتها قائمين في الكائن الحي بالذات، بينما المادة الجامدة لا تتغير إلا بعامل خارجي.

طبيعة الحياة

لا يصادف العالم البيولوجي الحياة كأحد متبقيات التحليل في أثناء دراسته الأجهزة العضوية. لكن العلماء شديداً الاحساس بالسر الذي تنطوي عليه الحياة. فكلود برنارد يذكر دائماً «القوة الحيوية». في التجربة لا نلقي شيئاً في

الكائنات الحية مما لا يمكن رده إلى العمليات الفيزيائية - الكيميائية. في هذه المجال يصح الأخذ بقول برغسون بأن الحياة تفعل خلافاً للمادة الجامدة التي تنزع إلى التقهقر؛ لكن الحياة، مع ذلك، لا تنقض النواميس التي تحكم المادة الجامدة. إلا أن كل شيء يجري كما لو أن ثمة فكرة توجه الكائن الحي الفرد نحو تحقيق أنموذجه المميز والمحافظة عليه، منجزة هكذا نوعاً من الأفعال الخلاقة.

الصنع النظرية للظهورات الحيوية

النظرية الهلومورفية:

تشكل النظرية الهلومورفية تسوية بين الأحادية والثانية. فهي تختلف عن الأولى إذ تميز في الكائنات الجامدة مبدئين: المادة والصورة. وتختلف عن الثانية بقولها إن هذين المبدئين ليسا شيئين مختلفين، بل يؤلفان معاً جوهرًا واحدًا. الواقع إن «الحياة» ليست عنصراً. لكن أيضاً ليست المادة حية بذاتها. فهي لا تصبح كذلك إلا بالمبدأ المشكّل الذي نعنيه بكلمة «حياة»، أي الفكرة، أو الخطة المتحققة بها. هذه الفكرة هي الفن الداخلي الذي يوجه تطور الجهاز العضوي الحي.

ميزة الهلومورفية إنها توحد دون أن تماهي. فهي توحد إذ تفسر بواسطة «الصورة» خصائص الكائن الحي، وكذلك خصائص الكائن المفكر، وأيضاً خصائص المادة الجامدة. لكنها لا تماهي، لأن الصور تنوع ليس فقط في ذاتها، بل أيضاً حسب تركيب المادة المشكلة بها.

قد يبدو التفسير الهلومورفي تجريدياً، لا يعلمنا شيئاً إيجابياً عن طبيعة الحياة، بل يؤكد فقط اختلافها عن طبيعة المادة. لكنها واضحة إذا ما نظر إليها على مستوى تطبيقاتها المختلفة. فالتجربة الحياتية العقلية تتيح لنا أن نضفي معنى إيجابياً على كلمة «صورة»، وأن نفهم إلى حد ما، بطريقة الماثلة، الصفة الجوهرية التي تميز الكائن الحي.

لدى استعراض النظريات الحديثة الصيفية أو الجمالية نرى أن الهلومورفية ماثلة فيها جميعاً. إذ إنها تشدد على وجود بنية ضامنة لوحدة الفرد. أما النظريات الراضة للهلومورفية، والتي تعتبرها مجرد نظرية إسموية، فتعتمد إما على الميكانيكية وإما على الدينامية.

النظرية الميكانيكية

الميكانيكية ليست سوى اسم جديد للنظرية الأحادية. إنها تقوم على أحد المبادئ الأساسية في الفيزياء، ذاك المبدأ

لكن هذه الفرضية التي تفسر وجود ما يسمى «الفكرة الموجهة» تترك فعل هذه الفكرة، أو هذا المبدأ النفسي - الروحي، في العناصر المادية للجهاز العضوي الحي، دون تفسير. ولئن لم نعد نجد في أيماننا من يعلن موافقته على «النظرية الحيوية» الصرفة، إلا أن هذا المذهب الفلسفي في فهم «ظهور الحياة» لما يزل محتفظاً بكامل حيويته، إذ إن عدداً كبيراً ممن يرفضونه يرون أنفسهم مضطرين إلى الاحتفاظ ببعض عناصره الأساسية خيفة الاضطرار إلى اعتماد المذهب الميكانيكي الذي لا يفوقه تماسكاً أمام النقد.

الجدير بالملاحظة، هنا، هو أن «المذهب الحيوي» الذي بدا للوهلة الأولى جديداً، يشابه النظرية الفلسفية المعروفة بالهيلومورفية القائلة بأن «الصورة» مغايرة لمبدأ الحيوية، من حيث أن الأولى ليست مبدأ فيزيائياً له وجود وقدرة خاصان به، بل هي مبدأ «ماورائي» يعترف الفكر بوجوده، دون أن يستطيع فصله، ودون أن يستطيع تصوره بمثابة كائن مستقل عن المادة التي يحييها.

أما «القصدية الداخلية» فتعتبر أن غاية الكائن الحي تقوم على التماسك الداخلي وعلى التكيف المتبادل بين الأعضاء بما يجعلها تتعاون وتبدو مصنوعة بعضها لصالح البعض الآخر بشكل يتيح للجهاز العضوي الحي أن تكون له حياة تشملته كله.

يعتبر الفيلسوف الألماني كانط أفضل من أسهم في إقامة هذا التمييز بين «القصدية الخارجية» و«القصدية الداخلية». ففي كتابه «نقد الحكم» يلاحظ أن الظواهر لدى الكائن الحي مترابطة بشكل يجعل كلاً منها «علة ومعلولاً» في آن واحد. ويقول في معرض شرحه هذه الواقعة: «الطبيعة تعضّي نفسها، علماً بأن هذه التعضّي لا تشبه البتة أية من العلّيات التي نعرفها. إن إنتاجاً طبيعياً معضّي هو الانتاج الذي يكون كل شيء فيه وسيلة وغاية بصورة تبادلية». أي أن كانط لا يقر بأن القصدية تنفي العلية الميكانيكية، بل يرى أنها تعني فقط كون العلية الميكانيكية لا تكفي، بنظر العقل الانساني، لتفسير ظاهرة الحياة. فالقصدية ليست معرفة حقيقية، إنها ليست سوى خط موجه في تأويل الوقائع. ويقضي المنهج القويم إذن بدفع التفسير الميكانيكي إلى أبعد مدى يمكنه بلوغه.

إن جميع المفاهيم المعاصرة للقصدية البيولوجية تستوحي، بأقدار متفاوتة، نظرية كانط المذكورة. بالفعل، ثمة ملمحان يميزان هذه المفاهيم: فهي، أولاً، ترفض فكرة التكيف المقصود بموجب خطة مرسومة سلفاً بشكل عاقل، ولم تعد

الذي يقول بأن الظهور الحيوي هي تجلّ للتفاعل الكيميائي والفيزيائي الحاصل على صعيد المادة.

النظرية الديناموية

تقوم هذه النظرية على مبدأ إن المادة ليست، في جوهرها، جامدة، كما كان يظن ديكارت، بل إنها تكثف طاقم في الأساس. ترى هذه النظرية أن الظهورات الحية مثلاً، هدف الحفاظ على الحياة واغناؤها، الأمر الذي قاد إلى فكرة «القصدية»، أي أنه بدل تفسير الأحداث البيولوجية بواسطة الشروط الحتمية، أرتوي كونها تنطوي على بعض المقاصد أو الأهداف التي تنزع الحياة إلى بلوغها. لكن فكرة القصدية ولدت تأويلات مختلفة، إذ ثمة من يقول بالقصدية الخارجية، بمعنى أن مقصد الكائنات الحية هو تكيفها وفق خطة كونية عامة يشكل الإنسان هدفها النهائي؛ الأمر الذي جعل «القصدية» تأخذ، في غالب الأحيان، الطابع الأناسي. إن مقصد الكائن الحي هو المحافظة على ذاته وعلى استمراره، إن بواسطة التجدد الذاتي أو عن طريق التناسل، في سياق هذا المفهوم تدرج، ولا شك، «النظرية الإحيائية» Animisme التي صاغها ستاهل Stahl الذي نسب إلى «النفس» العاقلة كل وظائف الجسم الحي، سواء على الصعيد البيولوجي أو على الصعيد البيكولوجي. ويندرج أيضاً في سياق القصدية الخارجية رأي بارتيز Barthez القائل بفكرة «المبدأ الحيوي» المقصر على إحداث الوظائف البيولوجية ما دون الوظيفة الذهنية. فلقد قال بهذا الخصوص: «أعني بالمبدأ الحيوي للإنسان السبب الذي يؤدّد ظواهر الحياة (البيولوجية) في الجسم البشري، ليس إلا». والجدير بالذكر إن مدرسة بيولوجية ذات اهتمامات فلسفية، هي المعروفة بمدرسة مونبلية، أخذت طويلاً بنظرية بارتيز.

لكن اللجوء إلى فكرة «المبدأ الحيوي» القصدي لا يبتّ مسألة الفهم الفلسفي للحياة، إذ إن المطلوب هو معرفة طبيعة هذا المبدأ. فإذا كان من طبيعة مادية فكيف يفسر وجود «الفكرة الموجهة» الماثلة في واقعة القصدية؟ إن «المذهب الحيوي» يعتبر «الحياة» قوة فذة ليست ناجمة عن التعضّي، بل بالأحرى هي سببها. كما يميز أيضاً، وخصوصاً، بين «المبدأ الحيوي» وبين القوى الفيزيائية - الكيميائية. صحيح أن الأخذين بالنظرية الحيوية يعتبرونه، عادة، من «طبيعة نفسية أولية، أي غير واعية» على حد تعبير روييه Ruyer،

الحتمية غير كافية في تفسير الواقع. لكنه، على غرار كانط، يعتبر أن القصدية تقوم على صعيد خارج صعيد الظواهر، خارج اطار الزمان، وهي بالتالي عضية على الادراك لأن « القصدية تتمثل في كونها قراراً يصدره المستقبل » على حد قوله، ولكن « كيف يصبح المستقبل، الذي يبدو من حيث هو مستقبل، مجرداً من القوام الواقعي، واقعياً وقادراً على الفعل »؟ كما قال أيضاً إذن، فالقصدية لا تؤدي دور السبب، لا تفعل بمثابة سبب، فهي ليست « فعلاً يقوم به المفهوم، إنها المفهوم نفسه » كما انها ليست المفهوم الواعي بل فقط المفهوم الذي هو على درجة ما تحت - الوعي، المفهوم الذي هو موضوع محض دون أن يعرف بعد أن يطرح نفسه على أنه كذلك. باختصار فالقصدية جوهر يتحقق، وتعضية تخترع نفسها، وخطة ترسم نفسها. (هاملين، العناصر الرئيسية للتصور).

إلا أن غوبلو Goblott ينتقد جميع هذه المفاهيم: إنه لا يدعي القيام بـ « عملية سبر ماورائية لفكرة القصدية، بل بالعكس، تقديم تأويل وضعي لها »، على حد قوله. إنه يحاول اظهار كون القصدية تمثل دوراً في العلوم البيولوجية. وما يأخذه على المفاهيم السابقة، بما فيها مفهوم كانط، هو أن تلك المفاهيم تجعل فكرة القصدية غير مفيدة. لقد قال بهذا الخصوص، « أية فائدة ترتجى من القصدية إذا كانت تقع خارج عالم الظهورات، فإما أن نفس الظهورات بالظهورات وإما أننا لا نفسر شيئاً ». إذن فما ينتفي ليس فقط التعارض بين فكرة القصدية وفكرة الحتمية العلية، بل أن الأولى تستلزم الثانية. لقد قال: « القصدية هي صفة ترتديها بعض سيوررات العلية، إنها عليّة موجّهة نحو بعض المنافع. كل الأمر يتوقف إذن على العنصر الأولي الذي يوجّه سلسلة العلل. العنصر الأول الموجّه في النشاط القصدى لدى الانسان هو عليّة الفكرة، عليّة الرغبة. لكن ثمة قصدية أخرى غير القصدية العمدية، ثمة قصدية غير عارفة، هذه القصدية هي عليّة الحاجة. تحدث هذه القصدية وقت تسبب حاجة المنفعة سلسلة نتائج تنزع إلى تحقيق هذه المنفعة ». (غوبلو، « مبحث في المنطق »).

هذه القصدية هي ما تعبر عنه فكرة الوظيفة. عندما نلاحظ تكيف أحد الأعضاء بما يؤمن نشاطاً مفيداً للكائن الحي نقول إن ثمة وظيفة. لكن لا فكرة الحتمية الفيزيائية - الكيميائية، ولا فكرة القصدية، ولا مفهوم الوظيفة مكنتنا من الفهم

تسلم إلا بقصدية لا واعية. وهي، ثانياً، لم تعد تتعارض كلياً مع فكرة الحتمية الميكانيكية، بل تسلم، غالب الأحيان، بحتمية شاملة تضاف إليها « القصدية » من وجهة نظر مختلفة، أو على صعيد مختلف.

لقد تمثلت أولى تجليات هذا المفهوم الجديد بالنظرية التعضوية التي صاغها بروسيه وبينال وبشات، وهي ترى أن الحياة نتاج التركيب الحاصل بين « الخصائص الحيوية » العائدة لمختلف الأعضاء: لم تعد الحياة إذن، بموجب هذه النظرة، مبدأ، بل حصيلة. ثمة قول لبشات بهذا المعنى: « الحياة هي مجموع القوى التي تقاوم الموت ». لكن النظرية التعضوية لم تفعل، بالواقع، سوى نقل النظرية الحيوية من صعيد الكائن الحي بمجمله إلى صعيد أعضائه، دون أن تجيب عن السؤال الفلسفي المحوري: ما هي طبيعة الحياة؟ الأمر الذي جعل التنظير المستحدث حول « الحياة » يسلم بالمكانونية بقدر أكبر، أي بوجوب دفع التفسيرات الفيزيائية - الكيميائية إلى أبعد مدى ممكن. إلا أن هذه التفسيرات نفسها تصل إلى مرحلة لا تعود كافية فيها، فيضطر الفكر إلى اعتماد مبادئ مميزة. فهناك علماء ألمان مثل فايسمان وريكنه ودريش، يكادون يسلمون بأن « الحياة » تتجلى، من خلال القصدية الماثلة فيها، عن كونها مبدأ قريب الشبه بالماهيات الميتافيزيقية. وهناك عالم فرنسي ذو اتجاه فلسفي، هو هوسيه، يعتمد قدراً أكبر من الحذر وقت يعطي لفكرة القصدية دوراً ما في البيولوجيا، إذ يقول: « إن الالتفات إلى « القصدية » يجب أن يتأخر حتى يكون علم البيولوجيا الفيزيائي - الكيميائي قد استفاد كل جهوده في اكتشاف السبب الفعال ». (هوسيه، « القوة والعلّة »).

تبدو الحياة لهوسيه بمثابة إعادة اعتبار للطاقة، لأنها في بعض الحالات تحول الطاقة الكيميائية إلى طاقة ميكانيكية، دون أن يتخلل عملية التحويل هبوط في درجة الحرارة. نتيجة لذلك، وبالرغم من كون الأفعال والأواليات الحيوية هي أحياناً فيزيائية كيميائية مجردة يقوم بينها وبين هذه الظواهر فرق ليس هو فرقاً كمياً، بل نوعياً، حسب رأي هوسيه.

النظرية التوفيقية

تحاول المذاهب الفلسفية عامة أن توفق بين القصدية والحتمية الميكانيكية. فالفيلسوف الفرنسي لاشيليه Lachelier يدعي أن القصدية تكمل الحتمية دون أن تحل محلها البتة. ويرى الفيلسوف الفرنسي هاملين Hamelin أن

الفلسفي لفكرة «الحياة»، أي من ادراك كنه هذه الظاهرة وطبيعتها الخاصة.

نظرية الاندفاعية الحيوية

إن المذاهب التي أشرنا إليها سابقاً تنظر إلى المسألة من زاوية علمية ونقدية. أما نظرية برغسون فهي تعيدنا إلى مضمار الفلسفة الكينونية، أي الأنطولوجيا.

لا شك بأن النظرية البرغسونية تأخذ الميكانيونية بعين الاعتبار. فالميكانيونية، برأي برغسون، تتوافق مع وجهة نظر العقل. لكن هذه الأخيرة تبدو له غير كافية في فهم ظاهرة الحياة، لأن العقل، برأي برغسون: «يتصف بعدم المقدرة الطبيعية على فهم الحياة» على حد قوله، لأن العلم الموضوعي، أي عمل العقل، الذي يحاول فهم الأجسام المعضاة، ينزع بالضرورة إلى مراهة هذه الأجسام مع الآلات: «الخلايا تمثل قطع الآلة، ويمثل الجهاز العضوي مجموعها».

إن تفسيرات من هذا النوع تصح بالنسبة إلى منظومات انفصلها بالفكر فضلاً مصطنعاً عن الكل الواحد؛ لكنها لا تصح البتة بالنسبة إلى الكل الواحد نفسه. فهي، بالفعل، تقوم على اعتبار المستقبل والماضي كشئيين يمكن حسابهما بمقتضى الحاضر، وعلى إمكانية التقاط عناصر الكل الواحد الذي يتوجب تفسيره؛ إنها تفترض أن الزمان، أو بالأحرى الديمومة، هو غير مجد، بل غير واقعي. (برغسون، «التطور الخلاق»). هذا هو، بنظر برغسون، خطأ المذهب التطوري المفهوم حسب طريقة سبنسر، والذي تقوم براعته على إعادة تركيب التطور بواسطة قطع من التطور، على حد رأي برغسون. الواقع أن المذهب التطوري لا يعنى، بالمعنى الصحيح للكلمة «لا بالضرورة ولا بالتطور». (برغسون، المرجع المذكور). ونستطيع، لماماً، النظرية البرغسونية في موضوع الحياة، عبر كتابه «التطور الخلاق»، حيث يعتبر أن القصدية، كما تفهم عادة، قصدية لا ينتز مثلاً، ليست مرضية أكثر من الميكانيونية، إذ إنها هي أيضاً منبثقة من وهم العقل الذي يفهم التعضية الحيوية على شاكلة شيء مصنوع وموجه إلى هدف معطى من خلال برنامج مرسوم سلفاً. والعقل إنما يكون لنفسه هذا الفهم لأنه من طبعه خاضع لشاغل العمل. وحيال مفهوم كانط للقصدية يقول برغسون: «يظن كانط أنه يفلت من الصعوبات التي يثيرها هذا المفهوم عندما يستبدل فكرة القصدية الخارجية بفكرة القصدية الداخلية، لكن

القصدية إما أن تكون خارجية وإما لا تكون شيئاً على الإطلاق». (المرجع المذكور). ذلك لأن برغسون يرى أن العناصر التي يتألف منها الجهاز العضوي، مثل الأعضاء والأنسجة والخلايا، هي نفسها أجهزة عضوية صغيرة تنتظم حياة كل منها من خلال توافقها مع حياة الكل الواحد، بمقتضى هدف خارجي. هذا ما يجعل برغسون يطالب بـ «تجاوز الميكانيونية والقصدية سواء بسواء»، ويرى، من هذا المنظور، وجوب البحث عن الانسجام النسبي السائد في عالم الحياة، على مستوى أصل التطور، بدل البحث عنه في نهاية التطور. ويرى برغسون أن خطأ القصدية، وبالتالي الفأثوية، يتجلى واضحاً في هذه النقطة؛ يقول بهذا الخصوص: «يتأتى الانسجام من المماثلة في الاندفاع، لا من التوق المشترك. من العبث اعتبار الحياة تضطلع بمهمة تحقيق هدف، بالمعنى الانساني لكلمة هدف. فالكلام على الهدف يعني التفكير بأنموذج قائم سلفاً لا ينقصه سوى التحقيق.. الحياة تتضمن ما يفوق خطة تتحقق وعلى ما هو أفضل منها، لأن الخطة هي حد مفروض على عمل ما، وهذا الحد يغلق المستقبل، إذ يرسم شكل هذا المستقبل. والحال أن أبواب المستقبل تظل، خلافاً لذلك، مشرعة أمام تطور الحياة... التي هي جهد يرمي إلى تطعيم محدودية القوى الفيزيائية بأكبر قدر ممكن من اللامحدودية». «التطور الخلاق». هذا ما يتجلى، بنظر برغسون، عبر عمليات «الترقيع المستعار» و«وراثية الطباع» الظاهرية، و«التطور التباعدي»؛ وكلها وقائع تدل على أنه يوجد في سياق تطور الأجهزة العضوية «مبدأ داخلي موجه، أو علة طبيعية نفسية»، على حد قوله؛ أي نوع من الجهد المختلف عن الجهد الذي يقوم به الفرد الواعي وأعمق منه؛ وباختصار: وجود اندفاعية حيوية.

لا بد هنا من الإشارة إلى أن النظرية البرغسونية في «الحياة» لا تقف عند حدود الحيوية - المتحدثة بل بالأحرى تقترب من أن تصبح إحيائية - مستحدثة، إذ إنها تماهي بين مبدأ الحياة ومبدأ الفكر. فلقد قال بهذا الخصوص: «كل شيء يجري كما لو أن تياراً واسعاً من الوعي قد تسرب إلى صميم المادة وهو مشبع بعدد لا يحصى من الإمكانات المتداخلة، شأنه شأن كل طاقة واعية، فأدى بالمادة إلى التعضية. لكن حركة هذا التيار الوعيي أصيبت بعملية تبطيء وعملية تقسيم لا متناهية. بالفعل، فالوعي قد اضطرب، من ناحية، أن يخمد كما تخمد التفتة ضمن الشرقة حيث نهى لنفسها أجنحة؛ ومن ناحية أخرى توزعت الميول

جلي أن الوضع، من هذا المنظور قد تغير كلياً خلال النصف الثاني من القرن الماضي. «لا أحد ينكر وجود بيولوجيين في أيامنا ما زالوا يوافقون موافقة تامة على هذه المسلمة السلبية التي اعتمدها كانط. لكن من المؤكد أيضاً أن لا الرأي العام لدى العلماء ولا لدى الجمهور المثقف يقف إلى جانبهم». (مايرسون، «حول التفسير في العلوم».)

بل أكثر من ذلك، فلقد رأينا أن الدينامية الجديدة نفسها التي يقول بها برغسون تتخلى عن القصدية - الغائوية القائلة بوجود خطة توجه صيرورة الكائنات الحية. لقد كان برغسون أكثر جرأة من سابقه الذين اكتفوا بفكرة قصدية - غائوية غير عاقلة، بل غير واعية، إذ تكلم هو على قصدية - غاءوية لا هدف لها.

من ناحية أخرى، فلقد دلت الأبحاث الأكثر تعمقاً على أن الاتساقات التي كانت تثير إعجاب الغائويين هي غالباً وهمية، بل أيضاً على أن حالات اللاتساق ليست نادرة البتة على صعيد الكائنات الحية.

خلاصة القول، ماذا يمكن القول عن طبيعة الظهور الحيوية؟ ربما يكون أفضل جواب هو قول كلود برنارد حيث جاء: «ليست «الحياة» سوى لفظة تعني الجهل؛ وعندما نصف ظهوراً ما بأنها حية فهذا يعادل قولنا بأنها ظهوراً نجعل علتهما القريبة أو شروطها». (كلود برنارد، «مدخل إلى الطب الاختباري»). وإضافة إلى ذلك، يمكن القول بأن تقدم العلوم قد خفف التعارض بين الميكانيكية والديناموسية. فالعلوم الفيزيائية لا تكتفي فقط بإرشادنا إلى عدم الاستمرار في الفصل بين فكرة المادة الجامدة وفكرة الطاقة، بل تعلمنا أيضاً أن المادة الجامدة هي بحد ذاتها، وبمعنى من المعاني، معضأة وأن الذرة كائن له حياته الخاصة، إذ إنها تتبدل، والعالم الفيزيائي يتطور شأنه شأن الكائنات الحية.

رشيد مسعود

حياد

Neutralité
Neutrallism
Neutralität

بمفهومه العام والبسيط يعبر الحياد عن معنى الإحجام عن الوقوف موقف طرف في نزاع حول مسألة أو قضية ما وذلك

المتعددة التي كان يتضمنها على سلاسل متباعدة من الأجهزة العضوية التي راحت تترجم هذه الميول إلى حركات ظاهرية أكثر مما ترجمها إلى تصورات داخلية. خلال هذا التطور، وبينما كان بعض الأجهزة الحية يفرق في سبانه أكثر فأكثر، كانت يقظة بعضها الآخر تكتمل تدريجياً، وكان خمول بعضها يستخدم في تنشيط بعضها الآخر. إلا أنه أتيح لهذه الیقظة أن تحدث بشكليين مختلفين: أحدهما أن تركز الحياة، أي الوعي المنطلق عبر المادة، اهتمامها على حركتها الخاصة فينشأ الحدس؛ وثانيهما أن تركز اهتمامها على المادة التي تعبرها، فينشأ العقل. (برغسون، التطور الخلاق).

هكذا يتبين إذن أن الوعي، بنظر برغسون، هو المبدأ المحرك للتطور، أي أن الحياة حركة وعي؛ الأمر الذي يقود إلى نفي فكرة أن «الحياة» تسلسل ميكانيكي لنماذج متشكلة سلفاً، بل هي تدفق وابداع مستمر يضع أشكالاً جديدة، أي أن الحياة هي اندفاع خلاقة.

الصيغة الحديثة للمسألة

نظراً إلى الصعوبات الجمة التي تعترض فهم حقيقة الظهور الحيوية، وهي صعوبات يكاد مجموعها يشكل محالاً، نرى أن مسألة طبيعة الحياة أخذت تطرح في أيامنا من الزاوية العلمية فقط. من المعروف أن النظريات الميكانيكية هي التي برهنت عن كونها الطريقة الوحيدة المجدية في مضمار العلوم الاختبارية. على كل حال، لم يعد ثمة من يعترض على هذا الاتجاه في أيامنا، إذ إن مجمل التقدم الذي أمكن تحقيقه في المجال البيولوجي قد حصل عن طريق إرجاع الظواهر الحية إلى الظواهر الفيزيائية - الكيميائية. لقد أتاح التأويل الفيزيائي - الكيميائي للتطور تفسير بعض الظواهر التي كان لا يمكن فيما مضى تفسيرها إلا على ضوء الأخذ بفرضية القصدية. مثلاً على ذلك: كانت نظرية القصدية تفسر شكل السمكة بأنه استجابة لمتطلبات السباحة في الماء. أما النظرية الميكانيكية ذات الطابع الحتمي، المعتمدة في عصرنا، فهي تقول بأن شكل السمكة ناجم عن تكيف يفرضه ضغط الماء على جسمها ضمن شروط معينة للسرعة. تبع هذا الاتجاه الحديث علق مايرسون Mayerson على نظرية كانط الغائوية بقوله: «يقول كانط في كتابه «نقد ملكة الحكم»: «من العبث التوقع بأن يأتي يوماً نيوتن جديد فيفسر حدوث عشة بفعل نوايس طبيعية لا تأتمم بهدي أي خطة. إنها لوجهة نظر ينبغي الحيلولة دون أن يتبناها الناس».

الرئيسية المختلفة التي تندرج تحت كل نوع، حتى نستطيع الاحاطة بمضمونه ومشتلاته بشكل أوفى وأشمل.

هناك نوعان من الحياد: الحياد الداخلي، وهو المتعلق بالسياسة الداخلية في الدولة؛ والحياد الخارجي، وهو المتعلق بالسياسة الخارجية والعلاقات الدولية.

إن أوفى معاني الحياد الداخلي هي التي قدمها كارل سميث إذ ميّز فيها بين اتجاهين: الاتجاه السلبي الذي يمنع من اتخاذ القرار السياسي والاتجاه الإيجابي الذي يؤدي إلى اتخاذ مثل هذا القرار. ففي الاتجاه الأول تبرز الحالة التي يكون فيها الحياد بمعنى لا تدخل أو لا مبالاة أو التسامح المطاوع. وبهذا المعنى تقف الدولة موقفاً حيادياً من الانتماءات الدينية والطائفية دون أن تميز بين المعتقدات فيما يخص الشؤون العامة والحق العام. ثم هناك حالة الحياد الناجمة عن اعتبار الدولة آلة تقنية يخضع اشتغال وظائفها التنفيذية والإدارية والقضائية إلى مجموعة قواعد وقوانين ونظم يكفي التقيد بها من قبل المواطنين حتى تتوفر المساواة في إمكانية استعمال تلك الآلة والاستفادة منها. ويظهر الحياد أيضاً في الحالة التي تتكافأ وتتساوى فيها الفرص أمام جميع المواطنين من أجل تقرير إرادة الدولة وتحديد سياستها. فالجميع متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات، والمقياس الذي يفصل بين المجموعات هو الأكتريّة الحاصلة من الانتخابات العامة. ففي مجمل هذه الحالات غالباً ما تعجز الدولة عن اتخاذ القرار السياسي الحازم تحت طائلة الخروج عن الحياد التام. أما في الاتجاه الثاني فإن الحياد يمثل بموقف القاضي الذي يصدر الأحكام استناداً إلى قوانين موافق عليها ومفروضة مسبقاً، كما يمثل أيضاً بموقف المستشار أو الاختصاصي الذي ليست له مصلحة فردية أنانية في نتائج القرارات التي يصدرها، وغالباً ما يتمتع بمثل هذا الحياد الوسطاء والمبعوثون الذين يقومون بدور الحكم. ولكن حالة الحياد الأكثر شيوعاً هي المتمثلة بالقرار السياسي الذي تتخذه الدولة بالنسبة للخلافات والتناقضات الحاصلة ضمن الوحدة السياسية من حيث أن الدولة هي التعبير الكلي الشامل والجامع كل التكتلات المتناقضة والأحزاب والمواقف المتنازعة، وهذا ما يجعل الدولة بموقف الحكم.

إن الحياد الداخلي مرهون بالأنظمة الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على تنوع في الاتجاهات والمقائيد والمواقف والمذاهب، أما في الأنظمة التوتاليتارية القائمة على الحزب

بقصد التجرد والنزاهة. أما باعتباره موقفاً سياسياً فهو يشكّل أحد الخيارات التي تواجهها الدول أمام نزاع عسكري لا يعينها أو على الأقل ليس لها فيه مصلحة. إنه أيضاً رفض الانتماء إلى تحالف عسكري أو رفض الانخراط في أحد التكتلات السياسية والأيديولوجية في العالم، كما أنه يدل، من جهة ثانية، على موقف الدولة المتجرد إزاء الخلافات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحاصلة بين الأحزاب والفئات المختلفة داخل المجتمع الواحد. إن الحياد، في المجال السياسي، مفهوم مطّاط يحمل وجوهاً متعددة وتندرج تحته أحوال وأوضاع مختلفة تصل بعض الأحيان إلى حدّ التعارض والتناقض. فهو يقترن أحياناً بمبدأ الانعزال الذي يقوم على أن تمتنع دولة ما عن التدخل في شؤون دولة أخرى وأن ترفض أن تتدخل الدول الأخرى في شؤونها، كما حصل بالنسبة للسياسة الخارجية الأميركية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويقترن الحياد أيضاً بمبدأ عدم الانحياز الذي يعبر عن موقف تجمع القوى الصغيرة الذي نشأ بعد مؤتمر باندونغ عام 1955 وضمّ بعض بلدان العالم الثالث، وعن سياسة تلك البلدان إزاء المعسكر الشرقي الاشتراكي بزعامة الاتحاد السوفياتي والمعسكر الغربي الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأميركية. ولكن الحياد يتعارض مع مبدأ عدم الالتزام لأن كل دولة مهما كانت متشددة وصارمة في حيادها تحافظ على حدّ كبير من الالتزام بقضاياها وشؤونها الخاصة وبالتالي بالمصالح الأساسية المرتبطة بوجودها وكيانها ومتطلباتها الحياتية. فقد يحصل أن تتدخل دولة غير منحازة في شؤون دولة أخرى بعد أن ترى أنها ملتزمة ببعض قضاياها على ضوء بعض المصالح التي تراها موجهة لهذا التدخل، وليس أدلّ على ذلك من التدخل الكويتي مثلاً في انغولا وفي أريتريا. يتبين إذن أن الحياد مفهوم يصعب تحديد عناصره بصورة كلية وشاملة يمكننا على ضوءها تصنيف الدول وحالات حيادها بشكل قاطع لأن الحياد يتعلق بالدولة المعنية به وعلى نحو فردي وخاص. فكما لكل دولة مصالحها الخاصة فإن لها أيضاً حيادها الخاص وأشكاله الخاصة. إن الحياد مفهوم واسع يمكن تطبيقه على مواقف مختلفة ومتباينة لا يربط بينها سوى خاصة التعبير عن إرادة الرفض أو الامتناع والانتواء على الذات.

إن حالة الغموض والالتباس التي تكتنف مفهوم الحياد قد تجعل من هذا الأخير مفهوماً غير ممكن الاستعمال ومتعدداً تطبيقه. فمن المناسب إذن أن نبيّن أنواع الحياد والحالات

مرتبطاً بحالة الحرب المحدودة ويستمر طالما أن الأطراف المتحاربة تقبل به، فهو إذن مرتبط بالعلاقات الدولية وخاضع لمبادئها وقواعدها. إنه لا يعني غياب الدولة المحايدة عن المسرح السياسي بل إنه طريقة خاصة لفهم القوة والأمن والتضامن والسيادة. لذلك فالحياد لا يعني الموضوعية والتجرد لأنه طريقة من طرق ممارسة السياسة، بمعنى أن الحيادي يزن السيئات والحسنات عندما يتخذ موقفه المحايد، تماماً كالذي يدخل الحرب، وعلى ضوء مصالحه يقرر الحياد أو الانحياز، وهو، لذلك، لا يمكن أن يعتبر حكماً بين المتحاربين لأن موقفه المحايد قد يكون موقفاً إنتهازياً ناتجاً عن مفاوضات وإغراءات حصلت وراء الكواليس.

أدونيس المعركة

جيلة

Ruse

Trick

Tttrick

1 - الحيلة، بالمعنى الأخلاقي، سلوك يهدف إلى تحقيق رغبة، بإاليب غير مباشرة، وغير واضحة؛ فلا يرضى عنها المجتمع، ولا تستند إلى المعايير الشائعة في مضممار القوانين والقيم. والحيلة سلوكٌ ونية؛ إنها سيرورة متوجهة، عن نية مسبقة وإرادة، إلى بلوغ غاية محددة بطرائق ملتوية، وغير أخلاقية أو غير مشروعة. وما يميز الحيلة هو انفراسها في التطبيق والمواقف، ونقلها النية إلى مضممار التنفيذ، والهَرَب من الطريق المرسوم العام المحدد الذي يقره إلى سلوك آخر يراه صاحبه مؤشناً للتكتيف. وهكذا فإن المحتال، ذا الحيلة أو صاحبها، يعي ما يفعل، ويعي أن فعله مدانٌ وعرضة للعقاب الاجتماعي (سخرية، شجب واستنكار، ازدراء واستهجان...) أو القانوني المنظم المكتوب.

2 - ليست الحيلة، في جميع أحوالها، سلوكاً تدينه القيم ويتحدد بابتعاده عن الأسلوب المشروع في بلوغ هدف. فقد تكون الحيلة مبررة حيناً؛ وهي ذات قيمة أخلاقية حيناً آخر. وقد تكون اضطرابية إرغامية، أو مفروضة؛ بل وواجبة. إن القيام بحيل في سبيل الفرار من الموت المُحدق (حيوان مفترس، عدو)، أو لإنقاذ حياة، عمل ذو قيمة إيجابية لأنه

الواحد فليس للحياد الداخلي أي دور ملحوظ لأن كل النشاطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي في يد الدولة وتجري بأشرافها وتوجيهها.

أما بالنسبة للحياد الخارجي فهناك اتجاهان أساسيان يمكننا أن نفهمهم على ضوءهما. فمن جهة أولى، تعبر عن الحياد المشاعر والمواقف الشعبية المتمثلة بالأحزاب والتكتلات والمؤسسات المختلفة التي تنادي بنزع السلاح ورفض سيطرة الدول الكبرى والاستعمار السياسي والاقتصادي والثقافي، كما تنادي بتحديد انتشار الأسلحة النووية أو برفض استعمالها كلياً، وتعمل من أجل إعطاء حق تقرير المصير للشعوب المغلوبة على أمرها والمهددة في كيانها ووجودها السياسيين. والحياد، من هذا المنطلق، هو مبدأ أو عقيدة أخلاقية تطمح إلى تلطيف أو استئصال الخلافات الدولية وتحرير الفرد والجماعات والشعوب من وطأة الدول ونتائج علاقاتها التنافسية التي ينتج عنها حالة من الرعب المستمر وأخضعه الرعب النووي. أما من جهة ثانية، فتعبر عن الحياد السياسة الخارجية لبعض الدول. ومن هذا المنطلق يمكننا إبراز ثلاث حالات من الحياد الخارجي.

الحالة الأولى: يكون فيها الحياد ظرفياً أو وقتياً. وتتخذ بعض الدول هذا الموقف في حالة نشوب حرب محدودة بين طرفين أو أكثر، وتنتهي حالة الحياد هذه بانتهاء الحرب المعينة، والأمثلة على هذا الحياد كثيرة وحسبنا أن نشير إلى موقف أسبانيا والبرتغال مثلاً إبان الحرب العالمية الثانية.

الحالة الثانية: هي الحياد الدائم، وتحصل إما بإرادة الدولة المعنية وتحفظه الضمانات الدولية، كما في سويسرا مثلاً، أو ترعاها ضمانات القانون الدولي كما في السويد، وإما يفرض الحياد فرضاً من قبل الدول الأخرى كما حصل بالنسبة للنمسا.

الحالة الثالثة: هي مبدأ عدم الانحياز وهو نوع من الحياد الايديولوجي الذي تبناه بعض الدول بهدف الانفكاك عن الحرب الباردة التي تجري بين المعسكرين العالميين الاشتراكي والرأسمالي.

في حالة السلم الكامل لا يدخل مفهوم الحياد في المصطلح السياسي لأنه يقتضي بجوهره حالة نزاع بين طرفين أو أكثر يقف منها طرف ثالث موقفاً حيادياً. كما انه لا يمكننا أن نفهم الحياد في حالة الحرب الشاملة لأن الدول القوية بإمكانها أن تغتصب استقلال وسيادة الدول الصغيرة المحايدة إذا رأت أن مصلحتها في الحرب تقتضي ذلك. وهذا ما يجعل الحياد

النكوص، مثلاً، وإزالة يحلّ فيها طفل مشكلته في حقله (مع أهله، مع أخيه الأصغر، الخ.)، بأن يتفهم إلى سلوكيات تجاوزها منذ مدة طويلة. وكذلك فقد يحلّ انسان صراعاته بالهرب إلى النوم، أو إلى الأكل، أو بالاسقاط (قارن: التبرير في هذه الموسوعة). إن تلك السيرووات النفسية وإليات سلبية في التكيف، وحيل ناقصة التوافق، وردّ غير مباشر على تداخل التوازن بين الأنا والحقل. ويكثر اللجوء إليها عند الشخصيات العُصابية، وهي تميز بعض أنواع العُصاب.

4 - بحثت الفلسفة العربية الإسلامية في الحيلة وأنواعها داخل الخطابة والجدل (في صناعة المنطق). وهكذا تكلم ابن سينا، عن الحيلة التي هي « قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق » (الخطابة، ص 12). وعلى ذلك، فقد كان هناك كلام عن الحيل القولية، والحيلة أو الحيل الاعدادية، والحيل اللفظية التي « تنصرف على أشياء تصدر عن الصناعة » لا عن الطبايع، وعن الحيل أو الحيلة الخارجية (الخطابة، ص 10، 11-12، 18، 200، 238). وتكلم أيضاً عن الحيل النافعة. (الجدل، ص 308).

5 - حيلة العقل عند هيغل: يرى هيغل أن العقل جوهر مطلق، والطاقة (القدرة) اللامتناهية، والصورة اللانهائية، والمضمون اللامتناهي، أي أنه كل ماهية وكل حقيقة. فهو يحيا من ذاته، وهو شرط ذاته، وغاية نفسه، ومحقق ذاته في العالم وفي التاريخ. العقل، باختصار، يحكم العالم، أو يدبّر الكون، ويسير التاريخ ويسوسه (هيغل، « محاضرات في فلسفة التاريخ »، ترجمة عربية، ص ٧٢-٧٣، تر. فرنسية، ص ٢٢). أما من وجهة إنسانية [أنثروبولوجية]، فإن العقل كي يحقق ذاته الكلية ينجأ للحيلة. وحيلته استعمال للأهواء التي هي الغرائز، والدوافع، والنزعات، والمحركات، والميول. كلام هيغل عن حيلة العقل مثالي؛ فالعقل اللامتناهي ليس هو العقل الذي يعرف عند الانسان المنفرس في العيني والموجود دائماً في مواقف. وذاك شطط في النظر المضخم للعقل، وفهم مسبق، وماورائي، بل وهو تصورات وأخيلة. ومهما يكن من حال الكثرة اللانافعة في فكريات هيغل، فإن الأهواء، كما يعرف ببساطة، هي التي تحتل على العقل، ونقود منطقاً، وقد تقدم نتائج ثم تستدعي العقل للبحث عن ذرائع، وأعداء، واختلاق أسباب للتبرير، أو التغطية، أو المحر، أو العقلنة.

6 - البطل المحتال: للحيلة أبطالها. وفي التراث الشعبي أبطال يجسدون الحيلة في تحقيق الكسب، أو التغلب،

يؤمن النجاح، ويتغلب على مشكلة لا تحل بطرائق فاضلة وخيرة. الإرادة، هنا، ما دامت خيرة فإن الحيلة تكون ايجابية وناجحة (راجع: قضية أحوال الضمير. والارادة أو القانون الأخلاقي عند كانت). الحيلة تكون نافعة ومقبولة إن كان تعميمها لا يضر بالمجتمع، ولا يمس القيم والمبادئ الأخلاقية. إذ لا يكفي نجاح الحيلة للحكم عليها بالشرعية، وللقول بأنها مقبولة وبقراها الضمير الأخلاقي. هنا نتساءل إذا كانت الحيلة مقبولة لتحقيق انتصار للوطن. فهل تبقى مقبولة إن أخذنا الأوطان كلها داخل حقل واحد؟ وإذا اعتبرنا الأمم أمة واحدة، فهل حالتند تبقى الحيلة مشروعة إن أخذناها كوسيلة لتوفير كسب لأمة على حساب أخرى؟ ثم ما الشرعية عند بعض الأمم الكبرى التي تلجأ للحيلة (المكر والخبث والكذب) للتغلب على الأمم العاملة على تطوير شأنها ورفع إنسانية الانسان فيها؟ لقد انفصلت، عندها، منذ مدة طويلة السياسة عن الأخلاق. ثم أليست الدعاية حيلة بها نخلق في المستهلك لها، أو في الموجهة إليه، حالات نفسية معينة والدعوة إلى سلوكات نودها له؟ وهل يحق للسلطة، للمثال، أن تتبنى أساليب الحيلة كي تحقق لشعبها ما تراه خيراً لذلك الشعب؟ إن الحيلة، في هذا المضمار، تطرح مشكلة تطبيق المبادئ الأخلاقية، في أحوال محددة، وظروف واقعية، ومواقف شخصية عينية. كما تطرح الحيلة علائق السياسة بالأخلاق، والجماعة بالفرد والوسيلة بالغاية، وفلسفة النجاحية بطرائقها. بل إن الحيلة تطرح مشكلة الأخلاق ككل، ومشكلة نسبة القيم. وهنا تستدعي أيضاً بعض نظريات مبحث الحقيقة، ورفضنا للقول بأن ما هو ناجح يكون حقيقياً. هذا، علماً بأننا لا نعتبر أن ما هو ناجح هو أخلاقي دائماً. يقال الأمر عينه، أيضاً، بصد ما هو نافع، وما هو لذّي ومصلحي. ربما قادت الحيل، وتقود أحياناً، إلى النجاح، واللذة، والنفع، والمعرفة. لكن الحقيقة، تبقى أكبر، إنها غير الحيلة وقضية أخرى.

3 - أما الحيل النفسانية، اللاواعية، فهي عمليات يقوم بها، بوجه عام، اللاوعي للرد على مشاعر الاحباط، واستعادة التوازن النفسي مع الحقل، وتوفير الأمن للذات وتقديرها لذاتها وهكذا تلجأ الشخصية إلى وإليات الدفاع النفسية، الواعية والمهمة، بل واللاواعية أحياناً كثيرة، وقاية من الاعتراف بالفشل، ولتحلية مرارة، وخفضاً لتوتر أحدثه عدم التكيف أو التكيف الناقص. هنا يلجأ الشخص المحبط إلى الكبت، أو التبرير، أو الانسحاب، أو الانفصال في الشخصية، أو الابدال، أو النكوص، أو التحول، إلخ. إن

وتتصف بالبراعة والحذاقة في التنفيذ. و«كتاب الحيل»، لبني موسى بن شاكر، يبحث في تلك الآلات، في علم الميكانيكا، أي في الحَوَل والقوة عبر الآلة.

9 - وأخيراً، إن «الحيل الفقهية» قطاع يتخصص في الحذاقة التي تؤمّن التحلل من القسَم، ومن التكاليف الشرعية، وتساعد على القفز فوق المقرر والمتفق عليه. فهنا وسائل تؤمّن فتوى أو منفذاً للتخلص من سلطة النص الواضحة. إنها وسائل «تحوّل المرة عما يكرهه إلى ما يحبه (الجرجاني، «التعريفات»، ص 42) ويذكر، بُعداً أيضاً، «علم الحيل الساسانية»، الذي هو علم يُعرّف به طريق الاحتيال في جلب المنافع وتحصيل الأموال». هنا يرتدي مباشر ذلك العلم زِيّ الفقهاء، أو الوعاظ، أو الصوفية، الخ. ثم «يحتلون في خداع العوام بأمور تعجز العقول عن ضبطها» (طاش كبرى زادة، ج 1، ص 369).

الحيلة تحويلٌ في وضع. وهي إوالية تنقل من حال إلى حال آخر يؤخذ على أنه أفضل. إلا أن تلك الطريقة التي تُحوّل هي مشروعة أو أخلاقية تارة (رسالة الحيلة في ردّ الأحزان، للكندي) الحيلة بمعنى القدرة والبراعة في التغلب على قواهر أو مرض. وقد تكون الحيلة فردية أو جماعية، تنفذ فعلاً أو تبقى نية وقصداً. وتأتي رداً على ضغط وإكراه، أو لكسب شرير الغاية. وتكون الحيل النفسانية تخيلية، مؤقتة، وتحمي الشخصية بطرائق غير مباشرة تمس الوعي الفردي، وتسعى لتغيير وضع غير متكيف إلى وضع أكثر تكيفاً. تأتي الحيلة، بوجه عام، عند توتر ناجم من مشكلة يُقصد إلى تحويلها، أو حلّها، أو خفضها.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الجدل (الشفاء، المنطق رقم 6)، تحقيق الأهواني، القاهرة، 1963.
- ابن سينا، الخطابة (الشفاء، المنطق رقم 8)، تحقيق أحمد س. سالم، القاهرة، 1954.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- الجرجاني، التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306، مادة: حيلة.
- زيعور، علي، البطولة والرجسية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1982.
- طاش كبرى، زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج 1، القاهرة، دار الكتب الحديثة، تحقيق بكري وأبو النور، 1968.

والحذاقة البارعة في الافلات من القيود الاجتماعية أو من القوانين والسلطة. يعشق الشعب والمقهورون ذلك البطل الرامز للحيلة، لأن ذلك البطل الإنساني (الأنثروبولوجي) يشع عند الانسان الرغبة المؤقتة في الانفلات من القيود، والمكبلات، والأخلاق؛ ويحقق الرغبة في الانتقام من السلطة، والتشفي من قاهريه. وبذلك تكون الحيلة، هنا، طريقة مرغوبة عند المغلوبين (والشعب عموماً) لأنها تحقق أمنية لاواعية، أو تحقق بطريقة لاواعية أمنية هاجمة أو واضحة. وهنا نقد للمجتمع، وتنفيس عن مكبوتات. وهكذا يتبدّدت [يتماهى، يتعين] المستمع في بطل الحدوثة المحتال: فيفرح بذلك الاستماع، ويخفف توتره، بوسائط مؤقتة غير مباشرة. (زيغور، «البطولة والرجسية في الذات العربية»، الباب الثاني). وقد كثرت في تراثنا الشعبي قصص العيارين، والشطار، واللصوص الظرفاء، والبطل المساعد أي الذي يكون محتالاً لكن إلى جانب البطل الأول الشريف والمستقيم دائماً (راجع: علي الزبيق، دليّة المحتلة، أحمد الدنف، الخ.).

7 - والحيلة تعني البراعة في تغيير الحال، وهي القدرة: الحيلة تغيير حال وضع قائم. وهكذا فهي «حذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف» («لسان العرب»، ج 11، ص 185). وصاحب الحيل، الرجل الحَوَل، هو البصير بتحويل الأمور (نفسه، ص 186). أو «ذو التصرف والاحتيال في الأمور». (نفسه، ص 186)، لكن الحيلة هي، في معنى آخر، الدهاء والتلون، ومن هنا يقال حَوَل لمن يغيّر أحواله ويتلون؛ وأطلقوا حَوَل على أبي براقش لأنه «طائر يتلون ألواناً».

ثم إن الحَيْلَ هو القوة (ماله حَيْلٌ = ماله قوة). مما يعني أن اللغة لم تأخذ الحيلة على أنها تكون دائماً طريقاً سهلاً، أو هرباً، والتواءات. فهي تستلزم القوة هنا، كما استلزمت أعلاه الحذاقة والبراعة، وكما أنها دلت أيضاً وأيضاً - على التلون والدهاء. وتظهر الحيلة، فوق هذا، على أنها الطريق الأخير الذي تلجأ إليه عند استنفاد الطرق الممكنة، إذ هنا يقال: أمر لا حيلة فيه بمعنى أنه لا بد منه.

8 - ترتبط الحيل، في الفكر العربي الاسلامي، بالحرب. فأذاب (فنون، شروط) الحيل تبحث في فنون الحرب والخدعة والقتال (الهروي)، «الذكورة الهروية في الحيل الحربية». وكذلك فإن «علم الحيل» هو علم الآلات التي تحتال، وتغيّر في حالٍ قائم، والتي تتمتع بقدرة وبقوة،

- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.
- النجار، محمد رجب، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، الكويت، عالم المعرفة، 1981.
- هيفل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١، العقل في التاريخ، تر. إمام ع. إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1974، ترجمة فرنسية بقلم علي زيعور
- جوبلين، Goblin، باريس، فرن 1970،
- Ency, de l'Islam (2), II,
- Freud Anna, Le Moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.

خاصة

Propriété
Property
Eigenschaft

بالضرورة من جوهر الانسان من حيث هو عاقل.
ولكننا اذا تجاوزنا المنطق التقليدي، لوجدنا أن الخاصة
في العلوم الطبيعية والانسانية، تعني السمة المميزة لموضوع
الدراسة دون تفرقة أو تمييز.

صلاح قنصوه

خبر

Enonciation
Enunciation
Aussage

مصدر: أخبر أو خبر، بمعنى أنبأ أو نبأ أو أعلم. يقول
الله تعالى: ﴿إِذ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ
مِنْهَا بِخَبَرٍ...﴾، (النمل 7). ﴿قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ
قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَنْبَارِكُمْ﴾ (التوبة 94). والعالم بالخبر: هو
الخابر أو الخير. والخير: هو اسم من أسماء الله الحسنى.
﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ (الانعام 73).
والاستخبار: هو السؤال أو الاستفسار عن الخبر. وصاحب
الخبر: اسم كان يطلق في الاسلام على أحد عمال السلطان في
الأقاليم (غالباً، صاحب البريد). وكانت وظيفته ابلاغ
السلطان عن كل ما يحدث في الإقليم (إقليمه) وإخباره عن
الوافدين اليه من الأجانب...

وفي اللغة، الخبر: هو بمعنى العلم. ولذا يسمى الامتحان
الموصل الى العلم: إختباراً.

وفي العرف، الخبر: هو النبأ أو الكلام التام المنقول كتابة
أو قولاً الذي يحتمل الصدق أو الكذب. فإذا كان الخبر
مطابقاً للواقع، كان صادقاً؛ وإذا لم يكن مطابقاً للواقع، كان

تنتسب الخاصة أساساً إلى مجال المنطق الصوري
التقليدي، فهي إحدى الكليات الخمس. فهي كما يقول ابن
سينا في «النجاة» من الألفاظ الكلية الخمسة، فهي الكلية
الدال على نوع واحد في جواب السؤال: أي شيء هو لا
بالذات، بل بالعرض؟

والخاصة هي عند أرسطو في كتابه «الطوبىقا» ليست داخلية
في ماهية الشيء ومع ذلك فهي تميز الشيء من غيره مثل
«رياضي» في قولنا الانسان رياضي.

والخاصة بوصفها صفة غير ذاتية لا نأخذها في التعريف
بالحد الذي يعتمد على الجنس والفصل. وقد كان أرسطو
يسمي تلك الكليات الخمس أي الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض، يسميها بالمحمولات، وذلك لأنه اذا
حكما بأي شيء على شيء آخر (والمحكوم به هو المسمى
بالمحمول)، فإنه لا يخلو المحمول عن أن يكون واحداً من
المحمولات الخمس، ومنها أن يكون صفة غير داخلية في
حقيقة الشيء المحكوم عليه، ولكنها تميزه أيضاً من غيره، مثل
«ضاحك» أو «مدخن» في قولنا الانسان ضاحك، أو مدخن
فهذا هو ما يسمى بالخاصة.

ويقول ديوي إن الخاصة ليست جزءاً من الجوهر، وإن تكن
تنبثق منه بالضرورة، ولهذا جاز لنا أن نحملها على موضوع
على سبيل التعميم والضرورة. فليس من جوهر الأشياء أن
يكون «نحويّاً»، لكن العلم بالنحو خاصة تنشأ

وذلك محال... (و) بعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه، إذ يرد عليه، أنهما الحكم بالصدق والكذب... وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب، وبهذا عرفه المنطقيون أيضاً ولا يلزم الدور... ويختار بعض المتأخرين أن الخبر هو ما تركب من أمرين حكم فيه بنسبة أحدهما إلى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها... قال سعد الملة في «التلويح في تعريف أصول الفقه»: المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حيث إفادته الحكم إخباراً ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة...». («الكشاف» للتهانوي، ج 1، ص 310 - 311، 313).

والخبر، قد يكون: 1 - صادقاً بالضرورة، مثل: الإنسان: حيوان. الثلاثة: أكثر من الواحد. الواحد: نصف الاثنين. (مع الملاحظة بأن الأخبار الدينية المنسوبة إلى الله ورسوله، هي صادقة صدقاً مطلقاً، بالنسبة إلى المؤمن، كون المخبر بها هو الله العالم العارف الصادق ورسوله المنزه عن كل خطأ). 2 - صادقاً بالنظر العقلي، مثل: الإنسان نام لأن كل حيوان نام. 3 - كاذباً، مثل: الإنسان حجر، وذلك لامتناع صفة الحجرية على الإنسان. 4 - مجهولاً، لا صادقاً ولا كاذباً، ويمكن عندها أن يحمل محل الصدق أو الكذب ولا سيما إذا كان الخبر منقولاً على لسان شخص مجهول الحال لا يعلم صدقه ولا كذبه.

وفي الصحافة، المخبر: هو الذي يزود الصحيفة بالأخبار. وفي القانون، المخبر: هو الذي يتجسس لصالح أمن الدولة. وفي الشريعة، الخبر: عند علماء الحديث: هو العلم اليقيني، وهو مرادف للحديث الذي يرجع بأصله إلى النبي محمد (ص) (الغزالي). والبعض يميز بين الخبر والحديث. فالحديث هو ما جاء عن النبي. والخبر هو ما جاء عن غيره. والأحاديث على أنواع ومراتب. فهناك: الأحاديث المتواترة وهي الأخبار الثابتة عن النبي، الواردة على لسان أكثر من واحد مشهود بصدقه. والأحاديث المشهورة وهي أخبار توجب الطمأنينة، يرويها جماعة من المحدثين عن واحد سمعها من النبي. وأحاديث الآحاد، وهي أحاديث ترجع بسندها إلى شخص واحد مشهود بصدقه، وهي دون المتواترة والمشهورة من حيث المرتبة. وتبعاً لمراتب الحديث هذه، فإنه يميز بين الأحاديث الصحيحة، والمقبولة، والعريضة، والغريبة، والمردودة الخ... والأحاديث الصحيحة سواء كانت

باطلاً وكاذباً. وهذا معناه، أن الخبر: هو كل ما لم يعلم صدقه ولا كذبه، لأنه لا تتوفر فيه شروط العلم اليقيني. يقول الله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات 6). والكلام في العربية، ينقسم إلى قسمين: الكلام الانشائي الذي لا يحتمل معناه الصدق أو الكذب؛ والكلام الخبري الذي يحتمل معناه الصدق أو الكذب (المتكلمون، الأصوليون، المناطق).

وعند النحاة، الخبر: هو المسند إلى المبتدأ، مثل: الجهل مضر، الظلم مقبوت. وهو عند المتكلمين، عبارة عن صفة. وعند الفقهاء، كناية عن حكم.

وفي المنطق، الخبر: هو المحمول *Prédicat*. وهو الحد (الصفة) الذي يحكم به على الموضوع في القضية المنطقية؛ بمعنى هو المحكوم به على الموضوع. مثل: سقراط شجاع. أرسطو هو أول من توسع في البحوث المنطقية. ويعرفه ابن سينا بقوله: «هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر» («النجاة»، ص 19). كما يعرفه ابن حزم قائلًا: «... وقد إتفق الأوائل على أن سما «الخبر» «محمولاً» وكون الصفة في الموصوف، حملاً. فإذا قلت: زيد منطلق. فزيد موضوع، منطلق محمول على زيد، أي هو وصف له. وهذا يسميه النحويون: الابتداء والخبر... فإذا سمعت الموضوع والمحمول، فإنما نريد المخبر عنه والخبر عنه...». («التقريب لحد المنطق والمدخل إليه»)، (ص 19 - 20). وهو يمكن أن يكون اسماً أو فعلاً أو صفة. 1 - المحمول - الاسم، مثل: الفضيلة غاية الفيلسوف. 2 - المحمول - الفعل، مثل: بعض الناس يكذبون. 3 - المحمول - الصفة، مثل: العلم مفيد. مع الإشارة إلى أن المحمول قد يكون لفظاً معدولاً، مثل: الهواء غير نقي؛ وأن الجملة الخبرية في المنطق المتأتبة من الخبر أو الإخبار والتي هي موضوع علم المنطق، هي القضية المنطقية التي تخبرنا بشيء جديد عن الموضوع، سواء كان سلباً أو إيجاباً، مع احتمالها للصدق أو الكذب؛ بمعنى هي الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه. «الخبر بفتح الخاء والباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مابين له وقيل أعم من الحديث مطلقاً... وقد يقال بمعنى الإخبار أي الكشف والإعلام... (و) العلماء اختلفوا في تحديد الخبر، فقيل لا يحد لعمره وقيل لأنه ضروري وقيل يحد واختلفوا في تحديده. فقال القاضي والمعتزلة، هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب. واعترض عليه بأن الوار للجمع فيلزم الصدق والكذب معاً

(القضية الخبرية) ليس بالضرورة أن يكون إما صادقاً وإما كاذباً، وإنما قد يكون غير ذي معنى، كقولنا مثلاً: الشاعر هو الشاعر. المنطق هو المنطق الخ... وهو يرى كغيره من الفلاسفة الوضعيين (الوضعية المنطقية) أن الألفاظ أو القضايا المنطقية الإخبارية لا تدل على أشياء أو موجودات مستقلة خارجة عنها. فالقضية «هادي فان» لها كيان خاص بها مستقل تماماً عن وجود هادي الفعلي أو عدم وجوده. وإذن، بحسب رأيه، «إن الفيلسوف الجيد هو الذي يحصر نفسه في التفكير في الرموز».

والفلسفة الوجودية التي تؤكد أسبقية الوجود المادي على الوجود الماهوي، تميل إلى تعليق الأحكام على الأشياء حتى فيما يتعلق بالإنسان نفسه الذي هو محور كل اهتماماتها، لأنه برأيها يستحيل علينا معرفة ماهية الإنسان. فالإنسان هو الذي يصنع ماهيته بإرادته الوجدانية عن طريق أفعاله المستمرة حتى نهاية حياته. وإذن ولما كان الإنسان دائم الحركة والنشاط، فإن تعريفه لا يمكن أن يكون صحيحاً أو يتم إلا باكتمال أعماله أو بعد موته. وهكذا فلا يمكن الادعاء بوجود حقيقة مطلقة أو بالأحرى وجود معرفة إخبارية صادقة صدقاً مطلقاً. ويذهب غالبية الفلاسفة المعاصرين إلى مهاجمة الفلسفات المثالية التي شغلت بمعرفة المطلقات والمجردات، قائلين: إن الفلاسفة الميتافيزيقيين يحاولون إخبارنا بعبارات مفهومة عن أشياء لا تنكشف للحس ولا تخضع للملاحظة أو التجريب، ولذا فإن جميع أحكامهم المتعلقة بالماورائيات والقيم والجمال إنما هي مجرد أحكام معيارية فارغة من أي مدلول سواء على صعيد المعرفة أو المنفعة الإنسانية. مع الملاحظة بأن الخبر في علم السيبرنتيكا الحديث Informatique يؤلف أحد عناصر المعرفة المتعلقة بموضوع معلوم.

مصادر ومراجع

- (*) إبراهيم، أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحد، مجمع اللغة العربية - المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- إبراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مصر، مكتبة مصر.
- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمداخل إليه، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الحياة.
- ابن سينا، الاشارات والتنبهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1960.
- ابن سينا، الاشارات والتنبهات، تحقيق سلجان دنيا، القاهرة، 1947.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.

تتعلق بقول النبي أو فعله أو تقريره، هي التي تؤلف ما يسمى بـ «السنة النبوية»، التي تشكل المصدر الثاني من مصادر الشريعة الإسلامية بعد كتاب الله: القرآن.

وفي التصوف، عند أهل الصوفية، الخبر: هو العلم اليقيني الذي يتجلى باتحاد العارف بالمعروف أو الموضوع، والذي ينكشف فيه المعلوم للعالم انكشافاً لا يبقى معه إمكانية للغلط أو الوهم.

قد كان ما كان مما لست أذكره

فظنَّ خيراً ولا تأل عن الخبر

وفي علم الكلام (المعتزلة) الخبر: هو التصديق العقلي...

وفي الفلسفة الحديثة يرى رينه ديكارت Descartes 1596 - 1650 م. الذي أقام فلسفته كلها على مبدأ أو منطق الكوجيتو Le Cojito: «أنا أفكر فأذن أنا موجود»، أن الخبر: هو العلم اليقيني حقيقة (الموجود فعلاً) الذي يتصف بصفتي الوضوح Clarté والتميز Distinction والذي يضمن صدقه، الله الكامل اللامتناهي الكمال الحائز على جميع أنواع صفات الكمال ومنها: الصدق Véracité. أما عمانوئيل كانط Kant 1724 - 1804 م. صاحب الفلسفة النقدية، الذي رفض منطق الكوجيتو القائم على فكرة الانتقال من الوجود الذهني إلى اثبات الوجود المادي، لأن الوجود الذهني لا يقتضي بالضرورة الوجود المادي المطابق للوجود الذهني، فيرى وفقاً لمقولته المنطقية الاثنيتي عشرة، أن الخبر (القضية الخبرية) هو وسط بين جهتي الإمكان والضرورة، وبأن الأشياء ينبغي أن تكون كما هي معرفتنا عنها لا أن تكون معرفتنا مطابقة لما هي عليه الأشياء فعلاً. ويرى البعض أن الحكم الخبري Jugement Assertorique عند كانط، هو الحكم الذي يستند إلى مقولة الوجود Existence. أما هيغل 1770 - 1831 م. فيرى وفقاً لمنطقه الجدلي أو الديالكتيكي Dialectique القائم على:

Thèse الشيء «الطريخة»

Antithèse ضده «النقيضة»

Synthèse المركب الجديد الناتج عن الشيء وضده «الجمعية»
أن كل خبر مستحيل، لأنه يمكن أن يكون صحيحاً وغير صحيح في آن معاً. فكل شيء يحمل نقيضه أو عدمه. فالوجود مثلاً يتضمن في طياته اللاوجود أو العدم. ولذا فالخبر يقبل الوجود واللاوجود في نفس الوقت، بمعنى أن الأشياء في صيرورة دائمة ولا يمكن الحديث عن حقيقة دائمة ثابتة. أما برتراند رسل Russell 1872 - 1971 م. فيرى أن الخبر

خُرَافَة

Superstition
Superstition
Aberglaube

الخُرَافَة عبارة عن قصة قصيرة أو عن حكاية شعبية تلعب فيها الآلهة، بالمعنى الواسع للكلمة، دوراً رئيسياً أو أكثر من دور. تعود القصة أو الحكاية عادة إلى ماضي الشعب الذي وجدت فيه الخُرَافَة وإن كان من الصعب تحديد الزمان الذي بدأت فيه. كذلك يصعب جداً تحديد الشخص أو الأشخاص الذين وضعوها. ذلك أنها تعاش كما لو كانت ابنة يومها، أي أن الإيمان بها مستمر دونما انقطاع. والخُرَافَة وليدة مخيلة قوية وإن ظل هذا الخيال محصوراً بما هو حي. وهذا ما يفسر الشبه الذي نجده بين الآلهة (آلهة اليونان مثلاً) وبين الإنسان. كذلك تختلط فيها الدلالة بالصورة بحيث يصعب التمييز بين الشمس وبين إله الشمس. غالباً ما يتوارث الشعب (البداية بشكل خاص) الخُرَافَة وكأنها جزء من معتقداته الدينية. فهي بهذه الحال تعرض لنشأة الكون ولتدخل الآلهة. كما أنها تبدو أحياناً بشكل حكمي بحيث يكون طابعها العام تنظيم الحياة كونياً وأخلاقياً. وهذا ما دفع بعض المفكرين للبحث في مضمون الخُرَافَة من الناحية الفكرية والفلسفية بعد أن اعتبرت سابقاً عبارة عن قصة دون مضمون، القصد منها التسلية ربما. والخُرَافَة مهما كانت لم تصلنا حتماً بالشكل الذي هي عليه الآن بل لقد عدلت مراراً.

ركز البحث في بداية الأمر على المضمون الديني للخُرَافَة. فدرست الخُرَافَات المتوارثة عن المصريين والعبرانيين ثم لدى اليونان. وقد أثار الدارسون الأول الطابع البدائي، بل المتوحش الذي تنم عنه الخُرَافَات إلا أنه ومع الدراسات التي ظهرت في الثلاثينات والتي ساهم كل من مالفينسكي ولقي بريل بقسم واف فيها، أصبح للخُرَافَة دلالة أخرى وصارت تعتبر بمثابة أحياء لحقيقة دينية يؤمن بها البدائي أو هي تمثيل لحقيقة اجتماعية أو أخلاقية يعتنقها البدائي ولا يجد له تعبيراً عنها إلا بشكل الحكاية الشعبية ذات الطابع الخرافي. إلا أن هذه الحكاية أو جملة هذه الحكايا لا يجب اعتبارها دون مضمون منطقي كما تبدو للمتقف بل إن لها منطقها الخاص. إنها التمثيل الصحيح لمنحى التفكير لدى البدائيين.

- أبي البقاء، أيوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- امام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مصر، دار المعارف، 1968.
- أمين، عثمان، ديكارت، ط. 3، مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، ط. 2، بيروت، دار الاندلس، 1978.
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط. 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- بوترو، أميل، فلسفة كانط، تر. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة، 1971.
- بوخينسكي، جوزف، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر. عبد الكريم الوافي، ليبيا.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط. 9، الكويت، دار القلم، 1970.
- دائرة المعارف الإسلامية، تر. الفندي، الشتاوي، خورشيد، يونس.
- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية - الفلسفة الحديثة - تر. محمد فتحي الشطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط. 1، 1971.
- عبد الله، الملا، الحاشية في المنطق، 1294 هـ.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم الفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي - ط. 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط. 2، مصر، 1952.
- القزويني، نجم الدين، الشمية في القواعد المنطقية، د. ت.
- كوليز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر. فؤاد كامل، مصر، مكتبة غريب، 1973.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1963.
- وهبه، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط. 2، القاهرة، 1971.

مهدي فضل الله

أما الخرافة في الفلسفة فترتبط مع الخطاب المتهافت منطقياً ومعرفياً ووجودياً. لذلك الخرافة خطاب عقلائي معتم يمكن موازاته مع اللامعقول. فالعقل الخرافي مضاد للعقل العلمي والعقل الفلسفي معاً.

بصيغة مختصرة الخرافة هي الممكن اللامعقول في العقل. لهذا لا تصلح أفقاً للحرية لأنها هروب نحو الزائف. كما أنها لا تصلح حقلاً للإنشاء المبدع لأنها تستمد قوامها من استعمال مجاني للحديث - الشفهي. بالتالي هي تزيف لفعالية الكوجيتو بوصفها فكراً - تعبيراً - فعلاً.

ومع هذا لا يمكن تجاهل دور الخرافة في حياة الانسان الفكرية والثقافية، ولا سيما في العصور السابقة. وقد أخذ دور الخرافة يتضاءل في حياة الإنسان تدريجياً كما تؤكد التطورات الفكرية والثقافية في العصر الحديث.

التحرير

خَلْق

Création Creation Schöpfung

هو الإيجاد كما يقول التهانوي في « كشف اصطلاحات الفنون »؛ لكن أغلب الدارسين يرون أنه الإيجاد وفق خطة أي بالتدبر. يقول أبو البقاء في « الكليات » إنه إحداث أمر يراعى فيه التقدير حسب إرادة الخالق وبهذا يكون مشتملاً على تعيين مقدر وقد جاء في سورة القمر آية 49 ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾. ويرى ابن منظور في « لسان العرب » أن الخلق تركّز على التقدير لا الإحداث من العدم ويستشهد بقول الله. ﴿ إِنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ ﴾ (سورة آل عمران آية 49). فهنا تقدير لا إيجاد من عدم. وعلى هذا يكفي في الخلق الهمّ بالشيء والعزم على فعله. وفي الخلق يتميز الله عن خلقه لأنه يجمع بين الوجود والماهية مصداقاً لقوله ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ (سورة النحل آية 17) والخلق الجديد عند الصوفية هو اتصال امداد الوجود.

والخلق ليس بالضرورة إيجاد من عدم، فمعظم الأساطير القديمة عن الخلق تتصور وجود مادة أولية منها يتم الخلق. وأساطير الخلق تصنف الى ستة أنواع: (1) الخلق بفضل كائن فانق عال. ويرى عالما الأنثروبولوجيا جورج فريز وإدوارد

كذلك خرج شتراوس الذي درس بدوره بنية الخرافة ليقول إن لها دلالة ما يجب أن لا تهمل بل يجب مقابلتها بسائر الخرافات ولدى سائر الشعوب. وبذلك استطاع شتراوس التحدث عن مجموعات من الخرافات تمثل بعضها البعد الديني في الحياة البدائية وتمثل الأخرى البعد الاقتصادي أو الأخلاقي أو الفلسفي. أتاحت هذه الدراسات المجال لظهور علم شبه مستقل، يستند إلى الأنثروبولوجيا والانتوغرافيا، هو علم الخرافات Mythologie. وعلى أسسه تمّ بحث العدد الهائل من الخرافات التي تتكاثر لدى الشعوب البدائية وغير البدائية.

كذلك تجدر الإشارة إلى استعمال الخرافة في إيضاح بعض الأطروحات أو الأفكار الفلسفية. كما نجد ذلك في بعض حوارات أفلاطون كقصّة أهل الكهف في كتابه « الجمهورية » مثلاً. مثل هذه الحكايا قد تكون غير متوارثة إذ المقصود منها إيضاح الفكرة الفلسفية أو تمثيلها. وقد هاجم أرسطو هذه الطريقة في عرض الأفكار إلا أن هيجل قد دافع عنها واعتبر أن لأفلاطون أسباباً وجيهة حملته على استعمال الخرافة. إلا أن هذه الخرافة لا تعدو التمثيل الرمزي للفكرة المراد تبيانها.

أخيراً يجب أن يميز كذلك بين الخرافة والأسطورة. وبين الخرافة التي تروى على ألسنة الحيوانات. وهذه تكثر في الأدب ويراد بها التمثيل والحكمة والموعظة ولا دلالة تاريخية لها على الأبعاد الفكرية أو الدينية للشعب الذي ظهرت وسطه.

مصادر ومراجع

- Bruhl, Lucien Levy, La mentalité primitive.
- Bruhl, Lucien Levy, La mythologie primitive, P.U.F., 1963.
- Hegel, G.W.F., Leçons sur l'histoire de la philosophie, Traduit par J., Gibelin, Gallimard, 1954.
- Krappe, Alexandre H., La genèse des mythes, Payot, Paris, 1962.

جورج كتورة

إضافة

الخرافة في اللغة العربية تعني الحديث الكذوب أي غير الممكن واقعياً وعقلانياً. وتستعمل صفة للإنسان عندما يصل إلى سن متقدمة ويفسد عقله.

أما الخرافة في التاريخ الثقافي فترتبط مع الأسطورة. وربما كان للأسطورة مضمون فكري - ثقافي أكثر تعقيداً وتعبيراً خيالياً - واقعياً في آن معاً. وإذا كانت الخرافة مرتبطة بالحديث الشفهي غالباً فإن الأسطورة مرتبطة بالكتابة النصية.

الخالق، فجهم بن صفوان وهو من أوائل المجبرة وصف الله بأنه القادر الخالق فحسب ونفى عنه جميع الصفات الأخرى. والمعتزلة أكدوا حكمة الله في خلقه أكثر من تأكيدهم لقدرته وإرادته. ويرون أن الله يخلق الخير فقط والإنسان حر خالق لأفعاله. وكان النظام يرى أن الله لا يخلق إلا ما هو خير وأن خلقه عقل. ونفى الجاحظ قدرة الله على إفناء العالم المخلوق. وكان الأشعري من المؤمنين بتجدد الخلق كل لحظة، فالله يخلق العالم في كل لحظة خلقاً جديداً. أما المتصوفة فكانوا يرون إن خلق الله للإنسان على صورته أجلُّ خطراً من خلق عالم المادة.

والنصور الديني للخلق كان من أجل منع عبادة الطبيعة كما ان الخلق يوجه النظر الى فكرة الخالق المجاوز للطبيعة كما انه يرغمه على النظر بحرية لبعض جوانب العالم الطبيعي نفسه. كما ان الخلق يظهر محبة الله وفضله لأنه مستغن عن العالم.

وخلق العالم من العدم يشير عدة تساؤلات: هل الله كان موجوداً قبل العالم ثم (فجأة) خلق العالم في لحظة من الزمن (اعتسافاً)؟ ماذا كان الله يفعل قبل الخلق؟ لماذا خلق العالم في تلك اللحظة التي خلقه فيها؟ كيف يمكن أن يوجد زمن قبل وجود أحداث؟ وقد حل القديس أوغسطين 354 - 430 هذا الإشكال بقوله إن الزمن والعالم بدأ معاً. وهناك تساؤل آخر: هل كف الله عن العناية بالعالم بعد الخلق؟ يرى كثير من الفلاسفة ان الله اذا كف عن رعايته فإن العالم سيكف عن الوجود.

أما التساؤل عن هل يُخلق العالم بالمباشرة أم بواسطة فقد اختلف فيه المفكرون الإسلاميون. فابن سينا يرى أن المادة لا تصدر عن الله بل الذي يصدر هو المقولات وذلك تنزيهاً لله. والكندي يرى ان هناك وسائط في فعل الخلق، والنفس متوسطة بين العقل الإلهي والعالم المادي. وكان التوسط في اليهودية متمثلاً في يَهْوَه والتوسط في المسيحية متمثلاً في يسوع. أما اخوان الصفا فيرون ان العالم كله صادر عن الله بالفيض، لكن الصدور نفسه له مراتب هي: العقل الفعّال، العقل المنفعل، الهولى الأولى، الطبيعة الفاعلة، الجسم المطلق، عالم الافلاك، عناصر العالم السفلى، المعادن والنبات والحيوان. غير أن ابن رشد تفرّد بنفي الایجاد من العدم فكل ما هنالك هو خروج من القوة إلى الفعل والعالم كله متحرك منذ الأزل وتأثير الله في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك.

ولا تفترض النظريات العلمية إلاّ فرضيين: الأول بداية

تيلر ان هذه النظرية لا تظهر الا في مرحلة متأخرة من التطور الثقافي عند الشعوب. ولكن يعارضهما لانج عالم الفولكلور الاسكتلندي، إذ يرى ان هذه الأسطورة واردة عند جميع الشعوب في بدايات حضاراتها. وهذا الكائن السامي الفائق يتصف بعدة صفات: انه كله حكمة وهو سابق في الوجود على الخلق والخلق يتم من جانبه بوعي وتدبر ونظام، وخلقته تعبير عن حريته وهو متباعد عن خلقه، وعادة ما يكون إله السماء. وهو في خلقه للعالم يستهدف الخير ولكن يحدث أثناء الخلق نوع من الخطأ فيحدث انقطاع بينه وبين العالم المخلوق. ومن أبرز الأمثلة على هذا الأسطورة القائلة إن الله أو الكائن الأعلى خلق بيضة وفيها توأمان ذكر وأنثى، وقد خرج أحد التوأمين من البيضة قبل أوان النضج لأنه أراد أن يسيطر على العالم، فيحمل معه جزءاً من البيضة يخلق منه العالم ناقصاً ومن ثم يقضي الخالق على التوأم الآخر لإقامة توازن في العالم. (2) الخلق من خلال الصدور وهو فعل تلقائي لا يحتاج إلى مادة أولية للخلق. (3) الخلق من خلال والدَيْن للعالم يُتمثل لهما عادة بالأرض والسماء ويحدث العالم نتيجة زواجهما وعادة ما تسبقهما الفوضى. (4) الخلق من بيضة كونية وفيها يكون عادة توأمان بلدان العالم. (5) الخلق من خلال الغواصين بحثاً عن الأرض في الماء، ويتم بتصور وجود حيوان يغطس تحت الماء لإنقاذ جانب من الأرض يكون هو مولد العالم. ويلاحظ في هذه الأساطير انها لا تصف الخلق بل المولد من أبوين أوليين وان هناك افتراضاً بوجود مادة «معطاة» من قبل. ولكن الدين يتصور الخلق على أنه فعل الله من العدم كما في المسيحية والاسلام. والخلق في المسيحية متوقف على الله وليس الإيجاد إلاّ المسألة الثانوية بالنسبة للحظة الخلق الأولى.

وتتصور المسيحية العالم على أنه قائم على مشروع استهدفه الله وإن الله بعد أن خلق الخلق وجد أنه حسن. اما في الاسلام، فقد تصور الخلق أيضاً على انه إيجاد من عدم وفق تدبر وتصميم. والله لا يخلق من العدم فحسب بل يخلق العالم والإنسان ويدبر للإنسان هذا العالم. وبعث الموتى يوم الدين هو خلق جديد ليس بأعجب من الخلق الأول، وخلق الله للإنسان دليل على قدرة الله وخلق ما يفيد الإنسان دليل على فضله. وأول ما خلق الله القلم وخلق آدم على صورته وذلك حتى يُعرف. يقول الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف في عرفوني».

وقد اختلف الفلاسفة المسلمون في تصورهم للخلق وقدرة

للكون وهي خلق فريد؛ والثاني يتحدث عن الخلق المستمر دون حديث عن للمصدر الأول للخلق.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- Barth, K., Churh Dogmatics, 1959.
- Brunner, E., Dogmatics, 1952.
- Ellade, M., Le mythe de L'etemel retour, 1949.
- Longe, C.H., Alpha, The Myths of Creation, 1963.
- Manitz, M., Space, Time and Creation, 1957.
- Nasr, S.H., An introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 1964.
- Tillich, P., Systematic Theology, Vols I & II, 1951 - 1953.
- Welz Socher, C.F. Von, Creation and cosmogony 1964.
- Welz Socher, C.F. Von, The Relevance of Science.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

خُلُود

Immortalité

Immortality

Unsterblichkeit

خلد يخلد خلوداً في اللغة دام، ويقال الخلود بمعنى تباري الشيء من اعتراض الفساد، ويقاؤه على الحالة التي هو عليها، وكل ما يتباطأ عنه التغيير والفساد تصفه العرب أيضاً بالخلود. أما في المصطلح فيطلق الخلود في مجال الفلسفة على المذاهب التي تقرر بقاء النفس بعد الموت، على أساس أن النفس الانسانية مبدأ متميز من البدن لا يفنى بفنائها. وفي مجال الدين على عقيدة بقاء النفوس الانسانية في حياة أخروية، إما في حالة نعيم (الجنة)، أو في شقاء (النار)، ففي الإسلام مثلاً يكون الخلود في الجنة بمعنى بقاء الأشياء على الحالة التي هي عليها من غير اعتراض الفساد عليها، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

وقد تحدث قدماء المصريين عن بقاء النفس والجسد بعد الموت في حياة أخروية، وفي الفلسفة اليونانية كان افلاطون أبرز الفلاسفة الذين تحدثوا عن خلود النفس، وقد بين ذلك في محاوره «فيدون»، والتي ربط فيها بين سعادة النفس الأخروية وتحرر الانسان في حياته من شهوات البدن وملذاته.

أما أرسطو فقد جعل النفس الناطقة صورة البدن تفنى بفنائها، وقد اختلف فيما بعد، خصوصاً عند بعض الاسلاميين، حول قضية فناء النفس بفناء البدن عند أرسطو، فقليل إنه لم يقصد فناء النفس الناطقة، وإنما النفس الحيوانية، وإلى مثل هذا الرأي يذهب ابن سبئين في «الكلام على المسائل العقلية». والواقع أن أرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدتين اتحاد الهيولى والصورة، لا جوهريين تامين كما يفعل افلاطون.

وقد تناول المتكلمون في الاسلام قضية الخلود بالتفصيل على اختلاف فيما بينهم بصدد التفاصيل المتعلقة به، وقد دار جدل بينهم حول البعث، فأهل السنة يرون أن الله يبعث الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها، وقد رأى الغزالي أنه ليس ضرورياً أن يعاد البدن القديم وإنما يمكن أن يكون بدنًا آخر، وينكر المتكلمون فكرة التناسخ أي انتقال النفس من بدن إلى بدن، وكذلك دار جدل بينهم حول وجود الجنة والنار، هل هما موجودتان مخلوقتان الآن، فذهب أهل السنة إلى القول بأنهما موجودتان الآن، ولا نفیان ولا يفنى أهلها. على حين قال جمهور المعتزلة إنهما تخلقان يوم الجزاء، وذهب الجهمية إلى فناء الجنة والنار وفناء أهلها. وكذلك اختلف المتكلمون في مسألة الخلود في النار بالنسبة لمركب الكبيرة. فقال الخوارج إنه يخلد فيها، وقال المعتزلة إنه يخلد فيها لكن عذابه يكون أقل من عذاب الكفار، وقال أهل السنة إنه يدخل النار ليعذب بقدر ما فرط ثم يخلد في الجنة بعد ذلك، لقوله (ص): حرمت النار على من قال لا إله إلا الله.

أما فلاسفة الاسلام، فقد التزموا جميعاً بعقيدة الخلود الاسلامية، ولم يضطرب فيها إلا الفارابي، فهو في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، يفرق بين النفوس التي أدركت السعادة وأخذت بأسبابها وهي وحدها النفوس الخالدة، وبين النفوس التي تحتاج إلى الجسم وتبقى متعلقة به، فإذا جاء الموت انحلت مع الأجسام وفنيت، ويسمى الفارابي أصحابها بالصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي، وهناك نفوس متوسطة بين هذه وتلك. ولكن الفارابي في مواضع أخرى من بعض مصنفاته يقرر أن النفس جوهر روحي مفارق، وأن النفس الناطقة من حيث هي عقل بالفعل مفارقة للمادة وتبقى بعد الموت وليست قابلة للفساد وهي جوهر أحدي، وهي الانسان على الحقيقة. وقد وجه كل من ابن طفيل في «حي بن يقظان»، وابن سبئين في «بدن

يقوم جوهر التخيل الإبداعي على تخطي العالم المحسوس .
تباينت الأنظمة الفلسفية المختلفة حول طبيعة الوظيفة
التخيلية ودورها في تكوين المعرفة . فقد ذهب بعض الفلاسفة
الى ان الصورة نسخة صادقة عن الإحساس وترتبط ارتباطاً
متجذراً بالجسد رغم انها قد تولد بتأثير الارادة على الدماغ ،
فيما ذهب فلاسفة آخرون الى أن الصورة تتخطى الادراك
وتتخذ طابعاً ذهنياً صرفاً .

تقدم النزعة الحسية عند أبوقراط مثلاً مباشراً للخلط التام
بين التخيل والادراك . فالتخيل عنده نوع من الرؤية البصرية :
ذلك ان ظاهر الأشياء يرسل بلا انقطاع ذرات تولد عن طريق
احتكاكها بالعين الرؤية . وتحفظ هذه الذرات بشكل الأشياء
التي انبثقت عنها وبذلك تعلمنا الرؤية عن طبيعة هذه الأشياء .
الا ان بعض الذرات الدقيقة تجتاز أعضاء الحس وتصل الى
الذهن لتكوّن فيه صور الأشياء في غيبة هذه الأخيرة . أما
النزعة الحسية الرواقية فتقيم اختلافاً بالدرجة بين الصورة
والاحساس . فالإحساس يصاحبه فعل الارادة أو التصديق ، أي
هذا التصور المصحوب بحكم الذي يؤكد اتفاق التصور الذي
تكوّن عن الشيء مع الشيء نفسه ، فيما لا تقتضي الصورة
تدخل الإرادة ولا قوة لها بذاتها على توليد التصديق .

في المنحى ذاته تؤكد الفلسفة الديكارتية على ان الصورة
انفعال الجسد : فالصور أشياء مادية تعرض للعقل كما تعرض
الأشياء الخارجية للدحاس . إنها صور مادية مرسومة في كياننا
العضوي وهي آثار لمرور «الأرواح الحيوانية» في الأعصاب
والدماغ . وتشكل الصور بهذا المعنى برهاناً على وحدة الروح
والجسد . إلا أن بعض الصور ينشأ - حسب ديكارت - بفعل
الإرادة ، ويتخذ التخيل في خلقه الإرادي الذي يتمثل في
الصور المجردة مظهر السند للادراك العقلي ، فيما يشكل
التخيل بوصفه انفعالاً للجسد مصدراً خطراً للضلال .

وبهذا المعنى الأخير يعتبر سينوزا ان التخيل قوة لا
أخلاقية . فالتخيل في نظره يقوم في أساس الأفكار غير
المطابقة للواقع وفي مصدر الاهواء التي تستعبد الإنسان :
« للهوى علة خيالية ، فنحن نحس الفرح أو الحزن لأننا نتخيل
ان وجودنا قد تزايد أو تناقص لا لأننا نستطيع حقاً أن نميز
طبيعة الشيء الذي سبب الفرح أو الحزن عن طريق معرفتنا له
بواسطة العقل معرفة مطابقة » .

خلافاً لما تقدم تؤدي الصورة الذهنية في النظرية الكانطية
للمعرفة دوراً متميزاً عن الاحساس . يرى كانط ان الصورة
جسر يربط بين الحسية والادراك العقلي . فالحواس تؤمن

العارف ، نقدمها الى الفارابي لاضطرابه في تقرير خلود
النفس .

وعقيدة الخلود ، بمعنى التأكيد على أن النفس تبقى بعد
الموت بصفات التي كانت لها ، والتي تحدد شخصيتها ، هي
أيضاً عقيدة مسيحية ، وهي فكرة أساسية في المذهب الروحي
التقليدي ؛ وتوجد فكرة الخلود أيضاً في المذهب الكانطي ،
وهي مما يقضي به العقل العملي . وفي رأي كانط أن من
الممكن للكائن المحدود أن يحقق التكمّل الأخلاقي في
صورة تقدم غير محدود نحو القداسة ، وهذا يقتضي الخلود .

أبو الوفا التفتازاني

خيال

Imagination

Imagination

Phantasie - Einbildungskraft

الخيال في اللغة بمعنى الصورة التي تُرى في الحلم أو
تُخيل في يقظة كما في المنتخب . ويُطلق الخيال أيضاً - كما
جاء في « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي - على القوة
الباطنة التي تحفظ الصور اذا غابت تلك الصور عن الحواس
الظاهرة . ويطلق الخيالي على الصورة المرتسمة في الخيال
المتأدية اليه من طرق الحواس وقد يُطلق على المعلوم
الذي اخترعته المتخيلة وركبته من الأمور المحسوسة ، أي
المدركة بالحواس الظاهرة . وعليه فإن التخيل هو ادراك
الصور الخيالية .

يتحدد التخيل إذن بوجه عام بأنه العملية الذهنية التي
تتولد عنها الصور . وقد تنشأ هذه الصور الذهنية عن عملية
استرجاع الإحساسات في حال غيبة الأشياء التي استثارت هذه
الإحساسات ، وعملية استحضار صور الأشياء التي سبق أن
أدركناها يُعرف بالتخيّل الاسترجاعي ؛ كأن نستحضر
الأشكال والألوان التي سبقت رؤيتها أو الأصوات التي سبق
سماعها وكذلك فيما يخص بالروائح والطعوم والملموسات .
كما قد تنشأ الصور الذهنية عن عملية خلق على غير مثال من
صنع مخيلتنا ، وهو ما يُعرف بالتخيّل الإبداعي الذي ينشئه
الإنسان من خلاله الآيات الفنية ويطور العلوم والتقنيات .
يرتبط التخيل الاسترجاعي إذن ارتباطاً مباشراً بإدراكاتنا فيما

لقد أسهمت الفلسفة الظاهراتية اسهاماً متميزاً في تحديد الطابع الحقيقي للصورة الذهنية وفي التمييز بينها وبين الادراك. تعتبر الفلسفة الظاهراتية ان تحليل «المدرّك» و«المُتخَيِّل» يتعين أن ينطلق من فعل الوعي حين يدرك وفعل الوعي حين يتخيل لا من محتوى الادراك ومحتوى الصورة. فلا يوجد في الوعي ادراكات وصور، إنما الوعي فعل ينزع الى شيء خارج عنه: «فالوعي وعي بشيء ما» حسب التعبير الشهير لهوسرل. على ذلك يشكل الادراك والتخيل موقفين مختلفين للوعي ولا يمكن لأحدهما ان يحتزل في الآخر، لا بل ان كلا منهما يستبعد الآخر: فالتخيل وعي بشيء غائب أو غير موجود فيما يقوم الادراك على تصور شيء حاضر. يلاحظ ج. ب. سارتر في كتابيه «التخيل» و«المُتخَيِّل» أن موضوع الإدراك موضوع «يلتقي به الوعي، اما موضوع التخيل فموضوع يعرضه الوعي لذاته، إنه الوعي الذي نمتلكه عن هذا الموضوع. فأن نتخيل شيئاً من الأشياء يعني ان نفكر بهذا الشيء بوصفه شيئاً غائباً لا وجود له في الحاضر، أي بوصفه عدماً. «فالصورة تكتنف عدماً ما» حسب تعبير سارتر. على ذلك تتمثل الصفة الأساسية للوظيفة التخيلية في انها نشاط تلقائي خلاق. ذلك ان الوعي في فعله التخيلي قادر على أن يعطي لنفسه موضوع تخيله، لذا فإنه يشكل في هذا الفعل قصداً خيالياً: فنحن نتخيل ما نشاء وحين نشاء. وينشأ عن ذلك فرق آخر بين الشيء الواقعي والشيء المُتخَيِّل: فالشيء المدرك تحده حواصر وعلاقات متنوعة فيما لا تحد الشيء المُتخَيِّل إلا الحواصر التي يضيفها الوعي على هذا الشيء.

والواقع أن هذا التحليل الظاهراتي إذ يفسر التمييز الذي نقيمه بعفوية بين الواقعي والخيالي فإنه لا يفسر بالضبط الخلط الذي ينشأ بين الواقعي والخيالي في أحلام النوم والهلوسات مثلاً. فمن غير الممكن طبعاً أن نتبين قصيدة للوعي في الحلم والهلوسة. فالأحلام ألوان من الصور الذهنية يراها الناس وتنتوي على معان. وتنتظم هذه الصور وفقاً لمنطق مخصوص تحكمه أساساً الميول اللاواعية، وهو منطق الأحلام الذي يختلف عن المنطق الذي تسير بمقتضاه أفكارنا أثناء اليقظة. أما الهلوسة فهي اضطراب يتمثل في الافاضة بالتخيل بدون إرادة المريض ولا يمكن أن نضفي عليه قصداً واعياً، وكذا في اضطرابات التخيل الأخرى التي يدرسها الطب العقلي كالهذيان والتخريف والهستيريا ومرض اختلاق الأكاذيب وغيرها.

مادة المعرفة فيما تؤمن التوليفات القبلية للادراك العقلي شكلها، ويسهم التخيل الذي يربط بين هذين المصدرين المتنافرين للمعرفة في أحدهما كما يسهم في الآخر. والتخيل في نظره تنوع ونظام في التنوع. فهو تنوع لأنه بعيد انشاء الأوجه الكيفية للإحساسات، وهو نظام لأنه يؤلف في ما بينها طبقاً لحواصر شكل الزمن، هذه الحواصر التي تتمثل في الصيغ المتخيلة: القبل والبعد والآنية.

أقرت الفلسفة الكلاسيكية في المرحلة الكانطية إذن بخصوصية عملية التخيل وأبرزت الفرق بين الإحساس والصورة. بيد ان المدرسة الإرتباطية التجريبية التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في انكلترا (هيوم خاصة) وفرنسا (تان خاصة) عادت فاعتبرت أن الصورة الذهنية ليست إلا أثراً متبقياً من الادراك أو مادة بديلة للإدراك أو انعكاساً للشيء يدوم في الذهن بعد غيبة هذا الشيء. لقد نظرت هذه المدرسة الى الذهن بوصفه حالة فاترة، غير نشطة تتلقى المنبهات الناشئة عن الأشياء تلقياً سلبياً. وعليه فلكل إحساس صورة تقابله هي نسخة صادقة لهذا الإحساس غير انها أقل وضوحاً منه: فالصورة البصرية هي بمثابة كليشه (روشم) احتفظت بها الذاكرة، كما أن الصورة الحركية هي بمثابة تسجيل للحركة. لم لا نعتبر الصور إذن صوراً حقيقية ولا نخلط بينها وبين الإحساسات؟ تقيم المدرسة الإرتباطية التجريبية تعليلاً لذلك فرقاً في الشدة أو الحدة بين الإحساس والصورة: فالصورة استرجاع موهن (مضعف) للإحساس في غيبته.

خلافاً للمدرسة الإرتباطية شددت أعمال عالم النفس الفرنسي بينيه ومدرسة ورزبورغ Wursbourg الألمانية في علم النفس على القرابة القائمة بين استدعاء الصورة والعمل العقلي الذي يؤدي الى تكوين الفكرة. ذلك ان استدعاء الصورة يتضمن جهداً عقلياً حقيقياً: فالصورة لا تظهر في المجال الذهني دفعة واحدة «كما لو كنا نفتح جراباً توجد فيه صورة فوتوغرافية»، بل يتطلب استدعاؤها عملاً عقلياً تحضيرياً يكون فيه الوعي في حالة انتباه موجه. وتؤدي الصورة الذهنية - حسب مدرسة ورزبورغ - دوراً مساعداً للتفكير المجرد، أي أنها تساعد على تكوين الفكرة العامة، وذلك لأن الصورة بوصفها متعينة في المكان توفر للعناصر التي تؤلف حقل الفكرة أساساً في الواقع العياني. الا ان مدرسة ورزبورغ تؤكد من جهة أخرى اننا نستطيع أن نفكر بدون الصور، لا بل ان المخيلة لا تؤدي إلا دوراً محدوداً في العمل الفكري.

والخير يقال مقابل الشر، ويقصد به الفعل الذي يحقق الرضا والاشباع لما فيه من نفع أو مصلحة أو ما يجلبه من لذة وسعادة، أو لاتفاقه مع القواعد الإلهية. ولفظ خير بالانكليزية Good يتصل بلفظ Gui بالألمانية وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً:

أولاً - وجهات النظر التقليدية للخير:

1 - التصور الموضوعي:

1 - الخير في هذا التصور مبدأ عام، مطلق، ثابت في كل مكان وزمان فهو عند أفلاطون 428 - 348 ق.م. ذروة العالم المثالي والمبدأ الأسمى الذي ينظم الموجودات. وأفلاطون يضع الخير فوق الوجود، ويرى أن كل الغايات تنتمي إلى درجة واحدة تصاعدية بفعل حب موضوع سام هو الخير الأقصى، ونستطيع أن نميز بين مستويين للخير عند أفلاطون: الخير الأقصى مثال الخير، والخير الإنساني الذي أثار الجدل بشأنه الكليون والقورينائيون، وكان أفلاطون في محاوره «فليسوس» مستعداً لمناقشته معهم وهو خير محسوس ينتمي إلى مجال حياة الإنسان الواقعية. ورغم وجود هذين المستويين للخير عند أفلاطون، إلا أنه يجعل للخير وجوداً أنطولوجياً فهو مثال مفارق مستقل، لذلك تطلق على نظريته (النظرية الموضوعية للخير). ومع اختلافات طفيفة نجد هذا التصور لدى أرسطو 384 - 322 ق.م. ولدى القديس توما الأكويني 1225 - 1274 الذي يعتقد أن كل عمل أو حركة موجهة نحو كل غاية أو خير ما، ويمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة في التفكير الذي يمكن له الانتباه ونقصه إليه الإرادة. والله وحده هو السبب والعلّة الأولى لكل موجود والمبدأ الثابت لكل حركة، ونحوه تنجبه كل الموجودات بحق وهي تنشأ الخير، فالخير الأقصى للإنسان هو الله.

ويرتبط بهذا التصور الموضوعي للخير، رأي الرواقية في التطابق مع الطبيعة كما يتلخص ذلك في عبارة زينون «الحياة وفقاً للطبيعة» Con Venienter Nature Vivre ومن هذا يتضح أن الفلسفة اليونانية والوسيلة تربط الخير بالوجود، إلا أن ذلك تم بصيغة دينية عن طريق التوحيد بين الخير الأقصى والعلّة الأولى.

ويمكن أن نجد نموذجاً معاصراً للتصور الموضوعي للخير لدى جوزيا رويس J. Royce المثالي الأميركي في «فلسفة الولاء» حيث يعطي لكل مظهر من مظاهر الولاء وجوداً موضوعياً خيراً.

لقد استأثرت العلاقة بين التخيل والوظائف العقلية الأخرى ولا سيما التذكر والتفكير باهتمام خاص. فمن مراحل التذكر استحصار صور الأشياء بدون تحديد موقع هذه الصور في الزمن الماضي، أي ما يعرف بالتخيل الاسترجاعي. إلا أنه يجب التمييز بين الصورة والذكرى: فالذكرى تكون مصحوبة بالوعي بأنها جزء من الماضي فيما يظهر للوعي ظهوراً خادعاً أن الصورة المتخيلة جزء من الحاضر. أضف أن التذكر قد يحدث دون أن يكون مصحوباً بصور كأن أتذكر أنني سمعت هذا الشخص سابقاً دون أن استحضر الصورة السمعية لصوته. كما أن للتخيل صلة وثيقة بالتفكير وخاصة بالتفكير المبدع، فيؤدي التخيل دوراً مهماً في الاختراعات العلمية ووضع الفروض واصطناع الوسائل للتحقق من صحتها. بيد أن التفكير - فوق ما بينه وبين التخيل من فروق مهمة - قد يتواصل دون الاستعانة بالصورة الذهنية.

ويحتل دور التخيل الإبداعي في الفن أهمية خاصة. فمن النادر في الفن الإبداعي أن تكون الصورة المستحضرة نسخة مطابقة للأحداث والأشياء الواقعية ومن عوامل التحوير ما تركبه مخيلة الفنان من صور انطلاقات، ربما، مما كان قد أدركه بسمعه (الموسيقي) أو بصره (الرسام).

مصادر ومراجع

- Bachelard, Gaston, L'air et les songes, José Corti.
- Bernis, Jeanne, L'Imagination, P.U.F. Coll. Que Sais-je?
- Sartre, Jean-Paul, L'Imagination, P.U.F. L'Imaginaire, Gallimard.

كمال بكداش

Bien Good Gut - Das Gute

الخير هو أساس مبحث الأخلاق، وهو غرض أفعال الإنسان جميعها كما جاء في كتاب أرسطوطاليس «الأخلاق إلى نيقوماخوس» حيث يقول: «كل الفنون وكل الأبحاث العقلية وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية تظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه. وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تاماً إذا ما قالوا إنه موضوع جميع أفعالنا».

ويمكن أن نجد نماذج لهذا التصور لدى كل من: بنتام وجون ستورانت مل أصحاب مذهب المنفعة العامة Utilitarianism وكذلك كل من السفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديماً. فعند جيرمي بنتام Jermey Benthon 1748-1832: الطبيعة وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين «الألم والسرور» كما جاء في كتابه «مبادئ الأخلاق والتشريع». وجون ستورانت مل J.S. Mill 1806-1832 يبدأ بتأكيد أن السؤال عن الخير هو سؤال بخصوص الأشياء المرغوبة. ويضيف أن الدليل الوحيد الممكن على أن الشيء خير هو أن الناس بالفعل ترغب فيه. ويستنتج من ذلك «أنه لا شيء مرغوب في الحقيقة سوى السعادة». وتظهر الاختلافات جلية في تعريف الخير واختلاف هذا التعريف لدى فلاسفة العصور الحديثة في مذهب المنفعة الفردية لدى هوبز، أو نظرية التطور في الأخلاق عند دارون وسبنسر وهكسلي ونيثشه وغيرهم. وكذلك لدى أوغست كونت ودوركايم أصحاب الأخلاق الاجتماعية في الوضعية الفرنسية، ولدى ليثي بريل وغيرهم. ويضاف إليهم موقف البراغمية النفعية في أميركا. كذلك يمكن أن نذكر أصحاب مذهب الحاسة الخلقية شافنيسري وهاتشينون وكذلك فلسفة بتلر التي تتحدد انطلاقاً من مفهوم الضمير.

ثانياً - النظريات المعاصرة والميتا - أخلاقية في الخير:

ومقابل النظريات التقليدية السابقة في الخير نجد النظريات المعاصرة تتخذ موقفين أساسيين متعارضين في دراسة الخير أحدهما يحدد للخير علماً ويعترف به كمجال للدراسة والبحث والآخر ينكر إمكانية هذه الدراسة وهما ما يطلق عليهما موقفا الإدراك واللاإدراك. الموقف الأول هو امتداد للتصورات الفلسفية التقليدية في الخير، والثاني يتعلق بالنظريات الميتا - أخلاقية، وداخل كل منهما اتجاهات فرعية.

في الموقف الإدراكي نجد اتجاهين فرعيين هما: الاتجاه التجريبي أو الطبيعي من جهة، والاتجاه الحدسي من جهة ثانية. ويرى الاتجاه الأول وهو السائد في الولايات المتحدة الأمريكية ويمثله جون ديوي J. Dewey ووالف بري R.B. Perry ويرى أن الخير رغم اختلافه عن الحقائق العلمية إلا أنه يتفق مع هذه العلوم في أنه يستند إلى الملاحظة والتجريب، بينما اتجاه الحدسيين الذين يقبلون جانباً من المناهج التجريبية في الأخلاق يؤمنون بأن دراسة الخير يجب أن تتم

ب - الإرادة الخيرة: هذا المفهوم للخير الذي يعد محور الأخلاق يقابل مفهوم الواجب عند كانط الذي يجعل من الأخلاق دراسة للالتزام. ودراسة الخير تكشف عما ينبغي السعي إليه، أي أهداف السلوك وغاياته المثلى، بينما دراسة الالتزام تعنى بما ينبغي عمله، أي بالطريقة التي يجب بها تحقيق هذا الخير. فاهتمام كانط الأساسي ليس الخير بل الواجب. ففي أخلاقه الصورية لا يتحدث عن الخير ولا يحاول تحديد المقصود به، بل يقدم بدلاً من ذلك مفهوم الإرادة الخيرة باعتبارها المبدأ الأخلاقي الأول وأساس الأخلاقية. «فالإرادة الخيرة هي فقط ما يمكن أن يعتبر خيراً بلا قيد ولا شرط، من بين موجودات هذا العالم». صحيح أن هناك عطايا طبيعية كالذكاء والإرادة ونعم الحظ كالمال والشرف والسلطة، لكنها في نظر كانط «ليست خيرات في ذاتها لأنها يمكن أن تستخدم للخير أو للشر».

ج - الخير والشر العقليان: ويمكن أن نعرض لمفهوم الخير في الفكر العربي الإسلامي الذي يتبين في موقف المعتزلة خاصة في نظرية الحسن والقبح العقليين. فالحسن هو الخير، والقبح هو الشر. وهما عند المعتزلة أهل العقل والتفكير الحر في الإسلام خصائص للأشياء تتوصل إليها عقلاً لأنها عامة وكلية. ولكي نعرض موقفهم ستعرض أولاً للموقف المضاد عند أهل السلف وعلماء الحديث الذين أرجعوا الخير والشر إلى إرادة الله، فالخير هو ما حسنه الشرع وأثنى عليه، والشر ما قبحه الشرع ونفر منه، وعلى ذلك، فلو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً، ولو نهى عن الصدق لكان شراً. وعند المعتزلة في الأفعال سمات وخصائص ذاتية تجعلها خيراً أو شراً، والله يأمر بالخير لأنه حسن في ذاته، وينهى عن الشر لأنه في ذاته قبح. وعلى ذلك، فالعقل بطبيعته استطاع أن يميز بين الخير والشر قبل ورود الشرع بهما. ونجد هذا الموقف حديثاً لدى أفلاطوني كمبرج الذين كانت لهم وجهة نظر المعتزلة، مقابل موقف كل من دونزسكوت، ووليم أوكام وغيرهما من علماء اللاهوت الذين اتخذوا وجهة نظر قريبة من رأي الأشاعرة.

2 - التصور الذاتي:

وهو تصور الاتجاهات الطبيعية والحسية والتجريبية التي ترى أن الخير والشر مفاهيم نسبية اصطلاح الناس عليها خلال تجاربهم أو حياتهم المشتركة والظروف التي تحيط بهم، ومن هنا اختلفت باختلاف المجتمعات في كل زمان ومكان.

الأخلاقية المختلفة: «أصول الأخلاق» 1903، «الأخلاق» 1912، ثم دراسته عن «طبيعة الفلسفة الأخلاقية» و«تصور القيمة الذاتية» اللتين نشرهما فيما بعد في كتابه «دراسات فلسفية»، ثم بحثه «هل الخير صفة؟» 1932، وفيها يهاجم الاتجاهات المختلفة التي تجعل الخير صفة طبيعية يمكن ادراكها كأية صفة تجريبية، ويقدم نظرية في «الخير اللامعروف». وطبقاً لوجهة نظره، فإن الخير أو الحق سمة خاصة لا تتغير، وغير طبيعية لأنها ليست شيئاً جسيماً أو عقلياً، وبهذا فهي لا يمكن أن تلاحظ في التجريب ولكنها تعرف بالحدس، وفي هذه الحالة فهي تبدو وكأنها شيء فريد، غير قابل للتحليل. إنها انطباع بسيط مثل الأصغر، وكما لا يمكنك بأية وسيلة أن تشر أي فرد لا يعرف عنه شيئاً ما هو الأصغر؟ فكذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير.

وينتقد بيرى الواقعي الجديد الأميركي هذا الموقف بقوله: «في مناقشة طبيعة الخير والقيمة أجد نفسي غير متفق مع بعض الواقعيين الجدد، ممن كنت أتمنى أن أنفق معهم مثل مور ورسل حيث يتفقان على أن الخير صفة لا يمكن تعريفها تتصل بالأشياء مستقلة عن الوعي». وعلى الرغم من كثرة الكتب التي وضعت دفاعاً عن هذه الفكرة أو هجوماً عليها، إلا أنها لا تتطلب أية حجة. فإذا كان الخير الذي لا يقبل التحليل موجوداً داخل نطاق الرؤية العقلية، فيلزم عن ذلك إمكانية وضعه في بؤرة تمكن من إدراكه ولا حيلة لشخص لا يستطيع أن يجده (الخير) إلا أن يستنتج أنه لا يوجد شيء كهذا وبخاصة إذا كان أنصار هذه النظرية لا يتفقون على ما يجدونه.

ثالثاً - مفهوم الخير في إطار نظرية عامة للقيمة:

ومقابل الاتجاهات السابقة يقدم بيرى في نظريته العامة في القيم مفهوماً للخير الشامل يتجاوز أوجه النقص في التعريفات السابقة وهو يميز بين مفهومين للخير:

الأول: هو الخير بالمعنى الأخلاقي الخاص ويشمل الخير المطلق وهو ما تصورته النظرية الموضوعية كامناً في الأشياء ثابتاً لا يتغير بتغير الزمان والمكان. والخير النسبي وهو ما تصورته النظرية الذاتية صفة يخلعها العقل على الأشياء أو الأفعال وفقاً للظروف المتغيرة. إلا أن هذا الخير الأخلاقي الخاص عند بيرى ليس مطلق المثاليين ولا نسبي التجريبيين، بل هو علاقة واقعة بين الإنسان والشيء. والثاني هو الخير في مفهومه التكاملي الشامل أو العام الذي يعادل القيمة. يقول

بالالتجاء إلى الحدس السابق على التجربة، ويمثل هؤلاء الفلاسفة الانكسار: جورج أدوار مور، ر. برود، أ. س. يونغ، دنفيد، س. وبقبل هذا الموقف باتجاهه افتراض أن هنالك علماً للحبر وإن كان نوعاً خاصاً من العلم ويوضع كل منهما تحت عنوان الموقف الإدراكي.

ومقابل هؤلاء نجد «الموقف الإدراكي» ويضم اتجاهات متعددة مثل: الوضعية المنطقية، المدرسة الانفعالية، فلسفة اللغة العادية. والوضعية المنطقية يمثلها آير A.J. Ayer وشليك 1882 - 1936 وهربرت فايجل، وكارناب R. Carnap وهي ترى: أن أحكامنا حول الخير هي مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع معين من السلوك مع رغبتنا في أن يتبعه غيرنا من الناس، وعلى ذلك فهي أوامر في صورة لغوية مضللة. لا توصف بالصدق أو الكذب؛ أي ليس لها معنى يدرك.

ويرتبط بالوضعية المنطقية موقف المدرسة الانفعالية التي اتخذت اسمها من التفرقة بين الإدراك والانفعال. ومن أهم المدافعين عنها ريشنباخ، ل. ستفنسون الذي أحكم صياغة أحكامها. وترى هذه المدرسة أن المفاهيم الأخلاقية كالخير والشر ذات معنى وجداني عاطفي وليس له معنى تصوري. فالطابع الانفعالي هو السمة المميزة لمعنى الخير والألفاظ الخلقية. فالخير يشير إلى مشاعر وأحاسيس المتكلم وقدرته على استئثارها لدى السامع.

ثم يأتي موقف فلاسفة اللغة العادية الذي يتفقون على أن أهم وأخص وظائف تعبير مثل الخير أو الجميل هو أنه يسهل تأدية فعل من الأفعال، وهم متأثرون بفتنشتين وجورج مور ومعظمهم من أكسفورد وهم تولمان، ر. م. هير، شوارت هامشير، ج. ل. أوستن، وتمثل هذه الاتجاهات السابقة الموقف الإدراكي.

ويتفق التقسيم السابق (الإدراكي والإدراكي) لنظريات الخير مع تقسيمها إلى نظريات معيارية، ونظريات ما بعد المعيارية. الأولى هي التي تتناول أحكام الخير والقيمة وتطلعنا على ما هو خير أو ماله قيمة، والثانية ما بعد المعيارية وهي التي تأخذ على عاتقها مهمة تحليل أحكام الخير والقيمة والتقييم؛ أي أنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام الخير ولا ما ينبغي أن يكون.

مفهوم الخير اللامعروف

وهناك موقف متميز يعبر عنه جورج مور في كتاباته

بأنها معيار الشدة والتفضيل والشمول. ويعد معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى فهو يعني « أكبر اشباع ممكن لاهتمامات كل الناس وتحقيق منافعهم ».

مصادر ومراجع

- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، تر. أحمد لطفي السيد عن الفرنسية، القاهرة، 1924.
 - أفلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
 - أفلاطون، المأدبة، تر. وليم الميدي، دار المعارف، القاهرة.
 - أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، ط. 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.
 - صالح، محمد، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة.
 - صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969.
 - الطويل، توفيق، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، النهضة العربية، 1979.
 - الطويل، توفيق، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق، النهضة العربية.
 - عزت، عبد العزيز، ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، مصطفى الباي الحلبي، القاهرة.
 - عطية، أحمد عبد الحليم، القيم في الواقعة الجديدة عند بيرري، رسالة ماجستير غير منشورة.
 - كانظ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1968.
 - مدين، محمد محمد، القيم في فلسفة جون ديوي، رسالة ماجستير غير منشورة.
 - Dewy, John, Theory of Valuation.
 - Mill, J.S., Utilitarianism, Edited by Mary Wornock.
 - Perry, R.B., General Theory of Value, Longmans, Green, Co, New york, 1929.
 - Kant, The Critique of Practical Reason, Trans, T. K. Abbott, 6th. ed., London, 1959.
- أحمد عبد الحليم عطية

بيرري: « لدينا معنيان لكلمة خير: فهي في معناها العام تعني الطابع الذي يتخذه أي شيء في كونه موضوعاً لاهتمام ايجابي، وعلى ذلك فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يريده، خير إذاً. أما في مفهومها الخاص فإن « صفة الخير الأخلاقي » توهب إلى الموضوعات بواسطة الاهتمامات المنظمة تنظيمياً متناسقاً ».

والخير بالمعنى العام وهو الأكثر عمومية والذي يمثل القيمة العليا في تنظم سائر القيم ينقلنا الى مفهوم الخير الأقصى Summun Bonum. فالتناسق عادة والشرائع والأديان يهتمون ليس فقط بالخير ولكن بالخير الأقصى. يقول سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة »: « إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقي لا يكونان إلا في تمتعه بالخير لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين. ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده في حالة طيبة في حين أن الآخرين ليسوا كذلك أو لأنه تمتع بسعادة أكبر، أو لكونه أسعد حظاً من الآخرين. مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقي ». ومن هنا تهتم نظرية القيمة بالخير الأقصى كهدف وغاية لجميع الافراد. والخير الأقصى يفترض تنظيمياً تصاعدياً في نظام تسلسلي واحد شامل حيث يشغل كل موضوع سواء كان خيراً أو شراً مكاناً فريداً تحدد علاقاته الحسنة أو السيئة تجاه المجموع. فمعظم الأشياء التي نسميها « خير » لا تكون لها قيمة إلا من حيث هي وسيلة لخير أشمل منها وهذا بدوره يبين انه ليس إلا وسيلة لآخر أبعد مدى. وهكذا يكون لدينا سلم متدرج حتى نصل للخير الأقصى. ولكي نصل اليه علينا أن نحدد طرق قياس وتدرج مستويات الخير؛ أي أن نحدد بأي معنى من المعاني يمكننا القول أن شيئاً ما أفضل أو أسوأ من شيء آخر، يتم ذلك بمعايير قياس الخير.

هذه المعايير عند أصحاب مذهب المنفعة « حساب اللذات » وفي نظرية القيمة العامة تسمى سلم القيمة وحددت

دَلَالَة

Signification Signification Bedeutung

ليس هناك من منهجية «أرثوذكسية» في تحديد مفهوم الدلالة وتحولاته اللغوية والوظيفية التي هي انعكاس لموقف الفاعل / المرسل الذي يراوح بين «تحریم وقديسية» المجتمعات البدائية و«الفرويدية والسكيزوفرينيا» النقدية المعاصرة؛ خاصة بعد أن تجذر الشك في صراع «المثالية» و«الوضعية»، فإذا بالمخاض يتحول في ستينات القرن العشرين من جدلية «المثالية» و«الوضعية» إلى ثنائية الممارسة والتنظير.

وكان النقد حتى نهايات القرن التاسع عشر ينغلق على تفسير آلي - سببي يشمل عناصر محسوسة هي مادة العالم بعيداً عن تفكيك البنية الثابتة وهي بنية الدلالة المؤلفة من «الدال» و«المدلول» التي تحمل صورة العالم.

على أن بعض تلك المنطلقات المبدئية بعداً ألسنياً محضاً يستند إلى ازدواجية الخطاب التي تكشف عند الاستنطاق عن شحنة دلالية لا تتعين إلا بها ولا يتعين بها غيرها، وهذا المعطى هو الذي يجعل الدلالة تتحدد بكونها البعد الألسني لظاهرة الأسلوب طالما «ان جوهر الأثر الابداعي لا يمكن النفاذ إليه إلا عبر صياغاته البلاغية».

أما السيميائية أو علم الدلالة فقد عادت إلى المصطلح اليوناني *GnysTov* ومعناه: العلامة المميزة، الأثر، الإشارة، الدلالة المنقوشة أو المكتوبة أو المصورة وأخيراً إلى البصمات.

وحدد فردينان دو سوسير الدلالة بالقول «إنها الوحدة التي تجمع بين الدال والمدلول، كما وإنها نظام يتظهر ويتحصل بعد غياب الدال والمدلول، لأن اللغة كنظام دلالات مختلفة تعكس لنا الأفكار المختلفة».

إذن، بحسب مفهوم فردينان دو سوسير للشكل الألسني، ونسبة إلى شكل لويس يمسلاف، الأكثر تطوراً، كل لغة يمكن تحديدها بأنها شكل يتكون من اجتماع مادتين مختلفتين: التعبير والمضمون. وإن تطبيقاً لمبدأ المشاكلة بين هاتين المادتين يساعدنا في نقل معرفتنا من مستوى التعبير إلى المضمون أو الدلالة، التي تتغير وتستقل عن الشكل الألسني.

إذا اعترفنا بوجود شكل خاص يتعلق بكل مادة مستعملة على مستوى التعبير فلا بد أن نقبل استطراداً بأن الشكل الذي نسميه الشكل العلمي يعني بالتالي المضمون للمادة نفسها: «فإذا كانت الكيمياء من حيث هي علم، تكون نظاماً شكلياً خاصاً لحقل مادة ما، فإن العناصر الكيميائية هي تلك الوحدات الصغرى أو «السمات المميزة» التي ينتج ادغامها على مستوى المظهر واحداً من الجوانب التي نسميها عالم الحس المشترك. والكيمياء التي هي شكل علمي تبدو وكأنها مادة مساعدة في بناء جديد للشكل الدلالي الذي يبدو عبر أنماط اللغة المتعددة الوجه الآخر للتعبير عن المعنى. فالشكل الدلالي للمادة يختلف عن أشكاله العلمية الممكنة».

فالدلالة التي تشكل لقاء الصورة الصوتية بالفكرة المجردة تتعدى المعنى المحدود في «الدال» و«المدلول» وترتبط إلى حد بعيد بالمعنى الذي تضيفه عليها كبنية الكلمات المنتسبة إلى نظام اللغة والتي تدخل في تأليف الجملة. غير أنه يبقى «للدال» حق التصور على «المدلول»: فهو مفصول عنه ولا يمكن لأي معنى آخر أن يخترقه. ولذا كان «للدال» أفضلية التعريف عن الذات.

- De Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, éd. Payot, Paris, 1971.
- Greimas, Algirdas Julien, Du sens, éd. Seuil, Paris, 1970.
- Hjelmslev, Louis, Prolégomènes à une théorie du langage, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Jakobson, Roman, Essais de linguistique générale, VI, éd. de Minuit, Paris, 1963. VII, éd. de Minuit, Paris, 1973.
- Kristeva, Julia, La révolution du langage poétique, éd. Seuil, Paris, 1974.
- Kristeva, Julia, Les épistémologies de la linguistique, in langages, No.24, Paris, 1971.
- Riffaterre, Michael, Essais de stylistique structurale, éd. Flammarion, Paris, 1971.

أصينة غصن

دَهر

Age

Age

Zelt

مصطلح « الدهر » - في أصل وضعه، وعند اللغويين يعني: الآن الدائم، والأمد المحدود، والزمان الطويل... ولأن من معانيه: الزمان الطويل قال بعضهم: إن بينه وبين مصطلح « الزمان » اشتراكاً، فهما واحد في معنى دون معنى، فالمدة المديدة يقال لها « دهر » و« زمان »، على حين أن الآن الدائم هو « دهر » فقط، أما المدة غير الطويلة فهي « زمان » فقط... والذين قالوا بهذا الاشتراك منهم من يرى في الألف سنة « دهرآ »، بينما « الزمان » يطلق على الشهرين إلى ستة أشهر. ومن اللغويين من قال إن « الدهر » هو « الزمان » واستشهد بقول الشاعر:

إن دهرآ يلف حَبْلِي بجمل

لزمانٍ يهم بالاحسان

وعند هؤلاء إن حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: « ألا إنَّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً، أربعة منها حرم، ثلاثة منها متواليات: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم، ورجب الفرد... » شاهد على أن الزمان والدهر سواء.

و« الدهر »، أيضاً، يعني: النازلة والكارثة الشديدة... ولقد تحدث النبي، صلى الله عليه وسلم، عن عام الحزن الذي ألمَّ به، عندما ماتت زوجته خديجة وعمه أبو طالب، فقال: « لولا أن قریشاً تقول: دَهرَه الجزع لفعلت... » ومن ذلك

ويرى رولان بارت أنه إذا لم تكن اللغة « مجانية » أو « بريئة » وإذا كان للكلمات ذاكرة ثانية تمتد ملغزة عبر المدلولات الجديدة فإن « الكتابة تصبح توفيقاً بين الحرية والذكرى ».

وهذا يعني عند رولان بارت، أن الدلالة تعني « الحيادية »، كما تعني مساحة مفتوحة وقراءات تتكاثر وتتجدد، وتعود في كل مرة إلى درجة صفر بمقدورها كسر العلاقات القائمة وبناء علاقات جديدة تحمل محلها، لأن عملية الهدم والبناء هذه هي التي تحرر « المدلول » من « الثابت » إلى حركية « المتحول ».

أما جوليا كريستيفا فرأت أن الدلالة أو الخاصة الملغزة - كما تسميها - تعني « الارتباط الكيفي بين الدال والمدلول »، على أن الكيفية بالتعبير الفرويدي هي نتاج اللاوعي.

وسعت السيميائية إلى تحديد العلاقات الجذرية التي تقوم بين هندسة العالم الفردي/عالم الابداع ونظام الدلالات، وكانت الخاصة التي تميز ألسنة رومان باكوبسون، تنعكس في تناول جزئيات القاموس اللغوي على مستويين:

1 - تحديد مستوى الدلالة المتحوّلة Connotation.

2 - تحديد مستوى الدلالة الذاتية Dénotation.

لذا، فالدلالة هي الكتابة الميثية التي تعبر إلى عالم « الأرشيف » المخلوق والمرتهن بصيرورته: الألسنية (صرف، ونحو، وصوت)، والزمنية (ماضي، وحاضر، واستكشاف مستقبل).

والدلالة بهذا المعنى تقنية قائمة في خدمة الذاكرة ولكنها ليست ذاكرة: إنها تحمل زمن تحول نفسي نعبر به إلى الفعل. من هنا يمكن القول:

1 - الدلالة ظاهرة نغمية ووراثية تحمل اضطراب زمني الماضي والحاضر.

2 - الدلالة حركة لولبية هي حركة الذهاب والمجيء بين المضمهر والظاهر.

3 - الدلالة نتاج اجتماعي يشكل البنية التحتية للثقافة، وتجسد دائماً مغامرة الواقع/الممكن لأنها تعبير عن الانسان الفاعل/والمنفعل على حد سواء.

مصادر ومراجع:

- المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل أنسي في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1977.
- Barthes, Roland, Le degré zéro de l'écriture, éd. Seuil, Paris, 1953 et 1972.

الحضرة الإلهية!، وهو: باطن الزمان، وبه يتحدد الأزل والأبد!.

فهو، إذن، «دائم» و«خالد»، وهو ليس «الزمان» ولا «الوقت»: المتجدد، المعلوم، المحدود بين فعلين وحركتين، وإنما هو «باطن الزمان»، وماضيه البعيد الموهل في اللائق هو: الأزل، ومستقبله البعيد الموهل في الأبعد هو: الأبد! وإذا شئنا شاهداً من اللغة على هذا المعنى الذي حدده الجرجاني وجدناه عند الشاعر جرير.. فعندما قال له الفرزدق:

فباني أنا الموت الذي هو نازل
بنفسك فانظر كيف أنت تحاوله
أجابه جرير:

أنا الدهر، يفنى الموت والدهر خالد
فجئني بمثل الدهر شيئاً تطاوله!

فجعل «الدهر» شاملاً للعالم والآخرة...! ولعل هذا المعنى، الذي يجعل من «الدهر» امتداد الحضرة الإلهية هو الذي جعل الرسول، صلى الله عليه وسلم، ينهى عن سب «الدهر»: لأن الدهر هو «الله».. ففي حديث أبي هريرة يقول الرسول فيما يرويه عن ربه: «يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر اقلب الليل والنهار» (رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن حنبل).. وعن أبي هريرة، أيضاً، يقول الرسول: «لا تقولوا خيبة الدهر، فإن الله هو الدهر!» (رواه البخاري ومسلم والموطأ وابن حنبل).

والبعض يعلل النهي عن سب الدهر، بأن الناس كانوا يضيفون النوازل إلى الدهر، ولذلك سبوه، فأراد الرسول، صلى الله عليه وسلم، أن يعلمهم أن الفاعل لهذه النوازل هو الله، فمن سب الدهر، على أنه الفاعل لها، فكأنما قد سب الله!.. لكن... يبقى هذا التفسير مقبولاً، فقط، على مذهب الجبرية... ومن ثم تبقى هذه الأحاديث ذات معنى أعمق في ضوء تعريف الجرجاني للدهر بأنه: «الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية!...»

ويزكي هذا المعنى ويدعمه ان الاتفاق قائم على ان «الحق» هو الله، وهو من أسمائه... ثم اننا واجدون حديثاً نبوياً يسمى «الدهر» «بالحق»... ففي حديث بدء الوحي بفار حراء، يتحدث الرسول إلى زوجته خديجة عن مخاوفه من ان يكون به جنون، وعن إشفاقه، على نفسه أن يصيبها بلاء، فتطمئنه قائلة: «أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبداً، انك

قولهم: دَهرَ فلاناً أمرٌ، اذا أصابه المكروه الشديد .
ويستخدم «الدهر» بمعنى: الهم. اي الغاية، وبمعنى: العادة... كما في قول الشاعر:

لعمري وما دهري بتأبين هالك
ولا جزعا مما اصاب فساوجعا

وبهذه المعاني استخدم المصطلح في القرآن الكريم، وفي الحديث النبوي.. ففي القرآن حديث عن «الدهرية» الذين ﴿قالوا: ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر﴾ (الجنات: 7). وفي ﴿هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً؟﴾ (الانسان: 1).. وفي الحديث النبوي يتحدث الرسول، صلى الله عليه وسلم عن الزوجات اللاتي يكفرن العشير والاحسان، فيقول: «لو أحسنت الى احدهن الدهر، ثم رأت منك شيئاً قالت: ما رأيت منك خيراً قط!» (رواه البخاري والمسلم والنسائي والموطأ)... وفي حديث آخر يتحدث عن سبق حواء بنات جنسها إلى الخطيئة فيقول: «لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر!» (رواه البخاري ومسلم)... ثم يأتي في الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص «الدهر» بمعنى «الأبد»... يقول الراوي: «كنت أصوم الدهر... فقال لي الرسول: ألم أخبر انك تصوم الدهر؟!... صم صوم داود نبي الله.. كان يصوم يوماً ويفطر يوماً... لا صام من صام الأبد..» (رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي وابن حنبل)... وفي حديث أبي ذر الغفاري ان النبي قال: «من صام ثلاثة أيام من كل شهر فقد صام الدهر كله» (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حنبل).

• • •

وعند المتكلمين المسلمين نجد التمييز بين «الدهر» وبين «الزمان»، فعلى حين يقع «الزمان» على المدة القليلة والكثيرة، نجد «الدهر» دالاً على «مدة العالم من بدء وجوده إلى انقضائه، ومدة الحياة»... وواضح من هذا التمرير، الذي أورده أبو البقاء 1095 هـ. 1684 م. في «الكليات»، ان «الدهر» لا يشمل ما بعد انقضاء هذا العالم، وما بعد مدة الحياة... لكن تعريف الجرجاني 740 - 816 هـ. 1340 - 1413 م. له ينبيء بشموله ذلك، فهو «الآن الدائم»، أي ليس «المحدود» فقط، وإنما «الدائم»، وكما أن «الدائم» هو اسم من أسماء الذات الإلهية، فإن الجرجاني يمضي في التعريف موضحاً فيقول: «الآن الدائم، الذي هو امتداد

بالآخرة، لقوله ببقاء الدهر وجده وجود الصانع المدبر العالم القادر، وقوله بأن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، لا بصانع مدبر، وكذلك الحيوان قد جاء من نقطة، والنطفة من حيوان. كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وليس هناك شيء خارج الطبيعة، فهي مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها، والحياة الخلقية ما هي إلا امتداد للحياة البيولوجية!.. وباختصار ﴿قالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر﴾!

مصادر ومراجع

- ابن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، سنة 1313 هـ.
- ابن ماجة، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1972 م.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة.
- أبو داود، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1952 م.
- الأشعري، مقالات الاسلاميين، طبعة القاهرة، سنة 1969 م.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- الترمذي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1937 م.
- التفنيزاني، شرح العقائد النسفية، طبعة القاهرة، سنة 1332 هـ.
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة - الهند، سنة 1892 م.
- الجرجاني، التعريفات، طبعة القاهرة، سنة 1938 م.
- الدارمي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1966 م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مالك، الامام، الموطأ، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مسلم، صحيح مسلم، طبعة القاهرة، سنة 1935 م.
- النسائي، السنن، طبعة القاهرة سنة 1964 م.
- ونسك أ. ي.، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن، سنة 1936 - 1969 م.
- وهب، مراد، المعجم الفلسفي، طبعة القاهرة، سنة 1971 م.

محمد عمارة

إضافة (1)

كنت اتعنى على كاتب البحث، ان يعرض لا أن ينتصر، فرأى السيد الشريف الجرجاني ينتهي به إلى القول بالقدم الزماني وهو ما يبرأ منه السنيون وفي مقدمتهم الجرجاني الذي وقع فيما يبرأ منه من حيث لا يشعر. وذلك لأن «الآن» الحين، ونعته بـ «الدائم» لا يخرج من المحذور المذكور، لا سيما حين يعقبه: بأنه امتداد الحضرة الإلهية.

عبدالله العلايلي

إضافة (2)

و «الدهريون» هم، عند الغزالي، صنف من الفلاسفة

لتصدق الحديث، وتصل الرحم، وتحمل الكل، وتقري الضيف، وتعين على نوايب الحق...» (رواه البخاري ومسلم وابن حنبل) أي: «وتعين على نوايب الدهر».. «فالدهر» «الدائم» هو «الحق» هو «امتداد الحضرة الإلهية»، كما يقول الجرجاني في «التعريفات»..

• • •

أما عندما يكون «الدهر» هو «الزمان» الطويل والأمد المحدود، فإنه - وهو الذي لا وجود له في الخارج - يكون عبارة عن «مقارنة حادث لحادث»، وحتى هذه المقارنة هي أصل إعتباري عديمي، فتحيده موقوف على الحوادث والحركات... وتحديد المتكلمين المسلمين للزمان - [الدهر] - بمقارنة الحوادث والحركات، متفق مع قول الحكماء القدماء بأنه مقدار حركة الفلك.. وإذا كان «الزمان» موهوماً، لا وجود له في الخارج، فإنه يتحدد بمقارنة الحركة، التي هي موجود معلوم متجدد، وهذا المعنى هو الذي يقول فيه الجرجاني إن الزمان - عند المتكلمين - هو «عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، وبجيشه موهوم، فإن قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام...».. فطلوع الشمس - كحدث وحركة - معلوم، له وجود خارجي... أما زمان المجيء فموهوم، لا وجود له في الخارج، لكن الاقتران هو السبيل للتحديد وزوال الإبهام.. وهذا هو المعنى الذي ذهب اليه الامام المعتزلي ابو الهذيل العلاف 135 - 235 هـ. 753 - 850 م. والذي يرويه عنه الأشعري 260 - 324 هـ. 874 - 936 م. في «مقالات الاسلاميين»، فلقد عرّف الوقت بأنه «هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل الى عمل، وهو يحدث مع كل وقت فعل».. («مقالات الاسلاميين» ج 2، ص 130، طبعة القاهرة، 1969 م.). وهو نفس المعنى الذي اختاره التفنيزاني 712 - 973 هـ. 1312 - 1390 م، عندما قال عن الزمان أنه «عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر...» («شرح العقائد النسفية»، ص 246، طبعة القاهرة، 1332 هـ.).

• • •

والنسبة الى «الدهر»: دهري، للفرد المذكر، و«دهرية» للمرأة، أو للجماعة والتيار الفكري.. فيقال: رجل دهري، اذا كان مسناً طاعناً في العمر.. وفي حديث عمرو بن سلمة: «... تقول عجوز لنا دهريّة.....» (رواه أحمد بن حنبل).... والرجل الدهري هو: الملحد، الذي لا يؤمن

إضافة (2)

لماذا نشأ الدور في المنطق؟
يحيل الدور في المنطق الى الدور في الوجود أي ظاهرات
التكرارية الخالدة من دورات الشمس إلى دورات الفصول إلى
الدورة الوجودية الكبرى للنوع الانساني: ولادة - موت.
وتثير ظاهرات الدور إشكاليات تحيل المنطق والمعرفة
والوجود إلى الشعور الانساني ومعاناة الالجدوى والعيشة
والسأم وهي معاناة تحيل بدورها إلى التمرد والحرية ولحظة
الابداع الممكنة أو غير الممكنة للفعل الانساني. فهل هناك
جديد أو لا جديد تحت الشمس؟

التحرير

دَوَلَة

Etat
State
Staat

كيفية ظهور اسم الدولة

ان التسمية الحالية للدولة بالـ Etat أو State، لم تظهر
في اللغات الغربية الا في عصرنا الحديث.

ذلك أن المجتمعات السياسية في العهد القديم وفي القرون
الوسطى، كانت تدعى بأسماء تنم عن درجة تطورها
الاجتماعي ومدلولها السياسي، الذي كان يختلف عما تحتويه
الدولة في يومنا هذا، من قوانين ومؤسسات واتجاهات.

فعند اليونان كانت تسمى الدولة: بوليس Polis، أي
المدينة، اذ أنها لم تكن تتعدى حدود المدينة الضيقة، وهذا
ما بقي جارياً حتى عندما تم امتداد سلطانها الى المدن
المجاورة في الاراضي اليونانية، التي باتت خاضعة عندئذ
للمدينة الفاتحة، دون أن تمتزج معها، وقد لبث الاغريق على
هذه الحالة، حتى الاحتلال الروماني، وهم لا يعرفون معنى
للدولة الا لكونها المدينة المستقلة فحسب.

والتعابير الرومانية لا تختلف في هذه الناحية عن التعابير
اليونانية، اذ أن المدينة Civitas، كانت تؤلف بنظرهم الوحدة
السياسية التي تضم المواطنين الأحرار فقط Ingenui، الذين
يساهمون وحدهم في ادارتها، أي في ادارة تلك الجمهورية

الأقدمين « جحدوا الصانع المدبّر وزعموا أن العالم لم يزل
موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع. ولم يزل الحيوان من النطفة
والنطفة من الحيوان. كذلك كان، وكذلك يكون أبداً ».
(الغزالي: « المنقذ من الضلال »)

دَوْر (في المنطق)

Cercle Vicioux
Vicious Circle
Zirkelbewis – Zirkeldefinition

مصطلح منطقي خالص، وهو عند ابن سينا في « البرهان »
« يبين الشيء بما يتوقف بيانه على بيان الشيء، فيكون إنما
يبين الشيء ببيان الشيء بنفسه ». وهو نفسه ما يسمى
بالمصادرة على المطلوب، ويقول ابن سينا عنه في « النجاة »
« أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به انتاجه،
كمن يقول إن كل انسان بشر، وكل بشر ضحكّك، فكل
انسان ضحكّك ».

وهو في نهاية الأمر يؤدي إلى « تحصيل حاصل » أي
تكرار الشيء الواحد في صيغ مختلفة. وفي تاريخ الفلسفة نجد
أمثلة كثيرة على الدور وخاصة ما يسمى بالدور الديكارتي
وهو الاعتماد على سلطة البدهاة في إثبات وجود الله، ثم
الإعتماد على وجود الله في إثبات سلطة البدهاة.

ويعتبر جون ستوارت ميل أن القياس الأرسطي كله
مصادرة على المطلوب الأول لأننا نفترض النتيجة في المقدمة
الكبرى. ولا يسوغ افتراضها وهي المطلوب البرهنة عليه.
فإنها إما أن تكون معلومة قبل النتيجة الكبرى وحينئذ يكون
تركيب القياس عملاً مصطنعاً ملفقاً. وإما أن تكون مجهولة،
وحينئذ يستحيل صوغ المقدمة الكبرى وذلك لاستحالة
التحقق من صحتها.

صلاح قصره

إضافة (1)

والدور باختصار هو: خطأ منطقي يقوم على البرهنة على
(أ) بوساطة (ب) التي لا يمكن أن يبرهن عليها بدورها إلا
بوساطة (أ).

التحرير

الذي أسمى تأليفه الشهير بـ «الاحكام السلطانية»، وفيه التحليل التاريخي والفقهى لمنشأ الحكم في الاسلام، لا كما كان في الواقع، وانما وفقاً لما كان يتصوره العلماء، بالاستناد الى الآيات المنزلة والاحاديث الرسولية والواقى التاريخية المختارة في عصر الاسلام الذهبى، أي في أيام الخلفاء الراشدين. وفي العصور التالية ولا سيما في عهد الامبراطورية العثمانية، أخذ الاتراك اسم الدولة من العهد العباسي الاخير، عندما أصبح التفكك والاضمحلال وتوزع سلطانه بين رجال الحرب والوزراء، من فرس وأتراك، وبين الامراء والعمال في الاقطار البعيدة والقريبة لعاصمة بغداد، كسيف الدولة الحمداني العربي الاصل، وعضد الدولة البويهى الفارسي المولد.

والارجح أن الدولة هي كلمة قد استعملها الفرس أولاً فاستعارتها بعد ذلك الدولة الشرقية الاخرى، وهي مشتقة من فعل «دال»، و«يدول»، أي بمعنى ينتقل من حال إلى حال. وهذا هو المعنى اللغوي الذي أشار إليه «لسان العرب» في فصوله: «... والدولة: الانتقال من حال الشدة الى الرخاء». كما جاء في معجم القرآن الكريم: «دال يدل دولاً أي بمعنى دار - ودالت الايام بمعنى دارت وتحولت من قوم إلى آخرين».

تعريف الدولة

الدولة، في ضوء القانون الدولي العام، هي مجموعة من الافراد يقيمون بصفة دائمة في اقليم معين وتسيطر عليهم هيئة حاكمة ذات سيادة.

ولقد اتفق فلاسفة السياسة على أن «الدولة هي الذروة التي تنوج البناء الاجتماعي الحديث وتكمن طبيعتها التي تنفرد بها، في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الاخرى». وبذلك تكون الدولة بمقتضى ذلك عبارة عن وسيلة لتنظيم السلوك البشري ويكون «أي تحليل لطبيعتها يبين لنا أنها طريقة لفرض المبادئ السلوكية التي يجب أن ينظم الافراد حياتهم على أساسها». بمعنى أن الدولة تضع القوانين وتعاقب من يخرج عليها، كما تستخدم الاكراه Coercion لتضمن طاعتها أحياناً.

كما وأن الدولة (والسلطة القائمة في أي مجتمع بوجه عام)، حسب تعبير موريس دوڤرجيه Maurice Duverger، تقوم في كل زمان ومكان بوظيفتين في آن واحد، فهي أداة سيطرة بعض الطبقات على الطبقات الاخرى، تستعملها

المدينة Respublica، التي كانت لا تتجاوز حدود روما القديمة.

وبعد أن أصبحت روما سيدة العالم القديم اعتبر الرومان أن المدن والدول التي تم فتحها، ليست سوى شعوب وأمم خاضعة لسلطانها Imperium، ومن هذه الفكرة الرومانية انحدرت كلمة الامبراطورية التي انتشرت بعد ذلك. وكان الجرمان هم الذين تلقوا من الرومان في أوروبا هذه العقلية وتلك السيطرة، فكانت الامبراطورية الجرمانية Reich، تعتبر نفسها خلفاً للإمبراطورية الرومانية القديمة في جميع الأقطار التي امتد اليها حكم روما القديم، الامر الذي أثار الخلاف الشديد والمزمين والذي بقي قائماً طوال القرون الوسطى، بين الامبراطورية الجرمانية وبين البابوية المسيحية.

وأول من ترمز على هذه السيطرة وقوّس اركانها، كان ملوك فرنسا الذين تمكنوا، بعد جهاد متواصل، من انشاء مملكة Royaume يتزعمها «ملك» وليس امبراطوراً، في حدود أراض مستقلة تمام الاستقلال عن الامبراطورية وعن البابوية على حد سواء. وقد تبعتهم في هذا المضمار مدن ايطاليا الشمالية حيث تأسست فيها جمهوريات وامارات، ما لبثت أن استقلت أيضاً، بطرق شتى عن الامبراطور والبابا.

ولم يكن بوسع تلك الجمهوريات ان تسمى بالمدينة Citta، كما فعل الرومان في السابق، خلافاً لواقعهم التاريخي، لأن كثيراً من تلك المدن قد فتحت وتوسعت واحتلت الاراضي الاجنبية، ليس في ايطاليا فقط، وانما في البلقان والشرق أيضاً، كالبندقية وجنوى.

وبرز آنذاك اسم جديد منقول عن اللاتينية، للتعبير عن هذه الحالة الناشئة، وهو: «ستاتو» Stato، أي الدولة Etat، وقد أصبح شائعاً في القرن السادس عشر، اذ ان الكاتب مكيافلي Machiavelli كان يستعمله في تأليفه بمعناه العصري الحاضر. وفي البلاد العربية الاسلامية دلت الاسماء أيضاً على المعاني التي كانت تحتويها عقلية شعوبها. وفي أوائل الاسلام كان «الأ...» هو التعبير المستعمل عن الحكم والسلطة، وقد جعل القرآن الشورى قاعدة التقرير في آيتي ﴿... وشاورهم في الأمر...﴾ وآية ﴿... وأمرهم شورى بينهم﴾.

ومن ثم وبعد أن توطن الملك في الاسلام، على نمط الاعاجم، في عهد بني أمية، اتخذ الحكم أو الأمر، أو بالأحرى صاحبه، اسم السلطان، حتى أن فكرة السلطنة قد اختلطت بالشخص الذي مثّلها، فصار السلطان الأمر بارادته، وقد شاع هذا التعبير في السياسة وبين الفقهاء، كالماوردي

في صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة، ولكنها بدت في صورة نسق فكري متأسك. ويقول بروتاغوراس Protagoras في المحاوراة الأفلاطونية المسماة باسمه: « من ينصت لي سيتعلم كيف ينظم بيته، وستوافر له القدرة على الكلام والعمل في مسائل الدولة ». وكثيراً ما نوقشت في حاسة مسألة « أفضل دولة » قبل أفلاطون بأمد طويل. ولكن أفلاطون لم يُعَنّ بهذه المسألة. فما يبحث عنه ليس « أفضل دولة »، ولكنه « الدولة المثالية ».

ولا يترك أفلاطون Plato مجالاً لتأويل الغاية في فلسفته. ففي « الرسائل » Les Belles Lettres و« الجمهورية » République و« السياسي » Politique كما في « الشرائع » Les Lois، يصرح تصريحاً لا يخالطه أدنى شك بأنه دخل الفلسفة عبر السياسة ومن أجلها، وبأن غاية فلسفته وكل فلسفة « حقيقة » هي غاية سياسية.

وتوصل إلى النتيجة التالية: أن الأمور لن تستقيم إلا إذا اجتمعت في الحكم القوتان السياسية والفلسفية.

ولقد عرض علينا أفلاطون في كتاب « الجمهورية » بحثاً منهجياً لكن صور الحكومات والاتجاهات العقلية للنفس المناظرة لهذه الصور. فهناك الطبيعة الطموحة، والطبيعة الأوليغارشية Oligarchic والطبيعة الديمقراطية، والطبيعة الاستبدادية، وكل منها يتجاوب مع نظام حكم من النظم الآتية: « الأرستقراطية Aristocracy، والديمقراطية Timocracy، والأوليغارشية Oligarchic، والاستبدادية Tyranny. وذلك لأنه كان هنالك خمسة أنواع عظمت من صفات الأفراد، تطابق أنواع الحكومة الخمسة، لأن الدولة كما يقول سقراط Socrates هي نتاج أفراد أهاليها، فيرجع في درس سجيته إلى درس سجيته ». وتخضع كل هذه النظم لقوانين محددة، ولكل نظام فضائله وشروعه، ومزاياه وعيوبه ومبادئه البناءة، ونقصه الكامن الذي يؤدي إلى تدهوره وانتهائه. وهناك شيء واحد فقط رفضه أفلاطون رفضاً مطلقاً، واستنكره. هذا الشيء هو النفس الاستبدادية والدولة الاستبدادية، فهما يمثلان في نظره أعظم فساد وتدهور.

ولم يتبادر إلى ذهن أفلاطون إطلاقاً أن يضع أية واقعة تجريبية معطاة من نفس مستوى فكرته عن « الدولة القانونية » (دولة العدالة)، لأن هذا قد يعني انكار المبدأ الأساسي للأفلاطونية.

ولقد سادت فكرة الدولة المعتمدة على القوة في كل

الطبقات الأولى لتحقيق منافعها على حساب الطبقات الأخرى، وهي في الوقت نفسه أداة لإقرار نوع من النظام الاجتماعي وتأمين نوع من تكامل الأفراد في الجماعة لمصلحة المجموع. وتختلف نسبة هذين العنصرين باختلاف العصور والظروف والبلاد، لكنهما يوجدان معاً في جميع الأحوال.

وإذا اهتمينا بتاريخ علم السياسة، منذ أيام اليونان حتى اليوم، بدا لنا أن الدولة كانت محور الدراسات السياسية، فعني الفلاسفة اليونان بالدولة المثلى، وانشغل المفكرون المسيحيون في مناقشة العلاقة بين الدولة والكنيسة. وتناول المفكرون المحدثون نشأة الدولة وسيادتها.

نظرية الدولة في المهود القديمة

كان أحد أبرز تعاليم سقراط Socrates 470 - 390 ق. م. مستمداً من اعتقاده بأن على اليوناني الذي يريد أن يبلغ الحياة الفاضلة «... أن يدرك ماهية الدولة، وأن يفقه معنى المواطنة، لأننا لا نستطيع أن نتهم بالدولة إلا إذا عرفنا طبيعة الدولة واهتمينا لماهية الدولة الفاضلة ».

ويصبح البحث في الدولة الفاضلة الشغل الشاغل لتلميذه أفلاطون Plato 428 - 347 ق. م. كما يصبح عنواناً لإسهامه في نشوء علم السياسة وتقدمه.

ولقد ظهر قبل أفلاطون بأمد طويل مفكرون يونانيون وحكام يونانيون ألهموا الرغبة في إصلاح الدولة، وتوفرت لديهم حكمة سياسية عميقة. ومن هنا جاء وصف صولون Solon بأنه « خالق الحضارة السياسية الاثينية » وما يفرق بين أفلاطون وبين هؤلاء الرواد للفكر السياسي لم يكن الإجابة التي أجاب بها عن السؤال، ولكنه السؤال ذاته.

ولقد بدأ أفلاطون في كتاب « الجمهورية » Republic دراسته للنظام الاجتماعي بتعريف معنى العدالة وتحليله. فليس للدولة أي هدف آخر أسمى من الإشراف على العدالة. وإن كانت كلمة عدالة في لغة أفلاطون لا تعني نفس المعنى السائد في اللغة العادية.

وتظهر العدالة في الدولة في « التناسب الهندسي » بين الطبقات المختلفة عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهمته، ويتعاون في توحيد النظام العام، وبذلك أصبح أفلاطون اعتماداً على هذه الفكرة، المؤسس والمدافع الأول عن فكرة « الدولة القانونية ».

وكان أفلاطون أول من قدم « نظرية » في الدولة، لم تظهر

النظريات السفسطائية Sophistical Theories .

أما « العدالة » و « ارادة القوة » فيمثلان قطبين متضادين في فلسفة أفلاطون الاخلاقية والسياسية .

وبما أن صالح الدولة لا يعتمد على أية زيادة في القوة بمعناها المادي . فلا اختلاف بين الفرد والدولة من ناحية العقاب الوخيمة المترتبة على استمرار اشتهاه المزيد ، ولو استسلمت الدولة لهذه الرغبة لكان معنى ذلك بداية نهايتها . فلن تساعد كل العوامل مثل اتساع رقعتها وتفوقها على جيرانها وارتقاء قوتها العسكرية او الاقتصادية على الحيلولة دون نكبة الدولة ، بل لعل هذه العوامل تعجل بالنكبة . ولن تستطيع المحافظة على بقائها اعتماداً على رعاياها المادي ، كما أنها لن تستطيع ضمان ذلك « بحرصها على تطبيق قوانين دستورية معينة . فلن تساعد الدساتير المدونة أو المواثيق القانونية على الزام المواطنين أو تقييدهم ما لم تكن قد عبّرت عن الدستور المدون في عقولهم » .

الاساس الديني والميتافيزيقي Metaphysical

لنظرية الدولة في العصور الوسطى

أصبحت نظرية افلاطون Plato في الدولة القانونية من الآثار الخالدة في تراث الحضارة الانسانية ولذا استمرت في البقاء بعد انهيار الحياة اليونانية . واستطاع القديس أوغسطين St. Augustine 354 - 430 بعد ذلك بسبعة قرون تناول المشكلة في كتابه « مدينة الله » De civitate Dei of Good, City وهي في نفس حالتها كما تركها أفلاطون .

الا أن التحول الذي أحدثه الفكر المسيحي ، أي النقلة من « اللوغوس » Logos اليوناني الى « اللوغوس » المسيحي فالقديس أوغسطين يتطلع إلى عالم آخر ، بعيداً كل البعد عن عالم الحضارة الفكرية اليونانية . ولم يستطع أوغسطين الاهتداء إلى قاعدة وطيدة أو نقطة يطمئن إليها حتى في الدولة المثالية التي وضعها أفلاطون . فالدولة حتى في أكمل صورها لا تستطيع اشباع رغباتنا ، والراحة الوحيدة الحقّة التي يستطيع الانسان الاطمئنان إليها هي الراحة عند الله الذي يضمن العدالة الكاملة .

ولأن قواعد هذه العدالة معصومة ومقدسة ، فهي تعبر عن النظام الإلهي ذاته ، أو تعبر عن ارادة الشارع الاسمي . والدولة في أذاثها لوظائفها ترتكز على أساس إلهي وتحاول تقريب المسافة بين القانون الطبيعي والقوانين الوضعية ؛ وبما أن القصد من قيام الدولة هو لصالح الافراد فيجب على الحكام مراعاة هذا القصد والسير على ضوئه في جميع تصرفاتهم حتى

يستمر قيام الدولة مشروعاً .

وقد عبر عن هذا المعنى القديس توما الاكويني St. Thomas Aquinas 1224 - 1274 بقوله : « ان المملكة ليست ملكاً للملك ، وانما الحقيقة عكس ذلك تماماً ، اذ الملك الملك للمملكة » . واعتمد القديس توما الاكويني على المبدأ القائل بضرورة تقيد الحاكم (من ناحية القوى الموجهة) ومن ناحية قوى الإلزام والخير ، وقام بتفسير هذا المبدأ في بحث خاص سماه (نظام السلطة) فساق فيه الى نتائج بعيدة الجراً يبدو ظهورها عند احد مفكري العصور الوسطى مثيراً للدهشة نوعاً ما . فهي تحتوي على عناصر ثورية .

ويمكن القول بأن المفكرين في العصر الوسيط كانوا قادرين على قبول المذهب الرواقي Stoicism القائل بوجود جمهورية واحدة كبرى ، لله وللشعر على السواء . وكانوا مقتنعين كذلك بوجود وحدة عضوية بين النظام الروحي والنظام الدنيوي ، رغم ما بينهما من اختلاف .

وقد عبر دانتي Dante عن أوضح صورة لهذه الفكرة . عندما رُفِعت الدولة في كتابه « الملك » De Monarcia إلى أسمى مرتبة . فهو لم يقتصر على تبرير وجودها ، ولكنه قام بتمجيدها والاعلاء من شأنها ، وأشاد بضرورتها لأمن العالم ونفعه . فالدولة خيرة في غايتها ورعايتها للعدالة ، لكنها تبقى شريرة حسب العقيدة المسيحية لأنها اغراء جاء من الخطيئة الاصلية .

ويبقى الله بالطبع ، بمعنى ما - علة الدولة - Cause of the State ولكنه يقوم هنا ، وكذلك في العالم الفيزيائي ، بدور العلة القصية Causa Remota أو بدور العلة الدافعة Causa Impulsiva ولا يعني ارجاع الدوافع الأولى إلى الله اعفاء الانسان من التزاماته الاساسية . فعليه أن ينشئ اعتماداً على جهوده نظاماً من الحق والعدالة ، فإن هذه النظم الخاصة بالعالم الاخلاقي والدولة هي التي تثبت حرية الانسان .

مفهوم الدولة العربية الاسلامية

ماذا نعني بالدولة العربية الاسلامية ؟ على أية مادة نعتمد لتصور واقعها التاريخي ونحلل آليتها وجهازها ؟ اذا التفتنا الى المؤلفات في الموضوع ، وهي وافرة ، نجد المؤلفين يتحدثون عن الاسلام الحق ، عن النظام الذي يجب أن يكون حسب مقصد الشريعة الاسمي والذي لم يتحقق في نظرهم الا نادراً . عرف العرب ملوكاً عدة قبل مبعث النبي محمد (ص) .

السلطة التنفيذية، فانها تبدو - كما سبق القول - سلطة الرسول التقريرية. ولكن الوقائع تدل على أن أصحابه المقربين اليه كانوا يؤلفون ما يشبه مجلس الوزراء. فلا يكاد يبرم أمراً الا بعد التشاور معهم وقد جعل القرآن الشورى قاعدة التقرير في آيتي ﴿... وشاورهم في الامر﴾ ثم ﴿... وأمرهم شورى بينهم﴾.

وهكذا، كان مصدر التشريع الاول والاساسي في عصر النبي الوحي القرآني المقدس. وكان المصدر الثاني، السنة النبوية، من أفعال وأقوال وتقارير، وهي كلها الهام واجتهاد. « وكان النبي في كل ذلك إمام الأمة الاسلامية، وقاضيا الاول، وفقهها الاكبر. أو كان بعبارة القراضي: « الامام الاعظم والقاضي الاحكم والمفتي الاعلم ».

وبعد وفاة النبي كان النموذج الخلافي للحكم هو النموذج الخلافي الاقرب للنموذج الرسولي ردهاً وزمناً. وهو بعد النموذج الرسولي الاقرب للنموذج الإلهي المثالي. ولقد أعطى الرسول المثل الحاسم على علوية الدعوة وأولويتها.

مما يعني بأن الدعوة فوق الدولة، والدعوة قبل الدولة. هذه هي القاعدة الاولى لحكم الرسول التي طبقها خلفاؤه الاربعة.

مفهوم الدولة عند الفارابي

ولقد انشغل المفكرون العرب والمسلمون بعد ذلك بالدولة الشرعية أو بالخلافة. والفارابي 870 - 950 م. هو من أبرز الفلاسفة العرب تأثراً بفلسفة أفلاطون السياسية، متابعاً البحث عن الدولة الفضلى أو المدينة الفاضلة.

لاحظ الفارابي أن مدينة البشر قد أصبحت في عصره أبعد ما تكون عن مدينة الله، وأن تنظيم المدينة حاد عن نظام الكون، وأنه لم يعد بين أجزاء الأمة « ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد » مثلما هو عليه الحال بين أجزاء العالم. لذا اعتقد ضرورة قيام رئاسة فاضلة تعتمد الطرق البرهانية لتعيد الوصل بين الدين والدنيا، ولتقرب الانسان من ربه وتجعل منه خليفة على الارض.

ويصنف الفارابي الدولة بين مدن فاضلة واخرى جاهلية أو فاسقة أو متبدلة أو ضالة... ويعتمد في المقارنة بينها، مقولتي السعادة والرياسة. فالمدينة الفاضلة هي التي يسمي أهلها للسعادة الحقيقية المبنية على المعرفة والخير والفضيلة. وأما المدن غير الفاضلة، فإن أهلها ينشدون لذات يحسبون انها

ان المؤرخين يهتمون كثيراً بالنظام المشيخي الذي كان قائماً في مكة لأن النبي بعث في قريش ولأن قريشاً كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة العربية. بيد أن هذه الوضعية لا يجب أن تنسينا ان العرب، على العموم، عرفوا النظام الملكي في مناطق اخرى، وفي اليمن بخاصة. بعبارة اخرى، عرف العرب التطور نفسه الذي عرفته مجتمعات اخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية والذي وصفه فريدرىك انجلز. 1840 - 1895 Fredrich Engels وبنى عليه نظريته. كان العرب اذن يعرفون دولة طبيعية دينوية دهرية. ثم ظهر الاسلام في هذه الوضعية حاملاً أهدافاً مخالفة لتلك التجربة، ونظاماً للحكم هو النموذج الإلهي المثالي. فالنموذج الإلهي للحكم المثالي لدى المسلمين هو الحكم الإلهي، كما وصفه القرآن الكريم، أو كما علمه أو طبقه النبي محمد (ص) وهو لدى الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين من افلاطون الى الفارابي الى ابن خلدون الى القديس أوغسطينوس الى اتيان جلين Etienne Gilson حكم مدينة الله أو هو المدينة الإلهية. والنموذج الرسولي للحكم هو لدى المسلمين نموذج حكم الرسول محمد بن عبدالله (ص) 571 - 632 م. والرسول بالمفهوم الديني من اختاره الله لوحي أو رسالة يبلغها لقومه أو لسائر البشر.

ومعنى الوحي هو أن الله هو المعلم والشارع والحاكم والسيد وأن الرسول أو النبي يحكم حقيقته وشرعه وسيادته. وهذا هو مفهوم محمد في السياسات الشرعية التي سادت في حياته وبعد وفاته. فهو الحاكم بشرع الله وسيادته وادارته. والدولة التي اقامها في المدينة، وان دعوناها الدولة الرسولية، الا أنها دولة الشرع لا دولة الشخص.

ان سياسات الحكم الشرعي التي سادت في عهد محمد هي التجربة الاولى لتجسيد السياسات الإلهية والسياسة النبوية في حكم أو نظام سياسي اسلامي. على أنه لم يكن في عهد الرسول حكومة بالمعنى الحديث، ذلك لأن الرسول (ص) كان ينفذ في حكم الناس شريعة إلهية ويطبق في المجتمع مبادئ دينية ترجع في حقيقتها إلى الوحي الإلهي. والرسول في ذلك كان المرجع الوحيد في جميع الامور: في اعلان الحرب وعقد الصلح وفي القضاء وفي تقسيم الغنائم وفي جمع الصدقات وتوزيعها بين أصحاب الحقوق وفي التشريع الاجتماعي: لقد كان المرجع في تنفيذ هذه الشريعة أو تطبيق هذه المبادئ ولم يكن واضحاً لها من عنده.

وهذا يعني أن السلطة التشريعية هي سلطة إلهية. وأما

مفهوم الدولة عند ابن خلدون

وما دنا في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع الى ابن خلدون 732 هـ. 1332 م. المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الانسانية بعمامة والعربية بخاصة. وتأتي أهمية ابن خلدون من كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية.

أما المحور الاساسي الذي تدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه فهو الدولة، كما تصورها وكما عرفها عصره.

ان ابن خلدون لا يبحث في الدولة بحثاً فقهياً «حقوقياً»، بل يدرسها تاريخياً واجتماعياً كما عرفتها البلاد الاسلامية، ومن ثم فإن الظواهر الاجتماعية التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي إما تلك التي تؤدي بشكل من الأشكال، وحسب رأيه إلى قيام الدولة أو سقوطها، وإما تلك التي تحدث من خلال النشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية، والتي تعتبر الدولة شرطاً لوجودها.

يمكن تصنيف آراء ابن خلدون التي تتناول «الملك والدولة»، وهو الموضوع الذي تدور حوله كل أبحاثه في «المقدمة»، إلى قسمين: قسم يتناول شكل الحكم ونوع السياسة التي يعتمد عليها الحاكم في تسيير شؤون مملكته، والمبادئ أو الاسس التي يستند اليها في ممارسته لشؤون الحكم عامة، وقسم يدرس تطور «الدولة».

أما مفهوم الدولة عند ابن خلدون فإنه يرتبط بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر فيها الى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقة السائدة بينهم من جهة، وبينهم وبين العصبية الخاضعة لهم من جهة ثانية. فالدولة عنده هي «الإمتداد المكاني والزمني لحكم عصبية ما». ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمرارها في الزمان أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة يوم استلامه السلطة الى يوم خروجها من يده.

وقبل البدء في عرض وتحليل آرائه حول هذا الموضوع، موضوع الملك وأصنافه، تجدر الإشارة الى أنه على الرغم من أن صاحب «المقدمة» كثيراً ما يقرن في كلامه بين الملك والدولة، فإنه لا يريد بها معنى واحداً، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين. ويمكن القول أن معنى الملك بالنسبة لابن

السعادة وليست منها في شيء. ورئيس المدينة الفاضلة يعمل لخيرها وسعادتها، وأما رؤساء المدن غير الفاضلة، فانهم يعملون للذاتهم واهوائهم الشخصية.

اذن، يتبين لنا بأن هناك مدناً غير فاضلة تضاد المدينة الفاضلة، أجمعها الفارابي في أربعة أقسام كبيرة، وهي أولاً: المدينة الجاهلة، التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية واعتقدوا أن غاية الحياة في سلامة البدن، واليسر، والتمتع بالذات، والانتقياد الى الشهوات وأن يكون الانسان مكرماً معظماً. ثانياً: المدينة الفاسقة، التي عرف أهلها السعادة والله، ولكن جاءت أفعالهم أفعال أهل المدن الجاهلة. ثالثاً: المدينة المبدلة وهي التي كانت آراء أهلها آراء المدينة الفاضلة ولكن تبدلت فيما بعد واصبحت آراء فاسدة. رابعاً: المدينة الضالة، هي التي يعتقد أهلها آراء فاسدة في الله والعقل الفعال، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى اليه، وهو ليس كذلك.

لا شك أن الفارابي كان يدرك أشد الادراك الصعوبة التي تعترض امكان تحقيق مدينته الفاضلة. ولعل الاحوال التي كانت المدينة العربية تعرفها في عصره مكنته من أن يدرك أن ما يتصوره العقل ابعد مما يسمح به الواقع.

ولم يكن الفيلسوف الفارابي يتميز في هذا عن أفلاطون مؤلف «الجمهورية». فالفيلسوف الاغريقي، كان يشعر هو الآخر بالحلقة المفرغة التي يدور فيها مشروعه. وكان يدرك أن «قيام مدينة فاضلة لا بد وأن يعتمد على تربية صالحة. ولكن التربية الصالحة لا يمكن أن تقوم الا في مدينة عادلة».

وفي رأينا أن الفارابي في بحثه عن آراء أهل المدينة الفاضلة كان يدعو معاصريه الى مجتمع بلا اغتصاب وحروب وسلب، مجتمع قائم على علاقات الصداقة والتعاون المتبادلة بين مواطنيه. وفي ذلك المجتمع كما كان يقول الفارابي يرتبط الناس بانسانيتهم وذلك لأنهم يعودون الى العنصر الانساني الذي يطمح الى مجتمع يسوده السلام.

وبالرغم من أن انسانية الفارابي كانت نتيجة صفات تربوية وطوباوية متعلقة بظروف المجتمع الطبقي الا أن آراءه قد أثرت تأثيراً كبيراً على معاصريه والاجيال التالية.

ان تأثير الفارابي على تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي في الشرقين الأدنى والوسط وأواسط آسيا وشمال افريقيا كان تأثيراً كبيراً جداً حتى سموه بالحق أرسطو الشرق، أو المعلم الثاني.

الرابعة، نظام الخلافة لانه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، وهي ميزة لا تتحقق في أي نظام سواه. هناك بالطبع نظام خامس يكون الحل لولا أنه بعيد التحقيق: المدينة الفاضلة التي تخيلها الفلاسفة، حيث يكون الفرد كامل الاخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأساً.

وعلى أي حال، فإن ابن خلدون يرى أن الدولة العربية قد مرت حتى عهده بأربع مراحل. المرحلة الاولى: مرحلة الخلافة على أساس الدين، وهي ما يطلق عليها الفقهاء اصطلاح «الخلافة الكاملة». المرحلة الثانية: وهي تحول الخلافة الى ملك، ولكنه ملك يقوم على دعائم الدين. المرحلة الثالثة: غلبة معاني الملك على الخلافة. المرحلة الرابعة: اندثار معاني الخلافة وتحولها إلى ملك.

ويجمع ابن خلدون تلك الاطوار الاربعة بقوله: «فقد تبين أن الخلافة وجدت بدون ملك أولاً، ثم التبت معانيها واختلت، ثم انفرد الملك، حيث افترقت عصبية الخلافة...».

ان ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق. قد يجدد ملك ما معالم الشرع لاسباب سياسية عقلية، ليحفظ الأمن ويشجع على العمل والإنتاج وبالتالي ليزيد عمر دولته، في حين أن الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده.

إن مجرد التحليل العقلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الانسان، بعبارة أخرى تعني معجزة. وماذا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد؟ المعجزة، حين تقع، تشهد فتلزم الاقرار. يتعرض ابن خلدون لشرط القرشية بين شروط تقليد الخلافة ويتفق مع الباقلاني على تركها قائلاً: «ان المقصد منها هو العصبية ولم يتبق لقرية عصبية»، ثم يستطرد: «وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا». يعني أنه لا بد من إعانة إلهية لكي تقوم الخلافة من جديد.

الفكر السياسي الاسلامي إذن، صورة معكوسة للتجربة العربية. ويمكن القول بأن المفكرين المسلمين يتفقون في تصورهم لطبيعة الدولة.

إذا لخصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدي معنيين الغلبة والتناوب. إن الغلبة في الحرب تؤدي الى الاستيلاء على المال والاستقلال به. لكن الحرب سجال، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة، لا بد ان تضعف وان تخلفها جماعة أخرى.

خلدون ينطبق تماماً على ما نفهمه نحن اليوم من «الحكم» و«السلطة». فإذا كان الحاكم مستقلاً بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه، سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية، أو فقط بطاعة اسمية شكلية، كان ملكه تاماً. أما اذا كان خاضعاً بشكل من الأشكال لحاكم فوقه، فملكه حينئذ ملك ناقص، والمضمون الواقعي، التاريخي، لهذا التقسيم واضح. فالملك التام هو حكم الخليفة مثلاً، أما الملك الناقص فهم حكم الملك والأمراء الذين استبدوا بالحكم في مناطق معينة، ولكنهم يعترفون في الوقت نفسه بالسلطة الاسمية للخليفة باعتباره أميراً للمؤمنين.

يقرر ابن خلدون «ان الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه». ولا بد لذلك الملك، وهو طبيعي من «قوانين لكبح الحاكم». ثم يميز بين الانظمة الثلاثة التالية:

– الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

– الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

– الخلافة وهي حل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. «إذ ترجع أحوال الدنيا كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

وفي فصل آخر يقم ابن خلدون السياسة العقلية إلى نوعين:

– نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم.
– ونوع ثان يهدف الى مصلحة السلطان فقط.
يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده دون استلزام أي دعوة دينية ربانية.

هذه «نمذجة» أنواع الانظمة السياسية الموجودة، وفي نفس الوقت هذا ترتيب حسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية، النظام الادنى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي. ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد، وهو نظام لا يخلو من العدل لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم، وهو نموذج مستوحى من تاريخ الساسانيين. ويأتي في المرتبة الثالثة وهو النوع الاقرب الى الكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية. لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة

فائدة عند الربط بينها وبين مشكلات السياسة. ويقارن ماكيافلي بين مختلف أنواع الحكم التي عرفها، ويتخذ التاريخ في الماضي وفي زمانه مختبره الأكبر في هذه المقارنة. ويعتمد في هذه المقارنة على مقولتين: مقولة القدرة السياسية ومقولة التركيب التنظيمي. ويستعمل المقولة الأولى للمفاضلة بين المنظمات السياسية التي عرفها التاريخ، والتي تتفاوت في نظره من حيث قدرة الحكام على الاحتفاظ بالدولة، ومن حيث قدرة الحاكم على توطيد سلطانه فيها. ويستعمل مقولة التنظيم التركيبي للمفاضلة بين الدولة كما هي وكما يجب أن تكون، أي بين الدول الكائنة ودولته النموذجية أو المثالية. ولكنه يعود هنا أيضاً إلى التاريخ مسوقاً بشعوره القومي الايطالي، لأن دولة روما هي دولته المفضلة.

ويعرض لأنواع الحكومات والممالك في مطلع كتابه «الامير»، ثم بعد أن يبين خصائص كل نوع من هذه الأنواع، يخلص إلى تحديد مقولة القدرة السياسية تحديداً كلاسيكياً في الفصل الذي يتحدث فيه عن القوة التي تقاس بها قوة جميع الدول، فيقول: «انني اعتبر من يستطيعون المحافظة على مراكزهم، أولئك (الحكام) الذين يملكون الكثير من الرجال والمال، ويستطيعون حشد جيش كاف، ويصمدون في الميدان ضد كل من يهاجمهم».

وبذلك يكون ماكيافلي بعد ابن خلدون أول من يتصدى لوصف القدرة السياسية وصفاً مادياً موضوعياً صرفاً مجرداً عن جميع الاعتبارات الفلسفية أو الخلقية أو القانونية أو الدينية التي غلفت بها القدرة لدى المفكرين اليونان أو الرومان أو المسيحيين أو المسلمين.

وبرغم أن ماكيافلي عالج موضوع الدولة على اعتبار وجودها الذاتي بمعزل عن أي شيء آخر، إلا أنه لم يسأل: ما هي الدولة وكيف تكونت؟ وهذا ما فعله جان بودان Jean Bodin 1530 - 1596 الذي حاول أن يكون ممنهج علم السياسة في أوروبا، كما أن أرسطو ممنهج هذا العلم لدى اليونان. وتظهر نزعته هذه في كتابه «عن الجمهورية» De la Republique الذي أصدره عام 1576. فيضع في هذا الكتاب نظرية في السيادة لتبرير الحكم الملكي المطلق.

ولذلك يحاول بودان أن يحل «الواقعية الكاملة» محل واقعية ماكيافلي الناقصة. وهي واقعية تستبقي الصلة قائمة بين الفلسفة والاخلاق وبين القانون وعلم السياسة.

وما تحليلات ابن خلدون المتشعبة الا تعيّنات لفكرة القهر والاستئثار من جهة وفكرة التداول من جهة ثانية: تعني الدولة عنده أولاً، إله القهر والغلبة والاستقلال بالملذات والمفاخر فيصفها وصف المحلل الاجتماعي، وتعني من جهة ثانية مدة استيلاء جماعة مخصوصة على السلطة والمال، فيحاول تحديدها بوسائل طبيعية ويتحول إلى مؤرخ وفيلسوف تاريخ.

والفكرتان موجودتان في القرآن الذي يلخص تاريخ الاولين السابق للوحي الذي أحدث قطيعة في حياة البشر بين الانسانية الحيوانية والانسانية الفطرية.

وتبدو الجمهورية الاسلامية في هذا على طرفي نقيض مع الجمهورية الرومانية والمدنية اليونانية، فالاولى هي دولة الجمهور. والثانية هي دولة المواطنين. ودولة الاسلام هي دولة الله. والدولة العصرية هي امتداد للجمهورية الرومانية والمدنية اليونانية. فالدولة العصرية، برأي حسن صعب، ليبرالية كانت أم ماركسية أم اشتراكية هي دولة ديمقراطية. والديمقراطية هي أيضاً المصطلح اليوناني لحكم الشعب Demos. الديمقراطية هي حكم الشعب أو حكم الجمهور أو حكم المواطنين. والحكم الاسلامي هو حكم الله. فالحكم العصري والحكم الاسلامي هما في الظاهر نقضان. الحكم في الدولة العصرية للشعب. والحكم في الدولة الاسلامية لله.

وان عقلنة السياسة هي التي ساعدت على استقلال علم السياسة وتقدم الفكر السياسي في بحث الروادع والحدود والضوابط والتوازنات الدنيوية لا الاخروية للسلوك السياسي أي للسلوك الانساني. ومأساة الفكر السياسي الاسلامي هي مأساة الهوة التي تفصله عن الواقع السياسي.

عاصر ماكيافلي أولئك الذين أنشأوا «الامارات الجديدة»، حيث قام بدراسة أساليبهم بشغف. والاعتقاد باعتماد قوة هذه الامارات الجديدة على الله لا يبدو أمراً منافياً للعقل فقط، بل هو دليل على الكفر كذلك، وكان على ماكيافلي السياسي الواقعي ان يتعد نهائياً عن القاعدة التي اعتمد عليها النظام في العصر الوسيط. فلقد بدا الاصلي الإلهي المزعوم لحقوق الملوك أمراً وهمياً كلبية من آثار الخيال، وليس من آثار الفكر السياسي.

كان ماكيافلي دائم الاعتراض على سلطة الباب الدنيوية. فقد رأى فيها خطراً فادحاً يهدد حياة ايطاليا السياسية. الا أنه لم يهاجم مبادئ الاخلاق، ولم يكتشف لهذه المبادئ أية

فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص، ويخلص هذا كله في العبارة التي قالها هوبز: «الانسان للانسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع».

لذلك حتم القانون الطبيعي على الافراد أن يبحثوا عن مخرج من هذه الحالة فأقاموا فيما بينهم عقداً كوّنوا بموجبه الدولة.

ويؤكد هوبز ان الذي يمكن الحاكم في الدولة من أداء واجبه الاول والواجبات المتفرعة عنه انما هو تمتعه بالسيادة المطلقة، فهذه السيادة هي التي تحفظ الدولة، تخلفها أو تقيدها هو الذي يقضي على الدولة.

ونخلص مما تقدم الى القول بأن هوبز - أحد فلاسفة، القرن السابع عشر البارزين - كان يؤيد الملكية المطلقة ويحلل نظريته في العقد الاجتماعي بحيث توصل الى السلطان المطلق للحاكم (الملك).

2 - نظرية العقد الاجتماعي عند لوك Locke :

يعتقد لوك أن الفطرة حالة تسود فيها الحرية والمساواة بين الافراد. والافراد يخضعون للقانون الطبيعي الذي يمنحهم حقوقاً ثابتة بالنسبة لأنفسهم وبالنسبة لممتلكاتهم. وعلى ذلك فحالة الفطرة الأولى لم تكن وحشية ولكنها كانت تتميز بعدم الاستقرار لعدم وجود شخص غير متميز يحمي الافراد ويكفل لهم التمتع بحقوقهم الطبيعية، لذلك تعاقد الافراد فيما بينهم وكونوا مجتمعاً سياسياً، ثم تعاقدوا مع سلطة حاكمة تنازلوا لها عن جزء من حقوقهم ليتيحوا لها القيام بأعمال لتحقيق هدف المجتمع.

وهذه الهيئة (أو السلطة) مستقلة عن الافراد وتعتبر فوقهم بمعنى أن لها سلطة عليهم. وقيام هذه الهيئة يؤدي بذاته الى نشوء الدولة بسبب تنازل الافراد عن بعض حقوقهم بقصد تكوين مجتمع سياسي. على هذا، ليست سلطة الحاكم مطلقة بل تقبل التغيير بخلع الحاكم، وهذا فارق موضوعي بين لوك وهوبز.

3 - نظرية العقد الاجتماعي عند روسو Rousseau :

رأى روسو أن الدولة تنبثق من قبول الافراد بها باعتبارها شاملة السلطة، الا أن كل ارادة من ارادات هؤلاء الافراد، في كل مرحلة من مراحل العمل، تشكل جزءاً من ارادة الدولة،

الدولة القانونية

أصل الدولة في الفكر السياسي في مطلع العصور الحديثة (في القرن السابع عشر والثامن عشر).

تطور الفكر السياسي في هذه الفترة التاريخية تطوراً ملحوظاً وظهر كثير من الفلاسفة قدموا نظريات سياسية كان لها دور وأثر بارز في النظم السياسية التي ساد تطبيقها في أوروبا في ذلك الحين. ولا زالت آثارها باقية حتى الآن.

وكان بعض الفلاسفة الذين ظهوروا في هذه الفترة من الداعين للحكم المطلق المؤيدين له في فلسفتهم، وفريق آخر يناصر الحرية ويعتق المبادئ الديمقراطية وينادي بها. كما استنبط المفكرون في تلك الفترة الكثير من النظريات لتفسير أصل نشأة الدولة.

ولا شك أن النظرية التي تقيم الدولة على أساس القبول هي نظرية العقد الاجتماعي في أشكالها الأكثر بدائية.

أصل الدولة في نظرية العقد الاجتماعي

Théorie du Contrat Social

لقد انتقل الافراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة المنظمة بواسطة العقد، لذلك يعتبر العقد الاجتماعي أساس وأصل نشأة الدولة.

ولقد تنوعت النظرية العقدية وان اتفقت في أساسها. وسبب ذلك يرجع الى التصورات المختلفة التي تصورها الكتاب والفلاسفة لهذا العقد سواء من ناحية وصف حالة الإنسان الفطرية السابقة على العقد، أو في تحديد اطراف العقد، أو في تحديد مضمونه ونتائجه.

ولقد تبنى النظريات العقدية الكثير من المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر. الا أن أشهر هذه النظريات هي ما نسبت الى توماس هوبز Thomas Hobbes 1588 - 1679 وجون لوك John Locke 1632 - 1714، وجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau 1712 - 1778.

1 - نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز Hobbes :

يرى هوبز أن النظام السياسي هو اصطلاحى وطبيعي في آن معاً. فهو اصطلاحى بمعنى أن الانسان هو الذي أوجده، وهو طبيعي مع ذلك لأن الانسان انما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية. لكن الانسان عند هوبز ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما سيقول

أثناء ممارستها السلطة، ورأي الشعب يكون هو الموجه لتصرفاتها باستمرار.

والشعب يراقب الحكومة باستمرار في أداء واجبها الموكل اليها. وبذلك فرق روسو بين الحكومة والسيادة. ان روسو قد أخذ عن جون لوك وصفه للانسان في حالة الطبيعة. ولذلك دعا الى العودة الى الطبيعة وكانت فلسفته السياسية تقدر امكانيات الرجل العادي، ولعله تأثر في ذلك بأرسطو وبالفلسفة السياسية عند اليونان بوجه عام. ان المغزى السياسي هو الحرص على اشراكه في توجيه الشؤون العامة، وهذا الاتجاه في ذاته اتجاه ديمقراطي فاق ما تضمنته فلسفة جون لوك في مهاجمته للاستقراطية الانكليزية في عصره.

ولا شك أن سان سيمون Saint Simon 1760 - 1825 عندما يأتي ويقرر أن الدولة يجب أن تعمل لمصلحة مجموع الشعب وخاصة « الطبقة الأكثر عدداً والأكثر فقراً » La classe la plus nombreuse et la plus pauvre، انما هو، في رأي الكثير من المفكرين، يؤكد موقف روسو ويبرزه من جديد.

ونخلص الى أنه مع روسو بدأ عصر كلاسيكي في الفلسفة السياسية امتد الى ما بعد المرحلة الهيجلية.

نشأة الدولة القومية

إذا كانت الدولة المدنية هي من مظاهر التاريخ القديم، ودولة الامارة ودولة الاقطاعية من مظاهر التاريخ الوسيط، فإن الدولة القومية National State هي احدى ظواهر التاريخ الحديث، وسميت بالدولة القومية تمييزاً لها عن الوحدات السياسية في التاريخين القديم والوسيط. هذه الدولة القومية تكونت من اندماج عدة دويلات أو امارات أو دوقيات في دولة واحدة. ويرى هايز Hayes ان هذه الدولة متوسطة الحجم، أما من حيث النظم السياسية والاقتصادية فقد اختلفت اختلافاً جوهرياً عن « المدن » في الامبراطوريات القديمة وعن الولايات في العصر الوسيط.

ويقول أنصار نظرية التطور أن الدولة القومية تقوم على أساس وحدة الجنس (صلة الدم)، واللغة، والدين، والعادات، والتقاليد، فالتزاوج والاستقرار أوجدا الأسرة، ومن تعدد الاسرات نشأت القبائل والعشائر، ثم قامت دولة المدينة لتنضم مجموعة عشائر، وبعدئذ قامت الولاية ثم الاقطاعية لتنضم مجموعة ولايات أو اقطاعات أو كليهما، واستمرت عملية التطور لتقوم الدولة القومية، لكن في ظروف مغايرة تماماً

لظروف العصرين القديم والوسيط.

ولقد كان المؤرخون ولا يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة، مع مميزاتها العسكرية والتنظيمية والاقتصادية والثقافية، بظاهرة القومية. نلاحظ بالفعل أن الدولة الحديثة ازدهرت في بلاد - كفرنسا وانكلترا - نما فيها لاسباب معروفة وعي قومي ابتداءً من القرنين الرابع والخامس عشر، استغلتها الملكية لإنهاء التجزئة الاقتصادية في الداخل، ولبناء وسائل التوحيد، من جيش وادارة واقتصاد لمحاربة النفوذ الخارجي دينياً كان من قبل البابا أو سياسياً من قبل الامبراطور. من غير المستبعد أن تكون مميزات الدولة الحديثة: البروقراطية، والسوق الوطنية والتوحيد اللغوي... النتيجة المبنية على وعي قومي.

وقيام الدولة القومية مشروع في الفلسفات السياسية للفيلسوف الفرنسي بودان Bodin في القرن السادس عشر والفيلسوف الانكليزي هوبز Hobbes في القرن السابع عشر والفلاسفة الالمان فيشته Fichte، وهيجل Hegel وغيرهم في القرن التاسع عشر.

وقد تلخص الدرس الاول الذي حاول فيشته ان يعلمه للشعب الالمانى، وقيم على أساسه الوحدة الالمانية في تأكيد أهمية الروح القومي في توحيد المواطنين، بالتخلي عن مبادئ الفردية الصادرة عن نظرية الحق الطبيعي ونادى بالنظرية العضوية Théorie organique، Organic Theory في الدولة.

واستطاع بهذا أن يكون حلقة اتصال بين فلسفة ايمانويل كانط Immanuel Kant 1724 - 1804 وفلسفة هيجل Hegel 1770 - 1831 السياسية.

وإذا ما استعرضنا التحول في نظرية فيشته Fichte عن الدولة، من تمجيد للفرد الى تمجيد للدولة، ومن نزوع ديمقراطي تحريري الى نزوع سلطاني ومن ايمان بالعالمية الى ايمان بالقومية، ودعوته الى تحقيق هذه الاهداف على يدي الحاكم البطل والصفاة المختارة المحيطة به، نرى أنه كان حقاً من المفكرين الاوائل الذين سبقوا الى وضع أساس النازية والفاشية.

وفي الواقع أن هذا التحول في نظرية فيشته عن الدولة الذي وجد تعبيره في مؤلفاته التي ألفها في المراحل الاخيرة من حياته مثل « الدولة التجارية المغلقة » و« نظرية القانون » و« نظرية الدولة » لم يكن تحولاً من النقيض الى النقيض تحت ضغط الظروف التاريخية فحسب وانما استمد قوته من

أو وحدة بين نقائض فهي تسمح بأعظم التوترات والمتعارضات، بل وتطلبها بالضرورة، واضطر هيجل بناء على هذه النظرة الى رفض المثل الجمالية (الاستاطيقية) لشلنغ Schelling 1775 - 1854 ونوفاليس Novalls 1772 - 1801 .

ومن دلائل المثالية الخيالية - حسب رأي هيجل Hegel - الاعتقاد بإمكان حسم النزاع بين الامم اعتماداً على السبل القانونية أو بالرجوع الى الهبثات الدولية.

ورفض هيجل Hegel منذ حدوثه جميع المثل ذات النزعة الانسانية، وأعلن أن «المحبة الكلية للبشر» مجرد اختراع ثقيل تافه. فإن مثل هذا الحب الذي لا يستند الى أي موضوع مشخص حق، لدليل الضحالة والتصنع.

فهو يقول في كتاب «فلسفة القانون»: «تمهد روح العالم في زحفها الى الأمام الى كل شعب بتحقيق دور معين. وبذلك يتولى كل شعب في التاريخ العالمي السيادة بدوره (وهو لا يستطيع تحقيق مهمته في خلق مثل هذا العصر الا مرة واحدة). وبالنسبة لهذا الحق المطلق الذي يتمتع به المسؤول عن المرحلة الحالية من تقدم روح العالم، تعد أرواح الشعوب الاخرى محرومة من أي حق لاحق على الاطلاق. وليس لها أي حساب في التاريخ العالمي، تماماً كالمصور التي ولّى عهدها».

ومع هذا، فهناك نقطة واحدة يتضح وجود خلاف فيها بين مذهب هيجل ونظرية الدولة الشمولية Totalitarian State. فبينما يصح القول بأن هيجل قد أعفى الدولة من أي التزام أخلاقي، وصرح بأن قواعد الاخلاق تفقد معناها الكلي عندما تنتقل من مشكلات الحياة الفردية والسلوك الفردي، الى سلوك الدولة، الا أنه رأى استمرار بقاء قيود أخرى لا تستطيع الدولة التحلل منها، فالدولة. في مذهب هيجل Hegel تنبع «العقل الموضوعي» Objective Mind. على أن هذا المجال هو مجرد «مرحلة، أو «لحظة» في التحقق الفعلي «للفكرة». اذ تعلق عليها في العملية الديالكتيكية Dialectique Process مرحلة أخرى أسمى من ذلك هي «عالم الفكرة المطلقة» Absolute Idea تبعاً للتعبير الذي ذكره هيجل ذاته.

ولم يقتصر هيجل في حديثه عن الدولة على الكلام عن قوتها وسلطانها، بل تحدث عن حقيقتها أيضاً. وكان هيجل من كبار المعجبين «بالحقيقة الكامنة في القوة». ورغم هذا فإنه لم يخلط هذه القوة بالقوة المادية الصرفة. فلقد كان يدرك جيداً أن أية زيادة في الثروة المادية لا يمكن اعتبارها

المبادئ التي تجاوبت في فلسفة فيشته Fichte الميتافيزيقية والاخلاقية والتشريعية والسياسية والتاريخية أيضاً.

نظرية هيجل في الدولة

ان نظرية هيجل Hegel 1770 - 1831 في الدولة هي نتيجة لفكرته عن التاريخ. فلم تبدُ الدولة في نظر هيجل مجرد جانب من التاريخ أو مجرد جانب متميز فيه، بل بدت في نظره جوهر التاريخ وروحه. فهي ألف باء التاريخ. واستبعد هيجل قدرتنا عن التحدث في وقائع التاريخ بغير كلام عن الدولة. فلم تبدُ الدولة في نظر هيجل مجرد ممثل «لروح العالم» Spirit of World، بل بدت عنده «روح العالم» مجسدة.

يقول هيجل في بحثه الخاص عن دستور المانيا: «من المبادئ المعروفة والمسلم بها ان المصلحة الخاصة للدولة هي أهم عامل. إن الدولة هي الروح التي تعيش في العالم، وتحقق نفسها فيه بواسطة الوعي، بينما تقوم الروح بتحقيق نفسها بالعقل في الطبيعة في صورة شيء مغاير لها، أي كروح ساكنة... وعندما نتصور الدولة علينا أن لا نتصورها في صورة أية دولة جزئية أو دساتير جزئية، والاصح هو أن نتصورها في صورة الله والفكرة بعد تحققها بالفعل على الأرض، وفي هذا الكفاية».

وليس مذهب هيجل من هذه الناحية، متعارضاً على طول الخط مع النظريات الرومانتيكية في الدولة. وما من شك في أن هيجل كان مديناً الى أبعد حد للرومانتيكية. وقبل بعض أفكارها الاساسية، وتأثير هردر Herder 1744 - 1803 وكتاب الرومانتيكية، واضح في نظراته الى التاريخ وفي فكرته عن الروح القومية. ولكن نظراته السياسية قد استندت الى مبادئ مختلفة اختلافاً تاماً، اذ كانت صلتها بالفكر الرومانطيكي صلة سالبة فحسب. لقد رفض النظريات التي فسرت فكرة الدولة على أنها مجرد حشود إرادات الافراد المرتبطة بعضها ببعض بقيود قانونية أو بقيود اجتماعية أو بعقد ملزم بالخضوع والتبعية. وأصرَ هيجل مثل الكتاب الرومانطيين السياسيين على القول بتمتع الدولة بوحدة عضوية. والكل في هذه الوحدة. وفقاً للتعريف الارسطي - «سابق» للاجزاء. أما من جهة طبيعة هذه الوحدة العضوية، فقد ابتعدت نظرة هيجل عن نظرة كل الكتاب الرومانطيين على وجه التقريب. فهو لا يستطيع ادراك «الوحدة العضوية» بنفس المعنى الذي ظهر عند شلنغ Schelling المنقلب بفيلسوف الرومانطيكية، لأن وحدة هيجل وحدة ديالكتيكية

مستقلة ظاهرياً تخفف من حدة الصراع بوضعه في نطاق « النظام ». تلك السلطة الناشئة عن المجتمع، المتعالية عليه، والتي تزداد استغلاً يوماً بعد يوم، هي « الدولة ».

كما عبر لينين عن جوهر الدولة بقوله: « ان الدولة هي آلة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى... آلة الغرض منها أن تخضع لطبقة سائر الطبقات المطوعة الأخرى ».

وعلى ذلك فإن فلسفة ماركس وانجلز المادية الجدلية التاريخية تقوم في جوهرها على الصراع بين الطبقات كما عبرا عن ذلك بقولهما في « البيان الشيوعي » The Communist Manifesto: « ان تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات ». وهذا ما أكدته لينين فيما بعد في كتابه « الدولة والثورة ».

رأى لينين Lenin في جهاز الدولة عنفاً منظماً وأن البروليتاريا ليست في حاجة إلى دولة الا لفترة معينة؛ فدكتاتورية البروليتاريا المؤقتة أمر ضروري حتى تتم تصفية الطبقات المالكة وحتى تنتقل ملكية أدوات الانتاج إلى المجتمع كله.

وهذا ما يعبر عنه لينين في كتابه « الدولة والثورة » عام 1917، حيث يقول: « بعد الثورة تحل الدولة البروليتارية محل الدولة البرجوازية. لكن القضاء على الدولة البروليتارية، على الدولة في كل أشكالها، لا يتم بالإنقراض الذاتي الطبيعي ». ثم يستطرد قائلاً: « على أنه لا يمكن أن يدور الحديث بحال عن تحديد ساعة « الاضمحلال » المقبل، خاصة لأنه يمثل عملية طويلة ».

وهكذا تصبح الدولة في النظرية الماركسية، مجرد ضرورة زائلة تعكس حالة القوى الاجتماعية حيث تتلازم الظاهراتان، فتزول الدولة بزوال ذلك الصراع.

نظرية الدولة في المذاهب الفوضوية

إن ما يجمع بين المدارس الفوضوية هو العداء لظاهرة وجود الدولة لأنها ضارة تفسد الحاكم وتقسّم المحكومين، ولأنها غير ضرورية لكونها عديمة الفعالية، وان اختلفت الآراء في فهم الطريق إلى زوالها. فقد اعتقد كروبوتكين Kropotkin بأن الدولة تضمحل تدريجياً من خلال تطور التعاون الطوعي بين الافراد والجماعات التي تحل - مع الأيام - محل الدولة، حتى ضمن المجتمع الرأسمالي. أما باكونين Bakunin فقد نادى بضرورة الثورة ولكنه اعتقد أنه بالإمكان إلغاء الدولة فور نجاح الثورة.

معبّراً لثروة الدولة وسلامتها. وأكد هذه النظرية في فقرة من كتابه الكبير في المنطق، فقد أشار: « كثيراً ما تؤدي زيادة رقعة أي دولة إلى إضعاف مظهرها، أو إلى حدوث انحلالها، ومن ثم فإنها تكون سبباً في بدء خرابها ».

واتجه هيغل في بحثه عن دستور المانيا إلى تأكيد عدم اعتماد قوة أي دولة على كثرة عدد سكانها، أو على جيشها، أو حجمها. ان ضمان بقاء الدستور يعتمد بالاحرى « على الروح الكامنة في تاريخ الشعب، الذي صنعت منه الدساتير وتصنع منه ». وبدأ إرغام هذه الروح الكامنة في الخضوع لارادة حزب سياسي أو أي زعيم فرد أمراً مستحيلاً في نظر هيغل.

نظرية الدولة في الفلسفة الماركسية اللينينية

لقد اعتنق كارل ماركس Karl Marx 1818 - 1883 وفردريك انجلز Friedrich Engels 1820 - 1895 بعض آراء هيغل الفلسفية وخاصة منطق الجدلي في دراسة التاريخ، أو كما يقول لانكستر Lancaster لقد أخذ منه جهاز الجدلية.

لكن ماركس رأى رأياً مخالفاً لهيغل إذ يشير إلى أن الحقيقة لا تكمن في الصيرورة الروحية ولكنها خارجية وتكمن في الواقع الموضوعي للروابط الاجتماعية المتغيرة.

على هذا، فالدولة عند ماركس لا تعدو أن تكون مجرد ظاهرة ثانوية إلى جوار الظواهر الاساسية الاجتماعية والاقتصادية. وما هي الا مجرد تعبير عن الصراع بين الطبقات. ويتجسد هذا الصراع في السلطة السياسية التي تكون دائماً دكتاتورية طبقة اجتماعية جاثمة على طبقة اجتماعية أخرى، فسلح الطبقة السائدة يكمن في المحافظة على سيطرتها واستقلالها. فالدولة بهذا المعنى تكون « أداة قسر واكره » تعكس النظام السائد في مرحلة تاريخية اجتماعية تقسم بانقسام المجتمع إلى طبقات، وترتبط نشأتها ووجودها، بنشأة الصراع الطبقي واستمراره.

ولهذا جعل ماركس من « التبعية » ظاهرة ملازمة للدولة، ونابعة من ماهيتها وطبيعتها. ويرى ماركس أن ماهية الانسان تكمن في جانبه الاجتماعي وليس السياسي، ولهذا رفض ما ذهب اليه هيغل من أن « الدولة تجسيد سام للمقل والفكرة، تسمو على الحياة الاجتماعية وتستقل عنها ». ورأى ماركس أن « المجتمع المدني » هو القاعدة الحقيقية للدولة وليس العكس. ولكي لا تفنى تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتناقضة في صراع عقيم، تنشأ بالضرورة سلطة

نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر

تتخذ نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر كما حددت دعائمها في تفكير الفيلسوف الانكليزي المعاصر برتراند راسل Bertrand Russel 1872 - 1970 موقفاً معيناً في « اشتراكية الدولة ». وهي ترى أن الشر الاساسي في المجتمع هو العبودية وليس الفقر. وأن الانحطاط المعنوي The Spiritual Depradation، يمثل خطراً كبيراً على حياة الانسان أكثر مما يمثل البؤس المادي The Material Misery. وقد ركزت الفلسفة السياسية المعاصرة لبرتراند راسل، المساوىء التي تتحقق بالحياة التي يعيشها العالم في ثلاثة أنواع من المساوىء: المساوىء المادية Physical Evils والمساوىء الشخصية Evils of Character ومساوىء السلطة أو القوة Evils of Power. وانتهت الفلسفة السياسية عند راسل الى أنه يمكن الحكم على النظام السياسي على أساس مدى علاقته بهذه الانواع الثلاثة من المساوىء، كما رأت أن الوسائل الرئيسية التي يمكن عن طريقها مكافحة هذه المساوىء هي: العلم بالمساوىء المادية، والتربية بأوسع معانيها - بما تتضمنه من عوامل التنشئة لدى الفرد واتاحة الفرصة للتعبير فيها عن نفسه - لمساوىء الشخصية، واصلاح النظام السياسي والاقتصادي كعلاج لمساوىء السلطة. وأكد راسل ان الاشتراكية تمثل الحل لمساوىء السلطة في النظام الرأسمالية.

على أي حال، فقد ذهبت نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر الى أنه يجب تدعيم اشتراكية الدولة - تلك الاشتراكية التي تجعل من ملكية الدولة وسيطرتها على المشروعات الاقتصادية أمراً لصالح المواطن العادي - بديمقراطية فعالة ومحاطة بحماية أكبر ضد طغيان الحكومة، مع ضمانات أكثر لحرية الدعاية من أي ديمقراطية سياسية بحتة وجدت حتى الآن. هكذا فإن الهيئة التشريعية The Legislature يجب أن تستعيد كثيراً من السلطات التي اغتصبها الهيئة التنفيذية The Executive في الدولة الحديثة حتى تصبح اشتراكية الدولة أكثر صلاحاً للفرد والمجتمع على السواء.

وفي هذا المجال لا بد من الإشارة لنظرية « دولة الرفاه العام » أو « دولة الرفاهية » Welfare State، Etat de L'abondance. هذه النظرية التي ترى بأن الرأسمالية قد تغيرت وتحولت الى « رأسمالية شعبية »، أما الدولة فأصبحت

« دولة الرفاه العام ».

كما نرى بأن الصراع الطبقي، وخاصة نضال « البروليتاريا » Proletariat ضد البرجوازية، لم تعد له ضرورة في الظروف الحاضرة. وذلك انطلاقاً من أن المجتمع الرأسمالي قد حقق « المساواة الاجتماعية والانجاء الاجتماعي » بين جميع أفراد. وعليه يروج علماء الاجتماع والسياسة، من مؤيدي هذه النظرية، لفكرة « الاضمحلال الذاتي » للصراع الطبقي ولحتمية زوال الطبقات في المجتمع الرأسمالي، وذلك عن طريق « الادارة الذاتية » للدولة الرأسمالية.

ومن بين هؤلاء العلماء على سبيل المثال، البرونسور الأميركي جون ك. غالبرايت John. K. Galbraith، الذي يروج لفكرة « تحول » Transformation المجتمع الرأسمالي والدولة الرأسمالية. والذي يرى في هذا « التحول » Transformation ظاهرة القرن العشرين.

ويزعم غالبرايت Galbraith في كتابه « مجتمع الوفرة » - أو المجتمع الغني - The Affluent Society بأنه في الولايات المتحدة الأمريكية « يموت أفراد من الشعب الأميركي نتيجة للثخمة أكثر من الذين يموتون من سوء التغذية ». وقد لاقت نظرية « دولة الرفاه العام » رواجاً خاصاً منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين في الدول الرأسمالية.

ويستشهد مؤيدو نظرية « دولة الرفاه العام » عادة بتوجيه الاقتصاد، والتأمين الاجتماعي، والخدمات الطبية، والاصلاحات الاقتصادية، والخدمات الثقافية والخدمات العامة، مع أن كل هذه التدابير اضطرت الدول الرأسمالية الى انجازها تحت ضغط الصراع الطبقي في مجتمعاتها. كما يزعمون أن « دولة الرفاه العام » هي اشتراكية أو هي على أي حال « على أعتاب الاشتراكية » والوقائع تدحض أسطورة « دولة الرفاه العام » ...

مفهوم الدولة ومؤسساتها في القانون الدولي العام

ولعله من الأفضل أن نشير بادىء ذي بدء الى تعريف الدولة التي تعتبر الشخص الرئيسي للقانون الدولي. فهي، في ضوء هذا القانون، مجموعة من الافراد يقيمون بصفة دائمة في اقليم معين وتسيطر عليه هيئة حاكمة ذات سيادة. وعلى هذا الاساس لا بد من توافر مجموعة عناصر حتى تكتمل للدولة أركانها:

أولاً: مجموعة من الافراد أي الشعب.

ثانياً: اقليم تقيم عليه هذه المجموعة بصفة دائمة.
ثالثاً: هيئة حاكمة ذات سيادة تتولى شؤون المجموعة
وتسيطر على الاقليم.

تلك هي الدولة وأركانها. وكما سبق أن أوضحنا، كان نشوء الدولة القومية وليد حركة التطور، كما أنها بورجوازية النشأة بمعنى أنها قامت في ظل النظام الرأسمالي والثورة الصناعية وما صاحب ذلك من ظهور مبدأ «دعه يعمل، دعه يمر» Laissez faire, Laissez passer: أي مبدأ الحرية.

ومن أركان الدولة وجود حكومة ذات سيادة، ومن هنا نتساءل هل من الممكن وجود دولة بدون حكومة أو وجود حكومة بدون دولة؟ ثم ما هي السيادة؟ ويجب على التساؤل الاول هارولد لاسكي Harold Laski فيشير إلى أنه لا انفصام بين الدولة والحكومة فلا يمكن أن تقوم دولة بغير حكومة، فهو يرى أن الدولة ما هي الا اسلوب أو طريقة لتنظيم الحياة الاجتماعية، لذلك فهي تحتاج إلى جهاز من الأشخاص يمارس باسمها سلطة القهر العليا التي لها وحدها حق امتلاكها وليس لغيرها من المجتمعات الانسانية. إذ أنه من الواضح أنه طالما كانت الدولة ذات سيادة فلن ترتبط بأية ارادة غير ارادتها. وهو يرى أن التمييز بين الدولة والحكومة هو تأكيد التقييد على الحكومة فيما يتعلق بالعمل على تحقيق الهدف الذي من أجله وجدت الدولة.

ثم يسترسل لاسكي موضحاً أن التمييز بين الدولة والحكومة هو، في حقيقة الأمر، تمييز نظري أكثر مما هو واقعي لأن كل عمل ينسب للدولة هو، في الواقع من عمل الحكومة. واردة الدولة تتمثل في قوانينها، ولكن الحكومة هي التي تعطي جوهراً وتأثيراً لمحتويات هذه القوانين. وعندما تصرف الدولة بطريقة معينة، فهي طريقة ثانية لأن هؤلاء الذين يتصرفون كحكومة يقررون، صواباً أو خطأ، استخدام سلطتها بهذه الطريقة، أما الدولة نفسها، من الناحية الواقعية، فلا تصرف أبداً، لأن هؤلاء أصبحوا أكفاء لتنفيذ سياستها، هم يتصرفون نيابة عنها، ولذلك يجب أن نقول «ان الدولة تقوم على أساس مقدرة حكومتها على ممارسة سلطتها العليا القهرية بنجاح».

والقضية الاساسية التي يجب أن نشير إليها هي أن نظرية الدولة كما تبلورت بعد مناقشات دامت أكثر من ثلاثة قرون مضت، هي قضية واضحة، فقد أكدت هذه المناقشات من خلال تجارب الشعوب والدول أنه «يجب في أي مجتمع سياسي يعمل على تحاشي الوقوع في الفوضى ان توجد فيه

سلطة محلية تصدر الاوامر، وتلك السلطة هي السلطة صاحبة السيادة وتمارس باسم الدولة وبواسطة الحكومة التي يعهد اليها بإدارة تلك الدولة».

وهنا نتساءل عن العلاقة بين الشعب من ناحية وبين الدولة والحكومة من ناحية أخرى؟ أما الدولة فلها السيادة، والحكومة هي التي تمارس أعمال هذه السيادة، ويقابل هذا من ناحية الشعب «الولاء» للدولة. ولكن على أي أساس يقوم هذا الولاء؟

يشير لاسكي إلى أن هذا الولاء منبثق من أن الفرد اكتشف أن ارادته الحقيقية متطابقة مع ارادة الدولة. وباطاعته الدولة فإنه يطيع الجانب الاحسن من نفسه. وباطاعته الدولة فهو يعطي ولائه للسلطة التي تحمي الاهتمامات الكلية والدائمة للمجتمع ضد الاهتمامات الجزئية الممثلة بالتجمعات الاخرى التي تعمل في نطاق سلطة الدولة كالعائلة، والقرية، والجمعيات المختلفة، وأماكن العبادة، والاتحادات على اختلاف أنواعها. فالدولة إذن، هي الاتحاد الاعظم والاشمل الذي بداخله تجد التجمعات الاخرى معنى لها. انها المنظم الوحيد للحقوق والحارس على القيم والأخلاق.

إذن، إن اعتبار حق الدولة في الالتزام بطاعتها يستند بصفة عامة إلى أدائها لثلاث وظائف رئيسية:

- 1 - انها تحمي النظام.
- 2 - انها تهيم وسيلة للتطور السلمي.
- 3 - انها تمكن من سد المطالب في أوسع نطاق ممكن.

مؤسسات الدولة في الديمقراطيات الغربية

رأينا إذن أن الارتباط وثيق بين الدولة والحكومة التي هي كما يقول لاسكي، جهاز من الأشخاص يباشر، باسم الدولة، السلطة. وينصرف الذهن بالنسبة لكثير من الناس إلى أن الحكومة تتكون من مجموعة من المؤسسات تكمل بعضها بعضاً، فضلاً عن أن العلاقات فيما بينها تختلف من بلد إلى آخر، ومرجع ذلك شكل الدولة والاسلوب الديمقراطي الذي تمارسه. فهناك دولة بسيطة مثل بريطانيا وفرنسا ولبنان ومصر وغيرها من الدول وهذه تحكمها حكومة مركزية كما أن هناك دولاً مركبة أي أنها تأخذ شكلاً فيدرالياً مثل الولايات المتحدة الاميركية والهند وسويسرا، والبرازيل وغيرها ومثل هذه الدول تقوم فيها حكومة مركزية وإلى جانبها حكومات للولايات وحكومات مثل هذه الدول تتمثل في رئيس الدولة ثم عدد من السلطات تقوم عادة على أساس الفصل فيما بينها

الفرد مقيد في استعمال حريته بحقوق غيره من الأفراد، كذلك تنقيد الدولة في تصرفاتها بما للدول الأخرى من حقوق يتعين عليها عدم الإخلال بها. فالدول تربطها ببعضها مصالح مشتركة تفرض عليها التعاون وتجعلها في حالة تبعية متبادلة، وليس للدولة في سبيل تحقيق أغراضها الخاصة أن لا تكثر بمصالح الدول الأخرى، وممارستها لسلطانها يجب أن تكون في نطاق قواعد القانون الدولي وفي حدود تعهداتها والتزاماتها الدولية، لأن هذا التقييد أولاً عام يشكل كافة الدول وفي صالحها جميعاً، ولأن السيادة ثانياً لا تتنافى مع الخضوع للقانون، والذي يتنافى معها إنما هو الخضوع لارادة دولة أخرى.

ويعتبر مبدأ السيادة من أهم مبادئ القانون الدولي، وانه بدون الفهم الصحيح لمبدأ السيادة لا يمكن معرفة جوهر وطبيعة قواعد القانون الدولي، وعلاقته بالقانون الوطني، وحدود السيادة الوطنية للدولة والطبيعة القانونية للأقليم والمنظمات الدولية وكذلك التعايش السلمي بين الدول ذات الانظمة الاقتصادية والاجتماعية المختلفة وغيرها من مسائل القانون الدولي.

ومن جانب آخر، يرى بعض الفقهاء أن السيادة هي الطابع السياسي والقانوني للدولة، لأنها تحدد وجود وتطور مبادئ القانون الدولي. مثال ذلك احترام سيادة الدولة والمساواة في السيادة، واحترام كيان الدولة والاستقلال السياسي، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول وعدم العدوان على الدول. وعليه، فإن هناك علاقة وثيقة بين الدول وسيادتها الوطنية في العصر الحديث.

وأخيراً فإن في التدابير الجماعية والاقتصادية والعسكرية التي أعطيت للهيئة الدولية لاتخاذها ضد أية دولة تنحرف عن قواعد القانون الدولي كما نص عليها ميثاق الأمم المتحدة (بموجب المواد 39 - 40 - 41 - 42 والمواد 50 - 53 - 54 - من الميثاق)، ما يكفل احترام قواعد القانون الدولي والالتزام بها من قبل الدول الاعضاء في الهيئة الدولية، تحاشياً لاتخاذ الهيئة تلك الاجراءات ضدها. ويطلق بعض الفقهاء على هذه الاجراءات اسم الحماية المنظمة بدلا من الحماية الذاتية التي تلجأ اليها كل دولة على حدة للحصول على حقها. ومن أجل المحافظة على مكانتها وسمعتها تحاول أغلب الدول تبرير تصرفاتها الشرعية وغير الشرعية على أنها متفقة مع قواعد القانون الدولي.

وهكذا تبدو الدولة في عصرنا، دولة مقيدة، ليس فقط في

مثل السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية وغير ذلك من سلطات أو هيئات تابعة.

وعلى أي حال فان دساتير هذه الدول أي قوانينها الأساسية، هي التي تحدد اختصاصات السلطات فيما بينها وحقوق وواجبات المواطنين وغير ذلك من أمور تتصل بسيادة الدول وأنشطتها المختلفة.

أما وعن تنظيم الدولة The Organization of State المعاصرة، فإننا نعلم أن التنظيم من أهم خصائصها، وبصفة عامة فان « مشكلة تنظيم الدولة هي مشكلة العلاقة بين رعاياها والقانون ». وبصدد مسألة القانون فانه قد يسهم رعايا الدولة، في وضع القانون، وفي هذه الحالة تكون الدولة ديمقراطية بدرجات متفاوتة، أو قد يُفرض عليهم دون أن يسهموا في وضعه، وفي هذه الحالة تكون الدولة استبدادية بدرجات متفاوتة أيضاً. وعلى العموم لا يمكن أن يوجد أي من هذين النمطين من التنظيم في صورة خالصة لكن بصفة عامة فإن الدولة الديمقراطية الكاملة تستثير جميع مواطنيها في كل ما يجد من الأمور لاتخاذ قرارات بشأنها، كما قد تقوم الدولة الاستبدادية المطلقة، بوضع جميع الأمور وتطبيقها في الدولة بنفسها.

وان الشكل الديمقراطي هو الافضل لجميع الدول لأن الديمقراطية رغم جميع جوانب ضعفها تتيح الفرصة لأكبر قدر ممكن من المطالب لأن يؤخذ في الاعتبار عند صوغ أوامر الدولة القانونية، كما أنها تجعل في نقد فاعلية هذه الأوامر أساساً لحبانها. وهي بزيادتها لعامل المبادأة عند المواطنين، عن طريق توسيع نطاق الشعور بالمسؤولية، لا تمنح المواطن مجرد الاحساس بالمساهمة في اتخاذ القرارات فحسب، بل تهيم له الفرصة فعلاً لكي يؤثر في جوهر هذه القرارات. تحتاج إذن الدولة الى الشكل الديمقراطي Democrateic Forme، وان كانت الديمقراطية في أية صورة من صورها، وفي بحثها عن المؤسسات المناسبة، لم تصل إلى النجاح الكامل.

الدولة ومبدأ السيادة في القانون الدولي العام

ولئن كانت السيادة في الدولة مقيدة بمبادئ الحقوق الطبيعية للمواطن وبالنجاح في ادارة الدولة لاشباع رغبات العدد الاكبر أو القطاعات الفاعلة والمؤثرة في المجتمع، فإن سيادة الدولة في العلاقات الدولية محددة بقواعد وأعراف القانون الدولي في السلم وفي الحرب على حد سواء. فكما أن

- Vorle Sugen, Über die Philosophie der geschichte, ed. George Lasson, Sämtliche Werke, VIII-IX, Leipzig, F. Meiner, 1919-1920.

عبدالفني غنوم

دين

Religion Religion Religion

لفظة «دين» العربية تضم معانٍ مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط فيما بينها. فاللفظة مشتقة من فعل «دان» وأصله «دين» ومعناه أذلّ، استعبد، وحاسب. وتدل هذه الأفعال الثلاثة على عمل تنشأ عنه علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة، يسمو أحدهما على الآخر في علاقة فعلية، حيث يملئ الأعلى إرادته على الأدنى، ويحاسبه على أفعاله. فتنشأ عند من «أذلّ»، عاطفة «طاعة» للطرف السامي و«تعبد» له، وسعي إلى خدمته مسلماً. ثم يتحول الموقف الخضوعي إلى «عادة» و«شأن»، سواء في استلزام إرادة الأمر أم في اتمام ما يأمر به. وقد يرافق هذه «العادة» إما شعور «بالورع» تجاه «السلطان»، وإما شعور «بالقهر» مع ميل قوي إلى المعصية. ويرتبط هذان الموقفان المحتملان مع فكرة ملازمة غالباً «للمدين» عن يوم «الدين» وهو يوم «الجزاء» أو «المكافأة». أما لفظة «دين» مع ال التعريف فتعني بالعربية «الاسلام»، أي الأذعان المطلق لتعاليم الله وأوامره التي أوحى بها بواسطة الملاك جبريل للنبي محمد والموسوعة في «القرآن»، والأخذ بهذه الأوامر في الحياة. وقد جاء في القرآن الكريم ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾ (19 آل عمران). ﴿ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ (86 آل عمران). وقد جاء أيضاً الدين بمعنى الحساب أو الدينونة في قوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ (الفاتحة).

في الحضارة الأوروبية استخدمت لفظة Religion للدلالة على الدين، ولم تنحصر في عائلة واحدة بل عم استخدامها على الرغم من اختلاف اللغات العائلي. أما أصل اللفظة فهو لاتيني، وقد وقع تباين في الرأي حول مصدر الاشتقاق. هنالك رأي يعود إلى ما قبل المسيحية، يأخذ به شيشرون،

الداخل بدستورها وقوانينها وعقائدها وتقاليدها، بل وأيضاً بالقانون الدولي، وما يحيط بهذا القانون من قواعد أخلاقية وقيم روحية، تنهل منها القوانين مبادئها وأصولها.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967.
- ابراهامثون، جون، بالاشتراك مع آخرين، تاريخ العلم، جزءان، تر. وزارة التربية والتعليم، طبعة أولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948.
- بدوي، عبدالرحمن، أمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.
- افلاطون، محاورات بروتاجوراس.
- البشندي، عزمي عبدالفتاح اسماعيل، نظرية الدولة بين نظام اشتراكية الدول والاشتراكية الديمقراطية، دراسة في الفكر السياسي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب في الاسكندرية، 1979.
- جمهورية افلاطون، تر. حنا خباز، طبعة ثانية، دار القلم، بيروت، 1980.
- صعب، حسن، علم السياسة، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصر نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959.
- لسان العرب، مادة، دول.
- لينين، الدولة، الطبعة العربية، موسكو، 1967.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشرق، القاهرة، 1981.
- Burgess, Joseph B., Introduction to the History of philosophy, New York, McGraw-Hill, Book Company, Inc., 1939.
- Chatelet, F., La naissance de l'histoire, T1, Coll, 10/18, les éditions de Minuit, Paris, 1962.
- Coplestone Freidelck, S.J.A., History of Philosophy, Vol. I, Greece and Rome, New Revised Edition, Westminster, Maryland, the Newmand press, 1950.
- Engels, Fredrich, l'origine de la famille, de la propriété et de l'état, Marx, Engles, œuvres choisies, T.III, éd. du progrès, Moscou, 1971.
- Gierke, Gohannes, Althusius und die Entwiek lung der maturanen Staats theorie, M. & H. Marcus Preslaw, 1931.
- Laski, harlord J., An. Introduction to politics, New Edition Prepared by Martin Wipht, London, George Allen and Unwin L.T.D.,
- La République, Edi. Les belles lettres, Paris, 1965.
- Melvin, Rader. No Compromise, London, Vitor Giollanz, L.T.D., 1939.
- Science of logic, Engilshtrans, by w H., Jolnston, and h. G., Structures, London, George Allen Qunwin, 1929. I.
- St. Augustine, City of God, X., chp. XXIX, English, Trans, by M. Dods, The Works of Augustine, Edinbyrgh, t. and t. Clark, I.

والجماعي وبدا في تشعبه أكثر الوقائع الانسانية تعقيداً. فمع التصاقه العميق بكل الانسان حتى الصميم يتعداه الى المجتمع وإلى العالم وإلى كيان يتجاوز كل هذه المعطيات الظاهرة. من هنا تنشأ الصعوبة في درسه بشكل موضوعي سليم يلقي ضوءاً واضحاً ونهائياً عليه. وفي الواقع تبدأ الصعوبة في صياغة تعريف متكامل وشامل عنه، وتزداد هذه الصعوبة وتتفاقم بعد ما حصل من انفتاح الحضارات على الماضي الدفين من جهة، وعلى الحاضر في اختلافاته الدينية بدءاً من الأديان البدائية السائدة في مجتمعات ما برحت منعزلة عن الحضارة حتى الأديان الأكثر تطوراً. وكان من البديهي أن يتأثر أي اهتمام بالدين بالاتجاهات الفكرية التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين، يمكن أن نشير إلى البعض منها:

أولاً: سيادة التاريخ على العلوم الانسانية وارتباطه مع نظرية التطور، وهذا ما دفع الى الاهتمام بالمراحل البدائية في الدين.

ثانياً: ردة الفعل ضد سيادة التاريخ في الحقبة الأولى من القرن العشرين، ونمو الاتجاه في العلوم الاجتماعية نحو الاهتمام بالنواحي العاطفية في الدين من جهة، وهذا ما دفع الى المعالجة البسيكولوجية، ومن جهة أخرى الاهتمام بالنواحي السوسيولوجية في المعتقدات والطقوس، وهذا ما أدى الى المعالجة السوسيولوجية لأمر الدين.

ثالثاً: دفع الاهتمام بدور الايديولوجيا في تنظيم الحياة الاجتماعية، ما بين الحربين العالميتين، الى دراسة الأبعاد الفلسفية في الأفكار الدينية ووسائل نقل هذه الأفكار وفعاليتها.

وقد ظهر تأثير هذه الاتجاهات في انقضاء المنهج الملائم لوضع تعريف شامل عن الدين. وفي الواقع ساد لمدة من الزمان «المنهج المقارن»، وهو يقضي بدراسة أكبر عدد ممكن من الأديان الأكثر تباعداً، من الأكثر بساطة الى الأكثر تعقيداً، ثم إقامة مقارنة فيما بينها، وذلك «بإقصاء التمثيلات الخاصة بهذا الدين والغائبة عن الأديان الأخرى، ثم الاحتفاظ في النهاية فقط بالعناصر المشتركة فيها كلها. (ج. سوستيل، في «دائرة المعارف الفرنسية»). إن «الراسب الجوهري» الذي نحصل عليه بهذه العملية هو نوع من قاسم مشترك، يمكن اعتباره بمثابة «جوهر مميز» للدين، ثم يعتبر كل ما تبقى من عناصر ثانوياً، وبمثابة تنويعات عرضية طارئة على موضوع أساسي. وقد توقف الآخذون بهذا المنهج عند

يقول بأن لفظة Religio مشتقة من فعل Relegere، المركب هو ذاته من السابقة Re التي تعني الاعادة والتكرار عندما تضاف الى أحد الأفعال، ومن فعل Legere الذي يعني قطف، جمع، وصار فيما بعد قرأ. وعندما تضاف اليه السابقة Re فيعني اعادة الجمع، اعادة القطف. وحيث ينسب هذا الفعل الى السلوك الداخلي عند الانسان فهو يعني عودة الى ما «تم»، التفكير والتبصر والاختلاء، والانكباب بدقة وتنبيه على اتمام بعض الأفعال. وقد يكون استعمال لفظة Religio هو للدلالة على الاجتهاد في الدرس الدقيق لبعض الأمور البالغة الأهمية والدأب على إتمامها بدقة فائقة خوفاً من افساد فعاليتها. وكان هذا السلوك يلزم بشكل خاص طقوس العبادة التي يجب القيام بها بدقة ويقظة وفقاً للترتيبات المرسومة. ثم امتد معنى لفظة Religio الى الوسواس، والاهتمام الدقيق، والتقوى القلقة. ومن السلوك الداخلي الشخصي الذي دلّت عليه في البدء، امتدت دلالتها فيما بعد الى المعنى الموضوعي، فصارت تعني الطقوس والواجبات والشعائر بذاتها. أما الرأي الثاني، ويعود الى بعض المؤلفين المسيحيين في القرون الأولى للمسيحية، بخاصة ثروليانوس، فيقول بأن اللفظة مشتقة من فعل Religare، المكوّن من السابقة Re ومن فعل Ligare الذي يعني وصل، ربط. فعندما تضاف اليه السابقة Re يعني إعادة الوصل أو الرباط. أما لفظة Religio فتعني إعادة الربط، بخاصة بين البشر والألوهة، وبالتالي تعلّق البشر بالألوهة وخضوعهم لها. ثم يتحوّل هذا الرباط الفعلي بين الإنسان والله الى علاقة عاطفية حية تتجلى في عاطفة البُوءة من الإنسان تجاه خالقه.

رافق الوقائع الدينية الانسان منذ أقدم العصور. فالتقوس الرامزة الى أمور دينية والمكتشفة حتى الآن تعود بنا الى ما بين الخمسين والمئة ألف سنة من عمر الانسان. أما بعض أديان الوحي فتقول بأن الوقائع الدينية يلزم الانسان منذ ظهوره على الأرض. كما أن بعض الفلاسفة والعلماء يعتبرون أن الوقائع الدينية ملازم للطبيعة الانسانية، سواء أخذت بمفهومها الميتافيزيقي أم بمفهومها البسيكولوجي، بقطع النظر عن وجود وحي أم لا. ولم ينحصر ظهور الوقائع الدينية في جماعة دون سواها، أو على رقعة من الأرض دون غيرها، على الرغم من أنه أخذ وجوهاً تختلف في أشكالها الى حدّ التناقض. ولا ينحصر الوقائع الدينية في السلوك الفردي المنزول، بل إنه يتعداه الى السلوك الجماعي، بحيث يستحيل علينا أن نفهم حضارات برمتها بمعزل عنه. كما أن أحداثاً تاريخية جساماً تتحرك بدافع ديني. لقد ارتبطت الوقائع الدينية بالانسان الفردي

الآلهة. ثم تفوق أحد الآلهة على الكثرة، وسيطر كسيد مطلق، فظهر التوحيد الإلهي.

قضى النقاد على هذه النظرية، وباتت في أيامنا شبه مهملة. وذهب بعض العلماء إلى انكار صبغة الدين عن الطوطمية. ومع الافتراض بأنها دين، فليست الشكل الأكثر بساطة وبدائية، علماً بأن لفظة بساطة مكتنفة بغموض والتباس. وجاء في كتاب ميرسيا إلياد عن «تاريخ الأديان»: «أن الأكثر بدائية لا يعني البتة أنه الأول بالمعنى البيولوجي، ولا الأقدم على الصعيد الزمني». (ص 31). ولا تنفع حجة دوركايم بأن «ميزات الحياة الجوهريّة توجد حيثما يوجد أحياء، مهما كانوا عليه من بساطة. فكيف لا توجد العناصر الجوهريّة في الدين حيثما وجدت أديان؟». فمن تراه يذهب إلى تعريف الانسان لمجرد مراقبته للجنين. عملياً، إن الأشكال الدينية الأكثر تطوراً وسموّاً، وهي على ما هي عليه من غنى روحي، قد تنفع لتحديد طبيعة الدين أكثر من الأشكال البدائية أو الدنيا.

هكذا نجد منهجاً ثالثاً يقوم بدراسة الواقع الديني في ذروته وفي أبعاده الداخلية والخارجية، أي في الدين الذي يأخذ به المؤمن، ويدافع عنه ويرفعه مقابل أي دين آخر. فبدل أن يتأرجح في البحث عبر مختلف الأديان، القديمة والحالية، يأخذ الباحث موقفاً واضحاً من دين يؤمن به. إن هذا النهج يفيد مؤرخ الدين في طلبه لتعريف عن الدين، بقطع النظر عن صحة هذا الدين دون سواه. ويسوّغ الأخذ بهذه الطريقة سلوكه بموجب مسلم يقول إن الأكثر كمالاً يفسر الأقل كمالاً ويسهل فهمه. فالأخذ بدين معين يعتبره كمالاً، ويرى أنه يستطع من خلاله أن يشرح كل باقي الأديان ويقدرها حق قدرها.

وعلى الرغم من الاختلاف بشأن مفهوم الدين، يركز الجميع على علاقة الدين «بالمقدس». «فالمقدس هو الفكرة الأم للدين. أما الدين فهو تدبير المقدس» «وما يمكن قوله عن المقدس هو أنه يتضاد مع الدنيوي، مع الحياة الدنيوية». ومع ذلك يصعب حصر معنى المقدس، فهو يضم تنوع وقائع لا تحصى. انه يظهر بمثابة ميزة، ثابتة أو عابرة، لا تملكها الأشياء من ذاتها بل تضاف إليها «بنعمة». وقد يُشاكل المقدس في خارجه الشيء الدنيوي، ومع ذلك يختلف عنه. كأن وجوده أكثر امتلاء: إنه قوي، فعال، خصب وقدير، ينبوع قوة وفعالية وحياة. هكذا تضفي القدسية على الشيء بعداً جديداً فقهياً وكيانياً. أما علاقات الانسان بالمقدس فهي

تصور يرى أن الراسب الجوهري في كل الأديان هو الاعتقاد بوجود «مانا»، وهي لفظة بولينية تعني قدرة، أو طاقة خفية موجودة في كل الأشياء، ويجب على الانسان أن يوقظها ويخطب وذاها بواسطة احتفالات موثمة.

لا يصمد هذا المنهج أمام النقد، وفي الواقع يتضاءل عدد الآخذين به بعد أن كان سائداً في مطلع القرن العشرين. فهو قبل كل شيء اعتباطي، ويدور غالباً في حلقة مفرغة. نعرف أن دارسي الأديان يختلفون في الرأي حول تصنيف الأديان، فهل يتحتم مثلاً وبشكل أكيد أن نضع في صف الأديان الطوطمية والانيمية والسحر؟ وكيف الوصول إلى حلّ سوي للموضوع إن لم يكن في ذهننا مفهوم مسبق لما هو ديني بالحقيقة؟ وعلاوة على ذلك، ان المساواة في اعتبار الأشكال الدينية العليا منها والدنيا والبدائية، تفرض على الأخذ بها بأن ينحدر «بالتعبئة الدينية البدائية» فيتضاءل «الراسب الديني الجوهري»، بشكل أنه يصير واقعاً مبهماً ومتأرجحاً، كما جاء في «دائرة المعارف الفرنسية»: «الدين هو مجموعة طقوس واعتقادات وشعائر على اتصال بغير العادي، وبالعبر من العادي إلى غير العادي، وبفعل الواحد على الآخر». (ج. سوستيل). ويمكن الاضافة بأن التعريف الأدنى للواقع الديني، وهو ما بنجم عن المنهج المقارن، لا يسمح لنا بطرح مشكلة قيمة الدين وشأنه في الحياة، ولا بإعطائها حلاً.

إلى جانب «المنهج المقارن» ظهر «المنهج الوسيولوجي الوصفي» في مؤلف «الأشكال البدائية للدين» للعالم الفرنسي دوركايم. ويرى دوركايم أنه، للتعريف عن الدين، يكفي بأن نصف الشكل الديني الأكثر بدائية، الذي هو، برأيه «الطوطمية». وقد ظن الباحثون بأنهم وجدوا آثارها الحية في أستراليا، وأوقيانيا وأميركا وإفريقيا، عند شعوب ما برحت بدائية. وتتميز الطوطمية باطلاق اسم حيوان أو نبتة على فريق اجتماعي تضمه رابطة القرابة ويكون الحيوان أو النبتة «طوطم» الفريّة الاجتماعي المذكور. واعتقد الآخذون بهذا الموقف ان الشكل البدائي من الحياة الدينية قام على علاقة متصورة بين المجتمع والطبيعة، أنشأها الانسان لكسب صداقة القوى المخفية. ثم تعاقبت الأشكال الدينية انطلاقاً من هذا الشكل الديني المفترض حتى بلوغها الشكل الأكثر تطوراً بما فيه التوحيد الإلهي. فبتأثير من التاريخ، تطورت المجتمعات من وضع القرابة إلى أشكال أكثر تعقيداً وتنوعاً، وقويت النزعة الفردية عند البشر، وراح كل انسان يتخذ «طوطماً» خاصاً به، اكتسب مع الأيام مظهراً انسانياً أدى إلى تعدد

الامكان، ومدى انتشارها، وأصالتها الخاصة، وعلاقات التأثير المتبادلة، الخضوع أو البتوة التي تربطها. أما فائدة هذا الدرس فأكيدة، لأنه يظهر شمول الظاهرة الدينية وتنوعاتها. ولكن لا يجوز أن نطلب من التاريخ أكثر مما يستطيع أن يعطي. إنه يروي، ضمن حدود ضيقة، صيرورة الدين الظاهرة، ولكنه لا يحل مشكلة قيمته ولا مشكلة مصدره السامي.

أصل الدين البيكولوجي

هنا ينتقل حقل المشكلة الى حيز آخر. فالدين هو ظاهرة إنسانية، كالفن والعلم والأخلاق، وبديهي أن يتساءل عالم النفس: مع أية حاجة (فكرية، عاطفية أو غيرها) يتجاوب الواقع الديني؟ هل أن هذه الحاجة هي عرضية ومرحلية أم أنها جوهرية ودائمة؟ هل أن هذه الحاجة هي سوية وسليمة أم أنها مرضية؟ هل هي أصيلة لا يمكن نقلها الى أي شيء آخر لأنها تعبر عن العلاقة الفريدة الدائمة بين الخليفة والله، أم أنها ليست سوى التعبير «المتخفي» و«التصيدي» لنزعات بيولوجية أو إجتماعية؟... إن هذه الاسئلة تنفوق المشاكل المرتبطة بالتاريخ الصرف أهمية وحيوية حيث تطرح مشكلة قيمة الدين، مع حقيقة موضوعه وسمو أصله. وفي الواقع لقيت إجابات متباينة حتى الناقض، وسوف نتصدى لاحقاً للبعض منها نظراً لخطورتها ولما لاقته من رواج في بعض الأوساط الثقافية.

أصل الدين السامي

في هذا النطاق يطرح سؤال بالغ الخطورة: هل النزعة التي تدفع الانسان الى إقامة علاقة شخصية مع الله هي «طبيعية»، بمعنى أنها تصدر عن الانسان والله، خالق الطبيعة البشرية. وهل يستطيع الانسان، بما عنده من قوى، أن يشع هذه النزعة؟ أم أن هذه النزعة تتعدى في مقتضياتها امكانيات الانسان وطاقاته؟ وفي هذه الحال، هل يوجد في التاريخ دين يكون إجابة من الله لندائه في الانسان؟ وبكلمة أخرى، هل يوجد دين يريد الله ويوحى به ويفرض عقائده وشعائره ويوليه القدرة على توجيه نزعة الانسان بأمان نحو غايتها؟ هذه المشكلة لا تنحصر في التاريخ وحده، ولا في علم النفس الديني الأكثر دقة، فهي لا تلقى حلها الا في سلوك انساني ليس من فعل العقل وحده، بل من فعل الانسان كله، ويكتمل في الايمان!

وعلى هامش الكلام عن أصل الدين، تجدر الإشارة الى

متأرجحة، اذ يثير المقدس فيه عواطف ومشاعر متناقضة. انه خير أو خطر، تارة يشد نحوه وأخرى يقصي، انه «مخيف وباهر» (Otto)؛ «مرعب ومشجع» (القديس اغوستينوس). يميل الانسان أحياناً الى استدعاء هذه القوة بالإحترام، بالصلاة، وبالعبادة، وهذا هو الموقف الديني؛ ويحاول أحياناً أخرى اغتصابها وسجنها طلباً لغائده خاصة، وهذا هو الموقف السحري.

وبالتضاد مع الديني، يقتضي المقدس التمييز بين عالمين أو صعيدين في الواقع، يختلفان في القيمة: صعيد يكتفي فيه الانسان بذاته، ولا يرجع إلا الى نفسه ليمارس نشاطاته الطبيعية التي لا تلزم سوى شخصيته السطحية ولا تعنى بخلصه (R. Caillois)؛ وصعيد آخر يلاقي فيه الانسان كائنات فوق البشر، وقد تكون متسامية كلياً، يتعامل معها طلباً للعادة وإقصاء للشقاء، ولذا فهو يخضع لها. إن هذا السلوك يفترض أن الانسان لا يقيم بشكل كلي في الكون، وأنه كذلك ليس، شرعاً، سيد الكون المطلق يتصرف فيه على هواه.

إن المقدس والديني هما عالمان متميزان وغير متعادلين: عالم النسبي، والظاهر، واللامعنى، عالم «اللاصحيح» بالتضاد مع عالم ممتلئ، جوهرى، واقعي ومثقل بالمطلق، فإن المقدس هو «ظهور الكيان الأقصى». (ميرسيا إلياد، «تاريخ الأديان»، ص 40).

وبديهي التساؤل كيف بدأت هذه القسمة، ومن ثم كيف بدأ الدين. وفي الواقع يمكن التصدي لأصل الدين التاريخي، أو لأصله البيكولوجي أو لأصله السامي.

أصل الدين التاريخي

يسعى المؤرخ، على ضوء معطيات علم الأقوام وعلم ما قبل التاريخ، الى الكشف عن أصل الظاهرة الدينية، على ضوء ما يجده في مختلف الأديان التي ظهرت وتعاقت على امتداد الأزمنة. ويقصد المؤرخ من عمله هذا الصعود في مجرى الماضي حتى أصول البشرية الأولى، ثم تحديد الشكل الذي ظهر فيه الدين. ولكن هذا الحلم، الذي دغدغ لفترة خواطر بعض المؤرخين، تبدد أمام صعوبات لم تقهر. فلا علم ما قبل التاريخ يوصلنا الى مراحل البشرية الأولى، ولا علم الاقوام يؤدي الى حل مشكلة أصل الدين؛ ويبدو حتى الآن أن مشكلة أصل الدين لا تلقى حلاً تاريخياً علمياً. ومع ذلك، يبقى من الممكن دراسة الأديان الحاضرة وبعض الأديان القديمة. فيسمى المؤرخ الى تحديد زمان ظهورها أو زوالها، قدر

المبين، الى موقف ديني، بدا فيه الكون وكأنه يسير بدافع أرواح تختلف عن الانسان ورفاقه، ولكنها تبقى ماثلة لهم مع كونها أقوى منهم بكثير. تدبر هذه الأرواح، بشكل خفي، سير الأمور وتسيطر على المصير البشري. ولكن فريزر، على الرغم من قوله بالانتقال من فترة طفى عليها السحر الى فترة ساد فيها الموقف الديني، يرى أننا لا نستطيع أن نجد قاسماً مشتركاً بين السحر والدين. فباعتهاده انهما يختلفان في أصلهما البيكولوجي ويلاحقان أهدافاً متباينة. صحيح أن فشل السحر مهّد السبيل للدين. « أدرك الانسان أن تلك القوى التي كان يظنها أسباباً لم تكن كذلك، وأن كل جهوده المبذولة انطلاقاً من اللجوء الى تلك الأسباب الوهمية كانت باطلة. ذهب عمله المضني سدى، ومارس نشاطه الخاص في سبيل لا شيء. كان قد شدّ حبالاً لا يتعلق بها شيء ». وبعد أن يش من نتائج السحر تصوّر الانسان الدين وحدّد معناه. « ان كان العالم الكبير يتبع طريقه بدون مساعدته أو مساعدة أعوانه، فإنما ذلك لوجود كائنات أخرى شبيهة به، مع كونها أكثر قوة منه بكثير، تدير بشكل غير منظور سيره وتتم كل ما كان قبلاً يظنه خاضعاً لسحره ». (فريزر، « غصن الذهب »، ص 76).

ويجدر التلميح هنا الى الدور الذي لاقته « طوطمية » دور كايم عند الآخذين بتطور الدين. فهو يجد فيها كل « ما هو جوهرى في باقي الأديان ». فالطقوس الطوطمية كانت تشدّ عرى التضامن الاجتماعي والقبلي، ثم تنقّت الذهنيات الدينية تدريجاً الى أن أغدقت على الطوطم شكلاً روحانياً مجرداً.

ولكن من الملاحظ أن التصوّر التطوّري للدين يضعف في أيامنا، ويعتبره فان دير لوفتي مؤلف كتاب « الدين في جوهره » اعتبارياً بمقدار ما هو تعسفي « (ص 5)، ويشاركه في هذا الرأي مرسيا إيلاد في كتاب « تاريخ الأديان »: « إن أي بسط للظاهرة الدينية ينطلق من البسيط الى المعقّد، بادئاً من الظهورات المقدسة الأكثر بدائية (المانا) ليعبر فيما بعد الى الطوطمية والفينيشية، وعبادة الطبيعة أو الأرواح، ثم الى الآلهة والشياطين وليلصق في النهاية الى مفهوم توحيدى لله... هو بسط اعتباطي؛ انه يقتضي تطوراً من « البسيط الى المركب » وهذا افتراض تتعذر البرهنة عنه: لا نجد البتة ديناً بسيطاً. » (ص 12). وينضم الى هذا الموقف أيضاً إ. ماير حيث يقول: « إن الزعم الذي يستخلص من إكرام الأموات، وعبادة الأقدمين، الاعتقاد بالآلهة الاحياء،

محاولات تطبيق النظرية التطورية على الدين بالذات، التي لاقت رواجاً هائلاً في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فيمكن التمييز فيها بين الوقائع المراقبة مع الافتراضات الشرعية من جهة، والبيّنات الأيديولوجية الاعتبارية في الغالب والمستوحاة من مسلمات فلسفية علمية أم ضمنية، من جهة أخرى. ويرتكز المسلم التطوّري على افتراضين، يقول الأول ببده كل شيء من الأكثر بساطة وتطوره الى الأكثر تعقيداً، ويقول الثاني بتطور الدين ذاته.

في هذا السياق لجأ ماكس مولر 1823 - 1900 الى الفيلولوجيا المقارنة بين السانسكريت والقادية، وخلص الى رسم حقبات أساسية ثلاث تعاقبت منذ ظهور الدين حتى أيامنا. دعا الأولى « الحقبة الطبيعية » لأنها تأصلت في العلاقات الأولى الناتجة عن الخوف والضعف تجاه الطبيعة، بخاصة تجاه بعض كائناتها كالشمس والقضاء والجبال والصخور. فراح الانسان يضفي على تلك الكائنات طابعاً شخصياً، واتصفت هذه الحقبة بالخرافات والتعبدات البدائية والشعوذات السحرية. ثم انتقل الى « الحقبة الانسانية » بعد أن اشتدت أواصر العلاقات ما بين البشر على حساب العلاقات مع الطبيعة. وعكف الانسان على إكرام الأقوياء والأبطال، والتعبد للمقدّماء لشعوره بارتباط مصيره بهم. فانتشرت الأساطير المبالغ في تعظيم أشخاص غابوا عن الحياة بعد أن طبعوا التاريخ بأفعالهم الخارقة. ثم انتقل أخيراً الانسان الى « الحقبة البيكولوجية » بعد أن تمكن من تنقية تفكيره بشأن القوى المسيرة للعالم، فاستعان بمفهوم إلهي يتجاوز الطبيعة والانسان معاً. بهذا الشكل تظهر التقاليد التوحيدية السائدة في العالم المعاصر استمراراً لتلك الحقبة، وهي مشحونة في صميمها بما ترسب فيها من مخلفات خرافية تعود الى الحقبتين السابقتين. فنجد مثلاً في الديانات التوحيدية الى جانب عبادة الإله الواحد، تعبداً لبعض الأولياء والقديسين، وطقوساً وشعائر تُعنى بالسيطرة على بعض العناصر الطبيعية الملازمة لحياة الانسان.

ويرى تيلور 1832 - 1917 في « الانيمية » أو الايمان بالأرواح أصل الشعور الديني. ويقول بأن يقظة هذا الايمان ترتبط في بادئ الأمر بالأحلام حيث يظهر الأسلاف للنائم، ثم ينتقل الانسان الى تصوّر أشكال وهمية تنقّت مع الأيام الى أن وصلت في النهاية الى شكل التوحيد الإلهي. أما فريزر 1854 - 1941 فيركّز على الشعور بالتضامن الذي حدا بالانسان الى ممارسات سحرية تحولت فيما بعد، بسبب فشلها

طفولته، ميتافيزيقياً في شبابه وفيزيقياً في كهولته؟ في المرحلة اللاهوتية، وهي نقطة انطلاق حتمية، يتصور الانسان الظواهر كأنها نتائج فعل مباشر ومستمر من قبل مصادر فائقة الطبيعة، أو إرادات اعتباطية. هذا هو تعدد الآلهة، الذي يترك فيما بعد المكان للتوحيد الإلهي حيث لا يحافظ الا على «مصدر واحد فائق الطبيعة». هكذا يولد الدين، ويسميه أوغست كونت «اللاهوت». فالمنطق الذي يقضي بحتمية وجوده في بدء المعرفة يقضي أيضاً بزواله في نهايتها، لصالح المعرفة «الوضعية» وحدها. ولكن أوغست كونت بعيد، في فلسفته الثانية، إدخال الدين بشكل تعبد للبشرية، «الكائن الأكبر»، «الفيثيش الأكبر». ولكن هذا الدين، الذي يتضمن «اعتقادات»، أي عقائد، وعبادة، أي صلوات وأسراراً، هو دين بدون الله. حلت البشرية مكان الآلهة الأقدمين والإله المسيحي، لأنها الحقيقة القصوى التي يُطبق عليها قول بولس الرسول: «فيها نحيا ونتحرك ونوجد».

إن ما يغدق على أفكار أوغست كونت مظهر الحقيقة هو أنه على امتداد عصور طويلة تشابكت ميادين الفلسفة والعلم والدين، وبدافع من هذا التشابك راح الانسان يطلب من الدين حلولاً ليست من ضمن نطاقه، لأنها تعود إلى نطاق الفلسفة أو العلم. ولا غرابة في الأمر، إذا ما تذكرنا أنه في القرن السابع عشر، بعد أن أقام ديكرت تمييزاً نهائياً بين الدين والعلم، راح يستقرض مبادئ علم الطبيعة من اللاهوت فاعتبر أن الحفاظ على الطاقة في الكون هو ناتج عن اللاتبدل الإلهي. يبقى أن هذا التشابك العفوي لا يشكل اعتراضاً ضد أصالة الدين. فهو لا يسبق العلم، وليس علم أطفال يزيله علم الكهولة. ولا يهدف الدين إلى شرح العالم وترباط الظواهر الطبيعية، فالشرائع العلمية تكفي. وليست العقيدة الدينية مزاحمة فاشلة للعلم. بل إن الدين يتجاوب مع نزعات ويتلاءم مع حاجات يجهلها العلم: إنه انفتاح على الله ووحيه. وهذا ما غرب عن إدراك الوضعية.

التقليص السوسولوجي عند دوركايم

في مؤلف «الأشكال البدائية للحياة الدينية»، يسطر دوركايم، عن طبيعة الدين وأصله، شرحاً «سوسولوجياً»، يرتبط بفلسفته العامة بشأن الأصل الاجتماعي الصرف لكل القيم الإنسانية الأساسية: العقل والوعي، الحق، اللغة والدين. ويلاحظ دوركايم أن الدين ليس «نظام أفكار» فحسب بشأن الله والإلهي، بل يوجد خلف الاعتقادات قوى «من نوع

هو زعم لا منطقي». وبأولى حجة يتبدى عبث النظرية التي تستخلص التوحيد الإلهي من تعدد الآلهة، بإزالة تدريجية لعدد الآلهة.

وإلى جانب التشكيك بافتراض «الطبيعة البسيطة» التي تنطوي بالقوة على كل شكل ديني، يطرح علماء الدين مشكلة تطوّر الدين بالذات. ويقول ج. دوميزيل في مقدمة تاريخ الأديان لموسيا ألياد: «لقد كثر النقاش حول ولادة فكرة الله: هل هي مستقلة عن النفس أم أنها صادرة عنها؟... إنها لاسئلة جسيمة وباطلة... يتخلّى عنها الباحثون في أيامنا. فإن علم الأديان يترك للفلاسفة مشكلة الأصول، كما فعل علم اللغة... إنه يتخلّى عن فرض تطوّر على الأشكال الدينية، في الماضي...» (ص 5)، ويستطرد دوميزيل بأن أعمال الباحثين لم تكن بدون فائدة، ولكن الرصانة العلمية تقضي بأن نخضعها لغربة دقيقة. كما أن الامتناع عن طرح الأسئلة حول الأصل والتوالد في المطلق لا يحول دون التساؤل بخصوص بعض أشكال دينية ماضية أم حاضرة، بما فيها مثلاً ارتباط المسيحية باليهودية (ص 128).

حاولت النظرية التطورية اخضاع دراسة الدين لقواعد علمية، كانت ما برحت في مرحلة اختبار أولى، ولم تستثن في عملها أرقى ما في الدين، بل صلبه الجوهرى، أي الله. لقد اعتبرت فكرة الإله الواحد حصيلة تطوّر تصورات بدائية وهمية لا تنعم بأي امتياز كيانى أو استقلال وجودي. وبالفعل ذاته أنكرت أصالة الوظيفة الدينية في الانسان. فالله والدين هما حقيقتان مرتبطتان بقوة. فإثبات وجود الله هو اقرار بأن للدين موضوعاً خاصاً، وبأن له وظيفة ضرورية وأصلية في وجود الانسان. وبالمقابل، إن انكار أصالة الوظيفة الدينية يؤدي إلى تشويه موضوعها الخاص، وإلى الاطاحة بالاعتقاد بالله. وفي الواقع هنالك محاولات كثيرة ظهرت في القرن التاسع عشر وسعت، تحت ظاهر «شرح» الواقع الديني، إلى الإثبات بأنه يعود، في نهاية المطاف إلى عوامل لادينية، بسيكولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية، ينشأ عنها ويتقلص فيها. ويجدر التوقف أمام البعض منها:

التقليص الوضعي عند أوغست كونت

انه يشرح أصل الدين بسيكولوجياً وينزع عنه كل أصالة، محولاً إياه إلى نشاط دنيوي. ويلجأ إلى «شريعة المراحل الثلاثة» التي اعتمدها لشرح كل شيء، والتي هي نظرية معرفة، لا أكثر، بنظر جان لاكروا. ويكتب كونت في «دروس في الفلسفة الوضعية»: «كل منا، عندما يتأمل تاريخه الخاص، لا يتذكر أنه كان بالتتابع لاهوتياً في

الفرنسي، 1913: «توجد مدرسة بيسيكولوجية تقول لنا بأن الدرويش الذي يدور يرى الله لأنه يدور: فنشوة الحركة تخلق الله. والحال أنني أؤكد بأنه لو لم يملك الدرويش قبل أن يرقص وإبان الرقص، فكرة الله، فإنه لن يرى الله قط. وكذلك الأمر بالنسبة إلى النشوة الاجتماعية... فهي تساعد الفريق على استخلاص موضوعه الديني: انها لا تخلقه. فليس المجتمع بذاته خالق الدين». (ص 79).

التقليص الماركسي

برأي ماركس، تثبت «المادية الجدلية» و«المادية التاريخية» ان الجوهر الانساني يتكون تدريجاً في التاريخ، وهو وليد وجود فعلي اجتماعي منظم. يبدع الانسان جوهره بدون حاجة منه الى كائن متسام اسمه الله. ومع ذلك يصنع الانسان دينه، ويبنى ايديولوجيا دينية، ليست وليدة عواطف قدسية، كما يزعم فيورباخ، بل هي بنية فوقية تفرزها بنية تحتية هي العلاقة الاقتصادية وما يرافقها من مبادلات وامتيازات ظالمة. لذلك، لا يكفي القول بأن الدين هو «ظاهرة مرضية» أو هو «وهم مرضي»، بل يجب فضح «المصدر الديني» لهذا المرض. أن القوى المستفيدة اجتماعياً تلجأ الى فكرة الله لتدعم امتيازاتها ولتضمن لذاتها الخضوع الأعمى من قبل الطبقة العمالية، أما هذه الأخيرة قترمي بأحلام سعادتها الى عالم ما ورائي، معتقدة أنها ستتمتع فيه بما حرمت منه في الحياة الحاضرة. هكذا يصير البؤس الديني تعبيراً عن البؤس الحقيقي واحتجاجاً عليه في الوقت ذاته. فالدين هو «تنهّد الخليفة المغلوبة على أمرها، وعاطفة عالم بلا قلب، وهو روح أزمنة بلا روح. إنه أفيون الشعوب». وينتج عن ذلك أن نقد الدين هو نقد وادي الدموع، حيث يجد الدين تنويجه ويتأصل لا في عواطف غريبة قدسية، كما هي الحال عند فيورباخ، بل في مصالح «غير قدسية». «ويتحول من ثم نقد السماء الى نقد الأرض»، «أي نقد التشريع والسياسة».

ويختلف ماركس في موقفه عن الرأي السائد في أوروبا حول فصل الدين عن الدولة، فيعتبر أن «تحرير الدولة من الدين لا يؤدي الى تحرير الانسان الفعلي من الدين»، فحتى لو انفصلت الدولة عن الدين، فهي لا تبرح مصدر «العلّة»، الدين، فترى أنه من مصلحتها اباحة «الحرية الدينية» مع العلم بأن «الدين والحرية الانسانية متناقضان تماماً، لأنه ليس الدين أساساً للتعامل الانساني بل هو «ظاهرة الحدود الدنيوية». أما «الوهج الديني في العالم الواقعي فلن يزول الا

خاص» «تسود على الفرد وتدعمه... ترفعه فوق ذاته، وتنقله الى محيط غير ذاك الذي فيه يجري وجوده الديني (الى نطاق «المقدس») وتجعله يعيش حياة أعلى وأكثر زخماً». «وتقوم المشكلة الدينية في البحث عن مصدر هذه القوى وعمّا هي مصنوعة منه». فبعد أن نبعد، «بدوافع من المنهج»، افتراض «وجود عالم سام وفائق الطبيعية»، نجابه اجابة تفرض ذاتها: «لا يمكن أن تنبعث هذه القوى إلا من ينبوع طاقة أسمى من التي ينصرف بها الفرد بذاته... والحال، ان القوى الخلقية الوحيدة التي تسمو على قوى الفرد... هي تلك التي تنتج عن تجميع القوى الفردية... إنها القوى الجماعية». (نشرة المجتمع الفلسفي الفرنسي، 1913، ص 63 - 68). ونستخلص ان مصدر «الديني» هو «الاجتماعي»، أي ان الدين يجد في المجتمع أصله وموضوعه معاً. أما الله، فهو المجتمع في قالب رمزي: «ليست الألوهة غير المجتمع المتحول الشكل... وليست الآلهة سوى الأهداف الجماعية المشخصة». وهذا ما يفسر كيف «أن الشعوب التي تفقد ايمانها الديني لا تتأخر عن الانهيار... لا مفر من أن تموت الشعوب إن لم تكن الآلهة سوى الشعوب بقالب رمزي». وأما المقدس، وكل ما يتضمنه من طقوس واحتفالات، فيصون التضامن الاجتماعي، ويحمل الناس على احترام النظام، وكلها أمور بالغة الأهمية في سبيل استمرار البشر. ومن هذا المنظور يرى دور كايم ان الدين «شيء أزلني معدّ ليستمر حياً بعد كل الرموز الخاصة التي لبستها الأفكار الدينية عبر العصور». أما بخصوص مضمون الدين، فلا بدّ من تطوره مع الأيام، وإلاّ بات واقعاً بدائياً بالنسبة إلى ما توصلت إليه الحضارة، ولكي يرجع إلى مرحلة ما قبل المنطق في الوعي الانساني، يجب على الأشكال القديمة في الدين أن تحلّي المكان للأشكال الاجتماعية الجديدة التي نتجت عنه.

في كلامه عن الدين يشبه دور كايم ملحداً يتكلم عن الله. إن المؤمن الذي يعيش دينه يشعر باستخفاف تجاه تعابير على منوال: الدين هو «ظاهرة تاريخية» ولا يمكن أن يصدر إلا عن «أسباب طبيعية»، والله هو «الفريق الاجتماعي بقالب رمزي» «وفي حوزة المجتمع كل ما هو ضروري لإيقاظ الشعور بالإلهي، لأن المجتمع هو بالنسبة الى أعضائه كما هو الله بالنسبة الى المؤمنين به»، الخ... وبديهي طرح السؤال التالي: كيف توصل الانسان الى تفكير المجتمع دينياً لو لم يكن هو أولاً بذاته كائناً دينياً ينعم بتصور لله. وقد جاء في رد دلاكروا على دور كايم في نشرة المجتمع الفلسفي

ويربط فرويد التدين عند الانسان بعلاقة بيولوجية مع الفاقة المزمنة عند الطفل الصغير وحاجته الدائمة الى الرعاية. فيرى أن جذور الحاجة الدينية تنأصل في العقدة الأهلية، وليس «الله» موضوع الايمان سوى بديل نفسي عن الأب. فإنه لعجز الانسان عن تحمل ضعفه وإهماله أمام المقتضيات القاسية في الطبيعة وفي المجتمع، يلجأ، بفعل تراجع طفولي، الى تحويل حاجته الى الحماية والأمان صوب الله. أما «العقائد الدينية» فكلها أوهام، يستحيل البرهان عليها والتحقق منها في الواقع، كما أن السعادة التي يعدُّ بها الدين هي حلم فاشل. ومع ذلك يمكن القول بأن الدين يصون مؤمنين كثيرين من عصاب فردي. «يجد المؤمن الحقيقي نفسه في منأى عن خطر بعض الاصابات العصابية» فقبوله بالعصاب العام يقيه من مهمة ابداع عصاب شخصي.

يلاحظ عند فرويد رؤية مادية تجعل من الحياة الروحية انعكاساً لنشاط بيولوجي. ولكن المراقب المدقق يرى في الانسان قدرة روحية يتعذر شرحها بالعوامل الفيزيولوجية وحدها. فكما أن الفكر لا يصدر عن الشعور، والوعي الخلقي لا يولده الضغط الاجتماعي، يمكن القول بأن الدين لا ينتج عن النزعة الجنسية المكبوتة. صحيح أن الروح في الانسان متحد بالجسد، يخضع له في كل نشاطاته. وتثبتت العينات المرضية هذا الاتحاد ولكنها لا تزيل أصالة الروح بالنسبة الى البيولوجي. «فالحب هو روحي حتى في الجسد وجسدي حتى في الروح» (أوغوستينوس). صحيح أن الجسدي والجنسي، في الانسان، يطبعانه حتى في ذروة الروح (نيتشه)، والعكس أيضاً صحيح: ان الروحانية تطبع الانسان حتى في أعماق الجنس والحياة العضوية، ويشير الى ذلك التقشف الديني نفسه. ويمكن أن نستنتج: «ينعم الدين بنوعية خاصة مثلما تنعم به كل القيم الروحية الأخرى: الميثافيزيقا، العلم، الفن، الأخلاق... ان البحث التحليلي النفسي لا يفسر ما هو فلسفي في الفلسفة... وما هو خلقي في الأخلاق، وما هو ديني في الدين... ان عمل فرويد هو أكثر التحاليل عمقاً في التاريخ التي تناولت ما في الانسان ليس أكثر الامور انسانية» Dailrèy.

يظهر فشل محاولات التقليل كلها ميزة الوقع الديني الأصيلة. ان الدين هو ظاهرة انسانية، مرتبطة بطبيعة الانسان كالفن والعلم والفلسفة والأخلاق، وهي مثلها تخضع لعوامل بسبولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية؛ ولكن هذه العوامل تبقى بالنسبة إليها شرطاً أو ظرفاً، إنها لا تكونها

بعدما توفّر ظروف العمل والحياة العملية للانسان علاقات شفافة ومتفهمة مع أمثاله ومع الطبيعة». فإن أشكال الدين تتطور وفقاً لطرق تقسيم العمل ولما ينتج عنها من تجمعات طبقية، «تستخدم كل طبقة ميسطرة الدين الذي يوافق مصالحها»، بينما تعتنق الطبقة الصاعدة «ديناً ثورياً». على كل حال «الدين هو في الواقع وعي الانسان الخاص الذي لم يجد نفسه بعد، أو خسر نفسه. انه واقع عرضي معد للزوال».

إن التقليل الماركسي للدين يثير أسئلة كثيرة ويتركها دون جواب. كيف تقود التعاسة الاقتصادية الانسان الى فكرة الله والى تصور الدين؟ أما يفترض ذلك ان الانسان هو كائن ديني؟ وما هو المعنى الأصيل للدين وما قيمة الحركة الروحية التي تولده؟ وما هي النزعات التي تتجاوب معها وإلى أية أهداف تنجّه؟ لا تعطي الماركسية أجوبة على هذه الأسئلة، كما أنها تقف عاجزة أمام المدّ الديني داخل الاتحاد السوفياتي بالذات وبعد مرور أكثر من نصف قرن على الثورة البولشفية، واعتماد بنيت تحتية خالية من الاستغلال. ثم، لربما طرأ على الدين أن يتحول الى أداة قمع في يد طبقة مستغلة وأن يصير وسيلة لتوطيد قدرة المستغل الاقتصادية والسياسية، ولكن الدين ذاته يثور غاضباً ضد كل الذين استثماروه في هذا السبيل.

التقليل الفرويدي

تأثر فرويد بالنظرية الطوطمية وحاول دعمها بمعطيات علم النفس التحليلي، فقال بالأصل اللاواعي للموضوع الديني بوجه العموم مؤكداً: «أن الإدراك الفاض عند الشخص الانساني لجهازه النفسي الخاص يثير فيه أوهاماً تترامى ظلالها فطرياً الى الخارج، بخاصة الى المستقبل والى ما بعد الحياة. ان عدم الموت، والجزاء والعالم الآخر، كلها مواليد نفسنا الداخلية... إنها بسبكيوميتولوجيا». وانطلاقاً من هذا الافتراض، يرى فرويد في الدين عارضاً عصابياً يختلف عن الأعراض الفردية لكونه «عصاباً مهووساً عاماً». ويلعب «قمع الغريزة الانسانية» دوراً تكوينياً في الدين، كما يلعب «قمع الغريزة الجنسية» في المرض العصابي. أما الطوطمية فيمكن اعتبارها محاولة أولى للدين في تاريخ البشرية، بما هي عليه من تكريم للبديل عن الأب، وبما للوليمة الطوطمية من أهمية متفاوتة، أضف الى ذلك الاحتفال بالاعیاد التذكارية وفرض المحرمات والنواهي التي تؤدي مخالفتها الى الموت».

ويوجهها صوب الغاية القصوى، وينظم سلوك الانسان الخلقي الذي يدرك أسمى درجاته في استلهم المطلق سواء في المجال الشخصي أم في المجال الاجتماعي. وليس هذا التنظيم ضغطاً ولا هو تعسف بل ارشاد واثارة، لذلك يرتبط الدين أصلاً وممارسة بالوعي والحرية عند الانسان، ويتعرض من ثم للسقطات، وللشكوك، وللمحن الداخلية، ولإهمال الممارسات الدينية بتأثير من الأوضاع الاجتماعية.

ويتميز الاختبار الديني في الانسان عن الممارسات الانسانية الأخرى، فلا يمكن التعبير عنه الا بعد مراس طويل لأنه يتكوّن من مجموعة العواطف وردات الفعل الداخلية التي تطفر في الانسان في اطار علاقاته مع ما يدركه بمثابة كيان أولى، أسمى ومطلق. هذا الاختبار هو شديد التعقيد، ولذا يلاقي الانسان صعوبة في تفسيره أو وصفه لما ينطوي عليه من وجود كلي عميق. بعض الأديان تنسبه إلى تدخل من قبل الأسمى، فهو في الاسلام عطاء من الله، وفي المسيحية نعمة؛ وفي أديان أخرى جهد انساني للبلوغ إلى الأزلي كما في البوذية وبعض أشكال الهندوسية. وهو عملياً يظهر في أشكال تاريخية متنوعة تأتي انعكاساً لمكونات الثقافة والعمر والجنس ومهنة الأشخاص المختبرين. كما أنه لا ينحصر في المجال الشخصي الفردي، حيث يتنوع مع تنوع شخصية الأفراد، بل يتعداه إلى المجال الاجتماعي ويؤثر تأثيراً مباشراً في حياة الجماعات. وفي كل الأحوال يمكن اعتبار أولى خطوات الاختبار الديني التمييز بين مجال مقدس ومجال دنيوي، يرافقه اذعان ذهني وقلبي للكيان المطلق. ان النظرة الى هذا الكيان تختلف من دين الى آخر، ويتبعها اختلاف في شكل الازعان، ولكن الوقائع الدنيوية تتضاءل بل تتلاشى دائماً في الاختبار الديني. فهي لا تشيع الانسان بل تثير فيه القلق، فينزع الانسان الى المطلق، في النشاط الديني، لا عن معرفة واضحة مسبقة للكيان الكامل بل عن حدس حيوي صادر من أعماق النفس الانسانية. ان أشكال هذا الحدس تختلف وتنوع، ولكننا نستطيع أن نبرز بعض مكوناته النفسية في الاختبار الديني المعاش، منها على سبيل المثل: الحاجة الى عون أمين أبوي أو أموي، في صعوبات الحياة وهموما؛ الشعور بالذنب، والتائب والتمتع الخلقي، والحاجة إلى التنقية، والتحرير والاكتمال؛ القلق تجاه الموت وزوال الحياة والرغبة الغريزية في إرساء الوجود الشخصي في كيان فعال ولا متبدل؛ الحاجة الى اعطاء أساس سام لشرعية الخير؛ الحاجة الى مبدأ أول وأخير تصدر عنه الحياة ويتيح للفرد ولفريقه امكانية تحديد

وبالتالي لا تستوفي شرحها. ان الظاهرة الدينية « لا تنكشف بما هي عليه الا اذا أدركناها في صيغتها الخاصة، أي اذا درسناها على صعيد ديني. اذا أردنا فهمها أو الاحاطة بها بالفيزيولوجي، أو البسيكولوجي، أو السوسيولوجي، أو الاقتصادي... فنحن نخونها؛ نحن نترك ما هو فريد وغير قابل للتقليص يفلت من أيدينا، ونقصد من ذلك: طابعها المقدس » (إلياد، « تاريخ الأديان »، ص 11). لا يمكن الاكتفاء بالقول إن الدين مكون من مجموعة وقائع (اعتقادات، مؤسسات، طقوس وشعائر...) تخضع للمراقبة الوضعية فقط. فليست هذه الوقائع سوى « دلالات » على موقف داخلي روحي يعيشه الانسان. ان هذين البعدين لا ينفصلان، وعزل الثاني للاكتفاء بالاول هو القضاء نهائياً على أي فهم للدين. من هنا أهمية الغوص في صميم الانسان لاكتشاف اصالة النزعة الدينية فيه.

وفي الواقع تلتقي هنا الأبحاث التاريخية الأكثر قدماً مع الأوصاف الفينومينولوجية الأكثر حداثة في ابراز اتجاه حميم في الانسان يدفعه نحو وجود يختلف تماماً عن واقعه التلقائي. ويتبدى هذا الاتجاه في مواقف متفرقة يعيشها الانسان، ولكنها مشحونة كلها بدلالة واحدة. يتساءل الانسان عن معنى وجوده، يبحث عن خير مطلق وينزع اليه طلباً للامتلاء المشرق لا للاكتفاء الخائق، يشعر بتجاوز في ارادته نحو اللامتناهي، ويتجلى هذا التجاوز في انفتاح ارتقاء تارة وانفتاح تقبّل تارة أخرى. صحيح أن هذا الشعور قد يتلاشى أمام الاهتمامات اليومية، ولكنه دائم الاشتغال في داخل الانسان يتحين فرصة الظهور بقوة. ويتميّز باتجاه عميق وكلي صوب النهائي الذي يشير اليه بتسميات متعددة: الأقصى، السامي، المطلق، الله، الواحد، النهائي، سبب السعادة؛ الطوباي، السبب الأخير، الآخر، الإلهي، المابعد، الكل، السلام، الحياة، النور، التحرير، وفي بعض الظروف يستي بالعدم، الفراغ، المتجاوز لحدود الشعور. من هذا الميل الأساسي في الانسان ينطلق الدين بمثابة « تعبير عن امكانات الانسان النهائية » (كارل بارت)، انه مجال العمق الانساني في كل وظائفه، ونزعتة الحميمة نحو أفقه الأقصى والنهائي. قد يتنوع مضمون هذه النزعة، فهو انحلاي وحدوي في الأديان الهندية حيث يتلاشى الشعور الذاتي نهائياً في الذات الكلية، وهو اتصالي اتحادي في أديان الخلق حيث يلاقي الانسان وجه ربه. ولكن التنوع لا ينزع عنها الترق الى بلوغ الأقصى. ويرتد هذا التوق مؤثراً على كل الأفعال الانسانية فيوحدها

بأشكال مختلفة، بالنعمة، بالوحي، بظهورات المقدس. بانكشافه لبعض الأبرار في اختبارات صوفية. وتجاوباً مع هذه الظهورات في التاريخ يسعى المتدين إلى إدراك الكيان السامي بواسطة المعرفة، مستخدماً الكلمة للدلالة عليه مع يقينه العميق بأنه يتجاوز كل الكلمات والأوصاف، لذلك تتحول الكلمة وكل أشكال التعابير إلى رموز، وتنكّب الفلاسفات الدينية وعلوم الكلام واللاهوت على سبيل أغوار الكيان السامي عبر أشكال الرموز. في هذا المضمار يبرز الدور الخاص بالوسيط الذي يسهل العبور بين العالمين، المقدس من جهة والدنيوي من جهة أخرى؛ فقد ينقل الوسيط وحي الله للناس كما هي الحال عند مؤسسي الأديان والأنبياء، وقد ينقل الوسيط الوضع الدنيوي إلى الوضع المقدس كما هي الحال في أشكال الكهنوت، وقد يكشف الوسيط عن مضامين الوحي المنقول كما هي الحال في أشكال علماء الكلام واللاهوت.

ويطول بنا الكلام إن شئنا الغوص في موضوع بعض الانحرافات التي اتخذت شكل تعبير ديني في بعض المجتمعات، البدائية منها والأكثر حضارة أيضاً، نكتفي بذكر البعض منها كالسحر، والشعوذات، والمحرمات «التابو»، والأساطير، والنبوءات الكاذبة. وبعد أن ساد، لفترة من الزمان، اعتقاد بأن الدين هو شكل متطور لمرحلة بدائية اتسمت بالسحر وما يرافقه من شعوذات وأكاذيب، فإن العلم الحديث يقيم تمييزاً فاصلاً وقاطعاً بين السحر والدين.

كما أنه لا يجوز الاكتفاء بالقول بأن الدين يتجاوب مع نزعة أصيلة وعميقة في الإنسان، بل يجب إجلاء بعض المشاكل الأساسية المتممة لموضوع الدين، مثل مشكلة الله وجوده وطبيعته والمعرفة الممكنة عنه بواسطة العقل أو بواسطة الوحي. خصوصاً بعد أن تفشى في بعض الأوساط المعاصرة، بخاصة الأوساط الكسوبة، ميل إلى الاقترار بالدين ولكن بدون الله. أضف إلى ذلك بعض المشاكل الأساسية الملازمة لطبيعة الإنسان، كمشكلة الحرية، والهوية الذاتية والخلود، والشر والألم، وقيمة الانتقال من الميل الديني إلى الإيمان، ودور اللغة في الوحي وقيمة التفسير. كلها مشاكل تحتاج إلى معالجات خاصة ودقيقة لإجلاء مضمون الدين في كل نواحيه.

يبقى أن نشير إلى أنه، بالرغم من التنبؤات المتصفة بالعلم، والقائلة باحتمال زوال تدريجي للدين، فإن الدين ما برح يتطور ويقوى حتى في المجتمعات التي تناصبه أقوى عداة.

موقفه من الوجود؛ التوق إلى سجم الحياة الخاصة مع الكون ومع المجتمع حيث تعمل قوى وكائنات أخرى؛ البحث عن علة أخيرة تفسر النظام وميزات الكون والحياة؛ العطش إلى بلوغ المطلق، إلى امتلاك لا يعبر عنه، إلى اتصال كامل وكلي مع الموضوع المستهدف في البحث، المكروم والمحجوب، إلى اختبار صوفي لا يمكن مضاهاته في أي اختبار أرضي. أما عند بعض الشخصيات والشعوب فنجد، من صلب الاختبار الديني، الإعجاب أمام الكون أو بعض عناصره؛ وكذلك الفرح والشكر تجاه ما تغدقه الطبيعة أو المجتمع؛ الانفعال الارتقائي بحضرة الجمال والروعة؛ الإدراك المبهم للامتناهي الحاضر في الإنسان نفسه والقدرة على تجاوز كل الأشياء المحدودة.

ولا ينحصر النشاط الديني في مجال داخلي مغلق، بل يتبدى للعيان في مظاهر خارجية، في بنيات ثابتة، منظمة، تعكس عبقرية كل شعب وثقافته. وينشأ عن هذا الواقع، وفي ظروف خاصة، تباعد بين الاختبار الديني الفردي والتعبير الخارجي عنه، بين الممارسة الدينية الشخصية وأشكال الدين المؤسسية. هذا التباعد هو مصدر المحن التاريخية الكثيرة التي طرأت على مجرى الحياة الدينية في مختلف الظروف التاريخية. وبقطع النظر عن هذه الأوضاع الخاصة، يمكن الإشارة إلى بعض المظاهر الدينية التي تتصف بالشمول. في طبيعتها نذكر الصلاة، وهي ارتقاء الذهن نحو المطلق للاتصال به، أي إقامة صلة واعية وفعلية مع المطلق، ويمكن أن تكون فردية أو جماعية؛ في بعض الأديان هي مفروضة كواجب على كل مؤمن، كما هي الحال في اليهودية والمسيحية والإسلام؛ بينما تترك لبادرة الإرادة الشخصية في أديان أخرى، بخاصة الهندوسية. وإلى جانب الصلاة نذكر الممارسات الجماعية المفروضة بدقة، الطقوس، المرافقة لطبيعة الإنسان النفسية والطبيعية، والتي تيسر الدمج مع عالم الكيان الأسامي. من هذه الطقوس نذكر ما يعنى منها بمراحل الإدخال، والعبور، وبعض ظروف الحياة الشخصية المهمة، وبعض الأحداث الكونية، وكلها تسعى إلى إدخال قوى العالم الآخر في سير العالم التاريخي والمنظور. ويضاف إلى هذين المظهرين الشاملين، مظاهر أخرى كالتضحية أو التقدمة، التقشف والحياة الرهبانية، التأمل، الوصايا الخلقية، التوبة والاعتراف بالخطأ، الحج إلى الأماكن المقدسة ومراسيمه. ومع اليقين العميق عند الرجل المتدين بتسامي الكيان الذي ينزع إليه، فهو مع ذلك يؤمن بظهور هذا الكيان في التاريخ

على اللامحدود وفي الوقت ذاته تقبلاً لهذا اللامحدود حيث يظهر في وحي.

بشارة صارجي

وقد يتوصل المجتمع إلى تلبية كل حاجات الانسان المادية والنفسية، ولكنه لن يتوصل الى ازالة مجابهة محتمة من وعي الانسان، إنها مجابهة كيانه المحدود ونهائيته وفي الوقت ذاته نزعتة الى المطلق. من الإنطلاقة التجاوزية نشأ الدين انفتاحاً

ذَات

Essence

Essence

Essenz

فيها ويرى أن صفات الله هي إثبات لذاته، ونفي لمسلوبات هذه الصفات. فمعنى قولي إنه عالم، إثبات ذاته ونفي الجهل عنه وكذلك في سائر الصفات. وقال أبر علي الجبائي إن صفات الله هي لذاته. وجاء ابنه أبو هاشم الجبائي وقال إن الصفات هي أحوال ثابتة للذات. ومقابل ذلك قالت الصفاتية من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم يعلم قادر بقدره حي بحية سمع بسمع بصير ببصر، مرید بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة في ذاته.

وتطلق الذات Essence على الماهية، هي الخصائص الذاتية لموضوع معين بمعنى ما عليه هو هو المقصود بذلك حقيقة الشيء، مقابل الوجود Existence.

ومنذ بداية العصور الحديثة أي ابتداء من القرن السابع عشر كانت الذات، مقابل المادة «الموضوع» ذات معنى ابستمولوجي كما في فلسفة ديكارت 1596-1650 الذي يجعل الذات المفكرة يقينه الأولي كما في الصيغة المشهورة عنه «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فالذات عنده هي الذات المفكرة. يقول في «التأمل الثاني»: «ولكن أي شيء أنا إذن؟ أنا (شيء مفكر) وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفي ويريد ويتخيل ويحس أيضاً». وهو مقابل «الموضوع» الذي صفته الامتداد، وب تأكيد الذات (الكوجيتو) شطر ديكارت الوعي الأوروبي شطرين، تمثل ذلك في الثنائية الرهيبية بين الذات والموضوع، في نظرية المعرفة والتي تأكدت عند كانط فيما بعد؟ حيث جعل الذات محور العالم فيما أطلق عليه الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة. فالذات هنا هي ما به الشعور والتفكير فهي مصدر الصور الذهنية وتنقل الرغبات والاهتمامات وتقابل الواقع الخارجي. والعلاقة بينهما (الذات والموضوع) هي المسألة الأساسية في

الذات مقولة فلسفية غير محددة تحديداً دقيقاً. وتطلق على معانٍ متعددة: معنى ميتافيزيقي ويقصد به حقيقة الوجود وهي ما تقوم بذاتها، وأرسطو يوحد بينها وبين الجوهر وهو ما يقوم بنفسه: الشيء الثابت وراء التغير والواحد وراء الكثرة ويقابله العرض مالا يقوم بنفسه، ويعرفه أرسطو في «المقولات» بقوله: «إنه ما لا يسند إلى موضوع ولا يحد في موضوع». ويصدق هذا التعريف على الموجود الفرد بأخص معانيه لأن سائر المقولات إن هي إلا أعراض تلحق بهذا الموجود، أو محمولات تحمل عليه، وهو يصدق على صورة الشيء وماهيته، وهو ما يقال في الجواب على ما هو. وصورة الشيء وماهيته هي أخص معاني الموجود، وهذه المشكلة هي مشكلة تعيين الموجود الحق.

ويرتبط ذلك بالذات الإلهية أيضاً، فالجواهر المفارقة للحس والتي لا تلحق بها الحركة، هذه الجواهر هي موضوع العلم الإلهي، وعند الكلام عن الله يقال الذات الإلهية Essence Divine ويتضح ذلك عند متكلمي وفلاسفة الاسلام خاصة لدى المعتزلة والأشاعرة فيما يعرف بمشكلة الذات والصفات. وعند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه ولهذا لم يجعلوا صفات الله معاني قائمة بذاتها بل هي ذات الله، فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته لأنه تعالى عالم يعلم هو كما قال ابو الهذيل العلاف، كذلك النظام يؤكد وحدة الذات الإلهية تأكيداً قاطعاً نافياً كل اختلاف

يحتمل، جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفي فهو حجر عثرة في وجه كل عمل جدي نتيجة لرغبته المستمرة في الاستثارة وحده بكل انتباه». فالتاريخ عندهم مسيرة لكن بدون ذات كما يقول ألتوسير.

هذا الاتجاه المغالي في رفض الذات وجد من علماء النفس والفلاسفة من ينتقده مؤكداً ما للذات من دور «فما كانت البنية لتقتل الإنسان أو تقضي على أنشطة الذات» إن ما وصفوه بالإنسان هو تلك البنات والمجاميع الدالة التي تدرسها العلوم الإنسانية، وأما ما يصنعه الإنسان فهو التاريخ نفسه.

مصادر ومراجع

- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، تر. عباس محمود.
- ديكرات، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، الانجلو المصرية، 1956.
- سارتر، تعالي الأنا موجود، تر. حسن حنفي، دار الفكر العربي بالقاهرة.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- فخته، غاية الإنسان، تر. فوقيه حسين محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- فريد الدين، العطار، رسالة في منطق الطير.
- ماركيز، هربرت، البعد الجمالي، تر. جورج طرابيشي.

حسن حنفي

ذاتية

Subjectivité
Subjectivity
Subjektivität

الذاتية هي كل نزعة تهدف الى اعطاء الذات أولوية على الموضوع ورد كل شيء اليها في الفن أو الأدب أو الفلسفة وهي ما تقابل النزعة الموضوعية التي تميز العلم (انظر مادة موضوعية). والذاتية بهذا المعنى تتطابق مع الاتجاهات المثالية في الفلسفة الغربية التي ترجع كل مظاهر النشاط الانساني الى الذات على العكس من الحضارات الشرقية التي تمحي فيها الذات الفردية في الذات الإلهية. فالذاتية تعد أساس الفكر الغربي بدءاً من سقراط الذي وجّه انتباه الفلاسفة الى ضرورة معرفة الذات محولاً مجرى التفكير الفلسفي من

الفلسفة. وهي محور الخلاف بين المثالية والواقعية. فالمثالية تتخذ من الذات نقطة البداية في المعرفة وتفسير العالم وهذا يلقي في النهاية الموضوع، الذي هو ليس إلا نتاج حالات الذات، ونظراً لأن الفلاسفة المثاليين: كانط - فخته - شلنغ مالوا إلى اصفاء صفة المطلق على نشاط الذات المعرفي، فقد انتهوا إلى القول بأن الموضوع هو نتيجة نشاط الذات التي كانت عندهم جوهرأ مثالياً خالصاً.

بينما الاتجاهات المادية والواقعية تؤكد استقلال الموضوع عن الذات. وقد بيّن رالف بارتون بيرري R.B. Perry 1876 - 1957 خطورة الاعتماد على الذات في مقالته الشهيرة «مأزق التمرکز حول الذات» بقوله: «إن أحد الأخطاء الكبرى التي خانت بها الفلسفة المثالية ثقة الإنسانية هو افتراض أن الذات في كافة صورها تعطي المعرفة أكثر ركاثرها رسوخاً، إلا أن الواقعي لا يجادل في عدم خضوع العالم للذات ولا يعني ذلك أن تكون الذات سلبية، لكن يعني، أن نشاطها موجه الى المعرفة الموضوعية». وتحاول الاتجاهات الواقعية الجديدة تجاوز الثنائية بين الذات والموضوع عن طريق ما أطلق عليه الواحدة المحايدة وهي مادة أولى نشأ عنها كل من الذات والموضوع (جيمس - رسل).

وقد ظهرت بدايات هذا الاتجاه لدى جيمس في مقالته «هل للوعي وجود؟» حيث أنكر وجود الذات ككيان مادي وتخلي عن النظرية الجوهرية وأقرّ بها كوظيفة للمعرفة، وفي ذلك ارجاع للذات إلى نفس عناصر الموضوع والعالم الخارجي. فبالنسبة له هناك هويلى أو خبرة صرف ترجع اليها الذات والموضوع، يقول: «نظريتي في العلاقة بين الذات والموضوع هي أنه إذا افترضنا وجود مادة أولية يتركب منها كل الأشياء فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها العلاقة الخاصة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها. وإن هذه العلاقة نفسها هي جزء من الخبرة والعرف بوصفه أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات، أما حدّها الثاني فهو الشيء المعروف». ومقابل الاتجاهات المثالية التي تنطلق من الذات، والمادية التي تنطلق من الموضوع، والواقعية التي ترجع إلى أصل واحد، نجد للثنائية موقفاً ضد الذات في مجال العلم والفلسفة وبالتالي فهي لا تعترف بالمذاهب والتيارات الذاتية. يقول لاكان رداً على ديكرات: «أنا أفكر حيث لا أوجد، وبالتالي فإنني موجود حيث أفكر... أجل فإن لي جهات. أن أوجد حيث لا أكون سوى مجرد ألعوبة في يد فكري». ويقول كلود ليفي شتراوس: «الأنا طفل الفلسفة المدلل الذي لا

هـ - وفي القيم، الذاتية Intrinsic هي القيم الكامنة أو الداخلية التي تخص طبيعة الشيء الخاصة باعتباره غاية في ذاته بغض النظر عن كونه وسيلة لغيره أم لا. ويقابلها الوسيطية Extrinsic وتسمى القيمة الخارجية كما بين ذلك جورج ادوار مور G.E. Moore في دراسته عن مفهوم القيمة الذاتية. ويمتاز كل من الفن والتصوف بأنهما ذاتيان. فلكل صوفي وفنان طريقة خاصة للتعبير عن حالاته، إلهاماته. وسنعرض هنا لنظريات الفلاسفة المتعددة في الذاتية.

1 - الذاتية هي الفكر:

ونلتبس بدايات ذلك لدى سقراط ثم ديكارت الذي جعل ماهية الذاتي هي التفكير إلا أن التفكير عند ديكارت لا يخلق موضوعه بل يجده أمامه، فوظيفته لا تتعدى حدود المعرفة. وحين يقوم بهذه العملية يجد الوجود ماثلاً أمامه و«أنا أفكر إذن أنا موجود» نغيد أن الوجود هو شيء ممتد متساو تماماً مع الذات وهي شيء مفكر تكشف الذات عنه ولا تخلقه مثلما نجد ذلك لدى الفلاسفة الحسين الانكليز، هوبر، لوك، بركلي وهيوم الذين يعدون واضعي المثالية الحديثة؛ فهم قد ربطوا وجود الأشياء بعجلة الذات المدركة. وخواص المادة تنحل في رأيهم الى مجموعة من التغيرات الذاتية، ولا وجود للمادة عندهم مستقلة عن فعل الادراك. وتصل قمة الذاتية باعتبارها فكراً لدى كانط الذي قدم نظرية جديدة قلب بها الأوضاع السائدة؛ اذ جعل للذات العارفة الأولوية في عملية اكتساب المعرفة؛ والعالم الخارجي بدون الذات لا وجود له فهي الشرط الأول في المعرفة لأن الأشياء الخارجية لا يمكن أن نعرفها على ما هي عليه في ذاتها بل على النحو الذي نراها عليه. وهذا ينقلنا من الذات الترنسندنتالية عند كانط إلى الذات الرومانسية عند فخته.

2 - الذات الرومانسية:

وكان لفلسفة كانط وتأكيدها على الذات أثر كبير في فخته مع عوامل متعددة يأتي في مقدمتها ازدهار الرومانسية وتأكيدها على الجانب العاطفي الذاتي مقابل الجانب العقلي العام. وتأثير من غوته ونوفاليس وكولريديج، ظهر تصور فخته للذاتية فلم تكن الذات العارفة مجرد وسيلة فقط مهمتها الاتصال بالعالم الخارجي بل اعتبارها الأصل في إيجاد العالم؛ فكل ما هو موجود من صنع الذات العارفة. ولا وجود للعالم في ذاته. وكل ما نفكر فيه هو نتاج ذواتنا، يقول فخته:

السماء الى الأرض رافعاً شعار معبد دلفي «أعرف نفسك بنفسك». وكان بحث سقراط بداية لعلم النفس من جهة وتأسيساً للأخلاق من جهة ثانية. وللذاتية عندنا معنيان أساسيان: معنى معرفي كذات مقابل الموضوع ووظيفتها إدراكه. ومعنى ميتافيزيقي باعتبارها جوهرًا انطولوجياً ذا وجود فعلي أشمل من مجرد الوظيفة المعرفية. ويكاد يختلط هذان المعنيان عند ديكارت الذي كانت الذات لديه شيئاً مفكراً، مقابل الموضوع وهو شيء ممتد. وكانت الذات (الكوجيتو) هي الدليل الذي يعكس الحقيقة الأساسية «الوجود». وهناك صور متعددة للذاتية نذكرها قبل بيان نظريات الفلاسفة في الذاتية.

أ - في المنطق هي ذلك الاتجاه الذي يرى أن الاعتبارات الشخصية هي التي تميز بين الحق والباطل فليس هناك حقيقة مطلقة تقوم على أساس موضوعي. ونجد لدى السفسطائيين خير تعبير عن هذا الاتجاه كما يتضح في عبارتهم المشهورة «الانسان مقياس كل شيء» فما يراه حقاً فهو حق وما يراه باطلاً فهو باطل». وقد ردّ أفلاطون على هذا الموقف السفسطائي المبني على ميتافيزيقا هرقليطس في التغير، وذلك في محاوره «تيتاثيوس» أو «عن العلم».

ب - وفي الأخلاق تعني الذاتية كل مذهب يرى أن الخيرية والشرية، السعادة والشقاء تقوم على اعتبارات شخصية كما تنادي بذلك الوضعية المنطقية، والمدرسة الانفعالية لدى آير ورسل وكارناب وكذلك لدى فلاسفة الوجودية سارتر وريمون بولان وغيرهما.

ج - وفي علم الجمال تطلق الذاتية على النظرية التي ترد الأحكام الجمالية إلى أذواق الأفراد. فليس الجمال صفة أساسية من خصائص الشيء بل إحساس يعطيه الفرد للعمل الفني كما لدى سانتيانا في «الإحساس بالجمال». وهربرت ماركيز في كتابه «البعد الجمالي» يركز على دور الذاتية وأهميتها في العمل الفني والتأكيد على دورها بالنسبة لعلم الجمال الماركسي.

د - وفي علم النفس تعني الذاتية التعبير عن ميل الشخص للانطواء على نفسه بحيث لا ينظر الا من جهة ذاته. وهو امتداد لموقف الطفل في ميله لأن يجعل من نفسه مركز العالم فلا يرى الواقع الا من خلال عينه فقط، ولا يفكر الا في ذاته. والمنهج الاستبطاني Introspection في علم النفس منهج ذاتي يقوم على الملاحظة الداخلية، فالذات هي الملاحظ والملاحظ في نفس الوقت.

أوجد مقولة المعتزل وأوصى أن تكتب على قبره هذه الكلمة المعتزل التي تعني ان الذات مفردة قائمة بنفسها ليس بينها وبين الذوات الأخرى أي اشتراك، فما من ماهية يلتقي عندها البشر ولا يوجد أي اشتراك بين الذوات في النظرة الى العالم وكل ذات تلقي عالم الأخرى لتبسط عالمها الخاص بها. ويعبر عن ذلك سارتر 1905 - 1980 في صيغة مشهورة يقول فيها: « ليست علاقتي بالأخر سوى أن أجعل منه موضوعاً أو يجعلني كذلك » فلا يمكن الاحتفاظ بذاتيتين معاً والذات لا توجه ذاتاً أخرى. إنها لا تتعامل الا مع الأشياء وعندما تخاطب ذاتية الآخر فإن هذه الذاتية تجردها وتسلبها حريتها لكن شعوري بذات الغير التي تجردني تجعلني انبثق بوصفي أنا وفي ادراك هذا السلب ينبثق الشعور بالانا بوصفه أنا، أعني أنني أستطيع أن أكون ذا شعور واضح بذاتي من حيث انني مسؤول على سلب الغير (إياي) وبالتالي فليس بيني وبين الغير سوى الاغتيالات المتبادلة فما من ذات تواجه ذاتاً وما من ذاتيتين تشتركان في عالم واحد.

والنحن أيضاً ليست سوى تشكل عارض فهي ليست موجودة الا في نظرة آخر يوحدنا كنحن. فهي لا تكون بناء على علاقات ذاتية تربط بين الأطراف بل هي انصهار الأطراف تحت تأثير نظرة خارجية. وهنا ينتهي سارتر الى تمزيق الروابط الانسانية كلها الفردية والجماعية معاً ليحل محلها علاقات العدا، لقد فرق كل انسجام وجعل الذوات لا تلتقي الا لتتنازع على الحرية التي لا اشتراك فيها.

5 - الذات الجمعية:

ومقابل هذا التصور الفردي الانعزالي للذات في الوجودية والتأكيد على الذاتية الوجودية التي تعاني الضياع والقلق والاعتراب، هناك تصور الذات الجماعية في الوضعية الفرنسية لدى أوغست كونت ودوركايم وليفي بريل الذين دعوا الى الأخلاق الإجتماعية الجديدة التي تتخذ من أفراد المجتمع ككل ذاتاً متحدة تكون لها السلطة على جميع الأفراد؛ ففي كتاب كونت «دروس في الفلسفة الوضعية»، دعا الى نبذ الأصل اللاهوتي لأفكار الحق والخير وفصل بين الأخلاق والدين ورد الأخلاق الى الواجب الذي يهدف الى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير، وأكمل جهوده بيار لافاييت. وعند دوركايم الذي اهتم بتأسيس علم الاجتماع، علماً مستقلاً ينشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية تملو عليه وتوجهه.

« إنك لا تعي في كل ادراك الا ذاتك ». فالوعي عنده إما وعي لذاتي كموجود يعي وتقع فيه تغيرات، أو وعي بموجود خارجي منفصل عني هو العالم. الأول هو الأنا والثاني اللا - انا وكلا الوعيين ما هما الا هيئتين مختلفتين لنفس الكائن، فالهوية اذن مطلقة بين الذات العارفة أو الانا واللا - انا ذلك الذي يبدو كجسم في عالم الأجسام فكل ما في العالم يرجع للانا أو الذاتية.

3 - الذاتية هي القلق:

نستعرض للذاتية هنا بصفتها نمواً للذات الفردية وتقدمها في سياق من التوتر والمعاناة نحو غاية هي كمالها الذاتي او ماهيتها. وقد وجد هذا الفهم للذاتية أصدق تعبير له في الوجودية المعاصرة التي نجد اتفاقاً بينها وبين التصوف في التأكيد على الذات الفردية وضرورة خلاصها. والذات هنا ليست ماهية معطاة جاهزة من البداية لكنها امكانية للتحقق يصنعها صاحبها.

ويعبر كيركفارد أصدق تعبير عن الذاتية مقابل المذهب الهيليغالي فالذات ليست جزءاً من نظام كلي وليست لحظة في سياق تاريخي. إنها انا فريد لا يمكن ارجاعه الى غيره (ان الحقيقة ذاتية، ولكن ذاتياً تكن في قلب الحقيقة). وهذه الذات الكيركفاردية تختلف عن الذات المفكرة عند ديكارت والذات الترנסدنتالية عند كانط ولا يمكن أن تنحل الى نظام من الأفكار العقلية كما عند هيغل ولكنها نسيج من الوجود الحي لا تمثله الأفكار وحدها بل ان الفكر يعتبر نقصاً في هذا الوجود الذي هو في صميمه معاناة للقلق واليأس والتماس الايمان.

والذاتية عند كيركفارد، هي التفرد والتميز عن الأغيار. فالوجود أن يكون الفرد فرداً ذا إرادة، وهي توتر دائم مستمر بين ما هي عليه وما تنزع اليه. ان الذاتية هنا قلعة مغلقة نافذتها الوحيدة مفتوحة على الله، فهي لا تكتفي بنفسها فقط. إنها ذات متناهية وهما أن تصبح لا متناهية. وهذه الهوة بين التناهي واللاتناهي هي مصدر القلق عند كيركفارد. والعزاء الوحيد لهذا القلق هو الايمان، وهو ايمان مناقض للعقل (او ايمان بما هو لا معقول). فالذات هنا ذات دينية في جوهرها، وهي في نفس الوقت تمثل الاخفاق الانساني، وهي تعبير عن التمزق الذي لا يملك أية وسيلة للتواصل مع العالم.

4 - الذاتية هي العزلة:

وهذه الوجهة من النظر امتداد لموقف كيركفارد الذي

الوجود، خاصة حافظ الشيرازي، يرفض أن تكون حياة الإنسان هي الفناء في الحياة المطلقة: «أحكم نفسك في حضرنه ولا تغنى في بحر نوره»؛ ويقول: «إن هدف الإنسان الديني والاخلاقي اثبات ذاته لا انفاؤها وعلى قدر تحقيق فرضيته أو وحدته يقرب من هذا الهدف». وعلى عكس فلسفات الاشراق يرى أن المادة ليست شراً بل هي تعين الذات على الرقي. فان قوى النفس الخفية تتجلى في التغلب على هذه الصعاب التي تعترض طريقه. وهذا هو المفهوم الحقيقي للذاتية.

مصادر ومراجع

- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر. عباس محمود.
- ديكرات، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، الأنجلو المصرية، 1956.
- سارتر، تعالي الانا موجود، تر. فوقيه حسني محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- المطار، فريد الدين، رسالة في منطق الطير، عطار نامة، احمد ناجي القيسي، مكتبة المشنى، بغداد.
- فخته، غابة الانسان، تر. فوقيه حسني محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- مكاي، عبد الغفار، النور والفراشة، زهرات من بستان الديوان الشرقي لغوته، دار المعارف، القاهرة.

حسن حنفي

ويمكن أن نذكر هنا أيضاً تصور الماركسية للطبقة باعتبارها الذات الكلية - في مرحلة ما قبل الشيوعية - التي يندرج فيها كل الأفراد. ففي كل الاتجاهات الجمعية والشمولية نجد الذات الكلية تقابل كل صور الذاتية وفيها ينمحي دور الفرد تماماً ويفترب داخل هذه الحقيقة الكلية.

6 - الذاتية هي الفناء في الذات الإلهية:

ويرتبط بالصورة السابقة للذاتية الجمعية، التي تحتوي الأفراد بحيث لا تتمايز الفردية داخل الذاتية الاجتماعية الوضعية، صورة أخرى تمثل في ذات كلية هي الذات الإلهية الشاملة التي تغنى فيها كل الذوات البشرية حباً واختياراً وطوعية بل إن إثبات الذاتية في هذه الحالة أكبر عقبة تواجهها الذات.

يقول أبو سعيد: «عليك بترك النافل ولا شيء بنافل أكثر من (أنك) إنك ما اشتغلت بذاتك الا وبعدت عن الله. وحينما توجد أنك فان كل شيء جسيم وحين لا توجد أنك فكل شيء نعيم». وفي «منطق الطير» لفريد الدين العطار يتحدث الشاعر في صورة مجازية عن مقامات الطيور، أي سفر الروح الى الله ويرى أن التخلي عن الأننا هو سر الحياة الأبدية والبعث وأن حب الأننا على العكس أعظم عائق في وجه الحب الإلهي.

ومن أبلغ الصور التي يستخدمها شعراء الصوفية تأثيراً في النفس ما يعبرون به عن الانتقال من الإنساني إلى الإلهي عبر موت الذات مثال الفراشة التي يجتذبها ضوء الشمعة. كما نجد عند حافظ الشيرازي، الذي اعترف غوته بأنه معلمه، وقد عبر غوته عن هذا المثال في «الديوان الشرقي» في إحدى قصائده الشهيرة.

7 - الذاتية هي العمل:

قدم محمد اقبال الشاعر الصوفي في ديوان «أسرار خودي» 1915 و«رموزي خودي» 1918 فلسفته في الذات شعراً حيث تساءل عن هذا الشيء الذي نسبته (أنا) خودي ومعناها ذات بالفارسية؛ فيوضح أن الذات (خودي) حقيقتها العمل. فالإسلام يرى أن (الأننا) مخلوق ينال الخلود بالعمل. فالذات تبدو في أعمالها تخفى في حقيقتها. ولفظ (خودي) معناها الاحساس بالنفس أو اليقين بالذات. ويرى أن مركز الشعور (الذات) هو حقيقة الكائنات وهي عنده حق لا وهم. ومثل كيركغارد يرى أن الحياة فردية في الأساس وليس للحياة الكلية وجود خارجي. وضد هيغل وأصحاب وحدة

ذَرَّة

Atome

Atom

Atom

الذرة مفهوم فلسفي قديم، يُجمع على ذرات. وهو من المفاهيم الاساسية التي يتعذر التحدث عنها أو تعريفها بمعزل عن نظريتها العامة. لهذا يستدعي التحدث عن الذرة تعريف الذرية دائماً نظراً لاندراجها ضمن مرقفٍ محددٍ في فلسفة الطبيعة أو فلسفة المادة والوجود المادي.

تطلق الذرية، بالمعنى العام، على المذهب القائل بأن

همه البحث عن خصائصها الكيميائية. لكن الكيمياء لم تكن في تلك الحقبة من الزمن قد وصلت الى درجة من التطور تتيح له ذلك. وكان لا بد من مجيء لافوازييه Antoine Lavoisier 1743 - 1793 لايجاد طريقة تمكن من تمييز الجواهر الاولى عن الجواهر المركبة. فقد اتخذ لافوازييه بقاء الوزن معياراً في التحليل الكيميائي. ولأول مرة في التاريخ تمت اقامة جدول للعناصر الكيميائية وفقاً لنتائج التحليل.

أما إنجاز دالتون John Dalton 1766 - 1844 في هذا المجال فيعود الى أنه وُحِدَ بين النتائج الكيميائية والنظرية الذرية. فالذرات عنده لم تعد مجرد اجزاء صغرى تمتلك صفات فيزيائية عامة ومهمة، بل أصبحت متعينة بخصائص العناصر الكيميائية.

بعد دالتون، جرى تطور النظرية الذرية بشكل سريع. فقد حدد برتاليوس Jöns Jakob Berzelius 1779 - 1848 بدقة فائقة الوزن الذري النسبي، مسترشداً بالافتراض القائل بأن عدد الذرات في الجواهر الغازية، تحت نفس الضغط ونفس درجة الحرارة، لا يتبدل. كما أن برتاليوس هو الذي وضع رموز الكيمياء الحديثة. وأكمل أفوجادرو 1776 - 1856 Avogadro Amadeo النظرية الذرية بأن وضع أن الجزيئات لا تأتلف بالضرورة من ذرات مختلفة بل أيضاً من ذرات من النوع ذاته.

إن اكتشاف الالكترون قد مهد الطريق لنظرية جديدة حول طبيعة المركبات والتفاعلات الكيميائية. بحسب هذه النظرية، لا يتركب الجزيء مثل NaCl من ذرة Na وذرة Cl إنما من أيون Na ومن أيون Cl . فالأيون Na هو ذرة Na ناقص الكترون، بينما أيون Cl هو ذرة Cl زائد الكترون. على هذا النحو استطاعت النظرية الأيونية أن تكشف عن طبيعة قوى التجاذب بين مختلف ذرات الجزيء. فالأيون Na المحمل بشحنة موجبة يجذب بالأيون Cl المشحون سلباً.

في سنة 1913 قدم نيلز بور Niels Bohr نموذجاً يعتبر أن الذرة مبنية من نواة شحنة ايجابية يجري في مداراتها عدد من الإلكترونات يساوي شحنة النواة. وهكذا استطاع هذا النموذج أن يفسر ليس فقط الخصائص الكيميائية الأساسية للعناصر بل أيضاً بعض الخصائص الفيزيائية مثل تعيين الطيف الخاص بكل عنصر. بالإضافة إلى ذلك، حتى يفسر بور انبعاث الطاقة من الالكترونات دون أن تتعطل حركة هذه الأخيرة، افترض ان هذا الانبعاث لا يحصل الا بشكل منقطع عندما يقفز الالكترون من مدار الى آخر. وبالتالي فالطاقة

الوجود المادي يتألف من أجزاء صغيرة لا تتبدل، تسمى الذرات. وبالتالي، كل تغيير يحدث في العالم مرجعه الى اختلاف في تشكّل هذه الذرات.

عرفت الفلسفة اليونانية عدة تيارات من المذهب الذري. فقد حاول ديمقريطس التوفيق بين معطيات الحس ومبدأ برميندس القائل بعدم قبول المادة للضرورة وللتغير. لذلك رفض مع برميندس امكانية التغير الكيفي، لكنه قبل بالتغير الكمي. فالكثرة في الاشياء تعود الى اختلاف حجم وشكل الذرات التي تتركب منها، والى هيئة ائتلاف هذه الذرات. أما الذرات بحد ذاتها، فلا تخضع لأي تحول أو انقسام.

تختلف التيارات الاخرى عن مذهب ديمقريطس من وجهتين:

احدهما تفترض، بالإضافة الى اختلاف الكمية، اختلافاً في الكيفية. وعادة يقتصر الاختلاف الكيفي على عدد قليل من الذرات وفقاً للتقسيم الرباعي للعناصر الى تراب وماء وهواء ونار. بينما انكساغوراس جعل التنوع الكيفي للذرات بقدر عدد اختلاف الجواهر المحسوسة. أما وجهة النظر الأخرى فتقبل بانقسام الذرات الى اجزاء ذات طبيعة مختلفة كما هو رأي ارسطو وشرّاحه أيضاً. او الى اجزاء غير متناهية من الطبيعة ذاتها، على ما يذهب اليه انكساغوراس.

إن أهمية المذهب الذري عند اليونان هي فلسفية أكثر منها علمية. فالانجاز الأهم الذي قاموا به في هذا المجال هو نظرتهم الكلية للطبيعة. إذ إن كثرة الظواهر والتغيرات التي تعترجها لا بد وأن تقوم في النهاية على وحدة ثابتة.

تبتدى المرحلة العلمية من تاريخ المذهب الذري في القرن السابع عشر. فقد وضع بيار غسندي Pierre Gassendi 1592 - 1655 ان الذرات الاولى تتصف بصفات متضاربة فيزيائياً وكيميائياً، ومن هذه الذرات تتكون الجزيئات المختلفة التي هي أصل الأشياء.

انطلاقاً من مساواة المادة والامتداد، ينفي ديكارت 1596 - 1650 عدم قابلية الذرات للانقسام، لكنه مع ذلك يقبل بوجود الاجزاء الصغرى. أما عن كيفية انفصال وتمايز هذه الاجزاء فذلك يتعين بتمايز حركة الجزء عن سائر الحركات، وباختلاف كتلته وكذلك بخصائص اخرى يمكن التعبير عنها بمقاييس فيزيائية ورياضية.

عن غسندي وديكارت، استرعى روبرت بويل 1627 - 1691 Robert Boyle، مفهومه عن الذرات، ولكونه كيميائياً، لم يكتف بالخصائص الميكانيكية لتعيين الذرات، بل كان

وعليه، إذا كان المنطق، وفقاً للذرية المنطقية، هو معرفة الوقائع من حيث هي علم التشكلات الممكنة للأشياء، فالتحليل المنطقي أو الصوري يصبح في الوقت ذاته تحليلاً فلسفياً للواقع.

عادل فاخوري

ذوق

Goût
Taste
Geschmack

اصطلاح من مصطلحات صوفية الاسلام يشير الى طبيعة المعرفة فهي عندهم ليست حبة او استدلالية عقلية، وإنما هي حاصلة عن طريق الذوق، فهي اذن ذات طبيعة وجدانية ذاتية تماماً. وقد حدد الصوفي المتفلسف محيي الدين بن عربي المتوفى سنة 638 هـ. معنى الذوق حين قال في كتابه: «التدبيرات الإلهية» لتلميذه: «فان يعرض لك ايها الاخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك: طالعهم بالدليل والبرهان، يعني اهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الاسرار الإلهية، فاعرض عنه، وقل له مجاباً: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل الا بالذوق، فلا يدخل تحت حد، ولا يقدم عليه دليل، فقل له: هذا مثل ذلك». وقد استخدم هذا الاصطلاح منذ وقت مبكر عند الصوفية فقد أورده القشيري في «الرسالة»، فالذوق كما يذكر مرحلة من مراحل ثلاث عند الصوفية هي على التوالي: الذوق والشرب والرّي، فالذوق «فهم المعاني» والشرب سكر بالأحوال، والرّي صحو بالحق يقترون بالفناء عن كل حظ. ولارتباط الذوق بالمعرفة عند الصوفية، شاع بينهم قولهم: «من ذاق عرف». واعتبار المعرفة الصوفية ذوقاً يجعل من التصوف شيئاً أقرب إلى الفن الذي يقوم على الخبرة الذاتية والمعاناة منه إلى العلم، وهذا يفسر اختلاف الصوفية في التعبير عن معارفهم لأن كل صوفي إنما يعتمد في التعبير على ذوقه الخاص وتجربته الشخصية.

أبو الوفا التفتازاني

المنبعثة ليست سوى تعدد لكمية أولية من الطاقة. على هذا النحو، قامت فكرة الكمية الصغرى للطاقة الى جانب فكرة الكمية الصغرى للمادة. كذلك أظهر النور نفسه، وفقاً لنظرية الفوتون، تركيباً ذرياً. وكادت النظرية الذرية بالتالي تكون الغالبة لو لم تستقم من جديد الحجج التي عززت نظرية هويغنز Huygens الموجية ضد نظرية نيوتن التي ترجع تركيب النور الى اجزاء صغيرة. وعليه، بقي النور محتفظاً ببنية ثنائية، بل إن اجزاء المادة ذاتها، كما ابان عن ذلك دي بروغلي De Broglie سنة 1924 اصبحت تتمتع بالثنائية نفسها. استناداً الى هذه الابحاث، روج شرودنجر Schrödinger وهايزنبرغ Heisenberg نظرية جديدة تقول بأن كل واحدة من النظريتين: الذرية والموجية ليست سوى نموذج تقريبي للواقع المادي.

الذرية المنطقية Logical atomism

الذرية المنطقية مذهب فلسفي أقامه راسل B. Russell وفتغنشتاين L. Wittgenstein. ينص مبدأه الاساسي كما ورد في كتاب راسل «فلسفة الذرية المنطقية» على أنه «بالنسبة الى لغة رمزية صحيحة منطقياً، يوجد دوماً تطابق أساسي ما بين الواقع والرمز الدال عليه، وأن تركيب الرموز يتلاءم بشكل قريب جداً مع تركيب الوقائع التي تدل عليها». استناداً الى هذا المبدأ كان لا بد من بناء لغة كاملة منطقياً وبالنسالي استخلاص من صورة هذه اللغة اصناف الوقائع وكيفية تركيبها وقوام العلاقات الحاصلة ما بينها.

تضع الذرية المنطقية ان كل معرفة تعود في النهاية الى قضايا ذرية، والى قضايا مركبة من هذه، اي القضايا الجزئية. تلتزم القضية الذرية إما من موضوع ومحمول نحو «سمير طويل»، أو من علاقة تربط بين عدة موضوعات نحو «سمير يحب ليلي»، و«بيروت تقع بين صور وطرابلس». في الخارج تقابل القضية الذرية الواقعة الذرية.

وهناك تشاكل تام Isomorphism بين الاثنين: فالموضوعات اي أسماء العلم توازي الاشياء الفردية، والمحولات تطابق الصفات والنسب العائدة الى الاشياء. أما القضية الجزئية فتتألف من قضيتين ذريتين وما فوق بواسطة الروابط «و، إما... أو، إذا... ف»، الخ... وهي بالتالي ترسم الوقائع المركبة.

رسالة

Message Message Sendung

رسالة: هذا اصطلاح فلسفي حديث جداً، ليس في اللغة العربية وحسب، بل كذلك في فلسفة الحضارة الغربية، ولهذا فانه لم يستقر بعد نهائياً في ميدان الفلسفة. وهو يستخدم في ميدان الأديان، وفي ميدان البحث في غاية السلوك الانساني، وعلى الأخص في مقام الحديث عن مكان الانسان في الكون ومكان الفرد (أو بعض الأفراد) في المجتمع، فهو يخص كما هو واضح مجال الانسانيات بعامة ولا يخرج عنه. والكلمة العربية كانت تستخدم تقليدياً، في معنى اصطلاحي، استخداماً دينياً، «فالرسول» هو مبعوث الإله يحمل رسالته أو («رسالته»). وهذا الاستخدام تطبيق حرفي للمعنى الأصلي للكلمة («أرسل يرسل رسولاً ومرسلأ ورسالة»)، أما كلمة «رسالة» بالمعنى الذي نتناوله هنا، فإنها، وإن كانت تحتفظ ببعض عناصر المعنى الأصلي كما سنرى، إلا أنها تذهب أبعد منه، بل وإلى معنى مختلف يقترب أحياناً من معنى «الغاية»، وأحياناً من معنى «الوظيفة» و«المهمة»، وأحياناً أخرى من معنى «القدر». ومن جهة أخرى فإن الكلمة العربية لا تقابل كلمة اصطلاحية محددة في اللغات الأوروبية، بل هي تجمع بين جوانب لكلمات عدة في تلك اللغات (Vocation, Destination, Destiny, Call; Vocation, Destination, Destin). ويبدو أن أحد الروافد الأساسية لصعود الكلمة إلى مستوى اصطلاحي في اللغة العربية الحديثة هو الرافد السياسي والاجتماعي (مثلاً «كانت رسالة

جمال الدين الافغاني هز سبات التقليد الديني وكانت رسالة الشيخ محمد عبده ارساء دعائم تفسير جديد لمفهوم الإسلام)، هذا على حين انتشر استعمال المقابلات الأوروبية في الفلسفة الغربية تحت تأثير الحركة الرومانتيكية في اوربا وتحت ضغط التغيرات الحضارية الباعثة على التشاؤم في الغرب في المائة عام الأخيرة، وبفضل الفلسفات الوجودية أخيراً وعلى الأخص. ومن المفاهيم التي تدور حول «رسالة»: ميل، انجذاب، نزعة، نداء، دعوة، قدر، وظيفة، موهبة، واجب، بعثة، أمانة.

ومفهوم «الرسالة» مفهوم «إنساني»، وذلك بمعنيين: (أ) إما بمعنى أنه يدل على علاقة أحد طرفيها، إنسان (وقد يكون الآخر إما موجوداً، كالإله أو المجتمع أو الانسانية، وإما فكرة، كالحقيقة أو الفن). (ب) وإما بمعنى أنه يدل على علاقة بين طرفين كلاهما إنسان (المعلم وتلاميذه، الأم وطفلها، المصطلح أو الثوري والمجتمع)، وقد يكون «إنسانية» الرسالة معنى ثالث هو أنها تتعلق بأمر يتصل بالإنسان، حين نتحدث مثلاً عن «رسالة الحب» أو «رسالة الشعر»، ولكن هذا المعنى يعود إلى الأول على نحو ما.

والشروط الأساسية «للمرسالة» هي: (أ) وجود الذات لاواعية. (ب) وجود قضية أو قضايا هي مضمون «الرسالة». (ج) وجود الجهة موضع المخاطبة أو الغاية واجبة التحقيق. (د) أخيراً تحرك صاحب الرسالة من اجل تحقيقها، ولكن هناك شرطين آخرين لهما اهمية كبيرة، وهما: الوعي بالرسالة، والاحساس بنوع من الجبر أو الميل القاهر نحو تنفيذ ما تقضي به. وهكذا فإن جوهر «الرسالة» هو «ميل غائي قاهر موعى به نحو فعل (أو قول) شيء ما». وعليه، فإن الجماد ليست له رسالة، بل الموجود الحي الواعي وحسب. ويمكن القول إن لكل فرد رسالة، وهي هنا بمعنى الوظيفة، ولكن الرسالة لا

مرحلة السعي لنشرها (وهذا هو معنى تنفيذ الرسالة الفكرية أو تحقيقها، أي إيصالها وإبلاغها إلى الآخرين، يصرف النظر عن قبولهم أو رفضهم لها) يجعل منها «دعوة». وعلى هذا فليست كل رسالة بدعوة. وتنفرد الرسالة - الدعوة بتعدد طرائق نشرها وإمكان مقاومة المجتمع أو الآخرين لها، وتزداد أهمية هذين العاملين (مثلاً حالة عيسى المسيح) كلما تكشف مضمون الرسالة التغييري وفي ميدان العمل على الاختصاص. ولا تزيد المقاومة أصحاب الرسائل الحق إلا إصراراً. ومن الجدير بالانتباه أن نميز بين موقف صاحب الرسالة وموقف من توجه إليه الرسالة: فقد يشك هذا الأخير في جدارة الأول (الاستهتار)، وقد يحمل أمره على محمل الجد فيرفضه أو يقاومه أو يقبله أو يساعد على نشره (راجع مثلاً مراحل البعثة المحمدية). وبصفة عامة فإن من شروط قبول الرسالة، اعتراف المتلقي بجدارة صاحب الرسالة وبأنه مؤهل لها (حسب نوعها وميادانها)، ومالك للإمكانات الضرورية واجبة التوفر في صاحب الرسالة. فليس كل متنبئ (في نظر نفسه) بنبي (في نظر الآخرين).

والخلاصة أن الرسالة تنتهي إلى أن تكون «تكريس الشخص لحياته تكريساً واعياً من أجل غرض ما»، وذلك مهما يكن مضمون هذا الغرض ومهما تكن طبيعة أو عدد من يتوجه إليهم هذا الشخص. وبهذا المعنى فقد يتسع مجال الرسالة ليصبح ممكناً لأي شخص أن يكون صاحب رسالة، وقد يضيق ليضم أفراداً نادريين هم الذين يتميزون إما بالتضحية وإما بمضمون ثوري يغير من سمات نشاطهم (سواء كانت الفن أو الأخلاق أو السياسة أو الدين)، وبهذا المعنى أيضاً فقد تكون الرسالة إما فردية بل ذاتية أو قد تكون اجتماعية وغيرية.

عزت قرني

إضافة

ربما كان المفكر العربي - الفلسفي - السياسي زكي الأرسوزي أكثر المفكرين العرب المعاصرين تركيزاً على مفهوم الرسالة.

وقد اتخذت رسالته دلالة لسانية - كينونية - تاريخية - اجتماعية - غائية معاً. لأن فلسفة اللغة العربية بوصفها «لغة طبيعية» تحمل وتحدد معاً هوية العروبة والدور التاريخي للإنسان العربي. لأنها تشكل حاملاً مطلقاً للكينونة والمعرفة والإنسان والمجتمع أي (الانطولوجيا - الابستمولوجيا -

تقال عن حق إلا لبعض الأفراد الذين يحددون لأنفسهم بأنفسهم أهدافاً عالية، أي تخرج عن المؤلف، ويكرسون لتحقيقها كل حياتهم أو جلّها، ويكونون على استعداد واعٍ للتضحية بكل شيء في سبيل ذلك، بما في هذا التضحية بالحياة. وفي هذا الإطار تدخل فكرة «الشهيد»، فالشهيد صاحب رسالة إلى أقصى درجة، حيث يصل بالتضحية إلى حدها الأقصى. وقد يكون للتضحية أشكال أخرى أقل حدة ولكنها ليست أقل أهمية، فهناك التضحية بألوان المتع المألوفة، أو بأشكال القوة المادية أو المنافع، كما هو الحال في تضحية الأم من أجل رسلتها بإزاء طفلها أو العاشقة من أجل حبيبها أو الفنان من أجل فنه أو المفكر الحق من أجل رسالته الفكرية، ومن الواضح أن التضحية من أجل الرسالة قد تدوم حياة بأكملها أو مدداً منها أو حتى لحظات. وهذا يؤكد على جانب مهم من جوانب مفهوم «الرسالة»، فهي في جوهرها موقف «لا أناني»، حيث أنها بمحض التعريف «خروج عن الذات» و«توجه إلى هدف»، وهذا الهدف هو في كل الأحوال، عدا حالة تكريس الحياة من أجل حب الإله (مثلاً المنصوفة، الحلاج)، يتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بفرد أو أفراد أو على الأقل بالفرد صاحب الرسالة ذاته (فتكريس الحياة للفن مثلاً، هو تفرغ للفن من أجل الآخرين، لأن الفن لا يقوم بغير المتذوق). كذلك فإن فكرة التضحية تشير إلى أن الرسالة تقوم عند صاحبها مقام واهب معنى الحياة، وينتج عنها عادة تغير أسلوب حياته تماماً في مرحلة ما بعد الوعي برسائلته عما كان عليه الحال قبلها (مثلاً اخناتون، سقراط، محمد، غاليليو، دون كيخوته، المجاهد السياسي، العاشق...).

وقد يكون مصدر الرسالة خارجياً أو داخلياً. وأبرز حالات المصدر الخارجي هو حالة التوجه الإلهي عند أصحاب الاعتقاد الديني (وعند سقراط أيضاً على نحو ما)، ويدخل في هذه الحالات كذلك توجيه الأستاذ أو الوالد أو شخص ما أو الأمة ككل. ولكن الأغلب على الرسالة أن يكون مصدرها داخلياً، أي نابعاً من ذات الشخص. وهي تظهر في كلتا الحالتين على هيئة «تلبية لنداء» صادر عن جهة ذات سلطة حاسمة، ويصبح صاحب الرسالة مثلاً لتلك السلطة ونائباً عنها بل ومجسداً لها. ولا يكتمل معنى الرسالة إلا بخروجها من مستوى التصور إلى مجال التنفيذ والسعي للتحقيق. وحين تكون الرسالة ذات مضمون فكري مؤداه تغيير فكر الآخرين أو عملهم، فإن انتقال صاحبها بها إلى

وقد حاول المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان Jacques Lacan أن يعطي أبعاداً جديدة لمفهوم الرغبة بتمييزه عن الحاجة والطلب. فالحاجة، حسب لاكان، تهدف إلى موضوع محدد تجد فيه الاشباع. أما الطلب، فهو مصاغ ويتوجه إلى الآخر. وتولد الرغبة من الفارق بين الحاجة والطلب. فلا يمكن اختزالها إلى الحاجة لأنها لا ترتبط، من حيث جوهرها، بموضوع حقيقي مستقل تماماً عن ذاتية الفرد وهواماته. كما أن الرغبة لا تختزل إلى الطلب لأنها تسمى إلى فرض نفسها دون أن تأخذ بنظر الاعتبار لفة الآخر ولاوعيه.

مصادر ومراجع

- Delay, Jean, Pierre Pichot, Abrégé de psychologie, Paris, Masson, 1962.
- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Julla, Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Laplanche, Jean, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1973.

رالف رزق الله

رَمَز

Symbole
Symbol
Symbol

الرمز هو أولاً صورة الاحساس أو معناه، انه تمثيل مكثف للشكل الخارجي، أو أنه تعبير عنه. هذا دون أن يكون الرمز مع ذلك نسخاً للواقع، أو للشكل الخارجي، رغم احتوائه لمقومات الشكل الاساسية. والرمز بمعناه الاصلي اشارة أو علامة، لشيء آخر. مع العلم ان علم الدلالة اللغوي - السيميائية - قد ميّز بين هذه المعاني.

كذلك يمكن للتعبير أو للتصرف أو للسلوك ان يكون رمزياً وهذا ما نجده غالباً لدى البدائيين. والا كيف نفهم مضمون خرافاتهم أو صلواتهم أو تصرفاتهم وممارستهم الدينية أو الاجتماعية اذا لم نر فيها التعبير الرمزي عن معتقد أو عن ايمان معين. فالرمز هنا مشاركة لما هو مقدس، لما لا يمكن بلوغه بسهولة. انه اداة وصل، صورة أو تمثيل لما يحمل ابعاداً دينية أو أنتولوجية تماماً كما يعتبر المتصوفة الحب

الانثربولوجيا - السوسولوجيا).

وتتجلى دلالات رسالية الأرسوزي في عناوين كتبه: «العبقرية العربية في لسانها»، «الامة العربية ورسالتها الى العالم».

بهذا المعنى يعتبر الأرسوزي المفكر الرسالي الوحيد ربما في الفكر العربي الذي يقابل رسالية الفيلسوف الالمانى فيخته. التحرير

رَغْبَة

Désir
Desire
Begehren-Wunsch

حاولت النظريات النفسانية الكلاسيكية - ذات المنحى الفلسفي والمتأثرة بالمذاهب الفلسفية - أن تحدد مفهوم الرغبة بتمييزه عن مفاهيم مشابهة كالميل والحاجة. واعتبرت هذه النظريات أن الميل هو المفهوم الأبسط. فالميل عبارة عن قوى داخلية تحرك الكائن الحي نحو أهداف معينة. أما مفهوم الحاجة، فيشير إلى فئة محددة من الميل، وهي الميل الفيزيولوجية. والرغبة ميل أصبح واعياً لذاته ولموضوعه. وقد ظهر هذا التحديد عند الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza 1632 - 1677 إذ قال: «ليس هناك أي فرق بين الميل والرغبة سوى أن الرغبة هي ميل واع لذاته». فالرغبة هي التعبير الواعي والشخصي لميل معين وترتبط دائماً بموضوع محدد. وتفترض الرغبة بالضرورة حالة من عدم الاشباع، وتعطي للحياة العاطفية طابعها العام وتشكل مصدراً أساسياً للمشاعر والانفعالات. وتتحول الرغبة بعد خضوعها للضبط والحساب والتفكير إلى فعل ارادي. ويبقى الوعي، حسب النظريات النفسانية الكلاسيكية الصفة الأساسية الملازمة للرغبة والمحددة لها.

أما التحليل النفسي، فينفي عن الرغبة صفة الوعي. الرغبة في النظرية التحليلية هي أساساً رغبة لا واعية. حتى أن البعض يتجه إلى تحديد اللاوعي عند فرويد بـ «لاوعي الرغبة». والرغبة في التحليل النفسي، أحد أقطاب الصراع النفسي وتجذب الاشباع الرمزي والمقنع في المرض العصابي والحلم. وهي خاضعة بالضرورة للعمليات الأولية التي تشكل مجمل القوانين التي تحكم ركن اللاوعي.

بين دلالة الخطاب وما يعبر عنه. وقد جرت هذه المناقشة أفلاطون لإعادة طرح المشكلة من زاوية اللغة أو التعبير اللغوي. فهل تعكس المفردات، أي أجزاء الخطاب طبيعة الأشياء. أم انها مجرد اصطلاح. أم أنها تمثل بالفعل ماهيات الاشياء التي تعبر عنها. رغم انه انتهى ليؤكد حقيقة الاشياء الثابتة في عالم مستقل هو عالم المثل. ومع التقدم في ميدان الفلسفة اخذت كلمة رمز معنى لا لون له. وصار الرمز كما اظهر كاسيرر E. Cassirer عبارة عن مجرد علامة مليئة بالدلالة. فاللغة

الخرافة والمعرفة ليست إلا اشكالا رمزية. والتمثيل بالرمز من أهم وظائف الوعي. فالعلامة الكلمة مثلاً ليست أداة توصل مضموناً فكرياً قائماً بذاته بل هي أداة لها قوتها. وبواسطة هذه القوة يتألف المضمون ويبلغ غايته. فالوظيفة الرمزية أتاحت للانسان أن يخلق اللغة والثقافة وما يتعلق بهذه من فنون وآداب، من أبسط الاشكال، الخرافة والاسطورة الى أعلى الاشكال الفن أو الفنون على أنواعها. وبهذا المعنى يقول كاسيرر: تفرض الخرافة والفن واللغة والعلوم الكائن وتحدد وجوده. فهذه ليست نسخاً للواقع المعطى، بل مؤشرات عامة لحركة الذهن الفكرية، للسيرورة الذهنية التي تحيل الواقع الى جملة من التشكيلات توحد الفعالية الذهنية (قوة الذهن) فيما بينها.

وبتقدم الابحاث في مجال علم النفس، خاصة في التحليل النفسي أو ما يسمى علم نفس الاعماق، اتخذ مفهوم الرمز معنى جديداً، كما في تفسير الاحلام لدى فرويد. هنا يأخذ الرمز مكان الشيء الآخر على التمام. فالحلم هو تعبير رمزي عن تصرف لم يتم أو عن نزعة كبت أو عن رغبة لم يفصح عنها. كذلك اعتبر فرويد أن بعض الأشكال التي تتردد في الاحلام هي تعابير رمزية تصدق على الدوام كالحية، أو صعود الدرج أو التلويح بالعصا الخ... إن هي إلا رموز جنسية. كذلك اعتبر بعض انماط السلوك - الكلام غير المقصود - التعالي أو التسامي رمزاً لأمر يريد المريض اخفائها أو عدم البوح بها بشكل لا واع في أغلب الأحيان؛ ذلك انها تخفي عقداً نفسية تعود في أصلها الى التربية الأولى، الى الطفولة الاولى. كذلك تابع يونغ فرويد في اعتباره الاحلام رموزاً إلا أنه اعطى هذه الرموز مضامين أخرى ليست بالضرورة جنسية. فالاحلام تمثل حياة الفرد الذاتية أو سيرة حياته أو هي أيضاً (أو يدخل فيها أيضاً) تمثيل الحياة الاجتماعية للجماعة التي يحيا فيها الفرد ككل. للرمز أخيراً مكانه في علم الجمال. والارتباط الاول نجده

الارضي صورة للحب الإلهي. أو كما تعتبر المشاركة في القداس مشاركة للمسيح في حياته وآلامه أو احياء لحياة المسيح. أو كما تعتبر الصلاة اجمالاً رمزاً للصلة التي تربط بين العبد وخالقه. كذلك تعتبر بعض الأشياء رموزاً لأمر أو لمعانٍ أو لموجودات أخرى. كاللون الأحمر رمز الثورة، أو النسر رمز القوة أو الثعلب رمز للاحتيال.

وللرمز أيضاً قوة سحرية، على الأقل لدى بعض الشعوب ولدى البدايين خاصة. بمعنى أن يستخدم الرمز في غير المجال الذي تأتي عنه أصلاً وأن يعتقد أنه حامل مضمون يحافظ على استمرارته. فالصليب رمز للخشبة التي صلب عليها المسيح وهو الى جانب ذلك رمز للموت وللقيامة وللبركة أو التبرك. والخزرة الزرقاء لدى بعض الشعوب مثلاً ذات قوة خارقة في دفع الضرر عن حاملها. كذلك اتخذت بعض الأشكال الهندسية طابعاً أو معنى رمزياً ليس لها بحد ذاتها. فالدائرة اكمل الاشكال. بل لقد أحيطت بعض المظاهر الطبيعية بمعنى رمزي - ديني غالب الأحيان، كالحجارة مثلاً. الكعبة قبل الاسلام وبعده. كما نجد ما يماثل نفس الظاهرة لدى اليونان وفي الهند أيضاً. وفي مصر القديمة اعتبر البخور ادراجاً توصل للآلهة. وما زال البخور مستعملاً في الطقوس الدينية الوثنية والمسيحية والاسلامية أو سواها. ربما فسر ذلك اتساع تجارة البخور في الماضي. (بعض الطرق التجارية التي تقود من الهند الى شبه الجزيرة العربية، ثم الى المغرب فأوروبا كانت تعرف بطرق البخور).

وترتبط الثقافة، والبداية منها بشكل خاص بالرمز ارتباطاً وثيقاً وذلك من خلال الارتباط بين الخرافة والاسطورة وبين المعتقدات الدينية الاولى. فللرمز هنا وظيفة محددة. فهو يساعد في فهم العالم، بل في التحكم فيه وان بطريقة خيالية. فهو أداة بها يمارس السحر. والسحر هدفه الاساسي التغلب على الكون، أو قهر القوى الكونية الطبيعية بخلق عالم آخر.

الى جانب ذلك تجدر الاشارة الى ما يوجد من رموز رياضية وكيميائية. فالعدد بحد ذاته رمز، يظل مجرداً ما لم يقرن بما يماثله من أشياء أو مواضيع. كذلك للمعادلات الجبرية والكيميائية دلالة رمزية محددة. فالرمز من هذه الناحية أشبه ما يكون بالاصطلاح الذي يوضع ليدل على الشيء ثم يترك الشيء ويتم التعامل مع الرمز عنه.

فلسفياً يمكن فهم كل تصور أو مفهوم فهماً رمزياً. ما دام هذا المفهوم غير مطابق لموضوعه تمام المطابقة. وقد طرح السفسطائيون هذه المشكلة لأول مرة إذ اعتبروا ان لا مطابقة

بالزمان والمكان، بل يرجع إلى موضوع عام. من هذا القبيل مثلاً كلمة «بيت» التي تستعمل للدلالة على أي بيت برغم الاختلافات القائمة بين البيوت المتعددة.

مثلاً يفعل بيرس بالنسبة للإيقونة والشاهد، يميز أيضاً في هذا المجال بين الرموز الأصلية والرموز المنحدرة. تنتمي إلى الرموز المنحدرة الكلمات الكلية الدالة على فرد مخصوص، مثل كلمة «شمس» التي تنحصر في الدلالة على شيء واحد مع عدم امتناع وجود شمس أخرى. وكذلك تنتمي إلى هذا النوع الكلمات المجردة مثل «الإنسانية» التي تعني مجموعة الناس ككل موحد. بالطبع، لا يتم تعريف الرمز إلا بالاستعانة أخيراً بالعلامات الأخرى، أي الشواهد والايقونات. إذ لا بد في النهاية من الإشارة إلى الأشياء المقصودة بالرمز أو إلى صور مشابهة لها.

لا يمكن إنكار الأهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، إذ هي قادرة على تمثيل كل الموضوعات والاحداث و اظهار العلاقات والنسب القائمة ما بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة.

عادل فاخوري

روح

Esprit
Spirit
Geist

لفكرة الروح أو النفس أكثر من مصدر. وربما كان الباحث على الإيمان بها ما يشاهد في الأحياء من ضرورة توفر قوة أو جوهر أو حركة تضفي على الكائن الحياة كالماء أو التنفس مثلاً. تعتبر الفكرة التي يكونها البدائي عن الروح حلاً للعديد من الظواهر الطبيعية التي يصعب إيجاد تفسير واقعي أو سببي لها. والروح ليست جزءاً من الإنسان بالنسبة للبدائي بل هي الإنسان بأكمله. وقد ارتبطت فكرة الروح عنده بما يشبه قوة دافعة «Mana» ولا يعقلها على أنها جوهر قائم بذاته. كذلك يسود الاعتقاد بوجود أرواح منتشرة في الكون كالجن أو ما شابه. ولم تقض الأدیان على هذه الفكرة. بل اعتقدت بوجود نوعين من الأرواح. الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة وهذه الأرواح بمثابة جواهر قائمة بذاتها. كذلك تجدر الإشارة أخيراً إلى اعتقاد بعض الشعوب البدائية أن مسكن

في التعبير البلاغي. حين يتخذ التعبير شكل كناية أو مجاز يقصد منه الانتقال من الموضوع الحسي، البسيط في غالب الأحيان، إلى شكل تعبري يرفع من قيمته أو يبرزه وقد أضاف خيال الفنان إليه الكثير من الاحساس بل من الحياة. بشكل عام يعتبر الفن شكلاً من أشكال التحول الرمزي الذي يضيفه الفنان إلى محيطه وإلى العالم. وبذلك يكتسب الفن قيمته. وبتعبير غوته: «ينشأ الرمز حين تتحول الفكرة إلى لوحة بذلك تصبح قادرة على التأثير إلى ما لا نهاية». قد يتخذ الفن أحياناً، طابعاً رمزياً صرفاً، كما ظهر ذلك في أواسط القرن التاسع عشر في أعمال المدرسة الرمزية التي ظهرت في فرنسا على أيدي بودليير وفرلين ورامبو ومالارمي. غاية هذه المدرسة الرمزية خلق أجواء إيحائية تعتمد أساساً على قدرة القارئ على استيعابها أو على معايشتها. وبذلك اعتمدت هذه المدرسة الابتعاد عن الطبيعة وعن التعابير المألوفة في الأدب وأوجدت نوعاً من المناظرة بين الذات والأشياء وخلقت مفاهيم وافكاراً يعود للذي يعيشها أو يتبناها أن يفهم اسرارها.

انتشرت هذه المدرسة في أكثر من بلد، وكان لها اتباعها في كل مكان. بل لقد انسحبت على أكثر من فن أو اتجاه تفكير، كالموسيقى مثلاً كما لدى فاغنر، أو في الفلسفة كما عند نيتشه.

مصادر ومراجع

- Cassirer, E., La philosophie des formes symboliques, Paris, 1972.
- Freud S., Traumdeutung, 1900..
- Gallie, R., Die Religion in Geschichte und Gegenwart, tuingen, 1961.
- Laplanche, J. et J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, 1967..
- Miller, Paul, R., Sens and Symbol, 1969.
- الحار، عاطف، جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، بيروت، 1978.

جورج كنورة

رمز (في المنطق الرياضي) Symbol :

هو علامة تدل على موضوعها، لمجرد الوضع، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما هي الحال مع قسیمیة: الإيقونة والشاهد. وقد استعمل بيرس Peirce كلمة Symbol بهذا المعنى المفاير لما هو شائع، استناداً إلى تركيب الكلمة اليونانية من Bohov و 6VP أي وقع مع. بما أن الرمز لا يتصل مباشرة بموضوع معين، فهو بالتالي لا يدل على فرد أو حدث متعلقين

برهان البساطة. فالنفس بسيطة وما هو بسيط لا ينحل إلى أجزائه والموت يعني انحلال الشيء - الذي هو الجسم - إلى الأجزاء التي تتركب منها. وما دامت النفس بسيطة فهي إذن خالدة. ثمة عامل آخر يحمل على الاعتقاد بخلودها وهو مجاورتها للمثل في وجودها السابق على نزولها البدن. أضف إلى ذلك قول أفلاطون بأن الحياة في تغير مستمر، ومن ضد إلى ضد من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة ولولا هذه الحركة لانتهت الحياة. ثم إن النفس هي مبدأ الحياة وبذلك تشارك في الحياة بالذات أي بمثال الحياة فهي بذلك تنافي الموت ولا تفنى لأن ماهيتها لا تقبل ما هو ضدها.

نقطة أخيرة لا بد من الإشارة إليها وهي تقسيم أفلاطون للنفس إلى ما يتميز منها بالعقل أو بالفضيلة أو بالشهوة. وعلى أساس هذا التمييز قسّم الناس إلى فئات: الحكام، والجنود والعمال، وعلى أساس هذا التقسيم وضع أفلاطون تصوره للنظام التربوي والسياسي في كتابه «الجمهورية».

مع أرسطو تشعب البحث في النفس واستقل وإن دار في قسم كبير منه حول فلسفة المعرفة أو حول قضايا أخرى يعتبر علم النفس بمعناه الحديث ميداناً لها. والنفس برأي أرسطو هي صورة الجسم ولا وجود لها بالتالي خارجاً عنه. والنفس تساعد الجسم بما لها من قوى مدركة ظاهرة أو باطنة على معرفة العالم الخارجي. أضف إلى ذلك أنها تحفظ للجسم وحدته. وفي كتابه «في النفس» عرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي». أي أنها صورة جسم يعمل بواسطة أعضاء أو قوى هي بمثابة الآلات التي تشعب وظائفها من الغذاء إلى الإحساس إلى الإدراك واكتساب العلوم والمعارف. وقد درس أرسطو عمل هذه الآلات وأضاف إليها قوة أخرى سماها الحس المشترك. ولا آلة خاصة بهذا الإحساس بل له طبيعة مشتركة بين الحواس. وبه يمكن معرفة المحسوسات التي لا يمكن التوصل إليها بواسطة حس واحد. أضف إلى ذلك أن من وظائف الحس المشترك الإحساس بالإحساس. فكل حس يدرك موضوعه دون أن يدرك هذا الإحساس وبالحس المشترك تتوصل النفس لهذا الإدراك.

ومن قوى النفس أيضاً العقل. فيه تفكر وتحصل المعاني. فقبل تحصيله المعقولات يكون العقل عقلاً منفصلاً، أو هيولانياً، عنده القابلية على تحصيل المعاني. وبتحصيله لها يصبح عقلاً مستفاداً. ثمة نقطة أخيرة يثيرها هذا الإدراك. وهي اعتبار أرسطو أن هذه العلوم لا تتحصل دون مشاركة العقل الفعال. وقد أثار هذا العقل عدة اشكالات أهمها هل

الروح قد يكون خارج الجسد. كأن يكون طيراً ما أو نبتة ما. وبذلك يتحول هذا الطير أو هذه النبتة إلى طوطم مما يوجب على معتق هذا الرأي الاتصال بهذا الطوطم والاتحاد به.

كان الفيلسوف اليوناني انكساغوراس أول من أعطى فكرة الروح أهمية كبرى. إلا أنه فهم الروح بمعنى ذهن. ومما تجدر الإشارة إليه أن كلمتي ذهن وروح هما جد متقاربتين في الفلسفة اليونانية. وقد اعتقد انكساغوراس أن هنالك قوة ذهنية أو عقلية تسيطر على العالم وتحكم فيه.

وقد رأى الفيثاغوريون، انطلاقاً من تصورهم أن الكون عبارة عن كائن حي يتنفس هواء في غاية اللطافة، أن النفس عبارة عن مبدأ يشبه إلى حد ما النغم، يؤلف بين أجزاء الحياة. أو هي عبارة عن ذرات تتخلل الهواء وتدخل الجسم لتضفي عليه الوحدة والحركة. وبذلك تظل النفس قوة مادية. إلا أن قسماً من الفيثاغورية قد اعتبر النفس مبدأ روحياً أو ذهنياً، فتصورها على أنها العلة أو السبب الذي يوحد الجسد بإضافته على ذرات الجسم الوحدة والإنسجام. وقد اعتقدت المدرسة الفيثاغورية بفكرة التطهير وأمنت بالتناخ. فالروح تتأرجح على الدوام بين الجحيم لتطهر بالعذاب وبين الأجسام البشرية أو الحيوانية إلى أن تتطهر وتكتمل بذلك سعادتها.

أخذ أفلاطون فكرة وجود النفس قبل حلولها البدن من الفيثاغورية على الأرجح. وقد عالج أفلاطون هذه المشكلة في عدد كبير من حواراته. ففي «فيدون» أثبت أفلاطون وجود النفس انطلاقاً من المعارف التي تدرك بطريق آخر غير طريق الحس والتجربة كمعرفة بعض المبادئ الرياضية كالأكثر أو الأصغر أو ما شابه ذلك من أوليات. ومن هنا كان قول أفلاطون بالتذكر. فالنفس قبل وجودها في الجسم واتحادها به كانت في عالم أكمل هو عالم المثل حيث تعرفت على الحقائق. وهنا يطرح السؤال حول ماهية النفس. أتكون النفس بحكم وجودها في عالم المثل فكرة أو مثلاً كالمثل الأخرى وهذا ما لا يمكن. إذ لو كانت كذلك لما وُجدت إلا نفس واحدة وهذا محال إذ النفوس متكررة بتكرر الأبدان الحاملة لها.

ومن المواضيع التي تطرق إليها أفلاطون، علاقة الروح أو النفس بالبدن. فقد اعتبرها سجيناً البدن وهذا بمثابة القبر لها. والفكرة هذه من أصل فيثاغوري أيضاً. وقد شرع أفلاطون بقوله في خلود النفس بدفاعه عن سقراط الذي لا يخشى الموت. بل إن الموت سيحرر نفسه من الجسد ليحيا مع الخالدين. ومن أول البراهين التي ساقها على خلود النفس هو

الروح متحدة بالبدن؟ إن هذه المفارقة لم تُخَفَّ على ديكارت وجوابه في حلها كان نوعاً من الإيمان بأن الله قد رتب الأمور بهذا الشكل لخير الإنسان وحفظ كيانه.

هذه المعضلات التي أثارها أفكار ديكارت حول الروح، ماهيتها ووحدةها بالجسد كانت من أبرز النقاط التي تعرض لها الفلاسفة بعده. وعلى رأسهم سبينوزا الذي أعاد إلى الأذهان فكرة أرسطو حول النفس مستعملاً تعابير قريبة مما استعمل أرسطو. فالنفس فكرة الجسد. والإنسان يحس بواسطة الجسم تصور الإحساس وتحول إلى إدراك ساعة إنفعال الجسم به. أما لايبنتز فقد حاول تفسير علاقة الروح بالجسم بشكل مغاير. فالنفس تتألف من جملة من المونادات الروحية. والجسد من عدد من المونادات المادية. تبقى مشكلة العلاقة بينهما. في ذلك يرى لايبنتز أن الله قد خلق حركات النفس كما خلق حركات الجسد بشكل يكون الانسجام تاماً بينهما. بذلك أوجد لايبنتز حلاً ميتافيزيقياً لمشكلة العلاقة بين النفس والجسد.

في تحليله للنفس إنطلق كانط من النتائج التي وصلت إليها الميتافيزيقا مع ديكارت. وقد رفض كانط هذه النتائج لأنها تقوم على أغاليط معينة. إذ لا نستطيع في الواقع إنطلاقاً من كوننا نفكر افتراض جوهر روحي. لأننا بذلك نتعدى حدود التجربة التي أوصلنا إليها التفكير ناهيك عن الاعتقاد بجوهرية النفس إنطلاقاً من وحدة الفكر. فعبارة «أنا أفكر...» التي ردها ديكارت تعني بالضرورة فعلاً منطقياً ولا يجوز الإنطلاق من العملية الفكرية إلى الذات وتصورها على أنها جوهر مستقل. فـ«أنا أفكر» تعني أن فكرنا إنما يتعلق بموضوع وليس مستقلاً. وإلا كان ذلك إنطلاقاً من عالم الظاهر إلى ما هو خلف عالم الظواهر. وكل ما نستطيع الوصول إليه حسب كانط هو البرهنة على وجود «الأنا المتعالي» هذا المبدأ الذهني الفعال هو مصدر قدراتنا على تصور الأحكام وعلى وضع القوانين التي ليست أكثر من تنظيمنا لعالم الظاهر.

أما في فلسفة هيغل فللروح مكانها الأول. والروح في مذهبه يعني ماهية الإنسان لا جوهر قائماً بذاته. بل إن الجوهر في فلسفته يعني ما تعينه الذات «Sujet» والبحث عن الروح يعني البحث عن إدراك الإنسان لذاته. هذا الإدراك الذي يبدأ لاواعياً، أو بأدنى درجاته، مجرد إدراك حسي حتى يتحقق بشكله الكامل أي إدراك الروح المطلق وذلك عبر درجات. فالروح عبارة عن التظاهرات العيانية للذهن البشري

يمكن اعتباره درجة من العقل الذي فينا أم أنه عقل مستقل موجود خارج الجسم. وقد أثار هذا العقل جدلاً بالغاً فيما بعد في الفلسفة الأرسطوية خاصة في الفلسفة العربية - الإسلامية. مع أفلوطين اتجهت الفلسفة اتجاهاً صوفياً روحياً مميزاً. فالنفس لا تفهم إلا باعتبارها جزءاً من الحياة الروحية ككل. تنبعث هذه الحياة من الواحد بنوع من الفيض يستمر حتى آخر الأجزاء المادية المحسوسة. تشكل النفس الكلية الأقسام الثالث في عملية الفيض هذه. فهي الوسيط بين المادة وعالم الحس والمحسوسات من جهة وبين العقل والواحد، أي الروحي من جهة أخرى. عن هذه النفس الكلية تولد النفوس الجزئية. إلا أن دخول النفس الجسد وتداخلها مع عالم المادة يعني بالنسبة لها نوعاً من الإنحدار. لذا تشرع النفس بواسطة المعارف التي تكتسب، وبالتأمل خاصة، في الإنشقاق عن عالم المادة لتعود إلى عالمها الروحاني الذي انفصلت عنه. وبقدر ما تنجح في ذلك تكون سعادتها ولذتها. وقد عبر أفلوطين عن هذه العملية تعبيراً صوفياً جميلاً، خاصة في المقالة الثامنة من التاسعة الرابعة.

في العصور الوسطى تعتبر نظرة القديس توما الأكويني مشابهة إلى حد بعيد لنظرة أرسطو في النفس. فالنفس صورة البدن ولا يمكن أن توجد قبله. ثم إن النفس ليست مادية وإلا لما استطاعت إدراك العملية العقلية ذات الطبيعة الروحية المحض، كالأفكار المجردة العامة أو الأفكار الرياضية أو العلاقات المنطقية الخ. ومما تجدر الإشارة إليه أن الأكويني قد أخذ القول بالحس المشترك كقوة مميزة للنفس من أرسطو، إلا أنه قد أولى هذه الميزة عناية مبالغاً فيها.

في اثباته لوجود الروح انطلق ديكارت من مقولته الأساسية «أنا أفكر إذن أنا موجود». فهذا الموجود الذي يثبت ديكارت وجوده لا يعني أكثر من جوهر مفكر، أكثر من روح أو نفس، يشير وجودها في الجسد واتحادها به أكثر من اشكال. وهي تتحد بالبدن اتحاداً جوهرياً. والدليل على ذلك الانفعالات والإحساسات التي لا يمكن الوصول إليها بالجسم وحده. بل إن النفس تنبه عليها كذلك. ورغم القول باتحاد النفس والجسم فإن أقواله توحى بعض الأحيان أنه نظراً للنفس نظرة حلولية لا إتحادية. فللنفس مكان محدد هو الغدة الصنوبرية في وسط الدماغ. والعلاقة بين ما هو مادي وما هو روحي تؤمنه الأرواح الحيوانية. وهذه من طبيعة مزدوجة، روحانية ومادية، وبذلك تستطيع لعب هذا الدور. وهذا يطرح بدوره تساؤلاً جديداً. ما ضرورة هذه الأرواح إذا كانت

في شتى الميادين وعبر التاريخ.

الروح في الفكر العربي - الإسلامي

اعتقد العرب منذ الجاهلية بوجود الأرواح. وبأن هذه تسكن بعض الأماكن وتلعب دوراً في الحياة اليومية. كذلك اعتقد الجاهليون أن أرواح القتلى لا تسكن حتى يؤخذ بالثأر لها. وسوا هذه به الهامة. وهي أشبه بطائر يصرخ فوق قبر الميت حتى يؤخذ بالثأر له. وتشبه الروح بالطائر فكرة تتردد لدى الساميين ولدى المصريين القدامى. فقد ورد مثل ذلك أيضاً في بعض الخرافات اليونانية.

الروح بعد الإسلام

لا يميز الفكر العربي بعد الإسلام بين فكرة النفس أو الروح. والنظرة الأولى لذلك قرآنية المصدر. فالقرآن يتكلم على الصفة الإلهية التي تتميز بها النفس: ﴿ونفخنا فيه من روحنا﴾ أو ﴿قل الروح من أمر ربي﴾. وبهذا احتج بعض المسلمين وعلى رأسهم الصوفية ليثبتوا العلاقة التي تربط العبد بالرب. فيما رأى الفقهاء في ذلك سرّاً لا يدرك فاعتقدوا بوجود الروح دون أن تثار مشكلة ماهيتها. بل لقد دعوا للإكتفاء بما جاء دون اللجوء إلى محاولة التفسير. وإلى جانب ذلك أعطى القرآن تقسيماً للنفس، أكتب عليه العلماء طويلاً، فالنفس إحدى ثلاثة، إما لواءة وإما أمارة وإما مطمئنة.

مع الفكر الفلسفي الإسلامي - العربي تأثرت نظريات النفس بالفكر اليوناني. وتأثير الدين ركز البحث على بعض الجوانب دون أخرى كالإطناب في البحث عن خلود النفس مثلاً. فالكندي الذي كرس إحدى رسائله للحديث عن النفس يعتقد أن النفس عبارة عن جوهر بسيط روحاني ذي طبيعة إلهية. ووجودها في البدن إنما هو عرض تنتقل بعده إلى عالمها الحقيقي. وللنفس جملة قوى حسية وعقلية وقوى أخرى متوسطة.

وللغاري تقسيمه في النفس، بل النفوس. إذ إنه يعتقد أن وجود النفس يتعدى عالم الكائنات الحية. فللماء نفسها وللواكب كذلك وللعالم نفسه. والدافع لهذا الرأي هو الاعتقاد أن النفس مبدأ حركة. وما دامت الاجرام تتحرك فلها بالضرورة نفس تحركها. في تحديده للنفس يستعير الغاري تعبير أرسطو فيصنفها بأنها صورة الجسد. ثم يرى فيها جوهرأ روحانياً مفارقاً وله على ذلك جملة أدلة منها أن

النفس تدرك المعقولات أي المعاني المجردة. أو انها تدرك الأضداد مما يوجب استقلال النفس عن المادة. إلى جانب ذلك بحث الغاري في قوى النفس وظل في ذلك أرسطوي النزعة.

نمة مشكلة أخرى طرحها الغاري ورداً عليها بشيء من الفموض. وهذه تتعلق بخلود النفس. حول هذه القضية ترك الغاري أقوالاً توحي بخلود النفس وأخرى ضد ذلك. وسر الفموض في أقواله يعود لأخذ الغاري لأفكار الفلسفة اليونانية ولمحاولة توفيقها مع الدين الإسلامي. وقد لاحظ بعض الفلاسفة اللاحقين تردد الغاري وعابوه عليه. منهم مثلاً ابن طفيل وابن رشد وابن سبعين. والأرجح أن الغاري يعتقد بخلود قسم من الأنفس هي الأنفس العالمة التي بلغت درجة عقلية عالية. إما الأنفس الجاهلة فمصيبرها الفناء. ثم إن الغاري يقول أحياناً بخلود بعض الأنفس الجاهلة، إنما في الشقاء.

ربما كان ابن سينا من أكثر الفلاسفة عناية ببحث موضوع النفس. وفي هذا السبيل كتب عدة رسائل منفصلة وزاد على الفلاسفة الآخرين بقصيدة عينية شرح فيها جملة آرائه بهذا الصدد. وقد انطلق ابن سينا من ضرورة البرهنة على وجود النفس، وله على ذلك عدداً من البراهين. منها برهان الحركة الإرادية كحركة الإنسان الذي يقضي ثقل جسمه أن لا يتحرك، أو كحركة الطائر نحو الأعلى وهذا يوجب بالضرورة وجود محرك زائد على الجسم. كذلك الإدراك لا يتم بواسطة الجسم بل يستلزم قوى مدركة بها يتم التعرف على المجعولات. وكل ذلك لا يتم الا «بجوهر واحد يتصرف في أجزاء البدن»، وهذا الجوهر هو النفس. ثم إن الجسم يتغير من حال إلى حال. ينمو يمرض ومع ذلك نقول إن الذات لم تتغير في مدى عمرها. وقولنا هذا لا ينطبق إلا على النفس التي تحافظ على وحدة البدن.

والنفس بتحديد ابن سينا لها، كمال الجسم الطبيعي (أرسطو). إلا أنه، وكسلفه الغاري، يرى فيها جوهرأ روحانياً. وله على ذلك جملة براهين تتشابه في قسم منها مع البراهين التي ساقها لإثبات وجودها. ولعل أهمها ان النفس تدرك المعاني الكلية وتدرك في ذات الوقت نفسها فلها بالضرورة طبيعة تختلف عن طبيعة الأشياء التي تدركها. والنفس تحدث بحدوث الابدان الحاملة لها إلا أنها واحدة من حيث النوع. وكذلك تبقى متفردة بعد مفارقتها البدن. وابن سينا يقول صراحة بخلود النفس لأنها كما أثبت ذات

والمعارف بواسطة القوى الحاسة والمدركة وبواسطة العقل
الفعال الذي يدخل على العقل الهولاني من الخارج. والعقل
الفعال هو الذي يجعل النفس خالدة وبالطبع هذا الجزء من
النفوس لا النفس النزوعية أو الغاذية. هذا وقد اهتم ابن رشد،
وبوحي الدين أغلب الظن بإثبات روحانية النفس محلاً في ذلك
أرسطو أشياء لم يقلها.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، كتاب النفس، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة،
1952.
- ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، القاهرة، 1943.
- الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار، القاهرة، 1964.
- دائرة المعارف الإسلامية، مادة نفس.
- دي بور، ت.ج.، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر. أبو ريدة، القاهرة،
1954.
- الغارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.
- الغارابي، رسالة في العقل، بيروت، 1938.
- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي ابو ريدة،
القاهرة، 1950.

- Aristote, Traité de l'âme, Vrin, 1965.
- Chevallier, J., Histoire de la pensée, 3 Toms, Flammarion,
1965.
- Van der Lecuw, G. La religion dans son essence et ses
manifestations, Payot, 1970.
- Platon, La République.
- Platon, Phédon, Garnier. Flammarion. 1965.
- Thomson, G., Frühgeschichte Griechenlands - und der
Agäls, Deb., 1961.

جورج كتورة

روحانية بسيطة والروحي لا يفنى بفناء الجسد. ولم يزد ابن
سينا كثيراً على الغارابي في بحثه لقوى النفس سوى أنه زاد
على القوى العقلية أمراً لم يكن بعيداً عن ذهن الغارابي وهو
الإعتقاد بتميز بعض النفوس بقوة الحدس. وهذا ما يتيح
لبعض النفوس الوصول إلى أعلى درجات المعرفة والاتصال
بالعقل الفعال. وهذه ميزة الأنبياء على سبيل المثال.

والنفس في نظر الغزالي لطيفة روحانية. لا يؤمن الغزالي
بوجودها قبل البدن. وانطلاقاً من تقسيمه العوالم، الى عالم
الملوكوت وعالم الملك أو الشهادة، يرى الغزالي أن للنفس
طرفين، فهي تتجه من جهة نحو الأعلى وتكتسب علومها
ومعارفها مباشرة بواسطة الاشراف، أي باتصال مباشر معه
تعالى، وتتوجه من جهة أخرى نحو الجسم وتعمل بالآلات
التي يضعها الجسم في تصرفها، أي بالحواس والقوى
الأخرى. ويقول الغزالي بعد ذلك بخلود النفس ودليله على
ذلك شرعي لا برهاني. فالدين قد قال بالخلود إما في العذاب
أو في النعيم. وهذا يكون للنفس بالطبع، لا للجسم مع أن الغزالي
يقول ببحر الأجساد. والله قادر على ما يريد.

مع ابن رشد تنتهي هذه السلسلة من الفلاسفة المسلمين
الكبار الذين تناولوا موضوع الروح أو النفس. وقد ذهب ابن
رشد في كتاباته عن النفس مذهباً برهانياً فدرس وظائفها
وقواها. وحددها بأنها «صورة لجسم طبيعي آلي» والصورة
هي الكمال الأول للجسم. وبحسب وظيفتها تقسم النفوس الى
نباتية وحيوانية وناطقة. ولكل منها جملة من القوى. خاصة في
النفس الناطقة التي تتمتع بالعقل وعليها ادراك العلوم

زَمان

Temps
Time
Zeit

مقولة من مقولات الفكر عند بعض الفلاسفة وهو مقولة من مقولات الوجود عند البعض الآخر. والزمان من الناحية اللغوية يقع على جميع الدهر وبعضه، وهو جانب من جوانب الوعي الإنساني، وهو ملاحظ نفسياً أو فيزيائياً. ويرى أبو البقاء في كلياته أنه امتداد موهوم غير قار الذات متصل الأجزاء فيكون كل آن مفروضاً في الامتداد الزماني نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما وهو من أقسام الأعراض وليس من المشخص فإنه غير قار والحال منه قار. وهو ليس معيناً تحصل فيه الموجوات، بل كل شيء وجد وبقي أو عدم وامتدّ عدمه أو تحرك وبقي جزئيات حركاته أو سكن وامتدّ سكونه وحصل كل واحد من الإمتداد هو الزمان.

ولقد كان أفلاطون بتصور الزمان ليس أزلياً فقد وجد مع الخلق. فهو يتصور الله على أنه صانع ينظم العالم ويحدثه ومع الحدود ولد الزمان. واعتبر أرسطو الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، إنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها، ويقاس هو بالحركة وهي حركة عامة للكون وهو مصدر الكون والفساد وهو قوة فاعلة وليس شيئاً سلبياً وليس متوقفاً على النفس الإنسانية وإن كان عقل الإنسان مطلوباً لأنه هو الذي يقيس الحركة وبالتالي يقيس الزمان. ولم يوجد أفلوطين بين الزمان والحركة لأن الزمان أسبق من الحركة والزمان على هذا هو المبدأ الذي بحسبه تترتب أفعالنا. أما هيغل فاعتبر الزمان هو التقدم في الروح وهو الجدول فيها وهي

تقهر نفسها من أجل توكيد نفسها فالزمان والسلب واحد.

لقد اعتبر الزمن عند معظم الفلاسفة له وجود موضوعي خارجي. لكن فيلسوفاً مثل كانط اعتبره هو والمكان مقولتين من مقولات ملكة الفهم، وإنهما أشبه بالنظارة التي ننظر بها إلى العالمين الخارجي والباطني. فالزمان له وجود فعلي من الناحية الظاهرية لكن ليس له وجود فعلي من ناحية الشيء في ذاته. ويبدو أنه يسير في خط اسحق نيوتن من وجود زمان مطلق وزمان نسبي مرتبط بالظاهر وما هو شائع وهو قابل للقياس بالساعات والحركات الظاهرة للنجوم الثابتة. ويبدو أن نظرية كانط هي التي أفضت بالفيلسوف المعاصر برغون أن يفصل بين نوعين للزمان: زمان أشبه بالمكان قابل للقسمه وزمان متدفق سيال شعوري لا يقبل القسمه سماه الديمومة ووحدّه مع الحرية التلقائية عند الإنسان. وبالنسبة للوجوديين بصفة عامة اعتبر الزمان هو والوجود شيئاً واحداً واعتبروه عين الوجود، فتصور وجود غير زماني وهم؛ واعتبر هيدغر أن أهم بعد للزمان هو المستقبل والإنسان هو الكائن الوحيد المهموم بذاته وأنه مقدوف به دائماً نحو المستقبل. فالزمان بنية أساسية في انية الإنسان.

ولقد كان للزمان أهمية في التراث الإسلامي نظراً لأن الإسلام اعتبر الله هو الكائن القديم الوحيد ولم يريدوا أن يشركوا معه أحداً، ومن ثم فإن الزمان مخلوق خلق مع خلق العالم فهو إذن حادث وإن كان الله متقدماً ذاتياً لا متقدماً زمانياً. ويرى التهانوي أن الزمان جوهر مجرد عن المادة لا جسماً مقارناً له، وإن حصلت الحركة فيه سمي زماناً وإن لم توجد الحركة فيه يسمى وهما وهو الفلك الأعظم لأنه محيط بكل الأجسام وهو متصل لكنه غير قار. ورأى المتكلمون أن الزمان اعتباري موهوم ليس موجوداً. ورأى الأشاعرة أنه متجدد معلوم يقدر له متجدد مبهم لإزالة إبهامه. وهو

1 - التعريف اللغوي

تتفق المصادر جميعها تقريباً على الاصل غير العربي لكلمة /زندقة/. إلا أنها تختلف في المصدر الاشتقاقي بالتالي تعريفه البدني. لذا لا غرابة أن تحيلنا إلى احتمالات عشرة:

1 - من المرجح ان تكون كلمة /زندقة/ قد عرّبت في العراق بعد أخذها عن مصطلحات فارسية كانت متداولة أيام الساسانيين.

2 - فرضية ابن دريد، الذي يعود بالكلمة إلى اصطلاح فارسي معرب هو /زند/ أو الانسان المؤمن بديمومة الدهر.

3 - فرضية الغزالي، الذي يعود بالكلمة إلى اصل فارسي معرب هو /زندين/ بمعنى تأويل الدين. وفرضية الغزالي هذه ما يبررها في علاقة التضاد التفسيري بين فكر الزنادقة والدين الموضوعي أو الشريعة أو المذهب الرسمي.

4 - فرضية الخوارزمي، الذي يرجع الكلمة إلى أصل فارسي هو /زند/ التي اتخذها مزدك عنواناً لكتابه في تأويل «الافستا» لزرادشت.

5 - فرضية ابن منظور، الذي يرجع بالكلمة إلى اصل فارسي هو كلمة /زند كراي/ أو الانسان المؤمن ببقاء الدهر.

6 - فرضية شفاء الغليل، الذي يرجع الكلمة إلى أصل فارسي هو إما /زندكر/ المؤمن بالحياة كنتيجة دهرية أو /زنديك/ وهو المؤمن بتعاليم كتاب «الزند» لمزدك وإما أنها تعريف لكلمة /زند/ أو /زنديك/ بعد إبدال الهاء أو الكاف قافاً فأصبحت /زنديق/.

7 - فرضية شرح القاموس، الذي يرجع الكلمة إلى أصل فارسي مزدوج هو إما /زندين/ أي دين المرأة، أو /زندكر/ أي فعل الحياة كنتيجة لاستمرارية الدهر.

8 - فرضية التهانوي، الذي يرجع بالكلمة إلى أصل فارسي معرب هو /زند/ التي تشير إلى المؤمن بكتاب /الزند/ لزرادشت.

9 - فرضية فولرز، الذي يرجع كلمة زنديق إلى أصل اغريقي.

10 - فرضية بيفان، الذي يرجع كلمة /زندقة/ إلى أصل آرامي هي /زدیق/. والآرامية هي جدة اللغة العربية، بذلك ينفرد بيفان وحيداً في هذا الترجيح الذي تترتب عليه استنتاجات معرفية دقيقة.

اعتباري بالنسبة للأعمال وهو حادث عرضي. وكان ابن سينا يرى أنه وعاء لا لون له ولا حجم وهو أوقات متتالية. وعند أبي البركات البغدادي الزمان ظاهرة نفسية أو حدسية تدركها النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلاحظه بذاتها. وهو عند ابن حزم مدة وجود العرض في الجسم، وهو عند ناصر خسرو تغير أحوال الجسم. وجعل الرازي الطبيب الزمان واحداً من المبادئ الخمسة القديمة للكون وهي: الباري، النفس الكلية، الهيولى الأولى، المكان المطلق، الزمان المطلق. ويرى الصوفية ان الوقت هو الحال التي يكون الإنسان فيها والوقت حال فردي. وقارن التوحيدي في كتابه «المقابسات» بين المكان والزمان فقال: الظرف الزماني أظرف من ظرف المكان، والمكاني أكثف من ظرف الزمان وكأن المكان من قبيل الحس والزمان من قبيل النفس.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات، أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- البغدادي، أبو البركات، المعبر في الحكمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- التوحيدي، المقابسات.

- Campbell, J. Ed, Man and Time.
- Fraser, J.T. Ed, The Volces of Time.
- Gale, R.M. Ed, The Philosophy of Time.
- Gold, T. Ed, The Nature of Time.
- Smart, J.J.C., Ed, Problems of Space and Time.
- Whitrow, G.J., The Natural Philosophy of Time.
- Whitrow, G.J., The Nature of Time.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

زَنْدَقَة

Hérésie

Heresy

Heresi

تختلف مصادر اللغة والمصطلحات في تحديد اصل مرجعي واحد لمصطلح /زندقة/. لكنها تلتقي دون استثناء في تحديد دلالاته المفهومية التي تعبر عن موقف شكّي، رافض متهم، يكسر مواصفات ما هو مألوف موروث عقائدي - ديني. الزندقة موقف عصيان.

II - من الزندقة الى الزنديق

تحول مفردة اللغة الى مصطلح - مفهوم عندما تتجسد موقفاً، اي عندما تصبح الزندقة زنديقاً.

الزنديق انسان متمرد على المذهب الرسمي، « لا يؤمن بالآخرة ووحداية الخالق ». فهو « الملحد أو الدهري » أي المادي بمصطلحاتنا الفلسفية المعاصرة.

بذلك يمكن الاستنتاج بأن مضمون الموقف الزنديقي بدأ انتشاره مع التفلسف العربي المبكر في مآلتي الجبر والاختيار. وربما بعد صلب معبد الجهني على بوابة دمشق بقرار الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان سنة 699 م، لانه تفلسف - تكلم في الجبر والاختيار. ثم تالت سلسلة الزندقة والصلب أو القتل الرسمي للزنداقه. هذا على الرغم من ان صيغة المصطلح / زنديق / ظهرت بعدئذ. ان خصائص الموقف التفلسفي المتطابقة مع دلالات المصطلح - الصفة التي تستعمل فيما بعد تمنح التفكير امكانية منطقية - استنباطية للقيام بمدّ دلالي للمصطلح على لحظات زندقية سابقة على استعماله.

لقد تلونت تطورات مفهوم الزندقة بتلون مواقف السلطة الرسمية وتغييراتها. واتسعت دائرة المفهوم لتشمل التصوف والفلسفة وبعض البحوث العلمية الدقيقة، كما في بحوث جابر بن حيان، على سبيل المثال. ويعطي الخليفة المهدي للزنديق تعريفاً غريباً في ازدواجياته فيقول « هو زاهد، مشوي، مسلم، يبطن المانوية » يعترف ظاهرياً بالتوحيد والنبوة لكنه « يبطن العقائد التي هي كفر بالاتفاق ».

ثم يتطور مفهوم الزندقة من الاشراك وازدواجية الدين الى مرحلة عقلانية اكثر تعقيداً هي مرحلة « الزندقة المقيدة » كما دعاها الامام الغزالي بدقة. وهي المرحلة التي مثلها المعتزلة الذين وضعوا مقدمات خاتمتها النتائج. لكن نتائجها المنطقية سوف تظهر في مرحلة « الزندقة المطلقة » أو الالحاد الصريح. لهذا لم يكن صدفة ان تبدأ شخصيات الزندقة المطلقة دون استثناء تقريباً كتلاميذ للزندقة المقيدة أو العقلانية المعتزلية المقيدة أو الالحاد المقتنع.

اقرن مفهوم الزندقة في جميع مراحل بحرية الفكر. فالزنديق اسم « يطلق على المفكر الحر ». لذلك تشير المصادر الى بعض اسماء المفكر الحر مثل الراوندي، التوحيدي، المعري وغيرهم.

وللسبب ذاته، تداخلت اشكاليات التفلسف الكلامي أو علم الكلام مع الزندقة تداخلاً محايثاً تجاوز المستوى المتعالي

- المعرفي الى المستوى الواقعي السياسي - الاجتماعي.

وقد اتخذ المذهب الرسمي الرباعي للسنة، الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية، موقفاً ضدّياً صريحاً من التفلسف الكلامي والزندقة كما حدث للمهرطقة وموقف الكنيسة الاوروبية منها في مطالع عصر النهضة.

بما أن الموقف الحر أو المعارضة المتعالية - النظرية أو الواقعية - العملية صفة الزندقة وعنوانها، لذلك يصعب اقرار مطابقة رد الزندقة الى « الشعبية » أو تفسيرها احادياً. لأن السلطة الرسمية للدين الوضعي أو الحكم السياسي اتخذت الزندقة عنواناً لكل موقف نقدي مضاد مخالف لها من التشيع الى الصوف، ومن النقد الاجتماعي الى النقد النظري والفلسفة. ويتضح ذلك من خلال الربط البدئي بين « الزندقة » وشخص الرسول باعتبارها تطاولاً معنوياً على شرفه. فالزندقة تعادل الخيانة العظمى حسب مفاهيمنا المعاصرة. لذا يمكن القول بأن التفسير الاحادي للزندقة يفرغ غنى الحرية النقدية الكامنة في مواقفها.

III - الزندقة بوصفها مفهوماً - موقفاً

لم تكن الزندقة حركة اجتماعية - مذهبية. لقد كانت موقفاً نقدياً فردياً دائماً ارتبط مع بعض حالات التمرد الاجتماعي أو مواقف الحرية المعارضة للسلطة الرسمية دينياً وسياسياً وعلمياً. على هذا النحو ارتبط اسم الصوفي المصلوب الحلاج مع ثورة الزنج كما ارتبطت اسماء الزنادقة الآخرين من علماء الطبيعة (جابر بن حيان - محمد الرازي) والفلاسفة، مع حالات معارضة الموقف الرسمي كما سبقت الاشارة.

ويمكن تحديد معالم الموقف الزنديقي من خلال صيغ اتهام خصومه له:

- 1 - التهمة الاولى: نقض وحدانية الله.
 - 2 - التهمة الثانية: نقض النبوة - النبوات.
 - 3 - التهمة الثالثة: ترك فرائض الشريعة وأركانها الأساسية: صلاة، صوم، حج.
 - 4 - التهمة الرابعة: رفض نظرية الإعجاز القرآنية ونقدها، مع افتراض إمكانية إنسانية لكتابة نصّ مشابه للقرآن.
- بذلك تنجلي خطوط الموقف النقدي الزنديقي واتجاه قصديته نحو رفض كلي تام لأبعاد الدين الثلاثة: الله، الكتاب المقدس، النبي. بذلك تعارضت النقدية الزندقية مع الموقف الرسمي سواء أكانت زندقة بسيطة أو زندقة مقيدة (المعتزلة)

أو زندقة مطلقة حيث الالحاد واضح صريح كما في موقف الراوندي الملحد .

ولو نظرنا بمستوى شمولي الى تاريخ الثقافات، نجد أن ظاهرة الزندقة - الالحاد ملازمة متزامنة محيطة لظاهرة الدين . وتبدأ الزندقة كحالة نفسية - شكية تنبع من شعور استنفاد المذهب الرسمي لغايته وامكانياته في تفسير ما هو معطى معاش . لذلك ترتد الذات على نفسها متخذة الأنا المفكرة - العقل كإسناد كلي لتفسير الظواهر وفهمها وادراكها دون سلطة فوقها أو قبلها أو أعلى منها . فقد يبدأ الموقف الزندقي من إنكار الألوهة الى انكار النبوة والكتاب، وقد يبدأ بإنكار الحد الثاني أو الثالث لينتهي منطقياً إلى إنكار الحد الأول . وإذا كانت الزندقة المطلقة تقود الى قرار مطلقة سلطة العقل - العلم فانها يمكن أن تؤدي الى موقف عدمي - عبثي ايضاً .

ومن أمثلة الزندقة المطلقة الحديثة - المعاصرة المشهورة، موقف الفيلسوف الالمانى فريدريك نيتشه الذي أعلن موت الله ثلاث مرات في كتابه « هكذا تكلم زرادشت » . وموقف العبثي المتمرد ألبير كامو في كتابه « الانسان المتمرد » . وموقف المفكر النقدي عبد الله القصيمي في مجلداته الثلاثة « العالم ليس عقلاً » ثم « الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات » . أما الموقف العلمي للزندقة المطلقة فقد تحول إلى علم خاص هو « علم الالحاد » كجزء لا يتجزأ من منظومة الاشتراكية العلمية المعرفية الكلية .

يكاد مصطلح زندقة يخفي في كتابات الفكر العربي المعاصر حيث استبدل به مصطلح « إلحاد » الذي يعبر بدقة عن موقف الزندقة المطلقة وتصوراتها .

خلاصة دلالية

يمكن تلخيص الزندقة دلاليًا بوصفها موقفًا نقدياً معارضاً انطلاقاً من مستوياتها التدريجية الثلاثة التالية :

1 - الزندقة البسيطة : العادية، التي تنبع من لحظات الشك اليومي في الوعي المشترك نتيجة مواقف حادة، محزنة، مأسوية، غير مبررة . ويمكن الافتراض بأن جميع الناس يعيشون هذه التجربة الزندقية في لحظة ما، أو لحظات، من حياتهم .

2 - الزندقة المتوسطة، أو المقيدة وهي موقف زندقي واع يرتكز على محاكمة فكرية - عقلانية تتخذ الأنا المفكرة قاعدة لسؤالاتها وشكها وفرضياتها . وتبدأ الزندقة المعقدة

بمقدمات نقدية متمردة لكنها يمكن ان تنتهي الى نتائج محافظة كما حدث لفكر المعتزلة . لذلك لم يكن من قبيل الصدفة ان تخرج الزندقة المطلقة من داخل الزندقة المقيدة كما وصفها الامام الغزالي بدقة .

3 - الزندقة المطلقة : أو الزندقة الملحدة، وهي تمرد جذري لا يقبل التراجع سواء في مقدماته أو نتائجه . لذلك تعتبر الزندقة في مستواها هذا :

- إلحاداً ، من الناحية الدينية .
- عصياناً ، من الناحية الاجتماعية - التربوية .
- فوضوية ، فردية - شبه جماعية أحياناً - من الناحية السياسية .

- شكية نقدية شاملة من الناحية الفلسفية - المعرفية .
- عدمية مطلقة من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية .

بذلك يمكن تحديد خصائص الزندقة على النحو التالي :
1 - الزندقة تمرد على ما هو قائم، معروف، موروث سلم به .

2 - الزندقة موقف فردي يبدأ من لحظة شك تعتمد مبدأ العقل كإسناد مرجعي أول وأخير . وهي لا تقبل بالتالي جميع محاولات الرد الإسنادي اللاهوتي والمذهبي والاجتماعي أي المجتمع والمذهب - العقيدة والدولة .

3 - تطالب الزندقة بالحرية المطلقة اللامشروطة الا بشرطها . لذلك يصعب أن يتحول الموقف الزندقي الى حركة سياسية - مذهبية بديلة لما تعارضه وتثور عليه .

4 - بالنتيجة، تبقى الزندقة موقفاً فردياً نقدياً متمرداً على الدين والمجتمع والنظام والتاريخ والثقافة .
لكأن الزندقة مطالبة فردية بالوجود خارج مستويات السلطة . الزندقة قلق الحرية الفردية اللامشروطة .

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، الفتاوى، دار المعرفة، بيروت، ج 5، 1965 .
- ابن عبد الرسول، عبد النبي، دستور العلماء، تهذيب وتضحيح قطب الدين محمود الحيدر ابادي، دائرة المعارف النظامية، حيدر اباد 1329 هـ، ج 2، الفن 1 .
- ابن منظور، لسان العرب، مادة زنديق .
- ابو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة .
- بدوي، عبد الرحمن، تاريخ الإلحاد في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1945 .
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1971 .

المنزل. وكان من أورد في شريعتهم شيئاً يخالف المنزل العربي هو البستاه (الافستا) وعدل إلى التأويل العربي هو «الزند». قالوا: هذا زندي، فأضافوه إلى التأويل وأنه منحرف عن الظواهر من المنزل إلى تأويل هو بخلاف التنزيل فلما ان جاءت العرب أخذت هذا الاسم من الفرس فعرّبه فقالت: زنديق. فالحق بهذا الاسم سائر في اعتقاد القدم وأبى حدوث العالم... واستناداً إلى هذا النص المهم ذهب شيلار في تأصيل الصيغة الوصفية، ونفي الفرضيات الأخرى.

فإذا أعدنا الترتيب التاريخي للفرضيات تأتي فرضية المسعودي في مرتبة ثالثة، بحيث يصبح الترتيب على النحو التالي اعتماداً على الترتيب الوارد سابقاً في العادة.

1 - تعريب كلمة زندقة في العراق بعد أخذها من مصطلحات إيرانية كانت متداولة أيام الساسانيين.

2 - فرضية ابن دريد..

3 - فرضية المسعودي..

4 - فرضية الغزالي..

5 - فرضية الخوارزمي.

6 - فرضية ابن منظور..

7 - فرضية شفاء الغليل..

8 - فرضية شرح القاموس..

9 - فرضية التهانوي..

10 - فرضية فوللرز..

11 - فرضية بيفان...

التحرير

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1863.
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم.
- دائرة المعارف الإسلامية، مجلد 10.
- الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن، ط 6، الفكر العربي، القاهرة 1965.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1944.
- عفيفي، أبو العلا، التصوف - الثورة الروحية في الإسلام، ط 2، دار الشعب، دمشق، 1970.
- الغزالي، أحياء علوم الدين، نشر البايع الحلبي، القاهرة، 1939، ج 1، ب 2، 3، 4، هامش 102.
- الغزالي، فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، نشرة القباني، دمشق.
- قناني، غردية، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1967، ج 1.
- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت.

- The Encyclopedia of Islam, Zindik, vol IV.

محمد الزايد

إضافة

يمكن إضافة فرضية المسعودي في «مروج الذهب» (292/1) كما يلي:

«... وفي أيام ماني ظهر اسم الزنادقة الذي إليه اضيفت الزندقة، وذلك أن الفرس حين اتاهم زرادشت بن اسبتمان بكتابهم المعروف بـ «البستاه» أو «الافستا» باللغة الأولى من الفارسية وعمل له التفسير وهو «الزند» وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه البازند. وكان «الزند» بياناً لتأويل المتقدم

سَبَب

Cause
Cause
Ursache

السبب، هو ما يترتب عليه مسبب، وفي العرف العام هو كل ما يتوصل به إلى مطلوب، أو يتوصل به إلى غيره. وفي الشريعة هو ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه. والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط. ويسمى عند الحكماء بالمبدأ أيضاً، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده، وبعبارة أوضح، من جهة العقل أو من جهة الواقع.

ويفرق الإسلاميون بين ما يحدث عن سبب بالذات، وبين ما يحدث عرضاً أو اتفاقاً أو مصادفة. وحين يتكلمون عن السبب، فهم يقصدون أساساً ما يوجد بالذات لا بالعرض والاتفاق، كحدوث زلزلة أو رجفة في الأرض عند مشي الإنسان، أو حدوث كسوف عند موت إنسان، فهذه أشياء عرضية، أما ما يوجد عن سبب بالذات، فمثاله النار والاحراق، فإن في طباع النار أن يوجد عنها الاحراق.

ونجد عند بعض الإسلاميين تفرقة بين السبب والعلة، وإن كنا نجد كثيراً منهم يطلقون لفظ علة تارة ولفظ سبب تارة أخرى، أي بنوع الترادف.

ويقول أبو البقاء (كتاب «الكليات»): السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا السبب والمعلول، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر. لكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما

يوجد شيئاً والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل. والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية، وعلى الثاني، العلة الغائية. وقد ظهر هذا الترادف في كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم على أرسطو.

ف نجد ابن سينا يستخدم لفظتي «سبب» و«علة» كل واحدة منهما مكان الأخرى. فتارة يقول: أسباب الموجودات، وتارة أخرى يقول: علل الموجودات. ولكن الشائع عنده، هو استخدام لفظة علة، حتى أنه في رسالة في «الحدود» يعرف لنا لفظة علة ولا نجد ذكراً لكلمة سبب، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة. وفي كتبه المنطقية كالجدول والبرهان، نجد أنه تارة يستخدم لفظة علة وتارة يستخدم لفظة سبب.

كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو. فهو يقول: إن السبب والعلة اسمان مترادفان، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية (تلخيص «ما بعد الطبيعة» لأرسطو).

ويقول مسكويه في كتاب «الهوامل والشوامل»: إن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ولأجله يفعل الفاعل. أما العلة فهي الفاعلة بعينها. ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية، وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية.

وبوجه عام يمكن القول بأن فلاسفة الاسلام يفضلون كلمة «علة»، أما بالنسبة للمتكلمين وخاصة الأشاعرة، بالإضافة إلى الغزالي، فإننا نجدهم يستخدمون لفظة سبب.

وقد اهتم المتكلمون والفلاسفة بالبحث في مجال السببية اهتماماً كبيراً. ويلاحظ أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله تعالى الذي يقدر على خرق العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما بحث المتكلمون في

ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين ضرورية، نظراً لأن اتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها، أمران نسيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن إرادة الله الذي هو الحق المطلق، الله الذي يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد.

ويمكن القول بأن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض في كل لحظة، والقول بحرية الإرادة، وهذا هو أساس تقدمهم للقول بخلق الذرات خلقاً مباشراً في كل لحظة.

ومعنى هذا أن القول بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها عند المعتزلة يرتبط بقولهم بحرية الإرادة، في حين أن القول بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات عند الأشاعرة من أمثال الجويني والباقلاني، قد يرتبط باتجاه الأشاعرة إلى حد كبير للقول بالجبر لا حرية الإرادة.

هذا عن المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، أما الفلاسفة فقد تابعوا أرسطو - كما سبقت الإشارة - في القول بالعلل الأربع.

فالكندي في رسالته « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » - يذهب - متابعاً في ذلك أرسطو - إلى أن العلة الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تامة.

فالعلة العنصرية أي المادية، عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء، مثال ذلك الذهب الذي يعد عنصر الدينار.

والعلة الصورية، صورة الدينار التي عن طريق اتحادها بالذهب كان الدينار.

والعلة الفاعلة، صانع الدينار الذي صور عنصر الدينار بصورة معينة.

والعلة التامة أي الغائية، منفعة الدينار والحصول على المطلوب به.

هذا ما نجده عند الكندي، ونجد عند ابن سينا قولاً بالعلل الأربع، المادية والصورية والفاعلة والغائية.

وإذا كان ابن سينا يقول بعلل أو أسباب أربعة للموجود، فإنه - متابعاً في ذلك لأرسطو - قد نقد مذهب القائلين بعلة واحدة، سواء كانت مادية أو صورية. ومن أهم كتب ابن سينا التي تبحث في مجال العلة أو السبب، كتاب « الشفاء »، سواء في القسم الطبيعي منه، أو القسم الإلهي.

ويلاحظ أن بحث ابن سينا لموضوع العلية أو السببية يختلف عن مباحث المتكلمين. أنه يجعل بحثه للعلل يتركز

فكرة التولد التي قال بها المعتزلة، ونقدها فريق آخر من المتكلمين وهم الأشاعرة في معرض ردهم على المعتزلة.

أما الفلاسفة فإنهم ركزوا على البحث في لعلل الأربعة التي قال بها أرسطو. وإن كنا نجد فيلسوفاً كابن رشد لم يقتصر على البحث في العلة أو الأسباب الأربعة، بل بحث أيضاً في العلاقة بين الأسباب والمسببات، وذلك لأنه وجد أنه من الضروري الرد على الغزالي الذي تابع الأشاعرة في قولهم بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات، غير ضرورية.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الإشارة إلى نماذج من بحوث المتكلمين والفلاسفة في مشكلة السببية، استطعنا القول بأن المعتزلة أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشئ، على الحقيقة دون المجاز، كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشرة وإما بالتولد. ومعنى التولد عندهم، أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح. فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه؛ الأولى بالمباشرة والثانية بالتولد.

ويلاحظ أن القول بالتولد يؤدي إلى حد كبير إلى التسليم بتلازم الأسباب ومسبباتها، ومن هنا نجد المعتزلة على العكس من الأشاعرة يعترفون بوجود علاقات ضرورية بين السبب والمسبب ويكونون بذلك مقربين من رأي الفلاسفة الإسلاميين الذين يقررون الضرورة بين السبب والمسبب.

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة، وأنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها.

وعلى أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذلك الحال في سائر الأفعال.

وهذا الرأي من جانب الأشاعرة يرتبط بمذهبهم في الجوهر الفرد. انهم إذا كانوا قد حاولوا إثبات قدرة الله التي لا حد لها، فإن هذا يرتبط برأيهم في أن الجواهر ممكنة لا ضرورية. كما أن الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً، وهي كلها من خلق الله الذي يخلق الجواهر الفردة، كما يخلق الأعراض والأجسام.

والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء... الخ.

ومعنى هذا ان الغزالي في بحثه لمشكلة السببية قد اتجه اتجاهاً أشعرياً واضحاً وذلك حين نفى العلاقات الضرورية المحددة بين الأسباب ومسبباتها.

أما ابن رشد فقد اهتم اهتماماً كبيراً بالبحث في مشكلة السببية. ويمكن القول بأن ابن رشد لم يهتم فقط بالبحث في العلل أو الأسباب الأربعة، بل انه اهتم أيضاً لأسباب تاريخية بالبحث في العلاقة بين الأسباب ومسبباتها. فابن رشد قد جاء بعد الغزالي الذي نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. وقد خصص ابن رشد صفحات من كتابه «تهافت التهافت» الذي رد فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، للبحث في موضوع السببية، وذلك بالاضافة الى تعرضه لدراسة هذا الموضوع في كثير من كتبه التي شرح فيها فلسفة أرسطو وخاصة «تفسير ما بعد الطبيعة» لأرسطو.

إن ابن رشد ينقد الأشاعرة وينقد الغزالي أيضاً في رأيهم الخاص بالسببية. وبين لنا ابن رشد أن رأيهم لا يؤدي إلى تصور دقيق للغائية والعناية الإلهية. إنه يؤكد لنا أن القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات. ومن هنا فإن موقف ابن رشد يختلف اختلافاً جذرياً عن رأي الأشاعرة والغزالي.

ويمكن القول بوجه عام بأن المعتزلة والفلاسفة (ما عدا الغزالي) يعترفون بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. أما الأشاعرة والغزالي والصوفية أيضاً فلا نجد عندهم اعترافاً بالضرورة بين الأسباب ومسبباتها.

عاطف العراقي

سُخْرِيَّة

Ironie
Irony
Ironie

1 - ترفض التربويات السخرية كطريقة في التعاملية ازاء الولد، أو في التعليم، والنقد، والمحكمة. ولا يوصي علم النفس التربوي الأهل والمربين بتحاشي اللجوء الى السخرية المعروفة باسمها هذا، أو بأسماء أخرى قريبة أو مترادفة مثل: التهكم،

أساساً في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الموجود، أي علله الأربع، ولذلك نجده يستعمل مصطلحات مثل: أوائل، ومبادئ، وأصول، وأسطقات، وعناصر، على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات.

يضاف الى ذلك ان دراسة ابن سينا للعلية والسببية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية والإلهية عنده.

انه حين يبحث في العلة الثالثة، أي العلة الفاعلة، يربط بينها وبين البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود بذاته (الله). كما يربط بين البحث في العلل والأسباب، والبحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه.

وقد اهتم ابن سينا اهتماماً خاصاً بالبحث في العلة الرابعة، أي العلة الغائية. انه يعرف الغاية بانها المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة، وانها الخير الحقيقي، أي ما لأجله يكون الشيء. (كتاب «الشفاء» - من السماع الطبيعي - مقالة 1، فصل 10).

أما الغزالي فإن بحثه في السببية يدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هذه العلاقات تعد ضرورية أم انه لا ضرورة بينهما، بمعنى ان هذه العلاقات انما هي مجرد اقتران ليس فيه ضرورة.

وقد سار الغزالي - كما سبقت الاشارة - على نهج طائفة من كبار الأشاعرة الذين ذهبوا الى القول بأن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب، انما هو اقتران مرجعه الى العادة لا الى الضرورة العقلية.

وقد حاول الغزالي نقد العلية في كثير من كتبه. ففي كتابه «المنقذ من الضلال» يبين لنا ان الطبيعة لا عمل لها أصلاً، بل كل عملها يرجع الى الله مباشرة. وهذا القول من جانبه يعد تعبيراً عن عدم اعترافه بعلاقات ضرورية محددة بين الأسباب والمسببات.

أما الكتاب الرئيسي الذي بحث فيه الغزالي مشكلة السببية بصورة أكثر إفاضة من كتبه الكبرى، فهو كتابه «تهافت الفلاسفة»، ينقد فكرة الفلاسفة الخاصة بالتلازم الضروري، بين الأسباب والمسببات. ويقول بأن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار،

السخرية كطريقة تعليمية، أو للنقد، أو لتقويم سلوك، وردع جنوح. وهذا ما يؤدي الى الاستنتاج ان ذلك السلوك عند المدرسين رد لا واع أحياناً على توترات، وانجرافات شخصية أو مهينة؛ يعكس ذلك، من جهة أخرى، نقصاً في الاحترام المتوجب ازاء المتعلمين.

2 - حتى السخرية السقراطية (ايرونا) التي تُقرن بالطريقة التوليدية في المعرفة، والتي تبدو فناً، لا تخلو من أن تُخفي إوالية سبئة التكيف في الدفاع عن الأنا. ان منهج سقراط في الاستفهام مع سامعيه، كي يقودهم إلى الإقرار بأخطائهم، ليس تربوياً؛ ولا هو يمنع من القول بأنه جارح، غير أخلاقي، ويعكس رغبة لا واعية أو هاجمة بتبخيس الآخرين وتضخيم الأنا. فليس من الصعب، من وجهة التحليل النفسي، ان نرى في طريقة سقراط تلك تنغيطة لمشاعر بالدونية ورغبة بالتعويض... والأهم، فإن الايرونا، السخرية المبطنة، مع انها توصل الى حقيقة أو تولد معرفة، فإنها لا تحترم الإنسان كقيمة في ذاته، ولا تعامله من حيث هو غاية. ثم ان الحقيقة التي يقودني اليها آخر، بعد أن يظهر لي نقصاً سابقاً في قدراتي، تأتي غالية الثمن، ثقيلة عليّ. انها تجعلني أشعر بدونيّتي، وبأن الآخر أعرف، وأقدر بل واستغفني، والتوى قبل أن يكشف لي. وذاك يقلل الثقة بالذات من جهة، وبالأخرين من جهة ثانية؛ ويعزز اللجوء الى الأواليات الناقصة التوافق كي يحقق الإنسان صحته النفسية، ويشمر بكرامته، وتقديره الذاتي، واحترام الآخرين له، ولعمله، ودوره الاجتماعي.

ان سقراط اذ يتظاهر بالجهل، عندما يطرح سؤاله، يقع في الكذب؛ الكذب المؤقت أو الحسن القصد. ثم هو، فيما بعد، يكشف انه كان يقوم بسلوك التفاني. والمربي الذي يسخر أمام الولد، ثم يكشف للولد أو يكتشف الولد بنفسه الحقيقة، هو مربّ يتبع الحيل في موقف، وينمي الأواليات السلبية لتفتيح الشخصية والتفاعل مع الحقل، ويجهل قدرة الكلمة في الحفر داخل الوجدانيات، وفي اللاوعي.

3 - بيد ان السخرية - كتلاعب على الألفاظ أو كفن وسلاح - ازاء الصعوبات تمذّب بالمناعة، وتمزز القدرة على التحمل وعلى المقاومة، وتقلل من حدة الانفعالات بامتصاص قسم منها وتوجيهه خارجاً.

فالسخرية، التي تقترب هنا من المرح والمزاح والتفكهة والضحكة والهزل والنكتة الخ...، تقوم بوظيفة تفريجية: تخفف الصراعات، وترد بطريقة ما على الاحباط، وتصنع في

الجزء، الكلام بعكس ما نقصد (ايرونا، باليونانية؛ و Ironie بالفرنسية والألمانية)، المزاح أو التنكيت الاستخفافي الاحتقاري، الخ. ان السخرية، كقول مكثف يبدو حسن النية، ويشير الضحك، وينتقد، ويحاكم، طريقة تبخّس شخصية الولد أو عمله أو سلوكه. وتلك القساوة اللفظية، حتى وان كانت مؤقتة، أو بقصد «نبيل»، أو تحقيقاً لهدف أخلاقي تعليمي، لا تبقى مؤقتة، ولا نبيلة الغاية زائلة التأثير. فالسخرية تهني لغرس السلوك المنوي محاربه أو تقويمه؛ لأن الولد في السنوات الأولى من العمر لا يميّز بين أفعاله وشخصيته، ولا بين الأحكام الجدية والأحكام المستهزئة أو المازحة أو الساخرة. وفي الواقع، فإن اكتشاف السخرية، كالوعسي بها، يستلزم درجة متقدمة من الوعي بالأنا، والتمييز، والمحاكمة العقلية.

وهكذا فإن السخرية، بحكم الوضع العقلي للولد وقابليته الشديدة للايحاء، تشدّ الى أسفل، وتطفّف، وتضنط على الطاقة والحيوية. فهي أقرب إلى ان تدمر، وتشكك بالقدرات، وتقلل من احترام الذات للذات ولعملها وللغير، وتجرح الرغبة بالأمن، والحاجة للنجاح والوعي به. لا نستطيع اقناع الولد، قبل فعل السخرية أو إثره، باننا نبغي مصلحته أو لذته. وبأن النية عندنا مخلصة، وبأننا نقول عكس ما نشد. وعدا ذلك فإن نجعله ينمي السخرية، بلجوثنا الى أوالية المحو الواعية أو اللاواعية، نكون قد وقعنا في سلوك آخر غير تربوي. وفي عملية أخرى غير مباشرة تعيد التوازن المتخلخل بطرائق سيّئة التكيف. أخيراً، ان تكرار اللجوء للسخرية، ذات المقصد التعليمي المزعوم، أو الحسنة النية ظاهرياً، يؤهل لتعود الولد على سماعها فتخفّ سلطة سلاحها. الا انه، بعد أيضاً قد يذهب الى حد التمرد؛ ويسمى للانتقام، وللرد السليبي بعد كبت ثقيل.

تكثر الآثار السلبية للسخرية في الحياة الانفعالية للولد؛ وعند المقهور، ومن لا يستطيع الرد والدفاع. فالمُعترض للسخرية مُسخر؛ انه مقهور. وقد اكتنعت ذلك عبقرية اللغة عندنا، فأخذت في بنية واحدة السخرية والتسخير الذي هو «قهر واذلال» (ابن منظور، «لسان العرب»، ج4، ص352-354). ومن المعتبر ان الاستقصاءات البيدانية أظهرت ان الذين يسخرون من الغير منجرحون، وليسوا دائماً صادقي النية، وانهم أكثر من الذين يسخرون من أنفسهم. وكذلك أظهرت الاستقصاءات النفسانية التربوية أن المدرسين أميل إلى السخرية القاصدة لتحقير الولد؛ وهم يميلون أقل الى استخدام

أو بسورة غضب. أما من يصمت كرد، فانه يتخذ الصمت درعاً، ويؤجل الاستجابة عجزاً منه أو كبتاً. ومن المعروف ان المجتمع يدافع عن نظمته، ويحافظ على تقليديه، بالسخرية من المجددين، أو الراغبين في الخروج عن المرسومات أعرفاً، وتقاليد، وعادات عامة.

ت - السخرية كموقف من الوجود، أو كحل لمشكلة، وتحلية لفشل:

تُلاحظ السخرية كحل لصراع انفعالي صعب. هنا قد تكون مقصودة، واعية، ولاواعية أحياناً كثيرة. فتأتي إنكاراً للواقع الألم، وبنيت موقف نابع من فهم معين للوجود والمصير. عند الخسارة الكبيرة، وفقدان الأمل، قد نفقد كل وسيلة دفاعية، وتوضع الذات فوق الألم، ويضخم تقديرها لذاتها، وتنظر من على الواقع، وتعتبر بسخرية ومرارة عن العقبة واليأس. هنا طريقة نقد الواقع المرير بالوقوف فوقه، وافتعال للسخرية يخفي حزناً وشعوراً بالعجز أمام المصير. وبذلك تكون السخرية سلاحاً، واقتصاداً في التعبير عن الانفعالات، وفناً، وقدرة على المجابهة قوية، وتُمدح وتُحرق.

ث - السخرية من الذات:

ان الشعور بالدونية، في حالة عجز فعلي أو هُومي، ربما يدفع صاحبه الى حل المشكلة تلك بواسطة السخرية من العاهة أو النقص الجسماني. هنا ينسحب الساخر، ويحل صراعاته بأن ينتقد نفسه بالذات أو من يشبه خلقه أو عاهة أو تشويهاً. بذلك يدافع عن نفسه بالهرب الى السخرية من ذلك النقص؛ يهاجم النقص فيستعيد اتزانه، وتقديره لذاته، وشعوره بالأمن، وبالاختبار الاجتماعي أيضاً. وهنا تعكس السخرية عدوانية موجهة الى الذات، ورغبة بتدمير الصورة المشوهة للذات. وهنا حل للصراع الناشب بين الذات المشوهة والذات المرغوبة؛ وهو حل يدمر الأولى، أو يسعى لطمسها واغراقها. وذاك ما يوجه طاقة داخلية ازاء الخارج، ويولد لذة عند الساخر. ان السخرية تبقى، في المجال هذا، خطرة، تلامس الخطر؛ وتلعب عليه.

المسخرة: «في اصطلاح الصوفية هو من يظهر كشفه وكراماته وسط الناس، ويدعي التصوف والمعرفة». (التهانوي، «كشاف»، ج 3، ص 158 القاهرة 1972).

موقف غير متشنج وأضعف توتراً. ان التعليم، كالتربية وكل نشاط، يكون أنتج وأكثر مردودية، ان جرى في حقل تشويه البهجة والبسمة. لكن هذا مختلف عن السخرية في شكلها التهكمي، القامع، الهجومي، المقنع المكثف، ذي الوجهين... هنا تطرح مشكلة «قوانين» تكوين النكتة، والكلمة اللاذعة السريعة البديهة؛ أي حيث الكلام عن ابدال في الألفاظ والمعاني، وعن تكثيف، وترميز، ودور اللاوعي في كل ذلك، وكشف عن المكبوتات جنسية كانت أو رضات نفسية أو تجارب طفولية صادمة. (انظر: فرويد، «النكتة وعلاقتها باللاوعي»).

4 - تبدو على الساخر مظهرات خارجية لا تصعب ملاحظتها: ابتسامة من لون معين، نظرة محددة، انتفاخ مؤقت مصطنع أحياناً كثيرة للصدر يخفف توتراً أو يوجه عدائية، تكلف اللامبالاة...؛ وتختلف تلك الظواهر السلوكية باختلاف نوع السخرية وهدفها. أما التغيرات التي تحصل في الوظائف الأعضاء (فيزيولوجيا) فتتقرب من التي تصاحب الضحك. والسخرية أنواع متداخلة؛ وتحدد، بشكل عام، بحسب الغاية:

أ - السخرية استخفافاً بالغير وزهواً بالذات:

هنا السخرية مزدوجة الوجه والقصد: ازدراء بالمستخر منه، وافتخار بالأنات. فمن جهة نرى اظهار التفوق وانكار النقص الذاتي، ومن جهة أخرى تبخيس وهجوم، وتعريض بقدرة الآخر. وهنا نجد الكبرياء تمنع الساخر من رؤية الوقائع، وحسن تقدير الآخرين والذات عينها. وذاك هو ما يجعلنا نغفل قدر الآخر وان مؤقتاً، ونفضل، بل ونلغيه لفظانياً في بعض الأحيان. العدائية تغدو بارزة؛ ومثلها التشهير واعتبار الآخر، هو أو صفة فيه، شيئاً متناعاً. وربما كانت السخرية هذه محاربة لشيء في ذاتنا نقطه على الآخرين، ونحاربه فيه، فنُتَبَلَسُ ونفرج عن مكبوت أو نغطي مشاعر مؤلمة. وهكذا فإن العودة الى الطفولة لاستكشافها، هي واللاوعي، تنفع لفهم طبيعة السخرية هذه.

ب - السخرية الدفاعية:

هنا يكون الهدف وقاية الذات، وهجوماً معاكساً لمحو سخرية، والقضاء على مفعولها أو غسله، ونقلها الى المهاجم. وترتبط هذه، من حيث السرعة في الرد والحدق في اصابة الهدف، بمقدار سرعة الخاطر وحضور البديهة. وهي تكون فجأة عند الخجول، لأنه يعجز عن الرد السريع فيهاجم بعنف

بمعنى اعانه. وأخيراً قد يقول البعض من المعاصرين اليوم: «السعادة طيب النفس وصالح الحال»، وأن من «سعد يسعد سعادة كان في حالة راضية ونفس طيبة»، أما «سعد يسعد سعداً فانه يعني: أحس السعد فطابت نفسه».

بماذا نخرج من هذه الأقاويل التي تلخص التصور التقليدي للسعادة في الحضارة العربية - الاسلامية؟ نخرج بملاحظات ثلاث رئيسية؛ الأولى غلبة الاتجاه الخرافي كما يتضح من صلة السعد باليمن وبالتالى باليمن والشمال، ومن تعريفه بأنه ضد «النحوسة». الثانية ان السعادة كانت تعني في جوهرها «خطأ» طيباً يأتي على المرء من الخارج، اي بنيله أو حيازته لشيء ما، فالنظرة اليها اذن نظرة «شيئية» و«خارجية». الثالثة أن هناك بالتالي فقراً شديداً في الانتباه الى ذاتية مفهوم السعادة.

ومن المفهوم، فيما نرجو، أن مفهوم السعادة، كككل المفاهيم السلوكية والثقافية بعامة، ليس مفهوماً مطلق المعنى والمضمون، بل إن مضمونه يختلف من حضارة الى أخرى. ونرجو أيضاً أن يكون مفهوماً أننا اليوم بسبيل إنشاء حضارة جديدة مختلفة. على ضوء هذا كله سنحاول هنا ان نشير الى أهم المسائل التي يثيرها هذا المفهوم في وعينا اليوم، في منطقتنا هذه، مع إشارات الى بعض الحضارات الأخرى وعلى الأخص تلك الاسلامية واليونانية والغربية، ونأمل ان نساهم في زيادة الوعي بمضمون هذا اللفظ صعب التحديد، إن لم يكن على مستوى الاضافة الايجابية، فعلى الأقل على مستوى زيادة الشعور بالمسألة.

وتنبغي الإشارة أولاً الى أن العادة جرت على تناول مسألة «السعادة» في اطار فلسفة الاخلاق، ولكن الواقع ان هذا المفهوم أهم بكثير من ان يكون مجرد موضوع بين عشرات من موضوعات فلسفة الاخلاق، فهو لا يقتصر على ان يهم ميادين فكرية وفلسفية أخرى، مثل الأديان والفكر الاقتصادي والفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية، بل انه ليدخل في قلب مشكلة الانسان كذات واعية وعاملة، وهذا الاطار يتعدى بكثير حدود فلسفة الاخلاق. بعبارة أخرى: ان مفهوم السعادة يهم كل انسان من حيث هو انسان، ولا يهم الفيلسوف او المفكر وحدهما، على خلاف الحال مع مفهوم «التناهي» أو مفهوم «الصورة» مثلاً.

ومع ذلك فلا جدال في ان مفهوم السعادة يدخل في اهتمامات فيلسوف الاخلاق، اذا أخذنا فلسفة الاخلاق على أنها البحث في مبادئ السلوك الانساني وغاياته، لان السعادة

مصادر ومراجع

ابن منظور، لسان العرب، ج 4، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.

برغسون، الضحك، ترجمة الدروبي وعبد الدائم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1947.

عطية الله، سيكولوجية الضحك، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1947.

— Freud, Anna, Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.

— Freud, S., Wit and its Relation to the Unconscious, London, 1916.

— Kélévitch, Jan V., L'Ironie, Paris, Flammarion, 1964.

علي زيعور

سَعَادَة

Bonheur
Happiness
Glück - Glückseligkeit

إن محض النظرة المنتبهة الى أقوال قواميس اللغة العربية التقليدية عن جذر «سعد» لتضع القارئ اليقظ ذا الحاسة النقدية في قلب مشكلة السعادة: هل هي ذات مصدر خارجي ام داخلي؟ وهل دلالتها حيازة شيء ما أو نوع من الحيازة، أم هي حالة شعورية؟ وهل هي إذن أمر خارجي و«براني»، أم هي أمر شخصي وذاتي؟ وقراءة تلك القواميس، التي هي ذات دلالة كبرى على روح الحضارة التي عبرت عنها، تشير أولاً إلى أن كلمة «السعادة» كانت أقل انتشاراً من استخدام بكثير من كلمة «السعد»، وما السعد؟ هو اليمن، وما اليمن؟ هو البركة. ويقال السعد والسعودة، وما السعودة؟ ضد النحوسة. وما السعادة بعد هذا؟ أغلب المصنفين سيكتفون بأن يقولوا لك في قواميسهم، وكأنهم أتوا بجوهر العلم كله، ان السعادة ضد الشقاوة، ولكن قليلاً منهم أحسوا بفقر تعريف السعادة بأنها خلاف الشقاوة، فيحاولون الاضافة والتحديد، ويقولون: «السعادة نيل الخير»، و«سعد الله وأسعده، أعانه على نيل الخير، فهو سعيد ومسعد»، وعلى هذا فان السعادة تقترب بالسعد: «سعد المرء يسعد سعداً وسعادة»، وقد يقول البعض: «السعادة معاونة الله للانسان على نيل الخير، وتضاد الشقاوة». أما السعد فهو التوفيق، وهذا المعنى يشير الى مفهوم العون الذي يظهر من «ساعده مساعدة وسعاداً»

« السعادة التي هي البقاء السرمدي في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق والأمر تبارك وتعالى ». وابن سينا يميز على الطريقة الأرسطية بين السعادة واللذة: « ثم السعادة قد يظن بها أنها الفوز بالذات الحسية والرياسات الدنيوية، وبين لمن تحقق الأمور أن اللذات الحسية ليس شيء منها بسعادة، إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص جمّة، منها أن كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه، ومنها أن كل واحد منها لن يأمن مترجيبها أو نائلها عن وشك التقضي، ومنها أنها لن تعزى عن تعقاب الحلال أما في ذاتها أو في الخصائص المستفادة منها.. ومنها أن كل واحدة يمكن التقاصر عنها من غير اخلال في محض الانسانية في العاجل ونيل الفوز في الآجل... ومعلوم أن ما خالطته هذه النقائص فليس بمطلوب لذاته، وما ليس مطلوباً لذاته فليس بالسعادة الحقيقية ».

وقد تنوعت طرائق النظر الى موضوع السعادة تنوعاً شديداً، فهناك النظرة الفردية وتلك الجماعية، وهناك من ينظر اليها من الناحية البيولوجية أو من الناحية النفسية أو من الناحية الاجتماعية، ولكن هناك اتفاقاً عاماً على امرين: الاول انها غاية عليا، ويرى الأكثرون انها غاية في ذاتها. ويتصل بهذا انها « قيمة »، وإن كان هناك خلاف حول ما اذا كانت قيمة في ذاتها أم أنها قيمة تابعة. ويتصل به أيضاً أنها معيار، ولكن هل ستكون السعادة معياراً لما ينبغي ان يكون؟ على أي حال من الظاهر انها قانون السلوك عند الشخص العادي في الحضارات النابعة من حوض البحر المتوسط والناشئة عنها. الأمر الثاني هو ان جوهر السعادة إشباع واكتمال ورضى (وتظهر هذه الخواص بجلاء في التصاوير الدينية للسعادة الأخروية). وعلى الرغم من المعارضة الظاهرة بين ميدان مفهوم الفضيلة وميدان مفهوم السعادة، إلا ان البعض حاول الربط بينهما، وقد رأينا هذا في تعريف ارسطو للسعادة، كذلك قال الفيلسوف الهولندي سبينوزا: « السعادة ليست مكافأة على الفضيلة، بل هي الفضيلة ذاتها »، ويقول الأتقاني كانط: « إننا اذا لم نجد من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن الفضيلة والسعادة تقومان في النهاية متحدتين مترابطتين، انهار في اذهاننا أساس الاخلاق »، فهو يرى انهما متحدتان في الخير الأسمى الذي يتحقق عن طريق ارادتنا ويقترّب من هذا موقف الرواقيين اليونان الذين عرّفوا السعادة بأنها: « الفعل الموافق للعقل »، أي « للقانون الكوني وللطبيعة ».

هل السعادة فعل ونشاط، أم هي شعور أو حال؟ واذا

تدخل على الفور في نطاق غايات السلوك. ويمكن ان يقال إن نظريات الاخلاق تصنف الى نظريات تؤكد على القانون الاخلاقي، وأخرى تؤكد على الغاية الاخلاقية، وإن الاولى هي التي تهتم بالالزام وبالواجب، بينما الثانية تهتم بمفهوم « الخير »، وهي التي عادة ما تكون اخلاق السعادة أو اخلاق اللذة، وعلى حين ان الاولى تهتم « بما قبل » الفعل، فإن الثانية تهتم « بما بعده » أي بالنتائج، وبينما تضع النظريات الأولى في اعتبارها البشر الآخرين فإن النظريات الأخرى تهتم بالفرد أو بالذات، على الأقل في المحل الأول، كذلك فإن الاولى عادة ما تكون اخلاقاً عقلية، بينما الثانية اخلاق شعورية وجدانية. (على القارئ ملاحظة ان هذه التمييزات تخضع لاستثناءات مهمة في بعض الأحيان). ولنا بحاجة الى التأكيد على الترابط الفعلي بين هذين النوعين من النظريات، لأن سؤال: « ماذا ينبغي علي ان أفعل؟ » مرتبط بالضرورة بسؤال: « ما هو الحسن والسيء؟ وما الخير والشر؟ ».

ويرتبط مفهوم الخير في نهاية الأمر بمفهوم الرضى والاشباع، فنجد الفيلسوف الالماني كانط يعرف الخير الأقصى بأنه « الموضوع [أو الأمر] الذي يكون في استطاعه إشباع كل ملكة الرغبة لدى الكائنات العاقلة المحدودة »؛ كما ان اليونان انتهوا، وخاصة مع أفلاطون وارسطو الى أن الخير ينبغي ان تتوفر فيه شروط: 1 - ان يكون مرغوباً فيه لذاته وليس كوسيلة لشيء آخر، 2 - ان يكون قادراً بذاته على ارضائنا، 3 - وان يكون من النوع الذي يختاره الرجل الحكيم؛ وهذه الشروط الثلاثة لا تنطبق في رأي الفلسفة اليونانية الا على السعادة. فالسعادة في رأي ارسطو على الأخص هي: « الحياة النشطة المتوافقة مع الفضيلة »، والفضيلة هنا بمعنى الامتياز. وقد أخذ المتفلسفة الاسلاميون بالموقف الارسطي بحروفه، ونجد تعبيراً مفصلاً عن ذلك عند ابن مسكويه وعند ابن سينا. ويقول هذا الأخير في « رسالة في السعادة » (طبع ضمن « مجموع رسائل ابن سينا »): « ما من غاية يتجرد لها الانسان افضل في ذاتها من السعادة... ».

فمن البين ان السعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها والمستأثرة بعينها. ومن الظاهر ان ما يتأثر لذاته وسائر الاشياء ويستأثر لأجله افضل في حقيقة ذاته مما يتأثر لغيره لا لذاته، فقد تبين أن السعادة هي أفضل ما سعى اليه لتحصيله. وهو يعرف السعادة على الطريقة الأرسطية: « السعادة هي كمال [الموجود]، فإن أقصى غاية يتأثر لأحد الموجودات الوصول اليها هي الكمال المختص به ». ويقول مرة أخرى:

كذلك هناك اطار الغائية، لأن السعادة التحقق الكلي، او الجزئي لغايات، ويولي ذلك اطار الرضى عن الذات، فلا سعادة لمن لم يكن عن ذاته راضياً. وتثير النظرة الى مشكلة السعادة من زاوية أطرها الى مسائل عديدة: فهل هي تنتمي الى المجال النفسي ام الى المجال الاخلاقي؟ الى مجال الانفعال ام مجال الارادة؟ وأخيراً وليس آخراً: فهل هي تنتمي إلى مجال الطبيعة والتلقائية أم إلى مجال العقل والتحكم؟ وقد سبق أن أشرنا إلى التساؤل عن كون السعادة فعلاً أو كونها حالاً، وليس من السهل اختيار احد الطرفين دون الآخر نهائياً، لأنك حتى ان قلت إنها حال، فلا ينبغي ان ينسبنا هذا ان من جوهر السعادة الانسانية انها مما يسعى المرء اليه ويجتهد في الحصول عليه، فالسعادة لا تنزل على الساكن بغير نشاط، كما ان طبيعتها الغائية تفترض التحرك نحوها. أخيراً: فهل السعادة مفهوم صوري، بمعنى انها تسمية عامة تدخل تحتها مضامين متنوعة، أم أنها حالة من نوع معين، فتكون بهذا مفهوماً مادياً؟ وحيث ان السعادة مفهوم ذاتي في نهاية الأمر، فلا مفر من الجنوح الى التصور الأول.

عزت قرني

سَفْسَطة

Sophisme

Sophistry - Sophism

Sophisma - Trugschluss

أطلق اسم السفسطائيين بدءاً من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد على جماعة من الرجال المفكرين الغرباء عن أثينا والذين اتخذوا من هذه المدينة مكاناً يمارسون فيه مهنة التعليم معتمدين كلياً على الاقناع. اعتمد السفسطائيون على الجدل الكلامي خاصة على الخطابة وما تفرضه هذه من فصاحة وبلاغة. حتى ان كلمة جدل Dialectique هي من وضعهم. لذا كان المامهم باللغة اليونانية شديداً وقد برز منهم جملة من الخطباء. لكسب عيشهم ولترويج آرائهم اهتمهم السفسطائيون التعليم. خاصة تعليم أبناء الطبقة الارستقراطية. طبقة الحكام أو الطبقة المؤهلة لتولي مثل هذه المناصب الرفيعة. تقاضى السفسطائيون أجوراً مرتفعة لقاء تعليمهم مع ان احتراف التعليم لقاء أجر لم يكن بالمهنة المرغوب فيها

كانت حالاً، فهل هو حال كمي قابل للتجزئة ام هو ذو طبيعة ديناميكية كلية؟ ولنتقدم أولاً بعض التعريفات التي تسود تصور الرجل العادي عن السعادة. فالسعادة عنده هي الحياة بدون عقبات في اطار مادي مناسب (العمل، المال، المسكن) مع عائلة واصدقاء، او قل في كلمة واحدة: هي الرفاهية. وقد يزداد هذا التصور دقة، فندخل عليه مفاهيم «الحياة المنسجمة المتوافقة» و«تحقق الذات» وغير ذلك. والواقع ان التصور العادي للسعادة يجعل منها مرادفاً للذة وقد اتسعت لتشمل حياة بأكملها. وبين اللذة والسعادة عناصر اشتراك ضرورية، هي عناصر الشبع والرضى والمتعة وقلة الألم او انعدامه. وقد رأى اليوناني أرسطو ان اللذة شرط ضروري للحياة السعيدة، ان لم تكن شرطاً كافياً، بينما اعتبر ابيقور اليوناني أيضاً ان السعادة ما هي الا اللذة الثابتة لا المتغيرة. اما المذهب الذي وحد صراحة بين السعادة واللذة فانه المذهب النفعي في الفلسفة الانكليزية عند بنتام وجون ستيوارت مل. وكان الاول يوحد بين السعادة والمنفعة والميزة واللذة والخير، اما الثاني فهو أوضح وأكثر تحديداً حين يقول نصاً: «انني اعني بالسعادة اللذة وغياب الألم، كما اعني باللاسعادة الألم والحرمان من اللذة». ولكن الفحص الدقيق لمفهومي اللذة والسعادة يبين أن هناك فروقاً بينهما، أهمها ان اللذة متقطعة وجزئية ومتغيرة وناقصة وقصيرة، بينما السعادة على خلاف ذلك لأنها (او ينبغي ان تكون) متصلة وكلية وثابتة (نسبياً) ومكتملة ودائمة (نسبياً). كما ان اللذة ذات مصدر خارجي دائماً، وهي ذات طبيعة كمية في العادة، وقد تكون بعض اللذات مرضية، بينما السعادة على غير هذا، لأنها ذات مصدر داخلي في الأساس وطبيعتها ديناميكية كلية كما لا توجد سعادة مرضية. ونوجز فنقول: اذا كانت السعادة، التي هي احساس غامر بالنجاح وبالرضى والشبع والاكتمال يحس به الانسان ككل، قد تنتج بين ما تنتج بعض اللذات، إلا أن اللذة بحد ذاتها نشاط قد يؤدي مع غيره إلى هذا الاحساس، لأن اللذة هي متعة الحواس أو هي المتعة الناتجة عن نشاط الحواس.

وعلى هذا، فان اطار السعادة اعم واشمل من اطار اللذة ومختلف عنه نوعاً، فاطار اللذة هو الحواس مباشرة، فلا لذة الا بحاسة ترتبط بها وتكون هي أدواتها، بينما السعادة لا تقيد الى عضو محدد من أعضاء الاحساس او الادراك او الشعور، بل هي تنصل باطار الذات الانسانية الشاعرة العاملة ككل. والاطار التالي هو اطار الوعي، فلا سعادة لمن لا يعي بذاته،

يقبلها، أن يرفضها أو أن ينفىها. وإذا كانت هذه هي نتائج آرائهم على الصعيد الفلسفي أو المعرفي فهي على الصعيد الأخلاقي والسياسي أقوى وأكبر خطراً. فالثق في الأخلاق يعني الانفلات من أي رابط أو وازع ويعني ترك الحرية كاملة لكل فرد ليتصرف على هواه وليأتمر بما يرتضي. وهذا ما قال به فعلاً أحد أعلام المدرسة السفسطائية بولوس Polos إذ أعلن شكه في القضاء وفي العدالة معتبراً ذلك من الأمور التي أقامها الضعفاء لحماية أنفسهم من الأقوياء، والخلاصة، لا موجب للانصياع لإرادة أو لسلطة القانون.

ظلت السفسطائية فلسفة سائدة وكان لها ضحاياها وأبرزهم سقراط الذي انبرى لكشف عيوب هذه الفلسفة وخطرها على الأخلاق خاصة أخلاق الشبيبة. فكان أن اتهم هو بذلك وحُوكِم وأُعدم. مما يدل على عظم نفوذهم. وقد أثار ذلك تلميذه أفلاطون فانبرى يفضح عيوب الفلسفة السفسطائية متناولاً أهم رجالها جاعلاً منهم أبطال حواراته في محاولة، القصد منها تخفيف آرائهم وثابت بطلانها. وقد أعطانا بذلك، وإن بشكل غير مباشر، فكرة شاملة عن أفكارهم وأشخاصهم وطرق حوارهم.

أشهر اعلام المدرسة السفسطائية

بروتاغوراس 485 - 411 ق.م. ولد في إبيديرا وتجرول طويلاً في سيبيليا واليونان ثم استقر زمناً في أثينا حيث اكتسب ثقة باركليز حاكم أثينا. مات غرقاً أثناء هروبه من أثينا على أحد المراكب، لانهامه بانكاره للآلهة. أعطى بروتاغوراس نفسه لقب سفسطائي أي العالم. ومن هنا أطلقت هذه التسمية على هذا النوع من التعليم. ولم تتخذ الكلمة معناها السلبى إلا بعد القرن الخامس قبل الميلاد وبعد الهجوم الذي شنّه كل من سقراط وأفلاطون على هذه الفلسفة. ادعى بروتاغوراس المعرفة الكاملة في شتى الحقول، في الفلسفة، في السياسة وفي الأخلاق. أثر عنه قوله الشهير: «الإنسان مقياس كل شيء». وهو قول يتبادر منه للوهلة الأولى أنه جعل الإنسان محور هذه الفلسفة الجديدة. إلا أن الفلسفة السفسطائية ما تمثلت هذا القول إلا لتثبت عبره عدم إيمانها بحقيقة مطلقة. ذلك أن السفسطائية قد ردت الإنسان إلى جملة حواسه وهذه القوى الحسية تختلف باختلاف الشخص وباختلاف تكوينه أو نشأته أو قدراته. فالوجود الخارجي ليس مستقلاً بذاته، بل وجوده أو الحكم عليه إنما يتعلق مباشرة بأدراك الفرد له. وبالتالي فإن الأحكام التي نطلقها على

لدى الشعب اليوناني. وإلى جانب هذه الدروس الخاصة اعتمد السفسطائيون إلقاء خطابات معدة سلفاً وبلغة متقنة في المدارس العالية أو في الاجتماعات العامة حيث يدفع الحضور بدلاً من دخولهم. لم يكن للسفسطائيين برامج محددة يعطونها بل كان لهم طريقة معينة هي التي سمت مدرستهم وجعلت من السفسطة فلسفة مميزة وإن غير متكاملة ضمن نظام. فلسفتهم كما أشيع فلسفة عملية الهدف منها التوصل لاكتساب «فن العيش». هذا مع العلم أنهم نعتوا فلسفتهم «بالحقيقة» لما تنطوي عليه من أمور عملية. لاقت تعاليم السفسطائيين رواجاً كبيراً في أوساط الناشئة، وفي أثينا خاصة حيث صارت هذه المدينة ملتقى المثقفين من كل الأنحاء خاصة في عهد باركليز الذي كان بدوره مولعاً بالخطابة. ومما تجدر الإشارة إليه أن تعاليم المدرسة السفسطائية قد شملت حقولاً شتى، منها اللغة، الشعر، الجدل، البلاغة، الفنون، السياسة وأخيراً الدين.

تقوم الفلسفة السفسطائية على الاقتناع. والاقناع لا يعتمد البرهان العلمي أو البرهان المنطقي بل على الإدراك الحسي والظن وعلى استعمال قوة الخطابة والحوار الخطابي والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الاقتناع بما يعتقد أنه الحقيقة. ولدعم آرائهم لجأ السفسطائيون إلى الاقتباسات الشعرية والتمثيلية وبذلك خدموا اللغة اليونانية وأضافوا عليها الكثير من سحر البلاغة. تقوم الطريقة السفسطائية أساساً على مبدأ الشك. الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق إلى جانب التشكيك في السياسة. فإزاء كثرة النظريات حول قضايا الوجود أو سواها أعلن السفسطائيون عدم جدوى أي منها وإلا لنالت إحدى النظريات سبق على الأخرى وصارت معتمدة من سائر الفلاسفة. النتيجة من كل ذلك: لا حقيقة ثابتة مطلقة. لأجل اثبات آرائهم رأى السفسطائيون أن الإنسان الفرد هو معيار الحقيقة، طريقه إلى ذلك الاحساس أو جملة الإدراكات التي تقدمها القوى الحسية. وبما أن هذه تختلف من شخص لآخر، إذن كيف يمكن التحدث عن حقيقة ثابتة ناهيك عن الحقيقة المطلقة. هكذا حول السفسطائيون الجدل حول المعرفة من علاقة الذات بالموضوع إلى علاقة الذات بالذات وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة. وهذا هو معنى عبارة بروتاغوراس - أحد رواد الفلسفة السفسطائية -: «الإنسان هو مقياس كل شيء». بذلك انتفت صفة المطلق عن المعرفة وصارت كل معرفة معرفة نسبية يمكن لأي فرد آخر أن

سُلْطَة

Autorité
Authority
Macht

- 1 -

السلطة، لغة، تعني القهر. أما السلطان فهو الحجة والبرهان، أو هو الوالي والقاهر. ومع ان لفظ « السلطة » باستعماله الحديث يعني بالأحرى ما كانت العرب تعبر عنه بالرياسة والملك والحكم والولاية وما شابه، فإنه ما زال يحتفظ بمعانيه الأصلية أي: القهر والمشروعية، انما لا بذاته بل بالعلاقة بين السلطة والخاضعين لها.

ولما كانت اللغة السياسية غير دقيقة لتحديد معنى استعمال المصطلحات تحديداً سديداً فإن السلطة ترادف غالباً الهيبة والمرجعية والنفوذ والحكم، فيمكن بالتالي الحديث عن السلطة الأبوية والسلطة الدينية أو الزمنية، والسلطة السياسية أو القضائية أو التشريعية الخ.. كما يمكن الحديث عن السلطة بمعنى مجرد الاقتدار على الفعل أو على ضبط النفس أو على التأثير في الآخرين.

وأود، كي يصبح كلامي مفهوماً، ان أحصر استعمال لفظ السلطة هنا بالسلطة السياسية. فأفهم بالسلطة تلك القدرة على تقرير أمر ما بشأن الجماعة يلزمها، وذلك عبر أليات معينة. وواضح من هذا ان السلطة بهذا المعنى تظل سلطة أيّاً كانت الأليات المساعدة لاتخاذ القرار وتنفيذه، وأياً كانت طريقة الزام الجماعة سواء بالقهر أم بالرضا. وسواء كان المقرر فرداً أم رهطاً، مباشرة أم بالواسطة. أي اني أعرف السلطة بكونها تقرر وتنظم وتأمّر وتحكم وتلي الأحكام وتعاقب.

- 2 -

ودون العموميات يميز « علماء » السياسة والاجتماع بين نوعين من السلطة السياسية.

- السلطة المحدودة أو رئاسة الحد الأدنى، وتسمى أيضاً السلطة المباشرة والفورية. وهي تلك التي رصدها بعضهم عند بعض القبائل والتجمعات المسماة بدائية وميزوها عن سواها بكونها قائمة على الرضا أساساً، وبكونها ظرفية الممارسة.

- والسلطة الموسعة أو المُلْك حسب التعبير العربي

الخارج كقولنا: هذا خطأ أو صواب، جميل أو قبيح لا قيمة لها في ذاتها بل بعلاقتها بالشخص الذي يطلقها وهذا فرد، فالأحكام فردية اذن ولا تعني أي فرد آخر سواه. انطلاقاً من هذا المنهج فاجأ بروتاغوراس الأثينيين بشكه بالآلهة معلناً: « أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودها أو عدم وجودها ولا أن أتصور أشكالها. وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول الى المعرفة الصحيحة، منها غموض الموضوع وقصر حياة الانسان ». أثار قوله هذا الضجة حوله فرمي بالإلحاد واضطر للهرب حيث توفي غرقاً.

جورجياس 483 - 375 ق.م. أصله من مدينة صقلية. حضر الى أثينا أيضاً ولاقى دروسه فيها رواجاً كبيراً وكان سقراط من جملة الذين حاورهم. وضع كتاباً سماه « الطبيعة أو اللاوجود ». وفيه يساوي بين الوجود وعدمه وذلك انطلاقاً من مقدمات وضعها أو آمن بها. وهي تقوم على اعتبار ان لا شيء موجود. واذا وجد فليس من السهل معرفته. واذا عرف فليس من السهل ايصال هذه المعرفة أو تمريرها من فرد إلى فرد. تستند المقولة الأولى الى بعض مبادئ الفلسفة الايلية التي لا تعتبر في الموجودات الا صفة الوجود باعتبار ان الوجود إما نشأ من العدم وهذا مستحيل وإما أنه الموجودات تتسلسل عن موجودات سابقة قبله وبذلك تنتفي صفة البداية عن الوجود. من ذلك استنتج جورجياس ان لا شيء موجود. أما المقولة الثانية فتستند الى مبدأ الفلسفة السفسطائية بالذات وهي ان معرفتنا بالشيء لا تتعدى اطار الادراك الحسي له فما غاب عن الحس لا يدرك. فبذلك تقتصر المعرفة على بعض جوانب الشيء ولا تصل الى ماهيته. أما المبدأ الثالث وهو سفسطائي أيضاً فيقوم على اعتبار ان الادراك الحاصل بطريق الحس انما يخص الفرد الذي توصل ولا يعتبر ذلك حقيقة مطلقة يمكن أن تنقل من شخص الى آخر.

الى جانب هذين العلمين من أعلام السفسطائية تجدر الإشارة إلى بولوس Polos الذي روج آراء حول عدم شرعية القضاء. كذلك دعى هيبياس الذي شملت علومه حقول الرياضيات والفلك والشعر وعلم الجمال والأدب والتاريخ، الى العودة الى الطبيعة فيما يخص الأخلاق.

مصادر ومراجع

- غيث، جروم، أفلاطون، بيروت، 1970.

- Brehler, E., Histoire de la philosophie.

- Chevalier, J., Histoire de la pensée, I, Flammarion, 1955.

- Platon, Protagoras-Gorgias, Garnier, Flammarion, 1967.

جورج كتورة

أسئلة من مثل: ما السلطة الفضلى وكيف يجب أن تكون؟ وعن هذا السؤال الضمني أو المعلن تصدر مجموعة من الأسئلة الفرعية: ما الأساس الذي تستند إليه السلطة؟ أهو أساس وضعي تواضع عليه البشر أم ما وراثي يأتي المجتمع من خارج؟ أو بتعبير آخر هل الدولة ضرورية أم طارئة؟ وتنقسم الأسئلة هذه بدورها إلى أقسام.

فبالضرورة قد تكون ضرورة طبيعية ميتافيزيقية (ذات مصدر إلهي أو مجرد تجسيد روحاني للفكرة والغاية التاريخية - الفكر الديني والفكر الهيجلي).

أو ضرورة اجتماعية نابعة من كون الانسان حيواناً مدنياً بالطبع (الفكر الأرسطي) أو تكون الدولة طارئة كانت بعد أن لم تكن بفعل عقد اجتماعي (روسو بخاصة) أو بفعل تطور ضروري هو الآخر قائم في تطور المجتمع البشري (الزراعة وفائض الانتاج والصراع الطبقي) ويشير التطور المستمر بزوال الدولة بالتالي (الماركسيات على اختلافها).

أو تكون طارئة بفعل تركيب نفسي أبوي أو عدائي أو بفعل البارانونيا (كلاستر) وتكون بالتالي حالة غير سوية أو أمراً نافلاً.

ويمكن التنوع على هذه الأسئلة واستنباط أجوبة متعددة عن أصل الدولة أو جذورها الى ما هنالك من فنون ممارسة القول في السياسي وهي فنون لا تحصى اليوم.

فاذا صح ان السلطة تمارس عبر القول في مختلف فنون المعرفة استناداً إلى لبيدية من Libido الأبيستيمية، فإن ممارسة السلطة في القول في السلطة هو الى الممارسات المعرفية الأخرى بمثابة الاستثناء الى الفعل الجنسي.

- 4 -

يبقى أن ثمة أسئلة تبقى مشروعة في نظري، أسئلة تحدد وجهة التدخل في صدد مسألة السلطة في مجتمعات حديثة يبدو ان زوال السلطة منها أو التبشير به ليس مجرد مسألة طوباوية وحسب بل ومسألة سلطوية تهى لمنهاضة سلطة بسلطة أخرى، وتشكو من عيب أساسي يعتور كل الجمهوريات الفاضلة: استلاب الحاضر بانظار غد ما زال يلوح بالمجيء وما زال لا يأتي.

وعلى هذا التدخل أو الموقف أن يصاغ لا من تصور سلطة قائمة أو ستأتي بل من فكرة ايدىيالية لا تستند الى تبرير تاريخي أو مستقبلي بل تنطلق من حاجات الحاضر: لا مبرر للسلطة الا لتدبير الشأن العام في الجماعة الإنسانية. ولتدبير

القديم، وهي الرئاسة المرتكزة الى تنظيم اجتماعي تراتبي، تقوم فيه بأدوار متعددة وتتمتع بصلاحيات واسعة في الشأن العام والخاص، بل وتحدد العام والخاص. وتستند في ممارسة سلطاتها الى مجتدين (وكلاء) كثر يرتبطون بها عمودياً أو أفقياً.

أي أن المقصود بالملك السلطة السياسية المتمثلة بالدولة، بالمعنى العربي الحديث للفظ. وتمتاز هذه عن الأولى في انها تستمد هيبتها وقدرتها من القهر والرضا مجتمعيين أي أنها تحتكر حق ممارسة العنف المشروع (قبر)، وتحظى بالرضا العام أو الانصياع العام.

وتكون في نظرهم، اما مشخصة (كدول الاستبداد الشرقي) واما مُعَقَّلَة أي منتظمة بموجب قوانين مستقلة عن رغبات أفراد الجماعة بمن فيهم الحاكمون. وتدعى أيضاً مؤسسة.

ويظن التطوريون منهم ان هذا الشكل الأخير هو الأرقى وهو بالتالي مآل تطور الأشكال الأخرى وغايته. في حين يقع الباقون برصد مختلف الأشكال وامكان وجودها معاً وبسلسل مختلف (التوتاليتارية الحديثة مثلاً).

ويصرف « العلماء » باقي علمهم في التمييز بين درجات تنظيم السلطة، فيحدثون عن السلطة المركزية واللامركزية وعن الفيدرالية والسلطات المحلية أو الأهلية الأخرى، وفي البحث عن مراكز التقرير وأليات اتخاذ القرار ودور الاتصال ومعالجة المعلومات. وتقنيات الاخضاع والسيطرة ودور الايديولوجيا السياسية. والعلاقة بين السلطان والمقدس. والفصل القائم بين المحكومين والحاكمين، أي التناقض المفترض بين النخبة الحاكمة وسائر الناس، أو بين فعالية البيروقراطية والتكنوقراطية من جهة والمطالب الديمقراطية من جهة أخرى.

ولربما ميزوا بين أشكال الحكم أو الأنظمة السياسية كما يسمونها حسب وجود حزب أو حزبين أو أكثر (دوفرجه) أو حسب عدد الحكام (أرسطو) أو حسب مبدأ الحكم ديمقراطي، أرستقراطي، ملكي مستبد (مونسكيو) أو حسب المشروعية واللامشروعية (قبر) أو حسب الثورية والرجعية أو النظام الاقتصادي (الثوريون المعاصرون).

- 3 -

أما فلاسفة الاجتماع أو فلاسفة التاريخ أو الفلاسفة باختصار فيطرحون أسئلة من نوع آخر (راجع مادة السياسة)،

ولقد شاعت كلمة سلوك قديماً في اللغة الفرنسية ولكنها ظلت قليلة الاستعمال حتى جاءت اشارة معجم لاروس Larousse في ملحق حديث تُرجع تداول هذه الكلمة وإحياءها.

2 - التطور التاريخي لمفهوم السلوك ومشكلاته:

تبين النظرة التاريخية ان مفهوم السلوك كان حصيلة التطور الذي حصل في اتجاهات علم النفس الرئيسية. ويعتبر أن هذا المفهوم برز في تاريخ علم النفس كشورة على التقاليد الاكاديمية التي كانت سائدة وكإعادة نظر في بعض المبادئ النظرية والوسائل المنهجية.

من الناحية النظرية: لم يصبح علم النفس علم السلوك الا عندما تخلص من العوائق الميتافيزيقية والفلسفية، ونظريات الارتقاء والنشوء التي كابت نقطة الانطلاق في طرح أزمة الفكر الفلسفي والعلمي الحديث؛ والنظرية الثنائية « الديكارتية » لم تتحقق الا بفضل أولئك الذين عرفوا كيف يميزون بين الفلسفة والعلم وبفضل الطرح الموضوعي والعلمي لإشكالية الفلسفة والعلم. فلم يعد علم النفس دراسة النفس بقدر ما هو دراسة الكائن الحي.

من الناحية المنهجية: كان يعتمد علم النفس وسائل الملاحظة الداخلية والتأمل الباطني (الاستبطان) التي تستند على الاسلوب المنهجي التحليلي والتوليفي. فكان مان دي بيران M. de Biran من الأوائل الذي أقروا بأهمية الملاحظة الموضوعية والخارجية في دراسة حياة الطفل النفسية والانسان اللاسوي. وهذا الالتباس المنهجي الجديد لم يتأكد الا عندما جعل ريبو Ribot منهجية علم النفس موضوعية وذاتية في نفس الوقت: ذاتية اي تدرس الظواهر النفسية الداخلية، وموضوعية بمعنى انها تدرس الوقائع النفسية من خلال الوقائع المادية التي تعبر عنها.

وبينما كانت مشكلات السلوك تطرح في ألمانيا، في أواخر القرن التاسع عشر، من خلال اطار فيزيولوجي رأينا هذه المشكلات تعالج في فرنسا من خلال المواقف العيادية وعلم النفس المرضي.

جانيه P. Janet : ملاحظة المرضى والمضطربين، والتجربة وافتعال الظواهر المرضية بواسطة التنويم المغناطيسي عند « الهستيريين »، واستعمال مفهوم جديد هو مفهوم « الانفعال » والنشاطات. فجاءت مساهمات جانيه لتدفع علم النفس في اتجاه دراسة التصرفات والانفعال التي يمكن ملاحظتها موضوعياً.

هذا الشأن العام لا حاجة للاختصاص ولا للذكاء الخارق، ولا حاجة بالتالي لديمومة المدير (المديرون) في سدة السلطة، اللهم الا حاجة الحرب. ولما كانت الحرب حاجة لا كلية ولا ضرورية؛ أي أمراً يمكن تلافيه ولا يقوم على أي ضرورة انطولوجية أو اجتماعية أو نفسية بشرية، أمكن صياغة التدخل انطلاقاً من: تبادل الأدوار بين الحكام والمحكومين: « دوران السلطات » Rotation des Pouvoirs وتضييق مجال « الشأن العام » عبر حق الاختلاف ومشروعية البدع وضرورة المعارضة وامتناع استلاب الحاضر.

وأود أن يكون واضحاً ان هذه الأفكار لا تشكل وصفاً لأي نموذج واقعي سبق أن كان أو يجب أن يكون أو يناضل من أجله، بل جملة من المبادئ تسمح بصياغة تدخل أو اطلاق حكم أو اتخاذ موقف من السلطات الواقعية أو المبشر بها.

مصادر ومراجع

- بولنزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، دار ماسبيرو، باريس، بالفرنسية.
- سابين، جورج، تطور الفكر السياسي، دار المعارف، مصر، بالعربية.
- كوفارسكي وآخرون، السلطة، دار باكونير، سويسرا، بالفرنسية.
- مونسكيو، روح الشرائع، القاهرة، بالعربية.

موسى وهي

سُلوك

Comportement Behaviour Verhalten

1 - مفهوم السلوك:

السلوك كلمة شائعة اليوم بين علماء النفس إما بشكلها المستعمل في المدارس الفرنسية Le comportement ou la conduite، وإما بشكلها المستعمل في المدارس الانكلوساكسونية behaviour.

يحدد بياران Pléron السلوك في « معجم علم النفس » Dictionnaire de psychologie بالشكل الآتي: « الأنماط الاستجابية عند الحيوان والانسان والمظاهر الموضوعية لنشاطها الكلي ».

الحيوان لا يمكنه الاعتماد على المنهج الاستبطاني وإنما على دراسة سلوكه الخارجي والظاهري.

3 - مفهوم السلوك عند واطسن:

ان الهدف الرئيسي في نظام واطسن قام على ضرورة استبدال علم نفس ظاهرات الوعي بعلم نفس السلوك. فالتعريف السلوكي الجديد الذي وصفه واطسن سنة 1913 تقريباً أحدث ضجة في أوساط علماء النفس وأصبح مدار نقاش طويل أتاح لواطسن امكانية الدفاع عن وجهة نظره بحماس قوي والبرهنة على إمكانية انشاء علم نفس جديد عن طريق قلب المفاهيم السائدة. فواطسن الذي ابتدأ ممارسته العملية في ميدان التجريب الحيواني حاول ان يتخذ موقفاً نظرياً يتوافق مع عمله التجريبي هذا. فطرح عليه مشكلتان:

- مشكلة أولى تدور حول كيفية إمكان جعل علم النفس علماً كبقية العلوم الوضعية، والتساؤل لماذا لا يكون علم النفس الانساني على غرار علم النفس الحيواني اي علماً موضوعياً وتجريبياً، فلا يعود هناك نوعان من علم النفس: الحيواني والانساني مختلفان في موضوعهما وغايتهما بل علم نفس واحد يحدد بفرضية واحدة ومنهج واحد.

- مشكلة ثانية تدور حول كيفية إمكان جعل علم النفس علماً عملياً. لأن حصر النفس فقط في وصف حالات الوعي لا يؤدي إلى فائدة عملية بينما لو نظرنا إليه كعلم يهدف إلى دراسة السلوك فإنه يصبح بإمكاننا التنبؤ بنوع السلوك وضبطه.

فمحاولة واطسن قامت، في تعريف علم النفس، انطلاقاً من هذه المبادئ. وهذه المحاولة هدفت إلى اعطاء السلوك مفهوماً يؤدي من ناحية إلى تبسيط بعض المشكلات، ومن ناحية ثانية إلى إبراز مشكلات أكثر أهمية. فالاشكالية الاساسية تمحورت حول معرفة الطريقة التي تؤدي إلى إقامة علم نفس انساني دون اللجوء إلى استعمال الاستبطان. فاستعان واطسن بالملاحظة الموضوعية واقترح، كخطوة أولى، رفض الوعي ومعطياته الذي يعيق عن تحقيق علم موضوعي؛ وفي خطوة ثانية حاول ان يقوم بنقد علمي للوعي لكي يفرغ علم النفس من محتوياته الداخلية ولكي يقرر ان التعريف الصحيح لعلم النفس هو انه علم السلوك وان الاستجابات السلوكية يمكن وصفها وصفاً موضوعياً على ضوء مفاهيم المثير والاستجابة. فيقترح واطسن دراسة السلوك كوظيفة وحدات المثير - الاستجابة وتكوين العادات والاستجابات الجديدة. فيصبح أن نقطة الانطلاق في مثل هذه النظرية هي ملاحظة أن

وهذا الاتجاه الموضوعي في دراسة التصرفات والأفعال ظهر أيضاً في أعمال بينه A. Binnet حول الذكاء وقياسه كمظهر من مظاهر الحياة الداخلية؛ وفي دراسات بياران H. Piéron التي تمحورت حول افعال ونشاطات الكائنات وتفاعلاتها الحسية والحركية مع المحيط وتأثير ذلك على السلوك. فاعتبر ان السلوك يتكوّن من مراحل ثلاثة هي:

- الاحساس.

- الاستجابة أو شكل السلوك.

- صياغة الاستجابة أو السلوك من قبل الكائن.

فيصبح موضوع علم النفس دراسة السلوك ودراسة العلاقات بين الاحساس و«عقلنة» الاستجابة. فاتجاهات علم النفس الفرنسي تميزت بدراسة السلوك من خلال التأكيد على دور الفرد بينما سلوكية واطسن (كما سنرى) أهملت إمكانيات الكائن في بناء سلوكه.

اتجاهات المدرسة الروسية أعطت للسلوكية إطارها الفكري الذي تمحور حول مفهوم المنعكسات وكان لأعمال بافلوف Pavlov وبتشريف Betchrev المختبرية الأثر البعيد في تطور علم النفس التجريبي وإبراز أهمية المثيرات وتأثير البيئة على افعال الكائن وتصرفاته. فالمدرسة الروسية هي التي أطلقت «الثورة السلوكية» برفض الحياة الداخلية وكل ما له علاقة بالاستبطان والتأكيد على أهمية المعطيات الفيزيولوجية. في انكلترا واميركا فإن التطورات التي حصلت قد تمت من خلال منطلقين:

منطلق قام على دراسة وقياس الامكانيات الانسانية لتصنيف الافراد من خلال الانماط الفارقة عن طريق الرواثر Tests التي هي عبارة عن اختبارات تهدف إلى معرفة نتيجة فعل ونشاط الفرد. فلا يعود الاهتمام، من هذه الناحية، يتركز على ما يفكر أو ما يشعر به الكائن ولكن على ما يعمل أي على سلوكه الظاهري. فأدخلت هذه الاهتمامات الجديدة شيئاً جديداً في علم النفس لا يتعلق مباشرة بالاستبطان والحياة الداخلية وسهلت نمو وتطور المفهوم السلوكي؛ والمنطلق الآخر قام على دراسة تصرفات الحيوان واعتماد المنهج التجريبي. فالمشكلة التي كانت مطروحة في ميدان علم نفس الحيوان قبل تطور الدراسات التجريبية هي المشكلة التي طرحها عملية القياس والمقارنة بين حالات الحيوان وحالات الانسان وما يعكسه الانسان من مشاعر ذاتية في دراسته. فاهمية دراسة التصرفات الحيوانية كانت في توجيه علم النفس نحو الموضوعية لأن علم نفس

توازن الكائن، وفقدان هذا التوازن هو الذي يحرك الى السلوك والاستجابة. فمن هذه الاستجابة ما هو ظاهري يمكن ملاحظته بسهولة وبشكل موضوعي (الاستجابات العضلية والافرازات التي تظهر نتائجها على الجسم الخارجي) ومنها ما هو ضمني (التغيرات الداخلية). فجميع هذه الاستجابات الخارجية والداخلية لا يمكن ان تحدث الا بواسطة مثير.

جـ - التفسير الفيزيائي: يعتبر واطسن ان الاستجابة ترتبط بالمثير ارتباط السبب بالنتيجة؛ فكلما وجد المثير حدثت الاستجابة. هذا النمط التفسيري كان نتيجة تأثر سلوكيات واطسن بمبادئ المدرسة التشريعية التي تعتبر ان الجهاز العصبي يعمل دائماً وفق أقواس منعكسة كاملة: فكل قوس يتكون من وحدات المثير - الاستجابة، وكل وحدة من هذه الوحدات تبتدىء بتنبيه عضو حسي ما وتنتهي باستجابة عضلية او غدية. فيصبح اهتمام علم النفس من وجهة النظر السلوكية هو معرفة نوعية الاستجابة او تحديد نوعية المثير.

د - الطرفية Périphérisme: بمعنى أن تحديد السلوك لا علاقة له بكل ما هو مركزي في الكائن بل ينحصر الاهتمام بالتأكيد على أهمية الأحاس (جانب المثير) والحركة (جانب الاستجابة). فالشيء الأساسي هو المثير والاستجابة، اما ما تبقى فليس الا علاقات ترابطية.

هـ - البيئة: طرح واطسن مشكلة الوراثة والبيئة في تحديد السلوك، هذه المشكلة التي قسمت، وما زالت، العلماء الى قسم يعتبر ان للسلوك أساساً وراثياً، وقسم يعتبر ان البيئة بعد الولادة وما قبل الولادة ايضاً تلعب الدور الاساسي في تعيين سلوك الكائن نتيجة ما يصيبه من ارضاء أو صد وحرمان. فالموقف « البيئي » في سلوكية واطسن جاء نتيجة الموقف الموضوعي العام، وهذا الموقف هو الذي دفع واطسن الى نفي الفرائز واهميتها في حياة الانسان وانكار الوراثة النفسية، فالسلوك يتكون بتأثير التربية والمحيط.

4 - تطور مفهوم السلوك: السلوكيون المحدثون:

يجب التمييز بين مظهرين في عمل واطسن: المنهجية النظرية. فهذا التمييز هو الذي يمكن - كما يقول تيلكان Tilquin من أن يكون الانسان سلوكياً بطريقة مغايرة لطريقة واطسن. فواطسن اختار عدداً من المواقف وخلق نوعاً من الالتباس في تحديد وحدات المثير - الاستجابة. فالاستجابة والموقف والمنبه تحددت اما تحديداً جزئياً واما تحديداً كلياً. فهذا ما أدى - في رأي فريس Paul Fraisse

الكائنات العضوية تتكيف مع البيئة بواسطة مجموعة من المعطيات الوراثية والمكتسبة. إن هذا الموقف مستمد من وجهة نظر بيولوجية وليس من وجهة نظر فيزيولوجية، لأن واطسن لا يهتم بالناحية الفيزيولوجية ولا ينظر إلا إلى النشاط الخارجي. فمظاهر التكيف لها علاقة بالمثيرات التي يمكن ملاحظتها مباشرة والتي لا ترتبط بمجالات الوعي والشعور والحياة الداخلية مثل الرغبات والأفكار الخ... فالمثير يؤثر مباشرة على الاستجابة.

- إن واطسن أدخل في علم النفس معنى جديداً هو معنى التكيف، فهو معنى له أهمية كبرى، لأنه يجعل من مفهوم السلوك مفهوماً دينامياً: الكائن يعبر، بواسطة استجاباته، عن حالاته الفيزيولوجية لأن المثير لا يؤثر الا اذا كان يتوافق مع حالة فيزيولوجية معينة. والاستجابات التوافقية تعدل في حالة الكائن وتوقف تأثير الاستثارة.

- فعلى أساس هذه المعطيات وهذه المنهجية يصبح السلوك في مفاهيم واطسن، سلوكاً حسيّاً وحركيّاً - آلياً لأن العلاقة بين المثير - الاستجابة هي علاقة بين علة ومعلول. فتصبح عملية التكيف عملية تقوم في جوهرها، على اعادة التوازن الذي انهار نتيجة إثارة ما. ويرفض واطسن فكره الغائية في التكيف لأنها تؤدي الى تأكيد الحالات الداخلية والرجوع الى مفاهيم الوعي التي ينكرها ليؤكد على أن الاستجابات التوافقية ليست في الحقيقة الا مجموع ردود الفعل التي يستعيد الكائن بواسطتها توازنه المفقود.

ان اتجاه واطسن اتخذ، في تعريف السلوك، منحى « التشيي » Chosification للسلوك عن طريق تجزئته إلى وحدات المثير - الاستجابة وإرجاعه الى عناصره المنعكسة، واعتبار ان الحياة النفسية يمكن ارجاعها الى هذه الوحدات البسيطة وتفسيرها عن طريق الترابط بين هذه الوحدات.

أما المعطيات الاساسية التي بنيت عليها السلوكية « الكلاسيكية » فيمكن ارجاعها الى خمسة رئيسية:

أ - الموضوعية Objectivité: فقد ميّز واطسن بين الوقائع العامة والحالات الخاصة. فالوقائع العامة هي الوقائع الخارجية التي يمكن ملاحظتها؛ أما الحالات الخاصة أو الحالات الشعورية فهي الحالات التي لا يستطيع ملاحظتها الا الشخص الذي يشعر بها وبالتالي هي التي يعوزها اليقين الذي يجب ان يتوفر في الظواهر العلمية.

ب - المثير - الاستجابة: السلوك يحدد بوحدات المثير - الاستجابة، وكل استثارة داخلية أو خارجية تخلق انهيأراً في

الترباط بين المثير والمتعزي والاستجابة. ولكن لاشلي كان العالم الذي قام بهذا العمل عندما حاول دراسة السلوك بواسطة استعمال تقنيات فيزيولوجية كمثير مستقل، ففتح الباب امام علم نفس السلوك الفيزيولوجي.

ب - محاولات التفسير المعرفي للسلوك:

- مفهوم السلوك الكلي عند كانتور Kantor :

الاختلاف بين السلوك الجزئي والسلوك الكلي هو ان السلوك الجزئي يمكن فهمه وتفسيره عن طريق الوقائع الراهنة وحدها، فينظر الى الكائن من ناحية والى البيئة والمحيط من ناحية اخرى، بينما السلوك الكلي يقوم على فهم وادراك أهمية الماضي والخبرات المكتسبة واحتكاكات الكائن السابقة مع المحيط. بمعنى آخر فانه لا يمكن فهم السلوك الا من خلال تدامج الكائن مع الوسط المحيط الذي يعيش فيه حيث يتخذ اتجاهاً خاصاً في استجاباته لهذا الوسط المحيط وللوسط الاجتماعي وللثقافة اي للوضعية بكاملها. فيصبح السلوك هو التفاعلات المتبادلة بين الكائن والمحيط: فمن جهة الكائن فانه ينظر اليه من الناحية النفسية فهو يستجيب لتأثير المثيرات ولكن استجاباته ليست استجابات آلية بل كلية متفاعلة تحدث اتجاهات جديدة عند الكائن يجابه بها الواقع. وأما من جهة المثيرات فإنها تتأثر بدورها بالاستجابات: فإما أن تقوى شدة المثير وإما أن تضعف. فالسلوك يتوقف عندئذ على البنية الأساسية في نشاط الفرد التي هي نتاج تاريخيته لأنه خلال مراحل تطور الكائن تتراكم بنيت فوقية ومعقدة هي حصيلة التفاعلات التي تحدث بين الكائن والمواقف. لذلك فإن إرجاع السلوك الى وحدات المثير - الاستجابة يعني النظر الى السلوك كأجزاء منفصلة وقطاعات مستقلة. والمنعكسات ليست إلا الشكل البدائي للسلوك ثم تأتي الفرائز، أما ما يكتسبه الكائن من تجاربه فيمكن تسميته بالسلوك القاعدي الذي يؤلف أساس الشخصية، وأخيراً هناك السلوك النفسي الذي هو وليد السلوك الاجتماعي.

- مفهوم القصدية والغرضية في السلوك عند تولمان

Tolman

ادخل تولمان مفهوم القصدية او الغرضية في السلوك Purposive Behaviour أي مفهوم السلوك الهادف Goal Oriented ولكن لا يجب ان نفهم الهدف كمفهوم يقوم على الوعي وكفكرة باطنية بل كمعنى ملتصق بالسلوك لا ينفك عنه بمعنى ان الغاية تكون جزءاً لا ينفصل عن السلوك. فكل كائن عندما يسلك انما يسلك لأسباب وغايات.

ويعتبر تولمان ان العلاقة بين المثير والاستجابة ليست

«L'évolution de la notion de comportement» إلى طرح

مشكلات كثيرة امام السلوكيين الذين أتوا بعد واطسن. والمشكلة الكبرى التي استأثرت باهتمام هؤلاء السلوكيين المحدثين هي نمط العلاقات التي يجب دراستها: فيما يمكن ملاحظته لا يكون السلوك في مفهومه العام وانما يكون مجموعة استجابات محددة. فهذه الاستجابات المحددة هي مؤشرات للسلوك اي ما يفعله الكائن في وقت ما. فيمكن النظر اليها من خلال المستويين اللذين حددهما واطسن:

- الاستجابات العضلية والفردية التي يمكن دراستها كاستجابات جزئية ووصفها من الناحية الفيزيولوجية Réactions moléculaires

- المظهر الكلي Molaire للسلوك الذي يقوم على وصف السلوك ليس من خلال فعالياته العضلية أو الغددية ولكن من خلال ما يحدثه من نتائج على البيئة.

- فاهتمامات السلوكيين المحدثين Néo-behavioristes تركزت على تفسير الأنظمة العلائقية التي توجد بين هذين المظهرين للتصرفات وأسبابهما. فالاتجاهات التي ظهرت بعد واطسن كثيرة ومتنوعة يرجعها فريس P. Fraisse إلى ثلاثة أساسية:

أ - محاولات التفسير الفيزيولوجي للسلوك: محاولات بياران Piéron ولاشلي Lashley وهب Hebb التي يمكن تلخيصها بالشكل الآتي:

- إن نظام واطسن كان نظاماً بيولوجياً في تفسير السلوك ولكنه اكتفى بالتحقق من وجود علاقات بين المثير - الاستجابة دون تفسير ما يحدث بينهما، فهو يوضح أن هذه الارتباطات هي من طبيعة فيزيولوجية ولكن دون أن يضيف أكثر مما قاله. وينتقد واطسن النظريات العصبية التي كانت سائدة في عصره. ولكن لا يجب ان ننسى ان الاكتشافات المهمة عن الجهاز العصبي المركزي قد حدثت في وقت لاحق اي بعد ان نشر واطسن مؤلفاته: فبينما كان العلماء في عصره على معرفة متطورة بالأجهزة الحسية والحركية فإنهم كانوا يجهلون أشياء كثيرة عن الجهاز العصبي المركزي ووظائفه. وهذا ما ساعد على تعزيز النظرية الطرفية عند واطسن.

فالمحاولات الفيزيولوجية في التفسير هدفت الى شرح العلاقات التي تحدث بين المثير والاستجابة من خلال تحديد عمل الجهاز العصبي المركزي بياران Piéron وكان ودورث Woodworth أول من تحقق من انه يجب اعادة النظر في الوحدة بين المثير والاستجابة وصياغة وحدة جديدة تقوم على

أ - مجموعة التصرفات المرتبطة بالأفعال الآلية (الانعكاسات) والأفعال الاجتماعية البدائية (التقليد) فهذه المجموعة من التصرفات يطلق عليها «التصرفات الحيوانية»
Conduites Animales

ب - مجموعة التصرفات العقلية الأولية تحتوي على :

- تصرفات التوجه Orientation والوضع Position .

- تصرفات التجميع Rassemblement والترتيب Arrangement واختراع الأدوات Fabrication des outils .

فهذه التصرفات تتميز بأنها مزدوجة الغاية : فهي تهدف إلى صنع الأدوات واستخدامها. وتشتمل على التصرفات العقلية الأولية، اللغة .

ج - مجموع «التصرفات الوسطى» التي تقوم على مبدأ الاعتقاد وهي تحتوي على :

- الاعتقاد التأكيدي Asséritive الذي يمكننا من الاقتصاد في الجهد عن طريق التفكير في العمل قبل حدوثه واستخدام نتائجه مباشرة .

- الاعتقاد المبني على التفكير والتصور .

- الفكر المتولد عن الجدول والنقاش .

و - التصرفات العليا التي تتضمن التصرفات القائمة على الجهد والعمل والتجربة المكتسبة التي لها تأثير على كل تصرف يقوم به الكائن في المستقبل عن طريق الذاكرة وتصرفات التطور (البحوث العقلية) .

ويرى جانيه ان الحياة النفسية تتطور وتكامل عبر مراحل يجتازها الفرد تدريجياً أي أنها تتطور تطوراً تكاملياً من أنواع السلوك الأولي البسيط إلى أنواع السلوك المعقد .

فمفهومه للسلوك مفهوم دينامي وارتقائي، فهو ينطلق من دراسة الوظائف السلوكية وتصنيفها تصنيفاً تصاعدياً مؤكداً على أهمية التطور السلفي phylogenèse أكثر من تأكيده على أهمية التطور الفردي Ontogenèse. فهذا التأكيد هو الذي يجسد الخلاف بينه وبين فرويد : فجانيه يهتم بتطور المجموعات الاجتماعية (المؤسسات الاجتماعية) أكثر من اهتمامه بنشأة الوظائف من خلال تاريخية الكائن وخبراته المبكرة (نظرية فرويد). فالكائن في رأي جانيه قد تشكل وصيغت ووظائفه السلوكية الراهنة بفعل خبرات الأجيال السالفة المتراكمة .

علاقة بسيطة بقدر ما هي تنظيم من النمط الإدراكي أي ان تفسير هذه العلاقة يبني على صياغة عقلية ونظرية. ويرى انه للتوصل الى تفسير السلوك يجب النظر فيما يحدث بين المثير - الاستجابة، فيعود الى العلاقة التي تكلم عنها ودورث Woodworth المثير - المتعصي - الاستجابة . فيتكلم تولمان عن السلوك حسب العلاقة الآتية: المثير - الشخصية - الاستجابة .

تفسير السلوك لا يكون بالنظر الى الترابط الذي يتم بين المثير - الاستجابة، وإنما بالنظر الى ما يحدث بينهما . فالسؤال الذي يطرح هو : كيف يسلك الكائن في موقف ما ؟ فكيفية السلوك تختلف من فرد الى فرد آخر، وتختلف باختلاف حالة هذا الفرد وشدة دوافعه وامكانياته ؛ وباختصار تتوقف على خبراته وما اكتسبه وعلى أوالياته واستعداداته او بمعنى آخر على كلية شخصيته .

5 - مفهوم السلوك عند بيار جانيه :

- نظر جانيه الى السلوك من خلال مبدأ التوازن بين القوى النفسية والتوتر النفسي. واعتبر ان القوى النفسية هي الطاقة الدافعية التي هي عبارة عن طاقة عضوية تهدف دائماً الى التفرغ والتصرف. فكل دافع يخلق توتراً، وهذا التوتر يدفع الى الفعل (السلوك). ففي الحالات المرضية Pathologique تكون التوترات ضعيفة أي يكون التوتر الذي يصاحب القوى النفسية منخفضاً. لذلك فإن جانيه يعتبر أن فهم السلوك يتطلب التمييز بين القوى النفسية التي تشكل كمية الطاقة التي تتوافق مع شدة الدافع، والتوتر النفسي الذي هو عبارة عن توظيف كافي للطاقة يتوافق مع مرتبة Hiérarchie الأفعال او التصرفات فالوظائف النفسية تتطلب لكي تبلغ مستوياتها العليا أي التكيف توتراً نفسياً يتوافق مع درجة فعالية وتعقيد السلوك: فبقدر ما يكون التوتر أكثر انخفاضاً بقدر ما تكون وظيفة الواقع أكثر اضطراباً مما يؤدي الى تشتيت الانتباه وسيطرة النشاطات اللبية والتخيلية. وإذا تزايد هذا الانخفاض في مستوى التوتر أكثر من ذلك ظهرت تصرفات لا يمكن ضبطها والتحكم فيها (النوبات الهستيرية والصرعية وأنواع الاضطرابات الأخرى).

وبعد ان صاغ جانيه مستويات من أنواع السلوك المرضي حاول ان يصنف التصرفات السوية، فوضع سلماً لهذه التصرفات يتبدى من التصرفات البسيطة الى التصرفات المعقدة. وقسم أنواع التصرفات الى أربعة :

6 - المفهوم التكاملي للسلوك: معنى السلوك ومفهوم خفض التوتر:

يتخذ اليوم تعريف السلوك منحى يقوم على ادراك معنى السلوك ودلالته. فيحدد علم النفس في الاتجاهات الحالية بأنه دراسة السلوك باعتبار ان الكائن منذ ولادته الى مماته في حالة سلوك لأنه في صدام دائم ومستمر مع مثيرات العالم التي تؤثر في نشاطه. فكل كائن حي يسعى الى المحافظة على توازنه الذاتي، وكل انهيار في هذا التوازن يؤدي الى أفعال وحركات غايتها استعادة التوازن المفقود. وبمعنى آخر: فكل مثير داخلي او خارجي يخلق توتراً عند الكائن، فهذا التوتر الذي يولد انهياراً في توازنه يدفعه الى التحرك. فاذا تمكّن هذا التحرك من خفض التوتر يستعيد الكائن توازنه.

« السلوك هو مجموع العمليات الفيزيولوجية والحركية والعقلية التي يستجيب بها الكائن على مثيرات البيئة التي يوجد فيها بغاية تحقيق امكانية وتفرغ التوتر الذي يكون من جهة مصدراً في انهيار التوازن في نظامه ومن ناحية أخرى دافعاً لتحريكه واستجابته ». (Lagache, La psychanalyse: coll. que sais-je).

فهذا التحديد للسلوك يبين عن عدة عوامل أساسية:

- السلوك هو في جوهره سلوك كلي يتكون من مجموعة عمليات تؤلف كلا موحداً، فلا يمكن فصل الاستجابات الفيزيولوجية والحركية والعقلية عن بعضها البعض كأجزاء متميزة بل ينظر اليها من حيث خاصيتها كأجزاء في هذا الكيان الكلي. فالسلوك هو « كل » منظم له قوانينه الخاصة.

- ويقصد بالعمليات الفيزيولوجية الاستجابات العضوية او الاستجابات الداخلية، والعمليات الحركية هي الاستجابات الخارجية التي تظهر من خلال أفعال الكائن وردود فعله على المحيط. أما العمليات العقلية فيقصد بها عمليات التذكر والإدراك وتداعي الافكار والمعتقدات وتعديلاتها.

- الكائن في صراع مستمر مع المحيط يهدف الى الاحتفاظ بتوازنه، فإذا حدث ما يخل في هذا التوازن فانه يقوم بالأفعال الضرورية لاستعادة هذا التوازن. فكل سلوك في هذا المعنى هو سلوك هادف اي يرمي الى غاية هي استعادة الحالة السابقة من التوازن الذي انهار نتيجة الاستثارة.

- أما معنى تحقيق الامكانيات فيقصد منها ان السلوك ليست غايته فقط تفرغ التوتر والرجوع الى حالة سابقة من التوازن بل يهدف الى غاية ابعد، غاية خلاقة. ان الحاجات البيولوجية والاجتماعية والنفسية تتشابك وتتداخل بغية تكامل

الكائن لأن تحقيق كل رغبة او حاجة يجعل من الكائن شخصاً جديداً، فتسهم في تحقيق الذات.

- ان تعريف السلوك حسب هذا المفهوم الكلي هو تعريف يتناول الشخصية الكلية في مؤلفاتها الدافعية والغرضية. فمن هنا النظر الى السلوك كوحدة متكاملة تحتوي على فترات تبتدىء أولاً بالدافعية ثم بالتفتيش عن وسيلة لاشباع هذا الدافع وأخيراً تحقيق الهدف من السلوك.

1 - الدافعية: تكون المرحلة الأولى في السلوك، فهي المحرك أو « الدافع » الذي يدفع الى السلوك. فيمكن اعتبارها الفترة الزمنية الأولى في السلوك: فالكائن لا يسلك الا اذا كان مدفوعاً الى السلوك. ولكن هذا التحديد للدافعية لا يتوضح الا من خلال هذه الملاحظات:

السلوك يؤدي الى تغيرات داخلية وخارجية:

- داخلية: بمعنى ان تحقيق الهدف من السلوك يؤدي الى تغير في الكائن. وهذا التغير يصبح هو بدوره دافعاً جديداً لسلوك الكائن. فاذا كان الكائن مدفوعاً دائماً بنفس نتائج سلوكه فلا يمكن عندئذ اعتبار الدافعية مرحلة أولية في السلوك لأن إلحاحية الدافع تظل حتى تحقيق الهدف. فالدافعية تعيش السلوك زمنياً وخلال تجربة الفرد المعاشة فانها لا تزول بل تعدل تدريجياً في ضوء هذه التجربة او تترك مكانها لدافعية أخرى جديدة.

والتغيرات الداخلية تكون فيزيولوجية او حركية او عقلية.

- خارجية: بمعنى ان السلوك يغير في المحيط، وهذا التغير ينعكس من جديد على الكائن.

ان هذه التغيرات الداخلية والخارجية ترتبط بنوعين من المفاهيم: مفهوم التوتر ومفهوم التفكك. وهذان المفهومان يكونان أساس التغير الذي يحدث في الكائن لأن الوعي بالدافعية لا يتم الا عن انهيار التوازن بين الكائن والمحيط. وهذا الانهيار يولد حالة من التوتر والتفكك.

ب - المرحلة الثانية في السلوك: صياغة السلوك:

عندما يلح الدافع لا بد للكائن من ان يسلك. والشروع في السلوك هو دائماً أشكالي لا يخلو من صعوبات. فكيف يستجيب الكائن على المشكلة التي يطرحها الوسط المحيط عليه؟

- نوعان من السلوك المثالي:

1 - سلوك الاستيعاب Assimilation الكائن أمام الموقف - المشكلة يستخدم الالويات التي بحوزته (حسب بياجه: الصميمات Schèmes التي يملكها). فيستوعب الكائن الموقف

الى حمله على تجنب ما هو ضار ومؤلم.

مصادر ومراجع

- Fraisse, P., L'évolution de la notion du comportement, Bulletin du psychologie.
- Fraisse et Piaget, Traité de psychologie expérimentale, T. I, Histoire, T. III, Psychologie du comportement.
- Janet, P., De l'Angoisse à l'extase, P.U.F.
- Lagache, D., La psychanalyse, Que-sais-je ?
- Lorenz, Evolution et modification du comportement, Payot.
- Naville, P., Le Comportement, coll. Idées.
- Piéron, H. Dictionnaire de psychologie.

عبد اللطيف معاليقي

سؤال

Question Question Frage

- 1 -

كان « السؤال » وما يزال الطريق الى الحكمة والفهم والمعرفة، منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا. وإذا كان عصرنا اليوم يتميز بشيء فربما بكثرة الأسئلة وتنوع مبادئها. لقد رفض سقراط من جهته تلقين المعرفة. وفي الحوار الأفلاطوني « مينو » رفض سقراط، على وجه التحديد، تلقين الفضيلة. لكنه كان يؤمن بقوة « السؤال »، على تفجير مكان المعرفة في الذات البشرية. فها هو يؤكد لنا هذا الأمر فيما يستجوب عبداً فتياً لا يجيد من اليونانية غير التكلم بها، إذ إنه ولد وترى في أثينا. سقراط يسأل الغلام عن أشياء ما كانت لتخطر له بال. وهو يرسم له على الأرض شكلاً هندسياً (مربعاً) ويحاول استدلال الأجوبة الصحيحة من ذكائه الفطري الفتي حول قوانين الهندسة القبلية. والصبي يجيب. وهو يجيب على أسئلة سقراط بنعم ولا، وبأكثر من ذلك أحياناً، فيوضح من أجوبته الصحيحة ان الصبي قد أصبح ملماً بمبادئ المربع المائماً وافيّاً.

ثم يلتفت سقراط الى « مينو » الذي كان راقب عملية « الاستجواب » هذه من أولها، ويبدأ باستجواب جديد له حول حادثة الغلام الأمي. وكأن سقراط لا يحاول تلقين « مينو » نظرية المعرفة التي آمن هو بها، بل استجوابه بشأنها حتى يصل « مينو » ذاته ومن تلقاء ذاته، كالعبد الصغير من

في ذاته. في هذا النوع من السلوك يتعدل المحيط ويتغير حتى يصبح متوافقاً مع إمكانيات الفرد. فالتغير الذي يحصل هنا هو تغير خارجي.

2 - سلوك التوافق Accomodation : لا يملك هنا الكائن الصميمات المتوافقة مع الموقف فيلجأ إلى تغيير وتعديل أولياته لجعلها مطابقة ومتوافقة مع الموقف الجديد. فالتغيرات التي تحصل في هذا السلوك هي تغيرات داخلية.

- في الواقع كل سلوك هو مزيج من الاستيعاب والتوافق.

- فمن أنواع سلوك الاستيعاب :

1 - الاستجابات الشرطية.

2 - سلوك الغريزة.

3 - سلوك العادة.

- ومن أنواع سلوك التوافق :

1 - سلوك المحاولة والخطأ.

2 - السلوك الذكي.

ج - المرحلة النهائية في السلوك: ثلاثة مواضيع أساسية

تطرح هنا :

1 - موضوع السلوك : كل سلوك بحاجة إلى موضوع. ينتج عن الموضوع نوعان من النتائج :

- نتائج خارجية : يكون موضوعها الأشخاص والمواقف المادية.

- نتائج داخلية : عندما يكون تأثير السلوك على الكائن نفسه مثل التغيرات النفسية والاستجابات الحشوية والتصرفات الرمزية والعقلية.

2 - هدف السلوك : كل سلوك يهدف إلى شكلين من الأهداف :

- أهداف عامة : التأثير على فعل الكائن : تحريكه أو تفكيكه أو رفع نسبة توتره.

- أهداف خاصة : خفض الدافعية أو خفض التوتر وخلق التكامل.

3 - نتائج السلوك الثانوية :

الى جانب النتائج الأولية للسلوك التي تؤدي الى خفض التوتر والتغيرات الداخلية التي تصبح بدورها دوافع جديدة تحرك الكائن، هناك نتائج ثانوية. إذ إن تكوين شخصية الفرد وتكاملها وما يصيبها من تغيرات دائمة عن طريق اكتساب العادات (التعلم) هي من نتائج السلوك : فيتعلم الكائن انماطاً معينة من السلوك تهدف اما الى ارضاء حاجاته ورغباته واما

« لأنه باستطاعتك أن تجعل من كل قضية مسألة إذا كانت تقوم بتحويل العبارة ».

وفي مكان آخر يقول أرسطو إن المسألة الجديرة بالانتباه هي المسألة الجدلية *Dialectical Problem*. ثم يبرز الترابط بين القضية والسؤال إذ يقول: إن القضية الجدلية تكمن في السؤال عن شيء يأخذ به كل الناس، أو أكثر الناس، أو الفلاسفة، على أن لا يكون هذا الشيء متعارضاً مع الرأي العام. وعندما يعود أرسطو إلى المسألة الجدلية يعرفها بكونها موضوع بحث من شأنه المساهمة في الخيار والترك أو في الصدق والمعرفة، وذلك إما بمفردها أو بصفتها مساندة في حل بعض المسائل الأخرى المماثلة. هذا وإما أن تتناول المسألة موضوعاً لا رأي فيه للناس عامة بأي اتجاه، أو أن لهم رأياً فيه يخالف رأي الفلاسفة، أو أن يبني الفلاسفة خلافاً عليه.

وبعد ذلك بقليل يعرف أرسطو الدعوى *Thesis* ويفرق بينها وبين المسألة. فالدعوى هي، في تعريفه، افتراض لفيلسوف بارز يتعارض مع الرأي العام، مثلاً كأن يقول أنتيثنيس *Antisthenes*. إن التناقض غير ممكن، أو أو يقول هرقليطس إن كل الأشياء في تحول دائم والخ... ثم يقول أرسطو إن الدعوى، كل دعوى، هي مسألة أيضاً، مع أن المسألة ليست دائماً دعوى، وذلك بقدر ما لا يكون لنا دائماً رأي في بعض المسائل بأي اتجاه. فالناس إما أن لا توافق على دعوى فيلسوف معين، أو أن يقوم خلاف بشأنها بين أهل إحدى الطبقات، وذلك لكون الدعوى تتعارض مع الرأي العام. ويتابع أرسطو فيشير إلى أن الأمر قد درج الآن على اعتبار كل المسائل دعاوى. ثم ينهي حديثه بالقول: ليس المطلوب فحص كل مسألة وكل دعوى. وحدها المسألة التي تربك من يحتاج إلى البرهان ما ينبغي أن يخضع للفحص، لا تلك التي تربك من يطلب العقاب أو الإدراك.

- 3 -

لعل هذا أهم ما قاله أرسطو بشأن طبيعة السؤال والمسألة. وبالرغم من هذه البدايات، التي انحصرت طبعاً في إطار التساؤلات السقراطية - الأفلاطونية والمعمومات الأرسطوطالية، ظل المنطق السلفي منطق القضية، فلم يجد « السؤال » باباً فيه مع أنه كان قد وجد باباً إليه. لذلك بقي « السؤال » والسؤال عن « السؤال » عند حدود التساؤلات العامة والتصاريف العمومية إلى أن حل القرن التاسع عشر بنهضته

قبله، إلى الاقتناعات التي ترسخت في ذهنه الفلسفي - بالطبع من خلال السؤال والجواب. ثم يلتفت سقراط ثانية إلى « مينو » ليسأله من جديد: ماذا تعتقد يا مينو. هل أجاب الصبي على أسئلتي بأجوبة لم تكن أجوبته الخاصة؟ هل أجاب بما ليس من عنده؟ فيجيب « مينو »: لا، كلها كانت أجوبة من عنده. ويتابع سقراط: لكنه لم يكن يعرفها من قبل، كما اتفقنا على ذلك جميعاً قبل بضع دقائق. « مينو » يوافق بالقول: صحيح. فيقول سقراط: إذن فهذه الآراء كانت موجودة عنده على نحو ما. « مينو » يوافق ثانية: صحيح. إذ ذاك يستنتج سقراط بالقول: إذن فالإنسان الذي لا يعرف يمتلك في ذاته آراء صادقة حول موضوع معين، وذلك بدون أن تكون له معرفة بذلك. « مينو » يقول أخيراً: يظهر أن الأمر كذلك...

هنا نرى بوضوح أن « مينو » لم ينج مما حصل للبعد الأمي الصغير. فهو أيضاً قد اقتنع وتوصل إلى الاقتناعات التي كانت له والتي كانت « موجودة » عنده، وذلك من خلال الاستجواب السقراطي له، من خلال عملية السؤال والجواب على نحو تسلسلي يستدعي المعارف إذ يربط بينها على نحو منطقي.

- 2 -

لكن « السؤال » الذي بقي المدخل الرئيس إلى الحكمة والفلسفة لم يحظ، في مر العصور، بالقسط الوافر من التساؤل والتفلسف حول ماهيته الخاصة. حتى أفلاطون جاءت عنايته بالسؤال من خلال الممارسة ومن باب الحوار الذي أجاده هذا الفيلسوف خير أجادة.

لكننا نرى عند أرسطو بعض ما يعرض عن ذلك. فلربما كان هو أول من جعل من « السؤال » قضية فلسفية في كتاباته المنطقية. ففي « كتاب المسائل » *Topica* يقول أرسطو: إن البرهان يبدأ بالقضايا فيما مواضيع التفكير *Subjects* تدعى « مسائل ». ثم يفرق أرسطو بين القضية والمسألة *Propositions & Problems*، فيقول إن الفرق بينهما هو فرق تحول في العبارة. فإذا وضعت العبارة على هذا النحو: (« الحيوان الذي يمشي على قدمين » هو تعريف الإنسان، أليس كذلك؟) أو: (« الحيوان » هو جنس *Genus* الإنسان، أليس كذلك؟)، تكون النتيجة قضية؛ لكن إذا وضعت العبارة على هذا النحو: (هل « حيوان يمشي على قدمين » تعريف للإنسان أم لا؟) أو: (هل « حيوان » جنس الإنسان أم لا؟) تكون النتيجة مسألة. ثم يستنتج أرسطو أنه من الطبيعي أن تكون القضايا والمسائل متساوية في العدد،

شيء لما احتاجه. ان السؤال ينطلق من المعرفة ويعود اليها. ينبع من معيها ويعود ليصب في محيطها. من هنا ان أهمية السؤال وقيمتها المعرفية تتعين بمقدار المعرفة التي يفترضها هذا السؤال من جهة وبالمعرفة التي يحاول هذا السؤال استقصاءها من جهة أخرى. وليس السؤال ما يسأل: بل الانسان. فهو الذي يعرف ويجهل، وهو الذي، بالتالي، يسأل.

ان سؤالنا عن «السؤال» ينسبط في هذا البحث على صعد أربعة:

- 1 - الصعيد الذاتي.
- 2 - الصعيد البينذاتي.
- 3 - الصعيد الموضوعي.
- 4 - الصعيد الزمني.

هنا بذلك إبراز علاقة السؤال بالذات السائلة، وبالذات من حيث علاقتها بالآخر، وبالزمن. من خلال هذه الصعد تبرز لنا، كما نأمل، بعض النواحي الماهوية للسؤال.

1 - الصعيد الذاتي:

لقد أبرزنا بعضاً من أبعاد هذا الصعيد في ما ذكرناه عن شروط ديكرات. فالسائل يتميز من حيث هو عارف: بوعي حدود معرفته، ومن حيث هو جاهل: برفض هذه الحدود، ومن حيث هو سائل: بارادة العبور وتخطي الحدود. بذلك يبرز لنا طابع رئيس يميز السائل بوصفه سائلاً: نغني المفارقة والتعالي Transcendence. فالتساؤل، كما يمكننا الآن القول، هو ضرب من التعالي والمفارقة. وليس هو تعالياً فوق الجهل فقط ولا هو مفارقة لحدود المجهول وحسب، بل هو، وبمعنى سام جداً، تعال فوق المعروف ذاته ومفارقة لحدود المعرفة ذاتها... وباتجاه ما هو أكمل. من هنا أيضاً ارتباط ظاهرة السؤال بإمكانية الحرية لدى السائل و«المسؤول». ان امكانية السؤال طابع انساني ماهوي. كما ان ممارسته خير مؤشر الى هذه الحرية كالمميز الأساسي للسائل والمجيب. ذلك ان الحرية، في أساسها، طابع مفارقة وتعالي فوق الحدود.

لكن ليس على السؤال ان يبقى مرتبطاً بالسائل. من شأنه، بالمقابل، الانفلات من كل علاقة ذاتية ليلامس أطراف الشمول والتجريد. بذلك يصبح السؤال مسألة يود لها هانز جورج غادمر أن تعود فتصبح سؤالاً، أي أن تعود الى ارتباطها الوجودي بالسائل. ان «تسؤل» السؤال أي انفلاته

المنطقية التي كان من شأنها تعدي الحدود التي رسمها أرسطو للمنطق والتي قال عنها كانط في القرن الثامن عشر انها نهائية. ففي المنطق الفنومولوجي الأوروبي: بفندر Pfänder، انغاردن Ingarden، لوف Löw، كما في المنطق التحليلي الانكلوسكسوني: براير Prior، بلناب Belnap، كوبنسكي Kubinski، اكفيس Agvist، نرى انطلاقة جديدة لمنطق «السؤال».

هؤلاء جميعاً أقروا للسؤال بقوام ذاتي بخلاف الذي للقضية ولا ينحصر، بالتالي، في «التحول» الذي قرأناه عند أرسطو بالنسبة للعبارة. إذآك حاول هؤلاء الفلاسفة الحديثون، من جديد، اخضاع علاقة القضية بالسؤال الى الفحص التأملي. كما حاولوا من جهة أخرى فحص القضايا التي يتضمنها السؤال بوصفه سؤالاً والتي تبقى كامنة فيه على نحو افتراضي. بذلك برز الى الوجود منطق جديد تحت عنوان جديد: منطق السؤال أو Erotetic Logic، وذلك نسبة الى اللفظة اليونانية للسؤال.

أما في الفلسفة الوجودية Existenzial Philosophie فيحاول هيدغر تجذير طرح السؤال حول «السؤال» فيذهب الى تأويله على انه سؤال عن الكينونة Seinsfrage أو سؤال عن معنى الكينونة «Sinn von Sein» Nach dem يعود الى ماهية الوجود الانساني. وانطلاقاً من هذه الحوافز الجديدة يحاول رومباخ Rombach مثلاً دراسة الأشكال الماهوية المختلفة للسؤال وذلك من خلال منهج فنومولوجي على صعيد تطبيقي موسع. أما هانز جورج غادمر فيحاول إبراز الأهمية الهرمية (التأويلية Hermeneutische) للسؤال وذلك انطلاقاً من كون القضية لا تفهم على حقيقتها الا انطلاقاً من السؤال الذي تؤلف هي جواباً عليه.

- 4 -

لنتأمل الآن قليلاً في ماهية السؤال:

يحدد ديكرات، على هذا الصعيد، ثلاثة شروط لأهلية «السؤال» كتمهيد للمعرفة. أولاً ينبغي أن يكون في كل سؤال شيء غير معروف. وثانياً أن يكون هذا المجهول معروفاً على نحو معين أو الى حد معين. وثالثاً أن هذا المجهول لا يمكنه أن يصبح معروفاً الا بواسطة ما هو معروف.

اذن فإننا نرى ان كل من يسأل يعرف ويجهل بأن. لو لم يعرف شيئاً على الاطلاق لما استطاع السؤال. ولو عرف كل

ولغيريته. وقد يتم أحياناً بطابع عبوري لا اكترائي، أي ان هذا البعد قد يتخذ شكل التباعد. ثانياً: هناك «الاستفهام». هذه درجة أعلى من التعقيد. هنا السؤال مفتاح للجواب، كما يقولون. ان الاستفهام هو طلب الفهم. وعندما لا يكفي الفهم الذاتي، يصبح الاستفهام طلب الفهم من الغير. هنا يتميز السؤال، بوصفه استفهاماً، بالتأملية والمدانة: تأملية الدافع والتفكير، ومدانة الآخر والتقرب من غيريته. هنا يلتبس السائل. جواباً من الآخر. هنا يبدي ما لديه من اللطف والتواضع ومعرفة الحدود الذاتية. هنا، في الاستفهام، لا يعرف السائل ذاته وحسب، بل يعرب عنها للآخر، لا يعرف حدود معرفته فقط، بل يكشف عنها للآخر. من هنا أيضاً، في هذه «البيّناتية»، احساس السائل بـ «البين» كبن شاسع أحياناً يفصله عن الآخر، كمسافة محفوفة بمختلف الأحاسيس «البيّناتية» - مسافة عبورها ضروري بقدر ما هو صعب. من هنا التشوق والخجل. من هنا أيضاً التهكم والنزعة الى الاحراج عند البعض، وذلك انطلاقاً من الشعار: «وأنت أيضاً لا تفهم، أنت أيضاً في موقع السائل». ثالثاً: هناك «الاستجواب». وإذا كان السؤال مفتاح الجواب في «الاستفهام» فإنه «خلع» للقفيل في «الاستجواب»، وأحياناً انه تحطيم لجميع الأبواب الممكنة. هنا نجد أعلى درجة من التأزم والتعقيد البيّناتية في علاقة السائل بالمجيب: ان التأزم يحصل لتمنع المجيب عن الجواب. أما التعقيد فلأن علاقة السائل بالمجيب تخضع لناموسية سلطوية معينة تخرج بها عن اتينية العلاقة لتدخلها في اطار مجتمعي خاص يقوم على الشرعية أحياناً وعلى العنف والارهاب أحياناً أخرى. وإذا كان «الاستفهام» يتميز بالتأملية والمدانة فإن «الاستجواب» يقوم على التخطيط والهجوم. ولا تسل عن الهوية البيّناتية التي تفصل بين السائل والمجيب في «الاستجواب». وإذا كانت «البيّناتية» بين السائل والمجيب في «الاستفهام» مسافة، فإنها في «الاستجواب» هوة. وإذا كانت المسافة بين السائل والمجيب في «الاستفهام» نوعاً من «التباين» بين الذات فإن الهوية بينهما «في» «الاستجواب» نمي ضرباً من التضاد بين الذات والعداء - بما يلحق بذلك من مشاعر وأحاسيس ضد - ذاتية.

3 - الصعيد الموضوعي:

يتناول هذا الصعيد ماهية السؤال من حيث أنفها الداخلي. هنا يكون السؤال: كيف نطل على البنية المنطقية للسؤال.

من السائل وصيرورته مسألة مجردة، تعود الأسئلة لتندرج تحتها هو مصيره المحتوم في العلوم المنهجية، حيث تتجود المسألة عن سؤالها الأصلي وتساؤلات طارحها. كما ان منهجية العلم تتعين بكيفية طرح السؤال على الموضوع وبكيفية السعي للحصول على الجواب. وفي معرض حديثه عن هذا الموضوع يقول كوراث Coreth ان العلم يطرح السؤال بصفة المسألة المجردة. وهو لا يتعد بالمسألة وحلها الى الشمول الكلي، بل يبقى، بوصفه علماً خاصاً، مقيداً بحدود المسألة كما يجري طرحها ضمن نطاقه الخاص. ان سوء الفهم، يقول كوراث، يحصل على أشده عندما لا تحترم الحدود الفاصلة بين مختلف العلوم ولا، بالتالي، بين مختلف أنواع الأسئلة. وعندما يحصل أمر كهذا يتحتم، في رأي غادمر، الرجوع الى السؤال كشرط ضروري لاعادة الاتفاق بين المتنازعين. أي انه يصبح من المتوجب علينا أن نسأل عن «السؤال».

2 - الصعيد البيّناتية:

ان «البيّناتية» تعبير يعني، بوجه عام، العلاقات بين الذوات المختلفة. وعندما نسأل عن الصعيد البيّناتية للسؤال فإننا نقصد علاقة السائل، بوصفه سائلاً، بباقي الذوات، وذلك من حيث كون هذه العلاقة تتسم، على نحو رئيس، بالضرورة.

على هذا الصعيد البيّناتية يعني السؤال ثلاثة اعترافات. أولاً: انه يعني الاعتراف بالآخر: الاعتراف بوجوده وضرورته له كسائل. ثانياً: انه يعني الاعتراف بغيرية موقف الآخر: الاعتراف بأن للآخر موقفاً غير موقعه هو، موقفاً يطل منه الآخر على غير ما يطل منه السائل من موقع وقفته الخاص، الاعتراف بمنظور خاص للآخر غير منظور السائل. ثالثاً: انه يعني الاعتراف بعلوية حدود الآخر: الاعتراف بأن حدود رؤية الآخر، حدود منظوره، حدود معرفته أعلى من حدود رؤية السائل ومنظوره ومعرفته الخاصة. فإذا كان سؤال السائل مؤشراً لتعالبه وللطابع التفوقي الذي يتميز به كسائل فإن جواب الآخر دليل على تعال آخر يتميز به كمجيب.

ان تعالي السائل هو من علو المجيب كما ان مفارقة السؤال هي من تفوق الجواب.

ثم ان السؤال ينقسم على الصعيد البيّناتية الى ثلاثة أنواع. أولاً: هناك «السؤال» بمعناه البسيط. هنا يتميز السؤال بالعلوية والبعد: عفوية الدافع والتفكير، والبعد الواعي عن الآخر

3 - علاقة السؤال بالفلسفة: وما دما في معرض الكلام عن علاقة السؤال بالفلسفة فالأجدر بنا أن نشير هنا الى ان هذه العلاقة، كما رأينا أعلاه، حزمة للغاية حتى ان بعض الفلاسفة (هيدغر) اعتبر السؤال نقطة البداية للحقة في الفلسفة. والسؤال الفلسفي كان دائماً يتميز عن باقي أنواع الأسئلة واختصاصها بكونه أعم وأشمل، شأنه بذلك شأن الفلسفة ذاتها واختلافها عن باقي الفروع العلمية الخاصة. ان اليونان القدامى سألوا عن الأصل الواحد لكل شيء وعن الأساس الواحد لكل الموجودات. ومع ان الجواب لم يأت، في أغلب الأحيان، على المستوى المطلوب فلسفياً وميتافيزيقياً فإن السؤال اليوناني القديم أعلاه كان فلسفياً وميتافيزيقياً من أوله. وهكذا يمكننا القول: إذا كان تفلسف القبلساطيين فلسفة فلا بد من الإقرار بأن السؤال الفلسفي كان ذا أسبقية منطقية وزمنية لديهم على الجواب الفلسفي. إن سؤالهم الفلسفي لم يجد بين أيديهم جواباً من طينته الايدالية.

ومهما كانت بداية الفلسفة فإنها جواب على سؤال ممكن. لذلك نقول إن أسبقية الجواب على السؤال من وجهة نظر معينة تقابلها أسبقية التفلسف على الفلسفة وأسبقية السؤال، بالتالي، على الجواب من وجهة نظر أخرى.

4 - علاقة السؤال بالطلب: ان علاقة السؤال بالطلب وعلاقة الجواب بالعرض علاقة تصورية صميمة. فالسؤال يندرج تحت تصور الطلب والجواب يندرج في عداد تصور العرض. أما البنية التصورية لعلاقة العرض بالطلب فيمكن التعرف الى هيكليتها الجدلية في الفصل الثالث من كتابنا «أصواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية» وتحت عنوان «الآفاق الايديولوجية للحرب اللبنانية». فلا داعي للخوض في ثناياها في هذا المجال.

5 - علاقة السؤال بالحكم أو القضية: وهذه العلاقة أيضاً ليست تضافية بالمعنى الصارم. وهذا ما يؤكد كوراث أيضاً في مقاله المشار اليه سابقاً في هذا البحث. بالطبع في كثير من الحالات يكون الجواب حكماً. كما ان الحكم هو جواب على سؤال ممكن. لكن كوراث يشير الى ان هناك أسئلة أخرى لها معاني مختلفة. فالسؤال الذي يأتي مثلاً بمعنى الأمر أو التحذير لا يتوقع حكماً كجواب عليه، بل فعلاً أو تصرفاً أو تصميمًا، وذلك بالرغم من كون جواب من هذا النوع يتضمن حكماً بالرفض أو القبول (النفي أو الايجاب). ويتابع كوراث ليقول: حتى عندما يكون الجواب حكماً فإن العلاقة بين السؤال وهذا الحكم ليست تضافية بالمعنى الصارم، إذ

بذلك تصبح سؤالية السؤال موضوع التأمل. هذا الصعيد تؤمته نقاط عدة أهمها:

1 - صياغة السؤال: هنا نلاحظ ان السؤال يصاغ في اللغة العربية من جملة خبرية أو إنشائية بأضافة أداة استفهام الى أولها. ذلك بوجه عام وليس شرطاً ضرورياً، إذ يمكن الاستغناء أيضاً عن كل اضافة بحيث لا يستفهم من خلال «الأداة»، بل من خلال السائل ذاته، أي بواسطة التنويع في «تنغم» Intonation الجملة أو في طبقات الصوت في أثناء اداء الجملة مما من شأنه افادة السؤال والاستفهام. ولا شك ان «الاستجواب» قد يتخذ تنغمه أبعاداً صوتية أخرى.

أما في بعض اللغات الأجنبية (لغات هندو - أوروبية) فيصاغ السؤال عادة من خلال ما يمكن تسميته «قلب» الجملة أو عكسها فيأتي الفعل أو الفعل المساعد في أول الجملة. فيما عدا ذلك تبقى بنية التساؤل والسؤال (باستثناء غياب أداة الاستفهام في هذه اللغات) تعرب عن ذاتها على نحو تشترك فيه اللغة العربية: أي انه يمكننا فيها أيضاً الاستفهام من خلال الجملة والسائل معاً، أي من خلال عكس الجملة وبدونه.

كأن السؤال، بقلبه الجملة على هذا النحو، يعني قلبها لرؤية وجهها الآخر. كأن في ذلك محاولة لفتح بابها المغلق. وبذلك يصبح السؤال بالحق مفتاح الجواب.

2 - علاقة السؤال بالجواب: قد يخيل للبعض ان العلاقة بين السؤال والجواب هي علاقة تضاييف. لكن اذا كان بالفعل لكل جواب سؤال فإنه لا يمكن القول ان لكل سؤال جواباً... إلا اذا اعتبرنا الجملة الخبرية «لا أعرف» جواباً للسؤال الذي لا نملك جواباً له (!)

لكن اذا انطلقنا من سؤال له جواب نعرفه يصبح بإمكاننا السؤال: أيهما أسبق منطقياً، السؤال أم الجواب؟ يمكن قول الكثير مع كلتي الوجهين وضدهما. ونحن لن نستطيع أن نحسم الأمر هنا على نحو نهائي. ولربما كان من دواعي السلامة الفلسفية الطلب الى المتنازعين أن يحددوا مطالبهم أولاً. فإن كان الحديث عن الفلسفة بصفتها النسقية الشاملة يكون الأجدر بنا الإقرار بأن للجواب أسبقية منطقية على السؤال، إذ إن الفلسفة بهذا المعنى النسقي تبدأ بالجواب، وذلك بقدر ما ان البداية في الفلسفة تكمن في حكم أو في قضية. أما اذا كان الكلام عن التفلسف بوصفه نشاطاً فكرياً من شأنه ايصال الفيلسوف الى «نقطة البداية» في بناء النسق الفلسفي فلعل الأسبقية المنطقية، والحال هذه، تسمي من نصيب السؤال، إذ إن التفلسف يبدأ بالتعجب والسؤال.

Ontologische Fragen . الأسئلة الأنطية تتناول الموجود من حيث اختصاصه الموضوعي بأحد العلوم والقطاعات الفكرية . أما الأسئلة الأنطولوجية فتتناول الكينونة Das Sein بوصفها الأساس الشامل لكل الموجودات العينية الممكنة .

وهكذا نرى ان اختلاف أنواع الأسئلة انما يعكس مقدرة الإنسان على طرح جميع الأسئلة بخصوص كل ما يلتفت انتباهه في عالم الوجود والموجودات كما إنه مرآة تتجلى فيها قدرته على المفارقة والتعالي والحرية والمسؤولية .

4 - الصعيد الزمني :

ان الانسان ، كما هو معلوم ، كائن تاريخي زمني . يأتي من الماضي ويعيش في الحاضر ويتجه نحو المستقبل . انه يحيا في الزمن ويموت في الزمن ويقضي بين الولادة والموت فترة زمنية معينة . انه يشعر في الزمن ويحس في الزمن ويفكر في الزمن . انه يعي الزمن في الزمن . وهو يتصرف في الزمن ويقوم بكل أفعاله ضمن الإطار الزمني . ولئن كان السؤال فعلاً فهو أيضاً مباطن في الزمن . اذاك يترتب علينا أن نسأل عن زمنية السؤال المتضاييف لكل فعل تساؤل .

ان زمنية السؤال ليست موضوعاً قائماً بذاته ، بل تندرج تحت زمنية الشعور والحياة والتصرف . ومع اننا لن نخوض في بحث زمنية هذه الأبعاد الوجودية ، إذ إن ذلك من شأنه أن يخرج بنا عن نطاق بحثنا ، سوف نسأل عن زمنية السؤال بما هو كذلك وبما هو فعل شعوري .

ان السؤال فعل انساني ينطلق من الماضي ويتحرك في الحاضر ويتجه نحو المستقبل . وعلى صعيد التضاييف الشعوري لهذه الأبعاد الزمنية نقول : إن السؤال يقوم على عمل كل من الذاكرة (الماضي) والإدراك (الحاضر) والمخيلة (المستقبل) ، وذلك في وحدة متكاملة . فعندما يسأل المرء يفترض سؤاله ، كما قلنا سابقاً ، معرفة بعض الأشياء وجهل بعضها الآخر : ثم قصد التعالي فوق حدود المعروف والمجهول معاً . ان صلة هذه المعطيات بكل من الماضي والمستقبل تبدو واضحة ، فنحن نصطحب معنا من الماضي معرفتنا وجهلنا (من خلال الذاكرة) ونتجه بهما الى المستقبل في تصور حي وتوقع الانتهاء الى تعال جديد ومعرفة أشمل . لكن ما لايجاري ذلك وضوحاً هو الطابع المسألي الذي يميز صلة الحاضر بهذه المعطيات . أليس من البديهي أن يتم التناؤل في الحاضر ؟ وأين المسألة في ذلك ؟ ان المسألة لا تكمن في صلة الحاضر بالسؤال ، بل في نمط

من الممكن أن يكون لنفس السؤال الواحد أكثر من جواب واحد . من هنا أيضاً ان الفيلسوف « الوضعي المنطقي » كارناب لا يرى التضاييف بين السؤال وجوابه ، بل بين السؤال وصنف تام من الأجوبة الممكنة ينبغي أن يكون الجواب الصائب من عددها .

6 - السؤال والمعنوية : من المعروف ان السؤال هو جملة انشائية . وهو بذلك يختلف عن الحكم ، إذ إن من شأن الحكم أن يكون صادقاً أو كاذباً . وبالرغم من ذلك فهناك أسئلة « معنوية » وأخرى تخلو من « المعنى » . كل سؤال لا يقصد جواباً « ممكناً » هو سؤال خال من المعنى . هذا وان السؤال الذي ليس من شأنه « الوضع » Position يعود فيفترض أحكاماً من شأنها الصدق أو الكذب . فعندما أسأل مثلاً عن سرعة النور يفترض سؤالي هذا انني أفهم معنى كلمة « سرعة » وكلمة « نور » وإني أعرف ان للنور سرعة معينة . كل هذه الفرضيات تتم صياغتها في جمل خبرية أو في قضايا من شأنها الصدق أو الكذب .

لكن معنوية السؤال غير صدقه أو كذبه . فعندما أسأل عن لون الحب أو ثقل الايمان فإن ذلك لا يفترض فهمي لمعنى كلمتي « الحب » و« الايمان » . ولذلك فإن سؤالي يخلو من المعنى وطابع المعنوية . إذن فالسؤال الذي ، من أوله ، لا جواب ممكن بالنسبة له (وعلى نحو مبدئي) هو سؤال من ناحية الشكل اللغوي فقط وليس من ناحية البنية المنطقية للسؤال . إنه تساؤل - إذا جاز التعبير - يخلو من السؤال . ان السؤال يصبح ممكناً اذا تولدت (منطقياً) شروط الاجابة عليه . وهذا وجه آخر للقول إن على السؤال أن يقصد اعلان « معنويته » أولاً حتى يتم الوصول الى جواب عليه .

7 - أنواع الأسئلة : هناك أنواع كثيرة ومختلفة من الأسئلة : من أسئلة تتناول موضوعات الى أسئلة تتناول أشخاصاً . الأسئلة التي تتناول موضوعات هي من نوع : ما هذا ؟ أما الأسئلة التي تتناول الأشخاص فبعضها يسأل : من هذا ؟ وبعضها يستعلم عن مواقف وتصاميم كما هي الحال عندما أسأل : تتق بي ؟ هل تحبني ؟ وهذه الأسئلة تبتغي عادة توجيه المسلك وتقويم الأفعال . وهناك أسئلة تجريبية وأسئلة ميتافيزية . الأسئلة التجريبية تبتغي الاجابة عنها ضمن نطاق التجربة الحسية . أما الأسئلة الميتافيزية فتتعدى في توقعاتها الجوابية حدود التجربة الحسية وتقصد عالم موجودات خالصة لا وصول للحس اليها . وهناك ، عند هيدغر مثلاً ، أسئلة « انطية » Ontische Fragen وأخرى « انطولوجية »

بل كم منهم يعيش على هامش الكبنونة السائلة والمسؤولة؟
فنادراً ما يطرح غنى الوجود والموجودات سؤالاً على هؤلاء
يستوقف أنظارهم المشواء السارحة في فراغ العيش المادي
والانهماك اليومي بمشاغل الديمومة. أليس المفكر
Intellectual هو من يهوى صناعة السؤال وحرفة الاستفهام؟
ان هذا لفن قائم بذاته. ورب سؤال نجده أشد ذكاء من
الجواب عليه. بل ان فن صنع السؤال شرط ضروري لإجادة
باقي الفنون. وكما ان العمل الفني يفترض معرفة متبحرة في
القوانين النظرية التي تحكم طبيعة موضوعه كذلك فن صناعة
السؤال يستلزم الإحاطة بالكثير من الأجوبة. ويقدر ما يمتلك
المراء من أجوبة، كذلك يكون «قدر» الأسئلة التي يطرحها.
ويقدر ما يصنع المراء من أسئلة يكون عادة «قدر» أجوبته
عليها، أو قدر أمله بذلك.
هلم إذن نسال، ولنسال أولاً عن «السؤال».

مصادر ومراجع

- أرسطو، كتاب المائل.
- خوري، انطون، أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية، دار
الطبعة، بيروت، 1978.
- ديكرات، القواعد.
- Agvist, L., A New Approach to the Logical Theory of
Interrogatives, Uppsala, 1965.
- Belnap, N. D., Jr., An Analysis of Questions, Preliminary
Report, Santa Monica, California, 1963.
- Coreth, E., Frage, in, Handbuch d. Phil. Begriffe, München,
1973.
- Gadamer, H.G., Wahrheit & Methode, Tuebingen, 1965.
- Ingarden, R., «Essentielle Fragen», in Jahrb. fuer Phil. &
Phaen, Porschung, Bd 7, 1925.
- Kubinski, T., «Essay in the Logic of Question», in, Atti del
XII Congress Internazionale di filosofia, Venezia, 1958.
- Loew, F., Logik der Frage, in, Archiv fuer Gesamte
Psychologie, Bd 66, 1928.
- Pfänder, A., Logik, in, Jahrb. fuer Philosophie & Phae.
nomenology, Forschung, Bd. 4, 1921.
- Prior, M.L.U.A.N., «Erotetic Logic», in Philosophical
Review, Vol. 64, 1955.
- Rombach, H., «Ueber Ursprung und Wesen der Frage», in,
Symposion, Jahrbuch fuer Philosophie, Bd. III, 1952.
- Meinong, A., Ueber Annahmen, Leipzig, 1902.

انطون خوري

هذه الصلة. فإن كانت الصلة بينهما ذات وجود بديهي فإن
كيفية تقومها ليست بغنى عن الإيضاح والشرح.

وهنا لا يسعنا الا أن نستلهم ادموند هوسرل، أبا
الفنومولوجيا الحديثة، الذي كانت له نظرية خاصة في وعي
الزمن. يقول هوسرل إن لا وجود للحاضر على صعيد الزمن
الموضوعي المجرد عن كل تجربة. فهو على هذا الصعيد
مجرد نقطة «وهمية» تفصل الماضي عن المستقبل. لكن
الحال يختلف تماماً على الصعيد الشعوري الخالص وتجربة
الزمن. فزمن التجربة ليس تراكمًا للحظات متلاحقة، بل تيار
جارف لمحتويات الوعي. فيه تتقوم الحياة الشعورية بمختلف
أنحائها وأبعادها. وهو «حاضر» بالذات. أما هذا الحاضر
فيتقوم كوحدة شعورية مناسبة في بعدين مختلفين: بعد
«يعود» الى الماضي ويدعوه هوسرل Retention. ترجمته
الحرفية: «الحفظ»؛ وبعد «يطل» على المستقبل ويدعوه
هوسرل Protention. ترجمته المجازية: «إطلال» هذا وان
«الحفظ» يعود الى الماضي دون أن يصبح من صلب
ماضوته، كما إن «الإطلال» يطل على المستقبل دون أن
يصبح من صلب مستقبلته.

هذان البعدان: الحفظ والإطلال، يؤلفان وحدة الحاضر
الحي الجارية. فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا -
عينا سائق يقود سيارة مناسبة: احدهما تنظر الى الأمام
(الإطلال) والأخرى تنظر كما في مرآة خلفية (الحفظ)،
وذلك في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفوي.

بقي ان نقول ان حاضر «السؤال» يندرج تحت الحاضر
العام بقوامه الهوسرلي. و«السؤال» لا يفقد حاجته الى عمل
الذاكرة بسبب «الحفظ»، ولا يستغني عن عمل المخيلة بفعل
«الإطلال». كل من هذين البعدين يبقى له عمله ومكانه في
القوام الماهوي لزمنية «السؤال». لكن «السؤال» من حيث
هو فعل معنوي يعي، حاضراً ذا بعدين أساسيين: «الحفظ»
و«الإطلال». ولنتكف هنا بهذا القليل حول زمنية الشعور
و«السؤال».

- 5 -

وهكذا نأتي الى نهاية هذا البحث الموجز. ولئن عجزنا فيه
عن اعطاء جواب واف للسؤال عن «السؤال» فإننا نأمل أن
نكون من خلاله قد طرحنا أسئلة من شأنها تحريك السؤال عن
«السؤال» ودفعه الى الأمام.

لكن كم من الناس يعيشون فعلاً في وعي «سؤاليتهم»
و«مسؤوليتهم»؟!

Politique
Polities
Politik

- 1 -

ليست « السياسة » مصطلحاً فلسفياً، بل مجال للنشاط الفلسفي. أو قل إن مجال السياسة قد وُقر أفضل « شروط الامكان لانجاس القول » الفلسفي. حتى يمكن الزعم ان الفلسفة كسنام نشأت في أثناء البحث عن الجمهورية المثلى، وان مختلف مباحثها جاءت بوصفها ما يجب أن تكون عليه « آراء أهل المدينة الفاضلة ». فالسياسي هو الهم المسيطر على معظم محاورات أفلاطون من « بروتاغوراس » حتى « الشرائع ». وتحتل السياسيات جزءاً مهماً من الستام الأرسطي. ويمكن في قراءة خاصة اعتبار « الميتافيزيقا » التبرير النظري للسياسيات. ويمكن لمثل هذه القراءة أن تعمل في آثار معظم كبار الفلاسفة، إذا ما توسعنا في مفهوم السياسة وما صدقها لتشمل قطاع « العمل » في مقابل « النظر ».

أكثر: هذا العصر المحتضر، عصرنا، يبدأ بهيغل فلسفياً. أي ببلوغ الفلسفة غايتها، انتهاءها بالمعنى الهيجلي. اقرأ: التصريح بمضمورها. ومضمورها السياسي. فعصرنا المحتضر هو عصر السياسة. وثقافته العامة تلخص بمقالة: ان السياسة هي كل شيء. أو كل شيء هو السياسة في النهاية. فالسمة البارزة للعصر اعلان السياسة في القول، لذا يمكن القول ان الجميع معاصرون بمن فيهم سكان الأطراف والمتخلفون والسلفيون والمحدثون والمتدينون والمتفلسفون. ولذا أيضاً يكثر القول في السياسة ويصعب في الوقت نفسه لأن مجال السياسة نفسه غير محدد.

فعبير السياسة يتم الكلام على السلطة بعامة، والسلطة السياسية بخاصة، وعلى أنظمة الحكم والفلسفة السياسية والأخلاق والاجتماع والحرية ومعيار الحقيقة. وتزخر الموسوعات بهذه الأبواب مجتمعة تحت « مصطلح » السياسة أو متفرقة.

ويختصم القوم في تعريف السياسة، ويصرف بعض أساتذة العرب المعاصرين جل علمهم السياسي في جمع تعريفات السياسة وتبويبها.

ولذا أراني مكتفياً بالكلام على العقل السياسي، أي على مجموعة المبادئ والمقالات التي تتحكم بالقول في سياسة مهماً كل ما له صلة بالفعل السياسي أي بمباشرة الأحكام والسلطة وبناء الدولة أو هدمها.

- 2 -

يرى العقل السياسي ان الفعل السياسي مهنة تتطلب اختصاصاً. حتى يمكن القول ان هذا العقل نشأ مع أفلاطون في نقده للديمقراطية الأثينية القائمة على مبدأ قدرة المواطنين جميعاً على ممارسة العمل السياسي بما فيه السلطة السياسية والادارية والقضائية. ومداخلة أفلاطون بسيطة: اذا كانت مهنة الاسكافي أو الحائك، أو الطبيب تتطلب اختصاصاً وتفرغاً فكم بالحري مهنة الحاكم والمدبّر، وهي أشرف المهن وأخطرها. ولذا سوف تنصرف فلسفة أفلاطون الى قول ما يجب أن تكون عليه السياسة وما ينبغي أن يكون اختصاص الحاكم والمدبّر. وسوف يرث العقل السياسي هذه المهمة على طول تاريخه: وهي نقل الفعل السياسي من الاعتباط والعفوية إلى ملكوت العقل والعلم.

يكتب توماس هوبس: « يستند فن اقامة الدول وحفظها إلى قواعد محددة كما الحساب والهندسة [كما الجبر سيقول لينين]، ولا يستند إلى الممارسة وحدها كما اللعبة اليدوية... لكن هذه القواعد لا يمكن أن يكتشفها الفقراء الذين لا متسع من الوقت لديهم. أما أولئك الذين تيسر لهم مثل هذا المتسع فقد كان ينقصهم حتى الآن إما الفضول وإما المنهج... ».

ومتى توفر المنهج، أو توفرت النظرية (وتتوفر دائماً للمرة الأولى في التاريخ) أمكن للفعل السياسي (للممارسة) أن يستضيء بنور العلم السياسي ويسير بالمدينة الى خيرها وصلاحتها.

لكن هذه النظرية برغم بروزها المتجدد للمرة الأولى، تحتفظ بمجموعة من التوجهات تشكل ما أسميته العقل السياسي عبر التاريخ.

وأرى الى العقل السياسي من حيث يقوم على فلسفة تاريخ ويستند إلى واقعية فلسفية (دوغمائية) ومن حيث يهدف إلى تدبير المدنية.

- 3 -

لا عقل سياسياً دون فلسفة تاريخ. يسميها العقل هذا علماً ضرورياً. الا انه علم من نوع خاص. يعتمد على مسلمات

عودته إلى ما كان يجب أن يكون عليه. ويتحقق غداً لا ريب في ذلك. أو يعد غد، على أبعد تقدير. ولذا تعيش مدينة العقل السياسي قبل غد. وقتها معلق بند.

فلا حاضر في الزمن السياسي (الا بقدر ما يُلقى الزمن - هيجل). أو قل: إن حاضره معلق بغد أو منسوخ بغد الذي سبق أن نُسخ بأسه الأول.

ورغم ان الغد آت بالضرورة الا ان موعد قدومه متوقف على أدوات التاريخ أي البشر أنفسهم. على مدى استعدادهم لخوض غمار التاريخ.

فالتاريخ (في العقل السياسي) صراع وحرب طحون. كان ذلك دائماً. لأن الحرب ملح الأرض وقابلة التاريخ (هيجل) وانجلز، ولكن أيضاً هيراقليطس والملمهون والمخلص المرتقب).

- 4 -

تاريخ المعنى يقلب معادلة الزمن العادي كما تراه الفاهمة العامة عندما ترى ان النتيجة تلي السبب في التسلسل الزمني. فتتقدم النتيجة على السبب في زمن العقل السياسي. تصير النتيجة علامة ومؤشراً على قرب قدوم المعنى اللاحق ويتم ذلك ضرورة. تماماً كما يحصل في نبوءة العرافة بالقدر الذي لا مفر منه. فيندفع صاحب البخت في تجنب سوء طالع له لكنه لا يفعل سوى أن ينفذ المقتدر وهو يهرب منه (ملك طيبا وابنه أوديب). أو كما مكر العقل في التاريخ عند هيجل حيث يدفعنا معنى التاريخ الى تحقيقه عبر مصالحن الشخصية وعبر موتنا (نسخ وجودنا المتناهي: فرديتا).

مع هذا الفارق دائماً: يحمل لنا علم التاريخ احتمال وعي الضرورة التي لا مفر منها وقبول تنفيذها بحرية واعية..

لذا لا نجد مفرأ للعقل السياسي من الغائية (تيلولوجيا) أيأ كان مذهب الفيلسفي وسواء كان فلسفياً أم دينياً. ولعل ذلك ما دفع لوي ألتوسير، في محاولته لإثبات جدّة الماركسية وقطعها مع كل تيلولوجيا إلى تقرير ان التاريخ سيرورة لا غاية (غايات) لها ولا فاعل (فاعلين). لكن ذلك يبقى مجرد هرطقة في « النظرية الثورية » لأنه يدفع الى اليأس السياسي، واليأس باختصار. ولذا اضطر ألتوسير الى العدول عن « القطع الايستمولوجي » في نقده الذاتي وفي محاولته الالتحاق بالممارسة. لكن اشكاليته بقي دون حل لسبب بسيط: لا عقل سياسياً دون غائية.

وكما لا تخطيء العرافة بالتنبؤ بالمستقبل لأن تنبؤها جزء

بسيطة مستمدة من الحس المشترك إنما مرفوعة إلى المطلق:

ثمة تاريخ لأن ثمة تبدلاً وتغيراً. كل شيء يسير وينقلب، أو يدور أو يمرحل. لكن لا بد لهذا التبدل من أن يتبدل على شيء ثابت، صامد يحمل التغير ويؤسس بالتالي العلم به. تتبدل عليه الأحوال ولا يتبدل هو. سنة الله في خلقه أو قانون التطور والانتقال.

فالتبدل لا يتم اعتباطاً ولا مجاناً. بل فيه يصير الثابت الى ما يجب أن يصير عليه. يسير الى غايته ومعناه.

وفلسفة التاريخ علم المعنى هذا والغاية. وهو علم عام بالضرورة لأنه يقتصر من التاريخ على معناه. فإنا نسمح بالحدثيات والتقنيات فبكونها شواهد أو اشارات الى المعنى إياه. إذ ما الفائدة من رصد الحدث النافل والتلهي بالظاهرة العجواء، وما العبرة من النظر الى التاريخ ان لم يكن من أجل التدبر في المدينة. من أجل تحقيق المعنى. أي من أجل أن نعي هذا الحاصل في التاريخ ونستشف ضرورته اللاحقة ونستخلص منه العبرة والموعظة الحسنة ونلبي نداء التاريخي فننخرط في العمل.

يكتب بوسويه: « يا صاحب السيادة - يقدم لكم هذا المختصر [في التاريخ] مشهداً رائعاً. فهو يعرض أمام ناظريك، في ساعات قليلة جميع العصور السالفة... »

ولما كان الدين والسياسة ما عليهما تدور الأمور البشرية جميعها، كانت رؤية ما يتصل بهذه الأمور وكان بالتالي اكتشاف نظامها الكلي وتسلسلها فهماً لكل ما هو عظيم بين البشر، وامساکاً بخطط جميع أمور العالم.

ولا يفعل العقل السياسي سوى أن يتيح لصاحب السيادة الامساک بهذا الخيط، أو التدليل على القانون الحتمي للثابت تحت المتغير لما سيحصل شئنا أم أبينا. تلك ضرورة منطق التاريخ حيث لا شيء يمر عبثاً إلا في الظاهر. وحيث تظهر علامات تحقق الضرورة والغاية والمعنى لمن يعرف أن يرى. والعقل السياسي هنا كي يعرف أن يرى، ويشير الى اقتراب المعنى.

وإذا أمكنه أن يرى الآن فلأن الضرورة ذاتها قد أتاحت هذه الرؤية الآن. لا قبل ولا بعد. فالعقل السياسي يظهر دائماً وأبداً عند الحاجة التاريخية اليه، أي في آخر الأزمنة وأردتها. قبيل انحسار الزمن الرديء وفي غاية ترويه. ولذا أمكنه التبشير بقرب انتهاء المهزلة التاريخية وعودة الأمور الى سياقها الطبيعي (أي الواجب أن يكون).

تاريخ المعنى يتحقق بتحقيق المعنى وانتهاء التاريخ أي

ويمكن اضافة: تثبت صحتها باستمرار عبر قدرتها الكلية.
أعني: « ما يصحح إلا الصحيح ».

ولذا لا يخطئ القول السياسي. فهو صائب مرتين: مرة لأنه لا يخطئ، ومرة لأنه يتكلم على الأساس وهو الذي يحدد الأساس ويدركه. وصائب مرة ثالثة لأن الواقع الذي يصوبه أو يخطئه هو ملكه من جهة، وهو لم يأت بعد من جهة أخرى. وهو لا يخطئ، أخيراً لأنه علم ما يجب أن يكون لو ان الأمور سارت كما يجب. ولأن الأمور لا تسير كما يجب، وجبت الحرب دائماً.

- 5 -

فالعقل السياسي محارب. لأن الحرب « قوَّام على » السياسة. ومطلب السياسة يجعل العمل « قوَّاماً على » النظر. لذا لا يسع النظر أن يظل في العام والكلبي لأنهما مجردان. وتحتاج النظرية الى أن تتكيف مع مطلب العمل: « شجرة الحياة الخضراء أغنى بما لا يقاس من النظرية الرمادية » (غوته وهغل ولينين). لذا لا يبلغ علم العقل السياسي الا بصيرورته إلى غايته: النظر في تدبير المدينة.

وعلة ذلك ان العام في العقل يجب أن يتحقق. سستام هيغل يقوم على شرح هذا الوجوب الداخلي للتحقق. ولا سبيل الى تحقق العام الا في الخاص. حتى يمكن القول ان علم العقل السياسي هو علم تخصص العام استرشاداً بعام متحقق في خاص آخر، سبق أن تحقق في بعض منه. عام سيتحقق هنا والآن في وضع فريد. وكل وضع فريد لأنه مختلف ومتشابه: مختلف، ولذا يجدر أن يتجسد العام فيه. ومتشابه، ولذا يجدر أن يشكل نموذجاً جديداً يجر معه البشرية جمعاء إلى خلاصها المحتوم من رديء الأزمنة.

ولا شك ان العناية اختارت هذا الوضع الخاص لحكمة ظهرت أو ستظهر. أو ان القوانين التاريخية انعقدت فيه. ولذا يتحقق تاريخ المعنى في شعب فريد أو مختار. أو أمة خير الأمم. أو طبقة تمتاز عن بنات جنسها من طبقات العباد. أو عرق بشري متفوق اختير لينهي عصر العبودية الخلقية. لكن مثل هذا الخاص ما زال عاماً في وصفه، ما زال ماهية غير حية، أو غير ماثلة للحس المشترك، ما دام لم ينتقل من القوة الى الفعل. من وجوده في - ذاته الى وجوده ل- ذاته (هيغل وماركس).

وسيكون من نصيب العقل السياسي الحديث وبخاصة بدءاً من هيغل أن يمنح هذا الخاص حياته، أن ينفخ فيه روحه

من المستقبل، كذلك لا يخطئ العقل السياسي في رصد المعنى الآتي الذي لم يتحقق بعد أو في اصفاء المعنى على ما تحقق لأن رصده واصفائه جزء من المعنى إياه الذي تم تحديده بوجوب كلي. يكفي أن نقف من وجهة نظر المعنى حتى ندرك المعنى.

فالقول السياسي لا يهفّت (هوبر). لا يمكن إصلاحه أو تخطئته لأن حقيقته قائمة في انطباقه على الأشياء القائمة حقيقتها فيه كما حقيقة الأقوال الأخرى، أو المفاهيم. هو المقياس فكيف يقاس من خارج.

لا يخطئ، وان خالفه الواقع. لأن الواقع الذي يخالفه ليس سوى الظاهر. مثاله: « صدق الله وكذب بطن أخيك ». ولا يعني ذلك أن القول السياسي يحزن أمام اثبات واحد بعينه فلا يبدل تشخيصه، بل يعني فقط أن تشخيصه المنسوخ يظل صحيحاً في الزمن الذي ظهر فيه. والحجة في ذلك ان واقع ذلك الزمان لم يكن ليطبق أكثر أو أقل مما قيل. وهو مع انتساخه في تفاصيله يظل صحيحاً في خطوطه العريضة أي يظل صائباً صواباً كلياً لأنه مجرد خطوط عريضة.

وليس في ذلك نقص ولا عيب. لأن القول السياسي قول على الأساسي. والأساسي هو الأساس والباقي تفصيل عليه. لا يعرف متى وأين وكم، لكنه يعرف الوجهة والكيف والمرحلة. وهي الأساس والباقي تفصيل.

وعلمه يقوم على الماهيات، على العلاقات بين الأشياء، ولا يبطال الأشياء ذاتها الا بقدر ما تكون هي الماهيات. يعرف الأشياء من جهة اضافتها، أصلها وفصلها. ويعرفها، بخاصة، لجهة اضافتها الى الكل. لأن المعنى يقوم بالعلاقات. ولأن الوجود المفرد ليس سوى شاهد أو مثل (ولذا يقول سبينوزا: ان أعنى الطغاة لا يملك التحكم بما يجول في فكر الأفراد لأن السلطة تقوم على العلاقات. ولذا يرى هيغل أن ديالكتيك سبينوزا ناقص. وأترجم: ان عقل سبينوزا السياسي غير مكتمل، لأنه لم يدرك بعد أهمية التوحد بالكل، وأن علاقات الإضافة إلى الكل تستنفد المفرد.... ولذا أيضاً تلغي الوجود المسيه (الملتزمة) من الوجود كل ماهية لا توجد أي لا تدخل - في - الواقع. ولذا أيضاً لا تدرك البنوية المفرد إلا بوصفه عنصراً في بنية).

ولأن ذلك كذلك، يطابق الفكر الواقع في القول السياسي. فما يصح في الفكر يصح في الواقع، والعكس صحيح. ولذا تقوم السياسة الصحيحة على العلم الصحيح.

يقول لينين: « نظرية ماركس كلية القدرة لأنها صحيحة ».

تلبس أنفُسُ المُفسدين في الأرض. لكن «المطلوب واحد»: تطهير العالم من أدرانهِ والأنفُسِ من ضلالها، وشفاء الجسم الاجتماعي من مرضه المزمن. ولا يتردد الطبيب الماهر في بتر العضو الفاسد أو مجمل الأعضاء الفاسدة من أجل سلامة البدن كاملاً. بل وقد يُضحي بالبدن كله من أجل سلامة فكرته (بول بوت مثلاً).

السياسة في العقل السياسي طبابة إذن (راجع اخوان الصفا). طبابة تنذر آخر العلوم الطبية وأحدثها. وكما آخر الدواء الكي كذلك تصب كل سياسة عقلية في القتال والحرب حتى البرء والعدل.

فالحرب تجربة عظيمة لحياة الشعوب كما يشخص الحكيم هيفل. لأنه بالحرب تقذف الشعوب إلى الخارج ما هي في الداخل. فتؤكد حريتها أو تسقط في العبودية.

الحرب تُوظف حياة الكل وتشكل شرط الصحة العقلية والخلقية كما يضيف الطبيب. وبدون الحرب، وبدون خطر التلويح بالحرب قد يضعُ الشعب معنى الحرية وينام في عاداته ويفرق في تمسكه بالحياة النافهة في تشابه الرمال. ولذا يقول الحكم: ان سلاماً طويلاً قد يضعُ أمة عظيمة. فاضطراب الريح يحفظ مياه البحيرات من التآسن. في الحرب يبلغ العقل السياسي أوجه.

وفي الفاشية تمامه.

وكل ما تبقى من الأشكال يميل إلى أن يصير كذلك عندما يتاح له ذلك.

- 6 -

العقل السياسي عصارة حية لمعظم فلاسفة تاريخ الفلسفة الرسمي، وارهابي العصر المتجول في أنحاء الزمن الهيفيلي.

لكن عصرنا الذي يبدأ بهيفل يحتضر منذ فترة.

وثمة مجال لتفلسف من نوع جديد يهزأ بعقلانية العقل السياسي، ويعتبرها عقلانية تحرن عند حدود الميكانيكا الكلاسيكية.

ثمة مجال لتفلسف من نوع جديد يعيد الاعتبار العقلاني إلى:

المصادفة، والكثرة، والمفردة، وعدمية الغائية والمعنى.

مصادر ومراجع

- أرسطو، السياسات.
- أفلاطون، الجمهورية، السياسي.
- فرويد، ماهية السياسي.
- المنوفي، كمال، «السياسة مفهوم ونظور وعلم»، مجلة الفكر

الحية، روح الرمز الحي، الشخص البطل أو التنظيم المائل الذي يجسد معنى الخاص ورسالته عبر ديالكتيك صيرورة المفرد إلى غايته في الكل المتخصص.

يمنح الرمز للخاص حقيقته التي ليست، على حد تعبير هيدغر، سوى «الكشف عما يجعل شعباً من الشعوب متيقناً وواضحاً وقوياً في الفعل والمعرفة». حقيقة تفجر بانكشافها «الإرادة الحقيقية للحصول على المعرفة» فتحدد الإرادة هذه «الحق في المعرفة». ويصدف أن يكون ذلك بمناسبة النازية السعيدة.

ولما كانت المسألة بمثل هذه الخطورة المعنوية (من المعنى) والانطولوجية، كان من نافل القول أن تؤول السلطات جميعاً إلى سلطان مطلق هو الرمز. فيصير السلطان مصدر جميع السلطات ويقف خارج القانون وخارج الأخلاق، كما يقف إله لا ينتز خارج سلسلة المخلوقات، بل ويعين القانون والأخلاق بدءاً كما يعين إله الأشاعرة الخير والشر. هو فوق القانون لأنه مصدره. ولأن كل شيء نسبي بالمقارنة بالمعنى التاريخي الذي يتجسد فيه.

ولذا تصلح الديالكتيك أن تكون منهج القول السياسي بامتياز. فتعيين الطرف الرئيس في التناقض ووجهة حل التناقض يخضعان بصورة مطلقة للقابض على وجهة المعنى. وقد برهنت الديالكتيك أنها قادرة على الاغتناء بشكل مذهل وصولاً إلى الممارسة السياسية: فميزت بين التناقض الرئيس والتناقض الرديف وبين الوجه الرئيس والوجه الرديف للتناقض (ماو) وتركت تقلب الأوجه لصاحب السلطان.

وعمل السلطان لا معيار له، بل مبرر في النتيجة. ومتى كانت النتيجة طيبة أحلته من اللوم (ميكيافيلي). لأن ما ينبغي رفضه هو ارتكاب العنف بهدف العنف لا بهدف الأغراض النبيلة. لكن غرض السلطان نبيل أبداً وطيب لأنه هو مقياس الطيبة.

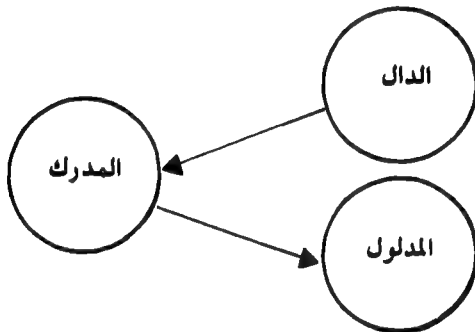
والعنف ليس مبرراً وحسب، بل وضروري لتحقيق المعنى. والسبب في ذلك هو «ان الطريقة التي يعيش بها الناس تختلف اختلافاً بيناً عن الطريقة التي يليق أن يعيشوا بها» (ميكيافيلي).

ويعيش الناس بطريقة غير لائقة لأسباب شتى تختلف باختلاف عصر العقل السياسي. فهي تعود إما لكون البشر أنانيين بالطبع، أو لأن النفس أمارة بالسوء، أو لطول حكم الطبقات المستغلة الفاسدة، أو لانحطاط العرق الجرمانسي الطاريء، أو نتيجة للسيطرة الامبريالية، أو لأن الشيطان

فيما يخص العلامة اللغوية Le signe linguistique ، فهي ارتباط بين الصورة الصوتية Image Acoustique والمفهوم الذهني Concept . وبالتالي، عكس ما يتبادر إلى الخاطر، فالدال اللغوي، أي الصورة الصوتية، هو على غرار المدلول، أي المفهوم الذهني، ذو طبيعة مجردة. فكلمة « إنسان » مثلاً يمكن التلفظ بها مرات لا تحصى وبطرق صوتية مختلفة؛ كما أنه يمكن كتابتها بخطوط متنوعة، بخط كوفي أو فارسي أو تجاري الخ... لكن كلمة « إنسان » تبقى واحدة.

من وجهة نظر دو سوسير، لا علاقة مباشرة للغة بالأشياء الخارجية، فالمدلول هو صورة ذهنية تنتمي إلى العلامة اللغوية، وليس الشيء الواقعي Chose Réelle الموجود خارج اللغة. هذه هي وجهة النظر التي أخذ بها بلغاء العرب. فيحى بن حمزة يشرح بالتفصيل أن « الحقيقة في وضع الألفاظ إنما هو للدلالة على المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية. والبرهان على ما قلناه هو أننا إذا رأينا شجراً من بعيد وظنناه حجراً، سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وظننا كونه شجراً، فإننا نسميه بذلك، فإذا ازداد التحقيق بكونه طائراً، سميناه بذلك، فإذا حصل التحقيق بكونه رجلاً سميناه به. فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية. فدل ذلك على أن إطلاق الألفاظ إنما يكون باعتبار ما يحصل في الذهن. ولهذا فإنه يختلف باختلافه ». (كتاب « الطراز »، الجزء الأول، ص 36).

أما منطقة العرب، فإنهم يأخذون الدلالة بوجه أعم مما حدده دو سوسير للعلامة، دون تخصيص لطبيعة المدلول. كما أنهم يدخلون الشخص المدرك في اعتبارهم بصورة أكثر صراحة. فعندهم ان الدلالة هي كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر :



أو بتفصيل أكثر، فالدلالة تقوم على علاقة مزدوجة: من جهة بين الدال والمدلول، ومن جهة أخرى بين هذين معاً

العربي، عدد 22. بيروت، 1981. وقد جمع الكاتب فيها مجموعة من التعريفات، وأردفها بملاحظات ختامية وذيلها بالمراجع الأجنبية والعربية.

- ميكافيلي، الأمير.
- هيجل، العقل في التاريخ.
- Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Flammarion, 1926.
- Hobbes, Th. Leviathan, éd., Sisey, Paris, 1974.

موسى وهبه

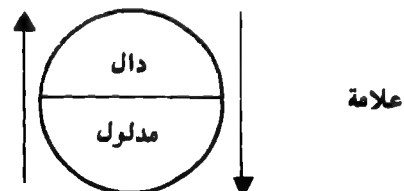
سيميائية

Sémiotique Semiotics Semiotik

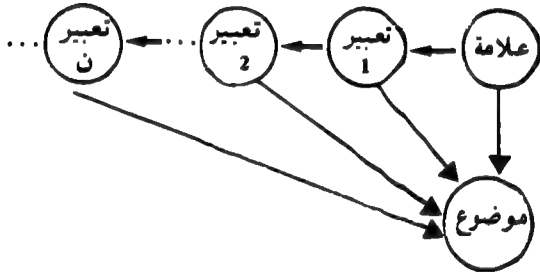
إن محاولة تأسيس نظرية موحدة شاملة للعلامات لم تقم إلا في أوائل القرن العشرين على يد الفيلسوف الأميركي بيرس Peirce من جهة، والعالم الألسني السويسري دو سوسير De Saussure من جهة أخرى. لكن يمكن العثور على بعض التعريفات والتصنيفات في هذا المجال عند الفلاسفة والمناطق والنحاة منذ نشأة الفكر اليوناني. ولعل نظرية الدلالة، كما ترد في كتب المتأخرين من المناطق والنحاة العرب، هي العرض الأكمل لعلم السيميائية عند القدماء.

تعريف العلامة

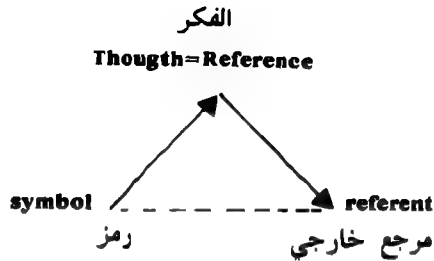
جرى العرف على استعمال كلمة Signe أي علامة بمعنى الدال؛ ففي اللغة يقال مثلاً أن لفظة « إنسان » هي علامة تدل على الإنسان. خلافاً لهذا المفهوم الشائع، يحدد دو سوسير العلامة Signe بأنها المركب من الدال والمدلول، ويستحيل تصور العلاقة دون تحقق الطرفين، بحيث أن كل تغير يعتري الدال يعتري المدلول، والعكس بالعكس. فتمثل العلامة، كما يقول الألسني السويسري، مثل الورقة التي لا يمكن قطع إحدى صفحاتها دون قطع الأخرى. هذا التركيب الثنائي الطرفين للعلامة يصوره دو سوسير على الشكل الآتي:



العلامة بأنها « شيء يُسند، من حيثية ما، إلى علامة أخرى، هي موضوعه، بشكل أنه يربط بهذا الموضوع شيئاً ثالثاً هو التعبير Interpretant عنه، وهذا بدوره يربط بهذا الموضوع شيئاً رابعاً، وهكذا إلى ما لا نهاية له. هذا التعريف يمكن تمثيله على الشكل الآتي:



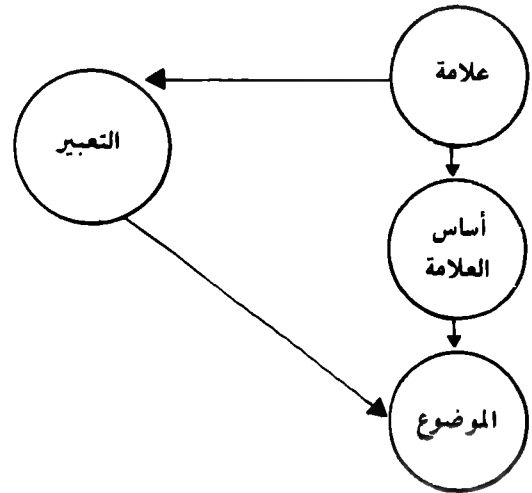
من الصعب ايجاد تطابق تام بين التمييزات التي يقترحها بيرس ومثلث رتشارد - أجدن Richard-Ogden، بالرغم من تأثرهما به. فالمؤلفان يدخلان في الاعتبار بصورة مباشرة الشخص الذي يفسر الرمز. ولذلك فالعلاقة بين الرمز والموضوع تتم عبر التفسير Interpretation الذي يعطيه الشخص للرمز، أي عبر ما يسمى عادة بالمعنى Meaning. وبالتالي فالعلاقة الدلالية هي علاقة ثلاثية بين الرمز Symbol وبين الفكرة Idea أو أيضاً ما يطلق عليه المؤلفان اسم الـ Reference وبين المرجع الخارجي Referent وفقاً لهذا المثلث:



استأداً إلى بيرس من جهة، وإلى رتشارد وأجدن من جهة أخرى، يميز مورس Charles W. Morris في كل عملية دلالة Semiosis العوامل الآتية: حامل العلامة Sign Vehicle أي الشيء المادي الذي تتجسد فيه العلامة، والمعبّر Interpreter أي المدرك، والتعبير Interpretant، والحيثية المقصودة Designatum، Significatum والمدلول الخارجي الموافق له Denotatum. ان مصطلح التعبير Interpretant، الذي نقله مورس عن بيرس، يقابل بالمفهوم الأسطوي الفكرة أو التصور. لكن مورس، معتمداً على سابقه من الفلاسفة

وبين المدرك.

هذا التركيب الثلاثي للدلالة هو الذي ينطلق منه الفيلسوف الأميركي بيرس. فلكي يستخرج ويعين بتفصيل المقومات التي تشكل العلامة، يعرف العلامة Sign، أو ما يسميه أيضاً « الماثول » Representamen « بأنها الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخر، من حيثية ما ». وبالتالي، كما يشرح المؤلف، فالعلامة، من جهة كونها تتوجه لشخص ما، تولّد في ذهنه علامة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى، أو ربما أكثر تطوراً منها. هذه العلامة الذهنية يطلق عليها بيرس اسم « التعبير » Interpretant. ثم إن العلامة تقوم لشيء ما، هو موضوعها Object، ليس من كل الحثيات، إنما بالنسبة إلى فكرة أو معنى Idea، يسميه بيرس أساس الماثول The Ground of the Representamen. هذا ما يمكن أن نوجزه في التصميم الآتي:

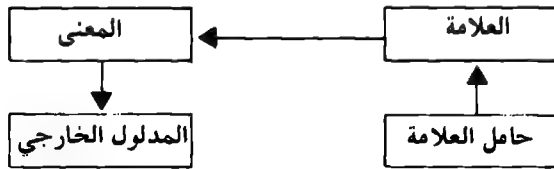


فهكذا مثلاً، كلمة « ناطق » هي علامة ترجع إلى الموضوع الانسان ولكن من معنى مختلف عما تقصده الكلمة « ضحاك » التي ترجع الى الموضوع ذاته. فالناطقية تشكل هنا أساس العلامة، أما التعبير عن العلامة « ناطق »، فهو ما تبعته العلامة من الصور التي يتعين بها الموضوع. كذلك يمكن تطبيق المثل الذي أورده فريجه Frege على الفصل ما بين أساس العلامة والموضوع. فنجمة الصبح ونجمة المساء يدلان على معنى مختلف لموضوع خارجي واحد هو الزهرة.

لا شك أن الموضوع لا يمكن أن يستنفده تعبير واحد Interpretant، بل إن كل تعبير، يستدعي بدوره تعبيراً آخر يوضح الموضوع. لذلك يضيف بيرس، في اعادته لتعريف

سوسير، هي صورة مجردة؛ ويقول ما صدقي هي مجموعة كل حاملات العلامة أي مجموعة كل النماذج الحسية التي تجسد العلامة. ومن جهة المدلول، نريد أن نأخذ بعين الاعتبار الصورة الذهنية المقصودة قصداً، أي المعنى، والشيء الخارجي الذي يرجع إليه المعنى.

يجدر التنويه إلى أن هذه العوامل الدلالية ليست كذلك بحد ذاتها بل من جهة اضافتها إلى بعضها البعض. فحامل العلامة لا يكتسب مفهومه إلا لكونه يوصل إلى العلامة. وشيء ما لا يشكل علامة إلا من حيث كونه دالاً على شيء آخر بالنسبة لفرد ما. فيما يخص الحدود الأربعة التي أتينا على ذكرها تنعقد العلاقات على الوجه الآتي:



تبعاً للعوامل التي تدخل في تركيب عملية الدلالة، والعلاقات القائمة ما بينها، ينتزع مورس ثلاثة أبعاد أو مستويات:

علم المبني Syntactics، وهو يبحث في العلاقة «ع» بين العلامات «م»، «م» ذاتها: «ع» (م، م). يصنف العلامات وفقاً لخصائص معينة، ويضع القواعد التي يتم بها تركيب العلامات وتحليلها. ففي اللغة العربية مثلاً، يتكون هذا العلم من الصرف والنحو.

علم الدلالة Semantics، وهو يدرس العلاقة ما بين العلامات ومدلولاتها «د»: «ع» (م، د). فبما أن المدلول قد يعتبر من حيث كونه صورة ذهنية قصدية، ومن حيث كونه الشيء الخارجي الموافق لهذه الصورة يجب تفريع هذا المستوى العام إلى علمين:

علم المعاني، وهو بالتالي يبحث في العلاقة بين العلامات وبين المعاني «ن»: «ع» (م، ن).

وعلم الدلالة الخارجية Sigmatics، وهو يتناول العلاقة بين العلامات والأشياء الخارجية «خ». لكن، بما أن دلالة العلامات على الأشياء الخارجية لا تتم إلا عبر المعاني، فهذه الدلالة تشكل علاقة ثلاثية: «ع» (م، ن، خ).

أخيراً، فالمستوى الذي يبحث في العلاقة «ع» (م، ر) بين العلامات والمعبّرين «ر»، أي الأفراد الذين يستعملون

البرغماتيين بيرس وجيمس James وديوي Dewey، ومستعياً بالمذهب السلوكي في علم النفس، يعطي لعملية الدلالة معنى مغايراً للمفهوم القديم. فالمعبّر هو الجهاز العضوي Organism وليس الذهن، أما التعبير فهو تهيؤ Disposition تثيره العلامة في الجهاز العضوي، لأن يصدر عنه رد فعل ما عند حضور الموضوع المدلول. وعلى وجه التدقيق، فشيء ما أ هو علامة «إذا كان أ، عند غياب الموضوع المؤثر الذي يشير بمتابعات من ردود الفعل من نمط سلوكي معين، مؤثراً تحضرياً يولّد تهيؤاً في الجهاز العضوي لأن يجب، عند توفر شروط معينة، بمتابعات من الردود من النمط ذاته». ففي مثل الكلب الذي تقدّم له قطعة لحم بعد رن الجرس، العلامة هي صوت الجرس، والمعبّر هو الكلب، والتعبير هو تهيؤ الكلب لأن ينفعل بسلوك معين أمام الطعام، والمدلول الخارجي Denotatum هو قطعة اللحم، والحشية المقصودة Significatum هي كون قطعة اللحم مأكولاً معيناً.

إن تحديد مورس للتعبير على أنه تهيؤ لرد الفعل، يحل الاشكالات الناجمة عن النظريات التي تعتبر المعنى رد الفعل المباشر. فإذا كان المعنى، كما يظن بلومفيلد Bloomfield، هو السلوك الذي يتبع علامة ما، فكيف يمكن تفسير أن جملة «نمطر السماء» مثلاً تثير، بحسب الظروف، إما الهرولة نحو ملجأ، أو فتح مظلة، أو ارتداء معطف، أو لا شيء البتة. فهل هذا يعني أن جملة «نمطر السماء» تفيد معاني عديدة؟ بالطبع لا. لذلك يعتبر مورس الجملة، أو بوجه عام، العلامة على أنها مؤثر تحضيري Preparatory-Stimulus يؤثر في السلوك الذي تستدعيه المؤثرات الأخرى، أي أنها تؤثر في رد الفعل الذي يقوم به الجهاز العضوي أمام مؤثر آخر. فهكذا مثلاً، بالرغم من أن إشارة السير التي تدل على أن المدينة المقصودة تقع على شمال المفترق القادم، إلا أنها لا تستدعي عند سائق السيارة رد فعل مباشراً، بل تشكل مؤثراً تحضرياً، لأنها تؤثر على السلوك الذي تستدعيه عند السائق رؤية المفترق.

نستطيع من كل ما سبق أن نستخلص ونحدد ما يلي:

في كل عملية دلالة Semiosis، علاوة عن الفرد الذي يستعمل العلامات، نريد من جهة الدال، التمييز بين ما يسمى «حامل العلامة» Sign vehicle, Zeichenträger أو أيضاً Zeichenexemplar Signal، وشكل العلامة Zeichengestalt، أو باختصار العلامة Signe, Zeichen. إذ، بينما حامل العلامة هو عين مادي، فالعلامة، أي الدال Signifiant بلغة دو

فعل التصور الحاصل في الذهن، ويقابله الكلي الطبيعي أي الأساس الموضوعي الذي يتناوله فعل التصور.

أقسام العلامة

إن أول تقسيم شامل للعلامة في إطار علم دلالي مستقل، يوجد عند المتأخرين من مفكري العرب. ولا شك في أن الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة قد استوحوا هذا التقسيم من أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الميفاريين والرواقيين. وكان يرد عندهم بمثابة مقدمة عامة للمنطق، وينحصر في الدلالة اللفظية فقط. إلا أن المنطقة في القرن الثالث عشر، استفادوا، بالإضافة إلى تمييزات الفلاسفة السابقين، من أبحاث اللغويين والأصوليين وعلماء الكلام، وتوصلوا إلى تعميم الأقسام على كل أنواع الدال.

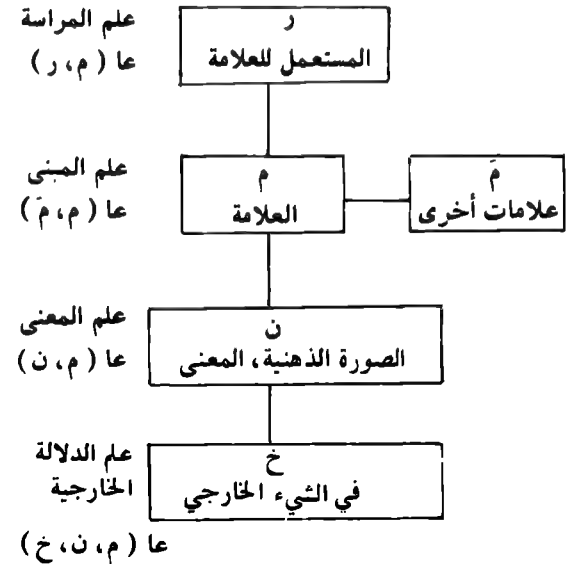
يقسم المفكرون العرب الدلالة إلى ثلاثة أقسام: العقلية والوضعية والطبيعية. فالدلالة العقلية عندهم هي التي يكون فيها بين الدال والمدلول علاقة ذاتية. ويفهمون بالعلاقة الذاتية استلزام تحقق الدال تحقق المدلول، كما في العلاقة الحاصلة بين المعلول والعلّة، مثالها كون الدخان علامة على النار، أو العكس مثل كون النار علامة على الحرارة؛ أو أيضاً في العلاقة القائمة بين معلولين لعلّة واحدة مثل كون الدخان علامة على الحرارة إذ كلاهما معلول النار.

أما الدلالة الطبيعية، فهي، وفقاً لتعريفهم، ما يكون بحسب مقتضى الطبع. ويستفاد من شروحهم أن الطبع قد يرجع إلى المدرك، ويكون بالتالي معنى هذه الدلالة أن من طبع المدرك أن ينتقل تلقائياً من الدال إلى المدلول؛ أو أن صفة الطبيعية قد ترجع إلى الدال، فيكون من طبيعة الدال أن يؤدي إلى المدلول. لكن بالرغم من هذه الشروحات الشاملة، فإنهم يقصرون أمثلتهم في هذا المجال على العوارض البدنية الدالة على حالات بدنية أخرى أو على حالات نفسية، كدلالة «أخ أخ» على السعال والحمرة على الخجل وقوة حركة النبض على قوة المزاج.

عند مجرد المقارنة بين أمثلة هذا القسم من الدلالة وأمثلة الدلالة العقلية، يبدو أن التمييز بين القسمين المذكورين لا يركز على أساس، إذ إن العلاقة الطبيعية تعود بالنهاية إلى علاقة ما بين أثر ومؤثر وبين معلول وعلّة؛ وهذا دون شك صحيح إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار سوى مقياس العلية البحتة. لكن، بالرغم من اختلاف وجهات النظر الفلسفية التي تتناول بها العلاقة في كلتا الحالتين، لا يمكن إنكار أن الدلالة

العلامات لغرض الاتصال، يسمى بالأجنبية Pragmatics، وفي العربية سوف اصطلاح على تسميته بعلم المراس، أو أيضاً بعلم المراسلة. وبوجه عام، يتناول هذا العلم، كما يقول مورس، أصل العلامات واستعمالها والمفعول المترتب عنها.

هذه التعريفات يجمعها الجدول الآتي:



ثمة إشكال حول المعنى عند بيرس ومورس، يمكن الآن توضيحه على ضوء الشروحات التي أتينا على ذكرها. فقد يبدو أن هناك عاملين من عوامل عملية الدلالة يوافقان «المعنى» بالاستعمال المتعارف: فمن جانب ما يسميه بيرس «أساس الماثول The Ground of the Representamen» يسميه مورس Significatum أي الحيشة المقصودة أو أيضاً ما يصح ترجمته كذلك بالمعنى. ومن جانب آخر ما يطلق عليه المؤلفان اسم «التعبير» Interpretant، الذي يقابله مورس، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بالفكرة Thought أو التصور Concept عند أرسطو. فالعامل الأول هو الذي يقع تحت باب علم المعنى الذي تواضعنا عليه، أما الثاني أي التعبير، فيدرجه مورس تحت علم المراس لأنه رد الفعل الناجم عن المعبر عند ادراكه المعنى Significatum. ولا شك في أن كون الاثنين متضايقين، على ما يظهر بالتفصيل في التحليل الظاهري للدلالة عند هوسرل Husserl، هو سبب الاشكال. وخلافاً لما يوجيه قول مورس، كان التمييز ما بين المعنى والتعبير معروفاً عند القدماء إنما بالطبع بتعابير مثالية بعيدة كل البعد عن مفهومه السلوكي. فما يسمونه بالكلي العقلي ليس سوى

اللفظية ولا تجيز كل التقاليد الممكنة، بل تنفرد كل لغة بعدد معين من تلك الأصوات وبقواعد محددة لتكوين الكلمات منها. وهذا التركيب، بالإضافة إلى أنه يحدد امكانية المزج بين الحروف، يجري بتسلسل واحد زمني يأبى التعدد الصوتي الواقع أحياناً في المدلولات الخارجية.

بالطبع، في بعض الأنواع الإيقونية، قد تقترب العلامة كثيراً من مدلولها، كما في النحت والرسم الخ... لكن، حتى في هذا المجال، لا تتحرر الدلالة تماماً من شروط الإدراك الحسي، ومن دستور Code الاتصال المعمول به. فهكذا مثلاً، ما زال يستعمل في الرسم منذ عصر النهضة، التدرج في الأحجام للدلالة على العمق، بينما في القرون الوسطى، كان هذا التدرج يشير إلى مكانة الشخص الممثل. فبقدر ما كان رسم الشخص كبيراً كانت مكانته رفيعة. وكذلك كان الفنان في عصر النهضة يرسم الصفات التي يراها، أما الفنان التكعبي فيضع الصفات الحاضرة في ذهنه عن الشيء، حتى وإن استحال رؤيتها معاً من زاوية بصرية معينة.

ضمن مفهوم الايقونة يذكر بيرس ثلاثة أصناف: الصورة Image، وهي تشارك المدلول بالصفات البسيطة، والتمثيل البياني Diagram، الذي يشبهه بالترتيب العلائقي، وأخيراً الاستعارة Metaphor.

أما القسم الثاني من أقسام العلامة أي الشاهد أو الدليل (انكليزي: Index؛ فرنسي: Indice)، فبيرس يعرفه بالاتصال الدينامي (وضمنه المكاني) مع الموضوع العيني من جهة، ومع حواس أو ذاكرة الشخص من جهة أخرى. وهو يأخذ الشاهد بمعنى عام جداً يشمل كل علامة بينها وبين موضوعها مجاورة فعلية واقعية. هذه المجاورة قد تمتد من العلية إلى مجرد الاتفاق، فهكذا مثلاً الدخان شاهد على النار، والصراخ شاهد على الوجود والتصيح دليل على الشيء المصعب عليه وكذلك أسماء الإشارة: هذا وهذه الخ... تحت هذا المفهوم العام يندرج كثير من أصناف العلامات الشائعة في بعض اللغات منها:

ما يسمى بالفرنسية Index، وما يمكن أن نطلق عليه بالعربية اسم «القرينة». فالقرينة تنحصر في العلامات التي بينها وبين مدلولاتها مجرد جوار أو تلاصق. العارض Symptôme، وهو علامة مرضية ترتبط بمدلولها ارتباطاً طبيعياً.

الإشارة Signal، وهي تتميز بقصدية الاتصال، مثل أضواء السير وصفارة انطلاق السبق الخ...

الطبيعية، لكنونها تعتمد على تجربة باطنية ذاتية، وخصوصاً في العلاقة بين الجسد والنفس، لا تستدعي على الأقل العمل الفكري المطلوب في الدلالة العقلية المعتمدة على الإدراك الخارجي، بل كأنما الانتقال من الدال إلى المدلول يحصل بصورة عفوية ومباشرة.

أما القسم الأخير أي الدلالة الوضعية، فهي تلك التي يحصل فيها الانتقال من الدال إلى المدلول لا لعلاقة عليّة بين الاثنين ولا لطبيعة الدال بل بسبب قاعدة متفق عليها، سيات كانت هذه القاعدة الدلالية من وضع الفرد أو من وضع الجماعة. من هذا القبيل دلالة الألفاظ على المعاني.

إن تحقق علاقة ما من العلاقات الثلاث بين الدال والمدلول لا ينفي تحقق إحدى العلاقتين الباقيتين، بل بحسب التعريفات المذكورة، تستلزم كل علاقة طبيعية علاقة عقلية، لأن إحداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول إنما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص. وقد تجتمع الدلالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث، كما في لفظة «أخ» للسعال.

بالرغم مما في هذا التقسيم من ابهام وخلل، إلا أنه بوجه عام يقترب من التقسيم الجاري حديثاً في علم السيميائية والذي وضعه بيرس بالنسبة إلى علاقة العلامة بموضوعها. فعلى هذا الصعيد يميز بيرس كذلك ثلاثة أنواع من العلامات: الايقونة Icon والشاهد أو الدليل Index والرمز Symbol. تقوم الايقونة على شبه فعلي بينها وبين مدلولها، من كل أو بعض الجهات. فالصور الفوتوغرافية والرسوم والخرائط الجغرافية هي أمثال هذا الصنف من العلامة. وكذلك، قد توجد الدلالة الإيقونية في الألفاظ، فهكذا مثلاً صوت «كيكي كيكي» في اللغة العربية يقلد صياح الديك. لكن على المستوى اللفظي، لا تتحقق هذه الدلالة بتطابق كلي بل جزئياً فقط؛ ويشهد على ذلك اختلاف الدالات باختلاف اللغات. فمع أنه يوجد شبه بين الألفاظ «كيكي كيكي» بالعربية و«Cuckoo» بالانكليزية و«Cocorico» بالفرنسية و«Kikcerki» بالألمانية، هناك غير فارق في الرسم الصوتي لصياح الديك. ومجال المقارنة في الألفاظ المحاكاة للمدلولات الخارجية بين لغات متنوعة يمتد من شبه تقريباً تام كما بين لفظتي «شنخر» العربية و«Schnarchen» الألمانية، إلى الاختلاف الكلي كما بين «عواء» و«Abolement» الفرنسية. ويعود ذلك من جهة إلى أن التصوير بالكلمات مقيد في كل لغة بثلاثة الأصوات وطريقة مزجها. فاللغات الطبيعية لا تستعمل كل الأصوات

- Barthes, Roland, Eléments de sémiologie, Paris, 1964.
- Bense, Max, Semiotik, Allgemeine Theorie der Zeichen, Baden-Baden, 1967.
- Bentele, G. Bystrina, I, Semiotik, Stuttgart, 1978.
- Eco, Umberto, La Struttura assente, Milano, 1968.
- Kristeva Julia, Semiotiké, Paris, 1969.
- Morris, Charles, Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938.
- Morris, Charles, Signification and Significance, Cambridge, 1964.
- Morris, Charles, Signs, Language and Behaviour, New York, 1946.
- Pierce, Ch., Philosophical Writings of Pierce, New York, 1955.
- Saussure, F., Cours de linguistique générale, Paris, 1967.
- Sebok, Thomas, Contributions to the Doctrine of signs, Bloomington, 1976.

عادل فاخوري

إضافة

السيميائية. حفظتها اللغة من مادة «سوم» بمعنى العلامة ووزنها فعلياً، وحفظها المصطلح التراثي بما يعني الأخيلة التوهيمية المندرجة تحت الطلسم السحري، واستبد هذا المعنى باللفظ المذكور وأما ما عداه، وتفادياً لهذا الالتباس ينبغي أن يوضع في مقابل المصطلح المثبت كلمة: السيمية نسبة إلى السيمة بمعنى العلامة، وبهذا الصنيع ندفع كل إبهام أو إبهام.

عبدالله العلايلي

القسم الأخير من ثلاثية بيرس يسمى الرمز Symbol. ويقوم الرمز على المجاورة المتواضع عليها والمكتسبة بالتعلم، بينه وبين المدلول. وبالتالي فالرمز لا يتم إلا بقاعدة تحدد علاقة المجاورة، وهو لا يستلزم أدنى شبه أو علية أو اتصال خارجي مع المدلول. من هذا القبيل العلامات اللغوية. بالطبع، يخرج تعريف الرمز بهذا الشكل عن الاستعمال المتعارف عليه في الآداب والفنون. لكن بيرس يبرر هذا الخروج بالعودة إلى المعنى الأصلي للكمة Symbol. ففي اليونانية يرجع معنى هذه الكلمة إلى الوقوع - مع (6vp-BOΛOV)، ولذلك كان أرسطو يقول عن الاسم إنه رمز (6vp-BOΛOV) أي علامة وضعية. أما الرمز بالمفهوم الشائع فيجب إدراجه عند بيرس تحت قسم الأيقونة، إذ إنه يفترض شيئاً ما بينه وبين المدلول. ان نظرة سريعة على كل من التقسيمين للعلامة عند العرب وبيرس قد توحى بهذه المقارنة:

| دلالة طبيعية | دلالة عقلية | دلالة وضعية |
|--------------|-------------|-------------|
| إيقونة | شاهد | رمز |

لكن استقصاء البحث في كل من التعريفات والأمثلة الواردة في النظريتين ينفي التطابق المقترح. فمن بعض التفسيرات التي مررنا عليها، للدلالة الطبيعية يمكن الوقوع على تلاؤم بينها وبين الأيقونة؛ إنما الأمثلة التي يوردها المؤلفون العرب في مجال الدلالة الطبيعية كالمعارض والإمارات الدالة على الحالات النفسية، تنتمي عند بيرس في الدرجة الأولى إلى الشاهد Index. كما أن الدلالة العقلية أخص من الشاهد إذ تنحصر في علاقة السببية بينما الدليل يعم كثيراً من العلاقات التي يعدها العرب من باب الدلالة الوضعية.

لا شك في أن إمكانية تداخل هذه الأقسام في علامة واحدة وعدم غلبة أحدها على الآخرين أحياناً هما من أسباب تصنيف بعض العلامات تحت قسمين مختلفين عند العرب وعند بيرس. لكن مع ذلك تبقى النظريتان مختلفتين من حيث الكنه.

مصادر ومراجع

- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتونا، 1862.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، طبعة ثانية، دار الطليعة، 1981.

شاهد

Témoin
Temoin
Der Zeuge

سبيل المثال، ليس لها اتصال مباشر بموضوعها، وبالتالي فهي تقوم بدور الشاهد فقط من حيث أنها تمكن من تعيين الشخص. فإذا كان الشخص غير معروف من السامع احتاج هذا الأخير إلى شواهد أصيلة كمحل الإقامة وتاريخ الولادة والتوقيع الخ... حتى يتم له تعيين الشخص.

عادل فاخوري

شخص

Personne
Person
Person

ان كلمة شخص كمداول فلسفي، تنحدر إلينا من الثقافة الغربية. ففي بداية القرن العشرين بدأت تتكون اتجاهات فلسفية عند المفكرين الذين أخافهم التقدم الصناعي الهائل الذي بدأ يفرض سيطرته وأنماطه على الحياة. حيث أخذت وسائل الانتاج والتنظيم الصناعي الدقيق يحلان محل الانسان خالقين نوعاً من الحياة الجديدة ومستبدلين العلاقات الشخصية بين الناس بعلاقات آلية حيث لا مكان للقيم فيها.

وقد عبّر برغسون عن خوفه هذا وعن المساوية التي أفرزها ذلك العصر بكتابه الشهير «مصدرا الأخلاق والدين»، وشارلي شابلن في فيلمه السينمائي «الأزمة الحديثة»، أما الأمر الثاني فهو السيطرة التي كانت تتمتع بها التيارات الفلسفية، وأهمها المذهب التجريبي والحسي والعضوي، التي كانت ترى في الانسان كائنأ عرضياً وظرفياً يتكون من عدة عوامل مجتمعة بالصدفة.

أو أيضاً ما يمكن تسميته بالدليل بالمعنى الخاص. هو أحد الأقسام الرئيسية للعلامة عند بيرس Peirce، بإزاء الإيقونة Icon والرمز Symbol. يتميز الشاهد عن غيره من العلامات بعلاقة المجاورة بينه وبين الموضوع. وبسبب هذه العلاقة المباشرة مع الموضوع، كان من طبيعة هذا الأخير أن يكون فرداً أو حدثاً مخصوصين متعينين في المكان والزمان. من أمثال الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي ارشادات عن الطريق، التصبيغ، الأسهم، الأعداد الترتيبية Ordinal، أسماء العلم، أسماء الاشارة، ضمائر الوصل، الخ...

يُحتاج إلى الشاهد عند كل تعيين لشيء ما. فأية معلومات عن الواقع الخارجي لا بد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال. وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية.

قد يدل الشاهد على موضوعه بطريقة بعيدة، وذلك أن يتوسط بينهما شاهد آخر أو أكثر. فالدخان شاهد على النار، وهذه بدورها قد تكون شاهداً على وجود بيت. بهذا الإطار يميز بيرس نوعين من الشواهد: شاهد أصيل يرتبط مباشرة بموضوعه، وشاهد منحدر. فهكذا مثلاً تشكل الطريق التي تؤدي إلى مدينة ما شاهداً أصيلاً على المدينة، بينما اشارة السير التي تدل على هذه المدينة هي شاهد منحدر. وبنوع عام كل الشواهد اللغوية ليست أصيلة. ذلك أن أسماء العلم، على

مصادر ومراجع

- جرفانيون، ل.، ما هو الشخص؟، باريس، 1969.
- دسكيو، م.، دراسات حول الشخصية، باريس، 1949.
- شيلر، ماكس، طبيعة وأشكال التعاطف، الترجمة الفرنسية، باريس، 1950.
- كوبري، أ.، الشخص - ب. ي. ف. باريس، 1961.
- لأكروا، جان، الماركسية والوجودية والشخصية، باريس، 1951.
- مونييه، أمانويل، الشخصية، تر. محمود جمول، المنشورات العربية.
- نادونسل، موريس، اكتشافات شخصية، باريس، 1970.
- نادونسل، موريس، الشخص الانساني والحب، ب. ي. ف.، 1943.
- نادونسل، موريس، نحو فلسفة للشخص والحب، أوبيه، 1957.

كميل الحاج

شخصية

Personnalité
Personality
Charakter

يحتل مفهوم الشخصية في الوقت الحاضر موقعاً مركزياً في مجال علم النفس وهو نقطة التقاء غالبية ميادين هذا العلم. إذ ما من ميدان في علم النفس إلا ويتناول الشخصية في جانب من جوانبها ومن وجهة نظر معينة. فعلم النفس الفيزيولوجي، على سبيل المثال، يهتم بدراسة المستوى العضوي من الشخصية أي ما عرف باسم الجبلة. ويدرس علم النفس التكويني تطور مختلف وظائف الشخصية الذهنية منها والجنسية - العاطفية. ويبحث علم النفس العام في ما اعتبر الجانب الثابت من الشخصية، أي بعبارة أخرى، ما عرف باسم الطبع. وتشكل الفوارق النفسية بين الأفراد موضوع دراسة علم النفس الفارقي. أما علم النفس الاجتماعي، فيحاول أن يستخرج نمط العلاقات القائمة بين الشخصية والثقافة الاجتماعية وأن يبرز القوانين التي تحكم تحول الكائن البشري من كتلة حاجات ونزوات بيولوجية إلى كائن اجتماعي يخضع سلوكه لمعايير وقيم محددة.

ورغم أهمية الموقع الذي يحتله مفهوم الشخصية في مجال علم النفس، لا يزال مضمونه حتى الآن يفتقد إلى بعض

أضف إلى ذلك التيار المثالي الفرنسي الذي كان يعتقد أن لكل البشر «أنا شاملة واحدة للمجتمع» بدون النظر إلى الوجود الفردي الخاص المتميز. وهذه الأنا هي مقطوعة الجذور وليس لها انتماءات واقعية ولا تعترف بوجود «الشخص الآخر». وسط هذا الجو المسيطر قامت ردة فعل عنيفة من قبل فلاسفة سُموا بفلاسفة «الشخص»، جاعلين من الشخص المركز الأسى في الكون، وهذا الشخص قائم على الحرية «وهذا الشخص ليس من المسلمات البديهية ولكنه واجب الكينونة، وهو ليس كائناً فردياً أو كائناً عاماً ولكنه توتر بين الاثنين» كما حدده الفيلسوف الشخصاني جان لأكروا.

فالشخص بالنسبة لهؤلاء كائن حيواني ولكي يكون اجتماعياً، «فهو بحاجة إلى الخروج من ذاته نحو الخارج أي نحو المجتمع، فلذلك عليه أن يتمتع بالحرية الداخلية والحرية الخارجية. وهذا الشخص ليس حراً إلا حينما تكون جميع المخلوقات الانسانية المحيطة به رجالاً ونساء حرة كذلك. فالحرية يجب أن تكون من الحرية وبالحرية وللحرية. الشخص هو أيضاً التزام، لأن الالتزام هو العمل الذي هو الصلة بين الشخص والآخرين. فالعمل هو سبيل المعرفة وهو سبيل تغيير العالم وما الحرية إلا عمل سام يؤكد الشخصية من الداخل.

والانسان يبدأ أن يكون شخصاً عندما يرفض الخضوع لأية قوة عمياء مهما كانت ومن أين أتت، وعندما يقر بأن القيمة العليا في الإنسان هي العقل والقيم الأخلاقية والمجتمعية. إن ماكس شيلر حدد الشخص بأنه «جوهر ومركز للقيم». وكابرييل مارسيل قال: «إن الانسان لا يستطيع أن يكون شخصاً إلا عندما يدخل في علاقة وجدانية وحميمة مع الشخص الثاني، أي «الأنت» ومصير الشخص لا يكون إلا داخل الجماعة».

فالعلاقة مع الآخرين تشكل وسيلة لا يستطيع الشخص بدونها أن يحقق إنسانيته. وكان شعار أمانويل مونييه «إن الفرد هو للمجتمع والمجتمع هو للشخص ولست موجوداً إلا مع الآخرين وبالآخرين وفي نهاية المطاف أن أكون هو أن أحب».

إن النتيجة الأخلاقية الناتجة عن هذه النظرة الفلسفية، تؤكد المساواة بين الأشخاص وتسقط كل الفروقات بين الجنس البشري وتعطي كل الأشخاص صفات جوهرية مماثلة لصفاتهم الكينونية.

يقال مثلاً: « الشخصية هي ما يسمح بالتنبؤ بما سيفعله فرد ما في وضعية محددة ».

ويميز النفساني الأميركي ألبرت بين خمس فئات من التعريفات للشخصية:

– الفئة الأولى من هذه التعريفات تفتقد الدقة والتحديد، كأن يقال على سبيل المثال: « إن الشخصية هي مجموعة المؤهلات الفطرية والمكتسبة لدى الفرد ».

– الفئة الثانية تركز على الجانب التكاملي والنبوي. مثلاً: « الشخصية هي التنظيم لمؤهلات الفرد ».

– الفئة الثالثة من التحديدات تعطي الأهمية للطابع التراتبي الذي تتصف به عملية التنظيم. فويليام جيمس William James 1842-1910 كان يميز بين الأنا المادي والأنا الاجتماعي والأنا الروحي، والأنا الصافي.

– أما الفئة الرابعة، فتستند إلى فكرة التكيف وتعتبر أن « المؤهلات المكتسبة والمنظمة تمثل تكيفات الفرد مع محيطه ».

– أخيراً تركز الفئة الخامسة من التعريفات على الطابع الاصلي والفريد لهذا التنظيم المتكيف الذي تمثله الشخصية.

ويحاول ألبرت، انطلاقاً من هذه التعريفات، أن يعطي تحديداً جديداً للشخصية فيقول: « الشخصية هي التنظيم الديناميكي للأنظمة النفس – فيزيائية التي تحدد تكيف الفرد الفريد مع محيطه ».

أما فيلو Filloux، فيقترح التعريف التالي: « الشخصية هي الشكل الفريد الذي تتخذه مجموعة الأنظمة المحددة لسلوك الفرد خلال تاريخه الحياتي ».

وتسمح لنا هذه التعريفات المختلفة باستخراج العناصر الأساسية لمضمون مفهوم الشخصية:

أولاً: الشخصية فريدة، وخاصة بفرد واحد وإن كان لهذا الفرد سمات نفسية مشتركة مع الأفراد الآخرين.

ثانياً: ليست الشخصية مجرد مجموعة وظائف، بل هي عملية تنظيم وتكامل.

ثالثاً: الشخصية زمنية لأنها خاصة بفرد له بعده التاريخي. وإذا كان مفهوم الشخصية يشير إلى هذه الفردية النفسية، فالسؤال الذي يطرحه النفساني هو التالي: كيف يمكن أن تتكون هذه الفردية النفسية؟ ويتضمن هذا السؤال بحد ذاته الأسئلة الرئيسية التالية: كيف نفتر ونفهم الشخصية؟ وما هي المحددات التي تحكم تشكيل الشخصية وإنشاءها وتطورها؟ والاجابة على هذه الأسئلة من شأنها أن تعطي لمفهوم

التحديد. وقد أشار النفساني الفرنسي هنري بيرون Henri Pieron 1881-1964 إلى هذه الظاهرة فقال إن هذا التعبير – أي الشخصية – هو من « أكثر الكلمات استعمالاً في علم النفس المعاصر، ويشكل في الوقت نفسه إحدى التعابير التي خضعت لدلالاتها لأكبر قدر ممكن من التغييرات ». ذلك أن دلالة هذا التعبير قد اختلفت باختلاف النظريات النفسية ومناهج البحث المتبعة. وقد استطاع النفساني الأميركي ألبرت Allport أن يستخرج أكثر من خمسين تحديد مختلف لمفهوم الشخصية.

إن كلمة « شخصية » في اللغات الغربية Personnalité-Personality تشتق من التعبير اللاتيني « برسونا » Persona، وهو يشير إلى القناع الذي كان يضعه الممثل اليوناني أثناء أدائه المسرحي، وذلك للإشارة إلى دوره. ويعلق ألبرت على الجذور اللاتينية للكلمة، ويقول إن تعبير برسونا قد تضمن منذ البدء، وبالإضافة إلى مضمونه الأصلي أربعة معاني مختلفة، وهي:

– المظهر الخارجي.

– الدور الذي يؤديه الممثل.

– الممثل نفسه.

الشخص، مع كل ما تتضمن هذه الكلمة من دلالة تقييمية.

وقبل أن نورد بعض التحديدات الأساسية التي أعطيت لمفهوم الشخصية، لا بد أن نبدد التباساً شائعاً لدى الكثيرين. فتعبير الشخصية في القاموس النفساني، لا يشير إلى أي تأثير نفسي يمارسه فرد ما على فرد آخر. (وهذا هو المضمون الذي ينسب عادة العامة إلى الكلمة حين يقال على سبيل المثال، إن « فلاناً » يتمتع بشخصية قوية)، فالمضمون العلمي لتعبير الشخصية – وإن افتقد لبعض التحديد – يؤدي إلى القول إن كل فرد يمتلك شخصية متميزة، أي أنه يمتلك مجموعة معينة من الخصائص النفسية التي تميزه عن غيره من الأفراد، فالشخصية بشكل عام هي ما يميز سلوك الفرد عن الآخر.

ولعل أقدم تحديد للشخصية هو للفيلسوف سينيكا Sénèque (4 ق.م. – 65 م) الذي قال: « ليست الشخصية شيئاً فطرياً. إذ يتعين على الفرد أن ينجز وحدة شخصه وهويته ».

ومما لا شك فيه أن التحديد الأبسط للشخصية هو التحديد الذي يركز بشكل خاص على الناحية الوصفية، كأن

على ذلك ، نلاحظ أن علماء الطباع يعتبرون أن الشخصية تتألف من مجموعة من السمات النفسية الأساسية. ويؤدي جمع هذه السمات إلى بناء عدد محدد من الأنماط بحيث يمكن إدراج أي فرد ضمن أحدها. ويتجه علماء الطباع إلى اعتبار الشخصية عنصراً سكونياً وثابتاً. وهي، في رأيهم، عبارة عن « طبيعة » تتحدد بيولوجياً. وهم في ذلك يهتمون دور العامل الاجتماعي والعامل التاريخي في انبثاق الشخصية.

وقد حاول التيار الذي عُرف باسم التيار الثقافي الاجتماعي أن يبرز دور العامل الاجتماعي في تشكيل الشخصية. وقد ضم هذا التيار علماء تعمقوا في دراسة التحليل النفسي ونظريات الاناسة. وهم ينطلقون من فكرة مركزية مفادها أن القيم الأكبر من سلوك الإنسان هو سلوك متعلم ومكتسب. على ذلك، يتغير السلوك بتغير المجتمعات وتختلف بالتالي الشخصية باختلاف الأطر الاجتماعية. فيكون لكل شعب خصائص نفسية تميزه عن غيره من الشعوب. وفي تحليلهم لنمط العلاقات القائمة بين الشخصية والمجتمع، ولجملة العمليات التي تحول الفرد إلى كائن اجتماعي، يركز هؤلاء العلماء إلى مفهوم الثقافة الاجتماعية. ويشير هذا المفهوم إلى مجموعة المعايير والقيم ونماذج التصرفات الخاصة بحياة الجماعة. ويخضع الفرد لعملية التثقيف الاجتماعي، وهي عملية يتعلم خلالها أشكال التصرف المقبولة في مجتمعه. وعليه، لا بد لأفراد مجتمع معين أن يشتركوا بسمات نفسية محددة تنتج عن خضوعهم لنفس الثقافة الاجتماعية. ويشير مفهوم « الشخصية القاعدية » الذي صاغه أبرام كاردينر Abram Kardiner عام 1937 إلى هذه البنية النفسية المشتركة لأعضاء مجتمع محدد. والشخصية القاعدية، على حد تعبير كاردينر هي: « بنية نفسية خاصة بأعضاء جماعة معينة وتظهر بأسلوب حياة ينسج عليه الأفراد فروقاتهم الفردية ».

إلا أن الفرد، وإن اشترك مع أعضاء جماعته ببعض السمات النفسية، يختلف عنهم بسمات أخرى، وذلك بفعل الطابع الفريد للخبرات الحياتية التي يمر بها. وتبرز هنا أهمية البعد التاريخي في تكوين الشخصية. فمن المستحيل تفسير الشخصية وفهمها إذا لم نأخذ بعين الاعتبار العامل الزمني الذي يعطيهما البعد التاريخي. فالشخصية ليست معطى ثابتاً أو جامداً يتحدد في لحظة تاريخية معينة وبموامل محددة. بل هي صيرورة وتطور. ويتضمن تاريخ الشخصية تجارب وخبرات. ويحاول الفرد امتصاص هذه الخبرات والتجارب وأن يكامل بينها وبين العاملين البيولوجي والاجتماعي ليؤلف

الشخصية مضمونه الفعلي. ومن نافل القول إن الاجابات التي أعطيت على هذه الأسئلة قد اختلفت باختلاف علماء النفس وانتماءاتهم النظرية.

يرى علماء النفس الفيزيولوجيون أن الشخصية تتحدد أساساً بالعوامل البيولوجية حيث تلعب الغدد الصماء الدور الرئيسي: فنشاط الغدد الجنسية هو الذي يفسر، في رأيهم، الفروقات النفسية بين شخصية الذكر وشخصية الأنثى. كما تبين لهم أن ضمور الغدة الدرقية ينعكس سلباً على النشاط الذهني. أما نشاطها الزائد، فيؤدي إلى انفعالية فائقة. وتلعب الغدة الجندرية دوراً هاماً في ضبط الاثارة العصبية. أما الغدتان الكظرية، فتدخلان بشكل بارز في حالات الانفعال. خلاصة القول إن علماء النفس الفيزيولوجيين يتجهون إلى تفسير سمات الشخصية بالافرازات الهرمونية. وقد غالى البعض في هذا الاتجاه واعتبر أنه من الممكن اختزال الشخصية إلى معادلة هورمونية.

وقد تبنى علماء الطباع موقفاً مشابهاً إذ اعتبروا أن الشخصية تتحدد بشكل رئيسي بالوراثة والجلّة الفيزيائية. ويظهر هذا الاتجاه بشكل خاص لدى كل من كرتشمير Kretshmer وشلدون Sheldon. فقد اعتبر كرتشمير أن البنية الجسمانية تحدد البنية النفسية أي الشخصية. وقد ميز بين ثلاثة أنماط نفس - جسمية وهي: النمط الضامر، والنمط البدني، والنمط العضلي.

ويتميز النمط الضامر، على الصعيد الجسماني أو الجسدي، ببنية فيزيائية نحيفة، وأطراف طوال، وجهاز عضلي غير تام بشكل كافٍ. أما على الصعيد النفسي، فيتصف أصحاب هذا النمط بالانطوائية، وهم مهوون من الناحية النفس - مرضية للفصام.

ويتصف النمط البدني من الناحية الجسمية بالجسم المستدير وهيمنة الأحشاء، والأطراف القصيرة نسبياً. أما على الصعيد النفسي، فيتصف البدني: حسب كرتشمير، بالانبساطية، وهو قادر على إقامة علاقات اجتماعية بسهولة. كما يبرز لديه استعداد للذهان الاهتياجي - الخوري.

أما السمات الجسمانية للنمط العضلي، فهي قوة البنية، ونمو الجهاز العضلي. ويتصف أصحاب هذا النمط على الصعيد النفسي بالعاطفية الجامحة والنزوية الفظة. وهم مهوون، حسب كرتشمير، للصرع.

وينحو شلدون منحنى « مشابهاً »، فيميز بين « المزاج الحشوي »، و« المزاج الدماغي » و« المزاج العضلي ».

ويمكن من خلال تحليل جدلي لمفهوم الشر توضيح معناه وبيان طبيعته، وعلاقته بالخير، ثم تحديد التصورات المختلفة التي قدمها الفلاسفة له.

ومن البداية نقول إن الشر يحتوي داخله على تناقض، يتبدى في هذه المفارقة التي تعطي الكينونة لما لا يحق له أن يكون. فالشر فكرة سلبية ذات وجود ايجابي، ولا يعني الوجود الايجابي وجود الشر الكوني، كمقابل للخير الكوني، حتى بالنسبة للفرق الثنائية الشرقية كالمأنوية والكيومراتية والزرادشتية وغيرها من فرق القائلين بأصلين للعالم. فإن نشأة الشر، الظلمة تفسر خطأ من الخير والنور في سعيه نحو الكمال. فالشر انحراف وعدم اكتمال الكمال، أي أنه عنصر دخيل ليس له الأولوية على، ومع الخير. ومع عدم سبق الشر وعدم تزامنه في الوجود مع الخير فهما متداخلان، أي أنهما في علاقة جدلية ضرورية سوياً، ومعنى ذلك أن للشر وجوداً قائماً بذاته ومستقلاً عن الخير، فهما قطبان متضادان كما يتبين هذا من المذاهب القديمة التي تربط بين الخير والوجود، والشر والعدم كما لدى القديس أوغسطين مثلاً. ومن هنا يتضح الفهم المعياري لطبيعة كل من الخير والشر، هذا الفهم الذي يعطي - ضمناً - أسبقية وعلواً وتسامياً للخير على الشر. فالشر تحالف مع الفوضى والاضطراب فهو يعطي ضرباً من الانقسام والتوزع لأنه ضد الخضوع للقيم العليا التي تسعى إلى ضرب من النظام والتكامل في الشخصية. فكل من الخير والشر لا يمثل موقفاً متساوياً يتعادل مع الطرف الآخر تعادلاً مطلقاً. وكما يقول لافيل Lavelle «نحن لا نستطيع أن نحدد الشر تحديداً ايجابياً فلا يكفي أن نقول إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الأخير هو الخير، بل يجب القول بأننا من المستحيل أن نذكر الشر دون أن نشير في الأذهان فكرة الخير على اعتبار أن الشر بمثابة سلب له، أو نفي أو حرمان». وليس معنى هذا انكار وجود الشر أو القول إنه عدم بل إعطاؤه فقط معنى نسبياً.

ويجب التأكيد هنا على ايجابية مفهوم الشر (وكل المفاهيم السلبية المماثلة)؛ فإذا تعاملنا مع مفهوم الشر من منظور معاصر، أي باعتباره يمثل مع الخير ومع غيره من المفاهيم الأخلاقية والجمالية أجزاء من نظرية عامة في القيمة فنستطيع أن نؤكد هذه القطبية التي تميز مفاهيم القيم، فبينما تكون الأشياء والوقائع محايدة فإن القيم تقدم نفسها كما لو كانت ذات مظهر مزدوج ايجابي وسلي كالعذالة والظلم، الجمال والقبح، الخير والشر. ولا يجب أن يفهم أن سلب

هذه الوحدة الفريدة من نوعها والتي هي الشخصية. والأنا هو الركن الذي ينجز - باستمرار - عملية التكامل هذه. فتكون الشخصية، على حد تعبير الدكتور نزار الزين، «التكامل الجدلي لأبعاد جبلّة نفس - فيزيائية، تندمج اجتماعياً، ولها تاريخها الخاص، وتحقق الكائن المتموضع بصورة معيارية في ثقافة اجتماعية».

مصادر ومراجع

- الزين، نزار، أصالة الأنا والوظيفة التكاملية، دراسات نفسانية، مجلة يصدرها قسم علم النفس في كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1974، عدد 1.
- Allport, G.H., Personality, Holt, 1937.
- Filloux, J.C., La Personnalité, Paris, P.U.F., Coll. Que sais-je?, 1965.
- Nuttin, Joseph, La Structure de la personnalité, Paris, P.U.F., Coll. SUP, 1968.
- Reuchlin, Maurice, La Psychologie différentielle, Paris, P.U.F., Coll. SMP, 1969.

رالف رزق الله

شَرّ

Mal
Evil
Öbul - Böse

الشرّ مفهوم أخلاقي نسبي يختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر بدرجة كبيرة بحيث أن تصورات الناس عنه قد يناقض بعضها بعضاً. وبشكل عام يرتبط مفهوم الشر بالسوء والفساد والألم والكآبة والتعاسة. وهو موضوع للرفض والذم والتقييد من الإنسان الذي يحاول التخلص منه، أو انكاره كما عند الصوفية باعتباره وجوداً غير حقيقي، ظاهرياً، خادعاً، أو التقليل من أهميته وتبريره كما عند ابن سينا في العصور الوسطى ولاينتز حديثاً. ومع كل ما يتصف به الشر من سلبية إلا أن هناك تأكيداً لضرورة وجوده. فالشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية وبالتالي لا يمكن قيام حياة أخلاقية بدون التصادم معه. فهو العقبة التي ينبغي على الانسان تجاوزها. وهو عند المفكرين «افتراض ضروري» وظيفته أن يحفز الارادة للتغلب عليه وصولاً إلى تحقيق الخير واعلاء القيم (انظر مادة خير) ويؤكد الفلاسفة تمايز الخير والشر.

3 - الشر الميتافيزيقي: وهو عدم اكتمال صورة الشيء، والشر المطلق هو العدم المطلق.

ويمكن أن يطلق لفظ الشر المعرفي وهو الجهل، والشر الاستطقي وهو القبح.

وقد أسهم المعتزلة والأشاعرة وأهل السلف في مناقشة هذا المفهوم مع مفهوم الخير تحت عنوان «الحسن والقبح» (انظر مادة خير).

وأخيراً فربما جاز القول بأن تأكيد الشر واعتباره شيئاً موجباً قد ساعد على إحداث وعي بالخير: فكل منهما تزداد قوته بازدياد قوة الآخر. فيرى هيغل Hegel «أن بلوغ الانسان السعادة لا يأتي إلا بعد تعرضه لأحلك الظروف. وأن الوعي الشقي والذي يعد وعياً ذليلاً لوجود الشر الكامن فينا هو الذي يؤدي إلى الوعي بالسعادة». عند وليم جيمس W. James 1842 - 1910، «أن الخبر لا يعني نفي الشر وإلغاءه فقط بل يعني الانتصار على الشر». ويبدو أنه رغم كثرة التعريفات النظرية للشر فهو في صميمه مشكلة عملية. فالشر هو ما يجب أن نكافح ضده ونعمل على القضاء عليه وليس هناك سوى اتجاه عملي واحد هو ما يعبر عنه بالقول «أنا ضده» وهنا يقتضي تعريفاً موحداً تتفق عليه معظم تصورات الفلاسفة. وإذا كان الخير هو ما يحقق رغبات الجميع فإن الشر هو ما يؤدي فرداً واحداً فقط وينفي على الجميع رفضه.

ويمكن الإشارة إلى تلك المشكلة التي شغلت الفلاسفة في بحثهم في العناية الإلهية، وهي مشكلة الشر Problème du mal وهي التي نتجت عن محاولة التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم مع وجود الله الخالق المنظم الرحيم. وقدمت في ذلك إجابات عديدة لعل أهمها ما قدمه ابن سينا، ولايبنتز Leibnitz 1646-1716 في قولهما أن الشر في هذا العالم يوجد بأقل قدر ممكن وأن العالم الحالي رغم كل ما فيه من شرور وحروب وكوارث وأمراض، فهو أفضل العوالم الممكنة.

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، تلييس إبليس، نشرة منير الدمشقي، بيروت، 1928.
- أفلاطون، فيدون (ضمن مجموعة محاورات أفلاطون)، تر. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- أفلاطون، محاورات الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1968.
- أوغسطين، الإعترافات، تر. الخوري يوحنا الحلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

القيمة أو القيمة السالبة تتضمن نقصاً لقيمة موجبة. فالقيم السلبية توجد بذاتها ايجابياً.

ويمكن أن نجد تصوراً للشر عند سقراط يربط بينه وبين الجهل وذلك في اطار رأيه في أن «الفضيلة علم والرديلة جهل» فالخير فكرة قوية للغاية بحيث أنه إذا أدركها شخص فلن يتردد في العمل تبعاً لها. وبالتالي يكون الشر نوعاً من الخطأ، والخطأ نوعاً من الجهل.

وعند أفلاطون يرجع الخير والشر إلى حياة سابقة قبل وجودنا في هذا العالم كما يتضح ذلك في محاورات «فيدون» وبالتالي يكون الشر طبعاً كامناً في بعض الناس بفعل تأثير الجسد والمادة في النفس. ويتضح من هذا أن نظريات أفلاطون وسقراط تضمنت انكاراً للطابع الموجب للشر فقد أرجعته إلى الجهل.

وفي المسيحية واليهودية والتي تعترف - على العكس من الاسلام - بالخطيئة الأصلية، فهناك نزعة للشر موجودة في الإنسان أطلق عليها القديس بولس «الصراع بين قانون الجسد وقانون الروح». ونجد أن كيركغارد في كتاباته - وقد تبعه الوجوديون - في ذلك - قد أكد الوجود الايجابي للشر الذي على الانسان أن يصارعه دوماً. وعند شوبنهاور Schopenhauer 1788 - 1860 يمكن تأكيد نظريته التشاؤمية ورؤيته للطبيعة المشبعة بالشر والتي تأثر فيها كثيراً بالديانات الشرقية. وفي كتابه «العالم ارادة وتمثل»، يؤكد أنه لما كان العالم ارادة، فلا بد أن يكون عالم عناء وآلام وذلك لأن الارادة نفسها تدل على الحاجة، واشباع هذه الحاجة أكبر دائماً من كل اشباع، إذ إنه بعد اشباع كل رغبة تبقى عشرات الرغبات لم تشبع، والحياة شر لأن الألم هو دافعها الأساس وحقيقتها وليست اللذة إلا مجرد وقف سلمي للألم، بل أنه أيضاً كلما ارتقى النظام زاد الشقاء؛ «فحين تصبح ظاهرة الارادة أكثر كمالاً لا يصبح الشقاء أكثر ظهوراً». فالحياة حرب فنحن نجد في كل مكان في الطبيعة الصراع والتنافس والنزاع بين الكائنات والانسان ذئب للانسان مما يدل أن الحياة أولاً وأخيراً شر.

ويتبين من فهم الفلاسفة السابق أن الشر يطلق على ثلاثة أنواع:

- 1 - الشر الطبيعي: وهو يطلق على الضعف في تكوين الفرد وآلامه ومرضه.
- 2 - الشر الأخلاقي: الذي يتعلق بالرديلة والخطيئة والكذب والعدوان.

الشريعة - هي في نظر علماء المسلمين أربعة: القرآن، السنة، الإجماع، القياس.

كما أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

النوع الأول: أحكام قطعية الثبوت والدلالة ولا مجال للإجتihad فيها.

النوع الثاني: أحكام اجتهادية، إما لأنها ظنية الثبوت أو لكونها ظنية الدلالة.

فلفظ الشريعة - في الفهم الديني - لم يعد يدل على معناه الأصلي في اللغة وهو المورد أو الطريق، ولا على معناه الأول في القرآن وهو المعنى اللغوي ذاته، لكنه أصبح يعني كل أحكام النظام الإسلامي، ما تعلق منها بالدين وما اختص بالتشريع، سواء وردت في القرآن أم في السنة أو في الإجماع أم في التفاسير.

والشريعة الإسلامية هي مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع. والشرعي هو المنسوب إلى الشرع، ويطلق على ما يوافق الشرع. وينطبق عليه، أو ما يتوقف على الشرع، ويقابله الحسي، والطبيعي، نقول: الابن الشرعي أي ما يتخذه المرء إبناً له بمنزلة الإبن الطبيعي. (Légitimité). La Légitimité انظر: caractère de ce qui est légitime. d'un pouvoir, d'un acte. Qualité d'un enfant légitime (ou légitimité). والوارث الشرعي. والدفاع الشرعي عن النفس، وقد يطلق على القضاء، أو على حكم القاضي الموافق للشرع. وتسمى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية، كما أن الرئيس الذي يتولى الحكم وفقاً لقواعد الدستور يسمى بالرئيس الشرعي.

والشرعية légalité, légitimité صفة الأفعال المطابقة للقانون أو المعتدة بالقانون.

فنظرية شرعية السلطة تحتل معنيين أحدهما فلسفي والثاني إجتماعي:

1 - الشرعية بالمعنى الفلسفي:

إن الحكومة الشرعية هي الحكومة التي تتولى السلطة، التي يؤمن الشعب أنها هي السلطة الحقيقية.

فأنصار الملكية مثلاً في بلد ما، لا يعتبرون الحكومة شرعية، إلا إذا كانت السلطة بيد الوريث الشرعي للملك.

وأنصار الحكومة التمثيلية، لا يعتبرون الحكومة شرعية، إلا

- صالح، محمد، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.

- العقاد، عباس محمود، إبليس، بحث في تاريخ الخير والشر، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.

- المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج. 11.

- Hegel, The Phenomenology of Mind, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols., Macmillan, New York, 1910.

- Lavelle, Traité des valeurs, Paris, 1951.

- Schopenhauer, Le monde comme Volonté et comme représentation, Tr. par Bureloup, Paris, 1924.

أحمد عبد الحليم عطية

شريعة

Légalité

Légalité

Legalität-Gesetzlichkeit

الشرع في اللغة هو البيان والإظهار، شرع الشيء أي بيّنه وأوضحه، ومنه: شرع السنة، أي بينها وأوضحها. والشرع مرادف للشريعة، وهي ما شرع الله لعباده من الأحكام، وقيل: هي السنة، والطريق في الدين.

والشريعة في لغة العرب تطلق على الطريق المستقيم كما تطلق على مشرعة الماء وهو مورد الشاربة.

والفقهاء المسلمون يريدون بها «الأحكام التي شرعها الله لعباده على لسان رسول من الرسل».

وسميت هذه الأحكام بالشريعة لاستقامتها وعدم انحرافها عن الطريق المستقيم كما وأنها شبيهة بمورد الماء في أن كل منها سبيل للحياة، فهي تحمي النفوس والعقول وهو يحمي الأبدان.

فلقد استعمل لفظ الشريعة في الإسلام - أولاً - بمعناه الذي يفيد أن شريعة الإسلام هي سبيل الإسلام أو منهاجه.

ثم نقل بعد ذلك إلى كل أحكام الدين، فأصبحت الشريعة تعني كل ما ورد في القرآن من سبل للدين ونظم للعبادات وتشريعات للجزاء أو للمعاملات.

ثم أصبح أخيراً يعني كل أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات، وما جاء في السنة النبوية وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفسيرات المفسرين ونظرات الشراح وتعاليم رجال الدين.

ومصادر الأحكام الشرعية - التي يطلق عليها تجاوزاً لفظ

أما الشرعية الاجتماعية فهي تلزم بالواقع، دون أن تبحث فيما إذا كانت الشرعية، في ضوء هذا الواقع الاجتماعي، صحيحة أو غير صحيحة.

إن الشرعية الاجتماعية هي نظرية نسبية وعارضة *Relative et contingente*، وتتوقف على العقيدة المنتشرة في زمن معين وفي بلد معين.

إن مفهوم الشرعية في بلد ما، يمكن أن يتغير بقيام مفهوم آخر يعارضه، ويكسب جانباً كبيراً من الشعب معه. وهكذا يصبح في البلد الواحد، وفي آن واحد، مفهومان للشرعية. وهذه الأزمة في المعتقد تستتبع أزمة حكم خطيرة، إذ لا يمكن في هذه الحالة إيجاد حكومة تسلم الأغلبية الساحقة من المواطنين بشرعيتها.

عندما يتخذ الصراع على النظام، كما يقول موريس دو فرجييه *Maurice Duverger* شكلين مختلفين فيما بينها اختلافاً كبيراً، وذلك باختلاف الأهداف والوسائل، إنه يفترض دائماً أن جزءاً من المواطنين لا يقبل المؤسسات القائمة ويريد أن يبدلها بمؤسسات جديدة.

كما وأن التفريق بين الصراع على النظام والصراع في النظام، يتابع دو فرجييه *Duverger*، يرتبط بتصور المشروعية. إن الصراع يبقى في إطار النظام إذا كان جميع المواطنين يرون هذا النظام شرعياً وكان هذا النظام محل اتفاق. ويكون الصراع صراعاً على النظام إذا انقطع هذا الاتفاق، وكانت بعض الطبقات فقط أو بعض الفئات أو بعض الأحزاب تعد النظام القائم مشروعاً، على حين أن طبقات أخرى أو فئات أخرى أو أحزاباً أخرى تحرص على مشروعية أخرى.

ومن هنا نرى أن المشروعية هي الانطباق على نظرية تقييمية. فالنظام يكون مشروعاً إذا انطبق على الصورة التي ترسمها للسلطة أيديولوجية سياسية معينة. فالمشروعية تقوم إذن على معتقدات. وكل أيديولوجية تحدد نموذجاً للمشروعية.

وهذا المعنى يعد نظام من أنظمة الحكم مشروعاً إذا كان يقابل الفكرة القائمة في أذهان الجماهير عن المشروعية. هكذا كانت الملكية مشروعية في فرنسا في القرن السابع عشر، وهكذا تكون الديمقراطية مشروعية في فرنسا الحالية، وهكذا تعد الحكومة الليبرالية شرعية في الولايات المتحدة الأميركية، ويعد النظام الاشتراكي مشروعاً في الاتحاد السوفياتي.

فإذا كان المحكومون يعدون حكاهم شرعيين، كانوا محولين على طاعتهم بحركة طبيعية، وبقي الصراع السياسي

إذا كانت السلطة بيد حكام يستمدون ولايتهم من انتخابات حرة عامة.

إن الشرعية بهذا المعنى الفلسفي، لا ينظر إليها على صعيد الواقع، أو بالإستناد إلى المعطيات العلمية، بل على صعيد القناعة والإيمان. ذلك أنه لا يمكن علمياً إثبات أن السلطة يجب أن يتولاها ملك أو شخص منتخب من قبل الشعب. إن فكرة الشرعية *Légitimité ; Légitimacy* تنبع من الضمير. فالقول إن السلطة محصنة بالشرعية أو مشوبة باللاشرعية لا يمكن طرحه على صعيد الواقع والموضوعية بل على صعيد القناعة والإيمان. وكثيراً ما يقتنع الإنسان، بفعل إيمانه، بصيغة شرعية أو غير شرعية، دون أن يقدر على البرهنة على ما آمن به.

وللشرعية أهمية كبرى، فهي في نظر من يؤمن بها حقيقة مطلقة لا يمكن ستمها. فالحكومة غير الشرعية لا تستحق الطاعة. لا بل يجب على المواطنين عصيانها في بعض الحالات. إن السلطة بارتكازها على مبدأ الشرعية قد دخلت في نطاق المقدسات *Sacré*.

إن علماء الاجتماع على حد قول دو فرجييه *Duverger*، يميزون بين فئتين من المعتقدات والعادات:

فئة مقدسة *Sacré* وفئة غير مقدسة *Profane*.

فالمعتقدات والعادات غير المقدسة يمكن أن تكون موضع نقد ممن يعتقدونها. إنهم يقبلون بمناقشتها وتجربتها ويسمح بعضهم لنفسه بالسخرية منها.

أما المعتقدات والعادات المقدسة، فلا يسمح لأحد بمناقشتها ولا بتجربتها ولا بالسخرية منها.

وسواء أكان هذا التمييز صحيحاً أو غير صحيح، فإنه من المؤكد أن نظرية شرعية السلطة قد دخلت في فئة المقدسات التي هي فوق مستوى النقد والتجريح.

2 - الشرعية بالمعنى الاجتماعي:

إن مفهوم الشرعية في نظر علماء الاجتماع يتبدل بتبدل الزمان والمكان.

إن الحكومة الشرعية، بالمعنى الاجتماعي، هي الحكومة التي تقوم في بلد معين برضى الأغلبية الساحقة من الأهليين. وبذلك تختلف الشرعية الاجتماعية عن الشرعية الفلسفية. الشرعية الفلسفية تستلزم اعتناق مبدأ واتخاذ موقف بالنسبة لمختلف مفاهيم الشرعية.

فهي (أي الشرعية الفلسفية) في نظر من يؤمن بها كما سبق القول، حقيقة مطلقة.

صراعاً في إطار النظام القائم.

فالمواطنون في ظل الحكم الشرعي، كما يقول دوڤرجيه Duverger يطيعون الحكومة طاعة طبيعية إن صحَّ التعبير، ولا يلعب الاكراه أو التهديد إلا دوراً ثانوياً إزاء بعض المتمردين وفي ظروف استثنائية.

أما في حكم غير شرعي فالمواطنون محمولون بطبيعة الأمر على أن يرفضوا الطاعة وعلى أن لا يذعنوا إلا مكرهين مقهورين. ويصبح العنف والتهديد عندئذ القاعدتين الوحيدتين اللتين تقوم عليهما السلطة، وتكون السلطة عندئذٍ أضعف وأسرع إلى الانهيار منها في غير هذه الحالة رغم جميع الظواهر. فحين تكون الحكومة غير شرعية، فإن ذلك يدفعها إلى استبداد شديد وقسوة كبيرة ومن ثم إلى عنف الدكتاتوريات. إن نظريات الشرعية تتناول مصدر السلطة وشكل السلطة. ولكن مسألة الشكل في الواقع هي فرع من أصل.

ويعتبر ماكس فير Max Weber 1864 - 1920 الذي اهتم بدراسة الاجتماع القانوني، والذي درس القانون الروماني والفرنسي والانكليزي والقانون اليهودي والإسلامي والهندوسي والصيني، من أشهر علماء الاجتماع الألمان الذين تعرضوا لموضوع السلطة الشرعية وقاموا بتحليل خصائصها (انظر: M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 1925, C. Schmitt: Legaltät und Legimität, 1932; J. Winckelmann: Legimität und legalität in Herrschafts Soziologie 1952; K.G. Ferrero: Pouvoir, New York, 1942, dt. 1944. Der Grosse Brockhaus. Zeh Zente, Auflage. Siebenter Band L-Ml. F.A. Brochhaus Wiesbaden, 1955, S.143).

وقد تعرض فير Weber للنظام الشرعي في المجتمع وأوضح أن النظام الاجتماعي هو الذي يوجه نمط السلوك ويضع القوالب التي تصاغ فيها أشكال العقل الاجتماعي. ويستمد النظام الاجتماعي وجوده من التقليد والقانون والقيم.

وتظهر شرعية النظام في اتجاهين أساسيين يحددهما فيما يلي:

1 - الدوافع النقية الخالصة، أي التي لا تستند على المصالح الذاتية.

2 - الدوافع القائمة على المصالح الذاتية، أي من خلال التوقعات المختلفة في نتائج محددة وتتمثل في التقاليد Conventions وتمارس نشاطها من خلال هيئة إدارية متخصصة: والقانون كما هو معروف مارس نشاطه عن طريق هيئات إدارية متخصصة، وأبرز صوره المحاكم الجنائية التي تحاكم الخارجين على القانون، بينما القانون الاجتماعي المتضمن للعادات والتقاليد، يمارس نشاطه، عن طريق الجماعة، على الخارجين عليه

عن طريق الاحتقار والتبذ الاجتماعي.

وبذلك يمكن القول بأن النظام يستمد شرعيته Legitimacy من التقليد الذي يتمتع بالشرعية بصورة دائمة، أو من الاتجاهات المؤثرة، وبصفة خاصة تلك الاتجاهات العاطفية، وكذلك المعتقدات الفعلية التي تحقق الثبات في القيم، أو قد يستمد شرعيته من القانون.

أشكال النظام

والنظام القانوني الذي ينشأ داخل أي علاقة اجتماعية قد يتولد في أحد الاتجاهات التالية:

في الاتفاق الاختياري Voluntary Agreement أو في التسليم بوجوده واقتناع الناس به. أو أن السلطة الحاكمة في الجماعة قد تطلب الحق في وضع أحكام جديدة. وقد يتم وضع دستور Constitution عن طريق السلطة الحاكمة وتم الموافقة عليه بالفعل.

ولقد وضع فير Weber ثلاثة أنماط أساسية للسلطة الشرعية التي تعتبر بتحليلها واستخداماتها التجريبية أحد الأعمال الهامة عنده في العلوم الاجتماعية.

والأنماط الثلاثة، للسلطة الشرعية، كما قال فير Weber هي:

1 - السلطة العقلانية القانونية Rational legal Authority.

2 - السلطة التقليدية Traditional Authority.

3 - السلطة الكاريزمية Charismatic Authority.

والنمط الأول يقوم على أسس عقلية وتتمثل في الأحكام غير الشخصية التي يصدرها القائم على السلطة. هذا النمط في السلطة يعبر عن العلاقات الهرمية Hierarchy Relation Ship في المجتمع الحديث.

ويستمد هذا النمط من السلطة شرعيته من المعايير القانونية أما النمط الثاني للسلطة، فهو السلطة التقليدية وهي التي تستمد شرعيتها من قداسة التقليد وطهارته. ففي السلطة التقليدية ينظر للنظام الاجتماعي على أنه مقدس وأبدي ولا يمكن الانحراف عنه. والشخص أو الجماعة القائمة على هذا النمط من السلطة تتولاه بطريق الوراثة، ويتقيد الرعايا بالحكم ويخضعون له، لا اعتقادهم وإيمانهم بشرعية الأحكام التي يحكم بها. ويعتقد العالم بيتر بلاو P. Blau أنه على الرغم من أن قوة الحاكم تكون محددة بالتقاليد التي تضيء عليها الشرعية إلا أن الإجماع والالزام من قبل الحاكم يعتبران من المسائل التقليدية التي تتجه نحو تخليد الموقف الراهن والتمسك به، وتحذر الأفراد من

- Weber, Max, the Theory of Social and Economic, Organization, Trans. by A. Anderson and T. Parrons, éd. The Free Press, New York. 1947.

عبد الغني غنوم

شرف

Honneur
Honour
Ehre

في الثقافة العربية

الشرف كلمة عرفها العرب في الجاهلية، ولم يرد لفظها في القرآن الكريم، وظلّ العرب يستعملونها إلى اليوم، كباراً وصغاراً، رجالاً ونساءً، في ظروف شتى من حياتهم الفردية والاجتماعية، مثلما يفعل الناس طُرّاً في مختلف أرجاء العالم القديم والحديث، ولكن أحداً منهم لا يتعمق في العادة في فهم دلالتها، ولا يتجشم مثل ذلك ساعة الاستعمال، لأنه يلجأ، في الأغلب، إلى فكرة الشرف عند الانفعال، انفعال الهيجان والهوى، بأكثر من لجوئه إليها في جو من الروية والتبصر.

وفي المعاجم العربية، وفي «كليات» أبي البقاء، تعريف للشرف على أنه العلو والمكان العالي والمجد ولا يكون إلا بالإباء وعلو الحسب، وشرف (ككْرُم) فهو شريف، والشارف من السهام، العتيق القديم، ومن النوق المسنة الهرمة، ومن البعير سنامه، ومن الأبنية ما لها شرف.. وشرفه غلبه شرفاً، أو طاله في الحسب، وربما دلّ العامة على الشرف بالـ «عرض» في أحيان معينة. والعرض هو جانب الرجل الذي يصونه من نفسه وحسبه أن ينتقص ويثلب؛ أو هو موضع المدح والذم منه، أو ما يفتخر به من حسب وشرف، وقد يراد به الآباء والأجداد والخليفة المحمودة...

بيد أن كتب اللغة واضرابها قد توهم، على مستوى الفكر، بأن الشرف شيء ثابت، أو كالثابت؛ ولكن الشرف شعور أخلاقي يتسم بما تنسم به الوقائع الأخلاقية من تعقد وتطور، تتعدد دلالاته في كل عصر، وتتنوع هذه الدلالات عبر العصور والأجيال.

ففي الجاهلية يمكننا أن نستشف معنى الشرف على أنه أنفة وحمية وكبر وشمم، وأنه مطلب عزيز على النفس العزيزة، والنظرة الثقافية إليه نظرة «جاهلية» تقرر أن الشرف

الخروج عليه، وعدم التكيف مع اتجاهات التغيير الاجتماعي، ولذلك يمكن استخلاص مفهوم السلطة التقليدية من هذه الجملة « مات الملك يحيا الملك ».

أما النمط الثالث وهو السلطة الكاريزمية (الكاريزما) Charisma فتعتبر نوعاً من الدعوة للسلطة التي تكون في صراع مع النظام القائم. ويعد القائد الكاريزمي ثورياً في حالة معارضته لبعض المظاهر القائمة في المجتمع الذي يعمل فيه. ويستمد هذا النمط من السلطة شرعيته من الاعتقاد بأن القادة يملكون بعض القوى الخارجة عن شرعية النظام القائم. وهذا النمط يشبه السلطة التقليدية التي تركز على الولاء والطاعة لشخص وليس كالسلطة العقلانية القانونية التي لا تركز على نظام غير شخصي ولكنها تتمثل في شرعية القانون. ورغم ذلك فإن هناك بعض العلماء الذي يؤكدون أهمية السلطة الكاريزمية ووجودها في العصر الحديث.

مصادر ومراجع

- خطيب، أنور، المجموعة الدستورية، القسم الأول، الدولة والنظم السياسية، ج 1، النظم السياسية، بيروت، 1970.
- خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيها لا نص فيه، معهد الدراسات العربية العليا، دار الكتاب، مطابع العربي، القاهرة، 1955.
- الزرقاء، مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، ج 1، مطبعة الانشاء، دمشق، 1965.
- شلي، مصطفى محمود، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.
- عشاوي، محمد سعيد، اصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983.
- علايلي، عبد الله، أين الخطأ، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة ثانية، ج 1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، القاهرة، 1981.
- المنجد في اللغة والاعلام، طبعة 25، دار المشرق، بيروت، باب «شين».

- Duverger, Maurice, An Introduction to the Social Sciences, Trans. by. Malcolun Anderson, London, G. Allen and Unwin, 1964.
- Grand Larousse encyclopédique en dix volumes, Tome sixième, Librairie Larousse, Paris, 1962.
- Legitimate, Born of Legally Recognized Marriages Larousse Illustrated International Encyclopedia and Dictionary Librairie Larousse, S.A. Paris, 1972.
- Pollt, Droit d'une dynastie légitime, Les partisans de la légitimité.

من أحزم الرأي.

وقد نجم عن الاعتداد «الجاهلي» بالنفس وبالأولاد وبالجدود وبالقوم والعشيرة افتراق بين العرب والموالي أولاً، وبين العرب في المشرق والفرس والترك وسائر أتباع القوميات «المحلية» من جهة، وبين العرب في الأندلس وأتباع الأقوام «المغايرة» في العقيدة والسياسة من جهة أخرى، فكان من ذلك تيار الشعوبية الذي يزري بكل «شرف» عربي، ومسمى الرد عليه رداً عقلياً لدى أمثال ابن قتيبة في كتابه «الرد على الشعوبية» ويعرف باسم «فضل العرب على العجم». ولكن ابن قتيبة يصم أوباش الأعاجم بالشعوبية ويستثني أشرافهم قائلاً: «لم أر هذه الشعوبية أرسخ عداوة، ولا أشد نصباً للعرب من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرّة القرى. أما أشراف العجم وذوو الأخطار منهم وأهل الديانة فيعرفون ما لهم وما عليهم، ويرون الشرف نسباً ثابتاً». وهذا يعني أن ابن قتيبة يربط الشرف بالسلوك الخلقي وبالوعى الثقافي (الديني) وبالإنصاف بالاعتراف بوجود أشراف في كل أمة، ويقول: «الشرف نسب، والشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم» لأن ثلب العرب شرفهم إنما هو نتيجة وتر موتورين، أو جهل طغام...

أما ابن خلدون فقد رجع إلى واقع العصية وأسبغ عليها رواء الفكر العلمي المنهجي ووجد أن صلة الرحم أمر طبيعي في البشر، ولحمة تحصل من الولاء كما تحصل من النسب بالرغم من أن النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام... وعنده أن النسب علم لا ينفع، وجهالة لا تضر، وأن العصية رباط اجتماعي يؤول إلى الرئاسة والشرف، وتتطورها وتتطور حياة المجتمعات بين ولادة وازدهار فهرم وفناء. («المقدمة»).

وعلى الرغم من هذه الاعتبارات الفكرية والاجتماعية والسياسية والعلمية، ظل مفهوم الشرف باعتباره النسب قائماً في أرض الوقائع التاريخية العربية، فاعتبر أهل السنة مثلاً للخلفاء الراشدين أنموذج الشرف الاجتماعي، وكيف لا وهم خلفاء الرسول؛ وذهب الشيعة إلى شرف الأئمة أولاً، بل حصراً، وجعل الإمامية الإيمان بالإمام جزءاً من الإيمان، ورووا الحديث القائل: «كنا أنا وأنت يا (علي) نوراً في صلب أبينا (آدم)، فلم نزل نتنقل من الأصبلا الطاهرة إلى الأرحام الزكية حتى وصلنا إلى صلب (عبدالمطلب) فافترقنا في صلب (عبدالله) وصلب (أبي طالب)». ومما جاء في خطبة علي المعروفة بـ «خطبة البيان»: «أنا شريف الذات، أنا محدث

الرفيع لا يسلم من الأذى حتى يُراق على جوانبه الدم، وبعد هذا التقرير، ومنه، يصدر واجب هو واجب الذود عن الحوض بالسلاح، ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم؛ وواجب آخر صيغته صيغة واجب نسائي، ولكن مضمونه ذو دلالة واجب عام: تجوع الحرة ولا تأكل بشديها...

والشرف، بالاعتبار الجمعي، قيمة عصبية قبلية تميز الأشراف والسادة، وتفرض عليهم واجبات تذكرنا بمثل فرنسي معروف «أن للشرف واجبات». وهذه العصية قرابة دم أولاً:

إننا بنينا نهشل لا ندعي لأب
عنه ولا هو بالأبناء يشرينا
وليس يهلك منا سيد أبداً
إلا أفتلينا غلاماً سيداً فينا
إذا سيد منا خلا قام سيد
قوول لما قال الكرام فعول
صفونا ولم نكدر وأخلص سرنا
أنثاث | أطابت حملنا وفحول
وهو ثانياً، عصية «نضالية» تنج القول:

تسيل على حد الظبابة نفوسنا
وليست على غير الظبابة تسيل
وأسيافنا في كل غرب ومشرق
بها من قراع الدارعين فلول
معوذة أن لا تـلـ نصالها
فتغمد حتى يتباح قبيل

فهذا الاعتداد بالنفس وبالأولاد، وبالجدود، وبالقوم، أمارات نظرية فردية إلى الشرف في الجاهلية من ناحية، وقد كان إلى جانبها اعتبار جمعي جعل قريشاً، على سبيل المثال، قبل الإسلام وبعده، ذات منزلة متميزة بالسؤدد والسيادة والشرف. وكان العربي الشريف، عامة، يحسب مآثر آبائه وبعدهم رجلاً رجلاً، ومن هنا اعتبر الحسب والنسب مصدر الشرف التليد. ولما ظهر الإسلام دعا إلى المساواة بالقيمة الإنسانية كأسنان المشط أو أسنان الحمار. ولم يرضَ عمر بن الخطاب بالأنساب افتخاراً، بل لأغراض الصلة الأخلاقية فقال: تعلموا أنسابكم تعرفوا بها أصولكم فتصلوا بها أرحامكم. ولذلك قيل أيضاً: لو لم يكن من معرفة الأنساب إلا اعتزازها من صولة الأعداء وتنازع الأكفاء لكان تعلمها

ومثل هذا التحليل « العام » لمفهوم الشرف على صعيد النظر الأخلاقي قد يجثم وراء الشعور بعاطفة الشرف بوصفها شعوراً، إن لم نقل احساساً، حياً موصولاً ومتوارثاً في البيئات العربية، وربما طغى معنى الشرف في الميدان الجنسي أكثر مما طغى لدى العامة وانبثق غير مرة باسم العرض والدفاع عن الشرف. وقد أسهم الأدباء والقصاصون وصانعو الأفلام والمسلسلات المذاعة والمتلفزة فضلاً عن الخواطر والحكم والأمثال الشعبية في ترسيخ هذا الجانب من مفهوم الشرف في النفوس وكأنه عنوان سائر الجوانب، حتى بات أشبه بنواة بركان خامد في ظاهره، يتفجر بصورة مباغتة، عند الاقتضاء، مندفعاً بهيجان الذود عن الحياض والشرف بالحمم والدم والنار ...

في المستوى العام

الشرف انفعال أخلاقي ذاتي في الناس، غابراً وحاضراً، كما ألمعنا. وهو في الحق عاطفة معقدة تضم جملة فضائل يتسم بها الإنسان الشريف من صدق وأمانة واستقامة وشجاعة ونزاهة. ومن الجائز تعريفه على أنه القيمة المعنوية التي يتحلى بها المرء في نظر المجتمع الذي يعيش فيه، ويكون جزءاً منه، بل إنه الصورة التي يرسمها، أو يخيل إليه أنه يرسمها، عن قيمته المعنوية في نظر الآخرين خاصة، وفي نظره الشخصي أيضاً. ولذا فإن المساس بالسمعة الطيبة وانتقاص صاحبها يسيء إليه وينلم شعوره بمنزله، بشرفة، بشأوه.

وقد أراد باحثون « علميون » استقراء عاطفة الشرف لدى الحيوانات، وسبقهم إلى ذلك أدباء في مختلف الثقافات، حتى أن بعض المفكرين يروون - كما يفعل إخوان الصفاء - أن أخلاق الحصان وشرفه جعله مركباً للملوك، وأنه ربما بلغ من حسن أدبه أنه لا يبول ولا يروث ما دام بحضرة الملك وحامله. وله مع ذلك ذكاء وإقدام في الهجاء وصبر على الطعن والجراح. ويلاحظ مراقبون احساساً بالشرف لدى حصان السبق، بل لدى خيول البلاط الانكليزي، ويرى غيرهم أن الثور قائد القطيع في جبال الألب أنموذج شرف العجاومات... والحق أن اعتزاز الحيوان، إن صحَّ، فإنه إنما يستهدف الفوز في معركة الاصطفاء الجنسي خاصة، وعلى الأرجح، وذلك لقهر الخصم بالأثنى عن طريق الفتنة والإغراء، ولذا نجد شعور الشرف لدى الذكر، وشعور الطاعة لدى الأثنى، في دنيا الحيوان الأعجم، وقد يستثنى اختصام ذكران الديكة على السلطة، ولعله يضمن أيضاً مطلب تفوق جنسي...

الشتات، أنا الأول والآخر...». وليس من الغريب، بعد هذا، أن نشاهد مفهوم الشرف يبلغ شأواً جعل كل عربي ينتمي إلى الرسول (ص) أو إلى أحد أصوله أو إلى بطن من بطون قريش، أو إلى أحد الصحابة، أو إلى أحد الخلفاء وحتى الأمراء أو إلى الأئمة لدى الشيعة، حتى ولو لم يكن عربياً، جعله يزعم لنفسه شرفاً يزهو به، ما لم يحمله السلوك الإسلامي على التواضع...

وقد تطور مفهوم الشرف، فوق ذلك، فادّعى التحلي به أشراف الشيعة باسم « آل البيت » وأهمهم فاطمة بنت الرسول، ورأى الأشراف العباسيون والطلبون أنهم يستحقون حظاً مخصوصاً في بيت مال المسلمين... فضلاً عن « امتيازات » أخرى منها أن يكون لتنظيمهم رئيس يسمى « النقيب »، وكان الخليفة يفوض له في بغداد تسمية النقباء في كل مدينة يكثر عددهم فيها، ثم أخذ الأمراء ومن في مقامهم من نواب السلطنة يسمون النقباء في أمصارهم، وكان النقيب في عدد كبير من أصحاب النسب الشريف بمنزلة الأمير في اقليمه... وقد قصر الفقهاء، ومنهم الفراء الحنبلي أحكام النقابة على ذوي الأنساب الشريفة، وهي ولاية قد تكون خاصة يرعى بها اتباعه في رزقهم وحسن سلوكهم وتأمين حقوقهم « ومنعهم من التسلط على العامة لشرفهم والشطط عليهم لنسبهم » أو تكون ولايته عامة فيحكم بينهم فيما يتنازعون فيه ويزوج الأياشي، ويقيم الحدود...

فإذا انحدرنا إلى واقع الأفراد الذين لا يجرون وراء لقب الشرف، ورجعنا إلى الأخلاق العربية عامة، لمسنا خطر الشعور بالشرف إذا ما انحل إلى موقف الاعتزاز بغير الحق والكبر والصلف والإعجاب. إن الكبر والإعجاب يسلبان الفضائل ويكسبان الرذائل، لأن الكبر يكسب المقت ويلهي عن التألف ويوغر صدر الإخوان. والإعجاب يخفي المحاسن ويظهر المساويء ويكسب المذام ويصدّ عن الفضائل، وأسباب الكبر علو اليد، ونفوذ الأمر، وقلة مخالطة الأكفاء. أما أسباب الإعجاب فإنها كثرة مديح المتقربين، واطراء المتملقين الذين جعلوا النفاق عادة ومكسباً. أما شرف النفس الحقيقي فإنه علو الهمة الباعث على التقدم، وبه يكون قبول التأديب والتهديب، وهو سبيل النزاهة عن المطامع الدنيئة ومواقف الريبة، والترفع عن بوح الأسرار بخيانة، وذاكم هو السبيل إلى « صيانة النفس بالتماس كفايتها، والترفع عن تحمل المن، والمنة استرقاق الأحرار، تحدث ذلة في الممنون عليه، وسطوة في المان ». (الماوردي).

بتهمة السحر أو الزنا. ويثلم «الأزتک» أذن من يلطخ سمعة غيره ويمس شرفه (وستر مارك).

والحق أن الشعور بالشرف نما في كل مكان على أنه شعور بالمنزلة الاجتماعية بالدرجة الأولى. وقد أوجبت الحياة الاجتماعية، وكل جهد مشترك، مثل جهد الصيد والقنص والقتال، ووجود رئيس يمثل السلطة، ويتميز بشرف المنزل، ويتحلى بصفاتها، ولا سيما الشجاعة، ولذا كان الجبان يخشى ازدراء المجتمع، فيشعر بالخجل والعار، وقد أصبح شعور الشرف والاعتزاز صنو الجرأة والإقدام، وهذا الشعور لا يشرف صاحبه وحسب، بل يشرف كل ما يتصل به عن كذب، وكل ما ينتمي إليه، وعلى هذا نشأ الشعور بشرف الأسرة، والقبيلة والأمة، والانسانية. وتمثل الشعور بشرف الاسم في احترام الذات في شخص الجدود، والآباء، والأولاد، والشعور بالشرف القومي في شرف أسرة كبيرة هي الوطن الذي ينتمي إليه جميع أبناء بلد واحد، وفي احترام تراث مشترك من المجد والذكريات والآمال.

كان الشعور بالشرف أرسطوياً تجلى في النظم العسكرية وفي ما أنجبت من أوضاع أخلاقية وقانونية. ونجم عن الحروب استبعاد القوي الضعيف، مثلما استبعد الرجل المرأة على صعيد العلاقات بين الجنسين بما يفوق حصيلة الصلات الجنسية لدى العجماوات. وأصبحت سلطة الرجل مطلقة، وانتشر تعدد الزوجات لدى الرؤساء، وظهر نظام الرق، وأوجب فوز القوي استسلام الضعيف، ورضوخه، وتقديم «آيات» الإجلال والمجاملة. وتطورت المراسم، من ثم، في ظاهرة الهدايا أولاً، ثم ظاهرة التحية واحترام الألقاب، بل صار تشويه الجسم علامة خنوع، وكان شعر العبد شعراً قصيراً بالاضطرار (سبنسر). ثم استعvis عن ظاهرة العلامات الفارقة الجسدية بالألبسة المتميزة، وبالأوسمة، وأصبحت الاستكانة فضيلة المرأة وفضيلة العبد على السواء؛ وعندما كان أحد الرؤساء «الملكاشيين» يؤوب إلى بيته كانت امرأته تتقدم للقاءه وهي تزحف على يديها وركبتيها وتبادر بلمس قدميه... ولكن الشعور بالشرف ما عثم أن تطور بتطور مفهوم المساواة الاجتماعية والسياسية حتى غدا الشرف هو ذاته ديمقراطياً بعد أن كان أرسطوياً وبلوتوقراطياً... وبرجوازيّاً... ولم يبق من الواجب على الأرملة في الهند، باسم الشرف، أن ترقى إلى المحرقة بابتسام لتحرق مع جثة زوجها، ولا أن تدفن مع جثته مثلما كانت الحال في الصين القديمة، ولا يكاد الشعور بالشرف يفرض على الياباني بقر بطنه برشاقة في أية مناسبة

ومهما يكن في الأمر، فإن الشرف، بالمعنى الصحيح، هو شعور انساني صرف. وقد نما هذا الشعور وتطور عبر الثقافات والعصور، وتمايزت في سلمه نظرة الانسان القيمة إلى شخصه، جماله وقوته وذكائه ومواهبه، وإلى منزلته بوصفه عضواً في قبيلة أو أسرة أو مدينة أو مهنة أو منظمة، وصار الوعي بهذه القيمة أو المنزل حافزاً لازماً يؤثر في سلوكه ويجعل للشرف أنواعاً منها العرض أو الشرف في مجال الأسرة، ثم شرف المهنة، والشرف الوطني أو القومي، والشرف العسكري وشرف الرجال وشرف النساء. وهذا الشعور في جميع الأحوال ينمو بنمو الثقافة الأخلاقية ويمكن رسم قانون احتمالي لنموه بالانتقال من مفهوم الشرف الضيق المحدود المغلق إلى آفاق أوسع وأرحب، ومن الجزئي إلى الكلي، بل ومن الحيوي والجنسي إلى المعنوي والروحي، وبكلمة واحدة، من الشعور الانفعالي الهيجاني إلى السلوك الواعي المنتظم في منحي تحقيق الجدارة الشخصية والسير قدماً على درب مزيد من الكرامة الانسانية.

تطور الشرف

إذا ألقينا نظرة على معطيات تطور الشرف وجدنا، بادئ ذي بدء، أن قانونه هو القانون الذي يفرضه - مبدئياً - الرجال على أنفسهم وعلى النساء. وقد يكون ذلك بنتيجة شعور الرجل بالأنا شعوراً قوياً في معركة التمايز بين الذكور، وخلال منازعاتهم للفوز بالأنثى أولاً، ثم صارت سمة الشرف دفاعاً عن العرض في المجال الجنسي، وغدا هذا الدفاع واجباً أخلاقياً من طراز «الأمر القطعي» يمثل في ارتكاس سلوكي أخلاقي بل وقانوني ينبثق من شعور الانسان بذاته، وبمنزلته، وبما يتنمها من ملكية مال ومتاع، ومن هذا التملك «المرأة والبيت والثور»، كما يقول أرسطو. وقد بات الإنسان يتمسك بالحفاظ على عرضه وسمعته ومنزلته، تمسكه بالحفاظ على بقاءه في الوجود، وهذا ما يدعوه إلى «غسل العار» حيث يجب ثأراً حيث ينبغي الثأر، ويعتبر القانون ما يعرفه العامة باسم «فورة الدم» من الأسباب المخففة، إن لم يوجب البراءة... ويكفل أدبياً - أي أخلاقياً - للقاتل امتداح المادحين.

كان سكان شيلي القدامى يحرسون، مثلاً على ألقاب الاجلال والشرف ويألمون من المساس بها. وكان الذي يجرح «عرض» غيره في قبيلة «ماهورى» يعتبر «بلا دين». وتنص أعراف «فانتي» في أفريقيا الغربية على معاقبة من يقذف غيره

« سيئة »، اللهم إلا في بعض حالات الشرف العسكرية حيث تتلم الهزيمة الشرف...

نماذج الشرف

آمن التراث الثقافي الغربي القديم بأساطير تحدّد أزمته بطولية يسودها شعور الشرف، ولا سيما من طراز شرف هرقل البطل الشبيه بفارس متشرد يقوّم الأخطاء ويروض الوحوش والبشر. وتحدثنا الألياذة عن مشاعر الشرف التي رافقت حروب طروادة وهي مشاعر شرف حربي وشرف عائلي يذكّرنا بقول عاثق أنتيغون: « هل في الواقع شرف يطمح لبلوغه الابن أكثر من مجد أبيه، وهل في نظر الأب شرف أعظم من شرف أبنائه ». ولكن هزبود يحدثنا عن شرف العمل ويؤكد أن الخجل يصحب الفقر كما يصحب الشرف الثروة والمال... ولما فقد أحد أبناء أرجوس ماله التفت إلى صحبه الذين انفصّوا من حوله وصاح بهم: « المال... المال... هو الرجل... ».

وفي العصر الوسيط الأوروبي سادت عقيدة الاستكانة المسيحية وتفوقت على الشعور بالشرف الدنيوي. ولكن الحب والشرف امتزجا، من ناحية أخرى، داخل مفهوم الفروسية عن الشرف، وكان مثلها الأعلى بطولياً وصبيانياً معاً، وكانت حفلات الفروسية مباراة عسكرية ترعاها « السيدات »، وهنّ مصدر وحي الفرسان. وقد فرضت أخلاق الفروسية على الفارس احترام سيده، والدفاع عن العدالة، وتقويم الأخطاء، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالروح على مذبح الشرف. وقد جلبت الفروسية رونقاً رهيفاً أرستقراطياً رافق الولاء للملك وللسيد الإقطاعي، وظهرت مواصفات جديدة نجم عنها ما يسمى بـ « قانون الشرف »، وقد وصفها سرفانتس وصفاً ساخراً شهيراً، وأظهر تكلفها وأماط اللثام عن جانبها الخيالي المزيف... بيد أن أنموذجاً آخر من الشرف الفروسي ما لبث أن ظهر عندما سخّرت الكنيسة الرومانية لمآربها حماسة الفرسان فصارت حماسة للصليب بعد أن كانت حماسة لبسمة سيده البلاط أو القصر...

قال فرنسوا الأول، الملك الفارس، كلمته الشهيرة: « خسرنا كل شيء، ما عدا الشرف ». وكان متعلقو البلاط يعيشون في كنف الملوك المستبدن ويؤلفون طبقة النبلاء أو الأشراف، وكانت المبارزة أنصع أسلوب لحل المشكلات، ولا سيما للذود عن العرض وغسل الالهانة، ولو كانت سبباً أو قذفاً. ورافق ظهور البرجوازية انبثاق شكل جديد للشرف،

وصار التطلع إلى الألقاب الرفيعة غاية الطماع البرجوازي، تعويضاً عن غياب شرف الحسب والنسب أو « الاسم ». ثم هبت رياح الثورة الفرنسية وولدت صورة الشرف الديمقراطي، فالشعبي، شيئاً بعد شيء. وصار الشرف المهني يوجب انجاز « شرف » خاص بكل مهنة وهذا هو مبدأ الشرف العسكري ذاته، وشرف الموظف وشرف الطبيب، وشرف التاجر، والعامل والنوتي... ولكن الشرف المهني لا يعني في الوقت ذاته من واجب التحلي بشرف أوسع شمولاً، مثل الشرف الطبقي، كالشرف البرجوازي، ومطلبه هو مطلب النزاهة في نظر الأقران، والتطلع إلى الشرف الأعلى اجتماعياً، للتميز عليهم، ومباراتهم؛ وحاول نيتشه السباحة ضد التيار، بتأييده أرستقراطية الشرف، وامتداحه أخلاق السادة... دون القطيع... ولعله أسهم في العودة إلى عبادة الشخصية السياسية عبادة فرعونية ظهرت نماذجها المتنوعة في أكثر من نظام معاصر...

ومهما يكن في الأمر، فإن الشرف في الوقت الراهن شعور أخلاقي ذائع في الناس من النخبة إلى السواد، وقد أصبح كلمة وواقعاً في متناول الجميع، وعلى قدر سواء. ولا تزال لهذا الشعور قوته ونجوه بالرغم من احتمال انحرافه عن جادة الصواب، وإمكان انزلاقه، مثل سائر الحوافز الأخلاقية، في مزلق الغلو والاندفاع، وحتى اعتباره « المسوخ » الوحيد لكل قيمة وكل سلوك.

أخلاق الشرف

الشرف مطلب إنساني، ولذا تفرق حول قيمته وحقيقته آراء المفكرين ومذاهبهم. وقد اقتصر بعض الفلاسفة على تعريف الشرف بأنه تقدير المرء ذاته وأن قوامه ما تتمثله في نفسنا عن ذاتنا (بوسويه)، ورأى باسكال أن الشرف هو الرغبة في نوال احترام من نحبا معهم، وأعلن شوبنهاور أن الشرف هو خشية الرأي العام، ووجد آدم سميث أننا نستمع لتقديرنا لأنفسنا من تقدير الآخرين لنا، ثم يصبح تقديرنا لذاتنا مستقلاً عن تقدير الآخرين لنا، وذلك عندما يفدو المرء ذاته انساناً حكيماً متعاطفاً. وحاول ديكارت التأليف بين العنصر الذاتي والعنصر الخارجي داخل مفهوم الشرف فقال بتكاملهما ورأى أن تقدير المرء ذاته يتحول إلى رغبته في نوال تقدير الآخرين.

بيد أن فلاسفة آخرين ربطوا الشعور بالشرف بالمنفعة المتصلة بالسمة الطيبة والصيت الجميل (شوبنهاور،

أن يكون ذا التأثير الأقوى في الأخلاق. وجعل رنوفيه الشرف مبدأ أخلاقياً ثانوياً لأنه يفترض أن يكون فكر الآخرين حافزاً على العمل الأخلاقي، بدل أن يتجشم المرء مشقة الحكم في موضوع الخير. إن الشرف يحاكي العدالة، ولكنه لا يرقى إلى منزلتها، ولا يوحى بها، وإن كانت له فائدة تربوية وتطبيقية جلى لدى عامة الناس. ويصرح آلان في ضوء تجربته بالحياة: « إن كل إنسان، على ما رأيت، متأهب للمجازفة بحياته من أجل شيء ما يدعوه شرفه. والشرف في أغلب الأحيان يزداد قوة كلما كان صاحبه منقلاً بالذائل والآثام». وعلى هذا فإن مهنة السلاح ذاتها، لدى الجندي، تخسر « شرفها » عندما تصبح مهنة واحترافاً وارتزاقاً أو ابتزازاً. وقد أوضح كوبربين معنى الشرف عند الضباط، وأظهر وجود عناصر فتوية غريبة عن الشعب إلى جانب الخصال الإيجابية. « يقول الضابط: ماذا أفعل إذا أهانني شخص من الأشخاص؟ ترى هل هو مدني؟ إنني عندئذ أقتله على الفور ». ويتم الشعور بالشرف في العقائدية الاشتراكية بوجه عام بأنه شعور لا طبقي، ينفي برجوازية الشرف الاستغلالي، ويؤدي مباشرة إلى الاشتراكية والثورة الشعبية. وأن شرف المواطن السوفياتي مثلاً، شرف الجندي وشرف عضو الحزب الماركسي، ليعظم بقدر انجازه على نحو أفضل واجبه الكفاحي في الشروط التاريخية المعطاة له للكفاح من أجل الشيوعية. (١. شيشكين).

ويبقى شعور الشرف شعور الإنسان بمنزلته، وبواجهه، وبطلعه، شاحداً فعلاً يتبع نظرة البشر إلى معنى الإنسان وجوداً، وقيمة، وسلوكاً.

عادل العوا

شعب

Peuple
People
Volk

إن مفهوم الشعب من أكثر المفاهيم شيوعاً واستعمالاً في مختلف مجالات النشاط الفكري؛ ولكنه أيضاً من المفاهيم التي تتسع لأكثر من مدلول، إلى حد أنه يستحيل حصر معانيه المتعددة والمتفرقة في تصور واحد وعملية واحدة. فهو

هلفسيوس). ورأى آدم سميث أن أصل الشرف هو التعاطف، والتعاطف غريزة إنسانية أولية تحمل المرء على مشاركة الآخرين في السراء والضراء. ولكن لاروشفو كولد ينكر أن يكون للشعور بالشرف صلة بالإيثار، ويرى، على العكس، ألا وجود لغیر الأثرة وحب الذات، والأثرة هي الحافز الوحيد للأعمال كلها.

وقد اختلفت كلمة الفلاسفة حول « فائدة » الشعور بالشرف بوصفه مبدأ التخلق. فمنهم من رده باعتباره منطلق الصلف، ومنهم من قال بأن له قيمة متوسطة تضعه في منزلة أدنى من منزلة الفضيلة، وأعلى من منزلة الهوى (أفلاطون، مونتسكيو). ومنهم من منح هذا الشعور قيمة اسمى، إن لم تكن مطلقة (فوفونارك، ديكارت، سميث، رنوفيه).

رأى أفلاطون أن الشرف هو الحافز الرئيسي في حكومة الملك التيموقراطية. والشريف الأرستقراطي إنسان مهذب، ولكنه في الوقت ذاته جشع يتكالب على السلطة. ورأى أرسطو أن عاطفة تحري الشرف العظيم حد وسط بين الشهامة وهي إفراط، وبين الغرور وهو نفريط. فالتشجيع مثلاً لا يرهب الموت الشريف، وإنما يخشى أن يموت موت البعير أو الجبان. والرواقية تكفي بدعوة اقتصار المرء على تقدير ذاته بذاته، وازدراء رأي الآخرين فيه، لأن هذا الرأي من الميزات الخارجية التي قد تعكر صفو نفس الحكيم (إبيكتيتس Epiktêto). أما شيشرون فبرى الشرف أمانة، والخدمة زينة روحية تولد من تناسب جميع الأعمال وجميع الأقوال. ولما نظر ديكارت إلى التواضع المسيحي على أنه انضاع، ذهب إلى أن الشرف جدارة شخصية يدركها الوجدان والرأي العام، ولبابها أن يستعمل على أحسن وجه حرية اختياره. ويُلاحظ بوسويه على أن الشرف كل الشرف هو المرتبط بالفضيلة، ويوجب بركلي التصاق الشرف بالسلوك الديني لأن الشرف بين غير المؤمنين في نظره هو كالأمانة بين القراصنة.

وقد انتقد مونتسكيو مبدأ الشرف بوصفه أساس الحكومات الملكية ورأى أنه مبدأ زائف قوامه حكم مبيت لدى كل شخص حول شروط وجوده. وشاء روسو قصر الشعور بالشرف على معنى السمعة الطيبة، وبذا رأى أن الشرف مبدأ جدير بالنساء دون الرجال، وأن شرف المرأة لا يكون في سلوكها وحسب بل وفي سمعتها. ثم جاءت الثورة الكانطية الجذرية في حقل الفكر الأخلاقي، واعتبر كانط السلوك بحسب الشرف سلوكاً انفعالياً هو أقرب إلى التهيج المرصّي، وأن الواجب لا الجدارة ولا السمعة، هو الذي ينبغي

وحدة بالمعنى الحصري للكلمة، بل وحدة سطحية وشكلية تقتصر على بعض المظاهر والأوضاع والمواقف التي يشترك بتلبسها والتعبير عنها مجموع الأفراد المشار إليه بكلمة شعب. يقتصر إذن مدلول الشعب بهذا المعنى، على جماعة غير متعينة بأصل موحد أو باسم أو ببنية، وهذا ما يجعل عبارة الشعب مرادفة للجمهور أو للجماهير (بصفة الجمع) أو الكتلة البشرية. ويقصد بهذا الاستعمال تمييز السواد الأعظم من الناس في مجتمع معين عن الأقلية المثقفة والمطلعة أو النخبة من رجال الفكر والسياسة والدين وما إليها. هذه الأكثرية الساحقة في المجتمعات، ليس لها ما يميزها عن غيرها بل بالعكس إذ إنها تشترك مع غيرها من الجماهير في كافة المجتمعات في أنها تشعر أكثر مما تفكر وتتصرف بهوس وجنون، أو تخضع لقوادها صاغرة. لقد احتاج الشعب الروماني ضد يوليوس قيصر بعد اغتياله، وذلك على أثر الخطاب الذي ألقاه بروتوس أمام الجموع الغفيرة مبرراً لعملية الاغتيال، ولكن هذا الشعب عاد وزمجر ضد بروتوس وأعدائه، وحمل السلاح ضدهم بعد خطبة ماركوس انطونيوس الذي دعا فيها إلى الانتقام من القتل. يقول مونتسكيو عن هذه الفئة التي تدعى الشعب أنها قادرة بمئة ألف ذراع على تحطيم كل شيء، كما أنها لا تستطيع أحياناً بمئة ألف قدم أن تسير قيد أنملة.

إن هذا المفهوم للشعب، باعتباره جماعة لا متعينة ولا متميزة، يقترن بمضامين الأحياء بالمعنى الإيديولوجي الذي يمكن أن يتخذه. فغالباً ما تعتمد الحركات الإيديولوجية إلى تمجيد هذه الفئة العظمى لتبرر المواقف والجراءات التي تتخذها باسمها. الشعب هو الفئة المضطهدة والمستغلة والمهضومة حقوقها من قبل الأقلية الحاكمة، وفيه تكمن البراءة والقوة وهو أساس الحرية ومقياس العدالة، ولكنه يبقى قاصراً عن حكم نفسه وإدارة شؤونه واتخاذ القرار المناسب لمصلحته.

أما في المجال السياسي فإن مفهوم الشعب ينطلق من المعنيين الأولين ولكنه يتجاوزهما بحيث يصبح أحد الشروط الضرورية لوجود الدولة ومقياساً مهماً يؤخذ في الاعتبار لتصنيف الأنظمة السياسية وذلك انطلاقاً من كيفية اعتبار دوره السياسي من قبل تلك الأنظمة.

الدولة هي الوجود السياسي لشعب معين. ولكن إذا كان وجود الشعب ضرورياً لوجود الدولة، فهو ليس له - إذا أخذناه بحد ذاته ومجرداً عن باقي الشروط والاعتبارات -

يدل، بصورة عامة، على واقع جماعي يتضمن معنى الوحدة. ولكن عناصر هذه الوحدة، طبيعتها ومكوناتها هي التي تثير إشكالات هذا المفهوم والالتباسات التي يطرحها والمعاني المختلفة التي يؤديها. فمن أجل الاحاطة بمضامين مفهوم الشعب، يجدر بنا أن نتبين طبيعة هذه الوحدة في المجالات الأساسية الثلاثة التي يستعمل فيها: المجال الإنساني والمجال النفسي - الاجتماعي (أو السايكو - سوسولوجي) والمجال السياسي.

في المجال الإنساني تنجلي الوحدة التي يقوم عليها الشعب في حياة متحد عرقي ولغوي له مميزات وجودية خاصة تظهر في عاداته وتقاليده، في ذهنيته وفي لغته التي يتعارف بواسطتها أعضاء هذا المتحد والتي تشكل وسيلة الاتصال الحياتية بينهم، كما تظهر تلك المميزات أيضاً في الآلات المستعملة والمبتكرات والمصنوعات والنتائج المادية والروحية. وجميع هذه الظواهر تشكل ما يسمى بالتراث المشترك والثقافة المشتركة اللذين يحافظ عليهما هذا المتحد ويتميز بهما عن باقي المتحدات بالرغم من التقلبات التاريخية التي تطرأ على مجرى حياته. تجدر الملاحظة هنا إلى أن العرق، بالمعنى الطبيعي والبيولوجي، لم يعد يلعب دوراً مهماً في تحديد هوية المتحد، وبالتالي لم يعد يعتبر من المقومات الأساسية للمفهوم الإنساني للشعب؛ لأنه ما من شعب استطاع أن يحافظ على العرق الدموي الصافي الذي تحدّر منه. حتى الشعب اليهودي الذي يتميز بتعصبه وعنصريته وتقوقعه على نفسه قد دخلته عناصر عديدة من عرقيات مختلفة اندمجت معه وذابت في هويته اليهودية بحيث أفقدته عرقته السامية الأصلية. فالوحدة العرقية لا تؤخذ بالمعنى الإنساني باعتبارها وحدة بيولوجية، وإنما وحدة تاريخية تقوم على استمرارية لوجود جماعي عام تخصّ شعباً معيناً بالنسبة للشعوب الأخرى. لذلك فكل شعب يبقى ما هو طالما يستمرّ فيه الشعور بتشكيل كل واحد وشخصية متفردة لها اسم معين تعرف به. إن الإسلام يحل محل العرق البيولوجي في تحديد الشعب. فالشعب المصري مثلاً ليس بالضرورة الأحفاد الطبيعيين للفراعنة، ولا الشعب اللبناني الأحفاد الطبيعيين للفينيقيين ولا الشعب الفرنسي أحفاد الفرنج... الاسم يمثل المتحد الأصلي تمثيلاً ويرمز إليه ولكنه ليس هو إياه بالضرورة.

في المجال السايكو - سوسولوجي تنحدر الوحدة التي يتضمنها مفهوم الشعب إلى حدّها الأدنى بمعنى أنه ليس ثمة

التأثير الضروري والحتمي لنشوء الدولة. إن ما هو رئيسي على مستوى مقولة الشعب في تقرير وجود الدولة هو مجموعة العلاقات التي توحد أعضاء الشعب، والأهداف المشتركة، والقبول المشترك في إطاعة القياديين الذين يحكمون. لن نتورط كثيراً في معالجة هذه العناصر الجديدة في هذا السياق الذي يضيق بها إلا بمقدار ما تساعدنا على ملاحقة مسألة الوحدة التي بدأنا بتبيان عناصرها وطبيعتها في المجالين الأولين. فمما لا شك فيه أن الخصائص الطبيعية للشعب الدولة، وخصوصاً تكوينه الإثني، تلعب دوراً مهماً في انتقال الشعب من حالة بدائية قبلية إلى حالة موحدة وأشد تماسكاً، ولكنها لا تكفي لإعطاء الشعب مضموناً سياسياً يحتم وجود الدولة. إن وحدة الشعب الاثنية، لا تدل إلا على وحدة سياسية قيد الوجود، أي بمعنى آخر تدل على وجود وحدة سياسية بالقوة. الشعب الفلسطيني موجود إثنياً ولكنه لا يشكل دولة بعد. والشعب الكردي وشعب الباسك موجودان إثنياً ولكن ليس هناك دولة كردية ودولة باسكية. غير أنه يمكن لعدة شعوب بالمعنى الإثني أن تكون دولة واحدة تؤلف فيها الجماعات الإثنية (أو الشعوب) شعباً واحداً بالمعنى السياسي للكلمة، كالاتحاد السوفياتي والعراق وإيران التي تضم، كل منها، أكثر من جماعة إثنية. يتبين إذن أن الوحدة التي يقتضيها المفهوم السياسي للشعب هي من طبيعة مغايرة. إنها وحدة مؤسسية وقانونية وهي المظهر الوجودي والعيني للوحدة الإرادية النابعة من شعور الأفراد بجدواها. في تنظيم الدولة يقسم الأعضاء إلى قسمين: الحكام والمحكومون، بصورة عامة يرادف الشعب مفهوم المحكومون وهم الفئة التي تشكل الأكثرية الساحقة والتي تؤدي الطاعة، تمشياً مع مصلحة مشتركة، للأقلية الحاكمة وتأتمر بأحكامها وتنفذ أوامرها وتتقيد بالقواعد التي ترسمها. عند هذا الحد يقتصر المفهوم السياسي للشعب بالمفهوم السوسيولوجي، ولكن التحليل الدقيق لمفهوم شعب الدولة يبرز بعض الخصائص المتعلقة بطبيعة الوحدة التي تنشأ عنه: إنها أكثر تماسكاً منها في المفهوم السوسيولوجي، وهذا يقتضي بعض التوضيح.

لمفهوم الشعب في المجال السياسي ثلاثة معانٍ رئيسية: المعنى الأول هو الذي يدل فيه الشعب على تلك الكتلة البشرية التي ليست في السلطة ولا تحكم ولا يحتل أفرادها مراكز في الوظائف العامة ولا في القضاء، وبمعنى آخر إنها الفئة التي تبقى خارج الطبقة الحاكمة والمتحركة بمجرى الشؤون العامة. يشبه هذا المعنى إلى حد بعيد، المعنى السوسيولوجي، إلا أنه

يتميز عنه، ليس باعتبار الشعب من حيث كثافة العدد والوضع الجماعي، بل من حيث اعتباره بالنظر إلى تنظيم الدولة ووظائفها وتراتب المسؤوليات العامة والأجهزة الدولية وتوزيع الأدوار. في المعنى الثاني يدل الشعب على مجموعة الأفراد الذين يكتمل بهم النظام السياسي القائم، ملكياً كان أو ديمقراطياً أو توتاليتارياً أو مونوقراطياً، إذ بدون الشعب لا يمكن أن يقوم نظام سياسي ولا مجتمع مدني. يحمل هنا مفهوم الشعب معنى إيجابياً وخاصة في الأنظمة الديمقراطية حيث يعتبر حاملاً للإرادة السياسية التي تتركز عليها المؤسسات والقوانين وأجهزة الدولة ومبدأ الدولة ذاته. إن الشعب هو الذي يعطي للدولة وللأنظمة معناها، وهو مصدر السلطة وصاحب السيادة، ولكنه غير متعين، بحد ذاته، بجهاز معين أو بدستور أو بمؤسسة لأنه فوقها كلها وهو مصدرها ومبرر وجودها. ولكن هذا المعنى يصطدم بالتناقضات المختلفة التي تنشأ عن تعارض النظريات والأفعال. فمن جهة، نجد تعريفات مختلفة لمفهوم الشعب ينشأ عنها مبدأ الإرادة الشعبية. ولكن من جهة أخرى، إلى أي حد يكون للإرادة الشعبية، عملياً، دور فعلي في تقرير سياسة الدولة؟ إذ حتى في الأنظمة الديمقراطية التي تدعو إلى مبدأ حكم الشعب بالشعب، نلاحظ أن هناك قسماً من الشعب يقرر وقسماً آخر يحكمه القرار؛ أي هناك قسم من الشعب يحكم قسماً آخر. لذلك يحاول منظرو الديمقراطية أن يرفعوا هذا التناقض بتصور شخصية عامة تحمل الإرادة الجماعية. هذه الشخصية التي تتميز عن الأفراد والشخصيات الفردية المعينة، لها وضع قانوني خاص يجعلها موضوع السلطة السياسية، ويجعل الشعب، الذي تمثله هذه الشخصية، جزءاً من المنتظم القانوني الذي يقوم عليه النظام السياسي. وهذا ما يؤدي بنا إلى المعنى الثالث الذي يدل فيه الشعب على الجسم السياسي في كليته من حيث أنه يشكل وحدة تجري على مستواها مركبات السياسة وتتكون بها المؤسسات الضرورية لحصول الفعل السياسي. من هنا يجب التمييز بين الشعب كمعطى سوسيولوجي وبين الشعب كحقيقة سياسية كاملة أو ككيان سياسي يتعدى الجماعة الحقيقية والطبيعية المؤلفة من عدد معين من الأفراد إلى كونه تصوراً عقلياً لها؛ أي بمعنى آخر، إنه منهجة مجردة لبعض العناصر المأخوذة من واقع تلك الجماعة. غير أنه ينطبق على كل فرد من أعضاء الدولة بغض النظر عن جنسه وإثنيته وجميع خصوصياته وذلك انطلاقاً من الوحدة التي تجعله جزءاً من الكل الأكبر، جزءاً يحمل خصائص هذا

الكل . وبهذا المعنى يقتزن الشعب بمفهوم الأمة .

أدونيس العكرة

إضافة

دخل مفهوم الشعب كمفهوم مركزي في فلسفة التاريخ الحديث بعد الثورة الفرنسية . فقد أصبح « الشعب » بعدها « قوة » موجهة للكيان السياسي - الاجتماعي للمجتمعات . وقد اختلف فلاسفة التاريخ في تحديد طبيعة - هذه القوة . هل هي قوة عمياء أم قوة عاقلة ؟ قوة وسيطة - أداة أم قوة حاملة رئيسة ؟

وبما أن تاريخ البشرية دخل مرحلة عصر الثورات فقد تلازم مفهوم الشعب مع مفهوم الثورة أو القوة الحاملة للثورة . أما الفكر السياسي العربي الحديث فقد حدد المعنى الجزئي أو القطري للشعب كقولنا : الشعب اللبناني ، وتركز استعمال مفهوم « الأمة » على الدلالة الكلية للعرب أي « الأمة العربية » التي تضم الشعوب العربية بين المحيط الأطلسي والخليج العربي .

مع ذلك يصعب القول بأن هذا التمييز بين الشعب والأمة قد رسخ في الفكر السياسي العربي الحديث ، (في الدستور الجزائري مثلاً) يستعمل اصطلاح « الأمة الجزائرية » كمرادف لـ « الشعب الجزائري » . كذلك يستعمل اصطلاح « الأمة » كمرادف « للشعب » أو كبديل عنه تحت تأثير نزعات قطرية محلية .

ويلاحظ أخيراً استعمال تركيب « الشعب العربي » كبديل أو مرادف للأمة العربية ، لكن هذا الاضطراب في استعمالات هذين التركيبين يعكس « أوجه » أزمة الواقع والفكر معاً في الايديولوجيا العربية المعاصرة .

التحرير

شك

Doute
Doubt
Zweifel

تعريفات

يختلف تعريف الشك باختلاف مجال الدراسة ، فمعناه في

علم النفس حالة من التردد في قبول القضايا المتناقضة حين تكون هنالك أسباب وجيهة لقبول كل منها وأسباب وجيهة أيضاً لرفضها . ومعناه في مجال العلوم الطبيعية أن كل معرفة هي موضوع اختبار ونزاع وفحص وتحليل حتى تتوفر كل الأسس والأسباب لقبولها دون أدنى شك . ومعنى الشك في الفلسفة انكار القضايا التي اتفق المنكرون من قبل على قبولها وتصديقها . والشك الفلسفي أكثر أنواع الشك أهمية ، ويتصل موضوع الشك الفلسفي أساساً بنظرية المعرفة إذ يقوم على افتراض عجز العقل الإنساني عن تحصيل المعرفة في كل شيء ، لكنه يتصل أيضاً بمبحث الوجود (الأنطولوجيا) لأنه يتناول الشك في عدة أصناف ونماذج من الموجودات ، كما سيتضح بعد قليل .

تصور الشك وعلاقته بتصورات أخرى

يمكننا توضيح تصور الشك الفلسفي إذا قارناه بتصورات ثلاثة أخرى هي المذهب القطعي أو التقريري الجازم Dogmatism ، وتصور اللادرية Agnosticism ، والاتجاه النقدي Criticism . فالمذهب القطعي الجازم ينادي بقضايا يدعي صدقها المطلق ويدافع عنها بكل حماسة لدرجة التزمت ، حتى لو نقصها تدعيم عقلي أو واجهتها اعتراضات هدامة ، ولا يسمح بأي شك فيها أو مناقشتها ؛ لكننا نلاحظ أن كل فيلسوف عملاق له مذهب فلسفي متماسك إنما هو قطعي جازم في مواقفه لدرجة ما . أما الفيلسوف اللادري فإنه يقف موقفاً وسطاً بين نزعة الشك المطلق ونزعة القطع الجازم لأنه لا ينكر مواقف الآخرين إنكاراً تاماً ، كما أنه لا يصبر على مواقفه إصراراً عنيداً ، وإنما يعلق الحكم دون إثبات أو انكار ، ويقول « لا أدري » وإن كان أكثر ميلاً إلى الشك منه إلى الجزم . والاتجاه النقدي يقف موقفاً وسطاً بين الشك واليقين مع ميل إلى اليقين فإن الفيلسوف النقدي يناقش مقدماته ونتائجه ويحللها ، بل ويناقش اعتراضات الآخرين ويقبل منها ما يراه وجيهاً ويغير النظر في مواقفه . ثم يستقر على ما يراه في نهاية الأمر يقيناً لا شك فيه .

مجال الشك

يتخذ مذهب الشك Scepticism صوراً عدة ، فيرى بعض الشكاك Sceptics عجز العقل الإنساني عن إقامة معرفة موضوعية صادقة مطلقة من أي شيء ، وإن كل معرفة إنما هي ذاتية نسبية ، بينما يرى البعض الآخر من الفلاسفة الذين يُطلق عليهم لقب الشكاك أن العقل قادر على إصدار أحكام

موضوعية صادقة مطلقة في بعض المجالات كالخبرات الذاتية النفسية المباشرة. لكن العقل عاجز عن إقامة البرهان الدقيق على وجود الموجودات الخارجة على الذات، مثل وجود الله وطبيعته والنفس الانسانية وطبيعتها ووجود العالم المحسوس الخارجي وطبيعة الكليات وما إلى ذلك.

أنواع الشك: يمكن إقامة تمييز حاسم بين نوعين من الشك: شك مطلق وشك منهجي، أو بين الشك كمذهب مقيم، والشك كمنهج وأداة للوصول إلى اليقين. والفلسطائيون هم أول دعاة الشك المذهبي في تاريخ الفلسفة؛ إذ رأوا استحالة المعرفة الموضوعية المطلقة، ويؤثر عن بروتاغوراس Protagoras في القرن الخامس قبل الميلاد قوله إن كل شيء إنما هو بالنسبة إلى من عنده علم ذلك الشيء، أي بحسب نظره فيه إن حقاً فحق وإن باطلاً فباطل. ويؤثر عن جورجياس Gorgias 480 - 375 ق. م. قوله: «لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن انساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس». ومن دعاة الشك المطلق أيضاً في العالم القديم بيرون Pyrrhon 365 - 275 ق. م. ومدرسته ومن أشهر تلاميذه سكستوس امبيريكوس Sextus Empiricus. رأى بيرون أننا لا يمكننا معرفة طبائع الأشياء لأن الحواس هي وسيلتنا الوحيدة للمعرفة، والحواس تقول ما تبدو عليه الأشياء، لا كما هي في طبيعتها، وليس لدينا وسيلة أخرى للمعرفة لنجعلها معياراً للصواب من الخطأ، إذ لا يمكننا مقارنة احساساتنا بالأشياء في ذاتها. وما دما لا نعرف شيئاً فيجب أن نعلق الحكم بوجود شيء، سوى حالاتنا الشعورية المباشرة عن تلك الأشياء.

وهناك فلاسفة يدعون إلى الشك المطلق لكنهم أقل تطرفاً من الفسطائيين والبيرونيين، لأنهم يسلّمون بإمكان المعرفة الموضوعية في خبراتنا النفسية المباشرة وفي يقين قواعد المنطق وبديهيات الهندسة، وقوانين الرياضيات البحتة، لكنهم يبذرون الشك في إقامة قضايا صادقة مطلقة عن وجود الله وطبيعته وطبيعة النفس الانسانية وفي وجود أي عالم غير عالمنا المحسوس، بل ويبذرون الشك في إمكان إقامة البرهان على وجود هذا العالم المحسوس، وأن كل ما نعرفه بيقين هو احساساتنا وأفكارنا عن ذلك العالم. وإذن فهم يرون أن للعقل الإنساني حدوداً في معرفته. ومن دعاة هذا الموقف نقولا أوتركور N. Autrecourt في القرن الرابع عشر الميلادي الذي رأى أن قانون عدم التناقض هو المصدر الوحيد لليقين

كما يبدو استخدامه في الاستدلال الصوري، لكن هذا القانون لا يثبت وجود شيء في الواقع أو عدم وجوده، ولا يبيح لنا أن تنتقل من مقدمة صورة إلى وجود شيء واقعي، كما رأى أن الانتقال من علة إلى معلول أو من معلول إلى علة ليس أمر يقين. ووليم أوف أوكام W. of Occam 1280-1347 شخصية بارزة في التشكك في وجود أي موجودات غير العالم المحسوس، وهو مشهور بمبدأ سمي فيما بعد نصل أوكام Occam's Razor ونصّه: *Entia non multiplicanda praeter necessitatem* «يجب ألا نكثر المبادئ والموجودات التي لا ضرورة لها». ويعتبر هيوم Hume 1724-1776 أشهر الفلاسفة المحدثين الذين أفاضوا في هذا الموقف، والمتأثر بالفيلسوفين السابقين حين رأى أن ما نعرفه بيقين هو أفكارنا عن أنفسنا وعن العالم، لكننا لا نستطيع الانتقال بيقين من وجود أفكارنا إلى وجود النفس كجوهر أو إلى وجود عالم محسوس مستقل عنا - ذلك أمر اعتقاد وليس أمر برهان موضوعي، وإنما يعيش في عالم أفكارنا وأن هنالك ستاراً حديدياً بين عالم الأفكار وعالم الأشياء.

أما الشك كمنهج وموقف مؤقت فيدعو أصحابه إلى أن المعرفة الموضوعية ممكنة، وأن المعرفة بالمعنى الدقيق هي اليقينية الثابتة التي لا تختلف من شخص لآخر، وأن في العقل قدرة على الوصول إلى اليقين. لكنهم وجدوا أن السبيل إلى هذا اليقين هو بذر الشك في كل ما اكتسبناه في الماضي واصطناع الحذر والحرص في قبول ما اتفق عليه الفلاسفة السابقون، ومحاولة تدريب العقل على تكوين ملكة النقد والتحليل ومناقشة ما سماه السابقون مبادئ أولية، حتى نصل إلى مبادئ أولية وقضايا نراها واضحة متميزة، نقيم عليها من جديد قضايا يقينية أخرى. ومن دعاة هذا الموقف القديس أوغسطين St. Augustine في القرن الخامس الميلادي، والإمام أبو حامد الغزالي في القرن الثاني عشر الميلادي، وديكارط Descartes في القرن السابع عشر الميلادي. رأى الأول والثاني أن الحقيقة الموضوعية المطلقة هي الحقيقة الصوفية ولا نلتزمها لا في شهادة الحواس ولا في البرهان المنطقي وإنما في الحدس الإشرافي الذي يستمد وجوده من وجود الله. ورأى ديكارت أن الأفكار الفطرية بين كل الناس هي قاعدة القضايا الحدسية اليقينية، وفي مطلعها إثبات وجودي، ومن وجود النفس يمكنني البرهان على وجود الله والعالم.

خلاصة موقف الشك المطلق فيما يلي إجمال موقف الشك

عن ادراك حسي لوقائع تجريبية، لكن لا أساس لعمومية هذه القوانين لأنها تفترض مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة Uniformity ؛ أي افتراض أن الحوادث في المستقبل سوف تحدث على نمط ما حدث في الماضي في الظروف المتشابهة، والبرهان على هذا الفرض مستحيل لأننا لا نعرف كيف تكون مقدمات هذا البرهان، كما أن لا تناقض في انكار هذا الفرض، إذ إن القضية « لا اطراد في الحوادث » قضية مقبولة عقلاً. حتى إن قلنا إن القانون العلمي ليس يقيناً وإنما محتمل الصدق فإن الشكاك يرون أن من المستحيل اثبات ذلك دون وقوع في الدور، لأن الوسيلة الوحيدة لاثبات احتمال القانون هي الاتيان بشواهد جزئية في المستقبل تدعمه، لكن البحث عن هذه الشواهد يفترض الفرض الذي نحن بصدد إثباته. ننتقل الآن إلى مناقشة الشكاك لصدق القوانين الطبيعية القائمة على المنهج الفرضي الاستنباطي: يقول هذا المنهج أننا لا نبدأ البحث العلمي بملاحظات حسية وتجارب - كما يرى المنهج الاستقرائي - وإنما نبدأ بفروض نظن أنها تفسر ما لدينا من ظواهر ثم نستنبط ما يلزم عنها من نتائج ثم نختار من الوقائع الجزئية ما يلائمها فإذا جاءت الوقائع متفقة والفرض كان الفرض قانوناً. أو لا نبحت عن وقائع تؤيد الفرض وإنما عن وقائع تكذب الفرض فإن لم نجد كان الفرض قانوناً. وإذا جاءت الوقائع منافية للفرض كان الفرض باطلاً ونبحت عن فرض جديد. لكن كل هذا الاجراء يفترض عمومية الفرض العلمي الذي يفترض بدوره مبدأ اطراد الحوادث، وهو ما نبحت عن إثباته. إذ لا أساس ليقين القانون العلمي أو لاحتمال صدقه.

الرد على الشكاك

اهتم الفلاسفة على مختلف اتجاهاتهم في مختلف العصور بمواجهة الشكاك لأن موقف هؤلاء لا يمكن الصبر عليه والوقوف عنده، ذلك لأن الانسان كائن عاقل ويسلم كل منا أن العقل قادر على المعرفة، ولأن الانسان مولع بفهم نفسه والعالم وبالبحث والاسهام في تقدم العلوم، وموقف الشك المطلق يبطل كل تلك المسلمات. لكن أولئك الفلاسفة رأوا أن موقف الشكاك صلب محكم من الناحية المنطقية لا يمكن الرد عليه ولذلك بذلوا محاولاتهم للهروب من حجج الشكاك، نشير فيما يلي إلى بعض هذه المحاولات:

1 - ليست الحواس في ذاتها خادعة فما نراه أو نسمعه حق لكن الخداع يأتي من تفسيرنا الخاطئ لما ندركه بالحواس، ويزول الخداع بتفسير صحيح، وبتصحيح الحواس بعضها

المطلق عند المتحمسين له وعند بعض الفلاسفة الذين لا نسيمهم شكاكاً لكن في بعض آرائهم تدعيماً لموقف الشك:

1 - المعرفة الموضوعية الصادقة مطلقاً، مستحيلة على الانسان، ذلك لأن كل معرفتنا تبدأ من شهادة الحواس، والحواس تعطينا ما يبدو لنا من الأشياء ولن تعطينا معرفة عن حقيقة الأشياء وماهياتها، لكن المعرفة الحسية ليست موضوعية وإنما ذاتية، وليست يقينية وإنما احتمالية، ولا تعطينا المعرفة الحسية معياراً لتمييز الصدق من الكذب في القضايا، وإذن فالبرهان على صدق أي قضية مستحيل. قد يقال أن قضايا الرياضيات والمنطق يقينية صادقة لا شك فيها، لكن الشكاك يفحصون هذه الدعوى ويرفضونها؛ ذلك لأن البرهان الرياضي والمنطقي، انتقال من مقدمات أولية يقينية إلى نتائج لازمة، ودليل يقين تلك المقدمات أنها حدسية Intuitive أو قبلية Apriori تدرك ادراكاً مباشراً، لكن هل الحدس ضمان للصدق؟ يجب الشكاك بالنفي، لأن ما نسميه قضية حدسية ليست أكثر من قضية تبدو لي واضحة، وما يبدو لي واضحاً ليس معياراً لموضوعيته، إلا في قضية واحدة هي قضية الكوجتو Cogito (تقرير وجود ذاتي)، ولا شأن لهذا التقرير ببراهين الرياضيات والمنطق.

2 - لا سبيل إلى البرهان على وجود العالم المحسوس، ذلك لأن مقدمات هذا البرهان تقوم على خبرات حسية وإدراك حسي واستخدام الذاكرة. لكن الحواس خادعة كما قدمنا وأحكامنا التجريبية نسبية تختلف باختلاف الناس. والانتقال غير مشروع من الناحية المنطقية من مقدمات عن إدراك حسي إلى وجود أشياء محسوسة خارج الذات، فالفكرة في ذهن ما لا يلزم عنها تقرير وجود شيء خارجي باستنباط، ولا معيار للتأكد من مطابقة احساساتنا وأفكارنا عن الأشياء بالأشياء الخارجية ذاتها. اننا لا ندرك إلا أفكارنا، ولا ندرك الأشياء إلا عن طريق أفكارنا، وإذن فمقارنة الأفكار بالأشياء خرافة، لأنه ليس لدينا سوى طرف واحد من أطراف العلاقة وهي الأفكار. كذلك لا ثقة في أحكام الذاكرة إذ هي معرضة للخطأ والنسيان، ويعتمد التذكر على أي حال على الإدراك الحسي؛ وهو ما سبق الشك في أحكامه.

3 - لا أساس لصدق القوانين التجريبية في العلوم الطبيعية. يصل العلماء إلى هذه القوانين إما باستقراء Induction وإما بالمنهج الفرضي الاستنباطي Hypothético-Déductif method؛ والقوانين الاستقرائية نتائج عامة لمقدمات جزئية

هيجل 1770-1830 أن الشيء هو حقيقة الادراك الحسي وهو الواحد الذي تلتقي فيه الصفات المتقابلة لتكون وحدة مستقلة، وهو الموضوع الذي يظهر نفسه على أنه شيء له خصائص كثيرة. أما هيدغر 1889-1976 فيرى أن الشيء لا يقوم في أنه موضوع مطروح كما أنه لا يمكن تعريفه في إطار هذه الموضوعة. والشيء عند هيدغر هو التجميع، إن أي شيء إنما يجمع في وحدة واحدة أربعة عناصر: السماء والأرض، الآلهة والفانون. فالجرة هي تجميع عناصر لتكوين فراغ يحتوي النبذ المستمد من الأرض التي ثريت من البنابيع التي امتلأت من مطر السماء فيشرب في الجرة الفانون نخب الآلهة. فالشيئية اذن تُجَمَّع وهي بهذا اقتراب ودنو؛ إنها تقرب العالم وتدنيه. وإن ما يستجمع نفسه من وسط العالم يصبح شيئاً.

ويرى الزمخشري أن الشيء اسم لما يصح أن يُعَلَّم أو يحكم عليه أو به، وجوداً كان أو عدماً، محالاً كان أو ممكناً. وقد ساوى الأشاعرة وساقوا بين الشيئية والوجود. وكان الجاحظ يقصر الشيء على المعلوم؛ أما هشام بن الحكم فكان يوحد بين الشيء والجسم.

وقد طرح كانط 1724-1804 مصطلح الشيء في ذاته وهو الشيء كما يوجد في حد ذاته مستقلاً عنّا وعن معرفتنا وهو شيء مجهول لا يمكن معرفته. وعلى هذا فلا يمكن معرفة إلا الأشياء كما تبدو لنا. فمن خلال التجربة نعرف عالم الظواهر أما الماهية فهي مجهولة، وعلى هذا فإن الشيء المعروف هو الشيء كما ينكشف لنا من خلال المعرفة. وقد اعتبر هيجل أن العقل الكلي هو الشيء في ذاته، واعتبره شوبنهاور 1788-1860 الإرادة. وينادي الماركسيون بإسقاط الشيء في ذاته فهم يرون أن الأشياء لها وجودها الموضوعي غير أن معرفتها تتم على مراحل، وعلى هذا فإن الشيء المجهول يصبح معلوماً لنا مع التطور ومع اتساع رقعة المعرفة الإنسانية.

والتشؤ مصطلح يقترن بالإغتراب وأحياناً يكون هو الاغتراب نفسه الذي هو العجز وفقدان الأنا وتحول الذات إلى شيء وشعور باللاجدوى وفقدان المعنى. لكن التشؤ له محتوى مميز عن الاغتراب في أنه اعتبار ما هو مجرد على أنه شيء عيني. وكان ماركس 1818-1883 يرى أن الانسان مغترب من ثلاث نواح: مغترب عن منتجات العمل، ومغترب عن العمل نفسه، ومغترب عن طبيعة الإنسان. والاغتراب عن العمل نفسه هو التشؤ. فالتشؤ عنده هو أن العلاقة الاجتماعية بين الناس يصبح لها شكل خيالي وتصبح علاقة بين أشياء.

لبعض؛ حين أرى المسطرة المغمور نصفها في ماء أراها مكسورة، وهذا حق، لكن يزول الخداع حين أفسر ما رأيت في إطار قوانين انكسار الضوء أو بمساعدة حاسة اللمس لحاسة البصر، وكذلك الأمر في الأمثلة الأخرى.

2 - طلب البرهان على كثير من القضايا أمر ضروري ويمكن، لكن طلب البرهان على كل قضية مستحيل، تماماً كما أن طلب تعريف الألفاظ أمر حيوي لتوضيح المعاني، لكن الإصرار على تعريف كل لفظ أمر مستحيل، فيجب الوقوف في سلسلة التعريفات عند حدود أولية لا معرفات تبدأ منها تعريفاتنا، والوقوف في سلسلة القضايا عند قضايا أولية نسلم بها بلا برهان وإلا لا يبدأ علم. ويجد هذا الوقف أوضح أمثله في قواعد المنطق وبديهيات الهندسة. أما في الفلسفة والعلم فهناك قضايا يجب التسليم بها بدون برهان مثل قضايا الادراك العام Common Sense، أي معتقدات الرجل العادي مثل اعتقادي بأن معرفة الانسان تبدأ باستخدام الحواس، وأن هنالك عالماً مادياً خارجاً على ذاتي، وأن الحوادث في العالم مطردة الخ. هذه وسواها من القضايا عليها إجماع، وليس الإجماع برهاناً على صدقها ولكن قصور البرهان عليها لا يجعلنا نشك فيها.

3 - ليس البرهان الموضوعي نوعاً واحداً وإنما عدة أنواع، ويتضح ذلك من تطور الرياضيات البحتة وظهور هندسات لا إقليدية تعارض الهندسة الاقليدية، لأن كلاً منها تبدأ من لامعرفات وتعريفات وبديهيات مختلفة، لكن كل الهندسات المتعارضة براهين صحيحة ما دامت النتائج في كل منها مستنبطة استنباطاً صحيحاً من مقدماتها الأولى.

محمود فهمي زيدان

**Chose
Thing
Ding - Sache**

وحدة من الخصائص المجنعة للتمييز بينها وبين غيرها؛ والشيء هو جزء من العالم له وجود ثابت ومستقل، وله خصائص بها يتربط ويتفاعل مع الأشياء الأخرى. ويرى

له وخاضعاً للقوانين الطبيعية الموضوعية التي تحكم المجتمع .
وحتى يمكن القضاء على التشيؤ لا بد من أن تكتسب الطبقة
العاملة الوعي الذاتي فتعي مصيرها وتحرر من هذا التشيؤ
وتحرر نفسها وتحرر المجتمع كله .

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون .

- Hegel, F., Phenomenology of Spirit, 1807.
- Heidegger, M. The Thing In: Poetry, Language, Thought, 1971.
- Kant, I., Critique of Pure Reason, 1781.
- Labedz, L., Ed. Revisionism, 1962.
- Linchtein, G.H.R. Georges Lukacs, 1977.
- Lukacs G., History and Class Consciousness, 1923.
- Marx, K, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, 1929.
- Ollman, B., Alienation Marx's Conception of Man In Capitalist Society, 1971.
- Schacht, R., Alienation, 1970.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

والشكل الاجتماعي للعمل يبدو على أنه خاصة شيء ، وهو
يتشياً من خلال فتشية السلع ، والأشياء بهذا تحكم الناس
وليس الناس هم الذين يحكمون الأشياء . إن العامل يضع نفسه
في الشيء لكن حياته لا تعود خاصة به . بل خاصة بالشيء
وتصبح للسلع صنمية أو فتشية في استقلال عن وجودها .
وبهذا يكون التشيؤ هو فتشية السلع فمع تحول المصالح
الشخصية وهي تصبح آلية في تشكيل المصالح الطبيعية فإن
السلوك الشخصي للفرد يصبح متشياً ومغترباً ، ومن ثم يصبح
شيئاً بمعزل عنه ، يصبح قوة مستقلة وتصبح روح الإنسان
شيئاً .

وسار في هذا الاتجاه المفكر المجري جورج لوكاتش
1885 - 1971 ففي كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » يرى أيضاً
أن التشيؤ هو الطابع التفتيشي للسلع ويصبح نشاط الإنسان شيئاً
موضوعياً ومعادياً له . إن التشيؤ له مظهران : موضوعي ويعني
ظهور الأشياء وعلاقاتها في استقلال عن السلع من حيث حركة
السلع في السوق ؛ وذاتي ويعني أن نشاط الإنسان يصبح معادياً

صَدَاقَة

Amitié Friendship Freundschaft

1 - الصداقة / العداوة ظاهرة علائقية عميقة الإنفراس في السلوك والمجتمع، في الوعي واللاوعي. فالصداقة معقود من عواطف إيجابية بين كائنين بشريين (أو شخصين اعتباريين)، وعلاقات متبادلة من المودة والتعاطف والتفضيل، وحالة نفسية سلوكية يُتمنى فيها للصديق الخير دون توقع نفع، أو استغلال كسب أو مكافأة. لا يُسعى، في الصداقة الكاملة، لانتظار مبادلة، أو لتغطية هدف مادي. وتكون العداوة مجموع عواطف ومقاصد تشد بالعلاقات الإنسانية إلى إحداث الأذى، وإلى السلبية، والنفور المتبادل، والسمي للتدمير. في الصداقة بناء متبادل للأنس والأنس ولحقول مشترك؛ والعداوة - التي هي « أن يُتمكّن في القلب من قصد الأضرار والانتقام » (الجرجاني، « التعريفات »، 63) - لذة في التغلب؛ بل وطلب لمحو الآخر فعلاً أو اعتبارياً أو قهراً. إنها الرغبة في تقليص الآخر، متفاوتة الحدة والشدة، تنعكس، من الوجهة الأخلاقية، على الأنا فتقلص دائرته، وتبقية متونراً. وذلك بعكس الصداقة التي تعود إلى تبادل انفتاح ووعي على ووعي، وتشارك في بذل الرعاية، وفي الشعور عند الإثنين معاً بالمودة والاحترام والمساواة.

2 - في الحكمة الشعبية، وفي القطاع الديني الفقهي منه والصوفي، دعوات شديدة التركيز إلى إقامة علائق صداقة بين الناس، وارشادات للتعامل بين الصديقين، ونبذ العداوة. فمن مصلحة المجتمع أن تتعزز العلائق الحسنة بين الأفراد، وأن

تخف العداوة بمختلف درجاتها وفي حالاتها البسيط منها والمركب. ففي ذلك تعزيز الاستقرار، وتوفير الأمن للفرد والمجتمع، وتحقيق الصحة الإنفعالية والطأنة. وكذلك فمن مصلحة المجتمع، أو الجماعة أو حتى الفئة الاجتماعية، أن تقوم علائق حب متبادل، مختلفة الحدة والشدة، بين أفرادها؛ وأن تُسقط على المجتمع العدو، أو الفئة الاجتماعية الأخرى، مشاعر النفور والسلبية والكراه والعدائية.

3 - ربما نلقى المعالجة الأولى، الأبرز والأبعد تنظيمياً، لظاهرة الصداقة / العداوة في أعمال ابن المقفع (ت 142/759)، الذي تناول تلك القضية العلائقية الأخلاقية من حيث الوظائف والبنية، واهتم برسم الأدبية التي تنظم السلوكات المثالية الواجبة الوجود بين الناس في نشاطاتهم وفئاتهم:

أ - تبت معالجة الصداقة والعداوة في كتب الأدبية العربية، وفي كتب التقييس، وعند كُتّاب المرايا أي في أدبيات الوعظ والوصايا، وفي الفصول التي كانت تخصص للأدب الحكيم، و« جوامع الكلم »، وضمن آداب الصحبة والمعاشرة التي برز الإهتمام فيها عند الصوفيين والأخلاقين. يصور ذلك القطاع العريض مبادئ التعاملية الفاضلة، أو السياسة المثالية، في دنيا الصداقة والعداوة، وعلى الصعيدين الفردي والإجتماعي، وفي مختلف الفئات، ويوجّه بشكل ملحوظ إلى أهل السلطة. ويزين تلك الإرشادات الأخلاقية، التي تدمج الفرد في الجماعة وتروّض النفس لمصلحة الواجب وتغرق الفرد في الواجبية العامة، أقوال مأثورة، واستشهادات بقصص قصيرة، وأخبار مؤيدة.

ب - إلى جانب التيار السابق، المتوازي مع تيار أدب الآيينات والمرايا، اهتم الفلاسفة بتنظيم الصداقة والعداوة في

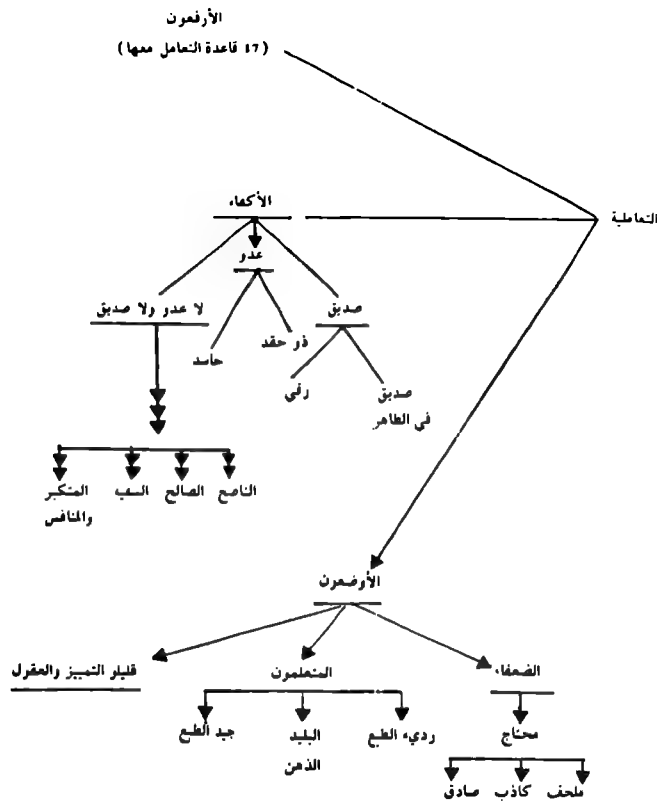
(يراجع أدناه: مفصّل التعاملية) إلا ان رسالة التوحيد في «الصدقة والصديق» تبقى أبرز الكتب في ذلك المضمار، وترتكز على أخذ الصديق على انه «هو أنت، الا انه بالشخص غيرك».

ت - لكن تلك التيارات في أخذ الصدقة والعداوة انصهرت لتكوّن ثقافة واحدة غلبت الوعظ والواجبية على التحليل العيني، ورأت في الصدقة الكاملة مثلاً للعلائق التي يجب أن تسود الأفراد. بل ان الفلاسفة تبنا ذلك النوع من الجسور بين الأصدقاء في تخيلهم للمجتمع الكامل (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، نصير الدين الطوسي، الخ). وهنا تُستدعي أيضاً مدينة الأولياء، أو المدينة الصوفية الكاملة، أو الجنة الصوفية: فحيث نتخيل انتفاء المصلحة الفردية، وعدم طلب الكسب، والتزهد عن الأنانية، تكون الصدقة، والمحبة، البديل الحتمي للعداوة والتخاصم في «المجتمع الناقص» هو الصدقة والأخوة في «المجتمع الكامل».

★ ★ ★

مجملي عام من العلائق هو سياسة الإنسان نفسه أو سياسة الذات. هنا تتفق الاكتوبات هذه، مع أفكار بريسون، ومع «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (الكتابان الثامن والتاسع) لأرسطو. داخل هذا التيار المتفلسف يتقدم الفارابي كهيئة ممثلة لآخرين هم: إخوان الصفا، ابن أبي الربيع في «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ابن سينا في «رسالة في السياسة»، مسكويه في «تهذيب الأخلاق»، نصير الدين الطوسي في «أخلاق محتشمي» (فصل 33). فالفارابي، في «وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع طبقات الناس» (مطبوع في: مسكويه، «الحكمة الخالدة»، نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، ص 327 - 346، 1980)، يرى ان الصدقة والعداوة ظاهرتان تتواجدان عند الأكفاء فقط، وان الأصدقاء هم إما مخلصون، وإما غير مخلصين، وأن لكل فئة «سياسة» خاصة أو نوعاً خاصاً من «التعاملية». والأعداء صنفان: ذوو الأحقاد، والحساد. ثم هناك الفئة الثالثة من الناس حيث يكون من هو «لا عدو ولا صديق».

مُفصّل التعاملية عند الفارابي



وأرسطو، في « رسالة في الصداقة »، حيث المحاور الأساسي هو ليليس، يعرف الصداقة، ويبحث في الدوافع لها، وتكوينها، وأصلها؛ وفي فئة الناس الذين تنشأ عندهم، وفي الواجبة داخل الصداقة وطرائق المحافظة عليها. وحتى مجيء مونتيني Montaigne في « المقالات Essais »، لم يكن البحث في الصداقة قد تقدم كثيراً أو خفف من قيمتها واعتبرها كفضيلة بارزة.

5 - إلا أن الفكر المحلل لم يرد دائماً الصداقة بالعين المثالية وبمنظرة أخلاقية. فقد وجدت كثرة من الدراسات تأخذ الصداقة داخل مواقف عينية، وفي أوضاع واقعية للإنسان بشخصيته كلها وليس فقط من حيث ما يجب أن يسلك. وكذلك نجد أبحاثاً ترى في الصداقة حاجة، ورداً على حاجات متبادلة بين الناس. فالمذاهب الأخلاقية النفعية تجعل من الصداقة تلبية لمصلحة، وتربط حدة هذه بحدة تلك؛ وبمقدار ما تتناغم المصالح تتولد الصداقة ويعم نفعها (انظر: المذهب النفعي). وقد لعبت الصداقة دوراً مهماً في تاريخ الفلسفة. فالتعلق المتبادل بين أفراد ينتمون إلى معلم، أو فكر، أو هدف، أعان على انفتاح وتلاق وألفة من جهة؛ ثم على نشر ذلك الفكر أو تحقيق ذلك الهدف. من جهة أخرى تلقى ذلك عند تلاميذ ابن سينا، وعند اتباع الفلسفة الإشرافية والحكمة المتعالية، وفي السان سيمونية في الأزمنة القريبة.

6 - الدراسات الراهنة، عندنا وداخل الثقافة العالمية للإنسان اليوم، تهتم بالصداقة مأخوذة في حقل، وكظاهرة اجتماعية ذات صلة قوية بدور الأنث في تكوين الأنا، وبمعرفة الأنا عن طريق معرفة الأنث. ان الصداقة هي المثل الأعلى، والقيمة العليا، للعلائق اليفردية والتي تقوم بين شخصيات اعتبارية. وأخذها على أنها «أناية على اثنين» يبعدها عن الصداقة الحققة القويمية، ويمنع الجدلية بين الصديقين، والتحاو، والبحث المشترك عن الصدق والصادق. إن شبكة المشاعر، في الصداقة، هي المشاعر بالمساواة، والحرية، والارادة لكل منهما في التعزيز والاستمرار، والاحترام المتبادل. وبذلك فهي، بشكلها الأمثل أو النموذجي، لا تخضع لأسبابية مادية، ولا تقوم على وجود صفات محددة أو شكل خاص في الجسم أو السلوك أو الفئة الاجتماعية. أما لحمة السلوكات، في الصداقة، فنقوم على الاختيار المتبادل، والعلاقات المنتظمة التي هي أكثر وأبعد من الزمالة، والرفقة، والتآلف، والتعاطف. ان في الصداقة صميمية هي أكثر من الإرتياح، واستقبال الوعي

جعل الفكر العربي الصداقة فوق كل علاقة اجتماعية يفرديّة؛ وهو إذ جعل منها المخالّة (« لسان العرب »، ج 10، مادة: ص د ق) فإنه أعادها الى المحبة التي تبقى، في ذلك الفكر، كالصداقة المثالية منزلة وفضلاً وضرامة. لكنه دعا لإقامة الصداقة بين الناس أكثر مما دعا لفرض المحبة، أو لأخذ هذه الأخيرة كواجب، أو كمفروض يأتي من الخارج، وكأمر قاطع لا يجد غايته خارج ذاته. لقد رأى الفكر العربي في الصداقة مجملاً من العواطف لا تتوقف عند التآلف المتبادل، وعلائق بين اثنين هي مودة، ومخالّة (محبة) لا تقبل برغبة أي من المشاركين في السيطرة أو الاستنفاع ولا تقبل، داخل الصداقة، بعواطف مثل الشفقة أو التعلق. إلا ان الفكر العربي قبل أن يشدد على المخالّة في الصداقة ربط هذه الأخيرة، عبر البنية اللغوية، وكان ذلك أيضاً في اللاوعي وفي السلوك الاجتماعي، بالصدق. فطلب الخير للصدّيق، وإن نصدقه الخبر. يجعلنا ذلك نقدم الصدّيق، بوجه عام، على انه الرجل المثالي، والرجل الأمين والشجاع. فالمثالي، بالنسبة لعلاقتي معه، هو من يكون «أنا» أخرى أو نفساً أخرى لنفسه أو بحسب الشاعر المثالي:

روحه روحي، وروحي روحه
إن يشأ شئت وإن شئت يشأ

ويكون ذلك الصديق المثالي، والرجل الأمين، هو الذي يعرفني بسلوكاتي بأمانة وإخلاص؛ ويكون شجاعاً في ذلك قولاً وعملاً.

4 - أبرز الفلاسفة اليونانيون قيمة الصداقة، ورأوا فيها فضيلة أساسية، وهكذا خصّص لها أفلاطون محاضرة « ليسيس »، وكرّس لها أرسطو الكتابين التاسع والعاشر من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وتعرض لها أيضاً، من حيث هي «أناية اثنين»، في الخطابة. وما قاله أرسطو استمر عميقاً متسلطاً؛ فعنده تقوم الصداقة، عند الدرجة الأولى، بين أفراد يجتمعون طلباً للذة. وهنا تكون تلك المشاعر بينهم سيرة سريعة العطب. والنوع الثاني من الصداقة يكون لقصد المصلحة وتبادل المنافع. لكن الدرجة الأرفع، والنوع الأسمي، هو الصداقة التي يكون غرضها الفضيلة. ومن المعروف ان أرسطو يتوسع ويشعب (فيليا، عند أرسطو، ذات مدلول أوسع من صداقة. ان «فيليا» تنسج وتمتد لتطال مجمل العلائق بين الأنا والأنث). وتلك المنزلة الأولى للصداقة آمن بها أيضاً الأبيقوريون والرواقيون. أما عند الرومان فإن شيشرون، ذلك التلميذ الأمين أمام أفلاطون

كلمة صداقة خاصة. وفي جميع الأحوال، فإن علم النفس يرى في الصداقة عاملاً فعالاً في تكوين الأنا المثالي، وفي إكمال الشخص نفسه بنفسه. إن في الصداقة تعبيراً عن الذات، واختياراً يقوده شعور بالاستقلالية، وتكوناً لمهاد مشترك يكشف فيه الأنا ذاته والآخرين. وهي توفر المناسبة لشعور الأنا بأنه محبوب من صديق، وإنه يحب صديقاً. وفي ذلك شعور بالأمن، وتغطية حاجة اجتماعية، واستجابة لعوامل لا واعية، ومعطى مجتمعي تاريخي، وتعامل تكويني للأنا والأنت والنحن.

9 - إن كان لا يصح الكلام عن صداقة بين حيوانين، لانتفاء الوعي والحرية والإرادة والمساواة، أو بين إنسان وحيوان، أو بين إنسان وشيء أو مادة؛ فإنه من المقبول القول بالصداقة بين الأمم، وبين الثقافات، والعائلات. فقد تقوم بين الأمم، وبين الثقافات، والعائلات. فقد تقوم بين الأمم، أو الدول، علاقات على أساس المساواة، والاحترام، والارتباطات، بدل علائق العداوة حيث التكرار، والحذر، والبغض، والسعي للتدمير. فالصداقة، بهذا المعنى الواسع، تقوم بين شخصيتين اعتباريتين. ولذلك أيضاً يفضل القول عن صديق للفنون، لا عن صداقة بين هذا الرجل وتلك الفنون. وكما تقوم الصداقة الكاملة بين شخصين من أمتين، أو لونين، أو طبقتين، فقد تقوم بين أمتين بعيدتين، أو أعراق وثقافات مختلفة. والشرط الأول لذلك، على صعيد الفرد أو على صعيد الأمم والثقافات، هو تقدير الشخص في ذاته، وأخذه كفاية لا كوسيلة. وبالتالي حيث تكون المساواة، والاحترام المتبادل، والتعاطف، والمودة، والمخالة. وقد سعى بعض الفلاسفة منذ القديم، ومنهم اخوان الصفاء على سبيل المثال، إلى نشر الصداقة بين الأمم، وبين الثقافات إن كانت وأنى أتت. وهكذا فنحن اليوم نبحث في العدو الاجتماعي أي في القواهر التي تمنع تفتح إنسانية الإنسان، وفي الصديق المكون للذات الفردية والمكمل لها، وفي الثقافات الصديقة، والأمم الصديقة. وحتى أفراد الأمة العدو لبسوا أعداء؛ وذلك تقدم أو سلوك إنساني يميل للترسخ المتزايد في الحضارة الراهنة للإنسان.

10 - الصديق، بالمعنى القريب من الواقعية وفي حقلنا التاريخي العلائقي الراهن، هو ذلك الشخص الذي نفضله على غيره في حياتنا العامة. ذلك إننا نتفق وإياه في كثير من المواقف ووجهات النظر، وتبادل معه المحبة والاحترام، وتلازم معه. أما المعنى المثالي للصداقة، أو حيث الصداقة المشالية،

للوعي، والإيجابية في التصرف، للواحد ازاء الآخر. هناك أيضاً الصديق في الخبر، وطلب الخير، والتحاور، والتفاعل؛ وكل ذلك في مواقف، وفي روابط المخالطة وضميراتها.

7 - من المشكلات التي تثيرها الصداقة، من حيث هي المثل الأعلى للتواصل القائم في المجتمع، مشكلة اصطدامها بقيم أخرى. فواجبي تجاه صديقي ربما اصطدم بواجبي تجاه أهلي، أو وطني، أو القانون. وربما تعارض، داخل الصداقة العينية، المحبة والاحترام، أو الصديق وعدم الجرح، وما إلى ذلك من ظواهر تثيرها السلوكات العملية وداخل مواقف. ومن الملفات في التعاملية وجود شخص يقدم يد الصداقة لمن يقابلهم، ويسعد نفسه في القيام بخدمة هنا أو نفع عام هناك، وفي محبة الناس والرغبة بإسعادهم أو التعاون معهم. والإلتزام بالماضي أن يكون عليه الإنسان والنوع البشري يحتم الدعوة العقلانية الشمالة لأن يكون الإنسان صديق الإنسان أو المحب للناس. إن ذلك الشخص الذي قلنا أعلاه أنه يفتح قلب الصداقة للناس، في سلوكه وشخصيته، هو الصورة التي علينا أن نعطيها، بعد عقلنة وتوسيع، للمحب للناس، لصديق النوع، للإنسان الملتزم بالبشري والبشرية. ومن الطبيعي أن يكون من طبيعة الفلسفة، أو من وظائفها ومراميها، نسق فكري يتمحور حول التثمين الفعلي لقيم الأخوة، والتراحم، والجارية، والمساواة. وإن نعمل بحيث نغرس الصداقة في حقل العلائق الإنسانية نكون قد عملنا لخير الفرد والجماعة والأمم.

8 - يتدخل التحليل النفسي في فهم علائق الصداقة، وتفاعل عواملها اللاواعية وديناميتها الحية؛ ويساعد على فهم العامل اللاواعي الذي يوجه الفرد في اختياره للأصدقاء. كما يدرس ذلك الفرع أسباب العداوة ومشاعر العدوانية، والعدائية الذاتية، والعقاب الذاتي، وأولية التدمير الذاتي وتدمير رموز السلطة.

ويدرس علم النفس، في ميدان المراهقة، مصطلحاً مهماً مترجماً هو الصداقة الخاصة التي هي حالة وجدانية Affective تحركها صلات ومودة ربما أدت إلى علاقات جنسية مثلية. توجد الصداقات الخاصة أبان المراهقة، داخل كل من الجنسين، في الحلقة الاجتماعية المغلقة. فتقوم صداقة حُبَّية أو صداقة عاشقة بين مراهقين منعزلين، أو بين مراهقتين، في مدرسة داخلية. لكن تلك الصداقة قد لا تنحرف باتجاه الجنسية المثلية، مما يجعلنا نفضل استعمال مصطلح صداقة حُبَّية، لأن فيها حنواً وهوى ووجدانيات، بدل

- ابن المقفع، آثار ابن المقفع، بيروت، مكتبة الحياة، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، مادة صدق.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، الكتابان الثامن والتاسع، تر. اسحق بن، حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة كلكوتا، 1862.
- التوحيدي، رسالة الصداقة، والصديق، نشرة ابراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1964.
- الجاحظ، فصل ما بين العداوة والحسد، في: نشرة السندوبي، رسائل الجاحظ، القاهرة، المطبعة الرحمانية، 1933. أو: نشرة الزعبي، في: فلسفة الجد والهزل لأبي عثمان الجاحظ، بيروت، دار حمد، د.ت.
- زيعور، علي، الحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي، محرّجة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي. في: مجلة الفكر العربي، العدد 22، 1981.
- السهروردي، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1966. فصول في حقيقة الصحة، وأداء حقوق الصحة والأخوة في الله، وآداب الصحة والأخوة... قارن: السلمي، السراج الطوسي، الغزي، حول آداب الصحة في ميدان التصوف.
- الفارابي، رسالة في السياسة، نشرة شيخو (انظر أعلاه ابن سينا). نشرة بدوي، في: الحكمة الخالدة، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.
- يقرأ أيضاً:
- 1 - أفلاطون، محاورات ليسيوس. 2 - اخوان الصفا، رسائل... 3 - ابن حزم، طوق الحمامة في الألف والآلاف. 4 - شيترون، رسالة في الصداقة. 5 - مونتيني، المحاولات (المقالات)، 1، 3.
- Gusdorf, G., Traité de métaphysique, Paris, Armand colin, 1956.
- Merleau. Ponty, M., Phénoménologie de la perception, Paris, N.R.F., 1945.
- Nédoncelle, M., La réciprocité des consciences, Paris, Aubler, 1042.
- Sartre, J. P., L'être de le néant, Paris, N.R.F., 1043.
- ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الآداب، 1966.
- علي زيعور

صُدْقَة - مُصَادِفَة

Hasard

Hasard — Accident

Zuffall

لكلمة (صدفة) Chance في العلم والفلسفة عدة معانٍ عامة: انها تقابل الضرورة والقانون والتدبير والغائية، لأن ما يحدث

فيجعلها مثلاً أعلى للعلائق البشرية صعب التحقيق لكن ينبغي السعي باستمرار للإقتراب منه؛ وهنا فهذه الصداقة لا تهدف إلا للخير، وتكون بين حكماء، واخيار ابرار، أو أناس غير منفرسين في الواقع. الأخذ الواقعي للإنسان، كل إنسان، في كليته وفي مواقف عينية، يؤدي إلى فهم للصداقة، من بين مفهومات أخرى، يجعلها توتراً خلاقاً في كل من الصديقين. وهو توتر يمتص المساواة بينهما، ويتقبل الخصائص المستقلة والشخصية المتميزة لكل منهما. الصداقة احتراماً لكل شخصية، وسيرورة تفاعل، وجدلية تكون الإثنين معاً، والمخاللة التي في الصداقة كفيلة بأن تغسل وتمحو، وتضرم التفاهم، وتوحد ما يطرأ من اختلاف في وجهات النظر باتجاه الخير الأخلاقي، والتواصل الجدلي، والتساعد المتبادل لتحقيق الذات عند كل منهما معاً.

ليست الصداقة وليدة طمس للفروق، أو القفز فوق خصائص كل شخصية. انها جدلية، وتكون مشترك، واحدى الثمرات الإيجابية بل الأرفع للشبكة العلائقية المنفرسة في بيولوجيتنا، والبنية المؤسسية، والبنية اللاواعية والواعية. ندرس الصداقة لا كما يجب، ولا كما هي بين النخبة أو بين أبرار وفضلاء؛ بل وأيضاً في واقع، وفي درجاتها، وتنوع حدثها، ومن حيث هي علائق جدلية بين شخصين لكل منهما فرديته، وكليته، وداخل بنية هي العلائقية مصبوغة بالأخلاق، الصداقة حال دينامي، غير متوقف، حي. وليست سكونية. إن القصد المشترك للقيمة، عند كل من الصديقين، هو الذي يعطي صداقتهم المتانة، والتماسك ومن ثم الاستمرار. والصداقة بين اثنين لا تقلقهما دون الآخرين؛ ولا تكتفي بذاتها. فالمخلص للصداقة يسبغ من فضائلها محبة على علائقه مع الآخرين. ويكون الصديق صديقاً لنفسه، ولصديقه، وللصداقة بين الآخرين. وقيمة الصداقة أن تشع، وأن نجعلها تنوجد لا في علائقنا الشخصية فقط بل وفي العلائق عامة بين الأنا والأنت، وبين شخصيات اعتبارية متساوية تقصد الى قيمة مشتركة جماعة. الصداقة لا تلغي واجبتنا تجاه الآخرين أفراداً أو أمماً؛ إنها تعززه، وتسمو به باستمرار.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، رسالة في السياسة، نشرة شيخو، في مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب، بيروت، 1911.
- ابن سينا، الخطابة، القاهرة، 1950.

هذه النظرية أيضاً أن هنالك حوادث في الكون تحدث صدفة لا علة لها أو لم نعرف علّتها بعد على الأقل. ولذلك نرى بعض الفلاسفة المعاصرين (بيرس Peirce) يرون أن الصدفة عنصر أساس لفهم ظواهر الكون وتفسير تلك الحوادث التي تعصى القوانين العلمية التي نعرفها وتفسير ما بالكون من تنوع وتباين، ولا تنافر بين خضوع الظواهر لقانون من جهة وحدوث بعض الحوادث صدفة من جهة أخرى. يمكننا القول أن ما يحدث يحدث صدفة أول الأمر ثم يصبح هذا الحدوث مطرداً فيدعونا إلى اكتشاف القانون، أو أن كل شيء يخضع لقوانين أول الأمر، لكن تنشأ بين حين وآخر حوادث لا تخضع لقوانيننا فندرسها من جديد لنكتشف قانونها، وهكذا، وذلك يفسر ما بالكون من تنوع وتباين وجدة وتطور.

محمود فهمي زيدان

توضيح

يستعمل مصطلح صدفة بدلالة شمولية مرادفة للمصطلح الإنكليزي Chance. بينما يدل دلالة جزئية في المصطلح الفرنسي المرادف Coup de hasard حيث يدل مصطلح Mصادفة Hasard دلالة كلية. لذلك استبدل الشيخ العلايلي صدفه بـ (مصادفة) عند مراجعته اللغوية للنص.

التحرير

صدق

Véracité

Truthfulness - Veracity

Wahrhaftigkeit

الصدق على وجه الإجمال، ضد الكذب، أي انه كل ما يدل على الحقيقة بقصد الدلالة عليها. وبما ان الدلالة على الحقيقة تستخدم الكلام وسيلة في معظم الحالات، درج الفلاسفة على تحديد الصدق بأنه «مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم».

غالباً ما يقتصر الفلاسفة على اطلاق الصدق على الخبر، وعلى القول إجمالاً، وتوسعاً على الفعل، وعلى النية، وأحياناً على الذاكرة.

صدفة يُنفى حدوثه بالضرورة وإنما بالعرض، وما يحدث صدفة يعني عدم خضوعه للقوانين التي نعرفها، وما لا يصدر عن تدبير أو قصد أو غرض. لكن للصدفة عدة معان أكثر تحديداً:

- (أ) ما يحدث صدفة يعني ما نهجل علّته مثل الطفرة في علم الاحياء (لابلاس Laplace ورسل Russell).
- (ب) حدوث حادثة لا علة لها، فقد يكون لها علة لكن لم يكتشفها العلم بعد، لكن يرى كثير من العلماء أن هنالك حوادث بلا علة فعلاً، كما سيتبين بعد قليل.
- (ج) حادثتان تحدثان معاً ليس بينهما علاقة علّية مثل حدوث زلزال وحدوث كسوف للشمس في وقت واحد (أرسطو، جون ستوارت مل، كورنو).
- (د) للصدفة معنى يرتبط بنظريات الاحتمال، نشير إلى اثنتين من هذه النظريات:

(1) النظرية الرياضية القبلية التي تقول أننا إذا عرفنا أن لدينا احتمالين فإننا نعطي لكل منهما 50% دون معرفة أي شيء عنهما كما نقول في احتمال ظهور قطعة النقد حين نرميها على أي وجه من وجهيها.

(2) النظرية الإحصائية التي تقول أننا نرجح احتمال حدوث حادثة ما نتيجة لتكرار حدوثها عدداً من المرات أكثر من غياب حدوثها، فمثلاً إذا رصدنا أن 50,2% من المواليد ذكور قلنا ان الصدفة لظهور طفلك الثاني ذكراً أن يكون 50,2% لا 50%. نلاحظ على المعاني السابقة للصدفة أنها جيعاً تتضمن استحالة التنبؤ بالحوادث التي تحدث صدفة باستثناء المعنى الأخير وهو المتعلق بالاحتمال الإحصائي.

نلاحظ أن تصور الصدفة مرتبط أيضاً بتصوري القانون العلمي الثابت المطلق في صدقه والحتمية؛ فإذا اعتقدنا - مثل نيوتن - أن القوانين العلمية التي نكتشفها قوانين صادقة دائماً لا تتغير ولا تكذب، لزم اعتقادنا أيضاً بالحتمية المطلقة، بمعنى أن لا صدفة وإنما كل شيء يخضع لقانون دون استثناء فلو اكتشفنا كل القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية استطعنا أن نعرف من حيث المبدأ أي ظاهرة تحدث في أي وقت في المستقبل. لكن اكتشافات القرن العشرين العلمية قضت على هذين الاعتقادين، فمثلاً يلزم عن نظرية الكوانتم Quantum Theory المعاصرة وخاصة مبدأ اللاتحديد Indeterminacy Principle (هيزنبرغ Helsenberg)، أننا لا نستطيع أن نتنبأ بكل دقة عن كل ما سوف يحدث للإلكترون داخل الذرة من حركات وإشعاع وتغير مواضعه، كما ترى

وإذا أطلق الصدق على الذاكرة عنى قوتها على الحفظ والتذكر.

لا يمكن تحديد الحق والحقيقة، حسب العرف الفلسفي السائد، إلا بواسطة المنطق، كما لا يمكن تحديد الواقع ومعرفته بالارتكاز فقط على الاختبار الحسي وغير الحسي. أقصى ما باستطاعة الاختبار أن يقدمه هو مادة المعرفة، أما الصورة *La forme* فمن العقل. والصورة المعنية هنا هي أنظمة منطقية. من هنا علاقة المنطق بالصدق الذي هو، كما أسلفنا ذكره، مطابقة التعبير عن الحقيقة والواقع للحقيقة والواقع. ويجب أن نضيف أن المطابقة المشار إليها تفترض إمكان معرفة الحقيقة والواقع وإمكان التعبير عنهما تعبيراً أميناً يفي بالمرام. والجزم في أمر توفر هذين الإمكانين، أو عدم توفرهما، كلياً أو جزئياً، شأن من شؤون المنطق أيضاً وماله من امتداد في مجال فلسفة الأسينية.

لذا، الصدق يطرح على صعيد المنطق، كما على صعيد علم ما وراء الطبيعة، مسألة هي من أعوص المسائل الفلسفية. وهذه المسألة ما أن تثار حتى تشعب بدورها إلى مسائل أخرى عديدة. والمسألة هذه هي مسألة إرساء أصل المنطق وأساسه التي يمكن صوغها على نحو استفهامي، فتأتي على هذا الشكل: هل للمنطق أساس مرسى بطريقة لا تقبل الشك؟ بتعبير آخر: هل يمكن تأسيس المنطق تأسيساً كلياً، كاملاً، نهائياً، ثابتاً وفي مأمن من هجمات الجدل؟

هناك اتفاق، تارة صامت وطوراً يعبر عنه، بين معظم الفلاسفة، على أن المنطق مؤسس في طبيعة العقل، أي أن بنية العقل الحقيقية هي بحد ذاتها بنية منطقية. فيستتج أن كل ما ينسجم والعقل من خلال أعماله، وكل ما يرتاح إليه هو منطقي. إذن المعرفة التي تنسجم وطبيعة العقل وتتوافق مع بنيته هي معرفة حقيقية. وهي، لذلك، المعرفة الصادقة، لأن الصدق في الإدراك هو انسجام العقل وموضوع إدراكه.

أما التساؤلات حول أن يكون المنطق الأصح هو منطق أرسطو المشهور، أو إحدى المحاولات الكثيرة التي تعاقبت لدحضه منذ عهد الفلسفة اليونانية إلى يومنا، وإبداله بمنطق مختلف، فإن تلك التساؤلات وجميع ما أدت إليه من اختبارات وتنقيبات، وما أسفرت عنه هذه الأخيرة من استنباط مناطق جديدة، فإنها، وإن كان لها فضل يذكر في تطور علم المنطق، لا تمس جوهر القضية المسلم بها، أي أنها لا تنفي كون بنية العقل الأساسية بنية منطقية.

صدق الخبر لا يتم إلا بشرطين مجتمعين: مطابقتها للواقع، هذا هو الشرط الأول؛ ومطابقتها لاعتقاد المتكلم، وهذا هو الشرط الثاني. من هنا التمييز بين نوعين من الصدق بالنسبة إلى المطابقة. الأول هو الصدق الذي يكتتمل فيه الشرطان، أي الخبر المطابق للواقع ولاعتقاد المتكلم معاً، ويسمى: الصدق التام. والثاني، الصدق غير التام، هو الذي ينعدم فيه واحد من هذين الشرطين.

وإذا أطلق الصدق على القول عنى تحاشي ما يجعله، زيادة أو نقصاناً أو تحويراً منافياً لحقيقة ما يرجى قوله أو ما يرجى الإطلاع عليه، وإلا أصبح القول كذباً (راجع: كذب).

ربما جال في خاطر القارئ أن التمييز بين الخبر والقول تمييز غير سديد، لأن القول، في نظره، خبر، والخبر قول، وهذا التباس. الخبر هو ما يراد به الإخبار أو الإعلام *Information* أو كما هو في عرف المناطق، أي ما يحتمل الصدق والكذب *Enunciation*. أما القول فهو كل لفظ مركب لجزمه معنى، وهو الكلام التام الإنشائي. وقد يأتي طلباً، أو تمنياً، أو أمراً، أو نهياً، ولكنه في هذه الحالات لا يحتمل الصدق أو الكذب، أقله مباشرة. وقد يأتي أيضاً وصفاً، وبكونه وصفاً يحتمل الصدق عن طريق مطابقتها للحقيقة والواقع، كما يحتمل الكذب عن طريق المغالاة أو التقليل. ولا بد، في هذه المناسبة، من ذكر القول المشهور: «أجمل الشعر أكذبه». هل يعني أن القول إذا أتى شعراً احتتمل الصدق والكذب؟ أجل، ولكن الكذب هنا هو من نوع خاص، أي هو على سبيل المغالاة، في خدمة الجمال والفن، ولا يصعب على أحد تمييز ما هو مطابق فيه للواقع، وما هو إطناب. وقد يُبرر الإطناب بمبدأ «ما يجوز للشاعر لا يجوز لغيره»، أي أن الشاعر الذي يفالي يبقى، إلى حد ما، صادقاً. إنما هذا المبدأ، إلى جانب ما يلزم من التحفظ حياله استيحاء من طبيعة الصدق ومستلزماته، لا يستطاع تعميمه بشكل من الأشكال، لأنه نابع من ذهنية حضارة تستمتع الإطناب والمغالاة مع ما تنطوي عليه هذه المتعة من خطر الانسياق في متاهات الكذب والكلام الفارغ الرنان. وما هم، أليس لكل متعة أخطارها ومحاذيرها!

وإذا أطلق الصدق على الفعل عنى اتيانه كاملاً أي عدم العدول عنه قبل القيام بكل ما يلزم لإنجازه.

وإذا أطلق الصدق على النية عنى، بالنسبة إلى القول أنه مطابق لما هو منويّ قوله حقاً وبالنسبة إلى الفعل، الثبات في العزم حتى بلوغه كاملاً.

بين الصدق والكذب. وهذا النوع من التصرف يغلب استعماله عند أرباب الديماغوجيا التي هي دائماً فيبحة.

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى صعوبة غالباً ما تواجهها المناقبة على صعيد المحاماة والرافعة أمام المحاكم، وذلك انطلاقاً من المبدأ الحقوقي القائل بأن كل إنسان، بريئاً كان أم غير بريء، له الحق بالدفاع عن نفسه، أو بتكليف محام يدافع عنه. فالسؤال هو: هل يحق لمحام، متأكد من أن مخوله غير بريء، أن يرافع عنه ويتوصل إلى تبرئته، مستخدماً نوعاً من السفسطة في هذا السبيل؟ لا مجال هنا للدخول في التشعبات التي يقتضيها الجواب عن هذا السؤال، ولكن القاعدة الثانية التي يجب الارتكاز عليها في مثل هذه الحالات هي: لا يجوز للمرافع أن يلحق أذى ببريء أو أن يهدر حقوق من وجبت له حقوقه.

وفي جميع الأحوال التي لا يضمن فيها المرء عدم وقوع الشر الذي قد ينتج عن انحيازه عن مبادئ الصدق ومستلزماته، فتقيده بها واجب.

اسطفان صقر

صواب/خطأ

Vrai - Erreur

Right - Error

Richtig - Irrtum

الصواب أو الصدق Truth والخطأ أو الكذب Falsehood يصفان القضايا، فنقول هذه القضية صادقة وتلك القضية كاذبة. والصدق والكذب يتعلقان بعلم المنطق أو بالأحرى بما يسمى حديثاً «فلسفة المنطق»، فالمنطق يتناول معيار الصدق والكذب في القضايا والاستدلالات كما يصف الأخطاء المنطقية أو «الأغاليط» للحذر منها، لكن فلسفة المنطق تبحث في المشكلات الناشئة عن بعض التصورات المنطقية ولا يبحثها المنطق بطريق مباشر، ومن بين هذه المشكلات «مشكلة الصدق». ولقد ميّز بعض الفلاسفة والمناطق المحدثين بين نوعين من العلوم يختلفان في طبيعتهما، الرياضيات البحتة والمنطق من جهة، والعلوم الطبيعية التجريبية من جهة أخرى، ومن ثم فقضايا كل نوع متميزة في معيار صدقها عن قضايا النوع الآخر. القضية الرياضية والمنطقية

ولكن هناك مسألة أخرى يطرحها مفهوم المنطق كما سبق تحديده، إلا وهي: هل إرساء المنطق بطريقة مشروعة هو من صلاحيات المنطق عنه، أم أنه من صلاحيات علم آخر أشمل، تخوله شموليته أن تكون له صفة الحكم بالنسبة إلى شرعية المنطق؟ وبسؤال أوضح: هل يضفي المنطق على ذاته صفة الشرعية، أم عليه أن يطلبها من الخارج؟ البحث في هذه المسألة يقود لبس فقط إلى البحث في شرعية التضمنات الفلسفية المتعلقة بالمنطق وحده، بل إلى السؤال المحرج للفلسفة، وهو: هل الفلسفة منطقية، حكماً، وحتماً، وضرورة؟ ومن ثم: هل الحقيقة منطقية بالضرورة؟ ومن ثم أيضاً: هل الصدق امتثال لقوانين المنطق؟

بصورة إجمالية، الفلسفة تجيب بالإيجاب عن هذه الأسئلة. إذن، الصدق هو الدلالة، عبر مختلف تعابيرها، على الحق والحقيقة كما يظهرهما العقل مستنداً إلى المنطق.

إنما، إزاء هذا المفهوم للعقل وللمنطق وللصدق، نشأ مفهوم معاكس، بدأ مع السفسطائيين والريبين، مؤداه أن العقل تتحكم فيه الفوضى، وأنه محاولة تنظيمية مصنعة وفاشلة لأنها تحول بين الإنسان والحياة، وأن المنطق زعم فلسفي لا أساس له راسخاً. وبالتالي، فلا صواب ولا خطأ، لا حقيقة، ولا ما يعارض الحقيقة، لا صدق ولا كذب.

لا شك في أن هذا المفهوم لا يخلو من التطرف. ولكنه يلقي أضواء من شأنها أن تحد من ديكتاتورية العقل. ويتخففه من حدة توتاليتارية العقلانية، أدى ولا يزال يؤدي خدمات جلّى للمعرفة بوجه عام وللشرعية، على صعيد الأخلاق بوجه خاص.

أما في الأخلاق، فمفهوم الصدق واضح انطلاقاً من تحديداته المذكورة آنفاً. وواضح أيضاً وجوب الأخذ به قاعدة أساسية في علم المناقبة، أي في تنظيم تصرف الإنسان تجاه ذاته وتجاه الآخرين. وقد يجوز الخروج على هذه القاعدة في حالات خاصة، حالات يواجهها الضمير الأخلاقي فيها «صراعاً بين الواجبات» (راجع، كذب). إنما يجب دائماً مراعاة الشخص الإنساني، واحترام حقوقه، واحترام العقل. بدون الصدق يتعطل العقل وتفسد جميع نشاطاته.

ولا بد من الإشارة إلى أن التمرس على المنطق واتقان استعماله سيف ذو حدين. فالخبير الحاذق في سكب الاستدلالات يستطيع أن يلعب فيها على هواه مستعملاً السفسطة بمهارة تجعل كشف النتائج الخاطئة أمراً في غاية الصعوبة. واذ ذاك لا يعد بوسع السامع، أو القارئ أن يميز

كل ذرة تتركب من الكترولون أو الكترولونات تدور حول النواة، وكذلك كل قوانين العلوم الطبيعية. وقد يكون التحقيق التجريبي مباشراً كالمثال الاول، أو غير مباشر كالمثال الثاني. ويدعو كثير من المناطق والفلاسفة الى هذه النظرية مثل ارسطو ويكون ومل والوضعيين المناطق وتارسكي Tarski. وليسوا جميعاً على اتفاق فيما بينهم اذ يختلف كل منهم في تفاصيل نظريته عن الآخر لكنهم يتفقون في أن القضية التجريبية يعتمد صدقها على مطابقة الواقع. (راجع في ذلك مواقف الوضعية المنطقية وتطورها عند فلاسفتها).

أما النظرية البراغماتية في الصدق فهي تطوير لنظرية المطابقة، وكان وليم جيمس رائد هذه النظرية. وتتلخص النظرية في أن قضية ما تكون صادقة اذا أدت بنا الى ادراك حسي لواقعة او حادثة في الواقع تطابق معنى تلك القضية، ولا نكتفي بذلك بل يجب أن نصف أيضاً وصفاً تجريبياً للسبل التي أدت بنا الى هذا الواقع، أي نصف التجارب الجزئية المترابطة التي تؤدي بنا الى هذا الواقع، فإن وصلنا الى ذلك كانت المطابقة محققة للرضا والقبول لدى الباحث. وللصدق عند جيمس علاقة بين قضية ما ومضمونها التجريبي في الواقع.

محمود فهمي زيدان

صُورَة

Image - Forme
Image
Bild - Vorstellung

يقول « القاموس المحيط »: « الصورة بالضم الشكل، جمعها صُورٌ وصَوْرٌ وصُورٌ، وقد صورته فتصور، وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة ». وأما « الشكل » فإن « القاموس » نفسه يقول إنه: « الشبه والمثل... وتشكل تصور، وشكله تشكيلاً صوره ». وهكذا يكون امانتا المعنيان الأساسيان لكلمة « صورة »، وهما معنى « الشكل » ومعنى « الشبه او المثل او النسخة ». والمعنى الأول وما يخرج عنه هو المعنى الاصطلاحي، اما المعنى الثاني فإنه المستخدم عادياً مثلما تقول « صورة زينة » أو « صورتي في المرأة » أو « صورة الفضيلة دون جوهرها » أي رسمها، او عندما يقال في بعض

صادقة دائماً لا تكذب أبداً، أي أنها صادقة في أي مجال بحث وفي أي عالم ممكن، ومعيار هذا النوع من القضايا أن نقيضها مستحيل او لا يمكن تصور تكذيبها، والسبب في صدقها ويقينها المطلق انها صورية بحثة لا تقوم على خبرة حسية ولا تعتمد على وقائع المحسوس، فالتجربة ليست معيار صدقها. ومن أمثلة هذه القضايا بديهيات الرياضيات وقواعد المنطق وقوانينه - ومن جهة أخرى، فإن قضايا العلوم الطبيعية والتعميمات التجريبية تصدق اذا طابقت الواقع المحسوس وتكذب اذا عارضته، واذا كانت القضية العلمية مطابقة للواقع كانت صادقة لكن الصدق هنا ليس صدقاً يقينياً مطلقاً وإنما صدقاً احتمالياً فقط، واحتمال الكذب في المستقبل قائم، ولذلك فإن معيار القضايا العلمية والتعميمات التجريبية من الناحية المنطقية اننا نتصور تكذيبها، وأي قانون علمي صادق يمكن تصور تكذيبه بهذا المعنى. ان أول من وضع هذا التمييز هو دافيد هيوم Hume وان كان لا ينتز Lebniz قد أدركه بوضوح حين مَرَّ بين ما يسميه « حقائق العقل » و« حقائق الواقع »، ونلاحظ ان هذا التمييز أصبح تراثاً مألوفاً عند الفلاسفة والمناطق المعاصرين الذين يؤكدون أن قضايا الرياضيات والمنطق ضرورية بينما قضايا العلم حادثة احتمالية. ولدينا ثلاث نظريات متميزة وضعها المناطق والفلاسفة لحل مشكلة الصدق هي: نظرية الاتساق Coherence Theory ونظرية المطابقة Correspondence Theory والنظرية البراغماتية Pragmatic Theory. والنقطة الرئيسة في نظرية الاتساق إننا نعتبر القضية صادقة اذا كانت متسقة مع بقية القضايا المرتبطة بها في اطار نسق معين، ولا يناقض بعضها بعضاً، فإذا ظهرت قضية ما في هذا النسق مناقضة لباقي القضايا جاءت كاذبة. وأفضل مثل على القضايا الصادقة صدقاً اتساقياً هي الهندسات، اقلدية كانت أو لا إقلدية، والمنطق الأرسطي، والمنطق الرياضي. ويعتبر الرياضيون والمناطق والفلاسفة المثاليون دعاء لهذه النظرية. وعلى هذه النظرية اعتراضات لعل أبرزها هو القول اننا قد نجد مجموعة من القضايا المتسقة فيما بينها وتكون مطلقة الصدق وان بها أحكاماً منطقياً صورياً، ورغم ذلك فإن المجموعة ككل لا أساس لها أي لا أساس للقول أن المجموعة مؤلفة من قضايا مطلقة الصدق.

اما نظرية المطابقة فانها تقول ان صدق القضية التجريبية يقوم على مطابقتها للواقع أو انه يمكن تحقيقها بالاتجاه الى الخبرة الحسية، كالقول ان المعدن يتمدد بالحرارة، أو ان

والصورة والمادة يقابلان عند أرسطو الفعل والقوة، فالصورة هي مبدأ الوجود بالفعل، والوجود ينتقل من حالة القوة (أي الإمكان) إلى حالة الفعل عن طريق «الصورة». ويقدم أرسطو نظرية العلل الأربع المعروفة: العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الغائية. وتنف العلة المادية وحدها في جهة، بينما تتجه العلل الثلاث الأخرى إلى الاتحاد في علة واحدة: هي الصورية. وقد تفرع عن الاستخدام الأرسطي للصورة بمعنى «ما هو بالفعل» أو «مبدأ الفاعلية» استخدام متفلسفة العصر المسيحي للصفة «صوري» فهي تشير عندهم اصطلاحياً إلى «الواقعي» أي «الفعل» في مقابل ما هو في الذهن فقط أو في الإمكان. ويأخذ المسلمون من المنبع نفسه، فيقول أحدهم (فخر الدين الرازي): «الصورة ليست مبدأ للقبول والإمكان، بل هي مبدأ للحصول والفعل». ويعرف الجرجاني في تعريفاته «صورة» الشيء بأنها: «ما يؤخذ منه عند حذف الشخصيات، ويقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل». يستخدم الاصطلاح التفلسفي الإسلامي عدة تعبيرات تخص الصورة، منها: «الصورة الجوهرية»، «الصورة النوعية»، «الصورة الجسمية»، إلى جانب تعبيرات أخرى أقل وروداً، ومنها «الصورة العرضية»، «الصورة البسيطة»، «الصورة المركبة». ولعل من أوضح وأجمع مواضع تعريفات الصورة عند المسلمين في إطار نظرية الوجود هذا النص لابن سينا من «رسالة الحدود» (المنشورة ضمن مجموعة «تسع رسائل»). يقول ابن سينا: «الصورة اسم مشترك يقال على معان: أ) على النوع، ب) وعلى كل ماهية لشيء كيف كان، ج) وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني، د) وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها، هـ) وعلى الحقيقة التي تقوم النوع. فحد الصورة بالمعنى الأول وهو النوع أنه المقول على كثيرين في جواب «ما هو»، ويقال على آخر في جواب ما هو بالشركة مع غيره. وحد المعنى الثاني كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان. وحد الصورة بالمعنى الثالث أنه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله، وحد الشيء مثل العلوم والفضائل للإنسان. وحد الصورة بالمعنى الرابع أنه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاً له لكن وجود ما هو فيه بالفعل خاصاً به، مثل صورة النار في هبولى النار، فإن هبولى النار إنما يقوم بالفعل بصورة النار أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة النار. وحد الصورة بالمعنى الخامس أنه

المذاهب أن الإنسان قد صور على صورة الإله (وإن كانت هناك تفسيرات متنوعة لهذا القول الأخير تبعد به عن معنى الصورة ذاك). ومع ذلك فإن المعنى الثاني العادي لهو على صلة بالأول، لأن من خصائص الصورة أنها خاصة مشتركة، أو قل إنه الاشتراك في سمة ما أو إمكان ذلك الاشتراك.

والصورة بمعنى الشكل قد يقصد بها إما الشكل ذاته أو نتيجته. وأما الشكل فإنه إما الشكل الخارجي وإما الشكل الداخلي أي الماهية. وتستخدم «الصورة» بمعنى الشكل الخارجي حيث تأخذ معنى «الاطار»، «الشكل الظاهر»، «طريقة الوجود»، «الهيئة». أما الصورة بمعنى الشكل الداخلي أو الماهية التي تأخذ معنى «الجوهر» (في واحد من معانيه)، «البنية»، «التركيب الداخلي»، «التكوين»، «البناء»، «التنظيم». وقد يقصد بالصورة الشكل منظوراً إليه من حيث نتائجه، ونتائج الشكل، خارجياً كان أم داخلياً، هي «التحديد» و«التعيين» و«التمييز»، وفي هذه المعاني تستخدم أيضاً كلمة الصورة. ومن هنا فإنها تستخدم كذلك بمعنى «النموذج» وبمعنى «القاعدة» بل وبمعنى «المعيار» أحياناً. أخيراً فإن الصورة من حيث هي «تمييز» تستخدم أيضاً في معاني «النوع» و«الحالة» و«الجهة» (من الوجود). واطهر ما تعارض به الصورة هو «المادة»، فيقال «مادة الشيء وصورته»، والصورة هنا هي المحدد والمادة هي المحدد، أو قل أنهما على التوالي الشكل والمضمون. ونضيف معارضة حديثة بعض الشيء، هي المعارضة بين النظر في صورة الشيء والنظر في وظيفته، فإما أن تنظر إلى الشيء من حيث تركيبه وبنيته، أي سكونياً، وإما أن تنظر إليه من حيث نشاطه وفعاليته، أي حركياً. والصفة من «صورة» هي «صوري».

ويستخدم اصطلاح الصورة، في واحد أو أكثر من معانيه الاصطلاحية، في ميادين متعددة متنوعة، نذكر منها: نظرية الوجود، المعرفة، المنطق، الرياضيات، علم النفس، فلسفة الفن، القانون.

1 - في تاريخ نظرية الوجود: «المثال» الأفلاطوني، الذي هو وريث «التعريف» السقراطي، ما هو إلا «الصورة» وقد أصبحت هي الوجود والماهية معاً. أما «الصورة» عند أرسطو فإنها الماهية والمبدأ، وكان أرسطو يقصد بها ما به يتحدد الشيء ويتعين. فهناك الصورة وهناك المادة، وليس من مادة بغير صورة، إلا في الذهن، ولكن هناك من «الصور» ما قد لا يلابس المادة، فإذا كانت النفس صورة الجسم، إلا أن الإله عند أرسطو ليس صورة لمادة، بل هو «صورة خالصة».

أساسها تتم العمليات الرياضية دون النظر في « معنى » الرموز المستخدمة في تلك العمليات، وعلى هذا تكون الرموز ذاتها هي موضوع التفكير الرياضي وليس معناها.

5 - يستخدم علم النفس الغربي اصطلاح « الصورة » في نظرية من أهم نظرياته وتسمى « نظرية الصور » أو « نظرية الجشطالت » (وهو تعريب الكلمة الألمانية التي تعني « الصورة » أو « الشكل »). والفكرة الأساسية في هذه النظرية هي ان كل شكل هو أكبر من مجموع عناصره، وان الكل فيه اهم من الاجزاء، وأن ذلك الكل هو الذي يسبغ على عناصره مغازيها. بعبارة أخرى فإنه لا يمكن ادراك او فهم جزء ما إلا في « اطار » معين، هو « الكل » الذي ينتمي اليه. وعلى هذا فإن كل صورة او شكل لها خصائصها الخاصة التي لا تنتج عن محض اضافة عناصرها الى بعضها البعض. ويرى الجشطالتيون ان هناك قوانين لتنظيم الصور أو الأشكال وأن هناك « صوراً حسة »، وهي في ميدان الادراك الحسي، الأشكال سهلة الادراك والأبسط من غيرها والأكثر نظاماً وتوازناً.

6 - وتثار في ميدان فلسفة الفن (فلسفة الجمال) مشكلة الشكل والمضمون، او الصورة والمادة، ويرى البعض ان المفهوم الهنيئ في الفن انما هو الشكل بمعنى الصورة، اي هيئة انتظام العناصر بصرف النظر عن مضمونها او معانيها. ومن هنا يقال « الاتجاه الشكلي » او « الصوري » في الفن، وهو الذي يركز على العلاقات الهندسية وليس على « المعاني ».

7 - يستخدم رجال القانون في اللغة العربية تعبير « صوري » للدلالة على « الظاهر » في مقابل « الحقيقي »، وبهذا يقترب من معنى « الإيهامي »، فقد يكون العقد في حقيقته عقد هبة ولكنه يأخذ مظهر او صورة عقد البيع، اما « الدعوى الصورية » فهي الدعوى لاثبات صورية عقد ما. ويقال « عقد صوري » و« إجراء صوري ».

عزت قرني

المبلور في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه مفارقاً له ويصح قوام ما فيه دونه، الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له. وربما قبل صورة للكمال المفارق، مثل النفس، فحده انه جزء غير جسماني مفارق يتميز به وبجزء جسماني نوعي طبيعي.

2 - في ميدان المعرفة: لما كانت « الصورة » وحدها دون المادة، هي المتمتعة بالثبات والعقلية، فانها كانت عند افلاطون وأرسطو موضوع العلم الحقيقي، لأن الصورة وحدها هي « الكلي ». وقد استمر هذا الموقف عند اتباعهما. واهم استخدام لتعبيري « الصورة » و« الصوري » من بعد ذلك، هو الذي يوجد عند الالمانى كانط الذي ميز في العلم بين مادته، وهي المعطى الحسي المباشر، وبين « صورته »، ويقصد بها كانط قوانين الفكر التي تتلقى المعطيات وتنظمها في اطار من العلاقات. و« الزمان » عنده هو « صورة » الحس الداخلي، بينما المكان هو « صورة » الحس الخارجي، وهما معاً « الصورتان القبلتيتان والخالصتان للإدراك الحسي ». أما « صور الفهم » (غير الحسي) فهي « المقولات ». وأخيراً فهناك عنده « صور العقل »، وكان يقصد بها ما يجاوز المعرفة الحسية وتصورات قوة « الفهم » معاً، وهو يسميها « الأفكار » أو « المثل » Ideen، وهي أفكار: النفس والعالم والإله. ونشير هنا سريعاً كذلك الى تمييز كانط بين « الصورة » و« المادة » في الأخلاق، ويقصد بالصورة الطابع الإلزامي للقانون الأخلاقي، أما المادة فهي النحو المعين من السلوك).

3 - أما في المنطق فلا تزال كلمة « صوري » مستخدمة، لأن جوهر المنطق هو انه دراسة « صورة » الفكر، اي شكله دون مضمونه. كذلك فإن المنطق يستخدم اصطلاح « التصور » بمعنى الفكرة العقلية المحدودة. ويقال « نظام صوري » في المنطق دلالة على نظام نظري من الحدود والعلاقات تقوم على توجيه عملياته مجموعة من المسلمات، ويضم « النظام الصوري »: أ) عدداً من الرموز الأساسية، ب) قواعد التكوين، جـ) مسلمات، د) وقواعد الاستدلال.

4 - ويقال « المدرسة الصورية » في علم الرياضيات على مدرسة غربية حديثة أسسها ديفيد هلبيرت، وترى ان الرياضيات يمكن ان تختزل الى مجموعة من القواعد على

وعندما راح أرسطو يحلل ظاهرة الصيرورة وضع نصب عينيه عملية الانتاج. فهناك، في نظره، ثلاثة أنماط رئيسية للانتاج: نمط طبيعي ونمط اصطناعي ونمط تلقائي. كما ان همه الرئيسي في شرح هذه الانماط هو اظهار التماثل بين شروطها.

يقول أرسطو في الكتاب السابع، (الفصل السابع) من « ما بعد الطبيعة » ان كل ما يصير انما يصير بفاعلية Agency شيء معين. وهو يصير من شيء معين شيئاً معيناً. بالنسبة للصيرورة الطبيعية هناك « الشيء » الذي له الصورة النوعية التي يتخذها النسل (الاب). وهناك المادة التي بوسمها ان تكون أداة نقل الصورة النوعية (المادة التي يؤديها دور الام). وهناك اخيراً النسل او المولود الذي يحمل نفس الصورة النوعية. وبالنسبة للصيرورة الاصطناعية يبدو، كما يلاحظ روس، الوجود القبلي للصورة أقل وضوحاً. فصنع البيت لا يفترض وجود بيت فعلي كما يفترض توليد النسل اباً فعلياً. وبالرغم من ذلك، فهناك صورة البيت كما يتصورها البناء وهي ذات وجود يسبق وجود البيت. أما الصيرورة التلقائية فلها نوعان: احدهما يقلد الطبيعة والآخر يقلد الصنع. هذه الصيرورة تحدث بالمصادفة؛ وارسطو يعتقد انه بالامكان العثور على صيرورة كهذه في الطبيعة حيث نرى هنالك بعض الأشياء تتوالد على نحو تلقائي وبدون تلقيح. لكن أرسطو يؤكد ان الصورة دائماً تسبق الانتاج والصيرورة وذلك مهما اختلف النمط. إلا أن هذا الوجود المسبق للصورة يتراوح بين الوجود الفعلي والوجود الممكن. يكون هذا وجوداً مسبقاً فعلياً في حال الانتاج الطبيعي وتوليد جوهر جديد. ويكون وجوداً مسبقاً ممكناً في حالات الصنع كما نشهد في عملية تغيير اللون والحجم مثلاً. هنا تقوم الصيرورة في تعاقب الصور، حيث لا تكون الصورة في لحظة معينة وفي لحظة أخرى تكون. ومهما يكن من أمر فالصورة ذاتها لا تصير ولا تولد، بل تنتقل من وجود فعلي إلى وجود فعلي آخر (كما في التوليد الطبيعي) أو تنتقل من وجود ممكن إلى وجود فعلي (كما في الصنع). الشيء الأسود قد يصبح شيئاً أبيض، لكن السواد لا يصبح بياضاً. كما أن الشيء الأسود يصبح أبيض بالندرج، لكن في كل لحظة تكمن الصيرورة في تعاقب الابيض على الأسود بالندرج. هذا وأن الصورة لا توجد بمعزل عن المادة. وجودها دائماً فردي وعيني. ولأنها تشير إلى الصفة، لا إلى الشيء الذي تحمل عليه فإن صور افلاطون (المثل) لا تنفع لتفسير وقائع الحدوث والصيرورة في الأشياء.

صَيُورَة

Devenir
Becoming
Werden

الصيرورة هي الانتقال من حالة إلى أخرى وتقابلها الديمومة. وفي القديم قال هرقليطس 544 - 483 ق. م. ان كل الاشياء صائرة، وليس بينها ما يدوم. من هنا ان الصيرورة كانت متمركزة في محور تفكير هذا الفيلسوف الذي رأى في النار الأصل الاول لكل الموجودات، اذ انها تبني وتهدم دون انقطاع. لكن اذا كان الحرب اباً لجميع الموجودات، كما كان يقول، وإذا كان الانسان لا يستطيع عبور نفس النهر الواحد مرتين، كما كان يحب التشبيه، فان عقلاً شاملاً Logos يهيمن، في نظره، على مختلف التناقضات ويبعد الانسجام في مجرى العالم.

أما بارمنيدس حوالي سنة 500 ق. م. فقد نادى بوحدة الموجود وأبديته. ولأنه انطلاقاً من ذلك نفى امكانية العدم قال أيضاً بعدم الصيرورة. فما تدركه الحواس ككثرة وصيرورة هو وهم خادع وبعيد كل البعد عن الحقيقة.

وحاول افلاطون 427 - 347 ق. م. إعادة بناء الجسور في العالم الواحد بين الصيرورة والديمومة فقال بصيرورة الاشياء في عالم الظواهر الحسية وبديمومة المثل التي هي جوهر الاشياء وحقيقتها. فلا يمكننا القول بأية معقولة، كما يقول سقراط لكراتيلوس في الحوار المعنون باسم هذا الأخير، ان هناك معرفة على الاطلاق اذا كان كل شيء في حالة تغير وعبور. من هنا ان امكانية المعرفة وواقعها يحتمان، في نظر افلاطون، وجود ما هو ثابت وبقا. لكن الديمومة عند افلاطون غيرها عند بارمنيدس اذ ان هذه لا تستوعب غير الواحد فيما تشمل تلك كثرة المثل، التي فيها كثرة الموجودات في عالم الحس الظاهر.

لكن اول محاولة لفهم ماهية الصيرورة تأتيان من أرسطو 384 - 322 ق. م. فلقد كان أرسطو ذا نزعة تجريبية دفعته الى البحث عن حقيقة الوجود في عالم الموجودات الحسية. لكن عالم الموجودات الحسية هو عالم صائر ومتغير. ومن هنا اهتمام أرسطو، بل تركيزه على تقديم شرح واف لهذه الظاهرة كان من شأنه دخول تاريخ الفلسفة والهيمنة عليه حتى مجيء هيغل.

ان الطابع الجدلي للصيرورة يبرز لنا بوضوح عندما نلاحظ مع هيغل ان الصيرورة هي وحدة عينية بين الكينونة والعدم، اي انها وحدة لا تلغي الفرق بينهما. فهي ليست وحدة تجريدية كوحدة التصور العادي الذي يشتمل على كل ما هو مشترك بين افراد الصنف الواحد ويستثني كل ما مختلف. ان الصيرورة تحتوي على الفرق بين الكينونة والعدم تماماً كما تحتوي على الهوية بينهما. فواضح ان الكينونة ليست العدم. فالكلمتان مختلفتان. وواضح أيضاً، كما رأينا، أنها العدم. ان العبور المتبادل بينهما هو في الآن ذاته مؤشر الى وحدتهما العينية. لكن لو لم يكن هناك من فرق بينهما لما كان عبور الواحدة منهما الى الأخرى ممكناً.

يبقى لنا تحذيران أخيران على هذا الصعيد: فعلينا أولاً ألا نخلط بين البنية الزمنية والبنية المنطقية للصيرورة. فهيجل يصر على تجريد بنية الصيرورة المنطقية عن كل بعد زمني. والكينونة، في هذا المجال، تعبر الى العدم، كما يعبر العدم الى الكينونة على نحو منطقي صرف. هذا العبور المنطقي من الكينونة الى العدم ومن العدم الى الكينونة هو الصيرورة عينها. واذا قال معترض هنا ان فكرة الصيرورة لا تعزل عن فكرة التغير، وان هذه تشتمل بالضرورة على مقوم الزمن، يرد هيغل بالقول انه ينبغي، بالرغم من ذلك كله، تجريد الصيرورة منطقياً عن الزمن، وان ذلك ممكن أيضاً.

وعلينا ثانياً ألا نخلط بين الكينونة والوجود Existence. فالقول عن شيء من الأشياء انه كائن (انه يكون) غير القول عنه انه موجود. ان القول عن الشيء «انه يكون...» ليس قضية مكتملة. انه قضية ما تزال تبحث عن محمولها (خبرها). فنحن نسأل لتونا: ماذا يكون هذا الشيء؟ لكن ان نقول عن الشيء انه موجود فهذه قضية مكتملة. ان قولنا هذا هو قضية تحتوي ضمناً على محمولها: ان الشيء الموجود هو جزء آخر من هذا الكون الكلي وان له علاقات متبادلة مع باقي الأشياء وانه من صلب الواقع الذي نميزه عما يسمى عادة احلاماً وهلوسة وما شاكه. من هنا ان فكرة الوجود هي فكرة أغنى من فكرة الكينونة واكثر منها تعقيداً وعينية. ولذلك فان مقولة الوجود لا تظهر في منطق هيغل الا في مرحلة متأخرة.

انطوان خوري

أما هيغل فينظر الى الصيرورة في منظار منهجه الجدلي. فالصيرورة، عنده، تصور ذو طابع جدلي. انها تركيبة العلاقة التناقضية بين الكينونة والعدم.

يقول هيغل ان الكينونة هي المقولة الأولى وهي على أقصى ما يمكن من التجريد. ان الكينونة مجردة، في أعلى مستوى، من كل الطوابع والتعينات والصفات. من هنا أن الكينونة المجردة على هذا النحو هي كينونة فارغة لا متعينة.

ولأن الكينونة فارغة على هذا النحو كلياً فهي مساوية للعدم. ذلك لأن فكرة العدم تعني غياب كل تعيين وانعدامه. فنحن عندما نفكر شيئاً من الأشياء فإننا نفكره بالنظر الى كونه متعیناً على هذا النحو او ذاك. فهو ذو شكل معين، او حجم معين، او لون معين والخ... وما ليس بذوي تعينات مطلقاً إنما هو فراغ مطلق، انعدام مطلق، عدم. ولأن الكينونة، بحكم تعريفها بالذات، هي انعدام كل تعيين، فإنها العدم بنفسه.

هذه المساواة بين الكينونة والعدم تتضح ايضاً عندما نفكر الكينونة كمحمول في قضية. فنحن يمكننا القول ان الواقع هو كينونة. لكن هذا القول هو من باب تحصيل الحاصل (توطولوجيا)، ومؤداه القول ان الواقع كائن. لكن السؤال ينطرح أمامنا لتوه: كائن ماذا. فهنا ايضاً نرى ان محمول الكينونة يتركنا في فراغ بالنسبة لماهية الموضوع في القضية. هذا الفراغ هو العدم. ومرة ثانية نرى التكافؤ بين الكينونة والعدم. فلو كان هناك اي فرق بينهما فلا بد وان يكمن في كون الكينونة تتمتع ببعض التعينات التي يفتقر اليها العدم لكننا رأينا انه لا تعينات للكينونة مطلقاً. ولذلك فلا يمكن أن يكون هناك أي فرق بين الكينونة مطلقاً. ومن هنا أن فكرة الكينونة هي ذاتها فكرة العدم، كما أن الواحدة منها من شأنها العبور إلى الأخرى.

وعندما نقول ان الكينونة تعبر الى العدم والعدم الى الكينونة فإننا لانعني هذا العبور بمعنى الانتقال الزمني. انه انتقال منطقي لا يعني غير المساواة والتكافؤ بين الكينونة والعدم. هذا الانتقال المنطقي من الكينونة الى العدم ومن العدم الى الكينونة هو الصيرورة. ان عبور العدم الى الكينونة هو الحدوث. كما ان عبور الكينونة الى العدم هو الزوال. بذلك يريد هيغل القول ان للتغير الزمني بنية جدلية هي الصيرورة.

ضرورة

Nécessité Necessity Notwendigkeit

ليس من باب المغالاة أن نقول ان تاريخ الفلسفة بوجه عام إنما هو قصة تصوّر معين هو تصور الضرورة. فالمعقل الفلسفي كان وما يزال يفهم ذاته «عقلاً» للضرورة أو مقدرة على «عقل» الضرورة. ومع أن تفكير الضرورة لم يكتسب قبل أفلاطون وسقراط تنوعاً مضمونياً وشمولاً نسقياً فإنه كان منذ بدء التفلسف اليوناني القديم يهيمن - رغم خضوعه آنذاك لطابع شكلي عام، كما في تصوّر الوجود عند بارميندس (القرن الخامس ق.م.) والإبليين، أو في تصور الصيرورة والتغير عند هرقليطس (القرن الخامس ق.م.) - على النظرات الفكرية في مسألة الوجود ومبادئه الأولى. هذا وإن ما دعا إليه أفلاطون 427 - 347 ق.م. في أواخر الكتاب الخامس من «الجمهورية» من تفريق جذري بين المعرفة والتصديق وقوله المتكرر في المرجع وفي «فيدون» مثلاً إن موضوعات الإدراك الحسي تختلف كل الاختلاف عن موضوعات المعرفة والإدراك العقلي لم يكن إلا بداية مركزة لخط طويل من الأجيال المتفلسفة يربط الحاضر بذلك الماضي العريق في ظل مفهوم الضرورة. ان موضوعات الإدراك الحسي تقع بالنسبة الى أفلاطون في قطاع ما لا يمكن أكثر من تصديقه أو التسليم به لكونها تتغير باستمرار. فهي نتيجة

التفاعل القائم بين العالم الظاهر المتغير أبداً وأعضاء الحس البشرية التي هي أيضاً - لكونها من هذا العالم بالذات - تتغير على الدوام. أما موضوعات المعرفة «فتبقى»، بصفتها ذات وجود حقيقي، في منأى عن كل تغير ودوران وبالتالي عن كل مكان وزمان وكثرة وتركيب. فهي واحدة في هويتها وبسيطة في طبيعتها، مما يجعل معرفتها جلية ومترابطة وثابتة. هذه الموضوعات الإدراكية السامية ندعى «مثلاً» أو ماهيات ايدوسية.

ورغم كل الفوارق الأساسية بين فلسفة أفلاطون وتلك التي كانت لأرسطو. 384 - 322 ق.م. فإن هذا الأخير أيضاً فهم الميتافيزياء في منظور مفهوم الضرورة. إن الفلسفة الأولى، كما كان أرسطو يدعو ما نسميه نحن اليوم بالميتافيزياء، كانت بالنسبة اليه علماً على أسمى مرتبات العلم، والعلم كان في نظره علماً بالثابت والضروري. فالعلم لا يمكنه تناول العرضي وما جاء من باب الصدفة لأن المادة، وهي مصدر كل عرضية، تحوي إمكانيات عديدة غير التي تحققت في الصورة، إمكانيات لا حصر ممكن بالنسبة لها ولا تعين.

هذا وإن المسألة الميتافيزية كسؤال عن الصورة الخالصة والمحرك الأول أصبحت عند أرسطو في ما بعد سؤالاً عن الجوهر كرباط ضروري للموجود في كثرة تعييناته العرضية. وهكذا ترى أن الجوهر عند أرسطو كالمهية ايدوسية عند أفلاطون، جاء كجواب على السؤال الذي يقول عنه هيدغر انه سؤال يوناني نوعياً: «ما هذا؟» وفي كل مرة كان العقل رغم كل اختلاف يرفض كل تحديد يقصر عن رؤية الضروري في ماهية «هذا».

أما الضرورة الميتافيزيقية فلا هي استتاجية لزومية كالضرورة المنطقية ولا هي استقصائية استقرائية كالضرورة التجريبية. لقد أراد الميتافيزيون لأحكامهم وقضاياهم أن تكون وصيفة «تركيبية» (كانط) دون أن تكون تجريبية استقرائية، وأن تكون ضرورة قبلية دون أن تكون «تحليلية» (كانط) لا يمكن للواقع تكذيبها ولا يكون، في أي حال، تكذيبها مناقضاً لذاته. وصفتها ليست وليدة الملاحظة وضرورتها ليست لزوماً منطقياً. خذ مثلاً على ذلك: النفس كائن لا يفنى، إرادة الإنسان حرة ولا تخضع لناموس العلة والمعلول، لكل حادث علة، الله موجود وهو واجب الوجود الخ...

ان معظم الفلاسفة في يومنا هذا ينكرون على القضايا الميتافيزيقية ضرورتها. منهم من قال، ككفشتاتين مثلاً، إنه لا يعترف بغير الضرورة المنطقية. حتى الضرورة التجريبية لا مكان شرعياً لها في نظره. كما أن برترند راسل يرفض الاعتراف بأي وجود ضروري ويصر على حصر الضرورة في الأحكام والقضايا.

هذا وإن الضرورة المنطقية هي ما اصطلاح الفلاسفة في العصر الحديث والمعاصر على تسميته بالضرورة التحليلية لأنها في نظرهم تميز القضايا التي تصدق بفعل معنى رموزها وبفصل لزومها عن معنى هذه الرموز. وتعود تسميتها بهذا الاسم إلى عمانوئيل كانط 1724 - 1804 م الذي قسم الأحكام عامة إلى تحليلية وتركيبية.

وأخيراً تقابل الضرورة مع المصادفة والحرية. (راجع: «مصادفة» و«حرية»).

أنطوان خوري

ضمير (وجدان)

Conscience morale
Conscience
Gewissen

(أ) الوجدان: هو، في اللغة وفي استعمال الفكر العربي الإسلامي، معرفة. وهو أيضاً حُدُس Intuition. ونهمل الآن أن لكلمة وجدان معنى صوفياً (انظر: الوجد). يهنا هنا أن كلمتنا تلك تتوازي، في الدلالة الراهنة، مع

كما أن أرسطو يميز بين نوعين من الضرورة: الأول ضرورة نسبية تحصل كلما حصل شيء آخر أو طالما أن شيئاً آخر حاصل. والثاني ضرورة لا نسبية، مطلقة. وعلى صعيد آخر يجري أرسطو تمييزاً آخر بالنسبة لمفهوم الضرورة: فهناك ضرورة واقعية تميز أسس الأحداث التجريبية أو الأساس المطلق للعالم. وهناك ضرورة مثالية وهي بدورها ضرورتان ينبغي التمييز بينهما: الأولى ضرورة نسبية تميز الأحكام المستنبطة والأخرى ضرورة مطلقة تميز المسلمات البديهية.

انطلاقاً من التقسيمات الأرسطية أعلاه أصبحنا اليوم نميز بين عدة أنواع من الضرورة: فهناك الضرورة المنطقية والضرورة التجريبية والضرورة الميتافيزيقية.

ان الضرورة التجريبية هي ما يشار إليه أحياناً بالضرورة الطبيعية، فيقال مثلاً ان التنفس ضروري للحياة وأن الغذاء ضروري للنمو. وذلك بمعنى ان لا حياة بدون أوكسجين ولا نمو بدون البروتايين مثلاً. وواضح هنا أن علاقة التنفس بالحياة وعلاقة الغذاء بالنمو هي علاقة تجريبية ناموسية تقوم على الملاحظة والتجربة والاستقراء.

لكن الضرورة المنطقية ضرورة استنباطية لزومية لا تقبل الكم والتدرج وترتكز على قانون اللاتناقض، فإما أن تكون القضية منطقية فيكون صدقها ضرورياً ونقيضها كاذباً بالضرورة (مناقضاً لذاته)، أو لا تكون ضرورية على نحو منطقي فيكون نقيضها ممكناً صدقه ولو كذب.

بكلمات أخرى: إذا كانت العلاقة بين القضية $2 + 2 = 4$ والقضية الأخرى $2 + 2 \neq 4$ علاقة، كما رأينا، بين نقيضين على صعيد منطقي صرف بحيث لا يجتمع كلا النقيضين ولا يرتفع كلاهما معاً فإن العلاقة بين تمدد الغازات المسخنة مثلاً وتقلصها أو بالتناظر بين الضروري تجريبياً والممتنع (غير الممكن) تجريبياً، هي علاقة بين ضدتين: يمكن ارتفاع كليهما معاً (كذب القضيتين) ويمتنع اجتماعهما (صدق القضيتين معاً). كلاهما يرتفع إذا لم يحدث التمدد ولا التقلص من جهة أولى أو، من جهة ثانية، عندما يتمدد الغاز أو يتقلص على نحو استثنائي. أما في حال الاستثناء (تمدداً أو تقلصاً) فإن الضدين يفترقان فيصدق أحدهما ويكذب الآخر.

ثم إذا كانت الضرورة المنطقية تعيناً لزومياً على صعيد الحكم أو القضية فإن الضرورة التجريبية تعين على صعيد الحدود والصيرورة.

المقصود به الوعي الأخلاقي .

1 - الضمير: في قواعد اللغة، كلمة هو تارة، أو حرف، تارة أخرى. ينب عن الاسم، ويتنوع الى متكلم ومخاطب وغائب. وهناك ضمائر للرفع، والنصب، والجر، وأخرى تكون متصلة أو منفصلة، الخ

2 - قياس الضمير: أخذ المصطلح ضمير على أنه الغائب نلقاه مستعملاً في المنطق مقابلاً للمصطلح اليوناني انثويما الذي يعني، في اللغة اليونانية، فكرة أو دليلاً. وذلك القياس « مركب من مقدمات محدودة، أو من علامات ». (أرسطو، « التحليلات الأولى »، الترجمة العربية القديمة، ص 302 - 303). وقد أطلق العرب على ذلك القياس اسم قياس الضمير (ويسمى أيضاً قياس الخطيب)، وقالوا إنه « قياس طويست مقدمته الكبرى إما لظهورها والاستغناء عنها... وإما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرح بها كلية ». (ابن سينا، « النجاة »، ص 58 - 59). وكان ابن سينا قد عرّفه قبلاً بالقول: « هو أن لا يصرح في القول بكلتي مقدمتي القياس، بل يقتصر على الصغرى ويطرح العظمى... ». (« الحكمة العروضية »، ص 23 وما بعدها). وهكذا يكون ذلك النوع من القياس، عند العرب منذ دخوله مع الترجمات ثم عند الجميع مروراً بابن سينا، وابن رشد. (انظر: « تلخيص الخطابة »)، حتى « البصائر النصيرية »، انه قياس الضمير لأن مقدمته الكبرى محذوفة. فقد سمي ضميراً إذ كانت إحدى مقدمتيه مضمرة (أو محذوفة أو مطوية).

والآن ما هو الضمير بالمعنى الحضري الراهن. كيف يكون وينشأ ويحكم ذلك الوعي الأخلاقي؟

أ - الضمير هو، في اللغة، المستور، فقه وأطلق على العقل لكونه مستوراً عن الحواس « (أبو البقاء) « الكليات »، (3، 135). كما يدل أيضاً على المضمّر في النفس، الموجود فعلاً لكن مستور؛ وهنا تنتصب أمامنا مقارنة للضمير بأنه المستور من العواطف والنوايا التي تظهر عند الحاجة أو الحاجز. وقال قداماؤنا بأن الضمير باطن الإنسان، وما يخفى في السر، أو السرية، أو الصدور؛ وبأنه يعني « السر، وداخل الخاطر ». (ابن منظور، ج 4، 491). لكننا نستطيع التعمق في الجذر: إن الضمور حركة تضمّ، وتنتجه نحو الداخل؛ وتضمير ما في الصدر (أو القلب أو النفس أو العقل) أي تضمّنه وتبطّنه. إلّا أنه من المعبر هنا أن ضمّر تواخي، في البنية اللغوية والجذر، ضمّر وأمر. وهكذا يكون الضمير مجموع ما يخامر السر، وما يأمر الإنسان؛ ويكون ذلك

الكلمة كونسيانُس Conscience، التي هي أيضاً تستدعي كلمة معرفة أي كونيسانس Connaissance. من جهة أخرى، عندنا وفي المصطلح الأجنبي المقابل، صرنا نلقى أيضاً التمييز بين الحائتين المذكورتين، بين الحدس والمعرفة. فالكلمة الأولى، نورٌ مبهم يضيء محتويات الفكر وحالاته، أو أن الوجدان هنا وغيّ عفوي. بينما المعنى الثاني، معرفة، يدل بالأخص على ذلك الوعي وقد انعكس على المعطيات الأولى للفكر؛ فهنا يصبح الوعي أعمق وأحدّ.

لكن الوجدان ليس فقط حدساً ومعرفة منعكسة. فهو يطلق، في بعض الحالات، على الحالات الإنفعالية حيث العاطفيات كالحب، والفضب على شخص، أو الوجد عليه، وما الى ذلك من وجدانيات. إن الوجدان هو، هنا أيضاً، معرفة لكن منصبّة على العاطفيات التي تبرز الإنسان موجوداً في شبكةٍ علائقية مع آخرين يشعر ازاءهم بميولٍ وحب، أو بوجدٍ ونفور. وهكذا، في هذا المعنى الثالث، يضيق الحقل الذي تدل عليه كلمة وجدان فتطلق على الوعي [الشعور في بعض الكتابات: Conscience] بتلك العلائق العاطفية. وهذا المعنى يستدعي تعريف الوجدانيات بأنها ما تكون مدركة بالحواس الباطنة (الجرجاني، التهانوي).

أما الوجدان ككلمة تعني الوعي الأخلاقي أي الوضع في مقابل Conscience morale، فتتطلب من المعنى اللغوي الدال على معرفة لكن باطنة، وعلى عقل. هنا نستدعي ان وجدّ عليه: أخفى عاطفة ضده، وتظهر في الجين المناسب. تواجد: استدعى علماً معيناً أو معرفة موجودة لكن كامنة. وبذلك فإن كلمة وجدان، من هذه الزاوية، تصح كتنظير للمصطلح الأجنبي المذكور. إلّا أن بعض الأعمال العربية الأخرى تفضل كلمة ضمير بدل كلمة وجدان. ويضيفون أحياناً الصفة، فيقال: الضمير الأخلاقي. وقد ترسخت كلمة ضمير للدلالة على الوعي الأخلاقي في المستوعات، والاستعمال اليومي إذ نقول: رجلٌ صاحب ضمير، افعل بحسب ضميرك، أثب ضميره. إلّا أن كلمة وجدان شائعة هي أيضاً في الإستعمال للدلالة على تلك الحالات عينها، فنحن نقول: رجلٌ صاحب وجدان، حاكمٌ وجدانياً هذه أو تلك من القضايا، الخ.

(ب) نعالج الاستعمالات المتعددة لذلك المصطلح: في قواعد اللغة، وفي المنطق، وفي الجذر اللغوي أو البنية اللغوية، ثم في الأخلاق أي لكلمة ضمير بالمعنى الحضري

معقدة، وبنية حية حركية [دينامية] من العلائق المتفاعلة. انه واقعة ذات صفة إلزامية من جهة، لكنها مرغوبة من الجهة الأخرى. فالواجب يبدو قانوناً، ومُلزماً، وضغطاً؛ بيد اننا نستطيع أن ننذره أو أن لا نخضع لإكراهاته وضغطه. الواجب يقاومني إن قاومته. الضمير سلطة، والواجب أمر؛ وإن كنا نخضع له فلأن الضمير يبدو لنا قطعي الأوامر كالمطلق، والمقدس. فقد كان الضمير في مختلف العصور والأمم ذا شكل شامل، خالد، مطلق، وقانوناً ثابتاً؛ لكن يتغير محتواه بتغير الأمم والتاريخ والتربية والمواقع. واذن فلك صفة في الضمير متناقضة هي بين المطلقة وتغيرية محتواه، وذاك تناقض متكافئ القوى داخل الضمير: تكافؤ بين المحتوى والشكل، بين الضمير من حيث هو مُفرد [مخصوص Singulier] وشامل، عَرَضِي ومطلق، زمني وخالد. وهكذا يبرز الضمير بصفتيه المتضادتين: صفة الكلية والضرورة، مما يجعله قريباً من العقل؛ والصفة العَرَضِيَّة التي تعكس ما فيه من فردي وتاريخي. وكذلك يُبرز الضمير التشريع الذاتي Autonomie والتشريع الخارجي Hétéronomie في الإنسان. وهذه المتكافئة [التناقض] الثانية تعني: أ - ارتباطنا بنظام من الأخلاق والواجبات لا نستطيع تغييره، وباتينا من الخارج، ويتجاوزنا، ولم نصنعه بل يفرض علينا. ب - إلا أن الضمير دلالة أيضاً على استقلالنا تجاه تلك الواجبات والقوانين الأخلاقية. وهذا الجانب الثاني يُظهر ان القوانين ليس متعالياً فقط بل وأيضاً هو مُحاح: نوافق عليه، نتمثله، نذوّته فينا، نُجَيِّثُهُ.

هذا التناقض الثاني داخل الضمير كيف نوافق بين وجهيه؟ هنا نجد أننا انتقلنا الى مشكلة علائق الواجب بالحرية. (انظر: الحرية، الواجب، الإلزام). وتلك احدى خصائص الضمير التي منها، أيضاً، أنه يظهر لنا وجود القيم، وتكوّنه من عناصر أبرزها فكرة الخير. فالخير من جهة، والواجب من جهة أخرى، هما المقولتان الأساسيتان في الحياة الأخلاقية، في الضمير.

4 - الضمير والأخلاق: الضمير هو الأخلاق وقد صارت عينية، مُطَبَّقة. ليس الضمير علماً، ولا هو يُمَذَّهَبُ أو يُقِيم نَسَقاً. ليس هو معرفة نظرية؛ فهو أقرب لأن يكون شعوراً أو عاطفة (وحتى عادة) تشجب وتدين، أو تقرُّ وتوافق. إنه شكل من العقل هو العقل العملي على الصعيد التطبيقي والعيني.

الضمير منخرط في العمل؛ هو القواعد الأخلاقية حية،

مغموراً مضموراً أي منطى حتى يأخذ شكلاً ضرامياً كالنار في حركتها وأفاعيلها. فيكون الضمير، عند يقظته، قوة وضرامية باتجاه العمل؛ وهذا ما نلقاه في مقلوب فعل ضَمَرَ أي رَمَضَ الذي يعني التوقد والإندفاع بحركة الى الأمام.

تنبَّثْ أكثف الدراسات التراثية عن الضمير، من حيث هو الوعي الأخلاقي، والشعور المميّز بين الشر والخير، ومحاكمة الذات ومحاسبتها ومراقبتها وفق المعايير، في كتب التعاليم والواجبية، وفي كتب الصوفية، وأدب النفس أو سياسة الإنسان نفسه، وأدب الوصايا والأمر بالمعروف. فنلقَى ذلك متمثلاً في مصطلحات عديدة منها: السر، السريرة، السرائر، خفايا أو خبايا الصدور، محاسبة النفس، الذمة (للمقارنة: نقول اليوم رجل صاحب ذمة، أو حرّ الضمير)، المراقبة... ومن جهة أخرى، فإن تراثنا القديم اقترب من الضمير، بمعنى الوعي الأخلاقي الذي ندرسه هنا، عبر مصطلح آخر بارز هو المروءة.

ب - الضمير، هو بُنية الانفعالات والعواطف، مع الأحكام والمعايير، التي تمس قيمة عمل نقذنته أو أقوم به. إنه انفعالات وعواطف مع أنه، من جهة أخرى أبرز، حُكْم ألفظه بنفسي ورغماً عني على نفسي، وقاعدة أدعو نفسي لاتباعها عند التردد أو عندما لا أتبعها. وهو مقاومة لي، وسلطة عليّ. فالضمير أحكام معيارية على القيمة الأخلاقية لبعض أعمالنا المخصّصة المحددة، يلقيها، بشكل مباشر وتلقائي، العقل. انه سلطة فكرية وأخلاقية عليا: هو دَفْعٌ لِفعل الخير، ورفعٌ عن فعل الشر. فالضمير نشاطية ضرامية مباشرة تشن أفعالنا، وقاض يُعَيِّرُ السلوك والتوايا وفق معايير الأخلاق والواجبات السائدة. ويتمظهر في تَوَاقٍ هو رضى وشعور بالابتهاج والارتياح، أو في عقاب هو تأنيب أو حسرة، وندم، ومشاعر بالفشل أو الخجل، وما إلى ذلك...

ينهض الضمير أمام عقبة، وفي الأزمة مع القيم، وعند اضطراب الأنا مع الحقل الأخلاقي، وفي صراع القائم مع ما يجب أن يكون أو ما يجب أن نفعله. إذ يوقظ الضمير الصراع بين الواقع والمتوقع أخلاقياً، وبين نداءات الأنا الأعلى ومطلوبات الـ «هو» النفسية الحيوانية؛ انه يستيقظ ليضع حاجزاً انفعالياً، وحكماً أخلاقياً على ما جرى أو ما نودّ إجراؤه. فعندما تبدو الحياة التلقائية غير كافية نشعر بتوتر، أو بقلق، يؤلم الضمير كرقيب يعمل باسم القيم، وكسلطة تدعو لاحترام المثل والخير والمقاصد الشريفة.

3 - خصائص الضمير: الوعي الأخلاقي واقعة Réalité

أ - الضمير والوعي المنطقي: إذا كان الضمير قوة ضاربة، دينامية، تقيم الترتيب والحلول بين المتصارات، فإن الوعي المنطقي يتركز بشكل أقوى، عند بروز أزمة، على الحقيقة. كلاهما يبذل مجهوداً، ويستعمل الوعي النفسي، ويلقي أحكاماً. إلا أن الأحكام هي، هنا، متعلقة بالموجودة (هذا القلم أبيض أو موجود). بينما تكون أحكام الضمير منصبة على الميزات، وعلى القيم.

ب - الضمير والوعي الجمالي: الإنسان معياران. يهتمان بالمبادئ، وينهذان إلى قيم. لكنهما لا يعادان إلى بعضهما بعضاً. فالجمالي أمل إلى ما نحن به أو نمثله، دون أن يكون الإنسان فاعلاً، مريداً، حراً إلى الحد الذي نلقاه في الضمير. والحياة المتمركزة على القيم الجمالية تبقى أمل إلى الخارج. وفي جميع الأحوال، فإن العلائق بين الضمير، أو الأخلاق، وبين الوعي الجمالي، أو الفن، معقدة وتقرأ في تاريخ الفكر الإنساني مبحوثة وبعمق منذ أفلاطون. فأواصر الفن والأخلاق متشابكة إلى درجة أننا نجد كلمة واحدة، هي كالوكاغاثوس Kalokagathos في اللغة اليونانية، تدل على الجميل والصالح معاً. كما أن اللغة العربية، تدل بالنعته «حسن»، على ما هو جميل وحسن، على الجمال والأخلاق معاً. من هنا فإن «الحسنات» مصطلح أوسع من مصطلح «جماليات»: فالأول يضم معاً القيم الأخلاقية والفنية، أو أنه يربط بين الفن والأخلاق، بين الضمير والوعي الجمالي. وذاك، بتعبير أفضل، هو الوعي «الحسني».

ت - الضمير والوعي الديني: كثيراً كان عدد الذين يعيدون الضمير إلى القواعد الدينية؛ ونجد بعض المعاصرين يشددون بقوة على أن الضمير يأخذ من الدين ضراصة، وغذاء، وسنداً، وامتداداً بل ودفعاً، ونسفاً. هذا، بمعنى أن الدين يعمق الضمير باتجاه الروحانية، ويعطي العون والخصوبة والرفعة باتجاه المطلق والأبدية. وعندنا، ومنذ القديم، عرف تاريخنا الفكري التمييز، نسبياً، بين الضمير والقواعد الدينية، أو بين الواجبات الأخلاقية والأوامر الإلهية. فهناك، كأبي بكر الرازي، من نادى بالاستغناء عن الدين والغيب لإقامة أخلاق سليمة، ولمعرفة القبيح والحسن أو الخير والشر. كذلك شدد المعتزلة على دور العقل في المعرفة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي، وفي استقلالية الإنسان، وفي بنائه لقدره [قيمه].

إن تحميل الإنسان مسؤولية تلك القدر، بمعزل عن الغيبي وبدون لجوء للدين، في التيار الذي يتجه عندنا اليوم

والجسر بين المبادئ المثلى والمواقف الخاصة. إنه إرادة، وتوجه، وحركة ضاربة باتجاه رفعنا إلى المبادئ أو المبدأ العام، وإلى أن نكون متفقين مع ما يدينه الجميع وما تقره وترضاه الجماعة. بذلك فهو الجسر بين الواجب والعيني باتجاه القيمة والخير. والضمير استجابة الإنسان من حيث هو وحدة تاريخية حية. فالإنسان في كليته النفسية الاجتماعية العقلية هو الذي يكون حاضراً في عمله الأخلاقي؛ الضمير يعكس لنا الإنسان الفاعل المنغرس في الواقع، الممارك في حقل. وهو يعكس الشخصية بكاملتها، في عقلها معاً وعواطفها، ويظهر مقدار الإيمان الفعلي للشخصية بالقيم ويمتنح في كل مناسبة عمق ما نحن، وما نود أن نكون، على الصعيد الأخلاقي والالتزام بالواجبات.

5 - الضمير والوعي النفسي: الوعي النفسي معرفة بما يحصل في الإنسان من حالات وعواطف، ذاك هو الوعي [الشعور] في الدرجة العفوية أو الوعي بما هو في داخل الإنسان. ويصبح الوعي منعكساً عندما ينكفي على معطيات الوعي العفوي، أي عندما يزدوج إلى مشاهد ومشاهد. يستلزم الضمير وجود الوعي النفسي، فكل فعل أخلاقي يفترض وجود الوعي به بطريقة متوقفة تعقبة. ويخطئ الضمير إن ترك لنفسه، ولم ينتفع من الأنوار التي يقدمها علم النفس بل والتحليل النفسي في مجال معرفة الدوافع الحقيقية للعمل الأخلاقي، ومن أنوار المعرفة بالاستبطان. ومن الجهة المقابلة، فإن الوعي النفسي يعرف قيماً، ويهدف إلى قيم؛ فنحن نعرف بعفوية أحكاماً وتعمينات. وهذا يعني أن بين الوعي النفسي والضمير تشابهاً، وتجاوزاً، وتبادلاً، وتداخلًا. وباختصار، فإن الوعي النفسي يقدم السند، والطاقة، والقوة، والدفع، للقيم والأخلاقيات، وبينما تكون أحكام الضمير نفسانية، فإن تظاهرات الوعي النفسي هي العواطف الأخلاقية، والاحترام، والإنجذاب إلى الخير. بيد أن الضمير يتجاوز الوعي النفسي بمعنى أنه يذهب إلى أبعد، إلى ميدان آخر. لكن الاثنين مرحلتان وليسا من عالمين مختلفين. يختلفان بالدرجة لا بالنوع؛ وبالوظيفة والتوجه. وهكذا يحصل الانتقال إلى الضمير بفعل تمهيني تفكيري يقوم به هذا الوعي الأخلاقي على المعلومات النفسية؛ وذلك يكون عند نشوء صراع بين المتناقضات فيه فتبرز حالتها الحاجة لخفض القلق، وإقامة التوازن أو الترتيب. وبذلك يبدو الوعي أكثر توجهاً إلى المستقبل فيكون وعياً أخلاقياً، أو أكثر ارتداداً فيكون وعياً نفسانياً.

والوحدة لا في مجالات متخصصة (نفسانية، منطقية، جمالية) بل في الكائن كله. إن مسؤولية الضمير هي الشمالية، ومضماره هو الأوسع لأنه يتولى برعايته قطاعات الأنا المنغرس في واقع وتاريخ، والمأخوذ في حقل وفي عالم قيم.

6 - الضمير وتنازع الواجبات: يتأرجح الضمير بين قطبي الإدانة والتأييد. ولا يكون الشجب والاستهجان، أو الموافقة والمصادقة، فعلاً سهلاً في جميع الأحوال وباستمرار. فقد يتمزق الأنا، بفعل صراع بين واجبين، أو أكثر، داخل عمل، أو مشكلة، أو مقتضى اجتماعي. وهكذا فقد ينجاذبنا الصدق والإحسان، الواجب الوطني والواجب العائلي، تجاذباً يجعل القيام بهذا يؤدي إلى التضحية بذلك. هنا مأساة الضمير، وانكفاؤه عائد بمسؤوليته، وعائد إلى حرته بحثاً عن خلق حل شخصي وعن قرار حر، أخلاقي. وقد يكون الحل مرتبطاً بالعواطف العميقة، باللاوعي، أو بالمكبوتات والهواجسات. وتلك التجربة لا توجد إلا في الصراع بين الواجبات، لا بين ملذات أو مصالح ذاتية ومنافع؛ وتوجد في الميدان العملي والتنفيذي، لا على الصعيد النظري أو في الأخلاق العقلانية. بحث الفكر العربي الإسلامي تنازع الواجبات، وتعارض القيم مع بعضها البعض، في الوعي الواحد وفي موقف محدد. لقد تبين المحاسبي، للمشال، أن بعض الفروض قد تتوجب في وقت واحد ويكون لا بد من الاختيار. وهكذا يوصينا بالبدء بالأهم؛ إنه يضع أمامنا سلم أولويات: فعلياً البدء بالواجب إزاء الوالدة قبل الوالد، والبر بالأقرب فالأقرب؛ وإذا توجب أداء قرض تجاه اثنين في وقت واحد فلنبدأ بالأحوج لذلك الواجب. ويضع المحاسبي الواجب إزاء الله فوق الواجب إزاء الإنسان (المحاسبي، «الرعاية»، ص 115 - 122). كما أن الفقهاء أقاموا أولويات للواجبات إذا تصارعت فيما بينها عندما يحل وقتها كلها في آونة واحدة محددة. يعكس حل تنازع الواجبات عند شخص تمرّب القيم الأهم التي يؤمن بها ذلك الشخص. ومهما يكن فإن النظريين الأخلاقيين يضعون بعض المعايير في عملية التنازع: ما هو أسمى وذو نفع مشترك يفضل على ما هو أقل أو نفعه أخص؛ وما هو متعلق بالروح أو بالدولة لا يُنتهك لمصلحة ما هو متعلق بالبدن أو بالشخص. لكن هذه «الضوابط» تبقى بحاجة لأن تنغرس في الواقع كي تنظمه؛ وتبقى قريبة من العيني، والسياق، والأوضاع.

7 - الضمير الردي، تأنيب الضمير، أحوال أخرى للضمير: يتمظهر الضمير الردي في الخجل، والشعور

إلى علمنة الضمير، وإحلال ما هو مجتمعي محل ما كان غيباً، هو فكرة تستطيع يسر أن تنطلق من ذلك التيار المعتزلي. وهكذا فأننا أرفض أن ينحني الضمير بشكل أعمى، بدون نقاش وموافقة حرة، أمام الماورائيات والغيبيات التي تقدم كمقومات لبنية ذلك الضمير. يعني هذا أن إقامة الوعي الأخلاقي على الماورائيات، أو على الدين، يقود إلى إبعاد ذلك الضمير عن ذاته، وتأسيسه خارج الواجبات العينية، وخارج الإنسان نفسه. والأجدى، في الإشكالية تلك، هو حرية المعتقد، والمحافظة على كرامة العقل، وعلى قيمة الإنسان وحقه في بناء هذا العالم. ويرفض التيار الآخر تلك العلمنة للأخلاق بحجة اسناد السلوك إلى قواعد تقوم على فهم شامل للعالم والمطلق. ثم إن المفاهيم الدينية تعمق الأخلاق، وتوحدّها، وتكامل فيما بين الواجبات لتعطيهما قوة ونوراً وغاية. وفي غياب المهاد الديني تغدو الأخلاق أقل فعالية، وأبخس.

تلك مشكلة خصبة في الفكر العربي؛ وتجد في كائنات قمة: فقد رأى هذا أن الدين متعلق بالعقل العملي واستمرار له، ورأى أن الدين ليس سوى واجبات. ويستدعي هنا أ. كونت الذي رفض المطلق والدين وعبادة الله، لمصلحة النسبي والمجتمع وعبادة الإنسانية؛ هذا، بحيث صار الدين عنده شيئاً اجتماعياً وطبيعياً. وهناك الدعوة الراهنة لقيام الضمير على إله شخصي، أقنومي، أي إله لا يطحن الإنسان وينزع من داخله ونوافق عليه وينفطنا... لكن ألا نكون بذلك وقعنا في الحشوية؟ وفي فهم إله على صورتنا، ومحايث لنا، ومن خلقنا؟ تقال أحكام سلبية أيضاً على فهم للألوهية يبعدها كثيراً، ويغرقها جداً في التنزيه والتميز عن الإنسان الذي، بحكم ذلك التصور، نبقيه وحده أمام مصيره. وهكذا فإن الدراسة التاريخية للضمير، والتي تأخذ في ثقافة معينة، هي الأصح. وفي جميع الأحوال فإن الضمير يقودنا إلى الفلسفة، إلى ما هو عام. إلا أن الثابت أن وشائج الضمير والدين تختلف حدة وتطوراً باختلاف التربية، والمستوى للعلوم، وتمثل الروح العلمية في الوعي الفردي، والتنظيم العقلاني للمجتمع والحياة.

ليس الضمير كينونة، ولا هو قائم بذاته؛ فهو لا ينفصل عن الضروب المتنوعة للوعي النفساني. فالوعي وحدة، وبنية جمعيّة ذات عمليات متعددة تغذي الضمير وتحركه؛ ويستند إليها وإن فاض عليها وتجاوزها. فالضمير يذهب إلى أبعد وأكثر لذا يجتاف شتى ضروب الوعي، ويقيم الترتيب

ونذكر، بعد كل ذلك، الخجل. وهناك التردد الذي يصيب الضمير فيتمثل موقفنا في التجربة أمام الغواية؛ ثم الحيرة والوسوسة، ومآزق أخرى أو ما إلى ذلك من «أحوال الضمير» التي سبق الكلام عنها. ان موضوع الضمير الرديء، الذي حظي مؤخراً بمكانة في الأدب الأخلاقي مع جانكليفش، موضوع جديد من حيث التسمية بشكل خاص ويستدعي فكرة «الوعي البائس» عند هيجل. (راجع: «علم ظهور العقل»، ترجمة مصطفى صفوان، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص 158).

تدل أحوال الضمير على وجود عواطف أخلاقية في الضمير وعلى مكوّناته الانفعالية. لكنها تدل على أن الإنسان يزدوج، ويحكم نفسه، ومن ثم يسعى للقضاء على التوتر وعلى الاضطراب في العلائق مع الحقل. وتظهر الأحوال اننا أحرار لا في استعادة الماضي، وتغيير الأحداث أو الجسم أو اللون أو العرق؛ فهنا حتمية. لكننا أحرار على صعيد آخر في إعطاء المعنى والتوجه والفهم للماضي، وللأحداث، ولجسمنا، أو للون بشرتنا وما إلى ذلك من بيولوجي وطبيعي. نحن لا نغير الماضي، ولا نمحو أحداثه. فقدرتنا فعالة في تغيير معنى ذلك، وفي تمثله، وفي إعطائه التوجه الذي نريد ونبغي. هنا يلاحظ تأثر الفرنسيين (Madinler مادييه، وقبله، لو سين Le Senne) الشديد بآراء ماكس شيلير، في هذا الصدد، عبر كتابته: «طبيعة وأشكال التعاطف»؛ «معنى الألم».

ت - الذمّة أو المسائل الفئويّة: ودراسة أحوال الضمير تذكر بالذمّة [مبحث الذمّة، الفئويّات Casulstique؛ Cusulstik] التي هي دراسة المشكلات الناجمة عن التطبيق العيني للقواعد الأخلاقية في ظروف محددة. وفي فكرنا، كما في الغرب، فإن الذمّة بحث شديد الإرتباط بالكتاب الدينيين، أو بالدين في علاقته مع الأخلاق. هؤلاء المفكرون، عندنا وهناك، يقومون بحيل فقهية، وألغوبات لفظية، لتبرير ما يريدونه. هنا لجوء إلى رهاقات، وأحابل على النص، هرباً وسعياً للتكيف.

8 - رضا الضمير، وارتياحه: يكون الضمير في حالة رضى عند الشعور بأننا قضا بما كان يجب علينا فعله. يكافئ الفاعل نفسه، وترضى الذات عن الذات. فالمكافأة الذاتية تتمثل بذلك الشعور الإيجابي، وبالارتياح، لأننا أدينا الواجب أو، من جهة أخرى، لأننا لم نقع في خطأ رأينا الآخرين يقعون فيه. وفي هذا الشعور بالرضى، حيث نبهاهما الفعل

بالخطيئة. والوعي بالفشل ودلالته، والتأنيبات، والحسرة، والندم مع التوبة، والأسف. في تلك الأحوال للضمير، يبرز تردده؛ فهنا تعبير عن تجربة تمرّق داخل الأنا. يتخلخل هدوء الإنسان فيسمى لأن يخرج من ذاته؛ لكنه يشعر انه مهاجم ومحاصر. هنا يكون الإنسان رافضاً حريته، مفضلاً الاستقالة من مسؤوليته. لكن كلام التحليل النفسي، في هذا المضمار، ميّال للتشاؤم الأكثر ويدعو لمعرفة الأسباب اللاواعية لتلك الحالات التي قد تكون مَرَضِيَّة. والآن ما هو كل من تلك الأحوال الرئيسية للضمير أو، بعبارة أخرى، ما هي كل حالة من عقوبات الضمير؟ ما هو كل من المحتويات الرئيسية للضمير الرديء؟

أ - عقوبات الضمير: في التأنيب الضميري Gewissenbiss أو Gewissensangst; Romords; Remorse; يكون الضمير، الإنسان في كليته، غير راضٍ عن عمل. وفي هذا الحال الضميري يأكل الإنسان نفسه، يؤتّب بل يعذب ذاته بذاته؛ لكن رغم ذاته، ومع أنه هو ذاته أراد ذلك. فالإحساس بالخطيئة أو بالإنم ينشأ؛ لست أنا الذي أراد ذلك، ولكني لا أستطيع غير ذلك. أنا أدخلت العقاب الذاتي في نفسي؛ ولكني أصبحت عاجزاً عن الفكك. هنا يكون الضمير متركزاً على الماضي، واستعادياً ارتدادياً، شاجباً لحادث، وذا طابع انفعالي يمزق. ان ذلك الشعور بالألم الأخلاقي يعزّز صاحبه، ويقلقه، ويوتره بسبب أنه قام بفعل سيء أو عمل مؤثّم. لكن هذا التأنيب الضميري، بل الإيلام، تهذيب للأخلاق الفردية؛ وهو رادع وردع.

ب - الندم والتوبة والتحسر والعلامة: في الندم والتوبة ألم بناء، وألم نشيط فعال. فقد استطاع الضمير الغلات من الخطيئة ليأخذ معنى جديداً، وتوجهاً آخر. لقد غسل الضمير ذاتنا، فارتفع وتطهّر. فهنا حُزنٌ بناء، لا ألم عقيم، ولا محاصرة للذات. فنحن اذ نندم ونتوب نشعر بوثة إلى الأمام بل وبفضيلة، أحياناً. إن في تلك الحالات للضمير إقراراً بالذنب والرضى بالعقاب، ووعداً بعدم العودة إلى مثل ذلك الفعل الذي أتمناه. اللوم، كالتحسر، عاطفة لا تجدي؛ وطلب تخليّ لإرجاع الزمن إلى الوراء. فهنا إدانة ارادية لعمل ما كان يجب أن يكون، ورغبة حاضرة في أن يكون ذلك الماضي أحسن. لكننا لا نجد هنا تأنيباً، ولا ألماً شديداً. والأسف شعور ازاء فعل مضى، أو حادثة قديمة، أو على لذة. وهو رغبة في إعادة ما لا يعاد. هنا يرد، أيضاً، ويتلمح لا بتحليل، الشعور بالخطيئة، والوعي بالفشل.

كانت تصبّ على اكتساب فضيلة معينة أو ترك حالة محددة. والخلاصة، إن فحص الضمير عملية تجديدية للإرادة باتجاه الخير والحق، ورغبة في التطهر، وفي إبقاء الأنسا، بحسب جَمَلِ مُكرَّسة، «صافي السريّة» و«ظاهر الذيل». فمحاكاة النفس هي، عند المحاسبي مثلاً، «النظر والتثبت، بالتمييز لما كَرِهَ الله عز وجل مما أَحَبَّ. ثم هي على وجهين: أحدهما في مستقبل الأعمال، والآخر في مستدبرها» (الرعاية لحقوق الله)، ص 54، وصفحات أخرى كثيرة). (قارن: «المراقبة وسياسة العمل بالعلم»، في: القشيري، الرسالة القشيرية»، باب المراقبة).

10 - تكون الضمير، طبيعته: يتكون الضمير في حقل تاريخي علائقي. وهنا تكثر النظريات التي نرى لها في الثقافة العربية الراهنة، أنصاراً. وعلى ذلك فنحن نستطيع ذكر التفسيرات تلك، والمذاهب دون اللجوء لذكر كتاب أو كاتب أجني وتلك طريقة أخذة بالترسخ، عقلانية، ومقبولة: أ - لا يبدو فهم الضمير على أنه ملكة فطرية لا تخطئ. فهماً كافياً في شرح طبيعة الضمير ونشؤه. فذاك فهم ناقص، ومبتور، وغير تاريخي ويفغل دور المفاعيل الاجتماعية وتأثيرات البيئة والعوامل الموضوعية الأخرى. وهو يتجاهل أيضاً دور العقل، وفعل التطور، والنسبية، والتغيرية، في تكوين الأخلاق. فليس الضمير غريزة، ولا عَرَسَةً إلهية في الإنسان، ولا ميلاً طبعياً وانتحاء قسرياً أزاء الخير ورفض الشر.

ب - يقول الفهم الخبروي [التجربوي، التحارفي، الامبريقي] إن الضمير محصلة الحياة، ومنتوج التجربة الفردية والاجتماعية. هنا تُستدعى العادة، والتجربة، وتداعي المعاني، والبحث عن اللذة، والمنفعة، وما إلى ذلك. تلك المفاهيم تُفسّر، بنظر صاحبها، العقل؛ وتفسر الضمير أيضاً: فهي تنقل من اللامبالاة الأخلاقية أو من اللاأخلاقية إلى الاهتمام بحاجات الآخرين، ومن الأنانية والفردية إلى الغيرية. وقد يضع البعض، إلى جانب المفاهيم السابقة، أخرى مثل: التربية، والتطور، أو الأعراف، لتفسير نشوء الضمير. لكن تلك التغيرات في الشكل للمفاهيم تبقى كلها، وكل منها بمفرده أيضاً، خاضعة للنقائص التالية: إنها تنفع وتصح في تفسير جانب، لكنها لا تكفي ولا تستطيع تفسير الانتقال من الإكراهات والاضغوط إلى الواجب وإلى القيمة أو إلى الصفة الإلزامية في الضمير، ولا تستطيع تفسير النية العميقة والغصد. ثم هي تنطلق من فهم للإنسان على أنه كائنٌ منزّل، وللعقل

وعدم الفعل، يتوحد الأنا الفاعل والأنا القيمي. وبالتالي فقد نلقى الادعاء، والزهو، والنفاق. ان الذي يدعي لنفسه أنه مرتاح الضمير لأنه لم يشارك، أو لأنه شارك بطريقة ناجمة، قد يكون فريسة الرضى الزائف. وهو إنسان قد توقف عن أن يكون مكافئاً. فمرتاح الضمير يكفي بذاته؛ يتوقف. وحتى القاتل، لأسباب معينة، قد يرضى عن فعلته ويسقط على ضحيته تهماً فيؤتمهاً باستمرار؛ ويزيل عن سلوكه ما هو سيء. يُمتلَن عمله، أو يبرره باستمرار، ويؤثم خصمه كي يبقى مرتاحاً شاعراً بالرضى. والذي يظن في نفسه أنه بلغ الكمال، أو حقق القيم في ذاته، يجمد؛ ويقع فوراً في النقص لأنه يتخلى عن الضراية، وعن ضرورة الوضع المستمر على المحك لنفسه وللقيم التي يؤمن بها. ان الرضى عن الذات شعور إيجابي؛ لكنه قد:

أ - يكون سلبياً، فائراً، رفضاً للفعل، ووقوعاً في اللانحرط.

ب - يكون متحيزاً، لأن الإنسان يتحيز لنفسه بشكل واع ولاواع. وهناك مشاعر لاواعية تقود الرضى أحياناً. وربما يكون الرضى قائماً على معرفة ناقصة أو على وهم.

ت - يخفي مشاعر مزيفة: بالكمال والامتلاء؛ بالزهو والتكبر الفارغ.

ث - يدل على جمود وخدر. وقد يوقع هنا في النصية والركونية.

9 - فحص الضمير، التحلية والتخلية: هو انكفاء على الأعمال والنوايا لتطهيرها، أو لوضعها على محك المعايير الخلقية؛ ومن ثم للتسلك بالمنجيات (الفضائل) والتخلي عن الرذائل أي، بحسب التعبير القديم، المهلكات. هنا الوعي يزود الإنسان يصبح شاهداً ومشاهداً، حاكماً ومتهماً، ملاحظاً وملاحظاً. نلقى تلك المحاكمة الذاتية، وفق القيم والمثل، في قطاع الادابية في الفكر العربي الإسلامي معروفة باسم أدب النفس أو سياسته. وفي تلك دعوة للإنسان إلى أن يعود إلى نفسه كل ليلة، ليحاسبها على ما فعلت، فيكافئها أو يلومها بحسب ما أقدمت عليه من فعل أو نوايا ومقاصد (الفارابي، ابن سينا، مسكويه، نصير الدين الطوسي، الخ...). كما أكثر الأدبيات الدينية، عندنا وفي حضارات عالمية كثيرة، من التشديد على ذلك العمل. ولعلّ مقام المحاسبة، في الفكر الصوفي، هو الموازي العربي لمصطلح «فحص الضمير». والمحاسبة تلك تكون على السلوك أو على النفس ككل، وتكون محدّدة خاصة إذا

على أنه فاتر، يتلقى وينفعل أكثر مما يكون ايجابياً.

ت - يقترب الضمير من مفهوم الأنا الأعلى في الفرويدية (علي زيمور، «مذاهب علم النفس»، ص 227)، الذي هو مجموع الممنوعات التي تضمنها العائلة، والمجتمع، والدين، في وجه الفرائز ودوافع «الهو». هنا الأخلاق نَسَقَ من الإنعكاسات الشرطية المتكونة بفعل التربية وحرمة العادات. وهكذا يجتاف الولد، ويستدخل، المثل والقيم تحت طائلة الخوف من الأب؛ يَتَدَوَّتْ [يتعمّن] في الأب ويقلده، فيفتني الولد بذلك، ويتكون «الأنا الأعلى» عنده، ويعيش بتوازن مع الجماعة. الأنا الأعلى رقيب، يسمح فقط للدوافع المقبولة اجتماعياً بالظهور؛ وهو الجهاز القضائي، وسلطة تكافى وتعاقب. ثم هو يوفر للمعايير الاستمرار، ويفرض احترام اللباقات الاجتماعية والقواعد السائدة. تصيب الفرويدية في إظهار الجانب التكويني في الضمير، أي ولادته. وتبرز قيمة الوسط العائلي في تربية الولد، وأهمية السنوات الأولى عن العمر، والدور الذي يقوم به التقليد، ثم دور العوامل اللاوعية في تكوين الضمير. لكن نظرية الأنا الأعلى لا تشرح الممنوعة بل انتقال الممنوع. فلا هي تكفي؛ ولا تكفي أيضاً نظرية الاجتفاف والتذوت والتسامي والاستدخال ومصطلحات أخرى تحليلية. ذاك ان فرويد يبقى، في شكل عام، عائداً إلى النظرية الخبورية في شرحه للقيم والأخلاق (ع. زيمور، «مذاهب...»، ص 248، 252)، ومُضْبِلًا دور العقل والفكر، أو دور الوعي والإرادة، ودور أوامر الأم، في تكوين الأخلاق. فهو يفترض ان دور الأب هو دائماً الأفضل؛ بل ويفترض التطابق التام والشامل بين الأوامر المعطاة من الأب والأوامر القائمة في أوساط أخرى ينتقل إليها الولد. وأخيراً، فإن في الفرويدية حتمية، أو افتراضاً بحتمية العوامل العاطفية، والتأثير الدائم والفعال للتجارب الأولى في طفولة الإنسان وتكوين ضميره.

ث - الفهم العقلاني: إذا كان الفهم الربطاني، والخبورية الحسّانية، لا يكتفيان فلا يعني أننا نقول بأن جعل أسس الضمير قائمة في العقل مذهب كافٍ ونافٍ. فلا المذهب العقلاني الأيسّي [الوجودي، الأنطولوجي] عند سبينوزا ولاينتز، ولا المذهب العقلاني النقدي عند كانط، يكفي لفهم الواجب الأخلاقي. فمثلاً وقع كانط، أو من إليه عندنا، في الشكلاية، والصرامة الفظة؛ وأضال دور مفاعيل التجربة والحسيات والعاطفيات. وجعل الواجب مشتقاً من العقل. بل وجعل القانون الأخلاقي قانون العقل. وذلك التعاكس الذي

أقامه بين الطبيعة الحسية والعقل في الإنسان قاد إلى جعل الفكر لا يُدرك إلا القانون. وإلحقيقة ان ذلك القانون الكانطي ليس هو وحده الأخلاق، ولا يقيم بمفرده الأخلاق؛ ويقود إلى العودة للأخذ الثنائي للإنسان. إن إمكانية الإرادة المحضة، في المذهب الكانطي، قابلة للنقاش. فلتك الإرادة قل أن تكون محضة، خالصة من النوايا الخفية والدوافع اللاواعية. ثم ان اغفال وحدة الإنسان، والقول بثنائية طبيعته، يجعل الضمير ذا صفة مجردة بل مفرقة في التجريد، ومهتماً بالمبادئ فقط. ومن ثم يبعدنا ذلك عن المواقف، عن الأعمال العينية. ان مذهب كانط ينكر دور المجتمع في تكوين القواعد الأخلاقية، إذ يرى أن القانون الأخلاقي قانون قلبي، موجود في طبيعة العقل، وسابق على التجربة وسيدها، ومُحَاكِمُها، ومتعال عليها.

ج - المذهب التطوري: انه يطبق على الضمير المبادئ العامة عينها التي يفسر بها كل الظواهر، وكل الظاهرة، وكل شيء في الظاهرة. ومذهب يعيد القيم العليا إلى القيم الحيوية [البيولوجية] لا بد أن يقع تحت الضربات التي توجه إلى المذاهب الخبورية المتنوعة الأشكال.

ح - يعيد المذهب الوضعي، الوضعية، الضمير إلى فهم حيواني. فيجعل من غرائزنا جذور الأخلاق والمناخية، ويطبق على السلوك البشري المناهج المطبقة على سلوك الحيوانات.

خ - وتعيدنا الوضعية إلى الفهم المجتمعي [الاجتماعي، السوسيولوجي] للضمير. وذاك فهم يعود في أساسه إلى المذهب الخبوري، ويقول بأن الضمير انعكاس ونتاج للوعي الاجتماعي. وهكذا يجعل دور كاييم من المجتمع إلهاً، أو قوة متعفة، وينكر عمل الوعي الفردي أمام القوانين التي تفرض عليه من خارج. ثم ان الوعي الجماعي، عنده، إلغاء للوعي الفردي، ومفهوم ما وراثي، ومصدر لكل القيم، والمثل وكيونة متعالية، ونفس للمجتمع أو روحه. وذلك المفهوم ينقل إلى الماورائيات وما بعد الأخلاق، ويؤدي إلى الدولوية حيث السلطة المطلقة للدولة. وقيل فيه: إنه مفهوم أيسّي [وجودي]. وبعد أيضاً، ان هذا المذهب يحتقر الفرد، ويفسر نشوء الوقائع لا الحق ولا القيمة، ويؤدي إلى عبادة النظم الاجتماعية، ويجعل الضمير ظاهرة سطحية مضافة ثانوية. كل ذاك يذكر بقول لـ أوغست كوثت: «الفرد؟ لا حق له إلا القيام بواجبه».

لعله من اليسير تطويل الداحضات للمذاهب السابقة في فهمها للضمير، فالبحت في الضمير يؤدي إلى ميدان الفلسفة

الضمير لا يتجمد؛ بل هو مكافح، وضرامي إذ لا يتوقف عند شعور بالكمال أو الإنفعام. ينتهي في الشخصية الحسنة بالمسؤولية تجاه الذات، والآخرين، والوطن، والإنسانية. وهو تجاوز مستمر للذات من قبل الذات عينها؛ ويستطيع محاكمة مكوثاته الاجتماعية النفسية، والإرتفاع فوقها، والاستقلال عنها، ومحاورتها. إنها تكونه؛ لكنه قد يطل على ما هو أرحب، على الإنسانية، والإنسان إطلاقاً. يتمركز الضمير على النية، وعلى القصد الرفيع؛ وفي ذلك دليل يُظهر وجود العقل فيه، والإرادة والمعرفة؛ ويُظهر الدرجات الضميرية المختلفة من حيث الحدة والتوتر.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الخطابة (منطق الشفاء، رقم 8)، تحقيق محمد سالم، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية...، نشرة محمد س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1950.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، ج 4.
- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر. اسحق بن حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، مطبوع في: بدوي، منطق أرسطو، ج 1، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1959.
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1975.
- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 3، 1980.
- الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق محمد عبده، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، دون تاريخ. (وهو يكرر حرفياً ابن سينا في «النجاة»).
- عوا، عادل، الوجدان، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1961.
- عوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، دمشق، جزءان.
- فخري، ماجد، الفكر الأخلاقي العربي، جزءان، بيروت، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع، 1978 - 1979.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت، تصوير لطبعة البابي الحلبي القاهرة، دون تاريخ.
- لالو، شارل، الفن والأخلاق، تر. عادل عوا، دمشق، الشركة العربية للطباعة، 1965.
- المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق أحمد عطا، القاهرة، ط 3، 1970.

الرحب. هناك نلقى المذاهب الأخلاقية تتصارع حول تفسير الضمير، فتتنوع بحيث نجد: أخلاق اللذة، أخلاق المنفعة، الأخلاق التي تجعل الخير محوراً، أو العاطفة، أو الواجب، أو حتى التراث نفسه.

11 - تربية الضمير وتطويره. قيمته: هل هناك مجالاً للثقة المطلقة بالضمير؟ هل نستطيع تطويره؟ في الواقع، لا يكون الضمير ذلك القاضي الذي لا يخطئ، أبداً في التمييز بين الخير والشر، ليس هو الصوت المعصوم، أو النور الذي يدل، كالغريزة، على القيمة ويلفظ دائماً الحكم النزيه على كل السلوك. والأدلة كثيرة: فالضمير يبدي أحياناً جمّة تردداً، وقد يضطرب، ويقع في أزمات. ثم إنه، وهذا تاريخي، ظاهرة تنغير بتغير المجتمعات والأزمان؛ فهي بنت التطور. وفي الثقة العمياء بالضمير اغفال لدور العقل، ولأهمية التفكير الأخلاقي؛ بل في ذلك أيضاً تجاهل للتطور في القيم، وللنسبية في الأخلاق، وللطبيعة التاريخية للأوامر والواجبات، واغفال لكون الأفكار الأخلاقية مرتبطة بالبنية الاجتماعية... يضاف إلى ذلك أن الضمير قد يتبدل أو يذوي؛ وقد يرتضي في بعض الأحوال ما يناقض القيم والمبادئ كحال قاتل ينتقم أو يقر بنفسه لنفسه الجريمة في ظروف معينة. إن الوعي الأخلاقي يرق، ويترقف، وتزداد فعاليته، ويصقل أكثر فأكثر، ويغتنى بالعقل. وكذلك ربما يفرق في التطبيق الحرفي للقواعد الأخلاقية؛ فنجد النصية، والتزمتية، ووقوفاً عند الظاهر، والشكلي، مع عدم اهتمام بالكلية في الكائن أو بتاريخية الظواهر.

لذلك يجب أن تهدف التربية إلى تكوين ضمير قادر على التمييز، وخلق الحلول، ويشعر بالحرية ويستعملها. فالضمير الذي يكون شيئاً، أو خضوعاً، أو انعكاساً ثانوياً، هو نتاج الترويض لا فعل التربية المنزّنة. وعلى الضمير أن يعي القواهر، ويمثل الإكراهات؛ لا أن ينحني أمامها. عليه أن يقتنع بها، يتمثلها، يوحدّها مع نفسه؛ فلا يقيم علائق مفروضة من الخارج بل علائق تعاون وتعاقد مع المفروضات والتشريع المقدم إليه.

رأينا أن الضمير يكون أكثر من الأخلاق التي هي دراسة فكرية نقدية، وانساق مُدْهَبَة. فالضمير هو الشخصية في وضعها الواقعي والتاريخي داخل التجربة الحية مع المبادئ؛ ليس هو نَسَقاً، ولا يُعاد إلى مذهب مجرد؛ إنه يفعل وينفذ. ويوجّه؛ وهو يوحد بُنى الأنا داخل وجود كلي. وذلك

- Scheler, M., Le sens de la souffrance, tr. fr., Paris, Aubier, 1963.
- Yan Kélévitch, V., La mauvaise conscience, Paris, Alcan, 1939.

علي زيعور

- Gusdorf, G., Traité de l'existence morale, Paris, A. Colin, 1950.
- Le senne, R., Traité de morale générale, 3e éd., Paris, P.U.F., 1949.
- Madinier, G., La conscience morale, Paris, P.U.F., 1954.

طاقة

Energie Energy Energie

الطبيعة» (المجلد). وبالرغم من محتواه الجدلي المادي الصريح، فإن قانون بقاء وتحول الطاقة كان موضع تأملات مثالية. فعوضاً عن النظر في ماهية «القوى» المختلفة لعلوم الطبيعة الرياضية - الميكانيكية، جرى النظر إلى الطاقة بمثابة جوهر مستقل، أي جرى الزعم بأن الطاقة متحللة من المادة وتتمتع بوجود مميز. وبذلك تمت محاولة «تصور الحركة بدون مادة» أي فصل الحركة عن المادة وجعلها مستقلة. وهذا الفصل هو بمثابة فصل الفكر عن الواقع الموضوعي، والتحول إلى صفوف المثالية. وأوستفالد، الممثل الرئيسي للفلسفة الطاقوية Energetismus يعتبر الطاقة في ذاتها، هي الأصل، وأن وحدة العالم تقوم على الطاقة، وبذلك يتم «حل» التناقض بين الطبيعة والروح، - فإن الاثنين هما ظاهرتان للطاقة.

واعتماداً على تاريخ الفلسفة والعلم، أثبتت الجدلية المادية، أن الحركة ليست ميزة المادة فحسب، بل هي نمط «كينونتها» (المجلد)، ومثلما لا يوجد مادة بدون حركة كذلك لا يمكن أن تكون هناك حركة بدون مادة. وهذا الترابط وجد تعبيره الفيزيائي في نظرية النسبية، لـ آينشتين، أي في العلاقة المكتشفة $E = mc^2$ ، التي تفيد بأن كل مادة ترتبط بطاقة، وكل طاقة ترتبط بمادة. (ونتيجة لهذه العلاقة، فإن كل غرام من مادة يساوي $2,15 \cdot 10^{13}$ Calories). وبما أن كل حركة فيزيائية مرتبطة بطاقة، وأن أية حركة تتضمن أيضاً حركة فيزيائية، فإن هذه العلاقة تفيد باستحالة وجود مادة بدون حركة.

وفي ضوء اكتشاف الثنائية - الجزئيات - التموجات Korpusekel-Welle-Dualismus أيضاً، برهن على عدم وجود مفهوم الطاقوية «الطاقة الخالصة» أي الطاقة غير المادية. لكن الطاقوية لم تشكل، كتنبؤ فلسفي مستقل، إلا على تخوم

مصطلح فيزيائي يُعنى بالعمل الذي تنجزه المنظومات الفيزيائية. والقياس الفيزيائي للطاقة هو (1 erg=1dyn. 1cm). ومن أنواع الطاقة المعروفة اليوم، الطاقة الميكانيكية (الكامنة والحركية)، والطاقة المغناطيسية والكهربائية، والطاقة الحرارية والضوئية والذرية. والفيزياء تعرف قانونين أساسيين للطاقة: قاعدة بقاء وتحول الطاقة، وقاعدة القصور الحراري. وقانون بقاء وتحول الطاقة في منظومة معينة يعني أن الطاقة لا تُلغى ولا تؤخذ، وأن الطاقات كلها تبقى ثابتة. فالطاقة إذن، لا يمكن أن تنشأ من لا شيء، ولا يمكن أن تنقضي باللاشيء. فأنواع الطاقة يمكنها أن يتحول بعضها في بعضها الآخر.

واكتشاف قانون بقاء وتحول الطاقة (ماير، جول، هيلمهولتز) في القرن التاسع عشر (وفيلهم لومفوسوف في القرن الثامن عشر) كان له، بالنسبة إلى التبصر الطبيعي، أهمية ثورية. وإن كان البعض، قبل اكتشاف هذا القانون، قد اعتقد، في عملية تفسير البواعث المؤثرة في الطبيعة، بوجود «قوى» مجهولة لا يمكن تحديدها عن كسب، واعتبرها بمثابة صفات مستقلة، مستقل بعضها عن بعضها الآخر (مثلاً القوة الدافعة، القوى الممددة، القوى الكيميائية، الخ). فالיום، تمّ التثبت من أن هذه البواعث (القوى)، هذه الاشكال، مميزة في نمط وجود الطاقة نفسها أي الحركة.

واكتشاف قانون بقاء وتحول الطاقة أيد النظرية الجدلية عن ترابط جميع الوقائع الطبيعية، وعن وحدة كل حركة في

دفع قوي من جهة النجاحات العاصفة لعلوم الطبيعة نفسها، هذه العلوم التي كان تطورها يدفع، على الدوام، نحو المادية. وقد حدث هذا مع أوستفالد أيضاً: ان الاكتشافات الفيزيائية والفيزيائية - الكيميائية في أوائل القرن الحالي كانت تبهرن أكثر فأكثر على أن المادة منفصلة، وعلى أن الاتجاهات، المعادية للنظرية الذرية، لا تقوم على أساس مكين. هذه الوقائع وغيرها أجبرت أوستفالد على الإعلان (في مقدمة الطبعة الرابعة من مؤلفه «أسس الكيمياء، العامة» لايبزغ 1908) عن تهافت طاقوته، وعن هزيمته في المعرفة مع النظرية الذرية - الجزئية. (لم يعرف لينين باعلان أوستفالد هذا).

عصام الجوهري

طبع

Tempérament
Temper
Gemütsbeschaffenheit

تحديده:

نقول في اللغة العربية: طبع بطبع طبعاً وطباعة، أي ترك ختماً أو حرفاً أو كتابة أو إشارة على شيء ما. فالشيء قد أصبح مطبوعاً أو مختوماً، أي ذا صفة مميزة تحدد طبيعته ومحتواه. وتشير كلمة «طبع» الى مجمل الاستعدادات الفطرية التي تشكل الهيكل النفسي للإنسان. ولكن الإنسان ينمو ويتطور عبر الزمان والمكان. وهذا يدل على أن تطور الفرد يخضع لعاملين: الأول قائم على السببية الدائمة التي تعني استمرار الذات الفردية في قلب التغير، مثل الطبيعة الكيميائية للرصاص والتي تعرضه للذوبان تحت حرارة معينة. وتتناول السببية الثانية عامل التحول الذي يعني تدامج البنين التحتاني الثابت مع البنين المتحول دائماً. وهكذا، فإن وحدة الإنسان هي وحدة حية، أي «أنها علاقة ديناميكية بين الشابت والمتحول» (حسب عالم الطبائع لوسين). ويبدو أن كلمة Caractère تعني الطبع بالعربية وهي من أصل يوناني وتدل على أمور الطباعة والختم. وقد وجدنا بعض الصعوبات في التمييز الدقيق بين مزاج وطبع، باعتبار أن التحديدات العلمية غير واضحة تماماً، وغالباً ما يختلط المفهوم والمعنى عند العامة والخاصة بين طبع ومزاج. وإذا رجعنا الى الأصول

القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك في ارتباط بالموجة الايديولوجية الرجعية، التي حملتها الامبريالية.

وقد فند لينين في كتابه «المادية ومذهب النقد التجريبي» الطاقوية، مطوراً المادية الجدلية، مبنياً تضاد المادية والمثالية في فهم ارتباط المادة والحركة، وكذلك تضاد المادة الجدلية والمادية الميتافيزيقية: «فالمثالي يمكن أن يعتبر العالم حركة لأحاسيسنا... أما المادي فيعتبره حركة مصدر موضوعي، حركة نموذج موضوعي لأحاسيسنا».

«ان المادي الميتافيزيقي أي اللاجدلي، يمكن أن يسلم بوجود المادة (لو مؤقتاً، قبل «الدفعة الأولى» الخ...) بدون حركة. أما المادي الجدلي من يرى في الحركة خاصية ملازمة للمادة، فحسب، بل ويرفض النظرة المبسطة الى الحركة، وقس على ذلك». (ص 269).

ان أوستفالد ينادي بحركة دون حامل مادي. وهو يتساءل بهذا الصدد: وهل يجب أن تكون الطبيعة مؤلفة من موضوع ومحمول؟ ان الموضوع أي وجود الشيء المتحرك، ليس من الضروري، عند أوستفالد، أن يكون في الطبيعة؛ الضروري هو وجود المحمول، أي حركة ما. ويبيّن لينين في كتابه «المادية ومذهب النقد التجريبي» بأن محاكمات أوستفالد هي ضرب من السفسطة. ففي الطبيعة هناك أشياء موجودة في حركة. إن أحداً لم يفرض على الطبيعة هذا وإنما ذلك خاصية موضوعية لها. وإذا أردنا أن نحاكم بصورة صحيحة كان لزاماً علينا الانطلاق مما هو موجود واقعياً في العالم، أي ليس بوسعنا إلا إيراد «الموضوع» و«المحمول» معاً. الروح والمادة؛ وكل ما في العالم، هي عند أوستفالد ضروب من الطاقة حتى عمليات ذهننا هي أيضاً عمليات طاقوية: الوعي الطاقوي يخلق العالم الطاقوي. وبهذا الصدد يشير لينين إلى أن قول أوستفالد هو مثالية صرفة؛ ليس الوعي انعكاساً لخواص العالم الخارجي، بل العالم الخارجي انعكاس لخواص الوعي.

وفي تلخيصه لنقد «الطاقوية» يشير لينين، مرة أخرى إلى ارتباط المثالية الفلسفية بالثورة في علوم الطبيعة. إن اكتشاف أشكال جديدة لحركة المادة، لم تكن معروفة سابقاً (وفي الحالة المعنية - اكتشاف أن الذرة تتألف من دقائق، لها طاقة معينة)، هو مصدر تلك المحاولات لتصوير المادة بدون حركة. إن فلسفة أوستفالد «الطاقوية» تعبر تحت ستار مصطلحات «جديدة» عن الخط القديم للفلسفة المثالية.

ولكن لكي يتخلى أوستفالد عن طاقوته كان لا بدّ من

العناصر الأساسية للسلوك البشري، غير أن الفروق الفردية تتبلور ضمن التمايز الحاصل لكل فرد بالنسبة للسمة الواحدة ومدى ارتباطها بالسمات الأخرى.

إزاء هذا التطور في مفهوم الطبع، « لا يجد عالم النفس الأمريكي، على سبيل المثال، أي حاجة للتحدث عن الطبع لأنه يستعمل كلمة مركب أو شخصية للدلالة على المظهر العاطفي والدينامي لسلوك الفرد ». (نوتان).

وهناك مسألة أخرى يجب توضيحها وتعلق بالمفهوم الأخلاقي للطبع. نقول: فلان طبعه غريب وفلان طبعه هادي، وهذا يعني ان الناس تربط الطبع بأنماط السلوك الأخلاقي والاجتماعي. لذا فإن كلمة « طبع » قد تتخذ عدة مفاهيم:

- المفهوم الاجتماعي المذكور أعلاه.

- المفهوم النفسي الخاص الذي يميز بين فرد وآخر والذي يقوم على وجود الفروق الفردية في استجابات الشخص إزاء العالم الخارجي، أي أن فلاناً يختلف عن فلان بطريقة تفكيره وشعوره ونشاطه وعلاقته مع الآخر.

- الصفة البارزة والدائمة التي يعطيها الشخص عن نفسه للآخر من خلال تصرفاته الماثلة للعيان. وهذا هو المفهوم الشعبي.

ومهما يكن من أمر، فإن علم الطبع ما يزال يثير اهتمام الناس والعلماء في مختلف المجتمعات، وهو يساعد على معرفة الذات والآخر. غير أن هذه المعرفة تبقى محدودة اجمالاً لأنها تكتفي بالتصنيف الوصفي لمظاهر السلوك ولا تدخل الى أعماق الذات لتكشف عن طبيعة الصراعات والدوافع ومدى ارتباطها بالعالم المعاش.

1 - الأنماط السوماتية (الجسدية)

نستعرض أهم النظريات التي تناولت دراسة الطبع والتي تركت آثاراً مهمة في علم النفس.

أولاً - نظرية كرتشمير 1888 - 1964 :

حاول كرتشمير (طبيب نفسياني الماني) أن يجد الجواب العلمي لهذا السؤال: هل الأنماط الجسدية تقابلها أنماط نفسية معينة؟ ان البنية الجسدية وما يطرأ عليها من نشاط وظائفي مميز، تشكل مع السلوك جهازاً قائماً بذاته بل وحدة متكاملة. وهذا النشاط يرتبط مثلاً بعمل الجهاز العصبي والجهاز الغدي والجسد ككل. من هنا ركّز كرتشمير على أنماط الجسدية

اللغوية، فإننا نقول أمزجة البدن أو أخلاطها، ويقابلها بالأجنبية كلمة Tempéraments وتعني الأخلاط المناسبة. وتعود قصة الأمزجة الى العصور القديمة وبالأخص الى اليوناني هيبوقراط الذي قسّم الناس الى أربعة أمزجة حسب وظائف البدن وتمشياً مع عناصر الطبيعة:

| | | | | |
|----------|-------|--------|--------|----------|
| العناصر: | الماء | الهواء | التراب | النار |
| الأمزجة: | بلغمي | دموي | سوداوي | عصبي |
| | | | | (صفراوي) |

ان الصحة الجسدية والنفسية تتوقف، عند هيبوقراط، على التوزيع المتعادل بين الدم والبلغم والصفراء (الكبد) والسوداء (الطحال). وإذا سيطر الدم الحار، فإن الشخص يكون حاراً أي شجاعاً ونشطاً، وإذا سيطر الدم البارد السيّال، فإن صاحبه يكون هادئاً وذكياً، وإذا سيطرت الصفراء، فإن المزاج ينقلب الى الزفزة والعصبية والعدوان. وإذا سيطرت العصارة السوداء فإن المزاج يصبح سوداويّاً أي ميالاً إلى القلق والتشاؤم. أما إذا سيطر البلغم، فإن صاحبه يكون هادئاً جداً إلى درجة الخمول والبرودة.

ان المزاج يعتمد إذن على التمايز في النشاط البيولوجي - الفطري الذي يحدد، بصورة شبه دائمة، استجابات الفرد إزاء مثيرات العالم الخارجي، أي أن المزاج يحتفظ بخاصيته دون أن يتأثر بعوامل الوسط.

ان نظرية الأمزجة المذكورة قد تراجعت كلياً أمام الأبحاث العلمية التي أدت إلى نشوء علم الطبع Caractérologie ونظريات الشخصية. ونشير إلى أن دراسة الطبع قد سبقت دراسة الشخصية التي جاءت متأخرة (بعد الحرب الأولى) ويحاول بعض العلماء أن يتحدثوا عن علم الأنماط Typologie الذي يحاول أن يصنّف البشر ضمن أنماط بيولوجية - مورفولوجية (تكوين الجسم وشكله) أو نفسية كما هي الحال مثلاً عند كرتشمير ويونغ... وظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، نظرية السمات وتحليل العوامل. والسمة تعني الصفات الجسدية والنفسية العائدة الى الفرد والتي تميزه عن غيره من حيث الاهتمامات والمواقف إزاء الآخرين والعالم الخارجي: مثلاً فلان ذكي، انفعالي، نشيط، متعصب وعدواني... وتعتبر هذه النظرية من أكثر نظريات الطبع تقدماً لأنها لا تحلل السلوك الى عناصر مفككة وسطحية، وانما تحاول أن تربط فيما بينها وأن تجمعها في وحدة منبئية تميز شخصية فرد ما عن سواه. صحيح أن هناك سمات عامة تحدد

والعضلات بدلاً من التراكومات الشحمية وكذلك بنمو القامة والكتفين. البطن ليس بارزاً جداً كما هي الحال عند المكتنز، وتظهر العظام والعضلات في مختلف أنحاء الجسم، وهذا النمط متوافر أكثر عند الرجال.

من الناحية النفسية، صاحب هذا النمط متصلب إجمالاً في تفكيره ورأيه، يثق بنفسه وبقوته الذاتية، ولكن سلوكه لا يخلو من الغضب والتفرقة إلى درجة العنف والسيطرة والعراك. يتحمل المشقة والتعب والخشونة في الحياة. من المحتمل أن يصاب بنوبات صرعية (الغضب الشديد)، وهو ليس اجتماعياً وبشوشاً كالمكتنز.

4 - المشوه **Dysplastique**: ويمتاز بعدم التناسق بين مختلف الأعضاء، بحيث يكون نمو الاحشاء بارزاً في بعض الأحيان، بينما يكون نمو الكتفين محدوداً أو ضعيفاً. وتدخل في هذا الباب حالات التخثث عند الرجل والذكورة عند المرأة.

إن الأنماط المذكورة لا يمكن ملاحظتها بأمانة عند جميع الناس. ويعتقد كرتشمير أن كل نمط من تلك الأنماط قد نجده عند الناس بنسبة 10 بالمئة، بينما تنتمي الأكثرية إلى الأنماط المختلطة. وقد توصل كرتشمير إلى تحديد النسب المئوية للأنماط الأربعة (أوروبا)

| | |
|-----------------|----------|
| النحيل والرياضي | 40 - 50% |
| المكتنز | 20% |
| المشوه | 5 - 10% |

وفيما يتعلق بالاضطرابات العقلية، فقد أشار كرتشمير إلى أن أصحاب النمط المكتنز معرضون للإصابة بالجنون الدوري بنسبة مرتفعة. أما أصحاب النمط النحيل فهم عرضة أكثر للإصابة بالفصام (الكيوزوفانيا). وبالنسبة إلى الرياضي، فإن الإصابة تتراوح بين الفصام والصرع (الغضب الشديد). والجدول التالي يوضح ما توصل إليه كرتشمير في هذا الشأن. (راجع مادة الجنون).

| الفصام | الجنون الدوري | الصرع | |
|----------|---------------|-------|------|
| المكتنز | 13,7% | 64,6% | 5,6% |
| الرياضي | 16,9 | 6,7 | 28,9 |
| النحيل | 50,3 | 19,2 | 25,1 |
| المشوه | 10,5 | 1,1 | 29,5 |
| غير محدد | 8,6 | 8,4 | 11,0 |
| | 100% | 100% | 100% |

وانعكاساتها السببية على السلوك، وقام بدراسة العلاقة بين السمات الجسدية والصفات النفسية والمرضية، وقد توصل، من خلال أبحاثه العيادية على مرضاه النفسانيين، إلى تحديد أربعة أنماط رئيسية. ويعتقد كرتشمير أن هذه الأنماط يمكن ملاحظتها عند الرجال أكثر من النساء، لأن طبيعة التركيب المورفولوجي تختلف بين الجنسين وهي متميزة أكثر عند الذكور.

1 - النمط المكتنز **Psychique**: ويمتاز بنمو الاحشاء والصدر والرأس والكتفين وبوجود التراكومات الشحمية، وهو من أصحاب القامات المتوسطة، عنقه قصير وبطنه بارز، والكتفان متوسطان ويفتقران إلى القوة والعضلات.

من الناحية النفسية، صاحب هذا النمط خمول وقد يتباطأ في تحمل المسؤوليات وتنفيذ الأعمال الصعبة، ينقصه التنظيم والرؤية في العمل، ومع ذلك، فهو قادر على تحمل الضغوط الفيزيائية والتعب، يهتم باللون والعالم المحسوس أكثر من الجوهر، وهو صاحب ملاحظة واسعة وخاصة فيما يتعلق بشؤون الآخرين. ولا يستطيع المكتنز أن ينفذ إلى أعماق الشيء، إذ يدرك الأشياء والمظاهر دون أن يعمد إلى التحليل، وغالباً ما يعمم أحكامه من خلال ملاحظاته. إنه رجل شعبي وسهل المعشر، يحب الناس والحياة والمجتمع، شهوداني ونهم يحب اللذة والمادة والمال، ويناقش حتى في الأمور العادية والتافهة، وأحياناً تراه مرحاً بشوشاً وأحياناً غاضباً ثائراً.

2 - النمط النحيل **Leptosome**: ويتصف بحالة ضعف عام في بنيانه الجسدي بشكل لا يتناسب فيه الوزن والقامة، وهذا النحول يظهر في مختلف أعضاء الجسم: في الوجه والأطراف، في العنق والصدر والكتفين. وهناك نمط آخر للنحيل بحيث يبدو فيه الشخص نشيطاً وقادراً على مقاومة التعب وتحمل المسؤوليات. وأهم دلالة في هذا النمط هو عدم تناسب الوزن والقامة. (الوزن أقل من المعدل).

من الناحية النفسية، يتمتع النحيل بمزاج حاد وديناميكي ويحب التنظيم في عمله، غير أنه لا يستطيع تحمل الظروف المعيشية الصعبة. إلى جانب ذلك، هو شخص يتعلق بالشكل والجوهر أكثر من اللون والمظهر وهو لا يكثرث إلا بالأشياء التي تهمة مباشرة، وهو لا يهتم بالآخرين إلا من خلال علاقاته الحميمة. إنه دقيق أيضاً في آرائه وأفكاره ومشاعره، يفضل أن يعتمد في حياته على نمط ثابت، وهو حساس ويتأثر بسرعة، ولكنه يضبط انفعالاته. إنه كثرم ويتحمل المسؤولية.

3 - الرياضي **Athlétique**: ويمتاز بنمو العظام

الإرادة والقوة والاحتمال. (شبيه بالنمط الرياضي عند كرتشم).

3 - وهناك أخيراً المركب المخّي **Cérébrotonie** : ويتصف صاحبه بنمو الحواس والأطراف والجهاز العصبي وبحول الجسم، وهو انسان، دقيق وحذر في تصرفاته، يفضل العزلة والنشاط الذهني، يحفظ الأسرار ويكبح العاطفة. وفي حال تعرضه للصعاب، يلجأ الى العزلة. بينما يلجأ البدني الى ردة الفعل المباشرة والحشوي الى الآخرين. والمخي يتعرض للأرق والصراع النفسي. (هذا المركب شبيه بالنمط النحيل). ان هذه الدراسات السوماتية تبدو ذات أهمية على الصعيد النظري - الطبي، بينما هناك، على الصعيد العملي، صعوبات جمة في تحديد الأنماط المذكورة وربطها بسلوك معين. اذ ليس من السهل ان نحصر السلوك البشري وخاصة الشخصية في نمط سوماتي جامد، لأن الإنسان فريد في معاناته وشخصيته وتجاربه الحية.

II الأنماط النفسية

نكتفي هنا بعرض نظريات هايمنز ويونغ نظراً لأهميتهما التاريخية والعلمية.

1 - نظرية هايمنز :

يعتبر هايمنز (عالم نفساني هولندي) من رواد النظريات النفسية في علم الطب. اذ بدأ بنشر أبحاثه قبيل وأثناء الحرب الأولى. ويعتبر لوسين (فرنسي) من أهم علماء الطب المعاصرين وقد اهتم بتعليل نظرية هايمنز وتعديلها ونشر المؤلفات في هذا الشأن. انطلق هايمنز من ثلاث سمات رئيسية للسلوك : الانفعالية (ضد الانفعالية) النشاط (وقلة النشاط) النظر البعيد - والنظر المحدود. وقد توجه الى عدد كبير من الأطباء وغيرهم وطلب منهم أن يدرسوا بعناية الأسئلة التي وضعها (90 سؤالاً) وان يجيبوا عليها. وشملت العينة 2,500 شخصاً ينتمون الى 450 عائلة، وقد ساهم الأطباء في هذا البحث. إذ كانوا يطبقون بأنفسهم الأسئلة على الأشخاص الذين يعرفونهم جيداً وكانوا يدونون ملاحظاتهم الشخصية والعيادية حتى يتمكن هايمنز من ضبط الأسئلة. وانطلاقاً من السمات الأساسية المذكورة، توصل هايمنز الى تحديد ثمانية أنماط :

1 - الغاضب ويرمز إليه بالأحرف التالية EAP أي انفعالي Emotif نشيط Actif وذو نظر محدود Prmalre بمعنى أنه

ولم يكتف كرتشم بدراسة الأمراض العقلية حسب الأنماط، بل تعدى ذلك الى دراسة العبقرية. اذ قام بدراسة دقيقة وشاملة على العلماء والفلاسفة والأدباء، وقد توصل الى النتائج التالية :

ان رجالات الفلسفة واللاهوت والدين كانوا في معظمهم من النمط النحيل (مع الميل الى الانطواء والفصام)، بينما كان علماء البيولوجيا والتشريح والأطباء والعلماء من النمط المكتنز. وقد وجد كرتشم ان 59 % من الفلاسفة وعلماء اللاهوت كانوا بالفعل من النمط النحيل مقابل 15 % للمكتنز و25 % للأنماط المختلطة. ان ديكاوت وكانط وشوبنهاور وسبينوزا وهيغل ونيشه وميكال آنج هم من أصحاب النمط النحيل.

وفيما يخص الأمراض الجسدية، فإن المكتنز معرض أكثر للأمراض التالية : الروماتيزم، تصلب الشرايين، السكري، أمراض الدورة الدموية، الكبد ووجود الحصى في الكليتين...

وبالنسبة للرياضي، فإن الأمراض تكون منخفضة بصورة عامة. وتركز الأبحاث على المكتنز بالمقارنة مع النحيل الذي يصاب بالأخص بأمراض الصدر والصل والجهاز الهضمي...

ثانياً - نظرية شلدون :

توصل شلدون (أميركي) من خلال أبحاثه على الطلاب الى تحديد ثلاثة أنماط رئيسية تشابه الى حد ما مع أنماط كرتشم، ولكنه يختلف عنه في الطريقة والتفسير. ان العينة التي اختارها شلدون لم تكن من المرضى ولكن من الطلاب، كما أن المرض لا يرتبط، حسب رأيه، بطبيعة الجيلة المصنفة بقدر ما يرتبط بالابتعاد عن الحدود الطبيعية لتلك الجيلة. وباختصار، يعتمد شلدون على التكوين العضوي لدراسة السلوك والسمات النفسية :

1 - المركب الحشوي **Viscérotonie** : ويمتاز صاحبه بنمو الاحشاء واتساع البطن والمعدة بشكل بارز، وهو انسان شهواني يحب الحياة المادية بكل أبعادها ولا يستطيع العيش دون الآخرين. يتعلق بالأرض والعائلة والماضي ولا يعاني من الأرق والصراع الداخلي. (شبيه بالنمط المكتنز).

2 - أما صاحب المركب البدني أو العضلي **Somatotone** : فإنه يمتاز بنمو العضلات وبتصلب الرأي وحب العراك والسيطرة، وينجح في الأعمال التي تستدعي

من ذلك ويحاول أن يدرس الطبع من خلال النظرية التحليلية القائمة على وحدة الوظائف النفسية الدينامية. ومن المؤسف أن نقول بأن يونغ لم يعط حقه، وإن معظم المؤلفات العامة في علم النفس لا تعرض لدراسه بشكل متكامل وكأن فرويد هو النسر الأوحده في عالم السيكلوجيا. ما يعرفه الطلاب عن يونغ هو تصنيفه للناس في فئتين: الانبساط والانطواء. والواقع، ان التوقف عند هذه التسميات العامة يبقى دون فائدة علمية.

ان الأنماط النفسية عند يونغ تتألف من طبقتين: الطبقة الأولى أو القاعدة وتتناول مسألة الانطواء - الانبساط، والطبقة الثانية وتضم أربع وظائف نفسية: التفكير - الشعور، الحدس - الإحساس.

لاحظ يونغ من خلال خبراته العيادية ودراساته للمنتوجات الثقافية والاجتماعية، أن مواقف البشر تدور حول نقطتين: الاتجاه البارز نحو الذات أو الاتجاه نحو العالم الخارجي. فالانطوائي Intraverti يعاني عادة من وجود الصراعات الداخلية ذات امتداد زمني، بينما الانبساطي Extraverti يتصف بالميل الى التكيف والاشتراف في الزمن الحاضر. في الانبساط، هناك انجذاب نحو الشيء الخارجي الذي يؤثر جداً في سلوك الفرد ومواقفه الى درجة الانسلاخ. (الخضوع للشيء وغياب الذات فيه). في هذا التكالب على الشيء، تتقزم الذات وتفترق من الداخل، وهنا يتمرد اللاوعي على هذا الانحراف ويحدث نوع من التعويض يتمركز بقوة حول الحاجات المكبوتة في مستوى الوعي والواقع، ثم يبرز عند الشخص ميل الى الأنانية والتكبر البدائي. وفي حال تفاقم هذا الانحراف، يتعرض الشخص للاضطراب النفسي كالهستيريا التي تعني التعلق الأعمى بأشياء أو بأشخاص في الوسط المألوف. فالشخص يتأثر بالآخرين ويريد أن ينال اعجابهم. غير أن اللاوعي يثور ويرفض هذه الطرفانية، فتبرز الصراعات بشكل اضطرابات جسدية مقنعة. (مثلاً الشلل الكاذب). وهذه العوارض تعبر عن صرخة اللاوعي وعن ضرورة العودة الى الذات.

أما في الانطواء، فإن الشخص هو الذي يسيطر على الشيء ويدخله في حقل تجربته الذاتية أو أنه يتخطاه ليعود من جديد الى ذاته وبالأخص عندما يصبح الشيء مصدراً للاحباط أو الخوف والقلق. وعند تفاقم هذا الشعور، تصبح العلاقة مع الشيء بدائية وتؤدي الى ظهور بعض العوارض المرضية. فالشخص في عراك دائم مع نفسه للسيطرة عليها وللهرب من

يعيش في الحاضر ولا يقوى على التصور والخيال والتجريد، وهو مغرور يحب الظهور والسيطرة والتغيير والأمجاد الباطلة. 2 - المشبوب ورموزه EAS أي أنه انسان انفعالي وشديد العاطفة، كثير النشاط والحركة والانتاج، وهو أيضاً ذو نظر بعيد Secondaire وخيال خصب. يحب النظام والترتيب والدقة.

3 - العصبي ENAP وصاحبه انفعالي يثور بسرعة وهو قليل النشاط والتركيز والانتاج، يعيش في الحاضر ولا ينظر إلى البعيد ولا يغرق في الخيال. عدواني، عنيف، متكبر، كثير الشكوك، تناقض بين الأقوال والأفعال.

4 - العاطفي ENAS وصاحبه انفعالي، قليل النشاط والهمة والصبر، ولكنه خصب الخيال والعاطفة وذو نظر بعيد، يتخطى الواقع والحاضر ويعيش في عالم من الصور والأحلام والعواطف. الى جانب ذلك، هو انسان متردد وخجول وغير راض عن نفسه والظروف.

5 - الدموي NEAP وصاحبه غير انفعالي، انه رجل الواقع والعمل والمجتمع، ولكنه ذو نظر محدود ولا يهتم بالمسائل الفكرية والتجريد والتصورات الفلسفية.

6 - الفاتر أو البغمي NEAS وصاحبه هادئ، يضبط انفعالاته وهو نشيط يتحمل المسؤولية، طموح وذو نظر بعيد. انه موضع للثقة، لا يثرثر على الناس، دقيق ومنظم في عمله ومثابر عليه.

7 - غير المتبلور NENAP وصاحبه فاتر العاطفة والانفعال، قليل النشاط والهمة والانتاج، وذو نظر محدود وعقل منغلق.

8 - الخامل NENAS وهو لا ينفع، فاتر العاطفة والشعور، هادئ جداً الى درجة البلادة والخمول، ولكنه ذو نظر بعيد.

حاول هايمنز أن يطبق نظريته على شخصيات التاريخ، اذ صنف في النمط العصبي كل من ديستوفسكي والشاعر موسيه... وفي الدموي كل من مونتسكيو، فرانسيس باكون، وفي البغمي كل من لوك وفرانكلن وهيوم، ويأتي نابليون في النمط المشبوب ومعه أيضاً ميكال أنج ولوتر. ويدخل ميرابو وهنتر ودانتون في النمط الغاضب...

2 - نظرية يونغ التحليلية (سويسري متوفى عام 1961):

واذا كان كرتشمير وشلدون يحاولان دراسة الطبع والسلوك من خلال البنية الجسدية، فإن يونغ يذهب الى أبعد

والكمية والبنائية.

وفيما يتعلق بالنظريات الآتفة الذكر والنظريات الأخرى التي درست الطبع، يتبين أن منطلقاتها النظرية محدودة أو متواضعة لأنها لا ترمي إلى سبر أغوار الشخصية ودراساتها بصورة معمقة. إن كرتشمير يحاول أن ينطلق من الجبله ويبني عليها أنماطه العامة وما يرتبط بها من استعدادات للسقوط في المرض العقلي. وهذه التعميمات لا تنطبق دائماً وبسهولة على الواقع. من الصعب أن نجد الأنماط كما هي، هناك أمزجة هائلة من الأنماط، كما أن التصنيفات المرضية ليست صحيحة دائماً. وقد أبدى شلدون بعض التحفظات في بحثه نظراً للنتائج المتناقضة التي حصل عليها باحثون آخرون في الموضوع نفسه. وهناك مسألة مهمة في دراسة الأنماط يسقطها العلماء من حسابهم، وهي تأثيرات الوسط والتربية. وهذا الجانب يلحظه جيداً العلماء الذين يهتمون بدراسة الشخصية، بينما علماء الطبع يكتفون بالكشف عن جانب معين من تلك الشخصية.

مصادر ومراجع

- Blum, Théories psychanalytiques de la personnalité, tr. de l'anglais, P.U.F., 1955.
- Cattell, R., Personality, N.Y., McGraw-Hill, 1950, tr. fr P.U.F., Paris, 1956.
- Kretschmer, La structure du corps et le caractère, tr. fr. Payot, 1931.
- Nuttin, Structure de la personnalité, P.U.F., 1976.
- Sheldon, The Varieties of Temperament, N.Y., Harper, 1942.
- Yung, C.G., Les types psychologiques, Librairie de l'université, Genève, 1950.

غسان يعقوب

طَبَقَةُ إجْتِمَاعِيَّة

Classe sociale
Social Class
Soziale Klasse

عندما نفكر بموضوع الطبقات الاجتماعية والتدرج الاجتماعي غالباً ما يخطر في ذهننا الجماعات التي تشغل مواقع أو مراكز متباينة وتتمتع بدرجات مختلفة من التأثير والجاه الاجتماعي. غير أنه يحسن أن نلاحظ أن الفروق والاختلافات بين الناس لا تصلح كلها أن تكون أساساً للتدرج الاجتماعي الطبقي. فليس مقبولاً سوسيولوجياً اعتبار جميع

الشيء، وهذا الصراع قد يؤدي في النهاية إلى السقوط في الانهيار النفسي والإرهاق أو في الفصام.

إلى جانب هذه الأنماط الأساسية، هناك الأنماط الوظائفية التي ترتبط وتتفاعل بالأولى، والتي بدونها يبقى فهمنا للأنماط محدوداً. من جهة، هناك التفكير والشعور اللذان يدخلان في باب الوظائف المعقولة بينما يدخل الإحساس والحدس في الوظائف اللامعقولة، أي التي لا تخضع للمراقبة والمنطق. فالشعور يعني مثلاً إعطاء قيمة ذاتية للشيء. (الشعور الناشط المعقول). بينما الشعور الفاتر يعني سيطرة الشيء على الشعور. (الشعور غير المعقول). فالشخص صاحب الشعور الانبساطي يتعلق بالأشياء والقيم التقليدية والاجتماعية إلى درجة غياب الفردانية والذاتية. إذ نرى، على سبيل المثال، أن الشاب يختار زوجته لأنها مناسبة من الناحية المادية والاجتماعية ولأن الأهل يرغبون في ذلك... والتفكير نفسه قد يكون انبساطياً، أي منصّباً على الأشياء والعالم الخارجي وقد يكون انطوائياً أي متجهاً نحو الداخل والتأملات الذهنية والروحية. والواقع، إن الفكر الانبساطي هو الأكثر شيوعاً في حياتنا اليومية والمعاصرة، وصاحبه يكون عادة رجلاً واقعياً، مادياً، منافساً، بينما يكون صاحب التفكير الانطوائي مثالياً، متعالياً. أما الإحساس فهو نوع من الإدراك الحسي الواعي بحيث يتجه الشخص نحو الأحداث والأشياء التي تقع عليها الحواس. والشخص الواقعي هو الذي تسيطر عنده اتجاهات الإحساس والانبساط. وهذا ما نلمسه أكثر عند الرجال، بينما يسيطر الحدس عند النساء. (الحدس نوع من المعرفة المباشرة عن طريق الشعور لا العقل).

يربط يونغ الأنماط المذكورة بالوظائف الشاملة والموحدة للذات البشرية، فهناك وحدة ديناميكية متفاعلة باستمرار بين الوعي واللاوعي، بين الانبساط والانطواء، بين الأنا والعالم. وفي نهاية هذا البحث المحدد، لم نجد ضرورة للكلام عن نظرية السمات المعتمدة على التحليل العاملي (طريقة احصائية - رياضية) الذي يدرس الشخصية على أنها مجموعة من عدة عوامل أو سمات (صفات نفسية) قد تتراوح بين 10 - 16. ويعتبر ريمون كاتل من رواد هذا الإتجاه. وتوجد اختبارات نفسية مخصصة لدراسة هذه السمات (أسئلة نفسية مقننة) تتناول مثلاً تحليل الذكاء - الانفعالية - النشاط - الانبساط - الانطواء - السيطرة والخضوع - الخجل والشجاعة - الغيرة والثقة - التكيف وسوء التكيف... غير أن هذا الإتجاه لا يدرس الشخصية من الناحية الدينامية بل من الناحية الوصفية

منطقة واحدة. ومع ذلك فالطبقة ليست مفهوماً متصوراً أو متخيلاً بل هي حقيقة موجودة في دنيا الواقع.

وينماثل أفراد الطبقة الواحدة في المكانة أو المركز الاجتماعي. ونتيجة للخلفية القرابية ومقدار الثروة أو الغنى والتحصيـل المدرسي والمؤهلات الأخرى فإن أفراد الطبقة الأرستقراطية في المجتمعات الرأسمالية يتصرفون ويفكرون كما لو كانوا وحدة اجتماعية واحدة على الرغم من أنهم لا يشكلون جماعة منظمة أو محسوسة. وتجدر الإشارة إلى أن بعض السمات التي تحدد للفئات الاجتماعية (ومنها الطبقة الاجتماعية) قد يصعب اعتمادها موضوعياً أو ميدانياً لأن هذه السمات لا تتساوى في وضوح عناصرها وانقيادها للبحث المختبري.

وينبغي أن نذكر أن المنزلات التي لا تخضع للتصنيف الطبقي لا تخلو من الفروق الفردية بل إن هذه الفروق تفرض نفسها بشكل أو بآخر. غير أن مكانة أو (رتبة) هذه الفروق تكون في مستوى لا يسمح بوضعها في فئات اجتماعية متدرجة. أما المراكز الطبقيـة من الناحية الأخرى فتنتطوي على عناصر من التباين الفردي أقوى وأشد، وهي عناصر يمكن وضعها في مراتب متدرجة اجتماعياً في ترتيب طبقي عمودي. وتكون هذه المراتب متعددة وذات طابع اجتماعي غير شخصي وقابلة لأن تعرض في (كيان هيراركي) Hierarchy. والسبب الذي يجعل هذه الكيانات الهيراركية غير شخصية يتصل باستثناء الروابط الأسرية منها. ويلاحظ أن المركز الطبقي يخضع إلى امكانيات التغير صعوداً أو نزولاً، رغم أن ذلك يصطدم بصعوبات متعددة في المجتمعات الرأسمالية والعنصرية، كما هي الحال بالنسبة للزواج في الولايات المتحدة الأمريكية عندما يحاولون تحسين مركزهم الاجتماعي في وجه الكثير من المعوقات التي تعرقل هذه المحاولات.

وعند استعراض ثقافات المجتمعات البشرية نلاحظ أنه لا يوجد مجتمع منها يخلو تماماً من التدرج الاجتماعي. فهناك بعض الجماعات البدائية الصغيرة التي تكاد تنفقر للطبقات الاجتماعية حيث أن تنظيمها الاجتماعي يعتمد كلياً على السن والجنس والنسب القرابي. ومع ذلك فإن هذه الجماعات تعطي رتباً اجتماعية متفاوتة لزعمائها وللأفراد الأكثر شجاعة والأكثر كرمًا وبذلاً. وعلى هذا الوصف فإن ملامح التمايز الطبقي تختلف بصورة حادة بين المجتمعات.

ويلاحظ أن المجتمعات الحديثة التي تمارس نظم التدرج

الرجال المتزوجين طبقة اجتماعية، أو كل الرجال العازبين أو المطلقين، أو الأشخاص المراهقين أو الاناث الأرامل. ولكن يمكن اعتبار جميع (الفلاحين المأجورين)، كما يجري في المجتمعات الاقطاعية طبقة اجتماعية، لأن هؤلاء يؤلفون مركزاً أو موقعاً طبقياً واحداً من حيث التأثير الاجتماعي والحقوق والواجبات.

وللتمييز بين المواقع الطبقيـة وغير الطبقيـة يمكن القول إن المواقع أو المراكز غير الطبقيـة أي التي لا تخضع لمبدأ التدرج العمودي هي تلك التي يمكن أن تجتمع في أسرة واحدة ومنها المراكز التي تعتمد على الجنس Sex والسن Age والقرابة Kinship. فهذه المراكز ليست جزءاً من النظام الطبقي في المجتمع. أما المراكز التي لا يمكن اعتبارها جزءاً من الأسرة القانونية أو الشرعية فتكون نظاماً طبقياً يعتمد على التباين أو التفاوت في التأثير الاجتماعي.

وبالإشارة إلى التدرج الطبقي تعتبر الأسرة (وحدة) Unit يشغل أعضاؤها المكانة نفسها لأن الأسرة نفسها تحتل مركزاً اجتماعياً واحداً ينطبق على الأبوين وأطفالهما في الوقت عينه. كما لا يظهر الصراع الطبقي القاسم بين الطبقات الاجتماعية المتباينة في علاقة الزوجة وزوجها بالنظر إلى أن المجتمع يعتبرهما نظيرين من ناحية تكافؤ الحقوق والواجبات.

وهكذا يتضح لنا أن جميع المراكز أو المنزلـات Statuses المختلفة التي يمكن اجتماعها سوية في الأسرة الواحدة في نسق اجتماعي وظيفي موحد لا تصلح أساساً للتدرج الاجتماعي الطبقي.

وإذا تجاوزنا الأسرة والجماعة البدائية البسيطة إلى المجتمع الكبير لنفهم التركيب الطبقي على ضوء مبادئ التدرج الاجتماعي المستعملة نجد أن هذه المبادئ أو المعايير تزداد في العدد. فبالإضافة إلى مبدأي السن والجنس اللذين يفقدان أهميتهما في المجتمعات الرأسمالية المعقدة هناك معايير الثروة والانتماء القومي والتحصيـل العلمي والانتماء المهني أو الحرفي والسياسي والعقدي والاقليمي وغيرها من المعايير التي تزداد أو تنقص حسب درجات تباين أو تجانس المجتمع.

وعلى أساس ما تقدم من التمهيد يمكن تحديد الطبقة بأنها تمثل فئة اجتماعية مؤلفة من عدد من الناس يشتركون في مجموعة من السمات أو الخصائص الموضوعية التي تميزهم اجتماعياً عن غيرهم دون أن يكونوا مشتركين في السكنى في

ولم يحظ هذا الاصطلاح بالذبول والقبول . وقد احتلت فلسفة الطبيعة ، داخل الفلسفة والفكر البشري بصفة عامة ، مكانة عظيمة تجعل من الحديث عن مختلف النظريات المتعلقة بالطبيعة حديثاً عن الفلسفة بأكملها ، بل ان الفلسفة لم تكن ، في الأصل عندما اعتبرت علماً كلياً ، سوى فلسفة طبيعة .

2 - فلسفة الطبيعة في الفكر اليوناني :

1 - قبل سقراط : اتسمت الفلسفة اليونانية ، قبل سقراط ، بسمه كوسمولوجية ، أي بالنظر إلى الكون نظرية عامة ، ولم يشكل فيها التفكير الأخلاقي ميداناً مستقلاً . واستمر الحال كذلك إلى ان عارض سقراط ، في نهاية القرن الخامس ق. م. ، التفلسف في الطبيعة ووضع ، هو ومن أعقبه ، أسس فلسفة أخلاقية .

وترجع إلى أرسطو ، فيما يبدو ، تلك القسمة الثلاثية التي عرفها تاريخ الفلسفة وتجعل فلسفة الطبيعة ، وهي القسم النظري من الفلسفة ، أسبق إلى الظهور من الأخلاق التي أدخلها سقراط ، وتشكل اذن القسم العملي ، إلى ان أضاف أفلاطون الجدل ، وهو سلف المنطق ، وان كان أرسطو لا يرى في المنطق سوى أداة ، ويحصر الفلسفة في قسميها .

ولا يكاد يوجد ، في الفلسفة اليونانية أو الفكر اليوناني بصفة عامة ، مفهوم اهم ولا أخص في دلالة من مفهوم الطبيعة Physis . فقد كانت له ، عند اليونان ، دائرة واسعة من المعاني الدقيقة والمتخصصة . واعتبر اللغويون ان المعنى الأصلي لكلمة Physis هو دورة النمو الحيوي ، وكان لهذا المعنى تأثير لم ينقطع أبداً .

ان مشكل الطبيعة لم يطرح ، في الفاظ دقيقة الا في العصور الحديثة ، ولكن جميع النظريات التي يمكن تصورها ، فيما يتعلق بالطبيعة ، كانت موجودة عند المفكرين اليونان الأولين . بيد ان أفكارهم كانت ، في بدايتها ، قريبة من الكوسمولوجيات الأسطورية والشعرية ، أي التي عبرت عنها ملاحظتهم ، ومثلت الوجه الأول لفلسفة الطبيعة عند اليونان .

لقد تشكل الفكر اليوناني في ملتقى التأثيرات الآتية من الكلدانيين والمصريين وغيرهم ، أي في ملطية Milet بالبلاد الايونية ، حيث جرد المعطيات الأسطورية من غشائها الخرافي ، وارتقى بها إلى اعتبارات نظرية .

وهكذا يشترك الطبيعيون الايونيون في انهم جميعاً فكروا ضد هيزيود Hesiod وكوسموجونية ، أي عرضه الأسطوري

الاجتماعي تولي مواقع الأشخاص ذوي الكفاءات التقنية النادرة أهمية خاصة بسبب تزايد قيمة التخصص العلمي والمهني في التقدم الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات . وتتضح الحقيقة الأخيرة خصوصاً في المجتمعات الغربية الرأسمالية في القيمة الاجتماعية التي تضفي على المركز الاجتماعي للأطباء والمهندسين والعلماء والتكنوقراطيين بالنظر لدورهم الشيط في المجالات التكنولوجية والاقتصادية .

قيس النوري

طبيعة

Nature
Nature
Natur

التحدث عن « الطبيعة » في الفلسفة يعني الحديث عن فلسفة الطبيعة .

1 - أ - يطلق اسم فلسفة الطبيعة على الدراسات الفلسفية المتعلقة بالواقع المادي ، ويمكن أن نميز فيها بين نوعين :

1 - دراسات مرتبطة بالرياضيات (كما هو الشأن لدى فيثاغوراس أو ديكارت مثلاً) أو بالوصف والتجربة (كما عند أرسطو مثلاً) وتسمى كذلك ، على الخصوص ، باسم الفلسفة الطبيعية .

2 - دراسات عقلانية مجردة وغير متقيدة بالتجربة ، وترفض الصبغة الرياضية .

وهي ما يشكل فلسفة الطبيعة بمعنى الكلمة ، هذه الفلسفة التي ، بعد ان كانت ممتزجة بالنوع الأول ، اتخذت صورة متميزة في المثالية الرومانسية الألمانية ، وبالأخص عند شلنغ وهغل . إلا أنها ، على كل حال ، لم تكن أبداً منفصلة عن عالم التجربة ونتائج العلوم .

ب - أطلق اسم فلسفة الطبيعة ، في العصور الحديثة عند الانجليز خصوصاً ، على دراسة المشاكل التي يثيرها البحث في الكائنات المادية . وهي دراسة تطرح اسئلة تتجاوز ، في عمومها ، مسائل العلم التجريبي . فتتطرق إذن في الامتداد والزمان والحركة الخ . كما تبحث في المميزات العامة للطبيعة ولقوانينها الكبرى .

في الكل، والأشياء موجودة بعضها في بعض، وما الكون، إلا ظهور عن كمون. ويكون الكل، في الأصل، خليطاً بدون أي فراغ بين الاجسام، ثم يأتي نوع من الحركة يحدثه مبدأ عاقل فيميز الأشياء بعضها عن بعض.

وقد عارض المدرسة الايونية كل من المدرسة الاليلية والمدرسة الفيثاغورية. فاعتبرت الأولى ان الطبيعة ليست سوى مظهر، وأن كلاً من التعدد والحركة والتغير مستحيل، ولا شيء يوجد غير الواحد المطلق. وظنت الثانية اننا، بالعقل وحده، نستطيع ان نصل الى ماهيات الأشياء الفيزيائية، هذه الماهيات التي ليست سوى اعداد تتضمن خواصها قوانين الطبيعة ومبادئها ورأى أصحابها في العالم كائناً حياً، ولكنهم قيدوا روح العالم والكواكب بسلطان الضرورة العمياء وما للعناصر من طبيعة أزلية.

وأدى تناقض المذاهب ونقد الادراك الحسي الى ظهور السوفسطائيين. وقد عارضهم سقراط الذي أولع، في شبابه، بمعرفة الطبيعة، هذه المعرفة التي تعرفنا بأسباب كل شيء. ولكنها لم تقنعه، فحاول العدول عنها، وعندما اطلع على قولة أناكساغوراس: «ان العقل نظم كل شيء» ظن أنه عثر على ما كان يشده، ولكن، خاب ظنه، عندما لاحظ أن أناكساغوراس لا يطبق قوله في التفسير، فقرر ان يحول اتجاهه. وطالب الفلاسفة بأن تقف عند عتبة العلوم الفيزيائية التي لا جدوى منها في نظره، وطمح الى تعويضها بدراسة الانسان. ولكن فلسفة الطبيعة لم تبق مهمة مدة طويلة، بالرغم من اتباع عدد من المدارس السقراطية لهذه النصيحة.

لقد اعترف افلاطون بفائدة دراسة الطبيعة، في الوقت الذي أعاد فيه الى النظر الفلسفي كل حقوقه. واستخلص قوانين المادية من الضرورة العمياء، إلا أنه جعل العناية الربانية تتدخل في الأجسام الحية عن طريق القوانين العامة للطبيعة. وهو يرى، على غرار هيراقليطس اننا لا نصل، في مسائل الكون، الا الى الاحتمال، وان موضوع العلم الحقيقي هو المعاني التي لا تشبهها الأشياء الا شهاً ناقصاً.

ويمكن إرجاع ما كتبه ارسطو، من رسائل في الفيزياء الى نوعين:

1 - رسائل تدخل فيما سمي بعد ذلك بالفيزياء، والطبيعة فيها ميدان للبحث والوصف مثل رسلته «في السماء» أو «الحيوان».

2 - رسائل نظر فيها الى الطبيعة كعلة ومبدأ للتفسير، وهي اذن رسائل في فلسفة الطبيعة، مثل «السماع الطبيعي».

لأصل الكون. وابتدعوا طريقة جديدة في التفكير، هي التفكير العقلاني، فلم تعد الارض والسماء والكواكب تدل على آلهة. ولكن على أشياء.

لقد رفض هؤلاء الفلاسفة ان يتصوروا تكون ما هو دائماً موجود، مثلما رفضوا التصور التشبيهي للآلهة. إلا أن تفكيرهم لم يخل من طابع إلهي أو طابع التقديس.

ويبدو، أول الأمر، المشكل الذي حاولت المذاهب الفلسفية اليونانية الأولى ان تقوم بحله هو مشكل أصل العالم الفيزيائي، ومشكل نظامه الحالي، ولكن الفلاسفة قبل سقراط لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بالتساؤل عن الاصل المطلق، فأرسطو هو الذي تساءل عن المادة التي صنعت منها الاشياء، وحاول ان يجد عند هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الجواب على تساؤله.

ثم ان هؤلاء الفلاسفة لم يفسلوا الانسان عن الطبيعة، بل اعتبروه متمزجاً بها، دون ان يفقده ذلك أصالته، فالطبيعة تشمل، عندهم، الأشياء المادية والفيزيولوجية. بل وكذلك القدرة الالهية.

لقد ساد في المدرسة الايونية كل من النزعة الميكانيكية التي تقوم على التفسيرات الفيزيائية عند أناكساغوراس وديموقريطس مثلاً، والنزعة الديناميكية التي تقول بتدخل قوات مولدة بذاتها للحركة أو التغير، عند طاليس وانكسيماندريس مثلاً، ولكن، دون أن تشكل هاتان النزعتان مدرستين متميزتين. فقد قبلت الأولى وجود قوة روحانية، كما لم تغفل الثانية أن تجعل للميكانيكية نصيباً في نظام العالم واستمرت هاتان النزعتان عبر تاريخ الفلسفة.

وتقوم هذه المدرسة على أنه لا يوجد شيء من عدم، ولا شيء مما هو موجود يمكن أن ينعدم، وأن بداية كل وجود ما هو إلا تغير. وقبل أصحابها، إذن، وجود مادة أزلية صارت إلى ما نراه ويمكن أن يصير شيئاً آخر.

يعدُّ طاليس مؤسس الفلسفة الطبيعية. وقد اعتبر ان مبدأ كل الأشياء هو الماء، بينما هو الهواء عند أناكسانس، والنار لدى هيراقليطس، وقال أناكسيمندريس انه شيء لا متناه وغير قابل للتحديد، وهو مزيج من الأضداد التي تفصل بالحركة.

وقال ديموقريطس بصدور الأشياء عن ذرات منفصلة في فراغ لا متناه، وهي ذرات لا تنقسم، وفي حركتها الذاتية يسقط بعضها على بعض بالصدفة فينشأ عنها النظام. اما أناكساغوراس فيرى وجود ما لا يحصى من البذور المعقدة، وتحتوي على أجزاء من جميع البذور الأخرى، فالكل إذن

مذهب الجوهر الفرد: تميزت المذاهب الكلامية بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ. أو الجوهر الفرد، فاحتلت بها مكانة خاصة في الفكر الاسلامي. وقد اعتبر ابن باجة ان المتكلمين لم يقصدوا النظر في ذلك، وانما عرض لهم في مناقضة خصومهم، ومن أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضاً. ولم تلبث هذه النظرية ان عرفت تطوراً جوهرياً اختلفت به عن النظرية اليونانية المماثلة، وقد اعتنقها المعتزلة، ثم نبأها الأشاعرة الذين أعطوها صورتها الكاملة.

ويقسم المتكلمون كلاً من المكان والزمان والحركة مثلما قسموا الأجسام الى أجزاء لا امتداد لها. فالزمان مجموع آتات كبيرة منفصلة يعقب بعضها بعضاً، والمكان مجموع ذرات منفصلة، وكذلك شأن الحركة، فهي منقسمة الى أجزاء لا امتداد لها. وقال المتأخرون من الأشاعرة بأن في الأعراض أجزاء لا تتجزأ مماثلة للأجزاء التي لا تتجزأ في الجسم.

ورأى الأشاعرة ان الجواهر والأعراض لا تبقى زمانين، فهي تخلق في كل وقت، والله يخلق العالم خلقاً متجدداً. ويلزم عن ذلك نفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما ووجوده في اللحظة السابقة او اللاحقة لها. وهكذا أنكر متأخرو الأشاعرة كل ترابط سببي بين الموجودات والحوادث، وفسروا ما يلاحظ من اطراد في حوادث الطبيعة واقتران بينها بأنه راجع الى ان الله قد أجرى الأشياء على هذا النحو من التوالي.

اما النظام فقد ذهب، مع الفلاسفة، الى نفي الجزء الذي لا يتجزأ. فما من جزء الا وقد يقسمه الوهم الى نصفين، اي يجوز تجزئته أبداً، ويتكون العالم من أعراض، هي أجسام لطاف، والجوهر ذاته مؤلف من أعراض اجتمعت.

وكان لا يُثبت إلا الحركة، ويقول لا أدري ما السكون إلا ان يكون الشيء في المكان وقتين، اي تحرك فيه وقتين. واعتبر ان الحركة طفرة من نقطة الى اخرى. فالجسم المتحرك يمكن ان يصل من مكان الى آخر متجاوزاً بعض ما بينهما بالمشي والبعض الآخر بالطفرة.

ويرى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، غير ان الله أكنم بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر في ظهورها انما يقع في ظهورها من مكانها، دون حدوثها ووجودها.

وقد أنكر أبو بكر الرازي ان يكون الزمان والمكان، وهما غير متناهين، متألفين من أجزاء لا تتجزأ، وقال بوجود مكان مستقل عن الأشياء وما يتصل بذلك من وجود الخلاء

ولكن ارسطو لم يغفل، في رسائله الفيزيائية، ان يلمح الى ما خصص له النوع الثاني من رسائله، من وجود غائية في الطبيعة، ونظام أشد عمقاً من العلل المادية والفاعلة. وتطمح فلسفة الطبيعة، عنده، للوصول الى نظرة تحيط بكل كوني يسهم فيه كل كائن بحركته في تناسق مع المجموع.

وينتمي الى عالم الطبيعة، في نظره، كل ما يتحرك بنفسه ويملك في ذاته مبدأ الحركة، مثل الكواكب والحيوانات، وتدخل العناصر ضمن هذا العالم. فالطبيعة مبدأ اي سبب الحركة. وتفيد كلمة الحركة، عنده، ما يصيب حالة الكائنات المعينة من تغيرات.

ويتركب نشاط الطبيعة بعلى أربع: مادية وصورية وفاعلة وغائية، وتضاف اليها شروط تكميلية، هي الصدفة أو الاتفاق فيما يصدر عن الجماد والحيوان والطفل، بخلاف أفعال الانسان الاختيارية التي هي راجعة الى البخت أو الحظ. ثم اللانهاية والخلاء والمكان والزمان. وكذلك النفس والحياة في الميدان الحيوي.

إن طبيعة أرسطو مكوّنة من كرات بعضها في جوف بعض، وتقتضي وجود محرك أول غير جسماني وغير متحرك. وهو أزلي، وتنقل حركته الدافعة الى أقصى أطراف العالم، إنه العقل الأسمى.

وقر الأبيقوريون، مثل ديموقريطس، كل شيء بالذرات الخالدة وبالخلاء، إلا أنهم نسبوا الى جميع الذرات حركة طبيعية من أعلى الى أسفل. وان جميع التفسيرات المتعلقة بالظواهر الحالية او بأصل الكون تبدو، لأبيقور، صالحة كلها، شريطة ان تتوافق مع هذه النظرية الذرية.

وقد حظيت فلسفة الطبيعة، في روما، بأن غناها لوكريتوس Lucrèce في قصيدة هي احدى روائع الأدب العالمي، ومن أجمل ما أبدعه الفكر اللاتيني.

أما الافلاطونية الحديثة فقد أعطت فلسفة طبيعة صادرة عن بداهة مثالية وتأملية. فقد أنكر أفلوطين التفسير الآلي لعمل الطبيعة، وقال بفيزياء روحانية أصبحت الطبيعة فيها روحاً. فالواقع الحقيقي هو حركة الحياة الروحية وراء الأشياء الحسية. « تقول الطبيعة اني لا أرسم اي شكل، ولكني أتأمل فتبرز خطوط الاجسام وكأنها تسقط مني ».

في الفكر الإسلامي

تأثرت فلسفة الطبيعة عند المسلمين بالفكر اليوناني والافلاطونية الجديدة والفكر الفارسي والهندي، فاتخذت مع الروح العربية الاسلامية طابعها المميز.

الارتباط الى العادة إنكار لوجود الأشياء .

انفصال فلسفة الطبيعة عن العلم في القرون الوسطى

لم يستطع أتباع أرسطو، في الغرب في القرون الوسطى، ان يجمعوا بين طريقتيه الاثنتين في دراسة الطبيعة، فانفصلتا وضاع بالتدريج ما كان بينهما من تناسق وانسجام. ولم تبقى فلسفة الطبيعة محتكة بعلم حي يتجدد، ولكن مع علم ميت قديم. وهكذا أسهمت الفلسفة المدرسية في تشويش العلاقات بين الفلسفة الطبيعية لدى العلماء وفلسفة الطبيعة لدى الفلاسفة.

لقد ساد، في القرون الوسطى، تصور للطبيعة كان مزيجاً من عدة مذاهب، فسادت النزعة الديناميكية ومذهب العلل الخفية تحت ستار فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد، او أفكار الأفلاطونية الجديدة التي حورتها المسيحية:

ويستوقفنا هنا ايكارث Eckhart الذي ينطلق، في مذهبه، من مبدأ أول، هو ان الوجود هو الله، ثم يستنبط منه الموجودات بحركة ذاتية أو «جدل باطن»، هو هذا الجدل الذي سيصطنعه، في عصر النهضة، براسلس وجوردانو برونو وجاكوب بوهمي، ثم فخته وشلغ وهغل في المانيا بعد ذلك.

انبعاث النظريات القديمة في عصر النهضة

انبعثت، في عصر النهضة، كل النظريات القديمة في تفسير الطبيعة، كما سادت، اكثر مما كان عليه الأمر في القرون الوسطى، نزعة الاحياء والحياة، فقد أصبح كل شيء يفسر بالتعاطف والتنافر والقوات الخفية.

وهنا نجد براسلس Paracelse الذي اعتبر ان كل شيء هو في كل شيء وان العلم تمييز درجات الصلة والإلفة بين الأشياء، ثم جوردانو برونو G. Bruno الإيطالي الذي كان اكثر فلاسفة النهضة أصالة، ويتبع المدرسة الايلية. وكان يرى انه لا يمكن ان يوجد شيء غير الله، وهو الطبيعة الطابعة، أي الجوهر الذي هو العلة المحدثة للطبيعة المطبوعة، أي الكون، طبقاً للاصطلاح الذي تبنته الفلسفة المدرسية بعد ان ظهر في ترجمة الفلسفة الرشدية فيما بعد، على يد سينوزا.

واعتبر جاكوب بوهمي J. Böhme ان جميع الموجودات، بلا استثناء، صراع بين مبدئين متضادين.

تصور جديد للطبيعة في الفلسفة الحديثة، بدأ، في أواسط القرن 17، تلاشي التصور القديم للطبيعة، فهذا ديكارت Descartes لا يقصد بالطبيعة ربة أو قوة خيالية، ولكن المادة

كجزء حقيقي يدخل في تركيب الاجسام. وأرجع الكيفيات الثانوية وما بين العناصر من تمايز إلى ما للأجزاء التي لاتتجزأ من كيفيات أولية او ما في تركيبها من اكتناز. والجسم يتضمن في ذاته مبدأ الحركة، خلافاً لما يراه أتباع أرسطو.

الفيض والتطور عند الفلاسفة

رأى الفارابي، مثلاً، انه يلزم ضرورة عن وجود واجب الوجود ان يوجد عنه سائر الموجودات، وان وجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. انه عقل يفيض عنه العقل الأول الذي يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سبوية جرمياً ونفساً، ثم يتسلسل صدور العقول والأفلاك الى العقل العاشر الذي تصدر عنه النفوس الأرضية والهيولى التي تتشكل منها العناصر الأربعة التي تتكون منها الأجسام الأرضية. واذا كان عالم الافلاك بسيطاً فإن العالم الذي تحت القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة. ولكن الموجودات التي في هذا العالم تؤلف من أديانها، وهي العناصر، إلى أعلاها، وهو الانسان، مجموعة واحدة، وان كانت أفرادها في مراتب متفاوتة.

وتكتسي فلسفة الطبيعة، عند ابن باجة الذي تجرد للنظر الطبيعي حسب تعبيره، أهمية خاصة، فقد شرح كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو شرحاً تجلّى فيه ابداعه في هذا الميدان. لقد وضّح مذهب أرسطو في الحركة، وكان انتقاده لهذا المذهب مناسبة لوضع نظرية جديدة في الحركة جعلت منه، بالنسبة لبعض الباحثين، ممهداً لظهور غاليلي.

ولم ير ابن رشد في نظرية الفيض سوى خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وقال بالتطور الذي يلزم عنه القول بقديم المادة. والعالم عملية تغير وحدث منذ الأزل، أي ان العالم دائم الحدوث. واعتبر السماء كائناً حياً مكوناً من عدة اجرام لها انظمة خاصة بها في حياتها ودوراتها وتأثيرها بعضها في بعض وفي الانسان. وعدل الفلك الأرسطي بافتراض ثماني كرات فقط ذات مركز واحد.

وان العلم الحقيقي، في نظره، هو إدراك ما في الأشياء من نظام تابع لما في العقل الإلهي من نظام، مثلما يتبع النظام الذي في عقولنا نظام الطبيعة.

وانتقد أفكار الغزالي للعلية واعتباره ان اقتران الأشياء راجع الى ما سبق من تقدير الله ان يخلق هذه الأشياء على التساو، ورأى ان المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها. وفي رفع هذه الأشياء إبطال للعلم ورفع له. ولا يصح وجود الأشياء إلا بارتباطها، وفي إرجاع هذا

الخليقة الوسيلة الى معرفة الله. ونجد أصل هذا التفكير عند ايكارت Eckart الذي يعد من اهم الحلقات التي تربط بين الافلاطونية الجديدة وبين مذاهب عصر النهضة والفلسفات الالمانية الحديثة.

وقد اكتشف المفكرون الألمان جاكوب بوهمي J. Boehme ، هذا الذي يمثل الحلقة الكبرى بين ايكارت وبين هؤلاء المفكرين والذي عده شلنغ « معجزة في تاريخ الانسانية »، عن طريق سان مارتان Saint Martin الفرنسي، هذا الفيلسوف المجهول كما سمي نفسه، والذي اعتبر، بكتابته « روح الأشياء » فيلسوف طبيعة حقاً.

ولا توجد، عند فلاسفة الطبيعة الألمان، أي هوة تفصل بين الإله وبين الانسان، هذا العالم الأصغر. إن الروح تسكن المادة، وبهيوطنا الى أعماق نفوسنا نجد الروابط الأصلية التي تربطنا بالكون، فنحن نضم في ذاتنا العالم كله.

ويمكن القول إن الرومانسيين الألمان، هم وحدهم الذين عرفوا حقاً فلسفة الطبيعة بمعنى الكلمة. وقد تحدث انجلز Engels عن فترة كان ينبت فيها بألمانيا فلاسفة الطبيعة بالعثرات في ليلة واحدة مثلما ينبت الفطر.

لقد أهملت فلسفة الطبيعة الرومانسية الاداة الرياضية وانساق مع التركيبات والتمثيلات، وحاولت ان تكون وسطاً بين العلم والفلسفة، فأخذت إذن مادتها من العلم المحتك بالتجربة، واستخدمت هذه المادة دون ان ترجع الى التجربة. وبذلك كان العلم خديماً للفلسفة. وكان أشهر أصحاب هذه الفلسفة شلنغ وهيجل.

أراد شلنغ Schelling أن يكون المستطلع الأول لفلسفة الطبيعة والممهّد لطريقها. وبهذه الفلسفة اشتهر، وكان منطلقاً لمدرسة كبيرة.

إن فلسفة شلنغ بناء قُبلي لفلسفة ديناميكية متعلقة بالطبيعة، و« خلق » للعالم بالاستنتاج، فالفكر لا يعتمد، في « خلقه » للعالم، الا على قدراته الخاصة. وان الشرط الأساسي، في دراسة الطبيعة، يكمن في الكشف عما فيها من تناقضات ديناميكية واقعية. ويقوم تصور شلنغ للطبيعة على فكرة التطور. فالطبيعة العديمة الوعي تسبق ظهور الانسان، وظهور الوعي يتم من خلال درجات من التطور بعضها اعلى من بعض. وتدور فلسفة الطبيعة، في صورتها الأولى عند شلنغ، على اعتبار أن طبيعة الفكر البشري هي المفتاح الذي يسمح بالتفسير الأخير للطبيعة. وتتحل إذن مسألة وجود الطبيعة « خارجنا » في فكرة الطبيعة « داخلنا ». ان الطبيعة هي الفكر

ذاتها. ولم يفرق بين الآلات الميكانيكية وأشياء الطبيعة، واراد ان يقرأ الظاهرات قراءة فيزيائية ورياضية. ففسر كل شيء في الطبيعة بالامتداد والحركة، وهما ميدان الضرورة الميكانيكية والرياضية.

ويضع ديكارت قبلياً المبادئ الضرورية التي تستخلص منها قوانين العالم. ولم يحتج، في تفسير الحركة، الى افتراض الفراغ كما صنع ديموقريطس، ولذا أنكر وجود الفراغ وان يكون للأجسام أي نشاط أو قوة تلقائية. لقد خلقت الحركة مع الكون، وتنتقل عن طريق التماس، وهي لا تتغير، فلا تزيد ولا تنقص.

وعارض لايبنتز Leibnitz الفلسفة الديكارتية التي تقدم لنا عالماً لا يلتقي مع الطبيعة. فليس في العالم عقم ولا موت، وهو لا يرجع، في نهاية الأمر، الى أجزاء من الامتداد، ولكن الى مجموعات من المونادات، او الذرات الروحية المترتبة. وبين هذه « النقط » الميتافيزيقية « علاقات شعور. ولكل جوهر جسماني أو غير جسماني نشاط باطني، هو مبدأ نموه الذي لا ينقطع، وليس له أي نشاط خارجي.

وأنكر لايبنتز ان تكون للقوانين الأولى للعالم الفيزيائي ضرورة مطلقة، واعتقد أنه يمكن استخلاصها من حدس مقاصد الإله الذي أرادها.

وهكذا حدث، في أواسط القرن 18، تحول في فلسفة الطبيعة، إذ وقع التخلي عما طمح إليه ديكارت من جعل المشاكل الميتافيزيقية شبيهة تقريباً بمشاكل الرياضيات.

وأصبحت الطبيعة، عند كانط Kant نتاجاً لعنصرين: مادة خارجية لا يدرك كنهها، وصورة يفرضها العقل على هذه المادة، وهكذا يكون نظام الطبيعة ووحدها من عملنا نحن. وان علمنا بالطبيعة يقيني لأنه مطابق لقوانين فكرنا، ولكن يبقى في الأشياء باطن خفي يفلت منا، هو هذا العنصر الغامض الذي قامت المثالية المطلقة أو الرومانسية الألمانية، بعد كانط، بمحاولة إغائه.

فلسفة الطبيعة في الرومانسية الألمانية

كان المفكرون الرومانسيون او فلاسفة الطبيعة الألمان ينتظرون من الالهام ان يهديهم في طريقهم الى الحقيقة، وجعلوا من الطبيعة نقطة انطلاق ليعرفوا الإله، كما حاولوا ان يمزجوا المعارف العلمية الجديدة بالتقاليد الصوفية المسيحية. لقد كان الزهد في أمور الدنيا شرطاً أولياً، في القرون الوسطى، للتجربة الدينية. ثم أصبح، في القرن 16 حب

تمرأى فيها. وان فكر الانسان الواحد صورة مصغرة لفكر العالم.

ويدرس هيغل الاجسام السماوية والضوء والحرارة وغير ذلك للبرهنة على انها جميعاً تشكل سلماً هرمياً من مختلف تجليات الماهية الروحية الكامنة وراءها.

إن الصرح الاستنباطي العظيم الذي أشاده هيغل يقوم على كثير من الاستنباطات التعسفية. فكأنه أقامه على ركائز من ورق، ولذا لم يبق له، اذا ما جرد من روحه الجدلية، سوى فائدة تاريخية.

وقد اعتبر انجلز وماركس ان فلسفة الطبيعة قد انتهت أمرها وان كل محاولة لبعثها لن تكون سوى محاولة سطحية، بل ستكون «خطوة الى الخلف». ورأى انجلز ان العلوم الطبيعية تجعل من المستحيل قيام أي فلسفة في الطبيعة.

يستمد انجلز من «جدل الطبيعة» الوسيلة لمناقشة العلم التقليدي، فحاول ان يؤسس الجدل المادي باعتباره الطريق الفلسفية الوحيدة والصحيحة لعلم الطبيعة المعاصر، ولبيان الطابع الجدلي لتصور الطبيعة. ويقوم انجلز، على غرار هيغل، بالبرهان على القوانين العلمية ببراهين فلسفية، وهكذا بين وحدة الطبيعة، وحاول ان يرسم صورة عامة للتطور التاريخي للطبيعة، هذا التطور الذي يخضع لسيطرة قوانين الجدل الأساسية، وذهب الى حد أنه يكمل قانون نيوتن في الجاذبية بقانون الدفع.

وقد امتدت فلسفة الطبيعة عند عدد من المفكرين الذين لم يحجموا عن اتخاذ هذه «الخطوة الى الوراء» في العصر الحديث، مثل أوزفالد Oswald وافيناريوس Avenarius، الذي أفاض لينين في انتقاده، وبرغسون H. Bergson الذي كان يفضل اسم الميتافيزيقا على اسم فلسفة الطبيعة.

حاول برغسون، انطلاقاً من تفكير سبنسر Spencer، أن يضع أسس نظرية في التطور تكون مطابقة للواقع، هذا الواقع الذي ينحصر كله، سواء كان بشرياً أو غير بشري، في صيرورة دائمة، هي جوهره. وان «الاندفاع الحيوي» هو اندفاع الحياة التي ترفع المادة وتنظمها تدريجاً، مع محافظتها على الحنمية الفيزيائية الكيميائية الخاصة بهذه المادة. ويستدع هذا الاندفاع، خلال التطور، أشكالاً تزداد تعقيداً الى أن يؤدي الى ظهور أعضاء متميزة والى الشعور والعقل البشريين.

وقد أصبحت فلسفة الطبيعة، في العصر الحاضر، غريبة بين فروع الفلسفة، وغابت عن المؤتمرات الفلسفية، وربما كذلك عن اهتمامات الفلاسفة إلا في النادر. ولا يعني هذا

البارز المتناثر، كما ان الفكر هو الطبيعة الخفية الباطنة، أو ان الطبيعة هي الفكر المحجوب المقنع، والفكر انبثاق الطبيعة وتجليها.

ورأى شلنغ، فيما بعد، ان فلسفة الطبيعة التي وضعها لا تنجز إلا النصف من بناء نسق فلسفي، إذ لا بد، في نظره، من ان تنضاف، الى فلسفة الطبيعة التي تنطلق من أولية الموضوع، فلسفة أخرى تبين كيف يظهر الموضوعي انطلاقاً من الذاتي باعتباره أولياً مطلقاً. وتلك هي الفلسفة المتعالية التي تدرس الأنا، مثلما تقوم فلسفة الطبيعة بدراسة الطبيعة. وهنا اذن مبدآن ومهمتان مشروعتان معاً، فإما ان نحول الطبيعة الى فكر، أو الفكر الى طبيعة.

وقد وجه هيغل Hegel الى فلسفة الطبيعة، عند شلنغ، ضربة قاضية، فما بقيت تذكر إلا للتاريخ، بالرغم من بعض جوانبها الخصبة، فقد دحضت النزعة الميكانيكية المسيطرة في علوم القرن الثامن عشر.

يرى هيغل ان الفلسفة قد نظرت الى منهاج الرياضيات لتقتبسه، مع ان البداهة التي تتعالى بها الرياضيات على الفلسفة لا تتركز الا على بؤس هدفها وفساد مادتها. ان منهاج الفلسفة الحقيقي، هذا منهاج الذي يسمح لها بالتفكير حقاً في الواقع، هو الجدل الذي يدير المتعارضات داخل المفهوم كدوران الليل والنهار. ولذا لم ينقطع هيغل عن توجيه النقد الى الفلسفة الطبيعية عن نيوتن، هذه الفلسفة التي تصدر عن التحديدات الرياضية. وهكذا أحل هيغل، محل التحليل الرياضي لسقوط الأجسام أو الجاذبية دراسة جدلية خاصة لهذه المفاهيم.

كان هيغل يكرر هذه القولة: «إن التفلسف في الطبيعة يعني إبداع الطبيعة». فقد أراد أن يصوغ العالم من لبنني الوجود والعدم فحسب، بعد تركيب وتسلسل منطقي جدلي طويل.

وقد اكتشف في بنية الوجود المادي شبيهاً ببنية الفكر. فكما انه، لكي يعرف الفكر ذاته، يجب ان يبرز أولاً في الطبيعة بالتفكير فيها، ثم يندفع في مغامرة ينتهي منها بامتلاك ذاته، كذلك المطلق، اي الذات الكلية التي تشمل كل شيء، والأشياء كلها تطور جدلي منها، ويسمى بالفكرة. هذه الفكرة التي تكون فكرة خالصة، أي غير واعية، ثم تخرج من ذاتها لتتجلى في الطبيعة وتولد الحياة الواعية، وتعود الى ذاتها بارزة في فكر الانسان. فما صيرورة الطبيعة إذن سوى صعود نحو الفكر الكلي. ولا ينفصل الفكر إذن عن الطبيعة التي

مباشرة بين النظام وزينون. هذا وقد ردّ بعض المفكرين على آراء النظام وكان رد إمام الحرمين الجويني من أبرز الردود عليه.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- بغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط 3، بيروت، 1978.
- جار الله، زهدي، المعتزلة، الأهلّة للنشر والتوزيع، بيروت، 1974.
- دائرة المعارف، Universalls، مادة Mutation.
- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيات، تر. سمير كرم، دار الطليعة، بيروت.
- Van Ess Josef, Das Kitah an-Nakt des Nazzām...., Göttingen, 1972.

جورج كتورة

إضافة

اتخذ مفهوم الطفرة أهمية متميزة في الفكر الحديث - المعاصر تحت تأثيرين:
الأول: نظرية التطور الطبيعي الداروينية تخصيصاً. حيث الطفرة مفهوم مفصلي للانتقال بين الأنواع من الأدنى إلى الأعلى، من البسيط إلى المركب.
الثاني: المنطلق الجدلي من فيخته إلى هيغل، ثم المادية الجدلية مع ماركس. حيث تقوم الطفرة بدور توسط صيروري بين علاقتي الكم والكيف، الدرجة والنوع.
فالانتقال من ظاهرة معقدة إلى ظاهرة أعلى تعقيداً يستدعي مفصلة الطفرة.
لذلك يختلف مفهوم «الطفرة» باختلاف منطق نظرية التطور الذي يرتبط بها.
بالنتيجة يختلف موقع الطفرة ونسبة أهميتها ووظيفتها داخل سياق العملية التطورية.

التحرير

طُوبَى

Utopie
Utopia
Utopie

الطوبى اسم لنوع أو لكل من أنواع أو أشكال الفكر الاجتماعي والسياسي ليس له وجود مهم في التراث العربي.

الغياب خلّوها من الأفكار الخصبّة والممنعة لهواتها من الفلاسفة والعلماء .

الطاهر وعزيز

طَفرة

Bond
Heap - Rise
Sprung

الطفرة هي التغير المفاجيء ، الذي يلحق بالشيء أو بظاهرة ما أو بالطبيعة لا سيما الطبيعة العضوية. بحيث يكون أثر التغير جلياً واضحاً ومتميزاً. غالباً ما يسجّل وجود طفرة في الأنظمة البيولوجية ويكون ذلك خرقاً لقانون الوراثة الطبيعي، وخروجاً عن مسار التطور الطبيعي لجنس أو لنوع من الكائنات الطبيعية. ويتم التغير المفاجيء هذا بتحول يطرأ على أحد الأجنّة أو أحد الكروموزومات.

أما في الاجتماع فالطفرة هي التغير المفاجيء الذي يحول مجتمعاً ما من حال إلى حال جديدة. وهذا ما يتم بواسطة الحرب أو بواسطة الثورة. إذ تعتبر الثورة طريقة تغير فورية عكس التغير الناجم عن الإصلاح أو عن طريق التطور الطبيعي. والطفرة لغة (راجع «لسان العرب»). سادة طفر (تعني الوثبة، أو الارتفاع فوق شيء ما دون المرور عليه. هكذا يقال طفر الحائط أي قفز إلى ما ورائه.

وفي الفكر العربي الإسلامي، يرتبط مفهوم الطفرة بأي اسحق إبراهيم بن سيار النظام الفيلسوف المعتزلي المتوفى في الربع الأول من القرن الثالث للهجرة. وقد جاء في الكتب التي أرخت له أن قوله بالطفرة قد جاء رداً في مناظرة له مع أبي الهذيل العلاف، وهو معتزلي آخر حول مسألة الحركة (أو النقلة) في المكان. فكان رد النظام أن المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر. هكذا يستطيع (المتحرك) أن يصل من الجزء الأول في المكان إلى الجزء الثالث منه دون أن يمر بالثاني. والواقع أن آراء النظام في نفيه للجزء الذي لا يتجزء لا تنفصل عن رأيه في الطفرة. وقد ركّز الدارسون على مصادر فكرة النظام هذه معتبرين أنه ربما كان قد اقتبسها من آراء زينون الايلي حول تناهي المكان وتناهي الحركات. وهذا ما أشار إليه الشهرستاني والبغدادي وابن حزم دون الربط

مألوفة في التراث العربي اجمالاً.

الطوبى في معناها الكلاسيكي هي كل تصور خيالي لمجتمع يعيش في حالة تامة من الأمان والسلام والانسجام والسعادة. فالخاصة الأولى في الفكر الطوباوي هي كونه فكراً خيالياً، أي فكراً لا يرتبط بواقع معين في الزمان والمكان ولا يأخذ بعين الاعتبار مسألة طبائع الأشياء والشروط أو الوسائل الواقعية اللازمة لتحقيق تصوراتها. الفكر الطوباوي فكر منفصل من قيود التاريخ الاجتماعي، يبنى بدون اعتبارات واقعية أو تاريخية علماً اجتماعياً منظماً بحسب بعض المبادئ الجميلة المفترضة. ومن هنا الصفة التي تلحق به، وهي اللاواقعية والاستحالة. وهي صفة شائعة جداً في الكلام العادي حيث تستعمل كلمة طوباوي لوصف أي فكر مستحيل التحقيق. والخاصة الثانية للفكر الطوباوي هي كونه فكراً اجتماعياً، أي فكراً يتناول حياة مجتمع شامل في جميع جوانبه أو في بعضها، ويدور أساساً على قضية التنظيم الاجتماعي. بعض الطوباويات تبرز الجانب السياسي، أي نظام الحكم، وتصور المجتمع عائشاً في ظل حكم عادل، لا يحتاج إلى القوة ولا يلجأ إلى القهر، إذ يكفي بجهاز أمن بوليسي بسيط، وبعضها يصور نظام حكم آخر، إلا أن المسألة التي يتعلق بها التفكير السياسي أو الاقتصادي في الفكر الطوباوي هي مسألة التنظيم الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية أكثر مما هي مسألة النظام السياسي أو النظام الاقتصادي في ذاته. والواقع أن معظم الطوباويات تتحدث عن مجتمع قائم على الاقتصاد الزراعي وحاصل على الوفرة والرفاهية. فمشكلة الانتاج محولة من الأساس بحيث أن الاهتمام ينصب على التوزيع والاستهلاك، وبالتالي العلاقات الاجتماعية في مختلف أشكالها. المجتمع الذي يتصوره الفكر الطوباوي مجتمع متآلف متوازن، منظم أحسن تنظيم. والفارق بين الفكر الطوباوي والفكر النظري الحقيقي من هذه الجهة يكمن في أن خيال الفكر الاجتماعي النظري ينظم وقائع معينة أو مبنية انطلاقاً من وقائع معينة، بينما يدور الاهتمام التنظيمي في خيال الفكر الاجتماعي الطوباوي خصوصاً على التصرفات المحققة لرغبات وأحلام وتطلعات معينة، وبدون اعتبار كاف لموقعها في البنية العامة للطبيعة الإنسانية. أما الخاصة الثالثة للفكر الطوباوي، فهي ما يفترضه محققاً من سعادة وفضيلة في المجتمع المتخيل. وفي الواقع يخلط معظم مؤلفي الطوباويات الكلاسيكية السياسة والأخلاق والتنظيم الاجتماعي. فالناس الذين يصفونهم طيبون، بسيطون، عفويون، مرتاحون، آمنون، منضبون، لا

فكلمة طوبى، وبعضهم يفضل كلمة طوباوية، تقابل الكلمة التي نحتها توماس مور في عام 1516، «يوتوبيا» وهي كلمة لاتينية مؤلفة من كلمتين يونانيتين وتعني «لافي مكان». وقد استعملها مور عنواناً لكتابه كاسم لجزيرة تعيش فيها جمهورية سعيدة فاضلة. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت كلمة «يوتوبيا» إسمًا لنوع أدبي خاص، إذ تكاثرت جداً المؤلفات التي تنهج نهج مور في تخيل مجتمع سعيد وتنوّعت أساليبها وشكلت تراثاً ينحني عليه الاختصاصيون اليوم ويدرسونه كقطاع متميز في تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي.

ومن المؤلفات التي يجدر ذكرها في تاريخ الفكر أو الأدب الطوباوي، «اكتشاف عالم جديد» لجوزف هول 1605، «مدينة الشمس» لتوما كامبا نيل 1623، «اطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون 1627، «تيلماخوس» لفينيلون 1699، «مذكرات العام 2500» للويس سيبيتيان ميرسيه 1770، «الرحلة إلى ايكاريا» لاسطفانوس كاييه 1845.

وظهور كلمة «يوتوبيا» في القرن السادس عشر لا يعني أن الفكر الذي تدل عليه لم يكن موجوداً من قبل. فالفكر الطوباوي أصيل في الفكر البشري، وقد ظهر قبل القرن السادس عشر، حيث نسنى له، متداخلاً مع أشكال أخرى من الفكر الاجتماعي والسياسي. فعلى سبيل المثال، نجد في «جمهورية» أفلاطون، وفي «المدينة الفاضلة» للفارابي، وفي تاريخ بعض الحركات الثورية الاجتماعية، عناصر يمكن أن تندرج بشكل أو بآخر في إطار الفكر الطوباوي.

ومن جهة ثانية، إذا كانت كلمة طوبى تدل اصطلاحاً على فن نشأ وتطور في الثقافة الأوروبية، فذلك لا يعني أن كلمة طوبى ومدلولها مقطوعاً بالصلة باللغة العربية. فكلمة طوبى موجودة في القرآن، بمعنى الحسن والسعادة. وقد جاء في «لسان العرب» أن بعضهم رأى في كلمة طوبى اسم شجرة في الجنة، وبعضهم رأى فيها اسم الجنة بالهندية، وبعضهم اسم الجنة بالحشية، وأن بعض علماء اللغة جعلها جمعاً للطيبة، في حين جعلها بعضهم الآخر تأنياً للأطيب، نظراً لكونه فعلى ليست من أبنية الجموع وإمكان انقلاب الياء وواو، أي أن أصل الكلمة طيبى. وما يهمني في هذا هو أن الحدس الذي تحمله كلمة طوبى باللغة العربية القديمة ليس غريباً عن المعنى الذي تحمله اليوم اصطلاحاً. فصورة الجنة، وصفة الطيبة، موجودتان في صلب الأدب الطوباوي الذي أشرنا إليه. لكن هذا الأدب يتميز بخصائص يجب التنويه بها، إذ إنها غير

النقد الحقيقي يتطلب أكثر من ذلك. والحق ان عدم اهتمام مؤلفي الطوباويات بالتحقيق العملي لتصوراتهم وعدم وصولهم الى النقد المباشر لمجتمعاتهم يرجع الى أسباب اجتماعية موضوعية.

وفي القرن التاسع عشر، أخذ الفكر الطوباوي يتحول من فكر مقتنع باستحالة تحقيق تصوراته الى فكر يبحث عن تحقيقها. وبدلاً من بناء مجتمع خيالي جميل، أخذ يطرح مشاريع للعمل، أو نماذج صالحة لتوجيه العمل. وقد لعبت التجارب التي تعرف تحت اسم الاشتراكية الطوباوية (أوين، فورييه)، كما لعبت الايديولوجية الاشتراكية عموماً وبعض المؤلفات النظرية، السوسيولوجية أو الفلسفية، في هذا القرن، ككتاب مانهايم: «الايديولوجية والطوبى»، دوراً مهماً في تحويل معنى الطوبى من التصور الخيالي غير القابل للتحقيق الى التصور الخيالي القابل للتحقيق في المستقبل. ومن جراء ذلك حصل تمازج شديد بين الفكر الطوباوي أو النزعة الطوباوية والفكر الايديولوجي الثوري، مما أدى الى كثير من الالتباس والبلبلة في الفكر وفي العمل. ولعل هذا هو السبب لتكاثر الكتب التي تتعمق في دراسة الانتاج الفكري الطوباوي وتتناوله من مختلف الجوانب، تصنيفاً وتعليلاً ونقداً.

ناصر

يتصرفون على أساس مبدأ الما - هو - لي والما - هو - لك، ويعملون جميعاً متعاونين في حالة راسخة من الطمأنينة والبهجة والابتعاد عن المفسد والشرور. وليس من قبيل الصدفة أن يكون المكان الذي تصوروا فيه مثل هؤلاء الناس مكاناً منعزلاً، مناسباً في ميزاته تمام المناسبة، أي الجزيرة الخصبة.

وفي الواقع تسمح فكرة الجزيرة الخصبة بتصوير كل ما يُشتهى تصويره من سلام وسعادة. فالمجتمع الطوباوي لا يعرف الأعداء، وبالتالي لا يعرف الحروب، لسبب بسيط وهو انه ليس له جيران يناقونه وينازعونه، يعتدون عليه أو يُعتدى عليهم. والمجتمع الطوباوي لا يعرف القلة والاستغلال، لأن خيارات الجزيرة كافية لبناء اقتصاد قائم بنفسه، بعيداً عن مشكلات التبادل والتجارة وعن مشكلات الملكية الخاصة الأنانية. والمجتمع الطوباوي، نتيجة لذلك، منظم في توزيع سكانه وأوقات عملهم وكيفية تعاملهم بعضهم مع بعض على أساس الاحترام والتعاون المتبادلين.

وليس من الصعب تبين الوظيفة النقدية التي يقوم بها هذا التصور للحياة الاجتماعية. فالطوبى الكلاسيكية تتضمن نقداً للمجتمع الذي ظهرت فيه. لكنه نقد غير مباشر وغير صريح. فاللجوء الى أسلوب العكس، أي تصوير ما هو عكس الحالة القائمة، يعتبر عن احتجاج ورفض لشروط هذه الحالة. ولكن

ظَاهِرَة

Phénomène Phenomenon Erscheinung

الظاهرة اسم لكل ما هو «معطى» لنا في الخبرة مباشرة. فالظواهر ليست سوى تلك المعطيات التي تبدو للوعي على نحو مباشر، فتؤلف محتوياته.

وتنقسم الظواهر الى مجموعتين كبيرتين هما: مجموعة الظواهر الطبيعية ومجموعة الظواهر العقلية. ومع أن هذا التقسيم قد يكون متعسفاً الى حد ما، إلا أنه تقسيم يأخذ به عامة الفلاسفة. وعلى أية حال يمكن القول عامة إن الظواهر الطبيعية هي تلك التي ندرکها عن طريق الحواس الخمس. وعليه فاللون والشكل والمنظر الذي أشاهده والنغمة التي أسمعها والحرارة والبرودة التي أحس بها والرائحة التي أشمها - كل هذه أمثلة لظواهر طبيعية.

أما الظاهرة العقلية فهي ما يعطى للاحساس أو الخيال. ولا تقتصر الظاهرة العقلية على ما هو معطى للوعي، بل تشمل فعل العطاء كذلك. فسماع صوت ورؤية جسم ملون واحساس بالحرارة أو البرودة، وكذلك التفكير في مفهوم عام والحكم والتذكر والتوقع والاستدلال والاعتقاد واليقين والشك والظن، وكل انفعال وابتهاج وحب وبغض ورغبة واختيار وقصد وتساؤل واحتقار - كل هذه أمثلة لظواهر عقلية. فالظاهرة العقلية لا تشمل ما يعطى للوعي فحسب، بل ما يستند إلى ما يعطى إليه. ف رؤية مشهد ظاهرة عقلية، لأنه يعطى للوعي، والبهجة التي تصحب هذه الرؤية ظاهرة عقلية لأنها تستند إليها. وسماع سمفونية لباخ 1685-1750 ظاهرة عقلية، والحزن

الذي يصحبه ظاهرة عقلية كذلك لأنه يستند الى ذلك السماع. فمعطيات الوعي وما يستند اليها من أحكام وانفعالات ورغبات هي ظواهر عقلية.

وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة وعلى رأسهم برتراندو 1838-1907 وهوسرل 1859-1938 الى القول إن الظواهر العقلية تتميز عن الظواهر الطبيعية بالتوجه الى موضوع او القصدية. وعليه فكل ظاهرة مصوبة أو متجهة نحو شيء ما: فكل عطاء ينطوي على شيء معطى وكل حكم يقوم على شيء مثبت أو منفي وكل حب ينطوي على شيء محبوب، وكل بغض ينطوي على شيء بغض، وكل رغبة تنطوي على شيء مرغوب فيه... وهلم جرا. فالقصدية هي الخاصية المميزة للظواهر العقلية. اما الظواهر الطبيعية فلا تظهر هذه الخصيصة.

وقد اختلف الفلاسفة في الحالة الوجودية للظواهر. فمنهم من جعلها كيانات قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كيانات قائمة على أشياء أخرى سواها ومستندة اليها. ولعل أول إشارة صريحة الى أن ليس للظواهر وجود مستقل عن الأشياء الحقيقية وردت في عبارة للفيلسوف الأغريقي ديموقريطس 404-460 ق.م. وهي: «هناك نوعان من المعرفة: أصيلة او حقيقية وغير أصيلة أو هجينة. فأما المعرفة غير الأصيلة فتشمل معطيات البصر والسمع والشم والذوق. وأما المعرفة الأصيلة فلا علاقة لها بالحواس ومعطياتها. فليس هناك لون، ولكن الذرات التي لا كيف لها تولد ظهور الكيفيات». من هذا يستدل أن ديموقريطس يعزو للظواهر وجوداً ثانوياً بالإضافة الى ما هو حقيقي وهو الذرات الكائنة في الفراغ.

وقد وجد هذا التقابل بين الظواهر والحقائق صداه في فلسفة افلاطون 428-348 ق.م. الذي قسم الوجود الى نوعين:

أو الأشياء على نحو ما تظهر في الإدراك، وبين الأشياء على نحو ما هي في الحقيقة والتي أطلق عليها اسم الأشياء - في ذاتها أو النومينات التي تختفي وراء حجاب لا يمكن للعقل البشري النفاذ منه إليها، ولذلك ستظل طلسمًا تند عنها المعرفة والإدراك.

وقد أدى تقسيم الموجودات إلى ظواهر وأشياء - في ذاتها، إلى صعوبة كبيرة وهي أنه إذا كانت معرفتنا قاصرة على الظواهر فحسب، فإنه يتعذر علينا أن نعرف ما إذا كانت هذه المعرفة صادقة أو غير صادقة على الأشياء - في - ذاتها. وعليه فإن مثل هذا التقسيم قد أفضى إلى الشك في المعرفة. لذلك وجدنا الفلاسفة الذين جاؤوا بعد كانط يسعون إلى تجاوز هذه الصعوبة. وكان هيغل 1770 - 1831 في طليعة هؤلاء الفلاسفة. ففي مؤلفه الرئيس «علم ظواهر الروح» (1807) تتبع هيغل تطور العقل أو الروح خلال المراحل المتعددة التي يقوم العقل فيها بفهم ذاته كظاهرة من أجل الوصول إلى أرقى مرحلة يدرك فيها ذاته بما هو في ذاته أي كشيء - في - ذاته. وعلى هذا أصبح علم ظواهر الروح العلم الذي يمكن العقل من معرفة ذاته بما هو في ذاته من خلال تتبع الظواهر التي يتجلى فيها لذاته.

ومن الذين حاولوا التغلب على هذه الصعوبة كذلك آدموند هوسرل. فقد نادى بالتوجه نحو الظواهر مباشرة دونما افتراضات مسبقة خلافاً لما دعا إليه المثاليون والماديون، ورأى بأن وصف الظاهرة وصفاً أميناً كفيلاً بأن يقودنا إلى المعاينة المباشرة لما يكمن فيها من حقيقة أو ماهية. وهكذا يجعل هوسرل الماهيات في الظواهر، وإن كانت الظواهر تدرك بالحواس في حين لا تدرك الماهيات إلا بالحدس أو المعاينة العقلية المباشرة. وبذلك تلنح الذات بموضوعها وتندمج فيه، فلا تكون ذاتاً بدون موضوع ولا موضوعاً بدون ذات. وقد كانت هذه المحاولات بداية لحركة فلسفية واسعة هي الواقعية الجديدة التي انضم إليها فلاسفة كثيرون في العالم الغربي خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين ومنهم صموئيل الكسندر 1859 - 1938 في انكلترا ومنتاكو 1873 - 1953 في أميركا.

كريم مني

إضافة

1 - هناك تمييز في الفكر المعاصر بين الظاهرة العقلية

عالم الظواهر وعالم الحقائق، أو بتعبير افلاطون عالم الصور. ويتألف عالم الظواهر من معطيات الإدراك الحسي كالألوان والطعوم والروائح والاحساسات وغيرها. وهذه المعطيات وإن كانت موجودة على نحو ما إلا أن وجودها مشتق من الأشياء الحقيقية وثانوي بالإضافة إليها لأنها في تغير دائم ولا تستقر على حال. ولذلك لا يمكن اعتمادها موضوعاً للمعرفة الصحيحة والعلم الحقيقي. أما الحقائق فهي في نظر افلاطون ثابتة وأزلية لا يطلها التغير ولا تدرك إلا بالحدس أو العيان المباشر وتؤلف موضوع المعرفة الحقيقية. وتجدر الإشارة إلى أن افلاطون لم يحدد طبيعة العلاقة بين الظواهر والحقائق بشكل واضح. فقد وصف هذه العلاقة بالمشاركة أحياناً وبالمحاكاة أحياناً أخرى. ولذلك استهدفت هذه العلاقة بعد افلاطون إلى تأويلات مختلفة ومتعددة.

ففي الفكر الافلاطوني كانت الظواهر موضوعية ولكنها لم تكن موضوعية بقدر موضوعية الحقائق، بل كان نصيبها من الموضوعية نصيب صورة الشيء منها بالنسبة إلى الشيء ذاته.

وقد سار فلاسفة العصر الحديث في فهم الظاهرة على النهج السابق ذاته، فرأوا أن الظاهرة هي كل ما يعطى للوعي من إحساسات وإدراكات وانفعالات... الخ. ولكنهم اختلفوا في علاقة هذه المحتويات الإدراكية بالأشياء الخارجية. فديكارت 1596 - 1650 ولوك 1632 - 1714 اعتقدا أن الظواهر ليست سوى آثار لأسباب أو قوى تقوم في الأشياء الخارجية، وذهبوا إلى أن هذه الظواهر تشبه على نحو أو آخر خصائص في الأشياء الخارجية. ولذلك اعتقدا أنه يمكن معرفة الأشياء الخارجية من خلال معرفة ادراكاتها. أما هيوم 1711 - 1776 فقد أنكر وجود أي شيء سوى الظواهر، وقال إن ما يسمى بالأشياء - مادية كانت أم عقلية - ليست سوى نظم من الظواهر. وهكذا إن كان ديكارت ولوك قد أحالا الظواهر إلى أشياء ما سواها، فإن هيوم قد فعل العكس، فقد أحال الأشياء إلى الظواهر. وغدا الجسم المادي عنده منظومة من الإحساسات، كما غدا العقل هو الآخر منظومة من الإدراكات الملتحم بعضها ببعض. وعرف هذا الاتجاه بالظاهري أو الظاهراتي.

ولم يخرج كانط 1724 - 1804 عن هذا النهج. فقد رأى أن محتويات الإدراك ليست سوى ظواهر أطلق عليها اسم التمثلات أي ما يتمثل للعقل أو الوعي من الأشياء، وهي التي تؤلف موضوع معرفتنا العلمية. على أن كانط ميز بين الظواهر

Injustice Injustice Ungerechtigkeit

الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء، هو وضع الشيء في غير موضعه المختص به - اما بنقصان أو بزيادة، واما بعدول عن وقته أو مكانه.

وعلى أساس هذا المعنى يقال الظلم في مجاوزة الحق - فيما يكثر، وفيما يقل، من التجاوز.

ويقال أيضاً في الذنب الكبير، وفي الذنب الصغير، ولذلك قيل لأدم عليه السلام في تعديه ظالم. وقيل لإبليس في تعديه ظالم - وان كان بين الظلمين فرق شاسع، وبون واسع.

والأصل في الظلم هو الظلام أو الظلمة - من حيث أن الإنسان في الظلمة يخطئ بخط عشوائي، ويضع الأشياء في غير موضعها المختص بها، ويتجاوز الحدود. ومن هنا كان من نعم الله على عباده أنه يهديهم في ظلمات البر والبحر.

وفي اللغة: أظلم فلان - أي أصبح في ظلمة، أو حصل في ظلمة. وفي القرآن الكريم ﴿فإذا هم مظلّمون﴾ - أي كأنهم يعيشون في ظلام، أو هم في ظلام.

والمفكرون الإسلاميون يحصرون أنواع الظلم في ثلاثة:

الأول: ظلم بين الإنسان وبين الله تعالى: ﴿وأعظمه عندهم هو الكفر والشرك والنفاق﴾. ويمثلون لذلك بآيات عديدة نكتفي منها بـ: قوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ وقوله: ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾.

الثاني: ظلم بينه وبين الناس. ويمثلون لذلك بآيات قرآنية نكتفي منها بـ: قوله تعالى: ﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس﴾. وقوله: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً...﴾.

الثالث: ظلم بينه وبين نفسه. ويمثلون لذلك بقوله تعالى: ﴿فمنهم ظالم لنفسه﴾. وقوله: ﴿ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه...﴾.

ثم يعلقون على هذه الأقسام بقولهم: وكل هذه الثلاثة في الحقيقة ظلم للنفس - فإن الإنسان في أول ما يهيم بالظلم فقد ظلم نفسه - أي أن الظالم مبتدئاً أبداً بنفسه في الظلم من حيث مخالفته للقيم والقانون والشرائع.

والظاهرة الانفعالية.

فالظاهرة العقلية تقترن بمعطيات الوعي وما هو واع ويندرج ضمن دائرة الوعي أي المعقول أو العقل، أما الظاهرة الانفعالية فتقترن بما تحت الوعي أو اللاوعي في علم النفس التحليلي المعاصر. بل يمكن التحدث عن ظاهرة انفعالية واعية = معقلنة وظاهرة انفعالية لا واعية = غير معقلنة. هذا في حال ترادف مفردة وعي = شعور لا وعي = لا شعور.

2 - من الشائع أن تجمع ظاهرة ظواهر مما يربك التمييز الفلسفي الدقيق بين الموقف الظاهري في فلسفة المعرفة، والموقف الظاهراتي أي الفينومينولوجي. لذلك ربما كان من الأفضل لو يثبت الاستعمال التالي:

أ - ظاهر، ظواهر، ظواهرية، ظاهري، بالنسبة للموقف الأول الذي يرتبط مع التيار التجريبي في المعرفة خاصة التجريبية البريطانية.

ب - ظاهرة، ظاهرات، ظاهراتية، ظاهراتي، بالنسبة للموقف الفينومينولوجي المرتبط مع التيار الماهوي في المعرفة. وقد بدأ هذا الموقف من تمييز كانط بين (نومين) أي الوجود في ذاته و(فينومين) ظاهريته. لكن هذه الثنائية ارتبطت علائقياً باستدعاءات جدلية بين القطبين في دياكتيك المنظومة الهيغلية، وتطابقت ظاهراتياً في المنظومة الهوسرلية أو الفلسفة الظاهراتية، ثم انتهت إلى دلالة منهجية أي المنهج الظاهراتي عند هوسرل وهيدغر وسارتر.

ج - أما الصيغة الأقل شيوعاً ظهور، ظهورية، مثل ترجمة كتاب هيغل «فينومينولوجيا العقل» بـ «علم ظهور العقل» فانها جائزة من ناحية الشكل لكنها تحدث خللاً في مضمون الدلالة الهيغلية. لأن ظهورية مشتقة من ظهر في اللغة العربية الذي يدل على مظهر ما كان خفياً مستتراً. بينما الدلالة الهيغلية في اللغة الألمانية تعني تماماً «ظاهراتية العقل» أي ظاهراته الحاضرة عبر تجلياتها وصيرورتها العقلانية - المتعلّنة في - الوجود المعقلن. لذلك ربما كان من الأفضل تثبيت: الصيغة (أ) والصيغة (ب) منعاً للالتباس بين حدود النظريات الفلسفية.

محمد الزايد

والنظم الدينية إنما تشدد العقوبة على الظالمين ليكون العقاب هو الرادع - ولكنها جعلت هذه العقوبة في حياة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، وهو أمر يجعل العقوبة غير رادعة.

وهذا لا يمنع من أن عامة الناس إنما يعتقدون أن الظلم ينتهي دائماً إلى خراب البيوت. ونهي هذه الكلمة عن الظلم بأن الإنسانية لا تزال تختلف في حدود الظلم وأبعاده، وفي كيفية علاجه. وأن المقام هنا لا يتطلب أكثر من هذا الذي ذكرنا.

محمد أحمد خلف الله

ظَنَ

Opinion Opinion Mellen - Meinung

مصدر ظَنَ (ج) ظنون وأظانين. ومعناه: «التردد الراجع بين طرفي الاعتقاد غير الجازم»، أو الميل إلى الاعتقاد بشيء ما دون علة أو دليل (الفراصة) أو الحكم على أمر ما (الاجتهاد) مع الشعور بعدم اليقين في ذلك وإمكانية قبول هذا الاعتقاد أو الحكم لنقيضه دون يقين أيضاً.

وفي الشريعة الظن قارة يكون معناه الشك والريبة Soupçon كقولنا: انه رجل ظنون: أي شيء الظن، يشك في كل شيء. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات 12). ودين ظنون: أي دين يشك في تحصيله؛ لا يدري صاحبه إن كان سيحصل عليه أم لا. وتارة يكون معناه اليقين Certitude كقول الله تعالى: ﴿... وَظَنُوا أَنْ لَا مُلْجَأَ مِنَ اللَّهِ...﴾ (التوبة 118). ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ فيقول... إني ظننت إني ملاقي حسيبة. ﴿(الجاثية 19 - 20).﴾ ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنُظَنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (الأعراف 66). وتارة يكون معناه الوهم أو التوهم أو شبه الاعتقاد أو الاعتقاد الراجع Probable (اليقين بلا جزم) أو التوقع، كقولنا: انه يظن الخير في كل الناس. ظنه صديقاً وفياً. ظنه عليّاً. وكقول الله تعالى: ﴿إِنْ نَظُنُّ الْإِثْمَ وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِينَ﴾ (الجاثية 32). ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.

ويوردون في هذا المقام قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ، وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ...﴾. وتقف بعض الفرق الدينية ممن يبحثون مسائل الفلسفة وعلم الكلام عند أمثال هذه الآيات القرآنية: قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنَا بِظُلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾. يقفون عند تخصيص الأولى بالإرادة مع لفظ العباد. ويقفون عند صيغة المبالغة من الثانية وهي قوله تعالى: ﴿بِظُلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾.

وينتهون من هذه الوقفات إلى تقرير مسألتين مهمتين جداً: الأولى: ان كون الله لا يريد الظلم يقتضي أنه قد يريد الظلم وإن لم تتعلق به إرادته، وان كونه ليس بظلام لا ينفي عقلاً كونه ظالماً - وإن تنزه سبحانه عن ذلك.

أي أن جواز الظلم غير مستبعد عقلاً بمقتضى هذه الآيات. الثانية: أما الحقيقة الثانية فهي أنه سبحانه صاحب التصرف المطلق في كل شيء، وله أن يتصرف كيف يشاء فيما يشاء، وليس يصح أبداً أن تقاس أفعاله بمقاييس المنطق البشري.

والظلم ينهي عنه في كل الحالات، وحتى تستقيم أمور الناس ولا يظلم أحد أحداً، رأيت البشرية الاعتماد على بعض المعايير التي يتحقق بممارستها العدل، ويقدم على أساس مخالفتها الظلم.

وهذه المعايير منها المادي كالمكاييل والموازين والأقساط. ومنها المعنوي الذي يرتبط بالقيم الروحية والأخلاقية، والذي قد يتخذ له مظهراً من القواعد الشرعية، والمبادئ القانونية، والنظم الاجتماعية.

ولكن هذا الذي بلغته البشرية من وضع للمعايير لم يخلص البشرية من الظلم، وظل فيها الظالمون الذين يصدرون في أفعالهم من الهوى والغرض والمصلحة الذاتية. وهذه الأشياء قد تدفع إلى الظلم عن طريق تطفيف المكاييل والميزان - كما جاء في القرآن الكريم.

لكن الأخطر من ذلك كله هو أن الناس لا يزالون يختلفون في هذه المعايير ذاتها. ولم يتفقوا بعد على معيار أو معايير واحدة يمكن الاعتماد عليها في انقاذ البشرية من الظلم.

ونظرة في مجالات الظلم: كالظلم السياسي والظلم الاقتصادي، والظلم الاجتماعي، وما إلى ذلك - ترين أن علاج الظلم في النظام الرأسمالي غيره في النظام الاشتراكي، غيره في النظام الشيوعي وهلم جرا.

نطاق المتواترات والتجربيات والحدسيات. ويرى الغزالي ان القضايا أو المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين، نوعان: «نوع يصلح للظنيات الفقهية، ونوع لا يصلح لذلك... النوع الأول وهو الصالح للمفاهيم دون اليقنيات، وهي ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات. الصنف الأول: المشهورات مثل حكمنا بحسن... صلة الأرحام.. وحكمنا بقتل الحيوان..

الصنف الثاني: المقبولات وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها.. ولها في إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى...

«الصنف الثالث: المظنونات وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور امكان نقيضها بالبال، ولكن النفس اليها أميل، كقولنا: إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة، فإن النفس تميل اليه ميلاً يبنى عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه، والمشهورات والمقبولات اذا اعتبرت من حيث يُشعر بنقيضها في بعض الأحوال، فيجوز أن تسمى مظنونة، وكم من مشهور في بادية الرأي يورث اعتقاداً، فإن تأملته وتعقبته عاد ذلك الاذعان لقبوله ظناً أو تكذيباً كقول القائل: ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً؛ فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن الى قبوله ثم يتأمل فيتبين خلافه، وهو ان الظالم ينبغي الا ينصر بل ينبغي أن يمنع من ظلمه وينصر المظلوم عليه، وهو المراد بالحدس المعقول فيه، فإنه سئل عن ذلك، فقبل: كيف ينصر الظالم؟ فقال: نصرته ان تمنعه من ظلمه». («معياري العالم في فن المنطق»، ص 142-146). كما يميز بعض المناطق بين الإستقراء التام الذي يفيد اليقين Certitude والاستقراء الناقص الذي لا يفيد الا الظن. «الإستقراء إما تام... [ويمكن إرجاعه] الى القياس المقسم كقولنا: كل حيوان ناطق أو غير ناطق، وكل ناطق من الحيوان حساس. وكل غير ناطق من الحيوان حساس، ينتج: كل حيوان حساس، وهذا القسم يفيد اليقين؛ واما ناقص يكفي فيه تتبع أكثر الجزئيات، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان كذلك والفرس كذلك والبق كذلك، الى غير ذلك مما صادفناه من أفراد الحيوان. وهذا القسم، لا يفيد إلا الظن، إذ من الجائز أن يكون من الحيوانات التي لم تصادفها ما يحرك فكه الأعلى عند المضغ كما نسمعه في التماسح...» (الملا عبد الله، «الحاشية في المنطق»، ص 141).

والظن عند الفقهاء بالرغم من ان معناه الشك لأنه يفيد التردد أو الاشتباه في تصديق وجود الشيء أو عدم وجوده،

(البقرة 249). «الظن شك ويقين الا انه ليس بيقين عيان، انما هو يقين تدبر، فاما يقين العيان فلا يقال فيه الا علم.. والعرب تقول للرجل الضعيف أو القليل الحيلة: هو ظنون.. والظنون: الرجل السيء الظن، وقيل: السيء الظن بكل أحد (و) الرجل القليل الخير (و) المتهم في عقله. ودين ظنون: لا يدري صاحب يأخذه أم لا...» (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة: ظن). وفي شرح «الاشارات» «قد يطلق الظن بإزاء اليقين على الحكم الجازم المطابق غير المستند إلى علته، وعلى الجازم غير المطابق، وعلى غير الجازم». (عن «الكليات» لأبي البقاء، القسم الثالث، فصل الظاء).

وقد يأتي الظن بمعنى الاتهام، كقولنا: من تظن سرق دارك: أي من تهم بسرقة. والظن: التهمة، (ج) ظنن. وفي الحديث الشريف: «لا تجوز شهادة ظنين» أي متهم في دينه. وقد يأتي أيضاً بمعنى الحدس Intuition ومن هنا قولنا: «دليل المرء أو المؤمن، قلبه». وقول أحد الصوفيين:

قَدْ كَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ

فَقُظِّنَ خَيْرًا وَلَا تَسْأَلُ عَنِ الْخَبَرِ

«الحدسيات في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس. فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين، تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله.. وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف، فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات...» (التهانوي، «الكشاف»، ج 1، ص 301).

وفي المنطق، الظنيات: هي القضايا التي يحكم العقل برجحانها مع احتمال نقيضها، سواء كانت صادقة أو كاذبة. مثل: كل الأمهات محبات لأبنائهن. كل واجب يعاقب على تركه. كل سارق محتاج. كل من يطوف ليلاً أما سارق أو مجرم أو مجنون. وفي الغالب، الظنيات في المنطق التي يقوم عليها الاستدلال الجدلي، هي من القضايا الراجحة اليقين، وذلك بالنسبة الى القضايا البرهانية (اليقينية) التي يقوم عليها الاستدلال البرهاني، والقضايا السفسطائية (الكاذبة) التي يقوم عليها الاستدلال السفسطائي. والظنيات خلاف اليقنيات، تختلف بعضها عن بعض من حيث القوة أو الضعف، فبعض الظنيات أقوى من بعض. لذا يميز في الظنيات بين القضايا الظنية المشهورة والمقبولة والمتخيلة والوهمية الخ.. وعندما تكون القضايا الظنية من القضايا الراجحة اليقين، فإنها تخرج من دائرة المشهورات والمقبولات والمنخيلات، وتدخل في

يقيني يقبل ضده، وبالتالي فإن الحقيقة المتوهمة أو المظنونة مساوية لنقيضها. ولعل أفلاطون أول من ميز بوضوح بين نوعين من المعرفة: المعرفة اليقينية التي تقوم على العقل ومبدأ العلية، والمعرفة الظنية التي تقوم على الاحساس والتوهم، وهي كناية عن معرفة تخمينية نسبية. والعلم الصحيح يقوم على أساس من العقل وربط الأمور بعلمها، لا التوهم أو الإلهام أو الإحساس. مع الملاحظة بأن ديكارت 1596 - 1650 م. الذي يلقب بـ «أبو الفلسفة الحديثة» والذي

شك في كل شيء: في الحيات وفي العقليات وفي الرياضيات وفي الأحلام وفي كل شيء، حتى في وجوده، فضلاً عن وجود العالم الخارجي، لم يذهب مذهب أفلاطون في تمييزه ذلك؛ وهو لم ينتج من شكوكه وظنونه ويعبر إلى حالة اليقين، إلا بسند إلهي. وقد رأى بليزسكال 1623 - 1662 م. أن يقين القلب لا حجة عليه كما أن المعرفة العقلية لا يقين فيها، وإذن فليست معرفتنا الاظنية. كما رأى ديفيد هيوم 1711 - 1776 م. وكذلك من قبله الغزالي، أن ما نظنه أو نعتقد من وجود قوانين طبيعية تحكم الأشياء والظواهر برابط ضروري، هو: رباط العلية، إنما هو مجرد ظن ناشئ عن الاعتياد وقائم على المشاهدة والتكرار ليس إلا... لأنه ليس هنالك من ضرورات منطقية في طبيعة الأشياء أو الظواهر، تجعلها دائمة الحال على ما هي عليه. أما كانط Kant 1724 - 1804 م. صاحب الفلسفة النقدية، فإنه قد ميز بين معرفة «الشيء في ذاته» أو معرفة الباطن، وهي معرفة نسبية ظنية لأنها خارجة عن نطاق المحسوس أو الحس والتجربة؛ ومعرفة «الشيء في ظاهره» أو مظهره، (معرفة الظاهر) وهي معرفة يقينية معللة، لأنها تتناول ظواهر الشيء وما هو محسوس منه وعلاقات الظواهر بعضها ببعض. في حين أن هيغل 1770 - 1831 م. قد رأى (كهيراقلطس) أنه ليس هنالك كما يظن، من حقيقة مطلقة في كل مكان وزمان. ومع الفلسفة الحسية المادية الحديثة، أصبحت المعرفة اليقينية هي تلك التي يتطابق فيها الفكر مع الأشياء المادية وذلك بدون أي تناقض، والتي تصدق في كل مكان وزمان. وهكذا أصبحت الأحكام الظنية، مثل: «هذا شعر رائع» في ظل الفلسفات المادية والتجريبية والوضعية المنطقية الحديثة، عبارة عن أحكام معيارية Normatives أي تفضيلية، احتمالية، في مقابل الأحكام المعرفية اليقينية أو العلمية البرهانية. مع الإشارة إلى أن الفلسفة النسبية تنكر وجود حقائق مطلقة، لأن الحقيقة بنظر أصحابها، إنما هي نسبية تبعاً

إلا أنهم يلحقونه غالباً باليقين. أما عند المتكلمين، فالظن معناه تجويز كلا أمرين أحدهما أرجح من الآخر رجحاناً لا تنقبض النفس معه عن الطرف الآخر. والراجع يسمى «ظناً» والمرجوح يسمى «وهماً». وفي «التعريفات» للجرجاني، الظن: «هو الاعتقاد الراجع مع احتمال النقيض. ويستعمل في اليقين والشك.. وقيل الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان [لوجود بعض الأسباب التي تغلب على الطرف الآخر من الشك]».

والظن عند ابن سينا هو رأي في شيء ما يقبل نقيضه، بمعنى أنه يمكن أن يكون شيء ما كذلك وأن لا يكون كذلك... «والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل.. فإن لم يخطر إمكان / نقيضها بالبال وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف، بل هو معتقد. فإن قيل له: مظنون، فباشتراك الاسم، وكأنه إنما يقال ذلك لمعتقد غير حق أو غير دائم أو غير واجب الحقيقة، وما كان من المعتقدات غير حق أو غير واجب القبول وكان لا يخطر نقيضه بالبال لكنه إذا تكلف إخطاره بالبال لم يجب حينئذ أن يحمده ويقبل وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهو الذائع في البادي (أي الظاهر) وبذلك ينفصل عن المظنون (الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه)». («النجاة» د. ت. ص ص 99 - 100).

وفي الفلسفة يمكن التمييز بعامة بين مذهبين فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية: 1 - مذهب القائلين بإمكان المعرفة، وهم الذين أنكروا ادعاء الشكاكين بعدم القدرة على إدراك الحقيقة، وقالوا بإمكانية المعرفة والوصول إلى اليقين فيها، سواء عن طريق العقل (العقليون) أو عن طريق الحس (الحسيون التجريبيون) أو عن طريق الحس والعقل معاً (النقديون). 2 - مذهب المنكرين لإمكان المعرفة، وهو مذهب الشكاكين بعامة مثل: أركزيلاس 241 ق.م. كارياداس، بيرون، مونتني Montaigne الخ.. الذين قالوا بامتناع المعرفة وبعدم قدرة الإنسان على العلم، وقد استندوا في ذلك إلى خداع الحواس وعدم الثقة في أحكام العقل؛ وقالوا بأن جميع الأحكام إنما هي احتمالية، وكل منها يمكن أن يكون احتمالاً أدنى إلى الصواب من غيره، لأنه لا يوجد أي مقياس ثابت للحقائق؛ وأدى بهم ذلك إلى المناداة بالتوقف عن إصدار الأحكام على أي شيء، لأن أي حكم على أي شيء، إنما هو في النهاية كناية عن حكم ظني غير

- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، تر. محمود محمد الخضيري، ط 2، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، 1958.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المنهرس لألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- العوا، عادل، التجربة الفلسفية، دمشق، 1962.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، 1978.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي - ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
- كوليبه، أرفلد، المدخل إلى الفلسفة، تر. أبو العلا عفيفي، ط 3، القاهرة، 1955.
- هويدي، يحيى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، ط 1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1958.
- وهبه، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط 2، القاهرة، 1971.

مهدي فضل الله

للمكان والزمان والفرد الخ... والفلسفة الحديثة
Intuitionisme (شوبنهاور، برغسون) ترى أننا لا نعرف
الأشياء بواسطة العقل أو الاستدلال النظري فحسب، وإنما
نعرفها أيضاً حتى بواطنها، بواسطة الحدس (الظن،
التخمين).

مصادر ومراجع

- ابراهيم، أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف
الله أحمد، (مجمع اللغة العربية)، المعجم الوسيط، ط 2، مصر،
1972، 1973.
- ابراهيم، زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1972.
- ابراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مصر، مكتبة مصر.
- ابن سينا، النجاة، لا. ت.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة
الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط 2، الكويت،
وكالة المطبوعات، 1979.
- بوخنسكي، جوزيف، مدخل إلى الفكر الفلسفي، تر. محمود
زقزوق، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة
العربية.

1 - العالم هو مجموعة الموجودات: انه هذه الطبيعة؛ هو هذه الأشكال المتنوعة المتعددة للمادة. العالم مجمل الأشياء المادية، والظواهر، والعلائق القائمة بين تلك الأشياء، وبين تلك الظواهر. وبهذا المعنى هو ذلك العالم المادي الذي نعيش فيه، وندرسه، وتكون العلوم الطبيعية ميدان المعرفة الخاص به أي حيث المناهج التي تقطع، وتزن، وتقيس، وتكرر التجربة عند الرغبة، وتبحث عن قوانين أو عن صلات متينة عامة. ثم هناك، من جهة ثانية، العالم الإنساني الذي يقوم على العلائق بين البشر؛ وهي علائق منفردة في المجتمع والتاريخ. وعلى ذلك فإن هذا العالم علائقي، ويحمل معنى خلقياً أو عقلياً. وتكون العلوم هنا اجتماعية، انسانية، أو علوم العقل بحسب بعض التسميات، أو بالأجنيبيات هي: *Gelsteswissenschaften, Sciences de L'esprit, Sciences noologiques*. ولذا تكون المناهج مرتبطة بذلك النوع من العلوم، أو الدرجة من المعرفة التي تؤوب إلى عالم الإنسان حيث الذاتية هي، حتى اليوم، الأطفى أي حيث عالم الأحداث النفسانية. (انظر: المناهج الذاتية التوجه أي الذاتية؛ في مقابل المناهج الطبيعية والموضوعية التوجه: علي زيمور، «مذاهب علم النفس»، ص 23 - 26، 370 - 378). تقوم بين ذينك العالمين علائق جدلية. فالإنسان موجود في هذا العالم، وقبالة هذا العالم وبهذا العالم. والعالم هذا ندركه، ونتأثر به، ونسعى للتحكم فيه ما أمكن. وقد بحث الفكر الإنساني قضية العالم هذه كقضية أولى. هنا تستدعي

التيارات العديدة: المثالية بتنوعاتها، الواقعية بتعدداتها، المادية، التيارات المقرّبة أو المتدرّجة بين القطبين الكبيرين المثالية والواقعية وبمصطلحات أخرى، تُستدعى هنا افهومات ركيزية من مثل، الكائن، الواقع، العينية، الخارج، المادة، الخ. من جهة؛ ومن جهة أخرى مقابلة نلاقي: الفكر، الوعي، الذات، الذهنيات. الخ... كما تقوم بين النوعين من المناهج الدراسية لذينك العالمين، المناهج الذاتية والنزعة، علائق جدلية. وهما يتبادلان ويتفاعلان ويتكاملان، يسيران باتجاه الاقتراب الأقوى فالأقوى، داخل بنية واحدة حية.

2 - يختلف العالم *Welt, World, Monde* عن الكون *Welt all; Universe*. فالعالم هو عالم الناس، والعالم الطبيعي، وعالم العلائق القائمة بين الظواهر... أما الكون فهو أشمل إذ هو يحوي عوامل متخصصة. صحيح أن العالم مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان، إلا أننا نقول: العالم الإنساني؛ وداخل هذا العالم عنه نتحدث عن عالم الطفولة، وعالم السياسة، وعالم المعرفة، الخ... ونبحث في عالم الحيوان، وضمنه هناك عالم الطيور، وعالم الأسماك. فالعالم هنا فئة، أو جماعة، أو تجمع؛ كعالم الأعمال أو رجال العلم الذي هو مجموعتهم، أو تجمعهم، أو فئتهم.

3 - بالعلم انتقل الفكر من الكلام عن الكون المنظم إلى النظر بتنظيم الكون، والسعي لتحكيم العقل به وإخضاعه المتزايد للفكر. إن الكون المنظم *Cosmos* هو العالم ككل، الحسن الترتيب والانتظام، والانسجام. إن الكوسموس، بعبارة أخرى، هو الكون معتبراً كنسق جيد الترتيب؛ وهو أيضاً العالم، بل وأيضاً الترتيب والانتظام.

وهنا يستدعي مصطلحان: العالمية *Cosmisme* واللاعالمية *Acosmisme*، وحدة الوجود.

4 - نفس العالم: مفهوم قال به أفلاطون في «الطيمائوس»

يضع الفكر الديني العالم في منزلة دنيا . فالعالم هو الدنيا ذات المرتبة الغائية ، ودون المرتبة الجديرة ، مرتبة الألوهية ، أي العالم الدائم المستمر والحياة الخالدة . وهو ، في تلك النظرة ، ذو وظيفة تُعدُّ للعالم الثاني ، وجسر انتقال ، وأداة لمعرفة الآخرة . فالعالم « هو ما يعلم به الصانع » هو ما سوى الله تعالى من « الموجودات أي المخلوقات جوهرأ كان أو عرضاً » . (التهانوي ، « كشاف » ، مج. 2 ، ص 1053 - 1055) ، أو أنه ، بتعبير مرادف ، « هو ما يعلم به الخالق » (أبو البقاء ، « الكليات » ، القسم 3 ، ص 249) . وبذلك فهو ناقص ، لم يوجد من نفسه ، وسينتهي . هو محدث ، وعدمه ووجوده جائزان . ويقسم الفكر الديني الإسلامي ، في قطاعة التفسيري النصي ، العالمين [العوالم] إلى : عالم الجن ، وعالم الأنس ، وعالم الملائكة .

اما العالم عند فلاسفتنا فقد أخذوه كنسق منظم مؤلف من الأرض والكواكب ، وكموجود قديم لكن يتقدم عليه الله بالرتبة والزمان . وأعجبوا أو ، بكلمة أدق ، أيدوا مواقف لأفلاطون في « الطيمائوس » ، وأخرى قالها أرسطو نفسه في المنويات أو المفقودات والمنحولات ، أو قالها شراحه . وتبنوا موقفاً لبطليموس في الأفلاك وعالم ما تحت القمر ، عالم الأرض ، مما أوقعهم في اقتبال لنظرية الفيض ، وفي نظر في مشكلة الوحدة والكثرة ، الله والعالم ، الكمال والشرور . بيد أن الأقرب إلى موضوعنا هنا هو أن فلاسفتنا شددوا على التميز بين عوالم هي : عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الطبيعة . وتسدعي هنا مصطلحات أخرى لهم هي : عالم الحس ، العالم الحسي ، العالم الأرضي ، عالم الفكرة ، عالم التكوين ، عالم الكون والفساد . كما نلمح إلى نظرتهم المتفائلة لهذا العالم ، فالعالم عند ابن سينا (« الالهيات » ، ج 2 ، ص 415) ، تحركه غاية ، وله قوانين ، ومنسجم في كليته ، وينبىء عن قدرة الله ، ويسير وفق « نظام الخير » . وفرّقوا بين العالم الأكبر والعالم الأصغر (أخوان الصفا ، ج 2 ، ص 456-457) ، الأول هو عالم الموجودات ، والأصغر هو الانسان . وبين الاثنين تشابهات (الجبال هي الرأس في العالم الأصغر ، والأنهار هناك تقابل « عروق » الدم في الانسان) . ويكثر استعمال العالم الأكبر ، في المصطلح الراهن ، للإشارة الى عالم الموجودات التي تقاس طولاً بالكيلومتر ومشتقاته ، أو بالساعة ومشتقاتها ، وذلك في مقابل المصطلح الأصغر (الذرة ، النواة) حيث القياس بجزء من الملايين ، أو آلاف الملايين من الثانية أو المليمتر .

هي أول ما صنعه صانع الكون (المُخْتَرَج / ديميورجوس (Démurge) ، الذي هو إله أو كالأله أو هو ، بحسب البعض . تلك النفس للعالم (انظر : علي زعبور ، « مذاهب علم النفس » ، ص 35 - 36) . ونجد كلاماً عن « نفس العالم » عند أفلوطين ، وبعض العرفانيين .

5 - نشوء العالم والكون : في النظرية الدينية ، تم ذلك بخلق من عدم ، وبفعل صدور كلمة « كُنْ » عن الله . وتلك نظرية تقوم على الايمان بقوة الكلمة . وقد عرف الفكر العربي الإسلامي نظريات في نشوء الكون والعالم منها للمثال : نظرية الخلق الإبداعي ، ونظرية في نشوء الحياة عند ابن طفيل ، ونظرية تقيم علائق تدرجية بين الكائنات (اخوان الصفا مثلاً) . أما في الفكر الحديث فنعرف نظريات كثيرة تصنف بسرعة إلى نظريات : لايبنتز ، نظرية ديكرات وكانط ولابلاس ، النظرية الكوارثية ، النظرية السديمية ، وغيرها (انظر : كوسموغونيا = نشوء الكون ، الشكوكيات) .

6 - العالم هو « مجموع الأجسام الطبيعية كلها » . (ابن سينا ، كتاب « الحدود » ، ص 28) ، (الغزالي ، « معيار العلم » ، ص 221) ، وهو أيضاً : « جملة موجودات متجانسة » كقولهم عالم الطبيعة ، وعالم النفس ، وعالم العقل . (ابن سينا ، نفسه ، ص 28) . وفي الفكر العربي الإسلامي ، نستطيع القول إن أسلافنا فهموا العالم على أنه الجزء المعلوم من الدنيا ، العالم الأرضي . وبذلك فهو « الأرض ومن عليها » ، ويوضع إزاء العالم الآخر ، العالم الثاني ، العالم الأقرب إلى الألوهية . وهنا تُستدعى مصطلحات أساسية عرفها الفكر العربي الإسلامي ، فمنها : أ - عالم الملك : وهو ، أيضاً ، عالم الشهادة ، وعالم المعرفة بالحس والمشاهدة الحسية . هنا العالم الحسي ، عالم الأعيان أو العينية ، عالم الخلق وحيث تلقى التغير ، والنقص ، والشر ، والفساد . المُلْك ، يقول ابن عربي (« المصطلحات » ، ص 119) ، وهو عالم الشهادة . ب - عالم الملكوت : وهو أيضاً ، عالم الغيب ، العالم الأرفع والذي نعجز عن « شهوده » . إنه عالم الجبروت ، عالم السماوات . وعالم الأفكار ، عالم المعاني ، عالم المثل ، يوضع في مقابل عالم المحسوس ، وكذلك فإن هناك تقابلاً بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات ، ونلقى الموازنة والمقارنة بين عوالم الملك والمحسوس والشهادة على صعيد عوالم الملكوت والجبروت والمعقول والغيب ، من جهة أخرى (الكاشي ، « اصطلاحات » ، ص 67 ، 88 - 89 . ومادة : عوالم اللبس ، ص 126-127) .

من الاحداثيات الزمانية والمكانية لمجموع من الظواهر.
(«لاند»، مادة: كون).

العالم هو مجموع الموجودات. لكن ما هي الموجودات؟
هنا نعود إلى عبقرية اللغة العربية، ونطلق من الجذر وجد.
الموجود هو المعلوم أو المعروف؛ أما الجانب الثاني لكلمة
موجود فهو ما هو قائم فعلاً في الخارج، ما هو في الأعيان.
وإذن فالموجودات هي الأشياء الماثلة في الأذهان أي المعلوم
بها، والأشياء العينية أي الأجسام والظواهر والعلائق. ذاك هو
معنى العالم الذي هو مجموع الموجودات. ويبقى أن نقول
بوجوب التنبه إلى التمايز الدقيق بين الوجود والكون والعالم
والشيء والعين والواقع، انطلاقاً من التحليل اللغوي واكتناه
البنية اللغوية. يعيدنا ذلك، في النهاية، إلى أن العالم هو العالم
الحسي وعالم الانسان؛ وأن الكون هو أوسع لأنه يشمل
المعلوم (العالم)، وأيضاً الكائنات الأخرى اللامعروفة بعد
والتي ستوجد أو كانت وستكون.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، كتاب الحدود، نشرة جواشون، القاهرة، المعهد الفرنسي
للآثار الشرقية، 1963.
- ابن سينا، السماء والعالم، الكون والفساد، القاهرة، دار الكاتب
العربي، 1969.
- ابن سينا، النجاة بالقاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ط 2، 1938.
- أرسطو، في السماء والآثار العلوية، الترجمة العربية القديمة، نشرة
بدوي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 1، 1961.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة عبد البديع وحسين،
القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، 1963 وما بعد، نشرة
كلكتوتا، مجلد 2، 1862.
- الجرجاني، كتاب التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1،
1306 هـ، مطبوع معه، ابن عربي، المصطلحات الصوفية.
- روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، بيروت، دار
الطليلة، ط 2، 1980.
- زيمور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 3،
1981.
- الكاشي، اصطلاحات الصوفية، نشرة كلكتوتا، الهند، 1845.
- Gusdorf, G., Traité de métaphysique paris, Aican, 1956.
- Lalande A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.
- The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5, Macmillan, and Free
press, N.Y., 1972.

علي زيمور

7 - أوجد الصوفيون «البرزخ»، وهو «العالم المشهود بين
عالم المعاني المجردة والأجسام المادية». (الجرجاني، 20؛
التهانوي، 1، ص 163، عمود 1 و2). فهنا يقول الصوفي أنه
ينتقل من عالم الملك، عالم «كل ما سوى الله من
الموجودات»، إلى عالم الملكوت حيث الصوفية، بحسب
اعتقاد الغزالي، «في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح
الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد»
(«المنقذ»، نشرة جبر، ص 39؛ نشرة صليباوعباد،
ص 107). ثم أن الصوفي يوحد بين العالمين لا عبر شهوده
البرزخ فقط، بل وأيضاً في أخذه للعالم في جانبه المشهود
الحسي، والذي لا يصح شهوده «على أنه عالم الصوفي».
وهكذا ينتقل الصوفي إلى العالم الثاني ساعة يرغب، وأتى
شاء، بفرح وتفاؤل. لقد حلّ الازدواجية. ثم أن الوجد، وفي
الجذبة، آتات ينتقل فيها الصوفي إلى العالم الثاني ثم يعود إلى
واقعه.

8 - النظرة العامة إلى العالم (Weltanschauung) مصطلح
حديث الزمن أعجبت به، وأبقت عليه مدة بلفظه الألماني،
الثقافة الفلسفية للانسان اليوم أو «الذمة الفلسفية العالمية».
وذلك النظر الشمال للكون والعالم والانسان، ذلك النظر العام
للعالم World Outlook: Vision générale du monde هو
نق الأفكار والمواقف والمفاهيم عن العالم. ولذلك فإن
المجمل لتلك الآراء، منسقة أو غير ممزوجة، في شتى
المجالات السياسية والجمالية والأخلاقية وما إليها، يقترب
جداً من مفهوم الفلسفة. وهكذا فإن النظرة العامة للعالم
تبحث في المجال عنه الذي هو الفلسفة، والأفكارية
(الايديولوجيا)، وعلاقة الفكر بالوجود الاجتماعي.

9 - لأسباب بيانية قد تستعمل في العربية «عالم
الخطاب». بدل «كون الخطاب» Universe of Discourse
Univers du Discours ويعني بذلك مجموع العناصر في
حكم أو في برهان. وهنا أيضاً فإن عالم، بمعنى كون، يطلق
على مجموع الافتراضات، أو الأفكار، أو الفئات، في
مشكلة، أو في حكم، أو قضية.

وكذلك قد يستعمل في العربية، ولأسباب لفظية بيانية،
كلمة «عالم» عوضاً عن «كون» للدلالة على كون
Universe في النظرية النسبية. هنا يكون العالم (أي الكون)
يدل على مجموع الظواهر المتميزة باحداثياتها الزمانية
والمكانية من حيث أن تلك الاحداثيات مأخوذة على أنها
متزامنة أو، بتعبير آخر، أن الكون، هنا، هو النسق المؤلف

Vain
Vain
Vanus

الكلمة الي الالمانى مارتن هيدغر الذي أطلقها على الايمان المسيحي، ثم اتخذت كل بعدها الوجودي مع الفرنسيين. ان كانت تجربة العبث لم تأخذ كل أهميتها الا مع الفكر الوجودي، فإنها في الواقع قديمة جداً في التجربة الفلسفية والإنسانية. ففي الفكر القديم تكلم الابقوريون عن الآلهة التي تدير ظهرها لما يجري للناس، إذ إن أمامها أعمالاً أهم من الاهتمام بالبشر والعناية بمصيرهم. أما الشعراء فقد عبر العديد منهم عن تجربة العبث، تجربة اللامعنى الكامل للحياة؛ فشكسبير مثلاً يقول في مسرحية مكبث: «الحياة قصة يرويها معتوه، مليئة بالضجيج والغضب وتخلو من كل معنى». تجربة العبث لم تبق على الصعيد الفكري فحسب. فبفض النظر عن كون سارتر وكامو من كبار الأدباء فإن هذا التيار الفكري كان في الخمسينات وفي فرنسا، وراء ما سمي بمسرح العبث. مثل هذا المسرح ثلاثة من الأدباء يكتبون بالفرنسية وإن لم يكن بينهم سوى فرنسي واحد وهم صموئيل بيكيت، ويوجين يونيسكو وجان جينيه.

مصادر ومراجع

- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.
- كامو، ألبر، الانسان المتمرّد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1980، طبعة ثانية.

- Sartre, Jean Paul, La Nausée, Ed., Gallimard, Paris, 1938.
- Camus, Albert, Le Mythe de Sisyphe, Ed., Gallimard, Paris, 1943.

جورج زبنتي

عَدْل

Justice
Justice
Gerechtigkeit

العدل في أصله اللغوي هو: المماثلة والمساواة، وفي هذا يتفق اللغويون جميعاً.

والأصل اللغوي مستمد من حياة البداوة، فقد كان البدو في رحلات متتابعة بحثاً عن الماء والكلأ، وكانوا حين يرحلون يعدون أمتعة البيت، ويحزمونها من أجل حملها على الجمال. وكانوا يقسمونها أقساماً متساوية يسمونها بالأعدال

لقد اتخذت هذه الكلمة بعداً مهماً مع الوجوديين الفرنسيين والألمان في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأخيرة والتي تلتها مباشرة، وهي تعني خلو الحياة من أي معنى، وعدم خضوع الوجود لقوانين عقلية ولقواعد ثابتة. بين طموحات الإنسان وواقع الحياة ليس هناك أي انسجام. ولقد جعل سارتر، في روايته «الغثيان» المنشورة سنة 1938، اكتشاف تجربة العبث، أي عدم مقدرة العقل على تفسير الوجود، المحور الرئيسي. الوجود ليس بدائرة هندسية أو مربع نستطيع فهمه وتفسيره بالتحديد الذي نعطيه إياه، الإنسان موجود في عالم معاد لم يختره وهو فيه دون معين أو نصير، ومن هنا كان المخرج في نظره سارتر في كتابه «الوجود والعدم» في تحمل الحرية الكاملة المطلقة الملقاة على عاتق الإنسان دون أن يتذرع بأي عذر، بأن يتخطى ذاته باستمرار. ولقد كانت تجربة العبث التجربة الأولى في كل مؤلفات ألبر كامو المسرحية والروائية والفكرية، وأمام «اللامبر»، أمام كل المآسي التي يعرفها الإنسان وينحملها ولا يمكن أن يقبلها العقل أو يعزي ذاته بايجاد معنى خفي لها، نادى كامو بالتمرد كحل لتخطي تجربة العبث هذه، في حين ان غرييل مارسيل، الوجودي المسيحي رأى في تجربة العبث رمزاً للمسر الأساسي للحياة.

ان ما يقوله غرييل مارسيل يؤكد الصلة القائمة بين مفهوم العبث وما درج الفلاسفة المؤمنون على تسميته بالسر أو أسرار الكون والحياة والإرادة الخفية للخالق وللحكمة الإلهية التي لا يسبر غورها؛ فالواقع أن كلمة عبث هي الوجه الملحد للكلمة سر. لذا فليس من المستغرب أن تكون جذور تجربة العبث جذورا دينية. فالواقع ان أول من استعملها في العصر الحديث كان الفيلسوف الدنمركي سورين كيركغارد الذي ثار على الهبغلية التي تدعي القدرة على عقلنة كل التجربة الإنسانية؛ فقد أكد ان المسيحية هي عبث لأنه ليس من انسان يستطيع أن يدعي تبرير مبادئها عقلاً، ومن هنا يظل الإيمان خارج الأطر الضيقة التي يرسمها العقل. ومن كيركغارد انتقلت

« إن العدل من المعاني الدقيقة التي يشبه الحد الأوسط فيها بما يقاربه من طرفي الإفراط والتفريط... »

ولا يسهل الوقوف على حده، والاحاطة بجزئياته - ولا سيما الجزئيات المتعلقة بوجودانات النفس كالحب والكراهة، وما يترتب عليهما من الأعمال... »

فلما أطلق في اشتراط العدل، اقتضى ذلك الاطلاق، أن يفكر أهل الدين، والورع، والحرص على اقامة حدود الله وأحكامه، في ماهية العدل وجزئياته، وتبينوها... »

وهكذا نجد المفسرين من قدامى ومحدثين يدركون أن معنى العدل لم يحدد التحديد الدقيق - بل هم قد ألقوا بواجب هذا التحديد على عاتق غيرهم.

وقد نرى في أقوالهم التي ذكروها في مواضع شتى من تفسيرهم بعض التعريفات التي جاءت هي الأخرى في صيغة العموم من مثل أقوالهم:

العدل: اعطاء كل ذي حق حقه.

العدل: عبارة عن إيصال الحق الى صاحبه من أقرب الطرق اليه.

وهم يرجعون في بعض الأحيان الى المعنى اللغوي ويقولون: ان العدل في الحكم بين الناس هو تحري المساواة والمماثلة بين الخصمين بآلاً يرجح أحدهم على الآخر بشيء قط - بل يجعلهما الحكم سواء كالعادلين على ظهر البعير.... انه من هنا نراهم يذهبون الى تحديد الأمور التي يجب ان تقوم عليها المساواة.

يقولون: ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصمين في خمسة أشياء: في الدخول عليه، وفي الجلوس بين يديه، وفي الاقبال عليهما، وفي الاستماع منهما، وفي الحكم عليهما.

وواضح ان المساواة هنا انما هي مساواة في التعامل مع المتنازعين - وليست هي العدل. ان العدل انما يكون في تطبيق الحكم الشرعي أو النص القانوني، أو العرف والعادة، عليهما. ولا يكون ذلك إلا بعد سماع الشهود، والأدلة التي يقدمها كل واحد من المتخاصمين..

ثم ان منهم من يشير الى اثر العوامل النفسية في هذا الموقف، ويرى أنها مما لا يمكن تفاديه. وهذا انما يعني ان تحقيق العدل ليس من الامور اليسيرة. ويستوي في ذلك ان يكون الموقف مع الزوجتين او مع الخصمين المتنازعين.

انهم يقولون: والمأخوذ به: التسوية بينهما في الأفعال دون القلب، فإن كان يميل الى أحدهما ويجب ان يغلب بحجته الآخر، فلا شيء عليه - لأنه لا يمكن التحرز عنه.

لتكون متعادلة على جنبي البعير أو الجميل. ومن هنا جاء: عادلته بين الشيتين - أي سويت بينهما. ومن هنا أيضاً جاءت تسمية العيرتين بالعديلتين من حيث أنهما تتعادلان على جنبي البعير.

وظل هذا المعنى اللغوي الأصيل موجوداً في العدل عند الذين فسروا القرآن الكريم بعد أن جاء الاسلام، وجعل من الأمة العربية أمة تسعى في سبيل العدل ما دام الاسلام قد دعا اليه، وحضاً عليه، وقال: ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.

ولكن امتداد التاريخ العربي منذ جاء الاسلام الى اليوم، وامتداد الارض العربية، واتساعها فيما بين الخليج والمحيط، أضاف أبعاداً جديدة للمماثلة والمساواة، جعل رجال الفكر الديني الاسلامي أنفسهم يجتهدون في وضع تعريف للعدل، ويعجزون في الوقت ذاته عن تقديم هذا التعريف في صيغة نهائية، أو في صيغة جامعة مائة كما يقول المناطقة.

والقرآن الكريم عندما استخدم كلمة العدل جاء بها كلمة عامة أكثر مما جاء بها كلمة متخصصة إنه لم يختص إلا في موقفين تقريباً: الأول منهما عند حديثه عن الأمانات والحكم بالعدل، والثاني عندما عرض للحياة الزوجية التي يتخذ الزوج فيها أكثر من زوجة.

ولنتوقف قليلاً مع القرآن الكريم، ومع أقوال المفسرين، لننتب إلى أي حد يمكن أن تتحقق المساواة العادلة بين البشر - فضلاً عن المتخاصمين المتنازعين، والزوجتين وأكثر تحت رجل واحد.

أولاً: يقول الله تعالى: ﴿ان الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى أهلها، واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾. ثانياً: يقول الله تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم...﴾.

ويقول في موضع آخر متعلق بقضية التعدد هذه ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم...﴾.

ثالثاً: الصيغة العامة للعدل من مثل قوله تعالى: ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان...﴾.

﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى...﴾.

ويقول المفسرون للقرآن الكريم عن معنى العدل في هذه الآيات جميعها:

ان الله سبحانه وتعالى لم يذكر لنا حدة العدل ولا تفسيره. ويقول الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تفسيره الذي جمعه تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا في «المنار» ما يلي:

على أنفسهم، ويشترون عدد القتال وأدواته من ماله الخاص .
ثم مضى الزمن، وتطورت الحضارة، وأصبح هناك جند
محترفون، وأصبحت هناك أدوات للقتال يعجز الجند
المقاتل عن شرائها من ماله الخاص من مثل قاذفات القنابل
والصواريخ عابرة القارات، والدبابات وما إلى ذلك .

إن الدولة هي التي تشتري هذه الأشياء اليوم، وقد أصبح
من حقها هي أن تأخذ الغنائم وأن توقف العمل بآية الغنائم .
وتبع ذلك أيضاً التوقف عن أخذ السبايا وأخذ الأسرى عبيداً ،
وما إلى ذلك .

أي أن الحكم الشرعي الذي كان عدلاً فيما مضى، قد
أصبح بفعل الزمن غير عادل، وتوقف العمل به .
على أن مسألة صعوبة تحقيق العدل لا تتوقف عند هذا
الحد، وإنما تتجاوزها إلى اختلاف الناس أنفسهم حول الأساس
الذي يجب أن يقوم أو ينبني عليه العدل .

إن النظم الاجتماعية مختلفة اليوم حول الأساس الذي
ينبني عليه العدل . فالدول الرأسمالية لها تصور خاص بها عن
هذا الأساس، وكذلك الدول الشيوعية والدول الاشتراكية . بل
إن كل مجموعة من هذه الدول تختلف فيما بينها . فليس
هناك مثلاً تصور واحد عند الدول الاشتراكية .

وفي الفكر الاسلامي قامت صعوبة أخرى تدور حول عدل
الله والأساس الذي ينبني عليه .

قامت هذه الصعوبة من اعتقادهم بأن الله خالق أفعال
الانسان . وأن الانسان في هذه الحياة الدنيا مُسَيَّرٌ، لا مُخَيَّرٌ،
وإذن فكيف يحاسبه الله، وهل في ذلك عدل ؟
لقد ذهب بعض المفكرين إلى أن الانسان هو خالق
أفعاله، وأنه حر مختار فيما يقوم من فعل، من هنا يكون
حسابه حقاً وعدلاً .

أما الفريق الذي يرى غير هذا الرأي فقد انتهى إلى أن الله
ليس كغيره من البشر، وأنه مطلق التصرف ولا يقاس تصرفه
بمنطق البشر، وإن من حقه هو - وليس من حق غيره - أن
يتصرف فيما يشاء كيف يشاء .

ويجدر بنا بعد أن بلغنا هذه الغاية من الحديث عن العدل،
وبعد أن عرفنا أن المجتمعات الحديثة تختلف فيما بينها حول
الصيغ والأسس في العدل، وإن البشرية اليوم تنادي بتحقيق
ألوان من العدل من مثل: العدل الاقتصادي والعدل السياسي
والعدل الاجتماعي، والعدل الثقافي وما إلى ذلك، إن نبين
موقف الاسلام من هذه الألوان من العدل .

يدعو الاسلام إلى تحقيق المجتمع العادل - وذلك هو

وهذا الموقف الذي يكشف عن هذه الصعوبة في تحقيق
العدل ينقلنا إلى صعوبة أخرى قامت على أساس من اجتهاد
البشرية في وضع معايير يعتمد عليها في تحقيق العدل .
لقد توصلت البشرية إلى مجموعتين من المعايير: معايير
مادية، وأخرى معنوية، قد يتحقق بهما العدل .

والمجموعة الاولى، تتمثل في المكاييل، والموازين،
والاقساط وما إلى ذلك .

والمجموعة الثانية، تتمثل في الاحكام الشرعية، وفي
القوانين المدنية، وفي الاعراف، وما إلى ذلك من قيم روحية
وأخلاق ومبادئ انسانية .

لكن هذا كله لم يحقق العدل، ولن يحققه ما لم تكن
هناك تربية خاصة بإنتاج الانسان العادل .

إن الناس لا يزالون يعملون على تلبية مصالحهم الذاتية
أكثر من عملهم في سبيل تحقيق العدل . إن الهوى والغرض هو
الدافع عندهم لكل عمل في كل موقف، ولا يزالون أبدأ
بمعنى الآية القرآنية الكريمة: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم
لفسدت السموات والأرض، ومن فيهن...﴾ .

لا يزال الناس منصرفين عن العدل الذي لا يحقق لهم
مصلحة ولا يجلب لهم نفعاً، ولا يزالون يجرون وراء الأرباح
والمكاسب، عن طريق الغش التجاري أو الصناعي أو ما إلى
ذلك . ومن هنا كان في الماضي قيام المحتسب، وكان في
الحاضر التسعير الجبري، وكان الموقف من الغش .

وإلى جانب ذلك ما يعتور الجانب المعنوي من تغيير في
القوانين والعادات، ومن توقف عن العمل لبعض الأحكام
الشرعية - الأمر الذي ينقل الصعوبة إلى ميدان آخر . هو:
تغيير الأساس ذاته، وتغيير في سبيل شيء ما .

والأمر فيما يخص القوانين والاعراف واضح، فواضعوها
هم الناس، ومن يملك حق الوضع يملك حق التغيير .

إن الأمر الذي يحتاج إلى شرح هنا هو التوقف عن أعمال
حكم شرعي نزل به الوحي وجاء من عند الله .

والمثل الذي سوف أضربه هو التوقف الذي لم يكن من
عمل الناس وإنما كان بفعل الزمن والتطور الحضاري .

لقد كان العدل بالنسبة للجند المقاتلين على أيام النبي عليه
السلام وصدر الاسلام، أن يأخذ الجند أربعة أخماس الغنيمة،
ويأخذ النبي عليه السلام الخمس الباقي للإنفاق منه على
اليتامى والمساكين ومن البهم ممن نصّت عليهم آية الغنائم من
سورة الأنفال .

وكان الأساس في ذلك هو أن الجند المقاتلين ينفقون

عَدَم

Néant

Non-Being

Nichts-Nichtseiendes

العدم: ضد الوجود: فان كان مطلقاً فهو لا يضاف الى شيء.

أولاً: وقد حدد ابن سينا معنى العدم المطلق بقوله: «البالغ في النقص غاية، فهو المنتهي الى مطلق العدم، فبالحري ان يطلق عليه معنى العدم المطلق».

اما العدم الإضافي او المقيّد، فهو المضاف الى شيء. نحو قولنا: عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وعدم التأثير. وقد عالج الشيخ الرئيس مقولة العدم المقيّد على نحو نسبي بقوله: «وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الاطلاق، ولا معدومة على الاطلاق، بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة».

بمعنى آخر، لا يوجد عدم مطلق، كما لا يوجد وجود مطلق، بل عدم مضاف، إذا كان العدم عدماً لشيء. وثمة احتمالان:

1 - إما أن يكون العدم «سابقاً» وهو المتقدم على وجود الممكن.

2 - وأما أن يكون «لاحقاً» وهو الذي يكون بعد وجوده. وقد فسّر ابن سينا هذين الاحتمالين بقوله:

«... واعلم ان الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: أ - عدم سبق.

ب - ووجود في الحال» (ابن سينا، «النجاة»، ص 347).

ولكن العدم المحض لا يوصف بصفة القدم او الحدوث، كما لا يوصف بكونه شاهداً وغائباً. ثانياً: قالت المعتزلة:

إن العدم ذات ما، الا انهم جعلوا هذه الذات متعربة عن صفة الوجود قبل كون العالم.

وقد وضع أبو الحسين الخياط (المتوفى 300 هـ) مقدمات نظرية المعدم من واقع الأصل العقائدي الأول (التوحيد) التي يقرر فيها: ان موضوع العلم الإلهي قديم، ولما كان الله يعلم الأشياء قبل وجودها، لزم ان تكون هذه الأشياء، أشياء قبل تعيّنّها.

الذي يفهم من قوله تعالى: ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون...﴾.

وهذه الآية تجعل من قيام المجتمع العادل الذي يقضي فيه على الظلم، ويتحقق فيه العدل، واجباً دينياً يقوم به الحاكم والمحكوم على حد سواء.

وقد كان الرسول عليه السلام يتولى هذه المهمة، وكان يتولاها من بعده الخلفاء - ولكن ذلك لا يعني ابداً ان الاسلام قد حقق المجتمع العادل. فقد كانت ولا تزال هناك صعوبات تحول دون ذلك.

والقرآن الكريم يشير في بعض آياته الى أن الناس قد يقفون من الذي يطالبهم بتحقيق العدل موقفاً عدائياً ينتهي في بعض الحالات بالقتل.

يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله، ويقتلون النبيين بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فيشّروهم بعذاب أليم...﴾.

القضية ليست يسيرة - ولكن نرى حلها في الاسلام على الوجه التالي:

إن القرآن الكريم لم يحدد صيغة بعينها للعدل، وترك تحديد هذه الصيغة لأولي الأمر من أهل الحل والعقد ورجال الثورى، وهؤلاء يستطيعون اختيار الصيغة أو الصغ التي تلائم المجتمعات العربية والاسلامية في أيامنا هذه.

يفعلون ذلك في كل مجال من مجالات الحياة تقريباً. وهنا ملحوظة لا بد من ذكرها هي ان القانون الاسلامي قانون يتساوى فيه المسلمون جميعاً من حيث العدل، ولا يفرق بين الناس بسبب الجنس واللغة، وحتى الدين. ﴿ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا. عدلوا هو أقرب للتقوى...﴾.

والمساواة لا تكون في الخير فقط فإنما تكون في الشر أيضاً. فيقول الله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ ويقول أيضاً: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾.

والناس لا يزالون يقولون: المساواة في الظلم عدل.

محمد أحمد خلف الله

وقد وجهت الى تفسير الخياط، انتقادات كثيرة من داخل منظمة الاعتزال ذاتها، فقد نفى أبو القاسم الكعبي (المتوفى 319 هـ.) أن يكون المعدوم ذاتاً في عدمه.

وأنكر ابو الهذيل العلاف ممثل معتزلة البصرة في زمانه صفة الذاتية للمعدوم، واعتبر الاقرار بشيئة المعدوم يقضي الى تصور ثانٍ في القديم، لأن تصور حقائق الأشياء وأحكامها انما يثبت في عقولنا قبل وجودها.

واذا كانت نظرية المعدوم كما عرضها الخياط قد أثارت مثل هذه الاعتراضات في صفوف الاعتزال، فإنها رفضت من قبل «الأتباعين» رفضاً قاطعاً.

فقد حاولت السلفية بعموم تياراتها التقليدية العمل على اسقاط نظرية المعدوم، لأن تفسيرها في رأيهم يؤدي الى القول «بقَدَم العالم». ذلك انهم فهموا تفسير الخياط وقوله بشيئة المعدوم على أساس القول بقَدَم الأجسام وبالتالي الإقرار بقَدَم العالم.

ثالثاً: فيما تبديء نظرية المعدوم تفسيرها بتقرير: «ان الأشياء أشياء قبل كونها» لأن الله حين يمنح الأشياء صفتها الوجودية، فإنه لم يضيف اليها جديداً سوى صفة «التحقق أو الوجود».. لأن معرفته بها، هي معرفة قبلية Apriori.

وارتباطاً برؤية الاعتزال التجريدية للصفات الإلهية، «ليس كمثله شيء»، وانه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجساماً وأعراضها، «فالجسم جسم قبل كونه، ومؤلف قبل كونه، فلان الله هو الذي خلق الأشياء لكانت ماهيتها مماثلة لماهيتها، الأمر الذي جعل الخياط يتفادى الصعوبات التي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الأشياء، فقدّم نظرية المعدوم التي انتهت نتائجها الى القول بأن الله لم يخلق الأشياء، بقدر ما أضنى عليها صفاتها العينية الوجودية».

رابعاً: وللمعدم عند كانط Kant عدة معانٍ :

- 1 - يطلق على كل تصور أجوف ليس له موضوع حقيقي كتصور الشيء بذاته.
- 2 - ويقال على غياب احدى الكيفيات المحددة، نحو البرودة والظل الخ...
- 3 - ويلفظ على صورة الحدس التي ليس لها جوهر يسمح بتمثل هذه الصورة كالمكان والزمان.

4 - يستخدم في كل تصور متناقض، كالدائرة المربعة. خامساً: وبدا لبعض الفلاسفة ومنهم برغون ان تصور اللاوجود الكلي ينطوي على تناقض؛ اذ ان معنى العدم المطلق معنى متهافت، وهو يهدم نفسه بنفسه، لأنه اذا كان حذف الشيء يوجب استبدال غيره به، وكان لا يمكن تصور «غياب» الشيء الا اذا أمكن تصور «حضور» شيء آخر مكانه. وكان معنى الحذف هو «الابدال»، فإن فكرة حذف كل شيء ليست سوى فكرة متناقضة، كفكرة الدائرة المربعة، ذلك ان تصور عدم الشيء اغنى من تصور وجوده لأنه يتضمن فكرة الوجود، وفكرة انتفاء الوجود ايضاً. سادساً: واعتبر «هيجل» العدم مساوياً للوجود في المعنى، فيما حمل العدم في الأدبيات الوجودية المعاصرة رؤى فلسفية أخرى:

فقد اعتبر كارل ياسبرز العدم عنوان الوجود. وقول هيدغر: ان العدم يتجلى على هيئة حضور تارة وعلى هيئة غياب تارة أخرى. فيما يرى جان بول سارتر: ان العدم متأخر عن الوجود وهو يتبعه دائماً.

ويؤكد سارتر في كتابه «الوجود والعدم»: ان لمفهوم العدم صفة مصطنعة، لأنه لا معنى له، الا من جهة ما هو نفي شيء، او فقدان شيء. ومعنى ذلك: انه لا وجود للمعدم بذاته، انما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء. فكأن العدم لا يجيء الى العالم إلا بطريق الانسان.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الاشارات والتهنئات، ط. القاهرة، 1326 هـ.
- ابن سينا، النجاة، ط. القاهرة، 1373 هـ.
- الخياط، ابو الحسين، الانتصار، ط. مصر الأولى، 1925، بتحقيق ينيبرج.
- الراوي، عبد الستار عز الدين، العقل والحريية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، جامعة الاسكندرية، رسالة دكتوراه، 1977.
- الراوي، عبد الستار عز الدين، معتزلة بغداد، دراسة فلسفية.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط. بيروت الأولى، ج. ثانٍ.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ط. مصر الأولى، 1965، تحقيق عبد الكريم عثمان.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المختصر في أصول الدين، ط. مصر الأولى، 1971، تحقيق محمد حمارة، رسائل العدل والتوحيد، ج. ثانٍ.

- النيسابوري، مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين، مخطوط، نسخة، مكتبة برلين الغربية، ألمانيا الاتحادية.
- النيسابوري، مسائل الخلاف في الأصول، مخطوط، المكتبة المتوكلية، صنعاء، مصر في الجامعة العربية، رقم 145.
- كرم، يوسف وآخرون، المعجم الفلسفي، ط. مصر الأولى، 1966.

عبد الستار عز الدين الراوي

عَدَمُ تَنَاقُضٍ

Non - contradiction
Non - contradiction
Nichtwidersprechend

بالنسبة إلى النسق الأكسيومي، أي النسق القائم على المسلمات، يطلق عليه صفة عدم التناقض، إذا استحال فيه البرهان على صيغة ما ونقيض هذه الصيغة معاً. ويقول دقيق حيث الرمز « \vdash » يشير إلى البرهان، أعني الاستنباط من نسق من المسلمات « \vdash » إلى سلب القضية:

تعريف 1: النسق « \vdash » هو خال من التناقض، فقط إن لم توجد صيغة « ϕ »، بحيث أن « $\phi \vdash \vdash$ ».

هذا التعريف الذي يعتمد فقط على مفهوم الاستنباط (راجع المنطق الحديث) يختص بالمبنى وحده، ولذلك يسمى بعدم التناقض المبني Syntactical أو أيضاً بالتماسك Consistency.

نظراً للعلاقة المقدرة بين المبنى والمعنى، ثمة تعريف لعدم التناقض يعتمد على مفهوم الصحة. ويخص لذلك باسم «عدم التناقض الدلالي» Non-contradiction sémantique. أو أيضاً باسم «سلامة» النسق Soundness. يكون النسق خالياً من التناقض من وجهة النظر هذه، إذا كانت كل صيغة قابلة للبرهان هي صيغة صحيحة بالرموز:

إذا « $\vdash \phi \vdash$ ».

حيث « \models » يشير إلى صحة الصيغة التي تعقبه.

فيما يخص كلاً من جزئي المنطق اللذين عرضناهما أعني منطق القضايا ومنطق المحمولات ليس من العسير أن نبرهن على أنهما يتمتعان بعدم التناقض المبني والدلالي معاً.

للبرهان على عدم التناقض الدلالي، يكفي أن نتحقق أن المسلمات الموضوعية كلها صحيحة، وأن القواعد التي تتم بواسطتها عملية الاستنتاج لا تسمح إلا باستخراج صيغ

صحيحة من الصيغ الصحيحة. فهكذا مثلاً، يتم لنا ذلك في منطق القضايا بإقامة جداول صدق للمسلمات وتقييم القاعدة الوحيدة التي تنص على استخراج « ψ » من « $\phi \vdash \psi$ ».

أما صفة عدم التناقض المبني، فتلزم مباشرة عن عدم التناقض الدلالي. لأنه، إذا جاز أن تكون « $\vdash \phi \vdash$ » لوجب وفقاً للبرهان السابق أن تكون « $\vdash \phi \vdash$ »، أي أن قيم « ϕ » كلها صادقة وكذلك قيم « $\vdash \phi$ ». لكن هذا محال، لأن رابط السلب يغير القيم. وبالتالي فافتراض « $\vdash \phi \vdash$ » هو باطل.

عادل فاخوري

عُدْوَان

Aggression
Aggression
Aggression

تصطدم كل محاولة لتحديد «العدوان» أو «العُدوانية» بصعوبة أساسية وهي غموض هذا المفهوم. وتشير دنيز فان كانينغيم Denise Van Caneghem إلى هذه الصعوبة وتعتبر «العدوانية» مفهوماً فارغاً «لم يكسب دلالة إلا بطريقة تدريجية». وقد تشير العبارة إلى أنماط مختلفة ومتنوعة من السلوك. فالعدوانية حسب فان كانينغيم قد توجه نحو الذات أو نحو الآخرين.... كما قد تخضع لعملية تسام... أو توظف في عمل مفيد اجتماعياً.

ويعود غموض هذا المفهوم، في رأينا، إلى تعدد النظريات النفسانية التي تناولت ظاهرة العدوانية، هذه النظريات التي انطلقت ضمناً من السؤال الفلسفي التالي: هل الإنسان طيب بطبعه؟ أم أنه شرير بالفطرة؟ واستناداً إلى الإجابة التي يعطيها علماء النفس على هذا السؤال يمكن التمييز بين النظريات التي قالت بفطرية العدوان، وتلك التي اعتبرتها ظاهرة مكتسبة.

فالنظريات النفس - فيزيولوجية تقول بفطرية العدوان. حتى أن هناك، حسب هذه النظريات قاعدة بيولوجية أو عصبية للعدوانية. ويرى انطونيني Antonini أن «العدوانية تبرز مع ظهور الخلايا الأولى. إذ إن حاجتها - أي حاجة الخلايا - إلى الطعام والتبادل تدفعها إلى البلعمة phagocytose وإلى ابتلاع المواد والعناصر الحية وإلى الهدم المتبادل». وقد سعى علماء النفس الفيزيولوجيون إلى اكتشاف الأسس والمؤثرات

الفطرية ويعتبر أن السلوك العدواني ينتج دائماً عن احباط ، أي عن الحالة النفسية التي يولدها الحرمان.

مصادر ومراجع

- Antonini, Fausto, L'homme furieux, l'agressivité collective, traduction française de Elsa Bonan, Paris, Hachette, 1970.
- Dollard, John, Miller N, Doob L, Mowrer O, Sears R, Frustration and Agression, New Haven, Yale University Press, Eighth Printing, 1950.
- Freud, Sigmund, Au-delà du principe du plaisir, in Essais de psychanalyse, traduction française de S. Jankelevitch, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1968.
- Lorenz, Konrad, L'agression, une histoire naturelle du mal, traduction française de Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, 1977.
- Van Caneghem, Denise, Agressivité et combativité, Paris, P.U.F., collection «Le psychologue», 1978.

رالف رزق الله

عَرَضْ

Accident Accident Akzidens

أولاً: العرض: عرض الشيء: أي ظهر وبدأ، بشرط عدم بقاءه أو ديمومه. وللعرض عدة معان:

- أ - ما يعرض للمرء من حيث لا يحتسب أو يتوقع.
- ب - ما ثبت ولا يدوم.
- ج - ما يتصل بغيره ويقوم به.
- د - ما يكثر ويقل من متاع الدنيا.

ثانياً: وفي ضوء هذه المعاني حدد العلماء العرب دلالة العرض فقالوا: « هو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى موضع » يقوم به ، كاللون المحتاج في وجوده الى جسم يحله ويقوم به. بمعنى آخر، العرض ما لا يقوم بذاته. وهو الحال في موضوع.

ثالثاً: والأعراض على نوعين:

- 1 - الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد.
 - 2 - غير قار الذات: وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود نحو: الحركة والسكون.
- رابعاً: وثمة حالتان للأعراض هما:
- 1 - العرض اللازم:
- وهو الذي يمتنع انفكاكه عن الماهية.

الفيزيولوجية للعدوانية ولكن أبحاثهم لم تتوصل الى نتائج حاسمة في هذا المجال، ذلك لأن الدراسة الفيزيولوجية للعدوانية لم تتناولها إلا ضمن فئة أوسع وأشمل وهي الانفعالات بشكل عام.

وفي مجال علم نفس الحيوان، يرى كونراد لورنز Konrad Lorenz - وهو من أبرز الذين درسوا العدوانية لدى الحيوان - ان السلوك العدواني السائد في الطبيعة هو سلوك عدواني ضمني Intra - spécifique أكثر منه سلوكاً عدوانياً بينوعياً Inter - spécifique. ذلك ان التهديد الحقيقي للحيوان مصدره الجماعة التي ينتمي اليها والتي تريد الشيء نفسه غذاءً لها. ولا تشكل المخلوقات ذات الاحتياجات المختلفة أي تهديد فعلي لكيانه. ويظهر السلوك العدواني لدى الحيوان، وحسب لورنز في الأمور التالية:

- الدفاع عن العش والمجال الحيوي، ومنطقة الصيد والطريدة. وتبين في هذا المجال ان السلوك العدواني يزداد حدة كلما كان الحيوان قريباً من منطقته أو مجاله الحيوي.
- الطعام.
- الموقع التراتبي.
- التزاوج.

أما التحليل النفسي، فينتهي الى تلك الفئة من النظريات التي قالت بفطرية العدوان. فرويد يميز بين « غرائز الموت » و« غرائز الحياة ». وتضم « غرائز الحياة » الغريزة الجنسية وغريزة المحافظة على الذات. وتؤدي غرائز الحياة الى تكوين وحدات جديدة. أما غرائز الموت فتهدف الى اقامة حالة نموذجية من اللاتوتر وتسمى الى اعادة الكائن الحي الى الحالة اللاعضوية. وغريزة الموت هي، في الأساس، ذات طبيعة هدم ذاتية Autodestructive. الا أنه من الممكن أن توجهه الى الخارج، فتنتج الميول العدوانية، كما أنها قد تمتزج بالليبيدو وتوجه نحو الموضوع فتعطي السلوك السادي، أو تترند نحو الذات، فتؤدي الى السلوك المازوشي.

ولا يوافق فيلهالم رايش Wilhelm Reich - وهو من المحللين النفسيين المنشقين عن فرويد ومدرسته - على فرضية « غريزة الموت »، ويعتبر أن العدوانية الموجهة نحو الآخرين تنتج دائماً عن عدم الإشباع الجنسي التناسلي. فالسلوك العدواني في نظره لا يتصف بالفطرية، بل هو، على حد تعبير رايش « نزوة ثانوية » أي استجابة الكائن الى رفض اشباع حاجة حيوية، وبشكل خاص لعدم إمكانية اشباع الحاجة الجنسية. كذلك ينفي جون دولارد John Dollard فكرة العدوانية

كالكتاب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان .

2 - العرض المفارق:

ما لا يتمتع انفكاكه عن الشيء ، وهو على جزئين :

أ - أما سريع الزوال ، كحمرة الخجل وصفرة الوجل .

ب - وإما بطيء الزوال ، كالشيب والشباب .

خامساً : وينقسم العرض بالجملة الى المقولات التسع التي

هي :

الكم ، والكيف ، الابن ، الوضع ، الملك ، الاضافة ، متى ، الفعل ، والانفعال .

وتسمى هذه الأقسام بالأجناس العالية أو المقولات .

سادساً : ويطلق العرض في علم الطب على ما يحسه

المريض من الظواهر الدالة على المرض .

سابعاً : وسفطة العرض هي : استنتاج الكلي من الجزئي ،

أو الذاتي من العرضي .

ثامناً : وفي معاني الأعراض وحدودها ومواصفاتها ، اعتبر ابن سينا كل ذات ليست في موضوع جوهرأ ، وكل ذات قوامها في موضوع عرضاً .

تاسعاً : فيما اتخذ العرض عند الغزالي اسماً مشتركاً فصله على النحو التالي :

أ - يقال عرض لكل موجود في محل .

ب - يقال عرض لكل موجود في موضوع .

ج - يقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم .

د - يقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه .

هـ - يقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه .

و - ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون .

عاشراً : ويبدو مذهب أبيقور في مسألة الأعراض أقرب لمذهب المتكلمين من مذهب ديمقريطس الذي لا يجعل للكيفيات الثانوية في الأجسام حقيقة بحسب العرض ، بينما يعتبر أبيقور ان كل ما يحس فهو حقيقة بذاته .

والأعراض عنده تقال على مجموعات أكبر تتألف منها الأجسام ، ولا تقال على الجواهر الفردة .

والأعراض عنده قسمان :

القسم الأول : باق ، والقسم الثاني غير ثابت ، وربما كان هذا ما يقصده ديمقريطس في تمييزه بين الصفات والكيفيات الأولية كالامتداد والكثافة والصلابة التي ترجع الى الأجسام

بذاتها ، وبين الصفات الثانوية التي ترجع الى الحس .

حادي عشر : أما عند المتكلمين فالأعراض جنس من الموجودات ، وهي تنقسم الى أجزاء لا تنجزأ ، إلا انها تقوم بالجواهر الفردة وبالأجسام ، وليس لها نظير عند أبيقور ولهذا ينبغي القول بأن مذهب أبيقور قد تطور تطوراً جوهرياً قبل أن يصل الى متكلمي الإسلام ، ويؤرخ ابن تيمية الى ان المعتزلة أول من عرف عنهم في الإسلام انهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها .

ثاني عشر : وأثبت المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار 145 هـ . ان الأعراض معان توجب حصول الجواهر على صفات خاصة ، فجعل الكون معنى يوجب حصول الجواهر في ذاته .

فيما ميّز بين الأعراض والجواهر تمييزاً واضحاً ، فمقابل تحيز الجواهر ، فإن الأعراض لا تحيز ، والجواهر تبقى ، والأعراض لا تدوم ، والجواهر لا تحل في غيرها ، وإنما تحل بها الأعراض .

أما إثبات هذه الأعراض فيتم (اضطراراً) وهو ما نعلمه من تصرفاتنا ، أو من تصرفات غيرنا من خلال مشاهدتنا للأحياء .

أما ما يقع في الجماد من الأعراض وما يتجدد فإنه يعرف بدلالة . وقد كان هدف المتكلمين في بحث قضية الأعراض على هذا النحو ، هو مواجهة أصحاب الظهور والكمون الذين قالوا ، بقدّم الأعراض ، فكان على مفكري الإسلام أن يحاولوا اثبات حدوثها من خلال البرهنة على جواز عدم عليها ، وقابليتها على التغير التي تشير إلى حدوثها .

ثالث عشر : أما أجناس الأعراض وأنواعها فقد رتبها المعتزلة على النحو التالي :

1 - الأعراض من حيث المحل وهي نوعان :

أ - ما يحل في محلين ويبدو ذلك في التأليف أي (التقاء جسمين أو جوهريين) .

ب - ما يحل في محل واحد ويكون على حالتين :

الأولى : ما يختص بالجملة ، كالشهوة والظن والاعتقاد .

الثانية : ما يكون في جزء منها ، كاللون والسكون والصوت .

2 - الأعراض من حيث البقاء وعدمه وهي على حزبين :

- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ط. مصر 1965.
- كرم، يوسف وآخرون، المعجم الفلسفي، ط. مصر الأولى، 1966.

عبد السار عز الدين الراوي

عرفان

Reconnaissance

Gnosis

Wiedererkennen-Anerkennen

لغة: مصدر عرف، وفي المصطلح الفلسفي، أطلق على نوع من المعرفة الصوفية، فيقال: عارف بالله، أي متحقق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويقال أيضاً: أهل العرفان: أي أهل المعرفة بالله من الصوفية.

ويقضي العرفان صفات خلقية معينة تبدو على العارف، وتكون أحوالاً له فيقول ابن عربي: «العارف من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال على نفسه».

وأبرز ما يميز «العرفان» أنه يحدث للصوفي بطريق مباشر، وهو أشبه شيء بالوهمية (انظر مادة: تصوف)، فهو من قبيل الإدراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسي المباشر والإدراك العقلي المباشر أو الحدس.

وقد بدأ الكلام عن المعرفة أو العرفان عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، ومن أبرز هؤلاء ذو النون المصري المتوفى سنة 245 هـ، الذي جعل معرفة الصوفية في مقابل معرفة الحكماء والمتكلمين، فالأولى ذوقية مباشرة، والثانية عقلية استدلالية، ويعتبر الغزالي المتوفى سنة 505 هـ، أول من عمق الكلام في المعرفة الصوفية، وجعل التصوف كله نظرية في العرفان بالله مؤدية إلى السعادة.

وما يسميه صوفية الإسلام المعرفة بالله، ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود. ويطلق بعض صوفية الإسلام على العرفان أيضاً «المعرفة اللدنية» أي التي تكون من لدن الله، أو «العلم اللدني».

أبو الوفا التفتازاني

أ - عدم البقاء: نحو الحركات، لأنها غير مستقرة تبعاً للزمان.

ب - الأعراض التي تبقى: وتشمل الألوان والطعوم والحياة، والقدرة والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأكوان والتأليف.

3 - الأعراض من حيث كونها علة:

ميز المتكلمون بين ما يكون علة لغيره من الأعراض، وبين ما لا يكون، فإذا كان العرض علة لغيره، فإنه يوجب له صفة كالألوان مثلاً.

رابع عشر: وخلاصة «العرض» تتبدى في التحديد الدقيق الذي وضعه المفكرون العرب في الدلالة على معناه، في احتياجه وجودياً أو تعينه مادياً، إلى موضع يقوم به. فهو ضد الجوهر، الذي يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليتعين به. فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض، لأنه لا قيام له إلا بالجسم.

وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق، ولمس وغيره، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته.

من هنا فالعرض ضد الماهية، وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء، أو تقويم ذاته، كالقيام والقعود للإنسان، فهما لا يدخلان في تقويم ماهيته.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، النجاة، ط. مصر.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- بينس، مذهب الذرة عند المسلمين، تر. عبد الهادي أبو ريعة، ط. مصر الأولى، 1946.
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ط. مصر، 1946.
- الجرجاني، التعريفات، ط. تونس.
- الجوهري، الصحاح، ط. دار الحضارة العربية، بيروت.
- الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، ط. مصر، 1956.
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط. ليون.
- شرف، جلال، الله والعالم، ط. مصر الأولى.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط. بيروت الأولى، ج 2.
- الراوي، عبد السار عز الدين، العقل والحرية، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغزالي، معيار العلم، ط. مصر، 1326 هـ.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط. مصر 1963.

ظاهرة ديناميكية، تبرز وتختفي، تقوى وتضعف، في مجرى نضال الجماعة وبحسب تغير الظروف، وتلعب دوراً أساسياً في الحفاظ على حياة الجماعة وحقوقها. التضامن يُبنى في الأغلب على مصلحة معينة، أو على اتجاه معين، ولا يضع حياة أطرافه على محك الامتحان المصيري. أما العصبية، فإنها تتعدى علاقة المصلحة الظرفية، أو علاقة المصاحبة السطحية، وتطال حياة الفرد في ذاتها وفي مصيرها. فكما ان الفرد، في ظل عصبية معينة، يدعو الى نصرته أهل عصبية له والتضحية في سبيله، كذلك فهو مدعو الى البذل والتضحية في سبيل أهل عصبية، أفراداً أو مجموعاً. وعلاقة التناصر هذه ليست علاقة تبادلية كمية، وليست من طينة أخلاقية. إنها علاقة اجتماعية نفسية، ولها تأثيرات ومفعولات على الصعيد السياسي والصعيد الحقوقي والصعيد الأخلاقي والصعيد الاقتصادي وصعد الحياة الثقافية، ولكنها لا ترد الى واحد من تلك الصُّدُ. العصبية، باعتبار وظيفتها، في شكلها غير المتطرف، أي غير الواقع في الانغلاق والتقوقع أو في الاستعلاء والعنجهية، يمكن أن تكون لها فوائد عدة. وفي نهاية الأمر، انها تكتسب قيمة، ايجابية أو سلبية بحسب الأهداف التي تخدمها وبحسب المنظور الذي يستعمل لتقييمها.

في العصور القديمة من تاريخ الإنسان الاجتماعي، كانت العصبية البارزة هي العصبية القبلية وما يندرج تحتها من أشكال. ولم تمت هذه العصبية تماماً منذ خروج الإنسان من مراحل تطوره البدائية، وإنما استمرت ظاهرة في بعض الأنظمة، مختفية في بعضها الآخر، أو اندمجت في ثنائياتها وفي روحها العام. وظهرت الى جانبها أو تجاوزتها أنواع جديدة، أهمها العصبية العرقية، والعصبية الدينية وما يتفرع عنها من عصبيات طائفية أو مذهبية، والعصبية القومية وما يوازيها على صعيد الأقليات، والعصبية الحزبية السياسية على مختلف أشكالها، وخاصة في الأنظمة الدكتاتورية التي يسيطر فيها حزب واحد، وفي الواقع، لا يندر أن تتداخل هذه الأنواع فيما بينها أو أن يلبس بعضها مع بعض في حياة جماعة واحدة بعينها.

هذه الأنواع من العصبية تشترك مع العصبية القبلية في معنى الالتحام والتناصر، ولكنها تضيف الى هذا المعنى جوانب وأبعاداً جديدة تابعة لنوع العلاقة الأساسية التي تقوم عليها الجماعة اللقبية. وقد شهد التاريخ الحديث، ولا تزال نشهد، ضرباً وفنواً من تجليات هذه الأنواع أين منها

تكرست أهمية مفهوم العصبية في الفكر الاجتماعي العلمي بفضل ابن خلدون. ففي «المقدمة» يستعمل ابن خلدون مفهوم العصبية استعمالاً واسعاً، ويلجأ إليه لتفسير مجموعة كبيرة ومنوعة من الظواهر في حياة المجتمع البدوي وما نشأ عنه أو ما هو امتداد له في حياة المجتمع الحضري. ولكن ابن خلدون ليس واضعاً لهذا المفهوم وليس النطاق الذي استعمله فيه هو النطاق الوحيد الذي يصح استعماله فيه. لذلك ينبغي ألا ننحصر في اطار النص الخلدوني حتى نحيط بمقومات ظاهرة العصبية وأنواعها.

العصبية ظاهرة اجتماعية قوامها رباط نفسي يشد أفراد جماعة معينة بعضهم الى بعض فيتساندون ويتآزررون في أحوال السلم ويتناصرون في أحوال الحرب، دفاعاً أو هجوماً ضد عدو حقيقي أو مفترض. والجذر الذي اشتقت منه لفظة العصبية، كما هو ظاهر، هو العصب. ومعنى العصب لا يتضمن معنى التعصب، إلا على سبيل التوسع. وأبرز ما يتضمنه، بالإضافة الى معناه البيولوجي الصرف، معنى الجمع والشد. ومن هذا المعنى، نشأت معاني العصبية والعصبية والتعصب. فالعصبية هي الأقارب من جهة الأب. عصب الرجل هم بنوه وقرباته لأبيه، أو هم قومه الذي يعصبونه ويتعصب بهم، ويتعصبون له ومعه، أي يحيطون به ويشدد بهم ويناصرونه. كما جاء في «لسان العرب». والعصبية، من هذه الجهة، هي حال تماسك العصب واستنفارها. والتعصب هو الفعل والنتيجة. وهذا يدل على ان معنى العصبية ومعنى التعصب مرتبطان بمعنى العصب. فإذا توسع مفهوم العصبية وشمل أقارب من غير جهة الأب، أو أفراداً من غير ذوي القربى، فإن مفهومي العصبية والتعصب يتبدلان بحسب طبيعة العلاقات الجديدة الطارئة على مفهوم العصبية. وفي هذا السياق ليس بمستغرب أن نجد ظاهرة العصبية خارج الحياة العشائرية والقبلية، وان نجد لها في عصرنا منتشرة انتشاراً واسعاً، وأحياناً على أشد مما كانت عليه في المجتمعات القبلية.

ينبني من هذا ان العصبية أقوى وأعمق من التضامن، وانها

بين الأجزاء المكونة للشخص الإنساني. ويتحتم على النظام المنشود أن يكون إنسانياً، أي مطبوعاً بالعقل، ومتوافقاً مع طبيعة الإنسان وطبيعة الكائنات التي يتجه صوبها بالحب. فالأفعال، التي تثير لذة اللمس، لها غاية محددة من التكوين الإنساني، كالحفاظ على الحياة وانتقال الحياة، بالتناسل، وينتج بالتالي أن تنظيم الذات عقلياً يقوم بضبطها مع الفعل الذي يثيرها وفي إطار الغاية المنشودة من الكيان. ولا يشذ عن هذه القاعدة ما يرافق اللذة من قوة قد تؤدي إلى فقدان العقل، كما هي الحال في الشهوة الجنسية. فليس المهم قوة اللذة بل الشكل الذي يطبع القدرة على الحب مثلاً، أن كان شكلاً عطائياً أم نرسيياً.

وينضج أن العفة لا تسعى إلى إزالة الرغبات وامانة لذات الحواس. لأن الإنسان الذي يتمتع عن كل لذة ليس بالإنسان العاقل، ذاك لأنه يعاند طبيعته ويخطئ التصرف في عيب فقدان الإحساس. أن فرض الاعتدال في الشهوات لا يقوم بمنعها عن كل نشاط بل في أن تشارك في ممارسة نشاطاتها، النظام العقلي. فقيام العفة يقتضي، علاوة على نشاط العقل الحر، إسهام الشهوة المشاركة من داخلها مع الحب العقلي. فالشهوة الإنسانية فريدة بما تتمتع به من القدرة على إقامة اتحاد بين المظاهر العضوية وظواهر الوعي النفسي. وبسبب وحدة الشخصية الإنسانية، نحتاج الشهوة إلى تعديل من قبل العقل، يكتمل عندما يبدل الشهوات داخلياً ويؤهلها لخدمة القوى العاقلة المشاركة معها. قد يتصف التعديل المذكور بالقمع، فيؤدي إلى الصعوبات والكآبة. وقد ينصف بالتكامل، فتشارك الشهوات في اعتدال القوى العليا، وبصير هذا الاعتدال بمثابة طبيعة ثانية لها، استعداداً داخلياً، كمالاً. بهذا الشكل تنظم القوى السفلية نحو الخير العقلي طبيعياً، بسهولة ولذة، وعندما تثبت في الإنسان يكتسب فضيلة العفة.

ولا نرى في كل تصرف معتدل بادرين، واحدة من العقل الأمر وأخرى من الشهوة المطيعة، بل أن العفة تكمل الشهوة ذاتها، بحيث تتوجه تلقائياً نحو الحب المعتدل، ويكون فعل الفضيلة صادراً عن الشهوة ذاتها، لأن الفضيلة لا تزيل الشهوة بل تنظمها. فليست شهوات العفيف ميتة، بل إنها في ملء حيويتها تدفعه إلى أن يرغب كما يلبق وبما يلبق. وهي مع بقائها شهوات، تكتمل بعمق مع الشخصية الإنسانية وتتجند في سبيل أرقى الأهداف: الجمال الخلقي. فتتجاوز الشهوة مستوى «مبدأ اللذة»، لتشارك في مستوى مبدأ الجمال الخلقي. وفي اندماجها الحيوي مع الشخص الإنساني توليه

تجليات العصبية القبلية ونتائجها. وعلى العموم، يبدو أن العصبية ظاهرة ملازمة لتاريخ الإنسان الاجتماعي، وأن العصبية القومية هي الأبرز في هذا العصر، وأن تطور المجتمعات البشرية نحو الكونية لا يمنع من استمرار بعض العصبيات أو ظهور عصبيات جديدة.

ناصر

عِفَّة

Tempérance

Temperance

Temperenz - Mässigkeit

العفة هي واحدة من الفضائل الرئيسية الأربع التي تناقلها الفكر الخلقي منذ سقراط، والتي تنظم نشاطات الإنسان الرئيسية. الفضائل هي: الفطنة، الشجاعة، العفة والعدل. أما مجال العفة الخاص فهو جوهرياً كل لذات اللمس وثانويّاً كل اللذات التي تُعدّ لها سواء بآثار الشهوة أم باشباعها. وتسمى العفة إلى إقامة الاعتدال في كل النزعات الشهوانية، الإيجابية منها كالحب والرغبة واللذة، والسلبية كالحقد والكراهة والكآبة، وبالنتيجة إلى إقامة الاعتدال في الأفعال الخارجية الحاصلة عن النزعات الشهوانية. ويتضح أن صعوبة العفة ترتبط مع خصائص اللذات المذكورة، أنها ملازمة للطبيعة الإنسانية، وبالتالي فهي أكثر استمراراً وأكثر عنفاً من سواها. ترافق الإنسان منذ الولادة حتى الممات. ولا يعني واجب الاعتدال هذا أن اللذات هي في ذاتها شريرة، فاللذة والفرح هما من الأمور الطبيعية التي يختبرها الإنسان بحكم طبيعة تكوينه، كما أن اللذة هي دلالة على التمام في العمل والاشباع للرغبة، وهي تولي، من ثم، النفس الإنسانية راحة واطمئناناً، ومناعة ضد الآلام والأحزان الكثيرة. فلا يستطيع الإنسان أن يعيش العمر في حزن، أو أن ينحرم من اللذة على مدى طويل. أما خلقية اللذة، صلاحها أم شرها، فتتبع الفعل الإنساني الصادرة عنه، إن كان صالحاً أنت صالحة وإن كان شريراً أنت شريرة.

يمتد مجال العفة على طبقات الشهوات السفلية، الحياتية والنفسية، حيث يقتضي اهتمام خاص «بالتأهيلات الجسدية» التي تساعد على الاعتدال وعلى وضع نظام وتحقيق انسجام

أو لمحيط مؤاتٍ. أما البقاء عند الحس بالشرف، فهو بحث عن الصيت الناجم عن الأفعال الصالحة، وبالتالي البقاء عند مستوى اجتماعي بدون الانتقال الى تحول داخلي نحو الفضيلة. ويتضح ان الشرف والحياء لا يكفيان عند الإنسان الناضج لاكتمال شخصيته، مع انهما كثيرا الفائدة في مراحل العمر الأولى وبخاصة في الطفولة. فهدف العفة الأخير هو اكمال النشاط الشهواني بربطه مع نشاط الروح. لا تزيل العفة الحياة الشهوانية في الإنسان، ولا تقمعها أو تكبتها أو تقتلها، بل إنها تسيروها وفقاً للطبيعة الإنسانية في مجملها. إن العفة هي ثمرة تربية الشهوات والأفراح، وتزهل الإنسان لتذوق الأفراح الشهوانية كما يليق بكائن بشري. ويتضح من ثم أن العفة تهدف إلى إسعاد الإنسان، إلى سعادة تجعله قادراً على القيام بأفعال إنسانية تمتد إلى القطاع الشهواني. تنزع العفة إلى أنسنة العالم الشهواني وتحريره من حتميات الفيزيائي والبيولوجي، وبالنتيجة تحقق الانسجام الناضج بين الشهوات تحت إرشاد الروح.

بشارة صارجي

عقد

Contrat
Contract
Vertrag

١ - في المفهوم القانوني للعقد:

العقد في اللغة يعني الاحكام والشد. فيقال عقد الحبل أي شده. وعقد البيع أو اليمين أي أحكمه. ويقال «عقده على الشيء» أي عاهده. كما يقال «عقد له الرئاسة في قومه» أي جعلها له. وتعاهد القوم أي تعاهدوا.

كما جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم بأن «العقد: مصدر عقد، وقد استعمل اسماً فيما يرتبط به الناس على تصرف، ولذلك جمع على عقود. كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ (سورة المائدة).

أما اصطلاحاً فقد أورد القانون المدني العراقي تعريفاً للعقد استمده من الفقه الاسلامي، إذ نصت المادة 73 من هذا القانون على أن العقد هو «ارتباط الإيجاب الصادر عن أحد المتعاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه».

قدرة جبارة في نطاق حياته الشهوانية، وتساعد على تدبير أموره وعلى السيادة على ذاته المميزة للروح. وهكذا يحقق العفيف اكتمال شخصيته، لا بنزها كما قد يتوهم البعض، وتصف شهواته بالإنسانية. انها لا تنطفئ بل تصير أكثر قوة وامتداداً. فالعفيف هو إنسان متكامل وناضج، بينما العاثر هو إنسان مفكك.

ويجدر التمييز بين العفة، وشهوتين قد ترافقانهما، الحياء من الأفكار والأفعال الدنيئة، والشرف النازع الى الجمال الخلقي. فالحياء شهوة، انه خوف من الانحدار ومن الأفعال المشينة. انه يختلف عن العفة لأنه يبقي الإنسان في تأرجح بين الانجذاب نحو الخير الخلقي وبين الميل نحو الشر، بينما تتجه الرغبة عند العفيف تلقائياً نحو الخير. ويمكن القول بأن الحياء هو «شهوة صالحة» ولكنه ليس فضيلة بالمعنى الصحيح، حيث ينقصه المشاركة مع النظام العقلي ومع الحرية النيرة المميزة للفضيلة. إن الحياء هو «استعداد» لفضيلة العفة، وقد يكون جزءاً مكملًا لها، ولكنه ليس في جوهرها. انه شهوة غير مندمجة بعد كلياً مع نظام العقل، لأنه عندما يتم هذا الإندماج يذوب الحياء في العفة. قد يحول الحياء دون القيام بأفعال قبيحة، ولكنه لم ينتق بعد، لأن ما يمنع عن العمل المخجل هو الخوف من الشماتة أو من الصيت العاقل. لذلك يلاحظ إن الإنسان يخجل من القيام بعمل قبيح أمام الغرباء أكثر من خجله أمام الأقرباء، فيحاول الاختفاء عندما يتصرف بشكل عاقل. ويمكن الاستنتاج ان الحياء لا يكفي وحده لاجتناب الأفعال العاطلة، وبالتالي لا يتصف بالفضيلة. وكثيرون من علماء النفس يخطئون عندما يمزجون الحياء والعفة، وينسبون الى العفة ما ينتج عن الحياء من أسواء. فقليلون هم الناس الذين يبلغون الى امتلاك العفة، بينما يقف السواد الأعظم منهم عند الخوف الشهواني، الحياء، وهذا ما يسبب تشويشات داخلية متنوعة. فالحياء يكبح، يخفي، ولكنه لا يخلق انسجاماً، لا يكمل، لا يجعل الشهواني قادراً على القيام بأفعال حرة.

والشرف، أو حس الجمال الخلقي، هو شهوة تدفع الإنسان الى «حب» الخير النبيل، والشغف بالأفعال الجميلة. ولكن الشرف ليس فضيلة العفة، بل هو شرط من شروطها. انه استعداد شهواني لاكتساب الفضيلة، ويتحول اليها بمقدار ما يخضع لتأثير القوى العقلية. ويلاحظ ان الحس الخلقي عند أناس كثيرين لا يتجاوز المستوى الشهواني للشرف، فهم يحبون الخير الخلقي لأنهم مؤهلون لفعله نتيجة لطبع صالح

عقداً. بل يجب أن يكون هذا الاتفاق واقعاً في نطاق القانون الخاص Droit privé وفي دائرة المعاملات المالية.

فالمعاهدة Convention اتفاق بين دولة ودولة أو بين عدة دول، والنيابة اتفاق بين النائب ونائبه، وتولية الوظيفة العامة اتفاق بين الحكومة والموظف. ولكن هذه الاتفاقات ليست عقوداً إذ هي تقع في نطاق القانون العام Droit public : الدولي International والدستوري Constitutionnel والإداري Administratif.

والزواج اتفاق بين الزوجين، والتبني في الشرائع التي تجيزه اتفاق بين الوالد المتبني والولد المتبني. ولكن يجدر أن لا تدعى هذه الاتفاقات عقوداً وإذا وقعت في نطاق القانون الخاص، لأنها تخرج عن دائرة المعاملات المالية.

فإذا وقع اتفاق في نطاق القانون الخاص Droit privé وفي دائرة المعاملات المالية فهو عقد. تستوي في ذلك العقود التي يقف فيها المتعاقدان على قدم المساواة وتلك التي يذعن فيها أحد المتعاقدين للآخر، والعقود التي توفق ما بين مصالح متعارضة وتلك التي تجمع ما بين مصالح متوافقة، والعقود الذاتية Actes subjectifs وتلك التي تنظم أوضاعها مستقرة Actes-règles, Actes conditions.

ولا بد هنا من الإشارة إلى مذهبين من الالتزام، أحدهما شخصي ينظر إلى الالتزام كرابطة شخصية، والآخر مادي ينظر إليه كقيمة مالية.

هذان المذهبان نراهما أيضاً في العقد. فالمذهب الشخصي يرى العقد وليد الإرادة الباطنة أو الإرادة النفسية، والمذهب المادي يراه وليد الإرادة الظاهرة أو الإرادة المادية.

والقوانين التي تأخذ مذهباً شخصياً في العقد، هي التي تأخذ بنظرية الإرادة الباطنة Volonté interne.

أما القوانين التي تأخذ بالإرادة الظاهرة déclaration de volonté, volonté externe. هي التي تقف عند التعبير عن الإرادة، ولا شأن لها بالإرادة الحقيقية.

أما الشريعة الإسلامية فمع أن القاعدة فيها تقوم على أن العبرة بالمعاني أي بالإرادة الحقيقية للمتعاقدين، إلا أن الفقهاء في كثير من الفروض يقفون عند المعاني الظاهرة من الألفاظ التي استعملها المتعاقدان، فلا يتعدونها إلى المعاني الكامنة في السرية.

كما أن هناك مبدأ سلطان الإرادة Principe de la

وهذا هو التعريف نفسه الذي جاء في المادة 262 من مرشد الحيران، وهو يتم عن النزعة الموضوعية التي تسود الفقه الاسلامي.

ويميز بعض الفقهاء بين الاتفاق والعقد. فالاتفاق convention هو توافق إرادتين أو أكثر على إنشاء التزام أو نقله أو تعديله أو إنهائه.

والعقد Contrat أخص من الاتفاق، فهو توافق إرادتين على إنشاء التزام Obligation أو نقله. أما الاتفاق فلا يكون عقداً إلا إذا كان منشأ للالتزام أو نقله. فعليه، فإن كل عقد يكون اتفاقاً. أما الاتفاق فلا يكون عقداً إلا إذا كن منشأ للالتزام أو ناقلاً له. فإذا كان يعدل الالتزام أو ينهيه فهو ليس بعقد.

وقد نقل القانون المدني الفرنسي هذه التفرقة بين العقد والاتفاق عن « روبرت » Robert J. 1699 - 1772، الذي نقلها بدوره عن « دوما » Dumas، إذ عرف العقد في المادة 1101 بأنه « اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أشخاص نحو شخص أو عدة أشخاص آخرين بإعطاء شيء أو بفعله أو بالامتناع عن فعله » وبمقتضى هذا التعريف يتضح لنا أن العقد اتفاق ينشئ التزاماً فهو نوع Espèce والاتفاق جنس Genre له. ويلاحظ أن التعريف الذي أورده التقنين الفرنسي يجمع بين تعريف العقد وتعريف الالتزام.

أما قانون الموجبات والعقود اللبناني فقد أورد تعريفاً فرّق فيه بين العقد والاتفاق، حيث نص في المادة 165 على أن « الاتفاق هو توافق إرادتين على أحداث آثار قانونية، وإذا كان يرمي إلى إنشاء علاقات ملزمة سمي عقداً »، فهذا النص يردد تفرقة يقيهما فريق من الفقهاء بين الاتفاق والعقد على اعتبار أن الأول أعم من الثاني، أي أن الاتفاق، كما سبق القول، نوع Espèce والثاني جنس Genre له :

ولكن غالبية الفقهاء لا ترى أهمية لهذا التمييز لذلك فهي لم تأخذ به وكذلك فعلت القوانين المدنية الحديثة. وعليه يعتبر العقد والاتفاق في الوقت الحاضر مترادفين في المعنى.

لذلك، فالتعريف السائد للعقد في الفقه المدني هو أنه : « توافق إرادتين على أحداث أثر قانوني ما سواء كان هذا الأثر هو إنشاء التزام أو نقله أو إنهائه ».

والمهم في العقد أن يكون هناك اتفاق على أحداث أثر قانوني. فإذا لم يكن المراد أحداث هذا الأثر فليس هناك عقد بالمعنى المقصود من هذه الكلمة.

ولكن ليس كل اتفاق يراد به أحداث أثر قانوني يكون

العقود المستعملة . ومنها الاجارة ، والمزارعة ، والمساواة ، والقرض ، والاعارة ، والكفالة ، المضاربة ، والشركة ، والوكالة ، والمراهنه . وهي كلها شبيهة بالقواعد المعروفة اليوم .

2 - في المفهوم الفلسفي للعقد :

أما العقد الاجتماعي Contrat social ، فهو تلك النظرية التي حددت معالمها في كتب بعض لاهوتيي القرون الوسطى . إلا أنها نظمت بصورة خاصة من قبل المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرن السابع عشر والثامن عشر . ومن أشهر هذه النظريات العقدية هي ما نسبت إلى الفلاسفة السياسيين الثلاثة وهم هوبز Hobbes ولوك Locke ، وجان جاك روسو J.J. Rousseau .

نظرية توماس هوبز 1588 - 1679 Thomas Hobbes

رأى هوبز بأن أصل وجود الجماعة المنظمة إنما يرجع إلى العقد . فالعقد هو الذي نقل الفرد من حالته الفطرية الطبيعية إلى مجتمع منظم تسود فيه طبقة محكومة وأخرى حاکمة :

ولكن يجب أن نتساءل كيف تصور هوبز حالة الإنسان الفطرية الأولى أي حالته قبل انتقاله إلى المجتمع المنظم وقبل وجود العقد ؟ وما هو مضمون العقد الذي نقل الانسان من مجتمع فطري إلى مجتمع آخر منظم ؟ وما هي أطراف هذا العقد ؟ وأخيراً ما هي نتائج هذا العقد ؟

حالة الإنسان الفطرية

تصور هوبز أن الحالة الفطرية الأولى سادها الكثير من البؤس والكفاح . فحالة الأفراد الفطرية تتصف بالفوضى لأن الإنسان أناني يحب لذاته لا يرضى إلا صالحه الخاص . ولذلك عمل القوي على اغتصاب الضعيف والسيطرة عليه .

وإذا اختلف الأفراد وتناذبوا فيما بينهم ، ساد الشر والكيده والأنانية وحب السيطرة والذات . لذلك أراد الأفراد التخلص من ذلك بالانتقال إلى حياة أفضل ، حياة منظمة مستقرة . فكان السبيل إلى ذلك هو العقد .

وهكذا عقد الأفراد عقداً انتقلوا بواسطته من حالتهم الفوقية الأولى إلى حالة المجتمع المنظم : فالعقد هو أساس هذا الانتقال وبالتالي هو الذي أوجد الجماعة المنظمة التي نعم فيها الأفراد بحياة مستقرة .

volonté, de l'autonomie . حيث يذهب أنصار هذا المبدأ إلى أن الإرادة لها السلطان الأكبر في تكوين العقد وفي الآثار التي تترتب عليه ، بل وفي جميع الروابط القانونية ، ولو كانت غير تعاقدية .

إن مبدأ سلطان الإرادة انتصر في دائرة العقود الرخائية ، وبعد ذلك أيضاً في بعض عقود أخرى عرفت بالعقود البريطورية Pactes prétoriens ، والعقود الشرعية Pactes légitimes . ولكن القانون الروماني لم يقرر في أية مرحلة في مراحله مبدأ سلطان الإرادة في العقود بوجه عام .

أما في العصور الوسطى فلم تنقطع الشكليات ولم تستقل الإرادة بتكوين العقد إلا تدرجاً . حيث أخذت الإرادة ، في نهاية القرن الثامن عشر ، يقوى أثرها في تكوين العقد شيئاً فشيئاً وساعد على هذا التطور عوامل أربعة :

1 - تأثير المبادئ الدينية وقانون الكنيسة .

2 - احياء القانون الروماني والتأثر به .

3 - العوامل الاقتصادية .

4 - العوامل السياسية .

تقسيم العقود Division des contrats

ويمكن تقسيم العقود إلى أقسام متعددة وفقاً للخصيصة التي نتناول منها العقد .

فالعقد من حيث التكوين إما أن يكون عقداً رضائياً contrat nommé أو عقداً غير مسمى Contrat Innommé . عيناً Contrat réel .

وهو من حيث الموضوع إما أن يكون عقداً مسمى contrat nommé أو عقداً غير مسمى Contrat Innommé . وإما أن يكون عقداً بسيطاً Contrat simple أو عقداً مختلطاً Contrat mixte .

وهو من حيث الأثر إما أن يكون عقداً ملزماً للجانبين Contrat synallamatique bilatéral أو عقداً ملزماً لجانب واحد Contrat unilatéral وإما أن يكون عقد مفاوضة Contrat à titre onéreux أو عقد تبرع Contrat à titre gratuit .

وهو من حيث الطبيعة إما أن يكون عقداً محدداً Contrat commutatif أو عقداً احتمالياً Contrat aléatoire وإما أن يكون عقداً فورياً Contrat Instantané أو عقداً زمنياً Contrat successif .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن العرب قد عرفوا معظم أنواع

أطراف العقد

تصور هوبز Hobbes أن العقد قد تم بين الأفراد الذين اتفقوا فيما بينهم على الدخول في المجتمع المنظم دون اشراك الحاكم الذي ظل بعيداً عن هذا العقد فكان التعاقد قد تم بين الأفراد وحدهم.

مضمون العقد ونتائجه

قام الأفراد باختيار الرئيس الأعلى للجماعة المنظمة أي اختيار الحاكم دون اشراكه معهم في العقد نفسه. وعند اختيار هذا الحاكم يتنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية التي كانت لهم في حالة الفطرة حتى يتمكنوا من العيش في المجتمع المنظم الذي أرادوا اقامته.

وما دام أطراف العقد هم الأفراد وحدهم باستثناء الحاكم الذي لا يعد طرفاً فيه، وما دام الأفراد قد عملوا على اختيار شخص الحاكم وتنازلوا له عن جميع حقوقهم الطبيعية الأولى، فإنه من الطبيعي أن الحاكم لا يلتزم تجاه الأفراد بالتزام معين. « فليس هناك أي سلطان إلى جانب سلطان الحاكم المطلق أو أسمى منه ».

فالتعاقد لا يتم إذن بين المحكومين والحاكم، إنما يتم بين المحكومين بعضهم بعض، والحاكم هو مجرد طرف مستلم . Partle prenante

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز العصيان، ولا مقاومة الحكام، حتى أشدهم طغياناً. ولم يعد من حق الرعية أن تجادل في صحة القوانين التي يصدرها الحاكم لأن القانون الأول للفعل هو - في نظر هوبز طبعاً - أن يعتقد في عدالة كل ما يريده السلطان، لأن الخضوع للسلطان هو الشرط في السلام، وكل القوانين الطبيعية للعقل تصدر عن إرادة السلام.

ولقد رأى هوبز Hobbes أنه مهما تعسفت السلطة الحاكمة واستبدت فإن حالة الفرد في الجماعة المنظمة ستكون أفضل من حالته الفطرية الفوضوية الأولى، مما يبرر خضوع الأفراد وقبولهم لهذا الحكم المطلق.

واضح أن هذا الغرض لا يقوم على أي دليل. إذ لا يمكن إثباته أو تبريره اعتقاداً على الفكرة العامة عن العقد الاجتماعي. وعندما تم الربط بين هذه الفكرة وبين المذهب الرواقي Stoicism الخاص بالحقوق الطبيعية، تمخض ذلك عن نتائج متعارضة للغاية. لأن هناك ثمة حقاً واحداً على الأقل لا يمكن التخلي عنه ولا تركه. هذا الحق هو حق التمتع بالشخصية.

إذ لو حصل مثل هذا التخلي، فإن معناه هو تنازل الفرد عن « خلقه » و« سلوكه »، الذي تعتمد عليه طبيعته وماهيته، لأن سيفقد آدميته.

ولهذا السبب فإن مذهب هوبز Hobbes هو تبرير للاستبداد المطلق والدكتاتورية النامة.

نظرية جون لوك John Locke 1632 - 1714 والمجتمع السياسي عند لوك يقوم على نظرية العقد الاجتماعي Contrat social.

إن المجتمع لم يقم على القوة والإكراه وإنما قام في أول الأمر على التعاقد والاختيار والرفقي المتبادل بين الأفراد وهو التعاقد الذي ينبع من احساسهم المشترك بالحاجة إلى الحياة المتبادلة لكل ما يمتلكون سواء كانت حياتهم أو حريتهم أو ممتلكاتهم المادية.

فالعقد هنا هو الذي نقل الأفراد من حالتهم الطبيعة الأولى الى مجتمع منظم تسود فيه سلطة حاكمة وأخرى محكومة. ولكن كيف تصور لوك الحالة الفطرية الأولى للأفراد، تلك الحالة التي سبقت وجود العقد؟ وما هي أطراف العقد ومضمونه ونتائجه؟

حالة الإنسان الفطرية

اختلف لوك عن توماس هوبز. ذلك أن الحالة الفطرية في نظره لم تكن حالة فوضى وبؤس وشرور، بل كانت حالة تسود فيها الحرية والمساواة والعدل بين الأفراد في ظل القانون الطبيعي.

ولكن إذا كانت حالة الفطرة الأولى قد ساد فيها الخير للأفراد، فما السبب الذي دعا هؤلاء الى هجر حالتهم الفطرية والانتقال إلى حياة جديدة الا وهي حياة الجماعة المنظمة؟.

أراد الأفراد تنظيم حالتهم الفطرية - ولا يمكن أن يتحقق هذا التنظيم إلا بالانتقال إلى المجتمع المنظم حيث تقوم سلطة عليا يكون لها حق تنظيم شؤون هذا المجتمع واقامة العدل بين الأفراد وذلك بتقرير جزاء رادع لكل من يحاول الاعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم والانتقال من الحياة الفطرية إلى الحياة المنظمة الجديدة إنما يتم بواسطة العقد.

أطراف العقد

إذا كانت الهيئة العليا الحاكمة هي التي تقوم بتنظيم شؤون المجتمع وإقامة العدل فيه، الأمر الذي يؤدي إلى الحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم، فإن أمر اختيار الهيئة العليا الحاكمة

إلا ضد قوة غير عادلة وغير شرعية».

ولا شك أن هذه الفكرة قد تأكدت على مرّ العصور فقد اجمع فلسفة السياسة على حق الشعب في مقاومة الحاكم الذي لا يعمل لتحقيق المصلحة العامة.

نظرية جان جاك روسو J.J. Rousseau 1712 - 1778 يرى روسو أن الاجتماع بين الأفراد لا يمكن أن يستند في أساسه إلى القوة. فالاجتماع ظاهرة إرادية اتفاقية بين الأفراد. لأن الجماعة العامة لا تقوم إلا على أساس اتفاق الأفراد فيما بينهم ورغبتهم في العيش معاً. وعلى ذلك فلا يمكن تصور وجود مجتمع منظم إلا على أساس إرادة أفرادها واتفاقهم على الاجتماع معاً، ويكون العقد الذي يتم باتفاق إرادة الأفراد على العيش معاً هو أساس وجود الدولة بالتالي.

ولقد كان لأفكار روسو التي تضمنها مؤلفه الشهير «العقد الاجتماعي» Contrat Social 1762 أكبر الأثر على رجال الثورة الفرنسية الذين اعتنقوا الكثير من آراء روسو خاصة ما تعلق منها بمبدأ سيادة الأمة.

ولقد قال روسو في بداية كتاب «العقد الاجتماعي»: «ولد الإنسان حراً، ولكنه مقيد بالسلاسل في كل مكان، وه كثيراً ما يعتقد المرء أنه سيد الآخرين، وإن كان يفوقهم في عبوديتهم. فكيف حدث هذا التحول؟ لست أدري. ما الذي جعله مشروعاً. أعتقد أنني قادر على توضيح هذه المسألة». واضطر روسو، للإجابة عن هذا السؤال، إلى إنشاء نظرية جثة التعقيد، فكان عليه أن يلجأ إلى طريق طويل انتقل فيه من اتجاهاته السالبة الأولى تجاه المجتمع إلى مبدأ انشائي موجب جديد، أي كان عليه أن يتردد من طرق إلى أخرى في كتابه الأول «المساجلات» Discours إلى كتابه عن «العقد الاجتماعي».

حالة الإنسان الفطرية عند روسو

إذا كان الإنسان يتمتع في حالته الفطرية الأولى بالحرية والاستقلال، فإن تعدد المصالح الفردية وتضاربها قد يؤديان إلى تعرض حقوق الفرد وحرية للخطر. كما وأن حياة الجماعة المنظمة ترقى بالإنسان وبمشاعره وتفكيره، فهي تعمل على تنظيم حياة الفرد وعلى إحلال العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات.

لذلك عمل الأفراد على ترك حياة العزلة التي كان يحياها الأفراد البدائيون غير الخاضعين لأية سلطة والدخول في مجتمع منظم، حفاظاً على حقوقهم وصيانة لحررياتهم التي يتمتعون بها في

إنما يرجع إلى الأفراد بحيث تصبح هذه الهيئة طرفاً في العقد الذي ينقل الأفراد إلى المجتمع المنظم الجديد. ذلك لأن «الأفراد في المجتمع السياسي فإن الواحد منهم مع الآخر حين يتحدون فبيئة واحدة وحين يكون لهم قانون وقضاء مشترك يرجعون إليه في مسائلهم، ويكون له سلطة في حل ما بينهم من تنازع ويعاقب المعتدين، ولكن من لا يجدون استثناءً مشتركاً على الأرض، فهم لا يزالون في حالة الطبيعة وذلك لأن كلا منهم هو القاضي لنفسه والمنقذ».

فكان الأفراد قبل انتقالهم إلى حياتهم الجديدة قد قاموا باختيار الهيئة العليا الحاكمة وأبرموا معها عقداً يكون هو السبيل إلى هذه الحياة الجديدة.

فالعقد إنما يتم بين طرفين: الهيئة الحاكمة من ناحية، والأفراد من ناحية أخرى. وهو ما يتضح معه مدى اختلاف أفكار لوك في هذا الخصوص عن سابقه هوبز الذي قرر أن الهيئة الحاكمة تظل بعيدة عن العقد ولا تعتبر بالتالي طرفاً فيه.

مضمون العقد ونتائجه

إذا كان للأفراد الكثير من الحقوق التي كانت يتمتعون بها في حالتهم الفطرية، فإنهم عند دخولهم المنظم لن يتنازلوا عن كافة هذه الحقوق - وإنما عن جزء من حقوقهم بالقدر اللازم الذي يسمح بإقامة السلطة العامة في المجتمع الجديد. ويحتفظون لأنفسهم بالجزء الآخر من حقوقهم الذي لا يمكن لأي سلطة من السلطات المساس به وذلك كحق الملكية الخاص مثلاً. فكان الجزء المتنازل عنه ضرورة لازمة لإقامة السلطات العامة، وهو في قدره يوازي ويساوي فقط إقامة هذه السلطة في المجتمع الجديد.

وهنا يبين مدى الخلاف بين لوك وهوبز الذي قرر تنازل الأفراد عن كافة حقوقهم التي كانت لهم في حياتهم الفطرية دون قيد أو شرط.

ولما كان أطراف العقد في نظر لوك هم الأفراد والهيئة الحاكمة. فإن من مقتضى ذلك تقرير التزامات متبادلة على كل من هذين الطرفين أي على الحاكم من جهة والأفراد من جهة أخرى.

لذلك اعتبر لوك Locke من أنصار الحكم المقيد غير المطلق، هذا الحكم الذي يجب أن يراعي فيه الحاكم الصالح العام ويتقيد بالعمل له وحده دون أن ينظر إلى صالحه الخاص. كما أعطى لوك الحق في الثورة على الحكومة التي لا تحقق مصلحة الشعب إلا أن لوك قد نبه إلى أنه «ينبغي ألا تمارس المقاومة

Peuple، وكل واحد منهم يسمى: «مواطناً» Citoyen من حيث هو مشارك في السلطة ذات السيادة، ومحكوماً أو من الرعية Sujet من حيث هو خاضع لقوانين الدولة. والدولة هي الجمعية السياسية المكونة بحرية من قبل المشتركين في العقد الاجتماعي.

إن سيادة الدولة هي إرادة المتعاقدين العامة، إنها مجموع إراداتهم الفردية، والحريات أو الحقوق الفردية هي هذا القسم من الحرية الأولية الذي لم يلفه العقد، أو الذي أعاده المجتمع إلى الفرد بعد أن سبق الغاؤه.

مصادر ومراجع

- البستاني، بطرس، قطر المحيط، ج 2، باب العين.
- السهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالية بجامعة الدول العربية، 1958، جزء 1.
- السهوري، عبد الرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968، ط 1.
- الصده، عبد المنعم فرج، نظرية العقد في الدول العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1974.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1952، ط 2، ج 1.
- محصاني، صبحي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، دار العلم للملايين، بيروت، 1965، ط 3.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، بيروت، 1981.
- المنجد في اللغة والاعلام، دار الشروق، بيروت، 1975، ط 25.
- هوريو، أندريه، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1977، ج 1، ط 2.
- Burdeau, G., Traité de sciences politiques, Lib. générale de droit de de Jurisprudence, Pairs, 1967, T. II.
- Cassirer, Ernst, Philosophie der Aufklärung, Tübingen, Mohr, 1932, Chap VI.
- Célice, Raymond, L'erreur dans les contrats, étude de la Jurisprudence française, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris, 1962.
- Chevalier, Jean-Jacques, Les grandes œuvres politiques, A. Colin, Paris, 1949.
- Encyclopédie Juridique, Dalloz, Répertoire de droit civil, T. 1, Contrats et conventions.
- Hauriou, André, Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris, Montchrestien, 1968, 3e éd.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, E.p. Dutton and co. Inc., New York, 1952.
- Locke, John, Two Treatises of Government, New York, Hafner Publishing, Co., 1947.
- Rieg, Alfred, Le rôle de la volonté dans l'acte Juridique en droit civil français et Allemand, Paris, 1961.
- Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract, Dunke University, New York, Rinehart and Winston, Copy Right, 1950, Chap. VI.

عبد الغني غنوم

المجتمع الفطري البدائي وكى ينعم الفرد بحياة منظمة يسود فيها العدل والفضيلة.

وكان السبيل إلى ذلك هو العقد الذي انتقل الأفراد بواسطته من حالتهم الفطرية البدائية إلى حالة الجماعة المنظمة.

أطراف العقد

تصور روسو أن طرفي العقد هما الأفراد. على أساس أن الطرف الأول يحتل مجموع الأفراد أي هذا الشخص الجماعي المستقل الذي يتكون من مجموع الأفراد ويصور هذا المجموع. أما الطرف الثاني فإنه يشمل كل فرد من أفراد الجماعة. بمعنى أن طرفي العقد هما الشخص الجماعي الكلي من ناحية، ثم كل شخص من الأشخاص الطبيعيين من ناحية أخرى هذا العقد الاجتماعي، بعد تمام عقده، يصبح أساس الدولة، وسلطة الدولة أي سيادتها.

مضمون العقد ونتائجه

إذا كان للأفراد في ظل المجتمع البدائي الكثير من الحقوق والحريات الطبيعية، فإنهم عند دخولهم المجتمع المنظم يعملون على التنازل كلية عن جميع هذه الحقوق والحريات الطبيعية إلا أن هذا التنازل يقابله استعادة الأفراد لحقوق وحريات جديدة تنشئ المجتمع المنظم، تقررها السلطة العامة للأفراد وتعمل على حمايتها.

فإذا نحن استبعدنا في «العقد الاجتماعي» Contrat Social ما ليس من جوهره، وجدنا أنه يرجع إلى العبارة التالية: «كل واحد منا يضع شخصه وكل قوانينه تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة، نحن نتقبل كل عضو بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الكل». وبهذا تزود الشخصية الخاصة بكل واحد من المتعاقدين.

وينتج عن هذا التجمع هيئة معنوية جماعية، مؤلفة من أعضاء بمقدار ما للجماعات من أصوات، وبهذا الفعل تحصل الجماعة على وحدتها، على ذاتها Son moi المشتركة: على حياتها، وعلى إرادتها. وهذه الشخصية العامة، التي تتكوّن هكذا باتحاد سائر الآخرين كانت تسمى في الماضي: «مدينة» Cité، وتسمى الآن «جمهورية» أو هيئة سياسية ويسمى أعضاؤها باسم: «الدولة» Etat حين تكون سلبية منفصلة Passif، وباسم: «الحاكم» ذي السيادة Souverain حين تكون إيجابية فعالة، وباسم: «القوة» Pulsance إذا ما قورنت بمشيلاتها. واتجاه الشركاء يسمون باسم جنس جمعي هو: «الشعب»

انتبهت الفلسفة الوجودية لذلك بوضوح. بذلك يبدو الهرب من العقل الى الجنون انما هو عودة اليه بمخيلة أخرى. كما يتجلى القول في - العقل جواباً على سؤالية ما العقل قولاً متعدد التقلات حتى وان كان بدء القول العقل في - اللغة.

2 - العقل في - اللغة :

ليست علاقة العقل باللغة علاقة معجمية - لسانية فحسب. لأننا لا نعرف العقل عن طريق اللغة تعريفاً يستند دلالاته على الرغم من استعمالنا مفردات اللغة في عملية التعريف. ونعني بـ اللغة هنا المكتوبة - المقروءة - المحكية معاً. عقل اللغة لا يستند المعقولة كما ان لغة العقل لا تستند اللغوية. وإلا كيف يمكن تفسير الفائض الدلالي المحير للجمل والكلمات الذي يعتبر نبأ مستمراً ومصدراً دائماً لتعددية التأويلات وتناقضها ؟

فاللغة أسيرة العقل لكن العقل ليس أسير اللغة.

ان مراقبة إحالات البعد المعجمي المصدري لمفردة «عقل» يؤكد الفائض الدلالي المشار اليه.

العقل في اللغة العربية هو الربط والحجر والنهي منعاً للشروء والتسبب. يتجلى بهذه الدلالة العقل العملي الذي «يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع».

فالعقل ضد الطبع أي التصرف غير العشوائي المترابط. فالعقل طاقة ربطية علائقية تقيد شرطياً دائرة السلوك وتحدد مجال الموضوعات عن طريق علاقاتها. ويتم فعل الربط العلائقي بتوسط الادراك. والادراك يبدأ ادراكاً حسيّاً ينتزع مدركاته وينقلها الى مستوى التجريد فيحولها الى تصورات متعالية. بذلك يجيل تعريف العقل العربي بوصفه طاقة ربطية متعالية الى مفردات معرفية تتواطأ معه دلاليّاً، مثل: ذات مفكرة، أنا، ذهن، فكر، فهم، تصور، وعي، ادراك، نطق، روح، نفس. هذا مع حفظ تدرجات مستويات التجريد التي نشأت عبر تطور عصور المعرفة بين هذه المفردات.

أما في اللغات الأوروبية، فنعتبر مفردة لوغوس Logos اليونانية ومفردة Ratio اللاتينية مفردتان تدلان على العقل والعلم والقانون والنظام. وكما أحالت مفردة عقل العربية الى دلالات متواطئة معها كذلك أحالت مفردة راتيو Ratio اللاتينية الى تواطؤات معها من العد والحساب إلى الفهم Intelligentio والنفس Psyché أو Soul المرتبطة بالروح Understaign Intellectual Power. تشير تواطؤات المفردات السابقة الى تميز العقلي عن الواقعي بمبحث

1 - ما هو العقل ؟

العقل مفردة متواطئة الدلالات متعددة الأبعاد. لذا يبدو أمراً متعديراً التوصل الى تعريف يقيني تام يستغرق بدقة كاملة طاقة التجريد هذه. ولنلاحظ بداية استحالة اثارة التساؤل عن - العقل خارج العقل. والعكس، ان جميع السؤالات تثار خارج العقل ودخله بواسطة العقل. فالعقل يملك قابلية ان يتخذ ذاته موضوعاً كما يملك قدرة التخرج نحو العالم واتخاذ معطياته موضوعات. فهو طاقة المعرفة ومرتكزها أو حاملها في مستوى الذات الإنسانية. لذلك يتزامن تطور مضامين العقل ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة وارتكاساتها مع محتويات ظاهرات العالم: الطبيعية، والاجتماعية، الإنسانية، والتكنولوجية، والكوكبية.

فالمعرفة لا تنبع من ذاتية العقل وطاقته التجريدية فقط بل تنشأ داخل فحة الارتكاس الفاصلة - الواصلة بينه وبين الوجود بوصف الموجودات موضوعات. ان تاريخ تطور المعرفة مشروط بتاريخ تطور العقل المرتبط شرطياً أيضاً بتاريخ التطور - التقني - الايديولوجي - الاجتماعي للمجتمعات. على هذا النحو لا يتبدى جواب الاستفهام ما العقل تحديداً منعزلاً. لأن تعريف المفردات الإشكالية الكبرى يعين فرضية رؤيا معرفية كما يؤسس موقفاً نظرياً - عملياً - كونياً - كينونياً. ولكن مهما اختلفت تعريفات العقل وتضاربت أو تداخلت فإنها تلتقي جميعاً أمام نقطة إحدائية مشتركة هي اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد ومركز التفكير والأحكام وملكة متعالية شكلت التفوق النوعي للإنسان بوصفه كائناً فكرياً Homo Sapiens. كما تجمع مختلف التعريفات أيضاً على أن الوقوف ضد العقل حالة ممكنة لكنها تحدث ضمن دائرة العقل مهما تكن اعلانات اللامعرفة واللاعقل والشك. فالعقل يتخذ ذاته مقياساً لنفسه أو هو ميدان التعبير عن نفيه مهما كان تعبير النفي رمزياً.

ان اللاعقلانية تعبر عن نفسها دائماً بوسائل عقلانية. وقد

أ - الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً يملك قابلية التعقل والتمييز بين سلبات الأشياء وإيجابيتها .
يولد الإنسان وهو يحمل قوة الإدراك بالفطرة والوراثة أو الغريزة (العقل الفطري، العقل الغريزي) .
أما سؤال هل قوة الإدراك قلبية أم بعدية فيكون مثار جدل فلسفي طويل ما زال مفتوحاً رغم مداخلات العلوم الإنسانية المعاصرة .

ب - عندما يقال « إنسان عاقل » فذلك يعني نمطاً محدداً من الهبة والوقار وطريقة السلوك والتعامل . ويرادف العقل هنا الاتزان الشخصي في القول والفعل . وتعتبر صفة « الحكيم » أعلى رتبة ممكنة للإنسان العاقل .

ج - لا تخرج المعرفة المكتسبة للعقل العادي من أفق التعامل المباشر والتأثير القريب المحسوس لها . لذلك تركز على ما هو تقليدي موروث لا يقبل التجديد بالطفرة الانقلابية في مفاهيمه .

فالعقل العادي البسيط عقل محافظ لا يقبل الثورة بسهولة . ويمكن القول بأن منظور العقل العادي وقابليته على تغيير مفاهيمه بدأت تتسارع بعد الحرب العالمية الثانية نظراً للأمر الواقع التكنولوجي الذي كسر جميع جدران المعرفة التقليدية .
الا أن العقل العادي المشترك ليس وعياً ساكناً جامداً بصورة نهائية . وإنما يتحرك بدوافع سؤالية تثيرها واقعات الحياة اليومية وأحداثها .

3 - 2 - العقل العلمي - النقبي :

يختلف العقل العلمي عن العقل العادي بالدرجة لا بالنوع . مهما تكن النسب المعلوماتية المعقدة التي يتضمنها . وإذا كان العقل العادي مرتبطاً بالعادة اليومية ، فإن العقل العلمي مشروط بنظرية العلم . لهذا تتحدد خصائص العقل العلمي بصفتين متميزتين خلقتا صفة ثالثة :

- (أ) الخاصية الأولى : ارتباطه بالرياضيات ، والمنهج الاستدلالي .
- (ب) الخاصية الثانية : ارتباطه بالتجربة والمنهج الاستقرائي .
- (ج) الخاصية الثالثة : ارتباطه بالنقبة التي تولدت من تزواج الاستدلال والاستقراء .

وتشير مؤرخات المعرفة العلمية الى ان القفزة النوعية للعقل العلمي حدثت عندما تداخلت الخاصية الأولى مع الثانية . أو بصيغة ثانية عندما بدأ الفكر يقرأ الظواهر التجريبية قراءة رياضية ويعيد صياغة فرضيات معادلاته على ضوء معطيات

أمكن التحدث عن بنية متعالية - تجريدية أو حياة عقلية Vie Intellectuelle خاصة بما هو عقلي Rational . وهي حياة تتميز عن الحياة النفسية لما هو شعوري Vie affective أي الحياة الانفعالية والحياة الفاعلة Vie active . وقد طابق علم المعرفة والمنهج بين العقلي والمنطقي Logique والنظري Théorique . بالنتيجة يمكن القول بأن منظومة قيم حياة العقل أو القيم العقلية Valeurs Intellectuelles تختلف عن منظومة قيم الحياة الأخلاقية أو الفنية والجمالية . على هذا النحو تبدو حياة العقل متعددة المستويات لا واحدة البعد مما ينقل تعريف العقل من مفردات اللغة الى مناطق المعقولة .

3 - مناطق المعقولة :

الإنسان كائن حسي - متعالٍ معاً . والمعرفة نتاج تجريدي لداغاه بوصفه عقلاً . فالعقل ينتج المعرفة . كما ان المعرفة تعيد انتاج العقل . ولكل معرفة موضوعها . وكل موضوع معرفي داخل الوجود . لذلك يتحدد عقل المعرفة - العقل - في علاقة العقل بـ الوجود . تنشأ المعرفة بينهما داخل المسافة الفاصلة الواصلة التي يحددها حرف الجر « بـ » . العقل يجزّ الوجود كما يجزّ الوجود العقل أيضاً .
ان اهتمام البحث في المعرفة يقود العقل إلى منطقة ما هو تجريدي متعالٍ .

كما أن اهتمام البحث في الوجود بوصفه طبيعة - مادة - فيزياء يقود الى العلوم الوضعية بفروعها وشعبها .
بين المعرفة - الوجود دخلت التكنولوجيا بعداً ثالثاً للطرفين معاً فاتحة ثورة معرفية - تكنولوجية جديدة . أما اتجاه البحث نحو المعنى كإشكالية معرفية - انطولوجية فإنه يؤدي الى الميتافيزيقا بوصفها منطقة الكينونة معرفة ووجوداً ومعنى .

وبما أننا في منطقة المعقولة نلاحظ ان العقل يتجلى ضمن أربع مناطق تشكل مستوياته :

- 1 - العقل العادي
- 2 - العقل العلمي
- 3 - العقل الفني
- 4 - العقل الفلسفي

3 - 1 - العقل العادي :

هو العقل العام المشترك Comon Sens أول مستويات المعرفة اليومية العادية . يستعمل الشعب مصطلح العقل بالدلالة التالية :

التجربة، سواء أكانت ظاهرة طبيعية أم انسانية فردية -
جمعية.

وتعتبر القراءة الرياضية للظواهرات مثال معرفة العقل
العلمي. بل ان علم الرياضيات هو أنموذج مطلق لكل معرفة
ممكنة. ان دخول الرياضيات الحديثة - المعاصرة الى حساب
المجموعات وعلاقات الاحتمالات لا يلغي اليقين العلمي في
القصد الرياضي بقدر ما يبرهن على حضوره. لقد جرى تغيير
الموقع وتوسيع أفق شموليته في عصر الوعي الكوكبي. ولكن
ما زالت الغاية الرياضية كما كانت منذ بدء نظرية العلم.
الكون - الكينونة علاقة رياضية. ان تفجير يقين العقل العلمي
الكلاسيكي بقانون الاحتمالات والنسبية لم يُضعف قدرته على
السيطرة الكمية - الكيفية على الظواهرات بل رفع طاقتها
التحكمية الى أفق اللانهائية الاحتمالية.

3 - 3 - العقل الفني:

العقل الفني حدي. يبدع موضوعه ويفعله كما تمليه
مخيلته الخلاقة. ان حريته تخترق أسوار معطيات الاحساس
وتلقي نوراً ينفذ الى جوانية كثافة الواقع. واذا كان العقل
العلمي يعيد صياغة موضوعه معادلة رياضية فإن العقل الفني
يستعيد تشكيل موضوعه وتكوينه خلقاً آخر يقوله ويتجاوزه
معاً. العقل الفني فعل مبدع ملتتهب. مع ذلك يلتقي العلمي مع
الفني في غائية قصدية يفصحان عنها هي تحويل كثافة
الموضوع الى وضع الشفافية. كلاهما يكشف « معنى » الوجود
ويعيد صياغته مرة ثانية. لكن العقل الفني يختلف عن العقل
العلمي بقدرته متميزة هي امكانية الانتقال الى مستوى
اللامعقولة بوسائل المعقولة ذاتها. فالعقل الفني عقل قصدي
- كما العلمي - حتى في لا معقوليته وفائض الايحاء
اللامتناهي لتكويناته. فهو عقل انساني غايته الإنسان الأعلى أو
الأدنى، العظيم أو العادي سنان. لذلك أمكن القول بإنشاء
فلسفة للفن وعلم للجمال. ولو كان ميدان الفن منطقة لا
معقولة تماماً لاستحال وجودها أصلاً. لأن اللامعقول المحض
فوق الإنسان كما المعقول المحض ما بعد الإنسان أيضاً. وما
فوق الإنسان لا انساني لا يملك أهلية الحضور والتمثل بعد
التفكير. فالعقل الفني مرتبط شرطياً بالتجربة الفنية سواء
أكانت تجربة الابداع التي يمثلها الفنان أم تجربة البحث التي
يمثلها الدارس أم تجربة الذوق التي يمثلها الإنسان الذي يقتني
الأثر الفني. لذا العقل الفني حي انفعالي متوتر.

يتجلى العقل الفني في ميدانين كبيرين هما العقل الفني
التعبيري والعقل الفني التشكيلي. وبما ان العقل التشكيلي لا
يرتكز على اللغة كحامل لتجربته الإبداعية لذلك حقق أهمية
عالمية أكثر شمولاً سواء في الموسيقى أو في الرسم أو النحت
أو التصوير. بينما تبقى فنون التعبير باللغة أسيرة أفقها القومي
- الوطني الى أن تخضع لعملية ترجمة.

على هذا النحو يمكن القول بأن ارتكاز التجربة الإبداعية
في الفن - أباً كان نوعها - على الحدس الخلاقي يؤكد
المعقولة الكامنة فيه ولا يلغيها حتى برفضها. لكن تأكيد
معقولة حدسية للتجربة الفنية المدعة لا يقود الى مطابقتها مع
معقولة التجربة العلمية أو إمكان تحول الفن الى علم. لأن
الموهبة الفنية لا يمكن توزيعها بين الناس ولكن يمكن تعميم

على هذا النحو كان العقل العلمي وما زال وسيبقى يحمل
خصائص عدة يتميز بها نحو: التنظيم السببي، التمهيص
التجريبي، بالتالي ربط المصادقية بالتحقق، والتحقق بالبرهان
والبرهان بالمعطى، والمعطى بالكمي المعادل له حاضراً أو
مستقبلاً والذي يمكن اعادته تشكيله وصياغته برموز رياضية.
فالمعرفة العلمية أو الروح العلمية *Esprit scientifique* تفترض
مطابقة تامة بين العقل والعلم كلياً كان أو جزئياً. وتمثل
منجزات التكنولوجيا والتصنيع الشامل للموجودات برهاناً
حسباً مؤثراً على القدرة التكوينية التي اكتسبتها العقل العلمي
في أثناء سيرورة تطور نفوذه في ظاهرات العالم واستعادة
تكوينها تكويناً جديداً.
إن وعي الضرورة السببية قاد الفكر الإنساني الى ضرورة
الوعي بالحرية.

فهل يمكن أن تكون أو تصبح الضرورة فسحة الحرية ؟
بصيغة ثانية، كيف تتخارج حرية العقل العلمي من
الإحداثية الآلية لتمثله الرياضي للظواهرات بما فيها الظاهرة
الإنسانية ؟

ان سيرورة العقل العلمي لا تتحرك بدوافع سؤالية كما هو
شأن الوعي اليومي العادي، وانما تتطور بدوافع استهفامية
تسمى نحو « فهم » الظواهرات بوضوح ودقة رياضية. فالقول
العلمي قول رياضي يطابق بين الواقعة والرمز. ويفترض ان
الرمز يستند دلالات الظاهرة ويكشف عن نظامها، هويتها،
قانونها. لذلك يعتبر سؤال الحرية السابق سؤالاً خارجياً ينقل
العلم الى فلسفة العلم أو فلسفة العقل العلمي الى ميدان احتجاج
الفلسفة أو العقل الفلسفي وأفق صرخة الفني على المطابقة

مدرک للأشياء بحقائقها». لا حقيقة ذاتية أو موضوعية تتخطاه. فهو حقيقة الإنسان كما يقول الفارابي، أو جوهره، ويتابعه ابن سينا. العقل بوصفه جوهرًا هو «الأنا المفكرة» في مستوى الذاتية وهو نظام الوجود وقابلية ادراك حقيقته في مستوى الموضوعية. وعندما تتخرج الأنا المفكرة كنطق تصبح النفس الناطقة أو قوة النطق المرتبطة مع قدرة العقل على التجريد والتصور وتركيب القضايا المتعالية. ولأنه قوة تجريدية فهو يبدع المعاني الكلية ويدركها مثل المقولات والعلة أو المبادئ القبلية التي تنصف بالضرورة المتعالية التي تنتزعها من المادة الحسية بتوسط الحواس، بين المادة والمعنى تتدرج مستويات المعقولة ومراتب العقل.

3 - 4 - 2 - مراتب العقل:

- 1 - العقل الفاعل Intellect Agent أو القدرة التجريدية التي تحرر المعنى الكلي من توابه الحسية الجزئية.
- 2 - العقل المنفعل Intellect Passif القوة التي تستقبل قدرة العقل الفاعل وتنطبع فيها صوره.
- توسعت الفلسفة العربية بدقة في نظرية النفس والعقل. لذا تركزت لديها خطوط مرتبة العقل التي تعكس طموح عقلنة الوجود من المادي إلى المقدس، من الحسي إلى المتعالي، من الواقعي إلى الماورائي:

أ - العقل المهيولاني Intelligence matérielle أو العقل المادي بلغتنا المعاصرة، أو العقل بالفطرة والقوة Intelligence en puissance أي القابلية المحضّة للإدراك لدى الإنسان والقانونية - النظامية المضمرة في الموجودات.

ب - العقل المكتسب Intelligence Habitude المعرفة الأولية المستمدة من أفعال التعلم والتلقين المتنوع.

ج - العقل بالفعل Intelligence en Acte اكتساب المعرفة والقدرة على استعمالها دون تعلمها مرة ثانية.

د - العقل المستفاد Intelligence Aquisه امتلاك ناصية العلوم تمثلها بحضور دائم.

هـ - العقل الفعّال أو المنفارق Intelligence Active المعقولة الخالدة أو الموضوعية اللامادية للعقل الذي يفرض ويحدد صور أو ماهية - نظام - قانون - الكون والفساد.

ولو كانت المعاني الكلية للعقل متغيرة فاسدة لما أمكن التحدث عن وحدة النوع الإنساني بالتالي لا مجانية أو عبثية الكون.

نتائجها بينهم. وتعتبر الموسيقى أعظم تجليات العقل الفني دقة وتوترًا وحضورًا تجاوبًا يشرق بين خلايا كيانية الإنسان. الموسيقى ذروة معقولة الابداع في أعلى ذراها شموخًا ومأساوية معًا. فهي موطن العبقرية وخط أفقها المتوتر بين التناهي - اللاتناهي، نسبة المطلق - مطلقة النسبي، الإنسان - اللانسان، الإنسان الواقعي - الإنسان المجاوز، لكأن العقل الفني قوس قزح يرسم اعتراضاً مرهفًا حاداً ضد آلية العقل العلمي. فهو مطلب حرية الابداع وحدها حرية داخل منعكسات ضرورة الواقع. أو هو شغوفة واقعية الفعل الخلاق كمقابل مضاد لكثافة فعل الواقعية. العقل الفني هو واقعية مبدعة. يقترب من معقولة الفلسفة ويخترقها. ويبتعد عن معقولة العلم لأنه عكسها.

3 - 4 - العقل الفلسفي:

لا يختلف أحد حول عقل الفلسفة ولكن يختلف كل الناس تقريباً حول فلسفة العقل. فعقل الفلسفة ليس أسير فلسفة العقل أي نظرية المعرفة أو علم المعقولات إنما هو تجلّ يتجاوز المعرفة إلى الكينونة وظاهراتها من ظاهرة الإنسان إلى ظاهرة الكينونة ذاتها. فهو قادر على إثارة السؤال عن معنى الوجود - كينونة بقوة لا تقل عن قوة استفهامه عن معنى المعرفة. بل ربما كانت لمأذائية المعنى لا تقبل بحكم شموليتها أسر المعرفة فقط وإلا كانت كما العملاق في القمم أو البحر في وعاء لعب الأطفال.

على ذلك، يمكن تصنيف مستويات معاني العقل الفلسفي إلى ابعاد تعريفية: ذاتية العقل، مراتب العقل، حدود العقل.

3 - 4 - 1 - ذاتية العقل:

العقل في الفلسفة مبدأ أول معرفياً وكينونياً. فهو الحامل البدئي والقاعدة الأولى والضمان المطلق لذاته قبلياً وبعدياً. لا حقيقة تتجاوز طاقته الإدراكية لأنه أساس كل حقيقة ممكنة. وإذا استعدنا تاريخية الفلسفة نجد العقل الكينوني الخلاق في الفلسفة الهندية الذي يخلق من ذاته «القوة المدبّرة» للكون أو نظامها، قانونها، منطقها، لا يفنى لأنه يتمتع بصفة الأبدية الموضوعية.

أما في الفلسفة اليونانية فالعقل «لوغوس» أو «نوس» وفي كلتا الحالتين هو قانون، نظام، قوة التدبير أنطولوجياً وأبستمولوجياً.

أما في الفلسفة العربية فيعرفه الكندي «جوهر، بسيط،

ذو فكر» كما يقول العالم التاريخي الاجتماعي العربي ابن خلدون، لكن هذا العقل الطبيعي مقيد بثلاثة تجليات:

1 - العقل التجريبي

2 - العقل التمييزي

3 - العقل النظري

وترسم هاته التجليات مجال المعرفة العلمية العقلية أو «العلوم الحكيمة والفلسفة». الى جانب ذلك هناك منطقة المعرفة غير الممكنة عقلياً لكنها موجودة - حاضرة «نقلياً» أو لنقل تسليمياً أو ايمانياً. ويتابع ديكارت الموقف بتقييد «الكوجيتو» بالضمأن الإلهي، وكانط بالفصم الواضح بين النومين والفينومين أو الظاهرة والوجود في ذاته بالتالي بين المعرفة الصحيحة الممكنة والمعرفة الوهمية غير الممكنة عندما يتخطى العقل حدوده.

وتتخذ البراغماتية (ت. بيرس) - الذرائعية - موقفاً مشابهاً. فالعقل معرفة والمعرفة فعل - ممارسة. بالتالي كل معرفة - عقلية، أو تعبير لغوي يخرج عن حدود المعطى - الواقع - الفعلي هما معرفة - وتعبير بلا معنى. لكن ذرائعية وليم جيمس ومدرسته تعترف بمبررات ما بعد - العقل - الدين نظراً لتأثيرها الملموس على السلوك اليومي للناس. فهي ما بعد - العقل لكنها داخل - الواقع. بذلك تجنب جيمس - ودويو أيضاً - الإلحاد المضمّر والمقنع في ذرائعية بيرس وميتافيزيقاه. ولنلاحظ بأن بيرس رفض مصطلح براغماتية بعد استعمال جيمس له واستبدله بمصطلح براغماتيكية للدلالة على تميّز نظريته.

على هذا النحو تنتهي نظريات محدودية العقل الى رفض اعتبار العقل - الإنسان مبدأ كلياً مطلقاً للمعرفة. لذلك نفترض محدودية دائمة محايثة للعلم ومستقبله.

2 - نظريات لامحدودية العقل:

انتهت نظريات محدودية العقل الى التمييز بين منطقتين للمعرفة: الممكنة والممتنعة. وحصرت العقل داخل اسار المعرفة الممكنة. بالتالي فهي لا تقبل اعتبار العقل مبدأ أولانياً مطلقاً للمعرفة الكلية الشاملة.

لذلك اتجهت نظريات فلسفات لا محدودية العقل اتجاهاً معاكساً. فالمثالية والحداثة والماهوية والقصدية أو الظاهرانية والتنويرية تلتقي جميعها على اتخاذ العقل مبدأ أولانياً يملك قدرة كلية على استنفاد مناطق المعرفة والنفاذ الى أعماق الكينونة أو الوجود في ذاته. فالمثالية الذاتية والموضوعية

و - العقل الظاهر (من افتراض الكندي)، هو مرحلة فعلية العقل الفعال أي تخارجه أو صدوره من ذاته الى العقل المستفاد. ولربما العكس أيضاً من العقل المستفاد الى العقل الفعال. فهو توسط ظهوري يرتبط مع مفهوم نظرية المعرفة التي تتخذ الرياضيات مقياساً لها. والرياضيات تفترض فكرة الظاهرة - كما سوف توضح الفلسفة الظاهرانية المعاصرة مع إدوموند هوسرل.

ز - العقل القدسي Intellect Saint، مرحلة المعرفة المطلقة التي يلتحم فيها العقل المستفاد مع العقل الفعال، ولنقل بصفة ثانية تأله الإنسان.

على هذا النحو فتح عصر الفلسفة العربية - العصر الوسيط - باب العقلانية كقوة مطلقة. بذلك أصبح طريق عصر العقل في الفلسفة الحديثة ممكناً.

3 - 4 - 3 - حدود العقل:

انقسمت نظريات الفلسفة حول إشكالية محدودية العقل الى مناطق معرفية تتباين الى درجة التناقض وتتداخل الى درجة التوافق على الرغم من تنوع فرضيات انطلاقتها. مع ذلك، يمكن أن تصنف الى ثلاثة مواقف لا تخلو من الاحراج الذي يربك عملية تصنيف نظريات الفلسفة ويلازمها مهما ادعت الدقة:

1 - موقف نظريات محدودية العقل.

2 - موقف نظريات لامحدودية العقل.

3 - موقف نظريات محدودية - لامحدودية العقل.

1 - نظريات محدودية العقل:

توافق نظريات محدودية العقل على أنه حامل للمعرفة. ويلتقي في هذا الموقف المذهب التجريبي والمادي والنقدي والذرائعي والوجودي. لكنها تختلف في مصدر المعرفة وحدودها. فالتجريبية والمادية تأسّران حدود العقل داخل أسوار المعطى. لأن العقل صفحة بيضاء يتلقى حروف هجائه من الواقعة التجريبية والحادثة الشعورية المرهونة بالخبرة المعاشة. العقل سجين المتناهي موطن الإدراك الحسي.

أما ما بعد الطبيعة بوصفها مجال لامحدودية العقل فهي أوهام العقل لا ما بعد العقل أو ما وراء العقل.

ينطلق الموقف النقدي - المتعالي، والتجريبي، والاجتماعي، والتاريخي - من فرضية تحديد مجال العقل بالتالي منطقة المعرفة الممكنة. فالعقل صفة الإنسان «من هو

3 - نظريات محدودة - لامحدودية العقل :

يعتمد هذا النوع من النظريات على الازدواجية المحايثة للكائن الانساني. فالانسان كائن يتميز بفصام لامحدودية الإمكان النظري ومحدودية التحقق العملي. إن الشعور بالإمكان اللامتناهي - مصدر الحرية - والوعي بتناهي الفعل يخلق احساساً حاداً بالاغتراب الكينوني أو الأسر والارتهان - مصدر الشقاء - .

العقل مبدأ اولاني كلي القدرة النظرية، لكنه جزئي المباشر العملية. ضمن هذه المعادلة الحرجة تتوتر نظريات الجدلية والتطورية والواقعية الجديدة.

فالجدلية تتخذ من سيرورة فصامات التناقض اللامحدودة وثنائياتها مدخلاً لاقرار تجلي العقل - النظام - القانون - وتركيباته المتجهة من المعتقد الى الأكثر تعقيداً ومعقولة - وجودية تصل الى مطابقة محتملة بين العقل - الوجود « أن نفكر الوجود » كما يقول هيغل. فيلغي عندئذ شعور الاغتراب الناجم عن الفصام لكن ذلك يفترض مطلقة العقل - الانسان أو مطلقة انسان العقل، أو الانسان الكامل بمصطلحات الفلسفة العربية.

أما المادية الجدلية فتركز لا على عقل الفلسفة وامكاناته اللامحدودة - المحدودة معاً وانما على عقل الواقع - السياسة - الاجتماع - الانتاج المادي ولاعقلانيته وواجب عقلنة علاقاته أي أن نعقلن الوجود الاجتماعي أولاً بوصفه حاملاً لمحدودية العقل ولامحدوديته معاً.

ترتبط التطورية بين محدودية العقل ولامحدوديته من خلال فرضيتها المرتكزة على الاتجاه من الأدنى الى الأعلى في سيرورة مستمرة. لكن عملية التطور بمثابة تفتح لا محدودية العقل الذي يخترق حدود المرحلة السابقة نحو مرحلة لاحقة أكثر عقلنة - غنى - تعقيداً - امكانية. ويعتبر الانسان بوصفه كائناً عاقلاً مفكراً - خلافاً ذروة التطور العضوي للطبيعة. في الظاهرة الانسانية تقاطع المتناهي - اللامتناهي، العضوي - اللاعضوي معاً. ما بعد الانسان - العقل لا تطور، الى ما قبل - الانسان - اللاعقل - لا رجوع.

تحاول الواقعية الجديدة أن تبعد نقطة توازن بين نظريات الفلسفة محاولة تجاوز فشل البراغماتية التي أعلنت انها مصالحة بين العقل المرن والعقل الخشن أي المثالية والمادية والتجريبية.

تطابق الواقعية الجديدة بين الماهية المثالية والعقل. لكن

والمطلقة تعتبر العقل مبدأ أولانياً لا يركز الى قاعدة سابقة عليه. ويخرج عن هذا التعميم كل النظريات المثالية التي تركز على ضرورة الضمان الإلهي (ديكارت، باركلي). إلا ان نظريات المثالية تختلف في نسبة الحقيقة والوجود الحقيقي بالتالي المعرفة الحقيقية أو منطقة العقل بوصفه كذلك. بعضها يضع الحقيقة خارج الذات وخارج الوجود الحسي المتغير الزائف - المثل الافلاطونية، وبعضها يجعل الذات - الأنا مصدراً للحقيقة ومبدعها ذاتياً - موضوعياً مثل الأنا المطلقة عند فيخته. وبعضها يضعها في مبدأ كلي مثل « العقل الكافي » عند لايبنتز أو « الجوهر » عند سبينوزا. أما النظريات الحديثة التي تفترض طاقة معرفية مباشرة في العقل دون توسطات فهي لا تحتل افتراض ما فوق - العقل أو محدودية للعقل باستثناء « الحدس التجريبي » النقدي عند كانط. وتدفع فلسفات الماهية لامحدودية العقل الى أقصى ذروة ممكنة في مطابقتها بين العقل - الوجود حيث الكينونة ماهية أي معقولة تامة. وتستدعي الماهوية فكرة القصيدة التي تحذف مجانية الشعور الواعي وعشوائيته مستدعية بدورها فكرة ظهورية الظاهرة حيث الوجود ظاهرة متجلية بتمامها لا تتضمن جوهرراً - حاملاً خفياً مضمرراً عصباً على الادراك. بذلك يمكن انشاء معرفة كلية موحدة للطبيعة وما بعد الطبيعة.

أما التنويرية فتعلن لا محدودية سلطة العقل ومنطقة معرفته، وتتخذ العقل عنواناً علمياً صريحاً لها لذلك سميت مرحلتها بـ « عصر العقل ». وربما كانت صيغة فيلسوف العلم العربي جابر بن حيان العظيم أكثر الصيغ افصاحاً عن لا محدودية العقل التنويرية بقوله:

« العلم نور، وكل علم عقل، اذن كل عقل نور. وكل واحدة منها تصلح لأن تكون مقدمة ووسطاً ونتيجة ».

ومن الممكن ضمن حدود معينة ان نعتبر الظاهرانية - الهوسرلية - تطبيقاً معرفياً متفوقاً في رسم تولوجيا الامكانية اللامتناهية للعقل وقدرته على احتياز المعرفة الكلية الشاملة على أسس علمية - فلسفية. وهي لا تفترض تغييراً نوعياً في المعطى الظاهراتي من جانب واحد وانما تفسيراً محايثاً له في قصيدة الكوجيتو. لأن العالم ليس مجاناً لامعقولاً معتمداً لا يقبل النفاذ لكنها تشترط تطبيقات منهجية مثل مبدأ التعليق Epoché للتوصل الى المدى الكلي للعقل أو الأنا المفكرة. على هذا النحو تنتهي نظريات لا محدودية العقل الى اتخاذ العقل - الانسان مبدأ أولانياً معرفياً وانطولوجياً - احياناً - ، لذلك تفترض امكانية لامتناهية للعلم ومستقبله الانساني.

(المستفاد)، العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل العملي، العقل النظري، العقل الفعال، العقل الظاهر، العقل القدسي.

(2) عصر النهضة، العصر الحديث:

العقل الطبيعي - الفريزي، العقل التمييزي، العقل التجريبي، العقل النظري المحض (الخالص)، العقل الجدلي، العقل التحليلي، العقل الكلي، العقل المطلق، العقل الناظم، العقل المنظوم.

المذهب العقلي، قيم العقل، مبادئ العقل، أحكام العقل، حياة العقل، عصر العقل، فلسفة العقل، عقل الفلسفة.

مستويات معرفية:

- 1 - العقل البدائي - الوحي
- 2 - العقل الأسطوري - الخرافي
- 3 - العقل الديني
- 4 - العقل العادي - اليومي
- 5 - العقل العلمي
- 6 - العقل الفني - الجمالي
- 7 - العقل الفلسفي - الميتافيزيقي.

مصادر ومراجع

نلاحظ ندرة تصل درجة الانعدام في المكتبة العربية الحديثة - المعاصرة حول موضوع العقل. ولنراقب نواصل إثارة الموضوع في المكتبة الأوروبية. على سبيل المثال لا الحصر الدقيق والشامل.

- ابن منظور، لسان العرب.
- اخوان الصفا، الرسائل، بيروت، 1957.
- باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون.
- الجرجاني، التعريفات.
- ديكارت، مقالة الطريقة، مجموعة الروائع، المكتبة الشرقية، بيروت، 1970، ط 2.
- راندل، ج. هـ، تكوين العقل الحديث، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، 1971.
- القصبجي، عبد الله، العالم ليس عقلاً، دار الكاتب العربي، بيروت.
- الكندي، رسالة العقل رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، 1980.
- لالاند، اندريه، العقل والمعابر، مطبعة الشركة العربية، دمشق، 1966.

العقل والماهية واقعية - لاواقعية معاً. واقعية لأنها محيطة ضمنية لواقعية العالم المتحقق - المادي ولاواقعية لأنها ماهية متعالية للواقع. لذلك العقل تيار التجربة الشعوري لا متناه يقوم بتنظيم موضوعات العالم كشخصيات - عقلانية ينتقها قصدياً أو إرادياً. وبما انه تيار شعوري متزمن في التاريخ لذلك يرتبط بحياة العقل وتجسدها المنظمة: المجتمع، الدين، الفن، العلم كما يفترض سانتيانا فيلسوف الواقعية الجديدة في الفلسفة الأميركية المعاصرة.

ويحدد سانتيانا أطواراً ثلاثة لحياة العقل:

- 1 - ما قبل العقلي، الدوافع الطبيعية، الغريزة العادة.
 - 2 - العقلي، الحياة المنظمة ومؤسساتها.
 - 3 - ما بعد - العقلي، النشاط الحر للشعور والخيال، حيث البراءة والتشبه بالاطفال والطيور.
- فالعقل هو الوهم البريء أو «أتو - لوغوس».

بذلك تنتهي نظريات محدودية لامحدودية العقل الى اتخاذ العقل مبدأ اولانياً معرفياً - ماهوياً لكنها تفترض مستوى ما بعده محايثاً له داخله. لهذا تمتد منطقها المعرفية اتساعاً شمولياً من مستوى ما قبل العقل الى ما بعده. الواقع الانساني مصلوب على إحدائية لاتناهي الإمكان وتناهي التحقق.

مباعدة أم اقتراب:

- هل كانت الفقرات السابقة مباعدة أم مقاربة من خطاب العقل عن العقل في أعرق سؤالاته حيرة عقلية ما العقل؟
 - هل الإشارة الى اقوال قيلت عن - العقل هي تنبيه في - العقل ام هي إنباه للعقل؟
 - عندما يتخذ العقل ذاته المفكرة موضوعاً يقف أمام بوابة جحيم العلم المتعالي. العقل ليس صحراء من صقيع التجريد ولا انسانيته انما هو ثلج مشتعل بحرارة الحضور الانساني.
 - مع ذلك يبقى السؤال مطروحاً، «أيها العقل من رآك»؟
- بالتالي العقل ليس أعدل الأشياء توزعاً بين الناس.

مشتقات:

اشتقت من مفردة عقل مفردات عدة مثل: عاقل، معقول، عقلية، عقلاني، عقلنة، عقلانية، تعقلن، متعقلن.

تصنيفية فلسفية تقريبية:

(1) في الفلسفة القديمة والوسيلة:

العقل الهولاني، العقل بالملكة، العقل المكتسب

عقيدة

Doctrine - Dogme

Dogma

Dogma - Doktrin

1 - لمصطلح العقيدة معنيان رئيسيان أحدهما ديني يدور حول عقائد الوحي والآخر فلسفي خاص بمجال المعرفة واليقين. ويتعلق كل منهما بمجموعة من حقائق الوجود والطبيعة وما بعد الطبيعة تكون نقاً عاماً من الأفكار تقبل كما هي، ولا تناقض، وتطاع في ذاتها ولا تخالف ثقة في مصدرها: الشرع، السلطة، العرف، العقل المجرد أحياناً. هذا المصدر يعلم على جميع الذين يتقبلونه إيماناً لا برهاناً، وثقة لا فهماً، وطاعة لا مناقشة. فهي التحدث بنبرة شخص له سلطة تحديد وتفسير الحقيقة وعرضها على أنها مطلقة. وقد يصطبغ هذا المصطلح بصبغة اجتماعية كما هو الحال في العصور الحالية حيث يرتبط بمذاهب اجتماعية معينة ويطلق عليه لفظ ايدولوجيا كما هو الحال في الماركسية حديثاً والكونفوشية والمزدكية، والرواقية قديماً.

ويدل المصطلح على اعتقاد ثابت راسخ بشأن موضوع ما عادة ما يكون ذا صبغة دينية ذات أساس مقدس يطاع دون مناقشة من أعضاء الجماعة وأيّ واحد منهم يعد كافراً إذا ما حاول تغييره أو الاعتراض عليه ويكون في نفس الوقت عرضة للادانة والعقاب الشديد، كما في عقيدة عصمة الباب بالنسبة للكنيسة المسيحية أو المهدي المنتظر بالنسبة للشيعة.

2 - وفي اللغة اليونانية تعني كلمة عقيدة كل ما يبدو حسناً أو خيراً، ثم أخذت معنى إرشاد أو توجيهات شرعية، وأخيراً عقيدة مفروضة. واستخدم أفلاطون هذا الاصطلاح في محاوره «القوانين» (887E-888D Laws) ليعني فعل الاعتقاد الصحيح المفروض من الآلهة. وأنه يجب أن يعتقد كل فرد منا في أن الآلهة تختص وتهتم بشؤون البشر. ويجب أن تعاقب الدولة هؤلاء الذين يرفضون هذه المعتقدات. وقد أطلق الكتاب الاغريق هذا المصطلح على القوانين العامة وأفكار المدارس الفلسفية المختلفة كالعقيدة الأورفية، والفيثاغورية.

3 - والعقائدية من الناحية الدينية (اللاهوتية) هي جانب من اللاهوت الذي يهتم بدراسة العقائد والأخلاق بالمعنى

- لو كاش جورج، تحطيم العقل، دار الحقيقة، بيروت، 1983، 1980، 3 أجزاء.
- لايبنتز، المونادولوجيا، مكتبة اطلس، دمشق، 1960.
- ماركيز هيريت، العقل والثورة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970.
- Berkeley, G., Principles of Human Understanding, London, 1947.
- Broad, C., The Mind and its Place in Nature, Kegan Paul, London, 1925.
- Carnap, R., Meaning and Necessity, U. P. Chicago, T. II, 2nd, ed, 1956.
- Cohen, M., Reason and Nature, Kegan Paul, London, 1931.
- De Condorcet, A., Sketch of the Historical Picture of the Human Mind; welden feld - nic, London philo; libre New York, 1956.
- Dewey, J., Human Nature and Conduit, Allen - Unwin, London, 1922.
- Hegel, G., Phenomenology of the Mind, Allen - Unwin, London, 1931.
- Hume, D., Inquiry Concerning the Human understanding, O. V. P., Oxford, 1902.
- James, W., Pragmatism, Longmans, London, 1943.
- Jaspers, K., Reason and Anti - Reason in our Time, S. C. M., London, 1952.
- Jaspers, K., Reason and Existence, Rowtledge, London, 1956.
- Kant, I., Critique of Pure Reason, Macmillan, London, 1929.
- Kant, I., Critique of Pratical Reason, Longemans, London, 1909.
- Lewis, C., Mind and the Workd Order Scribner's, London and New York, 1928.
- Lock, J., Essay Concerning Human Understanding, Dent, London, 1974.
- Mill, J., Analysis of the Phenomena of Human Mind, London, 1869.
- Morris C., Six Theories of Mind, Chicago, V. P., tII, 1932.
- Nagel, E., Sovereign Reason, Glence, T. II, 1954.
- Peirce, C. S., Collected Papers Harward. V. P, Camb. Mass, 1931-5.
- Reid, T., An Inquiry Into the Human Mind, Macmillan, London, 1941.
- Russell, B., The Analysis of Mind, Allen - Unwin, London, Mac., 1921.
- Ryle, G., The Concept of Mind, Hutchinson, London, 1949.
- Santayana, G., The Life of Reason, Constable, London and Scribner's New York, 1954.
- Spinoza, B., The Chief Workes of Spinoza, T; P. (tractatus politictus) 2 Vol, Power pub New York, 1951.
- Urban, W., Beyond Realism and Idealism, Allen - Unwin, London and Mac., 1949.
- Whitehead, A. N., Adventures of Ideas, C.V.P., Cambridge, 1938.
- Wisdom, J., Problems of Mind and Matter, C.V.P., Cambridge, 1934.

محمد الزايد

إضافة الدوغمائية

المعنى العام والشائع للدوغمائية هو في الواقع مشتق من معناها الفلسفي. فالدوغمائية، فلسفياً، هي الاعتقاد بمطابقة الفكر للواقع، أو المعرفة لموضوع المعرفة مطابقة نهائية تضمني على المعرفة البشرية طابع الإطلاق والضرورة. وهي عند كائنا الانتقال، بدون نقد مسبق، من الصحة المنطقية إلى الصحة الوجودية. فهي بذلك تقابل الشكّة كما عرفت بصورة خاصة مع هيوم. ويتجاوز المذهب النقدي، في نظر كائنا، كلاً من الدوغمائية والشكّة، بتأسيسه المعرفة البشرية على النقد أي تبيان حدود كل من المعرفة العلمية والمعرفة العملية وملكاتهما (الفاهمة والعقل) وأدواتهما (الأنهومات والأفكار).

وفي رأبي أن النقدية نفسها لا تفلت من الخطيرة الدوغمائية من حيث نظرتها إلى موضوع المعرفة بوصفها ظاهرة متناهية في الوجود يمكن استنفاد العلم بها. أن الموقف التقيض للدوغمائية الفلسفية لا يكون إلا بالتسليم بنسبية المعرفة البشرية القائمة هي الأخرى على لا تناهي موضوع المعرفة أو العالم المعروف.

موسى وهبة

عَلَاَقَة

Relation
Relation
Verhältnis

العلاقة هي موضوع اختبار مألوف ومع ذلك يصعب تصورها. انها أضعف مقولات الفكر على ما يبدو والأكثر زوالاً وتبدلاً، ومع ذلك هي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. انها مفتاح كل نظرة مألوية وتفصيلية، بها تظهر الأشياء متحدة بدون أن تختلط، ومتميزة بدون أن تنفك. بها تنتظم الأشياء وتتألف فكرة الكون. انها تقتضي الوحدة والكثرة معاً. على صعيد الفكر تربط بين مواضيع فكرية مختلفة وتجمعها في ادراك عقلي واحد تارة بسببية، وأخرى بنشابه أو تضاد، وأخرى بقرب أو بعد. على صعيد الواقع تجمع بين أقسام كيان أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في

الديني. وهي العلم الذي تدرك من خلاله الكنيسة أهمية دعوتها. وبالنسبة للمسيحية نجد أن الاعتقادات تركز بصفة أساسية على مبادئ الإيمان المستمدة من الكتب المقدسة. فالإله قد كشف عن ذاته في الآيات التي ينص عليها الإنجيل والتفسيرات الإنجيلية لها. وأن دور الاعتقاد هو التعبير عن معنى حديث الإله عن ذاته، وبالمعنى الدارج العقيدة تعتبر فرضاً على إيمان الكاثوليكي، يقول بوسيه: « كانت كنيسة المسيح أمينة على العقائد الخاصة بها لم تغير منها شيئاً أبداً وكل عملها كان يتلخص في صقل هذه الأفكار التي ورثتها من قديم الزمن ». وهذا يعني أن الحقائق النظرية ثابتة لا تتغير.

4 - العقيدة بين النظر والعمل: ترتبط العقيدة والاعتقادات بالنظر مقابل الأخلاق (المعاملات). وقد أثير حولها في الفكر الإسلامي نقاش طويل في علم الكلام حيث اختلفت حولها الفرق الإسلامية بين أشاعرة ومعتزلة ومرجئة. وهي عند الجرجاني في تعريفاته: « ما يقصد فيه النظر دون العمل ». ويعبر مونتيسكيو عن نفس هذا الموقف في الفكر الغربي بقوله: « من السهل أن يتنازع الناس على العقيدة ولكن ليس من السهل أن يطبقوا فكرة الأخلاق، لأن من الصعب تطبيق الأخلاق في حين أنه من السهل أن نتناقش حول كلمة عقيدة ».

5 - ويطلق لفظة « دوغماطيقي » أو عقائدي، وهي الصفة من عقيدة على من يظهر علمه أو معلوماته دون أن يهتم بتوضيح الطريقة التي اكتسبها بها أو اعطاء برهان عليها وهي أحياناً تطلق تهكماً على من يتحدث بنبرة عالية كأنه يعطي حقائق ثابتة أو يصنع من ألفاظه حقائق. يقول روسو: عندما راجعت كتابات الفلاسفة وجدتهم مترفعين وأول فكرة تتبادر في عقولهم تكون هي الفكرة الوحيدة الصحيحة وتكون متسلطة عليهم بحيث لا يقبلوا أي مناقشة لها من أي فرد آخر.

6 - العقائدية في الفلسفة Dogmatisme وهي ترادف التزمتية أو التوكيدية، الوثوقية، القطعية والتي تقابل كل من الشك Scepticism ومعناها إمكانية الوصول إلى الحقيقة الثابتة. وبهذا الشكل يكون أرسطو أمير العقائدين كما يقول مونتاني. وأيضاً تقابل النقد Criticism، وهذا المعنى نجده لدى كائنا وهو الذي يعطي للعلم الإنساني قيمة كبرى دون أن يحاول التشكيك فيه أو فحصه عن طريق العقل.

أحمد عبد الحليم عطية

الإنسانية المكونة من أشخاص يملكون طاقات اتصالية قسدية، كالعقل والإرادة، وقيمون علاقات واضحة المقاصد. ومع ذلك يحافظون على استقلالهم، بل إن صيغة الاستقلال تتأثر بصيغة العلاقات. فالمجتمع هو الكل المميز الموحد للأشخاص مع صوته لاستقلالهم. فالشخص الإنساني يستطيع أن يكتشف القواعد الشاملة التي تسهل له سبل الارتباط مع الجماعة وترسم الأطر العرفية للعلاقات العفوية. فالإنسان يعي ذاته ومع ذلك يتجاوز ذاته في القاعدة الشاملة بالعقل والإرادة، بالمعرفة والحب.

الوجود الإنساني هو انفتاح وتأليف، انفتاح على اللحظات المتعاقبة داخل الأنا والمؤتلفة في تركيب الأنا، ولولا ذلك لتبعثر الأنا في لحظات متناثرة وضاع. وهذا ما يشير إليه هوسرل عندما يسمي الوعي الإنساني «وعي زمن»، ويتجاوز هذا التصور إلى إبراز ما ينطوي عليه من قسدية، وبالتالي من اتصالات مختلفة الأشكال. فالقسدية هي الوعي. وإذا ما عدنا إلى التصور الواقعي للمعرفة الإنسانية رأيناها فعلاً يتصل به الإنسان بالآخر قسدياً ويتحد به مع الحفاظ على استقلاله وتمييزه. أما الحب، فهو فعل يرغب به الإنسان في الاتحاد مع الآخر كلياً مع الحفاظ على استقلال المحبوب وحرية. وبالمقابل نرى أن الاتجاهات الفلسفية التي تغفل هذا الاتصال الانفتاحي منكرة إياه، تركز بخاصة على العلاقات الصراعية بين الذات والآخرين. وهذا ما نلاحظه في الجدليات السلبية سواء اتخذت الشكل الهيغلي أو الشكل الوجودي. يبقى أن نتحقق أنه بدون علاقة لا يمكن تصور الوجود الاجتماعي، وعلاوة على ذلك إن شكل العلاقات الاجتماعية القائمة في المجتمع، انطلاقاً من العائلية، ما بين الرجل والمرأة، ما بين والديين والأولاد، ما بين الأسرة والعائلة، ذهاباً إلى العلاقات الاقتصادية وانتهاءً بالسياسة التي تتجاوز، في الأوضاع المعاصرة، حدود الدولة الواحدة نحو تجمعات سياسية كبرى، كل ذلك يظهر إلى أي مدى يرتبط شكل المجتمع بشكل العلاقات القائمة والقابلة للتبدل باستمرار وعن قصد.

هنا بفتح تصور العلاقة على هدف منشود ومعلن في المجتمعات المعاصرة وهو السلام بين الناس واستطراداً السلام بين الأمم. يقوم السلام باحترام العلاقات المحددة والمنفك عليها، ويدفع إلى صياغة أشكال علاقات جديدة حيث يتبدى عجز القديمة القائمة. إن شكل العلاقات منفك مع انفتاح الوجود الإنساني القادر دائماً على إعادة النظر بكل حيثيات الوجود، مع العلم بأنه يتعذر عليه إلغاء كل أشكال العلاقات.

بعدها، فاللوحة ليست سوى مجموعة العلاقات بين السطور، والأحجام والألوان، من يبدل العلاقات يغير اللوحة مع العلم أن لا وجود للعلاقات إلا في الأشكال الملونة. وفي الوقائع الاجتماعية العلاقات هي التي تميز ما بين الجيش المنظم للحرب والجيش المضعف الهارب. العلاقة تربط الكائنات المتناثرة في الفضاء بعلاقات قرب أو بعد، تزامن أو تعاقب. ويمكن القول بأننا لا نجد في الواقع كائناً منحصراً في ذاته بشكل مطلق، بل إن كل كائن هو حتماً على علاقة مع كائنات أخرى. قد تكون العلاقة عرضية كما قد تكون واجبة، حسب درجة ارتباطها بالجوهر. هكذا مثلاً في كائنات العالم تبدو علاقة المشاركة من جوهر طبيعتها، فلا قيام لها بدونها، بينما نرى علاقات كثيرة تنشأ بين الكائنات وتتنوع حسب الصدفة الزمنية والمكانية، وهي سطحية عرضية.

يصعب إعطاء تعريف محدد عن العلاقة إذ لا وجود مستقل لها. تكون حيث الوجود مزدوج أو متعدد. قال عنها أرسطو أنها واحدة من المقولات العشر، وهي عرض يظهر في الكائن بمثابة اتجاه صوب آخر، تطلع، ميل، مرجع. ويقضي دائماً لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقل، صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثم الاتصال بينهما. وبطبيعة الحال يقتضي أن يكون فيهما أساس للاتصال وتبرير له. اختلفت آراء الفلاسفة بشأن ما تضيفه العلاقة إلى العناصر الموجودة، هكذا يرى الفيلسوف الإنكليزي غيوم دوغام ومن بعده، الفيلسوف الألماني كانط، أنه لا يجوز إثبات واقع خاص بالعلاقة يضاف إلى واقع القطبين المرتبطين. فكل ما يخصها يبقى محصوراً في تصورنا للواقع، وهو لا يخلو من جدارة موضوعية عند كانط، ولكن الكائنات تبقى في ذاتها ذرات متناثرة في الكون، بدون ارتباط فعلي. العلاقة عند كانط هي ركن من أركان الأنا التام، وهي أحد الصفوف الأربعة التي فيها تتأصل المقولات. أما صف العلاقة فيتضمن المقولات الثلاث التالية: الجوهر (علاقة جوهر وعرض)، السببية (علاقة السبب والمسبب) والشراكة (علاقة الفعل والتفاعل). أما عند الفلاسفة الآخزين بنظرة أرسطو، فتحتل العلاقة مكانة فعلية حيث تربط الكائنات وتسهم، بأشكال مختلفة، في إعطاء طابع التدرج والوحدة للكون.

إن فكرتي الترتيب والكون ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بالعلاقة. فالكون هو الكل، أنه المجموعة المكونة من أجزاء مفصلة ومتحدة بقوة العلاقات القائمة بينها. ودخل الكون مجموعات مميزة على صعد مختلفة، نخص منها بالذكر الجماعة

فالوجود بدونها هو أمّحاء أو انتحار محتم.

وتجدر الإشارة الى إتجاه حديث في علم المنطق سمي منطق العلاقة، وهو يختلف عن منطق النسبة الذي ساد على طرائق الأحكام منذ أرسطو والذي أثر تأثيراً بالغاً على تكوين الانطولوجيا الأرسطية التي تجاوبت معها الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى. ففي منطق النسبة ينحصر الإرباط المنطقي بين أطراف الجملة في فعل الكينونة، أما في منطق العلائق، فالصلة التي تربط الأطراف هي أكثر تعقيداً. قد تكون صلة سببية، أم صلة قرب أو بعد، أم صلة قرابة. وقد أدى هذا الاتجاه الجديد في المنطق الى وضع مقاييس منطقية جديدة تتجاوز التقليدية وتستند بشكل ظاهر على العمليات الحسابية. فإذا قلنا $A=B$ ، كان موضوع الحكم هنا علاقة الكبر ما بين أ وب، ونحكم بأن العلاقة هي المساواة. بشكل آخر، يمكن القول ان أ وب لا يعتبران بمثابة طرفي الحكم، بل بمثابة طرفي العلاقة، وفي هذا اختلاف تام عن الموقف التقليدي.

وحيث نتكلم عن منطق العلاقة، يجدر التذكير، ولو في مجال مختلف، بما سمّاه العالم الفيزيائي هيزنبرغ: «علاقة عدم اليقين»، وهو مبدأ من مبادئ الميكروفيزياء، بموجبه نثبت عدم قدرتنا على أن نعرف بشكل أكيد وفي آن واحد مكان الجسم الصغير وسرعة انتقاله.

بشارة صارجي

عَلَامَة

Signe
Sign
Signal

التعريف لمفهوم «العلامة»

ترتبط العلامة بالإشارة والحركة والإيماء وتعتبر المسافة الى الشك والشرط وكل ما يعبر عنه بالصيغ الإنشائية، ومنها الرجاء والتمني والأمر وهذه موضوعات شعورية لا يمكن الإشارة اليها بالكلمات.

والعلامة/ التخيل تنزعنا من عنف الكلمات وتسجل سبق الوعي على الوجود، فتمتحي الجزئية والتناقض والثنائية القابعة

في الكلمة/ «الخال» و«المدلول» التي تنقل محاكاة العالم المحسوس وتقدم الحقيقة في نقصها، فلا يعود الكمال ثباتاً وانما يصير حركة.

العلامة حلم وإيماء وطقس عبادة قديم، انها رقص ورسم ونحت وهي بالتالي إيصال فني وليست عرفاً، لأن دلالتها المجانية، والفنان على لحظة الإبداع، تتحول إلى إيصال تأثري انفعالي لا إرادي.

هذا، وتحمل العلامة طابع الكوني ولا تحتاج الى لغة في حين ان الدلالة تبقى مرتبطة بمتحولاتها الآنية والتزامنية. وفي هذا المجال يتحدث اريك بيسّان عن «لغات غير اللغة» ومنها:

1 - الاشارات المنتظمة: وهي تحمل رسالة ثابتة كإشارات المرور بدوائرها ومثلثاتها ومستطيلاتها.

2 - الإشارات غير المنتظمة: ومنها الملصق الإعلاني الذي تحد لغته بالشكل واللون.

3 - الإشارات الدالة: التي تزواج بين الشكل والمضمون: كالقبة أو المظلة ترمز الى نوعية البضاعة والمتجر.

4 - الإشارات العرفية: ومنها «الصليب الأخضر» الذي يرمز الى وجود صيدلية.

وهكذا فيما يختص بالخرائط السياحية، والجيولوجية، وخرائط الرصد الجوي التي عظمت أهميتها خاصة في العصر الصناعي.

غير ان جورج مونان يؤكد ان هناك مجموعة من الإشارات المتأرجحة بين الألسنية واللا - ألسنية ومنها أبجدية Braille أو لغة Morse بحيث تضطرك هذه للعودة الى اللغة كيما تخلص بالرسالة الموجّهة.

أما، إذا كان الإيصال غاية اللغة/ «الخال» و«المدلول» فإنه أيضاً غاية العلاقة القابعة في طقوس العبادة والرقص والنحت والرسم، لذا فإن رينيه باسارون يميز بين نوعين من الإيصال.

1 - الإيصال اللغوي الإرادي الواعي.

2 - الإيصال الإنفعالي الفني وهو كما يراه باسارون ليس إلا تعبيراً عن الذات في الدرجة الأولى.

ويبقى غياب الدلالات المقتنة المنظمة ميزة أصولية في كل فن تشكيلي لأنه ليس هناك من وحدات أو باقات دلالية ثابتة ومعروفة. ويبقى الإيصال ذا بعد واحد لأن الناظر اليه ينفع به ولا يحاوره كما يحاور المخاطب المتكلم.

ويرى اندريه مارتينييه ضرورة تحديد مفهوم اللغة لأن

فإذا كانت اللغة ظاهرة مادية اذ انها صوت يصدر عن الفم ويترك الأذن، فالعلامة ظاهرة إحصائية / روحية اذ انها تشكل معنى مستقلاً عن صوت الكلمة الذي يختلف باختلاف اللغات.

مصادر ومراجع

- Benveniste, Emile, Communication animale et langage humain, Revue Diogene, No.1, Paris, 1952.
- Buysens, Eric, Les langages et les discours, Essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie, Bruxelles, 1943. Réédité sous le titre, La communication et l'articulation linguistique, Ed. P.U.F., Paris, 1967.
- Martinet, André, Arbitraire linguistique et double articulation, dans travaux du cercle linguistique de Copenhague, 5, 1949.
- Martinet, André, Eléments de linguistique générale, Ed., A. Colin, Paris, 1960.
- Mounin, Georges, Introduction à la sémiologie, Ed. de Minuit, Paris, 1970.
- Passeron, René, L'œuvre picturale et les fonctions de l'apparence, Ed. Vrin, Paris, 1972.

أمنية غصن

علم

Science
Science
Wissenschaft

1 - مولد العلم:

العلم قديم قدم الفلسفة. فقد نشأ العلم باعتباره بحثاً منظماً وخلقاً من الأساطير والخرافات على الأكثر في مالطية في اقليم آسيا الصغرى اليونانية في القرن السادس ق. م. ويعتبر طاليس (القرن السادس ق. م.) الحكيم أول عالم وفيلسوف لأنه بحث عن مبدأ واحد لطبيعة الأشياء وتفسير ما يقع له من تغيرات. وفي أثره نهج مواطنوه من الفلاسفة مثل أنكسمندر 610 - 545 ق. م. وأنكسيمانس القرن السادس ق. م. ومع أن أبحاث هؤلاء الفلاسفة كانت ساذجة لم تف بتحقيق ما يتطلع إليه العلم من أهداف لأنها في الأغلب الأعم استبعدت التجربة واصطنعت التأمل العقلي النظري أداة للبحث فإنها كانت علماً على أية حال.

الألسنية التقليدية عالجت موضوع اللغة على انه قدرة الناس في التخاطب بواسطة علامات صوتية. ولكن مما لا شك فيه ان للأصواء والألوان أيضاً لغتها. لذا لا بد لنا من التمييز بين لغة الناس المحكية المؤلفة من مقاطع صوتية منفصلة أو من كلمات متميزة وبين لغة غير محكية تكون مجرد تعبير نستشفه في صراخ الخائف، وصلاة المؤمن، وهذيان المجنون، ومناجاة الرب، وتمنات الأطفال في مرحلة متقدمة على مرحلة الكلام.

وقد طرحت الألسنية اليوم مقولات جديدة تتخطى عالم اللغة / الصوت الإنساني الى اللغة كمصطلح عام أو إستعارة. « فهناك لغة الحيوانات التي انطلقت عبر الترهات مع لافونتين مثلاً، وهناك لغة الأزهار وهي نظام كغيرها من الأنظمة ». هذا ويجب ألا نغفل المشكلية التي أثارها اميل بنفيسيت فيما يتعلق « برقصة النحل » التي استطاع أن يخلص منها بالنتائج التالية:

- 1 - هناك ايصال يعبر من خلال الرقص انطلاقاً من علامتين مختلفتين: الأولى تشير الى المسافة، والثانية الى مكان تقطّر العسل.
 - 2 - ان الرسالة التي تحملها رقصة النحل لا تحتاج الى توسط آلة صوتية، في حين ان لا لغة بدون صوت.
 - 3 - الرقص عند النحل يشير الى نوع من الرمزية الخاصة: تتمثل بالدوائر التي ترسمها هذه حول « القفير » الى جانب المسافات التي تفصلها عنه.
 - 4 - يجب النظر الى رسالة النحل في شموليتها وعمومها، لا في جزئياتها: وهنا يقبع الفارق بين الخاصية اللغوية عند الإنسان، وبين خاصية العلامة في رقصة النحل، لأن الرسالة الصوتية قابلة للتجزئة والتفكيك في حين ان الثانية تحجب عنك عناصرها وترفض التفكيك على انها نظام مغلق.
- لذا أمكن القول ان الكلمة أضيق نطاقاً من العلامة، فكل كلمة علامة وليست كل علامة كلمة. فأقصى ما تستطيع أن تقوم به اللغة هو أن تكون عاملاً مساعداً مثيراً للحقائق في الذاكرة، فإن كانت اللغة عاجزة عن الايصال « الشعوري » فهي قادرة على إحياء الذاكرة.

ولكن يبقى ان هناك علامات على علامات، أي ان هناك علامة من الدرجة الثانية، فالكلمة علامة على الاسم، والاسم علامة على مسماه، وبذلك تخلق اللغة من داخلها عالماً من الرموز والاشارات يحجب الأشياء نفسها ويحول دون الوصول اليها والكشف عنها.

2 - ما العلم وما فلسفة العلم؟

العلم نسق من المعارف التي ترتبط بعضها ببعض ارتباط النتائج بالمقدمات في الاستدلال السليم. ففي العلم إذن نستخلص قضايا كلية أو جزئية معينة من عدد قليل من المبادئ والقوانين التي نفترض صدقها أو نتحقق منه. وعليه فالمعارف الجزئية التي نجدها في دليل التلفونات وفي المعاجم وسجلات المواليد وجداول حركة القطارات والطائرات وكتب الطبخ لا تؤلف علماً على الرغم مما تتصف به من دقة واهمية. وكذلك فإن المعرفة المتعلقة بمعالجة حالة خاصة دونما الاعتماد على قاعدة أو قانون عام يمكن سحبه على تلك الحالة ونظيراتها لا تعد علماً، بل خبرة عملية في أفضل الأحوال. وهكذا يقتصر مفهوم العلم على المعرفة التي تتألف من قضايا عامة مترابطة منطقياً، وبتعبير آخر تؤلف نسقاً منطقياً. وعليه فكما أن مجموعة من الحجارة لا تكون داراً إلا إذا نظمت حسب خطة معينة، كذلك فإن مجموعة من المعارف لا تكون علماً إلا إذا نظمت على هيئة نسق منطقي.

وقد أدرك الانسان منذ قديم الزمان ما للعلم من أهمية عظيمة في حياته ولا حظ أنه لولاه لما استطاع أن يحيا على المستوى الحضاري الذي يبتغيه ويطمح اليه. وأثر العلم بارز في شتى نواحي الحياة الزراعية والصناعية وفي وسائل المواصلات والترفيه وما إلى ذلك. والواقع أن كل ما يتعلق بالحياة الدنيا قد تأثر بالعلم بقدر. ولذلك فلا عجب في اهتمام الانسان بالعلم ذاته لا في اهتمامه بتحليل طبيعة العلم ومفاهيمه ومناهجه. وهكذا أصبح العلم ذاته موضوعاً للبحث كما أصبحت الطبيعة موضوعاً لبحث العلم. وبذلك نشأت نظرية العلم أو فلسفته. وعلى هذا فإذا كان العلم قد نشأ عن بحث الانسان في الطبيعة بطريقة منظمة من أجل الوصول إلى قوانين تمكنه من فرض سلطانه عليها فتسخيرها لخدمته، فإن فلسفة العلم قد نشأت عن تحليل الانسان للعلم ذاته طبيعة منهجاً ومدى بهدف فهم أعمق لطبيعته ومعرفة حدوده ومقدار صلاحيته لاكتشاف أسرار الطبيعة. فإذا بحث الانسان في الطبيعة باصطناع الافتراض والاستنتاج والتجريب من أجل تفسير الحوادث والتنبؤ بها، كانت حصيلة بحثه هذا علماً. وإذا بحث في العلم ذاته باصطناع التحليل المنطقي كانت حصيلة بحثه هذا فلسفة للعلم. بعبارة أخرى إن فلسفة العلم هي التحليل المنطقي للعلم أو هي نظرية العلم.

وكما أن البحث في المنطق طبيعة ومنهجاً ليس منطقاً بل

هو ما وراء المنطق، وكما أن البحث في الرياضيات طبيعة ومنهجاً ليس رياضيات بل هو ما وراء الرياضيات، كذلك فإن البحث في العلم طبيعة ومنهجاً وهادفاً ليس علماً بل هو ما وراء العلم أو فلسفة العلم. فليست فلسفة العلم جزءاً من العلم ولا تدخل في ميدان المعرفة العلمية وليس حفظها من ذلك أكثر من حظ تحليل الرياضيات في ميدان المعرفة الرياضية وتحليل المنطق في ميدان المنطق. كل هذا ينطوي على رفض دعاوى الميتافيزيقيين سواء كانوا ماديين أو مثاليين، بأن مهمة الفيلسوف هي كشف طبيعة الواقع وقوانينها الأساسية وإدراك الحقيقة وتفسيرها تفسيراً يعلو على العلم لأن العلم وحده ولا شيء غيره، هو قادر على اكتشاف « حقيقة » العالم وتفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً سليماً. وعلى الفيلسوف في الوقت الحاضر أن يتخلى عما طمح اليه الفلاسفة القدامى من اكتشاف أسرار العالم بالتأمل المجرد، وأن يرضى بمهمة أكثر تواضعاً وهي تحليل العلم تحليلاً منطقياً مما يكفل زيادة فهمنا له وسلامة تناولنا إياه. ومتى حاول الفيلسوف أن يقدم إلينا معرفة عن العالم فإنه يرتكب خطأ جسيماً لا يقل خطئته عن محاولته أن يكون نبياً. فعبثاً يحاول الفيلسوف أن يكتشف قوانين الطبيعة، وإذا نجح في ذلك، فلا يقال عنه بأنه فيلسوف بل هو عالم وحسب. والسبب هو أنه إذا حاول أن يجري تجربة من أجل التحقق من صدق قضية فإنه يتصرف بوصفه عالماً. أما حين يبحث في مسائل تتعلق بطريقة اجراء هذه التجربة وما تفترضه من شروط ومبادئ، فإنه يتصرف بوصفه مفلساً للعلم. وعليه فيلوسوف العلم يبحث في المنهج العلمي وفي مفاهيم العلم وفرضياته الأساسية وفي موضوعه وفي حدوده وما يصطنعه من وسائل وأدوات وما يؤدي إليه من نفع وذلك من أجل توفير اطار موحد منسجم عن العلم. ولا صحة لما يزعمه بعض الفلاسفة بأنهم قادرون على معرفة الحقيقة بالحدس أو بالتبصر العقلي في عالم الأفكار أو في طبيعة الفكر أو مبادئ الوجود أو أي مصدر آخر فوق الاختباري. فليس في حوزة الفلاسفة من سبل للوصول إلى الحقيقة غير السبل الذي يرسمه العالم؛ وجل ما يستطيع الفيلسوف عمله قاصر على تحليل نتائج العلم وتفسير معانيها واختبار صحتها.

وتجدر الاشارة هاهنا إلى أن فلسفة العلم باعتبارها بحثاً فلسفياً مستقلاً حديثة العهد نسبياً. فقد كانت حتى نهاية القرن التاسع عشر تشكل جزءاً من نظرية المعرفة. وقد تناول أرسطو 384-322 ق.م. جوانب من فلسفة العلم كمقولة السبب

ممكنة، فإن كانت القضية يقينية فلا تشير إلى الواقع، وإذا أشارت إليه، فلا تعد ضرورية ولا يقينية. وهذا معناه أنه من المحال أن يجتمع اليقين والواقع في القضية اجتماع النقيضين، لأنها إذا كانت يقينية فهي خالية من المحتوى الواقعي، وإذا كانت غير خالية منه فلا تكون يقينية. وعليه فلا وجود للقضايا التركيبية الضرورية في العلم، ومن يحاول أن يضيف اليقين على قضايا العلم الاختباري فلا شأن له بالعلم لا من قريب ولا من بعيد.

على أن انقسام العلوم إلى نوعين رئيسيين صورية واختبارية لا يعني انقطاع الصلة بينهما، إذ تستعين العلوم الاختبارية بالعلوم الصورية لإضفاء الدقة والوضوح على القوانين العلمية من جهة ولإنتاج قضايا اختبارية من قضايا اختبارية ثانية استنتاجاً شرعياً من جهة أخرى. وبهذا يمكن أن نقول إن العلوم الصورية هي وسائل حسابية تساعدنا على إجراء عمليات منطقية على القضايا الاختبارية. وبيان ذلك أننا نستعين بالمنطق والرياضيات حين نقوم بالتنبؤ بحدوث في المستقبل أو تفسير حوادث في الماضي. ولناخذ على سبيل المثال قاعدة الاستدلال المعروفة باسم قاعدة الوضع التي تصاغ على النحو الآتي:

ق، وإذا ق فإن ك
إذن ك

حيث ترمز «ق»، «ك» إلى قضايا.

إن هذه القاعدة تساعدنا على استنتاج القضية:

إن هذه القطعة من الحديد تصدأ.

من القضيتين:

1 - تعرضت هذه القطعة من الحديد للهواء الرطب.

و

2 - إذا تعرضت أية قطعة من الحديد للهواء الرطب، فإنها تصدأ.

و حين نقوم بعملية الاستنتاج فإننا نفترض قاعدة الوضع. فالعلوم الصورية على جانب كبير من الأهمية لأنها تمدنا بالوسائل الضرورية لإجراء العمليات الاستدلالية الصحيحة على القضايا الاختبارية، وبذلك تضمن سلامة الانتقال من قضية اختبارية أو أكثر إلى قضية اختبارية أخرى. بكلمة أخرى، إن المناهج النظرية في العلوم الاختبارية التي تسعى لاختبار نظرية أو تفسير حادثة معلومة أو التنبؤ بواقعة مجهولة لا تكون ممكنة بدون استخدام المنطق والرياضيات.

والتفسير العلمي وغير ذلك في باب نظرية المعرفة في كتابه المسمى « ما بعد الطبيعة ». كما تناولها هيوم 1711 - 1776 في بحثه عن نظرية المعرفة في كتابه « بحث في الفهم البشري » وفي كتابه « بحث في الطبيعة البشرية ».

3 - نوعا العلم:

العلوم نوعان: علوم صورية وتشمل المنطق والرياضيات بأنواعها كافة من حساب وجبر وهندسة وتحليل وعلوم اختبارية وتشمل الأبحاث الإختبارية كلها كالفيزياء والكيمياء وعلم النفس وغيرها. ويقوم هذا التقسيم على وجود اختلاف جوهري بين قضايا العلوم الصورية وقضايا العلوم الاختبارية. تتألف العلوم الصورية من قضايا تحليلية. والقضية التحليلية قضية خالية من المحتوى الواقعي. ولذلك يمكن معرفة صدقها بمجرد تحليلها أو بمجرد ملاحظة العلاقات بين الرموز المستعملة في التعبير عنها. ومن هنا لا نحتاج إلى الرجوع إلى الخبرة للتحقق من صدقها. فالقضية التحليلية إذن صورية من حيث أنها لا يمكن أن تكون على غير النحو الذي هي عليه، وقبليّة من حيث أن التحقق من صدقها لا يعتمد على ما في العالم من وقائع، بل يعتمد على معاني الرموز المستعملة فيها. ولذلك فإن نفي القضية التحليلية ينطوي على تناقض بالضرورة. فالقضية « أخوك ذكر » تحليلية لا تفيدنا بأي شيء عن الواقع، ولذلك لا يعتمد صدقها على الخبرة. كما أن تحليلها يكشف أن معنى المحمول (وهو ذلك الجزء من القضية الذي يحكم به) « ذكر » منطوي في أو هو جزء من معنى الموضوع (وهو ذلك الجزء من القضية الذي يحكم عليه) « أخوك » انطواء الجزء في الكل المنتهي. بكلمة أخرى أن المحمول يكرر جزءاً من الموضوع، ولذلك توصف القضية التحليلية بأنها تكرارية، ولذا فإن نفيها يؤدي إلى تناقض.

أما العلوم الاختبارية فتتألف من قضايا تركيبية. والقضية التركيبية قضية ذات محتوى واقعي، ولذلك لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها إلا بالخبرة. ومن هنا فإن تحليل الرموز المستعملة فيها لا يكفي مطلقاً لمعرفة صدقها بل لا مناص من اصطناع التجربة اصطناعاً مباشراً أو غير مباشر، كما أن نفيها لا يؤدي إلى تناقض. لذا لا تكون القضية التركيبية صادقة بالضرورة ولا كاذبة بالضرورة، بل تكون ممكنة. وهذا مما جعل بعض الفلاسفة يترددون في وصفها بالصدق أو الكذب بل بالتحقق متفاوت الدرجات وحسب.

فإذا كانت القضايا إما تحليلية ضرورية وإما تركيبية

وضع أنساق منطقية متعددة. فهناك نسق وايتهد 1861-1947 وراسل 1872-1970 ونسق تارسكي 1902 وغيرهم. وكل هذه الأنساق سليمة من حيث الاتساق والصورية على الرغم من أن بعض القضايا بديهيات في نسق في حين تكون مبرهنات في آخر وبالعكس. المهم في المنطق - كما هو الحال في الهندسة - ليس انطباق المنطق على الواقع، بل توافر الاتساق بين النسق المنطقي الواحد.

3 - 2 - العلوم الاختبارية:

أما العلوم الاختبارية فهي أنساق من الصيغ تكون مفاهيمها الأولية مفسرة على نحو يمكن معه استخدام القواعد الاستدلالية في المنطق الصوري لاستنتاج قضايا تطابق وقائع مشاهدة نرعي إلى تحليلها أو وقائع مجهولة نبتغي التنبؤ بها. وبذلك تتحول هذه الصيغ الأولية من تعبيرات خالية من المحتوى الواقعي إلى قوانين يمكن التثبت منها بصورة غير مباشرة. وهذا يشير إلى أن العلم الاختباري قد حذا حذو العلوم الصورية. فإن العالم الفيزيائي يضع حساباً Calculus أو نسقاً ثم يضع قواعد لتفسير المفاهيم الأولية فيه، وبذلك يغدو هذا النسق نظرية فيزيائية ذات محتوى واقعي. ومن شأن هذا النسق أنه يفترض حساباً منطقياً - رياضياً مثل حساب الأعداد الحقيقية وإشارات أولية خاصة وبديهيات بالمعنى السابق. فالعمل العلمي إذن ينطوي على جانب نظري وآخر تجريبي. فأما الجانب النظري فيقوم ببناء أنساق أو حسابات وإجراء استنتاجات داخلها. وهذا عمل منطقي ورياضي بحت. وأما الجانب التجريبي فيقوم بتأويل هذه الأنساق بهدف الوصول إلى نظريات وقوانين يمكن اختبار ما يترتب عليها منطقياً من نتائج بصورة غير مباشرة. فإذا أولنا الصيغ أو البديهيات الآتية:

بديهية - 1

لكل س إذا كان س جسماً صلباً وكان طول س في درجة حرارة ح $1 = 1$ وطول س في درجة حرارة ح $2 = 2$ ط 2، وكان معامل تمدد س = م، فإن ط 2 = ط 1 × (1 + م) × (ح 2 - ح 1).

بديهية - 2

لكل س إذا كان جسماً صلباً وس حديداً، فإن معامل تمدد س = 0,000012.

بحيث تشير الرموز ح 1، ط 1، ح 2، ط 2، م إلى أعداد

وعليه فالمنطق والرياضيات أدوات ضرورية في مجال البحث العلمي التجريبي الصحيح. والسبب هو أنها خالية من المحتوى الواقعي، وهذا ما يجعلها أداة فعالة في الاستنتاج في كل ميادين البحث.

ومن ناحية أخرى إن ارتباط العلوم الصورية بالعلوم الاختبارية على نحو ما سبق يؤكد وحدة العلم.

3 - 1 - العلوم الصورية:

تشمل هذه العلوم المنطق والحساب والهندسة والتحليل. وكل منها يتكون من قضايا صورية تؤلف نسقاً بالمعنى الآتي: تؤخذ بعض القضايا على أنها صادقة دونما برهان وتعد قضايا أولية وتسمى بديهيات، ويوضع عدد من التعاريف وقواعد التحويل أو الاستدلال التي يستعان بها للبرهنة على بقية القضايا التي تعرف باسم المبرهنات. وعليه فالقضايا في العلوم الصورية لا تكون صادقة في الواقع بل يفترض صدقها فتكون بديهيات أو يستدل على صدقها بواسطة عمليات استدلالية من قضايا يفترض صدقها أو تمت البرهنة عليها فتكون مبرهنات. وهكذا لا تكون المبرهنة في العلوم الصورية صادقة إلا على افتراض صدق البديهيات وسلامة الخطوات التي استخدمت في الوصول إلى تلك القضية المبرهنة. ولكن إذا لم تكن البديهيات صادقة صدقاً واقعياً بل يُعارف على صدقها، فإن كل قضايا العلوم الصورية لا يمكن أن توصف بأنها صادقة من الناحية الواقعية، بل تكون صادقة من الناحية الصورية فحسب؛ أي أن صدقها رهن بصدق قضايا أخرى يسلم بصدقها. ولذلك فلا علاقة للواقع بالتثبت من صدق أو كذب القضايا في العلوم الصورية. فحين وجد العلماء أن الهندسة المستوية (هندسة اقليدس) لا تنطبق على المسافات البعيدة أو الكونية لم يعدوا هذه الهندسة كاذبة مطلقاً لأن صدق هذه الهندسة لا يعتمد على الواقع، إنما هو رهن بقيام انجام أو عدم تناقض بين القضايا التي تتألف منها الهندسة. والواقع أنه أمكن وضع هندسات متعددة مختلفة إلى جانب هندسة اقليدس منها هندسة لوباتشيفسكي Lobachevsky 1792 - 1856 (هندسة القطع الزائد) Hyperbolic Geometry وهندسة ريمان 1826 - Riemann 1866 (هندسة القطع الناقص) Elliptical Geometry. ولا يمكن أن يقال إن إحدى هذه الهندسات صادقة والأخرى كاذبة، لأن كلاً منهما متسق الأجزاء اتساق الهندسات الأخرى.

وما قيل عن الهندسة ينسحب على المنطق. ففي الإمكان

العلمي يكون كافياً لتكذيبه ومن ثم رفضه. وعليه فالاختلاف الأساسي بين القوانين في العلوم الاختبارية والقوانين في العلوم الصورية هو أن القوانين الاختبارية غير قابلة للبرهنة بل للتكذيب وحسب، في حين تكون القوانين الصورية غير قابلة للتكذيب بل للبرهنة وحسب. وهكذا يمكن البرهنة على صدق القوانين الصورية ويستحيل تكذيبها في حين يمكن دحض القوانين الاختبارية ويستحيل البرهنة على صدقها بواسطة الخبرة. والسبب هو أن القانون العلمي الاختباري ليس مشتقاً من الخبرة، إذ يتعذر علينا الانتقال من قضايا جزئية مهما تكررت إلى قضية كلية تعبر عن قانون عام، في حين يمكن دحض أية قضية كلية بواسطة قضية جزئية واحدة باستخدام قاعدة التناقض. فإذا وجدنا جسماً صلباً واحداً يتقلص بارتفاع درجة حرارته، فذلك دليل كافٍ لدحض قانون التمدد الحراري للأجسام الصلبة ورفضه. فمهما تعددت القضايا الجزئية التي يمكن استنتاجها من هذا القانون العلمي الاختباري ومن قضايا جزئية أخرى اثبتتها التجربة، فإن ذلك لا يكون دليلاً كافياً للبرهنة على صدق هذا القانون العلمي. والسبب هو أن اصطلاح النتائج الجزئية في البرهنة على القانون العلمي الاختباري ينطوي على مغالطة الدور أو ما يسمى المصادرة على المطلوب، لأن القانون العلمي يشمل ضمناً هذه النتائج الجزئية، ولذلك فلا يمكن أن تقوم دليلاً عليه. وطالما لا تقوم نتائج أو مشاهدات واقعية ضد هذا القانون العلمي، فإنه يكون موضع ثقتنا حتى اشعار آخر. بكلمة أخرى يكون القانون العلمي مضموناً طالما مكننا من تفسير حوادث الماضي والتنبؤ بحوادث المستقبل بواسطة الاستدلال. ولكن لا يمكن أن يكتسب ما للقضايا في العلوم الصورية من يقين وصدق مطلقيين. وعليه فلا يستطيع أحد أن يضمن صدق قانون علمي اختباري سلفاً أكثر من أن يضمن فوز حصان في السباق سلفاً. وكما يظل فوز الحصان في السباق موضع رهان ويزداد عدد المراهنين عليه بزيادة عدد المرات التي يفوز بها في السباق. كذلك يظل القانون العلمي الاختباري موضع رهان الناس ويزداد عدد الناس الذين يراهنون عليه بزيادة عدد المرات التي ينجح فيها في تفسير الحوادث وفي التنبؤ بها.

ولما كان العلم الاختباري مرتبطاً بالواقع لأنه يبدأ بالوقائع وينتهي بالوقائع، فإن الموضوعية هي إحدى سماته الأساسية. فمن طبيعة العلوم الاختبارية أن تكون قابلة للتجريب من قبل أي شخص سري بصورة غير مباشرة على

حقيقية، حصلنا من الصيغة الأولى على القانون العام للتمدد الحراري للأجسام الصلبة في شكله الكمي، ومن الصيغة الأخرى على قضية كلية تبين معامل التمدد الحراري للحديد. ويمكن أن نستنتج من هذين القانونين ومن مقدمات تتعلق بجسم صلب معين نتيجة تتفق مع معطيات الواقع وبذلك نكون قد ثبتنا منهما.

لنأخذ على سبيل الإيضاح المثال الآتي:

1 - ج - جسم صلب

2 - ج - حديد

3 - طول ج - في درجة حرارة 300 = 1000 سم

نتيجة - طول ج - في درجة حرارة 350 = 1000 × (1 +

0,000012) × (300 - 350) = 1000,6 سم.

البرهان -

4 - لكل س إذا كان س جسماً صلباً، وكان طول س في

درجة حرارة ح 1 = ط 1 وطول س في درجة حرارة ح 2 =

ط 2، وكان معامل تمدد س = م، فإن ط 2 = ط 1 ×

(1 + م) × (ح 2 - ح 1).

5 - إذا كان س جسماً صلباً وكان طول س في

درجة حرارة 300 = 1000 سم وطول س في درجة حرارة 350

= ط 2، وكان معامل تمدد س = 0,000012، فإن ط 2 =

1000 × (1 + 0,000012) × (300 - 350) (4 مبدءاً تمثيلاً).

6 - ج - جسم صلب و ج - حديد وطول ج - في درجة

حرارة 300 = 1000 سم (1، 2، 3 مبدءاً التجميع).

7 - طول ج - في درجة حرارة 350 = 1000 × (1 +

0,000012) × (300 - 350) = 1000,6 سم (6,5 قياس الوضع).

وهي النتيجة التي يصار إليها من هذا الاستدلال.

وإذا وجدنا بالقياس أن قطعة الحديد هذه قد استطالت

0,6 سم بتعرضها لحرارة قياسها 350 درجة مئوية، فذلك

دليل على صدق التنبؤ بأن قطعة الحديد تصبح عند حرارة

350 درجة مئوية 1000,6 سم. وهذا يشكل حجة على صحة

قانون التمدد الحراري للأجسام الصلبة وحساب معامل تمدد

الحديد، ويعزز من قوتهما.

على أنه لما كانت القوانين العلمية، باعتبارها قضايا كلية،

تشمل عدداً غير محدود من الحالات التي يتعذر اختبارها

كلها، فإن القوانين لا يمكن أن تصل إلى درجة اليقين المطلق

بالغاً ما بلغ عدد الحالات التي تتفق معها، بل تزداد درجة

ثبوتها وحسب، ولكن دليلاً واحداً لا يتطابق مع القانون

فإننا نحصل على قضية كاذبة وهي:
سيلكون موصل للكهرباء.

4 - مصادر القانون الاختباري:

اختلف فلاسفة العلم في مصادر القانون العلمي الاختباري.
وبعامة يتبع هؤلاء الفلاسفة ثلاثة مذاهب وهي: الاستقرائية،
الافتراضية - الاستنتاجية والاصلاحية.

(1) الإستقرائية:

يذهب أنصار هذا المذهب ومنهم مل 1806 - 1873
وأرنست ماخ Ernst Mach 1838 - 1916 وكارل بيرسون
Karl Pearson 1857 - 1936 وبيير دوهم Pierre Duhem
1861-1916 وكارل همبل Carl Hempel 1905 - وغيرهم.
يذهب هؤلاء إلى أن القوانين العلمية مستقراء من الوقائع
الجزئية المشاهدة، فهي ليست سوى دوال لها. فاعتقد جون
ستيوارت مل بأن العالم يستطيع أن يتوصل إلى قوانين علمية
اختبارية من حالات جزئية إن هو التزم بمناهج معينة بسطها
في كتابه «نظام المنطق» A System of Logic وعرفت هذه
المناهج بقواعد الاستقراء Canons of Induction وهي
معروفة لدى طلبة المنطق بعامة.

وقد وجد فلاسفة العلم بأن هذه القواعد لا يمكن أن
تؤدي إلى اكتشاف قوانين معتمدة إلا بافتراض مبدأ اتساق
الطبيعة The Principle of The Uniformity of Nature أو
مبدأ الاستقراء The Principle of Induction. كما يسميه
البعض. وفحواه أن الطبيعة تجري على منوال واحد. فالذي
حدث في الماضي والذي يحدث في الحاضر سيحدث في
المستقبل على المنوال ذاته. وبدون هذا المبدأ يتعذر علينا أن
نتوصل إلى قوانين علمية. ولو اكتفى المذهب الاستقرائي
بافتراض مبدأ اتساق الطبيعة في الوصول إلى القوانين العلمية،
لربما كان ما يبرر اعتبار منهجهم في الاستقراء سليماً،
ولكنهم حين أصروا على أن مبدأ اتساق الطبيعة ذاته هو
حصيلة الاستقراء، ارتكبوا خطأ فادحاً، لأن ذلك يجعل كل
منهجهم تنطوي على مغالطة الدور. والواقع أنه يتعذر استقراء
مبدأ اتساق الطبيعة من حالات جزئية أو اتساقات خاصة بالغا
ما بلغ عددها بدون افتراض مبدأ آخر في الاتساق وهلم جراً
إلى ما لا نهاية. وعليه فإما أن ننهي إلى مراجعة غير منتهية
أو نعترف بعدم إمكان تبرير مبدأ الاستقراء. وهكذا فليس
هناك ما يبرر مبدأ الاستقراء إلا باعتباره مبدأ موضوعاً وليس
مستقراً. فإذا شاهدنا حالات جزئية مثل:

الأقل بالوسائل المتوافرة كالتلسكوب والميكروسكوب
وغيرهما من أجهزة القياس والفحص. ولذلك فإن ادعى بعض
الناس بأن هناك حقائق ليست في متناول الا نفر قليل من
الناس، فإن هؤلاء لبسوا إلا ادعاء. فالذي يميز العمل العلمي
الصحيح هو إمكانية مشاركة الأشخاص الأسوياء في التحقق
مما يترتب على القوانين العلمية من نتائج بواسطة المشاهدة
وال تجربة.

على أنه لا يمكن أن ننكر ما للحدس أو البصيرة العقلية
من دور بارز في اكتشاف النظريات والقوانين العلمية، ولكن
هذه النظريات وتلك القوانين لا بد أن تصاغ أولاً وقبل كل
شيء بطريقة يمكن نقلها إلى الآخرين وأن تكون خاضعة إلى
اختبار يمكن أن يمارسه أشخاص أسوياء للثبوت من صحتها
وسلامتها. فالمعتقدات التي تند عن كل الاختبارات الممكنة
من مشاهدة وتجربة وقياس واحصاء واستبطان ليست علمية بل
لاهوتية أو ميتافيزيقية. وقد يكون لمثل هذه المعتقدات أثر
انفعالي في عدد كبير من الناس في ميادين عملية كالتربية
والفن والدعاية ولكنها لا تمت إلى العلم بصلة.

والقانون العلمي - سواء أكان صورياً أو اختبارياً - قضية
مسورة تسويراً كلياً، ويمكن وضعه بالصيغة الشرطية الآتية:

لكل س إذا كان س يمتلك الخاصية م، فإن س يمتلك
الخاصية ح.
وباختصار:

$$(س) (م \supset ح)$$

وواضح من هذه الصيغة أن القانون العلمي ليس سوى دالة
قضية من حيث أن التحقق من صدقه أو كذبه يعتمد على
استبدال بالمغير س قيم واقعية. فإذا كانت القضية التي
نحصل عليها نتيجة هذا الاستبدال صادقة اعتبر القانون العلمي
صادقاً. أما إذا كانت تلك القضية كاذبة فإن القانون العلمي
يعد كاذباً. فإذا استبدلنا في الصيغة الرمزية بالرموز

س نحاس
س موصل للكهرباء
م ح

فإننا نحصل من هذه الصيغة على قضية صادقة وهي:
النحاس موصل للكهرباء.

أما إذا استبدلنا بـ

س سيلكون
س موصل للكهرباء
م ح

صدقه ولكن يمكن تكذيبه بواسطة واقعة جزئية واحدة تتنافى معه.

(2) الافتراضية - الاستنتاجية - Hypothetico-Deduction .

يرى أنصار هذا الاتجاه ومنهم ويويل Whewell 1794 - 1866 وبولتزمان Boltzmann 1844 - 1906 وكارل بوبر Popper 1902 وغيرهم من النظريات والقوانين العلمية هي أعقد مما يمكن التوصل إليه بالاستقراء، وأن المفاهيم النظرية لا تستنفدها الدوال المنطقية والملاحظات الحسية. فنحن لا نتوصل إلى القوانين العلمية عن طريق استقراء الوقائع الجزئية، بل نضع هذه القوانين بحيث يمكن استنتاج هذه الوقائع منها، وبذلك يمكن تفسيرها والتنبؤ بها. فإذا كانت القوانين عند الاستقراءيين تعميمات من القضايا الجزئية، فإنها عند الاستنتاجيين قضايا كلية افتراضية توضع لتفسير قضايا جزئية أو للتنبؤ بها. فالاستدلال العلمي عند هؤلاء لا يقوم في الانتقال من الجزئي إلى الكلي، بل في استنتاج الجزئيات المعروفة أو المراد التنبؤ بها من الفرضية الكلية. ولذلك فلا يمكن البرهنة على القضايا العلمية، إنما يمكن تكذيبها وحسب.

ولبيان تعذر البرهنة على صدق القانون العلمي وإمكانية تكذيبه، نأخذ المثال الآتي:

نفرض أنه حصل انخفاض في إنتاج محصول القمح في سنة من السنوات، وأردنا تفسير هذه الظاهرة، فإننا نبحث عن العوامل التي لها صلة بها، ونضع ذلك في صورة مجموعة من القضايا نطلق عليها اسم الفرضيات Hypotheses. والفرضية - كما هو معروف - قضية تؤخذ على أنها تفسير مؤقت لمشكلة موضوعة البحث. فنقول في هذه الحالة:

1 - شدة الحرارة أدت إلى انخفاض محصول القمح

2 - رداءة البذور أدت إلى انخفاض محصول القمح

3 - الآفات الزراعية أدت إلى انخفاض محصول القمح

ن - المؤثر (ع) أدى إلى انخفاض محصول القمح
وإذا رمزنا إلى هذه العوامل المتعددة بالرموز 1م، 2م، 3م. ن وإلى الظاهرة التي يراد تفسيرها ب - ظ، أمكننا أن نقول:

إذا كانت ظ فإن 1م

وإذا كانت ظ فإن 2م

أو

أو

القطعة 1 - البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء .

القطعة 2 - البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء .

القطعة ن - البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء .

فلا نستطيع أن نستنتج - خلافاً لما يؤكد مل وغيره من الاستقراءيين - القضية:

كل قطعة بيضاء اللون وبلورية التركيب ومالحة الطعم تذوب في الماء .
أو ملح الطعام يذوب في الماء .

لأن ذلك ينطوي - كما هو معروف لدى طلبة المنطق - على مغالطة تجاوز الحد الأصغر The Fallacy of The Illicit Process of The Minor. إذ إن حدود الموضوع في المقدمات غير مستغرقة بينما غدا حد الموضوع في النتيجة مستغرقة. وهذا أمر غير مقبول منطقياً. وإذا حاولنا تسويغ هذا الاستنتاج، فعلينا أن نضع مبدأ اتساق الطبيعة كمقدمة كبرى وعندئذ نغدو الحجة كما يلي:

ما حدث في الماضي دائماً على منوال واحد سيحدث في المستقبل على المنوال ذاته.

ذاب ملح الطعام في الماء دائماً في الماضي على منوال واحد؛ إذن سيذوب ملح الطعام في الماء في المستقبل على المنوال ذاته. وواضح أنه لا يمكن أن نبرهن على صدق النتيجة في هذه الحجة إلا بعد التأكد من صدق المقدمات. وهذا ينطوي على ضرورة افتراض أو وضع مبدأ الاستقراء كمقدمة كبرى. وبالتالي يتعذر البرهنة على صدقه.

وقد بلغ هذا المذهب الذروة في ما يسمى بمذهب الرد أو الاحالة Reduction لارنس ماخ. فقد رأى ماخ أن كل قانون علمي يمكن رده إلى مجموعة من العبارات الجزئية التي تصف وقائع جزئية مشاهدة. فليست القوانين الطبيعية سرى محاكاة لوقائع جزئية في الفكر. على أنه لا بد من القول إن من المتعذر رد القانون العلمي إلى عدد من القضايا الجزئية بدون باق. والسبب هو أن القانون العلمي يشمل الوقائع الجزئية التي حدثت في الماضي والتي تحدث في الحاضر والتي ستحدث في المستقبل والتي لا حصر لها. ولذلك فلا يمكن أن تستند الحالات الجزئية مهما تكثر القانون العلمي في صيغة قضية مسورة تصويراً كلياً. ولذلك يتعذر البرهنة على

من استبعادها. فإذا وجدنا في القياس الشرطي الاستثنائي المتصل:

إذا حصل انخفاض في محصول القمح، كانت البذور رديئة.

ولكن لم تكن البذور رديئة (كاذبة كما جاء في تقرير الخبراء الزراعيين).

اذن لم يحصل انخفاض في محصول القمح

فإن النتيجة « لم يحصل انخفاض في محصول القمح » كاذبة لأنه حصل بالفعل انخفاض في محصول القمح، فإننا نستنتج أنه من المحتمل أن تكون المقدمة الكبرى صادقة، لأنه في القياس الشرطي الاستثنائي إذا كانت النتيجة كاذبة، اقتضى أن تكون إحدى المقدمتين على الأقل كاذبة، ويجوز أن تكون كلتاهما كاذبتين. ولما كانت المقدمة الصغرى كاذبة فإنه يحتمل أن تكون المقدمة الكبرى صادقة. وهكذا يحتمل أن تكون الفرضية « رداء البذور أدت إلى انخفاض في محصول القمح » صادقة لا أنها صادقة عل وجه اليقين.

من هذا نخلص إلى أنه يمكن البرهان على كذب الفرضيات التي استبعدت ولكن لا يمكن البرهان على صدق الفرضية التي لم تستبعد. وهذا معناه أننا نستطيع التيقن من كذب الفرضيات المستبعدة ولكن لا نستطيع أن نتيقن من صدق الفرضيات المستبعدة والتي تفسر الظاهرة لأن مزيداً من البحث قد يدل على كذبها.

ويمكن أن نبين امكان تكذيب القانون العلمي باعتباره قضية كلية موجبة بطريقة أخرى. فالمعروف في المنطق أن القضية الكلية الموجبة تناقض قضية جزئية سالبة، وهي لذلك تعادل نفي قضية جزئية سالبة. بكلمة أخرى:

لكل س إذا كان س يمتلك الخاصية م، فإن س يمتلك الخاصية ح تكافئ:

لا يوجد س بحيث أن س يمتلك الخاصية م ولكنه لا يمتلك الخاصية ح

وعلى هذا يمكن وضع قانون الجاذبية العام « كل جسمين يجذب أحدهما الآخر بقوة تساوي حاصل ضرب كتليهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما » في صورة قضية جزئية سالبة هي « لا يوجد جسمان لا يجذب أحدهما الآخر بقوة تعادل حاصل كتليهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما ». فالقانون العلمي على هذا الأساس لا يؤكد وجود شيء بل

إذا كانت ظ فإن م

وتقرأ على النحو الآتي:

ان حدوث ظ يستلزم م 1 أو م 2 أو م 3 أو م ن وهذا يعني أن ظ ترتبط بعلاقة سببية مع م 1 أو م 2 أو م 3 أو م ن

وبكلمة أخرى ان إحدى الفرضيات تفسر الظاهرة.

وبعد أن نضع هذه الفرضيات، نبدأ باستبعاد ما لا يتفق منها مع الواقع. ويتم ذلك بعملية منطقية تعرف بالقياس الشرطي الاستثنائي Modus Ponens الذي يتخذ الصورة الآتية:

إذا ق، فإن ك

ولكن لا ك

إذن لا ق

حيث تدل « ق » و « ك » على قضايا.

ففي المثال السابق إذا وجدنا أن الحرارة لم تكن شديدة، فإننا نستبعد أن تكون شدة الحرارة سبب انخفاض في محصول القمح. ونضع هذا في صورة قياس شرطي استثنائي: إذا حصل انخفاض في محصول القمح، حصل ارتفاع في درجات الحرارة ولكن لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة (وهذه صادقة حسب تقرير دائرة الأنواء).

إذن لم يحصل انخفاض في محصول القمح.

ولكن لما كانت المقدمة الصغرى (الثانية) صادقة « لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة » وهي نقيض التالي في المقدمة الكبرى صادقة، فإن التالي « حصل ارتفاع في درجات الحرارة » ينبغي أن يكون كاذباً. لأن نقيض ما هو صادق كاذب. وعليه فلا يمكن أن يرتبط هذا التالي بالمقدم « حصل انخفاض في محصول القمح » ارتباطاً سببياً، ولا يمكن أن يفسره. إذ لو صدقت المقدمة الكبرى، لوجب أن تصدق النتيجة. ولكن لما كانت النتيجة كاذبة لأنه لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة فإن إحدى المقدمتين على الأقل ينبغي أن تكون كاذبة. وبما أن المقدمة الصغرى صادقة فإن المقدمة الكبرى ينبغي أن تكون كاذبة. من هذا نستدل أن ارتفاع درجات الحرارة لا يمكن أن يكون سبباً لانخفاض محصول القمح، وينبغي أن يستبعد باعتباره فرضية تفسر الظاهرة موضوعة البحث.

وبعد هذا نقوم باستبعاد الفرضيات الأخرى على نحو ما استبعدنا الفرضية الأولى حتى نتوصل إلى فرضية لم نتمكن

ان قوانين الهندسة النظرية صادقة بالتعريف، ولا تستطيع أية حقيقة واقعية أن تدحضها في حين أن الهندسة التطبيقية ليست كذلك، بل انها، أسوة بالعلوم الطبيعية، تعتمد في صدقها أو كذبها على الوقائع. فإن كانت متطابقة مع الوقائع اعتبرت صادقة وإن لم تكن اعتبرت كاذبة. فمثلاً تعتبر قوانين هندسة اقليدس صادقة بالتعريف، ولا تستطيع الوقائع الطبيعية أن تدحضها. ولكن هذه القوانين تكون كاذبة لو طبقت على المسافات الكونية، إذ نجد هناك مثلاً أن الخط المستقيم ليس أقصر مسافة بين نقطتين بل الدائرة العظمى. ولذلك تكون هندسة اقليدس كاذبة بالنسبة إلى المسافات الشاسعة والكونية. أما باعتبارها علماً نظرياً فهي صادقة بالتعريف.

فإذا كانت القوانين العلمية مما لا نتمكن البرهنة على صدقه، بل يمكن دحضه وحسب فإن العلم لا يمكن أن يكون نسقاً من القضايا البينية أو الأكيدة. وان الاعتقاد بأن العلم معرفة صادقة بصورة مطلقة وهم من أوهام العقل.

فالعلم لا يمكننا من معرفة الأشياء بل من الارهاص بها، معتمدين في ذلك على ايمان ميتافيزيقي لا علمي في ما يدعى بالقوانين العلمية. ويمكن أن نقول مع بيكون Bacon 1626-1561 أن العلم الحاضر ليس إلا طريقة للتفكير الاستدلالي يطبقها الناس على الطبيعة عادة، ويتألف من اراصاص (ويقصد بها فرضيات) طائشة فجّة ومن تحيزات. ومع أن هذه الارهاصات الجزئية تخضع لاختبارات منظمة، فلا تصح أية واحدة منها موضع اعتقاد أو ثقة مطلقة، ولا يسعى منهج البحث الى البرهنة على صدقها، بل على العكس يعمل على الاطاحة بها. ويستخدم كل ما في متناول اليد من وسائل منطقية ورياضية وتقنية للبرهنة على كذب تلك الارهاصات أو الفرضيات لكي يضع في مكانها فرضيات أخرى لا يقوم ولا يمكن أن يقوم عليها دليل، أو كما يقول بيكون هي « تحيزات طائشة فجّة ».

والتقدم العلمي لا يعزى إلى زيادة تراكم التجارب ولا الى استخدام وسائل أدق في الملاحظة، بل يعزى الى ما يقدمه الفكر النظري التأمل من أفكار جزئية وفرضيات لا يمكن أن يقوم دليل على صدقها، وهذه هي الوسيلة الوحيدة لتفسير الطبيعة والاداة الوحيدة لفهمها، ومن لا يجازف بطرح أفكاره خشية أن تكون كاذبة، جبان لا نصيب له في البحث العلمي. وعليه فالتقدم العلمي يقوم على المنافسة الفكرية الحرة. والسبب كما مر يتمثل في أن القضية العلمية - على اطلاقها - لا يمكن البرهان على صدقها، بل يمكن دحضها وحسب.

ينفيه. ولهذا السبب إذا وجدنا قضية جزئية واحدة تؤكد وجود شيء أو حادثة ينفي وجودها القانون فذلك دليل على كذب القانون وعليه إذا وجدنا جسمين لا يجذب أحدهما الآخر بقوة تساوي حاصل ضرب كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما، فذلك يكفي لدحض قانون الجاذبية العام.

ان تعذر البرهنة على صدق القضايا العلمية أدى بالبعض إلى اعادة النظر في تأويل طبيعتها. فرأى الوضعيون المنطقيون وعلى رأسهم شليك 1936-1882 أن القوانين العلمية ليست قضايا حقيقية، إنما هي تعليمات لتكوين قضايا يهتدي بها الباحث في شق طريقه في عالم الواقع، أو هي بطاقات استدلالية Inference Tickets فما يقول رايل 1900 Ryle - لا نستنتج قضايا الواقع منها بل طبقاً لها. على أن هذه النظرة ليست سليمة كلياً لأنها تغفل عن أن القوانين العلمية يمكن تكذيبها كما يتنا سابقاً وأن كان من المتعذر البرهنة على صدقها. فهي على هذا الأساس قضايا حقيقية.

(3) الاصطلاحية:

يرى أنصار هذا الاتجاه ومنهم بوانكاريه Poincaré 1912-1854 وإدنكتون Eddington 1944-1882 أن القانون العلمي أشبه بتعريف يتفق عليه. ولذلك فالتجربة لا تستطيع أن تبرهن على كذبه أكثر مما تستطيع التجربة البرهنة على كذب أي تعريف فهو صادق بالتعريف. فمن وجهة نظر الاصطلاحيين يكون قانون سقوط الأجسام الحر في الفراغ صادقاً بالتعريف، ولا تستطيع أية تجربة أن تبرهن على كذبه. وإذا وجد جسم ينحرف في سلوكه عن هذا القانون فلا ينبغي أن نقول إن القانون كاذب، بل نفترض وجود عوامل ظاهرة أو خفية تفسر شذوذ سلوك هذا الجسم وعدم خضوعه للقانون. فيتعذر على التجربة دحض هذا القانون لأنه يؤلف تعريفاً للجسم الساقط سقوطاً حراً في الفراغ.

والخلل الكبير في هذه النظرة هو أنه يقتضي ادخال تغييرات على الطبيعة من شأنها أن تضمن تطابق القانون وتفسر انحراف سلوك الأشياء عنه في حين ما يقوم به العلماء هو العكس تماماً. فحين يكتشف العلماء بأن قانوناً لا يتطابق مع وقائع، فإنهم لا يلجأون إلى تغيير الطبيعة بل تغيير صيغة القانون بحيث يصبح متطابقاً مع الوقائع. فحين تعارض التنبؤات المستنتجة من القوانين الطبيعية، فالواجب عمله هو اجراء تغييرات في القانون وليس في الطبيعة.

وربما كانت الاصطلاحية ناشئة من الخلط بين الهندسة باعتبارها علماً صورياً بحتاً، والهندسة باعتبارها علماً تطبيقياً.

فيما يخص المحمول، تنقسم الدلالة على النحو الآتي:
فمدلول المحمول الأحادي من حيث المفهوم، يقصد به
الصفة، مثلاً مفهوم «الإنسان» هو صفة الإنسانية. بينما، من
حيث الماصدق، يراد بمدلول المحمول مجموعة الأفراد التي
تندرج تحته، أي الأفراد الذين تثبت لهم الصفة المقصودة من
المحمول، وهكذا فالماصدق العائد للإنسان هو مجموعة
أفراد البشر، أي المجموعة المؤلفة من:

{زيد، سمير، سقراط، ...}. قياساً على المحمولات
الأحادية، نعي بمفهوم المحمول الثنائي، الصفة الإضافية أو
العلاقة التي تعود إلى المحمول. فمثلاً، بمفهوم «الأب» نعي
الأبوة. بينما بما صدق المحمول الثنائي، نقصد المجموعة
المؤلفة من الأزواج التي توجد العلاقة بين كل زوجين منها.
فالماصدق العائد لـ «أب» هو المجموعة:

{(آدم، قابيل)، (فيليب، الاسكندر)، (علي،
حسن)، ...}. وكذلك نتبع نفس القياس، بالنسبة للمحمول
الثلاثي فما فوق.

لبناء علم الدلالة، نأخذ كما هو شائع بوجهة نظر
الماصدق. ينطلق التقييم في لغة منطق المحمولات ليس من
مفهوم الصدق المطلق بل من مفهوم التحقق Satisfaction في
نموذج ما Model من العالم. يتألف النموذج بالنسبة إلى اللغة
المراد تفسيرها من مجموعة من الأفراد ج غير فارغة، ومن
تابع تفسير ف يسند إلى الموضوعات أفراداً من ج وإلى
المحمولات مجموعات جزئية من ج. هكذا مثلاً بالنسبة إلى
الصفة «حـ» (ـ) فإنها تتحقق في مجموعة العرب إذا
فسرنا «سـ» «بابن رشد و» «حـ» بالمجموعة الجزئية: فلاسفة
العرب.

بشكل عام، يمكن تحديد مفهوم التحقق بالاضافة إلى
نموذج ما يتألف من المجموعة ج والتفسير ف على النحو
الآتي:

- 1 - إذا كان حـ محمولاً ما وسـ موضوعاً ما فإن التفسير
ف يحقق الصيغة «حـ (سـ)» في ج، إن فقط: ف (سـ) «
ف (حـ)». أي إن كان مدلول - عنصراً من المجموعة الجزئية
المندرجة تحت ج والدالة على المحمول حـ.
- 2 - إذا كانت φ أية صيغة فالتفسير ف يحقق - φ في
ج، ان فقط لم يحقق φ في المجموعة ج.
- 3 - إذا كانت φ، وψ أية صيغتين فالتفسير ف يحقق
الصيغة الشرطية المركبة منهما φ ← ψ في ج، ان فقط، إذا

وعبثاً يحاول العالم أن يبرهن على صدق القضية العلمية لأن
ذلك أمر مستحيل، ولكنه يقبل هذه القضية طالما لم ينهض
دليل على كذبها. وفي الوقت نفسه يسعى إلى البحث عن
بيانات تدحضها. وعليه فإن لم تتوفر للعالم حرية القول «لا»
أي إذا لم تتوفر له حرية دحض الأفكار المقبولة، فلا يمكن
أن يؤدي وظيفته بوصفه عالماً البتة، ويصاب العلم حينذاك
باليقينية وبالجمود وهما ألد أعداء الروح العلمية كما يصاب
المجتمع بالركود وبالتخلف وبالذل الفكري.

كريم متى

عِلْمُ الدَّلَالَةِ

Sémantique
Sementics
Semantik

يهتم هذا العلم بإسناد المدلولات إلى الألفاظ البسيطة ومن
ثم المركبة، وتعيين الشروط لتقييم القضايا. وهو يفترض إذن
حصول اللغة من حيث تصنيف الألفاظ وتركيبها، أي علم
المبنى Syntax.

ثمة تياران في الفلسفة: واحد ينطلق من بنية اللغة الطبيعية
والآخر من بنية اللغة الصورية الرمزية. والثاني هو الذي يعتمد
عليه عادة في المنطق الحديث لإقامة علم الدلالة.

تحتوي لغة منطق المحمولات بوجه عام على: ثوابت
الموضوعات أي الألفاظ الدالة على أفراد معينة التي نشير إليها
بالحروف س ع ف؛ ومتغيرات هذه الموضوعات ورموزها
«سـ، عـ، فـ»، وعلى المحمولات، أي بلغة قديمة الألفاظ
الكلية أمثال: إنسان، شجرة، يمشي الخ... ونرمز إليها
بالحروف «حـ، ما، لا»، وعلى الروابط المنطقية التي يتم بها
تركيب قضية جديدة من عدة قضايا؛ وأخيراً على السورين
البعضي ورمزه «V» والكلي أي «A».

بالنسبة إلى القضية والمحمول والموضوع، يمكن اعتبار
المدلولات من حيثيتين مختلفتين: من حيث المفهوم ومن
حيث الماصدق. فيما تنفيه القضية من مضمون هو المدلول
بحسب المفهوم، والقيمة الصدقية التي تحتلها هي المدلول
بحسب الماصدق. أما مدلول الموضوع الخارجي أي ما صدقه
فنسميه الفرد، ومفهومه نصطلح على تسميته باسم «العين».

عِلْمُ الْكَلَامِ

Al-Kalām

عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه: «العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنة». والتعريف هذا متأخر بالطبع لكنه لا يختلف من حيث الجوهر عن التعريفات الأخرى التي أطلقها كل من التهانوي في كشافه أو عضد الدين الابيجي في مواقفه. إلا أن هذا التعريف يضعنا مباشرة أمام معنى هذا العلم، أي تحديده، وإزاء نشأته التاريخية. فعلم الكلام أداة للدفاع عن العقائد وإثباتها تجاه من يدّعي بطلانها أو مناقضتها سواء كان من تَباع الدين أو من الخارجين عليه الساعين لإبطال بعض قواعده أو قوانينه. وقد ظهر هذا العلم بظهور الحاجة للرد على المبتدعة والمنحرفين الذي لا يذهبون مذهب السلف أو أهل السنة والجماعة.

إلا أننا لا نملك بالواقع تحديداً زمنياً موثقاً به للزمن الذي ظهر فيه هذا العلم وصار معرفة قائمة بذاتها منظمة حسب أصول وقواعد. خاصة وأن الكتب التي تبحث في تاريخ هذا العلم هي كتب متأخرة نسبياً. ولعل أهمها مصنفات عامة مثل الشهرستاني والأشعري والبغدادى وابن المرتضى والقاضي عبد الجبار ومصنفات خاصة مثل مصنفات الغزالي، والفخر الرازي، ونصير الدين الطوسي وسواهم.. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن الفارابي في إحصائه للعلوم قد أورد علم الكلام باعتباره علماً يقوم على مساندة أمور العقيدة المحددة بالشرع ورفض الآراء والمبادئ التي تناقضها. مما يوحي بفكرة تنظيم هذا العلم إلى جانب العلوم الأخرى التي صنفها ومنها الفلسفة والمنطق.

والأرجح أن علم الكلام كان في المرحلة الأولى علماً تحصيلياً، لا مجرد دفاع. هذا ما يعتقد الدكتور عبد الرحمن بدوي مستنداً إلى نصوص مبكرة. لا سيما ما أورد نقلاً عن أبي حيان التوحيدي: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقييح، والإحالة والتصحيح... والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين

كان ف يحقق ϕ في ج فهو يحقق ψ في ج.

4 - إذا كانت ϕ و ψ أية صيغتين، فالتفسير ف يحقق الصيغة المتصلة المركبة منها $\phi \wedge \psi$ في ج، أن فقط كان يحقق ϕ في ج و ψ في ج.

5 - إذا كانت ϕ - صيغة تحتوي على المتغير -، فالتفسير ف يحقق الصيغة $\neg \phi$ - في ج، إن فقط، لكل تفسير ف، لا يختلف عن ف إن اختلف إلا بمبدول -، ف يحقق ϕ - في ج.

نلاحظ من هذه التقريرات أن روابط السلب والشرط والوصل تعين دلالتها وفقاً لجداول الصدق العائدة إليها. فيما يخص القضية المقيدة بالسور الكلي، يرجع التعريف المذكور إلى أن هذه القضية يجب أن تتحقق بالنسبة لكل فرد من أفراد المجموعة ج. هكذا مثلاً حتى يتحقق قولنا « \neg (حـ)» على المجال، يجب أن تصدق حـ على كل فرد من أفراد ج، أي يجب أن يكون كل فرد من ج هو حـ.

إسناداً إلى هذه الضوابط، يمكن الآن تعيين مفهوم الصحة Validity النسبية والصحة المطلقة أو ما يسمى أحياناً بالصدق المنطقي Logical Truth كما يأتي:

تسمى صيغة ما ϕ صحيحة في مجال ما ج، إن فقط كانت تتحقق بالنسبة لكل تفسير ف على هذا المجال. وتسمى صيغة ما ϕ صحيحة مطلقاً، إن فقط كانت صحيحة في كل مجال ج.

فهكذا مثلاً الصيغة « \neg (حـ) - \neg (حـ)» لا تصح إلا في المجموعات التي تحتوي على فرد واحد فقط، لكن لا تصح على بقية المجموعات، إذ لا يمتنع أن يوجد فرد هو حـ دون أن تتصف كل الأفراد بهذه الصفة. بينما الصيغة المعكوسة أي « \neg (حـ) - \neg (حـ)» هي صحيحة بالنسبة لكل تفسير على كل مجال، إذ لو كان كل أفراد أية مجموعة يتصفون بصفة ما حـ، فالأحرى أن يكون بعضهم كذلك.

عادل فاخوري

هذا ما دفع بعض الدارسين من مستشرقين وسواهم لجمع الفلسفة العربية - الاسلامية قسراً على هذا العلم دون سواه. باعتبار أن الفلاسفة المشائين في الآونة التي تلت ظهور علم الكلام قد اقتصروا في استعارة موضوعاتهم من الفلسفة الاغريقية ومن الشروحات المتعددة التي ألحقت بالفلسفة اليونانية.

والواقع ان علم الكلام قد توجه منذ البداية هذا التوجه الفلسفي من حيث الطريقة أو المنهج الذي اعتمده ممثلوه. أي اعتماد الحجج والبراهين العقلية في اثبات العقائد الدينية والدفاع عنها ازاء هجوم المنكرين لها. وبذلك وجد علماء الكلام أنفسهم بحاجة لاتباع سبل المجادلة المنطقية. فكانوا بذلك من أوائل المطلعين على الفلسفة الأرسطوية، وبخاصة المنطق، آلة هذه الفلسفة. وهذا ما نتلمسه في كتابات المعتزلة بشكل خاص. ألا أننا لن نتلمس هنا نشأة هذه الفرق ولن نتمكن من متابعتها، بل سنقتصر على مدى التقارب الحاصل بينها وبين الفلسفة بوجه الإجمال.

لعل أوضح لقاء تم بين الفلسفة وعلم الكلام كان اللقاء على اعتبار العقل سبيلاً لتقرير معنى العقائد الدينية إثباتاً أو نفيًا. وكذلك كان العقل المعيار الذي تقاس به الفرائض قبولاً أو رفضاً انطلاقاً من مبدأ التحسين والتقيح العقليين. لقد كان العقل إذن معيار الأخلاق والمعاملات، لا الشرع أو النقل فقط. صحيح ان جميع الفرق الكلامية لم توافق على هذا الرأي، بل لقد شهد على الدوام القبول والرفض او اتخاذ الموقف المتوسط بين العقل أو الأخذ بمجرد النقل. ولكن الأمر يحد ذاته كان اقتراباً الى الفلسفة والى روح الجدل الفلسفي منه الى الايمان الموروث والعقائد المتواترة. بل ان بعض المدارس الكلامية قد ذهبت الى حد تطبيق المبادئ العقلية في البحث في الأحاديث النبوية، فما كان منها مقبولاً عقلياً قُبِلَ وإلا رفض حتى لو لم يتطرق الشك الى إسناده إطلاقاً.

ان الإيمان بالعقل والأخذ بطرق الجدل المنطقي، وإن كانا يعنيان تتبع المنهج الفلسفي، فذلك لا يعني تعقّباً للفلسفة اليونانية في مناهجها ومباحثها وموضوعاتها. بل ان علماء الكلام قد رفضوا أحياناً أجزاء من المنطق الأرسطوي، كما أثبت الدكتور علي سامي النشار في « مناهج البحث عند مفكري الاسلام » أو في كتابه الآخر « نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام »، معتبراً ان علم الكلام لم يتجه اتجاهاً فلسفياً إلا بعد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر ميلادي. حين

جليل يفزع به الى كتاب الله تعالى فيه. » فالبحث يتناول إذن أصول الدين على أساس المبادئ الفكرية العقلية ومن ذلك يتم الانتقال الى « أمهات المسائل الدينية ». وقد ارتبط هذا العلم في نشأته الأولى بالفقه الاسلامي، تمييزاً له عن الفقه، اطلق عليه ابو حنيفة اسم الفقه الاكبر، لاختصاصه بالبحث في الاصول والنظريات. في الوقت الذي يبحث فيه الفقه في الفروع والفرائض. يعتبر علم الكلام إذن ومن هذه الناحية بالذات، تطوراً أو فرعاً للفقه الذي نشأ مع النشأة المبكرة للمذاهب الفقهية المتعددة.

إلا ان علم الكلام لم يظهر بالواقع إلا مع ظهور الفرق السياسية خاصة بعد معركة صفين، وبعد تأزم البحث في مسألة الامامة، حين استلزم الأمر أخذ موقف من العقائد والمبادئ السياسية المطروحة، وحين ظهرت بنتيجة الاحتكاك الديني ردوداً على الدين الاسلامي، مما اقتضى دفع آراء هؤلاء المبتدعة الذين أدخلوا على الدين ما ليس فيه أصلاً. فكان لا بد من الرد عليهم استناداً الى أصول الدين وعقائده ومبادئه. وبما ان الردود قد اتسمت بطابع المجادلة غالب الأحيان، سمي هذا العلم باسم علم الكلام أو علم المجادلة، هذا من جهة. ثم ان الموضوعات التي تدور عليها المجادلات كانت مستقاة من الكلام الإلهي، أي من النص، مما اقتضى ضرورة فهم هذا الكلام والتعمق بمعانيه وإشاراته وتأويل بعض الآيات التي تحمل على الالتباس. وهذا ما دفع الى تسمية هذا العلم باسم الموضوع الذي يستقي منه، وهو كلام الله. فسمي باسم علم الكلام من باب تسمية الكل باسم الجزء. (راجع حول التسمية الآراء الأخرى المتعددة وقد أوردتها عبد الرحمن بدوي في كتابه « مذاهب الإسلاميين »، الجزء الأول، ص 28 - 29). ومن التوسع بهذه المادة ظهرت المقولات الأخرى التي كانت مدار هذا العلم كالبحت في الصفات وبالذات الإلهية، وبالعقائد الدينية كمعنى التوحيد وقدم الله وخلق العالم وخلق القرآن ومعنى الجوهر والعرض الخ... وبذلك يلتقي هذا العلم مع الفلسفة من حيث المادة التي تناولها كلاهما. وقد ظهرت تسمية هذا العلم بعلم الكلام في بعض ما وصلنا من كتب تنسب الى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وفي زمن الجاحظ أصبحت هذه التسمية مصطلحاً يطلق على من يعالج هذه الأمور ولعل ما قام به المؤمنون من حيث امتحانه للعلماء ودفعه العامة لاعتناق آرائه في القرآن وخلقهم ومعادنة أهل الحديث في ذلك وبخاصة أحمد بن حنبل قد ساعد في إرساء هذا العلم وتأصيله.

- Goldziher, I., Vorlesungen - über den Islam, Heidelberg, 1910.

جورج كنتوره

عِلْمُ نَفْس

Psychologie Psychology Psychologie

يلاحظ لاغاش Lagache في كتابه حول «وحدة علم النفس» ان «قاموس علم النفس» للنفساني الفرنسي هنري بيرون Henri Peron لا يتضمن - ويا للمفارقة - عبارة «علم نفس». بل يتضمن عبارات من نوع «علم نفس عيادي»، «علم نفس تجريبي»... الخ، وهي - أي هذه العبارات - تشير الى ميادين علم النفس المتعددة ولا تحاول ان تعطي تحديداً لهذا العلم.

ذلك ان موضوع علم النفس اختلف باختلاف المراحل التاريخية التي مرّ بها كما ان تحديده ما زال - حتى ايامنا هذه - يصطدم ببعض الصعوبات؛ وهي صعوبات تبرز بشكل خاص حين يحاول المرء ابراز خصوصية علم النفس، هذه الخصوصية المكوّنة لتحديده. ويحاول كوسنييه Cosnier في كتابه «مفاتيح علم النفس» ان يبرز هذه السمة الخاصة بعلم النفس، فيقول ان تعليمه - أي تعليم علم النفس - ما زال - في بلد كفرنسا مثلاً - موزعاً بين كليات العلوم، وكليات الآداب، وكليات الطب. كما يشير كوسنييه في الوقت نفسه الى ثلاثة اتجاهات تتنازع علم النفس وهي: علم الأحياء Biologie وعلم الاجتماع، والفلسفة.

بالإضافة الى ذلك، ان كبار اعلام علم النفس، كما يلاحظ كوسنييه لم يكونوا - ويا للمفارقة - من الاختصاصيين في علم النفس. فبافلوف Pavlov مكتشف المنعكسات الشريطية، عالم فيزيولوجي. وفرويد Freud مؤسس التحليل النفسي، طبيب متخصص في علم الاعصاب، وواطسون Watson صاحب النظرية السلوكية، عالم حيواني... الخ.. على كل حال، ان الصعوبة الأساسية التي تصطدم بها كل محاولة لتحديد علم النفس ناتجة، كما قلنا، عن تبدل موضوع هذا «العلم» عبر التاريخ. وقد ارتبط وجود علم النفس بتحقيق استقلاليته عن الفلسفة والتفكير الفلسفي.

«تنكّب علماء الكلام الى مسائل الماورائيات والبحث في العلم الإلهي على طريقة الفلاسفة». إلا ان عدم مجازاة الفلسفة اليونانية، وارسطو خاصة في منهجه المنطقي، لم يكن نابعاً من رفض هذا المنطق بالذات؛ والمتكلمون كانوا بحاجة له في مجادلاتهم بل من رفض ما يرتبط به من مفاهيم ميتافيزيقية، كارتباطه بمفهوم العلبة مثلاً. ذلك المفهوم الذي لم يستطع المتكلمون مجاراته في حدوده القصوى. واذا اضفنا الى ذلك التزامن التاريخي بين نشأة هذا العلم مع الترجمة في العصر العباسي أصبحت إمكانية التبادل، والأخذ عن الفلسفة أكثر من مؤكدة. واذا لم يساهم علم الكلام في دفع الفلسفة المشائية التي سادت في الفكر الاسلامي، كما حدث لاحقاً، فقد طوّرت فلسفة خاصة لا تقل من حيث المنهج والمادة عن الفلسفات الأخرى. فقد عالج علم الكلام مسائل حساسة جداً، إن على المستوى النظري كالبث في وجود الله وتوحيده وصفاته وفي مسائل الوحي والعلم والمعرفة، أو على المستوى العملي كالبث في الأعمال وتبعاتها وفي تحديد المسؤولية الانسانية عن الأعمال. بذلك ساهم المتكلمون فعلاً في الفلسفة بأقسامها المتعددة. ولعل متابعة الفرق المتعددة في ما أنجزت من أبحاث وما تركت من مؤلفات ما يؤكد أصالة علم الكلام وعمق ارتباطه بالمعرفة، وبالمعرفة الفلسفية خاصة.

مصادر ومراجع

- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، طبعة ريز استنبول، 1930.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، ج 1، بيروت، 1979.
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978.
- الفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة، 1966.
- دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1954.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1944.
- نادر، ألبير، فلسفة المعتزلة، بيروت، 1950.
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة، 1965.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج 1، القاهرة، 1965.
- Encyclopédie de l'Islam, art. Ilm alKalām, by, Gardet et art. Kalām.

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل أساسية لتطور علم النفس، وهي المراحل التالية:

- 1 - المرحلة الأولى: المرحلة الفلسفية.
- 2 - المرحلة الثانية: علم النفس «كعلم» «للعوي» أو «للفن».
- 3 - المرحلة الثالثة: علم النفس «كعلم» «للسلوك».

1 - لا بد من الإشارة باديء ذي بدء إلى أن عبارة «علم نفس» Psychologie لم تظهر في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر. وكان الألماني وولف Wolf أول من استعملها في كتابه «علم النفس التجريبي» «Psychologia empirica» 1732 و«علم النفس العقلاني» «Psychologia rationalis» 1734. وموضوع الكتابين هو موضوع طالما أثار اهتمام الفلاسفة واللاهوتيين. عني بذلك موضوع «طبيعة الروح» أو «النفس» وعلاقتها «بالمادة» أو «الجسد».

فخلال هذه المرحلة الفلسفية، برز علم النفس كمقالة ميتافيزيقية اهتمت بشكل أساسي بدراسة العلاقات بين الجسد والنفس. وكان موضوع الدراسة المركزي، على وجه التحديد، «الوقائع النفسية أو الوعي»؛ وكان الاستبطان Introspection الطريقة المستعملة في الدراسة. ويبرز هنا بوضوح تأثير الديكارتية على انطلاقة علم النفس، حتى أن الكاتب الفرنسي غانغفيم Gangvilhem يذهب إلى القول أن الاستبطان هو «ولد غير شرعي» للحدس الديكارتية. ذلك أن الفكر الديكارتية فكر ثنائي. وقد ميّز ديكارت Descartes بين جوهرين متميزين ومتوازيين في الإنسان: النفس والجسد. والجوهران مختلفان من حيث طبيعتهما ولا يمكن تفسير أحدهما بالآخر. الجسد مكاني ويخضع للملاحظة. أما النفس، فهي غير مكانية وتدرّك بالحدس. وإذا كان الجسد هو موضوع دراسة العلوم البيولوجية والفيزيولوجية، فمن الطبيعي أن تكون «النفس» أو «الوعي» مركز اهتمام «علم النفس».

ويعتبر القرن الثامن عشر في تاريخ علم النفس عصر المذهب التجريبي Empirisme. وتأثر هذا التيار إلى حد بعيد بالديكارتية، وأخذ عنها مقولة الحدس المباشر بأفكارنا. ولكنه، وفي الوقت نفسه، رفض إحدى المرتكزات الأساسية للديكارتية، وهي الفطرية Innéisme.

ينفي لوك Locke 1632 - 1704، مؤسس المذهب

التجريبي وجود أي أفكار فطرية. التجربة الحسية هي، في رأيه، مصدر كل الأفكار وكل معرفة. والأفكار، بالنسبة للفيلسوف الانكليزي، ليست سوى تمثيلات Représentations للأشياء. فالإحساس Sensation هو نقطة انطلاق المعرفة. وحين يضعف الإحساس يتحوّل إلى صورة Image، والفكرة هي صورة فقدت حدتها Intensité. وتكمن المسألة الأساسية، في نظر لوك، في كشف الأفكار البسيطة، وفي البحث عن قوانين تأليفها وتشكيلها.

وقد تابع هيوم Hume 1711 - 1776 أعمال أستاذه لوك واعتبر أن الحياة الذهنية هي منظومة Système أفكار وأن مختلف أنماط ترابطها تؤلف قوانين الفكر. والقانون الأساسي الذي يفتر ترابط الأفكار هو، في نظر هيوم، قانون التجاوز والتشابه Lol de la contiguité et de la ressemblance.

خلاصة القول أن المذهب التجريبي قد اعتبر أن أساس المعرفة يكمن في المعطيات الحسية. إلا أن الفلاسفة التجريبيين لم ينفوا، على وجه العموم، دور الذهن الذي يدخل، في رأيهم، التفكير للتوصل إلى الاستنتاج.

أما كوندياك Condillac 1715 - 1780، فكان من المغالين في التفسير التجريبي واعتبر أن الإحساس هو نقطة انطلاق التفكير وكل العمليات الذهنية.

وقد ارتكز المذهب التجريبي، في تفسيراته، على مبدأ التحليل، واعتبر أن الحياة الذهنية هي كلّ معقد وأن مهمة عالم النفس تكمن في تحليل هذا الكل إلى عناصره الأولية (الأحاسيس)، ثم، وفي مرحلة ثانية، في البحث عن قوانين ترابط هذه العناصر.

ويمكن أن نلاحظ في هذه الطريقة أثر المنهج العلمي الذي يركز إلى مبدأ التحليل والذي يحاول أن يكشف القوانين، أي العلاقات الثابتة التي تربط بين الوقائع المخلفة. إلا أن هذا لا يعني قط أن المذهب التجريبي - وهو مذهب فلسفي - قد لجأ إلى المنهج العلمي. إذ قد ارتكز هذا المذهب إلى الاستبطان لوصف وقائع الوعي وإلى الاستدلال لتفسير هذه الوقائع.

2 - لم يكن من الممكن اللجوء إلى التجريب والقياس في علم النفس قبل القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي عرفت فيه العلوم الفيزيولوجية انطلاقة هائلة، وحيث برز، كنتيجة لهذه الانطلاقة، تيار عرف باسم «علم النفس العلمي» Psychologie

تدرجياً، مع فوندت، يتحول الى علم السلوك. صحيح ان المجرب كان يصوغ استمارة مثقلة بالأسئلة الاستبطانية، إلا انه كان يسجل أيضاً ما يقوله الفرد الخاضع للاختبار وما يفعله

انصفت إذن هذه المرحلة باستعمال الوسائل القياسية والتجريبية في علم النفس. وقد عبّر عالم النفس الفرنسي تيودور ريبو Théodule Ribot عن الجو السائد في تلك المرحلة، وذلك في كتابه حول «علم النفس الالمانى المعاصر» الصادر في باريس عام 1898، حيث يقول:

«حالياً، ان عدد المهنيين لهذا العلم - أي علم النفس - ضئيل جداً. فأكثرية الفيزيولوجيين ليسوا علماء نفس، وأكثرية علماء النفس غير ملمين بالعلوم الفيزيولوجية. فنحن نعيش في مرحلة انتقالية يمكن ان تؤدي فيها الصعوبات الى ارهاق اكثرنا شجاعة. وما من متحمس لتطوير علم النفس الجديد الا ويشعر، في كل لحظة، بثغرات ثقافته غير الكافية. فكي تثمر هذه الأبحاث، يجب ان يكون هناك معرفة كافية بالرياضيات، والفيزياء، والفيزيولوجيا، وعلم الأمراض، وباستعمال الأدوات، بالإضافة الى الإلمام بالعلوم التجريبية». ويضيف قائلاً: «ان علم النفس الجديد يختلف عن علم النفس القديم فليس هو ميتافيزيقا من حيث اتجاهه. ولا يدرس إلا الظواهر من حيث أهدافه، أما من حيث وسائله، فهو يستعيرها بقدر الإمكان من العلوم البيولوجية».

إلا أن «علم النفس الجديد، هذا لم يحدّد موضوعاً جديداً. فظلّ موضوع الدراسة هو نفسه: «الظواهر الذهنية» او «حالات الوعي». وبالتالي ظلت الطريقة هي ذاتها: الاستبطان. كل ما في الأمر ان عالم النفس لم يعد يكتفي بدراسة ظواهره الذهنية، بل كان يدعو الخاضعين للتجريب الى القيام بالاستبطان ليقارن، في مرحلة لاحقة، النتائج فيما بينها. فالتجريب والقياس لم يتوصلا الى القضاء على الاستبطان وكان يتشكل كل بحث نفسي في تلك الفترة من مرحلتين: مرحلة وصف وقائع الوعي بواسطة الاستبطان، ومرحلة التفسير السببي بالعوامل الفيزيولوجية. وقد خضع الاستبطان للتطوير واراد علماء النفس ان يعطوه طابعاً علمياً، فنشأت طريقة «الاستبطان التجريبي» مع بينه Binet وتطورت مع كولب Külpe في جامعة وورزبورغ Wurtzburg.

وهذا العجز عن التخلي عن الاستبطان ناتج عن طبيعة الموضوع الذي حدّد لعلم النفس آنذاك وهو «الوعي». ولن

Scientifique. والسمة المميزة لهذا التيار تكمن على الصعيد المنهجي، أي في استعماله للقياس والتجريب. إلا أن الجدير بالذكر أن هذا التيار لم يتوصل إلى تغيير موضوع علم النفس (الوعي) ولا إلى التخلي نهائياً عن الطريقة الذاتية (الاستبطان).

وكان العلماء الفيزيائيون أول من استعمل الطريقة التجريبية في علم النفس، ذلك ان طبيعة أبحاثهم المرتكزة الى الملاحظة قادتهم الى تفسير الوقائع النفسية المرتبطة بالإحساس والإدراك.

وقد اكتشف بيسل Bessel - وهو عالم فلك الماني - في عام 1820 ان اخطاء الملاحظة التي يرتكبها علماء الفلك ليست أبداً عشوائية، بل ان لكل فرد نمطاً من الاخطاء يخضع لما أسماه المعادلة الشخصية Equation personnelle.

وفي عام 1829، توصل فيبر Weber الذي كان يقوم بأبحاث فيزيولوجية على حاسة اللمس، الى صياغة اول قانون نفسي: الفرق المدرك بين مثيرين يساوي كسراً ثابتاً لهذين المثيرين. وتوصل فيبر الى تحديد العتبة التي دونها تمزج الادراكات، وعرفت هذه العتبة باسم عتبة فيبر Seuil de Weber.

تابع فيكنر Fechner أعمال فيبر وعبر عن اكتشاف هذا الأخير بمعادلة رياضية: $S = K \log E$ (الاحساس يتطور كخوارزم الإثارة). أي أن الاحساس يتبع متوالية حسابية Progression arithmétique بينما تتبع الإثارة متوالية هندسية Progression géométrique. وهذا يعني بعبارات أخرى أن سرعة تطور الاناثات تفوق بكثير سرعة تطور الاحساسات. وبعد صياغته لهذا القانون، اعتقد فيكنر انه توصل الى تأسيس علم جديد هو «علم النفس الفيزيائي» Psychophysique الذي حدّده عام 1860 بأنه «نظرية العلاقات بين النفس والجسد».

وقد عرف القياس والتجريب، بعد فيكنر، رواجاً هائلاً في مجال علم النفس. وفي عام 1878، انشأ فوندت Wundt في مدينة لايبزغ Leipzig أول مختبر لعلم النفس. ويمكن اعتبار انشاء هذا المختبر كأول اعتراف رسمي بعلم النفس كمجال مستقل. كما تم انشاء عدة مختبرات أخرى في اوروبا واميركا، وهي مختبرات تدرّب فيها جيل كامل من علماء النفس. وكون المختبر قد اعتبر ضرورياً يعني ان عالم النفس لم يعد يكتفي باستبطانه الشخصي، بل كان يرى نفسه مدفوعاً الى مقارنة نتائجه بنتائج الآخرين. ثم ان علم النفس، بدأ

النشاط الانساني الى الزوج: مثير ← استجابة.

والمثير هو ، كما يحدده واطسون ، كل حركة قادرة على احداث استجابة لدى الكائن الحي. والمثيرات على نوعين:

- خارجية: نور قوي يؤدي الى تقلص البؤبؤ.. (مثلاً).
- داخلية: تقلصات عضلات المعدة الناتجة عن نقص في الغذاء والتي تؤدي الى استجابة تناول الطعام.

اما الاستجابة ، فهي الحركة التي يحدثها المثير. وقد تكون الاستجابة ظاهرة او غير ظاهرة (تسجل بواسطة الآلات). ولكنها موجودة دائماً. والاستجابة تكون دائماً موجّهة Orientée ، وتؤدي في الأحوال الطبيعية الى توافق Adjustment. واذا لم يتمّ التوافق، تتدخل مثيرات جديدة تؤدي الى استجابات جديدة.

ونرى هكذا ان واطسون حاول فهم السلوك انطلاقاً من الزوج مثير ← استجابة. فهو لا يلجأ الى المفاهيم التي يعتبرها « شبه تفسيرية » مثل « الملكات » Facultés و « الميول » Tendances و « القدرات » Aptitudes أو « الاستعدادات » Dispositions. وهو يقر بوجود وراثه ولكنها وراثه لا تنقل سوى السمات البيولوجية والفيزيولوجية فقط. وهو يعتقد بأن الانسان ، في لحظة الولادة ، لا يملك إلا استجابات ومنعكسات بسيطة ، وان سلوكه ، عملياً ، هو نتيجة لعملية التعلم ولتثبيت المنعكسات الشرطية ، أي أنه يعتبر ، بعبارة أخرى ، أن السلوك هو نتيجة لأثر المحيط.

والجدير بالذكر ان علماء النفس المعاصرين قد بنوا وجهة النظر المركزية في النظرية السلوكية. فهم يدرسون السلوك في ارتباطه بالوضعية. ولكننا نلاحظ ان واطسون ألغى تماماً دور الكائن الحي في نظريته. وهذا يفسر تخوف واطسون من الوقوع في الذاتية ، هذه الذاتية التي كان يحاربها بعنف في مجال علم النفس. الا ان تلامذة العالم الأميركي قد حاولوا المحافظة على المرتكزات الأساسية لنظرية معلمهم ، وان يأخذوا في الوقت نفسه ، بعين الاعتبار ، دور الكائن الحي والمستوى النفسي دون ان يلجأوا الى الاستبطان.

ومن ابرز هؤلاء التلامذة تولمان Tolman الذي اعتبر ان الاستجابة تكون دائماً شاملة ، وانه لا يمكن النظر اليها كمجموعة استجابات جزئية ، ثم ان السلوك يرتبط ، حسب تولمان ، بعدد كبير من المتغيرات. فهناك ، بكل تأكيد ، متغيرة المحيط او الوضعية ، ولكن هناك ايضاً متغيرات

يزول الاستبطان كوسيلة دراسة في مجال علم النفس الا بعد نفي « الوعي » كموضوع دراسة علمية ، اي منذ بروز السلوكية التي حددت موضوعاً جديداً لعلم النفس وهو السلوك.

3 - شهدت بدايات القرن العشرين انقطاعاً مفاجئاً مع الثنائية التي تضمنتها علم النفس كعلم للوعي. وهو انقطاع غالباً ما يوصف « بثورة ». ثورة حددت الموضوع المعاصر لعلم النفس ، وأدخلت ، في الوقت نفسه ، علم النفس في مجال العلوم الطبيعية. انها « الثورة السلوكية » التي نفت « الوعي » كموضوع دراسة علمية ، محدّدة في الوقت نفسه موضوعاً مركزياً جديداً.

جون برودوس واطسون John Broadus Watson 1878 - 1958 هو مؤسس المدرسة السلوكية. وقد درّس مادة علم النفس الحيواني في جامعة جون هوبكنز من عام 1908 الى عام 1920. وهو في الأصل عالم حيواني. وقد لاحظ خلال ابحاثه على الحيوان ان الصعوبات الناتجة عن الاستبطان غير موجودة في دراسة السلوك الحيواني. ذلك ان الحيوان عاجز عن القيام بهذه العملية الاستبطانية الخاصة بالكائن البشري ، وهي الاستبطان. إذ يكفي العالم الحيواني بملاحظة السلوك الحيواني ودراسته. واعتبر واطسون انه من الممكن تطبيق الطرائق المستعملة في علم الحيوان في مجال علم النفس. وارتأى بالتالي ان على علم النفس ان يتخلى عن الاستبطان وان يكفي بالملاحظة الخارجية ، تماماً كما هو الحال في العلوم الطبيعية. الا ان تعديل الطريقة يؤدي حتماً الى تغيير موضوع الدراسة ، ذلك لأن الطريقة والموضوع يشكّلان وحدة عضوية لا تتجزأ. وعلى عالم النفس بالتالي ان يعدل عن دراسة الوعي ليدرس « ما يفعله الافراد منذ لحظة ولادتهم حتى موتهم » (واطسون). أي أن على علم النفس أن يأخذ السلوك كموضوع دراسة له.

هذا بالطبع لا يعني ، كما يرى البعض ، ان واطسون قد نفى وجود الوعي. كل ما في الامر ان العالم الأميركي ينفي ان يكون الوعي موضوع دراسة علمية او مبدأ تفسيرياً.

وتكمن دراسة السلوك ، حسب واطسون ، في الكشف عن العلاقات بين المثير Stimulus والاستجابة Réponse. فورا كل استجابة ثابتة Constante يلعب دور السبب. والعلاقة بين المثير والاستجابة هي علاقة سببية: « اذا أعطي المثير ، على عالم النفس ان يتنبأ بالاستجابة ، أو العكس: اذا أعطيت الاستجابة ، على عالم النفس أن يحدد طبيعة المثير » (واطسون). ويرى واطسون انه من الممكن اختزال كل

عمل

Action
Action
Aktion

العمل تعريفاً هو جهد خلّاق غائي وقصدي يهدف إلى تأمين حاجة انسانية محددة. ترتبط فكرة العمل بفكرة الحاجة الانسانية، وتطوّر الحاجة هو تطور للعمل، ونقل له من المستوى البسيط إلى المستوى المركب، ومن المستوى العفوي إلى مستوى التنظيم القصدي، الأمر الذي يعني أن العمل مشروط بالحركة الواعية وبالتصوّر المسبق. ولهذا يقال ان حركة العمل هي حركة غائية بالضرورة، تتوافق فيها اليد والفكرة، والمشروع والحاجة، بل يتوافق فيها أيضاً الحاضر والمستقبل، لأن الانسان لا يفصل في إرادته الواعية بين حاجة الحاضر وحاجة المستقبل.

لا ترتبط فكرة العمل بفكرة الحاجة فحسب، بل ترتبط أيضاً بفكرة الخلق الذاتي للانسان، فالانسان عندما يقوم بإنتاج عمل معيّن، فإنه ينتج نفسه أيضاً، أي أن فعل الانسان على المادة التي أخضعها للعمل، ينتج بعد زمن. تصوراً خاصاً للانسان، وتنتج فيها أيضاً الشروط الموضوعية للمعرفة الانسانية. مع ذلك فإن تاريخ الفلسفة لم يلمس العلاقة بين العمل والمعرفة إلا في فترة متأخرة من هذا التاريخ، فقد فصل افلاطون بين العالم المادي وعالم الأفكار، وأقام الحقيقة كلها في مقام العقل الكوني المحتجب، ومن بعده اعاد أرسطو الفصل بين العمل البدوي والعمل الذهني، فرأى ان الأفكار تنتمي إلى عالم العقل والكمال، في حين ربط العمل بعالم المادة أي بعالم النقص والفساد، ولهذا اعتبر أرسطو في كتابه « السياسة » العمل ممارسة مهينة لا يقوم بها إلا العبيد. وقد استمر هذا الفصل بين العمل والمعرفة حتى جاء عصر التنوير، الذي بنى فلسفته على ثنائية العمل والانسان، فمجد ديكارت الفيزياء الجديدة القادرة على تحويل وجه العالم بشكل كامل، كما اعتبر آدم سميث أن العمل هو المصدر الحقيقي للثروة، وان الانسان هو الأداة القادرة على تحقيق هذه الثروة. كما أخذ مفهوم العمل مكاناً مهماً في فلسفة هيغل، الذي رأى ان الانسان يصنع الأدوات لأنه (عاقِل)، وان هذا الصنع هو التعبير الأول عن إرادته)، ان ربط الارادة بمفهوم العمل لدى

أخرى، كالدافع الفيزيولوجي، والوراثة، والنضج، والسن... الخ. فنفس المثير لا يؤدي إلى نفس الاستجابة لدى جميع الافراد. ذلك ان الافراد يختلفون فيما بينهم من حيث دوافعهم، وتكوينهم الفيزيولوجي، وسنهم، وجنسهم... الخ. فالاستجابة لا تفسر فقط بالمثير. بل « بالمتغيرات الوسيطة » Variables Intermédiaires. لذلك كان لا بد من تحويل مزدوج واطسون مثير ← استجابة إلى « المثلث » مثير ← كائن حي ← استجابة.

يدخل تولمان إذن بين المثير والاستجابة التجهيز الوراثي والمكتسب. وهذا ما يعطي الكائن الحي كل أبعاده الحقيقية. انه يدخل بعبارات أخرى، وفي مجال السلوك البشري، عامل الشخصية. وقد مهد تولمان بذلك الطريق لتعريف معاصر لعلم النفس. وهو تعريف ينطلق من مفهوم جديد للسلوك، مفهوم يمكن استنتاجه من تحديد لاغاش لمهام النفساني. وهي مهام تلتخص في البرنامج التالي الذي يحاول أن ينجز، في الآن معاً، وحدة علم النفس، وأن يعطي تحديداً لهذا العلم الناشئ:

- النظر إلى السلوك من منظوره الخاص.
- تبيان انماط الوجود والاستجابة للكائن البشري الواقعي والكامل والذي يواجه وضعية معينة.
- محاولة تبيان دلالة السلوك، وبنيته، وتكوينه.
- الكشف عن الصراعات الكامنة وراء السلوك « (لاغاش).

مصادر ومراجع

- Cosnier, Jacques, Clefs pour la psychologie, Paris, Seyhers, 1971.
- Fraisse, Paul, Piaget, Jean, Traité de psychologie expérimentale, Paris, P.U.F., 1963. Fase. 1, Histoire et méthode.
- Lagache, Daniel, L'unité de la psychologie, Paris, P.U.F., coll. la psychologie, 2^e éd, 1969.
- Mueller, F. L., Histoire de la psychologie, Paris, Payot, 4^e éd, 1974, 2 vol.

رالف رزق الله

عُنْصُر

Elément
Element
Element

يبدأ البحث في العنصر (ج. عناصر) من البحث في الموجودات وتقسيمها الى موجودات مركبة وأخرى بسيطة. فالمركب مؤلف من عناصر بسيطة. أي أن العنصر هو الجزء المكوّن للمركبات. وقد بدأ البحث في العناصر حين بدأت الفلسفة البحث في الوجود، اذ قادها التحليل الى التساؤل عن أصل الوجود. او عن العنصر الأول الذي يتألف منه الكون. ومن الجدير بالذكر ان اولى المحاولات في هذا الصدد قد ارتبطت بالفيلسوف اليوناني طاليس 640 - 541 ق.م. الذي رّد أصل الكون الى عنصر أول وحيد، وهذا العنصر الأول هو الماء بنظره، لاعتقاده أن جميع الأشياء، لا سيما الموجودات الطبيعية الحية بحاجة للرطوبة وبالتالي للماء من اجل نموها واستمرار بقائها. بعده تعددت النظريات فرأى اناكسيمان (ت 528 ق.م.) ان هذا العنصر الأول ليس الماء بل الهواء لاعتقاده أن الهواء هو المحيط بالكون (الفلك) والحامل له. وهو مادة غير متناهية. أما هيراقليطس حوالي 500 ق.م. فقد اعتبر النار عنصراً أولاً. إلا أنه اعتبر ان وراء هذا العنصر، ووراء الكون بمجمله مبدأ أولاً يرقى إليه الكون. وهذا المبدأ هو الكلمة (لوغوس)، وهي بمثابة القانون. وبذلك مهّد هيراقليطس للنقلة من التفسيرات المادية او الطبيعية في أصل الكون الى تفسير أكثر روحانية ومثالية. وقد اعتبر بعض الفلاسفة الآخرين التراب من جملة العناصر الأولى.

والعنصر هو أيضاً برأي أنصار الفلسفة الذرية أدق أو أصغر الجزيئات التي تشكل منها المادة. والكثرة او التعدد ليس إلا التكرار الى ما لا نهاية لهذه الذرات أو الجزيئات. تعود هذه النظرية الى لوكيبيوس في القرن السادس قبل الميلاد، ثم الى ديموقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد. وقد شهد أرسطو أن تطور الطب والعلوم الطبيعية كان وراء هذه المقولات. هذا وقد اعتبر ديموقريطس ان لا وجود بالحقيقة إلا للذرات والفراغ. ما عدا ذلك من صفات ليس إلا من قبل الاصطلاح. وفي الذرة برأيه، قابلية للحركة،

هيفل، قد سحب الارادة من الاطار المجرد الى الواقع المادي، وجعل منها أداة لتفسير العالم. وهكذا يصبح العمل هو التوسط بين الانسان والطبيعة، وهو التوحيد بينهما في: (إنتاج مستمر، وفعل دائم، وبراكسس أصلي)، مع ذلك فإن هيفل لم يرَ العمل في تاريخ العمل، بل رآه في مقام الوعي الذاتي حيث تجد الأمور تحققها في الفكرة المطلقة. ويحتل مفهوم العمل مكاناً واسعاً في فلسفة كارل ماركس، الذي استعاد في: «مخطوطات 1844» مقولة العمل الهينيلية وأعطى العمل من التمجيد بقدر ما وصم استغلاله بالفضيحة، فالعمل الذي هو عملية خلق للانسان يصبح في شروط الاستغلال سبباً لاغترابه عن جوهره، ويصبح الخلق الانساني ليس تأكيداً لانسانية الانسان بل أداة لتزيله، الأمر الذي يعني ان تحرير الانسان يستلزم الغاء الاستغلال حيث يصبح العمل الانساني تجسداً حراً للإبداع الانساني وللإرادة الانسانية.

وبشكل عام فإن مقولة العمل مقولة غائمة، وغير محددة الملامح ان لم تكن مقولة اخلاقية - مثالية، اذ انها كثيراً ما تعزل العمل عن التاريخ، فتري العمل كموضوع مجرد، او كعلاقة بين ذات وموضوع، بمعزل عن تطور العلاقات الاجتماعية، لذلك تنزع بعض الفلسفات الى ارجاع تاريخ الانسان الى تاريخ علاقة الانسان بالطبيعة، او الى تاريخ علاقة الانسان بعمله بدون ان تربط مقولة العمل بالتطور الاجتماعي العام. واذا كان لنا ان نمطي تعريفاً موضوعياً للعمل، فيمكن أن نقول: ان العمل عملية يقوم الانسان فيها بتحويل موضوع محدد الى نتاج محدد بواسطة جهده الشخصي وبواسطة أدوات عمل محددة في حقل معين من العلاقات الاجتماعية، وعندما نشير الى مفهوم الأدوات والعلاقات الاجتماعية، فإننا لا نحدد مفهوم العمل بشكل عام، بل نحدد شكلاً تاريخياً للعمل، أي نربط العمل بالتاريخ الاجتماعي.

مصادر ومراجع

- Arvon, La philosophie du travail, P.U.F., 1979.
- Labica, G., Dictionnaire critique du marxisme, P.U.F., 1982.
- Marx, K., Les manuscrits de 1844, E. Sociales.
- Karsz, S., Théorie et politique, L. Althusser, Fayard, 1974.

فصل دراج

وذلك باقتحامها الى عمق كيانها الوجودي ويرغمها في أفعالها وفي مصيرها منتزعاً حقوقها او ممتلكاتها او الاثنين معاً. ففي محاولاتهم تعريف العنف، يتفق الباحثون على انه استخدام القوة بصورة غير مشروعة او غير مطابقة للقانون. غير ان ربط العنف بالقانون بهدف تحديد طبيعته وتمييزه عن الأفعال غير العنيفة يشير إشكالات متعددة وكثيراً من الاعتراضات التي يؤكدُها الواقع ويشهد على صحتها. فإذا كان العنف فعلاً غير قانوني فهذا يعني ان الأفعال الصادرة عن السلطة السياسية القائمة وعن أجهزتها، والتي تتصف بطابع القوة والشدة كالقمع والاضطهاد والاعتقالات الكيفية - هي أفعال غير عنيفة لأنها قانونية بمعنى انها مؤيدة ومبررة بالقوانين التي تضعها تلك السلطة وتسهر على تطبيقها. من جهة اخرى، يقودنا هذا التصور الى اعتبار العنف وفقاً على الذين ليسوا في السلطة، اي الشعب، وبالتالي فالعنف لا يصدر عن الحكام بل عن المحكومين. يدعونا هذا الموقف الى الأخذ بنظرية جورج سوريل الذي يميز بين القوة والعنف. فالقوة، يقول، « هي التي تفرض تنظيم وضع اجتماعي تكون فيه الأقلية هي الحاكمة، أما العنف فهو الذي يرمي إلى تدمير هذا النظام. فالبورجوازية قد استعملت القوة منذ بداية الأزمنة الحديثة، أما البروليتاريا فهي تقوم الآن بردة فعل ضد البورجوازية وضد الدولة بواسطة العنف ». هذا يعني، إذن، ان القوة وقف على البورجوازية لأن هذه الأخيرة تركز على مبدأ السلطة، يعني على الحقوق المكتسبة والمدعومة بالقوانين التي تفرض على الشعب واجب الخضوع لها. فالبورجوازي لا يحتاج الى العنف لأنه يكتفي بواقع القوة المتمثلة بالدولة وأجهزتها التي تدافع عن مصالحه في مواجهة مع الأكثرية البروليتارية. اما العنف فهو وقف على البروليتاريا لأنها تطمح الى تحطيم النظام الاجتماعي المفروض عليها بالقوة وذلك بهدف بناء نظام اجتماعي افضل واعدل، وهذا ما يقودها الى العنف.

لا يمكننا اطلاق هذا المفهوم للعنف وتعميمه لأنه يشكل حالة استثنائية خاصة باصطلاحات جورج سوريل نفسه. وبالإضافة الى انه يشجع الفاشية ويبرز كل أعمالها العنيفة تحت ستار القانونية والشرعية، فهو ينقصه الدقة العلمية المؤيدة بالواقع العملي لفعل العنف. وقد تنبه الدكتور نديم البيطار الى هذا النقص فاعتبر ان العنف حاصل في كلا الحالين، ولكنه ميّز بين نوعين منه انطلاقاً من دوره التاريخي في مسيرة المجتمعات المدنية. فالعنف الرجعي، يقول البيطار، هو الذي يحاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى

وهذه القابلية التي تخضع للضرورة الآلية وللصدفة أيضاً هي التي تؤدي الى تكوّن الأجسام وإلى فنائها كذلك. إلا أن العلم الحديث قد قضى على فرضية وجود جزئيات اولية للمادة غير قابلة للقسم. وقد تحقق ذلك حين أمكن تفجير الذرة.

نشير هنا ان الفلسفة العربية الاسلامية قد أشارت للعنصر أحياناً بكلمة اسطقس (ج. اسطقسات) وأحياناً باسم الاخلاط الأربعة لتشير الى العناصر الأربعة المعروفة التي تشكل المادة الأولى أو الهولي.

مصادر ومراجع

- Bréhier, E., Histoire de la philosophie, I. Antiquité et moyen âge, Paris, 1926.
- Chevallier, Jacques, Histoire de la pensée, I. La pensée antique, Paris, 1955.
- Rivaud, Albert, Histoire de la philosophie, T. I, P.U.F., 1960.
- Robin, Léon, La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, 1948.
- Thomson, George, Die ersten philosophen, Verlag das europäische Buch, Berlin, 1961.

جورج كنورة

عُنف

Violence

Violence

Gewalt

يتبادر الى الأذهان عادة ان العنف هو كل فعل شديد وقاس يخالف مجرى طبيعة وجود الشيء او الكائن الذي يحصل عليه أو عنده هذا الفعل. بعبارة اخرى يكون عنف عندما يفرض بالقوة على موضوع ما سلوك معين او حالة معينة لم يكونا ليحصل لولا تدخل تلك القوة من خارج. ينطبق هذا المفهوم للعنف، إذن، على جميع أنواع الكائنات ودرجاتها نزولاً: من الانسان الى الحيوان الى الاشياء. غير أن الأرجحية في التناول للعنف الحقيقي تكون أجدى بقصره على المجال الانساني حيث يكون اذًاك معنياً بضمير الانسان، إرادته ومسؤوليته، يعني الأسس التي تعطى للفعل - فعل العنف - معناه.

في تحليل العنف وفهم طبيعته ومعناه يجدر بنا الانطلاق من اعتباره فعلاً يعتمد فاعله الى اغتصاب شخصية الآخر

التاريخ، والعنف التقدمي هو الذي يحاول « تحرير تلك القوى من قيود الماضي، وإلغاء نظم جديدة بتهدم نظم تقليدية أصبحت طاغية ». ان قانونية الفعل أو شرعيته لا تكفي لتمييز فعل العنف عن غيره من الأفعال التي تستخدم القوة، وهذا ما جعل كثيراً من النظريات تماثل بين العنف والقوة من حيث ان هذه الأخيرة عنصر مقوم لا يمكن أن يكون العنف بدونها. ولكن القوة عامل طبيعي مرتبط ارتباطاً وجودياً وجوهرياً بكل كائن حي، بمعنى أن تأكيد الحياة في الحيز الطبيعي لا يمكن أن يحصل بدون القوة، وظاهرة تأكيد الحياة هذه نجدها في مختلف أشكال التنازع والإنتقاء البيولوجيين. فالعنف فعل طبيعي يحصل على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماعات ولا يشذ عنه الانسان بل يزيده تجديراً في الوعي والمنهج والقنونة.

ان هذا التصور يستطيع أن يلقي ضوءاً على جانب مهم من فعل العنف لا يمكن التخلص منه والتهرب من واقعيته. غير ان الانسان قد استطاع ان يكبح جماح العنف وذلك باخراجه من دائرة الطبيعة الى دائرة العقل. فلو بقي الإنسان في دائرة الطبيعة لا يرى سوى حقيقته المطلقة تلك الحقيقة التي ترسمها له مصالحه الفردية وقوته وحاجاته، لأصبحت حياته عنفاً مستمراً والحياة الجماعية لا تطاق. غير ان العقل البشري يدخل عنصر الحوار في علاقة الفرد مع الآخرين، فينشأ عن ذلك مبدأ المفاوضة والعقد الاجتماعي وبالتالي مجموعة النظم والقواعد والمؤسسات التي من شأنها تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيمياً يتراجع حياله العنف الطبيعي الى حده الأدنى. ولكن هذا لا يعني ان الحالة الحقوقية، التي انتجها العقل، بإمكانها ازالة العنف من المجتمع بازالة أسبابه الطبيعية. ان العنف الطبيعي يتراجع أمام وضع آخر من العنف الحقوقي المنظم والناجم عن عبقرية العقل البشري في تحايله على وسائل القوة وكيفية ممارستها. فاذا واجهنا مسألة تدخل العقل في تنظيم الحياة الجماعية عن طريق القوانين والأنظمة والمؤسسات لوجدنا انفسنا في دائرة السياسة رغباً عنا. فمن هذا المرتقب الجديد يبرز مفهوم الدولة في واقعيته القائمة على مختلف الوسائل العينية والأساليب العملية كإطار عام يجدر بنا طرح مسألة العنف من ضمنه. بصورة عامة، ان النتائج المترتبة على قيام الدول، بالنظر الى انعكاساتها على الأوضاع الداخلية والعلاقات الخارجية، من شأنها ان توسع مفهوم العنف وأشكاله وأهدافه ووسائله بطريقة يصعب بعدها التحدث عن العنف بشكل عام، إذ يصبح من الضروري التخصيص وتسمية

اللمس مثل هذه الأهمية.

وأياً كان الأمر، فإن لفظ العيني قد كثر استعماله في القول الفلسفي والحقوقي في العربية، في حين ورد اللمس في مختلف قطاعات القول، وبخاصة السياسي والتاريخي.

والعيني عند معظم الفلاسفة هو المدرك مباشرة، أو المعطى في الإدراك الحسي أو في مجرد الحدس (ولذا يترجم الفلاسفة المصريون الحدس Intuition ببيان).

وهكذا يتعلق العيني بالوجود المادي المشاهد والمشار إليه، والواقع في التجربة (أي الأميري). ويقابل بذلك المجرد. والمجرد يعني عندها ما نزعته عنه علائقه المادية أو العرضية للوصول إلى ماهيته وعلاقته العقلية.

وينفرد هيغل ومتابعوه بقلب المعنى المتوارث لعيني ومجرد. فالعيني عنده هو المدرك بتوسط أي المدرك بعلاقته الفعلية والأفهمية في مقابل المجرد. وهو المدرك بلا توسط أي مباشرة بوساطة الحواس والقياس الكيفي. والعينية، كما كل شيء عنده، صيرورة متدرجة لا تبلغ غايتها وامتلاء حضوره إلا في نهاية سريرة التطور. فالعيني بامتياز هو الروح الآيب إلى ذاته عبر رحلة التعيين المستمرة.

لكن هيغل نفسه يطلق لفظ العيني الأميري على المفرد القائم بذاته قبل تعينه في العام والخاص. أي في الوقت الذي يصح عليه لفظ المجرد بإطلاق.

ویدفعنا ذلك إلى توضيح فكرة هيغل: فهیغل یربط العینی بالحضور أي بالوجود المتحقق. ولما كان تحقق الوجود الفعلي لا يتم إلا للكائن الآيب إلى ذاته والذي في ذاته أيضاً، فيكون حضوره أمام ذاته حضوراً تاماً، كان هو الأحق بنعته بالعيني. وكان نعت المفرد بالعيني الأميري نعتاً على سبيل الاشتراك كونه حاضراً حضوراً حسیاً فقط. وعليه يكون المجرد هو ما تفكك وجوده عن علاقاته الفعلية ونظر إليها كملاقات فاهمية وبرانية فقط، كمعادلات رياضية لا حياة فيها.

موسى وهب

إذن في هذا الاعتبار العنصر الأخلاقي الذي ينبع من ضمير الإنسان وليس فقط من مجموعة القوانين والأنظمة وأجهزة السلطة التي ترعاها.

يسيطر الاعتقاد، حالياً، بأن العنف ملازم للطبيعة البشرية وبالتالي للسياسة. ولكن الدعوة إلى إلغاء العنف المؤسسي الذي يقود إلى العنف الثوري المضاد، وإحلال ديمقراطية حقيقية ينتفي معها استغلال الإنسان للإنسان، تبقى دعوة مثالية طوباوية لا يرجى تحقيقها في المستقبل المنظور. غير أن الخروج من هذه الدائرة المفرغة يمكن أن يرتجى باستيعاب العنف وضبطه وتخفيف وطأته بما هو أكثر عدالة أي بعنف أقل، وهذا يتم بإبعاد السياسة عن المواقف المطلقة، لأن المجتمع المدني الذي تسوده نسبة عالية من العدالة هو الذي يكون قابلاً لإعادة النظر فيه باستمرار.

أدونيس العكرة

عيني

Concret
Concrete
Konkret

العيني يقابل المجرد. ويعني بدءاً المدرك بالعين والمشخص والقائم فعلاً. وقد ورد في القول العربي المعاصر بلفظ آخر أيضاً هو: اللمس، فعني بالاضافة إلى المشخص والقائم، الواقع الراهن والمفهوم كما في القولة الشهيرة: التحليل اللمس للواقع اللمس. أو كما في مثل قولنا: الحصول على نتائج ملموسة.

ويبدو أن الفارق اللفظي بين العيني واللمس يجد مشروعته في الفارق النظري بين المثالية التي تولي العين المرتبة الأسمى بين الحواس. والمادية التي تميل إلى إلباء

غَايَة / وَسِيلَة

Fin-Moyen
End-Means
Zweck-Endzweck

1 - تحديد مبدئي لمفهومي « غاية ووسيلة » :

بعد اصطلاحاً غاية ووسيلة من المصطلحات المهمة في الميتافيزيقا والأخلاق بصفة أساسية، وأصبح لهما في الفكر المعاصر أهمية كبيرة بالنسبة لعلم السياسة والاجتماع وعلم الجمال ونظرية القيمة حيث تعددت النظريات واختلفت الآراء بشأنهما. ويعطي الجرجاني تعريفات محددة لكل منهما، فالوسيلة هي « ما يتقرب به إلى الغير » أو ما نستطيع بواسطتها تحقيق هدف معين، والغاية هي كل ما يسعى إليه البشر قصداً، أو دون قصد فهي « ما لأجله وجود الشيء ».

وترتبط كل من الغاية والوسيلة في علاقة تقابل عادةً ما تتخذ سلسلة من الأزواج المتقابلة مثل: القيم الذاتية « باعتبارها غاية في ذاتها » *Intrinsic* والوسيلة *Instrumental*، أو العليا والدنيا، الثابتة والمتغيرة. والنوع الأول *Intrinsic* هي التي لا تخدم غاية خارجها أي التي لا تستمد دلالتها من كونها وسيلة لغاية معينة أخرى، فهي خير في ذاتها وبذاتها ولذاتها دون إشارة إلى قيمة أخرى أشمل منها، وأفضل مثال لها « السعادة » فهي ليست وسيلة لأي شيء خارج عنها وإنما تكون لها قيمتها دون إشارة إلى شيء غيرها. ومقابلها توجد معظم الأمور التي نسميها عادة « خيراً ». ويظهر التحليل أن كثيراً مما ننشده أو نسعى لتحقيقه لا يكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لبلوغ غاية في ذاتها أو خير كامن. و« المال » هو أظهر مثال للخير « الواسيلي »، فليس له قيمة إلا من حيث

هو وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها في الحياة. والمشكلة الرئيسية في حياة كل منا هي تقرير ما هو غاية في ذاتها ثم ننظم حياتنا على أساس تحقيقه ونرفض الخضوع لأغراض تبدد وقتنا سعياً وراء الوسائل المجردة وكأنها أهداف الحياة وغاياتها.

ونظراً لأن الغايات في ذاتها قليلة جداً ومعظم ما نسميه خيراً لا يكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لخير آخر أشمل منه وهذا بدوره يتبين أنه ليس إلا وسيلة لخير أبعد مدى. ومن هنا ظهرت فكرة تدرج القيم (الغايات) وتصنيفها في سلم توضع فيه الغايات قبل الوسائل حتى نصل إلى الغاية النهائية أو الخير الأسمى *Summun Bonum*.

2 - مفهوم الغاية في الميتافيزيقا :

أ - عند أرسطو: يتضح مفهوم الغاية في مؤلفات أرسطو المختلفة بمعنيين مختلفين: الأول هو الغائية *Téléologique* في الطبيعة التي تعمل كل موجوداتها لتحقيق غاية معينة، وذلك ضد المذاهب الآلية والميكانيكية. فنحن نقابل الغائية في كل التغيرات، في الموجودات الطبيعية، يقول: « إن الفنان أو الصانع يقلد الطبيعة فإذا كانت الأشياء الصناعية التي يقوم بها قد تمّ إنجازها بسبب غاية ما فإن أشياء الطبيعة تكون موجودة من أجل تحقيق غاية ما » (« الطبيعة »: 198 أ). وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها فإننا نجد أنها تعمل لغاية معينة فالطبيعة تفعل من أجل غاية ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان.

وبالإضافة إلى هذا المعنى العام للغائية، يذكر أرسطو في نهاية حديثه عن العلل، العلة الغائية *La cause finale* وهي الحالة النهائية أو التامة والتي خرج من أجلها الشيء من القوة إلى الفعل وذلك كالصورة النهائية التي يتحول إليها المعدن

سينا: «الشفاء: الطبيعيات» ف 1 م 1 ق 11 ص 23) وهي (الغائية) التي تؤدي إلى تكون علة لصيرورة سائر العلل عللاً «الإشارات والتنبيهات»، ص 444). وابن سينا يتحدث كثيراً عن الغائية حين يكشف عن الأخطاء الموجودة لدى انبازوقليس وديمقريطس. وعند ابن طفيل في قصته الفلسفية «حي بن يقظان» حديث عن الغائية حيث يقدم دليلاً على وجود الله يستند إلى هذه الفكرة. ولدى ابن رشد نجد ربطاً بين آرائه في السببية وبين القول بالغائية، وهو يستند أيضاً إلى الغائية في التدليل على وجود الله.

3 - الوسائل والغايات في الأخلاق:

أ - اهتم الفلاسفة الأخلاقيون بتحديد مفهوم الوسائل والغايات وكذلك العلاقة بينهما. ويطلق اسم «مذهب الغائيين» في الأخلاق على التجريبيين الذين اهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي وردوا إليها كل قيمة خلقية وظهر ذلك في ثلاث صور هي:

- 1 - مذهب المنفعة أو اللذة وامتداداته في البراغماتية - خاصة (وسيلية) ديوي - الذين جعلوا المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها.
- 2 - ثم أصحاب مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism الذين يجعلون الغاية التي تقاس بها خيرية الأفعال، إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد.
- 3 - ومذهب دعاة الخير الأقصى: الذي يختار لذاته ويكفي وحده لإسعاد صاحبه وقال به سقراط وأفلاطون، وأرسطو الذين اتخذوا السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان.

ب - الوسائل والغايات في وسيلية ديوي: والوسيلية Instrumentalism هي مذهب إجرائي في نظرية المعرفة تكون فيه الألفاظ والأفكار «أدوات» أو «وسائل» لتحويل موقف غير محدد إلى موقف محدد. وبالتالي فالحقيقة لا توجد إلا عندما تكون قابلة للإستعمال بوصفها وسيلة تفيد آخر الأمر في زيادة سعادة الفرد والمجتمع. وإذا كانت الوسيلية هي الاسم العام لفلسفة ديوي، فإن العلاقة بين الوسائل والغايات شغلت ديوي طويلاً في مجالي الأخلاق والسياسة، ونتج عنها حوار مهم بينه وبين فلاسفة الماركسية فيما أطلق عليه «التوافق بين الغاية والوسيلة» التي تعبر عنها هذه الأبيات:

..... أرني الهدف
ولكن أرني الطريق إليه

الأصفر فيصبح تمثالاً لأبولون مثلاً. والعلة الغائية (الخير) تعتبر ذات وضع متميز بين العلل المختلفة عند أرسطو لأنها أسمى مرتبة منها بحيث تصبح غاية لجميع العلل، فكل فاعل إنما يفعل لغاية، يصدق هذا بالنسبة لكل الطبيعة. فالغائية مبدأ مهم في الطبيعة، والعلة الفاعلة هي علة عليّة للعلة الفاعلية، أي هي العلة الفاعلية للعلة الفاعلية.

ب - الغاية والوسيلة في القرآن: استخدم القرآن الكريم لفظ وسيلة مرتين في الآية (35) من سورة المائدة، والآية (57) من سورة الإسراء. بينما لم ترد فيه على الإطلاق لفظة غاية. وقد ذكرت وسيلة على الشكل التالي ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتنوا إليه الوسيلة﴾. ﴿ولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة﴾. ويظهر هذا المعنى الوسيلة باعتبارها سبيلاً إلى «الله» الذي يعد هنا الغاية النهائية وهدف المؤمنين. وهذا الفهم لله باعتباره الغاية وإن لم يذكر لفظه صراحة في القرآن نجده لدى متكلمي وفلاسفة الإسلام متابعين في ذلك أرسطو.

ج - والغاية عند الفلاسفة المسلمين: اصطفت بالصيغة الدينية، فالله هو الغاية النهائية لديهم، فهناك ربط بين الغائية والعناية الإلهية لدى المتكلمين في بحثهم في فكرة الغائية خاصة المعتزلة في دراستهم لأصل العدل. إذ إن القول بالعدل يتفرع عنه عندهم القول بالغائية والعناية الإلهية، ونجد ذلك أيضاً لدى الأشاعرة الذين ربطوا العناية الإلهية بالغائية.

ولدى الكندي اهتمام بالغائية في قوله بعلم الموجودات، وفي تدليله على وجود الله حيث يقدم الأسباب التي من أجلها يجب الاعتقاد بالغائية. وفي رسالته «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» يقول الفارابي: «أما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله».

ويذهب ابن سينا إلى أن الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة وأنها الخير الحقيقي أي ما لأجله يكون الشيء (ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، ف 1 م 1 ص 23) (ابن سينا: «الشفاء: الألهيات» م 6 ف 1 ص 257) فالعلة الغائية هي علة المادة التي تختار من أجل هذه الغاية، كما أنها تعد المبدأ الذي يعين الفعل ويدفع إليه. فالغاية عنده سبب للفعل، إذ إن الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل وعلى هذا فإن الغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً. يقول ابن سينا: «العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء أو الفعل. وهي علة بماهيتها ومعناها لعلة الفاعلية ومعلوله لها في وجودها» (ابن

إنهما لمتصلان بدرجة تجعل كلاهما

دائم التبدل

وتظهر طرقاً أخرى وهدفاً آخر

ويرى تروتسكي في مقالته «أخلاقيهم وأخلاقنا» انه ليست الوسيلة فقط هي التي يمكن أن تبرر بغايتها لكن الغاية بدورها بحاجة الى التبرير، والغاية من وجهة نظر الماركسية مبررة اذا ما كانت تؤدي الى زيادة سلطة الإنسان على الطبيعة وإلغاء سلطة الإنسان على أخيه الإنسان فليست كل الوسائل مباحة وإنما المباح فقط هو ما يؤدي الى تحرير الجنس البشري.

وهذا يؤدي الى قضية مهمة تعد بؤرة اهتمام كل الاتجاهات الرئيسية في تطور الفكر السياسي والسوسيولوجي والأخلاقي وهي قضية (هل الغاية تبرر الوسيلة؟) يقول تروتسكي: «ان الوسيلة في حد ذاتها يمكن أن تكون أمراً لا أهمية له ولكن تبرير الوسيلة المعنية خلقياً أو إدانتها ينطلق من الغاية. فإطلاق النار على كلب مسعور يهدد طفلاً فهذه فضيلة وإما إطلاق النار بهدف الاعتداء أو القتل فجرمة». (أخلاقيهم وأخلاقنا). والماركسية تعتقد ان الغاية تبرر الوسيلة، وهي في هذا تنفق مع جون ديوي. والاختلاف بينهما يأتي من أن ديوي يستمد الوسيلة من مدى تحقيقها للغاية أو للنتائج المرتقبة لها. بينما عند تروتسكي تستمد من قانون محدد هو الصراع الطبقي «فالأخلاق المحررة للبروليتاريا ذات طبيعة ثورية فهي تستنتج قاعدة للسلوك من قواعد تطور المجتمع، أي من النضال الطبقي، قانون جميع القوانين». فالغاية هنا تنبع من الحركة التاريخية. هنا الوسائل قد استنتجت من قانون علمي مفترض بدلاً من البحث عنها وتبنيتها على أساس علاقتها بالغاية الخلقية لتحرير الجنس البشري.

والغاية عند ديوي من ناحية التسلسل تقدم الأساس الوحيد للأفكار الخلقية والعمل، وبالتالي فهي تقدم التبرير الوحيد الذي يمكن ايجاده للوسائل المستخدمة. وفي مناقشته لتروتسكي يعطي معنيين لمفهوم الغاية، فهي الغاية المبررة الأخيرة (النهائية) وتعني أيضاً الغايات التي هي في حد ذاتها وسائل لهذه الغاية الأخيرة. فبعض الغايات ليست سوى وسائل، وعلى ذلك فالغاية التي هي في حد ذاتها وسيلة لتوجيه العمل، من أجل تحقيق الغاية تماماً مثل ان فكرة انسان ما عن الصحة التي يريد اكتسابها أو البيت الذي يريد بناؤه، ليست مطابقة للغاية بمعنى النتائج المباشرة ولكنها وسيلة لتوجيه العمل من أجل تحقيق تلك الغاية. وهناك الغاية الموضوعية

التي تمثل فكرة النتائج النهائية من حال كون الفكرة التي تشكلت على أساس الوسائل التي تعتبر أقرب الوسائل لتحقيق الغاية.

إن الوسائل والغايات مترابطة بالنسبة لديوي وكل منهما شرط للآخر. وعلى ذلك يجب أن تكون الوسائل مستمدة من الغاية. إن أية وسيلة مقترحة ستوزن ويحكم عليها حسب النتائج التي يحتمل أن تؤدي إليها. فلا يوجد أي قانون علمي - كما في - الماركسية يستطيع تقرير غاية خلقية اذا ما تخلى عن مبدأ توافق Interdependence الوسيلة والغاية.

4 - الوسائل والغايات بين الأخلاق والسياسة:

في مجال السياسة ومقابل موقف ديوي نجد موقف المادية الديالككتيكية وهي أيضاً لا تعرف ازدواج الوسيلة والغاية. فالغاية تنبع بشكل طبيعي من الحركة التاريخية. والوسيلة تابعة عضوياً للغاية والغاية المباشرة تصبح وسيلة لغاية أبعد. وتبين هذه العلاقة في أبيات فردينا لولاسال الذي يتحدث على لسان أحد أبطال مسرحيته «فرانزفون سيكجن» قائلاً: وقد يؤمن فرد ما ان بعض الوسائل ستؤدي فعلاً الى الغاية المرغوب فيها غير أن المسألة الحقيقية ليست مسألة اعتقاد شخص. وإنما مسألة الأسس الموضوعية التي يستند إليها هذا الاعتقاد أي النتائج التي ستنجح عنها مباشرة.

ويؤكد مدني هوك Sldney Hook ان «الغاية تبرر الوسيلة» هي بيان لموقف الماركسية «طالما وان الغاية يكفلها التاريخ وقانون الصراع الطبقي. إذن فإن أي وسيلة وأي أسلوب مبرر مقبول ما دام ناجحاً». وهذه نظرية كثيرين للماركسية مثل د. ب. هيتير D. B. Heatlr في «الأفكار السياسية والعالم الحديث»، وه. ب. مايو H.B. Mayo «النظرية السياسية في الأخلاق» بدائرة معارف الأخلاق 1957، ورنهولد نيبور R. Nelbuhr «في السياسة»، والناقد الأمريكي بارنجتون مور B. Moore «القوة السياسية والنظرية الاجتماعية».

وعلى العكس من ذلك نجد أن أ. تينارنكو في كتابه «السياسة والأخلاق» يوضح ترابط مفهوم الغاية والوسيلة في الماركسية. ويقول جون لويس الفيلسوف الماركسي الانكليزي: «إن هذا لا يعني أن الاشتراكيين اختاروا العنف باعتباره أسرع أسلوب أو أنهم التزموا به دون تردد وكأن أي وسيلة مقبولة ولها ما يبررها. إن هذا يمكن قوله بالنسبة لقضايا أخرى ولكن لا يمكن أن يقوله أبداً اشتراكي أو ماركسي». («الاشتراكية والفردية»، ص 80).

والشر وفي الصراع من أجل البقاء، كما أنها تشير إلى الأصول الحيوانية في السلوك.

إن الغريزة نوع من السلوك البدائي أو الاستجابة الفطرية، المنظمة، العفوية والمحددة لجميع أفراد الكائنات الحية الداخلة في النوع نفسه دون سواه. والغريزة تسمى للوصول إلى هدفها دون أن يعي الكائن عادة ذلك الهدف.

وينطلق تنبرجان Tembergen من الموقف البنائي وينظر إلى الغريزة على أنها ميكانيزم عصبي منظم وحساس إزاء بعض المثيرات الداخلية والخارجية، وتكون الاستجابة عن طريق المحركات المنسقة.

ويحدد لالاند الغريزة بقوله (المعجم الفلسفي): «إنها مجموعة متشابهة من الاستجابات الخارجية، المحددة، الوراثية، والتي يشترك فيها جميع الأفراد التابعين للنوع نفسه، والتي تتكيف بالنسبة إلى هدف لا يعيه عادة الكائن الفاعل: صناعة العش، مطاردة الفريسة، حركة الدفاع...».

فالعنكبوت تبني بيتها والطيور أعشاشها، والنحلة تصنع الأشكال الهندسية الدقيقة وتختمها بالعلل، والهرة يترقب فريسته ويداعبها، والحية تنتصب للدفاع عن النفس في حالة الخطر، والديك يشبع غريزته الجنسية مع أية دجاجة يراها أمامه، والأسماك الكبيرة تأكل الصغيرة، وهناك طيور ترحل وتهاجر...

وإذا كان مفهوم الغريزة ينطبق غالباً على الحيوان نظراً لسلوك الاندفاعي الفطري البدائي، فإن بعض الحيوانات تعطي الدليل على أن سلوكها ليس فقط غريزياً أعمى ولكنه يعتمد على قدر من الذكاء العملي، كما أن هناك بعض الناس يتصرفون كالحيوان. ويبدو واضحاً أن الغريزة تسيطر إجمالاً على سلوك الحيوان، بينما يبقى العقل من مميزات الكائن البشري.

ويعتبر ماك دوغال (عالم نفساني أميركي) أن الغرائز هي المحركات الأولى للسلوك، وإذا انعدمت، فإن الجسم (المتعضي) يتعرض نشاطه للخلل، وهو ينظر إلى الغريزة على أنها استعداد فطري يدفع بالفرد إلى التحرك باتجاه الفعل. وقد قسم الغرائز إلى نوعين: الغرائز الكبرى وعددها ثلاثة عشر مثل غريزة الفضول، توكيد الذات، الخضوع والسيطرة، الطعام، الجنس... وهناك الغرائز الصغرى مثل السعال، المعطاس، الضحك والبكاء، التبرز...

إن مسألة الغريزة تطرح بعض التساؤلات والمحاذير وبالأخص فيما يتعلق بالسلوك البشري. قسم من علماء النفس

وعن ارتباط الوسائل والغايات يقول غاندي: «يقولون إن الوسائل هي كل شيء في نهاية الأمر فكما تكون الوسيلة تكون الغاية وليس ثمة جدار فاصل بين الوسيلة وبين الغاية».

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الاشارات والتنبهات، تحقيق سلبان دنيا، القاهرة، دار المعارف.
- ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات.
- أرسطو، الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1964.
- تيتارنكو، أ.، الأخلاق والسياسة، تر. شوقي جلال، دار الثقافة الجديدة.
- تروتسكي، أخلاقهم وأخلاقنا.
- ديوي، جون، الوسائل والغايات، 1938.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- هكسلي، أولدس، الوسائل والغايات، تعريب محمود محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945.

أحمد عبد الحليم عطية

غريزة

Instinct
Instinct
Instinkt

أولاً - غموض المفهوم:

نقول في اللغة العربية: غرز يغرز غرزاً وغريزة أي نخس أو خرق الشيء بالإبرة. ونقول غرز فلان رجله في الركاب (الحصان) وغرزت الجراداة بذنبها أي أدخلته بالتراب كي تضع بيوضها. والغريزة تعني السجية، القرينة والطبيعة من خير أو شر... هذه المفاهيم نجدها في معظم قواميس اللغة العربية، وهي مفاهيم واسعة وغامضة في آن معاً، هذا إذا أردنا أن نحدد الغريزة تحديداً سيكولوجياً دقيقاً. وفي الأجنبية تعود كلمة غريزة إلى الأصل اللاتيني Instinctus وتعني الوحز والنخس. وهنا يتبادر إلى ذهننا المنخس (عصا طويلة تحمل إبرة في رأسها) الذي ينخس به الفلاح فداناً عندما يحرق الأرض. فالمنخس بمثابة محرك مؤلم للفدان الذي يجد نفسه مدفوعاً إلى بذل أقصى المجهود لتجنب الألم والتهديد.

إن كلمة غريزة تجعلنا نفكر في الشهوة الجنسية وفي الخير

3 - الآلية:

إن تكيف الحيوان ومعرفته العملية يحدثان بصورة عفوية وآلية. فالحيوان يتصرف كآلة ضمن خطة محدودة له مسبقاً. وكل مفاجأة في الوضعية تعرضه للخيبة والضلال. ومن العلماء من يقارن بين هذه الآلية وكل من العادة والمنعكس والانتحاء Tropisme. ويعتقد واطسن بأن الغرائز عند الإنسان هي بمثابة عادات مكتسبة تخضع للتكرار حتى تصبح فيما بعد آلية. ويعتقد لامارك بأن الغريزة هي في البداية خبرة مكتسبة تنتقل وراثياً إلى الأبناء دون جهد أو تعلم. وفيما يختص بالمنعكس Réflexe، فإن الغريزة تتشابه معه من حيث العفوية والآلية. والمنعكس يعني ردة الفعل الجسمانية إزاء مثير خارجي خاص (صدمة، حرارة، ألم) ويبدو أن الغريزة تتخطى المنعكس من حيث طبيعة الفعل أو الاستجابة، إذ أنها سلوك متشابه يدخل المتعضى فيه ككل وليس كأجزاء منفصل بعضها عن البعض الآخر. والمنعكس يحدث في كل مرة يوجد فيها مثير خارجي معين. (بافلوف نفسه بنى نظرية التعلم والاكساب على أساس المنعكسات الشرطية)، بينما في الغريزة، هناك مثير داخلي بالدرجة الأولى مرتبط بالوظيفة البيولوجية للمتعضى، وهذا المثير دائم وثابت تقريباً في الكائن.

وتختلف أيضاً الغريزة عن الانتحاء الذي يعني تحرك الجسم إزاء مثير فيزيائي (الضوء) أو كيميائي (رائحة، غذاء) وهذا التحرك يحدث بصورة آلية ويرتبط خاصة بوجود المثير الخارجي.

4 - الطوعية:

وإذا كانت الغريزة فطرية وعفوية وعمية، فهذا لا يعني أنها غير قابلة للتدريب والتطور. إن تجارب العلماء على تعلم الحيوان كثيرة ومعروفة: ثورنديك، كوهلر، سكينر. (كلاب الصيد والشرطة الجنائية، الفئران، الحمام، الأسماك) والنحل التي وجدت أمامها قوالب الشمع المربعة تكيفت معها وتخلت عن القوالب السداسية.

ثالثاً - أنواع الغرائز:

إن الغرائز فطرية ومحددة عند الحيوان بينما هي متشابهة ومعقدة عند الإنسان لأنها ترتبط بالسلوك والشخصية وكذلك بأصول الثقافة الاجتماعية. لذا يميل علماء النفس إلى استبدال كلمة غريزة بالعبارات التالية: الدوافع الجنسية، الحاجات،

يرفض وجود الغريزة عند الإنسان ويربطها بردات الفعل الجسمانية والفيزيولوجية وبالنشاط الهرموني كما فعل واطسن (رائد المدرسة السلوكية)؛ ومن جهة أخرى، تأتي الثقافة الاجتماعية (مجمع المعايير والتقاليد الاجتماعية والأخلاقية) لتحدد السلوك بنسبة كبيرة. (أصحاب المدرسة الثقافية الذين يعطون أهمية كبرى للوسط والتربية). ويعتقد ماركس، على سبيل المثال، بأن غريزة الكسب والجشع لا تولد مع الإنسان وهي ليست فطرية، ولكنها حاجة مصطنعة تنبع من الظروف الاقتصادية في المجتمع. (المجتمع البورجوازي والرأسمالي).

ثانياً - صفات الغريزة:

1 - التنظيم المحدود:

تقوم النحل وكذلك النمل (للمثال) بأعمال منظمة ودقيقة للغاية: توزيع العمل، تنظيم العمل، مصدر الغذاء، والبحث عنه، بناء الخلية والأشكال الهندسية الصعبة. وغالباً ما يتحدث الناس عن مملكة النحل التي تأخذ طابع المجتمع المنظم. وهذا التنظيم لا ينتج عن وجود الذكاء والعقل بقدر ما ينتج عن الغريزة، (الملكات الفطرية) والتي لا تحتاج إلى التدريب والتعلم. فالاتصال قائم بين أفراد النحل، إذ إن النحلة تعطي لرفيقاتها مجموعة من الإنباءات وتكشف لها عن مصدر الطعام والأزهار. ويبدو أن آثار الرحيق تبقى على فم النحلة، فتأتي رفيقاتها وتحثك بالرحيق المنقول، وبعد ذلك تقوم النحلة الكاشفة برقص دائري ولولبي. وكلما كانت الدوائر صغيرة وسريعة، كان مصدر الرحيق قريباً من الخلية. أما الرقص فإنه يدل على طبيعة الاتجاه.

2 - المعرفة العملية:

إن هذا التنظيم الدقيق محدود في دائرة فعله، بمعنى إذا حدث أي تبديل في الوضعية الخارجية، فإن النحلة تقع في الضلال ولا تعود تعرف باب الخلية. وهذا يعني أن الفعل الغريزي لا يعتمد على التصور والتفكير ولكنه يكتفي بالمعرفة العملية المحصورة ضمن نطاق معين. الفعل لا يسبق التصور وهو يتم بدونه، لأن الفعل هنا ملازم للغريزة ومنفصل عن الوعي. ومع ذلك، ينظر برغسون إلى الغريزة نظرة مغايرة، وهو يعتقد بأن الغريزة قد تتخطى حدود العقل والواقع إلى الرؤيا المشعة عن طريق المعاناة والحدس. وهذا يشير، حسب رأيه، إلى ارتباط الغريزة بالذكاء.

حسب معطيات الثقافة الاجتماعية.

2 - غريزة الأهمية:

وتعني الرغبة الفطرية والطبيعية عند الأم في الاعتناء بصغارها. وهذا السلوك نلاحظه أيضاً بوضوح عند الحيوان. فالأم تقدم لصغارها العناية والحماية (الرضاع والدفاع عند الخطر). غير أن الرغبة في انجاب الأطفال لا نجدها عند جميع النساء، فالانجاب ليس مسألة بيولوجية بحتة، إذ إنه يرتبط بالدوافع النفسية، بينما المسألة عند الحيوان تقوم على التنظيم الفطري المسبق.

3 - الحفاظ على الذات:

إن غاية المتعفي هي الحفاظ على الكائن والحياة، أي الصراع من أجل البقاء. إن اشباع الجوع والعطش والى حد ما الجنس يأتي في هذا الاتجاه. غير أن الانتحار، وهو من صفات الكائن البشري، يكون تدميراً لهذه الرغبة. وهنا يبدو أن مبدأ الفطرة عند الانسان معرض دائماً للشك والحدوث والتغيير.

4 - غريزة الاجتماع:

الإنسان حيوان اجتماعي، أي أنه مفطور على الاتصال مع الآخرين، وهذه الحاجة ضرورية لتحقيق مستلزمات الطبيعة البشرية وبناء المجتمعات. ويبدو أن إنسان اليوم معرض للانفصال والعزلة أكثر من الماضي نتيجة للتطور التقني والصناعي. والحاجة الى الاتصال نلاحظها أيضاً عند الحيوان، ولكن الإنسان يتخطى جميع الكائنات الحية، لأن اتصاله يقوم على اللغة والفكر.

5 - غريزة العدوان:

من العلماء من يعتقد ومنهم فرويد بأن العدوان صفة ملازمة للسلوك البشري، بينما يعتقد القسم الآخر بأن العدوان يحدث نتيجة الإحباط والظروف الاجتماعية والعلائقية المهددة. (إنتفاء الطمأنينة، التنافس). والعدوان موجود عند الحيوان. (الأسماك الكبيرة تأكل الصغيرة)، ولكنه ليس غاية بحد ذاته بقدر ما هو وسيلة للحفاظ على الذات واستمرار البقاء.

غسان يعقوب

محركات السلوك، الميول، النزوات... ومهما يكن من أمر، فإن كلمة «غريزة» تستعمل كثيراً في علم النفس وخاصة في مدرسة فرويد (التحليل النفسي). غير أن ذلك يستدعي الحذر باعتبار أن كلمة غريزة ما تزال غامضة وغير كافية إطلاقاً لدراسة السلوك البشري. إن الغريزة لا يمكن أن تدرس عند الإنسان كوحدة منفصلة عن الشخصية، وما تعدد الفرائز (كما يصنفها بعض العلماء) إلا دليل على تشابك السلوك البشري وتعقيده. ونعرض هنا باختصار بعض الفرائز الشائعة:

1 - الغريزة الجنسية:

ونفضل استعمال كلمة الحاجة أو النزوة Pulsion. ويبدو أن هذه الحاجة تعتمد على الأصول البيولوجية. (الغدد الجنسية والهرمونات). فإذا خضع الديك لعملية الخصى (أو استقصاء الخصية) فإن شهوته الجنسية تختفي ولا يعود يتعارك أو يرغب في الاتصال مع أنثى الدجاج.

ويلعب الشم عند بعض الطيور والحيوانات دوراً لا ينكر في إثارة الشهوة الجنسية. فالفراشة الذكر (للمشال) تلحق بالأنثى التي تنبث منها رائحة معينة وقد يتحد جنسياً مع أي شيء يحمل تلك الرائحة. وهناك بعض أنثى الطيور تنجح نحو الذكر الذي يغني بأعلى صوت (الجنس) بينما تهمل الذكر الصامت ولو كان بقربها. ويعتقد علماء الحيوان بأن رحيل بعض الطيور الموسمي (في الصيف مثلاً) والتي تقطع مسافات شاسعة لترحل فوق البحار أو الجبال، يرتبط بالنشاط الهرموني (فترة الخصب) وهذه الرحلة تكون الوحيدة في حياة الطير.

غير أن فرويد لا يربط الجنس بنشاط الغدد الجنسية والهرمونات، بل إنه يعتقد بوجود الجنس عند الطفل (أي قبل البلوغ) والجنس عنده طاقة تنجح نحو تحقيق اللذة ويطلق عليها كلمة ليبيدو. الرضاع على سبيل المثال يترافق عند الطفل بإحساسات شبقية (جنسية) وخاصة عندما يكون من صدر الأم. والطفل يشعر باللذة في المنطقة التناسلية (الانتصاب، الاحتكاك، العبث اليدوي)، وهذه المسألة نلاحظها الأهل بعد سن الثالثة. وبالنسبة الى فرويد، هناك نوعان من الفرائز: غريزة الحب (إيروس) بما فيها الجنس والصداقة.. وغريزة الموت بما فيها الحقد والعدوان والرغبة في تدمير الذات أو الآخر (ثاناتوس).

إن مفهوم الجنس (بما في ذلك العلاقة مع الآخر، الحب، الزواج، المحرمات، التقنيات...) يختلف من مجتمع الى آخر

غيرة

Jalousie
Jealousy
Elfersucht

فلا تتردد في طلب « قرينة » تساعد في الأعمال المنزلية. فيناقش الزوجان المسألة ويتفان على زوجة جديدة يتقبلها الاثنان. وحين يتم اكتشاف علاقة جنسية بين عذباء ورجل متزوج، تطالب زوجات هذا الأخير بعقد القران، وذلك استناداً إلى المبدأ القائل ان هذه العذباء تشاركهن في امتيازات الزواج وان عليها بالتالي أن تشاركهن في العمل .

كما أن ظاهرة اعارة الزوجة باتت معروفة وهي تحدث لدى العديد من الشعوب. فقد جرت العادة عند شعوب الاسكيمو على أن يعير المضيف زوجته - ليلة أو لأكثر - لضيف يكن له الاحترام. إلا أنه لا يحق للزوجة - في هذه المجتمعات - أن تختار الرجل الذي تريده. ان اختياراً كهذا هو بمثابة زنى ويستدعي العقاب .

ويتخذ رالف لينتون Ralph Linton موقفاً مناقضاً، اذ يعتبر أن الغيرة شعور كوني ملازم « للطبيعة البشرية ». ففي جزر الماركيز مثلاً، يتمتع الذكور والإناث بحرية جنسية مطلقة، وذلك قبل الزواج وبعده. كما انه لا مكان في هذه الجزر لمفهوم الامتلاك الجنسي اذ ان الزواج الجماعي هو المعيار، كما تمارس أيضاً عادة اعارة الزوجة. وحين يكون أفراد هذه المجتمعات محتفظين بكل وعيهم ورزانتهم، لا تظهر أي بوادر للغيرة. ويزر شعور الغيرة لديهم في حالات التمل مما قد يؤدي أحياناً إلى بعض النزاعات بينهم. فالغيرة تكون غائبة - في رأي لينتون - بفعل التأثيرات الاجتماعية المقيدة. وتظهر حين يبطل فعل هذه التأثيرات، وهذا ما يحدث في حالات التمل حيث تتحرر الفرائز .

ومهما يكن الأمر - أكانت الغيرة سمة فطرية مكونة « للطبيعة البشرية »، أو سمة مكتسبة بفعل تأثير الثقافة الاجتماعية السائدة - تبقى الغيرة، كما يرى لاغاش Lagache صراعاً بين الحب الساعي إلى الامتلاك الكامل والمطلق من جهة والواقع من جهة أخرى، وهو صراع يؤدي إلى اختلال التوازن بين الرغبة والملك. وقد ينتج اختلال التوازن هذا عن افراط في « نهم » الغيور أو عن رفض يعارضه به الآخر. الغيرة، في نهاية المطاف، ملازمة للدلالة التي يعطيها الغيور لتجربته ولا ترتبط بالتالي بصحة اعتقاداته أو عدم صحتها. لذلك من العجز أن نعزل الغيرة عن المزدوج « شخص - عالم ». ان يعيش الفرد الغيرة يتضمن - بادئ ذي بدء - تعديلاً لتوازن الوجود . فحالة الغيرة ليست مجرد طريقة لعيش العلاقة الغرامية، بل هي نمط وجود .

الغيرة حالة عاطفية حيازية تتصف بخشية فقدان موضوع يتعلق به الفرد تعلقاً شديداً. وقد يكون هذا الموضوع أنثى (بالنسبة للذكر) أو ذكراً (بالنسبة للأنثى)، أو شخصاً آخر، أو ملكية... الخ. وتستعمل عبارة « الغيرة » على وجه الخصوص للإشارة إلى الشعور الناتج عن خشية تفضيل الشخص المحبوب لشخص آخر. يرى شاند Shand على سبيل المثال ان الغيرة تمثل الجانب الأناني للعلاقة الغرامية، هذه العلاقة التي تهدف إلى الامتلاك المطلق للشخص المحبوب. أن يكون الشخص غيوراً، يعني انه يريد القضاء على كل منافسيه حتى يبقى هو وحده المحبوب، وهو وحده المفضل. فالغيور يرفض المشاركة، ويريد أن يجعل من نفسه الموضوع الوحيد الذي يستقطب مشاعر الآخر .

ويتم التمييز عادة بين الغيرة كسمة من سمات الشخصية الإنسانية - وهي سمة يعتقد البعض انها تتصف بالكونية والفطرية - وحالة الغيرة Etat de Jalousie التي تشير إلى الغيرة كتجربة معاشة قد يمر بها كل فرد. وهو تمييز بين « الغيرة بالقوة » و « الغيرة بالفعل » .

ومن وجهة نظر تكوينية يمكن القول ان التجربة الأولى للغيرة ملازمة - لدى الكائن البشري - للمرحلة الأدبية حيث يرى الطفل (الذكر) في الأب منافساً يمنعه من امتلاك شخص الأم. كما قد تبرز الغيرة أيضاً عند الطفل في التنافس الأخوي على امتلاك شخص الأم، هذا التنافس المولد، في رأي شارل بودوان Charles Baudouin لعقدة نفسية هي « عقدة قابين » .

ويعتبر البعض (كلاينبرغ Klneberg مثلاً) أن الغيرة شعور ملازم لنمط معين من الثقافة الاجتماعية وأنه يفتقد بالتالي إلى الفطرية. فعند بعض قبائل المدغشقر، يكون الزواج الأول زواج حب، أي زواجاً ناتجاً عن علاقة غرامية. وبعد ثلاث أو أربع سنوات، يعقد الزوج قرانه الثاني. والزوجة الأولى هي التي تحت زوجها على ذلك بعد ادراكها للجهود الهائلة التي تبذلها في العمل في الحقول وفي تربية أولادها،

- Mucchielli, A et R, Lexique de la psychologie, Paris, Editions Sociales Françaises, 1969.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

والف رزق الله

مصادر ومراجع

- Klineberg, Otto, Psychologie sociale, traduction française de R. Avigdor, Coryell, Paris, P.U.F., 1963, Tome I.
- Lagache, Daniel, La jalousie amoureuse, Paris, P.U.F., 1947, 2 vol.

Intervalle
Interval
Zwischenraum

جزء من الزمان يقع بين زمانين أو حدثين، ويمكن قياس الفترة، فهي، إذن محدودة (انظر مدة). والفترة لا وجود لها بمعزل عن التاريخ الطبيعي أو الانساني، لأنها كما سبق وأشرنا مرتبطة بوجود الحدث، أو تنالي الاحداث، فهي بهذا المعنى لا تقع إلا بالقياس الى (التغير الدوري) فتصبح جزءاً من الدورة يطول او يقصر. وقد تستخدم لقياس العصر، فيقسم العصر الى فترات، وبهذا المعنى فالعصر اوسع من الفترة زمانياً، او قد تدخل الفترة للدلالة على عمر الحضارة كما هو الأمر عند فيكو، حيث يمر كل شعب من الشعوب في تطور بثلاث فترات: فترة إلهية، بطولية، وانسانية، وهذه الفترات مشابهة الى حد كبير لفترات حياة الانسان: طفولة، شباب، كهولة. اما الفترات التي تمر بها الحضارة عند شينغلر فهي الولادة والازدهار ثم الانحدار، وهذه الفترة الأخيرة هي التي تميز الحضارة الغربية منذ القرن التاسع عشر.

كما يقسم البعض عمر الدولة (كما هو الحال عند ابن خلدون) الى ثلاث فترات: فترة العصبية، فترة الازدهار والقوة، ثم فترة الترف والانهايار.

ويمكن كذلك تقسيم تطور المعرفة الى فترات، كما هو الحال عند اوغست كونت الذي اعتبر ان المعرفة مرت بالفترة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيراً الوضعية.

أما في الفكر الاسلامي فيطلق على الزمن الفاصل بين نبين اسم الفترة، ويصبح التاريخ تاريخ فترات بين الرسل.

وخلاصة القول، الفترة مقياس من مقاييس الزمان تشير الى بداية ونهاية جزء من الزمان الموجود وجوداً موضوعياً بارتباط مع المكان.

إذ ذاك تكون علاقة الفترة (بوصفها جزءاً من الزمان) بالزمان علاقة المتناهي باللامتناهي (الزمان) او الجزئي بالكلي، حيث تحتوي كل لحظة من لحظات الزمان على الزمان ذاته، والزمان بدوره يحتوي على ابعاضه، اذا جاز تبعض الزمان (انظر برغسون) حيث لا يجوز، بناءً على فهمه للديمومة، فهم الزمان بوصفه لحظات تقف الى جانب بعض، لأن كل لحظة زمانية متناهية، والمتناهي اذا ما أضيف الى المتناهي لا يوجب إلا متناهياً. ولكن برغسون في الحقيقة لا يتحدث عن زمان واقعي موضوعي بل يتحدث عن تصوراتنا حول الزمان ليس إلا.

وأخيراً فإن كل فترة من الزمان كبرت أم قصرت لا تنفصل عن المكان.

مصادر ومراجع

- برغسون، الفكر والواقع المتحرك.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- فاينشيس، و. ل.، الموجز في تطور فلسفة ومنهج تاريخ البورجوازيين القرن التاسع عشر - العشرين، موسكو، 1979.
- القاموس الفلسفي السوفياتي، إشراف، روزنتال، موسكو، 1969.
- كونزاكوف، ن. ي.، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.

أحمد برقاري

Jole
Merriment-Joy
Freude

الفرح، والشعور بعدم الارتياح حالة من الحزن فإن هذا امر طبيعي لا يمكن انكاره. ولكن الشعور بالارتياح وعدم الارتياح ليسا السبب الكافي والضروري في تفسير الحزن والفرح.

فمن الخطأ القول ان الطعام الجيد واللذيذ يجعلنا سعدين بالضرورة. ولكن هذا لا يعني ان لا علاقة للمعزوي (للجسد) بظواهرات الحزن والفرح.

2 - دور المعزوي (الجسد) :

إن فضل النظريات الفيزيولوجية هو أنها درست بعناية العمليات العضوية التي تتطور خلال حالات الحزن والفرح. فمن المؤكد أن الجسم، خصوصاً في المرحلة الانفعالية الأولية لكثير من افراحنا واحزاننا، يلعب دوراً مهماً، ولكن خطأ هذه النظريات أنها تنظر الى « أجسامنا من الخارج كشيء من أشياء العالم » (Malsonneuve: Les sentiments). فالجسد هو، بلا شك، شيء من أشياء العالم خاضع كما هو للعوائق والمؤثرات المختلفة، ولكن بالوقت نفسه هو أداة كائن واع يستجيب للظروف. فمن هذا المنطلق يمكن القول ان حالة جسمنا بدلاً من ان تكون مصدر مشاعرنا فإنها تؤلف مظهراً لاتجاهنا العقلي ومقاصدنا الحزينة او المفرحة تجاه الأحداث.

فبالنسبة الى الفرحة نطلّ العوامل العضوية - الحسية خارجية، ودور الجسد، دون أن يكون معدوماً، هو أقل قيمة في الفرحة منه في الحزن.

3 - أنواع الفرحة :

أ - الفرحة الايجابية المنشط: يؤلف انفعالاً من الانفعالات المنشطة التي تتمظهر من خلال:

- الشعور بالارتياح

- القدرة العاطفية والعقلية والارادية

- الشعور بالفرح في كلية الكائن: في الرأس الذي يرتفع، والقلب الذي يخفق بسرعة، والتنفس الذي يتزايد، وعضلات الاطراف السفلى والعليا التي تختلج

- الشعور باشتداد قوة التخيل وسرعة الفهم

ولكن اذا اشتد الفرحة وطفى فإنه يصبح كالحزن معيقاً لمتطلبات العقل والجهد. والذين يشعرون بمثل هذا الفرحة يميلون الى التقرب من الآخرين والانفتاح على العالم، ويشعرون بقيمة ذاتهم ويتولد عندهم الشعور بالاعتزاز والفخر الذاتي، ويزدرون مشاعر الدونية ويتجنبون الحقد والغيرة

يعتبر الفرحة (الانشراح - الفبطة - السرور ...) أحد قطبي الحياة النفسية، اما القطب الثاني فإنه الحزن. وكلاهما يؤلفان أسس المشاعر الرئيسية في حياتنا العاطفية.

1 - ماهية الفرحة :

اعتبر لانج Lange ان الحزن والفرحة من الانفعالات الأولية البسيطة بينما غيوم Guillaume يرى في الحزن والفرحة كل خصائص الانفعال الحقيقي من الاضطرابات العضوية الى اضطرابات الادراك والتفكير والاحكام العقلية.

ويعرف ريبو Ribot (يمثل وجهة نظر الفيزيولوجيين) الحزن والفرحة من زاوية العلاقة بالألم واللذة ومن جهة انعكاساتها العضوية. فيصبح كل من الحزن والفرحة، من خلال هذا المفهوم، عبارة عن حالة من الشعور بالارتياح وعدم الارتياح التي هي من مصدر عضوي، فيؤدي هذا الى الموازنة بين المشاعر العاطفية المعقدة (الحزن والفرحة) والمشاعر البدائية (الارتياح وعدم الارتياح). فمما لا شك فيه ان هناك أنواعاً من الفرحة والحزن البسيطين من جهة محتواها الحسي والحركي وهي أقرب الى المشاعر العاطفية البدائية.

فما يمكن قوله لتمييز الحزن والفرحة عن الانفعالات المختلفة الأخرى التي يمكن تسميتها بالانفعالات الخاصة (الخوف والغضب الخ...) هو ان الحزن والفرحة بدلاً من أن يرتبطا مثل الغضب والانفعال الجنسي بميول محددة مثل غرائز العدوانية والحب فإنهما يرتبطان بالميول المتعددة والمتنوعة التي تشهد على نجاحها أو فشلها. فبينما انفعالات مثل انفعال الخوف تتولد في ظروف محددة، وتكون عبارة عن استجابات لميول معينة فإن الفرحة والحزن يظهران في كل مناسبة وكل فترة. واذا كان بإمكاننا القول ان هناك بعض الافراد الذين لم يعرفوا الغضب او الخوف في حياتهم فانه لا يمكننا ان نتصور كائناً واحداً لم يعرف الحزن أو الفرحة.

فالانحياز الفيزيولوجي يميل الى تجاهل العوامل النفسية في الحزن والفرحة، ويعمل على تعيين طبيعتها بمعزل عن أسبابها ووظائفها. فاذا كان الشعور بالارتياح يتولد عنه حالة من

جماعة يؤدي الى تزايد الحالات العاطفية وبالتالي الاستجابات الانفعالية.

ب - عن طريق الحالات التي يسيطر فيها الانفعال دون ان يعيننا الموقف مباشرة: يمكن ان نضحك اذا كان الآخرون يضحكون منا شرط التماهي Identification بالشخص الذي يضحك، وبدون هذا الشرط يكون موقفنا موقف اللامبالاة من هذا التصرف.

5 - تطور وتنوع الفرح:

يعتبر فالون Wallon ان الفرح ومظاهره يسبق زمنياً ظهور الحزن لأن الحزن يتطلب افقاً نفسياً أوسع بكثير مما يتطلبه الفرح والسرور، لذلك فإن علماء النفس يتكلمون عن انفعال الحزن بشيء من الحذر في مرحلة الطفولة المبكرة. اما فيما يختص بأفراح الطفل فيمكن التكلم عن مظاهر مختلفة ولكن دون أن يكون بإمكاننا التأكيد على أن لها المحتوى النفسي نفسه عند الراشد. فمن مظاهر تعبير الفرح الابتسامة والضحك: فالابتسامة تظهر في سن مبكر بعد الشهر الأول تقريباً، بينما الضحك يتأخر حتى الشهر الرابع تقريباً. أما المواقف التي تطلق هذه الانفعالات فإن علماء النفس يحددونها بالحالات التالية:

- بعد إشباع الحاجات العضوية (الابتسامة بعد الرضاعة ابتداء من الشهر الثاني)
- في حالات الشعور بالدفع
- في الهز
- رؤية الأشياء التي تعود على رؤيتها والأشياء والوجوه المألوفة.
- والى جانب انفعالات الفرح البدائية هذه هناك مظاهر أخرى تتطور في مراحل الحياة الأولى منها الابتسام للأشياء التي تتحرك أمامه.
- ثم هناك الى جانب هذا الفرح السلبي حالات ايجابية تولد عن نشاطات الطفل الحركية الذاتية:

- سرور الطفل بعد قيامه بالخطوات الاولى
- سرور الطفل عندما يردد الألفاظ الأولية
- سرور الطفل عندما يتوصل الى اكتشاف الأشياء
- وأخيراً سروره اثناء اللعب الذي يقوم به بدور ثنائي (الاختباء ثم الظهور مثلاً)

فخلال السنوات الثلاث الاولى تتطور حياة الطفل العاطفية، ويتزايد تأثير المثيرات المختلفة والمتنوعة ويصبح

وتسيطر عليهم المشاعر الغيرية والتضحية والحب.

ب - الفرح الهادي: الذي عبر عنه المتصوفون كمرحلة نهائية من مراحل التدرج عندما يصبح التأمل وموضوع التأمل شيئاً واحداً ويتم الاتحاد بالكائن الكلي. فهو عبارة عن حالة من الانجذاب او الجذب يسببه الشوق الى الحب: فالجذب « هو فقدان الشعور بالذات ونوع من الغيبة لا تكون بالارادة وان كانت ثم بعض الأسباب التي تمهد لها، وقد تدوم هذه الغيبة برهة قصيرة كما تدوم أياماً وصاحبها فاقد الاحساس ». (تاريخ الفلسفة العربية)، حنا الفاخوري و خليل الجر). فإذا تحقق الحب هذا أورد الوجد الصوفي الذي يؤدي الى فناء العارف عن ذاته في محبوبه الإلهي. والمتصوف يصادف في قلبه، حال الكشف، فرحاً وغبطة يكاد يطير فيه ويتعجب من نفسه لاحتماله، وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق. فإذا حصلت المشاهدة الصوفية « انمحقت الهموم والشهوات كلها وصار القلب مستغرقاً في النعيم: فلو أُلقي في النار لم يحس ... ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت اليه لكمال نعيمه وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية ». (الغزالي، « إحياء علوم الدين »).

ج - الفرح المفرضي: يتصف بانعدام الحركة الحسية وفقدان النشاط العقلي.

تسيطر، عند بعض المضطربين عقلياً، حالة من الفرح الدائم فلا يكفون عن الابتسام والضحك: فابتسامتهم منمطة Stéréotype، وغبطتهم لا ترتبط بأي فكرة محددة، فهم يشعرون باللذة هكذا وبكل وبساطة.

لقد وصف جانيه P. Janet هذا النوع من الفرح الذي لا يصاحب بأية استجابة أو نشاط عضوي: فالفرح أكان جمالياً او عقلياً او نوعاً من أنواع الفرح الحسي او شعوراً بالسعادة فإن انعدام الحركة يظل كاملاً ودون علاقة بأي اضطراب عضوي، فكان الكائن في حالة انسلاخ كلي عن المحسوس. De l'angoisse à l'extase فهذا النوع من الفرح يشبه ما يمكن تسميته بالنشوة عند المتصوفين.

4 - الفرح والعدوى الاجتماعية:

هناك حالات تنتج عن مواقف غير انفعالية بذاتها ولكنها تصبح كذلك اذا ظهرت في سلوك شخص أو شخصين أو أكثر، ممن يحيطون بنا، مظاهر انفعالية. فالفرح مثل الخوف يمكن ان يتولد نتيجة تأثير من الآخر (عدوى). فهذا النوع من الفرح يمكن تفسيره بطريقتين:

أ - عن طريق التعاطف Sympathie: وجود الفرد في

الفرد على هذا النحو، ولكنهم يختلفون في طبيعة الفرد وماهية. حقاً إن كلمة «سقراط» تدل على كائن بشري تميز بخصائص معينة مثل طول القامة، حدة الذكاء، سرعة الخاطر، نزعة الى التهكم وغيرها وعاش في مرحلة زمانية معينة ثم زال من الوجود. نقول عن هذا الكائن انه فرد، ولكن هذا لا يفسر ما نقصده بـ «فرد» لأن ذلك وان كان يمدنا بمعلومات وافية عن سقراط ويساعدنا على ان نقول ان «سقراط فرد»، فإن كلمة «فرد» لا تزال يحيطها الغموض وتفتقر الى الوضوح. وعليه ان اتفق الفلاسفة اجمالاً على وصف أشياء معينة دون أخرى بأنها أفراد، فإنهم اختلفوا ولا يزالون على تحديد ماهية الفرد. أي ما الذي يكون به الكائن فرداً وبدونه لا يكون فرداً.

وهناك نظرات رئيسة ثلاث في طبيعة الفرد تناظر وجهات نظر تاريخية معينة في الفلسفة وهي: النظرة التقليدية او الكلاسيكية، والنظرة الحديثة والنظرة المنطقية.

1 - النظرة التقليدية: ترقى هذه النظرة إلى أيام الإغريق وبخاصة أرسطو 382 - 322 ق.م. وتستمر مطردة حتى القرون الوسطى.

لقد كان العالم في نظرهم يتكون من مجموعات عديدة، ولكل مجموعة منها ماهية خاصة ثابتة تأبى التغير، وكل كائن يملك تلك الماهية يكون عنصراً في تلك المجموعة، وكل كائن يفتقر إليها لا يكون عنصراً فيها. فكانت نظرتهم إلى الأشياء مستقرة ثابتة، وانعكست على نظرتهم في الفرد. ولذلك كان من الطبيعي أن يعتبروا الفرد كائناً مستقلاً بذاته وغير قابل للانقسام ونسيج وحده لا نظير له ولا يتكرر بين الموجودات برغم ما قد يكون بينه وبينها من أوجه شبه. فما يميز الفرد عن سائر الموجودات الأخرى في نظر هؤلاء الفلاسفة هو الاكتمال الذاتي والاكتفاء الذاتي وعدم الانقسام. وبقدر ما يكون الكائن معتمداً على سواه، تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد.

وقد بلغت هذه النظرة الى الفرد ذروتها في فلسفة لايبنتز 1646 - 1716 من فلاسفة العصر الحديث. فقد تصور لايبنتز الكائنات افراداً مكتملة بذاتها ومغلقة على نفسها، وكل فرد نسيج وحده لا يناظره اي فرد آخر رغم ما قد يظهر بينها من تشابه وانسجام. على ان تعريفاً «للفرد» يقوم على الاكتفاء الذاتي وعدم الانقسام قد أدى ببعض الفلاسفة الى القول انه ما دام كل شيء في الكون منقسماً ومعتمداً على

للمواقف التي تتعقد يوماً بعد يوم دلالات ومعان عاطفية كثيرة.

أما المرحلة الثانية في نمو الكائن العاطفي فانها تتحدد نتيجة تغير شروط حياة الطفل ونضجه.

أ - من ناحية تغير شروط حياته:
- امتداد نظام علاقاته: العلاقات الجديدة مع الآخرين.

- دخول الطفل إلى المدرسة واتساع دائرة تفاعلاته.

ب - من ناحية نضجه فإن أثر ذلك يظهر في:

- ثبات السلوك الانفعالي.

- اتساع مجال الانفعالات الزمني: الفرح المسبق أو في حالة الانتظار والتوقع

- سيطرة وضبط العقل: في تخفيف حدة الانفعالات؛ وضبط مشاعره أمام الآخرين.

- تنوع المثيرات العاطفية ومصادرها: الأخلاقية والجهالية والدينية وخصوصاً ما يمكن تسميته بالمشاعر الاجتماعية (السرور في حالة الشعور بالانتماء والتقدير).

مصادر ومراجع

- الفاخوري، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت.

- Dumas, Georges, La vie affective, P.U.F.
- Janet, P., De l'angoisse à l'extase, P.U.F.
- Maisonneuve, Les sentiments, Que sais - Je ?
- P., Guillaume, L'imitation chez l'enfant, Alean.
- Sartre, J.P. Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann.
- Wallon, H., Les origines du caractère chez l'enfant, Coll. Sup.

عبد اللطيف معاليقي

فرد

Individu Individual Individuum

تغيرت نظرة الانسان الى الفرد مع تغير نظرتة الى الفلسفة. وهذا شيء طبيعي، فالفلسفة تنعكس في مفاهيمنا عن المادة والروح والأخلاق والفرد والمجتمع وغيرها.

ويمكن أن نقول ابتداء، ان الفرد هو ما تدل عليه أو تسميه ألفاظ الأعلام مثل «سقراط» و«أفلاطون» وأسماء الاشارة مثل «هذا» و«ذاك». وقد يتفق الفلاسفة على حد

لذلك تؤلف الأفراد عند راسل 1872 - 1970 النمط الأدنى من مراتب الموجودات. ففي «مقدمة في فلسفة الرياضيات» 1918 يعرف راسل الفرد بأنه الشيء الذي يمكن أن نسميه باسم علم. وعليه فلا يمكن أن يستعمل محمولاً بل موضوعاً في قضية. فلا يمكن أن نقول «... سقراط» بل «سقراط.....». وهذا ينطوي على أن مشكلة الفرد عند راسل ومن يذهب مذهبه ليست واقعية بل منطقية، وتنحصر في كيفية استخدام الألفاظ الدالة على الأفراد أو الألفاظ الإشارة.

كريم متى

فَرَض (فَرَضِيَّة)

Suppositlon-Hypothèse
Suppositlon-Hypothesis
Voraussetzung-Hypothese

يمكن تعريف الفرض Hypothesis بوجه عام بأنه اقتراح نتخيله مقبولاً لتفسير واقعة أو ظاهرة أو مجموعة من الوقائع والظواهر، وهو اقتراح شرطي قد يكون صادقاً أو كاذباً فإن ثبت كذبه رفضناه وحاولنا اقتراحاً آخر نأمل صدقه. ومن الفروض ما يتوقف صدقه على تحقيق أو تدعيم تجريبي ومنها ما يمكن قبوله حتى لو لم يتم تحقيقه تجريبياً على الإطلاق. ويتضح معنى الفرض الذي يقبل التحقيق التجريبي من الفرض الذي لا يقبل هذا التحقيق إذا احطنا بأنواع الفروض.

يمكن تمييز خمسة أنواع أساسية من الفروض: الفرض الأسطوري، والفرض الديني، والفرض التاريخي، والفرض الفلسفي، والفرض العلمي. أما الفرض الأسطوري فهو الاقتراح الذي يقدم تفسيراً لظاهرة ما بفكرة لا سبيل لنا إلى تحقيقها في عالم الخبرة الحسية تحقيقاً مباشراً أو غير مباشر. ويبدو هذا النوع من الفروض في المرحلة الفكرية البدائية السابقة على التفكير العلمي كما أكد ذلك أوغست كونت فيما يسميه قانون الحالات الثلاثة (الفكر الأسطوري يليه في تطور الفكر الانساني الفكر الميتافيزيقي يلي هذا مرحلة الفكر العلمي). ومن أمثلة الفكر الأسطوري تفسير نشأة الكون وظهور الآلهة وظواهر الطبيعة المختلفة من سقوط مطر ووجود انهار وبحار وكسوف وخسوف ومد وجزر في أساطير

سواء من الاشياء، فلا شيء يستوفي شروط الفرد الا الكون كله او النظام الكلي للطبيعة. وهذا ما انتهى اليه سبينوزا 1632 - 1677. فلا يوجد عند سبينوزا الا فرد كامل واحد هو الكون كله، وكل ما عداه من كائنات اجزاء أو حالات منه تنقصها الفردية بدرجة كبيرة أو قليلة بقدر اعتمادها على غيرها من الأشياء.

2 - النظرة الحديثة: باعتبار الفرد متصلاً من الحوادث في المكان - الزمان.

حين تبدلت نظرة الانسان الى العالم تبدلت معها نظرتة الى الفرد. فإذا كان الانسان في العصور القديمة والوسطية والحديثة ينظر الى العالم باعتباره مؤلفاً من كيانات ذات جواهر لا تتغير، فإنه أصبح، تحت تأثير العلم الحديث، ينظر الى الأشياء على انها منظومات من الحوادث المتشكلة المتصلة والتي تشغل حيزاً في المكان - الزمان. وغدا الفرد على هذا الأساس متسلسلة من حوادث متشابهة متتابعة ومتصلة مكانياً - زمانياً. فأصبح الفرد سيرة، يخرج الى الوجود في حيز مكاني - زمني معين وينمو ويكبر ويقوم بهذا العمل او ذاك وأخيراً يزول من الوجود باعتباره منظومة. فالفرد هو المنظومة التي تشمل هذه الحوادث. وتعتبر كل حادثة منها جزءاً منه، ولكن ليس من بينها ما يمثله أكثر من أو أفضل من الأخرى. وهكذا فإن سقراط باعتباره فرداً منظومة من الحوادث خرجت الى الوجود في اثينا عام 400 ق.م. ثم اقترنت بمنظومة أخرى من الحوادث تؤلف زائيب (زوجة سقراط)، أصبحت هذه المنظومة معلماً للفلسفة لتعلم الناس الحكمة والمعرفة في المحافل والأندية العامة، هذه المنظومة تناولت السم ثم زالت من الوجود. كل هذه الحوادث تؤلف سقراط كفرد.

والذي يجعلنا ننسب هذه المجموعات من الحوادث الى كيان واحد بعينه هو وجود تشابه واتصال مكاني - زمني. فحين أشاهد مجموعتين متشابهتين من الحوادث، فإنني انسبهما الى تاريخ أو سيرة كائن واحد اذا كان بينهما اتصال مكاني - زمني. أما إذا انعدم هذا الاتصال فإنني لا أنسبهما الى تاريخ كائن واحد على الرغم مما بينهما من تشابه. فالاتصال المكاني - الزمني بين الحوادث المتشابهة يجعلنا ننسبها الى شيء واحد. وعليه فالفرد منظومة من مجموعات من الحوادث المتشابهة والمتصلة في المكان - الزمان.

3 - النظرة المنطقية: الفرد من الناحية المنطقية هو ما لا يمكن أن يكون إلا موضوعاً في قضية.

والفرض العلمي أكثر أنواع الفروض أهمية وتأثيراً في عصرنا الحاضر، وذلك لاهتمامنا بتقدم العلوم الطبيعية وتأثير تطبيقاتها التكنولوجية فيها. ويرتبط الفرض العلمي باكتشاف العلماء للقوانين العلمية ويمر اكتشاف العالم للقانون العلمي بمراحل ثلاث أساسية هي مرحلة الملاحظة والتجربة، ومرحلة تكوين الفرض العلمي ومرحلة صياغة القانون. ولذلك يعتبر تكوين الفرض العلمي ثاني مراحل الوصول الى القانون حين يجمع العالم ملاحظاته وتجاربه على الوقائع والظواهرات موضوع بحثه (المرحلة الأولى) ينبغي عليه أن يقدم تفسيراً لتلك الملاحظات والتجارب، وسبيله الى هذا التفسير هو تكوين فرض علمي، وهو اقتراح يدلي به العالم يرى انه يحقق هذا التفسير (المرحلة الثانية) وللخيال دور في تكوين هذا الفرض، لكن الخيال العلمي ليس بلا ضابط وانما يجب أن يحكمه الواقع ولذلك حين يتقدم العالم بفرض فعليه أن يفحصه ويتحقق من صدقه، وذلك باجراء مزيد من ملاحظات وتجارب، فإن جاء الفرض مفسراً لتلك الملاحظات والتجارب كان الفرض صادقاً، ومن ثم يصبح قانوناً، وإن جاءت ملاحظتنا الجديدة لا يفسرها ذلك الفرض، حكمنا بكذب الفرض ولنحاول اقتراح فرض جديد يصلح لتفسير ما لدينا من ملاحظات وتجارب.

ويجب ان نتحقق في الفرض العلمي شروط أساسية لعل أهمها اثنان:

- (1) ألا يكون الفرض معارضاً للقوانين الطبيعية التي سلمنا بصدقها كما يجب ألا يكون معارضاً لقوانين الفكر.
- (2) يجب أن يكون الفرض موضوع تحقيق تجريبي مباشر أو غير مباشر في مجال الخبرة الحسية. يجب أن يتحقق أيضاً في العالم ثلاثة شروط أساسية كي يكون قادراً على تكوين الفرض الناجح:

(أ) الإحاطة الشاملة بموضوع تخصصه وبالنظريات السابقة عليه.

(ب) أن يكون سليم الحواس دقيق الملاحظة سديد الحكم غير متحيز.

(ج) أن يكون واسع الخيال قادراً على الابتكار لكي يستطيع اكتشاف علاقات جديدة بين الوقائع لم يستطعها السابقون عليه.

وهناك نقطة جدية بالاهتمام في مرحلة الفرض العلمي. لا يكفي لصدق الفرض ان نجد عشرات الآلاف من الوقائع التي تؤيده، بل يجب أن ينتفي وجود أي واقعة تعارضه،

مصر الفرعونية وبابل وآشور والإغريق القدماء وما الى ذلك. وأبسط مثل على التفكير الأسطوري قصة الرجل البدائي الذي صعد الى قمة جبل الانديز وأراد طهو بعض البطاطس (البطاطا) فلاحظ ان هذا الطعام لم ينضج بعد غليان الماء فترة كبيرة ففسر ذلك بأن الطعام حلت به الشياطين، بينما التفسير العلمي لهذه الظاهرة أن البطاطا لا تنضج على قمة الجبل في نفس الزمن الذي تنضج فيه فوق سطح البحر لأن درجة الغليان تتوقف على ضغط الهواء، وكلما كان هذا قليلاً تطلّب الغليان وقتاً أطول.

والمقصود بالفرض الديني أي اعتقاد ديني كالاعتقاد بوجود آلهة والاعتقاد بالتوحيد وإن الانسان سوف يبعث بعد الموت وإن هنالك اليوم الآخر حيث يحاسب الله الانسان على ما قذّم في دنياه من خير وشر. يمكن اعتبار هذه العقائد الدينية وغيرها فروضاً، يعتمد صدقها عند المؤمن بها على تصديقه المطلق بما جاء في الكتب المقدسة، ويفترض المؤمن صدقها وإن استحال تحقيقها في عالمنا الراهن.

وهناك فروض تاريخية تدّعي تفسير مجرى الحوادث التاريخية على مر العصور، ومن أمثلتها قول ابن خلدون ومن بعده شبنغلر أن حضارة الأمة كائن حي تبدأ بدايات قاصرة ثم تنضج وتبلغ عظمتها عدة عصور ثم تصاب بعد ذلك باضمحلال وضعف ليحل محلها حضارة جديدة من نوع آخر، أو قول لينين إن الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، أو قول توينبي أن الحضارة الغربية الصناعية مصيرها الى ذبول لتسلم نفسها الى حضارة شرقية دينية وغير ذلك من فروض. هذه تفسيرات تستند الى استقراء سير الأحداث التاريخية الماضية كشواهد على صدقها وقد تقوم شواهد تاريخية تقدم معارضة لها.

ويمكن اعتبار أي نظرية فلسفية يتقدم بها فيلسوف عملاق فرضاً فلسفياً يعتقد انه فرض مقبول لتفسير ما يحيطنا من ظاهرات ووقائع في أنفسنا أو في الكون بالاجمال، فنظرية المثل الأفلاطونية فرض يفسر التغير والحركة في العالم المحسوس، ونظريات المادة والصورة والهيولى الاولى والمحرك الاول والغائية في الكون تفسر تركيب الأشياء المادية ونشأة الكون والحركات في العالم الطبيعي وسعي كل كائن موجود نحو غرض وهدف على التوالي. وفرض الحتمية في العالم الطبيعي عند ديكارت ونيوتن وغيرهما، ونظرية الواجب الخلقي عند كانط تفسر الوازع الخلقي لدى الانسان كما تفسر حرية الاختيار ووجود الله.

نثبت العلاقة العلية بين الظواهر ان وجدت، لكننا نعترض على ان كل تفسير علمي انما هو اكتشاف علل.

نتنقل الى النقطة الثانية في حلقة التطور المعاصر في تصور الفرض العلمي. لم يعد العلماء المعاصرون يعتقدون ان الفرض العلمي مرحلة في منهج البحث العلمي تلي دائماً مرحلة الملاحظة والتجربة، هي مرحلة تالية فقط في بعض العلوم التجريبية كالأحياء وعلم وظائف الأعضاء وبعض قوانين علم الطبيعة، لكن الفرض لا يلي الملاحظات والتجارب في اكتشاف قوانين مثل القوانين التي تؤلف نظرية الجاذبية لنيوتن أو النظرية الموجية في طبيعة الضوء أو النظرية الذرية وذلك لأن الجاذبية أو الموجة الضوئية أو الذرية ليست مما يخضع للإدراك الحسي ومن ثم تنتفي الملاحظة أو التجربة المباشرة لتلك الظواهر.

أصبح الفرض العلمي الآن لا يفسر ملاحظات وتجارب وانما يفسر قوانين أخرى سبق الوصول اليها بطريق الملاحظات والتجارب لكن لا زال يعوزها تفسير أدق. ومثال ذلك قوانين خواص الغازات التي اكتشفها كلارك ماكسويل C. Maxwell وجد أن للغاز ضغطاً وأن له طاقة معينة في حركته يمكن حساب سرعتها، وأن هنالك علاقة بين درجة حرارة الغاز وطاقة حركته وسرعته. لكن هذه التعميمات هي ذاتها محتاجة الى تفسير، ووجد ماكسويل تفسيرها في الفرض الذري وهو تصور الغاز مؤلفاً من ذرات صلبة تطير في اتجاهات غير محددة بسرعة قريبة من سرعة الرصاص المنطلق من البارود وان هذه الذرات يتزاحم بعضها فوق بعض ويتداخل بعضها في بعض وذلك علة ضغط الغاز. اكتشف ماكسويل أيضاً ان طاقة حركة الغاز هي طاقة حرارته ومن ثم علل ارتفاع درجة حرارة الغاز بزيادة سرعة سفر تلك الذرات. ولذلك استطاع ماكسويل تفسير بعض خواص الغازات، وكان لا يزال يعتقد ان الذرة وحدة لا تنقسم، وحين جاء اكتشاف تفنيت الذرة استطاع العلماء تفسير قوانين أخرى في خواص الغازات. ذلك معنى ان الفرض العلمي لا يفسر تجارب وانما يفسر قوانين سبق الوصول اليها.

ولقد توصل العلماء المعاصرون أيضاً الى أنه ليس من الضروري أن يكون للفرض إمكان تحقيقه تحقيقاً تجريبياً مباشراً. ذلك لأن الفرض العلمي بالمعنى السابق غالباً ما يكون مصاغاً في قالب رياضي رمزي مجرد يستحيل علينا تحقيقه تجريبياً. يمكننا فقط أن نستنبط منه نتائج ومن هذه نتائج أخرى حتى نصل الى نتائج يمكن تحقيقها بالتجربة

وذلك ما يسمى في منطق البحث العلمي « التجربة الحاسمة » Crucial experiment. وقد أدرك فرنسيس بيكون هذه النقطة، لكن كارل بوبر Popper العالم المنطقي المعاصر زادها توضيحاً، وقال إن ما نريده من الفرض لا أن يكون قابلاً للتحقيق التجريبي Verification وانما ان يقبل التكذيب Falsification، والمقصود أن نحاول العثور على حالة تجريبية واحدة تعارض الفرض وتكذبه، فان لم نجد فالفرض صادق، وإذا وجدنا حالة واحدة تكذب الفرض فالفرض باطل ولن تشفع له مئات الآلاف من الحالات المؤيدة له.

نلاحظ أن كثيراً من المناطق والعلماء المحدثين كانوا ينفرون من كلمة « فرض » لارتباط الفرض في ذهنهم بالفروض الميتافيزيقية أو غير التجريبية بما لا يقوم على تجربة، من هؤلاء فرنسيس بيكون الذي أعلن استبعاده للفروض وادعاءه اقامة القانون العلمي دون المرور بمرحلة فرض الفروض وان كان استخدمه دون أن يدري. ومثل اسحق نيوتن الذي قال « أنا لا أكون فروضاً » Hypotheses « non fingo. وإن كان يقصد عداءه للفروض الميتافيزيقية لكنه يدعو الى الفروض العلمية.

نشير الآن الى بعض ما يلحق تصور الفروض العلمية في أذهان العلماء المعاصرين من تطور، ونشير الى نقطتين: تصور الفرض كتفسير، وعلاقة الفرض بالتحقيق التجريبي المباشر. كان العلماء والمناطق منذ ارسطو يعتقدون ان العلم يكتشف علل الأشياء والظواهر، وظل هذا الموقف سائداً في كثير من مواقف العصر الحديث خاصة عند بيكون وجون ستوارت مل. مثل القول ان الحركة علة الحرارة أو أن الخاصة البلورية في جسم ما أثر لمرور ذلك الجسم من حالة السيولة الى حالة التجمد أو أن الهواء علة سمع الصوت أو أن توفر الاوكسجين علة التنفس وهكذا. لكن تبين لنا بعد ذلك ان ليست كل القوانين تكتشف عللاً وانما قد يكون القانون مجرد وصف للظواهر مثل القول ان الضوء ينتشر في الفضاء بسرعة 186,000 ميل في الثانية وذلك بتحديد مقياس المكان الذي يسافر فيه الضوء بالنسبة الى الزمن الذي يقطعه الضوء في انتشاره في ذلك المكان. والقول إن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية ومثل القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية ومنطوقه ان الحرارة تنتقل دائماً من الجسم الأكثر حرارة الى الجسم الأقل حرارة وإذا كان الجسم الأكثر حرارة لا يستمد حرارته من مصدر آخر فإن طاقته الحرارية في تناقص تدريجي. لا اعترض على التفسيرات العلية للظواهر،

السلبية، والقيمة بوجه عام تنزع في الحالين الى ان تحقق بحسب قواعد معينة دقيقة، لأنها معيارية. ولا تعني القيمة السلبية غياب القيمة، فلا تبقى صلة بين الرذيلة والفضيلة، وانما الرذيلة عمل أخلاقي سلبي، أو لأخلاقي، وهي والفضيلة تنتميان الى نطاق الأخلاق، يشدهما رباط جدلي يكاد ان يكون مطلقاً دقيقاً، بحيث نجد لقاء كل فضيلة رذيلة، وبالعكس تقريباً، وإن جنح بعض الباحثين الى اعتبار حقل الرذائل أوسع مدى وأكثر تنوعاً من حقل الفضائل، ولكن الفضائل أعمق مطلباً، حتى أعلن شيلر ان الانسان لا يتمتع بحدس القيم وحسب، بل بحدس الأفضل.

الاستدلال الزائف لا ينفك عن أنه استدلال (رويه) وكذا فان القيمة السلبية تبقى قيمة بمعنى أن كل قيمة هي فعل فاعل، ولكن الفضيلة تمثل في اتجاه الفعل شطر ما يحقق تعاون البشر وتآزرهم في تحقيق انسانيته، او مزيداً منها، هذا الاتجاه الفاضل نحو الخير، والاتجاه المعاكس ينحو منحى الشر والرذيلة. وقد ميز الفارابي قبل حين طويل من الدهر، بلغة طبية، المدن الفاضلة عن غير الفاضلة ورأى ان الأولى هي التي تنقاد لرئاسة فاضلة، والاخرى لرئاسة جاهلية، وتنقسم أقساماً، فان كانت هذه الرئاسة تلمس اليسار سميت رئاسة الخسة، وان كانت تلمس الكرامة سميت رئاسة الكرامة، وما المدن غير الفاضلة الا كالمراض بالاضافة الى المدن الكريمة الفاضلة.

تعريف

بيد أن هذه النظرة المعاصرة قد مهد لها تاريخ ثقافي مديد تناول البحث في الفضيلة والرذيلة وفي علاقاتهما. ومن الطبيعي ان تكون لكلمة الفضيلة، ومن ثم لكلمة الرذيلة، قصة حياة تواكب تطور الوقائع الاخلاقية والافكار والنظريات المفترسة على الصعيد الأسطوري والديني والفلسفي الانساني. فاذا عزفنا عن الجانب الأسطوري الذي كان يجسد الفضائل والرذائل في صورة كائنات «عينية» متفاعلة، - مثلما احتال تزوس بغية التحول عن طبيعته الاستبدادية بأن ابتلع الحكمة Metis التي استقرت برأيه يصدر عنها في قيادة العالم الى أن كان يوم ناه يحملها فدعا إليه هفيستوس إله الحدادين وأمره أن يشق رأسه بمعوله فخرجت منه الحكمة مشخصة في تلك الآلهة الرائعة (أثينا)، - وجدنا أن التاريخ الثقافي الوضعي يطلعننا على تطور متنوع الدلالات لكلمتي فضيلة ورذيلة.

المباشرة. ويسمى هذا النوع من الفروض العلمية بالمنهج الفرضي الاستنباطي لأنه يعتمد على استنباط كما يعتمد على ملاحظة بل أصبح العلماء على اقتناع بأن بعض الفروض العلمية لا يزال مقبولاً حتى لو استحال تحقيقه تحقيقاً تجريبياً مثل نظرية النسبية لأينشتاين.

نذكر الآن أول من استخدم كلمة فرض من الناحية التاريخية، وهو افلاطون ليدل به على الحوار السقراطي. للكلمة في اللغة اليونانية معنيان: وضع مشروع أمامي أو أمام الآخرين للقيام به، ووضع موضوع أمامي وأمام الآخرين لدراسته. أما الحوار السقراطي وهو أول صور استخدام الفروض - فمعناه ان أتقدم بقضية (وتسمى فرضاً) وناقشها مع آخرين بقصد تنقيحها حتى نصل معاً الى صياغتها بوضوح، وقد نوصحه بتوجيه نقد اليه وناقش النقد فإن كان النقد وجيهاً رفضنا الفرض ووضعنا فرضاً آخر واتبعنا معه نفس الطريق السابق حتى نصل الى قبوله او رفضه. ويمكن توضيح معنى الفرض عند افلاطون بعبارة أخرى حين نقول اننا نتقدم بقضية بقصد الفحص عن صدقها، وذلك باستنباط ما يلزم عنها من نتائج فإن كانت هذه النتائج مقبولة دلّ ذلك على صدق الفرض، وان كان يمكن الطعن فيها دلّ ذلك على بطلان الفرض، أو أن نمتنح الفرض ونثبت صدقه بإثبات أن الفرض المناقض له باطل.

ومن الطريف أن نلاحظ أن المنهج العلمي التجريبي المتطور شديد القرب من هذا الفهم السقراطي الأفلاطوني لمعنى الفرض ولمنهج البحث الفلسفي. (انظر أيضاً: استقرار، قانون).

محمود فهمي زيدان

فَضِيلَة - رَذِيلَة

Vertu-Vice
Virtue-Vice
Tugend-Fehler

نظرة معاصرة

الفضيلة، في نظر المعاصرين، قيمة انسانية محمودة، والرذيلة عكسها، بل هي عكسها تقريباً (لaland). وقد يطلق على الفضيلة اسم القيمة الإيجابية، وعلى الرذيلة اسم القيمة

مشفوعة دوماً بتأنيب الوجدان وتمزق الضمير. ولكن السرور الاخلاقي قد لا يجيز امتداح المرء نفسه بمثل ما يوجب عليه امتداح «فضائل الآخرين». ويرى وسترمارك ان من القبيح أن يقول امرؤ عن نفسه «انني انسان جيد صالح»، بل أن في وسعه الاقتصار على القول: «قمت بواجبي، قمت بما هو من المشروع أن أقوم به».

علاقات الفضيلة (والرذيلة)

فاذا نفذنا الى صلات الفضيلة، ومن ثم الرذيلة، بالحياة الاخلاقية وجدنا ان الصلاح او الجودة تعبير عام عما هو جدير بالمدح الأخلاقي، اي الخير. والفضيلة استعداد فكري خاص يميز شكلاً معيناً من أشكال الصلاح او الطيبة الاخلاقية. ان الشخص المعتدل المزاج بعادته يملك فضيلة الاعتدال، ومن هو عادل بالعادة يملك فضيلة العدل. وعندما نقول عن امرئ انه «فاضل» فإن هذا النعت ينطبق عليه بالالمام الى عنصر من عناصر الصلاح او الجودة التي تؤلف فضيلة ذاك المرء.

وقد ذهب ارسطو الى أن الفضيلة ناقصة إلا اذا نهض الفاعل بعمل فاضل بدون ان يشعر بصراع حوافز عمله. وزعم آخرون ان الفضيلة تعني اول ما تعني الجهد والمقاومة وجهاد النفس. وقال غيرهم «ان الفضيلة وساطة الألم». واعتبر كانط انها «الاستعداد الأخلاقي للنضال». ولكن وستر مارك لا يرى كيف تفترض الفضيلة مسبقاً الكفاح، ولا كيف يتضاءل شأوها اذا ما تحققت بقليل من الجهد، او بدون جهد ولا عناء. وان قوام الفضيلة هو استعداد يستهدف ارادة (او عدم ارادة) القيام بافعال معينة، ولا ينقص من شأوها أن يقوم المرء بعمل فاضل بدون أن يشعر بحافز مضاد. اجل ان الفاضل الذي يتغلب على غواية ميوله يبذل قدراً أوفى من السيطرة على النفس، ولكن ذلك لا يمنع ان يكون في وسع شخص آخر ان يكون فاضلاً، فيؤدي العمل نفسه، اذا لم تضطره الظروف ولا ميوله الشخصية الى بذل جهد والتغلب على مقاومة لتحقيق فضيلته.

ان الفضائل ضروب تعميم واسع لاستعدادات ذهنية من حيث هي محمودة بجمليتها. وقد يتفق أن الصفة النمطية لفضيلة من الفضائل لا تضي على من يجتازها جدارة خاصة، ولذا فإن الفضائل وحدها لا تصلح مقياساً للقيمة الاخلاقية في نظر الوجدان الاخلاقي المستنير. فاذا اردنا إلماماً صحيحاً بقيمة سجية من السجايا وجب ان نأخذ بالاعتبار قوة

ان للفضيلة معنى قديماً لا يكاد يستعمل اليوم، وهو معنى الخاصة او القدرة او الاستطاعة، مثلما قيل ان من «فضيلة» الأفيون التخدير.. اي خاصته. ولكن الاستعمال الذائع يحدد اليوم لكلمة فضيلة دلالات كثيرة اهمها انها استعداد ثابت لممارسة الخير؛ أو انها استعداد خاص للقيام بواجب معين أو عمل صالح معين، وعكسها الرذيلة. ويعتبر الآن ان كل فضيلة شجاعة، وان وصمة الجبن اقذع شتمة. ويرى لالاند ان الفضيلة بالاعتبار الأخلاقي هي استعداد دائم لارادة إنجاز نوع محدد من الأفعال الأخلاقية. وقد ذهب مالبرانش إلى أن «حب النظام لا يؤلف الفضيلة الاخلاقية وحسب، بل انه هو الفضيلة الوحيدة، الفضيلة الأم التي تستطيع وحدها ان تجعل العادات او الاستعدادات العقلية فاضلة». وجمع توما الاكوييني الفضائل اللاهوتية المسيحية في ثلاث هي: «الايمان، والامل، والاحسان». وميز مونتسكيو فضيلة سياسية عرفها بقوله: «انها حب القوانين والوطن، وهذا الحب يقتضي ترجيحاً دائماً للمصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وعنه تصدر جميع الفضائل الخاصة التي لا تخرج عن ذاك الترجيح».

وينبّه لالاند الى أن كلمة الفضيلة قد تطلق بوجه عام بصدد الرجال خاصة وعندئذ تدل على الشجاعة، أو بصدد النساء فتدل عندئذ على العفاف أو الأمانة الزوجية، وهما الفضيلتان المميزتان لكل من الجنسين. وقد تطلق كلمة الفضيلة بوجه أعم على الاستعداد الدائم لإرادة الخير، وعلى عادة صنعه. ويرى كانط أن معنى الفضيلة «يتصل بالمبدأ الداخلي لأفعالنا، ويحدد غاياتها الأخلاقية. وهذه الغايات هي أولاً كمال المرء ذاته، وثانياً سعادة الآخرين». وقد تبعه ستاندال قائلاً: «إنني أشرف باسم الفضيلة عادة صنع الأفعال الشاقة والنافعة للآخرين». ويقول روسو عن جملة قواعد السلوك التي نعتزف بأنها قيمة فضيلة «يلبغ من ضرورة توافرها في قلوبنا أننا حين نجانب الفضيلة الحقيقية إنما نصنع لأنفسنا فضيلة على شاكلتنا وقد نتمسك بها على نحو أعظم لأنها من اختيارنا».

أما الرذيلة فإنها، بالمعنى العام، هي النقص والعيب، وفي الاخلاق بوجه خاص هي الاستعداد المعتاد لنوع من السلوك الذي يعتبر متسماً بلا اخلاقية خطرة. وهي تكاد ان تكون دوماً ضد الفضيلة في نظر الفلاسفة.

ومن الثابت أن الممارسة الدائمة والمعتادة للفضيلة يصحبها ويعقبها رضى أخلاقي عميق، وعلى العكس فان الرذيلة

الاخلاقيين عناية كبرى ولا سيما في الثقافات المدرسية. ونحن سنكتفي هنا بالمعاني النموذجية.

امتدح الفيتاغوريون، منذ أقدم العصور، الصداقة، وعاشوا فضيلتها، ومارسوا أساليب التقشف ومحاسبة النفس. وحاول هرقليط ربط العقائد الاخلاقية بمذاهب الفلسفة فقال ان الوجود تغير، وان الحرب اب الأشياء كلها. واعتقد المغالطون ان الانسان مقياس كل شيء، وان الحكمة هي فن بلوغ السعادة، حتى جاء سقراط، عدوهم ولكنه آخرهم، وقرر ان العدالة وسائر الفضائل تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير، وقال بجواز تعليم الفضيلة، بمعنى توليد الحقيقة في النفس، لأن الفضيلة علم، ولأن السعادة تنحل الى الفضيلة وتحقق بممارستها.

ان فضيلة الانسان، في نظر افلاطون، هي التشبه بالله، ويكون ذلك بإقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا. وللنفس عنده ثلاثة أجزاء لكل منها فضيلة خاصة، الشهوة أو الرغبة أولاً، وفضيلتها العفة أو الاعتدال وهي فضيلة سلبية. ثم النزعة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، أي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة. وأخيراً العقل وفضيلته الحكمة ووظيفتها التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة. بيد ان انسجام أجزاء النفس الثلاثة بخضوع الأدنى للأعلى ينجب فضيلة رابعة تركيبية هي العدالة أو انطباق حال البر والصلاح على الفضائل الثلاث المذكورة.

والى جانب النفس الفردية بقرر افلاطون ان للمجتمع ثلاث طبقات أولاهما طبقة الصناع والعمال والمزارعين، وتضم عامة الشعب، وفضيلتها العفة؛ والثانية طبقة المحاربين وفضيلتها الشجاعة للدفاع عن الدولة؛ والثالثة طبقة الفلاسفة وفضيلتها الحكمة، ووظيفتها ادارة شؤون الدولة بالعقل. ومن تناغم وظائف هذه الفضائل تنشأ العدالة الاجتماعية وتحقق صلة الفضيلة بالسعادة على المستويين الفردي والاجتماعي. ويؤكد افلاطون، من جهة اخرى، أن الفضيلة ليست بذاتها لذة، ولا منفعة، شأن حال الفضائل غير الفلسفية، أي الشعبية؛ أما الفضيلة «الأفضل» فإنها فضيلة الفيلسوف الذي ينشبه بالله ويتعد عن عالم الحس ليرتقي صعداً الى عالم المثل العليا.

وقد انتقد ارسطو معلمه افلاطون في نظرية المثل، وسعى لبناء مذهب «واقعي استقرائي» لم يفلت في الحق من التطلع المثالي. ورأى ان للنفس الانسانية ثلاث وظائف: نباتية غاذية أولاً، وحيوانية حسية ثانياً، ونفسية انسانية عاقلة او ناطقة

الغبات الغريزية وحواضر السلوك. فالانسان المتكشف الذي لا يستعذب الإدمان يملك فضيلة التقشف بمثل درجة امتلاك شخص آخر فضيلة هذا التقشف ولكن بنتيجة انتصاره الشاق على رغبة قوية جداً.

وقد حاول باحثون التوفيق بين نظرة ارسطو ونظرة كانط الى علاقة الفضيلة بالجهد وقالوا: ان الفضيلة هي الاتساق المتحقق، وان الجدارة هي غزو هذا الاتساق. والثابت في الأمر أن ثمة أناساً يتحلون ببعض الفضائل على الأقل تحلياً طبيعياً منذ الأصل، وآخرون يكتسبون فضائلهم بإتفاق حد أدنى من الجهد.

أما علاقة الفضيلة بالواجب فقد قيل بصدها انهما يتوأكبان في الشمول: الفضيلة تحدد السلوك بميزة فكر الفاعل، والواجب بطبيعة الفعل الناجز. وقيل: إن الفضيلة والواجب يعبران عن مثل أعلى واحد هو الفضيلة بالتعبير الذاتي والواجب بتعبير موضوعي. وقيل أيضاً: إن الفضيلة بالمعنى الدقيق هي «خصلة السجية التي تهيه لإنجاز الواجب». ولكن الباحثين يقولون في الوقت ذاته القول بأن العلاقة المميزة للفضيلة تبدو على أنها في ما يجاوز الواجب، وأنه، إن صح ان كل فضيلة واجب، وان كل واجب فضيلة، فان ثمة أفعالاً تتميز، بالرغم من ذلك، بقبول نعت الفضيلة على نحو أعظم. إننا لا نطلق اسم الفضيلة على واقع امتناع شخص عن القتل أو السرقة أو لأنه يسدّد ديونه ويقوم بعدد كبير من واجبات أخرى. ولكننا نطلق أسماء فضائل على العفة والاعتدال والعدل، بالرغم من أننا نعتبر أن من الواجب أن يكون الانسان عفيفاً ومعتدلاً وعادلاً. ونحن نسمي فضائل القرى والسخاء والاحسان عندما تجاوز حدود الواجب الضيقة. والحق ان علاقة الفضيلة بالواجب لا تشترك بينهما إلا من حيث أنهما يضادان معنى «الخطيئة» و«الخطيئة». فالكلام على واجب هو كلام على شيء ينزع عدم القيام به الى إثارة السخط الأخلاقي. والكلام على فضيلة هو كلام على شيء ينزع القيام به الى إثارة الرضى الأخلاقي. فإذا كانت الفضائل تشغل في الواقع رقعة كبيرة في أرض الواجب فذلك انها استعدادات فكرية. ونحن نستطيع امتداح عادة العدالة أو العرفان بالجميل، حتى ولو لم نجد شيئاً يستحق المدح جداً في عمل منفرد من أعمال العدالة أو العرفان.

فلسفة الفضيلة (والرذيلة)

حظيت الفضيلة (والرذيلة) بعناية الفلاسفة والمفكرين

صداقة تكون خير كافل للحياة الآمنة السعيدة.

كثر بحث فلاسفة الاغريق عن الفضائل «التقليدية» من عفة وشجاعة وحكمة وعدالة، ولكن الرواقية أرادت جمع شتاتها في فضيلة واحدة قوامها استقامة النية، واشتداد العزيمة على أن يكون الانسان الفاضل حكيماً، ويكون الحكيم فاضلاً، ما دام على قيد الحياة. وقد رأى زينون ان هناك اموراً طيبة بذاتها هي الفضائل «التقليدية»، واخرى سيئة بذاتها تقابل الفئة الأولى وهي فئة الرذائل. ولكن ثمة فئة ثالثة حيادية بذاتها كالحياة والموت والرأي واللذة والفقر والثروة، وليس للحكيم إلا فضيلة أن يقبلها كما تأتي بدون أن يعكر صفو حياته الداخلية لتغيير ما لا بد كائن. وعلى هذا فإن الفضيلة بوجه عام فضيلة واحدة ثابتة لا تنقسم ولا تتحول. وهي استعداد ثابت يحقق اتفاق الفرد مع نفسه فلا يألم، واتفاق مع الطبيعة فلا يريد ما لا يكون، وانما يريد ما هو كائن. بل ان ابيكتيت ينصح الحكيم بالخوار مع الخائرين، حتى لا يعكر الألم صفو صفائه الباطني، وشريطة ألا يكون الخوار سوى سلوك ظاهر خارجي لا يمنع الاستقلال الذاتي الداخلي، ولا يضلل الحكمة المثلى.

في الفكر العربي

الفضيلة، في اللغة العربية، هي الدرجة الرفيعة في الفضل، والفضل ضد النقص. وحلف الفضول، تاريخياً، تحالف هاشم وزهرة وتم مع عبدالله بن جدعان في داره، على دفع الظلم، واخذ الحق من الظالم. ويرى أبو البقاء ان الفضل إن صدر عن قُضَل (كنصر) فهو بمعنى الفضيلة والغلبة، وان كان (كحُسن) فهو بمعنى الفضل والزيادة والفضل في الخير، ويستعمل كمطلق النفع. والعرب تبنى للمصدر بالفعيلة عما دلّ على الطبيعة غالباً، ومن هنا تأتي الفضيلة اذا قصد صفات الكمال من العلم ونحوه للشعار بأنها لازمة دائماً، وتأتي أيضاً إذا قصد التوافل باعتبار تجدد الآثار. والفضائل هي المزايا غير المتعدية، والفواضل هي المزايا المتعدية والأبيادي الجسيمة او الجميلة، والمراد بالتعدية التعلق كالإنعام أي اعطاء النعمة وإيصالها الى الغير لا الانتقال.

ومن الجائز استجلاء وقائع الفضيلة والرذيلة في الحياة العربية عبر الآداب والأمثال والحكم والخواطر والتاريخ الثقافي والاجتماعي بوجه عام. وأمانة الفضيلة لدى العرب، شأنها في كل فكر أخلاقي آخر، هي استحقاق المدح، مثلما نستدل على الرذيلة بما تشيره من لوم وذم وقدح. فالمدح في

ثالثاً. وأكد أن الفضيلة هي سبيل السعادة والخير. ذلك أن السعادة هي فاعلية نفسية تطابق الفضيلة، وان كل الخيرات الأخرى تدخل بالضرورة في السعادة. وقد ازدري افلاطون الفضيلة التي تتم بالعادة، وخالفه أرسطو قائلاً ان العادة شرط من شروط الفضيلة لأنها تيسر الفعل وتظهره بمظهر الضروري. وكذا الرذيلة. ولكن «عادة الرذيلة لا تسوغ اقترافها لأن العادة قد اكتسبت من قبل بصورة ارادية». وقد ميز ارسطو بين الفضائل المتصلة بالانسان بوصفه اجتماع جسد ونفس، وبين التي تتصل به بوصفه عقلاً وروحاً، أي صورة محضة. وذهب الى ان الفضائل من الطراز الثاني هي الفضائل العقلية أو الفلسفية الماثلة في التأمل، وهو الخير الأقصى الذي به تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي وتسهم في حياة الخلود. أما الفضائل من الطراز الأول، بوصف الانسان جسداً وروحاً معاً، فانها فضائل الحياة اليومية ان صح التعبير، وهي فضائل العيشة العامة الغليظة، وقانونها ان كل فضيلة منها موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مرذولين، بسائق الإفراط فيهما او التفریط: أي انها عادة اختيار الوسط الذي يحدده العقل ويرى بعد تقدير جميع الظروف صنعه في الحياة الراهنة. من ذلك ان الشجاعة، في مجال الخوف، فضيلة بين الجبن والتهور؛ والعفة، في مجال اللذة، فضيلة بين الفجور وعدم الحساسية؛ والكرم، في مجال انفاق المال، وسط بين التذير والتقتير؛ والأريحية، في مجال إنفاق المال في الأمور العظيمة، وسط بين الأبهة الجوفاء والصغار؛ والشهامة، في مجال تحري الشرف، وسط بين الغرور والصنعة؛ والحلم، في مجال الغضب، وسط بين الشراسة والبلادة؛ والصدق، في مجال العلاقات الاجتماعية، وسط بين الصلف والبخس؛ والانس، في المجال ذاته، وسط بين المسخرة والعبوس؛ والتردد، كذلك، وسط بين الميوعة والمجافاة. أما في مجال العاطفة فإن الحياء وسط بين الخجل والوقاحة؛ والثأر العادل للكرامة وسط بين الحسد والوقية.

اراد ارستيب ان تكون السعادة لذة، واللذة لذة حسية ناعمة تلامس اللحم بدون ان تتعب الجسم كما يداعب النسيم صفحة الماء، ولكن ابيقور ربط اللذة بالفضيلة، ودعا الى تذوق الحكيم الحد الأقصى لعظمة اللذات بالتحرر من الألم من جهة، وبتنظيم الرغبات من جهة أخرى، ثم إرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، والامتناع عن الرغبة الجنسية وعن طلب المجد والسيطرة وحب المال والسياسة وإصلاح الدولة والناس. ويكفي توافر عدالة يتقى بها الشر والأذى، وتوافر

الحقيقة هو وصف الموصوف بأخلاق يحمد صاحبها عليها، ويكون نعتاً حميداً إن صادف مدح الرجل بما هو فيه، دون المدح الباطل والكذب. وقد امتدح العرب فضائل الجود والسخاء والكرم. فالسقاء إعطاء الأقل وإمساك الأكثر. والجود إعطاء الأكثر وإمساك الأقل. والإيثار إعطاء الكل من غير إمساك بشيء، وهو أشرف درجات الكرم (النويري). بيد أن العرب ذموا الرذائل التي تقابلها. وقد قيل: كفى بالبخل عاراً أن اسمه لم يقع في حمد قط.

ومن الذائع في الفكر العربي امتداح الشجاعة والصبر والإقدام، وقد نسب إلى الرسول (ص) قوله: «الشجاعة غريزة يضعها الله فيمن يشاء من عباده، وإن الله يحب الشجاع ولو على قتل حية». وحذروا الشجاعة بأنها سعة الصدر بالإقدام على الأمور المتلفة. ووجدوا أن الرجال ثلاثة: فارس، وشجاع، وبطل. فالفارس هو الذي يشد إذا شدوا، والشجاع يدعو إلى البراز والمجيب داعيه، والبطل هو الحامي لظهور القوم إذا ولوا. وقيل: جسم الحرب الشجاعة، وقلبها التدبير، ولسانها المكيدة، وجناحها الطاعة، وقائدها الرفق، وسائقها النصر. كما قيل: الشجاعة وقاية، والجبن مقتلة. وكذلك: أن من يقتل مدبراً أكثر ممن يقتل مقلداً. وقال أبو بكر الصديق لخالد بن الوليد: احرص على الموت توهب لك الحياة. وعلى هذا النحو أيضاً امتدح العرب من الفضائل وفور العقل، والصدق، وانجاز الوعد.. وذموا من الرذائل الحسد، والسعاية، والكذب، والغدر، والخيانة، كما استبحوا الكبير، والعجب، والطمع، والحرص، والمطل في الوعود.. وقد تهكم الجاحظ في مجال تسويق الرذائل «وتحسين البخل مثلاً فقال: قلت للخزاعي يا بخيل. فقال: لا أعدمني الله هذا الاسم، لأنه لا يقال لي بخيل إلا وأنا ذو مال، فسلم لي المال وسمني بأي اسم... إن في قولهم بخيل سبباً لمكث المال في ملكي، وفي قولهم سخي سبباً لخروجه عن ملكي... وما أقل غناء الحمد إذا جاع [من المرء] بطنه، وعري ظهره، وضاع عياله، وشتت به عدوه».

وقد نهج الفلاسفة والمفكرون، كدأبهم، وقائع الفضائل والرذائل مما يحمد الناس في سلوكهم الأخلاقي أو يذمونهم. ووضع أحمد بن محمد بن الربيع مثلاً كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي، و كله بيان واسع «مشجر» يوضح كثرة الفضائل ووشائجها ومختلف مجالاتها مما يتفق مع «مكارم الأخلاق». وصف فضائل الإنسان الرئيس، مثلاً، وهو يشغل أكمل المراتب الإنسانية،

اجتماعها فيه وعددها ثلاث عشرة فضيلة، أولها القدرة على جودة التخيل لكل ما يعمل من أعمال السعادة، وآخر فضيلة منها أن يهون عنده الدينار والدرهم وسائر الاعراض الدنيوية الفانية. وقد جلا في كتابه بدقة تامة وسط كل فضيلة من الفضائل بالإضافة إلى طرفيها المرذولين، الطرف «المائلة عنه، والطرف المائلة إليه»، وميز فئات البشر بين طبقة أولى تشمل من كانت له عيوب كثيرة وهو يظن أنه كامل، وثانية تشمل من حصل له بعض الفوائد واعوزه بعضها فهو متوسط، وثالثة تشمل من هو في غاية الكمال بعيداً عن المنافع. وأطلق مسكويه على كتاب شير له عنوان «تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق» وأبان فيه الحرص الطبيعي للإنسان على الخيرات طلباً للسعادة على اختلاف أنواعها. وذكر أن للنفس ثلاث قوى: ناطقة ملكية، وشهوية بهيمية وغضبية سبعة، ورتب الفضائل انطلاقاً منها، وكذلك أصدادها التي هي رذائل. الحكمة فضيلة النفس الناطقة المميزة، والعفة فضيلة النفس الشهوية، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية. وأما العدالة فهي فضيلة للنفس «تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها للبعض، واستسلامها للقوة المميزة». ومضى مسكويه، من ثم، إلى تبيان الفضائل التي تقع تحت كل فضيلة فضيلة من هذه الفضائل الرئيسية أو الأمهات.

ومثل ذلك ما ذهب إليه الغزالي في كتاب «ميزان العمل» خاصة، وقد وسع آراءه التفصيلية في الأخلاق وأفاض وصفاً وتوجيهاً في سائر كتبه ولا سيما في «أحياء علوم الدين». وقد ميز أبو حامد النفس الحيوانية أولاً، وجعلها تنطوي على نفس شهوانية، وأخرى غضبية، ثم النفس المدركة ثانياً، وجعلها تنطوي على ظاهرة هي الحواس الخمس، وعلى باطنة وهي ملكات الذهن، وأخيراً تأتي النفس الإنسانية ثالثاً، وقد جعلها تنطوي على شطرين: العالمة والعاملة، واستنتج من تفاعلها علماً عملياً يشتمل على الرياضة ومجاهدة الهوى من جهة، وعلى العلم بكيفية المعيشة مع الأهل والولد والخدم والعبيد من جهة ثانية، وعلى علم سبابة أهل البلد والناحية من جهة ثالثة. وقد أكد الغزالي، كما سبقول باسكال، إن الإنسان خلق على رتبة بين البهيمة والمَلَك. وأن طريق سعادته لا تكون إلا بالعلم والعمل، وبتزكية النفس وتكميلها بالفضائل التي تتصل إما بجودة الذهن، أو بحسن الخلق. وإن أمهات الفضائل أربع هي: الحكمة أو فضيلة القوة العقلية، ويندرج تحتها فضائل فرعية (هي: حسن التدبير، وجودة الذهن،

وقد نهج الفلاسفة والمفكرون، كدأبهم، وقائع الفضائل والرذائل مما يحمد الناس في سلوكهم الأخلاقي أو يذمونهم. ووضع أحمد بن محمد بن الربيع مثلاً كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي، و كله بيان واسع «مشجر» يوضح كثرة الفضائل ووشائجها ومختلف مجالاتها مما يتفق مع «مكارم الأخلاق». وصف فضائل الإنسان الرئيس، مثلاً، وهو يشغل أكمل المراتب الإنسانية،

وقد نهج الفلاسفة والمفكرون، كدأبهم، وقائع الفضائل والرذائل مما يحمد الناس في سلوكهم الأخلاقي أو يذمونهم. ووضع أحمد بن محمد بن الربيع مثلاً كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي، و كله بيان واسع «مشجر» يوضح كثرة الفضائل ووشائجها ومختلف مجالاتها مما يتفق مع «مكارم الأخلاق». وصف فضائل الإنسان الرئيس، مثلاً، وهو يشغل أكمل المراتب الإنسانية،

والتبخل وسائر ضروب « الشذوذ » الجنسي ولو كان وطء الزوج زوجته الميتة.

عادل العوا

فِطْرَة

Innéité
Instinet-Innatress
Instinkt

إذا كانت الفطرة من عمل الفاطر، وإذا كان التمييز بين أمر التكوين وأمر التكليف قد رتب مفهوماً معرفياً قوامه أن المعرفة فيض من الله بعضها بالوحي وبعضها بالفطرة، فإن السؤال عن فعالية هذه الفطرة ودورها في الحياة العملية يبقى جوابه مرهوناً بتحديد مكان فعل الإنسان ووجوده في الطبيعة؛ ومساير معرفة هذا الإنسان لما بعد الطبيعي.

إن تحديد دور الفطرة في الحياة العملية يرتبط بإشكالية حكمت مسار الفكر العربي، نتجت عن محور أول للفلسفة في نقطة التلازم بين معرفة الإنسان لخالقه، ومعرفته لنفسه ولما يحيط به.

إن تشكيل الوعي المعرفي الإنساني في الفلسفة العربية الإسلامية مرتبط بنظرية العقل الفعال، وهي نظرية لا تجعل الإنسان مصدر علمه بل تتعامل معه على أنه يتلقى المعرفة من أصل يفوقه هو عقل فلك القمر واهب الصور والعلوم. إلا أن هذا القول الذي ينسحب على مجمل الفلسفة العربية الإسلامية لا بد من دراسته دراسة تفصيلية لتبيان مفهوم الفطرة الذي ينطوي عليه؛ وذلك من خلال « النفس » ووظائفها.

• النفس الناطقة هي آخر مراتب الوجود وهي الإنسان بالذات. والنفس بوحدتها في الإنسان تنطوي على النباتية والحيوانية بقواهما كلها منصهرة فيه.

تحصل في النفس الناطقة قوة عملية أو عاملة، وقوة نظرية. بحيث تتوزع وظائف النفس بين هاتين القوتين. فالعاملة تحرك بدن الإنسان إلى الأعمال الجزئية وتعتبر هنا بالقياس إلى النزوع، وإلى المتخيلة، وإلى المتوهمة وإلى نفسها. أي أن النفس العاملة تنهياً بذلك لسرعة الفعل والانفعال وإلى استنباط التدابير في جميع الأمور وإلى إقامة العلاقة بينها وبين

ونقابة الرأي، وصواب الظن) ورذائل مزدوجة بسائق الافراط والتفريط (وهي: الدهاء والجريزة والبله والغفارة والحمق والجنون)؛ ثم الشجاعة، وهي فضيلة القوة الغضبية، وتندرج تحتها فضائل فرعية (هي: الكرم، والنجدة، وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبل والشهامة والوقار) ورذائل مزدوجة المنحى أيضاً (هي: التهور والبذخ والبذالة والجسارة والنكول والتبجح وصغر النفس والهلع والاستشاطاة والإنعزال والتكبر والتخاسس والعجب والمهانة)؛ وتأتي في المرتبة الثالثة العفة، وهي فضيلة القوة الشهوانية وتندرج تحتها فضائل فرعية (هي: الحياء والخجل والمسامحة والصبر والسخاء وحسن التقدير والانبساط والدماثة والانتقام وحسن الهيئة والقناعة والهدوء والورع والطلاقة والمساعدة والتسخط والظرف) ورذائل مزدوجة المنحى كذلك (هي: الشره وكلال الشهوة والوقاحة والتخث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والكزازة [= الافراط في الجدة] والمجانة [= الافراط في الهزل] والعبث والتحاشي والشكاسة والملق والحسد والشامة). أما العدالة فإنها « جامعة جميع الفضائل » والجور المقابل لها « جامع الرذائل جميعاً ».

وعلى هذا النحو يمضي الفكر العربي في « نضد الفضائل وتصنيفها » تبع مقاصد كل مفكر. وقد نجح الماوردي خاصة في صياغة الفضائل وعلاقاتها صياغة بناء معماري متماسك في كتابه المعروف « ادب الدنيا والدين ».

وجدير بنا، في الختام، ان نلمع الى باب وسيع من النظر الاخلاقي في الفكر العربي يطالعنا به الباحثون الدينيون بالدرجة الاولى وهو يتناول الفضائل والرذائل، بل يلحف على التحذير من الرذائل اذ تسمى « الكبائر » ويسمى أحمد شاه ولي الله المحدث الدهلوي « طبقات الإثم ». قد وضعت في هذا المجال مؤلفات كثيرة منها على سبيل المثال كتاب « الزواجر عن اقتراف الكبائر » صنفه ابن حجر المكي الهيثمي، وهو أقرب الى موسوعة إسلامية تبيين « ما يجب تركه » في شتى جوانب السلوك العملي والفكري. ان رذائل الذهن هي الكبائر الباطنة، أو كبائر القلوب، وهي أعظم خطراً من كبائر الجوارح، لأنها تبدأ بالشرك الأكبر وهو الردة، والشرك الأصغر وهو الرياء، ثم الغضب بالباطل، والحقْد، والحسد، والكبر، والعجب، والخيلاء، حتى كبائر ضرب الدراهم والدنانير على كيفية من الفش، وكذلك الكبائر الظاهرة في شتى مجالات العبادات والمعاملات والزواج

سينا لها يقينها الذي لا نحتاج معه إلى البحث عن السبب أو العلة.

فالعقل الهولاني إذن، هو عقل بالفعل، والتجربة تنقل علمه من القوة إلى الفعل.

لم يكن لابن سينا وحده أن يذهب هذا المذهب، إذ أن اعترافه بفضل الفارابي عليه يوحد موقف الرجلين عند الحديث والبحث عن مفهوم الفطرة؛ ويطبع الفلسفة العربية بطابع يرتكز إلى أسس مذهبيهما.

• يبدو، بناءً على ما تقدم، أن الأمور باتت مهيسة لإعلان الفطرة مفهوماً مبدئياً للموقف من تشكيل الوعي المعرفي الانساني في الفلسفة العربية الإسلامية. خاصة أن «العقل البسيط» الذي ذكرنا يقوم من النفس في مجال الجزئيات مقام العقل الفعال، ويكون «مبدأ» للعلوم المكتسبة في عالم الجزئيات مع مقارنتها لليقين.

«والبسيط» بعد كل هذا قد يشند في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، فشدّة استعداده تجعله وكأنه يعرف كل شيء من نفسه.

• جميع هذه المعطيات واضحة تماماً في التراث الفلسفي العربي. فهي ركائز معاناة طويلة. ورغم ارتباطها بدائرة تجعل منها فقط قبول المبادئ العقلية من العقل الفعال، إلا أنه يكمن فيها فعل الخلق. فما العودة إليها إلا للتفتيش عمّا يجب أن يكون عليه الحاضر... وكذلك المستقبل.

مصادر ومراجع

- مفهوم العقل الفعال هذا ورد تلميحاً عند أرسطو في كتابه «في النفس» وأثار مشاكل لا حصر لها في الفكر الفلسفي طوال العصر الوسيط. فسرعان ما تلقفه الشراح في العصر الهليني، وفي العصر الوسيط الإسلامي - المسيحي على حد سواء، وحولوه مفهوماً يتوافق مع نزعاتهم. فقد كان هؤلاء الشراح والمفكرون ينزعون في غالبيتهم منزعةً دينياً أو روحياً، ويؤمنون بالعقول المفارقة، وبالتالي بخلود النفس. لذا، فقد وجدوا في هذا المفهوم وسيلة لاثبات هكذا نزعات.

انظر في هذا الصدد: أرسطوطاليس، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.

- Aristote, De l'âme, Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1965.

- دراسة النفس تشكل أصلاً من أصول المعرفة في الفلسفة العربية - الإسلامية، وسائر قواها الحسية والعقلية المنفرعة منها تشكل الأصول الثانية.

والنفس في الفلسفة العربية هي مثلما في التقليد اليوناني، أصل

نقل النظري لتتولد القضايا الجزئية والآراء وما أشبه ذلك من المقدمات.

أما القوة النظرية فمن شأنها أن تولد فضلاً عن القضايا الجزئية، القضايا الكلية المجردة. وهي قادرة على هذا الفعل لأنها تنطبع بالصورة الكلية المجردة من المادة. فإن كانت هذه الصورة مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجربتها إياها. وتتم هذه العملية بنسب مختلفة، وهي على اختلافها تضم القوة الهولانية كنسبة متساوية مع باقي الاحتمالات. وهذه القوة الهولانية، أو العقل الهولاني، موجودة لكل شخص من النوع.

• صورة النفس هذه، في الفلسفة العربية الإسلامية، يقع منها العقل الهولاني موقع القوة التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال، على أن حصول الكمالات والمعقولات الأولى فيها يؤدي إلى حصول المعقولات الثانية من ضمن عملية تشترك فيها قوى النفس برئاسة وخدمة بعضها البعض. «فالعقل المستفاد هو الرئيس الذي يخدمه الكل وهو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل الهولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة... والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة».

إن المبدأ العام الذي يتحكم في عملية حصول المعارف هو بلا شك مبدأ العقل الفعال، والتمييز بين ما كان بالقوة وما أصبح بالفعل بسبب العقل الفعال هو موجه أساسي في مسألة «المعرفة الإسلامية». إلا أن البحث عن مفهوم الفطرة بعد تحديد موقع العقل الهولاني من النفس يقدمها (الفطرة) في إطار أسبقية المعرفة على المشيئة في مراتب الوجود الفارابية حيث تترقى النفس من المحسوس إلى المعقول بواسطة المتخيلة، وحيث يتوضح أن الانسان ليس على الحقيقة إلا الفعل، الفعل الذي يرتبط بمكانته وهيئته بالوجود الفردي المتميز. وهو فعل يتخذ بعد ذلك سبيل تحقيق الكمال الذي لأجله جعلت للانسان الفطرة الطبيعية.

وإذا استرجعنا فكرة «العقل البسيط» السينيوية الذي هو العقل الهولاني بالذات، نرى أنه «عقل بالفعل» يتمتع بالفكر والحدس الذي هو الفكر على أشده، يترد إلى التجربة لينقل علمه من القوة إلى الفعل.

وإذا كانت الفطرة في المنظومة الفارابية تستمد من كثرة تجارب الأمور وعبر طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقومات (يمكنها) بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء شيء من الأمور التي فعلها البناء، فإن التجربة عند ابن

أي حين يكون جسماً أو ما شابه. ثم استطرد قائلاً أن إيضاح هذا الأمر لا يمكن إلا بالاستنتاج من الأمثلة وبطريق المقارنة، مقرأً بذلك بصعوبة تحديد الفعل تحديداً نظرياً أو تحديداً منطقياً متماسكاً. (راجع المقاطع التي تلي من الرقم 1048 أو 30 من كتابه «ما بعد الطبيعة». الترجمة الفرنسية ص 499 وما يلي). هكذا يعتبر أن نسبة الفعل إلى القوة هي كنسبة الذي يرى إلى من كانت عيناه مقفلتين ولكنه يتمتع بالنظر. أو كنسبة الذي يبني إلى نسبة الذي يملك القدرة على البناء ولكنه لا يبني لتوه.

هكذا يمكن اعتبار الفعل عملياً كتابة عن إعطاء الهيولى أو المادة (والتي تشكل القوة) صورة أو شكلاً ما. بهذا المعنى تكون الصورة كناية عن الفعل، أي أن تصور الفعل لازم عن ارتباط الصورة بالمادة. فالفعل هو تمام القوة أو كمالها. أما القوة وحدها دون الفعل فهي محض إمكانية. فالفعل إذن متقدم على القوة وتحقيقه مرتبط بالعادة بالعلل التي لا بد من توفرها كي يتحقق للشيء أو للموجود كمال وجوده. أي حتى ينتقل من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل. والعلل هذه حددها أرسطو بأربع، وهي: العلة الغائية والصورية والمادية والعلة الفاعلة. فالفعل هو إذن تمام تحقيق الموجود لوجوده أو بلوغه كماله. وقد عبر أرسطو عن ذلك مستعملًا عبارة Entelechie مشيراً بذلك إلى تحقق كمال الموجود لا إلى الفعل أثناء سيرورته أو إبان حدوثه. وقد أشار تريكو في تعليقه على ترجمة «ماورائيات» أرسطو إلى الفرنسية إلى ذلك موضعاً ما يلحق هذه الفكرة من غموض. إيضاحاً لا بد لنا من القول أنه يمكننا أن نميز في التغير بين حالات ثلاث:

- 1 - إمكانية حدوث التغير (والتغير هو الموازي للحركة).
- 2 - الحركة أو التغير في أثناء حدوثها.
- 3 - الحركة (التغير) وقد اكتملت: أي بعد أن بلغت حدها النهائي. وهذه الحالة الأخيرة هي الإشارة إلى تحقق الفعل. إنها الفعل في حالة امتلائه. أما الحالة الثانية فهي الإشارة إلى الانتقال من محض الإمكانية إلى الفعل. أو أنها السيرورة التي تنقل الجسم أو الفرض أو العمل من حالة القوة إلى حالة الكمال النهائي له.

ومن الجدير بالذكر أن أرسطو قد أطلق لفظة الفعل على كلتا الحالتين، الثانية والثالثة دون تمييز يذكر. وهذا سبب غموض مفاهيمه (راجع المقاطع 1048 ب 8 وما يلي من كتابه «ما بعد الطبيعة». الترجمة الفرنسية). لذلك يمكن القول أن إعطاء تحديد واضح لمعنى الفعل غير ممكن إلا بشكل وصفي. وهذا ما دفع أرسطو إلى إيضاح هذه التصورات بواسطة الأمثال

الحياة. وقد تبنت هذه الفلسفة «المعرفة» كما وردت عند أرسطو. فهي عنده تمر بمرحلتين أساسيتين تنبهما كل فلاسفة العرب وهما: مرحلة المعرفة الحسية بواسطة الحواس الخمس والحس المشترك والمتخيلة والذاكرة. ومرحلة المعرفة العقلية التي تمر بمجالات ثلاث هي: حالة المعرفة بالقوة، وتقابلها حالة العقل بالقوة، وحالة الانتقال من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعّال. ثم وصولاً إلى حالة المعرفة بالفعل وتقابلها حالة العقل بالفعل.

انظر في هذا الصدد «في النفس» لأرسطو، الفصل الخامس من الكتاب الثاني إلى الفصل الرابع من الكتاب الثالث.

- ابن سينا، النجاة، القاهرة، ط 2، 1357 هـ / 1938 م.
- يجعل الفارابي الفعل الانساني أساساً لحياة الفرد والجماعة طلباً للكمال ومنطلقاً للتمييز بين مختلف صور المدن وتطور حياة الجماعات. والفعل الصحيح عنده هو الذي يتم بالتعاون لا بالافتناء، لأن الافتناء يعيد عن الجماعة ثمار التبادل ويبعد ما بين صاحب التقنية والمستفيد منها. فإن «كمال الكاتب أن يفعل أفعال الكتابة لا أن يقتني الكتابة، وكمال الطبيب أن يفعل أفعال الطب لا أن يقتني الطب فقط، وكذلك كل صناعة».

انظر في ذلك:

- الفارابي، فصول منتزعة. دار المشرق، بيروت، تحقيق فوزي مري نجار، 1975.
- ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، نشرة مذكور / قناتني / زايد، المكتبة العربية، القاهرة، 1975.
- وشأن الفلسفة السينية في مسار الفلسفة العربية تكون أهميتها من حيث كونها لاحقة لا للفلسفة الفارابية فقط، بل لجيل فلسفي بكامله كان الفارابي أبرز ممثليه.

على أنه يجدر القول هنا أن الانتقال من الفارابي إلى ابن سينا، واعتبار أقوال هذا الأخير المثلثة والجامعة لتيار الجيل بكامله يدفعنا إليه كون ابن سينا قد جاء ليتعامل مع خبيرة فلسفية قائمة وناضجة شارك كل الجيل في تكوينها.

إلا أننا في هذا الانتقال يجب ألا ننسى شخصية أبو بكر الرازي الضخمة العظيمة والذي يمثل نموذجاً للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية، والذي قال بقدوم الهول.

(854 - 932).

وفاء شعرائي

فعل

Acte

Acte

Tathandlung-Handlung

عرّف أرسطو الفعل بنسبته إلى القوة معتبراً أنه بالإمكان القول عن شيء أنه موجود بالفعل حين يكون موجوداً بالواقع.

- Aristote, La métaphysique, T. I et II, J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, T. 1, la pensée antique, Paris, 1955.
- Ross, Sir David, Aristotele, London, 1966.
- Wahl, Jean, Traité de métaphysique, Payot, Paris, 1968.
- Wundt, M. Untersuchungen Zur Metaphysik des Aristoteles, Stuttgart, 1953.

جورج كنوره

فقه (أصول الفقه)

Jurisprudence

Jurisprudence

Jurisprudenz

علم أصول الفقه أو علم الأصول هو علم المبادئ التي تنبني عليها أحكام الفقه، أي أنه هو البحث في طرق التفكير التي يسترشد بها الفقه في أحكامه فهو علم القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وعلى حد قول الدكتور علي سامي النشار في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» هو بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة وعلى حد تعبير الزركشي في كتابه «البحر المحيط» إن أصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث أنها على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها. وبهذا يكون علم الأصول هو منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله وهو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ. وهو بتعريف البيضاوي في «المناهج» معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها رجال المستفيد. وجاء في «تنقيح الأصول» أنه علم يعرف به أحوال الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام وأحوال الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة. وقد حدّد الآمدي في كتابه «الأحكام في أصول الأحكام» موضوع علم الأصول بأنه الدليل الشرعي الكلي من حيث أنه يثبت حكماً كلياً. ومباحث الأصوليين لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاستفادة من الأحكام منها. وفائدة هذا العلم هي القدرة على نصب الأدلة السمعية على مدلولاتها ومعرفة الأحكام الشرعية بتطبيق قواعده على الأدلة التفصيلية التي تستنبط منها الأحكام. وعلى هذا إذا كان الفقه أساساً مستمدّاً من معنى الفهم الدقيق فإن علم الأصول هو المقدمات المنطقية التي يبنى عليها هذا الفهم

أو بالقياس والمقارنة كما أشرنا أعلاه. وهذا ما أشار إليه أيضاً جيلسون بقوله: «كلما شرع أرسطو لتحديد ماهية الفعل انتهى إلى تحديد ما لا يمكن أن يدخل في إطار هذه الماهية». بعبارة أخرى إن تحديده للفعل لم يتم إلا بطريقة السلب؛ أي بالقول ما لا يمكن أن يكون ضمن تحديده للفعل.

انطلاقاً من هذه الشروحات لا بد لنا من أن نوضح أيضاً أن مفهوم الفعل إنما يرتبط في فلسفة أرسطو بالصورة لا بالمادة. فالمادة لا توازي الموجود. بل تبقى ماهية غير متعينة ولا محددة ولا يأتيها التمييز والتحديد إلا بانسحاب الصورة عليها أو باكتسابها صورة أو شكلاً معيناً. فالموجود الذي يستحق فعلاً هذا الاسم هو الكائن الفعلي الذي حقق صورته النهائية، أو أنه في سبيل ذلك. فالصورة هي التي تنقل الموجود إذن من اللاوجود أو من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. فالصورة بهذا المعنى أعلى درجات الفعل لأنها تشكل طبيعة الموجود وهي التي تسبغ عليه ما سيتمتع به من صفات. لذلك تعتبر العلة الصورية في فلسفة أرسطو العلة الأولى إلى حد ما. (راجع «ما وراثيات» 1050 ب 1 - 4).

إلى جانب ذلك لا بد أيضاً من تحديد أسبقية الفعل على القوة، أو تقدم الفعل على القوة. وهذا ما أصرّ عليه أرسطو وذلك من الناحية المعرفية ومن الناحية الزمانية. فأولية العالم أو الوجود تفرض أسبقية الفعل. إذ كيف يمكن تصور وجود أزلي دون تصوره متحققاً أو موجوداً بالفعل وعلى الدوام. من الناحية المعرفية، يعتبر أرسطو أن ما هو موجود بالقوة إنما هو الموجود القابل للتحويل إلى الفعل. وذلك بفضل العلة الفاعلة أو بفضل موجود بالفعل يُخرج الموجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. فالفعل من هذه الجهة متقدّم على القوة. فإذا علمنا أن الموجود بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بواسطة موجود آخر يكون موجوداً بالفعل علمنا أن الوجود بالفعل هو من الناحية الزمنية والمعرفية سابق على القوة. فالموسيقي لا يصبح موسيقياً إلا إذا علمه موسيقي آخر فن الموسيقى. ولا يولد إنسان إلا بلباق إنسان آخر موجود بالفعل. ولا يعني التقدم أو التأخر ترتباً معيناً أو تقدماً لمستوى على مستوى آخر كما هو الأمر في تقديم أفلاطون لعالم المثل على عالم الأجسام والكائنات الطبيعية.

مصادر ومراجع

- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، 1976.
- فخري، ماجد، أرسطو، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.

الدقيق في مجال الأحكام الدينية.

ويحصر الأصوليون مبادئهم في أربعة أصول هي:

القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد أو القياس أو الرأي،
ويضيف البعض الاستحسان والاستصلاح. إن القرآن هو
المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي وتأتي السنة في المرتبة
التالية وهي تضع تفاصيل القواعد العامة المطلقة الواردة في
القرآن من خلال أقوال الرسول وأفعاله. وكان هناك ادراك
منذ ظهور الإسلام بأن القواعد القرآنية عامة مطلقة ولهذا
كانت السنة ذات أهمية خاصة في طرح التفاصيل. ويلاحظ أن
علي بن أبي طالب أوصى عبد الله بن عباس عندما أرسله
لمجادلة الخوارج بألا يحتج عليهم بالقرآن، فإن القرآن حمال
أوجه ولكن احتج عليهم بالسنة فإنها لا تدع لهم مخرجاً.
والإجماع على حد قول الأمدي هو اتفاق جملة المجتهدين
والفهاء في عصر معين على حكم بصدد واقعة معينة. ويرى
البعض أن المقصود بالإجماع هو إجماع الفقهاء ورجال الدين.
والإجماع نوعان: قولّي وسكوتي، القولّي هو الرأي الصريح
والسكوتي هو الضمني بعدم اعراض الفقهاء عليه والقولّي يتم
بالتداول والتشاور والسكوتي يتم بالصمت. والرأي كما يقول
الشوكاني يعتمد على العقل والتدبير وحذق بالأمور واستخراج
الدليل من الكتاب والسنة وهذا يكون بالتمسك بالبراءة
الأصلية أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف
الأقوال في ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط.
ويرى ابن قيم الجوزية في كتابه «أعلام الموقعين عن رب
العالمين» أن الرأي خصّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل
وطلب لمعرفة وجه الصواب ممّا تتعارض فيه الامارات.
والسبب في اعتبار الرأي أصلاً من الأصول أن الوقائع أكثر
من النصوص وفي هذا يقول الشهرستاني «إننا نعلم قطعاً وقيناً
أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات مما لا يقبل
الحصر والعد ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا
يتصور ذلك أيضاً والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير
متناهية وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي. وعلم قطعاً أن
الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل
حادثة اجتهداه. والاجتهاد هو الرأي. وقد اعتبر الغزالي منطق
أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وزمن كفاية على المسلمين
وهو يعتمد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية. ويرى
الشافعي أن الاجتهاد والقياس إسمان لمعنى واحد. والقياس
هو ما يسميه المتكلمون قياس الشاهد على الغائب، وهو
موصول إلى اليقين كما يقول السيوطي. والقياس نوع من

الاستقراء العلمي على أساس قانون: لكل معلوم علة ويقول
الزركشي الحكم ثبت في الأصل لعله كذا، وقانون الأطراد
وهو القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع. ولا بد من
وجود مسالك تجمع بين الأصول والفروع وهي إما نقلية:
النص والاجماع وفعل النبي، وإما عقلية: التبر والتقسيم
والمناسبة والشبه والطرود والدوران وتنقيح المناط على أساس
أن القياس في النهاية هو إلحاق فرع بأصل في حكمه لمساواته
له في علة هذا الحكم. ويعد القياس مرادفاً للرأي. ويرى
الشوكاني في «ارشاد الفحول» أن القياس أصلاً في اللغة هو
تقدير شيء على شيء آخر وتسويته به، وهو بذل الجهد
في طلب الحق. ويضيف بعض الأصوليين إلى الأصول الأربعة
الاستحسان.

يقول الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل
ما حكم به في نظائرها إلى خلافة بوجه هو أقوى بمعنى
العدول لدليل أقوى مرتبة وهو استحسان الشارع أو لدليل
أقوى حجة وهو الاستحسان القياسي أو للمصلحة العامة
ويسمى استحسان الضرورة. ويستند الأصوليون في هذا إلى ما
جاء في القرآن: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه
أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (سورة
الزمر: 18). وجاء في القرآن أيضاً: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل
اليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا
تشعرون﴾ (سورة الزمر: 55)، كما يستندون إلى الحديث
«وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». ويرى البخاري
أن الاستحسان تفسير معين للشرع، وهو قياس خفي ونوع
خاص من الاستنباط حيث يفضل الاستحسان. ويرى البعض
أن يتم تقييد الاستحسان وهذا ما أدى إلى ظهور الاستصلاح
لأنه يحل المصلحة العامة للناس محل المبدأ الصوري وهو
الأمر الحسن. وبجانب الاستحسان يوجد الاستصلاح وهو
البحث عن المصلحة المرسلّة للناس وهو أيضاً نوع من القياس
الخفي. ويحدد الغزالي مبدأ المصلحة بأنه المحافظة على
مقصد الشرع من الخلق وهو يرمي إلى حفظ خمسة أشياء هي
الدين والحياة والعقل والنسل والملك، ويشترط الملاءمة
لمقاصد الشرع وأنها عقلية ولحفظ أمر ضروري ورفع حرج
لازم الدين وهي في مجال المعاملات لا العبادات.

بكل هذه الأصول يستهدف علماء أصول الدين التوصل
إلى الحد أو التعريف وغايتهم منه هو مجرد التمييز، ويرجع
الحد إلى قول الواصف؛ والحد بتعريف الباقلاني هو المحدود
بعينه ولو كان غيره لم يكن حده وإنما على الحد أن يأتي

فكر (تفكير)

Pensée – Intellect
Thought
Denken

نشاط إنساني يحدث بشكلين رئيسيين: التفكير من أجل الحصول على معرفة بالشيء، أو التفكير لإعمال العقل بشأن الإرادة وبهذا يكون عندنا التأمل والتدبر أو القصد. ولهذا فإن أصحاب نزعة الظاهريات ابتداء من برنتانو 1838 - 1917 يرون أن التفكير قصدي أي أنه يتوجه نحو موضوع وهذا الموضوع قد يكون عينياً وقد يكون تجريدياً، والتفكير في الموضوع هو تفكير في صفاته أو في علاقاته.

ويمكن حصر الإتجاهات التي فسرت التفكير في خمسة اتجاهات: 1 - الأفلاطونية: وهي ترى أن التفكير هو حوار في النفس يتضمن كلمات ذهنية تشير إلى أشكال وإلى أفراد وعلى هذا فإن التفكير نشاط روحي. 2 - الأرسطية: ترى أن التفكير فعل من أفعال العقل يظهر ماهية الشكل أو صورته العقلية. 3 - التصورية: ترى أن التفكير نشاط لإبراز المفاهيم أو الأفكار أمام العقل وهو إما نظري أو ينشك من تجريدات الخبرات الحسية. 4 - التخيلية: التفكير نتيجة صور تخيلية ترتبط ببعض العادات نتيجة ميول العقل إلى التحرك من صورة إلى صورة. 5 - النزعة الإسمية السيكولوجية: ترى أن التفكير هو حوار داخلي في النفس يستخدم الصور اللفظية أو الكلمات الذهنية التي تشير إلى الأشياء أو فئاتها.

ويرى الفيلسوف المعاصر جلبرت رايل 1900 - 1976 في كتابه «مفهوم العقل» أن السلوك الحق هو الذي يتم استناداً إلى بعض مبادئ الاستدلال والموضوع والسلوك هو تطابق مع الاتساق الاستدلالي.

أما الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هيدغر 1889 - 1976 فإنه يحلل التفكير تحليلاً وجودياً ويرى أن التفكير دليل على نقص التفكير وأن ما يدفعنا إلى التفكير هو أننا لا نزال لا نفكر واللغة أساسية للتفكير فعندما يتكلم الإنسان فإنه يفكر وليس العكس، والتفكير بهذا المعنى نداء، وما ينادينا أن نفكر فيه إنما يعطينا غذاءً للفكر. والتساؤل يعطينا التفكير والتفكير ويمنحنا ثقة في التفكير باعتباره مصيرنا الجوهرى.

بعبارة يظن السائل عالماً بها إن جهل ما سأله عنه فإن جهل العبارات كلها فسحفاً! والحد يستهدف الإشعار بالحقيقة كما يقول الجويني، ويرى الزركشي أن الحد مما سهل اقتناصه. وقد ظهر علم أصول الفقه في أواخر القرن الثاني للهجرة عندما ألّف الشافعي (توفى 204 هـ) كتابه «الرسالة». وظهر في هذا العلم اتجاهان، اتجاه يتمسك بالحديث ونجده بصفة خاصة في الحجاز واتجاه يتمسك أكثر بالرأي وظهر هذا في العراق. ولكن يلاحظ أنه لا يمكن التنصل من الحديث والرأي ولهذا يقول البزدوي أحد علماء الأصول: «لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء والفتوى». ويختلف الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة في درجات الأخذ بالحديث والرأي وتعتبر المدرسة الحنفية على رأس الآخذين بالرأي وتليها الشافعية ثم المالكية ثم الحنابلة.

وأشهر المؤلفات في علم أصول الفقه بجانب كتاب «الرسالة» للشافعي: «أصول الفقه» لأبي بكر الرازي 270 هـ. و«رسالة في الأصول» لأبي الحسن الكرخي 301 هـ. و«تأسيس النظر» لعبيد الله بن عمر أبي زيد الدبوسي 430 هـ. و«أصول البزدوي» لعلي بن محمد البزدوي 482 هـ. و«أصول السرخسي» لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي 490 هـ. و«بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام» 694 هـ. و«تنقيح الأصول لعبيد الله بن مسعود 747 هـ. و«جمع الجوامع» لتاج الدين بن عبد الوهاب بن علي السبكي 771 هـ. و«مسلم الثبوت» لمحبة الدين بن عبد الشكور 1119 هـ.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة.
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه.
- أبو طالب، صوفي، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية.
- اسماعيل، شعبان محمد، أصول الفقه.
- الخضري، محمد، أصول الفقه.
- السبكي، عبد اللطيف، وآخرون، تاريخ التشريع الإسلامي.
- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول.
- عبد الخالق، عبد الغني، وآخرون، أصول الفقه.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.
- المراغي، عبد الله، الفتح المبين في طبقات الأصوليين.
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مصادر ومراجع

- Bartlett, F.C., Thinking, 1953.
- Bruce, A., Epistemology and The Philosophy of Mind, 1966.
- Bruner, J.S., and Others, A Study of Thinking, 1956.
- Greach, P., Mental Acts, 1957.
- Hampshire, S., Thought and Action, 1959.
- Heidegger, M., Building Dwelling Thinking, 1951.
- Heidegger, M., What Calls for Thinking?, 1951.
- Price, H.H., Thinking and Experience, 1953.
- Quine, W.V., Word and Object, 1960.
- Ryle, G., The Concept of Mind, 1960.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

فَلَسَفَة

Philosophie Philosophy Philosophie

1 - في اشتقاق الفلسفة:

الفلسفة كلمة يونانية الأصل مركبة من جزئين هما: « فيلو » وتعني محبة و« سوفيا » وتعني الحكمة. وعليه تدل كلمة « الفلسفة » من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إثارها. وقد نقلها العرب الى لغتهم بهذا المعنى في عصر الترجمة. فيقول الفارابي (ت 950) « اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا، ومعناه إثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومن « سوفيا ». ففيللا الإيثار، وسوفيا الحكمة. والفيلسوف مشتق من الفلسفة. وهو على مذهب لسانهم « فيلوسوفوس » ومعناه مؤثر الحكمة. والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة ». ويذكر أن الجرجاني يعرف الحكمة بأنها العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي. وقد أوصى الله تعالى الناس بالحكمة، فقال ﴿يُؤْتِي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ (سورة البقرة 269) هكذا كانت الفلسفة عند الاغريق والعرب أسمى الدراسات وأجلها.

وكان فيثاغوراس 572 - 497 ق.م. فيما نقلت إلينا الروايات، أول من وضع معنى محدداً لكلمة « الفلسفة ». فقد نسب إليه أنه قال « إن صفة الحكمة لا تصدق على أي كائن بشري. إنما الحكمة لله وحده ». ولذلك وصف نفسه بأنه ليس

حكيماً بل مجباً للحكمة وحسب. وقد ذكر سقراط 470 - 399 ق.م. ذلك في محاوراة « الفيدون » فقال إن الحكمة لا تؤتى إلا للآلهة. أما البشر فحبسهم محبتها. على أن أفلاطون 428 - 348 ق.م. هو الذي أسبغ على الفلسفة معنى فنياً محدداً حين وصف الفيلسوف بأنه شخص يصب اهتمامه على الحقيقة وليس على المظهر، ويعني بإدراك الوجود الماهوي للأشياء وطبيعتها. ومنذ ذلك الزمن أصبحت الفلسفة بأوسع معانيها تدل على محاولة تأملية ومعقولة لمعرفة خصائص وطبيعة الكون بما هو كل.

هذا من حيث الاشتقاق، أما من حيث الأصل، فقد نشأت الفلسفة، فيما يقول أرسطو 384 - 322 ق.م. من الدهشة وحب الاستطلاع. فحين وجد الإنسان نفسه حيال تغيرات مطردة، وقف منها موقف المندهبش الحائر، وسعى الى استطلاع أسبابها واستكناه خفاياها وأسرارها ليزيل عن نفسه الإندهاش ويذهب عنه الحيرة ويعيد الى نفسه الإستقرار. وطرح على نفسه سؤالين مختلفين هما: ما الأشياء؟ كيف تحدث الأشياء؟ وربما وقع في ظن الفلاسفة الأوائل ان هذين السؤالين يعودان الى أصل واحد، وكانوا في ذلك على خطأ لأن السؤال الأول فلسفي بحث والآخر علمي بحث. وقد نشأت الفلسفة عن محاولة الإجابة عن السؤال الأول والعلم عن الثاني. ومهما يكن من أمر، فقد نشأت الفلسفة والعلم كأنهما موضوع واحد لا حدود بينهما ولا فواصل. ولا عجب إن ظلَّ العلم غير متميز عن الفلسفة ولا الفلسفة عن العلم طوال قرون متعددة. والواقع أن العلوم الخاصة كالفيزياء والفلك والرياضيات وعلم النفس كانت كلها منضوية تحت لواء الفلسفة. وهذا هو السر في أن الفلاسفة القدامى كانوا علماء كذلك. فكانت كتاباتهم تشمل على مباحث فلسفية ومباحث علمية على حد سواء. وكان كل واحد منهم من أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا 980 - 1037 وابن رشد 1126 - 1198 والاكويني 1225 - 1274 وديكارت 1596 - 1650 وغيرهم عالم رياضيات وعالم طبيعة وعالم نفس... الخ الى جانب كونه فيلسوفاً.

ومما أسهم في اندماج العلوم الخاصة في الفلسفة استخدام طريقة واحدة بعينها تقوم على التأمل العقلي في مجالي الفلسفة والعلم. ففي الحقب الأولى من الفكر الإنساني اتخذ الفلاسفة من التأمل النظري أداة كادت تكون الوحيدة في البحث، ولم يلجأ هؤلاء الى المشاهدة والتجريب إلا فيما ندر. ولذلك لم تكن العلوم متميزة عن الفلسفة وإن كانت مختلفة عنها تماماً،

على أن نظرة كهذه الى الفلسفة، وإن كان لها ما يبررها من بعض النواحي، لم تلق استجابة من العدد الأكبر من الفلاسفة ورجال الفكر. لذلك لم يشنوا عن مواصلة التفلسف في المسائل الأساسية للوجود والأخلاق والمصير الإنساني وغير ذلك، بل نشاهد على العكس من ذلك أن المسائل الفلسفية أخذت تتعمّد وتتشعب والبحوث والنشرات الفلسفية تتزايد والصراعات الفكرية تستخدم وتشتد بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة. وهذا يعني أن للفلسفة فعالية ملازمة للإنسان باعتباره كائناً عاقلاً، وأنه لن يكف عن التفلسف إلا حين يتخلى عن إنسانيته وهن عقلايته.

2 - تأويل الفلسفة:

لا بد من التنويه بادىء ذي بد بأن أي تأويل للفلسفة ينطوي على نظرة متحيزة نحوها، ذلك أن تأويلها على نحو دون آخر هو في الوقت ذاته حد لموضوعها ولمنهجها وغاياتها وأبعادها. عليه فالأقرب الى روح النزاهة والحياد الفكري ان نقدم تأويلات متعددة، كل منها يعكس وجهة نظر خاصة لطائفة من الفلاسفة الذين صوّوا اهتمامهم على جوانب مختلفة من الفلسفة دون أخرى. وبعامه يمكن أن نحصر هذه التأويلات في أربع وهي: الفلسفة باعتبارها علماً اختبارياً، الفلسفة باعتبارها علماً قَبلياً، الفلسفة باعتبارها هراءً والفلسفة باعتبارها وسائل دفاعية.

(أ) الفلسفة باعتبارها علماً اختبارياً:

يعتقد بعض الفلاسفة أن الجُمْل الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن العبارات العلمية. ولذلك يمكن التحقق من صدقها وكذبها بالملاحظة والتجربة على غرار القضايا العلمية. ومصدق ذلك أنه حين أراد ديوجينيس 412 - 322 ق.م. تكذيب عبارة بارميندس (515 - القرن الخامس ق.م.) « الحركة مستحيلة » لجأ إلى شهادة الحواس، فنهض على قدميه وبدأ يتحرك. وخلص إلى أن الحركة ممكنة لأنه تحرك. كذلك اعتقد هيوم 1711 - 1776 ان الخبرة الداخلية أو الإستبطان يبيّن كذب مفهوم الذات من حيث هي جوهر روحي بسيط متصل. فقد كتب: « حين أتوغل في قرارة ما أدعوه ذاتي، فإني أتعثّر دائماً بهذا الإدراك الجزئي أو ذاك، كإدراكي الحرارة أو البرودة وللضوء أو الظل وللحب أو البغض وللألم أو اللذة، ولا أمسك أبداً بذاتي في أي وقت بدون إدراك ما. كما لا أستطيع أبداً أن ألاحظ شيئاً على الإطلاق ما عدا ذلك الإدراك... وإذا ظنّ امرؤ، بعد

إذ تنصبّ العلوم على الكشف عن كيفية تغير الأشياء من حال إلى آخر في حين تنصبّ الفلسفة على الكشف عن طبيعة الأشياء وماهياتها. وهكذا فقد رأى انكسنس (حوالي 588 - 525 القرن السادس ق.م.) بأن الهواء أصل الأشياء وجوهرها وانها تتغير من حال لآخر بعملية التكاثف والتخلخل. ورأى ديمقريطس 460 - 360 ق.م. أن الذرات العائمة في الفراغ أصل الأشياء وأنها تتغير من حال الى آخر باتخاذها تشكيلات مختلفة ومتعددة في الفراغ. أما أفلاطون فإنه يرى أن الصور أو المثل التي لا تدرك إلا بالحدس هي أصول الأشياء وجواهرها في حين أن ما يحصل على الأشياء من تغير يعزى إلى محاكاتها أو مشاركتها في المثل. وهذا يوضح بجلاء أن العلوم كانت تنضوي تحت لواء الفلسفة وتعتبر فروعاً لها. وقد استمر اقتران العلوم بالفلسفة حتى القرن السابع عشر. وما هوذا ديكارت يقول « ان الفلسفة أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق ». فمع البعد الزمني الشاسع بين أفلاطون وديكارت استمرت العلوم في عصر ديكارت تعد فروعاً من الفلسفة. وهذا يرجع الى أن النهج الذي انتهجه رجال الفكر في الفلسفة والعلوم كان واحداً ويقوم على النظر العقلي الى الأشياء.

ولذلك حين أدخلت طريقة الملاحظة التجربة والفرضية والتحقق في مجال العلوم، لم يكن بدّ من انفصال العلوم عن الفلسفة. فشهدت العصور الحديثة حركات انشقاق متوالية داخل الفلسفة. فانفصل عن الفلسفة أول ما انفصل الفيزياء على يد كل من غاليليو 1564 - 1642 ونيوتن 1642 - 1727 ولحقت بها الكيمياء على يد لافوازييه 1743 - 1794 واستقل علم الاحياء على يد كلود برنارد 1813 - 1878 وتبعها علم النفس ثم علم الاجتماع وغيرهما من العلوم.

وحين انفصلت العلوم عن الفلسفة ظنّ بعض رجال الفكر وعلى رأسهم أوغست كونت 1798 - 1857 أن الفلسفة لم تعد ذات موضوع، ولا بد أن تنحصر عن مجال البحث لأنه لا طائل تحتها ولا فائدة منها. فقد غدت في نظر هؤلاء عقيمة لأنها تبحث فيما لا تمكن معرفته بحالٍ من الأحوال، ومن يبحث فيها فوقته ضائع لا محالة. فتصور هؤلاء أن الفلسفة قد شاخت ووهنت ولم يعد لها القدرة على الاضطلاع بما أوكل اليها من مهمات، ولا بد من أن تتراجع أمام العلوم المتخصصة.

تفكيرٍ جامِدٍ وغير منحاِزٍ ، أن لديه فكرة عن ذاته تختلف عما وصفت، فأني أعترف أنه يتعذر عليّ أن أمضي في حجاجه بأكثر مما فعلت. وكل ما أسلم له به أنه قد يكون على صواب كما قد أكون أنا على صواب وإننا مختلفان اختلافاً أساسياً في هذا الأمر. فربما استطاع أن يدرك شيئاً بسيطاً متصلاً يسميه «ذاته» في حين أنني موقن بأنه لا وجود لمثل هذا المبدأ عندى. ومن هذا يبدو أن هيوم، فيما توحي به لغته، يعتمد على الملاحظة الداخلية للتحقق من كذب فكرة الذات باعتبارها جوهرأ روحياً بسيطاً ذا وجود متصل.

ومن وجهة النظر هذه تكون العبارات التي يعتقد بها الماديون مثل «المادة جوهر الأشياء» و«الأشياء المادية موجودة مستقلة عن الإدراك» اختبارية كما تكون العبارات التي يؤمن بها المثاليون مثل «الفكر جوهر الأشياء» و«لا وجود للأشياء بدون الإدراك» هي الأخرى اختبارية سواء بسواء على الرغم مما بينها من تناقض سافر. وكل هذه العبارات في رأي أنصارها تعبر عن حقائق أساسية وقصوى في العالم. لذلك يعمد الماديون والمثاليون الى اصطناع البيّنات الاختبارية للتدليل على صدقهم وكذب خصومهم لأنهم يعدون الفلسفة علماً. فالماديون يعتقدون أن الفلسفة «تدرس أشمل القوانين التي تعمل في العالم كله وكذلك تدرس انعكاسها في معرفة الإنسان». إن القوانين الشاملة لتطور المعرفة لا تدرس من قبل أي علم متخصص وإنما تدخل في موضوع دراسة الفلسفة «المادية الديالكتيكية»، (تأليف جماعة من أساتذة سوفييت، مرعي وآخرين، دار الجماهير، بيروت، ص 23). فالمادية تؤسس نظريتها كلها على المفهوم المادي للعالم. ومن وجهة النظر هذه تقوم المادية بتفحص العالم وتحاول اكتشاف القوانين التي تنحكم فيه والقوانين التي تنحكم في تطور المجتمع البشري لأن الإنسان ليس إلأ جزءاً من الحقيقة وهي تختبر كل اكتشافاتها ونتائجها ونظرياتها بالتجربة الفعلية فترفض أو تعدل نتائجها ونظرياتها على نحو تتوافق فيه مع الوقائع. كما يعد المثاليون الفلسفة علماً، وهي في نظرهم دراسة الوجود باعتباره الفكر المطلق من أجل اكتشاف أعم مبادئ تركيبه وقوانين تطوره. وعليه فبالرغم من وجود اختلاف كبير بين الماديين والمثاليين، فإنهم متفقون على أن الفلسفة علم لا تختلف عن العلوم المتخصصة إلا بكونها تتناول أعمّ قوانين الوجود في حين تتناول العلوم المتخصصة قوانين ميادين معينة منه.

على أن تأويل الفلسفة على النحو المتقدم ينطوي على

صعوبة لا يمكن التغلب عليها في نظرنا، وهي أنه لو كانت الفلسفة علماً يتناول دراسة أهم قوانين الوجود ومبادئ تطوره سواء أكان هذا الوجود مادة أو فكراً، لكان من الممكن، من حيث المبدأ على أقل تقدير، حلّ الخلافات بين الفلسفات المختلفة، ولكن لا توجد طريقة لحسمها على خلاف ما هو الحال في ميادين العلوم المتخصصة. فإذا اختلف عالمان على قضية مثل وجود حياة على المريخ، فإن من الممكن تحديد نوع الطريقة التي يمكن استخدامها للتثبت من صدق هذه القضية أو من كذبها، ويكون أحدهما على صواب والآخر على خطأ. أما في مجال الفلسفة، فإننا نفتقر الى مثل هذه الطريقة. فمثلاً ليس هناك طريقة للتحقق من صدق أو كذب عبارة باركلي 1685 - 1753 «لا وجود للأشياء المادية بدون الإدراك». وعليه فلا يجوز أن نقول إن من يقبل هذه العبارة أو يرفضها هو صادق أو كاذب. وإذا كان بعض الفلاسفة قد حاولوا دحض فلسفات خصومهم باصطناع قياس نفي التالي (وهو قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة والصغرى قضية جزئية سالبة تنفي تالي الكبرى والنتيجة جزئية سالبة تنفي مقدم الكبرى) كما فعل ديوجينيس في دحض القول بعدم وجود الحركة وفعل مور 1873 - 1958 في الدفاع عن نظرة الحس العام في الأشياء ضد مقولة باركلي، فإنهم قد ارتكبوا مغالطة استنتاج كذب قضية غير اختبارية من كذب قضية إختبارية. إذ لا يصح من الناحية المنطقية أن نستنتج كذب القضية «الأجسام المادية غير موجودة» من كذب القضية «هذه المنضدة ليست جسماً مادياً موجوداً» إذ تنطوي على الافتراض بأنه يمكن استنتاج نظرة غير اختبارية من نتائج إختبارية وقابلة للاختبار بواسطة الملاحظة والتجربة. وهذا خطأ واضح. فإذا كانت القضية ق تستلزم القضية ك، فإن كذب ك يستلزم كذب ق. وعليه إذا كان تكذيب القضية ك ممكناً إختبارياً، كان تكذيب ق ممكناً إختبارياً كذلك. ولكن بينما يسلم الفلاسفة بكذب القضية «هذه المنضدة ليست جسماً مادياً» فإنهم لا يسلمون بكذب القضية «الأجسام المادية غير موجودة». وعليه فليس هناك أية بيئة إختبارية للتدليل على كذب القضية الفلسفية من نحو «الأجسام المادية غير موجودة» وهذا يدل على أنه إذا لم يكن هناك وسيلة إختبارية لحل الخلافات الفلسفية، فليس يمكن أن تكون القضايا الفلسفية إختبارية، ولا الفلسفة علماً إختبارياً.

من هذا نخلص الى أن الفلسفة ليست علماً، فوق العلوم

أن يقطع جسم عدداً لا منتهياً من المسافات في زمن منتهٍ، فإن الحركة تكون مستحيلة.

يلاحظ على هذه الحجة أن المقدمات التي استنتج منها عدم وجود الحركة ليست اختبارية. فإن كلمة «ينبغي» في المقدمة الأولى تدل على الضرورة المنطقية، وكلمة «يستحيل» في المقدمة الثانية تدل على الإستحالة المنطقية. وعليه فالمنطق، وليس التجربة، هو الذي يخبرنا أنه لكي ينتقل جسم من مكان إلى آخر، فإنه ينبغي أن يقطع عدداً لا نهاية له من المسافات. وعلى التسق نفسه فالمنطق هو الذي يخبرنا أنه من المُحال تقطع عدد غير منتهٍ من المسافات في زمن منتهٍ، أي أن متسلسلة كاملة غير منتهية من التغيرات في المواضيع تناقض ذاتي. فالنتيجة القائلة بأن الحركة غير موجودة والتي تعبر فيما يبدو عن واقعة في العالم تصدر حكماً قُبلياً على ظاهرة الحركة وهو أن المنطق يستبعد وجود الحركة، وإن ما نظنه حركة ليس إلا وهماً. وبعبارة إن الفلاسفة الذين ركزوا اهتمامهم على طريقة البرهان والدحض المنطقي اضطروا إلى القول بأن النظريات الفلسفية في طبيعة الواقع تركيبة قُبلية. وإذا كانت النظريات الفلسفية قُبلية فليس للتجارب قيمة في تقرير صدق أو كذب هذه النظريات أكثر مما للتجارب قيمة في تقرير صدق القضايا الرياضية مثل «أن مجموع درجات الزوايا الداخلية لمثلث إقليدي يساوي قائمتين».

إن الصعوبة التي تنطوي عليها هذه النظرة في طبيعة النظريات الفلسفية هي أنه إذا اعتبرنا النظريات الفلسفية قُبلية فلن يكون لها صلة بالعالم لأن القضايا القُبلية مستقلة في صدقها وكذبها عن حالة العالم وواقعه. وعليه فيتعذر على أية بيانات اختبارية أن تحسم الخلافات الفلسفية. ذلك أن القضية القُبلية الصادقة تكون صادقة بسبب معاني حدودها، وليس بسبب ما في العالم من وقائع. وكذلك تكون القضية القُبلية الكاذبة كاذبة بسبب ما بين معاني حدودها من تناقض منطقي. فلا تستطيع أية واقعة في العالم أن تجعل الأولى كاذبة والأخرى صادقة. وعليه فلا تستطيع النظريات الفلسفية باعتبارها قضايا قُبلية أن تزودنا بأية معلوماتٍ عن العالم ولا عن وجود أو عدم وجود أي شيء فيه. وهذا يؤدي إلى تفرغ النظريات الفلسفية من محتواها الواقعي ويقطع صلتها بالعالم الأمر الذي يتعارض مع معتقدات أغلب الفلاسفة.

لذلك يتعذر الأخذ بهذه النظرة لأنها تؤدي إلى جعل القضايا الفلسفية فارغة من المحتوى الواقعي، وعندئذ تنسوي

رغم وجود صلة قوية بينها. ومحاولة جعل الفلسفة علماً تنطوي على جهود ضائعة وبائسة.

(ب) الفلسفة باعتبارها علماً قُبلياً:

إذا كانت النظريات الفلسفية اختبارية فإنها، في رأي البعض، لا مناص من أن تكون قُبلية (أي غير مكتسبة عن طريق التجربة كالمنطق والرياضيات)، وهذا ينطوي على أن التثبت من صدق أو كذب العبارات الفلسفية لا يتحقق بواسطة الاختبارات التجريبية والمشاهدات الحسية بل بواسطة تحليل المفاهيم التي تتضمنها تلك النظريات. فكما أن التحقق من صدق القضية الرياضية « $5 = 3 + 2$ » لا يقوم على أي بيانات اختبارية، كذلك فإن التحقق من صدق القضية الفلسفية «لا وجود لشيء غير مدرك» لا يقوم، فيما يرى هؤلاء الفلاسفة على بيانات اختبارية، لأن كلنا القضيتين قُبليتان، وتحليل المفاهيم التي تنطويان عليها كفيلاً بأن يبرهن على صدقهما. وعلى هذا فلم يعمد زينون الإيلي (حوالي 490 - 430 ق.م.) إلى التجربة للبرهنة على صدق القضية «الحركة مستحيلة» بل عمد إلى قياس الخلف (وهو قياس يراد به التدليل على كذب نقض قضية للبرهنة على صدق القضية) وإلى تحليل مفهوم الحركة للبرهنة على أن القول بوجود الحركة ينطوي على تناقض ذاتي. وعليه فإن الفلاسفة الذين لا يصطنعون الملاحظة ولا التجربة في التحقق بل طريقة التحليل المنطقي والبرهان الرياضي يؤولون النظريات الفلسفية على إنها قُبلية. وهذا راسل 1872 - 1970 يقول: «إن المنطق هو ماهية الفلسفة». ويقول بروود (1887 -) : «لا بد أن يكون واضحاً الآن لماذا تختلف طريقة الفلسفة عن طريقة العلوم الطبيعية هذا الاختلاف الكبير. ففي الفلسفة لا تُجرى التجارب لأنها عقيمة. فإذا أردت أن تعرف كيف يسلك جسم في حضور جسم آخر، حسبك أن تضع الإثنين معاً وتغير الظروف وتلاحظ النتائج. ولكن التجربة لا توضح معنى السبب بعامة أو الجوهر بعامة... إن طريقة الفلسفة هي أشبه ما تكون بطريقة الرياضيات على الأقل من حيث أن كلتيهما لا تستعينان بالتجربة».

ولإيضاح هذه النقطة نأخذ إحدى حجج زينون ضد الحركة. يقول زينون: لكي يقطع جسم مسافة ينبغي أن يقطع نصف تلك المسافة قبل أن يقطعها كلها، ولكي يقطع نصف ذلك النصف ينبغي أن يقطع ربع المسافة، ولكي يقطع ربعها ينبغي أن يقطع ثمنها.... إلى غير ما نهاية. وبما أنه يستحيل

فالاخلاقات الفلسفية، ومن وجهة نظر الوضعيين المنطقيين مزمنة لأن الفلاسفة يظنون أنهم يتحدثون عن شيء ذي معنى في حين أن ما يتحدثون عنه هراء. ولذلك يتعذر عليهم الوصول الى حل لخلافاتهم.

(د) النظريات الفلسفية باعتبارها وسائل دفاعية:

إن أنصار هذه النظرية وعلى رأسهم لازرويتز (1907 -) يرون أن الجمل الفلسفية ليست سوى وسائل دفاعية يستعين بها الإنسان لتحقيق مصالحه ولدفع مخاوفه والتخفيف عن آلامه وأحزانه. فحين يقول بارمنيدس «كل شيء ثابت» فإنه لا يعبر عن قضية اختبارية يمكن التحقق من صدقها لأنه يعرف أن الماء يتحرك دائماً، والمصفور يطير والريح تهب... والخ... وأن كل واحد من هذه يكفي لتكذيبها. ولذلك فمشاهدة حالات خاصة تعارض، فيما يبدو، مع قول بارمنيدس لا تؤدي الى زحزحة موقفه، لأن بارمنيدس وكل الذين يؤمنون بفلسفة الثبات والاستقرار لا يصدر عن حكمهم اختبارياً عن العالم، بل يتخذون تلك العبارة وسيلة يدافعون بها عن أنفسهم، لأنه لو شدد الخناق عليهم كما فعل ديوجينيس في محاولة لدحض قول بارمنيدس، فإنهم يلجأون، دفاعاً عن موقفهم، الى التمييز بين الحقيقة والمظهر ويقولون إن الأشياء تبدو متحركة، ولكنها في الواقع ثابتة ومستقرة. فالحركة وهم، ولذلك فلا يحفل بها.

ولكن لماذا يصبر بارمنيدس وأتباعه على أن كل الأشياء ثابتة بالرغم مما تقدمه شهادة الحواس على عدم ثباتها؟ الجواب هو أن التغير شيء يخشاه الإنسان ويهابه لأنه يوجي بهلاكه وفنائه، ولذلك يصطنع فلسفة الثبات كي تعيد اليه شعوره بالاستقرار والطمأنينة والأمن، وتذهب عنه مخاوفه من المصير المؤلم الذي ينتظره وهو الهلاك والفناء المحتوم نتيجة التغير، فيقول بأن كل شيء ثابت، وأن التغير مظهر وحسب، فلا داعي للخوف منه. وإذا كان كل شيء ثابتاً مهما دلت الدلائل الظاهرية على تغيره، فأنت، أيها الإنسان، مهما بدا عليك الكبر والهرم والمرض ثابت ولذلك فلا داعي للقلق ولا للربح فإن يد التغير لا تنال.

وكذلك حين يقول هيراقليطس 544 - 483 ق.م. «كل شيء في تغير متصل» فإنه لا يأتي بقضية اختبارية صادقة عن العالم لأن ما تقدمه شهادة الحواس من بيانات يكفي لتكذيب هذا القول، بل يسعى، إن عن قصد أو عن غير قصد، الى أن

الإتجاهات الفلسفية المتعددة المختلفة استواء الأنسقة المنطقية المختلفة.

(ج) الفلسفة باعتبارها هراء:

يرى أصحاب هذه النظرة وهم الوضعيون المنطقيون ومنهم فون ميزز (1881 -) وكارناب (1891 -) وآير (1910 -) وغيرهم بأن الجمل الفلسفية خالية من المعنى لأنها لا تعبر عن قضايا، وإن بدت كذلك. فالجملة «هناك عالم من الكليات الأزلية فوق الحسية» لا تختلف من حيث المعنى عند هؤلاء الفلاسفة، عن الجملة «هناك عالم من الاعداد الطائفة الأسرع من البرق». ومع أن الجملة الأولى تبدو مفيدة وأنها تعبر عن شيء على جانب من الأهمية فإنها تفتقر الى المعنى افتقار الجملة الثانية اليه. فكلتا الجملتين هراء.

تقوم نظرية الوضعيين المنطقيين في استبعاد الجمل الفلسفية من مجال الكلام المفيد على تبنيهم مبدأ التحقق في المعنى ومؤاده أن كل عبارة غير قبلية لا يكون لها معنى إلا اذا كان ما تعبر عنه قابلاً للتحقق بواسطة الإدراك من حيث المبدأ على أقل تقدير. بكلمة أخرى، ان معنى أية عبارة اختبارية هو طريقة التحقق منها. وعليه فحين وجد الوضعيون المنطقيون أن الجمل الفلسفية لا تخضع لهذا المعيار في المعنى استبعدوها واعتبروها كلاماً فارغاً، لأنهم لم يجدوا طريقة للثبوت من صدقها أو كذبها.

الصعوبة في هذه النظرة هي أن الوضعيين المنطقيين حين وضعوا مبدأ التحقق في هذه الصيغة كانوا قد عزموا مقدماً على استبعاد العبارات التي تشير الى حقائق فوق الحسي ومنها العبارات الفلسفية من ميدان الكلام المفيد بالتعريف. فاستبعادهم للجمل الفلسفية تعسفي واعتباطي. إذ أن القول أن كل قضية تركيبية لا يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية من حيث المبدأ على الأقل فارغة من المعنى لأنها تشير الى حقيقة فوق الحسي يكافئ القول ان كل قضية تشير الى حقيقة فوق الحسي لا يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية من حيث المبدأ على الأقل وهي لذلك فارغة من المعنى. وبذلك يصبح مبدأ التحقق تكرارياً، وبالتالي فارغاً من المحتوى الواقعي.

على أن هذه النظرة للجمل الفلسفية تتميز بكونها تقدم تفسيراً ممكناً لاستمرار الاخلاقات الفلسفية دهوراً طويلة دون الوصول الى حل في صالح إحدى الفلسفات المتنازعة. وعليه

النظرة، وسيلة لفظية يتخذها الإنسان لحماية نفسه من المخاطر التي تحدث به والمهالك التي ترتبها في المستقبل المجهول.

3 - مباحث الفلسفة:

تناولت الفلسفة عبر عصورها المختلفة موضوعات متعددة يمكن أن نبينها على النحو الآتي:

(أ) الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) :

وهي دراسة الوجود بما هو كذلك، أي دراسة المبادئ الأولى والأسباب القصوى للأشياء. وعلى هذا فإن الميتافيزيقا تعد عند أغلب الفلاسفة أعم المباحث الفلسفية وأشرفها، لأن ما يبحث فيما هو أولي أشرف مما يبحث فيما هو أثر أو ثانوي. وقد افترضت الميتافيزيقا وجود عالم يقوم فيما وراء عالمنا المحسوس وهو عصي على الإدراك الحسي، ولذلك فكل ما يقال عن هذا العالم ليس مما يمكن التحقق منه بالملاحظة ولا بالتجربة. وهذا ما دفع ببعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن عالم الميتافيزيقا سيظل في غياهب المجهول، كما دفع آخرين إلى الاعتقاد بأن البحث في الميتافيزيقا عقيم ولا طائل من ورائه، لأن حين نتحدث عن عالم يقوم خارج نطاق معرفتنا، إنما نتحدث لغواً وهراء. ولذلك فمن الضروري، في رأي هؤلاء، أن نكف عن البحث الميتافيزيقي.

(ب) المنطق :

هو علم يدرس الاستدلال من حيث الصحة والفساد، إذ لا يكفي الإنسان باعتباره كائناً مفكراً أن يتخذ من أشياء يثبت على أشياء أخرى، فيستدل بالأولى على الأخيرة، بل يعتمد إلى دراسة الشروط التي إن توفرت في أي استدلال كان صحيحاً وإن انعدمت منه كان فاسداً بغض النظر عن المبادئ العملية التي يستخدم فيها. ولذلك كان من الضروري أن يكون المنطق صورياً ورمزياً أي بصطنع الشكل والرمز بدلاً من الألفاظ الدالة على أشياء واقعية.

(ج) نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) :

تناول نظرية المعرفة مسائل أساسية أربع هي:

(1) أصل المعرفة البشرية ومصدرها.

(2) طبيعة المعرفة البشرية.

(3) صدق المعرفة أي كيف تتميز المعرفة الصادقة عن

المعرفة الكاذبة.

يولد في من حرموا من متع الحياة ولذا نذرها شعوراً باطنياً بأن حالهم هذا لن يدوم طويلاً بل لا بد أن يتغير شأنه في ذلك شأن كل شيء. فإذا كان كل شيء في تغير متصل فلماذا لا يتغير حالهم التمس هذا؟ ولماذا لا ينقلب إلى ضده؟ وعليه فإن فلسفة التغير الدائم تهيم للناس الذين يعانون من الفقر والظلم أملاً في أن تحسن حالتهم، فيتخلصون من الفقر ويرفعون عن كاهلهم الظلم. وحين يقول الماديون الديالكتيكيون بأن العالم يتطور وفقاً لقانون التناقض (أنه لا يجوز أن تكون قضية ونقيضها صادقين معاً ولا كاذبين معاً، بل لا بد أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً)، فإنهم لا يأتون بقضية اختبارية عن العالم، بل يسعون إلى أن يولدوا في المحرومين والفقراء والمظلومين شعوراً بأن حالهم منقلب لا محالة إلى ضده، وأن يوم الفرج قريب، تسود فيه العدالة ويعم الرخاء والسعادة، لأن سعة التغير من طور إلى نقيضه تفرض ذلك. وما عليهم إلا أن يتكاتفوا لتغيير أوضاعهم. فلقانون التناقض أداة لتغيير الوضع السيء الذي يجد الإنسان نفسه فيه إلى نقيضه.

ومن جهة أخرى توفر فلسفة التغير للإنسان شعوراً بالطمأنينة وأملاً في الخلود، لأنه إذا كان الحي يتغير إلى ميت حسب قانون التغير فلماذا لا ينقلب الميت حياً كذلك؟ إن قانون التغير الذي، فيما يبدو، يهينا شعوراً بالخوف من الفناء والهلاك يشبع في الحقيقة فينا شعوراً بالثقة بأننا إذا متنا فلا مناص من أن نمود أحياء في يوم ما. وهكذا نجد هيراقليطس يقول في إحدى شذراته « الخالدون أموات والأموات خالدون كل واحد يحيا في موت الآخر، ويموت في حياة الآخر ».

هكذا فإن فلسفة التغير تمدنا، كما تمدنا فلسفة الثبات، بأداة تغلب فيها على مخاوفنا من الفناء وتغذي فينا الأمل بالخلود. فهي وسيلة دفاعية يصطنعها الإنسان من أجل تحسين أوضاعه ودرء مخاوفه. ولا تقوم البينات الاختبارية دليلاً على أو ضد موقفه، لأن لا علاقة لها إلا بظواهر الأشياء دون جواهرها. المسألة هنا هي أن فريقاً من الفلاسفة وجد في الثبات الراحة والأمان، فاتخذها فلسفة له، وفريقاً آخر وجد في التغير الدائم هذه الراحة وذلك الأمان، فاتخذ التغير فلسفة له. وربما كانت هذه المواقف المختلفة تملئها عليهم دوافع نفسية بحتة، ولذلك فلا تقبل التأكيد، لأن بالغا ما بلغت الحجج التي تساق ضدها من القوة والوضوح، فلا شأن لها بها، وعبثاً يتناظر أنصار المذاهب الفلسفية المختلفة من أجل تغيير مواقف بعضهم بعضاً. فالجمل الفلسفية، من وجهة هذه

4 - الخطوط الكبرى لتاريخ الفلسفة:

تاريخ الفلسفة هو سيرة الفكر البشري التي تستتبع حلقاتها الواحدة الأخرى، ولذلك فأى تقسيم لتاريخ الفلسفة الى عصور وأزمنة متميزة تماماً لا بد أن يكون بمعنى ما اعتبارياً. ومع ذلك يمكن أن نقسم تاريخ الفلسفة الى العصور الآتية:

(أ) العصر الإغريقي: ويمتد من القرن السادس قبل الميلاد وحتى وفاة أرسطو. وكانت الفلسفة في هذا العصر تُعنى بالبحث في مسائل الوجود الأساسية. وقد بلغت الذروة في فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

(ب) العصر الهليني: الذي يمتد من وفاة أرسطو حتى نهاية الأفلوطينية المحدثة 322 ق.م. - 500 م. وقد انصبَّ جلُّ اهتمام الفلسفة في هذه الفترة على المسائل الأخلاقية والعملية وربما كان ذلك أحد أسباب انحطاطها.

(ج) العصر الوسيط: ويبدأ من القديس أوغسطين 354 - 430 في القرن الخامس وحتى نقولا دي كوسا 1401 - 1464 في القرن الخامس عشر. وقد انشغلت الفلسفة في هذا العصر بالمسائل الدينية وعملت على التوفيق بين العقل والنقل أو الإيمان والفكر. وتعتبر مصنفات فلاسفة الإسلام ابتداءً من الكندي (ت 873) وانتهاءً بابن رشد 1126 - 1198 رافداً من روافده.

(د) عصر النهضة: يبدأ من القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر. ويمكن أن يُسمّى هذا العصر بعصر انعتاق الفكر الإنساني من مقولات الفكر القديم وقبوده.

(هـ) عصر التنوير: ويبدأ من لوك 1632 - 1714 وحتى وفاة ليسنغ 1689 - 1781. وبعمامة يتميز هذا العصر بوضع أنسقة فلسفية متكاملة عن العالم واستخدام المناهج العلمية في البحث.

(و) عصر الفلسفة الألمانية من كانط 1724 - 1804 وحتى هيجل 1770 - 1831 وهربارت 1776 - 1841. وبعمامة تتميز الفلسفة في هذا العصر بنزعها الروحية وبالعودة الى الأنا كنقطة ابتداء في البحث الفلسفي. وقد أدى هذا الى تكوين عدد من الأنسقة الفلسفية الشاملة لكل جانب من جوانب الوجود.

(ز) القرن التاسع عشر: يتميز هذا العصر بالانصراف الى

(4) حدود المعرفة البشرية.

ويذكر أن جون لوك كان أول من حدّد نظرية المعرفة البشرية بهذا الشكل الدقيق حين قال «انها البحث في أصول المعرفة البشرية وبقينها ومداها، وكذلك أسس الاعتقاد ودرجاته وكذلك الظن والالتفاق». وقد أخذت نظرية المعرفة تحتل الآن مكان الصدارة في الأبحاث الفلسفية بعد أن كانت تابعة للميتافيزيقا الى وقت قريب.

(د) فلسفة الأخلاق:

وهي دراسة وتحليل الألفاظ والعبارات التي نستخدمها في حياتنا الأخلاقية مثل «ينبغي»، «حق»، «باطل»، «خير»، «شر»، «فضيلة»، «رذيلة» وما الى ذلك. فنقول مثلاً «ينبغي أن أحفظ العهد الذي قطعته على نفسي»، «الكذب رذيلة»، «قتل امرئ بريء عن عمد شر»، «نكران الجميل باطل»، «اللذة خير» و«الألم شر» وغيرها.

(هـ) فلسفة الجمال:

تتناول فلسفة الجمال دراسة وتحليل العبارات التي تستخدم فيها الكلمات «جميل»، «قيح» مثل «هذا منظر جميل» و«هذه صورة قبيحة» وما الى ذلك.

(و) فلسفة العلم:

وهي دراسة وتحليل العلوم من حيث طبيعتها ومنهجها ومفاهيمها، وذلك من أجل تعميق فهمنا لها.

(ز) فلسفة الدين:

تُعنى فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقلياً. وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل: ما طبيعة المعرفة الدينية، أي هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية، أم أن الدين مجموعة من التعبيرات التي تختلف عن القضايا العلمية؟ ما الأدلة والبيّنات التي تستند اليها المعتقدات الدينية الرئيسة مثل الاعتقاد بوجود الله وبخلود الروح؟

وللفلسفة مباحث أخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة القانون وفلسفة السياسة وفلسفة التربية وغيرها، وقد اكتفينا بشرح موجز لما عرضنا منها.

الفلسفات المعارضة لفلسفتها. فيختلف الفكر وتختلف الثقافة ويتختلف معها المجتمع وكل ما هو إنساني بمعنى من المعاني.

كريم متى

الواقع المحسوس ذاته تحت تأثير العلم الطبيعي. ولذلك غلبت عليه النزعة المادية الميكانيكية.
(حـ) القرن العشرون: وهو عصر التحليل المنطقي للغة الفلسفة والعلم على الأكثر.

5 - موقع الفلسفة من الثقافة الإنسانية:

أياً كانت وجهة النظر التي نتخذها نحو الفلسفة، فإننا نجد أن الفلسفة فعالية فكرية خالصة تحاول فهم العالم بما هو كل، وإن ما تنصف الفلسفة به من شمولية وتجريد يجعلها ذات طابع إنساني يتخطى حدود القوميات والأوطان، ويجعلها من أهم وسائل التفاهم والتعاون والتآخي الفكري بين أبناء البشر على كوكبنا الصغير هذا. والواقع أن المستوى الثقافي ولأية أمة من الأمم يقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها. ولذلك نجد أن رقي الأمم وتطورها دالة رقي تفكيرها الفلسفي وتطورها عند أبنائها. وبالعكس أن تدهور الثقافة وضمورها هو على الأكثر نتيجة انحلال التفكير الفلسفي وجموده فيها. فالتطور الثقافي للأمم يتساق مع التطور الفلسفي فيها رقياً وانحطاطاً، وصعوداً وهبوطاً.

كما أن الفلسفة بما تتميز به من نزعة إلى النقد، تزعزع اعتقادات الإنسان الراضة، وتحرر تفكيره من سلطان التقليد والنقل، فلا يعود ينظر إلى الأفكار التقليدية على أنها نهائية ومطلقة تسمو على النقاش وترتفع على الجدل، بل على أنها لم ولن تبلغ درجة اليقين النهائية، ولذلك تستهدف دائماً المراجعة والتعديل. وهذا ما يساعد على شيوع روح التسامح الفكري والتعايش المذهبي بين أبناء الوطن الواحد، وبين شعوب الأرض. فإن من خصائص الثقافة الحقبة الابتعاد عن التعصب الفكري لأنه يؤدي إلى انغلاق الفكر على نفسه، وبالتالي إلى عدم تفاعله مع العقول الأخرى، فإلى جموده وتخلفه.

وإذا كانت الفلسفة نقداً حراً للأفكار، فإن وضع أية قيود عليها قيد للثقافة وذنب لا يفتقر. وكل مجتمع يعمد إلى فرض القيود على التفلسف الحر مهما كانت الدوافع والأسباب، مجتمع متخلف ثقافياً لأنه ينتهي في آخر المطاف إلى صلب الفكر في قوالب جامدة تكتسب مع الزمن صفة القدسية، فلا يجزئ أحد على مناقشتها إلا تحت طائلة العقاب الصارم ويموت فيه روح الإبداع والأصالة. وهذا كفيل بأن يسد طريق التقدم والنمو. ذلك هو ما يحدث في المجتمعات الدكتاتورية القائمة على نظام الحزب الواحد والتي تحظر

فَنّ

Art
Art
Kunst

إن كلمة فن تطورت تطوراً كبيراً خلال العصور، وأخذت مدلولات مختلفة وأحياناً متناقضة، ولكن هناك شبه إجماع في أغلب لغات العالم على المعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة، وهو الذي يحدد الفن بأنه العمل الذي يتميز بالصنعة والمهارة. وهناك اتفاق أيضاً على تحديد الفن بأنه مجموع الطرق أو الوسائل التي تستعمل للوصول إلى نتيجة معينة حسب أصول معينة. وهناك تحديد آخر يقول بأن الفن هو إنتاج جمالي ينتجه الإنسان الواعي ويضيفه إلى الطبيعة.

أما المدلولات التي أخذها الفن فهي تكمن في الدور أو الهدف الذي يجب أن يحمله الفن. فهناك تياران متعارضان ولكنهما بالنتيجة يتفقان على أهمية الفن ودوره الكبير الذي يلعبه في التطور الحضاري وفي حياة الشعوب. فإذا كان التيار الأول يرفض أن يحمل الفن أية رسالة خارجية عن قيمته الذاتية، يصرّ التيار الثاني على أن يكون الفن «ملتزماً بهدف معين لأنه يعبر عن علاقات ووسائل إنتاج معينة في فترة زمنية معينة ومرحلة تاريخية معينة».

وفيما يلي نستعرض أهم المذاهب الفلسفية التي اهتمت بدور الفن ووظيفته.

نبدأ بأفلاطون، فالفن بالنسبة له، هو طريقة في التعبير، بواسطة أشياء حسية، عن عالم المثل. فعالم الفن هو عالم أشباح وأوهام ترمز كلها إلى عالم آخر. وعندما يرى الإنسان أي عمل فني، فإن «النفس» تذكر العالم الذي كانت فيه قبل أن تسقط في الجسد. فالفن بالنسبة لأفلاطون له دور مهم على صعيد تذكير النفس بالعالم الذي كانت فيه وهو الذي يحرضها على العودة إلى هذا العالم.

أما بالنسبة لأرسطو، فالفن له دور مزدوج، فهو محاكاة

خلق علاقات جديدة بين عناصر مستمدة من الحياة والمجتمع والطبيعة.

وهو بهذا الخلق، لا يصور الحياة الإنسانية تصويراً حرفياً مباشراً وإنما يعبر عن قسماتها الجوهرية وخيراتها الأساسية. فالرسالة الحقيقية للفن ترفض كل ما هو هلوسة ذاتية مفرقة في الخيال وكل قوقعة فردية، لا تمت الى الواقع بصلة وتتطلع الى العالم الخارجي وتغوص في النفس الإنسانية بحثاً عن وقائع موضوعية وثابتة وتحرك الحواس ازاء أشياء كانت مهملة بالنسبة للكثير من الناس، فهكذا يستطيع الفن أن يسهم في تفسير الأشياء ويمهد الى تغييرها.

فالفن إذن ليس مجرد لهو ومتعة، وليس مجرد خلق لأشياء وعلاقات جميلة، حقاً ان في الفن متعة، ولا فن بغير جمال، إلا أن الفن فضلاً عن ذلك يحمل بالضرورة رؤى إنسانية ويتغلغل مضموناً اجتماعياً ويعبر عن موقف محدد من الحياة. وليس معنى هذا أن تتحقق هذه الرؤى وهذا الموقف بشكل مباشر.

فعبقرية الفنان تكون عظيمة بمقدار ما يجسد فيه مرحلة معينة من حياة مجتمع معين محاولاً « أن يتجاوز الآتي والظرفي والحسي المباشر » ليصل الى الطبيعة البشرية الخالدة. فالفن يأخذ مادته وأدواته ونماذجه وقيمه الجمالية والأخلاقية العامة من المجتمع الذي يولد فيه. فهو بهذا المفهوم تعبير عن فترة حضارية لمجتمع معين في مرحلة معينة وتعبير عما يختلج فيه وما يصبو اليه هذا المجتمع.

فالعمل الفني، إذن هو بحث دائم عن معنى جديد للتعبير عنه أو عن رسالة جديدة ينقلها. ولهذا فلا فن بغير دلالة اجتماعية. ومهما تنوعت الفنون وتغلب على بعضها الطابع الفردي في الابداع الجماعي مثل الباليه والمسرح والسينما والتلفزيون فإنها جميعاً ظواهر اجتماعية ولهذا كذلك تختلف القيم الفنية باختلاف المراحل الاجتماعية بل باختلاف المواقف في المجتمع الواحد.

وتاريخ الفنون هو جزء من تاريخ المجتمع البشري يختلف ويتنوع ويتطور باختلاف المجتمع البشري وتنوعه وتطوره. والفنون لا تتطور من حيث الوسائل التقنية للتعبير فحسب بل تختلف كذلك من حيث المضمون الاجتماعي.

وما المدارس الفنية المختلفة من كلاسيكية ورومانطيقية ورمزية وسريالية وتجريدية وواقعية، إلا اتجاهات فنية مختلفة تعبر عن مواقف ودلالات اجتماعية مختلفة كذلك... يتكون الفن من شكل ومضمون. فالشكل هو التنظيم

الطبيعية ثم التسامي عنها، وعلى الفن أن يقدم للإنسان نماذج وصوراً مشتقة من القوانين العامة التي تحكم الطبيعة.

أما في العصور الوسطى وخصوصاً عند توما الأكويني، فالفن كان له دور واضح وهو التعبير عن صراع النفس والآلام التي تعانها عندما تباعد عن الله، ودور الموسيقى والشعر والرسم يجب أن لا يخرج عن هذا الهدف.

أما عند المسلمين فقد حرم الدين بعض الفنون مثل رسم الشخص الإنساني أو نحته، لذلك تحولت اهتمامات المسلمين العرب الى فنون اللغة وتشكيلاتها التجريدية حتى برعوا فيها.

في القرن الثامن عشر حدد أمانويل كانط الفن بأنه ليس إظهار الشيء الجميل بل انه طريقة جمالية في إظهار الشيء. والعمل الفني بالنسبة لكانط هو « غاية بدون غاية » فغايته هي الإنسجام الذاتي للعمل الفني، وليس له أي هدف خارجي يحققه خارج هذا الاطار. ولا يجب أن نقيم العمل الفني تبعاً لهدفه الأخلاقي أو الفلسفي، والفنان ليس رسولاً أو مبشراً أو محرضاً وقيمة عمله الفني لا تستمد من الهدف الذي يعمل له بل من قيمته الجمالية الذاتية. وقد تبلورت هذه النظرية مع فيكتور كوزان عام 1818 والذي نادى بنظرية « الفن للفن » مدعياً أن الفن يحمل معناه وقيمه بداخله كالدن والأخلاق وليس بحاجة الى تحميله أي دور أو رسالة وإلا، فقد طابعه وأصبح كل شيء ما عدا كونه فناً.

أما التيار الثاني الذي يقول إن للفن دوراً وهدفاً وغاية. فقد بدأ في القرن التاسع عشر مع هيغل. إذ أن الفن بالنسبة له ما هو إلا حركة جدلية وتعبير أصلي ونهائي عن « الفكرة المطلقة » والعمل الفني ما هو إلا مرحلة في مسيرتها لتجسيد « الفكرة المطلقة ». وإذا كان هيغل قد بدأ هذا التيار، فإن الذي بلوره وأرسى قواعده وأعطاه منحى مادياً هو بدون ريب كارل ماركس.

فالماركسية قامت تحمّل الفن رسالة وتعطيه دوراً كبيراً: إن كان على صعيد المجتمع أو على صعيد العمل الفني نفسه.

فعلی صعيد العمل الفني، لم يعد الفن تقليداً أعمى للطبيعة ونمطاً لوقائع الحياة يكفي بنقلها كما هي. بل أخذ على عاتقه إعادة خلق الأشياء وخلق العالم من جديد وهذا ما ذهب إليه بيكاسو عندما كان يقول: « لا أرسم الأشياء كما هي بل كما أراها أنا ».

أما على الصعيد الاجتماعي فدور الفن هو دور الحافز على

كالهندسة المعمارية والرسم والنحت. وهناك الفنون السمعية: الموسيقى والأدب وهناك فنون تعتمد للمس العضلي مثل الرياضة والرقص وهناك الفنون السمعية البصرية مثل السينما والمسرح.

مصادر ومراجع

- آلان، عشرون أمثلة حول الفنون، غاليمار، باريس، 1930.
- آلان، نظام الفنون الجميلة، غاليمار، باريس، 1926.
- أفلاطون، المأذبة، فيدر، فلاماريون.
- نين، هـ، فلسفة الفن.
- دولاكروا، هـ، علم نفس الفن، الكان، باريس، 1927.
- سوريو، إتيان، الأحياء في الفن، ألكان، باريس، 1909.
- سوريو، إتيان، تصنيف الفنون، فلاماريون، باريس.
- فيشر، أرنست، الاشتراكية والفن.
- مارتين، جاك، مسؤولية الفنان، غاليمار، باريس، 1961.
- الموسوعة الفرنسية، لاروس، ج 15، 17.

كميل الحاج

فيض

Emanation
Emanation
Emanation

الفيض أو الصدور Emanation or procession، مذهب يقوم على القول بأن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول، أي الله، كما يفيض النور عن الشمس. وقد فاضت هذه الموجودات عن الله على مراتب متدرجة وليس دفعة واحدة، إذ أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد، واحد آخر وهكذا إلى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام.

ويمكن القول بأن من القائل بهذا المذهب قديماً، الفيلسوف أفلوطين، وفي مجال الفلسفة الإسلامية الفارابي وابن سينا، وإن كان نظام الفيض عند الفارابي وابن سينا لا يُعد صورة طبق الأصل، من النظام الذي نجده عند أفلوطين كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

ويمكن القول أيضاً بوجود تقابل بين القول بالفيض والقول بالخلق. ومن هنا فإننا نجد الفلاسفة القائلين بالفيض كالفارابي وابن سينا، يقولون أيضاً بقدّم العالم، وبالتالي لا

الداخلي لعناصر الموضوع الذي يعالجه الفنان. أما المضمون فهو الأثر العام الذي يتركه هذا العمل في وجدان المتذوق. والشكل والمضمون في الفن عمليتان متفاعلتان مترابطتان، إذ أن التنظيم الخاص للعمل الفني «أو شكله» يسهم في تحديد الأثر العام للعمل أي «مضمونه»، كما أن المضمون هو الذي يحدد هذا التنظيم أو التشكيل الخاص للعمل الفني...

ورغم الطابع الوجداني لهذا الأثر العام الذي يتركه العمل الفني، فإنه يتضمن دلالة فكرية وموقفاً اجتماعياً، ولكن مهما كانت القيمة الإنسانية التي يتركها هذا المضمون أو الأثر العام، فإن الذي يعطي للفن فنيته هو شكله، وبدون الشكل الفني لا يمكن للمضمون نفسه أن يكون فعالاً مؤثراً. ولهذا فإن جودة المضمون من جودة الشكل الفني.

أما دراسة الأعمال الفنية الكبرى الماضية فهي ضرورية، لأن هذه الأعمال تقوم بدور صلة الوصل بين الحضارات الغابرة والحاضرة وتساعد على بناء حضارات جديدة وهكذا تبقى المواصلات بين المراحل التي قطعها البشرية في مسيرتها المنتصرة وفي نجاحها بانتزاع أسرار الطبيعة والسيطرة على هذه الطبيعة لاستخدامها لصالح المجموعة البشرية.

أما دور الفنان، فهو دور كل صاحب رسالة الدعوة إلى السلام في مختلف وجوهه والعمل على احترام كرامة الإنسان وحقوقه وحرته كل ذلك عن طريق تحريك الأحاسيس الفاعلة عند الإنسان من خلال تربية الذات بأعمال ذات أخرى لها مستوى وقيمة فنية، بهذه الوسائل تصبح الطريق ممهدة إلى تحرير الإنسان من كل اغتراب وإعادة انسانية هذا الإنسان.

أما عن الخلق الفني فعدا عن كونه نشاطاً إنسانياً إرادياً والتزاماً، فهو ميزة يختص بها الجنس البشري وأجدي الوسائل التي استعملها الإنسان ليصل إلى تحرره.

أما بالنسبة إلى تصنيف الفنون فهناك نظريتان: الأولى، تصنف الفنون انطلاقاً من المكان والزمان

فالفنون التشكيلية الثلاثة هي:

الهندسة المعمارية - النحت والرسم وهي فنون مكانية.

أما الفنون الإيقاعية الثلاثة:

الرقص والموسيقى والشعر وهي زمانية.

أما الفن السينمائي فيسمى بالفن السابع لأنه يحتري عنصري الزمان والمكان.

أما الطريقة الثانية في تصنيف الفنون فهي تلك التي أتى بها الفيلسوف الجمالي إتيان سوريو والتي اعتمدت على الحواس في تصنيف الفنون فهناك الفنون التي تعتمد على حاسة النظر

النباتات والمعادن والاسطقسات أي العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب).

وابن سينا أيضاً، كما سبقت الإشارة، من القائلين بالفيض، وقد استفاد من الفارابي، بالإضافة إلى استفادته من المصادر الخارجية كأرسطو وأفلاطون على وجه الخصوص، وقد عقد عدة فصول في كثير من كتبه بين لنا فيها كيفية تسلسل الموجودات وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أي العقل الأول وهكذا إلى آخر سلسلة الموجودات سواء كانت موجودات روحية أو موجودات مادية.

ومن كتب ابن سينا التي نجد فيها تفصيلاً أكثر في هذا المجال، مجال الفيض، كتاب «الشفاء» وخاصة القسم الإلهي منه، وكتاب «النجاة»، وكتاب «الإشارات والتنبيهات»، بالإضافة إلى بعض رسائله الأخرى الصغيرة.

ويدافع ابن سينا عن رأيه ويتحمس له ويبين الاشكالات التي تترتب على عدم القول بالفيض، أي القول بصدور الكثرة مباشرة عن الله تعالى. إن ابن سينا يرى أن الأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان، لأدّى هذا إلى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي إلى الاثنينية من جهة الفاعل، والفاعل الأول يعدّ واحداً، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه.

ومن الذين نقدوا القول بالفيض، الفيلسوف أبو البركات البغدادي في كتابه «المعتبر في الحكمة».

كما نجد عند ابن رشد في كثير من كتبه، وخاصة كتابه «تهافت التهافت» الذي ردّ فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، نقداً عنيفاً للقول بالفيض، وذلك على الرغم من أن أبا البركات البغدادي يميل إلى القول بقدّم العالم، وابن رشد يقول بقدّم العالم صراحة. وقد حاول ابن رشد أن يقول بتفسير للعلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) دون متابعة من جانبه لرأي الفارابي وابن سينا اللذين قالوا بالفيض أو الصدور.

عاطف العراقي

نجد الأشاعرة القائلين بفكرة الخلق من العدم، يذهبون إلى القول بنظام الفيض أو الصدور.

وقد ذهب أفلاطون إلى القول بفيض الموجودات عن الواحد، وبيّن لنا مراتب الموجودات التي توجد على التتابع، وترتب بعضها فوق بعض. إنه يتحدث في كتاب «التاسوعات» عن هذه المراتب، ومنها مرتبة العقل الكلبي ومرتبة النفس... الخ.

ونجد عند الفارابي أيضاً القول بالفيض أو الصدور. وقد استفاد الفارابي استفادة كبيرة من أفلاطون كما تأثر بحديث أرسطو عن عقول الكواكب، بالإضافة إلى بعض أفكار بطليموس الفلكي، وذلك في صياغة لمذهبه في الصدور، وهذا ما يجعلنا نقول إن مذهب الفيض أو الصدور عند الفارابي لا يعد من جانبه تأثراً بأفلاطون وحده.

ويتحدث الفارابي بالتفصيل وخاصة في كتابه، «آراء أهل المدينة الفاضلة» عن كيفية صدور الموجودات عن الله وعن مراتب هذه الموجودات وكيفية صدور الكثير عن الواحد، وذلك بالإضافة إلى ما نجده في كتب أخرى له تبحث في مذهب الفيض أو الصدور.

وفي مجال دفاع الفارابي عن القول بالفيض، نجده يبين لنا مراتب الموجودات، سواء كانت موجودات روحية أو كانت موجودات مادية. فمن بين الموجودات الروحية وأعلاها، الله تعالى، وعنه صدر العقل الأول المحرك للسماء الأولى، ثم صدر عن العقل الأول، العقل الثاني وهكذا إلى آخر العقول التي تعد مراتب روحية صرف أي ليست أجساماً ولا هي في أجسام، إنها ملائكة السماء. ثم يأتي بعد هذه العقول، العقل الفعّال، وهو حلقة الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، ويسميه الفارابي الروح الأمين أو الروح القدس، وهكذا إلى آخر حديثه عن الموجودات الروحية التي يرتبها الفارابي من الأعلى إلى الأدنى.

أما الموجودات المادية فتعد ست مراتب وهي الأجرام السماوية، وأجسام الآدميين أي الحيوانات الناطقة، وأجسام بقية الحيوانات، أي الحيوانات غير الناطقة، ثم أجسام

قانون

Loi
Law
Gesetz

يختلف معنى القانون باختلاف العلم الذي يستخدمه، فيستخدم في علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والنفس والرياضيات، كما يستخدم في العلوم الطبيعية التجريبية كالطبيعة والكيمياء والأحياء. والبحث هنا مقصور على معنى القانون في تلك العلوم الطبيعية. واكتشاف القوانين التجريبية العلمية وصياغة النظريات العلمية هما اهتمام العالم الطبيعي، ويسمى العالم لاكتشاف تلك القوانين وصياغة النظريات، لتفسير ما يحدث من حولنا من ظواهر ووقائع وحوادث في العالم الطبيعي، والهدف من ذلك جعل العالم معقولاً أو مقبولاً لدى العقل. اذ يكون كذلك حين نفرس ما يحدث فيه بقوانين يخضع لها.

والقصد من اكتشاف القوانين العلمية هو وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها. ويرى بعض العلماء والفلاسفة (كارل بيرسن Pearson وارنست ماخ Mach وأصحاب مذهب الوضعية المنطقية) أنه ينبغي أن يكون القانون مجرد وصف للظواهر وينكرون أن يقدم القانون تفسيراً خوفاً منهم أن يكون التفسير فلسفياً ميتافيزيقياً لا يرتبط بالواقع المحسوس ولا يخضع لملاحظات وتجارب. لكن يرى علماء وفلاسفة آخرون (بويل وغاليليو ونيوتن وهويغنز وجون ستوارت مل ورسل وريشباخ وغيرهم) (أن القانون ليس مجرد وصف للظواهر وإنما وصف وتفسير لما يصف تفسيراً علمياً يقوم على ملاحظات وتجارب).

وذلك يقودنا الى كيفية اكتشاف العلماء لقوانين الطبيعة، اذ يصل العلماء الى تلك القوانين التجريبية باستقراء. يبدأون أولاً بملاحظات وتجارب على الظواهر أو الوقائع أو الحوادث موضوع البحث يصفونها ثم يقترحون فرضاً علمياً لتفسير تلك الملاحظات والتجارب، ثم يخضعون هذا الفرض المقترح لمزيد من ملاحظات وتجارب، فإن فسر الفرض تلك التجارب، اعتبروا الفرض ناجحاً مفسراً للظواهر وأصبح الفرض قانوناً. وإن جاء الفرض لا يفسر التجارب الجديدة حكمنا على الفرض بالكذب وبحثنا عن فرض جديد تحققه التجارب تحقيقاً تجريبياً، حتى نصل الى القانون. وقد رأى بعض العلماء والفلاسفة المحدثين والمعاصرين أن معيار صدق القانون لا أن يخضع لتحقيق تجريبي Verification وإنما أن يخضع للتكذيب Falsification والمقصود بذلك أن ما هو أكثر أهمية أن نؤكد من عدم وجود واقعة أو حادثة طبيعية تكذب القانون وتطعن فيه، لأن كثرة عدد الشواهد على صدق فرض علمي لا تدل على صدقه إذا اكتشفنا واقعة واحدة تعارض القانون. ويعتبر الفيلسوف بوبر Popper أول من وضح هذا المعيار من المعاصرين وإن كان فرنسيس بيكون في القرن السادس عشر الميلادي قد عرفه وأحس بقيمته.

وللقانون العلمي التجريبي ثلاث خصائص تميزه عما عداه من أنواع القوانين:

1 - أن يكون القانون قضية تجريبية كلية صادقة: أما عن سمته التجريبية وخاصة الصدق فقد سبق القول فيهما، وإنما يهنا الآن الإشارة الى الخاصة الكلية في القانون العلمي. وتصور القانون يتضمن تصور العمومية فليس القانون يصف حادثة جزئية فريدة في مكان معين في وقت محدد فقط لكن القانون حين يصف حادثة أو واقعة جزئية، إنما يصف كل

العلمي. وتعتمد خاصة التنبؤ - بطبيعة الحال - على اعتقادنا بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة السابق ذكره، ولا يرفض العلماء التسليم بهذا الاعتقاد. وان من يرفضه يقع في القول ان ما يقع في العالم من ظواهر وحوادث انما يحدث صدفة والصدفة تقابل القانون. قد يكون الكون وجد بصدفة عمية في نظر البعض لكن هذا الموقف فلسفي على أي حال، وليس موضوع بحث العلماء، وقد تحدث بعض الحوادث صدفة أول الأمر، لكن على العلماء وصف تلك الحوادث واكتشاف قانون سيرها.

ويجب التمييز بين القانون التجريبي والنظرية العلمية، ومن الخطأ الشائع أن نسوي بينهما. من أمثال القوانين التجريبية قانون بويل في ضغط الغازات أو قانون الأجسام الساقطة لغاليليو وقانون الجاذبية لنيوتن وقوانين الميكانيكا في حركات الأجسام وقوانين التفاعلات الكيميائية بين المواد والأحماض المختلفة وقانون مندل في الوراثة الخ، ومن أمثال النظريات العلمية نظريات التطور في الأحياء والنسبية والذرة في علوم الطبيعة والفلك. إن أهم ما يميز النظرية عن القانون هو أن القانون يحتوي بالضرورة على ألفاظ يمكن ملاحظة مدلولاتها في الواقع التجريبي كما يمكن تعريفها في مجال الخبرة الحسية مثل استخدام كلمات ضغط، حرارة، حجم، سرعة السقوط، حامض كذا، بلورات الخ، بينما النظرية تحوي على الأقل بعض كلمات لا يمكن ملاحظة مدلولاتها ولا العثور عليها في التجربة من حيث المبدأ، مثل كلمات الذرة، الالكترون، الموجة الكهرومغناطيسية. لا شك أن للذرة أو الالكترون أو الموجة الضوئية وجوداً لكن ليست موضوع ملاحظة حسية مباشرة بالحواس أو المكبرات. لها وجود بمعنى اننا نلاحظ أثاراً حركية كهربية أو مغناطيسية تقوم على افتراضنا وجودها، لكنها هي ذاتها غير موجودة بالمعنى الفيزيائي المحسوس المباشر. وكثيراً ما نخلط القانون بالنظرية فنقول مثلاً نظرية الجاذبية وهو قانون، أو قانون حفظ الطاقة وهو نظرية، وهكذا. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين القانون والنظرية، غير أن بينهما علاقة أساسية هي علاقة الجزء بالكل أو الأخص بالأعم، فالقانون أخص من النظرية، والنظرية أعم من القانون، نقول بعبارة أخرى أن النظرية تضم عدة قوانين مترابطة يتسق بعضها مع بعض ويكمل بعضها بعضاً وتفسر ظواهر معينة، لكن النظرية تحوي بالإضافة إلى ذلك تفسيراً لبعض تلك القوانين. القوانين تفسر ملاحظات أو وقائع لكن قد يكون هنالك قانون هو في ذاته

الحوادث الجزئية من نوع واحد، فإن قانون بويل في الغازات مثلاً يقول أن حجم الغاز والضغط الواقع عليه يتناسبان تناسباً عكسياً أي كلما قل الحجم زاد الضغط الواقع عليه، والعكس بالعكس، أو قانون غاليليو في الأجسام الساقطة القائل أن سرعة الجسم الساقط يتناسب تناسباً طردياً مع الزمن الذي يقطعه الجسم في سقوطه، أو قانون القصور الذاتي (وهو أول قوانين الميكانيكا عند نيوتن) الذي يقول أن كل جسم يستمر في الحالة التي هو عليها من سكون أو حركة مطردة ما لم تضطره قوة خارجة عليه إلى تغيير حالته.. الخ - إن أيًا من هذه القوانين وغيرها لا يفسر واقعة جزئية محدودة في مكان وزمن وانما يفسر كل غاز أو كل جسم ساقط أو كل حركات الأجسام في الماضي والحاضر في أي مكان وزمن، بل يأمل العلماء أن تخضع الظواهر الطبيعية لتلك القوانين في المستقبل، بسبب اعتقادهم بمصادرة معينة هي ما يسمى «مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة» ومعناه أن نسلم أن الظواهر والحوادث التي حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر سوف تحدث في المستقبل بنفس الطريقة. ذلك معنى العمومية في القانون العلمي.

2 - الخاصة الثانية في القانون العلمي أنه قضية شرطية لا عملية تقريرية، أي يتخذ القانون صورة. «إذا... إذن...». «ين نقول مثلاً أن «كل الحديد يصدأ حين يتعرض للأوكسجين» نعي القول «إذا كان أمامنا قطعة حديد فإنها يصدأ حين تتعرض للأوكسجين»، حين نقول «إن كل الأجسام تسقط في الخلاء بسرعة 16 قدماً في الثانية» لا تعني أننا نقرر وجود أجسام ساقطة في الواقع وإنما تعني فقط «إذا سقط جسم في خلاء فإن سرعة سقوطه...». إن القانون العلمي كقضية شرطية يعني بعبارة أخرى أنه يعبر عما سوف يحدث في العالم إذا توفرت ظروف معينة.

3 - الخاصة الثالثة للقانون العلمي هي أنه يتضمن القدرة على التنبؤ بأحداث المستقبل بالإضافة إلى تفسير قانون الجاذبية لظواهر الجاذبية بين الأجسام أو بين الكواكب والنجوم في الحاضر والمستقبل، فإنه يساعدنا أيضاً على التنبؤ بظواهر الكسوف والخسوف وتطور بعض الحركات النجمية، كما أن النظرية الذرية - بالإضافة إلى وصفها للحركات الكهربائية والمغناطيسية داخل الذرة وتركيب أجزائها - تنبأ أيضاً بإمكان تفاعل مادة مع أخرى أو كشف خصائص كسبائية لبعض المواد ونحو ذلك. ويرى العلماء أن هذه الخاصة أهم الخصائص وهي الهدف الأساسي من التفسير

قَبْلِي - بَعْدِي

Aposteriori-Apriori
Aposteriori-Apriori
Aposteriori-Apriori

القضية القبليّة هي القضية التي تكون معرفتنا لصدقها أو عدم صدقها مستقلة عن التجربة، أما القضية البعدية فهي القضية التي لا تكون معرفتنا لصدقها أو عدم صدقها مستقلة عن التجربة. ليس المقصود بالاستقلال عن التجربة هنا معناه السببي. فقد لا يكون لدينا أي معرفة على الإطلاق مستقلة سببياً عن التجربة. قد تدخل التجربة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كعنصر من العناصر المفسرة سببياً لوجود أي شخص في أي حالة معرفية، أي قد يستحيل سببياً لأي إنسان أن يعرف أي شيء بدون تجربة. هذا على الأرجح هو ما عناه الفيلسوف كانط عندما قال في بداية «نقد العقل الخالص» أن «المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية».

ما هو المقصود، إذن، بقولنا باستقلال معرفتنا عن التجربة؟ عندما نقول أن معرفتنا لصدق قضية ما مستقلة عن التجربة، فما نعنيه هو أن هذه المعرفة غير مستدلة من الملاحظة التجريبية أو مستقلة منطقياً عن الأخيرة، بمعنى أن وجودنا في حالة معرفة أمر لا يستلزم منطقياً أن نسوغ القضية التي تشكل موضوع هذه المعرفة بواسطة الملاحظة التجريبية، أو لا يستلزم أن يكون هناك وضع تجريبي معين، بحيث إذا وجد أي منا في هذا الوضع التجريبي فلا يحتمل مطلقاً أن تكون القضية المعنية كاذبة. ولكن إذا قلنا أن معرفتنا لصدق قضية غير مستقلة عن التجربة، فما نعنيه هو أن وجودنا في حالة معرفة من هذا النوع يستلزم منطقياً أن نستدل ما ندعي معرفته من الملاحظة التجريبية أو أن نكون في وضع تجريبي معين لا يحتمل معه أن تكون القضية التي تشكل موضوع معرفتنا قضية كاذبة.

لنحاول أن نقدم الآن على ضوء ما سبق تحليلاً أوفى لمفهوم القضية القبليّة. أن نقول أن (ق) قضية صادقة قبلياً هو أن نقول أن (ق) خالية من أي مضمون تجريبي، وأنه إذا كان أي شخص (ش) يعرف أن (ق)، فإن لدى (ش) اعتقاداً صادقاً أن (ق)، وإن اعتقاده هذا مسوغ بصورة نامة، وأنه بالنسبة لأي قضية (د) على الإطلاق، إذا كانت (د) ذات مضمون تجريبي، فليس صحيحاً أن (ش) يعرف أن

محتاج إلى تفسير، ونجد ذلك في النظرية. فمثلاً طور كلاكرك ماكسويل Maxwell قوانين خواص الغازات: رأى أن للغاز ضغطاً وأن له طاقة معينة في حركته يمكن حساب سرعتها وأن هنالك علاقة بين درجة حرارة الغاز وطاقة سرعته، لكنه وجد أن هذه التعميمات محتاجة إلى تفسير ووجد التفسير في نظرية الذرية. أمكن لماكسويل أن يتصور الغاز مؤلفاً من ذرات صلبة تطير في اتجاهات غير محددة بسرعة قريبة من سرعة الرصاص المنطلق من البارود، وأن هذه الذرات يتكاثر بعضها فوق بعض ولذلك تزاحمها وكثرتها هما علة ضغط الغاز، كما اكتشف أن طاقة حرارة الغاز هي طاقة حركته وهكذا. ذلك معنى أن النظرية تفسر القوانين التي تحتويها، وأن النظرية تحوي عنصراً فرضياً لا تجريبياً لكنه الفرض الذي يفسر التجارب والظواهر المقبلة. وجددير بالملاحظة في هذا السياق أننا قد نعدل قانوناً ما أو نغيره لينسق مع النظرية التي نحتويها، والعكس صحيح أيضاً بمعنى أننا قد نعيد النظر في نظرية ما ونعدل فيها لكي تنسق مع أحد القوانين الذي تشمله.

سبق القول أن القانون قضية صادقة وأن الصدق متعلق بمطابقة الواقع التجريبي، لكننا لا زلنا نريد أن نتساءل عما إذا كان صدق القانون العلمي مطلقاً، والجواب بالنفي. إذ لا يقين في القانون ولا ضرورة فيه بالمعنى المنطقي، فالضرورة المنطقية ما لا يمكن تصور تكذيبه أو نقضه، والقانون العلمي ليس يقيناً ولا ضرورياً بهذا المعنى وليس الصدفة الثبات المطلق ولا قداسه. يبقى أن يكون صدق القانون العلمي صدقاً حادثاً واحتمالياً، وكل ما يتعلق بأمور الواقع حادث احتمالي الصدق في مقابل قوانين المنطق والرياضيات البحتة التي تنسم باليقين والضرورة المنطقية وذلك تمييز مألوف منذ لايبنتز وهيوم وكانط. القوانين العلمية احتمالية بمعنى أن احتمال صدقها أكثر من احتمال كذبها وأنه يمكن تصور نقبضها ويمكن تكذيبها. يكذب القاسون إذا جاءت الوقائع في المستقبل مخالفة لما يصف ويفسر ولذلك يمكن تعديله أو تغييره. والقانون بهذا المعنى يقبل التطور إلى ما لا نهاية. لكن طالما أن القانون لم يقم شاهد على تكذيبه أو الشك فيه فله ضرورة تجريبية (في مقابل الضرورة المنطقية)، بمعنى أن القضية الشرطية التي تعبر عن القانون صادقة دائماً، على افتراض أن الظواهر والحوادث مطردة لم تتغير حتى الآن عما كانت عليه في الماضي.

محمود فهمي زيدان

(ق) فقط اذا استدل (ق) من (د).

بإمكاننا الآن أن نعرف «ق قضية كاذبة قبلياً» باستبدال «ق» في هذا التعريف بـ «لا - ق» في كل الحالات التي نجد فيها «ق». وهكذا يصير لدينا تعريف تام للقضية القبليّة.

لنأخذ الآن بعض الأمثلة لنبين كيف ينطبق تعريفنا عليها. القضية «المثلث ذو ثلاثة أضلاع»، هي حتماً قضية صادقة قبلياً، حسب تعريفنا، وكذلك القضية «كل جسم يشغل حيزاً» والقضية «مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين» والقضية «إما أمطرت أو لم تمطر». في كل حالة من هذه الحالات لدينا قضية خالية من أي مضمون تجريبي. والمقصود بذلك، تحديداً، هو أن ما تقوله كل قضية من هذه القضايا لا يمكن أن يتعارض مع أي واقعة فعلية أو ممكنة من وقائع العالم التجريبي. فإنه يستحيل واقعياً وكذلك منطقياً أن نجد بين الوقائع التجريبية ما يسوغ اعتبار المثلث بدون أضلاع ثلاثة أو اعتبار الأرملة غير أنثى أو اعتبار جسم ما غير شاغل لأي حيز مكاني أو اعتبار مجموع زوايا المثلث أقل أو أكثر من زاويتين قائمتين. باختصار، أن كل قضية من هذه القضايا غير قابلة للدحض التجريبي حتى من حيث المبدأ، وذلك لأنها لا تعبر عن حقيقة تجريبية من أي نوع. فمهما كانت الوقائع التي نكتشفها عن طريق الملاحظة التجريبية، فلا يمكن حتى منطقياً أن توجد بينها واقعة لا تتطابق مع قولنا أن للمثلث ثلاثة أضلاع أو قولنا أن الأرملة أنثى، الخ. ولكن إلى جانب كون قضايا من هذا النوع متطابقة مع كل ما هو حاصل ومع كل ما يمكن أن يحصل من حيث المبدأ في الواقع التجريبي، فإن معرفة صدق أي منها لا تتركز على معرفة أي واقعة أو مجموعة من الوقائع التجريبية. وهذا يعني أنه إذا كان أي شخص يعرف، مثلاً، أن كل جسم يشغل حيزاً، فإن اعتقاده أن كل جسم يشغل حيزاً مسوغ بصورة تامة حتى وإن لم يستدل هذه القضية من أي قضية أو مجموعة من القضايا التجريبية. فإذا كنت أعرف أن الأجسام تشغل حيزاً، فهذا يعني أنني أعرف أن العلاقة بين «ج هو جسم» و«ج يشغل حيزاً» هي علاقة ضرورية، بمعنى أنه بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل منطقياً في الواقع التجريبي، إذا كان (ج) جسماً، فإنه يشغل حيزاً. كذلك إذا كنت أعرف أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، فما أعرفه هو أن العلاقة بين «م هو مثلث» و«مجموع زوايا م يساوي زاويتين قائمتين» هي علاقة ضرورية بالمعنى نفسه بصورة

أكثر تعميماً، إن ما نعرفه عندما يكون موضوع معرفتنا قضية قبليّة هو أن افتراضنا لصدق قضية معينة يوجب علينا اعتبار قضية أخرى صادقة بغض النظر عما هو صادق تجريبياً أو عما يمكن أن يصدق تجريبياً بالمعنى المنطقي للإمكان. هذا هو في الواقع الفحوى الأخير لاعتبارنا القضية القبليّة مستقلة عن التجربة، على الصعيد المعرفي.

لنعد الآن إلى مفهوم القضية البعدية لمقارنته مع مفهوم القضية القبليّة. القضية البعدية، كما رأينا، هي قضية لا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت صادقة أم غير صادقة باستقلال عن الملاحظة التجريبية. إذا افترضنا، إذن، أن (ق) قضية بعدية، فهذا يعني أن (ق) ذات مضمون تجريبي، وإنه بالنسبة لأي شخص (ش)، لا يمكن لـ (ش) أن يعرف أن (ق) (أو أن لا - ق) إلا إذا كان اعتقاده أن (ق) (أو أن لا - ق) مسوغاً أو مدعوماً بالملاحظة التجريبية.

يتضح من هذا التحليل أن أول فارق جوهري بين القضايا القبليّة والقضايا البعدية هو خلو الأولى، ولكن ليس الثانية، من أي مضمون تجريبي. أن القضايا القبليّة، كما رأينا، خالية من أي مضمون تجريبي، لأن ما هو صادق بينها صادق بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل في الواقع التجريبي، وما هو كاذب بينها هو كذلك كاذب بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل في الواقع التجريبي. أما بالنسبة للقضايا البعدية، فالعكس هو الصحيح. إذا قلت، مثلاً، أن المعادن تتمدد بالحرارة. فما أقوله، أن كان صادقاً، لا يمكن اعتباره صادقاً بغض النظر عما هو حاصل أو عما يمكن أن يحصل تجريبياً. بالعكس، فإن صدق ما أقوله مرهون بكون الواقع التجريبي لا يحتوي على معدن واحد لا يتمدد بالحرارة. ولو أن الملاحظة التجريبية كشفت لنا عن وجود معدن واحد لا يتمدد بالحرارة، لما كان ما أقوله عن المعادن صادقاً. لنتناول أمثلة أخرى للتوضيح. لنفترض أنني قلت «هذه الطاولة مصنوعة من الخشب». من الواضح هنا أن ما أقوله يتضمن شيئاً عن الواقع التجريبي. فإذا كانت هذه القضية صادقة، فلا بد أن نختبر صفات معينة عندما نكون في وضع إدراكي معيّن تجاه موضوع قضيتنا، أي صفات من النوع الذي نتوقع اختباره عندما ندرك حسيّاً أنه يوجد في مكان ما طاولة مصنوعة من الخشب. ولو اتفق أنه لم نختبر هذه الصفات أو أي جزء منها، لما جاز لنا أن نعتبر القضية صادقة. لنأخذ، كمثال آخر، القضية، «يوجد فيل في هذا المكان». هنا أيضاً توجد توقعات تجريبية معينة مرتبطة على

ولذلك فما تقوله لنا هذه القضية هو أننا سنجد هذا الشيء حلوا المذاق فيما لو تذوقناه، واننا سنلاحظ أنه سيذوب فيما لو وضعناه في سائل. من الواضح، إذن، انه لا يمكننا أن نقول اننا نعرف في هذه الحالة ان القضية المعنية صادقة إلا إذا اخترنا ولا حظنا ما تقول القضية انه لا بد من اختباره وملاحظته فيما لو قمنا بعمليات تجريبية معينة.

رأينا حتى الآن من خلال تحليلنا لمفهومي القضايا القبليّة والقضايا البعدية أن القضايا القبليّة خالية من أي مضمون تجريبي ومستقلة، على الصعيد المعرفي، عن الملاحظة التجريبية، بينما القضايا البعدية ذات مضمون تجريبي، وان معرفة صدقها أو عدم صدقها بالناسي. بتوقفة كلياً على الملاحظة التجريبية. السؤال الذي لا بد من طرحه الآن هو السؤال التالي: اذا كانت الملاحظة التجريبية هي الوسيلة للوصول الى معرفة صدق أو عدم صدق القضايا البعدية، فما هي الوسيلة للوصول الى معرفة صدق أو عدم صدق القضايا القبليّة؟

لا شك أن الاستنباط يلعب دوراً أساسياً في إيصالنا لمعرفة بعض الحقائق القبليّة، ولكن الاستنباط لا يكفي لإيصالنا الى معرفة كل الحقائق القبليّة. فلو كانت معرفتنا لكل الحقائق القبليّة مبنية على الاستنباط، لما كانت هذه المعرفة ممكنة على الإطلاق. والسبب في ذلك مزدوج. فمن جهة، ان معرفة حقيقة قبليّة، استنباطياً، تستلزم منا أن نستنبطها من حقيقة أخرى من نوعها. ومن جهة ثانية، ان معرفة أي حقيقة بصورة استدلالية (أي عن طريق الاستنباط أو عن طريق الاستقراء) غير ممكنة الا اذا كنا نعرف الحقائق الأخرى التي نعتد عليها كأساس لتبرير الحقيقة الأولى. بمعنى آخر، اذا كان أي شخص (ش) يعرف أن (ق) بصورة استدلالية، فهذا يعني انه توجد قضية أخرى (د)، وان (ش) يستدل (ق) من (د)، وان (ش) يعرف ان (د) صادقة. من الواضح، إذن، أننا إذا افترضنا أن (ق) قضية قبليّة وان (ش) يعرف ان (ق)، استنباطياً، فهذا يعني انه توجد قضية أخرى (د) وان (د) في هذه الحالة قضية قبليّة، وان (ش) يستنبط (ق) من (د) ويعرف ان (د) صادقة. ولكن اذا افترضنا الآن ان معرفة كل حقيقة قبليّة مبنية على الاستنباط، فهذا يعني أن معرفة (ش) لصدق (د) مبنية على الاستنباط. ولكن هذا بدوره يعني انه توجد قضية قبليّة غير (د) وان (ش) يستنبط (د) منها ويعرف انها صادقة. ولكن حتى يعرف انها صادقة يجب أن يستنبطها من قضية قبليّة

اعتبارنا القضية صادقة وتوقعات تجريبية غيرها مترتبة على اعتبارها كاذبة. فإن كانت صادقة، فإننا نتوقع في هذه الحالة، ان كنا في المكان الذي نشير اليه في القضية، أن نختبر صفات معينة، أي صفات من النوع الخاص بالفيلة، وإلا فلا يجوز لنا أن نعتبر القضية صادقة. القضايا البعدية، إذن، ذات مضمون تجريبي بمعنى انه توجد توقعات تجريبية معينة مترتبة على اعتبار أي منها صادقة وتوقعات تجريبية متباينة عن التوقعات الأولى مترتبة على اعتبارها كاذبة. وهذا يعني انه اذا كانت قضية بعدية صادقة، فإن ما يجعلها صادقة هو واقعة أو وقائع تجريبية معينة، وإذا كانت كاذبة، فإن ما يجعلها كاذبة هو أيضاً واقعة أو وقائع تجريبية معينة.

يتضح من شرحنا السابق أن صدق أي قضية بعدية أو عدم صدقها يتوقف بصورة تامة على ما حصل أو ما هو حاصل أو ما سيحصل في الواقع التجريبي. ولكن هذا يعني ان معرفة صدق أو عدم صدق قضية من هذا النوع مرهونة بما نعرفه تجريبياً. فالقضية «توجد حياة على كوكب غير كوكبنا»، مثلاً، تقول لنا ان الشروط الضرورية والكافية تجريبياً لوجود الحياة متحققة على كوكب غير هذا الكوكب الذي نعيش عليه. ولكن كيف لنا أن نعرف ان هذه الشروط متحققة بالفعل بدون اللجوء الى الملاحظة التجريبية؟ فلو ادعى شخص انه يعرف انه توجد حياة في مكان آخر من هذا الكون، هل نقبل ادعاه على انه معرفة أم نرفضه أم نعلق الحكم؟ الموقف الصحيح هو أن نعلق الحكم، لأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا لا تؤيد هذا الادعاء ولا تدحضه. ولو ادعى شخص أنه وجد معدناً لا يتمدد بالحرارة، فهل نعلق الحكم في هذه الحالة على ادعائه؟ بالطبع لا. ذلك لأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا تدحض ادعاه بصورة كافية.

لسنا بحاجة هنا الى كبير عناء لنرى أن معرفة صدق أو عدم صدق أي قضية بعدية غير ممكنة باستقلال عن الملاحظة التجريبية. فالقضايا البعدية، بحكم كونها ذات مضمون تجريبي، هي قضايا تقول لنا ما الذي يفترض فينا أن نلاحظه أو أن نختبره عن الواقع التجريبي فيما لو كنا في وضع ادراكي معين. ولذلك فلا يمكننا أن نقل ما تقوله قضية من هذا النوع على انه صادق الا اذا لاحظنا واختبرنا ما يفترض فينا أن نلاحظه أو نختبره عن الواقع التجريبي أثناء وجودنا في الوضع الادراكي المعني. فالقضية البعدية «هذا الشيء هو قطعة من السكر»، مثلاً، هي قضية تقول لنا ان هذا الشيء له صفات تجريبية معينة، كصفة الحلاوة والقابلية للذوبان، الخ.

تكون صادقة.

رأينا حتى الآن أن الفوارق الجوهرية بين القضايا البعدية والقضايا القبلية تكمن في أمرين أساسيين. الأمر الأول هو أن القضايا البعدية ذات مضمون تجريبي، بينما القضايا القبلية خالية من أي مضمون تجريبي. والأمر الثاني هو أن القضايا البعدية غير مستقلة، على الصعيد المعرفي، عن الملاحظة التجريبية، بينما القضايا القبلية مستقلة، على هذا الصعيد، عن الملاحظة التجريبية.

يدعي بعض الفلاسفة أن هناك فوارق أخرى مرتبطة بالضرورة بالفوارق التي تناولناها. بين هذه الفوارق الأخرى التي يفترض أن نجدها بين القضايا البعدية والقضايا القبلية، بالنسبة لهذا البعض، يوجد اثنان أساساً، وما زالا يثيران، جدلاً فلسفياً. الأول هو أن القضايا البعدية هي قضايا غير ضرورية، بينما القضايا القبلية هي قضايا ضرورية. والثاني هو أن القضايا البعدية ذات مضمون واقعي، بينما القضايا القبلية خالية من أي مضمون واقعي.

لنتناول أولاً الإدعاء بأن القضايا البعدية غير ضرورية، بينما القضايا القبلية ضرورية. عندما نقول أن قضية ما ضرورية، فما نعني هنا هو أنه إن كانت هذه القضية صادقة، فلا يمكن إلا أن تكون صادقة، وإن كانت كاذبة، فلا يمكن إلا أن تكون كاذبة. من الواضح من هذا التحليل أنه إذا كانت قضية صادقة بالضرورة، فإن نقيضها صادق بالضرورة، وإن كانت كاذبة بالضرورة، فإن نقيضها صادق بالضرورة. إن القضية «المثلث ذو ثلاثة أضلاع»، مثلاً، هي قضية صادقة بالضرورة بمعنى أنه لا يمكن تصور كون نقيضها صادقاً، أي أنه لا يمكن لنقيضها إلا أن يكون كاذباً. والقضية «يوجد شيء يملكه يوسف، ولكن لا شخص يملك هذا الشيء» هي حتماً قضية كاذبة بالضرورة، وبالتالي لا يمكن لنقيضها إلا أن يكون صادقاً.

القضية غير الضرورية، بالمقابل، هي قضية يكون عدم صدقها ممكناً حتى وإن كانت صادقة، ويكون صدقها ممكناً حتى وإن كانت صادقة، ويكون صدقها ممكناً حتى وإن كانت كاذبة. إن القضية (برتراند راسل هو مؤلف كتاب «مبادئ الرياضيات»)، مثلاً هي قضية صادقة، ولكن كان ممكناً ألا يؤلف راسل أي كتاب من هذا النوع. بإمكاننا هنا أن نتصور أن عالم الحقائق لا يحتوي على حقيقة كون راسل ألف الكتاب المذكور. ولذلك فإن القضية المعنية ليست قضية ضرورية؛ فبالرغم من أنها صادقة، فقد كان بالإمكان ألا تكون صادقة.

أخرى يعرف أنها صادقة، وهكذا إلى ما لا نهاية. يظهر هذا التحليل بما لا يقبل الجدل أننا إذا افترضنا أن معرفة كل حقيقة قبلية مبنية على الاستنباط، يستحيل عندها أن نكون في وضع معرفي تجاه أي حقيقة قبلية على الإطلاق. ولكن بما أن المعرفة القبلية أمر ممكن، فلا بد أن نفترض، إذن، أنه توجد قضايا قبلية لا تكون معرفتنا لصدقها مبنية على الاستنباط.

ولكن كيف نعرف أن قضايا من النوع الأخير صادقة؟ لا يمكن أن تكون معرفتنا لصدقها مبنية على الملاحظة التجريبية (الاستقراء)، لأنها قضايا قبلية. ولكن إذا لم تكن هذه القضايا مسوغة بصورة استنباطية أو بصورة استقرائية، فما معنى أن نقول أننا نعرف أنها صادقة؟ هنا نجد أنفسنا أمام خيار واحد ألا وهو أن نعتبر معرفتنا لصدقها معرفة مباشرة. وأن نقول أن (ش) يعرف بصورة قبلية مباشرة أن (ق) هو أن نقول أن (ق) قضية صادقة قبلية وإن اعتقاد (ش) أن (ق) مسوغة بصورة تامة، حتى وإن لم توجد أي قضية (أو مجموعة من القضايا) تسوغ بصورة استنباطية اعتقاد (ش) أن (ق). أنا أعرف، مثلاً، بصورة قبلية مباشرة أن للمربع أربع زوايا وإن الأعزب غير متزوج وأنه إذا كان (أ) أكبر من (ب) و(ب) و(ب) أكبر من (ج)، فإن (أ) أكبر من (ج) وأنه لا يمكن لأي شيء أن يكون في مكان وألا يكون فيه في نفس الوقت. ولكنني لا أعرف بصورة قبلية مباشرة أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، وأن $89 \times 31 = 2759$ ، وأن القضية «إذا كان الحديد معدناً، إذن الحديد يمتد بالحرارة»، متكافئة منطقياً مع القضية «إما الحديد ليس معدناً أو الحديد معدن والحديد يمتد بالحرارة». ففي هذه الحالات الثلاث الأخيرة، لا يمكن بالنسبة لأي قضية من هذه القضايا الثلاث، أن يكون اعتقادي أن هذه القضية صادقة مسوغة بصورة تامة إلا إذا كان مستنداً من قضايا قبلية لا تحتاج إلى تسويغ. بمعنى آخر، توجد عمليات استنباطية من نوع أو آخر لا يمكن بدونها الوصول إلى معرفة صدق أي قضية من هذه القضايا الثلاث. أما بالنسبة للقضايا السابقة، فإن الصورة تختلف كلياً. فإن قضايا من هذا النوع لا تحتاج إلى أي تسويغ بمعنى أنه إذا كان أي شخص يعرف أن قضية من هذا النوع صادقة، فإن اعتقاده أنها صادقة مسوغة بصورة تامة وإن لم يكن مستنداً من أي قضية قبلية غيرها. فبمجرد أن يكون لدي فهم واضح لما يقال في أي قضية من هذه القضايا، أرى فوراً إلى أنها لا يمكن إلا أن

ولكن هل يتوفر هذا الشرط بالفعل بالنسبة لكل القضايا البعدية؟ لا شك أن عالم الحقائق التجريبية ليس ضرورياً، بمعنى أنه كان بالإمكان أن يختلف هذا العالم عما هو عليه بالنسبة لأمر كثيرة. وذلك يعود إلى أن الموجودات التجريبية لا توجد بعامل الضرورة وإلى أن الكثير من صفات هذه الموجودات يشكل صفات لها ليس إلا. إن بإمكاننا، لا شك، أن نتصور عدم وجود أي من الأشياء الموجودة حالياً أو أن نتصور أن كل ما هو موجود تجريبياً له صفات غير الصفات العارضة التي يجوز عليها بالفعل. بإمكاننا، مثلاً، أن نتصور أن الشاعر أدونيس لم يوجد على الإطلاق أو أن نتصور، على افتراض أنه موجود، إنه يختلف بالنسبة لجميع صفاته العارضة، أي أن نتصور أنه ليس شاعراً وليس قصير القامة وليس في التاسعة والأربعين من عمره وليس حائزاً على أي شهادات جامعية، الخ. لا شك، إذن، أن هناك قضايا بعدية كثيرة مستبعدة عن فئة القضايا الضرورية. بصورة أكثر تحديداً، أن كل القضايا الوجودية ذات المضمون التجريبي هي غير ضرورية، وكذلك كل القضايا المحلية التي لا تكون العلاقة بين موضوع أي منها ومحمولة أكثر من علاقة عارضة.

ولكن لا بد هنا من طرح السؤال التالي: هل كل قضية محلية ذات مضمون تجريبي هي إثبات أو نفي لوجود علاقة عارضة بين موضوعها ومحمولها؟ بمعنى آخر، هل كل صفة نعزوها لأي شيء من الأشياء هي صفة عارضة لهذا الشيء لمجرد أننا نعرف أنها صفة له عن طريق الملاحظة التجريبية؟ ألا يمكن أن نجد بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبياً صفات جوهرية لهذه الأشياء؟ لنفترض أنني قلت: «هذا الكائن إنسان». هل كونه إنساناً هو مجرد صفة من صفاته العارضة، ككونه طويلاً أو ذكياً وما شاكل ذلك من الصفات؟ بالطبع لا. فإن كونه إنساناً يحدد كونه هذا الكائن بالذات وليس كائناً آخر. وهذا أمر واضح من استحالة أن يكون كائن هذا الكائن الذي نشير إليه وأن يكون في الوقت نفسه حشرة أو سعداناً أو طائفة. قد يتحول هذا الكائن إلى شيء آخر، ولنقل أنه تحول إلى شجرة. في هذه الحالة لا تعود له الهوية التي كانت له، ولا معنى لأن نقول هنا أنه شيء واحد هو الشجرة التي تحول إليها. لا يمكن، إذن، لأي كائن أن يكون هذا الكائن بالذات وألا يكون إنساناً. إذن، كون هذا الكائن إنساناً، إن كان بالفعل إنساناً، ليس صفة من صفات هذا الكائن العارضة، بل صفة من صفاته الجوهرية ومع ذلك فإنه لأمر واضح أنه لا يمكننا أن نعرف أن هذا الكائن إنسان إلا عن طريق الملاحظة التجريبية.

والقضية «أن زكي نجيب محمود هو عالم فيزياء» هي قضية كاذبة، لأن الشخص المشار إليه هو فيلسوف وليس عالم فيزياء. ولكن من الواضح أنه كان ممكناً لهذا الشخص أن يتجه منذ بداية حياته الجامعية نحو دراسة الفيزياء، بدل دراسة الفلسفة، وأن يصبح بالتالي عالم فيزياء. إذن، يمكننا هنا أن نتصور أن عالم الحقائق هو خلاف لما هو عليه، أي أن نتصور أن القضية المعنية صادقة بدل أن تكون كاذبة. وهذا يعني أن هذه القضية ليست كاذبة بالضرورة، أي أنها وإن كانت كاذبة فقد كان بالإمكان أن تكون صادقة.

لا جدال في أن القضايا القبلية هي قضايا ضرورية. فهي، كما رأينا في بداية تحليلنا لها، قضايا لا يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل في الواقع التجريبي. فإذا كانت قضية من هذا النوع صادقة، كما رأينا، فهي كذلك بغض النظر عما هو حاصل أو حتى عما يمكن منطقياً أن يحصل، وإذا كانت كاذبة، فهي كذلك أيضاً بغض النظر عما هو حاصل أو عما يمكن منطقياً أن يحصل. بإمكاننا، إذن، أن نقول أنه بالنسبة لأي قضية قبلية (ق)، إذا كانت (ق) صادقة، فلا يمكن تصور حصول أي شيء يمكن أن يدحضها، وإذا كانت كاذبة، فلا يمكن تصور حصول أي شيء يمكن أن يدعمها. إذن، بالنسبة لأي قضية قبلية (ق)، إذا كانت (ق) صادقة فلا يمكن إلا أن تكون صادقة، وإذا كانت كاذبة، فلا يمكن إلا أن تكون كذلك. ولكن هذا يعني أن كل قضية قبلية إما صادقة بالضرورة أو كاذبة بالضرورة.

القضايا البعدية، كما رأينا، هي، بعكس القضايا القبلية، قضايا يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل. ولكن هل يعني هذا وحده أنها قضايا غير ضرورية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. يوجد، في اعتقادي، شرطان يجب أن يتحققا معاً حتى تكون قضية ما قضية غير ضرورية. الشرط الأول هو أن تكون هذه القضية قضية بعدية، أي أن تكون من النوع الذي يتوقف صدقه أو عدم صدقه على ما يحصل بالفعل. والشرط الثاني هو أن يكون ما يحصل شيئاً كان ممكناً له ألا يحصل. الشرط الثاني هام جداً، لأنه لو افترضنا أنه بالإمكان تصور عدم حصول ما هو حاصل، فعندها يجب أن نعتبر القضية التي تجد ضمان صدقها فيما هو حاصل قضية ضرورية، لأن ما ينطبق عليها في هذه الحالة هو أنه ما كان بالإمكان لها ألا تكون صادقة. من الواضح، إذن، أنه بدون توفر الشرط الثاني لا يجوز أن نعتبر القضايا البعدية غير ضرورية.

لمسألة صدقها أو عدم صدقها ، على طبيعة الواقع التجريبي . ولكن هل يعني هذا أنها خالية من أي مضمون واقعي ؟ الجواب على السؤال الأخير يتوقف على ما إذا كان الواقع التجريبي يستنفذ أو لا يستنفذ الواقع برمته ، أي على ما إذا كان مفهوم الواقع يتطابق أولاً بصورة كلية مع مفهوم الواقع التجريبي . لا شك أنه إذا نظرنا إلى الواقع التجريبي على أنه يستنفذ الواقع رمة ، فلا مهرب عندها من الاستنتاج أن القضايا القبلية بدون أي مضمون واقعي . هذا هو ، في الواقع ، موقف الفيلسوف التجريبي . أنه ينظر إلى القضايا الواقعية على أنها ذات مضمون تجريبي بالضرورة . من هنا نفهم اصراره على اعتبار القضايا الصادقة قبلياً على أنها كلها مجرد تحصيل حاصل أو قضايا تحليلية ، أي لا تزيد شيئاً على معرفتنا للواقع . المشكلة الرئيسية في هذا الموقف هو في اعتباره الواقع التجريبي هو الواقع بتمامه . هل يستحيل حتى منطقياً أو توجد وقائع غير تجريبية ؟ وعلى افتراض أنه وجدت وقائع من هذا النوع ، هل يستحيل حتى منطقياً أن نصل إلى معرفتها ؟ إذا كان جوابنا في كلا الحالتين بالنفي ، فلا يمكننا عندها أن نعتبر كل القضايا القبلية خالية من أي مضمون واقعي بالضرورة . فلو افترضنا أن هناك وقائع غير تجريبية يمكن معرفتها ، فلا بد عندها أن نفترض أن القضايا التي تثبت وجود هذه الوقائع أو تنفيها هي قضايا ذات مضمون واقعي ، ومع ذلك يجب اعتبارها قضايا غير بعدية ، لأن معرفة صدق أو عدم صدق هذه القضايا لا يمكن أن تكون شأنًا تجريبيًا بعامل كون الوقائع التي تشكل هذه القضايا اثباتاً أو نفيًا لها وقائع غير تجريبية . من الواضح ، إذن ، أنه ما لم نبين أن الواقع هو ما يخضع بالضرورة للتجربة الحسية أو أن ما هو واقعة غير تجريبية غير قابل لأن يعرف ، فلا يمكننا أن ننفي عن كل القضايا القبلية صفة الواقعية .

مصادر ومراجع

- Ammerman, R. and Singer, M. (eds.), **Belief, Knowledge, and Truth**, part II, New York: Chales Scribner's Sons, 1970.
- Ayer, A.J., **Language, Truth and Logic**, New York: Dover Publications, Inc., 1946.
- Carnap, R., **Meaning and Necessity**, Chicago, Chicago Univ. Press, 1950.
- Corturat, **La Logique de Leibniz**, Paris, 1901.
- Feigl, H. and Brodbeck, M. (eds.), **Readings in Philosophical Analysis**, New York: Appleton - Century-Grofts, 1999.
- Körner, S., **Conceptual Thinking**, Cambridge Univ. Press, 1955.
- Kripke, S., «Identity and Necessity» in **Philosophy as It Is**, éd. by Honderich and Myles, Penguin Books, 1979.

لنتناول الآن مثلاً أكثر تعقيداً . إننا لا شك نعرف عن طريق الملاحظة التجريبية أن الاسكندر المكدوني هو ذاته الاسكندر الكبير . ولكن كون الاسكندر المكدوني هو الاسكندر الكبير ليس صفة عارضة ، بل صفة جوهرية ، من صفات الاسكندر المكدوني . والبرهان على ذلك بسيط . فإن كان الاسكندر المكدوني هو بالفعل الاسكندر الكبير ، فعندها ينتج بالضرورة أن كل صفة من صفات الأول هي صفة من صفات الثاني . ولكن صفة من صفات الأول هي الضرورة أنه الاسكندر المكدوني (لأن كل شيء هو ذاته بالضرورة) . وبما أن كل صفة من صفات الاسكندر المكدوني يجب أن تكون صفة من صفات الاسكندر الكبير ، نستنتج لذلك أن صفة من صفات الاسكندر الكبير الضرورية هي أنه الاسكندر المكدوني . وهذا يعني ، كما هو واضح من تحليلنا ، أن القضية « الاسكندر المكدوني هو الاسكندر الكبير » ، وإن كانت قضية بعدية ، لا تشكل اثباتاً لوجود علاقة عارضة بين موضوعها ومحمولها .

إذا صح أنه توجد صفات جوهرية للأشياء نكتشفها تجريبياً ، فعندها يتضح أن بعض القضايا البعدية هو ضروري . فإذا كانت (ص) صفة جوهرية لـ (م) ، فهذا يعني أنه لا يمكن تصور (م) بدون (ص) . ولكن هذا الأخير يعني بدوره أن القضية « (م) هو (ص) » ، إن كانت صادقة ، لا يمكن إلا أن تكون صادقة . وإذا أضفنا الآن أن معرفتنا لكون (م) هو (ص) هي معرفة تجريبية ، يتضح عندها أن القضية « م هو ص » هي قضية بعدية وضرورية . لا مشاحة ، إذن ، أنه إذا كان المثالان اللذان تناولناهما يشبان أنه توجد صفات جوهرية بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبياً ، فإنها يشبان أيضاً أن بعض القضايا البعدية هو ضروري .

نأتي أخيراً إلى معالجة الادعاء القائل أن فارقاً من الفوارق الجوهرية بين القضايا البعدية والقضايا القبلية هو أن الأولى ذات مضمون واقعي ، بينما الأخيرة خالية من أي مضمون واقعي . لنشرح ، أولاً ، باختصار ، ما هو المقصود بالمضمون الواقعي . أن نقول ان قضية ما هي ذات مضمون واقعي هو أن نقول أن نصدق هذه القضية أو عدم صدقها أمر يتوقف على طبيعة الواقع . لا شك أن القضايا البعدية ذات مضمون واقعي حسب هذا التعريف . فإن أي قضية من هذا النوع ، كما رأينا ، هي قضية يتوقف صدقها أو عدم صدقها على طبيعة الواقع التجريبي . وقد رأينا أيضاً من خلال تحليلنا للقضايا القبلية أن هذه الأخيرة خالية من أي مضمون تجريبي ، وأنها بالتالي لا تعتمد ، بالنسبة

المختلفة والتمييز بين الأشياء، خيرها وشرها.
وفي الدين: العقل، محدود القدرة على المعرفة ولا سيما فيما يتعلق بالموضوعات الماورائية أو الميتافيزيقا. ﴿وبسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (الإسراء: 85).

وفي علم الاقتصاد: القدرة معناها: الطاقة، القيمة، الغنى. يقال: الدولة... غنية أو قوية بقدراتها: طاقاتها. ورجل ذو قدرة مالية: أي ذو يسار وغنى.

وفي الفلسفة: القدرة La puissance معناها التمكن أو الاستطاعة المنبثقة عن الإرادة الحرة، أي إرادة الاختيار بين شيئين ممكنين أو أكثر واستطاعة فعل الشيء ونقيضه. ويحيز بعض الفلاسفة بين أنواع ثلاثة في النفس الإنسانية: 1 - النفس النباتية. 2 - النفس الحيوانية. 3 - النفس الناطقة. فالنفس النباتية، هي النفس القادرة على التغذية والتنمية. والنفس الحيوانية، هي النفس القادرة على التوليد أو التناسل. والنفس الناطقة، هي النفس القادرة على التعلم واكتساب الفضائل لبلوغ مرتبة الكمال.

وقد كان الفارابي يعتقد بأن أعقل العقلاء هو الشخص الذي يقدر دون سواه على اخضاع غيره لإرادته. والقُدْرَة Fatalisme مذهب ديني فلسفي قديم، يؤكد بأن الإنسان لا يستطيع شيئاً في الحياة، لأنه لا يتمتع بالإرادة أو الحرية للتصرف وفقاً لما يريد أو يرغب، وإنما هو يعمل في النهاية وفقاً للنواميس الإلهية التي يسير بمقتضاها الكون والتي يخضع هو نفسه لها. وقد تجلى هذا المذهب عند اليونانيين في مسرحية «الملك أوديب» للشاعر الإغريقي سوفوكليس. كما تجلى إلى حد بعيد عند الهنود القدامى (لا سيما في الفلسفة البوذية) الذين كانوا يرون أن الإنسان خلق في عالم كله شقاء وحياته بالتالي كلها محكومة بالعذابات والآلام (ما لم يعمل على تخليص نفسه من دورات الحياة المتتابة عن طريق الاتحاد بالنفس الكلية برهمن Brahman).

وخلافاً لما كان يُتهم به أبو العلاء المعري، فقد كان مؤمناً بالقضاء والقدر، بمعنى أنه كان يعتقد بأن الإنسان رهن المشيئة الإلهية وأسير القوانين التي تحكم الوجود، وبأن عليه تبعاً لذلك، أن يروض نفسه على تقبل كل ما يعرض له ويتعرض إليه من محن ونوائب، لأنه لا يستطيع شيئاً إلا ذلك. وفي الديانة الزردشتية القديمة (القرن السادس ق.م)، يعتبر الإنسان مخلوقاً حر الإرادة. لذا، فيمكنه أن يختار طريق الشر والظلمة، فيكون من أتباع إله الشر أهرمازدا

- Pap, A., The Apriori in Physical Phoeory, New York: Kings Krown Press, 1946.
- Pap, A., Semantics and Necessary Truth, New Haven: Yale Univ. Press, 1966.
- Quine, W.V., From a Logical Point of View, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1953.
- Russell, B., An Ingulry into Meaning and Truth, New York. Norton, 1940.

- كانط: نقد العقل الخالص.

عادل ظاهر

قُدْرَة

Pouvoir - Capacité Power - Capacity Können

مصدر: قَدَرَ، بمعنى استطاع أو تمكن أو اقتدر. والقدرة: هي الاستطاعة التامة أو القوة أو الطاقة على فعل شيء أو تركه باختيار. لذا فإن من صفات الله أو أسمائه الحسنى: أنه القادر أو القدير أو المقتدر، أي أن له القدرة على فعل كل شيء. ﴿والله قدير والله غفور رحيم﴾ (المنتحنة 7). يقال: أقدرني الله عليه، على طاعته، على فعل ذلك: أعطاني الله قدرة، مكّني. وقَدَرَ عليه: تمكن منه.

والقدرة قد تكون صفة وجودية في حال سلامة الأعضاء أو الجوارح، كالقدرة على التحرك والمشي الخ... وقد تكون صفة معنوية، كالقدرة على التفكير أو اتخاذ القرارات الخ... وفي علم النفس: القدرة La faculté (ج) قدرات، معناها مجموعة القوى أو الملكات التي يتمتع بها إنسان ما وتميزه عن غيره، كالقدرة الموسيقية أو الشعرية (القدرة على المحاكاة) أو الحسابية أو العلمية أو العملية الخ.. ويرى البعض أن الموهبة، عبارة عن أقصى درجات الاستعداد أو القدرة، مثل: الموهبة الموسيقية والأدبية الخ... ويميز عادة في علم النفس بين القدرات الوراثية أو الفطرية الغريزية Innés وهي مجموعة القوى أو الامكانيات الذهنية والفيزيولوجية التي يولد المرء مزوداً بها منذ الطفولة، كقدرته على اكتساب اللغات الأجنبية بيسر أكثر من غيره وقدرته على الصبر والتحمل الخ.. والقدرات المكتسبة Acquis التي يكتسبها المرء بالتعلم والمرانة والتجربة.

والعقل في علم النفس، معناه العام، قدرة الإنسان على التفكير وعلى فهم العلاقات القائمة بين ظواهر الوجود

Ahramazda أو أهورامزدا Ahuramazda ؛ أو يسلك طريق الخير والنور والحق، فيكون من أتباع إله الخير أهريمان Ahirman الناجين الذين ينعمون بالسعادة الأخروية الأبدية.

وفي علم الكلام يمكننا أن نميز بين ثلاثة مذاهب فيما يتعلق بقدرة الإنسان والمشيئة الإلهية. 1 - مذهب أقل القدر. 2 - مذهب أهل الجبر. 3 - مذهب أهل الوسط (وهو مذهب عامة المسلمين). فالقدريون (أهل القُدْرَة) يفتح القاف والدال - وعلى رأسهم معبد الجهني - ومنهم المعتزلة، كواصل بن عطاء الغزال 80 هـ - 131 هـ. وأبي الهذيل العلاف وأبي علي الجبائي الخ.. الذين يطلق عليهم عادة اسم، أحرار الفكر في الإسلام، فهم المتكلمون الذين نفوا أن تكون الأشياء بقدر الله تعالى وقضائه، وغالوا في الدفاع عن حرية الإنسان وإرادته، وقالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله جميعها، خيرها وشرها، دون أن يكون لله أي شأن في ذلك، لأن مسؤولية الإنسان عن جميع أفعاله في الآخرة، تحتم أن يكون حراً في اختياره وإلا إنتفت برأيهم العدالة الإلهية، ووجب تبعاً لذلك إرتفاع أو إنتفاء الثواب والعقاب.

كما قالوا بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يقدر على غير ما خلقه أو فعله. وهم لا يميزون بين قدرة الله وعلمه من حيث المرتبة؛ وبالتالي لا يرون بين علم الله وقدرته أي تناقض. فإذا علم الله مثلاً بعلمه الأزلي المطلق، ان انساناً ما، سيلقى حتفه وهو في التسعين من عمره، فإنه لا يقدر أن يميته قبل ذلك أو بعده. كما انه لا يقدر أن يدخل أحداً في النار اذا لم يكن من أهلها، ولا يدخل أحداً في الجنة اذا لم يكن من أهلها. وبمعنى آخر، ان الله لا يقدر على معاقبة المطيع واثابة العاصي؛ وذلك لأن الله خلق الكون والإنسان بمشيئته المطلقة. وقد سنّ لهذا الكون والإنسان جملة من النواميس الثابتة كي يسير بمقتضاها، كل من الكون والإنسان، وتسوسهما معاً. وقد فعل ذلك كله من أجل صالح الإنسان الذي خلقه وأعطاه حرية الاختيار بين طريق الخير وطريق الشر. وإذن، فإن حرية الله محدودة بحرية الإنسان، بإرادة الله نفسه. ان المعتزلة، مثل، أبي الهذيل العلاف وأبي موسى المردار وبشر بن المعتز الخ.. يسلمون بأن الله قادر على فعل كل شيء وأي شيء، لأن الله اذا كان قادراً على فعل شيء ما، فإنه يقدر على فعل ضده، وهذا أمر بديهي، لأن من يقدر على فعل شيء، يقدر على فعل ضده أو تركه؛ ولكنهم مع هذا، يقولون، إن الله القادر على كل شيء، لا يفعل بإرادته المطلقة، كل ما ينتقص من كماله المطلق ويجعله إلهاً

ناقصاً أو قبيحاً أو كاذباً أو شريراً أو ظالماً. فالكمال يستبعد كل تناقض وكل قبح وظلم وكذب؛ لأن كل هذا، لا يقع إلا من كائن غير كامل. وهكذا، وبالرغم من ان الله قادر على فعل الظلم والشر، فإنه لا يفعلهما، لقبهما، وكماله. والكمال لا يفعل القبح أو الظلم على الإطلاق، لأن ذلك نقص، والنقص يناقض ماهية الكمال في الله. فالقبح، صفة ذاتية للقبح وكذلك الظلم، صفة ذاتية للظالم؛ ووقوع القبح أو الظلم من الله، يؤدي الى التسليم بقبحه أو ظلمه، وهذا محال؛ وإذن، فالله لا يفعل المستحيل أو النقيض. إن علم الله وقدرته يختلفان عن علم الإنسان وقدرته. فإذا كان الإنسان قادراً على الاختيار بين الخير والشر، فإن هذا الاختيار ليس من طبيعة القدرة الإلهية؛ لأن قدرة الله موجودة فقط في الخير المطلق، ولا تتحرك الا في نطاقه وفي مجال العلم الإلهي الأزلي، وذلك من أجل خير وصالح الإنسان نفسه.

أما الجبريون ومنهم مثلاً جهم بن صفوان، (الجهمية) فهم الذين أنكروا كل قدرة الإنسان على الخلق، ومنها خلق أفعاله، وأفرطوا في مغالاتهم برد كل شيء يحدث في هذا العالم ومن ضمنه أفعال الإنسان، الى الله تعالى وقدرته المطلقة. وهكذا يصبح الإنسان بنظر أهل الجبر كسائر الأشياء أو المجادات لا إرادة له ولا إختيار. فهو مجبر على أفعاله ليس له فيها أدنى حرية لأنها من فعل الله، ونسبتها للإنسان انما هي من قبيل المجاز لا أكثر ولا أقل، كما هو الحال بالنسبة الى نسبة الأفعال الى الجماد، كالقول: أثمرت التفاحة، طلع الليل الخ..

أما الأشاعرة (مذهب أهل الوسط بين القدرية والجبرية) فهم الذين أنكروا على كل من القدرين والجبريين مغالاتهم في مواقفهم، وقالوا بالكسب. لقد أنكر الأشاعرة على الإنسان قدرته على الخلق ومنها خلق أفعاله، وقالوا بأن الخلق صفة تعود لله وحده، وهو الذي يزود الإنسان بالقوة على الفعل. وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسباً. وبمعنى آخر، يرى الأشاعرة ان قدرة الإنسان على خلق الأفعال، هي قدرة عرضية، لأن العلة الحقيقية في خلقها هو الله، الذي يزود الإنسان بالقوة على فعلها. فإذا قصد أو اختار الإنسان فعل الخير، خلق الله فيه القوة أو القدرة لتمكينه من فعل الخير، وان قصد فعل الشر، خلق الله فيه القدرة لفعل الشر. وهكذا فالإنسان لا حول له ولا قوة لأنه لا يتمتع قبل إختياره للفعل بأية قوة أو قدرة فعلية، في حين ان الله هو القادر حقيقة قبل الفعل وبعبده. فإذا أراد الإنسان شيئاً ما،

الإتحاد بالله ومعرفته معرفة مباشرة عن طريق الذوبان فيه، وبالتالي قادر على معرفة كل أسرار الوجود ومكوناته دون غيره من الناس.

وفي الفلسفة الحديثة يرى رينه ديكارت 1596 - 1650 م. مثلاً، أن قدرة الإنسان، محدودة، من حيث أن الإنسان مخلوق ناقص، أما قدرة الله فهي مطلقة غير محدودة. وهذا معناه، أن الله قادر على خلق الممكنات والمستحيلات. فهو قادر على تغيير طبائع الأمور وماهيات الأشياء، كالنار والحقائق البديهية والرياضية والأخلاقية الخ... مع هذا، تجدر الإشارة إلى أن ديكارت يرى بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يستطيع أو لا يقدر أن ينزع عن ذاته بعض الصفات الضرورية الوجود. فكونه واجب الوجود بالضرورة، يستحيل عليه أن ينزع عن نفسه صفة الوجود. وكونه خالقاً للإنسان باستمرار وفي كل لحظة زمنية، يستحيل عليه أن يجعل الخلق مستقلاً عنه.

وفي الفلسفة المعاصرة، يرى الفلاسفة الوجوديون، أن الإنسان يوجد فعلاً قبل أن تتحقق ماهيته، لأن الوجود سابق على الماهية. والإنسان بعد أن يوجد فعلاً يمكنه عن طريق إرادته الحرة المطلقة، أن يخلق ماهيته أو ماهيته الخاصة به على الصورة التي يريد. بمعنى أنه يستطيع أن يحقق وجوده الإنساني وفقاً لما يريد. حتى أن بعض الوجوديين ليذهب في مغالاته في تقديس الحرية والإرادة الإنسانية إلى التساؤل فيما إذا كان بعض أبطال قصصهم لم يختر وجوده وشكله ويوم مولده، وفيما إذا كان له أم كسائر الناس، ويعجب أشد العجب عندما يعرف أن له أمّاً كغيره من البشر.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1952.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، ط 10، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969.
- أمين، عثمان، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- أنيس، إبراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1971.

حقوق رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه الله، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه.

﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (الأنفال 17). مع الملاحظة بأن ابن رشد وقف موقفاً مغايراً من آراء أهل الجبر والأشاعرة. فهو يرى بأن أفعال الإنسان لا توجد ولا تتم إلا بموافقة الأسباب الخارجية لها (قضاء الله). «لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بموافقة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة لنا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال (الخارج) لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، ليست متممة للأفعال التي نروم فعلها، أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين».

والجدير بالذكر أن المتكلمين المسلمين يميزون بعامة بين القدرة بالقوة والقدرة بالفعل، وذلك فيما يتعلق بالقدرة الإلهية. فالله قادر على فعل كل شيء وليس فوق قدرته أو سلطانه أي قدرة أو سلطان، ولكنه مع ذلك لا يفعل إلا الخير مع قدرته (بالقوة) على فعل القبح والمستحيل... المحال لا يدخل تحت القدرة، فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب، وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل، وفيه جمع بين صفتي الظلم والعدل وهو محال. والواجب ما يستحيل عدمه. «الكليات» لأبي البقاء، القسم الرابع، فصل القاف). مع الإشارة إلى أن الامام الغزالي كان يرى بأن الله قادر على تغيير طبائع الأشياء بقدرته المطلقة دون أن ينتقص من هذه القدرة أي شيء. فهو قادر مثلاً أن يحيل طبيعة النار إلى برودة، كما فعل ذلك مع إبراهيم الخليل، ولا غرابة في ذلك، لأنه ليس هنالك من قانون يحكم إرادة الله، ومنطق السببية الذي يترهم البعض وجوده بين الأشياء، سواء بإرادة الله أو بغير إرادته، هو منطق قائم على العادة والتكرار والملاحظة وليس على علة حقيقية قائمة بين طبائع الأشياء. في حين أن محيي الدين ابن عربي يرى في فتوحاته انه «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً (لأنه) لا يفعل شيئاً بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه. وما اقتضاه العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختاراً». (التهانوي، «الكشاف»، ج 3، بيروت، خياط، ص 555).

وبالرغم من أن أهل الصوفية يؤمنون بقضاء الله وقدره، فهم يرون بأن الإنسان قادر بسلوكه وفق طريقة معينة، على

قلب

Cœur
Heart
Herz

اصطلاح شاع استخدامه عند صوفية الاسلام، ويشيرون به الى أداة المعرفة الذوقية، في مقابل العقل وهو أداة المعرفة الاستدلالية. وهم يعتبرون القلب حقيقة الإنسان، وهو ليس تلك اللحمانية المعروفة في صدر الإنسان، وإنما هو على حد تعبيرهم لطيفة ربانية مدركة في الإنسان، وهذه اللطيفة تدرك الحقائق ادراكاً ذوقياً مباشراً. ويذكر الغزالي في «الإحياء» ان تلك اللطيفة قد يطلق عليها أسماء مختلفة بحسب ترقيقها من الناحية الروحية، فتسمى النفس إذا كانت لا تزال اماراة بالسوء، وبالمجاهدة تصفو النفس لتصل إلى مرحلة القلب ثم مرحلة السر. وقد ورد ذكر القلب في القرآن الكريم في مواضع كثيرة بوصفه موضعاً لثنى الانفعالات والاعتقادات، بل وللتفكير والتدبر والهداية والتقوى والرحمة وما الى ذلك، وقد أشار القرآن كذلك الى انه أداة الفقه أي الفهم. وقد استخدم القلب بمعنى العقل في بعض كتب العهد القديم وفي الإنجيل. وجعل أرسطو القلب مبدأ للإحساسات وللذاكرة وللخيال. وعند بعض فلاسفة الإسلام والاشراقيين هي أيضاً أداة تنعكس عليها الصور، ويتحدث ابن عربي كذلك عما يسمى مرآة القلب وجلائها وانعكاس الصور فيها. ويعتبر الصوفية عموماً القلب محلاً لما يسمى بالكشف أو الالهام، كما يعتبر الغزالي مثلاً ان المعرفة بالله مركوزة فيه بالفطرة. والذين يجعلون القلب أداة لنوع من المعرفة الصوفية سواء أكانوا من الصوفية أو الفلاسفة يشترطون لحصول هذه المعرفة أن يتطهر القلب تماماً من شهواته وخوافره الرديئة ليصفو وتشرق فيه المعرفة. وفي التصوف المسيحي أيضاً يتحدث الصوفية عن تطهير القلب فيما يعرف بطريق التطهر *Via Purgativa*.

أبو الوفا التفازاني

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، منشورات خياط، ج 3.
- جوليقي، ريجيس، المذاهب الوجودية، تر. فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- دائرة المعارف الإسلامية، تر. الفندي، الشتاوي، خورشيد، يونس.
- دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 4، القاهرة، 1957.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- سليمان، دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي بمصر، ط 1، 1967.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.
- عمر، أحمد محمد، محمد مصطفى زيدان، معجم مصطلحات علم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية.
- الفيروز ابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
- المعتزلي، عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، 1972.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1963.
- النيسابوري، في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، المؤسسة المصرية العامة، 1965.
- هويدي، يحيى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، ط 1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1958.
- وهبة، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط 2، القاهرة، ط 2، 1971.

مهدي فضل الله

أما في الفلسفة الوجودية، فيتضمن القلق بعداً ميتافيزيقياً. فالقلق، في هذا المذهب، هو الكاشف - للإنسان - عن لا عقلانية وضعه، وعن لا معقولية وجوده.

مصادر ومراجع

- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Essais de psychanalyse, traduction française de S. Jan kelevitch, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1963.
- Didier, Julia, Dictionnaire de la philosophie. Paris, Larousse 1964.
- Laplanche, J., Pontalis, J.B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1967.
- Pieron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F., 1963.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

قوة

Force
Force
Kraft

يرتبط مفهوم القوة بمفهوم الفعل أشد الارتباط. وكلاهما يعود الى فلسفة أرسطو بالدرجة الأولى، والى مفهوم الحركة فيها بشكل خاص. والمادة هي الحامل للحركة. أي ان التغير الذي يطرأ انما يطرأ على المادة بتقبلها شكلاً جديداً. وإذا كانت المادة قابلة للتغير بتأثير الشكل أو الصورة فيها فذلك يعود لقابليتها على استقبال هذا الشكل أو ذلك. من هنا يمكن القول ان الموجود قبل تحقيقه، أي قبل أن يصبح ما صار اليه هو موجود بالقوة. أي ان عنده قابلية التحول بفعل الصورة والعلل الأخرى التي عددها أرسطو من موجود بالقوة الى موجود بالفعل. وهذا ما يدفعنا للقول بوجود مستويين اثنين من الوجود. فكل الموجودات قبل أن تتحقق أو ان تنكامل، أي قبل أن تبلغ غايتها هي موجودة بالقوة. فالوجود بالقوة هو أحد مستويات الوجود التي لا بد منها حتى يتأمن الوجود بالفعل ويتحقق. بقابل الوجود بالقوة الحرمان، وهو ما لا يمكن أن يوجد أصلاً. هكذا يعتبر الطفل رجلاً بالقوة، كما ان الشجرة في البذرة أو في الفرسه بالقوة، ما دامت إمكانية

قلق

Inquietude-Angolsse
Anxiety-Anguish
Unruhe-Besorgnis

القلق خوف غير محدّد وغير عقلاني. وهو يتجسد بشعور مؤلم بالعجز تجاه خطر يفتقد الى الوضوح والتحديد. والقلق حالة نفسية - فيزيائية إذ غالباً ما تتلازم هذه الحالة مع بعض التعديلات والتغيرات العصبية - النباتية على المستوى الفيزيولوجي كخفقان القلب، والارتجاف... الخ.

وقد ينتج القلق عن صراع نفسي، كما هو الحال حين يكبح الفرد عدوانيته، كما قد يصدر أيضاً عن نشاط جنسي لم يتوصل الى الاشباع، أو عن فقدان الحب الملازم عادة لحالات الحداد، تلك الحالات التي توقظ غالباً مشاعر ترتبط بخبرات مؤلمة مرّ بها الفرد. والجدير بالذكر ان القلق - في بعض الحالات المرضية - قد لا يتولد من وضعيات واقعية وحقيقية، بل يكون نتاجاً لهوامات وتمثّلات خيالية مرتبطة بمآزم لا واعية.

ومن وجهة نظر تكوينية، يبرز القلق للمرة الأولى - كما بيّن ذلك شبيتر R. Spitz - حين يبلغ الطفل شهره الثامن، وذلك في غياب الأم، وحين يواجه - أي الطفل - شخصاً غريباً. أما أوتو رانك Otto Rank، فيرى ان التجربة الأولى للقلق مرتبطة بهلع الولادة حين يكون على المولود الجديد أن ينتقل من وسط «مائي» الى بيئة مختلفة تماماً.

وقد حاول فرويد أن يحدّد القلق، وذلك بتمييزه عن الذعر Frayeur والخوف Peur. يقول فرويد:

«القلق حالة تتسم بتوقع الخطر أو بالتهوؤ له. أما الذعر فيمثل حالة يولدها خطر راهن لم يكن الفرد مهياً له. فالذعر يتم أساساً بعنصر المفاجأة. والخوف يفترض موضوعاً محدداً يبدي الفرد تجاهه هذا الشعور».

ويتابع فرويد قائلاً:

«لا أعتقد ان القلق قادر على احداث عصاب هلمعي. فهناك في القلق عنصر يحمي من الذعر ومن العصاب الذي يولده الذعر».

وينتج القلق، في النظرية التحليلية عن الطاقة الحرة Energie libre الناتجة عن كبت الرغبات الجنسية.

القياس أو « السولوجسموس » في البدء عند أرسطو على القضايا الحتمية، وهي القضايا الأساسية البسيطة بنظر القدماء الذين كانوا يعتمدون على تحليل اللغة الطبيعية. تتألف هذه القضايا من حدين هما الموضوع والمحمول، وأحد الألفاظ الدالة على الكمية أي « الأسوار » مثل « كل » و « بعض »، مع السلب أحياناً. لذلك تصنف القضايا الحتمية الأربعة بحسب الكمية والكيفية على النحو الآتي:

قضية كلية موجبة: كل انسان فان

قضية كلية سالبة: لا انسان حجر

قضية جزئية موجبة: بعض الناس فلاسفة

قضية جزئية سالبة: بعض الناس ليسوا فلاسفة

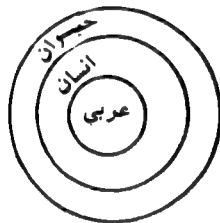
يحتوي القياس الحتمي على ثلاث قضايا من هذا النوع، الثالثة منهما، وتسمى « النتيجة »، تستخرج من القضيتين الأوليتين اللتين تسميان لذلك « المقدمتين ». مثال ذلك:

كل انسان حيوان

كل عربي انسان

كل عربي حيوان

من الواضح انه لا بد من اشتراك في أحد الحدين بين المقدمتين حتى يمكن المقارنة بينهما. فهذا الحد المشترك يسمى بالأوسط. أما الحدان الباقيان، فما كان منهما موضوعاً في النتيجة سمي « الحد الأصغر » وما كان محمولاً فيها « الحد الأكبر ». تعود هذه التسمية الى انه في المثال المذكور، وهو الضرب الأول من الشكل الأول، يعم « الحيوان » « الإنسان » وهذا بدوره « العربي » على هذا النحو:



أي أن كمية أفراد الحيوان هي أكبر من كمية أفراد الإنسان التي هي أكبر من كمية أفراد العربي. وعليه فالمقدمة التي تحتوي على الأكبر تسمى « المقدمة الكبرى »، والتي تحتوي على الأصغر تسمى الصغرى.

بحسب موضع الحد الأوسط في المقدمتين، يتم تمييز أربعة أشكال من القياس: ففي الشكل الأول يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في الصغرى

الانتقال من هذا الشكل من الوجود الى الشكل الآخر متوفرة وممكنة. لكنها تظل محض إمكانية ما لم يتوفر لها الفعل الذي يخرجها من حالة الوجود بالقوة الى حالة الوجود بالفعل. لذلك يمكن القول اننا نتعرف على الوجود بالقوة من تعرفنا على الوجود بالفعل، أي على الموجود المتحقق البالغ نهايته وكماله.

عالج أرسطو هذه المسألة بشكل مستفيض في كتابه « ما بعد الطبيعة » خاصة في المقاطع 1045 ب 25 حتى 1052 أ 13، شارحاً القوة بمعنى القدرة التي يمتلكها الشيء أو الموجود للانتقال من حالة إلى حالة جديدة. والقوة بهذا المعنى هي المادة أو الهولي التي لا وجود لها، بمعنى الوجود المتعين الذي يمكن نسبة سائر المقولات الأخرى إليه، أي ما يمكن وصفه وتحديده، إلا بنسبتها الى الصورة. ولذلك لا يكتمل البحث في القوة إلا بالبحث في الفعل.

مصادر ومراجع

- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، 1976.
- فخري، ماجد، أرسطو، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
- Aristote, La métaphysique, T.I et II, ed., J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.
- Chevallier, Jacques, Histoire de la pensée I, La pensée antique, Paris, 1955.
- Ross, Sir David, Aristotle, Methuen and Co.ltd. London, 1966.
- Wundt, M., Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles, Stuttgart, 1953.

جورج كتورة

قياس

Syllogisme Syllogism Syllogismus

القياس هو نوع من الاستدلال يحتوي على مقدمتين أو أكثر، بمقابل الاستدلال المباشر الذي يتضمن مقدمة واحدة فقط. ان أرسطو هو الذي بنى هذا الجزء من المنطق وقد عرفه بأنه « قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوعية شيء غيرها من الاضطراب ». اقتصر

القياس، حملياً كان أم شرطياً، «قياساً مركباً» polysyllogism. مثل هذا القياس يعود في نهاية التحليل الى عدة قياسات من النوع العادي المؤلف من قضيتين. فالدليل الحملي الآتي:

كل حيوان فان

كل انسان حيوان

كل عربي انسان

كل عربي فان

يرجع الى قياسين عاديين، أولهما يتركب من المقدمتين الأولى والثانية:

كل حيوان فان

كل انسان حيوان

كل انسان فان

والآخر تأتلف مقدمته من نتيجة هذا القياس أي «كل انسان فان» والمقدمة الثالثة من القياس المركب على هذا النحو:

كل انسان فان

كل عربي انسان

كل عربي فان

قد تدخل على القضايا، من أي نوع كانت، بعض الألفاظ التي تحدد كيفية النسبة، مثل «بالضرورة»، «ممكن»، الخ... وتسمى هذه الألفاظ «الجهات». يحصي المنطق القديم أربع جهات هي «الضروري» و«الممتنع» و«الممكن» و«الوجودي» أي ما هو حاصل بالفعل. فإن تركب القياس من قضايا تتضمن إحدى هذه الجهات سمي «قياس الموجهات» Modal syllogism مثال ذلك:

بالضرورة كل عربي انسان

ممكناً أن يكون كل انسان قارئاً

ممكناً أن يكون كل عربي قارئاً

بما أن «الامتناع» هو ضرورة السلب، يكون ندرج الجهات من حيث الشدة على هذا النحو: الضرورة ثم الوجود ثم الامكان. بالنسبة الى هذه الجهات يتبع الاستنتاج قاعدة الاخس؛ أي ان النتيجة تأخذ جهة المقدمة الأضعف، كما يظهر من جدول الضرب القياسي الآتي:

| | ضروري | وجودي | ممكناً |
|--------|--------|--------|--------|
| ضروري | ضروري | وجودي | ممكناً |
| وجودي | وجودي | وجودي | ممكناً |
| ممكناً | ممكناً | ممكناً | ممكناً |

كما في المثل السابق؛ وفي الشكل الثاني يكون محمولاً في المقدمتين؛ وفي الثالث موضوعاً في المقدمتين؛ وفي الرابع يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى وموضوعاً في الصغرى. كل شكل من هذه الأشكال، يمكن بدوره تقسيمه الى عدة أصناف باعتبار السور والسلب، اذ ان كل واحدة من القضايا الحملية الأربعة قد تكون مقدمة. وتسمى هذه الأصناف «ضروب الشكل». فهكذا مثلاً يؤلف التركيب:

لا ناجح مكروه

كل مجتهد ناجح

لا مجتهد مكروه

الضرب الثاني من الشكل الأول، وهو يتألف، بالإضافة الى الترتيب المتفق عليه للحدود، من سور كلي لكل من الكبرى والنتيجة وسور كلي موجب للصغرى. (انظر: المنطق القديم).

على غرار هذا النوع من الاستدلال، عالج أرسطو أيضاً قضايا حملية خاصة تحكم بالمساواة بين موضوعين. مثال ذلك:

س يساوي ع

ع يساوي ف

س يساوي ف

وسمي هذا النوع من الاستدلال «قياس المساواة».

أما فيما يخص القضايا غير الحملية، فلم يتطرق اليها أرسطو، بل انفردت في استقصائها المدرسة الميغارية - الرواقية. هذا النوع من القضايا يتركب من عدة قضايا بواسطة الأدوات أو الروابط المنطقية؛ فقولنا مثلاً:

إذا كان اللوز مزهراً فالفصل ربيع

يتركب من القضيتين «كان اللوز مزهراً» و«الفصل ربيع»

بواسطة الأدوات «إذا... ف...» وقولنا:

إما عادل ينتزه أو هو في المكتبة

يأتلف من القضيتين «عادل ينتزه» و«هو في المكتبة» بواسطة الرابط «إما... أو...». إنطلاقاً من هذه القضايا، بحثت المدرسة الميغارية - الرواقية في أنواع كثيرة من الأدلة، دُرِجت منها فيما بعد تلك التي تشتمل على مقدمتين أو أكثر تحت اسم القياس الشرطي. مثال على ذلك يتضمن مقدمتين:

إما أن يكون عادل فيلسوفاً أو تاجراً

إذا كان عادل تاجراً فهو يحب المال

إما أن يكون عادل فيلسوفاً أو يحب المال

إذا كانت المقدمات أكثر من اثنتين، يسمى عندها

بالنسبة الى مثلنا، إن عرفنا أن علة تحريم الخمر هي الإسكار أمكننا أن نستنتج بشكل جازم تحريم البيرة وفقاً لهذا الضرب:

كل مسكر حرام
البيرة مسكر
البيرة حرام

بالطبع، تؤلف نظرية القياس، على مختلف أنواعها، جزءاً من المنطق الرياضي. إنما الخلاف القائم بين المناطقة في تفسير القضايا الحملية وتأديتها بالصياغة الجديدة، جعل البعض، وعلى رأسهم المنطقي البولوني لوقازيفتش، يبنى نسقاً أكسيوياً خاصاً بالقياس الحملية الأرسطي ومختلفاً عن المسائل المساوقة له في المنطق الرياضي. ينطلق لوقازيفتش في نسقه من أربع مسلمات: الأولى منها توافق الضرب الأول من الشكل الأول، والثانية توافق الضرب الثالث من الشكل الثالث، ومثله:

كل حيوان فان
بعض الحيوان انسان
بعض الانسان فان

أما الباقيتان فتعبران عن قضيتين حمليتين بسيطتين، الأولى كلية موجبة وصورتها «كل ض هو ض»، والثانية جزئية موجبة صورتها «بعض ض هو ض». وعليه، إذا رمزنا الى الحدود بـ: ح، ض، و؛ والى الايجاب الكلي بـ: «A» والى الايجاب الجزئي بـ: «I»، نستطيع أن نكتب هذه المسلمات بلفظنا الرمزية على هذا النحو:

مسلمة 1: (A ح) A (ض و) - (ض A ح)
مسلمة 2: (A ح) A (و I ض) - (ض I ح)
مسلمة 3: ض A ض
مسلمة 4: ض I ض

استناداً الى هذه المسلمات بالإضافة الى قاعدة تسمح بتبديل الحدود، يمكن البرهان على سائر ضروب القياس الحملية.

مصادر ومراجع

- فاخوري، عادل، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة، 1978.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، 1980.
- Blanché, R., La logique et son histoire, D'Aristote à Russell, A. Colln, Paris. 1970.

من الملاحظ أيضاً ان الامكان مع الوجود أو الامكان هو أيضاً غير منتج. وإلا إذا انطلقنا مثلاً من المقدمتين:
ممكّن أن تكون كل وسيلة نقل سيارة
ممكّن أن تكون كل وسيلة نقل دابة
لوجب أن نستنتج انه «ممكّن أن تكون بعض السيارات دواباً» وهذا محال.

إذا كان القياس ينحصر في الدليل ذي المقدمتين وأكثر، فهذا لا يمنع أحياناً أن تحذف إحدى مقدمتيه لوضوحها في الذهن وعدم الحاجة إليها، ويسمى عندها «قياساً مضمرّاً». فقولنا مثلاً: «الانسان له حقوق، لأن عليه واجبات»، مرجعه الى القياس الكامل:

كل من عليه واجبات له حقوق
الانسان عليه واجبات
الانسان له حقوق

ان كلمة «قياس» بالمعنى الحصري يُفهم بها الاستدلال المبني على صورة القضايا فقط أعني تركيبها، دون اعتبار أي مبدأ خارجي. لكنها أخذت فيما بعد على أيدي النحاة والفقهاء العرب معنى أوسع يشمل ما يسمى عند أرسطو بالتمثيل Analogy. فالتمثيل حسب تعريف صاحب المنطق هو «انتقال من جزئي الى جزئي، نحكم على أحدهما بحكم الآخر لشبه يلوح». وفي اصطلاح الأصوليين، هو الحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، لاشتراك الواقعتين في علة هذا الحكم. مثال ذلك:

الخمر حرام
البيرة مثل الخمر
البيرة حرام

خلافاً للقياس المتعارف المركب من ثلاثة حدود، يتطلب التمثيل أربعة حدود هي في المثل المذكور: الخمر، البيرة، حرام ومثل. لذلك لا تصح عليه قواعد الاستنتاج التي تجري على القياس التقليدي. ومن الواضح ان الاعتماد فيه على ترتيب الحدود فقط لا يمكن أن يوصل الى النتيجة المطلوب اثباتها. فحكمنا ان «البيرة حرام» لا يلزم لزوماً قاطعاً، أي بقوة الصورة، عن المقدمتين «الخمر حرام» و«البيرة مثل الخمر». بل أكثر ما يمكن استنتاجه هو قولنا ان «البيرة مثل الحرام». إذن، لضبط قياس التمثيل وجب البحث عن عنصر خارج عن تركيب المقدمات. هذا العنصر الخارجي غير المصرح به لفظياً يطلق عليه الفقهاء اسم العلة. فإن وجدت العلة أمكن تحويل قياس التمثيل الظني الى استنباط قاطع.

لكونه مستوراً عن الحواس (أبو البقاء، «الكليات»، 3، ص 135). ولقد أخذ الضمير بمعنى الغائب، أو المستور، والمستور في المنطق مقابلاً للمصطلح اليوناني انثوميما الذي يعني، في تلك اللغة، فكرة، أو دليلاً، أو برهاناً، أو نصيحة. وعلى ذلك، فإن القياس المضمّر، أو قياس الضمير، «مركّب من مقدمات محمودة، أو من علامات» (أرسطو، «التحليلات الأولى»، الترجمة العربية القديمة، ص 302 - 303).

وأطلق على قياس الضمير اسم آخر هو قياس الخطيب؛ وهو القياس الخطابي (ابن رشد، «تلخيص الخطابة»، ص 19). وقد عرفه ابن سينا بأنه «هو أن لا يصرح في القول بكنتي مقدمتي القياس، بل يقتصر على الصغرى وي طرح العظمى». («الحكمة العروضية»، ص 23، وما يلي). ثم أوضحه ابن سينا أكثر في «النجاة» (ص 58 - 59) فقال، بتغيير طفيف جداً، إنه: «قياس طويت مقدمته الكبرى إما لظهورها، والاستغناء عنها... وإما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرح بها كلية». وبعد الشيخ الرئيس لا نجد عند اللاحقين، وحتى عند المناطق المتأخرين الذين طوروا المنطق وأبدعوا ما يضاف. فما قاله ابن سينا، كرهه ابن رشد («تلخيص الخطابة»، ص 19 - 20)، وأعادته حرفياً الساوي («البصائر»، ص 278)؛ وذلك في التعريف وفي الأمثلة الموردة.

- 3 -

يؤخذ قياس الضمير في اتجاهين: أنه يقوم على الاحتمالات والعلامات (أرسطو، التحليلات الأولى، انسان، 27، 70 ألف/10 = 10/70، 27، 70 ألف/10، و II)؛ ثم هو يُدرس أوسع عدد ضمن سياق الأقيسة التي، مثله، تكون غير مقيدة بالترتيب المنطقي المألوف للقياس، أي ضمن الأقيسة الناقصة المحذوف أحد أجزائها.

بيد أن ذلك الحذف تعبري فقط؛ أنه في التعبير، لا في الفكر. فالعملية العقلية تبقى واحدة، لأن ما طوي استمر قائماً في العقل. ومن جهة أخرى، فيحسب المحذوف تكون درجة الضمير؛ مما يقود إلى تمييز ثلاث درجات:

أ - يكون قياس الضمير محذوف المقدمة الكبرى، أو من الدرجة الأولى، لظهور تلك المقدمة أو بسبب الاستغناء عنها؛ وإما بقصد إخفاء كذبها إذا قيلت. والمثال المكرّس، في الحالة الأولى، هو: الخط أ ب والخط أ ت انطلقا من المركز إلى المحيط؛ هما إذن متساويان. لقد حذفنا المقدمة الكبرى

- Bochenski, J.M., Formale Logik, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 3 Aufl, 1970.
- Hughes, G.E., Londey, D.G., The Elements of Formal Logic, Methuen, London, 1965.
- Lorenzen, P., Formale Logik, Walter de Gruyter, Berlin 1967.
- Lukasiewicz, J. Aristotle's Syllogistic from the Stand Point of Modern Formal Logic, 2ed., Clarendon Press, Oxford, 1957.

عادل فاخوري

قياس الضمير

Enthymème
Enthymeme
Enthymem

- 1 -

يترسخ في تقاليدنا العربية المعاصرة، في مجال فعل التفلسف، مبدأ يقضي بإبراز، واستعمال، الفكرة التي تبناها الأقدمون وما تزال صائبة. فنحن نلاحظ أن تعريف القياس، عند الكتاب المعاصرين في مضمّار المنطق الصوري، مقدّم بالثوب الذي صاغه الفارابي، أو ابن سينا، أو من اليهما. وعلى ذلك فإن القياس هو، بعبارة الغزالي («معيّار العلم»، ص 98): «قول مؤلف إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً». وذلك حد للقياس مكرّر، مع تغيرات طفيفة، عند الأقدمين (ابن سينا، «عيون الحكمة»، ص 5، «النجاة»، ص 31)؛ ثم عند المناطق المتأخرين (الساوي، «البصائر»، ص 146 - 147)؛ وعند المعاصرين (بدوي، «المنطق الصوري والرياضي»، ص 158 - 160). كما أن تلك الحالة عينها، إزاء الحد، موجودة في كتب المنطق في الغرب؛ في الفلسفة اليونانية (أرسطو، «التحليلات الأولى»، واحد، 1. = الترجمة العربية القديمة، ص 108)؛ وفي الفلسفة الوسيطة، وحتى المعاصرة (التمس: القياس).

- 2 -

يستلزم تعريف قياس الضمير، بعدما سبق، التعرف على المعنى اللغوي للكلمة الأخيرة. إن الضمير، لغة، هو «السر، وداخل الخاطر»؛ فأضمّر فكرة يعني، أخفاها، وغيبها، وسترها (الفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، ج 2، مادة ضم م ر، ص 78). لكنه دل، في معنى آخر، «على العقل

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم، تصوير، لا تاريخ.
- الساي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق محمد عبده، مكتبة صبيح، القاهرة، لا تاريخ.
- ابن سينا، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم، ط 2، 1980.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية... نشرة محمد س. سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، النجاة، مكتبة الكردي، القاهرة، ط 2، 1938.
- أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، مطبوع ضمن بدوي، منطق أرسطو، ج 1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1948.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959، الترجمة الفرنسية، 3/55 - 19.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق السوري والرياضي، مكتبة النهضة، القاهرة، ط 3، 1968.
- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1978.
- فاخوري، منطق العرب، بيروت، دار الطليعة، 1980.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1979.

- Tricot, J., Traité de logique formelle, Paris, Vrin, 3e éd., 1966.

علي زبعرور

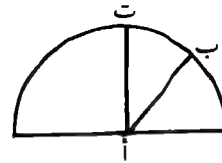
قيمة

Valeur
Value
Wert

اصطلاح فلسفي حديث، اتخذ في الفكر المعاصر دلالة متخصصة تعبر عن ميدان محدد هو فلسفة القيم.

اشتقت القيمة من فعل قام. فكانها قيام مبياري ينقل موضوعه عن اللاإستواء الى الاستقامة. ولكي تكون القيمة فعلاً يقوم، فهي تتمتع بقوة كافية محمولة على الصحة والفعالية والتأثير.

هكذا تتبدى القيمة كلمة متواطئة الدلالة، تختلف



لأنها ظاهرة، ومستغنى عنها (ابن سينا، «النجاة»، ص 58؛ الساي، «البصائر»، ص 278؛ بدوي، «المنطق»...، ص 224). أما المثال المكرس على الحالة الثانية، لإخفاء كذب المقدمة الكبرى إذا قيلت، فهو «كقول الخطيب: هذا الإنسان يخاطب العدو، فهو إذن خائن مسلم للشفر. ولو قال: وكل مخاطب للعدو فهو خائن - لشعر بما يناقض به قوله ولم يسلم له»، («النجاة»، ص 59؛ الساي، ص 278؛ بدوي، ص 224).

ب - ويكون الضمير من الدرجة الثانية ان طويت الصغرى. ت - أما قياس الضمير الذي هو من الدرجة الثانية فيكون ذا النتيجة المطوية. ومثاله: عليّ انسان (مقدمة صغرى)؛ وكل انسان فان (مقدمة كبرى). لقد حذفنا النتيجة التي هي: عليّ فان. وهكذا تستدعي، في دراسة قياس الضمير، أقيسة الرأي، والدليل، والعلامة (تراجع هذه المواد في: «النجاة»، ص 59).

- 4 -

قياس الضمير - بدرجته الثلاث - شديد الانغراس في اللغة المتداولة، وفي التعامل اليومي أو التواصل والأداء الشائعين. فهنا يطرح القياس، أو المنطق السوري عموماً، من حيث منفعته العملية والحاجة اليه. لقد شدّد رافضو المنطق اليوناني، في التراث العربلاسي، الى عدم جدوى ذلك المنطق، وسهولة الاستغناء عنه. وفي الواقع، فنحن قلّ أن نستعمل في حديثنا القياس بعرض مقدمة كبرى، ثم مقدمة صغرى، ثم نتيجة. ويندر اللجوء الى استعمال الأجزاء، والقضايا، بذلك الوضوح، وبذلك التسلسل الشكلي غير الموجود في الواقع. فالفكر أوسع من ذلك التقييد المنطقي؛ واللغة لا تنحبس في تلك الأشكال للقياس مضمراً كان، أو ناقصاً، أو غير ذلك. لقد تأخر الفكر البشري قروناً طويلة (قراءة الألفي سنة) حتى تعمق القول بأن المنطق السوري موجه الى الكليات، وغير عملي، وغير تجريبي. والحقيقة انه ليس تطبيقياً؛ فهو عقيم، لا يخدم الفكر الباحث بقدر ما هو شكلائي. وليس هو عندنا، «محك النظر» ولا هو «مقياس العلوم». فالإنسان يستدل ويحكم بلا معرفة للقياس.

ان الإمكان الدلالي الشمولي الذي تنطوي عليه اشكالية القيمة منحها احتمال التحول الى موضوع مفرد يدور حول القيم الأخلاقية والقيم الجمالية والقيم المنطقية وغيرها .

وقد رفعت البحوث أشرعتها في بحر القيمة بحيث تحولت الى أفق ملازم لآفاق الفكر المعاصر واحدى اشكالياته الرئيسة. واذا كانت ملامح البدء تعود الى كانط فإن صوت البدء كان مع نيته الذي دشّن طريق فلسفة القيمة وفصّل ملغزاتها الأولى بل لربما مع نيته انتقلت القيمة الى حقل الفلسفة. لكن انتقالها لم يكتمل اها به ومسارته إلا مع ماكس شرل ونقولاي هارتمان ورونيه لوسين ولوي لافيل .

بذلك يمكن القول بأن القيمة حاضرة تحايط دائرة الوجود الإنساني بأفعاله وتفعيلاته من أبسط العلائق الحية بين بائع ومشتري الى أعقد العلائق التجريدية بين متعاليات المخيلة والفكر وصولاً الى الميتافيزيقا أقصى ذروة ممكنة لادعاءات العقل وتحقيقاته .

واذا كان لا بد من القاء شبكة التحديد العام على القيمة الهاربة دائماً يمكن التمييز بين :

- القيمة اليومية ، بالنسبة للوعي العادي العام المشترك .
- القيمة العلمية ، بالنسبة للتفكير العلمي الوضعي .
- القيمة الفلسفية ، بالنسبة للعقل الفلسفي وقمته المتعالية النهائية : الميتافيزيقا .

هذا مع التأكيد مع تدرجات قيمة معيوشة تفرض تداخلاً قيمياً بين الخطوط الثلاثة الكبرى للقيمة وتجلياتها الصغرى .

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب .
- العوا، عادل، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة والنشر، 1965 .
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي .
- روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية .
- Hartman, N., Ethics, MacMillan, London, New York, 1932.

محمد الزايد

باختلاف موضوعها، لكن طبيعة الموضوع تفترض طبيعة القيمة، إلا ان وجهة نظر معاكسة تفترض ان طبيعة القيمة تحدد طبيعة الموضوع .

تتدرج دلالات القيمة بين سلم الوعي اليومي والعلمي والميتافيزيقي . فهي تندغم بين ثنايا التعبير من علم اللغة الى الفنون، الى علوم الطبيعة، وتلتحم مع حقول الانتاج الفردي والاجتماعي من الاقتصاد الى التكنولوجيا .

على هذا يختلف لون القيمة باختلاف الأرض التي تتجسد فيها. إلا انها أيضاً في كافة أنماط تجلياتها وتجسيداتنا وتوليقاتها ترتبط بالمعباري الذي يحايط الوعي المحسوس . بهذا تتبدى « القيمة » نوساً يتأرجح بين اللامادي المعباري والمادي الملموس، بين الغموض والوضوح، البعد والقرب، المتعالي والمشخص، التحقق والالتحقق، بل بين الحقيقي والزائف، أو بين الممكن والممتنع .

عندما ترتبط القيمة بصفة الشخصية تضفي مقامها على الشخص فترفعه وترتفع به من التميز العام عن بقية الناس الى العبقرية والبطولة والتفوق والتفرد وغيرها من حالات كسر قيمة المألوف والشائع والمتواضع عليه بوصفها حدوداً قصوى في سلم التمييز القيمي . بين الذروة والسفح تتعرج مسارب القيمة وتدرجاتها التفاضلية بين الأفراد .

أما عندما ترتبط القيمة باللغة فبأنها تندغم في دلالة الكلمات ومعناها ضمن سياق الاستعمال المألوف للمفردات . ويعتبر الخروج عن هذا السياق خلافاً قيمياً يضع الإنسان بين قوسي الجهل بالمعنى الحقيقي للكلمات أي دلالتها المرتبطة بالمعنى الصحيح لها .

ولعل ارتباط القيمة بعلم الاقتصاد في الفكر الحديث أدخلها ضمن دائرة التحديد العملي لارتباطها بالانتاج الإنساني الملموس . لأن القيمة الاقتصادية تمس حياً المنفعة واللذة والعمل الانتاجي للإنسان . على هذا ميز علماء الاقتصاد منذ ريكاردو وآدم سميث ثم كارل ماركس بين القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية اللتين ترتبطان بقانون العرض والطلب ومبدأ المنفعة الموجّه للسلوك الاقتصادي . واذا كانت القيمة الاستعمالية قد رسخت دلالتها في الفكر الاقتصادي فإن القيمة التبادلية بقيت ميدان نزاع كبير من علم الاقتصاد الى الفلسفة .

كائن

Entité

Entity

Seiendes - Entität

كائن هو لفظ من الألفاظ الفلسفية العربية التي تحير عقل المهتم بتحديداتها، لوفرة استعمالها في معانٍ مختلفة إلى حد التعارض أحياناً. وليس من المستبعد أن يكون هذا الالتباس المشوش هو الذي حمل بعض واضعي المعاجم الفلسفية في اللغة العربية على أن لا يعبروا بمصطلح «كائن» سوى السير من اهتمامهم، وذلك إما هرباً من مواجهة صعوبة تقتضي الدقة في المعالجة، وإما يأساً من بلوغ بعض الوضوح الكافي في هذا الشأن. وإلا كيف نعلل الإيجاز المفرط الذي نجده، تحت كلمة «كائن»، في معجم قام بوضعه ثلاثة يعتبرون من أقطاب العالمين بأمور الفلسفة وشجون مصطلحاتها، وهم مراد وهبه، ويوسف كرم، ويوسف شلاله؟ حصيلة محاولات هؤلاء الثلاثة، على الرغم من معرفتهم للدور الذي يلعبه لفظ كائن في الفلسفة، جاءت كالاتي: «كائن، هو الشيء الموجود». هذا كل ما نقرأه في معجمهم الفلسفي عن الكائن. هذا كله، لا أكثر ولا أقل، بينما نراهم يكرسون شروحات أطول لألفاظ أقل أهمية فلسفية من «كائن».

ولا يزيدنا معرفة إطلاعنا على ما هو وارد، تحت لفظ «كائن»، في «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا. نقرأ: «الكائن هو في اللغة الحادث، وفي الفلسفة: الشيء الموجود». ثم تلي ايضاحات، تكاد لا توضح شيئاً، معظمها تعريب لما جاء في «معجم لالاند» Lalande تحت لفظ Entité. وإذا ما راجعنا في نفس المعجم، تنفيذاً للإشارة المؤلف، لفظ «موجود»، وجدنا أنه لا يذكر «كائن» إلا

مرة واحدة في آخر مقالته، أي في آخر مقطع منها حيث يقول: «والموجود مرادف للكائن Etant وهو عند هيدغر الموجود العيني أو الخارجي».

كما نرى، رجوعنا الاستيضاحي إلى لفظ «موجود» لم يرو غللاً ولم يصف أي وضوح جديد على ما نسمي لتوضيحه، بالإضافة إلى أنه من العسير البرهنة على ما وجده الدكتور جميل صليبا عند هيدغر من التمييز الصريح بين الكائن Etant بوصفه انه كائن خارجي فقط، وبين الموجود Etre بوصفه انه داخلي فقط. نكتفي بالتلميح إلى هذه النقطة، إذ لا مجال هنا لعرض دراسة مطولة عن فلسفة هيدغر لتبيان خطأ وجهة نظر الدكتور صليبا فيما يتعلق في هذه النقطة بالذات.

وإذا ما لجأنا إلى عبد الرحمن بدوي، أحد كبار المدققين في المصطلحات الفلسفية العربية، فوجئنا بخيبة أمل من ذات النوع. لقد أفرد عبد الرحمن بدوي، في مؤلفه: «خريف الفكر اليوناني»، باباً قيمياً للمصطلح الفلسفي في العصر اليوناني. وعلى الرغم من أهمية الألفاظ اليونانية التي تدل على الكائن بمعنى الماهية، أو على الكائن بمعنى الموجود L'être، أو على الكائن بمعنى Etant، كما بعثه هيدغر انطلاقاً من الفلاسفة اليونان، على الرغم من أهمية هذه الألفاظ وكثرة استعمالها في اللغة اليونانية، وكثرة استعمال ما يعادلها في النصوص الفلسفية العربية، لم يأت مؤلفنا على ذكر كلمة «كائن». فمن البديهي أن نتساءل: لماذا؟ هل لاعتباره إياها واضحة لدرجة أنها لا تطرح أي مشكلة؟ بالطبع ليس هذا هو الجواب، لأسباب غنية عن البيان. إذن؟ هل لاعتبار المؤلف لفظ كائن خالياً من أي مضمون فلسفي ذي شأن؟ أيضاً هذا الافتراض لا يصلح أن يكون جواباً، لأسباب هي كذلك غنية عن البيان.

الأرجح، في نظرنا، أنه بحذفها من لائحة الألفاظ التي

صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء . (« النجاة » ، ص 325) .

وفي هذا المعنى الكائن هو L'Etre ، أي الموجود الذي هو في جميع الأشياء والكائنات ، في الذهن أو خارجه ، ولا تصح فيه صيغة الجمع .

وفي نفس المعنى ، من الفلاسفة من يعتبره تصوراً صرفاً Concept pur ، لا وجود له ، أي الموجود ذهنياً كمبدأ أول للمعقولة . ومنهم من يعتبره تصوراً ، إنما يعتبر هذا التصور وجوداً عينياً ومعقولاً في آن معاً .

وفي نفس المعنى أيضاً ، من الفلاسفة من يعتبره موجوداً هو ، أنطولوجياً ، فوق جميع الكائنات الحسية منها والعقلية ، لأنه علتها وعلّة صيرورتها أو علّة استمرارها في الوجود ، طالما هي مستمرة فيه . وهو عند بعضهم روحي ، عليه يرتكز التيار الفلسفي الذي يطلق عليه اسم المذهب الروحي Spirituallisme أو المذهب المثالي Idéallisme كفلسفة هيجل مثلاً المرتكزة على مبدأ الروح Geist ؛ وعند البعض الآخر مادي ، يرتكز عليه التيار الفلسفي المسمى المذهب المادي Matérialisme ، وعند البعض الآخر متعال عن الروح كما عن المادة ، فلا تنطبق عليه صفاتهما ، كما لا تنطبق عليه أي مقولة ، لأن المقولات منفصلة تحده ، ومجموعة تحده ، وهو لا يُحد ولا تنطبق عليه حتى صفة « اللامحدود » . وعندنا على هذا مثال: المبدأ الأول ، في فلسفة أفلوطين . المبدأ الأول ، يقول أفلوطين ، هو فوق كل معرفة ، ولذلك كان فوق التعبير عنه بالكلام ، وهذا يعني أنه لا يوصف .

2 - والكائن يُستعمل بمعنى الشيء الموجود المشخص المفرد بكامل حقيقته ، أي L'étant . وهو كل شيء من الأشياء ، له وحدة وهوية . وفي هذا المعنى يصح استعماله بصيغة الجمع : قسم من الكائنات ، أو جميع الكائنات .

3 - هيدغر يميز بين الكائن Sein = Etre الذي لا يمكن استعماله بصيغة الجمع ، وبين الكائن Etant ، أي كل كائن من الكائنات العينية . ويسمى البحث في الأول بحثاً أنطولوجياً ، والبحث في الثاني بحثاً أنطوياً ، وفي هذا الصدد يشدد على التحليل الذي يتناول الفارق الأنطولوجي La différence ontologique . وبعد أن يبرهن عن أولية السؤال الأنطولوجي عن معنى الكائن Sein ، وعن أولية السؤال الأنطوي عن معنى الكائن أيضاً Sein وعن ضرورة الإجابة المسبقة إلى هذا السؤال لوضع الأسس الشرعية لجميع العلوم ، يقول إن الطريق إلى الكائن Sein = Etre يمر عبر كل ما هو كائن = Etant

يعرض لشرحها وتعريفها ، تفادى عبد الرحمن بدوي صعوبة لم يجد للخروج منها غير هذا المنفذ .

وبما أن المعاجم تحدد الكائن بأنه الشيء الموجود ، وبما أننا راجعنا لفظ « الموجود » نشدنا لمعلومات تبدد الغموض ولم نجد ما نشدنا ، بقي علينا ، منطقياً ، أن نراجع لفظ « الشيء » في تلك المعاجم .

معجم مراد وهبه ، ويوسف كرم ويوسف شلالة يكتفي من هذا القبيل بذكر ما قاله ابن رشد ، وهو : « أما لفظة شيء يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود » . أما في معجم الدكتور جميل صليبا فنقرأ : « ... والشيء مرادف للموجود » أو « الفلاسفة لا يفرقون بين الشيء والموجود » . أو « الكائن ، في الفلسفة هو الشيء الموجود » .

من هذه المقارنات يمكن استخراج المعادلات التالية ، المبيلة والمشوشة ، وكدنا نقول المضحكة ، لولا جدية الموضوع :

الشيء = الشيء ؛ الشيء = الموجود ؛ الموجود = الموجود ؛ الموجود ؛ الكائن = الشيء ؛ الكائن = الموجود .

وهكذا دواليك إلى ما هنالك مما يحمل على الاستخلاص الفارغ بأن تعريف الكائن بالقول « إنه الشيء الموجود » يمكن إبداله بالقول : « الكائن هو الشيء الشيء » أو « الكائن هو الكائن الكائن » . وبتعبير آخر ، القول « إن الكائن هو الشيء الموجود » هو أقرب إلى « التحصيل الحاصل » منه إلى التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل .

الغاية من كل ما سبق عرضه ليس النقد لأجل النقد ، خطأ من قيمة الأشخاص الذين أتينا على ذكرهم ، والذين يستحقون كل تقدير . وإنما المقصود هو غرض علمي وفلسفي محض ، أي تبيان عدم الوضوح الذي يلزم المفهوم المترجرج والمتمحرك للفظ « كائن » . وقد يكون هذا التحرك أو هذا الترجرج صفة إيجابية أو صفة سلبية ، حسب مجرى الكلام وسياق النص وقدرة ومهارة الفيلسوف الذي يستعمله .

وبما أن الكائن يقال على أنحاء مختلفة ، فالوسيلة الفضلى لفهم هذا اللفظ هي الاعتماد ، كل مرة ، على المعنى العام الحاصل من مجمل النص الذي ترد فيه كلمة « كائن » .
إنما اعتماد هذه الوسيلة يقتضي له ، كي يأتي فعلاً ويسلم من الخطأ ، توجيهات عامة ، اليك بعضها :

1 - الكائن يستعمل بمعنى الموجود على نحو قول ابن سينا : « إن الموجود - ويمكن القول : أن الكائن - لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ، لأنه مبدأ أول لكل شرح ، فلا شرح له ، بل

2 - أنواع الكثرة:

يمكن حصر أنواع الكثرة في أربعة هي: الكثرة الطبيعية والكثرة الاصطناعية والكثرة المنطقية والكثرة الميتافيزيقية. الكثرة الطبيعية حاصلة بين الأفراد وفيها. هي بين الأفراد من جهة أن كلاً منها هو كائن قاسم في ذاته ومميز عن الآخرين؛ وهي في الأفراد أيضاً من جهة أن كل فرد مركّب من أجزاء عدة، فلا يتقوم إلا بترايط هذه الأجزاء ووحدةها. فإن كانت أجزاء الفرد المركّب قابلة للإحصاء، كانت الكثرة فيه متناهية؛ وإذا كانت أجزاء هذا الفرد المركّب غير قابلة للإحصاء، كانت الكثرة فيه غير متناهية. والكثرة الاصطناعية حاصلة في المركبات الاصطناعية، الاجتماعية منها والآلية، التي تتكوّن من أجزاء مستقلة طبيعياً بعضها عن بعض، لكنها موحدة في الوظيفة أو الغاية. والكثرة المنطقية حاصلة بين الأفراد التي يتألف منها النوع، وبين الأنواع التي يتألف منها الجنس، وبين الأجناس التي تتألف منها المقولة، وبين المقولات التي تصبّ جميعها في الوجود كوجود وتتوحد فيه. كذلك الكثرة المنطقية حاصلة بين معلومات العلة التي تصدر عنها.

والكثرة الميتافيزيقية حاصلة أيضاً في كل موجود غير واجب الوجود بذاته، إذ إنه مركّب من مبدأي القوة والفعل في وجوده، ومن مبدئي الصورة والمادة في هويته الذاتية. لا تنتفي الكثرة في كل أنواعها، الآ من الموجود المطلق، أي من الموجود الذي ليس إلا وجوداً والذي هو البسيط في طبعه والمتساوق مع الواحد.

3 - مصدر الكثرة:

لقد طرحت حول الكثرة مشكلة عويصة هي مشكلة مصدرها: من أين تأتي الكثرة؟ احتلت هذه المشكلة مركزاً مهماً في الفكرين اليوناني والعربي الوسيط، واتخذت طابعاً دينياً في بلاد فارس القديمة.

حاول أصحاب «مذهب الكثرة» تجنّب هذه المشكلة عندما قالوا بأن الموجودات في العالم ليست معلولات صادرة عن علة مطلقة واحدة، بل هي جواهر كثيرة، كل واحد منها قائم في ذاته ومستقل بصفاته الخاصة عما سواه. لا نجد في تاريخ الفلسفة مثلاً متفقاً لهذا التيار الذي يمكن لملمة أجزائه في مواقف فكرية اتخذها كل مفكر مال في تفكيره إلى نوع من الواقعية البسيطة واكتفى بها دون التحليل والتعليل.

Seindes. ولكن هناك بين الكائنات جميعاً Etants كائن له صفات خاصة، أهمها صفة الإدراك، نجعل البحث فيه أجدى منه في سواه للبلوغ إلى الجواب عن السؤال عن معنى الكائن Etre = Sein، أو، بتعبير أوضح، البحث فيه يقود بطريقة أضمن من الصعيد الانطوي إلى الصعيد الانطولوجي حيث نتاح لنا معرفة الكائن Etre = Sein. والكائن هذا الذي يجب أن يُختار من بين جميع الكائنات والمميز عنها لجهة إمكان معرفة الكائن Etre-Sein هو الكائن Selendes الانساني. وانما هيدغر يطلق عليه، عوض لفظ Selendes اسم Dasein، أي ما معناه «الموجود - هنا» أو «الكائن - هنا» أي «الموجود - هنا»، ويعني أنه «موجود - هنا».

اسطفان صقر

كثرة

Pluralité
Plurality
Pluralismus

1 - الكثرة:

لفظة تقابل لفظة الوحدة وتتلازم معها، بنوع أن كنهه الواحدة لا يمكن أن يتم من دون كنه الأخرى. الوحدة ليست وحدة الآ بقدر ما تنفي الكثرة؛ الوجود، من حيث هو وجود، أي باعتباره في ذاته، هو واحد؛ أما الوجود، من حيث أنه مجموعة من الموجودات العينية، أي باعتباره أشياء محققة، فهو كثرة. العقل، في نطقه، ينطلق من الكثرة إلى الوحدة؛ يبدأ بالكثرة التي هي في متناول الحواس، ويهدف إلى الوحدة. لا شك في أن الكثرة هي التي تحيط بالإنسان، هي كون الإنسان الشاسع، وهي الإطار الذي يعيش فيه. الكثرة هي في الإنسان أيضاً، في أفكاره اللامتناهية، التي هي، في الوقت عينه، مترابطة بعضها مع بعض ومنغلقة عن بعضها البعض، وفي عواطفه ورغباته، وفي أعماله وتصرفاته. لكن معرفة الإنسان للأشياء المحيطة به، وترتيبه لأفكاره، وتهذيبه لعواطفه ورغباته، وسيطرته الواجبة على هذه وتلك، تحتم عليه الأخذ بعملية التوحيد في كل من هذه المجالات الخارجية والباطنية.

يظهر انه هو . حضارة التكنولوجيا تزخر بالتقليد . بدلت الخشب بما له لون الخشب ، وبدلت المعدن بما له لون المعدن وشكله الخارجي ، وبدلت الحجر بما له لون الحجر وشكله ، الخ لهذا التبديل المحتفظ من الأشياء بظواهرها كذب ؟ لا ريب في أنه كذلك . من الخطأ الظن بأن الحفاظ على الظواهر ، على مستوى الإحساس ، لا ينال من حقوق الجمالية . انه يطعننا في صميمها . كما أنه من الخطأ أيضاً الاعتقاد بأن لا ضرر على أحد ولا على شيء اذا ما هضمت الحقوق الجمالية على هذه الصورة من الاحتيال ، توخياً لعدم تبذير المال . اللعب بالأصالة ، بما فيها الأصالة الجمالية ، كذب .

واذا أطلقت لفظ الكذب على الخبر دلّ على أن هذا الخبر لا يصف الواقع كما هو ، كأن يزيد عليه ما ليس فيه ، أو ينقص مما فيه ، أو كأن يكون مختلفاً لا أساس له في الواقع . واذا أطلقته على الشخص دلّ على أن هذا الشخص لا يراعي ، في أقواله وتصرفاته ، ما هو مطابق للواقع .

واذا أطلقته على الفكر دلّ على أن نهجه وحركاته من المطالب الى المبادئ ، أو من المبادئ الى المطالب ، دفعة أو تدريجاً ، فاسدة ، وعليه فإن ما يصل اليه من الأحكام فاسد « لأن الحكم الفاسد هو الحكم الكاذب » .

واذا أطلقته على العقل دلّ على أن تمقلاته ، واستدلالاته ، واستقصاءاته ، واستنباطاته وكل ما يعزى اليه من أنشطة ، فاسدة ، واهمة ، موممة ، قاصرة عن اكتناه الحقيقة ، وعن ادراك الأشياء بواقعها ، وعن تصور المعاني ، وعن تأليف القضايا والأقيسة تأليفاً صحيحاً

من الضروري أن نشير بإيجاز ، هنا ، الى الفرق بين معنى لفظ الفكر ومعنى لفظ العقل . نبدأ بهذا الأخير : العقل هو مبدئياً صحة الفطرة كقوة تدرك صفات الأشياء ومعانيها والعلاقات التي فيما بينها ، قوة تتميز بقدرتها الإصابتة في الحكم . أما الفكر ، فنعني به هنا إعمال العقل في الأشياء توسلاً لمعرفةا .

واذا أطلقت لفظ كذب على قضية دلّ على أن مضمونها غير صحيح .

واذا أطلقته على الفعل دلّ على أن هذا الفعل لا يعني ما يعلن أنه يعني ، هذا اذا سلمنا بأن للفعل مدلولاً .

واذا أطلقته على الصمت دلّ على أنه حلّ خدعة حيث كان يجب الكلام .

باستثناء الربيبين ، لم يعر الفلاسفة ، في الواقع ، تصور

أما مجمل الفلاسفة الذين تصدّوا لهذه المشكلة ، فإنهم ينقسمون الى قسمين رئيسيين : قسم اقترح حلّ هذه المشكلة باللجوء الى ما يسمّى بنظرية الفيض ، وقسم آخر اقترح حلّها عن طريق القول بالخلق . لا مجال هنا لاستعراض هذين الحليّن ، بل نشير الى أنهما غير متساويين في نظر الإنسان ، لأن الحلّ بالفيض ينطوي على سلسلة من الافتراضات والتصورات التي بقيت دون أي نوع من الإثبات ، بينما الحل بالخلق الذي ينطوي بدوره على معطيات إيمانية ، لا بدّ ينعم بقبول المؤمن وارتياحه العام .

قبل أن نختم الكلام عن هذه المشكلة القديمة ، لا بد من الإشارة إلى الحلّ الثاني الذي تميّز به الفكر الفارسي القديم حيالها . قد تكون انطلاقة هذا الفكر من التسليم بالخلق . لكن امعان النظر في المخلوق ووعي المحاذاة فيه بين الخير والشر أو بين النور والظلمة ، قد أعاد طرح مشكلة الكثرة ، لا من الناحية الفلسفية ، بل من الناحية الأخلاقية والدينية . لذلك لم يرَ حلّاً لها منسجماً في ذاته إلا في ضرورة وجود مبدئين مطلقين ، مبدأ الخير الذي منه تصدر الموجودات الخيرة ومبدأ الشرّ الذي منه تصدر الموجودات الشريرة .

4 - الكثرة في التعبير :

الكثرة تقابل القلة في الاستعمال العادي . من هنا جرت ، في اللغات الأجنبية ، اضافة جزئها الأول على بعض الكلمات للدلالة على الكثرة ، كأن يقال : اللفظ الكثير المعاني Plurivoque واللفظ الكثير القيم Plurivalent .

توما مهنا

كُذِبْ

Fausseté
Falsity
Lügen

الكذب ، كما تحدده معاجم اللغة العربية ، ضد الصدق . والكذب يدل إما على الشيء ، وإما على الخبر ، وإما على الشخص ، وإما على الفكر ، وإما على العقل ، وإما على القضية ، وإما على الفعل ، وإما على الصمت .

فاذا أطلقته على الشيء ، دلّ على ان هذا الشيء مزيف ، أو فيه غش ، كأن يكون مقلّداً ، ظواهره غير ما هو ، غير ما

كرامة

Dignité
Dignity
Würde

مطلب الكرامة

الشعور بالشرف، في نظر فيلسوف الأخلاق كانط، مبدأ سلوك انفعالي هو أقرب إلى التهيج المرّضي منه إلى السلوك بحسب مبدأ الواجب الأخلاقي الواعي السليم. وقد جعل كانط الفكر الأخلاقي العالمي ينتقل على جسر الجدارة من السلوك بحسب الشرف إلى السلوك باستهداف الكرامة الإنسانية، انتقالاً يشاد عليه مبدأ استقلال الفرد الذاتي، ومبدأ استقلال الجماعة الذاتي المتمثل في حق تقرير المصير، وهو انتقال شبيه بالتعمق من الظاهر إلى الذات، ومن القشرة الاجتماعية والأعراف إلى الاطلاع بالمثل الإنساني الأعلى، كما ينبغي أن يكون.

فكيف تطورت الوقائع الأخلاقية باتجاه مطلب الكرامة الإنسانية؟

في الفكر العربي

من النافع أن نعهد للإجابة بالسعي لتعريف مفهوم الكرامة. ففي اللغة العربية نجد متسعاً رحباً من الألفاظ والمعاني المتصلة بالكرامة والكرم. تقول العرب: فلان كريم المحند، والمنصب، والمنبت، والعنصر، والمفرس، والأروسة، والنجار... وتميز الكرم أن كان بمال فهو جود، وإن كان بكف ضرر مع القدرة فهو عفو، وإن كان ببذل النفس فهو شجاعة (أبو البقاء). وقد يطلق الكريم على الجواد الكثير النفع بحيث لا يطلب منه شيء إلا أعطاه... وكريمة الإنسان أنفه، وكل جارحة شريفة كالأذن واليد، والكريمتان العينان...

وفي الأدب العربي: «إتقوا صولة الكريم إذا جاع، واللثيم إذا شبع». وقول: «إذا أنت أكرمت الكريم ملكته، وإن أنت أكرمت اللثيم تمردا». وقول: «تعبّرنا أننا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل». وقول: «ومن يغترّب يحسب عدواً صديقه، ومن لا يكرّم نفسه لا يُكرّم...»

ومن البديهي أن تكون الكرامة، على الصعيد الأخلاقي، غير ذات دلالة وحيدة، بل هي جملة منسقة من الدلالات

Concept الكذب كبير اهتمام في علم المنطق أو في مجالات تأثيره على المعرفة وطرقها. الكذب، كما سبق القول، ضد الصدق. والصدق يفترض، من جهة، وجود حقيقة مؤهلة بطبيعتها لأن تصبح معلومة من حيث هي وكما هي، ويفترض، من جهة أخرى ومن جهة العارف إمكان معرفة هذه الحقيقة. إنما هناك من يشك بهذا الافتراض وذاك. والريبون، بعد السفسطائيين، هم خير مثال على ذلك. اعتمدوا مفارقة الكاذب Paradoxe de menteur كإحدى المغالطات التي تظهر تناقض العقل، في مثلهم المشهور: «إذا قال اقريطشي إن جميع الاقريطشيين كذبة...».

أما فلسفة الأخلاق فإنها ركّزت على تقويم الكذب بالنسبة إلى العقل من حيث أنه عنصر جوهري من العناصر المكونة لشخصية الإنسان والتي لا يجوز العبث بها في حال من الأحوال، وبالنسبة إلى الكذب ونتائجه في العلاقات المتبادلة بين الأفراد، كما بين الجماعات. وهناك اتفاق شامل على أن الكذب قبيح، متعمداً كان أو غير متعمد.

الكذب قبيح، إذن ممنوع. هذا هو المبدأ العام.

إنما هناك سؤال: ما العمل في الحالات التي اصطلاح على تسميتها «صراع بين الواجبات»؟ أي في الحالات التي يثبت فيها أن في الكذب تفادياً لشر أكبر قد ينجم عن قول الحق؟ فئة، وهي الأكبر عدداً، تسخ الكذب في مثل هذه الحالات، شرط تعيينها بطريقة محصورة، منعاً للافراط. وفئة أخرى، أبرزها الفيلسوف الألماني كانط E. Kant تحظر الكذب تحظيراً باتاً مطلقاً. وفي أساس هذا التحظر قناعة بأن العقل لا يمكن أن يكون صالحاً إلا بقدر ما يلتزم بما هو له طبقاً لطبيعته، أي بالتفتيش عن الحقيقة وترويجها بكل أمانة. وبما أن كانط يربط ربطاً محكماً بين الأخلاق وعلم ما وراء الطبيعة وعلم المنطق، فإنه يرى أن الكذب لا يجوز، مهما كانت الظروف، لأنه يعطل العقل زاجاً به إلى أسفل دركات الانحطاط، الأمر الذي يلحق أكبر ضرر بأقدس مقدسات الوجود، أي بجوهر إنسانية الإنسان.

وكمبدأ عام، من الأفضل أن تبقى الأخلاق، بالنسبة إلى الكذب، أقرب إلى نظرية كانط منها إلى نظرية السماح به لما يُدعى الظروف القاهرة.

اسطفان صقر

تجرّح معنى هذا النوع من الكرامة، وترفضه أو تنكره، بل وتتهمه على أنه من «تلبس إبليس»...

اشتهر عن الرسول العربي الكريم قوله: «إنما بُعثت لأنتمّ مكارم الأخلاق». وقد أولى المفكرون، من ثم، جلّ اهتمامهم لتبيان منزلة الكرامة في سلم المكارم الأخلاقية، ووضعوا نماذج شتى لتسلسل القيم الأخلاقية بهذا الاعتبار، من ذلك مثلاً أن هذه القيم لا تقل في نظر الخوارزمي «مفاتيح العلوم» عن عشر هي: صدق الحديث، وصدق الناس، وإعطاء السائل، والمكافأة بالصنائع، وحفظ الأمانة، وصلة الرحم، والتذلل للصاحب، وإقراء الضيف، والحياء، ثم التقوى، وهي لباب الكرامة.

والى جانب الدائرة الدينية، أو خارجها، تتجلى الكرامة من ناحية أخرى في مفاهيم كثيرة. منها: أن كرامة الإبنة مهرها، وأن المكرمات من الكرامة، والسخاء قد يكون ظاهرها الأساسية، وعنوانها الرئيسي، حتى قيل: «المال بين الكريم وبين الضيف نصفان». وقبل في خصال الكريم حسن المحضر، واحتمال الزلة، وقلة الملاة، وأن لا يكون حقوقاً، ولا حسوداً، ولا شامتاً، ولا باغياً، ولا ساهياً، ولا لاهياً، ولا فاجراً، ولا كاذباً... وأنه يلين إذا استعطف، بينما اللثيم يقسو إذا أُلطف، وهو يشكر من أعطاه، ويعذر من منعه، ويصل من قطعه، ويتبدأ من لم يسأله...

الكرامة اذن توجب خصالاً وفضائل، وتحدد سلوكاً متميزاً قد يكون سلوك أفراد وسلوك جماعات. والكرامة مبدأ الحقوق والواجبات. فمن حق المسلم على المسلم أن يسلم عليه إذا لقيه، ويعوده إذا مرض، ويصلي عليه إذا مات، ويحييه إذا دعاه... أن يحب لغيره ما يحب لنفسه... ومن حق الزوج على زوجته أن يرضى عنها، فأبما امرأة بات زوجها وهو عنها راضٍ دخلت الجنة؛ وللمرأة على زوجها حقوق شتى، منها أن ينفق عليها، ولا يغيب عنها أكثر من ثمانية أشهر ولا يضربها إلا في شأن المضاجع، ولا يظلمها، ولا يمنعها من زيارة أبويها... ومن حقوق الكرامة وواجباتها ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية، ومنها علاقات الأمراء والحكام بالريّة، وواجب مراعاة كرامة الريّة، والتزام حقوقها... بل من شروط الحاكم أو الإمام أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة، يعظم نفسه عن كل ما يشين من الأمور. وما موقف الكرامة الا موقف البر حين يتخطى المرء صلات العداوة إلى صلات التعاون والولاء (الماوردي، «أدب الدنيا والدين»). بل ان كمال النفس هو وصولها الى السعادة، وهي القنية

والفضائل والسمات. وقد ورد في القرآن «الكريم» في خمسة وأربعين موضعاً ونيف ألفاظ الكريم والكرام والمكرمين والأكرم، ولم ترد لفظة الكرامة، وإنما جاء المعنى كما في قوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾. (الإسراء 72)، وقوله: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير﴾. (الحجرات 13).

وقد تفاوتت النظرة العربية الإسلامية الى معنى الكرامة بتفاوت منازع الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفين. ويرى باحثون معاصرون ان الكرامة التي يقررها الإسلام للشخصية الإنسانية كرامة مثلية: هي كرامة عصمة وحماية أولاً، وكرامة عزة وسيادة ثانياً، وكرامة استحقاق وجدارة ثالثاً. وان لكل انسان قدسية الانسان، فهو في حِمى محمي وفي حرم محرم، على أساسها تقوم العلاقات بين بني آدم (عبد الله دراز، «نظرات في الإسلام»).

ومن الطبيعي أن يكون شخص الرسول انموذج «الانسان الكامل» في الفكر الإسلامي، ولكن عبد الكريم الجيلاني يستخلص بالتجريد الحقيقة المحمدية ويبني عليها مذهباً صوفياً يتيح له القول بتجلي تلك الحقيقة في صور شتى الى أبد الأبد.

فإذا نظرنا الى التاريخ العربي وجدناه يحفل، من جهة أخرى بنماذج مشخصة عن الكرامة الإنسانية بدت في رأي أهل الستة والجماعة لدى الصحابة أولاً، ثم التابعين فتابعهم... وبدت لدى الشيعة في الأئمة ثم في دعائهم بحسب التسلسل قيمي دقيق، وكثيراً ما اقترن الاعتبار الأخلاقي بمسحة أو صبغة دينية تمتع بها «أعيان» التاريخ.

وقد أفاد الصوفية من لبس لغوي فجعلوا الكرامة القيمة الأخلاقية تمتزج بمعنى كرامة خاصة هي الكرامة الصوفية، وهي للولي في رأيهم كالمعجزة للنبي. ومن شرطها أن تكون خارقة للعادة، وأن تجري من غير اختيار، لأنها نعمة من الله تنم عن منزلة أصحابها، وهم ليسوا بأنبياء، بل أولياء، والأولياء ورثة الأنبياء باعتبار... وللكرامات أنواع لا تقل عن خمسة وعشرين نوعاً أشار إليها يوسف النبهاني في كتابه «جامع الكرامات»، ومن أمثلتها إحياء الموتى، وكلامهم، والمشي على الماء، وطّي الزمان ونشره، ومقام التصريف، ورؤية المكان البعيد من وراء الحجب، والهيئة التي لبعضهم بحيث مات من شاهده بمجرد رؤيته. ولكن الفكر الأخلاقي العربي، قديماً وحديثاً، لم يخل البتة من نزعات انتقادية

على الصعيد العالمي

يعترف لالاند الكرامة بوجه عام بأنها المبدأ الأخلاقي الذي يوجب ألا يعامل الشخص الإنساني البتة على أنه وسيلة، بل على أنه غاية بذاته. بل من المتعذر أن يُستخدم أي امرئ بوصفه وسيلة بدون مراعاة أنه في الوقت ذاته غاية في ذاته. وقد استقى لالاند هذا التعريف من قول كانط في كتابه «الأسس الميتافيزيقية للأخلاق».

والحق أن الفكر الإنساني لم يبلغ هذا التصور إلا بعد نضال شاق طويل متنوع كافح الناس فيه لاستخلاص نظرتهم التقديرية إلى أنفسهم ضمن امكانات العلاقات الاجتماعية المتطورة عبر التاريخ العام. ان الكرامة مطلب قيمي بدأ بالظهور حين استخلص النشاط الأخلاقي مفهوم الشخص المعنوي في اثر، أو مع، استخلاص حق الشخص الإنساني العضوي أو الفيزيائي بوصفه وحدة متميزة عن سائر وحدات الكائنات الحية. فقد طرح الإنسان نفسه على أنه أولاً عضو في قبيلة، بل جزء من جسدها، لا يكاد يتميز عن سائر الأعضاء أو الوحدات. ثم ظهرت قيمته داخل القبيلة بتمايز الرئيس عن الاتباع، ووسم الرؤساء بالشرف، والأتباع بالاتباع وبالحضوع خضوع المتاع. ثم تطورت وقائع مفهوم الشرف وانتقلت من الخاص إلى العام، وكسرت الامتيازات الطبقية والفتوية إلى أن غدت الكرامة الإنسانية قيمة اجتماعية وثقافية، أي قيمة أخلاقية تلازم كل إنسان، الجنين البشري بوصفه انساناً مكمناً، والطفل، والمرأة، والرجل، والأسرة، والأمة، والدولة، وكل تنظيم اجتماعي «خلق»، انطلاقاً من مقومات الكرامة باعتبار المساواة بين البشر أفراداً، والمساواة بين الشعوب والدول كبيرها وصغيرها، ولو على الصعيد النظري، أو صعيد ما يجب أن يكون، وتعميم مبدأ حق تقرير المصير للمرأة والرجل، وللشعوب كافة على قدم المساواة، فتم بذلك الانتقال من خيلاء الشرف إلى عزة المساواة، وباتت الكرامة الإنسانية تتمثل في قيمة الاستقلال الذاتي الذي يحول دون أن يكون كل فرد مطابقاً كل فرد من جهة، ويمنع، من جهة أخرى، مبانة كل فرد سائر الأفراد، وهذا يعني المساواة والتعاون معاً، ويمنع استمرار العوائق الكثيرة التي عاقت ظهور الكرامة، ولا تزال تعرقل تحقق كثير من أغراضها وأهدافها هنا وهناك.

الكرامة إذن تنطوي على احترام الإنسان فرداً، والأمة جماعة، وهذا الاحترام يحظر من جهة أولى القتل المادي والمعنوي، ويمنع من جهة أخرى الإساءة بفرض الخنوع

النفسية التي مع الانسان تعبر الوادي، وتعمر النادي (مسكويه، «الفوز الأصغر»؛ محمد العيتاني، «آداب النفس»). أما الفكر العربي المعاصر فقد تطور تطوراً ذاتياً، وبالتأثر بالتطور الثقافي العالمي الحديث، وصار مفهوم الكرامة يضم جملة الحقوق المتساوية بين المواطنين لرفع مستوى المجموع، وخدمة الشعب (منيف الرزاز، «معالم الحياة العربية الجديدة»). وقد انتقل هذا الفكر من كرامة العشيرة والقبيلة والاعتزاز بالحسب:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية
هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دماً
إلى الاعتزاز بالعمل لا بالنسب، العمل الجدير للائق:
ما بقومي شرفت بل شرفوا بي
وبنفي فخرت لا بجودودي
ولو لم تكوني بنت أكرم والد
لكان أباك الضخم كونك لي أمّاً
واني من قوم كأن نفوسهم
بها أنف أن تسكن اللحم والعظماء
ثم انتقل الفكر العربي إلى الكرامة الأخلاقية، ترجيحاً، وهي على الصعيد التاريخي كرامة السلوك القومي والاجتماعي والثورة على الاستبداد والاستعمار والاستغلال والخنوع:
ان الرعية أغنام يحدد لها
ولاتك المستبدون السكاكين
(جميل الزهاوي)

نحن من شعلة الجحيم خلقنا
لأولي الجور لا من الصلصال
(معروف الرصافي)

وما العرب الكرام سوى نصال
لها في أجفن العليا مقام
لعمرك نحن مصدر كل فضل
وعن آثارنا أخذ الانام
(ابراهيم اليازجي)

يا حسرة ماذا دهم أهل الحمى
فالعيش ذل والمصير بوار
أرأيت أي كرامة كانت لهم
واليوم كيف إلى الاهانة صاروا
(ابراهيم طوقان)

تكون له أية قيمة نسبية، بل تكون له قيمة مطلقة، أي باطنية قائمة بذاتها». وهذه الكرامة قيمة غير مشروطة لا سبيل لمقارنتها بسواها، ولا يعبر عنها خير من كلمة الاحترام التي تمرب عن التقدير الذي ينبغي على الكائن العاقل ان يحمله لها، ولذا بات الاستقلال الذاتي مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية، وكل طبيعة عاقلة، ومنطلق القانون والتشريع على الصعيد القومي والدولي.

والحق ان نظرية كانط قد حازت النجاح اللائق بها، وكان تأثيرها حاسماً في التطور الأخلاقي والاجتماعي والحقوقى والسياسي. وقد ترجمها المفكرون الاشتراكيون بما يتفق ومذهبهم ووجدوا ان العمل، وطريقة العمل، معيار الكرامة الإنسانية، وان من يناضل في سبيل حزبه وشرف معلمه وكولخوزه، فإنه يناضل في الوقت ذاته نصرة لمبادئ الماركسية في كل مكان. ولكن الاشتراكيين يلتقون مع غير الاشتراكيين في حقل منزع انساني يؤمن بالكرامة الإنسانية مفهوماً حضارياً يرتبط بعناصر واقعية راهنة وغابرة من عناصر الشخصية الإنسانية، ولكن ارتباطه بها ارتباط مسيرة تطلعية تمتع من الماضي والحاضر ما ينبر درب العمل والسلوك باتجاه المستقبل، وفي منحى التقدم شطر ما يجاوز الفردي والاجتماعي والقومي الى الدولي والانساني. ان الإنسان، بهذا الاعتبار، هو مبدع القيم التي تواتمه، ومبدع القيم التي تتجاوزها أيضاً. وقد غدت الكرامة الإنسانية مثلاً أخلاقياً أعلى تسهم التجربة البشرية بأسرها في حث الخطى نحو بلوغه. وما حقوق الإنسان، وحقوق الأمم، وحقوق الدول، وحقوق المجتمع الدولي المرموق، إلا صيغ ومواثيق تلقى من الاعتراف الشامل ما يجعل من الممتنع، أو من غير اللائق بالإنسانية، التنازل عنها، وأن امنهاتها يعدل انحطاط جدارة الإنسان، وأذلال شرفه، وتلاشي ميزته الإنسانية. وليس لشعب أن يرضى بالعبودية، ولا أن يخضع لسيده يستذله إن كان شعباً حراً كريماً، كما يمتنع على الفرد بسائق حريته وكرامته أن ينسف جدارته ويرضى بأن يتخذ نفسه عبد انسان آخر.

عادل العوا

والرضوخ والاستغلال في شتى صوره. لقد رضي أناس بتضحية الجسم البشري قرباناً للآلهة، ورضوا بذلك أيضاً عبادة وتزلفاً للنصر في حرب أو للقضاء على مجاعة أو وباء، بل لينجب رئيس القبيلة «العقيم» من زوجه العاقر، أو ليفدي أناس آخرين، أو يفدي انسان البشرية جمعاء... ومن ناحية ثانية، رضي الناس بالقتل ثأراً مباشراً على أساس أن العين بالعين، والسن بالسن، ورضوا بقتل الغريب خشية نفوذه السحري، واتقاء لشره الممكن أو لتخفيف العوز الاقتصادي، ورضوا بأن يقتل الزوج زوجته، أو الأب أبناءه، أو الابن أباه العجوز أحياناً؛ ورضخ الأبناء للوالدين، والزوج لزوجته في بادئ الأمر، والأزواج لزوجتهن، ثم رضخت الزوجة والزوجات للسيد الزوج المطاع، من قبل أن «تتحرر» الزوجة عرفاً وقانوناً وتحرر الأبناء والبنات... وواكب ذلك الخنوع خنوع الاستعباد والرق فريدياً وأسياً وجماعياً. السادة يفعلون ما يشاؤون بعبيدهم وأمائهم وأرقائهم ثم أقنانهم؛ والسادة المستعمرون يفعلون ما يشاؤون في الجماعات والأمم والشعوب التي احتلوا بلادها عنوة أو مكرراً، ونصبوا أنفسهم آمرين ليطاعوا، ومستغلين لينعموا؛ ولم تكن للكرامة من فرجة تنساب فيها إلا بعد أن تطورت الحروب ذاتها، وتمايزت الحرب المشروعة أو الدفاعية عن الحرب العدوانية و«الوقائية»؛ وجنح الناس للسلم مضطرين أحياناً، أو خائفين مذعورين من قوة الخصم ومن امكانات التفجير النووي... أحياناً.

بالتغلب على هذه العوائق وما شاكلها، بل وبنتيجة دأب المسيرة الأخلاقية الإنسانية شطر «تأسيس» الإنسان، انبثق مطلب الكرامة الإنسانية، وقد صاغ كانط مبدأه بقوله: «كل انسان يوجد وجود هدف في ذاته، لا مجرد وسيلة». وهو يسمى «شخصاً» لأن طبيعته قد ميزته بكونها غاية في ذاتها، أي بما لا يجوز له أن يستخدم باعتباره مجرد وسيلة، ومن ثم، بما يحد من كل فعل يتسم بطابع التعسف والافتعال. ومن الأساس الذي يقوم عليه هذا المبدأ يصدر الأمر الآتي: «افعل على نحو تعامل فيه الإنسانية في شخصك وفي شخص كل انسان سواك بوصفها دائماً، وفي نفس الوقت، غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة». وإذا كان لكل ما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة ثمن، هو ثمن سوقي، فإن ثمة «ما يعلو على كل ثمن وما لا يسمح تبعاً لذلك بأن يكافئه شيء، ألا وهو الكرامة. والكرامة هي ما يؤلف الشرط اللازم ليصبح شيء من الأشياء غاية بذاته، فلا

جميعاً باعتبارها مؤدية الى الكفر في العقيدة والانحراف في السلوك، وكذلك المذاهب المتعصبة للعلم ونهجه والتي تنكر وجود الله على أسس علمية مادية.

أبو الوفا التفتازاني

كُفْر

Athéisme

Atheism-Godlessness

Atheismus

كلي - جزئي

Universel-Particulier

Universal-Particular

Universel-Partikulär

تكاد تكون مشكلة الكليات والجزئيات قديمة قدم التفكير الفلسفي المنظم. ولا نجانب الصواب اذا قلنا ان معظم - ان لم يكن كل - الفلاسفة تناولوا هذه المشكلة بالبحث وذلك لما لها في نظرهم من أهمية قصوى في نظرنا الى الوجود والأخلاق والعلم والدين والتفكير.

يمكن حصر المسائل التي تتعلق بمشكلة الكليات والجزئيات فيما يلي:

1 - ما طبيعة الكليات والجزئيات ؟

2 - ما علاقة الكليات بالجزئيات ؟

3 - هل الكليات موجودة على نحو يختلف عن وجود الجزئيات والأشياء الأخرى ؟ ويذكر أن فرفوريوس الصوري حوالي 230 - 330 قد طرح هذه المشكلة في مقدمة « إيساغوجي »، عن مقولات أرسطو بشكل دقيق حيث قال: « لن أتناول في الوقت الحاضر ما إذا كانت الأجناس والأنواع موجودة حقاً (الجنس مجموعة تشمل مجموعتين جزئيتين على الأقل تكون أنواعاً بالنسبة إليها) أو أنها مفاهيم فحسب، وما إذا كانت في حالة وجودها أشياء مادية أو غير مادية، وما إذا كانت منفصلة عن الأشياء التي تدركها الحواس أو موجودة فيها وبالإضافة إليها، لأن مثل هذه الأسئلة عويصة وتتطلب دراسة أوفى وأدق ».

وقد نشأت مشكلة الكليات والجزئيات من البحث في معاني الكلمات العامة سواء ما يدل منها على أشياء مثل انسان وجبل وما يدل منها على كيافيات أو خصائص مثل بياض وحلاوة وخشونة وما يدل منها على علاقات مثل فوق وتحت. فتساءل الفلاسفة هل لهذه الكلمات من المعاني ما للكلمات الجزئية مثل سقراط وجبل لبنان... وبوجه عام يمكن القول

الكفر في اللغة ستر الشيء، وكفر النعمة سترها بترك أداء شكرها، وأعظم الكفر جحود الوجدانية أو الشريعة أو النبوة، والكفران أكثر استعمالاً في جحود النعمة، والكفر في الدين أكثر، وهو ضد الايمان في الإسلام.

وقد دار جدل كثير حول مفهومي الكفر والايان منذ ظهور الفرق الإسلامية في العصر الأموي، وظهور مسألة الخلاف حول مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر، فذهب الخوارج الى تكفير مرتكب الكبيرة بل والصغيرة كذلك من الذنوب، وقال المعتزلة انه في منزلة بين منزلتي الكفر والايان، وقال المرجئة يرجأ الحكم عليه الى يوم القيامة، وقالوا لا تضر مع الايمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقال أهل السنة والجماعة أن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق يستتاب.

على أن الكفر أيضاً يعني انكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كأنكار فريضة الصلاة أو الصوم أو الزكاة، ومن هنا اعتبر أبو بكر مانعي الزكاة مرتدين وحازبهم، وكذلك يعتبر المتلفظ بألفاظ الكفر كافراً، وكذلك من يفعل أفعاله. وأعظم الكبائر التي تؤدي إلى الكفر الشرك بالله، وهو الاعتقاد بأن لله شريكاً في ملكه؛ ومن الكفر أيضاً اعتبار الله جسماً، أو يشبه البشر في صفاتهم؛ والاعتقاد بتعدد الآلهة؛ والتوجه الى الله بعبادات لم يشرعها؛ والتوجه الى غير الله بالعبادة كالأصنام والأشجار والأحجار، وغير ذلك مما يخرج عن التوحيد الصحيح الذي دعا اليه الإسلام.

ويقال على من يبطن الكفر ويظهر الايمان منافق.

ونجد في الإسلام كما في المسيحية مذاهب استنكرها الفقهاء ورجال الكنيسة وعدوها كفراً بالقول بوحدة الوجود، أي الوحدة بين الله والعالم، ويطلق عليها أيضاً هرطقة.

ويعتبر إنكار وجود الله، سواء في الإسلام أو المسيحية، كفراً صريحاً، ويعرف هذا في المسيحية بـ Athéisme، وسواء كان هذا معبراً عنه في صورة مذاهب فلسفية أو في صورة آراء فردية. كما تعتبر المذاهب المادية التي لا ترى في العالم الا المادة وقوانين تطورها مرفوضة من الأديان السماوية

ويعتمد استعمالنا للكلمات العامة بصورة صحيحة على معرفة الكليات التي تكون متعالية على الأشياء الجزئية الطبيعية منها والاصطناعية. فحين نعرف الكلي نستطيع أن نميز بالحواس الأشياء الجزئية التي تكون شبيهة به كثيراً أو قليلاً. فمعرفة كلي الإنسان تمكنا من القول بأن سقراط انسان وأفلاطون انسان و... الخ. فالكلمات العامة إذن حسب هذه النظرة تشير إلى الكليات وليس إلى الجزئيات. فكلمة « انسان » لا تشير إلى سقراط أو أفلاطون أو راسل بل إلى كلي الإنسان أو بتعبير أفلاطون إلى مثال الإنسان. ومعرفة هذا الكلي تمكنا من تمييز إن كان الكائن الذي ندركه بالحواس انساناً أو غير انسان. ويترب عليه أن استعمال الكلمات العامة جائز لأن الكليات كائنة في الوجود منذ الأزل ولها أشباه في العالم الطبيعي المحسوس من جهة ولأننا نعرف هذه الكليات قبلاً وفطرياً من جهة أخرى.

تنطوي هذه النظرية في الكليات على بعض الصعوبات. فاولاً، من الصعوبة بمكان أن نسلم بما تذهب إليه هذه النظرية من أن للفرد معرفة بالكليات سابقة على ادراكه الجزئيات. فمن الصعب أن نتصور بأن للطفل كلي المنضدة قبل أن يشاهد منضدة معينة. وأكثر صعوبة من هذا أن نتصور بأن لديه معرفة بكلي الزرقة قبل أن يشاهد جسماً أزرق. والواقع أننا نشاهد أشياء جزئية متعددة يشبه أحدها الآخر قبل أن نتعلم استعمال الكلمات العامة التي تستخدم للإشارة إلى كل واحد منها. عليه، فافتراض وجود معرفة سابقة بالكليات غير ضروري لاستعمالها في الإشارة إلى الأشياء الجزئية المحسوسة.

وثانياً، إذا أردنا أن نعرف إن كان شيان أ، ب يعودان إلى مجموعة واحدة، فلا بد من معرفة أن كلاً منهما يعود إلى الكلي الذي يمكن حمله عليهما. ولكن إذا أردنا أن نعرف إن كان أ يشبه الكلي الذي يحمل عليه فلا بد من وجود كلي آخر يشبه أ والكلي الأول. وهذا يقضي إلى متراجعة غير منتهية مما يجعل المعرفة متعذرة. فكان من الضروري فيما اعتقد أرسطو ادخال تعديل عليها. وتعرف هذه الصعوبة المنطقية بحجة الإنسان الثالث.

ب - نظرية الكيفيات المشتركة في الكليات، وقد تباناها فلاسفة من أمثال أرسطو وراسل 1872 - 1970. ومفادها أن الأشياء الجزئية التي نطلق عليها اسماً عاماً واحداً تشترك في كيفية واحدة يدل عليها ذلك الاسم العام. فالكلي عند أرسطو هو ما كان مشتركاً في أشياء جزئية متعددة ويمكن حمله على

أن الكلي هو ما تدلّ عليه كلمة عامة، والجزئي ما يدلّ عليه اسم علم أو اسم إشارة. فالإنسان كلي لأن كلمة « انسان » تدلّ عليه، وسقراط جزئي لأن كلمة « سقراط » تدلّ عليه. لذلك فالكلي هو ما يمكن حمله على موضوع دائماً، في حين لا يمكن أن يكون الجزئي محمولاً بل موضوعاً فحسب. ففني العبارة « سقراط انسان » يكون سقراط جزئياً لأنه لا يمكن أن يكون محمولاً في حين يكون انسان كلياً لأنه محمول. لذلك يمكن أن يوصف الجزئي بـ 1 - ما يكون محدداً عدداً. و2 - ما يكون محدداً وكيفاً بصورة تامة.

على أنه إذا كان الفلاسفة قد اتفقوا على أن للكلمات العامة معاني، فإنهم اختلفوا وما يزالون في مدلولات هذه الكلمات، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى يمكن حصرها فيما يلي:

1 - الواقعية:

يتفق أنصار الواقعية من أمثال أفلاطون 428 - 348 ق.م. وأرسطو 384 - 322 ق.م. على أن للكليات وجوداً مستقلاً عن العقل، وأن العقل يكشفها وأنه عاجز عن ابتكارها. ولكنهم يختلفون في علاقة الكليات بالجزئيات. فالبعض منهم وعلى رأسهم أفلاطون يرون أن للكليات وجوداً منفصلاً عن الجزئيات ويعرف هؤلاء باسم أصحاب نظرية الكليات خارج الأشياء أو النظرية المثالية. والبعض الآخر وعلى رأسهم أرسطو يرون أن الكليات موجودة في الأشياء الجزئية ويعرف هؤلاء باسم أنصار نظرية الكليات في الأشياء أو نظرية الكيفيات المشتركة. ونقوم بدراسة كل من هاتين النظريتين:

أ - ترى النظرية المثالية أنه إلى جانب الأشياء المحسوسة التي ندركها بالحواس في العالم الطبيعي توجد الكليات وهي كيانات أزلية غير مخلوقة لا تخضع للكون ولا الفساد لأنها ليست في المكان ولا في الزمان، ولا تدرك بالحواس بل بالحدس، وهي موضوع المعرفة العلمية. وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يحدد موقفه من علاقة الكليات بالجزئيات، فإن هذه العلاقة هي على الأكثر كملاقة الشيء بصورته. فكما أن الصورة تشبه الشيء بدرجات متفاوتة، فإن الجزئيات تشبه الكليات بدرجات متفاوتة. على أن أفلاطون يتحدث أحياناً عن هذه العلاقة على نحو آخر. فيقول إن الجزئيات تشارك في الكليات، ويقول إن الجزئيات تحاكي الكليات. وبفضل هذه المشاركة أو تلك المحاكاة تكون الجزئيات ما تكون.

على الأغلب الأعم يعتقد أننا حين نشاهد عدداً من الأفراد الجزئية نقوم بعزل الخصائص المشتركة ونكوّن منها الماهية الإسمية لتلك المجموعة من الأشياء. وليست المجموعة شيئاً موجوداً في الطبيعة ويقوم العقل باكتشافها بل يتكرها العقل عن طريق التجريد لتسهيل عملية التفكير والكلام. ذلك ان العقل يجرد الخصائص المشتركة في عدد من الجزئيات ويهمل ما بينها من اختلافات ويكون عنها فكرة عامة هي ماهيتها الإسمية. فالبعبارة « رجل أبيض » تفيد أن الشيء الذي يملك ماهية الإنسانية يملك كذلك ماهية البياض، ويمكن وصفها بشكل أدق على النحو الآتي:

يوجد س بحيث أن س يحتوي ماهية الإنسان وس يحتوي ماهية البياض.

العيب في نظرية المفاهيم هو أن لوك افترض أننا حين نستعمل كلمات عامة، فإن لدينا فكرة محددة ودقيقة في العقل. ولكن الواقع ان الناس يستخدمون الكلمات العامة دون أن يكون لديهم معان أو أفكار محددة تشير إليها هذه الكلمات، وإنما تشير إليها بصورة غامضة. وينبغي عليه ان الكلمة العامة المجردة لا تشير إلى فكرة محددة ودقيقة، بل تدل على عدد كبير من الأشياء بصورة غامضة.

3 - الإسمية:

إذا كانت الواقعة تعتقد أن الكليات كيانات موضوعية مستقلة عن الأشياء الجزئية أو موجودة فيها، ونظرية المفاهيم تعتقد أن الكليات أفكار مجردة لا وجود لها إلا في العقل وإن كانت متوحاة من الخبرة، فإن الإسمية ترى أن الكليات مجرد أصوات نستخدمها للإشارة إلى أشياء فردية ولا تشترك إلا في كونها أصواتاً.

وترتد الإسمية إلى عهد الإغريق، وكان أول من نادى بها على الأكثر، الفيلسوف الشاك ديوجينيس الكلبي 370 - 435 ق.م. ويروى أنه التقى ذات مرة بأفلاطون فقال له: « يا أفلاطون لا أرى الإنسانية، كل ما أراه انما هو سقراط وأفلاطون وبركليز (أحد حكام أثينا 490 - 429 ق.م.) وهذا وذاك ». فردّ عليه أفلاطون بقوله: « لا ترى الإنسانية لأنك لا تملك عقلاً ». وهذا يدل على أن الكلبيين من جماعة ديوجينيس أنكروا وجود الكليات، وقالوا انه لا وجود إلا للجزئيات وأن معرفتنا قاصرة على الجزئيات.

وقد تطورت الإسمية في القرون الوسطى على يد فلاسفة كبار مثل روسلين 1050 - 1120 ووليم الأوكامي 1000 -

أي منها. فهناك كلي الإنسان تشترك أفراد البشر فيه، وهو الماهية الحقيقية التي نجعل كل فرد انساناً وليس حصاناً أو نمراً. فالكلي هو الماهية المشتركة للأفراد الذين ينتمون إلى نوع واحد. وعلى هذا الأساس لا يكون الكلي هذا بل كذا، وبتعبير منطقي: الكلي ما يكون محمولاً في حين لا يكون الجزئي إلا موضوعاً.

أهم صعوبة تواجهها هذه النظرية هي أنه إذا كانت الكليات كيافيات مشتركة بين الجزئيات، وكان لكل جزئي حيز مكاني - زمني خاص به، وجب أن يكون الكلي منقسماً على نفسه أي يكون في مكانين مختلفين في آن واحد. يستتبع هذا أحد أمرين: إما أن لا يكون الكلي كائناً في الجزئيات كشيء مشترك بينها أو يكون منقسماً على ذاته، وبالتالي يفقد وحدته، ولا يعدّ كلياً.

وقد أدّت محاولة تجاوز الصعوبات التي تنطوي عليها النظرية الواقعية بفرعها السابقين إلى تبني اتجاهين آخرين هما:

2 - نظرية المفاهيم في الكليات:

يمكن اعتبار نظرية المفاهيم في الكليات رد فعل للواقعية من جهة وللإسمية التي سنشرحها فيما بعد من جهة أخرى. ويرى أنصار هذه النظرية وفي مقدمتهم جون لوك 1632 - 1714 ان الكليات ليست كيافيات مشتركة موجودة في الجزئيات المحسوسة أو خارجها كما أنها ليست مجرد أصوات بل هي مفاهيم يتكرها العقل ويقوم كل منها بتمثيل مجموعة من الأشياء الجزئية المتشابهة. وعلى هذا فالكلمة العامة « إنسان » لا تشير إلى كلي الإنسانية الموجود في الكائنات البشرية أو خارجها، وهي ليست مجرد صوت، بل تشير إلى مفهوم الإنسانية الذي لا وجود له إلا في العقل البشري. فالكلمات العامة اشارات لأفكار عامة. فكما أنّ الكلمة « فؤاد » تشير إلى كائن فرد هو فؤاد، كذلك فإن كلمة « إنسان » تشير إلى فكرة الإنسان. فالذي يميز الكلمة العامة عن اسم العلم هو أن اسم العلم يدل على موجود فردي في حين تدل الكلمة العامة على فكرة عامة مجردة يقوم العقل بصياغتها من مواد الخبرة التي يحصل عليها. فالكلي من ابتكار العقل، فهو فكرة وحسب.

ويمثل الكلي في نظر لوك ما يسمى بالماهية الإسمية وهي فكرة عامة تكونت نتيجة التجريد. ومع أن لوك لم يتخذ موقفاً محدداً من كيفية تكوين هذه الفكرة المجردة، فإنه

بكلمة معينة تعطيها معنى أوسع وتجعلها في مناسبات تستدعي أفراداً آخرين شبيهة بها. فالكليات أفكار جزئية تستعمل بصفة تمثيلية. فالكلي اسم يشير به إلى فكرة جزئية حصلنا عليها نتيجة انطباع جزئي. وتستخدم هذه الفكرة لتكون ممثلة لسائر أفراد نوع واحد يقوم بينها تشابه متبادل. فتظل الفكرة الجزئية جزئية من حيث كيانها ولكنها تغدو عامة من حيث وظيفتها حين تشير إلى أي واحد من مجموعة من الأفراد. ويرتب عليه أن في تطبيق الفكرة الجزئية على عدد من الأفراد يقوم الكلي.

وتنفي نظرية التشابه في الكليات وجود كليات مشتركة بين الأشياء الجزئية وتكتفي بالقول بوجود مجموعة أشياء جزئية يشبه أحدها الآخر دون أن يكون بينها عنصر مشترك. وحين نشاهد عدداً من هذه الأشياء الجزئية المتشابهة بدرجات متفاوتة نطلق عليها إسماً واحداً يمكن استعماله للإشارة إلى أي واحد منها على الرغم من وجود بعض الاختلافات بينها. هذا التشابه هو أساس التعميم.

مما يؤخذ على هذه النظرية أن التشابه بين الأشياء الجزئية يكون مستحيلاً بدون وجود خاصية مشتركة واحدة. فالأشياء تكون متشابهة بفضل ما بينها من تشابه يكون واحداً في كل منها. وعليه ينبغي التسليم بوجود علاقة مشتركة واحدة على الأقل وهي علاقة التشابه. وعليه فلا تستطيع الإسمية أن تستغني عن التشابه باعتباره كيفية أو علاقة متطابقة. ولا يمكن أن تكون نظرية التشابه أساساً مقبولاً للإسمية أكثر من نظرية الكيفيات المشتركة، فهي تفترض الكلي. ومما يذكر أن هيوم أدرك ذلك حين قال أن البسائط تشبه إحداها الأخرى بفضل وجود هوية هي البساطة. فالفكرة البسيطة أ متطابقة مع الفكرة البسيطة ب بفضل وجود خاصية مشتركة بينهما هي البساطة. ولذلك فإن نظرية التشابه ترتكب مغالطة المصادرة على المطلوب لأنها تفترض ما تسعى إلى تفسيره ألا وهو الكيفيات المشتركة.

ب - نظرية النزوع:

تعتمد هذه النظرية على تفسير هيوم لترابط الأفكار من جهة وعلى تفسيره للإعتقاد من جهة أخرى. فحين تتخذ الفكرة الجزئية كممثل لسائر الأفكار الجزئية الشبيهة بها فتصبح فكرة كلية وتقترب باسم كلي، فإنها تحدث فينا استعداداً أو تحفزاً لتوقع أية واحدة من تلك الأفكار الجزئية. عليه فحين نسمع كلمة عامة مثل « جبل » فإننا ننزع بسبب ما شاهدناه من تشابه بين الجبال الفردية إلى توقع

1349. فقد رأى روسلين أن الكليات مجرد ألفاظ صوتية، فوحد بذلك بين الكلي والكلمة العامة. وهذا يدل دلالة واضحة على أنه رفض الواقعية، لأنه إذا كان الكلي ما يحمل على عدد من الأفراد، فلا يمكن أن يكون شيئاً حقيقياً لأن الشيء الواحد بعينه لا يمكن أن يحمل على كثرة. عليه فالإنسان بما هو إنسان لا وجود له في نظر روسلين. ولا صحة للقول بأن هناك ماهية كلية هي يعينها في كل أعضاء النوع والجنس، وأن الاختلافات بين أعضائها تعزى إلى إضافات طارئة على الماهية المشتركة. فإذا وجدت الماهية بصورة تامة في سقراط، فلا يمكن أن توجد في أفلاطون. ومن ناحية أخرى إذا وجدت بصورة جزئية في كليهما، فلا يمكن أن يكون أي منهما إنساناً كاملاً. أما إذا كانت الماهية ذاتها واحدة في كل أعضاء الجنس الواحد، فإن سقراط والحمار يكونان واحداً من حيث الماهية. وعليه فقد رفض روسلين النظرية الواقعية لأنها تفضي إلى مفارقات.

أما أوكام فقد ذهب إلى أبعد من هذا فرأى أن الكلي ليس شيئاً حقيقياً إذ لا وجود إلا للجزئيات. وإذا أمكن القول بأن الكلمة الكلية مثل « إنسان » موجودة على الورق باعتبارها إشارة، فإنها لا تكون كلياً بل جزئياً فحسب. فالكليات عند أوكام كلمات ليس أكثر.

وقد أقل نجم الإسمية بعد أوكام وتضاءل نفوذها، وليس لها في الوقت الحاضر إلا نذر قليل من الأنصار. الصعوبة الرئيسة في الإسمية هي أنها تضع هوة عميقة بين اللغة والواقع، لأنه إذا كان الواقع مكوناً من جزئيات فحسب، فإن الكلمات العامة تغدو مزيفة ولا يكون لها معنى. فإذا كان من الخطأ أن ننصور الكلي شيئاً موضوعياً فمن الخطأ كذلك أن ننصوره مجرد صوت. فلا بد من أن يكون الكلي أكثر من مجرد صوت، إنه صوت ذو معنى.

4 - نظريات أخرى في الكليات - التشابه،

النزوع والتكميم:

إن الصعوبات التي تنطوي عليها النظريات السابقة في الكليات والجزئيات دفعت بعض الفلاسفة المحدثين إلى تبني نظريات أخرى يمكن اعتبارها تحويراً أو امتداداً لهذه النظرية أو تلك. وهذه النظريات هي:

أ - نظرية التشابه:

تقترب هذه النظرية على الأكثر باسم هيوم 1711 - 1776 الذي يرى أن الأفكار العامة ليست سوى أفكار جزئية ألحقت

« كل الفلاسفة حكماء ». الى « لكل س اذا كان س فيلسوفاً ، فإن س يكون حكيماً يفسر التكميم بواسطة المتغير س ، وبافتراض الكليات التي تنطوي عليها هذه العبارة ». وهذا مما يجعل توحيد مشكلة الكليات ونظرية التكميم غير ممكن على الرغم من وجود علاقة بينهما . ولا شك في أن نظرية تامة ودقيقة في التكميم تتضمن حلاً لمشكلة الكليات ، ولكنها تتضمن كذلك حلاً لاستعمال كلمات السور مثل « كل » و « بعض » . وهذه مشكلة تقع على كاهل المنطقي الرياضي ومرتبطة بنظرية الأعداد . فالكليات لا تعود بحسب هذه النظرة الى محتوى العالم على النحو الذي تعود اليه الأشياء المادية ، إنما هي أجزاء من ميكانيكا اللغة نتحدث بواسطتها عن العالم . فهي أشبه ما تكون بالكلمات المنطقية .

كرمى

كَم (مُتَّصِل - مُتَفَصِّل)

Quantité
Quantity
Quantität

1 - كم (أو الكمية) مقولة من مقولات أرسطو العشر . لا يمكن تحديدها تحديداً حصرياً ، بل يمكن وصفها ببعض الخصائص التي تميزها عن غيرها من المقولات ، خاصة عن مقولة الكيف ، وتقربها من الفهم والادراك .

2 - ان لفظة كم أو كمية تنطوي في معناها الواسع ، على معان عديدة ، أهمها : الكبر والصغر ، المقدار ، القياس ، الوجود في المكان ، قابلية القسمة والتجزئة ، المساواة واللامساواة ...

أما في معناها الحصري ، أي العلمي والفلسفي ، فلفظة كم أو كمية تنطوي أساساً على مفهوم الانقسام الداخلي . لأن الكم يتصف ، جوهرياً ، بتكوينه وترتيبه من أجزاء متجانسة متلاحق بعضها ببعض حتى يستحيل ان يداخلها شيء آخر خارجي ، وقابلة للقياس بواحد منها وفيها عاذ لها .

3 - أنواع الكم : يتميز الكم الى كم متصل والى كم منفصل .

الكم المتصل هو الكم الذي تتلاحم أطراف أجزائه بعضها ببعض ، أو هو الذي « يوجد لأجزائه ، بالقوة ، حد مشترك

مشاهدة واحد من هذه الجبال الفردية . وهكذا فالكليات تمثل نزوعاً أو اعتياداً لاتخاذ مواقف معينة من الأشياء والقيام بفعاليات معينة . فإذا كنت خارج البيت في أثناء حدوث عاصفة شديدة وسمعت كلمة « دار » فإن هذه الكلمة تثير في ذهني فكرة جزئية لداري أو لدار صديقي وتحفزني إلى البحث عن دار التجي ، إليها من العاصفة . فالكليات لا ينبغي أن ينظر إليها على اعتبار أنها محتويات العقل فحسب بل باعتبارها استعدادات للقيام بفعاليات وتوقع مشاهدة أشياء فردية .

ج - نظرية الوضعيين المنطقيين :

يرى الوضعيون المنطقيون ان مشكلة الكليات والجزئيات لا تتعلق بوجود وطبيعة أشياء حقيقية بل بكيفية تصنيف الكلمات الكلية . فهي إذن مشكلة منطقية ولغوية على حد سواء . فالفيلسوف الانكليزي آير (1910 -) يعتقد أن مشكلة الكليات لا تتناول طبيعة أشياء حقيقية بل هي محاولة تعريف كلمة « كلي » . ويسهم لازروتز 1907 - في هذا الرأي فيقول ان الاختلافات حول الكليات لا تتعلق بالحقائق بل بكيفية تصنيف الكلمات العامة . فالذين يعتقدون بوجود الكليات انما يفترضون تصنيف الكلمات العامة مع أسماء العلم . أما الذين ينكرون وجودها فإنهم يفترضون عدم تصنيفها مع أسماء العلم . وعليه فالقول بأن الكليات موجودة وهي ما تدل عليه الكلمات العامة انما هو اقتراح يدعونا الى تصنيف الكلمات العامة مع أسماء العلم . وليس لمشكلة الكليات صلة بالموجودات الحقيقية .

د - نظرية التكميم في الكليات :

إن مشكلة الكليات حسب هذه النظرية ليست سوى مشكلة التكميم (وفي الاصطلاح التقليدي التصوير أو الحصر . وهو تعميم قضية جزئية باستعمال الكلمات « كل » و « بعض » وما في معناها مثل « كل الفلاسفة حكماء » و « بعض الحكماء فلاسفة ») في المنطق . وعليه فإنها تُعنى بكيفية استخدام كلمات التكميم مثل « كل » و « بعض » . حقاً ان لغة المنطق التقليدي توحى بهذا التوحيد وبخاصة حين يستخدم السور « كل » في عبارة مثل « كل الفلاسفة حكماء » . فتكون هذه العبارة كلية وتُتعلق باستخدام « كل » وترتبط بمشكلة الكليات .

على أن التكميم يفترض الكليات . وعليه فالمناطقية يفترضون الكليات دون أن يقدموا تفسيراً لها . فتحليل العبارة

إضافة

تعتبر مقولة الكم إحدى المقولات الموجهة للفكر الفلسفي في القرنين 19 و 20 .
بدأ ظهور مفهوم الكم كمفهوم - مفتاح في الفكر الحديث عندما قام الفيلسوف الألماني كانط باستعادة ترتيب لوحة مقولات أرسطو. ثم تجلت الأهمية المركزية لهذا المفهوم عندما ظهرت نظرية كم المحمول في المنطق التي وضع الفيلسوف البريطاني وليم هاملتون أحد أسسها. وقد تنالت بعدئذ تجليات تلك الأهمية خارج المنطق الرياضي خاصة في ميدان الفيزياء والميكانيكا « ميكانيك الكم أو الكوانتا » .
على هذا النحو يمكن القول بأن مفهوم الكم أحد مفاتيح الفكر المعاصر .

التحرير

كَمال - نَقص

Perfection-Défaul
Perfection-Defect
Perfektion-Mangel

أ - كمال الشيء معناه حصوله على جميع ما يخص ذاته وطبيعته من الصفات فضلاً عن وجوده، إذ لا يمكن تصور كائن كامل غير موجود لأن الافتقار إلى الوجود نقص . فالقول إذن بكائن كامل غير موجود بـ « الكامل - الناقص » ، وهو قول متهافت متناقض . وحسب التقسيم الأرسطي للوجود، فالوجود بالفعل كمال والوجود بالقوة نقص، ولذلك يقال، في هذا المعنى: « الكمال هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل » .

والكمال Perfection ، ودائماً حسب التقسيم الأرسطي، كمالان:

- 1 - ما يكمل به النوع في ذاته، وهو الكمال الأول وقد سماه أرسطو بـ « انتليخيا » Entelechie .
- 2 - وما يكمل به في صفاته وهو الكمال الثاني. فإذا كان الإنسان انما يتميز عن الحيوان بالعقل - الإنسان حيوان عاقل - فالعقل كمال أول له، أما العلم فهو كمال ثانٍ لأن كون الإنسان غير عالم لا ينال من حقيقته وماهيته؛ وإذن فالكمال الأول تتوقف عليه الذات، إذ لا إنسان بدون عقل، أما الكمال الثاني فيتوقف على الذات فلا علم بدون ذات عاقلة.

تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط . (ابن سينا). هذا الكم يقبل القسمة إلى أجزاء ذات طبيعة واحدة. فإن كانت أجزاء هذا الكم قارة ومجموعة فيه، ستي امتداداً. والامتداد يكون إما خطأ وإما مساحةً وإما عمقاً. وإن كانت أجزاء هذا الكم غير قارة ومجموعة فيه، ستي إما حركة وإما زماناً. الكم المنفصل هو الكم الذي لا تتلاحم أطراف أجزائه بعضها ببعض، أي لا حد مشترك لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل. لكن أجزاء هذا النوع من الكم، المنفصلة هكذا بعضها عن بعض أو الكائنة بعضها بجانب البعض الآخر، هي أجزاء متجانسة ومعتبرة أجزاء لكل معين. الكم المنفصل هو العدد الذي، باعتباره عادةً، هو الوسيلة التي بها يقاس الكم المتصل، وباعتباره معدوداً، هو الدليل على أن الأجزاء المعدودة هي موحدة في كل معين، كأن نقول: مئة انسان، دالين بذلك على مئة جزء من أجزاء الجنس البشري.

4 - بالإضافة إلى هذه التميزات الأساسية في توضيح مفهوم الكم أو الكمية، نشير أخيراً إلى المعنى الخاص الذي تتخذه لفظة كمية في مجال المنطق الصوري.

نقال الكمية عن المفهوم وعن القضية.

المفهوم يتميز، من حيث الكمية، إلى مفهوم كلي ومفهوم جزئي ومفهوم مفرد .

المفهوم الكلي هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه كلية، أي تتناول بعض الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: كل انسان)؛ والمفهوم الجزئي هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه جزئية، أي تتناول بعض الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: بعض انسان)؛ والمفهوم المفرد هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه مفردة، أي تتناول فرداً واحداً من الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: بطرس، أو هذا الانسان).

كذلك، القضية، فإنها تتميز، من حيث الكمية، إلى قضية كلية إذا كان موضوعها مفهوماً كلياً، أو قضية جزئية، إذا كان موضوعها مفهوماً جزئياً، أو قضية مفردة إذا كان موضوعها مفهوماً مفرداً.

ونشير أخيراً، في هذا المجال، إلى أن علم المنطق الصوري قد اهتم بتحديد محمول القضية من حيث الكمية، فوضع قاعدة « التكسيم » التي يعتبر المحمول بموجبها، كلياً في القضية السالبة، وجزئياً في القضية الموجبة .

توما مهنا

ب - يصنف الفارابي الموجودات من حيث كمالها من ناحية الوجود إلى ثلاث مراتب: « ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وما لا يمكن أن لا يوجد في حين وأن يوجد في حين، وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. فأفضلها وأشرها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وأخسها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، والذي لا يمكن أن لا يوجد في حين ما فقط متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث ».

ويتحدث عن أنحاء النقص فيقول: « ان يكون للشيء عدم فهو نقص في وجوده وأن يكون في وجوده محتاجاً الى غيره فهو أيضاً نقص في وجوده، وكل ما له شبه في نوعه فهو ناقص الوجود (...) مثل ما في الإنسان فإنه لما لم يمكن أن يحصل وجود الإنسان بواحد في العدد احتيج الى أكثر من واحد في زمان واحد ». وأيضاً: « كل ما له ضد فهو ناقص الوجود لأن كل ما له ضد فله عدم لأن معنى الضدين هذا المعنى: وهو أن يكون كل واحد منهما يبطل الآخر اذا التقيا أو اجتماعاً، وذلك أنه مفتقر في وجوده الى زوال ضده. وأيضاً فإن لوجوده عائقاً، فليس إذن هو بنفسه وحده كافياً في وجوده، فما لا عدم له فلا ضد له وما لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً سوى ذاته فلا ضد له ». لنضف الى ذلك أن « كل ما كان وجوده بتركيب وتأليف على أي جهة كان ذلك التركيب والتأليف فهو ناقص الوجود من قبل أنه محتاج في قوامه الى الأشياء التي منها ركب، كان ذلك تركيب كم أم تركيب مادة وصورة أو غير ذلك من أصناف التركيب ».

(الفارابي، « فصول منتزعة »، فقرات 71، 72، 73، 82).

ج - وكان ديكارت من أبرز فلاسفة العصر الحديث الذين وظّفوا فكرة الكمال والنقص في فلسفتهم. إن أدلة ديكارت على وجود الله تستند كلها الى فكرة الكمال المطلق، وبعبارة هو: « الكائن الكامل كل الكمال » Le tout parfait يقول ديكارت: « أي عندما أتأمل ذاتي أشعر بأنحاء من النقص، من ذلك مثلاً أنني أشك، والشك نقص. وما كنت لأعرف أنني ناقص لو لم تكن لديّ فكرة عن كائن كامل كل الكمال. وواضح أن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون من عندي إذ كيف يمكنني أنا الناقص أن أمنح نفسي فكرة الكمال كل الكمال. وإذا فهذه الفكرة لا يمكن أن يكون مصدرها إلا ذلك الكائن الكامل كل الكمال، فهو الذي وضعها فيّ، وبالتالي فهو موجود ضرورة ».

هذا من جهة ومن جهة أخرى تبنّى ديكارت الدليل

الأنطولوجي نفسه الذي كان قد قال به القديس انسلم وصاغه في قالب أوضح. يقوم هذا الدليل على إثبات وجود الله من تأمل فكرة الله ذاتها: اننا نتصور الله بوصفه الكائن الكامل كل الكمال: والكائن الكامل كل الكمال يتصف بالوجود ضرورة، لأن الوجود هو أحد الكمالات. يقول ديكارت: « وعندما عدت أقلب النظر في الفكرة التي لدي عن الكائن الكامل تبين لي أن الوجود متضمن فيها كما تتضمن فكرتي عن المثلث كون زواياه تساوي قائمتين (...) فلا أقلّ من القول بأن الله الذي هو هذا الكائن الكامل موجود بيقين ليس أدنى درجة من اليقين المتولد عن أقوى البراهين الهندسية ». (ديكارت، « التأملات »، القسم الرابع).

ناقش كانط هذا الدليل واعترض عليه بالقول: اننا اذا كنّا لا نتصور الكائن الكامل دون أن نتصوره موجوداً فإن هذا لا يلزم عنه أن يكون موجوداً بالفعل، فالوجود الذي نُثبته للكائن الكامل من تحليل فكرة الكمال هو الوجود الذهني فقط وليس الوجود الفعلي الواقعي. ويقول ان مثل أصحاب الدليل الانطولوجي كمثال تاجر خطر له أن يزيد في ثروته بإضافة بضعة أصفار الى دفاتر حساباته. لقد رفض كانط جميع الأدلة العقلية على وجود الله مؤكداً ان كل ما يمكن أن تنتجه هو إثبات الوجود المنطقي، الذهني لفكرة الله. ان وجود الله عنده ليس موضوع برهان، بل هو موضوع ايمان، ولذلك نقل المسألة من ميدان « العقل النظري » الى ميدان « العقل العملي » ميدان الأخلاق.

محمد عابد الجابري

كُمُون

Immanence
Immanence
Immanenz

لفظة الكمون تُعد صفةً للشيء الكامن. والكمون أي البطون، ومن هنا فتقابل هذه اللفظة لفظة الظهور، نظراً لأن الكمون من معانيه البطون والاستتار.

ويعرّف الخوارزمي في كتابه « مفاتيح العلوم » معنى الكمون فيقول: ان الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم.

فكلام الشهرستاني يدلنا على أن النظام قد استفاده من الفلاسفة. انه في كتابه « الملل والنحل » يقول ان ابراهيم النظام قد أخذ هذا القول من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله بدأ الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين .

وقد يكون الشهرستاني قاصداً أنكساغوراس بالذات. اذ ان الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » يذكر أن أنكساغوراس أول من قال بالظهور والكمون حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وانها تظهر فيه. مثال ذلك ظهور النخلة من النواة الصغيرة وظهور السنبلة من الحبة وظهور الانسان من النطفة. وكل ذلك يعدّ ظهوراً عن كمون وفعلاً عن قوة وصورة عن استعداد مادة.

والواقع أننا نجد تشابهاً بين مذهب انكساغوراس ومذهب الكمون عند النظام، إذ ان انكساغوراس قد ذهب الى القول بأنه لا يمكن ارجاع الأشياء المركبة الى عناصر بسيطة، اذ مهما يبالغ المرء في تقسيم الاجسام فإن التقسيم ينتهي دائماً الى أجزاء متجانسة في الكل: العظم في العظم واللحم في اللحم. وعلى ذلك فان كل قطعة مهما صغرت تكون قابلة للتجزئة وتحوي جميع الأشكال وجميع الكيفيات، ولا تختلف عن قطعة مخالفة لها إلا بالنسب المختلفة التي مزجت فيها على وفقها.

وقد يكون هناك تشابه بين القول بالكمون وقول أرسطو بالقوة والفعل أو المادة والصورة، على أساس أن ما يظهر انما يعد انتقالاً من القوة الى الفعل أو من المادة الى الصورة.

ومن الباحثين من يرجع قول ابراهيم النظام بالكمون الى تأثره بالفلسفة الرواقية. اذ ان الرواقيين قالوا بالعلقة البذرية، أي أن الأشياء بجملتها كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل على شكل بذور، وأنها تظهر بعد ذلك ظهوراً ضرورياً كما يظهر الحيوان أو النبات من البذرة.

ومعنى هذا أن الأشياء فيما يرى الرواقيون تتطور بنفعل مبدأ فيها، تماماً كما تتطور النواة، والله هو العقل الذي يسري في كل شيء ويجعله يتطور كما تتطور النواة.

ومن الباحثين من يرجع أقوال النظام في الكمون الى مصدر يهودي، اذ ان المسلمين في رأي بعض الباحثين قد عرفوا أجزاء التلمود وأدركوا ما كان معروفاً عند اليهود من القول بأن الموجودات كلها قد خلقت في اليوم الأول.

ومن الباحثين من يوجيد وجه شبه بين قول النظام بالكمون، والمصدر الديني الاسلامي. فالخياط المعتزلي في

ومذهب الكمون يقوم على الاعتقاد بأن كل شيء في كل شيء، أي أنه كل شيء فيه جزء من كل شيء وذلك ما سيتضح لنا بعد قليل .

ويمكن القول بأن مذهب الكمون ينسب في الاسلام الى ابراهيم بن سيار النظام المتكلم المعتزلي الذي جعل من مسألة الكمون النقطة الرئيسية لمذهبه في المباحث الطبيعية. فهو يقول بكمون بعض الأشياء في بعض وإن العالم يتألف من أشياء متضادة وأن أجزاءه أيضاً تتألف من أركان مختلفة بطبعها وبعضها كامن في بعض. وعلى ذلك يكون الجوهر مؤلفاً من أغراض اجتمعت وأن العالم خلق دفعة واحدة على ما هو عليه من معادن ونبات وحيوان وانسان ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام، خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكنم بعضها في بعض. وكل ما هنالك هو أن المتأخر منه في الزمان كامن في المتقدم، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون خلقها واختراعها. وعلى ذلك يكون كل شيء في كل شيء، ويعتبر الكون خروج الأشياء بعضها من بعض. والحاجة إلى فاعل الكون عند القائلين بهذا الرأي تكون - كما يحكي ابن رشد عنهم - لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض (« تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة لأرسطو »، مجلد 3، ص 1497).

ومعنى هذا ان مذهب الكمون يعد مقابلاً الى حد كبير للخلق والاختراع. فمثلاً اذا رجعنا الى « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وجدناه وهو بصدد بحثه في المذاهب التي أثبتت سبباً فاعلاً وأثبتت الكون، يضع مذهب أهل الكمون في مقابل مذهب أهل الاختراع والابداع. فيقول: أما المذهبان اللذان هما في غاية التضاد، فمذهب أهل الكمون ومذهب أهل الابداع والاختراع.

لقد نسب الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل »، هذا المذهب الى ابراهيم النظام، كما قال بذلك أيضاً البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » انه يذكر لنا إن النظام كان يقول إن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدم الامهات على خلق الأولاد. وان الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد غير أنه أكنم بعض الأشياء في بعض.

أما التساؤل عن المصدر الذي أخذ منه ابراهيم النظام القول بالكمون، فإننا نجد اختلافات بين المؤرخين والباحثين في هذا المجال.

وعلى وجه الخصوص في أثناء دراسته لحركة الكيف أي حركة الاستحالة وفي دراسته للكون والفساد وقد قدم لنا الكثير من الملحوظات والملاحظات التي يؤيد بها رأيه ضد القول بالكمون.

ومهما يكن من أمر فإننا نجد أكثر من معنى للكمون، كما نجد اختلافات حول المصدر الذي اعتمد عليه القائلون بالكمون سواء ابراهيم النظام أو غيره من المتكلمين والمفكرين.

أما المباحث الفلسفية أو المشكلات الفلسفية التي ترتبط بالقول بالكمون، الذي يعد أساساً داخلياً في المجال الفيزيقي والمجال الميتافيزيقي، فإننا نجد مباحث كثيرة تتصل بمذهب الكمون إما بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة. منها على سبيل المثال البحث في الجوهر الفرد، والبحث في القوة والفعل، والبحث في التداخل عند ابراهيم النظام، والبحث في التوحيد، والبحث في مشكل حدوث العالم وقدمه، الى غير ذلك من المباحث الفلسفية التي تعد بعض أبعادها مرتبطة بالبحث في الكمون.

عاطف العراقي

كَيْف

Qualité
Quality
Qualität

1 - الكيف (أو الكيفية) هي إحدى مقولات أرسطو العشر. إنها لا تخضع للتعريف الحصري، بل يمكن وصفها بالكشف عن بعض خاصياتها التي تتميز بها عن باقي المقولات وتقربها من الفهم والادراك.

الكيف (أو الكيفية) لفظة تدل على ما هو عليه الشيء، بحيث انه يمكن اثبات ذلك فيه أو نفيه عنه. انها تدل على الصفة التي يتصف بها الشيء في وجوده بالذات. يختص الكيف بالجسد، كما أنه يختص بالروح أيضاً. لذلك شموله أوسع من شمول الكم الذي يختص بالأشياء الجسدية او المادية فقط.

2 - أنواع الكيف (أو الكيفية):

عندما أشار أرسطو في كلامه عن مقولة الكيف الى أربعة

معرض دفاعه عن ابراهيم النظام يذكر ما جاء في الحديث النبوي من أن الله تعالى مسح ظهر آدم، فأخرج ذريته منه في صورة الذر. وكما ورد أيضاً من أن آدم عليه السلام حينما عرضت عليه ذريته، رأى رجلاً جميلاً، فقال: يا رب من هذا؟ قال: ابنك داوود.

كما نجد في القرآن الكريم بعض الآيات منها قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ؟﴾. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قَلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾.

ويمكن القول بأن القول بالكمون لا نجده عند النظماء فحسب، بل نجد نوعاً من الكمون عند الملحدن على حسب ما يرويه الأشعري في «مقالات الاسلاميين». وهذا النوع من الكمون يتمثل في أن الألوان والطعوم والاراييح كائنة في الأرض والماء والهواء ثم يظهرن في البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في نعارة ماء، ثم غذي بأشكالها فتظهر.

ونجد الكثير من المصادر والمراجع التي تحدثت عن الكمون عند النظماء أو عند غيره ومنها ما يؤيده ومنها ما يعارض أقواله. فمن الواضح أن الشهرستاني والبغدادي يعارضان رأي النظماء، وأيضاً ابن الراوندي الملحد.

ويعرض الجاحظ المعتزلي أقوال النظماء ويشرح مذهبه وذلك في كتابه «الحيوان» انه يحكي عن النظام رأيه في كيفية خروج النار الكائنة من الحطب وكيف أن احتراق الثوب والقطن والحطب ليس سببه مجيء نار من الخارج، بل سببه خروج ما يوجد فيه من النار الكائنة. وحرارة الشمس تحرق الأشياء بإخراجها ما في الأشياء من نيران. وكيف أن سمّ الأفعى الموجود في بدنها لا يقتل، وأنه متى مازج بدناً لا سمّ فيه لم يقتل ولم يتلف، وانما يتلف الأبدان التي فيها سموم ممنوعة مما يضادها. فإذا دخل عليها سمّ الأفعى عاون السم الكامن، ذلك السم الممنوع على مانعه، فإذا زال المانع تلف البدن المنهوش. وهكذا الى آخر الأمثلة التي نجدها في المصادر التي عرضت لرأي النظام أو رأي غيره من القائلين بالكمون.

ومن الفلاسفة الذين عارضوا القول بالكمون، الفيلسوف ابن سينا وذلك في مواضع كثيرة من مواضع فلسفته الطبيعية

لكنهم قد اختلفوا في تعيين هذه الكيفيات في نوعيها وتباينت آراؤهم في هذا المجال . على أن الاطلاع على هذه الآراء يقود الى القول بأن الكيفيات الأولية أو العامة هي الصفات الأساسية التي تتصف بها الكمية ، كالامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون... ، والكيفيات الثانوية أو الخاصة هي الصفات أو المواضيع الخاصة التي تدركها في المادة كل حاسة من حواسنا ، كاللون والنور والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة...

تتميز الكيفيات الأولية أو العامة بارتباطها الجوهري بالأشياء المادية ، او بعدم انفصالها عنها ، وبإدراكنا لها إدراكاً موضوعياً ، وتتميز الكيفيات الثانوية أو الخاصة بارتباطها العرضي بالأشياء المادية ، أو بإمكانية انفصالها عنها وبإدراكنا لها إدراكاً ذاتياً .

توما مينا

أنواع من الكيفيات لم يُرَد من إشارته تلك ، التمييز بين الكيفيات التي أوردتها في حد ذاتها ، بل أراد ، انطلاقاً من وجهات نظر أربع رئيسية ، الدلالة على وجود الكيفيات التي ليست كلها بالضرورة مختلفة بعضها عن بعض . بالنسبة الى الطبيعة ، تكون الكيفيات إما ملكات راسخة كالفضيلة والعلم ، وإما حالات أقل رسوخاً كالمرض والصحة ؛ وبالنسبة الى الفعل ، تكون الكيفيات مؤهلات تخول صاحبها البراعة في عمل ما ، وبالنسبة الى الاحساس ، تكون الكيفيات استعداداً في الطبع يتيح لصاحبه ، لدى تقبله الإحساسات ، الفعل فيها أو الانفعال بها ؛ وبالنسبة الى الكم ، تكون الكيفيات صورة أو شكلاً معيّناً .

أما مناطق العصر الوسيط والمحدثون فقد حصروا كلامهم في الكيفيات التي تختص بالأشياء المادية والتي تدركها الحواس ، فميزوا بين نوعين من هذه الكيفيات ، الكيفيات الأولية أو العامة والكيفيات الثانوية أو الخاصة .

لا وعي

Inconscient Inconscius Unbewusst

يشير الاستعمال العام والسالب لعبارة «لاوعي» إلى كل ما يقع خارج الوعي الشخصي أو الفردي، وعلى وجه التحديد، إلى جملة العمليات العصبية والعضوية - كالمنعكسات مثلاً - التي تجري في الكائن الحي دون أن يرافقها الوعي. واللاوعي، بهذا المعنى، مفهوم لا يتحدد إلا سلباً بالنسبة للوعي كنموذج ومثال.

ولم يكتب اللأوعي مضمونه الخاص والمحدد ذي قاموس علم النفس إلا في نهاية القرن الماضي أثر اكتشافات سيغموند فرويد 1856 - 1939 Sigmund Freud، مؤسس التحليل النفسي، لأعماق الشخصية البشرية. إذ اعتبر معظم المفكرين والفلاسفة حتى العقد الأخير من القرن التاسع عشر أن الحياة النفسية ملازمة بالضرورة للوعي. على ذلك، كانوا يختزلون كل الحياة النفسية إلى الوعي.

فالفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت René Descartes 1590 - 1650 يحدد الأنا « بشيء يفكر » Une chose qui pense معتبراً أن الفكر هو جوهر الأنا. على ذلك اعتبر أن أية ظاهرة نفسية لا يمكن أن تكون لاواعية. فاللاوعي، في نظره، مرتبط بالحياة الفيزيولوجية والحياة الفيزيولوجية فقط. كذلك اعتبر الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط Emmanuel Kant 1724 - 1804 أن الفكر يوافق كل تمثيلات الكائن البشري.

إلا أن هذا الاعتقاد الشائع والراسخ لم يمنع بعض الكتاب والفلاسفة من التكلم عن وجود «قوى» نفسانية تحرك سلوك

الكائن البشري دون أن تكون - بالضرورة - خاضعة للوعي الواعي.

ففي القرن السابع عشر، كان الكاتب الفرنسي لا روشفوكو La Rochefoucauld 1613 - 1680 يؤكد على أن العلة الفعلية والعميقة لتصرفاتنا لا تكمن في الدوافع النبيلة التي ندعيها. هذه الدوافع، حسب لا روشفوكو، تخفي وراءها «حب الذات» الذي اعتبره كاتبنا بمثابة المحرك الفعلي للسلوك. كذلك، وفي المدة نفسها، تكلم الفيلسوف الألماني لايبنتز Leibniz 1646 - 1716 عن «ادراكات لا واعية». كما اعترف أيضاً بأنه لا يمكن التعرف على كل الحياة النفسية الخاصة بالكائن البشري. واعتبر من ناحية أخرى، أن اللجوء إلى مفهوم «اللاوعي» ضروري لتفسير الغريزة الحيوانية.

وفي القرن التاسع عشر، صاغ الفيلسوف الألماني شوبنهاور Schopenhauer 1788 - 1860 نظريته الفلسفية التي تستند إلى فكرة مركزية مفادها أنه يوجد داخل كل كائن بشري ارادة «خفية وعمياء» تدفعه نحو السلطان والسيادة. وعبر الفيلسوف الألماني نيتشه Nietzsche 1844 - 1900 عن فكرة مماثلة في نهاية القرن التاسع عشر.

ولم يتحدد المضمون النفسي لمفهوم «اللاوعي» إلا إثر التطور الذي شهده علم النفس المرضي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. فقد بينت الأبحاث الطبية النفسية وجود حالات نفس مرضية يقوم الفرد خلالها بتصرفات مترابطة ومتماكة دون أن يكون واعياً لها. وتكون هذه التصرفات خاضعة لمنطق مختلف تماماً عن القوانين التي تحكم الحياة الواعية. كما بينت أثر اللاوعي في السلوك في التجارب والدراسات التي تناولت ما عرف باسم «الايحاء الآجل» Suggestlon à échéance حيث يطلب من الفرد الخاضع للتنويم المغناطيسي أن ينفذ في لحظة محددة تصرفاً معيناً،

تحاول أن تستجيب لمقتضيات اللاوعي من جهة وللمتطلبات الجهاز المؤلف من « ما قبل الوعي » والوعي من جهة أخرى. وتلعب « المراقبة » التي تفصل بين اللاوعي و« ما قبل الوعي » من ناحية، وبين « ما قبل الوعي » والوعي من ناحية أخرى دوراً أساسياً في صياغة عمليات التسوية هذه.

ويضم ركن اللاوعي حسب النظرية الموقعية الأولى مجموعة النزوات والغرائز الموروثة التي يجهلها الفرد تماماً. وهي ذات طبيعة جنسية ويشير إليها فرويد بعبارة الليبيدو Libido كما يضم من ناحية أخرى رغبات وأفكاراً وتمثلات دخلت في مرحلة معينة من تاريخ الفرد في مجال وعيه ثم طردت منه. هذا النمط من الأفكار والرغبات قد خضع، حسب التفسير التحليلي، لعملية الكبت. وتتم هذه العملية، حسب النظرية الموقعية الأولى، حين تتناقض الرغبات مع «المقتضيات الاخلاقية والجمالية». كما تكبت أيضاً غالبية الاحداث التي يكون الفرد قد واجهها خلال السنين الأولى من حياته (والسنوات الخمس الأولى بشكل خاص). ومن الأهداف الأساسية للتحليل النفسي القضاء على الكبت وجعل المآزم والنزوات اللاوعية واعية.

ويمكن تلخيص السمات الأساسية التي ينصف بها اللاوعي كركن من أركان الجهاز النفسي بما يلي:

أولاً: تكون مضامين اللاوعي خاضعة لآليات مختلفة تماماً عن القوانين التي تحكم الحياة الواعية. وتعرف هذه الآليات باسم «العمليات الأولية» وأبرزها الأزيمة والتكثيف.

ثانياً: تشكل مضامين اللاوعي مجال توظيف للطاقة النزوية. وتحاول أن تجتاح مجال الوعي والسلوك بعد خضوعها للتشويهاات من قبل المراقبة التي تتدخل، كما قلنا، على مستويين: بين اللاوعي و« ما قبل الوعي » من جهة، و« ما قبل الوعي » والوعي من جهة أخرى.

ثالثاً: تحتل الرغبات الطفلية موقعاً مركزياً في اللاوعي.

وفي عام 1920 صاغ فرويد نظريته الموقعية الثانية حيث ميز بين الهو Le ça، The Id والأنا Le moi، The Ego، والأنا الأعلى Le surmoi، The Super-Ego. فلم يعد اللاوعي في هذه النظرية، يشير إلى ركن من أركان الجهاز النفسي؛ بل تحول إلى نعت (لاوعي) يصف مجمل الهو، وقسماً من الأنا (وهو القسم المسؤول عن الآليات الدفاعية وعن الكبت بشكل خاص)، وجزءاً من الأنا الأعلى.

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن بعض المذاهب الفلسفية

فيقوم الفرد بعد استيقاظه بالتصرف المطلوب دون أن يدرك أنه فقط ينفذ « الأمر » الذي أعطي له خلال النوم المغناطيسي. وتأثر النفساني الفرنسي بيار جانيه 1859 Pierre Janet - بهذه التجارب والأبحاث وتكلم في كتابه « الآلية النفسية » L'automatisme Psychologique الصادر عام 1894 عن « أشكال دنيا للوعي » وحاول أن يبين أن اللاوعي يقوم بتنظيم بعض الأنماط الدنيا من السلوك.

خلاصة القول إن هذه التجارب والأبحاث قد سمحت لفرويد أن يصل إلى النتائج النظرية التالية:

أولاً: وجود حياة نفسانية لاوعية.

ثانياً: يتدخل اللاوعي في الحياة الواعية. ويأخذ هذا التدخل شكل استجابات متأخرة.

ثالثاً: ينسب الوعي للتصرفات التي يحددها اللاوعي دوافع وهمية وخيالية ومختلفة هدفها الأساسي تبرير السلوك.

وقد أصبح اللاوعي المفهوم القاعدي للنظرية التحليلية. ويعود انبعاثه إلى خبرة فرويد العيادية. وهو، في النظرية الموقعية الأولى، ركن من أركان الجهاز النفسي. إذ ميز فرويد في هذه النظرية بين الوعي، وما قبل الوعي، واللاوعي. ويشير الوعي إلى هذا الجزء من النشاط الذهني الذي نتحقق من وجوده بواسطة الحدس.

ويشمل ما قبل الوعي Préconscient الأفكار والتمثلات والمشاعر التي لا تدخل في لحظة معينة في مجال وعي الفرد. وتصبح هذه الأفكار والتمثلات واعية حيث يبذل الفرد قليلاً من الجهد.

أما اللاوعي، فهو الركن الذي يضم النزوات والتمثلات والهوامات الخارجة تماماً عن وعي الفرد والتي تلعب دوراً أساسياً في تحديد أفكاره ومواقفه وتصرفاته. كما أنها تؤثر بشكل حاسم على علاقاته مع الآخرين. فقد تبين لفرويد، نتيجة خبرته العيادية، أنه لا يمكن بأي شكل من الأشكال اختزال الحياة النفسية إلى الوعي. إذ إن هناك مجموعة من الأفكار والرغبات والعمليات التي تؤثر على سلوك الفرد وحياته النفسية دون أن تدخل في إطار الوعي. ولا يمكن، حسب النظرية التحليلية، التعرف إلى اللاوعي إلا بعد رفع المقومات. وهذا يتم في العلاج التحليلي. إلا أن اللاوعي يبرز، حسب فرويد، في عدة مظاهر أهمها الأفعال المغلوطة، وزلات اللسان، والقلم، والحلم - الذي يعتبره مؤسس التحليل النفسي بمثابة « الطريق الملكي » الذي يقود إلى اللاوعي - وفي الأعراض العصبية. وهذه الأبرازات عبارة عن عمليات تسوية

السياقات النفسية خاضع لمبدأ اللذة. بعبارة أخرى، نحن نعتبر، كمحللين نفسانيين، أن هذا التطور يحدث كل مرة إثر توتر يسبب الألم والانزعاج. وأنه يتم بطريقة تؤدي إلى خفض هذا التوتر وإلى إحلال حالة لطيفة مكان حالة مؤلمة».

مصادر ومراجع

- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Essais de psychanalyse, Traduction française de S. Jan Kélévitch, Paris, Payot, 1963.
- Pradines, Maurice, Traité de psychologie générale, Paris, P.U.F., T.1, 1943.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

لُزُوم

Exigence-Implication Exigency-Implication Forderung-Implication

يرتبط مفهوم اللزوم بصورة وثيقة بمفهوم الضرورة. فعندما نتكلم على لزوم شيء عن شيء آخر، لنقل لزوم (ن) عن (س)، لا نعني فقط أن (ن) نتيجة لـ (س)، بل أن (ن) نتيجة ضرورية لـ (س). قد تكون الإصابة بالسرطان الرئوي، مثلاً، نتيجة للإسراف في التدخين، ولكنها ليست شيئاً يلزم عن الإسراف في التدخين، لأنها ليست نتيجة ضرورية لهذا الإسراف. والدليل على ذلك أن هناك أشخاصاً يسرفون في التدخين لفترة طويلة ولا يصابون بهذا المرض.

ولكن ما معنى أن نقول إن (ن) نتيجة ضرورية لـ (س)؟ أن نقول هذا هو أن نقول إن (س) شرط كاف لـ (ن) أو أن (ن) شرط ضروري لـ (س). قد يكون كل من (س) و(ن) حادثاً معيّن أو قضية معيّن. وإذا كان كل من (ن) و(س) حادثاً معيّن، فإن نقول عندها أن (س) شرط كاف لـ (ن) هو أن نقول أنه، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا حدث شيء من نوع (س)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ن)، أي أنه لا يوجد أي احتمال أن يحدث (س) والا يحدث (ن). ولكن هذا بدوره يعني أن حدوث (ن) شرط ضروري لحدوث (س) بمعنى أنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا لم يحدث

قد اتخذت موقفاً نقدياً من مفهوم اللاوعي. فاعتبرت الوجودية مثلاً أن اللاوعي مجرد فرضية. إلا أن العلاج التحليلي الذي يؤدي في كثير من الأحيان إلى الشفاء قد جعل التحقق من هذه الفرضية ممكناً. ففي نهاية العلاج التحليلي الناجح، يتوصل الفرد إلى التعرف على رغباته المكبوتة. وفي ظاهرة التعرف هذه خير برهان على وجود اللاوعي.

مصادر ومراجع

- Charrier, Jean-Paul, L'Inconscient et la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.
- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Métapsychologie, Traduction française de J. Laplanche et J.B. Pontalisse, Paris, Gallimard, Collection «Idées», 1969.
- Julia, Didier, Dictionnaire de la philosophie Paris, Larousse, 1964.
- Laplanche, J., et Pontalisse, J. B., Vocabulaire de la Psych-analyse, Paris, P.U.F. 1973.
- Muchielli, A. et R., Lexique de la psychologie, Paris, E.S.F., 1969.
- Pleron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F., 1963.

رالف رزق الله

لَذَّة (في علم النفس)

Plaisir Pleasure Vergnügen

اعتبرت النظريات النفسانية الكلاسيكية (الأوروبية) أن «اللذة» و«الألم» هما قطبا الحياة العاطفية. واللذة، في تلك النظريات، هي حالة انفعالية لطيفة تنتج عن إشباع حاجة لدى الكائن الحي، حيث يُنظر إلى هذا الأخير كوحدة نفسية - إحيائية. أما الألم، فهو نقيض اللذة، ويشكل الحالة الناتجة عن عدم إشباع الحاجة. واللذة، استناداً إلى هذا التحديد، تتسم بعدم الثبات. ذلك أنها تختفي فور حلّ التوتر الذي تولده الحاجة. ونستنتج من كل ما سبق أن اللذة ملازمة للرغبة.

وقد أعطى فرويد للذة - في نظريته التحليلية - دوراً مركزياً في الحياة النفسية. كما ميّز بين «مبدأ اللذة» و«مبدأ الواقع». يقول فرويد في هذا الصدد :
«تعتبر النظرية التحليلية - دون أي تحفظ - أن تطوّر

يتخذ مفهوم اللزوم أيضاً معنى أخلاقياً. نستعمل مفهوم اللزوم بالمعنى الأخلاقي بالعلاقة مع أفعال من نوع معين، أي أفعال من النوع الذي تحتم القيام به أسباب من النوع الأخلاقي. أن أقول يلزم أخلاقياً أن أفعل (م) هو أن أفترض أنه توجد أسباب أخلاقية كافية لفعل (م). لنفترض أنني استدنت مالاً من صديق لي، ووعدت بإعادة المال إليه بعد يومين من تاريخ الاستدانة، وأنه بعد يومين من هذا التاريخ لم يكن هناك أي عائق غير متوقع يحول بيني وبين إعادة ما استدنته إلى دائني. في هذه الحالة بإمكاننا أن نقول أنني ملزم بإعادة هذا المال إلى دائني في التاريخ المحدد. لأنني وعدت بأن أفعل ذلك، ولا يوجد ما يمنعني من فعل ذلك. وهذا الأخير سبب كافٍ بالمعنى الأخلاقي لقيامي بالفعل المعني، لأنه يخضع للمساعدة الأخلاقية «إذا وعد شخص بأن يفعل (م)، يلزم عندهما أن يفعل (م)، على افتراض أنه لن يطرأ أي طارئ يحول بينه وبين فعل (م)».

مصادر ومراجع

- Gert, Bernard, The Moral Rules, Harper Torch Books. Harper and Row, Chap. 9, 1970.
- Pap, A. Semantics and Necessary Truth, New Haven, Yale Univ Press, 1966.
- Palantinga, A., The Nature of Necessity, Oxford, 1974.
- Swinburne, R., The Coherence of Theism, Oxford Univ. Press, part III, 1977.

عادل ضاهر

إضافة

لزوم (في المنطق الرياضي)

أو أيضاً «استلزام» و«إلزام». نستعمل هذه العبارات في المنطق القديم بمعنى عام جداً يشمل كل أنواع الاستدلال. بهذا المعنى يُقال عن قضية ما أنها تلزم عن قضية أو عن عدة قضايا. وبالمفهوم الحصري تستعمل كلمة «لزوم» للدلالة على استنتاج قضية من قضية واحدة فقط.

وأحياناً يقتصر عنوان «اللزوم» على العلاقة القائمة بين قضيتين مختلفتين في الكم أو الكيف مع بقاء الموضوع والمحمول على حالهما، كما في قولنا:

عن «كل إنسان حيوان» يلزم «بعض الإنسان حيوان». أما في المنطق الحديث، فقد تطلق كلمة لزوم على ما يسمى برابط الشرط Conditional Connective الذي يجد تعريفه بهذا الجدول:

شيء من نوع (ن) فلا يحتمل مطلقاً أن يكون قد حدث شيء من نوع (س). وإذا كان كل من (س) و(ن) قضية معينة، فإن نقول عندها أن (س) شرط كافٍ لـ (ن) هو أن نقول أنه إذا صدقت القضية (س)، فلا يحتمل مطلقاً ألا تصدق (ن). وهذا يعني بدوره أن صدق (ن) شرط ضروري لصدق (س) بمعنى أنه إذا لم تكن (ن) صادقة فلا يحتمل مطلقاً أن تصدق (س).

إن الحالات التي ينطبق عليها مفهوم اللزوم كما شرحناه حتى الآن، هي الحالات التي ينطبق عليها مفهوم الضرورة بالمعنى الواقعي. أن أقول، مثلاً، تمدد معدن ما لازم من ازدياد حرارته أو أن موت إنسان ما لازم من فصل رأس هذا الإنسان عن جسده أو أن ازدياد حجم غاز معين لازم من ازدياد حرارته هو أن أقول شيئاً عن طبيعة الواقع، بصورة أكثر تحديداً ما أقوله في كل حالة من هذه الحالات هو تطبيق لقانون كلي من القوانين التي يخضع لها الواقع التجريبي. فما أقول في القضية الأولى هو تطبيق للقانون الكلي «المعادن تتمدد بالحرارة»، وما أقوله في الحالة الثانية هو تطبيق لعدد من القوانين الكلية المتعلقة بضرورة الدماغ لحفظ الحياة في الجسم، وما أقوله في الحالة الثالثة هو تطبيق للقانون «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته». وقانون من النوع الذي نشير إليه هنا هو قانون يقول ما معناه: أن حدوث شيء من نوع (س) يجعل من الضروري حدوث شيء من نوع (ن)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. أنه بمعنى آخر يقول لنا إن العلاقة بين (س) و(ن) هي علاقة ضرورية بالمعنى الواقعي، أي أنه لا يمكن واقعياً (لا يحتمل مطلقاً) أن يحدث (س) وألا يحدث (ن).

لا يستنفد المعنى الواقعي للزوم كل أنواع اللزوم. فهناك لزوم بالمعنى المنطقي أيضاً. إذا قلنا، مثلاً، أن النتيجة «رأس الحصان هو رأس حيوان» لازمة عن المقدمة «الحصان هو حيوان»، فما أقوله هو أن صدق المقدمة كافٍ منطقياً لصدق النتيجة، أي أن صدق القضية «رأس الحصان هو رأس حيوان» هو نتيجة ضرورية بالمعنى المنطقي، لا بالمعنى الواقعي وحسب، لصدق المقدمة. وهذا بدوره يعني، ليس فقط أنه لا يحتمل مطلقاً أن تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة، بل يعني أيضاً أنه لا يمكن منطقياً أن تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة. إن لزوم المقدمة من النتيجة هنا هو شيء تفرضه القوانين المنطقية بمعنى أنه يستحيل منطقياً أن تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة.

لغة (تحليل لغوي)

Language
Language
Sprache

| ب | ج | ب - ج |
|---|---|-------|
| ص | ص | ص |
| ص | ك | ك |
| ك | ص | ص |
| ك | ك | ص |

تشكل اللغة الأداة الأساسية للفيلسوف. فالفلسفة هي أكثر العلوم ارتباطاً بالألفاظ، ولا يتم تمحيص الأفكار الفلسفية إلا بتمحيص الألفاظ. ومن هنا كان موضوع درس وضبط بنية اللغة من الموضوعات الأساسية في الفلسفة، وخصوصاً في المذهب المعروف بالتحليل اللغوي.

يشترك في هذا المذهب اتجاهان: الوضعية المنطقية Logical Positivism وفلسفة اللغة العادية أو الطبيعية Ordinary Language. كل من الاتجاهين يرى في التوضيح والتفسير علاجاً وقائياً ناجعاً بالنسبة إلى التنظير الميتافيزيائي، إذ أن هذا التنظير غالباً ما ينجم عن استعمال منفلت وغير نقدي للغة. لكن ثمة فرق كبير بين الاتجاهين. فالوضعية المنطقية تتوسل هذه المهمة ببناء لغة اصطلاحية تمنع الوقوع في التراكيب الماورائية المشبوهة. بينما فلاسفة اللغة العادية يقولون ضمن إطار اللغات الطبيعية ويحددون الأنماط التي تخول تجنب أي سوء استعمال للغة.

الوضعية المنطقية

يشكل كتاب رودلف كارناب Rudolf Carnap «الفناء الميتافيزيائي» بواسطة التحليل المنطقي للغة «البيان الفكري لهذا التيار. يزعم كارناب، بالنسبة إلى استعمال اللغة العادية في الفلسفة، أن افتقار هذه اللغة إلى بعض المواضع هو الذي يفسر عجزها عن التخلص من الأحكام الميتافيزيائية. لذلك، لا بد من الأخذ بوجهة النظر المنطقية لأنها وحدها تستطيع أن تنتقد اللغة وأن تقدم المعيار الذي يجيز التمييز بين ما هو سوي وبين ما هو غير ذلك في مجال المبنى اللغوي. إن مهمة فلسفة اللغة أن تقيس الانحراف وفقاً لقواعد المنطق. ففي لغة خاضعة لمثل هذه القواعد يستحيل تأليف قضايا مموهة من النوع الذي يرد في الميتافيزياء. تنطلق الوضعية المنطقية من الفرضية العامة بأن كل صياغة دقيقة للمسائل الفلسفية تؤدي في النهاية إلى التحليل المنطقي للغة، وأن موضوع الفلسفة هو اللغة وليس العالم، وبالتالي، هذه المسائل التي كان يُعتقد أنها تنتمي إلى اللغة الشيثية أي اللغة التي تقصد الأشياء مباشرة،

مثل هذا التعريف، لا يشترط أية علاقة بين مضمون القضيتين الفرعيتين، بل مجرد تناسب بين قيمها الصدقية، إذ قولنا:

$$4 = 2 + 2$$

هو صادق بحسب الجدول. لذلك يوصف اللزوم بهذا المعنى باللزوم المادي Material Implication. يقابل هذا المفهوم ما يُسمى باللزوم الجازم Strict Implication وهو يعبر عن المعنى القوي للأدوات «إذا... ف...» وما شاكلها. منذ لويس Lewis يرمز إلى هذا الرابط بـ (C) ويؤدي بضرورة القضية الشرطية على هذا النحو:

ب C ج بالضرورة (ب - ج)

حيث « » هورمز المساواة بالتعريف.

كذلك، يستعمل اللزوم، مقابل الشرط، بمفهوم الاستنتاج المنطقي الذي يعتمد على مدلولات القضايا، ويسمى عندها اللزوم المنطقي Logical Implication أو أيضاً «اللزوم» فقط؛ وهذا هو المقصود عادة في المنطق الحديث عند عدم وجود أي تقييد. يكون ثمة لزوم منطقي « » بين عدة مقدمات ونتيجة، إن فقط كلما صدقت المقدمات معاً صدقت النتيجة. وبالتالي، في حال اقتصار المقدمات على قضية واحدة، يكون مرجع اللزوم المنطقي إلى الصحة القضية الشرطية، أي أنه يتطلب أن تصدق القضية الشرطية ليس فقط في الحالة المعتبرة بل في كل الحالات الممكنة. (راجع المنطق الحديث).

عادل فاخوري

للمنطقية الوضعية، ينطلق أستن من الافتراض أن كل عبارة متداولة إنما استمرت لكونها اكتسبت من استعمال الأجيال السابقة فعالية في إقامة التمييزات والعلاقات، مما يجعلها جديرة بأن يصنى إليها، قبل الحكم عليها بالتصليح والحذف. في الولايات المتحدة، اتخذت فلسفة اللغة العادية شكلاً آخر. فبعض الفلاسفة الذين انطلقوا من نظرية القواعد التوليدية والتحويلية التي وضعها تشومسكي Noam Chomsky، حاولوا على ضوء هذه النظرية أن يجدوا حلولاً لبعض المشاكل الفلسفية العالقة، وعلى الأخص لتلك التي تعود إلى تحليلية Analycity القضايا. ففي كتاب «فلسفة اللغة» يوضح كاتز J.J. Katz كيفية تطبيق علم الدلالة التوليدية على تصنيف القضايا إلى تحليلية وتركيبية وصادقة وصحيحة الخ... لكن المرحلة الأخيرة من تطور اللسانية التوليدية والتحويلية أدت، من أجل تلافى كثير من الالتباسات الدلالية، إلى ضرورة الاعتماد على بنية مجردة ذات صياغة قريبة من تلك التي تأخذ بها الوضعية المنطقية.

عادل فاخوري

لُغَة (فَلْسَفة اللُغة)

Langage-(philosophie du langage)
Language-(philosophy of language)
Sprache

قبل البدء في معالجة موضوع فلسفة اللغة لا بد من توضيح يستجبه الموضوع لتشعبه ولشموله على ميادين مختلفة؛ فالواقع أن علاقة اللغة بالفلسفة علاقة قديمة تعود على الأقل إلى أفلاطون، فلقد عالج هذا، في حوار «كراتيل» مشكلة علاقة الأشياء بالأسماء، وقد أكد على أن الاسم يعكس المسمى وينبثق من طبيعته، وإن اختلفت الحروف والمقاطع التي يستعملها الناس من لغة إلى لغة، الدال يملك القدرة على محاكاة المدلول والتعبير عنه، فالعلاقة إذن بين الأسماء والأشياء ليست علاقة عادة وعرف وتوافق بل هي علاقة عضوية؛ فالحروف والمقاطع تعبر عن صورة الأشياء، هذه القضية أثيرت في القرون الوسطى تحت اسم مشكلة الكليات، وكذلك فإن الكثير من المشاكل اللغوية المتصلة بالفلسفة قد أثارها العرب وليس أقلها مشكلة العلاقة بين النحو والمنطق.

إنما هي في الحقيقة مسائل تخص اللغة الماورائية **Métalangage** أي اللغة التي تتكلم عن لغة أخرى. عن هذا الموقف ينتج أن القضايا الميتافيزيائية التي تدعي قصد الواقع الخارجي ليست سوى قضايا موهة تخفى تحت ظاهر وصف الأشياء وظيبتها النحوية التي تقوم على تحديد وترتيب الخصائص العائدة للعبارات. من هنا كان على عاتق الفيلسوف أن يترجم قضايا اللغة الطبيعية المشبوهة إلى قضايا من اللغة الماورائية الرمزية.

فلسفة اللغة العادية

تشارك فلسفة اللغة العادية الوضعية المنطقية في الاعتقاد أن القضايا الماورائية هي خالية من المعنى. إنما للتوصل إلى غرضها، تعمل على توضيح اللغة الطبيعية نفسها. وفقاً لهذا التيار، اللغة الطبيعية هي صالحة للتعبير عن المسائل الفلسفية؛ وما الخلو من المعنى الملحوظ في الموضوعات الميتافيزيائية إلا نتيجة للانحراف عن الاستعمال السوي للغة الطبيعية. يعتمد هذا التيار أساساً له مؤلفات فثغنشتاين Wittgenstein المتأخرة وخاصة «الأبحاث الفلسفية». يزعم فثغنشتاين أن معظم المسائل الفلسفية تأتت عن أن الفلاسفة أساءوا استعمال بعض العبارات الأساسية أمثال «عرّف» و«أدرك» و«مر» و«سبب». فلما استخدمها هؤلاء لأغراض غير تلك التي وضعت لها، وقعوا في الاشكالات الشائعة نحو: هل نستطيع ادراك العالم الخارجي؟ وهل سلوكنا مخير أم مسير؟ وهل نستطيع أن نعرف أفكار الآخرين الخ.... لذلك كان دور فيلسوف اللغة العادية أن يظهر الخطوات التي حدث فيها الانزلاق من المعنى إلى اللامعنى، بإرجاعنا إلى الاستعمال العادي للعبارات المذكورة، ذلك الاستعمال السليم الذي انحاد عنه الفلاسفة دون أن يدروا، والذي وحده يجعل العبارات الفلسفية قابلة لأن تُفهم.

من أبحاث فثغنشتاين الفلسفية، انطلقت أعمال مدرسة أكسفورد. إن مساهمة أستن J.L. Austin في فلسفة اللغة كانت في إقامته علم دلالة فلسفي متماسك مستقل عن علم الدلالة الذي عرفه الألسنيون. لقد استطاع أستن أن يظهر تنوع الدلالات اللفظية وتمقيدها. فحيث كانت الوضعية المنطقية تشطب القضايا بحجة أنها مشبوهة، كان أستن يصرّح بأن بين العالم والعبارات اللغوية علاقات أخرى غير علاقة الوصف. فبالإضافة إلى الحيثية الخبرية، يحتوي الفعل اللفظي **Speech-Act** على حيثيات أخرى تظهر مثلاً في الصيغة الانشائية كالأمر والتحريض والدعاء الخ... وهكذا، خلافاً

الجوهر، الوعي... وكل فلسفة هيغل لم يكن لها سوى هدف واحد: أرخنة المقولات *Historiciser les catégories*. ان الفلسفة تعمل من خلال المفاهيم وتعتقد بأن المفاهيم ليست استعارات، وهنا يكمن خطأها الأساسي، ذلك أن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي يحب اللجوء إلى استعمال الاستعارات كما تحب النحلة بناء خليتها. والفلاسفة قد بنوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم قلاعاً يختبئون فيها خوفاً من الحياة. ذلك أن الاستعارة الأهم عند نيتشه هي الاستعارة المعمارية وكل فن معماري يكشف عن صحة المهندس أو مرضه. الذين يحبون الحياة يبنون الأهرام، أما الفلاسفة فقد قلدوا النحل ببناء الخلايا مما يثبت أن قلاع مفاهيمهم ليست سوى حصيلة غريزة خائفة من الحياة. أما الاستعارة الثانية العريضة لدى الفلاسفة فهي استعارة بيت العنكبوت، فلقد سكنت الحقيقة منذ بارمنيدس في قلعة مبنية من نسيج العنكبوت في صحبة فيلسوف شاحب خال من الدم كالتجريد. واستعارة العنكبوت كانت وراء استعارات أخرى عديدة وصور متنوعة فالنص يصبح نسيجاً وقناعاً وثوباً، «وكما يمتص العنكبوت دماء الذبابات التي يوقعها في شبابه كذلك فإن المفهوم يشوه الحياة ويجعلها شاحبة وحزينة وبشعة». المفهوم هو التجريد، والتجريد يعني غياب الحياة أي الشبح، وبالتالي فإن مفهوم الوجود وهو المفهوم الأول في الفلسفة يصبح الشبح الأكبر، والفلسفة تصبح، في مثل هذا الحال، مجموعة من الأشباح أي مجموعة من الاستعارات الميتة.

نيتشه يبقى أميناً للغة فهو حين يندد بالفلسفة كمجموعة استعارات ميتة يفعل ذلك من داخل اللغة وباسم اللغة، الاستعارات الميتة تبرهن عن خوف حقيقي من الحياة، والحل لا يكون بعدم اللجوء إلى الاستعارة بل بالاستغناء عن الاستعارات الشاحبة الهزيلة واستبدالها بالاستعارات الحية أي تلك التي تعكس الحياة، أي إرادة القوة في محورها الرئيسي: العودة الدائمة، وبراءة الصيرورة.

الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر *Ernst Cassirer*، حاول في كتابه الضخم الصادر بين سنة 1923 وسنة 1927 م والمسمى «فلسفة الأشكال الرمزية» أن يأتي بتفسير للنشاط الخاص بالإنسان والمسمى الثقافة انطلاقاً من اعتبارات لغوية. اللغة في نظره ليست مجرد أداة نستخدمها لنعطي الأسماء للواقع القائم. اللغة أكثر من أداة. الإنسان حين يستعمل اللغة فإنه يستعمل لغة منطوقة بعكس الحيوان الذي يستعمل لغة

غير أننا في هذا البحث سنترك جانباً كل هذه القضايا لنشدد على الفلسفات التي قامت تحت تأثير التفكير في اللغة؛ أي أن الفلسفة ستظل همنا الأول، وهذا يعني أننا سنترك جانباً جميع مدارس الأسينية من قديمة وحديثة. إن مثل هذا الحصر، وإن كان اعتباطياً إلا أنه ضروري منهجياً. غير أن حصر الموضوع لا يعني أننا نستطيع استفادته، فالأسينية في عصرنا قد طفت على حقل واسع من المعرفة وتركت بصماتها الواضحة لدى أكثر من فيلسوف كبير في عصرنا.

مما لا شك فيه أن نيتشه كان أول فيلسوف كبير في عصرنا قام بعملية هدم كاملة للفلسفة منطلقاً من اعتبارات لغوية. نيتشه جاء الفلسفة من فقه اللغة، ويؤكد هيدغر بأنه قام بعملية قلب كاملة للميتافيزيقا. نيتشه لم يشأ أن ينتقد الفلسفة، لأن أي نقد لها يعني البقاء ضمنها وإقامة ميتافيزيقا جديدة. ما أراده كان كشف القناع نهائياً عن الخطاب الفلسفي لنرى أعراض المرض البادية على وجهه الحقيقي. إن موقع هذا الخطاب هو مدار البحث: لقد كانت الفلسفة دوماً فلسفة انطولوجية؛ أي أن مشكلة الوجود أو الكينونة كانت دوماً مشكلتها الرئيسية، وادعى الخطاب الفلسفي في مراحلها التأويلية المختلفة استناده إلى العقل في حين أن عملية كشف القناع ترينا أن الدور الرئيسي لم تلعبه العقلانية بل الاستعارة. إن الخطاب الفلسفي قد استعاد لصالحه جميع المؤسسات الدينية والأخلاقية والتشريعية القائمة في عملية تبرير شاملة للواقع القائم، وبالتالي فإن الانساق الفلسفية أبعد ما تكون عن الأنظمة العقلانية إذ هي مجرد استعارات اقتبست من النماذج الدينية والأخلاقية القائمة، وبتعبير آخر فإن الخطاب الفلسفي وبشكل خاص خطاب الفلسفات المثالية قد استسلم لإغراء اللغة، قد افتتن باستقرارية النحو ومثاليته. النحو يقيم قواعد ثابتة مستقرة لشيء متغير دوماً هو اللغة، وهذا النمط من تثبيت المتغير قد مارس تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الذين حاولوا في بحثهم الأنطولوجي إيجاد هذا الثابت الذي دعوه الوجود أو الكينونة ووضعه فوق العالم الحسي. الوجود هو إذن استعارة ميتة لا نتيجة عملية بحث عقلي. وبفرضية وجود واجب الوجود أي: فرضية وجود عالم ثابت مستقر وحياة أخرى تبدأ عملية ولادة المعنى والقيم. إن كشف القناع عن المفهوم الأساسي للميتافيزيقا أي مفهوم الوجود أو الكينونة يهدمه من الداخل، حين يرينا إياه كاستعارة ميتة أخذت من النمط اللغوي، وبالتالي فإن الحقيقة تستند إلى أوهام ثابتة، والاستعارة تصيغ المقولات: الوجود، الذات، الموضوع،

اعتقد كارناب بأن المشاكل الفلسفية هي في نهاية التحليل مشاكل لغوية بمعنى أن اللغة الطبيعية أو العادية التي نستعملها ليست لغة منطقية على الإطلاق بل يشوبها دوماً الغموض والالتباس؛ لذا فإن الشرط الأساسي للوصول إلى أي وضوح فلسفي هو تغيير اللغة التي نستعملها؛ أي لا بد من استبدال اللغة العادية بلغة مثالية؛ أي خالية من كل لبس، وهذه اللغة المثالية لا بد أن تكون مستقاة من المنطق الرمزي. غير أن مثل هذا الاختيار يعني إمكانية إيجاد أنماط متعددة منطقية وبالتالي التسليم بإمكانية قيام أكثر من نموذج واحد للغة المثالية. أي أننا هنا نقع في ما وصلت إليه الرياضيات الحديثة من إمكانية قيام أكثر من نسق رياضي واحد، غير أنها جميعها ينتظمها البناء المنطقي الداخلي، وهذا ما يسميه كارناب مبدأ التسامح.

يحاول جاك دريدا في كتابه «حول الغراماتولوجيا» أو «علم الكتابة» أن يسقط كل فلسفة الذات والحضور التي تسير على الفكر الغربي منذ ديكرارت انطلاقاً من اعتبارات لغوية نعرفها على الأقل منذ فرديناند دي سوسور. يبدأ دريدا في البحث عن موضع جديد للكلمة من أجل اسقاطها وانتزاع تسلسلها كأصل ومركز للغة، ذلك أنه قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضع جديد لها لاخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق. ومثل هذه البنية يجدها مؤلفنا في مفهوم الاختلاف أو لعبة التمايز ويدعو هذه اللعبة الأثر. والواقع أن سوسور كان قد قال بأنه في اللغة ليس هناك سوى اختلافات هي التي تحدد المبنى والمعنى، الدال والمدلول. يرى دريدا في هذا الاختلاف الأثر الذي يتركه كل اختلاف في الآخر دون أن يكون هناك مركز ترجع إليه مجموعة الاختلافات، وهذا يعني أن لعبة الاختلاف هذه تسبق كل مفهوم عقلاني بل أن أي مفهوم لا يستطيع أن يلم بها لأنه يفترض وجودها قبله. الأثر هو إذن النبع والأصل لكل دلالة. وهذا يعني أنه ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة، هذا المرجع الذي كان دوماً الكلمة أو العقل ومن هنا تنداعى في نظر مؤلفنا كل المنظومات الفلسفية الغربية التي كانت تعود إلى العقل كمركز أساسي لضمان حقيقة ما تؤكد. بعد هذا التداعي من الداخل للفلسفة تنهاى مشاكل الحقيقة والمعرفة والأصل ويقوم عالم بلا مركز، عالم تغيب عنه الذات والفاعل والحضور ليبقى عالم الصيرورة البريئة كما كان قد أكدته نيتشه.

يجدر بنا القول بأن فلسفة اللغة كانت أهم شاغل

الصرخات فقط ويكررها بنفس الطريقة دوماً. واللغة المنطوقة ليست أداة لأنها تستعمل للمفهمة، أي أنها تستعص عن الواقع بالمفاهيم، أي أنها تلجأ إلى الرمز، وهذا اللجوء إلى الرمز يميز الإنسان نهائياً عن الحيوان حتى أننا نستطيع أن نقول بأن الإنسان حيوان رمزي، أي أنه قادر على فهم الرموز وحلها، غير أن لغة الكلمات أي اللغة المنطوقة ليست السبيل الوحيد لاستعمال الرموز، فالإنسان كائن ثقافي وهو في هذه الثقافة ينتج منظومات متعددة غير اللغة تشكل كل واحدة منها لغة خاصة، هذه المنظومات هي الأسطورة والدين والفن والعلوم والتاريخ، والإنسان حين يخلق ثقافة فإنه يعيش بين مجموعات متنوعة من الرموز وكل مجموعة منها تزوده بمجموعة من المعلومات أي أنها تعلمه شيئاً جديداً عن العالم وبالتالي فإنها لا تقلد عالم الواقع الذي يعرفه. هذه المنظومات لا تتبع طرق المنطق المعروفة بل لكل منظومة منطقها الداخلي أي قوانينها الخاصة بها، وهدف هذه القوانين خلق معنى تريد إيصاله، والثقافة هي مجموعة هذه المعاني التي تأتي من اللغة ومن كل اللغات العلمية والفنية والدينية.

لقد قامت في قرنا في انكلترا مدرسة فلسفية أطلقت على أبحاثها اسم الفلسفة التحليلية وأطلق أنصارها على أنفسهم اسم فلاسفة اللغة، وكانت هذه المدرسة شديدة التأثير بالمدرسة المنطقية المعروفة باسم الوضعية الجديدة، هذه الوضعية جاءت من مدرسة فيينا وكان أكبر ممثليها، كارناب وفتغنشتاين، وقد كان لأعمال برتراند راسل المنطقية التأثير الكبير على كل المدرسة التحليلية الانكليزية. ولقد كان هناك اتجاهان داخل هذه المدرسة، الاتجاه الأول يقع تحت تأثير كارناب وفتغنشتاين، وهو اتجاه الرسالة المنطقية الفلسفية ويعتبر بأن العلة في الفلسفة تأتي من اللغة المستعملة، ذلك أن اللغة العادية لغة غير منطقية وهي تنتقل إلى الفلسفة فتجعل القضايا التي طرحها قضايا لا معنى لها. لذا يجب اصلاح اللغة إن شئنا التوصل إلى فلسفة تحليلية لها معنى. أما الاتجاه الثاني، اتجاه مدرسة أكسفورد فهو ينطلق أيضاً من فتغنشتاين لكن أنصاره يدافعون عن اللغة العادية أي اللغة المستعملة وهم يعتقدون بأن العلة ليست في اللغة ولكن في الطريقة التي يستعملها بها الفلاسفة؛ أي أن العلة متأنية من استعمال الكلمات في غير موضعها، وكان على رأس هذه المدرسة أستن J.L. Austin. ولما كانت المدرسة التحليلية تدين بالكثير لأعمال مدرسة فيينا كان لا بد من عرض سريع لآراء أهم ممثلي هذه المدرسة وهو رودلف كارناب.

بتوسط اشارات علم الدلالة وهو يعيب على هيدغر إقامة أنطولوجيا مباشرة، وهذا لم يعد جائزاً، فالفيلسوف يعيش في وسط عالم من الاشارات تاتيه من العلوم الانسانية وكل كوجيتو لا بد له من الاستجابة للتحديات التي تطرحها هذه الاشارات. إن الأطروحة الرئيسية لريكور في الألسنية هي التمييز بين مستويات ثلاثة لا سبيل إلى الخلط بينها، فإذا كانت اللغة هي الواسطة والأساس فإنه لا بد من التمييز بين مستوى الكلمة وهذا هو مستوى المبنى حيث الكلمة ليست سوى جزء من قاموس كبير، ولكن كل كلمة لا معنى لها في حد ذاتها ولا بد من وضعها في الجملة التي تستعمل بها ووضعها في الجملة وهنا يبرز مستوى المعنى حيث تصبح الجملة الحامل للحد الأدنى للدلالة الكاملة. غير أن الكلمة لا تغطي كل دلالتها إلا في المستوى الثالث، مستوى الخطاب أو النص، وهذا النص متنوع فقد يكون قصيدة أو مقالة أو فلسفة إذ يجب الأخذ بعين الاعتبار تعددية أشكال الخطاب، وإذا كان المستوى الثاني هو مستوى المعنى فإن ريكور يدعو المستوى الثالث مستوى الهرمينوتيك Herméneutique أي التأويل. ولقد طبق ريكور نظريته هذه على دراسة الاستعارة في كتابه الأخير الذي أسماه « الاستعارة الحية ».

إن فلسفة اللغة هي تلك الفلسفة التي تتفاعل مع معطيات الألسنية لمحاولة فهم جديد للذات، أو كما يقول ريكور لإقامة أنطولوجيا غير مباشرة.

مصادر ومراجع

- زيناتي، جورج، الفلسفة البلا مركز عند جاك دريدا، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 7/6، أكتوبر/نوفمبر، 1980.
- Cassirer, Ernst, La Philosophie des formes symboliques, Ed. Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, Chemins qui ne mènent nulle part, Holzwege, Ed. Gallinard, Paris, 1962.
- Heidegger, Martin, Introduction à la métaphysique, Ed. Gallinard, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, Unter Wegs zur Sprache, Ed. Pfullingen Neske, 1959.
- Nietzsche, Le gai Savoir, Ed. 10/18, Paris. 1973.
- Rey, Jean Michel, L'enjeu des signes-Lecture de Nietzsche, Ed. Le Seuil, Paris, 1971.
- Ricœur, Paul, La métaphore vive, Ed. Le Seuil, Paris, 1975.
- Ricœur, Paul, Le conflit des Interprétations, Ed. Le Seuil, Paris, 1969.

جورج زيناتي

للفيلسوف الألماني مارتن هيدغر بعد الحرب الأخيرة، في أكثر من كتاب من كتبه ومقالاته. غير أن هيدغر أتى اللغة حاملاً إليها كل إشكاليته التي طرحها قبل الحرب في كتابه « الوجود والزمن »، وما يزال هناك جدل بين المهتمين بفلسفته إن كان هناك اتصال بين المرحلتين من تفكيره. لقد كانت مشكلة الوجود أو الكينونة Sein هي المشكلة الرئيسية في كتابه « الوجود والزمن »، وقد أطلق فيه على الانسان تعبير الوجود هناك Da-Sein وأنه لا يستطيع الوجود هناك التخلص على الاطلاق من طرح مشكلة الوجود أو الكينونة لأنه مشكلة تنتمي دوماً إليه. والواقع أن هيدغر بعد الحرب الأخيرة استعاض عن الفلسفة التحليلية للوجود هناك بفلسفة اللغة. وقد أصبحت بعض التعابير التي أطلقها شائعة وهي لا يمكن أن تفهم إلا ضمن سياق فلسفته؛ فلقد عرّف اللغة بأنها « بيت حقيقة الوجود أو الكينونة ». الوجود ما يزال المشكلة الأولى ولكنه الآن لا يفهم من خلال مفاهيم الأصالة أو عدم الأصالة ولكن من خلال مهمة نقل هذا الوجود إلى اللغة. ولكن إذا كانت اللغة بيت الوجود فإن لهذا البيت حارساً وهذا الحارس هو الانسان الذي لا يحرس فقط بل يؤل أيضاً. « الانسان هو حارس الوجود ومؤله ». ولكن من كان يحرس يستطيع أن يخفي، ومهمة التفكير الرئيسية هي في جعل الوجود يوجد والسماح للوجود أن يقول داخل ذاتنا قوله.

إن قدرة الإنسان على اظهار الوجود أو اخفائه تخلق عنده الوهم بأن اللغة موجودة تحت تصرفه وبالتالي وهم كونه مبدع اللغة، غير أن الواقع هو أن الكلمة لم تطف على السطح إلا تحت دفع الوجود، وظهور الكلمة هو الذي جعل من الانسان حارس الوجود، تماماً كما كان ظهور « هناك » في الوجود هناك أي لدى الانسان هو الذي طرح مشكلة السؤال عن الوجود. وبتعبير أبسط فإن المشكلة الأساسية عند هيدغر هي مشكلة الوجود ولكن لتبرز هذه المشكلة كمشكلة لا بد من كائن يطرحها كمشكلة والكائن الوحيد الذي يطرح مثل هذا التساؤل هو الإنسان، لأن من ماهية كونه أن يطرح مثل هذا السؤال إذا نظرنا إلى القضية من الناحية الفلسفية التحليلية، أما إذا نظرنا إلى القضية من ناحية فلسفة اللغة فإن الانسان يطرح مشكلة الوجود لأن ظهور الكلمة يلزمنا بمثل هذا التساؤل.

أخيراً لا بد من الاشارة إلى العمل الأصيل الذي يقوم به بول ريكور منطلقاً من معطيات الألسنية ليقيم أنطولوجيا تمر

Tragédie
Tragedy
Tragödie

المأساة من أسا أي داوى الجرح وعزى إنساناً. ويدل مفهوم المأساة على ألم كبير تتخذ السبيل إلى معالجته. ولذا أطلق هذا الاسم على التراجيديات اليونانية لأنها تبرز جوانب المصير البشري الرهيبة لتأتي من بعد بعلاج للمشاهد. ويكون العلاج إما تطهير الشهوات حسب تعبير أرسطو في «فن الشعر» وإما تخطئ حضاري لتجربة المعرفة المطلقة كما يقول نيتشه في «ولادة المأساة».

بلغت المأساة القمة في المسرح اليوناني في القرن الرابع قبل المسيح. وهي تمت إلى الفلسفة بصورة خاصة إذ إنها تطرح مشاكل يترتب على الفلسفة أن تجد لها حلاً. فهي تبرز التنازع المائل في مصير الإنسان من شر وعنف وعدالة فترى أنفسنا أمام هوة عميقة.

1 - مفهوم المأساة:

المأساة اليونانية هي ولادة الطقوس الدينية وعلى الأخص طقس الإله ديونيدوس. وقد روت الأساطير سيرة هذا الإله الذي تعرض للتزيق والعذاب. وكان الإغريق يحتفلون باحياء ذكرى هذا التعذيب. يقول نيتشه في كتابه «ولادة المأساة» (سنة 1872) أن ديونيدوس كان الشخصية الرئيسية في كل مأساة عند الإغريق، فجميع الشخصيات التي نعرفها عندهم ترمز إليه.

وعندما استقلت المأساة عن الطقوس، أصبحت مؤسسة ترعاها الدولة، فتقام الحفلات مرة في السنة وكانت هنالك

جوائز توزع على المتفوقين.

لم يصلنا من تراث المأساة عند اليونان إلا الشيء القليل. سبع تمثيلات لأخيلوس وسبع أيضاً لسوفوكليس وثماني عشرة لأوريبيدس. أما المأساة عند الرومان ولا سيما عند سينكا فقد أصبحت ذهنية خالصة لا تصلح للتمثيل. وأخذ هذا النوع من الأدب في الانحطاط إلى أن ظهر شكسبير والمسرح الفرنسي مع كورني وراسين. وفي أيامنا اتجهت المأساة نحو وصف الواقع الانساني وصفاً عذماً مع بيكيت كاتب «بانتظار غودو».

2 - المشكلة الانسانية في المأساة اليونانية:

المأساة اليونانية تستوحي مواضيعها من الأساطير ولا سيما تلك التي تتعلق بحروب طروادة وبأحداث طيبة. على أنه بينما تأتي الخرافات بالأجوبة دون أن تطرح المشاكل بوجه صريح، فإن المأساة، عبر الخرافات، تطرح مشاكل لا حلول لها. وبعبارة أخرى، فإن المأساة تعبر عن تناقض مطلق في كيان واحد.

ففي مأساة سوفوكليس «انتيفونا» تنقم الأمة إلى شطرين. بعد أن نفى أوديب، تولى ولداه شؤون العرش، فاستأثر ايتيوكليس بالحكم، بينما التجأ أخوه بولينيس إلى أعداء طيبة لاستعادة العرش. فاقتتل الأخوان كلاهما في المعركة. وتولى على العرش خالهما كريون فأمر بدفن ايتيوكليس حسب الطقوس، وبأن تطرح جثة بولينيس فريسة للوحوش وهدد بقتل من يدفنها. ومن القوانين غير المكتوبة أن دفن القريب أمر واجب كي لا تنقطع الصلة العائلية وكي يلاقي الميت الراحة في مقره الأخير. ومن أجل ذلك عصت أنتيفونا وأمر الملك وقامت بدفن أخيها، فقصى عليها الملك بالموت.

في هذه المأساة يبدو كريون ملكاً طاغياً مستبداً لا يحترم القوانين المتعلقة بدفن الموتى، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار

نشاط انساني ونشاط إلهي. فالنشاط الإلهي يتجلى في قتل أوديب لأبيه وزواجه من أمه. هي المشيئة الإلهية التي لم يقر أوديب على أن يتخلص منها. وهي تمثل الشطر اللاواعي منه. ويظهر نشاط أوديب الانساني في طموحاته وغلوائه. وعندما يتحقق التلاقي بين هذين النشاطين، أي عندما يدرك من هو وما فعل، يسلم أن للنشاط الإلهي يداً في ما فعل:

« انه ابولو الذي انزل بي
هذه الآلام التي أعانيها »

(« أوديب الملك »، 1330 - 1329).

ويؤكد ذلك في مأساة « أوديب في كولونا » (انظر الأبيات 270، 547، 548، 964). ويذكر مشيئة الآلهة أو إرادة القدر، يشخص لنا أوديب التعالي. والكائن المتعالي إما أن يكون عاملاً خفياً يتلاعب بالبشر حسب قول أفلاطون (« قوانين » 644، د 5). وإما أن يكون مشاهداً خفياً، وفي كلتا الحالتين يتجلى في المأساة البعد المتعالي.

3 - المضمون الفلسفي للمأساة:

لا نجد في نطاق المأساة حلاً فلسفياً لمعضلة الحرية الانسانية، فهي لا تتطرق لمثل هذا الموضوع من ناحية فلسفية. أما الفلاسفة الإغريق الذين عاصروا المأساة فقد عرضوا لها من ناحية أدبية ولم يتناولوا الأهواء البشرية فيها إلا بصورة عرضية.

فأفلاطون (« قوانين »، 838، ج)، وأرسطو (« فن الشعر »، 1453، أ) نظرا إلى مصير أوديب على أنه نتيجة للخطأ.

الرواقيون، خلافاً للابيقوريين الذين يقولون بأن المصادفة تحكم العالم، يعتبرون أن كل شيء موكول بنظام سابق ويسير بحسب السببية المطلقة. يتخذون من مأساة أوديب شاهداً لدعم نظريتهم. يرى كريزيب أن هنالك نوعين من النبوءة الحتمية: شرطية ومطلقة. فالشرطية لا تتنبأ بوقوع أمر إلا إذا سبقه أمر آخر كما حصل للايوس عندما قيل له: إذا رزقت ولداً فإنه سيمتلك. أما المطلقة فهي التي تؤدي إلى نتيجة واحدة مهما كانت الأسباب كما حصل لأوديب.

ولم تتغير هذه النظرة إلى المأساة - وهي نظرة تلغي الحرية الانسانية - إلا مع بروز المثالية الألمانية. وكان شيلنغ أول من تناول المأساة الإغريقية بالتحليل الفلسفي وأظهر حقيقة المشكلة الانسانية.

ظلم السلطة الاعباطية أو بعبارة أخرى انسياق الانسان إلى أهواء ذاتية. تمثل هذه المأساة صراعاً ما بين الموضوعية (الدولة) وقد انحرفت الى الذاتية وبين الذاتية (الانسان) المتسامية إلى الموضوعية (القوانين غير المكتوبة والدائمة).

ولكن هيجل يخالف هذا الرأي. فقد صرح في كتابه « ظهورية الروح » (1807) أن كلاً من كليون وانتيفونا على خطأ: قدم كليون في الاعتبار « القوانين البشرية » (أي قانون الدولة) ولم تنظر انتيفونا إلا إلى « القوانين الالهية » (أي تلك التي تتعلق بدفن الموتى). هذا وأن المدينة اليونانية تركز على تناسق كبير بين العائلة والدولة. لم ينظر كليون وانتيفونا إلى الأمة بكيانها الكامل. يعتبر هيجل أن مسرحية « انتيفونا » تبرز الانقسام القائم في المدينة اليونانية، ذلك الانقسام الذي أدى إلى انهيارها.

أما في مأساة « أوديب الملك » لسوفوكليس فإن أوديب نفسه ينقسم إلى شطرين. فقد انبىء لايوس ملك طيبة نبوءة مفادها أنه إذا رزق ابناً فإن هذا الابن سيمتلكه. فعندما وضعت الملكة طفلاً أمر الملك خادمه بقتله. أشفق الخادم على الطفل وأوكل به الى أحد الرعاة الكورنثيين. واتفق أن ملك كورنثوس تبني الطفل ودعاه باسم أوديب. وفي يوم من الأيام، سأل أوديب الإله هل ملك كورنثوس حقاً أبوه. فلم يلق منه جواباً على هذا السؤال بل قال له إنه سوف يقتل أباه ويتزوج من أمه. فقرر الهرب كي يحول دون هذه النبوءة، إلا أنه صادف أباه الحقيقي في طريقه فتشاجرا وقتل أوديب أباه. وعندما وصل إلى طيبة علم أن وحشاً يفترس شبان المدينة، وأن كليون القائم بأعمال الحكم قرر أن الذي يقتل الوحش يتزوج الملكة الأرملة ويتولى على العرش. فتصدى أوديب للقيام بذلك وقضى على الوحش فأصبح ملكاً وزوجاً لأمه دون أن يعلم بالطبع أنها أمه. تبدأ تفاصيل مأساة « أوديب الملك » بعد انقضاء فترة من الزمن أنجب خلالها أوديب أربعة أولاد. عندها أخذ يبحث عن قاتل الملك لايوس. وفي خاتمة المأساة يكتشف أنه هو القاتل وقد قتل أباه وتزوج من أمه. أما الأم فشنت نفسها وأما هو فقد فقا عينيه.

إن أوديب شخص مزدوج. له من ناحية إرادة واعية ومن ناحية أخرى إرادة لا راعية تتجلى في عمل فعلي. والمأساة بكاملها ترمي إلى تبيان هذه الازدواجية. وهي تبدو أولاً في التباس اللغة. فبعض التعبيرات لها ازاء الجمهور معنى يختلف عن المعنى الذي يقصده أوديب. وسواء أكان في أعماله أم في كلامه، فإن أوديب هو نقطة الالتقاء لخطابين أو نشاطين:

ما بَعْدَ الطَّبِيعَةِ

Métaphysique
Metaphysics
Metaphysik

يحمل مصطلح ميتافيزيقا تركيزاً إحاليّاً متعالياً فريداً. فهو يضمّر وبفصح، معاً، مفامرة العقل في أعلى ذروة ممكنة لطموحه وإدعاءاته. لذا يرتهن مصير الميتافيزيقا ويرهن معه مصير الفلسفة مستقطباً مصير العلم بقدر ما يتداخل مع مصير مستويات اغتراب الانسان. فالميتافيزيقا نقطة مركز اشكاليات الفلسفة. بالتالي، تعتبر عملية الكتابة - عنها فعل اقتراب يمارسه الفكر داخل جحيم معاناة المعرفة ووعيتها ثم قولها وصياغتها نصّاً يحيل إلى مستوى اشكالي جديد.

1 - المستوى الاتيمولوجي:

يدل الأصل اللغوي - التأريخي لمصطلح ميتافيزيقا على معنى ملغز في مستواه العادي البسيط. فهو يشير إلى كلمة مركبة من مقطعين هما Meta ما بعد Physica باللاتينية أي الطبيعة. وتشتد كثافة غموض المصطلح عندما تجمع مؤرخات الفلسفة ومصطلحاتها على صدفة ظهوره عندما قام أندرونيقوس الروديسي Andronicus of Rhodos بترتيب مباحث أرسطو. وضع أندرونيقوس (70 ق.م) عنوان ميتافيزيقا لمباحث الفلسفة الأولى - كما دعاها أرسطو - First Philosophy التي تخرج من حيث موضوعها ومنهجها عن حدود العلم الطبيعي ولتقل التجريبي.

انتقل مصطلح ميتافيزيقا إلى الفلسفة العربية الوسيطة. وقد استعمل الفلاسفة العرب صيغاً متعددة تختلف باختلاف فرضية الفيلسوف وتركيزه الفلسفي على أبعاد تحقق معقوليته. فهي عند اسحق الكندي الفلسفة الأولى، أما عند أبي نصر الفارابي فهي علم الوجود بما هو وجود، وعند محمد الرازي العلم الإلهي، أو الفلسفة الإلهية عند الحسين بن سينا وابن ملكا، أما عند أخوان الصفا فهي دين الفلسفة أو العلم الكلي الإلهي. وقد ترسخت صيغة ما بعد - الطبيعة باستعمال فيلسوف قرطبة محمد بن رشد عنواناً لمجلده العظيم « تفسير ما بعد - الطبيعة ».

لكن صيغاً أخرى استعملها الفلاسفة العرب إلى جانب

في « الرسائل حول الحتمية والنقدية » يقدم شيلنغ شرحاً عن الصراع بين الحرية البشرية والحتمية. فهو يرى في ذلك معضلة ينبغي حلها. فإذا ما حل بشخص من أشخاص المأساة (أوديب مثلاً) عقاب ما، فذلك يدل على أنه اعتبر مسؤولاً عن ارتكاب ذنب ما. ولكن هذا الذنب كان نتيجة القضاء والقدر! هذا التناقض سببه الصراع بين الحرية الانسانية وقوة العالم الموضوعي. فهذه القوة في المأساة قوة ضارية لا بد للإنسان أن ينهار تحت وطأتها. فأى سبيل والحال هذه، لنجاة الحرية الانسانية؟ السبيل هو المقاومة. فأوديب قاوم عندما حاول الهرب من مصيره. ولكنه عوقب على فشله، وهذا العقاب الذي أنزله بنفسه يدل على تمتعه بالحرية: حرية المقاومة. يقول شيلنغ إن المأساة كنوع أدبي تفترض انتصار الحتمية. وتعويضاً عما لحق بالحرية من تخاذل جعلت المأساة أوديب يعاقب إبرازاً لحرية.

4 - النظرة المأساوية للوجود:

يتضح أن المأساة نوع أدبي يحتوي على مضمون فلسفي. وهذا المضمون يفترض نظرة مأسوية إلى الحياة عبر عنها عدد من الفلاسفة. فبعضهم، مثل باسكال وكيركغارد عانى في ذاته نوعاً من المأساة. أما نيتشه فإنه عظم الشعور المأسوي في الحياة، ويرى أن هذا الشعور يتعارض مع الشعور المسيحي. وقف نيتشه يناهض الحركة التشاؤمية السائدة في أيامه والتي كانت تنكر وجود التناقض في الحياة وتنكر للقيم الحياتية. وكان يعتبر نفسه أول فيلسوف مأسوي يستمد من « الحكمة المأسوية » الايمان بالحياة، توكيد الصيرورة وغبطة العيش التي تبرر وتقّدر جميع الآلام. وكان يؤكد أن البشرية قد دخلت بعد موت الله في عصر المأساة.

أما محاولات أونامونو (« الشعور المأسوي للحياة ») وشتوف (« فلسفة المأساة ») فقد تطرقت إلى مفهوم الصراع المأسوي بين العقل وذاته، ذاك الصراع الذي يتوق إلى التعالي سبيلاً لتخطي التناقض. ومن هذه الناحية، فهذه المحاولات تبدو كأنها ترجع إلى مواقف سائلة.

حيثما تتجلى الحياة بصورة مأساة تنبع الحرية، لأنه ليس للحرية من وجود خارج تجربة التمزق والموت.

جاد حاتم

صيغة ما بعد الطبيعة نحو: ما وراء الطبيعة، ما فوق الطبيعة، الإلهيات.

أما في الكتابات العربية المعاصرة فقد استعملت - وما زالت - ثلاث صيغ هي: ميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة، الماوراء أو الماورائيات.

2 - من اللغة إلى الإشكالية:

تبدت اختلافات المواقف من الميتافيزيقا منذ ظهور المصطلح. فتاريخ صيرورة الفكر حول الدلالة اللفظية - الترتيبية إلى دلالة إشكالية كبرى. لأن صيرورة ألفاظ الفكر تعبر عن صيرورة تجربة الانسان التي تمنح حدوس الكلمات بوصفها تجريداً مضامينها الواقعية - الانسانية. على هذا النحو تعارضت المواقف من مضمون الميتافيزيقا بين حدّي الحقيقة والوهم. لكن تنوع المواقف لا ينفي إمكان تصنيفها إلى خطين عريضين تجلّت خلالهما:

1 - موقف شائع، عام، موقف الشارع، يرى في الميتافيزيقا موضوعاً غريباً، مستهجنًا، جانبياً، هامشياً، وهمياً، لا واقعياً، مجانياً بلا جدوى، عبثاً، قياساً بموضوعات ضرورية ملموسة لها قوة الوقائع مفيدة أو ضارة.

وقد أصبح هذا الموقف أرضية لجميع المواقف المضادة للميتافيزيقا سواء كانت شعبية أم فلسفية متخصصة كما عبرت عنها التجريبية والنفعية ثم فلسفات التحليل والوضعية المنطقية والبراغماتية أو الذرائعية الأميركية بعد ت. س بيرس.

2 - موقف خاص ينطوي على ثلاثة مواقف:

أ - الأول: يشير إلى ارتباط الميتافيزيقا بـ ثيولوجيا Theology أرسطو التي دعاها العرب الإلهيات أو علم الربوبية أو العلم الإلهي. ولنقل بصيغة معاصرة، ربط الميتافيزيقا بالدين من خلال مشكلة الألوهة، مما يدخلها ضمن دائرة يدعونها فلسفة الدين وليس الفلسفة العلمية أو الفلسفة البحتة.

ب - موقف ثان: يحيل إلى مباحث أرسطو حول الكليات أو المفاهيم الكلية أو المقولات مثل، جوهر، ماهية، مادة، صورة، والتي تتداخل مع التحليلات الأولى والثانية - أو المنطق Logica كما دعت مباحث أرسطو فيما بعد - وهي مباحث مرتبطة علائقياً بمباحثه اللغوية وإشكاليات التواطؤ والاشتراك وغيرها. وبما أن اللغة مرتبطة علائقياً بموضوعاتها - موجوداتها كذلك مبحث اللغة يحيل إلى مبحث الوجود Ontology الأنطولوجيا. ولنلاحظ مرة ثانية أن أرسطو دعا

تلك المباحث بالفلسفة الأولى التي تتركز بمباحثها حول إشكالية الوجود في الموجود Being qua being أو الوجود بما هو موجود الذي كان وسبقه مصدراً دائماً للخلاف بين الناس. وقد أصبح هذا الموقف أرضية تأييد ضمنى أو صريح لمباحث الميتافيزيقا مهما اختلفت مبادئها الأولى.

ج - موقف ثالث: محايث للموقف الثاني ويتضمن نسبة من الموقف الأول، يمكن دعوته الموقف النقدي بالدلالة الكانطية لأنه بدأ مع كانط Kant والفلسفة النقدية، وقد لخصه كانط - أرسطو العصر الحديث - في كتابه الإشكالي الكبير « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً ». تفقد الميتافيزيقا مبرراتها أي معقوليتها المعرفية إذا لم تتحول إلى علم بالدلالة النيوتونية للعلم حيث تترجم الظاهرة ترجمة رياضية. كما يمكن للعقل العلمي أن يكشف بوضوح تام ودقة نهائية مطلقة مكان الظاهرة وزمانها. ولكي تحقق الميتافيزيقا تحولها إلى علم دقيق عليها بحكم حدود العقل أن تلغي مرة لكل مرة أوهاام ما فوق العقل مثل خلود النفس والحرية والأمر الأخلاقي أو الضمير والألوهة. فهذه موضوعات حاضرة نسلم بها لكنها ممتنعة على المعرفة العقلانية.

أمام هذه التحديدات الصارمة يصل المستوى الأنطولوجي وحالته الموقفة إلى نقطة استدعائية جديدة هي المستوى اليبستيمي - الأنطولوجي أو الوجود - معرفة ولنقل أيضاً المعرفة - وجوداً.

3 - منطقة المعرفة الميتافيزيقية:

ترتبط الميتافيزيقا مع نظرية المعرفة بعلاقة محايثة. لذلك اختلفت الميتافيزيقا باختلاف الفلسفات وعصور المعرفة. وبما أنها - الميتافيزيقا - ميدان سؤالات جذرية فهي بالنتيجة ذروة قصوى لكل نظرية - فلسفة. فإذا كان الإنسان قد تميز عن بقية الكائنات بوعيه فإن وعيه - هذا مصدر تفوقه وينبوع عذابه وإبداعه. لا يفكر الإنسان بما يجب إنما يفكر أكثر مما يجب. يعي، يعلم، يعرف، يتفلسف مخترقاً دائرة المعرفة - العلمية لتبدأ - يبدأ الفلسفة بوصفها أعلى مراحل الوعي الميتافيزيقي ضمن عصر معين وثقافة معينة ومجتمع معين. لذلك لم تنفصل الميتافيزيقا عن الفلسفة التي تحايث علوم عصرها ومجتمعها الذي تنشأ فيه وتتخطاه بسؤالاتها المفتوحة باستمرار. ميتافيزيقا الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين تختلف بدرجة أو بأخرى عن ميتافيزيقا القرن التاسع عشر أو الثامن عشر أي الفلسفة الحديثة، كذلك ميتافيزيقا القرون الوسطى أو ميتافيزيقا

الفلسفة ونسقتها المتعالي.

4 - إشكالية الشمولية:

كانت الفلسفة أم العلوم أو علم العلوم Science of sciences والفيلسوف هو عالم العلوم. فهو طبيب، موسيقي، لاهوتي، منطقي، باحث، سياسي، لغوي، عليه أن يحيط علماً بجميع معارف عصره وإلا لن يستحق شرف «الحكمة» أو لقب الفيلسوف. وقد بقيت محيطية العقل تلك ممكنة حتى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر تقريباً، حيث اعتبرت المنظومة الهيغلية آخر المنظومات الفلسفية الكلية الممكنة للمعرفة الشاملة. وعندما بدأ عصر التخصص بسبب الانشطار غير المحدود للبحوث العلمية الطبيعية أولاً والإنسانية لاحقاً أصبح يحيط العقل محدوداً بدائرة تخصصه. وانشطار العلوم كان يعني خروجها من وصاية الفلسفة وتقييد نزعة الشمولية. لكن فكرة العلم الكلي، «لا علم إلا بالكليات» كما افترض أرسطو، بقيت ملازمة للنظريات الفلسفية الكبرى في القرن العشرين، مثل براغماتية بيرس، وواقعية سانتيانا، وظاهراتية هوسرل، والمادية الجدلية - التاريخية.

وإذا كانت تختلف هاته المنظومات الكبرى في تحديد المبدأ الأول فإنها تتفق دون استثناء حول إمكانية التشميل المعرفي، أي العودة إلى فكرة العلم الكلي - علم العلوم - الفلسفة بوصفها مبدان المعرفة الكلية. وتفيض قوة تلك الإمكانية التشميلية من محدودية المعرفة الجزئية المتخصصة لكل علم التي تقود إلى إغلاق احتمالات التواصل - التفاهم بين العلماء - العلوم.

هنا تعود الميتافيزيقا من حيث هي دراسة شمولية تردم انقسامات المعرفة وترسم خارطتها الكلية.

(ب) مفاهيمها:

كانت لغة الميتافيزيقا وما زالت مطابقة لغة الفلسفة والتفلسف. لذا لم تعبر منطقة المعرفة الميتافيزيقية عن إشكالياتها بمفاهيم خاصة متميزة خارج معجم المعرفة الفلسفية. لكن ذلك لا ينفي تميزاً في تركيز البحث الميتافيزيقي على نمط محدد من المصطلحات. مثل: المعنى، الوجود، الوجود في - ذاته، الماهية، الظاهرة، الجوهر، العرض، المقولات، العدم، العقل والعقلنة والتعليلية، اللامعقولة، الحرية.

من بداية القول إن تعارضات الفلسفة وثنائياتها الشهيرة كانت وما زالت وستبقى رهينة الوعي الانساني حاملها ورمزها

حضارات العصور القديمة. لكن محايثة الميتافيزيقا للمنظومات الفلسفية لم تمسح خطوط تمايز منطقة الميتافيزيقا داخل شوع نظرية المعرفة. وبما أن عملية المعرفة متغيرة دائماً فإن منطقة الميتافيزيقا ملازمة لتغير المعرفة العامة وصيرورتها. لكنها تتبلور فوق غمط خاص من المحاور النوعية التي تتوزع على ثلاثة أنحاء.

(أ) الإشكاليات (ب) المفاهيمات (ج) النماذج:

(أ) إشكالياتها:

1 - إشكالية الوجود:

تحدد منطقة المعرفة الميتافيزيقية بوصفها بحثاً في ما هو الوجود أي الوجود الحقيقي وتجلياته. الميتافيزيقا هي علم وجود، Ens realissimum Ontology، وتحديد معاصر، الميتافيزيقا هي البحث عن معنى الوجود.

2 - إشكالية الحقيقة:

بما أن الحقيقي يحمل ماهية الوجودي لأن الوجود الحقيقي لا يتجلى خلال حامل زائف. لذلك تعتبر مشكلة الحقيقة كعكس للظاهر أو الظهور هي منطقة البحث الميتافيزيقي. وعن إشكالية حقيقة - مظهر تصدر جميع الثنائيات التابعة لها. فالميتافيزيقا هي بحث في - الحقيقة.

3 - إشكالية المبادئ الأولى:

المبدأ الأول Archai-arché باليونانية هو نقطة بدئية قصوى غير مسبوقة. فهو يسرر ما بعده ويضحه دلالاته - معقولته - أساسه - نظامه - معناه. لذا المبدأ بمثابة الحامل لكل محمول تال عليه. ويختلف السبق المنطقي هنا عن السبق الزمني. فالسبق المنطقي - المعرفي - العقلاني يدل على نقطة التجلي الدلالي الأكثر تعبيراً التي بدونها تنهار أسس المعرفة والحكم. بينما السبق الزمني يخضع لمفهومي قبل والبعد. أما السبق الأنطولوجي فيرتبط بالموقف المعرفي - الكوني. وتختلف أجناس المبادئ الأولى وعددها باختلاف منظومات الفلاسفة وخرائط النظريات عموماً.

فمن الكثيرة إلى الوحدة، ومن المعقولة إلى اللامعقولة. من السكون إلى الصيرورة، ومن الغائية إلى العبية. من الضرورة إلى الصدفة، ومن النظام إلى الفوضى. هنا تصبح الميتافيزيقا نظرية في المبادئ الأولى تسعى نحو الكشف عن المبدأ الموجه الأول أو المبادئ التي تشكل حامل المنظومة

مفترضة بين المعرفة Knowledge والعلم Science رغم اختلاف توجه أحدهما عن الآخر.

فالعلم يتجه نحو هيكلية - كمية - مقدارية *Ens mobile* أو ميزانية بلغة جابر بن حيان العظيم. ولكي يحقق العلم توجهه ذلك يندفع بنزوع يحايثه نحو العلوية - السببية *Causa-e*. والسببية تتضمن نزوعاً نحو البدئي - الأولي أو الأتيا *Altitia* اليونانية أو الأصل - الهو العربية. أما المعرفة فمرتبطة بـ «الرأي» ولنقل بعد ديكرارت الأنا المفكرة أو النفس الناطقة بلغة الفلسفة العربية الوسطى. العلم يتجه نحو ما هو موضوع - ع بوصفه موضوع - عاً أمام *ob-ject* هو محور المعرفة.

والمعرفة تتجه نحو الرأي - الظن - الذات التي تتجه نحو موضوع - ع.

وقد كان الجواب على أيهما يعتبر حاملاً - سابقاً على الآخر ساحة صراع فلسفي لم ينته حتى الآن بين تدرجات المثالية وتدرجات المادية وتداخلهما.

لكن الذي لا ريب فيه أن استعمال «سكين أو كام» لفهم الطبيعة عن ما بعد - الطبيعة بالنسبة لأية منظومة فلسفية يعتبر احتمالاً ممتنعاً إلا إذا كانت لدى اليد التي تقطع حكماً مسبقاً عليها.

ان توسع مفهوم «العلم» على حساب «المعرفة» وتحويله إلى مبدأ شمولي يقول منظومة معرفية كلية - حسب المطلب الكانطي - فإنه يقدم برهاناً عكسياً على احتمال بناء النموذج الميتافيزيقي في حين يدعي هدمه؟

ان رفض النموذج الميتافيزيقي يستدعي حواراً معه أي انشاء نموذج بديل، أي رسم منظومة مضادة كما الفلسفة تستدعي تفلسفاً لنقدها فلسفياً حيث يترجع النقد إلى الفلسفة مرة ثانية.

فهل سقط أوغست كونت في برهان العكس عندما رسم منظومته - نموذجها عن الفلسفة الوضعية وفرضية مراحل المعرفة الثلاث:

اللاهوتية، الميتافيزيقية - الفلسفية، العلمية الوضعية؟
كما سقط كانط قبله في نموذج الفلسفة النقدية ببرهان عكسي يوحى به عنوان مبحثه عن «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصحح علماً»؟

لقد انطوت تجليات نماذج الميتافيزيقا والميتافيزيقا المضادة على أبعاد كبرى تتمحور دائماً فوق ثلاثة مستويات: - الأنطولوجيا، في الوجود، علم الوجود.

الكبير. وإذا لم يكن الانسان «الكون الأصغر» - كما عرفته ميتافيزيقا العصر الوسيط - مرجعاً أو مصدراً قُبلياً أو بعدياً لكنه بقي وما زال مركزاً للوعي الكينوني دون منازع. ويمكن ملاحظة بُعد - الانسان بين سطور الأنظمة الميتافيزيقية الصارمة. لذلك لم تكن مفهومات الميتافيزيقا فوق - الانسان رغم أنها تتطلع إلى ما بعد - الطبيعة وفوقها.

ومهما تكن كثرة المفهومات أو قلّتها فإنها تدخل ضمن المطلب الأساسي للميتافيزيقا الذي يهدف إلى تقديم التفسير الشامل أو مبدأ المنظومة الكلية للمعرفة - الوجود.

لهذا تتداخل المفهومات بين مفاصل منظومات الميتافيزيقا لتفصح عن براهينها ضمن نسقها المتناسك. ويمكن القول هنا بأن اخراج المفهوم الميتافيزيقي وعزله عن محيطه النسقي يفقده حياته كما السمك خارج البحر.

ان اختلاف منظومات الميتافيزيقا يقوم على اختلاف جذري في استعمال مفهومات الفلسفة. كل نسق يستدعي سياقاً دلاليّاً مصطلحياً خاصاً به. الوجود عند أرسطو ليس هو الوجود عند الكندي أو الفارابي أو ابن طفيل أو سارتر أو هوسرل. ولكن هل يعني ذلك أن مفهومات الميتافيزيقا قوالب شكلية واحدة لمضمونات فلسفية متنوعة؟

لقد أجابت فلسفات التحليل - الوضعية المنطقية تخصيصاً - بالإيجاب. فكان أن تحولت الميتافيزيقا إلى إشكالية لغوية لا تحلّ إلا بتحويل اللغة إلى رقم رياضي. ان الاستفهام المثار سابقاً مرتبط بإشكالية ميتافيزيقية متميزة ناقشتها نظريات التفلسف وغير التفلسف عموماً هي إشكالية علاقة اللغة بالوجود.

على هذا النحو يمكن الاستنتاج بأن مفهومات الميتافيزيقا في جميع منظومات الفلسفة هي جزء لا يتجزأ من سياق إشكالاتها. وبسبب هذا الارتباط الإحالي بين الميتافيزيقا ولغتها تمكنت الوضعية المنطقية خاصة فتجنشتين Wittgenstein وقبله ج. أ. مور بفلسفة التحليل اللغوي أن يبرهنوا تهافتها الدلالي وخواءها واستحالة انشائها أو التعبير عنها سواء بلغتها أو باللغة العادية المألوفة اليومية. لذلك هي إشكالية زائفة.

(ج) نماذجها:

تطلق الميتافيزيقا من مبدأ أول أو مجموعة مبادئ أولى لتؤسس بواسطتها منظومة معرفية للوجود - عن الوجود - في الوجود - من الوجود. وتقوم خارطة المنظومة على مطابقة

مقاربات استنتاجية

- 1 - لم تكن الميتافيزيقا ما بعد - الانسان وإنما كانت وما زالت ما بعد - الطبيعة.
- 2 - إلى أي مدى يمكن للقول الميتافيزيقي أن يبقى مبرراً في الربع الأخير للقرن العشرين عصر الوعي الكوكبي ؟
 - هل عبور حضارة العصر مفتوح طرق نهايات عصورها قديمة - حديثة يستدعي قولاً ميتافيزيقياً جديداً ؟
 - هل تكون أو تصبح الميتافيزيقا « علماً » كما أعلنت نبوءة كانط منذ 16 عقداً من الزمن ؟
 - هل يمكن اعلان موت الميتافيزيقا بعد اعلان موت الله وموت الإنسان وموت اللغة إن لم يكن قد أعلن فعلاً كما تقترض معتقدات العلم والتكنولوجيا واللاهوت والمجتمع ؟
 سؤالات مفتوحة تتصاعد فوق مطالع قلق انسان العصر ووعيه.
- 3 - انفصلت العلوم عن الفلسفة. لكنها عادت إليها تطلبها، تستدعيها، عبر ابحاثها عن « مبدأ ناظم » يحمل أبعادها ويقولها منظومة من خلال تراكمات اقتراعية متداولة مثل:
 - فلسفة العلوم، فلسفة القانون، فلسفة التقنية، فلسفة اللغة، فلسفة الاجتماع، فلسفة الفن، المشكلات الفلسفية للفيزياء، ..
 - إن خطوط تماس الوعي الميتافيزيقي تمتد بين العلم - الفلسفة مرتبطة علائقياً - إحصائياً بفعل التفلسف بوصفه إنساناً واعياً.
- 4 - لم تفقد الميتافيزيقا، كما الفلسفة، مبرراتها لأن سؤالات الوعي الانساني حول الكينونة والمعنى ما زالت مثارة تطرق جميع مستويات الانتاجية والعمل.
- 5 - إن طبيعة العصر تحدد طبيعة الميتافيزيقا. لذلك يتغير النموذج الميتافيزيقي مع تغيير اشكاليات العصر والثقافة والمجتمع والمعاينة الانسانية القلقة المبدعة.
- 7 - إن طبيعة العصر تحدد طبيعة الميتافيزيقا. لذلك يتغير النموذج الميتافيزيقي مع تغيير اشكاليات العصر والثقافة والمجتمع والمعاينة الانسانية القلقة المبدعة.
- 6 - إن وصول الفكر المعاصر إلى أفق « الفكر الكوكبي » يرتكز على إمكان سبق يتجه نحو بناء نماذج منظومية شاملة في محاولة مشابهة لطموحات العقل الفلسفي في عصور تطور معرفة الانسان.
- 8 - تتطابق منطقة المعرفة الميتافيزيقية مع مناطق اغتراب

- الأبيستيمولوجيا، في المعرفة، علم المعرفة، علم العقل.
- السوسولوجيا، في المجتمع، علم الاجتماع، علم الجمهورية المثلى، أو علم البوتوبيا.

وإذا شئنا اشارات وشواهد حول نماذج الميتافيزيقا ومحاورها الإحالية الكبرى، يمكن الانتباه إلى منظومات متداولة شائعة في مؤرخات الفلسفة: مثل نموذج: أفلاطون، أرسطو، الكندي، الفارابي، ابن ملكا، كانط، هيغل الذي تعتبره المؤرخات منظومة المنظومات ونهاية الفلسفة الكلاسيكية.

وكما أن النموذج الميتافيزيقي يستدعي مبدأ أو مجموعة مبادئ موجهة أولية متعالية تجريدية أو مادية حسية، فإنه يستدعي أيضاً منهجاً محدداً. طبيعة المبدأ تحدد طبيعة المنهج التي تحدد طبيعة المنطق. فإذا كانت « المثل » و« الديالكتيك » و« الجمهورية » أساس نموذج أفلاطون فإن « الجوهر » و« التحليل » و« الدساتير » أساس نموذج أرسطو. وإذا كانت « الرياضيات » و« الحقيقة » و« توجيه الرئيس » نموذج الكندي فإن « المنطق » و« واجب الوجود » و« المدينة الفاضلة » نموذج الفارابي. وإذا تابعنا أمثلة النماذج نجد « الجوهر » و« الأخلاق » و« سياسة اللاهوت » في نموذج سبينوزا بينما هي « الموناد » و« العقل الكافي » و« اللغة الكلية - العالمية » - المنطقية الرياضية - في نموذج لايبنتز. أما في نموذج كانط فهي « حدود العقل » و« النومين - الفينومين » و« الأمر الأخلاقي ».

وإذا كان المنهج التحليلي قد استدعته غالبية النماذج المشار إليها فإن كانط مفصل تحليلي - جدلي معاً، منعطف نحو نموذج النماذج هيغل حيث « الوجود » و« الجدلية » و« العقل Logos تاريخاً - وجوداً » و« المدنية - الدولة الحديثة ».

لكن الانعطاف الجدلي يستدعي نقبضه فينشأ نموذج مغاير يقوم على « المادة » و« الجدل » و« العمل الخلاق » Praxis و« المجتمع الشيوعي » نموذج الاشتراكية العلمية.

ما زالت نماذج الميتافيزيقا - منظومات الفلسفات الكلية تسيطر على محيط العقل المعاصر وآفاقه. إلا أن متغيرات كبرى بدأت تطرق أبواباً جديدة لتشق دروباً نوعية أخرى بعد تسميات: عصر الاليكترون، عصر الكومبيوتر، عصر الفضاء... التي قد تستدعي نمطاً جديداً من النماذج الميتافيزيقية المستقبلية القادمة.

- الكندي ، رسالة في الفلسفة الأولى .
- هوسرل ، ادموند ، تأملات ديكارتية ، دار المعارف ، القاهرة .
- يودين ، روزنثال ، الموسوعة الفلسفية ، دار الطليعة ، بيروت .
- Aristotle, The Basic Works, R.P. McKeon, New York, 1941.
- Bergson, H, Introduction to Metaphysics, Macmillan, London, 1913.
- Hamilton, W. Lectures on Metaphysics and Logic.
- Heidegger, M. What is Philosophy, Vision Press, London and New York, 1958.
- Hook, S. The Metaphysics of Pragmatism, Open Court, London and Chicago, T II, 1927.
- Leibniz, G, Discourse on Metaphysics Manchester, V.P. 1957.
- Santayanas, G., Realms of Being Constable, London, 1928-40.
- Sartre, J., Being and Nothingness, Methem, London and Philo, Lib, New York, 1957.
- Taylor, A., Elements of Metaphysics, Methem, London, 1903.

محمد الزايد

مادة

Matière

Matter

Materie

لكلمة مادة عدة معان أبرزها ثلاثة:

(أ) ما منه صنع أي شيء. (ب) ما يؤلف العالم المحسوس أو العالم الخارجي من حولنا. (جـ) ما ليس عقلاً أو روحاً.

والمعنى الثاني والثالث موضع اهتمام العلماء والفلاسفة، ويتضح تصور المادة إذا عرفنا تركيبها وخواصها، ويرتبط هذا التصور بتطور البحث في العلم الطبيعي ومن ثم يختلف تصور المادة بتقدم البحث العلمي. ولكي نتبع تطور تصور المادة يحسن تقسيم البحث الفيزيائي في تركيب المادة وخواصها الى مراحل تاريخية عريضة:

(أ) منذ طاليس أقدم الفلاسفة الإغريق حتى نيوتن.

(ب) علم الطبيعة النيوتوني.

(جـ) علما الطبيعة والكيمياء في القرن التاسع عشر.

(د) علم الطبيعة المعاصر بتطوراته المعقدة.

يمكننا التمييز في المرحلة الأولى (طاليس - نيوتن) بين ثلاثة مواقف: موقف الجوهر الواحد عند فلاسفة أيونية، وموقف العناصر الأربعة، وبواكير النظرية الذرية. والمقصود

الانسان في جميع مستوياته مادية - معنوية - تقنية - اجتماعية. لذا لن ينتهي الاغتراب الميتافيزيقي إلا بتحقيق الميتافيزيقا. كلاهما مرتبط بالايديولوجيا والتكنولوجيا والسوسيولوجيا والفردية الخلاقة.

ففي عصر ما بعد - الاغتراب تنتهي - أو تتحول - ما بعد الطبيعة، لربما لإنشاء نموذج ميتافيزيقي جديد. أو ميتافيزيقا ما بعد - الميتافيزيقا، حيث حلم « الانسان الكامل » و« المدينة الفاضلة » و« الفيلسوف الرئيس » في « الجمهورية المثلى » مدينة الانسان لا مدينة الناس.

لكن هل تحقيق تلك الغائية السامية يستنفد سؤال الوعي عن معنى الوجود لا الوجود ذاته؟

9 - الى أي مدى يمكن افتراض اشكالية المعنى « معنى الوجود » لا الوجود في ذاته نقطة مركزية للميتافيزيقا المعاصرة؟

لقد استنفد العلم الوجود في - ذاته أو لنقل فجره من الداخل بقوة القانون فأصبح معادلة علمية رياضية شبه شفافه أمام العقل.

لذلك تبقى مشكلة المعنى المرتبطة بحضور الانسان ووعيه مصدر اثاره كبرى غير قابلة الاستنفاد مرة ولكل مرة لأن هذا الادعاء يفترض موت الانسان لا ما بعد - الانسان.

10 - إن الميتافيزيقا ما زالت قائمة وستبقى ما بقي الوجود انساناً.

مصادر ومراجع

- ابن باجه، رسائل ابن باجة الإلهية، دار المشرق، بيروت، 1968.
- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، بيروت، 1967.
- ابن سينا، الشفاء، القاهرة، 1960.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، دار المشرق، بيروت، 1968.
- ابن ملكا، المعبر في الحكمة، طبعة حيدر آباد.
- أخوان الصفا، الرسائل، دار صادر، بيروت، 1957.
- بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مؤسسة الفرغاني، طرابلس، ليبيا.
- جانيه، بول وج. سيبي، مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1961.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مبادئ الموجودات، دار المشرق، بيروت، 1973.
- الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، 1969.
- كانط، إمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1961.

الأربعة، وانه يكون ويفسد، وأما الثاني فمؤلف من مادة خامسة يسميها الأثير وهو عنصر أكثر لطفاً ودقة من العناصر الأربعة، وهذا العالم هو عالم الافلاك ويضم الكواكب والنجوم وهو عالم خالد لا يكون ولا يفسد. ورأى أرسطو أخيراً وجود افتراض «مادة أولى» أو الهولي الأولى، منها نشأ كل ما في الكون بفعل الحركة القديمة وهي مادة غير متعينة من حيث الكيف والكم، وذلك لأنه تصور أن لا شيء يخرج من لا شيء، ولذلك رأى الخلق من عدم أمراً مستحيلاً.

نلاحظ ثانياً أن فلاسفة العصور الوسطى مسيحيين وإسلاميين اختلفت مواقفهم في تصور المادة. أما المشائيون وأشهرهم ابن سينا وابن رشد فقد تابعوا أرسطو في نظرية العناصر الأربعة وهاجموا النظرية الذرية ثم وفقوا بين آراء أرسطو الأخرى وعقيدة الاسلام في الخلق. وأما المتكلمون وعلى رأسهم ابراهيم بن سيار النظام فقد تحمس للنظرية الذرية وكان يسميها نظرية الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ. نلاحظ أخيراً ان النظرية الذرية - من بين مواقف القدماء في تصور المادة - هي النظرية التي سوف تتطور مع تقدم العلوم الطبيعية في العصر الحديث.

نتقل الى تصور المادة عند نيوتن 1642 - 1727 الذي يعتبر قمة علم الطبيعة الكلاسيكي والذي سيطرت نظرياته على العقول في العصر الحديث حتى بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يتجلى فضل عصر نيوتن على العلم القديم في اقامة العلم على ملاحظات وتجارب خالية من تأملات ميتافيزيقية وأهداف فلسفية. ولم يبدأ نيوتن من فراغ وإنما أتم ما بدأه علماء عمالقة مثل كبلر وبويل وغاليليو. يمكننا فهم تصور نيوتن للمادة اذا أشرنا الى أهم اكتشافاته العلمية وهي قوانين الميكانيكا ونظريات الجاذبية ونظريته في طبيعة الضوء. وقوانين الميكانيكا هي القوانين الأساسية للحركة وتطور حول تحديد تصور «القوة» Force إذ يتحدد في اطار تصور الحركة وينحل تصور الحركة الى تصورات المكان والزمن والكتلة، وهذه هي الخصائص الأساسية للمادة: لكل جسم امتداد في المكان وديمومة في الزمن وكل جسم حاصل على كتلة ما وهي حاصل ضرب حجمه في كثافته. والقوانين الأساسية للحركة ثلاثة:

- (1) قانون القصور الذاتي Inertia ومنطوقه «يستمر كل جسم على حالته من سكون أو حركة مطردة ما لم تضطره قوة ما الى تغيير تلك الحالة».
- (2) «تناسب القوة الواقعة على جسم ما تناسباً طردياً مع

بالجوهـر الواحد تساؤل أوائل الفلاسفة الاغريق عن المادة الاولى التي ترد اليها كل شيء في الكون، فرأى طاليس Thales أنها الماء، ورأى أنكسمانس Anaximenes أنها الهواء، ورأى أنكسماندر Anaximander أنها اللامتناهي أي مادة ليس لها كيف معين ولا كم محدد وإنما مزيج من أضداد كالحار والبارد والرطب واليابس، ويؤلف هؤلاء الثلاثة مدرسة ملطية، وعاشوا في القرن السادس ق. م. يضاف اليهم هيراقليط Heracilitus الذي رأى أن المادة التي صنع منها كل شيء في الكون هي النار، وهو من أفسوس وعاش في القرن الخامس ق. م. وللقول بالماء كأصل للشيء ينبوعه في الأساطير المصرية القديمة وفي التوراة.

ثاني المواقف حول أصل الكون أو المادة التي نشأ منها كل شيء في العالم - في فجر الفكر الاغريقي القديم - هو قول انبادوقليس Empedocles في القرن الرابع ق. م. أن كل شيء في الكون مؤلف من العناصر الأربعة وهي الماء والهواء والنار والتراب، وان لكل منها خاصية، فالماء خاصته الرطوبة، والهواء خاصته البرودة، والنار خاصته الحرارة، والتراب خاصته اليابسة، وتتألف الأشياء بفعل انضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة. نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الخمسة لم يكونوا يدعون الى فلسفة مادية خالصة أو ان كل ما في الكون مادي بحث لأنهم يرون تلك العناصر تتحرك بفعل اللوغوس أو الكلمة عند البعض أو المحبة والكراهية عند الآخرين.

وثالث المواقف في الفلسفة القديمة حول المادة هو افتراض ان المادة مؤلفة من ذرات أي أجسام متناهية في الصغر بحيث لا تراها الحواس، وان هذه الذرات لا تنقسم، وهي جميعاً مشتركة في كيفها أو تركيبها وإنما تختلف في أحجامها وأشكالها وأوضاعها في الأجسام الجزئية وان مختلف أصناف الأشياء تتألف من حركات تلك الذرات، ويختلف جسم عن آخر باختلاف عدد الذرات التي تؤلفه وترتيبها واتجاه حركتها. ويرجع الفضل في نشأة هذه النظرية الى ليسبوس Leucippus وديموقريطس Democritus في القرن الخامس ق. م.

نلاحظ ان أرسطو هاجم النظرية الذرية وطوّر نظرية العناصر الأربعة لأنها أكثر ملاءمة مع نظرياته الميتافيزيقية ومن مظاهر تطوره لنظرية العناصر الأربعة انه ميز بين الأرض والسماء أو ما كان يسميه عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمر: أما العالم الأول فمؤلف من العناصر

تغير كمية الحركة Momentum التي يحدثها ذلك الجسم في زمن ما .

(3) « لكل فعل دائماً رد فعل مساو له ومضاد له في الاتجاه ».

ومن تلك القوانين وصل نيوتن الى أن في كل جزء مادي قوة سماها قوة الجاذبية، ويمكن قياس هذه القوة بفضل قوانين الحركة . ومن ثم وصل الى صياغة قانون الجاذبية « كل جسم يجذب كل جسم آخر بقوة تتناسب تناسباً طردياً مع كتليهما وتناسباً عكسياً مع مربع المسافة بينهما ».

وقد ضم قانون الجاذبية على أيدي نيوتن في طياته قانون الأجسام الساقطة الذي بدأ غاليليو صياغته، كما يتضمن أن القوة التي تجذب الأجسام الساقطة نحو الارض هي نفسها القوة التي تجذب الكواكب في مدارها حول الشمس. ونتيجة لذلك استطاع نيوتن استنباط قوانين كبلر ووصف مدارات الأرض والكواكب وتفسير ظواهر المد والجزر والخصائص الكهربية والكهرومغناطيسية والتفاعل الكيميائي. ولقد كان نيوتن يتحمس للنظرية الذرية للمادة وهي تأليف المادة من جزيئات Molecules وتأليف كل جزيء من ذرات، وأن الخصائص الرئيسية للذرة هي الكتلة والجاذبية والقصور الذاتي. ثم وصل من ذلك الى قانون أساسي لحركات المادة وهو قانون حفظ المادة أو قانون حفظ الكتلة، أي أن كتلة المادة أو كميتها لا تزيد ولا تنقص في الكون بالإجمال، وإنما تنتقل فقط من حالة الى أخرى. أما عن اكتشافات نيوتن في علم الضوء فإنه طبق النظرية الذرية على ظواهر الضوء ورأى ان الضوء يتألف من جزيئات متناهية في الصغر تقذف الشمس بها باستمرار، وكان لا يزال مقتنعاً أن أشعة الضوء التي تصدر عن الشمس عبر السحب تسير في خطوط مستقيمة. ومما هو جدير بالذكر ان نيوتن هو أول من حلل الشعاع الضوئي واكتشف ألوان الطيف السبعة مرتبة من الأحمر فالبرتقالي فالأصفر فالأخضر فالأزرق فالبنفسجي فالأسود . يلاحظ أن النظرية الجزيئية للضوء لنيوتن لم تكن النظرية الوحيدة في طبيعة الضوء، إذ كانت توجد نظرية منافسة قادها هويغنز Huygens 1629 - 1695 العالم الهولندي الشهير والمعاصر لنيوتن، والتي تقول ان الضوء مؤلف من موجات Waves وليس من جسيمات. وسنعلم بعد قليل ان النظرية الصحيحة في طبيعة الضوء سوف يكون لها نتائج هائلة على تركيب الذرة في القرن العشرين.

نلاحظ أخيراً أن علم الطبيعة النيوتوني مرتبط بالاحتمالية

المطلقة Absolute Determinism. وتعني أن المادة تخضع لقوانين ثابتة من حيث المبدأ اكتشفنا بعضها حتى الآن وسوف نكتشف بعضها الآخر في المستقبل، فإذا عرفنا كل تلك القوانين وإذا عرفنا كتلة المادة ووضعها المكاني في حيز معين وفي وقت محدد أمكننا التنبؤ بما يحدث في ذلك الحيز في أي وقت في المستقبل بكل تحديد ودقة. تلك اشارات الى مضمون علم الطبيعة كما عرفه نيوتن، وقد ظلت نظرياته موضع الاحترام والقبول طوال ما يقرب من قرنين من الزمن حتى قبيل نهاية القرن 19.

ننتقل الآن الى مرحلة التطور العلمي لتصور المادة حتى قبيل انتهاء القرن 19. ويمكننا أن نميز في هذا المرحلة بين ثلاثة أقسام: تطور نظرية العناصر، وعلاقة علم الكيمياء بنظرية الذرة، وتفتت الذرة. أما عن نظرية العناصر فإننا نجد تطويراً لنظرية انابذوقليس القديمة في العناصر الأربعة، في قول العلماء منذ منتصف القرن 18 ان المادة تتألف من عدد كبير من العناصر بلغت اثنين وتسعين عنصراً حتى عام 1789 ثم أضيفت عدة عناصر أخرى بعد ذلك، وأعطيت لها أرقام معينة وبدأت بالايديوجين وانتهت باليورانيوم تنويعها عناصر مثل الهليوم والكربون والأزوت والاكسجين والفلور والصوديوم والكبريت والفسفور والكالسيوم والحديد والفضة واليود .. الخ. أما النظرية الثانية في هذه المرحلة فهي العودة الى نظرية الذرة ويجيء التطور هذه المرة من علماء الكيمياء لا علماء الطبيعة وأشهرهم لافوازييه Lavoisier 1743 - 1794 ودالتون Dalton 1766 - 1844 وخلاصة رأيهم انهم لا يزالون يعتقدون بتأليف المادة من عناصر وان كل عنصر مؤلف من ذرات، يتفاعل بعضها مع بعض تفاعلاً كيمياوياً حين تتحد أو تنفصل بعضها عن بعض. وذرات كل عنصر متشابهة من حيث التركيب ولا تختلف الا في وزنها والحقيقة أن ليس في نظرية لافوازييه ودالتون تطور كبير عن التصور السابق عند نيوتن ذلك لأنهم كانوا لا يزالون يعتقدون أن الذرة لا تنقسم، كما تبين لنا من بعد أن الذرات لا تختلف بعضها عن بعض في وزنها وانما في بعض خواصها الطبيعية والكيمياوية ورقمها الذري.

ويعتبر تفتت الذرة باكورة اكتشافات علماء الطبيعة منذ أواخر القرن 19 مما فتح مجالاً لتقدم علمي هائل زاد من فهمنا للمادة. وساعدنا على تفتت الذرة اكتشافنا للنشاط الاشعاعي Radioactivity. وأول من اشتغل بتفتت الذرة تومسون J. J. Thomson وزملاؤه ومن بعده راذرفورد

والموجة احدى صور الفعل الكهربى وهي مجموعة مترابطة من حوادث يستطيع علم الضوء استدلال الخصائص الرياضية لتلك المجموعة. ومن هنا اكتشف العلماء أن الذرة لا تحوي فقط نواة والكترونات وانما تحوي أيضاً إشعاعاً وطاقة، ونصل الى الإشعاع حين نثير الذرة فنحصل على الفوتون. ولاحظ بور أن الالكترون في ذرة الايدروجين يدور حول النواة في أصغر مدار ممكن ويستمر في مداره طالما لم يزعجه شيء من خارج، وفي هذه الحالة لا تشع الذرة طاقة، لكن حين يتحرك الالكترون في مدارات واسعة نسبياً فإنه قد يقفز الى مدار أصغر وهذا يعني ان الذرة تفقد بعض الطاقة عن طريق اشعاعها في صورة موجة ضوئية. ووضع بلانك في نظرية الكوانتم قوانين حركات الالكترونات والذرات والطاقات التي تشعها، ووصل الى قوانين مختلفة عن قوانين ميكانيكا نيوتن منها انكار العلية والحركة المنصلة المطردة والحتمية المطلقة. وتطورت نظرية الكوانتم بعد ذلك على أيدي هيزنبرغ Helsenberg بحيث اختلف عن بلانك واتفق مع آينشتين. اتفق مع آينشتين في إنكار المكان المطلق والزمن المطلق عند نيوتن، وضرورة دمج المكان مع الزمن في صياغة قوانين الحركة، كما اتفق مع آينشتين في إنكار وجود الأثير. واختلف هيزنبرغ عن بلانك في اكتشاف الأول أننا لا نستطيع وصف حركات الالكترون بدقة مطلقة، أي لا نستطيع أن نحدد بدقة مطلقة وضع الالكترون المكاني وسرعة حركته في وقت واحد وانما نستطيع أن نحدد بدقة موضعه لكن على حساب وصف غير دقيق لسرعة حركته، أو معرفة دقيقة لسرعة حركته مع وصف غامض لمكانه المحدد، وذلك ما سماه هيزنبرغ « مبدأ اللاتحديد » Indeterminacy Principle.

نستطيع الآن إيجاز التصور المعاصر للمادة: كل جسم مادي مؤلف من جسيمات بالغة الدقة نسميها ذرات، والذرة شيء غير بسيط وانما يمكن نفيتها أو تقسيمها الى جُزئيات أكثر دقة وهذه الجُزئيات هي النواة والالكترونات التي تدور حولها، وهذه الذرات ليست من طبيعة جسيمية وانما من طبيعة موجية حيث إنه يصدر عنها طاقة أو اشعاع. وتختلف الاجسام باختلاف عدد الالكترونات التي تؤلفه. والذرة ليست موضوع ادراك حسي وبالتالي لا تحمل عليها صفات اللون او الطعم او الرائحة وانما صفات اخرى أهمها الكتلة والطاقة والوضع المكاني والشحنة الكهربائية والجاذبية. وما دامت الذرة لا تُرى بالعين المجردة ولا بالمكبرات الدقيقة فاننا نصل اليها من إدراك آثارها - آثار حركاتها الكهربائية والمغناطيسية

Rutherford . حللوا الذرة أولاً الى الكترونات Electrons ونواة Nucleus . والنواة توجد في وسط الذرة ويدور حولها عدد من الالكترونات. هذه الأخيرة متشابهة في كل ذرة ولا تختلف إلا بعددها، فذرة الايدروجين مثلاً فيها الكترون واحد وذرة الهليوم الكترونان، وهكذا. والالكترون ذو شحنة كهربية سالبة، والنواة ذات شحنة كهربية موجبة، وتختلف نواة ذرة ما عن نواة ذرة أخرى في خصائصها، والى هذا الاختلاف يختلف حجم عن آخر في خصائصه الكيميائية. أمكن ثانياً تفتيت النواة ذاتها الى مكونات أهمها البروتون Proton ويوجد في وسط النواة وكتلة البروتون قدر كتلة الالكترون 1835 مرة، ثم اكتشف العلماء من بعد جُزئيات أخرى في النواة غير البروتون مثل النيوترون والبوزيترون. وقد أصبح الآن تصورنا للمادة أنها مؤلفة من ذرات والذرة مؤلفة من عناصر، وهذه النظرية قضت على نظرية العناصر الأربعة القديمة والعناصر التسعين في القرن الثامن عشر.

وأخر مرحلة في البحث الفيزيائي في المادة هو اكتشافات علماء الطبيعة في القرن العشرين، وأهمها ثلاثة: تطوير النظرية الذرية ونظرية الكوانتم Quantum Theory، ونظرية النسبية Relativity Theory. والنظرية الثانية أكثر اهتماماً بذرة الضوء وقوانين حركاتها وتطويرها لقوانين الميكانيكا النيوتونية، وأول من قدّم هذه النظرية هو ماكس بلانك Planck. والنظرية النسبية وصاحبها آينشتين Einstein مهتمة بتطوير أفكار نيوتن في المكان والزمان وطبيعتهما، وتطوير نظرية نيوتن فيهما بالإضافة الى إسهامات آينشتين في نظرية الذرة. ولعل نقطة البدء في تلك النظريات الثلاث المعاصرة هو اكتشاف الاشعاع Radiation والطاقة Energy. توجد الطاقة في كل جزء من اجزاء المادة وتنقل من جزء من المادة الى جزء آخر، وقد تكون الطاقة حرة طليقة تخرج من المادة فتسافر عبر الفراغ، وهذه الطاقة الحرة تسمى إشعاعاً فإذا اعتبرنا الضوء مؤلفاً من جسيمات فهو مؤلف من طاقة حرة أو إشعاع، وهذه نسميها فوتونات Photons. وإذن فالإشعاع يتألف من فوتونات وهو صورة من صور الطاقة. بدأ بلانك نظريته بقوله ان الفوتون - أو ذرة الضوء - لها مكونات الذرة السابق ذكرها وليست مؤلفة من موجات، لكنه وجد أن هذا التركيب الذري للضوء لا يفسر لنا الاشعاع وسرعته التي هي سرعة الضوء (186000 ميل / ثانية) وسفره عبر الفضاء، فوجد أن النظرية الموجية (أي ان المادة لا تتألف فقط من ذرات وإنما أيضاً من موجات Waves) تفسر سرعة الضوء.

برغسون حين يتحدث عن الماضي لا يقصد الماضي، بل ذاكرتنا الحاضرة عنه. وبهذا ينسب برغسون الماضي الحقيقي الذي كان نشطاً نشاط الحاضر.

ويعتقد بول فاليري أن الماضي أمر عقلي خالص، وما هو إلا صور ومعتقدات.

أما هيدغر، فيرى واقعية الموجود الإنساني ضاربة في الماضي والواقعية إنما تدل على قصدية الماضي واتجاهه، والماضي ينبعث من المستقبل كي يولد الحاضر. (انظر حاضر). والعود المستمر إلى الماضي لا ينفصل، كما يرى هيدغر، عن نزوعنا الدائم نحو المستقبل. وإذا كان حد المستقبل هو الموت، فإن الإمكانيات المعينة التي لا ينجزها الفرد والتي من الواجب قبولها، هي حد «الماضي».

ويرى سارتر أن ليس ثمة ماضٍ «في ذاته»، بل يقوم الماضي بالمعنى الذي أخلعه عليه، والماضي لا يحدد أفعالنا المستقبلية، بل إن طبيعة الماضي تتوقف على المستقبل، لأن المستقبل هو الذي يجعل من الماضي حياً أو ميتاً (انظر مستقبل).

ولما كان الماضي زماناً قد ذهب بحوادثه فمن المستحيل معرفة الماضي معرفة مباشرة، بل معرفة غير مباشرة. ويطلق في أغلب الأحيان على العلم الذي ينصب على معرفة الماضي «التاريخ» (انظر التاريخ).

ويحتل الماضي في الفلسفة القومية موقعاً مهماً بوصفه عاملاً من عوامل تكوين الأمة. ويفهم من الماضي إذ ذاك الحضارة التي صنعها الأجداد.

ويمكن تصنيف ثلاثة أشكال لعلاقة الفلاسفة بالماضي:

1 - علاقة عدمية: تتميز بالرفض والنفي المطلق للماضي بكل قيمه وأخلاقه دون رؤية أية نقطة إيجابية فيه، وقد أطلقت القوى المتخلفة على الديمقراطيين - في روسيا - اسم العدميين، ووجهت اليهم تهمة نفي الثقافة الروسية الماضية. ويدرج نيتشه في عداد العدميين الكبار تجاه الماضي، وكثير أيضاً من الفلاسفة الوجوديين.

2 - علاقة تعلق بالماضي: إذ على النقيض من العلاقة الأولى، لا يرى الحاضر هنا إلا على أساس الماضي بوصفه المنبع الوحيد والحقيقي للقيم. وهذا ما ينسحب على أكثر ممثلي الفلسفة الدينية.

3 - علاقة دياكتيكية تاريخية: حيث ينظر إلى الماضي نظرة نفي وإثبات. نفي ما هو سلبى وإثبات ما يفعل في حركة التقدم. وهذه هي علاقة كل من هيغل وماركس بالماضي،

والضوئية. ومن أهم قوانين المادة قانون حفظ الكتلة - الطاقة، وهو تعديل قانون حفظ الكتلة عند نيوتن، أي أن أهم خصائص المادة هو الكتلة في السرعات البطيئة للذرة وإنما حين تزداد سرعة الذرة في حركتها بأكثر من سرعة الضوء فإن الكتلة تتحول إلى طاقة، وكمية الطاقة ثابتة في الكون ككل. وقانون مهم آخر هو استحالة التنبؤ بحركات الذرة بدقة مطلقة ومن ثم إنكار الحتمية المطلقة التي نادى بها نيوتن.

محمود فهمي زيدان

ماضي

Passé

Past

Vergangenheit

اسم يدل على الزمان الذاهب، عرّفه بعض المتكلمين بأنه تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض في الذات. ويطلق على استمرار الوجود في الماضي «أزل» ويقع الماضي في مقابل الحاضر والمستقبل.

الماضي عند فيخته جزء من سلسلة الزمان. ولما كان الزمان لا شيء خارج الأنا، والأنا ذاته لا يمضي ولا يفنى فلا وجود لماضي بحد ذاته، لأن ذلك يفترض وضع زمان مستقل عن الثاني، ولا مناص من أن نضع زماناً بوصفه ماضياً، لأننا لا نستطيع بغير ذلك وضع زمان بوصفه حاضراً، فالماضي ضروري لأنه شرط للحاضر.

أما شلنغ فيرى أن الماضي هو ما كان وأصبح من خلفنا، واستطعنا التحرر منه في الحاضر، ولكن الحاضر لا يتحدد إلا بفعل الماضي. يقول: «لا حاضر ممكن غير ذلك الذي يقوم على ماضٍ حاسم، ولا ماضٍ ممكن غير ذلك الذي يكون أساساً لحاضر بعد التغلب عليه».

عند برغسون، الماضي والحاضر لا يتخارجان، بل يمتزجان في وحدة الشعور، والماضي في «الجوهر» - كما يقول - هو الذي لم يعد ينشط. والمقصود أن الماضي ما مضى نشاطه. ويقع برغسون على أساس هذا التعريف في الدور (انظر دور). واستناداً إلى أن واقع إدراكنا يكمن في نشاطه وفي الحركات التي تطبه وليس في تزايد قوته، يرى برغسون أن الماضي فكرة فقط، والحاضر فكرة محرّكة. وهكذا فإن

وتصورنا للشيء، وما به قوام فكرتنا عنه. فالسؤال بـ «ما؟» أو بـ «ما هو؟»: «إذا قرن بالشيء دل على ان المطلوب من الشيء تصور ذلك الشيء فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقدار له ولا زمانه ولا مكانه (...). فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب ما هو الشيء؟ إذا كان يدل عليه بلفظ مركب (أي بجملته، لا بكلمة واحدة) فإنه يسمى ماهية الشيء، ويسمى أيضاً القول الدال على ما هو الشيء أو على جوهر الشيء أو على إنية الشيء أو طبيعة الشيء...». (الفارابي، «كتاب الألفاظ»، فقرة 12/7).

ب - وكان الفلاسفة المشاؤون يميزون بين الماهيات الأولى، أو الشخصية كماهية زيد أو عمرو وبين الماهيات الثواني وهي الماهيات النوعية وتكون في أفرادها على السوية، أي أنها تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر، وذلك مثل ماهية الإنسان التي تقتضي في زيد ما تقتضيه في عمرو، والماهيات الجنسية التي لا تكون في أفرادها على السوية مثل الحيوان فهو يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق ولا يقتضيه في غيره («تعريفات» الجرجاني).

ج - على أن أهم ما شغل الفلاسفة العرب وعلماء اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك راجع لاتصالها المباشر بفكرة «الخلق». نعم، لقد طرح أرسطو المسألة طرحاً واضحاً، ولكن على الصعيد المنطقي فقط. لقد ميز المعلم الأول بين «الماهية باعتبارها مطلب السؤال «ما هو؟»، و«الوجود» باعتباره مطلب السؤال «هل؟»، وقال إن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية لأننا ندرك ما الشيطان دون أن ندرك وجوده بالفعل. غير أن هذا لا يعني أسبقية الماهية على الوجود، بل بالعكس، فأرسطو يرى أن العلم بوجود الشيء سابق على العلم بماهيته، لأنه لا معنى للسؤال «ما هو؟» عن شيء لا نعلم وجوده، اللهم إلا إذا كنا نريد تعريفاً لإسمه ليس غير.

هذا من الناحية المنطقية، أما من الناحية الانطولوجية (= الوجود) فإن أرسطو يوحد بين الماهية والوجود، الشيء الذي يعني القول بقدوم العالم. ولقد أدرك المتكلمون في الإسلام ما ينطوي عليه التوحيد بين الماهية والوجود من تعارض مع فكرة «الخلق» التي تنبني عليها العقيدة الدينية عندهم، ولذلك فصلوا بينهما وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فانه يعلم ماهية الأشياء قبل أن توجد مثلما يعلم النجار ماهية الكرسي قبل أن يصنعه، والنتيجة هي ان الماهية سابقة للوجود عندهم.

وكذلك بعض أنصار الفلسفة القومية.

وتحدد علاقة القوى الاجتماعية بالماضي بموقع كل طبقة أو فئة في عملية التغيير الاجتماعي التاريخي. حيث يقلب على أغلب فئات المثقفين الطابع العدمي في نظرتهم نحو الماضي. بينما تتميز الفئات المنهارة اجتماعياً وتاريخياً بالحنين إلى الماضي والعودة إليه والتشبث به. أما الطبقة الصاعدة الثورية والفئات المؤيدة لها، فتبثت الماضي على نحو دياكتيكي. تاريخي.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، بيروت، 1973.
- برغسون، الفكر والرأي المتحرك، تر. سامي الدروبي.
- راسل، ب.، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث.
- زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- سيفيدرسكي، ف. ي.، أ. س. كارمين، المتناهي واللامتناهي، موسكو، 1966.
- كوندراكوف، ق. ي.، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.
- مجموعة من الفلاسفة السوفييت، الفلسفة البورجوازية في القرن العشرين، موسكو، 1974.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، تاريخ الفلسفة، 6 أجزاء، الجزء الثاني.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، القاموس الفلسفي السوفييتي.
- الموسوعة الفلسفية الانكليزية.
- هيدغر، نداء الحقيقة.
- وهبه، مراد، المعجم الفلسفي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1971.

أحمد برفاوي

ماهية

Quiddité-Essence
Quiddity-Essence
Quiddität-Wesen

أ - الـ «ماهية» Quiddité / Essence / Quiddity مصطلح مصاغ من السؤال: «ما هو؟» وقد استعمل بعض الفلاسفة العرب (الكندي) وكذلك بعض المترجمين والمتكلمين كلمة «مائية» نسبة الى حرف السؤال «ما؟». فالماهية، أو المائية هي ما يجاب به عن السؤال: «ما هو؟»، أي ما يتقوم به

التي تتقدم على الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية، وإنما هي شرح لاسم من الأسماء، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحد. وبهذا المعنى قيل في كتاب «المقولات» لأرسطو أن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها (...). وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودون في الأعيان والكليات في الأذهان. وأما القول القائل أن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جداً، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا (...). وقد غلط في هذا غلطاً كثيراً (...). إذ يسأل عن ذلك العرض، إذا قيل فيه أنه موجود، هل يدل على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك مستحيل» («تهافت التهافت»). ويشير ابن رشد المسألة نفسها في مكان آخر ويخطئ رأي ابن سينا بعنف ثم يضيف قائلاً: «ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه». («تلخيص ما بعد الطبيعة»).

انتقلت آراء الفلاسفة العرب/المسلمين في هذه المسألة إلى فلاسفة القرون الوسطى المسيحية فتددت في أبحاثهم اللاهوتية بشكل واضح، خاصة عند القديس توما الأكويني الذي تبنى بشأنها جانباً من رأي ابن سينا وجانباً من رأي ابن رشد. يرى الاكويني أنه إذا كان الوجود والماهية غير متغايرين بالنسبة لواجب الوجود (= الله) فإنه يجب التمييز بينهما بالنسبة لممكن الوجود (العالم، المخلوقات). وهو يرى رأي ابن سينا فيؤكد أن الوجود بالنسبة للمخلوقات ليس متضمناً في ماهيتها، بل هو يضاف إليها، ولكن لا بمعنى أنه عرض - وهنا يريد أن يلتحق بابن رشد - بل بمعنى أنه إخراج لها من القوة إلى الفعل. وعلى هذا تكون نسبة الماهية إلى الوجود كنسبة القوة إلى الفعل.

لم تعد لهذه المسألة كبير أهمية في الفلسفة الحديثة باعتبار أن مشكلة «الخلق» التي أثارت تلك المناقشات لم تكن تحتل الأهمية نفسها التي كانت لها في القرون الوسطى. فالإتجاه السائد في الفلسفة الحديثة هو القول بعدم امكانية التمييز بين الماهية والوجود إلا في الذهن، أما في الواقع فالوجود والماهية متلازمان. وإذا كان ديكارت قد بنى فلسفته على الكوجيتو «أفكر إذن أنا موجود» فإن الشائبة الديكارتية تقيم تلازماً صميماً بين الوجود والتفكير، باعتبار أن التفكير هو ماهية الإنسان ودليل وجوده.

غير أن الفلاسفة الوجوديين المعاصرين قد ألحوا على

أما الفلاسفة الإسلاميون فلم يكن موقفهم واحداً من هذه المسألة. فالكندي الذي دافع عن فكرة حدوث العالم لم يكن في حاجة إلى التوفيق بين موقف أرسطو وفكرة الخلق. أما الفارابي الذي طرح بوضوح التباين بين الماهية والوجود، كما فعل أرسطو، فلقد كان واعياً تمام الوعي بالإشكال المنطقي الذي يطرحه القول بأسبقية الماهية على الوجود: فلكي تكون الماهية سابقة على الوجود يجب أن تكون موجودة قبل وجودها وهذا تناقض. وإذا فالتمييز بين الماهية والوجود لا يستقيم إلا إذا تعلق الأمر بالوجود الذهني. ففي الذهن فقط - لا في العالم الخارجي - يمكن تصور شيء لا وجود له واقعياً، كأن نتصور مثلاً كائناً نصفه إنسان ونصفه حيوان. وهكذا فإذا نظرنا إلى الماهية من حيث أنها ممكنة التحقق جاز القول أنها أسبق - ذهنياً - من الوجود. أما إذا نظرنا إليها من حيث هي متحققة فعلاً فالوجود أسبق. وتصور الموجود كما هو لا يتأتى إلا بعد وجوده لأنه لا معنى للبحث عن حقيقة شيء إذا لم نكن نعلم بوجوده. ذلك هو مضمون رأي الفارابي في العلاقة بين الماهية والوجود في إطار نظريته في «الممكن والواجب». ومهما يكن فالفارابي صريح في القول بعدم امكانية الفصل بين الماهية والوجود من الناحية الأنطولوجية، يقول «والأول (= الله) هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». (آراء أهل المدينة الفاضلة).

أما ابن سينا فلقد ذهب إلى القول بعكس هذا تماماً. فالماهية عنده سابقة على الوجود، والوجود طارئ عليها وعرض لها، يقول: «إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين (الوجود والماهية) فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية، بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية، إذا التفت إليها من حيث هي ماهية، مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها». (إبن سينا، «شرح أتولوجيا»). إن هذا بالضبط ما عارضه ابن رشد الذي يتهم ابن سينا بالخلط بين الوجود بمعنى «الصادق» والوجود الذي يقال بمعنى نقيض العدم. يقول مثلاً «والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء، أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود. وأما الماهية

يتحرك يجعله نقطة غائية للوجود ومركز كماله (أنتيليخيا).
على هذا النحو يمكن ضمن حدود تصنيفية معينة تعريف
ثلاثة مواقف في مسألة المبدأ الأنطولوجي:

أ - موقف المعقولة: الذي يفترض معقولة المبدأ
أنطولوجياً وقد تآرجح بين المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية
والجدلية والظاهرية وفلسفات العلم والمناهج.

ب - موقف اللامعقولة: الذي يفترض لا معقولة المبدأ
أنطولوجياً استناداً لمجانيته وسديميته وكشافته وتحولاته
اللامتناهية وعنتمه المغلقة على ذاتها في ذاتها غير القابلة
للتنوير أو المعرفة لأنه صيرورة بلا غائية من مجهول إلى
مجهول. وهو موقف اتخذته فلسفات الإرادة والحياة
والوجودية.

ج - الموقف النقدي - التحليلي: الذي يجمع بين
المعقولة واللامعقولة، بين معقولة الظاهرة (الفيومين) ولا
معقولة الوجود في - ذاته (النومين) حيث المبدأ الأنطولوجي
- علماً إحصائياً. وقد أكملت فلسفة التحليل الموقف النقدي
بالغاء الوجود في - ذاته موضوعاً وتعبيراً معاً حيث المبدأ
الأنطولوجي معقولة علمية تامة.

وهو موقف اتخذته نقدية كانط ثم فلسفات التحليل
المعاصرة كما يمكن إدراج البراغمية الأميركية داخل السياق
نفسه.

2 - المبدأ في المعرفة:

المبدأ في علم المعرفة (أبستمولوجيا) هو تصور أولي
سابق منطقياً على جميع الفكرات. لذلك عندما نضعه يصبح
ما بعده مبرراً - معقولاً - مفهوماً. ونمط المبدأ في المعرفة
مرتبط إحصائياً مع نمط المبدأ في الوجود. فجوهر أرسطو
استدعي مبدأ الهوية الذي يستدعي بدوره قانون اللاتناقض.
كما أن الثنائية الأنطولوجية الديكارتية مادة - فكر استدعت
مبدأ الآلية وقانون القصور الذاتي من جهة ومبدأ الكوجيتو
Cogito Ergo Summ الذي إذا افترضه ديكارت «روحاً»
تستدعي مبدأ الوجود الكامل أو الله، وإذا افترضناه قاعدة
معقولة خالصة نستدعي مبدأ المعقولة المطلقة دون ألوهة أو
مبدأ ألوهة العقل. أو العقل مبدأ أول كما لدى عصر العقل في
القرنين 17 - 18 حيث سبينوزا يوحد بين العقل - الجوهر -
المطلق ولا يبتز يجعلها موندات كل منها يوحد الحدود
الثلاثة على انفراد. أما في المثالية الذاتية الجدلية المطلقة فقد
اتخذت «الأنا» مبدأ معرفياً مطلقاً عند فيخته Fichte ثم الأنا

طرح المسألة من جديد ولكن بالنسبة للإنسان فقط الذي
يقولون عنه ان وجوده سابق لماهيته. (راجع: وجود).

___ محمد عابد الجابري

مبدأ

Principe Principle Prinzip

المبدأ في اللغة مصطلح مشتق من المصدر بدأ ويتضمن
جميع دلالاته فهو: أول سابق، أصل، فعل ابداع لا يرجع إلى
نموذج سابق، لا يرتكز على غيره، منه البدء أو البداهة وهي
أول ما يفجؤ الوعي ويصدمه كمدرك مباشر قبل تدقيق النظر.
لذا لا يخلو من أبعاد العجيب والبديع.

بذلك لا يكون المبدأ مبدئياً إلا اذا كان قُبلياً لأنه نقطة
ارتكاز لما بعده، وبدونه يفقد تاليه مبرراته ودلالاته ومعناه.
فالمبدأ معقول واضح بذاته لا يستمد مصداقيته من مصدر
ثان بالتالي لا يقبل البرهنة لأنه أساس عملية البرهان كما من
غير الممكن استنباطه من غيره لأنه قاعدة لكل نسق إستنباطي.
يتمتع المبدأ بالسبق الأنطولوجي والزماني (قبل - بعد)
والمنطقي - المعرفي - المنهجي وإلا فقد ماهيته البدئية. لذا
هو أكثر الفكرات عمومية وتجريداً كما المقولة أو المقولات
يوصفها الأجناس الكبرى للوجود.

1 - المبدأ في الأنطولوجيا:

هو حامل سابق كينوني - زمانياً على جميع الكائنات.
بالتالي هو سبب الأسباب أو علة أولى. وقد تنوعت منظومات
الفلسفة في تحديد الطبيعة الماهوية له كما اختلفت في عدده
وغائيته. هل المبدأ ثابت أم متحرك؟ واحد أم متكرر؟ غائي
أم عبثي؟ مبرر أم مجاني؟ معقول أم لا معقول؟
في الفلسفة الهندوسية مثلاً، تعتبر البذرة الأحدية للكينونة
أصلاً بدئياً أولياً أو مبدأ أنطولوجياً متحركاً - متغيراً -
متحولاً عبر دورات كونية كبرى وصغرى محسوبة رياضياً
ومحكومة بغائية عقلانية تتجه نحو العدد الأبدي نحو
«البراهما».

أما في فلسفة أرسطو فيعتبر الجوهر Substance الفرد
مبدأ أنطولوجياً ثابتاً لا متغيراً موضوعياً عقلانياً حاملاً
لأعراضه المتغيرة المتكثرة. وثبات هذا المحرك الذي لا

التناقض - والتوسط - والتركيب ثم التجاوز. قضية تستدعي نقيضها الذي يستدعيها بدوره بحكم الضرورة التي تتوسطهما ثم تركيبهما الناتج عنهما الذي يتخطاهما لكنه يضم تناقضيه جديدة تستمر جدلياتها بشكل مطلق لا نهائي - أزلي، أبدي.

4 - المبدأ في المنهج:

المبدأ في المنهج هو ناظم طريقة المعرفة بحثاً وتمثلاً معاً. لذا المنهج مرتبط بالمنطق ويحيل إليه. تحت هذا التعريف واستناداً لتطور المنهجية الفلسفية - العلمية يمكننا الحديث عن ثلاثة أجناس منهجية كبرى:

أ - المنهج التحليلي:

يقوم المنهج التحليلي على مبدأ سبق الجزء على الكل سبقاً منطقياً وأنطولوجياً سواء أكان استنباطياً استدلالياً أو استقرائياً تجريبياً أو تاريخياً. الوجود - الوقائع - موجودات مركبة - الحوادث أيضاً - يمكن تفكيكها وردها إلى عناصرها أو أجزائها - جزئياتها - وحداتها البسيطة التي تتكون منها. لذلك المنهج التحليلي هو طريقة المنطق الصوري - الرياضي معاً أي العلوم الجزئية للمعرفة الجزئية حيث يتعذر إنشاء نظرية كلية أو معرفة كلية.

ب - المنهج الجدلي:

يقوم المنهج الجدلي على مبدأ سبق الكل على الأجزاء سبقاً منطقياً وأنطولوجياً. فالجزء يستمد قوامه الماهوي - معناه - معقولته - داخل سياق علاقاته مع الكل. مثل المواطن والوطن. بدونها يفقد تعينه الماهوي ويصبح وجوداً مجانياً مجهولاً غامضاً مربياً. المنهج الجدلي ليس «منهجاً» إنما هو تجلٍ يلتحم فيه المنهج مع النظرية مع المنطق مع الوجود. لذا يصعب التحدث - عن - المنهج الجدلي لأن التحدث - عنه - يستدعيه قولاً - ممارسة لذلك يمكن في الجدلية إنشاء نظرية كلية أو المعرفة الشاملة.

ج - المنهج الظاهراتي:

يقوم على مبدأ حضور القصيدة الواعية في قانون الرّد الظاهراتي للوجود وتوحيده مع ظهوريته. الوجود ظاهرة بأسرها الوعي بين قوسين Epoché. واستناداً لمبدأ الظهورية يمكن إنشاء «علم كلي» يتخطى تجزئية المعارف المتخصصة.

بوصفها «لا أنا» مطلقة أو «طبيعة» عند شلنغ Schelling ثم مطابقة المعرفة - الوجود أن نفكر الوجود أو نوجد الفكر كن فيكون كما افترض هيل.

عكس مبادئ المعرفة المشار إليها جاء انعطاف مبدأ المادية الجدلية حيث اتخذت «المادة» مقولة - أنطولوجية تستدعي مبدأ «الانعكاس» الحسي من المدرك إلى الإدراك متمثلة تراث التجريبية من لوك إلى هيوم برفع جدلي جديد. يمكن اتخاذ التصنيف الثلاثي الذي اعتمدناه في الفقرة السابقة قاعدة تصنيفية لفكرة المبدأ في علم المعرفة:

- تعتبر جميع النظريات التي تقول بإمكانية معرفة الوجود داخلة ضمن دائرة مبدأ معقولة المعرفة وجوداً وتعبيراً. الوجود معقول، المعرفة معقولة، والتعبير عنها معقول.

- كما تعتبر جميع المواقف التي تنفي إمكانية المعرفة التامة للوجود داخلة ضمن مبدأ اللامعقولة المعرفية وجوداً والمعقولة تعبيراً. الوجود لا معقول يعبر عنه بطريقة معقولة بواسطة اللغة وغيرها من وسائل التعبير.

- كما تعتبر جميع النظريات التي تفترض مبدأ الثنائية الممكنة من النقدية إلى الواقعية الجديدة داخلة ضمن دائرة معقولة المعرفة ولا معقولة الوجود والعكس.

3 - المبدأ في المنطق:

المبدأ في المنطق هو القانون الأساسي الذي يتخذ قاعدة للمحاكمة المنطقية التي بدونها لا تصح عملية البرهان ممكنة كما يتعذر إنشاء نسق القضايا المنطقية. ويمكن تصنيف ثلاثة أنواع للمنطق تختلف باختلاف المبدأ الأول الناظم للنسق:

أ - المنطق الصوري: Formal Logic

يرتكز على مبدأ منطقي أول هو قانون الهوية. ومنه يشتق قانون اللاتناقض والثالث المرفوع. كما يعتمد استنباطياً على تراتب القضايا، قضية كبرى وقضية صغرى متضمنة جزئياً في الكبرى ثم قضية - نتيجة متضمنة كلياً في الكبرى والصغرى معاً.

ب - المنطق الرياضي: Math. Logic

هو منطق صوري بعد تفجير اللغة وكم محمول القضايا وردها إلى الرياضيات أو الرموز الحسابية. ويقوم على مبدأ النسق المحكوم بتغيرات وثوابت رمزية خالصة.

ج - المنطق الجدلي: Dialect. Logic

ينطلق من مبدأ يخالف الصوري والرياضي وهو مبدأ

1 - المبدأ فكرة بدئية بنوية لا يمكن إنشاء معرفة بدونها. لأنها تتمتع بخاصية توجيهية ترشيدية تأسيسية. ولأنها قاعدة أولى تتمتع بسيادة عامة على جميع الثواني التي تندرج تحتها.

2 - المبدأ الانطولوجي مرتبط بالمبدأ المعرفي الذي يرتبط بدوره مع المبدأ المنطقي والمبدأ المنهجي.

3 - ان الموافقة على الانطلاق من مبدأ معين مهما كان نوعه يعني التسليم مسبقاً بما يترتب عليه من نتائج بدئية تالية له مستنبطة منه. وإلا فإن قبول مبدأ دون التسليم بالمبادئ المستنبطة منه هو خيانة عقلانية - فلسفية وانتهازية معرفية هدامة عقلانياً - ثقافياً واجتماعياً في مستوى التطبيق العام.

4 - يحمل المبدأ صفة « السيد » أو، « القائد » اجتماعياً وسياسياً حسب مصطلحاتنا المعاصرة. لكن « الرئيس » هو مبدأ المجتمع - أو هكذا يجب أن يكون - هو النقطة الأكثر تعبيراً - تعييناً - حملاً - تجسيداً - كلية - للمواطنين والوطن. الرئيس مبدأ المجتمع. ولكن ليس كل حاكم رئيساً.

5 - يتحمل المبدأ ويحايث فكرة الفائض. أي ان الأجزاء أو التجليات لا تستنفد المبدأ مرة أولى وأخيرة. ففي المبدأ فائض دائم مستمر مستقبلي لا يقوله الماضي الذي كان ولا يعكسه الحاضر الكائن. المبدأ مستقبلي. لذا يتضمن فائضاً يندب عن الاستيعاب التام في لحظة ما. من هنا يلامس المبدأ فكرة المطلق - النسبي في قوتها العملاقة التي تقف على قدمين من طين.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بدأ.
- إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، بيروت 1982.
- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946.
- السرياقوسي، محمد، التعريف بالمنطق السوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- السرياقوسي، محمد، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.
- Plato, The Collected Dialogues, Epist., 2312d sp, 6.323d, 7.344d., Phaedr. 245c, Crat. 436d, Bollingen Series LXXI, Princeton, 1969.
- The Encyclopedia of philosophy, vol 7,8, Method in philosophy, Scientific Method, Macmillan pub., C. Inc., The Free press, New York, 1972.

محمد الزايد

اتحاد أو تعاقد اجتماعي بين مجموعة من الأفراد أو الجماعات الانسانية في وحدة اجتماعية.

ومن الناحية السوسيولوجية يشير المصطلح إلى ائتلاف الجماعات الانسانية في وحدة اجتماعية متماسكة ومتضامنة. وحسب رأي عالم الاجتماع الألماني تونيز F. Toennis في كتابه الموسوم « Gemeinschaft und Gesellschaft » أن هناك نوعين من المجتمعات، وقد أطلق على النوع الأول بالمجتمع المحلي (Community) Gemeinschaft، وعلى النوع الثاني بالمجتمع العام (Society) Gesellschaft. وقد أشار تونيز إلى أن الجماعات الانسانية تنشأ نتيجة للإرادة الانسانية التي هي المصدر الأساسي لكل العلاقات الاجتماعية. وتظهر هذه الإرادة في نوعين متميزين هما: الإرادة الأساسية، وهي إرادة الحياة الطبيعية التي تسيطر على المجتمع المحلي والتي تمثل اتجاهاً عضوياً وغريزياً وتطبع النشاط الانساني والعلاقات الاجتماعية بالتضامن والتعاطف بين الأفراد بحيث تصبح العلاقات الاجتماعية قيمة بحد ذاتها، وكوسيلة لتحقيق أهدافها. وهذه العلاقات الاجتماعية لها صفة القسرية والإلزام، وهي علاقات ضرورية وطبيعية تنبثق من الإرادة الانسانية الأولية والتلقائية. والمجتمع المحلي وحدة محدودة النطاق من الناحية الايكولوجية والديموغرافية كالأسرة والقبيلة والقرية التي تخضع لسيطرة العرف الاجتماعي الذي هو مزيج من سلطة الدين والعادات والتقاليد وتسود فيه المشاعر والمشاركات الجماعية التي تقوم على رابطة الدم والقرابة والجوار. وفي هذا الشكل الاجتماعي يكون الكل الاجتماعي موجوداً قبل أجزائه، ومعنى ذلك أن الفرد يولد فيجد أمامه الروابط الاجتماعية قائمة كالتضامن والتعاطف والتكامل الاجتماعي. والأسرة في المجتمع المحلي هي التعبير الأول واللينة الأساسية في التركيب الاجتماعي. والعلاقات الاجتماعية الأولية التي تسود في المجتمع المحلي هي العلاقات الإيجابية التي تؤدي إلى حفظ النوع الانساني والعمل على بقائه واستمراره وتكامله.

العارف وحده، وهي بالتالي معرفة لا يمكن تبليغها أو تعميمها. لذلك صارت الأخلاق بنظرهم عبارة عن ممارسات قد تصح بالنسبة لهذا الشخص إلا أنها غير مقبولة من الشخص الآخر. وبالتالي فهي أخلاق لا تستند إلى مثل عليا يمكن اعتناقها أو تربية الناشئة عليها. من هذا الواقع الفكري انطلق أفلاطون ووضع نظريته في المثل. والواقع أنه لم يضعها بشكل متكامل وفي كتاب واحد، بل لقد وضعها وأعاد النظر فيها في أكثر من مؤلف، وقد وجدت نظرية المثل أول تعبير لها بشكل متكامل في كتاب «الجمهورية»، إلا أن بذور هذا الشرح قد بدأت في كتابه «كراتيل» و«فيدون».

اعتبر أفلاطون أن علمنا أو معرفتنا بالأشياء المحسوسة لا يمكن أن تكون معرفة كاملة لأنها تتعلق بما هو متغير. ومع ذلك نطلق أحكاماً ونقارن أشياء بأخرى. وذلك بالطبع لأمر مشترك تجمع بين الأشياء المتغيرة. فالجامع بين أفراد البشر على اختلاف هياتهم ومشاربهم وصفاتهم هو اشتراكهم في صفة عامة هي صفة الانسانية التي تجعل من هذا الفرد أو ذلك انساناً. وفي أحكامنا نقول ان هذه اللوحة جميلة، والزهرة جميلة والفتاة جميلة، فهل يكون ذلك إلا بمشاركة كل هذه الأحكام في معنى خاص يضمها - وهو الجمال. كذلك حين نعت هذا العمل بالخير والفضيلة فهل يكون ذلك لولا مشاركة العمل بصفة الخير أو غيرها من فضائل. من ذلك استنتج أفلاطون وجود معانٍ شاملة أو كليات تعم الموجودات ولا تقتصر في وجودها على موضوع واحد محدد وإلا لما أمكن تعميمها. هذه الكليات ليست مجرد تجريد يتم استخلاصه من الموجودات بل هي معانٍ مستقلة موجودة بذاتها، قديمة ثابتة كاملة. والمعرفة - المعرفة اليقينية هي معرفة بالكليات، أي بحقائق الموجودات، بهذه المعاني أو المثل. فيما المعرفة الحسية لا تتعدى الظن أو التخمين.

توازي المثل برأي أفلاطون، الأجناس العليا التي يعم وجودها الأفراد. إلا أن هذه الأجناس هي كذلك جواهر قائمة بذاتها. وهذا ما يعطيها صفة الثبات وعدم التغير. وهي بالتالي أزلية لا يعثرها التغير أو الفساد. أما طريقة التوصل لهذه المثل أو إدراكها فذلك يتم بواسطة النفس كما شرح أفلاطون. فالنفس مثال الجسم وهي بذلك تشارك المثل في وجودها في عالمها الخاص حيث تسنى لها التعرف لما يماثلها من مثل أي لماهيات الأشياء. ورغم هبوطها إلى عالم المادة وحلولها في الجسم (لذنب اقترفته كما يقول أفلاطون) فهي تتذكر على الدوام عالمها الأصلي وبذلك تتم معرفتها

أما النوع الثاني فهي الإرادة التحكيمية والواعية التي تسيطر على المجتمع، وهي الشكل المتعمد القصدي للإرادة الانسانية التي تمثل بالدولة والمنظمات والمؤسسات المرتبطة بها. ويظهر هذا الشكل الاجتماعي عندما ينفصل الأشخاص بعضهم عن بعض ويتحررون من اطار العلاقات الاجتماعية الطبيعية التي تسود في المجتمع المحلي، حيث يخضع الأفراد لسيطرة القانون الوضعي والروابط التعاقدية.

والمجتمع وحدة حقيقة عامة وتركيب معقد قصدي يتكون من مؤسسات ومنظمات اجتماعية قائمة على أساس ارادي وليس على أساس تلقائي، وتكون العلاقات الاجتماعية بين الأفراد قائمة على المنفعة والمصلحة الخاصة ويسود الصراع والتنافس بين الأفراد. وقد أطلق تماشيف Timasheff على هذا النوع من الشكل الاجتماعي بالمجتمع التنظيمي.

ان نظرة تونيز للطبيعة الاجتماعية للإنسان مستوحاة من نظرة أرسطو وروسو للإنسان من حيث كونه كائناً اجتماعياً بطبعه والذي دفعه إلى ايجاد فكرة الاتحاد والتعاقد الاجتماعي. أما ثنائية العلاقات الاجتماعية التي تسود في هذه المجتمعات فتشبه الثنائية التي طرحها هنري مين H. Maine حول التمييز بين المجتمعات القائمة على المنزلة والمجتمعات القائمة على التعاقد، كما تشبه فكرة دور كهيلم E. Durkheim عن المجتمعات ذات التضامن العضوي الذي يسود المجتمعات القروية البسيطة والتضامن الآلي الذي يسود المجتمعات الصناعية المعقدة.

ابراهيم الحيدري

مثال

Idéal
Ideal
Ideal

ترتبط فلسفة المثل (ج. مثال) مباشرة بفلسفة أفلاطون خاصة برأيه في نظرية المعرفة وبرأيه في الأخلاق والقيم الأخلاقية. وتشكل نظريته رداً مباشراً على آراء هيراقليطس - فيلسوف الصيرورة - الذي أنكر امكانية التوصل إلى معرفة كاملة، كون العارف لا يستطيع التعامل إلا مع مبادئ ثابتة وعلى السفسطائيين الذين جعلوا المعرفة أمراً يتعلق بشخص

التي يتعرض لها يوماً. بل لقد رأى بعضهم أن يترك العنان لرغبات الأفراد وميولهم وأن لا يوضع أي قيد على ما هو عفوي وطبيعي في الكائن الحي. بالمقابل نجد فلسفات أخرى قد وضعت مثلاً لا صلة له بالطبيعة. فالأخلاق بنظر أفلاطون اقتداء بمثل عليا، بفضائل يأتي «الخير المطلق» على رأسها. والأخلاق الدينية أو التي تقتدي بوحى الأديان السماوية (أو الموضوعية) ترى في الله على الدوام المعيار الأخير للأخلاق. كذلك اعتبر سينيوزا الله الحقيقة الأخيرة التي يجب أن ينسجم معها كل عمل أخلاقي.

أياً كان المثال المتبع في الأخلاق، فهناك عوامل تساعد على تغذيته وعلى دوام استمراريته. وهذه العوامل تتدرج من مجرد الاعجاب العفوي بالنموذج أو بالمثال، وقد يبدأ الاعجاب بصدفة أو بمجرد حدس، ليصبح هذا الاعجاب بعد ذلك حباً يجرف الإنسان للتعلم بمثاله، كما ينحرف الصوفي المبتدئ في التعاليم الصوفية وطموحه الأخير الوصول إلى الدرجة التي بلغها شيخه ومن ثم الاتصال بالله وبالحقائق الغيبية الأخرى. هذا لا يعني انعدام الإرادة أو سلب الحرية عن الشخص الذي يجري إثر مثاله. بل إن الفلاسفة على العموم قد رأوا في الحرية، حرية الإرادة وحرية الاختيار شرط كل عمل أخلاقي مهما كان هذا العمل تقليدياً لسلوك تم اتباعه احتذاءً بنموذج لا بد منه.

مصادر ومراجع

- غيث، جبروم، أفلاطون، بيروت، 1970.

- Gobri, Ivan, Le modèle en morale, Paris, P.U.F., 1962.
- Platon, La république, Phédon, Kratyte.

جورج كتورة

محاكاة

Mimétisme – Imitation

Mimetisme – Imitation

Nachahmung-Imitation

المحاكاة أو التقليد عملية لها أهميتها في تكامل حياة الكائن الحي وترقيه، وهي عملية تقع بين عمليتي التعاطف Sympathie والايحاء Suggestion، فهي مشاركة وتقليد متبادل بين أفراد النوع فيما يأتونه من حركات وأفعال. بالنسبة للإنسان فإن المحاكاة هي عامل من عوامل صيانة

بالأشياء. المعرفة إذن تذكر، وبالمعرفة ترتفع النفس عن المحسوس لتعيد اتصالها بعالمها الحقيقي.

يبقى أن نشير أخيراً إلى النقد الذي واجه نظرية أفلاطون في المثل المفصلة كلياً عن الواقع. فقد كان أرسطو أول من اعترض على هذا التصور المثالي. بل لقد فطن أفلاطون بالذات للنتائج المترتبة على نظريته فأعاد فيها النظر في كتاباته المتأخرة، خاصة في كتابه «بارمنيدس». حيث اعتبر المثل مجرد فرضية، القصد منها شرح نظرية المعرفة. واعتبر المثل مجرد تجريد يجريه العقل انطلاقاً من المعرفة بشكلها الأبسط: الاحساس أو الإدراك الحسي. وللمثل وجود ذهني لا وجود فعلي وإن كان من صفاتها الكمال أو الثبات أو التعالي على سائر الموجودات التي تم انتزاعها منها.

المثال والأخلاق

أساس القول بالمثال في مجال الأخلاق، الاحتذاء برجل أو بتصرف أو سلوك معين اعتبر نموذجاً يوجب بل يحتم تقليده. والتقليد كما يعتبر بعض علماء النفس غريزة قل أن يمكن تحاشيها، وهي نزعة تعان في الإنسان والحيوان. بل إن الحياة الاجتماعية، في قسم كبير منها تقوم على التقليد. والتعليم في المجتمعات القديمة كان أساسه وقوامه التقليد. والتقليد يقضي باختيار نموذج أو مثال معين والعمل قدر الاستطاعة على محاكاته. تخضع عملية اختيار النموذج أو المثال لشروط. إذ لا بد أن يكون المثال الذي يرجى الاقتداء به مثلاً مطلقاً وإلاً ما معنى اختياره وما المبرر لتقدمه على ما سواه. لهذه الصفة ربما اختارت الفلسفة الرواقية سقراط (باعتباره الإنسان المطلق - من حيث صفاته الأخلاقية) كمثال أعلى يجب تقدمه والاحتذاء به توصلاً للكمال أخلاقياً أو عقلياً. ولنفس الصفة - المطلق - يختار القديسون، أو الأولياء والصوفية على العموم التشبه بالله، بالمسيح أو بالنبي محمد (وبالأنبياء عامة). والفلسفة في أحد تحديداتها تعني التشبه بالله على قدر الطاقة البشرية. وكلمة مثل أعلى تتردد باستمرار في مجال الأخلاق. وقد صارت من التعبيرات الشائعة على ألسنة الناشئة. بحيث صار كل من استطاع النجاح في مجال من المجالات - الفن - السياسة مثلاً - مثلاً أعلى من قبل قسم لا بأس به من الأجيال الناشئة.

إلا أن المثال الأخلاقي قد لا يكون المطلق على الدوام. فبعض الفلاسفة الأخلاقيين رأوا في الطبيعة مثلاً يحتذى. فعلى الإنسان التكيف مع الطبيعة، أي مع الأشياء المحيطة به،

واستمرارية الحضارة ومكتسبات الأجيال السالفة. فلاكتساب الحضاري يعتمد على هذه العملية في انتقال التركة الحضارية إلى الصغار عن طريق الراشدين.

1 - أنواع المحاكاة:

المحاكاة لها أشكال مختلفة:

- محاكاة منعكسة سلبية هي عبارة عن استجابات تلقائية للموقف الراهن. فهذا النوع من المحاكاة غير ارادي كون الرغبة في التقليد غير صريحة أو لا واعية (مثلاً: المحاكاة الآلية أو المحاكاة في حال الاعجاب بشخص فيؤدي ذلك الى التماهي به ويصبح هذا الشخص مثلاً له فيقلده دون وعي في صوته ونبراته وأسلوبه).

- محاكاة إيجابية فعالة ودأبة هي تقليد لحركات جديدة أو فعل جديد. وهذا النوع من المحاكاة هو خاصة الانسان دون غيره من الكائنات الحية، فهو ارادي لأن الرغبة في المحاكاة تكون صريحة (مثلاً: تقليد حركات معينة في مرحلة التعلم أو عندما يتعلم الكائن الانساني لغة أجنبية...).
- والمحاكاة قد تكون فردية تتم بين فرد وفرد آخر، أو جماعية تحدث من خلال الفرد ضمن المجموعة.

2 - محاكاة الطبيعة:

تكلم أرسطو عن محاكاة الطبيعة واعتبرها شكلاً من أشكال التمويه Camouflage الذي تستعمله بعض أنواع من الحيوانات في حالات الدفاع عن نفسها أو في حال خداع فريستها ومباغتتها في الهجوم عليها.

أما وسائل محاكاة الطبيعة المعروفة فهي:

- مماثلة اللون والشكل بصورة ثابتة (محاكاة بنائية - مورفولوجية) كما يشاهد في بعض أنواع الجراد والضفادع التي يكون لونها أخضر كلون أوراق الشجر والأعشاب.
- تحوّل اللون حتى يتوافق مع لون الوسط المحيط (محاكاة فيزيولوجية)، ويكون التحوّل إما بطيئاً وإما سريعاً حسب الظروف والأحوال كما يلاحظ عند بعض أنواع السمك.

3 - المحاكاة عند الحيوان:

المحاكاة ميل فطري في الانسان والحيوانات وخصوصاً العليا منها. أما أسلوب المحاكاة فإنه عمل اكتسابي. لذلك يختلط على بعض علماء النفس بين أمرين:
أ - الاستعداد للمحاكاة وهو أمر طبيعي في الانسان

والحيوان على السواء.

ب - عمليات المحاكاة وهي خاصة الانسان وتتوقف على شروط محددة منها ما يتعلق بالموقف ومنها ما يتعلق بالكائن. ويميل بعض علماء النفس إلى الاعتقاد بأن المحاكاة في المفهوم الحقيقي للكلمة (محاكاة فعالة وإيجابية) معدومة في الحيوانات، فما نلاحظه عندها هو عبارة عن منعكسات سلبية مثل الطير الذي يحاكي الطيور في نوعه في التغريد والزقزقة (غيوم Guillaume)، أو عبارة عن تعاطف بدائي ودافع جمعي مثل هروب الحيوانات سوية والتقدم سوية (مكدوكال MacDougall).

4 - المحاكاة عند الطفل:

المحاكاة الفعالة والاييجابية مقصورة على الانسان دون غيره وهي تتطلب الرغبة في المحاكاة والقدرة عليها؛ إذ إن الرغبة تميز وتقوي الشعور بالقدرة. فهذه المحاكاة هي حصيلة جهد متواصل ومتدرج يمكن تتبعها بوضوح في عملية نمو وارتقاء الطفل الذي يتبدأ بمحاكاة الحركات والأفعال التي تحدث أمامه بطريقة آلية وعفوية ليصل إلى المحاكاة الحقيقية التي تتخذ شكل «الانقياد للنموذج الذي يحاول تقليده وما يشعر به نحوه من تقدير وحب واحترام». (يوسف مراد: «مبادئ علم النفس»).

أ - المحاكاة التلقائية عند الطفل:

يرى زازو Zazzo أنه من الضروري التمييز بين المحاكاة والحركات التلقائية التي تلاحظ عند الطفل في الأسابيع الأولى والتي هي عبارة عن استشارات حركية يطلقها وجود الآخر (الحركات التي يقوم بها الراشد أمامه).

أما بلدوين Baldwin وغيوم Guillaume وبياجه Plaget فقد تكلموا عن الحركات الدائرية التي تلاحظ عند الطفل ابتداء من الشهر الثاني أو الثالث مثل المناغاة والمحاكاة الذاتية ومحاكاته الحركات الصادرة عن شخص آخر ومتابعة نفس الحركة. فهذا النوع من المحاكاة هو أشبه بالايماوات الحركية والعدوى الانفعالية تنتج عن عملية اندماج في الموقف وتكرار آلي مباشر أشبه بترداد الصدى للحركة التي تُرى وللصوت الذي يُسمع.

وقد وصف بياجه Plaget المراحل التي يمر بها الطفل في بدايات المحاكاة بالشكل الآتي:

- من 1 - 3 أشهر: محاكاة متقطعة للأصوات والحركات.

الاجتماعي وانخراطه الحضاري، فهو يبني شخصيته اعتماداً على شخصية الآخرين ومعاييرهم وقيمهم الاجتماعية. والذي يطلق عملية التماهي هو الوعي بالذات الذي يتبدأ حوالى السنة الثالثة، وهو وعي يأتي متأخراً عن وعي الآخر. فعملية التماهي تقوم إذن على شعور الكائن بالانتماء الى الجماعة وعلى الوعي بذاته ككائن شبيه بالآخرين.

أما الاليات التي يتم من خلالها اجتياف الأنماط الاجتماعية فهي :

- 1 - تشرط بعض النشاطات والاتجاهات التي تتوافق مع صورة الطفل المثالي لهذا الجنس أو ذلك والتي يفرضها الأهل عن طريق الترغيب والترهيب والثواب والعقاب، وعن طريق اجراءات يومية : اختيار الثياب - تصفيف الشعر - الألعاب ؛ فيتعلم الصبي مثلاً أن يكبح عواطفه وتتعلم الفتاة ضبط ميولها العدوانية لتتوافق مع رغبات ومطالب الأهل.
- 2 - التقليد التلقائي للطفل ابتداءً من السنة الثالثة الذي يتوجه بشكل تفضيلي نحو الوالد من نفس الجنس عن طريق الوعي بالمماثلة.
- 3 - وأخيراً تكون الصورة المثالية للذات التي تتمثل أولاً بنموذج الوالدين. ولكن اجتياف نموذج الوالدين لا يتحقق إلا بتوافر شرطين أساسيين :
- علاقة جيدة بالوالدين (الصبي مثلاً لا يتماهى بالذكورية إلا إذا كانت تربطه بأبيه علاقة جيدة).
- أن يكون الأهل مصدر سلطة عادلة ودائمة أي مصدر ثواب وعقاب.

مصادر ومراجع

- مراد، يوسف، مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، مصر.
- Delay et Pichot, Abrégé de Psychologie, Massou.
- Freud, Psychologie collective et analyse du moi.
- Guillaume, P., La formation des habitudes, P.U.F.
- Guillaume, P., Psychologie animale, A. collin, CAC.
- Mairieu, Les émotions et la personnalité de l'enfant.
- Wallon, H., Les origines du caractère chez l'enfant, Coll. Sup.
- Zazzo, Conduites et conscience, Tome I.

عبد اللطيف معاليقي

إضافة

يحيل اصطلاح « محاكاة » في المستوى الإيديولوجي إلى اصطلاح « تقليد ». فالفكر التقليدي أو العقل التقليدي هو محاكاة ثقافية للماضي قريباً كان أم بعيداً.

أما على الصعيد الفلسفي فقد اتخذ الاصطلاح دلالات

- من 3 - 6 أشهر : إعادة للأصوات وللحركات بشكل أكثر تنظيمياً.

- من 6 - 8 أشهر : إعادة لحرركات مرئية دون أن يكون قد قام سابقاً بمحاكاتها.

فإلى هنا ليس هناك محاكاة أو تقليد حقيقي لأن الطفل يظل عاجزاً عن احداث أصوات وحرركات جديدة إنه يقوم فقط بعملية توافق بين « صميمات » Schèmes قائمة بهدف التوصل إلى ادراك له معنى.

ب - المحاكاة الحقيقية عند الطفل :

المحاكاة الحقيقية تفترض :

- ادراك عام وكلي للموقف.
- إعادة تشكيل المؤتلفات الحسية في « كل » متكامل.
- إعادة تشكيل هذا « الكل » ولكن ليس كما كان ولكن بشكل حسي - حركي جديد قد يأخذ وقتاً طويلاً أو قصيراً.

(قالون Wallon) .

- فابتداءً من الشهر الثامن يصبح الطفل قادراً على محاكاة نماذج جديدة وحرركات غير مرئية عن طريق التأزر بين صميمات متعددة.

- وتظهر المحاكاة المؤجلة حوالى السنة وأربعة أشهر :

إعادة الحركة بعد فترة من الزمن. فالمحاكاة المؤجلة تعني أن بنية نفسية قد تكونت لا تعتمد فقط على تأثير عمل الذاكرة، وإنما تقوم على عملية اجتياف Interjection للأفعال أو للصميمات التي يمكنها أن تنتظم وتتأزر لتنتهي في سلوك جديد. فهنا يحصل انفصال عن ما هو آني وحسي وتبلغ المحاكاة مستوى التمثل الذهني حيث يتمكن الطفل من المحاكاة الداخلية.

- ولكن التطور الأساسي يتم ما بين السنة الثانية والثالثة تقريباً بما يسمى بالمحاكاة الرمزية التي تمكن من اللعب الإيهامي والتعبير البديل والاتجاهات والمشاعر.

ج - المحاكاة والتماهي : Identification

إن تقليد الحركات والأصوات يصبح عن طريق القيام بلعب أدوار الآخرين عملية استيعاب اتجاهاتهم. فيتحول التقليد أو المحاكاة عندئذ إلى عملية تماهي.

فالتماهي ليس إعادة للحركات وللأصوات وحتى للنشاطات المعقدة إنما هو عملية اجتياف النموذج والقيم والاتجاهات والمشاعر.

فالمحاكاة أولاً ثم التماهي يحققان عملية ارتقاء الطفل

لما كان الضروري نسبياً ومطلقاً، كذلك اتصف الممتنع بهاتين الخاصتين. فالممتنع النسبي هو ما يكون ممتنعاً بالإضافة إلى علم ما كامتناع زيادة مجموع زوايا المثلث عن 180 درجة بالنسبة إلى الهندسة الاقليدية، مع إمكان ذلك في غير هندسات. أما الممتنع المطلق فهو الذي لا يصدق في أي علم من العلوم ككون الأبيض غير أبيض.

يطلق المتكلمون الممتنع، مثل بقية الجهات، على قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه، وبالتالي يقصدون بالممتنع ما هو ممتنع الوجود. وهو إما ممتنع الوجود بذاته، إذا كان يلزم عن ذاته فحسب ما هو متناقض، وإما ممتنع الوجود بغيره، أي أنه ممكن بحد ذاته، إنما وجوده يتنافى مع وجود شيء آخر.

ثمة صور تبدو مقبولة بالنسبة إلى الوهم كتحقق الامتداد اللامتناهي بالفعل، أو بالنسبة إلى الإدراك الحسي كرسوم المثلثات التي يتحقق كل ضلع منها في أكثر من بعد معاً، وتعرف هذه وأمثالها في الفلسفة وعلم النفس بالصور والأشكال المستحيلة.

عادل فاخوري

مَحَبَّة

Charité
Charity
Liebe-Wohltätigkeit

المحبة والحب يكثر استعمالهما كمترادفين بسبب ما بين معانيهما من التضائيف والترابط. وأنه لما يتأخم المستحيل الفصل التام، المطلق، الواضح، بين ما يعني لفظ المحبة وبين ما يعني لفظ الحب. إن في الحب محبةً وفي المحبة حباً، وأول دليل على هذا التداخل في المعاني هو أن اللفظين من أصل واحد، وربما كان هذا الأصل اللفظي الواحد هو سبب التداخل أيضاً. ولا طائل من محاولات الرجوع إلى النصوص الفلسفية، أو اللاهوتية، أو الأدبية، أو إلى المعاجم العربية أو معاجم اللغات الأخرى، أو إلى المقارنة بين مختلف اللغات في ما يختص بهذين اللفظين، لرسم الحد الفاصل بين المعاني المندرجة تحت كل منهما. ولإظهار عدم الجدوى من هذه المحاولات نورد منها بعض أمثلة وفي منتهى الاقتضاب الذي

تختلف باختلاف الفلاسفة. وقد تجلت الدلالة السلبية للمحاكاة بوضوح ساطع في حوارات أفلاطون خاصة عندما يتعرض للسفسطائية، حيث ربطها مع الايماء والتخييل والإيهام والخداع المعرفي.

أما في الفلسفة الحديثة فقد اعتبرها كانط نتيجة تنبع من فعالية ملكة المخيلة في تحليله النفسي المتعالي، بوصفها مسؤولة عن أوهام العقل النظري الخالص.

وقد كان هيجل أكثر وضوحاً عندما ربط بين المحاكاة والتجديد ربطاً جدلياً في صيرورة المعرفة. كلاهما يستدعي الآخر، يتضمنه ويتجاوزه معاً.

وكما ارتبط اصطلاح محاكاة مع التقليد في الدلالة السلبية فإنهما لا ينفصلان في الدلالة الايجابية. فالمحاكاة الثقافية - الايديولوجية تدخل أفق الايجابية عندما ترتبط علائقياً بنماذج ثقافية متفوقة عليها. هنا تثار عاصفة من السؤالات حول حدود العلاقة وضوابطها حفاظاً على أصالة ثقافية مفترضة.

وإذا كانت المحاكاة الفردية فعالية تصطدم بصعوبات الخصوصية، فإن المحاكاة الثقافية الاجتماعية شبكة متباعدة من الاقترابات المشروطة بمحيطات التجربة التاريخية أو «لجنة الماضي - القديم».

التحرير

مُحَال

Impossible
Impossible
Unmöglich

المُحَال، أو أيضاً المستحيل، والممتنع. هو إحدى الجهات Modality العقلية التي تسند إلى القضايا الخبرية، نحو:

محال أو ممتنع أن يكون الانسان فرساً

محال أو ممتنع أن $6 = 2 + 2$

يقابل الممتنع الممكن تقابل التناقض أي أن الامتناع هو سلب الامكان وبالعكس. ويقابل الواجب تقابل التضاد، إذ ان الممتنع مرجعه إلى ضرورة السلب. لذلك يستعمل منطاقة العرب عادة «الضروري» بمعنى يشمل الواجب والممتنع، فيحدد الواجب بضرورة الاثبات والممتنع بضرورة النفي.

المسيحية ثلاث فضائل: المحبة والايمان والرجاء، والمحبة أعظمها». أما فيما يتعلق بالحب فهو في رأيه على أربعة أنواع: الحب الجنسي، والحب الأناني، ثم الحب الخالص Amour pur أو المحبة الكاملة، ثم الحب العقلي لله (سبينوزا Spinoza).

من هذه المقارنة نستنتج أن نوعاً من المحبة هو حب، كما أن المحبة هي نوع من الحب، ونستمر في الالتباس.

2 - أما الدكتور صليبيا، في «المعجم الفلسفي»، فحاول شرح لفظ «محبة» ولفظ «حب» بطريقة أكثر اسهاباً، ولكنه لم يستطع تجنب «حب» في تعريف المحبة، ولا تجنب لفظ «محبة» في تعريف الحب، علماً بأن هذا النمط في التعريف غير مقبول في العرف الفلسفي، أو، على الأقل غير مرغوب.

هل نستدل من عدم التوصل إلى تمييز دقيق وحاسم بين مفهوم «محبة» ومفهوم «حب» على أن جميع الشراح والفلاسفة وواضعي المعاجم هم دون المستوى الذي تتطلبه محاولاتهم؟ كلا! والجواب بالإيجاب عن هذا السؤال انزلاق في الكلام السهل، السطحي، واللامسؤول.

هل اللغة العربية مفتقرة إلى ألفاظ تدل دلالة مطابقة وافية على الشيء المعني بكلمة «حب»، أو بكلمة «محبة»؟ كلا أيضاً! والبرهان على ذلك هو وجود نفس المشكلة، بالنسبة إلى هذين اللفظين بالذات، في لغات كثيرة أخرى.

فالمسألة هي غير ما نتصورها بطرحنا أسئلة كهذه. المسألة هي مسألة التشكيك Equivoque، أي دلالة اللفظ على أكثر من معنى، كما أنها مسألة الاتساع، أي أن معنى بعض التصورات Concepts يتسع وينتشر فيستحيل حصره في لفظ واحد. وبما أنه لا مجال هنا لمعالجة هذه المسائل على الرغم من أنها مشارة في محاولة شرح اصطلاح ما يعنيه لفظ «المحبة»، فإننا نقتصر على الإشارة بأن التشكيك والاتساع لا يعنيان، بالضرورة، ضعفاً في مدلولات الألفاظ أو في اللغة بحد ذاتها. وقد يعنيان، أحياناً كثيرة، غنى إيحائياً خلافاً. وما التواطؤ Univocité إن هو سوى حد Limite لا يجوز الالتزام به إلا في بعض أنواع من العلوم، أو لمنع الفوضى التي قد تنجم، عبر التأويل والتفسير، عن الاسراف في التشكيك والتشكك.

وعليه، فيما يتعلق بلفظ «محبة»، يبقى الاعتماد على المعنى الشامل للنص الوارد فيه هذا اللفظ، وعلى الخط الفكري العام الذي يتميز به واضع النص، من الوسائل الواجب

يفرضه ضيق المجال هنا.

وضع الفيلسوف الدانماركي كيركغارد مؤلفاً عنوانه بما تعريبه: «حياة الحب (أو المحبة) وهيمنته». الكلمة التي نهمنا الآن هي طبعاً: «الحب» أو «المحبة». في اللغة الألمانية استعمل لفظ «Liebe» الذي يعني الحب أو المحبة على السواء. وفي الترجمة الفرنسية، لفظ «Amour» الذي يترجم عادة باللفظ العربي «حب» وأحياناً «محبة». ولكن إذا ما تصفحنا الكتاب المذكور اكتشفنا:

(1) أن المؤلف نفسه يستخدم بدون أي تمييز لفظ «حب» محل لفظ «محبة» أو العكس، وذلك بدون أية قاعدة أو مقياس.

(2) أن مضمون الكتاب هو أقرب إلى ما اعتاد أكثر اللاهوتيين والفلاسفة إدراجه تحت اصطلاح المحبة منه إلى ما يدرجون تحت اصطلاح حب.

أما ما حملنا على اختيار كيركغارد كمثال لتبيان استباحة الترادف بين «محبة» و«حب» وشيوعه في الاستعمال، هو كون هذا المفكر أحد أكبر الفلاسفة الذين أثر تفكيرهم تأثيراً بالغاً في كل ما يتناول موضوع المحبة والحب، منذ الربع الأول من القرن العشرين حتى يومنا هذا.

ونجد أيضاً نفس الترادف، الذي يبدو عشوائياً أقله لأول نظرة، إذا ما تصفحنا كتابات المتصوفين أو كتابات شيلر M. Scheler الفيلسوف الألماني، أو كتابات M. Nédoucelle نيدوسيل الفيلسوف الفرنسي.

وإذا عدنا إلى مثل آخر، أقدم عهداً إنما له نفس الوزن في ما نحن بصدد، وجدنا ذات الالتباس الحاصل من ذات الترادف. وهذا المثل هو التعبير المشهور الذي به يعرف انجيل يوحنا بجوهر الله: «Théas esten agapé». ترجم هذا التعبير إلى العربية هكذا: «الله محبة»، وإلى الفرنسية: «Dieu est amour» وإلى الألمانية: «Gott ist liebe». ولفظ «Liebe» يُقال في اللغة الألمانية، تارة على المحبة، وتارة على الحب. كما أن نفس الاستعمال المزدوج يصح على لفظ Amour في اللغة الفرنسية.

(3) معاجم اللغات يفترض أنها تشدد على الدقة في توضيح معاني الألفاظ، تسهلاً لاستعمالها بطريقة تمنع الالتباس وخاصة من خلال ترادفات مشبوهة. لذلك كان لا بُد من العودة إلى اثنين، على الأقل، من هذه المعاجم:

1 - المعجم الفلسفي الذي وضعه مراد وهبه، يوسف كرم ويوسف شلاله يكتفي، في ما يتعلق بالمحبة، بالقول: «إن في

الاستعانة بها لاستكشاف ما المراد قوله، كل مرة، بلفظ « محبة ».

انما كل ما سلف ذكره لا يغني ولا يمنع عن الادلاء بالشروحات التوجيهية التالية التي تساعد على فهم لفظ المحبة بطريقة أقرب إلى الصواب:

(1) المحبة في الله، جوهر، أي أنها أكمل الكمالات.

(2) والمحبة عند الانسان هي مبدأ تعاطفي يتجسد في تصرفات غايتها السمو بالطبيعة الانسانية الى أعلى درجة ممكنة من درجات الكمال، اقتداء بالله الكمال المطلق، وتحقيقاً لما يشعر الانسان الحر في ذاته أنه له وجد. انطلاقاً من هذا المبدأ يمكننا فهم « نشيد المحبة » لبولس الرسول حيث يقول ما معناه: مهما أتيت من الأعمال، ومهما وهبتُ من المواهب، ولم تكن لدي المحبة فما أنا بشيء. (الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس، فصل 13). ولا بد من التذكير بما نقرأ في كتاب « النبي » لجبران خليل جبران، عن المحبة، لأنه صدى عميق من اصداء النشيد البولسي.

(3) من هنا اجماع أكثر الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين على أن المحبة، أكثر مما هي مبدأ، فضيلة مصدرها ومحركها الأول هو الله. يقول باسكال: المحبة « ليست بشيء إن لم تكن من الله ». (Elle est nulle si non de Dieu). بتعبير آخر، المحبة فضيلة، والمقصود بهذه الفضيلة أن نحب القريب في الله وبالله. ومتى كانت لنا هذه الفضيلة، استغنيانا عن اللجوء الى مبادئ أخرى لتوجيه سلوكنا وتصرفنا، إذ اننا بالمحبة نتغلب على الانانية، وبهذا المعنى يأتي قول القديس اوغوستينوس: « أحب، وأصنع ما تشاء ». (Ama et fac quod vis). والمراد بالمحبة هنا، محبة الله، ومحبة القريب.

أما توما الأكويني المشهور باعتائنه بالتمييزات وتبيان الفروقات الدقيقة، فإنه يستعرض افعال المحبة ويرى أنها على درجات متفاوتة. الفعل الأول هو فعل باطني أو تحويل داخلي في كياننا يجعلنا نحب، وهو ما يسميه « Dilectio »، أي الحب بمعناه الرفيع. ثم ينتقل الأكويني الى الأفعال الخارجية الناتجة عن المحبة، كالأعمال الخيرية: إعطاء الحسنة وما إلى ذلك...

وفي أي حال، المحبة، على وجه الأجمال، تقتضي نكران الذات، والتجرد، والتضحية الى أبعد حدودها في سبيل خير الآخرين، فيلتقي فيها المفهوم الروحاني للحب، مما جعل بعضهم يستعمل، للدلالة على هذا المعنى، اللفظ المركب، « المحبة - الحب » (Charité - Amour).

وغالباً ما يطلق الفلاسفة لفظ المحبة على الفضيلة المقابلة للعدالة. فالمحبة فضيلة القلب، والعدالة فضيلة العقل. قال لايبنتز: « العدالة محبة الحكيم »، ويمكن أن نضيف: المحبة عدالة القديس، لأن القداسة لا تقتصر على اعطاء الغير ما هو حق معترف له به في القانون، بل تتخطى، عملياً، مبدأ العدالة هذا، إلى التضحية، وليس فقط الى التضحية بكل ما نملك، بل بذواتنا حتى الاستشهاد. ذلك لأن القديس، بالمحبة، يتحرر من كل شيء حتى من ذاته. لذا وجب القول ان الحرية الحقيقية ملازمة للمحبة الحقيقية.

إنما للمحبة كفضيلة وكقيمة أخلاقية محررة، أعداء، أشدهم هجوماً وعنفاً الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. فهو في أوج سخطه ضد المفهوم المسيحي للأخلاق، يحمل على محبة القريب، في أشكاليها المنحطة، كما في أرقى تجسداتها، حملة لا هوادة فيها. ثم يدعو الى تنصيب الأنانية ركيزة وأساساً للقيم « الجديدة » الكفيلة بالبلوغ الى « الانسان المتفوق » المتمتع بملء الحرية. وذلك لأن مبدأ نسيان الذات هو، في نظره، مبدأ التقهقر والرجعية والعبودية.

ولا بد من الإشارة، ختاماً، إلى العلاقة الوثيقة في ما بين المحبة ونظرية المعرفة. إن للعلاقة هذه تاريخاً طويلاً. أما السؤال المحوري فهو: هل المعرفة هي الطريق الى المحبة؟ أم المحبة هي الطريق إلى المعرفة؟ سبينوزا، وهو الذي أطلق على حب الله اسم « الحب العقلي »، يمثل التيار العقلاني الذي يجعل من المعرفة شرطاً مسبقاً للحقيقة، وإلى هذا التيار يستند القول المشهور: المرء عدو ما يجهل. أما التيار الثاني المقابل للأول فيعتبر المحبة شرطاً مسبقاً للمعرفة. نجد هذا التيار عند معظم المتصوفين، أما أبرز مثليه بين الفلاسفة فهو هنري برغسون.

مما لا شك فيه أن المعرفة والمحبة هما في جدلية دائرية متبادلة، مطردة. لا هذه تسبق تلك، ولا تلك تسبق هذه. وفي نظرنا ان اعتماد المعرفة على المحبة، وخاصة في عملية إدراك ماهية الموجود، أضمن لها من الانصياع الى منطق العقل الصرف.

اسطفان صقر

**Sensible
Sensible
Konkret**

المحسوس، Konkret : له علاقة بالشيء . وقد يحدد من خلال القرينة . وحتى يتضح لنا هذا المفهوم لا بد من أن نتصدى له بالارتباط مع مصطلح آخر هو المجرد Abstrakt . فالمجرد والمحسوس هما ميزتان وتحديدان لمسار المعرفة ونتائجها، يصفان، في وحدتهما الجدلية، المجري العام للمعرفة . والمحسوس يشكل منطلقاً للمعرفة مثلاً بالمواضع المحسوسة في مميزاتها وعلاقاتها، ويتم تحليله في نشاط المعرفة، فتتكون مفاهيم مجردة، تثبت مبرزة الميزات المتصلة، وجوانب المواضع Objekte . وعلى هذا المنوال يسير الإدراك نحو التجريد . فإن تكوين هذا التجريد هو مهم لإدراك جوهر المواضع، ولكنه لا يؤدي إلى معرفة حتمية علاقاتها . ولهذا الغرض لا بد للإدراك من أن يرتقي من التجريد إلى شكل أعلى، محسوس لا يسقط التجريدات المحققة، والمفاهيم المجردة، وفي الوقت نفسه يتغلب على عزلتها، ومن ثم يعيد انتاج موضوع المعرفة فكرياً، بصفته كلاً في ترابطه الحتمي، وكلاً محسوساً في تحديدهاته .

« فالمحسوس هو محسوس، لأنه خلاصة تحديدات متعددة، وبالتالي إنه وحدة التنوع، فالارتقاء بالمجرد إلى المحسوس هو عنصر مهم في المنهج الجدلي للمعرفة .

ويستخدم مصطلحا « مجرد » و « محسوس » في الاستعمال اليومي . لكنهما يستخدمان أيضاً في العلوم وفي الفلسفة بالطبع، استخداماً مختلفاً . وتحت وصف مجرد، ومفهوم مجرد، يفهم غالباً كل ما هو صارم علمياً، ومعقد وعسير على الفهم . وكلمة « مجرد » تستخدم أحياناً لوصف فكر تأملي خالص، هو علمياً، فكر ناه . وفي هذا السياق يبدو الفكر المحسوس أسهل، غير معقد، فكر يسهل فهمه، يعنى بالمباشر، السهل المثال .

والفكر المحسوس، أي المفاهيم المحسوسة في الاستعمال اللغوي الفلسفي أشكال للفكر، أي نتائج التي تتميز بارتباطها بأفكار، غير محددة بالأفراد، أم بالصدف، لا تعزل موضوع التصير بل تبرزه بشدة، بعلاقاته كلها . ويستند الفكر المحسوس على الدوام، بشكل أم بآخر إلى كلية المعرفة

الانسانية (وبالتالي إلى الأساس الخ) .

ومثل هذا التفكير يسهه أن يكون نقطة انطلاق المعرفة العلمية فحسب . وفي سيرورة المعرفة يتحول الفكر المحسوس، القائم أصلاً بفعل التجريد، إلى فكر أي فكر يعمل بالمجردات، بمجرد الآراء، ويكون المواضيع المثالية الخ . وهذا التحول من المحسوس إلى المجرد يغني المعرفة، ويمكن الانسانية من ادراك الكثرة اللامتناهية للمحسوس القائم أصلاً، لكن هذا التحول إلى هذا الشكل من الفكر التجريدي يفقر أيضاً الفكر، لأنه يتفاضى عن الميزات التي ورد ذكرها في وصف المجرد . ولذا لا بد من التقدم إلى مستوى أعلى انطلاقاً من الفكر المجرد إلى الفكر المحسوس . وفي المنطق الشكلي الذي لا يتعلق بتبسيط المفاهيم والفكر، بل يحلل الأشكال الاحصائية للفكر، يُستخدم غالباً مصطلحا « مجرد » و « محسوس » بمعنى مختلف .

عصام الجوهري

مُدَّة

**Durée
Duration
Dauer**

الزمان والمكان شكلا وجود المادة . ووجودهما وجود موضوعي . وإذا كان المكان ذا أبعاد ثلاثة فإن للزمان بعداً واحداً هو الحركة نحو المستقبل، ويمكن تقسيم الزمان إلى مدد أو فترات أو إلى زمان ماضٍ وحاضر ومستقبل . ويطلق على استمرار الوجود في الماضي اسم الأزل أما على استمرار الوجود في المستقبل لفظ الأبد أما على استمرار الوجود في الماضي والمستقبل فيطلق عليهما « السرمدي » أما المدة فهي عند البعض برهة من الزمن، أو جزء من الزمان المطلق وعند البعض الآخر المدة تعني الديمومة .

جاء في « الكليات » لأبي البقاء : « المدة هي حركة الفلك من مبدئها إلى منتهاها، سميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاصق أجزائها وتعاقب أبعادها، فالإمتداد يصبح في حق الزمان « الزمانيات » . « فالمدة ليست بمعزل عن الحركة وعن المكان .

إذا تناولنا المدة من حيث هي برهة أو جزء من الزمان المطلق كانت علاقة المدة بالزمان علاقة الجزئي بالكلي،

مَدِينَة

Civilisation
Civilization
Kultur-Zivilisation

إن المقاربة اللغوية لكلمة «مدينة» تشير إلى علاقة مباشرة بين مدلول هذه الكلمة وظهور الحياة الاجتماعية المتمثلة بقيام تجمعات سكنية وانشائية وترفيهية تسمى مدناً. فالمدينة، إذن، هي الاسم الذي يطلق على نمط الحياة في المدينة، مع كل ما يستلزمه هذا النمط من الانشاءات المادية والفكرية والتنظيمية، وكل ما ينجم عنه من علاقات وتراكيب لا تعرفها حياة الترحّل أو حياة الريف.

تملك اللغة العربية أكثر من كلمة واحدة للدلالة على هذا النمط من أنماط الحياة؛ هناك كلمتان أخريان، على الأقل، تحملان معنى مشابهاً في الاستعمال العادي، هما «حضارة» و«عمران». بل إن كلمة «ثقافة» نفسها، بالمعنى الشمولي الذي يعطى لها أحياناً، ترادف «مدينة».

نستخلص مما سبق ضرورة المتابعة الدقيقة لمعنى كلمة «مدينة» الحضري، بغية إبراز خصوصية موضوعها، الأمر الذي لا يتيسر إلا بواسطة عملية فرز تستبعد التداخلات الحاصلة بين المفردات المذكورة، مع العلم أن هذا الفرز يقتضي استذكار المعاني الحضريّة لكل من هذه النظائر، لكي تأني المقارنة بالفائدة التوضيحية المرجوة منها.

عديدة ومتنوعة، بل متباينة أيضاً، مقاصد كلمة «مدينة» في الأدبيات الانسانية، شأنها شأن غالبية مصطلحات هذا المضمار. وبما أن علم الاجتماع لمّا يزل حديث العهد، نسبياً، فمطالبته بلغة دقيقة جلية، ومحاسبته على ما يعتور فصاحته من التباسات وإبهامات، أحياناً، ضرب من التعجيز، ونوع من المغالاة الاستكشافية التي تقارب الرغبة المرضية في بلوغ الكمال. زد عليه أن الأمل في بلوغ علم الاجتماع (السوسيولوجيا) شفافية العلوم الدقيقة، ليس أوفر حظاً، على صعيد التحقيق، من قرينه المتمثل في النزعة إلى استكناه نواميس الظهور الاجتماعية بواسطة الصيغ والمعادلات الرياضية، كما يعتقد أنه حصل في حيز الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والفلك إلى ما ثمة من مواضع تتعاطاها العلوم المضبوطة. فدرءاً للاختلاط المفهومي الناجم عن تراكيب معاني كلمة «مدينة» نعتمد كمنهج تمييزي نمط الترتيب

والمتناهي باللامتناهي، والمدة بوصفها جزءاً من الزمان - زمان قد يطول أو يقصر، ولكنه محدود. قصد أفلاطون من المدة السنة الكاملة أو الكبرى لكل دورة من دورات الزمان. هناك من يعتقد أن المدة زمان مطلق لا تحده حركة، ولكن لا زمان بلا حركة، إذ لا مدة خارج الحركة وإن كانت زماناً مطلقاً.

نيوتن قسم الزمان إلى زمانين: الزمان المطلق الحقيقي الرياضي وهو قائم بذاته ويسمى مدة. أما الزمان النسبي فهو الزمان المستعمل في الحياة اليومية.

أما إذا استخدمنا المدة بمعنى الديمومة - وهذا جائز - فإنها عند برغسون تختلف عن الزمان بوصفها أساس كل ما هو كائن؛ فالمادة والزمان والحركة أشكال مختلفة لظهور الديمومة في تصوراتنا. والمدة الحقيقية ليست الزمان الذي يطبعه المكان والمجتمع بطابعهما، بل هي المشاعر التي تتعاقب في أعماقنا باستمرار. أما الطريقة لمعرفة هذه الديمومة فغير ممكنة إلا بالحدس.

وقد يفهم من الديمومة خلود النفس كما هو الأمر عند كانط الذي يرى أن التوافق الكامل بين الإرادة والقانون الأخلاقي الذي يدعى القداسة يفترض التقدم اللانهائي نحو هذا التوافق. ولكن هذا التقدم اللامتناهي لا يمكن أن يكون ممكناً إلا بالاستناد إلى فرضية تفترض ديمومة لا نهاية لها لوجود شخصية الكائن العقلاني ذاته (هذه الديمومة تدعى بخلود النفس).

وسواء فهمنا المدة برهة من الزمان المطلق أو هي الزمان المطلق في حد ذاته، فهي لا توجد باستقلال عن المكان، لأن كلا الزمان والمكان لا ينفصلان عن وجود المادة.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات، ج 4.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، بيروت، 1975.
- برغسون، الفكر والواقع المتحرك.
- تاريخ الفلسفة، 6 أجزاء، ج 3.
- تاريخ الفلسفة الغربية، ج 4.
- كانط، نقد العقل العملي، تر. أحمد الشيباني، 1966.

أحمد برقايوي

باختصار، يقوم جوهر مفهوم كلمة «مدينة» على كونها نمطاً خاصاً من أنماط الحضارة. صحيح أن كلا من «المدينة» و«الحضارة» تدلّ على قدر ما من التمييز بين الموروثات الطبيعية والمكتسبات الاجتماعية، لكن لا بد من التفريق بين المفهومين، لجهة اعتبار المضمار الذي تشمله فكرة «مدينة» أضيق من الذي تغطيه فكرة «حضارة»، إذا نظرنا إلى كليهما على صعيد المجتمع الواحد، بينما العكس هو الصحيح، إذا أخذنا على الصعيد البشري العام.

تمايز الحضارة والمدينة

«الحضارة»، تعريفاً، هي مجمل ظهورات الحياة الاجتماعية الموعاة، سواء منها المكتسبة بالثورات والتواصل التلقائيين، أو بالابتكار الهادف. فالحضارة تشمل الفولكلور والمعتقدات والعادات. كما تشمل الظهورات المقصودة، مثل الأنظمة والمنشآت وطرق التوجيه والتدريب. ثمة إذن، تداخل عضوي بين المفهومين، على الصعيد الواقعي. ولا يمكن التمييز بينهما إلا على الصعيد الفكري. لذلك يقتضي الأمر ملاحظة ذهنية تجريدية دقيقة لخطوط التمايز الشديدة التعرج التي تحدد خاصية الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى.

أولاً - خصوصية المدينة:

تمثل «المدينة» المجموعة الفعالة من عناصر الحضارة، أي النشاط التقدمي الذي يوفد الوضع الحضاري بعامل الزخم المطور الذي لولاه تصاب الحضارة بركود قد يطول أمده ويؤدي، بالتالي إلى الجمود، الذي يصبح بدوره، ومع تقادم الزمن، واقعاً متخلفاً، لا سيما وأن التفاعل بين المجتمعات هو تعامل تنافسي على جميع الأصعدة، فمن شأنه أن يجعل «الحضارة» التي لا يتوفر لها عنصر «المدينة» الدافع، تتحول إلى واقع منفعل تجاه اندادها من الحضارات ذات النبض الفعال المتأتي من النزعة المدنية.

ثانياً - الطابع العقلاني للمدينة:

يقتضي الفهم السوسيولوجي، لكي يكون مجدياً على الصعيد العملي، وواضحاً على الصعيد النظري، أن يقتصر مدلول كلمة «مدينة» على الانجازات ذات الطابع الوظيفي، أي على ما يُعنى، مباشرة، بتدبير الحياة الاجتماعية لجهة تعميق تنظيمها وتوجيه سيرورتها المترقية، أي كل ما من شأنه أن يزيد في سيطرة المجتمع على شروط وجوده الموضوعية، وبتعبير أدق، على الناحية العقلانية. هذا في حين

التصنيفي، مع الاعتراف بكونه ينطوي على جانب من التذهين الشكلي، إن لم نقل من الاختيار الاصطلاحي الاعتباري؛ لكنه يستمد ذريعته التبريرية من الحاجة المنطقية (الايستولوجية).

تعني كلمة مدينة في الاستعمال العادي أحد المداليل الثلاثة الآتية:

المدينة كحكم تقييمي

تتضمن كلمة «مدينة» من طبعها، حكماً تقييمياً إيجابياً لصالح أحد أشكال الحياة الاجتماعية، وذلك، بالطبع، بالمقارنة الضمنية مع أنماط أخرى منها، تعتبر متدنية من حيث المؤاتاة الانسانية المطلوبة؛ أي أن هذه الأنماط الأخيرة تعتبر غير مدنية، أو متخلفة.

المدينة كحكم وصفي

أحياناً أخرى تعني كلمة «مدينة» بعض مظاهر الحياة الاجتماعية بحد ذاتها، أي دون مقارنة ضمنية. فهناك تجليات معينة للحياة الاجتماعية تسمى ظهورات «مدينة»، بينما تجليات أخرى لها، ولئن كانت مزمنة للأولى، فلا تستحق هذه الصفة. تتحقق التجليات المعتبرة مدنية في مؤسسات: الدولة، الجهاز القضائي، الجيش، إلى آخره... أو تتجسد في أعمال عينية: العمارات، الروائع الفنية، المنشآت الانتاجية... الخ. أما التجليات الاجتماعية الأخرى: مثل الروابط العشائرية، التكتلات المذهبية، والتي ينتج عنها أعمال ذات تأثير على الصعيد الواقعي، مثل العادات المتوارثة، كالتأثر الانتقامي، أو إكالم المسؤولين السياسية إلى الزعماء بالورثة، أو ممارسة التعاويذ والطقوس الخرافية، أو الامتناع عن الافادة من مصادر اقتصادية معينة بحجة كونها محرمة، أو مجافاة بعض الأنشطة العلمية بسبب أفكار مسبقة... الخ. كل ذلك أعمال واقعية تتجلى فيها مواقف اجتماعية تعتبر غير مدنية.

المدينة كاتجاه شمولي

أحياناً أخرى أيضاً تستعمل كلمة «مدينة» بمثابة حالة مجموعة من المجتمعات يقال عنها متمدنة. أي أن «المدينة» تعتبر إذّاك درجة رفيعة من التقدم، أو نمطاً من الحياة الاجتماعية له خصائص معلومة مشتركة بين عدد من الشعوب التي تستمد من هذه الخصائص شخصيتها الخاصة وفعلها التاريخي.

أن مفهوم « حضارة » يشمل، بالإضافة إلى الانجازات الوظيفية العقلانية المكتسبة بفعل « المدنية »، كافة العناصر الأخرى كالدين والفنون والتقاليد والعادات... الخ.

ثالثاً - الطابع الحركي للمدينة:

تمثل « المدنية »، تبع الاصطلاح الذي نستصوبه لها، العامل الديناميكي الحركي الفاعل في بنية الحياة الاجتماعية. بينما تمثل « الحضارة » المظهر السكوني منها، أي مجمل البنى المتحققة في الواقع والتي تكاد تكون قد أصبحت مألوفة ومتداخلة مع عناصر سابقة فيه، إلى درجة العفوية، ومتداولة في كنف الواقع المعيش كما لو كانت معطيات طبيعية. بتعبير آخر، تمثل « المدنية » بقطة العقل الاجتماعي الدائمة التحفز والاهتمام النقدي التطويري، بينما تمثل الحضارة حالة التوازن الميراثي المطمئن، أو على الأقل المتنع بالمعطيات الحاصلة.

رابعاً - المدينة تتجاوز الحضارة:

ثمة مظهر آخر من مظاهر العلاقة بين المدنية والحضارة يبدو، للوهلة الأولى، مناقضاً لبعض ما أوردناه سابقاً، أعني الأمر الآتي: لئن كان مفهوم « المدنية » ينطبق، بالنسبة إلى حضارة من الحضارات، على حيز معين منها، أضيق من حيزها العام، هو حيز الفعل الحركي، إلا أنه، من وجهة نظر أخرى، أي بالنسبة إلى الوجود الانساني الشامل، يغطي مجالاً أوسع بكثير مما تغطيه حضارة بمفردها. بالفعل، فالحضارة، لكونها تتضمن كافة عناصر الحياة الاجتماعية العقلية والوجدانية والعينية، فهي مقتصرة حكماً على أمة واحدة، وفي أحسن الحالات، مشتركة، إلى حد ما، بين عدد معلوم من المجتمعات المتجاورة إقليمياً. صحيح أن وسائل الاتصال والتبادل بين الأمم يؤدي إلى نوع من المكافحة والتوافق، إلا أن التشابه الناشئ عن ذلك يظل نسبياً، أي دون بلوغ الخصائص الجوهرية للحضارات المتميزة التي تتفاعل. هذا، على الأقل، ما يزال قائماً حتى الآن في الواقع البشري، رغم الأجيال العديدة، والأزمة الطويلة من التفاعل والتماثل بين الحضارات. بل ثمة ما هو أبغ، إذ هناك ردات فعل تقوم بها الحضارات، أحياناً، لا سيما وقت تسارع عمليات المكافحة أو تشدد وطأتها؛ فإذًا يقوم المجتمع المتلقي بردة فعل حارئة رافضة للعناصر الحضارية الوافدة، كالأشكال السلوكية والقيم الفنية والأخلاقية والمعايير الحقوقية، إلى سائر ما هنالك من الأمور المنتسبة إلى التأصل الناشئ بالممارسة المتوارثة. وهذا

إن دل على شيء، فإنما يدل على أن البشرية لَمَّا تزل واقع مجتمعات، من وجهة النظر الحضارية. أما إذا نظرنا إلى هذه المجتمعات من زاوية « المدنية » فنلقاها مفتوحة على تقبل كافة المجملات المدنية من علوم وتقنيات وتنظيمات ومنشآت، ليس دون تحفظ فحسب، بل برغبة. فالظاهرة المدنية ذاتها تنوطن في كنف حضارات متميزة، الأمر الذي يجعل مجتمعات متباينة على الصعيد الحضاري، تماثل في مضمار المقومات المدنية. استطراداً، إذا أخذنا « المدنية » و« الحضارة » بالمفهوم الذي حددناه لكل منهما، أصبح بالإمكان استنتاج المعادلة الآتية: تشكل « المدنية » ضمن بيئة مجتمعية ذات « حضارة » معينة، أحد قطاعات هذه الحضارة. على الصعيد الانساني الشامل، تشكل كل واحدة من الحضارات القائمة قطاعاً معلوماً مما يسمى، جوازاً، الحضارة الانسانية. بالمقابل، « المدنية » هي المقوم الجوهري للحضارة الانسانية المرجوة، وبتعبير أدق، هي عنصر التوافق بين الحضارات المختلفة، أي أن المدنية تشكل القاسم المشترك بين مختلف الحضارات، وهو عنصر متنامٍ لدرجة يجعل بعض علماء الاجتماع يأملون ببلوغ زمن تكون فيه الانسانية جمعاء قد أصبحت ذات حضارة واحدة.

هنا يحين السؤال الأساسي المتعلق بجوهر الظهور المدنية: ما هو العامل الذي يتيح للفعل المتمثل في « المدنية » أن يلاقي استجابة لدى كافة المجتمعات، بقطع النظر عن الحضارات التي تكون عليها هذه المجتمعات، بينما العناصر الحضارية الأخرى يصعب انتقالها والتماثل بها جداً؟ لست أرى جواباً عن هذا السؤال أصوب من أن « المدنية » هي نتاج العقلانية وحدها، وبما أن جوهر الانسانية هو العقل، وجدت « المدنية » ذاك القبول.

العلاقة بين « المدنية » و« العمران »

إن المعنى الحضري الذي حددناه لكلمة « مدنية » يتشابه جزئياً مع مفهوم كلمة « عمران » عندما يؤخذ هذا الأخير بالمعنى الذي يعطيه إياه بعض علماء الاجتماع، وبالأخص ابن خلدون. إلا أن التمييز الجوهري الذي لا بد من اجرائه في هذا الموضوع هو أن فكرة « عمران » تنطبق بصورة أدق على الانشاءات العينية من الانجازات التي تحدثها « المدنية »، كشبكات الطرق، والمباني، ووسائل الاتصال، والمصانع، والمزارع، والمختبرات، والمشافي والمدارس... الخ... بينما تشمل « المدنية » إضافة إلى كل ذلك، الانجازات

فإنها تدل على مضمون المذهب وكذلك على طريقة تناول المسائل من وجهته، أي تدل على المضمون وعلى المنهج معاً، بل إنها في أصلها اللغوي الأول لتدل على الطريقة وعلى الطريق في المحل الأول. يقول «القاموس المحيط»: «المذهب... المعتقد الذي يذهب اليه والطريقة والأصل»، والكلمة هي على ما هو واضح على وزن «مفعّل» دالة على اسم مكان. وهكذا فإن كلمة المذهب تدل على الرأي وعلى الطريق معاً، فمذهب الشافعية مثلاً ليس مجموعة من الآراء والقواعد وحسب، بل هو طريقة في تناول الأمور كذلك ومن الطريف أن الفيلسوف اليوناني بارميندس (من السابقين على سقراط) حين أراد أن يتحدث في قصيدته عن مذهب في الوجود وعن المذهب المعارض، فإنه سماهما بالطريقين: طريق الحق الذي يقول بأن الوجود موجود، وطريق الظن الذي يقول بأن الوجود غير موجود وإن اللاوجود موجود، والواقع أن قضية «الوجود موجود» ليست مضموناً وحسب، بل هي كذلك معيار للحكم على مختلف القضايا، فهي طريق وهي منهج.

وتختلط مع كلمة «مذهب» كلمات أخرى تتداخل معها أحياناً على أنحاء متفاوتة، ومنها: عقيدة، نظرية، مدرسة، اتجاه، بل إن كلمة «المذهب» أحياناً ما تتداخل مع كلمة «الفلسفة» ذاتها، فتقول «فلسفة الفارابي» و«مذهب الفارابي»، و«الفلسفة التجريبية» و«المذهب التجريبي»، ولكن هذا الاستخدام، وإن كان جائزاً، إلا إنه غير متساو في معناه، لأنك حين تقول «الفلسفة التجريبية» فإنك تقصدها باطلاقها، أما قولك «المذهب التجريبي» فإنه ينبغي أن يتبع على الفور (صراحة أو ضمناً) بتحديد: المذهب التجريبي في المعرفة، أو في الوجود أو في الأخلاق... الخ. فالمذهب الفلسفي هو تطبيق جزئي لفلسفة عامة. وهكذا، فإن «المادية التاريخية» مثلاً هي المذهب الماركسي في ميدان تفسير التاريخ، أي مذهب الماركسية في هذا الميدان. و«الاتجاه» اصطلاح أقل تحديداً من «مذهب»، فتعبير «الاتجاه العقلي» أقل مضموناً بكثير من تعبير «المذهب العقلي»، كذلك فإنك تقول «الاتجاه التجريدي في فن التصوير»، ولكنك لا تستطيع أن تقول «المذهب التجريدي»، لأن ذلك الاتجاه الفني لم يصل ولا يمكن أن يصل إلى درجة المذهب ذي المفاهيم والقواعد المؤصلة إلى درجة تشابه التقنين. أما كلمة «مدرسة» فإنها تدل على المذهب الذي يشترك فيه مفكرون عديدون يضيف كل منهم

الموضوعية غير العينية، كالقوانين، والعلوم، والأنظمة، والمناهج، والايديولوجيات... الخ... أي أن موقع مفهوم «ال عمران» بالنسبة إلى مفهوم «المدنية» يشابه نوعاً ما، موقع فكرة «المدنية» من فكرة الحضارة، أي أنه يتناول أحد مظاهرها فقط، أعني الحيز العيني منها.

خلاصة المقارنة المنهجية بين مفاهيم «الحضارة» و«المدنية» و«ال عمران» تندرج هكذا من الأشمل إلى الخاص فالأخص، هذا على صعيد الحياة الاجتماعية الإقليمية؛ أما على الصعيد الإنساني الشامل، فالحضارة ليس لها صفة شمولية، وما القول بالحضارة العالمية إلا من باب المجاز؛ أما «المدنية» فهي، بالفعل، ظاهرة عالمية شاملة، وهي بالتالي صاحبة المجال الأوسع؛ في حين أن العمران لا يتعدى كونه أحد عناصر «المدنية».

رشيد مسعود

مَذْهَب - نظرية

Doctrine

Doctrine

Lehre - Doktrin

يقصد من هذا الاصطلاح أول ما يقصد، اليوم في اللغة العربية، مجموعة من المفاهيم ومن المواقف ومن القواعد الموجهة التي تخص ميداناً بعينه من ميادين المعرفة أو النشاط وتكون ذات اتساق وتجانس فيما بينها، والأغلب أن تعود جميعاً إلى عدد محدود جداً من الأفكار المسيطرة التي تسري من خلال كل مواقف المذهب وقواعده. وهكذا يقال «مذهب أهل السنة» و«المذهب الشافعي» و«المذهب المادي» و«المذهب الاشتراكي» و«المذهب الفردي»، إلى غير ذلك. وتؤكد الكلمة المقابلة في اللغات الأوروبية الكبرى على مضمون المذهب، وهي في أغلبها تعود إلى الكلمة اللاتينية Doctrina (وهي ذاتها على نسب واضح في أصلها الأول مع اليونانية Dogma) التي كانت، أي الكلمة اللاتينية، تعني التعليم ومضمونه المدرسي في المحل الأول في مقابل ما هو بالطبيعة من جهة وما هو من العادات من جهة أخرى، ثم تفرع عن هذا المعنى معاني النظرية والعلم والثقافة. ولا يزال ذلك المعنى الأصلي واضحاً في تعبير مثل «تعاليم الكنيسة الكاثوليكية»، فهو يدل على «مذاهبها». أما الكلمة العربية

المتبادلة حتى أصبح كلاً له بعض سمات الكائن العضوي، وخاصة منها سمة «الوحدة». ولكن المذهب مع ذلك ليس «نظاماً» أو «نسقاً»، لأن النظام أعم وأشمل من المذهب، وهو تعبير آخر عن نوع الفلسفة التي تنتظم أفكارها حول مبدأ أو مبادئ قليلة موجهة.

2 - الخاصية الثانية ان المذهب كل منظم من الأفكار يقوم على أساس مبادئ يمكن تحديدها، فمبدأ المذهب الديمقراطي مثلاً، هو القول بأن الأفراد متساوون، وان لكل فرد كرامة مطلقة باعتبار محض ذاته، وان المجتمع ليس إلا مجموع أفراد.

3 - ويرتبط بهذا على الفور خاصية ثالثة، هي ان مبادئ المذهب عادة ما تكون أفكاراً واضحة بسيطة، ولكنها قوية خصة.

4 - الخاصية الرابعة ان المذهب يضع أقواله (أو أحكامه) على هيئة تجعل بعضها أصولاً وبعضها فروعاً، بعضها أساساً والبعض الآخر نتائج. فالمذهب المادي مثلاً يقول بأن الموجود هو المادة (أصل)، وبأن الإنسان كائن مادي (فرع)، ويقول بأن المادة هي الحقيقية (أساس)، وبأن لا «روح» هناك (نتيجة)، إذن فلا خلود للإنسان (نتيجة).

5 - الخاصية الخامسة ان المذهب ينبغي أن يكون شمولي النظرة، أي قادراً على تفسير كل جوانب ميدانه وتوجيه السلوك بشأنها (صراحة أو ضمناً)، أو قل إن خاصية المذهب القوي هي الشمولية.

6 - ومن هنا فإن المذهب القوي عادة ما يكون واحدي النظرة.

7 - أخيراً فإنه ليس بمذهب ذلك الكل المنظم من الأفكار الذي لا يقدمه صاحبه أو القائل به على انه «حقيقي»، فادعاء الحقيقة من جوهر المذهب، ومن هنا فإن كل مذهب هو مرشح طبيعي للاعتقاد بصحته، فإذا زال عنه شرط اعتقاد فرد واحد على الأقل لم يصبح مذهباً ونزل الى درجة الفرض أو الخيال.

ومن الجدير بالانتباه ان فكرة «المذهب» لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون اعتقاد ضمني بأن الوجود ذاته منظم، ولهذا فإن الفلاسفة الذين لا يميلون الى الاتجاه المذهبي (مثلاً الانكليزي ديفيد هيوم) لا يقبلون على فكرة ان الوجود ذاته منظم، إما برفض ذلك أو بالتشكيك في امكان التحقق من ذلك. وهذا الافتراض نفسه هو الذي يعطي المذهب خاصية صورية تتصل بطريقة عرضه، وهي خاصية

شيئاً جديداً، ولكنهم يجتمعون على أصول مشتركة، هي «مذهب المدرسة». وهكذا مثلاً فإن المدرسة المشائية في تاريخ الفلسفة اليونانية تجتمع على الاتجاه الواحد والاهتمام بالمنهج التجريبي. والمدرسة الافلاطونية تجتمع على الثنائية في الوجود والمعرفة وعلى الاهتمام بالرياضيات الى غير ذلك. وفيما يخص كلمة «عقيدة» فإنها تدل على المذهب وقد تحول الى دستور يوجه الفهم والعمل، أي حين يقبله عقل ويعتبره مرجعاً للحكم، وحين يخالط هذا شيء من الحماس واستعداد للدفاع المبدئي عن كل آراء المذهب (قارن مثلاً الفرق بين تبيري: «المذهب الماركسي» و«العقيدة الشيوعية»). وأعظم تمييز هو ما بين المذهب والنظرية. والفرق الأساسي هو ان صاحب النظرية يقدمها عادة على أنها فرض، أما المذهب فإنه يقدم على أنه موضع اقتناع صاحبه ويقترحه لاقتناع الآخرين به بله فرضه عليهم. كذلك فإن النظرية ينبغي أن تكون ممكنة التحقق منها عن طريق التجربة، أما المذهب فإنه يقوم على «رأي» أساسي أو مجموعة من الآراء يقدمها صاحب المذهب لتوجيه الفهم والسلوك وذلك مستقلاً عن التجربة. بل إن المذهب لهو الذي يخضع التجربة، بمعنى ما، لأفكاره، كذلك فإن النظرية (وخاصة النظرية العلمية، مثلاً نظرية التطور في علم الحياة) يمكن تعديلها وتحسينها، أما المذهب فثابت. كذلك فإن المذهب غالباً ما يكون ذا امتداد أبعد من امتداد النظرية التي تختص في العادة بجانب معين من ميدان ما. ونشير هنا الى أنه من الصعب استخدام كلمة «مذهب» في ميدان العلوم الطبيعية، اللهم الا اذا قصد منه مجموع التصورات العلمية في ميدان ما والتي تكون موضوعاً للتعليم، ولكن يستحسن استخدام كلمة أخرى في هذا المعنى، لأن «المذهب» فردي في العادة وشخصي في أصله الأول، فهو بالتالي «تسفي» (بالمعنى المحايد لهذه الكلمة، أي انه نتيجة اختيار لا يقده قيد)، وهو أيضاً «قطعي» أو دغمائطي، وذلك بالاضافة الى سمة الثبات للمذهب، وهذا كله مما لا يناسب العلم الطبيعي. ومن المفهوم أن «القانون» العلمي هو نتيجة لاستقراء التجربة، أما المذهب فإنه حكم مفروض على التجربة من جانب الفكر. ويدعوننا هذا الى تحديد خصائص «المذهب» بشكل شامل.

1 - ربما كانت الخاصية الأساسية للمذهب أنه كل منظم من الأفكار، فهو ليس مجموعاً من الأفكار وحسب، بل هو مجموع انتظم معاً في علاقات من التروؤس والتبعية والمساندة

التنظيم الذي تظهر عليها أفكاره، وخاصة ما بين سابق وتالي، ورئيس ومرؤوس. وليس من الضروري أن يتم « البرهان » على كل مبادئ المذهب، بل من الممكن البدء من « مسلمات »، مثلاً قول الأبيقوريين بأن اللذة هي الخير الأسمى، ومع ذلك ففي حالة عدم توفر برهان على مبدأ أو مبادئ المذهب، فإن الأمر لا يعدم وجود تبريرات من نوع ما، إما إيجابية أو سلبية، ومنها مثلاً في حالة المذهب الأبيقوري في اللذة ان السعي وراءها سمة كل الموجودات الحية. كذلك فإنه ليس من الضروري لا أن يقوم « مؤسس » المذهب باستخراج كافة فروعه ونتائجها ولا أن يقوم بالبرهنة على مبادئه جميعها أو تبريرها التبرير الكافي. وهكذا مثلاً، فإننا نجد ان الاقتصادي الألماني كارل ماركس ليس هو الواضح الأخير لمذاهبه ذات الطابع الفلسفي، بل سيعاون على ذلك بعض من مساعديه وأتباعه (فريدريك انجلز، لينين، ستالين، ماوتسي تونغ وغيرهم)، كما أن مذهب أرسطو في طبيعة المسرح سيجد من يضيف اليه عوامل تأييد وتبرير بعد وفاته بمئات السنين.

وطريقة عرض المذهب عادة ما تكون مناسبة لفرض التعليم، لأن المذهب هو في جوهره دعوة من المفكر يوجهها الى الآخرين من أجل قبول عرضه، أي لأن يكونوا على هيئة فكره هو ذاته، وهذا هو جوهر التعليم في جانبه المادي. ومن هنا فلا بد أن يكون أسلوب العرض يقينياً وقطعياً، وأن يقوم المذهب على انه فكر قابل للثبات، بل هو ثابت فور تنظيمه وعرضه. أما ان لم يكن كذلك، فلن يكون مذهباً، بل « بحثاً » أو « نظرية » بمعنى ما. وعلى هذا، فإذا كان كل مذهب هو في بدايته انتاج شخصي لفرد محدد، إلا انه يصبح بمحض قبول الآخرين لحقيقته أو لاعتقادهم فيه، يصبح « لا شخصياً »، وبهذا يتحول تعريف المذهب من « كل منظم من الأفكار والمواقف والقواعد التي تدور حول ميدان بعينه » الى « مجموعة من الآراء المنسقة المستقرة والمتفق عليها »، والفرق بين النظرتين يقابل الفرق النسبي بين مدلول « المذهب » ومدلول « العقيدة » (بمعناها العام). ان المذهب حين يقبل يصبح مصدراً « لسلطة » فكرية أو عملية في ميدانه، وحين ينتشر يصبح من الممكن الحديث عن « الدخول » في المذهب وعن « الخروج » عليه. فهو يصير سلطة موضوعية مستقلة عن شخص القائل به وعن شخص الآخذ به على السواء. وعلى حين ان البدايات الأولى الممهدة لظهور المذهب في فكر صاحبه تنسم بأنها « بحث »، وان المذهب

يظل كذلك طالما لم يصل صاحبه الى الاعتقاد الجازم بصحته، إلا ان المذهب بعد ظهوره وقبول صاحبه وآخرين لصحته يتعد عن روح البحث ليصبح فكراً ذا طابع جازم قاطع، بعبارة، يصبح المذهب « عرضاً لنظام الأشياء وليس مجرد اكتشاف لذلك النظام ». وإذا كان المذهب بعد تكونه يصير عرضاً لا اكتشافاً، كان من الطبيعي أن يتم « الموقف المذهبي » بالجمود في بعض جوانبه، لأنه مقيد بنصوص المذهب. (ومن هنا نجد من قد يتحدث عن المقابلة بين « الصرامة المذهبية » و« المرونة العملية »). ولكن أحياناً ما يستطيع بعض « المفسرين » للمذهب أن يرتفعوا الى درجة من الأهمية تقرب من أهمية مؤسسه، اذا قدر لهم عدم الخضوع الحرفي للمنصوص وادراك « روح المذهب »، فينظرون بمنظاره مرة أخرى الى المسائل، وخاصة الجديد منها، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ابن تيمية في علاقته بالمذهب الحنبلي، والأوروبيون ومالبرانش وسبينوزا ولايتنر في علاقتهم بالمذهب الديكارتي. أخيراً، فإن بعض المذاهب هي من القوة بحيث لا تكون مجرد قواعد، بل تجمع الى ذلك روح المنهج، ويتضح هذا الفرق من المقارنة مثلاً بين المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري في فلسفة الأخلاق اليونانية: فالأخير كان أقرب الى هيئة المذهب النهائي فلم يتح لاتباعه فرصة الحركة المتحررة وكانت النتيجة ان لم يتم المذهب، بينما كان المذهب الرواقي يجمع الى سمة « المبدأ » (أو المضمون) سمة « الموقف » أيضاً، فجعله هذا أقرب الى روح المنهج، واستطاع بذلك أن يستمر خلال مئات من السنين وأن يتطور محافظاً مع ذلك على روح المذهب الأصلي. ومثال آخر على هذا الفرق بين المذهب كمبدأ (أو مضمون) والمذهب كطريق، هو حالة الفلسفة الماركسية التي أصبح بعض معتققيها أو مؤيديها يميلون اليوم، في الغرب، الى اهمال نظريتها في المادة باعتبار أنها نظرية ساذجة، ويؤكدون على « المنهج » الماركسي، ومن المشاهد اليوم في العالم الإسلامي ان بعض العقول التي تميل الى ذلك المذهب تفعل نفس الشيء، وان كان ذلك إما لنفس الاعتبار أو لأسباب أخرى (ضعف تكوينهم الفلسفي، الخوف من القول بأقوال الماركسية الأصلية، الى غير ذلك).

ونشاهد مما سبق ان المذهب عادة ما يكون سلطة فكرية تمتد لتؤثر على مدى سنوات أو عقود أو قرون طويلة في الحضارة التي تنتمي اليها، ولهذا فإن المذهب القوي هو دائماً وقود للنشاط، للنشاط الفكري أو للنشاط العملي، فمن سماته

حقيقة الرياضيات. ولكن نظريات لوك تختلف عن نظريات سابقة من حيث تأكيده على صعوبة تقرير الحق، حتى أن الرجل العاقل هو الذي سينظر إلى آرائه التي يقول بها مع قدر من التشكك. هذا المزاج العقلي عند جون لوك هو ذو صلة وثيقة باتجاه التسامح الديني [في عصره] وبنجاح نظام الديمقراطية البرلمانية [في انكلترا] وبمذهب «حرية الانتاج والتجارة» [في الاقتصاد]، وبقواعد مذهب الحرية كنظام شامل».

وهكذا فإن من العقول من يميل إلى الجزم في الأحكام، ومنها ما يميل إلى موقف التشكك. كذلك فإن هناك من العقول ما يتجه وجهة الميل إلى التركيب وإن منها ما يتجه وجهة الميل إلى التحليل، والعقول الأولى هي التي تميل إلى انتاج المذاهب. ولا حاجة إلى القول أن الاتجاهين يكمل كل منهما الآخر، وعادة ما يكون التحليل تمهيداً للتركيب (مثلاً) يمكن اعتبار محمد عبده صاحب ميل إلى الفكر التركيبي، وهو في هذا يستفيد من بعض نتائج جمال الدين الافغاني صاحب الميل إلى التحليل والوقوف عند الجزئيات). وعلى ذلك فإن الاجابة على سؤال: هل من طبيعة الفكر أن ينتهي إلى تكوين مذاهب؟ هي ما قلناه، أي أن من طبيعة بعض العقول الميل إلى تكوين مذاهب. أما السؤال الأسبق، الذي كان: هل من حاجة فعلية إلى المذاهب؟ فإن الاجابة عليه متضمنة هي الأخرى فيما قبل منذ سطور، من أن النظرة التحليلية والنظرة التركيبية متكاملتان، أو فلنقل بعبارة أصرح: إن المذهب يؤدي وظيفة جوهرية في الفكر والعمل، هي وظيفة تنظيم شتات الأفكار والمفاهيم بحيث تترد الكثرة إلى نوع من الوحدة، وليس هذا بعجب لأن شرط الفكر الإنساني بل الحياة الإنسانية هو وحدة الشعور، وهذا بالضبط ما يقوم به المذهب على مستوى الفكر، وهذا هو الذي يعطي للتفسيرات والسلوك طابعها التوحيدي المميز للإنسان وينتهي هذا الطابع التوحيدي إلى أن يكون ذا صبغة جمالية من وجه ما.

و«المذهب» يمكن أن ينظر إليه من وجهات ثلاث للنظر: من وجهة نظر صاحبه، ومن وجهة نظر متلقيه والمعتقد فيه، وأخيراً في ذاته. ولا تتطابق هذه الوجهات للنظر تماماً، فصاحب المذهب قد يقول به لدواع واعتبارات وفي ظل ظروف غاية في التنوع وقد تخفى على الإدراك، وقد يكون ما قصده منه صاحبه غير ما ينتهي إليه عند متلقيه، وإذا دخل المذهب متحف التاريخ فقد يكتشف المؤرخ انه «في ذاته» على غير ما ظن مؤلفه أو المعتقد فيه. ويناسب هذا المقال

إذن، إنه وسيلة للتحرك العملي سواء على مستوى الفهم أو على مستوى السلوك. وهذا يؤدي بنا إلى إثارة مشكلة مهمة، هي: هل هناك وجه حاجة حقيقي إلى المذاهب؟ وهذه أساسها مشكلة أخرى وقد تكون أهم: هل من طبيعة الفكر أن ينتهي إلى تكوين المذاهب؟ أم أن المذاهب هي نتاج عقول ذات سمات معينة، وليست نتاجاً لكل العقول؟ ومصدر هذا الاشكال الأخير أن هناك من كبار المفكرين في كل الحضارات على اختلافها من لم ينتج مذاهب بالمعنى الدقيق أو من لم يتوقف عند مذاهب نهائية ويستقر عليها، بل إن هناك من المفكرين من رفض صراحة فكرة تكوين مذهب على مستوى الفلسفة بوجه عام (أي فكرة النظام الفلسفي). ومن أمثلة الحالة الأولى ما نعرفه عن افتقار الاتجاه السفسطائي إلى وجود مذهب أو مذاهب محددة له، وهناك كذلك حال المتصوفة الإسلاميين وخاصة المبكرين منهم، وكذلك الحال مع رجال مثل رفاعه الطهطاوي أو جمال الدين الافغاني، ولكن أعظم مثال هو الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي كان يغير من مواقفه ما بين مرحلة وأخرى من مراحل انتاجه، بل وما بين محاوراة وأخرى مما ينتمي إلى نفس المرحلة (مثلاً موقفه من طبيعة النفس وخلودها يتغير ويختلف أحياناً اختلافاً شديداً ما بين «فيدون» و«الجمهورية» و«فايدروس»، وكلها محاورات تنتمي إلى ما يسمى بمرحلة النضج من مراحل تطور الفلسفة الافلاطونية)، بل إن مذهب الرئيسي الذي يسمى عادة باسم «نظرية المثل» تطور واختلفت مواقفه اختلافاً صارخاً، حتى لا يبقى مستمراً إلا القول بوجود عالم عقلي إلى جانب العالم الحسي وأن الأول أصل للثاني، وهكذا فإن أفلاطون لم يكن بعيداً وحسب عن «روح النظام» بل كان كذلك دأب الثورة على «روح المذهب»، حيث لم يتوقف على مذهب بعينه خلال حياته الفكرية، لا في نظرية الوجود ولا في نظرية المعرفة ولا في ميادين الأخلاق والسياسة والنفس جميعها. أما الحالة الثانية، فإن أكبر مثال عليها هو اتجاه الفلسفة الانكليزية في الحضارة الغربية حيث تزور بصفة عامة سواء عن «روح النظام» أو عن «روح المذهب». ويضرب الفيلسوف الانكليزي برتراند رسل (في كتابه عن «تاريخ الفلسفة الغربية») على ذلك مثلاً حالة مواطنه جون لوك 1632 - 1704 ميلادية حين يتحدث عن ضمور المواقف القطعية (الدغماتيقية) عنده، فيقول: «لقد انتقلت إلى جون لوك من أسلافه بعض القضايا التي كانوا يرون أنها يقينية: وجودنا نحن أنفسنا، وجود الإله،

مرحلة

Période
Stage-Period
Etape

ليس لكلمة مرحلة دلالة خاصة بالفلسفة إذ إنها تعني جزءاً أو حقبة أو فترة أو لحظة من التطور أو النمو، لذا فقد ارتبطت دوماً بفكرة زمن يسبقها وآخر يأتي بعدها. إنها جزء من كل من تطور كل كائن حي وبهذا المعنى فإنها ليست وفقاً على الفلسفة بل نجدها في كل العلوم بما في ذلك الرياضيات.

وكلمة مرحلة اقترنت في الفكر الحديث بمفهوم التطور؛ أي بوجود سيورة مستمرة تنتقل من طور بدائي إلى طور أكثر تعقيداً وأقدر من سابقه إلى أن تصل إلى الطور النهائي، طور الكمال والتام. وبهذا المعنى يقول هيدغر بأن الفلسفة، في عصرنا، قد دخلت المرحلة النهائية؛ أي أنها بلغت ذروة تطورها أو آخر فترة لنموها المستمر حين سمحت للعلوم بأن تطلق وتتقن؛ أي أن التكنيك يمثل المرحلة الأخيرة لنمو الفلسفة وتطورها.

لعل أهمية كتاب ميشال فوكو «الكلمات والأشياء»، أو أحد أسباب الضجة التي أثارها حين صدوره تكمن في أنه ينسف فكرة الاستمرارية في الانتقال من مرحلة إلى أخرى. فلقد عاش الفكر الغربي وهو يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن هناك توالفاً مستمراً في مراحل تطوره منذ عصر النهضة على الأقل، فجاء كتاب فوكو ليؤكد بأن كل حقبة لها خلفياتها الخفية التي تفسرها وتشكل انقطاعاً كاملاً مع الحقبة التي سبقتها؛ فمرحلة الحداثة ليس لها من صلة مع العصر الكلاسيكي الذي سبقها. كل مرحلة عند فوكو تصبح وحدة قائمة بذاتها لا تهيئها الفترة التي سبقتها، هناك حقبات من التاريخ الفكري مستقلة وغير متواصلة، وكل حقبة تخضع للقبليّة التاريخية L'apriori historique أي لمجموعة الشروط الخفية التي تسمح لها بأن توجد.

في التحليل النفسي اكتسبت كلمة مرحلة أهمية خاصة لكثرة المراحل التي ميزها المحللون في التطور النفسي الجنسي؛ فهناك أولاً المرحلة الفمّية Stade oral/Oral stage وهي المرحلة الأولى في هذا التطور وتدور حول الغذاء ويشكل الفم والشفة محور النشاط الجنسي، وتلي هذه

أيضاً التمييز بين روح المذهب (أو منطق) وبين منصوصه، وكذلك التمييز بين نتائج المذهب ومبادئه، فقد تقضي روح المذهب على منصوص المذهب، ومن أمثلة ذلك قول المذهب الشكي: «لا حقيقة هناك»، فينتج عنها أن هذا المذهب نفسه غير حقيقي، أو قول المذهب المادي التاريخي عند ماركس أن النظم والمذاهب الفكرية وغيرها هي «بناء فوقي» يتغير تبعاً لتغير البناء التحتي وأن كل شيء يخضع للتغير، فينتج عن هذا أن ذلك المذهب نفسه ليس هو «العلم» الثابت النهائي على ما يقول القائلون به. كذلك فقد تتناقض نتائج المذهب مع مبادئه، فالمذهب الديمقراطي مثلاً قد ينتهي في نتائجه إلى هدم الديمقراطية. أخيراً فإنك تستطيع أن تنظر إلى أي مذهب من زوايا ثلاث: زاوية اتساقه المنطقي الداخلي، وزاوية حقيقته (أي اتساقه مع الوقائع الخارجية أو المعارف المقبولة)، وأخيراً زاوية فائدته. وليست الزاوية الأولى هي أهم دوافع الآخرين إلى الاعتقاد بمذهب ما، بل ربما كانت فائدته، بأعم معاني كلمة الفائدة، هي معيار الاختيار، أما القول بحقيقته أو لا حقيقته فإنه يدبر من بعد اختياره أو رفضه.

والآن، ما هو حال المذاهب الفلسفية أو الفكرية بشكل أعم في العالم المستعرب (أي المتكلم باللغة العربية)؟ مما يؤسف له أن الكثيرين لا يرون الحقيقة الناصعة: وهي أنه لا توجد عندنا فلسفات من صنعنا، ونضيف: ولا حتى مذاهب فلسفية أو فكرية، وكل الموجود، منذ ما يقرب من العائتي عام، هو عمر العصر الحديث في هذه المنطقة الثقافية، إنما هو محاولات وحسب، ويعود هذا النقص إلى عوامل أهمها: (أ) الانخداع بوهم أن الحضارة واحدة وأن فلسفة الغرب هي فلسفة لكل البشر. (ب) عدم وجود الأفراد الذين يجمعون في آن واحد بين اتساع التكوين الثقافي وعمقه والقدرة على النظر المستقل والجسارة في الفكر والرغبة في ذلك. وأخيراً، (ج) سيطرة أسلوب المقالة القصيرة في الإنتاج الفكري، حتى أصبح أدباء يسمون بالمفكرين وبأصحاب المذاهب. إن فكرنا نائه لأنه لم يصل إلى نظرة شمولية توحيدية جور.

عزت قرني

بعضها عمداً أو سهواً أو حتى قسراً أشنع العواقب. وهذا ما دفننا إلى تفحص علاقة الأفعال البشرية بالإنسان الذي تصدر عنه، ذلك لأن مفهوم تبعة الأفعال اختلف، ومرّ بمراحل تاريخية تتوقف عند أهمها.

ففي مرحلة أولى، سادت فيها النواهي المحرمة، كانت تبعة الأخطاء تلحق بفاعلها بدون أي تقدير لشخصيته ومقومات سلوكه. كان الخطأ يؤخذ بمثابة واقع خارجي، موضوعي، اجتماعي، بقطع النظر عن قصد الفاعل وعن مشاركته العمدية في الفعل، بل كثيراً ما كان ارتكاب الخطأ مصيراً، محتماً على الفاعل، يتعدّر عليه الافلات منه. ومع ذلك كان العقاب ينزل بمثابة انتقام أكيد يحلّ بمن ارتكب الاثم، حتى ولو كان مستبراً لا مخيراً. ذاك كان الشكل المساوي للتبعة، أو المسؤولية، الذي أبرزه في مختلف ألوانه المسرح الإغريقي القديم. من جهة «يُموضع» الخطأ، يضعه في اطار الحوادث الخارجية الخاضعة لقضاء لا مفرّ منه، ومن جهة أخرى يطالب بمعاقة فاعل الخطأ بشراسة وقساوة، دون أن يخفف أي ظرف من فظاعة الخطأ والعقاب.

في مرحلة ثانية، انتقل فيها الناس من هاجس المحلّل والمحرّم إلى التمييز بين الخير والشر، وإلى وعي ما لكل منهما من ارتباط بتكوين الانسان المتميّز بالعقل والارادة الحرة، فأدركوا أن الخطأ، كي يكون انسانياً، لا ينحصر في سياق اضطراري لحوادث موضوعية خالصة، بل يعالج في علاقته مع الادراك والحرية والذات التي يصدر عنها الفعل. برز من ثمّ دور القصد الواعي، والارادة الصالحة أو الشريرة داخل الانسان، وتفوّق العامل الداخلي على النتيجة الموضوعية في تقدير الصلاح والشر. فتحوّلت التبعة التلقائية الموضوعية إلى مسؤولية تتضمن تصوّراً أكثر انسانية، يتركز على ما يشدّ الانسان من الداخل الى الفعل المتمم، صالحاً كان أو شريراً، أي على الطابع الواعي المميز والارادي العمدي. فسقراط، الفيلسوف الإغريقي، ينسب المسؤولية إلى الانسان لأنه كائن عاقل، يستطيع من ثمّ أن يبرّر ما يقوم به، لأنه يتوخّ أفعاله ضمناً قبل أن يتمّها فعلاً. وانسجاماً مع التصور الجديد لارتباط الانسان بأفعاله، صدرت تشريعات عامة حدّدت بشكل واضح ودقيق حقوق الانسان وواجباته، سواء في المجتمعات الدينية أو المجتمعات المدنية. وبذل الفلاسفة جهودهم لابرار مضمون الخير والشر، وجلاء ما له من علاقة مع التصور الجديد للانسان.

في الاطار الجديد صارت التبعة خاصة من خصائص الفعل

المرحلة المرحلة الشرجية أو الاستية Stade anal/Anal stage وفيها يتركز الليبدو حول الشرج، ثم هناك المرحلة التناسلية Stade génital حين يمر التطور الجنسي بفترة المراهقة ثم النضوج. هذا وقد أضاف جاك لاكان إلى هذه المراحل مرحلة المرآة Stade du miroir وهي تكون بين سن الستة أشهر وسنة ونصف السنة وفيها يتعرف الرضيع الى صورته في المرآة.

مصادر ومراجع

- Foucault, Michel, Les mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Freud S., Trois essais sur la théorie de la sexualité, éd. Gallimard, Paris, 1957.
- Heidegger, Martin, «La fin de la philosophie et la tâche de la Pensée» in Kierkegaard vivant, éd. Gallimard, Paris, 1966.

جورج زيناتي

مَسْؤُولِيَّة

Responsabilité Responsability Verantwortung

لجلاء مفهوم المسؤولية، وهي أمر داخلي شديد التعقيد في صميم الانسان، على اتصال وثيق بكل من ميتافيزيقا وعلم الأخلاق والعلوم الانسانية، يجدر الانطلاق من الأفعال الانسانية واستعراضها موضوعياً بذاتها، ثم اظهار نوع علاقتها بالانسان، والانتهاى إلى احتمالات علاقة الانسان بها. اخترنا هذا النسق انسجاماً مع تطوّر مفهوم المسؤولية عبر التاريخ. موضوعياً، توجد تصنيفات كثيرة للأفعال الانسانية، نذكر منها: المحلّلة والمحرّمة، الصالحة والشريرة، المحلّلة النافعة والمحلّلة غير النافعة، الشرعية وغير الشرعية، الدستورية وغير الدستورية، المبدّلة للأشياء والمبدّلة للذات، المحاسبة للماضي والمخططة للمستقبل. لن نستفيض في شرح كل تصنيف على حدة، بل نكتفي بالتلميح إلى أن المحلّل والمحرّم لا يأخذ أصلاً بالاعتبار صلاح الفعل أو شرّه بل إرادة الأمر والنهي المطلقة. بخاصة المحرّم، وقد سّمي «تابو» أيضاً، كان ينهى عن أفعال تبدو في ظاهرها صالحة، بل مقدّسة في بعض الأحيان، ومع ذلك كان ينزل بمن

يقرّ بأنها أفعالها إلا لثبته من أنه تصرف بمعرفة تامة وبحرية واعية. وبمعنى حصري، تقضي المسؤولية الخلقية بالإجابة عن كل الأفعال الواعية والحرّة فقط، سواء كانت أفعالاً أم نيات أم أفعالاً خارجية. وقد تمتد المسؤولية الخلقية لتصير مسؤولية عن انسان آخر أو حتى عن شيء من الأشياء، وتكون إذ ذاك ميزة من هو مكلف بحراسة انسان أو شيء ورعاية سلوكه. فينتج عن التكليف، وضمن بعض الحدود، واجب اعتبار ما يحدث من خير أو شرّ لمن هو في عهدة المكلف، كما لو كان من فعله الخاص، فيتحمّل من ثمّ ما ينشأ عنه من تبعات. هكذا يكون الأهل مسؤولين خلقياً عن تربية أولادهم، وسائق السيارة مسؤولاً عن سلامة الذين ينقلهم.

أما المسؤولية القانونية فهي ميزة من يجب عليه، بقوة القانون، أن يجيب أمام من يعود إليهم الحق، وفي النهاية أمام القضاء، عن فعل أو عن شخص. وتنقسم المسؤولية القانونية بدورها إلى مسؤولية مدنية ومسؤولية جزائية. ينتج عن الأولى، بقوة القانون، واجب التعويض عن الضرر اللاحق بالآخرين. فالمالك مسؤول مدنياً عن الأضرار الناجمة عما يملكه من حيوانات وآلات وأشياء. ولا تفترض المسؤولية المدنية ارتباطاً محتماً مع المسؤولية الخلقية، إنما حيث يوجد وعي مميز وحرية، تقوى المسؤولية المدنية بالمسؤولية الخلقية، وترافقها في بعض الظروف مسؤولية جزائية تنزل العقاب بقوة القانون. وتجدر الملاحظة أن المسؤولية الجزائية تفترض مبدئياً المسؤولية الخلقية، فلا يجوز، قانوناً، معاقبة الانسان على فعله إن لم يرتكبه إرادياً على الأقل. فلا تنزل العقوبات بالمجرم إلا بعد اثبات مسؤوليته الخلقية، وحيث يتعدّ اثباتها تخفف المحكمة من شدة العقاب.

يكثر الكلام في أيامنا عن المسؤولية السياسية التي تنشأ عن ارتباط إنسان بدستور معين يخوله حق الاسهام في الحياة العامة، سواء بممارسة حق الانتخاب أم بتولي مختلف الوظائف العامة. وتركز الدساتير المعاصرة على أن كل مواطن هو مسؤول داخل جسم الوطن السياسي، ويختلف مدى المسؤولية حسب سلم تدريجي، من رئيس الدولة حتى المواطن العادي. إن المسؤولية السياسية تبغي خدمة المصلحة العامة، وبديهي بالتالي أن تتطور مع تطور مفهوم الجماعة والمصلحة العامة.

لقد تطوّر تصوّر المسؤولية ومعناها بشكل ارتقائي، ونما الشعور بالمسؤولية عند الأفراد مع نمو الحضارة. وظهر في العالم المعاصر اقبال جمهوري على المطالبة بالمسؤولية

الانسانية، يمكن بموجبها بل يجب نسبة الفعل الى فاعله، لا بشكل أعمى اعتباطي، بل لكون الفاعل سيد أفعاله. وفي المقابل، ينشأ عند الفاعل مسؤولية، يرتبط بموجبها بأفعاله مدرّكاً أنه سيّدها. وحيث ارتبطت التبعة بالأفعال، أمكن قسمتها إلى تبعة طبيعية وتبعة خلقية. بموجب الأولى ينسب الفعل إلى فاعله طبعياً، لا خلقياً، حيث يتم الفعل بدافع غفط طبيعي أو بدون انتباه من قبل الفاعل. بديهي أن لا تؤخذ هنا التبعة بمعناها التام، إذ لا تقابلها مسؤولية عند الفاعل. أما بموجب التبعة الخلقية، فينسب الفعل إلى الفاعل مع المديح إن كان صالحاً والذم إن كان شريراً، وتقابلها مسؤولية عند الفاعل متأصلة في ارادته الحرّة وفي إدراكه الواعي لصالح الفعل أو شرّه. يمكن هنا رؤية ارتباط التبعة بالخلقية، حيث أن كل فعل حر، وبالتالي ذي تبعة، قابل ليكون فعلاً خلقياً. ومع ذلك، ينطوي مفهوم الخلقية على علاقة مع صلاح الفعل الانساني أو شرّه، بينما ينحصر مفهوم التبعة في علاقة الفعل مع الحرية المقرّرة والمنفّذة. ولا تطبق تبعة الأفعال تلقائياً وبشكل واحد، بل تخضع لمقاييس وتحليلات. إن كل فعل خلقي ينسب شرعاً إلى فاعل سيّد، وكل ما ينزع أو يخفف أو ينفي الحرية أو السيادة إبان الفعل الانساني، يسهم بالنسبة عنها في نزع أو تخفيف أو إنماء التبعة. فإن قام انسان بفعل زريّ وهو يجهل شرّه، تعدّرت اتباع الفعل به، ذاك لأنه يجهل شرّه. كما لا يكفي، لاتباع الصلاح، أن يكون الفعل صالحاً، بل يجب على من يقوم به أن يني الخير. وبالإضافة إلى ما تقدم، لا تنحصر التبعة في الأفعال المتممة فحسب، بل تطلّ الاهمال في بعض الأحيان.

المسؤولية هي ذات ارتباط بمسؤول، أي مع انسان يطرح عليه السؤال بشأن أمر من الأمور أو فعل من الأفعال مع افتراض ضمني عند السائل بأنه يستطيع الاجابة عليه بل يجب أن يجيب عليه. وفي الواقع، بعض الألفاظ الأوروبية، كالفرنسية والألمانية، تركز على الاجابة في الدلالة على المسؤولية. ودرج الناس على التمييز ما بين المسؤولية الخلقية والمسؤولية القانونية. بوجه العموم، تبقى المسؤولية الخلقية مميّزة من يجب عليه أن يجيب عن أمر من الأمور، إذ يعود إليه تأمين سيره الحسن، وتحمل مختلف التبعات، بخاصة تبعات التصرفات العابثة. أما بوجه الخصوص، فالمسؤولية الخلقية هي شخصية، إنها ميزة من يستطيع الاجابة ويجب عليه أن يجيب أمام ضميره أو أمام الله عن أفعاله. يجب عليه الاقرار بها كأفعال صادرة عنه، ويرضى بما ينتج عنها. فلا

مُسْتَقْبَل

Avenir
Future
Zukunft

اسم يدل على الزمان الآتي. يطلق على ما يمكن أن يقع من حوادث، أما على استمرار الوجود في المستقبل فيطلق «أبد» ويقع المستقبل في مقابل الماضي (انظر ماضي).
وقد أشار أفلاطون إلى المستقبل عند تقسيمه الزمان بقوله «ما سيكون». أما جابر بن حيان فرأى أن المتزمن إنما ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ماضٍ ذاهب، دائم واقع، وآت مستقبل متوقع وروده.

ووجد شلنغ في المستقبل زماناً يقع أمامنا يمكن التعرف عليه إلى جانب الماضي القابع من ورائنا والحاضر الذي نحياه. أما هيغل فلا يرى إلا الآن، حيث الماضي والمستقبل لا وجود لهما، لكن الحاضر ليس إلا نتيجة الماضي وحامل المستقبل.

وبالنسبة إلى نيتشه، فإن أزلية الزمان تعني أزلية الماضي وأزلية المستقبل. وأزلية الماضي تستلزم أن يكون قد حدث كل ما يمكن أن يحدث، وكذلك يستلزم المستقبل اللامتناهي والأزلي وورود جميع الأحداث داخل الزمان في المستقبل. ويعتقد أكثر الوجوديين أن الإنسان حركة مستمرة نحو المستقبل أي المستقبل الذي سوف يكونه. وفي هذا الصدد يعلق هيدغر: أننا نعلو دائماً على ذاتنا متجهين نحو المستقبل لأن وجودنا في صميمه ليس إلا إتجهاً أو «مشروعاً» وكلمة مشروع إنما تدل على أننا نعمل دائماً من أجل تحقيق إمكانياتنا. فنحن في توتر مستمر نحو المستقبل. بل إن الزمان نفسه يبدأ بالمستقبل. والإنسان إنما يعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد.

ولا ننظر الماركسية إلى المستقبل إلا بوصفه جزءاً من الحركة المستمرة للتاريخ البشري. وهو على الرغم من الجدة التي ينطوي عليها فإنه يتضمن كل ثراء الماضي على أساس دياكتيكي قائم على نفي النفي، وما المستقبل إلا ثمرة هذه الحركة الديالكتيكية الصاعدة بشكل حلزوني نحو التقدم التاريخي - الاجتماعي وذروته المرحلة الشيوعية. ولا يشكّل المستقبل سوى حافز لمزيد من السيطرة على الطبيعة ومزيد

والحاح على الحصول على مزيد منها، إن في المجال الفردي أو في الحقل الاجتماعي والسياسي. وقويت أيضاً بفكرة المشاركة في المسؤولية في مختلف الحقول الصناعية والاقتصادية والتربوية والسياسية. حدث كل ذلك بتنسيق مع تطوّر الإنسان الحضاري ومع أشكال ارتباطه بالوجود وبالمجتمع.

في مرحلة ثالثة، نحا تصوّر المسؤولية منحى مستقبلياً وجودياً، فقوي التركيز على فعل الإنسان الحر القادر على تقرير مصيره، الفردي والجماعي، بمعزل عن أي كيان اسمي، حتى ولو كان الله خالق الحرية الإنسانية. وتأصلت المسؤولية في قدرة الإنسان على انكار قد يمتد إلى كل وجود قائم، أو أقله على أظهار اشكالية القيم وكل ما هو موجود، ويرافقها قدرة مطلقة على اختيار لا ينحصر في الأفعال، بل يتعداها إلى المسوّغات والقيم لتبرير الأفعال. وتبلور هذا المنحى الجديد في مشروع صياغة الذات المسؤولة، فنمت المسؤولية مع نمو الذات، وهي لا ترضى بحدّ معين، بل تتحدى المستحيل. إن محرك النمو هو الإنسان الذي يطرح، بشكل دائم، ويرفقة من يعيش معهم، مشكلة وجوده الفردي والاجتماعي، ويسعى إلى الاجابة عليها ببرامج مرحلية على الرغم من تصويب نظره نحو المطلق أو برغبة مطلقة. قبات التساؤل الدائم النسق الانساني الأصيل، وبدا طلب الاجابة، من الذات ومن الآخرين، نسقاً انسانياً أصيلاً أيضاً. ولن تكون الاجابة تعليلاً منطقياً، بل برنامجاً أو مشروعاً وجودياً يترر بمقدار ما يتقدّم في التحقيق ويثبت ايجابيته.

في هذه المرحلة يقوى وعي الإنسان بمدى سيطرته على المستقبل، فلا يلجأ أعمى غافلاً، ولا منقاداً صاغراً، بل يقبل عليه كمدى تنفيذ بعد أن يكون أفق تخطيط في مشروع، وتتسع المسؤولية إلى المشاريع، غير منحصرة في محاسبة أفعال متفرقة صالحة أو شريرة. أما المشروع الأساسي عند الإنسان فهو وجوده بالذات، فنترد إليه الأفعال الحرة التي يقوم بها وتسهم في بنيانه. وبمقدار ما ينمو يتسنى له وعي طاقاته بدقة وادراك سبل تقويتها وإنائها والاحاطة بمدى امكانياته الفعلية، فيتوفر له الالتزام بمسؤوليات تتناسب مع وجوده الفعلي.

بشارة صارحي

- سكفورتوف، ل. ف.، التاريخ وضد التاريخ، موسكو، 1976.
- القاموس الفلسفي، تحت إشراف روزنتال، موسكو، 1973.
- كونداكوف، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.
- لينين، ف. أ.، الدولة والثورة.
- ماركس، ك.، ف. أنجلز، المؤلفات، الطبعة الروسية، مجلد 20.
- مختار الصحاح.
- مستقبل المجتمع الانساني، تحت إشراف ي. د. مودرجينسكي وت. أ. سيبانان، موسكو، 1971.
- المعجم الفلسفي، اعداد جميل صليبا.
- المعجم الفلسفي، تحت إشراف داود وهب، القاهرة، 1971.
- الموسوعة الفلسفية الانكليزية.
- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت.
- هيدغر، م.، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيق؟ هيدرلن وماهية السفر.
- تر. فؤاد كامل، محمود رجب، القاهرة، 1974.
- هيدغر، م.، نداء الحقيقة.

أحمد برقاري

مُصَادَرَة

Postulat
Postulate
Postulat

هي قضية مفترضة لا مبرهنة يطالب بالتسليم بها. وفي اللغة صادرة على كذا أي طالبه به. وهي تعني في اللغة كما في الاستخدام الشائع مقدم كل شيء.

وهي تشغل في مقدمات أو مبادئ النسق الاستنباطي المرتبة الثالثة بعد التعريفات والبدهييات. فهي عند إقليدس، أول رياضي وضع نسقاً استنباطياً، هي قضايا أقل وضوحاً من البديهييات، ولكنه طالبنا بالتسليم بها دون برهان طالما يمكننا أن نستنبط منها قضايا لا تتناقض معها ولا تتناقض فيما بينها. ومن أمثلتها: من نقطة معينة يمكن رسم أي خط مستقيم إلى أي نقطة أخرى، وكل الزوايا القائمة متساوية، ومن نقطة واحدة لا يمكن رسم خطين متوازيين.

ويقول ابن سينا في «البرهان» إنها مبدأ غير بين بنفسه مسلم به على سبيل حسن الظن. وقوم يسمون الأصل الموضوع مصادرة، وقوم يقسمون الأصل الموضوع إلى مقبول بالمساهلة وليس في نفس المتعلم رأي يخالفه، وإلى متوقف فيه بحسب ضمان المعلم ببيانه في وقته وفي نفس المتعلم رأي يخالفه.

من الحرية وانسجام الشخصية. ولكن مستقبل الشخصية هذا لا معنى له بمعزل عن مستقبل المجتمع، بل ومستقبل البشرية. ولما كان المستقبل واقعاً ممكناً فلا يمكن معرفته مباشرة بل معرفة استنتاجية قائمة على التنبؤ، التوقع.

والماركسية استناداً إلى اقرارها بالحتمية وفق قوانين موضوعية يخضع لها التاريخ الانساني، فإن التنبؤ بمستقبل التاريخ الانساني يأخذ الطابع العلمي. ومنطق التاريخ، منطق التقدم - سيفضي حتماً إلى انتصار الشغيلة واقامة المجتمع اللاطقي، كما يؤكد كلايكيو الماركسية - اللينينية. وهكذا يكف التنبؤ بالماركسية عن أن يكون رجماً في الغيب.

لكن جمهوراً من الفلاسفة في الغرب يقفون ضد إمكانية معرفة المستقبل أو التنبؤ به. حيث يؤكد كارل بوبر - مثلاً - عدم خضوع التاريخ لأي قيمة كانت. ولا جدوى لما يسميه ماركس - بالقوانين الموضوعية إذ ذاك فمن المستحيل التنبؤ بالمستقبل، أو سير التاريخ الانساني، ومن المستحيل كذلك قيام نظرية علمية تكون أساساً للتنبؤ التاريخي.

كما يعلق بول فاليري كذلك أننا ندخل المستقبل ناكسين على أعقابنا وهذا هو أهم درس يعلمنا إياه التاريخ، لأن التاريخ علم بالأشياء التي لا تتكرر أبداً، أما الأشياء التي يمكن تكرارها فهي من شأن الفيزياء. إن التاريخ تاريخ المفاجآت بل ينطوي على نتائج تثير الدهشة والذهول.

وكما ينقسم الفلاسفة إلى فريقين في ما يتعلق بمعرفة المستقبل فإنهم أيضاً ينقسمون إلى تيارين على أساس نظرتهم إلى المستقبل تيار تشاؤمي وآخر تفاؤلي.

ويندرج كل من شبنهور وهارتمان وأكثر الوجوديين ضمن التيار الأول حيث المستقبل قائم لن ينبج إلا مآسي جديدة وقلقاً اضافياً، بل إن حد المستقبل هو الموت. (مارل - فيسر - نيل - كالفنس).

أما أنصار الفلسفة الغربية الحديثة فهم في الغالب متفائلون بالمستقبل (في اطار عصرهم طبعاً). غير أن الماركسية تظل أكثر الفلسفات تفاؤلاً في عصرنا على الرغم من الحوادث التاريخية المزعجة التي تكون أحياناً مدعاة للتشاؤم.

مصادر ومراجع

- باغانوريا، غ. أ.، ملامح المستقبل، موسكو، 1976.
- بدوي، عبد الرحمن، شلنغ، ط 2، بيروت، 1951.
- زريق، قسطنطين، نحن والمستقبل، بيروت، 1977.
- سخاروف، ت. أ.، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، موسكو، 1974.

لأن هذا التوق ليس له موضوع واقعي بل هو يرنو إلى تصورات مشتتة أو رمزية.

بإمكاننا أن نعتبر الهدف المثالي للتوق البشري بمثابة ولوج أو تعرف إلى الوجدانية الإلهية، الطبيعية أو الأوموية، تلك الوجدانية التي تنعم فيها بالراحة والسعادة المطلقة. ومن البديهي والحالة هذه، أنه من المستحيل أن يتحقق هذا التوق في الزمن البشري؛ إذ إن التوق هو بالتحديد توق إلى التحرر من الزمن. وبدلاً من أن نلقي على الشرط الزمني تبعاً هذه المفارقة التباينية، ينبغي على العكس اعتباره الوسط الصالح للتجاوز.

ولتعدّل الشعور بالكمال، ما كانت الحياة لتولي الإنسان إلا التوق الكئيب لأن يحيا. فالوجه الأول للمصير البشري هو وجه حيواني. وهنا لا تعمل البصيرة البشرية في تيار معاكس بل في تيار نشاطها المتعلق بالتناسل والاختزان. والوجه الثاني للمصير البشري هو وجه خلّاق: في زمن الخليفة يجد الإنسان زمن الابداع. والابداع يوجد بنفسه زمنه المكثف الذي يظهر من خلاله العمل. المعنى الأسمى لفعل الابداع هو إبراز غير المحدود في الزمن المحدود، حيثما تستقر السكنية وتعود الوحدة، ولكن في موضوع معين (الفعل الجنسي، القصيدة، الإنسان الكامل).

والوجه الثالث للمصير البشري روحاني، فالإنسان لا يكتفي بوجود اللامتناهي في الخليفة. إنه يتوق إلى أن يذوب كلياً في اللانهاية. وهذه حال لا تحصل إلا في النشوة الصوفية أو الموت.

المصير البشري متأرجح بين التأكيد اللانهائي للذات والانتكار اللانهائي للذات. وأياً كانت الوجوه التي يبرز فيها - من الوجود البيولوجي إلى الشعور بالتعالّي فإن الهدف الأول للمصير لدى الإنسان هو أن يسم نفسه بمعنى تاريخي.

جاء حاتم

مُطْلَق

Absolu
Absolute
Absolut

يتصف مفهوم «المطلق»، أصلاً، بمعنى ازدواجي. فهو، من ناحية، يعني نفي الارتباط والمحدودية والتغير عن مسنده؛

ونجد عند كانط أن مصادر العقل العملي عقائد موضوعية كلية لأن العقل العملي يفرضها، على حين يعجز العقل النظري عن البرهنة عليها وهي خلود النفس، وحرية الإرادة، ووجود الله.

ويرى ديوي أنها اشتراط وتعاقّد، فهي فرض يصدر به البحث، ولكنها ليست جزافية، كما أنها ليست «قبلية» نشأت خارج البحث. فهي ليست حقائق أولية واضحة بذاتها فرضت علينا من الخارج لتكون هي المقدمات. بل هي صياغة للشروط التي لا بد من استيفائها أثناء اجراءات أو عمليات البحث.

وهي على أية حال لا بد أن تستخدم في تركيبها ألفاظاً ومصطلحات تنتمي إلى مجال علمها ولا يبرهن عليها من خارج ذلك المجال، ولكنها تشترط وتفترض، وشرط صحتها هو اتساق النتائج معها.

صلاح قانصوه

مَصِير

Destinée
Destiny
Schicksal

المصير تبيان لهدف ما في الصيرورة البشرية. وهذا يمثل تقلباً وجودياً للأمة أو للفرد وفي كلتا الحالتين ينطوي مفهوم المصير على معنى يريده العقل أن يفسر أو يبرر الوجود التاريخي.

وكلامنا هنا يقتصر على المصير الفردي ابرازاً لتخطي الإنسان لذاته إذ إنه يستطيع أن يحققها بتخطيه لها.

المصير هو مسيرة عبر الزمن بما فيه من تعاقب التجارب والمحّن، بين قطبي الزمنية: التوق واستحالة النكوص. فالحياة كما تبدو للإنسان ليست بالأمر المهم، بل هي في الواقع لا شيء، من حيث المعنى، وهي لا تمنحه الشعور بالكمال إلا في هنيهات نادرة مشعة بالحنين. ذلك لأن الطابع المميز للمصير البشري هو النقصان. فالإنسان لا ينفك يعتره شعور بنقص ما هو ضروري ومن عدم تمتعه بالضروري يتولد التوق، وما التوق إلاّ الحس بالفقد والرغبة بالحياة. ومن البديهي أن التوق عند الإنسان لا يرتوي مما يصبو إليه وذلك

تلك الفلسفات، إذ يسلط الضوء على قضاياها المعينة. فهناك هذه المعاني الجانبية نكتفي بالرئيسية منها بصورة مقتضبة:

1 - مطلق بمعنى ما لا يحتمل أي تقييد، ما لا يخضع لأي حصر، ما لا يرتهن لأي اعتبار؛ مثلاً عندما نتكلم على القدرة الالهية فنقول إنها مطلقة؛ أو عندما نشير إلى أحد أنواع السلطة البشرية فنسميه السلطة المطلقة.

2 - مطلق بمعنى ما لا يقبل المعارضة أو المناقضة؛ مثلاً عندما نصف بعض الطباع أو الأوامر فنقول بأنه مطلق، أي قاطع وجازم.

3 - مطلق بمعنى قائم بذاته، أي أن وجوده لا يرتهن لأي شرط؛ مثلاً عندما نقول «الله هو مبدأ مطلق».

4 - مطلق بمعنى الثابت، أي ما لا يحول عليه تبدل؛ مثلاً عندما نقول: يهدف السعي الفكري إلى بلوغ الحقيقة المطلقة التي لا يمكن الاستغناء عنها بالمعلومات المؤقتة والناقصة التي يزودنا بها العلم.

5 - مطلق بمعنى ما هو معتبر بغض النظر عن علاقته بأشياء أخرى؛ مثلاً عندما نقول «هذا رجل»؛ فكلمة رجل مأخوذة بمعنى مطلق من الارتباط، خلافاً لكلمة زوج التي تدل على ارتباط بشخص آخر.

6 - مطلق بمعنى الاستقلال في الذات، من زاوية نظرية المعرفة، أي الموجود من حيث له طبيعة خاصة مستقلة عن المعرفة التي لنا عنه؛ مثلاً عندما نقول: إن مطلق الشيء ليس بمتناول مداركنا، فنحن لا نستطيع أن نفهم جوهر الأشياء بل ندرك فقط ظواهرها، أي حالة تبدلها لنا.

7 - مطلق بمعنى الشيء المعتبر دون مقارنته بأي شيء آخر؛ مثلاً عندما نتكلم على سرعة إحدى السيارات المتبارية في حلبة السباق.

8 - مطلق بمعنى الحقيقة الأكيدة ببداهتها أو بثبات برهانها، والتي يتم استنتاج حل مسألة معينة؛ مثلاً عندما نقول إن العلة هي مطلق المعلول.

9 - مطلق بمعنى قبلي، كالاتجاهات الذهنية الفطرية، أي غير المتأينة من التجربة، على حد زعم الميتافيزيقيين؛ مثلاً عندما نقول إن المبادئ العقلية هي مبادئ مطلقة.

المطلق كمفهوم فلسفي صرف

تراود الفكر الفلسفي منذ انطلاقاته، وما تزال، رغبة بلوغ الحقيقة النهائية. لقد تعددت تسميات هذا الهدف عبر التاريخ الفلسفي، إلا أنها جميعاً ذات مرمى واحد هو جعل الفكر

أي أنه يطرح نفسه كتنقيض لفكرة «نسي». ويعني، من ناحية أخرى، القيام بالذات، والثبات والكمال واللاتناهي؛ أي أنه يطرح نفسه بمثابة مقولة متعالية.

ثمة سؤال أولي لا مفر من مواجهته: هل الازدواجية في مدلول كلمة «مطلق» متأينة من ارتباك مفهومي يعثور المصطلح ناجم عن اهمال ارتكبه اللغويون حياله، متمثل بعدم حصر معناه، أم أن هذه الازدواجية هي إحدى مقتضيات التعبير عن دقة واقعة معينة تجابه الفكر الفلسفي وتقلقه، إذ تستعصي على الاختزال الترابطي، وبالتالي على نزعة رد الكثرة إلى الوحدة، تلك النزعة المنطقية المتمثلة في انسياق الفكر وراء مقولة الواحدة؟ بتعبير آخر: هل تنطبق فكرة «مطلق» على واقعة فعلية؟ أي هل ثمة كينونة مطلقة؟ أم أن هذا المفهوم لا يتعدى كونه ابتداءً تجريدياً واهماً؟

ما دامت كلمة «مطلق» تعني كينونة غير مشروطة، أي مبدأ غير مرتبط بمبدأ آخر، ينحتم على التفكير الفلسفي، وبالتالي على كل بحث يستهدف إدراك الحقيقة، أن يمحّص قضيتها، مستكشفاً مقدار صوابيتها، متجنباً كل عمليات الاختزال القبلية التي تستسيغ اغتصاب الصعوبات التي تعترض المناحي التفكيرية المكتسبة بالعادة أو بالدربة.

يبدو من استنطاق الفلسفات التي لاقت تقديراً عبر التاريخ أنها تؤيد المطلب الذي نعينه، أي حق مفهوم «المطلق» بالأبداً، بصورة قبلية اعتباطية، مفهوماً زائفاً. ذلك أن آياً من الفلسفات المشار إليها لم تلغ فكرة المطلق، ولم تسقط هذه المقولة من جدول اهتماماتها، بل أفردت لها مباحث مستفيضة، ولئن لم تتفق جميع هذه الفلسفات حول قيمة فكرة «مطلق» على الصعيد المعرفي.

يتعلق هذا المفهوم، حسب اهتمامات المذاهب الفلسفية، إما بالألوهة، وإما بالحرية الإنسانية وإما بالأشياء من حيث قيامها في ذاتها. لكن الخوض في بحث فكرة «مطلق» من زاوية تناولها هذه المستويات الوجودية ذات القوام الميتافيزيقي: الله، الحرية، الكون، يستلزم، بادئ الأمر، استعراض المدلولات التفصيلية التي تحملها فكرة «مطلق» على صعيد التداول اللغوي العام؛ ذلك لأن الشات اللغوي الحامل لمعنى مركزي يبلور خاصيته.

مقاربة معجمية

تقتصر فلسفات «المطلق» على بعض نواحي هذا المفهوم. لكن استذكار مدلولاته الأخرى قد يساهم في تحديد حيز

حيث اعتبار هذا الشيء في ذاته وبالتالي داخلياً». («نقد العقل المحض» ، أ 324 وب 381).

3 - فيخته: يعتمد هذا الفيلسوف عبارة «الذات المطلقة» أو المطلق، جاعلاً من هذا المفهوم المصدر الوحيد الذي تنبثق منه الذات الفردية وغير الذات. ويقصد «بالذات المطلقة» أو المطلق العقل العام الذي تعتبر العقول الجزئية أو عقول الأفراد مظاهر له. أما كلمة «ذات» عندما يستعملها دون تقييد بصفة المطلق، فيعني بها الذات العاقلة في الفرد؛ وبغير الذات يقصد الطبيعة أو الموضوعات التي تدركها الذات. ويرى فيخته أن الذات الفردية تدرك نفسها، وبذلك تدرك وجودها؛ إلا أنها لا تدرك ذلك إلا عن طريق تحقق الذات المطلقة فيها. فبواسطة الوعي العام يحسُّ الوعي الخاص بوجوده الذاتي. ثم أن الذات الفردية لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت غيرها، الأمر الذي يدل على اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول. وبما أن هذا الاتحاد ناجم عن فعل الذات المطلقة، أصبحت الذات المطلقة، أي العقل المطلق، مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المدرك.

4 - هيغل: يستعمل هذا الفيلسوف كلمة مطلق بمناسبة مقولة «الروح المطلق». فهذا الأخير يمثل، عند هيغل، ما بعد الروح الذاتي والروح الموضوعي، أي اللحظة السامية لنمو الفكرة: إنه الوعي الذي أدرك المطابقة التامة بعد تخلصه من الضرورات الطبيعية ومن شروط التحقيق الخارجي. لكنه يحقق ذاته على ثلاث درجات: بشكل المثال الأعلى للجمال (الفن) وبشكل الحقيقة الموحاة من العاطفة (الدين) وبشكل الحقيقة التي يتم التعبير عنها في جوهرها (المعرفة العقلانية المحض). («دائرة المعارف الفلسفية»، القسم الثالث، المقطع الثالث).

5 - لوتزيه: يفهم هذا الفيلسوف وجود الشيء على أنه القوة التي يؤثر بها في غيره من الأشياء ويتأثر به عبرها. ويرى أنه لا يمكن تصور هذا التفاعل بين الموجودات إلا إذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات، الأمر الذي يحتم اعتبار أفراد الموجودات مجرد حالات، أو تغيرات حادثة لجوهر واحد عام يسميه «المطلق».

إن الاختصار على الإشارة إلى الدور المهم الذي يمثله مفهوم «المطلق» لدى هؤلاء الكبار من الفلاسفة، لا يعني أن الفكرة المذكورة مهمة في كتابات الفلاسفة الآخرين، بل بالعكس، فالواقع أن النزوع الفلسفي بالذات يستلزم «المطلق» بمثابة الغاية الأخيرة له، ذلك أن «معرفة الكينونة

يستند موضوعه بمطابقة معرفية تامة، أي يمتلكه امتلاكاً «مطلقاً». لكن الجدير بالذكر هو أن تكريس كلمة مطلق كبديل لساير التسميات المماثلة في معناها، والاقتصار عليها للدلالة على ملء المعرفة، إنما حصل منذ نهاية القرن الثامن عشر. بالفعل، فإن هيغل يعرف الفلسفة بأنها البحث في «المطلق»، أي محاولة الوصول إلى الحقيقة الثابتة. ويرى معاصره فيخته الرأي نفسه عندما يقول إن الفلسفة هي علم المعرفة الأكيدة. وقبل هيغل وفيخته كان أستاذهما كانط يعرف الفلسفة بأنها المعرفة النظرية المستمدة من التصورات المحض، علماً بأن عبارة تصور محض تعني لديه مقولات الحقيقة الجوهرية التي لا يستطيع العقل أن يفكر إلا بمقتضاها، لأنها تؤلف بنيتها الطبيعية الأساسية. بل قبل كانط نفسه كان كريستيان وولف يعرف الفلسفة بأنها علم الممكن، والحال أن كلمة ممكن تعني، بلغة وولف، ما هو خال من التناقض، أي ما يصح تعقله دائماً، وبالتالي ما هو حقيقة لا تزول ولا تحول. بل في مقدمة سلسلة الفلاسفة الأوروبيين الآخذين بفكرة المطلق ضمناً، والذين لم نذكر سوى بعضهم، يقف ديكرت معلناً أن غرض الفلسفة الأول هو تحصيل العلم التام الذي يقتضي الكشف عن مبدأ أول ثابت منه تستنتج كل حقيقة من حقائق العلم. جلي أن فكرة ديكرت عن المبدأ الأول الثابت تطابق فكرة «مطلق».

لئن انطوى مفهوم «مطلق» لدى كل من الفلاسفة الذين ركزوا عليه لفظاً جامعاً أساساً مشتركاً، هو المعنى الذي ألمحنا إليه في الفقرة السابقة، إلا أن كل واحد منهم تفرد باعتماد تصور خاص لهذا المفهوم. في ما يلي نورد أهم هذه التفردات على سبيل المثال لا الحصر:

1 - ديكرت: يستعمل هذا الفيلسوف عبارة «مطلق المسألة» قاصداً المبدأ البديهي أو الذي يكون قد تم إثباته بالبرهان والذي منه نستخلص حل المسائل الأخرى؛ فهذا «المطلق» هو الفكرة البسيطة، أو فقط الفكرة الأبسط التي ترجع إليها فكرة أخرى. لقد قال بهذا الخصوص: «يقوم كل سر المنهج على أن نبحت، في كل شيء، وبعبارة كلية، عن العنصر الأكثر اطلاقاً فيه... ففي الأجسام القابلة للقياس «المطلق» هو الامتداد؛ لكن العنصر «المطلق» في الامتداد نفسه هو الطول...» (كتاب «القواعد»، المقطع السادس).

2 - كانط: أكثر ما يستعمل هذا الفيلسوف لفظ «مطلق» بمعنى الصفة إذ يقول: «غالباً ما تستعمل كلمة «مطلق» في أيماننا للدلالة فقط على أن ما يقال عن شيء هو صحيح من

1 (المعاينة معرفة حسية، ادراك فرديّ وبِمَعْنَى شَيْءٍ عينيّ مخصّص :

المعاينة طريقة في المعرفة تنطلق من اللجوء للعين، بمعنى الباصرة أو أداة النظر، وتقوم على الملاحظة والملاحظة لما هو عين، بمعنى الشيء الخارجي أو المعلوم، وتهدف الى بلوغ عين ذلك المدرك، أي ارتياده بعينه (بنفسه أو ذاته)، والى بلوغ عين الشهود أي عين الحقيقة حيث الحد الأقصى من الوضوح والدرجة العليا من اليقين. وهكذا تبدو المعاينة وكأنها مقصورة بشدة على المعرفة الحسية؛ أي الادراك بالعين، والحواس الأخرى. هنا نقول، من الوهلة الأولى، إن المعاينة فَهْمٌ للمعرفة على انها معالجة عيانية، لشيء معيّن، بطرائق الحس والملاحظة (الامبيريقية، في المصطلح الغربي)، وأيضاً بوسائل عينية أي ملموسة محسوسة، ولغاية معرفية تكون يقينية تقود الى عين الشيء.

2 (المعاينة معرفة عقلية، إمعانٌ للفكر وللنظر العقلي :

إلا أن للمعاينة معنى ثانياً، داخل ميدان المعرفيات، يدل على المعرفة بالنظر العقلي حيث التحليل، والتوليف، وطرائق المنهج العلائقي والجدلي. وبذلك تكون المعاينة، الى جانب انها ادراك أو معرفة خاصة بالعينيات أو الموجودات وبطرائق، طريقة قابلة للتطبيق في دراسة عالم الأذهان. أي انها معرفة تجري بواسطة النظر العقلي، ومعرفة تعقّية، وتدبّر، تلجأ، في سبيل ذلك، للمناهج والأدوات المعروفة في تلك الميادين النظرية.

3 (المعاينة معرفة حسية وعقلية معاً، أو ادراك حي وفكري :

المعاينة، في هذا المعنى الشامل المتطور، معرفة تجمع نوعي النظر، العقلي والعيني، وتوالف بين الوجهين الحسي والنظري. وبذلك فهي تتجّ مختلف الطرائق المعروفة اليوم في حقول العلوم الإنسانية وحقول العلوم الدقيقة، وتطبق في ميدان دينك اللوئين من العلوم. وهكذا تكون المعاينة، بمعناها الواسع الشامل، إمعانٌ للنظر (بالعين، الباصرة) وللنظر، وتمنّ في فكرة أو في موجود مادي، وذلك إما بواسطة الملاحظة والتجريب، وإما بطرائق العقل. المعاينة، هنا، معرفة تستعمل الطرائق المناسبة.

من حيث هي كينونة « أو « ادراك المبادئ الأولى » أو « انشاء الوحدة التي تشكل مؤلف المعارف كافة »، إلى آخر ما هنالك من عبارات صاغها الفلاسفة للدلالة على الهدف الأخير للفلسفة، ليست سوى مرادفات للكلمة « مطلق ».

مصادر ومراجع

- ديكارت، القواعد.
- كانط، نقد العقل المحض.
- لالاند، القاموس الفلسفي، المصطلحات النقدية والتقنية.
- هيجل، الموسوعة الفلسفية.

رشيد مسعود

مُعَايَنَة

Examination Examination Untersuchung

يشمل مصطلح « معاينة » كثرة من المفردات الفنية التي تؤوب الى فرع المعرفيات [علم المعرفة] الذي ينطلق من « عَيْن »، بمعنى حاسة. والمعاينة، في تاريخ علم المعرفة العربي، هي معظم ضروب المعرفة وأنواعها. ففي درجتها الأولى، المعاينة ادراكٌ حسيّ لِعَيْنٍ (شيء حسي) محدّد (مُعَيّن)؛ انها إبصارٌ بالعين لشيء في الأعيان؛ أي الموجودات القائمة في عالم الواقع. والمعاينة، في ضرب آخر من ضروب المعرفة أقل استعمالاً من المعنى الأول، هي ارتيادٌ، ومعرفة، بواسطة مناهج العلم لما هو ذهني؛ أي لما هو موجود في الأذهان.

وتهدف المعاينة الى بلوغ عين الشيء المُدْرَك، المعايّن، بطرائق الرؤية البصرية، أو بالنظر العقلي والفكر، أو بالاستبصار (الحدس). ومن ثَمَّ يكون ذلك الإدراك بلوغاً للشيء عينه أي نفسه وذاته ادراكاً يكون من الوضوح واليقين، العيان والبيان، عند الدرجة عينها التي لهذا العين الذي هو أمامي سواء أكان هذا القلم الذي بيدي أم هذه الورقة التي أعينها بنفسي وبحيث لا يكون شك، ولا ظن، ولا تخمين، ولا تردد.

4) المعاينة التامة، المعرفة التي تصل الى عين الشيء؛ المعاينة وعين الشهود؛

معاينة الموجود، على صعيد أول، هي ادراك حسي، ومعرفة بالعين؛ وعلى صعيد ثان هي معرفة عقلية، ونظر، وفكر. وفي المعنى المتطور، الراهن، هي معرفة حسية وعقلية معاً.

تلك المعرفة التامة، ذات الوجهين العياني والفكراني، تهدف الى بلوغ عين الشيء المُعَايَن؛ أي حقيقته وعينه بمعنى نفسه أو ذاته وحيث ينتفي كل شيء عند ذلك اليقين المطلق. وهنا تنجلي الحقيقة المدركة لدى الذات المُعَايِنَة جلاءً هو بجلاء الشيء العيني الذي نعاينه بالعين.

5) معاينة الحق تعالى، المعاينة كنظر عرفاني، المعرفة الصوفية بالأعيان الثابتة؛

ترتبط المعاينة، كمعرفة أو كطريقة معرفية، بمصطلح «عين»، داخل اصطلاحات أهل التصوف. فهنا يوجد:
أ - أحذية العين (الجرجاني، ص 5)؛ وعين اليقين أي «ما أعطته المشاهدة والكشف» (الجرجاني، ص 69)؛ وعين الشهود أي التأمل عينه.

ب - العين الثابتة: هي «حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج، بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى». (الجرجاني، ص 69). وكذلك، هنا، فإن الأعيان الشابتة «هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى...» وهي أزلية أبدية... (الجرجاني، ص 13).

تكون المعاينة، في ميدان النظر الصوفي أو في العرفان، متعلقة بذلك التعريف الوارد أعلاه لمصطلح العين الثابتة، أو الأعيان الثابتة، ولمفاهيم صوفية مثالية تدور حول معرفة الجوهر عينه، أو المطلق. وهكذا فإن المعاينة، هنا، هي معاينة الحق تعالى؛ أي مشاهدة الله، بشكل أو بآخر، «عياناً بياناً».



ان المعاينة، في معناها العام الواسع، هي المعرفة التي تجري بواسطة كل الطرائق المتاحة، أي بالمناهج الموضوعية أو الطبيعية الاتجاه، وبالمناهج الذاتية أو الإنسانية الاتجاه. وعلى ذلك فإن المعاينة هي المشاهدة بالعين الباصرة، وبالعقل؛ وهي فحص، وملاحظة، وتطبيق التجريب، والقياس، والطرائق الرياضية والاحصائية... وهنا فهي قسمان:
1) المعاينة النفسانية: هي عملية تقصد الى تصنيف

المعائِن (المفحوص) وفق أنماط الشخصية، وتحديد إمكانياته العقلية والشخصية، وإلى البحث عن القوى اللاواعية المحركة وتفاعلها، وإلى دراسة علائق «الزبون» داخل شبكة من العلائق، وفي علائقه مع الآخرين، وإلى أخذه كبنية تاريخية؛ أي ككل حيّ منغرس في حقل. هنا المعاينة معرفة يقوم بها انسان متمعن [متخصص] لإنسان مُعَيَّن، ولتبيان هدف مخصص، لاجئاً في ذلك الى المناهج العيادية، والروايز الاسقاطية، والقياسنسية، ومختلف الطرائق الأخرى في مجال الفحص النفساني.

2) المعاينة بمعنى ملاحظة الوقائع والعلائق؛

المعاينة، هنا، توجية العين لرؤية شيء مادي. فهي إِبصار، وبالتالي فهي ملاحظة حسية. وهذا هو المعنى الأبرز، المعنى الضيق، للمعاينة. إلا أن هذه تتمدد فتطال ملاحظة الظواهر ملاحظة حسية وتجريبية، عقلية وعملية. وتكون العين هنا ليس فقط أداة حاسة البصر، بل وأيضاً العين بالعقل أي بالفكر والمناهج في ميدان العلوم. وبذلك فالمعاينة، بمعناها هذا وهو المقبول اليوم، معرفة نظرية وتجريبية. وهذا الى جانب انها تكون أيضاً حواسية، وإنها البصر والنظر العقلي، معاً، بشيء معين [محدد] وعياني [محسوس، ملموس]؛ وأيضاً لشيء معلوم هو ذهني أو فكري.



المعاينة، بمعناها العام، هي المعرفة، بمختلف درجاتها وأنواعها، التي تهدف الى المشاهدة العيانية والبيانية وبلوغ عين ذلك الشهود. إن الفكر العربي، في نظريته في المعرفة، ينطلق من الحواس ومن الأعيان [الماديات]، ثم يتجاوز ذلك الى النظر العقلي. يبدأ بمعاينة الأشياء أو الموجودات، ثم يصل الى معاينة الذهنيات؛ أي المعاني أو الأفكار. الفكر ينطلق من العين كأداة إِبصار الى العين كأداة نظر، من المحسوس والحواسي إلى أعمال الفكر وتقليب النظر الذهني. ومن الجدل، والذهاب إياب، بين ذينك العالمين استطاع الفكر وضع نظريته في «معاينة الله» و«معرفة» ما ساءه بالأعيان الثابتة، وفي بلوغ عين اليقين في الإدراك وعين الشهود، وفي القول بمعقولات مجردة ونظر منزّه.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار مصادر ودار بيروت، 1968، ج 13، مادة، عين.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكوتا، 1862.

1 - المعرفة في المدارس الفلسفية المختلفة: نسارع فنقول أولاً بأن المعرفة تفترض وجود ذات أو فاعل يريد أن يعرف موضوعاً قابلاً لأن يعرف، أي أنها باختصار تفترض سابقاً بأن الموضوع شفاف يستطيع نظير الإنسان أن يخترقه ليدركه ويعلمه كما هو في ذاته. المعرفة هي إذن معادلة بين العارف وما يحيط به من ظواهر وأعراض. ومن هنا كان السؤال المطروح هو القيمة الحقيقية لكل معرفة؟ وهذه المشكلة تقودنا رأساً إلى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول إلى المعرفة. فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا رأساً إلى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول إلى المعرفة. فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا إلى تقرير وجود الشيء وجوداً مادياً حسباً مجسداً. غير أن المعرفة لا تكفي بهذا الظاهر بل تحاول أن تفهم الأشياء وأن تدركها، فتلجأ إلى صياغة المفاهيم العقلانية المجردة، من الاقرار الحسي بوجود الشيء إلى محاولة ادراك كنه الأشياء أي فهم الجوهر الأخير للأعراض. تمر كل معرفة إنسانية بمراحل متشعبة وهذا ما سنلمسه بعرضنا التاريخي الموجز لمشكلة المعرفة فلسفياً.

كان هم أفلاطون الأول محاربة السفسة، فقد أنكرت هذه المدرسة إمكانية وجود حقيقة مطلقة وبالتالي إمكانية قيام معرفة موضوعية، ولقد أكد بروتاغوراس Protagoras بأن الظاهر هو كل الحقيقة والواقع. ولقد رد أفلاطون مؤكداً بأن العالم الحسي ليس سوى انعكاس لحقيقة أسمى هي عالم المثل وبالتالي فإن كل معرفة هي تذكر، نذكر لما كانت النفس قد رأت سابقاً في العالم الأعلى. ففي حوار مينون Menon يحاور سقراط عبداً ويستطيع هذا، من خلال ديالكتيك الحوار ودون سابق تعلم، أن يحل مشكلة هندسية. وفي الكتاب الخامس من «الجمهورية» يروي أفلاطون أسطورة الكهف، إذ يشبه البشر بسجناء في كهف يديرون ظهورهم لمدخله ولا يرون إلا ظلال الحقيقة. الديالكتيك أي حوار الفيلسوف مع تلميذه يخرج الإنسان من ظلمة الكهف إلى رحابة نور المعرفة، من ظلال عالم الحس إلى إشراق عالم المثل.

إن تلميذ أرسطو على يد أفلاطون، مدة عشرين سنة لم يمتعه من نقد نظرية أستاذه حول المعرفة نقداً مريراً، إذ إنه اعتبر القول بأن المثل تشكل النموذج للعالم الحسي مجرد كلمات فارغة واستعارات شاعرية، فكل الكليات مجتمعة لا يمكن أن تولد جوهرأ حسيأ واحداً، فالإنسان هو الذي يولد

- الجرجاني، التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306 هـ. في الكتاب عينه، ابن عربي، مصطلحات الصوفية.
- الزيايدي، محمود، علم النفس الاكلينيكي، التشخيص، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1969.
- الكاشي، مصطلحات الصوفية، كلكوتا، 1845.
- الكفوي، أبو البقاء، الكليات، نشرة عدنان درويش ومحمد المصري، القسم 3، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1975.
- Guillaumin, J., La dynamique de l'examen psychologique, Paris, P.U.F, 1966.
- Jabre, F., Essai sur le lexique de Ghazali, Beyrouth, Publications de l'université libanaise, 1970.

علي زيمور

معرفة

Connaissance Knowledge Erkenntnis

تمهيد: لقد رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت، وما تزال إلى الآن محور خلاف مستمر في شتى ميادين العلوم الإنسانية، وتحت تأثير التقدم العلمي، في حقل الفيزياء خاصة أصبحت ابستمولوجيا في قرننا هذا، أي أنها أصبحت خطاباً حول أسس الخطاب العلمي نفسه، كما مع الفرنسي غاستون باشلار G. Bachelard، ويشهد زماننا الحالي هجوماً مركزاً على المسلمات التي كانت ترتكز عليها كل معرفة كبراءة العلم وسلطة العقل ومركزيته، ويكفي أن نذكر في هذا المضمار عمل الالمانى يورجين هاربرمس Harbermas والفرنسيين ميشال فوكو M. Foucault وباك دريدا Jacques Derrida، ذلك أن العلوم الإنسانية من اقتصاد وألسنية وتحليل نفسي قد زعزعت الثقة بالصرح العقلاني الإنساني، ومن هنا كانت الصعوبة القصوى في الحديث عن أية نظرية للمعرفة في عالم يبدو الآن وكأنه فقد البوصلة التي تستطيع أن ترشده إلى الاتجاه الذي يسير فيه، إذ قد تخلخلت الأسس التي كان يقوم عليها يقينه. ولكي نخرج من مثل هذا المأزق سنحاول أولاً أن نستعرض، بشكل وجيز جداً المراحل التاريخية المختلفة لنظريات المعرفة قبل أن نعرض الحل الذي يرتأيه بول ريكور في كتابه «صرع التأويلات» للخروج من متبه الشكوك إلى فجر اليقين.

أن « القوة الناطقة » تبلغ هنا مداها .

وأخيراً هناك مستوى المعرفة المباشرة أي المعرفة الحدسية التي لا تنطلق من الصور المادية لتصل الى الكليات عن طريق التجريد ، بل تحاول أن تدرك كنه الأشياء وحقيقتها الأخيرة ، بعيداً عن كل محتوى مادي . ويسمى ابن باجة هذه المعرفة مرتبة السعداء أي الذين يرون الشيء بنفسه دون واسطة .

في العصر الحديث جعل ديكارت من الشك المنهجي الطريق الذي يقود من ظلمة التيه الى يقين الكوجيتو . هذا الشك يسمح كل الأفكار المسبقة والأحكام الخاطئة فيحضر لاكتشاف يقينية الذات كشيء مفكر .

أما بالنسبة لكانط Kant ، خصوصاً في كتابه « نقد العقل المحض » ، فإن المشكلة الأساسية كانت تحديد الشروط التي يجب أن تتوفر ليكون العلم ممكناً ، ذلك أنه كان يعتبر بأن العلة الرئيسية للخطأ قد دخلت الميتافيزيقا عن طريق سوء استعمال العقل المحض . هناك استعمال غير مطابق Inadequat للعقل أدى الى خلط المفاهيم وتحميل العقل وظيفة غير وظيفته الأصلية . وبصبح كل نقد كانط عبارة عن استعراض لمختلف أنواع الأحكام القبلية (السابقة لكل تجربة) والتحليلية والتركيبية لبيان ما هو ممكن منها علمياً وما هو مجرد تكهنات ميتافيزيقية .

سيكون لفلسفة كانط النقدية صدى بعيد في كل مجرى الفلسفة . إذ إنها بيّنت حدود امكانات كل معرفة انسانية ، إلا أننا نستطيع أن نقول بأن النقد الجذري للفلسفة ولكل المعرفة الإنسانية جاء من نيته ، إذ اعتبر كل المفاهيم الفلسفية مجرد استعارات ميتة تنقصها عبقرية الخلق والابداع ، واعتبر الصيغ العلمية مجرد تجريد ميت لا تأخذ بعين الاعتبار قوة الحياة وتجدها .

مع نقد نيته لكل معرفة ، وقبله نقد ماركس ، ومع ظهور التحليل النفسي واكتشافه قارة اللاوعي ، ومع تسرب البنيوية الى الفلسفة تزعزعت الأسس القديمة كلها التي كان الإنسان يبني عليها معرفته اليقينية ، كيف يمكن إذن الحديث عن أية معرفة بعد اليوم ؟ .

يحاول بول ريكور Ricœur أن يجيب على مثل تحدي هذا السؤال بالقول بأننا بتنا نعيش في عالم تملأه الإشارات والدلائل من كل جانب ، هذه الاشارات التي تأتينا من التحليل النفسي والألسنية والبنيوية وغيرها . مجموع هذه العلوم تشكل تحدياً حقيقياً للذات ولكنها لا تنفيها بل على العكس من

الانسان وبالتالي فإن تفسير المحسوسات بالمعقولات لا يفيد العلم بشيء ولا يقدم المعرفة قيد أنملة ، وباختصار علينا أن نبحث عن إنّيّة سقراط في سقراط نفسه أي ان ما يجعل أي جوهر هو ما هو يجب التنقيب عنه داخل هذا الجوهر ذاته ، فكل معرفة تأتينا عن طريق الحواس ، وهذه الطريق تؤكد بأن كل جوهر فرد يتألف من مادة وصورة ، والمادة قابلة لأن تأخذ صوراً مختلفة وهذا ما يفسر التغيير المستمر في عالم الكون والفساد الذي نعيش فيه .

مع بداية انتصار المسيحية ومطلع العصر الوسيط رد القديس أوغطين على الشكّاك Sceptiques الذين كانوا ينادون بعدم قدرة العقل على الوصول الى حقيقة مطلقة بأن هناك حقيقة لا يمكن أن يرتقى لها أي شك ، وهي حقيقة وجودي ذلك اني حتى حين أخطئ فاني موجود . هذا اليقين - حقيقة وجودي - سيكون نقطة انطلاق الكوجيتو الأوغطيني الذي سيوجه مشكلة المعرفة الى داخل الذات لا الى العالم الخارجي . تعميق الذات هو الذي يجعلنا نكتشف كل حقيقة وجودنا والغاية الأخيرة لنا « ففي داخل الإنسان تكمن الحقيقة » . طريق المعرفة تمر اذن باكتشاف كل القوى الخيرة الكامنة في الذات .

قبل الكلام عن العصر الحديث ، لا بد من استراحة لدى فلاسفة العرب ، فلكل منهم نظريته في قضية المعرفة التي لا تخلو من جديد ، غير أننا سنكتفي هنا بعرض احدى هذه النظريات لأصالتها ، وهي نظرية ابن باجة الأندلسي كما عبّر عنها بشكل خاص في « رسالة الاتصال » . هذه النظرية نجدها ، فيما بعد ، في القرن السابع عشر ، لدى سبينوزا في أشهر كتبه « الأخلاق » .

يميز ابن باجة بين ثلاثة مستويات للمعرفة ، المستوى الأول هو مستوى المعرفة الحسية التي تأتي من الحواس وتداعي الأفكار والخيال وأحياناً التذكّر ، مثل هذه المعرفة تظل دوماً مرتبطة بالصورة الهيولانية ، وكل الصنائع العملية هي من مستوى هذه المعرفة ، وابن باجة يطلق على هذا المستوى من المعرفة اسم مرتبة الجمهورية ، ويعتبرها المرتبة الطبيعية بمعنى انها الطريق الأكثر شيوعاً وانتشاراً للمعرفة .

بعد ذلك تأتي المعرفة النظرية ، وهذا المستوى للمعرفة هو مستوى جميع العلوم ، فالعلماء ينطلقون من المعقولات أي من المفاهيم المجردة إلا أنهم يعودون دوماً الى الصور المادية الحسية ، بمعنى ان العلم لا يمكن أن يقطع صلته بالمحسوسات . وهذه المرحلة تشكل تمام المرحلة الطبيعية أي

يراوده شك) انها صادقة، وان لديه أدلة تثبت أنه من مواليد البنية، كشهادة الميلاد التي في حوزته أو شهادة الطبيب الذي أشرف على توليده وما شاكل ذلك.

يظهر من هذا التحليل الأولي ان هناك ثلاثة شروط ضرورية وكافية للمعرفة. الشرط الأول هو ان تكون القضية التي تشكل موضوع المعرفة صادقة. ولنسم هذا الشرط، للاختصار شرط الصدق. الشرط الثاني هو ان يكون الشخص الذي يدعي المعرفة المعنية في وضع ذهني معين تجاه القضية التي يفترض أن تشكل موضوع معرفته، أي أن يكون في حالة اعتقاد أو عدم شك تجاه هذه القضية. ولنسم هذا الشرط شرط الاعتقاد. أما الشرط الثالث والأخير فهو أن يكون هذا الشخص حائزاً على أدلة تثبت بصورة كافية صدق القضية المعنية. ولنسم هذا الشرط شرط التسويغ.

أول مسألة يجدر توضيحها هنا هو أن هذه الشروط الثلاثة ضرورية وكافية للمعرفة بالمعنى المنطقي، وليس بأي معنى آخر، هذا يعني على وجه التحديد انه اذا افترضنا ان ش يعرف ان ق ونفينا في الوقت ذاته أي شرط من هذه الشروط الثلاثة، يحصل عندنا تناقض منطقي. كذلك هو الأمر اذا اعتبرنا كل هذه الشروط الثلاثة متحققة ونفينا في الوقت ذاته وجود معرفة. فهذه الشروط الثلاثة تشكل العناصر المنطقية التي تتكون منها فكرة كون انسان ما في وضع معرفي. انها تشكل العناصر التي تستنفذ منطقياً مفهوم المعرفة. من هنا نفهم لماذا يتخذ هذا التعريف للمعرفة الذي نعالجه طابعاً تحليلياً منطقياً ويستوجب بالتالي ان نعتبر وجود انسان في وضع معرفي أمر مستحيل منطقياً ما لم يتوفر كل شرط من الشروط الثلاثة المذكورة وأمر ضروري منطقياً في حال توفر كل هذه الشروط دفعة واحدة.

لننصرف الآن الى تحليل كل شرط من هذه الشروط على حدة. الشرط الاول، شرط - الصدق، هو شرط موضوعي خالص، أي ان تحققه أو عدم تحققه امر مستقل كلياً عن وضع الذات العارفة. هنا نفترض وجود عالم (أو نظام) من العلائق والأشياء قائم بذاته، وهو عالم (أو نظام) الحقائق أو الوقائع. انه عالم ثابت بمعنى مطلق، وهذا يعني، تحديداً، ان ما هو حقيقة او واقع أو أمر حاصل أو سيحصل هو كذلك، ولا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يغير ذلك. اذا كانت الورقة التي اكتب عليها الآن صفراء، فان كونها الآن صفراء واقعة لا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يعدمها. هذا لا يعني أنه لا يمكن لأي شيء أن يحول لون هذه الورقة إلى

ذلك تؤكدھا أكثر من أي يوم مضى، ولكن مما لا شك فيه انها تبهرن بوضوح أن الوعي المباشر للواقع غشاش وخادع ولا يمكن الركون اليه. ان درب اليقين لم يعد طريقاً مختصراً، بل يمر بطريق طويل يستقبل كل الدلالات التي تفده من مختلف العلوم الإنسانية ليستوعبها ويؤولها محاولاً من خلالها استشفاف شمس اليقين التي لا تبدو إلا في الأفق البعيد للتأويل وقبول التحدي المستمر الآتي من شتى حقول العلوم.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- أفلاطون، الجمهورية، تر. حنا خياز، دار القلم، بيروت، 1980، الطبعة الثانية.
- Aristote, Métaphysique, 2 V., Ed. Vrin, Paris.
- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, Ed. Gallimard, Paris, 1966.
- Kant, E., Critique de la raison pure, Ed. P.U.F, Paris.
- Kofman, Sarah, Nietzsche et la métaphore, Ed. Payot, Paris, 1972.
- Ricoeur, Paul, Le conflit des Interprétations, Ed. Seuil, Paris, 1969.
- Zalmaty, Georges, La morale d'Avempace, Ed. Vrin, Paris, 1979.

جورج زبناتي

معرفة: الشروط المنطقية للمعرفة

لنبداً بتعريف أولي للمعرفة مركّزين على إبراز الشروط التي يوجد شبه اجماع على اعتبارها ضرورية وكافية للمعرفة. نجد أول محاولة لتعريف المعرفة في محاورات افلاطون. إن تعريف افلاطون، في الواقع، هو التعريف الذي نجده يتكرر في تاريخ الفلسفة والذي استقر عليه الرأي. وهذا التعريف يتلخص في القول بأن المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ. بمعنى آخر، أن نقول ان ش يعرف أن ق (حيث «ش» يدل على شخص معين، و«ق» يدل على قضية واقعية معينة مثل «المعادن» تتمدد بالحرارة، «الارض كروية»، الخ)، هو أن نقول ان ق قضية صادقة، وان ش يعتقد ان ق، وان لدى ش أدلة كافية لتسويغ اعتقاده ان ق. اذا قلنا، مثلاً، ان عادلاً لا يعرف انه من مواليد البنية، فهذا يعني ان القضية «عادل من مواليد البنية» صادقة، وان عادلاً لا يعتقد (ولا

أن نقول، مثلاً بالنسبة للشرطين السابقين انهما كانا متوفرين في وقت معين وصارا مفقودين في وقت آخر، أو لم يكونا متوفرين قبل الوقت المعني. ولكن الشيء ذاته لا يصح ان يقال عن شرط الصدق. لنفترض أن هذا الشرط متوفر، ولكن الشرطين الثاني والثالث مفقودان. هنا يمكن وصولنا الى وضع معرفي، على الأقل من حيث المبدأ. ولكن اذا توفر الشرط الثاني والثالث وكان الأول مفقوداً، فهنا لا يمكننا الوصول الى وضع معرفي حتى من حيث المبدأ.

ولكن هل الشرط الأول - شرط الصدق - ضروري بالفعل للمعرفة؟ من الصعب، بل بالأحرى، من المستحيل، تصور أسباب قد تسوغ الاجابة على هذا السؤال بالنفي. لا يوجد في الواقع بين الفلاسفة من راوده أي شك في كون المعرفة، بالضرورة، هي معرفة ما هو صادق أو معرفة الحقيقة. فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد. فالاعتقاد، حتى وإن كان مدعوماً بقوة، قد يكون خاطئاً وقد لا يكون، ولكن المعرفة لا تحتمل الخطأ. لاحظ مثلاً، انه لا تناقض في قولنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع أن هذا الاعتقاد قام عليه الدليل العلمي». ولكن من الواضح أن الأمر يختلف كلياً إذا قلنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع اننا نعرف انها كذلك». لا يوجد تناقض في الحالة الأولى، لأن فكرة كون اعتقاد ما اعتقاداً مدعوماً أو قام عليه الدليل العلمي لا تتضمن، بالضرورة، كون هذا الاعتقاد صحيحاً. أما في الحالة الثانية فالتناقض أمر لا مفر منه. فلا يمكننا أن نعرف أن الأرض كروية، اذا لم تكن الارض كروية. ولذلك فاذا كنا حقاً نعرف ان الارض كروية، فان الارض كروية. بمعنى آخر، لا يمكن منطقياً ان نعرف ان الارض كروية والا تكون الارض كروية. ولذلك فاذا قلنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع اننا نعرف انها كذلك»، فإننا نفترض مسبقاً هنا انه يمكن أن نعرف أن الارض كروية وألا تكون الارض كروية. ولكن هذا الأمر الأخير متناقض منطقياً.

ان فعل «يعرف» مثل فعل «يرى» أو «يتذكر» بمعنى ان وجود موضوع مستقل عن الذات العارفة شرط ضروري للمعرفة مثلما ان وجود موضوع مستقل عن ذات الرائي ضروري للرؤية أو وجود موضوع مستقل عن ذات المتذكر ضروري للتذكر. فلا معنى لأن أقول ان فلاناً يرى وطواطاً يحلق فوقه، ولكن لا يوجد أي وطواط يحلق فوقه، أو أن أقول إن فلاناً يتذكر مقابلي الخميس الماضي، ولكنه لم

لن آخر، من الواضح أن هذا الأمر ممكن منطقياً بل واقعياً وعملياً. ولكن ما هو غير ممكن حتى منطقياً هو الا تكون هذه الورقة صفراء في الوقت الذي تكون فيه صفراء. فالواقعة الثابتة هنا هي كون هذه الورقة بالذات صفراء اللون في وقت معين. كان ممكناً بالمعنى المنطقي ألا تكون هذه الورقة صفراء في ذلك الوقت، ولكن بما انه اتفق انها صفراء في ذلك الوقت، فلا شيء على الاطلاق يمكن، حتى بالمعنى المنطقي، أن ينفي واقع كونها صفراء في ذلك الوقت.

إذا انطلقنا الآن من عالم الوقائع الى عالم القضايا، نرى ان وجود قضيتين مقابل كل واقعة، قضية تتطابق مع الواقعة وقضية لا تتطابق معها. والقضية التي تتطابق مع الواقعة هي القضية، التي يسند اليها الصدق، أما القضية التي لا تتطابق معها، فهي التي نسند اليها عدم الصدق. وان نعتبر قضية ما متطابقة مع الواقع يعني ان ما تقول القضية انه حاصل في الواقع هو كذلك بالفعل، وان نعتبرها غير متطابقة مع الواقع يعني أن ما تقول القضية انه حاصل ليس كذلك. من الواضح هنا من خلال تحليلنا لمفهوم الصدق (وبالتالي عدم الصدق) ان قيمة - الصدق شرط لأي قضية غير قابلة للتبدل حتى نظرياً. فإسناد الصدق لقضية ما يفترض، بالضرورة، كما رأينا، وجود واقعة ما تجعل القضية صادقة وانه لو لم توجد هذه الواقعة لما كانت هذه القضية صادقة، بل لكانت بالضرورة كاذبة. ولكن بما ان عالم الوقائع، كما رأينا، ثابت بصورة مطلقة، فعندها يتضح ان قيمة - الصدق لقضية ما هي كذلك ثابتة بصورة مطلقة. فالقضية اما تتطابق او لا تتطابق مع الواقع. واذا تطابقت مع الواقع، فعندها لا يمكن لهذه القضية، بحكم كون الواقع مطلق الثبات ان تفقد صفة كونها متطابقة مع الواقع واذا لم تتطابق، فعندها لا يمكن لهذه القضية، للسبب ذاته، ان تفقد صفة كونها غير متطابقة مع الواقع. صفة التطابق أو عدم التطابق هي، اذن، ملازمة للقضية بصورة دائمة. وبما أن صدق القضية أو عدمه يكمن في تطابقها أو عدم تطابقها مع الواقع، فعندها يتضح أن قيمة - الصدق لهذه القضية يجب أن تكون ثابتة ثباتاً مطلقاً.

هذه النقطة الأخيرة شديدة الأهمية لتحليل مفهوم المعرفة الذي ندرسه هنا والذي يجعل شرط الصدق ضرورياً للمعرفة. فكما هو واضح من تحليلنا، فإن شرط الصدق، بعكس شرط الاعتقاد وشرط التسويغ، غير قابل للتغيير أو التعديل بأي معنى من المعاني. فالاعتقاد وكذلك التسويغ عنصران متغيران في المعرفة ولكن الصدق (الحقيقة) عنصر ثابت. فإمكاننا

أن أبديجان هي عاصمة شاطيء، العاج. فالثك أو عدم اليقين، كما يقترح معظم الفلاسفة، يعني غياب المعرفة. أي أنه لا يمكن منطقياً لآسان أن يكون في وضع معرفي تجاه القضية (ق) وأن يكون في الوقت نفسه في حالة شك تجاه هذه القضية. فوصول الإنسان الى وضع معرفي يعني، على الأقل، تخلصه من أي شك تجاه ما يدعي معرفته. وبما أن المعرفة تعني غياب الشك (اليقين)، فإنها حتماً تتضمن الاعتقاد بوصفه شرطاً لليقين.

يعترض بعض الفلاسفة على التحليل السابق لأنه يركز على ربط وجود الإنسان في وضع معرفي بوجوده في حالة يقين تجاه الموضوع الذي يدعي معرفته. فمن الممكن منطقياً، بالنسبة لهذا البعض، أن يعرف شخص ما أن (ق) دون أن يكون متأكداً أن (ق). هذا الأمر ممكن، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، في الحالات التي يكون فيها هذا الشخص غير متأكد انه يعرف ما يعرفه. إذن ان حالة هذا الشخص هي حالة من يعرف ان (ق) دون ان يكون في وضع يقيني تجاه (ق).

تظهر الحجة السابقة ان التحليل الذي يعتمد عليه معظم الفلاسفة للوصول الى تأكيد شرط - الاعتقاد كشرط ضروري للمعرفة هو تحليل خاطيء. ولكن هذه الحجة لا تثبت ان شرط - الاعتقاد ليس ضرورياً للمعرفة، الا اذا فهمنا الاعتقاد بمعنى اليقين. ولكن من الواضح ان اليقين، وان كان يتضمن الاعتقاد، غير متضمن في الاعتقاد. ولذلك فاذا كانت المعرفة لا تتضمن اليقين، فهذا لا يعني انها لا تتضمن الاعتقاد.

نعود، إذن فنسأل: هل شرط - الاعتقاد هو بالفعل شرط ضروري للمعرفة؟ بدون اعتقاد. اجاب الفلاسفة بثلاثة مواقف اسياسية يجب التمييز بينها. الموقف الاول يلزم صاحبه بأن يقول ان ش يعرف ان ق فقط اذا لم يكن ش يعتقد ان ق. والموقف الثاني يلزم صاحبه بأن يقول انه من الممكن ان يعتقد ش وان يعرف ان ق في آن واحد، ولكن ليس من الضروري منطقياً ان يعتقد (ش) أن (ق) حتى يعرف أن (ق). والموقف الثالث هو الموقف الذي ينظر الى شرط - الاعتقاد على انه ضروري منطقياً للمعرفة.

نجد أول دفاع عن الموقف الأول في «جمهورية أفلاطون». يتلخص دفاع أفلاطون في القول إن المعرفة لا تحدثل الخطأ، بينما الاعتقاد يحتمل الخطأ. وقد استنتج أفلاطون من هذا ان المعرفة تتنافى مع الاعتقاد. نجد أيضاً

يقابلني الخميس الماضي، فلا يمكن أن يرى فلان شيئاً لا وجود له في الواقع او ان يتذكر شيئاً لم يحصل في الواقع. كذلك لا يمكن له ان يعرف شيئاً لا يشكل جزءاً من الحقيقة أو الواقع.

وهذه المسألة الأخيرة واضحة من استحالة ان يعرف أي شخص نقيض ما أعرفه. فاذا كنت بالفعل أعرف أن المعادن تتمدد بالحرارة، يستحيل عندها أن يعرف أي شخص أنه يوجد معدن لا يتمدد بالحرارة.

بذلك يتضح أن رفض شرط الصدق يقود الى وضع معرفي انفراقي حاد. بل ان رفضه يشكل تهافتاً منطقياً يحكم صيغة القضية الراضة.

نأتي الآن الى الشرط الثاني، أي شرط - الاعتقاد. من الأمور التي عملنا على توضيحها سابقاً أن المعرفة تستلزم وجود موضوع يتكون من قضية صادقة او واقعية معينة. ولكن من الأمور الأخيرة أيضاً ان المعرفة تستلزم وجود ذات ترتبط بهذا الموضوع بشكل معين. فأن نقول ان ش يعرف ان ق هو ان نقول، على الأقل، انه توجد علاقة من نوع معين بين ش (الذات العارفة) وق (موضوع المعرفة). وقد كان همتنا حتى الآن هو أن نبين أن هذه العلاقة تفقد طابعها الاستيمسي المناسب إلا اذا كان الموضوع واقعة معينة أو قضية تتطابق مع واقعة معينة. فلا يمكنني أن اكون في وضع العارف ضمن اطار العلاقة المعنية اذا كان الموضوع الذي أدعي معرفته شيئاً من تصوراتي وأوهامي، ليس الا.

ومثلما توجد شروط يفترض ان تتحقق لجهة الموضوع، كشرط - الصدق، كذلك توجد شروط يفترض ان تتحقق لجهة الذات. من هذه الشروط شرط - الاعتقاد. فمن الواضح ان كون الموضوع واقعة معينة لا يكفي لاعتبار العلاقة بين الذات والموضوع علاقة معرفية، أي لاعتبار الذات في وضع العارف تجاه الموضوع. فقد تكون الذات في وضع عدم اعتقاد تجاه الموضوع دون ان يعني ذلك ان الموضوع لا يشكل واقعة معينة. فأنه لأمر واقع، مثلاً، ان الأرض كروية، ولكن قد يوجد بيننا من لا يسلم بهذا الأمر، أي من لا يعتقد به.

ولكن ما معنى أن تكون الذات في حالة عدم اعتقاد تجاه قضية ما؟ عدم الاعتقاد يعني الشك أو عدم اليقين. أن أقول، مثلاً، أنا لا أعتقد أن أبديجان هي عاصمة شاطيء العاج هو أن أقول انني أشك في هذا الأمر، أي انني، على الأقل، غير متيقن من هذا الأمر. ولكن هذا بدوره يعني أنني لا أعرف

مدافعين عن هذا الموقف بين الفلاسفة اللغويين المعاصرين. والذي أوصل هؤلاء إلى نبي هذا الموقف هو اقناعهم بأنه من غير الجائز، لغوياً، لشخص أن يصف وضعه بأنه وضع معرفي، أي أن يقول «أنا أعرف...»، قبل أن يكون قد تخطى وضعه مستوى الاعتقاد. فإذا صح أن حالة الشخص الذهنية هي حالة اعتقاد، فانه من غير المناسب لغوياً أن نصفها بأنها حالة معرفة. ذلك لأن التعبير «اعتقد أن ق» يستعمل كبديل للتعبير «يدو لي أن ق» إذن، إذ كنت أعرف أن ق ووصفت حالتني بأنها أيضاً حالة اعتقاد، فما أفعله هنا غير متماسك لغوياً. فإذا كنت بالفعل أعرف أن (ق)، فلم يعد يصح، لغوياً، أن اصف حالتني بأنها حالة من يبدو له أن (ق)، أي حالة اعتقاد، لأنها بحكم كونها حالة معرفة، هي حالة من يدرك بالفعل صدق (ق).

مهما يكن من أمر الحجج التي يقدمها البعض لدعم الموقف الأول، فإن هناك اعتبارات قوية تدحض هذا الموقف بصورة واضحة. من هذه الاعتبارات أن اليقين يتضمن الاعتقاد وأن المعرفة لا تتنافى مع اليقين. اليقين هو الحد الأعلى للاعتقاد، بمعنى أن اعتقادي بصدق قضية ما يبلغ أقصى متانته عندما يبلغ درجة اليقين. من الواضح، إذن، أن قولنا: «ش في حالة يقين تجاه ق» يتضمن منطقياً أن (ش) يعتقد أن (ق).

نأتي الآن إلى الموقف الثاني الذي، كما رأينا، لا يعتبر المعرفة متنافية مع الاعتقاد، ولكنه يعتبر المعرفة ممكنة بدون اعتقاد. فبالنسبة للفلاسفة الذين يتبنون هذا الموقف، لا تناقض في أن نقول أن شخصاً ما يعرف أن (ق)، ولكنه لا يعتقد أن (ق). أن الفلاسفة الذين يتبنون هذا الموقف يحاولون دعمه عادة بتناول حالات يمكننا فيها أن نقول أن شخصاً ما يعرف أن (ق) ولكنه لا يعتقد أن (ق). لنفترض، مثلاً، أن زينب التي هاجر زوجها إلى إفريقيا منذ سنوات وتوفي هناك مؤخراً ترفض أن تصدق أنه مات، أي تنصرف وكأنه ما زال حياً، ومع ذلك فإن في حوزتها كل الأدلة اللازمة لإثبات كونه ميتاً، وهي لا تنكر قوة هذه الأدلة، بل تعتبرها كافية وبالتالي تعترف بأن المسألة منتهية. قد ينظر البعض إلى حالة من هذا النوع على أنها حالة من يعرف شيئاً ولا يصدقه، أي لا يعتقد به، لنفترض على سبيل الجدل أن هذا ما ينطبق على زينب في مثالنا، أي أن الأمر الذي تعرفه زينب لا تصدقه، أو لا تعتقد به. هل يتنافى هذا الافتراض مع ما قلناه سابقاً من أن الاعتقاد شرط ضروري منطقياً للمعرفة؟

الجواب، في نظري، هو بالنفي.

لنعمل الآن على تعديل مثالنا بعض الشيء، لنفترض أننا اكتشفنا أن زوج زينب لم يمت أو أن الأدلة التي في حوزة زينب ليست كافية لإثبات موته، ولكن زينب نفسها لم تشاركنا هذا الاكتشاف، ولذلك ظلت تعتقد أنها تعرف أن زوجها مات، فما الذي يجوز أو لا يجوز قوله الآن عن زينب؟ من الواضح في هذه الحالة أنه لا يجوز أن نقول الآن أن زينب تعرف أن زوجها مات. أقصى ما يمكننا قوله هنا هو أنه يهيا لها أن زوجها مات. ولكن إذا لم يجز أن نصف وضعها بأنه وضع معرفي، فما هو إذن؟ أنه لا شك وضع من يعتقد خطأ بأنه يعرف صدق قضية ما. من الملاحظ هنا أن الوضع الذاتي لزينب ظل على حاله في المثال الثاني. فما تغير هو الشروط الموضوعية. ولكن رأينا أنه بعد تعديلنا المثال كان علينا أن نصف وضع زينب على أنه وضع من يعتقد خطأ بأنه يعرف صدق قضية ما. ولكن لا معنى لأن نصفه كذلك، إن لم يكن، على الأقل، وضع اعتقاد بصدق قضية ما. تعديلنا المثال، كما رأينا، قادنا، بالضرورة، إلى اعتبار هذا الاعتقاد خاطئاً أو غير مدعوم كفاية لا يعقل هنا أن يكون هذا التعديل حول زينب من شخص لا يعتقد بصدق القضية المعنية إلى شخص يعتقد بصدقها، لأن التعديل لم يمس مطلقاً الشروط الذاتية.

إذا تناولنا الآن دور الأدلة في المعرفة، نجد بصورة أوضح لماذا لا يمكن وجود حالة معرفة بدون اعتقاد. فدور الأدلة، كما سنبين بعد قليل، هو تسبب الاعتقاد. فلا يكفي أن نقول أن (ق) قضية صادقة حتى نعتبر (ش) في وضع العارف بالنسبة لـ (ق). فمن الواضح أن هناك قضايا كثيرة صادقة، ولكن صدقها غير معروف. حتى تصير لدينا، إذن، معرفة بصدق ق، يجب أن نكون في الوضع الدليلي المناسب أبستيميا تجاه ق. والمقصود هنا بالوضع الدليلي المناسب أبستيميا ذلك الوضع الذي يحتوي على تبرؤ كاف للقضية المعنية. ولكن وجودي في هذا الوضع الدليلي لا يمكن أن يقودني إلى وضع معرفي تجاه هذه القضية ما لم يؤثر علي بشكل معين. فقد أعني هذا الوضع الدليلي دون أن أعني أنه الوضع المناسب لتبرؤ هذه القضية. إذن لا يكفي أن توجد أدلة كافية لتبرؤ القضية وأن أعني وجود هذه الأدلة حتى أحصل على المعرفة المرجوة. فما هو مطلوب هنا، على الأقل، هو أن تؤثر هذه الأدلة علي بشكل يقودني إلى التسليم بصدق القضية المعنية. بمعنى، آخر، ما هو مطلوب هو أن

تسوغ الى درجة عالية صدق قضية ما - الى درجة تجعل احتمال عدم كون القضية صادقة ضئيلاً الى درجة لا تذكر. لا يمكننا في هذه الحالات ان نعتبر الادلة مسوغة بصورة تامة، لانه لا يمكننا ان نقول: اذا صدقت الادلة، فلا يوجد اي احتمال، مهما كان ضئيلاً، في الا تصدق القضية المعنية. ولكن هل يعني هذا وحده اننا لا نعرف ان القضية صادقة؟ الجواب، في نظري، هو بالاجاب. والسبب في ذلك هو انه اذا رغبنا بأقل من تسويع تام كشرط ضروري للمعرفة، سنجد انفسنا مواجهين بشئ الانفراقات.

لنفترض الآن ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وأن (د) تشكل تسويعاً تاماً لـ (ق)، فهل يكفي ذلك لاعتبار (ش) في وضع العارف تجاه (ق)؟ الجواب هو بالنفي. فقد تسوغ (د) (ق) بصورة تامة دون ان يعي (ش) هذا الأمر. قد يعتقد (ش)، لسبب او لآخر، ان (د) لا تسوغ (ق) بصورة كافية او قد لا يرى على الإطلاق الى وجود علاقة دليلية بين (د) و(ق). في هذه الحالة، وبما اننا افترضنا ان لدى (ش) اعتقاد ان (ق)، لا تكون (د) السبب في اعتقاد (ش) ان (ق). واذا افترضنا انه ليس لدى (ش) أي دليل غير (د) يسوغ اعتقاده ان (ق)، فعندها لا يوجد، من زاوية نظر (ش)، اي سبب وجبه للاعتقاد ان (ق).

يتضح من هذا انه حتى يصح ان نقول ان (ش) يعرف ان (ق) يجب ان نفترض وجود علاقة من نوع معين بين (د) - أي الدليل المصوغ لـ (ق) - واعتقاد (ش) ان (ق). ينقلنا هذا الأمر الى المسألة الثانية التي أثرتها سابقاً الا وهي: ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد الاستيمى، بين الدليل والاعتقاد؟ الجواب هو ان (د)، على الصعيد الواقعي، هي سبب الاعتقاد، أما على الصعيد الاستيمى فهي علة هذا الاعتقاد، او بالأحرى هي العلة المناسبة لهذا الاعتقاد. والفرق بين الاثنين كبير.

لنشرح أولاً، ما هو المقصود بالنظر الى هذه العلاقة على أنها علاقة سببية على الصعيد الواقعي. ان ننظر الى هذه العلاقة من هذا المنظور لا يعني ان الدليل، بما هو لصدق (ق) هو الذي يسبب لدى (ش) اعتقاده ان (ق) صادقة، بل يعني ان امتلاك (ش) لهذا الدليل هو الذي يقوده الى الاعتقاد، او بسبب اعتقاده، ان (ق). ولكن ماذا يعني هذا على وجه التحديد؟ ان نقول ان امتلاك (ش) لـ (د) هو الذي يسبب اعتقاد (ش) ان (ق) هو ان نقول ان هناك قضية او مجموع من القضايا (د) يفترض فيها ان تسوغ (ق)، وان (ش)

تقود هذه الادلة الى اقتناعي بصدق هذه القضية. ولكن بما أن الاعتقاد هو مظهر من مظاهر الاقتناع الضرورية، يتضح عندها انه لا يمكن الاستغناء عن الاعتقاد كشرط ضروري منطقياً للمعرفة.

ننتقل الآن الى معالجة الشرط الثالث للمعرفة الا وهو شرط - التسويع. هذا الشرط مهم جداً. لأنه بدونها لا يمكننا التمييز بين المعرفة والاعتقاد كما نبهنا افلاطون، فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق. فهناك حالات كثيرة من الاعتقاد الصادق لا يمكن اعتبارها حالات معرفة. هنا تثار سؤالات مهمة:

ما معنى ان نقول ان الأدلة كافية لتسويغ (ق) أي ما هي طبيعة العلاقة بين الادلة وق؟ ثانياً، ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد الاستيمى، بين هذه الادلة واعتقاد (ش)؟ ثالثاً وأخيراً، ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الاستيمى، بين هذه الادلة و(ش)؟

المسألة الاولى تتعلق، كما رأينا، بطبيعة العلاقة بين الأدلة والقضية التي نفترض أن تشكل موضوع المعرفة. هذه مسألة مهمة جداً، لأن في اشتراطنا ان تكون الأدلة كافية لتسويغ أو دعم القضية المعنية، لم نحدد الى أي مدى يجب أن تكون الأدلة داعمة للقضية حتى يصح القول بأن لدينا دعماً أو تسويغاً كافياً لصدق القضية. كما هو معروف لدينا، الدعم أو التسويغ درجات، وما هو مطلوب منا الآن هو ان نبين ما هو الحد الأدنى للتسويغ الكافي. لنبدأ، أولاً، بوضع معيار عام للتسويغ الكافي: (د) قضية مسوغة لـ (ق) بصورة كافية اذا وفقط إذا لم يكن ممكناً، على الاقل واقعياً، ان تصدق (د) والا تصدق (ق). هذا يعني: (د) تسوغ (ق) بصورة كافية اذا وفقط اذا كانت القضية الشرطية المتصلة « اذا (د) اذن (ق) » صادقة بالضرورة الواقعية.

من الملاحظ هنا اننا لا نشترط ان تكون العلاقة بين (د) و(ق) علاقة منطقية، لانه لو فعلنا ذلك لأخرجنا من اطار المعرفة حالات كثيرة لا يعقل حسابانها خارج اطار المعرفة.

ما هو مطلوب، اذن، حتى نعتبر (د) مسوغة بصورة كافية لـ (ق) هو الا يكون هناك أي امكان واقعي في أن تصدق (د) والا تصدق (ق). يجب ان يكون صدق (د) ضمناً بصورة كاملة لصدق (ق) بمعنى انه اذا صدقت (د)، فلا يوجد اي احتمال، مهما ضؤل، في الا تصدق (ق).

ولكن لماذا الاصرار على تحليل مفهوم التسويغ الكافي على هذا النحو؟ توجد حالات كثيرة تكون لدينا فيها أدلة

تشكل في وعي (ش) تسويغاً تاماً لاعتقاده أن (ق).
لا حاجة لأن نشير في هذا التعريف الى علاقة الدليل
بالاعتقاد على الصعيد الواقعي، لأنها مفترضة بصورة مسبقة
فيما قلناه في الجملة الأخيرة من تعريفنا.

هل لدينا الآن تعريف تام للمعرفة؟ الجواب هو بالنفي.
فقد تتوفر كل الشروط التي ذكرناها في التعريف دون ان
تكون (د) صادقة، أو حتى لو كانت (د) صادقة، فقد لا
يعرف (ش) ان (د). هنا نأتي الى المسألة الثالثة التي أثارناها
سابقاً الا وهي المسألة المتعلقة بتوضيح العلاقة، على الصعيد
الابستيمي بين (ش) و(د). هذه العلاقة، باختصار، هي
علاقة يكون فيها (ش) في وضع العارف تجاه (د). بمعنى
آخر، اذا كان اعتقاد (ش) ان (ق) ليس مجرد اعتقاد
صادق، بل يشكل بالفعل حالة من حالات المعرفة، فلا يكفي
ان تكون لديه ادلة مسوغة لاعتقاده بصورة تامة، بل يلزم
ايضاً ان يعرف (ش) أن هذه الأدلة صادقة.

يجب اذن، تعديل تعريفنا السابق على النحو التالي: ان
نقول ان (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش)
اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وانه توجد قضية (د) تسوغ (ق)
بصورة تامة، وأن (ش) يعتقد ان (ق) لأن (د)، ويعرف ان
(د).

يشير هذا الشكل الأخير لتحليلنا الى مشكلة مهمة. إذا
اعتبرنا معرفة (ش) لـ (د) شرطاً ضرورياً لكون (ش)
يعرف أن (ق)، ألا يقود ذلك الى جعل المعرفة أمراً
مستحيلاً؟ فإن تحليلنا، كما هو واضح، يستلزم منا ان نعرف
(د) حتى نعرف (ق) ولكن اذا حللنا الآن قضية «ش يعرف
أن (د)» بالطريقة ذاتها، نجد أن من بين الشروط الضرورية
لكون (ش) يعرف أن (د) امتلاك (ش) لأدلة كافية لتسويغ
(د) وشرط كونه يعرف صدق هذه الأدلة. ولكن حتى يعرف
هذه الأدلة الأخيرة يجب ان تكون لديه أدلة لها يعرف
صدقها وهكذا الى ما لا نهاية. يبدو، اذن، انه يستحيل ان
نجيب عن السؤال:

«هل يعرف (ش) ان (ق)؟» لأن ذلك يستلزم منا ان
نجيب عن عدد لا نهائي من الاسئلة؟ وهذا الأمر الأخير، لا
شك، مستحيل. فالمسألة الأساسية هي انه اذا حللنا كل حالة
من حالات المعرفة على النحو الذي اقترعناه، فنعدها نحن
ملزمون ان نقول انه بالنسبة لأي قضية (ق) على الاطلاق
وبالنسبة لأي شخص (ش) على الاطلاق لا يمكن لـ (ش)
ان يعرف ان (ق) الا اذا كان هناك قضية أخرى (د) بحيث

يعتقد ان (د) صادقة، ويعتقد ان (ق) صادقة، وان وجود
(ش) في حالة اعتقاد نجاه (د) هو الذي يفسر سبباً وجود
(ش) في حالة اعتقاد نجاه (ق). من الواضح من هذا
التعريف ان العلاقة السببية المشار اليها هي علاقة يفترض ان
تقوم، ليس بين الدليل، بما هو، والاعتقاد، بل بين حالي
اعتقاد، حالة الاعتقاد ان (د) وحالة الاعتقاد ان (ق).
وبصورة اكثر تحديداً، ما يفترض فينا ان نقوله هنا هو ان
حالة سيكولوجية معينة (حالة الاعتقاد ان (د)) هي السبب
في وجود حالة سيكولوجية أخرى (اي حالة الاعتقاد ان
(ق)).

بإمكاننا الآن ان نميز بوضوح علاقة الاعتقاد بالدليل،
على الصعيد الابستيمي، عن علاقته به، على الصعيد الواقعي.
فما يجب ان نقوله على الصعيد الابستيمي هو ان (د) تشكل
في وعي (ش) دليلاً داعماً لاعتقاده ان (ق). وان نقول هذا
هو ان نقول ان (ش) يعتقد ان (د) ويعتقد ان (ق)، وانه
يعتقد ان (ق) لأن (د). هنا أيضاً توجد لدينا حالتا اعتقاد
ولكن العلاقة التي نحللها لا تقوم بين حالي الاعتقاد هاتين،
بل بين القضية «ش يعتقد ان ق» والقضية «د». ولا يمكن
لعلاقة من هذا النوع ان تكون علاقة سببية، اذ لا معنى لأن
نعتبر القضايا اسباباً ونتائج. فما يصح قوله هنا هو ان (د)
تشكل لـ (ش) - الذات العارفة - تسويغاً أو دعماً لاعتقاده.
باختصار، هي علة Reason هذا الاعتقاد. ان (د) توصل
(ش) الى الاعتقاد ان (ق) ليس بالمعنى السببي، بل بالمعنى
المنطقي. وهذا يعني ان اعتقاد (ش) مبني على استدلاله
(ق) من (د).

من الأمور الجديرة باهتمامنا هنا هو كون القضية «ان
(د) هي علة اعتقاد (ش) أن (ق)» مفترضة مسبقاً ان لدى
(ش) حالي اعتقاد - حالة اعتقاده ان (د) وحالة اعتقاده ان
(ق) - وان الحالة الاولى هي سبب الثانية. بمعنى آخر يبدو
انه لا يمكن لـ (د) ان تلعب دور العلة المسوغة، بالنسبة
لـ (ش)، الا اذا كان وجود (ش) في حالة الاعتقاد الاولى
هو سبب وجوده في الحالة الثانية. باختصار، ان علاقة
الاعتقاد بالدليل، على الصعيد الابستيمي تفترض مسبقاً وجود
هذه العلاقة على الصعيد الواقعي.

بإمكاننا الآن، على ضوء التحليل السابق، ان نصوغ
تعريفنا للمعرفة على النحو التالي: أن نقول ان (ش) يعرف
ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)
وأنه توجد قضية (د) تسوغ بصورة تامة (ق)، وان (د)

ولكن كيف يمكن لأي اعتقاد ان يكون داعماً أو مسوغاً لذاته؟ اليس كل اعتقاد من اعتقاداتنا عن عالم الواقع قابلاً للدحض من حيث المبدأ؟ وإذا صح ذلك، فكيف يمكن لأي منها ان يدعم ذاته بصورة تامة؟

لا شك ان كل اعتقاد لدينا عن عالم الواقع قابل للدحض، ولكن هذا لا يعني ان كل اعتقاداتنا معرضة للخطأ، أو أنه لا توجد بين اعتقاداتنا اعتقادات يكمن الضمان لصدقها في ذاتها. فليس المقصود من قولنا ان اعتقاداً ما داعم لذاته ان هذا الاعتقاد غير قابل للتكذيب حتى نظرياً. اننا نقصد فقط انه اعتقاد موثوق به بصورة تامة، أي أنه، وان كان ممكناً منطقياً أن يكون هذا الاعتقاد خاطئاً، لا يورد أي احتمال، مهما ضؤل، أن يكون خاطئاً، وان عدم احتمال كونه خاطئاً امر غير منوط بكون صاحب هذا الاعتقاد استدله من حقائق معينة.

إن الاعتقادات المسببة بصورة مباشرة بحالات ادراكاتنا البسيطة هي من النوع الذي يمكن أن يشمل تعريفنا. فاعتقادي، مثلاً، أن هذا الشيء المائل أمامي أصفر اللون أو أن هذا الشيء الذي ألمسه ساخن أو بارد أو خشن أو أن هذا على يسار ذاك هو اعتقاد من النوع الذي قد يكون مسبباً بادراكاتي البسيطة. والادراك البسيط هو ادراك مباشر لعلاقة بسيطة أو صفة بسيطة كصفة الاصفرار أو السخونة أو الصلابة أو الحلاوة وما شاكل ذلك. قلت إن أي اعتقاد من الاعتقادات التي ذكرتها هو من النوع الذي قد يكون مسبباً بادراكاتي البسيطة للأشياء. ولم أقل أنه بالفعل مسبب بادراكاتي البسيطة. والسبب هو انه يجب التمييز بين اعتقادات من هذا النوع تنشأ لدينا بعامل وجودنا في وضع ادراكي غير سوي، كوجودنا، مثلاً، في حالة هلوسة أو حالة خداع حسي، واعتقادات من هذا النوع صادرة عن وضع ادراكي سوي. ففي الحالة الاولى، يهأ لنا اننا نختبر بصورة مباشرة صفات معينة، بينما هذه الصفات لا وجود لها أو موجودة على نحو غير النحو الذي يبدو أننا نختبرها عليه. ومن الواضح ان الاعتقادات التي نبنيها على ما نختبره في هذه الحالة هي اعتقادات غير موثوق فيها. أما في الحالة الثانية، أي في الحالة التي نكون فيها في وضع إدراكي سوي، فإنه لا يحتمل مطلقاً، وان كان ممكناً منطقياً، ان نختبر صفات الأشياء التي تشكل موضوعات ادراكاتنا البسيطة إلا على النحو الذي يجب أن نختبر عليه. ان هذه المسألة الأخيرة تتعلق بواقع الادراك والقوانين التي يخضع لها، وليست بالتالي

إذا صدقت (د) يجب ان تصدق (ق) و(ش) يعرف ان (د). يظهر، إذن، من هذا التحليل ان كل حالة من حالات المعرفة تستلزم وجود حالة أخرى من نوعها. ولكن هذا يعني بصورة أخرى انه يشترط في أي منا ان يعرف عدداً لا نهائياً من القضايا حتى يعرف قضية واحدة. وهذا الشرط، كما هو واضح، مستحيل التحقيق.

هل يوجد أي حل لهذه المشكلة؟ الجواب في نظري، هو بالإيجاب. ولكن لا يمكن حل هذه المشكلة الا عن طريق التمييز بين نوعين من المعرفة، أي بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة غير الاستدلالية، واعتبار تحليلنا السابق تحليلاً للنوع الاول فقط. ولكن المسألة طبعاً لا تقف عند حد التمييز بين هذين النوعين من المعرفة، بل تتخطى ذلك الى ضرورة اعتبار المعرفة الاستدلالية مبنية على المعرفة غير الاستدلالية. فالمعرفة غير الاستدلالية، هي، في لغة الفلاسفة العقلانيين، معرفة مباشرة. ولكن كيف، وبأي معنى، يمكن لمعرفة الواقع ان تكون مباشرة؟

ان مفهوم المعرفة المباشرة مفهوم مشتب به من قبل عدد لا يستهان به من الفلاسفة المعاصرين. ولكن مع ذلك فان بإمكاننا هنا ان نعطي تحليلاً معقولاً لهذا المفهوم يجنبنا الكثير من المشاكل الفلسفية. لنبدأ، أولاً، بالتعريف التالي للمعرفة المباشرة: ان نقول ان (ش) يعرف بصورة مباشرة (غير استدلالية) أن (ق) هو ان نقول ان (ش) يعتقد صادقاً ان (ق) وأن هذا الاعتقاد مسوغ بصورة تامة بالرغم من انه قد لا يوجد أي قضية (غير - ق) تسوغ اعتقاده. لا بد لواحدنا من ان يسأل هنا: اذا لم توجد أي قضية (غير - ق) تسوغ اعتقاده ان (ق)، فما معنى ان نقول ان اعتقاده مسوغ؟ يبدو ان الجواب الوحيد الذي يمكن تقديمه هنا هو أن نقول ان الاعتقاد المعني مسوغ أو داعم لذاته.

من الواضح هنا ان المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) هي كالمعرفة الاستدلالية، اعتقاد صادق مسوغ بصورة تامة، إلا أنها لا تحتاج، كما هو الحال بالنسبة للمعرفة الاستدلالية، الى قضية أو قضايا مسوغة تكون مستقلة عن الاعتقاد الصادق الذي تتكون منه هذه المعرفة. فما يعرفه شخص ما عندما يكون في حالة معرفة مباشرة هو شيء يعرفه دون أن يكون قد استدله من أي شيء آخر يعرفه أو حتى وان لم يوجد أي شيء آخر يعرفه هذا الشخص ويستدل منه ما يدعي معرفته. المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) هي، إذن، اعتقاد صادق داعم لذاته بصورة تامة.

- Danto, A., Analytical Philosophy of Knowledge, London, Cambridge Univ. Press, 1968.
- Dretsche, F.I., Seeing and Knowledge, Chicago: Chicago Univ. Press, 1969.
- Ginet, G., Knowledge, Perception and Memory, Dordrecht, Reidel, 1975.
- Hintikka, J., Knowledge and Belief, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1962.
- Lewis, C.I., An Analysis of Knowledge and Valuation, LaSalle, IL, Open Court, 1946.
- Pappas, G. & Swain, M. (eds), Essays on Knowledge and Justification, Cornell Univ. Press, 1978.
- Pollock, J., Knowledge and Justification, Princeton, Princeton Univ. Press, 1974.
- Slote, M. A., Reason and Scepticism, London, George Allen And Unwin, 1970.
- Unger, P., Ignorance, Oxford Univ. Press, 1975.

عادل ظاهر

مَعْقُول - لا مَعْقُول

Intelligible-Irrational

Intelligible-Irrational

Intelligible-Irrational

1 - معقول :

(أ) المعقول في اللغة من المصدر « عَقَلَ » بمعنى رَبطَ. والربط حالة تنشأ بعد صراع العقل بوصفه طاقة تجريد مع المادة بوصفها طاقة تشخيص. لكن العقل يعتقل الظاهرة حين يدركها لتصبح بعدها إحدى مواطني عالمه فتسمى معقول -ة. فالعقل موطن المعقول والمعقول ملجأ التجريد والتجريد حصن المتعالي. ولا تبتعد الدلالة الفلسفية عن تخوم الدلالة اللغوية العربية. فالمعقول في الفلسفة اصطلاح يدل على موضوعات العقل. حيث كل موضوع أو ظاهرة يدخل ضمن تصورات العقل وإدراكه المباشر.

(ب) بذلك يحيل المعقول إلى: ما هو مفهوم، معرفي، مُدْرَك، تصوري، دلالي، منطقي، منسجم، يملك هوية ويتمتع بخاصية وحدة المبدأ، يمكن التعبير عنه بصيغة سببية مفهومة، ويدخل خطوط تماس العقل الخالص حيث يمكن أن نعرفه كوجود متعال بذاته؛ أي كوجود جوهري ماهوي ندركه من خلال ذاته دون توسط خارجها.

(ج) على هذا يتناقض المعقول مع المحسوس Sensible. لأن المحسوس هو ما ندركه بتوسط الحواس لا يمكن أن يدرك بمعزل عنها. وبسيطرة المحسوس ندخل عصر التجريبية

مسألة فلسفية أو منطقية. بمعنى آخر، نحن نفترض هنا أنه عندما يكون الانسان في وضع إدراكي سوي، فإن وضعه يخضع لقانون طبيعي، كالقانون التالي: اذا كان الوضع الإدراكي لأي انسان من النوع السوي، فلا بد ان توجد عندها صفة أو مجموعة من الصفات (ص) بحيث انه اذا حاز أي إدراك بسيط من إدراكي على (ص)، فلا يحتمل مطلقاً الا يكون الموضوع المدرك من اسباب كوني في حالة الادراك المعنية. من الواضح، اذن انني اذا كنت الآن في وضع ادراكي سوي، فان هذا الشيء المائل امامي والذي يبدو أصفر اللون لا يحتمل الا يكون أصفر اللون. فعلة الادراك هنا هي حالة ادراك بسيط وتتميز بـ (ص) لأن وضعي الإدراكي وضع سوي. اذن، لا يمكن واقعياً أن اكون في هذه الحالة إلا اذا كان هذا الشيء أصفر، لأن كونه أصفر، حسب ما يقوله القانون السابق، هو من الاسباب المفسرة لوجودي في هذه الحالة. ومن الواضح أيضاً ان اعتقادي انه أصفر هو اعتقاد داعم لذاته بالمعنى الذي شرحناه، لأن وجودي في الحالة المعنية يسوغ هذا الاعتقاد بصورة تامة، أي أن اعتقادي في هذه الحالة مسوغ بصورة تامة، حتى وإن وجدت قضية (د) يمكن استدلال هذا الاعتقاد منها ولم أكن أعرف أن (د).

ولكن ما مضمون (ص) هنا؟ « ص » في الواقع يمثل تلك الصفات السيكلوجية والفيولوجية التي يشكل وجودها ضمناً كاملاً في اننا لسنا في حالة هلوسة أو خداع حسي أو في أي حالة أخرى من النوع الذي يجعل ادراكاتنا البسيطة للأشياء غير موثوق فيها، من هنا يتضح ان تميز ادراك بسيط بـ (ص) يضمن بصورة تامة صحة هذا الادراك وبالتالي صحة الاعتقاد الذي نبنيه عليه.

لنختتم الآن هذا التحليل باعطاء التعريف التالي للمعرفة: ان نقول أن (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وان اعتقاده ان (ق) اما داعم لذاته أو مستدل من قبل (ش) من قضية (د) بحيث تكون (د) مسوغة بصورة تامة لـ (ق) ويكون اعتقاد (ش) ان (د) داعماً لذاته.

مصادر ومراجع

- Armstrong, D. M., Belief, Truth and Knowledge, London, Cambridge Univ. Press, 1973.
- Aune, B., Knowledge, Mind and Nature, New York, Random House, 1967.
- Ayer, A.J., The Problem of Knowledge, Baltimore, Pelican, 1956.

(ح) من المعقول استعمل مصطلح «فلسفات المعقول» التي تعتبر المثالية - بفروعها وشعابها - الماهوية والظاهرية وفلسفات التحليل والوضعية المنطقية، نماذجها، وذلك كمقابل لفلسفات اللامعقول.

2 - لا معقول:

يطلق اللامعقول بصفة عامة على كل ما يتجاوز حدود العقل أو رفض المعقول. وما يتخطى حدود العقل لا يعني ما بعد الطبيعة حسب الدلالة الشائعة للميتافيزيقا. لأن الميتافيزيقا في الفلسفة تعني عكس الدلالة الشائعة تماماً، حيث العقل مبدأ أول مطلق دون منازع لسلطته الشاملة. لذلك موقف اللامعقول نقيض الموقف الميتافيزيقي بمعنى ما.

اللامعقول إذن ما لا يدركه العقل أو يحيط به. وهو على مستويين:

(أ) اللامعقول النسبي الناتج عن نسبة المعرفة الإنسانية في كل مرحلة من مراحلها. وهو يرادف بهذا المعنى المجهول، الممكن، الآتي اللامعروف، الغامض، الذي يمكن أن يدخل دائرة المعقولة ضمن شروط نوعية محددة. اللامعقول النسبي يسلّم بقاعدية العقل كمبدأ أول لكنه يعترف بحدوده أيضاً، الذي تمثل الفلسفة النقدية الكانطية نموذج الكبر.

(ب) اللامعقول المطلق، موقف يرفض اتخاذ العقل، والمعقول بالنتيجة، كمبدأ أول لأن السديم الكثيف، المعتم، والسيلان المستمر لصيرورة الموجودات، التي تنجّه بالإنسان نحو وادي العدم - الموت، لا يمكن أن تعقلن أي تفسّر أو تبرر إلا عبر محاولات محكومة بالانهيار والتهاافت المسبق بدئياً. الكينونة بلا معنى، وأفعال الانسان بلا جدوى:

على هذا، اللامعقولة هي المبدأ الكافي الذي يسحب من الموجودات معقوليتها، نظامها وتفسيرها، دلالتها وجدواها. فالوجود عبث تحكمه صدفة عمياء. ومن اللامعقول وعلى أساسه ظهرت فلسفات اللامعقول التي تفصل فصلاً تاماً بين المبدأ والتعبير. بالتالي يمكن التعبير بوسائل معقولة (اللغة، اللون، الموسيقى، الرقص) عن المبدأ اللامعقول الحامل لها. فالكينونة فوق - العقل، قبل - العقل، ما بعد - العقل، ولا يمكن أن تتطابق مع - العقل أو تتحول إلى معقول.

وقد تجلّت فلسفات اللامعقول في نماذج فلسفية مثل نصف التجريبية ونصف النقدية الكانطية، وفلسفات الإرادة، والحياة والعدمية، والوجودية الملحدة. لقد لخصت الكتب التبسيطية للفلسفة تعارض المعقول

الأول بينما تشير نصوص فلسفة العصر الوسيط وتخوم العصر الحديث إلى سيطرة اصطلاح «معقول»، لكانها تمهد إلى عصر العقل في القرنين 17 و18 ثم انعطاف المثالية الألمانية في ذروتها.

(د) ميزت تلك النصوص بين «معقولات أولى» هي مفهومات جزئية تتوازي مع موجودات خارجها وتحمل على طبيعتها مثل: الأستاذ انسان، وبين «معقولات ثوان» هي تصورات كلية لا تتوازي مع موضوعات خارجية مثل: النوع والجنس والفصل؛ أي هي تصنيفات الوجود أو الموجودات التي تعتبر المعقولات ذروتها.

(هـ) وقد استعملت النصوص المشار إليها اصطلاح «المعقول الكلي» لتدلّ على كل مفهوم يطابق صورة في الخارج مثل انسان وحيوان وضاحك حسب تعريف الجرجاني. لكان «المعقول الكلي» بتعريف الجرجاني أقل تجريداً من «المعقولات الثواني» أو هو توسط بين المعقولات الأولى والثواني؛ فهل كان العقل الكلي كذلك؟ وما هي النتيجة الفلسفية التي تترتب على افتراض تلك المطابقة؟ سنتنظر الفلسفة حتى القرن السابع عشر والثامن عشر لتتبلور نتيجة «المعقولة» المتطابقة تلك.

(و) المعقول صفته المعقولة التي تتضمن معنى المبدأ فهي صورة متعالية تقدم تفسيراً - تبريراً للشيء أو الموضوع. فمبدأ المعقولة هو ردّ الوجود أو الموجودات ردّاً بدئياً إلى قوانين العقل قُبلياً كان أو بعدياً. لذلك يتنافى مبدأ المعقولة مع الشك الفلسفي أو العلمي لأن الشك في المعقولة لا ينشأ من المعقولة ذاتها وإنما من خلل في قدرة الشاك على إدراك الموضوع.

(ز) أما مبدأ المعقولة الكلية، أو مبدأ السبب الكافي كما صاغه الفيلسوف الألماني لايبنتز فيقول بأن كل الأشياء ترتكز على سبب كاف ترد إليه وجودياً ومعرفياً. على هذا كل وجود حقيقي هو وجود معقول لأنه يرتد إلى قوانين العقل الكافي. الموجود الحقيقي عقلي والعقلي موجود حقيقي، ومن الربط الجدلي بين الطرفين تكوّنت المعادلة الهغلية فيما بعد. ولنلاحظ المطابقة الدالية بين تعريف الفلسفة العربية «للعقل الكلي» وتعريف لايبنتز «للعقل الكافي» في القرن الثامن عشر. لكن تبقى فوارق هياكل المعقولة بين عصرين. لايبنتز اتخذ «مبدأ العقل الكافي» نقطة بدئية لا سابق لها، في حين بقي «العقل الكلي» العربي الوسيط رتبة من مراتب المعقولة لا نقطتها المركزية.

واللامعقول بسؤال باهت :

أيهما يسبق الآخر، الماهية أم الوجود

أو هل الوجود سابق على الماهية؟

لكن صراع المعقول واللامعقول توتر بين الحرية والضرورة، بين الإنسان في الإنسان وإنسان ما بعد الإنسان، بين الفلسفة واللا فلسفة بين المعقول المغلق والعقل المفتوح.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، عقل.
- إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، بيروت، 1982.
- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946.
- السرياقوسي، محمد، التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- السرياقوسي، محمد، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.
- Plato, The Collected Dialogues, Bollingen Series LXXI, Princeton, 1969.
- The Encyclopedia of philosophy, Vol. 7, 8, Method in philosophy, Scientific Method, Macmillan pub., Co. Inc. The Free press, New York, 1972.

محمد الزايد

مَعْنَى

Sens

Sense-Meaning

Bedeutung

لفظة معنى هي مشتقة من فعل عَنَى الذي يؤخذ بمثابة أظهرَ إذا ما نسب إلى الأشياء، فيقال مثلاً غيث الأرض بالنبات أي أظهرته، ويؤخذ بمثابة أراد وقصد إذا ما نسب إلى الإنسان، فيقال مثلاً عَنَى فلان بما قاله كذا، أي أراد وقصده أما لفظة معنى فنؤخذ بمثابة ما يُقصد بشيء. ومعنى الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مضمونه، أما المعاني فهي ما للإنسان من الصفات المحدودة. ونلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن. قد يكون الكشف عفويًا طبيعيًا، ويحتمل أيضاً أن يرتبط بارادة وقصد وبالتالي بمشروع. لذلك نجد ان الاسم المشتق من فعل عَنَى وهو « معنى » ينطوي على موضوعية خالصة عندما ينسب إلى الكلمة. وفي الواقع عندما نبني الكشف عن معنى الكلمة نلجأ

إلى المعجم نستخرج منه المدلول المتفق عليه. وينطوي « معنى » أيضاً على موضوعية متصلة بذاتية، ذلك عندما تفلت الكلمة من المعجم لتدخل في لغة متماسكة، في نطق يدلي به إنسان، عندما ترتبط الكلمة بسياق حديث، إذ ذاك يصير الكلام نسجاً متماسكاً نبحت عن مضمونه، وعن قصد المتكلم منه. وأخيراً لا ينحصر « معنى » في مجال المنطق، بل يتعداه إلى الوجود الإنساني فيصير بمثابة تعبير عن الوجود الإنساني، أو بالأحرى كصفة ملازمة للوجود، فتؤخذ إذ ذاك « المعاني » بمثابة القيم التي يضيفها الإنسان على الأوضاع.

المعنى الموضوعي

يرتبط المعنى بالأشياء في استقلالها، ويفسح في المجال لتفسيرات مقبولة من قبل الجماعة التي ينتمي إليها المفتر. وفي الواقع، يلزم المعنى الموضوعي ككل ما يؤدي دور الإشارة، سواء كان حركة أم علامة أم كلمة أم لغة أم ظاهرة طبيعية. وتظهر العلوم الإنسانية كيف ان الإنسان ينمو ويتطور انطلاقاً من اتصاله مع الآخرين بواسطة مختلف الوسائل المتوفرة في المجتمع. فيخضع نموه في بادئ الامر للمعاني السائدة في المجتمع، لأنها سبل الدخول إلى الحياة الاجتماعية في وجود متبادل. وتشكل المعاني في المجتمع الأنماط التي يعيش بموجبها افراد المجتمع في علائقهم. وتجدر الإشارة هنا إلى تجاوز العلوم الإنسانية لاعتقاد قديم رافق النظرة الثنائية إلى الإنسان، ورأى في التعبير كشفاً عن الأفكار الجوهرية الكامنة في الروح بمثابة صور عن الاجسام أو تمثيلات عن الواقع. ان الاتصال الذي يتسنى للإنسان مع الآخرين لا ينحصر في مدى الاتصال الجسدي كما هي الحال في الاجسام الأخرى، بل يتعداه إلى اتصال ألسني حيث يشير إلى الهدف المقصود بواسطة الكلمة، أداة التبادل. هكذا تحررت الكلمة من ارتباطها الأصيل مع عالم داخلي سرّي لتتسم قبل أي شيء آخر بطابع التبادل. قد يضرر الإنسان أفكاراً سرّية ولكنها لا تتمتع بوضع خاص مميز، ويصعب من ثم بل يستحيل ان يكون الوضع السرّي الذاتي هو وضع الأفكار الأول عند الإنسان. ان الواقع يظهر ان الإنسان يتعلم طريقة التفكير بواسطة استخدام وسائل الاتصال السائدة في الجماعة. إن المعاني ترتبط واقعياً باللغة وتخضع بخاصة للمجتمع الذي يتداول تلك اللغة. يتعلم الإنسان المعاني ويكتسب التصورات المشتركة بانتسابه إلى لغة معينة، وبها إلى ثقافة جماعة أو تاريخها. ولا يغرب عن بصر المراقب ان

المعنى الذاتي

تركز الفينومينولوجيا بشكل خاص على الجانب الذاتي من المعنى. فيبدو اذ ذاك بمثابة ما يدل عليه شيء ما بالنسبة الى ذات معينة، ما تراه فيه ومن ثم ما تفعله منه. وليست الذات المقصودة هنا هي ذات الانتولوجيا الواقعية التقليدية، ولا هي ذات المثالية، سواء كانت المثالية العقلية المتسامية أم المثالية الجدلية المطلقة. انها الذات المأخوذة في ارتباطها الوثيق بالعالم. كما أن العالم المقصود هنا ليس الجوهر الممتد الديكارتي، ولا الكون المادي المنبسط أمام الحواس والقابل لمختلف أنواع الاختبارات والتفسيرات العلمية، بل إنه العالم المتحول الى مشروع تضعع الذات رسومه. يرى الفينومينولوجيون، من هوسرل الى هيدغر وسارتر وميرلو بونتي، ان الذات هي كيان في العالم، وبالمقابل العالم هو بدوره ذاتي، فنسجه وتفصيله مرسومة بحركة الذات التجاوزية. ويلتقي في هذا المجال ميرلو بونتي مع هيدغر وهوسرل في تأسيس الذات، «الدازين» الموجود، في الزمنية، بالاضافة الى ربط ذاتية العالم بزمنية الذات. ان الزمن هو حركة تعاقب الماضي - الحاضر - المستقبل. أما على صعيد الذات، فالحاضر، يرسم المستقبل، بشرعه ضمن الامكانية المتفجرة داخل طاقات الذات الفعلية. ففي كل لحظة مشروع جديد، ومن ثم قصد جديد وبالتالي معنى جديد. من هنا نفقه كيف ان هيدغر لا يحصر المعنى في نطاق عقلي منطقي، بل يُغدق عليه حجم المشروع الانساني. انه الزاوية التي منها يظهر المشروع الانساني، ويمكن، انطلاقاً منها، فهمه في إمكانياته، التي هي امكانيات فعلية.

ان كل وعي للعالم يقترن مع اصفاء معنى عليه، لأنه لمجرد ظهور الانسان في الواقع ينيره ويبرز فيه معنى، قد يظهر انطلاقاً من الاشياء أو يفرض عليها فرضاً. لا تنحصر قدرة ابراز المعنى في حيز المعرفة والمنطق، بل ترافق مجمل وجود الانسان، لأنه مبني على كشف المعاني. وبديهي ان يرتبط كشف المعاني مع الهدف الذي يقصده الانسان من الافعال والاشياء. ويقدم سارتر مثلاً بهذا الشأن معنى القيود بالنسبة الى العبد المقيد: إما الاذعان لوضع العبودية واما المجازفة بكل شيء للتحرر منها. ولا يأخذ أي وضع معناه الا بالنسبة الى ذات، يسميها سارتر «في سبيل الذات»، موجودة في وضع معين، وانطلاقاً من الاختيار الحر للغايات التي تنشدها تلك الذات.

المجتمعات تتبدل، ولغاتها تنمو، فتتخذ مفرداتها دلالات جديدة وتمتد الى حقول جديدة، فلو استحال الكلام عن جديد في اللغة لوجب اعتبار الثقافات بمثابة أنواع ثابتة، كما كان الاعتقاد بشأن الأنواع الحية قبل ظهور نظرية التطور. ولكننا نلاحظ فعلاً وجود لغات حية، بالتضاد مع لغات يقال عنها انها ميتة. ان اللغة الحية تنعم بوجود حالي كوسيلة اتصال، وعلاوة على ذلك انها وسيلة ابداعات جديدة. فالابداع المستمر لمعان جديدة، وتبدل المعاني القديمة يسهمان في الحفاظ على اللغة حية. ونخلص الى انه اذا تجاوزنا الرأي الناتج عن النظرة الثنائية والقائل بأن المعاني هي أصلاً أفكار داخلية نظهرها بواسطة النطق، وجب ان نعطي للمعاني وضعاً مستقلاً، نوعاً ما، عن الارادة الشخصية. فلا يستطيع أي انسان منفرداً ان يعطي للكلمات والأدوات الاتصال المعنى الذي يشاؤه وكيفما يشاؤه. قد يكذب الانسان، فلا يعني ما يقوله، ولكنه لا يستطيع ان يبذل في معنى ما يقوله. هكذا يمكن القول بأن المعاني هي موضوعية، مع الملاحظة بأن الموضوعية المذكورة هنا تختلف في مضمونها عن موضوعية الأشياء الطبيعية.

ويمكن القول أيضاً بأن القيم الخلقية هي معاني السلوك الانساني. وفي الواقع يعيش الانسان في حلقات اجتماعية كثيرة ومتنوعة، تتسع او تضيق باستمرار. حلقة اللغة، حلقة الأصدقاء والأقارب، حلقة الذين يشاركونه في اعتقاداته السياسية والدينية. لكل حلقة لغتها وحقل تنمو فيه معان جديدة بمثابة أنماط علائق جديدة. فالإبداع الانساني يفترض اقراراً ضمنياً بأن ما من تفسير تقليدي قائم هو تفسير نهائي للمعطيات، ويتطلع عبر اللغة الجديدة التي يصوغها الى المستقبل المتراخي لناظري المتبصر. بالاضافة الى اللغة يخلق الانسان الوسائل التي بها يعطي للعالم معنى. هذه الوسائل تتأصل في حياة الانسان الحسية، ويسهم ابداعها في تكوين تاريخ الجماعة حيث تبنى حياة الأفراد. ان الجسم الانساني هو مصدر اتصال لا يكتفي بالكلام والكتابة للتعبير، بل إن كل تصرف صادر عنه هو نوعاً ما ألسني، يؤدي وظيفة تعبيرية في الاتصال مع الآخرين. فلا ينحصر في تحقيق الأفعال بل يضمّن معاني بواسطة الافعال يقول شيئاً ما. أما علم الأخلاق فيعني بمعاني الأفعال الانسانية داخل شبكة الاتصال. قد يكون الفعل واحداً في مادته، ولكنه مع ذلك قابل لمعان كثيرة متباينة حتى التضاد.

المعنى الوجودي

يرى الفلاسفة الوجوديون ان ما بهم الانسان أولاً ليس «فقه» الوجود بمثابة معطى خاص، بل هو البحث عن معنى الوجود، والكشف عن ميزات القيمة الفائقة المسماة وجوداً. من هذا المنظور يستخدم فلاسفة الوجود بدون تمييز لفظتي «معنى» و«قيمة»، ويتساءلون «ما الذي يجعل الحياة قيمة؟». بديهي ان السؤال المطروح يفترض تصوراً ضمنياً للحياة. نتصور بأن الحياة تتحمل امكانيات كثيرة، وبمقدورنا ان نكتشف فيها معاني مختلفة، ونفترض ان الاحتمالات كلها نتجه فعلياً نحو اهداف واقعية تضاهي في سموها ما ينشده الانسان من كرامة، وهذا يكفي لمجابهة العناء والألم، وما يكلفه اختبار الحياة من مشقة. فمن المستحيل العيش في عالم انساني واع ومبصر بدون التساؤل عن «لماذا الحياة؟». «ما القصد من الوجود؟». يطرح هذا السؤال، أقله، في ظروف خاصة، في «اختبارات مميزة» كما يقول كيركغارد، يسعى فيها الانسان الى اعطاء معنى اجمالي للحياة، يبررها، بشكل خاص، أمام الموت الذي لا يقهر، المتربص كعبث لا مفر منه. وبديهي ان يرى المرء بأن الحياة لا تجد تبريراً، ولا تتضمن معنى، إلا إذا قارناها بما يفوقها قيمة ويحوز على تقديرنا. إن المجابهة الواقعية لمشكلة معنى الحياة تكشف في الغالب عما يراه فلاسفة الوجود من سلبيات في الوجود: السجن، عدم الاتصال، العبودية، السقوط، الألم والموت. وتلازم مشكلة معنى الحياة وضعنا كأناس احياء، فلا نُفلت من الاسئلة المقلقة التي تطرح مشكلة وجودنا جذرياً. وفي الواقع، كل فلسفة هي محاولة إجابة منسجمة على هذه الاسئلة.

قد تشير الاجوبة الى ضرورة البحث عن معنى الحياة في احدى قيم الوجود، فنلقى أنفسنا غالباً أمام ايدولوجيات تجعل من واقع نسبي أمراً مطلقاً. وقد تتحول الاجابة الى موقف سلبي، فينتصب القلق أمام العدم، ضد أي مثال أسمى، وتصب الحياة في مستنقع تحمل ضربات المصير بسخرية، هذا ان لم تنحصر في صرخة احتجاج ضد العبث. ومن المعروف انه، على امتداد قرون طويلة، رأت بعض المجتمعات، وما زال كثير منها في أيامنا يرى، سواء في حلقات المثقفين أم في سلوك العامة اليومي، أن الايمان بالله يعطي المعنى النهائي والتبرير الأسمى للحياة. يشكل الايمان بالله المسلم الرسمي، والقاسم المشترك، في ثقافات قدسية تلقى فيها كل الاشياء والحوادث معنى وتبريراً. ولكن يلاحظ

في الحضارة المعاصرة، وفي مجتمعات كثيرة، ان الميزة الدينية لمعنى الحياة أمست أمراً شخصياً. لم تعد واقعاً ثقافياً، بعد أن تجاهلتها العلوم والايديولوجيات والمؤسسات والممارسات السياسية. فراح كثيرون يصرحون بأن مشكلة معنى الحياة الديني هي أمر ثانوي، وترف أو هرب من واقع فلا فائدة منها. وعلاوة على ذلك، يذهب البعض الى التأكيد بأنها مشكلة مغلوطة في الطرح وفي الحل. بل يُقتضى البحث عن معنى الحياة داخل الحياة نفسها، فنلقى الحياة معنى كافياً عند الذين يحاولون، فردياً أو جماعياً، شرح إمكانياتها، وعند الذين يجهدون في تحقيق عمل مبدع أو يندفعون في نشاط ثوري. انهم يسعون الى اعلان استقلالهم الكلي والتوصل اليه فعلاً.

بكل بساطة يمكن القول بأن الحضارة المعاصرة تعاني من غياب الاجماع على معنى للوجود. ويلاحظ ذلك في قلق رجال العلم الذين يختبرون عجزهم عن التوصل الى تحقيق مألوفة موفقة بين المعارف، والى ضمان مراقبة كافية تكفل استخدام المعارف في سبيل خير البشر. في العالم الحديث جماعات مضعضة تبحث عن معنى جديد في الأساطير الحديثة. وقد أدى عدم الاطمئنان والقلق من الحياة الى ظهور عصابات كثيرة جماعية. وعلاوة على ذلك تبرز الاحصاءات ازدياد عدد المنتحرين، وتفشي اللجوء الى المخدرات والادمان على الكحول. ويبدو المجتمع الصناعي، في أشكاله الايدولوجية، وكأنه تجميع لامتناه وأعمى لأدوات عمياء توظف بشكل غي لا يأخذ بأهداف البشر الصحيحة. يبدو الانسان بمثابة «أداة» أو «رقم» لا أكثر، و«زودة» على الاشياء بدون قيمة. هكذا شاء الانسان ان يفوص في كل أشكال الضياع.

بشارة صارجي

مِغيار

Norme
Norme
Norm

المعيار صيغة مشددة على وزن مفعال. لكأن العقل يشد تصورات عند ما يضع معايير. فالمعيار ما يتخذ مبدأ أول وقاعدة أنموذجية تقاس الموضوعات بالنسبة اليها لتصبح

استبعدت الضمير أو الأمر الأخلاقي والله والحرية من تأملاتها وتحليلاتها.

ويمكن القول دون تبسيط إشكالية المعيار بأن محاولات الفلسفة على اختلاف مدارسها في القرن التاسع عشر والعشرين إنما هي محاولات لتجاوز المأزق الكانطي:

أ - إما بإرجاع المعيار إلى دائرة المعقولة الكلية كما في جميع الفلسفات الجدلية بعد هيغل أو فلسفات الهوية والظاهراتية الهوسرلية ذروتها.

ب - أو إخراج المعيار وجميع الماهويات العقلانية من بدئيتها وإلحاقها ببعدياً بالوجود كما ترى الوجودية.

2 - نسبة المعايير:

هو موقف جميع النظريات التي تفترض تغيير المقاييس وتطورها من عصر إلى عصر، من مجتمع إلى مجتمع، من جيل إلى جيل.

فلا حقائق معيارية ثابتة لكل زمان ومكان لأن متطلبات الوقائع تستدعي اشتراطات المعايير. وبما أن المعطيات متغيرة لذلك معاييرها متغيرة أيضاً. ويمكن القول بأنها نظريات التغير والتطور والضرورة، أو الواقعية والحسية التجريبية، المادية، الذرائعية. أو هي جميع النظريات التي تضع الوجود سابقاً على الماهية، الواقعي على المتعالي، المشخص على المجرد، البعدي على القبلي، بينهما داخل الفسحة الفاصلة الواصلة تنشأ معايير العقل وأحكامه الأخلاقية والفنية الجمالية والسياسية. فالنسبة المعيارية هي البعدية المعيارية مهما افترضت من عمليات التداعي بين الحس والادراك وتحول الحسي إلى مدرك تجريدي. لذلك ترتبط المعيارية البعدية بالموقف النفعي.

لكن مهما تكن درجة التناقض البدئي بين الموقفين فإنهما يلتقيان في نقطة افتراض «المعيار» بوصفه نموذجاً ومقياساً ناظماً وقاعدة للقضايا والأحكام سواء قبلياً بعدياً كان أو بعدياً تجريبياً. في المنطق القضية الكلية قاعدة القضايا الجزئية، وفي الأخلاق الخير قاعدة السلوك فردياً وجمعياً، والجمال سواء في الشكل أو قوة التعبير الواقعي أو الوحشي في الانتاج الفني، والقيمة الإنسانية في نظرية القيم مهما تكن إضافات المطلقة عليها.

ومن المعيار اشتق ما هو معياري، Normatif، الذي قسم نظرية المعرفة استناداً، إلى نوعين:

- علوم معيارية انشائية Sciences Normatives مثل:

مبررة ومعقولة لأنه يمنحها دلالتها ونظامها وقيمتها. المعيار ماهية يقاس بها الوجود. أو هو نقطة انطلاق ماهوية أولى لا سابق لها للأفعال والأحكام خاصة أحكام القيمة Jugement de Valeur.

اختلفت مواقف النظريات في نشأة فكرة المعيار. فهل هي قبلية سابقة على كل تجربة أم هي بعدية تولد من خلال التجربة؟ بالتالي هي متعالية تجريدية أم حسية تشخيصية؟ إن الإجابة عن السؤال تمتد فوق مساحات معرفية شاسعة في نظرية المعرفة والمنطق والأخلاق والجمال والسياسة والفن.

انقسمت النظريات إلى موقفين عريضين بينهما هوامش متداخلة: موقف مطلقة المعيار وموقف نسبية المعيار.

1 - مطلقة المعايير:

تتخذ هذا الموقف جميع النظريات التي تفترض ثبات المعايير لأن تغيرها يفقدها حقيقتها وصلاحياتها المرجعية. لذلك هي قبلية متعالية لا تتغير بل تتزمن متجلية في تاريخ أفعال الإنسان وأحكامه. ويمكن ترجمة هذا الثبات المعياري بالبراهما في الفلسفة الهندية ومزدا في الفلسفة الايرانية والايوزوس أو المثل في الفلسفة الأفلاطونية، أو إيليا أو الله في الفكر الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي. وينتهي هذا الموقف بوحادية معيارية ترتد إليها جميع المعايير. لقد وحد أفلاطون مثله الثلاثية الكبرى الحق والخير والجمال في مثال المثل أو الخير. كما وحدت الأديان المشار إليها مثالية المثل أو المعايير في مطلقة الألوهة وترفعها الخالد.

ولا بد من التمييز هنا بدقة بين المعيار الفلسفي لدى الفلاسفة والمعيار الديني في الإيمان اللاهوتي. فالمعيار الفلسفي عقلي حتى وإن أضفت عليه رؤيا الفيلسوف صفة المطلق. بينما المعيار الديني لا عقلي مهما عبرت عنه أفكار الناس.

فمعيار أرسطو الجوهر في الوجود ومبدأ الهوية في المنطق والخير في الأخلاق، بينما هو الحقيقة في فلسفة الكندي، أو الواجب الوجود لدى الفارابي وحامل اعتبارات الحكمة عند ابن ملكا والمعقولة النورانية لدى ابن سينا أو القوة الموحدة لحقيقة الثنائيات عند ابن رشد وتوما الأكويني وديكارت. بينما تتجلى معايير العقل وجوداً والوجود معايير لدى هيغل الذي قدّم حلاً للمأزق المعياري الكانطي. بالنسبة لكانط تعتبر جميع الأحكام صحيحة منطقياً طالما ارتهنت بحدوسها التجريبية. أما في ميدان الأخلاق فهي صحيحة طالما

مفهوم - أفهوم

Concept

Concept

Konzept - Begriff

الأفهوم وليس المفهوم لفظ وَلَدَتْهُ على وزن أفعول للدلالة على المعنى المراد في الفلسفة بـ Concept والفلسفة الألمانية بـ Begriff .

وهو المعنى الذي شاع استعماله في العربية المعاصرة تحت ألفاظ متعددة مثل: مفهوم، وتصوّر، ومعنى عام، وفكرة، حسب اختلاف المدارس والكتّاب، يضطرب في ذلك اضطراب سائر المصطلحات الفلسفية العربية المعاصرة.

ويحسن أن أتيّن المقصود بأفهوم قبل تبيان بطلان المصطلحات الأخرى.

- فالأفهوم هو أولاً وقبل كل شيء كلمة عادية، اسم جنس أو ما ينزل بمنزلة. فهو بهذا لا يدل على فرد أو شيء بعينه بل على ما يشترك فيه عدة أفراد أو أمور أو علاقات. فهو معنى عام هذا صحيح، وبهذا المعنى يقول سبينوزا: أفهوم الكلب لا ينبج. إلا أنه ليس كل معنى عام أو فكرة أفهوماً. وحتى تصير الفكرة أفهوماً ينبغي أن تتوفر فيها شروط عدة، أهمها أن يتمتع بالعمومية والدقة معاً، وأن يساعد في عملية المعرفة.

- واللفظ الألماني Begriff ما يزال يحمل الدالتين معاً: الواسعة كمعنى عام والضيقة كأفهوم. فعند كانط مثلاً يعرف الأفهوم بوظيفته وهي توحيد المتنوع في فكرة واحدة. فيطلق اللفظ على كل ما يربط ويوحد، من تشتت الحدوس الحسية وربطها في فكرة طاولة مثلاً أو شخص إلى التوحيد الأعلى في مقولات الفاهمة، مروراً بالأفهومات العلمية كالجاذبية والحرارة وسواها.

إلا أن كانط يطلق لفظ الأفهومات حصراً، على مقولات الفاهمة، ويسمّيها كذلك الأفهومات المحضة وعددها اثنا عشر أفهوماً موزعة على أربعة أبواب: الكم والكيف والاضافة والجهة.

والأفهوم المحض (أو المقولة) عند كانط، هو الذي يشرف على عملية الحكم والمعرفة الصحيحة ويؤسس إمكانها وموضوعيتها معاً. وشرح ذلك: أننا عندما نقول: الحرارة تمدد المعادن نطلق حكماً كلياً وضرورياً، أي موضوعياً.

القيم، المنطق، الأخلاق، الجمال، الفلسفة.

- علوم قياسية - خبرية - تقريرية Sciences Explicatives علوم الطبيعة.

لكن هذا التصنيف لا يصمد أمام التطور العاصف لنظرية المعرفة المتداخلة أو التكاملة في العقد الثامن - التاسع للقرن العشرين. وقد ولدت هذه النظرية تلبية لاستدعاءات الانشطارات النووية التجزئية للتخصص في العلوم الطبيعية والإنسانية والتقنية.

خلاصة

يبقى السؤال مثاراً. ألا يرتكز افتراض التكامل بين العلوم المختلفة معياراً مسبقاً لانسجامها بدرجة ما؟ أم ترى نحن على عتبة مشهد جديد لمعيارية قبلية - بعدية كان كانط أول المتفكرين فيها؟

ان انهيار المعايير - القواعد يعني انقطاع نسبة الثبات الضرورية لعمليات التواصل الواقعي - المتعالي بين الأجيال، وإلا خضع التطور اللامعاري إلى طفرات آتية تبقي الإنسان في حالة انعدام الوزن المعباري - الحضاري. لا فرق عندئذ بين الخلاص الجماعي أو الدمار الشامل.

مصادر ومراجع

(انظر: عقل، مبدأ، قيمة)

- ابن ملكا، المعبر في الحكمة، الاعتبار فكرة معيارية، طبعة حيدر آباد.
- أفلاطون، الثنيس، وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- حقي، إحسان، نمو سمرتي، دار اليقظة، دمشق.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، معيار.
- الفارابي، تحصيل السعادة، دار الأندلس، بيروت، 1981.
- لالاند، أندريه، العقل والمعايير، مطبعة الشركة العربية، دمشق، 1966.

- Kant, E., Critique of Judgement, O.V.P., Oxford, 1952.
- Plato, The Collected Dialogues, Phaedrus, Bollingen, Series LXXI, Princeton, 1969.
- Runes, D., Dictionary of Philosophy, Norm.

محمد الزايد

اداتها وليس مجرد حصيلة لها. لعل في التأكيد على هذه السمة ما يكفي للدفاع عن لفظه العربي الذي ولّده توليداً ضد ما هو شائع الاستعمال، وبخاصة ضد لفظ «مفهوم». ذلك أن «المفهوم» هو ذو معنى عربي محدد يقابل «الماصدق» في المنطق، بالإضافة إلى أن وزن مفعول لا يوحي البتة بوظيفة المفهوم ودوره في المعرفة، بل وينم عن تجاهل تام لتاريخ المصطلح.

ب - ويمتاز «الأفهوم» بالدقة. فهو يظل محافظاً على دلالة واحدة محددة في النص العلمي بكامله، مما يفسر كون العلوم الوضعية تشتغل بأفهمات خاصة، وما يكفي لتفهيت الاستعمال الشائع والمتسرع هو الآخر: «التصور».

ج - يكتب «الأفهوم» دلالة الدقيقة من طريقة استعماله في السياق الخاص. فهو لفظ عادي صار عملاً وفقد بالتالي إمكان استبداله بمرادف. مثال ذلك: المثلث في الهندسة الإقليدية أو الفوتون في الفيزياء المعاصرة.. الخ.

المعاني المشتقة والقريبة:

الفاهمة، الفهم، المفهوم، المقولة، المعنى، الفكرة.

مصادر ومراجع

- ألتوسير، قراءة رأس المال.
- اينشتاين وإنفلد، تطور الأفكار في الفيزياء.
- باشلار، تشكل الذهن العلمي.
- كانط، نقد العقل المحض.
- هيغل، علم المنطق.

موسى وهبه

إضافة (1)

بذل الباحث جهده ليخرج بلفظ يرفع أي لبس، ولكنه لم يوفق لأن وزن «أفعل» لا يحمل دلالة خاصة، على أنه نادر الاستعمال في مشتقات العربية، وما حفظ منه من كلمات «كأثكل» يرد الشق إلى الإبدال والمعاقبة. فكان عليه إذا نشد الدقة أن يختار مثل وزن «مفعلة» الدال بنفسه على التجمع فيقول: مفهمة التي تدل بمادتها ووزنها على ما نقله الباحث عن «كانط» توحيد المتنوع في فكرة واحدة، وإن أبى الباحث إلا التمسك بهذا الوزن، فالعربية إنما كثر فيها بالهاء أي أفعملة كأحدوة وأنشودة وأغرودة وأكذوبة، فعليه إذن أن يعتمد ما بصيغة: أفهممة وتجمع على أفاهيم كأسطورة وأساطير وأغرودة وأغاريد... على أنني لا أدري لم كل هذا

وان هذه الكلية والضرورة، وبالتالي الموضوعية، ليست ممكنة بفضل التجربة، لأن التجربة لا تفيد سوى الجزئي والعرضي، يبقى أنها ممكنة قبلية (أي قبل التجربة) بفعل التوليف الحكمي الموجود في بنية الفاهمة. وهذا التوليف الحكمي القبلي لا يمكن قيامه إلا لأنه يتم في ضوء أفهم محض قبلي، هو المقولة الثانية من مقولات الاضافة، أعني العلة والمعلول. وذاك شأن جميع الأحكام.

- هذا المعنى الجذري الذي يضمته كانط الأفهم سيبقى عالقاً فيه مع هيغل وفيما بعده. فمع هيغل يصبه الأفهم دائرة أساسية من دوائر التطور المنطقي الديالكتيكي الذي ينقسم إلى: نظرية الكون ونظرية الماهية ونظرية الأفهم. وتتراكب نظرية الأفهم ثلوثياً، كما هو متوقع. فتبدأ بالأفهم الذاتي الذي يمثل الوجه الذاتي في المعرفة ويشرف على جميع أقسام المنطق الشكلي، فيتوالد الأفهم نفسه مولداً الحكم وأنواعه والقياس وأنواعه. ثم ينفي نفسه بالموضوع وينفي نفي نفسه بالفكرة ختام التطور وإثباته ومسكه.

إلا أن المشهور عن هيغل هو تناقض الأفهم والموضوع، وتناهماهما في الفكرة المطلقة أي في الحقيقة الفعلية، حتى لكأن مهمة الصيرورة أن يحصل هذا التناهي، فالشيء يبقى زائفاً وهالكاً في أشكاله المتلاحقة طالما يقع أفهمه خارج وجوده. أو كلما انزاح أفهمه عن موضوعه.

- وتحت تأثير الوضعية من جهة، والابستمولوجيا العقلانية (باشلار خاصة) من جهة أخرى، سيتم الفصل نهائياً بين الفلسفة والعلوم الوضعية (استمراراً للدرس الكانطي) وبالتالي بين المقولة والأفهم. وسوف يستغل ألتوسير ملاحظة للبين كي يصوغ هذا الفصل صياغة نهائية. فقد كتب لينين في «المادية والمذهب النقدي التجريبي» بصدد لفظ المادة ما خلاصته: إن «المادة» كمقولة فلسفية تعني مجرد ما هو موجود مستقلاً عن وعينا، أما «المادة» كأفهم علمي فعلى العلوم وتطورها أن تحدد ماهيتها. وقد عمّت ألتوسير هذه الملاحظة وقرّر أن الفلسفة تشتغل بمقولات في حين يشتغل العلم بأفهمات والايديولوجيا بمجرد معان (Notions). ويعني ذلك أن الأفهم يتمتع إضافة إلى الدقة، بالقدرة على أن يكون عملاً أو أداة «إنتاج معرفة». ويعقد باشلار فصولاً شيقة للبرهنة على أن نشأة علم من العلوم أو تحوله الجذري رهن بتشكيل أفهماته الخاصة.

- أخلص إذن إلى أن «الأفهم» يمتاز بالتالي:

أ - يقوم على عملية المعرفة العلمية فلا تقوم بدونه. هو

(الناطق) القوة الحاسة (أو الحاسة) القوة المتخيلة (أو المخيلة).

أما احتجاجة بـ «الثقات» و«قدامى المناطق» فليس بحجة. وكنت حسب ان مبدأ المرجعية قد تهافت منذ غلييو.

موسى وهبه

مقال

Discours Discourse Rede

المقال أو المقالة ترادف القول إجمالاً. يقال قولاً وقيلاً ومقالاً ومقالة. والقول هو كل منطوق به في اللغة. فقد جاء في «لسان العرب» أن القول هو كل لفظ قال به اللسان تاماً كان أو ناقصاً. وهو بمعنى أخص «الكلام على الترتيب» كما عرفه ابن منظور، أي أنه طريقة التعبير والحديث المتسق. وإدخال «الترتيب» عنصراً في تحديد المقال يدل على العلاقة القائمة بين القول والفكر. وبهذا المعنى فقد حدد «المعجم الفلسفي» لـ لالند القول بأنه «عملية فكرية مركبة من تتابع عمليات أولية جزئية ومتدرجة»، وبأنه على الأخص «التعبير عن الفكر وتوسيعه بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا المترابطة». وبسبب هذه العلاقة جاوز العرب قديماً تسمية الآراء والمعتقدات قولاً، وذلك من باب تسمية الشيء بغيره إذا كان ملائماً له، أي إذا كان يدل عليه مثلاً، كما يدل القول على الرأي. ومن هنا نجد في الاستعمال أن السؤال: «ما قولك» يرادف السؤال «ما رأيك» وأننا عندما نقول بأن فلاناً «لا قول له» في مسألة ما نعني بذلك أن لا رأي له. وإذا كان القول يرادف الرأي والمعتقد فقد شاع استخدام لفظ «المقال» أو «المقالة» لتأدية هذا المعنى عند الفلاسفة والمتكلمين كما نجد في «فصل المقال» لابن رشد أو في «مقالات الإسلاميين» للأشعري أو في «الملل والنحل» للشهرستاني، حيث يستعمل مصطلح «المقالة» للدلالة على الرأي والمذهب.

وكان الشهرستاني بوصفه مؤرخاً للديانات والمذاهب الفلسفية أول من فكر بضبط مصطلح المقال. ذلك أنه لما

العنت؛ فالكلمات عند قدامى المناطق كثيرة ولها هذه الدلالة التي ينشدها الباحث مثل: مدرك، مدرك، متصور الخ.

الشيخ عبدالله العلايلي

إضافة (2)

إن اللغة شيء واستنباط قواعدها شيء آخر مضاف. وإن حركة اللغة لا تخضع لقواعد بعدية وجوباً بل للمشتغلين بها. فتفتني بمفردات وصيغ جديدة حسب مقتضيات منطق البحث، ولا يملك اللغوي سوى تسجيل الظاهرة الجديدة وأخذها بالحسبان.

فاللغوي يقرر استناداً إلى الثقات، إن وزن أفعال نادر الاستعمال، وينسى أن ما ورد على وزنه يعادل على الأقل ما ورد على وزن أفعولة الذي يتسامح به، ينسى مثلاً: أسلوب وأخدود وأملود وأسكون وأركوب الخ...

ويعتقد أن قوله «وزن أفعال لا يحمل دلالة خاصة» خبراً مفيد، وكأن الدلالات قائمة في الأوزان وجوباً، وينسى أن الدلالة القائمة في بعض الأوزان دلالة إحصائية أكثر منها دلالة بنوية (مثل ما ينسب إلى وزن مفعلة).

حتى إذا ما نقل مبضعه إلى خارج ميدانه تبين مدى عدم إصابته الغرض.

فالأفهوم ليس «التجمع»، ولا «توحيد المتنوع في فكرة واحدة» بل إن التوحيد هذا هو وظيفته الأساسية عند كانط، والفرق واضح بين الأفهوم وما يقوم به.

والفهم غير الإدراك والتصور. فلا يصح فلسفياً أن يطلق على الأفهوم لفظ مدرك أو مدرك أو أي مشتق من الإدراك، لأن الإدراك موقوف على أشياء مخصوصة ومتضمن للمعنى المباشر للمدرك وبلوغه، ولذا يطلقه الفلاسفة على الإدراك الحسي غالباً، أو الحدس العقلي أحياناً لمباشرته الموضوع، والأفهوم لا يحتمل هذا المعنى.

كما لا يصح أن يطلق لفظ متصور أو أي مشتق من التصور، لأن التصور متعلق بالتخيّل والتمثّل، والأفهوم لا يحتمل ذلك، أو بالصورة، بالمعنى الأرسطي حصراً، وهذا جزئي من جهة، ويعتوره نفس ضعف «المفهوم» من جهة أخرى.

أما اعتراض الشيخ على لفظ «الفاهمة» ففي غير محله، لأنني أطلق الفاهمة على ملكة الفهم أو القوة الفاهمة كما يطلق الفلاسفة على الملكات الأخرى: القوة العاقلة القوة الناطقة (أو

مطلع القرن التاسع عشر تمّ تحوّل جديد حين أخذ المقال يتمحور حول مجالات ومواضع جديدة تحت تأثير التحولات السياسية والتغيرات التي طرأت على ظروف العمل. فهيمنت النزعة التاريخية كما ظهر ذلك من خلال علم الاقتصاد والبيولوجيا والفيلولوجيا. وأصبحت الذات كمبدأ يتعالى على التجربة ويشكل شرطها، ذاتاً تاريخية تؤمن عبر مقالات البشر اتصال التاريخ واستمراره كما تؤمن سيادة الوعي ووظيفة الذات المكوّنة لكل مقال. وقد سمح هذا النمط من المعرفة التاريخية بالعمل والحياة واللغة إضافة إلى ما نتج عن تراكم الانتاج من محاولات ضبط البشر وإخضاعهم في المؤسسات الحديثة، سمح للانسان بأن يصبح في آن معاً ذاتاً وموضوعاً. وبهذا ما عاد الانسان يقول الطبيعة بأشياءها وكنائنها فحسب، بل شرع أيضاً بتأسيس مقالات علمية حول فعله وسلوكه وأوهامه، كما تجلّى ذلك في انطلاقة علوم الانسان: علم النفس، علم الاجتماع، الانثروبولوجيا، غير أنه في الوقت الذي بدأ فيه الانسان ينتج معرفة حول نفسه، أخذ يتزعزع مفهوم الانسان في مواجهة تلك البنى اللاشعورية والدنيئة التي تمثلت بقوانين الرغبة وقواعد اللغة ولعبة الاوهام. وإذا كان نيته قد أعلن في نهاية القرن الماضي عن «موت الإله» فإنه إعلان كان يحمل معه نهاية الانسان كصانع للمقال. وهكذا بدأنا نشهد تحولاً جذرياً في النظر إلى مقالات البشر تبلور ابتداء من منتصف هذا القرن. فما عاد المقال طريقة التعبير أو حديثاً متساوقاً أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تجلياً لذات واعية تتأمل وتعرف وتعبر، وإنما أصبح حقل إمكان وشرط وجود ونظام معرفة. أصبح حقلاً تتمفصل فيه الذات ومجموعة علاقات تجد فيها مركزاً له. وهذا التحول الاستمولوجي في تناول أقاويل البشر يعتبر رائده المفكر الفرنسي ميشيل فوكو الذي هو أول من أنشأ نظرية في وصف المقال كميدان مستقل. وتتلخص نظريته كالآتي:

ينطلق فوكو من تعليق المرتكزات التي تقوم عليها وحدة المقال والتي ترد هويته إلى الكاتب أو الأثر الأدبي أو التصنيفات المألوفة (أدب، علوم، فلسفة، تاريخ...)، كما انه يتحرر من المفاهيم التي اعتدناها في الربط بين مقالات البشر كالاتصال والتطور والتأثير والذهنية العامة. لذا فهو يرفض الموضوعية التي تقضي بالتفتيش عن أصل للمقال لا يدرك، كما يرفض الموضوعية التي تعتبر ان وراء المقال الظاهر يكمن مقال خفي صامت يغذي من الداخل كل ما يقال.

وجد ان المقالات الكلامية تكاد تخرج عن نطاق الحصر والعد اعتبر ان ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما، يمكن عدّه «صاحب مقالة». من هنا اجتهد في حصر المقالات، فوضع أربع قواعد يمكن تصنيف الفرق الكلامية على أساسها. وهذه القواعد هي عبارة عن أصول أربعة تشكل الموضوعات الأساسية للفكر الكلامي. فيكون من انفراد بمقالة حول أحد هذه الموضوعات، كمسألة التوحيد والصفات مثلاً، عدت مقالته مذهباً وجماعته فرقة، وإلا أدرج في مقالات سواء. وبهذا يكون الشهرستاني قد أثار مسألة طريقة التصنيف في تاريخ الفكر العربي الاسلامي ونظر في شروط تكوّن المقال من خلال سعيه إلى ضبط المقالات الكلامية.

لا شك ان معنى المقال ووظيفته وأهميته كانت تتغير باستمرار مع تطور الفكر الفلسفي. فمع افلاطون، حيث يتماثل المقال مع العقل (لوجوس) بذلت أول محاولة لضبط المقال وعقلنته وبناء منطقته على قواعد تستمد من داخل المقال نفسه أكثر مما تستمد من أصل خرافي أو وضعي يفرض بدايته على المقال، وهو ما اعتبر بداية تبلور المقال الفلسفي. وفيما يختص بالفكر العربي الاسلامي يتداخل المقال الفلسفي مع المقال الكلامي والمقال الصوفي، بحيث يمكن القول بأن هذه المقالات تتأرجح بين رواية النص الإلهي كبداية أول وشرحه وتأويله وخرقه وفي أبعد الاحتمالات التساؤل حول بدايته، وبين استعادة الأصل اليوناني وشرحه وإعادة صياغته، ربما باستثناء ابن خلدون الذي حاول إنشاء مقال مستقل حول الاجتماع والتاريخ. وهكذا يتمفصل المقال الفلسفي مع المقال الديني.

وبعد بزوغ عصر النهضة حيث انطلقت علوم الطبيعة وأقرت قواعد المنهج الاختباري وحيث بدأت تنح للانسان وسائل التعرف والقبض على أشياء العالم تمّ التحوّل من مقال الإله إلى مقال الانسان. ويعتبر كتاب ديكارت «مقال في المنهج» شاهداً على هذا التحول وبداية للعقلانية الحديثة التي جعلت المعرفة تقوم على التطابق بين الموضوع والذات وعلى التوافق بين الأشياء وتمثلاتها في الذهن، بحيث تصبح الحقيقة مقال الذات عن الأشياء. ومع مجيء الفيلسوف كانط حيث ظهر ما سمي بـ «الحقل المتعالي» تعاضد دور الذات في عملية المعرفة، وأصبحت هذه الذات بوصفها مبدأ متعالياً مرجع المقال العلمي الذي يلملم وقائع التجربة المتفرقة ويجمع شتات الأحداث في توليفات عقلية وفي أنساق منطقية. وفي

الحديث عن منطوق واحد ولو اختلفت الألفاظ والتراكيب النحوية عندما تكون إمكانات استخدامه النظرية واحدة. فكل منطوق ينتمي في النهاية الى تشكيلة مقالية كما الجملة تنتمي الى النص والقضية الى مجموع استدلالى. وكما أن انتظام الجملة تحدده قواعد اللغة وانتظام القضية ترسمه قوانين المنطق، فإن انتظام المنطوق تعينه قوانين التشكيلة المقالية. واذن يتحدد المقال بوصفه منظومة من القواعد التي تميز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة المقالية، منظومة تسمح بتكوين وتوزيع مواضيع البحث وأنماط القول ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية.

وبالاجمال، يرى فوكو أن الحقل ليس محلاً لمواجهة بين كلمات وأشياء، بين لغة وواقع، بين مقولة وتجربة، بين معيوش وضرورة فكرية، بين احتمالية الحدث وتقييدات الشكل، وإنما هو مجال غُفِّل تجد فيه الذات المتكلمة مكانتها ووظيفتها، مجال ينتج التباين والانفصال. وهذا هو صلب التحليل الاركيولوجي الذي اشتهر به فوكو، وهو تحليل يترتب عليه أن فكرنا هو اختلاف مقالاتنا، وان تاريخنا هو اختلاف أزمنتنا وان ذاتنا هي اختلاف أقتعتنا.

لا شك أن لهذا التحليل أهميته بل خطورته على صعيد المعرفة والثقافة عامة، بمقدار ما ينزع الى الكشف عما تنطوي عليه تلك الكتلة الهائلة من الأشياء التي قبلت على لسان البشر من أزيز مستمر ومن تصدع واضطراب، أي بمقدار ما يتجه الى تفكيك الذات واستبدالها بما يسميه فوكو «المسلمات المعرفية» التي تشكل منظومة مغلقة تتجاوز الذوات الناطقة وتمثل نسقاً من القواعد يحكم بشكل غير معن ولا شعوري تكوين العلوم والمعارف تماماً كما تمثل اللغة نظاماً متسقاً يعلو على الأفراد ويحكم بشكل خفي البنى الظاهرة للجمل والعبارات. وهكذا بدلاً من أن تكون الذات مرجعاً للمقال، يصبح المقال مجالاً لتشتت الذات وانحلالها. وهذا هو معنى إعلان فوكو عن «موت الانسان». ومن هنا أصبح بالإمكان ان نتحدث عن «مقال اللاوعي» وان ننظر الى «الاحلام» و«الخرافات» على انها تملك مقالاتها.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، مشكلة البنية، البنيوية الثقافية، مكتبة مصر، القاهرة، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، دار صادر، بيروت، 1968.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، 1966.

يحاول فوكو أن يتعامل مع المقال كحدث نوعي لا يمكن استبدال مقال آخر به، كواقعة خاصة لا تنطبق مع ما قيل قبلها، كاستئناف جديد لا يمكن اعتباره مجرد امتداد لأصل أول، وأخيراً كأثر بشكل حدثاً مادياً له وقعه وانفجاره وليس كوثيقة ينهي استنطاقها. بحيث لا يبدو ما ننطق به كشيء قيل مرة واحدة وإلى الأبد، أو كشيء يغور في الماضي وكأنه قرار خوض معركة أو كارثة جيولوجية أو موت عاجل، وإنما يبدو كموضوع من جملة المواضيع التي ينتجها البشر ويستخدمونها ويتبادلونها ويعملون على تحويلها وتركيبها وتفكيكها دون استبعاد احتمال تدميرها.

وإذ يصف فوكو المقال على هذا النحو فإنه لا يعتبر هويته ذات طبيعة لغوية أو منطقية، فهو ليس كفاءة لغوية ولا نشاطاً عقلياً ولا هو صياغة يعبر بها الفرد المتكلم عن فكرة أو رغبة أو صورة. صحيح أن أية منظومة لغوية أو فكرية لا بد أن تنطلق من وقائع مقالية، أي من مجموع محدد من العبارات المنطوقة التي تشكل في النهاية العناصر التي يتألف منها كل مقال، الا ان التحليل اللغوي يهتم بمعرفة كيف يمكن لعدد محدود من القواعد أن يولد عدداً لا نهاية له من الجمل، والتحليل التاريخي يهتم باكتشاف الدلالات التي تحملها النصوص والوقوف على مقاصد الذات المتكلمة أو الانصراف الى تتبع أشكال العبارات وأنماط ترابطها. بينما يهتم وصف المقال بتحديد الشروط التي تجعل ممكناً ظهور المنطوقات. ذلك ان كل منطوق يستمد هويته وفردته من المجموع الذي يظهر بينه ومن الميدان الذي يستخدم فيه ويطبق ومن الوظيفة التي يؤديها ومن الحقل المعرفي الذي يفعل فيه. فلو أخذنا مثلاً على ذلك المنطوق القائل بأن «الأنواع تتطور» لوجدنا ان هذا المنطوق وإن استخدم في صيفته العامة عند كل من بوفون وداروين، فقد استعمل في مقالين مختلفين، أي في مجالين معرفيين متميزين: الاول فلسفي والثاني علمي، الاول يقرب من الفلك والثاني من علم الحياة، الاول ينطلق من أن الكائنات الحية تشكل لوحة متصلة منذ بدء الخليقة لم يدخل عليها الانفصال الا بفعل الكوارث، والثاني ينطلق من وصف مجموعات حيوانية منفصلة ومن تحليل أنماط التأثيرات المتبادلة بين المنظومة الحية ووسطها. كذلك فإن الموضوعات التي تقول بأن «الأرض كروية» لا تشكل نفس المنطوق قبل كوبرنيك وبعده. وكذلك أيضاً فإن القول بأن «الاحلام تعبر عن الرغبات» قد تكرر عبر القرون ولكن حقل استخدامه يختلف بالكلية عند أفلاطون عنه عند فرويد. وبالمقابل يمكن

كان للفكر المتأمل أن يسجل الاحتمالات المستقبلية للمصطلحين فإن الترجيح يمكن أن يثبت مصطلح «مقال» في الكتابات الفلسفية بينما يقترح تثبيت مصطلح «خطاب» في الكتابات الأيديولوجية أكاديمية كانت أو صحفية. ولكن ترجيحنا هذا بمثابة إقتراح تمايزي يمكن قبوله كما يمكن رفضه، هذا مع وعينا المسبق بمحاولات ردّ الفلسفة الى الأيديولوجيا ردّاً تطابقياً حسب بعض الإجتهدات الفلسفية والمعرفية والتفسيرية.

التحرير

مُقَدَّس

Sacré

Sacred

Heilig-Gewelht

معنى المقدس

من الأفكار المهمة التي يقوم عليها كل دين فكرة القداسة أو الاحترام أو الإجلال التي يعلقها الانسان على بعض الأشخاص أو الأمكنة أو الأشياء المادية. والمقدس هو كل ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه، ومن هنا يأتي معنى المقدس والرجيم الملعون. والمقدس بالقياس الى غير المقدس (الدنس) هو ماله طابع من القوة الغامضة التي تجذب أحياناً وتنفّر أحياناً وفي أحيان أخرى تجذب وتنفر معاً. وترتبط فكرة التقديس عند الشعوب البدائية بالطوطم، أي تقديس حيوان معين رمز للقبيلة أو الجماعة الأولى.

والمقدس هو ما يثير في النفوس الخوف والرهبة والاحترام والخشوع الذي يبعدنا عنه ويرغبنا فيه في نفس الوقت وهو ينتج عن مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش، الرغبة، والانجذاب والفضول، والتحفّظ والقلق والفزع والخوف مما يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في نفس الوقت.

والمقدس يثير عند الأشخاص نفس المشاعر التي تثيرها النار عند الطفل يحرق بها، لكنه يرغب في الامساك بالشعلة وهو نفس الشعور الذي يحسه الانسان امام الشيء الممنوع اعتقاداً في الاقتراب منه يعطي له قوة ورهبة أو قد يحرقه او يقتله في حالة الفشل. فالمقدس هو كل ما يحظى بالاحترام

- شرارة، وضاح، شبهة الفلسفة، مجلة دراسات عربية، عدد 4، شباط، 1980.

- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، تحقيق محمد سيد كيلاني، مكتبة الحلبي. القاهرة، 1966.

- النقش، سهيل، في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، 1980.

- Dictionnaire générale de la langue française, Tome 1, Article Discours.

- Foucault, Michel, L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.

- Chatelet, François, Histoire de la philosophie, tome 1, Platon, Hachette, 1972.

- Jacobe, François, La logique du vivant, Gallimard, 1970.

- Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, article Discours.

علي حرب

إضافة

اختلف كتاب الفلسفة العرب المعاصرين في تعريف مصطلح Discours كما اختلفوا في مصطلح Method. فإذا راقبنا ترجمة كتاب ديكارت «حول المنهج» نلاحظ الترجمات التالية:

1 - «مقال عن المنهج» - ترجمة محمد الخضيرى - دار الكاتب العربي - القاهرة 1968.

2 - «مقالة الطريقة» - د. جيل صليبا - اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع - بيروت 1970.

3 - مقال في المنهج - يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص 58.

- كذلك عبد الرحمن بدوي في «مناهج البحث العلمي»، ص 4.

واضح أن الترجمة استعملت مصطلح «مقال» كتعريب لـ Discours في جميع التعريفات رغم اختلافها حول منهج. إلا أن تعريفات أحدث بدأت تستعمل مصطلح «خطاب» كمقابل لـ Discours. بهذا المعنى يصبح عنوان كتاب ديكارت «خطاب في المنهج أو الطريقة». ويلاحظ استعمال مصطلح «خطاب» لدى كتاب المغرب العربي وبعض كتاب المشرق. كما نلاحظ شيوع مصطلح «خطاب» في الكتابات الأيديولوجية والسياسية المتخصصة والصحفية اليومية معاً.

إلا أننا رجحنا مصطلح «مقال» على مصطلح «خطاب» نظراً للإحالات الدلالية البنائية الاشتقاقية التي يتضمنها في مستوى الكتابات الفلسفية المتخصصة. وإذا

بشكل مطلق وكل ما هو غير قابل للهتك أو الخرق ولا يجوز الاعتداء عليه .

ويأخذ المقدس صوراً متعددة حيث يطلق على: حب الوطن الذي يوصف بأنه حب مقدس، ويقال المقدس على المبدأ الذي لا يسمح بالحديث عنه أو لا يحق مناقشته، وعند برديايف Berdyev 1874 - 1948 المقدس هو فقط الحرية .

والمقدس كمبدأ لا يُسمح بالحديث عنه ولا يحق مناقشته ويكون عقبة أمام التفكير الانساني الحر الخلاق حيث تكون المقدسات محرمات لا ينبغي الاقتراب منها ذلك مثل الثالوث التقليدي لدى المواطن العربي المتمثل في تقديس: الله، الحاكم، المرأة أي تحريم الحديث في الدين والسياسة والجنس، وهي الموضوعات الحساسة التي لا ينبغي الاقتراب منها وتشغل في نفس الوقت تفكير كل الأدمغة في الخفاء، وهذا الموقف يحدد خاصية أساسية للمقدس هي تلك الازدواجية التي تظهر في المنع والرغبة .

وكلمة تقديس اذا أُضيفت الى شيء غير مقدس تضفي عليه طابعاً قدسياً بغض النظر عما سيعطيه له الانسان بعد ذلك من قيمة، في حين أن الشيء المقدس حين يفقد خاصية القداسة يفقدها الى الأبد . ومن هنا يظهر استخداماً آخر للمقدس بحيث يطلق على الشيء الذي لا يتمتع بصفة التقديس في حد ذاته وإنما يتمتع بهذه الصفة نتيجة لما أعطاه الناس له من معنى . وقد تأخذ لفظة مقدس معنى الملعون حين تضعها قبل الكلمة، أو ممكن أن تأخذ صفة السب للإله، وأحياناً تعني السخرية مثلما وصف ماركس Marx اليسار الهيفلي باسم: القديس شرنر والقديس باور في كتابه « العائلة المقدسة » .

والمقدس من المقولات الدينية والاجتماعية والفلسفية التي شغلت اهتمام علماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة .

أ - في الفلسفة: اهتم المعاصرون من الفلاسفة خاصة الألمان بالمقدس، بحيث أصبحت القداسة Holiness قيمة أساسية تضاف إلى قيم الحق والخير والجمال وتعد جزءاً أساسياً من مبحث الاكسيولوجي خاصة لدى كل من: شليرماخر Schelrmcher وأوتو Otto في كتابه عن المقدس، الذين أكدوا قيمة القداسة واعتبروها نمطاً خاصاً متميزاً من القيم وهي في نفس الوقت اتجاه نحو القيم الأخرى، وعند هوكنغ الفيلسوف الأميركي تعد القداسة مزجاً للقيم الثلاث ووظيفتها المحافظة على هذه القيم .

ب - في علم الاجتماع: اهتم رجال الاجتماع الديني بتوضيح فكرة المقدس وتنبُّع نشأتها ومصدرها سواء أكان الطوطم أم فكرة المانا (القوة)، كذلك توضيح موضوعات التقديس، الذي قد يتعلق بشخص ما، أو مكان، أو أشياء مادية مثل تقديس الوالي، رئيس القبيلة، البطل، المسجد أو الكنيسة، والأمكنة التي يحج إليها الناس مقدسة كذلك، ويُعدُّ تقديم القرابين والأضاحي من الأفعال المقدسة .

- ومساءلة تقديس الأشخاص مستقلة تماماً عن الأخلاق: فليس هناك علاقة بين الشخص المقدس دينياً والأخلاق، فالبطل اليوناني هرقل كان يقوم بجرائم بشعة لكنه قدس لقوته . وكان زيوس Zeus كبير الآلهة اليونانية مزوجاً خدعاً في صورته العامة . كذلك كان الكثير من انبياء بني اسرائيل قتلة مخربين . ومن هنا كان امتلاك الشخص للمانا أو القوة هو الذي يجعل له شأناً مقدساً، وقداة الشخص في كثير من الأمم والديانات ترتبط بقدرته على التنبؤ بالأشياء المستقبلية، ولا تقف قداسته عند حياته بل تمتد الى ما بعد مماته، وأدواته أيضاً مقدسة، فالمرضى قد يشفى من مرضه اذا لمس جسم الوالي أو ملابسه، وقد تبنت بعض الفرق الدينية هذه الفكرة وتوسعت فيها بشكل مضاد للدين الأصلي الذي خرجت منه، ففي الهندوكية كانت ممارسة الجنس مع بعض البغايا الذين اختيروا في المعبد تعد عملاً مقدساً، كما كان يختار رجالاً شواذ جنسياً وفق طقوس معينة وكان اللواط محرماً إلا مع هؤلاء .

والقداسة شملت أيضاً المكان . ففي جميع الأديان هناك أماكن مقدسة وهي التي يعبد فيها الإله مثل: القدس ومكة والمدينة في اليهودية والمسيحية والاسلام . وكانت الآبار التي تنبثق منها كمية كبيرة من المياه تعتبر مقدسة مثل البئر التي انبثقت تحت أقدام سيدنا موسى، ومثل زمزم وثمة أنهار مقدسة في جميع أجزائها كالنيل عند قدماء المصريين . كما كانت تستخدم المياه المقدسة للتعميد في المسيحية، وعند اليونان كانت الأنهار الكبرى تعتبر آلهة كما كانت تقدم القرابين والأضاحي للأنهار (عروس النيل) .

وينبغي مراعاة بعض الطقوس أمام هذه المقدسات ففي كل دين نجد أمثلة لا حصر لها للمصير المشؤوم المحتوم الذي ينتظر كل شخص يتقدم الى هذه الأشياء المقدسة بدون مراعاة الشكليات اللازمة فالشخص الذي كان يقترب من القبور العبري المقدس كان مصيره الموت المؤكد وبالعكس نجد أن زيارة هذه الأماكن مفيدة جداً لمن يعرفون هذه الشكليات،

وتتعلق فكرة القداسة بفكرة التابو tabou أو المحرم والفعل منها tabu ومعناه التحول الى قديس .

علاقة ما لا يتعاملان بنفس الطريقة لأن المقدس هو القوة في حد ذاتها وهو الطاقة التي تؤثر في غير المقدس. في حين ان غير المقدس لا يملك سوى ان يفجر هذه الطاقة وفي بعض الأحيان يغير طبيعتها، وذلك عن طريق مرور احدهما الى الآخر فيتحول من طبيعته الى طبيعة الآخر أو يتبادلان الشكل فيصبح الطاهر ملوثاً وشريراً (دوركايم).

ويرى البعض ان العالم الحالي فقد طابع القدسية التي كان يتمتع بها فيما مضى فانه لم يعد محور العالم لأن الانسان صار هو نفسه محور العالم واستبعاد كل القسوى الخفية التي تشكل عالم ما فوق الطبيعة فالعالم الذي نحياه عالم بشري لا يتمتع بصفة القدسية وكما عند فيورباخ فموقف التقديس هو موقف اغتراب ديني للانسان في الله وعلينا أن نعيد الانسان ثانية الى مكانه في العالم.

مصادر ومراجع

- اسماعيل، قباري محمد، علم الاجتماع والفلسفة، ج 3، الاخلاق والدين، دار الطلبة العرب، بيروت.
- باستيد، روجيه، مبادئ علم الاجتماع الديني، تر. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، بيروت.
- برغون، هنري، منبع الدين والأخلاق، تر. سامي الدروبي وعبدالله عبد الدائم.
- الخشاب، أحمد، الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1964.
- سمعان، حسن شحاتة، الدين والمجتمع، دراسات في علم الاجتماع الديني.

- Athinson, J. Baines, The Beauty of Holiness, London, 1961.
- Callois, Roger, L'homme et le sacré, 1939.
- James, E. O., Sacrifice and Sacrament, 1960.
- Durkheim, Emile, Les Formes élémentaires de vie religieuse, 1917.
- Festugière, André M. J., La Sainteté, Paris, 1952.
- Otto, Rudolf, The Ideal of the Holy, 20. ed, 1952.
- Ringgren, Helmer, The Philosophical Conception of Holiness, Uppsala, 1948.
- Hubert, Henri, Essai sur la nature et fonction du sacrifice, 1899, Eng. Trans, Sacrifice Its Nature and Function, 1964.

حسن حنفي

وقد أكد دوركايم على أهمية مفهوم المقدس في تفسير الظواهر الدينية: فهو المفهوم الأساسي لهذه الظواهر، وقد أوضح دوركايم التعارض بين المقدس والدنس وهو تعارض بين عالمين غير متجانسين بشكل جذري، وداخل المقدس نفسه هناك ثنائية تجعل الكلمة تنطبق على الطاهر والملعون يقول: «أما بالنسبة للطابع الازدواجي لفكرة التقديس نفسها التي تنطبق إما على شيء مقدس أو تطلق على شيء لعدم طهارته، فالحياة الدينية تدور حول هذين المحورين المتضادين، والفرق بينهما هو الفرق بين الطاهر وغير الطاهر، المقدس والدنس، الإله والشیطان ولكن في نفس الوقت الذي يتناقض فيه هذان المظهران يوجد بينهما علاقة وثيقة. فالفكرتان لهما نفس العلاقة مع الأشخاص الدنيويين الذين يجب ان يمتنعوا عن أية علاقة مع الأشياء النجسة وكذلك المقدسة، فكلاهما ممنوع تداوله لأن لهما بالفعل طابع التقديس، وبالرغم من تناقض هذين الشكلين من التقديس يوجد في كثير من الأحيان نوع من عدم التحديد بينهما». (دوركايم: «الأشكال البدائية للحياة الدينية»).

ويمكن القول أن المقدس وغير المقدس مصطلحان متكاملان ليس لأحدهما معنى في حد ذاته ولكن معنى كل منهما يتحدد بالنسبة للآخر، وهما يشكلان إطاراً أساسياً ومبدئياً للتفكير ومع ذلك فإذا لم تتميز هاتان الكلمتان فيما بينهما سيصبح من المستحيل أن تتحدد في مجتمع معين التفرقة بين المقدس وغير المقدس، هذا إذا كان الفرق بينهما يكمن في المصطلح، لكن الفرق بينهما أكثر من ذلك ففكرة التقديس تأخذ طابعاً محدداً وهذا الطابع ليس فقط التسامي والعلو لأن هذا لو صدق في أعلى أشكال الدين فهو ليس كذلك في أشكاله الدنيا. ويمكن القول أيضاً انه في أغلب الحالات فإن الأشياء أو الأشخاص المقدسة هما اللذان يحميان المحرمات في حين أن الأشخاص والأشياء غير المقدسة هما اللذان يخضعان لها وهما اللذان يحتم عليهما الاتصال بالفئة الأولى من خلال مراسيم محددة. وليس هذا القول مطلقاً بل عليه بعض التحفظات ذلك لأن المقدس ينبغي عليه في بعض الحالات أن يتجنب الاحتكاك بالشيء غير المقدس. وفي النهاية يمكن القول أنه في حالة دخولهما في

Catégorie Category Kategorie

يعتبر البحث في مسألة المقولات (ج. مقولة) جزءاً من البحث في مشكلة المعرفة. وشرط المعرفة اليقينية سلامة الاستنتاج أو سلامة التسلسل المبني على قياس صحيح، أي ما يفيد البرهان وكانت مقدماته صحيحة. والقسم الذي يتولى هذا النمط من التفكير هو المنطق بالشكل الذي وضع فيه أرسطو أول مبادئه. إذ أن معيار الحقيقة قبل أرسطو لم يكن بالضرورة صحة القياس المبني على المقدمات اليقينية. فالمعرفة لدى السفسطائيين تتحدد بشكل الحوار لا بجوهره والهدف منها الاقتناع لا البرهان. وهي لدى أفلاطون تذكّر أو ارتباط مباشر بعالم الأفكار والمثل. وإذا كان الذهن بطبيعته ميالاً للبحث عن الوحدة في الموجودات أو لفهمها من ضمن مفاهيم موحدة وثابتة، فالمنطق كما وضعه أرسطو أي ما يعرف بالمنطق الشكلي أو الصوري هو أول أدوات هذه المعرفة. والمنطق أقسام. قسم يدور حول العبارات أو المفردات، وآخر يدور على الأحكام والقضايا. وقسم ثالث يهتم بالآقيسة والبراهين.

عالج أرسطو مسألة المقولات في القسم الأول من كتاب «العبارة» (باري هرميناس) مخصصاً لها الفصول الثلاثة الأولى. إلا أن هنالك من يشك في نسبة هذا الكتاب أو ببعض أجزائه على الأقل لأرسطو. وقد وقف المفسرون اليونان لفلسفة أرسطو مطولاً عند هذه المسألة. أما المشاؤون العرب وأعلام الفلسفة في الاسلام فلم يبحثوا في ذلك رغم بعض ملاحظاتهم إلى ما بين كتابات أرسطو المنطقية وما عالج منها في كتابه «ما بعد الطبيعة» من فروقات.

والمقولات بتحديد أرسطو لها هي أعمّ المحمولات التي يمكن إسنادها إلى الموجود. لذا تدعى أحياناً بالمسندات كما دعيّت أيضاً بالأجناس العامة. والمقولات كما حددها أرسطو عشرة. وهي: الجوهر، الكم، الكيف، النسبة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعل والانفعال. وقد درس أرسطو هذه المقولات بشكل متفاوت، مولياً العناية الأكبر للمقولات الأربع الأولى خاصة لمقولة الجوهر. فيما مرّ على باقي المقولات بسرعة. ومما تجدر الإشارة إليه أن الفلسفة

الإسلامية، وإن اتفقت مع أرسطو في عدد المقولات فتسمية بعضها قد تختلف قليلاً عما هي لدى أرسطو. إلا أن هذا العدد لم يكن مقبولاً في أنظمة فلسفية أخرى. فالفلسفة الرواقية لا تعترف إلا بأربع مقولات وهي الجوهر، الكيفية، الوضع والعلاقة. وقد تعرض أفلوطين في «التاسوعات» (التاسوعة السادسة - الفصل الأول) للمقولات ورأى أنها تشمل العالم الحسي والعالم الذهني. وبذلك ارتفع عددها عنده. كذلك رأت مدرسة بورت رويال Port Royal المنطقية أن تحديد عدد المقولات هو فعل تعسفي وإن لكل فرد الحق في أن ينظم العالم والموجودات على طريقته.

ربما كانت مقولة الجوهر من أهم المقولات التي عالجها أرسطو. سواء في كتاب «المقولات» أو في كتابه «ما بعد الطبيعة»، وإن ارتدى بحثه هنا صيغة أنتولوجية واضحة. والجوهر بتحديد أرسطو هو الموجود الذي تضاف إليه جميع المحمولات الأخرى. وبتحديد آخر له يقول: هو ما يقوم بنفسه ولا يحتاج في قوامه إلى شيء آخر خارج عنه. وفي «ما بعد الطبيعة» ميّز أرسطو بين الجوهر المادي والصوري وبذلك قد يكون الجوهر عبارة عن الشكل أو عن ماهية الشيء. أو قد يكون الجسم المركب من مادة وصورة. ومن ميزات الجوهر الأخرى أنه قد يكون حاملاً للأضداد. أي محلاً للأعراض دون أن يلحقه من جراء ذلك أي تغير. لذلك لا يمكن إضافة الأعراض إلى المقولات الأخرى بينما يمكن إضافتها إلى الجواهر. من هنا يعتبر وجود المقولات الأخرى نسبياً طارئاً بينما وجود الجوهر لازم ذاتي له.

والكم هي المقولة التي تعبر عن كل ما يمكن قياسه أو عدّه. والسؤال عنها يكون بالسؤال كم. وقد ميز أرسطو وكذلك الفلاسفة العرب بين الكم المتصل كالسطح مثلاً والكم المنفصل كالأعداد. والكيف. هي المقولة التي تبحث في هيئة الشيء كما تبحث أيضاً في ما يحدث للجسم من عوارض كالصلابة أو اللينة مثلاً أو من عوارض نفسية تدخل على الجسم الانساني كالانفعال والخلج. أما مقولة النسبة أو الإضافة والمضاف كما يقول الفارابي فمدار بحثها الطريقة التي ترتبط بها الأشياء ببعضها بعضاً. كالكتير باضافته إلى القليل. والمكان والزمان مقولتان تبحثان في الموضع وفي الوقت الذي يحدث فيه الفعل. والموضع يتحدد بهيئة وجود الشيء أو بالطريقة التي يوجد عليها كقولنا نائم أو راكض. أما الحال أو الملك، أو له كما يقول بعض الفلاسفة العرب

أخوان الصفاء وإلى ابن سبعين الذي خصص قسماً من كتابه «بذ العارف» لشرح المقولات كما عالج نفس الموضوع في رسائله. كما تجدر الإشارة إلى من كتب في المنطق كتابات مستقلة وتناول المقولات من ضمن ذلك، كابن طموس في كتابه «المدخل إلى صناعة المنطق».

المقولات في فلسفة كانط

ربما شكّل رأي كانط في المقولات شيئاً مميزاً عما هي عليه في الفلسفة المشائية. جعل كانط همه البحث عن طريق المعرفة. وهذه الطريق يجب أن تبحث أولاً في شروط المعرفة. والمعرفة لا تتم إلا بواسطة المفاهيم، أداة الاتصال والتواصل. فعلى الذهن إذن، ليتحقق من سلامة المعرفة، أن يضبط الشكل الذي تصاغ فيه هذه المفاهيم بوضع المقولات. والمقولات هي المعاني الذاتية التي تربط بين الأحكام أي بين ما يصادف في الزمان والمكان من ظواهر. والمقولات كما حددها كانط اثنتا عشرة مقولة وهي تمثل المظاهر المختلفة لعمل الذهن التركيبي. وهي: الوحدة، الكثرة، والجملة، وهذه مقولات الكم. الوجود والسلب والحد، وهذه مقولات الكيف. الجوهر والسببية والتضاد، وهذه مقولات الإضافة. والإمكان والوجود والضرورة، وهذه مقولات الوضع أو الجهة. لم يتوصل كانط لوضع مقولاته بطريقة التجريد أو بالطريقة التجريبية بل المقولات عنده عبارة عن أشكال ما قبلية Apriori يملكها الذهن وبواسطتها يتمكن من إضافة الوحدة إلى المعطيات المختلفة والمتباينة التي يتبلغها بطريقة الحس أو الحدس، والتي يعبر عنها بواسطة الأحكام.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الأب بروج، بيروت، 1932.
- ابن سبعين، بذ العارف، تحقيق جورج كتورة، بيروت، 1978.
- ابن سينا، منطق الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، 1960.
- الفارابي، كتاب قاطيفوراس، أي المقولات، مجلة المورد، عدد 4، 1975.
- فافوري، عادل، المنطق الرياضي، بيروت، 1974.
- فخري، ماجد، أرسطو المعلم الأول، بيروت، 1977.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، بيروت، 1977.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962.

- Aristote, La métaphysique, Vrin, 1966, T1, T2.
- Aristote, Organon, Vrin, 1966.

فمقولة تبحث في خاصية الامتلاك. والفعل والانفعال مقولتان تعبران عن صدور الفعل وعن تلقية.

ثمة سؤال أخير حول أصل المقولات. وهو كيف توصل أرسطو للبحث في المقولات؟ وهو سؤال طرحه بعض الدارسين لفلسفة أرسطو بل لقد طرحه الفلاسفة أيضاً (كانط على سبيل المثال)، فمنهم من يعتقد أن المقولات إنما توازي أجزاء الخطاب. وهكذا يوازي الجوهر الاسم. وتوازي الكيفية الصفة والكمية الأعداد الخ.. ثمة رأي آخر يقول أن أرسطو قد توصل إلى المقولات عن طريق تجريبي. وبالتالي فإن طبيعة الأشياء بحد ذاتها إنما تفرض هذه المقولات. وقد رأى معظم الفلاسفة العرب - المسلمين أن طريق التوصل للمقولات إنما كان بالاستدلال بالاستقصاء أو بالاستقراء.

المقولات في الفلسفة الإسلامية

تابعت الفلسفة الإسلامية في معظمها الخطوط العريضة التي وضعها أرسطو ولم تشذ إلا في بعض الشروحات أو في التسمية. استندت الفلسفة الإسلامية إلى كتابات أرسطو مباشرة أو إلى الشروح التي وضعها فورفوريوس الصوري على ذلك. لم يختلف الفلاسفة العرب - المسلمون في عدد المقولات وهم قالوا بالعدد عشرة في أغلب الأحيان باستثناء أخوان الصفا الذين أطلقوا العدد ولم يضعوا لذلك حداً نهائياً. فقد خصص الفارابي رسالة كاملة للمقولات. ولم يخرج إجمالاً عن النهج الذي اختطه المعلم الأول. والمقولات برأيه: «أجناس عالية تضم جميع الأشياء المحسوسة وهي مقولات الأشياء المحسوسة. وهذه الأجناس والأنواع التي تحت كل واحد منها قد يوجد على أنها مقولات للأشياء المحسوسة والموجودة. ومثالات في النفس للأشياء الموجودة». والمقولات هي الجوهر والكمية والكيفية والاضافة ومتى وأين والوضع وله وأن يفعل وإن يفعل. كذلك خصص ابن سينا جزءاً من كتاباته المنطقية لدراسة وشرح المقولات متابعاً في ذلك ما كتبه أرسطو. ولم يشذ ابن رشد عن القاعدة فوضع تلخيصاً للمقولات تابع فيه آراء المعلم الأول بشكل حرفي تقريباً. على كل اتبعت الفلسفة المشائية - سواء كانت إسلامية أم إغريقية (شرح أرسطو) خطأً شبه موحد يعتبر المنطق مقدمة للفلسفة العامة أو لـ «ما بعد الطبيعة». ولذلك وضع معظم الفلاسفة المسلمين شروحات على منطق أرسطو، ومن ضمن ذلك على المقولات إضافة إلى من ذكرنا نشير إلى

متجانسة وجزئية. وأكثرها بدائية المكان الفتي. فكل الأشياء التي يمكنه امتصاصها تجتذبه.

ويظهر، في الشهر الرابع، التناقض بين الأخذ والرؤية، فيصبح الطفل قادراً على أن يأخذ، دون أن يخطئ، شيئاً يقع في متناول يده، ثم يبدأ التناقض بين مختلف الأمكنة الحسية. وتكتسب الأشياء، ابتداء من الشهر التاسع، صفة الدوام، فيعرف الطفل الشيء من خلال التحولات التي تصيبه، فيبحث عن الشيء الذي يخفى عنه.

وفي الشهر الثامن عشر يمكن الحديث إذن عن وجود مكان متجانس كان نتيجة، على الخصوص، للنشاط الحركي عند الطفل من حبو ومشى وقذرة على إزاحة الحواجز التي تحول بينه وبين الهدف. لقد أصبح قادراً على أن يحدد مكان الأشياء بالنسبة إليه، دون أن يستطيع تحديد مكانه هو في المكان على العموم.

وينمو، في السنوات التالية، المكان التصوري إلى أن يتم تشكيله حوالي السنة التاسعة والعاشر.

مكان الرياضيات: يبنى المكان الرياضي ابتداء من عدد قليل من الأوليات، وتصفه الهندسة. ويتحدد المكان الإقليدي منها بثلاثة محاور متعامدة، هي الأبعاد الثلاثة. بينما يطابق هندسة لوباتشفسكي Lobatchevsky مكان ذو انحناء سلبي، وتتطابق هندسة ريمان Riemann مع مكان ذي انحناء إيجابي. ويمكن أن نعتبر المكان الفيزيائي الذي نعيش فيها إقليدياً، في نطاق المسافات التي في متناول إدراكنا، فالمعطيات التي تسمى موضوعية تعطانا، في التجارب المجردة على إدراكنا للمكان، في نظام ذي مراجع إقليدية.

وتحدث الاثنولوجيون عن مكان البدائيين، فقال دور كايم E. Durkheim ومارسل موس M. Mauss: «إن المكان، بالنسبة إلينا، مكون من أجزاء متشابهة، ويمكن أن يحل بعضها محل بعض. أما بالنسبة لعدد من الشعوب فالمكان يختلف حسب المناطق. فلكل منطقة قيمتها الوجدانية الخاصة، لأنها راجعة، بسبب عواطف مختلفة، إلى مبدأ ديني خاص، وهي، بالتالي، ذات مزايا خاصة بها وتميزها عن كل منطقة غيرها». كما بين ليفي برون Levy Bruhl أن المكان، عند أصحاب الهندسة وكذلك في تصوراتنا العادية، متجانس، ويبدو لنا كستار خلفي لا يتأثر بالأشياء التي ترسم فيه، كما أن حدوث الظواهر في ناحية من المكان لا يهم في شيء هذه الظواهر، وإنما يسمح لنا فقط بتحديد موقعها، ثم، في الغالب، بقياسها،

- Blanché, R., La logique et son histoire d'Aristote à Russel, Armand, collin, 1970.
- Boutroux, E., La philosophie de Kant, Vrin, 1968.
- Kant, E., Critique de la raison pure, P.U.F., 1967.
- Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Vrin, 1969.
- Tricot, J., Traité de logique formelle, Vrin, 1966.

جورج كتورة

مكان

Lieu
Space
Raum

قليل إنه لا يوجد في الفلسفة، بل ولا في المعرفة النظرية عموماً، ميدان لا يدخل فيه شكل المكان أو يتداخل معه بكيفية أو بأخرى. فقد تنافست الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والفيزياء والسيكولوجيا في طرحه وحله.

فما هو المكان؟ ومن أين أتينا فكرته؟

ينبغي أن نلاحظ، في البداية، أنه لا يتحدث عن مكان واحد، ولكن عن أنواع من المكان: الأمكنة الإدراكية، ومكان أو أمكنة الرياضيات، والمكان الفيزيائي، والمكان عند البدائيين.

الأمكنة الإدراكية: يتحدث السيكولوجيون عن عدة أمكنة إدراكية تأخذ الشخص المدرك كمرجع:

(1) المكان البصري، أي إدراك صورة العالم الخارجي، وهو الذي حظي بدراسة تجريبية أكبر.

(2) مكان سمعي، أي تحديد مصدر الصوت.

(3) مكان لمسي - حسي، أي تصورنا لجسمنا.

وقد حاول البعض أن يثبت أن المكان البصري ذو انحناء سلبي، ويوصف إذن بهندسة لوباتشفسكي. ويظهر أنه يمكن وصف المكان لكلتا العينين بهندسة لوباتشفسكي خيراً من الهندسة الإقليدية، ولكن، ليس هناك ما يسمح بتعميم ذلك على المكان البصري كله.

وقد بين جان بياجي J. Piaget، في كتابه «بناء الواقع عند الطفل»، أن المكان ليس معطى فطرياً، ولكنه ينتج عن بناء وامتلاك متجدد ومتواصل كل يوم. وتوجد ثلاث مراحل كبيرة في تطور إدراكنا للمكان.

ففي الأشهر الأربعة الأولى لا يدرك الطفل إلا أمكنة غير

المكان في الفلسفة الاسلامية

قال ابن باجة في «شروحات السماع الطبيعي»: «المكان مما اختلف فيه العلماء القدماء، ما هو، اختلافاً كبيراً. فمنهم من رأى ان الهيولى هو المكان... الى آراء آخر تضعف عن أن تقاوم. والذي وقع عنه البحث ووصل فيه الفحص رأيان: وهما الفضاء ومقعر البسيط».

ورأى البعض منهم ان المكان هو الابعاد الثلاثة، أي كما قال ابن سينا «أبعاد مساوية لأبعاد الممكن، وهو غير موجود».

لقد ميز الفلاسفة المسلمون، في المكان، بين المعاني التالية:

- 1 - المكان بالمعنى اللغوي في العربية، أي الموضع، وهو «ما يوضع الشيء فيه وما يعتمد عليه كالارض للسريير». أو كما قال ابن سينا: «شيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه».
- 2 - المكان الخاص، حسب أرسطو، أو الجزئي أو المضاف أو المعهود، كما سماه أبو بكر الرازي، أي بالنسبة لبعض الاجسام، وهو الذي يتوقف على وجود الاجسام الجزئية. ويتعلق إذن بالممكن فيه، ومنى بطل الممكن بطل المكان. يقول ابن باجة: «إن الاسطوانة اذا تركت في الماء حصل لذلك الجزء من الماء الذي حصلت فيه الاسطوانة، عن جميع جهاتها، أبعاد. وليست تلك الأبعاد شيئاً غير أبعاد الممكن فما دام الممكن فيه كان مكاناً بتلك الأبعاد التي للممكن، فإذا زالت الأسطوانة بطلت تلك الأبعاد فبطل المكان للممكن.... وقد تبين مما قيل في المكان انه ليس له وجود الا بتلك النسبة التي للممكن اليه».

وعرّفه ابن سينا بأنه يقال «لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به». أو أنه «السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي».

ويختلف عند الرازي، عما يراه أرسطو، في «انه لا يطلق على السطح الباطن للحاوي، بل يطلق على الامتداد في الجهات».

- 3 - المكان العام، حسب ارسطو، أو الكلّي أو المطلق، حسب اصطلاح الرازي، ويتعلق وجوده، عند ارسطو، بوجود العالم المتناهي، وخصوصاً الفلك، ويتوقف عليه مثلما يتوقف المكان الخاص على وجود الاجسام الجزئية. فأرسطو ينكر الخلاء، ويرى انه شيء لا يمكن تصوره بالعقل. وهكذا رأى ابن سينا ان العالم مليء بالمادة، «فجملة العالم واحد ومتناه،

بينما يبدو المكان للبدايين مليئاً بالكيفيات، فلمناطقه مزايا خاصة. كما تشارك هذه المناطق في القوات الغيبية التي تظهر فيها. ان البدائي يحس بالمكان اكثر مما يتصوره. وتتميز مختلف الاتجاهات والمواقع في المكان، بعضها عن بعض من حيث كيفياتها.

وهكذا بيّن موريس لينارت M. Leenhardt ان المكان، عند أهل كاليديونيا الجديدة، تختلف قيمته باختلاف من يقطنه من أحياء أو أموات، حسبما تحدده الأساطير. وان الحديث في الحقيقة عن المكان الفيزيائي مرتبط أوثق الارتباط بالحديث عن الجسم والامتداد والخلاء والزمان والحركة.

إن فكرة المكان الفيزيائي ذي الابعاد الثلاثة والذي يشكل الاطار الطبيعي الذي تقع فيه الظواهر الفيزيائية، نأسي من التجربة الحسية عن طريق عملية تجريد.

يقول آينشتين Einstein: «إن مفهوم المكان مسبق، فيما يبدو، بمفهوم الشيء الجسماني... هذا المفهوم الذي لا يفترض أبداً مفهوم المكان أو مفهوم العلاقة المكانية... ويبدو انه يمكن تمثيل تطور مفهوم المكان، منظوراً اليه من وجهة نظر الحواس، بالرسم التالي:

الموضوع الجسماني ← علاقات الموقع بين الأشياء الجسمانية ← المسافة (التي تفصل بين جسمين ويمكن ان يملأها جسم) ← مكان I ويبدو المكان من هذه الوجهة، كشيء واقعي، مثله في ذلك مثل الموضوعات الجسمانية».

وبالرغم من اختلاف المذاهب في تحديد طبيعة كل من الامتداد والمكان وأصلهما، هذا الاختلاف الذي يؤدي الى الخلط بينهما أحياناً أو التمييز بينهما تمييزاً عميقاً أحياناً أخرى، يُظهر أن مفهوم المكان منبثق عن مفهوم الامتداد.

فنحن ندرك الاجسام ونصورها في شكل ما وأبعاد معينة يتميز بها كل جسم عن غيره. وهذا ما يعنيه القول بأن كل جسم ممتد. فالجسم كما تمثله لنا حواسنا يعطينا فكرة الامتداد العيني لهذا الجسم. ولو قطعنا النظر عن الجسم ذاته، ولم نحفظ، منه في أذهاننا، إلا بشكل أبعاده لوصلنا الى فكرة الامتداد المجرد الذي هو موضوع الهندسة. ولو تصورنا هذا الامتداد بدون حد ونهاية لكان ذلك فكرة المكان الذي يشكل امتداد كل جسم جزءاً منه، فهو إذن مكان كل الاجسام. «ان أجراءه قابلة لكل الأشكال، دون أن يكون له، في لانهايته، أي شكل»، كما قال باسكال Pascal.

وليس خارجاً عنه خلاء ولا ملاء»، و«لا نجد مادة غير متناهية ولا مكاناً غير متناه». وقد فُسر رأي أرسطو، في القرون الوسطى، بأن الطبيعة تخاف الفراغ. فاعتبر عمل المضخة المفرغة من الهواء، والتي يصعد الماء بواسطتها من الآبار، دليلاً على صواب هذا التفسير.

بينما المكان، عند الرازي، غير متناه ولا يتعلق بالعالم. فقد يوجد من غير منمكن، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه. وهو يشمل الخلاء والملاء و«يزيد امتداده على امتداد المتمكنات فيه، وهي لا تحده في جملته لأنه غير متناه». ان الرازي يرفض، إذن، ما نشأ عن أصول أرسطو من انكار الخلاء، وتنحل عنده تلك الصلة الضرورية التي تربط المكان بالجسم، ويحل محلها الاتصال الوثيق بين الخلاء والمكان. فالمكان الذي وراء حدود العالم فضاء. فقد «استعملت كلمة الفضاء، بنوع خاص، للدلالة على الخلاء الواقع خارج العالم». اما ابن سينا، مثلاً، فيسوي بين الخلاء والفضاء ويعني معنى واحداً. واعتبر المتكلمون ان المكان هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم بنفوذه فيه، لأن الخلاء عندهم ليس شيئاً وجودياً، بل شيء متوهم.

وقد قسموا المكان الى اجزاء لا امتداد لها، بخلاف الرازي الذي رأى انه لا يتألف من اجزاء لا تتجزأ. كما أجازوا إضافة المكان والامتداد، أو ما يسمونه بالعظم، للأجسام، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام، على خلاف الفلاسفة الذي اعتبروا ان المكان يشغله الشيء الممتد أو غير الممتد كالجوهر الفرد.

المكان في الفلسفة الحديثة

يوحّد ديكارت بين مفاهيم المادة والامتداد والمكان. فالامتداد يشكل جوهر الاجسام، والاجسام لا تختلف عن المكان الذي يحتويها. ان طبيعة المادة أو الجسم على وجه العموم لا تنحصر في كونه شيئاً صلباً أو ذا وزن أو لون، ولكن، في كونه جوهرًا ممتدًا في الطول والعرض والعمق». فلا وجود للامتداد بدون أجسام، كما يستحيل وجود أجسام لا امتداد لها. ولا وجود، بالتالي، للخلاء «اننا لن نميز أبداً المكان عن الامتداد في الطول والعرض والعمق».

وانتقد لايبنتز Leibniz نظرية ديكارت مبيناً أن الامتداد لا يكون جوهرًا، لأن الجوهر وحدة، بينما الامتداد كثرة خالصة، لأنه ينقسم الى ما لا نهاية له. ان المكان تجريد ما هو ممتد، أي انه مفهوم مجرد من الامتداد. وما كنا لنفهم فكرة

المكان لو لم تكن لدينا، في نفس الوقت، فكرة الامتداد. اننا لا نحتاج، في نظره، لكي ندرك فكرة المكان، الى تصور أي واقع مطلق خارج الأشياء. فالمكان مجرد علاقات ونظام بين الأشياء. انه نظام المتواجدات، كما أن الزمان نظام الأشياء المتعاقبة. فنحن لا نستطيع ان نتصور شيئاً دون أن نضعه خارج الأشياء الأخرى.

وليس المكان، عند لوك J. Locke، سوى كيفية خالصة للأشياء. ففكرة المكان آتية من الاحساس، لأننا «نكتسب فكرة المكان بالنظر واللمس». ولا يميز لوك فكرة المكان عن فكرة الامتداد أو الجسم. فإذا قلنا ان العالم موجود في مكان ما، فان هذا لا يعني، في العمق، شيئاً آخر سوى ان الكون موجود. ومكان العالم، إذن، هو العالم ذاته.

ويعارض كانط E. Kant واقعية نيوتن الذي اعتبر ان المكان، مثل الزمان، موضوعي، ولكنه مستقل عن طبيعة الفكر، ويسمح بالتنسيق بين جميع موضوعات الحساسية الخارجية. إن المكان، في نظر كانط:

- 1 - حدس قبلي، أي صورة خالصة للحساسية. وعندما تنطبق هذه الصورة على «مادة» التجربة يتولد عنها، في تصورنا، الامتداد.
- 2 - شرط للتجربة، ولا يمكن إذن ان يستخلص منها. إنه ليست مفهوماً مكتسباً، من بعد، من التجربة الخارجية.
- 3 - لا نستطيع، مهما حاولنا، أن نتصور عدم وجود المكان، مع اننا نستطيع ان نتصور المكان بدون أشياء.
- 4 - اننا نتصوره كمقدار لا متناه، بينما التجربة لا تعطينا إلا مقادير متناهية.

وقد أكد كانط انه، اذا ما كانت جميع القضايا التحليلية قبليّة، أي لا حاجة للرجوع الى التجربة من أجل تبريرها، وكانت جميع القضايا التركيبية بعديّة، أي يقتضي تبريرها أن نرجع الى التجربة، فهناك ميدان من المعرفة، هو في آن واحد، تركيبي وقبلي، تركيبي لأنه يقول شيئاً عن العالم، وقبلي لأنه يمكن أن يعرف معرفة يقينية لا تتطلب أي تبرير تجريبي. وقد وجد في الهندسة خير مثال لهذا النوع من المعرفة. فنظريات الهندسة قضايا تركيبية، لأنها تصف بنية العالم الواقعية، ولكنها ليست بعديّة مثل القوانين الفيزيائية التي لا بد من تمحيصها بالتجربة. واعتقد كانط اننا لا نستطيع ان نتصور ظهور اكتشافات جديدة تغير حقائق الهندسة الاقليدية التي هي، في نظره إذن يقينية حدسياً ومستقلة عن التجربة.

لقد ظن كانط ان الهندسة يقينية لأن عقلنا فرضها على

إن التجربة تلعب دوراً جوهرياً في تكون الهندسة. وتقودنا التجربة، حسب هذه النزعة الاصطلاحية، وتعرفنا، لا بالهندسة التي هي أكثر صدقاً، ولكن بالنهي هي أسهل وأيسر، وهي هندسة إقليدس.

و«قد علمتنا نظرية النسبية ان المكان والزمان ليسا مستقلين، وان الواقع الحقيقي يمكن تمثيله أحسن، بدمج المكان والزمان في إطار وحيد ذي أربعة أبعاد، هو المكان - الزمان». وهكذا فقد كل من الزمان والمكان صفة الإطلاق.

قال أينشتين A. Einstein : «لقد بقي المكان، في أذهان الفيزيائيين الى العهود الاخيرة، كوعاء سلمي لجميع الوقائع، دون ان يشارك، هو ذاته، في الظواهر الفيزيائية... ثم تجلى انه يوجد في المكان الخالي من الموضوعات حالات تنتشر بالتموج، ومجالات قد تؤثر في كتل كهربائية أو قطبيين مغنطيسيين... ولكن، بما انه كان يبدو، لفيزيائي القرن 19، انه من غير المعقول ان ينسب الى المكان ذاته وظائف أو حالات فيزيائية، ابدعوا لأنفسهم وسطاً يتخلل الفضاء كله، وهو الأثير الذي يكون حاملاً للظواهر الكهرومغناطيسية، وبالتالي للظواهر الضوئية... وقد دل اكتشاف لورنتز Lorentz على أن المكان الفيزيائي والأثير ليسا سوى تعبيرين مختلفين عن شيء واحد بعينه... إلا ان هذه الطريقة في التفكير كانت بعيدة عن تفكير الفيزيائيين، فقد بقي المكان، كما كان من قبل، شيئاً صلباً ومتجانساً لا يقبل اي تغير ولا أية حالة. وقامت عبقرية ريمان Riemann، في أواسط القرن الماضي، بفتح الطريق لمفهوم جديد للمكان، تم فيه انكار صلابة المكان والاعتراف بإمكان مشاركته في الوقائع... ثم جاءت نظرية النسبية الخاصة التي كان من نتيجتها عدم الفصل بين المكان والزمان.... وهكذا وقع اتمام المكان الفيزيائي وأصبح مكاناً ذا أربعة ابعاد يشمل كذلك بُعد الزمان».

وقد وجهت الى أينشتين، عندما اقترح وصف المكان حسب هندسة لا إقليدية، عدة انتقادات قوية، منها ان هذه الهندسة لا يمكن تخيلها، فهي مخالفة لعاداتنا في التفكير ولحدسنا.

يقول كارناب Carnap : «إن الفيزياء الحديثة لا تنقطع عن الابتعاد أكثر فأكثر عن كل ما يمكن ملاحظته وتخليه مباشرة. ولو ابتعدت نظرية النسبية عن الحدس أكثر مما صنعت، وظهر ان حدسنا المكاني يملك بكيفية نهائية بنية إقليدية، فإنه يكون، مع ذلك، من حقنا ان نستخدم في الفيزياء أي بنية هندسية».

العالم. وهذا يفترض ان هناك نظاماً هندسياً واحداً فقط، مع اننا نجد انفسنا امام ثلاثة انساق هندسية متساوية في القيمة، ولا نستطيع، كما قال كارناب Carnap، أن نلوم كانط على خطئه، فلم يكن الناس، في عصره، يعلمون شيئاً عن الهندسات اللاإقليدية. لقد فاته ان يلاحظ الفرق الموجود بين نوعين من الهندسة يختلفان اختلافاً أساسياً، هما الهندسة الرياضية التي هي تحليلية، أي نسق استنباطي يقوم على بعض الاوليات، والهندسة الفيزيائية التي تدرس تطبيق الهندسة الخالصة على العالم. ولذا قال عنه ريشنباخ H. Reichenbachs : «ان ما رآه قوانين للعقل كان، في واقع الأمر، تكيفاً للخيال البشري مع البناء الفيزيائي للبيئة التي يحيا فيها البشر».

واذا ما اعتبرت المادية الميتافيزيقية ان المكان جوهر قائم بذاته ووعاء فارغ مستقل عن المادة تستقر فيه الاجسام، فان المادية الجدلية ترى ان المكان شكل عام لوجود المادة: فهو، بدون المادة، تصور أجوف وتجريد قائم في ذهننا. يقول انجلز Engels عن المكان والزمان: «من الطبيعي ان يصبح هذان الشكلان لوجود المادة، عند فصلهما عن الأخيرة، تصورات فارغة، وتجريدات لا وجود لها الا في رؤوسنا»، كما ان الانسان والطبيعة لا يوجدان الا في المكان والزمان. «ليس في الكون شيء غير المادة المتحركة، ولا تستطيع هذه المادة المتحركة أن تتحرك في غير اطار الزمان والمكان» (لينين).

وترى المادية الجدلية انها بيّنت، قبل نظرية النسبية، هذه الصلة القائمة بين الزمان والمكان من جهة، ثم بينهما وبين المادة من جهة أخرى.

المكان من وجهة النظر الاستيمولوجية

يعتبر بوانكاري H. Poincaré اننا لا نصور الاجسام في مكان هندسي، ولكننا نفكر في هذه الاجسام كما لو كانت واقعة في مكان هندسي. ولو كان المكان الهندسي اطاراً مفروضاً على كل واحد من تصوراتنا لاستحال ان نخيل صورة مجردة عن هذا الاطار، ولما استطعنا ان نغير أي شيء في هندستنا. ولكن الامر ليس كذلك. فما الهندسة الا موجز القوانين التي تتعاقب هذه الصورة طبقاً لها. ولا شيء يمنع إذن من تخيل سلسلة من التصورات مشابهة تماماً لتصوراتنا العادية، ولكنها تتعاقب حسب قوانين مخالفة للقوانين التي تعودناها. ولو كانت هناك كائنات جرت تربيتها في وسط تنقلب فيه هذه القوانين، لأمكن ان تكون لها هندسة مخالفة جداً لهندستنا.

وفي نطاق الفيزياء الكوانتية، يقول دو برولي De Broglie :
 « بالرغم مما أتت به الفيزياء قبل الكوانتية، فإن تحديد الموقع في المكان قد احتفظ، لدى كل ملاحظة، بمعنى متميز تماماً. والأمر بخلاف ذلك في الفيزياء الكوانتية حيث يظهر ان اطار المكان - الزمان ذاته يفقد، في المستوى الذري، جزءاً من قيمته... ففي المستوى الدقيق للظواهر الذرية لم يبق تحديد الموقع الدقيق لموضوع في المكان والديمومة، فيما يظهر، مستقلاً عن خواصه الديناميكية، وبالأخص عن كتلته. وربما لا يبقى أي معنى لمفهومي المكان والزمان بالنسبة لملاحظ دقيق جداً نتخله متجولاً داخل الأنظمة الذرية، أو على الأقل لا يبقى لهما نفس المعنى الذي عندنا. ولكننا، نحن البشر، بما اننا نحدد موقع ملاحظتنا في اطار المكان والزمان، فقد انجررنا الى وضع نظريتنا المتعلقة بالظواهر الذرية والكوانتية في هذا الاطار الذي نمودناه. وان حاولتنا ادخال الظواهر البسيطة في اطار المكان والزمان، هذا الاطار الذي لا يوافق، في الحقيقة، سوى الوصف الاحصائي الوسط لعدد عظيم من هذه الظواهر، قد ادى بنا الى الاصطدام « بعلاقات الارتباب » الشهيرة التي عبر عنها هيزنبرغ Heisenberg... انها ترسم حدود صلاحية التصورات التي تعودناها ».

ويحدثنا كاسيرير E. Cassirer عن دور اللغة في تكوين فكرة المكان، قائلاً: « إن ما يميز الأنفاظ الأولى المتعلقة بالمكان هو انها تتضمن وظيفة اشارية، فقد رأينا أن أحد الأشكال الأساسية للكلام يرجع الى الإشارة... وتقوم بين الأنا والعالم رابطة تتركهما متميزين ومفترقين، في نفس الوقت الذي تربط فيه احدهما بالآخر. وان حدس المكان... يشكل أحسن شاهد على هذه العلاقة المزدوجة والمميزة ».

الظاهر وعزيز

ملكية

Propriété
Proprietorship
Elgentum

تعني حسب المفهوم الفلسفي والاقتصادي : مجموع علاقات الانتاج المحددة تاريخياً. ولا بد من ان نفرق بين علاقات الملكية بالمعنى الاقتصادي، التي تمثل العلاقات المادية المجتمعية، والتعبير الحقوقي لهذه العلاقات، أي

العلاقات الحقوقية للملكية.

وينبغي أن تُرى « الملكية » بالمفهوم الاقتصادي، على الدوام، بالارتباط مع عملية التملك الاقتصادية، وبالتدقيق مع العلاقات المادية المجتمعية، التي يقيمها الناس في عملية الانتاج وعملية إعادة الانتاج حيث هذا التملك. وبهذا المعنى، فإن مفهوم « علاقات الملكية » من حيث المحتوى يتماثل مع مفهوم « علاقات الانتاج » ويعبر عن حقيقة ان التملك يمكنه ان يتحقق فقط بواسطة مجموع علاقات مادية اقتصادية بين الناس، وهو يشمل أيضاً علاقات معينة بين الطبقات. إذن فان علاقات الملكية هي علاقات لا تختلف عن مجموع علاقات الانتاج، وهي لا تمثل أيضاً علاقات مميزة مستقلة داخل مجموع نظام علاقات الانتاج المختصة، بل هي علاقات انتاج شمولية.

والنبرّ المادي في الماهية الاقتصادية لعلاقات الملكية قبل كل شيء مهم لفهم علاقات الملكية الاشتراكية، فإن تأميم الاحتكارات الرأسمالية وتسلم الشعب أهم وسائل الانتاج، (أي الدولة بصفتها أداة في يد الشغيلة) هما، في الواقع، شرطان دوليان، حقوقيان لتبسط علاقات الملكية الاشتراكية، ويمكن لهذه العلاقات ان تطور فقط في تحول كل نظام علاقات الانتاج تحولاً اشتراكياً، في تطور ونمط الانتاج الاشتراكي لكل مميزاته الأساسية وخصائصه.

إذن فإن إيجاد وتبسط علاقات ملكية اشتراكية يتضمن، تحريك الانتاج وتطوره السريع، بهدف التحسين المستمر لمعيشة الشغيلة، المادية والثقافية والاستفادة على الدوام، بشكل أفضل، من مجموع نظام الحتميات الاقتصادية والاستخدام المستمر الفعال للحواجز الاقتصادية، وتنظيم النهج الاشتراكي في الادارة والتخطيط انسجاماً مع مبادئ المركزية الديمقراطية، وتعزيز الدور الثقافي للطبقة العاملة باستمرار وتوحيد وثيق للشغيلة الآخرين حول الطبقة العاملة، ونمو المبادرة الاشتراكية للجماهير.

بيد ان بعض الاقتصاديين يفهمون علاقات الملكية كمجرد علاقة بين الانسان والأشياء. ومن خلال الأشياء تمتد العلاقة الى انسان آخر، وفق الصيغة الآتية: انسان - شيء - انسان. ولكن هل يمكن اعتبار اي علاقة بين الانسان والأشياء، وبينه وبين انسان آخر من خلال الأشياء، علاقة تملك؟ لا شك في ان علاقة الملكية هي دائماً مرتبطة

المتنامية باستمرار سداً مباشراً، أم موجه لإغناء بعض الافراد او الجماعات؟ إن علاقات الملكية تحدد مستقبل الانتاج، فهل سيكون تحت رقابة الناس الواعية أم سيتبسط تبسطاً عفواً.

عصام الجوهري

مُمَكَّن

Possible
possible
Möglich

القضية الممكنة هي القضية التي تنسب عرضاً للشيء مقابل القضية الضرورية وهنا حكم من حيث جهة القضية التي يحكم عليها إما بالضرورة أو الإمكان. والإمكان خمسة أنواع: الممكن المطلق والممكن النسبي والممكن المعرفي والممكن المقتدر والممكن الاحتمالي. والممكن المطلق عقيم وغامض وهو عند عالم المنطق المعاصر رودلف كارناب 1891 - 1970 مرادف للمصادر الخاصة بالمعاني وهو عند ماكس بلاك (1909 -) مسلمات لغوية وعند الفيلسوف الأميركي المعاصر سيلارز (1880 -) تعريفات ضمنية. والممكن النسبي يقاس بالممكن المطلق أي بالنسبة لغرض ما. والممكن المعرفي هو ما يعد محتملاً الآن وقد يكون مستحيلًا في المستقبل حسب المعرفة. والممكن الاقتداري هو قدرة وإمكانية كامنة مقابل الوجود بالفعل عند أرسطو والممكن الاحتمالي بالمعنى الوارد في الحديث العادي وهو درجات.

وقد فسر الممكن تفسيرات مختلفة، فالممكن الحقيقي عند كريستوس الرواقي هو الذي لا يمنعه شيء من الحدوث حتى ولو لم يحدث، وهو عند الرواقيين بصفة عامة الاتساق مع معرفتنا. ويرى الأفلاطونيون الجدد ان الممكنات ليست وقائع أو أحوال بل هي موجودات أو ماهيات تمت الى العقل وكل الموجودات الممكنة تُعَد واقعية فعندهم هناك تعايش بين الممكن والواقع لأن كمال الواحد قائم في الفيض والصدور، وتكوين العالم يقتضي ان كل ممكن يجب ان يوجد أو يحدث في الواقع. ويرى أيبيلار ان الخلق مسار للخالق فليس في الامكان أبدع مما كان ومن ثمَّ لا مكان

بالأشياء، أي بأدوات العمل ومادته، ومرتبطة بنتيجة العمل، أي المنتج. ويقول ماركس « باعتبار ان الملكية ليست أكثر من علاقة معروفة بشروط الانتاج، أي علاقة تملك.. لذلك فهي تتم فقط عبر الانتاج ذاته » (« الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي » ص 27). إلا انه لا يجوز القول ان علاقة الملكية هي علاقة الانسان بالأشياء، وعبر هذه الأشياء بإنسان آخر، كما يتصور البعض. فإن علاقات الملكية هي العلاقات الاقتصادية المادية الموضوعية التي تقوم بين الناس او التي تظهر في سياق الانتاج، ونجد تعبيرها في علاقاتهم بوسائل الانتاج ونتاج العمل؛ أي هل تعود هي اليهم أم تعود الى الآخرين؟

وتتميز علاقات الملكية تمايزاً أساسياً تبعاً لنماذجها؛ فإذا كان المجتمع بمجموعه يملك وسائل الانتاج، قام آنذاك نموذج الملكية المجتمعية لوسائل الانتاج، أما إذا كان قسم من المجتمع فقط، أو بعض جماعات متفرقة منه، وحتى بعض الافراد يملكون شروط الانتاج المجتمعي المعينة (أي أدوات العمل ومادته) كشيء خاص بهم، في حين يحرم القسم الآخر من المجتمع عملياً من حيازتها، يقوم آنذاك نموذج الملكية الفردية.

ويعتقد المنظرون البرجوازيون ان علاقات الملكية هي أمر حقوقي. وعلى هذا الاساس فهم يعلنون بأن شكلاً واحداً للملكية، الملكية الخاصة بالذات، هو حق طبيعي للانسان. ولهذا فهم يجزمون بأن هذه الملكية مقدسة لا تمس.

واستناداً الى هذا يظهرون ملكية الشركات المساهمة أو ملكية الدولة البرجوازية، في الظروف الحديثة للنضال الطبقي، كملكية المجمع كله، لا كملكية جماعة من الرأسماليين، أو ملكية الطبقة الرأسمالية على العموم.

وينظر التحريفيون الى الملكية فقط كتعبير خارجي حقوقي لنموذج معين من العلاقات الانتاجية لا كجوهر لهذه العلاقات. إلا أن ماركس وانجلز عندما عالجا علاقات الملكية أشارا أكثر من مرة، الى أن العلاقات الحقيقية ليست أكثر من انعكاس لتلك العلاقات الموضوعية الاقتصادية التي تميز كل أسلوب انتاج معين.

إن علاقات الملكية، كتعبير عن العلاقات الانتاجية، يجسد صلات وتبعية اقتصادية معينة وفي الانتاج ذاته، تحدد علاقات الملكية طابع هذا الانتاج: هل هو مجتمعي، أم خاص، هل هو موجه لسد حاجات جميع افراد المجتمع

- Carnap, R., Meaning and Necessity, 1956.
- Pap, A., Semantics and Necessary Truth, 1958.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مَنْطِق (قديم ، تقليدي)

Logique (Formel)

Logic (Formel)

Logis-Logisch

إن التمييز بين منطق قديم ومنطق حديث لم يحصل سوى في القرن العشرين، عندما أخذ هذا الميدان الفلسفي منحى رياضياً، وتشعب إلى فروع عديدة. لذلك، فالمؤلفات الخارجة عن هذا الاتجاه، والتي تستند إلى «أورغانون» أرسطو وأبحاث الرواقين، أو تشكل امتداداً لها، تندرج اليوم تحت اسم «المنطق القديم» Ancient أو «المنطق التقليدي» Traditional.

تركيب القضايا الحملية

الألفاظ المفردة: لما كان المقياس الحملي هو الغرض الأخير لمنطق أرسطو، إذ هو حسب ابن سينا الآلة التي تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ، وكان القياس يتركب من القضايا، والقضايا تنحل بدورها إلى الألفاظ، كان من الطبيعي أن تبدأ مصنفات المنطق بدراسة الألفاظ المفردة وتركيبها. عامة، يجري تصنيف الألفاظ إلى ثلاثة أقسام: فعل وإسم وأداة. فالقسمان الأولان يختلفان عن الأداة من حيث أن لهما دلالة مستقلة، وينفرد الفعل عن الاسم بأنه علاوة على معناه الخاص، يدل بصيغته على الزمان.

فيما يخص الألفاظ الكلية وخصوصاً الاسماء الدالة على الجواهر أمثال «حيوان» و«إنسان» الخ... توصل منطقة العرب إلى التمييز بين جانبيين من الدلالة هما المفهوم والمصادق. وهذان المصطلحان عرفا فيما بعد عند منطقة پور - رويسال Port-Royal بإسم الـ Compréhension والـ Extention، وعند جون ستيوارت ملل J. S. Mill بالـ Donotation والـ Connotation. يتألف المفهوم من المقومات الذاتية التي تحدد الشيء، أما المصادق فهو مجموعة الافراد المدرجة تحت الكلي، أو بقول آخر الافراد التي يحمل عليها الكلي. لتعيين المفهوم، يستعين المنطق

للممكن. ويرى توما الأكويني ان الخلق يتضمن اختياراً مما يسمح بوجود الممكن الذي كان يمكن لله أن يخلقه. والممكن عند ديكارت هو الذي يمكن إدراكه بوضوح وتميز ويرى سبينوزا أن الشيء يقال عنه انه مستحيل إما لأن تعريفه يتضمن تناقضاً أو لأنه ما من علة خارجية توجد محددة لإنتاج مثل هذا الشيء. ويرى لايبنتز أن الموجودات الممكنة هي موجودات يكون تصورهما خالياً من التناقض، والموجود الممكن فكرة في عقل الله وهي تسعى إلى كمال الوجود الفعلي، والخلق في رأيه هو محو النقص لممارسة قوة كامنة في الموجودات الممكنة. والممكن عند هيوم هو الاتساق المنطقي والتضاد واقعة ممكنة لأنه لا يحتوي على تناقض فالممكن هو ما يمكن تصوره. ويفرق كانط بين الممكن المنطقي والممكن الفيزيائي، والمفهوم يكون ممكناً إذا لم يكن متناقضاً في ذاته وهذا هو المعيار المنطقي للممكن.

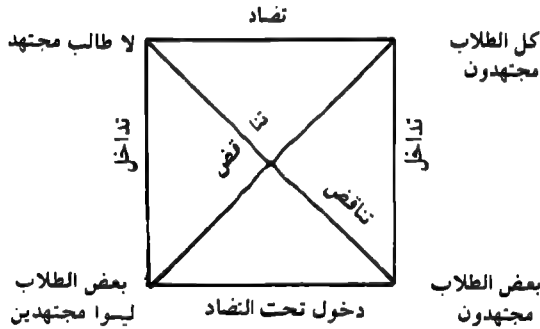
ويذهب الجرجاني في «التعريفات» إلى أنه توجد في المنطق قضيتان: الممكنة العامة والممكنة الخاصة. والممكنة العامة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم فإن كان الحكم في القضية بالإيجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب، وإن كان الحكم في القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورة الإيجاب فإنه هو الجانب المخالف للسلب. فإذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه أن سلب الحرارة عن النار ليس بضروري وإذا قلنا لا شيء من الحار بارد بالامكان العام فمعناه ان إيجاب البرودة للحار ليس بضروري. والممكنة الخاصة عند الجرجاني هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن جانبي الإيجاب والسلب فإذا قلنا كل إنسان كاتب بالامكان الخاص أو لا شيء من الإنسان بكاتب بالامكان الخاص كان معناه ان إيجاب الكتابة للإنسان وسلبها عنه ليسا بضروريين لكن سلب ضرورة الإيجاب إمكان عام سالب وسلب ضرورة السلب إمكان عام موجب فالممكنة الخاصة سواء كانت موجبة أو سالبة يكون تركيبها من مكنتين عامتين احدهما موجبة والأخرى سالبة، فلا فرق بين موجبتها وسلبتها في المعنى بل في اللفظ حتى اذا عبرت بعبارة ايجابية كانت موجبة واذا عبرت بعبارة سلبية كانت سالبة.

مصادر ومراجع

- ابو البقاء، الكليات
- الجرجاني، التعريفات.

الاستدلال المباشر

تقابل القضايا: بين هذه القضايا تنعقد نسب معينة، تختصر عادة بالمرجع الآتي المعروف باسم مربع التقابل بين القضايا:

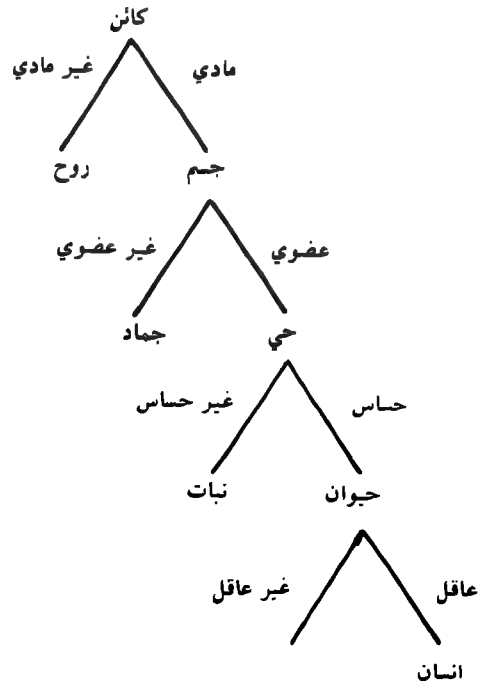


فالقضيتان المتضادتان هما اللتان لا يمكن أن تصدقا معاً. والداخلتان تحت التضاد هما اللتان لا يمكن أن تكذبا معاً. والقضيتان المتناقضتان هما اللتان لا يمكن أن تصدقا أو أن تكذبا معاً. أما التداخل فيقع عندما تلزم إحدى القضيتين عن الأخرى دون أن يكون العكس صحيحاً.

تلازم القضايا: استناداً إلى العلاقات القائمة في جدول التقابل، يمكن تعيين اللزوم بين القضايا الحملية المتوافقة في الموضوع والمحمول، وذلك بإدخال السلب عليها في مواقع مختلفة منها. بما أن القضيتين المتناقضتين تتعاندان في الصدق والكذب معاً، يكفي أن نسلب الواحدة حتى يحصل تلازم من الجهتين ما بينهما. فهكذا مثلاً، القضية «بعض الطلاب ليسوا مجتهدين» هي متلازمة مع سلب القضية المتناقضة معها، أي مع القضية «ليس بعض الطلاب مجتهدين» وبالعكس فسلب الأولى أي «ليس كل الطلاب مجتهدين» متلازمة مع نقيضها «كل الطلاب مجتهدون». كذلك الأمر بشأن الكلية السالبة والجزئية الموجبة، فقولنا «لا طالب مجتهد» هو بقوة قولنا «ليس بعض الطلاب مجتهدين» والعكس أيضاً صحيح. نستطيع أن نتحقق من هذا التلازم أنه يمكن الاكتفاء بسور واحد وتأدية كل القضايا بتركيب هذا السور مع السلب. فمثلاً بواسطة السور «كل» فقط، نؤدي القضايا الحملية الأربعة على هذا النحو:

| | |
|-----------------|-----------------|
| كل ب ج | للكلية الموجبة |
| كل ب ليست ج | للكلية السالبة |
| ليس كل ب ليست ج | للجزئية الموجبة |

بالنسبة لكل مقولة من المقولات العشر بتفريع ثنائي ينطلق من المفهوم الأعم الذي يسمى «الجنس العالي» ويتدرج حتى يصل إلى قسم أخير يسمى «الفرع السافل». فهكذا مثلاً نستطيع أن نعرف الإنسان وفقاً للشجرة الآتية التي تخص مقولة الجوهر:



بالجمع بين الجنس «حيوان» والفصل «عاقل»، على هذا النحو:

الإنسان هو حيوان عاقل

تقسيم القضايا الحملية: تتركب القضية البسيطة، بعرف المنطق القديم، من موضوع ومحمول، ومثالها: «الإنسان حيوان»، حيث الإنسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول. وتسمى لذلك «القضية الحملية». وهي تنقسم بحسب الكمية إلى كلية وجزئية، وبحسب الكيفية إلى موجبة وسالبة. وعليه يتكون لدينا أربعة أصناف من القضايا الحملية هي على التوالي:

- الكلية الموجبة ومثالها: كل إنسان حيوان
- الكلية السالبة ومثالها: لا إنسان حجر
- الجزئية الموجبة ومثالها: بعض الناس فلاسفة
- الجزئية السالبة ومثالها: بعض الناس ليسوا فلاسفة

ليس كل ب ج للجزئية السالبة

العدول: ويسمى أيضاً النقص. فالقضية المعدولة هي التي أحد طرفيها يكون منقوصاً أي مسبوقاً بحرف سلب مثل «غير» و«لا»، أو كلا الطرفين معاً. يختلف العدول عن السلب، بأن هذا الأخير يقع على الإسناد أي على الرابطة بينما العدول يسلب الكلي. فقولنا «كل غاز هو غير ثقيل» يؤلف قضية معدولة المحمول، وقولنا «كل لا - حيوان هو لا - انسان» يؤلف قضية معدولة الطرفين.

تحت باب «نقص المحمول» Obversion، يبحث المنطق في اللزوم القائم بين قضيتين مختلفتين في الكيف واحداهما معدولة المحمول. أما كيفية الانتقال من القضية الأصلية إلى القضية المعدولة المحولة فيتم بسلب الرابطة إضافة إلى نقص المحمول. وعليه يكون نقص المحمول للقضايا الأربعة على النحو الآتي:

القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» تلزم عنها «كل ب ليس غير - ج» ومثال ذلك: «كل الطلاب ناجحون» تلزم عنها «لا طالب غير - ناجح»

القضية الكلية السالبة «لا ب ج» تصبح «كل ب غير - ج» القضية الجزئية الموجبة «بعض ب ج» تصبح «بعض ب ليس غير - ج»

القضية الجزئية السالبة «بعض ب ليس ج» تصبح «بعض ب غير - ج» ولا شك أن هذه الاستدلالات هي واضحة من حيث استعمال اللغة العربية.

العكس

العكس عامة هو استلزام قضية من قضية أخرى مع إبدال المحمول بالموضوع، أو إبدال أحدهما أو كل منهما بمعدول الآخر. وهو على أنواع:

العكس المستوي: هو وضع كل من الموضوع والمحمول مكان الآخر بدون تغيير في كيف القضية. مثلاً، العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة «كل ذهب معدن» القضية الجزئية «بعض المعدن ذهب»، لأن المعدن أعم من الذهب ويشمل سواه من المعادن. أما العكس المستوي للكلية السالبة «لا حمار قاري» فهو كلية سالبة «لا قاري حمار»، إذ ماصداً الطرفين متباينان كلياً ولا شيء مشترك ما بينهما.

نقص العكس المستوي: هو تحويل قضية إلى أخرى موضوعها محمول القضية الأصلية، ومحمولها نقض موضوع

القضية الأصلية، مع تغيير الكيف. هذه العملية ليست سوى حاصل عمليتين هما العكس المستوي ثم النقص، كما يدل على ذلك اسمها. فمثلاً، لكي نحصل على نقض العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة «كل ذهب معدن»، نعكسها أولاً عكساً مستوياً فينتج «بعض المعدن ذهب»، ثم ننقص محمولها فنحصل على «ليس بعض المعدن هو لا - ذهب». عكس النقيض المخالف: هو العملية المقابلة لنقص العكس المستوي. فيها يجري تبديل موضوع القضية المستنتجة بنقيض محمول الأولى، ومحمولها بنفس موضوع الأولى. مثلاً، عكس القضية «كل انسان حيوان» بهذا المعنى هو «لا واحد من اللاحيان انسان».

وأخيراً عكس النقيض الموافق: وفيه يتم تبديل الموضوع والمحمول ونقضهما معاً. فعكس النقيض الموافق للقضية الكلية الموجبة «كل انسان حيوان» هو «كل لا - حيوان لا - انسان».

إن عمليات التقابل واللزوم والنقص والعكس كلها تعتبر من أنواع الاستدلال المباشر، إذ انها تعود إلى استنتاج قضية من مقدمة واحدة، خلافاً للقياس الذي يتطلب مقدمتين على الأقل.

القياس الحملّي

القياس الحملّي هو استلزام قضية حملية تسمى «النتيجة»، من مقدمتين حمليتين تشترك كل منهما بأحد الحدين مع المقدمة الأخرى، وبالحّد الآخر مع النتيجة. مثال على ذلك:

كل حيوان فان

كل انسان حيوان

كل انسان فان

يسمى محمول النتيجة (فان) «الحّد الأكبر»، وموضوعها (انسان) «الحّد الأصغر». لذلك فالمقدمة التي تنطوي على الحّد الأكبر تسمى «المقدمة الكبرى»، وتلك التي تتضمن الحّد الأصغر «المقدمة الصغرى». أما الحّد المشترك بين المقدمتين فيقال له «الحّد الأوسط».

أشكاله وضروريه: وفقاً لمحل الحّد الأوسط في المقدمتين، يمكن تمييز أربعة أشكال قياسية: الشكل الأول، وفيه يكون الحّد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في المقدمة الصغرى. الشكل الثاني، يكون فيه الحّد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين. وفي الشكل الثالث يكون الحّد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين. أما في الشكل الرابع،

الضرب الأول / الضرب الثاني / الضرب الثالث / الضرب الرابع
كل - و - ك بعض - و - ك كل - و - ك لا - و - ك
كل - و - ص كل - و - ص بعض - و - ص كل - و - ص
بعض ص - ك بعض ص - ك بعض ص - ك بعض ص ليس ك

الضرب الخامس الضرب السادس
بعض و ليس ك لا - و - ك
كل - و - ص بعض - و - ص
بعض ص ليس ك بعض ص ليس ك

مثال الضرب الخامس:

بعض الأزهار ليس زكي الرائحة
كل زهرة نبات
بعض النبات ليس زكي الرائحة

فيما يخص الشكل الرابع، فقد أثار تاريخ المنطق أكثر من إشكال حول نشأته وبنيته. وبالفعل لم يعترف به أرسطو وبعض الفلاسفة الذين تبعوه. أما اكتشافه فينسب عادة إلى جالينوس، لكن أول ما نجد احصاء مفصلاً لضروبه عند متأخري منطقة العرب. هذه الضروب هي خمسة:

الضرب الأول / الضرب الثاني / الضرب الثالث / الضرب الرابع
كل ك - و كل ك - و بعض ك - و لا ك - و
كل - و ص لا - و ص كل - و ص كل - و ص
بعض ص - ك لا ص - ك بعض ص - ك بعض ص ليس ك

الضرب الخامس

لا ك - و

بعض - و - ص
بعض ص ليس ك

رد الأشكال إلى الشكل الأول: يعتبر أرسطو الشكل الأول أكمل الأشكال، لأن قياسه يبينه بنفسها. ولذلك، بالإضافة إلى القواعد الخاصة بكل شكل، يلجأ المنطق القديم، من أجل البرهان على صحة الأشكال الثلاثة، إلى رد كل منها إلى الشكل الأول. وتعبير حديث، يجري استنباط كل ضروب الأشكال الثلاثة الأخيرة انطلاقاً من ضروب الشكل الأول التي تؤخذ على أنها مسلمة بديهية.

تتم طريقة الرد هذه بالاستعانة بعمليات العكس التي رأيناها في الاستدلال المباشر. فهكذا مثلاً نستطيع أن نرد

فيكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الصغرى، محولاً في المقدمة الكبرى. هذا ما يوجزه الجدول التالي حيث «ك» يرمز إلى الحد الأكبر، «و» إلى الأوسط و«ص» إلى الأصغر:

الشكل الأول الشكل الثاني الشكل الثالث الشكل الرابع
و - ك ك - و و - ك ك - و
ص - و و - ص ص - و و - ص
ص - ك ص - ك ص - ك ص - ك

إذا أخذنا بعين الاعتبار الكم والكيف بالنسبة لكل قضية من القضايا الحملية الثلاثة، نستطيع تمييز ضروب عديدة في الشكل الواحد. لكن كل هذه الضروب لا تؤلف أقيسة صحيحة. فالضروب المنتجة تنحصر بعدد قليل. فيما يخص الشكل الأول، يحصي المنطق التقليدي أربعة ضروب منتجة هي على التوالي:

الضرب الأول / الضرب الثاني / الضرب الثالث / الضرب الرابع
كل - و - ك لا - و - ك كل - و - ك لا - و - ك
كل ص - و كل ص - و بعض ص - و بعض ص - و
كل ص - ك لا ص - ك بعض ص - ك بعض ص ليس ك

مثال الضرب الرابع:

لا إنسان خالد

بعض الحيوان إنسان

بعض الحيوان ليس بخالد

كذلك يتضمن الشكل الثاني أربعة ضروب هي:

الضرب الأول / الضرب الثاني / الضرب الثالث / الضرب الرابع
لا ك - ر كل ك - و لا ك - و كل ك - و
كل ص - و لا ص - و بعض ص - و بعض ص ليس و
لا ص - ك لا ص - ك بعض ص ليس ك بعض ص ليس ك

مثال الضرب الثالث منه:

لا واحد من المربعات مثلث

بعض الأشكال الهندسية مثلث

بعض الأشكال الهندسية ليس مربعاً

أما الشكل الثالث فعدد ضروبه ستة:

الضرب التالي من الشكل الثالث، وهو:

كل معدن براق

بعض المعدن ذهب

بعض الذهب براق

الى الضرب الثالث من الشكل الأول، بإبدال القضية الصغرى بالقضية العكسية المتلازمة معها ونحصل على:

كل معدن براق

بعض الذهب معدن

بعض الذهب براق

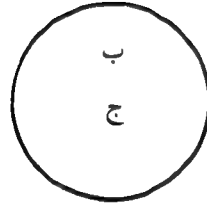
التمثيل بالخطوط والدوائر: ثمة وسيلة عملية للثبوت من صحة القياس، هي استعمال الأشكال الهندسية. فعند العرب، كان أبو البركات بن ملكا 1075 - 1170 أول من استعان بالتمثيل الخطي. أما في الغرب، فعلاوة عن الخطوط، يستعملون عادة الدوائر التي ينسب اكتشافها الى العالم الرياضي أويلر Euler.

إذا اعتبرنا النسب الواقعة بين ما صدق كليين ما «ب» و«ج»، فإننا نستطيع أن نتحقق أن هناك خمس حالات فقط هي على التوالي:

1 - المساواة أو التطابق بين أفراد ب وأفراد ج، وتمثل إما بخطين متطابقين أو بنفس الدائرة هكذا:

ب

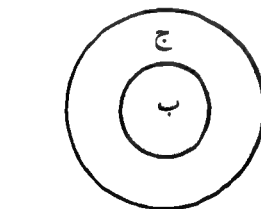
ج



2 - ب أخص من ج، أي أن ب هي ضمن ج، وتمثل

هذه النسبة هو:

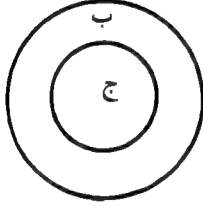
ب



3 - عكس ذلك، وهو أن ب أعم من ج:

ب

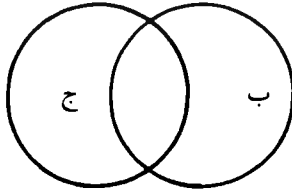
ج



4 - ب وج تشتركان في أفراد وتتفارقان في أفراد أخرى، كما في تقاطع الخطوط والدوائر:

ب

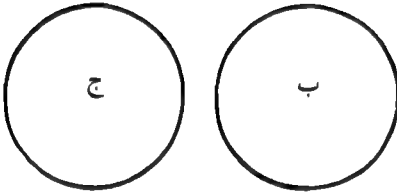
ج



5 - وأخيراً ب وج متباينان كلياً:

ب

ج



استناداً إلى هذه الحالات الخمس، يمكن تعيين صدق كل من القضايا الحملية الأربع. فمثلاً القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» هي صادقة في الحالتين 1 و 2. والقضية الجزئية السالبة «بعض ب ليس ج» تصدق في الحالات 3 و 4 و 5. فللثبوت من صحة ضرب ما، نستطيع أن نمزج بين الخطوط أو الدوائر الموافقة لكل مقدمة وننظر في النسب الموافقة للنتيجة. فيما يخص الضرب الأول من الشكل الأول أي:

حيوان»، يقوم الحدان «زيد» و«انسان» بالعمل نفسه ولا يتميزان، إلا من جهة المصدق، باعتبار «زيد»، أو بوجه عام اللفظة المخصوصة، مجموعة لا تنطوي إلا على فرد واحد. ومن وجهة النظر هذه، تكون حال القضية الفردية حال القضية الكلية، إذا ما يحمل إيجاباً أو سلباً على مجموعة ذات فرد واحد، يحمل إيجاباً وسلباً على كل ما صدق هذه المجموعة. هذا هو الحل الذي يأخذ به ابن سينا حينما يشير الى «أن المخصوصات أحكامها أحكام الكلية. فإنه قد يكون من مخصصتين قياس، كقولك: زيد هو ابو عبد الله، وأبو عبد الله هذا، أو أخو عمر. ولكن النتائج تكون مخصصة شخصية. وأكثر ما تستعمل المخصصات مقدمات صغرى». ليس من العسير، استناداً الى توجيهات ابن سينا، صياغة كل الأضرب وإيجاد أمثلة لها. وفي الواقع، لا يخلو تاريخ المنطق العربي من مؤلفين اشتغلوا بإحصاء هذه الأضرب وإدراجها تحت الشكل الموافق.

لا ريب في أن هذه الاضافة تسجل تقدماً. مع ذلك، فإن رجوع القضايا الفردية الى القضايا الكلية لا يحرز النجاح المطلوب، إذ يؤدي الى تطابق تام بين الضروب الفردية والضروب الكلية. والحال أن إمكانية تبادل الموضوع والمحمول في القضايا ذات الحدين الفرديين، حيث الرابطة تعني المساواة، تسمح بالحصول على عدد أكبر من الضروب الفردية. لذلك يرجع الفضل في عصر النهضة الى المنطقي راموس Peter Ramus وأتباعه الى معالجة القياس الفردي بشكل مميز عن غيره.

القياس غير المتعارف: لم يعرف هذا النوع من القياس في المنطق التقليدي إلا عند المناطق العرب وفي مرحلة متأخرة. وهو يؤلف محاولة لإقامة منطق العلاقات على غرار المنطق الحملي الأرسطي. بالإضافة الى الموضوع والمحمول، تتضمن قضايا القياس غير المتعارف ركناً ثالثاً يسمى «المتعلق». ففي قولنا مثلاً:

الرومي ابن الانسان

يكون «الرومي» الموضوع و«ابن» المحمول و«الانسان» متعلق المحمول. وفي قولنا:

ابن الرومي أبيض

يؤلف «الرومي» متعلق الموضوع.

كما في القياس الأرسطي، يعتقد في هذا القياس العدد

كل و - ك

كل ص - و

كل ص - ك

نستطيع أن نتحقق ان النسب الممكنة بين حدود المقدمتين هي:

| | |
|----|-----|
| ك | ك |
| و | و |
| ص | ص |
| II | I |
| ك | ك |
| و | و |
| ص | ص |
| IV | III |

وبالتالي يمكن ان نستقرئ أن النسبة القائمة بين ص و ك هي في الحالات الأربعة أما:

ك
ص

أو

ك
ص

وهذا يعني أن: كل ك - ص مما يدل على صحة الضرب المذكور.

القياس الفردي: بما أن العلم لا يكون إلا في الأمور العامة، ظن مؤلف الأورغانون أنه يمكن الاستغناء عن الأقيسة التي تتضمن قضايا فردية أي قضايا موضوعها فرد مخصص مثل «زيد هو انسان». لكن استخدام أمثال هذه الأقيسة في العلوم ليس أقل من استخدامها في التفكير العملي. لذلك لم يستثن ابن سينا القضايا الفردية من نظرية القياس، بالرغم من أنه لم يفرد لها بحثاً خاصاً.

إن اللغة الطبيعية، التي يركز عليها المنطق القديم، غير قادرة على تعيين فارق في التركيب بين القضايا الفردية والقضايا العامة. ففي العبارتين «زيد حيوان» و«الانسان

فتحصل على قضايا شرطية كلية وجزئية على غرار القضايا الحملية. أمثلة على ذلك :

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
قد يكون سمير إما في البيت أو في الجامعة
الخ...

القياس الشرطي : إذا كانت المقدمتان اللتان يتألف منهما القياس قضيتين شرطيتين، يسمى عندها « اقترانياً شرطياً ». تتركب المقدمات في هذا القياس من كل أصناف القضايا الشرطية الممكنة أي : من متصلتين أو من منفصلتين أو من متصلة ومن منفصلة. مثال القياس الأول :

إذا مارس الانسان الرياضة اكتسب نشاطاً
إذا اكتسب نشاطاً زادت رغبته في العمل
إذا مارس الانسان الرياضة زادت رغبته في العمل

أما القسم الثاني من القياس الشرطي فيسمى « القياس الاستثنائي »، وهو يتألف من مقدمتين، إحداهما قضية شرطية، والأخرى قضية حملية تضع أحد طرفي القضية الشرطية أو ترفعه، لتضع أو ترفع الطرف الآخر. فإن كانت المقدمة الشرطية متصلة سمي « قياساً استثنائياً متصلاً »، وإن كانت منفصلة كان « قياساً استثنائياً منفصلاً ».

ضربا الاستثنائي المتصل هما :

1 - الوضع بالوضع Modus Ponendo Ponens :

أي عن وضع المقدم يتأتى وضع التالي. هذا ما تعبر عنه الصورة التالية، حيث « ق » و « ر » ترمزان إلى أية قضية :

إذا ق فر
ق
ر

ومثاله :

إذا كانت المروج خضراء فالسماء تمطر
المروج خضراء
السماء تمطر

2 - الرفع بالرفع Modus Tollendo Tollens :

أي عن رفع التالي ينتج رفع المقدم، وصورته :

إذا ق فر
ليس ر
ليس ق

أما ضروب الاستثنائي المنفصل فهي :

نفسه من الأشكال والضروب. ففي الشكل الأول مثلاً، يكون الأوسط متعلق بمحمول الصغرى وموضوع الكبرى، نحو :

كل عبد خادم سيد
كل سيد انسان
كل عبد خادم انسان

المنطق الشرطي

القضايا الشرطية : من القضايا الحملية التي يعتبرها المنطق التقليدي بسيطة يتم أول تركيب للقضايا الشرطية. بنوع عام تتألف القضية الشرطية من قضيتين بسيطتين أو مركبتين تربط بينهما أداة الشرط. مثال على ذلك :

إذا جاء الصيف نضج العنب

ويسمى الجزء الأول (جاء الصيف) المقدم، والجزء الثاني (نضج العنب) التالي.

تتضمن القضية الشرطية نوعين رئيسيين هما : الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة. في اللغة العربية يتم التعبير عن المتصلة بالأدوات « إن »، « إذا »، « الخ »، وعلى العموم توافق هذه الأدوات ما يسمى في المنطق الحديث « رابط الشرط » « ← ». هذا ما يؤكد تعريف المنطقة العرب للمتصلة بأنها القضية التي تصدق عن صادقين وعن كاذبين وعن مقدم كاذب وتال صادق. أما المنفصلة، فتؤدى بالأدوات « إما... أو... » كما في القول :

إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً

تحت القضية المنفصلة، يُدرج المنطق القديم ثلاثة أصناف من القضايا المركبة :

- المنفصلة الحقيقية : وهي التي تصدق عن صادق، وكاذب، وتكذب عن صادقين وكاذبين. ويقابلها الرابط الرمزي « ↔ ».

- مانعة الجمع : وهي التي تصدق عن كاذبين وعن صادق وكاذب وتكذب عن صادقين. ويقابلها الرابط « ↑ ».

- وأخيراً مانعة الخلو : وهي التي تصدق عن صادقين، وعن صادق وكاذب، وتكذب عن كاذبين، كما في تعريف الرابط « ∨ ».

بالرغم من أن مباحث المنطق القديم تقتصر عادة، تحت باب المنطق الشرطي، على معالجة الروابط المذكورة، إلا أنه لا تندر المؤلفات التي تنطرق إلى كل الروابط المعروفة حالياً. كما أن بعض الأبحاث تُدخل الأسوار الزمانية مثل « كلما ومهما والبتة » للسور الكلي، و « أحياناً وقد » للسور الجزئي،

1 - الوضع بالرفع Modus Tollendo Ponens :

وفيه يحصل عن رفع أحد الجزئين وضع الآخر وفقاً لهاتين الصورتين :

| | |
|------------|------------|
| إما ق أو ر | إما ق أو ر |
| ليس ر | ليس ق |
| ق | ر |

مثال على ذلك :

إما العالم قديم وإما العالم محدث
العالم ليس بقديم
العالم محدث

2 - الرفع بالوضع Modus Tollendo Ponens :

وفيه يحصل عن وضع أحد الجزئين رفع الآخر كما في الصورتين :

| | |
|------------|------------|
| إما ق أو ر | إما ق أو ر |
| ليس ر | ليس ق |
| ق | ر |

تجدر الإشارة إلى أن هاتين الحالتين من ضروب القياس الاستثنائي لا تنطبقان معاً إلا عند كون المقدمة الشرطية المنفصلة حقيقية، أما إذا كانت هذه المنفصلة مانعة الخلو فلا تنطبق عليها إلا الحالة 1، وإذا كانت مانعة الجمع تصح عليها الحالة 2 فقط.

الأقيسة المركبة Polysyllogism

قد يتألف القياس من عدة مقدمات من نوع واحد أو من أنواع مختلفة من القضايا، فيسمى عندها «قياساً مركباً». مثال على ذلك :

إما أن ترتفع الضريبة أو تقع الحكومة في عجز
إذا ارتفعت الضريبة فالشعب يتدمر

لم تقع الحكومة في عجز
الشعب يتدمر

المنطق القديم والمنطق الحديث

هذه الأبحاث التقليدية من المنطق القديم لم يهتمها المنطق الحديث بل استوعبها بعدته الأكثر دقة وضمن نظريات أكثر شمولاً. تبقى نقطة اختلاف وجدل فيما يخص تأويل القضايا الحملية. في المنطق الحديث، تقابل القضية الكلية الموجبة

«كل ب ج» الصيغة «لكل فرد س : إذا كان س ب فهو ج»، وتقابل القضية الجزئية الموجبة «بعض ب ج» الصيغة «يوجد على الأقل فرد س، بحيث أن س هو ب وس هو ج» (راجع المنطق الحديث). لكن، بينما يحصل تداخل بين القضية الكلية «كل ب ج» والقضية الجزئية «بعض ب ج»، لا تقع مثل هذه العلاقة بين الصيغتين الموافقتين لهما في المنطق الحديث، إذ إن العبارة «لكل فرد س : إذا كان س ب فهو ج» لا تفترض أن يكون س بالفعل ب، بل تعني فقط أنه إذا كان كذلك فهو ج، أما العبارة «يوجد على الأقل فرد س، بحيث أن س هو ب وس هو ج» فمن الواضح أنها تتطلب ذلك. وبالتالي فالاستدلالات التي تعتمد على علاقة التداخل في المنطق القديم كالعكس المستوي وبعض الضروب تبطل أن تصح في المنطق الحديث. لذلك حاول البعض أمثال لوكازيفتش Lukasiewicz أن يقيموا نسقاً متماكباً خاصاً بالقضايا الحملية كما فهمها المنطق التقليدي. على كل حال، إن نظرية الأسوار في المنطق الحديث وصلت إلى درجة من الغنى بحيث أنها تستطيع أن تؤدي تماماً القضايا الحملية، وتستوعب كل مقتنيات المنطق القديم ضمن أنساقها المتكاملة.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- نادر، ألبير نصري، المنطق الصوري، مكتبة العرفان، بيروت، 1966.
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري، دار المعارف، القاهرة، 1963.
- Blanché, R., La logique et son histoire d'Aristote à Russell, A. Colin, Paris, 1970.
- Bochenski, J. M., Formale Logik, 3. Aufl. Karl, Alber, Freiburg, 1970.
- Kneale, W. and M., The Development of Logic, Clarendon Press, Oxford, 1962.

عادل فاخوري

Utilité Benefit-Utility Das Nützlichkeits

يجب حصر مفهوم المنفعة بكل ما له قيمة عملية، ويمكن استخدامه من أجل غاية ليست في ذاته. والنافع بهذا المعنى يصبح كل ما يمكنه ان يشبع حاجة مادية. وبهذا المعنى المنفعة تتعارض مع القيم الروحية كالعدل والحب والغنى التي تنشأ من أجل ذاتها. منفعة الطب في إرجاع الصحة ومنفعة السيارة في تسهيل عملية الانتقال.

لا بد أيضاً من التمييز بين المنفعة والمصلحة. فهذه الأخيرة يجب أن تحصر فلسفياً بالناحية الاقتصادية. هناك مصالح اقتصادية لكل طبقة تدافع عنها، والصراع الطبقي هو صراع المصالح الاقتصادية. في حين أن النافع هو العلم المستخدم من أجل غايات عملية.

ان مفهوم المنفعة كما حدّدناه، أي العلم القادر على انتاج آلات تخدم حاجات مادية، لم يأت الى الفلسفة سريعاً، ويكاد يكون مفهوماً غريباً صرفاً. فاليونانيون كانوا يحتقرون الأغراض العملية، ولم يأبهوا للنتائج العملية للمعرفة. أرسطو في كتاب « ما بعد الطبيعة » يؤكد بأن الابحاث الفلسفية كانت منذ البدء وما زالت من أجل إشباع حب الفضول، من أجل إرضاء الدهشة التي يشعر بها الانسان أمام الكون، ولذا فإن الاشتغال في الفلسفة لا يهدف الى أية منفعة غير لذة البحث، وكان افلاطون من قبله قد جعل الاندهاش الحافز الى المعرفة.

يمكننا أن نعتبر ديكارت، في « مقالة عن المنهج »، المنظّر الرئيسي لمفهوم المنفعة في المعرفة، في العصر الحديث، فهو يقول بأن الفلسفة التي تحوي كل العلوم يجب أن تصبح عملية، ومثل هذه الفلسفة النافعة يجب أن تحل مكان الفلسفة التأملية النظرية التي تعلّم في المدارس (الفلسفة السكولائية). إن الوظيفة الأساسية للمعرفة هي أن تكون نافعة للحياة، فالعلم يهدف الى تمتع بدون عناء بشمرات الأرض، وكل وسائل الراحة التي توجد فيها. والعلم يتوصل الى تحقيق غاياته هذه بمعرفة قوانين الطبيعة لا يرضي فضوله العقلي بل ليسيّط على هذه الطبيعة ويسخرها من أجل خدمته وراحته. مثل هذا العلم يجعلنا أسياداً ومالكين للطبيعة، وبالتالي يمكننا

من التحكم فيها وذلك عن طريق خلق عدد لا متناه من الآلات، وهذا يعني بأن التقدم العلمي والتقني بلا نهاية يفتح لنا باستمرار، عن طريق الآلات المستحدثة آفاق الراحة والمنفعة المحسوسة. مثل هذه النظرية للمعرفة تعبر عن عقلانية منغمسة بالعمل والنافع عن طريق النجاح التقني المستمر الى ما لا نهاية، نحن إذن بعيدون كل البعد عن العقلية اليونانية التي كانت تحترم الطبيعة وتخضع لقوانينها ولا تبحث عن المعرفة إلا مدفوعة بحب الاستطلاع.

أن تسلل مفهوم المنفعة الى مشكلة المعرفة قد تَقَتَّنَ العلم وجعله يعيش هاجس النجاح وهوس التقدم المستمر. غير أن فكرة المنفعة تسربت أيضاً الى الحقل السياسي والأخلاقي وقد لعب الفكر الانكلوسكوني الدور الأهم في هذا المجال، فلقد اراد هوبز، في عصر ديكارت، ان يبرهن رياضياً ان تكمن المصلحة الحقيقية للفرد، وبالتالي منفعته الأتانية، دون الأخذ بعين الاعتبار أي نسق قيم أخلاقي، وبنى على هذا الحساب كل نظامه السياسي، في حين أن تلميذه ومواطنه جيريمي بنتام طبق في كتابه الصادر سنة 1781 م، « المدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع » مبدأ المنفعة الذي حدّده بأنه إقامة « أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس »، وهو أيضاً القدرة على توفير الربح والمكسب واللذة والخير والسعادة، ومنع الألم والشر والحزن. ولقد وضعت الطبيعة الانسانية تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم. ومبدأ المنفعة لا يجري على الأفراد فحسب بل أيضاً على المجتمعات ذلك ان كل مجتمع ليس سوى مجموعة الافراد التي تؤلفه. ليس هناك إذن من تعارض بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة.

تطبيق مبدأ المنفعة يعني أن الغاية الأخيرة للانسان هي البحث عن اللذة وتجنب الألم، وهذه هي السعادة الحقيقية. ولكن كيف يمكن الحصول على مثل هذه السعادة؟ هنا يؤكد بنتام بأن اللذة قابلة للحسبان، السعادة تخضع إذن لعملية حسابية دقيقة تقوم على احترام المعايير التالية للذة: يجب أولاً الأخذ بعين الاعتبار عمق اللذة فكلما كانت أعمق وأشد زادت قيمتها وازدادت السعادة؛ ثم يجب اعتبار مدتها فكلما طولت كانت أفضل؛ ثم يجب النظر اذا كانت اللذة أكيدة أو محتملة فقط. ثم بعد ذلك يأتي قرب اللذة أو بعدها فهناك لذة في تناول اليد وأخرى يجب السعي وراءها مدة طويلة؛ تأتي بعد ذلك خصوبة اللذة، واللذة الخصبة هي تلك التي تنتج لذة أخرى؛ ثم يلي ذلك اعتبار صفاء اللذة ونقاوتها، واللذة

ideologie, Ed. Gallimard, Paris, 1975.

- Husserl, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Trad. P. Ricœur, Ed. Aubier, Paris, 1977.
- Mill, John Stuart, Utilitarianism, Ed. The Library, of Liberal Arts, Indianapolis, New - York.

جورج زيناتي

مَوْت

**Mort
Death
Sterben**

لولا الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (من القرن السابع عشر)، لما أصبحت مسألة الموت تشغل الفكر الفلسفي وكأنها أهم مسائل الحياة. فلقد قال بهذا المعنى: «أرى من المفيد ألا نضيع الكثير من الوقت والجهود في فهم أفكار كوبرنيكوس الفلكية، بل أن نعنّى، بالحري، بالفكرة القائلة بأن معرفة ما اذا كانت النفس البشرية خالدة أم لا، بعد موت الجسد، هي الموضوع الجوهرى الذي ينبغي أن تنصبّ عليه جهود الفكر بالدرجة الأولى».

اذا أمعنا النظر بموقف باسكال هذا، ندرك انه يشكل منعطفاً حاسماً في تاريخ «فلسفة الموت»، بحيث أن زاوية النظر الى مسألة الموت، قبل باسكال، كانت تتمثل في نظرة عقلانية تحاول أن تفهم هذه المسألة كما لو أنها واقعة موضوعية، بينما الزاوية التي ينظر منها الفكر الفلسفي ما بعد باسكال الى «الموت»، أصبحت ذاتية تحاول أن تفهمه على أنه تجربة خاصة. وتجدر الاشارة الى أن القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين الجارى، ذهباً بعيداً في تعميق النظرة الباسكالية الذاتية الى الموت. خلاصة الأمر أن المقاربة الفلسفية لموضوع الموت سلكت، عبر التاريخ الفلسفي الطويل، خطأً بيانياً ترتسم فيه الميرة من الخارج الى الداخل، من التحليل العقلاني الى المقاربة العاطفية، من «الفلسفة» بالمعنى النظري، الى الظهورية، أي من اعتبار الموت موضوع معرفة الى اعتباره موضوع اختبار.

من المفيد أن نسعى الى محاولة اكتشاف ملتقى محتملاً لزاويتي النظر هاتين، بغية إيضاح حدث الموت الذي يستعصي من طبعه على الوضوح الفكري، ذلك لأن الانسان انما يعيش تجربة موته منفرداً وهو في حالة تكون في أثنائها أضواء الوعي مطفأة.

الصافية هي تلك التي لا يتبعها ألم، وأخيراً هناك امتداد اللذة أي شمولها عدة أشخاص في آن واحد.

ولقد سار جون ستورت ميل على خطى أستاذه بنتام في الدفاع عن مبدأ المنفعة فقال بأن أعمال الانسان تكون على صواب كلما كانت تبني جلب السعادة، وهي على خطأ كلما جلبت نقبض السعادة، والسعادة في نظره هي اللذة وغياب الألم، ونشدان اللذة والتحرر من الألم هما الغاية الأخيرة التي ينشدها الانسان. وهو يرفض التمييز والمفاضلة بين اللذات الحسية واللذات العقلية ويعتبر ان مثل هذه المفاضلة لا تركز على اي اساس صحيح. ولو حدث ان كان هناك خلاف حول تفضيل لذة على أخرى فيجب الرجوع الى رأي الغالبية من الناس الذين عرفوا هاتين اللذتين. ولكن لماذا يتحكم مبدأ المنفعة أي مبدأ السعي وراء اللذة وتجنب الألم في تصرفات الناس؟ يجب ميل على مثل هذا السؤال مؤكداً بأن هذا المبدأ مغروس في طبيعة الانسان، في ميلنا الطبيعي لانتظار الخير والخوف من كل ما يسبب النكد والحزن، تماماً كاستبشاع الجريمة المغروس في قلب كل انسان راشد سوى. يسيطر المفهوم المادي للمنفعة أكثر فأكثر على حقول المعرفة في عصرنا، وهو يعني في شكله المتطرف عدم الأخذ إلا بمعيار واحد هو النجاح المادي، وهو يعني في نهاية المطاف تغلب مفهوم السيطرة والهيمنة والاستغلال وتسخير كل علم لجني المكاسب المادية السريعة، وموت فكرة العلم من اجل العلم وتحوله الى أداة في خدمة ايدولوجيا الهيمنة. ولقد أكد يورجين هابرمس على ان فكرة السيطرة كانت دائماً وراء أبحاث العلوم الطبيعية. وفي الثلاثينات من قرننا شدد هوسرل على أن الأزمة التي تمر بها العلوم الأوروبية بل الحضارة الغربية ليست آتية من العقلانية ولكن من انغماس العقلانية في المذاهب الطبيعية، غير ان مثل هذا الانغماس كان في الواقع نتيجة للانغماس في العملي والنجاح.

مصادر ومراجع

- زيناتي، جورج، جوهر الحضارة الغربية، مجلة الباحث، عدد 8، سبتمبر - أكتوبر، 1979.
- زيناتي، جورج، المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية، مجلة الفكر العربي عدد 22، سبتمبر - أكتوبر، 1981.
- ديكاوت، مقال عن المنهج، تر. محمد محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، طبعة ثانية.
- Aristote, La Métaphysique, Ed. vrin, Paris, 2 Vol.
- Descartes, René, Discours de la méthode, Ed. Vrin, Paris.
- Habermas, Jürgen, La Technique et la science comme

الآغريقية، التي أصبحت مسيحية في ما بعد، تعتقد ان هذا اللقاء بين النفس والجسد ناجم عن عملية خلق أوجدت النفس، بينما ترى الفلسفات السابقة ان هذا اللقاء هو نتيجة سقطة. ان كلا من السقطة وعملية الخلق تؤدي الى فروقات مهمة على صعيد الحياة والموت.

كل الأفكار الفلسفية حيال الموت، من الاوبانيشاد الى أفلوطين، مروراً بالمذهب الأورفي وبفيثاغوراس وأنابذوقليس وأفلاطون والفلسفة الغنوصية، تقول بأن الواحد وحده موجود وجوداً مطلقاً، بينما الكثرة ليست سوى شيء وهمي غير حقيقي. الأمر الذي يجعل الانتقال من الواحد الى الكثرة يعتبر بمثابة انحطاط، أو سقوط في المادة. فالنفوس، وهي منبثقة من الواحد حيث تكون موحدة، غير مخلوقة، وبالتالي خالدة مثله، تسقط في الاجسام الهالكة، ان بعملية اختيار حر، أو تبع ميل اضطراري، بغية بدء حياة تكون مرحلة اختبار تطهيري. وتمر النفس الساقطة، بانتظار حصولها على استحقاق العودة الى عالم الواحد الإلهي، في تجسد واحد أو في عدد من التجسدات. واثناء ذلك يكون من شأن أتباع حياة التقشف أو التمرس بالأعمال العقلية، أن يختصر زمن المنفى هذا المليء بمغريات العالم الحسي الخداعة التي لا تستطيع، بالرغم من اغرائها، ان تزيل من النفس عاطفة الحنين الى نياتها الأصلية. إذآك يأتي الموت بمثابة عملية انعقاد تتحرر بها النفس من السجن الجسدي. أفضل تعبير قاله فيلسوف بهذا الخصوص هو ما كتبه أفلاطون في حوار «فيدون» إذ قال: «إن المهمة الخاصة التي يضطلع بها عمل الفلاسفة هي، بالذات، فصل النفس وجعلها منقطعة عن الجسد». («فيدون»، 67 - ج - د). ويرى أفلاطون، وكذلك أفلوطين، ان حركة «الاهتداء» عليها ان تتمثل مع حركة «الانبثاق» (التاسوعات، النشيد الرابع) وأن تعيد الى النفس لذة المعقول والواقعي، تلك اللذة التي يؤدي المطاف بالنفس الى ان تنداح فيها كما يذوب النهر في البحر.

ترى هذه النظرة الفلسفية الثنائية الى الانسان، أن الجسد والعالم المحسوس، سواء بسواء، يشكلان حيز الشر والخطأ. فاتخاذ القوام الفردي، أو Ensomatosé على حد تعبير أفلوطين، يتيح للنفس فرصة تحقيق قدراتها. إلا أن الموت يشرع الباب واسعاً أمام النفس الى خلود لاشخصي، خلود يكون دور الجسد بالنسبة اليه يقتصر على كونه مجرد فترة عبور.

مع أوريجينوس (مُن مواليد مصر حوالي 185 بعد

لقد حاولت الفلسفات التقليدية التي لم تكن مهية كفاية لتحمل القلق الناجم عن المجهول، أن تبدد الضائقة الشعورية التي يسببها الموت بواسطة شبكة من التفسيرات الدينية، أو العقلانية. بالمقابل، نرى أن الفلسفات الحديثة التي يغلب فيها الطابع الظهوري، تماثل، بفعل تجذرها في المناخ الوجداني، مع القلق، لدرجة انها تفقد كل مَعْلَم موضوعي يقبله العقل. لذلك أصبح من شأن كل مقاربة تنطوي على النهجين معاً أن تحافظ على المكتسبات التاريخية في هذا الموضوع، حتى وأن اضطرت، لهذه الغاية، أن تنتمي الى الماورائية التي تبحث بالكيونة؛ هذا مع العلم بأن هذه الفلسفة الماورائية تبدو الفلسفة الوحيدة التي تفسر القلق الناجم عن الموت، اذ تستطيع أن تعين، بل أن تسمي، المجازفة المأساوية التي تزكي لبيب هذا القلق، وبالتالي تستطيع اكتشاف ما يتجاوز الموت.

أولاً - تاريخ المسألة:

يمكن جمع الآراء المتعددة، والكثيرة التباين، التي قدمها تاريخ الفلسفة بخصوص مسألة الموت، في ثلاثة مواقف رئيسية: أولاً: القول بأن النفس التي تكون قد سقطت وتجسدت، تعود فتنفصل عن الجسد عند الموت؛ تلك هي «فلسفة السقوط». ثانياً: القول بأن النفس تشكل «الصورة» في الكيان البشري؛ وتلك هي «فلسفة التشكيل». ثالثاً: القول بأن النفس ليست سوى قوة طبيعية ملازمة للمادة، تتبدد عند الموت؛ وهذه هي «فلسفة التبدد». ومما يثير الاستغراب هو ان أيّاً من هذه المواقف الثلاثة لا يستند صراحة الى نهاية الحياة الانسانية، بل تركز جميعها على قوام الطبيعة الانسانية. ذلك لأن المقصود إنما هو تفسير حادثة الموت أكثر مما هو معاناة الموت، طالما الفكر الفلسفي خاضع للتحليل الموضوعي أكثر من خضوعه للتجربة الظهورية. فهذا التفسير يرتبط حتماً بتركيب الكائن البشري الحسي، ويستوجب، بالضرورة مفهوماً معيناً لولادته، وبالتالي لموته.

فلسفة السقوط

لئن كان تيار فلسفات السقوط تسيطر عليه شخصية فكر أفلاطون، إلا ان صباغته الفلسفية بدأت مع الاوبانيشاد الهندية، وامتدت الى ما بعد ديكارت ومالبرانش. فالمحور الذي وحد هذه الفلسفات المختلفة في نظام متناسق هو فكرة «ثنائية» النفس والجسد: تولد الحياة الانسانية من لقاء النفس والجسد، ويحدث الموت لدى انفصالهما. لكن الفلسفة

لا تتمتع بأية كينونة خاصة تنبع لها أن تشكل وسيطاً بين القوام الجسدي، الامتدادي الطابع، والقوام النفسي غير الامتدادي، يصبح الموت، من وجهة النظر هذه، عبارة عن مجرد توقف يطرأ على الآلة التي هي الجسد: «وهكذا اعتقد البعض، دون مبرر، ان حوارتنا الطبيعية وجميع حركات جسدنا خاضعة للنفس، في حين ينبغي الاعتقاد، خلافاً لذلك، ان النفس لا تغيب، عندما يحدث الموت، إلا بسبب كون هذه الحرارة قد توقفت، وبسبب كون الأعضاء التي تحرك الجسد قد فسدت». (ديكارت كتاب «أهواء النفس»، الباب الاول، الفصل الخامس). فالنفس إذن قد خلقت خالدة وتظل خالدة عندما تتوقف الآلة، التي هي الجسد، عن العمل. ولقد اضاف مالبرانش الى فكرة ديكارت هذه أن الجسد قد أعطي للنفس من أجل ان تستطيع هذه الأخيرة أن تستحق «بواسطة نوع من التضحية ومن اضطهاد الذات، امتلاك الخيرات الأبدية». («مداولات حول ماورائية الدين»، القسم الرابع الفصل الثاني عشر).

ان المذهب المثالي الذي كان من شأنه ان يرافق المذهب الثنائوي، باعتبار أن المعرفة الذهنية هي امتياز للنفس التي يشكل الجسد عائقاً في وجهها، يولد مفهوماً لخلود النفس: الخلود الشخصي والخلود اللاشخصي. وكل من هذين المفهومين لقي فلاسفة يدافعون عنه. فكانت يرى ان الخلود الشخصي نتيجة حتمية لفكرة الأمر القطعي. وسبينوزا، هذا الفيلسوف الذي يقال عنه، عادة، انه ينفي الخلود الشخصي انطلاقاً من نظريته القائلة بعدم وجود ماهية ذات كينونة حقيقية سوى الماهية الإلهية، يؤكد، من جهته، ان النفس، في نهاية الحياة التي عليها ان تفضي الى إحلال وعي الأبدى محل وعي الجسد، سوف تحتفظ بشعورها بذاتها. لكن في فلسفة هيجل حيث تتخذ المثالية أوضح أشكالها، يصبح الوعي، انطلاقاً من كونه ليس سوى تبدل للـ «روح - العقل» الذي يعي ذاته جديلاً عبر التاريخ، مُستقرّاً بشكل لا شخصي في الوعي الشامل الذي للـ «روح - العقل» في ما يتخطى كل تاريخ.

فلسفات التشكيل

يهيمن أرسطو على تيارات الفلسفات القائلة «بالتشكيل»، أو بالـ «النفس صورة الجسد»: مع العلم أن هذا التيار بدأ من أرسطو بالذات ثم استعاد شأنه في القرون الوسطى واتخذ الطابع المسيحي على يد توما الأكويني؛ وبعد ذلك أطلّ من

م. المسيح) دخل التيار الأفلاطوني، وقد أصبح افلوطينياً، في مناخ الوعي القائل بعقيدة الخلق، لا بالفيض، كما كان يظن سابقاً؛ إلا أنه، مع ذلك، ظل أقل تجديداً مما هو وُفياً لأصوله. أثناء ذلك حقق فيلون الاسكندراني (من مواليد سنة 20 قبل المسيح) لقاء الفكر العبراني مع الفكر الاغريقي. وبفعل التأثير المسيحي المتعاضم، أصبحت الأفلاطونية المحدثة وكأنها تعمدت على يد آباء الكنيسة في الشرق والغرب؛ فإذا بكليمنس الاسكندراني، وسيريل الأورشليمي، وغريغوريوس النيصي وأوغسطينوس الطاغاسني يصوغون أناسية تستبدل فيها الثنائية بفكرة الاتحاد بين النفس والجسد، بمعنى ان هذين العنصرين يشكلان معاً «صورة» واحدة. ترى هذه النظرية الأخيرة أن النفس ليست مأخوذة من الجوهر الإلهي، وبالتالي لم يكن لها وجود سابق، ولن تتناسخ. وبما ان الله خلق النفس كما خلق الجسد، فليس الجسد إذن شيئاً رديئاً في ذاته، وبالتالي لم يعد يعتبر على انه عقاب السقطه الذي يأتي الموت فيخلص النفس منه.

إلا ان خلود النفس بعد موت الجسد طرأ عليه نوع من الارجاء سوف يستخدم لضمان القيامة. «ان النفس الانسانية ذاتها ليست خالدة، أيها اليونانيون، بل هي فانية؛ لكن هذه النفس بالذات قديرة أيضاً على ألا تموت» كما قال تسيان. لقد لاحظ أحد الفلاسفة الاختصاصيين بفلسفة القرون الوسطى، وهو اتيان جيلسون، ان آباء الكنيسة الأولين كانوا على استعداد للتخلي عن فكرة خلود النفس ساعة الموت، بغية استعادتها بشكل أفضل عند بعث الاجساد، وعد الانجيل وبارادة الله. أما من الناحية الفلسفية فالمُكتسَبُ الحقيقي هو فكرة الخلود الشخصي الذي يكون قد تشكل، نوعاً ما، بفعل حياة النفس أثناء وجودها. متحدة بالجسد.

في ما بعد، سيتابع ديكارت ومالبرانش المذهب الافلاطوني بخصوص النفس، مع المحافظة على نظرية الخلق من العدم. قال «أنا» ماهية مفكرة لا حجم لها، وليس لها أية نقطة التحام مع الجسد الذي هو شيء ذو حجم. (ديكارت، كتاب «الرد على الاعتراضات الخامسة»). إن فكرة كون كل من الماهيتين: النفس والجسد، مستقلة عن الأخرى، يعتبرها مثلب هو أن هذه الفكرة لا تفسر العلاقات الراهنة القائمة بين الوظائف البيولوجية والوظائف النفسية، كما أنه لا يفسر النشاطات الارادية أو اللاواعية التي تصدر عن الانسان. لكن بما أن الجسد الانساني، حسب النظرية الديكارتية، ليس سوى آلة دقيقة ومتقنة الصنع، وبما ان الحياة

جديد في القرن التاسع عشر متصفاً بالسمة الاختبارية على يد مان دي بيران وهنري برغسون الفرنسيين، وها هو اليوم يتدعم بفعل أبحاث يقوم بها ممثلو علم الحياة (البيولوجيا) الحديثة، أقله من حيث بنية الانسان المركبة، إن لم يكن من حيث الاستنتاجات الفلسفية الخاصة بالموت والخلود التي يمكن استخلاصها من بنية الكائن الانساني.

فأرسطو، استناداً الى التجربة، يتبنى الواقعية التي ترى أن اتحاد النفس والجسد هو بمثابة حالة خاصة من حالات الماهية. فهذه الأخيرة مؤلفة من هيولى ومن صورة، علماً بأن الصورة لا تضاف من الخارج، بل تشكل من الداخل هيولى لا يكون لها أي وجود لولا ذلك. فالصورة هي تفعيل هيولى لو تركت لشأنها لظلت احتمال وجود صرف. فهكذا إذن، بما أن الكمية لا توجد الا اذا كانت متصفة بالنوعية، فالصورة، هذا المبدأ الفعال، هي التي تعطي معنى للهيولى وتفعّل قدراتها: «ذلك لأن المادة قوة والصورة فعل». (في النفس، الجزء الثاني، الفصل الأول، 412 أ).

يستحيل، بالتالي، تصور جسد منفصل محل فيه نفس إلهية ذات وجود سابق. النفس معاصرة للجسد الذي تقوم تجاهه بوظيفة مبدأ الإحياء الكامن: فهي تظهر معه، وتعمل به وبواسطته؛ وهي مشروطة به، وتستمد قواها من الطاقات التي يقدمها لها، وذلك بموجب وحدة جوهرية لا تنفصم.

من وجهة النظر هذه تصبح النباتات ذات نفس تضطلع بنشاطاتها البيولوجية؛ وللحيوانات نفس تضطلع بنشاطاتها البيولوجية والنفسية، وأخيراً تكون النفس الانسانية مضطلمة بمجمل النشاطات التي يقوم بها الانسان. (في النفس، الجزء الثاني، الفصل الثالث، 414 ب). نرى من خلال هذه التأكيدات الى أية درجة يبدو أرسطو مناقضاً لأفلاطون، بالرغم من انه يحتفظ من افلاطون ببعض الأثر، كما سنرى ذلك. لكن ما هو شأن الموت بموجب هذه النظرية الفلسفية؟

لا يقوم تفكك الماهية الانسانية على انفصال النفس التي تعود الى الواحد الذي تكون قد سقطت من لدنه، عن الجسد العائد الى الجماد. إذ بما ان الهيولى والصورة متعاصرتين، فالأثنان تلاشيان في آن واحد. لم يعد الجسد موجوداً، بل ثمة جثة. فلا تعود النفس موجودة. «إن النفس هي التي تصنع وحدة الجسد، هي التي تقيم وجوده وتضمنه، فعندما تذهب يتبدد ويصبح جماداً». (في النفس، الباب الأول، المقطع الخامس، 411 ب). كان باستطاعة أرسطو أن يستنتج انطلاقاً من النشاطات الفكرية ان النفس تبقى منفصلة وقائمة.

لا شيء كان يحول دون أن يستنتج أرسطو هذا الشيء؛ لكن الارتباط النفسي - البدني يبدو انه استرعى نظر أرسطو واهتمامه الى درجة لم يعد معها قادراً على الدخول في عملية الاستنتاج هذا. مع ذلك - وفي هذا الموضوع بالذات، يعود فيطل التأثير الافلاطوني الذي لم يستطع أرسطو ان يتخلص منه تخلصاً كلياً - فين ملكات النفس يجب أن نعد «العقل المنفعل» الذي، بفعل من «العقل الفعال» - الله - أي العقل الذي يأخذ به أرسطو، يجعل النشاط الفكري ممكنأ بأرقى مظاهره وأكثرها تجريداً. فهذا «العقل المنفعل» هو الذي يعود الى الله، لا النفس، كما يعود الشعاع الى الشمس التي صدر عنها يتمتع بخلود نهائي وغير شخصي. «أما العقل، أي القدرة على المعرفة التأملية فلا شيء واضح بعد حولها، لكن يبدو انه نوع من النفس المميزة، وهو وحده قابل ان ينفصل بصفته ابدياً، عما هو عرضة للفساد». (في النفس، الباب الثاني، المقطع 2، 413 ب).

أما توما الأكويني الذي تشكل فلسفته نقطة التقاء يتمازج فيها الفكر الاغريقي والفكر العربي والفكر المسيحي، فهو على أثر معلمه الفيلسوف البير الكبير، انضوى طوعاً، وبصورة حاسمة، تحت لواء التيار الارسطوي، مع العلم انه احدث في المذهب الارسطوي تعديلاً أساسياً. إن الله الذي يأخذ به توما الاكويني هو إله الكينونة لا إله العقل. لذلك لا يستطيع توما الاكويني أن يقبل أن يكون مظهر واحد من مظاهر الانسان مميزاً عن المظاهر الأخرى في علاقاته مع الله. فان عقيدة الخلق قد لقت توما الاكويني ان الانسان بكونه مخلوق. فجميع الملكيات الفكرية، بما فيها «العقل المنفعل»، هي خصائص في النفس مشروطة من قبل الجسد، لكنها في الحين نفسه تشكله في وحدته من الداخل. «ان العقل الذي هو مبدأ العمل الفكري، هو صورة الجسد الانساني». (الخلاصة اللاهوتية، الباب الاول، الفصل الاول). ان الصورة الانسانية تتجاوز مادتها بنشاطاتها الفكرية. وهذه «الصورة المتجاوزة» هي أساس الشخص الانساني، وهي التي تضفي عليه صفته المتعالية.

إن فكرة «الصورة المتجاوزة» هذه هي التي تتيح لتوما الاكويني ان يؤكد وحدة الجوهر الانساني، وفي الحين نفسه بقاءه وخلوده: وهما جانبان جديدان من مسألة الموت. من ناحية أخرى، فالنفس التي هي «صورة» الجسد، تنسم بميسم جميع أعماله. فيرسم فيها تاريخ حياته وتعرجات مصيره، فهي تتأثر بحالاته العاطفية وبهنايته وباندفاعاته الجريئة وقفزاته

الموضوعي، وأن تفسير الموت تفسيراً كاملاً، سواء موت الانسان أو موت سائر الكائنات الحية، كامن في القوام الفيزيائي الذي يتألف منه الكون.

لقد سيطر على المذهب الوحدوي في الأزمنة اليونانية القديمة لوسيبوس المبلانسي (500 قبل الميلاد) وديموقريطس الذي عاصر سقراط، مع انه اكبر منه سناً بقليل. وقد اقتفى أثرهما بدقة ابيقورس ولوقراس. وفي القرن التاسع عشر تشكل وضعية أوغست كونت ومادوية أنجلز وماركس التاريخية نماذج من هذه الفلسفة الوحدوية التي تنصف بطابع علمي أكثر بروزاً. وفي أيامنا نرى ان كل الفلسفات التي تطمح الى أن تكون علمية الطابع ليس إلا، تجاري نظريات ماركس وكونت وتختار الموقف المعاكس للروحانية وللفلسفات التشكيل المنبثقة من النظرة الارسطوية.

خلافاً لنظرة بارمنيدس الذي يرى ان وحدة الكينونة هي أساسية، نرى لوسيبوس وديموقريطس ينطلقان من الكثرة. فالعالم بنظرهما يتألف من عدد لا متناه من الذرات غير المخلوقة والتي لا تنفد: إنها عناصر صغيرة مليئة وفارغة تنتقل من حالة الفوضى الأصلية الى حالة التنظيم الذي يشكل الكون بفعل تمازجها الذي يقضي الى تأليف مختلف الأشكال داخل كل سحابة من السحب الذرية. فليس ثمة ما يدعو الى افتراض وجود عقل منظم، سواء كان هذا العقل متسامياً بالنسبة الى العالم أو كامناً في صلبه ما دام عدد الذرات المتحركة اللامتناهي يكفي لتفسير ما نراه ماثلاً في الكون.

تعتبر النفس، بموجب هذه النظرية، مؤلفة من ذرات، شأنها شأن الجسد. الا أن الفرق الوحيد بينهما هو ان الذرات التي تتألف منها النفس ذرات كروية أخف وألطف من تلك التي تؤلف الأجساد. عند الموت يفسد الجسد وينحل وتبعثر الذرات التي تؤلف النفس ضمن الدورة الشاملة الكبرى.

ثم جاء ابيقورس يؤكد بدوره «ان الذين يقولون بأن النفس لاجسدية، انما يتفوهون بأراء معتوهة، اذ لو كانت النفس كذلك لما أمكنها لا أن تفعل ولا أن تتألم» (رسالة الى هيرودوت)، مجموعة ديوجين لايرس، الباب العاشر، مقطع 63). كما ان لوقراس يعين الذرات اللطيفة في منطقة محددة: «لدى الشيخوخة والموت يتهدد جوهر النفس، كما يتلاشي الدخان، في المناطق العليا من الجو». (في الطبيعة، الباب الثالث، المقطع 455).

في القرن التاسع عشر أعطى أوغست كونت وكارل ماركس لهذه الفلسفة المادية شكلاً أكثر تطوراً: فالأول أنكر

الرفيعة الى الذرى التأملية. ومن ناحية أخرى أيضاً، فهذا القوام المتفرد هو المعد للبقاء فيما بعد الموت. سيكون الخلود إذن مرفقاً بالذاتية الوحيدة والتي لا بديل لها، تلك الذات الماثلة لله، لكن انطلاقاً من مرتكز شخصيتها بما له من تفرد مغاير لأية شخصية أخرى.

في القرن التاسع عشر عادت واقعية النظرة الأرسطوية فظهرت بأشكال جديدة. فالفيلسوف الفرنسي مان دي بيران الذي انطلق من مذهب كوندياك الحسوي توصل، بفضل أمانته لمعاناته المعيشية، الى تأكيد وجود الـ «الأن» بصفته «قوة فوق - بدنية» المتجلية بالشعور الجهدى، والمتبدية عبر جميع النشاطات الحركية والنفسية. من خلال هذه الـ «أنا» يتراءى الخلود بشرط ان تسعفه النعمة التي يعمد مان دي بيران الى تحليل تأثيراتها على حياته الخاصة.

هذه الماورائية الاختبارية بالذات هي التي يعاودها برغسون بدوره بواسطة تحليل معطيات الوعي المباشرة اذ يبرهن في سياق نقده العلمي للموازاتية النفسية - البدنية على أن الوعي والذاكرة هما أغنى من الجسد الذي يشرطهما. فالاندفاع الحيوية التي تتخلل التطور هي اندفاعة الوعي الذي يبحث عن نفسه ويتراقى نوعياً داخل المادة التي تتساقط. ويبلغ الوعي ذراه في التجارب الصوفية اذ يماس آنذاك النبوع الخلاق. من وجهة النظر هذه يصبح الموت يؤلف دليلاً على الخلود واضحاً لدرجة يتعين معها على من ينكر الخلود ان يبحث عن براهين تدعم رأيه.

تشكل أبحاث تايلارد دي شاردان الحديثة حول هذا الموضوع امتداداً لمسيرة برغسون الفلسفية. و«عتبة الوعي» التي يعتبرها مرمى التطور، بفضل حدوث «التراكب المتعاضد»، ثمر «الظاهرة الانسانية». كل مرة يبلغ التطور عتبة الوعي المذكور يحزّر تحولاً متسامياً ولا يعود يستطيع الهبوط الى درك الأشياء المكانية - الزمانية. يؤكد تايلارد دي شاردان باسم الفلسفة الطبيعية التي ينتهجها فكرة الخلود الشخصي الذي يتأمن بفعل الاقتراب من «الله - المنتهى»، أي الله القائم في الحد النهائي الذي يستطيع التطور أن يبلغه.

فلسفات الثلاثي

في الجهة المقابلة للشائية الافلاطونية ولوحدة الجوهر الأرسطوية، نلاحظ أن التيار الفلسفي الكبير الذي تشكله «الواحدية المادية»، لا يعتبر الموت مشكلة تتطلب الحل، بل انه واقعة ينهني النظر اليها كأية واقعة أخرى. يعنى بها العلم

من زاوية النظر هذه لا يمكن اختبار الموت بأي شكل من الاشكال، ليس بالفكر ولا بالتخيل ولا بالحس: «عندما يحصل موتي أكون قد أصبحت غير موجود. وطالما انا موجود يكون موتي لما يأت بعد»، على حد قول ابيقورس. بالفعل فالموت المفهوم على انه حدث مفاجيء يستحيل على كل ادراك. لكن باستطاعة المرء ان يتساءل عما اذا كان هذا التحويل المنطقي لحدث يستعصي على المنطق ليس، قبل أي شيء آخر، مجرد محاولة للتخفيف من حدة الشعور بالقلق الذي يثيره الموت.

لا يحق لأحد أن يدعي فهم، أو إمكانية تخيل حدث الموت، هذا الحدث الحاصل خارج نطاق الاختبار، اذ ما من وسيلة تتيح للانسان ولوج هذه التجربة فعلياً، إلا أن الواقع الملموس يخولنا القول بأن الموت - اللحظة، الحقيقي، لا يحصل الا لبعض ضحايا الحوادث. مع العلم ان المعلومات التي وفرتها العلوم البيولوجية الحديثة تدل على ان الاحتضار النفسي لا يتطابق بالضرورة مع الموت البدني، وان تحديد لحظة موت الانسان بالضبط لمّا يزل غير ممكن. وكذلك الأمر بالنسبة الى «الموت الظاهري» الذي تعقبه غالب الأحيان، عمليات انعاش تعيد الحياة لصاحبه. ولكن علاوة على ذلك، فإذا كان الموت يمثل لضحيته مفاجأة بالمعنى الدقيق للكلمة، انطلاقاً من كون الوعي لدى الماتت يتلاشى دون ان يشعر هو بتلاشه، فليس الأمر كذلك بالنسبة الى موت الآخرين ما دام الشهود يظلون أحياء بعده. فموت الآخرين يتحول الى نوع من التجربة الخاصة لدى الشاهد تجعله يحس بخطر الموت العتيد ويعاني آلامه مسبقاً.

الموت والزمن: الموت الخاص وموت الآخرين

يستبدل شيللر قضية الموت - اللحظة بتجربة «حالة الموت». فالانسان، بنظر شيللر، لا يتعاطف مع موت الآخرين، انما يسقط عليه موته الخاص. ما من ريب بأن تجربة الألم تشحن العاطفة، وبالمقابل فاللامبالاة تجاه شقاء الآخرين وليدة البهوجة الشخصية ونتيجة للأنانية الهائلة. ان هاجس النهاية الوشيكة التي من شأنها ان تقع فجأة يشغل خاطر المرضى ونزلاء أسرة الجراحة والغالبية العظمى من المسنين. لأن الانسان، في هذه الحالات، يرى فسحة رؤاه المستقبلية وأحلامه تضيق وتضيق. وعندما تطبق عليه آفاق التطلع الى الزمن الآتي يصبح حاضره منشغلاً بالحاجات المباشرة، أو نازفاً باتجاه الماضي من خلال جرح الذاكرة الواهمة. فحتى

تماماً الناحية النفسية وأرجعها الى المظهر البيولوجي الديناميكي، واعتبرها كارل ماركس بمثابة بنية تحتية، «أسية»، ذات مصدر اجتماعي - اقتصادي، لكن دون ان ينكر عليها بعض الأصالة التفردية وقدرتها المبادرة الجدلية. إلا أن الاثنين يعترفان للانسان بنمط ما من أنماط الخلود: الخلود الاجتماعي، أي الخلود في ذاكرة الناس، ذاك الخلود المرتسم في سجل الصيرورة الانسانية. وفي أيامنا نشهد موقف العالم البيولوجي جاك مونود، وهو موقف علمي للغاية، يتوافق مع الوضعية بمعناها الأدق. ولو لم يصنّف مونود نفسه كعالم فيلسوف لما كنا أشرنا اليه في هذا المجال.

ثانياً - الموت كما نراه الفلاسفة الظهورية:

يمثل الفيلسوف الفرنسي غبريل مرسيل ردة فعل الفلسفة الجديدة حيال موضوع الموت، إذ يقيم تعارضاً بين فكرة «المسألة» وفكرة «السّر». فالرغبة في تحليل مشكلة الموت تحليلاً موضوعياً لا تفرض علينا القبول بضرورته. لقد كان الفكر العقلاني يأمل بأن يريح الانسان من اضطراجه الى معاناة الموت بغية فهمه. لكن الموت ليس موضوع تأمل فكري، بل هو تجربة تعاش كما يتعاش المرء مع السّر. من شأن الطريقة التي اعتمدها هوسرل، أي المنهج «الظهوري»، أن تسهل الأمر، خاصة وأن الوجودية الجافة التي قال بها كيركغارد الذي يعتبر «الفكر عدو الوجود» كانت قد مهدت للظهورية.

الموت لحظة حاسمة من لحظات الوجود: ينبغي إذن ان تستنفر الحياة عن طبيعة تجربة الموت وعن محتملاتها. لم يعد الموضوع، على ضوء هذا النوع من التفكير، موضوع الموت بصورة عامة، بل موضوع «موتي أنا»؛ هذا المنطلق الذاتي جعل الفلاسفة الظهوريين الاتجاه يبدو حاسماً في معالجة مسألة الموت، اذا استحووا ذاتيتهم في الكلام على مسألة الموت.

الموت - اللحظة

هل يصح الكلام على الموت وكأنه حدث مفاجيء يحصل في لحظة دون اذنارات سابقة، ولا ينطوي على أي مضمون؟ ذاك هو مفهوم الموت الذي يأخذ به الأبيقوريون أمثال لوقراس، والرواقيون أمثال سينيكا، ومارك - اوريليوس وابيكتاتوس، وفي زمن متأخر ميشيل دي مونتانيه، معتبرين إياه أمراً لا يطاله الفكر ولا يدخل في نطاق إمكانية المعرفة.

او يتصل به بصلات شخصية. بحلل لانسبرغ هذا الانقسام الذي يصيب الشراكة بين من يبقى حياً ومن يموت، هذا الشريك «الذي يفارقني نهائياً». فهذا الصنو لذاتي، هذا ينبوع المتفجر عطاء وحناناً وحرية بالنسبة لي، قد نضب، وغدا كل اتصال بيني وبينه مستحيل. والحضور الشخصي المائل في الشريك الميت قد انفلق على ذاته تاركاً إياي في الخارج، مختطفاً معه جزءاً مني لا أستطيع الاستغناء عنه. انها لتجربة تجعلني ألامس الموت ملامسة حقيقية.

من جهة أخرى، يمتد الموت الى ما بعد لحظة حدوثه. بعد إغماضة الجفنين يستمر العزيز الراحل يموت في. انه يتعد عني بالرغم من محاولاتي لاستعادة رفقة العبر التي ما تزال ملأى بالوعود التي كنت أمني نفسي بها معه قبل حلول اللحظة القاضية. ويستمر اخذود الحزن المنحرف في مشاعري يعمل على اقتلاع جذور الحبيب الميت في نفس الحين الذي يقتلني فيه من ذاتي.

على كل حال، تؤدي الفلسفة الظهورية التي تعتبر «الكيونة - مع» بمثابة إحدى بنات الكيان الانساني، كما هو أمر فكرة الـ Miltsein التي يقول بها هيدغر، تؤدي هذه الفلسفة، في حال الموت، الى انعكاس «الكيونة - مع» الى «موت - مع»، لدرجة لا يعود معها يمكن التساؤل عما اذا كان الموت الخاص هو المنطلق الذي نشعر من خلاله بموت الآخرين، أو أن موت الآخرين هو الذي يجعل الواحد منا يستشعر موته. أغلب الظن ان كلا من الميتين هي الاحساس بالأخرى، كما يقول غوبمان في مبحثه «أصل فكرة الموت وتطورها». ذاك هو مصدر عاطفة الشفقة التي يثيرها الموت، هذه الشفقة التي يصعب معرفة ما اذا كانت شفقة على الآخرين أو إشفاقاً على الذات. صحيح أن المرء يموت وحيداً، إلا أنه ليس أبداً وحيداً أمام الموت. وهذا، على كل حال، يؤكد أن الفرد يعني نفسه بقدر ما هو مرتبط بالآخرين، وأن الصلة الاجتماعية قوية بقدر ما تخلق من تواصل متبادل بين ذاتيات مستقلة بعضها عن البعض الآخر.

القلق

لا تستطيع المواقف الفلسفية المؤمنة بوجود الحياة الآخرة بعد الموت، كمواقف الفيلسوف الألماني جاسبرس والفيلسوف الفرنسي غبريل مرسل، أن تنفي كون القلق شعوراً أساسياً ينضج من تجربة الموت، بل من المحتمل جداً

ولو استبعد، بطريقة لاواعية، فكرة الموت، يظل المرء فريسة للشعور بكونه عرضةً للزوال. يستحيل مواجهة عدم - الذات، كما أبرز ذلك فرويد، أي أن المرء لا يستطيع معاشة فكرة دنو الحنف، إلا أن هذه الفكرة تقفز الى الخاطر بمثابة دين مقلق، لا سيما وان موعد الاستحقاق مجهول ومحتم في الآن نفسه.

أما هيدغر فقد جعل من زمانية الموت لحمة الحياة وسداها، فالكائن - الموجود Le Dasein منذ أن يعي نفسه، يصبح مرشحاً للموت وتبدأ حياته تنمو في ظل حداده. هذا ما يجعل الكائن البشري كائناً - معداً - للموت، غائصاً في لجة اليأس، يبحث عن معنى الحياة التي تصب في فجوة الموت المرعبة والمعتمة.

ان الموت، «إمكانية المستحيل» هذه، التي تشكل أفق الحياة، يثل الحرية مانعاً عليها اختياراتها، مرغماً إياها على انتهاز لا مبالاة مطلقة بشؤون الفترة التي تسبق الساعة الحاسمة، لا مبالاة يصعب التفريق بينها وبين السلوك اللاعقلاني.

أما تحليل الفيلسوف الفرنسي سارتر للموت، فهو تحليل ينسب، في آن معاً، الى فكرة الموت - اللحظة، والى فكرة زمانية الموت. فلئن كان «الكائن لذاته» ينسلخ باستمرار عن «الكائن - في ذاته» تبع حاضرات متتابع يلهث بين «ما لم يعد كائناً» وبين «ما لم يصبح كائناً بعد»، فذلك لا يمنع كون شغف الحياة والتعلق بها لا فائدة منه، اذ سيأتي وقت يلقي فيه المرء في بؤرة «الكائن - في ذاته». ومما يزيد في الطين بلة هو كون الموت أمراً محتوماً دون أي مبرر، ومن شأنه ان يضيف الى المأساة التي يسفها على الحياة فاجعة سلب الحياة. انه أمر عبثي يغدر بالانسان، لأن الانسان لا يستطيع أن يراه مقبلاً. كل ما يمكن معرفته عن الانسان الذي مات هو كونه كان في الوجود. ينبغي التساؤل عما اذا كانت «العشوية» السارتري لم تزد بفعل كون فكرة زمانية الموت فيها مثقلة بفكرة مفاجئة. من ناحية أخرى، اذا كان موت الواحد منا يفوته، فهل يعني ذلك انه يفوت الآخرين؟ ان المرء يموت دائماً بالنسبة الى الآخرين الذين يظنون واقفين يمضفون النصر تجاه تحول الانسان الميت الى مجرد شيء خارجي.

من المفكرين الحديثين الذين عنوا بمسألة الموت، لانسبرغ الذي يشدد بنوع خاص على كون موت الآخرين هو بمثابة مرتكز تجربة الموت الخاص. فعلى هذا الصعيد يتجلى ان المرء يزداد شعوره إرهافاً عند موت كل شخص عزيز عليه

«القلق»؟ فهذه الأخيرة محقة عندما تؤكد، خلافاً لرأي هيدغر، أن العدم، أو اللاشيء، لا يمكن اعتباره شيئاً ذا وجود، كما كان برغسون ولويس لافيل قد اثبتا من قبل. بإمكان الفيلسوف الظهوري اعتماد فكرة «التقدم» للتعبير عن التآكل المستمر الذي ينزله العدم بالكائن؛ لكن كيف يتيح العدم للكائن أن يدركه؟ لا نستطيع استبعاد غير المعقول وغير القابل للتصور الذي يتصف به الموت. فهذا المجهول، هذه الشمس السوداء التي تملأ أفق الوعي وتعمي بصره، إذ تفرض عليه الموت، تلك المجازفة التي ربما تؤدي به إلى الفناء، أو تؤدي به إلى البقاء.

لا شيء إذن يمكنه إلغاء حتمية القلق، لا الفلسفة المنفتحة على الآخرة ولا إيمان المؤمنين. مع العلم أن الفلسفة والإيمان، سواء بسواء، لا يقدمان تطمينات تهدئ القلق الذي يثيره الموت، بل مجرد عملية تجاوز للموت.

ثالثاً - الشكوك حول الموت:

لا تدعي الفلسفات المنفتحة على الآخرة مقدرتها على اختيار الوجود. بل، وكما كان يتمنى ذلك سبينوزا، نعلم فقط إلى التأمل بالحياة. فهي إذ تتعمق في محاولة فهم الحياة بالذات تكتشف «رقماً صامتاً» حسب فلسفة جاسبرس، أو تلامس بريق الرجاء، تبع فلسفة غبريل مرسيل، بانتقالها من الموجود إلى الكينونة عبر عملية «التخلي عن الزمن»، تتلاقى هذه الفلسفات في منطقة أكثف. نتيجة لذلك تعتمد الظهورية نظرة ماورائية. ويقترن التعالي الذي يعتبره فلاسفة من أمثال هيدغر وسارتر كناية عن انقسام أفقي يصيب «الدوام» يقترن بتعال عمودي حيث «الدوام» يعلن عن أساسه الذي هو تجاوز للزمن يمكننا إعطائه اسم الأبدية. إلا أن جاسبرس يتخذ موقفاً لا ادرياً متعدد المرامي في هذا الموضوع، بينما يخطو غبريل مرسيل باتجاه الرجاء الوائق.

في كتابه «الاخفاق» يشدد الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لاكروا على أن الموت هو التعبير الجذري عن الشل، إذ يقول: «في الموت يتحقق الفشل الذاتي المطلق والفشل الموضوعي المطلق».

مع ذلك، وبما أن الموت هو بنظر جاسبرس، نهاية «الكائن التجريبي»، وبما أنه يبرهن على كون العالم بالياً، فهو نتيجة لذلك يفتح الطريق إلى الوجود الواقعي. فالموت، بحد ذاته، «وضع أقصى»، هو ليل الكينونة التي لا يستطيع موجودها أن يفهم «الرقم الصامت». لكن الإنسان إذا ما امتنع

أن يكون الايمان بوجود الآخرة هو ما يزيد في ثقل هذا القلق. ففي الحالات الأخرى غير الموت يتقبل المرء القلق ناقلاً إياه إلى سجل ما يشبه الأمل، لكن القلق تجاه الموت هو القلق الحقيقي.

باستطاعة المرء التأمل عما إذا كان الاعتقاد بفكرة التناسخ الدائم ليست استعاضة عن الأسى الذي يخلقه هروب الزمن، وعما إذا كان الانتحار ليس، في بعض الحالات، عملية تسريع للموت بغية الخلاص من الهاجس الذي يخلقه الموت لدى الكائن الواعي، وعما إذا كانت بعض المعتقدات التي تنكر حقيقة الموت ليست نوعاً من الملاذ لاتقاء الموت، وعما إذا كان احتقار الموت والسخرية به ليسا تحصناً يخفي الكثير من الاستضعاف أمام الموت، وعما إذا كان الرضوخ الاستسلامي للموت لا يهدف إلى التزود بحالة من التخدير التحضيري لمواجهة الموت. تلك كلها تجليات للقلق المتأني من فكرة الموت. لكن ما هو مضمون القلق؟ يتأني الخوف من شيء معين نسبياً، وانشغال البال هو ترجمة ذهنية لأحد الاحتمالات غير المرغوبة، بينما القلق تجاه الموت شيء أساسي يتعلق بحجم الحياة كله. فالكائن الذي يتمتع بالوعي وحده هو الذي يقلق.

إذا صح أن الوعي يولد بفعل الاصطدام بالعوائق، وأنه علاقة تدل على وجود مشكلة تتطلب حلاً، تصبح مشكلة الموت قضية حيوية ما دامت تحشد كافة طاقات الكائن. فالموت، إذن، مجال القلق المميز، لأن المشكلة التي يثيرها هي التنازع بين «ارادة البقاء» و«حتمية الموت».

إذا نظرنا إلى القلق الناجم عن الخوف من الموت والممتد طيلة الحياة، أو القلق المعتمل في نفس المحتضر على عتبة الموت، وحللنا عناصره نراه متجذراً في شعور «الحدوثية» البدئية، ذاك الشعور الذي يشدد عليه هيدغر. فهذا الشعور ناجم، في الآن الواحد، عن تصور رهبة الهوة التي سوف يغيب فيها الإنسان لدى موته، وهي الهوة الفائرة ابداً أمامه، وعن احساس بهروب الزمن الذي لا يمكن استعادته، وعن الصعوبة التي يحدثها انقطاع الصلات بمن وبما يتعلق به الإنسان في حياته، وفقدان دفء الصداقات والحب والتحنن التي تكتنفه في حياته، وخاصة عن الرعب من التلاشي النهائي.

بل أكثر من ذلك أيضاً، فعنصر المجهول الذي ينطوي عليه الموت هو الذي يغذي القلق الناجم عن الموت. هل الأمر هو الشعور بالـ «عدم» الذي يشير إليه هيدغر، أو «عدم» الشعور الذي وصفته جوليت فافيز - بوتونيه في كتابها

كتابه «تحليل المر الكينوني ومقارباته الواقعية» الذي يشكل البيان المنهجي لهذا الفيلسوف. يشرح مرسيل في هذا الكتاب أن الوعي الذي يبحث عن معرفة ذاته في مرآة التحليل الموضوعي التأملية، يكتشف، إذ يتموضع، كونه عرضة للخطأ ومُعَرَّضاً «للجواز». فبطل رواية غبريل مرسيل المذكورة، «رجل الله» الذي تراوده تجربة الانتحار، يتساءل: «من أنا؟». يشكل الوعي التملكي نفق اختناق تصاب فيه الكينونة بالانهك، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث القلق. لكن ملزمة القلق تراخي مذ يستعيد الوجود صلته بمصادره الكينونية في ما يتعدى ممتلكاته الخداعة، وفي ما يتعدى عالم التنافس والتنازع، لأن غبريل مرسيل يرى أن عبارة سارتر القائلة: «الجحيم هو الآخرون» صحيحة في عالم الحياة والتملك. الوجود يستعيد، إذًا، وفي نفس الحين، طمأنينة «كائن الأعماق»، هذه التسمية التي يقصد بها غبريل مرسيل ما عناه هيدغر بكلمة «كائن الأبعاد» الذي يتأكله الهم، والذي يخلق التواصل بين جميع الأشياء، والذي يمكن، على صعيده، إصلاح عالم التجربة اليومية «المهشم» لأنه هو عالم الحرية.

على هذا المستوى، بالفعل، يستعاد التواصل مع الآخرين، إذ بدّل وضع الـ «أنا» المتشغلة بالتملك في تعارض مع «أنا» الآخرين المتوضّعة، يتهيأ الكائن للحوار إذ يفرغ نفسه من نرجسيتها. فالحب هو دعاء موجه إلى يتابع الغير القائمة على صعيد يتجاوز «أنه»، ويهدف إلى تبادل كينوني بين ذات المتكلم وذات المخاطب، بعد أن يكون الاثنان قد انفتحا على الأعماق التي تحييهما وتربط بينهما. علماً بأن هذا الحوار ليس سوى شريان مفرد من بحيرة الـ «نحن» السابقة لكل لقاء، والتي تقوم في داخل كل إنسان، تلك البحيرة التي ترسم فيها الـ «أنت» المطلق، أي الله.

«فالقوام الانثولوجي» الثابت عبر الصيرورة، الذي يقول به غبريل مرسيل، هو إذن شيء شخصي. إنه ضامن الاستمرار المعرض لمجازفات الزمان، وضامن للرجاء الذي يهدده هاجس الوقائع المباشرة. وضامن للإيمان المعرض لأخطار الشك. يستخلص غبريل مرسيل تبع هذا المنطق، أن المرء لا يصلي إلى الله، بل إن الله هو الذي يصلي في الإنسان. لهذا السبب يصبح الموت دعاء يهدف إلى حالة من الشراكة مع كل شيء، ومع جميع الناس، من ضمن لقاء مباشر مع الله.

لئن اضطررنا، من أجل الوصول إلى هذا الاستنتاج المتعلق بالخلود الشخصي بعد الموت، للقيام بكل هذه الدورة المرسيلية (نسبة لغبريل مرسيل)، فذلك لأن هذا الفيلسوف

عن رسم صورة الخلود من قطع منسوخة عن الحياة التجريبية، بإمكانه أن يتوقع من الموت أن يحول حياته إلى تسام، وهذا هو معنى الموت. إذًا، «يشعر الإنسان بقوة آتية من أعماق ذاته تدفعه إلى البحث عن الطريق الموصل إلى الكينونة». ونتيجة لذلك تكون تجربته للموت هي التي تعين ما سيكون عليه.

هل يفضي هذا الاختبار إلى «تجاوز الزمن»؟ «فالكائن في ما بعد الموت ليس في الزمن، بل في العمق التجريبي المائل بمثابة أبدية». هل يعني هذا أن الأبدية لا يمكن فهمها على أنها الامتداد المجرد للزمن، بل على أنها الكشافة الداخلية للحاضر؟ إذا صح هذا، يكون جاسبرس على حق. لكن إذا كان «أساس التسامي» هو الذي يضمن أبدية اللحظة، فهل يعني أنها أبدية استمرار الذات الإنسانية؟ يبدو أن جاسبرس لا يسمح لنفسه بالذهاب إلى أبعد من هذا الحد. ولاكروا يقول، بحذر شديد: «لئن كان جاسبرس يعتبر الإنسان خالداً، فخلود الإنسان بنظره مغاير للواقع التجريبي» بل ينتمي للتسامي».

بهذا المعنى بالذات ينبغي فهم فكرة إحدى الشخصيات المسرحية في مسرحية «العطش» لغبريل مرسيل، إذ تقول: «الموت هو الانفتاح على الشيء الذي يكون المرء قد عاش به خلال حياة الدنيا». لأن الحياة الحقيقية، بنظر غبريل مرسيل، هي الارتكاز على دعائم «الكينونة» بتجاوز مفاتيح «الحياة».

في العالم المتحول إلى ورشة تقنية حيث تسود المكننة، ليس الموت سوى آلة توقفت عن العمل، وليس الميت سوى شيء لا يصلح إلا لأن يوضع في مكب الآلات المعطلة. وفي هذا العالم ذاته، مع ذلك، وبما أن كل إنسان يُعرّف بحيازاته وبقدراته، يتحول الموت إلى مصدر للقلق، لأنه يؤذن بانتهيار كل أنواع الحيازات. والإنسان الذي يكون قد رهن حياته للضمانات الزمنية تفاجئه فكرة الموت مقرونة لديه بشعور أن القدرة الغيبية قد تخلت عنه، وأن الآخرين الذين تربطه بهم علاقة التحنان والتعامل قد تخلّوا عنه أيضاً. وهذا الشعور هو امتحان يتم تجريد المبتلي به تجديداً كاملاً في كل شيء. لكنه بالتالي، يستطيع، على الأقل، أن يفتح «ثغرة اليأس» التي توصل الإنسان إلى طريق سر الكينونة. إن الوعي يكتشف أن الكينونة المائلة في صلبه سابقة للمسألة التي يطرحها على نفسه - وداخلية بالنسبة إليه في الوقت نفسه - وأنه لا يستطيع أن يحول الكينونة إلى موضوع معرفة، لأن الكينونة نفسها هي «القوة العارفة». تتجلى هذه الفكرة الأساسية من خلال المسيرة الخاشعة التي عرضها الفيلسوف الفرنسي غبريل مرسيل في

- مالبرانش، مداولات حول ماورائية الدين، القسم الرابع، الفصل الثاني عشر.
- مرسيل، غبريل، المعطش.
- مونتانيه، محاولات.

رشيد معمور

موضوع / موضوعية

Objet-ctivité
Object-ivity
Objekt-Objektivität

يتردد مصطلح « موضوع » في مجالين كبيرين من مجالات الفلسفة وهما المنطق، ونظرية المعرفة. كما يتردد كثيراً في علم النفس المصطبغ بصبغة فلسفية واضحة كالتحليل النفسي والفنومولوجيا. فأما في المنطق فهو العنصر الأول من عناصر القضية على ان تكون الرابطة والمحمول عنصريها الآخرين. وسُمي كذلك في المنطق لأنه موضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما، أو تحمل عليه المحمولات. وإذا كان الحكم واقعاً على كل فرد من أفراد الموضوع تسمى القضية « كلية ». وان كان واقعاً على البعض تُسمى القضية « جزئية ». وقد يكون الموضوع جزئياً مشخصاً فتسمى القضية شخصية أو مخصصة.

أما في نظرية المعرفة فالموضوع يشغل القطب المقابل للذات. فبالنسبة لإمكان المعرفة يطرح السؤال: هل الذات قادرة على معرفة الموضوعات. وبالنسبة لطبيعة المعرفة يطرح السؤال: ما هي العلاقة بين الذات والموضوع. وتنقسم الاجابة الى اتجاه واقعي وآخر مثالي.

وبالنسبة لأدوات أو مصادر المعرفة يطرح السؤال: بأية أدوات تعرف الذات الموضوع؟ بالعقل أو الحس أو الحدس؟

صلاح قنصوه

الفرنسي، بالرغم من القلق الذي ينبغي تجاوزه، يعطي الموت كل اكتماله، اذ يظهره بمثابة انسلاخ ينطوي من الداخل على الاكتمال. هكذا يبدو ان حلم الشاعر الالمانى رينيه - ماريا ريلكه: « أمنيح يا رب كل امرئ ميته، مية تكون قد ولدت من حياته الخاصة » قد لقي استجابة.

مهما يكن الأمر من المقارنة بين الفلسفة الظهورية المنغلقة، ومثيلاتها المنفتحة، فالموت يظل واقعة أكالة، لكنه يقوم أيضاً بعمل بنيوي تجاه الحياة، لأن الميت، مقابل سقوط جميع مشاريعه وزواله الشخصي، يقدر قيمة دوافع حياته، وتلك التي استحققت منه الكفاح والجهد الحقيقيين.

بعض تلك الدوافع تبدو له فاقدة قيمتها. ويمتورها البطلان، بالمقارنة مع دوافع أخرى كانت تتأهل المزيد من التضحيات. وفجأة تحصى حسابات الحياة في جردة نهائية. لا بد من وضع كارثي، حسب رأي الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، من أجل ان يبدو موتي وحياتي، بغنة، امام خطر السقوط في المجهول، بمثابة كل ما يهدده الخطر. لأول مرة ينظر الانسان الى حياته من حيث كونها واحدة موحدة، وهذه الوحدة التي تميز الحياة ربما تكون هي التي تعبر امتحان الموت بنجاح.

مصادر ومراجع

- أبيقورس، رسالة إلى هيرودوت.
- أرسطو، في النفس.
- أفلاطون، حوار فيدون.
- أفلوطين، التاسوعات، النشيد الرابع.
- الأكويني، توما، الخلاصية اللاهوتية، الباب الأول، الفصل الأول،
- أوريغينوس، الآثار الكاملة.
- باسكال، الأفكار.
- برغسون، المادة والذاكرة.
- برغسون، معطيات الوعي المباشرة.
- بوتونييه، جوليت فافيز، القلق.
- جابريس، فلسفة، المجلد الثالث.
- جيلون، اتيان، الفلسفة في القرون الوسطى.
- ديكارت، أهواء النفس، الباب الأول، الفصل الخامس.
- ديكارت، الرد على الاعتراضات الخامسة.
- سارتر، الكينونة والعدم.
- شاردان، تيار دي، الظهورة الانسانية.
- غويان، أصل فكرة الموت وتطورها.
- فيلون، الآثار الكاملة.
- لأكروا، جان، الفشل.
- لوقراس، في الطبيعة، الباب الثالث، المقطع 455.

Objectivité

Objectivity

Objektivität

للموضوعية أكثر من دلالة واحدة، فهناك دلالتها الخلقية، ودلالتها الاستمولوجية، إن أبيع هذا الوصف.

فأما دلالتها الخلقية فتعني النزاهة في القصد، والبعد عن الهوى، والتجرد من العواطف الذاتية، ويغالي البعض فيصورها تحرراً من القيم، ما دام رجل العلم لا يواجه الا عالماً مستقلاً عن آرائه ورغباته ومصالحه، وعليه أن يفصل فيه بعيداً عما تمليه عليه تحيزات الشخصية. ولكن، أليست الموضوعية، بهذا المعنى، التزاماً بالدقة في الفحص، والتقصي الحذر في جمع المعطيات، والأمانة العقلية، والاستنتاج السليم، والقدرة على تخير البدائل الممكنة للتفسير، والشجاعة على متابعة الحجة إلى نتائجها المنطقية، والرغبة الصادقة في نبذ الأفكار الأثرية في ضوء الأدلة الجديدة، أليست كل ذلك بعض الشروط التي يتطلبها المنهج العلمي؟ أليست هي ما يمكن أن يسمى بمستويات أو مقاييس البحث؟ أليست هي في نهاية الأمر مركباً من التقويمات؟ لأنها هي ما يمكن إيجازه في القول بأنها التزام بالموضوعية. وعلى هذا الوجه لاتعدو الموضوعية تحرراً من القيم، بحيث يتكافأ مفهومها بما يسميه ماكس فيبر «بالحياد الخلقي» أو «القيمي» بل تصحح هي نفسها إعلاناً صريحاً بالتزام قيم بعينها. فالدعوى بأنها تحرر من القيم لا يجوز قبولها الا اذا أضفنا إليها أنها تحرر من القيم المرفوضة. وفائدة هذا التوكيد ان يكون رجل العلم على وعي بأنه موجه بقيم سواء أراد ام لم يرد، والمسألة مجرد اختيار بين قيم وأخرى، والموضوعية هي القيمة التي ينبغي أن يؤثرها باختباره.

وللموضوعية دلالة أخرى هي ما يمكن تسميته بالدلالة الاستمولوجية متى كانت تمثل الواقع تعبيراً عن الحقيقة. وهنا تختلف الآراء حول ما يقصد من الواقع أو الحقيقة. فهناك من يعتقد ان هذا العالم لا يوجد مستقلاً موضوعياً عن فكرنا، بينما هناك من يعتقد بوجود عالم موضوعي مستقل عن فكرنا. غير أن المنهج العلمي أو رجل العلم لا يتوقف لكي يثبت أي هذين الرأيين هو الصواب لأنها مسألة تخص الفلسفة

او نظرية المعرفة وحدها. ورغم هذا نجد صداها وأثرها في آراء العلماء عن تصوراتهم العلمية وقوانينهم ونظرياتهم، وعما اذا كانت جميعاً تمثل الحقيقة الواقعة، أو هي مجرد ابتكار عقلي. ولكننا نرى طائفة منهم لا ترحب بهذا النزاع وتعدده من بين أشباه المشكلات، لأنه مسألة متعلقة باللغة التي نخنارها، ونفضل استعمالها، فكل من الواقعيين والمثاليين من العلماء عندما يتصدون لمادتهم العلمية انما بمضون في نفس الطريق، لأنهم يقومون جميعاً بالاستنتاج من معطيات الحس. والاعتقاد بواقعية الموضوعات العلمية أو انكارها لا يؤثر قليلاً أو كثيراً في العلم. وكلا الموقفين كما يقول Dantzig دانتسج يمكن اثباته من وجهة نظر المنطق، وأما من وجهة نظر الخبرة فلا يمكن البرهنة على واحد منهما. وعلى ذلك فان الاختيار بينهما سيظل مسألة موافقة وملاءمة.

وينبغي أن نسلم أولاً بأن الحقيقة العلمية ليست هي الواقع، بل ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. وليس ثمة حقيقة علمية نهائية، بل تدنو النظريات المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً. والعلم ما يزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات، وكل «حقائقه» موقوته لا تبقى كذلك إلا الى حين. فلا يملكننا الخوف إذن كما يقول برنار عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية وقد اختفت عن أبصارنا، فأنها تقضي نحبا في ساحة الشرف كما يستشهد الجندي في سبيل وطنه.

ولا يبلغ العلم الحقيقة، أو بالأحرى، لا يكون على طريق الحقيقة، الا اذا استطاع أن يعزو الى الأشياء والحوادث معنى ودلالة. ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة، بالصدق أو الكذب إلا في عملها وبلوغها ما تقصده، أي الحكم عليها بلغة نتائجها التي يمكن أن تحرزها. وصدق القضية العلمية انما هو التنبؤ بتحقق متواصل لها، ووجودها الدائم داخل طائفة المعرفة المقبولة. فلا يمكن وضع الحقيقة العلمية خارج العالم المتغير، بل نظل دائماً تحت الاختبار المتواصل. وهي ليست انعكاساً للوجود أو الواقع في المرأة، فالعلماء لا يكفون عن تغيير الطبيعة لخدمة أهدافهم العلمية، ولا يحدث ذلك التغيير فقط من خلال الاختراع والانتاج، بل في مواصلة اصطنائهم للمنهج العلمي داخل المعامل نفسها. ففي تجاربهم وتعقبهم لفروضهم يعالجون جوانب الطبيعة بحيث يغيرون من وضع الأشياء وعلاقاتها، ويمزجون بعضها ببعض مكونين ارتباطات جديدة، وهكذا يبذلون قطاعاً أو جانباً من البيئة عندما يعزلونه ويخضعونه لأساليب التحكم والضبط والتجريب كطريقة من طرق كشف الحقيقة. والى مثل ذهب كليفوردي

في نظام واحد، على أساس من وحدة جهازهم التصوري، ومن خلال ما توافر لهم من عالم مشترك للبحث والمناقشة، بحيث يصلون الى نفس النتائج، ويصفون كل ما ينحرف عن اجماعهم بأنه على خطأ. وهذه المشاركة ليست واقعاً مفروضاً، بل هي مساهمة ايجابية، والتزام صريح تبث عليه قيم ومعايير.

والحقيقة كما ينبغي أن نقررهما بمقتضى مبدأ الموضوعية، قد صنعت شيئاً فشيئاً، بفضل الجهود المختلفة لعدد عظيم من المخترعين، كما يقول برغسون في حديثه عن البراغماتية، ولو لم يكن أولئك المخترعون موجودون، ووجد غيرهم مكانهم، لكان لدينا مجموعة من الحقائق (العلمية) تختلف كل الاختلاف عما لدينا اليوم. ولبقي الواقع كما هو أو يكاد، ولكن كانت تختلف المسالك التي نرسمها لمصلحة سيرنا فيه. ولسنا نستطيع أن نؤلف جملة واحدة دون أن نتقبل الافتراضات التي أبدعها أسلافنا، ولو آثرت الانسانية في مجرى تطورها اتخاذ افتراضات من نوع آخر، لاختلقت قواعد تفكيرنا.

فالحقيقة الموضوعية إذن يمكن تعريفها بأنها ما يقبل عادة من المجموع، كما يقول رسل، تجنباً للمساحلات العقيمة التي تنشأ من النظر الى عاطفة فردية على أنها مقياس الحقيقة. أو هي «أفضل» ما يفكر فيه في زمان معين، كما يقول شيللر، ويرتبط هذا التعريف الأخير بتقديم المعرفة العلمية، ويتصل بمعاني القيمة والاختيار.

فالحقيقة العلمية التي يطلبها المنهج العلمي ليست قابضة هنالك وعلينا أن نعثر عليها، بل هي أقرب الى أن تكون مثلاً ينشده العلماء. فهي عند بوانكاريه العلاقات بين الأشياء التي يشترك في ادراكها جميع الكائنات المفكرة على أن تتيح الانسجام الكلي الشامل، وهو قيمة جمالية لا شك فيها. وكذلك عند آينشتين هي البساطة الجمالية التي ينشدها من يصوغ النظريات من العلماء لكي يفهم ما هو واقعي. وعند برونسكي لا يمكن تعريفها حتى نتقل من الواقعة الى القانون الذي يعتمد صدقه على الاتساق والتماسك المنظم بين الأجزاء التي تتناسب وتتوافق فيما بينها، كما هو الحال في رواية رائعة، أو في تناسق الألفاظ في الشعر، فالوحدة الداخلية والاتساق والتماسك في العلم هو الذي يتيح له الصدق، وهو الذي يجعله أفضل نظام للتنبؤ من أية لغة لم يتح لها جمال التضديد. والوحدة والنظام هي التي تبث في العلماء حس الجمال، فكل بحث علمي ينطوي على استخلاص خيوط

قوله: «ليست الحقيقة هي التي «تأملها» دون خطأ، بل هي التي «نعمل» بها دون خوف». وكذلك قوله إن «الفكر العلمي مرشد للعمل». فالمنهج العلمي إذن ليس تسجيلاً محايداً للملاحظات والوقائع، بل ثمة قوانين ونظريات متعددة علينا أن نبكرها لتفسيرها والتنبؤ بها، كما أن علينا أن نختار من بينها. «فالقانون اذا كان وصفاً للملاحظات فهو يصف الملاحظات التي لم تحدث بعد، ومن هنا فإن عدداً لا نهائياً من القوانين يمكن أن يلائم أي عدد لا نهائي من الملاحظات، ولكي نستنتج أية ملاحظة جديدة منها علينا أن ننتقي قانوناً من هذه المجموعة اللانهائية، وبدون بعض القواعد والمعايير، فليس ثمة وسيلة للقيام بمثل هذا الإنقاء، أو تفضيل تنبؤ على آخر» وبعبارة آينشتين: «رغم أن الإدراك الحسي هو وحده الذي يتيح لنا المعلومات عن العالم الخارجي أو الفيزيائي بصورة غير مباشرة، فإننا لا يمكن أن نفهم هذا العالم إلا بواسطة وسائل فكرية. ويترتب على ذلك أن تصوراتنا عن العالم الفيزيائي لا يمكن أن تكون نهائية، وعلينا أن نكون على استعداد لتغييرها لكي نصف الوقائع المدركة بأكثر الطرق المنطقية كمالاً». ويدل هذا على ان العناصر الرئيسية للمنهج العلمي في نظر آينشتين هي: الوقائع الحسية، والفروض، وقواعد المطابقة التي نجعل التواصل المتبادل بين الوقائع والفروض مضمراً وصادقاً. وهذه القواعد هي بمثابة الشروط الموضوعية، غير أن رجل العلم لا يتلقاها بوصفها أمراً واقعاً، بل يختارها، وقد يبتكرها.

بل إن الصلة بين الملاحظ وبين موضوع ملاحظته لم تعد مفهومة على أساس من التصور الساذج للموضوعية التي تفصل بينهما فصلاً يتيماً، فهذا هو ما علمنا إياه مبدأ اللاتين.

وعلى هذا النحو نتبين أن الموضوعية لم تعد انعكاساً لواقعة أصلية يتطابق معها رجل العلم، بل هي شروط يلتزم بها، وأهم تلك الشروط كما يقول بوانكاريه أن يكون ما هو موضوعي مشتركاً بالنسبة لأذهان كثيرة، وبالتالي يمكن نقله من واحد لآخر. وما يمكن أن يكون مشتركاً وقابلًا للنقل ليس الاحساسات أو الموجودات المنعزلة الواحدة عن الأخرى، بل هو ما يمكن أن يصاغ في علاقات ونظريات. وما تستطيع النظرية أن تقدمه هو صورة لم يستوف صقلها، وبالتالي فهي صورة مؤقتة وزائلة. ومن ثم فمجال الاختيار مفتوح امام العلماء ليستكملوا هذا الصقل والاقتراب من الحقيقة. وهنا تأتي الموضوعية مرتبطة ومشروطة بموقف معين، لأنه لا بد من اشتراك الذين يصطنعون المنهج العلمي

هل الذات هي حامل مقياس حقيقة الأشياء أي معقوليتها ؟
 أم أن الموضوع يحتوي على تبريره = نظامه - معقوليته
 دون ارتباطه بالذات = الانسان ؟
 نشير هنا الى علاقة الموضوعية بـ الوضع وهي إحدى
 مقولات ارسطو العشرة .

وإذا شئنا استعمال الصيغ التصنيفية الشائعة في الكتب
 التعليمية يمكن الإشارة الى المواقف التالية: المثالية الذاتية،
 المثالية الموضوعية، المثالية المطلقة، المثالية النقدية، من
 جهة، والتجريبية، والمادية خاصة فرعها الكبير المادية الجدلية
 والتاريخية من جهة ثانية .

التحرير

جوانب من العالم وضمها معاً في نسيج واحد منتظم، وكل
 قانون علمي انما ينسق بين طائفة متفرقة مبعثرة من الوقائع .

صلاح قنصوه

إضافة

الموضوعية من الموضوع Object أي ما هو موضوع -
 مقذوف خارج الذات المفكرة. ترتبط الموضوعية مع الذاتية
 في مشكلة المعرفة. فالمعرفة علاقة بين الذات - و - موضوع،
 أو العقل - و - الوجود. وقد اختلفت مواقف الفلاسفة في
 تحديد العلاقة بينهما. ويمكننا ارجاع خلافاً النظريات
 الفلسفية الى مشكلة الحقيقة أو المقياس أو المعيار Norm .

نَزْعَة

Tendance

Tendency

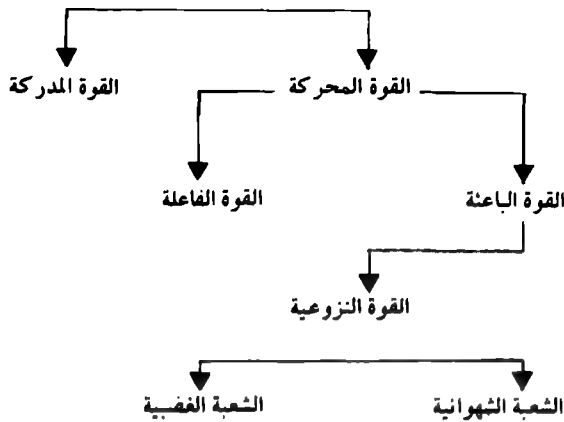
Tendenz

1 - ينزع إلى شيء « يقال للإنسان إذا هوى شيئاً، ونازعته نفسه إليه ». (إبن منظور، « لسان العرب »، ج 8، ص 349).

وتُظهر اللغة أن النزعة تعني حركة من الداخل إلى الخارج؛ أو هي اخراج، وتحول في الموضع. وهنا نجد أن الانسان نَزَعَ إلى أهله معناه أنه « حَنَّ واشتاق » (نفسه، ص 350)، وينزع إلى وطنه أي « ينجذب ويميل ». ونجد تلك الحركة عينها في الأفعال التي هي « أَخُوَّة » نزع، إذ نقول: نَزَبَ، نَزَا، نَزَح، نَزَّ، نَزَف، إلخ. وعلى ذلك فالمنازعة هي « المجاذبة في الأعيان والمعاني »، وهي أيضاً مجاذبة الحجج فيما يتنازع فيه الخصمان. ونازعه: جاذبه في الخصومة... باختصار، أن التنازع هو التخاصم (نفسه، ص 352). وهذا المعنى الثاني يثبت المعنى الأول حيث الفعل نزع الذي يدل على حركة داخل الانسان، ومن الانسان الى شيء ما هو الشخص ذاته، أو الغير، أو الأعيان، أو المعاني والأفكار؛ والذي يدل أيضاً على: الانجذاب، والميل القوي، والاشتياق، والحنين. وإن اسقطنا على الفعل ذلك معان نفسانية حديثة قلنا: ان بين « النزعات »، بمعنى ميول واشتياقات، تخاصماً أو قد يقوم بينها النزاع والصراعات والتجادب.

2 - النزعة والقوة النزوعية: النزع إلى شيء يكون، في الفلسفة العربية الاسلامية عند الفارابي، بواسطة القوة النزوعية التي بها « يكون الشوق إلى الشيء، والكراهة له، والطلب

والهرب،....، والبغضة، والهوى، والشهوة، وسائر عوارض النفس » (الفارابي، « فصول منتزعة »، ص 28 - 29). وتلك القوة التي هي للحيوان موجودة في النفس الحيوانية، لكن كيف؟ إن للنفس الحيوانية، عند ابن سينا كممثل للفلسفة العربية قوتين: محرّكة، ومدرّكة. والمحرّكة على قسمين: إما باعثة؛ وإما فاعلة. والأولى هذه، الباعثة، هي القوة النزوعية الشوقية. وللقوة النزوعية الشوقية شعبان: قوة شهوانية، وقوة غضبية. (إبن سينا، « الشفاء »، ص 33، « النجاة »، ص 159). وذلك وفق الرسيمة التالية:



وفي مكان آخر فإن ابن سينا يقول موضحاً أكثر: « وأما القوة النزوعية، فتخدمها الشهوة والغضب » (« النجاة »، ص 168).

3 - النزع: يستعملها ابن سينا بمعنى التجريد. ونزع فعل يعني جرد. إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. فتارة يكون النزع عن المادة نزعاً مع تلك العلائق كلها أو بعضها؛ وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً (إبن سينا، « النفس »، ص 50؛ وص 51، سطر 10 - 13).

في العواطف، والرغبات، والنزعات، والدوافع والحاجات، وغير ذلك من قوى حيوية موجهة إلى غايات محددة. هنا نميز:

أ - الميل والنزعة: يتوضح معنى كلمة نزعة أن قربناها من الكلمات المجاورة، وبخاصة من كلمة ميل: أن الميل *Streben, Riehung, Tendency* قوة حيوية، توجه نشاط الانسان إلى غاية يولد اشباعها لذة. وهكذا فإن الميل، بشكله السوي وعموماً، لا واع. إنه توجه؛ وهو اندفاع ومحدد بأهداف تعاد كلها إلى الحياة وتنصب، بوجه عام، على توليد لذة.

ب - ويتوضح معنى كلمة نزعة أن التمسناها أيضاً في قرباتها الأخرى لكلمات شبيهة أو مرتبطة بها. فاولاً هناك الحاجة: والحاجة تولد ميلاً، كالحاجة للأكل التي تثير الميل للطعام. وهناك الغريزة التي هي في شكلها الفج، أي عمومياً، معرفة وفعل معاً بشكل فطري لا مخلوق، ومحدد مسبقاً بحتمية. فالغريزة مجموعة ردود فعل معقدة، قليلة المرونة، لا تتطور؛ وتشابه عند النوع كله. ويميل التحليل النفسي بشكل خاص إلى استعمال الدافع بدل كلمة غريزة، وخاصة لنقل الكلمة الألمانية «تريب» *Trieb* إلى الفرنسية أو الانكليزية اللتين تستعملان *Impulse, Impulsion*. وهناك أيضاً القوى الشهوية *Les appétits*، التي هي قوى عضوية فجة، وعنيفة. وترتفع باتجاه الوعي، في سلم العاطفيات (الوجدانيات / *Affectivité*) فنبغ الرغبة. ان الرغبة هي الميل المصحوب بتمثل لغرض. انها ميل عفوي وواع إلى غاية معروفة أو متخيلة. أما القصد، والنية، والارادة فمصطلحات مختلفة؛ لكن هي تطلق على الميل الشديد الوضوح إلى شيء ما. فأننا أقصد الى هذا، أو أريد ذلك، يعني أنني أطلبه، ويكون القصد أقرب إلى الصعيد الفكري منه إلى الميدان العملي.

باختصار، ان الاحساس بالجوع يولد حاجة للأكل، وعلى ذلك الصعيد نجد الدافع، والمحرك، والحافز،... وهنا يكون الباحث دافعاً مصدره خارجي. فإذا ولد الدافع سلوكاً مقصوداً على ما هو بيولوجي سي حاجة. أما إذا ولد سلوكاً اجتماعياً فهو ميل، أي أن الدافع هنا عضوي نفسي. وإذا ظهر الميل وانسرب إلى الوعي، أي إذ صار الميل موثق به، سميناه نزعة. وإذا صارت النزعة واضحة محددة فإنها تغدو رغبة. أما العاطفة فهي نزعة قوية مستقرة. فالاختلاف إذن، كما بدا في هذا السلم، يكون بمقدار الاقتراب من الوعي.

4 - تؤخذ كلمة نزعة، في المصطلحات الفلسفية العربية الراهنة، للدلالة على المنحى الفكري الأساسي في نظرية. وتؤخذ، بشكل عام، مع كلمات متجاورة متقاربة هي: نسق، نظام فلسفي، مذهب، نظرية، تيار، حركة. إلا أن النزعة ليست نسقاً عقلياً، ولا نظاماً محكماً ممنهجاً، ولا مذهباً متكاملًا، ولا نظرية عامة منطقية الأسس وازائية *Synoptique* الاطلالة. ثم أن نزعة توضع، في بعض الأعمال، مقابلة لللاحقة الأجنبية اسم *Ism* الفرنسية، وإزْم *Ism* الانكليزية، وإسموس *Ismus* الألمانية. إلا أن نزعة تدل، في وجهها الأخص، على الطابع المميز، المعروف به، في النظرية الفلسفية أو هي تحمل الاتجاه الواعي الذي يسم تلك النظرية. وهذا، مع أنه قد يكون ذلك الاتجاه غير بارز كفاية، ولا هو القصد الأول والغاية الكبرى، ولا مأخوذاً عن تصميم أو بوعي منور منعكس ومفكر فيه.

وهكذا يقال لمذهب أنه ينزع إلى الثنائية إذا وجدناه يميل بوعي وتبلور، مختلف الدرجة والحدة، إلى تبني التقسيم إلى مادي وروحي. والنزعة التليفية، في نظرية معينة، تدل على أن تلك النظرية تنأسس على التلفيق، أو تحن إليه، وتجذب نحوه، وتنحو باتجاهه، وتستلطفه؛ أو متلوثة به. والنزعة الفردية تقوم على الايمان بالحقوق المطلقة للفرد. كذلك فإن النزعة المنطقية هي التي تقول بأن الرياضيات ترد إلى المنطق. ان في النزعة - بشكلها الدقيق المحدد - معرفة، وتصوراً لغاية، واتجهاً واعياً ويقصد إلى تحقيق تلك الغاية المنزوع إليها. وكلما خف اقتراب النزعة من الوعي المنعكس والمعرفة الواضحة، تحولت تلك النزعة إلى لون آخر داخل نطاق الميول والعلميات، وكثت عن أن تكون توجهات فكرية أو فلسفية. ذاك أن النزعة تفترض الوعي، وتدلل على الميل المحلل بالوجدانيات، القريب من العاطفة والرغبة.

5 - النزعة الكبرى في الفلسفة: يلاحظ أن الفلاسفة ينزعون، يميلون بوعي مختلف الشدة، إلى القول بقانون شَمَال واحد يفسر كل شيء، وإلى الأخذ بمنحى عام أو إلى التعميم، وإلى البحث عن فكرة مطلقة في كل ميدان معرفة. وتلك النزعة يحركها، ويعززها، النظر إلى الفلسفة على أنها قمة العلوم وذات أهداف هي أيضاً قمة الأهداف.

6 - تدرس «النزعة» في المجال الواسع الذي تحتله «الميول» في الحياة النفسية. وتشكل الميول احدى القطاعات الأشد غموضاً في العلمنفس، لذا يدرسها علماء النفس في مظهراتها أكثر مما يدرسونها في ذاتها. وهكذا تقرأ الميول

نسبي

Relatif
Relative
Relativ

تعبّر كلمة « نسبي » عن فكرة محورية قائمة في مختلف ميادين التفكير، العلمي منه، والأخلاقي، والفني، والتنظيمي، والرياضي، بل والتكنولوجي أيضاً. بعبارة أخرى: تؤلف مقولة النسبية السمة المميزة للوعي الموضوعي حيال الواقعات الملموسة وحيال العمليات الذهنية، إذ إنها هي المركز لكل عمل تحليلي، علماً بأن التحليل، أي استكشاف العلاقات التي تنتسب بها عناصر الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، أصبح القاعدة المنهجية للنمط المعرفي الذي كرسه الثقافة الحديثة بفعل الانجازات الثابتة التي حققتها.

لا حاجة لاستعادة المساجلة الفلسفية التقليدية حول أولوية الفكر أو الواقع، لتقرير مصدر مقولة النسبي والبت بما إذا كانت هذه المقولة أحد قوانين العقل، على حد قول إيمانويل كانط، أو أحد نوااميس الكينونة بالذات، كما اعتقد أرسطو من قبل. إنما نكتفي هنا بالتعريف بهذه الفكرة، والتمييز بين مختلف مدلولاتها بحسب المعارف التي تناولها. أما بلورة المسألة الانتولوجية حول أصل وجود فكرة النسبي، هذه الثنية الجوهرية الماثلة في بنية كل عملية تفكير، فمנוطة بمبحث آخر هو مبحث القانون في المنطق.

مقاربة معجمية

تنصف لفظة « نسبي » بتعارضها العام مع لفظة « مطلق ». فإذا ما استعرضنا مختلف معانيها القاموسية يتبين أنها تستعمل، حسب الحالات، بثمانية معان رئيسية:

1 - نسبي بمعنى المتعلق بشيء ما، مثلاً: هذه المشاريع مفيدة نسبة إلى العمل الانمائي.

2 - نسبي بمعنى ما يؤلف، أو يدلّ، على وجود علاقة بين شيئين كل منهما مستقل عن هذه العلاقة، مثلاً: موقع كل من هذين الجرمين الفضائيين نسبي إلى الآخر، أو موقف كل من هاتين النظرتين العلميتين نسبي إلى موقف الأخرى.

3 - نسبي بمعنى القياس المرتبط، أي تبع شيء آخر، أي غير الحاصل بموجب قيمة مطلقة، مثلاً: كانت الأمة العربية، إبان العصر العباسي الثاني، في أوج عزها، بالنسبة إلى الأمة

7 - تؤدي بنا النزعة إلى قضايا فلسفية، وأخلاقية، ونفسانية (علمنفسية). وذلك يكون إن شئنا دراسة طبيعة النزعات إذ لا نلبث أن نلاقي النظرية الحسية، والشائنية الحيوية، والواحدية المادية، والنظرية الشكلية، ونظرية المادة الحية أو الأشكال الحية (الهيلومورفية). أما أهم المشكلات الأخلاقية في النزعات فتتلخص في سيرورة التسامي. وكذلك فإن علم النفس يهتم بتصنيف النزعات إلى شخصية، وغيرية، واجتماعية، ومثالية؛ ويصنّفها آخرون إلى انسانية، ومثالية، وانانية الخ... إلا أن الذي يهتّمنا هنا هو تربية النزعات بأن نخضعها للعقل، والجماعة، والقيم، بأن نقلقها، ونعيدها، ونساعدنا. وهكذا فإن علينا أن نجتمع النزعات، أن نجعلها مقبولة عند الجماعة، منمركزة على الآخرين، وتجذب إلى الغير، وإلى التقدير الاجتماعي. كما أنه علينا أيضاً أن نروحن النزعات، أن نرفعها ما أمكن وباستمرار باتجاه تغليب السامي، الروحي، على ما هو بيولوجي وخاص بالبدن فقط. ان اعطاء دور للعقل والمعايير الاجتماعية والقيم الروحية، في صقل النزعات، عامل حضاري يطور النزعات، والانسان، والمجتمع، والانسانية.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، كتاب النفس، الشفاء - الطبيعيات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقيق قناتي وزايد، 1975.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة الكردي، ط 2، 1938.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار بيروت، ودار صادر، 1968 ج 8.
- الفارابي، فصول متنوعة، تحقيق ف. النجار، بيروت، دار المشرق، 1971.
- القوسي، عبدالعزيز، أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، 1969 (والمؤلف يأخذ النزعة على أنها ميل اجتماعي عام انظر: ص 76 وما بعد).
- مراد، مصطفى، مبادئ علم النفس العام، القاهرة، دار المعارف، ط 5، 1966.
- Burloud, A., Principes d'une Psychologie des Tendances, Paris, 1937.
- Encyclopédie, Universalls, Paris, T1.
- يراجع في لالاند (Lalande). Inclination, Instinct, Penchant, tendance etc....

علي زيعور

الصعيد الواقعي، بالرغم من المتغيرات الزمانية والمكانية، الأمر الذي يجعل منها إحدى الخصائص الناموسية اللازمة واللامكانية للفكر.

ثانياً - على صعيد الذات:

الحكم نسبي أيضاً إلى الذات التي يصدر عنها، من حيث ارتباطه برغائب من يصدره أو بحاجاته، مثلاً: يعتبر الطقس الممطر سيئاً بنظر المتزهين، لكن المزارعين يحكمون بأنه شيء جيد. والحكم نسبي إلى الذات من حيث ارتباطه بأفكار من يصدره وبمستوى معرفته مثلاً: هذا الهيكل الحديدي الضخم السابح في الفضاء أمر مدهش ومستغرب لدى القبائل البدائية، لكنه شيء عادي بنظر تقني شركة إنتاج الطائرات. ان هذه الأحكام، شأنها شأن أي حكم آخر، نسبية، أي انها، في حقيقتها، مقياس كفاءة الذات التي تصدر الحكم، ومقياس مدى تجذر هذه الذات في الواقع ودرجة تفاعلها معه.

ثالثاً - في المضمار المعرفي:

استناداً إلى نقاط التمييز الآتية تأخذ كلمة نسبي خمسة معان، من حيث دورها المعرفي:

1 - يمكن اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها علاقة بين طرفين هما الذات العارفة والموضوع المعروف. فأنا العارف وهذه الصفحة التي أقرأها، كلانا مطلق قائم بذاته، مستقل عن الآخر، بمعنى أن وجود أحدهما لا يشترط وجود الآخر ولا يشترطه على الصعيد الوجودي المحض، أي خارج هذه العلاقة المعرفية المحددة. لكن ضمن هذه العلاقة، أي عبر فعل المعرفة، تصبح الذات العارفة، أنا، والموضوع المعروف، الصفحة المعنية، كلاهما شارط للآخر ومشروط به. فالذات لا تستطيع أن تعرف إلا إذا كان ثمة موضوع يعرف. المعرفة، تمييزاً، هي هذه العلاقة، هذا التناسب، بمعنى المشاركة التي تعبر عنها صيغة «تفاعل» اللغوية. إنها ذات طبيعة «علاقية». ولقد سبق وأشرنا إلى كون كلمة نسبي، تدل فيما تدل، على معنى العلاقة.

عادة يؤدي الميل الواقعي إلى تصوّر المعرفة على أنها نوع من النظير الذهني للموضوع. ويبدو التذكر، بالأخص، كأنه صورة فوتوغرافية عن موضوعه، أو مستند موضوع في خزانة المحفوظات. لكن إذا تجاوزنا هذا التصور التقريبي، ندرك اننا لا نعي، أي لا نحصل لنا معرفة، إلا بواسطة استذكار الأحداث الماضية، أو بالأحرى استذكار المعرفة التي حصلت

اليونانية الواهية القدرة آنذاك.

4 - نسبي بمعنى الإرتهان لشيء آخر لدرجة يصبح معها لا معقولاً أو مستحيلاً، أو وهمياً، في حال انتفاء وجود ذلك الشيء الآخر؛ مثلاً: مردود هذا البستان نسبي إلى خصوبة تربته.

5 - نسبي بمعنى عدم القيام بالذات، بل استمداد الكينونة من كائن آخر؛ مثلاً: المخلوقات كائنة بالخالق.

6 - نسبي بمعنى ما لا يمكن تأكيده دون تحفظ أو حصر؛ مثلاً: هذا الصنف من السجائر السورية هو أجود الأصناف الموجودة في السوق المحلية.

7 - نسبي بمعنى ذاتي، أي خاص؛ مثلاً: الذوق الجمالي نسبي.

8 - نسبي بمعنى المنسوب أو المتناسب مع شيء آخر؛ مثلاً: المعاش التقاعدي للموظف نسبي إلى عدد سنواته في الخدمة الفعلية.

مقاربة وظيفية

ما هو الدور الذي يقوم به مفهوم النسبي على صعيد تمفصل الفكر بالواقع؟ إننا انطلاقاً من المبدأ الفلسفي القائل بأن عملية التفكير هي النسق الدليلي للعمل بمفهومه الواسع، أي الصيغة الواعية للتمفصل بين الانسان والعالم، نحاول أن نفهم مرمى فكرة النسبي على صعيد الموضوع والحكم، ومن ثم نعمد إلى استجلاء فاعليتها في المضمار المعرفي.

أولاً - على صعيد الموضوع:

ثمة واقعات مفهومة على أنها نسبية محض، أي تقوم على علاقة لازمة بين أمرين؛ مثلاً فكرة السببية. إننا نحكم على الأشياء ذهاباً من معيار ما أو من معلم ما؛ مثلاً العربية التي تسير بسرعة خمسين كيلومتراً في الساعة كانت تبدو في القرن الماضي سريعة جداً. أما بالنسبة إلى احكام عصرنا فأنها تبدو بطيئة. ذلك ان معايير الحكم الخاصة بالحركة قد تبدلت بمرور الزمن. مثل آخر: اذا ذاق أحد الناس من سكان القطب الشمالي شراباً، حرارته عشر درجات مئوية، حكم عليه بأنه ساخن؛ إلا أن الشراب نفسه يبدو بارداً بالنسبة لمحتبيه في البلدان الاستوائية. مثل آخر أيضاً: تقع مدينة القدس في الجنوب بالنسبة إلى السوريين، مع ان سكان اليمن يحكمون بأنها في الشمال... جميع هذه الأحكام نسبية، لأن المعايير التي تستند إليها هي معايير مرتبطة بالواقع الموضوعي. خلاصة الأمر أن فكرة النسبي ثابتة التلازم مع التفكير الذي يتناول

على الصعيد المعرفي.

2 - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة، على صعيد التفكير أو الحكم، نسبة بمعنى أنها غير كاملة، أي بمعنى أنها تنطوي على قسط من الخطأ ومن عدم الصحة أو من الغموض، وذلك نتيجة لنسبية المعايير أو المقاييس التي نعتمدها في إصدار الحكم. إذ إن المعايير والمقاييس المختلفة من شخص إلى آخر تؤدي إلى تناقضات. وهذه التناقضات هي بالذات الواقعة التي يستثمرها الريبيون. لئن كانت هذه التناقضات لا تمنع، كما أسلفنا، حصول توافق في العمق، إلا أنها على الأقل تبرز الجانب غير الكامل المائل في المعرفة الانسانية، تلك الثغرة التي تؤلف أحد أشكال نسبية المعرفة.

تبدو العلوم الرياضية في منأى عن هذه العاهة: فعندما أجري عملية ضرب الآتية: $2 \times 2 = 4$ أكون قد حصلت على نتيجة، عادة، خالصة من مقولة النسبية. فهل يحق لي القول إذن اني بلغت معرفة مطلقة؟ الواقع ان هذه الحقيقة ليست مطلقة بل تتراءى كذلك لأنها تقع خارج حيز التفاعل بين الذات والموضوع؛ إذ ما أن أعمد إلى تطبيقها على الواقع الموضوعي حتى أراها تتنسب (تصبح نسبية) بالفعل، فعندما أغادر صعيد التجريد وأعود إلى صعيد المحسوس وأقول: مقعدان يتسع كل منهما إلى شخصين، إذن يتسع مجموعها إلى أربعة أشخاص، يكون حكمي المعرفي هذا غير آبه، بسوى حيز ضيق من الواقع، أي يكون نسبياً إلى العدد التجريدي، ومتفاضياً عن الفروقات الواقعية من حيث الحجم الفعلي لكل من هؤلاء الأشخاص ومن حيث فاعلية كل منهم وحاجته المكانية الخ... ان عملية ضرب الذهنية المجردة هذه تتجلى عن كون الفكر قد تحول نوعاً ما إلى محل مطلقة الواقع بواسطة أحكام نسبية من هذا الصنف دون أن يتمكن قط من استيعاب الواقع استيعاباً فعلياً.

ثمة ترح قدمه الفيلسوف الفرنسي لوروا تفسيراً لهذه الحالة يقول فيه: «... من الممكن ان تستبدل هذه العملية الاستدلالية السكونية المكونة من أحكام متجاوزة بالتفكير الديناميكي الحدسي الذي يقوم بعملية إذابة الكثرة في وحدوية كلامية. ان التفكير المطلق ليس سوى ادراك المجموعة الاندماجية لمنظورات نسبية فيما بينها في سياق عمل حدسي واحد». (لوروا، «الفكر الحدسي»، الجزء الثاني، ص 241). لكن شملة وجهات النظر عن أحد الموضوعات لا تعادل الموضوع ذاتها إلا إذا سلمنا، كما يفعل لوروا نفسه بأن الموضوع الواقعية تختزل إلى معرفتنا عنها، أي تستنفد

لنا في الماضي عن تلك الأحداث. هذا الاستذكار يعطينا فوراً الموضوع الخارجي بالنسبة إلى الوعي، لا أحد محتويات الوعي. الوعي هو دائماً وعي «شي ما»، فهو إذن نسبي إلى هذا «الشيء ما». وبالمقابل، فهذا «الشيء ما» من حيث كونه معروفاً، هو بدوره نسبي إلى الوعي الذي نعيه به. علم النحو نفسه يفسر هذا الأمر، إذ إن كلمة «معروف» هي اسم مفعول، وبالتالي تفترض فاعلاً هو «العارف». خلاصة القول إنه ما من موضوع معرفة إلا نسبة إلى ذات عارفة.

نستخلص مما سبق أن المعرفة علاقة نسبية بين ذات وموضوع، أي أن فكرة النسبي تؤلف قوام العمل المعرفي. لهذا السبب يصبح ادعاء معرفة الشيء في ذاته ادعاء وهمياً. ثمة نص للفيلسوف الألماني نيتشه تتجلى فيه جوهرية فكرة النسبي في المضمار المعرفي إيما تجل: «يتمنى فيلسوف المعرفة ان يكون الشيء الذي يسعى إلى معرفته غير متعلق به بتاتاً، وغير متعلق بأحد من الناس. لكن هذا التمني يؤدي إلى تناقض أول بين ارادة المعرفة وبين الرغبة بالألا ينطوي فعل المعرفة على أية مصلحة للعارفين، إذ لو كان فعل المعرفة يهدف إلى تأمين مصلحة، فما عساها تكون قيمة المعرفة كمعرفة؟ ويؤدي أيضاً إلى تناقض ثان، إذ ان ما لا يعني أحداً هو غير موجود، وبالتالي لا يمكن معرفته. فعل المعرفة هو انشاء علاقة [أي إقامة نسبة] بين الذات التي تضطلع، به، وبين الشيء الذي يطالها هذا الفعل؛ هو شعور هذه الذات بأنها مربوطة بما تعرفه ورابطة له بدورها. أي أن المعرفة هي، دائماً، إدراك وجود علاقات وتعيين هذه العلاقات وجعلها واعية (وليست عملية استنطاق كائنات أو أشياء أو كيونات «في ذاتها»). (نيتشه، «إرادة التفوق»، المقطع 175، المجلد الأول، ص 92، منشورات غاليما).

هناك من يعترض على هذا الفهم للفعل المعرفي المبني على فكرة التناسب (بمعنى التشارك) بين حدين، انه الاعتراض القائل بواقعة معرفة الذات، تلك العملية التي يختلط فيها العارف بالمعروف؛ لكن الأصح هو رفض عبارة «معرفة الذات» واستبدالها بعبارة «وعي الذات» إذ ان الفكر أثناء عملية معرفة الذات، يكون منكباً، لا على الأنا الحالية، بل على ذكريات، أي على مجموعة من المعارف تؤلف موضوعات للعمل المعرفي، لا واقعاً حالياً معيوشاً.

إن هذه النسبية أي هذه الصفة الذاتية الجوهرية التي تتسم بها المعرفة، تشكل ما يسمى نسبة قيمة المعرفة، وبالتالي تجعل الحكم المنطقي نسبياً دائماً مبطله بذلك مقولة المطلق

المعطى يرتكز على ما يسمى مبادئ عقلية، لا سيما مبدأ العلة الكافية. وهنا تطرح من جديد مسألة قيمة المبادئ العقلية، أي مسألة ما إذا كانت هذه المبادئ مطلقة أو نسبية. لا جدال في أننا لا نستطيع ان نفكر الا بواسطة الارتكاز على المبادئ العقلية. لكن هذا النمط من التفكير الذي يصح بالنسبة إلينا، هل له قيمة مطلقة أم أن قيمته نسبية ليس إلا ؟

3 - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالوسط الاجتماعي. فالإنسان كائن اجتماعي ينتمي الى وسط اجتماعي معين. هذه الفكرة تصح، بالأخص، حيال العامة التي، من طبعها، أن تفكر على طريقة القطع. لكنها تصح أيضاً حيال الفلاسفة؛ فهؤلاء يأثفون في مدارس حول استاذ يقولب أذهانهم، إذ صحت التعبير. خلاصة القول ان جميع الناس، محترفي الفكر منهم والعاديين، يتأثرون بالأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي منها يستوحدون مفاهيمهم عن الحياة. مثلاً على ذلك التيار الفكري التفاولي الذي أعقب بداية الاكتشافات العلمية التطبيقية في النصف الثاني من القرن الماضي، أو التيار الفكري النشأومي الذي انتشر في الأوساط الاجتماعية كافة، إثر الحرب العالمية الثانية والانجازات العسكرية التدميرية التي تحققت في العقدين الأخيرين. إن مقولة النسبي متجذرة إذن في الشروط والأوضاع التاريخية التي تكتنف الحياة الواقعية. لذلك نرى نظريات سائدة إجمالاً في أحد العصور تنهافت في العصر اللاحق. وهذه هي بالتعيين الواقعة التي تشكل قاعدة النظرية التاريخية القائلة بأن الحقيقة تاريخية، أي أنها خاصة بكل مرحلة زمنية من مراحل التاريخ، وتغير بتغير هذه المرحلة، وبالتالي فهي نسبية.

مصادر ومراجع

- لالاند، القاموس الفلسفي، المصطلحات التقنية والنقدية.
- لوروا، الفكر الحدسي.
- نيشه، إرادة التفوق.

رشيد مسعود

كلياً في هذا الفعل المعرفي. والحال إن المعرفة، اذا ما تخطينا الفرضية المثالية التي لم يعد باستطاعة أحد أن يدافع عن صوابيتها في الميدان النظري، ليست سوى مقاربة تهدف الى امتلاك موضوعها في ذاته امتلاكاً ذهنياً تجريبياً، مهما ضاقت المسافة التي تفصلها عن موضوعها، حتى وان أخذنا المعرفة في مجملها. ذلك ان الموضوع يظل موضوعاً، أي كينونة قائمة مقابل الذات العارفة، وبالتالي خارجاً عنها.

3 - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالتركيب الفيزيائي للإنسان العارف. فالمعرفة نسبية الى التركيب الفيزيائي، أي الى اعضاء الحواس. أهم الحواس فاعلية في عملية تكوين المعرفة هي، ولا ريب، حاسة البصر. المعرفة الانسانية في أساسها بصرية. فالعالم، بالنسبة الى الانسان، هو قبل كل شيء مركب من الألوان والأشكال لدرجة تصبح معها معطيات الحواس الأخرى تحتاج، غالباً، الى مستند الادراك أو الصورة البصريين. وإذا كان التوافق بين الحواس يتحقق بسهولة في مضمار المعرفة الحسية، أي اذا كان الناس لا يختلفون عادة في تقرير شكل الأشياء وألوانها وأوزانها وأحجامها وأوضاعها، فذلك لأن الناس الأسوياء لهم جهاز عصبي من نوع واحد. فالمعرفة نسبية الى هذا الجهاز العصبي، أي أن مقولة النسبي متجذرة في هذه الوضعية البدنية الأولية. إذ لو كان للناس حواس النحل أو الكلاب لكان العالم يبدو لهم مختلفاً عما يرونه الآن كبشر. ان المعطيات الحسية التي نكوئها عن العالم الذي يبدو عبر تركيبنا العصبي - الحسي، أي عن عالم الظهورات، هي التي تتيح لنا أن ننشئ علماً يصح بالنسبة الى جميع الناس، لكننا؛ بالتأكد، لا نعرف عن هذا العالم إلا ما هو بالنسبة إلينا، أي ليس بمقدورنا أن ندرك كنهه في ذاته. وهذه هي إحدى الحقائق التي تغطيها مقولة النسبي.

4 - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها مشروطة بالتركيب الذهني للإنسان، أي بالنواميس الأساسية التي بموجبها يعمل الفكر. إن الانسان، بفضل ملكة الفكر التي له، لا يكفي بالمعطيات المباشرة التي تمده بها الحواس، إذ بواسطة عملية التجريد التي تجريها على هذه المعطيات تشكل أفكاراً عامة، أو كليات نفسر بها الظهورات ونحاول الولوج الى طبيعتها. علماً بأن المسألة التي تطرحها مقولة النسبي هي، بالتعيين، قيمة هذه الكليات. بعد عملية التجريد تقودنا حاجة التفسير الى تصور حيز قائم ما وراء المعطى. لكن التفكير الذي يسعى الى الانتقال من المعطى الى ما وراء

Systeme System System

تستخدم هذه الكلمة في الرياضيات البحتة، وفي المنطق بمعنى واحد، وفي العلم الطبيعي بمعنى مشتق من المعنى السابق، وفي الفلسفة بمعنى مختلف.

في الرياضيات البحتة

نقصد بها أساساً علمي الهندسة والحساب. وتعني «نسق» System منهجاً معيناً يستخدمه علم الهندسة الاقليدية، ومؤداه أن تبدأ الهندسة بوضع مجموعة محدودة العدد من التعريفات Definitions والبديهيات Axioms والمصادرات Postulates يمكن أن تستنبط منها النظريات Theorems بطريق الاستنباط الصوري المحكم، ومن ثم يسمى النسق في هذا المجال «النسق الاستنباطي» Deductive System أو الأكسيوماتيك Axiomatic. ومن أمثلة التعريفات في الهندسة تعريف النقطة والخط المستقيم والزواية والتوازي والمثلث والمربع الخ... ومن أمثلة البديهيات فيها أن الجزء أصغر من الكل، والمساويان لثالث متساويان، ومن أمثلة المصادرات من نقطة معينة يمكن رسم أي خط مستقيم إلى أي نقطة أخرى. والتعريفات اصطلاحية يتفق عليها أصحاب العلم، والبديهيات نقبلها بلا برهان ولا تحتاجه لوضوحها، والمصادرات نسلم بها بلا برهان وإن كان يمكن البرهان عليها، لكن نسلم بها لأن البرهان عليها يعوق تقدم العلم. وجدير بالذكر أن أرسطو ووضح أسس هذا النسق لهندسة اقليدس مما تجده في كتابه «التحليلات الثانية». وفي القرن الثامن عشر الميلادي بدأت الهندسة تتطور فنشأت الهندسات اللاإقليدية بنسقات استنباطية مختلفة عن نسق اقليدس، أي بدأت بتعريفات مختلفة وقضايا أولية مختلفة تضم بديهيات ومصادرات دون تمييز بينهما، وبالتالي تستنبط منها نظريات هندسية مختلفة وتعارض نظريات اقليدس. وحينئذ بدأ التساؤل: إذا كانت النظريات الهندسية الاقليدية واللاإقليدية مختلفة متعارضة فأبي الهندسات هي الصادقة؟ وكان الجواب أنها جميعاً صادقة شريطة أن تكون النظريات في كل هندسة مستنبطة استنباطاً صورياً صحيحاً محكماً من مجموعة اللامعرفات والتعريفات والقضايا الأولية الموضوعية منذ البدء في هذه الهندسة

أو تلك. ولقد حاول علم الحساب أن يضع لنفسه نسقاً استنباطياً فيضع منذ البدء لا معرفات وتعريفات وقضايا أولية تستنبط منها نظريات الحساب بفضل فريجه Fregé 1848 - 1925 وبيانو Peano 1858 - 1932 وآخرين.

في المنطق

أرسطو مؤسس علم المنطق الصوري القديم، ووضح أسس النسق الاستنباطي للهندسة الاقليدية مما أعان اقليدس على وضع هندسته فيما بعد، لكن أرسطو لم يضع منطقاً في نسق استنباطي. لا نجد النظريات المنطقية الأساسية الأربع في منطق أرسطو (التقابل بين القضايا والاستدلال المباشر، والقياس، وردة الأقيسة) موضوعاً في نسق، أي لم يبدأ أرسطو كل نظرية - ولا كل النظريات مجتمعة - بوضع تعريفاتها وقضاياها الأولى، ورغم ذلك لاحظ المناطق المحدثون أن بمنطق أرسطو مقومات النسق. لكن أقدم صورة للنسق الاستنباطي في المنطق نجدها عند المناطق الرواقين، ثم حاول لايبنتز Leibniz في القرن السابع عشر وضع بواذر المنطق الرمزي أو المنطق الرياضي الحديث - وهو تطوير للمنطق الصوري القديم - في نسق استنباطي لكنه جاء في صورة جبرية رياضية بحتة، كما أن جورج بول Boole في القرن التاسع عشر قدم نظرية جبر الأصناف Algebra of Classes - وهي نظرية منطقية أخرى في المنطق الرياضي الحديث - في صورة نسق ناقص - لكن يرجع الفضل إلى بيانو وفريجه وراسل ووايتهد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في إقامة صرح كامل للمنطق الرمزي الحديث في نسق استنباطي كامل لنظرياته الأربع - وهي نظرية حساب القضايا وحساب الدالات وحساب الأصناف وحساب العلاقات، يبدأون كل نظرية منها بوضع قائمة من اللامعرفات والتعريفات (ويتعلقان بما يسمى في المنطق الثوابت المنطقية Logical Constants، مثل أداة النفي وواو العطف وأداة الفصل وأدوات الشرط وما إلى ذلك) والقضايا الأولية وهي قواعد منطقية أساسية، تستنبط منها قواعد منطقية أكثر تركيبياً. ويلاحظ أن ليس للمنطق الرياضي الحديث نسق استنباطي واحد وإنما تعددت الانساق، كما يلاحظ أن كثيراً ممن ساهموا في إقامة النسق الاستنباطي في الرياضيات هم أنفسهم من أقاموا النسق الاستنباطي في المنطق.

في العلم الطبيعي

من المؤلف أن يكون منهج البحث في العلوم الطبيعية هو المنهج الاستقرائي الذي يبدأ بملاحظات حسية وتجارب عملية

نظره. والمذهب الفلسفي لأي فيلسوف عملاق مؤلف من عدد من النظريات، وتجيب كل نظرية عن مشكلة فلسفية معينة، وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج يدعم بها الفيلسوف وجهة نظره، وتتألف كل حجة من عدد مرتبط من القضايا الفلسفية. ويحدد الفيلسوف في مذهبه مواقفه من التصورات الأساسية التي تشغلنا مثل طبيعة الوجود والانسان والحياة والغايات القريبة والبعيدة والحرية والجبرية والمسؤولية والقانون والتدبير والنظام والصدفة والبعث والتطور والعلل والضرورة والامكان واليقين والاحتمال ونحو ذلك. والآن يمكننا تحديد معنى المذهب الفلسفي بقولنا إن مجموعة نظريات مترابطة متشابكة متكاملة تؤلف كلا عضواً يفسر بعض أجزائها البعض الآخر. وما دام المذهب الفلسفي وجهة نظر جديدة الى العالم فإن المذاهب تتعدد بتعدد الفلاسفة، والمذهب الذي يسود هو الذي يتوفر فيه الاقناع، ومقومات الاقناع ان يكون المذهب بسيطاً نسبياً لا شديد التعقيد، وان يكون واضحاً سهل الفهم لا غموض فيه ولا عسر، وان يكون شاملاً يلبي حاجات الفرد ويجب على كل تساؤلاته. ومن أمثلة المذاهب الفلسفية العملاقة فلسفات أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا ولايبنتز وكانط وهغل ومن في مستواهم. وبهذا المعنى لا نقول عن المذهب انه صادق أو كاذب وانما نقول هذا مقنع وذلك أكثر اقناعاً وجاذبية أو أقل اقناعاً وجاذبية.

محمود فهمي زيدان

نظام

Systeme-ordre
Systeme-Order
System

ليس لفظ نظام مصطلحاً فلسفياً على وجه التخصيص. ولقد زجته المعاجم الفلسفية العربية المعاصرة ضمن المصطلحات الفلسفية نتيجة تسامح في الترجمة. فترجمت Ordre-Order بنظام بمختلف معاني اللفظ الاجنبي (راجع مادة نظام في معجم جميل صليبا ومعجم مجمع اللغة العربية) وقالت في الشرح إن النظام «وضع الأشياء أو الأفكار على صورة مرتبة». أو قالت: «والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني والترتيب المكاني والترتيب العددي، والسلاسل والعلل والقوانين، والغايات،

ثم نقدم فرضاً علمياً يفسر هذه الملاحظات والتجارب ثم نختبر صدق هذا الفرض بتطبيقه على وقائع جديدة فإن اتسق الفرض مع الوقائع كان قانوناً علمياً وان تعارض معها بطل الفرض ولنبحث عن فرض جديد.

نلاحظ أن هذا المنهج لم يعد صالحاً الآن إلا في بعض العلوم التجريبية كالكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء، وقد كان صالحاً في علم الطبيعة في بدء نشأة التجريبية، لكن علم الطبيعة لم يعد يتبع هذا المنهج الاستقرائي، وإنما يتبع المنهج الفرضي الاستنباطي. وجدير بالذكر أن الاكتشافات الحديثة في علم الطبيعة تصاغ في معادلات رياضية وصيغ هندسية صورية يمكن لبعضها أن تجد تطبيقاً على الواقع المشاهد، ويظل بعضها الآخر لا يقبل التحقيق التجريبي المباشر. وتوضح هذه الملاحظة من الالمام بنظريات بطليموس وكوبرنيك وكبلر في علم الفلك وغاليليو ونيوتن وبلانك وأينشتين في علمي الطبيعة والفلك، ومؤدى المنهج الفرضي الاستنباطي الا يبدأ العالم بملاحظات حسية وإنما بفروض صيغت صياغة صورية رياضية ثم استنباط ما يلزم عنها من نتائج تسمح بالتطبيق التجريبي، أو فروض لا تفسر ملاحظات وإنما تفسر قوانين سبق وصولنا إليها بالمنهج الاستقرائي. لكن تبين الآن أنها بحاجة إلى - تفسير - ويرى بعض العلماء المحدثين والمعاصرين أن القانون المصاغ صياغة استنباطية سليمة مقبول حتى لو تعارضت معه الوقائع والملاحظات. ومن هنا يمكننا فهم وضع علم الطبيعة الحديث في نسق، ومعناه ألا نبدأ البحث بملاحظات حسية وإنما نبدأ أولاً بتحديد معاني مفاهيم أساسية مثل الحركة والمكان والزمن والقوة والكتلة والسرعة وتغير السرعة Acceleration وكمية الحركة Momentum تشتق منها قوانين أساسية مثل قوانين كبلر الثلاثة في الفلك، وقوانين الميكانيكا الثلاثة عند نيوتن، ومن هذه أمكن صياغة قوانين الجاذبية وقوانين تركيب الذرة وحركاتها والطبيعة الجسيمية أو الموجية للضوء وما إلى ذلك.

في الفلسفة

لكلمة نسق - أو بالأحرى كلمة مذهب - معنى في الفلسفة مختلف عنه في الرياضيات البحتة والمنطق والعلم الطبيعي، إذ تشير في الفلسفة الى هدف الفيلسوف من عمله وهو اقامة مذهب فلسفي. والمذهب الفلسفي «وجهة نظر» أو «رؤية جديدة للعالم» يفسر بها الفيلسوف ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات وما يجري أمامنا من حوادث ووقائع وموقف الانسان منها. يريدنا كل فيلسوف عملاق أن ننظر معه الى العالم من خلال وجهة

الـ *Ordre* عندي. أي نظام ترتيب القول والافكار فيتضمن الستام الفلسفي عدة أنساق، فأقول نسق المقولات الكانطية مثلاً ونسق عرض الحجج في نقد العقل المحض، في حين أقول الستام الكانطي.

واشتق من ستام، ستم ستمة فهو مستم وستامي، وكل بمعنى خاص.

اخلف اذن الى :

إنه من المستحسن إخراج مصطلح النظام من الاستعمال الفلسفي، وتركه لسائر النشاطات المعرفية التي عليها ان تحدد مصطلحاتها بنفسها وفي سياق تطورها: واقتراح استبدال الاستعمال الشائع للفظ نسق بلفظ ستام المعرب، وتخصيص استعمال النسق بالترتيب الخطي.

موسى وهبه

نَفْيُ (نَفْيُ النَّفْيِ)

Négation (Négation de la négation)

Negation (Negation of Negation)

Negation (Negation der Negation)

مقولة النفي ليست مقولة حديثة، وإذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة هيغل وبالفلسفة الماركسية، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفة الهندية القديمة، وفي الفلسفة اليونانية. فهي موجودة في فلسفات افلاطون وأرسطو وهيراقليط، حيث تتجلى في فكرة العلاقة بين الوجود واللاوجود، فالوجود مرتبط بأشكال مختلفة، بعدم الوجود ووجود الشيء نفي لعدم وجوده، كما أن عدم وجوده هو نفي له أو هدم له. وبهذا المعنى تأخذ مقولة النفي معنى التحول أو الانتقال من وضع الى آخر. ويمكن أن نجد مكاناً لمقولة النفي في فلسفتي سبينوزا وكانط، حيث يظهر معنى النفي في تحولات الأشياء. وقد أخذت مقولة النفي معنى جديداً لدى هيغل وماركس، إذ لم تعد تشير فحسب الى تحولات الأشياء، أو الى (كمال العالم وفساده) بل أصبحت تشير الى الارتقاء في حركة التاريخ، وإلى الغائية القائمة في هذه الحركة. أما أساس هذه الحركة فهو الصراع بين الأشياء أو العلاقات، لأن الأشياء غير ثابتة، وكل شيء يصبح شيئاً آخر، وكل ما هو موجود يتضمن عدم

والاجناس والأنواع والأحوال الاجتماعية، والقيم الاخلاقية والجمالية». (صليبا).

وواضح من ذلك ان واضعي المعاجم العربية لم يكلّفوا أنفسهم عناء التمييز بين تسمية حاصل الترتيب نظاماً وبين فعل الترتيب، الذي هو التنظيم، كما لم يميزوا بين ترتيب الأشياء وترتب الأفكار.

وكان الأحرى أن ينقل *Ordre-Order* بنسق، بمعناه الفكري والقولي فيقال مثلاً: نسق القول أو سياقه، ونسق الأفكار أو ترتيبها، ويترك المعنى الاجتماعي للفظ نظام، فيقال: النظام، بمعنى المحافظة على النظام، كما في قولنا: النظام العام، في مقابل الاضطراب والفوضى.

فالنظام، عندي، يشير الى الشكل الحاصل، ويفيد معنى الثبات، أكثر مما يشير الى أجزاء المنظم أو علاقتها ببعضها، ترتبها.

ولذا أضع لفظ النظام بازاء لفظ *Système* بمعناه غير الفلسفي فأقول: النظام الاجتماعي، والنظام الاقتصادي، والنظام الشمسي، ونظام القزابة، والنظام النقدي، الخ... وفي جميع هذه الاستعمالات يحتفظ لفظ النظام بالدلالة على مجموع العناصر المكونة للكل المنظم والذي يتخذ من جزاء ذلك هيئة ثابتة. فهو وصف خارجي: لأن ذكر العناصر المكونة لا يهتم بالضرورة بترتيبها ولا بتكونها.

فالنظام الاقتصادي مثلاً، يدل على شكل ائتلاف البنات العامة ضمن قوانين محددة. ونظام القزابة (ستروس) يشير الى العناصر الثابتة في تبادل الزيجات ويخضع لقوانين محددة. حتى اذا ما نظرنا الى هذا الكل من حيث علاقة أجزائه بعضها ببعض وترتيبها وتكونها كان من الأفضل تعريب اللفظ الأجنبي والقول إنه سِستام (على وزن مِفْعَال). فأقول: سِستام فلسفي، وأعني مجمل أجزاء المذهب الفلسفي وأفكاره الأساسية من حيث ترتبها واندراجها جميعاً بموجب مبدأ توزيعي خاص بالمذهب تحت فكرة رئيسة أو وجهة نظر عليا. وبهذا المعنى يمتاز الستام الفلسفي عن المذهب الفلسفي في ان الثاني يدل على الأفكار ومضمونها وعلى وجهة النظر في حين يدل الاول على ترتيبها وموضعها وشكل توزيعها. كما يمتاز الستام عن النظام الفلسفي الذي لا يشير الا الى البناء من خارج، وهو نادر الاستعمال على كل حال.

ولعل من الضروري هنا التمييز بين ستام ونسق، وهو اللفظ الذي اعتمده المترجمون العرب المعاصرون في غالبيتهم للدلالة على سستام (مراجعة مادة نسق). والنسق هو

محدد، أي أن النفي له مضمون محدد ومشخص ومميز، ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به. ولقد عمت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. (ما هو النفي؟ انه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر - انجلز) فقانون نفي النفي يجد تحقيقه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحقيقه في ظهور نمط الانتاج الرأسمالي، حيث ينتهي المنتجون الصغار أمام الانتاج الرأسمالي الموسع والمعتمد على تركز رأس المال.

واذا كانت الماركسية ترى في النفي عملية تتجاوز واحتفاظ، فان بعض الفلسفات تماثل بين النفي والعدم، وتعتبر الجديد هداماً لكل ما سبقه، فتستبدل النفي الإيجابي بالنفي السلبي (أدورنو، ماركوزه..).

مصادر ومراجع

- Encyclopedia Universalis, Dialectique, Ballbar et Ma-cherey.
- G. Labica, Dictionnaire Critique du Marxisme, P.U.F. 1982.
- S. Karsz, Théorie et politique Louis Althusser, Fayard, 1974.
- Studia philosophica No 13, Budapest, Akadémia Kiado, 1971.
- Yu. A. Kharin Fundamentals of Dialectics, Moscow, 1981.

فصل دراج

إضافة

كان الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون 1895 - 1941 في كتابه «التطور الخلاق» قد انتقد الذين يقيمون تشابهاً أو موازاة بين «تأكيد الشيء» أو «نفيه» فهؤلاء كانوا يتخللون أن النفي كالتأكيد قائم بحد ذاته وله القدرة نفسها على خلق الافكار ولكن بفارق واحد. اذ ان الافكار التي ينتجها تكون سلبية أو «نافية». فقد رأى برغسون أن هذا التشبيه أو الموازاة هما عملان اعتباطيان. فمن غير المعقول أن يكون «التأكيد» عملاً فكرياً كاملاً وبرسعه أن يعطي فكرة، و«النفي» نصف عمل فكري يخفى، النصف الثاني من الفكرة لمستقبل غير محدد. وهو أيضاً يرفض التسليم بأن يكون التأكيد عملاً من صنع الذكاء الخالص و«النفي» عملاً من خارج نطاق الذكاء ويأخذ خصوصيته بتدخل عنصر خارجي. فبالنسبة لبرغسون: «النفي» هو موقف ذهني مقابل «تأكيد» محتمل الوقوع، فلا نستطيع أن ننفي شيئاً غير ممكن الحدوث أو غير ممكن الوجود.

أما الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لاكروا فقد اعتبر «النفي» الوجه الثاني «للتأكيد». هذا إذا كان لهذا الأخير قيمته

وجوده، وهذا الانتقال من شيء إلى آخر لا يتحقق في شكل حركة دائرية أبدية، انما يتحقق بمعنى ما، وفقاً لمسار صاعد، لأن الشيء الذي ينتهي يعطي مكانه لشيء آخر جديد أكثر صلاحية ومواءمة. إن الصراع بين الأشياء، والذي هو أساس الارتقاء، لا يتعين ببساطة بنفي الجديد للقديم، بل يتعين بشكل أكثر تحديداً وتعقيداً، اذ إن نفي الجديد للقديم هو نتيجة لتبدلات نوعية في الأشياء ذاتها تؤدي إلى نفي النوعيات القديمة، أي أن النفي ليس عاملاً ثانوياً قائماً خارج الأشياء المتصارعة، بل هو عامل التطور الداخلي القائم في داخل هذه الأشياء في لحظة معينة. ان ربط تحقيق النفي بلحظة معينة يعني أن النفي لا يتحقق إلا في شروط معينة تكون فيها التغيرات الكمية داخل الأشياء المتصارعة قد أصبحت ناضجة. لهذا ينبغي التمييز بين النفي والسلب. فالنفي هو العلاقة التي ينفي فيها موضوع موضوعاً آخر غيره، في حين أن السلب هو تناقض الشيء مع ذاته والذي لا يؤدي بالضرورة إلى تغير هذا الشيء وارتقاؤه.

لما كان النفي هو أساس ارتقاء التاريخ، فان هذا الارتقاء لا يتحقق الا عندما يكون النفي محدداً، أي عندما يكون قادراً على الاحتفاظ بكل ما هو ايجابي، وبهذا المعنى يكون النفي هو وحدة النفي والاثبات، لأن النفي المطلق لا يمكن أن يكون أساساً للارتقاء. وانطلاقاً من مقولة النفي المحدد أقام هيغل مفهومه للتقدم، وكان أول من أشار إلى مقولة نفي النفي كقانون خاص للتطور، حينما رأى ان أي تعريف للمفكرة المطلقة يتضمن نفيًا لذاته، ولذا فإنه يرجع إلى نقيضه، فكل تحديد لما هو متناهٍ يتضمن في ذاته، من أجل أن يعرف نفسه، تحديداً معارضاً ووجوداً لآخر محدّد له، بحيث أن هذا الآخر يمر فيه، وهذا المرور يشكل النفي الأول لاستقلال ولثبات التحديدات المتناهية، فكل نقيض متناهٍ يحمل في داخله نقيضه، ولكن في هذه العلاقة حيث يلتقي الطرفان المتناقضان، يستعيد كل نقيض هويته ليس في شكلها الاول، ولكن من خلال توسط الآخر. تشكل هذه الاستعادة نفيًا جديداً أي نفي النفي، حيث يفتني التحديد الاول ويجاوز وضعه الاول. فالنفي ليس اعداماً بل هو تجاوز واحتفاظ.

واذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فان ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعى الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من «المضمون» المجرد إلى «المضمون» المادي، لأن النفي لا يحيل الشيء إلى شيء مجرد، بل إلى شيء له مضمون

ولعل ابن منظور يلخص في ما نقلته عنه مسار «النقد» العربي بأسره. فيختص المعنى الأول: اخراج الزيف بالاستعمال «العلمي» للنقد. ويختص المعنى الثاني: النسبة إلى العيب والاعتياب بالاستعمال الأدبي الدارج (الايديولوجي). ويطغى المعنى الأول على المعاجم الفلسفية والأدبية العربية المعاصرة. فلا يجد «المعجم الفلسفي» (الذي أصدره مجمع اللغة العربية) ما يقوله في النقد سوى هذا: النقد الخارجي وهو «ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحديد مدى صحتها وأصالتها» ويقابله النقد الداخلي «وهو الذي يحلل النصوص والوثائق نفسها ويقابل بعضها ببعض».

وواضح أن مفهوم النقد سواء كان نقداً تاريخياً، أو نقداً مضمونياً، لا يتعدى المعنى اللغوي الأول. فنحن ما نزال في اخراج الزيف من موضوع النقد والبحث عن صحته.

ويتأكد المعنى إياه في فهم النقد الأدبي كما لخصه جبور عبد النور في معجمه الأدبي، بقوله، «هو فن تحليل الآثار الأدبية والتعرف إلى العناصر المكونة لها للانتهاء إلى إصدار حكم يتعلق بمبلغها من الإجابة». وتبرز ممارسة النقد الأدبي والفني العربي المعاصر هذا الفهم وهذه الوظيفة: إصدار حكم لتعيين مبلغ الإجابة أو القرب من النموذج المتخيل.

والأغلب أن هذا المعنى لا ينفصل عن نظرية في الخطأ والصواب وعن واحدة الحقيقة؛ إذ حتى يمكن إظهار الزيف وإعمال النقد لا بد من أن تكون ثمة حقيقة واحدة للشيء أو الموضوع يعمل النقد على تقويم القول فيها واعادته إلى جادة الصواب.

ولعل ذلك ما يفسر غياب مصطلح النقد الفلسفي عند فلاسفة العرب، حيث يقرر الفارابي مثلاً، أن الفلسفة واحدة. وحيث يعد ابن رشد بعض آراء ابن سينا «غلطاً».

2 - أما المعنى الأدبي الدارج - ويسميه جميل صليبا «الانتقاد» ويرى أنه بالمعنى الخاص «إظهار عيوب الشيء دون محاسنه، وهو انتقاد سلبي، وعكسه الانتقاد الإيجابي» - فهو المعنى الشائع في الممارسة الأدبية والفكرية العربية المعاصرة، التي اكتسبت من الفكر السياسي التمييز بين النقد والنقد الذاتي. فإذا كان النقد تجريحاً أو تبياناً للخطأ، فإن النقد الذاتي يتحول إلى تجريح ذاتي واعتراف بالخطية أمام هيئة تملو على الفرد وتغسله من أخطائه.

وواضح أن هذا المعنى الثاني، وإن ارتدى طابعاً أخلاقياً على وجه التخصيص، لا يفرق عن المعنى الأول إلا من حيث افتراق الفرع عن الأصل. فما نزال في دائرة الحكم بالصواب

«الانطولوجية»، ولكن إذ أخذناه بمفرده، فإنه يقودنا إلى الدوغماتية والتعصب. «فالنفي» وحده ينقذنا من هذا الخطر بفضل عمله التجاوزي. فهكذا تتكامل العمليتان. فإذا كان «التأكيد» له قيمة «انطولوجية» فالفني له قيمته «المنهجية». أما في علم النفس «نفسي» الواقع هو طريقة للدفاع ضد القلق. وتقوم هذه الطريقة برفض التسليم بالواقع الحقيقي للأمر. ومن خلال عملية النفي هذه، يستبدل الإنسان الوقائع الحقيقية المؤلمة والمثيرة للقلق بوقائع خيالية لا تمت إلى أرض الواقع بصلة. فالولد الصغير ينفي الواقع بطريقة اللعب التي يمارسها والإنسان الراشد ينفي الواقع باللجوء إلى الأحلام خالقاً عالماً خاصة به. والمصاب بانفصام الشخصية ينفي العالم الواقعي بخلق عالم خاص به حيث تكون له عليه السلطة والقوة مما يعطيه الراحة النفسية لأن هذه الأمور كان يفقدها في العالم الحقيقي.

وبعض علماء النفس اكتشفوا أن الإنسان البدائي يستعمل طريقة «النفي» ليضع نفسه في مأمن من خطر وهمي. وقد اكتشف أحدهم وهو الدكتور هـ. أوبن أن الرجال في الكاميرون يدعون أنهم لا يسمعون صوت الشلالات، فحسب اعتقادهم السائد كل من يسمع أصوات هذه الشلالات يدركه الموت.

كميل الحاج

نقد

Critique Critic Kritik

1 - يبدو أن القول الفلسفي العربي يضيق باستعمال مصطلح «النقد» الفلسفي. وحيث يمكن أن نتوقعه نجد مصطلحات مثل التهافت والنقض والتزيف والإبطال والنفي. الخ... وسارت الأمور كما لو أن النقد مختص بالنقد التاريخي والنقد الأدبي على ما يقتضيه المعنى اللغوي للفظ «النقد».

يقول ابن منظور في «لسان العرب»: «النقد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها»؛ وينقل حديث أبي الدرداء: «أن نقدت الناس نقدوك» ويضيف شارحاً: «معنى نقدتهم عيبتهم واغبتهم».

أو الخطأ على اعتبار ان الناقد يملك معيار الصواب.

3 - والحق أن النقد لم يتخذ معنى فلسفياً متميزاً إلا بدءاً من عمانوئيل كانط الذي أعلن منذ 1781 : « عصرنا إنما هو بخاصة عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء. وعادة ما يحاول الدين، متذرعاً بقدسيته، والتشريع متذرعاً بجلاله، ان يتملصاً منه، ولكنهما يثيران بذلك الشكوك المحقة بصدهما، فلا يمكنهما أن يزعا إلى ذلك التقدير الصادق الذي لا يوليه العقل إلا لما يجتاز إمتحانه العلني الحر بنجاح ».

وإمتحان العقل العلني الحرّ هذا يتمثل عند كانط في الفحص عن مبادئ المعارف جميعها. والنقد عنده هو التمهيد الضروري لإقامة الميتافيزيقا كعلم. إلا انه نين فيما بعد أن جلّ النشاط الفلسفي الكانطي اقتصر على التمهيد، أي على النقد ولم يتعدّه ويتجاوزّه إلى إقامة علم الميتافيزيقا فأنحصرت فلسفته بالنقد. ولعله أدرك ذلك منذ 1783 عندما فضل أن يسمي مثاليته الخاصة، المثالية النقدية.

واشتهر كانط بكتيب النقد الثلاثة، وهي « نقد العقل المحض »، و« نقد العقل العلمي »، و« نقد الحاكم ».

ويحدد كانط، في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة »، برنامجه النقدي على هذا النحو: « يجب ان يكون ثمة نقد للعقل نفسه يعرض لنا العدة التي نمتلكها من المفاهيم القبلية ويقسمها بحسب مصادرها المختلفة: الحساسة، والفاهمة، والعقل (ويضيف فيما بعد الحاكم). ويجب بالاضافة الى ذلك ان يعرض لنا النقد جدولاً كاملاً لهذه المفاهيم، وتحليلاً كاملاً لها مع النتائج التي تستخلص منها. ومن ثم ينبغي فوق كل شيء أن يبين لنا النقد كيفية إمكان المعرفة التوليفية عن طريق استنباط هذه المفاهيم والمبادئ، كما أنه يجب ان يبين لنا في النهاية حدود استعمالها، وكل ذلك في سستام متكامل. وهكذا يتضح لنا أن النقد، والنقد وحده هو الذي يشمل الخطة الكاملة المدروسة والممتحنة جيداً، ويشمل كل وسائل تحقيقها التي تجعل من الميتافيزيقا علماً، اذ يستحيل ذلك بالطرق والوسائل الأخرى ».

لكن الميتافيزيقا العلمية لم تقم. وبقي المشروع النقدي وحده. وصار بالإمكان تلخيص السؤال النقدي الكانطي بالسؤال عن « شروط إمكان المعرفة المطابقة وحدودها ».

واستطيع تبسيط هذا السؤال على الوجه التالي: ما هي الشروط التي يجب ان تتوافر في الذات وفي الموضوع حتى تكون معرفتي بالموضوع معرفة مطابقة؟

وقد نتج عن هذا السؤال تحديد مجال كل من الفاهمة (العلوم والعلوم الانسانية) والعقل (الميتافيزيقا) والحاكمة (الذوق). وتمّ توجه ضربة قاضية الى الدوغمائية الفلسفية المتمثلة في الميتافيزيقا الكلاسيكية. وكان أهم انجازات النقد في هذا المجال اعتبار المقالات الميتافيزيقية مجرد فروض تفسيرية، لا يمكن إثباتها في ذاتها، بل يدور الجدل كله حول ما يمكنها أن تفسر.

وغني عن البيان أن هذا الموقف هو في أساس الفكر النظري المعاصر بأسره باستثناء قطاعاته المتخلفة التي ما يزال يقين الايديولوجيا يستغرقها. (ولعل ذلك ما يفسّر لماذا ظل النقد الكانطي غائباً عن الفكر العربي الغالب، في حين لم يجد هيغل التاريخي صعوبة في الوصول اليه عبر تفسيراته الدوغمائية).

4 - فهيجل يأخذ علماً بالنقد الكانطي، ويعدّه منحى ذاتياً في المعرفة، ويرفض الشيء - في ذاته اللا - يُعرف. لكنه لا يتوقف هنا، أي حيث تقف به الشروحات المتداولة في « الحقل الايديولوجي » العربي. بل يحاول أن يجعله آنأ من آتات السيرورة الفلسفية عملاً بفهمه الجديد لعملية النقد الفلسفي.

واذا كنا لا نعثر على « النقد » كأفهوم أو كمقولة منطقية في منطق هيغل فلأن النقد يعمل عنده في تاريخ الفلسفة بوجه خاص، ويقدم بوصفه الضد مما يسميه التهفيت أو النقض . Widerlegung .

ويرى هيغل ان ثمة ثلاث طرق، هي ثلاث آتات في دراسة فلسفة من الفلسفات - الأولى، وهي التهفيت، أي إظهار تهافت الفلسفة موضوع الدراسة (كما عند الغزالي وابن رشد) وإبطالها أو اخراج الزيف منها بالمعنى اللغوي الأول لكلمة نقد. ويرى هيغل أن هذا المنحى في المعالجة يقوم على الفصل الميكانيكي بين الخطأ والصواب، فيخطئ فهم التابع الفلسفي، ويتناول الفلسفة المعنية من الخارج. وهو تناول مغلوط لأنه يقوم على الحكم على الفلسفة بمقارنتها بمعيار خارج عنها. ويصف هيغل هذا المنهج بأغلظ النعوت: فهو منهج تجريدي، وأحادي الجانب، وتعسفي، وذاتي، وسطحي.

- الثانية، وهي الفهم، أو الاستيعاء. ويقوم على فهم الفلسفة كسستام عضوي ومن وجهة نظره هو. لأن كل سستام هو سستام وجهة نظر معينة. فلكي نفهم فلسفة ما يجب ان نتعرف على وجهة نظرها. (فلسفة سينوزا مثلاً هي وجهة نظر

الأول لماركس، وهو «الكابيتال»، أو «نقد الاقتصاد السياسي»، وفيه يطبق ماركس على الاقتصاد السياسي نوعاً من النقد الهيجلي إنما بعد إعمال تعديل كانطي فيه. فهو يضع موضع التساؤل لا مبدأ الاقتصاد السياسي وإنما موضوعه. أي يطرح سؤال مشروعية الاقتصاد السياسي نفسه ويفند مزاعمه العلمية بتبيان أن موضوعه «الظواهر الاقتصادية» ليس بموضوع عملي. ويبين أنه ليس سوى تبرير لوجهة النظر الطبقيّة ولأصحابه. بمعنى آخر: يجمع نقد الاقتصاد السياسي الفهم الكانطي (سؤال شروط إمكان العلم) إلى الفهم الهيجلي (الكشف عن وجهة النظر).

والكتاب الثاني لسارتر، وهو «نقد العقل الديالكتيكي»، وفيه يعرف سارتر مهمته النقدية بالقول إنها «تحاول تعيين صلاح العقل الديالكتيكي وحدوده». أي أنه يفهم النقد بالمعنى الكانطي في جزء منه.

ولعل مراوحة النقد عند هذين المعنيين هو ما أدى إلى استبداله في الستينات في فرنسا، بالقراءة التشخيصية كما مارسها ألتوسير، وهي قراءة تحاول أن تستفيد من النهج التحليلي النفسي لقراءة بياض النص وسكوته، أكثر منها قراءة صريحة، أو بالبحث عن «شروط إمكان» انبجاس القول في أنثريات العلم السلطوية كما ذهب إلى ذلك ميشال فوكو.

6 - أخلص إلى أن مصطلح النقد، يتضمن عدة معان: معان غير فلسفية، وهي:

- إظهار الزيف.
- والنسبة إلى العيب
- أو التجريح والنقض
- وهي معان متداخلة تستند إلى الفصل بين الصواب والخطأ وواحدة الحقيقة.
- معان فلسفية، وهي:
- سؤال شروط إمكان العلم
- تعيين حدود ملكات المعرفة وحدود العلوم نفسها
- أو الاثنين معاً كما هو عند كانط.
- نقد المبدأ الفلسفي أو وجهة النظر التي تسنده، وإحالتها إلى وجهة نظر نسبية، كالشأن عند هيجل.
- والى أن الغالب في الفكر الفلسفي العربي هو المعاني غير الفلسفية.
- 7 - المعاني القريبة والمشتقة: الانتقاد، النقدية، النقض، التزييف، الإبطال، التهفيت، النقد الذاتي.

الجوهر) ويتم التعرف على وجهة النظر بوصفها عرضاً لما يتم إثباته فيها. بوصفها وجهة نظر أفهمها. مما يعني أن فهم فلسفة ما يعود إلى تعيين الأفهوم الذي حوله انتظمت كل مشكلياتها.

- لكن المنهج الاستيعائي ليس بكاف. فلا يكفي أن نفهم ونوافق ونبرر. لأن موقف الموافقة والخضوع لا يتيح لنا التخلص من الذاتية القائمة في التهفيت إلا برميها في أحضان الموضوعانية القائمة على تبرير كل الستام موضوع الدراسة واعتباره صحيحاً بأسره أي خاطئاً بأسره. فحتى نفهم سستام ما ندخل فيه ولا نعود نخرج منه. ذلك أنه لا يمكن للسستامات أن تكون موضوع تفكير.

ولذا يجب القول إن وجهة نظر الأفهوم الفلسفي لا يمكن أن تعرف بصورة عقلانية إلا إذا تم نقدها وتجاوزها. وأقول: نسخها Aufhebung.

فالنقد الحق عند هيجل هو وجه من وجوه النسخ: والمعرفة الحقّة للفلسفة هي التي تفهم الأخطاء كأخطاء للسستام. وما ينبغي. تجاوزها في كل سستام هو كونه يزعم إلى وجهة النظر الأسمى. ففلسفة سينوزا مثلاً صحيحة بقدر ما هي فلسفة وجهة نظر، وخاطئة بقدر ما تزعم أن تكون سستام جميع أوجه النظر الممكنة. «وجهة النظر تنشطر على نفسها فلا تعود تفهم حدودها، ولا تتعرف على نفسها إلا بإلغاء نفسها» وهذا الزعم إلى الكلية هو الذي يجبس كل سستام.

ويقوم النقد بالقضاء على هذا الزعم. ويتم له ذلك بالعودة إلى المبدأ الأساسي للسستام، بالعودة إلى وجهة النظر. وبذلك يدرك أن السستام نسبي، ويحيله إلى نسبي. متجاوزاً إشكالية تضاد الخطأ والصواب.

(لكن هذا النقد لا يحسم إلا من وجهة نظر أعلى، وتقيم وجهة النظر هذه بدورها سستاماً يزعم إلى الكلية، كما هو الشأن في سستام هيجل. وكأن هيجل يقدم لنا مفتاح نقد سستامه مشروطاً أن ينقد من وجهة نظر أعلى. ويبدو أن ذلك لم يحصل حتى الآن إلا جزئياً).

5 - وواضح أن فهم هيجل للنقد يندرج في فهمه التطوري للفلسفة والحقيقة. وأنه لا يمكن الاحتفاظ بوجهة نظره إلا بقدر ما يتم الاحتفاظ بالتدرج في تطور الحقيقة، والا تمت العودة إلى فهم كانط للنقد بعد أن يطهر من ميتافيزيقاه. ولسوف نلاحظ هذا المنحى أو ذاك، أو ما يجمع بينهما في الفكر الفلسفي اللاحق. ومع أن الكتب التي حملت عنواناً نقدياً كثيرة فإننا نقتصر منها على اثنتين.

المعاني المضادة والمشتقة: التبرير، التسويغ، الدوغمائية، الوثوقية.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة.
- التوسير، قراءة رأس المال.
- سارتر، نقد العقل الديالكتيكي.
- عبد النور، جبور، المعجم الأدبي.
- ماركس، رأس المال.
- المعجم اللغوي العربي، المعجم الفلسفي.
- هيجل، دروس وتاريخ الفلسفة.
- هيجل، علم المنطق، المنطق الكبير.

موسى وهبه

إضافة

يصعب التسليم بحكم رفض «النقد» في قول فلسفي معين بالاستناد الى غياب اصطلاح النقد. وكما أن غياب اصطلاح «حرية» في القول الفلسفي اليوناني الأفلاطوني والأرسطي لا يلغي حضور فعل الحرية ضمن دلالة استعمالية محددة. بل ألا يمكن الافتراض بأن القول الفلسفي في تاريخ الفلسفة ليس سوى معركة نقدية مستمرة؟ لم يتكرس اصطلاح «نقد» بمدلولة الفلسفي الحديث الا مع «كانط» وبعده. وتبرهن كرونولوجية الاصطلاح Critique تطوره الدلالي الذي يشير الى «أزمة» تنازج بين ارتجاج وانهايار. بهذا المعني يمكن ان نعتبر اصطلاح «تهافت» الذي يدل على «تناقض ذاتي» واصطلاح «نقض» الذي يحيل الى نقد تام وكذا اصطلاحات «إبطال» وتزييف» و«نفي» بوصفها جميعاً اصطلاحات نقدية تختلف بالدرجة النقدية لا بنوعها، اذ يبدو أمراً متعذراً من الناحية الفلسفية ممارسة تلك الاصطلاحات دون ممارسة نقدية أيأ كانت الغائية التي تحكم مسارها.

على هذا يتجلى «تهافت» الغزالي كنص نقدي كذلك «تهافت التهافت» لابن رشد كنقد نقدي، ثم جميع النصوص النقدية التي دخلت معركة الفلسفة العربية ووقفت مع الغزالي وضده، أو مع ابن رشد وضده. بصيغة ثانية معركة الفلسفة والافلاسفة في الثقافة العربية. ولم تكن هذه المعركة ممكنة فلسفياً دون ان تلج التحليلات والتحليلات المضادة دائرة حدود الفكرات في دفاعها عن منطقيتها ونقدها لخصومها، أي أن تتدخل في العلمية النقدية.

أما نظرية الحقيقة الفلسفية الواحدة فليست قراراً فلسفياً وضعه الفارابي أو الفلسفة العربية، إنما هي صيغة كلية قام العقل الانساني برسم حروفها منذ الحضارات الاولى لأنها تركز على فرضية وحدة العقل أو ملكة العقل بالتالي، وحدة النوع الانساني بوصفه كذلك.

ولعل تحديد أخوان الصفا حول «العقل الغريزي» وقرار الفارابي بأن الفيلسوف ابن الانسانية» وتعريف ديكرات «العقل أفضل الأشياء توزعاً بين الناس» وغيرها من الشذرات التي يمكن إبرادها هنا حول الحقيقة الفلسفية الواحدة التي تركز على واحدية النوع الانساني مهما تنوعت بنية الثقافات واختلفت.

على هذا يمكن القول بأن العقل الفلسفي يفترض التمييز بين مستوى ممارسة الاصطلاح ومستوى صيغته. فالشعوب البدائية التي لم تستعمل اصطلاح «منطق» لا يلغي حضور نظامية منطقية معينة تضبط تشكلها الاجتماعي وموقفها البيئي والكوني.

وينطبق على الثقافة العربية المعاصرة الافتراض العام للثقافة الفلسفية العربية الوسيطة. هذا مع إقرار تغيير نسبي، خاصة وأن الشروط الموضوعية - المجتمعية ما زالت ترفع سيف التحريم كبديل للحوار. ولتذكر معاً مستوى الإمكان النقدي الفلسفي العربي المعاصر منذ قرن تقريباً. والسؤال الفلسفي الشامل الذي يثيره الفكر هنا، الى أي مدى تتقبل المجتمعات المعاصرة دون استثناء فعل النقد الفلسفي وغير الفلسفي؟ يبدو أن المواربات التي صاغها كانط في نقده الفلسفي ما زالت تنبض داخل الدوائر المسموح بها من قبل هيكلية السلطة أيأ كانت نطبتها. لذا سيبقى مصير الفيلسوف مرهوناً بنقده المضمهر أو الصريح، المنشور وغير المنشور، لمواضعات عصره. وإلا كيف تكون مغامرة التفلسف؟

محمد الزايد

نهاية

Fin
End
Ende

تمهيد: إن الصعوبة الرئيسية في تحديد مفهوم نهاية يكمن

فتحت الفلسفة كان إمكانية تطور العلوم المختلفة، وهذه العلوم خرجت نهائياً من الفلسفة واستقلت وأصبحت تكتيكاً يسير بعد اليوم مصير الانسانية. الفلسفة بلغت نهايتها في عصرنا لأنها حققت كل الانجازات العلمية التي كانت تحتويها، فأصبحت عملية اندماج الانساني في محيطه الطبيعي مهمة التكنيك لا الفلسفة.

النهاية بمعنى التلاشي والزوال: لقد مهدّ كانط في فلسفته النقدية لفكرة نهاية للفلسفة، لعدم وجود موضوع لها يمكن أن يكون قابلاً لنظر يصل فيه العقل المحض الى اليقين. وفكرة تلاشي الفلسفة بسبب زوال موضوعها نجدها عند أكثر من فيلسوف في عصرنا. يكفي أن نقول بأن رودلف كارناب قد قال بمثل هذه النهاية للفلسفة اذ شبهها بشجرة ضخمة أنبتت مختلف العلوم، غير أن كل فرع جديد استقل عن الشجرة الأم والفصل الأخير الذي بقي لشجرة الفلسفة كان المنطق، غير ان هذا الفصل بدأ يستقل أيضاً ولن يبقى للشجرة الأم سوى جذع سرعان ما ييبس ويتلاشى. وكذلك فقد أكد ميشال فوكو بأن الفلسفة المتمثلة بالميثافيزيقا قد انتهت مع حلول الحداثة La modernité المتميزة بسيطرة الاقتصاد والبيولوجيا والألسنية والتي تنطلق من تحليلية التناهي؛ أي تنظر الى الانسان ككائن متناه يستعمل لغة لا يتحكم بكل دلالاتها، ويخضع لقواعد العمل دون أن تكون له السيطرة على الانتاج، ولا يوجد إلا بأعضاء بدنه وداخل تشعب أعصابه. ان الميثافيزيقا انتهت لأن الحداثة حين تطرح الانسان ككائن يعمل تندد بها كفكر مستلب وايدولوجيا، وحين تطرح الانسان ككائن يستعمل لغة معينة فإنها تظهر الميثافيزيقا كحقبة ثقافية Episode culturel قد مرت ومضت الى غير رجعة.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، طبعة بويج، بيروت، 1938.
- Carnap, Rudolf, Le Problème de la logique, de la science, éd., Hermann, Paris, 1935.
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Heidegger, Martin, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Kiergaard Vivant, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Kant, E., La Religion dans les limites de la simple raison, éd. Vrin, paris, 1972.

جورج زيناتي

في فصل هذا المفهوم عن مفهوم الغاية، إذ إن كلمة نهاية، في الفلسفة، استعملت في غالب الأحيان مقرونة بكلمة غاية وكأن النهاية لا تكون إلا بتحقيق الغاية والوصول إليها. من هنا كانت الحاجة أولاً للكلام عن النهاية المرتبطة بتحقيق الغاية، كما استعملها الكثير من المدارس الفلسفية والتيارات، قبل الحديث عن مفهوم النهاية بمعنى التلاشي والزوال دون بلوغ هدف معين بالضرورة.

النهاية كمفهوم مقترن بالغاية: اذا كانت الغاية هي الهدف الذي يكمن وراء ظاهرة معينة أو الوظيفة التي تفسر عضواً معيناً ذلك «أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً»، فالنهاية، كما استعملها الكثير من الفلاسفة، تصبح تحقيق الهدف الأخير أو الغاية القصوى أي بلوغ المرحلة الأخيرة من التطور حيث ليس بعد من مزيد لمستزيد. بهذا المعنى تصبح نهاية الفلسفة في كمالها أي في تمامها وبلوغها آخر مراحل نموها وتطورها. لقد عبر الفيلسوف العربي ابن رشد، في شرحه كتاب «ما بعد الطبيعة» عن مثل هذا الرأي حين أكد بأن الفلسفة تستطيع أن تصبح صرحاً متكامللاً لا يعثره نقص، بفضل الانطلاق من البناء الضخم الذي شيده لها أرسطو، وإدخال بعض التعديلات على هذا البنيان الذي تمثلته الفلسفة الماثلية. هل كانت كل شروحات ابن رشد محاولة للبلوغ بالفلسفة الى نهايتها أي الى كمالها وتمامها؟

في الفكر الغربي الحديث دافع ديكارت عن فكرة تقدم تقني لا يعرف حداً ولا يقف عند نهاية. غير أن المدارس التاريخية Historicismes المنطلقة من كانط نفسه في كتابه «الدين في حدود العقل» دافعت عن فكرة نهاية للفلسفة تكون تنويعاً لتاريخ البشرية، وانتصاراً لمبدأ الخير، ووضع حد لكل التناقضات، وهذا يعني بأن نهاية الفلسفة مقترنة بتحقيق الهدف الأسمى للبشرية وهو المصالحة Réconciliation. لقد قامت الحضارة الغربية على فكرة الصراع Conflit. ومن هنا كانت التاريخية الغربية خطاباً حول المعنى الأخير للصراع والغاية القصوى للتناقضات فجعلت من المصالحة المنظور الأخير للفلسفة قبل أن تلفظ أنفاسها.

سنة 1964 م. أكد مارتن هيدغر بأن الفلسفة في عصرنا، قد دخلت مرحلتها النهائية أي أنها بلغت منتهى تطورها، ونهاية الفلسفة تعني تجمعها في مكان واحد؛ ذلك أن كلمة نهاية الالمانية Ende تعني المكان Ort، هذا المكان هو حيث تتجمع الفلسفة بأقصى الاحتمالات التي تحويها، فالأفق الذي

Identité Identity Identität

أ - الـ «هوية» كلمة مولدة اشتقها المترجمون القدامى من الـ «هو» لينقلوا بواسطتها الى العربية - كما يقول الفارابي - المعنى الذي تؤدبه كلمة «هست» بالفارسية وكلمة «استين» باليونانية أي فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة «الموجود» مكان الـ «هو» و«الوجود» مكان الـ «هوية».

ومع ذلك فلقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يدل على ما به يكون الشيء هو نفسه. يقول الفارابي: «هوية الشيء وعينته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد»، وقلنا إنه هو إشارة الى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك». (التعليقات ص 21). ويميز الجرجاني في تعريفاته بين الماهية والهوية والحقيقة والذات والجوهر فيقول: «والأمر المتعقل (أي فكرتنا عن الشيء) من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث أنه محل للحوادث جوهرًا».

يمكن أن نقرر إذن ان معنى «الهوية» في الاصطلاح الفلسفي العربي القديم قد استقر ليدل على ما به الشيء هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره. فالهوية بهذا الاعتبار أخص من الماهية: الهوية نقال على الجزئي والماهية على

الكلي. وبعبارة أخرى: «ما به الشيء هو هو يسمى ماهية اذا كان كلياً كماهية الانسان وهوية اذا كان جزئياً كحقيقة زيد». (كليات ابي البقاء).

وتستعمل كلمة «هوية» في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى كلمة Identité, Identity التي تعبر عن خاصية المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقته لمثيله. والمطابقة بهذا المعنى تكون، إذن، إما عددية (أو شخصية)، Numérique, Personnelle وفي هذه الحالة تعبر عن كون الشيء يظل مفرداً وحيداً على الرغم من تعدد أسمائه وعلى الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه زمن وجوده، وإما نوعية (أو كيفية) Spécifique, Qualitative، وفي هذه الحالة تعبر عن التطابق والتماثل بين شيئين متمايزين من حيث العدد والزمان والمكان ولكن لهما الخصائص والصفات نفسها أو يشتركان في بعضها. وهكذا فـ «أبو نصر» و«الفارابي» و«المعلم الثاني» أسماء لشخص واحد هو الفيلسوف العربي المعروف الذي يبقى في هوية مع نفسه سواء سمياه بهذا الاسم أو ذاك، وسواء كان ذلك في هذا الزمان أو في زمان آخر، في هذا المكان أو في مكان غيره، فالهوية هنا عددية وشخصية. أما عندما نقول مثلاً «اننا نستعمل القلم نفسه» فإن المعنى قد يكون اننا نتناوب على قلم واحد بالعدد هو هذا الذي بيدي، والهوية هنا عددية، وقد يكون المعنى اننا نستعمل النوع نفسه من الاقلام (قلم بيلك مثلاً) والهوية هنا نوعية. وفي جميع هذه الحالات لا فرق بين قولنا هوية وقولنا «ذاتية».

هذا ويمكن استعمال كلمة «تداوت» أو «تهاوي» - إسماً وفعللاً - لأداء معنى S'Identifier أي الدخول على صعيد الوجدان (أو الفكر أو الخيال) في هوية واحدة مع شخص آخر - بطل القصة مثلاً - وبالتالي التفكير كما يفكر، والشعور كما يشعر، والتصرف مثلما يتصرف.

ب - هناك معنى آخر لـ «الهوية» يعبر عنه الجرجاني في

العقلية ثم اشتق منه مبدأ الهوية الذي يعبر عنه بـ « ما هو هو ». أما المبدأ الثالث فقد عبر عنه أرسطو بقوله « لا وسط بين النقيضين » وعبر عنه العرب القدماء بالقول « التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » ويسمى بمبدأ الثالث المرفوع، أو مبدأ الوسط الممتنع.

أما المحدثون فيرتبون هذه المبادئ انطلاقاً من مبدأ الهوية الذي يعتبرونه الأصل، وذلك لاعتبارات منطقية لا مجال للخوض فيها هنا. المهم هو أن نؤكد على أن هذه المبادئ تخص أحكامنا عن الأشياء لا الأشياء ذاتها، فمبدأ الهوية يعبر عن الاتساق المطلق للفكر مع نفسه، لا عن دوام الشيء على حالة واحدة، الشيء الذي يؤدي إلى إنكار الحركة والتغير. فإذا قلنا إن مبدأ الهوية يعبر عنه بـ « أ هو أ » أو (أ = أ) فالمقصود هو أنه إذا كانت قضية ما صادقة فهي صادقة أبداً. مثال ذلك أننا إذا قلنا: « إن فلاناً ولد يوم 12 أكتوبر 1980 » وكان هذا القول صادقاً في اليوم والسنة نفسيهما، فإنه سيظل صادقاً أبداً... أما مبدأ عدم التناقض فينصّ على أن القضية ذاتها لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة معاً، في حين ينص مبدأ الثالث المرفوع على أن القضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة. ومن المفيد هنا لفت الانتباه إلى أن التناقض لا يعني التضاد. فالتقيضان المتناقضتان Contradictoire تشتملان على الحدود نفسها ولا تختلفان إلا في كون الواحدة منهما موجبة والأخرى سالبة. أما القضيتان المتضادتان Contraire فتختلفان لفظاً وتقرر الواحدة منهما عكس ما تقرره الأخرى. فالقضية « كل إنسان فان » نقيضها هي القضية « ليس صحيحاً أن كل إنسان فان » أما ضدها فهو القضية: « لا إنسان فان » وواضح أن نقيض القضية السابقة يسمح بالقول: « إن بعض الناس فانون » في حين أن ضدها لا يسمح بذلك مطلقاً.

محمد عابد الجابري

تعريفاته بالقول: « الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق ». وقريباً من هذا ما يقوله أبو البقاء في كليته من أن « الاحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود والمستلزم للقدم والبقاء ». وقال غيره إن الهوية هي الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شعوري. وفي « تعريفات » الجرجاني أيضاً: « الهوية السارية في جميع الموجودات ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء ». وأيضاً « الهوية: الغيب الذي لا يصح شهوده للغير كغيب الهوية المعبر عنه كنهياً باللاتعيين وهو ابطن البواطن ». وواضح أننا هنا أمام مفهوم يستمد معناه من رؤية تتبنى نوعاً ما من وحدة الوجود (قارن مع « الواحد » عند أفلاطون و« الجوهر » عند سبينوزا).

ج - أما « فلسفة الهوية » Philosophie de L'Identité فهي مذهب خاص قال به الفيلسوف الألماني شلنغ Schelling 1775 - 1854 الذي كان يرى أن الحقيقة كامنة لا في الذات وحدها كما كان يقول سلفه فخته بل في وحدة الذات واللاذات. لقد ارتأى شلنغ أنه على قمة الأشياء يوجد المطلق الذي تشكل فيه الذات والموضوع هوية واحدة. فالمطلق ليس ذاتاً ولا موضوعاً، وليس فكراً ولا طبيعة بل هو « الهوية » أو اللاتباين الذي يجمع في وحدة واحدة الفكر والطبيعة، الذات والموضوع مثله في ذلك مثل « الواحد » عند كل من برميندس وأفلاطون وأفلاطون.

د - مبدأ الهوية (أو مبدأ الذاتية) هو أحد المبادئ التي اعتبرها أرسطو مبادئ للعقل، واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان لكونها أساس كل برهان. وقد وضع أرسطو مبدأ عدم التناقض، وصيغته: « يمتنع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل، في نفس الوقت، لنفس الموضوع، ومن نفس الجهة ». نقول وضع أرسطو هذا المبدأ على رأس المبادئ

واجب

Devoir Duty Pflicht

الواجب عند الرجل هو كل ما يترتب على المرء القيام به نتيجة اضطراره بمسؤولية او ارتباطه بعمل. فاذا أخذ المرء على عاتقه القيام بعمل ما، ترتب عليه واجبات تحددها طبيعة ذلك العمل. وعليه فلا واجب الا بالاضافة الى التزام ومسؤولية، وهذا لا يحتاج الى توضيح. فالرجل الذي يصبح رب أسرة وينجب أطفالاً يكون مسؤولاً عنهم، وترتب عليه واجبات تجاههم تتعلق بتربيتهم وتعليمهم والمحافظة عليهم... الخ. والرجل الذي يصير طبيباً ترتب عليه واجبات منها: معالجة المريض واناؤ حياته... الخ. وهذه الواجبات تحددها القواعد السلوكية لمهنة الطب. ولكل مهنة قواعدها الأخلاقية الخاصة.

وقلما يثاب الرجل على القيام بواجباته الا في ظروف صعبة. ولكن من يهمل واجباته، فإنه يكون موضع نقد وازدراء ومقاطعة بل، قد يحال الى المحاكم لينال ما يستحقه من عقاب. فمن يقوم بواجباته لا يستحق ثناء ولا شكراً وان كان اهمالها يستتبع الملامة والتشهير والإبعاد او النفي وغير ذلك من العقوبات.

وقد تعدد التزامات المرء ومسؤولياته وتعارض، وبذلك تعدد واجباته وتعارض. فمثلاً قد يكون امرؤ رب أسرة كبيرة ويكون في الوقت نفسه محاسباً لشركة، فيكون في هذه الحالة مسؤولاً عن أسرته وعن أموال الشركة في وقت واحد وله واجبات تجاههما. فمن ناحية ينبغي أن يوفر لأسرته أسباب الحياة السعيدة، ومن ناحية اخرى ينبغي عليه أن يكون

أميناً على أموال الشركة. فإذا حدث ان راتبه لا يكفي لسد حاجات أسرته في حين تحقق الشركة منه أرباحاً كبيرة، فإن من الممكن ان يحدث صراع بين واجباته تجاه أسرته وواجباته تجاه الشركة. وأي منهما لا تفتأ محاولة ان تجتذبه. ويجد المرء نفسه في حالة من التوتر لا يزول الا اذا اختار احد الجانبين. وهذا الاختيار يتوقف على ما للمرء من مبادئ أخلاقية. فقد يختار ان تعيش أسرته في فاقة ويكون أميناً على أموال الشركة أو بالعكس، قد يختار ان تعيش أسرته في يسر وبجوحة ويخون ما وكلت اليه الشركة من مسؤوليات.

وحين تتعارض المواقف، فإن اختيار المرء لموقف دون آخر يعتمد على اعتقاده بما للواجب من مكانة بين القيم الأخلاقية الأخرى. فمع ان فلاسفة الاخلاق يرون ان الواجب أحد المقولات الأخلاقية الرئيسة فأنهم يختلفون في أولوية هذه المقولة. فمعهم من يعتبر الواجب المقولة الأساسية التي لا ترد الى المقولات الأخلاقية الأخرى ويعرف هذا الاتجاه بمذهب الواجب لأن أنصاره مثل كانط 1724 - 1804 وروص 1877 - 1940 يرون أن ما هو واجب مستقل عن المقولات الأخرى ولا يعتمد عليها مثل الخير واللذة والمنفعة والسعادة والاستحسان وغير ذلك. فللواجب من وجهة النظر هذه قيمة اخلاقية تبرر الالتزام به دونما اعتبار لما قد يستتبع من نتائج حسنة أو سيئة بالنسبة للفاعل سواء أكان فرداً ام مجموعة. فلا عبرة لما يترتب على القيام بالواجب من عواقب لأن الواجب ملزم بذاته ولذاته. وبكلمة أخرى للواجب قيمة اخلاقية باعتباره الغاية القصوى وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى دونه.

ولكن بعض الفلاسفة يرون أن الواجب ليس مقولة أساسية بل مستمد من مقولات اخلاقية أخرى كالحق والخير والسعادة والمصلحة الشخصية المستتيرة وغيرها. ويعرف هذا الاتجاه بمذهب القيمة، إذ يرى أصحابه مثل بنثام 1748 - 1832 ومل

1806 - 1873 وسيجويك 1838 - 1900 وديوي 1859 - 1952
أن ما هو واجب يعتمد على ما هو نافع أو لذيد أو ما يستحسنه
المجتمع أو يخدم المصلحة أو يؤدي إلى تطور الشخصية
وتكاملها... الخ. ولهذا لا يكون فعل ما، في نظر هؤلاء واجباً
بذاته ولذاته بل لأنه لذيد أو خير أو مستحب أو موضع
استحسان المجتمع أو يخدم المصلحة الشخصية... الخ. بكلمة
أخرى للواجب قيمة أخلاقية باعتباره أداة ووسيلة لتحقيق
قيمة أخلاقية تعد الغاية القصوى.

وسواء أكان الواجب مقولة أساسية أم مشتقاً من مقولة
أخلاقية أخرى وتابعا لها، فأنا نستخدم للتعبير عن الواجب
جمللاً موجبة أو سالبة تتضمن الألفاظ «ينبغي» و«لا ينبغي»
وما في معناها. فتقول «ينبغي أن نحفظ العهد»، «لا ينبغي
أن نخون العهد». «يجب أن نخلص في العمل»، «لا يجب
أن نتهاون في العمل»، «ينبغي أن نذكر المعروف»، «لا
ينبغي أن نتنكر للمعروف» وغيرها كثير. وكلها تفيد ما
يجب عمله وما لا يجب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفلاسفة لا يعترضون على
صحة هذه الجمل بل يسلمون بها ويحترمونها ويتخذون منها
قواعد يهتدون بها في حياتهم وتعاملهم مع الآخرين. فلا يجرو
أحدهم على القول «لا ينبغي أن نحفظ العهد»، أو «خيانة
العهد واجب». وعليه إذا كان الفلاسفة متفقين على ما يجب
عمله وعلى ما لا يجب، فعلام إذن يختلفون؟

الجواب أنهم يختلفون في تفسير وتحليل كلمة «ينبغي»
و«لا ينبغي» وكل الألفاظ التي تفيد معنى الواجب. بكلمة
أخرى أن الاختلاف بينهم ليس أخلاقياً بل هو إن جاز التعبير
ميتا - أخلاقي. فإنهم يذهبون في تحليل «ينبغي» و«لا
ينبغي» مذاهب شتى يمكن أن نحصرها إجمالاً فيما يلي:
الطبيعية أو الاختبارية، اللاتطبيعية أو الحدسية والوضعية
المنطقية.

1 - الطبيعة أو الاختبارية:

نشأ المذهب الطبيعي في الأخلاق نتيجة محاولة تطبيق
مناهج العلوم الطبيعية في ميدان الأخلاق. فعمد أنصاره
- برغم وجود اختلافات جوهرية بينهم - إلى رد المفاهيم
الأخلاقية ومنها الواجب إلى مفاهيم سيكولوجية أو بيولوجية
أو اقتصادية أو عملية، واعتقدوا أن الخلافات الأخلاقية
يمكن حلها على أساس معطيات هذه المفاهيم. فالخير
عندهم يكافئ لفظة مثل «اللذة» أو «السعادة» أو «ما يكون

موضع الاهتمام والرغبة»، و«ينبغي» تعادل لفظة مثل «ما
يفرضه المجتمع» أو «تقتضيه المصلحة الشخصية المستتيرة»
أو «ما يؤدي إلى حل موقف متأزم» وغير ذلك.

ولما كان الطبيعيون يبدأون بمعطيات واقعية سيكولوجية
أو اجتماعية، فإنهم مضطرون إلى اشتقاق «ما ينبغي أن
يكون» من «ما يكون». ولذلك اعتبروا الواجب مقولة مشتقة
من مقولات أخلاقية أخرى، وهذه بدورها تعتمد على
معطيات طبيعية. فمثلاً اعتقد بنثام أن الخير الأقصى هو
تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، ثم اشتق
الواجب من مقولة الخير فقال «ينبغي تحقيق أكبر قدر من
السعادة لأكثر عدد من الناس». وهكذا يجعل بنثام الواجب
معتمداً على الخير والخير هو المنفعة ومستمداً منه. كذلك
فعل مل حين قال أن الدليل الوحيد على أن شيئاً ما جيداً
بالرغبة هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل، فاستنتج مل أن
السعادة ينبغي أن تكون ما يرغب به الناس من كل واحد منهم
يرغب في تحقيق سعادته.

ومن الواضح أنه يتعذر استخلاص نتيجة تنطوي على الزام
أو واجب من مقدمات لا تنطوي إلا على معطيات واقعية. من
هنا فإن النظريات الأخلاقية التي تحاول استنتاج ما ينبغي عمله
من وقائع موضوعية ترتكب في جملتها، مغالطة كان هيوم
1711 - 1776 أول من أشار إليها حين قال أن «ينبغي» لا
يمكن استنتاجها من «يكون» لأن النتيجة لا يمكن أن تتضمن
أكثر مما في المقدمات. وعليه فالنظريات الطبيعية لا تستطيع
أن تقدم تفسيراً للواجب الذي يؤدي دوراً مهماً في الحياة
الأخلاقية، فلا مكان للواجب في أخلاقيتهم.

ويذكر أن بريجارد 1871 - 1947 في مقال مشهور له
بمعنوان «هل تستند الفلسفة الأخلاقية إلى غلطة؟» الذي نشر
عام 1912 في مجلة الفكر Mind شرح المغالطة التي ارتكبتها
المذاهب الطبيعية الأخلاقية بشيء من التفصيل، فقال: أن
أغلب الفلسفات التقليدية أخطأت حين زعمت أن كل ما هو
واجب هو ما يؤدي إلى الخير أو السعادة أو المنفعة. فإن ما
هو واجب لا يحتاج إلى تبرير. فليس من الضروري أن يؤول
ما هو واجب إلى ما هو خير أو نافع... الخ. فالسبب في أن
أغلب الناس يحفظون العهود، هو أن حفظ العهد ملزم
وواجب. فقد يكون فعل ما واجباً حتى لو لم يؤد إلى خير بل
قد يلحق الأذى أحياناً.

2 - اللاتطبيعية أو الحدسية:

يرى أصحاب هذه النظرة عامة ومنهم، كانط وروس

عليه خيراً بصورة مطلقة وبدون قيد ولا شرط سوى الإرادة الخيرة. فالإرادة الخيرة خيرة لا لم لها من آثار ونتائج، بل لأنها خيرة بحد ذاتها. وإن ما يستتبعها من نتائج نافعة وضارة لا يزيد ولا ينقص من قيمتها لأنها خيرة بذاتها.

(ب) تتمثل الإرادة الخيرة التي تعمل انطلاقاً من الواجب في شمولية الفعل أو فيما اطلق عليه كانط الأمر المطلق. إذ لما كانت الكائنات البشرية كائنات عاقلة، كان من الواجب عليها ان تصرف بطريقة عقلانية، وهذا يعني عند كانط أن الانسان ينبغي ان يتصرف وكأن طريقة سلوكه قد أصبحت قانوناً كلياً شاملاً. ولهذا فكل فعل ينبغي تقيمه في ضوء ما كان يحدث لو أصبح دستوراً أو قاعدة عامة للسلوك. وهكذا لا يمكن اعتبار الكذب فعلاً أخلاقياً تحت أي ظروف؛ لأننا لو اعتبرنا الكذب قاعدة عامة ينبغي على الناس الامتنال لها والعمل بمقتضاها، فإن الاخلاق تغدو مستحيلة. وقد صاغ كانط الأمر المطلق في صيغ متعددة منها قوله في القاعدة الأولى «افعل طبقاً للقاعدة التي تريد»، جعلها قانوناً شاملاً، فكل فعل يريد فاعله أن يصير قانوناً عاماً يكون فعلاً أخلاقياً وملزماً.

هكذا نجد أخلاق الواجب بلغت الذروة عند كانط. فما هو واجب واجب بما هو في ذاته وليس بما له من نتائج وآثار تعود على الفاعل.

ان نظرة كانط في الواجب تنطوي على صعوبة بالغة الأهمية إذ تعجز عن معالجة حالات تتنازع فيها الواجبات. وهذه حالات كثيرة مثيرة للحيرة والالتباس. لنفرض انني أخذت على عاتقي كتمان سر، ثم سألني أحد الناس عنه، فإنني لا أستطيع أن أقول الصدق وأحفظ عهدي. ولكن ينبغي - حسب الأخلاق الكانطية - أن أقوم بالائتمين معاً. وفي موقف كهذا يتعذر عليّ من الناحية المنطقية تعميم سلوكي: فإذا قلت الصدق، فإنني أخون العهد الذي قطعته على نفسي بكتمان السر وإذا حفظت العهد، فلا أقول الصدق، فينعدم هنا الاختيار بين موقفين متنازعين.

هذا النقص في نظرة كانط أدى ببعض الحديسين مثل روص الى القول بأن القواعد الاخلاقية هي أقرب الى التعميمات منها الى الأوامر المطلقة التي لا تعترف باستثناء. فعلى العموم ينبغي ان نقول الصدق، ولكن قد تنشأ ظروف خاصة نشعر عندها انه يتوجب علينا أن نكذب، وليس في هذا أي تدهور أخلاقي. فمثلاً إذا جاءنا مجنون مسلح بمسدس يبحث عن أحد أقاربنا، لمعروف انه ليس من

وبريجارد ان الأشياء لا تكون خيرة والافعال ملزمة أو واجبة لأنها تؤدي الى أشياء أخرى كالسعادة أو اللذة أو تحقيق رغبة أو منفعة أو نيل استحسان المجتمع، بل لأنها كذلك بذاتها ولذاتها. وعلى هذا فهي لا تحتاج الى ما يسرر اعتقادنا بخيريتها أو التزامنا بها. فهي خيرة بذاتها وملزمة بذاتها وجديرة بالتقييم والعمل بذاتها ولذاتها. وإن الانسان يدرك خيرة الأشياء الخيرة والزام الأفعال الواجبة بالحدس. فيدرك ان بعض الأشياء خيرة بذاتها وبعض الأفعال ملزمة بذاتها وليس لأنها وسيلة لتحقيق غاية أخرى دونها. وعليه يكون السؤال «لماذا ينبغي أن نفعل كذا وكذا؟» مثل «لماذا ينبغي أن نحفظ العهد؟» غير وارد كالسؤال «لماذا ينبغي أن يكون العشب أخضر؟» لأنه سؤال مغلوط إذ لا يحتاج الى ما يبرره. ويتفق أنصار هذا المذهب على أن للانسان ملكة خاصة يدرك بواسطتها خيرية الأشياء الخيرة والزامية الأفعال الملزمة مباشرة على نحو ما يدرك بالبصر اللون الأصفر. وهذه الملكة تدعى بأسماء مختلفة منها العقل الصرف، الحدس، الضمير أو الحاسة الخلقية، وهي أشبه بحاسة سادسة.

وفوق ذلك يتفق اللاتبيعيون على أن في الأشياء الخيرة والأفعال الملزمة خاصية أخلاقية موضوعية تدرك بالحدس مباشرة على نحو ما يكون في الأشياء خصائص طبيعية تدرك بواسطة الحواس مباشرة، ويرون ان القضايا الاخلاقية بسيطة غير مشتقة وعصية على التعريف في حدود أخرى شأنها شأن الخصائص الطبيعية كالأصفر. وإذا ادعى بعض الناس انهم لا يدركون هذه الخاصية الأخلاقية غير الطبيعية. فلا يعني ذلك انها غير واقعية أكثر من ادعاء البصير أن اللون الأصفر غير موجود بحجة انه لا يدركه، انما يدل على انهم مصابون بالعمى الأخلاقي إصابة البصير بالعمى البصري.

لقد كان كانط من أشد دعاة نظرية الواجب في الأخلاق. ويمكن إجمال مذهبه فيما يلي:

أ - تقوم ماهية الأخلاق في الدافع الذي منه يصدر العمل، فيكون الشخص أخلاقياً حين ينطلق من احساس بالواجب. لهذا فالرجل الذي يحفظ العهد أو يسدد ديونه تحاشياً لعقوبة أو خدمة لمصلحته ليس أخلاقياً، انما يكون أخلاقياً إذا أدرك فقط انه ينبغي ان يحفظ العهد ويسدد الديون لأن من واجبه ان يفعل ذلك بقطع النظر عن ما يترتب على ذلك من نتائج. وعلى هذا فالانسان الخير هو انسان ذو إرادة خيرة أي الذي يعمل انطلاقاً من احساس بالواجب. وبعبارة كانط لا يمكن ان نتصور شيئاً في العالم أو حتى خارجه يمكن ان نطلق

مبادئ للعمل وتجب عن السؤال «ماذا ينبغي عمله؟» والأخلاق علم عملي لأنه لا يسعى إلى معرفة ما هو واقع بل إلى ما ينبغي عمله.

فكارنا 1891 - 1970 يرى أن العبارة التقييمية ليست سوى أمر وضع في صورة لغوية مضللة وقد يكون لها آثار في أفعال الناس وردودها وقد تكون هذه الآثار مطابقة لرغباتنا أو لا تكون، ولكنها ليست صادقة ولا كاذبة. أما البرفسور آير 1910 فيرى أن الحدود الأخلاقية لا تعبر عن المشاعر فحسب، بل تستهدف إثارتها كذلك فتحفز الناس إلى العمل. والواقع أن بعضها تستخدم على نحو يضفي على الجمل التي تستعمل فيها صفة الأوامر.

ومهما يكن الأمر، فإنه حين تنفي النظريات الانفعالية - الأمرية الموضوعية عن الجمل الأخلاقية، فإنها تحفزنا إلى أن نكون أكثر اعتدالاً وتسامحاً مع الآخرين. إن تبني هذه النظريات لها آثار في حياتنا الأخلاقية إذ تجعلنا ننظر إلى الحكم الأخلاقي على أنه أقرب إلى العمل منه إلى تقديم شهادة أو إعطاء معلومات.

كريم مني

واحد (وحدة)

Un

One (ness)

Ein (heit)

1 - يكتب أرسطو في الميتافيزيقا: «بصورة عامة، يقال الواحد على كل ما لا ينقسم، من حيث لا ينقسم» (1016 ب).

ويلخص هذا التعريف بعموميته تاريخ مصطلح الواحد في الفلسفة السابقة على أرسطو واللاحقة له لقرون عديدة، بما فيها اللاهوت وعلم الكلام. ذلك أن الخلاف الفلسفي سوف لن يتناول هذا الإطار العام بل ما يوجد ضمنه، أي ما هو الذي لا ينقسم.

أ - وأرسطو نفسه لا يفعل سوى أن يستعيد مجمل الآراء السابقة بعد تنظيمها، مقدماً بذلك نموذجاً يصلح للتعميم عن وضع المصطلح الفلسفي الفضفاض والمحدد بالسلب فقط. - فالواحد يقال بدءاً في معارضة الكثير. وذاك هو تحديده السلبي ومعناه الدقيق الوحيد.

الأخلاق في شيء اطلاع عن مكان قريتنا بحجة أن قول الصدق واجب. فإن قول الصدق وحفظ العهود وتسديد الديون التزامات ينبغي على المرء الإلتزام بها شريطة ألا تنشأ ظروف أخرى قاهرة تجعلها غير نافذة. وقد أطلق روص على هذه الالتزامات إسم الواجبات الظاهرية. فالمرء ملزم على القيام بها بشرط ألا تكون هناك ظروف قاهرة أخرى أو أن تتساوى كل الظروف. وعلى هذا النحو يتحقق الهدف من القواعد الأخلاقية الموضوعية دون تعارض مع أحكام الحاسة السليمة. حقاً أننا نستعجن سلوك جندي أسير يروح بأسرار عسكرية تلحق الضرر بجيشه على أساس أنه يلتزم بمبدأ الأمر المطلق.

3 - الوضعية المنطقية:

الوضعية المنطقية حركة فلسفية حديثة نسبياً، انطلقت من المبدأ القائل بأن لا يمكن اختباره ولو من حيث المبدأ يعد هراءً وسخفاً. فهو ليس صادقاً ولا كاذباً بل لا معنى له. وعلى هذا الأساس استبدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا واعتبرتها كلاماً فارغاً.

أما في مجال الاخلاق فقد رأى الوضعيون المنطقيون على العموم بأن الجمل الأخلاقية لا تعبر عن قضايا، وهي لذلك ليست صادقة ولا كاذبة، وفي الوقت نفسه أخذوا بمقولة هيوم واللاطبيين بأنه يستحيل بالمنطق أن نستنتج ما ينبغي عمله مما هو كائن. أي رد ما هو واجب إلى ما هو واقع، ولكنهم لم يستبعدوا الأخلاق من ميدان الحياة لأنها تقوم بدور مهم فيه. لذلك كان لا بد من أن يجدوا تأويلاً آخر لها يختلف عن تأويل الحدسيين من جهة وعن تأويل الطبيعيين من جهة أخرى لأنهم عارضوا الحدسيين في إنكارهم وجود حاسة أخلاقية تمكن الإنسان من ادراك ما هو أخلاقي وعارضوا في الوقت نفسه الطبيعيين في إمكان رد الأخلاق إلى معطيات سيكولوجية أو اجتماعية وغيرها.

ومع وجود بعض الاختلافات الطفيفة بين اتباع الوضعية المنطقية، فإنهم كادوا يجمعون على أن الجمل الأخلاقية تتضمن أوامر تنكرت في صيغ قضايا حملية. وعليه فلا تنطوي الجمل الأخلاقية على معان وصفية بل على معان توجيهية وإرشادية. أو هي تعابير عن انفعالات شأنها شأن تهليل الفرح وصرخات الغضب وصيحات الاستحسان والاستنكار وتقوم بدعوة السامع إلى القيام بشيء أو تجنب شيء. لهذا فالجمل الأخلاقية لا يناقض بعضها بعضاً أكثر من تناقض الأوامر والصرخات الانفعالية بعضها بعضاً. فالجمل الأخلاقية

بعبارات مختلفة تشير إحداها الى جوهره والأخرى الى أعراضه اللاحقة به.

والواحد بالذات، هو الواحد المتصل من جهة. وهو الواحد غير المنقسم في النوع لدى الإدراك من جهة أخرى، وهو الجنس الواحد كذلك، وهو أخيراً ما تعريفه يعبر عن وحدة ماهيته.

ولا ينسب أرسطو، وشراحه، ان يستعرضوا تقسيماً آخر للواحد فيقال:

الواحد بالعدد، والواحد بالنوع، والواحد بالجنس، والواحد بالمماثلة (بالمناصفة يقول ابن رشد).

ب - وباستثناء الشكاكين والذريين الذين يميلون الى التعددية، لا نجد ما هو جدير بالإشارة طيلة العصور الفاصلة بين أرسطو والفلسفة الحديثة سوى رأي افلوطين الذي يرفع الواحد فوق العقل والنفس ويعتبره مصدراً للوجود بأسره وضامناً لوحدة وجوده مع علوه عن التعريف والمعرفة.

فأهل « التوحيد والعدل » في الاسلام (المعتزلة) يمعنون في الواحد تنزيهاً على طريقة أفلوطين وفي الدفاع عن وحدته ضد أهل التثليث والاشراك على طريقة أرسطو: « أن قولنا في الشيء انه واحد، يقتضي انه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتعصص » (القاضي عبد الجبار).

أما ابن رشد فلا يفعل سوى ان يشرح مذهب أرسطو في الواحد مصححاً انحرافات ابن سينا.

ج - وعلى الجملة كلما كان معنى الواحد مقترناً بالتناهي والتام كلما كان ضامن اليقين وبالتالي الحقيقة ومطابقة القول للواقع، فالحقيقة واحدة ولا يمكن ان تكون أكثر. والعالم واحد هو الذي مركزه الارض ولا يمكن أن يكون أكثر. والله واحد لا شريك له. ولا يمكن الاحتجاج بلا تناهي قدرة الله وتامة المتناهي، لأن رسم الدائرة المقفلة يعطي الصورة الممكنة لحل هذا التناقض فهي متناهية تامة ولا متناهية في آن معاً.

2 - وينبغي انتظار الريبة الحديثة مع هيوم، الذي يستعيد الشكلية القديمة، لتعود الحقيقة نسبة ويفتح المجال أمام مذهب الكثرة المعاصر الذي عممه برتراند راسل.

أ - إلا أن الواحد القديم سيعرف تحولاً أساسياً مع ديكرات، وبصورة خاصة مع كانط حيث ستصبح الوحدة في الفلسفة وحدة ستام معرفي في الأصل. وحدة نظام العلم المقلل الناجز. فمع كانط يصبح مصدر هذه الوحدة ليس الكون أو الله، او الطبيعة الطابعة (سينوزا)، بل الأنا الأعلى

- والواحد يقال إيجاباً، على أول « سلسلة الأعداد الطبيعية » على حد تعبير الرياضيين. ويشكل مصدرها جميعاً، يضيف الفيتاغوريون، ويشرحون ذلك بالقول: ان الأعداد هي اما شفع واما وتر. والشفع لامتناه، أما الوتر فمتناه. والحال أن الواحد شفع ووتر معاً فهو مصدرها جميعاً بالإضافة. وعنه وعنهما يصدر الوجود وجواهر الأشياء لأن الأعداد لحمة العالم.

- غير أن أول من أطلق الواحد على الواحد بالعدد وعلى الأول في الوجود كان اكسينوفان الذي أكد أن « الواحد هو الله »، لسبب بسيط ان الكون (الموجود) هو الله والله واحد. ويرى أرسطو في اكسينوفان رائد المدرسة ماليوسوس في الوحدة المادية، ولمدرسة برمنيدس في الوحدة الشكلية (أو الصورية كما يقول العرب).

- ويشغل اتباع برمينيدس حيزاً خاصاً في تاريخ الفلسفة بصدد مشكلة الواحد. فعنهم اشتهر ان الكل واقع واحد وان الكل ثابت لا يتغير. لأن خارج الكون لا عدم وثمة بالضرورة شيء واحد كائن هو الكون نفسه ولا شيء سواه.

- ويذهب أرسطو الى ان التأكيد على واحدة الكل لا ينفك عن التأكيد على واحدة المبدأ المفسر مادياً كان أم روحياً. ولا يعني إلا الموافقة على استنتاج أرسطو وإن كانت الموافقة على تفسيره هو، تحتاج الى ضيق نظر خاص. فأرسطو إذن يرفض المبدأ التفسيري الواحد للكون، إلا انه يظل يعتبر، مع ذلك:

- من جهة، أن لا فرق بين أن نلحق ما هو كائن بالكون أو بالواحد، فهما يتقابلان على الأقل ان لم ينهمايا، لأن الواحد هو الكون والكون هو الواحد بمعنى من المعاني (1061 أ).

- ومن جهة أخرى، أن معرفة ما إذا كان الكون والواحد جواهر للأشياء، أم ما إذا كان كل منهما شيئاً آخر غير الكون والواحد، هي المسألة الأعسر على الحل والأكثر إلحاحاً من بين جميع مسائل الميتافيزيقا.

ولذا تراه لا يتردد في إعلان ان الميتافيزيقا نفسها علم الجوهر والواحد والكثير وأضدادها المشتقة منها.

إلا ان ذلك لا يمنعه من الاعتراف ان الواحد اسم مشترك أساساً (مشكك يقول ابن رشد) أي يطلق بمعان تكاد لا تحصر، يلخصها المعنى الذي افتتحت به هذا البحث.

فالواحد يطلق بالعرض وبالذات عند أرسطو. والواحد بالعرض عنده هو ما يدل على شيء واحد بعينه

فلسفة معينة أميل إلى نعتها بالدوغمائية الفلسفية (= مطابقة الفكر للواقع) وأراها مرتبطة بما يسمى «التوتاليتارية»: فسواء ارتبط الواحد بالتناهي التام (الدائري)، أم بوحدة الوجود الحلولية وحتميتها الشاملة، أم بصورة الكون العضوية، فيظل الكل قوَّاماً على الجزء، والبنية على العنصر، والجمع على الفرد، وستحول الفرق بين الموجودات إلى مجرد اختلاف في المستويات يستنفد الجهد في البحث عن استقلالها النسبي (= أي تبعيتها الكلية).

لقد كانت مقولات اللاتناهي والكثرة والمصادفة وأولوية الواحد المفرد على الوحدة المحصلة تسم الفكر الفلسفي للديمقراطية الحديثة، أو لما سمي فيما بعد بأيديولوجية البرجوازية الثورية. في حين أن التمامية ووحدة الحقيقة والضرورة الشاملة وأولوية الكل على الجزء والجماعة على الفرد تشكل السمة الغالبة لأيديولوجية الاستبداد، ومنها الاتجاه الغالب في «الأيديولوجية العربية المعاصرة».

وان النقد النبوي المعاصر لطغيان العام لصالح الخاص لا يغير في وضع المفرد شيئاً، ذلك أن مقولة الاختلاف يمكن استيعابها (نسخها) في وحدة كبرى أو صغرى إن لم تقتزن بمشروعية المعارضة، والإقرار بأولوية الفرد بما هو فرد، على الجماعة، وإن لم تقم على فلسفة الكثرة الوجودية.

4 - المعاني المشتقة والمرادفة: وحدة، توحيد، اتحاد، توحيد، نهاي، كل.

- المعاني المضادة: كثيرة، كثرة، تعدد، تنوع، اختلاف.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، الطبعة العربية.
- أرسطو، الميتافيزيقا، الترجمة الفرنسية.
- افلاطون، برمنيدس، الترجمة العربية.
- عبد الجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة، اللغة العربية.
- كانط، مقدمة كل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، الترجمة العربية.
- هيجل، فينومينولوجيا الروح، الترجمة العربية.
- وهبه، موسى، العلم والاستبداد، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 4، 10/9، الطبعة العربية.

موسى وهبه

الذي يتمظهر في الكوجيتو الكانطي، ويضفي على المعرفة البشرية مشروعية كونها علماً بفضل انضوائها في سستام مقفل يمكن معرفة أجزائه ومواقعها وغيابها قبلياً: سستام أو كل واحد لا ينمو بالتراكم من خارج، بل بفعل التناهي الداخلي، فيكبر ويظل محافظاً على وحدته العضوية.

وتقول هذه الصفة الأخيرة الكثير عن مضمون الوحدة الحديثة: فهي، من جهة، تستعيد أعقق أبعاد المصطلح في الثبات والتناهي والكمال، مشكلة بذلك علامة الثقة بوحدة العلم ويقينه. غير أنها تعلن، من جهة أخرى، وحدة الأنا الأعلى ووحدة الجنس البشري وتبشر بسلام العلم الواحد والعقل الواحد إزاء حرب المدارس الفلسفية «القائمة على الخطأ»، مشكلة بذلك رجماً باهتاً للديمقراطية الحديثة وتساوي جميع الأفراد في وحدة الكل. وهي رغم إصرارها على نسبة المعرفة البشرية لتطلق هذه المعرفة في مجال الظاهرات. وتتيح المجال لهيغل ليعود إلى بناء الدوغمائية التوتاليتارية الخائفة (في قراءاته المشهورة على الأقل).

ب - فمع هيغل يتوحد معنى الواحد نهائياً بمعنى الكل توحداً عضوياً. وتمتد الوحدة في عروق السستام كله: مبدأ واحد يخترق الكون بأسره، عاملاً في جميع مستوياته ودوائره، مستوعباً تناقضاته وتنوعاته. فهو أن أقرَّ بالكثرة فإنما ليربطها بالضرورة وتحول الواحد إلى الآخر، وليحيلها إلى آفات جانبية لا معنى لوجودها إلا في وحدة الكل، وعودته إلى ذاته في ثبات الفكرة التي تظل هي خارج التغير تشرف عليه وتضمن وحدته.

فهيجل يفرد للكثرة مجالاً خاصاً في سستامه، ويشدد على أن التنوع لحة الوجود الواقعي والتاريخي، وأن روح العالم لا يسعه أن يتحقق إلا بتمظهره في وجودات خاصة، إلا أن تلك الكثرة من الموجودات ليست سوى مؤقتة ومرحلية تنتسخ بفعل التطور وتكون شاهداً على فنائها الخاص في الكل الواحد. لأن الكل الواحد هو البداية والمحصلة معاً. وما يتم بين البداية والمحصلة لا يتم إلا لتحقيق الكل واغتنائه. ولأن ثمة كلاً واحداً ثمة علم مطلق واحد حق وكل ما عداه أحادي الجانب.

وحسب القراءات المشهورة لهيجل يتطابق هذا العلم المطلق مع الكون المطلق والكل، ويصير اليقين والحق شيئاً واحداً.

3 - أخلص إلى أنه أياً كانت الدلالة التي تحملها الوحدة والواحد، سواء في ذلك وحدة الكل أم وحدة الحقيقة أم وحدة الوجود، فقد توافقت في تاريخ الفلسفة مع مضامين

Réal

Real - Actual

Wirklich - Real

الواقع يعني وجود الشيء كمقابل أو كمنقبض لعدم وجوده. والفلسفات بمعظمها تتعامل مع الواقع وإن اختلفت الطرق وتشعبت النظريات التي توصل إليه أو حتى تبينه أو تبتدعه. فقد يفهم الواقع على أنه العالم المحسوس أي ما هو معطى بواسطة الاحساس أو الإدراك الحسي. فالواقع بهذه الصفة هو الكون Kosmos. هو هذا العالم المنظم المتناسق، المؤلف من مادة وشكل والخاضع لحركة المحرك الأول كما يقول أرسطو. أو أنه العالم الحسي المؤلف من المحدود واللامحدود كما يقول أفلاطون في كتابه «طيماوس»، يقابله عالم آخر هو عالم المثل، بل هذا العالم هو العالم الحقيقي أو الفعلي بنظره فيما العالم الحسي هو عالم الظن والخيال، إنه صورة للعالم الذهني، لعالم المثل. كذلك تعتبر الديانات السماوية هذا العالم الحسي عالماً فانياً مقابل عالم أكثر استمرارية وبقاء وخلوداً، مقابل العالم الآخر.

إلا أن العالم لا يوازي تماماً فكرة الواقع بالمعنى الفلسفي الذي نريده. فقد يكون الواقع موجوداً ولا يكون بالضرورة مدركاً بواسطة الاحساس. فالفيلسوف المشالي، باركلي Berkeley مثلاً يشكك في وجود العالم المادي الذي ندرکه بواسطة الاحساس وذلك لاعتباره الاحساسات إنما تقوم في الذهن وليست نابعة من العالم الخارجي. بل إن العالم ليس إلا عبارة عن تصورات ذهنية قائمة في شخص مدركها وحسب. والواقع بالنسبة لبارمنيدس هو ما يعاكس الظاهر. والفلسفة كل فلسفة تسعى نحو ما هو واقع أي ما هو ثابت. وهكذا أعطى بارمنيدس صورة ثابتة مستقرة عن الواقع والا لما أمكن التوصل إليه. عكس هيراقليطس فيلسوف الصيرورة الذي، وإن أنكر الواقع في صورته الثابتة كما أراد بارمنيدس، فقد أثبت بدوره واقعاً آخر لا يقل عنه شأنًا في تاريخ الفلسفة. هذا الواقع هو الحركة. فالوجود عبارة عن حركة مستديمة، ولا يمكن فهم الواقع إلا من خلال حركته الدائمة.

إزاء هذين الموقفين المتناقضين من الواقع، اتخذ أفلاطون موقفاً لا يمكن أن نعتبره وسطاً، بل أنه موقف جديد. فما هو واقع يجب أن لا يخضع للصيرورة، بل يجب أن يحافظ على

ثبات نسبي. وهذا لا يمكن أن يكون في هذا العالم المحسوس حيث تشهد التجربة - في أبسط أشكالها - التجربة الحسية - بصيرورة الموجودات وتنقلها من حال إلى حال بل بزوال بعضها وفنائها. ومع ذلك ندرك هذا الواقع المحسوس ونتعرف إليه بطرق شتى بالحس أحياناً وبالعقل أو بالذهن أحياناً أخرى. إذن لا بد أن تكون هنالك صلة ما بين هذا العالم وبين العالم المدرك، عالم الأفكار والمثل ولا بد من مشاركة بين العالمين. والنفس بنظر أفلاطون، النفس التي شهدت عالم المثل وعينت أصل الوجود والموجودات قادرة على تذكر ما هو موجود بالفعل. ما هو قائم بذاته ولذاته - أي المثل.

فالواقع بنظر أفلاطون هو هذا العالم المتعالي. العالم الموجود فعلاً، أو الموجود وجوداً ذهنياً (يجب الإشارة إلى أن أفكار أفلاطون قد فسرت بأكثر من تفسير) مع ما يظهر ذلك من تباين أو حتى من تناقض مع فكرة واقع بالمعنى العيني أو الموضوعي للكلمة. ومع ذلك فالفكر بتوجهه نحو الواقع لا ينظر العالم المثالي مستقلاً عن عالم محسوس ولا العكس، بل إلى العالمين ككل متداخل منسق. فالمبدع Demurge خلق العالم المحسوس على صورة عالم المثل الذي يرعاه إله الخير Le Bien. والعالمان متداخلان بحيث لا يمكن فهم أحدهما مفصلاً عن الآخر.

مع أرسطو الذي اتخذ من نقد أفلاطون نقطة انطلاق لتفكيره، ينطبق مفهوم الواقع على ما يفهم من كلمة جوهر. ومن ثم على مجمل العالم الطبيعي الذي يشكل جزءاً من الفلسفة. فالجوهر في أحد معانيه هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر خارج عنه. ثم يحدده أيضاً بمعنى الموجود القابل للحركة الذي لا يفارق المادة. أي الموجود الذي تحققت فيه القوة والفعل. وبهذا المعنى يفهم الجوهر على أنه الموجود المركب من مادة وصورة أي أنه الجسم الفردي الحامل للأعراض والقابل للحركة. وهذا هو الجوهر الطبيعي بمعناه العريض أي أحد الأقسام الطبيعية التي يتشكل منها الجماد والنبات والحيوان والمركبة أصلاً من العناصر الطبيعية الأربعة. والعالم هذا عالم متحرك وأفضل حركاته الحركة الدورية. إلا أنه مع ذلك عالم مترابط تتأني فيه الحركة عن محرك أول أو سبب أول. فالواقع بهذه الصفة هو أيضاً هذا الكل المترابط. وما يميز ضمنه من موجودات جزئية أو فردية، فهذه ليست إلا أجزاء واقع متكامل يرمى المحرك الأول حركاته ووجوده.

بسيط أو مسطح. فالفلسفة المادية تعني البحث عن المبادئ والأسس المادية للموسومة التي يمكن اعتبارها بمثابة قانون الطبيعة أو المجتمع أو التاريخ. كما في اعتبار الاقتصاد القاعدة التي تسير حركة المجتمع - أو في اعتبار الصراع الطبقي - والصراع سببه أيضاً اقتصادي - المبدأ الفاعل الذي على أساسه تتشكل حركة التاريخ وتتقدم.

في إطار العلوم الاجتماعية، تظهر مقولة الواقع بشكل أكثر دقة ووضوحاً مما هي عليه في مجال الفلسفة النظرية. والواقع الاجتماعي هو الواقع المعاش الذي يتشكل من أصغر الخلايا الاجتماعية حتى أكبرها. والتوصل لكشف هذا الواقع إنما يتم عبر الدراسات الوضعية أو عبر دراسة الظواهر التي يشكل تكرارها واقعة أو حدثاً اجتماعياً مميزاً. فالظواهر هي وقائع يمكن معاينتها بالملاحظة وبالاختبار وبالدرس الإحصائي. بل يمكن كذلك كشف القوانين التي تسيرها أو تؤدي إلى ترابطها. في هذا الإطار تعتبر فلسفة أوغست كونت الاجتماعية رائدة. وعلم الاجتماع الحديث ينظر إلى مصادته باعتباره دراسة الوقائع - (ج واقعة) أو الأحداث الاجتماعية وذلك من نواحيها المتعددة. والدراسة تبدأ عادة بالوصف ثم بالتحليل وبعد ذلك بالتصنيف واستخراج القوانين أو المبادئ التي تتحكم بهذا الحدث الاجتماعي أو ذلك. إلا أن الواقع الاجتماعي ليس حالة جامدة بل دينامية متطورة لذلك ينظر البحث الاجتماعي أيضاً موضوعه من هذه الزاوية بحيث يمكن للباحث أن يستق الحدث أو أن يتفهمه.

من الاهتمام بالواقع تفرعت المذاهب الفكرية المتعددة التي أخذت اسم الفلسفة الواقعية. شملت هذه الفلسفات ميادين شتى، الفلسفة النظرية، الواقع الاجتماعي، الأدب والفن الخ. يبقى أن نشير أن الواقع بالنسبة للأدب أو للفن إجمالاً هو واقع مصنوع لا موضوعي. فالواقع بالنسبة للفنان عملية خلق أو تعبير نفسي عما يعيش. لذا نجد صعوبة أحياناً إذا حاولنا تفسير بعض الأعمال الفنية من منظور واقعي لها علماً أن هنالك مدارس أدبية أو فنية استلهمت الواقع الحياتي المعاش وأبرزته في أعمالها الأدبية أو الفنية.

مصادر ومراجع

- غيث، جبرم، افلاطون، بيروت، 1970.
- فخري، ماجد، أرسطو - المعلم الاول، بيروت، 1977.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، 1962.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1958.

- Bloch, Ernest, Hegel, 1972.

مع الفلسفة الحديثة نجد ابتعاداً عن هذا التصور الكمي للوجود وللواقع. إذ صار الواقع عبارة عن كلية مجردة. فديكارث لا يرى الواقع مفصلاً عن حقيقة أخرى هي حقيقة الامتداد L'Etendue. وهذا الامتداد هو من الأفكار الواضحة. إذ إن الفكر لا يستطيع أن يدرك بشكل مباشر واقعاً آخر خارجاً عن ذاته بل إدراكه للشيء الواقعي هو إدراكه لذاته. والعالم الخارجي لا يدرك إلا بعد هذا التصور الذاتي له. أما هل ينطبق الإدراك على جزئيات الواقع، فهذه مسألة تضمنها صحة الإدراكات أو صدقها من جهة وضمان الله لها من جهة ثانية.

ظلّ هذا التصور المثالي للواقع قائماً لفترة طويلة. فهذا يراوح بين التصور الفكري أو الذهني له وبين البناء الميتافيزيقي انطلاقاً من عنصر أول، يجب افتراضه بالضرورة موجوداً، أنه مونداد أو جملة موندادات وضعها الله ونسق بينها بحيث لا تتناقض ولا تنهار، كما في تصور لايبنتز.

والواقع في الفلسفة الديالكتيكية عبارة عن حركة. سواء حركة الفكر نفسه كما لدى هيغل أو حركة المادة كما بالنسبة لماركس. هذا مع العلم أن فصل الفكر عن الواقع ليس حاداً إلى الدرجة التي نتصور. فهيجل يعتبر أن « كل ما هو واقعي هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو واقعي ». أي أنه ما من حدث أو من شيء إلا وأمكن استخلاص أسبابه ومجرى تحققه من مبادئ العقل أو الذهن. فالمعرفة تظال كل شيء، والذهن لا يخفي عليه شيء البتة. بل إن الوقائع أو الظواهر مهما بدت متناقضة مشتتة وغير منسقة فهي قد تحققت حسب نمط فكري معين سواء كنا وعين لذلك أم لم نكن، هذا من جهة، والعكس أيضاً صحيح. إذ إن كل ما أمكن استنتاجه بواسطة العقل ومبادئ الاستدلال السليمة لا بد له وأن يوجد كذلك في الواقع. من هذا المنطلق كتب هيغل « فينومنولوجيا الروح » حيث يوازي التحليل العقلي عمل الواقع فيظهر الكتاب عبارة عن عرض للتاريخ البشري كحركة كلية اندفعت من أصغر حلقاتها لتتكامل على مر السنين. إلا أنها حركة لا تنفصل عن وعي الذات لها. إنها تداخل الحدث - الواقع - الظاهرة مع الوعي ضمن رؤية شاملة.

تعتبر الفلسفات المادية من حيث موضوعها ومنهجها أكثر ارتباطاً بالواقع من الفلسفات الأخرى. وواقع الفلسفة المادية هو على الإجمال واقع ملموس أو هو واقع قابل للتحقق في الطبيعة أو في العالم الخارجي أم في التاريخ ككل. إلا أنه لا يجب النظر إلى الفلسفة المادية باعتبارها فلسفة الواقع بمعنى

يصدر عن العين. فهو ليس الشيء بذاته وليس الانطباع المتكون عند الرائي عنه، بل هو مسبب الانطباع والكائن بين الرائي والشيء.

أما الواقعة فهي أكثر التصاقاً بالشيء من جهة أولى لكنها لا تعني جوهر الشيء بقدر ما تعني جانب الشيء المدرك والعرضي: الشيء هو ما تتغير عليه الوقائع. وهي من جهة ثانية توحى في معناها اللغوي اللاتيني، بالمصطنع والزائل أي بما هو على صلة مباشرة بالإنسان العارف والفاعل.

ما أود أن أقوله هو أن خلافاً للفلاسفة الغربيين حول مقام كل من الواقعة والظاهرة يجد له، في النهاية، مستنداً لغوياً. فالذين اعتبروا الواقعة ذات معنى وصفي وعيني بالأحرى، ودالة بالتالي على مركب معطى حدسياً في التجربة، وعلى معطى موضوعي مستقل عن العقل (كالواقعة التاريخية) في حين اعتبروا الظاهرة ذات معنى تحليلي وتجريدي، ومركباً بعدياً يدخله عنصر العقل والعلم (كالظاهرة الكيميائية)، هؤلاء نظروا إلى الواقعة بمعناها الملتنصق بوجود الشيء.

أما الذين اعتبروا الواقعة ذات معنى فردي وعرضي ودينامي في مقابل معنى الظاهرة الأكثر ثباتاً واستقراراً وتركيباً (كما في قولنا: الظاهرة اللغوية وظاهرة ازدياد السكان في العالم الثالث في مقابل واقعة ان زيدا أثرى أو عمر طويلاً الخ). فهؤلاء نظروا إلى الواقعة من حيث هي زائلة وعرضية وغير أساسية. وقد ذهب الأمر ببعضهم إلى حد اعتبار الظاهرة العنصر المادي في الواقعة انطلاقاً من معنى الاصطناع الذي في اللفظ اللاتيني. فقابلوا بين الواقعة العلمية والظاهرة الطبيعية.

وأياً كان أمر الخلاف بين الفلاسفة فإن القول الفلسفي بالعربية لا يمكنه أن يقوم على مجرد ترجمة الألفاظ دون سياقها. والواقعة بالعربية لا توحى البنية بمعنى الاصطناع والزيف، بل توحى على العكس بمعنى الواقع والقائم خارجاً، كما توحى بصيغتها بمعنى الفردية. كما تختلف عن الحادث والحادث والحادثة بدلالة هذه الألفاظ الأخيرة على الزمان. وتختلف عن الظاهرة من حيث تتضمن الظاهرة من تظهر له أي الإنسان المدرك أو العارف.

وعليه أرى أن الواقعة لفظ يطلق على وصف يصف حالة بعينها. وتعلق الحالة بشيء بعينه منسوباً إلى نفسه أو إلى أشياء أخرى أي إلى علاقاته، أو إلى أشياء وعلاقات في حالة معينة. دون أن يكون للوقائع المتعاقبة على الشيء أو العلاقة صلة بما

- Bothoul, G., Traité de sociologie, Paris, 1959.
- Chevallier, J., Histoire de la pensée, Paris, 1955.
- Subject - Object - Eriântesungen, 3èm.
- Wall, Jean, Traité de métaphysique, Paris.

جورج كنورة

واقعة

Fait

Fact

Tatsache

الواقعة، والحادث أو الحادثة، والظاهرة، ألفاظ متقاربة في القول الفلسفي. ولنقل أن الظاهرة والعرض والظاهر والمرأى والخارج هي ألفاظ أقدم استعمالاً من الواقعة والحادثة. وهي الفاظ أطلقت على ظاهر الشيء وما يبدو منه في مقابل باطن الشيء وماهيته وجوهره وقوامه في ذاته. والملفت للانتباه أن فلاسفة العرب أطلقوا لفظ الحادث على العرضي أو على ما له بداية في الزمان في مقابل القديم. فقالوا: الحادث هو الممكن بذاته الواجب بغيره.

وأود من هذه الإشارة أن أصل القول، إن ورود مصطلح الواقعة أو الحدث في القول الفلسفي إنما ينم عن وجهة القول التحليلية. وإن دلالة هذا المصطلح لا تأخذ كل معناها إلا حين تصبح المعرفة المشكلة المركزية للقول الفلسفي. ولا يبدأ الكلام على الوقائع أو الأحداث (والتمييز بينها وبين الظواهر) إلا مع تعاظم أهمية التحليل في الفلسفة ومع ظهور العلوم الوضعية.

وفي هذا السياق يختلف الفلاسفة المحدثون حول الفروقات القائمة بين الواقعة والظاهرة، والواقعة والحدث. وتملاً حيثيات هذه الفروقات المعاجم الفلسفية. ولم يقصر واضعو معاجم الفلسفة العربية في تلخيصها وإثباتها. فميزوا بين الحدث والواقعة باعتبار أن الحدث مرتبط بالزمان في حين ترتبط الواقعة بالأحرى بالمكان، ثم تم التمييز بين الواقعة والظاهرة من جهة الواقع الحقيقي والعقلي من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والظاهرة من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والشيء من جهة أخرى.

والحق أن مثل هذا الخلاف متعلق بالمعنى اللغوي المعطى لكل من هذه الألفاظ ومن ثم بالمذهب الفلسفي. فالفيثومينا (وهو ما اصطلاح على ترجمته بالظاهرة) هو في الأصل اليوناني المركب المتكون من ثلاثي ما يصدر عن الشيء بما

وتبنى موقف الذريين الواقعيين القائل: «ان العالم الذي نعيش فيه قوامه هذه الحوادث التي ترتبط في مجموعات، تجعل كل مجموعة منها شيئاً واحداً». فأمكنه أن يقول أيضاً ان العالم قوامه وقائع. والواقعة الواحدة البسيطة التي لا تنحل إلى أبسط منها نقول عنها أنها واقعة ذرية. ومع أن الكلمة الواحدة هي مجموعة من حوادث، وبالتالي واقعة مادية، فإن الجملة البسيطة الأولية هي جملة ذرية أي ترمز الى واقعة ذرية بعينها. العالم كثير، يقول راسل، وقوامه وقائع وأحداث. بل ويذهب الى أبعد من ذلك: انه من الحدث البسيط يمكن ان نستمد معرفة. بل وهو اساس كل معرفة.

وأخلص الى:

- ان مصطلح الواقعة هو مصطلح حديث نسبياً.
- وان الواقعة تتميز عن الظاهرة بواقعيته واستقلالها عن النشاط المعرفي.
- وان الواقعة فردية وانها بذلك تتميز عن العرض والظاهر.
- وأن البحث في الواقعة متصل بالبحث في طبيعة المعرفة ووحدة الوجود أو كثرته؛ فالقول بوحدة الوجود ينفي استقلال الواقعة وفرديتها بالضرورة ويحيلها الى عرض أرسطي أو حال سبينوزية في أحسن الأحوال.

مصادر ومراجع

- راسل، المعنى والحقيقة، الترجمة الفرنسية.
- لالاند، معجم الفلسفة التقني والنقدي، اللغة الفرنسية.
- محمد، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، اللغة العربية.
- ميرلوبوتي، فينومولوجيا الإدراك، اللغة الفرنسية.

موسى وهبه

وَجَد

Extase
Ecstasy
Ekstase

- الوجد، لغة، الحزن. وهو أيضاً السرور (التهانوي مع 2، ص 1454)، وانفعالات أخرى. إلا أن الوجد يرجع أيضاً، في المصطلح الصوفي، ليس إلى مكاشفات فقط؛ بل وأيضاً إلى تغيرات وأحوال في النفس كالشوق، والخوف،

يسمى العرض والجوهر. مثال ذلك: واقعة ان زجاج غرفتي مكسور وواقعة ان كتيبي موجودة في المكتبة، وواقعة ان السير مزدحم اليوم الخ. وقد نطلق لفظ الواقعة والحدث على أمر بعينه فيكون ذلك من وجهتين مختلفتين، ف «هزيمة نابوليون في واترلو» هي واقعة تاريخية بمعنى إثبات حدوثها عبر الوثائق والتواتر، بمعنى النظر إليها في حد ذاتها. وهي حدث تاريخي أو حادثة تاريخية بمعناها الزمني فقط أي غير المتكرر.

ويظل التمييز قائماً عندي بين الواقعة والظاهرة، باعتبار الظاهرة، كما عند كانط، مركباً من أحداث وقائع أجمعها ذاتياً في سياق عملية المعرفة. فالظاهرة أو الشيء الظاهر لنا يقابل عند كانط الشيء في ذاته أو النومينا غير المدرك. وليست الظاهرة عنده ما يظهر من الشيء أو مجرد ما يتلقاه الاحساس من الشيء عبر الزمان والمكان الذاتيين، بل هي اجتماع شتات المحسوس في صورة قبلية للموضوع اجتماعاً يشكل منها ظاهرة صالحة أن تكون مادة معرفة، أي اجتماعاً يكونها كموضوع. ففي الظاهرة ثمة عنصر نشط، هو الجامع أو الضام، وهو عنصر ذاتي، أفهوم. والمعرفة العلمية هي معرفة بمواضيع أي بظواهرات وليس بمجرد متلقى أعضاء الحس.

فاستناداً الى هذا الفصل الذي أعمله كانط بين ما أتلقاه من العالم الخارجي وهو انطباعات مشتتة ومتفرقة، وبين ما أقيم به معرفتي العلمية وهو المؤلف والمجتمع من هذا الشتات بناء على مبدأ قبلي للتجربة، يمكن القول ان الواقعة وصف أنعت به أحوال اشياء العالم المفردة والتمتية عن وقائع اخرى. فشرط الواقعة الأفراد والواقعية (بصرف النظر عن بنية الواقع وتركيبه، أي مع التحفظ لجهة ذاتية الواقع أو موضوعانيته واستقلاله).

ولعل هذا الفهم للواقعة يتناسب مع فهم فلاسفة التحليل لها، وبخاصة الذريين الواقعيين منهم، (وراسل أساساً)؛ وذلك بصرف النظر عن مسلماتهم الفلسفية.

والحق أن فلاسفة التحليل هم الذين اعطوا هذا الزخم المعاصر لمصطلح الواقعة، لما تلعبه الواقعة من دور في بنائهم الفلسفي المنصب أساساً على تحليل اللغة.

وقد خص زكي نجيب محمود، رائد الوضعية المنطقية في العربية، لفظ حادثة وجمعها حوادث بذره الوجود المادي في تتابع لحظات وجودها، ولفظة واقعة بمجموعة من الحوادث تؤلف شيئاً مفرداً يصلح ان يكون موضوعاً في قضية حملية.

ص 236)؛ الدلالة عينها في: (السراج الطوسي، «اللمع»، ص 66). والحال، في صفاته الأساسية، لا يستقر لأنه تحول، وإلا صار مقاماً (الهروردي، «عوارف»، ص 529). وإذن فالأحوال تصادف في النفس، نجدها في القلب عندما ترد عليه بلا تكلف. وهذا يقودنا إلى معنى صادف الأحوال، ووجدتها أي عثر عليها والتقاها.

ب - إن الوجد يفهم بالانطلاق من الفعل وجد الذي يعني صادف ولاقي. (القشيري، 1، 248؛ الغزالي، «إحياء...»، 2، 279؛ الكلاباذي، «التعرف»، ص 112؛ السراج الطوسي، 375؛ الجرجاني، ص 109؛ ابن عربي، ص 116...). هنا ينبغي التوقف لتوضيح فهم الوجد على أنه المصادفة. لا شك في ذلك؛ والدليل أن القشيري يرى أن الوجد هو ما تصادفه من النفس من أحوال. ويؤكد الغزالي ذلك إذ يقول: الوجد سمي حالا لأن صاحبه قد وجد ما كان معدوماً عنده» (إحياء، 2، 292)؛ ثم يكرر أن الوجد هو «ما يجده المستمع من نفسه». (عينه، ص 293)؛ وأنه «سمي وجدا لأنها حالة تجدها من نفسك» الخ.

إلا أن للفعل ذاك معنى آخر يهمننا ويقودنا إلى طبيعة الوجد من حيث هو، كما سنرى أدناه، معرفة وجدانية، وحس، وكشف، وعلم، ومشاهدة؛ وذلك بالإضافة إلى طبيعته التي رأيناها أعلاه أي التي هي حال «صوفية»، وانفعال، أو مجموعة عواطف وانفعالات تحصل في ظرف معين وعند شخص مهياً. وباختصار، فإن الوجد يكون، في الوجهين الأساسيين لبنيته العامة، أحوالاً نلقاها ونصادفها؛ ومع تلك الأحوال معلومات أي معارف من نوع معين هو حدسي أو كشفي ومشاهدات بالمعنى الصوفي.

- ينقسم الوجد إلى مكاشفات ومشاهدات هي من قبيل العلوم والتنبيهات؛ وإلى أحوال ليست من العلوم بل هي كالشوق والخوف والحزن والقلق... وذلك تقسيم يمكن التوصل إليه انطلاقاً، كما فعلنا أعلاه، من اكتناه الجذر وتحليل الكلمة. ولقد قسموه أيضاً، بأخذه من زاوية أخرى، إلى ما يمكن الإفصاح عنه، وإلى ما لا يمكن. وهناك تصنيف آخر: المطبوع الهاجم، والمتكلف. ويكون الوجد، بحسب النظر إلى حدته، أما ضعيفاً وإما قوياً (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 293 - 296؛ الكلاباذي، ص 112 - 113؛ السراج الطوسي، ص 375 - 389). أما الواجد فقد يكون ساكناً، أو صاحب وجد فيه حركة وانزعاج (السراج الطوسي، ص 383) مما يجعله موجداً أي، بحسب التعبير

والحزن، والقلق، والسرور، والأسف، والندم، والبسط والقبض» (الغزالي، إحياء...، ج 2، ص 293). هذا المعنى المصطلحي للوجد يستدعي مصطلح الوجدانيات بمعنى الحس الباطن (الجرجاني، مادة «إحساس»، ص 5)، أي التي هي «ما تكون مدركة بالحواس الباطنة» (عينه، مادة «وجدانيات»، ص 110). كما يستدعي هنا أيضاً الوجدان بمعنى النفس وقواها الباطنة أو، على الأدق، القوى الباطنة للنفس (انظر: الوجدان بمعنى الضمير). أما مصطلح وجود فهو، بحكم الانطلاق من الجذر، يدل على ما هو قائم في النفس (المعلوم به، الذهني) وأيضاً على ما هو قائم في الأعيان (الأشياء، الموجودات، العينية)؛ أي أن وجود يدل على المعرفي والخارجي. وقد أشار الفارابي في معالجته للمصطلح «موجود» إلى أن وجدت زيداً كريماً تعني عرفته كريماً (كتاب «الحروف»، ص 110). لكن لكلمة وجود معان أخرى لا نهمنا هنا، منها: المصادفة، ولقاء شيء بعد طلبه أو العثور عليه بعد أن كان ضائعاً (ابن منظور، «لسان العرب»، مادة: وجد).

- تكثر جداً تعريفات الوجد الصوفية، فمنها: أنه «ما يصادف قلبك، ويرد عليك، بلا تمسك ولا تكلف» (القشيري، «الرسالة»، ج 1، ص 248)؛ ومنها: أنه «حالة في القلب» (الغزالي، «إحياء...»، ج 2، ص 268)؛ أو إنه حالات، أو أحوال، «تسمى بلسان الصوفية وجداً مأخوذاً من الوجود والمصادفة أي صادف من نفسه أحوالاً لم يكن يصادفها قبل السماع» (عينه، ص 279). وقد أخذ ابن عربي الوجد بتعريفات كثيرة، متماثلة جداً، ومتفقة مع ما قاله القشيري، فمنها: أنه «ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده». (مصطلحات ابن عربي، ص 116). أما الجرجاني فيكرر ويكشف الصياغات إذ قال: الوجد «ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف ولا تصنع». (الجرجاني، «التعريفات»، ص 109). لقد تطوّرت قليلاً، كما يظهر أعلاه، تعريفات الوجد. لكنها كلها تشدد على الانطلاق من أنه حال نجده (أي نلاقه، نصادفه، ونعرفه بعد طلبه) في القلب (أو في النفس) وذلك بفعل السماع. فلنفصل بسرعة معنى كلمة حال أولاً؛ ثم معنى كلمة وجد الشيء (أو وجدانه ووجوده) ثانياً.

أ - الحال، عند القوم، هو «معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم. من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شرق...» (القشيري، ج 1،

الدارج، كثير الصراخ والانفعالات كالحزن وغيره.

- الوجد - من حيث هو مصادفة أحوال، أو رؤية معنى، أو كشف حالة بين العبد والله - نلاقه عند السماع؛ ولا نصادفه قبل السماع. ذلك أن «القلوب والسرائر خزائن من الأسرار ومعادن الجواهر...» ولا سبيل إلى استئثار خفاياها إلا بقوادح السماع». (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 279). والحقيقة أننا لا نذهب إلى حد تذويت السماع والوجد، لكننا لا نفصل الظاهرتين؛ فهما تتداخلان بالسماع. تنقذ في قلب الصوفي مكاشفات، وتحصل فيه حالات. وإن شئنا الدليل على ذلك الارتباط فلنقرأ الغزالي: كل ما وُجد عُقِبَ السماع فهو وجد (إحياء، ج 2، ص 296)؛ إثارة (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 268)؛ في القلب بالوجد، يثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد (عنه، ص 268)؛ أحوال الوجد تحصل للقلب بالسماع (ص 279)؛ الوجد عبارة عما يوجد عند السماع (ص 292)؛ عبارة عن حالة يثمرها السماع، واردة حق جديد عقِب السماع يجده المستمع من نفسه (ص 293) الخ. وذلك ما تقوله كتب التصوف النبوعية. (الكلاباذي، ص 160؛ السراج الطوسي، ص 238 - 374؛ القشيري؛ ج 2، ص 746 - 748؛ السهروردي، ص 187 - 191. انظر أيضاً الهجويري، ابن عربي، الخ...).

- يصاحب الوجد تغيرات في البدن، ووظائف الأعضاء، والوعي. وقد درس تلك الظواهر بعض الصوفيين عندنا بدرجة يُعمِّقها علم النفس الحديث فيقرّب، كما سنرى، بين الوجد والانجذاب من جهة وبعض الأمراض العقلية من جهة أخرى. الأهم الآن هو الظواهر المرافقة للوجد: لقد قال الغزالي، في ذلك المجال، «يثمر الوجد تحريك الأطراف أداء بحركة غير موزونة فتسمى الاضطراب، وأما موزونة فتسمى التصفيق والرقص». (إحياء، ج 2، ص 268). وتحذّر الصوفيون عندنا عن كرامات [خوارق للعادة، وللقوانين الطبيعية] تحصل لهذا أو ذاك من أصحاب الوجد. لكن تقرّي الكرامات التي تحدثوا عنها في الكتب النبوعية التي أشدّ عليها وحدها، تجعلنا نستخلص أن الوجد تصاحبه الظواهر البدنية التالية: إفراز عرق كثير، خروج عن الشائع، فقدان الحس بالألم، اظهار أصوات عالية وصراخ وزعيق، اقشعرار الجلد، البكاء اللاسوي الجسم، ارتجاف أو تيبس، شهقات قوية، تمزيق الثياب، الرقص والدوران، التصفيق الشديد والهبجان، القفز، التعري، الوقوع مغشياً عليه، الموت... ويظهر الزبون خارج نفسه؛ فعيانه مفتوحان لكنه لا يرى

شيئاً. وهو موجود، لكنه غائب أي غير مرتبط بالموجودات والعالم، إذ قد تحلل من العلائق، وانتقل إلى حالة المحو والفناء وحيث الغيبة عن النفس والآخر.

- وفي الوجد يكون الشطح. فهذا يقول أنه صار الله، أو صار والله واحداً، أو فني في الله. ويقول آخر بالحلول، أو بالاتحاد، أو بالوصول. ويسكت البعض فلا يفصح. ويقال إن التجربة تلك لا تقال، ولا يعبر عنها؛ فهي تعاش؛ إنها مذاق فقط. وهكذا فإن ما يعقب الوجد عند الأفارقة كثير؛ ومن الشائع أن الصوفيين عبر التاريخ ومن أمم وأديان شتى يتفقون على أنهم بعد الوجد يشعرون بأحوال تشابه عند الجميع وهي أنهم يتطهرون. فالوجد، عند أولئك، يُنقي وُزْكِي، ويصل بالمطلق. إن الغزالي، عندنا وللمثال، يرى أن للوجد روادف وتوابع «تحرق بنيرانها القلب، وتنقيه من الكدورات... ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات...» (إحياء، ج 2، ص 279). ولقد قال في «المنقذ» (ص 39) أنه، في تلك الأحوال، تُسمع أصوات الملائكة، وتُشاهد أرواح الأنبياء، وتؤخذ من هناك معلومات، وتحصل للشخص كرامات... عدا ذلك، تحصل بعد الوجد، حالة من الاطمئنان والشعور بالغبطة، والارتياح، والاتساع في الوعي، ورؤية فائقة. وقد درس ذلك، للمثال، جانيه مقارناً أقوال الصوفي بما يقوله المريض العقلي (علي زيمور، «العقلية الصوفية ونفسانية التصوف»، فصل: التصوف بين الظواهر النفسمرضية والسوية، ص 80 - 93). ومن الثابت أن أقوال الصوفي تتفق مع أحوال يراها هذا المريض عقلياً أو ذاك؛ ومع أحوال يبلغها متناول بعض العقارات والسموم. ومن الثابت أيضاً أن الوجدائي، والمجذوب، والمشارك في حفلات الرقص الجماعي الدينية، والمصاب بحالات عقلية أو تسممية تخديرية معينة، يتفقون في مشاعر وأقوال ورؤى. لكن ذلك لا يكفي لإعادة كل تلك الأحوال إلى ظاهرة واحدة غير سوية. (انظر برغسون والتصوف، في: ع. زيمور، «العقلية الصوفية»، ص 89 - 93).

- يقترب الوجد من الذوق. فالمصطلحان يؤخذان كمترادفين تارة؛ ومتجاورين قريبين تارة أخرى. انهما، عند النظرة الشاملة، متداخلان؛ لكنهما غير متواحيدين، ولا يتذوّت الواحد في الآخر. فالوجد أحوال ومكاشفات «لا يحيط بها الوصف بها. يعرفها من ذاقها، وينكرها من كلّ حسة عن ذوقها». (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 279). وذلك كلام يوضح التخرج في المصطلح «ذوق» الذي هو «حالة

تكون مصحوبة بظواهر انفعالية، وتغيّرات في البدن وفي الوعي؛ ومعبرة عن مشاعر بالارتياح والانتهاج العميق؛ ومعبرة عن تحلل من الأثقال الحياتية والنفسية؛ ومحصلة لمعرفة تذاق يقول أصحابها إنها الهامية، وتنفتح في القلب أو تنقذف في الصدر.

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة كلكتوتا، مج 2، 1862.
- الجرجاني، التعريفات، نشرة دار الكتب العلمية، طهران، تصوير للطبعة المصرية، المطبعة الخيرية، 1306 هـ.
- زيعور، علي، العقلية الصوفية ونفسانية الصوف، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- زيعور، علي، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الاندلس، 1980.
- زيعور، علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، بيروت، دار الطليعة، 1977.
- السهروردي، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1966.
- الطوسي، السراج، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960.
- عفيفي، أبو العلاء، التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، الاسكندرية، 1963.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، تصوير لطبعة مصرية، د. ت.
- الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت، نشرة ف. جبر، ط2، 1969.
- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1970.
- القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، جزاء، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1972 - 1974.
- الكاشي، المصطلحات الصوفية، كلكتوتا، 1845.
- الكلاباذي، التعرف لأهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، 1960، منشورات مؤسسة النصر، طهران.
- المكي، أبو طالب، قوت القلوب...، جزاء، القاهرة، المطبعة الميمنية، 1310 هـ.
- الهجويري، كشف المحجوب، تر. إسماعيل قنديل، بيروت، دار النهضة، 1980.
- Lalande, A., Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 9ème édi., 1962.
- Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.
- Porot, A., Manuel Alphabétique de psychiatrie, Paris, P.U.F., 1960.

علي زيعور

يتبعها الشرب ثم الري...؛ فصفاء معاملات القوم [الصوفية] يوجب لهم «ذوق المعاني» (القشيري، ج1، ص271). وذلك ما يراه أيضاً السهروردي بأن «الذوق إيمان، والشرب علم...». مما يؤكد أن الذوق ليس الوجد، ولا هو الإدراك الوجداني المباشر؛ هذا، حتى وإن رأينا بعض المتصوفين يقرّبونه جداً من الوجد.

- ولفهم أفضل للوجد ينبغي التذكير بالجدب (Ekstase, Ecstasy, Extase) الذي هو «تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيّئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه» (الكاشي، ص17). فالجدب خروج عن الذات باتجاه التشارك مع حقيقة واقعية شاملة سامية. وهنا يميز بين الجذب السلبي، والجذب الايجابي؛ وهناك من يميز الجذب الإلهي من الجذب الشيطاني، الخ (انظر: أفلوطين). إن الجذب، كما رأينا الوجد، حالة بدنية متميزة بالجمود والتيبس، وبضعف في الوظائف الدموية والتنفسية، وانقطاع عن الآخرين. وهنا أيضاً نلقى المتكلم عن مشاعره الغبطوية، وفرح عارم يغمره بعد الأفاقة.

- للوجد درجات؛ فهو ذو حدة تبدأ درجتها الأولى عند التواجد. وهكذا فإن التواجد «استدعاء الوجد بضرب اختيار». (القشيري، ج1، ص246)، أي أنه اجتلاب واكتساب؛ ولذا «ليس لصاحبه كمال الوجد» لأن الوجد مطبوع، هاجم، بلا تكلف. وفي قمة الوجد هناك الوجود الذي يُلَغُّ «بعد الارتقاء عن الوجد»، والذي يكون «بعد خمود البشرية وظهور سلطان الحقيقة». وباختصار، فإن التواجد بداية، والوجود نهاية؛ أما الوجد فهو الوسطة بينهما. وفي تشبيه طريف قيل: «إن التواجد يوجب استيعاب العبد، والوجد استغراقه، والوجود استهلاكه». وبالتالي فنحن أمام حالات متدرجة هي: «كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق فيه» (القشيري، ج1، ص249 - 250). ويضع آخرون الوجدان في درجة أعلى داخل ذلك السلم. (التهانوي، كشاف، طبعة كلكتوتا، مج 2، ص1455).



الوجد حالة تحصل في شخص مهياً هو الصوفي. لكنها تحصل أيضاً، بدرجات ومعان مختلفة، كاستجابة على مثيرات خارجية، أو عقّارية، أو في وضع ذهاني. نال الوجد اهتماماً في بعض النظريات الفكرية عبر التاريخ؛ وأخذ كتمارس وتجربة حية في السلوكات الصوفية عند أمم شتى، وأديان مختلفة، منذ قرون سحيقة. وتتصف تلك التجربة بأنها

وُجُود

Existence
Existence
Dasein

أ - الوجود، الموجود، الهوية (قديمًا) والكيونة، والكائن (حديثًا): كلمات عربية مولدة صاغها المترجمون لينقلوا بها إلى اللغة العربية معنى لا يستقيم ادأؤه إلا في اللغات الهندو أوروبية، أو قل أنه من خصائص هذه اللغات، ومنها اللغة اليونانية، اللغة - الأم للفلسفة.

في العربية نكتفي بالقول «زيد مريض» عندما نريد أن نخبر عن شخص نعرفه، اسمه زيد، بأنه يوجد في حالة مرض، مضمين هكذا فعل «يوجد». إما في اللغات الهندو أوروبية فيضيفون بين الموضوع (زيد) والمحمول (مريض) رابطة وجودية هي باللغة الفرنسية فعل الكيونة Etre، ويقولون ما ترجمته حرفياً: «زيد موجود مريضاً». وهكذا فقبل أن ينسبوا إلى زيد، أو إلى أي موضوع آخر صفة من الصفات أو يحملوا عليه معنى من المعاني يثبتون وجوده أولاً، باعتبار أن «الوجود» هو أكثر الصفات كلية وعمومية وبعبارة أخرى هو أعم المقولات، إذ لا يمكن أن يقال أي شيء عن شيء قبل أن يقال عنه أنه موجود، فهو إذن أول عنصر في أي تعريف، ولذلك كان من غير الممكن تعريفه. يقول ابن سينا: «إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء» (ابن سينا، «النجاة»). وفي هذا المعنى يقول باسكال: «ليس في الإمكان تعريف الوجود دون الوقوع في الخلف، ذلك أنه من غير الممكن تعريف شيء دون البدء، صراحة أو ضمناً بقولنا هو Est (والـ «هو» يعني هنا «موجود»)، وهكذا فإذا أردنا تعريف الوجود فإنه سيكون حتماً علينا استخدام المعرف في التعريف وهذا غير جائز».

وكان الفارابي أول من سجل الصعوبات التي واجهت المترجمين القدامى عندما أرادوا نقل معنى هذه الرابطة الوجودية إلى العربية. وهكذا فبعد أن يلاحظ من جهة، أن معنى كلمة الموجود في «لسان العرب» هو «أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يتمكن منه في ما يراد منه ويكون معرضاً لما يلتمس منه» يلاحظ من جهة أخرى، أنه «ليس في

العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسية ولا مقام «استين» في اليونانية (Etre بالفرنسية) ولا مقام نظائرها في اللفظتين في سائر الألسنة» التي تتوفر على «لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلها، لا يخصص بها شيئاً دون شيء، ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالمخبر عنه، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسماً، أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطاً بالموضوع ارتباطاً من غير ذكر زمان». ويشير الفارابي إلى أن بعض المترجمين استعملوا «لفظة «هو» مكان «هست» و«استين» باليونانية (...) وجعلوا المصدر منه الهوية». غير أن مترجمين آخرين رأوا «أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ، بدل «الهو»، لفظ الموجود واستعملوا الكلم الكائنة منها كلياً وجودية روابط في القضايا التي محمولاتها أسماء، مكان كان ويكون وسيكون، واستعملوا لفظ الموجود في المكانين في الدلالة على الأشياء كلها وفي أن يربط الاسم المحمول بالموضوع حيث يقصد أن لا يذكر في القضية زمان، وهذان المكانان هما اللذان فيهما «هست» بالفارسية و«استين» باليونانية.

ويحصى الفارابي معاني هذه اللفظة «إذا استعملت في العلوم النظرية»، فيحصرها في ثلاثة:

1 - الموجود يقال على المقولات كلها «وهي التي تقال على مشار إليه، ويقال على كل مشار إليه كان في موضوع أو لا في موضوع». وهذا ما أشرنا إليه قبل حينما قلنا أن الوجود أعم المقولات وأنه أول عنصر في تعريف الشيء، أي شيء، وأنه لهذا لا يمكن تعريفه.

2 - والموجود يقال أيضاً «على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس كما فهم، وبالجملية على كل متصور ومتخيل في النفس وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس، وهذا معنى أنه صادق، فإن الصادق والموجود مترادفان».

3 - والموجود يقال أخيراً «على ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تصورت أو لم تتصور». وعلى الرغم من أن الفارابي يجعل الموجود والصادق مترادفين كما رأينا فإنه يحرص على التمييز بينهما، يقول: «وظاهر أن كل صادق فهو منحاز بماهية ما خارج النفس، والمنحاز بماهية ما خارج النفس هو أعم من الصادق، لأن ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس إنما يصير صادقاً إذا حصل متصوراً في النفس، وهو من قبل أن يتصور، منحاز بماهية ما خارج النفس، وليس

المادية ومن العلاقات الناتجة عن عملية الانتاج تلك والتي تفرض نفسها على الناس دون أن يشعروا فتتحكم فيهم وتوجه رؤاهم، وبعبارة أعم: وعيهم الاجتماعي (ويشتمل على الآراء والأفكار والمفاهيم والنظريات والحقوق والدين والفلسفة.. الخ)، يقول ماركس: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». إن هذه المقولة هي حجر الأساس في المادية التاريخية.

هـ - أما الفلسفات الوجودية المعاصرة فهي تعطي للوجود Existence معنى خاصاً، فتجعله «لا يقال الا على الموجودات الواعية» وبالتحديد: الانسان الواعي المشخص. فالوجود عندهم ليس موضوعاً للمعرفة ولا مقولة كلية بل هو حياة وعاطفة ومعاناة وتوتر وقلق، ولذلك فهو يخص الفرد ذاته لا الكل التصوري المجرد. يقول كيركفارد أبو الوجودية: «اني لست جزءاً من كل، وان كل من يعدني مجرد فقرة في كتاب الكون فقد أنكر حقيقة وجودي». ويميز هيدغر بين الأشياء والحيوان والانسان على أساس درجة «معاناتها» للوجود فيرى ان الأشياء «كائنة» والحيوان «يحيى»، أما الانسان فيتميز بكونه الموجود الوحيد الذي «يدخل فهمه للوجود، وانكشاف الوجود له، في صميم وجوده الخاص» انه الكائن الوحيد الذي يضع نفسه موضوع السؤال، الكائن الذي ليس وجوده وجوداً جاهزاً، بل وجوداً هو في حقيقته مشروع وجود، وقوة وجود، ومن هنا كانت ماهية الانسان كامنة في وجوده. والموجود البشري بهذا المعنى هو الـ *Das Sein* وهو وجود - في العالم -، بمعنى انه لا يمكن تصور الـ *Das Sein* خارج العالم، فعلاقته بالعالم علاقة داخلية صميعة، انه افتتاح عليه، يتجه دوماً الى ما ليس هو ما يجعل منه نزوعاً مستمراً، وامكانيات تنزع الى التحقيق. ومن هنا كان ارتباط الوجود البشري بالزمان ارتباطاً عضوياً: فالنزوع المستمر نحو المستقبل يجعل الزمان «زمانية» *Temporalité* أي حركة تدفع بالمستقبل الى الماضي للوصول الى لحظة لا مستقبل فيها، هي لحظة الموت. فالموت، أو العدم، هو إذن احدى الامكانيات التي تنزع للتحقق في الموجود البشري، بل انه الامكانية الوحيدة التي يعلم علم اليقين انها ستتحقق ضرورة، ومن هنا توتره وقلقه، ومن هنا أيضاً كان العدم من صميم وجوده.

ويميز سارتر بين الوجود - في - ذاته *L'être-en-soi* ويعني به أشياء العالم، وقد سمّاها كذلك لأنها مطابقة لنفسها باستمرار فالحجر هو دائماً حجر، لا حياة ولا نزوع ولا

يَعَدُّ صادقاً. وانما معنى الصادق هو أن يكون المتصور بعينه خارج النفس كما تصور، وانما يحصل الصدق في المتصور بإضافته الى خارج النفس، وكذلك الكذب فيه». (الفارابي، كتاب «الحروف»، فقرة 80 وما بعدها).

ويجمل ابن رشد ما تقدم فيقول: «ان اسم الموجود يقال على معنيين: أحدهما على الصادق»، «مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود؟ وهل يوجد كذا أو لا يوجد كذا»، «والآخر يقال على الذي يقابله العدم، وهذا هو الذي ينقسم الى الأجناس العشرة وهو كالجنس لها، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور التي هي خارج الذهن، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر، وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود بذاته، وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته. وأما الموجود الذي بمعنى الصادق فتشترك فيه جميع المقولات على السواء. والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس». (ابن رشد، «تهافت التهافت»، ص 482، ج 2، دار المعارف، مصر، 1965).

ب - إن «الموجود» بهذا المعنى هو الذي جعله أرسطو موضوعاً للفلسفة الأولى وبذلك كانت هي «البحث في الموجود بما هو موجود». وانما سمي أرسطو هذا النوع من البحث «فلسفة أولى» لأنها تتناول الوجود بأعم معانيه مما يؤهلها لأن تكون علماً يعطي المبادئ التي يتوقف عليها البحث والبرهان في العلوم الأخرى. والبحث في الوجود من هذه الزاوية يتناول أقسام الوجود مثل الجوهر والعرض والوجود بالقوة والوجود بالفعل، والواحد والكثير، والتام والناقص... ومبادئه كمبدأ الذاتية (أو مبدأ الهوية) ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ السببية... وجهاته كالوجوب والإمكان والامتناع...

ج - والنظريات الفلسفية في الوجود تنطلق من اتخاذ موقف صريح أو ضمني من مشكلة علاقة المادة بالروح أو الواقع بالفكر. فالنظريات التي تعطي الأولوية للروح أو الفكر تصنف ضمن «المثالية» والنظريات التي تعطي الأولوية للمادة تصنف ضمن «المادية».

د - هذا وقد ظهرت في الفكر الفلسفي والاجتماعي والتاريخي الحديث مقولة فلسفية جديدة هي «الوجود الاجتماعي» وهي من بين المقولات الأساسية في الماركسية وتعني: الحياة المادية للمجتمع التي تتألف من انتاج السلع

اطلاق صفة الوحدة على الشيء، ليس أولياً، بل انه يستند الى ايجاب، هو المقصود أولاً، وهو ذات الشيء أو ذات الموجود. وحدة الشيء لا تدل على انه غير منقسم فحسب، بل تدل أولاً على أن للشيء ذاتاً قائمة، وانه مميّز بوحدة ذاته عن باقي الأشياء. الوحدة، في هذا المعنى، هي إذن مبدأ الكثرة.

انطلاقاً من هذين الاعتبارين، يظهر بجلاء الترابط بين الواحد والوجود. يعبر عن هذا الترابط الوثيق بالقول التالي: الوجود والواحد متساوقان. حول هذا الموضوع ورد على لسان ابن رشد القول التالي: «ان الواحد مرادف لاسم الوجود (ولذات الموجود وماهيته) وانما يختلفان من الجهة فقط: وذلك انه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة، واذا أخذت من جهة ما هي ماهية فقط، سميت ذاتاً وموجوداً».

2 - الوحدة والعقل:

لا شك في أن عقل الانسان مرتبط بحسّه. لذلك، فإنه ينطلق دائماً، في أفعاله، من الكثرة التي هي بالضرورة موضوع ادراك الحس. لكن العقل يعمل، بمنطق عفويته بالذات، على تخطي الكثرة والرجوع بها الى الوحدة.

في مجال المنطق، قال أرسطو، وتبنّى كبار المناطقة فيما بعد، بأن أفعال العقل ثلاثة: التصور الحاصل بالتجريد على طريق الحس والحكم والاستقلال. يدرك العقل بالتصور ماهيات الموجودات الكثيرة المتمايزة، ويثبت بالحكم والاستدلال ما يتبينه من علاقات جوهرية وخاصة وعرضية، وينتهي الى حصر هذه الماهيات المتمايزة في ما يسمى بالمقولات المتضمنة كلها في مقولة الوجود. وفي مجال التفكير الفلسفي العام، يلتقي الفلاسفة، منذ فجر الفلسفة، في محاولتهم إرجاع الكثرة الى الوحدة، ولا يتباينون أو يختلفون إلا في تعيينهم لطبيعة هذه الوحدة، فيعتقد بعضهم بأنها مادية والبعض الآخر بأنها روحية.

3 - أنواع الوحدة:

تنوّع الوحدة بتنوّع الموجودات التي تطلق عليها. ففي الموجود البسيط الذي ليس منقسماً ولا قابلاً للقسمة، الوحدة جوهرية لأنها ثلاثية أولاً وبالذات؛ كما أن الوحدة هي أيضاً جوهرية بالنسبة الى الموجود الطبيعي المركب من أجزاء طبيعية، اذ لا يصير هذا الموجود الطبيعي موجوداً الا عندما يحتفظ بوجوده، إلا باحتفاظه بوحدة. أما في الموجود أو

توتر، انه منفلق باستمرار على نفسه خالٍ من أي معنى، غث ثقیل يبعث على «الغنيان» وعندما تتدخل الذات (الانسان) يتحول هذا الوجود - في - ذاته الى وجود من أجل الذات فيصبح الحجر أداة للبناء أو للزينة أو للدفاع عن النفس... وحينئذ، وحينئذ فقط، يكتسب معنى تضفيه عليه الذات هو بالجملة معنى الأداة.

وفي مقابل الوجود - في - ذاته يضع سارتر ما يسميه بالوجود - لذاته L'être-pour-soi وهو وجود الوعي المتجه دوماً الى موضوع سواء كان هذا الموضوع هو الوعي نفسه أو كان العالم الخارجي. إنه ذات متفتحة على نفسها وعلى العالم... إنه الدازاين بلغة هيدغر.

ولما كان الوجود - لذاته (الانسان) كله تفتح ونزوع فإنه لا يمكن إعطاؤه ماهية محددة فكل ما يمكن أن يقال عنه هو انه ظاهرة بمعنى أنه «ليس وجوداً إلا بمقدار ما يظهر لذاته» ومن هنا كان الوجود بالنسبة للإنسان سابقاً للماهية. يقول سارتر إن الوجودية «تري أنه بالنسبة للإنسان، وبالنسبة للانسان فقط، الوجود سابق للماهية. وهذا يعني أن الانسان يوجد أولاً ثم يكون بعد ذلك هذا أو ذاك. وبكلمة واحدة أن على الانسان أن يخلق ماهيته الخاصة».

محمد عابد الجابري

وَحْدَة

Unité
Unity - Unit
Einheit

الوحدة لفظة معقدة، هي صفة الواحد؛ تطلق على أمور شتى من هذه الجهة وتستعمل في مختلف العلوم والمجالات وتأخذ معاني متباينة وفق الأشياء التي تطلق عليها والمجالات التي تستعمل فيها.

1 - الوحدة والوجود:

الوحدة صفة تقال عن الشيء وتعني انه غير منقسم من الجهة التي قيل عنه فيها انه واحد. انها تدل اذن على سلب هو عدم الانقسام. وبما ان السلب ليس زيادة حقيقية، فالوحدة، في هذا المعنى، لا تزيد على الشيء شيئاً ثبوتياً، بل تنفي عنه القسمة فقط. هي إذن ضد الكثرة. لكن السلب البارز في

الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإيماء، والالهام، والكلام الخفي.. إلى آخر سبل توصيل الإعلام الخفي إلى الغير. وكذلك يطلق لفظ «الوحي» على اسم المفعول منه، أي الموحى، مكتوباً كان هذا الموحى أو كتاباً.

ولقد سمي وحي الله، سبحانه، إلى أنبيائه ورسله: وحياً، لأن الله قد أسره إلى هؤلاء الأنبياء والرسل، وخصهم به، وأخفاه عن عداهم... وهذا هو وجه تسمية جبريل، عليه السلام: «ناموس الله» كما ورد في الحديث النبوي - إذ أصل «الناموس» - كما يقول الشريف الرضي 359 - 406 هـ 970 - 1015 م في كتابه «المجازات النبوية»: «المكان الذي يستجن - (يستر) - فيه الصائد عن الوحش لئلا تراه فتفر منه. ومن ذلك سمي من يجعله الإنسان موضع سره: ناموساً.. فكأن النبي صلى الله عليه وسلم، إنما شبه جبريل بذلك لأنه يستخفي بما يؤديه عن الله سبحانه إلى الأنبياء» («المجازات النبوية»، ص 145، 146 طبعة القاهرة، سنة 1328 هـ).

وفي القرآن الكريم، وفي الأدب العربي وردت الاستخدامات لمصطلح «الوحي» في المعاني والأغراض التي أشرنا إليها... فهو يعني في قول الله سبحانه: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب﴾ - «الشورى: 51» - يعني: الالهام والقذف في القلب، سواء كان ذلك في البقطة أو في المنام - (الرؤيا) - .

وفي قوله تعالى: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى بك وأحبه﴾ - «طه: 114» يعني القاؤه إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، بواسطة الملك.

وفي الآية القرآنية: ﴿قل إنما أُنذركم بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما ينذرون﴾ - «الأنبياء: 45» - يعني مصطلح الوحي: الموحى به، من إطلاق المصدر على المفعول.

أما في الآية: ﴿فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين﴾ - «ابراهيم: 13» - فهو وحي للرسل.. على حين يعني في آية: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتاً﴾ - «النحل: 68» - الالهام للحيوان غير العاقل.. أما في الآية: ﴿فكضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء امرها﴾ - «فصلت: 12» - فانه يعني: التسخير: أي إن الله، سبحانه، قد سخر كل سماء لما يواد منها.. وهو قد جاء بمعنى الإشارة والإيماء في قول الله سبحانه.

﴿فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا﴾ - «مريم: 11» -... وكذلك حاله في قول الشاعر:

المركب الصناعي أو الاجتماعي الذي يتألف من جواهر متميزة ومرتبطة، من جهة ما، بعضها ببعض، فالوحدة عرضية من حيث أنها تؤمن بين الجواهر المتميزة (أي بين ما هو كثرة بالفعل) عدم انقسام من جهة ارتباطها بعضاً ببعض (أي في ما هو واحد بالتركيب). كل آلة مصنوعة، وكذلك كل هيئة اجتماعية، هي كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب. بالإضافة إلى الوحدة الجوهرية والوحدة العرضية تجدر الإشارة إلى الوحدة العددية التي هي مبدأ الكم أو الكمية، أي مبدأ قسمة الموجودات الكمية أو المادية أجزاء مقاسة بوحدة عادة لها.

من هنا وجب القول بقابلية الوحدة للأشد والأضعف: «الذي لا ينقسم أصلاً أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقساماً عقلياً أولى بالواحدية مما ينقسم بالحس، والذي ينقسم بالحس انقساماً بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة» (يوسف كرم).

4 - الوحدة، الوجدانية، الأحدية:

الواحد هو، في الأساس، مصدر هذه الألفاظ الثلاثة التي تتباين في الشكل أكثر مما تتباين في المعنى. فكما تدل الوحدة على صفة الواحد من حيث أنه غير منقسم في ذاته أو في تقويمه أو في تركيبه، وأنه منفرد في ذاته ومتميز عما سواه، كذلك تدل الوجدانية والأحدية على نفس المعنى. لكن هاتين اللفظتين الأخيرتين لا تطلقان على الموجودات، بل على الله الواحد وحده؛ لذلك فإنهما تنطويان، لا في المفهوم فقط، بل في الشكل أيضاً على الفرق الشاسع والمسلم به عامة، القائم بين صفات الله وصفات أي كائن آخر.

توما مهنا

وَحْي

Révélation Revelation Erleuchtung

أصل «الوحي» - في اصطلاح اللغويين -: الإعلام في خفاء.. ووسائل هذا الإعلام، الخفي والمستتر، عن غير الموحى إليه المقصود بالإعلام مباشرة، متعددة، فمنها:

يرمون بالخطب الطوال وتارة وحي الملاحظ خيفة الرقباء

أي: الإشارة بالملاحظ.

وقد يأتي «الوحي» بمعنى الإيحاء إلى الملائكة، كما في آية: ﴿إِذْ يُوْحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾ - «الأنفال: 12»... كما قد يأتي بمعنى: الوسوسة بالشر، كما، في قول الله، سبحانه: ﴿وَالشَّيَاطِينُ لِيَوْحُونَ إِلَى أُولِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوهُمْ﴾ - «الأنعام: 121»..

تلك هي أبرز معاني مصطلح «الوحي» في عرف اللغويين، وفي المصادر الأولى للعربية.

أما في اصطلاح الشريعة فإن «الوحي» يعني: كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه.. وذلك إذا ما ثبت الإعلام الخفي - (الوحي) - بلسان الملك، فوقع في سمع النبي، بعد علمه بالمبلغ بأية قاطعة... والقرآن الكريم مثل على هذا النوع من «الوحي».. كما يعني، في الشريعة أيضاً: خاطر الملك، يتضح بإشارة منه للنبي، من غير بيان بالكلام.. يحكي عن هذا اللون من «الوحي» حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: «ان روح القدس نفث في روعي ان نفساً له تموت...» - الحديث -... ويعني أيضاً، في اصطلاح الشريعة: الإلهام... وقد يكون الوحي في اليقظة، كما يكون رؤيا في المنام. وجميعه حجة عند علماء الشريعة.

وقريب من معاني «الوحي» لدى علماء الشريعة، من الفقهاء، معانيه لدى علمائها من المتكلمين، فهو يعني عندهم، كشف الحقيقة كشفاً مباشراً، مجاوزاً للحس، ومقصوراً على المختارين لهذا اللون من الاعلام.

أما الفلاسفة فأنهم يميلون إلى تجريد «عملية» «الوحي» من طابعها الحسي، ويقولون انه: عبارة عن اتصال النفس الانسانية بالنفوس الفلكية، اتصالاً روحياً، فترسم لديها صور الحوادث، وتطلع، بهذا الاتصال، على عالم الغيب.. وهم يرون ان في الأنبياء استعداداً خاصاً وفطرة خاصة تؤهلهم لهذا الاتصال، وهذا الاستعداد وهذه الفطرة تبلغ عند الأنبياء ما لا تبلغه عند غيرهم، حتى من «الأولياء» و«العارفين».

وهذا التصور الفلسفي للوحي شائع لدى فلاسفة الاسلام، بل ولدى أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين المسلمين.. بل إننا نجد لدى الاستاذ الامام محمد عبده 1266 - 1323 هـ 1849 - 1905 م ومدرسة التجديد الديني في عصرنا الحديث.. فعندما عرض الاستاذ الإمام في «رسالة التوحيد» لقضية الوحي حرص على أن يصرح فيها برأيه

الخاص، وعلى أن ينبه على اختلاف تصوره هذا عن التصورات الشائعة عند النصويين أو الفقهاء، بل ومتكلمي الأشعرية.. فبعد ان عرض للمعاني اللغوية للمصطلح، قال ان التعريف الشرعي للوحي هو: «انه كلام الله تعالى المنزل على نبي من انبيائه»... ثم استطرده فحدد أن له رأياً مميزاً فقال: «اما نحن فنعرفه، على شرطنا، بأنه: عرفان يجده الشخص من نفسه، مع اليقين بأنه من الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت!..»

فهو علم وعرفان داخلي، يبلغ صاحبه درجة اليقين بأن مصدره هو الله، وقد يكون بواسطة، صوت يسمع أو دون صوت، كما يكون بغير واسطة.

وفي حالة ما إذا كان هذا «العرفان» بواسطة، صوتاً كانت هذه الوسطة أو شبحاً - كما هو ظاهر لفظ الأحاديث النبوية التي تقول إن الوحي كان يأتي للنبي، أحياناً، في صورة رجل يشبه دحية الكلبي - في هذه الحالة يميز الاستاذ الامام حدوث «العرفان» بهذه الوسطة - الصوت أو الشبح، أو هما معاً - ولكنه يجرد هذه الوسطة من الطابع الحسي والمادي، ويراه مجرد «تمثل»... فالحقائق المعقولة يجوز ان «تمثل» صوتاً أو شبحاً لمن عنده الاستعداد الفطري لهذا اللون من «العرفان»... فاذا علمنا ان «التمثيل» Representation هو: «مثل الصور الذهنية، بأشكالها المختلفة، في عالم الوعي، او حلول بعضها محل بعضها الآخر...» استطعنا ان نفقه تصور الاستاذ الامام لماهية وسائط «العرفان» - (الوحي) - صوتاً كانت هذه الوسائط أو صورة. لكن الاستاذ الامام ينبه على أن هذا «العرفان» ليس هو الإلهام، لأن الإلهام، على الرغم من انه وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب، إلا ان النفس لا تستيقن ان مصدره هو الله، بينما يتميز «العرفان» - (الوحي) باستيقان النفس أن مصدره هو الله سبحانه.

وواضح، من سياق حديث الاستاذ الإمام، وحججه التي ساقها في هذا المقام، انه كان يجادل «الماديين» الذين ينكرون «الوحي» كجزء من إنكارهم كل ما لا يدرك بالحواس، ولذلك نراه يمضي في عرض إمكانية حدوث هذا «العرفان» للمستعدين لتلقيه فيقول: «وأما إمكان حدوث هذا النوع من العرفان (الوحي)، وانكشف ما غاب من مصالح البشر عن عامتهم لمن يختصه الله بذلك، وسهولة فهمه عند العقل، فلا أراه مما يصعب إدراكه إلا على من لا يريد أن يدرك، ويحب أن يرغب نفسه على أن لا تفهم!... فمن

«نفوس» الانبياء، والمعقولات المتمثلة، التي هي واسطة النفوس الى العرفان!

ونحن نلاحظ ان الأستاذ الإمام يرى أن «نفوس» الأنبياء قد امتلكت النقاء الذي أهلها لهذا العرفان «بأصل الفطرة»... وهذا هو الذي نجده عند جمال الدين الافغاني 1254 - 1314 هـ - 1838 - 1897 م عندما عرض لتعريف «النبى» في التعليقات التي أملاها على شرح جلال الدين الدوانسي 831 - 918 هـ - 1427 - 1512 م للعقائد العنصرية... فبعد ان يعرض التعريف الشائع للنبى، من أنه «انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه، الى من أمر بتبليغهم»... يقول: «وقد يعرف النبي بأنه: انسان فطر على الحق علماً وعملاً، أي بحيث لا يعلم إلا حقاً، ولا يعمل إلا حقاً، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه الى الفكر والنظر، ولكن التعليم الإلهي، فإن فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضاً... فتفكر فيه، فإنه دقيق؟!» («الأعمال الكاملة» لجمال الدين الافغاني، ج 1 ص 213، 214. دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت سنة 1979 م). فهو «مفطور» و«مجبول» على الحق، علماً وعملاً وهو - كرسول - مفطور ومجبول على التبليغ... ويؤكد وحدة فكرة الأفغاني ومحمد عبده في هذه القضية تعليق محمد عبده على كلام الأفغاني هذا، عندما يقول إن معنى جملة: «بعثه الله»: «أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ». (مصدر سابق، ج 1، ص 451).

هذا هو تصور «الوحي» عند مفكري الاسلام. فإذا انتقلنا الى «الوحي» كحدث بدأت به نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبعثته، والى «صورة»، واسطة «الوحي» والمراحل التي مرت بها هذه الصورة، والى نصيب ذلك التصور للوحي من الاتساق مع تصورات فلسفة الاسلام وذوي النزعة العقلية من متكلمي... إذا انتقلنا الى ذلك كان علينا ان ننظر في المصدر الوحيد لهذا التصور، ألا وهو السنة النبوية، التي تناثرت في كتبها أحاديث آحاد كثيرة تحدثت عن بدء الوحي للنبى، صلى الله عليه وسلم، ومراحل، والصور التي تمثل بها للنبى عندما كان يحدث هذا الاتصال...

فمن السنة النبوية تعلم أن محمداً، صلى الله عليه وسلم، قد جاءه الوحي وهو في سن الأربعين، وكان قد رفض وثنية الجاهلية، وأخذ يتأمل باحثاً عن الحق، متخذاً من بقايا توحيد ابراهيم وشريعته سبيلاً للتحنث والتعب، وخاصة في خلوته التي كان ينقطع اليها في شهر رمضان بغار حراء.. وأول

النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر، بأصل الفطرة، ما تستعد به، من محض الفيض الإلهي، لأن تتصل بالأفق الأعلى، وتنتهي من الانسانية الى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العين ما لم يصل غيرها الى تعقله أو تحسسه بعضا الدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن اساتذة التعاليم، ثم تصدر عن ذلك العلم الى تعليم ما علمت ودعوة الناس إلى ما حُملت على إبلاغه اليهم، وأن يكون ذلك سنة الله في كل أمة وفي كل زمان، على حسب الحاجة... أما وجود بعض الأرواح العالية، وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية فمما لا استحالة فيه بعد ما عرفنا من أنفسنا وأرشدنا اليه العلم، قديمه وحديثه، احتمال الوجود على ما هو أطف من المادة، وإن غيَّب عنا، فأني مانع من أن يكون بعض هذا الوجود اللطيف مشرقاً لشيء من العلم الالهي، وأن يكون لنفوس الأنبياء إشراف عليه، فإذا جاء به الخبر الصادق حملنا على الاذعان بصحته. أما تمثل الصوت، وأشباح لتلك الأرواح في حس من اختصه الله بتلك المنزلة فقد عُهد عن أعداء الانبياء ما لا يبعد عنه في بعض المصائب بأمراض خاصة على زعمهم، فقد سلموا أن بعض معقولاتهم يتمثل في خيالهم ويصل الى درجة المحسوس، فيصدق المريض في قوله انه يرى ويسمع، بل يجالد ويصارع، ولا شيء من ذلك في الحقيقة بواقع، فإن جاز التمثل في الصور المعقولة، ولا منشأ لها إلا في النفس، وإن ذلك يكون عند عروض عارض على المخ، فلم لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في النفوس العالية؟ وإن يكون ذلك لها عندما تنزع عن عالم الحس وتتصل بحقائق القدس؟ وتكون تلك الحال من لواحق صحة العقل في أهل تلك الدرجة، لاختصاص مزاجهم بما لا يوجد في مزاج غيرهم؟ وغاية ما يلزم عنه ان يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم، وهو ما يسهل قبوله، بل يتحتم، لأن شأنهم في الناس أيضاً غير الشئون المألوفة، وهذه المغايرة من أهم ما امتازوا به وقام منها الدليل على رسالتهم، والدليل على سلامة شهودهم، وصحة ما يحدثون عنه. («الأعمال الكاملة» للإمام محمد عبده، ج 3، ص 414 - 416 دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت 1972 م).

فالوحي: عرفان، يجده أصحاب النفوس المفطورة على النقاء، ويوقنون بأن الله هو مصدره، أما وسائطه - إن كانت - من الصوت أو الصورة، فهي من باب تمثل المعقولات حتى تبلغ درجة المحسوس... وطرفا العلاقة في هذه العملية هما:

ومن الأحاديث ما يحدد أو يقرب لنا معنى «الصوت» الذي كان يتمثل به الملك، فمن عائشة «ان الحارث بن هشام سأل رسول الله، صلى الله عليه وسلم: كيف يأتيك الوحي؟ قال: يأتيني مثل صلصلة الجرس - وهو أشده عليّ - ثم يفهم عني وقد وعيت. وأحياناً يأتيني ملك، في صورة الرجل فأعي ما يقول...» (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل والموطأ).

وفي الأحاديث النبوية ما يصف حال النبي الجسدية ساعة اتصال نفسه بالوحي وتلقيه عن الله سبحانه، وهذا الوصف يوحي بحدوث تغيرات واضحة تجعل النبي في حال مخالف للحالة البشرية المعتادة، ان في النفس أو في الجسد، فعائشة تستكمل روايتها للحديث السابق فتضيف: «ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وأن جبينه لينفصد عرقاً...» وفي أحاديث أخرى ما يدل على أن التغيرات كانت تصيب وظائف الجسم فتغير من سماته وطبائعه... فوجهه يحمر... وهو يغط... وجلده يريد. ويأخذه شبه السبات... بل ويثقل وزن جسمه ثقلاً يفوق الحدود!... فالصحابي يعلى بن مرة يطلب من عمر بن الخطاب أن يريه النبي حين يوحى إليه، فلما جاءه الوحي - وكان «بالجعرانة» ومعه نفر من أصحابه - أشار عمر إلى يعلى «فجاء يعلى وعلى رسول الله ثوب قد أظلم به فأدخل رأسه، فاذا رسول الله محمر الوجه، وهو يغط ثم سرى عنه...» (رواه البخاري).. وابن عباس يقول: «وكان إذا نزل عليه الوحي عرفوا ذلك في تربد جلده...»!... (رواه أحمد بن حنبل). وعائشة تقول: «وكان إذا أوحى إليه يأخذه شبه سبات...» (رواه أحمد بن حنبل) وزيد بن ثابت يقول: «اني قاعد الى جنب النبي يوماً إذ أوحى إليه.. وغشيت السكينة، ووقع فخذه على فخذي حين غشيت السكينة. فلا والله ما وجدت شيئاً قط أثقل من فخذ رسول الله، ثم سرى عنه فقال: اكتب يا زيد، فأخذت كتفاً، فقال اكتب: [لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون]...» (رواه أحمد بن حنبل) وأبو أروى الدوسي يقول: «رأيت الوحي ينزل على النبي، وانه على راحلته، فترغو وتفتل يديها حتى أظن ان ذراعها ينفصم، فربما بركت، وربما قامت مودعة يديها حتى يسرى عنه...» («الطبقات الكبرى» لابن سعد، ج 1 ق 1، ص 131، طبعة دار التحرير، القاهرة).

وفي الأحاديث - كما مرّ - ما ينبىء عن رغبة بعض الصحابة في رؤية حال الرسول ساعة يوحى إليه، لكن تلك

صورة جاءه بها «الوحي» كانت «الرؤيا الصادقة»، في شهر ربيع الأول، وأخذت تتكرر لسته أشهر.. ثم كانت الحادثة الشهيرة، يوم سمع الصوت بغار حراء، في شهر رمضان، يقول له: ﴿اقرأ﴾... ثم فتر الوحي ثلاث سنوات، سمع بعدها الصوت يناديه: ﴿يا أيها المزمّل﴾، وهو في سن الثالثة والأربعين.. والسنة تضع يدنا على حقيقة أن صورة الوحي في هذه المرحلة كانت «الضوء والنور والصوت»! أما مرحلة «تمثل» الملك جبريل للنبي في صورة رجل فقد جاءت بعد ذلك.. فمن ابن عباس انه قال: «أقام النبي بمكة خمس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء والنور ويسمع الصوت، وثمانين سنين يوحى إليه، وأقام بالمدينة عشراً...» (رواه أحمد بن حنبل في مسنده) ونحن نلاحظ أن عبارة ابن عباس لا تعتبر مرحلة السنوات السبع - طور الضوء والنور والصوت - وحيّاً، بل تجعل «الوحي» بمعنى القرآن، وتتابع نزوله منجماً، مما حدث بعد هذه السنوات السبع.

ويذكر هذا الفهم أن الرسول - كما هو مشهور - قد ذهبت به زوجته خديجة، عقب سماعه الصوت ﴿اقرأ﴾، في غار حراء، بربضان، عندما بلغ الأربعين، ذهبت به الى ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى - وكان شيخاً قد تنصر، يقرأ الانجيل بالعربية - كما يقول حديث عائشة، عليها السلام، فلما سمع ورقة من النبي وصف ما حدث، انبأه ان «هذا هو الناموس الذي نزل على موسى» (رواه البخاري ومسلم وابن حنبل)... وموسى كان يرى ناراً ونوراً... ويؤكد ذلك ان رواية أخرى لذات الحديث الذي يحكي ذات الواقعة تقول ان النبي قد قال لخديجة: «إني أرى ضوئاً وأسمع صوتاً، وأني أخشى أن يكون بي جنن. قالت: لم يكن الله ليفعل ذلك بك يا بن عبد الله. ثم أتت ورقة بن نوفل فذكرت ذلك له، فقال: إن بك صادقاً فإن هذا ناموس مثل ناموس موسى، فإن بعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأؤمن به» (رواه أحمد بن حنبل). فالحديث يحدد ان التمثل كان: «ضوئاً وصوتاً»، وورقة لم يعتبر ذلك بعثة فيؤمن بالمبعوث، بل عدها مقدمات، وقال: «إن بعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأؤمن به...» ولقد مات ورقة بعد عام من تلك الحادثة، أي: نحو سنة 12 هـ. سنة 611 م. دون أن يؤمن بشرية محمد، لأن البعثة والتبليغ لم يكن قد حان حينهما حتى ذلك التاريخ.. بل أن النبي ذاته لم يكن يقول، يومئذ، انه مبعوث، بل كان يبحث عن تفسير، يطمئنه، لهذه الظاهرة غير العادية وغير المفهومة له!

هذا عن مراحل «الوحي» وصورته في المراحل الأولى..

- الشريف الرضي، المجازات النبوية، طبعة القاهرة، سنة 1328 هـ.
- الزركلي، خير الدين، الاعلام، طبعة بيروت، الثالثة.
- الطهطاوي، رفاعة، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1977 م.
- مالك، الإمام، الموطأ، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الفلسفي، طبعة القاهرة، سنة 1979 م.
- مجمع ألفاظ القرآن الكريم، طبعة القاهرة، سنة 1970 م.
- محمد عبده، الامام، الأعمال الكاملة، ج 3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1972 م.
- مسلم، صحيح مسلم، طبعة القاهرة، سنة 1955 م.
- النسائي، السنن، طبعة القاهرة، 1964.
- ونسك، أ. ي.، المعجم المفسر لألفاظ الحديث النبوي، طبعة لندن، 1936 - 1969 م.

محمد عمارة

وِظِيفَة

Fonction
Function
Funktion

مع تقدم البحث في العلوم - الرياضية - الطبيعية، والاجتماعية، صار لكلمة وظيفة معنى تقنياً محدداً. فقد أدت دراسة الأعضاء في فرع العلوم الطبيعية الى البحث في الوظائف التي تقوم بها هذه الأعضاء. ودراسة الوظائف جزء من علم الفيزيولوجيا بينما دراسة الأعضاء بحد ذاتها جزء من علم التشريح. أدى البحث في وظائف الأعضاء (آلات الحس مثلاً ووظائفها) الى اكتشاف النظام الذي تعمل به الأجهزة المتعددة. كما أدى الى اكتشاف العلاقة بين جهاز وآخر، بين عضو، (أو مجموعة أعضاء) وآخر. حيث اعتبر الجسم بمثابة كل تساعد فيه الوظائف لتؤمن سلامته وابقاء حياته. ذلك ان الوظائف بمجموع عملها تؤدي الى نوع من التوازن بين الخلايا، وبين عمل كافة الأعضاء.

في الرياضيات اتخذ مفهوم الوظيفة (أحياناً يقال الدالة، خاصة في مصر) معنى جديداً وذلك بعد النصف الأول للقرن التاسع عشر. وقد وضع هذه الكلمة لايبنتز وه قصد بها المنحنى الهندسي الذي يعبر عن علاقات متصلة متتابعة بين كمين متغيرين. الا أن الرياضيات الحديثة لا ترى وجوب تطبيق الوظيفة (الدالة) في الكميات المتصلة وحسب، بل وفي

الحال، غير العادية، وما يحدث لجسده وهيئته فيها من تغيرات ومُعاناة، كانت تدعو جمهرة الصحابة الى صرف أبصارهم عن الرسول عندما يحدث له هذا «العرفان»... ففني حديث أبي هريرة... وجاء الوحي، وكان إذا جاء لم يخف علينا، فليس أحد من الناس يرفع طرفه الى رسول الله حتى يقضى!...» (رواه أحمد بن حنبل).

ونحن عندما نطالع، في الأحاديث النبوية تلك الأوصاف التي تصف الرسول ساعة تلقيه الوحي واتصاله بالملك، نذكر عبارة الامام محمد عبده التي يقول فيها: «وغاية ما يلزم عنه - أي عن هذا الاتصال - أن يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم...» فهي حال غير معتادة، تحدث في لحظات غير عادية، لأناس أهلتهم الفطرة ليكونوا غير عاديين!.

لكن... هل حقاً ان بعض الصحابة قد رأى الملك جبريل، وهو في صورة دحية الكلبي، في أثناء لقائه بالرسول، عليه الصلاة والسلام...؟ ان في البخاري، عن أبي عثمان، ما يدل على ان أم سلمة زوج النبي، قد رآته، وانها قد حسبه دحية الكلبي، حتى أنبأها النبي انه جبريل.. وفي مسند احمد بن حنبل ما يدل على ان عبدالله بن عباس قد رآه والرسول يناجيه... لكننا لو عرضنا ذلك على معنى «الوحي» الذي هو إلهام في خفاء عمن عدا النبي، وعلى معنى «الناموس» الذي سمي به جبريل لاستناره عن غير النبي، ملنا عن التسليم بأن أحدًا غير الرسول قد رأى الوحي والناموس... ويدفع عنا الحرج في هذا الميل ان هذين الحديثين، ككل أحاديث «الوحي» وهي أحاديث آحاد، إن كانت حجة في «العمليات» فهي ليست بالحجة في «الاعتقادات»!.

مصادر ومراجع

- ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- ابن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، سنة 1313 هـ.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، طبعة دار التحرير، القاهرة.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة.
- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1979 م.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- الترمذي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1937 م.
- التهانوي، كثاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة، الهند، سنة 1892 م.

وَعْي

Conscience
Consciousness
Bewusstsein

حول طبيعة وجوهر الوعي وعلاقة الوعي بالوجود المادي دار صراع حاد في الفلسفة منذ القِدَم بين تيارها الأساسيين المادية والمثالية. تركّز هذا الصراع حول تفسير ما إذا كان الوعي نتاجاً للعقل الإنساني أو أنه نتاج شيء فوق المادة هو الروح أو نتيجة عوامل خارجة عن الطبيعة أي أنها موجودة خارج الزمان والمكان.

فالفلسفة المثالية بمختلف اتجاهاتها تعزل الوعي عن المادة وتعطيه وجوداً مستقلاً عنها.

لقد رأى افلاطون ان النشاط النفسي هو من عمل الروح الخالدة واللامادية التي توجد فقط ومؤقتاً سجيناً الجسد الانساني. أما أرسطو فنظر الى الروح الأزلية، شكل الجسد، كعضو النشاط النفسي هذا، مع العلم انه يعطي الجسد دوراً في عملية الاحساس لكنه ينظر الى التفكير على انه نتاج الروح أو الروح المفكرة التي تتوجد باستقلال تام عن الجسد.

أما الفلاسفة الماديون فقد أكدوا على عكس المثاليين بأن العمليات الذهنية هي عمليات طبيعية تجد أساسها في جسم الانسان. فديموقريط Demokrit نظر إلى الاحساس والتفكير على أنهما حركات للذرات الروحية المادية، وأن مركز الفكر هو في العقل البشري.

ولقد كان لديكارت أثر أساسي في تطور مفهوم الوعي في الفلسفة الحديثة ذلك أنه نظر الى الروح على أنها مادة ذهنية مختلفة تماماً عن الجسد وبأنها ليست تابعة لأي شيء مادي. والجسد بالنسبة اليه يعمل بطريقة ميكانيكية، وعلى هذا الأساس يتركز كل النشاط الذهني على الروح. وقد لاقت نظرية ديكارت مكافحة من معاصريه من الفلاسفة الماديين وخاصة هوبز Hobbes وكاساندي Cassendi. فرأى هوبز بأن الإقرار بوجود مادة ذهنية على أنه قول لا يمكن البرهنة على صحته، ورأى أن الشيء المفكر هو جسدي وبأنه لا يمكن أن يعزل التفكير عن المادة المفكرة.

والمفهوم المادي للوعي كنتاج للمادة، ظهر مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، مرتكزاً على

الكميات المنفصلة كذلك. واستعمال الوظيفة في الرياضيات التحليلية أمر يتكرر باستمرار. كذلك تستعمل الكلمة في المنطق الرياضي لتدل على القول الذي يحتوي على حد واحد أو أكثر متغير أو مشترك، بحيث اذا أبدل بالمتغير قيم ملائمة أصبح القول قضية.

أما في مجال العلوم الاجتماعية فقد بدأ استعمال كلمة وظيفة من خلال النظرة التي طبقت على المجتمع باعتباره عضواً، أو جهازاً يضم جملة من الأعضاء. أي بمقارنة المجتمع بالكائن الحي مع ما في الفكرة من تجسيم ظاهر. فقد لجأ كونت ومن بعده دوركهيم الى الطبيعة والعلوم الطبيعية لاستخراج المفردات اللازمة لتطوير علمهم الجديد، علم الاجتماع. وبشكل خاص، من أجل ايجاد الصلة بين نظام اجتماعي ونظام آخر، بين واقعة اجتماعية وواقعة أخرى. وقد صاغ دوركهيم من مقابلة هذه العلاقات، جملة من القواعد تظهر معنى الوظيفة كما أراده، فاعتبر ان الظاهرة الاجتماعية لا يمكن شرحها من خلال وظيفتها وحسب. والوظيفة لا تحدد من خلال أهدافها النفسية أو النفعية بل من خلال حاجة الجهاز الاجتماعي (ككل) لها. وبذلك لا بد من شرح الظاهرة الاجتماعية من مقارنتها بالظواهر الأخرى التي تفرز بدورها وظائف أخرى.

والطريقة المثلى لدراسة ولفهم وظيفة الظاهرة الاجتماعية تكمن في مراقبه، ودراسة التأثير الذي ترتب على الظاهرة. خاصة ملاحظة الأمور الثابتة أو النتائج الثابتة التي تتكرر في نفس الظاهرة أو في الظواهر المتشابهة، بذلك يمكن اعتبار وظيفة الظاهرة بمثابة السبب الغائي، أو علة وجود الظاهرة بالذات. من أجل ذلك كثرت الشروحات الاجتماعية التي تدرس الظواهر انطلاقاً من الغائية التي توصل اليها.

أخيراً، نشير الى أن لكلمة وظيفة معنى قانونياً أو إدارياً يتعلق بالأشخاص الذين يمارسون العلاقات العامة. فالكلمة تشير الى ما له علاقة بالأشخاص العاملين في الإدارة، إدارة الدولة خاصة، أو في المجمعات العامة والمؤسسات.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- الفندي، محمد ثابت، فلسفة الرياضة، بيروت، 1969.
- Bouthoul, G., traité de sociologie, Paris, 1959.
- Durkheim, E., Les règles de la méthode sociologique, Paris, 1968.

جورج كتورة

وننتاجاً اجتماعياً بسببه ومضمونه.

أما فيما يتعلق بعلاقة الوعي بالمادة فلا يمكن أن يقتصر حلها على الأخذ بأسبقية المادة للوعي والوقوف عند ذلك، أو فهم هذه الأسبقية على أنها تضاد بين الوعي والمادة، بل أن أسبقية المادة للوعي تعني قبل كل شيء بأن المادة قد انتجت الوعي خلال تطورها. وأسبقية المادة للوعي لا تنفي صفة الوجود عن الوعي، لأن الوعي هو شكل انعكاسي للوجود. فالتوافق في استعمال مصطلحي المادة والوجود يمنع النظر إلى الوعي كوجود. لذلك تجد العلاقة بين الوعي والوجود من خلال مصطلحي اللامباشر والمباشر تعبيراً عنها. أما العلاقة بين المادة والوعي فيعبر عنها من خلال الموضوعي والذاتي. والوعي ليس مادة للوجود الذي بنوجود كوجود مادي وكوجود ذهني، بل هو (الوعي) تابع للمادة فيما يتعلق بوجوده وبمضمونه ويبقى دون المادة فارغاً ودون محتوى. فالوعي لا يستطيع العمل إلا من خلال الحواس التي تنقل له صورة عن العالم الخارجي. والمادة هي كل شيء موجود باستثناء الوعي، لأنه ليس مادة Substanz إنما هو وظيفة، ووجوده قائم على أساس هذه الماهية، والوعي يعبر عن نفسه من خلال الذات أي الانسان كجوهر واع. والإقرار بوجود الوعي لا يعني بأي شكل من الأشكال إعطاء الوعي وجوداً مادياً إذن انما النظر إلى الوعي كإحدى وظائف المادة.

الوعي إذن هو وحدة الذات والموضوع. الوعي هو ذاتي Subjektiv على الأساس التالي:

أ - لأنه صفة للذات، للانسان.

ب - لأن عملية الوعي تتحقق من داخل الانسان وتجدد من خلال اللغة تعبيراً مادياً عنها.

ج - لأنه من خلال الوعي يضع الأنا حدوداً لنفسه مع العالم الخارجي وعلى هذا الأساس يكون وعي الأنا وعياً ذاتياً Selbstbewusstsein.

د - وأخيراً لأن عملية العكس من خلال الوعي ليست مطابقة للواقع، وهذا عائد إلى كون المعرفة محدودة بعوامل تاريخية واجتماعية والوعي هو موضوعي Objektiv.

لأن الذات، أولاً، حاملة الوعي هي موضوع بالنسبة لحملة الوعي الآخرين وعلى هذا الأساس يوجد وعي بمعزل عن ارادتي أي أنه يوجد موضوعياً بالنسبة لي كحامل وعي.

ثانياً: لأن الوعي يعبر عن نفسه من خلال اللغة والحركات والسلوك الذين يعطون نظرة عن ما يدور في العالم الداخلي لحامل الوعي، من هنا ليس الوعي داخلية صافية موجودة بحد

التطورات العلمية في ذلك الحين خاصة في مجالي الطب والفيزيولوجيا. فديدرو Diderot على سبيل المثال أكد بأن الاحساس وقوة التصور والإدراك والتفكير والذاكرة أي جميع النشاطات النفسية هي نتيجة لنشاط العقل بالتعاون مع الحواس. ورأى العلاقة الوثيقة بين التفكير واللغة ونظر إلى العقل على أنه العضو الذي يمتلك اللغة وعلى أن الوعي هو صفة عامة للمادة. كذلك هولباخ Holbach رأى في الوعي طريقة في تمظهر المادة. أما فورباخ Feuerbach الذي انتقد فلسفة هيغل Hegel وخاصة تصويره الوعي الانساني بأنه النفس أو الروح التي تأتي بالعالم فقد أكد على أن النشاط الذهني هو من عمل الرأس، الدماغ.

بهذا المعنى تعرف المدرسة المادية الوعي من حيث هو أرقى نتاج للمادة واحدى وظائفها وأعلى شكل من أشكال عكس الحقيقة المادية. وهو أيضاً صفة للمادة أي أنه يشكل وظيفة العقل والجهاز العصبي عند الانسان.

ويحدد الوعي بعلاقته بالمادة، السابقة في وجودها له، والتي لا وجود له خارجها. فهي تحدد مضمونه. ولما كان الانسان، كجوهه واع، يحيا باستمرار ضمن علاقة تفاعلية بالطبيعة تتم من خلال المجتمع، أصبح الوعي انعكاساً لعلاقة الانسان بالطبيعة وعلاقته أيضاً بالمجتمع. والعكس، الذي يشكل الخاصة الأساسية للوعي، يعبر عن علاقة يتم فيها انتاج طبائع شيء من خلال شيء آخر وهو من صفات المادة التي توجد في حركة دائمة وأبدية. إلا أن عكس الوعي للمادة يعني بأن العمليات والأشياء الطبيعية تجد تعبيراً (أو صورة) ذهنية عنها من خلال عملية الوعي المنتج للمعرفة التي تشكل مدخلاً لتأثير الانسان في الطبيعة، وتفاعله معها.

والطبيعة الذهنية للوعي هي التي تكوّن الفارق النوعي بينه وبين المادة. إذ ليس للأفكار، كنتاجات للوعي، وجود مادي فهي توجد دون الحضور المباشر للأشياء التي تعكسها. والخاصة هذه تشكل شرطاً أساسياً للعمل وللممارسة الانسانية ككل.

أما تفسير ظاهرة الوعي عند الانسان فيمكن انطلاقاً من العمل، فتغيير الطبيعة وفقاً للحاجات الانسانية هو الأساس الجوهري والأولي لتفسير ظاهرة التفكير الانساني وأدى العمل إلى تطور اللغة التي نشأت كنتيجة للحاجة للتفاهم بين البشر خلال العمل، وكانت بدورها أساساً لتطور الجهاز العصبي عند الانسان ووعيه ولتطور المجتمع. ولما كان العمل علاقة بين المجتمع والطبيعة أصبح الوعي نتاجاً لهذه العلاقة

وفي النهاية يمكن استنتاج ثلاث صفات للوعي :

أ - أنه انعكاس للمادة .

ب - لا وجود حتي له .

ج - لا يوجد على أساس قاعدة مادية له إنما على قاعدة مادة الأنسجة العصبية عند الانسان .

هذه الصفات تجعل الوعي نشاطاً ذهنياً أو فكرياً للعقل المادي . والمصطلحان ، ذهني وفكري ، يعيان ذات الشيء . وجوهر الوعي هو انه صورة ذاتية للعالم الموضوعي . هذه الصورة لا تتطابق كلياً مع الحقيقة الموضوعية بل يرتبط قربها وبعدها منها بالتطور الاجتماعي والتقدم العلمي والتقني .

حول طبيعة الوعي دار صراع حاد في الفلسفة بين التيار المادي والتيار المثالي . والمسألة الأساسية التي تمحور حولها هذا الصراع تركزت حول ما اذا كان الوعي نشاطاً طبيعياً للجسم الانساني وبشكل أساسي للعقل أو أنه (الوعي) يعود الى وجود روح لا مادية ، أو مصدر فوق الطبيعة . فالفلاسفة المثاليون ينطلقون في تفسيرهم لماهية الوعي من المسلمة القائلة بأن الوعي هو ظاهرة مستقلة تماماً عن المادة . وهم يفسرون الوعي أما كجوهر روحي أو كعالم مستقل للأفكار أو كقوة مطلقة أو أنهم يرون في الوعي الحقيقة الموجودة الوحيدة . أما الفلاسفة الماديون فينظرون الى الوعي كنتائج للمادة أي كنتيجة لنشاط العقل البشري .

عبد المطلب الحسيني

ولاء

Loyalisme

Loyalism

Lehntreue

تحمل لفظة ولاء معنيين مختلفين تماماً . فهي تعني من جهة ، الميراث الذي يستحقه المرء بعد موت عهد معنق ، وتعني من جهة ثانية واحدة من تلك العلاقات النفسية الاجتماعية التي تربط الفرد بسواه في الحياة الاجتماعية أو السياسية .

المعنى الأول كان وارداً في العصور القديمة التي عرفت ظاهرة العبودية ، ولم يعد وارداً في الاستعمال الحالي لكلمة ولاء . ويبدو ان العرب كانت تبغ ولاء المعتق وتهبه ، وجاء في الحديث نهى عن ذلك ، باعتبار ان ولاء المعتق كالنسب ،

ذاتها . ومن خصائص الوعي أيضاً ان الانسان يمتلك القدرة على تحويل نفسه الى موضوع لرؤياه (لوعيه) ، أي أن الانسان أيضاً يعي ذاته .

ثالثاً : للوعي صفة موضوعية كونه يعكس الحقيقة الموضوعية ، ويملك لهذا السبب مضموناً موضوعياً لأنه يحتوي على اللحظة Moment الموضوعية .

والعلاقة بين الذات والموضوع ليست فقط علاقة بين الوعي والعالم الخارجي ، إنما يوجد هذا التقسيم داخل الوعي ذاته . أي أن الوعي يتجه أيضاً لمعرفة ذاته أي أنه يجعل موضوعه الوعي . ووعي الانسان لذاته هو أحد أشكال الوعي وهو يتطور على أساس النشاط الاجتماعي والفردية .

يلعب الوعي دوراً أساسياً في حياة الانسان والمجتمع لأنه أداة يستخدمها الانسان من أجل تغيير محيطه الطبيعي والاجتماعي ومن أجل إشباع حاجاته وتحقيق أهدافه ومصالحه . فالاتجاه العام للوعي هو المعرفة الموجهة للانسان . وعلى هذا الاساس يكون الوعي معرفة العالم الخارجي ومعرفة الانسان ذاته (حامل الوعي) وخارج المعرفة يفقد الوعي جوهره .

والدور الأساسي للوعي يمكن في تلقي المعرفة وانتاجها ، أي معرفة الطبيعة والمجتمع والانسان والمعرفة هي نتيجة لكون الوعي يشكل علاقة بين الذات والموضوع Ein

Verhältnis Zwischen Subjekt Und Objekt.

والوعي كعلاقة بين الذات والموضوع هو من خصائص الانسان وحده ، فالحيوان يحدث تغييراً في الطبيعة ، إلا أنه لا يعي فعله بأبعاده ونتائجه . أما الوعي الانساني فيلعب دوراً خلافاً في تهية وإدارة الممارسة الانسانية التي تغير الطبيعة وتتفاعل معها . علاقة الذات بالموضوع هي علاقة انعكاس ، يحدد الموضوع مضمون الذات ، وتؤثر الذات بدورها على الموضوع محدثة تغييراً فيه . من هنا ليس الوعي انعكاساً سلبياً للمادة أو الوجود إنما هو انعكاس يمهّد لممارسة الانسان ويشكل شرطاً لها .

ومن الأدوار المهمة للوعي تقييم الظواهر الموجودة . والتقييم هو شكل العلاقة بين الانسان والواقع وهو يأتي كعملية تالية للعكس ، تظهر خلال هذه العملية حاجات الذات ومصالحها وتوجهاتها . على هذا الأساس يلعب الوعي دوراً في توجيه العمليات الاجتماعية والتأثير بها . على هذا الأساس يكون الوعي وحدة الذاتية والموضوعية ووحدة العكس والسلوك .

Illusion

Illusion

Illusion-Täuschung

الوهم لفظة تدل على خطأ في الإدراك الحسي، إذن، ليس الوهم في الحكم أو في الاستدلال بل إنه في الإدراك الحسي، لذلك يحدث لدى الواهم، في بعض الأحوال، الجمع بين الوهم والحقيقة، كأن يتصور نفسه، عند قراءته قصة ما أو حضوره فيلمًا ممتعًا، بطل تلك القصة أو ذلك الفيلم وأن يتلذذ بذلك التصور، مع علمه الثابت بأن ما يتصوره ليس الحقيقة بأي نوع من الأنواع.

كما يتمكن الواهم أيضاً الذي من المفترض انه ينعم بحالة نفسية سليمة - بخلاف صاحب الإهتلاس الذي يتميز عادة عن الواهم بحالة نفسية مرضية، من التخلص من وهمه بالخضاعه إياه لمقتضيات الحكم والاستدلال. أما الخطأ الذي ينطوي عليه الوهم فانه لا يتأتى من نقص يتناول وجود الشيء المحسوس أو شروط الاحساس العادية، العضوية والموضوعية، كما هي الحال في الإهتلاس، بل من تفسير خاطيء للإحساس، ينقاد اليه المدرك أما بسبب بعض الحالات الذاتية العارضة، كالتعب مثلاً أو النعاس أو النور الخافت، وأما بسبب بعض الظواهر الحسية الخادعة التي تؤدي الى ما يسمى بأوهام أو أخطاء الحواس، كرؤية الساكن متحركاً، والخفيف ثقيلًا والخط المستقيم منكسراً...

في هذا المجال بالذات، أي مجال التفسير الخاطيء للإدراك الحسي، تلعب المخيلة والذاكرة دوراً مهماً. فيتصور الواهم، بفعل هاتين القوتين، صفات معينة ينسبها الى الشيء المحسوس الذي يدركه، قبل أو من دون أن يتحققها فيه عن طريق إدراكه له.

توما مينا

فلا يزول بزوال صاحبه، وانما يرثه معتقه أو ورثه معتقه.

أما المعنى الثاني فليس من السهل تحديده. إذ أنه يشتمل على جوانب عدة متميزة ومتداخلة في الوقت نفسه. والسبيل الى ادراك كيفية انعقاد هذه الجوانب في معنى الولاء الانطلاق من كون الولاء علاقة ارتباط واع طوعي بين فرد أو جماعة وطرف آخر يمكن ان يكون شخصاً أو جماعة أو مؤسسة أو فكرة. محور الولاء هو إذن الارتباط الواعي الطوعي الذي يجعل الفرد يتعلق، بعاطفته وعقله، بسواه من الناس أو القيم، ويعمل في سبيله أو بوحيه او تحت إمرته. الولاء أقوى من الموالاتة التي تقابل المعارضة وتعني المساعدة والتأييد. وهو غير الطاعة الشكلية وغير الارتهاان انه فعل ميل وانحياز والتزام تجاه من يعتبر ولياً للأمر أو صاحب السلطة الشرعية، او تجاه زعيم ثورة، او تجاه مؤسسة كالدولة، او اتجاه جماعة كالأمة، أو تجاه عقيدة من العقائد أو غير ذلك من الأشخاص والقيم. وهذا كله يعني أن الولاء من حيث هو تعلق نفسي عميق يفترض الاستعداد للبدل وللنصرة، ويتداخل مع الوفاء والاخلاص.

ويتضح من هذا ان الولاء يشتمل على أنواع وأشكال تختلف باختلاف طرفي العلاقة واختلاف أنماط العلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة في المجتمع. فالولاء لشخص، وهو أبسط أنواع الولاء وأكثرها شيوعاً، غير الولاء لأمة أو لطائفة أو طبقة أو حزب أو لمؤسسة أو لجمعية أو لعقيدة. وولاء الجماهير لشخص معين يختلف عن الولاء الفردي له. وكذلك يوجد تباين بين نوعية الولاء في مجتمع ليبرالي ونوعية الولاء في مجتمع اقراطي أو في مجتمع اشتراكي. إلا أن المشكلة الحقيقية التي يعانها الانسان في الولاء ليست في تعدد أنواعه وأشكاله بقدر ما هي في تغيره وفي تراتب أنواعه أو أشكاله. فالولاء يقوى ويضعف، وقد يتبدل كلياً. ولأه الجماهير لزعم سياسي لا يستمر على وتيرة واحدة. ولكن، بطبيعة الحال، هناك أنواع من الولاء، كالولاء القومي، تتمتع بقدر من العمق والثبات تتمكن معه من الاستمرار على مدى أجيال وعصور. وأما تراتب الولاءات في نفسية الفرد أو الجماعة، فإنه يتقرر تحت تأثير عوامل واعتبارات مختلفة، لعل أبرزها عاملاً العقيدة والمصلحة. ولا يسندر أن يحدث توتر ونزاع من جراء تنافس الولاءات أو تضاربها.

ناصر نصار

Certitude Certitude Gewissheit

1 - اليقين لفظة تدل على الحالة التي يستقيم فيها الذهن كلما أدرك الانسان شيئاً، واعتقد بأن ادراكه مطابق للشيء بعينه، وبأن الشيء لا يمكن أن يكون إلا هكذا أي كما أدركه.

اليقين هو إذن التصديق الكامل الذي ينفي الشك وإمكانية الشك؛ انه ليس فعل العقل وحده، بل أنه فعل الارادة أيضاً؛ عندما يحصل يكون العقل والإرادة متحدين اتحاداً عضوياً وغفويًا. فاليقين إذن من ذاتية المتيقن، كما أن له تأثيراً على هذه الذاتية.

يقول الغزالي:

« العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين ». وكل « ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقين » (« المنقذ من الضلال »، ص 64).

يفرض اليقين إذن إقتناعاً وطيداً بصحة ما نعرف، وواجباً وتصديقاً به، وارتياحاً باطنياً عميقاً لا يشوبه أي شك أو أي تخوف من الغلط.

كل هذه الأفعال الذهنية متوفرة في اليقين الحاصل ومتضمنة فيه، بنوع أنها تولد وحدة غير قابلة لأي تمييز أو تجزئة، فإما أن يكون اليقين وتكون متوافرة ومجمعة فيه، وأما لا يكون.

2 - أنواع اليقين:

الكلام عن أنواع اليقين ليس ممكناً إذا تناول اليقين في ذاته، أي في تحديده الحصري الذي أشرنا إليه أعلاه؛ أنه لا يصبح ممكناً إلا إذا تناول قوة المتيقن الادراكية، أو طبيعة الحقيقة موضوع اليقين، أو الدافع الى قبول هذه الحقيقة. هذه الملاحظة تقودنا إلى التمييز بين يقين أولي أو يقين أساسي أو يقين بالقوة وبين يقين ثانوي أو يقين مكتسب أو يقين بالفعل. اليقين الأولي هو يقين حاصل أبداً، ولكن بالقوة، في الذهن البشري باعتباره ذهنًا أو في العقل البشري باعتباره عقلاً. لم ينكر الشكك أنفسهم هذا اليقين الأساسي. لكنهم، عندما حاولوا امتحانه وتبريره ولم يفلحوا، أقرّوه شعوراً عميقاً وأنكروه يقيناً عقلياً.

هذا اليقين بالقوة هو في نسبة العقل البشري الى الحقيقة. لا يستطيع أحد رفض التسليم بأن العقل البشري مكون في ذاته لإدراك الحقيقة واستيعابها والارتياح بها. لولا ذلك، لما رافق البحث عن الحقيقة مسيرة الانسان على الأرض، ولكان هذا البحث الانساني المستمر عن الحقيقة محاولة عابثة ويأثية وفاشلة مئة بالمئة. الحقيقة في حد ذاتها لا تعني الانسان؛ الحقيقة بالنسبة الى الانسان هي التي تعنيه. انها الموضوع الصوري لذهنه وعقله، أي الموضوع الذي ينبثق عن الذهن أو العقل ويتساوى معه ويملاً كيانه. لذلك استحال الشك الجذري وبالقوة وفقدت كل نظرة عدمية العمق لقيامها وتوطيدها. كما ان الانسان الذي يلوذ الى اختباره لليقين المعطى له في أعماق كيان عقله يطمئن الى وجوده ويرتقي الى درجة من السعادة التي يختص بها الله بالذات.

اليقين بالفعل قد يحصل أما بطريقة مباشرة وأما بطريقة غير مباشرة.

يتحقق اليقين المباشر الذي هو يقين ميتافيزيائي بقبول العقل لبعض المبادئ أو الحقائق البديهية التي تتبين له بكل

بالتصديقية ، وهي الحقائق التي تفرض الحياة العملية وجودها والتسليم بها ضمناً. فإذا سلمنا بأن اليقين حالة من حالات التصديق ، بمعنى أنه يمكن أن نصدق من دون أن نتيقن ، بينما لا يمكن أن نتيقن من دون أن نصدق ، قلنا بأن هذه الحقائق الحياتية ليست موضوع يقيني ، بل هي موضوع تصديق فقط .

3 - اليقين التام والكامل ليس في متناول الانسان ، بل إنه الهدف الذي يسعى اليه . يقضي الانسان العمر في طلب المعرفة ، في تحصيل الحقائق اليقينية واكتسابها ، لكن هذه الحقائق اليقينية المكتسبة ، لا تعطيه اليقين التام والكامل مهما قوى برهانه عنها ، وطبق منهجه عليها ، ودعمتها قوة سلطوية ، لذلك يعمل الانسان دوماً على تحطّي أية من الحقائق المكتسبة إما باعتداده اصلاحيها وتصحيحها ، وأما باغفاله عنها أو نبذها ، واحلاله محلها حقائق جديدة ... وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له . يقين الانسان بالقوة هو أشمل وأكمل من يقينه بالفعل ، مهما توطد هذا اليقين وتثبت يبقى دون ذاك . لذلك كان التجديد والانفتاح ، في مجال المعرفة ، دليل أمانة للعقل وعفويته ، كما التجميد والانغلاق دليل تنكّر للعقل وخنق لعفويته .

نوما مهنا

وضوح (الكل أكبر من الجزء) . لا يمكن للعقل انكار هذه المبادئ الأساسية من دون تناقض ذاتي . كما أن إدراكه لمقابلها مستحيل . أضف الى ذلك كون المبادئ اليقينية الأولى هي الشرط الأساسي لمتابعة العقل مسيرة المعرفة ، على مختلف أنواعها ، وتحصيله ما يتسنى له تحصيله منها . ويتحقق اليقين غير المباشر بقبول العقل لبعض المعارف التي يكتسبها عن طريق الحواس ، ويثبت من صحتها بهذه الطريقة أو تلك ، وفق طبيعة الشيء المعروف ومؤهلات الشخص العارف وحالاته الشخصية . فإن كان موضوع المعرفة فكرة نظرية ، تثبت العقل من صحتها بالبرهان ، أو عن طريق الاستدلال المنطقي الذي يؤدي الى اليقين النظري ؛ وإذا كان موضوع المعرفة شيئاً محسوساً ، تثبت العقل من صحتها بالتجربة ، أو عن طريق المنهج العلمي الخاص الذي يؤدي إلى اليقين العلمي .

وإذا كان موضوع المعرفة أمراً إنسانياً ، تثبت العقل من احتمالها استناداً إما الى شخصيته الذاتية ، وإما الى قدر ملاءمة هذا الأمر لظروف الحياة ومقتضياتها ، وإما الى سلطة الآخرين البادية في أقوالهم وأفعالهم ومواقفهم . ويؤدي ذلك الى اليقين الأدبي . بالإضافة الى هذه الحقائق اليقينية التي يكتسبها الانسان في مسيرته نحو المعرفة ، وهي حقائق نظرية وعلمية وأدبية ، يوجد نوع آخر من الحقائق التي توصف

فهرس الموضوعات

| | | | |
|-----|----------------------------|----|------------------|
| 75 | اعتبار | 13 | آخر |
| 76 | اعتقاد | 14 | آن |
| 79 | اغتراب | 14 | أبد - أزل |
| 86 | التزام | 15 | ابداع - خلق |
| 87 | الحاد | 18 | اتحاد |
| 91 | السنية | 18 | اتصال |
| 95 | الله | 22 | اثبات |
| 105 | ألم | 23 | اجتهاد |
| 106 | أمة | 24 | احتمال |
| 112 | امتداد | 30 | احراج |
| 113 | أمر | 31 | اختراع |
| 114 | أنا | 32 | اختيار |
| 117 | أنانية - ايثار | 32 | اخلاص |
| 118 | انتاج | 35 | أخلاق |
| 119 | انتهاء | 44 | ادراك - حس |
| 121 | انثروبولوجيا (علم الإنسان) | 47 | ارادة |
| 130 | انسان | 50 | ارهاب |
| 134 | انسان كامل | 53 | استبداد |
| 148 | انشاء | 54 | استبطان |
| 150 | انطولوجيا (علم الوجود) | 56 | استدلال |
| 152 | انفعال | 59 | استقراء |
| 154 | انية | 62 | استقلال |
| 158 | ايدولوجيا (علم الأفكار) | 63 | استقلال المسلمات |
| 168 | ايقونة | 64 | استنباط |
| 168 | ايمان | 65 | أسرة |
| 172 | اين | 67 | أسطورة |
| 175 | باطن - ظاهر | 70 | اسقاط |
| 180 | بدائي | 70 | اسم |
| 185 | بدن | 71 | اشارة |
| 192 | بديهية | 72 | اشراك في اللفظ |
| 192 | بر x | 73 | اشراق |
| 194 | برهان | 74 | اشكال |

| | |
|-----|------------------|
| 293 | تقدم |
| 295 | تكامل |
| 296 | تلفيق |
| 297 | تمثيل |
| 299 | تماسك (الأفكار) |
| 299 | تامة |
| 300 | تموضع |
| 302 | تناقض |
| 305 | تناهي - لا تناهي |
| 306 | توحيد |
| 309 | ثبات |
| 310 | ثقافة |
| 313 | ثورة |
| 317 | جدل |
| 329 | جزاء |
| 329 | جلال |
| 330 | جماعة |
| 331 | جمال |
| 338 | جنون |
| 344 | جهة |
| 345 | جوهر |
| 348 | حاجة |
| 349 | حاضر |
| 350 | حب |
| 354 | حتمية |
| 358 | حدس |
| 360 | حرام |
| 361 | حركة |
| 363 | حركة اجتماعية |
| 365 | حرية |
| 368 | حسن (احساس) |
| 368 | حضارة |
| 375 | حضور |
| 376 | حق |
| 377 | حقيقة |
| 379 | حكم (في السياسة) |
| 383 | حكم (في المنطق) |
| 385 | حكمة |
| 396 | حلال |

| | |
|-----|------------------|
| 195 | بعث |
| 197 | بقاء فناء |
| 198 | بنية |
| 200 | بهاء |
| 201 | تأليف - توليف |
| 202 | تأمل |
| 207 | تأويل |
| 210 | تاريخ |
| 217 | تاريخ |
| 229 | تباين |
| 231 | تبرير |
| 232 | تجربة |
| 233 | تجريد |
| 236 | تحليل |
| 239 | تحول |
| 241 | تخلف |
| 243 | تذكر |
| 245 | تراث |
| 247 | تربية |
| 252 | تزامن |
| 253 | تسامح |
| 255 | تشاؤم |
| 257 | تصنيف |
| 258 | تصور |
| 258 | تصوف |
| 266 | تضاد |
| 267 | نطابق (مطابقة) |
| 268 | نواظف (في اللفظ) |
| 269 | تطور |
| 275 | تعاقب |
| 277 | تعالى |
| 279 | تعريف |
| 281 | تعصب |
| 282 | تعليل |
| 283 | تعميم |
| 286 | تفاؤل |
| 287 | تفاعل |
| 289 | تفسير |
| 292 | تفهم |

| | |
|-----|---------------|
| 515 | شرف |
| 520 | شعب |
| 523 | شك |
| 526 | شيء |
| 528 | صداقة |
| 532 | صدفة - مصادفة |
| 533 | صدق |
| 535 | صواب - خطأ |
| 536 | صورة |
| 539 | صيورة |
| 541 | ضرورة |
| 542 | ضمير (وجدان) |
| 552 | طاقة |
| 553 | طبع |
| 558 | طبقة اجتماعية |
| 560 | طبيعة |
| 566 | طفرة |
| 566 | طوبى |
| 569 | ظاهرة |
| 571 | ظلم |
| 572 | ظن |
| 576 | عالم |
| 579 | عبث |
| 579 | عدل |
| 582 | عدم |
| 584 | عدم تناقض |
| 584 | عدوان |
| 585 | عرض |
| 587 | عرفان |
| 588 | عصبية |
| 589 | عفة |
| 590 | عقد |
| 596 | عقل |
| 603 | عقيدة |
| 604 | علاقة |
| 606 | علامة |
| 607 | علم |
| 616 | علم الدلالة |
| 617 | علم الكلام |

| | |
|-----|-----------------|
| 396 | حياة |
| 402 | حياد |
| 404 | حيلة |
| 408 | خاصة |
| 408 | خبر |
| 411 | خراقة |
| 412 | خلق |
| 414 | خلود |
| 415 | خيال |
| 417 | خير |
| 421 | دلالة |
| 422 | دهر |
| 425 | دور في المنطق |
| 425 | دولة |
| 440 | دين |
| 451 | ذات |
| 452 | ذاتية |
| 455 | ذرة |
| 457 | ذوق |
| 458 | رسالة |
| 460 | رغبة |
| 460 | رمز (في المنطق) |
| 462 | روح |
| 467 | زمان |
| 468 | زندقة |
| 472 | سبب |
| 474 | سخرية |
| 477 | سعادة |
| 479 | سفسطة |
| 481 | سلطة |
| 483 | سلوك |
| 489 | سؤال |
| 496 | سياسة |
| 500 | سيمياء |
| 506 | شاهد |
| 506 | شخص |
| 507 | شخصية |
| 510 | شر |
| 512 | شرعية |

| | |
|-----|------------------------|
| 702 | لاوعي |
| 704 | لذة (في علم النفس) |
| 704 | لزوم |
| 706 | لغة (تحليل لغوي) |
| 707 | لغة (فلسفة اللغة) |
| 711 | مأساة |
| 713 | ما بعد الطبيعة |
| 718 | مادة |
| 722 | ماض |
| 723 | ماهية |
| 725 | مبدأ |
| 727 | متحد |
| 728 | مثال |
| 729 | محاكاة |
| 732 | محال |
| 732 | محبة |
| 735 | محسوس |
| 735 | مدة |
| 736 | مدنية |
| 739 | مذهب - نظرية |
| 743 | مرحلة |
| 744 | مسؤولية |
| 746 | مستقبل |
| 747 | مصادرة |
| 748 | مصير |
| 748 | مطلق |
| 751 | معاينة |
| 753 | معرفة |
| 762 | معقول - لا معقول |
| 764 | معنى |
| 766 | معيار |
| 768 | منهوم - أفهوم |
| 770 | مقال |
| 773 | مقدس |
| 776 | مقولة |
| 778 | مكان |
| 782 | ملكية |
| 783 | ممکن |
| 784 | منطق (قديم - تقليدي) |

| | |
|-----|---------------------|
| 619 | علم نفس |
| 623 | عمل |
| 624 | عنصر |
| 625 | عنف |
| 627 | عيني |
| 628 | غاية - وسيلة |
| 631 | غريزة |
| 634 | غيرة |
| 636 | فترة |
| 637 | فرح |
| 639 | فرد |
| 640 | فرض (فرضية) |
| 643 | فضيلة - رذيلة |
| 648 | فطرة |
| 650 | فعل |
| 651 | فقه (أصول الفقه) |
| 653 | فكر (تفكير) |
| 654 | فلسفة |
| 661 | فن |
| 663 | فيض |
| 665 | قانون |
| 667 | قبلي - بعدي |
| 673 | قدرة |
| 676 | قلب |
| 677 | قلق |
| 677 | قوة |
| 678 | قياس |
| 681 | قياس الضمير |
| 682 | قيمة |
| 684 | كائن |
| 686 | كثرة |
| 687 | كذب |
| 688 | كرامة |
| 692 | كفر |
| 692 | كلي - جزئي |
| 696 | كم (متصل - منفصل) |
| 697 | كمال - نقص |
| 698 | كمون |
| 700 | كيف |

| | |
|-----|-------------|
| 826 | واحد (وحدة) |
| 829 | واقع |
| 831 | واقعة |
| 832 | وجد |
| 836 | وجود |
| 838 | وحدة |
| 839 | وحي |
| 843 | وظيفة |
| 844 | وعى |
| 846 | ولاء |
| 847 | وهم |
| 748 | يقين |



| | |
|-----|-----------------|
| 792 | منفعة |
| 793 | موت |
| 802 | موضوع - موضوعية |
| 803 | موضوعية |
| 806 | نزعة |
| 808 | نسي |
| 812 | نسق |
| 813 | نظام |
| 814 | نفى (نفى النفي) |
| 816 | نقد |
| 819 | نهاية |
| 821 | هوية |
| 823 | واجب |



مجلس الأمناء المصري

الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير: د. معتنق زباد

مكتبة
مؤمن قريش

الطبعة الأولى: ٢٠٠٨
الطبعة الثانية: ٢٠١٠

الموسوعة الفلسفية العربية

الطبعة الأولى
١٩٨٨
حقوق الطبع محفوظة لمعهد الإنماء العمراني





معهد الانماء العربي

الموسوعة الفلسفية العربية

المجلد الثاني

(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)

القسم الأول : أ - ش

رئيس التحرير د. معن زباد

شارك في التحرير

الدكتور ماجد فخري : راجع مداخل متنوعة.
الدكتور نزار الزين : راجع مداخل علم النفس .
الدكتور ادوار القش : راجع مداخل علم الاجتماع .

المراجعة والتصحيح

وطفي حماده هاشم عدنان حمود عصماء نعمة

السكريتييا

لينا هلال

الاستاذة المشاركون في الجزء الثاني من الموسوعة الفلسفية العربية

| | |
|-----------------------|--|
| أفاية، محمد نور الدين | : المجلس القومي للثقافة العربية - مجلة الوحدة - الرباط. |
| إمام، عبدالفتاح امام | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت. |
| أمهز، محمود | : قسم الفنون والآثار - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| أومليل، علي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| البدور، سلمان | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة الأردنية. |
| برقاوي، أحمد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| بكداش، كمال | : قسم علم النفس - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| بن جاء بالله، حمادي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة التونسية. |
| التركلي، فتحي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة التونسية. |
| تيزيني، الطيب | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| الجابري، محمد عابد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| الجزيري، مجدي | : استاذ جامعي، باحث وكاتب - القاهرة. |
| الحبابي، محمد عزيز | : أكاديمية المملكة المغربية - الرباط. |
| حجازي، نهي | : قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| الحكيم، سعاد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| حلاق، وائل | : معهد الدراسات الإسلامية - جامعة ماكجيل - مونتريال - كندا. |
| حلو، عبدو | : المركز التربوي للبحوث والانماء - لبنان. |
| حميش، سالم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| الخصيري، زينب | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة. |
| خليفات، سحبان | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة الاردنية. |
| خواجه، أحمد | : باحث، معهد الانماء العربي - بيروت. |
| خوري، انطوان | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| الدجاني، احمد صدقي | : المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم - منظمة التحرير الفلسطينية - القاهرة. |

| | |
|----------------------|---|
| دراج، فيصل | : باحث وكاتب من فلسطين، دمشق. |
| الدويهي، شوقي | : معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية. |
| زكريا، خضر | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| زنيبر، محمد | : قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| زيادة، خالد | : معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية. |
| زيادة، معن | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| زيدان، محمود فهمي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية. |
| زيعور، علي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| الزين، نزار | : قسم علم النفس - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| زيناتي، جورج | : قسم الفلسفة - كلية التربية - الجامعة اللبنانية. |
| سيلا، محمد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| شعراني، وفاء | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| شيا، محمد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| صارجي، بشار | : قسم الفلسفة - كلية التربية - الجامعة اللبنانية. |
| الصغير، عبدالمجيد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| ضاهر، عادل | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة الاردنية. |
| طرايبي، جورج | : باحث وكاتب - المجلس القومي للثقافة العربية - مجلة الوحدة - باريس. |
| عبدالقادر، ماهر | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية. |
| عبداللطيف، كمال | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط. |
| العجم، رفيق | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| العراقي، عاطف | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة. |
| عطية، احمد عبدالحليم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة. |
| علوش، ناجي | : باحث وكاتب من فلسطين - دمشق. |
| العوا، عادل | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| عون، سامي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية. |
| غصن، امينة | : دائرة اللغة العربية - الجامعة الاميركية - بيروت. |
| فاخوري، عادل | : قسم الفلسفة - كلية التربية - الجامعة اللبنانية. |
| فخري، ماجد | : دائرة الفلسفة - الجامعة الاميركية - بيروت. |
| فنيانس، غسان | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق. |
| قرني، عزت | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة عين شمس - القاهرة. |
| القش، ادوار | : معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية. |
| كتورة، جورج | : قسم الفلسفة - كلية التربية - الجامعة اللبنانية. |

| | |
|-------------------------|--|
| مضى، كريم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة بغداد . |
| مجاهد، عبد المنعم مجاهد | : أستاذ جامعي، باحث وكاتب - القاهرة . |
| مدين، محمد | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة . |
| معتوق، فردريك | : معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية . |
| مقدسي، انطون | : وزارة الثقافة والارشاد القومي - دمشق . |
| مقلد، علي | : كلية الاعلام - الجامعة اللبنانية . |
| مكارم، سامي | : دائرة اللغة العربية - الجامعة الأميركية - بيروت . |
| مكي، عباس | : قسم علم النفس - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية . |
| منيمنة، جميل | : استاذ جامعي، باحث وكاتب - بيروت . |
| موصللي، احمد | : استاذ جامعي، باحث وكاتب - بيروت . |
| نعمان، عصام | : استاذ جامعي - باحث وكاتب - محام، بيروت . |
| نصر، وضاح | : دائرة الفلسفة - الجامعة الامريكية - بيروت . |
| النوري، قيس | : قسم علم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة بغداد . |
| هرماسي، محمد الباقي | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة التونسية . |
| الهنا، غانم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق . |
| وهبه، مراد | : قسم دراسات الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، القاهرة . |
| وهبة، موسى | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية . |
| اليازجي، حليم | : قسم اللغة العربية - كلية الآداب - الجامعة اللبنانية . |
| اليافي، عبدالكريم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق . |
| يفوت، سالم | : قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط . |

مقدمة

الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الابداع والاتباع

هذا هو القسم الثاني من الموسوعة الفلسفية العربية، في مجلدين، يتناول المذاهب والمدارس والاتجاهات والتيارات الفكرية والفلسفية في الفكر الانساني عموماً وفي الفكر العربي على وجه الخصوص، وهو حصيلة سنوات من الجهد والعمل المتواصل، ونتاج تعاون ما يزيد على خمسة وسبعين باحثاً وأستاذاً ومشتغلاً بالفلسفة يمثلون الأفكار الفلسفية والتزعات الفكرية الرئيسية، كل أدلى بدلوه حسب تخصصه واهتمامه.

ومن الواضح ان هذه الموسوعة لا تقتصر على الفكر الفلسفي العربي، وإنما تتسع لتشمل الفكر الانساني في كبريات مجاريه منذ فجر الحضارة حتى يومنا كما تفهمه وتدركه وتنظر إليه نخبة من مفكرين وباحثين يمكن اعتبارها في شموليتها مثلة لكل المفكرين العرب؛ ليس لأن المشاركين في هذه الموسوعة يتوزعون جغرافياً على أرجاء الوطن العربي كافة وحسب، بل لأن قائمة المذاهب والمدارس والاتجاهات والتيارات التي تناولوها تكاد تكون شاملة، ولأن هؤلاء المشاركين يمثلون نزعات مختلفة وتتفاسمهم أفكار متباينة، يمكن اعتبارها خلاصة للفكر الفلسفي في المنظور العربي الحديث.

لقد جاء تكامل هذا القسم من الموسوعة، والتكامل غير الكمال، نتيجة تضافر الجهود وتراكم التجربة. ومن البين الواضح أن عملاً موسوعياً كهذا تعجز عن الاحاطة به قدرات شخص واحد ونفر قليل من الافراد، ولم يكن لهذه الموسوعة ان تبصر النور بشكلها الراهن لولا هذه الاسهامات الاصيلية من جهود الباحثين والمشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي وهي الجهود التي ظهرت تبشيرها الحديثة في العودة الى الاهتمام التدريجي بالفلسفة مع أواخر النصف الثاني من القرن الماضي. وليس العمل الفلسفي الذي أخذت معالجه بالتبلور في النصف الثاني من قرننا سوى الامتداد النوعي المتطور لجهود المفكرين العرب في القرن الماضي والذي يشكل القاعدة التي يقوم عليها صرح الفلسفة في البلاد العربية اليوم. وقد يكون من المفيد أن نعرض لهذه الجهود للوقوف على تطور الفكر الفلسفي العربي الحديث الذي تعتبر هذه الموسوعة محصلة له.

منذ نيف وربع القرن من الزمان، قام المرحوم الدكتور جميل صليبا بمحاولة لتصنيف الجهود الفلسفية العربية الحديثة، مقدماً قائمة بالتيارات والاتجاهات الفلسفية في الوطن العربي في ذلك الحين، وقد وجد الأستاذ صليبا انه في الامكان إدراج هذه الأفكار الفلسفية في سبعة تيارات أو اتجاهات رئيسية، نختصرها على الوجه التالي تمهيداً لتحليلها ونقدها أو التعليق عليها:

1 - التيار الأول هو تيار الفكر المادي ممثلاً بالدرجة الأولى بفكر شبلي الشميل (1850-1917) الطبيب والمفكر اللبناني الذي هاجر الى القاهرة، وكان أول عربي يتبنى الدارونية ويصوغ منها موقفاً فكرياً وفلسفياً يتناول كافة ميادين الفكر والحياة عموماً. كان الشميل يقَدِّس العلم من جهة، وكان يؤمن بوحدة الكائنات الحية بدءاً من المادة وانتهاء بالإنسان، وقد دفعه حماسه الشديد للمادية الى رفض مذهب العقلانية والى الزعم بأن العالم يتجه نحو الوحدة السياسية والفكرية بل واللغوية أيضاً. وإذا كان من السهولة بمكان العودة الى أصول هذه الأفكار عند هكسلي Huxley وسبنسر Spencer في إنكلترا، وهيكل Hackel وبوخنر Buchner في ألمانيا، إلا ان الشميل أضاف إلى ما أخذه صياغة جديدة للمادية والدارونية وعممها على كافة أوجه الحياة، بحيث يمكن أن نطلق على صياغته هذه اسم الدارونية العربية، التي يمكن أن يُدرج في عدادها مفكرون آخرون من أمثال سلامة موسى واسماعيل مظهر وغيرهما.

2 - والتيار الثاني هو تيار العقلانية كما فهمها مفكرون عرب من أمثال محمد عبده (1845-1905) ومحمد فريد وجدي (1878-1954)، فقد قام كل من هذين المفكرين بمحاولة فهم الاسلام فهماً عصرياً، ومحاولة تفسير القرآن تفسيراً حديثاً، وكان لهما أتباع ومؤيدون. ومع هذا يمكن القول ان موقفهما هو أقرب الى الموقف الديني منه الى الموقف العقلاني، فقد كانا مصلحين إسلاميين حاولا محاوره الحدائنة مع الاسلام او الاسلام مع الحدائنة، فأصبحا بذلك ممثلين من ممثلي النزعة التوفيقية أو الانتقائية أولاً وقبل كل شيء، ولم تكن عقلانيتهما إلا عقلانية موهومة او مزعومة، وقد كان لعبده على وجه الخصوص أتباع ومؤيدون، وشكلت أفكاره تياراً مؤثراً في مجرى الحياة الفكرية العربية حتى اليوم.

ويندرج في هذا الاتجاه العقلاني المزعوم، موقف يوسف كرم المتوفى سنة 1959، فقد كان موقفاً عقلانياً في الظاهر فقط؛ فتحت ستار العقلانية: قدّم لنا يوسف كرم فلسفة أرسطية في ثوب جديد، وهو ما فعله كثيرون من أبناء الرعيل السابق من أساتذة الفلسفة، مثل شارل مالك المتوفى سنة 1987، وغيره ممن هم على قيد الحياة، فقد قدموا لنا تحت ستار العقلانية تفكيراً دينياً دوغمائياً مختلطاً بالأرسطية والديكارتية على وجه الخصوص... ومن القاهرة الى بيروت فدمشق فبغداد فالرباط كان أكثر أساتذة الجيل السابق من أساتذة الفلسفة يدخلون في عداد هذا النمط من العقلانية.

3 - أما التيار الثالث فهو تيار المثالية، وهو تيار يضم عدة اتجاهات فلسفية يجمعها تأثرها بالمثالية القديمة بدءاً من أفلاطون مروراً بالغزالي وبرغسون وغيرهما. وقد حاول ممثلو هذه الاتجاهات صياغة مواقف فلسفية توفيقية أحياناً، وتلفيقية غالباً، تضم أفكاراً فلسفية مثالية غربية إلى جانب أفكار دينية إسلامية، على طريقة محمد عبده وغيره، وتدخل في هذا العداد وجدانية عباس محمود العقاد وجوانية عثمان أمين ورحمانية زكي الأرسوزي.

تؤكد وجدانية العقاد ان الحقيقة الكلية لا يمكن أن تدرك إلا عبر الوجدان والشعور الوجداني، فلا الحس ولا العقل يمكنهما إدراك هذه الحقيقة. صحيح ان الحس والعقل هما أداتان ضروريتان لفهم العالم حولنا، إلا انها يعجزان عن كشف الحقيقة، ولا سيما الحقيقة الكلية. ومن الواضح هنا تأثير المناهج المثالية السابقة كمنهج الاستبطان الأفلاطوني ومنهج الكشف عند الغزالي على هذا النمط من التفكير.

وتعتبر جوانية عثمان أمين ان الروح هي القوة الأساسية الفاعلة في العالم. ومن هنا فإنها تناشد

الانسان ان يقدم الروح على الجسد او ان يعنى بالداخل الجواني قبل الخارج البراني، معتبراً ان أزمة عصرنا تكمن في تقديم البراني على الجواني، وفي عدم إقامة توازن وتناغم يخضع الجسد للروح. وهو موقف عرفناه دائماً عند الاتجاهات المثالية التقليدية.

أما رحمانية زكي الأرسوزي، فأصلها يرجع الى الثلاثي رح م الذي يجمع بين الرحم والرحمن في كل موحد. فإذا كان رحم المرأة هو مصدر حياة الفرد من بني البشر، فإن الرحمن هو مصدر الحياة كلها، والعلاقة بين الرحم والرحمن هي علاقة تشابه من جهة وتكامل من جهة أخرى، فالرحمن هو رمز الاتصال بين المخلوقات والخالق، فالجنين في علاقته برحم أمه هو رمز تلك العلاقة بين المخلوقات وبارئها، فإذا كان الجنين جزءاً من الأم، ومع ذلك فهو مستقل عنها، فذلك هو حال المخلوقات جميعاً في علاقتها مع الرحمن، إنها امتداد له إلا أنها مستقلة عنه، فهي منه إلا انها ليست ذاته. ومن الواضح ان الرحمانية هي امتداد من امتدادات الأفلاطونية الجديدة امتزجت عند صاحبها بعدد من الأفكار الدينية وتأثرت ببعض الفلسفات الحديثة ومنها فلسفة برغسون على وجه الخصوص.

4- وأما التيار الرابع فقد مثلته المدرسة التكاملية في علم النفس، ولا سيما تكاملية يوسف مراد التي اهتمت بدراسة العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية، معطية لهذه العلاقة بعداً فلسفياً. ويمكن تلخيص وجهة نظر هذه المدرسة على الشكل التالي: هناك أمور مشتركة بين الكائنات الحية جميعها بدءاً من النبات مروراً بالحيوان وانتهاء بالانسان وهو الحيوان العاقل، وأهم هذه الأمور النمو والتطور. ومن هنا فإن درجات النمو والتطور يجب أن تدرس في جميع مراحلها، مع مراعاة الظروف الزمانية والمكانية، إذا ما أردنا فهم الظواهر النفسية، وبالتالي الظواهر الاجتماعية والحياتية عموماً، والمنهج الأمثل لدراسة من هذا النوع هو المنهج الديناميكي الذي يعنى بالحركة والتقدم. وهذا المنهج هو الذي يبين لنا ان الحركة تسير في خط دائري لولبي وليس في خط مستقيم، وان تقدم هذه الحركة كثيراً ما تقطعه انتكاسات وردات الى الوراء وفترات من الكمون، إلا ان التقدم هو المحصلة النهائية لهذه الحركة. وباختصار فإن التكاملين يؤمنون بالتقدم، وان لهذا التقدم غاية محدودة وهي بلوغ الكائن الحي اكتماله وكماله، حيث يختلط النفسي بالماورائي في كل موحد بعد ان اختلط النفسي بالعضوي في كل موحد قبلاً.

5- والتيار الوجودي هو خامس هذه التيارات، وهو تيار ظهر في الوطن العربي بعد عودة جيل الطلاب الذين كانوا يدرسون في فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية. وكان للشعور بالتأزم والقلق الذي ساد المجتمع، وللتغيرات السريعة التي طرأت على الحياة، واستبدال القيم القديمة بقيم جديدة في الحياة العربية الأثر الكبير في تهيئة الأجواء أمام هؤلاء الذين حملوا الأفكار الوجودية من فرنسا الى البلاد العربية. وفي طليعة هؤلاء كان عبدالرحمن بدوي الذي تأثر بالوجوديين الأوروبيين كهيدغر وكيركغور وسانتر، فوضع مجموعة كتب ودراسات فيها اطلق عليه اسم الوجودية العربية. وقد سار على خطى بدوي عدد من المثقفين الشبان الذين اهتموا بالوجودية وتفرعاتها، وعبروا عن اهتمامهم هذا في تأملات من الشعر والنثر.

6- والتيار السادس هو تيار الشخصانية الذي اراده أصحابه رداً على الوجودية من جهة، وعلى الماركسية من جهة أخرى، ونادى بهذا التيار الفلسفي وصاغ مقولاته مفكرون معادون للماركسية والوجودية على حد سواء من أمثال رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي وغيرها.

يمكن اعتبار رينيه جبشي من أوائل الشخصانيين العرب، فقد نهض هذا المفكر الذي لم ترق له الوجودية لإهمالها لقيمة الماهية، ولم تعجبه الماركسية لماديتها، لمعارضة هاتين الفلسفتين بأفكار ومبادئ فلسفية مستقاة من أرسطو والقديس توما وبرغسون وهيغل، جامعاً بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة عن طريق العودة من الحاضر الى الماضي، أي من الفلسفة الحديثة الى الفلسفة اليونانية مروراً بفلسفة القرون الوسطى، وغرضه من ذلك الكشف عن فلسفة جديدة تلائم الروح العصرية لشعوب شواطئ البحر الأبيض المتوسط التي تجمعها قيم ثقافية مشتركة، ورصد بعض الماهيات العقلية التي أثرت في هذه الشعوب عبر التاريخ تمهيداً لتجديدها وانقاذها من الجمود. فإذا فعلت شعوب البحر المتوسط هذا استطاعت ان تدرك ذاتها الحاضرة على ضوء ماضيها الثقافي. وبذلك تنشئ لنفسها فلسفة متوسطة توفّق بين الثقافتين الاسلامية والمسيحية اللتين تشكلان العمود الفقري لهذه الثقافة، وبهذا وحده تستطيع هذه الشعوب ان تتجنب مخاطر المادية الاوروبية شرقية كانت أم غربية. ولا يتم ذلك إلا بالكشف عن الماهيات القديمة لهذه الشعوب وربطها بقيم حاضرها الراهن، وأهمها تأكيد شخصيتها. وتجربة من هذا النوع من شأنها في رأي جبشي ان تشعر الانسان بضرورة التعالي على الوجود المتغير حتى يصل الى الماهية الأولى وهي الله.

ومن أهم الشخصانيين العرب المعاصرين المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، الذي حاول الجمع بين الماضي والحاضر في كل موحد، وذلك عبر البحث في الفكر الوسيطى والقديم، الى جانب الفكر الحديث والمعاصر، في سعي الى صياغة موقف فلسفي ملائم للحياة العصرية في مجتمع عربي إسلامي. وهو في ذلك يجمع صور الحاضر والماضي في شخصية واحدة، شخصية مثالية لا تتجاهل قيم الماضي ولا تهمل قيم الحياة العصرية، فيصبح الانسان الحقيقي هو الانسان الذي يكافح من أجل الوصول الى انسانية جامعة، تتخطى تباين الاعتقادات الدينية المختلفة والفروقات في نمط الحياة بين المجتمعات، مع المحافظة على الشخصية المستقلة في آن. والحبابي يشير الى ضرور من الشخصانيات، كالشخصانية الاسلامية والشخصانية الافريقية، كما يتحدث عن الشخصانية الواقعية والشخصانية المستقبلية او الغدية كما يسميها.

7- والتيار السابع والأخير هو تيار الاتجاهات العلمية. ذلك ان التقدم العلمي الحديث في أوروبا أدى الى تغيير الكثير من وجهات نظر الانسان، وقدم حقائق جديدة ودحض الكثير من حقائق العالمين القديم والوسيط. وقد كان للمدارس الفلسفية التي ظهرت في أوروبا وفي العالم الجديد، والتي رافقت الاتجاهات العلمية الجديدة في المجالات الثقافية المعقدة، تأثيرها البالغ على المثقفين العرب الذين اظهروا اهتماماً واضحاً بأفكار هذه المدارس الفلسفية المتنوعة.

كان يعقوب صروف المثقف اللبناني - المصري في طليعة المؤمنين بأن المستقبل هو مستقبل العلم، لهذا كانت المقتطف التي كان يرأس تحريرها، تدعو الى سيادة التفكير العلمي، وتشدد على العلاقة بين العلم والتقدم والنهضة من جهة والعلم والثقافة والحضارة من جهة أخرى.

وقد سار اسماعيل مظهر على خطى صروف في الدعوة الى سيادة التفكير العلمي، فانتقد التفكير الغيبي، وصاغ موقفاً مادياً أولياً، وان كان قد اختلف مع شبلي الشميل في موقفه من الدين، ذلك ان

الشميل اعتبر ان العلم هو دين الانسان الجديد، وان على الدين القديم ان يتنحي وان لا يقف معترضاً سبيل العلم. اما اسماعيل مظهر فقد كان يرى في الدين حقيقة لا يحجبها العلم.

ويدخل زكي نجيب محمود في عداد هؤلاء الذين بهرهم التقدم العلمي والتكنولوجي فتأثروا به تأثراً ظهر في أفكارهم وأعمالهم. ويمكن اعتبار زكي نجيب محمود أحد المفكرين العرب القلائل الذين صاغوا موقفاً فلسفياً واضحاً، داعياً الى الأخذ بالتفكير العلمي مطالباً بسيادة منطق العقل، أما طريق ذلك فكان الوضعية المنطقية التي نذر نفسه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها. وقد أمضى زكي نجيب محمود معظم حياته داعياً الى الوضعية المنطقية والى عقلانية عربية جديدة. ويمكن القول انه نجح في تأسيس مدرسة وضعية منطقية عربية واسعة الانتشار.

هذه هي التيارات الفلسفية السبعة الرئيسية التي يشير اليها تصنيف جميل صليبا، عرضنا لها عرضاً نقدياً من وجهة نظرنا الخاصة. وما يؤخذ على هذا التصنيف انه غير شامل، يقف عند حدود الفترة الزمنية التي وضع فيها من جهة، وهو يهمل تيارات فلسفية وفكرية عرفها الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن الحالي؛ كالتيار الماركسي والتيار الاشتراكي والتيار القومي من جهة أخرى. وإذا كان من الصحيح ان لهذا التصنيف قيمة وصفية وتاريخية، أظهرت لنا تنوع الفكر الفلسفي العربي وخصوبته في علاقته المباشرة بالتيارات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة، إلا أنه لا يمكن اعتباره تصنيفاً شاملاً وأميناً، فهو لا يتناول تيارات الفلسفة العربية الاسلامية وامتداداتها الحديثة، ويهمل أيضاً تيارات فلسفية وفكرية أساسية كالماركسية مثلاً كما أشرنا. يضاف إلى ذلك أنه تصنيف غير نقدي، فهو لا يشير إلى الأهمية الفلسفية التاريخية لكل تيار من هذه التيارات المذكورة، ثم انه لا يشير إلى ما إذا كانت هذه التيارات قد حظيت بالقبول والتأييد من قبل المشتغلين بالفلسفة على الأقل، ناهيك عن الجمهور الواسع، وما إذا كانت هذه التيارات قد قدمت حلولاً لمشكلات وتساؤلات فلسفية أساسية تواجه المجتمع الذي ظهرت فيه، ام انها كانت مجرد تمارين ذهنية للمنادين بها والداعين اليها.

كما نستطيع ان نضيف إلى القائمة السابقة الكثير من الاتجاهات والتيارات الفلسفية، كالبنوية، وكالاتجاه الفرويدي أو اتجاه التحليل النفسي. إلا أن أهم ما تهمله القائمة السابقة هو التيار الماركسي والاشتراكي عموماً، والتيار القومي، وهي تيارات فكرية تحمل مضامين فلسفية، وقد استطاعت ان تحظى بقبول وتأييد الكثير من المفكرين إضافة إلى التأييد الشعبي الواسع، ومثل كل منها ايدولوجية جماهيرية اسهمت في عملية التغيير الفكري، وكادت تحدث تغييراً شاملاً في أجزاء واسعة من مناطق الوطن العربي الكبير.

وليس غرضنا هنا تعدد المدارس والاتجاهات والتيارات التي يمكن أن تضاف إلى التصنيف السابق، ذلك أن هذا القسم من الموسوعة الذي نقدم له هنا يتضمن فيما يتضمن الحديث عن هذه المدارس والتيارات وغيرها. إلا أن الأهم من ذلك هو الحديث عن هذه التيارات والمذاهب فقي علاقاتها بعضها ببعض، وفي علاقاتها مع البيئة التي ظهرت فيها والظروف التي اسهمت في تكوينها، وفي علاقاتها مع آمال الشعوب التي قدمت اليها هذه الأفكار كحلول كلية أو جزئية لبعض مشكلاتها. فلا يكفي بحال ان نقل الأفكار والمذاهب من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ذلك ان القضية المحورية هنا ليست مدى قدرة

اللغة العربية على التعبير عن الأفكار، كما ان القضية المركزية ليست ان نقف على ما جاء به غيرنا من أفكار ونظريات، وانما القضية الأساسية هي مدى تعبير هذه الأفكار والنظريات عن الحاجات الفكرية للمجتمع الذي تقدم إليه، ومدى تقديمها للحلول وإجابتها عن التحديات الفكرية التي تواجهه أفراداً ومؤسسات، بما في ذلك أولئك الذين يروجون لهذه الأفكار والمذاهب.

إن أكثر الذين قدّموا المذاهب الفلسفية الجديدة وروجوا لها، كانوا أساتذة في الجامعات العربية التي كانت قد تأسست حديثاً. فقد وفرت هذه الجامعات المنبر الملائم لطرح هذه الأفكار وتداولها، إلا أن أياً من الفلسفات التي جاءت في التصنيف السابق لم تستطع أن تخرج من دائرة الاهتمام الجامعي الضيق إلى المجتمع الواسع، بل أكثر من ذلك أن أياً من هذه الفلسفات لم يستمر حالياً ناشطاً بعد حياة صاحبه أو المروج الرئيسي له، بل ان بعض دعاة هذه الأفكار كانوا قد تخلّوا عنها وهم على قيد الحياة، وكأن هذه الأفكار كانت تعبيراً عن سؤرة الشباب، حتى اذا ما ذهب الأوج ذهبت معه الجذوة. كانت هذه هي الحال مع اسماعيل مظهر بالدرجة الأولى، الذي انقلب على أفكاره انقلاباً شبه كامل، ومع عبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود، فقد تخلّى كل منها جزئياً على الأقل عن أفكاره السابقة وانصرف إلى اهتمامات فكرية جديدة نجعلنا نزعّم ان الأفكار السابقة لم تكن أكثر من تمارين ذهنية قام بها أصحابها ثم انصرفوا إلى أمور أخرى.

والواقع أن تكون الوعي الفلسفي على اتصال مباشر بالتاريخ، فنحن قلما نستطيع أن نقبل أي صيغة فلسفية إذا كانت منفصلة عن الوقائع التاريخية. إلا أن هذا لا يعني ان الفلسفة هي جزء من العلوم السياسية والاجتماعية، ولكنه يعني ان الفلسفة على اتصال مباشر بهذه العلوم. وإذا كان من الصحيح ان الوعي الفلسفي يمكن في بعض الظروف الخاصة ان يكون مستقلاً عن الأحداث التاريخية، إلا أن هذا لا يعني بحال ان الفلسفة خارج التاريخ أو فوقه، فما زال بعضنا يستلهم أفكاره من فلسفتي أفلاطون وأرسطو، إلا أن هذا لا يجعل هاتين الفلسفتين خارج التاريخ، والفلسفة بالذات، أكثر من غيرها من حقول الفكر الانساني، لا يمكن أن تكون مستثناة من هذه القاعدة، ولا يمكن ان تكون بعيدة عن التاريخ.

لهذا كله فاننا نقترح تصنيفاً جديداً للتيارات والمدارس والمذاهب الفلسفية في الفكر العربي الحديث، وهو تصنيف ثلاثي يأخذ في حسابه العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الأوروبي والغربي الحديث. ذلك ان الفكر العربي، ومنذ النصف الأول من القرن الماضي، يتحرك متقدماً ومتأخراً في علاقته بالفكر الغربي، فالتطورات الحضارية والثقافية العلمية التي شهدتها الغرب وبالتالي العالم، جعلت الغرب حاضراً حضوراً قوياً في حياتنا الثقافية والفكرية، وهو حضور متواصل ليس في قبولنا له فقط بل وفي رفضنا له أيضاً. من هنا كان اختيارنا لهذا التصنيف الذي يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي مبيناً مدى التأثير بهذا الفكر ومدى قبوله والأخذ به أو رفضه وتجاهله. انه تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف رئيسية: فريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب، وفريق يقبلها، وفريق يقوم بالتوفيق مقدماً مركباً فكرياً جديداً قد يحمل آفاق حل أو آفاق خروج من المأزق.

أولاً: الفريق الأول يمثل التيار الذي يضم كل المذاهب والاتجاهات الفكرية التي تعارض الأخذ

عن الغرب والتأثر بتجربته إلا في حدود ضيقة، بدءاً من السلفية الوهابية وانتهاء بالحركات الأصولية الجديدة وهذه المجموعة من الاتجاهات ترى في الثقافة الغربية خطراً داهماً يهدد الفكر العربي والفكر الاسلامي على حد سواء. وتعتبر الحركة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي، الحركة المؤسسة والمرجع الأول الملهم لكافة الحركات السلفية والأصولية التي ظهرت بعدها، بما في ذلك الحركة المهدية في السودان، والحركة السنوسية في ليبيا، وحركة الأمير عبدالقادر الجزائري في الجزائر، إضافة إلى حركات أخرى ورجال إصلاح كثيرين من أمثال جمال الدين الافغاني ورشيد رضا وشكيب أرسلان وآخرين.

ويجمع بين هؤلاء جميعاً، حركات وأفراداً، وجهة النظر القائلة بأن تخلف العالم الاسلامي، بما فيه الوطن العربي، إنما يعود إلى تخلي المسلمين عن المبادئ الاسلامية. وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التخلي تسرب الأفكار والمبادئ الغربية إلى الفكر والحياة في المجتمعات الاسلامية. ومن هنا كانت المهمة الأساسية التي نذر هؤلاء أنفسهم لها إنما هي تطهير العقيدة الاسلامية من العناصر والأفكار الغربية، ومعارضة التأثيرات الغربية التي وجدوا فيها خطراً يهدد مستقبل شعوب العالم الاسلامي.

كان هذا الخطر الغربي هو العامل الاساسي الذي دفع بالمفكرين الأصوليين الى مناهضة الفكر الغربي عموماً والفكر الغربي الفلسفي على وجه الخصوص، ومن هنا كان اهتمام المشتغلين بالفلسفة من هؤلاء محاولة تأصيل الفلسفة العربية الاسلامية، أي محاولة جعلها جزءاً أساسياً وأصيلاً من الفكر الاسلامي. وكان من شأن هذه المحاولة ان تذهب في اتجاهين: الأول هو معارضة المستشرقين ودعواهم القائلة ان الفلسفة العربية الاسلامية لم تكن أكثر من شروحات واضافات قليلة إلى الفلسفة اليونانية، والثاني مواجهة الفقهاء المسلمين على وجه الخصوص الذين يزعمون ان الفلسفة هي ضرب من ضروب الهرطقة لا غير.

كان أول من حمل لواء هذه الدعوة في اتجاهها ضد المستشرقين ومخالفة للفقهاء، الشيخ مصطفى عبدالرازق (1885-1946) المفكر وأستاذ الفلسفة الذي درّس في جامعة القاهرة والذي كان شيخاً للأزهر ووزيراً للمعارف في مصر بعد ذلك. وإبان تدريسه في جامعة القاهرة في الثلاثينات من هذا القرن، صاغ مصطفى عبدالرازق ما يمكن تسميته بالموقف الفلسفي الاسلامي الأصولي، وذلك في كتابه الشهير تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، حيث عرض بالشرح لمهمته المزدوجة الاتجاهات. فمن جهة يبين عبدالرازق ان الغرض من كتابه هو الرد على ادعاءات المستشرقين القائلة بان الفلسفة الاسلامية ليست أصيلة وانها مأخوذة من مراجع أجنبية هي المراجع اليونانية بالدرجة الأولى. ومن جهة أخرى يبين لنا صاحب التمهيد انه يرفض وجهة النظر الاسلامية السائدة الراضة للفلسفة والمروجة لمقولة «من تمنطق فقد تزندق».

ولكي يوضح عبدالرازق ان الفلسفة الاسلامية أصيلة من جهة وانها تشكل جزءاً أساسياً من الفكر الاسلامي فانه يلجأ إلى المنهج التاريخي، فهو يحجب عن الدخول في مهاترات كلامية ومجادلات مع أي من الطرفين المذكورين، المستشرقين من جهة والفقهاء من جهة أخرى، وينصرف إلى الوقائع التاريخية يبين من خلالها ان المستشرقين عندما تعمقوا في دراسة الفلسفة الاسلامية وفهمها تبدلت مواقفهم وتعدلت، وأخذت غالبيتهم ترى في هذه الفلسفة أصالة وفراة وإبداعاً، بعد أن كانوا يعتبرونها نسخة غير

أمانة عن الفلسفة اليونانية. وتتميز النظرة الجديدة للفلسفة كما يفهمها عبدالرازق باعتبار علم الكلام وعلم أصول الفقه، إضافة إلى التصوف، الجزء الأهم من الفلسفة العربية الإسلامية، وأن الإسلام على العموم والقرآن على الخصوص لا يشكلان عائقاً أمام التفكير العقلاني والتفكير الفلسفي كما كان يدعي بعض المستشرقين.

ويعتمد عبدالرازق المنهج التاريخي نفسه في الرد على الإسلاميين الذين رفضوا الفلسفة وحاربوها، عندما نظروا إليها من وجهة نظر فقهية ضيقة، وليس من خلال تفكير إسلامي واسع ومنفتح، ويشير عبدالرازق في هذا الصدد إلى الغزالي الذي لم يرفض ضروب الفلسفة كلها بل بعضها فقط، واعتمد الفلسفة والتفكير الفلسفي سلاحاً يذود به عن عقائده وأفكاره. وهنا يرى عبدالرازق أن المستشرقين والإسلاميين على حد سواء، لم يتمكنوا من فهم الفلسفة الإسلامية على حقيقتها، لأنهم لم يعتمدوا المنهج التاريخي، وبالتالي لم يتمكنوا من صياغة منهج تاريخي. وهو يرى أن هذا المنهج هو المنهج الوحيد الذي يكشف لنا عن أصالة التفكير العقلي في الإسلام، حتى قبل انفتاحه على الفكر اليوناني والتأثر به. كما يكشف لنا أن هذا التفكير العقلي الإسلامي تمكن من أن يتطور ليصبح فلسفة حقيقية مبتكرة وفريدة، عمودها الفقري فلسفة الأصوليين من المتكلمين وكبار الفقهاء.

وسار على خطى عبدالرازق تلميذه علي سامي النشار الذي اعتبر فلسفة مفكري علم الكلام وأصول الفقه، الفلسفة الإسلامية على الحقيقة. إلا أن النشار يختلف عن استاذة في إصراره على أن علم الكلام وأصول الفقه دون غيرها هما الفلسفة الإسلامية، فعلم الكلام عنده هو الميتافيزيقا الإسلامية، في حين أن علم أصول الفقه هو علم المنطق الإسلامي والمنهج الإسلامي في البحث، بما في ذلك اكتشاف المنهج التجريبي الذي سبق المسلمون الأوروبيين إلى اكتشافه، إلا أن الأوروبيين أفادوا منه في مكتشفاتهم العلمية الجديدة فمكهن ذلك من أن يصبحوا سدة الحضارة العالمية اليوم.

ويعضي النشار إلى أبعد من ذلك، زاعماً أن روجر بيكون وفرنسيس بيكون، إضافة إلى جون ستيورت مل وغيرهم، أخذوا منهجهم التجريبي عن الفقهاء العرب والمسلمين. أولئك الفقهاء الذين رفضوا المنطق الأرسطوطاليسي، والفلسفة اليونانية جملة، لعدم توافقها وتلاؤمها مع التفكير الإسلامي. وهذا يعني في جملة ما يعنيه أن ما تعارف الناس على تسميته بالفلسفة الإسلامية، أي فلسفة الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم، ليست هي الفلسفة الإسلامية الأصيلة والمبتكرة، وما الفلسفة الإسلامية الحقيقية إلا فلسفة علماء الكلام وأصول الفقه.

ويوضح النشار موقفه في كتابه نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي ومناهج البحث عند المفكرين المسلمين واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، مؤكداً أن المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى الفلسفة اليونانية في ماضيهم ولن يكونوا بحاجة إليها في حاضرهم ولا في مستقبلهم، وأن الفلسفة التي يحتاجها هؤلاء هي فلسفة الإسلام، فلسفة العلوم الإسلامية، وكل ما عدا ذلك فهو دخيل وغير ملائم للإسلام والمسلمين.

ويعتبر حسن حنفي، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، نفسه رائداً لهذا الاتجاه الأصولي في الفلسفة العربية الإسلامية، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه الجديد من العقيدة إلى الثورة الذي حاول فيه أن

يقرأ الحاضر من خلال الماضي، وإن يصوغ بناء علم الكلام أو علم أصول الدين القديم على ضوء الظروف الراهنة، مقدماً بذلك أيديولوجية جديدة للشعوب الإسلامية - بما فيها العرب - تحاول بواسطتها مواجهة التحديات العصرية الأساسية.

ثانياً: والفريق الثاني يضم جميع المدارس والمذاهب والاتجاهات التي تمثل تيار التوجه نحو الغرب وتبني أفكاره وأخذ ثقافته ونقلها. وهو تيار لا يتحاور مع الثقافة العربية ولا يعتبرها الأساس الذي يجب أن نبني عليه ما نقتبسه ونفخه من الغرب. فقد استعار أصحاب هذه المدارس والمذاهب أفكاراً غربية وتبنوها وحاولوا الترويج لها في البلاد العربية، متناسين الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الأفكار، والبيئات الخاصة التي انتجت، ومتجاهلين الحاجات الثقافية الأساسية للمحيط الذي يروجون لأفكارهم الجديدة فيه. لقد دعوا لأفكار ومذاهب، ولم يعنوا أنفسهم بتطويرها حتى تصبح ملائمة للمحيط الجديد الذي يحاولون نشرها فيه وللبيئة الجديدة التي يحاولون زرعها فيها.

يصدق هذا على التيار المادي كما تبناه شبلي الشميل وآخرون غيره، كما يصدق على وجودية عبدالرحمن بدوي ووضعية زكي نجيب محمود المنطقية، فما يجمع هؤلاء أنهم حاولوا زرع بذور أفكار جديدة في تربة جديدة دون البحث في الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد. فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربي التاريخية والثقافية، حيث يهيمن التفكير الديني والغبيي، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة أكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته.

ونوضح هذا فنقول إن هذه التيارات وغيرها لم تفعل أكثر من نقل بعض الأفكار الغربية والدعوة إليها والتبشير بها، فلم تبحث في الأسباب التي تجعل الأفكار الدينية والغيبية مسيطرة، ولم تبحث في الشروط الملائمة لقبول الأفكار الجديدة حتى تكون مجدية وفاعلة. ومن هنا فشلت هذه التيارات في تحقيق أي نجاح يذكر، ناهيك عن فشلها في تقديم الحلول الناجعة للمشكلات النظرية والعملية التي يعاني منها الفكر العربي والوطن العربي. لقد بقيت هذه الاتجاهات والتيارات على هامش الحياة العربية ولم تترك أي أثر يذكر على الحياة الفكرية والثقافية، وكفي أن نشير هنا إلى أن بعض الذين حملوا هذه الأفكار تخلوا عنها أثناء حياتهم وانصرفوا إلى اهتمامات ثقافية أخرى تدخل في عداد الموروث الثقافي، دون تكليف أنفسهم عناء محاولة التوفيق بين أفكارهم السابقة واهتماماتهم اللاحقة، وهو ما يصدق على عبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود على وجه الخصوص.

وما يصدق على هؤلاء يصدق على بعض الماركسيين العرب، ولا سيما إبان المرحلة الستالينية والفترة التالية لها، إذ لم يحاول الماركسيون العرب في ذلك الحين تبني أي نهج ماركسي مرن وملائم، بل تبنا الماركسية كعقيدة جامدة، وبدلاً من أن يمكنهم المنهج الماركسي من انتاج أفكار جديدة وحلول لواقع مضطرب، ومصطلحات جديدة، بل وماركسية عربية جديدة، وجدناهم مقلدين جامدين تابعين غير مبدعين، منفصمين عن واقعهم ومجتمعهم، لا يختلفون كثيراً عن التغريبيين من المفكرين.

وفي السنوات الأخيرة اشتد اهتمام بعض المثقفين العرب بالأتوسيرية (نسبة إلى لوي ألتوسير) وخاصة في المغرب ولبنان، حيث زالت الصلات الثقافية بين هذه الأقطار وفرنسا على شيء من الاستمرار والتواصل. وإذا كان هذا يظهر لنا أن المثقفين العرب كانوا وما زالوا على اتصال مباشر

بالتيارات الفكرية والفلسفية الجديدة والمعاصرة، إلا أنه يبين لنا في آن واحد ان المثقفين العرب اليوم لم يفيدوا من تجربة الأجيال السابقة. فالألتوسيرية كالماركوزية (نسبة إلى هربرت ماركوز) التي انتشرت قبل عقد أو عقدين من الزمان، وكالوجودية والوضعية المنطقية وغيرهما، في انها لم تتمكن ولن تتمكن من الوقوف على أرضية أو قاعدة فكرية صلبة، فأتباعها لم يفيدوا من تناو لها للماركسية ولم يفيدوا من استخدام أفكارها ومفاهيمها لفهم المشكلات العربية النظرية والعملية. وباختصار، لم يقيموا أي حوار حقيقي ومفيد بين الألتوسيرية والفكر العربي.

الألتوسيرية هي مذهب فكري نشأ وتطور في فرنسا من خلال اختلاف الماركسيين الفرنسيين مع أقرانهم الأوروبيين الآخرين، وهي إذ تفيد من المذاهب الفكرية ومناهج البحث المستجدة في الثقافة الأوروبية، تحرص على أن تؤسس وجهة نظر فرنسية خاصة في الماركسية. وكان الأخرى بالألتوسيرية ان تشجع المثقفين الماركسيين العرب على تأسيس ماركسية عربية، أو تأسيس وجهة نظر عربية في الماركسية، بدلاً من تقديم الألتوسيرية في صيغتها الفرنسية، دون تطوير وتعديل يجعلها ملائمة لحياتنا الفكرية العربية، وبدلاً من وضعها خارج اطارها الصحيح، ونقلها مجتزأة، وترجمتها ترجمات غير دقيقة. وما يصدق على الألتوسيرية يصدق على غيرها من المذاهب والأفكار التي نجد متحمسين لها هنا وهناك.

ثالثاً: والفريق الثالث والأخير يضم جميع الاتجاهات والتيارات التوفيقية في الفكر العربي. وإذا كانت عقلانية عبده ويوسف كرم المزعومة وشخصانية الحبابي وغيره هي أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن التوفيق، إلا أن هذا الضرب من التفكير التوفيقى يتسع ليشمل مدارس ومذاهب أكثر فاعلية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

والواقع ان التيار القومي العربي، وما تلاه من حديث عن الاشتراكية العربية، يدخل في عداد الفكر التوفيقى، اما التيار القومي فقد اكتسب شعبية واسعة بين المفكرين والمثقفين والسياسيين العرب منذ مطلع القرن، ومع تقدم القرن أصبحت القومية العربية تياراً فكرياً يقوم على قاعدة صلبة ويحظى بتأييد شعبي واسع. وفي الخمسينات من هذا القرن أخذ التيار الاشتراكي يلتحم مع الفكر القومي وكثر المنادون بالاشتراكية والأخذون باتجاه العدالة الاجتماعية. وقد شكل تيار القومية والاشتراكية العربيين حركة عربية واسعة أسهمت في توجيه الأحداث وحدثت بعض التغييرات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، كان من شأنها لو استمرت ان تنعكس بشكل واضح على الصعيد الفكري والثقافي وبالتالي على الصعيد الفلسفي المباشر، إلا أن مسيرة الحركة القومية تعرضت لانتكاسة عطلت تفاعلاتها الايجابية إلى حين.

يمثل الفكر القومي موقفاً توفيقياً صريحاً، فهو من جهة يدعو إلى أصالة لا تهمل الموروث الثقافي والفكري، بل تعنى به حرصاً على الشخصية الثقافية والفكرية والقومية المتميزة والمستقلة، وهو من جهة أخرى يعنى بالمعاصرة باعتبار انه مهتم ببناء الدولة الحديثة وفق المعطيات الحديثة، وعلى أساس شرعية جديدة مستمدة من داخل المجتمع، أي من المواطنين وحقوقهم وتعاقدهم والتزامهم بالدرجة الأولى. إن من شأن هذه الحقيقة، إذا ما توسعنا في فهمها وإدراكها وتطبيقها في ميادين الفكر والفلسفة، ان تفسح المجال أمام الاستفادة من تجارب الآخرين وفكر الآخرين ومذاهبهم ونظرياتهم فنحاول تطويرها وملاءمتها

لواقعنا ولاحتياجاتنا. فإذا تم ذلك بطريقة واعية استطعنا ان نكون على اتصال صحيح بالمعاصرة وان نحافظ على استقلالنا وشخصيتنا الثقافية والقومية المتميزة، ولن نقوم لنا قائمة إلا بهذا، فلا الاكتفاء بالموروث يغنيها، ولا التهالك على الجديد والحديث والمعاصر ينفعنا. ان ما ينفع ويفيد هو ان نحاور الموروث ونحاور المعاصر، فنقيم بينهما علاقة جدلية نحن أحوج ما نكون إليها في حاضرتنا ومستقبلنا.

والواقع ان التوفيقية بالمعنى الذي أوضحناه، تشكل تياراً أساسياً في الفكر العربي الحديث، بل يمكن القول ان أكثر اتجاهات هذا الفكر هي اتجاهات توفيقية، فمنذ أخذ محمد علي باشا على عاتقه مهمة انشاء جيش حديث، ثم اقامة دولة حديثة في النصف الأول من القرن الماضي، ومنذ اعتمد تحديث التعليم أداة أساسية لهذه المهمة، فانه بذلك وضع أساس الافادة من خبرة الغرب وعلمه وفكره. وهذا بدوره مهد الطريق لتداخل الثقافتين العربية الاسلامية من جهة والغربية من جهة أخرى في حياتنا الحديثة والمعاصرة. وإذا كان محمد علي قد وضع برنامجاً للنهوض، فإن المنظرين لهذا النهوض هم مفكرون لعبوا دوراً كبيراً في فكرنا الحديث من أمثال الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما. فقد أسس هؤلاء تياراً فكرياً هو في جوهره تيار توفيقى قوامه تفعيل الثقافة العربية بادخال الثقافة الغربية عليها، كطريق وحيد لتقديم صيغة جديدة للخروج من التخلف، وهو تيار كان من شأنه ان ينهي ما يعرف باسم عصور الظلام لولا ضرب الاستعمار لمسيرة هذا التيار.

كان رفاعه الطهطاوي (1801-1873) الشخصية الرئيسية الأولى في النهضة الفكرية، أدخل التوفيق إلى الثقافة العربية، بل يمكن القول انه أول مفكر عربي يقدم صياغة واضحة وواعية لهذا التيار، كانت ثقافة الطهطاوي الأولى إسلامية صرفاً، دَرَسَ في الأزهر وتخرج منه، ثم سحب إحدى البعثات الطلابية التي أرسلها محمد علي إلى باريس، وقد تمكن خلال السنوات الخمس أو الست التي قضاها في باريس بين سنتي (1825-1831) ان يلم بأساسيات الثقافة الغربية، مزج بين ثقافته المستحدثة وثقافته الأولى في صيغة جديدة وفي كل موحد يذكرنا بما فعله العرب عندما نهلوا من ثقافة السريان واليونان، ففي باريس شغل الطهطاوي نفسه باستيعاب كل ماتوفر له من معرفة وعلم وتجربة، وشهد أحداث ثورة سنة 1830 وتعاطف معها مستوعباً المواقف الفكرية والسياسية المتعارضة التي أحاطت بالثورة. وعند عودته من باريس أظهر الطهطاوي براعة فائقة في التوفيق بين الثقافتين العربية الاسلامية والغربية، ولم يعبأ بالتعارض الظاهري بين الثقافتين، صارفاً جهده إلى الأسس المشتركة، مكتشفاً أن هاتين الثقافتين تُتِمُّ إحداها الأخرى. وخلال حياته كرّس الطهطاوي نفسه لمهمة التوفيق التي نذر نفسه لها.

أما خير الدين التونسي (1820-1889) فهو الشخصية الرئيسية الثانية في تيار التوفيق في حياتنا الفكرية الحديثة. قدم لنا نظرية توفيقية متكاملة تجمع بين الثقافتين الاسلامية والغربية، وقد تميزت نظريته بالوضوح والصرامة. عاش خير الدين في باريس سبع سنوات من الزمان زار خلالها عواصم أوروبية أخرى، مكنته من دراسة الانظمة المختلفة السائدة في العالم في زمانه. وقد ظهر ذلك كله في كتابه الموسوعي أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، وقد لخصت مقدمة الكتاب نظرية خير الدين التوفيقية التي كانت ترى ان الثقافة الغربية تتمم الثقافة الاسلامية ولا تتعارض معها. فكلتا الثقافتين في رأيه يمثلان روافد الحقيقة: الوحي والعقل، أو الدين والعلم، أو الشريعة والفلسفة كما يعبر عنها ابن رشد، ولا تعارض بين الأمرين، بل تناغم وتكامل.

وقد تبني رجال الاصلاح في الفكر العربي الحديث بعد الطهطاوي والتونسي الموقف التوفيقي للرجلين. فقد عبّد هذان المفكران الطريق للتوفيق العملي السياسي والنظري الفلسفي على حد سواء، فكانا بذلك الرائدین الفعلین للتوفيقية كما ظهرت بعد ذلك في الفكر القومي العربي، حتى غدت التوفيقية التيار الأساسي في الفكر العربي في تجلياته المختلفة.

والواقع ان كل خروج متطرف على الانجاء التوفيقي الرئيسي في الفكر العربي، يسهم في تعطيل مسيرة التطور والتقدم. وفي ميدان الفلسفة، كما في الميادين الأخرى، كان رفض الجديد والتحديث بحجة رفض الغرب وثقافته سلبياً ومعطلاً، تماماً كالاندفاع الكلي نحو الثقافة الغربية الحديثة دون أخذ ما يلائم وترك ما لا يلائم.

والعمل الموسوعي الذي نطرحه بين يدي القارئ اليوم يؤكد الحقائق السابقة:

- فمن جهة أولى يبين هذا العمل وحدة المعرفة البشرية، فقد جاء عملاً متكاملاً جامعاً يقدم أهم نظريات الفكر البشري واتجاهاته، مبيناً الصلة الوثيقة بين ثقافات الأمم والشعوب، فالمعرفة إنساناً كانت، ومن أين ما جاءت، حق لجميع الشعوب تأخذ منها ما يفيدها ويلائمها، فقلما تستطيع القيود ان تحجب المعرفة أو ان تعيق حركتها.

- ويبين هذا العمل من جهة ثانية ان الثقافة العربية كانت وما زالت على اتصال وثيق بثقافات الأمم والشعوب الأخرى، فقد أخذت الثقافة العربية التقليدية عن غيرها وأعطت غيرها، اما الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة فما زالت في طور الأخذ أكثر منها في طور العطاء.

- كما يبين هذا العمل من جهة ثالثة ان التوفيق، بمعنى الأخذ من ثقافات الشعوب، وملاءمة ما يؤخذ مع ثقافة أخرى وتطويره وتعديله، هو نهج مشروع، وقد يكون ضرباً من الابتكار واجترار الحلول. هذا هو التفاعل بين الثقافات، وهذا هو الطريق إلى التحول الثقافي الذي يثبت ويؤكد استمرار الثقافة القومية على قيد الحياة.

إلا أن هذا العمل يبين إضافة إلى ذلك، ان عناصر الابداع والابتكار في فكرنا الفلسفي الحديث ما زالت محدودة، وان الصياغة الفلسفية العربية ما زالت متعثرة، وان أكثر ما نتجه في ميدان الفلسفة هو نقل وترجمة أفكار الآخرين، واننا لا نعيد انتاج هذه الأفكار بعد ان نتمثلها، وإنما ننقلها ونترجمها في أكثر الحالات، وبشكل سيء ورديء في بعض الحالات.

وقد يعود سبب ذلك إلى مناهجنا التربوية والتعليمية، فطرق اعداد الاجيال الجديدة في المدارس والجامعات تلقن ولا تتقن، وليس فيها ما يشجع التفكير الحر والتفكير المنتج والتفكير المبدع. وقد يطول الحديث في هذا الموضوع إذا دخلنا في التفاصيل، إلا أن خلاصة القول ان برامجنا تخرج مستهلكي علم ومعرفة لا منتجي علم ومعرفة. أما مناهج تدريس الفلسفة، فكانت وما زالت تهيمن عليها النزعات المثالية والغميية، وما زالت تدرس تاريخ الفلسفة على أنه الفلسفة، وتدرس أفكار أفلاطون والقدیس توما وابن سينا والغزالي وديكارت وكأنها أفكار لعصرنا ولكل العصور.

وقد يكون السبب عملية الفصل التي تقام عادة بين دارسي الفلسفة العربية الاسلامية ودارسي

الفلسفة الغربية الحديثة، حتى داخل أقسام الفلسفة، فنرى المهتمين بدراسة الفلسفة الحديثة لا يعرفون إلا القليل عن الفلسفة العربية، والمهتمين بالفلسفة العربية لا يفقهون الكثير من أمور الفلسفة الحديثة أو المعاصرة. حتى إذا جاءت مرحلة الدراسات العليا والتخصص انصرف الدارس إلى ميدانه الخاص وأهمل ما عداه، وهذا مظهر من مظاهر الانفصام بين القديم والجديد، وهو يعبر عن مشكلة حقيقية في حياتنا الفكرية، فالذين يعرفون التراث لا يعرفون الحداثة، والذين يعرفون الحداثة لا يعرفون التراث. وما نحتاج إليه حقاً هو علماء ضليعون في فكرنا التقليدي وعلى معرفة وثيقة بالحياة العصرية، وعلماء متخصصون في الفكر المعاصر والحديث على دراية بأمور ثقافتنا التقليدية يستطيعون ان يقيموا الصلة بين الطرفين، فيكون الفكر الحديث والفكر التقليدي في حوار دائم، وحوار منتج، وحوار يجمع، وحوار يسهم في التركيب والتوفيق لا في التباعد والتفريق.

إلا أن ثمة اسباباً، في حياتنا العامة، تعيق الابداع والابتكار عموماً، بما في ذلك الابداع والابتكار في ميدان الفلسفة، ولعل من أهم هذه الاسباب اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. صحيح اننا نتقدم هنا وهناك، واننا نحقق بعض الانجازات في ميدان التقدم، الا ان تقدمنا هذا بطيء جداً بالقياس بما يجري في العالم، وهذا ما يدفع إلى القول اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. ولما كان التقدم هو عملية شمولية متكاملة لا تتحقق في مجال واحد من مجالات الحياة العامة في غيابها عن المجالات الاخرى، ولا في ميدان واحد من ميادين المعرفة بعيداً عن الميادين الاخرى، فان حالة التخلف هذه تنعكس على عملية الكتابة الفلسفية العربية وعلى عملية الانتاج الفلسفي، وتعيق الصياغات الفلسفية المبدعة والمبتكرة، وتؤخر انتاج اتجاهات فلسفية اصيلة غير مقلدة.

ومن هذه الاسباب أيضاً غياب الروح الديمقراطية، وأجواء الحوار، والحرية الصحيحة عن حياتنا العامة، ولا سيما حياتنا السياسية. ولا شك ان هذا من العوامل الاساسية المعطلة للابداع والابتكار. ذلك انه لا ابداع بلا حرية، ولا ابتكار دون حرية، ولا ازدهار الا مع الحرية. وان الاستبداد هو أول اسباب التخلف كما بين عبد الرحمن الكواكبي، وان الظلم مؤذن بخراب العمران كما أكد ابن خلدون، وان القهر والقمع للذين نعيشهما يوماً بيوم وساعة بساعة لا يفسحان في المجال لتفتح الزهور، ونمو البراعم، تمهيداً للانثاء والنسج. فاذا كنا معنيين بالفلسفة والابداع الفلسفي، واذا كنا مسؤولين عن انتاج فلسفي جديد يعبر عن ذاتنا وعن واقعنا وعن ثقافتنا، فاننا معنيون بالحرية وبرفض القمع في كل اشكاله ولبوسه ظاهراً كان ذلك أم مستتراً.

ومن العوامل المعيقة للابداع والابتكار والتجديد في فكرنا عموماً، ومنه فكرنا الفلسفي، اننا نحتاج إلى الشعور بالانتصار، الشعور باننا نسير إلى الامام، إلى اننا نتحرك ونتطور ونتقدم، وان مستقبلنا اماننا لا وراءنا، فقد عشنا في لبنان وفي كافة ارض العرب سلسلة من الهزائم والانتكاسات، وسادت بيننا موجات من الافكار المعطلة للعقل، المعادية للتقدم، الراضية للحوار، تصف الابداع والابتكار بانه هرطقة، وانه ضرب من الكفر، وانه بضاعة مستوردة، وانه خروج عن الصراط.

ونحن لا نشدد على هذه العوامل بقصد التبرير واعفاء المشتغلين بالفلسفة من مسؤولياتهم في ميدان نشاطهم، أو تغطية للهفات التي نجدها في هذا العمل الذي نقدم له هنا، وهي هنات هينات مما نجده

عادة في كل عمل كبير من هذا النوع، وانما نؤكد على هذه العوامل حرصاً على الوقوف منها الموقف اللازم، لانها على علاقة مباشرة بالفلسفة. فالفلسفة اكثر ميادين المعرفة تحسناً لهذه الأمور، لأنها على علاقة مباشرة بالنظريات والايديولوجيات والمبادئ، ومن هنا فان الفلسفة كما ألمحنا سابقاً ليست خارج المجتمع بل هي في صميمه.

وبعد،

فعسى ان بسدّ هذا العمل ثغرة في المكتبة العربية كانت شاغرة، وعسى ان يفيد منه القارئ المتخصص وغير المتخصص، فقد حرصنا على ان لا يكون هذا العمل لنفر قليل من المشتغلين بالفلسفة دون سواهم. ومن الواضح اننا توسعنا في فهم معنى الفلسفة ووظيفتها، يظهر هذا من خلال التوسع في الحديث عن المذاهب والمدارس، وادخال ما لا يبدو فلسفياً في اطار الفلسفة، لأن الفلسفة أوسع من المعنى المدرسي الشائع الذي يقيد في حدوده، ولأن مهمة الفلسفة تمتد لتصل إلى حياتنا اليومية ومواقفنا السياسية وعلاقتنا الاجتماعية...

بعض مداخل هذا القسم تناوله أكثر من كاتب واحد، وقد كنا نتمنى لو كان بوسعنا ان نفعل ذلك في أكثر المداخل، الا أن ذلك لم يكن ممكناً لأن العمل يخرج عندئذ عن ان يضمه مجلد واحد أو مجلدان.

ولن نشير هنا إلى الصعوبات والعقبات التي اعترضتنا اثناء عملنا، فالقارئ يستطيع ان يتصور بعض ذلك، إلا أنه لن يلم بكل تلك الصعوبات مهما اطلق لمخيلته العنان. وعلى كل حال نحن ماضون في عملنا، وفي السنة القادمة يصدر الجزء الثالث والآخر من هذا العمل، وهو يتناول اعلام الفلسفة، فتتكمال أجزاء موسوعتنا الثلاثة، وإن بدا كل جزء منها وكأنه عمل مستقل في ذاته، فانه في الواقع متمم للأجزاء الأخرى.

محمّد

الآلية (المذهب الآلي)

Mechanism
Mécanisme
Mechanismus

هو جنوح بعض العلماء إلى أن يقتصروا في فهم الطبيعة والكائنات الحية والمجموعات على ما هو معلوم عندهم من قوانين الميكانيك والفيزياء والكيمياء والطاقة، وأن يردّوا الظواهر الحية في النبات والحيوان والظواهر النفسية والاجتماعية في الانسان إليها، دون التنويه بخصوصية هذه الظواهر أو مبدأ حيوي أو قوة غامضة سارية في الأجسام الحية أو غائية تخامر الوجود كما يفعل المذهب الحيوي. وهم في ذلك يعتمدون على مبدأ السببية الفاعلة أو العلية الفاعلة وعلى المصادفة. ولا بد من شرح هذين التصورين قبل المضيّ في شرح المذهب الآلي. ذلك أن أرسطو منذ القديم بحث الأسباب أو العلل التي تؤثر في الطبيعة فوجدها أربعة أنواع:

- 1 - سبب مادي وهو المادة المعمول منها الشيء.
 - 2 - سبب شكلي أو صوري وهو الشكل الذي للشيء.
 - 3 - سبب فاعل وهو أصل الحركة والسكون الذي يهب للمادة شكلاً أو صورة.
 - 4 - سبب غائي وهو الغاية التي عُمِل من أجلها الشيء أو الهدف من الشيء.
- إن المعنيين الثالث والرابع هما اللذان خصّهما الباحثون المحدثون بلفظ السبب أو العلة. ذلك أن المادة والشكل قائمان في طبيعة الشيء. وليس لهما علاقة بارزة بالظاهرة أو الحادثة المنصلة بالشيء إلا في بعض الحالات.
- ولقد اهتمت العلوم في العصور الحديثة بالبحث عن

الأسباب الفاعلة وأولّتها عنايتها الكاملة وتقدّمت بذلك. فنحن لا نجد في الحوادث الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية وأمثالها عند شرح العلماء لها إلا هذه السببية الفاعلة. السبب الفاعل مثلاً لا امتداد قضيب حديدي إذا وضع على شعلة هو الحرارة التي تنشرها الشعلة. وإذا فرضنا أن امتداد القضيب يستطيع متى بلغ حداً أن يؤثر في رافعة، والرافعة توسّع ذلك الامتداد، ثم هي تؤثر في جهاز متحرك فتحرّكه، فلنأخذ نحصل على سلسلة من الأسباب الفاعلة. (امتداد القضيب الناشئ عن الحرارة سبب حركة الجهاز). ونتلمّح من هذا المثال أن الأسباب والمسببات قد تكون مترابطة متداخلة متشابكة.

هذا وقد يحصل المُسبّب من أسباب مختلفة كما يؤثر السبب فينتج ظواهر مختلفة. ثم إن عناية كثير من العلماء والفلاسفة بالسببية الفاعلة والتماسهم لها في كثير من الظواهر جعلهاهم يؤكدون أن ما ندعوه بالمصادفة والاتفاق ليس إلا لفظاً يستر ما نجهله من الأسباب. فإذا حصلت الظاهرة مصادفة واتفاقاً فإنما حصلت في الحقيقة بأسباب لم نطلع عليها.

وقد عرّف الفيلسوف أنطوان أوغستن كورنو 1800-1877 Antoine Augustin Cournot المصادفة تعريفاً شاع عند العلماء والمفكرين. وهو أن المصادفة نتيجة التقاء سلسلتين من الأسباب إحداهما مستقلة عن الأخرى. لنفرض أن نيزكاً هبط على الأرض ووقع على غاب فأحدث حريقاً. فإن سقوط النيزك تابع لجملة أسباب كحركة الأرض ومسير النيزك وجذب الأرض له حين دخل في ساحة ثقالتها أو جاذبيتها. ولا شك أن سلسلة الأسباب هذه مستقلة عن السلسلة الأخرى الجيولوجية أو الزراعية التي أنفصت إلى وجود الغاب في تلك المنطقة. فالحريق وقع اتفاقاً ومصادفة من تلاقي هاتين السلسلتين.

ويتكلم العلماء على قوانين المصادفة مع أن لفظ المصادفة

درجة الاشتباك والتعقيد. وثمة كثير من الظواهر كانت في القديم تُفسر تفسيراً غائياً اتضحت آليتها بعد ذلك اتضحاً مُقنعاً. فاندفاع برغوث الماء Daphnie نحو النور يعلل اليوم بتأثير الأشعة في جلده، ويزداد الاندفاع مع قوة التأثير. ويضيف الآليون إلى ملاحظاتهم أنه قد يبدو في الأجسام المتعضية بعض الأعضاء عديمة النفع أو مزعجة أو مُربكة. وهذا يتعذر شرحه إذا ذهبنا إلى أن كل الأمور العضوية يُسببها فكر خلّاق. يذكرون مثلاً المستحاثات المدعوة سَيِّفِيَّة الأنياب Machairoodus أنيابها محددة كالسيف ولا فائدة منها.

ويُعدُّ الفلاسفة اليونان القدماء لوقيوس Leucippus حوالي 440-500 ق. م. وديمقريطس Democritus حوالي 370-460 ق. م. وأبيقوروس Epicurus 270-340 ق. م. من أصحاب المذهب الآلي إذ كانوا يعتمدون في تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة على القول بالذرات. وكذلك الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza 1677-1632 من أشد أعداء فكرة الغائية.

وقد نهج هذا النهج في علم النفس وفي علم الاجتماع مهندسون وعلماء، فزعموا أن الإنسان لما كان يتألف من جسم مادي ومن قوى مختلفة ويعول في حياته على استعمال أشياء مادية وقوى طبيعية وطاقات شتى وكانت قواعد الميكانيك وقوانين الفيزياء والكيمياء تُفسر خصائص المادة والقوة، أمكن أن نطبق هذه القوانين والقواعد على دراسة الإنسان وعلى دراسة شؤونه النفسية والاجتماعية وكففي عندئذ نقل المصطلحات والقواعد والقوانين العلمية المعروفة في تلك العلوم إلى مجال الشؤون النفسية والاجتماعية. الفرد عندهم مثلاً بمنزلة النقطة المادية، وبيئته الاجتماعية بمنزلة حقل قوى. وإذا صحَّ هذا التشبيه جاز أن نقل قوانين الميكانيك ونطبقها على الظواهر النفسية والاجتماعية. وعندهم أيضاً أن زيادة الطاقة الحركية في الفرد تعادل نقصان الطاقة الكامنة. وكذلك مجموع الطاقة عند فئة اجتماعية ممتدة في زمن مسمى يساوي طاقتها في الزمن البدائي مضافاً إليها مقدار العمل الذي أنجزته الفئة في غضون المدة الفاصلة بين الزمتين.

من أشهر هؤلاء العلماء الكيميائي الألماني ولهم استقالد Wilhelm Ostwald 1853-1932 يعرض ما يمكن تفسيره من الظواهر الاجتماعية بالاستناد إلى مباحث الطاقة. ويتلخص ذلك بما يلي:

- 1- كل حادثة اجتماعية أو كل تغيير اجتماعي أو تاريخي ليس في نهاية التحليل سوى تحويل طاقة.
- 2- ليس إنشاء الحضارة من وجهة مباحث الطاقة إلا تحويل الطاقة الأولى (الخام) إلى طاقة نافعة. وكلما كان مقدار الطاقة

يشير إلى عدم وجود قوانين، ولا يخفى أنه إذا كانت الظاهرة التي يعتبر حصولها مصادفة قد حصلت مرة واحدة لم يمكن أن نتكلم فيها على قوانين المصادفة. غير أنه إذا كثرت الظواهر كثرة كبيرة وكانت مجهولة الأسباب أو مشتبكة الأسباب أو أغفلنا أسبابها جاز أن نتبين لهذه الظواهر قوانين احتمالية. والنتائج العملية تقترب جداً من نتائج حساب الاحتمال كلما كثرت الحالات. وإذا وقع بعض التباين بينهما أمكن توقع درجة هذا التباين.

إن السبب الغائي قد حُذِفَ تماماً من علوم الميكانيك والكيمياء والفيزياء. ولذلك تسود فيها السببية الفاعلة والمصادفة. ولما تقدمت هذه العلوم تقدماً كبيراً في العصور الحديثة حداً تقدمها ببعض العلماء أن يحذفوا السبب الغائي وما شابهه من قوة غامضة أو مبدأ حيوي أو نفسي من العلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية وحسبوا أن الظواهر التي تدرسها هذه العلوم يمكن تفسيرها بقوانين الميكانيك التي راجت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهي ميكانيك نيوتن Newton 1642-1727 وبقواعد الفيزياء والكيمياء وبحوث الطاقة. وقد دُعي هؤلاء العلماء بالآليين. فالجسم الحي المتعضي عند بعض علماء البيولوجيا ليس إلا آلة اعتيادية من نموذج فيزيائي كيميائي معاً، قوانين تُشكِّله ووظائفه تشبه إلى حد بعيد القوانين التي تستند إليها الآلات. وعند هؤلاء الآليين لم تُخلَقْ العينان للإبصار وإنما يبصر الإنسان ويصير الحيوان لأن له عينين. وإذا كانت الطبيعة قد خلقت العيون فلم تكن تقصد إلى هدف ما. فالعيون كبقية الأعضاء نتيجة مصادفات واتفاقات كثيرة لا تكاد تخصي، على أن نقصد بالمصادفة ما يذهب إليه العالم كورنو Cournot. وما أحدثته المصادفة من نافع بقي ومكث، وما أحدثته من ضارٍ أو عديم النفع وهو أكثر فقد زال وباد بالاصطفاء الطبيعي كما يقول الداروينيون. وهكذا يرى هؤلاء العلماء أن ظواهر الانسجام بين الأعضاء وتوافقها وتضامنها مجردة من أي غائية خفية. وهم يهاجمون تصوُّرَ غائية مصطنعة أو عناية ربّانية ويجدون هذا التصور ساذجاً. ذلك أنه لو اعتقدنا أن العضو خُلِقَ كما يصنع العامل أداة من الأدوات لَكُنَّا نسبنا إلى الطبيعة نموذج تفكيرنا الانساني وشبهناها بنا. ولا يخفى سذاجة بعض الباحثين أو غُلُوهم مثل برناردان دو سان بيسير Bernardin de Saint-Pierre حين ادعى أن البطيخة قد صنعت مؤلفة من حروز أي أجزاء هلالية ليتم توزيعها بسهولة في الأسرة، وأن البرغوث إنما كان قاتم اللون ليدو واضحاً على البشرة. الفرق عند هؤلاء العلماء بين المادة المتعضية والمادة الهامدة يقوم في

إن معنى القانون العلمي قد تطوّر. فلا غرو أن يقف المذهب الآلي عند حدوده التي وصل إليها.

مصادر ومراجع

- اليافى، عبد الكريم، «علم الاجتماع الميكانيكي» ضمن كتاب تمهيد في علم الاجتماع، «مشكلة الغائية في علم الأحياء» ضمن كتاب تقدم العلم، مطبعة جامعة دمشق، 1964.
- *Dictionnaire Philosophique*, Editions du progrès, Moscow, 1980.
- *Dictionary of Philosophy*, Edited by Dagabert D. Runes, Philosophical Library, New York, 1942.
- *Encyclopædia Universalis*, 1980.
- *Grand Dictionnaire Encyclopédique/Larousse*, 1985.
- *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, par André Lalande, 5e édition, 1947.

عبد الكريم اليافى

الأيبيقورية

Epicurism = Epicureanism

Epicurisme = Epicurisme

Epikurism = Epikureism

تمهيد

- الأبيقورية، نسبة إلى مؤسسها الفيلسوف الإغريقي أبيقورس Epicurus 341 - 270 ق.م. هي العقيدة الفلسفية الوحيدة التي قدّر لها أن تنتشر في العالم القديم الإغريقي والروماني على حد سواء. وقد استحوذت على اهتمام عدد كبير من الناس لمدة تجاوزت سبعة قرون (40 ق.م - 30 م). وازدهرت عند أقوام عدة من إغريق وغير إغريق في بلاد اليونان وآسيا الصغرى ومصر وسوريا وإيطاليا وشمال إفريقيا، ودان بها رجال ونساء من مختلف الجنسيات والمستويات الاجتماعية: الغني والفقير والحر والعبد. ومن هنا يمكن أن توصف بأنها أول فلسفة عالمية.

وكانت الأبيقورية إلى الحركة الدينية أقرب منها إلى المذهب الفلسفي. فكما أن الحركة الدينية تدعو إلى خلاص الإنسان من الأثام والشرور التي تحقد به من جهة وإلى تحقيق سعادته من جهة ثانية، كذلك فإن الأبيقورية دعت إلى خلاص الإنسان من المخاوف والشرور التي كانت تستبد به وإلى تحقيق سعادته. وكما أن مريدي الحركة الدينية درجوا على تقديس مؤسسها وحفظ أقواله والالتزام بمبادئه واقتفاء آثاره، كذلك

النافعة كبيراً في هذا التحويل اشدت تقدم الحضارة. إن مصباح الضوء القديم يحوّل الطاقة الكيميائية إلى طاقة ضوئية بنسبة 3% ومصباح الضوء الأكمل منه يستطيع أن يعطي 15% أو أكثر فاستبدال هذا المصباح بالقديم نوع من التقدم.

3- الإنسان جهاز تحويل لجميع أنواع الطاقة.

4- مطابقة البيئة ليست إلا حسن الاستفادة من الطاقة الأولى (الخام) وتحويلها إلى طاقة نافعة. وكلما جاد المردود اشدت المطابقة.

5- يتألف المجتمع من أفراد يشتغلون لغرض مشترك فهو بمنزلة نظام خاص يقصد إلى استغلال الطاقة الأولى وتحويلها إلى طاقة مفيدة.

6- إن للغة والتشريع والتجارة ونقل البضائع والانتاج وقانون العقوبات والدولة والحكومة وما شابه ذلك وظائف تؤذيها وتقوم بها. ويمكن أن نُعبّر عن هذه الوظائف بالفاظ الطاقة لأن مقاصدها جميعاً الإفادة من الطاقة الخام وتقليل الضياع في تحويلها. ولم تكن الحضارة في بواكيرها تحوّل بلوغ هذه المقاصد تماماً لأن وسائلها إذ ذاك لم تكن دقيقة ولا مضبوطة.

7- ولما كانت جودة تحويل الطاقة هي التي تسوّغ وجود المجتمع كانت أيضاً هي التي تسوّغ وجود الدولة لأن وظيفة الدولة الإشراف على تحويل الطاقة لفائدة رعاياها جميعاً.

8- وعلى هذا ليست الثروة ولا المال إلا شكلاً مكثفاً للطاقة المفيدة.

9- وليس العلم في النهاية إلا الشكل الأساسي الوطيد للاستفادة من الطاقة، ولهذا كان دعامة المدنية.

هذا وثمة طائفة من العلماء يتجهون هذا الاتجاه يُدّكرون في مدارس علم النفس وعلم الاجتماع.

ولا شك أن هذه البحوث كلها، قد تمهلو بعض الجوانب في البولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع ولكنها تغالي في اتجاهها الآلي. والذي حمل أصحابها على هذه المغالاة هو فلسفة العلوم التي شاعت في القرن التاسع عشر وعُرفت القرن العشرين، حين ساء العلماء أن قواعد ميكانيك نيوتون Newton كلية تصلح لشرح جميع الظواهر وأن القوانين العلمية إذ ذاك عامة وشاملة ومطلقة. ولكن بدا بعد ذلك قصور علم الميكانيك وقوانينه. شرح الظواهر الفيزيائية نفسها حين وصلت الفيزياء إلى دراسة أطراف المادة الدقيقة (الميكروفيزياء) وإلى بحوث كيان المادة في المادّة وبحوث طبيعة الضوء الجسيمية فوق طبيعته. ساء ملجأ العلماء عندهذ إلى تصور نظرية الكوانتا القديمة (مكث) ثم إلى تصور نظرية الكوانتا الحديثة (هيزنبرغ). حتى

يروى كاهنة غمارس الرقى والتعازيم لتطهير المرضى من الأرواح الشريرة. وحين بلغ الشامنة عشر ذهب إلى أثينا لأداء الخدمة العسكرية الإلزامية التي استغرقت سنتين، التحق بعدها بأسرته في كولوفون، ذلك لأن أسرته كانت بأمر المقدونيين قد أجليت من ساموس كما أجلي عنها المهاجرون الأثينيون. واستقر مع أسرته في كولوفون قرابة عشر سنوات كان لها أثر كبير في تكوينه الفكري وتحديد اتجاهه. ورغم ادعاء ابيقورس أنه نَقَف نفسه بنفسه، فإن البيانات تشير إلى أنه تتلمذ على الفيلسوف المشائي براكسيبانس Praxiphanes وعلى الفيلسوف نوسيفانس Nausiphanes من تيوس Teos الذي كان من أنصار اللرية. ومهما يكن من أمر فإن أبيقورس شعر بأنه رجل موهوب وبدأ في هذه الفترة بوضع الخطوط العامة لفلسفته ورسم منهاجها. على أن فلسفته لم تكتمل إلا في مدينة ميتيلين Mytilene في جزيرة ليسبوس Lesbos. ففي عام 311 ق.م. بدأ حياته الفكرية كمعلم. وقد جرت العادة أن يقوم الفلاسفة بإلقاء الدروس في الملاعب العامة أو منتزهات الثقافة كما كانت تسمى Gymnasia وإن يلتزموا بتعليمات المشرفين عليها Gymnasiarch. ومع أن أبيقورس قد حصل على الإذن بإلقاء المحاضرات إلا أن هذا الإذن سرعان ما سحب منه بتحريض خصومه من المشائين، فاضطر إلى تعليق نشاطه وإلى مغادرة ميتيلين، ولكن بعد أن أحرز نجاحاً، إذ تمكن من كسب بعض المريدين للذهبه وعلى رأسهم هيرماركس Hermarchus الذي بقي أربعين عاماً زعيماً للمدرسة الأبيقورية. وكانت هذه الفترة بالنسبة لأبيقورس قاسية ومفيدة في وقت واحد. كانت قاسية لأنها أثارت نفمة الجماهير وغضب السلطات الحاكمة مما اضطره إلى الفرار، خوفاً من المصير الذي لقيه سقراط Socrates حوالي 470 - 399 ق.م. من قبل. وكانت مفيدة لأنه أدرك لزوم إجراء تغييرات أساسية على منهجه.

وجد أبيقورس في مدينة لمباسكس Lampsacaus على سواحل الدردنيل ملجأ له وأقام في هذه المدينة قرابة أربع سنوات، وفي عام 306 ق.م. انتقل إلى أثينا، واشترى من خالص ماله داراً وحديقة، وقد اتخذت الدار مسكناً له وللمقربين إليه من المريدين. أما الحديقة فقد اتخذها مركزاً لإلقاء المحاضرات على التلاميذ. واشتهرت فيما بعد باسم حديقة أبيقورس The Garden of Epicurus، كما اشتهرت بفلسفته باسم «فلسفة الحديقة».

قضى أبيقورس البقية الباقية من حياته في أثينا بدون

فإن مريدي الأبيقورية كانوا يقدسون ابيقورس ويعودونه أياً روحياً ومخلصاً بل وإلهاً، وكانوا يعلقون صورته في بيوتهم وينحتون له التماثيل ويحفظون أقواله عن ظهر قلب. أما كتبه فقد كانت بمنزلة كتب الصلاة، ورسائله بمنزلة رسائل الأنبياء والرسول. وفي هذا يقول كاروس لوكريتيوس Carus Lucretius 99 - 55 ق.م. : «أنت أب لنا وكاشف الحقيقة لنا، وواهب مبادئنا الأبوية. من رسائلك نرشف الأمثال الذهبية الجديرة بالحياة الخالدة كالنحل الذي يرشف العسل من الأزهار». ويذكر أن العادة جرت عند أعضاء الجمعيات الأبيقورية بعقد اجتماع في اليوم العشرين من كل شهر لإقامة الشعائر الدينية تخليداً للذكرى أبيقورس مؤسس الحركة، وكان ذلك عندهم سراً من الأسرار المقدسة. فكانت الأبيقورية أشبه بجماعة دينية كما مر.

والأبيقورية ردة فعل على واقع اجتماعي وحضاري، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات لا مجال لتفصيلها هنا أفضت في آخر المطاف إلى سيطرة القدونيين على مقاليد الحكم، ففقدت المدن اليونانية استقلالها وسيادتها، وعمت الفوضى والقلق وغدا الإنسان يخشى شر أخيه الإنسان، وشعر الاغريق بأن الحضارة التي آلت بهم إلى ذلك المصير لا بد من إعادة النظر في قيمها بما يضمن إعادة الثقة والطمأنينة والسعادة إلى الانسان. ولم تكن الأبيقورية، إذا جاز التعبير، سوى وصفة طبية لمعالجة أمراض المجتمع آنذاك. يؤكد أبيقورس هذا بقوله: «كما أنه لا خير في طب لا يزيل أمراض الجسم، كذلك لا خير في فلسفة لا تداوي أمراض العقل. وكل كلمة يقولها الفيلسوف لا تشفي أمراض الناس لا خير فيها». فكان للطلب والفلسفة عند الأبيقورية هدف واحد، هو أن الطلب يعالج أمراض الجسم، في حين تعالج الفلسفة أمراض الفكر.

ولقد وضع أبيقورس مبادئ الفلسفة الأبيقورية ووطد دعائمها وعمل على نشرها بما تيسر له من امكانات. فكتب الرسائل وحرر الخلاصات وعقد المناقشات. أما أتباعه فلم يضيفوا إليها شيئاً يعتد به، لأن جل اهتمامهم انصب على نشر تعاليمها وشرحها والتعليق عليها. وربما كان هذا يعود إلى شدة تعلق أتباع الأبيقورية بمؤسسها. عليه تعدد فلسفة أبيقورس نموذجاً للأبيقورية بوجه عام.

حياة أبيقورس وأفكاره الفلسفية

- ولد أبيقورس من أسرة أثينية في جزيرة ساموس عام 341 ق.م. وكان والده معلماً، أما والدته فقد كانت فيما

كذلك أخذ أبيقورس عن أرسطو نظريته في الفرد. وبينما كان أفلاطون Plato 427/428 - 347 ق.م. قد جعل الكلي هو الموجود الحقيقي، وذهب إلى أن الجزئي أو الفرد ليس له وجود، إلا بمقدار ما يحاكي الكلي، فإن أرسطو قد عكس الآية، فجعل الوجود الحقيقي للفرد. ولنظرة أرسطو هذه في الفرد تأثيرها الواضح في فلسفة أبيقورس كما سنبين فيما بعد.

- درج متأخرو الإغريق على قسمة الفلسفة إلى أقسام ثلاثة: عقلي وطبيعي وأخلاقي. الفلسفة العقلية تعنى بالعقل باعتباره أداة لتحصيل المعرفة وتشمل نظرية المعرفة والمنطق، والفلسفة الطبيعية تتناول الطبيعة، العضوية واللاعضوية. أما الفلسفة الأخلاقية فتعالج الخير الأسمى للإنسان وكيفية الحصول عليه.

أ - نظرية المعرفة أو القانون :

يرى أبيقورس أن تحصيل السعادة البشرية يستلزم معرفة طبيعة العالم، ومعرفة طبيعة العالم تستلزم بدورها دراسة نظرية المعرفة أو ما أطلق عليه أبيقورس اسم القانون Canon. وعليه فكل من القانون وعلم الطبيعة يمهّد لعلم الأخلاق. والواقع أن أبيقورس ينكر على الفيلسوف الاهتمام بها إلا بقدر ما يفضيان إلى تحقيق السعادة والخير للإنسان.

القانون - عند أبيقورس - بحث في الأدوات التي تملكها لمعرفة العالم الخارجي والتحقق من صلاحية هذه الأدوات لإكتساب المعرفة الصادقة. فالقانون يعنى أولاً وقبل كل شيء بمعيّار الصدق أو الواقع.

يبدأ أبيقورس دراسة القانون بالتأكيد على ضرورة استخدام ألفاظ واضحة وقريبة من أذهان الناس. ففي رسالته إلى هيروdotus Herodotus 484 - 425 ق.م. يقول: «ينبغي أولاً وقبل كل شيء أن نفهم ما تشير إليه الكلمات التي نستعملها كي نكون في وضع يمكننا من اختبار آرائنا وأبحاثنا أو مشكلاتنا بحيث لا تتواصل البراهين إلى غير ما نهاية ولا تكون الألفاظ جوفاء. إذ ينبغي أن تكون الدلالة الأولية لكل لفظ نستعمله واضحة ولا تتطلب برهاناً. وهذا أمر ضروري إذا أردنا أن نحصل على شيء يمكن أن نستند إليه في حسم المشاكل والآراء والخلافات التي أمامنا». ولكن رغم هذا التحذير، فإن أبيقورس يستخدم أحياناً ألفاظاً في غاية الإبهام والغموض. فقد كان يفرط في النحت والتوليد وفي استعمال الكلمات الغريبة والصعبة.

مضايقات. وفي وصيته وقف الدار والحديقة على الجمعية الابيقورية. وقد كتب أبيقورس وهو على فراش الموت رسالة مؤثرة إلى صديقه أيدومينوس Idomeneus يقول فيها: «في هذا اليوم السعيد، اليوم الأخير من أيام حياتي أكتب إليك. إن الآلام التي أقاسي منها من مرض الحصوة والديزنتاريا قد بلغت حدها الأقصى، ولكن إلى جانب هذه الآلام أتذكر اللذات العقلية التي كنا نستمدّها من مناقشاتنا الماضية. واطلب إليك، أنت الذي عهدت فيك الإخلاص لي ولللسفة منذ أيام طفولتي، أن ترعى أبناء ميتروودورس Metrodorus. وكان ميتروودورس هذا أحد زعماء الجمعية الابيقورية في عهد مؤسسها أبيقورس. وقد توفي أبيقورس عام 271 ق.م.

استمد أبيقورس المبادئ الأساسية لفلسفته من مصدرين هما: ديمقريطس Democritus حوالي 460 - 370 ق.م. وأرسطو Aristotle حوالي 384 - 322 ق.م. فعن الأول أخذ المذهب الذري وعن الثاني أخذ نظريته في النفس باعتبارها شيئاً ملازماً للجسم، ولا وجود لها بدونه، كما أخذ عنه نظريته في الفرد. على أن أبيقورس أدخل على فلسفتي ديمقريطس وأرسطو ما رآه ضرورياً من تعديلات لتحقيق أهدافه من الفلسفة وهي اكتساب السعادة.

وقد تعرف أبيقورس على المذهب من خلال أستاذه نوسيفانس الذي كان من ألمع المعلمين. وقد حمل أبيقورس على الذرية لإيمانها بالجبرية المطلقة التي تسلب الإنسان من حرية الاختيار، ومن ثم تجعله عاجزاً عن السعي وراء الحكمة والسعادة بإرادته. وقد أثر الإيمان بالخرافات على الإيمان بالجبرية على الرغم من أنه كان من ألد أعداء الخرافات. فهو يقول: «من الأفضل أن نؤمن بالأساطير عن الآلهة من أن نكون عبيداً للمذهب الجبري للفلاسفة الطبيعيين». ولذلك أدخل أبيقورس على بناء الذرات وسلوكها بعض التعديلات حفاظاً على حرية الإنسان في اختيار الطريق المؤدية إلى السعادة. فأدخل عنصر العفوية على بناء الذرة. وأصبحت الطبيعة اللاعضوية خاضعة لمبدأ الجبرية المطلقة كما أصبحت الطبيعة العضوية خاضعة لمبدأ الغائية.

أما عن أرسطو فقد أخذ أبيقورس بمبدأ الجديد في النفس. لقد اعتقد أرسطو - خلافاً لأفلاطون - أن النفس والجسم مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباط الصورة بالمادة وأن لا وجود لها منفصلين إلا في الذهن. فهما جانبان لشيء واحد. هذه النظرة إلى النفس غدت إحدى الركائز لتعاليم فلسفة الحديقة.

وحين تتكرر الاحساسات من النوع ذاته يتولد لدينا مفهوم أو فكرة عامة عن الشيء الذي انبثقت منه ومن أشباهه هذه الاحساسات. ويمكن تعريف المفاهيم بأنها أفكار عامة يتخذها العقل لتنظيم وتأويل إحساساتنا، وهي ليست أفكاراً فطرية يولد الإنسان مزوداً بها بل هي حصيلة قيام العقل بفرز ومقارنة وتنظيم الإحساسات. على أن المفاهيم، إذا ما اكتسبت مرة، أصبحت أشبه بالمقولات الجاهزة لتنظيم معطيات التجربة. وبهذا المعنى تكون المفاهيم توقعات Anticipations، وهي لا تسبق الخبر كلها، بل تسبق كل ملاحظة منظمة وكل بحث علمي منظم وكل نشاط عقلي عملي. فهي تدل على نشاط الذات العارفة في اكتساب المعرفة.

فالمفهوم يشمل أعم خصائص الجسم أو كما يقول أبيقورس هو صورة الجسم في خطوطه العامة. وعليه فمفهوم الجسم هو انه شيء له كتلة ومقاومة، ومفهوم الإنسان انه حيوان عاقل، ومفهوم الإله أنه كائن سعيد وخلد.

ولما كان المفهوم حصيلة احساسات متكررة كالذكريات، فلا وجود لمفاهيم إلا للأشياء الموجودة فعلاً. فهناك مفهوم للعدالة لأن العدالة موجودة باعتبارها منفعة أو مصلحة. وليس هناك مفهوم عن الزمان لأن الزمان، كما قال لوكريوس: «ليس شيئاً موجوداً بحد ذاته».

والمفهوم من حيث انه يمثل أعم خصائص الجسم فكرة بيّنة بذاتها ويمكن اتخاذه معياراً للحكم على صدق أو كذب الأحكام التي تصدرها عن الأشياء. وعليه فكما أن الاحساسات هي معيار وجود الأجسام أو عدم وجودها، كذلك فإن المفاهيم هي معيار صدق أو كذب الأحكام عن هذه الأشياء. ولعل أبيقورس تصوّر وجود علاقة تطابق بين الكلمات والأشياء الخارجية وأن تركيب القضايا يعكس تركيب العالم بدون غموض.

وكل احساساتنا تكون مصحوبة إما بمشاعر اللذة أو الألم. وهذه المشاعر لا تنبئنا بطبيعة العالم الخارجي بقدر ما توحى إلينا بما يترتب علينا اتخاذه من اجراءات. ونحن نسعى إلى ما هو لذيد وتنجنب ما هو مؤلم. على أن الفعل الذي نتخذه يعتمد في آخر المطاف على القرار الذي تتخذه الإرادة، ويكون الفعل ذاته مصحوباً بلذة جديدة أو بآلم جديد. إذ ان كل رغبة ينبغي أن تواجه السؤال التالي - ما الذي يحدث لي إذا تحقق موضوع رغبتي، وما الذي يحدث إذا لم يتحقق موضوع هذه الرغبة؟ وعليه فكما أن الاحساسات هي مادة حياتنا

وهو يرى أننا نعرف الأشياء بوسائل ثلاث: الاحساس وقياس التناظر والاستدلال. بواسطة الاحساس نعرف الأشياء القريبة منا. وبواسطة قياس التناظر anology نعرف الأشياء البعيدة كالأجرام السماوية التي تمكن مشاهدتها من بعد ولكن لا يمكن الاقتراب منها. وعن طريق الاستدلال نعرف ما يتعدّر رؤيته كالذرات والفراغ، نستنتج ما هو مجهول عما هو معلوم.

والاحساس هو المصدر الأساسي في المعرفة، وهو صادق دائماً ولا يمكن أن يكون كاذباً. ولا يمكن دحض الحواس لا بواسطة الحواس ذاتها، لا بواسطة العقل، لأن لكل حاسة موضوعها الخاص بها، ولأن العقل يعتمد على الحواس في إصدار الأحكام. ولكن إذا كانت الاحساسات كلها صادقة على حدّ سواء، فكيف يحصل الخطأ؟ وكيف يصدر الإنسان أحكاماً كاذبة؟ جواب أبيقورس هو أن الخطأ يحصل حين نبدأ بتأويل احساساتنا، أي نصدر أحكاماً عنها. فمثلاً حين نشاهد مجدافاً مغموراً في الماء فإننا نشاهد المجداف معوجاً، أي نحصل على احساس بأن المجداف معوج، ويكون هذا الإحساس صادقاً. ولكن حين نصدر حكماً على المجداف وهو مغمور في الماء ونقول بأنه معوّج، فإن حكمنا يكون كاذباً. ذلك لأن مزيداً من المشاهدات تبين كذب هذا الحكم. فإذا أخرجنا المجداف من الماء، شاهدناه مستقيماً، فكان الحكم الأول كاذباً. وإذا أصدرنا حكماً عن شيء على أساس إحساس معين ثم حصلنا فيما بعد على إحساس آخر يؤيد الإحساس السابق، كان الحكم صادقاً. أما إذا حصلنا على إحساس مضاد للإحساس السابق كان الحكم كاذباً. يقول أبيقورس: «الكذب والخطأ يعتمدان دائماً على تدخل الظن وذلك حين نريد التحقق من واقعة أو من عدم وجود ما يناقضها مما لا يتحقق غالباً فيها بعد بل وحتى تنقض».

والإحساس - عند أبيقورس - هو حصيلة ملاسة بين عضو الحس والجسم الخارجي. وتكون الملاسة مباشرة بالنسبة إلى حاسة اللمس وحاسة الذوق. أما بالنسبة إلى الحواس الأخرى فتكون غير مباشرة وتتم بواسطة الأغشية Membranes أو الانبعاثات Effluences أو التمثيلات Representations التي تنبعث من سطوح الأجسام وتحمل صورها فتتفد إلى الحواس فيحصل الاحساس. فإن دقائق تنبعث باستمرار من سطوح الأجسام. وهذه الدقائق تحتفظ بما كان لها من وضع وترتيب حين كانت جزءاً من الأجسام الصلبة، وتشكل ما يشبه الرقائق أو الأغشية التي تسير بسرعة فائقة وتنفذ في الحواس وتطبع صور الأجسام عليها، فيحصل الإحساس.

الذري . ويمكن إجمالها كما يلي :

لا يخرج شيء من لا شيء بقدرة إلهية مطلقاً. ولو أمكن أن يخرج شيء من عدم أو لا شيء لأمكن أن يخرج أي نوع كان من أي نوع كان ولما كان ثمة حاجة إلى البذور Seeds ولخرج الناس من الأسماك، والأسماك من الحيوانات البرية والطيور من خارج السماء، ولأنتمت الأشجار كل الأنهار. ولكن لما كانت كل أنواع الأشياء تنشأ من بذور خاصة بها فلإنها تتولد مما يكمن جوهرها ومبادئها الأولية فيه، وعليه فلا يمكن أن تتولد كل الأشياء من كل الأشياء وفي كل شيء معين تكمن طاقة خاصة.

وكما أنه لا يخرج شيء من لا شيء، كذلك لا ينحل أي شيء في لا شيء أو عدم ولأن لتلاشت الأشياء كلها من الوجود.

وعليه فالمجموع الكلي للأشياء كان دائماً كما هو الآن وسيظل دائماً كذلك، لأنه ليس هناك ما يمكن أن يتغير إليه، ولأن خارج هذا المجموع لا يوجد شيء يمكن أن يدخل فيه ويحدث تغيراً فيه.

يتكوّن العالم من أجسام وفراغ ولا شيء آخر. فأمّا الأجسام فوجودها تشهد عليه الحواس في كل مكان. وأمّا الفراغ، الذي يطلق عليه أبيقورس كذلك اسم الفضاء والمكان والطبيعة العنصرية على الإدراك، فوجوده يستلزمه وجود الأجسام وحركتها. إذ لولا الفراغ لتعذر على الأجسام أن توجد وأن تتحرك. ويعتبر أبيقورس الأجسام والفراغ أشياء مستقلة وليس خصائص أو أعراضاً لأشياء مستقلة. إذ حيثما يكون الجسم لا يكون الفراغ، وحيثما لا يكون الجسم يكون الفراغ.

والأجسام بعضها مركبة وبعضها عناصر تتكون منها الأجسام المركبة. والعناصر بالضرورة تأبى الانقسام والتغير، ولأن لا يمكن أن تنحل الأشياء كلها وتلاشي من الوجود، وهي صلبة وخالية من الفراغ وتستمر في الوجود حين تنحل الأجسام المركبة. يستتبع هذا أن المبادئ الأولى جواهر أو كيانات Entities مادية خالدة لا تقبل الانقسام ولا التغير يطلق عليها أبيقورس اسم الذرات Atoms.

والأشياء غير متناهية عدداً لأنها لو كانت متناهية لوجب أن يكون هناك شيء يحدها من الخارج. وليس هناك شيء خارجها. وعليه فالأشياء ينبغي أن تكون غير محدودة أو غير متناهية.

العقلية كذلك فإن الشاعر هي المادة التي نبني عليها حياتنا الاخلاقية، وهي معيار صحة سلوكنا على نحو ما تكون الإحساسات معيار وجود أو عدم وجود الأشياء الخارجية، والمفاهيم معيار صدق أو كذب القضايا.

هذا عن معرفة الأشياء القريبة التي تقع تحت خبرتنا مباشرة. أما الأشياء البعيدة كالظواهر السماوية والفلكية التي تمكن مشاهدتها عن بعيد ولكن لا تقع تحت الخبرة مباشرة، فإنها تعرف بالقياس إلى نظائرها من الظواهر الأرضية. فمثلاً إذا أردنا أن نعرف لماذا تتحرك بعض الأجرام السماوية في مدارات منتظمة والبعض الآخر في مدارات غير منتظمة، فإننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الطرق المتعددة التي تحدث فيها حوادث مماثلة في خبرتنا. كان نفترض أن بعضها في بداية تكوين العالم قد انطلقت في حركة منتظمة، وبعضها في حركة غير منتظمة، أو قد نفترض أن الأجواء التي تمر بها مختلفة الكثافة. وأي تفسير من هذه التفسيرات المتعددة يفني بالفرض ويعت الطمأنينة في الفكر. وأما الذين يقصرون التفسير على سبب واحد بالرغم من أن هذه الظواهر لا تشاهد إلا عن بُعد، فإنهم لا يستحقون التصديق.

أما الأشياء العنصرية على الإدراك حسيّاً كان أم عقليّاً فإن أبيقورس يرى بأننا نعرفها بواسطة الاستدلال ويصطنع فكرة عدم إمكانية التصور Inconceivably معتمداً على قانون عكس النقيض في المنطق Transposition الذي يمكن وضعه على النحو الآتي:

إذا - ك فإن - ل
ولكن ل
إذن ك

حيث ترمز «-» إلى النفي وكل من «ك» و«ل» إلى قضايا.

فمثلاً يبرهن أبيقورس على وجود الفراغ بالقول:

إذا لم يكن الفراغ موجوداً، لما استطاعت الأشياء أن تتحرك ولكن الأشياء تتحرك

∴ إذن الفراغ موجود

وعلى النحو ذاته يبرهن أبيقورس على مبدأ استحالة تولد أي شيء من لا شيء وعلى وجود انحراف في حركة الذرات أثناء سقوطها إلى أسفل وغيرهما مما سنتطرق إليه.

ب - الفيزياء الأبيقورية (علم الطبيعة):

يبني أبيقورس فلسفته الطبيعية على مذهب ديمقريطس

والذرات مجردة من الصفات التي نشاهدها في الأجسام باستثناء الشكل والثقل والحجم والخصائص المرتبطة ضرورة بالشكل. لأنه لما كانت الأشياء المركبة لا تنشأ مما هو غير موجود ولا تنحل إلى ما هو غير موجود، وإنما تتغير بسبب تغير في ترتيب ذراتها وأحياناً بسبب زيادة أو نقصان هذه الذرات، فلا بد أن تكون الذرات التي يمكن أن اتخذ ترتيبات متعددة غير قابلة للفناء ومحضنة ضط التغير، ولكن لكل منها كتلتها وشكلها المتميزين. وعليه فليس للذرات لون ولا رائحة ولا طعم ولا هي بالحرارة ولا بالبرودة ولا بالدافئة. فهذه الصفات تظهر في الأجسام المركبة نتيجة اتخاذ الذرات أوضاعاً معينة.

ولما كان كل شيء في الوجود يتكون من المادة والفراغ ولا شيء سواهما، فإن النفس شيء مادي يتكون من ذرات لطيفة غاية اللطف وهي كثيرة الشبه بالريح المتزج بالحرارة، فهي من نواح تشبه الريح ومن نواح أخرى تشبه الحرارة. فالروح تتكون من النفس والحرارة والهواء، وهي منتشرة في أنحاء جسم الكائن الحي. ولكن لما كانت هذه العناصر الثلاثة مجتمعة لا تكفي لتفسير الإحساس والتفكير، فلا بد من وجود عنصر رابع في النفس لا يسميه أبيقورس بل يقول عنه بأنه يتكون من أسرع واللطف وأدق وأخف وأصل الذرات. وهذا القسم من النفس هو العقل، وهو الذي يقوم بالإحساس والتفكير. ولا ينتشر العقل في الجسم بل يتخذ المنطقة الوسطى من الصدر مقراً له بالقرب من القلب.

والواقع أن أبيقورس كان يعتقد بأن العقل والنفس يؤلفان وحدة ويشكلان طبيعة واحدة. ولكن الكلمة العليا هي للعقل، فهو الذي يسيطر على الجسم ويملي أوامره على الجزء الآخر أو النفس. فالعقل والنفس اسنان لمسمى واحد أو شيء مزدوج. والنفس تولد مع الجسم وتكبر معه وتموت معه. فلا تستطيع النفس أن تؤدي وظائفها بدون الجسم ولا الجسم يستطيع أن يؤدي وظائفه بدون النفس. فحين يموت الجسم، تتبثر النفس وتتلاشى وتصبح عاجزة عن الإحساس والشعور والتفكير. ولذلك فلا يمكن أن تشعر النفس لا بالألم ولا باللذة بعد موت الجسم. لأن النفس وهي منفصلة عن الجسم عاجزة عن القيام بالوظائف التي تقوم بها وهي متصلة به.

وعليه فليس الموت شيئاً بالنسبة إلينا ولا يعنيننا من أمره شيء لأن الروح فانية وعاجزة عن الشعور بعد موت الجسم. فيجب ألا يكون الموت سبباً لشقاء الإنسان لأنه حين نكون على قيد الحياة لا يكون الموت، وحين يأتي الموت، لا نكون على قيد الحياة. فالموت ليس شيئاً لا بالنسبة للحي ولا بالنسبة

للذرات التي تتكون منها الأجسام المركبة وإليها تنحل أشكال متعددة غير متعينة، لأن الأشياء المتعددة الأشكال التي نشاهدها لا يمكن أن تنشأ من تكرار عدد معين من الأشكال ذاتها. على أن الذرات المشابهة الأشكال غير معدودة اطلاقاً.

والذرات في حركة مستمرة منذ الأزل. على أن بعضها يرتد مسافات بعيدة الواحدة عن الأخرى، بينما يتذبذب بعضها الآخر في مكان واحد حين تتشابك مع كتلة من الذرات الأخرى التي تؤهلها أشكالها للتشابك. والسبب يعود إلى أن كل ذرة منفصلة عن بقية الذرات بواسطة الفراغ العاجز عن مقاومة ارتدادها في حين أن صلابة الذرة هو الذي يجعلها ترتد بعد اصطدامها بغيرها من الذرات مسافة قصرت أم طالت.

والذرات تتحرك في الفراغ حركة منتظمة بفعل ثقلها لأن الفراغ عاجز عن مقاومتها، ولذلك فإنها تسقط من أعلى إلى أسفل بسرعة واحدة مع اختلاف كتلتها وحجمها. وعليه فتفاوت سرعة الذرات يعود إلى تفاوت الأوساط التي تتحرك فيها.

على أن الذرات أثناء سقوطها من أعلى إلى أسفل لا تسقط بصورة شاقولية تماماً، بل تنحرف من تلقاء ذاتها انحرافاً ضئيلاً عن الخط المستقيم. يقول لوكريئس: «حين تتساقط الذرات في الفراغ بفعل ثقلها، فإنها في زمان ومكان لا يمكن التكهّن بهما تتحرك قليلاً إلى جهة يمكن اعتبارها تغيراً في الاتجاه. ولولم تفعل ذلك لتساقطت في الفراغ الذي لا أول له ولا آخر في خطوط مستقيمة كقطرات من المطر، ولما تلاقى أو تصادمت، ولتعدّر على الطبيعة أن تولّد أي شيء. وعليه أصرّ على أن الذرات ينبغي أن تكون قادرة على الانحراف. على أن هذا الانحراف ينبغي أن يكون أقل ما يمكن تصويره...». وثمة سبب آخر يقدمه أبيقورس لانحراف الذرات انه: «إذا كانت كل حركة تستتبع حركة أخرى بالضرورة وإذا كانت الذرات لا تنحرف أبداً كي تحطم قيود القدر وتحطم سلسلة الأسباب والتأثير غير المتناهية، فكيف أصبحت الكائنات الحية في أرجاء الأرض حرة؟ ومن أين جاءت حرية الإرادة هذه التي افلتت من قبضة القدر والتي تعطينا القوة للسمي إلى حيثما تقودنا مغريات اللذة ونجنبنا حركات يملئها علينا العقل.

وما دامت الذرات غير متناهية عدداً، فإن هناك عدداً لا متناهياً من العوالم، بعضها يشبه هذا العالم، وبعضها يختلف عنه لأن عالماً واحداً أو عدداً متناهياً من العوالم لا يستنفد عدداً لا متناهياً من الذرات.

للإنسان في الحياة سوى التحرر من القلق والاضطراب وبالتالي الارتقاء إلى مستوى السعادة التي تحياها الآلهة والتي تخلو من كل اكتراث وهم وقلق أو ما يسمى الاتراكسيا Ataraxia. فإذا خلا الإنسان من القلق ضمن الحياة السعيدة التي هي الخير الأسمى. يقول لوكريوس: «فلتطردن من ذهنك كل الأفكار غير اللائقة بالآلهة والغريبة عن طمأنينتها. وإلا فإن قوتها المقدسة، التي حطت تفكيرك من قدرها، ستكون حجر عثرة في طريقك. وليس السبب أن في مقدورك أن تثير غضب الآلهة، ولا أن الآلهة تستطيع أن تضمر حقداً عليك وتسمى إلى إلحاق الأذى بك، بل إنك تتوهم بأن أمواجاً هائلة من الغضب تغلي في صدورهم المهادنة، وحين تقترب إلى عاريها ستكون عاجزة عن استيعاب الصور التي تفيض من أجسامها المقدسة كي تطبع صورها الإلهية في عقول الناس».

ذلك لاهوت أبيقورس الذي يؤلف جزءاً أساسياً من فلسفته في طبيعة الأشياء. وواضح تأثير أرسطو فيه كذلك. وقد استمد أبيقورس لاهوته من ديمقريطس ولكنه أجرى عليه تعديلات في ضوء فلسفة أرسطو. وقد أوضح موندولفو Mondolfo بحسب رواية فارنتون Farrinton هذا التأثير بقوله: إن البرهان الأبيقوري على وجود الآلهة أرسطي إذ يقول: «لأنه ينبغي أن توجد طبيعة متميزة بصورة مطلقة». وكذلك الشرط القائل بأن الآلهة ينبغي أن تكون خالية من كل عناية بالعالم إطلاقاً ولا تستمتع إلا بشامل كمالها الخاص أرسطي أيضاً. والشرط القائل بأنه لهذا السبب ينبغي أن تكون الآلهة منفصلة عن العالم وخارجة عنه أرسطي، وتحويل الآلهة من سبب فعال إلى سبب غائي صرف أرسطي. على أن هذا السبب الغائي لم يكن عند أبيقورس موضوع اشتياق الطبيعة كلها... بل موضوع اشتياق الكائنات الواعية القادرة على أن تضع أمامها مثلاً للكمال، أي، موضوع اشتياق الناس الذين لا ينبغي أن تكون ديبانتهم سوى تمجيد للآلهة تمجيداً منزهاً عن الهوى.

جـ - الأخلاق الأبيقورية:

يرى أبيقورس أن اللذة هي خير والألم شر بدليل أن الكائنات الحية العاقلة منها وغير العاقلة تسعى إلى اللذة وتبتعد عن الشر.

واللذة عند أبيقورس تنشأ من إشباع حاجة أو رغبة عند الإنسان ومن الحالة النفسية التي تعقب إشباع تلك الحاجة، فهي من جهة حركة أو فعالية وهي من جهة أخرى سكون أو

للميت، لأنه بالنسبة للحى ليس الموت موجوداً، ولأن الميت لا وجود له. فإذا أدرك الإنسان أن الموت بالنسبة إليه لا شيء فإنه يستطيع أن يجعل حياته الفانية متمعة لا بإطالة أمدها وقتاً لا محدوداً، بل بالكف عن الرغبة في الخلود. فمن يدرك أن الموت لا يستتبع أية مخاوف يعيش في منأى من المخاوف. عليه فالأحق من يقول إنه يخشى الموت لا لأنه مؤلم حين يأتي بل لأنه يسبب ألماً مرتقباً. فما يسبب ازعاجاً حين لا يكون حاضراً لا يسبب إلا ألماً واحياً مرتقباً. (من رسالة أبيقورس إلى مينوكيوس Menoceus).

والآلهة - بنظر أبيقورس - موجودة على هيئة بشرية بدليل أن للناس أفكاراً عنها. وهي كسواها من الأشياء مركبات ذرية وقد اتخذت من الأماكن ما بين العوالم مساكن لها، ولذلك فلا تتأثر بما يجري في العالم من انحلال متواصل لأنه لما كان من المتعذر أن نلمس الآلهة بأيدينا للطفاة جوهرها وخفته، فلا يمكن أن نلمس هي ما يمكن أن نلمسه نحن.

والآلهة، رغم أنها مركبات ذرية، كائنات خالدة لا تفسد ولا تتلاشى. والسبب هو أن أيضاً من الذرات الجديدة يدخل في أجسامها ليعوض عن سيل الصور الذي ينبعث من سطوحها باستمرار. وعليه فديمومة الآلهة تختلف عن ديمومة الذرات، وهي تشبه نهراً أو شلالاً شكله يظل ثابتاً رغم تغير مادته أو جوهره.

ولما كانت الآلهة تسكن في أماكن بعيدة عن كل تأثير فلا تؤثر بشيء ولا تتأثر بشيء، وهي سعيدة غاية السعادة. ولا شأن لها بما يجري في العالم من أفرح وأتراح، ولا يمكن أن مكسب رضاها ولا أن تثير غضبها بأية طريقة من الطرق. ولم تخلق الآلهة العالم من أجل الإنسان وخيره ولا تعنى بشؤون الناس فلا وجود للعناية الإلهية في العالم، لأن حظ العالم من الشرور أكثر بكثير من حظه من الخيرات. كما أن العناية الإلهية نستوي على الاكتراث والهيم، وهذا لا يتفق ومقام الآلهة من حيث كمالها وسعادتها وخلودها. ومن الكفر أن نعتقد أن الآلهة يخافن الخير وتعاقب الشرير وأنه ينبغي أن نقدم الصلوات والقرابين والنذور ارضاء للآلهة لأنها كاملة ولا حاجة لها بالصلوات والقرابين والنذور خلافاً لما تؤمن به العامة من الناس. يقول أبيقورس: «ليس الكافر من ينكر وجود الآلهة التي تعبدها عامة الناس، بل من ينسب إلى الآلهة معتقدات العامة».

«ربما تصور أبيقورس الآلهة قدوة ينبغي أن يحذو الإنسان حذوها في سعيه الدائب إلى الكمال والسعادة. فلم تكن غاية

حالة نفسية. فالعطشان مثلاً يشعر بلذة أثناء عملية شرب الماء، كما يشعر بلذة بعد أن ينتهي من شرب الماء طاملاً لا يشعر بحاجة إلى الماء.

وطالما كانت اللذات تشمل حركة وسكوناً أو فعالية وحالة نفسية، فإن اللذات لا يمكن أن تقوم كل منها بذاتها، وإنما تشكل سلسلة متصلة تستبج إحداها الأخرى، وبعض اللذات يؤدي إلى لذات، بينما يؤدي البعض الآخر إلى آلام. واللذة الخالصة هي التي تخلو من الألم إطلاقاً. فاللذة التي يستبجها ألم أكبر منها ينبغي تجنبها، والألم الذي يستبج لذة أكبر ينبغي تحمله.

يقول أبيقورس: «اللذة بحد ذاتها ليست شراً، ولكن الأشياء التي تعطينا بعض اللذات قد تنطوي على مضايقات كثيرة أكبر من اللذات ذاتها مرات كثيرة، فليست اللذات عند الأبيقوريين سواء، فبعضها أفضل من بعض، لا بل إن بعض الآلام أفضل من بعض اللذات لأن في تحمل هذه الآلام ما يفضي إلى لذة أكبر. ومن هنا يترتب عمل حساب اللذات والآلام في كل فعالية من فعالياتنا. فإذا رجحت اللذة على الألم في حسابنا، وجب لنا أن نختارها، أما إذا رجح الألم على اللذة، كان علينا تجنبه.

ويعتمد حساب اللذات لاختيار ما هو جدير منها بالاختيار واجتناب ما ينبغي تجنبه على الحكمة العملية أو الروية. إذ لا حياة سعيدة بدون روية. يقول أبيقورس: «نقصد باللذة خلو الجسم من الألم وخلو النفس من الاضطراب. إن كؤوس الشراب والمرح واللذة الجنسية وأطاييب المائدة من أسماك وغيرها لا تضمن لنا حياة لذيذة، الذي يضمن مثل هذه الحياة التفكير السليم المهادى الذي يتقصى أسباب الاختيار والاجتناب ويبدد تلك العقائد التي تسبب أكبر الاضطرابات في النفس. وأول هذه الخيرات وأعظمها الروية، فالروية إذن شيء أئمن حتى من الفلسفة، فمنها تنبع كل الفضائل الأخرى، ذلك لأنها تعلمنا أنه يتعذر علينا أن نحيا حياة لذيدة ليست في الوقت ذاته، حياة روية وشرف وعدالة، كما يتعذر أن نحيا حياة روية وشرف وعدالة ليست في الوقت ذاته حياة لذيدة. لأن الفضائل قد اجتمعت في حياة لذيدة، ولم يعد من الممكن فصل الحياة اللذيذة عنها».

واللذات أنواع، النوع الأول يشمل اللذات التي تنبع من حاجات طبيعية وضرورية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش، والنوع الثاني يشمل اللذات الصادرة من

الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التائق في المأكول والملبس، والنوع الثالث يشمل اللذات الصادرة من حاجات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل لذة الجاه والمال والكرامات الاجتماعية، وهذه لذات واهية وتقوم على مزاعم باطلة. والإنسان يسمى بطبيعته إلى اللذات من النوع الأول لأنها ضرورية لإبعاد الاضطراب عن جسمه بل وحتى للحفاظ على حياته، ويتفكر في اللذات من النوع الثاني، فيسعى إليها أو يعرض عنها حسبما تملي عليه رويته. أما اللذات من النوع الأخير، فينبغي تجنبها لأنها ليست ضرورية لسعادة الإنسان ولا لبقائه. ومن حسن حظ الإنسان أن الطبيعة جعلت ما هو ضروري سهل المنال وما هو غير ضروري عسير. ولذلك فمن السهل أن يعيش الإنسان حياة سعيدة بما وفرت له الطبيعة من أشياء ضرورية بسيطة. وليس هناك مبرر لطلب ما هو غير ضروري للحياة ولا للسعادة. يقول أبيقورس: «إذا تأملنا الرغبات وجدنا أن بعضها طبيعية والأخرى لا أساس لها. والرغبات الطبيعية بعضها طبيعية وضرورية وبعضها طبيعية فقط. والرغبات الضرورية بعضها ضرورية لسعادتنا وبعضها ضرورية لإبعاد القلق عن الجسم وبعضها ضرورية حتى للحياة وحسب. ومن يدرك هذه الأشياء إدراكاً واضحاً ويقتياً. فإنه يوجه كل ما يختار من أشياء وما يتجنب من أشياء نحو الحصول على صحة الجسم واستقرار العقل، لأنه يدرك أن هذا هو الحصيلة والغاية للحياة السعيدة المباركة. فإن غاية أفعالنا كلها هي التخلص من الألم والتحرر من الخوف. وإذا حصلنا على هذا كله، هدأت سورة النفس، إذ ندرك أن الكائن الحي لم يعد بحاجة إلى البحث عن شيء يفترق إليه ولا يبحث عن شيء آخر به يتحقق الخير للروح وللجسم. وحين نتألم بسبب غياب اللذة، فعندئذ وعندئذ فقط نشعر بالحاجة إلى اللذة. لذلك نقول إن اللذة هي ألف باء الحياة السعيدة. واللذة هي الخير الأول لنا».

وبوسع الإنسان أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم من الناحية الجسمية وخالية من القلق النفسي من الناحية الروحية، إذا هو تعلق باللذات من النوع الأول وسعى في طلب اللذات من النوع الثاني التي لا يترتب عليها آلام أكبر منها، وانصرف كلية عن اللذات من النوع الأخير لما يترتب عليها من الألم وبالتالي من الشقاء.

وإذا كان خلّو الجسم من الألم يعتمد على إشباع الرغبات الطبيعية والضرورية للإنسان بالدرجة الأولى فإن خلّو النفس من القلق يعتمد على استبعاد المخاوف التي تسلب الإنسان

إليهم تماماً. ولذلك فالعدالة لا تكون كافية لتحقيق السعادة لدى الإنسان. ولا بدّ من الصداقة غير القائمة على المصلحة. ولذلك سعى الايقوريون إلى تأسيس جمعيات أصدقاء على غرار الجماعات الدينية. وكان يطلق على أتباعه اسم الأصدقاء، وكتب رسائل عديدة «إلى الأصدقاء في مصر» و«إلى الأصدقاء في ميلين» و«إلى الأصدقاء في لمبساكوس»، وسواها.

وبالرغم من تماسك فلسفة أبيقورس تماسكاً منطقيًا، فإن هناك عيوباً في فلسفته يمكن أن نبينها على النحو الآتي:

أ - لما كان أبيقورس قد ردّ المعرفة إلى الاحساسات، فإنه لم يستطع معالجة المشكلة الاستمولوجية التي ينطوي عليها الانتقال من الاحساسات إلى المفاهيم. وهذا شأن كل فلسفة حسية. وقد دفع ذلك بعض الباحثين في الأبيقورية إلى القول بأن أبيقورس حدسي Intuitionist. ولكن ليس في فلسفة أبيقورس ما يؤيد ما ذهب إليه هؤلاء.

ب - لفهوم الخير عند الايقوريين معنى سلبي على الأكثر، لأن الخير عندهم ليس سوى «الخلو من الألم في الجسم والاضطراب والقلق في النفس». فالخير يقوم على عدم ممارسة النشاطات والفعاليات التي يخشى أن تؤدي إلى إلحاق الأذى بالجسم والروح، والاكتفاء بالقليل القليل للبقاء على الحياة وحسب، كتناول أبسط أنواع الطعام والشراب. ولذلك لا يسهم الايقوري في الحياة السياسية لأن ذلك قد ينطوي على عواقب غير طيبة. وتقوم السعادة على الخلو من الاضطراب Ataraxia، والإنسان السعيد أشبه ما يكون بإله أبيقورس المجرد من كل حركة وتأثر.

ج - استخدم أبيقورس، كما أشار ميرلان Merlan كلمة لذة بمعانٍ أربعة: (1) اللذة الجسمية الصادرة من حافز خارجي، (2) اللذة الجسمية المنبعثة من داخل الجسم، (3) اللذة العقلية الصادرة من حافز خارجي، (4) اللذة العقلية المنبعثة من داخل العقل ذاته. المعنى الأول يقابل كلمة لذة. أما المعاني الثلاثة فتقابل كلمة فرح. ولذلك ففلسفة أبيقورس في الأخلاق هي أقرب إلى فلسفة السعادة أو الفرحة منها إلى فلسفة اللذة.

ومهما قيل عن أبيقورس، فما لا شك فيه أنه أعطى أهمية كبيرة للمشاعر وجعلها مقياساً للحقيقة وللصدق. والفرد - عند أبيقورس - يتكون أساساً من نزعاته الداخلية. فإذا استطاع أن يحتفظ بنزعة داخلية صحيحة تجاه رفاقه من بني الإنسان فإنه

راحته الفكرية. وهذه المخاوف بعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية وبعضها بالعناية الإلهية، وبعضها بالموت وبعضها بالمجتمع. ويستطيع الإنسان أن يبذل المخاوف من الظواهر الطبيعية أن هو درس الطبيعة وأدرك أنها تسير وفق نظام محكم ثابت فلا مبرر للجزع منها. ويستطيع الإنسان أن يتغلب على المخاوف الناجمة عن الاعتقاد بالعناية الإلهية إذا أدرك أن الإله لا تعنى بشؤون البشر، لأن العناية تنطوي على المهمل، والمهم نقص، وهذا يتنافى مع كمال الآلهة وسعادتها. فالآلهة لا تجازي الناس ولا تعاقبهم على ما يفعلون. فلا داعي للخوف منها. كما أن في وسع الإنسان أن يبذل المخاوف الناجمة عن التفكير بالموت إذا أدرك أن الموت لا يكون حين يكون الإنسان حياً وبالتالي لا ينبغي أن يخشى أمره، وحين يموت الإنسان لا يشعر بالألم ولا يمكن أن يخشى الموت. وعليه فالخوف من الموت وهم يُعزى إلى تصور استمرار الحياة بعد الموت. وأخيراً يستطيع الإنسان بنظر الايقوري أن يتخلص من المخاوف الناجمة من المجتمع لا بنشر العدالة بين الناس على نحو ما اعتقد افلاطون بل بعقد الصداقات بينهم. فإذا كان افلاطون قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس العدالة كي يضمن سعادة الإنسان فإن أبيقورس قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس الصداقة لضمان تلك السعادة.

فالصداقة إذن هي الوسيلة المثل لتقاء الإنسان شر الإنسان. يقول أبيقورس: «إن اكتساب الأصدقاء أهم الوسائل التي تصطنعها الحكمة لضمان السعادة طوال الحياة». وهذا يرجع إلى أن العدالة تعبير عن المنفعة والغرض منها منع الإنسان أن يلحق الأذى بالآخرين ومنع الآخرين من إلحاق الأذى به. فالعدالة تعاقد قائم على المنفعة، فإن انتفت المنفعة أو تعارضت مع التعاقد، كان الإنسان في حل منها. فلا عدالة ولا ظلم لمن لا يتعاقد أو لا يريد التعاقد. وإن الكائنات التي تعجز عن التعاقد أو لا تريد أن تعاقد لمنع الأذى عن النفس والغير لا تعرف عدالة ولا ظلماً. فليس هناك عدالة مطلقة، بل هناك اتفاق بين أطراف يتعهدون فيه عدم إلحاق الأذى بالآخرين أو تقبله منهم. وليس الظلم بحد ذاته شراً بل بما ينطوي عليه من عواقب تتمثل في الرعب الذي تثيره المخالفات لأحكام الاتفاق حين يدرك المخالف أن القائمين على تطبيق أحكامه سيكتشفون أمره، طال الزمن أم قصر.

فطالما كانت العدالة قائمة على المنافع المتبادلة، وطالما كانت المنافع في تغير مستمر، فإن الإنسان لا يستطيع أن يضمن التزام الآخرين ببنود العقد، وبالتالي لا يستطيع الاطمئنان

فيرابند في تفسيره للنظريات العلمية أن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد، وأن كل نظرية علمية تفرض خبرتها الخاصة، ومن ثم فإن النظريات العلمية ليست سوى طرق معينة في النظر للعالم، وأن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبراتنا. كذلك ذهب كون إلى أن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن نفسها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك أن تغيرات النموذج تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك العالم الذي كانوا يتصورون فيه قبل. أما تولن فقد أكد أن العلماء الذين يقبلون أفكاراً وغايات معينة سوف يشاهدون ظواهر مختلفة، لأن هذه الأفكار وتلك النماذج لا تضفي على الوقائع التي يشاهدها العلماء معناها فحسب، وإنما تحدد لهم أيضاً أي الوقائع يجب اختياريها، مما يجعلنا نؤكد أننا نرى العالم من خلال تصوراتنا الأساسية للعلم. وشارك في هذا الاتجاه فيلسوف وعالم بارز هو هانسون الذي اهتم بالدراسات الفلكية بصورة خاصة، وجاءت نتائج تحليلاته لتقرر أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما هو مشاهد، فالعلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون الشيء نفسه بمعنى واحد لكلمة يشاهد، إلا أن هناك معنى آخر بمقتضاها لا يرى العلماء الشيء نفسه، ولا تبدأ أبحاثهم من المعطيات نفسها.

هذا الاتجاه بدأ في كتابات هؤلاء الفلاسفة في الفترة الممتدة من 1950 إلى 1960. ويجمع أقطابه على مقولة رئيسة تقرر أن الحدود التي ترد في النظرية العلمية الجديدة مختلفة عن تلك التي وردت في النظرية العلمية السابقة عليها اختلافاً جذرياً في المعنى. ولهذا السبب فإن هذا الاتجاه يطلق عليه اصطلاحاً موقف المعنى الجذري المتغير. وسوف نعالج في إطار هذا الاتجاه ثلاثة مواقف رئيسة هي مواقف هانسون وفيرابند وكون. أما الموقف الذي يمثله هانسون فهو الموقف الامبريقي الرياضي وسوف نعرض له بإيجاز. وأما الموقف الذي يعبر عنه فيرابند فهو التجريبي النقدي. على حين أن كون يعبر عن الموقف الامبريقي التاريخي الميثودولوجي.

1 - الاتجاه الامبريقي الرياضي، هانسون:

يعالج هانسون في مؤلفه انماط الكشف *Patterns of Discovery* (1958) الملاحظة العلمية *Scientific observation* بطريقة مختلفة تماماً عن معالجات الوضعية المنطقية. ويحاول أن يثبت للوضعية أنه يمكن تفسير المعطيات العلمية *Scientific data* بطريقة مخالفة تماماً للتفسيرات التي ادعتها، ويبدو هذا

يحيا حياة مباركة كالتي تحياها الآلهة الخالدة. وعندئذ يسود الاخاء والصدقة بين الناس. وكل مدينة تهدد هذه السعادة بالخطر لا تستحق الحياة وينبغي أن تزول من عالم الوجود.

مصادر ومراجع

- ريفو، البر، الفلسفة اليونانية، ترجمة عبدالحليم محمود وأبو بكر زكري، مكتبة دار العروبة، لا.ت.
- Bakewell, *Source Book of Ancient Philosophy*, Charles Scribner's Son, U.S.A., 1907.
- De Witte, *Epicurus His Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.
- Epicurus, « letter to Herodotus », in *Diogenes Laertius Livres*, X 121.
- Letter to Menoecus in *Diogenes Laertius Livres*, X 121.
- Farrington, *The Faith of Epicurus*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1967.
- Lucretius, *On The Nature of Things, De Natura rerum*, London, 1945 III, 9,3.
- Rist, J.M., *Epicurus, An Introduction*, Cambridge, 1972.
- Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, N.Y. 1956.

كريم مكي

الاتجاهات المتأخرة في فلسفة العلوم - ما بعد الوضعية المنطقية

New Trends in the Philosophy of Sciences Les Nouvelles tendances dans la philosophie des sciences Neo tendenz in Philosophie d. Wissenschaften

تعددت الاتجاهات العلمية، التي ظهرت لدى فلاسفة العلم منذ صدور منطق الكشف العلمي (1934) لكارل ريموند بوبر، وكان لهذه الاتجاهات أثرها البعيد في تشكّل الفكر العلمي ابستمولوجيا، إلا أنه يمكننا على الأقل أن نتميز مراحل معينة، أو اتجاهات ثابتة، يمكن في إطارها تمييز الشكل والمضمون في التطور المعاصر، على سبيل المثال هناك اتجاه عام عبرت عنه فئة هامة من فلاسفة العلم أمثال فيرابند وهانسون Hanson وكون Kuhn وتولمن Toulmin. وقد ظهر هذا الاتجاه في بادئ الأمر متأثراً بكارل بوبر، ولكن سرعان ما شكل وجهة نظر مختلفة تماماً، فقد قرر

العلم. ومن أهم النظريات التي يشير إليها نظريتين: الأولى يمثلها أرنست نيغل Nagel وهي ما يعرف بنظرية الرد Reduction. والثانية يمثلها كارل هيمبل Hempel وأوبنهايم Oppenheim وهي ما يطلق عليها نظرية التفسير. ويرى أن التفسير النظري وفق آراء هؤلاء يتمثل في أن نظرية ما جديدة تصبح كذلك فقط ليس لأنها جاءت بجديد في عالم المعرفة العلمية، وإنما الجديد يرجع لمعاني الحدود المستخدمة داخل النظرية. وهذا ما يعترض عليه فيرابند لأنه وفقاً لرايه فإن تقديم نظرية ما جديدة يتضمن تغيرات في النظرة فيما يتعلق بما هو ملاحظ، وأيضاً ما لم يلاحظ بعد من ملامح العالم، ويستتبع هذا تغيرات مناظرة في معاني أكثر الحدود المستخدمة في اللغة. وكما يرى فيرابند فإن هناك فرضيات أساسية يتكون منها موقف المدخل الكلاسيكي، ومن أهمها أن نظرية نيغل في الرد تستند إلى افتراضين أساسيين: أما الافتراض الأول فيتعلق بالعلم الثانوي (أي النظام المطلوب رده). والعلم الأولي (أي النظام الذي يتم الرد إليه). وهنا نجد نيغل يقرر أن العلاقة بين هذين العلمين أو النظامين هي علاقة قابلية الاستنباط Relation of Deducebility وبكلمات نيغل ذاته فإن الهدف الأساسي من الرد هو أن نبيّن:

(1) أن قوانين العلم الثانوي هي نتائج منطقية لافتراضات العلم الأولي.

وأما الافتراض الثاني فيهتم بالعلاقة بين معاني الحدود الابتدائية الوصفية للعلم الثانوي، ومعاني الحدود الوصفية الابتدائية للعلم الأولي. ويقرر هذا الافتراض أن معاني حدود العلم الثانوي لا تتأثر بعملية الرد. وهذا الافتراض يعتبر نتيجة مباشرة للافتراض الأول طالما أنه من المفترض أن الاشتقاق لن يؤثر على معاني القضايا المشتقة. بقول نيغل. إنه من الأهمية القصوى ملاحظة أن التعبيرات الخاصة بعلم ما سوف تفترض معاني مثبتة وذلك عن طريق العمليات الخاصة بها، ومن ثم فالحدود لها قواعد استعمالها الخاصة سواء أُرِدَ هذا العلم إلى نظام آخر أم لم يُرَدَ وعلى هذا يمكن لنا صياغة افتراض نيغل الثاني كما يلي:

(2) المعاني لا متغيرة بالإشارة إلى عملية الرد.

ولكن قبل أن نمضي في متابعة المدخل الكلاسيكي علينا أن نلقي بعض الضوء على النظرة التي من خلالها استطاع أرنست نيغل أن يقدم لنا الافتراضين السابقين.

ولقد وردت فكرة نيغل عن الرد لأول مرة في مقال صدر له بعنوان «معنى الرد في العلوم الطبيعية» ونشر عام 1949. وفي هذا المقال يتساءل نيغل: ما هي الشروط الأساسية

الاتجاه الجديد لدى هانسون من تأكيده الأصيل على أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما شوهد What is seen، نظراً لأن العلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون الشيء نفسه بمعنى واحد لكلمة يشاهد see، وهو ما يستند إليه هانسون في مثال له متعلق بالخبرات البصرية Visual experiences لكل من كيلر وتيكويراهي - عالما الفلك - حينما كانا يراقبان الفجر عند بزوغه. فالخبرة البصرية التي تكونت لديهما واحدة، فقد كانت لهما الخبرة البصرية عينها بالقرص (الأصفر - الأبيض) المركز بين اللونين الأخضر والأزرق، كذلك فإن المسافة بين هذا القرص والافق - بالنسبة لهما معاً - في ازدياد مستمر.

لقد تصور هانسون أن الجوانب المتعددة لفكرة الملاحظة العلمية - في حد ذاتها - يمكن حلها عن طريق الأشكال الجشطالتيّة بالإضافة إلى الرياضيات. وذلك التصور يضفي بعداً جديداً على تفسير الملاحظة العلمية بصورة تخضع للملاحظة ذاتها للعمليات الرياضية. وعلى هذا الأساس يرى هانسون أن الملاحظين لا يريان الشيء ذاته، وهما أيضاً لا يبدأان من المعطيات عينها، ولا يتهيان إلى النتيجة نفسها، مع أنها على وعي تام بشيء واحد. ومن هذا المنطلق يتصور هانسون وجود أكثر من معنى واحد للملاحظة، حيث هناك معنيان لكلمة يشاهد. المعنى الأول هو ما عرف منذ بداية العصر الحديث بالمعنى الموضوعي Objective الذي يعني تركيز الانتباه على كل جوانب الظاهرة، وتمييز أوجه الاتفاق والاختلاف فيها، وتمييز عناصرها بدقة، والعناية بتدوين التفاصيل المشاهدة فحسب دون تدخل الذات في عملية الملاحظة ذاتها. والمشاهدة بهذا المعنى يطلق عليها هانسون المشاهدة المحايدة Neutral حيث يرى العلماء بمقتضى هذا المعنى الشيء نفسه. أما المعنى الثاني فيموجه لا يشاهد العلماء الشيء نفسه. إنهم يشاهدون الظواهر الخارجية من خلال الذات، حيث نجد العلماء يفرغون تأويلاتهم الداخلية والخاصة على الأشياء. فكان المعنى الموضوعي هو ما يمكن أن يطلق عليه مصطلح التأويل. ووفق المعنى الثاني فقط فقط نستطيع التوصل لمعطيات علمية يتم بناء عليها تركيب نظريات علمية جديدة.

2 .. الموقف التجريبي النقدي، فيرابند:

أما فيرابند فيشير إلى فشل الاتجاهات الكلاسيكية في معالجة الطرقات العلمية والتعبير بصورة واضحة عما يحدث داخل

الملاحظة في كثير من الأحيان تصف لنا نوع الآلات المطلوبة لكي نختبر افتراضات العلم العامة. مثال ذلك إذا استخدمت الافتراضات النيوتونية في دراسة الظواهر الفضائية السايوية، فإن التلسكوب مطلوب لاختبار هذه الافتراضات، ولكن وصف التلسكوب وتفسير الملاحظات التي تأتينا من خلاله يتطلب استخدام تعبيرات تشير إلى أنها تنتمي للبصريات أكثر من الميكانيكا.

كذلك فإنه يمكن تحليل قضايا العلم وفقاً لبنائها اللغوية لنكتشف عن التعبيرات الأولية، التي يفترض أن لبعضها معنى ثابتاً عن طريق العادة أو قواعد الاستعمال، ويفترض كذلك أن لبعضها الآخر تعبيرات مألوفة في المنطق أو الحساب؛ إلا أن معظم التعبيرات التي تشير إليها البناءات اللغوية عبارة عن حدود وصفية أو تأليفات من الحدود تشير إلى أشياء إمبيريقية. ولكن إذا ما تساءلنا عن كيفية التمييز بين التعبيرات الوصفية وغيرها من التعبيرات، واجهتنا صعوبات متعددة من الناحية النظرية والعملية.

كذلك يمكن لنا صياغة مطلب قابلية الاشتقاق بصورة أخرى، فإذا استخدمنا صياغة كارل هيمل وأوينهايم لهذا المطلب والذي يطلقان عليه علاقة قابلية الاستنباط فإنه يمكن تقرير القضية التالية:

(3) أن المفسر Explanandum يجب أن يكون نتيجة منطقية للمفسر Explanans ومن ثم يمكن أن نستنتج القضية الجديدة التالية:

(4) المعاني لامتغيرة بالإشارة لعملية التفسير.

لقد حاول فيرابند أن يكتشف حقيقة التجريبية المعاصرة متمثلة في ارنست نيجل وهيمل وأوينهايم وآخرين، فأوضح أن كل ما تضمنته القضية 4 يتسق تماماً مع تفكير الوضعية المنطقية في صورتها الأولى خاصة دائرة فيينا، ولذا فإنه يناقش بعض تصورات الوضعية المنطقية والتطورات التي مرت بها وجعلتها تغير أفكارها في عدة مراحل من تطورها، ويشير إلى أن التغيرات التي حدثت تنحصر أساساً في جانبين هما: الجانب الأول، أنه أدخلت بعض الأفكار الجديدة التي تتعلق بالعلاقة بين حدود الملاحظة والحدود النظرية. والجانب الثاني، أن الافتراضات التي قدمت عن لغة الملاحظة ذاتها قد تعدلت. إن هدف العلم كما يفترض هؤلاء يتمثل في التفسير والتنبؤ بوقائع واطرادات بمساعدة نظريات أكثر عمومية. فإذا افترضنا أن T' تمثل مجموع الوقائع والاطرادات المطلوب تفسيرها، وأن D هو الميكانيزم الذي من خلاله تفضي T إلى تنبؤات صحيحة، وأن T (التي تعبر عن ميدان DCD) هي النظرية

الواجب توفرها لرد علم ما إلى آخر؟ في الإجابة على هذا التساؤل يشير نيجل إلى أمرين مرتبطين: الأول، يتمثل في المسائل العامة أو الأولية بالنسبة للطبيعة الصورية. والثاني يتم بالتساؤل عن الخاصية الإمبيريقية. ولذا فهو يقرر منذ البداية أن الاشتقاق يتطلب ضرورة أن تكون المسلمات، أو الفروض، لكل العلوم المتضمنة في عملية الرد متاحة أمامنا في صورة قضايا واضحة يفترض أن معانيها مثبتة fixed في حدود الاجراء المعمول به وقواعد الاستعمال المناسبة لكل نظام علمي. وفضلاً عن هذا فإن العبارات أو القضايا في كل علم تندرج في مجموعات بحيث يقوم التصنيف على أساس الوظيفة المقترضة للعبارات، وهنا يقرر أمرين:

(أ) إذا نظرنا في علم متطور مثل الميكانيكا نجد عادة فئة من القضايا ولتنك T تؤلف النظرية الأساسية للعلم، وهذه القضايا تعد بمثابة مبادئ التفسير. كما أنها تؤخذ كمقدمات جزئية في عمليات الاستنباط التي نقوم بها داخل العلم. وينظر لهذه القضايا من الناحية المنطقية على أنها قضايا ابتدائية بمعنى أنها ليست مشتقة من أية فئة أخرى من القضايا في العلم ذاته.

(ب) والعلم الذي يتحرك من خلال نظرية أساسية يتضمن بطبيعة الحال فئة أخرى من القضايا أو المصادر المشتقة منطقياً من النظرية الأساسية T . وقضايا هذه الفئة ذات صورة شرطية ونتائجها تقبل الاشتقاق من النظرية الأساسية T فقط إذا أمكن تأييدها بالافتراضات التي تظهرها على أنها مقدمات، وهنا نميز بين أمرين:

1 - أنه توجد مجموعة من الافتراضات التي تستعمل كفروض عامة فيما يتعلق بالشروط المختلفة التي يمكن أن تطبق عليها النظرية.

2 - وتوجد أيضاً مجموعة من الافتراضات التي تفي بالشروط المؤقتة لتطبيق النظرية.

(ج) وعلى هذا فإن كل علم يتضمن فئة كبيرة من القضايا الجزئية التي تشكل الإجراء المتبع في العلم وتصيغ نتائج الملاحظة الملائمة للبحث العلمي. وهذه القضايا سوف تستفيد بطبيعة الحال من القوانين التي لم تتمكن النظرية من تفسيرها. هذه الفئة من القضايا يمكن أن نطلق عليها قضايا الملاحظة، وهي عادة ما تشير إلى الشروط المؤقتة لتطبيق النظرية، أو قد نمجد لنا النتائج التي تنتجها النظرية عندما تستخدم مجموعة أخرى من القضايا كشروط مؤقتة، وهي ما نطلق عليه القضايا المفسرة. ولكن لا يجب أن نفهم من هذا أن هناك تداخلاً بين الفئتين. أضف إلى هذا أن قضايا

المضمون فيجب استبعادها، لأن المضمون هو الذي يضفي عليها أهميتها المعرفية عند اختبار النظريات العلمية. والواقع أن كل هذه الآراء لاتعني أن الملاحظات المحايدة في مجال العلم مستحيلة أو أن نتائج الملاحظة لا يمكن تقريرها وتحقيقها باستقلال تام عن النظريات المفحوصة، لأن إثبات إمكانية الملاحظات المحايدة وإمكانية تقرير نتائج الملاحظة المحققة باستقلال تام عن النظريات المفحوصة، أمر ضعيف من الناحية المنطقية، إذا ما قارنا المسألة بإثبات أي معطى غير متصور. فالحالة الأولى ليست أكثر من مجرد تعبير شكلي للكلام عن الاعتقاد القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائماً، وذلك كما أشار شيفر مؤخراً. ومع هذا فإن شيفر يتفق مع فيرابند في رأيه القائل بين المعطيات البحتة Pure data أسطورة، ويشير في الوقت نفسه إلى أن اختبار النظريات العلمية لا يعني سبق الافتراض بوجود معطيات غير متصورة، فالملاحظة في حد ذاتها تصورية، ويرى أيضاً أن هذا لا يعني أن نذهب الى ما هو أبعد من ذلك فنقرر أن التصورات أو المقولات تستخدم لتصنيف الظواهر، كما أنه لا يعني أيضاً أننا نصيغ الفروض لتوزيع الظواهر في المقولات التي نستخدمها، فتصبح الفروض إنما يتم باختبارها عن طريق الرجوع للملاحظة فحسب.

3 - الاتجاه الامبريقي التاريخي الميتودولوجي:

لقد كان على تاريخ العلم وفلسفة العلم أن يتطورا بصورة سريعة بعد صدور منطق الكشف العلمي، لكارل بوبر، وبالفعل نشطت الأبحاث العلمية بصورة سريعة في هذا الاتجاه، وبعد سبعة وعشرين عاماً بالتحديد لاح في الأفق سطوع نجم وكوكب جديدين. أما النجم فكان الأستاذ نوماس كون أحد كبار الاساتذة في جامعة هارفارد. وأما الكوكب فقد كان مؤلفه تركيب الثورات العلمية الذي صدر عن جامعة شيكاغو في عام 1962 وعلى وجه التحديد في الموسوعة العالمية للعلم الموحد.

ينظر الى كون أحياناً على أنه الممثل الرئيسي لحركة الربط بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من خلال الميتودولوجيا Methodology. وهذا الاتجاه رغم أنه متوقع منذ صدور مؤلف كارل بوبر منطق الكشف العلمي، إلا أنه كان ينبغي على فلسفة العلم أن تنتظر مقدم كون ليحقق فكرة الربط التام بين هذه الجوانب الثلاث في تركيب الثورات العلمية The Structure of Scientific Revolutions الذي دارت حوله الدراسات في السنوات الماضية ولا زالت حتى يومنا هذا.

التي تعمل كأساس للتفسير. فإذا اعتبرنا القضية 3 القائلة بأن المفسر يجب أن يكون نتيجة منطقية للمفسر، فسوف يكون أمامنا أحد أمرين: الأول إما أن تكون T قوية بصورة كافية بحيث تحتوي T كنتيجة منطقية. والثاني، أو أن تكون متسقة على الأقل مع T وهنا يمكن أن نقرر القضية الآتية:

(5) تكون هذه النظريات مسموحاً بها فقط للتفسير والتنبؤ في مجال معطى يحتوي إما النظريات المستخدمة فعلاً في هذا الميدان أو التي تكون متسقة معها على الأقل.

هذا الشرط الذي تعبر عنه القضية كنتيجة مباشرة لنظرية التجريبيين في التفسير والرد. وقد تبنى المدافعون عن النظرية هذا الشرط. لقد تبنى كارل هيمبل في حديثه عن مشكلة التفسير بيان صحة الشرط المشار اليه، فأوضح في مقالته بعنوان «دراسات في منطق التأييد» أن كل تقرير للملاحظة لا بد وأن يكون من الناحية المنطقية متفقاً مع فئة كل الفروض التي يؤيدها، وبصفة خاصة فإن تقارير الملاحظة لا تؤيد أي من الفرضين التي تعارض بعضها. ونحن إذا تبيننا هذا المبدأ فإن النظرية T سوف تكون مؤيدة بالملاحظات المؤيدة لنظرية أخرى أصيق فقط إذا كانت متفقة مع T. ولكن من الواضح ان القضية 5 ذاتها غير كافية حتى للدفاع عن نظرية نيغل أو هيمبل في التفسير والرد. وهذا ما جعل فيرابند يذهب في مقالة عن مشكلات المذهب التجريبي في عام 1965، وهو يصدد تفسير النظريات العلمية، إلى القول بأن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد، وأن النظرة التحليلية النقدية للنظريات العلمية المختلفة تكشف بوضوح تام أن كل نظرية علمية تفرض خبرتها الخاصة، ولذا فإن النظريات العلمية ليست سوى طرق معينة في النظر للعالم، وبالتالي فإن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبراتنا.

إلا أن فيرابند يجد أنه إذا أخذنا في الاعتبار أن نتائج الملاحظة يمكن تقريرها وتحقيقها - على الأقل - باستقلال عن النظريات المفحوصة، فإن هذا القول لا يعني شيئاً على الإطلاق، وإنما هو مجرد تعبير، ويمكن ان نأخذه بالمعنى الشكلي للكلام عن الاعتقاد العام القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائماً، وهذا هو معنى الاستقلال عن النظريات.

ومع أن فيرابند يزودنا بهذه الفكرة، إلا أنه يشترك مع كانط في الاعتقاد بأنه لا توجد معطيات بدون تصورات، وعلى هذا الأساس فقد أخذ ينظر إلى المعطى Given على أنه هو ذاته الأسطورة Myth. والأبعد من ذلك أنه يشير، مع كانط، الى أنه حتى إذا كانت مثل هذه المعطيات موجودة، فإن «الحس بدون تصور أعمى». وهذا يعني أن التصورات إذا كانت فقيرة

العلمي المعمول به فعلاً، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النموذج السائد، لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد، ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف تماماً للنموذج الذي ألفه العلماء فيما مضى. والعلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم هو ما يطلق عليه كون العلم السوي. أما العلم الذي توصلنا اليه بعد الكشف العلمي فهو العلم الثوري أو الشاذ، وهو ثوري أو شاذ، لأنه خرج على المتعارف عليه في ضوء النموذج السائد.

لكن إذا كانت فكرة النموذج التي يقدمها كون على هذا النحو جديدة ومبتكرة فإنه ينبغي أن نشير إلى الغموض الذي اكتنف الفكرة، لأن كون لم يقدم الفكرة من خلال مفهوم واحد، وإنما أشار في مواضع متعددة من أول صفحات مؤلفه، وحتى نهايتها إلى مفاهيم متعددة، بل وتعريفات مختلفة أشد الاختلاف لفكرة النموذج، مما أدى إلى كثير من الخلط والغموض، ويمكن لنا أن نصف المعاني التي وضعها كون لفكرة النموذج في التصنيفات الرئيسية الآتية:

ربط كون فكرة النموذج بالجوانب الميتافيزيقية في أكثر من موضع، وهذا ما تشير إليه نصوصه المختلفة، وبذا يشير إلى أهمية بحث الجانب الميتافيزيقي. ويتمثل هذا فيما يلي من الأفكار:

1 - الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد. يقول كون «لا يمكن لأي جماعة علمية أن تمارس عملها بدون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات»، وهذا يعني أن العلماء يضعون في اعتبارهم أفكار النموذج المسبقة، كما أن اعتقادهم في نظريات وآراء معينة يوجه عملهم ونشاطهم العلمي أثناء الممارسة العلمية ذاتها.

2 - الربط بين فكرة النموذج والأسطورة، حيث يؤكد كون أنه «إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن أن نطلق عليها أساطير، إذن فإنه يمكن أن تتجلى الأساطير بالمناهج نفسها وتؤدي إلى الأسباب ذاتها التي تفضي إلى المعرفة العلمية في عالم اليوم. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من الممكن أن تسمى علماً، إذن فالعلم يتضمن معتقدات لامتسقة مع ما نعلمه اليوم». وعلى هذا فإنه إذا طرحت هذه البدائل أمام التاريخي فإنه يحتاج البديل الأخير من بينها، أي أن العلم يتضمن معتقدات لامتسقة مع ما نعلمه اليوم، فالنظريات القديمة ليست غير علمية من حيث المبدأ، وإنما هي نظريات غنية بالأفكار والآراء التي تطلعتنا على الكثير.

3 - وفي موضع ثالث يربط بين النموذج والتأملات

لقد كتب كون في تركيب الثورات العلمية. يصف لنا ما يحدث داخل العلم قائلاً: «إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون See أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن عينها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك أن تغيرات النموذج Paradigm تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك، العالم الذي كانوا يتتبعون إليه من قبل».

إن هذه العبارة تلخص لنا مضمون ما يريد كون أن يذهب إليه في تركيب الثورات العلمية، فهي من جانب تشير صراحة إلى أن رؤيتنا للأشياء تختلف، أو هي تتغير، حيث نكتشف علاقات جديدة بين الأشياء لم تكن نألفها من قبل. ومن جانب آخر فإن هذه الرؤية الجديدة والمختلفة لا تكون إلا من خلال نموذج جديد New Paradigm يجعل العالم Scientist يفسر الأشياء - التي سبق أن شاهدها وفسرها تفسيراً معيناً - تفسيراً جديداً مخالفاً لذلك التفسير الذي كان يتبناه فيما مضى وفق النموذج القديم، ولذا فإن قضية التفسير هنا مرتبطة أشد الارتباط بالادراك، ولا تكون الرؤية الجديدة للأشياء كذلك إلا من خلال نموذج جديد بديل للنموذج القائم فعلاً. ومن جانب ثالث فإن فكرة النموذج المطروحة في كتاب كون، تشير بوضوح شديد إلى أن العلم قبل أن يحدث التغير Change يختلف عنه بعد التغير، والسبب في هذا أن علم ما قبل التغير هو ما يطلق عليه العلم السوي Normal Science أما علم ما بعد التغير فهو ما يطلق عليه العلم الشاذ Extra-ordinary Science أو العلم الثوري Revolutionary Science. هذه الجوانب الثلاثة، هي مما يهنا إلقاء الضوء عليه ونحن بصدد الحديث عن كون، وسوف نبدأ مناقشتنا لها بفكرة النموذج باعتبارها الفكرة المحورية.

رغم أن فكرة النموذج عند كون من أهم الأفكار التي تضمنها تركيب الثورات العلمية إلا أن الفكرة ذاتها على درجة عالية من الغموض، ولذا فإننا نفضل أن نبدأ بعرض الفكرة كما يفهمها كون ذاته، ثم نبين مواضع الغموض.

يتصور كون أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطاً كلياً بين نظرياته المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات تؤلف كلاً متناسكاً هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج. والعلماء في هذه الفترة يسبرون في أبحاثهم العلمية وفق هذا النموذج ويعملون من خلاله، إلا أنه يحدث أثناء وجود هذا النموذج، والالتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على كشف علمي هام يخالف به الآراء السائدة في النموذج

النظرة تحكمنا حتى يأتي كشف علمي جديد فتقلب الأمور رأساً على عقب ويبدد ما كنا نعتقده؛ ويستحدث النموذج الجديد الذي في إطراره إذا ما نظرنا للأشياء مرة أخرى من المواضيع نفسها التي ألفنا النظر منها فيما مضى، وجدنا أن الأشياء بدت لنا مختلفة لأننا أصبحنا نؤمن أو نعتقد بمبدأ جديد يجدد ادراكنا لما نراه. فكان النموذج بهذا المعنى يفرض علينا رؤية معينة للأشياء، ويحدد لنا نطاق الخبرة.

ويمكن أن نبيين أهمية هذه الفكرة من خلال أمثلة كون المتعددة، فهو يؤكد أن اكتشاف هيرشل - عالم الفلك في القرن الماضي - لكوكب أورانوس يقدم مثلاً واضحاً على وجود جسم فلكي شوهد بطريقة مختلفة. ويعتقد أيضاً أن هذا الكشف يعد مثلاً أولياً لتحول مجال الرؤية البصرية عند العلماء، وهو مماثل تماماً للتحول الجشطلتي. ويقدم كون البيئة الآتية دليلاً على نتيجته: على الأقل في سبع عشرة مناسبة مختلفة بين الأعوام 1690-1781 شاهد الملاحظون الأوروبيون «كوكباً في مواضيع نفترض نحن الآن أنها لا بد وقد كانت مشغولة في وقت ما بأورانيوس»، ولكن «واحداً من أسرع الملاحظين من بين هؤلاء جميعاً شاهد الكوكب فعلاً في أربع ليال متتابعة، ولقد لاحظ هيرشل الشيء نفسه، ولكن بعد عناء البحث وأعلن أنه شاهد مذنباً Comet جديداً». وأعلن لأكسل Lexell بعد ذلك أن المدار Orbit الذي وجد فيه هذا المذنب ربما كان لكوكب. من هذه البيئة ينتهي كون إلى النتيجة الآتية: «حينما قبل هذا الاقتراح (أي اقتراح لأكسل) كانت هناك أعداد قليلة من النجوم وأكثر من كوكب واحد في العالم بالنسبة للفلكي المحترف، والجسم الذي تمت ملاحظته قد شوهد بطريقة مختلفة لمدة قرن من الزمان».

هذه الآراء التي يقدمها كون وغيرها من الأمثلة يريد أن يثبت من خلالها أن التحولات التي تحدث في مجال الرؤية البصرية هي التي تجعل العلماء يشاهدون ما هو جديد في عالم الملاحظة الكبير، على اعتبار أن الجانب التفسيري للملاحظة يتخذ طابعاً ديناميكياً. لكن هناك ثمة مجموعة من الملاحظات علينا أن نثبتها على موقف كون وهي:

الملاحظة الأولى: إن مسألة البيئة التاريخية لاكتشاف الكوكب أورانوس كما يزعم كون هي حالة لنموذج الجشطل وتحولاته، وهذه مسألة مشكوك فيها. ربما كان من الأفضل أن نقول الرأي نفسه بمعنى آخر، فنقول إن الملاحظات الفلكية التي اعتقدت خطأ أن ما شاهدته في السماء كان نجماً، بينما هو في الحقيقة كوكب، وأن الرأي بأن هيرشل لم يعلن أن

الميتافيزيقية الناجحة بقوله «في المراحل الأولى لتطور أي علم فإن الأشخاص المختلفين يواجهون مجال الظواهر نفسه - ولكن ليس الظواهر الخاصة نفسها - وهم يصفونها ويؤولونها بطرق مختلفة. وما هو مدهش وفريد بالنسبة لما نطلق عليه علم هو أن الاختلافات المؤقتة لا بد وأن تختفي... ولنقبل نموذجاً معيناً فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها، والنظرية هنا لا تحتاج إلى تفسير كل الوقائع التي تواجهها؛ وفي موضع آخر يقول: «وكما تتغير المشكلات، كذلك تتغير المقاييس التي تميز الحل العلمي الحقيقي من مجرد التأمل الميتافيزيقي أو اللعبة الرياضية».

4 - النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك. يقول كون «إذا قمنا بإجراء عملية مسح للتجارب الغريبة في التراث والتي استمدت منها هذه الأمثلة فإن المرء سوف يتبين على الفور أن النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك»، ولهذا فإن «النساذج تحدد لنا قطاعات واسعة من الخبرة».

من هذه النصوص التي يقدمها لنا كون يتضح لنا ثمة أمور هامة، فمن جانب، نجد أن العمل العلمي المتواصل للعلماء تحكمه مجموعة من الاعتقادات التي يؤمن بها هؤلاء، ذلك أن كون يضع في اعتباره فكرة المجتمع العلمي الذي يعد بمثابة الإطار المنظم لنشاط العلماء وجمع أبحاثهم. وهذا المجتمع يترك العنان لكل عالم لكي يفكر فيما يريد، ويكتب ما يريد في الوقت الذي يريد وفقاً لما يعتقد. وبطبيعة الحال فإن اعتقادات العلماء أو المكونات الماورائية في بنية تفكيرهم متباينة أشد التباين، وهذا ينعكس على اهتماماتهم، فمنهم من يلعب الفن دوراً بارزاً في تشكيل مكوناته العقلية، أو من تكون له اهتمامات بالبيولوجيا مثلاً وهو في الأصل رياضي، وهكذا نجد أن نشاط العلماء يحكمه عنصر التباين والاختلاف، وهم بطبيعة الحال أيضاً يتبادلون الآراء فتلتقي فكرة من هنا مع فكرة من هناك لتؤلف فكرة جديدة لم تخطر على بال صاحبها أصلاً. ولكن من الجانب الآخر فإن كون يرى أن اعتقادات العلماء اسطورية المصدر، وأنها صدرت عن الأساطير، فلكل منا خبرته الخاصة من الروايات والأساطير الخرافية التي استمع إليها في طفولته، وهذه الأساطير تظل في الوجدان مهما كانت خرافية، ومن ثم تلعب دوراً حيوياً في تشكيل اعتقاداتنا. ولهذا السبب فإننا حين نرى الأشياء في العالم الخارجي إنما نراها وفق رغبتنا واعتقاداتنا، وهذا ما يفسر لنا سر الاختلاف بين شخص وآخر في تفسير ظاهرة تعرض عليها؛ فنحن حين نشاهد الظاهرة ونحاول تفسيرها إنما نطلق العنان لعقلنا لكي يجول في خلفياتنا العلمية ليتهي إلى تفسير معين. وتظل هذه

عل أنه اعتقادات علمية صحيحة، هو في الواقع اعتقادات خاطئة.

الملاحظة الثانية: أن كون في أحد أمثلته التي يقدمها من خلال استعراضه لمجهودات الكيميائيين يبدي شكوكه حول آراء الكيميائي الفرنسي بروست ونظيره بيرثلوت قائلاً: «لقد ادعى الأول أن كل التفاعلات الكيميائية تحدث في ظل وجود نسب ثابتة، أما الثاني فلم يذهب الى ذلك. وقد جمع كل منهما بعض البيانات التجريبية التي تؤيد وجهة نظره. ومع هذا، فقد تحدث كل من الرجلين بالضرورة من خلال عمل الآخر. فبينما شاهد بيرثلوت مركباً يختلف في النسب، نجد أن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب، وعند هذا الحد فإنه لا التجربة ولا التعريف الاصطلاحي كانا ملائمين. لقد كان الرجلان يقفان عند نقطتي تقاطع تماماً مثلاً كان الأمر بالنسبة لغاليليو وارسطو».

إن موقف كون في هذا النص يتضمن ان أحد هذين الرجلين كان يتحدث عن الآخر بالضرورة، وأنها كانا يمثلان غرضين متعارضين. وحقيقة الأمر أنها كانا يمثلان غرضين متعارضين، ولم يكن الواحد منهما يتحدث من خلال عمل الآخر. ولكن أي ضرورة تلك التي يذهب إليها كون؟ لا شك أن الطريقة الميثولوجية التي يعرض من خلالها كون وجهة نظره للدراكم هي التي تفرض علينا قبول نتيجته. فوجهة نظره الحقيقية تتضمن أن بروست وبرثلوت كانا يمثلان غرضين متعارضين، وإن كلاً منهما كان يتحدث بالضرورة عن عمل الآخر، ولهذا السبب لم يتحكما في تفصيلات المعطى Given الذي شاهدها، ووفقاً لهذا التغير الجديد فإن عوالم الرؤية بالنسبة لهذين العالمين كانت مختلفة، كما يشير كون، ومن ثم فالآراء التي اعلناها عن عوالمهم ليست جديدة ولكنها متعارضة الغرض، وهما حين أعلننا هذه الآراء فإن كلاً منهما كان يتحدث حقيقة من خلال عمل الآخر، ولذا فإنها بالضرورة يمثلان نموذجين مختلفين.

هذه النتيجة الغريبة التي انتهينا إليها ترجع في جزء كبير منها إلى الاستخدام الغريب للكلمات عند كون: فهي إما كاذبة أو تؤدي الى سوء فهم. ويمكن ان نشين هذا من التقرير الآتي:

(أ) بينا شاهد برثلوت مركباً يختلف من حيث النسبة، فإن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب.

ولكن لماذا لا نقرر ببساطة أن:

(أ) اعتقد برثلوت أن التفاعلات الكيميائية تتضمن المركبات التي يمكن أن تختلف في النسبة، بينما اعتقد بروست

أورانيوس كان مذبذباً إلا بعد العديد من الضمانات، ولما حصل على هذه الضمانات (من خلال الرصد المتتابع لموضع الكوكب) أعلن أنه اكتشف مذبذباً جديداً. وهنا فإن اعلان هيرشل لهذا الرأي لم يتم إلا بعد الفحص وأن ما سبقت مشاهدته هو مذبذب، انما هو شيء مختلف بكل تأكيد عن مشاهدة شيء ما فعلاً بطريقة مختلفة. ومن ثم فإن ما فعله هيرشل ببساطة هو أنه أعلن أن لديه بعض التبريرات للاعتقاد بأن ما شوهد كان مذبذباً. على هذا النحو فإن هيرشل أعلن بأن لديه بعض المبررات لأن يعتقد بأن ما شاهده يفترض الخصائص نفسها التي تفترضها المذنبات، وأن لاكسل اقترح أن المدار «من الممكن ان يكون لكوكب بعد محاولات متعددة مثمرة بذها لجعل الحركة الملاحظة ملائمة لمدار المذنب. ولكن كون لا يقترح علينا ان لاكسل شاهد الآن كوكباً، أو أن هذا الكوكب تم إدراكه بصورة مختلفة، أو أن الخبرة الراهنة احدثت تحولاً في الرؤية. ولذا فإنه يمكن القول بأن لاكسل يعتقد الآن بصورة عقلية ان الحركة الملاحظة كانت حركة كوكب، بمعنى ان لاكسل يعتقد ان الشيء نفسه قد شاهده كل واحد من الملاحظين، لأنه يفترض خاصية أو صفة أنه كوكب، وذلك لاعتقاده أنه يسلك الطرق نفسها التي تسلكها الكواكب وليس لأن كل واحد اعتقد أن ما شاهده كوكباً، فقد اخطأ البعض في فكرتهم عن صفات المواضع التي شاهدها، وأخطأ بعضهم الآخر حين اعتقد أنه نجم، لأن الاعتقاد بأنه نجم يختلف تماماً عن مشاهدة أو إدراك أنه نجم فعلاً، فإذا «كانت هناك أعداد قليلة من النجوم اضيف إليها الكوكب الجديد في عالم الفلكي المحترف بعد قبول اقتراح لاكسل، كما يذهب كون إلى ذلك، إذن يجب أن يكون هذا متبوعاً بشيء آخر، ويستتبع هذا أنه قبل لاكسل لا بد وان تكون هناك نجوم أخرى في عالم الفلكي المحترف. ولكن اذا كان هذا صحيحاً فإنه لا يمكن للمرء ان يقول أن الفلكيين قبل لاكسل كانوا مخطئين حول عدد النجوم. ومن جانب آخر فإذا قلنا أنهم كانوا مخطئين، فإن هذا يعني أن نقول شيئاً حول طبيعة وجهة نظرهم في مقابل وجهة النظر المعروضة - وكون لا يرى أنهم كانوا على خطأ - والسبب في ذلك من وجهة نظره وجود نجوم كثيرة العدد في عالمهم، ومن ثم فلم يكن هؤلاء الفلكيون على خطأ، وفي هذا فإن رأي كون الخاص ينسحب على العلم الحديث، ومتطابق معه.

إن موقف كون هذا يفتح الباب لمناقشات وتحديات فلسفية كثيرة، رغم ما يعلنه من أنه ليس مشغولاً بوضع فلسفة وصفية للعلم: إنه يريد ببساطة أن يقول للعلماء أن ما ينظرون اليه

اختبار أصيل للنظريات، ومن ثم فإن النتيجة السالبة -Nega tive Result لاختبار ينظر إليها ليس باعتبارها اخفاقاً شخصياً من قبل المحرب، وإنما كإخفاق للنظرية وفشل ذريع لأبعادها. أو بمعنى آخر، فإن الإخفاق الذي نُظر إليه فيما سبق على أنه اخفاق من قبل المحرب قد ينظر إليه في هذه الحالة على أنه اخفاق للنظرية موضع الإختبار.

كذلك فإنه تبعاً لوجهة نظر كون فإن العلم السوي هو الشرط المألوف للعلم، أما العلم الشاذ فهو شرط غير عادي. وهنا نجد أن فكرة الاختبار مختلفة في ضوء الحالتين، لأنه إذا أردنا اختبار القضايا العلمية، وفق رأي كون وبوبر، وجدنا بوبر يرى أن العلماء يضعون القضايا أو الفروض ويختبرونها خطوة خطوة، على حين أن هذا القول بالنسبة لكون يعني فقط فقط أن العلماء يختبرون حلولهم للمعضلات. وهنا نتساءل: كيف يمكن الدفاع عن النظرية حسب رأي كون؟ إنه بلا شك يوجد تضارب في ثانيا رأي كون من المهم ان نتنبه إليه، إذ أن الشرط الذي يُنظر إليه كون على أنه الشرط المألوف Normal Condition والدقيق العلم (إذا حصلنا عليه فعلاً)، هذا الشرط يُنظر إليه بوبر على أنه شرط غير علمي.

وبالصورة نفسها نجد أن هناك وجهاً من اللاتماثل عند بوبر بين قابلية التكذيب وعدم قابلية التحقيق للتعيميات العلمية، وتلك خطوة لا يمكن التراجع عنها في إطار أفكار بوبر. ونحن نجد اللاتماثل نفسه يلعب دوره عند كون في تركيب الثورات العلمية، وقد أخذ كون هذه الفكرة من بوبر، لكن كون أشار بوضوح في مؤلفه إلى رأي بوبر القائل بأنه لا يوجد تحقيق وان التكذيب هو ما يعيننا، ولكن ينبغي ان نعلم أن كون فعل هذا حتى يقضي على فكرة بوبر باعتبارها ليست واقعية ولا تتفق مع أفكاره، على أساس أنه في مرحلة العلم السوي لا يوجد تكذيب للنظريات العلمية، بينما في حالة العلم الشاذ فإن اليقنة التي توضع في الاعتبار على أنها تكذيب للنموذج الذي نألفه، سوف تؤخذ أيضاً على أنها يقنة لتحقيق النموذج الجديد.

وما نلاحظه على تركيب الثورات العلمية أن كون لم يقدم لنا أي معيار للتمييز بالنسبة للعلم، رغم أنه ينحي جانباً معيار قابلية التكذيب الذي قدمه كارل بوبر.

أمر آخر نرى ضرورة الإشارة إليه بالنسبة لكل من بوبر وكون، وهو أن كون ينظر الى العلم السوي والعلم الشاذ معاً؛ فالعلم السوي (وهو ذلك العلم الذي لا يوجد فيه أي اختبار حقيقي للنظريات) يعتبره كون علماً أصيلاً Genuine Science بينما العلم الثوري (والذي يحدث فيه الاختبار

أن التفاعلات الكيميائية تتضمن الخليط الفيزيائي فحسب. إننا إذا تبنينا (ك) بدلاً من (ل) فإن هذا يرجع للعالمين انفسهم، ولا يرجع الى طبيعة العلم أو شبه العلم Qua-Science كما يذهب إلى ذلك كون. لقد كان للعالمين فعلاً سيطرة على ما اعتقدها حول ما شاهدها، على الأقل سيطرة أكثر على ما شاهدها، وهذا بطبيعة الحال يرجع الى وجهة النظر الاعتقادية وليس للرؤية.

هكذا تبدو أمامنا آراء كون حول حقيقة الرؤية البصرية في مجال العلم، وطبيعة إدراك الجزئيات التي يعتبرها العالم بمثابة المعطيات الحقيقية التي ينطلق الكشف العلمي ابتداء منها. لكن ما الذي يمكن قوله عن فكرة الاختبار Testing عند كون من خلال العلم السوي؟

إن الاختبارات كما يرى كون تعد بمثابة موصلات، إلا أنها ذات نوع خاص ومتميز، حيث أن نتيجة التحليل تطلعنا على شيء هام بالنسبة لفكرة كون، وهو أن ما يُختبر إنما هو العالم The Scientist ذاته وليست النظرية The Theory. ولهذا فإن الاختبار في ضوء العلم السوي ليس اختباراً للنظريات، وإنما هو بالأحرى جزءاً من نشاط حل المعضلات Puzzle Solving Activity. ذلك ان ما يحكم العلم السوي هو وجود نموذج معين، أو بمعنى أدق، العلم السوي محكوم بالنظرية السائدة. ونحن نعلم ان النموذج السائد موثوق به ضمناً ولكن قد لا يكون ملائماً للنتائج التجريبية، وهنا فإنه قد تحدث مفارقات، والبحث العادي أو المألوف لنا يقوم على أساس حل هذه المفارقات. كذلك فإننا نلاحظ أن النموذج عند كون يضع في الحسبان، أو هو يأخذ كضمان، وجود حل لكل معضلة عن طريق الاختلافات بين النموذج والملاحظات، وبناءً على هذا فإنه طالما أن الاختبارات تنفذ من خلال العلم السوي، فإنه يمكن النظر إليها تماماً بصورة مكافئة لنظرة كارل بوبر لاختبار النظرية، ولذا فهي تبدو على أنها اختبار لمهارة المحرب في حل المعضلات. فإذا كان ناتج الإختبار سالباً فإن النتيجة هنا لا تمثل فشل النظرية، وإنما تمثل فشل براعة المحرب وقدرته على الحل. وموقف المحرب في هذه الحالة أو مكانته العلمية تهبط نتيجة لإخفاقه في حل المعضلة، ولكن مكانة النموذج وقدرته على العمل وتجانسه في هذه الحالة ومن خلال الإخفاقات المتتالية للمحرب، هذه المكانة التي يحتلها النموذج سوف ترتفع بلا شك، ومن ثم يثبت النموذج ويحتفظ بقدرته على العمل أمام هذه الصعوبات والإخفاقات المتكررة. إنه وفقاً لرأي كون فإنه في الوقت الذي يكون لدينا فيه العلم الشاذ Abnormal Science أو العلم الثوري قد يحدث

ثانياً - إذا كان كون قد تساءل بأي صورة أو كيفية يتقدم العلم السوي لتبين على الفور أن العلم السوي يتقدم عن طريق التراكم. وهنا فإننا نتساءل لماذا حاول كون أن يطابق أو ينشئ علاقة تطابق ذاتية بين العلم والنظرية، رغم اعتقاده بالعملية الدينامية التي تكتسب المعرفة بواسطتها؟

ثالثاً - لماذا لم ينقد كون العلم السوي؟ ولماذا سجل إعجابه الشديد به؟ لماذا فعل هذا وهو من أعظم فلاسفة العلم، واكتسب شهرة عالمية بكتاباتاته عن الثورة الكوبرنيكية وتركيب الثورات العلمية؟

هناك إجابة واحدة على هذه التساؤلات - رغم أننا نشك أنها الإجابة الرئيسية - تتمثل فيما يلي: هناك الكثير عن العلم السوي في حياة الإنسان بحيث نستطيع أن نتبينه، وهذا الكثير يفوق بمراحل ما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري أو الشاذ. فما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري نادر جداً من وجهة النظر السبولوجية والمثودولوجية معاً لأن ما يحدث نادر في حياة الإنسان أقل أهمية مما يحدث طوال الوقت.

إلا أن مواقف هذه الفئة من فلاسفة العلم التي ظهرت مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين كشفت عن أوجه نقد وقصور، ومن أهم الانتقادات التي يمكن إثباتها على هذا الاتجاه ما يلي:

1 - افترض أننا قبلنا نظرية علمية ولكن T_1 إذن ما خبرناه هو T_1 ، وهذه الخبرة تختلف بطبيعة الحال عما يمكن أن نخبره إذا قبلنا نظرية أخرى بديلة. فكيف يمكن بطريقة عقلية أن نراجع نظريتنا واعتقاداتنا لتكون حول ما نحن على خبره به؟ من رأي هؤلاء الفلاسفة أنه منذ اللحظة التي غرنا فيها اعتقاداتنا فيما يتعلق بالملاحم الأساسية للخبرة، سوف تتغير الخبرة ذاتها، ويكون من المستحيل علينا أن نراجع اعتقاداتنا الأساسية حول ما نحن قادرون على خبرته الآن، هذا من جانب. كما أننا حين نراجع فإن هذه المراجعة لن تجمعنا على حالتنا من الاعتقاد في الخبرة الراهنة، وهذا يتضمن أن العالم يراجع اعتقاداته الأساسية حول خبرته السابقة في أي وقت، وليس حول ما يمكن أن نخبره في أي وقت. وهنا نكتشف مواضع الغموض في أفكار هؤلاء، لأنه إذا كانت هذه الاعتقادات علمية إذن فلا بد من تأييدها أو تكذيبها، ولا بد من أن نعبر عن الصدق فيما يمكن أن نخبره الآن. أما إذا كانت لا تعني شيئاً حول ما يمكن أن نخبره بحيث يشبع أو يكذب هذه الاعتقادات في الوقت الذي نعتقها فيه، إذن فلا يمكن تأييد هذه الاعتقادات أو تكذيبها.

2 - إن النظرية العلمية بعد الثورة العلمية ليست بديلاً

الحقيقي للنظريات) هو علم شاذ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نصفه بصفة العلم الأصيل. ومن ثم فإن ما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند كون هو علم فحسب عند بوبر، وما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند بوبر هو علم فحسب عند كون.

كذلك يشير كون إلى نقطة أخرى هامة فيما يتعلق بالنظريات، حيث يقول: لقد حدث كثيراً في تاريخ العلم أن وضعت نظرية قبل أن يفشل اختبارها. ولكن ليس قبل أن تبدو كنظرية ملائمة لتأييد حل العضلات، ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة.

الواقع أن كون فهم بوبر بصورة خاطئة هنا، لأن بوبر يعلق أهمية كبيرة على تمييز النظرية العلمية، ليس من جهة اختبارها فعلاً وإنما من حيث قابليتها للاختبار؛ فالنظرية الأكثر قابلية للاختبار هي النظرية الأفضل، ولذا فإن بوبر يذهب إلى ضرورة أن تعتمد على أن النظرية العلمية الأكثر قابلية للاختبار لا بد وأن تستخدم بدلاً من النظرية السابقة، رغم أن النظرية السابقة - وهي السائدة - لم تفشل إختبارياً بعد.

أما فيما يتعلق بكون النظرية مؤيدة لحل العضلات، فإن هذه الفكرة في حقيقتها فجأة؛ لأنه ما دام كون يصر على أنه توجد مفارقات ومعضلات لم تحل، فإن الفارق بين التأييد والفشل في التأييد بالنسبة لحل العضلات إنما هو مجرد فارق في الدرجة. لا بد إذن أن يكون هناك مستوى نقدي حاسم، ونحن لا نعلم هذا المستوى.

ولكننا نتساءل: لماذا يكون العلم السوي هو جوهر العلم في رأي كون؟

إننا حقيقة نعارض فكرة كون التي يزعم في إطارها أن العلم السوي هو جوهر العلم، أو هو العلم الأصيل، ولكننا في الوقت نفسه سنفترض مؤقتاً مع كون أن تاريخ العلم - His-tory of Science - يسير وفق النمط الكوني Kuhnian Pattern فعلاً، أي أننا سوف نفترض أن هناك فترة طويلة في التاريخ للعلم السوي يحدث أثناءها قطع بسبب العلم الشاذ أو الثوري، بحيث تبدأ بعدها فترة جديدة من العلم السوي. لماذا إذن يهتم كون بأن ينسب قيمة عالية للعلم السوي، على حين ينسب قيمة أقل للعلم الشاذ أو الثوري؟ إننا نشير هنا إلى التساؤل من واقع اعتبارات ثلاثة هامة هي:

أولاً - أن العلم السوي يقارن دائماً بالعلم الثوري أو الشاذ، وكون نفسه يرى أنه من الخطأ أن لا نهتم بالعلم السوي، رغم أنه يؤكد أن العلم السوي ليس منتجاً ولا يؤدي إلى أفكار جديدة.

ليست متأثرة بالنظرية، وإنما العالم هو التأثير، والبيئة تتحد مع النظرية لتكون العالم. وبهذا المعنى فإنه يمكن القول بأن البيئة ذاتها مثبتة Fixed.

ولكن طالما أن كون قد افترض أن البيئة مثبتة وليست متأثرة بالنظرية، فإنها عندها لا بد وأن تكون متاحة بطريقة محايدة Neutral للعلماء خلال الثورات العلمية. وبالإضافة إلى هذا توجد مشكلة متداخلة مع وجهة نظر التغير الجذري الملاحظ، حيث تنشأ تساؤلات عديدة. إذ كيف يمكن للتقليد العلمي المعتاد أن يعمل في البيئة ويغير منها ليشكل في النهاية عالم العلماء؟ وكيف يمكن للناذج أو النظريات أن تتداخل مع البيئة المألوفة لتنتج المعطيات، وما هي طبيعة هذا التداخل؟ وما الذي يحدث حين تنشأ معطيات جديدة؟ وأين توجد مواضيع التداخل، وإذا كانت هذه المواضيع مركبة فهل يكون المركب إذن في الملاحظة؟ قد يقول كون رداً على مثل هذه التساؤلات: إن ما حدث هو «حادثة مفاجئة غير مركبة»، ولكن هذه الإجابة لا تعني شيئاً أكثر من تعبير ذكي عن وجهة نظره.

4 - أما المشكلة الرابعة التي تتصل بأراء هؤلاء، فهي أنه إذا كان هؤلاء على صواب، فلا بد وأن ينتج عن موقفهم أنه لن توجد نظرية علمية يمكن اختبارها أو تكذيبها عن طريق الرجوع للملاحظات، ذلك أنه وفق رأيهم في الافتراضات المسبقة على الملاحظات سوف تكون طوع الجزيئات العلمية في أي وقت. ولكننا نرى أن الملاحظات وتقارير الملاحظة لن تقضي إلى الرفض العقلي للنظرية العلمية، ولن تقضي أيضاً إلى القبول العقلي للنظرية الجديدة والاتجاه الثوري في العلم. لكن ما هو ذلك الموقف الذي يشتركون فيه جميعاً ونطلق عليه موقف المعنى الجذري المتغير؟

يبدأ موقف المعنى الجذري المتغير حجته الأساسية بأن الحدود Terms لا تمتلك معنى بمقتضى صورتها الخاصة منعزلة عن السياق الذي ترد فيه، ومن ثم فالمعنى الذي تكتسبه الحدود إنما يكون بالإشارة إلى وظيفتها النسقية Systematic Function داخل النسق النظري، فمعنى الحد يعتمد على النظرية التي يتخذ فيها موضعاً. ومعنى تغيير النظرية هو أن موضع الحد يتغير بالنسبة للحدود الأخرى، وبالتالي يتغير المعنى. كذلك فإنه إذا كان علينا أن ننتج نظرية علمية جديدة، فلن هذا يعني أن نعيد تحديد أدوار Roles الحدود النظرية وحدود الملاحظة. وهذا التغير من وجهة نظر هانسون وفيربانك وكون وتولن إنما يكون تغييراً جذرياً Radical في المعنى، بمعنى أنه سوف يستبعد مقارنات هامة بالنظريات المختلفة من خلال الرجوع لنوع ما من المشاركة في المعنى

للنظرية العلمية قبلها. إن وجهات نظر هؤلاء رغم حيويتها، إلا أنها لا تقضي إلى أن تصبح النظرية العلمية T_2 بعد الثورة العلمية بديلاً للنظرية العلمية T_1 قبل الثورة العلمية، ذلك لأنهم يرون أن النظرية T_1 تحدد لنا الخبرة E_1 وهذه الخبرة مختلفة عن الخبرة E_2 التي تحدد النظرية T_2 . وهنا تكمن الصعوبة، لأن العالم الذي يقلل النظرية T_1 على اعتبار أن لها بعض الجوانب التي لا تتفق فيها مع الخبرة E_1 التي ليست متفقة مع قبول العالم للنظرية T_2 والسبب في هذا أنها لا يتحدثان عن الخبرة نفسها، أو عن العالم نفسه، وبالمعنى الملائم للعلم، لأنها لم يخبرا الشيء نفسه ($E_1 \neq E_2$) ولأن كل عالم من العلماء يتحدث فحسب عن خبراته الخاصة، ومن ثم فإن الاعتقادات حول الخبرة وحول العالم ليست إذن اعتقادات جديدة، وهنا فإنه لا يمكن القول بأن النظرية T_2 ليست بديلاً للنظرية العلمية T_1 .

ويمكن القول بأن النظرية T_1 ليست بديلاً للنظرية T_2 ولأن T_2 تتحدث عن شيء مختلف تماماً هو E_2 بدلاً من T_1 التي تتحدث عن الخبرة E_1 ، وبهذا فلا يمكن القول بأن النظريتين T_1 ، T_2 ليستا وجهتي نظر مختلفتين عن العالم نفسه، لأن العالم قد تغير تغييراً جذرياً، كذلك فإنها ليستا وجهتي نظر مختلفتين حول الخبرة، لأن الخبرة أيضاً قد تغيرت تغييراً جذرياً. افترض أنني قبلت وجهة النظر الحديثة عن ميكانيكا الكم Quantum Mechanics وقبلت آخر وجهة النظر الحديثة عن علم الاجتماع، فإن هذا لا يعني أننا لسنا متفقين، أو أننا نعتبر عن اعتقادات بديلة: إنما لا نعتبر عن اعتقادات بديلة لأن مجال الخبرة مختلف تماماً. وهذا المثال يشبه تماماً مثالنا الآتي: إذا كنت ألاحظ عصفوراً وقلت إنه يمكن أن يطير، بينما تلاحظ أنت أرنباً وقلت إنه لا يمكنه أن يطير، فإننا عند هذه النقطة لا نغل اعتقادات بديلة، لأننا نشاهد أشياء مختلفة، ومن ثم فإن آراءنا الخاصة حول هذه الأشياء ليست آراءً بديلة. كذلك الأمر حين يخبر عالم من العلماء خبرات خاصة لأشياء مختلفة عن خبرات عالم آخر، فإن الاعتقادات التي سيعبران عنها سوف تعبر بالضرورة عن أشياء الخبرة، وليست هي في حد ذاتها اعتقادات بديلة.

3 - أما المشكلة الثالثة فإنها تتعلق بالعلاقة بين النظرية والواقعة، أو هي تتصل بمجال الواقعة ذاتها. فعل سبيل المثال نحن نجد أن كون ينكر إمكانية وجود معطيات ثابتة Fixed data يؤولها العالم أثناء الثورة العلمية، كما أنه يرى أن عالم العلماء محدد بطريقة متصلة «بالبيئة وبالانجاز العلمي». وعلى هذا الأساس يفترض كون أن البيئة Environment ذاتها

Theory of Meaning. فعادة ما يكون لمشكلة المعنى Prob-lem of Meaning جانبان هما: الجانب الأول، ويتمثل في المعنى Significance، أو امتلاك المعنى. والجانب الثاني، ويتمثل في الترادف Synonymy، وهذا الجانب يتضمن المبدأ الثاني، لأن التحولات التي تتم من نظرية علمية قائمة إلى نظرية علمية أخرى تفرض تغيرات جذرية في معاني الحدود المستخدمة. والسؤال الآن هو: كيف يكون لحدين مختلفين المعنى نفسه؟

لا شك أن هناك مداخل متعددة، ووجهات نظر مختلفة، حول الظروف التي يكون فيها لحدين المعنى عينه. أما المدخل الأول، فهو أقدم وجهات النظر جميعاً، وهو المدخل الأفلاطوني الذي نجده في نظرية المثل والذي يشير إلى أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، استخدم الحدان للإشارة إلى الماهية نفسها. على حين أن المدخل الثاني يقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، استخدم الحدان للتعبير عن الصور العقلية نفسها. ويقرر المدخل الثالث أن للحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، لم يكن بمقدورنا تصور شيء ما يشبع الحد الأول ولا يشبع الحد الثاني. وعادة ما ينظر لهذا المدخل على أنه أعم وأشمل من المدخل الثاني. أما المدخل الرابع فيقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، لم يكن هناك شيء يشبع الحد الأول ولا يشبع الحد الثاني. أما المدخل الخامس فهو المدخل الإسمي الذي يقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، كان لهما الماصدق نفسه.

لقد اهتم بعض المعاصرين مثل الستون Alston وماتس Mates وكواين وغودمان Goodman بدراسة المداخل المتعلقة بترادف المعنى. فنجد الستون يقتضي خطوات أوستن Austin ويذهب إلى تقرير أن كلمتين يكون لهما المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، كان «من الممكن أن نضع واحدة منها مكان الأخرى في عدد من الجمل بدون أن يتغير موضع التعبير لهذه الجمل». لكن قابلية هذا المعيار للتطبيق على التحولات العلمية يجعل المسألة بأسرها ذات طابع مُشكِّل Problematic نظراً للصعوبات التي تتمثل في فكرة الستون عن «مواضع التعبير». انه من الواضح تماماً أن النظريين من أصحاب فكرة المعنى الجذري المتغير لا ينظرون للتغير العلمي على أنه تغير لغوي، وهم إذا فعلوا ذلك فإن معيار ماتس في هذه الحالة يبدو مشكوكاً فيه ولن يساعدنا، ذلك لأن ماتس يضع معياره المحدد للترادف المتضمن في اللغة على الصورة التالية: «يقال لتعبيرين أنها مترادفتان في لغة L إذا كانا، وإذا فقط أمكن تبديل موضعيهما في كل جملة في اللغة L دون أن تتغير قيمة

للحدود المستخدمة، على اعتبار أن هذه المقارنات تتضمن ما إذا كانت النظرية التي لدينا غير متسقة مع، أو ليست على اتفاق مع، أو هي بديل، أو منافسة، أو ترتد إلى، أو مشتقة من، أو أفضل من، أو الأكثر قبولاً من نظرية أخرى - فهذه المقارنات ليست ممكنة بالرجوع إلى معاني الحدود المستخدمة، وليست كافية من وجهة نظرهم المشاركة في المعنى بين الحدود الواردة في النظريات المختلفة لتستخدم كأساس للمقارنات، ولذا فإنهم يستندون إلى المبدأين الآتين:

المبدأ الأول: إن معنى أي حد علمي يعتمد على السياق النظري الذي يرد فيه.

المبدأ الثاني: إن معنى أي حد علمي يرد في نظرية سوف يتغير جذرياً إذا تعدلت تلك النظرية.

أما المبدأ الأول فإنه يركز على نوع ما من الاعتماد في المعنى نفسه على السياق النظري Theoretical Context ولذا فإنه معقول إلى درجة كبيرة. والواقع أنه لا يمكن القول تماماً بأن كل المعنى متضمن في المكونات الفيزيائية للحدود، لأن الحدود نفسها من الناحية الفيزيائية قد تكون لها معان مختلفة في الظروف المختلفة، أو بمعنى آخر، قد يخضع الحد لتغيرات تاريخية في المعنى، وقد تكون هناك اختلافات دقيقة لانتكاد تذكر في السياقات المختلفة، وقد يرد الحد بمعان مختلفة في لغات مختلفة، وقد تتغير بالنسبة للمتحدث، أو قد يكون مقيداً باشتراطات فنية مختلفة. إذن فمن الواضح أن العامل الهام ليس هو الخاصية الفيزيائية للحد، وإنما الدور الذي يلعبه الحد حين يستخدمه المتحدث في سياق.

والشيء الهام الذي نريد أن نؤكد فيه يتعلق بهذين المبدأين هو أن فلاسفة العلم الذين يأخذون بفكرة المعنى الجذري المتغير، يزعمون أن قبول المبدأ الأول يفرض علينا ضرورة قبول المبدأ الثاني. لكننا من جانب نرى خلافاً لذلك أن المعنى ليس وظيفة للتكوين الفيزيائي للحدود فحسب، لأنه يمكن النظر للمعاني على أنها نسبية Relative بالنسبة لنظرية ما معطاة، ومن ثم فإن هذا الفهم لا يفرض علينا أن نوافق على اعتقادهم بأن الحدود في النظريات المختلفة لا تشترك في المعنى نفسه، لأنه ما دامت المعاني تعتمد على السياقات النظرية فلا ينتج عن ذلك أن المعاني ذات علاقة تناظر واحد - بواحد في السياقات النظرية، حيث لا تشترط أن تكون كل علاقة هي علاقة تناظر واحد - بواحد، ومن ثم فإن المبدأ الثاني لا ينتج من المبدأ الأول.

وحقاً يمكن لنا أن نفحص المبدأ الأول بصورة منطقية، علينا أن تناقش بعض المواقف الفلسفية حول نظرية المعنى

في علاقات أساسية مختلفة، فإنه لا بد وأن يرفض التمييز بين العلاقات الأساسية والعلاقات اللاأساسية، وبالتالي فإن هذه الحجة يعترض عليها ويمكن تصحيحها منطقياً لتصبح كما يلي: الحجة الثانية (معدلة): أي حد علمي S يرد في نظرية علمية T يدخل في علاقات أساسية مختلفة مع الحدود الأخرى إذا تعدلت النظرية العلمية T بما يجعلها نظرية مختلفة.

ومع أن هذا التصحيح يجعل الحجة صحيحة منطقياً، إلا أنه توجد لدينا مشكلة تتعلق بإمكان تطبيقها على التحولات العلمية الفعلية Actual Scientific Transitions.

ثانياً - إلا أن المشكلة الحقيقية والجادة تتمثل في الحجة الأولى. إذ أننا نتساءل: أي العلاقات الأساسية يجب أن تتغير بالنسبة للحد S ليحدث تغييراً جذرياً في المعنى؟ (أ) هل يجب أن يدخل الحد S مع كل علاقة أساسية ليتغير معنى S تغييراً جذرياً؟ (ب) أم أن الأمر يحتاج فقط لبعض التغيير؟

افترض أننا أجابنا بالإيجاب على (أ) إذن فمن الواضح أن تطبيق الحجة الأولى على التحولات العلمية الفعلية ليس صحيحاً. والسبب في ذلك أن كل علاقة أساسية لم تتغير بالنسبة للحدود في أمثلتها. خذ على سبيل المثال الكتلة mass فنجد أن الكتلة في ميكانيكا نيوتن والميكانيكا النسبية تدخل في علاقة أساسية لا تتغير مع الحدود الأخرى، خاصة وأن الكتلة في هاتين النظريتين ينظر إليها على أنها نسبة القوة Force إلى العجلة Acceleration. إذن القوة تدخل في العلاقة نفسها وهي تساوي F/a في النظريتين.

كذلك فإنه إذا افترضنا أننا أجابنا بالإثبات على (ب)، فإن الحجة الأولى بناءً على هذا التأويل يجب أن يتم تصحيحها على الوجه التالي:

الحجة الأولى (معدلة): معنى أي حد علمي يتغير جذرياً إذا دخل في علاقات ما أساسية مختلفة مع حدود أخرى.

ومع هذا فإن الحجة في صورتها المعدلة كاذبة. لأنه إذا دخل حد علمي في علاقات ما أساسية مختلفة مع حدود أخرى، فإنني اعتقد أن ما ينتج عن هذا هو أن الحد قد اكتسب معنى جديداً، ومع ذلك فقد يستبقى الحد بعض العلاقات الأساسية التي يدخل فيها مع حدود أخرى، أو يمكن القول بأن الحد قد استبقى جزءاً من معناه القديم، وهذا الجزء الذي استبقاه الحد تم في ضوء مراجعة النظريات. وهذا بالضرورة لا ينتج عنه أن التعديلات التي تمت تتضمن تغيرات جذرية في المعنى، ولا ينتج عن هذا أيضاً أن الحد قد اكتسب معنى جديداً تماماً، ولكن قد يمكننا القول بأن المعنى قد تغير فحسب، لكنه لم يتغير جذرياً.

صدق هذه الجملة. ولكن ماتس نفسه يشك فيها إذا كان من الممكن أن تستخدم هذه الفكرة كميّار لترادف اللغات.

كذلك فإننا نجد كواين وغودمان معاً يؤسسان مفهوماً ما صدقياً عن المعنى المتغير، وهما معاً يستنتجان أنه لا يمكن القول بأنهما حدان مترادفان تماماً ومع هذا فإنهما معاً أيضاً يقبلان الفكرة القائلة بأن الترادف في المعنى يكون لدرجة ما. ويسدو أن هذه النتيجة التي توصل إليها كواين، وغودمان متسقة مع الرأي القائل بأنه توجد درجة كافية من التلاغير في المعنى متضمنة في الحدود التي ترد في نظريات علمية مختلفة.

إن مذهب المعنى الجذري المتغير يحاول أن يثبت فكرته الأساسية من خلال النظر في النظريات العلمية وما تنطوي عليه، ولذا فإنه يضع بعض الحجج الأساسية التي يحاول من ثنائها أن يثبت وجهة نظره فيما يتعلق بالتطور النظري داخل العلم، أو بمعنى آخر في معاني الحدود ذاتها، وهذه الحجج هي:

الحجة الأولى: معنى أي حد علمي وليكن S يتغير جذرياً إذا دخل في علاقات أساسية مختلفة مع حدود أخرى.

الحجة الثانية: أي حد متغير S يرد في نظرية T يدخل في علاقات أساسية مختلفة مع حدود أخرى إذا تعدلت النظرية T.

الحجة الثالثة: بناء على هذا فإنه إذا تعدلت النظرية T فمعنى أي حد علمي يرد فيها قد تغير جذرياً.

إننا نلاحظ أن النتيجة التي توصلنا إليها تشبه إلى حد كبير الرأي القائل بأن أي تعديل في النظرية T ينطوي على أن معنى كل حد من حدود T قد تغيراً جذرياً. كذلك فإنه رغم أن الانتقال استدلالياً من الحجة الأولى والثانية إلى الحجة الثالثة انتقال صحيح من الناحية المنطقية، إلا أن الحجتين الأولى والثانية تثيران بعض الإشكالات، مما يمكن تناوله على الوجه التالي:

أولاً - إذا أخذت الحجة الثانية، التي تذهب إلى أن أي تعديل يجعل من النظرية العلمية T نظرية مختلفة، ويفضي إلى تغيرات أساسية. من هذه الحجة لا ينتج أن أي تعديل للنظرية T يجعل منها نظرية مختلفة، لأنه توجد أمثلة كثيرة ومتعددة لتعديل النظريات تحت عنوان «تغير النظريات»، لكن العدد القليل فقط من هذه الأمثلة يرد كما يلي: إن التعديلات التي لا يمكن القول بأنها تجعل من النظرية T نظرية مختلفة، لا نفترض أن الحدود الواردة في النظرية T تدخل في علاقات أساسية مختلفة، ومن ثم فالحجة التي أمامنا كاذبة. أضف إلى هذا أنه إذا جرى أي تعديل في النظرية T على كل حد يدخل

إن المشكلات التي ناقشناها توأ إنما نشأت من تصور كون وفيرابند للقدر الذي ينسب للاختلاف في المعنى داخل النظريات العلمية، فيها معاً يذهبان - كما يشير إلى ذلك شاير واشنشتين - إلى أن حدين يردان في نظريات مختلفة يجب أن يكون لهما المعنى نفسه، أو يجب أن يختلفا اختلافاً جذرياً وتاماً. ولكن كما اتضح لنا أنه لا يمكن الأخذ بهذه النظرة تماماً لأن الحد يستبقي جزءاً من معناه القديم رغم أنه قد تغير، لكن هذا التغير لم يكن جذرياً.

لكن إذا كنا بعد هذا النقد نرفض موقف المعنى الجذري المتغير، فإن هذا الرفض يستند بالضرورة إلى اعتبارات ميتودولوجية ثلاثة نثبتها فيما يلي:

الاعتبار الأول: أنه إذا كان هذا المذهب صحيحاً فإنه لن يمكن اختبار أو تكذيب أي نظرية علمية عن طريق الملاحظات أو تقارير الملاحظة. والسبب في ذلك أنه إذا كان لدينا تقارير للملاحظة O الذي يفترض مسبقاً النظرية T، فإن تقرير الملاحظة هذا لن يفيدنا في القبول الفعلي لنظرية علمية جديدة T₁، على اعتبار أن هذه النظرية الجديدة ليست متسقة مع النظرية T. ونحن إذا قبلنا النظرية العلمية الجديدة T₁ هو أن نشير إلى أن O لا هي صادقة ولا هي كاذبة. وإذا أشرنا إلى أن تقرير الملاحظة O لا هو صادق ولا هو كاذب فإنه سيصبح من الصعوبة بمكان أن نتبين كيف يمكن أن نستفيد من O كتقرير للملاحظة كأساس للقبول الفعلي للنظرية العلمية الجديدة T₁. مثال ذلك، افترض أن الفيزياء الكلاسيكية هي ما نعتبره بالنظرية T، وأن الفيزياء النسبية هي ما نعتبره بالنظرية T₁ فنحن إذا قبلنا الفيزياء النسبية نحتم علينا أن ننكر الفيزياء الكلاسيكية لأن النظريتين غير متسقتين. وإذا أنكرنا الفيزياء الكلاسيكية فعلياً ان نشير إلى أن تقارير الملاحظة لتجارب ميكلسون - مورلي Michelson-Morley Experiment وملاحظات لوفرييه Leveries Observations الفلكية ليست صادقة وليست كاذبة، وما دامت هذه التقارير ليست صادقة وليست كاذبة فإنه من الصعوبة أن نتبين كيف نخدمنا الملاحظات كأساس للقبول الفعلي للفيزياء النسبية بدلاً من الفيزياء الكلاسيكية. إن تقارير الملاحظة كما ينظر إليها العلماء مقبولة بصفة عامة على أنها صحيحة، وهي جزء من المكونات التي تقضي بنا إلى القبول الفعلي للفيزياء النسبية بدلاً من الفيزياء الكلاسيكية.

الاعتبار الثاني: أنه إذا كان موقف المعنى الجذري المتغير صحيحاً إذا فلن تناقض نظرية علمية نظرية أخرى، لأنه بناءً على وجهة نظر مذهب المعنى الجذري المتغير، فإذا نشأت

نظرية علمية T₁ لتفرض نفسها مكان نظرية علمية قديمة T، فإن الحدود المتضمنة في النظرية الجديدة تعتبر بمثابة استبعاد للمعاني القديمة، فرغم أن الحد نفسه مستخدم في النظريتين، إلا أنه يعبر في كل من النظريتين عن تصورات مختلفة اختلافاً جذرياً، ولكننا نجد أن إثبات صحة هذا الرأي تعني أنه لن يمكننا بحال القول بأن النظريتين T₁, T متناقضتان. ولكن افترض الآن أن T₁, T تناقض كل منهما الأخرى فعلاً، إذا فسوف توجد قضيتان A, B قد تم التعبير عنها فعلاً في النظريتين T₁, T، كذلك فإن A, B سوف يناقض كل منهما الآخر، أو أن واحدة منهما على الأقل ليست متسقة مع الأخرى، وهذا يعني أن A تتضمن Not-B في النظرية T₁ كذلك يمكن القول بأنه فيما يتعلق بالقضية A والقضية B فإن ما تنكره أحدهما تقرره الأخرى، أو هي تتضمنه. وبناءً على هذا فالقضية المعبر عنها في كل نظرية سوف يكون لها المعنى نفسه في كل نظرية. وهذا يعني أن النظريات لا بد وأن يكون بينها معنى مشترك. وهذه النتيجة الأخيرة تناقض مع مذهب المعنى الجذري المتغير. وبطبيعة الحال فإن البديل هو: إذا كان مذهب المعنى الجذري المتغير صحيحاً، وإذا كانت A تتضمن B في النظرية T₁ فإن A, B لن تكونا قضيتين معبراً عنها في T₁, T، وهذه النتيجة أيضاً تعارض المبادئ المنهجية التي أخذ بها فيرابند في دفاعه عن مذهب المعنى الجذري المتغير، خاصة في مبدأ إنتاج النظريات Principle of Prolifecation الذي يقول فيه «أخترع وأنتج النظريات التي ليست متسقة مع وجهات النظر المقبولة، حتى ولو كانت وجهة النظر المقبولة مؤيدة بدرجة عالية، أو مقبولة بصفة عامة». لكن فيرابند قد تنبه إلى مثل هذا التعارض وذهب إلى أن الاختلاف بين نظريتين يمكن تأسيه بدون الاحتكام إلى معاني الحدود، وبدون أن نفترض أي تداخل أو «أدنى تشابه في المعاني» بين الحدود، لأنه «من الممكن أن نستخدم نظريتين مختلفتين طالما أنه توجد لدينا بنية إمبريقية قوية تشير إلى صحة نظرية أكثر من الأخرى بدون أي حاجة لتشابه المعاني».

الاعتبار الثالث: أنه إذا كان مذهب المعنى الجذري صحيحاً فلا بد أن يصبح كل عالم كل من العلماء معزولاً عن غيره من العلماء، وسيعيش في نسق المعاني الذي يكونه لنفسه فحسب، وبالتالي فسوف تكون المعاني مختلفة بين العلماء داخل الحقة العلمية الواحدة، وبالتالي لا يمكن لعالم من العلماء أن يتوصل لفهم نظرية أو اكتشاف علمي آخر خلال التحول العلمي، طالما أن المعاني التي يستخدمها كل منهما مختلفة، ومعنى هذا أن الاتصال بين نسق علمي ونسق آخر سوف يكون مستحيلًا،

- ——. *The Concept of the positron*, The University press, Cambridge, 1963.
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- Mates, B., «Synonymity» in *Semantics and the Philosophy of language*, Ed. by L. Linsky, University of Illinois, Urbana, 1952.
- Quine, W.V., *From a logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, 1953.
- Sellars, W., «Empiricism and the Philosophy of Mind» in *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
- Shaper, D., «Meaning and Scientific Change» in *Mind and Cosmos*, Ed. By R. Colodny University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1966.
- Toulmin, S., *Foresight and Understanding*, Harder and Row, New York, 1961.
- ———, «Reply» *Syntheses*, 18, 1968.
- Van Frassen, B.C., «Presupposition, Implication and Self-Reference» *Journal of Philosophy*, 65, 1968.

ماهر عبدالقادر

إخوان الصفا

Ikwan Al-Safa
Ikhwan Al-Safa
Bretheren in purity

اجتمع في الشرق العربي الاسلامي، في وقت ما من تاريخ الدولة العباسية، لفيف من المؤلفين الجادين كما وصفهم ستانلي لين - بول، واخذوا يلتقون في مواعيد محددة في أمكنة خاصة باجتماعاتهم، وأطلقوا على أنفسهم اسم: إخوان الصفا، وخلان الوفاء، أهل العدل، وأبناء الحمد. وقد أصبحت الكلمتان الأوليتان كافيتين للدلالة عليهم بوجه الإجمال. وقد أثار نشاطهم اهتمام وفضول معاصريهم، وذكر أبو حيان التوحيدي في حدود سنة 373هـ. «أنهم صنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرساً وسموها رسالة إخوان الصفا وكتبوها فيها أساءهم، وبشوها في السوراقين، ووهبوها للناس». وأكد أنه رأى جملة من هذه الرسائل وأنه حمل جملة منها إلى شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام.

وهنا فإن العلم سوف يفقد خاصية الاتصال بين الأنساق العلمية المتتابعة. ويترتب على هذا أيضاً أن النقاش الثمر والمفيد الذي يدور عادة بين العلماء الذين يعتنقون نظريات مختلفة سيفقد من أساسه، ذلك لأن كل عالم من العلماء في هذه الحالة كما يلاحظ شيفر سيكون أسير نسيج معانيه الخاصة.

إلا أن مثل هذا الاعتراض موضع نظر من جانب كون الذي يشير إلى أن النماذج العلمية المتنافسة إنما هي موجهة صوب مشكلات مختلفة اختلافاً جذرياً، لأنها تدخل مقاييس مختلفة جذرياً وتعاريف للعلم مختلفة جذرياً أيضاً، وهذه تستند بطبيعة الحال إلى معان مختلفة اختلافاً جذرياً، لأنها تعمل في عوالم ملاحظة مختلفة اختلافاً جذرياً.

مصادر ومراجع

- بيور، كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبدالقادر، دار النهضة العربية، 1986.
- كون، توماس، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر، المركز المصري للدراسات والأبحاث، الاسكندرية، 1985.
- Achinstein, P., «On The Meaning of Scientific Terms». *The Journal of Philosophy*, 61, 1964.
- Austin, J.L., *How to do Things With Words*, Oxford university Press, London, 1962.
- Daniels, C.B., «Colors and Sensation» or «How to Define a Pain Ostensively», *American Philosophical Quarterly*, 4, 1967.
- Feyerabend, P.K., «Problems of Empiricism», in *Beyond The Edge of Certainty*, Ed. by R. Colodny, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1965.
- ———, «Explanation, Reduction and Empiricism», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences*, Ed. By H. Fiegl and G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.
- ———, «How to Be Good Empiricist: A plea for Tolerance in Matters Epistemological» in *The Delaware Seminar in Philosophy of Science*, Ed. by R. Boumin, Vol. 2. Intersciences, New York, 1963.
- ———, «On the Meaning of Scientific Terms», *The Journal of Philosophy*, 62, 1965.
- ———, «Replay to Criticism», in *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Ed. By R.S. Cohen and M.W. Wartofsky, Vol. 2. Humanities Press, N.Y. 1965.
- Fine, A.I., «Consistency, Derivability and scientific change», *The Journal of Philosophy*, 64, 1967.
- Goodman, N., «On likeness of Meaning», in *Semantics and The Philosophy of language*.
- Hanson, N.R., *Patterns of Discovery*, The University Press, Cambridge, 1958.

الولاء، شبيه الغذاء والتربية والنماء حتى إذا ما تمكنت الحكمة من نفسه استحق بعد النظر في الرسائل على الترتيب المبين في الفهرست والنظر في الرسالة الجامعة التي هي نهاية المراد ونزهة المرتاد...».

يتضح إذن أن الرسائل، بنوعيتها، تؤلف مسيرة واحدة لا ينبغي أن يطلع عليها إلا من هو أهل لهذا الاطلاع، وانها كلها السبيل لمعرفة مذهب الاخوان بل انها الطريق إلى اعتناق هذا المذهب، واللاحق بركب الجماعة ذاتها.

درس كثيرون جماعة اخوان الصفا ورسائلهم خلال ما لا يقل عن مائة وخمسين عاماً، كما يقول عبداللطيف الطياوي في الغرب وفي الشرق وعن غني بذلك ت. ت. تومسون سنة 1837. وتلاه نوورك وديريسي وغولديزير وستاني لين - بول وباريه دي مينار وفيمر وماكدونالد ودي بور وآسين بالاسيوس وكازانونا وماسينيون وستانيسلاس غوبار وهنري كوربان وأ. نيكلسن وفي وقت قريب ي. ماركيث الأستاذ في جامعة باريس، وكذلك فعل باحثون في الشرق من أمثال أحمد زكي باشا ومحمد كرد علي وطه حسين وعبداللطيف طياوي وحسين همداني وعادل العوا وجبور عبدالنور وجيل صليبا ومحمد كامل حسين وعمر دسوقي وعمر فروخ ومحمد غلاب ومصطفى غالب وعارف تامر؛ وقد حاول هؤلاء الباحثون، كل من زاوية دراساته، الإحاطة بحقيقة إخوان الصفا ومذهبهم، وكشف النقاب عن لغز وصفه عارف تامر بأنه لغز مهم في التاريخ الاسلامي، صعب حله، وسر... تعمرفهم، وكنز مقفل لم يتسن للعلماء والباحثين الاهتمام إلى نفائسه وجواهره..

وقد رأينا في هذا المقال أن نسعى لحل هذا اللغز، ويلوغ هذا الكنز، بالرجوع مباشرة إلى مفاصله، وهي ليست سوى مفاتيح الرسائل بنوعيتها، والانطلاق مما قاله المؤلفون أنفسهم، وما تصدوا له من اعتبار الرسائل كلها كتب دعوة بل دعاوة كما نقول بلغة اليوم، وأن المعلومات الموسوعية المتضمنة في هذه النصوص كلها لا تخرج عن هذا الهدف، ولا يمكن فهمها بتجاهله، بل إن كل تأويل لا يأخذ بعين الاعتبار هذا القصد الأول والأخير يغدو في نظرنا تأويلاً مغرضاً يضع النتيجة التي يرمي إليها قبل المقدمات. ولذا ستبدأ خطتنا باستجلاء ما رمى إليه المؤلفون من رسائلهم والنفاذ إلى مذهبهم وتنظيم جماعتهم من خلال ما عبروا عنه بأسلوبهم، ثم الانتقال إلى دراسة أشهر النظريات التي انتهى إليها الباحثون على اختلاف

وقد كتب هؤلاء الاخوان أسماؤهم، وعددهم، وبدء نشاطهم، وهدفه، ومداه، كما امتنعوا عن ذكر مكان أو أمكنة اجتماعاتهم ومجالسهم، وزمان هذه الاجتماعات، وزمان ومكان حياة مؤلف أو مؤلفي ما وصلنا من آثارهم، وهي تشتمل على نوعين من الرسائل: رسائل بثوها في الوراقين ووهبوا للناس عامة، كما يقول أبوحيان وهي التي تعرف باسم رسائل إخوان الصفا، وقد طبعت غير مرة في الهند وفي مصر وفي بيروت بهذا العنوان، ورسالة أخرى مكتوبة عرفت باسم الرسالة الجامعة وقد طبعت في دمشق بجزأين بهذا العنوان، كما نشر الدكتور عارف تامر رسالة بعنوان جامعة الجامعة لإخوان الصفا وخلان الوفا. وقد تحدث الاخوان أنفسهم عن علاقة هذين النوعين من رسائلهم فقالوا: «هذه فهرست رسائل أخوان الصفا، وخلان الوفا، وأهل الحمد، وأبناء العدل يجمل معانيها وماهیة أغراضهم فيها وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم، وغرائب الحكم، وطرائف الأداب، وحقائق المعاني، عن كلام الخلفاء الصوفية، (وهم في الأرجح يقصدون جماعتهم) صان الله قدرهم، وحرسمهم حيث كانوا في البلاد». ثم قالوا: «وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها، المشتمة على حقائقها بأسرها، والغرض منها إيضاح حقائق ما أشرنا إليه، ونبهنا في هذه الرسائل عليه. . والرسالة الجامعة هي منتهى الغرض لما قدمناه». ثم يعرف المؤلفون هذه الرسالة بأنها «رسالة في تهذيب النفوس، واصلاح الأخلاق». وبذلك يكون مجموع الرسائل ثلاثاً وخمسين رسالة توصل «إلى السعادة الكبرى، والجلالة العظمى، والبقاء الدائم، والكمال الأخير». وينجم عن أهمية هذا الهدف واجب منع الاطلاع على جميع هذه الرسائل من ليس أهلاً لها. يقول المؤلفون: «ينبغي لمن حصلت عنده هذه الرسائل والرسالة الجامعة ألا يضيئها بوضعها في غير أهلها، وبذلها لمن لم يرغب فيها، ولا يظلمها بمنعها عن مستحقها، وصرفها عن مستوجبها وليتحرز في حفظها وأسرارها، وإعلانها وإظهارها، كل التحرز، ويحرسها غاية الحراسة» وأن يتقي الله فيها، ويتلطف في استعمالها وإيصاها لتلطف الأخ الشقيق، والأب الشفيق. . بعد بذل وسعه واستفراغ جهده في توخي القصد، وتحري الصواب في بذله شيئاً بعد شيء لمن رآه شديد الحاجة إليه، عظيم الحرص عليه، كثير الرغبة فيه، فمن أنس منه رشداً ورجا فيه خيراً، من أقصى مانه خلاص روحه، ونجاة نفسه، وجعل سعيه فيما يرجع إلى ذاته وإلى ما هو سبب حياته يزه في أعراض الدنيا، ويرغب فيما هو خير وأبقى، دفمها إليه رسالة رسالة على

أما رسالة «الأسطرنوميا» في علم النجوم وتركيب الأفلاك، فغرضها تشويق النفوس الصافية للصعود إلى عالم الأفلاك وأطباق السموات، منازل الروحانيين والملائكة المقربين والملا الأعلى، والجواهر العلى، والوصول إلى القدس، والروح الأمين. ولئن نهي الفقهاء وأصحاب الحديث وأهل السور والمتنسون عن النظر في علم النجوم فذلك لأن هذا العلم جزء من علم الفلسفة ويكره النظر في علوم الفلسفة للأحداث والصبيان وكل من لم يتعلم علم الدين ولا يعرف من أحكام الشريعة قدر ما يحتاج إليه وما هو فرض عليه، ولا يسمعه جهله وتركه. فأما من تعلم علم الشريعة، وعرف أحكام الدين وتحقق أمر الناموس فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره بل يزيده في علم الدين تحقّقاً، وفي أمر المعاد استبصاراً، وبشّاب الآخرة وبالعباقب الشديد يقيناً، وإليها اشتياقاً، وفي الآخرة رغبة إلى الله تعالى فربة.

وفي مجال «الجغرافية» يرى الإخوان أن دراسة صورة الأرض والأقاليم وما عليها من جبال وبحار وأنهار ومدن وقرى، وأنها حية تشبه بجملتها صورة حيوان تام عابد لله تعالى... إنما يتجلّى في التنبيه والتفكير فيما نصب الله لنا من الدلالات، وأرانا من الآيات في الأفاق والأنفس، حتى يتبين لناظر أنه الحق، لأن من دخل الدنيا وعاش فيها زماناً طويلاً مشغولاً بالأكل والشرب والنكاح، دائماً في طلب الشهوات والحرص على جمع المال والأثاث واتخاذ البنيان وعمارة الأرض والعقارات وطلب الرياسة متمنياً الخلود فيها، تاركاً لطلب العلم، غافلاً عن معرفة حقائق الأشياء، مهملاً لرياضة النفس، متوانياً في الاستعداد للرحلة إلى الدار الآخرة، حتى إذا فني العمر، وقرب الأجل، وجاءت سكرة الموت التي هي مفارقة النفس الجسد، ثم خرج عن هذه الدار جاهلاً لم يعرف صورتها، ولم يفكر في الآيات التي في آفاقها، كان كمن قال الله عنه ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً﴾. (72، الإسراء). وفلك الله أيها الأخ البار الرحيم للسواد، وهداك للرشاد وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد.

إن «الموسيقى» صناعة مركبة من الجسمانية ومن الروحانية التي هي صناعة التأليف والنسب، ويعلم الإخوان قائلين: «ليس من غرضنا في هذه الرسالة تعليم الغناء وصناعة الملاهي بل غرضنا هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما ويعرفتهما يكون الخلق في الصنائع كلها. وقد كان غرض الحكماء من استعمالهم الأحن الموسيقى ونغم الأوتار في الهياكل وبيوت العبادات عند القرابين في سنن النواميس الإلهية

نزعاتهم، وهي بوجه الأجمال تتسع لنقد شامل قوامه بالدرجة الأولى إغفال أصحابها وجهة نظرنا الماثلة في فهم مأرب الإخوان عبر رسائلهم وحسب، وبلي ذلك الإعراب عن نظرية مقترحة حول تحديد هوية عقلية تميز إخوان الصفا باعتبارهم مرحلة جديدة لاحقة من مراحل تطور الفكر المعتزلي، وأنهم يودون تجاوز آفاق الفكر الكلامي المحدود بالدفاع عن الإسلام خاصة، إلى القول بالحقيقة الإنسانية التي يتفق حولها البشر كافة، سواء في ذلك من تدين ومن تفلسف.

أولاً - معطيات الرسائل :

يقسم إخوان الصفا رسائلهم إلى أربعة أقسام لكل منها عنوان مزدوج وهي: الرسائل الرياضية التعليمية والرسائل الجسمانية الطبيعية، والرسائل النفسانية العقلية والرسائل الناموسية الإلهية.

أ - الرسائل الرياضية التعليمية :

وتضم أربع عشرة رسالة تعالج مواضيع العدد، والهندسة والنجوم، والجغرافية، والموسيقى، والنسب العددية، والصنائع العلمية النظرية، والصنائع العملية والمهنية، واختلاف الأخلاق، وإيساغوجي، وقاطيغورياس، وإيرامانياس، وأنولوطيكا الأولى، وأنولوطيكا الثانية.

إن رسالة «العدد» تود أن تسهل الطريق على المتعلمين إلى طلب الحكمة التي تسمى الفلسفة وقد قدم الحكماء النظر في علم العدد لأنه علم مركوز في كل نفس بالقوة، وإنما يحتاج الإنسان إلى التأمل بالقوة الفكرية وحسب. وهذا العلم، من جهة أخرى، يرمي من دراسة ماهية العدد وكميته وخواصه إلى بيان أن صورة العدد في النفوس مطابقة لصور الموجودات في الهيولى. وأن هذه الصورة هي النموذج من العالم الأعلى، وبمعرفة يتدرج المرتاض إلى سائر الرياضيات والطبيعات ثم الترقى إلى العلوم الإلهية.

والهندسة في نظر أصحاب الرسائل، تقال على نوعين: حسية وعقلية، وأن النظر في الأبعاد مجردة عن الأجسام، هو من صناعة المحققين الذين يهدفون إلى تخريج المتعلمين من المحسوسات إلى المعقولات، وترقيتهم لتلاميذهم وأولادهم من الأمور الجسمانية إلى الأمور الروحانية، والذوات المفردة العلوية التي لا تدرك بالعيان، وفوق الزمان والمكان، وكيفية الاتصال بها، والاطلاع عليها، والترقي بالنفس إليها.

الغافلين على معرفة جواهرها التي هي الفاعلة على الحقيقة والمستبطنة الصنائع كلها، المستعملة لأجسامهم، المستخدمة لأبدانهم، إذ هي للصنائع كالألات للنفس، والأدوات لها تستعملها لتبلغ أغراضها. وإنما تنال النفس صور المعلومات من طُرقات ثلاث: إحداها طريق الحواس، والأخرى طريق البرهان، والأخيرة طريق الفكر والروية؛ أما الصنعة العملية فهي إخراج الصانع العالم الصورة التي في فكره ووضعها في الميولي والمصنوع هو جملة مصنوعة من الميولي والصورة. وهذه المصنوعات أربعة أجناس: بشرية وطبيعية ونفسانية وإلهية. البشرية مثل ما يعمل الصانع من الأشكال أو النقوش والأصباغ في الأجسام الطبيعية في أسواق المدن وغيرها من المواضع. والطبيعية هي صور هيكل الحيوانات، وفنون أشكال النبات، وألوان جواهر المعادن. والنفسانية مثل نظام مراكز الأركان الأربعة التي هي تحت فلك القمر ومثل تركيب الأفلاك ونظام صورة العالم بالجملة. والإلهية هي الصور المجردة من الهيوليات المخترعات من مبدع المبدعات تعالى، وجوداً من العدم، ليس من شيء، ولا من شيء، دفعة واحدة بلا زمان ولا مكان ولا هيولي ولا صورة ولا حركة، لأنها كلها مبدعات الباري ومخترعاته ومصنوعاته فتبارك الله أحسن الخالقين، وأحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين.

وفي رسالة «الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها وبيان نكت من آداب الأنبياء، وزيد من أخلاق الحكماء وسيرهم، يتوخى المؤلفون تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق اللذين بهما الوصول إلى البقاء الدائم، والسرور المقيم، وكمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة. والناس إنما ينقسمون في سعادة الدنيا والآخرة وشقايتها أربعة أقسام: فمنهم سعداء في الدنيا والآخرة جميعاً، ومنهم أشقياء فيها جميعاً، ومنهم أشقياء في الدنيا سعداء في الآخرة، ومنهم سعداء في الدنيا أشقياء في الآخرة. ويعرف السعداء في الدنيا وفي الآخرة بأنهم الذين وفر حظهم في الدنيا من المال والمتاع والصحة ويمكنوا فيها فاقتصروا منها على البلغة ورضوا بالقليل، وقنعوا به، وقدموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لأنفسهم. والفرق بين أخلاق بني الدنيا وأخلاق بني الآخرة هو أن أخلاق الأولين التي ركزتها الطبيعة في الجبلية من غير كسب منهم ولا اختيار، ولا فكرة ولا روية ولا اجتهاد، ولا كلفة، فهم يسعون فيها ويعملون عليها، مثل البهائم في طلب منافع الأجساد، ودفع المضرة عنها. وأما أخلاق أبناء الآخرة فهي التي اكتسبوها باجتهادهم إما بموجب العقل والفكر والروية، وإما باتباع أوامر الناموس وتأديبه

وخاصة الألحان المحزنة المرققة للقلوب القاسية تذكير النفوس الساهية، والأرواح اللامية الغافلة، عن سرور عالمها الروحاني وعلها النوراني، ودارها الحيوانية. وكانوا يلحنون مع نقرات تلك الأوتار كلمات وأياتاً موزونة قد ألفت في هذا المعنى، ووصف فيها نعيم عالم الأرواح ولذات أهله وسرورهم، كما يقرأ غزاة المسلمين عند النفير كآيات من القرآن أنزلت في هذا المعنى لترقق القلوب، وتشوق النفوس إلى عالم الأرواح، ونعيم الجنان. ذلك أن النغم والألحان الموزونة لها تأثيرات في نفوس المستمعين لها كتأثير الأدوية والأشربة والترياقات في الأجسام الحيوانية؛ وأن للأفلاك في حركاتها ودورانها، واحتكاك بعضها ببعض نغمات مطربة ملهية، وألحاناً لذيذة معجبة منها كنغمات أوتار العيذان والطنابير وألحان المزامير، والغرض منها التشويق للنفوس الناطقة الإنسانية الملكية للصعود إلى هناك بعد مفارقتها الأجساد التي تسمى الموت. . . أما علة تحريم الموسيقى في بعض شرائع الأنبياء فهو من أجل استعمال الناس لها على غير السبل التي استعملها الحكماء، بل على سبيل اللهو واللعب والترغيب في شهوات الدنيا والغرور بآمانيتها.

وقد أوضح الإخوان أن الغرض من رسالة «النسبة العددية والهندسية في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق» هو هدي نفوس العقلاء إلى أسرار العلوم وخفياتها وحقائقها، وبواطن الحكم ومعانيها والوقوف على أن الموجودات المختلفة القوى، المتباينة الصور، المتافرة الطباع إذا جمع بينها على النسبة المتعادلة ائتلفت وصحت وبقيت ودامت، وبمعرفة كمية ذلك وكيفيته، من جهة أخرى، يكون الحذق والمهارة بالصنائع كلها، والتبرز فيها. وقد ذكر أصحاب النجوم والمتفلسفون بأن للسعود من الكواكب لأفلاكها، ولأعظام أجرامها، ولسرعة حركاتها إلى الأركان الأربعة نسبة موسيقية وأن لتلك الحركات نغمات لذيذة، وأن النحوس من الكواكب ليست لها تلك النسبة.

لقد بنى الحكماء جميع ما وضعوه من تأليف حكمتهم على أصل علم نسبة العدد وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم، ولذا يفصل إخوان الصفا القول في «رسالة الصنائع العلمية النظرية أولاً وغرضها» تعديد أجناس العلوم وأنواع الحكم هدياً لطلب العلوم والحكم لإخراج ما في قوة النفس من العلوم إلى الفعل الذي هو الغرض الأقصى في التعاليم، كما توسع الإخوان في «رسالة الصنائع العملية والمهنية» في تعديد أجناس هذه الصنائع والحرف لغرض تنبيه نفوس

رسالة إيساغوجي أو المدخل إلى المنطق، ثم بيان المعقولات الكلية في رسالة قاطيغوريوس أي المقولات وبيان العبارات وأداء المعاني على حقها والإبانة عنها في رسالة باريماثياس أي العبارة، وبيان القياس من حيث الكم في رسالة أنولوطيقا الأولى أي التحليل الأولي وبيان البرهان والكشف عن القياس الصحيح الذي لا خطأ فيه ولا زلل في رسالة أنولوطيقا الثانية وموضوعها البرهان وهو ميزان البصائر، يقيم الوزن بالقسط، ومشاقيلها بداية العقول والمعارف الأولى يستعملها الصيارفة الإلهيون من الحكماء الذين يعرفون به الصواب من الخطأ، والحق من الباطل ويوضحون الحق المبين، والعالم اليقين. وما المنطق سوى ميزان الفلسفة، وأداة الفيلسوف، ولما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، وقد قيل في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية، ومعنى قولهم طاقة الإنسان في نظر مؤلفي الرسائل هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقواله ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرذالة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته، لا يقول إلا الصدق، ولا يفعل إلا الخير ولذا ينصح الإخوان أخاهم بقولهم: فاجتهد يا أخي في التشبه بالله في هذه الأشياء، فلعلك توفق لذلك فتصلح أن تلقاه، فإنه لا يصلح للقاءه إلا المهذبون بالتأديب الشرعي، والرياضات الفلسفية.

ب - الرسائل الجسائية الطبيعية:

وهي القسم الثاني من أقسام رسائل إخوان الصفا، وتشتمل على سبع عشرة رسالة تتناول مواضيع: الهوى والصورة، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، وتكوين المعادن، وأجناس النبات، وتكوين الحيوانات وأصنافها، وماهية الطبيعة، وتركيب الجسد، والحاس والمحسوس، ومسقط النطفة، وإن الإنسان عالم صغير، ونشوء الأنفس الجزئية، وطاقة الإنسان في المعارف، وحكمة الموت والحياة، وخاصة الذات، وعلل اختلاف اللغات ورسم الخطوط والعبارات.

إن الغرض من رسالة «الهوى والصورة والحركة والزمان والمكان» واختلاف أقاويل الحكماء في حقائقها هو تعريف ماهية الجسم وحقيقته وما يخصه من الأعراض اللازمة والزائلة، والصور المقومة والتمتعة. ويعلن المؤلفون أن النظر في علم الطبيعيات جزء من أجزاء صناعة «إخواننا» أيدهم الله، وهم

وتصير عند ذلك عادة لهم بطول الدؤوب فيها، وكثرة الاستعمال لها، وعليها يجازون ويشابون. يقول الإخوان: «إعلم يا أخي بأنه ليس بين الله عز وجل وبين أحد من خلقه من قرابة، وأن أكرم عباده عنده أنقاهم، وأحبهم إليه أطوعهم له، وأكثرهم له ذكراً، وأكيسهم في الأمور، وأشدهم اجتهاداً وأشدهم استعداداً للرحلة من الدنيا إلى الآخرة، وأكثرهم زاداً للمعاد».

إن خير مناقب الإنسان العقل، وأفضل خصاله العلم، ويحتاج طالب العلم إلى خصال: أولها السؤال والصمت، ثم الاستماع، ثم التفكير، ثم العمل به، ثم طلب الصدق من نفسه، ثم كثرة الذكر أنه من نعم الله، ثم ترك الإعجاب بما يحسنه. وللعلماء، مع كثرة فضائل العلم آفات وعيوب وأخلاق ردية تدعو إلى التجنب والحذر. ومنها الكبر والعجب، والافتخار. وهذه الخصال هي أمهات المعاصي، وأصول الشرور، ولها أخوات مشاكلات لها، وفروع وأغصان متفنات عنها. فمن أخوات الكبر وأشكاله عجب المرء برأي نفسه، والأنفة عن قبول الحق وترك الإقرار به. . . والسفاهة في الخطاب والجدال واللجاج في الخصومات، والخرق والنزق في العشرة، والحدة والسطش في التصرف، والغش والمكر في المعاملة، والاستصغار والاحتقار لأبناء الجنس والاستطالة عليهم، والافتخار في الأمور بما خص من المواهب، والإنكار لفضل من فضل عليه، والبغي والعدوان وما شاكلها من الخصال المدمومة والأخلاق الرديئة، والأفعال السيئة، والأعمال القبيحة.

ثم إن للنطق - بمعنى ما ينفصل به الإنسان عن سائر الحيوانات - تأثيرات في النفوس، وهي تأثيرات روحانية مثل الوعد والسعيد، والترغيب والترهيب، والمدح والمجاء، وللنطق في نظر الإخوان قسمان أولهما لفظي وهو أمر جسائي ظاهر جلي محسوس وضع بين الناس كي يعبر به كل إنسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس. والآخر فكري وهو أمر روحاني معقول مائل في قصور النفس معاني الأشياء في ذاتها، ورؤيتها لرسم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في مكرتها، والبحث في هذا النطق وكيفية انتقاد المعاني في الفكر من جهة العقل هو الذي يسمى الوحي والالهام والعبارة عنه بالفاظ بأي لغة كانت تسمى علم المنطق الفلسفي. وقد قدم مؤلفو الرسائل ما يقرب على المتعلمين فهم هذا المنطق ببيان الالفاظ الستة التي تستعملها الفلاسفة في المنطق وفي أقاويلهم ومغاطباتهم في كتبهم وحججهم وسراهم وهي ألفاظ الشخص والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض وذلك في

الجو وتغييرات الهواء من النور والظلمة والحس والبرد، وتصاريف الرياح من البحار والأنهار، وما يكون منها من الغيوم والضباب والظل والندى والأمطار والرعود والبرق والثلوج والبرد والهالات وقوس قزح والشهب وذوات الأذنب وما شاكل، والغرض من ذلك التفكير والاعتبار لعل نفس الأخ تتبّه من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وتفتح لها عين البصيرة فتنظر بنور العقل إلى هذا الصانع الحكيم المدبر، المبدع المخترع، الباري جل جلاله.

وفي رسالة «تكوين المعادن» يعلن الإخوان أن الجواهر المعدنية مع اختلاف طبائعها، وأنواع أشكالها، وفنون جواهرها وخواصها هي كالأدوات للطبيعة الفاعلة، والطبيعة إنما هي مَلَكٌ من ملائكة الله، وقد انكرت طائفة من المجادلين أفعال الطبيعة لما جهلت ماهيتها، والله لا يباشر الأجسام بنفسه ولا يتولى الأفعال بذاته، بل يأمر الملائكة الموكلين، وعباده المؤيدين، فيفعلون ما يؤمرون، وإن هذه الصنائع والأفعال التي تجري على أيدي عباده إذا نسبت إلى الباري جل جلاله فإن نسبتها على مثل نسبة أفعال الملوك إذا قيل بني فلان الملك مدينة كذا، وحفر نهر كذا، فهذه الطائفة من المجادلة لم يعرفوا ما للطبيعة، فنسبوا أفعالها كلها إلى الباري ووقعوا في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك وتخططوا بنسبة الشر إلى الله.

وقد تعمق الإخوان في رسالة «ماهية الطبيعة» أركانها الأربعة وهي الأمهات ومواليدها التي هي الحيوان والنبات والمعادن، وأظهروا أن الطبيعة إنما هي قوة النفس الكلية الفلكية السارية في جميع الأجسام التي دون فلك القمر من لون كرة الأثير إلى منتهى مركز الأثير. والغرض من هذه الرسالة تنبيه الغافلين على أفعال النفس وماهية جوهرها وبيان أجناس الملائكة وهي التي تسميها الفلاسفة روحانيات الكواكب الموكلة بإنشاء المواليد بتحريكها إلى استكمال صورها والتمام المعد لها.

ويعفي المؤلفون في رسالة «أجناس النبات» إلى إظهار كيفية سريان القوى الثابتة فيها وإظهار أن آخر مرتبة الجواهر المعدنية متصلة بأول مرتبة الجواهر النباتية، وآخر مرتبة النبات متصلة بأول مرتبة الحيوان، يتضح ذلك أيضاً في رسالة «تكوين الحيوانات وأصنافها» وعجائب هيكلها وغرائب أحوالها ويخلصون إلى أن الإنسان، وهو حيوان ناطق، إذا كان خيراً فهو ملك كريم خير البرية، وإذا كان شراً فهو شيطان رجييم شر البرية. أما آخر مرتبة الإنسان فمتصل بأول مرتبة الملائكة «وهم سكان الهواء والأفلاك وأطباق السموات» وفي هذه الرسالة يعقد إخوان الصفا فصلاً يتحدثون فيه عن بدء الخلق

لا يأنفون عن مخاطبة «أخيهم» قائلين: «تفكر فيما ذكرنا يا أخي في هذه الرسالة من أقاويل العلماء وإن كان عندك زيادة عليها فأفدناها، وإن نكرت شيئاً مما قالوه فبينه لنا، وإن اشتبه عليك شيء مما حكيناه فلا تتهمنا بأنا قصرنا في البيان، أوقلنا ما ليس بالحق. واعلم إن كنت محباً لأهل العلم والحكمة أنك تحتاج أن تسلك طريق أهلها، وتجعل أكثر همك وعنايتك في طلب العلوم، ولقاء أهلها، ومجالستهم بالذاكرة والبحث، وأن تنظر لنفسك وتسعى في صلاحها، وتطلب نجاتها، وتفك أسرها، وتخلصها من الغرق في بحر الهوى، وأسر الطبيعة، وظلمة الأجسام، وتخفف عنها أوزارها، وهي الأسباب المانعة لها عن الترتي إلى ملكوت السماء، والدخول في زمر الملائكة، والسيحان في فسحة عالم الأفلاك، والارتفاع في درجات الجنان، والتشتم من ذلك الروح والريحان، المذكور في القرآن، وأن ترغب في صحبة أصدقاء لك نصحاء، وأخوان لك فضلاء، وادين لك كرماء، حربصين معاونين لك على صلاحك ونجاتك مع أنفسهم قد خلعوا أنفسهم من خدمة أبناء الدنيا، وجعلوا عنايتهم وكدهم في طلب نعيم الآخرة، بأن تسلك مسلكتهم، وتقصد مقصدهم، وتخلص شرك معهم، وتتخلق بأخلاقهم، وتسمع أقاويلهم لتعرف اعتقادهم وتنظر في علومهم لتفهم أسرارهم وما يخبرونك به من العلوم النفسية والمعارف الحقيقية، والمقولات الروحية والمحسوسات النفسانية، إذا دخلت مدينتنا الروحانية وسرت مسيرتنا الملكية، وعملت بستتنا الزكية، وتفقهت في شريعتنا العقلية. فلعلمك تؤيد بروح الحياة لتنظر إلى الملأ الأعلى، وتعيش عيش السعداء مخلداً مسروراً أبداً بنفسك الباقية الشريفة الشفافة الفاضلة، لا بجسدك المظلم الثقيل المتغير المستحيل الفاسد الفاني».

ولإلى هذا الهدف ذاته تتطلع رسالة «السماء والعالم في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق» ورسالة «الكون والفساد» وهما ضدان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد، لأن الكون هو حصول الصورة في الهوى، والفساد هو انحلالها، وما الجسد إلا أحد الكائنات الفاسدات، والمرء بالنفس لا بالجسم إنسان، والجنة هي عالم الأرواح، وكله صورة روحانية، لا هيولى جرمانية، بل حياة محضة، وراحة ولذة وسرور وغبطة «ولعلمك يا أخي تصور بعقلك ما تصور الحكماء، فتنبه نفسك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وتعيش عيش السعداء العلماء، وترتقي في المعارف، وتعلو همك نحو ملكوت السماء، وتكون في الآخرة من السعداء...».

وفي رسالة «الأنوار العلوية» يتحدث المؤلفون عن حوادث

رسالة «مسقط النطفة» وتقلب حالات الجنين من الجساع إلى الولادة وذلك لبيان أن المكث في الرحم يستهدف تميم البنية وتكامل الصورة، وحتى يتفجع المولود بالحياة الدنيا بعد الولادة. وكذلك تكون حياة الإنسان العاقل الذي يمكث تحت الأمر والنهي إما بموجب العقل أو بطريق السمع بأوامر الناموس ونواهي في طول عمره الطبيعي مدة ما، حتى تتم فضائل النفس وتتكامل أخلاقها المختلفة، ومعارفها الربانية بالتأمل والبحث في النظر والسعي والاجتهاد في العمل كما ذكر في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الانسانية أو بما رسم في الناموس من الوصايا والأوامر والنواهي كل ذلك كيما تستكمل النفس فضائل الملائكة فيها.

ويشرح الإخوان، من ثم، «قول الحكماء أن الإنسان عالم صغير» في رسالة خاصة، ليعينوا أن الإنسان خلاصة العالم وثمرته وزبدته، وأنه مختصر من اللوح المحفوظ، وأن على أخيهام تأمله وقراءة «هذا الكتاب» قائلين: «فانظروا أخي إلى هذا الهيكل وتأمل هذا الكتاب المطو من العلوم، وتفكر في هذا الصراط المستقيم المحدود بين الجنة والنار، فإن كنت لا تحسن كيف تقرأ هذا الكتاب... وكيف تجوز هذا الصراط، فهل مجلس إخوان لك نصحاء، أو أصدقاء لك كرماء، فضلاء أخياراً علماء، محبين لك متوددين إليك، فيعرفوك ما لا تنكره، ويعلموك ما تتيقنه...».

أما رسالة «كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية» فالغرض منها تبيان أن الجسد لهذه الأنفس بمنزلة الرحم للجنين، وأن العلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد فبالعلوم تتصور الأنفس الجزئية جواهرها، وبالحكمة تنمو ذاتها، وتضيء بالمعارف صورها وترقى في المراتب العالية بالنظر في الأمور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطي، والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي، والتعليق بالدين الحنيفي، وهو التشبه بجوهرها الكلي، ولحوقها بعالمها العلوي... وبذا يصير الإنسان إلى رتبة الملائكة، ومنازل الروحانيين دار القرار، ومحل الأخيار، عند خلق المادة، وبلوغ الإرادة ونهاية السعادة إلى حلوله بعد الموت أو قبله بوجوده الصوري وجوهره النوري.

يلي ذلك رسالة في «طاقة الإنسان في المعارف وإلى أي حد هو ومبلغه من العلم وإلى أي غاية ينتهي، وأي شرف يرتقي»، والغرض منها هو التنبه على معرفة الله تعالى، والقصد نحوه، واستنتاج لقاؤه، والوقوف بين يديه، والرجوع بالكلية إليه، كما كان منه المبدأ، وإليه المعاد والمتهى.

ومن هنا يعرج المؤلفون إلى رسالة في «حكمة الموت والحياة»

ويذكرون توالد بني آدم وانتشارهم في الأرض وتسخيرهم الأنعام والبقر والغنم والجمال والبغال والحمير لمأربهم من الركوب والحمل والحراث والدواس وقد أتعبوا في ذلك وكلفوها أكثر من طاقتها فهربت من ديار بني آدم وجدّ هؤلاء في طلبها والإيقاع بها لاعتقادهم أنها عبيد لهم هربت وخلعت الطاعة وعصيت إلى أن بعث الله محمداً فأجابته طائفة من الجن وحسن إسلامها ومضت على ذلك مدة من الزمان إلى أن ولي على بني الجان ملك منها عادل وكانت دار مملكته جزيرة عاشت فيها أصناف - الحيوانات متألفة غير متنافرة إلى أن ظهر البشر واعتقدوا ما اعتقدوا فلما علمت تلك البهائم والأنعام هذا الاعتقاد منهم فيها جمعت زعماءها وخطبائها وشكت إلى يبراست الحكيم ملك الجن ما لقيت من جور بني آدم وتعديم عليها فبعث ملك الجن رسولاً إلى أولئك القوم ودعاهم إلى حضرته فاجابه نحواً من سبعين رجلاً من بلاد شتى وأجرى محاكمة دارت فيها الخصومة والدفاع بين ممثلي البشر وممثلي المعجوات وكل ممثل من ممثلي هذين الطرفين يعتمد في هجومه أو دفاعه الدلائل الشرعية والحجج العقلية وانطوى الحوار الرمزي على نقد شامل سنعود إلى بعض أفكاره الأساسية فيما بعد. ولا ينسى المؤلفون أن يختموا رسالتهم بالتنبيه إلى أنها «ليست من ملاعبة الصبيان، وغرابة الإخوان» إذ إن عادتهم جارية على كسو الحقائق ألفاظاً وعبارات وإشارات يخرج بهم القول عما هم فيه.

وفي رسالة «تركيب الجسد» يبين الإخوان أن الإنسان عالم صغير وأن بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة، وأن نفسه تشبه ملكاً في تلك المدينة، وهذه النفس هي خليفة الله في أرضه، أقامها حاكماً بين خلقه، سائساً لبريته، وأن حال الجسد وقت النوم وهذوؤ الحواس وسكون الحركات تشبه حال تلك المدينة إذا أغلقت أسواقها، وتعطل صناعاتها، وخلت طرقاتها، ونام أهلها، وسكنت حركاتهم، وهذأت أصواتهم، وحال الجسد عند مفارقة النفس له تشبه حال تلك المدينة إذا رحل عنها أهلها وخلت من ساكنيها، وباد جيرانها، وبقيت خراباً. فإذا عرف الإنسان نفسه عرف ربه وأمكنه الوصول إليه والزلفى لديه، فانزلاً بنعيم الأبد، والدوام السرم.

ويحدد عنوان الرسالة التالية غرضها حين ينص على أنها رسالة في «الحاس والمحسوس في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق»، وهي تبرز علاقة القوى الحساسة الجسدية والروحانية أي النفسية، وهذه القوى الأخيرة خمس ماثلة في القوى التخيلية والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة، وأن أصل تكون الإنسان وارتباط النفس بالجسد يؤلف موضوع

واحد لافتراقهم في موضوعاتهم واختلاف لغاتهم . . وبحسب ما يتصورونه في نفوسهم، وتدركه عقولهم. وقد اختلفوا في خليفة الرسول عليه الصلاة والسلام وكان ذلك من أكبر أسباب الخلاف في الأمة إلى حيث انتهينا. وأيضاً فإن أصحاب الجدل والمناظرات ومن يطلب المنافسة في الرياسة اخترعوا من أنفسهم في الديانات والشرائع أشياء كثيرة لم يأت بها الرسول . . وبهذه الأسباب تفرقت الأمة، وتحزبت، ووقعت بينها العداوة والبغضاء أبداً، وصاروا إلى الفتن والحروب، واستحل بعضهم دماء بعض، فإن اتعظ بعض من يعرف الحق من العلماء وخاطبوا رؤساءهم في ذلك . . عدلوا إلى العوام وقالوا لهم هذا فلان يغرون به العوام، وينسبون إليه من القول ما لم تأت به شريعة ولا قاله عاقل، ولا يتمكن ذلك العالم أن يبين للعوام كيف جرى الأمر في الشريعة، وينبهم على فساد ما هم عليه، لما قد غلب عليهم من العصبية التي ألفوها، ونشأوا عليها، وأخذها خلف عن سلف . . ولذا وجب على طالب الحق، والراغب في النجاة، أن يطلب ما يقربه إلى ربه ويخلصه من بحر الاختلاف، والخروج من سجن أهل الخلاف، وما الذي ينبغي له أن يعمل حتى يتخلص من هذه الورطة، ويتنبه عن هذه الرقدة. ويستيقظ من هذه الغفلة.

ج - الرسائل النفسانية العقلية:

وتشتمل على عشر رسائل تبحث المبادئ العقلية على رأي الفيشاغوريين، والمبادئ العقلية على رأي إخوان الصفا وخلان الرقا، ومعنى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير، والعقل والمعقول، والأكوار والأدوار، وماهية العشق، وماهية البعث، وكمية أجناس الحركات، والعلل والمعلولات، والحدود والرسوم.

الرسالة الأولى من هذا القسم تتناول مبادئ الموجودات العقلية على رأي الفيشاغوريين منطلقة من رأيهم في أن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد، فمن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه أمكنه أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها، وما الحكمة في كمياتها على ما هي عليه الآن، ولم يكن أكثر من ذلك، ولا أقل منه؟ والغرض من هذا الرسالة بيان أن الباري تعالى هو مبدع علة الموجودات، وخالق المخلوقات ومخترعها، وهو العقل، واخترع المخترعات بوساطته في النفس، وخلقها مقدرة في الطباع، وكونها بحسب الأمهات والمواليد ورتبها ونظمها كمراتب الأعداد من الواحد قبل الاثنين، والاثنين قبل الثلاثة، وكذلك

لتبيان كيفية التأهب والاستعداد قبل الفوت، والاستعجال ما دام الخلاص ممكناً، والنجاة معروضة، والاستهانة بالموت والتجافي عنه، وإزالة الخوف منه ببقاء النفس بعد الموت الذي هو مفارقتها الجسد، وترك استعمالها إياه، واستراحتها من أذاه، ووصولها إلى عالمها، ووجودها مناهها، وبلوغها منتهاها. «إن الدنيا كالميدان والأجساد خيل عقاق، والنفوس السابقة إلى الخيرات فرسان، والله تعالى الملك الجواد المجازي . .». فما الموت إلا نعمة وسرور وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور.

ويربط الإخوان من ثم في رسالة تالية «خاصية اللذات وحكمة الحياة والموت وماهيتها»، ويبينوا على كراهية الحيوانات الموت بسائق طلب اللذات الجسمية ككثرة الأكل والشرب والجماع والراحة من التعب ويغطيء البشر الذين يتصورون نعيم الجنة وسرور أهلها ولذاتهم على أنها أمور جسمية شبه بسائق فيها أشجار وعليها ثمار . . وفي قصورها حور وغلمان وولدان مردان. أما نعيم الجنان فيكون مع الملائكة والروحانيين في سرور و«خلود ولا يشرح الإخوان أسرار التزييلات النبوية إلا مع أقوام «علماء فضلاء مارسوا إخوان الصفا ورسخوا في العلم وارتاضوا بالرياضيات الحكيمة المقرونة بأسرار الكتب الإلهية وإشارات الأنبياء عليهم السلام». ثم نقرأ ما يلي: «لإن كنت أيها الأخ واحداً منهم فهلهم إلى صحبة إخوان لك فضلاء واصدقاء كرماء، علومهم حكيمة وآدابهم نبوية وسيرتهم ملكية ولذاتهم روحانية، ومهمهم إلهية واترك صحبة إخوان الشياطين الذين لا يريدونك إلا لجر منفعة الأجساد أو لدفع المضرة عنها».

والرسالة الأخيرة من القسم الثاني تعالج «علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات» وتبين أن المعرفة تنتهي إلى درجة العارفين، ومقام المستبصرين، غير أن بلوغها يستلزم تحري الصواب في المذاهب والديانات، والآراء والاعتقادات، انطلاقاً من تمييز لغة العرب عن سائر اللغات، «لأن اللغة التامة لغة العرب، والكلام الفصيح كلام العرب، وما سوى ذلك ناقص. فاللغة العربية في اللغات مثل صورة الإنسان في الحيوان». ولكن العرب اختلفوا في كثير من كلامهم وما هم محتاجون إليه من أسماء مأكولهم ومشروبهم وقد جمعهم لغة واحدة، وشريعة واحدة، حتى أن القراء اختلفوا في قراءتهم، وتباينوا في رواياتهم . . وحتى أن كثيراً من العرب الذين يسكنون البراري البعيدة عن العمران من يجري في لغته أسماء كثيرة لا يعرفها من باقي العرب أكثرهم ولا يعرفها العرب الحاضرة إلا بعد البيان والإيضاح . . وكذلك اختلفت المذاهب والآراء والديانات والاعتقادات فيما بين أهل دين

الإلهية أعلى رتبة بتتهي إليها الإنسان بالتأييد الرباني، وهي أشرف صناعة تجري على أيدي البشر مثل شريعة صاحب التوراة والإنجيل والزبور والفرقان.

وفي رسالة «الأدوار والأكوار» يبين الإخوان أن للفلك وأشخاصه حول الأركان الأربعة التي هي عالم الكون والفساد أدواراً كثيرة لا يحصي عددها إلا الله تعالى، ولأدوارها أكوار، ولكواكبها في أدوارها وأكوارها فرائدات. ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الكون والفساد حوادث لا يحصي عدد أجناسها إلا الله تعالى، والغرض من ذلك إظهار كيفية إنشاء العالم ومبدئه وترتيبه وظهوره وغايته وكيفية فئائه وخبرائه لو انقطعت مواد بقاءه عن مبقية لينعدم في الحال، ويضمحل بلا زمان، وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب.

ويخص الإخوان، من ثم «ماهية العشق» برسالة يدرسون فيها حبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد، والمرص الإلهي، وحقيقته ومبدئه لإظهار أن السابق المشوق إليه المشوق المطاع المراد المطلوب المحبوب على الحقيقة هو البارى جل ثناؤه وأن الخلاق وجملة العالم مشتاقه إليه، مريدة متحركة نحو الكمال باستتمام الصورية، وعاشقة إلى مصورها الذي هو فرق الصور والتمام والكمال وهو البارى المصور له الأسما الحسنى والأمثال العل.

إن النفوس الناقصة تكون قصيرة المهم لا تحب إلا زينة الحياة الدنيا، ولا تمنى إلا الخلود فيها لأنها لا تعرف غيرها، ولا تتصور سواها. وأما نفوس الحكماء فلإنها تجتهد في أفعالها ومعارفها وأخلاقها في التشبه بالنفس الكلية الفلكية وتمنى اللحق بها، والنفس الكلية أيضاً كذلك فلإنها تشبه بالبارى في إدارتها الأفلاك، وتحريكها الكواكب، وتكوينها الكائنات، كل ذلك طاعة لبارها، وتعبداً له، واشتياقاً إليه ومن أجل ذلك قالت الحكماء: إن الله هو المشوق الأول، والفلك إنما يدور شوقاً إليه، ومحبة للبقاء والدوام على أتم الحالات، وأكمل الغايات، وأفضل النهايات، وإنما الباعث للنفس الكلية هو الاشتياق منها إلى إظهار تلك المحاسن والفضائل والملاذ والسرور التي في عالم الأرواح التي تقصر السن الوصف عنها إلا مختصراً كما قال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ (الزخرف، 71)

ويتمهل المؤلفون في الرسالة التالية للكلام على البعث والقيامة وما إلى ذلك من شؤون الصور والنشر والحساب وكيفية المعراج، مؤكدين أن معرفة حقيقة الآخرة علم لا يناله أهل التقليد، بل يبلغه أفضل العلماء الذين هم أهل الدين والورع المتصفين بأنهم من أمر الآخرة على يقين وبصيرة، لا

ما بعده. إذ رأى ذلك أحكم وأتقن وأكمل وأهدى إليه وأبين. وفي رسالة المبادئ العقلية على رأي إخوان الصفا يؤكد هؤلاء أن علة الأشياء وأسباب الكائنات عن البارى جل وعز هي كتركيب العدد الصحيح عن الواحد قبل الاثنين، والموجودات تدبى رأيهم نوعان: كليات وجزيئات. فالكليات تسع مراتب محفوظة نظامها، ثابتة أعيانها، وهي كتسعة آحاد، أولها البارى الواحد الفرد جل ثناؤه، ثم العقل ذو القوتين، ثم النفس ذات الثلاثة الألقاب، ثم الهيولى ذات الأربع الإضافات، ثم الطبيعة ذات الخمسة الأسماء ثم الجسم ذو الست الجهات، ثم الفلك ذو السبع المدبرات، ثم الأركان ذات الثمانية المزاج، ثم المكونات ذوات التسعة الأنواع.

وتلي ذلك رسالة في معنى قول الحكماء إن العالم انسان كبير ذو نفس وروح حي عالم طائع لربه خلقه ربه يوم خلقه تاماً كاملاً وإن كل الخلائق داخلون فيه، وهو جملتهم، وليس خارج العالم شيء آخر، لاخلاء ولاملاء، وقوام هذه الرسالة أمثلة وتشبيهات على مجاري أحكام العالم الذي هو انسان صغير.

ويخص المؤلفون العقل والمعقول برسالة تستهدف بيان أن المعقولات كلها صور روحانية تراها النفس في ذاتها، وتعاينها في جوهرها، بعد مشاهدتها لها في الهيولى بطريق الحواس، إذا هي انتهت من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، ونظرت بعين البصيرة إلى نور العقل، واستضاءت بضياءه وتجمعت بهائه. والعقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما ما تشير به الفلاسفة إلى أنه أول موجود اخترعه البارى وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية. والمعنى الآخر ما يشير به جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس الانسانية التي فعلها التفكير والروية والناطق والتمييز والصنائع وما شاكلها. ومن خاصة هذه القوة النفسية بالفكر استخراج الخواص من العلوم، وبالروية تدبير الملك وسياسة الأمور، وبالتصور درك حقائق الأشياء، وبالاختبار معرفة الأمور الماضية من الزمان، وبالتركيب استخراج الصنائع أجمع، وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادئ، وبالجمع معرفة الأنواع والأجناس وبالقياص درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان، وبالفراصة معرفة ما في الطبايع من الأمور الخفية، وبالزجر معرفة حوادث الأيام، وبالتكهن معرفة الكائنات بالموجبات الفلكية، وبالقامات معرفة الانذارات والبشارات ويقبول الخواطر والإلهام والوحي معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية وتأويلاتها المكنونة التي لا يحسها إلا المطهرون من أدناس الطبيعة الذين هم أهل البيت الروحانيون. وجلي أن وضع النواميس وتدوين الكتب

د- الرسائل الناموسية الإلهية:

وتحتوي على إحدى عشرة رسالة تبحث في: الآراء والمذاهب، وماهية الطريق إلى الله، وبيان اعتقاد إخوان الصفا، وكيفية عشرة إخوان الصفا، وماهية الإيمان وخصال المؤمنين الحقيقيين، وماهية الناموس الإلهي والوضع الشرعي، وكيفية الدعوة إلى الله، وكيفية أفعال الروحانيين، وكمية أنواع السياسات، وكيفية نضد العالم بأسره، وماهية السحر والعزائم.

تعالج الرسالة الأولى من هذا القسم موضوع «الآراء والمذاهب في الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية» وبيان اختلاف العلماء في أقوالهم وما أدى إليه اجتهداهم من البحث والنظر والكشف عن الحقائق والأصول، وكمية تلك المقالات، وما يصلح للجميع، وما يصلح للخاص، وما يصلح للعام. ذلك أن الناس مختلفون في آرائهم ومذاهبهم كما هم مختلفون في صور أبدانهم وأخلاق نفوسهم وأعمالهم وصنائعهم ولهذا الاختلاف في العقول أسباب منها أن الخصال والمناقب لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد، ولهذا فرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، ولا تخرج من صور الإنسان البتة، وليس على العقلاء كثير عيب في مخالفة بعضهم بعضاً لأن ذلك من أجل تفاوت درجاتهم ومن العسير جداً اجتماع العقلاء على رأي واحد كلهم في شيء واحد، وإنما يتفقون في الأصول ويختلفون في الفروع. وقد نجد الرجل العاقل الذكي المحصل في أشياء كثيرة من أمور الدنيا فإذا فتشت اعتقادهم في أشياء بينة ظاهرة في العقول السليمة من الآراء الفاسدة وجدت رأيه واعتقاده في تلك الأشياء أسخف وأقبح من رأي كثير من الجهال والصبيان. والعلة في ذلك أسباب شتى: منها شدة تعصبه فيها يعتقده بقلبه من غير بصيرة، وأخرى إعجابه بنفسه في اعتقاده وأخرى اعتقاده لأصول خطاه بين ظاهر الشناعة في فروعها ويطلب لها وجوه المروغة عن إلزام الحجة عليه، تارة يشغب، وتارة يموه، وتارة يروغ في الجواب والإقرار بالحق ويأنف أن يقول لا أدري. وعلى هذا فإن من الآفات العارضة على العقل الهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، والميل والتعصب لمن يهوى، والحمية الجاهلية عند الافتخار، والآنفة من الانقياد للطاعة، وحب الرياسة من غير استحقاق وما شاكل هذه الآفات العارضة للعقلاء، المضلة لهم عن سنن

على تقليد ورواية. وهذا العلم هو لب الألباب، وسر أولياء الله دون سواهم. ويود الإخوان أن يسندوا رأيهم إلى دلائل عقلية وحجج فلسفية مؤكدين أن هذا العلم هو الغرض الأقصى من رسائلهم كلها وأن المقر بالآخرة لا يعرف حقيقتها إلا بعدما تنتبه نفسه من نوم الغفلة وتنبت من موت الجهالة ونحيا بروح المعرفة وتفتح عين البصيرة. ومن علامات أولياء الله المبعوثين من موت الجهالة، المنهين من رقدة الغفلة. إنهم قوم تستوي عندهم الأماكن والأزمان، وتغاير الأمور، وتصاريف الأحوال، كما يستوي عندهم مدح المادحين، وذم الدامنين، لا تأخذهم في الله لومة لائم.

وفي رسالة كمية أجناس الحركات، يتحدث الإخوان عن الحركة والسكون وماهيتها والمشكلات المتصلة بهما من حركات العالم والأفلاك إلى حركات البدن والأجسام وغرضهم بيان الضرر لمن يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع، في حين أنه وجد عن الباري على النحو الذي يراه أولياء الله تعالى في علمهم ومعرفتهم بربهم.

ويستقل المؤلفون بعدئذ إلى رسالة «العلل والمعلولات» وفيها جواب اللمة، وهو أصعب الأجوبة الفلسفية لأنه جواب عن السؤال عن العلل والعلل كثيرة دقيقة غامضة تحتاج إلى بحث شديد وفهم صادق، ونفس زكية، ونظر دقيق، ومن هنا يجب على كل من يدعي أنه يعرف الحكمة أو يتعاطى التحقيق أن يضرب إذا سئل عن علة كل موجود إن كان يحسن ذلك، وإلا ينبغي أن يقول: الله ورسوله أعلم، ولا يأنف أن يقول لا أدري. إن العلة هي السبب الموجب لكون شيء آخر، وهي على أربعة أنواع: فاعلية وهيولانية وصورية وتمامية. والمعلول هو الذي لكونه سبباً من الأسباب. والمعلولات أربعة أنواع وهي المصنوعات كلها: فمنها مصنوعات بشرية حيوانية، ومنها طبيعية وهي المعادن والنبات والحيوان ومنها نفسانية بسيطة وهي الأفلاك والكواكب والأركان، ومنها الروحانية الإلهية وهي الهيولى والصورة المجردة والنفس والعقل. أما الصنعة فإنها إخراج الصانع في نفسه من الصورة ونقشها في الهيولى. وما الكائنات جميعاً سوى صنع صانع كريم «وأن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار». (آل عمران، 13).

ويختتم الإخوان القسم الثالث من رسائلهم برسالة تتناول الحدود والرسوم وهي تعرف المفاهيم المتداولة في معرفة حقائق الأشياء وماهياتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة وذلك للوقوف على ذوات الأشياء وكيفياتها وفصولها لأن معرفة حقيقة الأشياء هي معرفة حدودها ورسومها.

الإخوان إلى إيضاح معرفة الجلالة الروحانية وحقيقة الإلهام والوسوسة وحال النامات وتصاريقها وعجائباتها وفنون تأويلها.

وتعقب ذلك رسالة في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة وكمية خصائصهم ومذاهب الربانيين الإلهيين والغرض منها التنبيه على أسرار الكتب النبوية، ومرامي رموزاتهم المقصودة، وأوضاعهم الناموسية الإلهية، والتنهدي إليها، وكيفية الكشف لها من المهدي المنتظر والبرقليط الأكبر، إذ للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وتأويلات خفية باطنة، ولواضعي الشريعة موضوعات لها أحكام ظاهرة جليلة وأسرار باطنة خفية، وفي استعمال أحكامها الظاهرة صلاح للمستعملين في دنياهم، وفي معرفتها الخفية صلاح لهم في أمر معادهم وآخرتهم. ومن شأن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلى عقولهم القدوة بواضع الشريعة فلا يحتاجون إلى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم، ويزجرهم ويحكم عليهم، لأن العقل والقدوة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام، فهلم بنا أيها الأخ أن تقتدي بسنة الشريعة ونجعلها إماماً لنا فيها عزماً عليه، والله يوفقك.

أما كيفية الدعوة إلى الله، فقد خصصها المؤلفون برسالة هدفها بيان أن دولة أهل الخير تبتدىء أولها من قوم أخيار فضلاء أبرار يجتمعون ويتفقون على رأي واحد، ومذهب واحد، وسنة رضية، وسيرة عادلة، من غير تحاذل ولا تقاعد. وسنعود إلى بعض ما جاء في هذه الرسالة مما يتصل بحقيقة الجماعة وأهدافها.

ويتمهل المؤلفون في رسالة كيفية أحوال الروحانيين والجن والملائكة المقربين والمردة والشياطين مؤكداً أن ليس في وسع امرئ معرفتها إلا بعد معرفته بجوهر نفسه. يقولون: «أما نحن فقد بذلنا مجهودنا في هداية الضالين، وإرشاد التائهين، وتنبيه الغافلين، وخطابنا كل قوم وصف منهم. بما هو أصلح أن نخاطبهم به في رسائلنا».

وفي مطلع رسالة كيفية أنواع السياسات وكميتها يشير المؤلفون إلى الرسالة الجامعة ثم يقولون: «وأما هذه الرسالة فقد وسمنها بالسياسة والرياسة لتحمل نفسك على مواجهها، وتقرأها على من يخلصك من إخواننا الكرام، وتذاكرهم في أوقات نشاطك ونشاطهم ونحن نأمرك أيها الأخ السعيد بعد وقوفك على هذه الرسالة - أن تتبع ما أمرناك به، فإنك تنال السعادة العظمى ديناً ودنياً إن شاء الله تعالى. . . . واعلم أن منفعة الإنسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما، دنيوية وأخروية، وجسدية ونفسانية، فإذا كملت للإنسان هاتان السياستان استحق اسم الإنسانية وتبأت نفسه لقبول الصور الملكية والانتقال إلى الرتبة السأوية عند مفارقة الجسد بالحال

الهوى، المانعة عن الانتفاع بفضائل العقل ومنافعه ويترتب على ذلك أن المذاهب والديانات كلها وضعت كالعقاقير والأدوية والأشربة لمرض النفوس. ومن الناس من يتقرب إلى الله بأنبيائه ورسله وبائمتهم وأوصيائهم، وهم الذين قصر فهمهم عن معرفة الله حق معرفته. أما من عرفه حق معرفته فهو لا يتوسل إليه بأحد غيره، وهذه مرتبة أهل المعارف الذين هم أولياء الله».

أما مسألة الإمامة فإنها من أمهات مسائل الخلاف التي قد تاه فيها الخائضون، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال وابتعث بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافاً على خلاف . . .

ومن مسائل الخلاف مسألة الصفات التي أدت إلى قول قائلين بخلق القرآن، أو بعدم خلقه. ومن العلماء من يرى أن كلام كل متكلم هو إفهامه غيره معنى من المعاني، وأن إفهام الله لجبريل ليس مخلوقاً لأن إفهام الله إبداع منه، والإبداع غير المبدع، وكثير من المجادلة لا يعرفون الفرق بين المخلوق وبين المبدع. وإنما الخلق إيجاد الشيء من شيء آخر، والإبداع إيجاد الشيء من لا شيء، وكلام الله إبداع أبدع به المبدعات كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ - (أي أبداعناه) - أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. (النحل، 40).

وفي الرسالة الثانية من القسم الرابع يوضح المؤلفون ماهية الطريق إلى الله عز وجل ويؤكدون ضرورة توافر خلتين هنا: صفاء النفس، واستقامة الطريق، وهما السبيل إلى تهذيب النفس، وإصلاح الأخلاق، وتطهير السرائر، وتنزيه الضمائر، وتنبيه النفوس الساهية عما بعد الموت في المعاد.

وتلي ذلك رسالة بيان اعتقاد إخوان الصفا وخلان الوفاء، ومذهب الربانيين وبيان أن النفس تبقى بعد مفارقتها الجسد، وكشف الشبه بطريق اقناعي لبرهاني لأن الرسالة الجامعة مقصورة على البراهين وسائر الرسائل هي كالدخول أو العنوان.

ومضي المؤلفون في رسالة كيفية معايشة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين والدنيا جميعاً إلى بحث خصائص الجماعة وبيان سيرهم في صلواتهم ومذاكرتهم ومجالسهم واجتماعهم، بغية تأليف القلوب، والتعاضد في الدين والدنيا جميعاً إذ هي سبب نجاحهم المؤدية إلى خلاصهم وسنعود إلى المعطيات الرئيسية في هذه الرسالة والتي قبلها.

وفي رسالة ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين يتطلع

الكائنات قبل كونها صلاح لكل احد من الناس، لأن ذلك منغص للعيش، وإنما يراد هذا العلم ليرتقى فيه إلى ما هو أشرف منه، ويعرف الشر الذي فيه معرفة الأسباب والعلل، فتنبه النفس من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وتنبه من موت الخطيئة، وتفتح لها عين البصيرة، وتعرف حقائق الموجودات، وتحقق أمر المعاد، فتزه في الدنيا، وتبوء عليها مصائبها ولا تحزن ولا تحرج إذا علمت موجبات أحكام النجوم والفلك».

إن ماهية السحر وحقيقته هو كل ما سحرت به العقول، وانقادت إليه النفوس، من جميع الأقوال والأعمال بمعنى التعجب والانقياد والاصغاء والاستماع والاستحسان والطاعة والقبول، والسحر حلال وهو الدعاء إلى الله سبحانه بالحق وقول الصدق، وباطل وهو ما كان بالصد من مثل ما يعمل به أضداد الأنبياء، وأعداء الحكماء، من تنميق الباطل وإظهاره، ودفعهم الحق وإنكاره بالباطل من القول وإدخال الشكوك والشبه على المستضعفين من الرجال والنساء ليصدوهم عن سبيل الله وطريق الآخرة. . وهم في كل عصر وزمان.

ويقول إخوان الصفا: «وقد لخصنا ما أوردناه في رسائلنا في رسالة مفردة سميناه الجامعة وهي خارجة من جملة الرسائل، أوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه، فليس تكاد تجتمع رسائلنا كلها عند رجل واحد، إلا من سهل الله تعالى له ذلك، فعملنا تلك الرسالة لتتوب عن أخواتها، غير أن الأصوب والأجود عندنا أن لا تقرأ الرسالة الجامعة إلا بعد قراءة رسائلنا. . والغاية من الرسالة الجامعة «إيضاح حقائق ما أشرنا إليه أشد الإيضاح والبيان. . براهين هندسية يقينية ودلائل فلسفية حقيقية، وبينات علمية، وحجج عقلية، وقضايا منطقية، وشواهد قياسية، وطرق إقناعية لا يقف على كنهها إلا من ارتاض بما قدمنا. . وهي أقصى المنى، ونهاية القصد وغاية المراد».

بيد أن قراءة الرسالة الجامعة لا تأتي بأشد الإيضاح والبيان، ولا تحل مشكلات جماعة الإخوان وما استغلخ عن حقيقة مذهبهم وأسائهم وتنظيمهم، وقد رتب فحوى الرسالة الجامعة بحسب أقسام الرسائل رسالة رسالة إلى في «رسالة عشرة إخوان الصفا» التي أصبحت في نهاية الرسالة الجامعة وتقدمتها «رسالة السحر والعزائم»، وفي صفحات الرسالة الجامعة تلخيص وإشارات إلى ما جاء في الرسائل، وتكرار لأهمية الكلام على «رسالة عشرة إخوان الصفا» واعتبارها

التي تسمى الموت النازل عليه، والاضمحلال الواصل إليه. ثم إن العبادات والقرايين إما شرعية ناموسية وإما فلسفية إلهية، وكذلك أيام الأعياد. ولكن قربان إخوان الصفا قربان يجمع هذه الخصال كلها بأمرها شرعياً وفلسفياً».

وفي رسالة قصيرة عنوانها «كيفية نضد العالم بأسره» يلخص الإخوان آراءهم الأساسية في الكون والكائنات وانتظام علاقات بعضها ببعض ويخلصون إلى أن أدون رتبة الانسانية التي تلي الحيوانية هي رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلا الجسمانيات، ولا يطلبون إلا صلاح الأجساد، ولا يرغبون إلا في زينة الدنيا، ولا يتمنون إلا الخلود فيها مع علمهم أنه لا سبيل لهم إلى ذلك، أما الرتبة الانسانية التي تلي رتبة الملائكة فهي رتبة الذين نبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. . فشاهدت بصفاء جوهرها عالم الأرواح. . وهي الصور المجردة عن الهيولى الجسمانية وهي أجناس الملائكة، وجنود ربك من الروحانيين والكروبيين وحلة العرش. «فاجتهد يا أخي في طلب ما طلبوه، وأرغب في صحبتهم، واقتد بستهم، وسر بسيرتهم، لعلك تحشر في زميرهم إلى الجنة دار القوار».

وأما الرسالة الأخيرة من القسم الرابع فنعنوانها: ماهية السحر والعزائم والعين وما يتصل بذلك من الزجر والغال والرقى وكيفية أعمال الطلسمات، وقد نبه المؤلفون إلى أن موضوعها هو أحد العلوم والمعارف المتعارفة وإن أنكر ذلك «المتاملون والأحداث من حكماء دهرهم أذعاء منهم بأنهم من خواص الناس المتميزين. وذلك لأنهم لما رأوا بعض المتعاملين بهذا العلم، والخاصين في طلبه من غير معرفة له إما أبلة قليل العقل، أو امرأة رعناء، أو عجوز خرقه بلهاء، فرفعوا أنفسهم عن مشاركة من هذه حاله إذا سمعوا بذكر السحر والطلسمات أنفة منهم لثلا ينسبوا إلى الجهل وإلى التصديق بالكذب والخرافات إذ كان أولئك السفهاء الطالبين بهذا العلم يطلبونه لأغراض لهم سخيفة دنيئة، من غير معرفة توجب الطلب ولا المقصود منه والغرض، ولم يعلموا أن هذا هو جزء من الحكمة، بل هو جزء وآخر علوم الحكمة، لأنه يحتاج قبله إلى تعلم علوم تقدمه: فمنها علم النجوم الذي هو معرفة ثلاثة أشياء وهي الكواكب والأفلاك والبروج. ولا يكاد يعرف تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها في جميع ما في هذا العالم من الأجسام والأرواح والنفوس إلا الراسخون في العلم، البالغون في المعارف، والناظرون في العلوم الإلهية، المؤيدون بتأييد الله، وإلهامه لهم. ثم إن الإخوان لا يطلبون معرفة المستقبل بهذا العلم. يقولون: «إعلم أيها الأخ أنه ليس في معرفة

الرسالة الثالثة عشرة من القسم الأول هي تنمة الرسالة الثانية عشرة من هذا القسم، فيكون عدد الرسائل الاجمالي احدى وخمسين رسالة تضاف إليها الرسالة الجامعة. وقد جرت عادة المؤلفين ببداية كل رسالة بالحمدلة بعد البسملة باستثناء الرسالة الثانية عشرة المذكورة بحسب طبعة القاهرة 1928.

وبوجه عام، يعتمد المؤلفون في بدء كل رسالة إلى تلخيص موضوع الرسالة أو الرسائل السابقة، كما يشيرون في خاتمة كل رسالة إلى الرسالة أو الرسائل اللاحقة، وفي هذا دلالة على طريقة كتابة الرسائل وبها في الناس رسالة رسالة كما ذكر إخوان الصفا أنفسهم، وأشاروا إلى أن الرسائل لا تكاد تجمع عند رجل واحد، ولذا نجدهم يعمدون إلى تكرار كثير من أفكارهم هنا وهناك، وحتى إلى صياغتها صياغة جديدة في كل تكرار، تبعاً لقرينة الرسالة الراهنة، ولذا فإن الرسائل كلها لا تقع على وتيرة واحدة من حيث الأسلوب، وكأنها كلها لا تتجه بأن واحد إلى نفس القوم أو الصنف من القراء، أو إلى نفس الرتبة من الأتباع والإخوان.

والثابت في الأمر أن الاعتبارات الصوفية والروحانية والأخلاقية، ولتقل المذهبية، تشغل مفاصل كثير من الرسائل، وتحتل خواتيم الرسائل كلها تقريباً، والفرص من ذلك كله دعوة الأخ وحضه على التفكير وإيقاظه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. وهذه الصيغة الأخيرة التي تملأ جوانب الرسائل كلها، وينوعها، تشير إلى حرص الرسائل على ألا تكون موسوعة علمية حيادية متجردة وإنما هي كتب دعوة، أو دعاوة تسخر كل فنون القول والمضمون لغاية الجماعة ومذهبها، حتى تولد النفوس بالفضيلة والعلم للمكورت الساء وسعة الأفلاك وتدخل الجنة عالم الأرواح التي هي دار الحيوان.

استعملت الرسائل صيغة الجمع في الدلالة على المؤلفين إلا في خاتمة الرسالة الخاصة باختلاف اللغات حيث وردت لفظة «ذكرت» (تحريفاً في الغالب عن كلمة ذكرنا)، وقد استخدم المؤلفون جميع أفنانين الإقناع والبرهان، وصرحوا غير مرة باعتمادهم بعض هذه الأفانين هنا، وبعضها الآخر في أمكنة أخرى، ولكنهم ملأوا الصفحات كلها بالاستشهاد بآيات القرآن وبالأحاديث النبوية جنباً إلى جنب مع ذكر الحكم والأقوال المستمدة من سائر الديانات والنحل والمذاهب الفلسفية، مستخدمين الأمثال والتشابه والرموز والإشارات والتلميحات في كل خطوة بالنثر تارة، وبالشعر العربي والفارسي تارة أخرى. ومن الثابت أن للرسائل أسلوباً بسيطاً موجزاً في أكثر الأحيان، جاداً في كل مكان، وهو أسلوب مشوق متنوع قريب من الأفهام في الظاهر، ولكنه في الحق

بالنسبة لـ الرسالة الجامعة في مثل موضوع الرسالة الخاصة بالنسبة إلى الرسائل عامة.

أما الرسالة التي حققها ونشرها الأستاذ عارف تامر بعنوان جامعة الجامعة، فالأرجح أنها ليست من كلام إخوان الصفا، وإنما هي تلخيص لأفكارهم في اثنين وخمسين فصلاً، لا في اثنتين وخمسين رسالة، وقد ذكر في مقدمته قوله: «أما جامعة الجامعة هذه، أو زبد إخوان الصفا فتعتبرها فهرست الرسائل جميعها وزيدتها وخلاصتها» وقد جاء في النص المنشور بعد الحمدلة: «وبعد فهذه رسالة جامعة الجامعة أو زبدة رسائل إخوان الصفا، وعلان الوفا، صلوات الله عليهم، ونبدأها في بيان ماهية الموت والحياة». وجلي أن عبارة صلوات الله عليهم تدل في موضعها هذا على أن الكلام ليس للإخوان أنفسهم، بل لغيرهم ممن يجلبهم، وهذا وجه من أوجه الدلالة على أهمية الرسائل وعناية اللاحقين بها وإجلالهم لأصحابهم مما نذهب منه إلى أن الرسائل قد أثرت في بعض المذاهب أو النحل الإسلامية، بدل أن تتأثر الرسائل ذاتها بآراء هذه المذاهب أو النحل.

ثانياً - حصيلة الرسائل :

أ - أسلوب الرسائل :

رسائل إخوان الصفا، بنوعها، هي المصدر الوحيد تقريباً الذي نستطيع اعتياده بنوعاً لعلومات أقرب إلى الصواب في طلبنا معرفة مذهب الإخوان وجماعتهم. ومن النافع أن نلمح إلى الخصائص الأساسية لأسلوب المؤلفين في عرض أفكارهم تمهيداً لكشف القناع عن مذهبهم ثم عن جماعتهم.

فهذا الانتاج الذي وصلنا عن الإخوان بوصف، أول ما يوصف، بأنه موسوعة، ولكننا نبه إلى أن هذا الوصف يصح في انطباقه على شمول فحوى الرسائل مختلف ضروب المعرفة السائدة في عصرهم كما رأينا، ولكن غرض المؤلفين لا يتوخى تعليم المعرفة للمعرفة، بل يبتدأ استخدام هذه المعارف كلها لمخاطبة كل قوم وصنف من معاصريهم بما هو أصح لحملهم على قبول مذهبهم والانضمام إلى جماعتهم والتقيّد بسيرهم وأوامرهم.

وقد قدّم الإخوان لرسائلهم بفهرست واضح أظهر وأفيه أقسام هذه الرسائل وصلتها به الرسالة الجامعة. وهذا التصنيف يطرح مشكلة عدد الرسائل، وهل يبلغ عددها باستثناء الجامعة إحدى وخمسين أو اثنتين وخمسين. ولعل

الإخوان في مسعاهم للتوفيق بين المذاهب كافة في مذهب المذاهب الذي يدعون إليه في إطار مرحلتين: الأولى سلبية والثانية إيجابية.

فمن الناحية السلبية يسهب إخوان الصفا في نقد الآفات العارضة على العقل، كما رأينا، وذلك مثل الهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه، والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، وحب الرياسة من غير استحقاق. ويتبع فساد العقل بالآفات فساد الآراء والمعتقدات التي لا يقرها العقل السليم، ولا يستيفها المنطق الصحيح وهي آراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقديها، مثل القول بأن العالم قديم لا صانع له، والقول بأن العالم محدث وله صانع حكيم، مع أفكار البعث والقيامة والحشر والنشر، وقول من يرى أن بارئته وإلهه روح القدس الذي قتلته اليهود، وصليت ناسوته، وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه غذولاً، ومثل القول بأن الإمام الفاضل المنتظر المهدي مخف لا يظهر من خوف المخالفين، فيفني المرء عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى إمامه ولا يعرف شخصه.

ومن هذه الآراء الفاسدة أيضاً رأي من يرى ويعتقد أن الله الرحيم الرؤوف الحنان يعذب الكفار والعصاة في خندق في النار غيظاً عليهم وحقناً، وكلما احترقت أجسادهم وصارت فحماً ورماداً عادت فيها الرطوبة والدم لتتحرق مرة ثانية. وهذا الرأي يسيء ظن صاحبه بربه ويعتقد فيه قلة الرحمة وشدة القساوة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ومن الآراء الفاسدة أيضاً أن يرى أن أهل الجنة أجسادهم لحمة وأجسامهم طبيعية مثل أجساد أبناء الدنيا قابلة للتغيير والاستحالة، متعرضة للآفات... وهذا الرأي الصالح للنساء والجهال والصبيان لا يليق بمن رزقه الله قليلاً من التمييز والعقل والفهم لأنه إذا عرض هذا الرأي على عقله أنكره. «وإن أسوأ الناس مذهباً، وأشنعهم رأياً من يعتقد أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة، وظنه سيئاً بربه».

ومن هنا نجد مؤلفي الرسائل يوجبون دفع الشك والريب بالعلم والحقيقة، وإذ ذاك تسقط الغشاوة، وتتمزق السجف، وتبدو قيم المعرفة والسلوك واضحة جلية في إطار مذهب الإخوان.

شكت الهائم إلى ملك الجان العادل الحكيم يراست ما لقيت من جور بني آدم وضلالهم في اعتقادهم بأنها مسخرة لهم

شديد الإبهام لأنه، يخفي أغراضاً بعيدة، ويرمي إلى أهداف مستغلقة لا يدور المؤلفون التصريح عنها، بل يعمدون إلى التعريض والكناية والمجاز، وقد ألحفوا أي الحاف على واجب صون الرسائل بمضمونها المذهبي، بل على واجب منع قراءتها على من لا يستحق، وإن أصروا على ضرورة إبلاغها في الوقت ذاته لمن هو أهل لها، ولذا بات أسلوب الرسائل مغريباً في كل لحظة، إذ يحسب القارئ أنه يكاد يمسك بما يراد، ويستولي على مفتاح اللغز، ولكن كيف السيل إلى درك كنه زئبق عقلي بارع الصنع، ماهر النضد حتى درجة المكر، وهو قريب للمس بعيد المثال؟ ويكفي أن نتبّه هنا إلى أسلوب وغرض الحكاية العميقة الدلالة عن خصومة المعجهاوات مع البشر، فندرك لجوء الإخوان إلى الإفصاح من وراء حجاب عن مراميمهم المذهبية من جهة، واضطرابهم إلى الاعتصام بالستر والكتمان والتقية مع رغبتهم في بعث الأفكار والدعوة إليها من جهة أخرى.

ب - مذهب الإخوان:

يذكر إخوان الصفا أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب: أحدها الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات. والآخر الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها. والثالث الكتب الطبيعية وهي صرر أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، حتى المصنوعات على أيدي البشر، والرابع الكتب الإلهية التي لا يسها إلى المظهرين الملائكة التي هي بأيدي صفوة كرام بررة، وهي جواهر النفوس... وهذا حال إخواننا الفضلاء الكرام كما يقولون.

ويتسق مع نظرة الإخوان إلى مصادر علومهم الشاملة ضروب الديانات والفلسفات والوقائع الخارجية للكون والوقائع الباطنية للنفوس دعوتهم الآتية: «ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها. وقد عاب الإخوان على كل ذي رأي انحياز لرأيه على أنه وحده حق وصواب، وتصرفه بحسب ما يراه هو حقاً وعدلاً. وهذا التعصب والانحياز مصدر الفساد الشامل الذي لا يصلحه سوى الأخذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم. ذلك أن الحقيقة عندهم نتاج العقل والنقل، وثمره التطور في الطبيعة والتاريخ والأديان كلها، والمذاهب كافة واللغات والأجناس والأقوام والأزمنة والبلدان، كل ذلك ينتهي إلى أن الحق ما رأى

عليهم في تربيتهم إياهم . وأين هذا من المروءة والفضل والكرم والجود والسخاء الذي هو من شيم الأحرار الكرام من أرباب الفضل، وبماذا يفتخر الأنس علينا إذ ألد مأكولاتهم، فضالتنا، وأحسن ملبوساتهم فضالة دودة القز، فهم في مأكولاتهم وملبوساتهم تحت متنتنا، ولنا أبداً النعمة عليهم، فكيف يدعون أنهم أرباب لنا، ونحن عبيد لهم ؟

ويضيف زعيم الطيور وهو الهزارداستان: إن البشر يجمعون مأكولاتهم ومشروباتهم بكد أبدانهم، وتعب نفوسهم، وجهد أرواحهم، وعرق جبينهم، وما يلقون في ذلك من الشقاوة والمهوان مما لا يعد ولا يحصى، من كد الحرث والزرع وإثارة الأرض وحفر الأنهار . والجهد والعناء في اكتساب الأموال والدراهم وتعلم الصنائع والمكاسب المتبعة للأبدان والأعمال، الشاقة على النفوس والمحاسبات والتجارات والذهاب والمجيء في الأسفار البعيدة في طلب الأمتعة والحوائج والجمع والإدخار والاحتكار والافتقار بالتفتت مع مقاساة البخل والشح . فإن كان جمعها من حلال وإنفاقها في وجه الله فلا بد من الحساب، وإن كان من غير حل وإنفاقها في غير وجه الله فالويل والحساب والعذاب إذ لا بد من القوت والثياب مثل ما لا بد من الموت والحساب .

يقول زعيم الطيور: «إعلم أيها الأنسي أن الله تعالى لم يبعث رساله ولا أنبياءه إلا إلى الأمم الكافرة الجاهلة وعامة المشركين معه غيره، والمدعين معه لهاً آخر مثل القول بأن الله ثالث ثلاثة أو أنه عزيز ابن الله أو أن مسيح ابن الله أو أن الله تعالى على صورة شاب أمرد له جعد قطط . . . فلهذا بعث الأنبياء، وهم أطباء النفوس ومنجموها، ولا يحتاج إلى الطبيب إلا المرضى وصاحب العلة المزمنة، ولا يحتاج إلى المنجم إلا المنحوسون الأشقياء، والضالون عن نجم الهدى» .

ومضي زعيم الطيور قائلاً: «ثم اعلم أيها الأنسي أن الغسل والطهارة إنما فرضت عليكم من أجل ما يعرض لكم عند النكاح من الجماع وشدة الشبق وشهوة اللواط والجلق والبغاء والسحق ومن تنن الضنان ورائحة العرق لاستكشافها واستعمالها ليلاً ونهاراً، وغدواً ورواحاً، صحوة وبكرة . . . وأما الصوم والصلاة فإنما هي فرضت عليكم ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقيح من الكلام واللعب واللهو والهذيان فالأنبياء يعالجونكم بهذه المداواة إذ أنتم مرضى من المعاصي، ونفوسكم قد امتلأت من مأكولات الذنب، ومشروبات النميمة والغبية، وهي تتناول لحم الإخوان، فأمرت الشريعة بالحمية عن المأكولات الرديئة المضرة والحمية هو الصوم، لأن

فأنام الملك محاكمة تبارى فيها الخصوم في الهجوم وفي رد الهجوم والدفاع . وفي تضاعيف هذا الحوار العنيف تتجلى الروح الانتقادية لدى جماعة إخوان الصفا، ورفضهم ما يرون من فساد في الرأي وفي العمل لدى معاصريهم من البشر كافة، وهم يكشفون النقاب عن جوانب هذا الفساد التي لا تحصى، على السنة مثلي العجاوات . ومن ذلك على سبيل المثال، ادعاء البشر الفضل على الحيوانات التي منها الكبش وهو عظيم القرنين، كبر الإلية، ليس له لحية، واليس طويل اللحية ليس له إلية، مكشوف العورة، والأرنب صغير الجثة كبير الأذنين . . . وعلى هذا المثال اضطراب بنية الحيوانات والسباع والوحوش والطيور والهوام وانها غير متناسبة الأعضاء . فيرد زعيم البهائم قائلاً: إذا كان حسن الصورة شيء مرغوب فيه عند أبناء الجنس من الذكور والإناث ليدعوه ذلك إلى الجماع والفساد والتنازل لبقاء النسل، فإننا لا نرغب في محاسن انثاء، ولا إناثنا في محاسن ذكراننا، كما لا يرغب السود في محاسن البيض، ولا البيض في محاسن السود، وكما لا يرغب اللواط في محاسن الجوارى، ولا الزناة في محاسن الغلمان، فلا فخر لكم علينا بمحاسن الصور أيها الأنسي .

وترفض الخنازير من جهة أخرى، نظرة البشر إليها على اختلاف مشاربهم ودياناتهم بقولها: «إن المسلمين يقولون إنا مسوخون ملعونون ويستقبلون صورتنا، ويستقلون أرواحنا . ويستقذرون لحومنا ويتشاءمون من ذكرنا . أما أبناء الروم فينافسون في أكل لحومنا في قرايبتهم ويتبركون بها إلى الله . أما اليهود فيعتوننا ويشتموننا ويلعنوننا من غير ذنب منا إليهم، ولا جنابة عليهم، ولكن لعداوة بينهم وبين النصارى وأبناء الروم . وأما أبناء الأرمن فحكمتنا عندهم كحكم البقر والغنم عند غيرهم يتبركون بنا من خصب أبداننا، وسمن لحومنا، وكثرة نتاجنا، وغزارة ألباننا . وأما الأطباء من اليونانيين فيتداوون بشحومنا ويتواصفونها في أدويتهم وعلاجاتهم . وأما ساسة الدواب فيخالطوننا بدوابهم وعلفها لأن حالمها يصلح عندهم بمخالطتنا وشمها روائحنا . وأما الأساكفة والجزارون فيتنافسون في شعر أعرافنا ويتبادرون في تنف أسلتنا في شدة الحاجة إليها، وقد تحيرنا لا ندري لمن نشكر، ولمن نشكو ومن نتظلم . .

ولما افتخر البشر على السنة ممثليهم: العراقي والهندي والعبراني والسرياني والقرشي واليوناني والخراساني ومن إليهم رد عليهم ممثلو العجاوات، فقال متكلم النحل مثلاً: «إن أنواع الحشرات والهوام تبيض وتحصن وتربي أولادها بعلم ومعرفة ودراية وشفقة ورحمة ورأفة وتحن لطف ورفق ولا تطلب ويمنون

تلجئكم إلى باب الأطباء.. فزادكم الله أطباء، لأنه لا يرى على باب دكان الطبيب إلا كل عليل مريض سقيم.. والمتطببون منكم يزيدون العليل سقياً، والمريض عذاباً بالحمية عن تناول أشياء ربما كان شفاء العليل في تناولها.

«وأما تجاركم ورؤساؤكم ودهاقينكم الذين ذكرتهم وافتخرتهم بهم فلا فخر لكم ولا لهم، إذ كانوا أسوأ حالاً من العبيد الأشقياء، والفقراء والضعفاء، وذلك أنك تراهم طول نهارهم مشغولي القلب، متعوي الأبدان، مغصومي النفوس، معذبي الأرواح فيما يبنون ولا يسكنون، ويفرسون ما لا ينجون،... يجمع أحدهم الدنيا، والمتاع ويخل أن ينفق على نفسه ويتركه لزوج امرأته أو لزوج ابنته أو لزوج ابنه ولورثته.. وإن تجاركم ليجمعون من حرام وحلال، وبينون الدكاكين والخانات ويملاونها من الأمتعة ويحتكرونها.. ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم، ولا ينفقون حتى تذهب جملة واحدة إما في حرق أو غرق أو سرقة أو مصادرة سلطان جائر أو قطع طريق..»

وأما الذين ذكرتهم من الكتّاب والعمال وأصحاب الدواوين وافتخرت بهم فهكذا يليق بكم الافتخار بالأشرار.. وأما قراؤكم وعبادكم الذين تظنون أنهم أختاركم وترجون استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربكم فهم الذين غروكم باظهار السورع والخشوع والتقشف والنسك.. حتى انحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، وانحنت ظهورهم وقلوبهم مملوءة بغضاً وحقدًا وجفاء لمن ليس مثلهم، ونفوسهم مملوءة وسواس وخصومة مع ربهم بضائرتهم لم خلق إبليس والشياطين والكفار والفراغة والفساق والفجار والأشرار ولم رباهم ورزقهم ويمكنهم ويمهلهم ولا يهلكهم.

«وأما فقهاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للدنيا وابتغاء للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بأرائهم وقياساتهم فيحللون تارة ويحرمون تارة بتأويلاتهم ويتبعون ما تشابه.. وأما قضاتكم وعدولكم والمزكون لكم فادهى وأظلم وأبتر وهم أشر سيرة من الفراغة والجبايرة..»

«وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء فإنهم يسمون باسم الخلافة، ويسبرون بمسيرة الجبايرة وينهون عن منكرات الأمور، ويرتكبون هم منها كل محذور ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم، ويشربون الخمر، ويبادرون إلى الفجور، اتخذوا عباد الله خولاً، وأيامهم دولاً، وأمواهم مغنماً.. إذا ولي أحد منهم ابتداءً أولاً بالقبض على من تقدمت له حرمة لأبائه وأسلافه،

الحمية رأس الدواء، والبطن رأس الداء.. ولما نظر الأنبياء في أحوالكم وعصيانكم في الليل والنهار وتناول طعام الذنوب والشكوك.. أمروكم بالحركات المختلفة الأشكال لتستمرى عنكم تلك المتناولات والحركات المختلفة الأشكال وهي الصلوات الخمس لأن الطبيب يأمر بحركات وخطوات من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى، وعلى وجه الأرض بعد ثقل الطعام على المعدة، وتناول الأشياء الثقيلة في الليالي.. وأما الصدقات والزكوات فإنما فرضت عليكم من أجل أنكم تجمعون من فضول الأموال من الحلال والحرام والغصب والسرقة واللصوصية من البخس في الكيل والموازن وكثرة الجمع والذخائر والإمساك عن النفقة في الواجبات فضلاً عن المسنونات، والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق.. فلو أنكم كنتم تنفقون ما فضل عنكم على فقرائكم وضعتكم لما وجبت عليكم الزكوات والصدقات.. وإن أحكام الحلال الحرام قيود وأغلال وسلاسل عليكم إذ الحكمة الإلهية اقتضت هذه الأسرار الواجبة وجعلت الموضوعات الشرعية والحكمية استأذاً ومؤدباً لكم..»

وعندما افتخر الزعيم الفارسي بطبقات الملوك والأمراء والخلفاء وأصحاب المهن والصناعات تصدى له البيغاء قائلاً: «خذ الآن أيها الأنسي إزاء كل ما ذكرت وافتخرت به بقولك قولاً آخر معكوساً، وبدل كل حسن نسبت أصنافاً آخر قبيحة: إن عندكم الفراغة والتجارة والجبايرة والفسقة والمشرى والمنافقين والملاحدين والمارقين والناكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين والطارئين، ومنكم أيضاً الدجالون والباغون والطاغون والمترابون ومنكم أيضاً القوادون والمخائيل والمؤاجرون واللواط والسحاقيات والبعايا، ومنكم أيضاً الغمازون والكذابون والنباشون، ومنكم أيضاً السفهاء والجهال والأغبياء والناقصون وما شاكل هذه الأوصاف والأصناف والطبقات المذمومة أخلاق أهلها، الردية طباعهم، القبيحة سيرتهم وأفعالهم، السيئة سيرهم وأعمالهم المذمومة الجائرة..»

«إن أكثر ملوك الأنس ورؤساءها لا ينظرون في أمر الرعية وجنودهم وأعوانهم إلا لجر منفعة منها، أو دفع مضرة عنها، أو إلى نفس من يهواه لشهواته، ولا يفكر بعد ذلك في واحد لا يهيمه كائن ما كان..»

«وأما افتخاركم بأطبائكم والمداوين لكم فلعمري أنكم محتاجون إليهم ما دامت لكم البطون الرحبة، والشهوات المؤذية، والنفوس الشرهة، والمأكولات المختلفة وما يتولد منها من الأمراض المزمنة، والأسقام المؤلمة، والأوجاع المهلكة

الحق اتحاد كلمة البشر - من حيث وحدة صورتهم الانسانية - فيكون مثاهم الأسمى هو «العالم الخبير الفاضل الذكي المستنصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني».

ج - جماعة إخوان الصفا:

يصف إخوان الصفا جماعتهم بقولهم: «إنا نحن جماعة إخوان الصفا أصفياء وأصدقاء كرام» يتطلعون إلى إنقاذ المجتمع الانساني على أساس تآلف القلوب والعقول والأعيال انطلاقاً من وحدة الصورة الإنسانية، واتساق تعاليم الديانات والفلسفات كافة، مع الواقع الكوني الخارجي والداخلي النفسي، لينجو البشر على سفينة مثل سفينة نوح، ودعوتهم تصاغ على النحو الآتي: هل لك يا أخي أيذك الله وإيانا بروح منه، أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بناها أبونا نوح عليه السلام فتتجو من طوفان الطبيعة وتسلم من أمواج بحر الهول ولا تكون من المغرقين».

ذكروا أنه كان في الزمان السالف، رجل من الحكماء، رقيقاً بالطلب دخل إلى مدينة فرأى عامة أهلها بهم مرض خفي لا يشعرون بعلتهم، ولا يحسون بدائهم الذي بهم، ففكر ذلك الحكيم في أمرهم كيف يداوهم ليبرأهم من داءهم، وعلم أنه إن أخبرهم بما هم فيه لا يستحقون قوله، ولا يقبلون نصيحته بل ربما ناصبوه العداوة. فاحتال عليهم في ذلك لشدة شفته على أبناء جنسه. وحرصه على مداوتهم طلباً لرضا الله بأن طلب من أهل تلك المدينة رجلاً من فضلائهم الذين كان بهم هذا المرض فأعطاه شربة من شربات كانت معه قد أعدّها لمداوتهم فوجد صحة في جسمه، وقوة في نفسه، فشكر له واتفقا على مداواة رجل آخر أعانها على مداواة رجل جديد، ثم تفرقوا في المدينة يداوون الناس واحداً واحداً في السر حتى أبرأوا أناساً كثيراً، وكثر أنصارهم وأخوانهم ومعارفهم، ثم ظهروا للناس وكاشفهم.

على هذا النحو يتطلع إخوان الصفا إلى التعاون وتأسيس جماعتهم لشفاء أبناء الجنس ومداوتهم طلباً لرضا الله تعالى. وقد أصبح لهم إخوان وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتّاب، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار والتّناء، ومنهم طائفة من أولاد العلماء

وأزال نعمته، وربما قتل أعيامه وأخوانه وأبناء عمه وأقرباءه وربما كحلهم أو حبسهم ونفاهم أو تبرأ منهم...».

ويستأنف الهزارداستان نقده كثرة الآراء واختلاف المذاهب في فنون الديانات قائلاً: «انك تجد فيهم اليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشرّكين ومن عبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم وغيرها، وتجد أيضاً أهل الدين الواحد يختلفي المذاهب والآراء مثل سامري وغيابي وحالوتي ونسطوري ويعقوبي وملكاني وشنوي ومانوي وخرمي ومزدكي ويصباتي وبهرمي وشمسي وخارجي ورافضي وناصبي وقدري وجهمي ومعتزلي وسني وجبري وما شاكل هذه المذاهب التي يكفر أهلها بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً».

وفي ضوء هذا النقد الشمولي اللاذع يتجه إخوان الصفا إلى البشر كافة بدعوتهم إلى الإصلاح الأخلاقي الحقيقي فيطلبون من الناحية الإيجابية أن يتواصل الناس، ويتهادوا، ويتحابوا، ويتناصفوا ولا يعصي بعضهم بعضاً، ولا يتخاصموا ولا يتعادوا ولا يتقاطعوا، ولا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن مذهب هؤلاء الإخوان يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعاً ويأخذ المعرفة من الكتب المنزلة وكتب الفلاسفة وكتب الطبيعة الخارجية وكتب الطبيعة النفسية الروحانية كما ذكرنا. أما لباب النهج الذي بني عليه هذا المذهب الذروة، مذهب المذاهب، فهو اعتبار صورة الانسان، وهذه الصورة وحدها وحسب.

يقول المؤلفون: «اعلموا أيها الإخوان، أيذككم الله وإيانا بروح منه، إن الجواب على أصول مختلفة، والحكم بقياسات متفاوتة، تكون متناقضة غير صحيحة. ونحن قد أجينا عن هذه المسائل كلها، وأكثر منها بما يشاكلها من المسائل على أصل واحد، ومقياس واحد، وهو صورة الإنسان، لأن صورة الانسان أكبر حجة لله على خلقه، ولأنها أقرب إليهم، ودلائلها أوضح، وبراهينها أصح. وهي الكتاب الذي كتبه بيده. وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي الميزان الذي وضعه بين خلقه. وهي المكيال الذي يكيل لهم به يوم الدين ما يستحقونه من الثواب والجزاء، وهي المجموع فيها صور العالين جميعاً، وهي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ. وهي الشاهد على كل جاحد، وهي الطريق إلى كل خير، وهي الصراط المحدود بين الجنة والنار».

وبالإجمال يرى إخوان الصفا أن لا نجاة للناس إلا بالأخذ بتذهبهم والانضمام إلى جماعتهم، فالحق ما رأوا، ومثال هذا

والمعقول، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية، والتزييلات النبوية، ومعاني تضمنها موضوعات الشريعة.

وللجماعة ترتيب يشمل مراتب الإخوان فيها على أربع مراتب: أولها رتبة الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين خمس عشرة إلى ثلاثين سنة وهم يعرفون بصفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور، ويخاطبهم مؤلفو الرسائل عامة بعبارة: الأخ البار الرحيم. وتليها رتبة الرؤساء ذوي السياسات، ومهمتهم مراعاة الإخوان وسخاء النفس وإعطاء الفرض والشفقة والرحمة بالقوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة، وهي رتبة الأعضاء بين سن الثلاثين والأربعين، ويعرفون باسم الإخوان الأخيار الفضلاء. أما الرتبة الثالثة فهي رتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف بالرفق واللفظ والمداواة في إصلاحه، وهي القوة الناموسية وأفراد هذه الرتبة تتراوح أعمارهم بين الأربعين والخمسين، ويحملون اسم الإخوان الفضلاء الكرام، وهم الذين ألفوا الرسائل وعملوا في نشرها. وتأتي فوق هذه الرتبة الرابعة وهي التي يدعى إليها كل الإخوان من أي مرتبة كانوا، وهي رتبة التسليم وقبول التأيد ومشاهدة الحق عياناً، وهي قوة الملكية الواردة بعد سن الخمسين، وهي الممهدة للمعاد والمفارقة للهوى، وعليها تنزل قوة المراج، وتصعد إلى ملكوت السماء، فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنش والحر والحساب. . . وحتى مجاورة الرحمن ذي الجلال والإكرام.

ويبقى من الثابت واجب تعاون إخوان الصفا كافة فيما بينهم بالجنسين الأساسيين للمواهب التي أنعم بها الله على البشر وهما قنية جسدانية يمثلها المال، وقنية نفسانية يمثلها العلم. «والناس في هاتين النعمتين العظيمتين على منازل أربع: فمنهم من قد رزق الحظ من المال والعلم جميعاً، ومنهم من قد حرهما جميعاً، ومنهم من رزق العلم ولم يرزق العلم، ومنهم من رزق العلم ولم يرزق المال. . . ومن هنا يصدر الواجب الآتي، ينبغي لإخواننا - ممن قد رزق المال والعلم جميعاً - أن يؤدي شكر ما أنعم الله جل وعز به عليه بأن يضم إليه أخاً من إخوانه ممن قد حرهما جميعاً ويواسيه من فضل ما أنعم الله تعالى من المال ليقوم به حياة جسده في دار الدنيا ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة فإن ذلك من أقرب القربات إلى الله وأبلغ لطلب مرضاته. ولا ينبغي أن يمن عليه بما ينفق عليه من المال ولا يستحقره ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه وكما أنه لا يمن على ابن له جسداني. . . كذلك لا يجب أن يمن على ابنه النفساني. فيبين أن

والأدياء والفقهاء وحلة الدين، ومنهم طائفة من أولاد الصانع والمتصرفين وأمناء الناس. يقولون: «قد ندبنا لكل طائفة منها أحداً من إخواننا ممن ارتضيته في بصيرته ومعارفه لينوب عنا في خدمتهم بإلقاء النصيحة إليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم». ولئن اعتمد الإخوان هذا السبيل الرحيم الشفوق من سبل الدعوة المتجردة إلا عن الإخلاص للإنسان فليس ذلك خوفاً بل صيانة للحكمة. يقول الإخوان: «اعلم أننا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطنة الأرضية، ولا حذراً من شغب جمهور العوام ولكن صيانة لمواهب الله كما أوصى المسيح فقال: «لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم». ونحن لا نحسد ملوك الأرضين ولا نتنافس في مراتب أبناء الدنيا، لكن نطلب الملك السأوي ومرتبات الملائكة.

وهبوا رسائلهم إلى الناس جميعاً، وأعلنوا حرصهم على إصلاح المجتمع بأسره، وصمموا على البدء بتخفيف الأتباع من «الشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم المريدن طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، المستعملين شرائع الأنبياء، الباحثين عن أسرار كتبهم، التاركين الهوى والجلد، غير متعصبين على المذاهب» ولا بد لكل أخ من الإخوان إذا راد أن يتخذ صديقاً مجدداً، أو أخاً مستأنفاً، أن يعتبر أحواله، ويتعرف أخباره، ويجرب أخلاقه، ويسأل عن مذهبه واعتقاده، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا. . . وأن ينتقد وضعه كما ينتقد أبناء الدنيا أمر الترويح وشري الممالك والأمتعة بل إن الخطب في اتخاذ الإخوان أجل وأعظم خطراً.

ويترتب على الأخ المنتمي إلى الجماعة الاقتداء بالإخوان، والرغبة في صحبتهم، وحضور مجالسهم والإسهام في نشاطهم. حتى يرقى في معارج درجاتهم ومراتبهم. يقولون: «انظر لنفسك يا أخي وبادر واعمل عملاً صالحاً وتزود فإن خير الزاد التقوى وحاسب نفسك. . . وإن كنت لا تدري ولا تحسن فهلم إلى مجلس إخوان لك نصحاء كرام فضلاء ليعرفوك كيفية محاسبة نفسك ووزن حسناتك، فانهم أهل هذه الصناعة، وقد قيل: «استعينوا على كل صناعة بأهلها».

وهذا المجلس يعقد بالضرورة حيث كان الإخوان من البلاد. جاء في الرسائل: «ينبغي لإخواننا أيدهم الله حيث كانوا في البلاد أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون فيه أسرارهم، وينبغي أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس، والحس والمحسوس، والعقل

1 - النظرية التقليدية :

ذكر أبو حيان التوحيدي في المقابسات أن وزير صمصام الدولة سأله في حدود سنة 373هـ. عن زيد بن رفاعه الذي أقام بالبصرة زماناً طويلاً وصادف بها جماعة لأهناف العلم وأنواع الصناعة منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تألفت بال عشرة، وتضافت بال صداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وذلك أنهم قالوا: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. وليس يخاف أن حديث التوحيدي عن الإخوان ورسائلهم ينم عن بعض خشية من الإفصاح الصريح، ولعله كان ينتمي إلى الجماعة بدون أن يجهر بهذا الانتهاء. وتبقى المعلومات التاريخية عن زيد بن رفاعه وصحبه معلومات ضئيلة بوجه عام، ومتناقضة في غير موضع. وقد تبانت آراء مؤرخي الفلسفة القدامى وصرح القفطي قائلاً: «ولما كتم مصنّفو الرسائل أسماهم اختلف الناس في الذي وضعها فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين. فقوم قالوا: هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب واختلفوا في اسم الإمام الواضع اختلفاً لا يثبت له حقيقة». أما البيهقي في تاريخ حكماء الإسلام فيذهب إلى أن ألفاظ الرسائل للمقدسي بالرغم من تنبيه القفطي إلى اختلاف الناس في موضوع مؤلفي الرسائل.

2 - نظرية المجريطي والكرماني :

قال بهذه النظرية بعض الباحثين ومنهم أحمد زكي باشا الذي استند إلى بعض فتاوى ابن حجر وفيها أن مؤلف الرسائل هو مسلمة بن قاسم المجريطي وقد ناقشها وخلص إلى أن أبا الحكم الكرماني هو أول من جلب إلى الأندلس الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا. وقد أشار ابن خلدون وابن أبي أصيبعة. (عيون الأنباء، ج 2، ص 39) إلى أن الرسائل من تأليف المجريطي. وإلى مثل هذا الرأي ذهب الحمداني وبالايسوس بنسبة الرسائل إلى المجريطي أو إلى الكرماني. وجلاء الأمر بليجاز هو أن المجريطي يمتلك نسخة

النسب الجسداني لا ينفع في الآخرة. وأما من رزق المال ولم يرزق من العلم من إخواننا فينبغي له أن يطلب أخاً من قد رزق العلم ويضمه إليه ويواسيه من ماله ولا يحتقره لفقره لأن المال قنية جسدانية تقام بها حياة الجسد في دار الدنيا، والعلم قنية نفسانية تقام بها حياة النفس في دار الآخرة وينبغي للأخ ذي العلم والحكم أن لا يحسد أخاً ذا مال له ولا يستحقه لجهله، ولا يفتخر عليه بعلمه ولا يطلب منه عوضاً فيما يعلمه لأن مثلها في صحبتها وتعاونها: هذا لهذا بماله، وهذا لهذا بعلمه، كمثل اليد والرجل في اتصالهما بالجسد وخدمتهما وتعاونهما في إصلاح الجملة. وأما من رزق العلم ولم يرزق المال ولا يجد من يواسيه بالمال من إخواننا فينبغي له أن يصبر ويتنظر الفرج فإنه لا بد أن يؤيده الله عز وجل بأمر أو بأخ يخفف عنه ما يحتمله من ثقل الفقر. وأما من ليس بلدي مال ولا علم من إخواننا فهو الذي له نفس زكية جميلة الأخلاق سليم القلب من الآراء الفاسدة، محب للخير وأهله، صابر راض بما قسم له خير من الذي منع من المال. والعلم لأننا نجد في الناس من أعطي العلم والمال أو أحدهما ولم يرزق من هذه الحاصل.

وجملة القول إن هذه التعاونية الاشتراكية الانسانية لا تستهدف سوى غرض أخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لإنقاذ العقل من الانحراف والزلزل، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الملاك والتفرقة والتنافر والشحناء. وبهذا النج تطهر اليد ويظهر الذهن، ويتم، من ثم، اتفاق العقول والجوارح، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض، يتحقق جوهر الانسانية. ولعل هذا ما عناء إخوان الصفا، وخلان الوفاء من تفاؤلم بقرب ظهور دولة أهل الخير، بعد أن تناهت قوة أهل الشر، وكثرت أفعالهم في العالم، في هذا الزمان، وليس بعد التناهي في الزيادة إلا الانحطاط والنقصان.

ثالثاً - حقيقة إخوان الصفا :

أ - النظريات المفروضة :

كثرت في الماضي والحاضر النظريات التي تحاول حل لغز إخوان الصفا وتحديد هويتهم. ونحن نكتفي هنا بالإلماع إلى أشهر هذه النظريات في زمرة نظريات سابقة أولاً، ونرى أنها نظريات ناقصة أو متحيزة، ثم نتبعها باقتراح نظرية تسعى إلى تحديد هوية نفسية عقلية، أي مذهبية، لجماعة إخوان الصفا في ضوء رسائلهم وحدها تقريباً.

الصفا تؤلف المذهب الحقيقي للفاطميين والحشاشين والقرامطة والدرزي، ولكن من الثابت أن الرسائل سبقت ظهور المذهب الدرزي المتصل باختفاء الحاكم بأمر الله سنة 711هـ. 1021م. ويؤكد عمر فروخ النسبة بين الدرزية أو الحاكمة وبين إخوان الصفا، ولكن على أساس أن المذهب الدرزي هو الذي بني في كثير من أسسه على عقيدة الإخوان، ولا عكس.

6 - النظرية الاسماعيلية:

اعتنق هذه النظرية من المستشرقين كازانوف بالاستناد إلى رأي ستانيسلاس غويار وم. د. كونزبرغ وهو يعزو الرسائل إلى الاسماعيلية عامة، وتارة إلى جماعة من الفاطميين. وقد رجعنا إلى المخطوطة رقم 2309 في المكتبة الوطنية بباريس، وكان قد اعتمدها في تأييد رأيه، ووجدنا أنها تضم بعض مقتطفات من نص الرسائل ومقالة من الرسالة الجامعة، وهذه المخطوطة ضمن مجموعة تضم في الوقت ذاته، وبصورة منفصلة عن هذا النص، بعض نصوص من أصل فاطمي وحشاشي. وبديهي أن الجوار المادي في نصوص هذه المجموعة من المخطوطات لا تعني صلة مذهبية بحال من احوال. أما غويار فيقول بصلة بين الإخوان والاسماعيلية لأنه وجد عبارة «إخوان الصفا وإخوان التجريد» في الرسالة التي انتبه إليها كونزبرغ، ولكننا لا نجد في نصوص الرسائل المعروفة الآن وصف إخوان الصفا أنفسهم باسم إخوان التجريد. ولا ريب أن النظرية الاسماعيلية تصبح أكثر جدية لدى حسين همداني وهو يقيم نظريته على أن الإمام هو محور الرسائل، وإلى مثل ذلك، ذهب برنار لويس وي. ماركيت من المعاصرين.

أما المؤلفون باللغة العربية فقد أشرنا إلى قول القفطي منهم أن الرسائل من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب ولكنه سارع إلى التعليق على هذا الرأي بقوله: «إن الناس اختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة». وذهب آخرون إلى أن مؤلف الرسائل هو أحمد بن عبدالله الإمام المستور، حين خشي أن يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية إلى علوم الفلاسفة فألف رسائل إخوان الصفا. وبالرغم أن قراءة الرسائل لا تؤيد تحقيق مثل هذا الغرض بوجه من الوجوه، والرسائل اميل إلى موقف الفلاسفة كما رأينا، فإن عبداللطيف الطياوي لا يرد هذه النظرية وإنما يكتفي باعتبار هذا الامام منشئ الرسائل لا واضعها. وفي وقت لاحق يؤيد آغا خان الرواية القائلة بأن المأمون اطلع على الرسائل فذهل وطلب مؤلفها وقتل أحد دعاة الإمام وفي أحمد

مخطوطة من الرسائل رقمها في المكتبة الأهلية بباريس 2303، وقد كتب اسمه على حرف النسخة جرياً على العادة القديمة بكتابة اسم فالك النسخة على جملة صفحاتها فيقرأ الاسم عند جمع صفحات النسخة بإغلاقها وحسب، وقد أطلع غير واحد على هذه النسخة وربما اعتمدها الناظر إليها وظن أنها من تأليف المجريطي. والواقع أن ليس المجريطي ولا الكرمانلي بمؤلف الرسائل، ولا الرسالة الجامعة، كما فطن لذلك أيضاً جميل صليبا بالنسبة للمجريطي وإنما صلة أحدهما أو كليهما بالرسائل لا تعدى نقل نسختها من المشرق إلى الأندلس.

3 - النظرية القرمطية:

اعتنق هذه النظرية كثيرون منهم دي بور وماكدونالد ونيكلسن وماسينيون ولكن دي بور ما لبث أن تراجع عن رأيه لأن جماعة إخوان الصفا جماعة مسالمة وليس بشورية قرمطية، على نحو فرعها في بغداد. ويربط مكدونالد الجماعة بالحركة الفاطمية والحركة القرمطية والحركة الدرزية وبحركة الحشاشين، معاً. وأما ماسينيون فإنه يربط حركة الإخوان بالجماعة السرية التي ألفها عبدالله بن ميمون القداح. غير أن هذه النظرية القرمطية مرفوضة لأن الحركة القرمطية لم تنش طويلاً من الناحية التاريخية، وأن غرضها كان مائلاً في الإلحاد والإباحية كما يرى دو ساسي فضلاً عن خصوم القرامطة من المسلمين، وقد انتقدت الرسائل سلوك القرامطة ومثلاً بالإشارة إلى اقتلاعهم الحجر الأسود من جانب الكعبة.

4 - النظرية النصيرية:

اكتفى الغزالي في المقتد بفضح إخوان الصفا لاستدراجهم قلوب الحمقى إلى الباطل لاستشهادهم بآيات قرآنية للمخادعة كما أشار إلى تأثيرهم بآراء فيثاغورس ووصف كتابهم بأنه حشو الفلسفة، وأما ابن تيمية فيقرر تماثل مذهب الإخوان والعقيدة النصيرية. ولكن نصوص الرسائل لا تنم عن هذا الالتقاء الاعتقادي إلا إذا قصد ابن تيمية تأثير النصيرية بالرسائل لقوله إن أصحاب الرسائل أتهمهم. ونحن نجد الإخوان يذكرون أن محمداً هو مدينة العلم، وأن علياً بابها، ولا يذكرون اسم سلمان الفارسي إلا مرة واحدة وعلى أنه من الصحابة وحسب.

5 - النظرية الدرزية:

أشرنا إلى ما رأى ماكدونالد القائل بأن انتقائية إخوان

التي يتصف بها مذهب إخوان الصفا. كما بينا، وهذه الصفة المفتوحة، تباين، بل تناقض، أية دعوة مذهبية خاصة محدودة، وترفض أي نوع من أنواع التعصب والآراء الضالة المؤذية، ومهما كانت براعة التحليل الباطني والرمزي لإشارات الرسائل وحتى معيبتها. وما النصوص التي قد توحى بمثل هذه الصلة المنحازة إلى مذهب معين سابق أو معاصر للإخوان سوى نصوص متفرقة وجهها المؤلفون إلى طبقة طبقة، أو صنف صنف من أصناف جميع الناس الذين خاطبهم بحسب معتقداتهم، لايحسب معتقد إخوان الصفا، حتى تنجح دعوتهم إياهم للاتحاق بمذهب الإخوان الانساني التعاوني الاشتراكي الأخلاقي والروحاني. أضف إلى ذلك أن وجود معلومات مستمدة من ثقافة العصر وجوداً مشتركاً بين أثنين أو في كتابين ليس بذى شأن، أو بذى شأن حاسم، في الدلالة على أن هذين الاثنين من صنع عقل واحد، وإنما يرجع الأمر إلى الصيغة العقلية التي يدمج، بل يصهر، فيها فكر المؤلف تلك المعلومات الشائعة أو المعروفة أو المشتركة في بنية ما يتوخى المؤلف من اقتباسه إياها أو تضمينه لها.

ب - النظرية المقترحة :

حاصل ما يمكن استنتاجه من القرائن المستمدة من تفحص نصوص الرسائل من جهة، ومن كلام التوحيدي المتوفى سنة 380هـ. وإعلانه أنه اطلع على الرسائل وحمل جملة منها إلى شيخه أبي سليمان، ومن صلة المجريطي المتوفى سنة 395هـ. بالرسائل من جهة أخرى، يبين أن زمن تصنيف الرسائل هو في الأرجح أواخر القرن الهجري الرابع، كما ينتج عن شتى المعطيات التاريخية احتمال أن يكون منطلق حركة الإخوان أو مقر جماعتهم هو البصرة، وأن لهم فروعاً في بلدان كثيرة، قد يكون المجمع الذي حنَّ إليه المعري في بعض أشعاره فرعاً من فروعهم. إن لم يكن جماعة سرية أخرى مماثلة لحركتهم. أما تسمية الإخوان أنفسهم باسم إخوان الصفا فقد يكون متأثراً بهذه العبارة التي وردت قديماً في أبيات لأوس بن حجر أو أبيات أخرى لأبي حنك البراء بن ربيعي أحد شعراء الحماسة أو بما جاء في باب الحماسة المطبوعة من كتاب كليله ودمنة، ولكن الثابت في الأمر أن العبارة ذاتها ليست بدعاً في عصر الإخوان، وإنما الجدير بالملاحظة هو أن الباحثين لم يعنوا من اسم الجماعة إلا بعبارة إخوان الصفا، بينما الاسم الكامل لهم يشتمل على عبارة خلان الوفا وهي تكاد أن تكون مرادفة العبارة الأولى، وعلى عبارة «أهل العدل» وهو تعبير ذو دلالة رئيسية في نظرنا، لأنه ينسق من الناحية الفكرية والمذهبية مع

الذي كان مقيماً في سليمة فخشي الإمام على نفسه، وتغل في البلاد، حتى توفي سنة 212هـ. في بلدة محمود آباد وخلفه ابنه تقي أحمد واسمه الحقيقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، وإليه تنسب الرسائل. ومن الطبيعي أن نجد باحثين معاصرين مثل مصطفى غالب وعارف تامر يعتنقون النظرية الاسماعيلية جملة وتفصيلاً.

وليس من شأننا هنا الدخول في تفاصيل عرض هذه النظرية ومناقشتها. ولكن يكفي الانتباه إلى أن الرسائل ليست، ولا يمكن أن تكون من وضع شخص واحد، كشخص الإمام المذكور، ولا سيما وأن عصره سابق العصر المقترح لبدء وضع الرسائل وانجازها، وقد احتوت على معلومات وأشعار تنسب إلى فترة لاحقة بالفترة التي عاش فيها الإمام جعفر أو الإمام المستور أحمد بن عبد الله كما ويمكن الانتباه إلى رفض الإخوان فكرة أن يحتاج العقلاء إلى رئيس يرأسهم كما جاء في رسالة ماهية التاموس الإلهي لأن العقل والقدرة لواضع التاموس يقومان مقام الرئيس الامام، ولأن الحصال والمناقب، كما جاء في رسالة «الآراء والمذاهب» لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد. ولهذا أفرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، ولا تخرج من صور الإنسان البتة، والعقل الانسان في نظر الإخوان، كما ذكروا في رسالة «العقل والمعقول» يصل إلى أعلى رتبة وأشرف صناعة تجري على أيدي البشر في وضع التواميس وتذوين الكتب الإلهية مثل شريعة صاحب التوراة والانجيل والزبور والفرقان، وقد ندّد الإخوان أكبر التنديد وأشدّه بالانحياز والتحيز ووجودا أنه سبب العداوة والبغضاء والفتن والحروب التي يستحل بها بعض الناس دماء بعض، وهذه ورطة يستغيث مؤلفو الرسائل من شرها، ولذا يتعذر قبول انهم يتنسبون إلى فئة معينة أو مذهب سابق أو معاصر لهم معين، وهم يوجبون على طالب الحق والراغب في النجاة أن يطلب ما يقربه إلى ربه ويخلصه من بحر الاختلاف والخروج من سجن أهل الخلاف وما الذي ينبغي له أن يعمل حتى يتخلص من هذه الورطة ويتنبه عن هذه الرقدة، ويستيقظ من هذه الغفلة. ولا يعمل الإخوان الإلحاف في أكثر من موضع على أن مذهبهم يشمل المذاهب كافة، وأنهم لا يقتصرون على جانب الديانة الإسلامية ولا على جانب الديانات كلها بل يودون الإحاطة بالديانات جميعاً وبالفلسفات كلها ويأبى واحد معاً. وقد ذكروا مثلاً في رسالة «كيفية انواع السياسات وكميتها» أن قربان إخوان الصفا قربان يجمع هذه الحصال كلها بأسرها شرعيها وفلسفيها.

ومن هنا يتضح واجب الانتباه إلى الصيغة الانسانية الثابتة

- البيهقي، ظهر الدين، تاريخ حكماء الاسلام، تحقيق محمد كرد علي، دمشق، 1946.
- تامر عارف، حقيقة إخوان الصفا، بيروت، 1957.
- حاجي خليفة، كشف الظنون على أسماء الكتب والفنون، طبعة فلرلج، 1850.
- حسين، طه، مقدمة للرسائل، طبعة القاهرة، 1928.
- دسوقي، عمر، إخوان الصفا، القاهرة، 1947.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة الانكليزية، لندن، 1933، الترجمة العربية بقلم عبدالحادي ابوريدة، القاهرة، 1938.
- ديتريشي، فلسفة العرب في القرن العاشر الميلادي، 16 جزءاً، برلين-لايبنغ، 1858-1891.
- _____، مختارات من رسائل إخوان الصفا، 1886.
- دي مينار، باريه، «ترجمة جديدة لرسالة الغزالي المنقذ من الضلال»، الجريدة الآسيوية، كانون الثاني، 1877.
- زكي، أحمد، «فصل في رسائل إخوان الصفا» الرسائل: طبعة القاهرة، 1928.
- سترن، س. م.، «مؤلفو رسائل إخوان الصفا»، مجلة الثقافة الاسلامية، عدد 20، 1964.
- _____، «معلومات جديدة عن مؤلفي رسائل إخوان الصفا»، مجلة دراسات اسلامية، المجلد 3، العدد 4 كانون الأول، 1964.
- طياوي، عبداللطيف، جماعة إخوان الصفا، بيروت، 1930-1931.
- _____، «إخوان الصفا ورسائلهم: عرض انتقادي لمائة وخمسين سنة من البحث»، مجلة افريقيا اسعاعلي، المجلد الأول، العدد 14-30 أيار، 1969.
- عبدالنور، جبور، إخوان الصفا، القاهرة، 1954.
- عوا، عادل، الفكر الانتقادي لدى جماعة إخوان الصفا، بيروت، 1948.
- غالب مصطفى، في رحاب إخوان الصفا، بيروت، 1969.
- غويار، ستانيسلاس، «معلم كبير للحشاشين» في زمن صلاح الدين»، الجريدة الآسيوية، كانون الثاني، 1915.
- فروخ، عمر، إخوان الصفا، ط 2، بيروت، 1953.
- كازانوف، «ملاحظة على مخطوطة لفرقة الحشاشين»، الجريدة الآسيوية، جلسة 14 كانون الثاني، 1898.
- _____، «تاريخ فلكي في رسائل إخوان الصفا»، الجريدة الآسيوية، كانون الثاني - شباط، 1915.
- كرد علي، محمد، «أبو حيان التوحيدي»، مجلة المجمع العربي، آذار-أيار، 1928.
- لويس، برنار، أصول الاسعاعلية، كمبريدج، 1940.
- لين-بول، ستانلي، جماعة إخوان الصفا، لاهور، 1960.
- ماركيت، ي.، «منزلة العمل في تسلسل المراتب الاسعاعلية بحسب موسوعة إخوان الصفا»، مجلة آرابيكا، المجلد 8، العدد 3، 1961.
- _____، «إخوان الصفا الموسوعة الاسلامية، الطبعة الثانية، 1970.
- _____، «إخوان الصفا» موسوعة يونيفرساليس، باريس، 1976.
- ماسينيون، «حول تاريخ تأليف رسائل إخوان الصفا»، مجلة الاسلام الالمانية، 1913.

اقتراحنا أن تكون الهوية العقلية لجماعة إخوان الصفا هي هوية اعتزالية متأخرة، تتميز عن الموقف الاعتزالي الكلامي العام بأن السمة العقلية التي تميز المعتزلة وتمثلهم على التأويل المعقول وتجعلهم يفردون أنفسهم بالانتساب إلى أصلهم الفكري في التوحيد والعدل لم تبق سمة دفاع عن ديانة معينة من وجهة نظر محددة، وإنما عدت لدى إخوان الصفا سمة دفاع عن الانسان، كل إنسان، وعن الصورة الانسانية الواحدة التي اعتمدها الإخوان حللاً وحيداً لمشاكل البشر في كافة المجتمعات والأزمات ولم تبق هذه السمة سمة مفكرين اسلاميين وحسب، بل أصبحت في الرسائل كلها، وبنوعيتها، أداة تفكير فلسفي عقلي انساني لا محدود.

وغاية ما يمكن ايضاحه في علاقة مذهب الإخوان بالجوانب الفكرية من الحركات الاسعاعلية أو الفاطمية أو الدرزية هو أن هذه العلاقة تنجبه اتجاهات وحيداً بالانطلاق من تأثير الرسائل في سواها، ولا عكس. وقد بلغ هذا التأثير ما جعل الرسائل تسمى «قرآن الأئمة» بدليل أن تكون من وضعهم، كما ظن طائون، ومن الجلي أن مثل هذا التعبير، بالقياس إلى القرآن، لا يمكن أن يعني من إضافة حديده أحدهما إلى الآخر، أن يكون الأئمة واضعي الرسائل، بل شدة عنايتهم بالرسائل إلى درجة الاجلال. ويؤكد إيفانوف أن الأدب الاسعاعلي في ظل الفاطميين في مصر لا يذكر رسائل الإخوان، وإنما يذكر هذا الأدب في اليمن الرسائل ذكراً ملحقاً في أثر الداعي اليمني ابراهيم بن حسين الحامدي المتوفى سنة 557هـ. والداعي اليمني الثالث حاتم بن ابراهيم المتوفى سنة 596هـ. وقد نقل إلينا حسين همداني اجلال الأئمة الرسائل بمثل اجلالهم الفرقان.

مصادر ومراجع

- ابن القفطي، أخبار العلماء في أخبار الحكماء، اختصار وتحقيق ج ليبيرت، لايبنغ، 1903.
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، القاهرة، 1929.
- _____، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، القاهرة، 1942-1939.
- إخوان الصفا، الرسائل، طبعت في بومباي 1888. وفي القاهرة 1928. وفي بيروت 1957.
- _____، الرسالة الجامعة، جزءان، تحقيق جميل صليبا، دمشق، 1948.
- _____، جامعة الجماعة، تحقيق عارف تامر، بيروت، 1959.
- إيفانوف، دليل الأدب الاسعاعلي، لندن، 1933.
- بالاسيوس، آسين، الأصل العربي لخصومة استوع انسلمو تورميذا، مدريد، 1914.

إليه الجبرية التي تسلب ارادة الانسان من كل حرية وتجعلها مسيرة، لا حول لها ولا قوة في الاختيار أو في التقرير... وهذه الجبرية، عند المعتزلة، باطلة لأنها متناقضة مع روح المنطق ومقاصد الدين. فطالما أن أساس الشريعة والاخلاق الدينية يقوم على التكليف بالأمر وبالنهي وجب أن يكون المكلف مختاراً في أفعاله حتى يكون مسؤولاً ومحاسباً عنها. وبالتالي لا يقوم للتكليف والثواب والعقاب معنى إلا بثبوت واقع الارادة الحرة كمعطى وجودي تتحدد به شروط الفكر والعمل لدى الانسان. وهكذا «أجمعت المعتزلة، كما يسجل الأشعري، على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده. وهي غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه» (مقالات الاسلاميين، القاهرة، 1950، 1، 275).

والجدير بالإشارة أن قضية حرية الارادة في الاسلام لم تكن مجرد قضية كلامية تأملية، بل أنها كانت مسألة نظرية جوهرية ترتبط جدلياً وبباشرة بدوائر المواقف والسلوك في السياسة والاخلاق. ولا أدل على ذلك من كون تاريخ القول بحرية الارادة وقدرة الانسان على خلق أفعاله كان له شهادته، أو لهم معبد الجهني الذي قتله الحجاج أو عبد الملك بن مروان سنة 80 هـ، ثم تلميذه غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك ما بين 120 و125 هـ.

الارادة الحسنة

قد عرف هذا المفهوم خصيصاً عند كانط في فلسفته الاخلاقية، أي في نقد العقل العملي وأسس ميتافيزيقا الأخلاق. وهذا المفهوم، خلافاً للارادة السيئة، يدل على النية والسعي الحازم في فعل الخير. إن الشيء الذي يمكن اعتباره حسناً من الوجهة الاخلاقية هو بالذات الارادة الحسنة. وهذه لا تكون حسنة إلا بكيانها الباطني وليس لمصلحة معينة كالسعادة أو الشهوة وما إلى ذلك. وبالتالي، لا يمكن إرجاع تلك الارادة إلا إلى الواجب، فيكون تعريفها به وقائماً عليه.

إن العمل بمقتضى الواجب أو الارادة الحسنة أمر لا يتم بالدوافع الترغيبية ولا بالغايات المادية بقدرما يستجيب للقواعد الصورية الصارمة، ويخضع للقانون الاخلاقي الذي تنطبق عليه، في حكم كانط، خاصيات القانون الطبيعي. ومن ثمة أتى الأمر القطعي الأول على هذا النحو: «اعمل كما لو كنت تريد أن يصبح مبدأ عملك قانوناً كلياً للطبيعة».

- ، المتنبى إمام القرن الاسماعيلي في الاسلام، بيروت، 1936.
- ماكدونالد، نحو اللاهوت والفقه والتشريع في الاسلام، لندن، 1903.
- نيكلسن، تاريخ أدب العرب، لندن، 1941.
- همداني، حسين، بحث تاريخي في رسائل إخوان الصفا، القاهرة، 1935.
- ، «رسائل إخوان الصفا في أدب الدعوة الاسماعيلية، مجلة الاسلام الألمانية، المجلد العاشر، 1912.

عادل العوا

الارادية

Voluntarism Volontarisme Voluntarismus

ليس هناك تيار فلسفي قائم بذاته يحمل اسم الارادية اللهم الا اذا استثنينا فلسفة شوبنهاور باعتبار الطابع المحوري لمفهوم الارادة في الحياة عنده. وما عدا هذه الفلسفة التي سنرجع الى أطروحتها المركزية، فإن الارادية تتوزع نموتاً على مفاهيم متنوعة المعنى والدلالة داخل منظومات فلسفية وأخلاقية مختلفة. ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نأخذ عينة ممثلة لتلك المفاهيم، انطلاقاً من وحدة الكلمة ارادة، وهي، كما عرفها ديكرت في القسم الرابع من التأملات، «تكنم فقط في أنه، لكي تثبت أو ننفي ونتبع أو نتكذب الأشياء التي يعرضها علينا العقل المدرك، لنا أن نعمل بحيث لا نشعر بتأتاً أن أي قوة خارجية ترغمنا على ذلك».

الارادة الحرة

يعطي تعريف ديكرت للارادة، المذكور أعلاه، فكرة أولية عن مفهوم الارادة الحرة libre-arbitre/ free-will كطاقة عملية لا تخضع لأي حتمية أو ضغوط خارجية. لكن، قبل ديكرت أو بوسبي Bossuet متوفى 1704 م صاحب كتاب الارادة الحرة، كان التنظير على أشده في الفلسفات القديمة والوسيط، عند اليونان والمسلمين خاصة. ولا يسع المجال هنا إلا للتذكير بمشال مذهب المعتزلة الذي عما اشتهر به أقواله ودفاعه عن الارادة الحرة أو، حسب تعابير المتداولة، التخيير والاستطاعة. وقد سمي المعتزلة أيضاً بالقدرية لسبقهم إلى الكلام المستفيض في القدر وأصداؤه ولقولهم بخصوصية القدرة الانسانية وفاعلية ما نالته من تفويض إلهي، خلافاً لما تذهب

ارادة الحياة

يلبني الوجود بالغاء جوهره العبي المأساوي ويؤمن بالتالي سبل
الخلاص منه . . .

ارادة القوة

كرد فعل على ما يعتمل في فلسفة شوبنهاور من بغض للحياة
وزهد فيها أقدم نيتشه على استبدال مفهومها الاساس ارادة
الحياة ومستنبطاته المريضة بمفهوم ارادة القوة will zur Macht
كما سيأتي تعريفه .

موت الإله عند نيتشه قد أدى الى الحاق التفكك والشتت
بكل الأصول والجذور لتاريخ الانسانية، بحيث أصبح من
الممكن إعادة كتابة هذا التاريخ على أساس سيكولوجي يُظهره
كسلسلة من الاقنعة والتأويلات واللغات متداخلة الحلقات،
لا تعكس معنى واحداً ولا حقائق ثابتة، بل قوى متصارعة من
أجل الحياة والسيطرة .

إن الغوص في هذا العمق التاريخي من أجل فضحه
وعرضه على السطح يقنعنا بأن المقياس المتحكم في تلك
الصراعات ليس هو المنطق وقيم الحق والغير، بل هو الأفيد
والأصلح لبقاء النوع البشري . وهذا البقاء نفسه صنفان : بقاء
ضعيف رديء، وبقاء رفيع سخي خلاق . . . لهذا يلزم أن
تردنا التأويل بادئ ذي بدء الى المؤولين أنفسهم، من حيث
موقعهم وهويتهم وانحدارهم النسبي أو الجينيولوجي . وبهذه
المقاربة، تعلمنا جينيولوجيا الاخلاق أن ما يوجد في آخر
المطاف وراء القناع والتأويل ليس سوى ارادة القوة التي هي
الجيل الى تحويل وصقل الاقنعة والاستحواذ على الحق في
التأويل والتقييم .

هذه الارادة هي ما يسكن حتى حياة الانسان الضعيف،
المليئة بالعجز والاستلاب . انها هنا، ارادة الوصول الى
الاحسن والحصول على الجاه والمال والسلطة الاجتماعية .
وارادة القوة بهذا المعنى هي عند نيتشه من المراتب السفلى
وتختلف من حيث الدرجة والطبيعة عن ارادة القوى كما يعرفها
عند زرادشت، نبي الفرس الأقدمين ومصالح ديانتهم الأولى،
أو عند ديبونيزوس وأبولون والأقوياء عموماً . إنها في هذا المقام
إثبات وتأكيد للمغايرة والاختلاف، انها لهو ومتعة وعطاء،
وبالتالي إبداع وتحليق . . .

ان ارادة القوة بهذا المعنى العلوي يكون من شأنها أن
تصمد أمام العود الدائم، بل وأن تحوّل لفائدتها ولصحتها .
العود الدائم، عند نيتشه، ليس عوداً لكل ولا للشيء نفسه
أو الى نفس الشيء . كما أنه لا يشبه في شيء نظريات الكون

أهم مرجع لشوبنهاور في فلسفة هذا المفهوم هو كتاب العالم
كلارادة وكتصور، حيث يرى أن مفهوم الارادة الحسنة عند
كانط لا مضمون له ولا فعالية بحكم انتهائه الى أخلاق صورية
متعالية . ان استقراء الوجود بمنهج حدسي استنباطي يطلعننا
على أنه، كوجود في ذاته وليس كظواهر، قائم لدى الإنسان
وفي عناصر الكون كلها بالارادة في الحياة Wille zum Leben .
ولا أدل على حقيقة هذه الارادة من شعورنا بذواتنا عبر تجارب
الجسم والرغبة أو من واقع الصراع من أجل البقاء والمهيمنة في
العالم .

ارادة الحياة هي إذن بمثابة قوة متحركة ومندفعه دوماً . ولا
تعرف ما تريد وتسمى اليه الا بالتمثل والتصور . انها،
أساساً، العامل الحاسم في إعادة انتاج الافراد والاجناس بلا
انقطاع .

صفتان بارزتان تعرفان ارادة الحياة وهما : أ - انها بقدر ما
هي مطلقة وسرمدية، بقدر ما هي عبية، لا أصل لها ولا
دلالة، ب - إن ما تنطبع به تلك الارادة هو أيضاً الألم
والمأساة، من حيث أن الانسان ينفق ارادته في تأرجحه بين ألم
الرغبة وضجر انطفائها بلشباعها .

إن ما سمي بتشاؤم شوبنهاور يجد أصله في تلك الصفتين
وبالتالي في كون السعادة لدى الانسان ليست سوى حالة عابرة
مهيوزة، وليدة غفلات ارادة الحياة وسهائتها .

إذا كان ذلك هو وضع الانسان من حيث وجوده، فماذا
على الفرد أن يفعله في مجال الاخلاق وطلب الخلاص؟ يرى
شوبنهاور أن الفرد لا يسعه الا أن يتخذ موقف العطف
والشفقة حتى يغلب نزواته الأنانية الهوجاء ويضبط ارادته
الطليقة بإمرادات الآخرين . ان هذا الموقف، بخلاف مبدأ
العدالة العقلن المجرد، هو وحده الكفيل بخلق علاقات
التآزر والتعاطف بين الافراد والجماعات والحيلولة دون
الاحتكام الى شريعة الغاب والاقوى . . . أما غاية الاخلاق
العليا، وقد تحولت الى حكمة، فهي العمل على تجاوز الألم أي
نفي مصدره الذي هو الارادة في الحياة . وهذا النفي هو
بالذات انطفاء الرغبة، أو النيرانا كما تسميه الديانة
البوذية . . . والنسفي بهذا المعنى ليس هو
الانتحار، بل انه اتخاذ موقف الزهد في الانجاب وبقاء النوع
البشري . وهذا الموقف العدمي الذي تنتهي اليه الحكمة عبر
الفلسفة والفن (والموسيقى منه على الاخص) لمن شأنه أن

الأطروحات الثانية والثالثة والثامنة والحادية عشرة). كما أن مفهوم الارادة السياسية حاصر حتى في أكثر نظريات ماركس تأكيداً على صرامة قوانين التغيير الاجتماعي والتمرحل التاريخي. وكمثال واحد على ذلك، عندما يقر ماركس: «حتى لو كان مجتمع قد وصل إلى اكتشاف طريق القانون الطبيعي الذي يشرف على حركته [...]، فإنه لا يستطيع أن يتجاوز بطفرة أو يلقي بمرسوم مراحل نموه الطبيعي»، فإن نفس المؤلف، وفي سياق نفس النص من توطئته للطبعة الأولى من رأس المال، يتابع قائلاً: «غير أن (ذلك المجتمع) بمقدوره أن يختصر حقبة مخاضه وأن يلطف آلام الولادة». فكيف لهذه القدرة على اختزال مراحل التطور أن تقوم من غير الاستناد على الارادة السياسية التي ترفض الاستسلام وتتنكب المواقف الانتظارية، مثل التي سقط فيها الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني والجمعية العالمية للعالم الثانية؟

أما عند لينين فإن دور الارادية يبرز أكثر كعامل حاسم في إنضاج التناقضات بين قوى وعلاقات الانتاج وفي تحقيق الانقلاب الثوري من أجل بناء المجتمع الاشتراكي. ومن أهم النصوص في هذا الباب كتابه ما العمل؟ وأطروحات أبريل 1917. ففي النص الأول يناهض لينين توجهات الاقتصاديين الروس الذين يعملون بنظرياتهم الدوغمائية والعلمية المزيفة على تقوية عفوية العمال وتدجينها في مسالك النقابوية التعاونية التي لا تتخذ إلا مصالح البورجوازية وأرباب رؤوس الأموال والعمل. ضد هذه النزعة يرى لينين أن الطبقة العاملة هي أحوج ما تكون إلى إرادة سياسية تنمي لديها الوعي بذاتها ويمهأها التاريخية في تغيير وجه الحياة والمجتمع. وهذه الارادة السياسية لا يمكن أن تأتيها إلا من النظرية الماركسية بواسطة حزب يقوده ثوريون محترفون ويعمل على تحويل عفوية العمال إلى إرادة ثورية واعية وقوية. . . أما في أطروحات أبريل فقد طالب لينين في النقطة الثالثة من تقريره هذا حول مهام البروليتاريا في الثورة الحاضرة بالانتقال الفوري الى جمهورية السوفييات الشيوعية التي من شأنها أن تعفي من المرحلة البورجوازية الديمقراطية والنيابية. وهذه الأطروحة التي قال بها لينين، رداً على إصلاحية المنشفيين وانتظاريتهم، ما كانت لتصبح حقيقة وواقعاً في أكتوبر من نفس السنة 1917 لولم يكن صاحبها يقيم وزناً للعامل الانساني ممثلاً في إرادة الطبقات الاجتماعية الثورية. . .

سالم حميش

الدائرية عند الاغريق. فزادشت لم يقف عند هذه التبسيطات الا في أيام سقوطه مريضاً. أما حين أصبح في طور النقاهة فقد أدرك أن ما يصططحب العود الدائم هو السلاتاوي والانتقاء. فما لا يصمد أمام الحياة ويقوى عليها لا يمكنه أن يتكرر. وان تكرر فكشيء مائل الزوال. . . ان عمل العود الدائم هو ما تسعى ارادة القوة أن تضطلع به وتقدر عليه لدى «الانسان المتفوق»، الذي يعلن الحرب على عالم الضعف والانهيار قصد استبداله بعالم خلق القيم والجنوح الى القوة الكبرى والحرية اللامتناهية.

اضافات

1 - في دائرة العينات يمكن التذكير بمفهومين اضافيين هما: الارادة الكلية و ارادة الاعتقاد. فالأول قد كان متداولاً لدى مفكري فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر، تحت اسم Volonté générale وهي عند ديدرو وروسو مثلاً التعبير المعقول والمكتوب عن التراضي والعقد الاجتماعيين. انها تفوق الارادات الفردية وتعلو عليها من حيث كونها تتضمن موافقات مصالحها وتعكس وجه السيادة العامة. انها باختصار مقياس الحكم الديمقراطي ومبدأ العدالة الاجتماعية. (راجع ديدرو الانسكلوبيديا، ج 5، ص 116؛ وروسو العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل 7، الكتاب الثاني، الفصل 1، 3). . . أما المفهوم الثاني ارادة الاعتقاد Will to Believe فهو عنوان لكتاب ألفه وليم جيمس ونحافيه نفس الاتجاه البراغماتي النفعي الذي ساهم في تأسيسه والتظير له. ومفاد ذلك المفهوم أن صحة الاعتقادات تقاس بمنافع نتائجها العملية وليس بمقدار انسجامها مع مقتضيات العقل والتبريرات العقلية. ان اجرائية تلك الاعتقادات تظهر لدى الافراد في قدرتها على تزويدهم بالدوافع الذاتية الوجدانية لمقاومة النكسات وصعوبات الحياة اليومية.

2 - في الفكر الماركسي، يمكن اعتبار مفهوم الارادية من المفاهيم الأساسية من حيث أنه متضمن في نظرية البراكسيس أو في مفهوم العمل السياسي الثوري.

فبعد ماركس مثلاً، كما هو بين من أطروحاته حول فويرباخ تكون قضية النظرية والبحث في الحقيقة قضية مدرسية مجردة ان هي انفصلت عن البراكسيس أو الممارسة العملية أما إن التحمت جدلياً بهذه الممارسة، وبالتالي عولت على الارادة الانسانية، فلإنها ستكف عن مجرد قراءة العالم وتأويله لتصبح سعيًا الى تغييره وتطويره، (انظر على وجه الخصوص

اضافة

فلسفة الارادة من سقراط الى نيتشه

لقد قال سقراط بأنه ليس من انسان شرير بمحض ارادته، فجعل الارادة تصبح صنواً للعلم، فلا ارادة للانسان بدون المعرفة. وتكتمل الارادة باكتسالم المعرفة، وكل شيء يقوم به الانسان لا يأتي من ارادته بل يأتي من نقص في العلم، يأتي من جهل ما يزال في داخل النفس. ومثل هذا القول يعني ان المعرفة هي الخير، بمعنى أن من عرف استهوته المعرفة بالخير الذي محتويه، فأبعدته حتماً عن اهواء الجسد وقتته. وطهرت نفسه فلم يعد يستطيع الا ان يلزم الخير، وكلما قام بعمل ارادي فعل الخير بالضرورة. المعرفة تقوم بعملية تطهير فتصبح طريق التحرير، ويعتبر الانسان سيداً لنفسه مالمالكاً لارادته، ملتزماً بفعل الخير ضرورة. من سيطر على أهواء جسده، عن طريق المعرفة، ملك ارادته حقاً لم يعد قادراً الا على فعل الخير، اذ ان اي نكوص او تراجع لا يعود ممكناً، وهذا يذكرنا بما كان يردده المتصوفون: «لو وصلوا ما رجعوا»، فارادة الانسان تكمن في فعل الخير، انها الخير لانها الحرية التي تمر عبر المعرفة، وكل شر يعني أن الانسان لم يملك بعد ارادته. ومثل هذه الارادة تقوم اذن على اساسين متلازمين: المعرفة والزام الخير. المعرفة تطهر، والخير يبين سيداً مطلقاً.

أما ديكرات فقد جعل من الارادة «في التأمل الرابع» أعظم واسمى ما يملك الانسان؛ فهي كبيرة جداً لأنها قدرة لا متناهية على الاثبات أو النفي، فإذا كان العقل يعرض الاشياء امامنا، فان الارادة هي التي نجعلها نحسم الموضوع اما بالاثبات وأما بالنفي، دون أن يكون عندنا ادنى شعور بضغط يأتي من الخارج. مثل هذه القدرة النائمة الكامنة في أعماق النفس تسمو بالإنسان لتقربه من الألوهية، انها اللامتناهي الحق الذي يترك القرار الأخير والتنفيذ لمسؤولية الفرد، وكل معرفة طبيعية أو نعمة إلهية تزيد ان مثل هذه القدرة ولا تنقصانها. ان الادراك يضع امامنا مجموعة من البواعث والمحرزات والدوافع والاسباب، فتأتي الارادة كقدرة داخلية غير خاضعة على الاطلاق لقوانين السببية والحتمية التي تتحكم في العالم الطبيعي الخارجي، فتتظر في كل هذه الدوافع وتتداول في امرها وتعيش لا تنتهي الحرية، اذ ان قرار قبول اي باعث او رفضه يتوقف عليها وحدها بمعزل عن اي اكراه خارجي، ثم يأتي القرار بالتحرك الذي ينتهي بالتنفيذ أو بالامتناع النهائي.

اما كانط فقد جعل من الارادة وسيلة حرية الانسان في

قبول القوانين أو رفضها، فهو بعد ان بين، أن العقل المحض لا يستطيع ان يصل الا الى متنافيات، وبالتالي فهو عاجز عن معرفة ماهية الاشياء، عاد ليؤكد بأن الانسان يملك عقلاً عملياً هو الارادة، ذلك ان كل شيء في الطبيعة يجري حسب قوانين علمية محددة لا يستطيع ان يجيد عنها، عالم الظواهر عالم تتحكم فيه الرياضيات، في حين أن العقل العملي يسمح للإنسان ان يمثل هذه القوانين وبالتالي ان يسير أو لا يسير وفق مبادئها، وهكذا فان الارادة، التي هي عقل عملي، هي ملكة الفعل تبعاً لقواعد، ذلك ان الارادة: اما ان تتبع الافعال التي يقرها العقل اقراراً مستقلاً عن كل ميل ويؤكد بأنها ضرورية عملياً أي خيرة، واما ان تتبع ميولها الذاتية التي تأتي من الطبيعة الحساسة. ولكي تصبح الارادة عقلاً عملياً بذاته اي خالصاً، عليها الا تستعير من الطبيعة الحساسة معطيات قواعدها. هنا نصبح اذن امام ارادتين مختلفتين أم الارادة الخيرة أو الطيبة، اي تلك التي تقبل ما يمليه العقل من مبادئ وتعمل حسب هذه القواعد، دون ان تدخل في اعتبارها معطيات الحس، ولا تشعر بهذه المبادئ انها عملية قسرية تفرض عليها، لانها تقبلها عن طيبة خاطر، فلا يعود هناك اي تعارض بين الوجهة الذاتية والوجهة الموضوعية، فيصبح في طبيعة تحديدها ان تفعل الخير والخير وحده، ب) الارادة السيئة أو الشريرة: هذه الارادة ترى أوامر العقل وموضوعية اتباعها، ولكنها تستسلم للأهواء والرغبات الذاتية، فيكون هناك تعارض بين الوجهة الموضوعية والوجهة الذاتية، ومن هنا يدخل الشر.

لقد جعل كانط من الارادة الملكية التي تميز الانسان عن عالم الظواهر بحيث تمكنه من تخطي العمل تبعاً لقوانين طبيعية تتحكم فيه، ليمثل لاوامر العقل، ويمتلك القدرة على القبول بها وجعلها جزءاً لا يتجزأ من طبيعته، أو مخالفتها؛ غير أن الارادة الحقيقية في نظره تظل تلك التي تتوافق قواعدها مع أوامر العقل أي تلك التي تجعل من العقل العملي عقلاً خالصاً.

عاب هيغل على كانط مفهومه للارادة، اذ اعتبر ان مثل هذا المفهوم يظل مفهوماً مجرداً وصورياً ولا يأخذ بعين الاعتبار الصيرورة، يظل في عالم التجريد ولا يرى المحتوى المجسد للمفاهيم. ان اي كلام عن فلسفة الارادة عند هيغل - كما تجلت بشكل خاص في كتابه مبادئ فلسفة الحق - يقودنا الى الكلام عن كل المنظومة الهيغلية. ان فلسفة هيغل هي فلسفة الروح Geist الذي يتخذ في الصيرورة شكل الفكرة Idee أو المفهوم Begriff؛ اي ان كل اشكالية هيغل هي اشكالية

الواقع الفعلي، أي ان هذه الموضوعية المزدوجة تزيل كل تناقض بين الذاتية والموضوعية، لأن ذروة الموضوعية هي ذروة الذاتية؛ بما ان الروح يصبح موضوعاً لا موضع لبحثه ومصيره سوى الروح نفسه، ويتجلى هذا الروح المطلق الذي موضوعه ذاته في الدين والفن والفلسفة. ان نصالح الذاتية والموضوعية في الروح المطلق هو المهدف الاخير والمعنى النهائي لكل فلسفة هيغل.

اما شوبنهاور فهو خير ممثل للإرادة Volontarisme، هذا المذهب الفلسفي الذي ساد في القرن الماضي واعتبر ان الارادة هي اساس الاشياء لا الفكر ولا العقل. يعتبر شوبنهاور الارادة المبدأ الأول الذي يشكل نقطة الانطلاق، والارادة لا تتجلى عند الانسان فحسب لتمييزه عن الطبيعة، كما عند هيغل، بل هي تتجلى في كل الكائنات الحية وفي الطبيعة ايضاً. هذه الارادة هي كما حددها في كتابه العالم كإرادة وتمثل «هي إرادة الحياة Wille zum leben، الارادة في ذاتها غير قادرة على المعرفة اذ انها دفع اعمى لا يقاوم، ولكنها بفضل التمثل أو التصور تصبح قادرة ان تعرف ماذا تريد، وبما يتكون ما تريد. «انها تريد الحياة كما هي بالضبط، وبما ان ما تريده الارادة هو دائماً الحياة، لان الحياة ليست سوى رسم هذه الارادة، كما يبدو في التمثل - لذا فاننا حين نقول ارادة الحياة او الارادة نقول الشيء ذاته».

وبما يجدر إبرازه في فلسفة شوبنهاور الدور الذي يلعبه الجسد في هذه الارادة، اذ ان العقل لا يتحكم فيها وان كان يقدم البواعث والدوافع، الارادة تظل قوة لا عقلانية لا يستطيع الفهم تفسيرها لأنها سابقة لكل تفسير، وهي تقيم صلة حميمة مع الجسد، اذ انه المكان الذي تنفجر فيه الارادة، الارادة تسبق الجسد، انها الينبوع الأول والمصدر، ولكن بفضل الجسد يمكننا ان نقيم معرفة موضوعية للإرادة: «الارادة هي المعرفة القبلية للجسد، والجسد هو المعرفة البعدية a posteriori للإرادة... جسدي هو موضوعية ارادتي».

ونأتي أخيراً إلى نيتشه الذي اشتهر بأنه فيلسوف ارادة القوة Wille zur Macht، وهذا العنوان اعطته اخته لأحد كتبه، بعد أن أصيب فيلسوفنا بالجنون. ولقد أسيء فهم مثل هذه الفلسفة اساءة بالغة اذ ان نيتشه كان قد أكد بأن «ما يريد الانسان وكل حي هو زيادة في القوة»، ولقد فسرت هذه الزيادة في القوة تفسيراً بيولوجياً على أنها السعي لخلق صنف جديد من البشر، صنف الانسان المتفوق. والواقع ان نيتشه كان يبغى من ارادة القوة قلب لروح القيم، تحويل كل القيم

«ظهور الروح»، الروح يظهر أي يتجلى، يبرز الى الخارج، يعني، ويعي ذاته ويتوسط بالغير ليعود الى وعي ذاته الكلي، فلا يعود يرغب الا بنفسه، فيصالح ذاته والموضوع ليصبح روحاً مطلقاً. التجلي، الظهور، الوعي يسلك طريق ثلاثية الديالككتيك، هذا الديالككتيك الذي يستعير لصالحه القيمة السلبية، كل معاناة الانسانية وحروبها وتمزقاتها ويوظفها من أجل تقدمه، من أجل وعي الروح لذاته، وهكذا تصبح المأساة الشاملة - تراجيديا الانسانية - عقلانية شاملة، انتصاراً مطلقاً للروح والعقل على المأساة. فالالام هي تفسير الانبعاث والقيامة. وهكذا فإن فلسفة هيغل هي تآليه لصنع البشر Werke، هذا الصنع الذي يتجلى عبر صيرورة التاريخ في شتى المظاهر الثقافية: الدولة، الدين، العلوم، الفلسفة، الفنون، القانون. اذا كان الروح يتجلى في التاريخ في عالم مضطرب قلق مثله، فإن الفضل في ذلك يعود الى الارادة أولاً قبل المعرفة، الروح يحوز ملكة الارادة، وهذه الملكة تجمع له يبحث عن ذاته فيكون التاريخ، الروح له تاريخ لأنه يملك الارادة وبفضلها يتميز الروح عن الطبيعة، انه قلق مستمر يبحث، ليظهر في التاريخ، عن طريق الديالككتيك، اما الطبيعة فهي تاريخ كتب مرة واحدة وتجمد. اذا كانت الارادة هي التي تميز الروح عن الطبيعة فان الروح بفضل هذه الارادة يمر بديالككتيك المراحل الثلاث: أ) مرحلة الروح الذاتي، وفي هذه المرحلة تخرج الارادة الروح من التيه والضياع والغموض ليصبح الروح نقياً للطبيعة، وتتميز هذه المرحلة بالتمرد على نظام العالم ورفض كل تنظيم يحاول ان يقيم نسقاً معيناً، انها مرحلة «الكلبي المجرد» اي: مرحلة الاحجام عن كل محتوى محدد، مرحلة «حرية الفراغ»، مرحلة الفردية التي لا تريد ان تقيّد. ب) مرحلة الروح الموضوعي: الارادة لا تبقى في المرحلة السلبية السابقة، اذ انها تشعر بأن عليها ان تختار محتوى معيناً، غير انها تريد في الوقت نفسه ان تظل كلية وان يظل محتواها نابعاً من ذاتها، لا ان يكون غريباً عنها، وتتجلى مثل هذه الارادة في النظام العام للقوانين، ولا تعود الارادة مجرد نفي للطبيعة بل تخلق طبيعة ثانية. ج) مرحلة الروح المطلق: الارادة تبحث عن هويتها من خلال الاختلاف الحاصل بين الذاتية والموضوعية، ذلك ان غريزة «الروح الحرة»، مصيره المطلق هو ان «تكون له حريته كموضوع»؛ ذلك ان الروح لا يرغب بشكل مطلق الا الروح، اننا هنا أمام ما يسميه هيغل الموضوعية المزدوجة: موضوعية النسق العقلي الذي يقيمه الروح، وموضوعية الحقيقة المباشرة وهو

الإشتراكية والاشتراكية العلمية

Socialism and Scientific Socialism
Socialisme et socialisme Scentifique
Sozialismus und Wissenschaftlicher

أ - في التسمية ومضمونها:

الاشتراكية العلمية مصطلح مركب من لفظة الاشتراكية التي دخلت لغة الأفكار الاجتماعية الأوروبية في نهاية العقد الثالث من القرن التاسع عشر، وصفة العلم التي أصفنتها عليها اكتشافات ماركس وانغلز لقوانين الطبيعة والمجتمع في نهاية العقد الخامس من القرن التاسع عشر، وهي القوانين المعبر عنها باسم المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، والتي التصقت باسم ماركس فعرفت بالماركسية، ومن ثم بالماركسية - اللينينية، إثر تعميمات لينين الفلسفية للوقائع والاكتشافات التي حملتها الحقبة التاريخية الجديدة لتخوم القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وتميز بالتحويلات الاشتراكية في مواجهة الامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية. فالإشتراكية العلمية والماركسية هما اسمان لمُدلول واحد، هو النظام الاجتماعي القائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

والإشتراكية العلمية هي ورثة الاشتراكيات المثالية السابقة على الماركسية ومتممة لها، ذلك لأن ماركس وانغلز لم يكونا مجرد متابعين لمن سبقهما من النظريين الاشتراكيين، وإنما توصلا - من مواقع النقد التي زودتها بها الحقبة التاريخية - إلى اكتشاف نظرية، تعبر علمياً عن المصالح الجذرية لأكثر الطبقات طليعية وثورية هي طبقة الكادحين، البروليتاريا، وتزود هذه الطبقة بسلاح فكري لتحويل العالم هو الإيديولوجيا الماركسية. والعيب الرئيسي الذي تأخذه الاشتراكية العلمية على سابقتها قصورها عن فهم الاشتراكية بوصفها حتمية تاريخية، ويرى أنغلز في كتابه تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم أن الاشتراكية بالنسبة إلى الطوباويين هي تعبير عن الحقيقة المطلقة وعن الحكمة والعدالة، ولا يتطلب الأمر - حسب رأيهم - سوى اكتشافها، فتم السيطرة على العالم بواسطة القوة الذاتية. ولذا لم يتصرف الطوباويون بوصفهم ممثلين لمصالح البروليتاريا وحسب، بل كانوا يرمون في الوقت نفسه إلى تحرير البشرية بأسرها، إذ أنهم لم يروا في البروليتاريا «سوى طبقة معذبة مضطهدة عاجزة عن القيام بتحريك سياسي بالاعتماد على ذاتها». ويثبت أنغلز في الكتاب نفسه أن

القديمة الى قيم جديدة، نفس اخلاق القطيع من التافهين والضعفاء، واقامة اخلاق الاسياد للانطلاق نحو آفاق الحياة الرجة البرينة المتمثلة بالعود الابدي، والرجوع الابدي يعني أن كل الأشياء والصور والاشكال تعود مئات المرات دون أن يكون هناك أي مثل اعلى تسعى الحياة لتحقيقه، هناك فقط صيرورة دائمة بريئة خالية من اي هدف ومن أي خطيئة تكمل حلقتها لتعود فتبدأ حلقة جديدة: وهذا يعني بأن الحياة تكرر نفسها المرة تلو الأخرى، وإن الطاقة التي تستخدمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص، وإن القوة التي تحركها محدودة. غير أن العود الابدي يعني أيضاً ديونيسوس Dionysos رمز نشوة الحياة، وهوس الخلق، وروعة المغامرة، وفرح البراءة، وهذا يعني أن كل شيء يتغير باستمرار وإن الحركة لا تتوقف وإن كانت الاشكال والصور تعود مرات لا متناهية.

غير أن ارادة القوة، ارادة الحياة، لا تعني الفرع الجنوبي للابداع فحسب، بل تعني كذلك القبول المتشائم بمأساة الحياة، هذا القبول المتشائم لقساوة حياة تخلو من كل هدف سام ومن كل معنى.

لقد أراد نيتشه بإرادة القوة أن يعود الى وثنية يونانية متحررة من فكرة الخطيئة، تحمله بالحياة المتدفقة في تغيرها الدائب، رغم الطابع المأساوي القاسي الذي يلف الوجود البشري.

مصادر ومراجع

- ديكاوت، رينه، تأملات ميناليزيقية، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت، باريس، 1977.
- كائط، إيمانويل، أسس ميتاليزيقيا الاخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هينغل، مختارات، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- هينغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت، 1987.
- Bouamrane, c., *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée islamique: solution mu'tazilite*, éd. vrin, Paris.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. Gallimard, Paris, 1968.
- Nietzsche, *La Volonté de puissance*, 2 vol., éd. Gallimard, Paris.
- Ribot, Th., *La Philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1874.
- Ruysen, Th., *Schopenhauer*, Paris, 1911.
- Schopenhauer, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, dissertation philosophique, trad. J. Gibelin, éd. Vrin, Paris.
- ———, *Le Monde comme volonté et représentation*, trad. Burdeau, 1888-1890, Paris.

جورج زياتي

faire، وأولوية الحقوق السياسية على الحقوق الاجتماعية. وتيارات الاشتراكية الطوباوية كان القاسم المشترك فيها هو الانتقاد الذي لا هوادة فيه للنظام الرأسمالي، هذا النظام القائم على التنافس الذي ألحق الأذى بمجموع الفعاليات والطبقات، لا سيما الطبقة العاملة، التي أطلق عليها سان سيمون اسم «الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقراً». ولكن هذه التيارات، عندما عمدت إلى التخطيط الجديد للمجتمع المثالي الحالي من الاستغلال، وجدت الطريق المؤدي إلى هذا الهدف هو تنوير المجتمع وإثارة الحوافز الأخلاقية عند المستغلين. والاشتراكية العلمية وجدت في تعرية الطوباويات للنظام الرأسمالي والكشف عن طبيعته الاستغلالية جانباً إيجابياً، وهي وإن انتقدت بشدة عجز هذه الطوباويات عن تفسير طبيعة العبودية المأجورة في ظل النظام الرأسمالي، والكشف عن قوانين التطور الرأسمالي، والقوة الاجتماعية القادرة على خلق المجتمع الاشتراكي الجديد، والقوة الدافعة في عملية التطور، فلما ربطت هذا الفصور بطبيعة المرحلة التاريخية التي نشأت فيها هذه الاشتراكيات، وهيمنة الأفكار التي حفل بها عصر الأنوار في العدالة والأخوة والمساواة. وإن كانت الاشتراكية العلمية قد حصرت نقدها في التيارات الاشتراكية الثلاثة: سان سيمون 1760 - 1825 St-Simon، وشارل فورييه Ch. Fourier، وروبرت أوين R. Owen 1770 - 1837 في فرنسا، ولان هذه المذاهب كانت قد استنفدت كامل الأفكار الاشتراكية التي ظهرت بذورها في العهود السابقة، وقدمت فلسفتها في شكل من الأعمال المنظمة البادية التماسك.

لفظة اشتراكي Socialiste اصطنعت لأول مرة عام 1827 في المجلة التعاونية الأوينيه *Coopérative Magazine*، لتدل على أتباع مذهب أوين التعاوني، ولفظة الاشتراكية Socialisme ظهرت في عالم الطباعة لأول مرة عام 1832 في مجلة لوغلوب الفرنسية *Le Globe*، لسان حال السان سيمونيين التي كان يحررها آنذاك بيرلور P. Leroux أحد السان سيمونيين البارزين، والذي عاد فتوسع في معاني هذا المصطلح الجديد في الانسيكلويديا الجديدة *La nouvelle Encyclopédie* التي أصدرها بالتعاون مع جان رينو J. Reynaud، ودرج استعمالها فيما بعد في فرنسا وبريطانيا للدلالة على مفهوم إقتصادي واجتماعي لحقوق الإنسان يتميز بعدالة اجتماعية ومساواة حقيقية، ليس فقط في الحقوق السياسية، بل في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وسرعان ما انتقل هذا الاستعمال إلى ألمانيا ثم إلى أميركا، وبات يرمز

الماركسية هي التي استطاعت أن تقدم المادية الديالكتيكية للبروليتاريا بمثابة نظرية علمية متكاملة في المجتمع وفي قوانين تطوره. فالإشتركية العلمية هي، على خلاف الاشتراكية الطوباوية، تنطلق في تحليلها لظواهر الطبيعة والمجتمع من تصور مادي، يعتبر أن هذه الظواهر وجوداً أو كياناً مستقلاً تنجه إليه أفكار الإنسان ونشاطاته العملية، وهذا الوجود هو الحقيقة الموضوعية الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي والمعطة للإنسان في حواسه. وهذه النظرة المادية تشكل منعطفاً في تاريخ الفكر الأوروبي الذي ظل حتى مجيء ماركس يعتبر أن الأفكار هي أساس الوجود وفي التي تسير العالم.

ب - من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية:

الجوهر التقدمي والطابع المثالي للإشتركية الطوباوية: عرض ونقد.

إن الاشتراكية العلمية أو الماركسية هي، في نظر أعلامها المؤسسين وأتباعهم، الوريث الشرعي لخير ما أبدعه الإنسان في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنكليزي، والاشتراكية الفرنسية. وهذه المكونات الثلاثة كانت تحمل نزعة اشتراكية تتسم بالطوباوية سواء على الصعيد النظري أم على صعيد التطبيق العملي، فجميعها كانت مشبعة بالمثالية الفكرية للقرنين السابع عشر والثامن عشر. وإن كان مفكرو هذين القرنين قد توصلوا إلى مبدأ خضوع الحوادث الاجتماعية لقوانين لها صفة الحتمية، فإن هذه الحتمية ظلت مسيرة بالعقل الذي يدير العالم، فالإنسان يعيش حسبما يفكر، والعقل البشري قادر على معرفة الأقدار التي تنتظره والتحكم بها، وطبيعة الإنسان المعتدلة والرفيعة والعاقلة، والتي هي هبة من الله تقبل بالخير من الأخلاق والواجبات والقوانين إذا ما اهتدت إليه. ويكاد يكون هنالك إجماع لدى فلاسفة هذين القرنين على وجود روح عامة هي وراء كل تجديد في المؤسسات الاجتماعية والأخلاق وأنماط التعبير و«القوى المحركة في الإنسان هي محركات التاريخ».

وإن كانت نتائج الثورة الفرنسية قد خيبت طموحات النفوس الخيرة في العدالة والأخوة والمساواة، فإن ذلك لم يضعف الثقة بالمبادئ التي قامت عليها هذه الثورة وأسيء تطبيقها، إما لسوء فهم أو غلظة في طباع المسيئين إلى هذه المبادئ. فالإشتركية الفرنسية نشأت كرد على فوضى الاقتصاد الفردي Individualiste الذي اتسم به النظام المنبثق عن الثورة الفرنسية، والقائم على تقديس الملكية الفردية، والحرية المطلقة في النظام الاقتصادي *Laissez passer, laissez passer*.

العلاقات فيما بينهم من منافسة إيديولوجية حول أفضلية المناهج التي اختارها كل منهم؛ ففيا وجهه السان سيمونيون أنظارهم نحو الإنجازات الهندسية الكبرى كحفر الترع، وري الأراضي، وشق الطرق، وإنشاء الخطوط الحديدية وتنظيم الصناعة المصرفية وتنظيم المالية بوصفها وسيلتين للتخطيط الاقتصادي، ركز الفوريون كامل اهتمامهم على الزراعة، مبعدين التجارة والصناعة إلى مواقع ثانوية، وتوجهت أنظار الأونيين في إنكلترا إلى العمل الصناعي، والإفادة من ثمرات الثورة الصناعية التي ظهرت بقوة في إنكلترا، وعملوا على إقامة نوع من التوازن بين الصناعة والزراعة مع إعطاء الأولوية إلى الصناعة، واعتبار الزراعة رديفاً يفيد من خبرات العمل الصناعي وتقدمه.

كان سان سيمون معجباً بتقدم العلوم الاختيارية، مؤمناً بأن تطبيقاتها في المجال الاقتصادي ستقل أوروبا والعالم إلى مشارف عهد جديد من الرفاهية الاجتماعية، ولذا كان يدعو إلى توحيد العلوم والتنسيق فيما بينها بما يتيح للجنس البشري التنبؤ بمعرفة مستقبله على نحو ثابت. ولم تكن وحدة المعرفة هذه عند سان سيمون سوى التركيب الضروري *Synthèse* للتقدم العلمي الكبير الذي تم منذ يكون وديكارت في فروع العلوم الطبيعية ذات الصفة التخصصية المتعاطلة. ثم مالبث أن وسع نطاق هذه العلوم لتطال حقول المعرفة البشرية في تكاملها الشمولي، وذهب إلى القول بأنه يجب أن يكون تمت علم للأخلاق يبحث في الغايات يواكب العلم الطبيعي الذي يعني بالوسائل، فتم بذلك سيطرة العقل بسيطرة الإنسان على بيئته وصقل قواه الإنسانية. ووراء هذا التطلع كانت تكمن عنده وحدة المعرفة المعبر عنها في أشكالاتها الكبرى الثلاثة: الفنون، والعلوم الطبيعية، وعلم الأخلاق، كما كانت تكمن فلسفة التاريخ الكلية الساعية إلى وحدة المعرفة الإنسانية، وهي الأفكار التي بنى عليها أوغست كونت، سكرتير سان سيمون، عمارة فلسفته الاجتماعية. وإخفاق الثورة الفرنسية مرده في نظر سان سيمون إلى فقدان المعرفة الموحدة في فلسفتها النظرية والتطبيقية، فهذه الثورة، التي هي أبرز حدث عالمي في تاريخ الإنسانية، توقفت عن إكمال رسالتها بعد عملها العظيم في تدمير المؤسسات القديمة الفاسدة، وإن كانت قد أخفقت في تحقيق أي شيء إنشائي *Constructif*، فذلك بسبب فقدانها المبدأ الموحد في غاياتها الكبرى.

ففي جميع مراحل التاريخ كانت حاجة الجنس البشري ماسة إلى بنية اجتماعية تتناسب والتقدم الكبير الذي تحقق في دنيا الأنوار والمعارف المستجدة. والمؤسسات التي كانت صائبة

إلى أولئك الذين دعوا إلى واحد من تلك الأنظمة الكثيرة التي كان يجمع بينها جامع الخصومة المشتركة للنظام الفردي الداعي إلى عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، والتمثل آنذاك في الاقتصاد الرأسمالي بالشعار المعروف «دعه يمر دعه يفعل»، وما ترتب على نتائجه التنافسية على الصعيدين القومي والعالمي من بطالة وعوز وحروب استعمارية غرقت فيها أوروبا عقب الحروب النابوليونية. وعلى أصحاب هذه الأنظمة الاجتماعية ذات المنحى التعاوني الساذج خلع العالم الاقتصادي جبروم بلانكي *J. Blanqui* في كتابه الرائد تاريخ الاقتصاد السياسي *Histoire de l'économie politique*، المنشور عام 1839 اسم الاشتراكيين الطوباويين، وهو الاسم الذي قدر له أن يخلد بعد أن تبناه ماركس وانغلز في البيان الشيوعي عام 1848، وأعاد انغلز استخدامه في مؤلفه اني دهرنج، ثم في كتابه تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم، أهم مؤلفات مؤسسي الماركسية وأوسعها انتشاراً. وفي هذه المواطن جميعها كان مضمون الاستخدام هو محتوى توماس مور في كتابه المدينة السعيدة *De optimo republicae statu deque nova insula utopia* والذي أطلق فيها بعد على كل كتاب يصور النظام المالي للمجتمع الإنساني، والمثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع، أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروط حياته، ومنها الاشتراكية الطوباوية، اشتراكية سان سيمون، وفورييه، وأوين.

كان الحلم الذي راود الجماعات الاشتراكية السابقة للماركسية *Prémarmaristes* إقامة مجتمع الرفاهية عن طريق تحسين الإنتاج، وعدالة توزيع الثروة بالاعتداد على التبشير والإعداد التربوي والأخلاقي الصالح، دونما إشارة إلى البروليتاريا أو إلى الصراع الطبقي؛ فلم يرد عند أي من سان سيمون، أو فورييه، أو أوين، ما يُفاد منه اعتبار طبقة العمال وطبقة الرأسماليين طبقتين اقتصاديتين متنازعتين، بل على العكس من ذلك تماماً، جرى التركيز على اعتبارهما طبقة واحدة في مواجهة البطلين *Les oisifs* من أرستقراطية النظام القديم *L'ancien régime* وطبقة الجند، وشاع لدى معظم الاشتراكيين إطلاق مصطلح سان سيمون لضحايا الاستغلال الرأسمالي من العمال، الطبقة الأكثر عدد والأشد فقراً *La classe la plus pauvre et la plus nombreuse*.

وأصحاب المذاهب الاشتراكية الطوباوية وتلامذتهم، سان سيمون وفورييه وأوين، كانت تجمع بينهم صفة الممارسة العملية للتظير الفلسفي، وذلك عن طريق إقامة المجتمعات المحلية *Les communautés* على أساس تعاوني. ولم تحل

في الاقتصاد. ومن هنا كان استنتاج تلاميذه بأن الثروة الوطنية يجب أن تمتلك على نحو جماعي، وهذا يقتضي وجود الدولة، وتنظيم الإنتاج تنظيمًا مخططًا وفقًا لمقتضيات المصلحة العامة، كما آمن بتوفير حق العمل للجميع، وأن الجميع ملزمون بالعمل من أجل المجتمع كل حسب كفاياته، وشجب الاستغلال الذي أخضع له العمال في النظام القائم على الإقرار بحقوق الملكية، وفي ذلك يكون سان سيمون سابقاً لماركس في الاعتقاد بأن صلات الملكية التي يدعمها أي نظام اجتماعي إنما تضفي عليه صفته الأساسية في مختلف مظاهره الرئيسية، وأمن مثل ماركس بأن المجتمع البشري يتقدم في سير التاريخ نحو نظام تشارك كلي Association، وأن نظام التشارك الكلي الجديد هذا سيكون الضمانة للسلم وللتطور التقدمي. ولكنه على خلاف ماركس اعتبر العوامل الاقتصادية على أهميتها، هي نتائج وليست أسباباً، وأن التبدلات الاقتصادية هي نتيجة الاكتشافات العلمية، هي نتائج وليست أسباباً، وأن التبدلات الاقتصادية هي نتيجة الاكتشافات العلمية، وأن جذور التقدم البشري كامنة في المعرفة، وأن المكتشفين الكبار هم صانعو التاريخ الرئيسيون. ورغم أن ماركس أفاد من نظرية سان سيمون في الحتمية، فإنه صاغ نظريته في الحتمية على أساس مادي مختلف جذرياً عن أفكار سان سيمون المثالية القائلة إن هذه الحتمية يقرها الفكر.

وهناك فارق أساسي في نظرة كل من الاثنين إلى مسألة الترابط بين الاقتصاد والسياسة؛ ففي حين كان سان سيمون يعتبر الاقتصاد منفصلاً عن السياسة، أو يجب أن يكون مستقلاً عنها، ولم تظهر عنده فكرة أن الوضع الاقتصادي هو قاعدة المؤسسات السياسية إلا كبدرة، فإن الإشراكية العلمية مع ماركس وانغلز كانت تعتبر الترابط بينهما جذرياً، وأن كل نضال اقتصادي هو نضال سياسي بالضرورة. وإن كان الاشتراكيون الطوباويون - وفي طليعتهم سان سيمون - قد هاجموا التفاوت المفرط في دخل الأفراد والجماعات، فإنهم لم يشيروا إلى مصدر هذا التفاوت. وإن كانوا قد طالبوا بتحديد الملكية الخاصة التي يسيء استعمالها المتبطلون، فإنهم كانوا يعتقدون بإمكانية تعاون التقنيين الصناعيين مع أرباب العمل والعمال في سبيل الخير العام، وفقاً لبرنامج محدد في توزيع المكافآت توزيعاً عادلاً على أساس من تراتب الكفايات التقنية والخدمات الحقيقية، يكون فيها لأرباب العمل ربح ضخم - تراوحت نسبها - مقابل خدماتهم للجمهور.

وفيما كانت أفكار سان سيمون الاشتراكية تحمل خلاصة لكل النزعات الانسانية ذات النحى الاشتراكي في القرنين

ونافعة في مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري، تقلب، بعد أن تكون قد حققت غايتها، إلى مؤسسات ضارة متشبثة بالحياة بعد أدائها رسالتها، وإزاء تقدم الأفكار تمنع هذه المؤسسات في مقاومة أحداث التغيرات الضرورية التي تتطلبها الفكر، وهذا ما تم خلال حقبة التاريخ المتسابعة، وكان أبرز مثال له ما حدث للكنيسة المسيحية في العصور الوسيطة، وسقوطها إثر إخفاقها في تعديل نفسها وفقاً لحاجات التقدم العلمي، وهذا نفسه ما تكرر مع الثورة الفرنسية.

ورغب سان سيمون في إقامة نظام عالمي يخضع لقانون مشترك، قائم على فلسفة علمية وعملية تكون نواته قيام اتحاد أوروبي، قوامه التحالف بين فرنسا وبريطانيا العظمى، بوصفها البلدين القادرين على توجيه أوروبا وهدايتها، فرنسا في حقل الأفكار العظيمة، وبريطانيا في حقل تنظيم الصناعة لتحسين قدر الإنسان. فالسيطرة يجب أن تكون للمعرفة، والقادة الطيبعيون للشغيلة الفقراء عموماً هم العلماء والصناعيون الكبار، وأصحاب المصارف الذين يزودون الصناعة بالاعتدات المالية، وإذا ما تم ذلك زادت قوى الإنتاج، وتوسعت القوة الشرائية، وارتفع المستوى الشرائي العام. والقرن التاسع عشر، في نظر سان سيمون، مقبل على حقبة جديدة، هي حقبة العلم الطبيعي التطبيقي، يكون فيه المتبحرون ورجال العلم وأهل الفن هم منظمو المجتمع الجديد.

وهكذا ظل سان سيمون مقتنعاً بأن عالم الأفكار هو الذي يسيّر المجتمع، ولكنه كان في الوقت نفسه مؤمناً بأن مهمة الإنسان الأساسية هي العمل، وأن الاعتبار الحقيقي يجب ألا يمنح إلا وفقاً للخدمات التي يؤديها الفرد لنفسه وللمجتمع، وتنبأ بأن حق الملكية الخاصة لن يعمر طويلاً إلا على شكل حق المرء في السيطرة على الممتلكات بنسبة مقدرته على إصطناعها في الأغراض الصالحة. ولكن ذلك لم يكن يعني المطالبة بانتزاع حق الملكية، لا بل كان خصماً للمتطرفين القائلين بحتمية النزاع بين الطبقات المنتجة، وكان يدرك أن الإرهاب في فرنسا كان لسيطرة الجماهير المدممة فكان يهتف بأتباع هؤلاء: «انظروا ما حل بفرنسا عندما سيطر رفاقكم هناك! لقد تسبوا في المجاعة». فلا مجال في رأيه للاصطدام بين خادمين ومُستخدِمين، مادام القاسم المشترك بينها هو العمل المنتج، ولكن هذا الاصطدام يصبح وارداً بين المنتجين والبطالين، والثورة الفرنسية في رأيه لم تكن سوى صراع طبقي بين النبلاء والبورجوازية وحلفائهم من المدممين، ويعلن عام 1816 أن السياسة هي علم الإنتاج، وتنبأ بالانحلال الكامل للسياسة

الجزور والعصر الصناعي يحمل في طياته - أكثر من أي عصر سابق - مرحلة جديدة في التطور البشري تحتاج إلى توسيع المعرفة الإنسانية وتوحيدها على النطاق العالمي. وفيما كان سان سيمون ينطلق من العصر الصناعي ومتطلباته، وحاجاته والتوفيق بين العلاقات الإنسانية على أساس هذه المتطلبات في التنظيم الضخم والتخطيط الشامل، واصطناع المعرفة العلمية والتكنولوجية إلى أبعد حد مستطاع، وكان أشد مرديه حماساً من بين طلاب كلية الهندسة المعروفة بالبولتكنيك وخرجيها *Ecole polytechnique*، كان فورييه يذهب بنظرة إلى عصر ما قبل الصناعي *Préindustriel* العصر الزراعي، الذي يتوافق مع طبيعة الإنسان، ويلي نواذعه الطبيعية ورغباته النفسية، ولذا كان كارهاً لعالم الصناعة الضخمة، كارهاً للمكننة *mécanisation*، والمركزة *Centralisation*، لأنها لا توفر الشروط اللازمة للعناية بالإنسان وسلوكه الفردي الحر، بل هي على العكس من ذلك تحول الناس إلى إعداد وأرقام لاهوية لها، حيث المهندسون والإداريون ينظرون إلى أفراد العمال كآلات سيئة الصنع. وآمن فورييه بأن إشباع الحاجات الحقيقية عند بسطاء الناس يكمن في الزراعة، ولكنها ليست الزراعة المعدة للمقايضة الكبرى على صعيد محلي وصعيد عالمي، بل الزراعة الكثيفة التي هي من نوع البستنة *Horticulture* وما يستتبعها من تربية للماشية والدجاج وما إليها على نطاق ضيق. وعلى أساس من هذا التصور أقام فورييه مشتركاته الزراعية الصغيرة *Les Petites communautés domestiques* التي أطلق عليها اسم الكتائب *Phalanstères*، وكانت النسبة العالية من أتباعه هي من الأشخاص المعادين للتطورات الحديثة المتمثلة في الصناعات الضخمة ومن المؤمنين بفضائل الحياة البسيطة.

كان تصور فورييه هذا ردة لما انطوت عليه المنافسات في عالمي الصناعة والتجارة من إضاعة لجهود الناس دون طائل، وإفسادها للأخلاق، أخلاق أرباب العمل والعمال على حد سواء، ولا بد لتخليص الناس من جميع عمليات البيع والشراء المعقدة التي يضيعون فيها أعمارهم، من استنباط وسائل تمكنهم من أن يتجنبوا ويستهلكوا بأسهل الطرق الممكنة التي تمتع نفوسهم امتاعاً حقيقياً ليس غير، وإمكان تحقيق هذا الغرض متوفر في الصناعة اليدوية البارة، وفي الزراعة التي تشكل العمل الرئيسي لرفاه الناس. وفي مشتركاته المقامة على شكل تعاوني طوعي وفر للعمال حرية التنقل بين أكثر من مجموعة انتاجية يكون فيها العامل في نجوة من السأم. فالعمل الطوعي، واصطفاء الأعمال هما في أساس مذهب فورييه،

السابع عشر والثامن عشر، وكانت في سعة رؤياها وشمولها متضمنة تقريباً لجميع الأفكار الفلسفية للاشراكيين اللاحقين باستثناء الدراسات الاقتصادية الصرف، فإن كتابات فورييه تمثل الصورة الأرقى لنقد الأوضاع الاجتماعية التي تكشف عنها الممارسات البورجوازية فيما بعد الثورة الفرنسية. والوصف الساخر للبؤس المادي والأخلاقي للعالم البورجوازي في مقارناته لوعود فلاسفة الأنوار المعسولة عن المجتمع الذي بشروا بقيامه، هذا المجتمع الذي سيسوده العقل وحده، والحضارة والتي ستوفر السعادة الكونية والكمال البشري غير المحدود، وهذا ما جعل انغلز في كتابه تطور الاشتراكية يعتبر فورييه ليس مجرد ناقد وحسب، «فطبيعته المرحية أبداً تجعل منه هجاءً، لا بل أحد كبار هجائي كل الأزمنة».

فقد عكست كتابات فورييه الصورة المقيتة للمضاربات التي ترافقت مع انحدار الثورة، والعلاقات الجنسية المستهترية بحقوق المرأة كعضو اجتماعي، رابطاً بين هذا الانهيار الأخلاقي وانحيار النظام الاجتماعي، مستخلصاً من ذلك «أن توسيع حقوق المرأة هو المبدأ الأساسي لكل تقدم اجتماعي». ويقسم فورييه تاريخ المجتمعات في تطورها إلى أربع مراحل: الهرمية والبربرية ثم البطريركية *Patriarcat* ثم مرحلة المدنية، أي حقبة نشوء المجتمع البورجوازي وتطوره بدءاً من القرن السادس عشر، ويبيّن فورييه «أن النظام المتمدن يمنح كلاً من الرذائل التي تتعاطاها البربرية بسذاجة شكلاً معقداً وملتبساً ومراثياً... وأن المدنية تتحرك في حلقة مفرغة وسط تناقضات تعيد انتاجها باستمرار دون التمكن من تجاوزها، بحيث أنها تتوصل دائماً إلى عكس ما تريد بلوغه أو تدعي الرغبة في بلوغه، بحيث أنه في المدنية يتولد الفقر من الوفرة نفسها».

ولذلك عدّ انغلز فورييه، إلى جانب هيغل، واحداً من كبار المفكرين الذين طوعوا الديالكتيك لدراسة الوقائع الاجتماعية، وأن كل مرحلة تاريخية، خلافاً للنظرة الفلسفية القائلة بالخط الصاعد للكمال البشري غير المحدود - «لها فرع صاعد، كما لها فرع هابط. ويطبق هذا التصور على مستقبل البشرية بمجملها. وكما أن كائناً أدخل النهاية المقبلة للأرض في العلوم الطبيعية، كذلك أدخل فورييه النهاية المقبلة للبشرية في دراسة التاريخ».

وإن كان الديالكتيك يشكل قاسماً مشتركاً بين سان سيمون وفورييه، فإن تصورهما للإشراكية يحمل أكثر من وجهة خلاف واحد. فمفهوم سان سيمون للإشراكية سيطر عليه مفهوم الوحدة العالمية للحضارة وتطور التاريخ، فهو من خلال استشرافه للمسألة المعرفية تاريخياً، بدت له هذه المعرفة عالمية

المشارك التي لا بد أن تثبت قوتها الأسرة، وهذا وحده كاف ليلهم الناس إلى الاقتداء بها. وهذه التعاونيات تقوم على فلسفة سيكولوجية مستمدة من تحليل للطبيعة البشرية لا سيما العواطف، بوصفها ذات أثر كبير في السعادة الإنسانية، وهو في ذلك وريث لنزعة القرن الثامن عشر في الاعتقاد بأن الله والطبيعة شيء واحد، أو على الأقل بأن الإرادة الالهية هي التي تحرك الطبيعة البشرية وتوجهها، وذهب إلى حد الافتراض أنه لا يوجد في الواقع رغبات طبيعية عند الإنسان ليس بإمكاننا أن نغيد منها لخدمة الحياة الصالحة.

كان فوريه ساعياً إلى إقامة التنظيم الاجتماعي الذي يؤمن السعادة والحرية على اساس من التوافق الطوعي الذي يخلق عالم الانسجام على انقاض العالم المتحضر. فالعمل لم يعد اكراهاً، لأن المجموعات والافراد يمارسونه وفقاً لأذواقهم وميولهم، والملكية لا تلغى، ولكنها تخاط وتصل في العمل بحيث تفقد قدرتها على استثمار الآخرين دون وجه حق، ويفقد المال قدرته على أن يكون مصدر نهب إذ لم يعد ضرورياً، وبذلك يخلق المجتمع الذي يحمي الفرد دون أن يخشى فيه الفرد تسلط المجتمع. وهكذا فإن فوريه يتفق مع الاشتراكيين في ارساء قواعد العدل على اساس الحصول على الحد الأدنى من الرفاه المضمون لكل فرد، والغناء مبدأ الأجراء، لكنه يتعد عنهم من خلال الحصة التي يخصصها للحرية، فالحرية في كل مكان عند فوريه إلى حد الغاء فكرة الدولة بالذات. فالدولة الحقيقية هي اتحاد الأذواق وفقاً لناموس سيكولوجي هو ناموس الجاذبية الاجتماعية المتمم لناموس الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن في عالم المادة. ففي السياسة كما في الاقتصاد تعطي مبادئ الليبرالية القائمة على التنافس الافضلية الدائمة للأقوى، للكاذب، للاخضع والأكثر أنانية، فالمجتمع البورجوازي منظم في التنافر والتفكك بحيث يضعف الجهد الانساني القائم على الخلق، ليصل إلى قيادة هذا المجتمع أسوأ الطفيليين من الصناعيين والريعين *rentiers* من التجار والجنود. وهو يؤكد هذا التنافر في حقول الصناعة كما في حقول التجارة: «بدأت اشتبه في اختلال اساسي في الأولوية الصناعية، ومن هناك نشأت بحوث جعلتني اكتشف قوانين الحركة الكونية التي غابت عن نيوتن، وسيكون ممكناً حسابان اربع تفاحات شهيرة، تفاحتان تسببتا بالكوارث هما تفاحة آدم وتفاحة باري *Pàris* وتفاحتان طيبتان، تفاحة نيوتن وتفاحتي. وتصورت للتجارة صورة مثيرة للاشمئزاز الداخلي، فاقسمت وأنا في السابعة القسم الذي اقسمة هنيئيل ضد روما وهو في التاسعة: حلفت بحقد خالد على التجارة».

لأنه يتفق مع الطبيعة البشرية والتنوع الطبيعي في الرغبات والميول، ومن هنا كان فوريه خصماً لجميع الأخلاقيين الذين أقاموا أنظمتهم على أساس فكرة التعارض بين العقل والعاطفة، وألح على خلق بيئة اجتماعية تلائم الطبيعة البشرية كما هي، لا خلق بيئة يراد بها تحويل هذه الطبيعة إلى شيء مختلف. وراعى في مشاركته ومُشتركاته *Phalanstères* ميول الناس، وجعلها من حيث حجمها وبنيتها وافية بهذا الغرض، مشارك أو مشتركات ليست صغيرة، وليست أكبر مما هو ضروري لسد الحاجة. 1600 شخص يزرعون نحواً من خمسة آلاف أكر *acres* أي ما يساوي 20 ألف متر مربع، وارتفع هذا العدد في كتاباته المتأخرة إلى حدود 1800 شخص يسكنون في مبنى مشترك ضخم أو مجموعة من المباني مزودة تزويداً كاملاً بالخدمات العامة، ومشتعلة على مآل *Crèches* يُنشأ فيها الأطفال ويعنى بأمرهم على نحو جماعي.

ولكن فوريه الذي كان يؤكد أن كل شيء فاسد في النظام الصناعي، وأن المصانع تتقدم على حساب فقر العامل، والذي كان يحمل حقداً صلباً ضد التجارة والتجار باعتبارهم طفيليين، وإن تجارتهم تخلق اقطاعية مركنتلية تفرز الفوضى والبؤس، كان يحترم الإرث ويعتبر الثروة والفقر أمرين طبيعيين، ويحاول أن يغري الرأسماليين بالتلويح لهم بأمل الربح المدهش إن هم وظفوا أموالهم في مشاركته، وكان يسخر من دعوة بعض أتباع سان سيمون وأتباع أوين إلى الغاء الملكية الخاصة والإرث الذي اعتبره شيئاً طبيعياً ومتوافقاً مع رغبة عميقة الجذور في طبيعة الإنسان. ولكنه رغب في جعل أنصبة رؤوس الأموال والمديرين مقصورة على نسب محددة في التاج الإجمالي، وفرض ضريبة حادة على الدخول الناشئة في الملكية الخاصة دوماً تفكير في انتزاع هذه الملكية أو فرض المساواة في الدخول. وكان توزيعه المناسب 1/5 للعمل، 4/12 لرأس المال، 3/12 للموهبة.

ولم يكن فوريه يعتمد على الدولة في إقامة مشاركته، لأن هذه المشارك يجب أن تقام بحرية أي بموجب «اتفاق حبي»، وإعادة تنظيم المجتمع يجب أن تنطلق من تحت لا من فوق كما كان يؤمن سان سيمونيون، ولذا كان فوريه يخطط لكتائبياته كي تنشأ على أساس من العمل الطوعي تمويلاً وإنتاجاً في منأى عن تدخل الدولة أو أية وكالة عمومية غايتها الاستثمار الجماعي. فاكتفى في نداءاته بالدعوات الفردية للأثرياء، ولم يستن الملوك من الإسهام في هذه المشارك أو المجمعات التعاونية بمالهم الخاص. ورسم في كتابه التشارك العائلي الزراعي *L'association domestique agricole* صورة لهذه

العمل المربع في المصانع لا سيما عمل النساء والاطفال الذي كان مُعَدُّله 14 ساعة في اليوم الواحد. وحوالي 1830 - 1840 كان التعبيران الاونية (نسبة الى أوين) والاشتراكية يعتبران مترادفين.

وتميزت شخصية أوين في الجمع بين كونه رب عمل عصامي، وزعامته البارزة للمهمة لحركة نقابات العمال. وكان هذا الرجل العصامي الدائم التفاضل، رجل عمل يؤمن بالعقل القوي القادر، وكان مثاله «الإعداد المتكامل جسدياً وأخلاقياً للرجال والنساء الذين يفكرون ويعملون بصورة عقلانية» وكان يؤمن بأن الشخصية هي نتاج الوسط الاجتماعي والظروف الخارجية، فالإنسان هو منتج مصنوع تسمح فضائله وتصلب بالتربية والعمل المنتج، وأوين يعتبر من الناحية التاريخية من أوائل المربين في عصر تربوي متطرف.

برز تآلق شخصية أوين في حقبة تملكه لمصانع القطن الشهيرة في نيولانارك New Lanark عام 1800 وختمت تجربته التعاونية بإقامته مشترك كوين وود Queen Wood Community عام 1845، وكان قد انسحب من مركزه كُربُ عمل وصناعي كبير انسحاباً كاملاً من انكلترا عام 1829 عندما اشترى من الرباطيين Rappites مزارعهم المعروفة بـ New Harmony في انديانا، لينشئ عليها مشتركا أوينياً هناك متحرراً من قيود ما دعاه «العالم اللاأخلاقي القديم The Old Immoral World، الضاغط في بلاده.

كان أوين رجل اعمال، وكانت الأفكار الاساسية التي قامت عليها اشتراكيته قليلة محدودة. واشتراكيته حصيلة شيئين اثنين: وجهة نظر في عملية تكوين الخلق التي تبناها في فترة مبكرة جداً من حياته، وثانيهما خبرته كصاحب مصنع في مانشستر ثم في نيولانارك. ولعله استوعب مذهب فلاسفة عصر الأنوار الماديين، الذي كان يرى أن طبع الانسان هو من جهة اولى نتاج تكونه الجسماني الذي ولد عليه، وهو من جهة ثانية نتاج الظروف التي تحيط بالانسان طوال حياته، لا سيما اثناء فترة تكونه ونموه. وليس بمستبعد أن يكون قد تأثر بكتاب وليم غودوين W. Godwin العدالة السياسية Political Justice إذ كانت الغودوينية شديدة الذبوع في الأوساط الطليعية الانكليزية، لا سيما أوساط جمعية مانشستر الأدبية الفلسفية Literary and philosophical society التي تحلقت حول الكيميائي المعروف جون دالتون John Dalton، والتي استمع فيها أوين لكثير من المناظرات حول نظريات غودوين وعلاقتها بهلثيتيوس Hilvitius وغيره من رسل حركة التنوير الفرنسية.

إن فوربيه يلتقي مع الاشتراكيين العلميين في نقده للمنظومات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع البورجوازي، وفي طروحاته لرفض الاكراه، ورفضه أن تبقى الطبقة العاملة خادمة أبد الدهر للقوى المالية المتحكمة يشكل حجر الزاوية في المادية التاريخية، وإن كان هو قد تصور لها حلولاً سيكولوجية. وكتب فوربيه حافلة بالمصطلحات التي دخلت في معجمية التفكير الاشتراكي؛ من مثل التناغم Harmonie، والتشارك Association، والدولة المجتمعية Etat sociétaire والتضامن La solidarité والوحدة الكلية Unité Universelle والوحدوية Unitéisme والجماعية collectivisme، وهذه المصطلحات جميعها كانت تهدف الى التركيز على مفهومه للجماعة المشاركة من العمال الذين يفرغون همهم في أداء مهمة مشتركة، ويقوم تعاونهم في الانتاج لا على التنافس المفسد للطبيعة الانسانية.

إن أفكار فوربيه هذه انتقلت الى انكلترا وتأثرت بها المذاهب المتأخرة من الاونية، وكان مثلها في انكلترا هو هيوغ دوهرتي Hugh Doherty الذي اصدر عام 1840 مجلة فورية باسم نجمة الصباح Morning Star، ونشر عام 1851 ترجمة لنصوص فوربيه جمعت في كتاب تحت عنوان أهواء الروح البشرية The passion of the human soul، اشتمل على مقاطع وافية لفكرات فوربيه ومعتقداته. وفي امريكا كان مثل الفورية الأبعد نفوذاً هو البرت بريسبان Albert Brisbane، الذي نشر عام 1840، كتابه قدر الانسان الاجتماعي Social Destiny of Man، وانشئت على اساس مبادئ فوربيه في العقد الخامس من القرن التاسع عشر مزارع تعاونية اميركية لم تعمر سوى سنوات محدودة انحسرت بزوالها الأفكار الفورية نفسها.

وفي انكلترا نشأ روبرت أوين 1771 - 1858 مؤسس الاشتراكية الانكليزية في عصر الثورة الصناعية الكبرى في انكلترا، عصر الانتقال من المانوفاكشور manufacture المحدودة الانتاج الى الصناعة الضخمة الحديثة المسيرة بقوة البخار والمزودة بأحدث الآلات العصرية، وترافق النمو السريع للميكانيكية المتطورة مع التشريعات السياسية التي فرضت على البروليتاريا الانكليزية شروطاً قاسية. وهزت البلاد ما بين 1815 - 1845، أزمات اقتصادية دورية حادة؛ اذ بسرعة متنامية فقدت الطبقة المتوسطة المؤلفة من الحرفيين وصغار التجار مكانتها المستقرة، لتشهد انقسام المجتمع الجديد الى طبقتين متواجهتين: طبقة كبار الرأسماليين وطبقة البروليتاريا المعدمة الملقى بها في الظروف الجديدة في وتيرة من

ولئن كان أوين معجباً بشمار الثورة الصناعية وامكانياتها التقنية، فإنه كان مشتمراً أعمق الاشتمزاز من آثارها الاجتماعية، وتكالب اصحاب رؤوس الأموال على الاثراء السريع، إما عن جهل بالآثار الاجتماعية المترتبة على تكالبهم هذا، وأما بدافع قسوة قلوبهم الى حد الوحشية الخالصة. وكان موقفه الثابت هو موقف المدافع عن العمال الفقراء في وجه الذين يميلون الى تحميل هؤلاء العمال مسؤولية فقرهم، ومسؤولية عاداتهم السيئة وعدم كفاءتهم، جاهلين أن هذه المسؤولية تقع على آثار البيئة الفاسدة، وأنها حصيلة النظام الاجتماعي المبني على مقدمات زائفة، كما كان في الوقت ذاته مدافعاً عن الصناعة وتطوراتها التقنية، معتبراً أن النظام الاجتماعي، وليست الآلة، هو المسؤول عن الفوضى السائدة في المجتمع الصناعي. وكان مخطئه إدخال النظام في الفوضى، وذلك عن طريق رفع المستوى العالي بوسائل التربية الصحيحة، ومزاولة العمل المنتج الحسن الأجر، واقناع زملائه باطراح المنافسة غير المنسقة، ومهاجمة الاقتصاديين المنادين بفضائل نظام الحرية المطلقة في الاقتصاد Laissez faire وغير ذلك مما تراه مفصلاً في كتابه استشراف جديد للمجتمع *New View of Society* المنشور 1813، والذي كانت غايته منه خلق المجتمع الناضج الذي تغلب فيه صفات مشتركة وقيم مشتركة، على خلاف مجتمع الكفاح التنافسي المثير للجنح البشري، والمؤدي الى الأحوال المادية الرديئة، والمكون للبيئات الاخلاقية الفاسدة. وكان هذا الكتاب حصيلة لخبرة أوين الشخصية في ادارة العمل في مانشستر، وكشريك في معمل نيو لانارك لغزل القطن حيث حوّل خليطاً من عناصر سكانية ارتفع عددهم الى حوالي 2500 نفس الى جالية نموذجية خالية من الفوضى وفساد الخلق، يعملون في ظروف لائقة وتربية متقنة، وعمل لا يزيد عن عشر ساعات مقابل 13 و14 ساعة في بقية المصانع، دون ان يلحق ذلك أية خسارة بالشركة التي كان يديرها. وإن كان لا بدّ لرأس المال من مكافأة، فإن هذه المكافأة العادلة يجب أن تكون مقصورة على عائدات عادلة، وأن يوظف رصيد الربح في المؤسسة، لا لتزويدها بأدوات الانتاج الإضافية وحسب، بل لتحسين حال العمال والمستخدمين فيها وتعزيز رفاهيتهم. وكان أوين جاد السعي لاقتناع الحكومات ورجال السياسة وزملائه من اصحاب المصانع ليحذوا حذوه في إدارة مصانعه، وكان هو، الى جانب روبرت بيل R. Peel وراء الحركة التي أدت الى سن أول قانون فعّال من قوانين المصانع عام 1819؛ فقد حاول أوين، بدون جدوى، الحصول على تبني قانون يعدل شروط عمل

الاطفال تعديلاً جذرياً، وجاء القانون الذي أقر أخيراً عام 1819، ولكن دون مستوى الطموحات التي كان يتمناها له. ظل أوين طوال حياته ثابتاً في اعتقاده أن النظام التنافسي هو السبب الرئيسي في الشقاء البشري، وفي غلبة السلوك الاجتماعي الانحطاطي عند الاغنياء والفقراء سواء بسواء. وفي سلسلة رسائله الموجهة الى الصحف عام 1817 لم يقف عند البوح بالشجب الكامل للنظام التنافسي، بل بالدعوة الى قلب النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم رأساً على عقب، لأن فضل القيمة الزائدة المقطعة من أجور العمال هي التي تخلق الثروات الكبيرة التي يحتكرها المتنافسون ويحرمون العمال من فيض نعيمها. وفي كتابه تقرير الى اقليم لانارك *Report to the County of Lanark* عام 1821 قدم أوين أول نص على نظرية العمل كعميار للقيمة Labour Theory، وهي النظرية التي أصبحت حجر الزاوية الاقتصادي في نظام كارل ماركس. ففي هذا التقرير يقارن أوين قوة العمل Labour Power بقوة الحصان Horse Power كوحدة قياس، وقوة العمل هذه هي الوسيلة الوحيدة القادرة على اضافة القيمة على السلع، مجدداً في ذلك ما ذهب اليه آدم سميث وريكاردو بأن القيمة الطبيعية للسلع التي يصطنعها الانسان تتوقف على مقدار العمل المنفق فيها، وهذا العمل يقاس بوحدة زمنية تدعى زمن العمل، ونتيجة لذلك يحل العمل كعميار لقياس القيم النسبية للسلع المختلفة، وتبادل السلع يتم على اساس قيمتها النسبيتين المثبتتين على هذا النحو. وهذا ما دفع أوين عام 1832 الى تأسيس مصرف يتم فيه تبادل بونات Bons العمل البنك التبادلي العادل Labour Exchange الذي لم يعمر سوى سنتين ليذول عام 1834، وهي التجربة التي عاد برودون Proudhon لينادي بها سنة 1848 - 1849 في مشروع تأسيس بنك الشعب، ومشروع شركة المعروضات الدائمة عام 1855. وعند برودون كما عند أوين كانت الاشتركية مقصورة على التبادل بدون تنظيم اشترائي للنتاج. وهذا ما جعل عقيدة أوين مقبولة لدى البورجوازية، بل ظلت في عمقها عقيدة بورجوازية ذات منحى أخلاقي. فإذاً وضعنا جانباً شيوعية قراء الزراعية، والتي كان من السهل نسبياً أن تحتفظ البورجوازية منها بمزيج من المنفعة والمثالية، ومن الابوية والتعاضدية، فإن اشترائيته المهمة التحديد لم يكن فيها ما يخيف رجال المال، وإن يعلن رجال من مختلف الاتجاهات قبولهم بها وتعلمهم لها. ومن لا يوافق من البورجوازيين ورجال الدين على هذا التحديد الغامض للاشتركية الذي أطلقه عام 1841 «بأنها المنهاج العقلاني للمجتمع المؤسس على

مشكلة ضخمة لم تكن قد طرحت لا على مابلي Mabley ولا على Morelly موريلي، ولا على بابوف، ولا على الأبعاد من سألني الاشتراكية، وهي العواقب الاجتماعية للشورة الصناعية. وإن كانت هذه الاشتراكيات قد نجحت في اكتشاف مواطن الداء في هذه الشورة الصناعية العارمة، فإنها كانت تتلمس طريق الإصلاح بوسائل متعثرة في غياب فاعلية دور الطبقة العاملة التي تخلفها الصناعات الكبرى، ويدفعها حل التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات التبادل إلى مركز القيادة الايديولوجية والنضال الاجتماعي والسياسي.

ولما كان توجيه النظر إلى هذه الطبقة كقوة اجتماعية وسياسية فاعلة امراً مستحيلاً في ظل عدم اكتمال النضج العمالي في الربع الأول من القرن التاسع عشر، فإن منظري الاشتراكية قادمهم اعتقادهم بإمكانية اصلاح المجتمع انطلاقاً من مجموعة مثالية من الأفكار تمثلت في قدرة العقل على التغيير، والثقة بالاخاء الانساني وطبيعة الانسان الحرة. فأحس سان سيمون واتباعه تجاه العلوم بهوى ديني جامع، وتكشفت فلسفتهم الوضعية *philosophie positive* عن رومنسية ظاهرة تلمحها في اسلوب الخطاب واسلوب التفكير، فسان سيمون كان مقتنعاً بحاجة المجتمع الجديد أكثر من أي وقت مضى إلى توجيه روحي تعين عليه التماسه في شمولية المعرفة العلمية أو كليتها، وهذا ما انتهى إليه في الطور الأخير من حياته، وتجلّد في مؤلفه الأخير النصرانية الجديدة *Le Nouveau christianisme* الذي لم يُقدّر لصاحبه أن يتم منه غير قسمه التمهيدي 1825. وصوّرت سان سيمونية لدى اتباعه لا بوصفها فلسفة، أو بوصفها علم العلوم وحسب، بل بوصفها ديناً جديداً مقدراً له أن يتولى أداء الرسالة التي كانت الكنيسة الكاثوليكية قد أدتها في العصور الوسطى، وذلك عن طريق توحيد العالم بمبدأ روحي جديد هو مبدأ العمل بوصفه واجب كل امريء في الحياة. ويات سان سيمون مُمجّداً لا كفيلسوف، ولكن كنيي ملهم ينطق عن وحي من الله، ويات سان سيمونية مؤسسة الإخاء الانساني لها أب، ولها رسل يبحثون عن الأم في تركيا ومصر ليم اتحاد الأب بالأم كرمز لاتحاد الشرق بالغرب.

وإن كان فوربيه قد تكشفت نفسه عن ازدراء عميق لطقوس كنيسة سان سيمونيين، وعجب من استطاعة هؤلاء المهرجين في السيطرة على مثل هذه الجماهرة الكبيرة من الأتباع، فإنه هو الآخر ورث نزعة القرن الثامن عشر في الاعتقاد بأن الله والطبيعة شيء واحد، أو على الأقل بأن الإرادة الالهية هي التي تحرك الطبيعة. ومن هذا المنطلق حلّ

الطبيعة؟. إن اشترائية مطلقة كهذه كان نجاحها رهناً بحماس صاحبها ونزعتة الاخلاقية الانسانية دون اللجوء إلى ايدولوجيا اشترائية تقوم عليها مؤسسات تشريعية، فتفانيه ومحبته الابوية الصادقة التي طبقها على عياله في نيولانارك، واستطاع بها الحصول على نتائج أدهشت معاصريه في تحسين المسكن، والحالة الصحية، وبناء المدارس، وزيادة الأجور مع تخفيض ساعات العمل وزيارة الانتاج، كانت جميعها عمل مدبرٍ مستنير تحركه دوافع أخلاقية، وليس عمل اشترائي يحمل ايدولوجيا طبقية لها صفة الديمومة والثبات بمعزل على الأشخاص وتوعيتهم الفريدة في مثاليتهم الأخلاقية، وهذا ما أشار إليه انغلز في أن التفكير الصرف لرجل الأعمال لا يؤسس اشترائية إذ يقول: «وكان الانتقال إلى الشيوعية نقطة تحول في حياة أوين. وطالما كان يكفي بدور محب للبشر، كان يحصد الغنى والاطراء والسعادة والشهرة؛ وكان الرجل الأكثر شعبية في أوروبا، وكان يصغي إليه ويثني عليه، ليس زملاؤه وحسب، بل رجال دولة وأمرأ. غير أنه عندما تقدم بنظرياته الشيوعية تبدل كل شيء. ثمة ثلاث عقبات كانت تقطع الطريق على الإصلاح الاجتماعي: الملكية الخاصة، الدين، والشكل الحالي للزواج. كان يعرف ما ينتظره لو حمل عليها: ازدراء عام في المجتمع الرسمي، وفقدان كل مكانته الاجتماعية. بيد أنه لم يتردد في مهاجمتها بلا هوادة، وحصل ما كان يتوقعه. وعلى اثر طرده من المجتمع الرسمي، وغمره بمؤامرة الصمت الصحافية، وترديه في الفقر من جراء تجاربه الشيوعية الفاشلة في أميركا - تلك التجارب التي كلفته كل ثروته - توجه مباشرة إلى الطبقة العاملة، وتابع العمل في وسطها ثلاثين سنة أخرى...».

وعلى الجملة فإن اشترائيات الثلث الأخير من القرن التاسع عشر التي أطلق لويس روبود Louis Rebaud على أعلامها سان سيمون وفورييه وأوين، في سلسلة الدراسات التي كتبها عنهم في مجلة العالمين *Revue de deux mondes* عام 1842 اسم الاشترائيين المحدثين، كانت تشكل نقلة نوعية في الفكر الاشترائي. فهذه الاشترائيات التي نشأت في البلدان الأوروبية الأكثر تصنيعاً لا سيما في انكلترا موطن أوين، وفي فرنسا التي لم تكن قد عرفت بعد حمى التصنيع الكبرى، والتي وضع فيها سان سيمون وفورييه جوهر مؤلفاتها، كانت في اصلاحاتها الاجتماعية تختلف بعمق عن الطوباويات الانسانية والثورات العاطفية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وكذلك عن مؤامرة الأنداد *Conspiration des Egaux* التي قادها بابوف Babeuf إبان الثورة الفرنسية الكبرى. لأنها واجهت

بنقد الدين وتقويم منزلته في العقل البشري، وانتهى في استنتاجاته الى التأكيد على أن الوجود سابق على الوعي وليس العكس، وهذا الوجود يشتمل الانسان لا بوصفه جسداً وحسب بل بوصفه عقلاً ايضاً، ناقضاً بذلك النظريات الفلسفية القائلة بنائية الجسد والعقل والمادة والروح، مؤكداً على وحدة هذين العنصرين في كل لا يتجزأ، وهذا ما تبنته منه الماركسية، فانكرت الوجود المستقل للعقل في غير مادة، واكدت على أن الفكر لا يكون صحيحاً الا ضمن الوضع الطبيعي والوضع الاجتماعي التاريخي للمفكر، ولا يكون فكراً الا بوصفه تعليلاً للخبرة الفعلية ودليلاً الى العمل في قرينة محددة، وانتقدت مذهب الفلاسفة الذين يجدون الفكرة ويرفعونها الى مقام فوق مقام الظاهرة الطبيعية او الواقعة الاجتماعية، ويجدون قضية العقلانية يضعونها فوق نشاط الناس في كل ما يتصل بشؤونهم اليومية، وهذا ينطبق ايضاً على اشكال الأديان التي اعتبرها ماركس مظهراً من مظاهر الفكر المرتبط تشكُّله بالعوامل الاقتصادية. فالوجود المادي سابق على الفكر أياً كان نوعه، وصلة الفكر بالوجود تتم عن طريق العمل، والأفكار بقدر ما تنطوي عليه من صحة تكون انعكاساً للوعي الذي قدمه العمل. والاحتمية *déterminisme* التي قال بها ماركس، وهي الاحتمية الاجتماعية لا الاحتمية الفردية، لم تكن حتمية تفرضها الاشياء على شؤون الناس، بل هي حتمية تفرضها الأعمال على الأشياء، فاعمال الناس هي التي جعلت العالم على ما هو عليه، وهذا ما عناه ماركس بقوله: «إن الانسان يصنع تاريخه بنفسه، ولكن الانسان لا يصنع ذلك إلا ضمن نطاق الاحوال المحددة التي ترسمها وقائع زمانه ومكانه المادية والمشكلات التي تخلفها الوقائع».

ففي الماركسية إذن هنالك وحدة بين الفكر والعمل، والوحدة تعني الجدلية ولكنها ليست جدلية على نحو متكافئ يتساوى فيه الفكر والعمل، بل إن أثر الفكر في العمل هو نتيجة لتأثير العمل في الفكر، وإن أفكار الناس مستمدة مما فعلوه لا العكس. فماركس وفقاً لمصطلح *Terminologie* نظريته العامة يعتبر الفكر جزءاً من البنية الفوقية *Superstructure* التي اقامها الناس فوق بنية الاحوال الاساسية الحقيقية *infrastructure*، تلك الاحوال التي وجدوا انفسهم مدعويين في ظلها الى العمل. وماركس في ذلك يناقض المثاليين الذين كانوا يعتبرون العمل هو مجرد تجسيد لحادث سابق في العقل أو تجسيد لعمل عقلي إرادي، والفكر عنده على نقيض ذلك تماماً، إذ أن الصلة الحقيقية بين الفكر والعمل قوامها أن العمل يوجد الفكر، أو على الأصح أن

مشكلة العمل والحوافز والعلاقات البشرية المتصلة بها بمعادلة رياضية للاهواء، وهي نظرية التشارك المبنية على ناموس سيكولوجي اهتدى الى اكتشافه هو ناموس الجاذبية الاجتماعية المتم لناموس الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن في عالم المادة. فالله خلق الانسان ليعيش في نظام اجتماعي ومحيا وفقاً لخطه الهية تتفق ومشيئة الله، وليس على الناس إلا أن يكتشفوا هذه الخطة ويعملوا وفقها. وكما أن هنالك اتساقاً بين دنيا الكواكب فان ثمة اتساقاً في دنيا الاجتماع، ولجميع الاهواء البشرية، مثل جميع الاجرام السماوية، مكانها في نظام الحياة الانسانية.

وأوين الذي نفى قدميه من غبار «العالم للأخلاقي القديم» الذي أفسد في بريطانيا بالاخطاء الاكليريكية والصناعية *Industrialisme*، كان يعلن بروح مسيح مخفص، وشك انبثاق «فجر العالم الأخلاقي الجديد» على أساس من الرضا والاتفاق بين جميع الناس الصالحين، وينادي بمملكة الله على الأرض. وهذه المثاليات جميعها رفضتها الماركسية واحتفظت بالجواهر المادي لهذه الطوباويات الاشتركية.

ج - الفلسفة المادية ومنهج الديالكتيك في الاشتركية العلمية. «المادية والمثالية المنجهاان متضادان في الفلسفة»:

إن أبرز ما نلاحظه في كتابات كارل ماركس تشديده على الصفة العلمية للاشتركية، ووحدة منهجها، والمحتوى العلمي الذي يطبق عليه هذا المنهج. ومنطلق هذه الصفة العلمية يقوم على اعتبار المادة أو الوجود المادي - خلافاً للاشتركية الطوباوية - سابقاً على الوعي، سواء في النظر الى الطبيعة أو المجتمع أو كليهما مجتمعين؛ بمعنى أن الناس وعقول الناس هي جزء من القوى المادية. والحاح ماركس وانغلز على اعتبار فلسفتها مادية في المقام الأول، كانت غايته التأكيد على انكار المذهب المثالي أو المذاهب المثالية على اختلافها، والتي وجدت تربتها الخصبة في المانيا، وكان زعيمها هيغل واتباعه ممن اعتبروا الاشياء اقل حقيقة من الفكر، وقالوا إن الفكر هو المعطى الأول، والعالم المادي هو المعطى الثاني، وطوروا فلسفة افلاطون في اعتبار الوجود المحسوس هو انعكاس مشوش لعالم المثل الخالدة. وكان لودفيغ فيورباخ *L. Feuerbach* في كتابيه نقد الفلسفة الهيغلية المنشور عام 1839 وجوهر النصرانية المنشور عام 1841 هو أول فيلسوف زحزح المثالية الهيغلية عن مقام السيادة والصدارة الذي احتلته في دنيا الفكر الالماني واللاهوتية الدينية، وأحل محلها استشرافاً مادياً باصراره على أن منطلق كل فلسفة وكل تفكير اجتماعي لا يكون الله أو الفكرة بل الانسان. وكان فيورباخ، كغيره من الفلاسفة الالمان في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر، قد عني اول ما عني

الفكر هو العمل مترجماً الى لغة عقلية .

إن اسبقية العمل على الفكر في فلسفة ماركس تحمل الى جانب واقعيته غاية تغييرية أو تطويرية تشويرية، فالعمل هو الممارسة التي تتحقق فيها صحة الأفكار وتتزود منها بالخبرات الجديدة التي تجعلها تتعدل وتتطور، على خلاف مذهب الفلاسفة الذين تنعوا بتفسير العالم دونما أي حافز الى تحسينه، فالقيمة الفلسفية عندهم كامة في التفكير الصحيح، والعمل مجرد مشتق من مشتقات الفكر، فالشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام عندهم هو جعل الناس يفكرون على نحو احسن فيستقيم بذلك عملهم، والناس لن يعملوا على نحو قويم إلا إذا تعلموا أن يفكروا على نحو قويم، عندئذ يتلو العمل الصحيح الفكر الصحيح بحكم المنطق والضرورة، وهذا ما كان ماركس معنياً في المقام الأول بانكاره، رداً على ما كان قد وقع فيه الثائرون على مثالية هيغل، وظلوا حاملين رواسب هذه المثالية، ولم ينبج من رواسب هذه المثالية فويرباخ نفسه، الذي يعترف كل من انغلز وماركس بأثره في تطوير الفكر الاشتراكي دون أن يكون هو اشتراكياً. وكثيراً ما قارن ماركس مادية فويرباخ بمادية القرن الثامن عشر لأنها قامت في جوهرها على إحلال الانسان محل الله كمعبود، فأسمى حب الانسان للجنس البشري فيها هو الفكرة الرئيسة في فلسفته. فقد اتهم ماركس فويرباخ بالعجز عن رؤية منظوى عقيدته نفسها، وراح يكمل هذه العقيدة الجديدة بادخال الانسان نفسه في عالم الوجود المادي، يُحَسَّبُ فيه حسابه لا كمجرد متأمل للحقيقة والواقع، ولكن كحامل فعال داخل عالم الحقيقة المادية لا خارجها، أي أن الفلسفة الحقيقية يجب ألا تعنى فقط بمجرد التأمل ولكن بوحدة الفكر والعمل. ففي الحلقة الثالثة لاطروحته حول فويرباخ 1845 يقول ماركس «إن العقيدة المادية الزاعمة بأن الناس هم ثمرة الظروف والتنشئة، وأن الناس المتغيرين هم بالتالي ثمرة الظروف المتغيرة والبيئات المتغيرة، تنسى أن الظروف إنما يغيرها الناس انفسهم، وأن المثقف محتاج هو نفسه الى أن يُثَقَّفَ». وكما كان رافضاً للنظرة التي تعتبر الإنسان ثمرة للظروف الخارجية، كان مصرراً على أن الانسان هو نفسه جزء من الطبيعة، وأن عمله يشكل جزءاً من عمل القوى المادية كشيء مقابل لقوة الفكرة عند هيغل في تكوين التاريخ البشري، وهذا ما قاده الى التأكيد على الوحدة الاساسية بين الفكر والعمل، فيقول في الحلقة الحادية عشرة من اطروحته حول فويرباخ «إن الفلاسفة لم يعدوا تفسير العالم بطرائق مختلفة، بيد أن ما نحتاج اليه هو تغيير العالم». إن اعمال كارل ماركس الفكرية مشحونة بمطاردة الفكر

المثالي بشتى أشكاله؛ فلم ترضه مختلف النظريات الشيوعية والاشترابية التي ظهرت في فرنسا وانكلترا لمحافظتها على المثالية ونزعتها البورجوازية في الملكية الخاصة، ورأى أن أفكارها أعجز من ان تقدر على تغيير وضع البروليتاريا وحتى عن حملها على وعي واقعها، كما لم ترضه شيوعية عصبية العادليين من العمال الالمان المبعدين الى فرنسا بسبب قيامها على أساس اخلاقي، كما انتقد فويرباخ لوقوفه عند حد رفض الاستلاب alienation الديني ليحل محله نوعاً من التعبد للانسانية. ولذا وضع في السنة نفسها بالاشتراك مع انغلز كتاب العائلة المقدسة، الذي هاجم فيه برونو ورفاقه الذين لم يفهموا الفلسفة سوى انها حقل للجدل المنطقي، ولا تقتضي منهم أي عمل. وشرع في انتقاد حازم لفلسفة الحق عند هيغل، واصدر سنة 1847 كتاب يؤس الفلسفة جواباً على كتاب برودون Proudhon فلسفة البؤس، وكان ماركس في ذلك يرد، ليس على برودون وحسب، بل على كل المذاهب الاشتراكية غير العلمية. وبعد عام 1877 وضع انغلز كتابه المعروف انفي دهرنج Anti-Duhring صاحب الماركسية الجديدة التي لاقت انتشاراً في بعض الأوساط الاجتماعية - الديمقراطية في المانيا. ولا بد من التساؤل لماذا تسميت الاشتراكية العلمية في الدفاع عن مذهبها المادي ضد المثالية، وبالتالي ضد كل أنواع التحريف للمذهب المادي نفسه؟ ذلك لأن المثالية ليست مجرد نهج نظري بحث، فهي سياسية الأهداف والأغراض، وهي حزبية في نهاية المطاف، تخدم مصالح الطبقات المستثمرة، وتلك كانت وظيفتها التاريخية عبر العصور، فيما المادية هي فلسفة الدفاع عن الطبقة العاملة المُستثمرة. فالمثالية والمادية هما نهجان في الفلسفة مرتبطان بنضال الطبقات والحياة السياسية، وإن اتخذت في الأولى صفة الحياد، وجهرت الثانية بحزبيتها في السياسة والعلوم والفلسفة. فالمادية الديالكتيكية هي الأساس الفلسفي لمذهب الطبقة العاملة، وماديتها تقوم على تفسير العالم من كيانه ذاته، جرياً على يوانين العلوم التجريبية ذاتها دون أية اضافات خارجية. فالطبيعة والمجتمع فيها يؤخذان كما هما في الواقع، والاكتشافات العلمية تزيد من القدرة على اكتشاف قوانينها، والنظرية الفلسفية الماركسية تنظر الى العالم وهو في حالة من الحركة والتطور المستمرين، وفي سياقها توجد جميع الظواهر في ترابط فيما بينها وتأثيرهما المتبادل. فهي إذن متصلة بعلوم الطبيعة، وهي تخدم الطبقات الاجتماعية التي يكون في صالحها اكتساب المعارف العلمية عن العالم، واستخدام هذه المعارف لمصلحة التقدم الذي تشكل الطبقة العاملة طليعته الاجتماعية.

فالحواس تضطلع بدور عظيم في عملية المعرفة، ولكن الحواس تبقى على أهميتها هي الجهاز الناقل الذي يبيء لعملية التجريد والممارسة. والمثاليون الذاتيون يعتمدون على تضخيم دور الحواس فوق الحد المطلوب، فيقومون في الاستنتاج الخاطئ بان الحواس هي الشيء الحقيقي الوحيد، ويقولون إن الحواس هي «عناصر» العالم، وتلك هي جذور المثالية الذاتية في المعرفة. أما المثالية الموضوعية في المعرفة فجذورها كامنة في الاعتقاد الجامح على التجريد، والتجريد في الأساس هو الفرز الذهني للسياات العامة المشتركة في الأشياء مصنفة وفق خواصها الملازمة لأنواعها، وهذا التجريد ضروري في عملية المعرفة إذ بدونه لا يمكن التفكير، وله مكانه في كل علم. ولكن فصل محتوى التجريد عن أنيائه المفردة فصلاً نهائياً هو الذي يوقع في المثالية الموضوعية، إذ يترأى للمثاليين الموضوعيين أن المفاهيم الحقيقية أو الفكرة موجودة بذاتها، وأنها هي التي تولد الأشياء المفردة.

والطبقات المحافظة من صالحها لا تسهم في إعادة تصنيف الأشياء وملاحقة قوانينها العامة والخاصة التي تخدّم بتجربياتها العلمية التقدم الاجتماعي، متمسكة بموروث المجردات الضبابية العديمة الحياة، ومفيدة من واقع سيكولوجي واجتماعي وهو تعلق الجماهير بموروثاتها دونما كبير إعمال فكر، لا سيما أن هذه الموروثات المثالية ارتبطت بها مجموعة من الضوابط الاخلاقية والعادات والاعراف والمؤسسات التي تضلل الكادحين، وتصرفهم عن مهماتهم العملية في التغيير، أو تجعل هذه المهام عسيرة التحقيق، بحكم تعاون السلطات المدنية الحاكمة والسلطات الدينية على التثبيت بهذه الترسبات المثالية للمحافظة على مصالحها، وهي مصالح متناقضة اقتصادياً وفكرياً مع مصالح الطبقات الرافضة لبقاء هذه المصالح. ومن هنا شكّلت المادية والمثالية تاريخياً نهجين أساسيين متضادين في الفلسفة، ومعسكرين متناحرين في الاجتماع والسياسة، ومن هنا أيضاً كان الهجوم على رجال الدين في كل الثورات العالمية هو الموقف الثابت للفكر التقدمي سواء كانت هذه الثورات ضد الاقطاع، أو ضد النظام الرأسمالي الذي جاء بديلاً للاقطاع، ولكنه ظل محتفظاً بنواة تطلعاته في استثمار الطبقات الكادحة. فالبورجوازية ما أن انتهت من صراعها وتناقضاتها مع الاقطاع ووضعت نفسها بديلاً عنه كطبقة، حتى وجدت نفسها في تناقضات مع الطبقة العاملة، فعادت هذه البورجوازية الى الاسلحة الايديولوجية نفسها التي خاصمتها من قبل لتشهرها في وجه الطبقة العاملة، وكان أشد هذه الاسلحة الايديولوجية مضاء هي النظريات المثالية القديم منها

ومقابل هذه النظرة العلمية في تفسير العالم يرى المثاليون، على خلاف الماديين، أن أساس العالم هو الفكرة، أو الروح، ويمتنعون منذ البداية عن تفسير الطبيعة والمادة والكيان من خلال ذاتها، لاعتقادهم أن هذه الموجودات هي من صنع الوعي والفكر والإله. وإن كان المثاليون الذاتيون يعتبرون أن العالم كله هو من أحاسيس الانسان، فإن المثاليين الموضوعيين يقولون إن العالم المادي هو نتاج عقل كلي موجود خارج وعي الانسان، وهذا ما تراه المادية مناقضاً لقوانين العلم التي تفسر جميع الظواهر بأسباب طبيعية. وإن كانت الفلسفة المادية الديالكتيكية تجدد في معطيات العلوم الطبيعية والممارسة البشرية ما يعينها على دحض الفكر المثالي، فانها لا تتجاهل وجود هذا الفكر وقوته وتجذره التاريخي، ليس فقط عند العامة من الناس بل عند الفلاسفة والعلماء، ولذا احتلت الدراسات المعنية بجذور نشأة المثالية حيزاً كبيراً من اهتمامات الفكر الاشتراكي منذ مطلع الخمسينات للقرن التاسع عشر لا سيما في ألمانيا. فكان الإخوة بوير Bauer الذين تشرّبوا من هيغل إيمانهم بالقوة الملزمة للعقل المحض، اشداء في نقض الدين والانتقاص من قدره بوصفه ضلالاً وانحرافاً فرضه الكهنوت على الناس بتأييد من أصحاب السلطان الديني، كما كان لفويرباخ في نقده لفلسفة هيغل، ثم في كتابه جوهر النصرانية الذي نقلته جورج ايلوت الى الانكليزية، أثرهما العميق في الماركسية وفي الفكر الاشتراكي برمته، لا سيما في اوساط الهيجليين الشبان المنتفضين على مثالية معلمهم هيغل. فقد وجد فيويرباخ أن الدين في جوهره وسيلة لاشباع بعض الحاجات الانسانية العميقة، وأن العنصر اللاهوتي هو مجرد تمديد قام به الخيال البشري عند الانسان نفسه، والمشكلة التي يواجهها الانسان هي البحث عن بديل لللاهوت الذي اسمى مائتاً بفضل تقدم المعرفة العلمية، بديل يشبع حاجة الانسان الى مثل أعلى. وذهب الى اننا في امكاننا أن نعثر على هذا المعبود في الانسان نفسه إذا نظرنا الى الانسان لا من حيث هو فرد، ولكن في علاقاته الاجتماعية التي تسامى من خلالها على مواطن ضعفه الفردية، واستطاع أن يقف في شيء أعظم من طبيعته، وهكذا كان حب الانسان للجنس البشري في تساميه هو الفكرة الرئيسة في فلسفة فيويرباخ، وهذا ما نقده ماركس خشية أن يوقع الفكر الاشتراكي في مثالية جديدة. واعترف لينين أن للمثالية جذورها سواء في المعرفة البشرية أو في الظروف الاجتماعية؛ فالمعرفة عملية معقدة ومتناقضة الى حد خارق، والنظريات المثالية منشأها يعود الى تجاوز الكشف عن هذا التعقيد والاكتفاء بموقف وحيد الطرف من المعرفة.

قُبْلِيَّة Dogme، بل هما بمثابة دليل للعمل كما كان يلح على ذلك ماركس وانغلز ولينين.

1 - الممارسة سبيل الاشتراكية الى المعرفة:

إن الاشتراكية العلمية ليست مجرد تنظير فلسفي يؤدي الى خلق عقيدة، بل هي جدلية تجمع بين وحدة النظرية والممارسة، وفي هذا تكمن فعالية المعرفة وتقويم دورها المحوّل للعالم بواسطة نشاط الناس، وفي الوجهة التي يريدها الإنسان. فالممارسة هي المحك الحقيقي للتأكد من صوابية التجريدات المعرفية، والممارسة هي التجربة التي تحتل مكاناً أساسياً في العلوم الاختبارية على اختلافها. وإن كان العلم الاختباري يكتفي بالتجارب المخبرية، فإن الممارسة الاجتماعية هي التي توقفنا على نشاط الناس، والتأكد من صحة القوانين الاجتماعية لتحويل العالم المحيط بهم لا سيما النشاط الانتاجي والصناعي. فهذه الممارسة إذن لا تستخدم في ميدان العلوم لمعرفة الحقيقة في ميدان العلوم الطبيعية وحسب، بل لمعرفة ثبات النظريات الاجتماعية والتأكد من صحتها. والفرق بين العلوم الطبيعية الصرفة والعلوم الاجتماعية، أن العالم يقف في الأولى موقف المراقب الدقيق للتحويلات الطبيعية لاكتشاف قوانينها، أما في الحياة الاجتماعية فإن الممارس هو جزء من التحويلات التي تطرأ عليها، ولكن في الحالين تعتبر الممارسة ليست بمجرد محك للحقيقة النسبية وحسب، بل هي نقطة انطلاق للمعرفة والحصول الدائم على معارف جديدة.

إن الممارسة في الاشتراكية العلمية هي نقطة انطلاق المعرفة، والممارسات الأولى تمت عن طريق احتكاك الإنسان بالطبيعة لتحقيق حاجاته العملية، وكانت في بداياتها محسوسة صرف، وبدأت بالعمل الأبسط القطاف والصيد، وكلما ازدادت الحاجات الانسانية اتساعاً قويت الصلة بالطبيعة، وظهرت المحاولات التدريجية للسيطرة عليها ورسم الخطة العملية لهذه السيطرة، واستنباط الادوات والوسائل التي تمكن الانسان من تحقيق هذه الخطة. وبذلك كانت الادوات هي الوسيط بين الطبيعة والانسان، بل هي سبيله الى الدخول اكثر فاكثراً في التفاعل الجدلي مع الطبيعة. والانسان هو يخلق ادواته التي يتم بواسطتها تحقيق حاجاته، وبناتقاله من العلاقات المباشرة بالطبيعة (قطاف، صيد... الخ) الى العلاقات المعقدة وغير المباشر «إختراع ادوات الصيد، ثم المحراث الخ»، كان يدخل في علاقات أكثر عمقاً مع الانسان الآخر، وهكذا فإن العلاقة بالطبيعة تزامنت مع علاقات الانسان بالانسان الآخر، وهذه العلائق أوجدها العمل الضروري لتأمين الحاجات

والتجدد، وهذا ما يفسر وفرة النظريات المثالية في البلدان الرأسمالية، وتصدير هذه النظريات ودعمها في البلدان النامية. إن مسألة العلاقة بين المادة والوعي، وأن الكيان المادي هو الذي يحدد الوعي كما تقول الاشتراكية، أو أن الوعي هو الذي يحدد الكيان كما تقول المثالية، ليست مجرد مسألة نظر بحث فلسفية، بل لها انعكاساتها الفكرية على مختلف الصعد، وانعكاساتها في العمل والسلوك العام للمجتمع، كما أن لها انعكاساتها المعروفة في العلوم نفسها، وطريقة الإفادة منها واستغلال نتائجها في الفلسفة. فالفلسفة المثالية هي في أحسن الأحوال لا أدريّة، والأكثريّة الساحقة من الفلاسفة البورجوازيين الحديثين يشككون في قدرة الانسان على معرفة العالم، ويميلون الى الأخذ بمبدأ عجز العقل البشري عن الإحاطة بمشاكل الكون، الذي هو عندهم منقسم الى عالم محسوس وآخر ما وراءه وغير مرئي. وإن كانت ساحة العالم المحسوس تبدو طَيِّعَةً للكشف، فإن الصفحة الأخرى تبقى لغزاً ينصرفون الى حلّه عن طريق الاستغراق في عالم الافكار الصرفة لمعرفة الروح المطلق الذي يسيّر العالم، وكثيراً ما يربطون ما بين هذا الروح المطلق والعالم المحسوس، فيعطلون عن قصد أو غير قصد دراسة القوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع، أو يتخذون موقفاً محايداً في ارتفاعهم فوق تضاد الانتماءين الأساسيين في الفلسفة، مما يقيهم بعيدين عن الاسهام في الحياة العملية، محتفظين بموقع التنظير الفلسفي من بعيد. والاشترائية العلمية، وهي تقاوم هذا المنحى، فإنها في تعميمها لا تنهم كل مثالي بخدمة الطبقات المحافظة، بل إن محتوى النظريات المثالية ذاته يخدم مصالح هذه الطبقات، لارتباطه عملياً بالمسائل الاقتصادية والسياسية. فمسألة الكيان المادي والوعي، كانت وما تزال، محور تجاذب حاد بين الاشتراكية العلمية والمثالية، وكل منهما يسعى الى تكوين مذهب معين وغط معين من التفكير عند الناس، يتوقف عليه فهم المهات السياسية. وإن كان الفلاسفة المثاليون يأخذون على الاشتراكية العلمية التزاميتها الصارمة بالمادية الديالكتيكية التي تعيق معرفة العالم معرفة علمية موضوعية، فإن الاشتراكية تعتبر هذه الدعوة تعطيلاً للقدرات المادية عن تحويل العالم؛ إذ إن الطبقة العاملة معنية بحكم مصلحتها بمعرفة قوانين الواقع الموضوعي معرفة علمية، وملاحقة كل جديد في مجالات العلوم والخبرات الاجتماعية لإعادة تنظيم العالم، والمصلحة الطبقة في هذه الحال مساوقة للتطور، والإسهام في دفعه وفقاً للمستجدات العلمية والاجتماعية. فالمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، بوصلة الفكر الاشتراكي، لا تشكلان عقيدة

وجد خارج الإنسان الفعلي المحقق في الفرد والجماعة، وهذا يستدعي الانطلاق في كل علم من التجربة البشرية نفسها. والعالم المحسوس - كما يؤكد ماركس في أطروحته الخامسة حول فويرباخ - ليس سوى العالم المادي المعالج عبر النشاط العملي للحواس البشرية، في سلسلة كاملة من التفاعلات المتبادلة بين الانسان والطبيعة، وبين الانسان والانسان، والتي هي التي خلقت الفكر البشري في كل تنامياته. وعملية المنطق الديالكتيكي ليست في نظر ماركس، سوى الامتداد للإعمال البشرية واعادة لها، التجربة ثم تكرار التجربة على نحو أرقى على ضوء ما تقدمه مستجدات العلم ويقدمه العمل. والمعرفة والعلم لا يخلقان خارج هذا التفاعل الذي يحقق به الانسان ذاته وينميها، فهو ليس نظرياً بحتاً بل هو تطبيقي عملي Paraxis، إنه ديالكتيك الواقع بالذات الذي هو غاية الانسان ومرامه. إن موضوع المعرفة نفسه، وملكة المعرفة كليهما غير ثابتين؛ فالموضوع المعروف محتاج الى الاغتناء بالاكتشافات الجديدة، والتجديدات نفسها تخضع لاعادة التحديد، فكل معرفة انتقاد؛ لأن مضمونها ليس مطلقاً ولا محدوداً، والعلم يتقدم داخل تناقضات تبرز وتطرح للمناقشة مسائل جديدة. فالاحتياج من أدنى بساطته في الاحتياج البيولوجي الى أشده تعقيداً، هو طبيعة حتمية للاتصال والاستمرار ومعاودة فحص النتائج للمراحل السابقة وتطويرها. فالممارسة هي التي تطرح امام المعرفة مهمات معينة، أو كما يقول انغلز في كتابه الاشتراكية من طوباوية الى علم: انه إذ اظهرت عند المجتمع حاجة تكنولوجية، فانها تسبب العلم الى أمام شوطاً أبعد مما فعله عشر جامعات، إذ إن قوة العقل البشري تتجه اول ما تتجه الى تلك المشاكل التي تنشأ عن حاجة الممارسة، والمعرفة نفسها غير معقولة بدون هذه الممارسة.

والممارسة معنية باكتشاف المجهول، واكتناه القوانين الداخلية للأشياء عن طريق تقليبها والنفوذ الى داخلها، وهذا ما حدث للعلوم التجريبية التي اكتسبت صدقها في التجربة. والعلوم الاجتماعية، رغم كل تعقيداتها، لا بد لها عن طريق الممارسة التاريخية من اكتشاف قوانينها الثابتة. فالمجتمع، هو الآخر، كيان مادي، فيه من الظواهر ما هو معروف محقق، وفيه ظواهر لم تكتشف بعد، وليس هنالك ظاهرة يستحيل اكتشافها، أو ظاهرة لا تحتاج الى اعادة نظر، وهذا ما يجعل الممارسة حركية الاتجاه بعيدة عن الجمود. فكما انه ليس هناك شيء ثابت ودائم، فان الممارسة تبقى هي معيار الصدق لما اختلف او بقي صحيحاً من الظواهر الموجودة، والمعرفة المحفوظة والمنقولة، أو المطبقة بشكل آلي هي نقیضة للفكر

المادية أولاً، المأكّل واللباس والجنس، فمن خلال العمل الموصول بالطبيعة من جهة، وبالانسان الآخر من جهة ثانية، تعرّف الانسان على ذاته. وماركس ينطلق في فهمه المادي لهذه العلاقة بأن الانسان ليس الا كائناً مُتَبَيِّناً من الطبيعة، وقدره هو الكوننة والشمول، بتحطيم الفاصل الذي يحجزه عن الطبيعة، وإزالة الحاجز الذي يفصله عن الانسان الآخر. وهذا ما كان يعنيه ماركس من قوله: بانه يوجد في الانسان منذ ظهوره «الكائن النوعي» للانسان، و«ان الطبيعة المأخوذة بصورة مجردة، أولذاتها، المحددة بفعل انفصالها عن الانسان، هي بالنسبة للانسان عدم». فالوعي الأول خلقه الاحتكاك الحاجي بالطبيعة بواسطة العمل، ولا وعي ولا فكر بدون الطبيعة، وخارج عن نطاق المبادلات بين الانسان والطبيعة، وهي علاقات مادية في المنطلق أوجدت علاقات فكرية وروحية، لا توجد حقيقة موضوعية ولا يتشكل فكر.

إن الطبيعة والانسان هما قطبا التفاعل في الوجود، وهما منفصلان ومتصلان في آن معاً، الطبيعة تنتج الانسان فتتأنس به، والإنسان بدوره - والذي هو مجموعة احتياجات - يجد كفايته من تحقيق احتياجاته في الطبيعة أولاً، والعلاقات الأكثر طبيعية مع الطبيعة كان الحصول المباشر على القوت دون إعمال آلة، والعلاقات الأكثر طبيعية بين الانسان والإنسان هي العلاقة بين الرجل والمرأة، إذ اكتشف كل منهما احتياجاته الطبيعي للآخر، وبفضل هذه العلاقة الأولى وجد الانسان نفسه كجنس بشري متميز، وهذه العلاقات المادية بالطبيعة وبالانسان الآخر كانت المصدر الأول في ثقافة الانسان، والتي تطورت الى علاقات أكثر تعقيداً مع تعقيد الوسائط التي احتاجها الانسان، وكانت التعقيدات تحمل معها مزيداً من التثقيف ومزيداً من الوعي، لأنها كانت تدفع الانسان الى إيجاد الحلول المناسبة لها، والمتمثلة في التعقيدات الاجتماعية العائلية، وتعقيدات تبادل المنتجات، والعادات المشتركة التي أولدت المجتمعات الأقل قرباً من الطبيعة. وداخل هذه التفاعلات جميعها، بل ان اساس العملية في هذه التفاعلات يأتي عمل الانسان المنتج، حيث يلقي احتياج «الانا» كفايته في انتاج «الآخر» وهو ما تعالجه المادية التاريخية في الاشتراكية العلمية.

إن الصفة العلمية للاشترائية ترتكز على اعتبار المادة اساس المعرفة، وليس هنالك علم وجد مستقلاً خارج المادة وخارج عمل الانسان المترابطين جدلياً، وعن تفاعلها يتحدد التطور في الحياة المادية والفكر سواء بسواء، ولا مكان في الاشتراكية العلمية للحقائق الخالدة absolutisation، أو لأي شيء

الاشترائي العلمي .

إن في كل علم نواة ثابتة تبقى حقيقة وصحيحة، ولكن هذه النواة تتكامل وتتسع بدون انقطاع في سياق تطور المعرفة ودوام الممارسة، وهذا ما تعنيه الاشتراكية في إلحاحها على رفض الجُمود العقائدي . وهذا ما يشير إليه ماركس وما اعتبر فيها بعد طريقاً للعمل : «إن الحياة الاجتماعية هي بصورة جوهرية حياة تطبيقية Pratique، وكل الأسرار التي تَجَر نحو الصوفية تجر حُلها العقلي في التطبيق البشري، وفي فهم هذا التطبيق». وهذا التطبيق يظهر صحة الديالكتيك الطبيعي والديالكتيك التاريخي، وهذا الديالكتيك المرتبط بالزمان والمكان وتحولها يلاحق الأفكار في تغييرها، ولذا فإن الماركسيين يرفضون النظريات العقائدية، لأن العقيدة Dogme تقوم على الانقسام بين النظرية والتطبيق، على خلاف الماركسية، التي تعتبرها كلا واحداً في تحولها وسيورتها التاريخية، وكان ماركس وانغلز ينهان إلى عدم الانزلاق في خطر العقيدة، وكانا يرددان أن نظريتهما هي مجرد دليل للعمل Guide، تغني باستمرار من المعطيات الجديدة للتطور الاجتماعي .

2 - المادة المتحركة في الطبيعة هي المعطى الأول للوعي البشري، ديالكتيك الطبيعة وانتقال المعرفة من المحسوسات إلى التجريد:

الطبيعة هي المعطى المادي الأول، من الجسيمات المنتهية الصغر إلى المجموعات النجمية الهائلة، ومن الأجسام البالغة البساطة إلى الكائنات الحية العالية التنظيم التي يمثلها الإنسان . هذه الطبيعة أو الكيان المادي المحيط بالإنسان، والذي يشكل الإنسان أحد عناصره، هو وجود مستقل، بصرف النظر عن رأي الإنسان فيه، وعما إذا كان الإنسان يفكر فيه أصلاً أم لا . وهذا الكيان خاضع لمجموعة من التحولات تفرضها الحركة، حركة المادة نفسها، وجميع الظواهر التي نراها في عالم الطبيعة ليست سوى أشكال أو صور Formes متنوعة للمادة المتحركة . والمادية الاشتراكية أو الماركسية، استناداً إلى علوم الطبيعة نفسها، تستنتج وتبرهن، على أن جميع الأجسام، من الذرات البسيطة إلى الكواكب الكبيرة، من البكتيريا bactéries إلى الحيوانات العليا والإنسان هي المادة في تصورها المختلفة التي اتخذتها في سياق تطورها في مراحلها المختلفة . وداخل حركة المادة في الطبيعة لا وجود للروح الكلية أو الفكرة المطلقة، بل إنها تتطور وفق القوانين الموضوعية لحركة المادة نفسها، بما في ذلك حركتها الأولى، أو الدفعة الأولى التي كانت بداية الحركة، والتي يراها الماركسيون في صراع الاضداد داخل

الطبيعة نفسها، فيها يرى المثاليون أنها جاءت من خارج . فالمثاليون يعتقدون أن المادة كانت ميتة في البدء، والذي حركها إنما هو قوة أتت من خارج، من ما وراء الطبيعة والتي هي المصدر العام للحركة، وهي الفكرة الدينية القديمة في خلق العالم والتي تشعبت منها كل الأفكار المثالية اللاحقة .

إن المادة، في نظر الاشتراكية العلمية، هي الوجود المستقل عن الوعي الإنساني، وهي دائمة الحركة، ولكنها معها اتخذت في حركتها من الأشكال، فلإنها تنعكس في وعي الإنسان عن طريق الحواس، وهي التي عرّفها لينين بقوله : «إنها الحقيقة الموضوعية، الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي، والمعطاة للإنسان في حواسه». فالفكر هو عبارة عن نتاج للمادة وقد توصلت في تطورها إلى درجة عليا من الكمال، وهو من نتاج الدماغ، عضو التفكير أو الفكر، ولا يمكن فصل الفكر عن المادة دون الوقوع في خطأ فاحش . والكلاسيكيات الماركسية حافلة بالحديث عن علاقة المادة بالفكر، والعالم الموضوعي بالشعور والفكر والدماغ، وجميعها تصب في الأطروحة الثابتة : «أن المادة هي قوام جميع التغيرات التي تحدث»، «وأن شعورنا وفكرنا، معها ظهرا مُتَسَايَيْنَ، ليسا في نهاية المطاف سوى نتاج عضو مادي وجسدي هو الدماغ»، «وأن لوحة العالم هي عبارة عن لوحة تُظهر كيف تتحرك المادة وكيف تفكر المادة». وهذا ما نراه يتكرر في الكتب الماركسية؛ في كتاب رأس المال لماركس، وديالكتيك الطبيعة، وأنتي دهرنغ، والاشترائية من طوباوية إلى علم لإنغلز، والمادة ونقد الفكر التجريدي للنين، المبادئ الأساسية في الفلسفة لجورج بوليتزر وغيرها من أقوال لستالين وماوتسي تونغ وغيرها من اعلام الماركسية المعروفين . إن الحواس هي سبيلنا الأول للاتصال بالطبيعة . وإن كانت هنالك ظواهر وأشياء تستعصي مؤقتاً على الحس المجرد أو المباشر، فإن الاكتشافات العلمية للأدوات والوسائل المتطورة باستمرار تجعل هذه الأشياء محسوسة، وقد أسهم انعدام هذه الأدوات عبر التاريخ القديم في ترسخ الفكر الغيبي حتى لدى كبار العلماء . فاللوجة اللاسلكية لا تلمس بالحواس، وكذلك التذبذب Vibration ما فوق الصوتي لا تلتقطه الأذن، والحقل المغنطيسي لا تكتشفه الحواس، ولكن هذه كلها تم اكتشافها بواسطة الأجهزة، وهكذا فإن الحد المغلق على العقل هو حد آني وليس حداً أبدياً، فالمعارف البشرية هي في حالة دائمة من الاتساع، - وهكذا وعلى خلاف المثاليين - يرى الاشتراكيون أن العالم ومعرفة قوانينه الموضوعية ممكن تماماً «وأنه ليس في العالم أشياء لا يمكن التوصل إلى معرفتها، وإنما هناك فقط أشياء لا تزال مجهولة،

حركة الطبيعة وفهم تحولات التاريخ الاجتماعي، وهذا ما يؤكد عليه ستالين في شرحه لقضايا اللينينية les questions : du Léninisme ، «خلافًا للميتافيزياء، فإن الديالكتيك تبدأ من وجهة النظر القائلة بأن الأشياء وظواهر الطبيعة تتضمن تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سلباً وآخر موجباً، ماضياً ومستقبلاً، ولها جميعاً عناصر تضحل لصالح عناصر تنشأ، فصراع هذه الأضداد، الصراع بين القديم والحديث، بين ما يموت وما يولد، وبين ما يضمحل وما ينشأ، هو عبارة عن المحتوى الداخلي لعملية النشوء، وتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كمية».

وهذه الأضداد المتصارعة في المادة ليست معزولة بعضها عن بعض، بل تجمعها وحدة من التماثل والتناظر، وهي في حالة دائمة من التأثير المتبادل، ففي بيولوجيا النبات والحيوان يوجد قانون الوراثة وقانون التغير في آن معاً، والتغير يصطدم بالمحافظة فيهدم، بفعل ظروف الوسط الخارجي، صفة المحافظة مكتفية منها بالعلامات النافعة ينقلها إلى الأجيال اللاحقة، وهكذا في كل الظواهر المادية في الطبيعة يحرك صراع الأضداد جود الأشياء ويطورها.

- الانتقال من الكم إلى الكيفية ومن الأدنى إلى الأعلى ومن البسيط إلى المعقد

والحركة تظهر في تحول الأشياء من حالة إلى أخرى، وكان انغلز يسمي الكيمياء علم التغيرات الكيفية للأجسام التي تجري بتأثير تغير التركيب الكمي، وكل ما في الطبيعة يخضع في تبدله إلى هذا القانون؛ فالماء يتحول، بفعل البرودة التي تصل في تكشفها إلى حد معين، جليداً، ويستحيل بخاراً إذا خضع لكميات معينة من التكثيف الحراري. وفي سلسلة الميثان Méthane CH_4 نجد الاتحادات الأربعة الأولى من السلسلة من CH_4 حتى C_4H_{10} هي غازات، والأحد عشرة التالية هي سوائل وابتداءً من مائة الفحم $C_{16}H_{34}$ هي مواد صلبة. والكم البالغ درجة معينة من التكثيف ينقل الجسم إلى حالة جديدة تسمى جوهره، والعلم المعاصر في نظر الاشتراكية العلمية ما فقيء يقدم الدليل تلو الدليل على صحة هذا القانون في كل ظواهر الطبيعة وتولد الأجسام، ففي تعدي الكم حدوداً معينة تتحول التغيرات الكمية غير الملحوظة إلى تغيرات كمية نسبيها القفزة Bond أي الانتقال من كمية إلى أخرى، وبهذا الانتقال تتم عملية التجدد الأبدية للعالم المادي.

وحركة المادة هذه في تحولها تحمل مساراً ارتقائياً تقدماً

وستكتشف وتعرف بوسائل العلم والتطبيق». وكما أن من الممكن معرفة العالم المادي وقوانينه، فانه من الممكن معرفة العالم الاجتماعي وقوانين تطوره، وذلك عن طريق التوحيد بين العلم والعمل، وكل فكرة أو افكار سياسية أو اجتماعية أو علمية غير ممكنة التطبيق في زمان معين ومكان معين هي أفكار خيالية وطوباوية يجب اطراحها والتخلي عنها.

والمادة بمجملها ازيلية، وهي عندما تتفكك أو تتفسخ جزئياتها فإنما تتفكك في اتجاه نشوء عناصر أخرى، فالمادة في تحولها المتعددة لا تضيق ولا تنفد وهذا ما أخذت به العلوم الطبيعية على اختلافها وقامت عليها أبحاث لافوازييه الكيميائية القائلة بالتحول دون الوصول إلى الفناء dans la nature rien ne se pred mais tout se transforme ويستحيل نشوء ظواهر مادية من العدم، والمادة التي وجدت منذ الأزل ستبقى إلى الأبد، وهي غير محدودة في الزمان، غير محدودة في المكان، واكتشافات العلوم الطبيعية توسع باستمرار الحدود المكانية للعالم الذي نعرفه، وتثبت عدم تلاشي المادة، بل يتلاشى الحد الذي كانت تقف عنده معلوماتنا عنها.

إن الحركة Dynamique هي شكل وجود المادة، ولا وجود للمادة في حالة السكون Statique إلا بالمفهوم النسبي، كسكون الحجر بالنسبة للأرض، وحركته بالنسبة لدورة الأرض حول الشمس. والحركة تحدث في داخل الأشياء نفسها كحركة الذرات في الأجسام والمتمثلة في التغيرات الفيزيائية والكيميائية. وما هو معلوم من الحركة في الميكانيكا له ما يقابله في العمليات البيولوجية على نحو أعقد، وليس هناك شيء ثابت معطى مرة واحدة وإلى الأبد، فالمادة موجودة في الحركة فقط وتوقفها - وهذا أمر مستحيل - يعني الزوال التام للعالم. والحركة المفهومة كتغير عموماً، كعملية تجدد أبدية، هي صفة لازمة وأساسية للمادة وشكل عام لوجودها.

3 - قانون الديالكتيك في الطبيعة، تصادم الأضداد ووحدة الأضداد المتصارعة :

إن مصدر الحركة موجود داخل الظواهر المادية نفسها، وهذا المصدر هو تصادم الأضداد، Contradictions internes. فالطبيعة أو المادة تحمل في داخلها عناصر متضادة، كثيراً ما تكون غير مرئية إلا لأصحاب الاختصاص، وهي المعبر عنها بالموجب والسالب، وهذه العناصر هي في حالة من صراع دائم يتولد عنه نشوء الجديد وحدوث التقدم. والاشترابية العلمية تبني قانون التضاد هذا كأساس لفهم

الطبيعة، ليس فقط في المجال التطبيقي العملي وحسب، بل في مجال فلسفة الطبيعة وفلسفة العلوم الاجتماعية؛ فمن قوانين الطبيعة كانت القوانين الفلسفية للماركسية في وحدة الأضداد وصراعها، وفي انتقال التغيرات الكمية إلى كمية، وفي نفي النفي وهذه جميعها قوانين فلسفية لها صفتها الموضوعية الشابتة تعرف في الاشتراكية العلمية باسم قوانين الديالكتيك التي تلاحق حركة المادة وتطورها في أي من الميادين المعرفية لقوانين تطور الطبيعة والمجتمع وتطور العلم نفسه وتطور المعرفة والتفكير، فالديالكتيك في عرف الماركسيين هو علم الصلة العامة وتطور الظواهر، ويشكل تتبع تناقضات الواقع نواة الديالكتيك وكنهه، ولذا كان لينين يعتبر الديالكتيك روح الماركسية. فبواسطة الديالكتيك ينظر إلى العالم في ترابطه وتطوره، بما يمكن من دراسة الواقع دراسة أكثر عمقاً وشمولاً ودقة، واقع العالم الخارجي المحيط بنا، وواقع الوعي البشري، وعملية معرفته لهذا العالم.

والديالكتيك بصفته المادية تلك، كان دليل الاشتراكية العلمية في فرز الوقائع وتصنيفها واستخراج الاستنتاجات التي تبني عليها قوانين المعرفة. فمن طريق فرز ظواهر الطبيعة يتبين أن الأجسام المادية لها صفات ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية، وحواس الإنسان وأفكاره ليس لها هذه الصفة، بل لها صفة الالتقاط بواسطة الحواس، والتجريد بواسطة العقل، ومادة التجريد دماغ الإنسان الذي هو عضو التفكير، فالحواس تنقل والوعي يرصد الصلات المتبادلة في العالم الخارجي ثم يصنفها ويقابل بينها ويعيد التجربة، ولا بد في كل وعي من توفر الشرطين الضروريين الثابتين: وجود الدماغ ووجود الأشياء المادية التي تنعكس وتؤثر في الدماغ، والوعي هو صور الأشياء في علاقتها المتبادلة، وهي انعكاس الواقع على دماغ الإنسان في عملية فيزيولوجية واجتماعية بالغة التعقيد.

فالوعي ليس صفة خاصة بالدماغ، بل صفة خاصة بدماغ يتبادل التأثير مع العالم المادي. ولذا كان تعريف لينين له في كتابه المادية ومذهب نقد التجربة «هو مقدرة المادة البالغة شأواً رفيعاً من التنظيم على عكس *à refléter* العالم الخارجي في صور روحية». فالمعرفة البشرية تنطلق من المشاهدة والتقبل الحسي للأشياء إلى الكشف النظري والتجريد لاستخراج القوانين واكتشاف صحتها عن طريق التجربة والممارسة. فالحواس هي الأدوات الناقلة لمواد العالم الخارجي، وهي الأعضاء إنما تكونت وارتقت في سياق التطور التدريجي للطبيعة الحسية كوسيلة لمعرفة العالم المحيط بالإنسان، وكوسيلة لتكيف أفضل مع ظروف البيئة، ولذا كانت الحاجة إلى صقل الحواس

نرى وجهه الواضح في التطور الصاعد للطبيعة الحية من العضويات الوحيدة الخلية إلى الإنسان، إذ كانت في كل مرحلة من ارتقائها تنفي ما قبلها، ثم تنفي هي نفسها في المرحلة اللاحقة وهو ما يعرف بنفي النفي *négation de négation*. ونظرية النفي هذه لم تكن نفيًا كاملاً لمحتوى القديم، بل الاحتفاظ من هذا المحتوى بما بقي منسجماً مع الجديد، وكأنَّ الجديد يمتص من القديم كل ما هو إيجابي من الصفات المفيدة في عملية تطوره التدريجي، وهذه الصفات الطبيعية الموروثة تقابلها الثروات المادية والروحية للأجيال الإنسانية السابقة في انتقال المجتمعات من طور إلى طور أرقى. إن نفي النفي هذا لا يُعَدُّ صفة الاستمرار المترابط في تطور الطبيعة والمجتمع: ففي كل مرحلة من مراحل النفي المتتابع بعض من صفات التطور السابق تبدو وكأنها عود إلى القديم ولكن في درجة من التقدم، أي في عملية دورية تشبه الحركة الحلزونية، لأن الارتقاء، سواء في موضوعية الطبيعة أم في المجتمع، لا يعرف الخط المستقيم، كما لا يعرف القطع المطلق.

4 - الصلة المتبادلة بين الظواهر ومنهج الديالكتيك في المعرفة:

إن النبات هو الوسيط بين السماء والأرض؛ فهو محتاج إلى التربة بمركباتها المختلفة، ومحتاج في الوقت نفسه إلى الأمطار والنور وأشعة الشمس والمناخات المؤاتية لنموه، وعلماء النبات يكتشفون باستمرار حقائق جديدة ومعقدة ومئات الأنواع من الروابط بين النباتات وظواهر الطبيعة. وبين هذه الروابط ما هو مشترك وعام لجميع أنواع النبات، وهنالك داخل هذا العام قوانين ذاتية بكل فصيلة من فصائله وصلات منتظمة بين العام والخاص من القوانين. وفي القرن التاسع عشر قدم تشارلز داروين نظريته المعروفة في تطور الأنواع، والتي ما تزال إلى اليوم اسماً لبيولوجيا النبات والحيوان والإنسان، وانزل ترابط العلاقات بين الأنواع في شكل قوانين. ومع تطور الاكتشافات باتت القوانين هي الانعكاس الموضوعي لظواهر الطبيعة، قانون نيوتن في تجاذب الافلاك، وقوانين الكهرباء وقوانين انعكاس الضوء وانكساره. والقوانين لا تكتسب صيغتها التجريدية الثابتة إلا بعد التجارب المتكررة في الأحوال المختلفة ومن هنا كان تحديدها بأنها الصلة الموضوعية والعامة والضرورية والجوهرية للظواهر والأشياء، وهي تتصف بالثبات والتكرار.

والاشترابية العلمية أفادت وما زالت تفيد من قوانين

تطوير هذه الاسس تقع التباينات، وتظهر في لغة الفلسفة الماركسية الاتهامات والالتماسات المضادة «بالانحراف» أي الانحراف عن أسس الماركسية، أو الماركسية اللينينية، باعتبار لينين هو مطور للماركسية في إجماع الماركسيين المعاصرين.

إن المهمة الحقيقية للفلسفة في نظر الماركسيين هي ان تكون علماً عن القوانين العامة لتطور العالم (الطبيعة والمجتمع)، وان تقدم حلاً لمشكلة العلاقة بين الوجود والوعي، وان تدرس قوانين معرفة الانسان للعالم الموضوعي، ودراسة الوجود في استمرارية تطوره هو الديالكتيك. فالديالكتيك هو منطق التحولات، أو فن التفكير المتناسك في الجدل لبلوغ الحقيقة، أو هو طريقة للمعرفة تأخذ الاشياء والظواهر في علاقاتها وفي تأثيرها المتبادلين: التضاد والوحدة، العلاقة بين العام والخاص، بين الجزء والكل. فالديالكتيك هو منهج في التفكير لفلسفة هي المادة المتحركة في الطبيعة والمجتمع، وهذا المنطق أو هذا المنهج قال به هيغل لا بوصفه بديلاً عن منطق أرسطو، بل بوصفه منطقاً اسماً من منطق ارسطو ومكملاً له، منطقاً ضرورياً لفهم العقلانية Réalité rationelle ليس في حالة السكون Etat statique، بل في حال الحركة Etat dynamique وفي حال التطور Etat d'évolution وهذا ما أخذ به ماركس دون ان ينكر صحة المنطق الصوري، في نطاق دائرته الخاصة به. وماركس عندما بنى الديالكتيك في صياغة مفهومه المادي للتاريخ وضع المادة مقام الفكرة عند هيغل، واعتبر ان هذه المادة هي المتحركة بمرجى التطور الانساني «ان الانسان يصنع دائماً تاريخه بنفسه، ولكن الانسان لا يصنع ذلك الا ضمن الأحوال المحددة determinants التي ترسمها وقائع زمانه ومكانه المادية والمشكلات التي تخلقها الوقائع». وفي معرض نقده لفلسفة الحق عند هيغل، في مقالته الافتتاحي في الحولية الألمانية الفرنسية 1844، يستنتج ماركس أن العلاقات الشرعية، وأشكال بنية الدولة لا يمكن، أن تفهم في ذات نفسها، ولا يمكن أن تُفسَّر بما يدعونه التقدم العام للعقل البشري كما حاول الميغيليون الشبان أن يفعلوا، وانتهى الى طرح جدليّ معاكس، قوامه ان تلك الأشكال المجردة هي مُجَدَّرة في أحوال الحياة المادية التي أجعلها هيغل تحت اسم «المجتمع المدني»، وتشريح ذلك المجتمع المدني يجب أن يلتصق في الاقتصاد السياسي. «وما لم يخطر على بال أي فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة، مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني، وعن علاقة تقدمهم بظروفهم المادية الخاصة».

وهكذا فان ماركس وانغلز يعتبران نفسيهما مَدِينَيْن

جزءاً من حاجة تآلف الانسان مع بيئته وحماية ذاته من المخاطر. ولكن هذه الحواس لذاتها مهما بلغت من الدقة تبقى عاجزة عن أن تقوم بعملية التجريد، لأن العلامات الجوهرية وغيرالجوهرية تبدو في الصور الحسية وكأنها مندرجة في كل واحد، وما تعجز عنه الحواس يصبح من اختصاصات الوعي الذي يفهم ويعم المعلومات المنقولة بواسطة الحواس عن طريق التجريد المرتبط ارتباطاً صميمياً باللغة، والتجريد واللغة كلاهما خاصية انسانية. وكان لينين شديد الالتفات على مبدأ التضاد بين المادة والوعي، مُظهرًا خطأ المطابقة بين المادة والروح، فالروح والمادة متضادان كموضوع وصورة عن الموضوع، والوعي لا يمكن بأي حال اعتباره مادة. وهذا ما يعقد عليه لينين الفصل الثالث من كتابه المادة ومذهب نقد التجربة؛ فهو في رده على الفيلسوف الألماني ديتزغن الذي كان يقترح توسيع مفهوم المادة، يشير الى ان اعتبار الفكر مادة يعني المطابقة بين الروح والمادة، وهذه بالضبط أطروحة المثاليين: العالم وأفكارنا عن العالم شيء واحد «إن تسمية الفكر مادياً يعني القيام بخطوة ضالة نحو الخلط بين المادية والمثالية، فإذا تم مثل هذا الإدراج فان التعارض بين المادة والروح بين المادية والمثالية، هذا التعارض الذي يلج عليه ديتزغن نفسه يفقد عندئذ كل معنى».

إن المادية الديالكتيكية هي فلسفة الاشتراكية العلمية، ومنهجها الثابت في تفسير الظواهر، وملاحقة تطورها وانعكاسها في ميادين الحياة الفكرية على اختلافها، مع التأكيد على أن لكل ميدان قوانينه الخاصة به، ولكن هذه القوانين الخاصة تسير وفقاً لقوانين عامة أكثر اتساعاً وشمولية ولا تعارضها. فهناك المشكلات الفلسفية لعلوم الطبيعة، وظواهر الحياة الاجتماعية، وظواهر تطور الفكر الفلسفي نفسه او تاريخ الفلسفة، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، وهذه الميادين جميعها تتناولها الماركسية وفقاً لمنهجها المادي الديالكتيكي، وهو منهج لا ينكر حزبيته. فموقف الاشتراكية العلمية موقف طبقي متحيز، ولا يمكن ان يكون الا هكذا، فالنضال هو نضال طبقي ولا يمكن ان يكون مشعراً، ولا يمكن ان يحقق هدفه الا من خلال فضح التيارات الفلسفية المعادية للمادية الديالكتيكية، هكذا كان مع ماركس وانغلز، وهذا ما تقيد بأسسه لينين وستالين وماوتسي تونغ، وهو ما تخرص عليه الاحزاب الشيوعية العالمية كمصدر هام لا بديل له في الكفاح من اجل التحرر الاجتماعي والتحرر القومي. وإن كانت هذه الاحزاب تختلف فيما بينها حول تفسير كثير من الظواهر، فانها تتمسك أو تدعي التمسك بأسس المنهج الديالكتيكي، وحول

الحادثي للفكرة أو الشكل الظاهري للفكرة. أما بالنسبة لي فهي على الضد من ذلك، إذ إن حركة الفكر ليست سوى انعكاس الحركة الواقعية منقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرة فيه.

لقد كان هيغل فضل تطوير الديالكتيك الذي كانت أولياته موجودة عند اليونان، وبخاصة عند هيراقليطس، وعرف شيئاً من الارتقاء في الفلسفة الحديثة لدى ديكارت وسبينوزا وبيدررو. وكان هيغل فضل الاهتمام إلى أن العالم التاريخي والروحي هو عبارة عن وحدة خاضعة للحركة والتطور المستمر، وأن هذا التطور هو نتيجة صراع الأضداد والتناقضات داخل هذا العالم، كما قال بالانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات الكيفية، وطبق منهجه الديالكتيكي هذا على دراسة المفاهيم والمنطق والطبيعة والتاريخ والمجتمع، ولكن هذا المنهج الهيغلي ارتكز على فلسفة مثالية صوفية قوامها التوحيد بين العقلي والواقعي، الكينونة والفكر في مبدأ وحيد هو الفكرة، فجاء ماركس وانغلز ليوقفوا هذا الديالكتيك على قدميه بأن جملاء مادياً، وأزالا التناقض القائم بين الفلسفة المثالية والديالكتيك، وأصبح الديالكتيك هو الطريق للمعرفة المادية لنظام فلسفي مادي، وبات الديالكتيك علماً مستنداً إلى قوانين ثابتة، ووصل إلى غايته المنطقية في أن صراع الأضداد لا ينتهي إلى التركيب الذي هو الدمج للجوانب الموجبة في كليهما، بل إلى انتصار الجديد.

وإذا كانت الماركسية هي فلسفة حزبية، فإنها وجدت في ديالكتيك هيغل منهجاً توفيقياً يؤدي إلى التسوية السياسية والاجتماعية بين الطبقات المتضادة والمتصارعة تحت سلطة الدولة التي يعتبرها هيغل السلطة المنزهة خارج كل صراع فعّله، وهكذا لم تعد الطبيعة ولا المجتمع عبارة عن عمل غير مفهوم ولا معقول، بل مجموعة من الظواهر المادية المترابطة فيما بينها بروابط ضرورية ومتبادلة يمكن التعرف إلى جوهر علاقتها وصياغة هذا الجوهر في قوانين ثابتة قابلة للتطبيق، وهذا ما عبر عنه ستالين في كتابه قضايا اللينينية بقوله: «تعتبر الديالكتيك - خلافاً للميتافيزيا - الطبيعة لا كترام عرضي لأشياء وظواهر منفصل بعضها عن بعض، ومنعزلة ومستقلة فيما بينها، وإنما ككل موحد ومتناسك ترتبط فيه الأشياء والظواهر فيما بينها ارتباطاً عضوياً، ويتعلق بعضها ببعضها الآخر، وتتأثر se conditionnent بصورة متبادلة. لهذا فإن الطريقة الديالكتيكية تجد من الاستحالة فهم ظاهرة من ظواهر الطبيعة إذا نظرنا إليها على أنفراد بمعزل عن الظواهر المحيطة بها، إذ أن أية ظاهرة، وفي أي ميدان من ميادين الطبيعة،

لديالكتيك هيغل بأنها اقتبساً منه نواته العقلية، والقيام بقشرته المثالية، واعطياها طابعاً علمياً، ومن هنا كانت الفلسفة الألمانية واحدة من المكونات الأساسية للماركسية.

رفضت الاشتراكية العلمية فلسفة هيغل المثالية، ورفضت معها الخريطة الجاهزة المسبقة في ثلاثية هيغل (فرضية، نقيض الفرضية ثم التركيب. (these, antithese, synthese) لأن هيغل اعتمد هذه الثلاثية وفرضها مُسبقاً على كل التحولات في مجرى الطبيعة والتاريخ، في حين أن الوقائع هي التي تفرض طبيعة جدليتها وليس العكس، فهذه الجدلية قد تحتاج إلى ما هو أنقص أو ما هو أكثر من ثلاثية هيغل، وهذه الختمية الاطلاقية أوقعت ديالكتيك هيغل في الآلية، لأن هيغل ركز على العام بشكل مطلق، متجاهلاً الخاص وظروفه الواقعية. وفيما قال هيغل بالتطور الصاعد في خط مستقيم، قالت الاشتراكية العلمية بالتطور الصاعد، ولكن في حركة حلزونية لولبية فيها الارتداد والراوحة، ولكن في شكلها العام تحافظ على خط صاعد دون نهاية ودون قطع لمراحل التطور. فهيجل في نظر الماديين والاشتراكيين العلميين الرواد يبدو في أطروحته وكأنه يميل على التاريخ أحداثه إساءة، فيما الحقيقة الموضوعية تثبت أن للتاريخ منطقاً مخالفاً لما اراده هيغل أو غيره من الفلاسفة، والواقعية تفرض أن نلاحق تطور الظواهر في الزمان والمكان، وأن نظل مرافقين تحركها الدائم المستمر، مراقبين زوال القديم وتلاشي وولادة الجديد على انقاضه، وتلك عملية معقدة لا يفي بتحقيقها تبسيط هيغل في أطروحته الثلاثية، واللوائح الجاهزة خطيرة على المعرفة الاشتراكية، لأنها ذات أيديولوجيا فوقية، وليست انعكاساً للواقع الموضوعي المادي. إن ما يتطور عند هيغل في أطروحته ليس الواقع الموضوعي أو الانعكاس لهذا الواقع، بل الفكرة التي تمر في مراحل ثلاث خارج حدود الزمان والمكان؛ فالفكرة تتحول عنده إلى نقيضها الذي هو الطبيعة، ثم تمجد الفكرة نفسها للتخلص من الطبيعة نتيجة لشعورها بالقلق وتوقها إلى الروح المطلق فتتحول إلى الوعي أو الإدراك الإنساني الذي هو المركب من الإدراك المطلق والطبيعة، وهكذا تصبح الفكرة هي الخالقة للعالم والوعي، فيما الفكرة عند الماركسيين هي انعكاس للواقع، وتطور الإدراك عندهم هو نتيجة لتطور العالم المادي نفسه. وهكذا فهم قول ماركس: «طريقتي الديالكتيكية لا تختلف من حيث الأساس عن طريقة هيغل وحسب، بل أنها ضدها تماماً. فحركة الفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم الفكرة هي في نظره خالقة الواقع وصانعه démiurge، فليس الواقع عنده سوى الشكل

العقيدة الماركسية قد فقدت مغزاها

والمادية التاريخية تعتبر المجتمع والتطور الاجتماعي وجوداً اجتماعياً مستقلاً عن الوعي الاجتماعي، وهي كجزء من المادية الديالكتيكية تعتبر الوعي عموماً وضمناً للوعي الاجتماعي - بهذه الدرجة أو تلك - انعكاساً دقيقاً للواقع الموضوعي. وتشغل مسألة علاقة الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي في المادية التاريخية المكانة نفسها التي تشغلها المادية الديالكتيكية في المسألة العامة عن علاقة الوعي بالوجود، سواء لجهة العلاقات المادية أو العلاقات الإيديولوجية وغيرها، فهي من هذه الناحية متممة ومشخصة للقوانين العامة للديالكتيك على صعيد الحياة الاجتماعية الإرادية الواعية كوجود مختلف نوعياً عن وجود الطبيعة وحركتها العفوية.

وقبل كارل ماركس كان التفكير المادي محصوراً بالطبيعة، وفلاسفة الطبيعة الماديون ظلوا مثاليين في تفسيرهم للحياة الاجتماعية، ولذا كانت ماديتهم ناقصة، وهذا ما أدركه ماركس وعمل على تصويبه، فجاءت فلسفته من هذه الناحية كاملة ومتأسكة قادرة على تفسير العالم تفسيراً واحداً بعد أن جرى تطبيقها على المجتمع البشري. وعلى هذا الشكل نشأت الاشتراكية العلمية كمعقدة مادية واحدة تعتمد الممارسة معياراً للحقيقة، ليس فقط في التجارب العلمية الفنية على غرار ما كان يفعل الفلاسفة الماديون السابقون على الماركسية، بل في دراسة نشاطات الناس المادية الاجتماعية والتاريخية الهادفة إلى إعادة صياغة المجتمع والطبيعة. وبدون المادية التاريخية القائمة على الممارسة الاجتماعية تفقد الماركسية وُحدتها وطبيعتها الهادفة إلى تحويل المجتمع عبر نشاطات الناس وتبديل علاقاتهم الاجتماعية. وقبل ماركس «عمل الفلاسفة على تفسير العالم بطرائق مختلفة بينما المسألة هي مسألة تغييره».

هنالك في الاشتراكية العلمية إذن وجود عام، هو الكيان المادي الذي يتناول الطبيعة كما يتناول المجتمع في وحدة متداخلة منسجمة. والمادية التاريخية تُعنى بالجانب الاجتماعي، وتلاحق تفسير تاريخيته على ضوء الديالكتيك العام الذي يعتبر الوجود المحيط بالإنسان وجوداً مادياً مستقلاً عن وعي الإنسان وإرادته. ولكن الاشتراكية العلمية تسدرك بعمق الخواص المفارقة بين الطبيعة والمجتمع، إذ أن الظواهر والعلاقات الاجتماعية ليست ميكانيكية عفوية كما هي الحال في الطبيعة، بل هي نتيجة لنشاطات الناس وإدراكاتهم الواعية. والمادية التاريخية، وهي تطبق القوانين الديالكتيكية العامة، تعنى بالقوانين الخاصة ذات الطبيعة الاجتماعية وعلاقاتها المتنوعة

يمكن أن تنقلب إلى لَغْوٍ (non sens) إذا ما لحظت بمعزل عن الشروط التي تحف بها، وإذا ما فصلت عن هذه الشروط. وعلى العكس من ذلك يمكن فهم أية حادثة وتعليلها إذا ما اعتبرت من زاوية ارتباطها غير المنفصم بالظواهر المحيطة بها، وإذا ما اعتبرناها كما هي، مشروطة بالظواهر التي تحف بها.

د - المادية التاريخية هي المادية الديالكتيكية مطبقة على الظواهر الاجتماعية عبر التاريخ في وحدة من القوانين والنهج:

تعتبر الاشتراكية العلمية في نظر مؤسسيها وأنباعهم، المذهب المتكامل في الفلسفة كعلم عن القوانين العامة للطبيعة والمجتمع والفكر، والمادية التاريخية هي الفهم المادي للتاريخ كجزء من الفهم المادي الديالكتيكي للعالم.

والمادية التاريخية هي التشخيص العلمي لقوانين التطور الاجتماعي التي اكتشفها ماركس وانغلز في أواسط القرن التاسع عشر كدليل عمل تهدي به الحركة العالية في نشاطاتها وفهمها للتطور الاجتماعي عبر التاريخ، على غرار القوانين العلمية المستخرجة من العلوم الطبيعية في القرون السابقة. وقد كان لينين حريصاً على تأكيد هذه القوانين، حريصاً على تطويرها، مُركِّزاً على مبدأ الترابط الوثيق بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية في وجه المحرفين الذين كانوا يريدون الفصل بينها، وإلحاق المادية التاريخية بعلم الاجتماع البورجوازي الحديث البعيد عن التأثير بإيديولوجيا الطبقة العاملة ومصالحها. وكان لينين في صراعه مع الفلاسفة البورجوازيين يؤكد على أن الفلسفة الماركسية مصنوعة من سبيكة واحدة، وأنه يستحيل فصل مقدمة أساسية واحدة أو جزء جوهري منها دون تعريضها إلى الاختلال والتحريف. فالمادية التاريخية في نظر لينين: «هي نتيجة تطبيق فرضيات الفلسفة المادية والديالكتيكية في معرفة المجتمع البشري، وبالتالي، فإنها تركز على العقيدة الفلسفية العامة. ومن الناحية الأخرى، فإن المادية التاريخية تجعل هذه الفلسفة المادية تأخذ شكلها النهائي وتعمل على تكامل بنائها. وأصبح في وسع الفلسفة المادية أن تعطي تفسيرات علمية لا لظواهر الطبيعة فحسب بل وللحياة الاجتماعية أيضاً بعد أن تم اكتشاف المادية التاريخية. ولهذا فإنه يستحيل علينا أن نعتبر المادية التاريخية علماً من العلوم المستقلة، بل نطبق عليه أسلوب المادية الديالكتيكية. إن المادية التاريخية هي جزء لا يتجزأ عن الفلسفة الماركسية، وبدون هذه الفلسفة تكون

متأسكة للفكر الاشتراكي العلمي الذي قام على يد ماركس وانغلز، وكتاب لينين المادية ومذهب نقد التجربة حَلَّ مجموعة من الردود على الماخيين الروس، والتجريبين على اختلاف مذاهبهم على الصعيد العالمي، الذين يقولون بمبدأ الفصل بين المادية التاريخية والديالكتيك.

والماركسيون في دفاعهم عن وحدة الفلسفة الماركسية الديالكتيكية والتاريخية يؤكدون أن الترابط الداخلي بين قوانين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لا يعني أسبقية الأولى على الثانية؛ إذ ليس من الصحة، وليس من الصائب بمكان، الافتراض أو الزعم أن المادية الديالكتيكية تكونت كلية ثم جرى تطبيقها لمعرفة المجتمع البشري، إذ تشهد مسيرة تكوين الفلسفة الماركسية أن ماركس اكتشف المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية كوحدة عضوية لا تنفصم عراها، وفي الفترة نفسها من تكونه الروحي؛ وكانت القوة الدافعة لهذا التطور الروحي الاحتياجات الحقيقية للصراع الطبقي التي دفعت ماركس إلى الاعتقاد أن مثالية هيغل باطلة، وأن فهمه المثالي للدولة باعتبارها تجسيداً للعقل العام يتعارض وواقع الحياة الاجتماعية الزاخرة بالاصطدامات بين الطبقات وتضارب المصالح المادية بينها...»

1 - التاريخ هو تاريخ توليد الكائن النوعي للإنسان:

ترافقت بدايات التحول الماركسي من المثالية إلى المادية، ومن الديمقراطية الثورية إلى الشيوعية مع تحول ماركس إلى دراسة الشؤون الاجتماعية، وبدأت عنده مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني أي ربط الفلسفة بظروف واقعها المادي، وظهرت مقالاته الأولى في نقد الروح المطلق في المجلة الألمانية الفرنسية، وترسخت ماديته الاجتماعية في الكتابين اللذين وضعهما بالاشتراك مع انغلز الأسرة المقدسة عام 1845 والمثالية الألمانية عام 1846، فتُمت بهما صياغة الأحكام الأساسية للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية.

فالإنسان في الدراسات الفلسفية الألمانية التي انتقدها ماركس هو الإنسان الديني، إذ كان التقدم في الفلسفة يقوم على إلحاق المفاهيم الميتافيزيقية والسياسية والحقوقية والأخلاقية السائدة، وكل المفاهيم الأخرى بأنواع المفاهيم الدينية واللاهوتية. وفي وجه هذه الأطروحات المثالية وضع ماركس تصوره للمفهوم المادي للتاريخ، ووجد أن التطور يكمن في الإنسان، في الأفراد الواقعيين وفعاليتهم وظروفهم المادية التي

والواسعة والمعقدة، أي مراعاة خواص الحياة الاجتماعية باعتبارها جزءاً فريداً متميزاً في كيان العالم المادي. فإذا أخذنا على سبيل المثال قانون «الفزة» في التحولات الكمية إلى كيفية في الطبيعة، نجد لها ما يقابلها في الحياة الاجتماعية، ولكن وفقاً لنمط متميز. فالثورات هي القفزات الحقيقية ذات الصفة النوعية التي تتخمر مقدماتها ببطء في سياق التاريخ، وهذه الثورات التي تنقل المجتمع جذرياً من نظام إلى نظام اجتماعي أرقى، لا تقضي جذرياً على كل مخلفات الماضي بل تحتفظ منه بما يلائم وجودها الجديد، وهذا يقابل قانون التضاد ونفي النفي في الطبيعة، وهو قانون لا يعني مطلقاً القطع التام بين الماضي والحاضر، فالأحكام الأساسية للمادية التاريخية في تواصلها هي أحكام وقوانين المادية الديالكتيكية، ولكنها مشحونة في تميزها، وفي تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية، فالترابط الداخلي بين أحكام هاتين الماديتين: الديالكتيكية والتاريخية هو ترابط محكم، متداخل ومستمر، ولكن أحكام المادية التاريخية تبقى متميزة بمضمونها الاجتماعي الخاص بها في آن واحد.

إن طبيعة الترابط المتصل والمتميز في آن معاً بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية جعلت جوهر الحوار، وأحياناً الخلاف، يدور حول نوعية العلاقة بينهما، هل هي علاقة بين جزئين من الفلسفة الماركسية لكل منهما استقلالته النسبية، أم هي علاقة أجزء «المادية التاريخية» بالكل «المادية الديالكتيكية» فلسفة الماركسية العامة؟ لا بل ذهبت التفسيرات البورجوازية في الفلسفة مذهباً أكثر بعداً، إذ اعتبرت أن الفلسفة الماركسية ذات مدلولين واسع وضيق، أ - والمادية الديالكتيكية التي هي فلسفة الماركسية بالمعنى الواسع للكلمة والتي تعني بالمبادئ العلمية كافة، والتي هي النواة التي تتوزع منها، أو تتجمع حولها الأجزاء وتتهدي بمنهجها جميع الميادين، ب - والمادية التاريخية من حيث هي دراسة الاجتماع الإنساني، لا يشكل هذا الاجتماع جزءاً بارزاً فيها. ومن هذه الزاوية كان يقع التحريف، في نظر الماركسيين المؤسسين، وذلك عن طريق الجمع الاصطناعي البورجوازي بين الروح الإنسانية التي ينادي بها الدين المسيحي، والمذهب «العقلي النقدي» ومذهب الوجودية، وهذا ما انبرى للدفاع عنه المحافظون على نقاوة الأفكار الماركسية ووحدها في معاركهم الإيديولوجية ضد خصومهم من أصحاب التيارات البورجوازية الصغيرة على وجه الخصوص. وكان الرمز الإيديولوجي للفكر المادي في هذا الصراع هو فلاديمير لينين، الذي كانت مؤلفاته حصيلة

المادية الحقيقية. وتاريخ الإنسان في نظر ماركس ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقة الأساسية: إنسان - طبيعة - إنسان، والتاريخ هو تاريخ علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان من خلال الطبيعة، والقوى المنتجة هي الوقائع التاريخية الأساسية أو القاعدية، وهي بذلك أساس النمو الاجتماعي وأساس التاريخ، وعن هذا الأساس تنفرد الصبرورة الثقافية بكل أشكالها في السياسة والحقوق والآداب والفنون والفلسفة. والتاريخ ليس له أساس في غير هذا الواقع الإنتاجي، ولما كان هذا الواقع متحولاً باتجاه صبرورة، فهو ديكالكتيك له تاريخه، ولهذا كانت المادية التاريخية لا تختلف عن المادية الديالككتيكية، فالمادية التاريخية هي تطبيق الديالككتيك على التاريخ كعقيدة، من أجلها يمتلك الواقع بنية ديكالكتيكية، ولذا فإنها ترفض كل قراءة للتاريخ لا يكون موضوعها بذاته اشتقاقاً من العمل الإبداعي للإنسان، ولذا كانت رافضة لكل تدخل لا يمت إلى العمل المحسوس بصلة جذرية، وعلى هذا الأساس رفضت المادية التاريخية الفلسفة الهيغلية للتاريخ المتمثل بتاريخ الروح، ورفضت كذلك التاريخ الفلسفي على طريقة برونو بوور Bruno Bauer الذي يجعل من التاريخ مجرد معارك أفكار.

إن الفعل الإنساني الأول الذي ميّز الإنسان عن الطبيعة وعن الحيوان هو إنتاج السلع من أجل إشباع حاجاته، وهنا يبدأ تاريخه كوجود نوعي متميز، وحاجات الإنسان في تطور مستمر، وكل نوع جديد منها يؤكد حاجات ويولد أدوات إنتاجية وعلاقات بشرية جديدة. فالإنسان هو في أساس التاريخ، والتاريخ هو حكاية الإنسان الذي هو تركيبة من الاحتياجات المتنامية باستمرار، وإشباعها لا يتم إلا بالعمل المنتج وتفاعلاته على صعيد العلاقات الاجتماعية. ومن هذا المنطلق رفض ماركس مبدأ القول بوجود ضمير ووعي خالص هو أساس التاريخ الإنساني، دون أن ينكر الدور الهام للضمير والوعي المرتبط بطبيعة الإنسان المنتج وغير المنفصل عن العمل المادي.

هناك إذن إنتاج غير منفصل عن أسلوب الإنتاج وتطور مسيرته التاريخية، ونقصد بأسلوب الإنتاج القوة المنتجة + العلاقات الاجتماعية القائمة على أساس هذه القوى المنتجة، وهو ما يسميه ماركس بالبنية التحتية infrastructure صاحبة الإبداع الذاتي التدريجي للإنسان، والتي تحدد المكونات الاجتماعية للوعي وتكشف عن المؤسسات والأخلاقيات والإيديولوجيات أو ما يسميه ماركس بالبناء الفوقي للمجتمع

يعيشونها؛ سواء منها ما كان جاهزاً أم ما أنتجوه وأوجدوه هم من خلال فعاليتهم، وهذه الظروف تتحقق كلياً بطريقة تجريبية. فالشرط الأول لكل تاريخ إنساني هو وجود الأفراد من البشر الأحياء، وحاجاتهم المادية المتمثلة في الغذاء واللباس والسكن، وهذه الحاجات موجودة في الطبيعة الخارجية، وتلبتها تدفع بالإنسان شاء أم أبى، إلى الدخول في علاقات معينة مع الطبيعة، علاقات جماعية غايتها استغلال الطبيعة والسيطرة عليها لتلبية حاجاته المادية (صيد، فلاح، زراعة، بناء، صنع أدوات الإنتاج... الخ). واستغلال الطبيعة هو الذي يدخل الناس في علاقات اجتماعية فيما بينهم، تتولد عنها الأفكار والمفاهيم والقيم (علاقات الإنتاج، علاقات التبادل)، ومن هذا كله تتكون حياة الناس المادية وكيانهم الاجتماعي الذي له قوانينه الموضوعية المستقلة عن نوع الأفكار والنظريات الموجودة في المجتمع. وبذلك يكون المحتوى الرئيسي للكيان الاجتماعي هو نشاط الناس في عملهم لإنتاج الخيرات المادية، وهذا النشاط هو الذي يميز عالم الإنسان عن عالم الحيوان. فالإنسان هو منتج للخيرات فيما الحيوان مستهلك لها فقط، إما مباشرة من الطبيعة أو بواسطة الإنسان. فموقف الحيوان من الطبيعة هو موقف منفعل، فيما موقف الإنسان منها موقف فاعل، أي موقف محوّل يصنع بعمله الخيرات الضرورية، وهذا يقتضي معرفته بقوانين الطبيعة للسيطرة عليها واستغلالها. فالعمل هو الشرط الأبدي والأزلي الطبيعي للحياة البشرية وأساس وجود المجتمعات وتطورها، وبذلك كان العمل هو الذي يحدد حاجات الناس المادية التي يتحدد بها كيانهم ويتحدد بها وعيهم، وكتابة التاريخ، كل تاريخ يجب أن ينطلق من هذه الأسس الطبيعية، والتعديل الذي يدخله عليها عمل البشر عبر التاريخ، والمادية التاريخية هي مجموعة القوانين التي تساعد على تبيان المنطق الداخلي الموضوعي للتاريخ، والتي تمكن من السير على هدى في مسالك الشبكة المعقدة من الظواهر الاجتماعية، بأن تفرز من بينها أهمها وأكثرها جوهرية بصفاتها أساساً.

إن تطور المجتمع يجري بواسطة أناس يتحلون بالإرادة والوعي، ويضعون نصب أعينهم أغراضاً معينة يسعون إلى تحقيقها، ومن هنا نشأ وهم التصور في العصور السابقة على الماركسية بأن الوعي والأفكار والأهداف هي التي تحدد الحياة الاجتماعية. فيما الواقع أن البشر لا يبدؤون بتمييز أنفسهم عن الحيوانات إلا عندما يبدأون بإنتاج وسائل وجودهم، وإنتاجهم وسائل وجودهم ينتجون بشكل غير مباشر حياتهم

البورجوازية الناشئة والإقطاع، وهذا الانتقال كان خاضعاً لحتمية تاريخية مرتبطة بالإنتاج ووسائله، وبالتناقض بين المنتج الحقيقي ومالك وسائل الإنتاج. والإنسان المنتج في هذه الحقب التاريخية جميعها كان مدفوعاً إلى تحقيق ذاته النوعية بتحرره من الارتهان الاقتصادي، الارتهان للملكية ووسائل الإنتاج، وكان محتوماً عليه لتحقيق هذه الغاية الانصياع إلى الثورة.

إن تاريخ الإنسان المنتج هو تاريخ هذا الارتهان والسعي لتحرره منه، فهو على الدوام المنتج والمحروم من إنتاجه، وهذا مخالف للموضوعية أو هو نقض لها، وهذا ما خلق عند الإنسان الوعي الحقيقي، الوعي التجريبي القائم على الممارسة العملية، ولكن هذا الوعي لم يأخذ صفته المادية الحقيقية إلا مع الرأسمالية التي خلقت معها نقيضها طبقة البروليتاريا. ولذا نجد البيان الشيوعي يثبت في القسم الأول منه «أن تاريخ كل مجتمع، حتى في أيامنا لم يكن إلا صراع الطبقات» وإلغاء هذا الصراع لا يتم إلا عن طريق تملك الشعب لوسائل الإنتاج، والدول كانت على الدوام ممثلة للطبقات المالكة لوسائل الإنتاج، ودولة الشعب الجديدة هي دول البروليتاريا التي، وهي تتحرر، تحرر المجتمع بكامله».

إن عصر الرأسمالية تميز بإلغائه للشرائح الاجتماعية الوسيطة الفاعلة، ولم يبق إلا على الطبقتين المتصارعتين: الرأسمالية والبروليتاريا. والبورجوازية، التي ثارت، كطبقة، ضد العالم الإقطاعي القديم وعلاقاتها الاجتماعية، هي التي أنشأت الظروف المواتية للبروليتاريا في أن تعي نفسها كطبقة وأن تضطلع بدور ثوري. فالبروليتاريا، وإن كانت هي نقيض البورجوازية، هي مثلها وليدة ثمر القوى المنتجة، وليدة الإنتاج الصناعي الكبير على مستوى عالمي، وما لحق هذا الإنتاج من تقسيم عالمي للعمل على وجه العموم، وبين الصناعة والتجارة على وجه أخص، وكلتاهما، البورجوازية والبروليتاريا، لها صفة كونية ولكن متناقضة، صفة التملك لوسائل الإنتاج بيد البورجوازية، وكونية الشقاء واللاملك واللاوجود للبروليتاريا. فالعامل في النظام الرأسمالي هو جزء من أدوات الإنتاج، جزء من الآلة وتابع لها، وعمله، هو إذن مجرد شيء يمكن تبادله. وتاريخياً كان هذا العامل المنتج، سواء في حقل الزراعة أو الصناعة ملحقاً بالبورجوازية، وكان أدواتها النضالية في وجه النظام الملكي القديم، ولكن عقب كل انتصار للبورجوازية كانت الطبقة العاملة تمحصد مزيداً من الحرمان ومزيداً من القيود، وهذه الظاهرة تثبت كتابات

superstructure. فنقرأ له في الإيديولوجيا الألمانية هذا القول: «ويمكن أن يتميز البشر عن الحيوانات بالوعي أو بالدين أو بأي شيء نرغب فيه. إن البشر يبدأون بتمييز أنفسهم عن الحيوانات حالما يبدأون بإنتاج وسائل وجودهم، وهي خطوة مشروطة بتنظيمهم الفيزيائي. إن البشر بإنتاجهم ووسائل وجودهم يتجون بشكل غير مباشر حياتهم المادية الحقيقية، والطريقة التي ينتج فيها البشر وسائل وجودهم تعتمد أولاً على طبيعة وسائل الوجود الحقيقية التي يجدونها موجودة مسبقاً، وعليهم أن يعيدوا إنتاجها. ويجب ألا نعتبر طريقة الإنتاج هذه على أنها ببساطة إعادة إنتاج للوجود الفيزيائي للأفراد فقط، إنه بالأحرى نمط محدد من نشاط هؤلاء الأفراد، نمط محدد للتعبير عن حياتهم كما هم عليه، وما هم عليه يتطابق مع إنتاجهم، مع ما يتجون والطريقة التي بها يتجون. وهكذا فإن طبيعة الأفراد تعتمد على الظروف المادية التي تحدد إنتاجهم، وهذا الإنتاج لا يتخذ مظهره إلا بزيادة السكان، وهذا يفترض بدوره تداخل الأفراد في علاقات مع بعضهم، وشكل هذه العلاقات يحددها أيضاً الإنتاج».

وهكذا فإن البناء الداخلي في الأمة وعلاقاتها الداخلية والخارجية مرهون بمرحلة التطور التي وصل إليها الإنتاج، وهذا التطور يظهر في الدرجة التي وصل إليها تقسيم العمل، وانفصال العمل الصناعي والتجاري عن العمل الزراعي، وبالتالي انفصال الريف عن المدينة. وانفصال العمل التجاري عن العمل الصناعي، ومراحل تطور تقسيم العمل تمكس الأشكال المختلفة للملكية، وتحدد أيضاً علاقات الأفراد الواحد بالآخر فيما يتعلق بمادة العمل وإنتاجه. فالملكبة الجماعية في القبيلة القائمة على القنص والصيد وتربية الماشية هي ملكبة متطابقة مع درجة متدنية من الإنتاج، ومع الانتقال إلى الزراعة البدائية بدأ التقسيم البدائي للعمل، ومع اتساع الأراضي المزروعة نشأت الملكيات الزراعية الكبرى والأمبراطوريات التي معها ظهرت العبودية وانقسم فيها الناس إلى عبيد وأحرار، واتخذ التفاوت الاجتماعي صفة الانقسام الواسع والتضاد بين المدينة والريف، وبين الدول التي تمثل مصالح المدينة والدول التي تمثل مصالح الريف. هكذا نشأت المدينة الأمبراطورية في اليونان وروما، وكان هذا الشكل المشاعي القديم أو ملكبة الدولة هو الشكل الثاني للملكية، تلتها الملكبة الإقطاعية في العصور الوسطى، وهي ملكيات انطلقت من الريف. وفي عهود الإقطاع نشأت الصناعات الحرفية وظهر الانقسام من جديد بين الفئات الاجتماعية، بين

من كانوا يعتقدون أن العوامل الاقتصادية هي القوة الوحيدة التي تلعب دورها في التطور الاجتماعي وينكرون دور الوعي والسياسة والفكر، ودور المؤسسات الاجتماعية والنظريات في عملية التطور التاريخي، باعتبار أن العوامل الاقتصادية تقود بشكل حتمي وعفوي إلى انتصار الحركة العمالية. فيما المادية التاريخية في الإشتراكية العلمية، وإن كانت تعتبر أن الإنتاج المادي هو المحرك الأساسي للتطور الاجتماعي، وتعلل به أصل المؤسسات والأفكار والنظريات وشروط الحياة المادية للمجتمع، فإنها تعطي الدور الأكبر للوعي الاجتماعي التاريخي الذي كانت الفلسفة المادية ورثته وناقذته في نظريتها الثورية، وهي تعتبر أن تطور الأشكال الإيديولوجية كلها هو استمرارية معينة لما سبقها من أفكار، والناس يستفيدون بهذا الشكل أو ذاك في كل مرحلة من مراحل التاريخ مما صنعه وخلفه لهم أجدادهم.

2 - الحتمية التاريخية ومفهوم الحرية :

الحتمية التاريخية مرتبطة بالإنتاج ووسائله وعلاقته

إن ما تعنيه المادية التاريخية بالحتمية هو الإقرار بوجود روابط عامة في العالم تخضع لقوانين ثابتة. وإن كانت الحتمية في الطبيعة تتم بشكل آلي، فإن الحتمية الاجتماعية تختلف عن الحتمية الطبيعية في أن موضوعها نشاطات الناس، وأن الناس هم أفراد التاريخ في آن واحد، والقوانين الاجتماعية هي قوانين ممارسة الناس لنشاطاتهم العملية التي لا يجري تطبيقها إلا من خلال الأفعال التي يقوم بها الناس داخل مجتمع. ومن خصائص النشاط الإنساني، أنه، وإن خضع للظروف الموضوعية المحيطة به، فإن الناس أنفسهم يغيرون هذه الظروف، ولهذا فإن الظروف هي ثمرة نشاطات الإنسان في مسار تطوره التاريخي، إذ أن الناس يغيرون هذه الظروف ويعيدون خلقها بمواصلة نشاطاتهم الاجتماعية، أو على حد قول ماركس « إن الإنسان هو الذي يصنع مستقبله بنفسه، فهو مؤلف مسرحية حياته ومثلها». ولكن الإنسان وهو يغير الظروف لا يستطيع أن يتجاهل قوانينها، فمن طريق اكتشاف هذه القوانين يجري تحويلها لمصلحة الإنسان ومستقبله، ولهذا فإن الإقرار بالحتمية التاريخية الموضوعية لا يعني مطلقاً الانتقاص من أهمية نشاطات الأفراد، والمادية التاريخية تدرس هذه النشاطات من خلال تشكيلاتها الاجتماعية والاقتصادية العينية.

الماركسية على اختلافها لاسيا الجزء الأول من كتاب رأس المال لماركس، وفي ردود انغلز على دهرنج Anti - Duhring. وقد لاحظ انغلز في كتابه تطور الإشتراكية من طوباوية إلى علم أن فلاحي شمال شرق ألمانيا ما أن اهتموا إلى اللوثرية حتى تحولوا من أناس أحرار إلى أقنان، واللوثرية كانت الانتفاضة الأولى للبورجوازية في وجه إقطاع الكنيسة زعيمة الإقطاع الديني في أوروبا، والأمر نفسه تكرر عقب الانتفاضة الثانية للبورجوازية في انكلترا، ثم الانتفاضة الثالثة للبورجوازية الفرنسية، أعظم الثورات البورجوازية في التاريخ الحديث. والملاحظة عنها نراها في كتاب صراع الطبقات في فرنسا لماركس الذي لاحق فيه نضال الطبقة العاملة في فرنسا ما بين 1789-1848 مستتجاً أن البروليتاريا لم تكن لها مصالح سياسية خاصة تعيها بوضوح وتناضل من أجلها، بل كانت تناضل من أجل الأهداف السياسية للبورجوازية ضد النظام الإقطاعي القديم، وعندما بدأت تعي مصالحها الاقتصادية وتدافع عنها في العمل ذي السمة النقابية، كانت تفصل بين ما هو اقتصادي وبين ما هو سياسي، وهذا ما ناضلت الماركسية ضده؛ فجاء في البيان الشيوعي: «كل صراع طبقي هو صراع سياسي... وعندما تتحرك البروليتاريا كطبقة، فإنها تتصرف كحزب سياسي».

إن الإشتراكية العلمية كانت تلح، من منطلق الوعي التاريخي، على الصفة المتميزة للطبقة العاملة كطبقة اجتماعية لها مصالحها الاقتصادية التي هي في الآن نفسه سياسية، وهذه الطبقة التي كانت حليفة للبورجوازية ضد الإقطاعيات القديمة، وحتى ضد الطبقة الفلاحية والبورجوازيات الأجنبية اكتسبت من خلال صراعاتها خبرة، وكونت لنفسها تربية سياسية خاصة، وإن كانت على الدوام محرومة على العموم من ثمار النصر. وهذه الخبرات السابقة كانت عدة ثقافية كبرى لا بد منها في خوض البروليتاريا النضالات من أجل تحررها الاقتصادي والسياسي، ذلك لأن الوعي للتحويلات الطارئة على البنية التحتية من قبل المجموعات الفاعلة والمستفيدة من التحويلات هو ضروري لكي تتم الثورة الاجتماعية، أي لكي تبلغ أوج مفاعيلها، ومن هنا كانت الإشتراكية العلمية نقیضة للتفسير الأحادي للتاريخ لا سيما المادية الاقتصادية - maté rialisme économique التي قال بها برنشتاين Bernstein في ألمانيا 1850-1932، والماركسيون الشرعيون Les marxistes légaux في روسيا ما بين 1890 - 1917، والجناح الاقتصادي في الإشتراكية الديمقراطية Démocratie sociale، وغيرهم

إلى حيز من مساحات للمباني والمستودعات تتصل بها طرق المواصلات والكهرباء والماء، وهذه جميعها نطلق عليها اسم وسائل العمل، وأدوات العمل + وسائل العمل تشكل وسائل الإنتاج. ولكن هذه الوسائل تبقى جميعها جهادات مية بدون القائمين بالعمل، أي منتجي الخبرات المادية الذين يشكلون العامل الرئيسي في الإنتاج. ووسائل الإنتاج + العمل المحرك لوسائل الإنتاج يطلق عليها اسم قوى المجتمع المنتجة، ومستوى هذه القوى وتطورها يعكس مدى سيطرة الإنسان على الطبيعة وتأثيره الفاعل فيها، وهذه السيطرة تنعكس أول ما تنعكس في أدوات الإنتاج التي يدل اتقانها على مزيد من القدرة في إنتاج الخبرات المادية لاسيما بعد إحلال الطاقة محل القوى العضلية للإنسان والحيوان فازدادت بذلك قدرة الناس الإنتاجية وخبرتهم ومعارفهم ومهارتهم، وهذه المعارف وتلك المهارات، التي هي حصيلتها تكديس خبرات أجيال من الناس، تنعكس بالضرورة في علاقات بين المنتجين أنفسهم ومالكي وسائل الإنتاج وبينهم وبين المجتمع، هي التي تسمى علاقات الإنتاج، وعليها تتوقف طبيعة النظام الاجتماعي.

إن وسائل الإنتاج هذه كانت كلها ملكاً مشتركاً في العشير البدائي، ومع الانتقال إلى مجتمعات الرق والإقطاع والرأسمال توزعت ملكية وسائل الإنتاج بين فئات مختلفة قام مركزها الاجتماعي على نسبة حظها من هذه الملكية المستغلة، وهكذا فإن علاقات الإنتاج في هذه المجتمعات هي قبل كل شيء علاقات ملكية، وهذه الملكية لا توجد خارج العلاقات الاجتماعية بين الناس، ومادامت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في يد فئة أو مجموعة فئات، فإنها لا تولد إلا علاقات استغلال للمنتج الحقيقي وهي الطبقة العاملة، ولذا رأى ماركس في مقالة مساهمة في فلسفة الحق عند هيجل أن البروليتاري هو صورة سلبية لكل مجتمع وكل إنسان، ولذا لا يمكن إلا أن يكون ثورة تصلح كل المجتمع في كونه الإيجابية وكل الإنسان في كماله الإيجابي، وذلك عن طريق استرداده لفائض القيمة la plus value التي هي أساس التمايز الطبقي وأساس الاستغلال.

ولكن هذه الثورة الحتمية مرتبطة بتنامي قوى المجتمع المنتجة، وهذا التنامي هو الذي قضى على نظام الرق وأقام على أنقاضه المجتمع الإقطاعي الذي كان للفلاح فيه بعض المصلحة المادية من نتاج عمله، إذ توافقت في بداياته علاقات الإنتاج مع مستوى القوى المنتجة؛ وفي قلب هذا النظام

وللمجتمع قوانينه الخاصة به، ومن المستحيل معرفة قوانين تطوره بواسطة مفاهيم العلوم الطبيعية؛ ولهذا رفضت الماركسية محاولات تطبيق قوانين علم الأحياء على المجتمع، وخاصة تلك المحاولات التي كانت منتشرة في القرن التاسع عشر والتي حلت محل نظرية الميكانيكا الاجتماعية ونظرية الفيزياء الاجتماعية اللتين كانتا منتشرتين في القرون السابقة، كما رفضت التطبيقات التي ساقها سبنر في المقارنة ما بين الكائن الحي والمجتمع، ورفضت في الوقت نفسه تطبيق قانون داروين في الصراع من أجل الوجود على الحياة الاجتماعية؛ فالمدرسة العضوية والمدرسة الداروينية الاجتماعية عاجزان عن إدراك خواص الحياة الاجتماعية؛ وتخلصان إلى تعميمات سطحية لا علاقة لها بالواقع الموضوعي للتاريخ الاجتماعي. فالطبيعة لها قوانينها المادية الآلية، وما تعلق بالحياة البيولوجية فيها فمن خصائصه أن الحيوان يتكيف مع الطبيعة، فيما يعمل الإنسان على تغيير البيئة المحيطة به ويؤثر عليها من خلال أدوات العمل، وأرقى الحيوان لا يرتفع عن مستوى جمع وسائل وجوده، والإنسان هو الكائن الحي الوحيد القادر على إنتاج وسائل وجوده، وبهذه الخاصية انفصل الإنسان عن الحيوان، وبات كائناً اجتماعياً. فالحيوانات كائنات طبيعية لا غير، عاجزة عن تطوير أدواتها الطبيعية إلى أدوات اصطناعية متنامية باستمرار، وخاصة هذا التطوير مرتبطة بالإنسان وحده.

ولذا فإن الحتمية الاجتماعية الأساسية التي تقول بها المادية التاريخية هي قانون القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وإن كانت الماركسية تعترف بالأهمية الكبرى للمحيط الجغرافي أو البيئة الطبيعية، وتعترف كذلك بالحتمية البيولوجية المتمثلة بكثافة السكان، فإنها تعتبر هاتين الحتميتين في المرتبة الثانية بعد أسلوب الإنتاج Mode de Production وقوامه الإنسان والطبيعة، فالمواد الأولية التي تشكل قوام وجود الإنتاج موجودة في الطبيعة، وإليها يتجه نشاط الإنسان لتلبية حاجاته من مأكّل ومنسب ومشرب، وهذه المواد الأولية يطلق عليها اسم سادة العمل ولكن هذه المادة يستحيل الحصول عليها، سواء أكانت على سطح الطبيعة أو في باطنها بدون وسائل الإنتاج، وهي وسائل نشأت بدائية ثم تطورت بدوافع الحاجة إلى استخراج مزيد من الخبرات لتلبية الحاجات المتزايدة لكثافة السكان، وبلغت في العصر الصناعي ذروة الإتقان بظهور القوى الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية بشكل متعاضد. وهذه الوسائل أو الوسائط هي التي أطلق عليها ماركس اسم المنظومة العظمى والعضلية للإنتاج. ولكن أدوات العمل تحتاج

ذلك الحين . وتحول هذه العلاقات من أشكال لنمو القوى المنتجة القائمة، إلى عوائق ضد نمو هذه القوى المنتجة، وعندها تبدأ مرحلة من الثورة الاجتماعية. إن الثورات الاجتماعية تميزت جميعها بتغيير العلاقات الاجتماعية القديمة السابقة لها، والثورات هي القفزات التي تحول الكم المختمر في أطباق التاريخ إلى كيف، أي إلى نمط جديد من النظام الاجتماعي: والثورات السابقة للماركسية تميزت بأنها جزئية، لأنها أحلت سيطرة طبقة عمل سيطرة طبقة أخرى محتفظة بالطابع الاستغلالي والفروقات المادية بين الناس، وهذا الطابع الاستغلالي لا يمكن أن يزول إلاً بالانقضاء الإيجابي للملكية الخاصة ويقيم المجتمع اللاتقني، مجتمع الملكية العامة لوسائل الإنتاج، الذي يحرر الإنسان من الاستغلال.

3 - الضرورة التاريخية والحرية - الحرية الاجتماعية هي التحرر من سيطرة الطبيعة واستغلال الإنسان للإنسان:

إن الضرورة هي حتمية خضوع العلاقات الكونية لنظام ثابت من القوانين، وهي إحدى المقولات الأساسية في المادية الديالكتيكية، وهي تحمل طابعاً عاماً، لأن الضرورة تتجلى في الطبيعة وفي المجتمع وفي الفكر. أما مقولة الحرية فهي أضيق مجالاً، لأنها لا تتجلى إلاً في المجتمع، وفي دائرة أفعال الإنسان وعلاقته بالطبيعة والمجتمع، وخارج نطاق الإنسان لا مجال للحديث عن الحرية.

والماركسية تعتبر أن الحديث عن الحرية المطلقة والإرادة غير المقيّدة هو نوع من اللغو الذي تكذّبه الممارسة. وإذا أخذنا علاقة الإنسان بالطبيعة نجد أن هذه العلاقة تخضع لمقدار وعي الإنسان لقوانينها؛ فالحرية تقدر أولاً على وعي الإنسان لقوانين الطبيعة وقدرته على الانطلاق من هذه المعرفة لتسخير هذه القوانين لتحقيق أهدافه. وبالاتصال من جهل هذه الضرورة إلى معرفتها تصبح الطبيعة طيبة لأغراض الإنسان، وتصبح صديقة له بعد أن كانت عدواً، وفي ذلك يقول لينين في كتابه المادية ونقد المذهب التجريبي: «ما دنا نجعل قانوناً من قوانين الطبيعة، فإن القانون الموجود والفاعل بمعزل عن ذهننا وخارج ذهننا يجعل منا عبيداً للضرورة العمياء. . . ولكن ما أن نعرف هذا القانون الذي يفعل بصورة مستقلة عن إرادتنا وعن وعينا حتى نصبح أسياداً للطبيعة. . . إن السيطرة على الطبيعة التي تتجلى في الممارسة البشرية هي نتيجة انعكاس في الذهن البشري لظواهر الطبيعة وعملياتها. . . وفي كتابه من أهم أصدقاء الشعب وكيف يجاربون الاشتراكيين

الإقطاعي نشأت قوى منتجة جديدة هي القوى الصناعية التي ولدت تقنياتها المتطورة الحاجة إلى مشغلين متحررين من القنائة ومثقفين نسبياً، ومع تراخي الزمان وتطور الآلة بات النظام الإقطاعي عائقاً للتقدم الاجتماعي، فكان قيام النظام الرأسمالي على أنقاض الإقطاعية حتمية تاريخية. وفي النظام الرأسمالي انتقلت ملكية وسائل الإنتاج إلى طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين، وظل المنتج محروماً ومضطراً إلى بيع قوة عمله للرأسمالي، ولكن علاقات الإنتاج الرأسمالية خلقت إمكانات واسعة لنمو القوى المنتجة، إذ أن تقدمها التقني فاق كل ما عرفته البشرية في تاريخ تطورها السابق، وتطور القوى المنتجة بهذه القوة في عصر الرأسمالية هو الذي يهيئ المقدمات المادية لهلاك النظام الرأسمالي وقيام المجتمع الاشتراكي ثم الشيوعي. وهكذا وبالأستناد إلى تاريخ العلاقات الاجتماعية قالت الاشتراكية العلمية أن بين القوى المنتجة *forces productives* وعلاقات الإنتاج *Rapports de production* وحدة داخلية وهو القانون الحتمي المعروف بتوافق علاقات الإنتاج مع طابع القوى المنتجة. والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج مجتمعة هي التي تعين أسلوب إنتاج الخيرات المادية.

إن القوى المنتجة التي تشتمل على الآلات وعلى وسائل الإنتاج التي يدخل في عدادها الناس الذين يصنعون ويتكرون هذه الآلات ويستخدمونها، وتدخل فيها خبرة الإنتاج التي اكتسبها خلال الأجيال المتعاقبة، هذه مجموعها هي في حركة مستمرة على درجة من السرعة النسبية، أما علاقات الإنتاج فتمتاز بالبطء الشديد، فعلاقات كل من المجتمع البدائي والرق دامت آلاف السنين، ودامت العلاقات الإقطاعية بضعة قرون، وعهد الرأسمالية الذي بدأ في أواخر القرن الثامن عشر لم ينته بعد، مما يظهر تحلف علاقات الإنتاج عن تطور القوى المنتجة، ولكن التناقض بينها يزداد تعمقاً عبر الحقب التاريخية إلى أن يصبح نزاعاً، وعندما تصبح علاقات الإنتاج عائقاً في طريق تطور القوى المنتجة، تزول علاقات الإنتاج القديمة لتحل محلها علاقات إنتاج جديدة توافق مستوى القوى المنتجة. تلك هي الصلة أو الجدلية العميقة بين جانبي أسلوب الإنتاج التي كانت المحرك الأساسي للتاريخ البشري، وهذا ما أثبتته ماركس في كتابه مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي كطابع عام لكل الثورات الاجتماعية في التاريخ: «عند مستوى معين من نموها، تدخل قوى الإنتاج المادي في التناقض مع علاقات الإنتاج القائمة، أو ما هو تعبير حقوقي عنها، مع علاقات الملكية التي داخلها غمت هذه القوى حتى

من خلالها إلى اكتشاف مزيد من الخبرات ومزيد من الحرية في التصرف بها.

فالأداة هي الوسيط بين الإنسان والطبيعة، وهي تدل على الحتمية وعلى معرفة الضرورة، فبواسطتها يمكن تحويل الأشياء الطبيعية إلى أشياء في خدمة الإنسان، وهي تعكس في الوقت ذاته الضرورات التي تفرضها المادة، فقوانين الفيزياء هي غير قوانين الكيمياء والبيولوجيا، والتعامل مع أي من هذه المواضيع يفرض معرفة ضرورتها. فالأداة أو الوسيلة تعكس مظهرين متضادين متحدتين. أولهما خضوع الإنسان للضرورة الطبيعية، وثانيهما إخضاع الطبيعة بواسطة الأدوات لتأمين حاجات الإنسان وفعله، أي إبراز حرية الإنسان إزاء الطبيعة. وتلك هي النهاية الحقيقية لخصومة الإنسان للطبيعة. ومع معرفة الإنسان لقوانين المجتمع، وتحقيق غاياته فيها تزول الخصومة بين الإنسان والإنسان بين الطبقة والطبقة، ويصبح الإنسان حراً في المجتمع الخالي من الطبقات الخالي من الاستغلال.

إن تحرر الإنسان ثم أولاً إزاء الطبيعة، إذ إن معرفة الضرورة في الطبيعة حققت له الجمع بين الحرية والحاجة، ولكن هذه الطبيعة ليست مستقلة عن الحياة الاجتماعية، وكل تطور في الأدوات يحدث تطوراً في جميع نواحي الحياة في المجتمع، لأن محركي هذه الأدوات وروحها الحي هم محركو التاريخ، لأنهم هم القوى المنتجة، أو كما يقول ماركس في حديثه عن العمل المأجور في كتابه رأس المال «في الإنتاج، لا يؤثر الناس في الطبيعة فقط ولكن في بعضهم البعض أيضاً، ولا يتجهون إلا متأزرين حسب صورة معينة، ومتبادلين فيما بينهم فاعليتهم. ولكي يتجروا فإنهم يدخلون فيما بينهم في علاقات إنتاج معينة، ولا يقوم فعلهم في الطبيعة، أي الإنتاج إلا في حدود هذه الروابط وهذه العلاقات».

إن العمل الجماعي يحتاج إلى ملكية جماعية، وبدون هذه الملكية الجماعية تبقى الحرية منقوصة. فالناس وهم يحسّون وسائل انتاجهم فإنما يفعلون ذلك لكي يتوصلوا إلى جني أكبر فائدة ممكنة من الطبيعة. والانتاج هو الوسيلة التي تمكنهم من جني أكبر فائدة ممكنة من الطبيعة، وتاريخ الإنسان هو تاريخ نشدان العدالة في توزيع هذا الانتاج، وهذا ما لم تحققه الأنظمة التي تالتت على مسرح التاريخ، وإن كان كل واحد منها، وهو يقوض سابقه، يحمل مزيداً من المعارف ومزيداً من التناقضات. وإن كان النظام البورجوازي قد آمن الديمقراطية، فإن هذه الديمقراطية ظلت محدودة بالنسبة

الديمقراطيين، يدحض لينين تلك الفكرة الخاطئة العالقة في أذهان الايديولوجيين البورجوازيين في أن الضرورة التاريخية تسلب الناس حريتهم، وأن الحرية والضرورة التاريخية لا تجتمعان، ويعطي تحديداً كلاسيكياً للعلاقة ما بين الحرية والضرورة في سلوك الإنسان بقوله: «إن فكرة النزاع بين الحتمية والاختلاق، بين الضرورة ودور الفرد هي إحدى الأفكار المحيية عند الفيلسوف الذاتي. أما في الواقع فليس هنالك أي نزاع. إن فكرة الحتمية التي تقول بحتمية افعال الإنسان وتنبذ الخرافة الخرقاء حول حرية الارادة، لا تلغي إطلاقاً لا عقل الإنسان ولا ضميره ولا تقيم أعماله، بل على العكس من ذلك تماماً، فمن وجهة نظر الحتمية وحدها يمكن إعطاء تقييم دقيق وصحيح بدلاً من القاء كل شيء على حرية الإرادة. وعلى نحو مماثل نجد أن فكرة الضرورة التاريخية لا تقوض أبداً دور الفرد في التاريخ، فالتاريخ بأسره إنما يتألف بالضبط من أعمال أفراد هم بلا ريب فاعلون».

إن ملاحقة تاريخ العلاقة بين الإنسان والطبيعة يثبت أن تطور وسائل الانتاج رافقه تطور في السيطرة على الطبيعة، ومزيد من حرية الإنسان إزاء الطبيعة، وكل سيطرة على الطبيعة كانت تحمل معها تطوراً في العلاقات الاجتماعية، وتحرراً ومزيداً من الوعي لشرائط الوجود المادي للمجتمع ومزيداً من الاكتشافات العلمية. فوسائل الإنسان لاستغلال الطبيعة كانت بدائية، وفي مرحلة بدائيتها كانت الطبيعة شبحاً مخيفاً، ومع تطور وسائل الانتاج اندمج الإنسان بالطبيعة فانسبها وتعامل معها بمزيد من الحرية. وعلم الطبيعة الحقيقي يرقى تاريخه إلى النصف الثاني من القرن الخامس عشر حيث أخذت العلوم تتقدم بسرعة متزايدة، وتجزأت الطبيعة إلى أجزائها المنفردة، وتقسمت المواضيع والعمليات الطبيعية إلى أصناف معينة، وثمرت معاينة التراكيب الداخلية للأجسام العضوية، وكانت تلك هي الشروط الأساسية للتقدم الجبار الذي تحقّق في القرون الأربعة الأخيرة في معرفة علوم الطبيعة. فصعود الطبقة الوسطى كان يسير جنباً إلى جنب مع ازدهار العظيم للعلم، وكانت البورجوازية من أجل تطوير انتاجها الصناعي بحاجة إلى علم يتأكد من الخواص الفيزيائية للمواضيع الطبيعية، وكانت معرفة الضرورة عاملاً كبيراً من عوامل التحرر من الخرافات التي سادت العصور الوسطى، فتمرد العلم على الكنيسة، وتعين على البورجوازية التي لم تكن لتستطيع أن تفعل شيئاً بدون العلم، أن تنضم إلى حركة التمرد. والاكتشافات العلمية إنما هي معرفة الحتمية والنفاذ

مكَّنه أن يتزعم، إلى جانب الاجتماعيين الديمقراطيين الألمان الشبعين بالأفكار الماركسية، حركة الأمية الثانية عند تأسيسها في بروكسل سنة 1891، وأن يقوم بدور الموجِّه في موضوعات المؤتمرات المتلاحقة في لندن سنة 1896 وباريس سنة 1900، وامستردام سنة 1904 حول العمل السياسي وتأسيس الحزب الاشتراكي العالمي الموحد لتحطيم الامبريالية الرأسمالية، ونقد الاصلاحيات والمشاركة الوزارية مع البورجوازية. وعندما ظهر الانشقاق بين الاشتراكيين الأوروبيين حول القضايا القومية والحرب كان البولشفيك أمناء للأمية الراديكالية؛ فالبروليتاريا المتضامنة عبر العصور يجب أن ترفض الحياد ازاء الحروب الاستعمارية، وأن تعدَّ نفسها جماعياً حين يحين الوقت لتحول الحرب الاستعمارية إلى حرب أهلية. وإن كانت الأحزاب الاشتراكية الأوروبية والحركات النقابية وقفت مجتمعة ضد تهديدات الحرب العالمية الأولى التي ظهرت غيومها مع بداية عام 1907 دون أن تتوصل إلى قرار مشترك موحد حول منع وقوعها، فقد طرح الفرنسي الماركسي جول غسند، Beebel، وJ. Guesde 1845-1922، والألماني بيسبل، 1840-1914 الشعار المعروف، أن النضال الخاص ضد الحرب ليس إلا افراطاً، وأن هذه المسألة يجب أن ترتبط بالمسألة الأساسية والأكثر أهمية مسألة النضال الاشتراكي ضد الامبريالية، ووضع لينين أبحاثه حول البروليتاريا والقومية البورجوازية، وكتابه المعروف حق الشعوب في تقرير مصيرها المنشور في أيار سنة 1914.

وقد كان لهذه المواقف أثرها الواضح في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي على وجه الخصوص، إذ لم تعرف بدايات القرن العشرين عقيدة سياسية أو دينية لقيت من الانتشار ما لقيته الماركسية، وكان الفكر الاشتراكي العلمي، قبل قيام الثورة البولشفية في روسيا القيصرية حاضراً حتى في البلدان الأكثر ارتودوكسية يمينية سياسياً والأكثر تطرفاً دينياً. وإيقافاً لتياره الجارف، كانت البورجوازية، إلى جانب استعدادها العسكري لمواجهة، تعيد إصلاح ذاتها من الداخل لتظهر في ثوب أكثر جدة في نطاق التنظيم والفكر الاجتماعي سواء بسواء؛ (الليبرالية الجديدة، والقومية الجديدة، والتجمعات الجديدة، والاشتراكيات الجديدة). وكان التمرد على الفردانية العقلية ظاهرة القرن العشرين، هذه الفردانية التي عجزت عن استشفاف آفاق المستقبل في عالم يموج بالتبدلات، وعرف المجتمع الرأسمالي مراجعات حثيئة في التقنيات والاقتصاد والأدب والفلسفة وتاريخ الأفكار السياسية، لاسيما بعد قيام الثورة البولشفية في روسيا سنة 1917، وبعد أن اتخذت

للطبقات المنتجة، وفي طليعتها الطبقة العاملة؛ ذلك لأن الدولة في المجتمع الاستغلالي هي دائماً من حيث محتواها أداة لسيطرة المستغلين. ولكن الطبقة العاملة تجدد في هذه الديمقراطية، رغم محدوديتها، ظروفاً ملائمة للنضال في سبيل تحسين أوضاعها، والإفادة من الحريات السياسية المعلنة في الدستور لتنظيم نفسها بشكل أفضل للنضال الثوري من أجل إسقاط النظام الرأسمالي المحتكر لفضل القيمة من انتاجها.

إن النظام الاشتراكي في نظر الماركسيين هو سيادة الحرية الاجتماعية، إذ فيه تصبح ملكية وسائل الانتاج ملكاً للمجتمع بأسره، ويمحي إلى الأبد استغلال الرأسمال للعمل، وتزول فوضى الانتاج الوثيقة الارتباط بالمزاحمة الضارية بين الرأسمالين، وتزول البطالة رفيعة النظام الرأسمالي على اختلاف تطوره مراحل، وتزول معها الأزمات الاقتصادية، وذلك لا يتحقق إلا على يد الطبقة الكادحة، الطبقة الأكثر وعياً، والأدق تنظيمياً، وأكثر الطبقات ثورية. وإقامة ديكتاتوريتها لا يعني غياب الحرية إلا تجاه المستغلين، وبدكتاتوريتها هذه ترسي قواعد ديمقراطية قوامها معرفة الضرورة، وتؤمن حرية تضع حداً لاضطهاد الإنسان للإنسان.

والاشتراكية بالغائها الإيجابي لِلْمَلِكِيَّةِ الخاصة التي تعتبرها الاشتراكية بمثابة فصل للإنسان عن ذاته، تعيد هذه الملكية في خدمة المجتمع أي تعيد الإنسان إلى ذاته كإنسان اجتماعي، وهذه الاشتراكية كما يقول ماركس في ملاحظات حول العائلة المقدسة المنشور سنة 1845 «بكونها طبقية كاملة تتطابق مع الأنسنة، وهي النهاية الحققة لخصومة الإنسان للطبيعة وخصومة الإنسان للإنسان، إنها النهاية الحققة للخصومة بين الوجود والجوهر، بين التوضع وإثبات الذات، بين الحرية والحاجة، بين الفرد والنوع، إنها تحل سر التاريخ وهي تعرف أنها تحله».

4 - الماركسية من الانتشار الايديولوجي الحزبي إلى تأسيس الدولة الاشتراكية:

باتت الماركسية بعد سنة 1870 أقوى التيارات الاشتراكية التي عرفها القرن التاسع عشر على صعيد القارة الأوروبية وخارجها، وأظهرتها جدالات الأمية الأولى - التي انتهت بالانقسام والفشل سنة 1889 - التيار الايديولوجي الاشتراكي الأكثر تماسكاً، بل التيار الايديولوجي الوحيد المترابط، بما

الايدولوجية الماركسية قاعدة جغرافية محددة تجري عليها تجربة الجمهوريات الاشتراكية، وأصبحت الأفكار الماركسية موصولة بوجود الدولة.

وعلى رقعة واسعة من القارتين الأوروبية والآسيوية «اتحاد الجمهوريات السوفياتية» طبقت نظرية لينين الواردة في كتابه ما العمل؟ المنشور سنة 1902 «بدون نظرية ثورية لا حركة ثورية». فقد كانت الايدولوجيا بالنسبة للينين وقادة الثورة البولشفية هي الآلة الضرورية للنضال الثوري، والتي بدونها يقع السوفيات في العفوية الثورية. وهذه الايدولوجيا هي ايدولوجيا مناضلة، وهي دليل العمل الذي يجمع، ومثل التجربة الثورية للبروليتاريات في العالم أجمع. وما دامت النظرية الثورية مرتبطة بالتطبيق، وجب عليها أن تكون جذرية بمواجهة المسائل التي تطرحها ظروف الثورة ومقابلتها بالتجربة التي بدونها لا يمكن تطبيق الصيغ الماركسية بصفاء وعمق. ولم يعد هنالك مكان في هذه الايدولوجية الثورية لما درجت عليه النظريات المثالية الفلسفية الكلاسيكية في المجتمع الرأسمالي، من مثل «الموضوعية العلمية» و«النسبية» و«الشك المنهجي»، وغيرها من تلك الأقايم التي كان لينين يعارضها بشدة، وقيم على انقاصها ممارسة الواقع الموضوعي في قانونياته العامة والخاصة، فنراه في كتابه المادية والتجريبية الانتقادية يقرر أن الثوري لا يستطيع إلا أن يضع جانباً نشاطه التأمل كفيلسوف أو ايدولوجي، ولا يقدر في هذا المجال أن يتناسى، ولو مؤقتاً، الهدف الثوري، بل عليه أن يتمتع بروحية الحزب، وعليه أن يمثل كل المعرفة البشرية ليتمكن من الوصول إلى مرتبة الشيوعي الصالح. وبهذا تصبح الفلسفة سياسة كما يرى بحق أنطونيو غرامشي A. Gramsci في كتابه المادية وفلسفة بنديتو كروسبي، *Materialismo stozieo la Filosfie Benédetto groce*.

وهكذا باتت الفلسفة التي هي دليل العمل أداة للتفسير الذي ينير العلاقات الاجتماعية ويتيح للناس وعي الواقع، وباتت الايدولوجيا الثورية المناضلة عنصراً أساسياً ونهائياً في السياسة الثورية وأداة في السير نحو الشيوعية.

وارتبطت الايدولوجيا الثورية عند لينين بتأسيس الحزب الشيوعي كأداة ثورية دائمة مؤهلة لكل التحركات التي تمليها الظروف. والحزب هو أداة تثقيف وأداة عمل، وكان التثقيف قبل الثورة عملاً أساسياً في وجه المتحرّفين والفوضويين العدميين القائلين بضرورة الإرهاب والاعتقال سبيلاً إلى تحقيق الأغراض السياسية. وحماية الفكر الماركسي من أعدائه قبل

الثورة وبعدها، وضرورة إيصال الرسالة والنهج الثوريين إلى الجماهير الروسية كان لا بدّ لهما من ثوريين ممتحنين، منظرين ومتمهني عمل. وكانت الانضباطية الخارقة التي مارسها لينين في الحزب مصدر شكوى من خصومه، ومن الاشتراكيين الذين يرتاحون إلى العمل العفوي للجماهير، ويدعون إلى ممارسة اجتماعية جماهيرية بعيدة عن الرقابة والإكراه، ورداً على هذه اليسارية العفوية وضع لينين كتابه المرض الطفولي للشيوعية الذي اتهم فيه اليساريين بأنهم يلتقون في نهاية المطاف مع المنشفيك الداعين لتجريد الثورة من سلاحها. ولم يكن أعضاء الحزب جميعهم من طبقة البروليتاريا وحدها، بل كانوا من كل الطبقات التي انضوت تحت لواء العمل الثوري لأن «الثوري المحترف هو رجل تجرد من أصله، لأن حرفته قد استولت عليه تماماً، وعلى الحزب ألا يهاب انتزاع الثوري الجيد العامل في وسطه كي يتولاه ويخصّصه للعمل الثوري». أما المنظمات النقابية فعلى الحزب أن يوجهها وأن ينظمها عند الضرورة، وأن يحفزها دائماً على العمل السياسي، وألا يتركها إطلاقاً تقع في فساد النقابية الانكلوسكسونية، أو النقابية الثورية على الطريقة الفرنسية. فالشعور الطبقي لا ينشأ من مجرد الظروف المحيطة بالبروليتاريا وحدها، بل من التثقيف الايدولوجي الذي يضع الطبقة العاملة في إطار العمل الثوري، وكانت هذه الصرامة الحازمة واحدة من نقاط الخلاف الكبرى مع الاشتراكيين المنشقين من أمثال تروتسكي وكوتسكي وروزا لكسمبورغ وغيرهم من الذين كانوا يدعون إلى انتقائية أكثر مرونة في تكوين الحزب الواسع القابل لكل الانحيازات، وإعطاء مزيد من الحريات للعمل النقابي.

كان لينين الايدولوجي الأول لماركسية القرن العشرين في الاتحاد السوفييتي وفي كل الديمقراطيات الشعبية التي نشأت فيها بعد، وكانت اتهامات لينين الكبرى، إقامة التوازن بين السلطة والحرية. فهدف الثورة الأول والأني كان بالنسبة إليه إلغاء الدولة البورجوازية الغاء كاملاً، وليس القضاء عليها ببطء وبصورة تدريجية كما كان يدعو إليه الاشتراكيون الاصلاحيون. فديمقراطية البورجوازية هي «ديمقراطية منافقة ظالمة» والثورة البروليتارية هي التي تحقق الديمقراطية الفعلية والشاملة، وهذا ما انتهى إليه من معاودة قراءاته للمنطق الهيجلي والأطروحات الكبرى لماركس وانغلر القائلة بأن الدولة ما وجدت أساساً للتخويف أو الإكراه، وهذه الصفة ستلازمها حتى في المجتمع الاشتراكي الناشئ، ولكن المشكلة ظلت عنده هي مشكلة النسق والمدة التي ستزول فيه الدولة، وهكذا

الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وجُلُّها يتركز على أن مصداقية المادية التاريخية تفقد الكثير من تألقها، إذا ما حاولنا تطبيقها على العصور السابقة للثورة الصناعية في أوروبا، وهو يتساءل فيما «إذا كانت المقولة المتمثلة في لفظة اقتصادي يمكن أن تتميز في انماط المجتمع الأكثر بدائية من غير مفارقة تاريخية anachronisme عن المقولات الأخرى بقدر يقارب قدرتنا على تمييزها في المجتمعات العصرية، وما إذا كان يتعين علينا أن نعترف للعوامل العسكرية أكثر مما كان ماركس مستعداً للاعتراف لها بأثرها التكويني الفعّال في البنى الطبقية. كذلك لا نحسب أن كل امرئ مستعد لقبول تفسير فيورباخ للمعتقدات الدينية كثمرات لعملية تمديد قام به العقل البشري، أو لقبول تطوير ماركس للنظرة الدينية التي ترجع الدين آخر الأمر مع سائر أجزاء المركب الاجتماعي على حد سواء إلى تأثير الأحوال الاقتصادية».

ولا شك أن تطور الرأسمالية في القرن العشرين وضع تنبؤات ماركس، لدى فريق كبير من المشتغلين في الفكر السياسي، موضع الشك إن لم نقل موضع الإتهام. وإن كان ماركس لم يضع في الواقع أيّ توقّيت لزوال الرأسمالية، فإن هذا التوقّيت جرى ضمناً في تحليله للأسباب التي يجب أن تؤدي إلى زوال الرأسمالية في البلدان الأكثر تصنيعاً. نتيجة لاحتمة التركيز الرأسمالي وما ينتج عنه من تعميق الوعي الطبقي الضروري لقيام طبقة البروليتاريا. ولكن التركيز الصناعي - كما أثبتته الوقائع في كثير من البلدان حتى الآن - لم يؤدّ إلى انتزاع ملكية صغار البورجوازيين، ولم يؤدّ إلى مزيد من افقار الطبقة العاملة، بل أدى نمو الشركات المساهمة إلى ظهور تعاضديات شاركت فيها البورجوازية الصغيرة والحرفيون والنقابات العمالية. وبدلاً من الوعي الطبقي الثوري الذي يقود إلى قلب الأنظمة الرأسمالية نشأ وعي نقابي اصلاحي ضاغط، ولكنه لا سياسي في جوهر تحركه، يرفض العنف، ويعمل على تحسين أحوال العمال من داخل النظام الرأسمالي نفسه، وهكذا كانت النقابية «الاجتماعية الديمقراطية» في ألمانيا، والنقابية اللاسياسية في كل من فرنسا وإيطاليا هي المزاومة الحقيقية للفكر الماركسي، وظلت بريطانيا الأرض الخصبة للنقابية الأنكلوساكسونية trade-unionisme بعيدة عن الايديولوجية الماركسية في تعريفها للاشتراكية. وهذه النقابات يجمعها قاسم مشترك هو رفضها الجذري لأي تنظيم سياسي تسلطي وشامل للاقتصاد، لأن التحرر الاقتصادي

تظل المسألة مفتوحة حول المهلة وحول الأشكال العملية لموت هذه الدولة المحتوم، لأننا لا نمتلك أي معطى يسمح بحلها، وكتابته الدولة والثورة المنشور سنة 1914 كان مرجعاً في النزاعات حول مفهوم السلطة والديمقراطية التي حدثت بين الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا سنة 1949 ومع بولونيا سنة 1955 والصين سنة 1956 وتشيكوسلوفاكيا سنة 1968 والانشقاقات الحزبية في فرنسا وإيطاليا، وكذلك الخلافات داخل الاتحاد السوفياتي نفسه تمت تحت شعار العودة الى لينين.

5- الاشتراكيات الاصلاحية وموقفها من اشتراكية ماركس ولينين العلمية :

ليس ثمة بين المشتغلين في الفكر السياسي الحديث والمعاصر من ينكر وجود الطبقتين المتمايزتين في المجتمع الرأسمالي، الطبقة البورجوازية وطبقة البروليتاريا، مهما قيل عن ازالة او ضمور الفوارق الكبيرة التي اتسم بها القرن التاسع عشر وامتداداته في القرن العشرين، كما أنه ليس ثمة من ينكر أن هذا التمايز في البنى الطبقة Structures des classes مرده إلى الطريقة التي يتم بها الانتاج، وأن هذا التمايز هو وليد الثورة الصناعية والتحولت التي اقتضتها في الأعمال والتقنيات التي لا بد منها لرفع المستوى الانتاجي وضبط قواه. وفيما عدا ذلك تبقى طروحات الاشتراكية العلمية عرضة للنقد وللمناقشات الواسعة، لا من قبل اعدائها التقليديين، بل من قبل من لا يكونون لها عداً مبدئياً من العلماء المتخصصين، والاشتراكيين المنشقين، والاشتراكيين الاصلاحيين، وحتى من قبل مطوّري الاشتراكية العلمية أنفسهم. فعلماء الأنتروبولوجيا المحدثون هم أقل استعداداً من ماركس لقبول الرأي القائل بتفسير سلوك الشعوب البدائية الأساسي كله تفسيراً اقتصادياً، ومثلهم علماء النفس العصريون الذين يابون على نحو مماثل قبول فكرة «الانسان الاقتصادي». والماركسيون أنفسهم كانوا يؤثرون منذ البداية لفظة مادي على لفظة اقتصادي صفة لمفهوم ماركس للتاريخ، وذلك لأن لفظة مادي تفسح مجالاً أكبر لأخذ العوامل غير الاقتصادية بعين الاعتبار، عندما يفهم منها أن الناس وعقول الناس جزء من عالم القوى المادية، ولأنهم كانوا يدركون أن هناك مغالاة في القول أن الأفراد لا يتحركون إلا بدوافع اقتصادية. وقد ساق البروفسور ج. د. هـ كول، رئيس الجمعية الغابية واستاذ النظريات الاجتماعية في جامعة اوكسفورد في كتابه رواد الفكر الاشتراكي، 1850-1789، مجموعة كبيرة من الملاحظات التي اثبتت حول الماركسية في

كانت في الجانب الأكبر منها مع الاشتراكيات الاصلاحية، لأن زعماء هذه الاشتراكيات كانوا يدعون أنهم ينشدون الكمال الحقيقي للاشترائية او ينشدون «الاشترائية الحقيقية»، التي تجمع ما بين مجتمع الرخاء وعدم الاستغلال والحرية الانسانية، وكانت مقولتهم المزمنة تتمثل في تعاون الطبقات، ورفض ديكتاتورية البروليتاريا والتخلي عن الأعمال الشورية. وهي المقولات التي ظهرت بدورها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر مع برنشتاين وجان جوريس، واينعت عند كبار المنظرين الاشتراكيين المعاصرين من أمثال غارودي، وفيرش، وجيلاس وبيتكوف: الاشتراكية «التعددية»، واشترائية «السوق» و«الاشترائية ذات الوجه الانساني».

ففي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر طرح برنشتاين، على الصعيد الفلسفي كما على صعيد المقتضيات السياسية قضية الحرية كعنصر أصيل في جوهر الاشتراكية التي تناهض الطغیان. ونالت اطروحات برنشتاين موافقة الاشتراكيين النمساويين ماكس أدلر Max Adler واتوبير Otto Bauer. ولقيت هذه الاطروحات تقبلها الواسع في أوساط الاشتراكيين الفوضويين؛ فانطونيولا بريولا في اطروحته بحث حول التصور المادي للتاريخ يرى في سير التاريخ سخريه تكذب كل التحليلات العلمية، فليس في جوهر أحداث التاريخ نزوة تفوق نزوة «الموى» و«حرية الفكر البشري»، وهذه النزوة الطبيعية العفوية عند الجماهير الشعبية لا توصلها الى الحرية المبدعة لأن الجماهير تتبع في القيام بتجربتها الخاصة في الحرية احساسها، وواجب الماركسية معاونتها، على طريقة سقراط، استكمال تحررها دون أن تفرض نفسها على هذه الجماهير كعلم للواقع الحق. وفي هذا السياق نقض بنديتو غروس 1856-1952 Bénédict to Groce، في السنوات الأولى من القرن العشرين 1900-1909، السلسلة السببية الديالكتيكية الشهيرة عند ماركس، وذلك من منطلق أن التقدم الموجود في التاريخ ليس سببه تحول الشيء الى ضده، بل مقدار الحرية التي يخلقها الناس لأنفسهم في علاقاتهم الاجتماعية والتاريخية، وما تكسبهم هذه الحرية من شخصيات متبايزة. فالشر لا يتحول ديالكتيكاً الى خير، بل إن الانسان هو الذي يتحكم بالخير والشر ويختار ما هو الأفضل من أنواع الخير، ولذا فان غروس يطرح على كل من الاشتراكية والليبرالية مفهوماً استلغه من كانط هو مسألة الحرية الأخلاقية. وظل اتباع الاشتراكية الفوضوية (باكونيين، وكروبتكين وجان غراف J. Grave) رغم تشدهم القوي

يجب أن يكون من وضع العمال أنفسهم عن طريق التنظيم الذاتي للجماهير الشعبية، وفي منأى عن التدخل السياسي. وهذه التعاضديات النقابية اللاسياسية، إن كان لها من ايدولوجيا، فهي ان تجعل من النقابة «الشكل الاجتماعي» المعد للحلول محل الدولة. وتيارات هذه النقابية متفقة جميعها على أن تجعل من النقابة عالم العامل الشامل، مؤمنة له، عن طريق الضغط الاجتماعي، الثقافة والعمل والشعور بالتضامن والتعويضات التعاضدية، ولكنها ترفض أن تقوم بأي عمل ثوري عنيف ضد جهاز الدولة. وتنبؤات ماركس في نظر هذا الفريق، لم تنجأ بنمو التعاضديات النقابية، وحسب، بل إن الرأسمالية التجارية والمالية البالية التي كان ماركس يظن بأنها ستخلي المكان أمام الرأسمالية الصناعية، سرعان ما ترسخت مع نمو التروستات المتزايد الدلالة على أن الرأسمالية الحديثة هي رأسمالية مصرفية على غرار ما كان قد تنبأ به سان سيمون. وكان النقاش أكثر حدة بصورة خاصة حول الزراعة، فخلافاً لتنبؤات ماركس الذي كان يرى أن قانون التراكم والتركيز يطبق أيضاً على الزراعة فإن توقعات برنشتاين جاءت أقرب إلى الصواب، فقد اثبت برنشتاين الذي اتبعه اشتراكي الماني آخر هو ارنست دافيد أن هذا القانون «التراكم والتركيز» لا ينطبق على الزراعة، وحاول ارنست دافيد بصورة خاصة أن يبين أن الملاك الزراعي الصغير الذي تشبهه الماركسية بالبروليتاري، ربما كان فعلاً بروليتارياً إلا أنه لا يتصرف على أساس أنه عامل اقتصادي، أو عامل سياسي، ووصلت انتقادات الماركسية عند برنشتاين إلى حد اعتباره المنهج الديالكتيكي هو العنصر الخادع في العقيدة الماركسية أو الشرك، لأنه العائق الذي يقطع الطريق على كل ملاحظة صائبة للأشياء، ورفضه فكرة الانعكاس في الأفكار، واعتقاده بأن الأفكار والأوامر الأخلاقية لها حقيقة ذاتية، وهي تفعل فعلها أيضاً في التاريخ، وعلى الاشتراكية، بدلاً من ان تتخلى عن هذه الأوامر أن تستوعبها، وأن لا تجعل من صراع الطبقات، ومن التحولات الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ.

وعلى الجملة فإن الايدولوجيا الماركسية ظلت موضوع نقاش لم يتوقف منذ ظهورها حتى يومنا هذا، وخلال هذه الجدالات المطولة استكملت هذه الايدولوجية تطورها وشهدت مراجعات كثيرة، وشوهدت عند الاشتراكيين الاصلاحيين عودات إلى كانط وهيغل، ومحاولات توفيقية وتسويات مشبوهة. وإن كان اعداء الاشتراكية العلمية لهم منطقتهم الخاص في المقارعة والدعاية، فإن جدالات الماركسية

سيكون مصير الحريات السياسية في هذا البلد لو لم تكن الطبقة العاملة قد أعطت منذ عشرين سنة شجاعتها وقوتها وتجربتها لكل الحركات التحررية؟». ونزعة جوريس الديمقراطية الإنسانية تضعه في صفوف مدرسة برنشتاين، رغم العديد من مظاهر التميز عنه؛ فهو مثله يرفض المادية التاريخية وعقيدة الصراع الطبقي، وهو في سجله الشهير مع بول لافارغ يعود الى سينوزا وكسانط وهيغل في محاولة التوفيق بين المثالية والمادية، فالتاريخ البشري، كما يذكر في كتابه روح الاشتراكية يحمل في طياته تطوره اتجاهها عقلاً ومعنى مثالياً، «فالإنسانية تبحث عن ذاتها، وتؤكد ذاتها بذاتها، ومنها تنوعت الأوساط والأزمات والمطالب الاقتصادية فهناك نفس واحد من الشكوى والأمل، يخرج من فم العبد والقم والبروليتاري، وإن هذا النفس الإنساني الخالد هو روح ما يسمى الحق».

وانسانية جوريس تستند الى وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية وفرديتها الحازمة، فالاشتراكية وحدها هي التي ستعطي لاعلان حقوق الإنسان كل معناها، وهي التي ستحقق الحقوق البشرية. فالاشتراكية هي الفردية المنطقية التامة. فلا شيء فوق الفرد، هذا هو محتوى مقاله المنشور في روفوده باري *Revue de Paris* في أول كانون الأول عام 1898، ومحور كتابه التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية يتركز على ان الاشتراكية الضخمة والحقة موجودة في الثورة الفرنسية، اشتراكية التصالح والتوفيق بين الاشتراكية والحرية، وحينما تنتظم الاشتراكية كحزب فانها تعمل بالضرورة من أجل الحريات الفردية، والحريات السياسية وحق التصويت، وحرية الضمير وحرية العمل. وهكذا فان جوريس لا يقبل مفاهيم الماركسية في نضال الطبقات وديكتاتورية البروليتاريا، ولا يسعى الى قلب الأنظمة البورجوازية، بل الى صهر الطبقات ضمن تنظيم عمل يكون الأفضل بالنسبة للجميع من التنظيم القائم. وكان جوريس يواجه تيار غسد *Gursde* الاشتراكي الماركسي الذي يجعل من الاشتراكية عقيدة طبقة، بالعقيدة الاشتراكية الحقة كما صاغتها العقول الأكثر خلقاً وإبداعاً، أمثال لويس بلان، وبرودون، وفورييه. وصدى هذه المبادئ موجود عند ليون بلوم المناضل في سبيل اشتراكية غير ماركسية تدور في أفق أخلاقية عالمية، والذي أخذ من التنديد بالبولشفية موقفاً ثابتاً طوال حياته، واصفاً إياها بالبلانكية *Blanquisme*؛ فالاشتراكية عند بلوم كما يوردها جان توشار في كتابه اليسار في فرنسا منذ عام 1900 هي «الاشتراكية الأخلاقية، وهي تقريباً شبه دين بقدر ما هي عقيدة. إنها التطبيق السليم في حالة المجتمع الراهنة لتلك المشاعر العامة والكلية التي

ضد الملكية الخاصة، باعتبارها أصل التفاوت بين الناس، معارضين بصورة جذرية أي تنظيم تسلطي وشامل للاقتصاد، مدافعين عن مبدأ التنظيم الذاتي للجماهير الشعبية في معزل عن تسلط الطبقة العاملة كوحدة سياسية، وضد هذه النزعة خاض لينين معاركه الأيديولوجية على الصعيد الروسي، وعلى الصعيد العالمي، لا سيما عشية اندلاع الثورة عام 1917.

وفي ألمانيا كما في روسيا، سادت قبيل الحرب العالمية الأولى افكار المانشفيك الروس، وشرعية الاشتراكيين الألمان، فزعماً الاشتراكية والاجتماعية الديمقراطية الألمانية كانوا يرون - نظراً لما هي عليه العقلية الألمانية من احترام للنظام القائم، ولاتقناعهم بسلوك الطريق البرلماني سبيلاً للنضال السياسي - ان لا مجال للثورية الماركسية العنيفة. فالدولة الألمانية كانت السبقة بين الدول الأوروبية الى ممارسة اشتراكية الدولة، والحكومات الألمانية المتعاقبة اتبعت سياسة اصلاحية، والقوانين الاستثنائية التي اتخذها بسمارك ضد الاشتراكيين الألمان لم تعمر طويلاً، ولذا كان الاشتراكيون يسعون الى كسب ثقة الناخبين الجدد في الطبقات الوسطى والمتقنين والفلاحين، ولم يروا حرجاً في تسنم مقاعد وزارية في الحكومات البورجوازية، وهي القضية التي اثبتت في مؤتمر الأمية الثانية المنعقد في باريس عام 1890 حيث قُدم الماركسي الفرنسي غسد *J. Gusede* نقداً يتضمن الإدانة المطلقة للاصلاحية البرلمانية، ولقي معارضة قادها كاوتسكي الذي كان مع النهج الديمقراطي في وجه النهج البروليتاري الدكتاتوري، وإن كان يعتبر المنهج ينشدها ذاته: تحرير البروليتاريا ومعها تحرير الإنسانية بواسطة الاشتراكية. ثم عاد مؤتمر امستردام عام 1904 الى تبني ديكتاتورية البروليتاريا رغم معارضة التيار النموي المتمثل بادلر. ويمثل الاشتراكية البلجيكية فوردفلد *Vauder Veld*.

أما خارج ألمانيا والنمسا على وجه الخصوص، فقد كان الاشتراكيون يراكمون فوق ماركسية ماركس، عن قصد أو جهل، مثاليات ديمقراطية كان قد سبق لماركس ان انتقدها ورفضها، وكان يمثل هذه الروح الديمقراطية الإنسانية في فرنسا جان جوريس، 1859 - 1914. وجان جوريس متمسك بالديمقراطية لا كتكتيك انتخابي غايته المكاسب السياسية، بل كأساس جوهري للحركة الاشتراكية، فالبروليتاريا لا يمكن ان تترك لا مبالية ازاء جوهر الديمقراطية، ومهمّة الدفاع عن الحريات السياسية في الجمهورية موكولة لابن الطبقة العاملة، ولا يمكن التحلي عن الديمقراطية للبورجوازية، إذ «ماذا

قامت الأخلاقيات والديانات عليها تبعاً.

ان غالبية هذه التيارات الاشتراكية الموسومة بالاصلاحية، باستثناء الاشتراكية البريطانية، تنفرد من حركات اشتراكية نشأت بذورها في القرن التاسع عشر وريث عصر الانوار الذي حثت فلسفاته على الدعوة الى انسانية علمانية يكون الانسان فيها هو الغاية الاخيرة، ورفضت أن يعامل كشيء او تابع لشيء أو شخص أو جماعة، فحريته مقدسة ازاء الآخرين وازاء مواجهة الدولة، وهذه الحرية هي في اساس الحقوق التي تحميها الدولة. وهذا هو الاساس النظري لفلسفة الثورة الفرنسية، والذي شكل الخلفية النضالية لكل التحركات والثورات التي عرفتها فرنسا والعالم الاوربي طوال القرن التاسع عشر. والاشتراكيات مُجمعة على ان هذه الحرية الانسانية وثيقة الارتباط بالواقع الاقتصادي المادي مع فارق في النسب والأولويات التي توكلها هذه الاشتراكيات للعامل الاقتصادي، فالانسانية والعوامل الاقتصادية هي في نظر الاشتراكيات الاصلاحية والديموقراطية من البديهيات التي لا بد من اقامة التوازن فيما بينها لكي لا يصبح الانسان عبداً للنظريات الاقتصادية، وألاً يؤدي اغفال الجوانب الاقتصادية الى خلخلة المفهوم الانساني الثابت والمستمر، وهذا ما عبر عنه الاشتراكي البلجيكي هنري دي مان في اطروحته القائلة «بان لا معنى لصراع الطبقات المنقول من الصعيد الاقتصادي الى الصعيد الاخلاقي سوى الاخلال بالهدف الاخير للمشروع الاشتراكي. ولكي يؤدي تحرر طبقة ما فعلياً الى انعتاق الانسانية بأسرها فلا بد له من تبرير اهدافه ومناهجه ليس بالمصلحة الخاصة ابدأ، وانما باحكام قيمة ذات صلاح انساني عام». وما ينبغي التنديد به ليس مبادئ الانسانية البورجوازية والمسيحية، وانما ينبغي التنديد فقط بعدم كفاية تحققها، «والحركة الاشتراكية هي في آن واحد المدافع عن الديمقراطية التي هجرتها البورجوازية، والمحقق للمثال المسيحي الذي تخلت عنه الكنيسة»، ومن واجب الثقافة البروليتارية أن تستأنف دون أن تتبرجز- الدفع المعطى للحقبة الثقافية البورجوازية، وان توسع «مجال التقريب بين اتجاهات اللغة التنوع ضد الحواجز العرقية والقومية، وحواجز الدين والجنس والعمر والطبقة»، وهذا غير ممكن في حال احتكار البروليتاريا المثال الاشتراكي القائم على اقتناعات اشتراكية من النوع الكلي.

ومن هنا فان الاشتراكيات الديمقراطية التقت مع البورجوازيات ذات التقاليد الليبرالية التي يتقبل نظامها الاختلاط والتعدد كاساس للسلطة، واصطدمت بالماركسية التي تحظر العمل الا لفريق معين من الطبقة العاملة مؤمن

أما في انكلترا حيث عاش ماركس وانغلز، فقد ظلت الايديولوجيات والمدارس الاشتراكية حاملة مستكنة موسومة بتيار طوباوي، ومفيدة بجملة من الاعتبارات الدينية والاخلاقية. فالحركة الغايبية التي تأسست منذ عام 1884 اتسمت بالنزعة النقية، وقد بذل قادتها جهدهم لاستبعاد الفلسفة والايديولوجيا عن صلب عقيدتهم، مركزين على الاكتفاء بالالفلسفة البتامية، وهذه الواقعية التجريبية قادتهم الى عدم التطلع الا الى السبل العملية التي يمكن ان تسلكها الاشتراكية في بريطانيا، وهي الاشتراكية الادارية لدى الويبيين أي جماعة وب Web ذات الطابع المتميز بخصوصية بريطانية، وهي خصوصية تاريخية وتحليلية للنقابات البريطانية وتحولاتها واساليبها في النضال والتنظيم والضغط. وهم في مؤلفهم الكبير الديموقراطية الصناعية المنشور عام 1897 يثبتون أن النقابات والتعاضديات قد أوجدت في الواقع مؤسسات وحركات ادارية «ميكانيسمات» كانت اهدافها ونتائجها اشتراكية، هي في تعريفهم الاكثر مكاسب وعدالة وسعادة ممكنة. وعندما ارادت الغايبية أن تضيف العمل السياسي الى العمل النقابي والاقتصادي، فان العمل السياسي عندها لم يكن يعني تأسيس حزب سياسي، بل الضغط على الدولة لتحل محل «الديموقراطية الصناعية» التي كانت تديرها النقابات التعاضدية، واقامة حد أدنى من التعليم الوطني والصحة والخدمات والاجور وتطبيق ذلك بدقة لصالح الاجراء باكملهم في فروع الصناعات الاضعف والأقوى على السواء، ولم تكن اشتراكية الدولة هذه، المجردة من كل مسلمة فلسفية أو ايديولوجية مسبقة مدرسة اشتراكية بالمعنى الفلسفي والسياسي، بل هي اشتراكية ادارية تتكيف مع التراث البريطاني من ناحية منفعتها، مما ابقاها مجرد حركة عمالية نقابية. وحزب العمال Labour Party الذي نشأ على انقاض الغايبية أو الى جانبها عام 1888 حظّر على نفسه، بفعل منشئه، كل فلسفة، وإن كانت مراميه وبرامجه تضم مطالب اشتراكية. وحزب العمال الذي تكوّن على الصعيد البرلماني لكي يوحد عمل المنتخبين الجدد في اسكتلندا وغيرها كان مجمعه نصراً للطبقة العاملة وليس لايديولوجية الحزب، ورغم الانتصارات الانتخابية التي حققها عام 1906، فان الجماهير العمالية الانكليزية لم تكن قد اهدت حتى عام 1914 الى العمل السياسي، فلم تعرف بريطانيا ضغطاً اشتراكياً حقيقياً، فلا ماركسية تقريباً، ولا ايديولوجيا، ولا حركة ثورية على الصعيد الشعبي العام.

والمجر وتشيكوسلوفاكيا عوامل في ابعاد الاشتراكيين الديموقراطيين عن الايديولوجيا الماركسية وإعلان مواقفهم الواضحة القسوة ضد الاتحاد السوفياتي، ومطالبتهم الاتحاد السوفياتي بمزيد من الديموقراطية في نظام الدولة وحياة الحزب الداخلية، وعدم تجاهله حق الشعوب في حكم نفسها بنفسها، ولكن ذلك لم يجل دون معارضة التنظيمات الاشتراكية لأي تدخل من جانب الدول الرأسمالية ضد الاتحاد السوفياتي، واحتجاجها ضد التدابير الاستثنائية المتخذة من جانب مختلف الحكومات ضد الشيوعيين.

ولم تكن الاشتراكية العلمية داخل الاتحاد السوفياتي ومجموعة البلدان الاشتراكية خالية من الازمات، وفي طبيعتها ازمة الحريات الديموقراطية، واتهام الدولة الاشتراكية الكبرى - الاتحاد السوفياتي - بالبيروقراطية، ووضعها على قدم المساواة مع الامبريالية الاميركية، وبلغ الاتهام حدود نفى الدور القيادي والطلبي للطبقة العاملة عموماً، لأن هذه الطبقة تبرجت في العالم الرأسمالي واكتسبت صفة بيروقراطية متسلطة في المجتمع الاشتراكي، ومن هنا كثرت الدعوات الى قيام نماذج من الاشتراكيات المتعددة وفقاً للمقتضيات الاقتصادية والتاريخية والثقافية لكل بلد، وكانت هذه الدعوات في معظمها تتغذى من معين الايديولوجيات الاصلاحية الاوروبية، وكان روجيه غارودي المنشق عن الحزب الشيوعي الفرنسي من كبار الداعين الى تعددية النماذج الاشتراكية، اي مجموع بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية وايديولوجية تختلف اختلافاً شديداً فيما بينها وهي مع ذلك متساوية القيمة، وهذا ما نشاهده في مؤلفاته النموذج الفرنسي للاشتراكية ومنعطف الاشتراكية الكبير والحقيقة كلها ومن أجل بعث الأصل، وهي تشمل على موضوعات واستنتاجات لا تتفق ومبادئ الماركسية. وعلى غرار غارودي يقدم ل. فيشر في كتابه الفن والتعايش (حول علم الجمال الماركسي المعاصر) صورة مظلمة للاشتراكية العلمية المطبقة في بلدان العالم الاشتراكي الذي استعبدت فيه المادة الانسان. وهذه الانتقادات الكثيرة تلقى من الايديولوجيين الماركسيين، لا سيما مفهوم تعدد النماذج الاشتراكية، سيلاً من الردود التي تركز على معنى دور السلطة في يد الشغيلة، وعملية التطور الاجتماعي الموجهة من قبل الحزب الماركسي اللينيني، وملكية وسائل الانتاج، وتربية الشعب بروح الايديولوجية الشيوعية العلمية وروح الصداقة مع شعوب البلدان الاخرى وشغيلة العالم كله، على غرار ما نقرأ ل. د. جيرفوف في كتابه خرافة الاشتراكية الجيدة والاشتراكية الرديئة.

بايديولوجيتها. والاشتراكيات الديموقراطية التي لا تنفي علمها بهيمنة البورجوازية في الانظمة الديموقراطية، واندماجها مع الاستعمار والعنصرية، وسعيها الى هيمنة خطابها الايديولوجي النازع الى اعلاء مثال الصورة البورجوازية للحق والجمال والخير، فانها تعتبر الصراع داخل الديموقراطية كفيلاً بتصحيح المسار في اتجاه المنحى الاشتراكي النازع الى نظام اجتماعي عادل، وتعدد الاحزاب هو بمثابة الضمانة الحقيقية لبلوغ هذا الهدف الاسمي، مهما كانت الاتهامات الموجهة لهذه الاحزاب بتزييف اللعبة الديموقراطية. فالديموقراطية في نظر الاحزاب الاشتراكية هي الديموقراطية للجميع للبورجوازيين وللعمال على السواء، هذا مع اعترافها بوجود الصراع الطبقي، لا بل إنها تستمد قوتها منه بوصفها حزباً للطبقة العاملة، وهذا ما يميزها عن الاحزاب السياسية اليمينية التي تعتمد هي الاخرى على الاعتراف بالتعددية. وهكذا «تكن السمة المميزة للاشتراكية الديموقراطية في كونها تبني مشروعها على اساس وجود الصراع الطبقي بين الشغيلة والبورجوازية، وهذا الامر يميزها عن الاحزاب اليمينية ويقربها من الاحزاب الشيوعية، لكنها لا تنوي حسم هذا الصراع بالغاء المنافس، ولهذا فانها، مثل اليمين الليبرالي تتقبل التعددية في المجتمع». وهذا الموقف هو السمة البارزة المشتركة لكل التيارات الاشتراكية الديموقراطية على اختلاف نزعاتها المعتدلة، بما في ذلك الغاية ثم العمالية الانكليزية، والاشتراكيات السكندنافية التي تعتبر هذا المبدأ من المسلمات.

إن الخلفية الايديولوجية للاشتراكيات الديموقراطية هي الإصلاحية، وقد حققت هذه الاشتراكيات انتصارات متصاعدة في الخمسين سنة الاخيرة التي تلت الحرب العالمية الثانية، فدخلت الاصلاحات الاشتراكية عالم الاقتصاد الرأسمالي لا سيما في التأميمات لقطاعات واسعة من قطاعات الانتاج التي غدت ملكيتها تابعة للدولة.

كما عرفت إعادة توزيع مستمرة للمداخيل والرساميل وتكريس الحقوق الاجتماعية من كل صنف. ولكن الازمات الداخلية والدولية كانت تطرح امام الاشتراكيات الديموقراطية قضية المزيد من التكيف مع البنى الرأسمالية فتجد المصاعب الانتخابية في تجسيد انفصالها عن الماركسية، او تجد نفسها مسوقة - بحكم الاحاح الشعبي - الى مزيد من الاصلاح الثوري فنصطدم بعقبات من نوع آخر عقبات البنى الاقتصادية والارث الثقافي. وكانت الخصومة بين الشرق والغرب، وتعمير أوروبا، ثم الأحداث التي وقعت في يوغوسلافيا

مصادر ومراجع

- Duverger, M., et autres, *Partis Politiques et classes sociales en France*, A. Colin, Paris, 1955.
- Engels, F., *Anti-Dühring*, éd. Sociales, Paris, 1950.
- ———, *Dialectique de la nature*, éd., Sociales, Paris, 1952.
- ———, *Ludwig Feuerbach*
- ———, *L'Origine de la famille, de la Propriété et de l'état*, éd. Sociales, Paris, 1954.
- ———, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, éd. Sociales, Paris, 1948.
- Fourier, Charles, « Vers la liberté en amour », Recueil d'extraits présenté par Daniel Guérin,
- Gurin, D., *L'Anarchisme*, Gallimard, Coll. Idées. 1965.
- *Histoire du Parti Communiste (Bolchévik) de l'U.R.S.S.*
- Jaurès, Jean, 1859-1914, *L'Esprit du socialisme antologie*, Gontier, Coll. Médiation, 1964.
- Kalimine, Mikhail, *L'Education communiste*, éd. La nouvelle critique, Paris, 1950.
- Le Fèvre, H., *Le Marxisme*, P.U.F., Paris,
- ———, *Pour Connaître la Pensée de Lénine*, Bordas, 1977.
- ———, *Pour Connaître la pensée de Marx*, Bordas, 1947.
- Lenine, V.I., *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution russe*, 1905, Thèses d'Avril, 1917.
- ———, *L'Etat et la révolution*, éd., Sociales, Paris, 1947.
- ———, *L'Impérialisme, Stade suprême du capitalisme*.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, Aubier-Montaigne, 1971.
- ———, *Le Capital*, Livre I, Tome I, éd. Sociales, 1948.
- ———, *Préface à la contribution à la critique de l'économie politique*, éd. Sociales, Paris, 1952.
- Marx, K., et Engels F., *Ideologie allemande (1845-1846)*, éd. Sociales, Paris, 1959.
- ———, *Manifeste du Parti communiste 1848*, Le Livre de Poche, 1973.
- ———, *Thèses sur Feuerbach, (1845)*, éd. Sociales, 1963.
- Owen, Robert, « Le Nouveau monde moral », textes choisis présentés par A.L. Morton, éd. Sociales, 1963.
- Pelletier, A- Goblot, J.J., *Matérialisme historique et histoire des Civilisations*, éd. Sociales, 1977.
- Plekanov, Georges, *Les Questions Fondamentales du Marxisme*, éd. Sociales, 1947.
- Politzer, G. et autres, Besse G, et Gaveing, M, *Principes fondamentaux de philosophie*, éd. Sociales, 1954.
- Rosenthal, M. et Youdine P., *Petit dictionnaire Philosophique*, Moscou, 1958.
- Saint - Simon (de)-Claude-Henri, *Morceaux choisis de Saint-Simon* par C. Bougle, Alcan, 1925.
- Sorokin, P.A., *Les Théories sociologiques contemporaines*, Payot, Paris.
- Stalin, J., *Les Questions du Léninisme*, éd. en langues étrangères, Moscou, 1950.
- انغلز، فريدريك. *تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم*، دار الفارابي، بيروت، 1978.
- برونين، إيفان سبيتشيف، غائيل، القواعد اللبينية لحياة الحزب الداخلي، تعريب ندى الشالي، دار الفارابي، بيروت، 1976.
- توشار، جان، معاونة لويس بودان، بيار جانين، جورج لافو، جان سيرنيل، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، 1983.
- جيرفوف، د.، خرافة الاشتراكية الجيدة والاشتراكية الرديئة، تعريب أكرم سليمان، تدقيق بدر الدين السباعي، دار الفارابي، بيروت، دار الجماهير دمشق، 1978.
- شاختازاروف وآخرون، الناس والعلم والمجتمع، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- شاثلي فرانسوا وديسميل، أوليفي، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الأنماء العربي، بيروت.
- غليزيمان، قوانين التطور الاجتماعي - طبيعتها واستخدامها، دار التقدم، موسكو، 1983.
- كورنفورت، موريس، مدخل المادية الجدلية، تعريب محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- كوبل، ج. د. هـ. رواد الفكر الاشتراكي 1850-1789. نقله إلى العربية منير بعلبكي دار العلم للملايين بيروت ط 2 يناير، 1978.
- لينين، ف. المادية ومذهب نقد التجربة، إعداد توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- ، المختارات في ثلاثة مجلدات، دار التقدم، موسكو، 1966.
- ماركس، انغلز، لينين، المادية التاريخية، مكتبة الزهراء الحديثة، دمشق، ودار الفارابي، بيروت، 1975.
- ماركس، انغلز، بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- مشابك، منير، المطول في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق، 1959.
- نمر، نسيب، تطور الديالكتيك عبر التاريخ وقانونه الأساسي وحده ونضال المضادات، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، لا. ت.
- Althusser, L., *Pour Marx*, Maspéro, 1965.
- Ansart, Q., *Naissance de L'anarchisme*, P.U.F., 1970.
- Aron, R., *Les Etapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
- Axelos, K., *Marx, penseur de la technique*, éd. de Minuit, 1961.
- Benoit, Francois- Paul, *La Démocratie libérale*, P.U.F., 1979.
- Bergoumioux et B. Manin, *La Social-démocratie ou le compromis*, P.U.F., A. Colin, 1979.
- Bouglé, C., *Socialisme Français*: du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle », A. colin, 1933.
- Brenstein, Edward, *Les Présupposés du socialisme 1899*, Le Seuil, 1974.
- Burdeau, Georges, *Les Libéralisme*, Le Seuil, 1979.
- Calvez, J.Y., *La Pensée de Karl Marx*, éd. le Seuil, 1956.

1 - تعريفها:

الاشراقية هي الاسم المشترك لعدد من التيارات الفلسفية والدينية والصوفية، يجمع بينها القول بضرب من المعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية بمفهومها المنطقي التقليدي، وهي عندهم «العلم الحضورى» بتعبير شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول 587 هـ، 1191 م، ويعني به «حصول العلم بالشيء من غير حصول صورته في الذهن كعلم زيد نفسه».

والاشراق، لغة هو الاضاءة والإنارة Illumination. فقولنا: أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت. وفي جملة من التعبيرات الرمزية نقول: أشرق وجهه، أي تلالاً حسناً وظهرت عليه إمارات الفرح والسعادة، وأشرق المكان أي أثار بإشراق الضوء عليه أو أصبح الجلوس فيه أمراً ممتعاً. وأشرقت الشمس المكان: أضاءته وجعلته نيراً.

ولما كان النور، بالنسبة إلى الإنسان، من أهم المظاهر الطبيعية التي يرتاح إلى وجودها ويقلق ويغتم لغيابها، فقد جعل عند الشعوب قاطبة رمزاً للنعمة والفرح والاستقامة وسائر ما يسعد الإنسان. كما جعل نقيضه، أي الظلمة، رمزاً للشر والتعاسة والرديلة وسائر ما يشقى الإنسان. ثم كانت ديبانات كثيرة جسّمت قوى الخير في مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها. وبعضها جعل من قوى الشر آلهة ظلمة تحارب آلهة النور. ثم كانت تيارات فكرية وفلسفية جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّي النور أي الإشراق رمزاً لطريقة تجلّي الحقيقة للنفس الانسانية. فكانت الاشراقية الاسم الفلسفي المشترك الذي أعطي لهذه التيارات، وكان الاشراق، عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة، هو «ظهور الأنوار العقلية، ولعانها وضيافانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسميّة» على حدّ ما أورد شهاب الدين السهروردي المقتول، شيخ الحكماء الاشراقين. ويتبيّن مباشرة من هذا الكلام مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين

التجرد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظرية نقول بها، بل انتقالاً روحياً فعلياً من عالم الظلمة الحسي حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العقلي حيث يكون حصولهما معاً. وما الآثار المكتوبة التي يخلفها الحكماء الاشراقيون، سوى لوحات فنية رمزية، يحاولون فيها رسم ما شاهدته النفس من تلك العوالم الميتافيزيقية أثناء طوافها الروحي فيه. ولذلك كان من الأفضل، عند الكلام على المعرفة الاشراقية، أن نستعمل لفظ الادراك العربي وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسي: (أدرك المسألة: علمها). ومعناه المادي: (أدرك الشيء: لحقه، وبلغه، وناله). لأن العلم، عند الاشراقين، يبقى متعذراً، إذا بقيت ذات العالم متميّزة من الأمور المعلوم، فيبقى العلم خارج النفس، فلا يكون ادراكاً ولا يكون علماً في الحقيقة.

من هنا كان معنى العلم الحضورى الذي ذكرناه سابقاً. ومن هنا كانت حكمة لإشراق: La philosophie illumina-tive ou Illuminisme هي الحكمة المبنية على الكشف والادراك وهما شديداً الشبه بالذوق عند المتصوفين.

وحكمة الاشراق، هي أيضاً حكمة المشاركة، لا سبياً أهل فارس. لأن حكمة هؤلاء جميعاً قائمة على الذوق والكشف، لا على العقل، كما هي الحال في معظم الفلسفات اليونانية. ولذلك، لم يكن كبير فرق بين حكمة الاشراق والحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا 980-1037 م. 370-428 هـ. لأن الشرق هو دائماً المنبع الرمزي لاشراق النور، ولأن جهة الشرق، تؤخذ دائماً، في قصص الحكماء الرمزية، مثلاً للحقيقة وللخير بمقابل الغرب المأخوذ عندهم رمزاً للجهالة والمادة والظلمة والشر.

ولعل السبب في تسمية هذه الحكمة، أو في وصفها بالاشراقية، هو في ما أوضحه السهروردي 1155-1191 م. /549-587 هـ أيضاً، من أنّ هذه الحكمة المفضية الى الحق، تجعل الحق غاية في الصفاء والروض والظهور، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف. بل أننا نستطيع أن نقسم كل شيء الى «نور في ذاته» وإلى «ما ليس نوراً في ذاته» وهي الظلمة أي عدم النور. أمّا النور بذاته فيسمى بالنور المجرد والنور المحض. ولكنه مع ذلك على درجات كثيرة، متفاوتة في قوتها وضعفها، ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها. فربما كان النور فقيراً محتاجاً كنور العقول والنفس البشرية، وربما كان غنياً مطلقاً لا افتقار فيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحق سبحانه (واجب

الدين السهروردي المقتول، لأن المذهب الاشراقي اتخذ شكله الواضح على يدهم.

ومها يكن، فإن حكمة قدماء الفرس كانت مبنية على الكشف والمشاهدة، وهما من خصائص الحكماء المتأهلين، وهما أيضاً من جنس ما سمّاه المتصوفون بالذوق وكلّها تتصل بمعنى اشراق الأنوار العقلية وفيضانها على النفوس التي تحرّرت عن أجسادها وتوحّدت بالتأمل. وعندما تنتقل من المعنى المادي للمشرق إلى هذا المعنى الروحي، يرتفع التعارض بين حكماء اليونان وحكماء الاشراق (باستثناء المشائين وأتباعهم من الاسلاميين اضافة إلى المتكلمين) لأن النفحة الروحية ذاتها، تسري، كما سنرى، من بلاد الصين إلى بلاد الهند وبلاد فارس وتنفخ الروح في العديد من المذاهب اليونانية كالفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية ولا سيّما الافلاطونية المحدثة، لتعود مرة ثانية الى الشرق عملة بما جتته في طريقها الطويل.

وفي المذاهب الاشراقية، يتخذ لفظ الاشراق والاشراقي دلالات مثله هي: طلوع الشمس المشرقة، والنور الساطع المنبثق من مكان طلوعها، ثم هي ذاتها كمصدر للنور. وعند ذلك تكون المعرفة مشرقية لأنها متعلّقة بمصدر الاشراق وباشراق المصدر في الوقت نفسه. فيكون الشرق، في لغة الاشراقين، شرقاً جغرافياً وشرقاً عقلياً معاً.

ومن ميّزات الاشراقية شبه الدائمة، أن أربابها يلتمسون وسائل جديدة للتعبير فيلجأون إلى الرمز والأسطورة. وهم يبرّرون ذلك تارة بضرورة إخفاء الحكمة عن غير أهلها ومستحقيها، وطوراً بعجز الكلام العادي عن الوفاء بالمطلوب. وعلى هذا التعبير الرمزي والأسطوري، تبني قاعدة الاشراق في الكلام على النور والظلمة عند حكماء الفرس القائلين بهذين الأصلين. وقد أصبحت بعض الرموز عندهم من التسميات المصطلح عليها في علمهم والتي تشكّل نوعاً من اللغة الخاصة بهم والمشاركة بينهم، تماماً كتلك اللغة التي استعملها أصحاب الصنعة وسائر المشتغلين بالكيمياء فجعلت من علومهم أسراراً لا تنكشف للعوام. ومن هنا أتت خاصية أخرى من خصائص المذاهب الاشراقية، وهي الحاجة عند طلابها إلى شيخ مرشد يسدّد خطاهم في هذا الطريق الوعر القائم على أنواع كثيرة من المعارف والرياضات والمجاهدات. والأمر نفسه حصل للمتصوفين، أنسباء الحكماء الاشراقين، فأوجبوا على المريد أن يتدرّج بين يدي شيخ مرشد يعود علمه إلى الرسول. وللسنا نريد هنا أن نضع ثبناً بمصطلحاتهم الرمزية

الوجود بذاته عند ابن سينا)، ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الاسفهيدي (أي الأول والرئيس).

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود، هو، عند الاشراقين، خروج من الظلمة إلى النور. فيكون الوجود، بهذا الاعتبار، نوراً كله، وعلى اختلاف درجات النور تختلف درجات الوجود. ويكون الوجود كله خيراً، على اختلاف درجات الخير أيضاً ولا يكون للشر وجود حقيقي، لأن الشر ظلمة ولأن الظلمة ليست شيئاً في ذاتها سوى انعدام النور. ودرجات الكمال في الوجود تقاس بدرجات النور، والعكس صحيح أيضاً. فأقرب الموجودات إلى نور الأنوار هي أكثرها كمالاً، وأبعدا عنه أقلها نوراً وبهاء. والمثل الأعلى للحكيم هو في أن يتحد بالنور بل أن يصير نوراً كله فينسلخ عن عالم العبودية ليستقر في عالم الألوهية. ولا يَبْقَى الاشراقيون كلامهم على صعيد الحكمة الروحية الشخصية، بل هم يحاولون أن يجعلوا لنورانيّهم ترجمة عملية واقعية في المجالات السياسية والاجتماعية، فيرون، مع إخوان الصفا حوالي 983 م، أن السياسة اذا كانت بيد حكيم نوراني، كان الزمان كله نورانياً وإلا كانت الظلمات غالبة، ويرتبط ظهور الحاكم النورانيّ بدورات معينة للفلك وهو بدوره تدبّره العقول السائوية أو الملائكة النورانيون.

هذا كله يجعلنا نقول أن الاشراقية هي تلك النزعة الفلسفية المتمثلة بالحكمة القائمة على الظهور. والظهور عند الاشراقين هو تجلّي الحق بطريق الكشف بحيث ترتفع الحجب كلها بين العالم والمعلوم. فهنا حدّس مينا فيزيقي روجيه، غير الحدّس العقلي العادي، تنبّد معه ظلمات العقل كلّها لأنه الشمس المشرقة التي تكشف بضوئها حقيقة الأشياء. وفي السياق الرمزي لهذه الحكمة، تكون الكواكب التي تطلع علينا من جهة المشرق، رمزاً لتلك اللحظة الخاطفة التي تشرق فيها المعرفة فتضيء نفوسنا وتعطينا الحكمة.

وفي المعنى ذاته، إذا قبل إن الاشراقية هي «حكمة المشاركة» أي الذين يعيشون في مشارق الأرض، فإن المشرق هنا، يؤخذ، في الوقت نفسه، بالمعنى الجغرافي وبالمعنى الرمزي للكلمة. لأن المشرق هو النقطة التي يُطل منها النور الفاضل من السماء، ولأن المشاركة هم القائلون بإشراق العالم المعقول على النفوس الانسانية. وقد تميز حكماء بلاد الفرس أكثر من غيرهم بأنهم أهل المشرق والاشراق، لا سيّما بعد شهاب

ومن الأهمية البالغة، التشديد على أن سفر النفس في درجات المعرفة المختلفة، لا يفترض فقط زيادة في الوضوح والانشرح والبهجة والسعادة، بل يفترض قبل كل شيء صعوداً وجودياً، بل انطولوجياً، يتناول صفات النفس وخصائصها الجوهرية. ذلك أن انتقال النفس في درجات الوجود الروحي، لا يتم لها إلا بإدراكها لذلك العالم، أي بوصولها الفعلي إليه واتحادها به، فتقلب هكذا في درجات الوجود حتى الوصول إلى عتبة الوجود المطلق مصدر كل وجود، وهو المسنى في لغتهم باب الابواب. وباب الابواب هذا ليس هو بعد الحق النهائي، على الأرجح، وإنما هو المعلول الأول، أي العقل الكلي الصادر مباشرة عن الله. وربما سمّاه بعضهم جبريل وبعضهم بهمان بحسب علم الربوبية المزدكي، وبعضهم جعله عبارة عن هرمس أو عن مساني 216-274 م؟. أوزاردشت 628 - 551 ق.م. أو غيرهم، وذلك عائد إلى المصادر التي تأثر بها كل واحد من الحكماء الاشراقيين، فأتخذ لنفسه مثلاً أعلى من هذا أو ذاك من الاسماء، علماً أن هذه الاسماء نفسها تبقى رموزاً لحقائق روحية أبعد منها.

هكذا إذن، تتميز الاشراقية بنظرة خاصة إلى العلاقة القائمة بين الله والإنسان، كما تتميز بالمكانة العليا التي تعطيها لحياتنا الروحية الباطنية وللجهد المستمر المهادف إلى التخلص من قيود الزمان والمكان، وهو الخلاص في الحقيقة. ومن هنا كان ضعف ثقة الاشراقيين بالتعليم والتعلم على الطرق المنطقية التقليدية، لأن الحق، وإن كان واحداً، لا يتجلى للإنسان إلا بمقدار ما يصبح الإنسان نفسه مستعداً لقبوله، وقادراً على هذا القبول، بعد صقل نفسه وتهذيبها بالمعارف والفضائل. وإلى ذلك، فالإشراقية كتيار فلسفي وديني معاً، لها روابط متعددة بتيارات فكرية ودينية كثيرة جداً، منها القديم الذي يرجع إلى فجر الفكر الإنساني المتمثل بالفكر المصري والصيني والبابلي والهندي ويكتنفه غموض كثير، ومنها الأقرب إلينا والأوضح في معالمه المعرفية والعملية وهو يشمل لفكر اليوناني في مراحل المختلفة بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع بعده، وما اتصل بهذا الفكر فآثر فيه وتأثر به عند اليهود والمسيحيين والفرس، حتى قيام الدولة الإسلامية. فلا بد إذن، لفهم الاشراقية من الوقوف على أبرز منابعها القديمة.

2 - جذور الحكمة الاشراقية:

تضرب جذور الحكمة الاشراقية في أعماق تاريخ الفكر

(وهي كثيرة جداً) بل نكتفي بالإشارة، على سبيل المثال، إلى عدد قليل من الالفاظ التي تتكرر في مصنفاتهم، وهي مفتاح لفهم العديد من آرائهم ونظرياتهم.

فهناك مثلاً، في مصنفات السهروردي المقتول، كلام على الشرق الأصغر والشرق الأكبر. والشرق الأصغر هو عبارة عن عالم النفوس وعن القوى المحركة العملية التي قد تكون مبدأ للفضائل كما قد تكون مبدأ للذائل. والشرق الأكبر هو رمز لعالم العقول المفارقة والكائنات الملائكية والقوى المدركة النظرية. وفي مقابل الشرق والشرق، هنالك عندهم الغرب والمغرب وهو عبارة عن الجسد والقوى الجسدية حيث تغرق النفوس في بحر الظلمات فيكون تلفها واندثارها. ومن هنا كان موضوع الغربة الغربية عند السهروردي في قصة رمزية تكاد أن تكون مستغلفة، وضع فيها شيخ الاشراق، بحسب قوله، ما اكتفى ابن سينا بالتلويح به في آخر قصته حي بن يقظان. بل هنالك عندهم مشارق كثيرة، أي محطات ومراحل تعبرها النفس في سفرها إلى العالم العلوي في مقابل محطات إلى جهة المغرب حيث يكون ذبول النفوس في طبقات الظلمات المتكاثفة.

إن اشراق النفس هو، في آن، أن تتجلى هي لذاتها، وأن يتجلى لها، بعد الرياضة التامة، عالم النفوس الذي هو شرقها الروحي، ومخلصها من غربها الجسدي. وبعد ذلك، إذا عرفت النفس أن تستمر في اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذي هو شرقها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة إليها، هو عالم الغرب والظلمة. فكما أن اتجاهي الشرق والغرب هما اتجاهان نسيان بالإضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضاً معنيان نسيان بالإضافة إلى المقام الروحي الذي تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور اشراقاً بالنسبة إلى ما دونها وظلمة بالنسبة إلى ما فوقها، أي بالنسبة إلى درجة يشتد فيها النور لقربه المستمر من المركز. ويتبين من هذا التحليل الأخير أن لغة المشائين في ترتيب الموجودات على أساس المادة والصورة أخذت في قواعدها العامة، ولكنها ترجمت إلى لغة النور. ويتبين أيضاً، أن لا الاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس. بل الاستشراق هو السعي الدائم إلى الشرق، عبر مشارق متعددة، تتجلى في مشاهدات متلاحقة وحالات من الوجد متصاعدة، تصحبها درجات من الفناء، حتى الوصول إلى الموت الأكبر وهو انسلاخ النفس النهائي عن عالم المادّة، وشروقها الدائم في سبائها الروحانية.

عند الهنود، وهي قريبة جداً من الأمر الإلهي عند الاسماعيلية، وهي ذاتها مفهوم العناية عند الاشراقين. وقد علم بيروس البابلي اليونانيين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، نظرية السنوات الكبرى التي نجدها عند الهنود. وكان ديوجينوس 412؟ - 323؟ ق. م. أحد زعماء الرواقين، بابلياً من سلوقية.

ج - في الفكر الفارسي:

كان لبلاد فارس تأثير فكري وحضاري نافذ جداً من بلاد اليونان غرباً وحتى الهند والصين شرقاً. نشأت في هذه البلاد مذاهب دينية - فكرية كالمزدكية والزرادشتية والزرافانية... . تقتصر على ذكر أربعة منها هي: الهرمسية والميثراوية والصابئة والمناوية. الهرمسية

نسبة إلى هرمس تريميجيست Hermès Trismégiste وهو في الأصل الاسم اليوناني للاله المصري طوت. جعلته الحكايات رجالاً من الحكماء ثم من الأنبياء، ونُسبت إليه كتب منها رسالة معاتبه النفس (طبعها فلاشر 1870 في لايبزيغ) شاع اسمه في بابل وإيران وانتسب إليه بعض الصابئة ونسب إليه الأساطير والعلوم الانسانية والالهية وأضيفت عليه الألقاب والأسماء المختلفة. قال فيه الشهرستاني 1086-1153 م: «هرمس العظيم، المحمود آثاره، المرصية أفعاله وأقواله، الذي يعدّ من الأنبياء الكبار، ويقال هو ادريس عليه السلام» ثم ينسب إليه عدداً من الحكم. ويذكر له ابن النديم، المتوفى بعد 390 هـ. / 1000م، ستة كتب في الفلك وكتاباً في الكيمياء ويصفه بأنه حكيم وفيلسوف بابلي ملك على مصر. ويقول هنري كوربان Henri Corbin في تاريخ الفلسفة الاسلامية أنه يكاد يكون من المستحيل ذكر أسماء المؤلفات التي تمثل التراث الهرمسي في الإسلام، وهي رسائل تنسب إلى هرمس وتلاميذه. والجدير ذكره أن اسم هرمس في هذه المؤلفات يختلط بأسماء كثيرة أخرى بعضها يوناني وبعضها شرقي وبعضها تاريخي نُسخَت آراؤه وبعضها أسطوري. فالهرمسية إذن ليست مذهباً محدداً بمقدار ما هي مجموعة من المذاهب المتقاربة في روحانياتها صاغتها أقدام مختلفة ثم نسبتها إلى هرمس الحكيم. وتمسك أصحاب الاشراق بالتراث الهرمسي فأنثروا به وأضافوا إليه. وقيل أن أصل الاشراق يرجع إلى هرمس، ويتشعب بعده إلى شعبتين: غربية في بلاد اليونان وقد ازدهرت بأعلام مثل فيثاغورس حوالي 580 - 500 ق. م وأفلاطون، وشرقية تتجلى في

البشري، لا سيما الفكر الشرقي. وربما كانت الخصائص العامة لهذه الحكمة، هي أبرز جامع مشترك بين الفكر الشرقي والفكر الغربي، على ما بينه علماء الأديان والحضارات القديمة. يكفي أن نذكر مثلاً بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون 428/427-347 ق. م والبوذية وإخوان الصفا... . وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيلية بعدما حملتها الفرق الغنوصية وجعلتها شعارها الأول. وكان العلامة ماسون أورسيل Masson-Oursel قد أثبت في كتابه الفلسفة المقارنة التقارب والتنازع الشرقي - الغربي، وانتهى إلى القول: إن معرفة الحضارات الاناضولية والسورية والمصرية والاشورية والبابلية والفارسية، تلقي أنواراً كاشفة على المذاهب التي لا يمكن اعتبارها مذاهب قائمة بذاتها مستقلة عن كل عنصر غريب. ولما كانت الاشراقية ورثة هذا التراث الفكري الضخم، الذي جمع نتاج الشرق ونتاج اليونان، كان علينا أن نشير، ولو باقتضاب كلي، إلى أبرز ما تناولته منه، لنتمكن من فهم تكوين الفكر الاشراقي.

أ - في الفكر المصري:

تعتبر الحضارة المصرية أقدم الحضارات الانسانية ولذا تعتبر مصر القراصة القدماء معلمة الانسانية. التقت فيها التيارات الفكرية القديمة من القارات الثلاث ومنذ أقدم العصور وبلغ فيها التفاعل ذروته بعد تأسيس مدرسة الاسكندرية. وفضلاً عن علوم الهندسة والفلك وما إليها، فقد كان في مصر أول تنظيم ديني نظم مفهوم الآلهة وحدد علاقتها بالبشر، وأول فكر واضح عن الحياة الثانية والثواب والعقاب المرتبطين بالسلوك والطهارة والطفوس. ويتبع ذلك الاعتقاد بخلود النفس وثنائية التركيب البشري. ومن خلال الطفوس الدينية، أصبح للكلمة عند المصريين أهمية بالغة. ولعل كهنتهم أول من أنشأ أصول الجدل التي أخذها اليونان عنهم.

ب - في بلاد ما بين النهرين:

ترقى حضارتها إلى العصر الحجري ولها تأثير عميق في الحضارة الهندية. انطلقت منها فكرة التوحيد التي حملها الساميون، ثم نظرية الزمان المبنيّة على النظام الكوني، وعبادة الشمس والنجوم وما له صلة بالنور. ثم الإيمان بالقدر المسيطر على نظام الكون، وهو عندهم ناموس إلهي يسير كل شيء ويحدد اتجاهه وحصيره. وهذه الفكرة صارت الكلمة المولدة عند اليونانيين، لا سيما الرواقين، وأصبحت المرسوم الإلهي

العدد سبعة . ومن هذه الصابئة الحرنانية خرجت المانوية النسوبة إلى ماني .

المانوية

تنسب إلى ماني من القرن الثالث للميلاد والذي تحاط ولادته ونشأته بأخبار فائقة للطبيعة . أتاه الوحي ، وهو في الثانية عشرة ، من ملك جنان النور (الله) بواسطة ملاك يدعى التوم ومعناه القرين . وقد زعم ماني أنه هو الروح القدس الذي وعد به المسيح تلامذته ، وقد أتى بمذهب هو مزيج من المجوسية والنصرانية وخلاصته أن العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة . فالنور هو العظيم الأول وهو الإله ملك جنان النور . وقد نشأت الموجودات الطبيعية كلها من الصراع بين النور والظلمة ، سوى إبليس وملائكته ، فكلهم من الظلمة ، والله وملائكته فكلهم من نور . ودور الانسان ، وإن يكن الانسان في الأصل مزيجاً من نور وظلمة ، هو أن يخلص النور من الظلمة بالطهارة والتأمل وأعمال البر ، يقدمها الانسان إلى الشمس ، والشمس تدفع بها إلى نور فوقها في عالم السبع حتى تصل إلى النور الأعلى الخالص . وسيستمر كفاح الانسان ضد الظلمة ، على رأي ماني ، ألفاً وأربع مئة وثمان وستين سنة ، يقضي بعدها على الظلمة ويستريح الوجود من أذاها .

د - الفكر الهندي :

هو ، على الاجمال ، فكر أقرب إلى التشاؤم ، جعل مسألة الخلاص من شر هذا الوجود ، في المرتبة الأولى من الاهتمام . من هنا كانت اليوغا محاولة للتحرر عن طريق السيطرة الكاملة على النفس والروح وهيمنة الأنا الباطن على جميع القوى . ولليوغا غرضان : أولها المعرفة ، والثاني اتصال النفس بالمبدأ الروحاني الأول وهو برهمن الحال في جميع مظاهر الوجود . ونجد في الأوبانيشاد ، وهي الكتب الهندية الدينية القديمة ، كلاماً في الحلول ووحدة الوجود ، لا يختلف عن ذلك الذي نصادفه عند عدد من المتصوفين والاشراقيين المسلمين من عرب وفرنس . وقد وضع الهنود أن حجب المادة الكثيفة ، هي التي تحول دون المعرفة ودون الاتحاد بالمبدأ الأول . فعلينا تمزيق هذه الحجب بمراحل تشبه المقامات عند المتصوفين الاسلاميين . وكان من أبرز هذه المراحل عندهم : تطهير الجسم بالاغتسال وتطهير العقل بالمعرفة ، والتقشف ، والتسليم لإرادة الروح الأسمى ، والمحبة والحلم ، والندم أو التوبة ، وتلاوة الترانيم ، والتزام الأوضاع الجسدية التي تساعد على سير النار الروحية في الجسم .

بلاد فارس على أيدي زرادشت وغيره . وقد حاول إخوان الصفا الأخذ بالشعبتين معاً . وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربية ذا النون المصري وسهل بن عبدالله التستري ، وإلى الطريقة الشرقية أبا يزيد البسطامي ، 261هـ . 815م ، وأبا منصور الحلاج ثم يلتفون جميعاً في السهروردي المقتول .

الميثراوية

نسبة إلى ميثرا Mithra إحدى المعبودات الشرقية القديمة ، لا سيما في الأرجاء السورية والایرانية . كان عباده يعتقدون بوجود قوة إلهية واحدة تشرق على الكون من خلال أنوار الكواكب الساطعة لا سيما الشمس ، وهي عدوة الظلمة والشياطين . وكانت ميثرا عندهم بمثابة ملك النور وبمنزلة واحد من خدام الإله الأسمى وهو أهورا مزدا . وكانت الميثراوية تفرض على مريديها حياة نقشف قاسية والخضوع لسلسلة من الاختبارات الصعبة قبل قبولهم . وهي تعلم أن خلاصنا مرهون بوصولنا إلى الطهارة التامة وإلى الاشتراك بطبيعة الكواكب النيرة . وقد انتشرت عبادة ميثرا في آسيا الصغرى وبلاد مصر وعدد من البلدان الأوروبية أيام الامبراطورية الرومانية . ثم تصادف ميثرا Mitra أخرى بين المعبودات الهندية ، وهي عندهم أيضاً تمثل الشمس .

الصابئة

وسمّيتهم ابن النديم الحرنانية وهم عنده أيضاً : الكلدانيون . حكى عنهم أنهم يؤمنون بإله واحد . من حكمائهم أراني وأغاناديمون وهرمس وربما سولون Solon ، 640 - حوالي 550 ق . م ، جد أفلاطون لأمه . وهم يدعون أن دعوة هؤلاء جميعاً دعوة واحدة . يقدمون قرابينهم للكواكب ويقولون بروحانية النفس وخلودها دون الجسد في السعادة أو في الشقاء . والنبى عندهم هو الإنسان الكامل الذي يعرف الجواب عن كل مسألة ، ويخبر بما في الأوهام ويحجب في دعوته في إنزال الغيث ودفع الآفات . وهم على مذهب أرسطو 322-384 ق . م ، في الطبيعيات والفلك وجوهرية النفس وتفسير النبوة والتزام اللاهوت السلبي . ونرى من هنا مزج الفلسفة الأرسطية بعناصر الأفلاطونية المحدثة والمعتقدات المسيحية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين . ويتابع ابن النديم فيقول : إن الكندي 9796 - 873 م . «قرأ من كتبهم وصفاً ينسبونه إلى هرمس في موضوع التوحيد فلم ير أفضل مما ورد فيه» . وهم إلى الجانب ذلك ، يؤمنون الكواكب ويجعلونها درجات ، ولهم أسرار كثيرة في ديانتهم يدور معظمها حول

الديونيسي فأق فيثاغورس وحاول اصلاح المذهب الأورفيّ.

المذهب الفيثاغوري

مؤسسه فيثاغورس من القرن السادس قبل الميلاد. نُسبت إليه أمور كثيرة، علميّة وحكميّة ليست له. وكان أثره في الصورة التي تركها في أذهان أتباعه أكثر مما كان في مؤلفات صحيحة النسبة إليه. قام المذهب الفيثاغوري على الاعتقاد بثنائية التركيب البشري. وبضرورة تطهير النفس بالعلوم، لا سيّما العلوم الرياضية والموسيقية، لتتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك حيث سعادتها، وتخلص من التناسخ. واهتمامهم بالرياضيات، ولا سيّما بعلم العدد، جعلهم يقولون إن العدد جوهر الأشياء، كما جعلهم يقيمون فلسفة عددية رمزية. فالواحد رمز الله الواحد، والاثنتان رمز العقل، والثلاثة رمز النفس... وقد انتقلت هذه الفلسفة الرمزية إلى العديد من الفرق الباطنية الاسلامية، وأعجب بها إخوان الصفا، وأخذ الاشراقيون بعض رموزها. وإذا كان الفكر اليوناني ينقسم بين اتجاهين: الأول اتجاه علمي طبيعي يذهب من طاليس 640 ق.م - إلى أرسطو، والثاني اتجاه اشراقي صوفي يبدأ بالمذاهب السريّة وينتهي إلى الافلاطونية المحدثة، فإن فيثاغورس وجماعته يمثلون التيار الأساسي في الاتجاه الصوفي، لا سيّما أن هذا المفكر أعار الحدس الاشراقي اهتماماً خاصاً واعتبره أعلى منزلة من الحس ومن الفكر العادي.

المذهب الافلاطوني

يعتبر المذهب الافلاطوني، المذهب الأساس، سواء في تأثيراته وامتداداته الفلسفية العقلية أو في ما خلفه من اتجاهات روحية وصوفية واشراقية. فافلاطون هو وريث الشرق والغرب معاً. طرح للمرة الأولى مسألة المعرفة بشكل واضح وحدد درجاتها، وميّز المعرفة العقلية الجدلّية، وهي الطريق العادي لاكتساب العلوم، من المعرفة الحدسية التي يختص بها قادة الشعوب والفلاسفة الحقيقيون والتي هي مبدأ الاكتشاف بل الكشف الحقيقي. وإلى جانب ذلك، فقد ربط أفلاطون المعرفة الحدسية بقوة أخرى في النفس، غير القوة العقلية، هي قوة المحبة، على ما أوضح في حوار المائدة. والمحبة عنده، هي «قوة غريبة في النفس، تدفع بالإنسان إلى تعشق الجمال أينما تألق، وتنهض به من العالم المحسوس إلى عالم المثل.

وعند أفلاطون، تجلّت، للمرة الأولى أيضاً، درجات الوجود وهي، من الأعلى إلى الأدنى: المثل وقمتها مثال الخير والحق والجمال، الإله الواحد الافلاطوني، ثم العقل الكليّ أو

وإلى ذلك فإننا نجد أيضاً في الفكر البوذي معتقداً تتردد أصدأوه في الديانات الشرقية والسامية، وهو القول بعودة سودا عندما تكتمل الشروط الزمانية لهذه الرجعة، فيتخذ بوذا شكلاً بشرياً وبأق فيخلص العالم بعدما يكون قد أصبح فريسة الشر والجور.

هـ - الفكر الصفيّ:

نكتفي بالاشارة إلى فكرتين في الفلسفة الكونفوشيوسية. الأولى اعتبار الطبيعة الانسانية الواحدة والثابتة، هبة من السماء. وصّفوها بأنها أنوار سماوية موجودة فينا، وقد نتمرض، بسبب الغفلة التي تسببها لنا الحياة الشهوانية، لعدم التنبه الى هذه الأنوار الثمينة، ولعدم الاستمرار في تأملها فتتطفئ، بالنسبة إلينا، ونغي في الظلمة. فلا بد من إحياء وميض هذه الأنوار عن طريق المعرفة والفضيلة، وعند ذلك نعود فنشعر بالاشراق الصادر عنها ويمكننا أن نعرف أنفسنا وأن نعرف الأشياء.

والفكرة الثانية تتعلق بالعاهل ودوره عندهم. فهو بمثابة القطب عند المتصوفين والاشراقين، وهو إلى حدّ، بمنزلة الامام عند الباطنية، يجمع في ذاته القوى الروحية والمادية كلها، وكل ما يحصل ههنا إنما يحصل به ومن خلاله، فتكون الأزمنة رديئة أو مشرقة بحسب ما يكون العاهل الحاكم، كاملاً أو غير كامل.

من هذه النظرة الخاطئة في الفكر الشرقي، نستشف مدى اتساعه وتنوّعه وتأثيره في المذاهب والفلسفات التي تعودنا أن ننسبها إلى اليونانيين. ولكن، ممّا لا شك فيه أيضاً أن الفكر اليونانيّ كان له الفضل في تنظيم التراث الانسانيّ في مذاهب واضحة ومتناسكة كما كان له أكبر الأثر في الفكر العالمي قديماً وحديثاً. ونكتفي ههنا بذكر جوانب قليلة من تلك المذاهب، التي كان لها أثر مباشر في التفكير الاشراقي موضوع دراستنا.

و - المذاهب اليونانية قبل الميلاد:

أول ما يطالعنا في التراث اليوناني الذي يعود إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، البيانات السريّة مثل أسرار الوزير وأسرار ديونيزيوس ولا سيّما الأسرار الأورفية التي اهتم اهتماماً خاصاً بالأخلاق، وركّزت على الاتحاد بالله بواسطة الطهارة، وقالت بالتناسخ. وقد سعى الأورفيّون الى الوصول إلى حالة من الوجد الصوفي الناتج عن المشاهدة أو الاتحاد بالله، والمؤدي إلى ضرب من المعرفة يتعذر الوصول إليها بالطرق المألوفة. وكان أورفيوس يُعتبر مصلحاً للمذهب

زوس وسائر الآلهة، نعيش وأمام أعيننا رؤيا إلهية سعيدة، ونشترك في أسرار الطوباويين. . . غير مثقلين بكثافة ما نسيمه جسدنا، وقد حُبِسْنَا فيه كما تُحْبَسُ المحارة في صدقتها.

المذهب الرواقِيّ

هو اتجاه فلسفي أخلاقي غرضه الوصول إلى السعادة الحقيقية. وتحصيل السعادة لا يكون إلا بالحكمة التي هي «علم بالأمور الإلهية والانسانية». اعتنى الرواقيون بالمنطق عناية خاصة (وهي ميزة نجدها عند ابن سينا وعند السهروردي) لأن المنطق صورة الطبيعة في العقل ولأن العقل يربط المعلولات بالعلل في الطبيعة (من جهة المعرفة ومن جهة الواقع) فنصل إلى العلم الطبيعي الذي يعلمنا حقيقة الحلول، كما يعلمنا ضرورة الخضوع الكلي لنظام الطبيعة، لأنه نظام من العقل الكلي، منظم الكل ومدبره.

هكذا اعتقد الرواقيون بالقدر المسيطر على الوجود بكامله، وبحتمية ما يحدث في الطبيعة. ولكن هذا القدر ليس قدراً غاشماً بل هو قدر عاقل نظم كل شيء ودبره بحكمة وعناية فائقتين. كما أنهم جعلوا الطبيعة بكاملها مركبة من مبدئين هما: النفس والمادة، أي مبدأ الوحدة والنظام ومبدأ الكثرة والفوضى. (وهي فكرة في غاية الأهمية عند أفلاطون 204-270م) وحقيقة النفس عندهم أنها نفس حارّة عاقل يشدّ أجزاء الطبيعة بعضها إلى بعض، ويجعل منها كلاً متماسكاً. فالطبيعة كلها كائن حي واحد، جوهر النار الإلهية، وقانونه اللوغوس أي العقل. والنفوس الجزئية هي قبس من النار الإلهية الكلية، وخاضعة لقانون الطبيعة العام. وأفضل النفوس الجزئية هي النفس الانسانية لأنها قادرة على معرفة النظام العام. وخير النفوس الانسانية هي التي أخضعت جميع شهواتها ونزواتها للعقل، وتحلّت بفضيلة اللامبالاة تجاه ما يمكن أن يحدث لها مما هو خارج عن إرادتها. هذه هي الحكمة التي بها السعادة لأنها مجموع الفضائل، بل هي الفضيلة الوحيدة كما يقول أفلاطون.

استمرت الرواقية تتجدّد من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، وبقي لها أتباع ومعتدون في مجمل تاريخ الفكر. وكان قوفاً بالحلول وبوحدة العقل وبضرورة اتحاد الجزئي بالكلّي وفنائه فيه، وبالعناية الإلهية، وبغلبة الخير على الشرّ، وبضرورة الفضيلة والحرية وبالتنظيم. . . من الأفكار التي تناولتها الافلاطونية المحدثة، ثم تسرّبت إلى الفلسفة الاسلامية، فظهرت عند اخوان الصفا وعند غيرهم من الحكماء الإشرافيين.

الصانع، مبدأ نظام الكون، ثم النفس الكلية وهي القوة المحركة للعالم، ثم النفوس الجزئية والعالم المحسوس. والنفس، في هذا العالم، هي أشبه بالسجين في سجنه، وقد صوّر أفلاطون حالة النفس مع الجسد ومع الأشياء الحسية، في أسطورة الكهف حيث ينشأ قوم، منذ نعومة أظفارهم، ولا يعرفون من الأشياء إلا ظلالها حتى، إذا قدّر لأحدهم أن تنحل أغلاله وأن يخرج من كهف فيشاهد النور وينظر إلى الشمس ذاتها، تمكّن من معرفة الحقيقة من الظل. هكذا النفس السجينة في عالم الجسد، تنوق إلى التحرّر منه والرجوع إلى عالمها العلوي إذا لاحت لها مرة أنوار العالم الإلهي. وأفلاطون ربط الفضيلة بالمعرفة، فكانت الرذيلة عنده مرادفة للجهل والظلمة، والفضيلة مرادفة للمعرفة والنور. وأصبح الارتقاء في درجات المعرفة هو في الوقت نفسه ارتقاء في درجات الفضيلة وبالتالي في درجات الوجود.

وقد أوضح أفلاطون، معنى شعار السقراطي «أعرف نفسك» عندما جعل للنفس وجوداً سابقاً في عالم المثل وقد انتقشت فيها مثل الوجود كله فكانت المعرفة مترسّخة فيها منذ الولادة، فلم يكن الاختبار الحسي والتعلّم من الآخرين وغير ذلك سوى وسائل للتذكّر. ولذلك، فالمعرفة هي اكتشاف للذات وفي الذات، فإذا عرفنا ذاتنا عرفنا الوجود بكامله. وبهذا المعنى قالوا: الإنسان هو العالم الصغير لأن صور الوجود انتقشت كلها على الصفحة الإنسانية.

كان لهذه الأفكار، التي وسّعها أفلاطون في مؤلفاته الكثيرة، فعل السحر في نفوس المسيحيين وسائر المتأثرين بالمذاهب الشرقية. وأطلقوا على أفلاطون اسم الفيلسوف الإلهي وعده بعضهم واحداً من الأنبياء. والحق أن أحداً لم يستطع أن يجاري أفلاطون في قدرته الخارقة على التعامل مع المنطق العقليّ المسرف في التجريد من جهة، كما في محاوره برمنيدس، ثم اللجوء إلى الرمز والخيال والعلوم، ثم البراعة في لغة الحب والجمال والتصوّف. وإليك مقطعاً نموذجياً من محاوره فيدر تظنه من إحدى القصص الرمزية لابن سينا، أو من أحد أحلام شيخ الاشراق، السهروردي.

قال أفلاطون: «كلما شاهد الانسان جمالاً أرضياً تذكر الجمال الحقيقي وشعر أن له جناحين لطير بها إليه. . . والذي مُسَّ على هذا الشكل، وأحبّ الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو العاشق في الحقيقة. . . ولكن، ما أقلّ عدد الأنفس التي تحتفظ بالذكرى. . . وكما كانت الحقيقة تبدو لنا صافية مشعة عندما كنا من أفراد الطغمة السعيدة رفقاء

ز - المدارس الفكرية في القرون الأولى للميلاد:

الغنوصية

التسمية من لفظ يوناني غنوص ومعناه المعرفة. ولذلك ربما سميت أيضاً باسم الأدريّة. ونحن نفضل الإدراكية نسبة صريحة إلى الإدراك. لأن الغنوصيين، على اختلاف شعبيهم، يسعون جميعاً إلى العرفان الحدسي الباطن والقائم على اتحاد العارف بالمعروف. فهم إذن يقولون بالأدراك على نحو ما عرفناه سابقاً في هذا البحث، ويدّعون أن هذا الإدراك يتناول الوجود كله، لا سيما الوجود غير المحسوس بما فيه الذات الإلهية. بل هم يجعلون شعارهم في هذا القول: «لا خلاص إلا بالمعرفة». ويتبين من هذا الشعار كيف يأخذ الغنوصيون بالفلسفة وبالدين معاً: لأن مفهوم الخلاص هو مفهوم ديني، وأما وسيلة الخلاص أي المعرفة، فهي وسيلة فلسفية. والغنوصية تزعم أنها تعود في أصلها إلى وحي إلهي يتناقضه أتباعها سرّاً فتتكشف لهم الأسرار الإلهية ويتحقق لهم الخلاص. وهم، إلى ذلك، يمارسون طقوساً مختلفة هدفها كلها الطهارة والتقرب من الله.

ومعلوم أن الغنوصيين كانوا أصحاب نزعة باطنية تسترّية، كما كانوا، من الناحية الفكرية، أصحاب نزعة تخريرية يأخذون من كل مذهب بطرف. ومن هنا كان أخذهم بأجزاء من المذاهب اليونانية كالافلاطونية والفيثاغورية والرواقية، ومزجها بأنواع من التفكير الشرقي ومنه الفارسي والمسيحي واليهودي، والخروج من ذلك كله بنوع من الصوفية العقلية، وهي التي سميت في ما بعد بالاشراقية. وكان من أبرز آراء هذه الصوفية العقلية، القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهية، ثم محاولة اجتياز الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء، لا سيما العقل والكلمة واللغوس والإنسان الكامل، يتلوها عدد كبير من الأيونات أو الكائنات الروحية وصولاً إلى المادة التي هي أصل الشر. والرجوع إلى الله، أي الخلاص بالمعرفة، يقتضي الصعود في هذه الدرجات جميعاً حتى الاتحاد بالذات الإلهية. ولئن شكّلت الغنوصية عدواً للمسيحية فإنها شكّلت خطراً على الاسلام الرسمي أيضاً. ويرى كارل بكر Carl Becker «أن الغنوص كان حرباً على الاسلام، دينياً وسياسياً، وأن الاسلام استعان بالفلسفة اليونانية، وعمل على إيجاد علوم دينية عقلية [عن طريق المعتزلة] كما ستعمل أوروبا في العصور الوسطى. فكان الاسلام الرسمي، قد تحالف مع التفكير اليوناني، والفلسفة الأرسطية ضد الغنوص الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، ومن تلك

القائمة على فكرة الخلاص الصوفي عن طريق الكشف. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون 833-834 م. للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية وهي حماسة غير مفهومة إلا في ضوء ما قدّمنا. وإذا تذكرنا أن عدداً من المتأثرين بمذاهب الغنوصية والقائلين بالكشف والاتحاد، مثل الحلاج 922-923 م والسهوردي، قد قتلهم الحكام المسلمون، عرفنا أن الحرب بين الغنوصية والاسلام الرسمي، لم تتوقف عند عصر الخليفة المأمون.

جملة القول: لقد ظهر، في القرون الأولى للميلاد، شعور عام بأن ادراك الحقيقة الدينية إنما يكون بطرق جديدة، مختلفة تمام الاختلاف عن الطرق العقلية المنطقية المتبعة لمعرفة حقائق الوجود الطبيعي. مثل هذا الشعور نجده في مبادئ الترية الاخلاقية عند الرواقيين بالرغم من كونهم يجعلون الكائن الأسمى عبارة عن عقل كلي مدبر لهذا الكون، كما نجده في الايمان المسيحي بالوحي الإلهي وما يترتب عليه من أسرار فائقة للعقل، حتى يصبح هذا الشعور قاعدة التفكير في المذاهب الغنوصية والغاية التي نسعى اليها بالجدل الفلسفي الصاعد عند الافلاطونيين المحدثين، ثم يكون هو المحور الذي تدور حوله النظريات الاشراقية.

الافلاطونية المحدثة

تضمّ الافلاطونية المحدثة عدداً من النظريات الفلسفية التي ظهرت في القرون الأولى للميلاد وكان معظم أعلامها يتمون إلى مدرسة الاسكندرانية ولذلك عرفت أيضاً بالفلسفة الاسكندرانية، ولو أن بعض رجالها سوربون أو أثينيون.

إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الافلاطونية المحدثة، هي أخذهم بالأصول الافلاطونية مطعّمة بمفاهيم من فلسفة أرسطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل...). بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معاني جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقية ومعتقدات دينية يونانية وشرقية بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجؤهم إلى التاويلات وإلى التعبير الرمزي. وأما المعرفة فهي عندهم جميعاً، حدس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهي دائماً ظنية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراق. وفي مطلق الأحوال، فإن غرض المعرفة ليس في تفسير الوجود بل في طهارة النفس وارتقائها في درجات الوجود لأننا هنا أيضاً نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شيء

إن حركة الفيض الهابط من الوحدة إلى الكثرة، يقابلها نزوع من الكثرة إلى الوحدة أي من الأدنى إلى الأعلى. فيكون في كل كائن جزئيّ حركتان متعاكستان: تشدّه واحدة إلى أدنى وهي آتية من كونه جزئياً، وتشدّه الثانية إلى أعلى، فتبقيه موجوداً إذ تُبقيه على صلة بمصدره. وهذه الحركة الجدلية، أكثر ما تكون وضوحاً في الإنسان، لا سيّما عند تلك الفئة القليلة من الناس وهي فئة الحكماء الإلهيين الذين «يرون بحذّهم النور المنبثق من فوق». فيبدأ طريقهم الشاق من المعرفة الحسية ولا ينتهي إلا عند اتحادهم بالواحد.

من الحس إلى العقل

أما الإدراك الحسي فهو الذي يوقظ النفس الانسانية أولاً، ويخرجها من أنانيّتها المطلقة ومن سجنها الذاتي. غير أن البقاء على مستوى الحواس، يبعثر النفس ويشدّها إلى المستوى الحيواني. فلا بدّ من التسامي على المعرفة الحسية، أي بارتفاع النفس الانسانية عن مستواها الجزئيّ لتدرك جوهرها وعلتها المباشرة، أي النفس الكلّية، فتدرك صور الوجود إشراقاً عليها من العقل بمقدار ما تكون خارجة من ذاتها ومتصلة بالعقل.

غير أن معرفة الذات، كوعي نفسيّ وجدانيّ حدسي هو درجة سامية بالنسبة إلى الإدراكات الحسية، ولكنه في الوقت نفسه ارتداد إلى الانانية إذا أسرفت النفس في تأمل ذاتها، وابتعدت عن اتحادها بالمصدر. فالهم، عند أفلوطين، هو أن نتخلّص من عالم الزمان والتجزئة. لننّحد بعالم الأزل الكلّي، وهذا لا يتحقّق لنا إلا إذا اتخذنا من درجتي الإدراك المذكورتين أنفأ وسيلة لبلوغ ما هو أقرب إلى الوحدة وأقرب إلى الوجود بالفعل، وذلك يكون بوصولنا إلى رتبة الإدراك العقليّ.

جدلية المعرفة العقلية

يفترض الرجوع إلى العالم العلوي، والخروج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبيّ إلى الوجود، الرجوع الواعي إلى الذات ثم تجاوزها إلى العقل. غير أن طبيعة المعرفة العقلية تطرح مشكلة جديدة أوضحها أفلاطون في محاوره برميندس: فالمعرفة العقلية تفترض دائماً وجود طرفين: العالم والمعلوم وإن قلنا إن المعلوم، وهو هنا المعقولات، تتحدّ بالعقل اتحاداً جوهرياً، يبقى أن العقل لا يدرك شيئاً إلا إذا وصفه بصفة أو بصفات، علماً أن الصفة متميّزة من الموصوف، وهذا يُدخل على العلم، وبالتالي على الوجود العقلي، الكثرة المعنوية. من هنا لاحظ أفلاطون

واحد. ونقول مع الغنوصيين: «لا خلاص إلا بالمعرفة». وأفلوطين هو أفضل من يمثل الفلسفة الافلاطونية المحدثة. وقد كان لمذهبه أعمق الأثر في الفلسفة العربية عامة وفي التيارات الاشراقية بنوع خاص. وإليك أبرز ما ورد في نظامه مما كان له تأثيره في المذاهب الاشراقية والاسلامية.

أول ما يميّز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكلّ ما هو جسميّ أو متعلّق بالحواس. ذكر تلميذه فرفوريوس 304-233 - وهو الذي دوّن آراءه في التساميات - أنه لا يعرف شيئاً عن أسرة معلّمه، لأن أفلوطين «كان ينجل من وجوده في جسد، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه». تغدّى أفلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيارات متنوعة، وتعرّف إلى الديانة اليهودية فالمسيحية، ثم الديانات الفارسية وربما الهندية أيضاً وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجاة النفس من سجنها الماديّ وذلك عن طريق المعرفة.

إن الحدس الأساسي في فلسفة أفلوطين هو في تحديده علاقة الوحدة بالوجود. فعنده أن «الوحدة سبب الوجود» لأن كلّ ما هو موجود إنما هو كذلك بمقدار ما هو واحد أو متصل بالوحدة؛ فإذا فقدّ الوحدة فقدّ الوجود. ولذلك نقول «أن الوحدة التامة هي الوجود التام» والكثرة التامة عدم تام وهي أمر لا يعقل. من هنا وضع أفلوطين في قمة الوجود الواحد التام، ولم يشأ أن يسمّيه الله تمييزاً له من إله الأديان الذي شُوّهت حقيقته في رأي أفلوطين. والواحد فوق الوجود لأنه مصدره، وهو فوق العقل، لأنه مصدره أيضاً. صِفَةُ بصفات السلب، ولا تصفّه بصفة إيجابية، وإلا انكثرت وحدته التامة فأخطأته.

عن الواحد يصدر أزلاً وأبداً العقل الكلّي الواحد، كما ينبثق (أو يفيض أو يصدر) نور الشمس عن الشمس، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية المنبثة في أجزاء الكون فتعطيهما الوحدة وبالتالي الوجود. هكذا كلما ابتعدنا عن الواحد، ابتعد النور عن مصدره وأخذ يتلاشى في الظلمة، فابتعدنا عن مصدر الوجود وأخذنا نتلاشى في الكثرة والشر والعدم. ولذلك كان التركيز الأساسي في مذهب أفلوطين، ليس على هذا الجدل الهابط لتفسير صدور الأشياء عن الواحد، بل على الجدل الصاعد الذي يجعلنا نعود إلى المصدر، إذن إلى الوجود الحق والنور والخير، وذلك عن طريق المعرفة بمفهومها الغنوصيّ الصوفيّ، وهي التي تحدّد علاقتنا بعقل جزئيّ بالعقل الكلّي كما تحدّد سبل التسامي العقليّ، حتى إذا اتحدنا بالعقل الكلّي أدركنا، من خلاله، الواحد، فتحققت لنا الغاية القصوى.

فلا حاجة إلى وسيط للخلاص إذ تصبح النفس والواحد شيئاً واحداً. وما دام هذا الاتحاد فلا سبيل إلى التفريق بينهما. إنها حالة الوجد الناتجة عن اشراق النور الإلهي في الذات، وهي حالة لا توصف مباشرة طالما أنها تجعل الحكيم متحداً بمصدر النور الواحد وهو فوق الوصف لأنه فوق الوجود. وقد ذكر فرغوريوس أن معلمه أفلوطين وصل إلى هذه الحالة أربع مرّات في حياته.

3 - استقبال المسلمين للتراث الفكري القديم :

تسلّم المسلمون الإرث الشرقي بما فيه من مذاهب ومعتقدات وطرق كانت الفنوصية قد تغلّغت فيها وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منها جميعاً. وقد استقطبت تلك المذاهب علوماً رديفة لها من الكيمياء السحرية والتنجيم والطبيعات والعلوم السرية، وأصبحت كلّها تشكل جسماً واحداً ونظرة معقّدة إلى الكون، لا سيّما إلى الإنسان وعلاقته بالله. وإلى هذا كله، أضيفت الفلسفة اليونانية المزروجة هي الأخرى بالأفكار الأفلاطونية المحدثه والفنوصية، وذلك عن طريق الترجمات السريانية. ولا بدّ هنا من التذكير بأن الذين دخلوا الإسلام لم يولدوا ولادة فكرية وروحية جديدة، بل حملوا معهم تراثهم القديم وصبغوا إسلامهم به. فهذا مثلاً ابن المقفع 724-759 م. يقحم باب برزويه في كتاب كليله ودمنة لبث آرائه الزرادشتية فيحرص على وصف التطوّر الروحي عند برزويه، وتنقله من حال إلى حال ومن درجة روحية إلى درجة أخرى، ويبحث في الأديان، والتهاسه الحكمة. . . وبعد يأسه من القائلين على الأمور الدينية ومن مجادلاتهم وادعاء كلّ واحد منهم الحقيقة لنفسه، يقتصر على ما يقرّه العقل السليم، وتتفق عليه الأديان، ويزداد رغبة في الزهد الذي يؤدي إلى صفاء الروح وسكيتها. . . وهذه كلّها أفكار تتردّد عند الفلاسفة المسلمين، من زهاد ومتصوفين وحكماء إشرافيين. حتى الغزالي 1058-1111 م. وهو أشد المدافعين حماسة عن مذهب السنّة والسلف، لا يجد مخرجاً لحيرته وشكوكه إلا بذلك النور الذي قذفه الله في صدره، ثم يستشهد بالحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره».

ولئن أتهم ابن المقفع بالزندقة من قبل الحكام العباسيين، فإن مثل هذه التيارات الفكرية المتأصلة في البيئات الشرقية، عادت لتجد لها أرضاً خصبة ومجالاً واسعاً لحرية الفكر والنمو، عندما احتضنتها الفرق الباطنية لا سيّما تلك المتمية إلى الاسماعيلية.

تتناقضاً في قول برميندس حوالي 450-540 ق.م: «الوجود واحد». وبديهي أن أفلوطين أدرك هذه المشكلة، وأدرك أن الكائن البسيط الواحد لا يمكن أن يعرف ذاته فنفي المعرفة عن الواحد ووضعه فوق المعرفة، سواء من جهة معرفته لذاته أو من جهة كائن آخر يتوق إلى معرفته. فالواحد لا يعرف ذاته (إذا أخذت المعرفة على معنى وعي الوجدان النفسي أو على معنى الإدراك العقلي) وهو لا يُعرّف أيضاً بالمعاني المذكورة أعلاه. ومن هنا كانت مشكلة العقل أيضاً مع ذاته، إذ هو لا يعرف ذاته إلا إذا كان مركّباً فعرف جزءاً من ذاته بجزء آخر فلا يكون العالم هو عين المعلوم وهو أيضاً لا يعرف الواحد باعتباره طبيعة المعرفة العقلية التي تميز الصفة من الموصوف.

رفع التناقض بالاشراق

وقد اعتبر أفلوطين أنه وجد حلاً لمعضلة المعرفة العقلية التي اصطدم بها أفلاطون وأرسطو، عن طريق الأخذ بفكرة جديدة في التراث الفلسفي اليوناني، ولكنّها قديمة في التراث الشرقي، وفي التراث اليوناني نفسه المتأثر بالمذاهب والديانات الشرقية، والفكرة هذه، هي الإشراق. والإشراق هنا، ليس شيئاً آخر سوى ذلك النور العلويّ الذي يسبح فينا من عالم القدس، فستضيء به ذاتنا في مستوياتها جميعاً، ابتداء من النور الضئيل الذي يكشف لنا عن المعرفة الحسية الزائلة، ووصولاً إلى ذلك النور الساطع في التأمل العقليّ السهاوي، حيث الرؤية والرائي والمرئي أمر واحد، لأن الرؤيا هذه ليست سوى «نور لنور في نور». ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذا النور لا يأتي من خارج الذات إلى الذات، وإنما يشع من داخل الذات وفي داخلها إذا هي حضرت لذاتها وأدركت حقيقة علاقتها بالوحدة. فحينئذ «تتأمل الذات نوراً ليس موجوداً في كائن آخر، بل ينبثق فيها فجأة وحيداً صافياً وقائماً بذاته».

وفي هذا المعنى قال أفلوطين: «ربّما خلوت بنفسي، وخلعت عني بدني فصرت كائي جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلًا في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من جميع الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً. وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقي معه متعجباً باهتاً، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي. وإذا أتقن من ذلك، أرقى بذاتي من ذلك العالم الروحاني إلى العالم الإلهي فأصير كائي موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى هناك، في ذاتي، من النور والبهاء ما لم ترده عين ولم يصفه لسان ولم تسمع به أذن». هكذا «إذا أدركنا الواحد، فإننا لا ندركه منفصلاً عن ذاتنا بل واحداً مع ذاتنا» ولذلك

عامة، الحكيم الماثورة عن الهنود والمناوين والمزدكيين وأماهم، مع النظريات التي يطالعونها في كتب الحكماء اليونانيين، ومع النزعة الزهدية والروحية التي تميز بها جيل السلف الصالح من المسلمين. حتى يبدو لبعضهم أن الاتجاه الاشراقي هو الطريق الذي سلكه كافة الأنبياء والحكماء قبلهم.

يكفي، لايضاح ما تقدم، أن نشير إلى مضمون كتابين من الكتب المنحولة على أرسطو، وهما: كتاب التفاحة وكتاب أثولوجيا ارسطاطاليس والمسمى أيضاً بالربوبية.

فصاحب كتاب التفاحة يصور أرسطو على فراش الموت محاطاً بتلاميذه (كما صور أفلاطون معلمه سقراط في محاوره فاذن)، ونفسه مملئة بهجة وسعادة، وهم يسألونه عن حقيقة النفس ومصيرها وسعادتها، وهو يجيبهم، مبيناً أن السعادة هي في المعرفة وأن مكافأة المعرفة التي نحصل عليها في حياتنا هذه، زيادة معرفة في الحياة الثانية. كما يبين لهم أيضاً أن الفلسفة والفضيلة والسعادة شيء واحد، كما أن الجهل والرذيلة والشقاوة شيء واحد أيضاً. وبعدما أظهر لهم الفرق الشاسع، بين اللذات الحسية الخسيسة واللذات الروحية العالية (وهي نقطة يشدد عليها ابن سينا ويكررها السهروردي بالألفاظ ذاتها) يبين أيضاً أن النفس العاقلة تسعى إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، لأنها في جوهرها نور ولأنها تعشق النور. ولذلك فإن الفيلسوف لا يخاف الموت بل يلقاه بفرح متى ناداه الله.

ثم إننا نجد في كتاب الربوبية، الأسس النظرية للاشراق الذي تكلم عنه ابن سينا، ثم الإشارة إلى الطرق العملية المقضية إلى المشاهدة والسعادة. ولعل الأمر الأهم بالنسبة إلى غرضنا هو التشديد في هذا الكتاب على ضرورة القوة الحسية التي لا تحتاج إلى المنطق وإلى الحدود الوسطى، والتي هي وحدها كفيلة بجعلنا ندرك حقيقة العالم العلوي. ذلك أن هذا العالم لا يدرك بالتفكير بل بالذوق والمشاهدة في حال الغيبة عن العالم المحسوس. والذي وضع الكتاب ونسبه إلى أرسطو، يأخذ كلاماً صوفياً اشراقياً من تساعيات أفلوطين وينسبه إلى المعلم الأول، فيجعله يردّد ذلك المقطع الشهير الذي ذكرناه آنفاً عند أفلوطين، وهو المقطع الذي ردّده غير واحد من الفلاسفة الاشراقيين حيث قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسي وخلعت عني بدني...».

هكذا جُعِلَت فلسفة أرسطو في هذا الكتاب، فلسفة روحانية تدور حول أهمية ادراك الذات ذاتها وضرورة تسامي النفس عن الأغلال والأغراض المادية بما فيها من تصوّرات وتخيّلات

أما الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، فمعلوم أنهم تحمّروا منها ما يتفق مع نزعاتهم الدينية والصوفية والاشراقية فضلاً عن منازعاتهم العقائدية. ومما توقفوا عنده بشكل خاص الكتب المنسوبة إلى الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين والتي تنزع إلى التصوّف، وأبرزها الحكيم المنحولة على فيثاغورس وسقراط حوالى 399-470 ق.م وفلوطررخس وديونيسيوس الأيروياجي وغيرهم. وقد انصبّ اهتمامهم على النظريات المتعلقة بالنفس وفضائلها ودرجاتها ومعرفتها وطبيعتها ومصيرها. وقد تناولوا الكتب الافلاطونية التي تذكر هذه الموضوعات وترجموها معدلة بما يتفق مع آرائهم المتأثرة بالفلسفة المشرقية الاسكندرانية. وقد وصلت بعض فرقهم إلى درجة جعلتهم يصوّرون أفلاطون بصورة راهب شرقيّ قابع في صومعته في البرية، يتأمل آيات من الكتاب المقدّس وينتهي منها إلى الإيمان بالتثليث.

وأما الحراتيون، ومعهم النساطرة في بلاد الساسانيين ثم عدد من الفرق الكلامية الاسلامية، فقد ظلوا، لفترة طويلة، يدرسون الآراء الافلاطونية والافلاطونية المحدثنة المزوجة بالأفكار الفيثاغورية والرواقية فضلاً عن الأفكار الشرقية الأصلية. وقد تأثروا جداً بشخصية سقراط وبشعاره «اعرف نفسك». وقام بعضهم ينسب كلاماً ماثلاً للإمام عليّ 661 م وحتى للرسول نفسه. ومن هذه المذاهب اليونانية المزوجة بالمذاهب الشرقية، استخرجوا نظرياتهم في ضرورة طهارة النفس بالرياضة الروحية والعلوم، وكانت هذه النظريات تنسب من غير فرق إلى أنبادقليس 423-483 ق.م أو فيثاغورس أو هرسس أو غيرهم من الحكماء التاريخيين والمتوهمين. وقد أورد عدد من المصادر العربية، ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل أن أنبادقليس كان تلميذاً للملك داود ثم للقيمان الحكيم بعده، كما زعموا أن فيثاغورس تخرّج من مدرسة سليمان الحكيم بن داود...

وتأتي الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها لتزيد البلبلة في التفكير ويُضفي على الفكر اليوناني برّته، بما فيه المنطق الأرسطي، الطابع الزهدي والروحي الذي يجعل العلم عامة، والفلسفة خاصة، وسيلة لطهارة النفس وطريقها لخلاصها، مما يقرب اليونانيين من الفرس والهنود وأهل الصين وغيرهم، فيصبح التراث المنقول إلى الحكماء الاشراقيين المسلمين، أمثال ابن سينا والسهروردي وابن طفيل 1100-1185 م. / 581 هـ وغيرهم، يحمل، في معظم أجزائه، طابع الروحانية الاشراقية، فتلتهم، في ذهن القارئ العربي خاصة، والمسلم

وشهوات. وقد جعلت النفس هنا، كما جعلها الاشراقيون عامة، في مرتبة وسطى من الوجود، فوقها العقل والله وتحتها الطبيعة والمادة. ومع ذلك، فإن مرتبة النفس ليس أمراً ثابتاً، لأن النفس الانسانية سائحة في مراتب الوجود جميعها وفق معرفتها وفضيلتها. فالعقل هو مصدر كل وجود تحته، والنفس هي عقل بالقوة ما دامت في الجسد، حتى إذا جذبها الشوق إلى الحياة العلوية النورية صارت من جنس ذلك العالم إذا أدركته بفيض الأنوار المنبثقة عن الواحد بواسطة ملاك العقل. ذلك هو أرسطاطاليس كما عرفه العرب والمسلمون.

4 - أعلام الاشراقية :

أ - الاشراق عند الفارابي :

يبدو أن الفارابي 9878 - 950 م هو أول فيلسوف اسلامي تأثر بالمذهب الافلاطوني المحدث بصورة مباشرة، وأخذ الكثير من كتاب الربوبية الذي ظنه لأرسطو، ووضع على أساسه كتابه في الجمع بين رأيي الحكيمين. والفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور أو الانبثاق أو الفيض في الفلسفة العربية الاسلامية. ونحن نجد، في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لا مبيهاً في الفصل السابع منه، ينكر القول بالخلق الإرادي المحدث، ويجعل وجود العالم فيضاً أزلياً لازماً عن طبيعة الله على الطريقة الافلوطينية. وقد قال في ذلك: «ومتى وجد «للأول» الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات... ويكون وجود ما يوجد عنه، على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. فعل هذه الجهة، لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا غاية «للأول» كما يكون وجود الابن، سبباً لوجود الأبوين من جهة ما هو أبوان». والإبداع عنده، هو فعل تعقل وهو «حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته».

وكما عند أفلوطين، فإن حركة الفيض النازل من أعلى إلى أدنى، يقابلها نزوع طبيعي صاعد من أدنى إلى أعلى، لأن الأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه، ولأن كل احساس أو تحيّل أو تعقل يلزم عنه نزوع ضروري إلى شيء أو عن شيء كلزوم صدور الحسرة عن النار. والاشراق، في درجاته الدنيا، هو أمر طبيعي ودائم بالنسبة إلى العقل البشري الذي ينتقل من حال وجود بالقوة إلى حال وجود بالفعل. ذلك أن العقل عاجز بذاته عن تحقيق هذا الانتقال فلا بد من أثر العقل السايوي الذي يشبه أثر الضوء في البصر. فمن غير الضوء لا شيء يبصر، ومن غير العقل الفعّال لا شيء يُعقل.

وكذلك، إذا وصل العقل إلى كماله وأصبح عقلاً مستفاداً، فعندها يكون على اتصال مباشر بالعقل الفعّال، يتلقى النور السايوي الذي يصبح مصدر المعرفة والسعادة معاً. حتى الشرائع الاجتماعية العادلة، لا يستنبطها الإنسان من ذاته وإنما يتلقاها الرئيس الأول فيضاً من العقل المفقار. والسوي السايوي والنبوة، ليسا شيئاً آخر سوى هذا النور الفاضل من العقل الفعّال أيضاً، وذلك أن النفوس الصافية الطاهرة المتجهة إلى العالم العلوي، إذا تميّزت بقوة متخيّلة كاملة، كان فيض العقل الفعّال على العقل الانساني المنفعل، يؤثر أيضاً في القوة المتخيّلة فتحصل الرؤيا الصادقة وتكون النبوة ويصير ما أعطاه العقل الفعّال مريئاً لهذا الإنسان، فإذا اتفقت التي حاكت بها القوة المتخيّلة تلك الأشياء، محسوسات في نهاية الجلال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن الله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً.

فإشراق العقل الفعّال على العقل الانساني، هو إذن عملية طبيعية ومستمرة في رأي الفارابي، ولكنها تبلغ بعض الدرجات الاستثنائية عند الذين صفت نفوسهم واستكملت عقولهم فأصبحت ذاتهم مرآة تنعكس فيها صور العالم العلوي، فكانوا في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة، وكانوا مصدر كمال وخير وسعادة لغيرهم بما يصدر عنهم من أفعال وبما هم مصدر الشرائع الصالحة التي تقود المجتمع إلى الخير والسعادة. ولذلك كانت غاية الإنسان عند الفارابي هي في الاتحاد أو الاتصال بعقل الفلك الأدنى وهو اتصال يقربه من الله ويجعله مدرّكاً لكافة حقائق الوجود.

وقد شدّد الفارابي على هذه المعاني، وعلى ضرورة التسامي عن المادة لبلوغ الكمال والسعادة فقال في تعريف السعادة الحقيقية: «هي في أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البرية عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً. إلا أن رتبتهما تبقى دون رتبة العقل الفعّال». وأما الطريق العملي المؤدي إلى هذه الرتبة فقد رأى الفارابي أنها تتنظم بأفعال ارادية اختيارية، بعضها فكري وبعضها بدني. وواضح أن الأفعال الفكرية إنما هي اكتساب العلوم، والأفعال البدنية هي تهذيب النفس والجسد بالفضائل. وإذا كانت خلاصة النزعة الاشراقية إنها مذهب عقلي ينتهي بتغلب الاتجاه العلوي وبتركيز النفس لتكون مستعدة لشروق النور السايوي عليها، فإن الفارابي،

والإخوان مسرفون في رمزيّتهم على طريقة الفرق الباطنية القائلة بالستر (وهو غير الغيبة عند الامامية الاثني عشرية) وفي ذلك يقول هنري كوربان: «ليس من قبيل الصدفة أن يحتل الحساب الفيثاغوري ورموزه، مركزاً عالياً في رسائل الإخوان، وأن يكون عدد هذه الرسائل إحدى وخمسين رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها في العلوم الطبيعية. (51=3×17) فالعدد 17 يلعب دوراً بارزاً عند الغنوصيين اليهود. أضف إلى ذلك، أن هذا العدد يشير إلى عدد الأشخاص الذين تكلم عليهم العرفانيّ الشيعيّ المغيرة وهم الذين سيعثون إبان ظهور الإمام المهدي، ويعطى كلّ منهم حرفاً من الحروف السبعة عشر التي تؤلف اسم الله الأعظم. وكذلك فإن واحداً وخمسين متصوّفاً ينهلون من بحر ال عين - ميم - سين، يسهرون على أبواب حرّان، وهي مدينة الصابئة والمركز الشرقيّ الأهم للفلسفة الفيثاغورية».

ولسنا نعجب من هذه المبالغة الظاهرة في البحث عمّا يشير إليه الإخوان في أعدادهم وعباراتهم. ذلك أن الباري سبحانه، «جعل الموجودات بحسب طبيعة العدد وخواصّه» على ما يقول الاخوان، كما جعل العلوم «سلباً يصعد به إلى الفلك». وفي ما يلي نموذج من أقوالهم، يتبين فيه أسلوبهم في الملمة بالحكمة حيثما تبدّت لهم. قالوا: «إن العاقل الفهم إذا نظر في علم النجوم، تشوّقت نفسه إلى الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معانية... والنفس، إذا فارقت هذه الجنة ولم يعقها شيء من سوء أفعالها... فهي هناك في أقلّ من طرفة عين بلا زمان لأن كونها حيث همّتها وعيوبها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه...»

«ويحكى في الحكمة القديمة، أنه مَنْ قَدِرَ على خلع بدنه ورفض حواسّه وصعد إلى الفلك، جوزي هناك بأحسن الجزاء. ويقال أن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلباً صعد به إلى الفلك... وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.

«ويحكى عن هرمس المثلث بالحكمة، وهو ادريس النبيّ عليه السلام، إنه صعد إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة، ثم نزل إلى الأرض فخبّر الناس بأحوال النجوم، قال الله تعالى: ﴿ورفعناه مكاناً عليّاً﴾ (مريم، 19).

«وقال أرسطاطاليس في كتاب أنالوجيا شبه الرمز: إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني...»

«وقال فيثاغورس في الوصيّة الذهبية: إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارقت هذه البدن، فتكون حينئذ سائحاً غير

عُرف بانصرافه عن مباحج الدنيا إلى التأمل العقليّ والروحيّ، وأخذ من الفلسفة ما يلائم هذا الاتجاه، فكان واضع الحكمة الاشراقية في الفكر العربي والاسلامي، كما كان رائد الفلسفة العربية والاسلامية وواضع مبادئها. وهو، وإن لم يوسّع الكلام على درجات العارفين وأحوالهم، فقد كان له الأثر الحاسم في توجيه الفلسفة الاسلاميّة وجهة اشراقية.

ب - الاشراق في رسائل إخوان الصفا:

جمعية إخوان الصفا وخلان الوفا تأسست على ما يبدو في عهد مبكر (أوائل القرن الثالث للهجرة على يد الامام أحمد آخر أحفاد الإمام اسماعيل) ولكن ظهورها من خلال الرسائل لم يكن قبل القرن الرابع للهجرة، وهي جمعية باطنية اسماعيلية على قدر كبير من التستر والاكتمام، مما جعل الكثيرين من أهل زمانهم يتهمونهم بالزندقة والكفر وبالسعي إلى قلب الأنظمة السياسية القائمة وغير ذلك من الأمور التي تخرج من غرضنا الحاضر.

نسب الإخوان أنفسهم إلى الصوفية فاستهلوا رسائلهم بالقول: «هذه رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد...» وهي اثنان وخمسون رسالة في فنون العلم وغرائب الحكم وطوائف الآداب وحقائق المعاني، عن كلام الخلقاء الصوفية، صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا في البلاد وعلى الرغم من ادعائهم الانتماء إلى الصوفية، فإن الإخوان يتمسكون بالعقل والمنطق ويعملون العلوم العقلية على اختلافها، وسيلة لطهارة النفس وتشويقها إلى العالم العلويّ وصعودها إلى عالم الأفلاك على طريقة الفيثاغوريين ومن حذا حذوهم. وهذا يعني أن الصوفية التي قصدوا الإخوان إنما هي الصوفية العقلية التي سميت بحكمة الاشراق. والحق أن إخوان الصفا يتمتعون مباشرة إلى الحكمة الهرمسية من خلال انتمائهم إلى الاسماعيلية، وهم يجددون دورهم بأنه ليس دور الرسول المشرع الذي يأتي الناس برسالة جديدة بل هو دور جمع الحكمة من مصادرها كلّها لتنظيم الحياة المدنية وتعليم الناس جميع ما يحتاجونه لأجل دنياهم وآخرتهم. ولذلك شبّهوا أنفسهم من خلال رسائلهم بحكيم صاحب بستان حوى من كل ما لذ وطاب، أراد لكرم نفسه أن يدخل بستانه كل مستحقّ لينتعم بما فيه، فأخرج عيّنات تما في بستانه وعرضها على الناس ترغيباً وتشويقاً. فالرسائل لا تمثل الحكمة الخالصة، بل هي إشارات ورموز الغرض منها التشويق كما قلنا. وكما ردّد الاخوان في رسائلهم هذه العبارة «وقفك الله، أيها الأخ البار الرحيم، لفهم هذه الإشارات والرموز».

ج - الاشراق عند ابن سينا:

يعتبر ابن سينا أول من أطلق اسم الحكمة المشرقية على هذا الاتجاه الفلسفي - الصوفي الخاص الذي نتحدث عنه. ولكن التسمية عنده تختمل التأويل والمناقشة: هل هي الحكمة المشرقية نسبة إلى مصدر الاشراق وكونه مُشرقاً، أو أنها الحكمة المشرقية نسبة إلى الشرق والمشرق، بمقابل الحكمة المغربية التي قال بها اليونانيون، لا سيما المشاؤون؟

لقد نوقشت هذه المسألة مناقشات كثيرة مطوّلة. وربما كان أكثرها تفصيلاً وعمقاً بحث للمستشرق الايطالي كارلو الفونسو نلينو، نشر، للمرة الأولى، في مجلة الدراسات الشرقية R.S.O. المجلد العاشر سنة 1925 بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقية أو الاشراقية؟» ثم نشره عبدالرحمن بدوي مع مجموعة أبحاث أخرى لعدد من المستشرقين في كتاب بعنوان التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين. وقد بين نلينو في هذا البحث، أن الحكمة المشرقية التي عناها ابن سينا إنما هي الحكمة الخاصة بالمشارقة، دون المغاربة اليونانيين. وكانت أكثر حججه ظهوراً، أن لابن سينا كتاباً في منطق المشارقة لا في منطق الاشراقيين، يعارض فيه عدداً من المسائل الواردة في منطق أرسطو. ويبدو كذلك أن ابن رشد في المسألة العاشرة من كتاب تهاافت التهاافت نقداً لطريقة ابن سينا في اثباته الموجود الأول بالاستناد إلى فكرة الواجب والممكن، بدل الرجوع إلى طريق الحركة كما فعل أرسطو. قال ابن رشد: «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا أنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً. وقالوا أن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا: وإنما سبأها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق». وقد أضاف نلينو، مجموعة كبيرة من الشواهد الأخرى، والقراءات القديمة والحديثة، توجّها بتحليل لغوي بين فيه بطرق الاشتقاق اللغوي، الأسباب المانعة قطعاً من أن تكون القراءة مشرقية (بضم الميم) قراءة محتملة، وانتهى إلى القول، أن الحكمة المشرقية التي عناها ابن سينا، كانت بحثاً كاملاً في أقسام الفلسفة الثلاثة، أي المنطق والطبيعات والالهيات، على غرار ما ورد في كتاب الشفاء ثم في كتاب النجاة، وقد وصلنا من هذا البحث، فقط القسم المنطقي. فتلك الحكمة، لم تكن إذن مجرد كتاب في التصوّف العقلي أو الطرق المستورة كما ظن كثيرون، بل هناك، عند ابن سينا،

عائد إلى الإنسانية ولا قابل للموت.

«وقال المسيح عليه السلام، للحواريين في وصية له: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمين عرش ربي وأنا معكم حيثما ذهبت، فلا تخالفوني حتى تكونوا معي في ملكوت السماء غداً».

«وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنا واقف لكم على الصراط وانكم ستردون على الحوض غداً فأقربكم مني منزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته».

ولا يتبني تكديس الأقوال الحكمية عند هذا الحدّ، بل يتبعون هذا كلّ بشواهد من الشعر العربي والشعر الفارسي.

وعلى الرغم من الغموض الذي يلف الدلالات الكامنة لهذه الأقوال، فإننا نستشف منها، فضلاً عن باطنية الاخوان، اشراقيتهم من خلال المعاني التالية:

- 1 - التعلّق بالحكمة العنيفة.
- 2 - توصّل المعرفة طريقاً إلى الخلاص.
- 3 - احتقار المادة والعالم السفلي.
- 4 - الانتقال من الزمان إلى الأزل عند انتقال النفس، بالمعرفة، إلى العالم العلوي.
- 5 - أهمية العشق والمحبة في توجيه النفس إلى الخلاص.
- 6 - ضرورة التجردّ التام عن العالم الحسي.
- 7 - الايمان بالملائكة وطبقاتها وعلاقتها بالأفلاك.

نعم، عند إخوان الصفا نزعة اشراقية واضحة، فهم ينهلون من منابع نفسها التي نهل منها الاشراقيون جميعاً، ولكننا مع ذلك نقى متحفّظين تجاه التأويلات المختلفة التي أعطيت وتعطى لأقوالهم، لأن جمعيتهم انقرضت دون أن يكشف واحد منهم عن وجهه فيترجم رموزهم للناس. والإخوان مراتب، يبدو من أسائها وطبيعة العلاقة القائمة بينها، أنها في الوقت نفسه، مراتب معرفية وروحية، أرضية وسبوعية على طريقة الاشراقيين. فالإخوان «الأبرار الرحماء» هم في الدرجة الدنيا، يتصفون بصفاء النفس وسرعة القبول ويخضعون للإخوان «الأخيار الفضلاء» وهم الرؤساء أصحاب السياسات، المتصفون بالعقل والحكمة، وهم بدورهم يخضعون للإخوان «الملوك ذوي السلطان» القائمين على حفظ الناموس الإلهي، وهؤلاء وحدهم يتصلون بأصحاب (أو صاحب) المرتبة العليا الذين «أشبهوا الملائكة بقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً والوقوف على أحوال الآخرة» فصاروا مصدراً للعلم وللهداية.

كان له في وضع أساسات الحكمة الاشراقية وإن سبّأها هو الحكمة المشرقية بنسبتها إلى أهل المشرق. ولذلك، فإن الأقسام التي ضاعت من كتاب الحكمة المشرقية (إذا كانت هناك أقسام ضائعة) لم تضيع علينا الكثير من آراء ابن سينا، بدليل ما ذكرناه من أوجه الشبه التي نصادفها بين ابن سينا المعروف لدينا والسهروودي، وبدليل ما نعرفه عند الشيخ الرئيس من تكرار الفكرة الواحدة في كتبه المختلفة.

ومهما يكن، فإن ابن سينا هو المنظر الأول لمذهب الاشراق. استوعب ما قاله سلفه الفارابي وأضاف إليه نفحة روحية أقوى استمدّها من التراث القديم بمختلف تياراته ومذاهبه، لا سيما المذهب الاسماعيلي والمذهب الافلاطوني المحدث. وعند ابن سينا نجد أول توضيح للفرق بين المستوى النظري التقليدي من التفكير الفلسفي والمستوى الاشراقي الذي يتمّ التوصل إليه بالعقل القدسي، وقد خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهية. والعقل القدسي الذي يدرك العلوم بالحدس أرفع من العقل المستفاد الذي يدركها من خلال الحدود الوسطى. لأن الحدس درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال، ربما اشتدّت في بعض الناس بحيث لا يحتاجون إلى تخرج وتعليم، بل تصبح العلوم حاضرة في ذهنهم دفعة، «ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهولاني عقلاً قدسياً». فالحدس أفضل من الفكر التقليدي لأنه أسرع وصولاً إلى مطلوبه، وأكثر وضوحاً إذ ليس بينه وبين مطلوبه واسطة، وأكثر يقيناً لوضوحه ولمصدره الإلهي. والحدس هو ذلك النور الذي يشرق من العقل الفعال على عقلنا الانساني وعلى خيالنا أيضاً فتكون النبوة. قال ابن سينا: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء... وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى مراتب النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الانسانية».

وهذا النوع من الادراك المباشر للعالم الالهي، هو الذي يجعل النفس الانسانية في غاية اللذة والسعادة، لأن اللذة، كالسعادة، إنما هي في حصول الكمال، ولكل شيء كماله الذي يلائمه، فللحس ما يلائمه، وللغضب أيضاً «وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً». و«الحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا يستعظمونها في

وجهة نظر متكاملة في الوجود ينسبها إلى المشاركة، ويعارض بها وجهة نظر الفلاسفة المشائين.

وعلى الرغم من اعتقادنا بصحة هذا الرأي، فلا يسعنا التسليم بأن حكمة المشاركة تعارض، معارضة جذرية، ما أورده ابن سينا في كتاب الشفاء، وفي الاشارات والتنبهات وفي سائر مصنفاته المعروفة. وإلا كان الرجل يناقض نفسه مناقضة صريحة وعن سابق تصوّر وتصميم. ثم ان شراح ابن سينا القدماء، اعتمدوا كلّهم كتبه المعروفة لدينا، لا سيما موسوعته الموسومة بالشفاء. وتأتي اشارة ابن رشد إلى «مذهب أهل الشرق» في معرض كلامه عن الواجب والممكن عند ابن سينا، لتثبت أن هذا المذهب موجود، أو موجود قسم كبير منه، في كتاب الشفاء نفسه، فضلاً عن كتاب الاشارات والتنبهات، لأن معاني الواجب والممكن، موسعة توسيعاً كاملاً في كتاب الشفاء. وقد صرح ابن سينا نفسه في مقدمة كتاب الشفاء، ان فيه اشارات، إذا تفتّن القارئ اليها، عرف الحقيقة الباطنة التي تفضي إلى الكمال. وأن السهوودي المقتول، زعيم الحكمة الاشراقية من غير منازع، فاعتبر اشراقه متسماً لفلسفة ابن سينا. والسهروودي، وتلاميذه، وشراحه بعده، يعتبرون ابن سينا واحداً من الذين انكشف لهم السر. ويقتبس السهوودي عن ابن سينا عدداً من الأفكار الأساسية في الفيض ومراتب الموجودات وروحانية النفس ودرجات العقل، وطبيعة المعرفة العقلية، وطبيعة ادراك الذات ذاتها من غير واسطة، ثم عدداً من الموضوعات كموضوع قصّة حي بن يقظان وقد صارت قصّة الغربة الغربية. قال السهوودي: «أني لما رأيت قصّة حي بن يقظان وصادفتها، مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات العميقة، عارية من تلوحيات تشير إلى الطور الأعظم المخزون في الكتب الالهية الأخرى الكتاب، أردت أن أذكر طوراً في القصّة سميتها أنا قصّة الغريبة الغربية». وثمة عدد من المقاطع في كتب السهوودي، نجدتها في نصّها الحرفي في كتب ابن سينا كد الشفاء والنجاة والاشارات والتنبهات. من ذلك مثلاً كلام السهوودي على التفاضل في المشارع والمطارحات وقوله «إن الخير يبقى أعظم من الشر» ثم كلامه على اللذة والسعادة، ونظريته في اتصال النفوس ثم نظريته في السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوة بالحدس والعقل القدسي وقوله انها اشراق على القوة المتخيلة... وغير ذلك كثير. هذا كلّه يثبت من غير شك منزلة ابن سينا الرفيعة عند الحكماء الاشراقيين من خلال كتبه المعروفة لدينا، والأثر الذي

العبادات، والعارف المنصرف إلى عالم العقول يقبل إشراق النور الأسمى. والعارفون طبقات بالنظر إلى أحوالهم الروحية، فهناك المريد الذي يروّض ذاته بأعمال الفضيلة وربما سحّت له خلّسات من نور الحق. وفيهم المخطوف والمجذوب الذي ذهله ومضات النور، وفيهم المألوف الذي طالت به المشاهدة التي يعجز عن بيانها لسان البشر. وربما كانت هذه الفكرة الأخيرة، هي التي حدث ابن سينا إلى وضع القصّة الرمزية حيث تتجلّى نزعة الاشراقية بأوضح مظاهرها. تكفي الإشارة إلى مضمون قصتين عنده هما رسالة الطير وقصة حيّ بن يقظان.

ففي الأولى يصوّر ابن سينا طائفة من الطير قد وقعت في حبال الصيادين وكانت كلّها فزعّت إلى الحركة زادت الشكّ تعقيداً. فيشت من الخلاص واستسلمت للشكّ واستأنست به واطمأنت إليه. ثم لحظ واحد منها (ابن سينا نفسه) رفقةً تطير وفي أرجلها بقايا الحبال، فاستنجدتها فأنجده فطار واقتضى آثارها. فمروا جميعاً بين صدي جبل الإله، وارتقوا حتى هامة الجبل فإذا أمامهم ثماني شواحق تنبؤ عن قللها الواظ. وبعد جهد وكّد انتهوا إلى السابع منها «فإذا جنان مخضرة الأرجاء ممثلة الأفياء عامرة الأقطار مثمرة الأشجار»، فأكلموا من ثمارها وشربوا واستراحوا. ثم قصدوا الثامن منها «فإذا شامخ خاض رأسه في عناء الساء تسكن جوانبه طيور» ليس في الوجود أعذب الحاناً وأطيب عشرة. وقد أخبرهم هؤلاء أن وراء الجبل مدينة عظيمة، «يتبأها الملك الأعظم» فقصدها وانتظروا الأذن بالدخول، فلما ورد، أخذوا ينتقلون من صحن مشرق فسيح إلى صحن مشرق أفسح منه، حتى حجرة الملك الأعظم، فلما رفع الحجاب كانت المشاهدة وطالت الغيبة.

هكذا يمكن للنفس العالقة في حبال الجسد أن تتخلّص بمساعدة العارفين والمتصوّفين فتصل إلى مشاهدة الحق إن كانت أهلاً لقبول إشراق النور عليها.

وفي قصّة حيّ بن يقظان، يصور ابن سينا لقاء النفس بالعقل الفعّال وقد جعله في صورة شيخ جليل بهي الطلعة، يعرف بنفسه فيقول: «أما اسمي ونسبي فحيّ بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهي إلى أبي وهو حيّ». ويمضي ابن سينا بصحبة هذا الشيخ الجليل قاطعاً الممالك الكثيرة والوهاد الضيقة والجبال المرتفعة، إلى سهل فسيح منبسط وفيه اتجاهان: وأما جهة المغرب فظلمات فوق ظلمات،

جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول». ومع ذلك فإن من لم يفز بدرجات الوصول فإنه لا يستطيع أن يدرك حقيقة اللذات الروحية بل يتخيلها فقط، و«تكون حاله عندها حال الأصم الذي لم يسمع قطّ في عمره ولا تخيّل اللذة اللحنية وهو متيقّن لطيبها».

وقد ربّ ابن سينا درجات الوجود الروحاني التي تمر بها النفس في صعودها إلى الحق فقال: «إن النفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفائض من الكل، مبتدئاً من مبدأ الكلّ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الاجسام العلوية بهياتها وقواها ثم تستمرّ كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّ، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّ مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدداً به ومتشّشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلوكه وصائراً من جوهره».

والذين يسلكون هذا المسلك هم العارفون في الحقيقة. والعارف في رأي ابن سينا هو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشرق نور الحق في سرّه» وهو يميّز من الزاهد ومن العابد لأن زهده تنزه، وعبادته لأجل العبادة «لا لرغبة أو رهبة».

«وللعارفين مقامات ودرجات يُخصّصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنّهم، وهم في جلايب من أبدانهم، قد فضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس». ودرجاتهم قسيان: درجات سلوك ودرجات وصول.

أما درجات السلوك فهي: الإرادة والرياضة والأوقات، وهي تفضي إلى خلّسات من المشاهدة. ثم تليها درجات الوصول حيث النور حجاب للنور، وهي التي «لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال. فمن أحبّ أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة». والعارف يتخلّق بأفضل السجيا: فهو هشّ، بشّ، متواضع، حلّيم، رحيم، أمر بالمعروف برفق ونصح، «شجاع»، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت. وجوّاد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل. وصقّاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها زلة بشر. ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحقّ».

وإلى ذلك، فإن العارفين عند ابن سينا، على مراتب: الزاهد المعرض عن متاع الدنيا، والعاابد المواظب على

اشراقية نوعاً من قراءة المثل الأفلاطونية بلغة زرادشتية، تغلب فيها أصوات الملائكة النورانيين. وكان النزعة الشرقية إلى الجمع والتكديس، جعلت السهروردي، قبل وضع كتابه حكمة الاشراق، يترسم خطى ابن سينا في كتاب الشفاء وفي كتاب النجاة، فيضع مؤلفاته في الحكمة المشائية أولاً وهي تناول المنطق والطبيعات والإلهيات، وفيها، فضلاً عن هذا التقسيم الثلاثي السيني، مقاطع عديدة شديدة الشبه بما ورد عند ابن سينا. من ذلك مثلاً كلامه على وظائف النفس المختلفة وعلى ماهيتها ومصيرها، وحقيقة لذتها وسعادتها، ثم الكلام على الخير والشر واعتبار الخير أعم من الشر في نظرية تفاؤلية، ثم نظريته في اتصال النفوس وفي السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوة بالقوة الحدسية وإشراقه يفيض على القوة المخيلة... هذا وغيره مما أثبت ابن سينا، يعتبره السهروردي من المسلّمات التي لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والأدلة.

غير أن السهروردي يعود فيتجاوز الفلسفة النظرية كلها، أكثر مما تجاوزه ابن سينا، من خلال رؤيا روحية ذهولية، يدعي أنها فتحت أمامه أبواب العالم الروحاني الذي تحقق منه بالمشاهدة، ومن لم يصدق هذا، فعليه بالرياضات الروحية، فعساه يفوز بخطفه تريه «النور الساطع في عالم الحبروت، ويرى الذوات الملكوتية، والانوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت».

ومع تأليه أفلاطون ومهاجته المشائين القاصرين عن ادراك العالم النوراني، فإن السهروردي يحمل الحكيم أرسطو، ويذكر أنه تحدث إليه في رؤى كثيرة، ولكنه أرسطو آخر، أثبت ثوب أفلاطون فجعله يبدأ بالقول: «ارجع إلى نفسك»، ويشدد على العلم الحضورى الذي يتجاوز المنطق ويثني على أستاذه أفلاطون، ويرى أن الفلاسفة الاسلاميين لم يصلوا «إلى جزء من ألف جزء من رتبته». وعلى ذلك فنحن نجد «شيخ الاشراق» أكثر ميلاً إلى الصوفية، بحيث يعتبر أبا يزيد البسطامي، وسهلاً بن عبدالله التستري، (المتوفى 283 هـ / 896م)، من أفضل أساتذته، فيربط التصوف الاشراقي النظري بالتصوف العملي ربطاً محكماً.

وعلى الرغم من هذا الربط، فإن السهروردي يكمل الطريق النظري من حيث الأقوال التي يأتي بها، ولو أنه يضعها على صعيد الحدس والحضور والظهور وتجاوز المنطق جملة، فيقيم علماً معقداً للملائكة يأخذ بطرف بسيط من نظرية الفيض السينية، ويتركز على قطبية القهر والمحبة، وهي

وأما جهة المشرق فأقاليم كثيرة متنوعة على النفس أن تجتازها كلها قبل الوصول إلى مصدر النور. وقد حرص ابن سينا في قصته كلها على تغليف فكرته بالرموز ومنها الغامض وغير المألوف، على ما سيكون عليه أسلوب الاشراقين بعده، وعلى ما كانت عليه طرق الفرق الباطنية. وتلعب الاعداد، كالأثنين والسبعة والثمانية والسبع عشرة والثمان والعشرين... دوراً كبيراً في هذه الرموز. كما أن الأوصاف التي يعطيها للقوى النفسية المختلفة، تذكرنا، في مواضيع كثيرة، برؤيا يوحنا الرسول. فهو مثلاً إذا أراد أن يتحدث عن قوى النفس المحركة سماها «القرن الذي يسر» والقوة الغضبية «قبيلة في خلق السباع» والقوة الشهوانية «قبيلة في خلق البهائم»... وصور الأفلاك هي «القصور المشيدة والأبنية السرية»... وهكذا. وأما الحق «الذي تنتهي المسيرة عنده فهو «الملك الأعظم» وهو «كله لحسنه وجه ولجوده يده» وهو «كالشمس لما أمعت في التجلي احتجبت وكان نورها حجاب نورها».

لقد وضع ابن سينا نظرية الاشراق ومصطلحات الاشراقين وتعابيرهم، فحدثنا عن الرياضة والعبادة والارادة والوقت والجذب والخطف والنفس التي تصبح محلاً ومرآة... ووضع أسلوب القصص الرمزي الذي صار أسلوب الاشراقين المميز. وكانما شاء هذا الأرسطي الطيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود، فاستعان على المادة الروح، وعلى المنطق الشرقي، وعلى المعرفة العقلية المقيدة بالحواس الحدس المتطلع إلى ما وراء المنظور.

هـ - اشراقية السهروردي:

يعتبر السهروردي عند مؤيدي مذهب الاشراق، شيخ الاشراق الأعظم. وصلت الاشراقية معه على الرغم من موته الباكر، ذروتها الحقيقية. وأما مذهبه، في خطوطه العريضة، فهو استمرار وتوسيع للاشراقية السينية. والحكمة الشرقية عنده، هي تلك الحكمة اللدنية التي تميز بها التراث الفارسي. غير أن السهروردي يحاول أن يجمع هذه الحكمة من مصادرها كافة، من هرمس إلى زرادشت مروراً بأفلاطون.

عرف السهروردي مؤلفات ابن سينا، وتبقى منطق المشرقين وتابع القصص الرمزية التي كان الشيخ الرئيس قد بدأها، مؤكداً أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه. وهو يرى أن ابن سينا قصر عن ادراك الحكمة اللدنية الحقيقية لأنه جهل أصولها الفارسية القديمة، فأق هو بعده ليحيي تلك الحكمة النورانية الشريفة. غير أن تأثر السهروردي العميق بأفلاطون - وهو يسميه: «امام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» - يجعل من

وخطأ ولأن التجربة الأساسية التي يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة الحق هي التجربة الذاتية، وهي حضور وكشف باطن ومطابقة بين العلم والعالم والمعلوم. وفي هذا السياق، عندما يضع السهروردي مبادئ علمه يكفي بأخذها من تجاربه النفسية. فيقول مثلاً: «ولي في نفسي تجارب صحيحة، تدلّ على أن العوالم أربعة: أنوار القاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخان، وصور معلّقة ظلماتية ومستنيرة فيها العذاب للاشقياء». ثم يأتي من شراح السهروردي، الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي 1236-1311 فيعلّقان على هذا الكلام بما يلي: «أنوار القاهرة، وهو عالم الأنوار المجردة العقلية التي لا تعلّق لها بالأجسام، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون. وأنوار مدبرة (وهو الثاني) وهو عالم الأنوار المدبرة الاسفندية الفلكية والانسانية. وبرزخان (وهو الثالث) وهو عالم الحسن. والمعنى، أن ثالث العوالم، عالم الأجسام، فيها، أي في الظلماتية، التي هي العالم الرابع، للاشقياء، وفي المستنيرة النعيم للسعداء». ولا شك في أن هذا الشرح يحتاج بدوره الى شروح كثيرة.

ويبدو أن ما يزيد الأمور تعقيداً عند هؤلاء الاشراقين، هو أنهم ينقلون رموز المثل الافلاطونية، ورموز المعتقدات الدينية المتعلقة بالملائكة والجنّ والشياطين، إلى رموز جديدة خاصة بهم. فيصبح علينا، من طريق التحليل، أن نجتاز ثلاث طبقات من الرموز الكثيفة، إذا قصدنا أن نصل وياهم إلى لغة مشتركة. ولعلّ الطريق الأقصر إلى ذلك، هو في القول إن عالم المثل الافلاطوني، الذي كان في الأصل مجرد عالم صور عقلية، ثم أصبح مع أساتذة الاكاديمية بعد افلاطون، أعداداً مثالية، هذا العالم المثالي، أصبح، مرةً جديدة، مع السهروردي وأتباعه، عالم كينونات نورانية خاصة، وبه تتمّ القيامة لأنه محلّ للأجسام اللطيفة. فتكون الحكمة الاشراقية، من هذا القبيل، محاولة لرفع التناقض بين الفلسفة والدين، لا سيما بعد الضغوط التي مورست على الفلاسفة المشائين إثر ظهور كتاب تمهات الفلاسفة للغزالي. فكان الحدس الاشراقي الذي لا يختلف في طبيعته المبدئية عن الذوق الصوفي، هو الردّ الذي أتى به الفلاسفة المتأخرون، فرفعوا معهم العلوم المنطقية والطبيعية نفسها إلى مستوى الرؤيا الصوفية، ونفذت كلّها إلى عالم مثل جديد.

وتما يؤكد أهمية هذا الاتجاه، أن القصّة الرمزية عند السهروردي إنما تتمّ أحداثها خارج اطار العالم المحسوس لتنتقلنا مباشرة إلى عالم المثل، كما هي الحال في قصّة الغربة

مقتبسة من أمبادقليس القائل بمبدأي الحب والكراهية. غير أن جدلية الأنوار عند السهروردي، وما يتولّد من انعكاسات بعضها على بعض، يجعلان قارئ حكمة الاشراق وكأنّه إزاء بؤرة نور عظيمة داخل مكعب جعلت سطوحه الداخلية الستة من المرايا الصقيلة المتوازية، فتولّدت صور النور بعضها من بعض، الى غير نهاية من حيث المبدأ، وإلى ما لا يحصى من حيث الحقيقة والواقع. هذا ما جعل السهروردي يتجاوز صورة الكون التقليديّة المأخوذة من كتاب المجسطي *Almageste*، فيتصوّر الفلك منفصلاً على «ما لا يعد ولا يحصى».

ثم، إذا كانت الفلسفة التقليدية «هي العلم بالوجود من حيث الوجود» فإن هذا التعريف ينطبق في الظاهر، على مذهب السهروردي الذي يولي عنايته، مسألة مراتب الموجودات ودرجاتها في الوجود. غير أن الترتيب الذي يأتيها به في حكمة الاشراق، والذي يبينه على مفهومي النور والظلمة لا على مفهومي الصورة والمادة، من الصعب جداً أن نفهمه بصورة واضحة، أو أن نجد له أساساً عقلياً أكيداً، كما هي الحال في نظرية الفيض الافلوطينية أو البهينونية. فالسهروردي هنا، يدّعي معرفة هذه الأمور الإلهية بالاعتماد على كشف اشراقي، هو أقرب ما يكون إلى المشاهدات الصوفية، ثم يرد لنا أسماء الملائكة المنبثق بعضها من بعض، وكأنّه يتحدث عن أمور بديهيّة معروفة من ذاتها. والذي نستطيع أن نقوله بشيء من الوضوح، هو أن السهروردي يضع سلسلة من الفيوضات النورانية لا علامة لها البتّة بعالم الفلك، ويسمّيها عالم الملائكة، وفيها «طبقات الطول» النازلة في الوجود، وفيها «طبقات العرض» وفيها «الأمهات» التي يفيض عنها غيرها، وفيها التي لا تكون علّة لشيء آخر، وكأنها قاعدة الهرم في عالم الملائكة النوراني، الذي ربما أشبه، من حيث شكله العام، عالم المثل الافلاطونية، بل ربما كان ترجمة زرادشتية اشراقية للغة المثل، كما أشرنا قبل.

ومهما يكن، فإن هذا العالم الملائكي، ينتهي عند عالم «البرازخ» والحواجر الذي يبدأ بفلك الثواب وينتهي إلى ما دون فلك القمر. وهذا العالم، في حقيقته الذاتية، هو عالم الظلمات، لا يذكّر إلا بالنور الفائض من العالم النوري الأعلى وهو الذي يستضيء الأنفس، فيشرق بعضها أفضل من الشمس. وعلى ذلك كانت الطبيعيات نفسها، عند هذا الحكيم الاشراقي، خاضعة لمبادئ حدسية نورانية وليس لمبادئ حدسية حسية، لأن كل ما هو حسي هو ظلمة وشرّ

بالرياضة والتأمل، الى مقام، هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما. غير أن الذي «وصل إلى تلك الحال يعجز عن كتان أمرها واخفاء سرّها بسبب ما يملكه «من الطرب والنشاد والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها بمجملّة دون تفصيل». وينبّه ابن طفيل هنا إلى ما وقع فيه عدد من المتصوفين الذين لم نَعصِمُهم العلوم، فصّروا بأقوال يعني ظاهرها الاتحاد بالله ووحدة الوجود معه مثل قول البسطامي «سبحاني ما أعظم شأنِي» وقول الحلاج: «ما في الحبة إلا الله».

يؤخذ من الملاحظة السابقة، إن الوصول إلى الحق عن طريق المشاهدة والاشراق الروحي والذي لا يكون بطبيعته الا ثمرة اختبار روحي شخصي، يفرض أولاً تحصيل الفلسفة النظرية. وهاتان الخطوتان هما، في لغة السهروردي: البحث ثم التألّه. وقد قال فيهما ابن طفيل: «استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا». وإذا كان «البحث والنظر» هما عبارة عن تحصيل العلوم العقلية على اختلافها، وهي التي تسمى فلسفة، فإن الوصول إلى رتبة «الذوق والمشاهدة» يحتاج الرياضة الروحية وحياة التأمل على حدّ ما أوضح ابن سينا عندما يقول في السالك: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما، عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيدة، كأنها بروق تومض اليه ثمّ تخمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الفواشي إذا أمعن في الارتياض. ثم انه ليوغل في ذلك، حتى يفتش في غير الارتياض فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم يتدرّج في المراتب حتى تصبح ذاته مرآة مجلوة بمحاذي بها شطر الحق فتدرّ عليه اللذات العلى.

وكان هذا الذي ذكره ابن سينا، تحقّق لحَيّ بن يقظان بعدما استطاع بالنظر العقلي أن يتحقّق من وجود الله ومن كونه الجمال المطلق والمشوق المطلق، بعدما عرف من طريق النظر أيضاً أن مشاهدة الحق تعالى، والبقاء معه هما أفضل ما يمكن أن يتصوّر من لذّة ومن سعادة. حينئذ حصل له شوق حيث إلى معرفة هذا الفاعل الأول عن طريق المشاهدة «وقد رسخ في قلبه في أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كلّ شيء إلاّ فيه، وزهل عَمّا كان فيه من تصفّح الموجودات واشتدّ شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلّق بالعالم الأرفع المعقول». هكذا كانت لحَيّ بن يقظان الإرادة التي هي شوق ونزوع إلى العالم العلوي. ثم كانت له الرياضة من تشبّهه بعالم الأفلاك خاصّة، فانصرف إلى الزهد والتأمل حتى

الغريبة، فتجعلنا نعي غريبتنا في عالم الغرب الذي هو عالم المادة، فنبحث عن وسيلة للرجوع إلى أصلنا المشرقيّ. وتتبع هذه الوسيلة، طريقاً مزدوجاً يقوم على البحث وعلى التألّه، معاً، أي على المعرفة والاصلاح الخلقي بالفضيلة، لأن الاشراق الحقيقي إنما هو جمع الفلسفة مع التصوّف. والمتوغّل في هذا الطريق المزدوج، هو، في رأي السهروردي، القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود والذين يمكن أن يكون ظاهراً أو خفياً. قال السهروردي: «فإن اتفق في الوقت متوغّل في التألّه والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله. فإن المتوغّل في التألّه لا يخلو العالم عنه، وهو أحقّ من الباحث فحسب، إذ لا بدّ للخلافة من التلقّي. ولست أعني بهذه الرئاسة التغلّب، بل قد يكون الامام المتألّه مستولياً ظاهراً مكشوفاً، وقد يكون خفياً، وهو الذي سيّاه الكافة القطب».

هكذا تلتقي في النهاية، الحكمة الاشراقية والعرفان الشعبي. وقد كان هذا الالتقاء واحداً من أبرز العوامل التي جعلت للسهرودي تأثيراً منقطع النظير في الأوساط الباطنية، وجعلت الحكم الاشراقية تستمرّ بعده، ويبقى لها اتباع حتى يومنا هذا.

و - الاشراقية بعد السهروردي:

نقلت معظم مؤلّفات السهروردي الى الفهلوية وعدد من اللغات الهندية خلال القرن الثامن عشر وتستمرّ الحياة الفكرية للسهروردي، كما أشرنا سابقاً، من خلال العديد من المذاهب الصوفية والاشراقية التي ما زال لها إلى اليوم اتباع كثيرون. وكان من أبرز الذين أكملوا طريق المعلم، وانتظموا في «سلك الاشراقيين» شمس الدين الشهرزوري، وهو تلميذ السهروردي وشارح لكتبه. ثم ابن كمونة وقطب الدين الشيرازي وكلاهما من القرن السابع للهجرة، الثالث عشر للميلاد. ثم كان لمذهب السهروردي انبعاث جديد في القرن السادس عشر في إيران على يد جلال الدواني وغيث الدين منصور الشيرازي ثم في القرن السابع عشر مع ميرداماد وتلميذه صدر الدين محمد الشيرازي المعروف بملاصدرا (المتوفى 1505هـ. /1640م). الذي يعتبر اليوم، عند محبّذي الاشراق في إيران، استاذ الحكمة من غير منازع.

أما في بلاد المغرب فقد كان للنزعة الاشراقية عدد من الاتباع أبرزهم ابن طفيل في قصته الرمزية حيّ بن يقظان. وقد استهّل ابن طفيل مقدّمة قصته هذه بأن جعل الغرض منها ايضاح ما يمكنه ايضاحه «من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا». ثم يذكر انه وصل

بلاد الصين. ولكن الاشراق لم ينتظم في مذهب مستقل له مبادئه وطرقه وغاياته ووسائل تعبيره إلا بتأثره بالمذاهب الفلسفية اليونانية وبأخذه عنها. ولذلك نجد الاشراقين المسلمين، يعتبرون فيثاغورس وامبادقليس وأفلاطون وأرسطو... من الحكماء الالهيين جنباً إلى جنب مع هرمس وزرادشت وماني وغيرهم. والحق، هو أن الفلسفة الافلاطونية المحدثّة، بشخص أفلوطين خاصّة، هي التي استوعبت الروحانية الشرقية وأخضعتها لنظام المنطق اليوناني، فصارت الاشراقية معها قريبة من الفلسفة العقلية بمقدار قربها من الدين والتصوّف وإن كانت تتميز من الفلسفة المشائية خاصّة، كما تتميز من الدين ومن التصوف أيضاً. وربما اتضح الارتباط بين الفلسفة والاشراق كما اتضح الفرق بينها أيضاً، في مقدمة قصة حي بن يقظان لابن طفيل: فالفيلسوف النظري هو بمثابة الانسان الذي ولد أعمى ونشأ في مدينة وتعرّف الى جميع ما فيها بما عنده من الادراكات الأخرى، حتى، إذا فتح بصره لم ير شيئاً على خلاف ما كان يعتقده، بل حصل له «في ذلك كلّهُ أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما زيادة الوضوح والأنبلاج، واللذة والسعادة». فحال الناظرين الذين لم يبلغوا طور الولاية، قال ابن طفيل، هي حالة الاعمي الأولى، والذين بلغوا طور الولاية هم كالذي فتح بصره. يبقى إذن ان العقل أداة صالحة لادراك الوجود، ولكنه يقف عند العالم الروحاني، لا سيما عند الموجود الأول، فيثبت دون أن يدركه إلا إذا كان الحكيم صاحب حدس واشراق، فيدرك ولكنه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.

ومع ذلك، فإن بعض الاشراقيين يصرون على تمييز الاشراق من الفلسفة النظرية منذ البداية إلى النهاية. فالسهروردي مثلاً، يشدد على أن الاشراق «علم حضوري» بينا الفلسفة «علم تصوّري». وهو، وإن أخذ بنظرية الفيض أو الصدور على طريقته الاشراقية، فإنه ينتقد هذه النظرية التي ينسبها إلى المشائين إذ هي، في رأيه، لا تفسّر صدور الكثرة عن الوحدة ولا صدور المادة عن غير المادة، ويرى، إن هذا الاشكال «لا ينحلّ إلا على طريقة حكمة الاشراق». وفي الانجاء نفسه، نرى ابن طفيل يجعل العقل عاجزاً عن حل الاشكال المتعلّق بقدّم العالم وحدونه، حتى إذا كان الاشراق انحلت معه الاشكالات كلّها. إن الفلاسفة يضعون النظريات، ولكنهم عاجزون عن التحقق، بالاختبار الروحي، من صدق ما يذهبون إليه. ولذلك، فإن السهروردي، في كتاب التلويحات، يجعل أرسطو يخاطبه في المنام، ويعترف له

تحقّقت له المشاهدة. فكانت «تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الساجد الوجود. فكان يسوّيه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحض. وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكلّ واضمحّل وصار هباء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود». ومع ذلك، فإن حياً بن يقظان، لم يقع في الاعتقاد الخطر بالحلّول أو بوحدة الوجود، لأنه عرف «أن الكثير والقليل، والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلّها من صفات الاجسام. وتلك الذوات المفارقة، العارفة بذات الحق عزّ وجلّ، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال أنها كثيرة ولا واحدة».

وتتابع الاشراقية رحلتها من المغرب إلى العالم اللاتيني. ولكنها لا تظهر هناك بشكل واضح قبل القرن السادس عشر، وفضلاً عن تأثر الفكر الغربي بالأفكار الشرقية واليونانية عامّة، وبالفكر العربي والاسلامي بصورة خاصّة، فإن الاشراقية الأوروبية، نشأت كردّة فعل على التزمّت الدينيّ والتعصّب المذهبيّ من جهة أولى، ثم كردّة فعل أيضاً على المذاهب الفلسفية المتطرّفة في مادّيتها. فكان الاشراقية هناك كانت وسيلة للتحرّر ولاسترداد معنى الوجود الانساني الذي يُفقد إذا صار الانسان مجرد كميّة مهملة في بحر المادة غير المحدود، ويُسترجع إذا استعاد الانسان ادراكه لذاته وأدرك الحق في ذاته فانصلّ بالله. وتسيطر على الاشراقية اللاتينية، أفكار اكهارت Maître Eckhart (نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر للميلاد) وهي بالتالي ترتبط بالأفكار الدينية المسيحية لا سيما برؤيا يوحنا الانجيلي. ولكنها ترفض السلطوية الفكرية التي عرفتها المذاهب المدرسية في القرون الوسطى. وأما في القرن السادس عشر، فإنها ترتبط بأسماء عدد من المتصوفين والكيماويين الألمان، أبرزهم پراسيلس Paracelse وفلنتين فيجل Valentin Weigel ويعقوب البوهيمي Jacob Boheme.

5 - الاشراق والفلسفة النظرية :

عرفنا أن النزعة الاشراقية هي تيار فكري ضخم، يحمل في داخله التراث الشرقي، من الشواطيء الشرقية للمتوسط حتى

والنقطة الثانية، المرتبطة بالنقطة الأولى، هي في الأساس الذي يبني عليه كل من الاشراقين والمتصوفين. فالاشراقيون ينطلقون من المعرفة وهم في ذلك مخلصون للتقليد الغنوصي والافلاطوني المحدث الذي يجعل من المعرفة طريق الخلاص الأوحى، بينما المتصوفون ينطلقون من العبادة بمفهومها الديني، ولو أن بعضهم يُحلّ نفسه من العبادات في مرحلة لاحقة. وقد تنبّه عدد من المتصوفين الى هذا الفرق الجوهرى فقام السهروردي المتصوّف (المتوفى 632 هـ. / 1234 م). (وهو غير السهروردي الاشراقي الذي مرّ ذكره) يهاجم الاشراق والاشراقين في كتابه حوار المعارف ويعتبر أن الانصراف الى الخلوة والتأمل، بغية التوصل الى الاشراق والمشاهدة، يجب أن يكون مأخوذاً من الشريعة ومن التشبّه برسول الله، وآلاً، فإن هذه الأعمال تبعد الانسان عن الله. وعنده، إن الفلاسفة الاشراقين يريدون الكرامة لأنفسهم، بينما الله يطلب منا الطاعة والاستقامة.

ومع ذلك فبين الاشراقين والمتصوفين مسائل عديدة مشتركة، حتى أن السهروردي، شيخ الاشراقين، يعتبر البسطامي، وسهل التستري المتصوفين، من أفضل أساتذته، بل هما عنده «أفضل الفلاسفة والحكماء حقاً». وطبيعي أن تكون العلاقة وثيقة بين الاشراق والتصوّف لأنها ينهلان من منابع مشتركة ويقولان بمعرفة ذوقية مشتركة تتجاوز العقل وامكان التعبير. وكلاهما يلجأ الى الرموز ويكثر من استعمال النور، رمز المعرفة، والنار، مصدر النور ورمز المحبة. وقد بين الدكتور عمر فروخ في كتابه التصوّف في الاسلام. أن محيي الدين بن عربي، 1165-1240 م، إمام المتصوفين متأثر بالمذهب الاشراقي وأنه تحوّل من التصوّف الى الفلسفة سواء في نظريته في وحدة الوجود أو في الانسان الكامل، ثم في نظرية الحب عنده فضلاً عن مقالاته الرمزية التي تقرّبه من ابن سينا، في رأي المؤلف نفسه، أن الرمزية عند ابن الفارض 1181-1235 م. وعند جلال الدين الرومي في ديوانه المثنوي. ليست ببعيدة عن رمزية الاشراقين عموماً، وأما فريد الدين العطار 1142؟ - 1220؟ في قصّته منطق الطير فهو يكمل الطريق الذي بدأه ابن شينا في قصة الطير.

والحق أننا نجد الاتجاه المعرفي الفلسفي عند المتصوفين في مرحلة مبكرة جداً من نشأة التصوف الاسلامي وقبل أن تظهر النزعة الاشراقية في الفلسفة الاسلامية. فهذا معروف الكرخي (المتوفى سنة 200 هـ). يعرف التصوّف بقوله: «هو الأخذ بالحقائق». ومثل هذا الاتجاه نجده أيضاً عند ابي سليمان

بأن البسطامي، وسهل التستري وأمثالهما، «هم أفضل الفلاسفة والحكماء حقاً». وربما كان موقف الاشراقين من المنطق، هم أبرز ما يميّزهم من الفلاسفة المشائين. فالمنطق، عند الاشراقين، ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحية النورانية. إنه فقط، أداة تنظيمية، تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التي ندركها بالاشراق. ومن هنا كانت الفلسفة النظرية كلّها مجرد مدخل إلى عالم التأمل والاختبار الروحي. هكذا يتعيّن موقع مصنفات السهروردي الأولى مثل التلويحات والمشارع والمطارحات على أنها تمهيد للفلسفة للحقيقة الاشراقية التي تضمّنها كتابه حكمة الاشراق. والسهروردي يقول بكل وضوح في المطارحات: إن الصوفي غير المتفلسف هو صوفي قاصر، وكذلك الفيلسوف غير المتصوّف هو فيلسوف ناقص.

6 - الاشراقية والصوفية:

وربما اشتدت الروابط بين الاشراق والتصوّف أكثر مما هي شديدة بين الاشراق والفلسفة النظرية، لا سيّما الفلسفة المشائية. غير أن بينهما فرقاً في نقطتين أساسيتين علينا ايضاحهما:

النقطة الأولى، هي في موقف كل فريق من العقل. فالاشراقيون ينطلقون من المعرفة العقلية، من حيث المبدأ، بالرغم من تأثرهم بمذاهب مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن مبادئ العقل. فقد رأينا ابن سينا مثلاً، فيلسوفاً عقلانياً وعالمياً في المنطق والطبيعات وغيرها، قبل أن يتكلّم على الاشراق والمعرفة الاشراقية. ورأينا عند السهروردي أبحاثاً في المنطق والطبيعات والالهيات لا تقل تفصيلاً وعمقاً عما نجده عند سائر الحكماء الفلاسفة، وأما ابن طفيل فإنه يحكي لنا في قصة حي بن يقظان، حكاية العقل البشري في ارتقائه من المحسوس الى ما وراء المحسوس وفي اكتشافه جميع حقائق الوجود. بينما نجد المتصوفين جميعاً متفقين على أن العقل عاجز عن ادراك الحقائق الالهية وأن سلوك الطريق الصوفي لا يكون بالمنطق بل بالتوبة والورع والزهد وسائر الفضائل الصوفية. وقد اتخذ موقفهم هذا شكلاً واضحاً مع الغزالي الذي بين في جدله مع الفلاسفة في كتاب التهافت عجز العقل عن الوصول إلى الحق، كما حاول أن يبين في كتاب المنتقى أن الصوفية وحدهم، «هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة» ليس لأنهم أصحاب جدل ومنطق بل لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهريهم وباطنيهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض، نور يستضاء به».

- الشَّهْرُوردي، شهاب الدين، (المقتول)، مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح كوربان.
- الشَّهْرُوردي، عبدالقادر عبدالله، (المتصوف)، عوارف المعارف.
- الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم، القاهرة، 1347 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، أحياء علوم الدين، أربعة مجلدات، مصر، 1302 هـ.
- —، —، تمهات الفلاسفة، مصر، 1321 هـ.
- —، —، المنقذ من الضلال، الجامعة السورية، 1956.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، 1959.
- —، رسالة تحصيل السعادة، حيدر آباد، 1959.
- —، رسالة في عيون المسائل، مصر، 1325 / 1908 م. ش.
- الفاخوري، حنا، وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، طبعة أولى، دار المعارف، بيروت، لا. ت.
- فروخ، عمر، التصوف في الإسلام، بيروت، 1981.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة ثالثة، القاهرة، 1953.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، بيروت، 1966.
- الموسوعة الفلسفية العربية، مادة «إشراق»، المجلد الأول، الطبعة الأولى، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.
- نيكولسن، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، 1956.
- اليازجي، كمال، معالم الفكر العربي، طبعة أولى، بيروت، 1954.
- انطون كرم، أعلام الفلسفة العربية، بيروت، 1957.
- *Encyclopédie Universalis*, «Illuminisme».
- Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie*, Tome 1, fas: 1, 2, 3, P.U.F., 1955.
- Massou-Oursel, *La Philosophie Comparée*, Alcan, Paris, 1931.
- Platon, *La République Le Banquet, Le Timée, Phèdre, Parménide, Le Phédon*, Garnier-Flammarion, 1964.
- Quadri, G. *La Philosophie arabe dans l'Europe Médiévale*, Payot, Paris, 1947.

عبدو الحللو

الداراني (المتوفى سنة 215 هـ) بل أن أقواله في النور والاشراق أكثر وضوحاً من أقوال سائر المتصوفين. ثم يأتي ذو النون المصري (المتوفى 245 هـ / 859 م) وهو أستاذ في الكيمياء والسحر والطلسمات والفلسفة والتصوف. وكلامه مشهور عند المتصوفين وعند الاشراقيين على حدّ سواء. وقد تطول لائحة المتصوفين الذين تحدّثوا عن الاشراق أو الذين يعتبرهم الاشراقيون من جماعتهم. نكتفي بالإشارة إلى ما يقوله ابراهيم بن أدهم عن العقبات الست التي يجتازها السالك، وهي كالآبواب السبعة عند الغنوصيين والشواهد عند ابن سينا. وثمة موضوعات واسعة للدراسات المقارنة بين نظرية الفيض الاشراقية والفلسفة وما يقوله المتصوفون في فيض الجمال (عبدالرحمن جامي 1414-1492، جلال الدين الرومي 1207-1273...) أو فيض الحب (الحلاج، ابن عربي...). هذا كله يبيّن بوضوح، أن الاشراقية والصوفية نهلاً من منابع واحدة وسعيًا إلى غابات مشتركة، ولكن كل حركة منهما تلونت بلون معين بحسب طغيان أحد العناصر على غيره في التركيبة المعقّدة لهاتين الحركتين.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الإشارات والتهيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1970.
- الشفاء، تحقيق ابراهيم مذكور، القاهرة، 1970.
- النجاة، طبعة ثانية، مصر، 1938.
- رسالة أضحوية في أمر المعاد، القاهرة، 1949.
- «رسالة الطير»، ضمن كتاب أعلام الفلسفة العربية، اليازجي وكرم، بيروت، 1957.
- قصة حي بن يقظان، مصر، 1959.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، مصر، 1959.
- ابن النديم، الفهرست، تحقيق: رضا - تجدد، دار المسيرة، بيروت، لا. ت.
- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، جزء أول، بيروت، 1970.
- إخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، 12 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1957.
- بدوي، عبدالرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، 1946.
- جمعية نبراس الفكر، فلاسفة الإسلام في المغرب العربي، تطوان - المغرب، 1961.
- الحللو، عبده، ابن سينا، فيلسوف النفس، طبعة ثانية، بيروت، 1974.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عماد عبدالحادي أبو ريده، القاهرة 1954.

الإصلاحية والإصلاحية العربية:

Reformism and Arabic Reformism
Réformisme et Réformisme arabe
Reformismus und Reformismus arab

يقصد بالإصلاحية عموماً الاتجاهات النظرية والسياسية، التي تدعو إلى إصلاح نظم قائمة، دون المساس بطبيعتها، والإكتفاء بأساليب الحُض والتبشير دون استخدام القوة. ومع أن عمليات الدعوة إلى الإصلاح، تترافق أحياناً مع استخدام

مصدر أصلح، أما إصلاحية، فهي نسبة إلى إصلاح، وتدل على الاتجاه أو النزعة الإصلاحية.

وفي الإنكليزية، هناك ثلاث كلمات Reformism, Re-formation, Reform وتعني Reform: 1- (أ) «أن يصلح الشيء أو يحسن بتغيير الشكل، أو إزالة الأخطاء أو الإساءات، (ب) أن يوضع الشيء أو يطور في شكل محسن أو حالة محسنة. (2) أن يوقف خلل بفرض أو بإدخال أسلوب أفضل أو طريقة عمل. (3) أن ينع أو يدفع إلى التخلي عن أساليب شريفة». وتعني الكلمة عندما تصبح مصدراً: (1) «إصلاح ما هو معيب أو شرير أو منحل أو فاسد. (2) إزالة أو إصلاح إساءة أو خلل أو أخطاء».

وتعني Reformation (1) عملية الإصلاح، وحالة أن يصلح الشيء. (2) (علم) حركة دينية في القرن السادس عشر، اتسمت تحديداً بمعارضة، أو تعديل الكثير من عقيدة الكنيسة الكاثوليكية وممارستها، وإنشاء الكنائس البروتستانتية. وتعني Reformism: «عقيدة أو سياسة أو حركة إصلاح» Websters, Seventh New Collegiate Dictionary.. P.720).

ولما كان المعجم العربي، لم يدخل هذه الكلمة بمعناها الحديث في بنته، لأنها مصطلح حديث نسبياً، فإن المعجم الإنكليزي، يقدم كل دلالاتها. ولقد استخدمت الكلمة في العربية الحديثة بالمعاني الواردة في المعجم الإنكليزي، وإن كان الجذر العربي يساعد في ذلك. وهكذا، فالإصلاح، يعني على وجه العموم لغوياً: أحداث تغيير في الشكل أو الحالة، أو وقف خلل، أو إدخال أسلوب عمل أفضل. ويعني عندما يصبح علماً، الأفكار والبرامج والحركات التي استهدفت إحداث تغيير في شكل السلطة، وتغيير في وضع المجتمع العربي، ووقف الخلل فيه، وإصلاح ما فيه من مفاصد. أما الإصلاحية فهي كل سياسة أو فكرة معنية بذلك.

2 - الإصلاح الديني النصراي Reformation :

أطلق هذا المصطلح على حركات، قامت منذ القرن الرابع عشر، داخل الأوساط الإيكليريكية، متحدية سلطة الكنيسة الكاثوليكية وعقيدتها وطقوسها. وقد بدأت حركة الإصلاح، بتعالى الأصوات ضد المفاصد التي انتشرت في المؤسسات الكنيسة، وضد دور رجال الدين عامة، والأفكار التي كرسها الكنيسة في مجالات كثيرة، وخاصة علاقة الفرد بخالفه.

القوة، كالعصيان أو الانقلاب، إلا أن ذلك يتناول تغيير الحاكم أو الفئة الحاكمة، دون تغيير طبيعة النظام.

ولقد باتت للإصلاحية مدارس نظرية سياسية، في الحياة السياسية للطبقات المختلفة: من البرجوازية إلى الطبقة العاملة، وهي مدرسة معروفة في الأحزاب والحركات العمالية والإشتراكية، تخوض الإتجاهات العمالية السنية (الأرثوذكسية) معارك نظرية وسياسية ضارية معها.

ويقدم لنا تاريخ العمل السياسي، منذ القرن الرابع عشر، نماذج مختلفة من برامج الإصلاح وحركاته على مختلف الصعد الدينية والسياسية.

ويقصد بالإصلاحية العربية الأفكار والبرامج والحركات التي برزت، منذ بداية القرن الماضي، تستهدف لإجراء إصلاحات عامة، في كل مرحلة، تتناول الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، دون تغيير طبيعة النظم القائمة.

1 - معنى الإصلاح والإصلاحية لغوياً

Reform, Reformation, Reformism

أ - معنى الكلمة في العربية: «صلح - صلاحاً وصلاحاً: زال عنه الفساد. وصلاح - كان نافعاً أو مناسباً. و«أصلح في عمله أو أمره، أتى بما هو صالح نافع. وأصلح الشيء: أزال فساداً و - بينها، أو ذات بينها، أو ما بينها: أزال ما بينها من عداوة وشقاق» (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج 1، ص 522). و«الإصلاح لغة ضد الفساد. . . وأصلح الشيء بعد فساد: أقامه»: «والإصلاح نقيض الفساد». (ابن منظور، لسان العرب، مج 2، ص 516-517).

وقد وردت كلمة أصلح ومشتقاتها في القرآن الكريم، في آيات متعددة، مثل ﴿... أو إصلاح بين الناس﴾ (النساء، 4). ﴿وإن أريد إلا الإصلاح﴾ (هود، 11، 8) و﴿ما كان ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ (هود، 1) ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ (الحجرات، 49) ﴿وأتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾ (الأنفال، 1) (م. طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ص. (11-15)).

ولم تتضمن المعاجم العربية القديمة مصطلح إصلاح بالمعنى الديني، أما المعاجم الحديثة، فإنها اكتفت بإيراد مشتقات صلح فقط، كما جاء في المعجم الوسيط ومحيط المحيط. وهناك في العربية الآن إصلاح، وإصلاحية. وإصلاح

والروحية. وقد عجز مجمع ورمز عن حل الخلاف، ورفض لوثر الإذعان لسلطة البابا، سنة 1520، فقاد ذلك الى الانفصال العلني. ولم تستطع المجامع اللاحقة، سير، 1526-1529، وأوغسبرغ 1530 أن تحل الخلاف.

وكان من أسباب انتشار دعوة لوثر بساطتها القريبة من أسلوب الانجيل، وبعدها التعقيدات اللاهوتية، وإستجابتها للنزعة الاستقلالية الوطنية، أمام غربة الثقافة اللاتينية واستعلائها. وساعد هذه الدعوة في الانتشار إكتشاف المطبعة، وطباعة مئات الآلاف من كتابات لوثر.

إلا أن دعوة لوثر ما لبثت أن ارتبطت بالتجار والملوك، فأخذ نموها يتباطأ، منذ 1522. إذ أن لوثر لم يؤيد فلاحى المانيا الجنوبية الذين أنشأوا إتحادات فلاحية، وطالبوا بتخفيض الضرائب. ومنع السخرة وإلغاء القنانة. وقام فوق ذلك بمطالبة الفلاحين بعدم اللجوء الى القوة: وعبا خلال حرب الفلاحين ضد اللصوص والفروزيين من الفلاحين. ولم يقف لوثر أيضاً مع صغار الأشراف الذين دمرتهم الحرب. وكان يعتقد أنه لا يستطيع أن يوفق بين الإصلاح الديني والقضايا الوطنية والاجتماعية. كما كان يعتقد أن الكتاب المقدس لا يستطيع ان يحل المشاكل المدنية والاجتماعية.

وأدى هذا الى تراجع الفئات الشعبية، وخاصة الفلاحين عن تأييده، وتحوله الى كنيسة دولة. وعلى الرغم من ذلك، فكثيراً ما اعتُقد أن اللوثرية كانت قوة من قوى تسهيل ولادة الرأسمالية المعاصرة أو توليدها، بسبب توكيدها على الفرد ودوره، وبسبب تأثيرها في البيوريتانية. وقد بحث علاقة اللوثرية بالرأسمالية ماركس وانغلز وماكس وبر، Max Weber 1864-1920، في كتابه خلق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

وما لبث ظهور جون كالفن 1509-1564، سنة 1533، في جنيف، أن زاد حركة الإصلاح قوة، وأعطاهأ أبعاداً سياسية واجتماعية جديدة. وقد قبل كالفن فكرة «الخلاص بالإيمان وحده»، وأضاف فكرة الصفوة المختارة للخلاص بنعمة الله. ولكن كالفن، اعتبر للإنسان حاجة للكنيسة وللدولة، ولذلك أعطت الكالفينية اهتماماً للحياة الاجتماعية والمؤسسات الإنسانية. وكانت الحكومة المثل هي الحكومة التي يختارها الشعب من بين صفوف الأرستقراطية الأكثر أهلاً للحكم. وأعتقد كالفن بوجود قانون طبيعي، وإن الله هو مصدر هذا القانون، وإن الحاكم يأخذ سلطته مباشرة من الله.

كان النظام السياسي الذي دعا إليه كالفن جمهورياً، ولكنه لم يكن نظام العامة، بل نظام البرجوازيين والحرفيين. وكان

وكان جون ويكليف، 1328-1384، الذي درس اللاهوت والفلسفة في جامعة أوكسفورد، أول من دعا الى معارضة سلطة الكنيسة، والعودة الى الإنجيل، باعتباره المرجع الوحيد للعقيدة الدينية. وقد أيد الكهنة الفقراء، فانتشرت دعوته. وكان جون هوس، 1369-1415، أبرز الذين أيدوه، فاكسب عداوة الأكليروس، وخاصة عداوة الباب يوحنا الثالث والعشرين، غير الشرعي. إلا أن الامبراطور ونسلاوس والملكة صوفيا أيداه فعينه الامبراطور عميداً لجامعة براغ. دعي للدفاع عن آرائه في مجمع كونستانس سنة 1414، فحكم عليه بالهرطقة، وأعدم حرقاً. ألف أنصاره جبهة ضد البابوية والامبراطورية الألمانية. وكان من مطالبهم المعروفة بمطالب براغ سنة 1420: إلغاء سلطة البابوية في الشؤون الدينية، ومعاينة رجال الدين فيما يرتكبون من جرائم - وقد اضطرت البابوية للتسليم بمطالبهم لأول مرة. لكنهم انقسموا الى معتدلين، ومتطرفين. وقد رفض المتطرفون الصلاة للسيدة مريم العذراء والقديسين، والاعتراف بوجود هيئة أكليروس. ولكن الطرفين اضطهدا مخالفهم بشدة. وقاد هذا الى نشوب الحرب الهوسية، 1419-1436، بين التشيك من معتنقي هذا المذهب والألمان الكاثوليك. وبذلك اتخذ الصراع بعداً قومياً، ولكنه اتخذ بعداً إجتاعياً أيضاً، إذ وقف التابوريون الجديرون المنحدرون من طبقة الفلاحين في جبهة، وأنصار الاوترائيين المعتدلين الذين استعانوا بالنبله التشيك في جهة أخرى. ولم تتوقف هذه الحرب إلا سنة 1478، حين عقد صلح أنهاها.

وأتخذت الحركة مجرى جديداً، عندما علق مارتن لوثر، 1483-1546 قضاياء الخمس والتسعين على باب كنيسة ويتنبرج، 1517/10/31. وقد دعا الى إستقلال كنيسه عن كنيسة روما. ورفض عصمة الباب وقديسة السيدة مريم العذراء، وعزوبة رجال الدين، وفكرة صكوك الغفران. وطالب بالعودة مباشرة الى الانجيل دون وساطة. وأشهر لوثر بعقيدته: «الخلاص بالإيمان وحده»، ودعوته لسلطان الضمير. وليس للوثرية نظرية في الدولة، أو علاقة الدولة بالكنيسة، أو تحليل إقتصادي واضح جداً.

وقد أيدت لوثر فئات أربع هي: أ) جماعات من رجال الدين، وخاصة الشباب. ب) طلاب الجامعات المتأثرون بالحركة الإنسانية. ج) طبقة النبلاء: د) فئة من الإنسانين والفنانين. وكانت المدن في المانيا البيئة المناسبة لهذه الحركة، لأن لوثر عبر عن موقفها في محاربة سلطة الأكليروس.

وساد أثر ذلك نقد علني لعقائد الكنيسة وسلطتها، الزمنية

العقل الإيمان الى التجريب، والفلسفة المسيحية الى الفلسفة اليونانية - الوثنية، والأدب المسيحي الى الأدب الروماني واليوناني ولغة هذا الأدب أي اللاتينية، الى العاميات الشعبية، في أوروبا كلها. أما على صعيد الدولة، فقد سعت القوميات الى تخطي الامبراطورية الرومانية المقدسة.

وعليه، فإن الإصلاح الذي انفجر باسم الدين، وتحت مظلة هرطقات وحركات، تبدو بسيطة الآن، ومحافظة الى ابعد الحدود، كان بداية ثورة عظيمة.

ولقد كان لحركة الإصلاح هذه أثرها في حركة الإصلاح العربي والإسلامي كما سئرى.

3 - الإصلاح في المصطلح الإسلامي:

أطلق هذا المصطلح على كل دعوة، استهدفت العودة بالإسلام الى طهارته الأولى، وإلى مراجعته الرئيسة: القرآن والأحاديث وسيرة النبي والسلف الصالح.

ويرى دعاة الإصلاح في كل عصر أنهم يقتفون آثار الأنبياء المصلحين الذين تعتبر حياتهم قدوة، كما جاء في القرآن الكريم، وخاصة السورة 20 و 11 و 10 و 12. ومن الطبيعي أن يؤكد دعاة الإصلاح من العرب والمسلمين اقتفاءهم آثار النبي العربي محمد أكبر المصلحين.

وكان الإصلاح يعني عادة التعريف بالإسلام الصحيح، اعتماداً على القرآن والسنة، كما يعني العمل لتطابق حياة المسلمين مع نظم دينهم وقيمه.

وكان المصلحون بهذا المعنى، يظهرون في كل جيل، فيلتزمون الدفاع عن الاسلام الصحيح والسنة، ويحاربون البدع. ومن أبرز هؤلاء قديماً أبو حامد الغزالي، 1059-1111، وابن حزم 994-1064، وابن تيمية، 1263-1328. أما حديثاً، فهناك محمد بن عبد الوهاب، 1703-1792 ومحمد علي السنوسي 1787-1859.

وتلا هؤلاء وأولئك أجيال من المصلحين منهم جمال الدين الأفغاني 1838-1897، ومحمد عبده 1849-1905 ومحمد رشيد رضا 1865-1935.

والفرق بين الأولين والآخرين، أن الأولين كانوا مقتنعين أن ما أصاب العرب والمسلمين هو نتيجة سوء فهم الاسلام، وسوء تطبيقه، وأن العودة الى الأصول فقط كفيلة بتحقيق الوحدة، والتحرر من الجمود والبدع. وأن التحدي الخارجي لا يواجه إلا بهنضة داخلية، تنبثق من مقومات المجتمع الاسلامي الداخلية. ولم يكن هناك تقدم في الخارج، وتختلف

اهتمامه منصباً على المدن، ودعوته الإصلاحية أكثر قبولاً لدى جمهور القراء. وكانت جنيف معقل هذا المذهب الجديد، وقد خرجت مئات الخلايا المؤيدة له.

وإذا كانت اللوثرية والكالفينية قد عمّتا أوروبا، فإن الكالفينية التي دخلت بريطانيا، وانتشرت في أوساط الطبقة الوسطى، وخاصة المدن النائية على الاقطاع، لم تستطع أن تنتصر في بريطانيا، لقوة الاقطاع فيها. وقد اختارت بريطانيا، بعد تسوية الصراع الاقطاعي - البرجوازي حلّها الخاص، فأنشأت كنيسة انكليكانية مستقلة، منسجمة مع الدولة، لأن رئيس الدولة، هو رئيس الكنيسة. وقد وقع الملك هنري الثامن قرار السيادة سنة 1534.

ودار صراع شديد بين الإنمجاهات الجديدة والكنيسة الكاثوليكية، كان منها الحروب الدينية في فرنسا 1562-1598، وجاء صلح وستفاليا 1648، ليوقف الحروب المنهكة، وليحقق بعض الاستقرار. ورغم توقف حركة الإصلاح، وتحول البروتستانتية الى حركة محافظة، إلا أن البروتستانتية ظلت قوية.

وقامت، بنتيجة هذا التحدي، حركة إصلاح داخل الكنيسة الكاثوليكية، ساعدتها على الصمود أمام حركة الإصلاح الديني البروتستانتي، أدت الى تكيف الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأخرى، مع حاجات المجتمع الرأسمالي الجديد.

لقد كان أخطر ما فعلته حركة الإصلاح أنها حطّمت أغلال سيطرة الكنيسة الكاثوليكية والتحالف الإقطاعي - الكنسي: ودمرت سلطة الامبراطورية الرومانية المقدسة. لتفتح المجال أمام قيام الدول القومية، وأمام العقل لينطلق من عقال التقليد عموماً، وأمام العلم لكي يتقدم. وكان هذا نابعاً من حاجة البرجوازية الى العلم التجريبي، وحاجة العمال والفلاحين الى التحرر من سادة الحرف والافطاعين.

ولذلك، فقد توافقت دعوات الإصلاح، مع الثورات ضد الإقطاعيين والطغاة، ومع الثورة العلمية الجديدة التي بدأها روجرز بيكون، 1561-1626. وفيها كانت الدعوة الدينية الإصلاحية، تطالب بالعودة الى الانجيل والمسيح، كانت هنالك دعوة أدبية وفلسفية بالعودة الى الاغريق والرومان. وكانت هذه الدعوات، تترافق أيضاً مع الإكتشافات الجغرافية.

إن أوروبا كانت تشهد بداية تحول اجتماعي، وقد كان هذا التحول بحاجة الى تحطيم الأغلال، قبل الانطلاق: فتخطى

التي لا تلجأ الى القوة: لإحداث التغيير، سواء أكان الاستقلال أم التحول الاجتماعي .

أما لدى الماركسين، فإن الإصلاحية تعني نظرياً أي اتجاه يدعو الى التغيير، ولا يتبنى الماركسية - اللينينية . وتعني عملياً أية دعوة لا تتبنى نهج الثورة البرولتارية . وتعتبر المدارس الماركسية المختلفة الحركة الاشتراكية الديمقراطية حركة إصلاحية: نظرية وممارسة . والإصلاح الاجتماعي نمط من التحول الذي تحدثه الطبقة الحاكمة، أو فرع منها، أما لتعزيز مواقعها، أو حلاً لإشكالات تواجهها، أو نتيجة نضال الطبقة العاملة وجهات الشعب الكادحة . ومع أن من هذه التحولات ما يشكل قيماً على النضال الطبقي، فإن منها ما يفتح المجال لتحولات كبرى . وتجري الطبقات البرجوازية الحاكمة الآن، تحت ضغط نضال الطبقة العاملة ونضال الشعوب في المستعمرات والبلدان النامية، وفي مواجهة تطور دول المنظومة الاشتراكية، إصلاحات مهمة، تتضمن تقديم تنازلات للشغيلة ولجماهير الشعب، وتستجيب لمتطلبات التطور العلمي . وترى أحزاب الشيوعية الأوروبية الإصلاحات وسيلة لتهيئة الظروف للثورة الاشتراكية . أما في بلدان العالم الثالث، المتجهة نحو رأسمالية الدولة، فإن الإصلاحات طريق تحولات اجتماعية عميقة .

ولا يقتصر المصطلح على الأوساط الماركسية، فهو شائع أيضاً لدى الكثير من القوى الوطنية والديمقراطية العربية غير الماركسية . وتوسم بالإصلاحية عادة الأفكار والحركات التي لا تتبنى نهج العمل الثوري عامة، والمسلح خاصة . والإصلاح بهذا المفهوم نقض الثورة، والإصلاحي هو غير الثوري .

5 - الإصلاحية العربية الحديثة :

وتعني الأفكار والدعوات السياسية التي عرفها الوطن العربي، منذ بدء عصر النهضة، والتي استهدفت تطوير الأفكار والمؤسسات السياسية، بالعودة الى الأصول العربية الإسلامية، أو الفكر البرجوازي الأوروبي، أو الاثنين معاً، دون استخدام قوة الجماهير لتحقيق ذلك، ودون تغيير بنى المجتمع القائم، أو مناقشة شرعية السلطة القائمة فيه .

وعلى الرغم من الاختلاف على تحديد بداية عصر النهضة، فإننا نستطيع أن نقول: أن هذه الأفكار والحركات بدأت، مع بداية عصر الإصلاحات في السلطنة العثمانية .

ولقد تزامن ذلك مع وقائع محددة :

1 - هزائم السلطنة أمام الامبراطوريتين الروسية والنمساوية

في الداخل ولا علوم وفنون ونظم، لا نستطيع التقدم بدونها، أو دون بلورة بدائل لها . وهذا ما التزم به دعاة الإصلاح من ابي حامد الغزالي الى محمد عبد الوهاب، مع أن الأخير، كان يعيش بداية عصر جديد، مختلف كلياً عن العصور السابقة . إلا أن بن عبد الوهاب والسنوسي والشوكاني لم يعبروا لهذه الحقيقة بالاً، فكانوا مجرد مقلدين للسلف الصالح، دون تعمق في فهم تراثه، ودون تبحر في التطورات الفكرية والسياسية التي عاشها العرب والمسلمون، منذ البعثة، وحتى القرن السادس عشر .

إلا أن المصلحين المحدثين، من الأفغاني الى رشيد رضا، على اختلاف فيما بينهم، كانوا امام وقائع جديدة . فهناك تفوق الدول الاستعمارية، وتفوق آلتها العسكرية، وازدهار جامعاتها ومعاهدها، وتقدم علومها وفنونها، وتحدي نظمها وقيمتها . ولذلك كان المصلح المحدث امام ثلاثة تحديات : (1) - تحدي التكنولوجيا . (2) - تحدي العلم . (3) تحدي المؤسسات الدستورية في الدول القومية اوروبية، فكيف يواجه هذا كله ؟ إتفقت إجابات المصلحين المشار إليهم على عدد من القضايا، أبرزها ما يلي : أ - العودة الى الأصول، والتحرر من البدع والجمود، وتغليب الوحدة على الانقسام . ب - العودة الى العقل في تمحيص القضايا، والتحرر من النقل، الا في الأصول . ج - دخول المواجهة مع الفكر الغربي، من خلال الدفاع عن الاسلام . وتبيان منطق العقل، وصلاحه لكل زمان ومكان، وقدرته على مناقشة القضايا السياسية والاجتماعية : واستيعاب منجزات الفكر والعلوم دائماً . وهنا كان المصلحون سلفيين، من جهة، ولكنهم كانوا حريصين على التجديد السياسي والحضاري . وهكذا، التقى المصلحون المحدثون مع المصلحين القدماء في العودة الى الأصول، واختلفوا عنهم في خوض المعركة السياسية والاجتماعية، والاستعداد لتبني علوم حضارة أخرى وضاعاتها .

ويبدو الاتفاق والخلاف بين الإصلاح الإسلامي التقليدي والإصلاح المحدث واضحاً، عندما نتناول اتجاهات هذا الإصلاح المحدث في الصفحات التالية .

4 - الإصلاحية Reformism :

تعني الإصلاحية الدعوة للتغيير عن طريق الإصلاح، لا عن طريق الثورة .

وتطلق الآن بأشكال مختلفة على الأفكار والبرامج التي تطرح لتحسين النظم القائمة دون تغييرها، وعلى الممارسات

أو الداخلية . وكان انتشاره أساساً في قلب الجزيرة العربية والسودان والصحراء الليبية .

إن هذا النمط أقرب الى حركات الإصلاح الإسلامية التقليدية، من الغزالي الى ابن نيمية . وغموضه هو الإسلام الصحيح . وهذه الحركات لا تنظر الى التأخر العربي، بالنسبة الى التقدم اوروبي، بل بالنسبة الى الماضي العربي . ولا ترى الحل في الفكر الأوروبي والتقنية الأوروبية، بل في الإسلام، والعودة الى الإسلام الصحيح .

ولقد حاولت هذه الحركات ان تقاتل على أكثر من جبهة، فحاربت ما لحق بالإسلام من بدع، وقاتلت السلاطين والأمراء المسلمين الحاكمين لخروجهم عن الإسلام . إلا أنها لم تقف هنا، بل دعت أيضاً الى مواجهة الغزو الأوروبي، والتصدي لكل أفكاره ومنتجاته، بما في ذلك السيارة والهاتف: حتى منتصف هذا القرن تقريباً .

إن هذه الحركات عملية انكفاء داخلي، إزاء التهديد الخارجي، وفي مواجهة إحتالات التغيير العميقة .

الثالث: الاتجاه الإصلاحية الشعبي: وقد تمثل في دعاة الإصلاح، من رجال الدين وسياسيين ومفكرين، وفي الجمعيات والحركات السياسية .

وضم هذا الاتجاه رجال دين ومدنيين وعسكريين، كان يجمعهم رفض التأخر، والدعوة الى التقدم .

وكان من هؤلاء رجال دين مجدودون كـالطهطاوي، 1801-1873، والأفغاني، 1838-1897، وعبد، 1849-1905، والزهاوي، 1855-1916، ورشيد رضا، 1865-1935، على اختلاف مذاهبهم .

كما كان منهم مدنيون أمثال بن أبي ضياق، 1802-1874، وأديب أسحق، 1856-1885، وبطرس البستاني، 1819-1883، وعبدالقادر القباني، 1848-1935، وجميل صدقي الزهاوي، 1863-1936 .

وكان منهم عسكريون أمثال أحمد عرابي، 1841-1910، ومحمود سامي البارودي، 1839-1904 .

وكان ضمن هذا الاتجاه الإصلاحية اتجاهات فكرية وسياسية . فهناك:

1 - الاتجاه الاسلامي الذي يرى الحل في العودة الى الاسلام الصحيح، كما هو شأن الأفغاني وعبد الزهاوي ورضا . ولكن العودة الى الاسلام، وتأكيد قدرته على استيعاب الحضارة الحديثة، تضمنت اختلافات حول طبيعة الدولة: هل هي دولة اسلامية، أم جامعة إسلامية، وما هو الموقف من

التي تمثلت في هزائم متتالية، وتنازلات متتالية . وكان سنة 1699، بداية مرحلة جديدة، كان خط السلطنة فيها دفاعياً: إلا في حالات خاصة .

2 - بروز القوة البرتغالية، ثم الاسبانية، ثم البريطانية والفرنسية، وتفوق هذه القوى بالسفن والبخار وعدد المدافع على قوى السلطنة .

3 - بروز الحركات الاستقلالية، مع زيادة الضغوط على السلطنة، وإن كان بعضها ذا طيبة وطنية، وبعضها حركات مغامرين وباشاوات .

ولقد دفع هذا كله السلاطين من جهة، وقادة الحركات الاستقلالية من جهة أخرى، الى البحث عن مصادر القوة: كما قاد رجال الدين وقادة الفكر والأدب الى بحث أسباب الضعف والتأخر وأسباب النمو والقوة .

وقاد ذلك كله الى بروز اتجاهات إصلاحية مختلفة، يمكن تحديد الأنماط التالية، منها:

الأول: الاتجاه الرسمي في السلطنة، ولدى الأمراء والولاة النازعين الى الاستقلال . وقد حاول السلاطين، أن يمنحوا انهيار سلطتهم، فاتهموا الى امتلاك أسباب القوة الأوروبية . وكان من ذلك السعي لبناء جيش حديث، على الطريقة الأوروبية . وقد استقدم أساتذة ومدربون، لهذه الغاية واشترت الأسلحة الأوروبية، من البندقية الى المدفع، ومن الخراط الى الأسطول .

ونهج هذا النهج الولاة المستقلون في الجزائر وتونس وليبيا ومصر وفلسطين ولبنان .

وارتبط اتجاه السلاطين الى تبني الأنماط الغربية، وغزو الأساطيل الأجنبية شواطئ الوطن العربي، باتساع حركة التجارة بين أوروبا والوطن العربي، واتساع حركة التفاعل الثقافي والسياسي والاجتماعي . فأقامت جاليات أجنبية في أنحاء الوطن العربي، وتطورت العلاقات التجارية والثقافية، وافتتحت مدارس، تدرس اللغات الأجنبية، وأرسلت بعوث الى أوروبا .

الثاني: الاتجاه السلفي الخالص، مثل الوهابية والمهدية والسنوسية . وهو غمط رفض إسلام السلاطين والأمراء، واعتبر العودة الى القرآن والسنة مصدر الإصلاح الوحيد . وكان الى جانب ذلك، يرفض التأثير بأي فكر أجنبي: والتزود بمنتجات الحضارة الأوروبية .

واعتمد هذا النمط من الحركات الإصلاحية على القبائل البدوية . وانتشر خارج إطار المدن والمناطق الحضرية الساحلية

الأفغاني مع السلطان عبد الحميد، ورضوا بوظائف في ظل الاحتلال، كما هي حال عبده في مصر، بعد عودته من المنفى، الخ... وأبدى عبده استعداداً للتعاون مع الخديوي في مصر، إذا رغب أن يكون «مستبداً عادلاً».

ولقد خاض رواد هذا الاتجاه معارك مع الجاحدين والمتخلفين والدراويش، والمدافعين عن البدع من رجال الدين، وتعرض بعضهم للملاحقة ولميجان بعض العامة، كما حدث مع الزهراوي، سنة 1908. ولكن هؤلاء أنفسهم شتوا حملات على كل المجددين الذين حاولوا تجاوز الفكر الإسلامي التقليدي، كما حدث مع الأفغاني وعبده في الموقف من فرح انطون، 1874-1922، ورضا في الموقف من علي عبد الرزاق، 1888-1966.

2- الاتجاه الليبرالي الذي كان يدعو إلى نهضة شاملة، فهو مع تجديد الإسلام، وتعاطف مع المجددين المسلمين، ولكنه يرى النهضة أوسع من ذلك وأشمل. ولذلك فإنه يدعو إلى دراسة فكر الغرب وحضارته بانفتاح، ويتبنى بعض أفكاره وحتى شعاراته السياسية.

هنا نجد اتجاهات تتجاوز الاتجاه الإسلامي، من زاويتين: الأولى: أنه لا يعتبر التجديد تجديد الإسلام فقط، بل يعتبره نهضة ثقافية سياسية اجتماعية، تشمل كل نواحي حياتنا.

والثانية: إن هذا الاتجاه، لا يقصر النهضة على اعتماد الإسلام دستوراً، بل يدعو إلى دراسة الفكر الغربي عامة، ولا يجد حرجاً في تبنيه، أو تبني ما هو ضروري منه. ومن الطبيعي أن نجد في هذا الاتجاه رواداً من المسلمين وغير المسلمين، وأن يكون هؤلاء جميعاً من غير رجال الدين.

هنا نجد أسماء مثل أديب أسحق، ويعقوب صروف، 1852-1927، وفرح أنطون وجرجي زيدان، 1861-1914، وشبلي الشميل، 1860-1917، وقاسم أمين، 1865-1908، وأحمد لطفي السيد، 1872-1963، وجميل صدقي الزهاوي. وكان رواد هذا الاتجاه ينطلقون مما يلي:

1- اعتبار العلم أساس المدنية، وبأنه من انتاج البشرية كلها، وبالتالي فهو نتاج تفاعل ثقافي، وليس ملكاً لأحد.

2- الإقرار بتفوق العلوم الأوروبية، وعدم التحرج من الدعوة إلى دراستها وتمثلها، وحتى تبنيها.

3- الدعوة إلى حياة وطنية، تجمع أبناء الأديان المختلفة والطوائف المختلفة، ضمن إطار صيغة اجتماعية، رآها بعضهم قومية، ورآها آخرون قوطية.

الدولة الوطنية القطرية، ومن الحل القومي. فقد كان هؤلاء مصلحون يدعون إلى اتحاد إسلامي بخلافة عربية، كالكواكبي، 1848-1902، ومصلحون يدعون إلى جامعة دول إسلامية كالأفغاني: تقودها الدولة الأقوى. وإن كان لا يغفل دور العرب، ويدعو إلى اعتبار العربية لغة السلطنة ونقل مقر السلطنة إلى بغداد.

ويستطيع دارس آثار هذا الاتجاه أن يلمس أكثر من نقطة خلاف، ومن ذلك مثلاً:

أ) هناك من شدد على ضرورة التغيير السياسي أولاً، كما فعل الأفغاني. وهناك من شدد على ضرورة العناية بالتربية أولاً، كما فعل الأستاذ الإمام محمد عبده، وخاصة بعد الثورة العربية، وإن كان الأفغاني كعبده معنياً بضرورة التربية.

ب) وهناك من توسع في الاجتهاد كعبده، وحاول أن يتحرر من قيود التقليد الجاسدة، وأن يستوعب حقائق العصر الحديث، ومن حاول أن يلتزم بالسنة، وأن يبدي المزيد من التشدد، كما فعل محمد رشيد رضا، الذي أيد الوهابية، مثلاً: رغم أنه جاء في مرحلة تالية لأستاذه محمد عبده.

ج) وهناك من اندمج في العمل السياسي الذي لعب دوراً مهماً في هذا المجال، ومن اكتفى بالتعليم والافتاء مثل عبده وجمال الدين القاسمي، 1866-1914، وأعطى الجهد الثانوي للممارسة السياسية.

وانشغل هؤلاء جميعاً في الدفاع عن الإسلام، أمام هجمات الغربيين، ومحاولة اثبات قدرته على أن يكون أساس حياة جديدة، وبالتالي، فإن العرب ليسوا بحاجة إلى نظريات الغرب السياسية ودساتيره ونظمه وقيمه، إنما هم بحاجة إلى تقنيته فقط.

هنا يلتقي الإصلاح العربي، مع سلفه العثماني الذي حصر ما يأخذه من الغرب بقضايا التقنية العسكرية، ومن ثم بقضايا التقنية عموماً.

وعليه، فإن هذا الاتجاه أباح استيراد الآلة، وحتى المصنع، وحارب الفكر الغربي، بكل مدارس، من الفكر اللاهوتي، إلى الفكر المادي.

ولقد أبدى أعلام هذا الاتجاه، ومنهم الأفغاني وعبده ورضا، تفهماً لحركة الإصلاح الديني في أوروبا، وباركوه، واعتبروه سر نهضة أوروبية.

وكان الخط الغالب في هذا الاتجاه، السعي إلى نصح الحكام، ودعوتهم إلى إصلاح أنظمتهم السياسية. ولذلك فإن المصلحين قبلوا إقامة علاقات مع سلاطين، كما هي حال

واليمين الشمالي، استعمارية اجنبية. وكان التيار العلماني التركي، قد ترك آثاره في الوطن العربي، كما ان سنوات الحياة الدستورية، 1908-1914، كانت قد فتحت المجال لمزيد من التفاعل الداخلي والخارجي .

وفي هذا الوقت كان الاتجاه الاسلامي التجديدي، يتراجع، لتنمو تيارات جديدة فكرية وسياسية، تنبئ العلوم الأوروبية في كل الميادين، ولوجود واقع اقتصادي وسياسي جديد، فرضه الواقع الاستعماري بعد الحرب العالمية الأولى.

وقامت، ضمن هذه الظروف، دعوات وحركات، تدعو لأفكار وسياسات جديدة، كالأحزاب الشيوعية والقومية والقطرية.

وكان طبعاً أن، تزيد شقة الخلاف بين الاتجاه الاسلامي المجدد، والاتجاهات الإصلاحية العلمانية. وبينما استمرت الاتجاهات الإصلاحية في اعتدالها، فحاولت، أن تزداد اقتراباً من المدنية الغربية، وأن تدخلها تدريجياً الى حياتنا، دون أن تصطدم بالدين أو بالتراث، برز في صفوفها مفكرون أثاروا أكثر من مشكلة. فهناك مثلاً، طه حسين الذي جاء كتابه في الشعر الجاهلي، 1926، متناقضاً مع المعرفة المتوارثة عن الأدب الجاهلي. كما جاء كتابه مستقبل الثقافة في مصر، 1887-1958. دعوة الى إعادة النظر في تاريخ مصر، وارتباطها العربي والاسلامي. وهناك سلامة موسى، 1887-1958، الذي دعا الى تبني حضارة الغرب، فهو كافر بالشرق مؤمن بالغرب، نافي كل إيجابيات في الماضي، وداع الى اعتماد العامية بدل الفصحى . . .

وظلت مشكلة هذا الاتجاه الرئيسة أنه حاول أن يدخل المدنية الأوروبية الى حياتنا ومجتمعنا وأفكارنا وقيمنا، دون أن يصطدم بالدين والتراث إلا لهماً. ولذلك، فإن الموضوع الرئيسي الذي طرحه كان الإصلاح. وكان هذا يعني تحديث الحياة تدريجياً، والانتقال من الطغيان الى الشورى، دون أن يأخذ ذلك معنى حكم الشعب، في الأعم الأغلب. لأن المصلحين عملوا على تحقيق أهدافهم، بالطرق السلمية، في ظل الحكم الاستعماري، أو العائلات الحاكمة، وكان يعينهم تطور الحياة الاجتماعية، دون تغيير طبيعة النظام الاجتماعي.

ولا يجوز أن نفوتنا الإشارة الى أن إطلاق كلمة ليبرالي على هذا الاتجاه، لا تعني أنه مطابق للاتجاه الليبرالي الغربي، وإنه يحمل كل مزاياه.

3 - الاتجاه القومي الذي ضم عدداً من رواد الإصلاح، سواء منهم رجال الدين أو المدنيون أو العسكريون.

وكان هذا الاتجاه، مع ذلك، عثمانياً في المرحلة الأولى، وظل كذلك حتى 1917. إلا أن الدعوة الى العثمانية، كانت تقترن بالدعوة الى التحديث، وتأييد خطة الإصلاحات. ولقد كان أديب أسحق عثمانياً، كما كان سليمان البستاني، 1856-1925، أيضاً، شأنها شأن معظم المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم. وإن كان هناك اختلاف في مدى التمسك بالرابطة العثمانية والحماسة لها.

إلا أن الدعوة للعثمانية، ترافقت مع دعوى لفصل الدين عن الدولة، كما هي حال فرح انطون وحتى عبدالرحمن الكواكبي، ومع تبني افكار كالدرونية، والثورة، كما هي حال شبلي الشميل. كما ان هذا الاتجاه تَجَرَّأ على الدعوة الى تحرير المرأة، كما فعل قاسم أمين.

ولكن الخط العام لهذا الاتجاه كان الاعتدال، وخير من يمثله أديب أسحق الذي دعا الى اصلاح يتم بالتدرج. وأن يكون ضمن حدود الممكن، وأن يجيء منسجماً مع حاجات الزمان والمكان والناس.

استثار بعض رواد هذا الاتجاه رواد الاتجاه الاسلامي المجدد، ونخص بالذكر من هؤلاء، شبلي الشميل وفرح انطون، قبل 1920، وطه حسين وسلامة موسى بعد 1920.

ولقد حرص رواد هذا الاتجاه في مرحلتهم الأولى، قبل 1920، على الدعوة لتعليم اللغة العربية، وإحياء آدابها. وكان منهم علماء فيها مثل ناصيف اليازجي، 1800-1871، وإبراهيم اليازجي، 1847-1906، وجورجي زيدان وحنفي ناصيف، 1860-1919. وقد استنكر فرح انطون الدعوة الى اعتماد اللهجة العامية، والكتابة بالحروف اللاتينية، مع أنه دعا الى تبسيط الفصحى، وجعلها أقرب الى العامة.

وأسهم هؤلاء الرواد في جهود الإصلاح اللغوي، لأنهم تحرروا من أساليب الكتابة التقليدية، وحاولوا الكتابة بأسلوب يتجه الى القراء عامة. كما أسهم الجيل اللاحق في تأكيد مكانة اللغة العربية بين اللغات.

ولقد ظل هذا الاتجاه ملكياً دستورياً، حتى أواخر العقد الثاني من هذا القرن، وظلت الدعوة للنظام الجمهوري نادرة، وانشغل جل المصلحين، أن لم نقل كلهم، في اقناع السلطان والسلطة بتبني الإصلاح.

ولكن هذا الاتجاه، تطور فيها بعد. كانت السلطنة قد انحسرت عن الوطن العربي، منذ 1977، وكان الاستعمار البريطاني - الفرنسي قد أكمل سيطرته على الأرض العربية. وكانت السلطة الحاكمة الرئيسية الآن، إلا في الحجاز ونجد

وعلى الرغم من قيام منظمات سرية عربية، كالعربية الفتاة والعهد، فإن البرنامج الإصلاحي كان أقوى، وقد تمثل بالجمعيات الإصلاحية وحزب اللامركزية العثماني، وحتى في الحركات السرية عينها وبرامجها.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الجمعيات الإصلاحية، ومن ثم حزب اللامركزية العثماني، ضمت رجال الدين والمدنيين، والسلفيين والليبراليين، والقوميين ودعاة الحلول القطرية. وكان يجمع هؤلاء جميعاً مطلب الإصلاح العام.

وكان القوميون من هؤلاء، أمثال العريسي والشهابي، سلفين في أكثر من ميدان. إذ انهم جعلوا مثاهم دولة العرب، وأستهدفوا عودة أمجادهم. ثم أنهم حرصوا على تمجيد التراث، وانصب نقدهم على ما علق به من خرافات، فقط، وعلى سوء تفسيره، وسوء استغلاله. ثم أنهم عقدوا اللواء للشريف حسين، ولأولاده، عندما يأسوا من امكان الوصول الى تفاهم مع السلطنة.

ولكنهم، على الرغم من ذلك، وصلوا الى تحديد لشرعية الدولة القومية لا يقوم على أساس إسلامي. وقد عبر عن ذلك عبد الغني العريسي في خطابه في المؤتمر العربي الأول قائلاً: «هل للعرب حق جماعة؟»، ويحجب: «إن الجماعات في نظر علماء السياسة، لا تستحق هذا الحق، إلا إذا جمعت على رأي علماء الألمان وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين وحدة المظلم السياسي».

فإذا نظرنا الى العرب، من هذه الوجوه الثلاثة، علمنا أن العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ ووحدة عادات، ووحدة مظهر سياسي. فحق العرب، بعد هذا البيان أن يكون لهم على رأي كل علماء السياسة دون استثناء حق جماعة، حق شعب، حق أمة (ع. غ، العريسي، مختارات المفيد. ص 18-19). وهذا التحديد للأمة، مهما قيل فيه، ليس تحديداً إسلامياً، إنه تحديد قومي جديد.

إلا أن هذا التحديد القومي لشرعية وجود دولة قومية، تصالح فيما بعد، مع نشوء الدولة القطرية، حين أعلن قيام دولة فيصل في سورية، وأعلن القوميون العراقيون في دمشق قيام دولة عراقية، متحدة مع دولة سورية. وكان واضحاً أن هناك دولتين ومشروعين يقومان معاً، وليس دولة واحدة.

وكانت دولة فيصل، دولة غير قطرية في تكوينها لأن ملكها ومعظم أركانها، لبسوا من القطر الذي قامت فيه. ومع ذلك، فإنها كانت دولة قطرية، تقوم على أساس تقسيم استعماري

وكان في مرحلته الأولى، 1875-1904، مجرد تنبيه الى دور العرب في الدولة الاسلامية، كما طرح الكواكبي، أو مجرد تنبيه الى دور العرب، كما طرح ادب اسحق، والى وجود رابط اجتماعي، غير الدين، هو اللغة. وكان الكواكبي واسحق قد بلورا، كل على حدة، ملامح فكرة قومية. رغم الحرص على الجامعة الاسلامية، عند الأول، وعلى العثمانية، عند الثاني.

إلا أن هذا الاتجاه، تحول في المرحلة الثانية، 1905-1917، الى برنامج دعوة قومية، مع نجيب عازوري، (-1916) وصالح الدين القاسمي، 1887-1916، وعبد الغني العريسي، 1891-1916، وعارف الشهابي، 1819-1916، وجمعيات النهضة العربية، 1906، والعربية الفتاة، 1909.

وقد ضم هذا الاتجاه رموزاً من الاتجاهين السابقين، فكان فيه رجال دين كالزهرراوي، وليبراليون كالعريسي.

وكان هم هذا الاتجاه منصباً، في البدء، على، إعادة الاعتبار للعرب، ضمن إطار السلطنة، فتكونت جمعية ببيروت الإصلاحية، 1912، وجمعية البصرة الإصلاحية، 1911. ثم تكون حزب اللامركزية العثماني، 1912، وانعقد المؤتمر العربي، 1913، تحت تأثير هذه المطالبات الإصلاحية.

وكان هذا الاتجاه في مرحلتيه الأولى والثانية إصلاحياً من زاويتين:

الأولى: لأنه استهدف تحسين وضع العرب، ضمن إطار السلطنة، وعلى أساس بقائها.

والثانية: لأنه استهدف تحسين أوضاع السلطنة عموماً، بتحويلها الى ملكية دستورية.

ولقد نشأ هذا الاتجاه، نتيجة أوضاع داخلية وخارجية متعددة: منها:

أ - محاولة فرض آلة السلطنة، بعد اصلاحات 1839، على أقطار الوطن العربي بأسلوب حديث نسبياً، وبوسائل اتصال حديثة.

ب - زيادة المخاطر الخارجية الاستعمارية، باحتلال عدن سنة 1837، واحتلال الجزائر سنة 1827، وزيادة التغلغل الرأسمالي الاستعماري، عبر السلطنة، وعبر التدخل المباشر، والعلاقات المباشرة.

وكانت الحركة الإصلاحية العثمانية، تترك آثارها في الوطن العربي، وخاصة مع بروز دور مدحت باشا، 1822-1884. ثم ان الحركة القومية التركية، تركت آثارها في الحركة القومية العربية.

ولكن هذا الانحياز هزم، أمام انجاء سيد قطب الذي فرض قطعية مع كل أفكار العمل السياسي الحديث، ومنها الأمة والشعب والدستور.

ودخلت حركة الإخوان المسلمين بانتصار هذا الانحياز مرحلة جديدة، جعلتها تصطدم بكل تيارات الفكر السياسي الحديث، وبكل الأنظمة العربية، غير التقليدية.

ولا تختلف الأحزاب والجمعيات الإسلامية الأخرى من حزب التحرير الإسلامي، إلى التكفير والهجرة، في الجوهر عن هذا الانحياز، لأنها تسقط كل الأفكار والمفاهيم، ما عدا الإسلام الذي تدعو إليه.

وعلى الرغم من أن معظم هذه القوى، يحمل السلاح الآن لفرض برنامجها، فإنها كلها ما زالت تهتم بالتربية، وتعطي اهتماماً كبيراً لها، وتتعاون مع الأنظمة التقليدية لتحقيق أهدافها. ولم يجد الإخوان المسلمون في السودان مانعاً من التعاون مع نظام جعفر نميري، كما أنهم قرروا بعد سقوطه أن يخوضوا الانتخابات النيابية، ويسهموا في التجربة الدستورية الجديدة.

وبذلك تكون الأحزاب الإسلامية، قد حافظت على برنامجها الإصلاحي، من جهة، وانتقلت من جهة أخرى إلى برنامج انتزاع السلطة بالقوة. وهي ظاهرة، سنجدها تنمو أيضاً لدى الأحزاب العربية الأخرى.

وعلى الرغم من أن الأحزاب الإسلامية، احتلت الآن مراكز الصدارة في الحركة الإسلامية، ومنذ نشوء حزب الإخوان المسلمين، فإن هذا لم يمنع ظهور دعاة إصلاح إسلاميين مثل خالد محمد خالد في مرحلة هامة من حياته، ومحمد عماره، وحسن حنفي، يؤكدون عدم تعارض الدين والعقل، وعدم تعارض الإسلام والعروبة. ويحاولون تكريس مصالحتهم، يرفضها الإسلاميون الحزبيون، والماديون الجدلبيون، وكثير من العلمانيين.

ويحاول هؤلاء أن يخوضوا معركة صراع الأفكار الدائرة بالحوار وحده، ودون الانخراط في أحزاب أو استخدام الوسائل السياسية السائدة.

إلا أن دور هؤلاء، وإن كان يتعمق ويتسع أفقاً، فإنه يضعف أمام موجة التخريب الشديد، والتسييس الواسع الذي تمارسه الأحزاب الإسلامية، وخاصة بعد انتصار حركة الإمام الخميني.

ثانياً: الأحزاب القومية العربية. وقد نشأت عصبة العمل القومي، أولاً، ثم حزب البعث العربي 1943 والعربي

جديد، يعتبر سورية قطراً والعراق قطراً، وكذلك فلسطين وشرق الأردن.

وكانت الدولة التي أقامها القوميون مع فيصل دولة ملكية دستورية نيابية، دين ملكها الإسلام، يصون دستوراً الحرية الشخصية. ويمنع التعذيب والتعرض لحرية الاعتقادات (المواد 11 و 12 و 13)، (خ.، قاسمية، الحكومة العربية في دمشق، ص. 291-309).

وتكيف هؤلاء القوميون، مع الواقع الجديد بعد انهيار حكومة فيصل في دمشق، فانخرطوا في السياسات القطرية، وإن ظل معظمهم موالياً لفيصل ملك العراق، المرتبط بمعاهدة مع الإنكليز. ورغم اهتمامات هؤلاء القومية، فإنهم لم يقوموا بأي نشاط عربي قومي، حتى سنة 1931، حين دعوا، على هامش المؤتمر الإسلامي في القدس (م. دروزة، موجز القضية الفلسطينية، المجلد الأول) إلى عقد مؤتمر قومي عربي، لم تسمح الظروف بعقدته، أثر وفاة فيصل، سنة 1933.

وبينما كان في هذا الانحياز سياسيون، يخوضون المعترك السياسي، وعسكريون، يسهمون في العمل السياسي وحتى الانقلابات، ويشاركون في القتال في فلسطين، ويعملون لتحريرها، وكان منهم مثقفون معنيون بالتربية مثل ساطع الحصري 1880-1968، ودرويش المقدادي، وفهمي المدرس وغيرهم.

ومن الملاحظ أن الحركة القومية، ظلت بلا حزب لها، حتى تكونت عصبة العمل القومي، سنة 1933. ومع ذلك فإن العصبة لم تتجه إلى القوميين الأوائل، ولا ضمت كثيراً منهم.

وتوزع القوميون، خلال هذه الفترة 1920-1933، بين بغداد وحمّان والرياض وبيروت والقدس والقاهرة، دون رابط يجمعهم غير علاقاتهم السابقة.

كانت الدولة القطرية تنمو، وترعرع، والمشروع القومي يتراجع.

نشأت، مع قيام دول الأقطار، حياة قطرية جديدة كانت لها مقوماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومع نشوء دول الأقطار، أخذت الأحزاب تتكون، ممثلة الانحيازات المختلفة: الديني والقومي والقطري.

أولاً: الأحزاب الدينية، كان أبرزها حزب الإخوان المسلمين، 1928، وقد نشأت حركة تربية إسلامية، ابتعدت في سنواتها الأولى عن العمل السياسي المباشر. وقد حاول زعيم هذه الحركة حسن البنا، 1906-1949، أن يتوافق مع الدولة الوطنية، والدستور، ومع الدعوة القومية العربية.

أ) الأحزاب الشيوعية. وقد نشأت بعد تطبيق اتفاقية سان ريمو سنة 1920. وكان هدفها توعية الطبقة العاملة والجماهير الفلاحية الفقيرة، وكانت تعتمد في نضالها الأساليب الشرعية، حتى وهي أحزاب سرية. ولم تبادر إلى بدء كفاح مسلح، حتى في الأفطار المحتلة، وإن كانت تحاول المشاركة، بعد اندلاع الثورات المسلحة، كما حدث في الجزائر.

وكانت، منذ انطلاقها، تجدد في الماركسية - اللينينية مرجعها، وفي رواد الحركة الشيوعية: ماركس، إنغلز، لينين سلفها الصالح، وفي المكتبة الشيوعية قرآنها، وفي الحزب الشيوعي السوفياتي دليلها.

ومن هنا، فإنها اكتسبت سماتها الإصلاحية من مصدرين: الأول: تمسكها بمثل وسلف صالح.

والثاني: إصرارها على دور تربوي أولاً، وعلى نضال، لا يتجاوز الأساليب الشرعية، في الدساتير، حتى وهي محرمة في وطننا عملياً.

ب) الأحزاب الوطنية: وهي أحزاب، نشأت في معمران النضال من أجل الاستقلال، ومنها الحزب الوطني، 1907، ثم حزب الوفد، 1918، في مصر، وحزب الشعب (نجم شمال إفريقيا)، 1926، في الجزائر، وحزب الاستقلال، 1935، في المغرب، والحزب العربي، 1935، في فلسطين، والحزب الوطني العراقي، 1922. وكانت هذه الأحزاب، تجعل الاستقلال مطلبها الأول، وتطرح مطالب إصلاحية، ويكفي أن نراجع برنامج الحزب الوطني الذي أسسه في مصر مصطفى كامل، لنجد هذا البرنامج يقتصر على ما يلي:

1 - «تكوين برلمان مسؤول عملي نشيط يتلقى نصائح من الانكليز، وليس أوامر...».

2 - أحداث إصلاحات مختلفة في ميدان التعليم.

3 - «تعيين الكفاءات المصرية في الوظائف الحكومية تدريجياً، بدلاً من الرسميين الأجانب...» (ج. لاندو، الحياة النيابية والأحزاب في مصر، ص 117-118).

أما الوسائل التي أتبعها الحزب، فكانت:

أ - النشاط الصحفي، فأصدر صحيفة اللواء.

ب - القاء المحاضرات عن الأفكار الوطنية المصرية في الداخل والخارج.

ج - التوسع في وسائل التعليم.

وكان الحزب الوطني، أكثر تشدداً في موضوع الاحتلال البريطاني من حزب الوفد الذي نشأ سنة 1918، وطرح برنامجاً إصلاحياً، وأستقطب تأييداً شعبياً واسعاً، وظل على خلاف مع القصر، والانكليز، منذ أنشئ، حتى حل، سنة 1952،

الاشتراكي، 1950، ثم حركة القوميين العرب، مع بداية الخمسينات. وكانت هذه الأحزاب، تدعو إلى الوحدة، وتعمل لتكوين وعي وحدوي. وكان حزب البعث، وهو أهمها، يدعو إلى العمل البرلماني ويمارسه، ويشدد على أهمية التربية والتوعية في الانقلاب الكبير الذي يدعو إليه. ولكنه، عند تأسيسه لم يشر إلى العلمانية، واكتفى عند إعلان الموقف من نظام الحكم الذي يدعو إليه، بأنه برلماني دستوري. (م). دندشلي، حزب البعث العربي الاشتراكي، ج 1، ص 51.

وواصل البعث مهمة القوميين الأوائل، في محاولة عدم إثارة أي تناقض بين العروبة والإسلام، وتأكيد العلاقة الجدلية بينهما، وإنجاز البعث القومي بالعودة إلى الأصالة العربية. ولم يحدث أي تطور في أفكار الحزب، عدا انتقاله، منذ 1963، إلى انتزاع السلطة، حيث يستطيع، بالقوة. وهو المنطق الذي غلب على الأحزاب الدينية والقومية، منذ ثورة 1952 في مصر.

وكانت الناصرية، ومنذ 1956، قد حاولت الإصلاح عن طريق امتلاك السلطة، ودون بناء الحزب التقليدي، وبالاتجاه إلى تصفية الأحزاب جميعاً. وكرست الناصرية في الميثاق 1962/5/21، خط الثورة، ضد الخط الإصلاحية، مع أن الخط الإصلاحية ظل سائداً، رغم ما فرض من تحولات اجتماعية.

وانتقلت الحركة القومية، بوصول عبدالناصر إلى السلطة، ويتسلم حزب البعث السلطة في سورية والعراق، إلى حركة متصارعة، يبني كل طرف منها دولته الوطنية، ويحقق الإصلاح بقوة السلطة. ويقيم دولة المستبد العادل التي دعا إليها المصلحون الأوائل، دون أن يستطيع إنجاز أي جزء من برنامجه القومي الوحدوي، حتى الآن.

ولقد قاد وصول هذه القوى إلى السلطة، إلى إحداث إصلاح سياسي واقتصادي وثقافي وتعليمي، عن طريق قرارات الدولة، وإن كان يخضع لنقد واسع، من الاتجاهات المختلفة، ولا يحقق الأهداف المرجوة له.

ويبرز في القوى القومية الآن اتجاه، يرتبط أكثر فأكثر بالإسلام، كما يبرز اتجاه، يرتبط أكثر فأكثر بالماركسية. وبينما ينمو اتجاه جذري يرى الوحدة نقيضاً لكل الأنظمة القائمة، يسود اتجاه إصلاحية، يعتبر الوحدة نتاج تفاهم بين الطبقات الحاكمة في كل الأقطار، أو بين شرائح منها.

ثالثاً: الأحزاب القطرية. وهي أتماط مختلفة؛ منها الأحزاب الشيوعية، وأحزاب الطبقات الحاكمة، وأحزاب البرجوازية الصغيرة القطرية.

بعد ثورة الثالث والعشرين من تموز (يوليو).

ولم يكن شأن حزب الأمة التي انشئ سنة 1907 برئاسة حسن عبد الرزاق، أو حزب الإصلاح الذي أنشأه الشيخ علي يوسف، 1863-1913، في العام عينه مختلفاً عن الحزب الوطني، أو حزب الوفد. وكانت الإصلاحات التي طالب بها برنامج الحزب الشعبي متواضعة، مع أن كاتب البرنامج هو أحمد لطفي السيد 1872-1963، المعروف بدفاعه عن الحرية والديمقراطية. وكان لطفي السيد يرى ضرورة التعاون مع بريطانيا في أي تدبير تتخذه في سبيل قوة مصر، وتقييد سلطة الخديوي، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري. ولا يختلف تطور الحركة الوطنية في الجزائر، عنه في مصر، من هذه الزاوية، لأن الحزب الليبرالي، 1927/9/11، أو الحزب الإصلاحية، أو نجم شمال أفريقيا، (الشعب)، كانت أحزاباً إصلاحية، وإن كان نجم شمال أفريقيا أكثرها ثورية، فقد طالب بالاستقلال الكامل، وجلاء الجيش الفرنسي. وكان الأمير خالد بن عبد القادر الجزائري، رئيس الحزب الإصلاحية، قد طالب بالمساواة مع الفرنسيين من قبل سنة 1924.

إن هذه الأحزاب، كانت تضم قواعد واسعة، من طبقات مختلفة، ولكن خطها الفكري والسياسي كان إصلاحياً، وقيادتها كانت سلفية ومحافظة عموماً، ومن نماذج قياداتها: علال الفاسي، ومصالي الحاج، والحبيب بورقيبة، والحاج أمين الحسيني، وسعد زغلول، ومصطفى النحاس، وقبل هؤلاء الأمير خالد بن عبد القادر الجزائري، ومصطفى كامل. وقد أسهمت هذه الأحزاب في قيادة الحركة الوطنية، ضد الاحتلال الأجنبي إسهاماً فعالاً، وشاركت في صياغة الأقطار العربية الحديثة، من المغرب إلى سورية. وتمثل هذه الأحزاب مرحلة مهمة من تاريخ الحركة الوطنية العربية، وتاريخ العرب السياسي الحديث.

إلا أن هذه الأحزاب حرصت من الناحية السياسية، على نيل الاستقلال من خلال المفاوضة، وكانت معتدلة في مطالباتها، ولا تندفع لاستخدام السلاح ضد المحتل الأجنبي، إلا حين تندفع الجماهير على هذا الطريق. وبينما أسهم حزب الاستقلال في حركة المقاومة المغربية، فإن جناحاً سرياً من حزب نجم شمال أفريقيا، هو الذي فجر الثورة الجزائرية، دون القيادة التاريخية. وفي تونس، حيث قاد الحزب الحر الدستوري حركة المقاومة المسلحة، أسهم قسم من قيادته الأولى في تصفية الثورة، لمصلحة استقلال مقيد.

كانت الأحزاب تطرح برامج استقلال معتدلة، ولذلك لم

تعنى بالتغييرات السياسية والاجتماعية العميقة، لأن قاداتها ومنظريها كانوا من ممثلي الطبقات التجارية والعقارية، أو حاملي ذكراها. وكان كل ما يطمح له هؤلاء استقلال محدود، يزدون من خلاله دورهم، وإصلاح محدود، يسمح بتطوير الأقطار التي يحكمونها، بما يجعلها أكثر قرباً من الغرب، وأكثر راحة وربحاً لهم. . .

وكانت هذه الأحزاب على الصعيد النظري سلفية، غير معنية بالتغيير الجذري، ولا حتى بالحوارات النظرية، واغناء الفكر، لأن قاداتها كانوا معينين بتحقيق مكاسب عملية وسريعة، في معظم الأحوال.

وقد تركت هذه الأحزاب أنوارها، فيها بعد، في الحركة الوطنية والجماهير، وكل أشكال العمل السياسي والنظري. فولدت منها حركات وأحزاب، تخوض المعارك المسلحة، دون برامج سياسية ونظرية تستجيب لمتطلبات هذه المرحلة من القرن العشرين، أو تطمح للتحويل السياسي والاجتماعي العميق، دون الثقافة اللازمة له، ودون الأعداد اللازمة له أيضاً.

إن الإصلاحية الاحتفالية القاصرة في مفاهيمها وممارستها، الخجول في نقدها ومواجهاتها، ولدت انتماءً انقلابياً إصلاحياً، يفرض أشكال حكم قمعية، باسم الإصلاح والتقدم ومواجهة المخاطر الخارجية، ولكن دون أن يؤمن قدرة حقيقية على مواجهة الأخطار الخارجية، ودون أن يوفر أسس إصلاح حقيقي.

ولقد اتسمت الإصلاحية العربية بسبات محددة، نوجزها بما يلي:

أولاً: نزعتها المحافظة، واتجاهها السلفي الذي جعلها أساساً، تتجه إلى التمسك بالماضي، بالسلف، كما هي حال الاتجاه الإسلامي، أو الدفاع عن مصالح الطبقات الحاكمة، وحتى الأوضاع القائمة، كما هو حال الإصلاحيين عموماً، إلا فيما ندر، قبل 1920. وكان الاتجاه العقلاني فيها يرمي إلى تطوير أساليب الدفاع عن الإسلام، أو البنى السائدة، أكثر مما كان يرمي إلى تحطيم العقبات التي تقف في سبيل انطلاق العقل.

ثانياً: معاداتها، للثورة، ومحاولة تكريس القناعة بضرورة التدرج، والابتعاد عن استخدام العنف، ورفض فكرة المساواة، باعتبارها مستحيلة، واعتبار السلطة من اختصاص الخاصة، لا العامة، ورفض الاشتراكية الأوروبية، ورفض مساواة المرأة بالرجل، حتى لدى أعلام من أكثر الإصلاحيين ثورية مثل الشميل وفرح أنطون.

العالم الذي نعيش فيه، وذلك بتبني، لا تفكيره العلمي فقط، بل قيمه وأساليبه التقنية، وربط دعاة الإصلاح ذلك بنخبة مثقفة قادرة.

جسد ذلك قسطنطين زريق، في كتابه معنى النخبة 1948، وسار موسى العلمي، في كتابه عبء فلسطين على الطريق عينه.

إلا أن دعاة إصلاح آخرين، من النخبة، من أمثال آدمون رباط رأوا أن النخبة لم تعد قادرة على إجراء عملية الإصلاح، وإن الأمر يتطلب أحداث تحول اجتماعي أساسي.

هنا برز داعية إصلاح آخر، هو خالد محمد خالد، لي طرح قضايا متعددة، من دور الدين في المجتمع إلى دور المواطن. وقد طرح برنامج ثورة اجتماعية، رأى أنها لا تتحقق إلا بوسائل ثورية.

ومع ذلك، فإن الدعوات الإصلاحية التي أخذت أبعاداً اجتماعية جديدة، مع خالد محمد خالد، ظلت دعوات عامة، مع قسطنطين زريق وأمثاله، وظلت بعيدة عن الغوص في إشكالات المجتمع العربي، والتوغل في خفاياه ومحرماته. وشدد اتجاهها العام على التحديث دون الثورة، كما برز ذلك عند حسن صعب.

ظل الاستقلال هو الشعار، وظلت الدعوة إلى التريية والإصلاح قاصرة وضعيفة، ولم تسجل المراحل التالية لسنة 1948 بروز مدارس فكرية أنضج وأشد سجالاً، من دعوة عبدالله القصيمي للتخلص من الأغلال.

2 - طورت الأحزاب والقوى السياسية أطروحتها الاجتماعية، فأخذت الدعوات للتحول الاجتماعي وللأشتركية، طريقها إلى أذهان الناس. وبينما ربط البعث الوحدة بالحرية بالأشتركية، أخذ الشيوعيون يطرحون برامج التغيير الاجتماعي.

وبدأ صوت المصلحين يضعف وسط جلبة الأحزاب والقوى السياسية.

3 - ولكن أصوات المصلحين والأحزاب والقوى السياسية، بدت أقل أهمية، حين بدأ العسكريون انقلاباتهم، من حركة حسني الزعيم، 1949/3/30، إلى حركة محمد نجيب، 1952، إلى حركة عبدالكريم قاسم، 1958.

أراد العسكريون أن يفعلوا، ما لم يستطع فعله المصلحون وقادة الأحزاب؛ ولكن تكوين هؤلاء العسكريين لم يكن أكثر من صدى غامض ومشوش لهؤلاء المصلحين، وتلك الاتجاهات الإصلاحية.

ثالثاً: جزئيتها وعدم شمولها، كالدعوة إلى الدستور، وعدم الاهتمام بحقوق المواطنين، والدعوة إلى تحكيم العقل، وتجنب الخوض في كل القضايا ذات العلاقة بالدين والتراث، والدعوة إلى قيام سلطة الشعب وهكذا... والدعوة إلى التريية والعلم، دون العمل على اكتساب العوامل المكونة للروح العلمية.

رابعاً: الاكتفاء بالدعوة، دون الممارسة، والاكتفاء بأساليب العمل الإصلاحية، حتى عندما تؤكد الحاجة إلى استخدام الأساليب غير الإصلاحية.

ولذلك كله فقد ظل الفكر الإصلاحية قاصراً، وغير قادر على تكوين وعي عقلاني معاصر. وظل هناك بون شاسع بين حركات الإصلاح في أوروبا، من الإصلاح الديني إلى الإصلاح السياسي، وحركات الإصلاح في الوطن العربي.

كشف قيام دولة الكيان الصهيوني، سنة 1948، عن ضعف بني الأنظمة العربية القائمة، شبه المستقلة، كما كشف مأزق الارتباط بالغرب.

ولقد أثبتت الأحداث أن الحركة الإصلاحية العربية لم تستطع أن تؤسس وعياً مواطناً، وأن تقيم مؤسسات قادرة على ارساء أسس التقدم.

ولذلك، ونتيجة التطورات السياسية والاجتماعية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، بدأ الصراع يأخذ مجرى جديداً يتسم بما يلي:

أولاً: ازدياد دور البرجوازية الصغيرة المدنية والريفية، في المواجهة السياسية، وازدياد المشاركة العمالية - الفلاحية في حركة النضال المعادي للأمبريالية والصهيونية، وطبقي البرجوازية التجارية والمصرفية وكبار الملاكين العقاريين.

ثانياً: تآزم أوضاع الطبقات الحاكمة في الوطن العربي، نتيجة عجزها عن حل المشاكل القومية والفطرية، وبسبب تداعي سيطرة الاستعمار القديم، أمام الاستعمار الجديد: وبروز دور البرجوازية الصغيرة والجماهير الفلاحية والعمالية.

وفي هذا الوقت، أخذت النخبة السياسية الاجتماعية تتفاهم، والمعارك السياسية - الاجتماعية تتقدم. وكان طبعاً أن تتعرض الإصلاحية العربية لهجوم شديد، فأصبحت كلمة إصلاحية تعني المهانة والمساومة والارتباط بالقوى الأمبريالية والرجعية... كما تعني التهرب من الخيار الثوري.

وفي خضم ذلك كله، حدث ما يلي:

1 - حاول الاتجاه الإصلاحية، أن يجدد شبابه، وأن يواصل جولانه، فأخذ يدعو إلى ضرورة أن يصبح العرب جزءاً من

وإن كانت الأحزاب والحركات الطائفية قد نمت وترعرعت على حساب الأحزاب والقوى القومية والديمقراطية غير الحاكمة.

ولكن هذا لم يمنع استمرار نوالد الإصلاحية العربية باتجاهاتها المختلفة:

1 - فعل صعيد الإصلاح الديني: اتخذت الحركات الدينية طابعاً نظرياً مترتباً، وطابعاً عملياً دموياً. وعلى الرغم من ذلك، فما زال هنالك أفراد وجماعات، يحاولون أن يجعلوا التعايش ممكناً بين الدين والدولة الشعبية. لكن أبرز ممثلي هذا الاتجاه الآن من المدنيين، وليس من رجال الدين.

2 - وعلى صعيد الحركة القومية، ما زال هناك مفكرون قوميون، يبشرون بالوحدة، وفي الوقت الذي يشددون على أهمية دور النخبة الفكرية في تحقيق الوحدة، يرون أن الوحدة لا تتحقق دون أقليم قاعدة؛ هو مصر. ويمثل نديم البيطار هذا الاتجاه، وأن كان محمد عزة دوزرة أبرز الذين دعوا إليه من قبل.

3 - وعلى الصعيد الاجتماعي: هناك من يدعوا إلى الثورة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وإدخال العلم والتكنولوجيا، وتطوير التربية الخ...

وما زالت هناك منظمات وجمعيات تنشأ لنشر الوعي وللتعبئة الثقافية الخ... ومن ذلك مثلاً، المنظمات السياسية والثقافية والاجتماعية التابعة للجامعة العربية، ومنظمات وجمعيات غير رسمية مثل المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ومركز دراسات الوحدة العربية والمجلس القومي للثقافة العربية.

ومع ذلك، فإن حركة الإصلاح العربي، ما زالت مترددة، تخشى دخول أدغال الواقع العربي. لماذا يحدث ذلك؟

لأن المثقفين ما زالوا صدى ضعيفاً لأفكار وآراء خارجية، ولأنهم لم يصبحوا ممثلين لقوى ذات مصلحة مصيرية بالتحول الجذري...

لقد كان الإصلاح في أوروبا نتاج ثلاثة أشكال من الصراع الاجتماعي:

الأول: صراع البرجوازية ضد الأقطاع والكنيسة.

الثاني: صراع البرولتارية ضد البرجوازية.

الثالث: صراع الأمم المتنافسة على قيادة أوروبا من جهة، وعلى المستعمرات من جهة ثانية.

وكان كل طرف في هذا الصراع، يحاول أن ينتصر باكتساب الوعي والخبرة، وبناء المؤسسات القادرة على الانتصار.

وساعد حركة الإصلاح على تحقيق أهدافها ثلاثة عوامل:

1 - حركة التنوير التي أنتجت عصر النهضة. وكانت حركة

وقد أطاح العسكريون بالطبقات الحاكمة، وأقاموا أنظمة جديدة مكانها.

وأنجزت الحكومات الانقلابية برامج إصلاح اقتصادي واجتماعي، تجاوز في كثير من الأحيان معظم ما فكر به المصلحون.

ولكن هذه الانقلابات اقترنت بما يلي:

أ) إلغاء دور الجماهير والأحزاب والصحافة، وإحلال سلطة الفئة الحاكمة مكانها.

ب) تطوير الجيش، من حيث العدد والعدة والارتباط بالحاكم.

ج) إجراء تحويلات اقتصادية: (إصلاح زراعي، تأميم التجارة الخارجية، بناء قطاع عام الخ).

د) توسيع برامج التربية والتعليم، بزيادة عدد المدارس والجامعات والمعاهد.

لقد جاء العسكريون بالمستبد العادل الذي قدّمه المصلحون، منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، لينجز برنامج إصلاح. ولكن هذا المستبد العادل لم يكن مؤهلاً لهذا الدور، لأنه لم يجيء باسم الشريعة، بل جاء باسم الشعب، وعلى أسنة حراب الجيش. ثم إن هذا المستبد العادل لم يكن مصنوعاً على هيئة المستبد العادل الذي تصوره المصلحون. لقد بنى هذا المستبد العادل المدارس والمستشفيات، وشق الطرق ووزع الأراضي على قطاع من الفلاحين، وأنشأ القطاع العام الخ... إلا أنه لم يستطع أن يحقق الوحدة القومية، ولا أن يدحر العدو الصهيوني، أو أن يقيم العدل... أو أن يقنع القطاعات الأوسع من الجماهير، بأنه يحقق إرادتهم.

ومع ذلك، فقد أحاط هذا المستبد العادل نفسه بدعاة يجدون سياسته، ويمدحون برامجه، ويزينون استبداده.

كان هم المستبد العادل أن ينهي وجود الأحزاب وأن يجعل بقاياها في خدمته، وأن يخضع الجماهير، وأن يجعل أجهزته القوى الوحيدة في المجتمع. ولذلك فقد حرم على دعاة الإصلاح أن يكونوا غير أدوات في خدمة دولته، لأنه ينجز الإصلاح الأعظم.

والآن، وبعد أكثر من مائة عام، على بدء حركة الإصلاح العربي، ما زال الوطن العربي بحاجة إلى ثورة شاملة.

فالأحزاب القومية لم تحقق الوحدة، والأحزاب الشيوعية لم تنجز الاشتراكية، والحركات والأحزاب الإصلاحية لم تحقق أهدافها، لأن الحكومة الدستورية لم تعمم.

ومع ذلك، فإن الأحزاب ما زالت قائمة بكل اتجاهاتها،

وحين تحقق الاستقلال الشكلي للأقطار التابعة، بعد الحرب العالمية الأولى، كانت الزعامات الحاكمة تعمل لبقاء الاتجاه الديني المحافظ، وتساعد على خلق قواعد له، بينما تواصل سياسة ارتباطها بالقوى الأمبريالية.

أما قيادات الحركة الوطنية، فكانت زعامات قبائل، أو جهات أو ممثلي ملاك عقارين كبار وفئات برجوازية تجارية ومصرفية، وكفاءات صاعدة من البرجوازية الوسطى والصغيرة. وكان كل هؤلاء يحشون على الوحدة من أجل الاستقلال، ويسامون، وإن اختلفوا جزئياً، على الاستقلال، ويقدمون التنازلات للسلطة المحتلة.

وكان هنالك تسليم للزعامات، والقيادات السياسية بدورها القيادي، حتى عندما تخوض الجماهير الشعبية المعارك المسلحة، ويمر قادة شعبيون من زعماء القبائل والأرياف، أو حتى من الفلاحين الفقراء أنفسهم. وظل الأمر كذلك، حتى فرضت ثورتا الجزائر وجنوب اليمن مخططاً جديداً من القيادات الشعبية - السياسية والعسكرية.

وكانت قيادات معارك الاستقلال عموماً، قيادات محافظة وإصلاحية، معنية بزيادة دورها في القطر الذي تحكمه، وفي العلاقة مع القوى المحتلة. ولكنها غير معنية بهدم الحصون الإيديولوجية، والمواقع الطبقية للقوى السائدة.

وكانت القوى الناشئة، قومية أو شيوعية، أو وطنية ديمقراطية، تحاول اللحاق بركب القوى القائدة، وتأييد مطالبها، دون أن تستطيع هذه القوى الناشئة، أن تكسب قواعد جماهيرية، تدفع باتجاه التغيير الجذري.

وعندما بدأت محاولات التحول الثوري الجذري نسبياً، كان ذلك نتاج حركة الانقلابات العسكرية، لانتاج تنامي الحركة الشعبية وزيادة قدراتها الكفاحية. ولذلك مس التحول مواقع الطبقات الاجتماعية، ووجه ضربات للملاكين العقاريين الكبار، وللبرجوازية التجارية في أقطار عربية رئيسة كالعراق ومصر وسورية والجزائر وليبيا. ولكن القوى الحاكمة الجديدة، لم تطلق ثورة ثقافية شاملة، واكتفت بفرض برامج حزبية، محافظة من جهة، ومهادنة من جهة أخرى. وقاد ذلك إلى إضعاف الحركة الديمقراطية، والاتجاهات السياسية الديمقراطية عموماً. لأن القوى الجديدة لم تسمح ب بروز قوى ديمقراطية إلى جانبها، ولا إلى بروز قوى إصلاحية، أيضاً، تعظ وتحض على الشورى واحترام حقوق المواطنين وإرادة الشعب: حتى بالقدر الذي سمحت به القوى التي حكمت قبلها...

إن الإصلاحية العربية تواجه إشكالية المواجهة مع الأحزاب

فكرية ثقافية عظيمة، مثلت نقلة نوعية في تاريخ البشرية.

2 - الثورة التكنولوجية التي رافقت عصر الفتوح الاستعمارية، والتي أنتجت المجتمع الصناعي.

3 - الحركة الديمقراطية التي رافقت حركة التنوير، منذ بدء عصر النهضة، والتي تصاعدت، خلال صراع البرجوازية مع الاقطاع والكنيسة، وتعمقت خلال صراع البرولتارية مع البرجوازية.

إن خوض قوى اجتماعية هائلة هذا الصراع، أعطاه عنفه وعمقه، وفرض تحقيق نجاحات عظيمة.

ولم يكن الوضع كذلك، في الوطن العربي، خلال المائة عام الأخيرة. لأن الاقطاع العسكري السائد في السلطنة العثمانية، أو أشكال العلاقات الاجتماعية السائدة في الإمارات المستقلة أو التابعة، لم تكن مهياة لولادة برجوازية نقية. وكان أنماط النشاط الرأسمالي الناشئة تابعة للسلطة داخلياً، ولحركة رأس المال الدولي خارجياً. ولذلك، فإن البرجوازية الناشئة التابعة، لم تكن في موقع صراع، ولم تكن لديها قضية تلف حولها جماهير العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة.

وعلى الرغم، من كل التطورات التي حصلت بعد 1920، فإن البرجوازية التي أصبحت أكثر تبعية، لم تكن قادرة على أن تلعب دور البرجوازية الأوروبية، بسبب ظروف نشأتها، وطبيعة دورها.

ولأن البرجوازية ولدت كذلك، فلإنها لم تخلق برولتاريا ثورية، كما حدث في أوروبا أيضاً، وظل دور البرولتاريا ضعيفاً، حتى الآن، لا على الصعيد الثوري فقط، بل على الصعيد النقابي أيضاً، وبالتالي على صعيد الإصلاح.

ولقد كان الخطر الرئيسي الذي يواجه الوطن العربي خارجياً، فادى ذلك إلى ضرورة الوحدة، في ظل السلطنة، أكثر مما فرض الاتجاه إلى الاستقلال القومي. وحاولت القوى السائدة، في صراعها مع القوى الأجنبية، أن تلجأ إلى ما يلي: أ) التمسك، حتى لو كان شكلياً، بالدين، لتحقيق تماسك داخلي، حول السلطة السائدة، ولتأكيد التفرد... في وجه التغرب، والأصالة في وجه تشويه الهوية.

ب) استيراد التكنولوجيا الضرورية لبناء مجتمع مشابه للغرب، وكان التمسك بالإيديولوجيا الدينية والتراثية، غطاء القبول لنمط الحياة الأوروبي. ولذلك لم تسمح القوى المحافظة، بخوض التجربة الفكرية الأوروبية، واكتفت باستعارة سلمها وأدواتها. وأمام الحيلولة دون نمو الفكر، نما التقليد والاتباع.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لا.ت.
- أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، تحرير ناجي علوش، ط 2، دار الطليعة، 1982.
- الأفغاني، جمال الدين، الأحوال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عماره، مع دراسة عن حياته وآثاره، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا.ت.
- أو مليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي، العربي، دار التنوير، الدار البيضاء، 1985.
- برج، محمد عبد الرحمن، عبد الرحمن الكواكبي، سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا.ت.
- بركات، سليم، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق، الطبعة الثانية، 1982.
- البستاني، بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، لا.ت.
- البستاني، سليمان، صيرة وذكرى، أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحرير خالد زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- البستاني، فؤاد أفرام، دائرة المعارف، قاموس لكل علم وفن، الجزء الرابع عشر، بيروت، 1983.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- حوراني، المبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1931، دار النهار للنشر، لا.ت.
- دروزة، محمد عزة، موجز القضية الفلسطينية، مجلدان، المكتبة المصرية، لا.ت.
- دندشلي، مصطفى، حزب البعث العربي الاشتراكي، 1940-1963-1979.
- زيادة، خالد، اكتشاف التقدم الأوروبي؛ دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- زيادة، معن (تحرير)، بحوث في الفكر القومي العربي، ثلاثة مجلدات معهد الانماء العربي، بيروت، لا.ت.
- سعدالله، ابو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الآداب، بيروت، 1969.
- شراي، هشام، الثقافتون العرب والغرب، دار النهار للنشر، 1981.
- طهاري، محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب والدار التونسية للنشر، الجزائر، 1984.
- عبده، محمد، الأحوال الكاملة، تحقيق محمد عماره، 5 و6 مجلدات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لا.ت.
- العدوي، ابراهيم احمد، رشيد رضا، الامام المجاهد، أعلام العرب، رقم 33، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، لا.ت.
- العمري، عبدالله، الايديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، 1970.
- العربي، عبد الغني، مختارات المفيد، تحرير ناجي علوش، دار الطليعة، 1981.
- علوش، ناجي (تحرير)، مختارات المفيد، دار الطليعة، لا.ت.

والقوى الدينية التي لا تعرف غير اسلامها أو السيف، أو الأنظمة والقوى التي لا تعترف لغيرها بحق التعبير عن وجهة نظره.

ويبدو أن الإصلاحية العربية التقليدية لا تجد لها مكاناً في الصراع الحقيقي الذي أخذ يدور، منذ سنة 1958، والذي أخذ يعبر يوماً بعد يوم عن مصالح قوى فعلية، تدافع عن وجودها، لا عن حقوقها فحسب... ولا بد أن ينتج هذا الصراع احزابه وقواه السياسية من جهة، وتعبيراته الإصلاحية الجديدة، من جهة أخرى.

ومن الآن، حتى تظهر قوى ثورية ناضجة فعالة، تعبر عن قوى تغيير فعلي، فبرز الى جانبها قوى إصلاحية مبدئية مليئة نقدية، يظل موضوع الإصلاحية العربية ملتبساً، لأن الاتجاهات المغامرة تصلها ناراً حامية، باعتبارها خيانة سياسية وإيديولوجية، ولأن القوى الثورية التقليدية، تستخف بالإصلاح والإصلاحية، لأنها لا يحققان برامج الثورة في رأي هذه القوى الثورية.

ولكن الموضوع برمته، بحاجة لدراسة لمنع الالتباس فيه. فهناك خطوط إصلاحية وخطوط ثورية دائماً، لأن هناك قوى تدافع عن نظامها بتحسينه، وهناك قوى ذات مصلحة في تغيير جذري. إلا أن كل برنامج تغيير جذري، له شقه الاصلاحى المرتبط به، لأن اعداد العمال لثورة اشتراكية برولتارية، يحتاج الى تنظيمهم في نقابات، وخوض النضال العمالي المطلبى: وإعداد الجماهير لثورة دستورية، يتطلب نضالاً ديمقراطياً وهكذا... والفرق بين الاتجاهين أن الاتجاه الثوري، يضع برنامج ثورة، ويسراكم خبرات وإنجازات خلال معارك الإصلاح. أما الاتجاه الاصلاحى، فيأمنه يدعو الى الإصلاح دون برنامج ثورة.

ولذلك، فإن الاتجاهات العربية التي استخفت بالإصلاح، تحت شعار الثورة، ولم تربط بين البرنامج الثوري والعمل الاصلاحى، كانت من الناحية النظرية، تشجع الاتجاهات المغامرة، ومن الناحية العملية، تتحول الى قوى انقلابية وارهابية وطغيانية، وكانت في الوقت عينه، تخوض تجربة اصلاح، ولا تخوض تجربة ثورة.

إن الاتجاهات الثورية، بحاجة الى إعادة الاعتبار للإصلاحية. باعتبارها جزءاً من برنامج الثورة، والمصلحين بحاجة الى إعادة الاعتبار للإصلاح، ببلورة دعوات إصلاحية أكثر نقدية، وأكثر مبدئية وأكثر عمقاً وشمولاً.

واكتسبت مفردات: إصلاح، صلاح، مصلح، دلالات معبرة في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية. فالصالح هو المتدين، والصلاح هو التدين، والعمل بمقتضى أوامر الشريعة. وحين يتضمن الإصلاح معنى الفعل الإرادي يشير إلى عمل يهدف إلى رد الأمر إلى أصله الديني أو الشرعي.

والإسلام دعوة إلى إصلاح شأن الناس والبشر، والنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) هو المصلح الأكبر. ويخص القرآن على إصلاح شأن الأفراد والجماعات، حتى اعتبر الإصلاح فريضة ضمن مبدأ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واعتبر الفقهاء، من بعد زمن الدعوة، من المصلحين. ولما ارتبط الإمام الفقيه أحمد بن حنبل 164-241 هـ / 780-855 م. بجهاد ضد السلطة فقد اعتبر من جانب مصلحي أهل السنة على أنه رأس الدعوة الإصلاحية، وإلى مذهبه ينتسب الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية 661-728 هـ / 1263-1328 م. والشيخ محمد بن عبد الوهاب 1115-1206 هـ / 1703-1792 م وبرزت منذ أيام الإمام أبي حامد محمد الغزالي 1058-1111 م. فكرة ظهور مصلح يعيد للإسلام مجده على رأس كل قرن أو جيل، يناضل ضد البدع والزندقة. وعادت الفكرة إلى البروز في العصر الحديث مع الإمام محمد رشيد رضا 1865-1935 الذي يتحدث عن رجال يظهرون في كل عصر يناضلون ضد البدع. ولا بد من الإشارة هنا إلى التقليد الأدبي التاريخي الذي دفع المصنفين إلى كتابة سير أحوال العلماء الصالحين في كل مائة سنة على حدة.

وإذا كانت الإصلاحية قد ارتبطت بمعنى إسلامي، فقد اكتسبت في عصور متأخرة معنى آخر دينوي، حين استخدم تعبير إصلاح للإشارة إلى وضع سياسي وضرورة تقويمه. ويعود هذا المعنى إلى القرن السابع عشر مع الكتاب الأتراك بوجه خاص من أمثال قوجي بيك الذي كتب رسالة دعا فيها إلى إصلاح الهيئة السياسية والوضع المالي والجهاز الديني، كذلك نجد هذا المعنى عند حاجي خليفة في رسالته ميزان الحق في اختيار الأحق ورسالته الأخرى دستور العمل لإصلاح الخلل. ولدى حاجي خليفة ينصرف معنى إصلاح إلى تقويم الشؤون العسكرية والإدارية والمالية. وقد اتسع استخدام كلمة إصلاح في العصر الحديث ليشمل مجالات أخرى اجتماعية واقتصادية وسياسية.

ب- يشير تعبير الإصلاحية الإسلامية إلى الحركة الفكرية التي قامت في نهاية القرن التاسع عشر ودعت إلى إصلاح أحوال المسلمين، وتعرف أيضاً بالحركة السلفية نظراً لدعوتها إلى العودة إلى تراث السلف الصالح. ومن هنا فإن الحركة

- العلي، صالح أحمد وآخرون (ندوة)، تطور الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- فحيم، ساهر حسن، الزهاوي، اعلام العرب، رقم 37، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والناشر، لا.ت.
- قاسم أمين، وزارة الثقافة والأرشاد القومي، اعلام العرب، رقم 20، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، لا.ت.
- قاسمية، خيرية، الحكومة العربية في دمشق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1982.
- الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975.
- لاندو، جاكوب، الحياة النيلية والأحزاب في مصر، 1866-1952.
- ليفين، ز.ل، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسورية ومصر)، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، 1978.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الجزء الأول، مطبعة مصر، 1960.
- المراكشي، محمد صالح، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، 1898-1935، الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- معجم الشريعة العلمية، دار التقدم، موسكو، 1985.
- المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، موسكو، 1986.
- النجار، حسين فوزي، إجد لطفي السيد، أستاذ الجيل، اعلام العرب، رقم 39، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، لا.ت.
- رفاعة الطهطاوي، اعلام العرب، رقم 53، الدار المصرية العامة للكتاب، لا.ت.
- Alhusary, khaldun, Three Reformers Khayats, Beirut, 1966.
- Encyclopaedia of Islam, New ed., IV
- Scruton, Roger, A Dictionary of Political Thought, Pan Reference (Pan Books), 1982.
- Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, 1965.

ناجي علوش

الإصلاحية الإسلامية

Islamic Reformism

Réforme Musulmane

Islamiche Reformismus

أ- ترجع كلمة إصلاحية إلى جذر: صلح. وهي تؤدي معنى الاتفاق والسلام. وإصلاح ذات البين هو وفاق بين طرفين بعد نزاع. وفي القرآن الكريم «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت» (هود، 88). وأصلح الشيء أي حسنه. وتتسع المعاني العائدة إلى مصدر صلح. فالصلاح يحمل معنى التقوى. والصالحون هم التقاة وفاعلو الخير. والإسلام هو دين إصلاح، والرسول مصلح لشأن أمته. وهكذا فإن تعبير الإصلاح بات في صلب المصطلح الإسلامي.

وسعت الاصلاحية إلى فتح باب الاجتهاد بعد أن أغلقت على المذاهب الفقهية السنية الرسمية. وعني الاجتهاد بتوسيع دائرة التفكير حول المسائل التي تطرح على الاسلام تحديات في مجال الفكر والعلم.

وكلمة اصلاح تعود إلى سبين، أولاً: لأن الاصلاحية تدعو إلى اصلاح الإيمان من خلال توضيح حقيقة الدعوة الاسلامية. من هنا المؤلفات التي كتبها أبرز المصلحين المسلمين مثل رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، وتفسير القرآن المعروف بتفسير المنار للشيخ رشيد رضا، بالإضافة إلى كتابه الوحي المحمدي. وكذلك مقالات ابن باديس 1887-1940 في مجلة الشهاب. وهذه الأعمال وأخرى غيرها تهدف إلى إعادة بسط الدعوة وتوضيح أسسها وتفسير الوحي تفسيراً يزيل كل ما علق بالتفسير من تأويلات. وإصلاح الإيمان يعني أيضاً إصلاح العبادات، وتعليم المسلمين معنى الممارسة الدينية كالصلاة والصوم بعد أن تحولت إلى طقوس. ونزع كل ما علق بالإسلام من تقاليد كالموالد والجنائزات ومجمل الممارسات التي تؤدي إلى الشرك بالله عن طريق التماس شفاعات الرسل والأولياء. ثانياً: تدعو الحركة الاصلاحية إلى اصلاح الحياة الاسلامية، وارشاد المسلمين تجاه دينهم وتجاه أنفسهم، ومن هنا توسلت سبل الرعظ والارشاد في المساجد والخلقات. ونشطت في تأسيس المجلات مثل العروة الوثقى والمنار والشهاب، وتأسيس الجمعيات المختلفة.

د- تبدو الاصلاحية الاسلامية كرد فعل على مشروع النهضة الذي ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، مع التنظيمات التي أعلنها السلطانان عبد المجيد وعبد العزيز ابنا السلطان محمود الثاني؛ وتجلت النهضة في مصر مع محمد علي باشا 1769-1849 الذي أراد أن يبني دولة قوية تقوم على مؤسسات مستقاة من النموذج الغربي، كما تجلت في تونس مع محاولات الباي أحمد والباي محمد الصادق. واستغرقت النهضة سحابة نصف قرن من الزمن حتى عام 1881 الذي شهد احتلال مصر من جانب بريطانيا، وتونس من جانب فرنسا. وقد اجتهدت التجارب النهضة في اكتساب علم وتقنيات أوروبا في مرحلة سابقة للتوسع الأوروبي الاستعماري. ولم تكن النهضة غير متدنية لكنها عمدت إلى خلق توافق بين الدين الاسلامي وعلوم أوروبا، أو ما سمي التوفيق بين الإيمان والعلم الحديث. وأفسح المجال بذلك للعناصر غير المسلمة لتساهم بأدوار بارزة. والاعلام البارزون الممثلون لفكر النهضة أشخاص مثل رفاة الطهطاوي 1801-1873 وعلي مبارك 1823-1893 في مصر، وخير الدين باشا

الاصلاحية تضرب جذورها في أصول قديمة ابتداء من الرسول (صلم) مروراً بمرمز انتسبت إليها الحركة مثل الإمام أحمد بن حنبل والشيخ تقي الدين ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب. ويذكر الشيخ رشيد رضا أئمة آخرين مثل ابن قيم الجوزية 1292-1350م. وابن حزم 994-1064م. وابن حجر العسقلاني 1372-1449م. من القرن التاسع والشوكانى من القرن الثاني عشر الهجري. وبالفعل فإن ابن حنبل وابن تيمية وكذلك الشيخ ابن عبد الوهاب، قد لعب كل واحد منهم دوراً مميزاً في الدفاع عن مبادئ الاسلام وناضل ضد البدع والانحرافات. وعلى امتداد تاريخ طويل تبلورت معهم الدعوة الاصلاحية الاسلامية التي ستتسب إليهم في العصر الحديث. إن الدعوة الوهابية التي قامت في وسط الجزيرة العربية في منتصف القرن الثامن عشر تتصل بالعصر الحديث اتصالاً مباشراً، وقيام هذه الدعوة قد خلف آثاراً في أقطار اسلامية مجاورة وبعيدة وترك اتباعاً في كل مكان ينسجون على منوالها، وكانت عاملاً حاسماً في انطلاق السلفية في العصر الحديث.

وإذا كانت الاصلاحية الاسلامية التي بلورت مبادئها في نهاية القرن التاسع عشر مع مصلحين بارزين مثل جمال الدين الأفغاني 1838-1897 ومحمد عبده 1849-1905 ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي 1849-1902، قد قامت في ظروف المواجهة بين عالم المسلمين وأوروبا، فإن الاصلاحية التي أفرّت بجدة الظروف التي تتصدى للإسلام مدت جذورها في الإسلام الأول والسلف الصالح، وتصدت لنزعة الدراسات الاستشراقية في وضع الاسلام في سياق تاريخي.

ج- وتنطلق الاصلاحية من اعتبار ان الاسلام دين صالح لكل زمان ومكان، باعتباره شريعة إلهية. وتدهور أحوال المسلمين يعود إلى ابتعادهم عن اصول الدين نفسه. ولهذا تنادي الاصلاحية بالعودة إلى تعاليم الاسلام الاصلية التي نجدها في القرآن والسنة وآثار السلف الصالح. والقرآن أساس الدين، بل هو الدين كله حسب رأي رشيد رضا.

والنقطة المركزية في التفكير الاصلاحى هي التوحيد، واعتبار الاسلام دين توحيد. فيكون على المصلح السلفي أن يناضل ضد كل مظاهر الشرك، والبدع والمدارس الفكرية المنحرفة عن تعاليم الاسلام، وضد القدرية والتواكل والتقاليد. وكذلك وقفت الاصلاحية ضد التأويل لأنه يفضي إلى البدع عبر توسل المعاني الخبيثة والصور والرموز في الآيات. أما التوحيد فهو يحرم المؤمن، فالعبودية لله تحرر الانسان من كل عبودية أخرى.

وأصول العلم أربعة: القرآن والسنة والاجماع والاجتهاد.

1810-1890 في تونس، وقد حاول هؤلاء أن يعطوا للشريعة الاسلامية دوراً في تبرير الأخذ بالعلوم الحديثة، فاصلين بين عادات وتقاليد الأوروبيين، أي التاريخ الخاص بهم، وبين العلوم والتقنيات التي انتجتها أوروبا والتي يمكن أخذها، اعتماداً على القاعدة القائلة: إن صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر.

لكن فشل المشروع النهضوي أعاد طرح الإشكالية من جديد. وصار السؤال المطروح هو: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وهو سؤال طرحه كل الاصلاحيين بدءاً من الأفغاني الذي لعب دور المحرك الأول للحركة الاصلاحية. ودوره في هذا المجال كان كبيراً خلال اقامته في مصر في سبعينات القرن الماضي بحيوته في جمع الشباب المسلم، وحساسيته تجاه ما تمثله أوروبا من خطر على الاسلام. فالتهديد الأوروبي ليس سياسياً وعسكرياً، وليس ثقافياً وعلمياً فحسب، بل يطال أسس الايمان ومبادئ الشريعة. من هنا انصب جهد الأفغاني وتلاميذه على تبيان اسس الاسلام الاصيل والدعوة إلى إحياء أثر السلف الصالح من جهة، والدعوة من جهة أخرى إلى دعم الرابطة التي تجمع المسلمين بغض النظر عن مذاهبهم لجنبه المخاطر المحدقة بالاسلام. وعلى هذا النحو كانت «الجامعة الاسلامية» هي المشروع السياسي للحركة الاصلاحية.

كتب الأفغاني خلال اقامته في الهند الرد على الدهريين وذلك في محاولة منه للكشف عن المذاهب الفكرية التي تغفلت إلى التفكير الاسلامي بالرغم من مخالفتها لأسسه الایمانية. أما المحاولة المنهجية التي أخذت على عاتقها تنفيد المذاهب والفلسفات الحديثة التي تشكل خطراً على الايمان الاسلامي، فكانت الرسالة الحميدية التي كتبها الشيخ حسين الجسر الطرابلسي، وفيها نجد: أ - محاولة لتوضيح أسس العقيدة الاسلامية. ب - رداً على النظريات الحديثة من نشوئية وتطورية. ج - الأخذ بالنظريات التي لا تتعارض مع الايمان في حال ثبوت صحتها.

ولا ريب بأن التحدي الغربي للعالم الاسلامي كان احد العوامل في بروز اصلاحية الاسلامية. لأن هذا التحدي لم يطل الايمان فحسب، بل هدد النظم السياسية والقانونية التي درج عليها الفقه الاسلامي. وإذا كانت أفكار الحرية والجمهورية والديمقراطية قد استقطبت عقول المتنورين المسلمين، فقد عمدت الاصلاحية من جهتها إلى درء هذه المخاطر عن طريق تبيان كيف أن هذه المفاهيم تتضمنها الشريعة الاسلامية، وأن الاسلام يقدم نظاماً شاملاً للحياة

والآخرة، لا تقدمه أي نظرية وضعية.

وإذا لم تستطع الاصلاحية ان تشيء جواباً متصلاً على التحديات الأوروبية في مجال الفكر والعلم، فإنها حفزت العقول للرد على خطر الغرب والاستعداد لمجابهته. كانت الاصلاحية بعيدة الأثر إذ تمكنت من وضع أسس لنمط جديد من التفكير الاسلامي، وأن تخلق في الوقت نفسه أشكال عمل جديدة. ولا يقل صراع الاصلاحيين مع النظريات والدعوات ذات المصدر الأوروبي، عن صراعها ضد المذاهب والبدع ذات الصلة بالاسلام. ويبقى صراع الاصلاحية مع الفقه الرسمي والصوفية أبرز انجازاتها.

هـ - برز مع الاصلاحية نموذج جديد لمثقف غير مرتبط بالمؤسسة الدينية التي تضم العلماء والفقهاء بصفتهم التقليدية. كذلك فإن المثقف الإصلاحي برز كرد فعل على المثقف النهضوي الذي ارتبط تفكيره وعمله بأجهزة الدولة ومؤسساتها أمثال طهطاوي وعلي مبارك. وطبيعة الأصول التي ارتبطت بها الاصلاحية توضح دور المصلح وطريقة عمله. وإذا كانت الاصلاحية قد جعلت القرآن والسنة أصولها العقائدية، فقد استخدمت السنة أي الحديث لتهاض به أهل الفقه الرسمي. ومن هنا ما يقول عبد الله العروي: «كانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء، ثورة المصلحين ضد المحافظين على النظام». وذكر الشيخ رشيد رضا في سيرته ما يلي: «وقد فتح لي الاشتغال بالحديث والرواية باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب والرواية». وقد ساعد الصراع بين أهل الحديث والفقهاء على تحرير التفكير الاسلامي من جموده العقائدي. لكن هذا الصراع لايشمل دور الفقهاء في تبرير الأمر الواقع وعدم قدرتهم على استيعاب التطورات الحديثة، بما في ذلك دور المؤسسة الفقهية في جمودها وتبعيةها للحكام.

ومن هنا نستطيع أن نتفهم كيف أن الاصلاحيين قد وضعوا أنفسهم على مسافة من مؤسسات العلم الديني التقليدية كالأزهر والزيوتنة، وإن كانت هذه المؤسسات قد شهدت نشأتهم الأولى.

لكن صراع الاصلاحية مع طرق التصوف كان أشد وأبعد أثراً، لأن هذه الطرق التي ابتعدت عن تعاليم الإسلام وعن مغزى التصوف الاصيل حسب رأي الاصلاحيين، بدت عاجزة تماماً عن المساهمة في رفع مستوى حياة المسلم أمام التحديات التي يواجهها، يضاف إلى ذلك أن ممارسات الطرق مثلت أشكالاً من البدع والشرك بتوسلها إلى الأولياء ورفعهم إلى مراتب الأنبياء. وقد نجحت الاصلاحية في صراعها مع

جماعة الإخوان المسلمين قد انبثقت من الحلقات الإصلاحية وتبنت فكراً سلفياً. كذلك فإن قيام الجماعات الإسلامية في الهند يدل على الدور الذي لعبه الفكر الإصلاحي الإسلامي واتساع أثره.

مصادر ومراجع

- أرسلان، شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا. ت
- السيد رشيد رضا أو إخوانه أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون بدمشق، 1977.
- الأفغاني، جمال الدين وعبد عبد، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، القاهرة، 1955.
- أمين، أحمد، زعما الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لا. ت.
- أومليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، 1985.
- البناء، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، الطبعة الثانية، بيروت، 1966.
- التونسي، خير الدين، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق من زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الجبر، حسين، الرسالة الحميدية، تحقيق خالد زيادة، منشورات جروس، طرابلس، 1985.
- جعيط، هشام، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.
- ، النهضة والإصلاح والثورة، مجلة المستقبل العربي، العدد 38، بيروت، 1982.
- حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت.
- رضا، رشيد، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.
- ، الوحي المحمدي، الطبعة التاسعة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1979.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، القاهرة، لا. ت.
- العروبي، عبدالله، العرب والفكر التاريخي، الطبعة الثالثة، دار الحفيفة، بيروت، 1980.
- الكواكبي، عبدالرحمن، أم القرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- المغربي، عبدالقادر، الأخلاق والواجبات، المطبعة السلفية، القاهرة، 1347هـ.

- Adam., Ch., *Islam and Modernism in Egypt*, Londres, 1933.
- Brunschvic, R. *Etudes d'Islamologie*, Tome premier, Paris 1976.
- Gibb., H., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
- Goldziher., I., *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Geuthner, Paris, 1973.

خالد زيادة

الطرق وحررت بذلك التفكير الإسلامي من ثقل الغيبي والطقوسي.

وهكذا نشأ نموذج جديد للمثقف الإصلاحي خارج جهاز الفقهاء التقليدي، وخارج طرق التصوف السرية والمعقدة التنظيم. لكن الإصلاحية ورثت عن الفقهاء همّ تنظيم الحياة الإسلامية وفق قواعد الشريعة، وأخذت عن المتصوفة حيويته في تنظيم الاتباع وقوة الدعوة. وهذا ما نجده في الوهابية أو السنوسية التي لم تقطع صلتها بالصوفية، أو ما نجده عند رشيد رضا الذي كان أكبر المنتقدين لطرق التصوف ومع ذلك أبقى على ارتباطه بنزعتها الروحية.

من هنا ذهب الإصلاحيون إلى بلورة أشكال عمل جديدة، في الوعظ والإرشاد، في إنشاء المجلات والجمعيات والمدارس. وكانت أقرب إلى جمهور المسلمين في حياته اليومية وهمومه، وخاضت في الصراعات السياسية ومعارضة الحكام.

وتبنت الإصلاحية إلى أهمية التربية، ليس بالمعنى الضيق الذي يشير إلى التعليم، وإنما بالمعنى نفسه الذي طرحه النهضويون في أواسط القرن التاسع عشر، وقد ثمت التربية عند الإصلاحيين إرشاد المسلمين إلى دينهم وتعاليمه وتلقي العلوم الحديثة وتعلم اللغات الأجنبية في سبيل إعداد جيل جديد من الشباب المسلم، واعتبر الإصلاحيون أن التربية، مثلهم في ذلك مثل النهضويين، هي السبيل إلى رفع مستوى الأمة وتهذيبها. ومن هنا انتشرت المدارس والمعاهد التي كان وراء إنشائها سلسلة من المصلحين في مصر وسوريا وغيرها من الأقاليم الإسلامية إن في المغرب أو في آسيا.

و- انتشرت مبادئ التفكير الإصلاحي بسبب حيوية وتأثير المصلحين الأوائل من أمثال الأفغاني ومحمد عبده. وبالرغم من أن التفكير الإصلاحي قد أثار حفيظة الدول الغربية، والحكام المحليين، وطرق التصوف، والمؤسسات الدينية من تعليمية وقضائية، إلا أن نداء الإصلاح كان قوياً ومعبراً. وبالرغم من ضعف السلفية في سوريا، إلا أن تلامذة عبده ورضا من السوريين كان لهم أهميتهم في مطلع القرن العشرين من أمثال جمال الدين القاسمي وشكيب أرسلان ومحمد كردعلي، وبرز في تونس علماء مصلحون أمثال بشير صفر وظاهر بن عاشور، وفي الجزائر أمثال ابن باديس ومحمد بشير الأبراهيمي ومبارك المي وجميعهم في إطار جمعية العلماء المسلمين.

ولعل أكبر آثار الإصلاحية الإسلامية هو دورها في قيام تنظيمات ذات طابع شعبي، انبثقت من الجمعيات الإصلاحية وحلقات الإرشاد. وإذا كانت جمعية العلماء المسلمين قد مثلت قيادة أهلية أسهمت في بلورة مقاومة الاحتلال الفرنسي، فإن

الأصولية الإسلامية

Islamic Fundamentalism
Fondamentalisme Islamique

الأصولية الإسلامية

ليس موضوع هذه الدراسة التاريخ السياسي المعاصر أو حركاته السياسية أو السياسات المعاصرة، بل هو الفكر الإسلامي الأصولي المعاصر، عن طريق شرح ما دعا إليه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وحسن البنا، والذين هم من أهم المنظرين للأصولية الإسلامية.

إن الأصولية الإسلامية ليست فقط حركة سياسية، بل هي قبل ذلك حركة فكرية قائمة على أسس فلسفية، مما يجعلها منهجاً فكرياً جديداً جديراً بدراسة جدية. وبرغم ظهور الأصولية كحركة محافظة، إلا أنها في الواقع حركة تقدمية - أكثر تقدماً من حركة المصلحين المسلمين المعاصرين، كما تظهر الأصولية فهماً للعلوم ولتأثيرها في المجتمع وقيمه أكثر عمقاً من المصلحين المسلمين، ولكنها أقل وعياً بفوائد الفلسفة. ولكن قبل البدء في شرح الأصولية يجب أن نعرفها. جرت العادة على النظر في الفكر السياسي الأصولي على أنه ظاهرة سياسية آنية متعلقة بأسباب سياسية اجتماعية غير مرضية. فعلماء السياسة يدرسون هذه الحركة كحركة تنقصها مبادئ عميقة ذات قيمة وينعتونها بالنعصب الديني فتوصف مثلاً منظمة الاخوان المسلمين، وهي أقوى منظمة اصولية، على الوجه التالي:

(كانت منظمة الاخوان منظمة عسكرية، آمنت بكفاية الاسلام ورفعته وبالتفسير والسنة. وقد عملت لإحياء مبدأ الجهاد. وعلى عكس الوهابيين فانها قد قبلت بالاصلاح وباستخدام بعض الطرق الغربية. وعلى غرار محمد عبده لم تعتقد انه من الضروري اعادة النظر في مبادئ الاسلام (Yahya Armajani, *The Middle East* ... P. 278-288).

هذا البيان لا يصف بدقة ولا يعدد الشروحات والحجج والتبريرات التي قدمها مفكرو الأصولية، كأبي الأعلى المودودي، 1903-1980، منشيء الحركة الإسلامية في باكستان، ولا حتى حسن البنا 1906-1949، منشيء حركة الاخوان المسلمين أو سيد قطب 1906-1966، إلى تفسير القرآن الكريم، كما انهم لا يعتقدون انه ليس هناك من ضرورة للتجديد في الاسلام.

وفي الحقيقة، فإن الأصولية الإسلامية شاركت بصورة مباشرة وغير مباشرة في النقاش الفكري الذي يدور في الغرب والشرق لمئات السنين؛ ففي أقل درجاتها، تشكل الأصولية نقداً للفلسفة وللإيديولوجية السياسية وفلسفة العلوم. فمن الناحية الفلسفية، ترفض الأصولية الادعاء الانساني القائل بكونه مصدر الحقيقة أو الادعاء بأنه لا توجد حقيقة مطلقة. ولكن الأكثر أهمية من هذا، أن الأصولية تقدم طريقة حياة وفكر تدور حول تشريع الله والطبيعة الانسانية. اما من الناحية السياسية فانها ترفض الفكرة المتمثلة في ان السلطة هي ملك الشعب وأن المجتمعات ليست سوى اسواق استهلاكية أو أماكن لإرضاء الرغبات والنزوات. فهي تهدف إلى إنشاء مجتمعات مقوماتها الأساسية العدل والفضيلة والمساواة. وباختصار إن الأصولية هي حركة تدعو إلى العودة إلى اصول الدين، أي القرآن والسنة، وعدم الالتزام بالتطور التاريخي للفكر الإسلامي؛ فمشاكل الأمة الإسلامية لا يمكن حلها إلا بالعودة إلى البناييع الأصلية ورفض المظاهر والأفكار غير الإسلامية. فهدف الأصولية هو إعادة الاسلام بأكمله إلى السيطرة على جميع أوجه الحياة.

المبادئ الفلسفية عند الأصولية

سيتناول هذا التحليل ثلاثة مبادئ أساسية، والتي تشكل الأسس الفكرية عند الأصولية الإسلامية. وهذه المبادئ هي العقل والاخلاق، الفلسفة والعلم، والدين.

فبالرغم من اصرار الأصولية على وجود المبادئ الاخلاقية في الطبيعة الانسانية الا انها تؤكد على عدم قدرة الانسان على التوصل إليها بالعقل. وهذا يؤدي إلى ضرورة وجود الوحي من اجل منح الانسان المثل التي يجب اتباعها. فعند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب ما هي الفطرة (وهي التي تستقبل الوحي) الا طاعة القوة التي خلقت القوانين والتي بدورها خلقها الله من اجل سعادة الانسان في هذا الكون. وبالرغم من أن وظيفة الفطرة هي توجيه الانسان إلى الخير ينظر قطب وأبو الأعلى المودودي إلى الانسان على أنه خرج عن طبيعته الأساسية ونسي فطرته ووضع مكانها الاختيار والارادة. فقد شغل الانسان نفسه في ميدان (الفلسفة) أوصله إلى نتائج خاطئة تمثلت في عبادته للنجوم والآلهة والمثل والتأثيل والأفكار المجردة والقوة العالمية، بالرغم من أن الفلسفة تصحبها الحجة والعقل الا أن المودودي وقطب يصران على أن الانسان بطبيعته يبحث عن الله، كبخشة عن الماء والملجأ. وببساطة فإن القوانين الاخلاقية التي هي موجودة في الفطرة هي تلقائية وطبيعية كالقوانين المادية. فيقول أبو الأعلى المودودي إن الناس

لقواعد الطبيعة التي منحها الله والتعبير الذي يهدف الى ايجاد النظام العام للانسانية القائمة على توحيد الله. فالتوحيد، وهو احد المكونات الأساسية للإسلام، لا يرتبط فقط بالعقيدة الدينية بل يتعداها الى القضاء على الأنظمة البعيدة عن توحيد الله. فغاية التوحيد عند الأصوليين إذن هي التوصل الى تغيير اساسي في حياة الافراد. ويعني هذا أن الله هو الخالق والحاكم والمنظم لهذا الكون وينفي حكم الانسان والطبقة والعرقية. (المودودي، نظام الحياة في الاسلام، ص 21-22، نحن والحضارة الغربية، ص 267-270).

وهكذا فإن جزءاً أساسياً من مفهوم الأصوليين للتوحيد هو نفي ومعارضة أي نظام انساني لا يقف عند حكم الله، كما يرفضون البحث الفلسفي لأنهم يعتبرون ان المشاكل الأساسية في الحياة واضحة في القرآن الكريم.

وتنظر الأصولية الى العلوم بطريقة خاصة. فيقول المودودي ان الاسلام لا يحرم الافادة من التجارب الإنسانية، الا ان العلوم التجريبية هي متحيزة وليست كلية. فالعلوم، التي بدأت في الغرب موجهة لخدمة المفهوم القومي والفوضى الاخلاقية والاحاد. وبالرغم من موافقة البنا وقطب لبعض نتائج هذا القول (مثل توجه العلم والعلوم) فهم يرون ان العلم هو للانسانية ككل ويقبلون فوائده. فهم يعتقدون ان المسلمين ساهموا في تطوير هذه العلوم بطريقة أو بأخرى.

من ناحية أخرى رفض الأصوليون المسلمون قبول أي ادعاء ان العلوم الحديثة يمكن ان تكون وسيلة اثبات صحة التفسيرات أو ان يكون لها أي صحة تفسيرية للوحي. فقد كانوا اكثر وعياً للاضرار التي يمكن للعلوم الحديثة ان تسببها اذا ما قدر للعلوم ان تكون مقياس الصحة والخطأ في تفسير الوحي. الا ان البديل الذي يطرحه الأصوليون هو إفتقار لمعنى الوحي حيث انهم عندما رفضوا العلوم كأساس للتفسير وفهم القرآن الكريم، رفضوا ايضاً الفلسفة والتاريخ اللذين هما مهان جداً في فهم الوحي والنص القرآني. فيبدو انه من غير المنطقي انكار صحة التاريخ في فهم القرآن الكريم وصحته، فإنكارهم لصحة التاريخ يؤدي ايضاً الى اضعاف سنة الرسول الكريم حيث ان صحة السنة تتوقف على النقل التاريخي. الا ان الأصوليين يقبلون صحة القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم، وهي فكرة تبين قصور الأصوليين في فهم خطر انكار أهمية وصحة الحقول المتعددة للمعرفة (Labib As Said, *The Recited Koran...*, P 19-60, 121-125).

وعلاوة على هذا، كيف يمكن للإسلام ان يفهم اذا ما أهملنا حقول المعرفة المتعددة، مثل الفلسفة أو التاريخ. يقول

تجمع على ان المجتمع الذي يتمتع بالتعاون والنصحة والعدالة الاجتماعية والمساواة هو مجتمع صالح، كما أن الناس تجمع على ان السرقة والزنا والجريمة والتجسس والحسد هي من الأعمال الشريرة (ابو علي المودودي، مفاهيم اسلامية، ص 10-22).

ويمكن اختصار الفرق ما بين الأصوليين والمصلحين الاسلاميين الى القول التالي: بينما يعتبر قطب والمودودي ان اسرار الطبيعة الانسانية معروفة فقط عند الله، يعتبر الافغانى وعبد واقبال وشريعتي ان الانسان قادر على التوصل الى بعض، اذا لم يكن كل، هذه الاسرار. يرجع هذا الفرق الى الاختلاف في مفهوم العقل. فإن مفهوم الفطرة الذي يقرب من مفهوم العقل يظهر عند قطب والمودودي في قولهما ان المسلم عليه الخضوع الى الله في كل شيء. فهؤلاء الاشخاص الذين لا يخضعون ويسألون الله عن براهين منطقية ولا يطيعون اذا لم يرتضوا هذه البراهين هم كفار؛ وذلك لان الاسلام عند الأصوليين يعني الاستسلام الكامل مع أو بدون الحجة المنطقية والرضا. فيجب الايمان مثلاً باليوم الآخر سواء توفرت الحجة العقلية أو لم تتوفر. فبالرغم من ان الاسلام غير معارض للحجج العقلية فإن الحجة العقلية يجب ان تأتي بعد الايمان وليس العكس. (المودودي، نحن والحضارة الغربية، ... ص 146-148 و ص 150). فعند حسن البنا تقبل الحجج المنطقية لأن العقل قد خاطبه القرآن الكريم الا انها يجب ان تدافع عن الدين ضد الخرافات والتحريف. والأكثر من هذا، إن وجود الله عند الأصوليين ليس بحاجة الى برهان، إنه موجود بالفطرة. فالسؤال (من خلق الله هو سؤال خاطيء) فالانسان غير قادر على فهم نفسه فكيف يجزؤ على محاولة فهم الله. فالايان عندهم، من حيث التعريف، هو استسلام القلب وطماننته بالحقيقة. (حسن البنا، رسائل الشهيد حسن البنا، ص 429-431 و 471-474).

والفرق الأساسي هنا ان الأصوليين يفهمون الاسلام على انه النظام الشامل الذي لا يحتاج الى دليل عقلي بينما يتقبل المصلحون مبدأ التوصل الى الحقيقة عن طريق الدليل. وهكذا يرى عبده شرعية البحث عن الأدلة وعن التوصل إليها. ومن ثم اتباع تعاليم الرسول ﷺ. ويقول آخر، يرفض الأصوليون القول إن الانسان قادر على التوصل الى الحقيقة بدون مساعدة الوحي بينما يرى المصلحون ان العقل يتوصل الى الحقائق الميتافيزيقية والاخلاقية.

ويمكن ارجاع هذا الادراك المتنوع الى اختلاف فهم المصلحين والأصوليين لمفهوم التوحيد ولهدف الاسلام. يعرف قطب والمودودي، مثلاً، الاسلام على انه نظام الحياة طبقاً

بعض الفلاسفة كهيوم Hume على انها محاولة خاطئة أو مستحيلة .

فإذا ما كانت الفلسفة تهتم بالـإلاقات بين الموجودات الخالدة (المثل الافلاطونية)، مثلاً فان قطب الذي ، أولاً يرفض مفهوم الموجودات الخالدة، وثانياً، لا يؤمن بإمكانية الانسان في التوصل الى المعرفة الحقيقية، اذا ما وجدت، فإنه يمرر في رفضه للفلسفة على انها المنهج الصالح للتوصل الى الحقيقة. وفي الواقع، فإن مفهوم عدم معرفة الله بالعقل غير ليس بغريب على الفلسفة. فعلى النقيض من هذا، فإذا ما نظرنا ملياً نرى ان هذه الفكرة مألوفة لدى الفلاسفة كهيوم والغزالي. وعلاوة على هذا، فإن الفلسفة ليست بمنهج موحد الذي ربما يستتجه القارئ لفلسفات ارسطوطاليس والفارابي وابن رشد والتي هي أساساً عقلانية ونقدية قائمة على المنطق. هناك نوع آخر من الفلسفة والذي يعتمد صراحة، كما يعتمد سيد قطب والاصوليون الآخرون، على العداء للتحليل التأملي ويعتمد في استنتاجاته على الفطرة أو البديهيية Intuition الشخصية والمباشرة.

لقد حاولت الأصولية الجمع بين منهجين مختلفين: الخبرة الدينية في الإيمان والعلوم على انها الأساسان المهان في المجتمع الاسلامي، فالمبادئ الدينية تزود المجتمع بأسسه (المبادئ التي لا تغير ولا تبدل) والعلوم تزود المجتمع بحاجاته العملية (المتغيرات). لهذا، لا يمكن للعلوم ان تقدم أصل المعرفة الميتافيزيقية والاخلاقية ومنها الالتزام بما يمكن التحقق منه عملياً. بمعنى آخر، ان النظريات العلمية هي افتراضات، يمكن استخدامها للبحث عن التقدم. لهذا ترى الأصولية ان عقلانية العلوم لا تنبع فقط من خصائصها المتقدمة والنقدية بل ايضاً من توجيهها لخدمة المبادئ الأساسية للمجتمع.

المبادئ السياسية عند الأصولية

اصبح التوحيد عند الأصولية الخط الذي ينسج به كل الأمور السياسية والاقتصادية والاخلاقية والعقائدية وكل أوجه الحياة - وبما أن الله، مصدر العلم والمادة، هو خالق الاثنين فإن له القول النهائي في الحياة السياسية ايضاً. فهذا المفهوم للتوحيد يشارك به ابو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب. فالانسان عندهم عليه الخضوع لله فقط، وهذا الخضوع هو ليس عقائدياً كما يعتقد المفكرون التقليديون، ولكن الاصوليين يصبغون مفهوم التوحيد بصبغة سياسية فإن اصرارهم على اخضاع السياسيين للدين يقودهم الى اعتبار

الاصوليون انها الفطرة، الا انها ليست مقياساً يمكن الاعتماد عليه حيث ان تعريفها يمر من خلال حلقة مفرغة. فالطبيعة الانسانية ترشد الانسان الى الأشياء الجيدة، الا ان الأرادة والاختيار تبعد الانسان عن طبيعته الحقيقية. فإذا ما كان التوحيد في الطبيعة الانسانية او الفطرة فمن الأولى ان لا يكون هناك ملحدون. وبما انهم يقولون ان الناس يقسمون الى مهتدين وضالّين، كان من الافضل الاصرار على ان معرفة تكوين الفطرة بحاجة الى استمدادها من القرآن الكريم بدون الرجوع الى الطبيعة الانسانية. فقد كان من الممكن ان يصيب الاصوليون اذا ما قالوا ان الانسان عنده القدرة على اتباع الطبيعة الحقيقية في القرآن الكريم. بكلمة أخرى، كان عليهم ان يجعلوا القرآن الكريم معيارهم الوحيد في شرح الفطرة والطبيعة.

ومن الواضح ان مصدر المعرفة النهائي عند الأصولية هو الله تعالى، كما ان جوهر الله وصفاته لا يمكن التوصل اليها أو فهمها عن طريق الفكر الانساني. لهذا تتوقف صحة المعرفة الانسانية على مطابقتها للطبيعة الفطرية، الا ان الجواهر الحقيقي للطبيعة لا يمكن معرفته ايضاً. ان معرفتنا، طبقاً لقطب والبنا هي معرفة الحقائق، والاسئلة الأساسية في الحياة عن السببية والكيفية لا يمكن للانسان الاجابة عليها. لهذا، فإن البديل عن المعرفة الانسانية هو الرحي وتقبله. الا ان الوحي هو ايماء بالمعرفة لأن الله تعالى علم انه لا يمكن للانسان التوصل الى الحقيقة النهائية. لهذا، فان صحة الوحي تكمن في مطابقته للفطرة والتي لا يمكن معرفتها بأكملها، بأي حال. لهذا، يستعمل قطب الفطرة كمعيار لصحة أو عدم صحة المنهج أو الفكرة، الا أن أسس الفطرة موجودة في القرآن الكريم، وهو الأهم في موضوع التوصل والتحقق من الحقيقة.

تعلن الأصولية حكمها بعدم انتاجية واستحالة المعرفة عن طريق الفلسفة. فالفلسفة، كما يقول سيد قطب ليست للانسان. أما ما يلقى بالانسان فهو الأمور العلمية. فالفيلسوف بنظر قطب يضع نفسه في مكان حيث لا يوجد نور سوى ما يهبه الله تعالى. الا ان هذا النور، وهو العقل، لا يجب استعماله في الفلسفة ولكن في المعرفة النافعة. فنظرة قطب في عدم امكانية واستحالة المعرفة فلسفياً قائمة على فهمه للفلسفة على انها فرع المعرفة الذي يحاول ان يقرر لماذا تحدث الأشياء كما يبدو، على عكس العلوم الحديثة التي تحاول ان تقرر كيفية حدوث الأشياء.

الا ان الأصولية لا تعني ان محاولة الفلسفة ككل نظر اليها

محمد عبده الى عدم تحطّي حججهم على العموم لأن باب الاجتهاد قد اقلل لعدة قرون من الزمان (محمد عبده، رسالة التوحيد... ص 17-51).

وعلى النقيض من هذا، ينظر الأصوليون الى الماضي على العموم على انه أصبح رثاً في طواهره الفكرية والتوحيدية والفلسفية سواء نشأت في الشرق أو في الغرب، وهذه الظاهرة، اي التاريخية، هي إحدى خصائص الأصولية المتمثلة في رؤية معظم التفسيرات القديمة التي يعتبرها الأصوليون تفسيرات تاريخ معين. فبالرغم من صحة او ملاءمة هذه التفسيرات والمبادئ للمجتمعات التي قامت بها فليست لها قيمة بحد ذاتها؛ اما قيمتها فتكمن في تاريخيتها، اي باظهارها لسلاح الاسلام لصحة العديد من التفسيرات. وفي تعبير آخر لا ينظر الأصوليون الى حقيقة الحجج في نفسها لكنهم يختارون تلك التفسيرات الملائمة للعصر الحديث؛ كذلك نرى أن قطب والأصوليين الآخرين يحاولون التواريخ الى اداة تبرير للتجديد ولإعادة التقييم والثورة.

وهكذا يؤدي رفض الأصوليين الماضي والحاضر الى ايجاد نظريات بديلة للنظريات السياسية الغربية والاسلامية المعهودة. فتظهر نظريتهم في فهمهم للتوحيد وللحاكمية؛ فيعلن البنّا وقطب والمودودي مثلاً، ان اصل التشريع في المجتمع الجديد هو الله وان على المجتمعات الاسلامية الحقيقية إطاعة الله ويصرون على ان خصائص الاخلاق هي طاعة الله عن طريق تطبيق تعاليمه.

لذلك فينما نرى ان عملية التاريخ قد ساعدت في شرح القرآن والسنة عند التقليديين فإنها من وجهة نظر اصولية قامت بعرقلة الفهم المباشر للقرآن والسنة واصبحت عملية التاريخ عملية تعميم وتجميع. وعليه، فيجب فصل التاريخ من اجل تقويم فهم مباشر وأصيل للقرآن والسنة بدون العودة بالضرورة الى تقاليد الفلسفة وعلم الكلام والفقه. فيجب عند الأصوليين إعادة التقييم والتصحيح عن طريق تفسير مباشر جديد للإسلام لهذه الفروع من المعرفة وخاصة السياسية منها والفكرية؛ ولا يرفض الأصوليون تاريخ الشعوب الاسلامية على أنها الترجمة الحقيقية للإسلام فقط بل يرفضون ايضاً سيادة التعاليم الغربية بمختلف أشكالها والتاريخ الغربي بجميع انواعه.

ان هذه الدعوة الأصولية مهمة من اجل تبرير رفض الماضي لأنه عند قبول عمليات التاريخ والعلم على أنها ذات طبيعة تأسيسية ليس هناك حاجة الى تاريخ جديد أو علم جديد، كما يعتقد المودودي، وستكون الحاجة فقط الى المتابعة والتطوير؛

هؤلاء الأشخاص الذين لا يعملون على ايجاد او دعم الدولة القائمة على حاكمية الله ككفار وغير مؤهلين للحكم. ومن الغريب ان الأصوليين كحسن البنّا وقطب يرفضون تعاليم فلسفة العصر الوسيط يحاولون التوصل الى نفس النوع من الحكم، وهو حكم يوجد ويستمر ويهدف الى التوصل الى المجتمع الفاضل القائم على اسس التوحيد.

وبالرغم من أن الأصوليين يرفضون الكثير من تعاليم المصلحين المسلمين المعاصرين، فإنهم غير تقليديين. وبالعكس فإن الكثير من اعيانهم موجه ضد علماء الدين التقليديين، فالعلماء في رأي قطب غير قادرين على فهم المبادئ الحقيقية للقرآن. فإنهم باتباعهم للتقليد الأعمى ومحاولتهم لايجاد حلول في الكتب الفقهية القديمة التي هي أساساً محاولات انسانية وليست بوحى أدت الى جعل الجماهير مقتنعة بواقعها والى أبعاد المثقفين غير التقليديين. ومن الناحية الثانية يوجه الأصوليون هجماتهم الى النخب السياسية التي تجهل معاني الاسلام وتقود شعورها الى الظلمات. فبسبب فشل المجموعتين (اي رجال الدين والنخب) هناك حاجة الى مجموعة جديدة من المسلمين الذين يفهمون حقيقة الدين بالاضافة الى التمدن. فيعترف المودودي مثلاً كما يعترف قطب ومفكرون آخرون بضعف الحضارة الاسلامية ويعلنون ضرورة العمل على بعث اسلامي جديد لأن الماضي غير كاف لإشغال نهضة جديدة. فمن الضروري ايجاد المسلمين الذين هم قادرين على وضع فلسفة وعلوم جديدة قائمة على الاسلام المحض، وعلى هؤلاء المسلمين ان يأخذوا القيادة في مجالات العلم والسياسة من غير المسلمين. ان بيان المودودي هذا له مغزى مهم في محاولة فهمنا للنظرية السياسية الأصولية ولاختلافها عن تعاليم المصلحين المسلمين.

الا أن لأصوليين يعتبرون انه ما عدا عصر النبي والخليفين الأولين عند قطب والخلفاء الأربعة عند المودودي الذين تتبعا الجوهر الحقيقي للإسلام فانهم على العموم لا يمجّدون التاريخ أو يرون فيه مرشداً أو موجهاً. فرفض التاريخ هذا هو أحد التحديات التي يوجهها الأصوليون الى المؤسسات السنية والشيعية. فقد جرت العادة ان يمجّد المسلمون ماضيهم على العموم بقبولهم لتعاليم وتفسيرات العلماء السابقين كأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل وابن مالك في الفقه والغزالي والأشعري الباقلاني في التوحيد. فمع مرور الوقت أصبحت تعاليمهم، والتي ما كانت الا نتيجة الاجتهادات، ذات سلطة غير قابلة للتحدي واصبحت جزءاً لا ينفك مخالفتها وذا صيغة تأسيسية. وأدى هذا حتى لدى الاشخاص ذوي التفكير الواسع، كالامام

كما ان دعوتها لتفكيك المجتمعات المعاصرة تصبح بدون معنى.

ولهذا فإن وصف معظم العلوم والفلسفات على انها علوم غير اسلامية، يعني ان ثمة حاجة ضرورية لايجاد فلسفات وعلوم اسلامية. وبما انه لا يجب اخضاع الحياة الحاضرة الى الحضارة الاسلامية الماضية والحضارات الغربية، يجد الاصوليون تبريراً لرفضهم لقبول الفكر الغربي بل انهم يرون ان هناك تناقضاً أساسياً بين مفهوم الانسان في الاسلام ومفهومه في الأنظمة الأخرى. فليس العقل بحد ذاته أو العلم بحد ذاته، يقول المودودي، هو الذي يشرف الانسان بل ما يشرف الانسان حقاً هو ارتقاء الانسان من عبادة الله الغريزية الى عبادة الله بارادة الانسان؛ فاذا ما عبد الانسان غير الله أو التلّهى عن عبادة الله - ويعتبر المودودي ان هذا هو حال الغرب - فإنه اقل قيمة من الحيوانات لأنها على الأقل تعبد الله على مستوى الغريزة.

وكل هذا النقاش من اجل ان يتمكن الاصوليون من القول إن هناك حاجة الى مجتمع جديد مؤسس على الاسلام، وبما انهم رافضون لقبول مبادئ الغرب أو اتباع المنظور الغربي او حتى الفكر السياسي الاسلامي فإنهم يصرون على التجديد الاسلامي والأصالة الاسلامية في كل نظرية اجتماعية أو سياسية. وحتى في تحديد، شكل الحكومة، فانهم يناوون او يستعملون مكرهين، مصطلحات كالجمهورية والديموقراطية أو الاشتراكية. من ناحية ثانية وبالرغم من رفضهم لبعض النظريات السياسية الاسلامية في العصر الوسيط لا يجد المصلحون اي تناقض في تقليد الغرب وفي التزام مفاهيم غربية؛ فيقبل الافغاني وعبداه واقبال، مثلاً، الحكومة الجمهورية على انها المثال الاعلى للحكم. (Iqbal, *The Reconstruction of Religious...* P. 157).

فما قيل حتى الآن، بالإضافة الى الظروف التاريخية، يمكن مساعدتنا في معرفة السبب في توجه اقبال وعبداه والافغاني نحو الاصلاح لا الثورة ويساعدنا ايضاً في معرفة السبب لتفضيل الاصوليين للثورة كبديل للاصلاح ورفضهم للماضي والحاضر ونظرتهم للمجتمعات المعاصرة على انها غير عادلة وفاسدة في جذورها. فلا يرى الاصوليون مجالاً للاصلاح وتصبح الثورة مبدأ وشعاراً، خاصة عند البنا وقطب، وعند المودودي بدرجة أقل. ان أول خطوة في عملية القلب أو التحويل هي رفض الماضي ما عدا حقبة النبي ﷺ والخلفتين الراشدين الأولين لأن اعمال النبي هي اجراءات تشريعية. اما اعمال الخلفتين فهي التطبيق العملي الصحيح لبعض مبادئ الاسلام مثل

عدم فرض أنفسهم على المجتمع واختيارهم بالشورى. وبالرغم من وجوب اعتبار هذه الحقبة كنموذج جيد في تطبيق الاسلام في حياة المجتمع فلا يجب على المسلمين بأي حال تقليد الفترة هذه وعليهم العمل لايجاد مجتمع لا مثيل له من الناحية المادية والاخلاقية. ان المجتمع الأول في الاسلام لم يكن متقدماً مادياً ولكنه كان متقدماً اخلاقياً، لذلك فإن المجتمع الجديد لن يكون صورة طبق الأصل عن المجتمع الأول.

لهذا، فإن البيان كالذي يقول انه في العقل الاسلامي لا يمكن ان يكون هناك في الحاضر أو في المستقبل اي شيء جيد كالذي كان في المجتمع المثالي الذي اقامه محمد ﷺ والذي تحدد بموته، أو كالبيان الذي يقول إن هدف الاصلاح الاسلامي الحقيقي لا يمكن ان يكون بايجاد مجتمع جديد بل يجب ان يكون هدفه النهائي اعادة انشاء المجتمع المثالي للنبي (Thomas Naff, «Towards A Muslim Theory...» in *Islam and Power...* P. 28) لا يعكس بدقة نتائج مناهج الاصوليين حول المجتمع الاسلامي المثالي. فبالرغم من اعتبار قطب المجتمع الأول على انه افضل نموذج للأمة الاسلامية لأن مبادئه كانت التوحيد والعدالة، وبالرغم من اعتباره للخلفتين الأولين على انها افضل نموذج في تطبيق الشريعة وانتقال السلطة عن طريق قبول المجتمع، فان مبادئ التوحيد والعدالة والثورة والاجماع يمكن التوصل اليها مجدداً وحتى انه يمكن فهمها بطريقة مختلفة. ولأن القرآن كان أساس المجتمع الاسلامي فإن وفاة النبي ﷺ لا يمنع انشاء المجتمع المثالي أو الفاضل. ان حجج قطب والاصوليين الآخرين تنص علناً وخفاءً على امكانية تحقيق هذه المبادئ في الواقع عن طريق فتح الباب لإعادة التفسير الدائم في كل العصور؛ واذا لم يكن هذا ممكناً فلا تعني محاولة الاصوليين الفكرية والعملية الى ايجاد المجتمع الاسلامي المثالي اي شيء وستكون غير مجدية. وهكذا، فان مجرد محاولة انشاء مجتمع جديد - ويصر قطب على كلمة جديد - يتضمن، على الأقل من الناحية النظرية مفهوم امكانية التوصل الى المجتمع الاسلامي المثالي: وهو مثالي لأنه محكوم أساساً بالقرآن. ومثالية النبي محمد ﷺ تنبع من تطبيقه العملي للقرآن ومن اتباعه لتعاليم الاسلام. بالإضافة الى هذا وبما ان مفاهيم التوحيد والعدالة والاخلاق وانتخاب الحكام ليست غير قابلة للتنفيذ، فإن المجتمع الاسلامي المثالي الجديد يجب ايجاده ويتميز عن المجتمع الاسلامي الأول بتقدمه المادي.

لقد اصبح من المعتاد تعريف الأصولية على انها (وهنا

مع التعاليم الإسلامية للأصولية وخاصة في مواضيع كفاءة الحكام وفي شكل الحكومة وقضايا مماثلة. كما ان محدثين معاصرين تلقوا هجمات كثيرة من الأصوليين لخضوعهم للسلطة الحاكمة ولتقليدهم للماضي وللغرب.

وباختصار، لقد قدم الأصوليون وخاصة سيد قطب تفسيراً جديداً وغير تقليدي وشامل للإسلام. وبالرغم من خطئهم في تركهم تفسير القرآن للفرد ليفهمه حسب قدرته - وخاصة ان معظم الناس لا بقدرهم حتى على قراءة القرآن الكريم فكيف يمكنهم ان يفهموه ويفروه - يظهر ان مفهوم الحرية الفردية في فهم القرآن الكريم يؤدي الى القضاء على كل المناهج التقليدية في التفكير والسلوك. ولا يكفي الأصوليون بذلك، بل انهم يؤكدون على ان التفسيرات التقليدية ليست ملزمة للمسلمين - وقد حاول وقام فعلاً سيد قطب باعادة تفسير القرآن بالطريقة التي رآها مناسبة لعصره وزمانه.

واذا ما عني همفريز بالسلوك، السلوك السياسي فإن سلوك الأصوليين هو غير تقليدي وهو أمر يتجاهله همفريز. لقد كان السلوك السياسي الإسلامي وما زال قائماً على خضوع العامة من جهة وتسلط الحكومة من جهة ثانية، وهما امران يرفضها الأصوليون. اما اذ عني بالسلوك القيم كتحريم الزنا والسرقة والجريمة أو الحفاظ على العائلة أو احترام الناس أو الامر بالمعروف، فهذا صحيح. الا ان قولهم هذه القيم ليس قائماً على قبول العلماء قبلهم بذلك ولكن على القرآن نفسه. ففي القضايا المهمة مثل علم الكلام والتوحيد والفقه، فإن الأصولية كما دعا اليها سيد قطب والبناء هي غير تقليدية، وهناك على الاخص مفهومان بين العديد من المفاهيم التي يمكن ان تساعدنا في رؤية الأوجه الثورية وغير التقليدية في الأصولية. أحدهما الاجماع والآخر الثورة. اما الإجماع فقد كان ينظر اليه على انه مفهوم قضائي وعائدي حوّل الأصوليون الى مبدأ سياسي، وقد جرت العادة على استعمال هذا المفهوم كأداة لتفسير الوحي والسنة، وعند التوصل الى الإجماع (اجماع العلماء) في موضوع معين كان اجماعهم ملزماً للمسلمين. ففي مواضيع التوحيد والقضاء وحقوق أخرى من المعرفة، اصبح الاجماع لفترة من الزمان مرتبة تشريعية وتأسيسية، وأشهر هذه الاجماعات كان اجماع القرن العاشر حيث اتفق بعض العلماء في ذلك الزمان على اقفال باب الاجتهاد، خاصة في الفقه.

وكان المقصود بالاجماع ليس اجماع كل الناس، بل اجماع العلماء (Bernard Lewis, «Politics and War» in *A Legacy of Islam...* P. 160). فتجريد الأصوليين لهذا المفهوم من عناصره الفقهية والكلامية حوّلوا، وخاصة قطب،

نقبتس من ريتشارد ستيفن همفريز) تأكيد المناهج التقليدية في التفكير والسلوك في جو مختلف جداً. فعلى النقيض من التقليديين او المحافظين، الذين يذهبون الى ان الأشياء يجب أن تكون كما كانت عليه الأجيال الماضية فإن الأصولية تعترف بالبيئة المتغيرة وتحاول ان تخاطبها في جو جديد من التوقعات، فليست الأصولية خصماً اعمى للتغير الاجتماعي لكنها تصر على أن هذا التغير يجب أن يكون اساسه القيم التقليدية ومناهج الفكر. (Richard Humphreys, «Islam and Political...» in *Islam and Power..* P. 108).

ففي هذا الاقتباس. تمكن همفريز من التوصل الى نصف الحقيقة فقط. أولاً، ما هي المناهج التقليدية للتفكير والتصرف؟ هل هي مناهج العامة أو علماء الكلام أو الفلاسفة أو الصوفيين أو الفقهاء أو مجموعة من ذلك؟ أو هل يعني بالمناهج القرآن والسنة؟ إن همفريز لم يكن واضحاً في تعريفه للمناهج التقليدية للفهم ولكنه يرجع الى القرآن الكريم وإلى فقهاء وعلماء الكلام في القرون الوسطى. ولكن اذا عني بالمناهج التقليدية للتفكير القرآن والسنة فإن ذلك خطأ لأنها مصادر ومادة الفهم والسلوك وليست مناهجه؛ فكما أن التاريخ هو مادة البحث ويمكن ان يدرس بعدة طرق كذلك القرآن والسنة. والسؤال الذي يهم الأصوليين هو كيفية فهم وقراءة وتفسير القرآن والسنة؟ ففي اجوبتهم يرفض الأصوليون الفهم العام التقليدي لأنهم يعتقدون بأن العامة لا تعرف الإسلام؛ اي ان الجهل هو منهج العامة، وذلك لأن العامة بحاجة الى تربية اسلامية وثقافة اسلامية.

بالاضافة الى ذلك، لا يعتبر الأصوليون الفلسفة على انها محاولة صحيحة، وهنا رفض منهج آخر للتفكير. كما ان منهج علماء الكلام مرفوض ايضاً من قبل الأصوليين لأن علم الكلام أدخل نفسه في قضايا لا يمكن التحقق منها مثل خصائص الله. أما طرق الصوفية فقد رفضها الأصوليون لأنها تشجع على الكسل وتساعد على تأخر المجتمعات الإسلامية، اي انهم لم يقوموا بشيء ايجابي أو بناء للمسلمين. وبالنسبة الى الفقهاء يعتقد الأصوليون انهم يقومون بوظيفة ملاقة حاجة المجتمعات، فتعاليمهم تخص اجيال ماضية معينة. وبالرغم من احترامهم لمفكرين قدامى كالغزالي وابن تيمية، يعتقد الأصوليون ان تعاليمهم تخص حقبة تاريخية معينة.

ولا يجد القارئ، اي استشهد بالغزالي في مهاجمة قطب للفلاسفة، بالرغم من ان الغزالي تكلم في نفس الموضوع ودحض حجج الفلسفة المعروفة في زمانه. وفي الحقيقة فإن التعاليم السياسية لمفكرين كالغزالي وابن تيمية ليست في تناقض

وغير الإسلامية لأن الإحياء الإسلامي لا يهدف فقط الى ازالة الظلم كالحركات الأخرى ولكنه يهدف أيضاً الى إيجاد المجتمع المسلم تحت راية القرآن الكريم. (Enayat, *Modern Isla-* mic... PP. 69-110).

الا ان الأصوليين غير واعين انه اذا ما سمح للعامة التفسير لمفاهيم معينة كالتوحيد والتي هي أساس الإسلام فإن هذا سيقود الى تفسيرات اشتراكية تجسدية. وفي الواقع سيؤدي هذا الى العديد من التفسيرات المرفوضة وحتى بين المفكرين مثل عبده واقبال - الذين رفض قطب تفسيراتهم - والذين دعوا الى اعادة تفسير الاسلام بما يناسب العلم الحديث.

والنقطة الثانية لاطهار رفض الأصوليين للسلوك السياسي التقليدي والمنهج الفكري المختار هي موضوع الثورة. لقد تقبل المسلمون عموماً الحكم العادليين وغير العادليين اذا ما التزموا ولو شكلياً بالشرعية. بعض المفكرين كالامام احمد بن حنبل رفضوا الثورة وطلبوا من المسلمين طاعة الحاكم المتصر، كما أوجب ابن تيمية والغزالي وابن جماعة وغيرهم على المسلمين طاعة الحاكم حتى ولو كانوا غير عادليين. والسبب في هذا انهم اعتبروا أن مساوئ الثورة تفوق فوائدها، ويتبع المفكرون المعاصرون مثل محمد عبده ومحمد اقبال سبيلاً مشابهاً (عمارة، مسلمون ثوار، ... ص 154).

وعلى النقيض من هذا، ينظر حسن البنا والأصوليون الى الثورة على انها مفهوم اخلاقي وفرض اجتماعي. كما تظهر كتابات قطب عن الثورة مفهوماً جديداً، فالثورة ليست فقط وسيلة لمحاربة اعداء الاسلام، بل تأخذ ابعاداً عقائدية وميتافيزيقية وسياسية لأن الاسلام هو دين الثورة في حقول الاخلاق والاقتصاد والسياسة وما وراء الغيبات. فوحي الاسلام هو ثورة ضد الوضع القائم في كل ظواهره الدينية والسياسية والميتافيزيقية غير العادلة. وعلاوة عن هذا، يقول المودودي وأصوليون آخرون إن كل انبياء الله كانوا دعاة الثورة والتجديد وتغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والسياسية؛ فعند قطب والبنا والمودودي لا تفضل هذه الثورات شعباً على آخر فهي عالمية ولا تهدف الى الانتقام ولكن الى تحقيق العدالة والمساواة.

ويجب ملاحظة ان الثورة عند معظم الأصوليين اصبحت جزءاً من الاسلام أو هي الاسلام نفسه. فهم لا ينظرون اليها على انها نتيجة بيئة معينة، نتجت عن وضع إشكالي خصائصه الصعوبات الاقتصادية والاخلاقية والنواحي العقائدية

هذا المبدأ الى مطلب أساسي في قضايا السياسة. أولاً، لم يعد الاجماع مقصوداً على العلماء بل من الواجب ان يشمل كل الناس. فكل المسلمين سواء أكانوا علماء ام لا لهم نفس الحقوق في انشائهم لمبادئ جديدة أو في السلوك السياسي.

وللقيام بهذا حول قطب هذا المبدأ الى اداة سياسية، وهكذا يطالب قطب بضرورة اجماع الأمة في اختيار الحكماء المسلمين وشرعيتهم. فهؤلاء الحكماء الذين يتوصلون الى السلطة بسرعة وبدون موافقة شعوبهم بالرغم من تطبيقهم للشرعية، هم غير شرعيين ويجب الاطاحة بهم. وبينما تقبل العلماء المسلمون في العصر الوسيط كالمودودي الاستيلاء على السلطة شرط تطبيق الشرعية، يرفض الأصوليون بتاتاً هذه الفكرة بسبب اعتقادهم ان الأمة ككل مؤهلة على السلطة والتشريع.

وسواء أكان انتزاع السلطة جائزاً أم لا، فإن الأصوليين لا يقبلون اي تبرير لهذا الانتزاع، ومنهجهم في هذا يسري على السياسيين وعلى علماء الدين والمفكرين الذين كانوا دائماً نخبيين. واذا كان العلماء قد نصبوا انفسهم كسلطة متخصصة في امور الدين، وقبل المسلمون عامة هذا الأمر على الرغم من عدم وجوب وجود هيئة أو سلطة دينية في الإسلام، فإن الأصوليين يرفضون هذا على أساس رفضهم لكل ضروب النخبوية سياسية كانت أم فكرية. ومع ان هؤلاء الأصوليين يعترفون بوجود فروقات شخصية بين الأفراد، إلا أنهم لا يقبلون أن يتجسد هذا في مؤسسات تعطي لنفسها حقوقاً ليست لها. فمثلاً، ان هؤلاء الذين كان لهم الحق في اختيار الحكماء من الناحية النظرية والتقليدية ليس لهم في الحقيقة حقوق أكثر من بقية المسلمين، فيجب أن يتمتع جميع المسلمين بنفس الحقوق في انتخاب الحكماء أو التخلص منهم.

بالاضافة الى هذا، يجعل قطب الاجماع في أمور علم الكلام غير ضروري وغير محصور في فئة معينة من الناس، بل للناس حق التمتع بفهم القرآن والسنة طبقاً لقدراتهم. وبكلمة أخرى، ليس هناك تفسير شرعي أو أكثر شرعية من غيره اذا لم يخالف القرآن والسنة. فتصبح علوم الكلام والتفسير والفقه قابلة للتفسير واعادة التفسير، ولهذا، فالبدأ الوحيد الذي يطلب الأصوليون وقطب التزاماً دقيقاً به هو التوحيد والحاكمية. لذلك يصبح اجماع المسلمين التجسيد والتطبيق للتوحيد والحاكمية. ويظهر التوحيد في وحدة المسلمين تحت راية القرآن الكريم، وتظهر الحاكمية في الالتزام بالشرعية. فهذان المبدأان، التوحيد والحاكمية، هما مبدأا احياء وبعث الفكر الإسلامي، والا كان الإحياء ناقصاً لخصائصه الأساسية التي تميزه عن غيره من الحركات العلمانية

لهم مبرر حمل السلاح ضد الحكم؛ لأن الحرية الفكرية والتغيير عند الأصوليين أهميتها لأنها الأداة التي يحتاجونها لنشر الأفكار ولتغيير السلوك المنهجي للناس ولإيجاد نفسية جديدة.

فتتطلب كل هذه النشاطات وجود مجموعة أو حزب قائم على أساس الجهاد. يرى قطب والمودودي والبنا أنه يجب على هذا الحزب أن يكون نواة الثورة، كما يجب أن تقوم مبادئها على التوحيد والعدالة، أما اعتلاء السلطة، فلا يجب أن يكون نتيجة استعمال القوة، بل يجب أن يكون نتيجة الاقتناع الشعبي (المودودي، منهاج الانقلاب... ص 5-6). ذلك لأن الأصوليين يعتقدون أنه عند اظهر فوائدها الإسلام وحيوته، فإن المسلمين سيختارون بطبيعتهم الحكومة الإسلامية؛ لهذا، يجب أن تمنح المجتمعات فرصة تحديد المجتمع الذي يريدون، لكنه، وفي الوقت نفسه يجب أن يسمح للمسلمين بالدعوة إلى رسالة الإسلام. وعند منعهم فلا بد من استخدام المقاومة المسلحة.

وبالرغم من اتفاق الأصوليين على العديد من القضايا، فإنه لا يزال هناك اختلافات على قضايا أخرى. يعتقد المودودي أنه ليست لغالبية الشعب عقل راجح وهادئ، لهذا يجب أن تخطط النخبة طريق الجميع لأنهم يتمتعون بالثروة والعقل والفخر ويملكون المراكز الحكومية. وفي الحقيقة فإن القوة الحقيقية للأمة هي نخبتها التي تجعل من الأمة أمة فاسدة أو صالحة. وعليه، فإن فساد المسلمين يعود إلى فساد النخبة. وعنده يمكن التوصل إلى الإصلاح والتغيير ونقله من النخبة إلى الأكثرية أو إلى عامة الشعب. أما عند قطب والبنا فإن اتجاه التغيير يأتي من الأسفل إلى الأعلى، وعند المودودي من أعلى إلى أسفل. أما الحركة من الأسفل إلى الأعلى فتقود إلى تدمير الثروات والامتيازات وتعمل على تغيير نسج المجتمع. وعلى العكس من ذلك، فإن الحركة من الأعلى إلى الأسفل تحاول أن تحافظ على التركيبات الموجودة ولكنها تحاول التغلغل في أجهزة الدولة لأنها لا تهدف إلى الانقطاع النهائي عن تركيبات السلطة، بل تحاول استخدامها من أجل إصلاح المشاكل الاجتماعية.

ويدعو أن المودودي هو من المحافظين وذلك لخوفه من عدم القدرة على احتواء الثورة. واحدى تلك التغيرات التي لا يريد المودودي أن تأخذ حيز التنفيذ هي إعادة توزيع الثروات. ويمكننا أن نميز ضمن الأصولية نظرتين للاقتصاد. يجمع المسلمون على أن المالك الحقيقي هو الله وأنه جزء من أمانة

والاهتزاز السياسي. (A. Dessouki, «Islamic Organization» in *Islamic Power...* p. 113).

بل على النقيض من ذلك فإن عدم وجود الثورة هو دليل على أزمة وعلى الكسل والظلم والاهتزاز السياسي والأخلاقي؛ فتعاليم الإسلام الأخلاقية والسياسية هي ثورته، وغياب الثورة هو دليل الانحطاط السياسي والضعف الأخلاقي. ولهذا السبب، يصر قطب على ضرورة إبقاء التحرك السياسي والأخلاقي قبل وبعد إيجاد المجتمع الإسلامي؛ فالثورة هي مسؤولية أخلاقية لكونها أداة إيجاد وإبقاء المجتمع الإسلامي والتجديد في مجالات التربية والثقافة والاقتصاد والحكومة السياسية.

وأهم مظاهر التوحيد في السلوك السياسي - وهذا ليس بمنهج فكري تقليدي - هو كونه مادة وشعار الثورة. فالثورة هي تغيير مظاهر الأفراد بالإضافة إلى وعيهم. إنها تغيير ما هو علماني إلى ما هو ديني. فمثلاً، يجب ألا يطلب من المسلمين جواز مرور عند دخولهم الدول الإسلامية: أن جواز مرور المسلم هو دينه. وفي كلمات أخرى فإن المسلمين كمسلمين لهم حقوق تتجاوز حقوق الجنسية المعينة لأن التوحيد ووحدة الأمة هي همزة الوصل والرباط بين جميع أوجه الحياة.

تطمح الثورة الإسلامية إلى إيجاد مجتمع سعيد وقوي وأخلاقي قائم على أساس التوحيد والوحدة. وهكذا فإن تلك المجتمعات غير القائمة أو التي لا تتبع التوحيد والوحدة هي في حالة افلاس سياسي وأخلاقي بالرغم من التقدم والفوائد المادية التي توصلت إليها. وهذا الافلاس هو إشارة ليس فقط إلى كون هذه الأنظمة سيئة بل أنه دليل على عدم سعادة الإنسانية وعلى شقائها. وعليه فإن المجتمع الغني الحقيقي هو المجتمع الذي لا تشغل عقول أفرادها بالشهوات والأنانية والكفر. وبما أن المجتمعات الإسلامية هي على طريق الافلاس النهائي، فإن الحل الوحيد لهذه المشاكل يكمن في حركة شمولية، أي ثورة، مشابهة لتلك التي حققها النبي محمد ﷺ والتي اقتلعت الافلاس.

إن هذه الثورة يجب أن تفرض نفسها عن طريق انقلاب أو إيجاد نخبة معينة؛ فيجب في رأي الأصوليين، وخاصة قطب، أن تكون طبيعية، أي أنه لا يجب على الدولة محاربة نشاطات دعاة الإسلام وإنما عليها أن تسمح لهم بنشر أفكار الإسلام بحرية.

ولكن إذا ما أعيت حرية المسلمين في الدعوة فقد يكون

- المودودي، أبو الأعلى، الجهاد في سبيل الله، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- مفاهيم اسلامية، دار القلم، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- منهاج الانقلاب الاسلامي، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.
- نحن والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- نظام الحياة في الاسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- Armajani, Yehya, *The Middle East: Past and Present*, N.J. Prentice-Hall and Co, 1970.
- As Said, Labib, *The Recited Koran*, trans. Bernard Weiss. M.A. Raut, and Morroe Berger, New Jersey: the Darwin Press, 1976.
- Dessouki, A., «Islamic Organization» in *Islam and Power*, Britain: Hellenic Miditteranean Center for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Texas, University Press, 1980.
- Humphreys, Richard, «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria», in *Islam and Power*, ed. Dessouki. Britain: Hellenic Miditteranean center. for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Ashraf, 1960.
- Lewis, Bernard, «Politics and War», in *A Legacy of Islam*, Oxford, Univ. Press, 1974.
- Naff, Thomas, «Towards A Muslim Theory of History», in *Islam and Power*, ed. A. Dessouki. Britain: Hellenic Miditteranean Center for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- Peters, F.E., *Allah's Common wealth*, N.Y.: Simmon and Schuster, 1973.

احمد موصلي

الإفلاطونية

PLatonism

PLatonisme

PLatonismus

من السياسة الى الفلسفة

تطرح كلمة افلاطونية على الباحث سؤالاً بدئياً، من العسير الجواب عنه وهو: أيجب لنا الكلام عن افلاطونية كما نتكلم عن تومائية أو عن هيغلية... أي عن مذهب فلسفي متناسك الحلقات من الممكن تلخيصه في صفحات او في كتاب؟ هل فكر افلاطون 488؟ - 347 ق.م. بشي من ذلك؟ ربما في المرحلة الاخيرة من حياته عندما شعر انه صار عاجزاً عن النهوض بأي دور سياسي اساسي، عندها رأى،

الانسان استعمال الملكية في طريقة صحيحة، الا انهم يختلفون في الطريقة الافضل لتحقيق هذه الأمانة. يرى قطب تحديدها والمودودي فتحها الى ما لا نهاية فيبيح المودودي، وعلى غرار قطب، الاستخدام التجاري للموارد العامة كالماء والمعادن من قبل الأفراد والمؤسسات الخاصة ولكنه يصر عند فشل هؤلاء على اعطائها الى أفراد ومؤسسات أخرى. فيجب على الدولة أن لا تتدخل في الملكيات وأن تحترم وتحمي هذه الممتلكات. فلا يجوز للحكومة مثلاً أن تأخذ من الغني وأن تعطي الفقراء. ويؤكد المودودي، الذي يقترن من الليبراليين، أن وظيفة الدولة هي ازالة الموانع المعيقة للأفراد من بذل جهودهم، اما دور الدولة عند قطب فهو أكثر بكثير من ذلك.

فيمكن للحكومة ان تسطر على الاقتصاد بأكمله اذا ما كانت هناك ضرورة، بل يجب عليها ان تتدخل لإزالة المظالم وعدم المساواة وتراكم الثروات.

وعلاوة على ذلك، يرى المودودي انه بالرغم من تحريم التمييز الطبقي والاجتماعي فانه يمكن للأفراد تكديس ما يرون من الثروات لأنه حق الفرد ان يميز نفسه عن غيره؛ فمثلاً، ان الشخص الذي يملك سيارة يمكنه ان يقودها. اما اولئك الذين لا يملكون السيارات فيجب عليهم ان يمشوا. اما اولئك الذين يعرجون فعليهم ان يعرجوا. ويقول آخر، للأفراد الحق ان يكونوا غير متساوين في نقطة انطلاقهم. اما عند قطب فيرى انها مسؤولية الدولة والمجتمع تأمين نقطة ابتداء متساوية والا فليس هناك مساواة وعدل.

وما يجب ملاحظته هنا ان الأصوليين ليسوا على اتفاق مع بعضهم في القضايا الاقتصادية، فإن آراءهم تشمل الرأسالية غير المكبوحة والاشتراكية المشددة؛ وكلهم يدعون الى ذلك باسم الاسلام والعدالة، ويتفقون على انه يجب على المسلمين ان يلعبوا دوراً أساسياً في الأمور السياسية.

مصادر ومراجع

- البناء، حسن، رسائل الشهيد حسن البناء، دار العلم، القاهرة، 1980.
- عبد الحميد، محمود، الاخوان المسلمون، دار الدعوة، القاهرة 1978.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عبارة، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- عبارة، محمد، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

في التغير المستمر، زار في جملة ما زار، مصر حيث تأمل في مؤسساتها وأعجب باستمرارها (حوار الكريتياس). ومكث فترة من الزمن عند الأيليايين يدرس نظريتهم في الوجود؛ وأخرى عند الفيثاغوريين يدرس نظرياتهم في الأعداد والبنية الرياضية للكون، كما في الروح وتقمصاتها. ثم عاد إلى أثينا حيث أسس الأكاديمية لإعداد رجال الدولة الذين سيعيدون لأثينا وبقية المدن - الدول الاغريقية - مكانتها السياسية والفكرية.

توزع حياة افلاطون الفكرية اعتيادياً على ثلاث مراحل: الأولى وتعرف باسم السقراطية لأنها تطرح أسئلة حول بعض المفاهيم الأساسية وتتركها معلقة. الثانية مرحلة الشباب والحوارات الكبرى ومنها مثلاً المأدبة، الفدرس، الجمهورية - باستثناء الكتابين الآخرين - وغيرها وفيها وضعت نظريات افلاطون أو تصوراتها للوجود وللإنسان في الوجود، الثالثة مرحلة النضج أو الشيخوخة وتبدأ بتعيد اخفاق رحلته الأولى إلى سرقطة (صقلية) حيث كان يأمل بتحقيق دولة تقارب الجمهورية، التي هي نموذج قد لا يتحقق ابداً. ويزيد من قناعته بعدم جدوى العمل السياسي في تلك المرحلة أخفاقه الثاني والثالث في سرقطة ذاتها. عندها كتب البرميندس السفسطائي الثيئوس والفيلسوف. ومن هذه الحوارات انبثقت الفلسفة كما نفهمها حتى اليوم..

أفيكون ان الفلسفة ولدت من اخفاق افلاطون السياسي؟ بمعنى ما نعم. فبحث افلاطون كان عن العلم الذي ينشئ رجل الدولة ويعضه عن ارتكاب جريمة الظلم؛ هذا العلم هو الفلسفة؛ والكلمتان ابيستيمه وفيلوصوفيا تكادان تكونان مترادفتين في لغة افلاطون وارسطو. وقد رسم افلاطون لهذا العلم الخط الذي سيسلكه، على الخصوص في حواراته الأخيرة. صحيح ان افلاطون وجد ذاته امام تراث فكري ضخم تمتد على حوالي قرنين؛ وان نيتشه وكبار ممثلي مدرسته يرون ان الفلسفة انحرفت مع افلاطون عن خط سيرها الصحيح الذي هو الوجود، بالقياس إلى ما كانت عليه مع برميندس وهرقليطس. ولكن لتساءل، من وجه آخر، عما وصلنا من هذا التراث، اليس مجموعة شذرات هي، حتى في نصوصها الأطول والأكمل، (أي فصيصة برميندس المعروفة) حدوس فلسفية - شعرية عميقة بعيدة المدى، تلهم الفكر أكثر مما تقنعه.

والعلم بالدرجة الأولى منهجه.

على ما يبدو، ان يلم شتات تراثه المبعثر بين حواراته ودروسه، والذي هو جملة قضايا ونظريات تجمع بين الفكر والشعر، والفلسفة والعلم... وتؤلف رؤية اجمالية للوجود، وذلك بنقده، إكماله تعميقه، ومات قبل ان يكمل الشرائع الذي هو آخر وأطول حواراته، مات وهو في الطريق إلى الأفلاطونية. فنحن مثلاً لا نعرف من نظرياته الأخيرة عن الوجود الرياضي أو عن الطبيعة الرياضية للموجودات، سوى ما أورده ارسطو في معرض مناقشته لتعاليم معلمه الشفوية التي فرض ضمناً انها معروفة من قرائه (الكتاب 14 من الميتافيزيقا).

كانت أسرة افلاطون تعد - وهو يعد نفسه - للعمل السياسي، وكان هذا امرأ طبيعياً، فالسياسة يومها من شأن امثالها من الاسر النبيلة والثرية. فبين افرادها عدد من كبار رجال الدولة إذ ذاك، منهم خاله خرميدس ونسييه كريتياس وغيرهما. الا ان الشاب كان على درجة من الاستقامة والوعي والحرص على المصلحة العامة، منعتة من ان يزج ذاته في المعركة، وهو لما يستكمل بعد اعداده الفكري او ثقافته، ويزيد في تربيته، شعوره منذ حدثه بأن الوهن الذي بدأ ياب في جسد اثينا وبقية المدن - الدول الاغريقية منذ بداية القرن الرابع ق.م. يعرض البلاد كلها للتردي والانهار. فالمجتمع يزداد فوضى والمؤسسات فساداً، والحكم يتأرجح بين ديمقراطية الفوضى وديكتاتورية الانتهازيين، وبالفعل فبعد وفاة افلاطون بحوالي عشر سنوات انتهت جيوش مقدونيا استغلال المدن الاغريقية التي ضمها الاسكندر الكبير إلى امبراطوريته. كان افلاطون شغوفاً بالعلم، منذ حدثته، يطلبه لدى الاساتذة المعروفين والمدارس الكبرى في بلاد الاغريق، وقد لازم، وهو في العشرين من عمره، طوال ثماني سنوات سقراط، وما برح يرى فيه، طوال عمره، النموذج الأكمل للإنسان الحكيم العادل. ولهذا طرح عليه موت معلمه السؤال الذي لازمه طوال حياته، وكان نقطة انطلاق فلسفته وهو: كيف يمكن للمدينة ان تقتل الانسان العادل؟ إذن ما العدالة؟ ما السبيل إلى تحقيقها في المؤسسات بحيث تستقيم فلا يرتكب الحكم بعد الآن جريمة الظلم؟... ما الفضائل التي تحلى بها رجال الدولة الاغريق في الماضي فمكنتهم من ان يشيدوا عظمة هذه البلاد، شعباً ودولاً، منعة وثقافة، والأخطر شأناً في نظر افلاطون هو السؤال عن التربية أي عن وسائل بناء الانسان الذي سيعيد بناء المدينة كلها.

كان افلاطون بعد وفاة معلمه قد لجأ إلى ميغارا القريبة من أثينا. ثم استأنف رحلاته طالباً العلم والمزيد منه، فبعد ان درس على كريتياس والسفسطائيين نظرية معلمهم هرقليطس

في الطريق الى العلم

... تلك كانت بداية طريق افلاطون: لكل تقنية اصول يتعلمها الذي سيارسها. فالطبيب يدرس قواعد المداواة، والطباخ نسب مزج الأطعمة، والشاعر اصول الشعر، وربان السفينة طرق تحريكها وادارتها... فلم لا يكون لإدارة المدينة أو لسياسة الشؤون الانسانية علم يهدي القائمين على تدبير أمور الناس سواء السبيل؟ لم لا يكون للممارسة العدالة علم، على الحاكم ان يدرسه كي لا يظلم البشر؟...

وبداية الفلسفة كانت وما تزال وستبقى الى ما شاء الله سؤالاً يجيب عنه الانسان ولا يقنعه الجواب فيعيد طرح السؤال والبحث عن جواب وهكذا الى ما لا نهاية... ذلك ان الفلسفة تختلف عن العلوم الاخرى بشمولها وكنيتها، فهي متعالية عليها، تحدد لكل منها هدفه وترسم له نهجه. انها العلم الملكي او علم العلوم الذي قضى افلاطون حياته كلها ونحن بعده ومعهم في البحث عنه: ما هو؟ وكيف يجب ان يكون بحيث يحقق الغرض منه؟

كان جواب افلاطون عن سؤال ما العلم؟ حاضراً منذ بداية رحلته الى الفلسفة على الخصوص في الحوارات الكبرى، انه معرفة الوجود بذاته او هو كما هو، على حد تعبير افلاطون. وهذا لا يتحقق الا بالنظر (ثيوريا) او الرؤية المباشرة وأداتها العقل (نوس)، الذي هو نور إلهي او طبيعي، كما سيقولون في العصر الوسيط، وبعده، حتى كانط الذي نزع عن العقل سمته المتعالية ليربطه بالحواس او بالحدس الحسي الذي يقدم له مادة عمله.

فأسطورة الكهف حيث الانسان الذي يفك قيوده ليتنقل من ظلمة المغارة، حيث الاشياء ظلالة، الى نور الشمس حيث يرى الاشياء ذاتها؛ هذه الاسطورة ترمز الى تحرر الانسان عن الحواس التي تشده الى المحسوس، فيشاهد بنور العقل الماهيات المجردة التي هي حقيقة الاشياء. فالعلم هو إذن الهداية الى المعقول. كما ترمز ايضاً الى سقراط الذي كان يشكك الناس في معتقداتهم ويدفعهم الى تجاوز الحس الذي يربطهم بظلال الحقيقة. ففيلسوف افلاطون في الوقت ذاته حكيم، النظر للنظر او العلم للعلم عنده مرحلة اولى عليه ان يتنقل بعدها الى اخرى وهي العودة الى الكهف لتبديل عقول الناس. وعندها قد يتعرض الى خطر مجاهبة قد تودي بحياته كما حدث لسقراط.

وهدف العلم وغرضه وموضوعه هو الصور.

ليست الصورة ما نسميه اليوم ماهية وان كانت المقارنة بينها

ممكنة، فكلمة «ايدوس»، التي لا تترجم ولا الى اية لغة ميتة أو حية على ما اعلم، كانت تشير في الاغريقية الدارجة ايام افلاطون الى هيئة الموجود، كسمه، قوامه اذا شئت، مفاصله الطبيعية ايضاً. وافلاطون يشبه العالم الذي يدرس الموجودات بالجزاز الذي يقطع جسم النعجة وفق الخطوط التي تمفصله. ومن الخطأ (التاريخي) لانه ضلل اجيالاً من الباحثين) اداؤها بـ (مثال - مثل). فصورة الموجود - اكان انساناً ام حيواناً أم شيئاً - وان كان يسعى حياته كلها لأن يكونها، ليست نموذجاً (باراديجما في لغة افلاطون) ولا بأي معنى من المعاني المألوفة لهذه الكلمة.

والواقع ان الذي عناه افلاطون بهذا الصدد، مسألتان متكاملتان، قضى حياته يعيد النظر فيهما: من جهة موقع الصورة من الموجود التي هي صورته او علاقة كل من الصور بالآخر، ومن جهة اخرى الطريق الى الصورة اي موضوع العلم (ما هو؟) وطريقته. تبدو الصور في الحوارات الكبرى وكأنها مفارقة أو قائمة في عالم غير عالمنا كانت النفس تعيش فيه، فالصور هي وجودها الحق، ولأمر ما لخطيشة ما، فصلت عنه، زجت في الجسد وفي عالم الاجساد حيث الامور ملتبسة، الشر مختلط بالخير والجميل بالقبيح، فهي تحن الى عالمها، وكل ما تنشده هو الرجوع اليه، وفي حوار المينون يمكن سقراط بأسئلته المحكمة، العبد الأمي الجاهل من اكتشاف واحدة من نظريات الهندسة الصعبة، وتلك طريقة الاستذكار كما يسميها افلاطون اقترحها طريقاً الى الصور او الحقيقة.

واقترح غيرها، ففي اسطورة من اساطير الفذرس يقرأ افلاطون اصل الصعود والهبوط في بنية النفس. فهي اشبه بشيء بعربة مثلثة العناصر او القوى: الخوذي (الذي هو العقل) وحصانان، الواحد انفعالي، اندفاعي (القوة الغضبية) والثاني (القوة الشهوانية) عنيد، حرون لا يرضى بديلاً عن ارواء حاجاته الآنية، ويحدث، اثناء صعود الانفس الدوري الى عالم الصور، ان يختل توازن العربة، او النفس، بسبب من تسلط الحصان الثاني، فتتهبط الى حيث نحن الآن لتعيش على امل الرجوع الى عالمها الحقيقي، والامل هذا هو المحرك لفعاليتها كلها.

هذه الاسطورة تستجيب لها نظرية الديالكتيك الصاعد، من الواقع العيني الى الصور، والهابط، من الصور الى الواقع المشخص. ولا بد لي من الاشارة هنا الى ان أفلاطون ما برح يطور كلمة، ديالكتيك بحيث صارت عنده وفي تطورها بعده الى ايماننا، مجمع دلالات لا تؤدي منها كلمة جدل سوى المعنى الارسطي الذي هو النقاش. ويبدو لي ان الديالكتيك

فالحب هو وكل ما يتصل به (النزعة، الرغبة، الصبوة...). وسيط يتوارى عندما تتحقق وساطته أو الغاية القصوى للوجود الانساني التي هي في المأدبة الجمال وفي الجمهورية العدالة... وفي خلفية الكل، الخير، وهو الموجود الذي له ملء الوجود، واليه تنزع الموجودات كلها على انه غايتها القصوى، حقيقتها، الحقيقة بالذات او الواقع حقاً.

الانعطاف نحو المرحلة الثالثة

كانت قضايا ومفارقات افلاطون، على الخصوص نظرية الصور، قد استثارت لدى منافسي الاكاديمية وخصوم أفلاطون - ومنهم السفسطائيون بالدرجة الاولى - عدداً من الاعتراضات المحكمة والعنيفة، ويبدو ان افلاطون تبني هذه الاعتراضات - جلها ان لم يكن كلها - وأضاف إليها أخرى لم ينتبه إليها مقاومة، ورد عليها لجعل نظرياته أكثر معقولة او منطقية. لم يتخل عن أي من معاني او قضايا فكره الكبرى. الا ان التجربة الطويلة، الاخفاق السياسي المتكرر، الحوار - الصراع مع الناس طوال سنوات... كلها وغيرها من العوامل جعلت مؤلف الفدرس والجمهورية أكثر النصاقاً بالوجود الانساني في واقعيته الفجة؛ او جعلته ينتقل من عالم العقل، الرؤية المباشرة الى عالم الرأي (دوكسا) حيث العلم مجموعة احكام (آراء) تقارب المعقول (الصور) أكثر مما تلتنصق به وتقول هو كما هو. وكان في السابق يتجاوز بيسر الاشياء والرأي الى المعقولات بذاتها ولذاتها.

ولقد وضع هذا التحول امام افلاطون جملة مسائل هي التي ستعالجها حوارات المرحلة الثالثة التي بدأ عرضها في حوار البرمنيدس - اول حوارات المرحلة - بمسألة علاقة الصور بالاشياء او المعقول بالمحسوس اذا شئت التي تتحول في القسم الثاني من الحوار ذاته، الى علاقة الواحد بالمتعدد او الثابت بالمتحول.

او ليست علاقة مشاركة، كما ردد أكثر من مرة؟ بلى، الا ان الانتقادات التي وجهت الى افلاطون، جعلته يطرح على ذاته أكثر من سؤال، اختار منها اثنين، ومع محاولة الاجابة عنها يبدأ الانعطاف نحو المرحلة الثالثة: الأول، عن طبيعة كل من الحدين المشترك احدهما مع الآخر، وما اذا كان من الممكن ان يشتركا؛ الثاني، عن مفهوم، بالأحرى عن معنى العلاقة - العلاقة بما هي كذلك - الذي، اذ فرض ذاته عليه جعله يبدل نظريته في الوجود ليجعل منها انطولوجيا ديكالكتيكية كما سنرى في الفقرة التالية - اذ ان الوجود الذي سيحتل المقام الاول في السفسطائي وغيره من حوارات المرحلة الثالثة، من طبيعة علائقية.

الافلاطوني مرّ، مع بقية قضايا ونظرياته، بثلاث مراحل: المرحلة السقراطية حيث كان يشير الى الحوار (ديبا = لغوس) او منهج سقراط التوليدي، أو النقاش اذا شئت. وصارت في مرحلة الحوارات الكبرى منهج العلم او منهج الكشف عن الصور - ومن ثم علائقتها ببعضها في المرحلة الثالثة - فالديالككتيك الصاعد الذي هو الطريق الى الصورة يقوم على اكتشاف القربيات بين مجموعة من الظواهر بحيث نستطيع ردها الى صورة واحدة هي حقيقتها، او هو تصنيف الظواهر بشكل يمكننا من اكتشاف القربية بينها أولاً ومن ثم الصورة التي هي حقيقة هذه القربية. بهذا تتحقق - موضوعياً - أسطورة الكهف، ومن البديهي ان مكانية الحركة في اسطورة الفدرس وغيرها ليست الا رمز حركة ارتقاء النفس من المحسوس الى المعقول.

وسوف نلاحظ عند دراستنا الموجزة للانطولوجيا الافلاطونية ان الديالككتيك سيصبح في المرحلة الثالثة بنية الموجودات كما سيفهمه هيغل وخلفاؤه.

ثمة وجه آخر للانتقال - الارتقاء، الصعود، من المحسوس الى المعقول متلازم مع السابق - وهما متكاملان؛ اقصد الحب (ايروس). واطلق على هذا الوجه اسم صوفي لأنه يقوم على افتراض وجود قرابة تشدنا الى الموجود الذي نود معرفته وتشده الينا بحيث ننهي بالاتحاد معه، ففي حوار المأدبة تنقل العرافة ديوتيا الى سقراط ما أخذته عن علماء بابل والشرق الاقصى من أسرار الحب بشكل يشبه تلقين المريد في الصوفية الاسرار وتدريبه كي يصل الى مرتبة العارفين. ففي مرحلة اولى زهدية او تطهيرية ينتقل المريد من جمال هذا الجسد او ذاك وغيرها الى جمال الجسد بما هو كذلك، يلي الانتقال الى جمال الروح في مرحلة ثانية؛ وفي مرحلة ثالثة بذاته أو صورة الجميل.

ويتحدث سقراط في حوار الفدرس عن ضرب من ضروب المعرفة فوق المعرفة العلمية العادية يطلق عليه اسم مانيا، حرفياً الهوس في لغتنا اليوم، يقصد استغراق العارف في الموجود، موضوع معرفته بحيث يبدو للانسان العادي وكأنه مسأ أصابه فهو شبيه بالجنون. وهذا ما قد يحصل في الشعر والصلاة، في الحب والعرافة.

فالحب هو الرغبة التي هي في نقطة المحور من وجود الانسان، تهيب به نحو الاعمال العظيمة لذاتها وتدفعه نحو امتلاك الآخر؛ وارفع مرامي الانسان شأنًا، العلم عندما يصبح تأملًا؛ ومن المعلوم ان الاغريق وضعوا التأمل فوق العمل والحكيم أو الفيلسوف في مرتبة اعل من مرتبة السياسي بالمعنى المؤلف للكلمة.

الشباب الى عالم الحكم او الرأي الذي هو من شأن سن النضج، تاركاً ايضاً هنا الحل او الجواب معلقاً.

التعريف الاول، العلم هو الاحساس، وفيه يناقش افلاطون اثنتين من قضايا السفسطائية: ! الاولى الحركية الشاملة التي اخذها بروتاغوراس عن هيرقليطس، الثانية، الانسان مقياس كل شيء لغورغياس، وفي الحاليين يمتنع العلم. اذ ان العلم يقوم على قضايا ثابتة، موضوعية وكلية، في حين ان الاحساس شخصي يتبدل من انسان الى انسان، ومن لحظة الى لحظة، لدى الانسان الواحد، كما ان الحركة الشاملة تنفي الثبات، واعتبار الانسان مقياساً ينفي الموضوعية والكلية. ويختم افلاطون مناقشته بالتعريف الاول مهدداً للتعريف الثاني بقوله: العلم هو الرأي السديد؛ يقصد الحكم الذي هو اما حصيلة مناقشة يصل منها المتناقشون الى رأي هو الاقرب الى الصواب؛ واما نتيجة مقارنة بين معطيات الحس تمكنا من تحويلها الى مفاهيم يؤلف الحكم بينها. وفي الحاليين نحصل على نتيجة عامة لها - نسبياً - صفة الاستمرار. الا ان الرأي وجهة نظر لا يمكنها، بوضعها كذلك، ان تقول الوجود، هو كما هو، بل تفاديه، فهل يكون العلم الرأي الصحيح مشفوعاً بالبرهان (التعريف الثالث). ولكن العلم لا يتأى الى الرأي باضافة خارجية هي الحجة او البرهان؛ حتى ولو كانت هذه الاضافة هي المعقولة والكلام المعقول (اللوغوس) او التعليل. ايكون ان العلم بحث عن العلم لا ينتهي؟ ام ان افلاطون ما يزال يعتقد ان الرؤية المباشرة، وحدها، تمكن الانسان من ان يقول الموجودات هي كما هي؟ الجوابان جائزان.

ومع ذلك فإن للحصيلة السلبية في التأسيس كما في البرميدس وجهاً ايجابياً، فهي من جهة مهدت السبيل امام افلاطونية المرحلة الثالثة؛ ومن جهة اخرى عاجلت جملة من المسائل ستكون من مكونات هذه الافلاطونية، منها بالدرجة الاولى، العلم واللاعلم، الوجود واللاوجود، مسألة الخطأ، دور الذاكرة واللوغوس (الكلام المعقول)، الفارق المميز، فعل التأليف الخ..

العلم الملكي

عندما علق افلاطون فعاليته السياسية وصار اكثر اهتماماً بالمسائل النظرية الخالصة، كان عليه ان يواجه المسألة - الأم في الفلسفة وكان الفكر الاغريقي اول من واجهها وهي التي وضعت على طريق الفلسفة، اقصد الجواب عن السؤال القائم ضمناً أو صراحة في كل فلسفة وهو: ما الوجود؟ بالاحرى ما

في حوار البرميدس (الذي يمهّد للمرحلة الثالثة ومعه تبدأ) يدير الحوار برميدس الايليائي ذاته مؤسس الانطولوجيا فيؤكد لسقراط الذي يبدو وكأنه مبتدئ لم تملكه الفلسفة بعد، ان لكل موجود، أكان الانسان ام النار ام الطين، صورة، والاشكال يأتي من مشاركة المحسوس فيها. ويقول المجترس: كيف يمكن لاشياء كثيرة ان تشترك في صورة واحدة وتبقى هذه الصورة واحدة؟ الجواب: الصورة ليست مكانية كالاشياء، بحيث تنجزاً مع هذه (فحديث الفلدوس عن الصورة والهبوط إذن مجازي). سؤال اعتراضي: اذا كانت الصورة من طبيعة لا مادية فوجودها إما في النفس بشكل مفهوم جردته من الاشياء، أو بشكل افكار نظرية.. كما ستقول المدرسة العقلية في القرن السابع عشر، واما انها مستقلة عن النفس ومقارنة للاشياء. فهي إذن في الحالة الاولى من واقعنا، مثله متبدلة، اما في حالة المفارقة فلا يمكنها ان تؤثر في الاشياء ولا يمكننا نحن ان نعرفها.

ثمة قضية او مسلمة اولى من ثوابت فكر افلاطون، وهي: المعقول ثابت، له الوجود الحق، اذا أسقطناه أسقطنا العلم ومعه القدرة على الكلام المعقول. وبالفعل فإن صورة الشيء هي التي تجعل منه موجوداً متسق الأجزاء، متماسك العناصر، كما ان الصور هي التي تؤلف بين الموجودات في كل مترابط الأجزاء بترباط عضوي - رياضي؛ وتلك هي كوسمولوجيا الطيماوس، بناها افلاطون على رياضيات دقيقة ومعقدة. وتلك يجب ان تكون المدينة بحيث تحقق العدالة في ذاتها ولدى افرادها. الا ان الطريق الى المعقولة الكلية هذه، لم تعد واضحة المعالم بعد الانتقادات والاختفاقات السياسية كما كانت قبلها عندما تصور افلاطون الجمهورية وبقية حوارات الشباب واستلهم خياله المبدع وقدرته على الرؤية بمقدار ما استلهم عقله وقدرته على المحاكمة. وها هو يمهّد لتصور منطقي خالص للوجود، في القسم الثاني من البرميدس بتسع فرضيات عن علاقة الوحدة بالكثرة - ما اذا كان الواحد واحداً؟ ما اذا كان موجوداً؟ ما اذا كان غير موجود؟.. فما يترتب على ذلك بالنسبة للاشياء؟. ويناقش كل فرضية ويعلق الجواب.. لكنه يكون قد حدد، اثناء المناقشة عدداً من المفاهيم (العدد، الزمان..) والتعارضات (السكون - الحركة؛ الهوية - الغيرية؛ التشابه - اللاتشابه..) التي ستكون من ابعاد الانطولوجيا الديالكتيكية.

وفي التأسيس الذي هو ايضاً حوار تمهيدي يطرح مسألة العلم، ما هو؟ في ثلاثة تعريفات او فرضيات - تعريفات، تنقلنا من عالم الرؤية المباشرة الذي كنا نعيشه في حوارات

كياناً قائماً بذاته لا تدري ما علاقته بالأخر. وتستجيب لهذه الانطولوجيا نظرية حوار الكراييلوس في اللغة حيث النقاش حول الاسم لا حول الفعل أو العبارة وحيث تعرض نظرية الاصطلاح وتناقش بالأمثلة وترد هل كانت اللغة عند افلاطون طبيعية في تلك المرحلة، أي من طبيعة الموجودات؟ ربما انه رجحها في وقت من الاوقات. ولكنه ناقشها وردّها في الكراييلوس بالأمثلة كنظرية الاصطلاح ليتقل مع حوار السفسطاتي في فهم اللغة من الاسم الى العبارة، والعبارة هي التي وحدها تقول انطولوجيا حوار السفسطاتي الديالكتيكية.

هل اختفى صراع افلاطون مع السفسطاتي من افق الفيلسوف في المرحلة الثالثة؟ ابدأ، فقد بقي المحرك لفكره مستقبل اثينا، والأذى الذي سيلحقه السفسطاتي ببلاد الاغريق اذا ما تبني الناس نظرياته أو سلموا السلطة لآعوانه. الا انه ارتد، باستثناء حوار السفسطاتي، الى خلفية الحوارات فاسحاً المجال امام النظر المحض الذي سيعيد للبناء الاجتماعي، السياسي اساساً امتن من السابق.

وكانت اولي المشكلات التي طرحها افلاطون في المرحلة الثالثة هي مشكلة علاقة المحسوس بالمعقول بوصفها بداية العلم، أو علاقة الكثرة بالوحدة من حيث هي احدى المسائل المحورية في الفلسفات كلها أو ايضاً علاقة الحمل، اسناد محمول الى موضوع، في العبارة المفيدة التي يقوم عليها الكلام المعقول. اما الاسم فليس الا عنصراً من عناصر الكلام المفيد. الأرجح ان مشكلة الخطأ هي التي استتارت الانتقال من الاسم بوصفه ركيزة الكلام الى العبارة التي هي مجموعة علائق. الخطأ امر واقع، وموقعه، كما يبدو لنا، هو اللغة، وليس عدماً والعدم لا يقال، كما يزعم السفسطاتي، الذي يفصل اللغة عن الواقع ليجعل منها كياناً قائماً بذاته. والترابط بين عناصر العبارة يحيل الى الترابط بين الموجودات اكانت اشياء أم صوراً أم كلاماً. وهذا الترابط هو الذي نقل افلاطون من الانطولوجيا التوزيعية الى الانطولوجيا العلائقية أو الديالكتيكية وهذه بدورها وضعت نهج ثلاثة تعارضات كبرى غير متجانسة. الأول، بين الفيلسوف والسفسطاتي، أو بين الحقيقة التي هي الوجود أو العلم (الفلسفة) وبين اللاحقيقة أو قوة النفي القائمة في صميم الحقيقة. . . وإذا كان افلاطون قد اطلق اسم سفسطاتي على حوار الانطولوجي وكرس للسفسطاتي القسم الاول من هذا الحوار فليشير الى ان العلم لا يتحقق الا اذا انتزعنا من الحقيقة جنس السفسطاتي الخبيث الذي هو قوة تزوير وتزييف. وكان قد بدأ حوار الثييتس ايضاً بطرده من العلم. فالاصل الانطولوجي للخطأ

الموجود في وجوده؟ أو كما يقول افلاطون: ما الواقع حقاً الذي هو الحقيقة. والفكر الاغريقي وحده، في الثقافات القديمة، ساءل وعلق الجواب الذي وجده ليسائل مرة أخرى ومراراً وإلى ما لا نهاية له. يقسم الجواب، الفلاسفة، منذ فجر الفلسفة في القرن السادس ق.م. الى مدارس واتجاهات، اثنان منها متناقضان، ما تزال الخصومة بينها حتى ايامنا، تارة حادة وطوراً هادئة: انصار السكون وعلى رأسهم برمنيدس حوالي 450-504 ق.م. مؤسس المدرسة الايليائية، وانصار الحركة وعلى رأسهم هيرقليطس 480-576 ق.م. واتباعه ومنهم السفسطاثيون. . . الوجود في نظر هؤلاء صيرورة حاول هيرقليطس الكشف عن حقيقتها ومعقوليتها في تعارض الاضداد واللوغوس؛ وإن الثبات، في نظره الا رؤية سطحية للموجودات. اما انصار السكون فنقطة انطلاقهم في كلمة برمنيدس المعروفة: الوجود هو الوجود والللاوجود هو الللاوجود؛ ولا يمكن ان يلتقيا، أو كلمته الاخرى المعروفة: لا يمكنك ان تفهم الللاوجود في الوجود، وإن الحركة في نظره الا رؤية الموجودات في ظاهرها كما تقدمها لنا الحواس.

كان افلاطون، قبل المرحلة الثالثة، من اتباع برمنيدس، درس فلسفته اثناء اقامته في ايليا واستخدمها لمقاومة السفسطاثين الذين كانوا ينكرون وجود حقيقة قائمة بذاتها، فالاسم عندهم اعتباطي؛ واللغة اصطلاحية بوسع المتكلم توجيهها كما يريد. في حين ان افلاطون كان قد اخذ عن الايليائين فكرة الوجود الثابت والقائم بذاته ولذاته قبل التبدل، وبمعزل عناء؛ وعن سقراط فكرة المفهوم الذي يستخلص من الواقع مفاصله وعناصره الثابتة التي هي حقيقته. . . نظرية الصور حصيلة الخطئين. . . ومن الصور تستمد التسمية مسوغاتها الانطولوجية. فلا يمكن للاسم ان يكون اصطلاحياً أو جزافياً. ولا بد للصراع بين افلاطون والسفسطاثين من ان يكون حاداً؛ يزيّد في حدته رهانه الاجتماعي - السياسي. فهدف السفسطاتي - الغريب ترسيخ قدمه في المدينة، كما كان يحلم في الوقت ذاته بدور سياسي يلعبه بواسطة طلابه ومريديه الاثرياء النبلاء. اما افلاطون المواطن العريق فكان شغله الشاغل، حياته كلها، مستقبل اثينا المهتدد. . . واعتقد انه وجد الاساس الثابت لاعادة بناء المدينة وتكوين الانسان في الصور وعلى الخصوص في صورة العدالة التي كرس كتب الجمهورية العشرة لشرحها، كما قضى سنوات ليحققها في حوار مستمر مع طلاب الاكاديمية، على ما يبدو. قيل عن انطولوجيا الجمهورية والمراحلتين الاولى والثانية انها توزيعية لأن الفيلسوف يشرح الصور وكان كلا منها يؤلف

القصوى اقصد الخير، والكل هذا حي، عاقل، مما يدل على ان افلاطون ما برح أميناً لبرميندس الذي رأس في الوجود والفكر امراً واحداً.

هل تنكر افلاطون بعد السفسطائي لفلسفته الأولى؟ ابدأ، رغم انه في هذا الحوار اعترف على اصدقاء الصور منه على ابناء الارض؟ بل شق خطوطاً جديدة تصحح مساره السابق وتكملة. اذكر منها أولاً كوسمولوجيا الطيماوس حيث تجري الامور وكأن الكون، كوسموس، يسير وفق حساب دقيق ومعقد يضبط تحركاته الصغرى والكبرى؛ وقد قام به الصانع وهو يحاكي غموضاً، اي صورة مسبقة لهذا الكون، ومن ثم اتربولوجيا الفيلس الذي يكمل السفسطائي كما سترى للتو، وثالثاً حوارى السياسي و الشرائع حيث بدأ افلاطون اعادة نظر شاملة في سياسة الجمهورية ليجعلها اكثر ترابطاً بالواقع؛ ولكن مع الحفاظ على الناظم لهذه السياسة وهوروحها، أقصد صورة العدالة كما رسمتها الجمهورية.

يبدو من مناقشة أرسطو لتعاليم معلمه الأخيرة الشفوية في الكتاب الرابع من الميتافيزيقا وقد أشرت اليه، ان افلاطون، عوضاً عن أن يقف عند نظريات فلسفته وقضاياه ليربط بعضها ببعض فتؤلف مذهباً (أو افلاطونية) وأصل البحث عن خطوط أيضاً جديدة في اتجاه سبر الطبيعة الرياضية للموجودات. وبالفعل فقد كانت نتائج الرياضيات في المرحلة الثانية احتمالية رغم دقتها الاستنتاجية لانها تنطلق من فرضيات فهي تقتصر على مقاربة الواقع حقاً أو الحقيقة. ولكنها تميز للذهن يمكنه من أن يعيش بحرية مع المجردات ويتفاعل معها ليتنقل منها الى الديالكتيك الذي ينقله بدوره الى المعقولات أو الصور. أما في التعاليم الشفوية فيبدو انه صار لمفاهيم الرياضيات الأساسية (الواحد، الزوج، المساواة، اللامساواة...) وجود ذاتي. أفكان افلاطون يفكر باحلالها محل الصور؟ أم لجعل الصور من طبيعة رياضية؟ سؤال لا جواب عنه.

يبدو كما يلاحظ بول ريكور، من حركة الصعود ان صورة الخير صارت في السفسطائي وبعده، ما بعد أو ما وراء الموجودات والوجود لأن الخير مبدأ وجود وحيث يمكن ان تلقاه الانفس، فهل نزع افلاطون عن الخير سمة الوجود؟ هل بدأ اذ ذاك فكر افلاطون مرحلة جديدة من مراحل تطوره، تشبه ما تجاوز الانطولوجيا عند هيدغر؟ سؤال آخر لا جواب عنه.

هو اللاوجود او اللاحقيقة في قلب الوجود والحقيقة. التعارض الثاني بين برميندس وهرقليطس او بين السكون والحركة، كل منها يوجد بوجود الآخر. ولهذا فالغريب من ايليا هو المحاور الرئيسي في حوار السفسطائي، وبلسانه يعلن افلاطون قراره التاريخي: «لنقتل ابانا برميندس»؛ اذ لا يمكن للوجود ان يتحرك الا اذا خالفنا مبدأ برميندس وأقحمنا العدم في الوجود. ويسائل الغريب ثيئيتس مستكراً: او نعتقد ان الوجود قائم في جلاله لا حياة ولا حركة؟ بهذا يصبح الوجود علاقياً فالطريق ممهدة امام الانطولوجيا الديالكتيكية، وقد وجدت النواة الصلبة التي تقوم عليها.

التعارض الثالث، بين ابناء الارض واصدقاء الصور، الوجود عند اولئك لا يتجاوز حدود الاجسام الصلبة التي هي بمتناول حواسهم؛ وعند اولاء لا يمكن ان ينسب، الا إلى المعقولات المجردة المعزولة عن المحسوس والتي تستأثر بتأملاتهم... والحق ان افلاطون دفع هنا بالتعارض بين الماديين والمثاليين (بالمعنى القديم للمفهومين) الى حدوده القصوى ليكشف عن تهافت الفريقين. نقاش قديم، يستبقى منه هنا افلاطون التعارض ذاته يقوله بصور ساخرة كاريكاتورية هي اقسى على المثاليين منها على الماديين، وخلاصته ان الوجود لا يمكن ان يرتد الى معطيات الحواس التي هي وجه من اوجهه، ولا الى الوجه الآخر الذي هو المجردات المعزولة عن الواقع. ان للصورة وجوداً ذاتياً بدون شك، الا ان الصورة لا تدخل فسحة الشعور الا مع التجربة وبمناسبتها، فهي حيث يتبدى الموجود لذاته وعندها يعبر.

التعارضات الثلاثة هذه هي ابعاد الموجود - والوجود - تدعجها ببعضها وتؤلف بينها الاجناس الخمسة الكبرى التي تجعل من الاشتراك علاقة وتعمم الاشتراك على الموجودات طراً.

والاجناس الخمسة الكبرى هي الوجود، الحركة - السكون والهوية - الأخيرة، فالموجود ليس عين ذاته (هوية) الا لانه يستبعد الآخر، يزيله بمعنى ما وفي الوقت ذاته يتكامل معه. والآخر كذلك، فكل منهما يوجد في عمليتي النفي والاثبات المتبادلين، أو في العلاقة ذات الطرفين المتناقضين: الوجود والعدم. والحركة بدورها لا توجد الا اذا كان ثمة سكون هي بالنسبة اليه حركة. والعكس - صحيح... فلم تعد الصور إذن كيانات عقلية، كل منها قائم او مستقل بذاته؛ بل هي في تجاوب مستمر مع بعضها ومع الاشياء، وهذه بدورها متجاوبة مع بعضها، هي وبقية الموجودات. بهذا يؤلف الكل وجوداً ترابطه عضوي وهو ينزع باستمرار نحو قطب وجوده وغايته

في الطريق الى الانسان والوجود

لا يمكننا أن نفهم فلسفة أفلاطون السياسية والانثربولوجية - او العملية اذا شئت - الا اذ وضعناها في اطارها التاريخي . وكانت السياسة تشمل عندهم تنظيم وتوجيه الحياة الانسانية بكل ابعادها، اي المدينة الدولة وسكانها، افراداً وجماعات . وقد تمتد عند بعض من كبار مفكرهم - ومنهم افلاطون - فتضم مصير الانسان، بعد الموت كما قبله، فهي اسمى فعاليات المواطن وارفعها شأنًا. كما ان الفلسفة السياسية واطارها التاريخي يشكلان الارضية التي نشأت فيها وتطورت قضايا ومفاهيم فلسفة افلاطون النظرية، فلا يمكن شرحها او تفسيرها بدونها.

كانت بلاد الاغريق تحتاز في القرن الرابع ق. م. منعطفًا تاريخيًا حادًا اوقع مؤسساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ازمة عنيفة انتقلت لثوبها الى اللغة والعقل والمقولة، التقاليد والاخلاق والمعتقدات الدينية، ووضعت اسس الدولة والتشريع - وبالنتيجة الوجود الاغريقي ذاته - بين الحياة والموت. وكان من الطبيعي ان تتوضع الازمة هذه في اثينا التي كانت قد استقطبت، مع بريكلس وبعده، المدن - الدول الاغريقية، سياسياً وثقافياً، حضارياً وفنياً، فأثينا، يومها، عاصمة العواصم فيها تكون المسرح والفلسفة، ومنها انطلقت فنون الاغريق وفكرهم وثقافتهم فعمت العالم واستمرت الى ايامنا.

كانت الازمة نتيجة عوامل كثيرة متداخلة، كل منها بمثابة فعل استثار رد فعل. وهاك اهمها:

اولاً التضخم السكاني، فالاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي في عهد بريكلس وبعده، جعل من اثينا محط رحال الغامرين والعاطلين عن العمل، في بلاد الاغريق واحياناً حولها من كل فئات الشعب ومنهم فئة الاساتذة الذين عرفوا باسم السقراطيين، اي المعلمين، بحيث بلغ عدد سكان المدينة وضواحيها او الدولة في وقت من الاوقات حوالى مائتي الف نسمة؛ على ما يرى بعض المؤرخين، وهذا رقم خيالي بالنسبة لمدن - دول، كان افلاطون وارسطو يريان الا يتجاوز عدد سكانها الخمس عشرة الف نسمة؛ وهو الرقم المألوف اذ ذاك في بلاد جبلية شحيح محصولها الزراعي، صناعتها ذات تقنية اولية، لم يتطور منها سوى بعض الحرف الفنية كصناعة الخزف مثلاً التي اعتمد عليها جانب كبير من تبادله مع البلدان المجاورة. ويرى بعض المؤرخين ان العبيد نابوا عند الاغريق مناب الآلة، وكانوا يعتمدون عليهم للقيام بالاعمال الشاقة وفي خدمة بيوت الاثرياء.

كان لا بد للتضخم السكاني من ان يبذل جذرياً البنى الاجتماعية ومعها علائقها والقيم النازمة لها، ومنها بالدرجة الاولى الطبقات وبالتالي توازن القوى في المجتمع الاغريقي . فالارستقراطية الحاكمة وكانت مؤلفة من الاسر الثرية وكبار الملاكين، صارت قلّة بالقياس الى الغرباء الوافدين على المدينة، وكانوا من الحرفيين والباعة والوسطاء؛ ومنهم من كانوا مرتزقة على استعداد للقيام بأي عمل مأجور، ومن جملة الغرباء الوافدين فئة المعلمين (سونيستوس: معلم) الذين ادخلوا على اثينا منذ اواسط القرن الخامس ق. م. بدعة لم تعرفها من قبل هي التعليم المأجور، وهم الذين تصدى لهم اخيراً كل من سقراط وافلاطون وارسطو.

هؤلاء كانوا ايضاً من جملة الباحثين العلميين الذين تكاثروا اذ ذاك ومعهم تقدمت العلوم والتقنيات ومنها بالدرجة الاولى اللغويات والرياضيات، والطب. ويبدو من بعض الحوارات المتأخرة (مثلاً الطيماوس و الثييتس حيث التشديد على العدد الاهم) ان الذي استرعى انتباه افلاطون هو تقدم طرق البحث العلمي وتبدل المقولة الذي اخذ يبذل بدوره تصور الاغريق للكون (كوسموس) والعالم، ودفع افلاطون ذاته للقيام ببحوث معمقة وحسابات دقيقة في الاكاديمية للتدليل على صحة تصوره الرياضي للوجود.

وكانت اولى نتائج هذه التبدلات الشاملة انقسام الناس، سياسياً وثقافياً الى فريقين كبيرين: انصار القديم وانصار الجديد (راجع هنري جولي، الانقلاب الافلاطوني، لوجوس - ابيستيمه - بوليس)؛ الارستقراطية التي كانت ما تزال حاكمة بشكل او بآخر ومعها الذين يسبرون في ركايبها، ومقابلهم سواد الناس (جلهم من الغرباء المهاجرين) وقد حولتهم الازمة الاقتصادية الى متسكعين يسبرون في ركاب اي سياسي يتملقهم ويعدهم بالعمل او بتحسين اوضاعهم الاجتماعية. وهذا ما جعل الحكم يتأرجح بين طغيان الفرد وطغيان الغوغاء؛ ودفع مؤلف الجمهورية الى ادانة النظامين: الديمقراطية لأنها حكم الغوغاء (ديموس) والديكتاتورية لأنها حكم الغرائز التي افلتت من كل قيد (الكتاب التاسع من الجمهورية، ففيه تحليل دقيق لم يتجاوزه الزمان للديكتاتورية التي شاهدها افلاطون في رحلاته الثلاث الى سرقسطة).

هل كان افلاطون محافظاً من انصار القديم في حين كان السفسطائيون من رواد التجدد والتقدم، كما يزعم بعضهم؟ لم يكن الواقع، ولن يكون، يوماً بسيطاً واضح المفاصل كما يود السياسي ان يتصوره. ومن ثم كان الهدف الذي كرس افلاطون حياته وفكره لتحقيقه لبس الفلسفة، ولا الصراعات

ما تزال حاكمة، رغم زعزعة مواقعها. كما ازاح ارسطراطية القوة التي فضلها على السابقتين (الكتاب التاسع من الجمهورية) واحل محل الكل ارسطراطية العلم والفكر (العلماء او الفلاسفة). تلي فئة او طبقة الحراس المنظمة رتبياً، وكل من افرادها يجمع حسب مرتبه بين مستوى معين من الثقافة ومن التدريب العسكري الكامل بحيث يتمكنون من الدفاع عن الحدود وحفظ الامن في الداخل. وهم يؤطرون المواطنين من فلاحين وحرفيين وغيرهم (الطبقة الثالثة) مما يمكنهم من تنفيذ - او السهر على تنفيذ - الخطط العامة. ويسهرون على تنظيم المطاعم العامة التي كانت تعدها البلديات للفقراء، وتعممها الجمهورية على الجميع. فالملكية جماعية والنساء مشاع، والجمهورية ليست غنية ولكن عليها ان تكفي ذاتها بذاتها. وهذا اوفق لها لأن اسباب اللامساواة وبالتالي النزاعات الكبرى والصغرى تكمن في احتكار المرأة والثروة، كما لاحظ ويلاحظ دوماً المصلحون الاجتماعيون. وافلاطون من انصار الالتزام المتشدد، كما تقول اليوم... فهو يستبعد من جمهوريته كل شاعر او موسيقي... يسترسل في فنه مع انفعالاته وغرائزه وبقية العواطف الرخوة، اذ ان هذه سرعان ما تنتقل بالعدوى الى الناس فتجعلهم يتقاعسون في اداء واجباتهم. كما انه نزه الاله عن كل عيب ووحده وطهر الاوليبيوس من صراعات الالهة على النساء والمناصب.

ربما ان افلاطون كان اول من جعل بشكل منهجي الامتحان الزامياً لكل مرتبة اجتماعية. وللتنقل من مرتبة الى مرتبة. وهو وإن كان يعتقد ان انواع الناس معدة مسبقاً، فالانتقال عنده ممكن ولكنه يحتاج الى جهد كبير ومواهب متميزة.

وعلى اية حال فنظام الجمهورية - الحدي يجب ان يحقق المعقولة الاكمل بنسبة اقتراب الجماعة منه.

لا يمكننا أن نفهم شيوعية الجمهورية البدائية إلا اذا وضعناها ضمن تصور الاغريق للكون والعالم في اطار الظروف السياسية والاقتصادية التي كانت عليها المدن - الدول الاغريقية في القرن الرابع ق.م. فلقد كان الصراع بين هذه الجماعات الصغيرة على كل المستويات وفي المجالات كلها أكثر من التعاون، والبلاد فقيرة اجمالاً؛ فهي تعتمد في مواردها الاقتصادية أولاً على الزراعة في أرض شحيحة كما قلت؛ ومن ثم على الحرف اليدوية في جماعة انصرفت نخبها المفكرة للتأمل النظري وحده وطورته الى حد يتجاوز كل تصور. أو لم تفرضه على العالم الى أيامنا وما بعدها؟ أما التجارة التي هي المورد الثالث فكانت تزدهر فعلاً في ظروف الاستقرار النادرة

الاجتماعية او النظرية وغيرها؛ فهذه كلها وسائل لقضية ميؤوس منها، او تكاد؛ اقصد الوجود الاغريقي المهدد، دوماً وثقافة وما شئت، فسؤال افلاطون بصيغته الاعم هو: ما الطريق التي، اذا ما سلكها الانسان، فرداً وجماعة أدت به الى تحقيق العدالة حوله وفي ذاته؟ وهي التي تفضي به الى مصدر الوجود والسعادة الذي هو الخير؟ أما صيغته الاخص فهي: ما السبيل لاعادة الحركة والحياة الى مدينة - دولة وضعها اللامعقول على شفا الهاوية؟

ان جواب افلاطون هو الذي يعنينا اليوم، وخلاصته ان هذه الطريق هي اعادة تكوين الانسان بتربية علمية ونظام اجتماعي عقلائي؛ وحدهما كفيلاً بتحقيق العدالة التي هي الانسجام والتوازن والتكامل بين الابعاد والعناصر التي يتألف منها كل من النفس والمدينة والكون وبين الثلاثة... فالعلم يلجم الغرائز ويقضي على الفوضى؛ وهما مصدر الشر والشقاء، ومن المعلوم ان الجهل عند الاغريق مرض ممت اذا ما شفي منه الانسان استعاد الوجود، ومعه الاخلاق والسعادة.

ان العلم المقصود هنا هو العلم الكلي او الفلسفة، اي الذي يكشف عن الاسس الاولى اطلاقاً للوجود والعقل - او المعقولة اذا شئت - لهذا الكشف يستطيع ان يجعل من العلوم المختلفة جملة واحدة تحاذي الوجود وتقول.

والفيلسوف - الملك هو الذي تمكن بفضل بحوثه وتأملاته المستمرة، حياته كلها، من ان يرى الخير مصدر الوجود والعقل ليحقق في ذاته ولذاته العدالة والمعقولة الاكمل. هذا الانسان الزاهد بالمال والمناصب وبقية شؤون الدنيا، تجبره المدينة - من واجبا اجباره - فرداً كان ام هيئة على ان يتولى، عندما يبلغ الخمسين، من ان يحكمها اذ يضع الخطة الاشمل لتنظيمها ويشرف على تنفيذها بحيث يحقق لوطنه المعقولة الاكبر.

وتعبير آخر فان الفيلسوف - الحاكم هو اتحاد النظر والعمل في كيان انساني واحد، وهذا واحد من اهداف الفكر الانساني الكبرى، اول من بشر به، وشرع له بين الكبار افلاطون وآخرهم كارل ماركس، وان كان كل مفكر تصوره على شكل يختلف عن تصور الآخر ويتفق مع معطيات عصره. وكلهم أخفقوا.

الاخفاق هذا هو الذي ولد منه، ويولد باستمرار الفكر النظري الذي يدعي لذاته الكلية، اقصد الفلسفة، لا يمكن، على اية حال، ان نصف افلاطون مع المحافظين، فقد حذف من جمهوريته - وشرائه - ارسطراطية الثروة والدم التي كانت

في حين ان الواقع يختلط بكل انواعه وفي مستوياته كلها، فالكون مزيج من القدر الاعمي، اللامعقول والصدفه ومن العقل المدبر الذي استخدم القياس لجعله على احسن وجه ممكن. والمزائج في الكيانات الحية ثلاثة: النفساني الذي يختلط فيه الجهل مع المعرفة؛ يلي النفساني - الجسماني وثالثاً الجسماني؛ وفي هذين يختلط الحار بالبارد، الألم باللذة... وفي الكل يختلط الانفعال مع الفعل؛ في الحركة يختلط البطيء مع السريع، وفي الحجم الصغير مع الكبير. . واللذة مشوبة بالألم والقدرة بالضعف...

الحياة الصالحة او السعيدة هي أيضاً وجود مختلط يتألف من اربعة اجناس متمايزة كل منها عن الآخر ومتكاملة في الوقت ذاته: الاول جنس اللامحدود، الثاني جنس الحد، الثالث جنس المختلط والمحدث، والرابع علة الاختلاط او الاحداث، اما الحكيم الذي عليه ان يحدث الاختلاط باستخدامه المقياس الذي يجعل الاجناس تتناسب وتتعاذل وتوازن، فتكون قد اكلت في هذه الحياة ببلوغها اكبر درجة ممكنة من الصفاء.

نلاحظ، مما تقدم، ان افلاطون نوع وعمم في الفيلسوف ديكالتيك التناقض وجعل حدوده تتجاوز الاثنين؛ فهي ثلاثة أو أربعة، وجعل أحياناً انفتاحه غير محدود، كما انه عمم في حوار السياسي ديكالتيك القسمة بتطبيقه على نماذج أخرى من الواقع. بهذا جعل منهجه مجازي بني الموجودات ويستخدم في الوقت ذاته للكشف عن مفاصله.

خلاصة

وضع افلاطون الشاب ذاته دفعة واحدة في المستوى الارفع الذي هو الخير ومنه رأى - حاول رؤية - الموجودات ومنها الصور ليشدها الى مصدر انبثاقها؛ في حين ان افلاطون الشيخ انطلق من الواقع المختلط ليعيد إنشاءه بالترتبة المناسبة التي أسس الاكاديمية من أجلها لتبلغ به أعلى مستوى ممكن من الكمال؛ واستخدم لهذا في المرحلتين مناهج عددها بتعدد المواقع والموجودات.

فأفلاطون من معاصرنا في اغلب ما كتب.

ثمة فرق واحد اساسي لا يتجاوز بيننا وبينه، بيننا وبين الاغريق والرومان: هو ان الناظم للوجود والفكر عندنا هو معنى اللامتناهي؛ وعندهم، هو معنى الكمال، وأفلاطون طلب الكمال من الكتابة والفكر والانسان... ومن ذاته.

يومها. ولهذا أعاد أفلاطون وبعده أرسطو الدولة الى حجمها الطبيعي الذي هو 15000 خمسة عشر ألف نسمة.

وكان الاغريق يعتقدون، مع الشعوب القديمة ان الكون، وان كان غير محدود، فهو متناه ومكتفٍ بذاته، على ما هو عليه دائماً وابدأً؛ زمانه الدوري يكرر مع كل دورة البشر انفسهم الذين هم بعدد محدود مع احداث حيواتهم ذاتها (العود الابددي عند نيتشه الذي هو واحد من تصورات الابددي). ولمفكري الاغريق اجتهادات كثيرة في مدة كل دورة؛ ولا توجد قوة عالية على العالم تدبره او تخلق من العدم. فهادس، الذي هو ضرب من ضروب تصور الجحيم المخفف في جوف الارض، والاليمبوس حيث النفوس الطاهرة مع الالهة في مكان مرتفع أنقى هواء من مكان أرضنا (راجع تصور أفلاطون للكون بمستوياته الثلاثة في القسم الأخير من حوار الفيدون وتصوره لعودة الأنفس الى الأرض في الكتاب العاشر - القسم الأخير - من الجمهورية).

الجمهورية نموذج حدي، صرف، من وحي الشباب الذي يتوجه عفواً نحو الكمال المطلق؛ وعلى الواقع أن يحتذي به. وهو يستند الى مسلمة أولى خلاصتها ان في الانسان نزوعاً الى التسامي على ذاته باستمرار، عسى أن يدرك يوماً المطلق. وإلا لما كان ثمة مسوغ للنموذج ولما كان نمو.

فعلام اذاً أعاد أفلاطون القول فيها قال؟ أكان يرى ان الانسان والوجود واقع لا يستنفده قول؟ ولا أقوال؟ ولكن بالمقابل، علام الاستعدادات والفلسفات اذا كان الوجود الانساني بسيطاً مبسطاً كما يتصوره الفكر القاصر أو الايديولوجي المحترف؛ كلمات وتجهيز عليه؟ لقد وضع أفلاطون في سن النضج أكثر من تصور، كل تصور لوجه من أوجه الواقع الكلي بقوله كله من منطلقه؟ كل تصور عالم كامل يتكامل بذاته ولذاته ومع غيره ولغيره. وفي كل منها قول الشباب وشيء آخر يجعل منه غير تصور الشباب وإياه؛ يحتفظ من قول الشباب على الخصوص بالخير، مصدر الوجود والحركة والحياة ونحوه تطلع الموجودات على انه أفق صوبتها. ويضيف اليه لا متناهي الفكر وهو في قمته. وهذا ما يعطي الحوارات سن النضج - كالفلسطاني مثلاً - كشافة فلسفية، قلما بلغها الفلاسفة. اقتصر مع ذلك من هذه التصورات - العوالم على الفيلسوف الذي يكمل ما سبق وقلت ويتكامل معه.

في الفيلسوف، نعرف ان الخير تناسب وجمال وحقيقة، وهو، لهذا في صفاته الكمال المقياس المطلق، مما يضعه فوق تصوراتنا.

مصادر ومراجع

- افلاطون، الحوارات بالعربية، برميندس، التيجس، السفسطائي، الفيلسوف، الطياوس، كريتيس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، نشر وزارة الثقافة، دمشق، لا.ت.
- المؤلفات الكاملة، مزدوجة اللغة (اغريقية - فرنسية)، 14 مجلداً، مع مقدمات، شروح وفهارس، نشر يوردو، باريس، لا.ت.
- جولي، هنري، الانقلاب الانلاطوني، ابيستين - لوغس - يوليس، نشر ثرين، باريس، لا.ت.
- روبين، نظرية الحب عند افلاطون، نشر المطبوعات الجامعية الفرنسية، طبعة ثالثة، باريس، لا.ت.
- شتله، فرنسوا، عن افلاطون، ترجمة حافظ الجمالي، لا.ت.
- فتسوجير، التامل في فلسفة اللاتون، نشر ثرين، لا.ت.
- كريتيس، بروتاغوراس، الجمهورية، ترجمة ردين بنديكي، نشر وزارة الثقافة دمشق، لا.ت.

انطون مقدسي

الإلحاد

Atheism
Athéisme
Atheismus

تضع مسألة الإلحاد نفسها، بادئ ذي بدء، على الصعيد الاصطلاحي. فالمصطلح العربي يحمل بحد ذاته حكماً تقييماً، بينما لا يتعدى المصطلح اللاتيني النطاق المعرفي. فألحد بالعربية انحرف عن، ولفظة الإلحاد لا تتضمن بحد ذاتها أي إشارة إلى نفي الألوهية كما يتضح من اللفظة اللاتينية Athéisme بالفرنسية، Atheism بالانكليزية، Atheismo بالايطالية التي تتألف من السابقة A، وتعني السلب والنفي، ومن الجذر Theo، أي الله باليونانية.

من الممكن إذن تعريف الإلحاد بأنه كل موقف أو مذهب ينفي وجود الله، سواء أكان هذا النفي ضمناً أم معلناً نسبياً أم مطلقاً، سلبياً أم إيجابياً.

وتعريف الإلحاد بأنه مرفق أو مذهب يعني قسمته إلى شكلين: عملي ونظري. فالإلحاد العملي هو موقف كل من يتصرف في هذه الحياة وكأن الله غير موجود. أما الإلحاد النظري فهو مذهب كل من يسلب عن الله صفة الوجود أو لا يقر له بها.

وغالباً ما يوصف الإلحاد العملي الخالص بالابتذال -Vul-gaire، كذلك شأن الإلحاد النظري إذا ما اقترن

بسلوك عملي. وهنا نكون أقرب إلى المجون أو الزندقة. ولكن هذا لا يعني أن كل إلحاد هو بالضرورة موقف أو مذهب لا أخلاقي. فكثُر هم فلاسفة الإلحاد الذين تطلعوا إلى الاستعاضة عن الأخلاق الدينية بأخلاق مدنية أو علمانية، أي بمذاهب تبغي بناء سلام جديدة للقيم، وليس التحلل من كل قيمة.

والواقع أن اللاأخلاقية ليست صفة الإلحاد المباشرة له بقدر ما هي تهمة المقترة أو الملصقة به. وبالفعل، يعز أن نقع في الأزمنة التاريخية كلها، قديمها وحديثها، على تهمة أطلقت سداداً أو جزافاً، حقاً أو زوراً، بمثل التواتر الذي أطلقت به تهمة الإلحاد وبمثل القوة الجزائية التي كانت دوماً قرينة لها بدءاً بالسجن والتعذيب وبتز اليد أو اللسان وسمل العين وانتهاء بالقتل صلباً أو حرقاً.

وإذا لم يكن بد من قرن الإلحاد باللاأخلاقية، فلنقل إن شبح الاضطهاد هذا كان على امتداد العصور هو العلة الأولى للموقف اللاأخلاقي النظري، الذي اضطر معظم فلاسفة الإلحاد إلى وقوفه اذ تكتنوا على إلحادهم ولم يفصحوا عنه. هذا إذا أفصحوا عنه قط - إلا بصورة ملتوية وغير مباشرة وآثروا إجمالاً أن يكونوا من أهل التقية. والحق أنه كان لا بد من انتظار القرن العشرين وفوز بعض المجتمعات بالمكسب الديمقراطي حتى ينتقل بعض فلاسفة الإلحاد إلى طور الجهر والتبني الإيجابي بدون أن يقف هاجس القصاص حائلاً بينهم وبين العلانية.

تاريخ الإلحاد إذن، بحكم القمع الذي كان رفيق دربه الدائم، تاريخ ملتبس. فأول شهيد له في شجرة عائلة الفلسفة، وهو، سقراط، لم يكن ملحداً، ولأسباب نفسها يصعب تحديد من كان البادئ بالتنظير له. أهو ديموقريطس الأبديري الذي قال إن العالم كمّ لا متناهِ من الذرات التي تتحرك منذ الأزل في فراغ لا متناهِ بدون أن يخلقها خالق أو يحفظها حافظ؟ ولكن ديموقريطس، على الرغم من أنه مؤسس المذهب المادي، بل مكتشف المادة، لم ينف قط وجود الآلهة، بل برر الخيال الشعبي بصدها وأبدى عن نزعة محافظة بشأن الدين، وإن يكن باعد ما بين الإنسان والآلهة إذ جعلها لا مبالية بالعالم الذي لا يرتبط مصيره بإرادتها؟

أهو إذن معاصره وابن مدينته بروتاغوراس الأبديري، الذي كان الصانع الأول للمذهب الإنساني عندما قال إن الإنسان مقياس الأشياء طراً، ما وُجد منها وما لم يوجد (وفي ترجمة أخرى: سيد الأشياء طراً)، مما يعني ضمناً أنه ليس ثمة ضرورة لقوة وسيطة بين الإنسان والعالم تكون هي الله أو الآلهة؟

جثتي في التراب أو في الهواء؟

والالتباس لا يحيط بتاريخ الإلحاد فحسب، بل بنظريته كذلك. فأول من وضع نظرية شاملة في الإلحاد كان أفلاطون في الباب العاشر من محاوره القوانين. فقد ميز أفلاطون ثلاثة أنواع من الإلحاد:

1 - نفي وجود الآلهة.

2 - نفي العناية الإلهية حتى في حال الاقرار بوجود الآلهة.

3 - الاعتقاد بإمكانية استمالة الآلهة بالصلوات والقرابين.

وجه الالتباس في هذا التعريف الثلاثي للإلحاد أنه يخلط، ليس فقط بين الإلحاد المطلق والإلحاد النسبي كما يستدل على ذلك من الجمع بين البدين الأول والثاني، بل كذلك بين الإلحاد والدين في شكله الشعبي.

فأما نفاة وجود الآلهة فهم في رأي أفلاطون الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وبخاصة منهم الماديون الملطيون الذين ردوا الأشياء طراً إلى مبدأ أو عنصر واحد، هو عند طاليس الماء، وعند انكسائس الهواء، وعند هرقليطس النار. ورد أفلاطون على هؤلاء جميعاً أن النظام الكامل والأمثل للكون هو خير دليل على وجود الألوهية. فكما أن النفس تسبق البدن، كذلك تسبق الروح الكون. فلولا وجود نفس خيرة سابقة على كل وجود، لما وجد الوجود، ولما وجدت الطبيعة بالنظام البديع الذي وجدت عليه. والنفس هي ما به نبدأ، والله هو النفس الذي بها يبدأ العالم.

وأما نفاة العناية الإلهية، أي أولئك الذي يعترفون من جانب بوجود الآلهة وينكرون من جانب آخر تدخلها في مسار الكون، فهم كثرة كثيرة من فلاسفة اليونان. منهم كما رأينا ديمقريطس وأبيقور (ولاحقاً لوقراسيوس). ومنهم أيضاً خلفاء أفلاطون نفسه على رأس الأكاديمية، وفي مقدمتهم الشكي قونيادس القورينائي. فهذا الأخير، الذي ناصب كل ضروب الوثوقية انعداء، شكك في كل الأدلة التي يسوقها الوثوقيون، وعلى رأسهم الرواقيون، على وجود العناية الإلهية، ومنها مبدأ المعرفة وفكرة القدر. فالعناية هي سبيل الإنسان في رأي الرواقين إلى معرفة الإرادة الإلهية. والحال أن الحدث الذي يتنبأ به العراف واحد من اثنين: إما أن يكون اتفاقاً وإما أن يكون ضرورياً. فإذا سلمنا بأنه اتفاقي امتنعت حكماً القدرة على التنبؤ به. وإذا كان ضرورياً، فإنه يكون والحال هذه موضوعاً للعلم لا للعناية. وكذلك فيما يتصل بفكرة القدر. فالقول بالقدر يعدل لزوماً القول بأنه ليس في مكنة الإنسان شيء. والحال أنه في مكنة الإنسان شيء. وإرادة الإنسان الحرة يمكن أن تكون هي نفسها علة من علل القدر. ثم إن مفهوم

أم هو بالأحرى أبيقور مبدع مذهب اللذة الذي كان يقول إنه لا يستطيع أن يتصور الخير إذا حذفت لذة الجسد ولذة البطن ولذة الذوق ولذة الحب؟ ولكن أبيقور الذي رساه خصومه بالفسق والفجور لم يكن متعياً إلا في النظرية، أما في الممارسة فكان عفيفاً متقشفاً. وقد عرّف أخلاق اللذة بهذه العبارة: «ليست بهجة الحياة في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، بل في الفكر الزاهد الذي يمحيط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور، ويطرده الظنون والأحلام المخاطشة التي تعكر صفو النفوس». وصحيح أن أبيقور نفى، بحكم أخذه بالمذهب الذري في الطبيعيات، جملة المعتقدات الدينية السائدة لدى العامة، في عصره، ومنها عناية الآلهة بالبشر، والاعتقاد بخلود النفس وبأصل إلهي للكون، والإيمان بالقدر والعرفاء وقرأة التذمر، ولكنه ما نفى قط وجود الآلهة، بل قدّم على العكس أدلة مبتكرة على وجودها تتمثل في ما نراه في المنام، وحتى في اليقظة، من أشباه إلهية. فلو لم تكن الآلهة موجودة، فكيف يكون وجود لأشياءها؟ ولئن أحال أبيقور الآلهة على التضاعد بمعنى من المعاني، فما ذلك منه ازدراء أو استخفافاً بها، بل على العكس توقيراً لها وتسامياً بها عن سفاسف العالم البشري. ذلك أنه من التجديف على الآلهة كما يقول تلميذه الشاعر الفيلسوف لوقراسيوس، «إن نعزّو إلى إرادة هذه الكائنات الكاملة عالماً زائحاً بضروب النقص واللوان الشقاء... فالآلهة مجبولة من مادة نقية خالصة، وهي تحيا في ملاذ من الصدمات في الفواصل بين الألوان، لا يتطرق إليها الفساد. لأنها مصونة من علل الهدم، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين. والتأمل في حياتها هذه هو التقوى الوحيدة التي تليق بالحكيم».

أنعزّو إذن صياغة مذهب الإلحاد إلى ذاك الذي يقول الرواة إنه كان ملهم أبيقور، أي إلى ثيودورس القورينائي الذي بلغ، فيما يبدو، من ثبوت تهمة الإلحاد عليه أنه لقب بثيودورس الملحد ولكنه لقب أيضاً، على ما في ذلك من مفارقة بثيودورس الإلهي. والثابت أن الآلهة التي سخر منها - مما سبّب له بعض المتاعب في المدن التي حلّ فيها - كانت آلهة الميتولوجيا الشعبية التي تعاني من كل ما يعانيه البشر من انفعالات كالغيرة والحسد والعسف والبغض وتقتل فيما بينها كما يقتل البشر وتلجأ إلى الحيلة والسحر وحتى السم كما يفعل أشرار البشر. فالآلهة، بالمعنى الفلسفي للكلمة لها كبرياؤها، فكيف يليق بها ما لا يليق حتى بالبشر؟ وثيودورس على كل حال فيلسوف ذو كبرياء. أفلم يتوعد ليزيماخوس، ملك تراقية ومقدونية، بصلبه فكان رده: «سيان عندي أن تتحلل

والواقع ان الإلحاد بات له، في ظل سيادة حضارات التوحيد الديني القائم على قدسية النص، معيار جديد ومعنى مغاير، وهو معنى الهرطقة أو البدعة، أي الخروج على العقيدة القويمة وقد دفع العديد من الهرطقة حياتهم ثمناً لهرطقتهم. كما أن تهمة الهرطقة كانت تطلق في غالب من الأحيان جزافاً للتخلص من الخصوم الايديولوجيين أو السياسيين. ويكاد يكون من المستحيل احصاء الفلاسفة والمفكرين الذين رموا بالهرطقة. بل إن الحضارة البيزنطية تقدم لنا مشهداً يندر مثيله على مشاحنات لاهوتية يعسر فيها تمييز العقيدة القويمة من الهرطقة. وتقضي الإشارة هنا إلى ان محاربة الهرطقة كانت تتخذ أحياناً شكل مجازر جماعية. وقد عرفت العصور الوسطى على امتداد اثني عشر قرناً سلسلة لا متناهية الطول من المذابح وحملات التأديب والابادة التي نظمت ضد الهرطقة وأهل البدع والخوارج من كل صنف ولون، ونخص منها بالذكر الحملة الصليبية التي نظمها البابا اينوشنسيوس الثالث ابتداءً من عام 1209 ضد أصحاب البدعة الالبيجية في جنوب غربي فرنسا حيث قضى عشرات الآلاف ودمرت مدن بكاملها، ومذبحة سان بارتليمي التي نظمها شبارل التاسع في باريس ليلة 24/23 آب 1572 والتي لقي فيها زهاء 3000 بروتستانتي مصرعهم.

ومع اطلالة العصور الحديثة رأى النور نوع جديد من الهرطقة: الهرطقة العلمية. فقد باتت تهمة الكفر والإلحاد تلصق بكل كشف علمي يتعارض مع النص أو مع ظاهري النص في الكتب المقدسة. وكان أول من ذهب ضحية هذه الهرطقة الجديدة جيوردانو برونو. وكاد أن يذهب ضحيتها أيضاً غليليو غاليلي. وقد بدت الكونيات في حينه، أي في القرن السادس عشر، وكأنها هي التي تشق عصا الطاعة على العقيدة القويمة باعتبار أن الفلكيات هي أكثر العلوم التصاقاً بشؤون السماء. ولكن الطبيعيات اصطدمت بدورها بحاجز الهرطقة العلمية. فقد كان للاهوت دوره ورأيه في طب الجسم البشري، وقد اعترض على العديد من كشوفه، كما ظل ردحاً من الزمن يعارض تشريح الجسم البشري وعندما نقل تشارلز داروين في القرن التاسع عشر الثورة الكوبرنيكية إلى علوم الإنسان من خلال كتابه أصل الأنواع ونسب الإنسان تعالت من كل حذب وصوب صحبات الاستنكار لهذه الهرطقة العلمية الجديدة. ولكن داروين نفسه لم يكن ملحداً، وقد رد على من اتهمه بالمرقوق قائلًا: «في تذبذباتي الكبرى لم أصل قط إلى الإلحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي انكار وجود الله. لكني اعتقد على وجه العموم، وكلما امتد بي العمر، ان

العناية الإلهية متناقض جوهرياً فالله هو بالتعريف الكائن الأزلي الكامل الذي لا يصيبه تغير أو فساد. والحال انه لو كانت الآلهة معنية بشؤون البشر، فهذا معناه أنها تحس بإحساسهم، فتفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم. وإذا كانت تحس، فهذا معناه أنها قابلة للتغير، وما يقبل التغير، وبالتالي الفساد، هو بالتعريف فاني. والحال ان الآلهة بالتعريف غير فانية.

هل يمكن الاستدلال من هذه المحاكاة العقلية الشكية ضد وثوقية القائلين بالعناية الإلهية أن قرنيادس كان ملحداً بحسب ما يفترض البند الثاني في تعريف أفلاطون للإلحاد؟ الواقع ان شكوك قرنيادس كانت موجبة، لا ضد الآلهة، بل ضد تصور معين عن الآلهة. ونقد قرنيادس لا ينم عن نزعة الحادية بقدر ما ينم، كما يلاحظ الدارسون، عن شعور ديني أكثر ارهاقاً من ذلك الذي كان سائداً في أيامه، وعن اعتقاد «بوجود كون أبعد مدى وأشد تعقيداً وأعمق غوراً من ذلك الذي كانت العقلانية الرواقية تزعم أنها تنفذ إلى سره». وبخلاف ما يوحي به البند الثاني من تعريف أفلاطون، فإن نقد قرنيادس لفكرة القدر والعناية الإلهية لم يفتح الباب على مصراعيه أمام الإلحاد، بل مهد السبيل إلى بعث الافلاطونية بالذات، فهو إذ أحاط تصور الله بغموض لا ينفذ إلى سره، مهد الأرض للرجوع إلى الالهيات الافلاطونية، وهي المهمة التي سيأخذها على عاتقه لاحقاً أفلوطين.

أما البند الثالث في تعريف أفلاطون للإلحاد، وهو استئالة رضى الآلهة عن طريق تقديم القرابين ورفع الصلوات إليها، فقد أصبح، مع سيادة التوحيد والحضارة الدينية، معياراً للإيمان لا للإلحاد، ومظهراً من مظاهر التقوى لا من مظاهر البفاق والرشوة.

وفي الواقع، ان معايير الإلحاد كلها انقلبت رأساً على عقب في ظل سيادة حضارة أو حضارات التوحيد الديني. فالإلحاد المطلق، بمعنى نفي وجود الله، اختفى اختفاء مطلقاً من التداول على امتداد العصور الوسطى، إذ صار كبرى الكبائر. ولم يحفظ لنا التاريخ الديني، المسيحي أو الاسلامي، اسم ملحد واحد بحق معنى الكلمة. فحتى ابن الراوندي، الذي لقب بالملحد، لم يكن ينكر وجود الله. كما أن يولييانوس الجاحد لم يكن كافراً، بل كان، كما يدل لقبه، جاحداً ارتد عن المسيحية إلى الوثنية وقال بكثرة من الآلهة بدلاً من إله واحد. أما سائر الملحدة الذين قتلوا أو عذبوا أو سجنوا أو أحرقت كتبهم فكانوا في الحقيقة زنادقة أو مارقين أو أصحاب مذاهب تأويلية ولم يكونوا ملحدة.

العلم والإيمان، عن طريق التأليه الطبيعي نظير ما فعل الفلاسفة الانكليز، بل يتطلع إلى تجبر كل دين وإلى هدم كل ميثافيزيقا روحية ولو عن طريق استنبات أبعاد ميثافيزيقية للمادة.

إن أول أولئك الفلاسفة، ونعني جان مسليه، كان أشدهم شراسة في التشنيع على الدين. فقد انتظر هذا الكاهن سوكان خوري ضيعة - يوم وفاته لينشر على الملأ وصيته السرية التي تعلم الإلحاد الشامل. وفي مقاطع شتى من وصيته يتبدى مسليه تلميذاً راسخ الاقتناع لأبيقور. فعنده ان طلب السعادة في الحياة الدنيا هو البديل الطبيعي والمنطقي عن نشدان الهناء الأبدي في العالم الآخر. ذلك أنه «لا خير برنحي ولا شر يترتب بعد الموت». فعل الإنسان أن «يستفيد بحكمة من أيام حياته وأن يتمتع بكل ثمار الحياة» لأن «الموت يضع نهاية لكل معرفة ولكل شعور بالخير والشر». ويسوق مسليه ثمانية أدلة على عدم وجود الله، بدون أن يأتي - والحق يقال - بشيء شخصي من عنده سوى دليله على بطلان ما ينسبه اللاهوتيون إلى المسيح من معجزات. ذلك أنه لو صح ان المسيح صنع كل المعجزات التي يقال إنه صنعها لكان أولى به أن يأتي المعجزة التي ما أتاها قط: «ان أولى تلك المعجزات وأكبرها شأنًا وأعظمها مجداً له وأكثرها ضرورة وفائدة في الوقت نفسه للبشر كانت أن يشفيهم حقاً جميعهم من كل أمراض أنفسهم وعاهاتها... وأن يجعلهم كلهم حكماء وكاملين، إن بالجسد وإن بالروح... تلك هي بكل تأكيد أولى المعجزات وأجملها وأعجدها وأكثرها فائدة وضرورة للبشر التي كان يفترض بمسيحهم ان يأتيها... لأنه ما نزل من السماء إلا لذلك كما جاء في إنجيله».

وقد كان فولتير أول من نشر فقرات من وصية مسليه، ولكن فولتير نفسه، وعلى الرغم من كل ضراوة الهجمات التي شنّها رجال الدين، لم يكن يحب الإلحاد ولا الملحدين. وقد قال في رسالته إلى الملحدين: «لولا يكن الله موجوداً لكان ينبغي إيجاده». وقد أضاف القول في المعجم الفلسفي إن العالم غير قابل لأن يساس لو لم يكن هناك «إله منتقم يعاقب في هذا العالم كما في العالم الآخر الأشرار الذين استطاعوا الإفلات من العدالة البشرية».

لم يكن فولتير إذن، على الرغم من شهرته كملحد، عدواً لله، بل فقط للدين ولرجالهم. وهذه النزعة المضادة للاكليروسية وجدت في أسلوبه التهكمي المشهور الذع لسان للتعبير عنها: فأبأه الكنيسة هم «طاعون الانسانية ومصدر كل الشرور والآثام»، ونظام الرهبنة هو مسخ للطبيعة البشرية كما سواها

الوصف الادق لحالتي العقلية هو: «اللاإدارية».

وفي القرن العشرين قبلت الثورة الكوبرنيكية الثالثة، وهي الثورة التي أحدثها سيغموند فرويد في علمي النفس والجنس، باعتراضات جذرية من قبل بعض الأوساط اللاهوتية التي دفعت مذهب مؤسس التحليل النفسي باللاأخلاقية. ولكن ما يميز فرويد عن كثرة غيره من العلماء هو أنه كان بالفعل ملحدًا، فما رأى في الدنيا سوى عصاب جماعي. ولكن بصرف النظر عن إيمان أو عدم إيمان هذا أو ذاك من علماء الفلكيات أو الطبيعيات أو الانسانيات، فإن الإلحاد المذهبي ما كان له أن يرى النور قبل القرن الثامن عشر. فقد كانت هناك حاجة أولى إلى قطيعة معرفية، وهذه ما كانت ممكنة إلا مع الثورة العلمية التي احلت محل المعرفة العلمية، بكل ما لها من قدرة على سيادة الطبيعة، محل اليقين اللاهوتي الذي كان لا يسهل هذه السيادة، ان لم يؤخرها. وكانت هناك حاجة ثانية أي قطيعة ايدولوجية، وهذه ما كانت ممكنة إلا بحلول طبقة جديدة صاعدة محل طبقة قديمة آفلة على رأس السيرة التاريخية. وقد اجتمعت هاتان القطيعتان، المعرفة والايديولوجية، في شخص الطبقة البورجوازية التي أنجبت العلماء والايديولوجيين وقدمت معرفة الواقع على معرفة النص، وربطت العملية الانتاجية بتطور القدرة على التحكم بالطبيعة بتحويلها العقل إلى علم، والعلم إلى تقنية.

إن تعاطي البورجوازية مع الواقع لا مع النص، مع العلم والتقنية والتحويل لا مع التأويل، هو الذي كان وراء ولادة المذهب المادي ابتداء من القرن السابع عشر في انكلترا ومن القرن الثامن عشر في فرنسا. والحال ان المادة بطبيعتها هادئة لكل ميثافيزيقا. فهي توحي بأنها أزلية، لا مخلوقة، مكتفية بذاتها انطولوجيا، وخاضعة ككل جماد، لقوانين طبيعية. ثم ان البورجوازية، في كفاحها الطبقي ضد الاقطاعية، كانت بحاجة ككل طبقة صاعدة، إلى ايديولوجيا واحدية تنوب مناب الايديولوجيا الثنائية للاقطاعية الآفلة، أي تنوب مناب تلك الرؤية على الازدواجية: الخير والشر، السماء والأرض، الروح والمادة.

وقد كان الفلاسفة الانكليز، وعلى رأسهم جون لوك وتوماس هوبز وجون تولاند وانتوني كولنز هم الذين أرسوا اللبنات الأولى في عمارة المذهب المادي الحديث ولازمته اللاهوتية: التأليه الطبيعي. ولكن الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم مسليه وفولتير ولامترى وهلفيسوس وهولباخ وديدرو، هم الذين طوروا المادية إلى مذهب كفاحي لا يصبر إلى التوفيق بين العقل والنقد، بين

وهذا عالم الكيمياء ياكوب موليشوت يؤكد، ضد المثالية أيضاً، أنه «لا فكر بدون فوسفور». وما هو عالم الأحياء ارنت هيكل يتبنى مذهب داروين في النشوء والتحول ويطور المادية الآلية إلى مادية دينامية ويتطرح لفك ألغاز الكون كما يدل عنوان كتابه الرئيسي الصادر عام 1899، ويؤكد أن مفاهيم الخلق والعناية الإلهية والنفس الخالدة مفاهيم ساذجة لا تعتمد للفحص العلمي، وأن دين المستقبل يجب أن يقوم على قيم بشرية خالصة هي الحق والخير والجمال. وهذا أخيراً الطبيب الفيلسوف لودفيغ بوخنر يرد الروح إلى المادة والمادة إلى القوة، ويؤكد أن المادة، من حيث هي قوة، فاعلية أزلية، وأنه لا حاجة بالتالي إلى إله خالق ليعطي العالم إشارة البدء، وإلى نفس مفارقة للبدن لتفسير ظاهرة الفكر، وذلك لأنه «كما تنقلص العضلة وتفرز الغدة، كذلك يفكر المخ».

هذه المادية التي وصفت عن حق بأنها غليظة وفجة والتي ادعت لنفسها الصفة العلمية لم تكن هي الشكل الوحيد للمادية الذي ساد في ألمانيا في القرن التاسع عشر. فانطلاقاً من هيغل ووصولاً إلى ماركس عبر فيورباخ تكون مذهب مادي وإلحادي يصح وصفه بأنه إنساني. فهو مذهب أراد أن يحل الإنسان محل الله، والفلسفة محل الدين، وأن يقلب الثيولوجيا اللاهيات إلى انطولوجيا، انطلاقاً من معادلة مؤداها أن كل نفي لله هو تأكيد للإنسان وكل تأكيد للإنسان هو نفي لله. وقد تفرغ فرع بكامله من هذه المدرسة - التي اشتهرت باسم اليسار الهيجلي - للنقد التاريخي للكتب المقدسة. ومن هؤلاء دافيد شتراوس مؤلف حياة يسوع وبرونو باور مؤلف نقد التاريخ الانجيلي و المسيحية مهتوكا سرها والذي بلغ من عدائه للمسيحية أن لقبه اصداقاه بـ «مسيح الإلحاد». وعنده أن المسيحية تتعارض مع كل ما هو طبيعي في الإنسان. وأنها لا تعكس سوى شقاء العالم. فقد تولدت من انحطاط العالم القديم والألام التي نجمت عن هذا الانحطاط، فما شاءت أن تلتقي ماهية الإنسان إلا في الشقاء والألم. والحال أن الإنسان حر حتى في مواجهة الموت، وهو مشرّع نفسه حتى عندما يعتقد أنه يخضع لإرادة عليا. ومن ثم فإن الغناء المسيحية هو إلغاء لأعنى عقبة تنتصب في وجه التفتح التام لوعي الذات الشامل في الإنسانية.

أما لودفيغ فيورباخ، مؤلف ماهية المسيحية، فلم يكتف بدور الناقد والهادم، فنظراً إلى عميق اقتناعه بأن الهدم لا يصل إلى الجذور حقاً، إلا إذا قام مقام المهدوم بناء جديد ليملا الفراغ، فقد رأى أن المطلوب ليس إلغاء المسيحية بل تحويل ماهيتها بحيث تحل الانسانيات محل اللاهيات وذلك ما دام إله

الله: «إن جنون الخصي هذا هو أكبر إساءة للطبيعة البشرية». ولا يذهب لامتري هو الآخر إلى حد نفي وجود الله. ولكنه بعكس فولتير يعتقد أن الإلحاد يمكن أن يكون أخلاقياً. وكما يقول في كتابه الإنسان - الآلة، فإن الفلسفة لا تستطيع اثبات وجود النفس ولا اثبات وجود الوحي. والله ممكن الوجود ولكن ليس واجب الوجود. ووجوده أو عدمه لا يلغي ضرورة الأخلاق، فحتى لو عمّ الإلحاد فإن الطبيعة ستستعيد حقوقها وطهارتها. وقد كان لامتري، وبزعمته المادية الآلية والحتمية وبنفيه، القاطع لوجود نفس مفارقة ويتوكيده على أن الإنسان مجرد حيوان أعلى مصدر حرج لزملائه الماديين. وقد طرد بسبب كتبه وآرائه من فرنسا وهولندا على التوالي، ولم يجد ملاذاً إلا لدى فريدريك الثاني - وكان ملحداً سافراً - فعينه قارئاً في بلاطه وأجدي له معاشاً وأدخله إلى أكاديمية برلين.

ولا يزيد سائر الماديين، هلفسيوس وهولباخ وديدرو، على التأكيد بأن الإنسان مزيج من المادة، وأن الروح جملة من الاحساسات، وأن العلة الأولى أو الأخيرة لا ضرورة لها، وأن الإنسان قادر على أن يصل بنور العقل الطبيعي إلى حقائق الوحي بدون أن تكون به حاجة إلى الدين الذي هو أصلاً من اختراع رجال الكهنوت الذين يتوسلون بطقوسه وأسراره ليقبوا الناس تحت سلطانهم، وأن خير تربية للإنسان أن يعود إلى فطرته النقية البدائية قبل أن تغيرها القوانين والأديان. وأن أخلاق العقل المستنير أسمى من أخلاق الترهيب والترغيب، وأن الجهل هو الرذيلة الكبرى. أما الإلحاد بحصر المعنى، أي نفي وجود الله فهو مسألة برسم الخاصة لا العامة، وبالأصل، ما جاوز قط مادي القرن الثامن عشر الفرنسيون بصدد هذه المسألة المذهب اللاأدري كما صاغه في الحقبة نفسها ديفيد هيوم الذي قال بتعليق الحكم.

وفي الواقع كان لا بد من الانتقال إلى قرن آخر وإلى بعد آخر ليعرف الإلحاد المذهبي تطوراً جديداً. وبالفعل، وفي ألمانيا في القرن التاسع عشر، شهدت المادية، بالتوازي مع التقدم العلمي السريع، طفرة ضمنت لها على امتداد القرن انتصاراً شبه تام. فالعلماء هذه المرة، وليس الفلاسفة، هم الذين أخذوا على عاتقهم طرد الميتافيزيقا وكل ما هو خارق للطبيعة من مجال المعرفة الإنسانية. ذلك أن المطلوب لم يعد تفسير العالم، بل فتحه والتحكم به. فهذا العالم الفيزيولوجي كارل فوغت يؤكد، ضمن المثالية، أن «الأفكار للمخ كالصفراء للكبد والبول للكليتين»، ويسدد نيران مدفعيته العلمية «ضد تلك الخرافات التي لا سند لها تقوم عليه» ومنها «خرافة آدم وحواء» و «خرافة نوح» و «خرافة خلود النفس».

الإنسان هو الإنسان نفسه.

هذه النزعة الإنسانية الفيورباخية اتاحت لكارل ماركس أن يبني مذهبه الخاص في الإلحاد حول مفهوم الاستلاب. فالاستلاب لم يعد دينياً خالصاً كما الشأن عند باور أو فيورباخ، بل هو أيضاً سياسي واجتماعي، على الأخص اقتصادي. ومن ثم فإن الإلحاد الذي يكتفي بنفي وجود الله لا يعدو أن يكون مرحلة متجاوزة، فالمطلوب من الآن فصاعداً بناء ملكوت الإنسان. ومتى ما تحرر الإنسان من استلابه وامتلك ذاته وأسباب وجوده كان حال الدين إلى فناء من تلقاء ذاته. لا حاجة إذن إلى محاربة الدين، ولا فائدة. وليس قوام الاشتراكية الغناء الله، بل الغناء الحاجة إلى الله. وخلافاً لما يتصوره ب. باور وسائر نقاد الدين فإن الإلحاد ليس مبدأ للتفسير، بل هو، مثله مثل الدين، ظاهرة اجتماعية - تاريخية برسم التفسير. بل إن ماركس يذهب إلى أبعد من ذلك في مخطوطات الشباب فيؤكد أنه «الإلحاد (أو اللاتالية) هو الدرجة الأخيرة من التآليه». وصحيح أن «نقد الدين هو الشرط التمهيدي لكل نقد»، كما يقول ماركس في مطلع نقد فلسفة القانون عند هيجل، ولكنه لا يقول ذلك إلا ليضيف القول حالاً: «إن نقد الدين مهمة قد تم إنجازها من حيث الجوهر بالنسبة إلى ألمانيا». ولهذا لن يعود ماركس في مؤلفات النضج إلى طرق مسألة الدين إلا لماماً وعلى نحو عارض تماماً.

ولكن انغلز بالمقابل هو الذي سيتصدى، حتى في مؤلفات الشيوخة، لإنجاز مهمة نقد الدين، وذلك بالتحديد في كتابه فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية الصادر عام 1888. فالدين في نظر انغلز نتاج لما قبل التاريخ وتصور كاذب للطبيعة. وهو واحد من جملة العناصر التي تتألف منها البنية الفوقية لمجتمع من المجتمعات. وصحيح أن للدين استقلاله النسبي ولكنه لا يعدو أن يكون في التحليل الأخير، نظير المسيحية في العهد الاقطاعي، «وسيلة من وسائل الحكم للبقاء على الطبقات الدنيا تحت النير». وهذا الاختزال الطبقي للدين لدى انغلز يقتزن أصلاً باختزال علموي للمذهب المادي: فانغلز يلج إحاحاً شديداً على الطبيعة الأزلية واللاخلوقة للمادة التي تتحرك من تلقاء نفسها بقوتها الذاتية وفق قانونها الجدلي الباطن. ومن هنا يتبدى انغلز وكأنه أكثر تبعية لمذاهب مادي القرن الثامن عشر الاليت والميتافيزيقيين منه لمادية ماركس الإنسانية النزعة.

وقد سار لينين، في تصورات النظرية، في ركاب انغلز، فوضع التناقض مطلقاً بين العلم والدين، مؤكداً أن الحقيقة العلمية تستبعد كل حقيقة دينية ونزعة إيمانية، ولكنه في مواقفه

العملية كان أقرب إلى ماركس، فرفض أن يتبنى الحزب الثوري شعار ليسقط الدين وليجأ الإلحاد، وأكد أن التقدميين البورجوازيين هم وحدهم الذي يعتبرون أن «نشر الأفكار الإلحادية هو المهمة الرئيسية»، وأن التقدميين الماركسيين يناضلون في المقابل لا ضد تدين الشعب، بل ضد بؤس الشعب، وضد الخوف الذي يخلق الآلهة: «إن الأصل الأبعد غوراً للأحكام المسبقة الدينية يكمن في البؤس والجهل، وهذا الداء هو ما يتعين علينا مكافحته».

على أن ما يميز موقف لينين بالنسبة إلى ماركس وانغلز معاً هو أنه كان داعية إيجابياً للإلحاد. فـ «الدين بالنسبة إلى حزب البروليتاريا الاشتراكية لا يمكن أن يكون مسألة خاصة»، والنضال ضد «ضباب الدين» واجب طبيعي، ولكن هذا النضال يجب أن يتم «بوسائل إيديولوجية خالصة» وليس عن طريق اداري أو بولي. وبذلك يكون لينين قد ميّز نفسه سلفاً عن الممارسة الستالينية في موضوع الدين.

ومهما يكن من أمر، فإن المذهب الإنساني والمادي الماركسي لم يكن الشكل الأخير للإلحاد، ففي آن واحد مع النزعة الجذرية الإنسانية، وانطلاقاً من الجدل الهيجلي أيضاً، تطور مذهب الحادي عدي رفض الرؤية الفيورباخية/ الماركسية للعلاقة المعكوسة بين الثيولوجيا والانطولوجيا. وقد مثل هذه النزعة العدمية الفردية ماكس شتيرنر في كتابه الأوحاد وملكيته. فقد أعلن شتيرنر رفضه للمذهب الإنساني الذي لا يؤنس الله إلا ليؤله الإنسان ولا يحرر الفرد من الوصاية الدينية إلا ليخضعه لطغيان المجتمع ولا يضع حداً للعبودية الخارجية إلا ليجعلها أثقل قيداً وأكثر ديمومة عن طريق تحويلها إلى عبودية داخلية. فالمطلق قيد سواء أكان إلهياً أم إنسانياً. والفرد لا يتحرر حقاً إلا إذا رفض كل مطلق وارتضى أن يخوض تجربة العدم حتى النهاية. فالعدم هو وحده الخلاق، وبه يصير الفرد أوحاد ويتنصر ملكوت الأنا.

ومن موقع هذه العدمية الخلاقة أطلق نيتشه، في أعقاب شتيرنر، صيحته المشهورة: «الله مات». وقد بدا نيتشه، موضوعياً، وكأنه يجر شهادة وفاء لبس الا. ولكنه، ذاتياً، كان يفصح عن إرادة مشبوبة في وراثة العرش الذي كان يشغله الله: «لو كان هناك آلهة، فكيف لي أن أحمّل إلا أكون إلهاً؟» ومن هنا كان الطابع الارستقراطي أو النخبوي لإلحاده العدمي. فهو ليس ذلك العدو الدلود للمسيحية إلا لأن المسيحية أحلت «أخلاق العبيد» محل «أخلاق السادة» وأطاحت بكل «القيم الارستقراطية» وأعطت القول الفصل للعامة وكرست «انتصار الروح الشرقية على العالم الاغريقي -

هو روجيه غارودي الذي اكتشف بعد أربعين سنة من اللادين
أن إلحاده إلحاد مؤمن.

جورج طرابيشي

إضافة

الحركات اللاحادية في الفكر العربي

Atheism in Arab Thought

Athéisme dans la Pensée arabe

Atheismus Arab.

1 - قد لا يحمل المصطلح العربي إلحاد، الدال على فكرة
نفي وجود الله في وجوها المتعددة، حكماً تقويمياً إلا إذا تعمّلنا
وأسقطنا أو اخترنا. إن الفعل لَحَدَ (ل ح د) يعني دَفَنَ وَغَطَى،
أو سَتَرَ أو حَجَبَ. وتقول المعاجم اللغوية إن لَحَدَ في الدين
يعني: مَالٌ وَجَارٌ؛ أي مال عنه، وجار عليه، وظلّمه؛ أي
اعترض عليه. التقاط ذلك في أجموعة يَفْرُسُ علينا القول إن
الفعل يدل على المهاراة والمجادلة والاعتراض؛ واللاحاد هو من
تَمَّ: مذهب من يَغْطِي الدين، وَيَحْجِبُهُ وَيُلْغِيهِ (ابن منظور،
لسان، مج 3). يؤكد ذلك أن دَحَلَ وَحَدَلَ، من الجذر
ل ح د، تشيران في الكلام المتداول الى التغطية، والضغط الى
أسفل، وإلغاء المرتفع لتسويته بالأرض، إلا أن التأكيد الأقوى
يأتينا من تدبّر الفعل جَحَدَ حيث الجحود هو نقيض الإيمان
بالله وبالدين؛ والجاحد بالله هو إما المنكر لله، وإما المنكر
لنعمة الله. كذلك فإن الكفر هو أيضاً نقيض الإيمان، والكفر
بالله (الله = الدين) هو الجحود به. والكافر هو من تمّ
الجاحد؛ والجاحد يراذف الملحد. وبذلك فإن الكفر والجحود
واللاحاد مصطلحات تدل على إنكار الله، وأنه ليس إله أي لا
يوجد إله. هنا لا بد من تدرّجات ونیصات؛ فذلك النفي
مختلف: قد يكون اعتراضاً؛ وربما هو ميل تام عن الألوهية
(التي تعني الدين) وإسقاط مطلق لها؛ وإما تغطية لها أو سَتَرها
النسي ولفترة - بصراحة أو ضمناً - تحللاً من التكاليف الدينية
أو تعصباً ضد السلطة ودينها وأمتها وإلهها.

يُستطاع استخلاص المواقف الفكرية السلوكية للإلحاد، في
الفكر العربي الاسلامي، من تعقّب عام للدلالات المختلفة
لكلمة كافر أو كفر بشكل خاص. الكفر هو، في البداية
والأهم، نقيض الإيمان. والإيمان هو الله؛ واذن فالكفر هو
نقيض الله أي إلغاء لوجوده عند الكافر وامتناع عن طاعته.
والكفر هو، في معنى آخر، عدم الطاعة أي عدم الدين؛
والذين كفروا هم، بهذا المعنى الثاني، الذين عصوا وامتنعوا.

الروماني». والحال ان اخلاق المييد تضعف الحياة بعد ان
كانت اخلاق السادة ضامن تفتحها. وبكلمة واحدة، ما الدين
إلا مرض الحياة.

هذه النزعة الحيوية والعنصرية معاً ورثها عن نيتشه اللاحاد
النازي كما مثله الفرد روزنبرغ في كتابه أسطورة القرن
العشرين. فالسامية والآسيوية هما اللتان شوهتا طبيعة المسيحية
وجعلتاها تشيع عن الهلينية الشبالية وزجنا بألمانيا في مستنقع
الفساد المتوسطي. والإنسان الأعلى الذي بشر به نيتشه،
والامة التي فوق الأمم التي هي قدر ألمانيا كما بشرت به النازية
لن يخرجوا إلى الوجود إلا إذا قام عصر وثني جديد تكون فيه
السيادة لعرق الأبطال.

والبطولة هي أيضاً حجر زاوية في أحدث أشكال اللاحاد
الفلسفي: الوجودية. ولكنها بطولة فردية خالصة مناهضة،
بحكم فرديتها بالذات، للعرقية والعنصرية. وبيت القصيد
الوجودية الملحدة، ووجودية كامو وسارتر، لأن هناك أيضاً
وجودية مؤمنة، ووجودية غبريل مرسيل وكارل ياسبرز.
فالإنسان، لا الله، هو صانع القيم، وبطولته انه يعطي العالم
معنى مع ان العالم هو جوهرياً لا معنى. يقول البير كامو: «إن
شيئاً ما في هذا العالم له معنى، وهو الانسان، لانه الوحيد
الذي يطلب أن يكون له معنى». وإذا كان كامو يؤكد على
حضور الانسان، فإن سارتر يرهّن هذا الحضور بغيباب الله:
«إذا كان الله موجوداً، فكيف لي أن أوجد؟». ليس الله وحده
بل كل الرموز التي يمكن أن تقوم مقامه: التاريخ، العقل،
الدولة، الخ. فالإنسان لا يوجد إلا إذا انتفى وجود كل مطلق
من هذا القبيل. لا يوجد إلا في مواجهة العدم الكبير.
وبحريته وحدها يعيد صياغة العدم وجوداً. ولكن أليس هذا
معناه أن الحرية مطلق آخر، وريثة المطلق الكبير الذي تريد
أن تحمل محله؟ ذلك هو، في نظر الايمانين، مأزق الوجودية
الملحدة ومأزق كل إلحاد: فسواء كان المبدأ الأول هو المادة كما
لدى فلاسفة القرن الثامن عشر، أم هو الطاقة كما لدى
العلميين في القرن التاسع عشر، أم هو الحرية كما لدى
الوجوديين في القرن العشرين، فإن المبدأ الأول يظل أولاً
وقبلياً بالنسبة إلى تعييناته، وذلك هو، باسم آخر إله
الايمانين. ولهذا وجد على الدوام في صفوف الايمانين من
يقول إن اللاحاد أيضاً ضرب من الايمان. ودوستويفسكي هو
الذي قال: «إن اللاحاد الكامل يقف عند رأس السلم، عند
الدرجة ما قبل الأخيرة التي تقود الى الايمان الكامل». وهذا ما
قاله وطبقه أيضاً ملحد مشهور ومؤمن مشهور في أيامنا هذه،

يُذكر إلحاد ابن المقفع (المتوفى عام 759) الذي هورد فعل سياسي اجتماعي؛ وموقف ضد دين لا ضد الأديان، وضد إله لا ضد الآلهة أو إله أمة أخرى. هنا تحرر نسبي، أو نوع من الحرية والنقد للدين وكنبه المقدسة؛ ولسنا حيال أنظورة مُتَهَجَّة في الإلحاد أو في رفض الأديان. إلا أننا نقف أمام آخرين ربما يصح اعتبارهم، إلى حد ما ونسبياً، أصحاب الإلحاد في الإسلام. فمنهم: أ/ أحمد بن الطيب السرخسي المتوفى 899. قرأ على الكندي المتوفى حوالي عام 866؛ وكان معلماً ونديماً للمعتضد العبّاسي فترة، ثم انقلب عليه ذلك الخليفة فسجنه. مات أو قُتل في السجن، إذ كان فيلسوفنا يعلن أمام الخليفة آراءً تُسبى عن زندقة، وكفر، أو خروج على الدين. وبحسب رواية البيروني، فإن السرخسي قد دُون أيضاً آراءه السلبية في الانبياء: عارضهم، اتهمهم بالكذب والتدجيل. إن رفض النبوة، أو الكفر بها وجحود ما يترتب عليها، هو الميزة الكبرى للإلحاد هنا وفي الفكر العربي الإسلامي عموماً. ولعل معرفة البيروني، الأوسع من نوعها في الفكر العربي الإسلامي، بالرواقين (أصحاب الرواق، أصحاب المظال، أصحاب الأسطون؛ مدارس ثلاث أو تسميات ثلاث لفلسفة واحدة)، مع ما توفره طرائق النظر الاعتزالية من تحرر وانطلاق، إلى جانب ثروته الضخمة، ولشعوبية محتملة، أعدت فكره لذلك الإلحاد الذي هو قبول للألوهية وحدها وليس للنبوة وملحقاتها السلوكية. ب/ ابن الريوندي (ابن السرواندي، الرواندي، عاش ما بين 205-245): ينكر النبوة أي الوحي وتعاليمه. فباسم العقل عند البشري، وباسم المساواة بين الناس في العقل والقيمة، يرفض ذلك الكاتب، على حد بعض المصادر عنه، ضرورة النبي للبشر ولتنظيم المجتمع. وباسم العقل أيضاً، وبفعل النظر الفكري التحرر نسبياً عند المعتزلة، ينبذ المعجزات وضرورتها ودلائلها. وفي مصادر أخرى، فإنه أنكر أيضاً الألوهية؛ ولم يتقبل أي دليل على إثبات وجود الله أو على عنايته بالعالم. لقد ضاعت آثار ذلك الاعتزالي المتردد؛ والقيت عليه، عدا الإلحاد، وإنكار النبوة والمعجزة، ثم كثيرة. إن جرأة الاعتزال بلغت حدها الأقصى في ابن الريوندي؛ أو إنه جسد التجزئة القصوى للحالة الاعتزالية. يعتبره البعض اليوم، بحساس متسرع، مستنيراً وبانياً للعقلية العلمية (؟)، مؤمناً بالتفسير الطبيعي للدين أو صاحب مذهب طبيعي. تبقى شخصيته التاريخية مواربة، متقلبة؛ تبحث عن التغطية والسند، وربما عن الحقيقة. إلحاده، أو أفكاره، أثارت عليه الردود والغضب والنفور ومن ثم كان ضياع مؤلفاته والاهتمام القليل جداً به: دافع عنه فقط

والمعنى الثالث للكفر، أي للإلحاد، هو وجود نعمة الله أي ضد شكره: فهذا ستر لنعمة الله وخجّب لإحسانه أي لرعايته للعالم؛ ومن ثم فكأننا هنا أمام تأليه لكن مع رفض الصلة بين الله والانسان.

والكفر بالله، أي الإلحاد، على أربعة أنحاء: أ/ كفر إنكار؛ وهنا الإلحاد المطلق أي حيث مذهب الذي لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به. أي أن الإلحاد هنا هو أن «يكفر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد». ب/ كفر الجحود: هو أن «يعترف بقلبه ولا يُقر بلسانه»؛ وهذا هو مذهب أمية بن أبي الصلت (حكيم جاهلي، نبذ عبادة الأوثان والشرك. اعترف أن النبي محمد على حق لكنه أخر إشهار إيمانه، ثم امتنع ت 622م/ الأعلام، ج 2، ص 23). فكان الكفر هنا نسبي، أو نفاق، أو تغطية وتبرير؛ وليس أصيلاً ولا عميقاً. هو موقف سلمي تجاه أناس أو إنسان لا إزاء الألوهية. ج/ كفر المعاندة: وهنا الكفر ليس الإلحاداً لكنه رفض الانصياع للدين نكايه وتعبيراً عن موقف حيال المؤمنين بالله، ورد فعل ضدهم أو حسداً لهم وابتعاداً عنهم. هنا سلبية اجتماعية، لا في مقابل الألوهية بل من المعتقدات القائمة ورفضاً لها، أو نقداً لها واعتراضاً على القائمين بها. د/ كفر النفاق: هنا موقف إلحاد. والملحد المناق هو الخائف من إعلان إلحاده: إنه لا يقر في قلبه بالألوهية، لكنه يقر بها بلسانه فقط. لا يعتقد بالألوهية، لكنه لا يجاهر باعتقاده ذلك. وذلك أيضاً موقف تاريخي عرفته بكثرة المجتمعات العربية الإسلامية حيث كان الخوف من السلطة يجمع ما يخالف دينها: إذ كانت تهمة الإلحاد (الزندقة، مثلاً) تؤدي بصاحبها إلى اعتباره رافضاً للسلطان، متردداً وعاصياً (الكافر = العاصي، ضد الدولة).

وفي منظور آخر، فإن الكفر قد يكون الشرّك بالله Polythéisme: أي أنه بوضع مع الله إله آخر. وقد يكون كفراً بالإسلام فقط، أي أن الموقف هنا يقول بوجود الله؛ لكنه مع التاليفية والألهاية Théisme; Déisme هذه يميل إلى دين آخر أو يقول بفهم آخر للألوهية ليس هو فهم الإسلام لها. الكفر إذاً كفران. أ/ كفر بنعمة الله، أي أن الإنسان يكون مؤمناً بوجود الله لكنه لا يتعبد أو لا يقيم حدود الله أو، بكلمة أدق، لا يتقيد بما ينجم عن ذلك المعتقد من أفكار وتكاليف أو نظم وسلوك. وذلك هو الكفر النسبي، والكفر بوجود عناية إلهية. ب/ كفر بالله، أي التكذيب المطلق بالله. وهنا الإلحاد المطلق، والحجّب الكامل للألوهية، وسترها؛ ونقيض هذا النوع المطلق العام من الإلحاد أو الكفر هو الإيمان: الإيمان بالله، ورسله، واليوم الآخر.

ابن خلكان والشريف المرتضى؛ بينما هاجمه الجميع: الكندي، المعتزلة: (الانتصار، للخياط، الأشعري، الفارابي، البخ. حورب هو وفكره. لكن تجربته العقلاني للأديان، بغض النظر عن مقاصده، وسخريته من الايمان والمعجزات بل ومن الواقع السياسي، عاملان يفتان اليه العقل والفلسفة. والفلسفة العربية، في قطاعاتها العلمانية والمادية وحتى المؤمنة، تسعى اليوم لردّ اعتباره. ج/ محمد بن زكريا الرازي المتوفى عام 925 أو 932 من كبار العقلانيين، وأعاضم الأطباء، في الفكر العربي الاسلامي. آمن بالتساخ، وبالحلول، وبأزلية المادة. ولعل هذا الملحد، الكبير الشريف بالنسبة لمن هم في موقفه، أجراً من جاهر بل والوحيد الذي حفظت لنا الأيام (وكبره اللاحاد، في تراثنا) آثاره من الضياع والافساد. يقول بأزلية الهيولى والخلاء والزمان والنفس والباري والعالم؛ وينفي ضرورة الوحي والمعجزات؛ ويحمل على النبوة: فالعقل يكفيها بأنواره، والنبوة أشاعت الكراهية بين الناس وتفترض اللامساواة بينهم والتفاوت في قدرات عقولهم. وفي نقده العقلاني للدين والسلطة والفكر الغيبي، يتغطى الرازي بالفكر البرهمي أو يستشهد به، ويقارن، ويبين أنّ البشر يستطيعون العيش بدون نبي، وأن بعض الأمم متقدمة مع أنها لم تعرف النبوات.

من الوجهة الفلسفية، إلحاد الرازي قائم على نظرة خاصة للالوهية: ليس الله وحده أزلياً. فهناك أزلية لمبادئ خمسة. أما من الوجهة الاسلامية، فهذا اللاحاد شرك، إذ يوضع مع الله الأبدى السرمدي وحده، الخالق لكل شيء ومن عدم وبالتلفظ الكلامي عندما أراد، جواهر أخرى هي مثله أبدية أزلية سرمدية. هنا أغانية، أو تأليهية، واللاحاد ليس مطلقاً. إنه ضمني، نسبة الى الشائع والمعروف عنه في الاسلام. الأهم هو قضية نقد المجتمع والدين نقداً قوامه العقل، والجدّة في النظر، والمقارنة، والتحرر من السبقات والوصايات. فالرازي لا يضع قيوداً على العقل، ولا يقبل وصاية خارجية أو فوقية تمنح العقل البشري التعاليم والنور والحقائق. ويدعوننا لاستعمال العقل؛ ولرفض ما يقال إنه آت من الوحي ومن ثم لما يفرضه ذلك الوحي من تكاليف دينية ورسوم وفتن بين الناس واحتقار لعقولهم. ولعلنا إذا أعملنا النظر بما يقوله الرازي عن ضرورة إعلاء العقل وحده، ورفض ما عده من طرائق معرفية، تمكنا من الاستنتاج أنّ ذلك الفيلسوف ينتمي الى حركة تضع الانسان في المرتبة الأولى أو تحرره من قيود مسبقة، ومن تعاليم وحقائق تُفدّم له على أنها أرفع منه وتقوده وتسبّقه. والانسان هنا يرفض ما يفرض عليه، وبالتالي فهو حر

أمام الدين والالوهية، ومن ثمّ حيال السلطة التي تمثل ذلك الدين أو تدّعي خدمة الالوهية وتمثيلها. وإن جاز ذلك الاستنتاج لنا فلإننا نرى حالته أن الرازي داعية شاعراً للاستتارة بالعقل وحده، وللتفة بالانسان، وبقدرة البشر والسلطة والمجتمع على الاستهداء بالفكر والتجربة. كما أننا نرى فيلسوفنا هذا يعطي للفلسفة الحق والشرعية والقدرة في مجال نقد الدين والمقدس، وتحليل الظواهر السياسية، ووضع السلطة وتاريخها موضع السؤال والنقاش. إن قيمة الرازي الكبرى تكمن في القيمة الكبرى المعطاة للعقل، وجعله أداة وهداية أي في الدرجة الأولى والأرفع. واعتبار العقل بمثابة الحاكم المطلق، والقائد والمتبوع، هو الباقي الخالد في فكر الرازي الذي، برغم كل ذلك، ربما يصعب التأكيد على أن إلحاده كان مطلقاً ومُتجهّاً وبحيث يُلغى كلمة إله من الفلسفة والسلوك. فذلك العقل، على سبيل الشاهد، ليس الإله؛ ولا يلغي الإله. يقول الرازي: إنّ العقل عطاء من الباري «حبانا به لننال ونبلغ...» وإنه أعظم نعم الله وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا». (كتاب الطب الروحاني، ص ص 17-18).

لكن هذا الرازي الذي يظهر بذلك غير ملحد، لا يلبث أن يقول ربما لمبالغة مُعَبِّرة وعن قصد: «... فحقّق علينا أن لا نحطه عن رتبته، ولا نُنزله عن درجته؛ ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا هو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً» (المصدر نفسه، ص 18).

في التجربة العربية الأولى مع اللاحاد، عرف التاريخ مواقف مترجحة لبشار بن بُرد المتوفى عام 748، وأبي العتاهية، ونُفَر من المُجَان، وذاك كلّ خارج نطاقنا. إن مطلبنا هو اللاحاد الذي يأتي بشكل أنظورة، وموقف سلوكي شمّال تجاه المجتمع والالوهية والانسان، وإبدال للنظر الديني بفكر آخر، ونقد ممنهج للمؤسّسات المستهدية بالغيّب وتقسيّماته للعوالم والنفس والروح. وإذا فلعل ما يُستدعى الآن هو بعض الفرق المغالية التي بادت واستهجنّت وحظيت بلقب تَبْخِيصيّ شائع هو: الإباحية: فالجناحية والهاشمية، مثلاً، من تلك الفرق التي أحلّت المحارم جميعاً، وأسقطت التكاليف الدينية الاجتماعية، وأباحت كل محرّم أو ممنوع. إلا أن اللاحاد هذا ليس مطلقاً؛ فهنا قولٌ بالحلول، وتساخ الارواح، وينظر مغال للامامة أو للمؤسّس الفرقة الذي إذا عُرف، عند الجناحية مثلاً، بلغ المؤمن به الكمال وتجاوز كل عقيدة أو شرع أو تكليف.

وُستدعى، بُعْد أيضاً، بعض الفرق الصوفية. لقد عرف التصوف أفكاراً تدور حول الاتحاد، والاتصال، والفناء بالله.

على فلسفة «تنويرية» عند الرازي، أو بعض الفرق الاسلامية المنكرة لنبوة محمد أو المسقطة لها أو القائلة بأنها تجاوزتها بعد نقد وابطال عقلائي للاسلام التاريخي. لا يصح القول إن ذلك إلحادٌ صدر في شكل أنظورة مُمنهجة، أو في رؤية شمالة إزائية عقلانية للكون، كانت بنت فكر مُمذهب وحر. إن الإلحاد الناضج منتج القرن التاسع عشر حيث أولدته روح علمية، وشروط سياسية بل وربما اقتصادية بشكل ملحوظ. فقد طالب الفكر بأن يكون الانسان بديلاً من الإله، وبأن تكون الايديولوجية القائمة على الإلحاد ونكران رؤى الدين بديلاً من ايدولوجية الطبقة الحاكمة والمحظوظين عصر ذاك وما بعد.

في الفكر العربي المعاصر، نشعر لا بوجود الإلحاد، أو عمقه وقدراته، بل بما يشهده من استنكار ورفض. فعل سبيل العينة، إن الأفغاني، في الرد على الدهريين، يكفر (يراهم ملحدة، غير صالحة) المذاهب التي تنكر الروح والخالق والاديان والآخر: إنها مذاهب ملحدة، ضارة، جاهلة؛ تقوم على الطبيعة. وباسم الايمان يهاجم منكري الألوهية، مستنداً في ذلك الى ايدولوجية مشوبة بنظرة ضيقة (غير سميحة) للدين. وليس حظ الافغاني هنا كبيراً بالنسبة للتوفيق والحقيقة: فقد كان إنشائياً، خطابياً، غير مدرك باتقان لمرامي مصطلحات كثيرة استعملها أو هاجمها. . . ومفاهيم الأفغاني عن الألوهية، حتى في المعنى الاسلامي لها، وعن الدين عموماً، مشوبة بغموض وليست متنورة ولا مفتوحة بمقدار ما هي مفرقة في التقليديانية، وفي التصورات التي تفرض وصاية الدين على الانسان والتطور وحتى على الألوهية عنها. والتصورات الخلقية، وليست الأسس العلمية أو النظر الدقيق التحليلي، كانت في صلب رؤيته للتاريخ والسلطة والعلائق.

ربما يكون تسرعاً كل ضوء يوجه على محمد عبده (المتوفى عام 1905) تعقياً لرؤية قريبة من الإلحاد عند ذلك المفتي. لقد اتهم بأنه غير ممارس للتكاليف؛ وحتى المدافع المقرط لم يرد بأكثر من القول إن عبده كان معتدلاً في ذلك، أو شبه معتدل. وفي بحثنا عن إلحاد مُضمر، أو هاجع ونسي، في سلوكات عبده وأفكاره، يستوقفنا ارتضاؤه للتفسير العلمي للآيات: لقد كان يبرر، ويقطع، ويتعسف حتى يقيم توفيقته بين العلم آنذاك في أوروبا والقول الديني المنبئ عن إعجاز وقفز فوق السببية. ويُستدعي أيضاً تصريحه أمام الفيلسوف الانكليزي هـ. سبنسر بأن المادة أزلية (نص عبده هذا موجود في: م. عمارة، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 494). لكن ذلك ليس هو الإلحاد الذي نتعقب؛ وليس هو- حتى إن وُجد- صريحاً مطلقاً ومُمنهجاً داخل رؤية شاملة ونظرية مُعمّرة.

وهنا أيضاً ترد: وحدة الوجود، ووحدة الشهود، أو جمع الجمع وما إلى ذلك من مصطلحات. في تلك القطاعات، وفي شطحات صوفية، يظهر أحياناً كثيرة التوحيد بين الله والانسان، وبين الله والطبيعة، بين الطبيعة والصوفي. . . والفرق الصوفية التي أسقطت التكليف، أو قيل إنها إباحية، ليست مجهولة في تاريخ الوعي الصوفي في تراثنا. . . كذلك فإن الدهرية موقف أو سلوك في الحياة والنظر يُذكر بالالإلحاد، وإن لم يقترب كثيراً منه لنقص في التوضيح والتحليل وبناء الرؤية الشاملة. الدهري هو «الملحد لا يؤمن»؛ هو ملحد لا يؤمن بالآخرة؛ هو الذي يقول ببقاء الدهر (ابن منظور، لسان. . . مج 4، ص 293). هذا الدهر يُفني الموت، وهذا الدهر خالداً لا ينقضي بانقضاء الحياة الدنيا لأنه هو الدنيا هذه، والآخرة التي ستأتي. وتلك نظرة للوجود والمآل، للعالم والألوهية والزمان، ربيبة جاهلية شئى عنها الرسول. ففي الأحاديث: لا تسبوا الدهر، فإن الدهر هو الله. وهذا يعني أن الدهر هو الخلود، أو الزمان السرمدي. ويعني أيضاً، من جهة أخرى، أن الدهر هو الحياة الدنيا ومن ثم فهو سبب القوارع والرزايا. وبذلك فإن سبه يؤدي الى سب الله الذي هو السبب وليس الدهر. وفي الحالتين، وبسبب أننا نؤيد المعنى الأول للحديث نظراً لرسوخه التاريخي، فلإن الألوهية مغطاة باسم الدهر. وتبقى، في الوعي العربي التاريخي، واحدة مترابطة متكادسة مصطلحات: ملحد، دهري، إباحي يستحل الحرمات. ومن النافل الإشارة الى أن ذلك صار اليرم غير دقيق، ولا هو نظر تحليلي منفرد في التاريخ والمجتمع والحقيقة. أما موقف الغزالي، والفقهاء عموماً، من تكفير الفلاسفة واثامهم بالإلحاد ف قضية أخرى.

2 - في الفكر العربي المعاصر، أو الراهن، ليس الإلحاد جريمة؛ ولا هو جرأة عظيمة أو ما الى ذلك من نعوت طنانة. ثم إنه ليس تعبيراً عن عقل خلاق، أو نزعة مستقلة متحررة، أو فلسفة تنويرية مطلقة وقمينة بإقامة نظرية في الفعل والنظر والمعيار تكون بناءاً للفرد والمجتمع. والإلحاد، في فكرنا المعاصر، لا يحتاج بالبرهنية كما حصل في التجربة الأولى. صارت الذريعة مختلفة. لكن متعددة كما سنرى فيما بعد، وبدون إسقاط الادعاء بأن الإلحاد هذا هو موقفٌ مستنير، متقدمٌ وسباق؛ أو بأنه منتج تفكير وتأمل في الكون والمصير، في الطبيعة والتطور. في جميع الأحوال، ومع إيماننا بأن الإلحاد ليس فقط ريب عوامل لاواعية وأخرى شخصية انضجتها شروط اجتماعية، أو بأنه يُستغل لبث ايدولوجية، فيجب أن لا يقودنا الحماس الى إعطاء أحكام كثيرة الايجابية رفيعة القيمة

وأصحاب الايديولوجية العلمية، إن جازت هذه التسمية، ليسوا بالضرورة ملحدين. لقد هاجم بعضهم ديناً معيناً لا الدين عموماً؛ ودعوا الى فصل الدين عن الدولة تغطية وتبليساً وليس لإزالة التعبد والتقدس. هنا يرد مؤسسو المجالات المتمحورة على بث الثقافة العلمية والتحليل للظواهر. كان من بينهم، على سبيل المثال: يعقوب صروف، وفارس نمر، الذي كان يقدم نفسه مؤمناً. فهو لا يقيم التناقض بين العلم والدين، أو بين الطبيعة وخلق العالم. عارض تدني الأثرية، أو ارتباط بفكر سلوكي غريب، معلناً أن العلم محايد، بريء (؟)؛ ولا يتدخل في السياسة والدين. وأصحاب المقالات العلمية في المجالات العامة كانوا عموماً يوازنون بين المعرفة الطبيعية والدين؛ لذا فليسوا في مجالنا شديدي التأثير. وقل أن نجد منهم فيلسوفاً ولا مهتماً بالفلسفة. لقد عرّضوا؛ ودعوا للعلم، وتبني مناهجه أو غرسها في الوعي والمجتمع، وليس لبث الاتحاد أو تعميقه أو لتحليل الحال الديني وقضايا الألوهية. فنصير العلم لا يعني بالضرورة، عندهم، عدو الدين.

لكن العلم اعتبر المطلق، والإله الوحيد، عند البعض ممن رفض تلك التوفيقية بين العقل والدين، أو بين الطبيعة والألوهة، اعتقاداً منه بالتناقض المطلق بينهما ومستنداً الى معطيات التطورية الداروينية والأفكار العلمية الأوروبية: ش. الشميل، طبيب عربي عاش في مصر، توفي عام 1917، كتب في نقد المجتمع وفي الشؤون الفكرية وشيء مما يعود الى النظر الفلسفي، جاعلاً من العلم وحده مخلصاً ومحوراً يكفي لقيادة الانسان، وتفسير الطبيعة والكائنات والتطور. رفض الدين بحجة أنه جامد؛ وأنكر الألوهية: فالمادة هي المكوّن لكل شيء؛ وهي أبدية أزلية. ومنها نشأت الكائنات متدرجة في سلم مترابط، متكامل الحلقات، يبدأ من البسيط فالمعقد فالأكثر تعقيداً؛ وهكذا بحيث يقف الانسان عند القمة مستغنياً بعقله عن الدين وما يحدثه هذا من انقسام وجرائم وعداوة بين البشر. لا حاجة بنا، في رأيه، للألوهية في عصر العلم، ويفسر الشميل الحاجة للألوهية بالخوف امام الموت، وبضعف الانسان، ورغبته بالخلود، وبالطمع والانانية عند الطبقة المحظوظة؛ أي بمشاعر ومصالح وخيالات غريبة عن العقل (الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، مصر، 1910؛ مجموعة الشميل، ج 2، مصر، 1908. فالمسيحية، في تلك الأنظورة نشأت بفعل تلك العوامل، مكرراً هنا المعروف آنذاك في الغرب داخل قطاع الفكر المادي، وداعية الى نظرية النشوء والارتقاء. ومتقلاً من ذلك النقد للدين، ولما أحدثه في

المجتمع من كوارث وفساد، الى ضرورة إلغائه وتأسيس دين جديد يقوم على وحدة الطبيعة أو وحدة المادة. فالعالم حصيلة القوة والمادة؛ والقوة إحدى حالات المادة، بل والفكر عنه هو وظيفة للمخ الذي هو عضو مادي. وهكذا فإن ما في العالم برمته كل واحد، ووحدة مترابطة غير منفصلة (نشر الشميل في عام 1844 ترجمته لكتاب بوختر - صاحب فلسفة مادية مبتدلة - القوة والمادة). ذاك هو إذن، عند الشميل، دين العلم الصحيح أي حيث يتطور عقل الانسان، ويتحرر، ويتخلص من عقائد الألوهية ومفروضاتها مثل خلود النفس، ووجود الروح وخلودها. هنا يقول الشميل: «زعموا أني سأبعث حياً = بعد طول المقام في الأرماس؛ أي شيء أصاب عقلك يا = مسكين حتى رُميت بالسوساس». فكل ما في الانسان طبيعة، ويعود للطبيعة، ومن الطبيعة: لا وجود لعله أولى خلقت العالم وستبقى بعده، ولا وجود للنبوءات والمعجزات والوحي: «والموحد في الطبيعة» (مصطلح يضعه الشميل بديلاً للموحد بمعنى المسلم المؤمن) لا يسلم بشيء غريب عنها فاعل فيها... بل يعتبر أن كل الحوادث التي تحدث فيها منها وبها وإليها، متحولة بعضها عن بعض وراجعة بعضها الى بعض، لا تستقر على حال ولا تثبت على صورة، والبقاء غير متوفر فيها إلا للكل». (أي لهذا العالم القديم الأزلي). (الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 31). لقد كان رفض الدين ومفروضات الألوهية طريقاً الى نقد السلطة والمجتمع والنظر للوجود، كما كان الحال عند الملحد القدامى. لكن الشميل يذهب الى الأبعد والأوسع، بدون الاكتفاء بالهدم أو بالدعوة النظرية للعقل. فقد قدم بديلاً من وصاية الدين، وتسلط الألوهية على الحكم والعقل، إذ اقترح مبادئ لنظام سياسي يسيطر فيه على عملية التطور، ويوضع التعاون والعمل الواعي ومصلحة الكل معاً والفرد عوضاً عن مقولة الصراع من أجل البقاء. وفي ذلك المجتمع المرسوم، يكون طريق التطور هو النهج وليس الثورة (إلا في شروط محدّدة)، وتكون الاشتراكية (لم يقصد الماركسية) نوراً.

نجد في نظراته للمجتمع ما يراه، على سبيل المثال، أفكار بعض علماء الاجتماع الذين تعدهم العلم. يستدعي: وُرمز Worms؛ وخاصة أسبيناس Espinas؛ والفهم العضوي Organisme للمجتمع - أي اعتبار هذا متعضياً حياً مكوّناً من مجموع أفراد - عند هـ. سبنر المهتم الأكبر للشميل (وعنده، أيضاً، كان معجباً بهذا الانكليزي المفكر). لكن الشميل يختلف هنا شيئاً ما عن الفهم العضوي للمجتمع بحسب سبنر.

أخذ الشميل أفكاره في التطور والاحاد والاشتراكية من: لودفيغ بوختر المتوفى عام 1899، وهو طبيب ذو فلسفة هي الفلسفة المادية المطلقة، وكان من مؤلفاته: الداروينية والاشتراكية (1894)، والقوة والمادة (1855) الذي سبق أن أشرنا إلى أن الشميل ترجمه الى العربية. ونذكر أيضاً من معلّمي الشميل أرنست هنري هيكل Haeckel المتوفى عام 1919، ذا الدراسات في التاريخ الطبيعي والاجسام العضوية والتدليل على مذهب النشوء والارتقاء (التطورانية)، والشديد الإعجاب بداروين (التيقا سنة 1866). يقول هيكل: إن الدين هو معرفة القوانين الطبيعية، ليس إلا. وقد أهملت بعض نظرياته منذ صدورهما؛ ومعها حماسه لداروين والداروينية، ولا سيما الداروينية الاجتماعية. لا يفرض الاحاد جعل الصراع من أجل البقاء Struggle for life قانون الحياة، ولا يدعو الى تجميد التنافس في المجتمع أو الصراع في كل المجالات ومنهياً في نهاية الظاهرة، الحرب. فذلك الصراع فرضية لم يغطن الشميل إلى أنها غير بريئة بل وبغي تستخدم ذاتها لتبرير بقاء مزعومات بالعرق الأقوى، وحضارة الأوروبي، وأنا وحديثه، وعرق مركزته... حتى على مستوى علمي محض، تبقى الداروينية نظرية يصعب إقامتها كقانون عام شامل. لم يكن في خاطر داروين ذلك التطبيق الاجتماعي لنظريته البيولوجية، وتبخيس جانب في الانسان، وتوكيد تفوق القادر داخل المجتمع، وتبرير الاستغلال، والاستعمال اللامنزه لمصطلحات حيوية (إحيائية/ بيولوجية) أو شذها كي تحتضن دلالات اجتماعية وسياسية. بل إن داروين عينه لم يكن ملحداً بقدر ما كان لا أدرياً متردداً.

كان الاحاد، عند الشميل وعموماً، منهض لاطلاق النقد ضد فساد رجال الدين. وذاك ليس نصاداً بل هنا ظاهرة ينبغي تحليلها واستيعابها. فلم يكن أولئك القوم صالحين أصلاً أو ملاعين بالفطرة: إن الوسط والدور والموقع، أو نوعية العلاقات وطبيعة الوظيفة، هي التي تهيء الشروط لأن يكون ذلك الرجل أقرب الى النفاق وعموماً الى التمسك بما يحفظ له مكانته ومصالحه. واستخدم الشميل الاحاد أداة للمطالبة بحرية الفكر، ولنشر الايديولوجية العلمية، وإشاعة الاعتقاد بالحرية والمسؤولية والفكر المادي أو وحدة الطبيعة. كما انه دعا الى الداروينية، وعدم فرض الدين أو الاحاد بالقوة، وبث الثقافة العلمية، والانطلاق من العلوم الطبيعية، والفكرة الاشتراكية... إلا أن القضية هنا تبقى أوسع، وأعقد؛ وقبيلت التطورانية، ولم يترسخ الاحاد. فالدين، وإذ يقدم على أنه مفتيح متطور ومتسامح، يستطيع المناداة بتلك

هل تؤدي الوضعية المنطقية الى الاحاد؟ إن الوضعية الحديثة، بأسائها وخصائصها، لم تحل أو لم تقم بما ترسمه لنفسها من أهداف داخل الثقافة العربية وبخاصة داخل قضايا الألوهية. لقد تبني بعض المفكرين عندنا ذلك التيار المنطقي، لكن دون ان يثمروه. يكتفي البعض منهم بأن يسيط مناهج تلك الفلسفة، وأن يصف خصائصها ويوضح نزعاتها؛ بينما نجد آخرين يستهلون استعارة ما يوجه إليها من نقد وتهم. إن ذلك المنطق الوضعي جليل النفع لو استعملناه فعلاً للتوضيح والتمحيص، للبناء النقدي والهتّم المنهجي، لتحليل المصطلحات واللغة واللغو. ولم يلاحظ قط أن تلك الأداة

خارجية. فالاحاد هذا ليس مطلقاً؛ وهو موارد، وردّ على تحديات، وتعبير عن انجرافات. انه الاحاد مبتذل، سياسي، جزئي، وإوالية دفاعية. فمثلاً: هو حيناً رغبة لا واعية، أو مختلفة الوضع والاقتراب من الوعي، في تحدي ثقافة ودين أو سلطة وتاريخ. انه تعبير عن رفض، ورفض لانتهايات تاريخية. وهو حيناً آخر سلوكات التفافية، وتوفير لاستقرار أو لمشاعر بالأمن، وللتكيف مع حقل السلطة وتاريخها.

باختصار، إن الاحاد العربي الراهن، في صورته الفلسفية أو في الشكل المذهب والايديولوجي، يتّضح في حده الأوضح داخل الفكر السياسي العربي في قطاعه الاشتراكي؛ وفي التوجّهات المادية عموماً؛ وقد يترك داخل التثقيف العلمي أحياناً قليلة. أما الاحاد الضمني، أو اللامقصود، فنجد عند المفكرين الذين يجعلون من الدين ثقافة، أو تراثاً، أو نسق قيم موروثه؛ وعند الذين يجعلون من الألوهية مجموعة القوانين التي تحكم الكون أو مجموعة من القيم. فالاسلام هنا تاريخ، وأسلاف، وتجربة عربية؛ والألوهية فكرة أو أفهوم أو مصطلح... وفي جميع الأحوال فإن الاحاد، في الفكر العربي إحلال لمبدأ محل مبدأ الألوهية: لقد وضع الرازي العقل بدلاً من النبوة، ومبادئ أزلية خسة بدلاً من الله الواحد الأزلي؛ وقبل ذلك أحلّ ابن المقفع إلهاً معيّناً، أو إلهين اثنين، مكان الإله الذي دل عليه الاسلام؛ وربما مثل ذلك فعل بشار، وغيره. وابن الريوندي، في تقلباته داخل الأديان والأفكار ومن خلال الشذرات المتبقية من آثاره، كان يفتش باستمرار عن مبدأ أو عن مطلق ينسقي ما هو معروف عند السلطة القائمة... والماديون يعطون للمادة ما يعطيه الآخرون للإله: أزلية، خلق، تطور، أسبقية، وأولوية. كذلك فإن آخرين يعطون اليوم للتاريخ، أو للحرية، أو للديموقراطية، أو للدولة، أو لفلسفة معينة، ما كان يُلقى أو ما هو معطى للألوهية أو للدين قديماً. فعند الجميع، تقوم تلك الايديولوجية الاحادية على أولوية تعطي للواحدة ما هو خاص بالثنائية في الجناح الآخر: فهنا وهناك انطلاق من مسبق، ومن مبدأ عام، ومن إيمان بمطلق واحد. لكل من الايديولوجيتين ملائكتها، وأنبيائها، وشياطينها، وأبطالها. الإوالية واحدة، والمنطق التحتي هو هو (زيغور)، البطولة والترجيّة في الذات العربية، (ص ص 77-79). وكلّ من الايديولوجيتين، أو التيارين العامين، التأليه واللاتأليه، يوفر البنية الفكرية لنوع من السلطة، ولهم معيّن للتاريخ أو الاعداد للمستقبل، ولتصوّر محدّد للانسان (واحدّي أو جسدّ وروح). ووراء هذا الشبه بينهما، الذي قد يبدو لفظياً وشكلائياً، اختلاف عميق

حرثت في حقلنا فأزالت الترحج والتشويش، وبلورت قضايا لغو ولغة ومنطقيات. لم يحلّل أصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية قطاع الأنوسة والألوهية في الذات العربية، وأداروا ظهرهم للواقع، بل وللوقائع. ولم يقل بصراحة المنتمي الى تلك الفلسفة أن لا إله، ولا إرادة، أو لا توجد الروح... لقد قال ذلك ب. رسل، مثلاً. أما مع الوضعيين الجدد عندنا فاكشفوا، كما سبق، بأقوال تبحث في ذلك لا في استعماله والترتيبات والتحليلات التي يتمحور عليها. وبقيت فلسفتهم الوضعية هذه نظريات في المعرفة، أو في المنطق واللغة العلمية؛ دون أو تتحول الى نظرية في الفعل والوجود، أو دون أن تتقدم نظرية في الفعل والوجود والألوهية. يذكّرنا ذلك، ورغم بُعد المسافة، بالأسلاف: أكثرنا من المنطقيات وطقّفوا العطاء في الانسانيات (استناداً إلى أن الدين وحده يقود ويكفي في مجال علوم الانسان كافة)... لا يُستطاع القول إن ز. ن. محمود، أبرز ممثلي تيارنا المنطقيّ هذا، بلغ مستوى إعطاء نظرية مُمّهدة في الاحاد. لقد اكتفى بتصنيف ميدان الفلسفة وحصره؛ وبقي حبيس منطق هو- في نهاية التحليل- نسق من القيم ونظرية ما وراثية. ولعل هذا هو السبب، أو الإوالية، الذي يفسّر لنا أنّ المنطقية الوضعية تؤدي الى الاحاد ولا تؤدي اليه؛ تقول بتحليل الوعي الديني تحليلاً هو بمستوى وبعمق تحليل القضايا العلمية، ولا تقوم بذلك التحليل. وفي جميع الأحوال، فانه يبدو لنا أنّ الاحاد صار محترماً، أو غير مشير، بسبب الأفكار الديموقراطية التي تَوّج بدعوتها للحرية، واحترام الانسان واعتباره قيمة لا يجوز إخضاعها للسلطة الغاشمة والقواهر. والاحاد الفلسفي اليوم هو ايدولوجية مذاهب تنادي بإدخال نوع معين من الفعل السياسي الى الساحة العربية. إنه موجود بثوب مُمّهج أو على شكل فلسفي عند أتباع الأفكار المادية، والجدلية المادية، وبعض المنطقيين من عبادة العلم واعتباره الأداة السحرية الكافية النافية للتطوير وبناء العقلية اللانفعالية اللاغيبية.

3- ليس من أغراض الفلسفة ملاحقة العوامل التربوية والثقافية التي تدفع الى الاحاد الراهن؛ وهناك مستوى من التفكير؛ وأسباب ايدولوجية في معظمها. أما الدوافع اللاواعية فتقوم بدور ليس هو ضئيل، ولا هو غير مؤثر. وتلك العوامل، وهذه الدوافع، تذكّر بالخال عنها في القرون الأولى للفكر الاسلامي التي عرفت الزندقة والكفر ودحض دين السلطة تنكراً لتلك السلطة ولأمتها. ومن الملفت أيضاً أن بعض الاحاد يتوجه هنا أيضاً، كالحال قديماً، الى رفض النبوة لا إلى انكار وجود الله، لا إلى صواب دين آخر أو تفوق أمة

- الرازي، محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1973.
- زعمور، علي، البطولة والترجسية في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- الشميل، شبلي، فلسفة الشؤ والارتقاء، مصر، 1910؛ مجموعة شبلي الشميل، مصر، 1908.
- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ط 7، دار الاندلس، بيروت، 1967.
- محمود، زكي نجيب، خرافة الميتافيزيقا، القاهرة، 1953.
- —، المنطق الوضعي، القاهرة، 1957.
- —، نحو فلسفة علمية، القاهرة، 1958.
- مظهر، إسحاق، تاريخ الفكر العربي، دار العصور، القاهرة، 1928.
- —، في النقد الأدبي، مكتبة الحياة، بيروت، 1965.
- —، معضلات المدنية الحديثة، دار العصور، القاهرة، 1928.

علي زعمور

الأنا وحادية

Solopsism Solopsisme Solopsismus

الأنا وحادية أو الفردانية الذاتية اتجاه في الفلسفة. يرى أنه لا توجد سوى الذات أو الأنا، وأنه لا وجود للآخرين، وأنه لا يمكن معرفة إلا الأنا ولا يمكن معرفة الآخرين. فالتركيز في هذه النزعة الفلسفية هو تركيز على الأنا سواء بالنسبة للوجود أو بالنسبة للمعرفة وضمير الأنا هو الذي يلعب دوراً كبيراً في هذا الاتجاه.

ويمكن أرجاع الأنا وحادية إلى السوفسطائيين عندما جعلوا الإنسان الفرد هو الحقيقة المطلقة وهو أيضاً أساس المعايير، فقد ذهبوا إلى إنكار الوجود وإنكار المعرفة ولم يبقوا إلا على الأنا وحدها وجوداً ومعياراً. لكن المصطلح يرجع إلى جوليوس كليمنت سكوتي عام 1652 في كتابه مملكة الأنا وحاديين وهو يصور مملكة الباحثين عن النفس ووحد في الكتاب بين الجزويت في فرنسا والأنا وحاديين حتى أصبح الجزويتي هو الأنا وحايد. ويعد الفيلسوف الألماني فيشته 1762-1814 ذروة من تحدث عن هذا الاتجاه في كتابه رسالة الإنسان الصادر عام 1800 م. فقد قال إننا أحرار لا بالنسبة لتقرير الذات فحسب، بل أيضاً لأننا نتسبب على نحو حر في وجود العالم المعاش، والعالم الخارجي هو عالمي أنا وجزء من تجربتي أنا ولهذا فهو داخل الأنا، ومن ثم فإن وعيي بالعالم الخارجي هو ممثل لنفسي وعلى هذا فأنا وحدي الذي أوجد وإن العالم بما في ذلك

في القيمة، وفي النوع وليس فقط في الدرجة.

لا يرتبط الالحاد، في فكرنا الراهن وكما سلف، بالفضاعة أو الجريمة المستهجنة؛ كما أنه لا يردف التنوير أو العقلانية المطلقة؛ ولا هو الحرية المنقذة أو الموقف التأملي المنزه والعميق؛ وليس هو الفعل السياسي المخلص. ثم إن الاحترام لذلك التيار لا يتيح الاستنتاج بأنه حظي بالمكانة المؤثرة، أو بالحركة الفاعلة. فالملاحظ أن الفكر العربي لم يُعجب بذلك؛ بل كأنه اكتفى بتمثل ما هو موجود في الالحاد، وخارج الالحاد كالأيديولوجيات الداعية للتأسس على العلم، من دعوة إلى جعل العقل قائداً، وزماماً، ومتبوعاً (بحسب تعبير الرازي)؛ ومن دعوات إلى الحرية وتركيز على قيمة الإنسان في حد ذاته أو تحريره من قواهه. إلا أنه، وبرغم ذلك، ربما تعمقت للالحاد وظيفة قد تبدو طفيفة عند التسرع؛ إنها تغسل؛ وتشير الفكر بتحدياتها للمألوفيات والألوهية والتكاليف الدينية. فمن حيث ذلك، يكون نفعها سلبياً أي أنها بعنادها للفكر التأليهي (والسلوك، معاً) تدفع لإعادة تنظيم بُنية الشخصية التقليدية والساكنة: يتربر المؤمن أو ينكفى، على تمحيص ذاته؛ ويتعمق الوعي الفلسفي العربي بتفاعل النقيضين، ويفتني بصراعهما. وذاك صراع حسمه قديماً أبو العلاء المعري المتوفى عام 1057 م بأن أشاد الحل على محك نفعي تجاري مفاده أن المؤمن سيربح إذا كان الله موجوداً والبعث قادماً. بينما سيخسر الملحد الجنة. لكن القضية ليست مجرد قضية منفعة وفردية: إنها قضية موقف، وتأمل أو تعقب فكري لمشكلات الوجود البشري والعقل والمال. إنها نظرة إلى العلم، إلى العقل، إلى الوعي الأخلاقي: هل يجوز لأي من هذه الميادين أن يستقل عن الوعي الديني؟ أو أنه يتوجب عليها كلها ضرورة التوافق معه؟ هنا مشكلتنا القديمة: هل هما يتناقضان؟ أبقى العلم أميناً لذاته إن آمن بالله؟ أنفي الإيمان العقلية العلمية؟ هل العقلانية إيمان بالله؟ أم بالعقل وحده أو بهما سوياً؟ ذلك هو السؤال؛ وكل سؤال هو تفلسف. والاجابة تحديداً للفلسفة التي تحكمنا ونقودها، نتغذى بها ونغذيها.

مصادر ومراجع

- الأسم، عبد الأمير، تاريخ ابن الربوندي الملحد، ط 1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1975.
- الأفغاني، جمال الدين، الرد على الدهرين، في: محمد عمار، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لا.ت.
- بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الالحاد في الإسلام، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

1935 عما تسميه النظرية التقليدية نرجسية الطفل أي افتراض أن العالم الخارجي لا يوجد الا لاشباع رغبات الطفل وفشله في تقدير ان موضوعاته هي تجسيدات لرغباته واحتياجاته .

وفي المجال الانطولوجي أو الوجودي للأنا واحدية ليس هناك من وجود إلا الأنا، فالنفس أو الذات هي كل الحقيقة وأن الحقيقة الثابتة هي الحقيقة النفسية، وأنه لا يوجد أي يقين بالوجود خارجها. وبدأ هذا الاتجاه عند القديس أوغسطين 354-430 في كتابه مدينة الله حيث انطلق من الشك لإثبات وجود الأنا وهذا الاثبات هو اليقين الوحيد. غير أن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت 1595-1650 هو المسؤول الأساسي عن إدخال مذهب الأنا واحدية في الفلسفة فقد طرح دواعي الشك في الوجود الخارجي في كتابه التأملات في الفلسفة الأولى على أساس أن هذا الوجود قد يكون من اختراع العقل. وانتهى إلى ما يمكن اعتباره أنا واحدية نسبية عندما طرح الكوجيتو الشهير، أنا أشك إذا أنا موجود، فالأنا هي وحدها الحقيقة الوجودية الكبرى. وتطرق الفيلسوف البريطاني جون لوك 1632-1704 ففي كتابه مقال عن الفهم الانساني رأى أن الإنكار قائمة في ذهن الفكر وحده والتواصل بين العقول مسألة تخمين لأطراف التواصل. وعَدَل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل 1872-1970 من هذا التطرف فأراد أن يتجاوز الأنا واحدية ولكن في إطار الحياة الواقعية وحدها. وذهب لودفيغ فغنشتين 1889-1951 إلى أن الأنا واحدية من الناحية المنطقية غير متساسة وغير معقولة، ولكي تكون معقولة يجب أن تكون زائفة ولكي تكون حقيقية يجب أن تكون بلا معنى، وفي هذه الحالة لن تكون أنا واحدية. ومن الملاحظ أن الأنا واحدية وهي تطرح الأنا تطرحه مقابل هو وهي وهم وأنت وأنتم ومن ثم يجري الشك فيها إذا كانت تعتبر الآخرين مجرد إسقاطات من جانب الأنا.

وفي إطار مبحث المعرفة ترى الأنا واحدية أن المعرفة الوحيدة هي المعرفة الباطنية النابعة من التجربة المباشرة، لكن هذا أفضى إلى الأنا واحدية الواقعية التي تفترض الواقع افتراضاً. ولقد ذهب المفكر الأميركي المعاصر ستيس في كتابه نظرية المعرفة والوجود إلى أن الوضع البدائي لكل عقل يجب أن يكون أنا واحدياً.

مصادر ومراجع

- Baradley, *Appearance and Reality*.
- Lossky, *Russian Philosophy*.

الآخرين هو خلق من إنشائي. ولكن من الناحية الخلقية والعملية فإنني أتصرف كما لو كان الآخرون بجانب نفسي موجودين وكما لو كنت محاطاً ومحدوداً بيئة لست أنا خالقها، وعليّ على الأقل أن أتصرف على أساس أن الآخرين والموضوعات الخارجية موجودة والأنا واحدية بهذا موجودة بالضرورة وإن كانت مستحيلة على الصعيد الأخلاقي.

وبلغت الذروة في هذا الاتجاه أقصاها في فلسفة ماكس شترنر 1806-1856، وهو فيلسوف الماني اسمه الحقيقي كابر شميث وقد حظي بنقد شديد لفلسفته عند كارل ماركس في كتابه الأيديولوجيا الألمانية. وشترنر كان يلتقي بالهغليين اليسار ويتحدث معهم عن المشكلات الفلسفية، واعتنق آراء متطرفة حتى أصبح معارضاً للمجتمع والدولة والرجعية والثورية والليبرالية والاشتراكية والشيوعية والتقاليد الاجتماعية وانتهى إلى الفوضوية. والاتجاه الأنا واحدي عنده يظهر في كتابه الألوحد الذي ظهر عام 1845 وشعاره فيه: أنا معتمد على لا شيء، ومبداه الأساسي: بالنسبة لي لا شيء مثل نفسي. ويرى أن رأس الإنسان مسكون بالعجلات وعليه أن يدافع عن دماغه. إن لدى الإنسان فكرة مثبتة وهذا يعني الخضوع لها، والإنسان مع الآخرين مغلق عليه في بيت الأغبياء ولهذا يجب أن يكون الإنسان هو الألوحد المتفرد المميز. وإلغاء كل القيم فيما عدا الأنا يعني الضمان الوحيد للحرية الشخصية، والطريق الوحيد لبناء نسق فلسفي يتم بالتفكير المستقل.

ومن العلامات المميزة في تراث مذهب الأنا واحدية الفيلسوف الروسي إيفان ايفانوفيتش لابشين 1870-1952، وعبر عن هذا في كتاب له عام 1910 بعنوان مشكلة النفوس الأخرى في الفلسفة الحديثة وكرر آراءه في هذا الاتجاه في مقال شهير له عن الأنا واحدية عام 1924 وذهب إلى أن معطياتنا المباشرة عن النفوس الأخرى وهم قائم على أساس قيام الذات بعمل إسقاطات انطباعية. والنفوس الأخرى هي مكونات افتراضية يمكن اعتبارها حقيقية باطنية لكن لا يمكن اظهار ان لها واقعاً مفارقاً. والتجارب الخاصة بالعالم يجب أن تفسر في روح الفلسفة النقدية التي يأخذ بها الفيلسوف الألماني أماتويل كانط 1724-1804 على أنها شيء يحدث داخل الذات كمجموعة من العروض الذاتية ممترجة بالعواطف. كما يرى أن معرفة الآخرين مسألة مستعصية على الحل والنفوس الأخرى ليست سوى بناء افتراضي.

وقد ورد هذا الاتجاه أيضاً في علم النفس في مدرسة الجشطت كما تمثل أيضاً عند عالم النفس سوتي الذي كتب عام

خلالها، واستجابتها لما تعكسه من معالم التجديد برؤية خاصة، هي - كما يقول هارولد هاوزر- رؤية الانسان المديني الحديث، الشديد الرهافة والارهاق. فالانطباعية التي تصف مظاهر الطبيعة - في المدينة أو الريف - بما فيها من تبدل وانطباعات مفاجئة، عابرة وزائلة، إنما تعبر عن ادراك حسي دقيق، وعن مفهوم جديد للانسان والعالم، مؤكدة أن الحقيقة صيرورة وحركة متباعدة، وليست وجوداً ثابتاً. فهي، إذن، تدخل في السياق التاريخي للفنون التشكيلية الغربية، وتشكل واحدة من أهم حلقات مساره، الذي يتناوب فيه السكوني والحركي، منذ القرون الوسطى (المتثلة بالفنون الرومانسكية والقوطية) وحتى العصور الحديثة. ولكن، للمرة الأولى، يكون التعبير عن الحركة بواسطة اللون، حيث تتحول اللوحة إلى تسجيل للانطباع البصري كما تحسه العين مادياً وآتياً، العين الانطباعية التي لا ترى في العالم المنظور سوى ملامحه المتبدلة وفقاً لتبدل ظروف المناخ، والفصل، واليوم، والساعة. فالانعكاسات الضوئية على الأشياء تصبح، مع الانطباعيين، الحقيقة الأساسية لعالم متحول، بينما كان انغر، أحد أبرز ممثلي الكلاسيكية الحديثة، قد رفضها، واعتبرها غير جديرة بالتصوير التاريخي، لأنها مرشحة للزوال.

ولا شك في أن هذا الاهتمام الكبير بتسجيل الانعكاسات الضوئية على الأشياء المادية، وتفكيك اللون الموضوعي، وتحويله إلى بقع لونية، والتسجيل السريع والمباشر للرؤية بطريقة شبه عفوية... إنما يعبر كل ذلك عن الشعور بواقع متحول ومثير؛ أي إن التركيز على ظواهر التبدل في العالم المرئي، وعلى أولوية اللحظة الآنية، إنما يعني - خلافاً للمفاهيم الكلاسيكية - تقديم الحالة العابرة على السمات الدائمة للحياة، وتكريس العلاقة المتبدلة بالأشياء من دون التزام بسماتها الأساسية الثابتة. ومثل هذا الموقف من العالم المرئي يجسد رؤية ذاتية، ويرجع الفن إلى الحالة النفسية التكيفية مع تلك اللحظة المحددة، ويعبر عن نظرة سلبية إلى الحياة تكتفي بدور المشاهد والمتأمل من دون التزام، ولا تبحث، في العمل الفني، سوى عن قيمة الجمالية البصرية. فالانطباعية، إذ تمثل الواقع، إنما تنطلق، لا من المعرفة النظرية والفكر المجرد، بل من التجربة البصرية المباشرة (أي التجربة الحسية) وما تحمله من عودة إلى العملية النفسانية شبه الآلية واللاواعية. فهي تسعى إلى بناء العمل الفني التشكيلي استناداً إلى المعطيات الحسية، جاعلة من اللوحة - بما تشمل من أجزاء متجزئة ومقطعة من العالم المرئي في أوقات وظروف مناخية معينة - عملاً تحليلياً،

- Moore, G., *Philosophical Papers*.
 - Russel, *Human Knowledge*.
 - —, *Our Knowledge of The External World*.
 - Santavana, *Scepticism and Animal Faith*.
 - Schiller, *Humanism*.
 - Stramson, *Individuals*.
 - Urmson, *Concise Encyclopedia of Western Philosophy*.
 - Wisdom, *Other Minds*.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد

الانطباعية

Impressionism Impressionisme Impressionismus

1 - منهج الانطباعية:

«انطباع، شروق الشمس»، هو عنوان إحدى اللوحات التي قدمها كلود موني، عام 1874، إلى الصالون الأول لمجموعة من الفنانين الفرنسيين الشباب، والتي أثارت استغراب الجمهور وسخريته، لكنها أعطت اسمها لهذه الحركة الفنية الجديدة: الانطباعية Impressionisme.

والانطباعية تشكل ظاهرة من ظواهر التحول العام الذي ولّده تنابع الأحداث وتطور المجتمع الغربي، منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر. وقد وصفت الحركة الجديدة بأنها ثورة، واعتبرت حدثاً من الأحداث المهمة التي قادت الانسان لأن يعي طبيعته الزمنية، ويحدد مكانه في الزمان، ويتلمس هذا الواقع، حسب تعبير جان كاسو. ولئن بدت الانطباعية، في أيامها الأولى، وكأنها امتداد للنزعة الطبيعية المتمثلة، على صعيد الفن التشكيلي، بمدرسة باربيزون Barbizon نسبة إلى المكان المعروف بهذا الاسم في منطقة السين، حيث كان يلتقي بعض مصوري المناظر؛ إلا أنها وقفت موقفاً مغايراً من الواقع نفسه، ومن التقاليد والنظم المتعارف عليها حتى ذلك الوقت. كما اتبعت طريقة جديدة في التصوير مبنية على نمط جديد في الرؤية، كان قد مهد له التطور السريع في المجالات العلمية والتكنولوجية، وما رافقه من تبدل في معايير الذوق الجمالي المتمثل بالسعي الحثيث نحو التجديد.

وقد يفسّر هذه الحالة ارتباط الانطباعية بحياة المدينة، مرآة هذا التحول الاجتماعي، واكتشافها المنظر الطبيعي فيها، ومن

الموضعي أو المحلي، المميز، وتحول إلى مجرد كرة شبه حمراء في ضوء أحمر، بنية في ضوء باهت، بينما تقترب قطعة الشوكولاته (البنية) من اللون الأحمر إذا ما سلط عليها ضوء ساطع. فالألوان ليست، إذن، من خواص الأشياء، واللون الموضعي (المحلي) لا وجود له، بل لا وجود للون مستقلاً عن الضوء، فالعالم المرئي، الملون، هو، في الحقيقة، خال من الألوان، ولا يتألف إلا من مادة لا لون لها ومن موجات كهرمغناطيسية متباعدة الطول غير ملونة. ومادة هذا العالم لا ترى، ولا تظهر ملونة، إلا عندما ترسل أشعة مرئية - لدى الاحتراق أو التألق بطريقة ما - أو تعكس جزءاً مما تتلقاه من أشعة كهرمغناطيسية مرئية. أي أن المادة لا تصبح ملونة إلا عندما تتلقى الضوء، فتعمل كالمصفاة، وتسهم في عملية فصل الأشعة وفرد ألوانها. وهي لا تظهر ملونة - في عين المشاهد - إلا بقدر ما تحدده بنيتها الجزيئية واستعدادها على تقبل الضوء أو رفضه. فالأجسام، على اختلافها، تخلص جزءاً من أشعة الضوء الذي تتلقاه، بينما ترفض (= تعكس) الجزء الآخر. والأشعة المرفوضة (= المنعكسة) هي التي تصل إلى البصر وتولد فيه الاحساس بالرؤية.

إن الانطباعيين الذين انطلقوا من هذه المعطيات العامة، في تمثيلهم للعالم المرئي، قد استبعدوا اللون الأبيض الصافي، والألوان القائمة، وكذلك اللون الأسود، الذي لا وجود له في الطبيعة حسب اعتقادهم، ولم يستخدموا سوى ألوان المنشور الصافية المتألقة. وهي مجموعة الألوان التي يتكون منها الطيف الضوئي، كما نراها في قوس قزح، والتي يمكن حصرها في ستة رئيسية: الأصفر، الأحمر، الأزرق، الأخضر، البرتقالي، البنفسجي. ثلاثة منها (الأصفر، الأحمر، الأزرق) تعتبر أولية، أو أساسية Primaires, Fondamentales، لأنها أحادية؛ أي أنها لا تتألف إلا من لون واحد من حيث المبدأ، ولأنها تدخل في تركيب الألوان الباقية، المسماة متممة Complémentaires، أو ثنائية Binaires. وهذه الأخيرة مركبة، لأن كلاً منها يحصل من مزج لونين أساسيين: أصفر + أزرق = أخضر؛ أصفر + أحمر = برتقالي؛ أحمر + أزرق = بنفسجي، وجميع الألوان الأخرى تحصل، أيضاً، بالتركيب، وتندرج إلى ما لا حصر له من الدرجات اللونية، إذا دخلها شيء من الأبيض أو الأسود، أو مزج بعضها ببعض.

ونمة ظواهر أخرى أدركها الانطباعيون تدخل في نطاق ما يسمى بتباين الألوان؛ أي أن تقابل الألوان، أو تجاورها، قد يولد إحساسات بصرية إيهامية، لا وجود لها سوى في عين

يتعارض إلى حد كبير مع الأعمال الفنية السابقة ذات الطابع التأليفي. فهذه الأخيرة تجمع بين عناصر واقعية وأخرى متخيلة، وتعيد صياغة الواقع استناداً إلى نظريات مثالية تبحث إما عن الخصوصية الفردية (مع الرومانسية)، وإما عن الجمال المطلق عبر روما واليونان (مع الكلاسيكية).

ولعل ما يميز الانطباعية عن التيارات الفنية ذات النزعة الطبيعية هو طريقة اختيارها لعناصر التمثيل المجتزأة من العالم المرئي. فهي ليست وصفية، ولا تهدف حقيقة إلى تمثيل هذا الواقع، بقدر ما تهدف إلى تمثيل بعض ملامحه الأساسية، المرتبطة بالظاهرة البصرية، حيث تقتصر عناصر التمثيل على ما هو بصري بحث، وتتقدم على كل ما عداه. فاللوحة الانطباعية تحمل، مثلاً، الجانب الروائي من الموضوع، ولا تتناول إلا من أجل فوارقه النغمية، حسب تعبير جورج ريفيير، أحد مؤرخي هذه الحركة الأوائل. وبتحديد لها للموضوع - بالتخلي عن مضمونه الأدبي وبالتوقف فقط عند مظاهره الخارجية المتبدلة - تبدو الانطباعية مناقضة لكل من الرومانسية، المتمسكة بالسمات البطولية لموضوع الفن، والنزعة الطبيعية، التي لم تتخل عن الوصف الدقيق للعالم المرئي.

وللتعبير تشكيمياً عن هذه الظواهر الطبيعية، كان لا بد للفنانين الانطباعيين من معرفة ظاهرة اللون وعلاقتها بالضوء، استناداً إلى ما توصلت إليه النظريات العلمية التي وضعها الفيزيائيون المعاصرون، أمثال: شيفرول 1839، وهلمهولتز 1878، وهود 1881. ولقد بات واضحاً، آنذاك - بفضل هذه الأبحاث وما سبقها، منذ أعمال نيوتن في القرن السابع عشر - أن اللون ليس مادة ملونة، بل انطباع أو إحساس يتولد في العين، وينتقل إلى الدماغ عبر الجهاز البصري، بتأثير الضوء وانعكاسه على الأشياء المرئية. وهذا الاحساس باللون يبقى إحساساً إنسانياً، كما أن رؤية الأشياء تبقى، هي أيضاً، في نطاق المعرفة المكتسبة، أي المعرفة النسبية؛ وإدراكها يعني معرفتها وتمييزها بقدر ما تسترعي مظاهرها العامة الانتباه، كاللون الناصع، والإضاءة الساطعة والحركة... وفي جميع الحالات، يبقى اللون اصطلاحياً، ولا يتحدد إلا باجتماع عناصر ثلاثة: العين الانسانية، والشيء المرئي، والضوء الذي ينيره. وهو ليس، كما يراه الأقدمون، ثابتاً (الشجرة خضراء، السماء زرقاء، الجسد وردي شاحب)، بل يتبدل بتبدل الضوء والظروف المناخية. فالبرتقالة، مثلاً، ليست برتقالية إلا إذا تلقت الضوء الأبيض (الضوء الطبيعي)، وكان الجهاز البصري للمشاهد طبيعياً. وفي ما عدا ذلك، فهي تفقد لونها

وتعتبر تسجيلاً للحظة عابرة، ولحاضر عابر، إنما هي، بمعنى آخر، تجسيد للإحساس الذي يدركه الفنان في الهواء الطلق، على الطبيعة، بعين تكاد تكون أشبه بألة التصوير. فكل شيء يتحول إلى العين الانطباعية، العين الأكثر رؤية ونفاذاً، العين التي تكونت مع التجربة الحسية. فغالباً ما كان مونييه يقول «العين يد»، كما قيل عن مونية «إنه عين، ولكن أية عين». ومونييه نفسه يقول «نصور كما العصفور يغرد»، مؤكداً أن الانطباعية تتعارض مع المفاهيم التي جعلت الفن وسيلة لتنظيم العالم وإعادة بنائه عن طريق العقل. فالفن في نظر الانطباعيين ليس حالة ذهنية، بل هو في العفوية والاحساسات المباشرة التي ينقلها الفنان إلى اللوحة بأمانه، كما يراها ويحسها، مجسداً الانتقال السريع من الإدراك المباشر للأشياء إلى الحركة التصويرية. وهذه العملية آلية فيزيائية خالصة، مرتبطة كلها بتحويلات ظواهر الملاحظة. ولذا لجأ مونييه ورفاقه إلى تصوير المنظر نفسه في عدة لوحات، لكن في أوقات متفاوتة من النهار، كما يظهروا التحول الذي يطرا على المنظر الواحد من الفجر إلى الغروب. وكان من نتائج ذلك أن استعصى عن المنظر التقليدي، المبني على الأسس الهندسية الخطية بتقابل لوني يولد إحساساً بالمدى الفضائي. كما تحلى معظم الانطباعيين عن الاهتمام بالصورة الانسانية التي جاءت، في حالات كثيرة، على شكل بقع لونية بسيطة، تحول معها الجسم الانساني إلى ما يشبه الظل الذي التقط بسرعة. فالصورة الانسانية التي كانت في السابق معياراً لتقويم اللوحة، لم تعد سوى عنصر من عناصر الطبيعة التي تصورهما.

2 - مصادر الانطباعية:

إن الانطباعيين الذين انطلقوا من المدرسة الواقعية بهدف تحقيق موضوعية أكثر شمولاً، نتيجة تحليلهم العلمي للطبيعة، قد وصلوا إلى الذاتية. ذلك أن التحليل الدقيق للرؤية والملاحظة قد أدى، في وعي الناظر، إلى واقع ذي طبيعة وجدانية. غير أن موقفهم المادي من الأشياء وحصر انتباههم كله في العين يعدوان للمدرسة الواقعية، وبخاصة واقعية كورييه، وكذلك واقعية مدرسة مصوري المناظر التي بدأت تنمو منذ القرن الثامن عشر، ومارست التصوير المباشر في الهواء الطلق. فالانطباعية لم تظهر هكذا، بشكل عفوي، بعيداً عن أي تأثير أو تطور. فهي تشكل حلقة طبيعية في تاريخ التصوير ونتيجة مباشرة للتطور الفني الذي مهدت له أعمال عدد كبير من فنانين العصور السابقة.

المشاهد. فالألوان، إذا ما تقابلت أو تجاوزت يدعم بعضها بعضاً، فتبدو أكثر تألقاً وسطوعاً، أو يتأثر الواحد منها بالآخر، فيزداد هذا اللون تألقاً، بينما يفقد الآخر شيئاً من نصوعه وتألقه، كما أن اللون الواحد قد يتبدل، في عين المشاهد، وفاقاً لما يجاوره: فيبدو متألّقاً على خلفية قاتمة، ويفقد شيئاً من تألقه على خلفية ناصعة. غير أن الألوان الأكثر تبايناً هي الألوان المتممة التي تصنف حسب طبيعة كل منها: حارة (كالأحمر والأصفر والبرتقالي)، أو باردة (كالأخضر والأزرق والبنفسجي). أي أن تجاور الوان هاتين المجموعتين (أحمر - أخضر؛ أصفر - بنفسجي؛ برتقالي - أزرق) يولد، في عين المشاهد، انطباعاً بالحركة: فالألوان الحارة تبدو متقدمة، بينما توهم الألوان الباردة بالتراجع. وقد ينتج عن تقابل لونين، من هذه الألوان الشديدة التباين، إحساس بصري، إيهامي، بوجود لون ثالث لا وجود له فعلياً، كاللون الأخضر الذي يتكون، في عين المشاهد، من مجرد تقابل الأصفر والأزرق. وعليه، فبرغم ثبات الرؤية والظروف الضوئية، يتبدل اللون الواحد، في نظر المشاهد، تبعاً لما يجاوره.

لقد حاول الانطباعيون وفنانون غربيون آخرون، من أواخر القرن التاسع عشر، الاستعانة بهذه التباينات اللونية، بعد أن أدركوا أهميتها التشكيلية، لإبراز عناصر تمثيلية أساسية وتقديمها على عناصر أخرى، بحيث تكون ملفتة للنظر. وباكتشافهم هذه الظواهر البصرية المرتبطة بالتباينات اللونية، اكتسب اللون قيمةً تشكيلية جديدة، بعد أن تحول من لون وصفي إلى لون مستقل ذي قيمة ذاتية وأصبحت مكوناته السكونية دينامية، متبدلة باستمرار. ولقد أراد فنانو الانطباعية المحدث، باستخدامهم الألوان الصافية والضربات اللونية المجزأة، والمتباينة، التوصل إلى انطباعات بصرية يولدها مزج الألوان بصرياً على اللوحة، بفضل تجاوز الألوان الصريحة المتممة وتفاعلها المتبادل حتى في أصغر الأجزاء من مساحة ملونة. وللتعبير عن المدى الفضائي، لجأ فنانون آخرون (أمثال فان غوغ) إلى تقابل السطوح الملونة، لا إلى المنظر الخطي وتدرج الألوان المتبعين تقليدياً منذ عصر النهضة. فاستخدام الألوان الصافية، المعبرة بذاتها عن قيم فضائية متباينة، يلتقي مع الأسس العلمية للإدراك البصري.

ويمكننا أن نستنتج من ذلك كله أن الألوان التي يحددها الضوء بانعكاسه على الأشياء المرئية في فترة زمنية محددة، لا ترتبط بهذه الأشياء كنوع ثابت، بل تخضع للتحويلات اللامتناهية في الطبيعة. والانطباعية التي تدرك هذا الواقع،

المساحات اللونية المسطحة وتخلي بعضهم عن المنظور الثلاثي الأبعاد، ولعل ما أثار إعجابهم في الأعمال اليابانية هو المفهوم الاصطلاحي لبناء الفضاء التشكيلي، بشكل مغاير للمنظور الغربي، حيث أن جميع خطوط اللوحة تبقى متوازية، أو تتفرج - بدلاً من أن تلتقي في نقطة مركزية واحدة عند خط الأفق - وتذهب في كل اتجاه، معبرة عن عوالم الفنان الياباني الذي لا يرى المنظر انطلاقاً من نقطة محددة أو تبعاً لتخطيط عقلائي منظم. وبفضل هذا المنظور المقلوب، يشعر المرء أمام العمل الفني الياباني أنه يسبح في فضاء كوني ليس هو منه سوى جزء صغير جداً. غير أن ما أدهش الغربيين، حسب تعبير كاسو، ليس فقط الاجتزاء الاعتباري والمنظور المائل والمزاوي Angulaire لهذا الفن... بل أيضاً الفلسفة التي أوحى به، وهي فلسفة تبدل الأشياء.

لا شك في أن مختلف هذه العوامل قد وجهت الفنان الغربي نحو مفهوم جديد للعمل الفني الذي اكتسب، بخاصة مع فان غوغ وغوغان، المعجبين بالفن الياباني، قياً جديدة جعلت للون مكاناً أساسياً في مجال التعبير عن المدى التشكيلي، وكان فان غوغ الذي ذهب، في محاولته تقليد التقنية اليابانية، إلى درجة الاستعانة بريشة القصب الشرقية. في رسومه بالحبر، يسعى إلى أن ينقل إلى التصوير الزيتي القيم التعبيرية لمساحات اللون الصافي. بيد أنه يجب ألا نقودنا هذه الوقائع، على أهميتها، للاعتقاد بأن الفنون الشرقية عامة واليابانية خاصة، هي العامل المباشر والوحيد لهذا التطور الفني الذي شهده الغرب، فالمهم ليس فقط العناصر أو المفردات التي يأخذها فن ما عن فن آخر، بل عملية إدراكها، وطريقة استخدامها، وظروف التطور التي هيأت لثل هذا الاقتباس. ولعل أهم ما أخذه الانطباعيون - من وجهة النظر هذه - هو، كما يشير فرانكاستل، التأكيد على بعض ملاحظاتهم الخاصة والمباشرة؛ أي أنهم وجدوا في الفن الياباني، وأخذوا عنه، ما يتلاءم مع حاجاتهم إلى عناصر جديدة تسهم في عملية هذا التحول الفني وما رافقه من تبدل في الرؤية، كانت قد هيأت له ظروف تاريخية واجتماعية واقتصادية.

عامل آخر كان له أثره على الانطباعية هو اكتشاف انبوب اللون الذي أتاح للفنان، منذ النصف الأول للمقرن التاسع عشر، أن يخرج من مرسمه، من دون أن يجد ضرورة إلى حمل حاجيات كثيرة ومزعجة، وأن يواجه الطبيعة في اتمام عمله. وهو الأمر الذي اسهم في اعتاد الفنان على الضوء الطبيعي، بدلاً من ضوء الرسم الاصطناعي، متخطياً الظلال، والظلال

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهر في انكلترا فنانان كان لهما تأثير كبير في التطورات اللاحقة التي أدت إلى الانطباعية، كونستابل 1837-1776 Constable وتورنر 1851-1775، اللذان اظهرا عن اهتمامات قريبة، إن لم نقل شبيهة، من اهتمامات كلود مونيه وأصدقائه.

وفي فرنسا، يمكننا أن نرجع جذور الانطباعية إلى أوجين دولاكروا 1863-1798، وهو ما يعترف به بول سينيالك أحد الانطباعيين الجدد، في دراسته من أوجين دولاكروا إلى الانطباعية المحدث، الصادرة سنة 1899. وكان دولاكروا الذي اهتم بالألوان المتممة والظلال الملونة، قد عمد أيضاً، إلى تجزئة الضربات اللونية، تماماً كما فعل بعد ذلك الانطباعيون، ووجد في الطبيعة أن كل شيء هو انعكاس. فنانان آخران حملت أعمالهما هذا الانطباع بالهواء الطلق رغم أنها انجزت جزئياً، أو كلياً أحياناً، داخل المرسم: كورو 1875-1796 الذي اهتم بمعالج المناخ، وكورييه 1877-1819 الذي اهتم هو أيضاً بالنور الطبيعي وانعكاساته. فنانون آخرون كان لهم بعض التأثير على الانطباعية، أمثال ميه 1875/1914 Millet ودوبيني 1878-1817 Daubigny من الذين رسموا في فونتينيلو وباريزون، والهولندي جونكنج 1891-1819 Jonking ذي الأعمال اليابانية الطابع.

وفي هذا المجال، لا بد من الإشارة إلى التأثير الذي مارسه فنون الشرق الأقصى على الانطباعية وبعض فناني نهاية القرن التاسع عشر في الغرب. فكانت أعمال الفنانين اليابانيين، أمثال اوتامارو Outamaro، وهوكوساي Hokusai وهيروشيغ Heroshige (من أتباع مدرسة اوكيوه Ukiyo-e - نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر) أحد مصادر الإلهام لعدد من الفنانين الانطباعيين وفنانين آخرين أمثال فان غوغ وغوغان وسيزان... من الذين أعجبوا بالطريقة اليابانية Japonisme، التي تتفق مع هذا الاحساس بالصيرورة الكونية، إذ تصور بدورها «العالم المتبدل»، «العالم العائم»، عالم النساء والمسرح... حيث كل شيء شاعرية، وظرافة، وتودد هيم... كما تناول اليابانيون موضوعات أخرى استمدت من العالم الخارجي، كالمناظر الطبيعية، وطرافة الحياة اليومية، والشارع الذي يعج بحشد ينبض حياة. وصوروا أيضاً، المنظر الواحد في كثير من اللوحات، كجبل فوجي Fuji الذي رسم في عدد لا حصر له من المشاهد المتنوعة حسب الفصول والأيام.

ولقد عمد الغربيون إلى استعمال الرقش الخطي لتحديد

كان محباً للطبيعة، وغالباً ما كان يضيف إلى المنظر صورة امرأة ريفية، صورة إنسانية تذكرنا بمجى من جماعة الباريزون. أما دوغا فإنه لم يعرف الطبيعة إلا في سباق الخيل، أو من خلال صورة امرأة ترقص أو تزين، أو تفتسل، أو تكوي الثياب. ودوغا الذي تتلمذ على يد لاموت Lamothe أحد تلامذة انغر، بقي أكثر تمسكاً بالخط والشكل، بل إن ما أخذه عن اليابانيين بقي أيضاً في نطاق الرسم. ومع ذلك، فإن إسهامه في تطور الفنون التشكيلية كبير.

ومع أوغست رنوار Renoir 1841-1919 يظهر بشكل آخر من أشكال التباين داخل المدرسة الانطباعية. فبعد أن أعطى الانطباعية، في البداية، الصور الأكثر سطوعاً وتألقاً، يعود، بعد سنة 1875، إلى نوع من الكلاسيكية ويتحول إلى الرسم، منذ زيارته لاطاليا، عام 1883. وإن هو تخلص بسرعة من مرحلته الانغرية، إلا أنه لم يرجع أبداً إلى سحر المناخ الانطباعي، بل اهتم، في مرحلته الأخيرة، بصورة المرأة العارية، الحسية الشهوانية، التي تناولها في التصوير كما في النحت.

4 - الانطباعية المحدثة:

لم تكن الانطباعية لتشكل مدرسة حقيقية ذات منهج واضح، الأمر الذي أدى إلى اختلاف في الرأي وإلى تباين في الأسلوب. فانبثقت عن هذه الحركة اتجاهات فنية متباينة، تمثلت، كما رأينا، بعدد من الفنانين الانطباعيين، كما تمثلت، من جهة ثانية، بتيار فني جديد: الانطباعية المحدثة. وكان ان تأسس، سنة 1884، صالون المستقلين الذي ضم، في بدايته، كلاً من رودون Redon وانغران Angrand، وسوراه Seurat، وسينيك Signac. واعتبر هذا الحدث بمثابة خطوة جديدة نحو تحرر الخلق الفني، نحو القطيعة بين الفن والذوق السائد، بين الفن والمؤسسات وتسلط الفن الرسمي. وقد تناول سوراه وزملاؤه، من جديد، دراسات الفيزيائيين (شفرول، ماكسويل، وود، هلمهولتز، شارل هنري)، بهدف الوصول إلى انطباعية علمية تلي ما كان مجرد حدس. وهو ما عبر عنه سوراه، في دراسته النظرية *Ma Méthode* وسينيك، في كتابه من أوجين دولاكروا إلى الانطباعية المحدثة، اللذان حددا أبعاد هذا التيار الجديد، التمسك بتطبيق القواعد العلمية، والمطالب بالعودة إلى قوانين الطبيعة والمنهج العقلاني، فبات هوس التحليل والتحري يهيمن على التصوير،

المنقولة، والأضواء الخافتة، وكل وسائل الانارة الأكاديمية، وكان اكتشاف آلة التصوير الفوتوغرافية قد أسهم، بدوره، في تبدل الرؤية الفنية، وحطم، كما يقول والتر بنجيان، «المفهوم الطقسي للجمال». فالصورة الفوتوغرافية أسهمت، كما تسهم في أيامنا، في تهية الظروف الموضوعية لظهور لغة جديدة، بعد أن كشفت للفنان من الامكانات المتوافرة للعين لاختبار الحقل البصري. ولعل أبرز ما قدمته آلة التصوير هو نقل الصورة الوثائقية، وإعطاء نسخ عديدة عنها، بحيث اسهم ذلك في تخليص التصوير من مجموعة من القيود، وحرره من وظيفته الجانبية، فأصبح بوسع الفنان ان يتخطى الصورة المائلة للواقع، وأن يرى أبعد من هذا الواقع المحيط به، مستنبطاً مفرداته وعوالمه الخاصة.

3 - تنوع الأساليب:

من الواضح أن الانطباعية لم تتبع، في مسارها العام، منهجاً فنياً محدداً يلتقي عنده جميع الفنانين الذين ارتبطت اسمائهم بهذه المدرسة الفنية الجديدة. ومن الطبيعي أن تنشأ بسبب ذلك بعض التباينات التي باعدت بين هؤلاء الفنانين واتجاهاتهم. فباستثناء سيسلي الذي بقي، في حياته القصيرة، ملازماً للانطباعية ويسارو الذي رجع إليها بعد فترة من انتمائه للانطباعية المحدثة، يبدو أن كلود مونييه 1840-1926 هو الفنان الوحيد الذي بقي أميناً للانطباعية، ولم يحد عنها طيلة حياته. بل إن خبرته الطويلة ونضوجه قد أكدا انطباعيته، كما أن عمله الفني المعبر عن تطور منطقي ومنهجي، قد جعله أكثر الانطباعيين انطباعية. ففي لوحاته الأخيرة، وبخاصة في مجموعة «أزهار النيل Nymphéas» يبلغ مونييه ذروة نشاطه الفني المبدع. وكان في أواخر حياته قد اعتزل في جيفرني Giverny، موجهاً ناظره، اللذين باتا يهددهما الاظلام، نحو الأعشاب والازهار في حديقته التي حولها إلى ما يشبه حقل اختبار للنباتات والانعكاسات الضوئية عليها.

خلافاً لمونييه، الأشد ارتباطاً بالانطباعية، كان ادغار دوغا 1894-1917 Degas، الباريسي، الأرستقراطي الأصل، ذو الميول الرجعية أكثر الانطباعيين تحفظاً، بل الأكثر معارضة لأهدافهم العامة ويلتقي معه، في هذا الموقف المعارض، كميل بيسارو 1830-1903، ذلك الرجل الذي كان على علاقة بالوسط القضوي، وتدفعه نفخة إنسانية رسولية. ولكن بيسارو «بيسارو الكبير المتواضع»، كما يسميه سيزان،

فرانكاستل تراجعاً - على صعيد تطور الفضاء التشكيلي - باعادة بناء اللوحة عقلانياً. فالتقنية الجديدة، القائمة على تجزئة القيم اللونية وتقابلها حسب منهج علمي، قد وجهت الانتباه نحو ميكانيكية الإدراك البصري، وجعلت من الرؤية عملية معقدة تتطلب من المشاهد مشاركة فعالة، وتسهم في الانتقال من اللوحة المعتبرة انعكاساً لعالم مرئي، إلى اللوحة التي باتت مجرد مساحة، قائمة بذاتها، تعبر عن واقع لا يعيدنا سوى إلى نفسه. وهذه الرؤية العقلانية قد وجدت صدى لها وامتداداً في المحاولات التشكيلية للقرن العشرين، حيث ان زوال الموضوع - أو تحوله بالأحرى إلى مجرد مسوغ للرؤية أو التأليف، قد أدى، بالنهاية إلى التجريد.

5 - معطيات الانطباعية :

إن الأساليب الفنية التي كانت ما تزال متبعة حتى ظهور الانطباعية لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر، وبقيت قائمة ومقبولة، من دون المساس بها، الأسس التي اعتمدت في بناء اللوحة كما صيغت في الدراسات النظرية (كدراسة البرقي) والأعمال التطبيقية لعصر النهضة، وهي الأسس التي قدمت للفنان الحل العلمي لنقل الأشياء الثلاثية الأبعاد إلى قماش اللوحة المسطحة. أي إلى مساحة ذات بعدين. فكان الحل، الذي قدمته النهضة، ويتوافق مع الاتجاهات العلمية وتبدل البنى الاجتماعية للعصر، في المنظور العلمي الذي يسمح للفنان بتمثيل العالم المرئي، إيهامياً، طبقاً لما تراه العين البشرية العاجزة أصلاً عن رؤية الأشياء إلا من زاوية واحدة، ضمن حقل بصري محدد. لذلك اخضعت هذه العملية لتخطيط هندسي له صورة المكعب، تتجه خطوطه كلها باتجاه واحد، لتلتقي عند نقطة الثلاثي point de fuite الموضوعة على خط الأفق، وسط اللوحة. داخل هذه الهيكلية، كل شيء يأخذ مكانه في فضاء اللوحة، وفق تصور الفنان المنطقي للمسافات والأحجام والنسب.

لا شك في أن هذه الرؤية الخاصة بـ «انسانية» النهضة الإيطالية، تجسد المبادئ الكلاسيكية التي لا تترى في الطبيعة سوى انعكاس لمفاهيم المثالية العقلانية. فالصورة التي تقدمها عن الانسان هي نموذج مثالي له صفة الكمال الذي لا يقبل الخطأ أو التشويه. ولبلوغ هذا الكمال المطلق كان لا بد من اعتماد الوسائل العلمية، كالمنظور الخطي، والتشريح، وتجسيم الأشياء بقيم لونية تقابل الخطوط المحيطة بالأشكال وتتفق معها. واستناداً إلى هذه المقاييس العامة، التي لم تطرأ عليها

بغية تحويل العالم المرئي إلى ارتجافات من البقع اللونية المتجاورة.

وهذا التحول باتجاه العقلانية يعتبره دوريفال محاولة لإنقاذ الانطباعية باستخدام أخطائها نفسها، ولكن بتقنية تعتمد على التطبيق المنهجي للاكتشافات العلمية لعناصر الضوء. فالانطباعية المحدثّة، التي حوّلت اكتشافات الانطباعيين إلى منهجية تطبيقية، قد وصلت إلى اللونية - الضوئية (Chromo - Luminarisme) وقانون التباين المتزامن (Contraste simultané) باستخدامها الضربات اللونية المستقلة أو المجزأة وفق منهج علمي واضح، أي ان مزج الألوان لا يتم على الملونة، بل يحصل، بصرياً، في عين المشاهد، بفضل تجاور هذه البقع والنقاط اللونية على اللوحة. ولذلك أطلقت عبارتي التقسيمية (Divisionnisme) والتقطيطة (Pointillisme) على هذه الحركة الفنية التي حولت الانطباعية، قبل نهايتها، إلى قانون ونظام.

بيد أن نشاط هذه الجماعة لم يقتصر على التحليل العلمي واردة التقنين، بل تميّز بمقدرة حسية كبيرة تعكسها مائيات سيناك 1863-1935، وبعض الأعمال الرائعة التي أنتجها سوراه في حياته القصيرة جداً 1859-1891. وكان سوراه، الذي يحظى بتقدير كبيرين فنانين اليوم، قد اشترك في المعرض الأخير الثامن للانطباعيين بلوحته المشهورة، «يوم أحد صيف في الجات الكبير Undimanche d'été à la grande jatte» التي أثارت ضجة كبيرة. ولعله مع هذه اللوحة خاصة، تتوضح اهداف الانطباعية المحدثّة: كإعادة البناء، والتفديد بمظاهر الأشياء ومقاييسها وأحجامها وأشكالها. ولذا يرى فرانكاستل أن الانطباعية المحدثّة، التي احتفظت بالبنية التصويرية الفضائية التقليدية والمنظور الخطي، قد سجلت بعض التراجع، وهي لا تشكل، في نظره، مرحلة إيجابية بالنسبة إلى تطور المدى التشكيلي للوحة، إذ يجد في أسلوب سوراه شيئاً ما إراديّاً بادي الكلفة، وطريقة مبنية على تقنية تجسيد الضوء لا تختلف أساساً عن تقنية الانطباعية.

لكن الانطباعية المحدثّة، إذ تناولت موضوعات الانطباعية، إنما كي تعالجها بطريقة خاصة ومختلفة تماماً، فهي تجعل من الموضوع صيغة رياضية، وتنضبط القيم اللونية منهجياً، بحيث تتحول اللوحة إلى وسيلة استعلامية حول الموضوع، من دون الاشادة بأي شعور، بعيداً عن الرمز أو التأثير أو الإيحاء. أي أن الألوان، التي اكتسبت بفضل ذلك، قيماً ثابتة، ذات طبيعة تجريديّة، قد جعلت من الممكن التعويض عما اعتبره

وفي مجال آخر، فإن النقد الفني قد تركّز، مع ظهور الرومانسية، لا على المعطيات أو المتغيرات التشكيلية، بل على التحول في الموضوع. وحتى مع الانطباعيين، في معارضهم الأولى، تناول النقد الفني، مرة أخرى، مسألة اختيار الموضوعات المبتذلة، من دون الإشارة إلى الطريقة التي عولجت بها؛ ولذلك لم يزل الانطباعيون التأييد، ولم يعتبروا ممثلين لعصرهم إلا بعد سنة 1880. وقد تبين أن محاولة تجديد الموضوعات، من دون تغيير كبير في بنية اللوحة، قد أدى إلى مشكلة حقيقية في التعبير ووسائله، فالاهتمام باللون والتأكيد عليه، وفقاً لما يتطلبه التمثيل المباشر للعالم الموضوعي، قد أسهم في تحويل مساحة اللوحة إلى شاشة تشكيلية تكاد تقتصر، في حالات كثيرة، على توافق المؤثرات الضوئية وما تنتجه من تناغمات لونية. وإن لم تكن الانطباعية تسعى فعلاً إلى تحطيم الواقع والتقاليد المتوارثة لتمثله، إلا أن العالم الممثل قد تحول، في بعض اللوحات الانطباعية، إلى سطح ذي بعدين، كما تحولت الأشياء المثلة إلى مجرد بقع لونية، وفقدت الكثير من وضوحها. وهكذا، فإن العمل البطيء لاعداد لغة تشكيلية جديدة يعود إلى الانطباعية، والأصح إلى بعض معالم فن الانطباعيين. فهي لم تسهم فقط في تغيير الأساليب التصويرية القديمة، بل قدمت أيضاً معطيات جديدة أصبحت، بعد ذلك، منطلقاً للتحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا مع بداية القرن العشرين. ولذلك فهي ليست حركة قصيرة الأجل تنتهي بانتهاء هذه المدرسة، بل تشكل نقطة انطلاق لتقص ما زال متتابعاً.

غير أن الانطباعية التي أدخلت عناصر جديدة من المدى المحسوس، ومهدت لاكتشاف مسائل جديدة، لم تتبع منهجاً ثابتاً خاصاً بوسائل التصوير وأهدافه. الأمر الذي دفع الناقد فتوري للاعتقاد بأن الانطباعية لم تكن سوى لقاء لمشالية عابرة. والحقيقة أن الانطباعيين، الذين انطلقوا من مشكلة الموضوع. ومشكلة اهواء الطلق وتسجيل تباين الانعكاسات الضوئية، لم يتعرضوا بشكل جدي - باستثناء بعضهم - للفضاء التشكيلي التقليدي، مكتفين بتحويلات جزئية. فالمحاولات الأولى لتخطي الفضاء التشكيلي النهضوي قد تمت مع بعض فناني الانطباعية أمثال: دوغا ومونيه. ففي عدد من لوحاته «حلبة الرقص»، «مقهى المعزوفة»...، يتخلى دوغا عن المدى المنظوري المحدد والمقاس، محاولاً التوفيق بين السطوح المتباينة في التأليف الواحد استناداً إلى قيمها اللونية وتقابلها، ولكن من دون أن يتوصل إلى تثبيت مبادئ منهج محدد. أما

تعديلات جوهرية طيلة ما لا يقل عن أربعة قرون، كان الفنان يعيد بناء الظواهر المرئية وينظمها تبعاً لقواعد ثابتة. لكن منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بات واضحاً أن «المنظور الذي نختبره، أي منظور إدراكنا البصري، ليس - حسب تعبير مرلوبونتي - المنظور الهندسي»، وإن المنظور الواحد العين، كما صاغته النهضة الإيطالية، هو منهج اصطلاحي من الاشارات؛ من الخطأ الاعتقاد بأنه المنهج الذي لا يبدل منه، ومن الخطأ أيضاً الاعتقاد بأنه المنهج العقلاني الأكثر ملاءمة لنقل العالم المرئي إلى الشاشة التشكيلية الثابتة ذات البعدين. فهو شكل من أشكال التعبير اصطلاحي، تعكس ملامحه الأساسية حالة ما من تطور العلم والتقنيات وما رافقها من تحول في البنى الاقتصادية والمفاهيم الاجتماعية. فإذا كان التخطيط النهضوي، كما يشير كلالي، «يتفق مع رؤية العالم مبنية على حالة ما من المعرفة والممارسات الخاصة بالكواتروشتو (القرن الخامس عشر)»... فإنه ليس من الضروري أن يطبق على عصر تبدلت فيه كل معالم الحياة الاجتماعية وأسساها. ثم إن التطور العلمي الذي تحقق في مجال التقنيات، وتعرّف الغرب على أنماط أخرى من وسائل التعبير الفني - كالمنظور الياباني الاصطلاحي، المتناقض كلياً مع المنظور الغربي، والرقش العربي، والتصوير الاسلامي المسطح... - قد مهدا فعلاً لتحول في مفهوم اللوحة التي لم تعد تعني، في نظر فناني نهاية القرن التاسع عشر، ما كانت تعنيه من قبل.

صحيح أن الانطباعية لم تكن تسعى إلى تفكيك عناصر العالم الموضوعي أو تخطيه، وبقيت أمينة لكثير من المفاهيم التقليدية، والأصح أنها لم تتعرض لها أو تعرها اهتماماً. فقد حافظت، في كثير من لوحات الانطباعيين، على المنهج الذي اعتمد، منذ عصر النهضة، في وضع خطوط الموضوع العامة وتنظيمها، كما حافظت على أطر التأليف وما تتطلبه من فصل للسطوح باتجاه العمق حتى في اللوحات الأكثر ضبابية (كالبليدار، والكاتدرائيات، وجسر لندن...)، مع تحول بسيط مصدره إهمال الخط (الرسم) والشكل، واعتماد التدرج اللوني، والرؤية الضبابية التي جعلت سطح اللوحة مشوشاً، كأنه مؤلف من تراكم صورتين متاليتين. غير أن ذلك، كما يقول فرانكاستل، لا يعني أن الانطباعيين مهدوا، في بعض أعمالهم الهامة، لاحداث تطور في اللغة البصرية «هو من الأهمية، كما يقول فرانكاستل، بحيث أنه حرر الفنان والجمهور من اصطلاحات مر عليها الزمن».

صفة ما لا شكلية، لم تكن لتفهم إلا بعد ذلك بنصف قرن تقريباً، عندما أصبحت أي هذه الصفة اللاشكالية هدفاً أساسياً لجيل من الفنانين، بينما وقف ضدها، ضد هذه الملامح غير الجلية للانطباعية، سيزان ومجموعة من فناني هذه المرحلة.

6 - ما بعد الانطباعية:

شهد القرن التاسع عشر، عند نهايته، ظهور تيارات جديدة كانت بمثابة رد فعل ضد الواقعية، ضد الانطباعية واهتماماتها بالمظاهر العابرة، المظاهر الحسية والمادية. وعديدون هم الذين أكدوا أنه لا يمكن للفن الاكتفاء بتصوير الواقع، معلنين بأن الفن «تعبير عن اللامرئي بأشارات طبيعية متجلية». وكان هيفل قد صرح بأن الجمال هو التجلي المحسوس للفكرة، وجعل بودلير صلة بين المرئي واللامرئي وبين كل الظواهر المحسوسة. وقد وجدت هذه الآراء صدى كبيراً لها لدى فناني نهاية القرن، وبخاصة لدى الرمزيين وأولئك الذين عرفوا باسم النبين Les Nabis.

واهتمت الانطباعية، من جهة ثانية، بأنها موهت الشكل وأفقدته قيمة الحقيقية، كما أنها أغفلت الموضوع، وأهملت كل ما يتعلق بالحياة الانسانية ومشاكلها، ولعل اهتمامها الكبير بالمسائل البصرية وحدها، وتعلقها بهذه الظاهرة الحسية، قد أثار انتقاد عدد كبير من الفنانين، أمثال غوغان الذي اتهم الانطباعيين بأنهم «يتحرون الأشياء حول العين، وليس في عمق الفكر السحري، حيث وقعوا في ذرائع علمية». وبهذه العبارة الموجزة، يحاول غوغان أن يلخص هذا التيار الفني الذي انطلق من الحسية الكاملة ليصل إلى منهجية قاسية ومغالية في التجريد مع الانطباعية المحدثه.

وقد واجهت الانطباعية انتقادات معاصريها والتيارات الفنية التي رافقتها أو أتت بعدها. قبل ذلك، كانت مواقف بعض الفنانين الانطباعيين من الحركة التي يتمون إليها قد عبرت عن ترددهم والشك أحياناً بما توصلت إليه على صعيدي الجمالية والتقنية. فبقي مانيه، الذي لم يشارك في معارض الانطباعيين، حذراً، بل رافضاً، رغم إعجابه ببعض مظاهر الانطباعية - الخضوع للحس فقط، متمرداً ضد - ما أسماه فلوريزون - استبدادية اللون. ولعل هذا الموقف نفسه هو الذي دفع سوراه لأن يوجه الانطباعية نحو مسار جديد، ويضع لها منهجاً يعيد الاعتبار إلى الشكل والخط والتأليف. وهو الموقف نفسه أيضاً لدى سيزان الذي رجع، بعد قتره انطباعية قصيرة كافية «لشفائه من مرضه الرومنسي»، حسب

مونيه الذي اتبع وسائل أخرى، فقد توصل إلى نتائج مماثلة، حيث أن تقليص دور التصميم الخطي، بخاصة في أعماله الأخيرة (كالجسور، والنيوفار)، قد أدى إلى فضاء تشكيلي جديد، لا حدود خطية له ولا قياس. وهذه المحاولات القائمة على تقابل القيم اللونية التي تولد احساساً بالمدى الفضائي، من دون الاستعانة بالخط، تتأكد بعد ذلك مع عدد آخر من فناني نهاية القرن التاسع عشر (أمثال فان غوغ وغوغان...) وتصبح المنطلق الأساسي لتيارات فنية معاصرة.

لقد نظر الكلاسيكيون إلى الطبيعة نظرة مثالية، وصوّروها مسرحاً منظماً، استناداً إلى علم المنظور وما يتطلبه من مراعاة النسب بين الأحجام والمسافات، وتقيّد بالتقابل بين طبيعة أرضية، لا تبدل، وعين موضوعية. وللتعبير عن هذه الحالة، كان لا بد من بناء اللوحة وفقاً لميكانيكية خطية تقضي بتوزيع عناصر المشهد المصور حول محور عمودي على خط الأفق. غير أن هذه الرؤية قد تبدلت نسبياً، مع الانطباعيين وفناني نهاية القرن التاسع عشر، بعد أن تبدل هذا المحور وهذا الخط الأفقي الذي يقسم اللوحة إلى نصفين، وتبدلت أيضاً مواقع الأشياء الممثلة على الشاشة التشكيلية. كما تحولت الصورة الانسانية، الممثلة على هذه الشاشة، إلى جزء من الطبيعة نفسها، وفقدت الدور الذي أعطي لها من حيث هي عنصر موضوعي وتألفي أساسي في اللوحة الكلاسيكية. وحيث النهضة اتبعت فضاء تشكلياً واحدياً، وأخضعت عناصر اللوحة كلها لبنية هندسية واحدة، فإن ما توصلت إليه الانطباعية، أو مهدت له، هو التبدل في الرؤية، والتخلي عن المناظرة، والتحرر من هذه المفاهيم الكلاسيكية. فكان فان غوغ من الفنانين الأوائل الذين لجأوا إلى استخدام عدة «نقاط تلاشي» في اللوحة الواحدة، والذين استعاضوا عن المنظور الخطي الهندسي بقيم لونية صافية. وهكذا تنتقل، مع الانطباعية وبعض فناني نهاية القرن التاسع عشر، من مفهوم هندسي يراعي القياس والنسب الصحيحة إلى مفهوم مبني على الحدس، أكثر عفوية. ومع هذا التحول الجزئي في مفهوم اللوحة، تكون الانطباعية، والحركات الفنية لنهاية القرن التاسع عشر، قد حققت، كما يشير هوفستاتر، أول محاولة للتخلي عن التسجيل المطابق لمظاهر الواقع البصرية، بعد أن اكتسبت الوسائل الفنية شيئاً من الاستقلالية إزاء الموضوع. فإن عدم الاهتمام باختيار الموضوع وتحديد خطوطه وتوضيحها، قد أعطى التصوير، لدى مونيه والانطباعيين الآخرين عامة،

مصادر ومراجع

- أمهر، عمود، الفن التشكيلي المعاصر، التصوير، دار المثلث، بيروت، 1982.
- هاووز، ارنولد، الفن والمجتمع عبر التاريخ، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1971.
- Bernard, E., *Sur Paul Cézanne*, Paris, 1925.
- Butlin, M., *Turner Watercolours*, London, 1975.
- Cailier, P., *Lettres de Paul Gauguin à Emile Bernard*, Genève, 1954.
- Cassou, J., *Panorama des arts plastiques contemporains*, Paris, 1960.
- Chasse, C., *Gauguin et le groupe de Pont-Aven*, Paris, 1921.
- Clay, J. L., *L'Impressionnisme*, Paris, 1971.
- Cogniat, R., *Les Impressionnistes*, Paris, 1959.
- Courthion, P., *Georges Seurat*, Paris, 1969.
- Francastel, P., *L'Impressionnisme*, Paris, 1974.
- ——— *Peinture et société*, Paris, 1965.
- Hirsh, D., *Turner et son temps, 1775-1851*, éd. Time-Life, trad. de l'anglais, 1977.
- Hofstatter, H., *Peinture, gravure dessin contemporains*, Paris, 1972, éd. originale en allemand, 1969.
- Leymarie, J., *L'Impressionnisme après 1873*, Genève, 1959.
- Rewald, J., *Histoire de L'Impressionnisme*, Paris, 1955.
- ——— *J. Seurat*, Paris, 1948.
- Scitz, V.C., *Claude Monet*, New York, 1960.
- Venturi, *Les Archives de L'Impressionnisme*, Paris, New York, 1939.
- Wallace, R., *Van Gogh et son temps, 1853-1890*, éd. Time-Life, trad. de l'anglais, 1975.

عمود أمهر

الانطولوجية

Ontologism Ontologisme Ontologismus

للفظة أنطولوجية معنيان، واحد عام وآخر خاص. المعنى العام يدل على التيار الفلسفي الذي يعترف بوجود علم تأسيسي شامل يدعى أنطولوجيا، وقد عرف عنه أرسطو في بدء الكتاب الثالث من الماورائيات «علم الكائن من حيث هو كائن». وما زال هذا التعريف هو الأكثر قبولاً في المدارس الفلسفية حتى أيامنا. أما المعنى الخاص للفظ أنطولوجية فهو التيار الفلسفي الذي يقول بأن قاعدة الكينونة واللاكينونة هي الكائن المطلق، الله في التقليد المسيحي، ويتم إدراكه بحس أولي مباشر ينير كل المعرفة الإنسانية. يمكن ربط هذا التيار ببرمنيدس الذي كان أول من دعى، في نشيده حول الطبيعة،

عبارة فلوريزون، إلى بوسان، وبقي أميناً للشكل والموضوع والمدى التشكيلي. ورنوار، بدوره، أدرك ضرورة التأليف، معلناً أن «التصوير هو، أولاً، نتاج خيلة الفنان وليس ابتداءً نسخة» عن الواقع. أما دوغا، فاحتفظ بأسلوبه الخاص وبقي أميناً للخط الذي رسمه انغر...

وإن كانت الانطباعية قد اهتمت بتصوير العالم المرئي المباشر بطريقة جديدة تقوم على التجربة الذاتية للفنان، فإن مجموعة من فاني نهاية القرن التاسع عشر (أمثال: غوغان، وسيزان، وفان غوغ...) ذهبوا في اتجاهات أخرى، وكان بعضهم قد حاول أن يطبق في التصوير ما قاله بودلير: «أريد حقولاً بالأحمر، وأشجاراً بالأزرق. فليس للطبيعة من خيلة». وقد تحققت هذه الرغبة مع غوغان الذي تخلص عن اللون كما هو في الطبيعة، ورفض عوائق المشابهة، ثم انتقل بعد ذلك إلى اللون الاصطلاحي الذي طالب به بودلير. واستخدام الألوان الاصطلاحية يتناقض مع الغاية التي كان يسعى إليها مونييه وبلخصها بقوله: «أرى هذا اليلدر بنفسجياً عند الغسق، فأصوره إذاً بنفسجياً على لوحتي»، بينما يصوره غوغان، سواء أكان أصفر أو بنفسجياً، باللون الأحمر إذا أراد.

ولعل ما أدركه التطور الفني اللاحق هو - كما يشير كلاي - عجز وسائل الإدراك البصري المباشر وحدوده الضيقة. والشعور بهذا العجز يعبر عنه مونييه نفسه عندما كان يشكو، سنة 1884، من رداءة الطقس، حيث لم يحظ «أبداً بأيام ثلاثة ملائمة على التوالي»، مما اضطره إلى تعديلات متتالية، لأن كل شيء ينمو ويخضر. وهذا النهر الذي ينخفض، ويعلو، اخضر يوماً ثم أصفر، جافاً أحياناً، وغداً يتحول إلى سيل بعد الأمطار الغزيرة التي تساقطت الآن... فالحقيقة، إذن، لا تقتصر على ما تراه العين، هذه النافذة الضيقة التي ليس بوسعها التقاط سوى جزء يسير من الحقل المتموج. وأمام هذا العجز في التقاط تعقيدات الطبيعة، وجد الفنان - كما يقول هربرت ريد - «إن بإمكانه قلب العالم الخارجي باتجاه العالم الداخلي، وطرح الحلول المبنية على عملية تثبيت ألوان باتت منفصلة عن أي تمثيل صوري». فالتقنيات الفنية التي اتبعت بعد ذلك لم تكنف بتخطي مظاهر الواقع ووسائل تمثيله التقليدية، بل انتقلت إلى التجريد، جاعلة من اللون اللاصوري المستقل هدفاً قائماً بذاته. بيد أن هذا التطور الذي شهده العالم الغربي، منذ أوائل القرن العشرين، لا يعني أبداً أن الانطباعية كانت عبثاً، كما لا ينفي مطلقاً دورها الأساسي الممهّد لمثل هذا التطور.

بليلة الثرثرة اليومية وما يسميه «أقوال المائتين الكاذبة». يسعى هيرقليطس إلى التحرر من عبودية الاستسلام للآراء الراجحة، ومن الركون إليها، بمثابة حقائق ثابتة، لا تتبدل، مع ماتسنديه من رتبة في الفكر وفي السلوك. تتنوع الحوافز عند أفلاطون، فتظهر تارة، بمثابة حاجة إلى رسم معايير، في سبيل التمييز، بين الأفعال البشرية، تمييزاً يتعدى التسمية اللفظية نحو مفاهيم ثابتة وشاملة أزلية. وتبدو تارة أخرى بمثابة حاجة إلى الإجابة عن أسئلة ملحة، حول مصير النفس بعد الموت، وعن مدى ارتباط ذلك المصير مع السلوك في الحياة، على الرغم من المعتقدات القدرية المتأصلة في الذهنية الإغريقية، ولعل أكثر الحاجات الأفلاطونية شهرة، هي حاجة الخروج، من كهف العادات المعرفية والسلوكية، وجبروتها، في سبيل استجلاء المفاهيم الجوهرية، التي تنظم علائق البشر، فيما بينهم على الأرض، على الرغم من وجود تلك المفاهيم، في عالم المثل، الروحي الخالد. أما أرسطو، فيسمى إلى مجابهة المشككين بقدرة الإنسان، على معرفة أكيدة، بواسطة علم تأسيسي يساعد على التخلص نهائياً من الشك، ويدعم العلوم كلها، مشتركة، ويرر كل علم بمفرده. هذا ما يدفع أرسطو إلى وضع «علم الكائن من حيث هو كائن»، ليحدد المبادئ الأولى اليقينية، أي تلك التي لا تحتاج إلى برهان ومنها ينطلق كل برهان. فعلاوة على المبادئ المستخدمة في كل علم على انفراد، يبحث أرسطو عن المبادئ المشتركة بين تلك العلوم لأنها تضم كل الكائنات، وهي بالتالي تتأسس في درس الكائن من حيث هو كائن. إن هذه المبادئ تضمن وتبرر التحام الحديث الإنساني، في اختبار الاتصال فيما بين الناس. يرى أرسطو أن الناس، يتفاهمون، لأنهم يؤسسون تفاهمهم في مركز مشترك، هو الكينونة أو الجوهر، إنهم يتصلون في الكائن لأنه أفق الاتصال الموضوعي. من هذا المنظور، كل كلام يفهمه الآخر، هو انطولوجيا، ليس بمثابة حديث مباشر عن الكائن، بل بمثابة حديث لا يمكن فهمه إلا مع افتراض الكائن بمثابة أساس الفهم.

بعد اللقاء التاريخي، الذي حصل للفلسفة الإغريقية مع أديان الوحي التوحيدي، اليهودية والمسيحية والإسلام، برزت حوافز جديدة نحو الأنطولوجيا، أهمها التأسيس الفلسفي لتسامي الله الخالق، وارتباطه مع العالم المخلوق، ومع الإنسان المنصرف بحرية إلى بناء التاريخ. أما في القرن العشرين، فمن أهم الحوافز نحو الأنطولوجيا، تخلص الإنسان من الضياع في عبوديات كثيرة، متنوعة المصادر،

إلى تفكير وقول كينونة الكائن، ثم أثبت المساواة بين الفكر والكينونة. أن الفرق الأساسي، بين التيارين، هو أن الأول، يتبع أرسطو، في تركيز انطلاقة الأنطولوجيا من الاختبار الحسي، المكتمل في النشاط العقلي. ويستطيع العقل بالتجريد والتفكير أن يبلغ أعلى درجات الوجود، أي الله. هكذا تتحول الأنطولوجيا إلى أنطوثيولوجيا كما يقول هيدغر. أما التيار الثاني فيركز انطلاقة الأنطولوجيا في حدس مباشر للكينونة المطلقة، ولا يتم هذا الحدس إلا بفعل أولي مباشر للعقل مستقل عن الاختبار الحسي. وكان من أهم نتائج هذه الانطلاقة اتخاذ موقف ارنابي من الاختبار الحسي، وشمل كل المعلومات، المستمدة منه، بطابع الشك، والدونية في الوجود، من هنا أصل لفظة الدنيا.

ليست لفظة أنطولوجيا قديمة قدم العلم الذي تدل عليه. لقد كان أول ظهور لها في القرن السابع عشر عنواناً لكتاب من تأليف كلوبيرغ سنة 1656. أنطوسوفيا أو أنطولوجيا *Onto- Sophia Sive Ontologia* في هذا العنوان تبرز محاولة انتقال من تسمية قديمة كانت شائعة من أيام أرسطو وقويت عند السكولستيك في القرون الوسطى. هي حكمة الكائن أو الحكمة بكل بساطة، إلى تسمية جديدة تبدو أكثر انضباطاً علمياً هو علم الكائن. ذلك أن لفظي أنطوسوفيا وأنطولوجيا هما لفظتان مركبتان من لفظتين يونانيتين، الأولى هي من *Ovtos* = كائن في وضع المضاف إليه *Sofia* حكمة في وضع المضاف أي حكمة الكائن. الثانية هي من لفظتي *Ovtos* كائن *lovia* علم أي علم الكائن. إن استخدام لفظة أنطولوجيا جاء ليبدل على علم الكائن من حيث هو كائن، وهذا هو بالفعل المعنى الشائع عنها حتى أيامنا. إلا أنها، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لم تبقى محصورة في هذا المعنى.

لقد استخدمها كانط، بل حولها عمداً، إلى علم تصورات الإدراك الخالص. وأعادها هوسرل إلى بنية الذات القصدية لجعل منها علماً قلياً للموضوع. وبالفعل يقسمها إلى أنطولوجيا صورية تدرس صيغة الشيء الخالصة، وأنطولوجيا مادية تدرس التكوين الجوهر لقطاع محدد من قطاعات الكائن. ينتقد هيدغر الأنطولوجيا الكلاسيكية متهاً بإيها بحصر اهتمامها في توضيح الكائن والكائنات، وبإهمال مشكلة كينونة الكائنات. لذلك يريد هيدغر العودة بالأنطولوجيا إلى إحياء المشروع البرمينيدي لدراسة كينونة الكائنات.

في السعي وراء كينونة الكائن حافز وجودي يتبدى في أشكال متفرقة عند الفلاسفة. يحاول برمينيذس التخلص من

تتأصل الانطولوجيا في تصورات أساسية ثلاثة هي: الكينونة واللاكينونة أو العدم والضرورة، ومنها تنطلق نحو باقي التصورات. صحيح أن برميندس حصرها في اثنتين، على ما يبدو، عندما أملت الألهة على الفيلسوف القول الأولي المأثور: «الكينونة تكون واللاكينونة لا تكون». ولكنه مع ذلك لم يحمل الضرورة، بعد أن اكتشفها في أحاديث المائتين. بل أنه من فهمه للكينونة، خلص إلى نسبة الضرورة إلى اللاكينونة، على الرغم من كينونتها الخادعة. على كل حال، من برميندس إلى أياثنا، تبدو الضرورة بمثابة مألوفة للكينونة واللاكينونة، مألوفة الكائن والعدم. فتارة يقوى التطلع إلى الكينونة فيها على حساب اللاكينونة، وذلك في شتى أشكال الانطولوجيا، المنطلقة من الاختيار الحسي، وتارة أخرى يقوى التطلع إلى اللاكينونة فيها، وذلك، في شتى أشكال الانطولوجيا، المنطلقة من حدس بدئي فكري، للكينونة المطلقة.

من الكينونة يطفو الكائن في أشكاله المختلفة (النالية: 1) الكائن الواقعي الحقيقي الذي هو موضوع الانطولوجيا الواقعية البدئي. (2) الكائن الفكري الذي يتخذ، بدوره، أشكالاً مختلفة، منها الكائن المثالي للفكرة، عند أفلاطون، والكائن المثالي في ذاته الرياضي، والكائن القصدي أو الكائن العقلي الذاتي والتمثيلي. كل هذه الأشكال، هي مواضيع المثالية الميتافيزيقية. (3) كائن القيمة، الذي يترافق مع تصور الواجب، وهو موضوع الأكسيولوجيا. (4) وأخيراً كائن الدلالة أو المعنى الذي هو موضوع الظواهرية.

أما صيغ الكائن فهي ثلاث: الإمكانية والواقعية والضرورة. إن ارتباط الواقع بالإمكانية، المتبدي في الاختيار الحسي، ولّد عند أرسطو نظرية الفعل والقوة، بدءاً من القوة الخالصة انتهاءً إلى الفعل الخالص. أما العبور المثالي، من الإمكانية إلى الواقع، فهو أساس البرهان الانطولوجي، عند لايبنتز. في الوجود الإنساني، الإمكانية، هي انفتاح على المستقبل، يرافقه وعي الحرية في الاختيار الوجودي عينه، وهذا هو محور الفلسفة الوجودية. أما الواقع، فيمكن أن يؤخذ بمعناه الموضوعي، فيكون، إما واقعاً مفترضاً أو محتملاً، وإما واقعاً ظاهراً، وإما واقعاً حقيقياً طبيعياً، كما هي الحال في الذرات. ويمكن أن يؤخذ الواقع بمعناه الذاتي، ويكون من ثم مصدر تصورات متنوعة، الفكرة والواقع، المثل والواقع، الواقع والوهم، الواقع والهلوسة، الواقع والحلم، الواقع والصورة المنسوخة عنه. تبقى صيغة الكائن الثالثة وهي الضرورة المتميزة أصلاً عن الحرية. وهي بدورها تأتي بأشكال

وتتعدد مصيره: التاريخ والعلوم واللغة. هكذا تنوع الإطلاقات الانطولوجية، فتبحث تارة عن الجوهر الضائع في العلوم، وعن الوجود الإنساني الضائع في شتى أنواع الغربة والاستلاب. فمنها ما يرافقه في صميمه ويتخذ اسم لا وعي، ومنها ما يلفه من الخارج ويتخذ اسم تاريخ.

إن التعريف الذي يعطيه أرسطو عن الانطولوجيا، وهو «علم الكائن من حيث هو كائن»، لا يزال أكثر التعريفات تحاويلًا مع تقدم العلوم وغو المعرفة. إنه تعريف شامل، يمتاز بطابعه المألوف، حيث يضم كل إيجابيات المعرفة الإنسانية. وهو علم، لا ينحصر حتماً في المادة، بل يمتد، في مشروعه، إلى ما هو غير حسي؛ أي، إلى ما قد يكون لا مادياً، مع العلم أنه يتعذر، في البدء، إدراك الكينونة، إلا بمثابة إمكانية وجود كائنات غير مادية. هكذا، يلاحظ في التعريف المذكور، إمكانية تلاقي المادية والروحانية. كما أن علم الانطولوجيا لا ينحصر في قطاع المعرفة، مع كونه منذ البدء موقفاً من المعرفة. بل أنه، في قصده الأساسي، يدرس الواقع الحقيقي، في ذاته. إن دراسة الكينونة تنجس، حتماً، صوب ما هو أكثر واقعية وحقيقية، إذ أن الكينونة هي الشرط الأساسي لكل واقع. هكذا يتلاقى، في هذا العلم، الواقعية والمثالية. وعلاوة على ذلك، تتبدى الانطولوجيا، بمثابة مشروع معرفة مفتوح، لا حدود له، يمتد أيضاً إلى ما لا نعرفه. فموضوع الانطولوجيا ليس موضوعاً محدداً، كما هو في باقي العلوم، وهو بالتالي يتعدى كل المواضيع المقدمة في الاختيار الحسي. فلا يتم إدراكه مباشرة، في التيار الأرسطي، بل يتم الوصول إليه بواسطة التفكير التأملي. على كل حال، يبقى القصد الأساسي من الانطولوجيا، هو دراسة المطلق، وذلك من وجهين: أولاً دراسة الكينونة، التي هي مطلق كل الكائنات، وتحديد العلل والمبادئ الأولى لكل كائن، بشكل مطلق. ثانياً، الانطولوجيا هي المعرفة الشاملة المنتظمة، ذلك لأنها تحدد كل شيء، وتحكم عليه وتفسره انطلاقاً من الكينونة. أخيراً يمكن القول بأن الانطولوجيا هي علم بدئي ونهائي، ذلك لأن فكرة الكائن هي البدء في كل معرفة، وهي أيضاً النهاية التي تصل إليها كل معرفة. إن تعريف الانطولوجيا، بمثابة «علم الكائن من حيث هو كائن»، يبقى التعريف الأكثر اتساقاً مع اتساع الهدف، وشموله الذي يضم كل شيء. فلا ينحصر في موضوع محدد، ولا حتى في كلية المواضيع، بل يذهب إلى ما به كل موضوع، واقعياً كان أم ممكناً، يتقبل معنى، ويصبح موضوع إثبات، يضعه، بمثابة هذا الكائن هكذا، في الكينونة.

متفرقة، منها الضرورة الواقعية في وجوهها الطبيعية البيولوجية والاجتماعية والتاريخية. ومنها ضرورة المثالية في وجهيها، المنطقي الرياضي من جهة أساس الحقيقة، والقاعدي الصلاحي، من جهة أخرى، أساس الواجب الخلفي. ومنها الضرورة الميتافيزيقية الكونية، وما ينتج عنها، من حتمية على صعيد المصير الإنساني، المتأرجح ما بين الشعور بالحرية، وبين وعي المصير المحتم، كما ظهر بخاصة في الفكر الإغريقي. إن ربط الضرورة مع الواقع، يؤرجح الأحداث ما بين الحتمية والعرضية. أما ارتباط الضرورة مع الحكم، إلى جانب الإمكانية والواقع، فينتج عنه إما حكم احتمالي إشكالي، وإما حكم يقيني إثباتي وإما حكم حدسي جلي بَيِّن.

إن الكائن المعطى في الاختبار البدني، عند أرسطو، وتوما الأكويني من بعده، هو الكائن الفرد، بين أفراد آخرين، قد تكون الفردية فردية كمية، وقد تكون كيفية، وقد تكون زمنية تاريخية. ولكن القياس الأقوى للفردية، هو الحفاظ على الهوية، والاستمرار في قوام ثابت، على الرغم من التغير والكثرة المرافقة للأفراد. من مراقبة الأفراد تطفر الصيرورة إلى قلب فلسفة الكائن، وينشأ عنها، عند أرسطو، ثنائية الفعل والقوة. كما أن كثرة الكائنات، تولد مفاهيم المتناهي واللامتناهي، المركب والصرف الخالص، الكينونة والمشاركة في الكينونة. لبعض الكائنات تحديد خاص بها، لذلك تكون مركبة. ذلك لأن التحديد فيها، أو كمالها الخاص، لا قوام له بذاته. فهو محدود لأنه مشارك في الكينونة. بالمقابل هنالك كائن ينعم بكمال خاص به وهو بسيط. كماله يتمتع بقوام خاص ذاتي. إنه لامتناهٍ لأنه لا يوجد بالمشاركة، ولا يمكن تكثيره، وهو ما نسميه الفعل الخالص، أما الكائنات المحدودة فهي مركبة من فعل وقوة. ولا وجود لقوة خالصة. إن تركيب الكائنات المحدودة، يستدعي التمييز، بين الماهية والوجود، مما يتيح لها التكاثر في الوجود الفردي، الذي ينتج، عن علاقة المادة مع الصورة، التي تجعل الفرد هذا وليس ذلك، ومع الامتداد، الذي يجعل الفرد هنا وليس هناك. ويتميز، بين الأفراد، الشخص الإنساني، عن سواه، لأنه يتمتع بماهية روحية، وقوام مستقل، يؤهلانه للقيام بأنفعال حرة ومسؤولة.

كل كائن، من حيث هو كائن، هو محدد ببنيات، منها التي تسمى متعاليات وهي مستقاة من التأمل المباشر بالكائن، ومنها التي تسمى مقولات، وهي مستقاة من التأمل في الكينونة الظاهرة في الحكم.

أول ما نلاحظه في الكائن من حيث هو كائن، أنه يقتضي

لا نستقي المقولات من الأحكام التي نثبت فيها وجود شيء ما، كائناً بين الكائنات، بل إننا نستقيها، من الأحكام الحملية، التي تعبر عن كيان المحمول، في الحامل. بالفعل، نجد أن حمل المحمول على الحامل، يتم بأشكال ثلاثة. في الشكل الأول، يكون المحمول هو الحامل ذاته، كما هي الحال في قولنا «سقراط هو حيوان عاقل». إن المحمول في هذا الحكم، يدل على الجوهر الأول، في هذا الكائن المسمى سقراط. وهذا هو الجوهر الخاص، الذي يمكن أن ينسب إليه كل باقي الأشياء. في الشكل الثاني يدل المحمول على شيء مضاف إلى الحامل: قد يكون هذا الشيء المضاف مضافاً بذاته، وبشكل مطلق، إما لاتباعه المادة، ونحصل على مقولة الكمية، وإما لاتباعه الصورة، ونحصل على مقولة الصفة. وقد يكون الشيء المضاف، مضافاً بشكل غير مطلق، محصوراً بالنسبة إلى كائنات أخرى، ونحصل على مقولة العلاقة. في الشكل الثالث، يؤخذ المحمول، من شيء، هو خارج عن الحامل، وذلك بأسلوبين مختلفين. فإما أن يكون مأخوذاً خارجاً عن الحامل، بشكل مطلق، وبالتالي، إن لم يكن قياساً للحامل، فإنه ينسب إليه بصيغة امتلاك، كما هي الحال، عندما نقول، سقراط هو لابس الأرجوان. وإما أن يكون

ومن قائل، بأن الجوهر، يتقبل معاني كثيرة، وهي، على كثرتها، تتضمن بنيات مشتركة، وأخرى فارقة، إنما، بدون أن تناقض مفهوم الجوهر. من البنيات المشتركة، وحدة الجوهر في الكائن الفردي، وثباته. أما القوام الذاتي، فهو مشترك، بين الجواهر، ولكن بميزات مختلفة، من قوام ذاتي نسبي، ومن ثم مشارك، إلى قوام ذاتي مستقل، وبالتالي مطلق. أن التمييز، في معاني الجوهر، يفسح في المجال، إلى القول بتنوع جوهري في الكائنات، انطلاقاً من المادة الماتية، بلوغاً إلى اختلاط المادة والروح، ووصولاً إلى الأرواح المجردة، وإلى الله. على ضوء هذه المعاني المختلفة للجوهر، يتوقف الفلاسفة، عند عناوين ثلاثة، تنقسم مختلف الكائنات، المادة والروح والحياة. إن لفظة روح تنقل، أيضاً، معاني متفرقة، أهمها اثنان، الفكر الذي يعينا على فهم كل الأشياء، والكائن الروحي المستقل كلياً عن المادة بوجوده وبجوهره، بخاصة الله الكائن الروحي الأسمى. إن مفهوم الروح يقود إلى التفكير بالله وبوجوده، ولكن الله، مع كونه مطلقاً مستقلاً، هو أصل كل الأشياء، المشاركة له في الوجود، والمتقبلة منه الكيان، حتى المادي منه.

على الرغم من هذا التنوع الممكن، في فهم الكائنات، حاول بعض الفلاسفة فهم كل الكائنات، وتقليصها، إلى واقع وحيد أساسي، أو لربما إلى واقعين أساسيين، واعتبار، كل ما تبقى، بمثابة ظواهر عرضية، بالنسبة إلى الواقع الأساسي. نتج، عن تلك المحاولات، المذاهب الانطولوجية التالية:

المادية: بدءاً من الذرية القديمة عند ديمقريطس وأبيقورس ولوكريس، وصولاً إلى المادية الحديثة مع هوبز وغسندي، انتهاءً إلى الشكلين الأكثر انتشاراً في أيامنا، وهما: وضعية أوغست كونت والمادية الجدلية في الماركسية. تنأسس المادية على شهادة الحواس، ولا تعترف بوجود حقيقي وموضوعي، إلا لما يمكن لمسه، وتصنيعه، وقياسه. بينما كل ما تبقى هو حلم. في حوار تيتاييس لأفلاطون، يتكلم سقراط عن أولئك الدهريين الذين يظنون أنه لا يوجد، إلا ما يستطيعون إدراكه، وضمه بأيديهم، ولا يقبلون شيئاً، مما هو غير منظور، في مصف الكائنات. وفي التاريخ ظهرت المادية تحت تسميات مختلفة، منها الطبيعية، التي تقول، بأنه لا يوجد شيء خارج الطبيعة، الخاضعة لحتمية دقيقة صارمة، ولسببية فاعلة آلية. من هذا المنظور، تتعارض الطبيعة مع الروح، ومع الحرية. صحيح أن المادية هي طبيعية، ولكن لا يجوز القول بأن كل طبيعية هي حتماً مادية، ذلك لأن الطبيعة المحلولة توحد ما

قياساً خارجياً، للحامل، كما هي الحال، في المكان، وفي الزمان، هذا، مع احتمال اعتبار الترتيب بين الأجزاء، في المكان، أو صرف النظر عنه. وفي النهاية، قد يكون أساس المحمول موجوداً، نوعاً ما، في الحامل، كما هي الحال، في الفعل والانفعال.

تفرق المقولات عن المتعاليات، بكونها ليست بنيات الكائن، من حيث هو كائن، بشكل مطلق، بل إنها بنيات الكائنات الموجودة في العالم. وعلاوة على ذلك، تنقسم هذه المقولات، إلى جوهر وأعراض: فالمقولة الأولى هي مقولة الجوهر، أما المقولات الأخرى فهي مقولات الأعراض. الجوهر هو الكائن الذي يوجد بذاته وليس في آخر، يتمتع بقوام ذاتي. أما العرض، فهو الكائن، الذي يوجد دائماً، في آخر، كما في حامل، ذلك، لأنه لا يتمتع بقوام ذاتي مستقل. ويلاحظ أن لفظة كائن، لا تنسب، بالمعنى ذاته، إلى الجوهر وإلى الأعراض. ذلك، لأننا نرد إلى مقولة الجوهر كل باقي مقولات الأعراض. فالجوهر هو، بالفعل، المقولة الأولى، بمعنى أنه يجب أن يوجد شيء ما، وأن يكون محدداً، ليمتص بأعراض الكمية والكيفية والعلاقة... وعلاوة على ذلك، يجب أن يستمر الجوهر، على ما هو عليه، كي يتمكن من تحمل الأعراض، فيستمر هكذا، ذا قوام ثابت، تحت تنوع التحديدات. فالانطولوجيا هي، في آن، فن التمييزات، وفن تركيز الحديث الفلسفي، على شيء فريد: هذا الشيء الفريد المركزي هو الجوهر. أولوية الجوهر، هي ذات شأن عظيم، في الانطولوجيا. كما أن مبادئ المنطق تخضع لها. ذلك، أن مبدأ الهوية لا يتلفظ بقاعدة صورية للفكر، أي عدم التناقض، والاستمرار على اتفاق مع الذات. بل لأن الأشياء، هي ما هي، محددة، فإن الفكر لا يستطيع أن يضع هذا الشيء شيئاً آخر. إن إنكار مبدأ التناقض هو إنكار أن يكون الكائن ما هو. وبالتالي كما يقول أرسطو، هو «إنكار الكائن والجوهر».

من البديهي التساؤل، عن الجوهر الأساسي، الذي يفسح في المجال، لفهم الكائنات كلها، وذلك، لأنه القوام، الذي يوحدنا، ويحمل كل الظواهر العائدة إليه. إن تاريخ الفلسفة حافل، بالإجابات المتباينة، على هذا السؤال. والملاحظ، أن الاختلاف في وجهات النظر، ينتج عن تباين، في فهم الجوهر عينه. فمن قائل إن الجوهر هو واحد أزلي، لأمتنه ولا متغير، كما هي الحال عند برميندس. ومن قائل، إن الجوهر، هو كثرة أزلية لامتناهية، دائمة التغير، بنوع إننا لا نسبح مرتين، في النهر ذاته، كما هي الحال عند هيرقليطس.

متواز، فلا تؤثر واحدة من الموندادات على الأخرى». إن مفهوم لايبنتز للكون، ليس مفهوماً جامداً، غير متحرك، بل إن كل شيء هو حركة، فعل وحياة. الكينونة هي الفعل، والموندادات هي في تقدم لا متناهٍ... وكل وجود هو، في عمقه، من طبيعة الروح: هذ الروحانية الشاملة، تدعى أيضاً «لكل نفس». الروحانية والمادية، هما تياران كبيران، تقاسماً مواقف الإنسانية. بالنسبة إلى المادية، إن الكائن هو موضوع الحواس، وليس الوعي سوى انعكاس لعالم الأشياء. بالنسبة إلى الروحانية، إن الكائن هو الروح، وليس عالم الحواس سوى مجموعة مظاهر لا تغطي بانسجام، وثبات وفهم بالروح.

الحياة أو الإرادة: ظهرت، عند شوبنهاور، الذي أراد أن يفسر الكون كله، انطلاقاً من قوة حيوية، من إرادة، هي قوة عمياء، وغير عاقلة. وقد أخذ بها علماء الحياة، الذين قالوا، بوجود مبدأ حياتي، يسيطر على ظواهر الحياة، وعلى النفس المفكرة، والقوى الطبيعية الكيميائية، التي تعمل في الجسم العضوي الإنساني. وأكد كلود برنار «إن ما هو في جوهره، من قطاع الحياة، لا يخص الكيمياء ولا الفيزياء، ولا أي شيء آخر، بل هو الفكر، المدبر لهذا التطور الحياتي. إن الحياتية تعتبر أن الحياة، هي بمثابة حقيقة فريدة من نوعها، لا يمكن تحويلها إلى المادة، ولا إلى الروح. وقد تترافق فيها النفسانية، التي تقول بوجود نفس واحدة، هي ذاتها، مبدأ الفكر، مبدأ الحياة العضوية. ومعروف أن النفسانية، كانت قوية عند الشعوب البدائية، التي اعتقدت، بأن الأرواح الحية، هي التي تحمي الكائنات وقوى الطبيعة. تأخذ الحياتية، عند شوبنهاور، مفهوم الإرادة. فهو إذ يرى مع كائط، إن الحواس الخارجية، لا تقدر أن تتعدى الظواهر، يلجأ، إلى الحدس الداخلي، لحل مشكلة الكينونة: بهذا الحدس ندرك ذواتنا مباشرة بمثابة إرادة. ونفترض كذلك، إن للكون، ماهية متساوية مع تلك التي تعمل فيها. وتخلص إلى أن كل وجود هو في جوهره إرادة لا واعية، نزعة، قوة. هكذا، يكون شوبنهاور، قد وضع الأساس لانطولوجيا اختبارية وواقعية، نرتكز على الملاحظة الداخلية. أما برغسون، فيتكلم عن الاندفاع الحياتي، الذي هو طلب إبداع. هذا الاندفاع، لا يقدر أن يخلق كلياً، بسبب ملاقاته للمادة، وهي تبدو بمثابة حركة معاكسة لحركته. يدرك المادة، التي هي الضرورة ذاتها، فينزع إلى أن يُدخل، فيها، أكبر قدر ممكن من اللامحدد والحرة. (التطور المبدع، ص 273) باختصار إن الإندفاع الحياتي يصوغ المادة الجامدة، يصارع ضدها، ليرتبتها، ويجعل

بين الله والطبيعة. ومن التسميات الأخرى المرافقة أحياناً للمادية، الآلية، الميكانيكية، التي تفسر الظواهر «بالأشكال والحركة، أي بأجزاء من المادة، تتمتع بأشكال معينة، وبحركات محددة». يمكن القول إن كل مادية هي حتماً آلية. ولكننا نجد في تاريخ الفلسفة، نظريات آلية، لا تشمل كل الكائنات بالتفسير الآلي، بل تبقى محصوراً، في القطاع المادي، تاركة المجال لتفسير القطاع الروحي، بمفاهيم أخرى، تختلف عن المادة. هكذا، مثلاً، في آلية ديكارت، يبقى الباب مفتوحاً على روحانية مستقلة كلياً عن المادة، هي روحانية الأنا والله. ومن التسميات الشائعة، في أيامنا، عن المادية، العلمية، وهي النظرية، التي لا تؤمن إلا بمعطيات العلوم الوضعية، أو علوم الطبيعة. فتسعى إلى تطبيق طرائق العلم على الفلسفة، وإلى تعميم نتائج العلوم، لتحويلها إلى إثباتات فلسفية، يتبنى تطبيقها على الكون كله.

الروحانية: إنها تركز على شهادة الوعي الذاتي. تؤكد وجود كيان لا تدركه الحواس، ولكنه منفتح على الروح. إن هذا الكيان، يتمتع بحقيقة وواقعية، تفوقان حقيقة وواقعية المعطيات الحسية والعلمية. وعلاوة على ذلك، ليس العالم الحسي هو، كما تزعم المادية، الحقيقة الواقعية الفريدة، بل إنه، في النهاية، مجموعة ظواهر، لا استقلال لها. وجود العالم الحسي، وقوامه، هما صنع الروح. عند ديكارت، تحافظ الروحانية على وجود مستقل للجوهر الممتد، المختلف عن الجوهر الروحي، ولكن لايبنتز، يذهب، في الروحانية، إلى أقصى الأحادية. يبدأ برفض آلية ديكارت، المرافقة لمفهوم الجوهر الممتد، فيثبت أن العالم الطبيعي، هو نظام قوي شاسع. من هنا، الكلام عن الديناميكية، بدل الآلية. «فمقاومة الولوج، من قبل المادة، ليست سوى مظهر من مظاهر القوة». إن القوة الفعالة، هي جوهر لا مادي شبيه بنفسنا. أن جوهر الكون الحقيقي، الذي يتمتع بوحدة ضرورية، هو المونداد: إنه قوة فاعلة، أو بكلام آخر، إنه نفس. والكون، هو مشكل من موندادات، لا متناهية العدد. «ليست المادة الممتدة سوى مظهر...». «إن الكون هو مشكل من موندادات فقط، هي وحدات روحية، أنواع نفوس. ليست المادة سوى مظهر. أما الموندادات فهي بسيطة، غير ممتدة. يوجد عدد لا متناهٍ من الموندادات، تختلف كل واحدة عن الأخريات كلها، وكلها تعكس الكون ذاته، إنما بأشكال غير متساوية في الاختلاف. إن المونداد العليا، أو الله، قد أعطى الانسجام لكل الموندادات يوم خلقها، بحيث أنها تنمو بشكل

في التنظير، إلى احتمال وجود جوهر غير متحرك، لا بد من دراسته قبل الجواهر الأخرى. هذا الجوهر هو الجواهر الإلهي. من هنا القول، بأن الأنطولوجيا، تصل، عند أرسطو، إلى أنطولوجيا، أي دراسة لاهوتية للكائن، أو دراسة الكائن على ضوء القول بوجود الله. لا يكتفي أرسطو بإثبات كثرة الكائنات والجواهر، بل يذهب إلى تصنيف تدريجي للجواهر. إنما تبقى الصعوبة، المستعصية على أرسطو، في إجلاء علة ظهور الكائنات الكثيرة، وربطها مع الجوهر الإلهي الواحد اللامتحرك. صحيح أن أرسطو يقول، بأن الصورة، أو الماهية، هي التي تصنف الكائن في الوجود، إنما يبقى أصل الصور المتنوعة مبهمًا، إن لم نقل غائبًا، ومتركًا للتفسيرات الضمنية. وعلى الرغم من غياب التفسير، يثبت أرسطو وجود قطاعات تدريجية في الكائن. يأتي، في أعلى الدرجات، الوجود الإلهي، وهو الفكر الذي يفكر ذاته فكرياً. ثم، في درجة، أدنى من الإلهي، الوجود الروحي، الذي يتحقق في الإنسان، بفضل الفكر. ثم، في درجة أدنى، الوجود الحي، المتمتع بالحركة الذاتية، ويظهر في الحيوان، بما فيه الإنسان كجنس من نوع، حركة حرة، وإدراكاً حياً ورغبة شهوانية، ويظهر في النبات، بمشابة تغذية وغمو وتكاثر تناسلي. وفي أدنى الدرجات، يأتي الوجود الميت، حيث لا حركة إلا انفعالية، متقبلة من الخارج.

إن الأنطولوجيا تبدو أكثر اكتمالاً عند توما الأكويني. فهو يثبت كثرة الكائنات وتنوعها الجوهرية والعرضية، وبرز أهمية وجود الجواهر الفردية على اختلافها، ولكنه يأبى تشتيت الكائنات، بل يجمع شملها، في تصور منظم للكون، باستخدام التماثل في فكرة الكائن. يجمع الأكويني كل الكائنات، في تصور توحيدي للكون، فلا يتوقف عند تلك التي يدركها بواسطة الحواس وبفعل التجريد، بل إنه يستخدم التفكير، والبرهان التثالي، للوصول إلى النفس، والجواهر الروحية المفارقة، فيسميها الملائكة، وفي النهاية إلى الله. إنه يصون البعد اللامتناهي الذي يفصل الله عن سائر الكائنات. ومع ذلك، يجحد، في هذا البعد بالذات، انفتاح المجال على أنطولوجيا واقعية، تثبت في الوقت ذاته، الكمال اللامتناهي الواحد، والكمالات الجزئية، المشاركة له في الوجود، التي تتنوع وتتكاثر بعدد غير محدود. فالأكويني لا يرى أي تناقض، بين الإقرار بالكمال الإلهي، المطلق الوجود فعلاً، وبين إثبات تنوع الكائنات المحدودة وكثرتها. ولا يعود هذا التنوع، إلى فعل صدفة عمية، تؤثر على العلل العالمية، بل إنه يعود إلى

منها وسيلة للحرية، بفضل ما يجمعه فيها من طاقة قابلة للاستخدام العفوي، وبخاصة، بفضل الوعي، الذي يغدقه الاندفاع الحياتي، على مظاهر الحياة العليا. هكذا تنمو الحياة، حسب خطوط تطور متفرقة، تقتضي أعضاء شديدة التشابه، مما يبرهن أنها نتيجة اندفاع أصيل واحد. (التطور المبدع، ص 142) ذلك هو الوعي، أو الأفضل، ما هو فوق الوعي وهو في أصل الحياة. (التطور المبدع، ص 283).

حلولة سبينوزا: رفض سبينوزا التنوع، أو التفرقة، في المعنى المعطى للجوهر، فاتخذ موقفاً مخالفاً لأرسطو وأتباعه من جهة، ومتبائناً كل التباين مع ديكارت من جهة أخرى. انطلق من تعريف أعطاه عن الجوهر في بدء كتاب الإتيك، واستتبعه بتعريف المحمول والصفة، فخلص إلى أحادية الجوهر وإلى حلولة منطقية وأنطولوجية. قال في بدء الإتيك: «أفهم بلفظة جوهر كل ما يوجد وما يعقل بذاته فقط، أي، ذاك الذي لكي نقله، لا يكون بحاجة إلى أي مفهوم آخر». «أفهم بلفظة محمول ما يعقل العقل عن الجوهر، بمشابة ما يكون ماهيته». «أفهم بلفظة صيغة التأثيرات على الجوهر، أي ما يوجد في شيء آخر، بواسطة ما نقله». «إن الجوهر هو علة ذاته، إنه لامتناه، وحيد، أزلي وضروري، إنه أبعد من العقل والإرادة، وليس من تعريف يليق به. إنه يضم كل شيء، إنه الجوهر اللامتناهي الذي هو الله، ولكنه ليس إلهاً فارقاً عن العالم: الله هو العالم ذاته، مأخوذ من وجهة نظر وحدته». أما المحمولات، فهي لا متناهية العدد، وكل واحد منها يكون لا متناهياً في نوعه. من هذا العدد اللامتناهي، يعرف الذهن الإنساني اثنين فقط، هما الامتداد والفكر. أخيراً إن الصيغ هي ما تتقبله المحمولات من تأثيرات وتغييرات. إنها الظواهر التي يظهر عبرها العالم لنا. وهذه الصيغ هي الأجساد والأرواح. كل هذه المفاهيم تؤدي إلى حلولة مطلقة، حيث تكون الحقيقة الكلية ذاتها، مأخوذة من منظور وحدتها، أي الجوهر، الله ذاته وبألفاظ أخرى، الطبيعة الطابعة. وتكون الحقيقة الكلية، مأخوذة من منظور الكثرة في ظهوراتها، وفي صيغ الجوهر، العالم ذاته وبألفاظ أخرى، الطبيعة المطبوعة. صحيح أن تاريخ الفلسفة يزخر بحلوليات الفيضانية عند أفلاطون، والحلولية الحديثة عند جوردانو برونو وهيغل، ولكن حلولية سبينوزا تركز مباشرة على المفهوم الصافي للجوهر.

الأنطولوجيا: في دراسة «الكائن من حيث هو كائن» يتوقف أرسطو عند مقولة الجوهر، لكونها المقولة الأساسية، التي تنسب إليها المقولات الأخرى. ومن دراسة الجوهر يصل،

تجسيمها في أحكام، مبرمة كانت أم عرضية. والسبيل إلى هذا التطلع هو النهج الفينومينولوجي، ومكانه المفضل، هو اللقاء المميز للكينونة، مع من يقصد التطلع إليها، لرباها في ذاتها، وليس عبر وسيط. أفضل مكان لرؤية الكينونة، هو الدازين. الوجود الإنساني، في انفتاحه الحر المتفجر إمكانية، وليس في إقامته البليدة في قوالب الكائنات الربية، ولا في استخدامه النفعي، للوسائل، التي تضمن له استمرار الإقامة، مع ما هي عليه من تشويه لحقيقة الدازين. يبدل هذا التطلع الجديد المفاهيم التقليدية، إذ يظهر في الدازين وجه الزمان التجاوزي، فيحتل المستقبل دوراً رئيسياً، ولا يكون خضوعاً لما تحقق في الماضي، أو حفل غزوات تحتأخه البرامج الحسابية، بل يكون بزوغاً جديداً، تتجاوزياً، وتفجراً متعدد الأبعاد. يتفوق، إذ ذاك، جانب الإمكانية، على جانب الحضور الجوهرى، ويسمو بالتالي الممكن فينومينولوجياً على الفعلي. لقد أولى أرسطو أسبقية للفعلي على الممكن، في ما نسب من تفوق إلى الكائن بالفعل على الكائن بالقوة، فنقلصت الكينونة إلى حضرة، قائمة باستمرار. إن الأوصاف المنسوبة إلى الكينونة، تظهر أفضلية الفعلي على الممكن: حضرة، كمال، جوهر، وجود، شيء، مفكر، إقامة... بطل هيدغر، على الكينونة، بمثابة أفق زمي للدازين، الذي يتحرك انفتاحاً على الممكن، وانفتاحاً للممكن أيضاً. إن الإنسان هو زمي، لأنه يوجد في صيغة الممكن، يتجاوز المعطيات الحاضرة نحو إمكانيات هي دائمة الغياب، ولكنها تؤسس معنى وجوده. ينتقل الإنسان، من الوضع غير الصحيح، إلى الوجود الصحيح، ساعة يقرر ويعتزم فهم وجوده إمكانية، اختيار مسؤولية فردية، وليس واقعاً يتكيف مع المجهول الجماعي. من هذا المنظور يُحْتَلُ العدم، أو اللاكينونة، مرتبة تتوازى مع الكينونة، بمثابة معطى فينومينولوجي. ويتجاوز هيدغر حصر اللقاء، بين الكينونة والزمان، في امتداد أفق الدازين التجاوزي، فيركز على الانتساب المتبادل بين الإنسان والكينونة. إنه العلاقة الأصلية التي تتضمن الفرق بين الكينونة والكائن، وفي الوقت ذاته تتقبل الكشف عنها بواسطة الكلمة. هنا، يسمع الإنسان دعاء الكينونة، ويسعى الشاعر إلى الإجابة عليه بواسطة الكلام الكاشف عن الداعي. إن تساوي الكينونة والكلمة، اللوغس، يتيح، للمشروع الشعري، إبراز حقيقة الكينونة بواسطة الكلمة، وفي ذلك عودة إلى برميندس مؤسس الأنطولوجيا السليمة، بنظر هيدغر، وفيلسوف حرية التفكير والمبادرة، لأن كل كائن

مصدر الكون ذاته، أي الله، ويتم وفقاً لتصميم متكامل في الخلق. يعطي الله الوجود لكل الكائنات، الموجودة والممكنة، يدفعه، إلى ذلك، صلاحه الذاتي. هكذا يكون وجودها، تشبهاً جزئياً به، ومشاركة له في الكينونة. وحيث يستحيل كلياً، أن تمثل الله خلقاً واحداً، كان، من الضروري، إبداع خلائق لا تحصر، في العدد وفي النوع، حتى إن ما ينقص إحداها في التمثيل، يتوفر، جزئياً، في الخلائق الأخرى. إن الصلاح الكائن في الله، ببساطة مطلقة، وبوحدة كلية، لا ينتشر في الخلائق إلا بطريقة مقسمة ومتعددة، ومع ذلك يبقى اسمى، بما لا يحد، من الخلائق كلها مجتمعة.

يرسم الأكويني لوحة تدريجية عن الكون، فيضع في الدرجة الدنيا الكائنات الجامدة وغير الحية. ثم فوقها النبات، الذي يثبت ثمره، بدون أن يحافظ عليه، إذ يخضع، بقوة، لنظام، العوامل الخارجية. وفوق النبات يضع الحيوان حيث تقوى ظاهرة الإبطانية، بالشعور وبالعاطفة، ومع ذلك يقوى فيه الخضوع للعوامل الخارجية لأن تحركه يتم بقوة الإنفعال. ويضع فوق الحيوان الإنسان الذي يتمتع بالعقل، وهو الشكل الأسمى للحياة على الأرض، ذلك لأنه بنعم بعالم داخلي يثبت ذاته بالتفكير، بالعودة الصحيحة إلى الذات. مع العلم، أن هذه العودة، لا تزال، نوعاً ما، الاغتراب الأول، المفروض عليه، إذ أن كل وعي للذات، هو، في البدء، وعي للآخر. من هنا، ملازمة العوامل الخارجية، في حضور الإنسان لذاته. فوق الإنسان، يضع الملاك، الذي تضعف عنده، الحاجة إلى الآخر. إنه «فعل ذاته» منذ البدء، ومع ذلك، هو كائن مخلوق، وبالتالي لا يتساوى فيه الماهية والوجود. وفوق كل الخلائق، وبفارق غير محدود، يضع الأكويني الله. حيث فعل الكينونة بلا نهاية. ينتج التدرج، عن نسبة البعد عن الله، الفعل الخالص، وهو المبدأ الذي ينظم الكائنات وينوعها.

الضدأنطولوجيا يرفض هيدغر الأنطولوجيا ويرسم خطوط نظرة جديدة إلى الكينونة تختلف عن المسار التقليدي الآتي من أرسطو. تقتضي الخطوة الجديدة، العودة إلى ما قبل تجسيم الكينونة، في حضورات قائمة حالياً، سواء كانت محدودة، أم كاملة كلية الكمال، وإلى ما قبل تجسيمها في تمثيلات ذهنية مقابلة لتلك الحضورات. هكذا، يجب التخلص نهائياً، مما ينتج، عن التجديد، من حصر الحقيقة، في قوالب ثابتة، تتطابق مع الواقع. إن البدء الجديد، يقتضي التطلع إلى الكينونة، في انكشافها الدائم الإشعاع، قبل

لذاتها، واحدة، متصلة... لن يضاف إليها شيء... وليست قابلة للتجزئة... لا تكسب شيئاً، وإلا تخلت عن ثباتها. ولا تفقد شيئاً لأنها مليئة الكيان... إنها لا متحركة، بدون بداية ولا نهاية، ثابتة في السعادة اللامتبدة... إنها مكتملة من كل الجوانب... وهي كل سليم، متساوٍ في داخله». نجد، في هذا الوصف للكينونة، مقدمة لما سوف يسمى البرهان الأنطولوجي. في الإثبات الثالث نقول إن العالم الحسي ليس حقيقياً، وبالتالي إن الاختبار الحسي يحمل إلينا العالم لنعرفه. هو وهم وكاذب خاطيء. «سأحولك عن طريق البحث الأولي، تلك التي يخلق فيها، الماثون الذين لا يعرفون شيئاً، أوهامهم. إنهم رؤوس مزدوجة، فنقص الإمدادات يميل بعقلهم التائه. إنهم مدفوعون، عميان وصمم معاً، معتوهون، أناس بدون قرار، يدعون أن الكينونة واللاكينونة هما متساويتان وغير متساويتين، فسلوكهم دهليز». لا ينبغي برميندس، في هذه الأقوال، إنكار وقائع الاختبار الحسي، أي الصيرورة والحركة والتغير، ولكنه يرى أن هذه الوقائع لا تلقى تبريراً عقلياً. إن العقل لا يدع إلا للكينونة اللامتبدة الخالدة واللامتحركة، فلا يستطيع بالتالي أن يحكم بأن الوقائع الحسية هي حقيقة فعلاً. إنها تذوب أمام نور العقل كما تضمحل الغيوم أمام الشمس.

بوسعنا القول إن أفلاطون ينضم إلى إثباتات الإيليائية الأساسية. إن المثل الأفلاطونية تتمتع بميزات الكينونة البرميندية، باستثناء الوحدة، فبينما الكينونة هي واحدة عند برميندس، يثبت أفلاطون كثرة المثل. ولكنها مع ذلك مطلقة، حقيقة، خالدة، غير مولودة، لا متبدلة ولا متحركة، في كتاب الجمهورية، يعيد أفلاطون ما جاء عند برميندس، بشأن ما يمكن معرفته بشكل مطلق، فيقول: «إن من يوجد بشكل مطلق يمكن معرفته بشكل مطلق، بينما ما لا وجود له، لا معرفة عنه» ويضيف أفلاطون: «إن ما لا وجود مطلق له، بل له وجود بسيط، مزيج من وجود ومن لا وجود، هو موضوع رأي». (477 a). أما في تيتائيس فيذهب إلى القول «إن اللاكينونة ليست حتى موضوع رأي»، (188 d-188). ولكنه في السفسطائي، وفي سبيل تفسير المعرفة العلاقية، الصيرورة والخطأ، يقبل بفكرة اللاكينونة، ولكنه، مع ذلك، لا يجيد عن التأكيد بأن الكينونة المثالية، عالم العقولات، عالم المثل، هو المطلق الحقيقي. ونلاحظ بالتالي في الأفلاطونية ميزات الإيليائية الأساسية: أولاً، إن المبدأ أو الأول الأنطولوجي، الذي هو عالم المثل، هو أيضاً مبدأ المعرفة. ثانياً، إن الكينونة

يتأصل في الكينونة الواحدة الدائمة الإبداع والانتشار. فليست الكينونة جوهرًا ثابتاً متملكاً، ولا هي لاعدوداً سلبياً ينتظر أفعالاً تأتيه من لا محدود إيجابي. وليست علة ذاتها، المطلقة، لتكون علة الكائنات، وفقاً لمثل جوهرية ولقيم خلقية... وليست الحرية مميزة جوهر يتصف بالحياد، ومن ثم باللامبالاة، ولا هي اعتبارية عشوائية، بل إنها متأصلة في إيجابية الفكر والكينونة الموحدة، والمتفجرة في ظهورات لا تحصر. ولا يحتاج برميندس، للكلام عن النزعة التجاوزية في الإنسان، إلى إثبات الثنائية المعهودة في الفلسفة، أي ثنائية النفس والجسد، بل يثبت أن العقل محل في الجسد المكتمل لتقبله. وعلاوة على ذلك، يثبت أن وحدة الكينونة، هي كفيّة، بكل المظاهر، بدون الحاجة، إلى وساطة جوهرية محدّدة ومحدّدة. يكفي أن يتأصل الإنسان في الكينونة، وأن يساوي الفكر الكينونة، وأن تبقى الكلمة أمينة للفكر، كي ينعم الإنسان بإبداعية الكينونة.

الأنطولوجية: برميندس هو رأس التيار الأنطولوجي، الذي يرفض الأخذ بنهج أرسطو، في «دراسة الكائن من حيث هو كائن»، بدءاً من الاختبار الحسي. إن الأنطولوجية تؤكد، بأن المعرفة الإنسانية، تتأصل، في إدراك مباشر للكائن المطلق. وفي الواقع يؤكد برميندس في نشيده حول الطبيعة إن الكينونة، في مطلقها الواحد والكل، هي موضوع الفكر المباشر، واللاكينونة لا تكون ولا يمكن تفكيرها، ومن يخالف هذا المبدأ يسلك طريق الجهل التام، لأنه يتعذر إدراك اللاكائن، ومن ثم يستحيل الإفصاح عنه. ويقضي هذا الموقف ثلاثة إثباتات أساسية. في الإثبات الأول نقول إن المبدأ الأنطولوجي، أي الكينونة المطلقة الحقيقية. هو ذاته مبدأ المعرفة، إنه موضوع الفكر، «إن الكينونة والفكر يتساويان»، وهذا ما يحفزنا إلى «قول وتفكير كينونة الكائن»، «لأن التفكير وما بسببه يوجد الفكر هما الشيء ذاته». إن ما يجعل الإنسان مفكراً هو كونه مساوياً للكينونة، ويجعل من الكينونة مقياس الفكر. ليست الكينونة غريبة عن الإنسان جذرياً، ولا هي الآخر كلياً، بل إنها مساوية للفكر، وبالتالي إن تحديدات الكينونة هي ذاتها تحديدات الفكر، وتبطل من ثم الخصومة بين الواقعية والمثالية. في الإثبات الثاني نقول إنه يستحيل على الكينونة المطلقة أن تتأصل في غيرها، يستحيل عليها أن تصدر عن غيرها أو أن تخضع له، وإلا تكون نسبية. إنها تتضمن في ذاتها مسوغ وجودها. إنها «غير مولودة. غير فاسدة. سليمة في كل أعضائها، بدون قلق وبدون نهاية. لا تصير لأنها مساوية

كانت عليه منذ البدء، اللاكينية، وهي دائماً اللاكينية». (تساقيات II. 5) وحيث أن المادة هي على هذه الحال، فمن الواضح أن المعرفة الحسية تبقينا غريباً عن عالم الكينية.

إن القديس أوغسطينوس يأخذ عن أفلوطين تأسيس الجواهر أو المثل في العقل الإلهي. ولكنه يعطي للعقل الإلهي اسم اللوغس، أي، الكلمة، المسيحي، وهو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس، في الإيمان المسيحي، وحيث أن أوغسطينوس يرى أن الحقيقة، أو عالم المثل، هي اللوغس ذاته، فإنه يؤكد، في الوقت ذاته أن الحقيقة هي الله ذاته أيضاً. ينتقل أوغسطينوس من مساواة الحقيقة مع اللوغس، إلى مساواتها مع الله ذاته. ونلاحظ من ثم، استمرار مميزات الأفلاطونية والإيلياتية الأساسية، مع تعديلات في المفاهيم، مستمدة من الإيمان المسيحي.

أولاً: إن المبدأ الأنطولوجي، الذي هو الله، خالق السماء والأرض، هو ذاته مبدأ المعرفة، إذ فيه تتأسس الحقيقة ويتكوّن عالم المثل، أي عالم الجواهر المشالية. ثانياً: إن الله، لكونه الحقيقة المطلقة، هو مسوغ كل شيء، وأساس كل الكائنات. من هذا الإثبات يخلص أوغسطينوس إلى أن الله لا يجد تفسيراً عنه، أو مسوغاً، لوجوده، في أي كائن آخر. في هذا الاستنتاج، مقدمة واضحة «للبرهان الأنطولوجي»، القائم على تعذر الإنطلاق، من الاختبار الحسي، لإثبات وجود الله. إن برهاناً ينطلق من الاختبار الحسي، نحو الله، يُخضع، في النهاية؛ وجود الله للعالم الحسي، وبالتالي، يجعل من الله المطلق، كائناً نسبياً. إنه يوقعنا في تناقض مبين. ثالثاً، ليس العالم الحسي هو العالم الحقيقي، والمعرفة الحسية هي خادعة ووهمية. يقول أوغسطينوس: «لا تذهب إلى الخارج، عد إلى ذاتك. في الإنسان الداخلي تسكن الحقيقة». (في الديانة الحقيقية، XXIX - 72) من العودة إلى الإنسان الداخلي، يخلص إلى برهان جديد عن وجود الله. إن العقل الإنساني يحتل أسمى درجة في ترتيب الكائنات، إذا استطعنا أن نجد شيئاً، أسمى من العقل الإنساني، يفوق الإنسان بميزات عدم التبدل، وبطابع الأزل، أي بما هو خاص بالطبيعة الإلهية، استطعنا إذ ذاك، أن نبرهن عن وجود الله ذاته. والحال، توجد حقائق تتمتع بميزات اللاتبدل والضرورة والشمول، مثال على ذلك حقائق الرياضيات والأخلاق، الموجودة في كل الكائنات المفكره لا تفسر الميزات المذكورة، بدون القبول بوجود حقيقة أزلية، تحوي كل الحقائق الفردية، «الحقيقة اللامتبدلة، التي تحوي كل تلك الحقائق، بدون تبدل»، إن

المطلقة هي، عند أفلاطون، عالم المثل، الذي يفسر كل شيء، بدون أن يجد في سواه تفسيره ومسوغ وجوده. ثالثاً، ليس العالم الحسي هو حقيقي بالفعل، إنه عالم الكينية الكائنة ظاهرياً. لأنه كذلك ليس موضوع معرفة أكيدة، كما لا يجوز الركون إلى المعرفة الحسية.

يتجاوز أفلوطين عالم المثل الأفلاطوني، نحو الينوع، الذي فيه تتكون تلك المثل، إنه العقل الإلهي. ويؤكد أفلوطين إن الله، هو الحق المطلق، الذي يحوي في عقله، المثل التي تير ذهننا. بذلك يثبت مساواة الله أو العقل الإلهي، الذي هو المبدأ الأنطولوجي، مع عالم المثل الذي هو موضوع المعرفة، وبه يستنير عقلنا. أما الوصول إلى هذا المبدأ، فلا يتم تدريجياً، عبر وسائل، تنطلق من الاختبار الحسي، بل يجب الاتجاه صوبه مباشرة بحس، فتدركه في ذاته في نقاوته الصافية. «لا تسع إلى إدراك المبدأ الأول بواسطة ما ليس هو؟ وإلا، بدل أن تراه هو ذاته، لن ترى سوى اثره. أدركه في ذاته، في نقاوته الصافية، لأن كل الكائنات لها قسط منه، بدون أن يمتلكه شيء. ما من حقيقة في الواقع، يمكن أن تكون هكذا، لذا يجب أن يوجد هذا المبدأ... صحيح إننا لا نستطيع أن نحيط بكيفية هذا المبدأ، في حدسنا البدئي، لأنه لو استطعنا أن ندركه في كليته، بماذا كنا نفرق عنه؟ نكتفي إذن أن ندركه جزئياً... إنه القدرة الخلاقة للحياة الحكيمة والعاقلة؟ منه تصدر الحياة والعقل؟ إنه مبدأ الجوهر والكائن لأنه واحد. إنه بسيط وأول لأنه مبدأ. منه يصدر كل شيء، منه الحركة الأولى التي ليست هو؟ منه الراحة التي لا يحتاج إليها البتة، لأنه لا يكون في حركة ولا في راحة... إنه ليس محدوداً... قدرته تملك اللامتناهي، ولا يمكن أن يكون ناقصاً، لأن كل الكائنات، الخالية من النقص، توجد بفضل... لا تبحثوا عنه إذن بعين مائة، كما يقول الآخر، ولا تتصوروا أنه من الممكن رؤيته هكذا، كما يظن من لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية وينكر الحقيقة السامية (التساقيات، 5. 7). إن الحدس البدئي، الذي يدعو إليه أفلوطين، هو ممكن، لأن «الجوهر الحقيقي، موجود في العالم العقلي، حيث العقل هو الكمال الأقصى، وتوجد النفوس أيضاً. من هنالك تنزل إلى الدنيا. العالم العقلي، يحوي نفوساً بدون أجساد. عالمنا بالعكس، يحوي النفوس الموجودة في أجساد، وموزعة فيها» (تساقيات، 7. VI) والمؤسف، إن المادة هي خالية كلياً من الصلاح، فهي «اللاكينية... إنها مقصاة عن الكينية، وهي مفصولة كلياً عنها: لا تقدر أن تبدل ذاتها، تبقى ما

البرهان وحده الوصول إلى الله. بل ذهب إلى الفكرة ذاتها ليحلّلها، فوجد، أن فكرة الكائن الكلي الكمال، تتضمن، حتماً، وجود ذلك الكائن: «يجد الجوهر المفكر فكرة كائن كلي - المعرفة، كلي القدرة، وسامي الكمال، ويحكم بسهولة، لكونه يدرك هذه الفكرة، إن الله الذي هو هذا الكائن الكلي الكمال، يكون أو يوجد... ذلك، لأنه يرى، في هذه الفكرة، ليس وجوداً ممكناً فحسب، بل وجوداً ضرورياً وأزلياً بشكل مطلق... فمن رؤية الوجود الضروري، والأزلي، مفهوماً في فكرة الكائن الكلي الكمال، يجب الاستنتاج، إن هذا الكائن الكلي الكمال، يكون أو يوجد». (مبادئ الفلسفة، 14). إن الله هو مبدأ الوجود، ومبدأ الأفكار الفطرية، في الجوهر المفكر، وهو بالتالي، ضمانة صدقها وحقيقتها. أما المعرفة الأكيدة، فتأسس، لا في الحس، بل في الفكر.

يؤسس لاينتز الوجود، والمعرفة الأكيدة، في الله، ويكتفي لإثبات وجوده، أن يظهر أن فكرة الله، تتضمن إمكانية وجوده، «إن الكامل، أي الله، إن كان ممكناً، أي غير متناقض، يكون موجوداً فعلاً. والحال، إن الكامل، هو ممكن، إذن إنه موجود فعلاً» (مونادولوجيا، 45). «وحده الله أو الكائن الضروري يتمتع بالامتياز التالي: إن كان ممكناً وجب أن يوجد فعلاً. وحيث أنه لا شيء يستطيع أن يحول دون إمكانية ما لا يحوي أي حد، أي إنكار، وبالتالي أي تناقض، فهذا يكفي، لنعرف قليلاً وجود الله. إن الكمالات الإلهية، في الواقع، لكونها بسيطة، ولا متناهية، لا تقتضي أي نقص أو حد، ولذلك هي مطلقة، سامية وإيجابية. إذ وحدها العناصر المحدودة بأشكال مختلفة، يمكنها أن تتناقض، فكل واحد منها يستثني الآخر أو ينكره. في الله، الذي يجمع في ذاته كل الكمالات، بدرجة فائقة، مطلقة ولا متناهية، لا يمكن أن يوجد أي حد وإنكار، وبالتالي أي تناقض». (مونادولوجيا، 43).

مع مالبرانش تبلغ الأنطولوجية أقصى مداها. ليست الانطلاقة من فكرة الله، وما يلازمها من إمكانية أو وجوب، بل من حدس الله مباشرة، من اتحاد بالله، من رؤية كل شيء في الله. يرفض مالبرانش إمكانية الأفكار الفطرية، ويؤكد رؤية الأفكار في الله. «لأفكار وجود أزلي وضروري، ولا يوجد العالم الجسدي، إلا لأن الله ارتضى أن يخلقه. لرؤية العالم العقلي، تكفي استشارة العقل، الذي يضم الأفكار أو الماهيات العقلية، الخالدة والضرورية، وهذا ما تستطيع فعله

تلك الحقيقة هي الله. يقدم أوغسطينوس هذا البرهان في الحكم الحر (الكتاب الثاني في الفصل السادس)، وهو لا ينطلق من الاختبار، بل من الحقائق الضرورية والشاملة، وهي بالتالي قبلية يرى فيه المؤرخون، ولو بشكل ضمني، البرهان الذي قدمه القديس انسلم، في القرن الحادي عشر، وقال فيه: «يلجولي أن اسمي الله، من لا شيء اسمي منه». هكذا أسمي الله، إنه الكائن الذي لا تتصور كائناً أسمي منه. إن الكائن، الذي لا نتصور كائناً أسمي منه، يوجد حتماً، ذلك لأننا لا نستطيع أن نتصور الأسمى، بدون أن نتصوره موجوداً؛ إذن لا يمكن أن نتصوره موجوداً، إذن لا يمكن أن نتصور الله غير موجود.

في بدء العقلانية الحديثة، بعد التشكيك بالمعرفة الحسية، قوي اللجوء إلى البرهان الأنطولوجي عند ديكارت ولاينتز، وذهب مالبرانش إلى أقصى الحدود في النزعة الأنطولوجية. في الواقع ديكارت يرجع أكثر من مرة إلى البرهان عن وجود الله، ويستخدم أساليب مختلفة للبرهنة، إنما يبقى البرهان الأنطولوجي هو ركيزتها الأساسية. وهذا ما نجده في مبادئ الفلسفة، وفي خطاب في المنهج وفي التأملات. ينطلق ديكارت من فكرة الكامل أو اللامتناهي، وهي فكرة فطرية في ذهننا، ويحاول إعطاؤها تفسيراً كاملاً. في نهاية المطاف، يؤكد بأنه يجب علينا أن نقبل، بمثابة علة مساوية لفكرة اللامتناهي، وجود كائن كامل ولا متناه حقيقي، قائم بذاته. «لأننا نجد فينا فكرة إله، كائن كلي الكمال، نقدر أن نبحث عن العلة التي تبعل هذه الفكرة حاضرة فينا. ولكن، بعد أن نلاحظ بانتباه، كم هي عظيمة الكمالات التي تمثلها لنا، نكون مضطرين على الإقرار، بأننا لا نقدر أن نحوز عليها، إلا من كائن كلي الكمال، أي من إله يكون حقيقة أو وجود، لأنه واضح، أن الأكثر كمالاً، لا يمكن أن يكون تابعاً، أو خاضعاً للأقل كمالاً... يستحيل أن نملك فكرة، أو صورة، عن أي شيء كان، إن لم يوجد فينا، أو في أي مكان آخر، يحوي كل الكمالات الممثلة لنا... بسبب نقصنا، علينا أن نستنتج، أن هذه الكمالات، هي موجودة في كائن كلي الكمال، هو الله، أو على الأقل، أنها كانت فيه سابقاً، ويتتبع من كونها لامتناهية أنها لا تزال فيه أيضاً». (مبادئ الفلسفة، 18). على الرغم من الذهاب، من فكرة اللامتناهي، الله، إلى إثبات وجوده، نجد، في هذا البرهان، استخداماً لمبدأ السببية، وقد يكون ديكارت، قد استبق الاعتراضات، التي سوف توجه، فيما بعد، إلى مبدأ السببية الأنطولوجي، فأبى أن يحصر في هذا

كيف نبرهن عن وجوده. إنما بالمقابل، هي فكرة الله، التي تحوي فكرة الأنا، وتؤسسها أنطولوجياً. (في الكينونة، ص. 236) لا تقوم صعوبة البرهان الأنطولوجي في العبور الاستنتاجي من فكرة المطلق إلى وجوده، بل تكمن، في التحديد الدقيق، لأصل هذه الفكرة، فينا. «في الأنا تتم ملاقاتنا مع الوجود، ولكن، حيث أن دعامة الأنا هي ضرورة اللامتناهي، ويجب على الأنا أن يعطي، لفكرة اللامتناهي، الوجود ذاته، الذي اختبره في ذاته». (في الكينونة، ص. 236).

هكذا «تبدأ فكرة الله بالظهور بمثابة إنتاج فكرنا لكي تصبح تلك الفاعلية الخالصة التي تنبثق منها فكرتنا ذاتها». ندرك انتسابنا المباشر إلى المطلق، في حدودنا بالذات. ويضيف لويس لافيل: «إن البرهان الأنطولوجي، المحارب دائماً، والمتجدد الولادة دائماً، لا يعبر في كل الأشكال العقلية التي أعطيت له، إلا عن اكتشاف قيمة، في قلب الكينونة، وتجعلها تكون. (من هنا بطلان التساؤل بشأن الكينونة، لماذا توجد الكينونة وليس العدم؟) لنقل فقط إنه، في اتحاد اللامتناهي والكمال، حيث يتحقق حسب ديكارت، العبور المباشر من الماهية إلى الوجود، يكون الكمال، وهو لا يعني اكتمال جمود، مسوغ العبور إلى حيث تفصح اللامتناهي عن خصب بدون قياس. في قلب البرهان الأنطولوجي، لا نرى، غالباً، إلا فعل فكر يكشف لنا عن وجود الله في فكرته. ولكن هذا الفعل لن يحملنا على الخروج من الفكرة، بل يحافظ على ميزاته الكلامية فقط، كما أظهر ذلك كانط، لولم يكن، على صعيد المنطق، التعبير عن الفعل الذي به، على الصعيد الأنطولوجي، يتساوى الله مع الكائن، الذي يريد ذاته كائناً، أي الذي يولد ذاته أزلياً. إن استنتاج وجود الله انطلاقاً من فكرته، لا معنى له إلا إذا كان طريق ولادة الله. وإذا أنه، من ضروب الكفر، أن نعتقد، بأننا، نستطيع نحن أنفسنا، أن نلد وجود الله، بقوى عقلنا وحدها، إنه أيضاً كفر أن نفكر، إن كان الله فعلاً، وليس شيئاً، إننا نستطيع أن نلاقه في غير الفعل الذي به، إذ يلدنا، يجعلنا مشاركين في ولادتنا لذواتنا». (مقالة في القيم، ص. 308).

ليس البرهان الأنطولوجي عبوراً، من فكرة الله بقدر ما هو التأكيد المصير على أنه، بدون هذه الفكرة، نصير فريسة العبث. فكرة الله مرافقة لوجودنا. «إن الشكل الأكثر كمالاً للاعتقاد بوجود الله يقوم بأن نجعله يسكن داخل الوعي، وبدون شك، أن نجعله يسكن فيه بدون تجزئة. هذه هي

كل الأرواح العاقلة، أو المتحدة مع العقل. ولكن لرؤية هذا العالم المادي، أو بالأحرى للحكم بأن العالم موجود، لأن هذا العالم لا يرى بذاته، يجب بالضرورة أن يكشفه الله لنا». إن المعرفة الطبيعية الحقيقية، هي وحدها معرفة الأفكار، لأن الكشف الحسي عن الأشياء خاضع للخطأ. وبديهي أن نتساءل من أين تأتي بأفكارنا؟ أو بدقة أكثر، أين هي موجودة؟ ويجب مالبرانش: «كل أفكارنا الواضحة، هي في الله، من حيث حقيقتها العقلية. فلا نراها إلا فيه. لا نراها إلا في العقل الشامل، الذي ينير بها كل العقول... ولكي نفهم ذلك جيداً، يجب علينا أن نتذكر... إنه من الضروري كلياً، أن يحوي الله، في ذاته، أنكار كل الكائنات التي خلقها، وإلا لما كان استطاع أن يصنعها... يجب بالإضافة إلى ذلك، معرفة إن الله، هو شديد الاتحاد بنفوسنا، بحضوره، بنوع إنه يمكن القول، أنه مكان الأجساد. مع افتراض هذين الأمرين، أكيد أن الروح يستطيع أن يرى ما يوجد في الله ممثلاً للكائنات المخلوقة، لأن ذلك هو روحي جداً، عقلي جداً، في الروح. هكذا يستطيع الروح أن يرى في الله أفعال الله، بعد الافتراض بأن الله يريد أن يكشف ما يوجد فيه ممثلاً عنها». إن الأفكار الأنطولوجية التي نحدها في الله لا تساوي، في العدد، الأفكار الفطرية، الواردة عند ديكارت. فالنفس لا نعرفها في جوهرها اللامتبدل، بل لدينا شعور بوجودها، في أفعالها. إن الامتداد العقلي، جوهر الأشياء الحسية، هو وحده، بالنسبة إلى الإنسان، موضوع «رؤية في الله». إن إدراك فكرة الامتداد يجعل من مشكلة وجود العالم الممتد، مشكلة مفتوحة.

من صميم فلسفة الروح، في القرن العشرين، يرى لويس لافيل البرهان الأنطولوجي، في قلب اختبار مشاركة الأنا بالكينونة. لا ذهب إلى الله انطلاقاً من فكرته أو من كماله. ولا استنتاج لله انطلاقاً من امكانيته. لا يقودنا البرهان الأنطولوجي، إلى عالم يتجاوز الفكرة، بل يضطرنا على ملاقات الكينونة في فكرتها. إنه وعي المساواة بين الكينونة وفكرتها. في اختبار الكينونة البدني، ندركها في كليتها، مع كل أشكالها. إن حدس الكينونة ليس إدراكاً موضوعياً، يدرك فيه العقل، بالتصور، كلية الكينونة. إنه إدراك انتسابي إلى الكينونة إدراكاً مباشراً. بدون الكينونة لا قوام لي ولا نشاط. من هنا، يتبدى المعنى الحقيقي للبرهان الأنطولوجي. إنه الإدراك الواعي، لتفصي الذاتي، المدعوم بضرورة بالامتلاء المطلق. «إن فكرة الأنا هي التي تقودنا، تاريخياً، إلى فكرة اللامتناهي، وتعلمنا

أن يكتشفنا عنده، بل على الأخص، لأن كلاً من أفلاطون 322-384 Aristotle Platon 347-427/428 ق.م. وأرسطو 322-384 Aristotle Platon 347-427/428 ق.م. يعتبر أن إكسينوفانس مؤسس المدرسة الإيلائية، أو رائدها. ولا شك أن ارتباط اسم إكسينوفانس بالمدرسة الإيلائية فيه شيء من الاصطناع، ولكن التقليد له أسبابه، وسنحترم هذا التقليد ونعرض لذلك المفكر محاولين تبيان أوجه الصلة بينه وبين اتجاهات بارمنيدس وتلميذه زينون. ويمكن أن نقول بصورة عامة إن ما يميز المدرسة الإيلائية، من حيث المبادئ الميتافيزيقية، هو القول بواحدية الوجود وبثباته، ومن حيث المنهج، استخدام منهج عقلي صارم يقوم على احترام دقيق لمبدأ عدم التناقض.

1 - إكسينوفانس Xenophanes 560 -? 478 ق.م.

على الرغم من اختلاف المؤرخين حول تفاصيل حياته ومؤلفاته، إلا أن الخطوط الأساسية واضحة. ويتفق المؤرخون أنه عُمُر حتى ناهز المائة، فهو يقول في إحدى قصائده إنه طُوف في البلاد سبعة وستين عاماً منذ أن بلغ الخامسة والعشرين، ثم من المحتمل أنه عاصر الحاكم هيرون Heron، الذي حكم في صقلية على مدينة سرقة ما بين 478 و 467 ق.م. فإن حياته تكون قد استمرت على التقريب ما بين عامي 570 و 470 ق.م.، وهناك تشابه بين إكسينوفانس وفثاغورس Puthagoras حوالي 580 - حوالي 500 ق.م.، فكلاهما من أصل أيوني وبقي في أيونيا حتى سن الشباب، وكلاهما غادرها لأسباب سياسية متجهاً إلى أقصى الغرب، وحلّ في جنوب إيطاليا وجزيرة صقلية، وكلاهما نقل التراث الأيوني العقلي ودمج به اهتماماً قوياً بالإلهيات، ولكن الاختلاف بينهما أقوى من أن تخطئه العين: ففثاغورس عقل نوكيدي، بينما عقل إكسينوفانس عقل نقدي، بل وقلق، وهو يسخر من مذهب فثاغورس في التناسخ ويذكره بالاسم. وظهر من كلامه أنه ترك مدينته الأصلية كولوفون، على الساحل الأيوني، على أثر استيلاء الميديين على مدينته حوالي 564 ق.م.، وربما كان قد استمع إلى الفيلسوف الملطي العظيم انكسمندروس Anaximander حوالي 610-546 ق.م.، وظل ينتقل بين مدن اليونان الكبرى، وجزيرة صقلية حتى قارب المائة. وقد أُلِف قصيدة تمجد تأسيس مدينته الأصلية، وأخرى بمناسبة تأسيس مدينة إيليا على الساحل الغربي لجنوب إيطاليا، وربما حضر بالفعل تأسيسها الذي تم عام 540 ق.م.

الطريقة لنرى وعينا الخاص ساكناً فيه، وواجداً فيه نوره وغذاءه». (في الكينونة، ص. 234).

مصادر ومراجع

- Aristote, *La Méthaphysique*, 2 vol. trad. tricot, vrin, Paris, 1970.
- Aubenque, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1972.
- Aquin, Thomas d., *L'Etre et l'essence*, trad. C. capelle, vrin, Paris, 1950.
- Beaufret, Jean, *Le Problème de Parménide*, P.U.F., Paris, 1950.
- Descartes, *Œuvres Philosophiques, La pléiade*, Paris, 1958.
- Fabro, Cornelia, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1950.
- Gibson, Etienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, vrin, Paris, 1969.
- Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*.
- Lavelle, Louis, *De l'être*; Aubier, Paris, 1947.
- Maréchal, Joseph, *Le Point de départ de la métaphysique* 5 vol., Bruxelles, 1944.
- Platon, *Œuvres*, 2 vol. Trad. Robin, La Pléiade, Paris, 1950.
- Sargi, Bechara, *La Participation à L'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Beauchesure, Paris, 1957.
- Sauvage, Micheline, *Parménide*, Seghers, Paris, 1973.

بشارة صارجي

الإيلائية

Eleatic School Ecole d'Eleé

ينسب اللفظ إلى مدينة إيليا المستعمرة اليونانية التي أسسها مهاجرون يونان حوالي عام 540 ق.م. على الساحل الغربي من جنوب إيطاليا، وهي المنطقة التي دعاها الاغريق أو اليونان باليونان الكبرى، وهو يعني مذهب مدرسة فلسفية أكبر ممثليها هو بارمنيدس Parminedes حوالي 540-450 ق.م. وتلميذه زينون Zenon d'Élée حوالي 490-340 ق.م. بحيث أنه حين يقال المذهب الإيلائي يقصد على الفور فلسفة بارمنيدس ومبادئها. ولكن أحياناً ما يربط هذه المدرسة اسم إكسينوفانس Xenophanes 560-478 ق.م. المفكر الناقد والشاعر المصلح ليس فقط لأن اسمه يرتبط بمدينة إيليا، ولا لأن بعضاً من ملامح فلسفة بارمنيدس ومنهج زينون يمكن

تكون نماذج للسلوك، إنما الواجب اتباع الأفكار النبيلة عن الفضيلة بقدر طاقة ذاكرة المرء وقلبه، «فلنبعد عن المعارك والأحاديث الفارغة، ولنزاع دائماً الآلهة والاحترام الذي هم به جديرون»، كما يقول.

وقبل أن نتحدث عن انتقاداته الخطيرة للدين، نفق أمام آرائه المعرفية، ونورد سطوراً من أقواله.

- الشذرة 18: «الآلهة لم تكشف كل شيء أمام البشر من البداية، ولكن مع الزمن يبحث الإنسان ويكتشف الأفضل».

- الشذرة 34: «لا يوجد إنسان، ولن يوجد أبداً، يملك معرفة يقينية عن الآلهة وعن كل شيء أتحدث عنه. وحتى لو اتفق لشخص ما أن قال الحقيقة الدقيقة، فهو نفسه لن يعرف ذلك. إنما هو الظن الذي يهيم على كل الأمور».

- الشذرة 35: «هذا هو ما بدا لي أنه يشابه الحقيقة».

ففي هذه النصوص يطرح إكسينوفانس Xenophanes مشكلة حدود المعرفة على أوضح وجه، ويتخذ موقفاً واضحاً بشأن عدم إمكان الوصول إلى اليقين. كذلك يميز بين اليقين وبين الظن تمييزاً ربما نجده لأول مرة بين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل عند اليونان، وهو التمييز الذي سيأخذ شكلاً أقوى بكثير في قصيدة بارمينيدس Parmenides.

ونأتي الآن إلى إظهار مواقفه، أو هو موقفه من الألوهية، ونبدأ بالجانب النقدي منه. ويظهر من أحد النصوص أن إكسينوفانس هاجم العبادة الأورفية، وخاصة طرائق احتفالاتها التي تسيطر عليها الاباحية الجنسية والسكر حتى الهذيان، وهو انتقاد نجده عند الفيلسوف هيراقليطس Heraclitus حوالي p. 544 - حوالي 483 ق. م. أيضاً ولكن النحلة الأورفية لم تكن في النهاية الا جماعة محدودة العدد في زمان إكسينوفانس والأهم هو الانتقاد الذي وجهه إلى هوميروس Hómēros وهسيود Hesiod باعتبارهما مسؤولين عن التصورات الدينية السائدة بين اليونان في باب «الديانة الأولية». وهذا الانتقاد ذو وجهين: أخلاقي ولاهوتي، أما من الناحية الأولى، فإنه يستنكر الصفات المثينة التي ينسبها هذان الشاعران إلى الألوهية، ويقول في الشذرة 11: «لقد نسب هوميروس Hómēros وهيسود Hesiod إلى الآلهة كل ما يوصم بالعار والحزني عند الناس: من سرقة وزنا وخداع متبادل». والمغزى هنا أن الآلهة نماذج للبشر، فكيف يطلب من البشر أن يكونوا فضلاء، وأتهمهم على تلك الشاكلة؟ وربما كان المغزى الضمني أيضاً أن الألوهية ينبغي أن تكون كاملة، فافتنع ان تنسب إليها النقائص.

ومن أهم ما اختلف حوله المؤرخون الصفة التي ينبغي أن تنسب إلى إكسينوفانس: أهو فيلسوف، أم شاعر، أو منشد شعراً؟ ذلك أن كل ما وصلنا منه هو نصوص شعرية في أشكال مختلفة، وعلى الرغم من أن الصياغة الشعرية ليست حائلاً دون التعبير الفلسفي، إلا أن هذه النصوص فيها ما هو أقرب إلى الأدب الساخر والناقد منه إلى التأمل الفلسفي. من جهة أخرى، يبدو أن الرأي القائل بأن إكسينوفانس كان يطوف المدن ويرتزق بعمل الراوية لأشعار هوميروس Hómēros (القرن 9 ق. م.) ومسيود Hesiod (القرن 8 ق. م.)، ثم كان ينشد اشعاره هو في مجالس الخاصة، يبدو أن هذا الرأي لا يقوم إلا على مجرد التخمين. وربما كان الموقف السليم هو القول بأن إكسينوفانس مفكر أخلاقي اهتم بالإلهيات والطبيعات، وكان في الوقت نفسه شاعراً استعمل الصيغة الشعرية للتعبير عن آرائه ذات الطابع النقدي القوي. أو قل هو شاعر متفلسف ناقد. ويبدو أن من أسباب حفظ آرائه أنها ظلت تنتقل من جيل إلى جيل بسبب سهولة حفظها وتناقلها. ربما كان الجانب الأهم في فكر إكسينوفانس، والذي أثار اهتمام معاصريه في الحل الأول، هو الجانب النقدي، سواء في ميدان القيم أو في ميدان المعرفة أو في ميدان الإلهيات.

وأبلغ انتقاداته تلك التي وجهها إلى القيم الأخلاقية، ليست السائدة في عصره وحسب، بل وتلك للصيغة بالحضارة اليونانية ذاتها. ونصوصه الباقية تشهد على سخريته اللاذعة من كبار الشعراء ومن العامة على السواء، فهو يهاجم بشدة اعجاب مواطنيه بالقدرة البدنية وجمال الاجسام واحتفالهم العظيم بالأبطال الرياضيين الفائزين في الألعاب الأولمبية، بل بخيولهم ذاتها التي تفرز معهم في المسابقات، وكأن الجسم هو القيمة العليا، وكأن دليل الفضيلة هو كسب جائزة أولمبية، ويضيف: «ولكن [الفائز] لا يمكن أن تكون له نفس القيمة المثل، لأن حكمنا [معرفتنا] تفوق في قيمتها قوة الرجال وقوة الخيل». ورغم النبرة الشخصية القوية في مثل هذا الموقف إلا أنه لا يعني أقل من معارضة نظامين للقيم: نظام يمجّد الجسد، أو قل الخيرات الخارجية ونظام يمجّد العقل، أو قل الخيرات الداخلية.

وتعطي انتقادات إكسينوفانس Xenophanes إلى أبعد من ذلك، إلى المصدر الذي قن القيم اليونانية، أي إلى الشعر، وإلى هوميروس ذاته الذي «اخترع أساطير» عن حروب التيتان والعمالقة، وحكى بخياله عن مغامرات الكائنات الخرافية ذات الوجه الانساني والجسم الحيواني، وهذه أمثالها لا يجب أن

الأغلب أن الأمر لا يعدو مجرد مقتضيات التعبير الشعري، سواء في ذكره للآلهة (بالجمع)، أو لاشارته الى البشر.

ويناقد المؤرخون مشكلة بشرها نص لأرسطو (ما بعد الطبيعة، الكتاب الاول، 986 ب 22) وتدور حول صلة العالم بالإله، وهل وحّد إكسينوفانس بينهما، كما يتناولون أيضاً طبيعة المذهب الطبيعي الذي يعرضه، ويتحدث فيه عن أمور متصلة بالفلك وعلم الحياة، وتدلل على روح الملاحظة عنده، ولكننا لن نتعرض لكل ذلك هنا لضيق المقام.

لا شك أن إكسينوفانس شخصية فذة تميزت بخصائص قل أن تجتمع في شخص واحد، فاجتمع فيها المفكر الفلسفي والمصلح الديني والأخلاقي والعالم الطبيعي الشغوف بالملاحظة، الى جانب الشاعر الناقد للتراث وللعصر. وقد اشرنا الى أصله الأيوني وإلى انتقاله الى جنوب إيطاليا وصقلية، وإلى تجواله بين المدن اثناء ما يقرب من السبعين عاماً، بل ويظن قلة من المؤرخين أنه زار مصر، تأكيداً لنشأة النظرة النسبية إلى شؤون البشر عند مفكري الاغريق، وهي النظرة التي تنتشر وتسيطر في خلال القرن الخامس ق.م. ويتميز إكسينوفانس أيضاً بمنهجية المختار لعرض أفكاره، ويمكن أن نسميه بمنهج الايجاب عن طريق السلب، فمن انتقاده للأفكار والمفكرين تبرز بلطف وبشكل طبيعي مواقفه هو، وبعضها يشكل تحديداً قوياً، فمنها ما يمكن اعتباره ثورياً صراحة، مثل انتقاده للمثل الأخلاقية اليونانية، وثورته على تصور الألوهية عند الشعراء. ويرى البعض أن الروح الجدلية التي ستميز المدرسة الإبليائية، عند بارمنيدس Parmenides وعند زينون Zenon، موجودة في بذورها عند إكسينوفانس، كما يرى البعض الآخر أن إكسينوفانس هو أول من وضع الفلسفة كقوة ثقافية شعبية، مستبقاً هكذا عصر السفسطائيين وسقراط Socrates حوالي 470-399 ق.م.

وتعود الرابطة بين إكسينوفانس والمدرسة الإبليائية الى نصين لأفلاطون وأرسطو يجعلان منه أول من بشر بانجهااتها، إن لم يكن رئيساً ومؤسساً لها على وجه الدقة.

- يقول أفلاطون (محاورة السفسطائي، 242د): «نقول قبيلتنا الإبليائية، بدءاً من إكسينوفانس، بل ومن قبله، من حكاياتها، إن ما نسميه كل الأشياء إنما هو واحد».

- ويقول أرسطو (الميتافيزيقيا، مقالة الألف، 986 ب. 2): «ولكن إكسينوفانس أو من قال بالواحدية، لأنه يقال إن بارمنيدس كان تلميذاً له، لم يقل شيئاً واضحاً [بخصوص طبيعة الواحد]».

أما من الناحية الالهية، فإن انتقاداته أهم واعمق، ويمكن أن نقسمها الى قسمين: قسم يخص الصفات، وقسم يخص تعدد الآلهة. أما من حيث الصفات فإن إكسينوفانس Xenophanes يرفض التصور الانساني للآلوهية، لا سيما تصور موميروس وتشبيهها بالبشر. وهذه ثلاثة نصوص تعدّ من درر الفكر النقدي اليوناني في الطور الباكر للحضارة الاغريقية:

- شذرة 14: «يظن البشر أن الآلهة تولد، وأن لها ملابس واصواتاً وهيئات مثلاً للبشر».

- شذرة 15: «ولكن لو كان للبقر والخيول والأسود ايدي، وكانت تستطيع الرسم بها وصنع الأشياء مثل البشر، إذن لرسمت الخيل الآلهة على هيئة الخيل، والبقر على هيئة البقر، ولجعلت اجسامهم على هيئة اجسامها».

- شذرة 16: «يقول الأثيوبيون [أي أهل افريقيا السوداء] إن آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا [منطقة الى الشمال من بلاد اليونان] إن آلهتهم زرق العيون حر الشعر».

وهذا الموقف يجعل من إكسينوفانس مؤسساً لعلم الأنثروبولوجيا الثقافية وسلفاً لهيرودوتس Herodotos المؤرخ ولتأثير النسبية الثقافية الذي سيسود في عصر السفسطائيين على الأخص. ذلك أن مغزى هذه النصوص هو أن تصورات البشر عن الألوهية تختلف باختلاف المجتمعات، وبالتالي فإن أي تصور منها لا يكون له بمفرده حق الاستثارة بدعوى. من جهة أخرى، فإن الإشارة الى الحيوان تأكيد على المعنى نفسه ورفض لتصور الألوهية على أية هيئة متعينة، لأن كل تعيين لطبيعة الألوهية يعني الوقوع في الخطأ بالضرورة.

من جهة أخرى، هاجم إكسينوفانس تعدد الآلهة، وقال بأن الإله واحد ولا يشبه البشر في شيء، وله كل الكمالات، وثابت لا يتحرك. وهذه سطور له حول هذا الموضوع.

- الشذرة 23: «إله وحيد، هو الأعظم بين الآلهة والبشر، لا يشبه البشر الفانين لا في اجسامهم ولا في فكرهم».

- الشذرة 24: «هو بصر كله، هو فكر كله، هو سمع كله».

- الشذرة 25: «هو يحرك كل شيء بغير جهد من جانبه، بل بقدرة فكره».

- الشذرة 26: «هو ثابت دائماً، لا يتحرك، وفي المكان نفسه، ولا يليق به أن ينتقل من مكان الى آخر».

ومن الظاهر أن مجمل هذه النصوص تؤكد التوحيد، ولا ينبغي التوقف كثيراً عند عبارة «الأعظم بين الآلهة والبشر» (الشذرة 23)، فيما قد تدل عليه من قبول التعدد، لأن

2 - بارميندس Parmenides :

يشير تحديد تاريخ بارميندس خلافاً بين المؤرخين، حتى لينفص البعض يديه من مهمة تاريخ حياته تاريخاً دقيقاً مكتفين بالقول إنه عاش بين أواخر القرن السادس ق.م. والنصف الأول من القرن الخامس ق.م. والسبب هو محاورة شهيرة لأفلاطون سماها باسم هذا الفيلسوف وجعله يتحدث فيها، ومعه زينون الإيليائي Zenon d'Élée ثم سقراط Socrates وهو لا يزال شاباً. يقول أفلاطون Plato في محاورة بارميندس 127: «في قول انطيفون ان بيثودورس قال إن زينون جاء مع بارميندس في أحد أعياد البانثيون الكبرى. وكان بارميندس وقتذاك متقدماً في السن، في حوالى الخامسة والستين، ورغم شدة بياض شعره، إلا أنه كان حسن المظهر جيلاً. أما زينون فكان وقتئذ في حوالى الأربعين، طويلاً أنيقاً، وكان يقال إنه تلميذ بارميندس المفضل. وكانا يقبضان في منزل بيثودورس الواقع خارج أسوار المدينة في كيراميكس، وإلى هناك اتجه سقراط ومعه عدد آخر مؤملين أن يستمعوا إلى كتاب زينون، لأنها كانت المرة الأولى التي يأتي فيها بارميندس وزينون إلى أثينا، وكان سقراط وقتها شاباً صغير السن». ونحن نعرف أن سقراط ولد عام 470 ق.م.، فلا بد أن تكون زيارة بارميندس تلك لأثينا قد تمت على أقصى قدر عام 450، حيث يمكن لسقراط في هذه الحدود أن يكون قادراً على عرض رأي فلسفي مع كونه شاباً أو صغير السن، وفي هذه الحالة يكون بارميندس، عمره 65 عاماً، وقد ولد حوالى 515 ق.م. ولكن روايات أخرى تقول إنه ازدهر ما بين عامي 504 و 501 ق.م.، فيكون قد ولد حوالى 545 ق.م. إلا أن الأهم من التحديد الدقيق لتاريخ مولده هو تحديد مكانته بين الفلاسفة اليونان السابقين لسقراط والاتفاق منعقد على أن كتاباته تشير إلى مذاهب لكل من أناكزمنيس Anaximénos 500 ؟ - 480 ق.م. وهيراقليطس Heraclitus حوالى 483-454 ق.م. والفياغوريين، كما أن انبادوقليس Empedocles 483-423 ق.م. وأنكساغوراس Anaxagoras 500-428 ق.م. يشيران بدورهما إليه.

ليست لدينا تفاصيل كثيرة عن حياة بارميندس اذن، فهو من مدينة إيليا المستعمرة اليونانية الكائنة على الساحل الغربي لجنوب إيطاليا، وكان على صلة قوية بجماعات الفياغورية في جنوب إيطاليا، ولم تكن إيليا بعيدة عن مدينتي كروتونا وميتابونتيوم اللتين ازدهر فيها المذهب الفياغوري. وربما عرف اكسينوفانس Xenophanes أيضاً وأخذ عنه، على ما

يقول أرسطو. وتكرر الإشارة إلى مشاركته الكبيرة في سياسة مدينته، ويقال إنه وضع لها القوانين، وإن المدنية ظلت تذكر له أفضاله التشريعية طويلاً بعد وفاته.

بارميندس هو أول فيلسوف، بعد اكسينوفانس، ينظم الشعر في عرض فلسفته، وقد احتفظ لنا بعض القدماء بمعظم أجزاء قصيدته، التي كان عنوانها في الطبيعة، أو هكذا عنوانها العصر الهلنستي، وهي تشتمل على مقدمة وجزأين.

وتقول المقدمة إن الأفراس الحكيمه قادته إلى طريق المعرفة اليقينية، وكانت العذارى هن مرشداته إلى حيث النور، وهناك استقبلته آلهة العدالة، وأخذت يده اليمنى بين راحتيها، وأعلنت الشاب الباحث عن المعرفة إنها، سوف تعلمه الحق الثابت المستدير ولكنها سوف تضيف إلى علمه أيضاً ظنون البشر الفانين التي لا يقين فيها، رغم أن عليه أن يتعد عن هذا الطريق الثاني، مشتركاً بالطريق الأول الوحيد، الطريق المستقيم، طريق الحقيقة والعقل الذي أرسل فيه بالأمر الإلهي، أي بالضرورة.

ورغم الطابع الشعري والرمزي، بل والديني، لهذه المقدمة، إلا أنها ذات أهمية عظيمة من الناحية الفلسفية، فربما يكون بارميندس هنا مقلداً للشعراء الذين يبدأون قصائدهم بالإشارة إلى مصادر الهامهم الإلهية، وربما يكون قصد المقدمة أن يأخذ عرض الفلسفة البارميندية شكل الكشف الديني المقدس، خاصة وأنها، حافلة برموز الأسرار الدينية اليونانية، ولكنها كذلك من الناحية الفلسفية، تشير إلى تأثير فيثاغوري محتمل على بارميندس، وكان الفياغوريون يربطون الوثق ربط بين الفلسفة والدين، وعلى الأخص فلما تشير في أكثر من موضع إلى فكرة جوهرية في كل فلسفة بارميندس، وهي فكرة الطريقتين، طريق الحقيقة وطريق الظواهر، طريق اليقين وطريق الظن، طريق العقل وطريق الحواس واللغة والعادة، وبينهما فاصل كالفاصل بين النهار والليل، والنور والظلمة. كذلك فإن هذه المقدمة تؤكد التشدد المنطقي الذي سيميز فلسفة بارميندس، فليس هناك إلا طريق واحد، إلى حقيقة واحدة ومعرفة واحدة، وهذا هو حكم الضرورة المنطقية، التي يبدو الفيلسوف ممجداً لها في حماس يدق من برودتها بعض الشيء، أو هو عند بعض المفسرين حماس اكتشاف الطريق الوحيد للنجاة، الذي ربما عرف الفيلسوف أنغامه عند انتماؤه إلى النحلة الأورفية المتصلة بآلهة الفياغورية، أو ربما هو حماس يعبر عن تجربة شخصية فلسفية خبرها بارميندس نفسه، على ما يرى بعض المفسرين. تقوم كل فلسفة بارميندس على عبارتين «الوجود

بالوجود، فهو كل متصل، لأن الموجود متأسك بما هو موجود. «وأيضاً فإنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الأسر، بلا بداية ولا نهاية، لأن الكون والفساد قد أبعدا عنه، اذا أبعدهما اليقين الصادق. إن الوجود ذاته يظل في المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، لأن الضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التي تحيط به، فقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج الى شيء، أما اذا كان لا نهائياً فإنه يحتاج إلى كل شيء.

«وما نفكر فيه، وما من أجله يوجد التفكير، شيء واحد، لأنك لا تجد تفكيراً في غير الموجود الذي تعبر عنه بالكلام. إذ ليس شيء موجوداً، ولا سوف يكون موجوداً، ما خلا الموجود، ما دام القدر قد قيده ليكون كلاً لا يتحرك. وبناء على ذلك ليست كل صيغ الأشياء إلا أساءة اطلقها البشر عليها، واعتقدوا في صدقها، مثل: الكون والفساد، الموجود واللاموجود، النقلة من المكان، وتغير اللون الساطع.

«وحيث كان له؛ [أي للوجود]، حد بعيد، فهو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعرفها شيء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه. ولما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات، فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس».

ويمكن أن نحدد صفات او خصائص الوجود، ابتداء من المقدمة القائلة «الوجود موجود»، على النحو الرباعي التالي:

أ - انه لا يكون ولا يفسد.

1 - ذلك أنه كامل ثابت ولا يمكن أن يكون أكمل مما هو عليه: «فأني له أن ينشأ وهو الكل الكامل، وأني له أن يفسد وهو الثابت؟».

2 - كذلك فإنه باعتباره واحداً متصلاً، فلا تكون يدخل عليه ولا فساد.

3 - وعلى فرض أنه ينشأ وينمو، فمن أين ستأتي هذه النشأة وهذا النمو؟ ليس من الوجود، لأنه موجود، ولا من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود، فكيف يأتي الوجود من اللاوجود؟

4 - الوجود لا علة له لأنه الكامل، الذي لا يفتقر الى شيء.

ونحنم بارمنيدس كلامه قائلاً: «كيف يمكن للوجود أن يخرج الى الوجود في المستقبل؟ ويمكن له أن يكون قد خرج الى الوجود في الماضي؟ فاذا كان سيخرج الى الوجود، أو كان قد

موجود» و«اللاموجود غير موجود». ويمكن رد كل فلسفته الى نتائج هذا الموقف. وبعض النتائج ايجابية، وهي تخص صفات الوجود، وبعضها سلبية، وهي تخص ما لا يمكن أن يتصف به الوجود، وهو ما يعود بنا الى فكرة الطريقتين، يقول بارمنيدس في (فجر الفلسفة اليونانية، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، الشذرة 4-5، ص 131): «أقبل (الآن المتحدث هي الإله الهادية المعلنة للحقيقة) لأخبرك، واسمع كلمتي وتقبلها. هناك طريقتان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأولى أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه تبع الحق. والثاني أن اللاوجود غير موجود، ويجب أن يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود شيء واحد». وقد يكون من الأفضل، تمهيداً للبحث في صفات الوجود، أن يقرأ القارئ باللغة العربية فنص الشذرة الثامنة من شذرات بارمنيدس الباقية، وهي أهم نصوصه وأطولها. (المراجع نفسه، ص 132-133).

- الشذرة 8: «فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه، وهو أن الوجود موجود. ولهذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسر، لأنه كل ووحيد التركيب ولا يتحرك؛ ولا نهاية له. وانه لم يكون ولن يتكون، لأنه الآن كل، مجتمع واحد، متصل. فأني أصل لهذا اللاموجود، لأن اللاموجود لا يمكن أن يعبر عنه أو يفكر فيه. وأيضاً إذا كان قد نشأ من اللاموجود فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وانه أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد اصلاً. ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأن شيئاً خرج الى الوجود من اللاوجود، اللهم إلا من الوجود ذاته. ولذلك فإن العدالة لم تخفف قيودها وتسمح للوجود بأن يكون أو يفسر، بل العدالة تشد الوجود بقيد وثيق. ويتوقف الحكم على هذه الامور على ما يأتي: هل الوجود موجود او غير موجود؟ لهذا يلزم بالضرورة أن نتجاهل أحد الطريقتين، لأنه لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه (اذ هو طريق غير صادق)، وأن نأخذ الطريق الثاني، لأنه طريق الوجود والحقيقة. وما مصير الوجود في المستقبل؟ أو كيف يمكن أن يوجد؟ اذا خرج الى الوجود فليس بموجود، وكذلك اذا وجد في المستقبل. وبذلك تزول الصيرورة ولا يتحدث احد عن الفساد.

«وليس الوجود منقسماً، لأنه كل متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يتمتع من التماسك. وليس الوجود من مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء

وأيضاً إذا كان قد نشأ من اللاوجود، فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلاً.

ولا بد أن القارئ قد لح سمة من أهم سمات المنهج البارمنيدي، ألا وهي أنه منهج استدلاي يعتمد على استخراج ما تتضمنه قضية أساسية توضع وضعاً، وبالتالي فإنه أيضاً منهج تحليلي، بل ويمكن القول أيضاً، انه منهج لغوي، أو منطقي يعتمد على تحليل محتويات الفكر لبيان الصحيح والزائف منها، ولذلك فإن القاعدة المنطقية التي يعتمد عليها بارمنيدس، ليست «مبدأ عدم التناقض» وحسب، وهو الذي يظهر عنده على صورة: «أما الوجود وإما اللاوجود»، بل وكذلك توحيد بين الفكر والوجود، فليس في الفكر شيء إلا الوجود، والوجود هو وحده القائم في الفكر، أو قل، في رأي أحد المفسرين، إن «الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) هي التي تحدد الحقيقة المعرفية».

ونأتي الآن إلى الطريق الثاني للمعرفة أي، طريق الظن.

ونبدأ أولاً بجلاء مسألة يثيرها نص بارمنيدس. ذلك أن الشذرة الثامنة التي وردت اعلاه وكذلك الشذرتان الأولى والثانية تؤكد جميعاً على أن طريق الظن طريق واحد أحد، فلا يكون هناك في الجملة إلا طريقتان وحسب: طريق الحقيقة وطريق الظن (الشذرة الثانية، السطر الثاني)، ومع هذا، فإن الشذرة السادسة تحرم على أتباع بارمنيدس ليس طريقاً واحداً بل طريقتين، وهكذا يكون مجموع طرق المعرفة ثلاثة (أي هذين المحرّمين وطريق الحقيقة). وليس من شك في ضرورة تفضيل النصوص الثلاثة الأولى في مواجهة نص منفرد ومع ذلك فلا بد من تفسير ما تقوله تلك الشذرة السادسة. وقد ظن البعض أن هذا النص إنما يعني أن هناك في داخل طريق الظن المحرّم اتجاهين يمثلان درجتين من درجات اللامعقولية: الاتجاه الأول هو الذي يقول بأن الوجود واللاوجود هما وليسا هما الشيء نفسه في الوقت نفسه، وهو إشارة إلى فلسفة هيراقليطس التي يقول بارمنيدس في أحد نصوصه بأن من يأخذون بها هم رجال ذوو وجوه مزدوجة، يقولون بالوجود وباللاوجود موجود، أي أن الخلاء والفراغ والعدم موجود، وهو الاتجاه الذي تقوم عليه النظرية الطبيعية التي تعرضها قصيدة بارمنيدس في قسمها الثاني باعتبارها تمثل طريق الظن.

ما هو موضوع الظن، أو الدوكسا doxa، عند بارمنيدس؟ قد يتبادر إلى الذهن أنه اللاوجود، ولكن الأدق أن نقول إن موضوعه هو الخلط بين الوجود واللاوجود، أي بتعبير أدق

خرج، إذن فإنه ليس موجوداً. وهكذا يزول الكون ولا يمكن فهم الفساد».

ب- الصفة الثانية للوجود أنه لا ينقسم، لأن الوجود كل «متجانس، أي أن كل جزء منه، إن أمكن استخدام هذا التعبير، مماثل تماماً للجزء الأخرى، ولا يمكن أن يدخل عليه شيء اضافي يغير من تماسكه ولا أن ينقص منه شيء، لأنه مملوء كله بالوجود، فلا يمكن أن ينقص لأنه لا يمكن للوجود أن يصير لا وجوداً».

ج- الصفة الثالثة أنه ثابت محدود وليس لا نهائياً غير متحد. فهو يظل دائماً في «قيوده»، أي في حدوده، في نفس الحال، وبأقياً بنفسه، أي بدون الحاجة إلى أي شيء. ويضيف بارمنيدس: «فلا يمكن أن يكون الوجود لا نهائياً [غير محدد]، ذلك انه لا ينقصه شيء، ولو كان لا نهائياً إذن لاحتاج إلى كل شيء».

د- الصفة الرابعة للوجود أنه كامل، مثل «كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز... وليس الوجود أكثر أو أقل في مكان دون آخر، بل هو كل «لا انفصال فيه».

ومن الناحية الأخرى، فإن المقدمة نفسها، «الوجود موجود»، تؤدي إلى إنكار التعدد والحركة والزمن والخلاء. فمن قواعد المذهب البارمنيدي في الوجود أنه واحد، لأن التعدد عند بارمنيدس يفترض حاجة إلى الوجود، أي شيء غير الوجود، فالتعدد لا بد أن يفترض اللاوجود. والوجود واحد كذلك من جهة انه لا ينقسم، فمن اخص خصائصه أنه «هو هو». وبارمنيدس ينكر الحركة أيضاً، اعتماداً على ضرورة ثبات الوجود الكامل الواحد، لأن الحركة تفترض النقص وتفترض اللاوجود، فالتغير من الوجود لا يمكن أن يكون إلا إلى شيء غير الوجود، أي اللاوجود. أما فيما يخص انكار الزمن، فإنه مرتبط بإنكار الحركة، لأن الحركة تفترض ما هو قبل وما هو بعد. يقول بارمنيدس: «لا يمكن القول إن الوجود كان أو أنه سيكون، إذ انه كائن في اللحظة الحاضرة؛ واحد متصل».

إذن فلا ماضي للوجود ولا مستقبل لأن الماضي يغير من النشأة والمستقبل يغير من الحركة، ولا يقبل بارمنيدس إلا الحاضر المطلق. ولكن لعل أخطر المفاهيم التي ينكرها بارمنيدس هو مفهوم الخلاء أو الفراغ الذي افترضه الفلاسفة السابقون لبارمنيدس لتفسير الحركة، والذي يتمسك به الفلاسفة الآتون بعد، وخاصة الذريون. وهناك اعتبارات كثيرة تدعو إلى الظن بأن اللاوجود ما هو في الواقع الخلاء، وفي هذا يقول بارمنيدس: «إني لن أسمح لك بالقول أو التفكير إنه نشأ من اللاوجود، لأن اللاوجود لا يمكن أن يعبر عنه أو يفكر فيه

آراء مدرسة أخرى، أم هي تجميع وتأليف بين آراء شتى، أم هي تمثل آراء الناس الشائعة عن الطبيعة؟ أما عن المسألة الأولى، فإن الشذرة الثامنة يبدو أنها تتضمن تبريراً لعرض ظنون البشر القائنين عن طريق الرغبة في أن يكون الفيلسوف عالماً بكل شيء، وألا يكون جاهلاً بشيء، فلا يتفوق عليه أحد. ومن جهة أخرى، فإن مقدمة القصيدة تشير إلى فكرة العبور من طريق إلى طريق، من الليل إلى النهار، ولذا فقد يكون من المناسب للفيلسوف أن يشير إلى الآراء التي نخلع عنها، أيأ كان صاحبها، وفيما يخص المسألة الثانية، لمن هذه النظرية الطبيعية؟، فإن بعض المؤرخين رأى أنها تلخيص لآراء المدرسة التي بدأ بارمنيدس بالانتماء إليها، أي المدرسة الفيثاغورية ولكن البعض الآخر يرى أن طريق الظن يشير إلى أهم نظريتين للفيثاغورية، وهما نظريتا «المحدود واللامحدود» و «الأشياء اعداد». ويرى البعض الآخر أن هذه الآراء إنما هي آراء «الكثرة» من البشر، أي العامة، بناءً على ما يشير إليه ثيوفراستس Theophrastus 287-372 ق. م. خليفة أرسطو وصاحب أول كتاب عن تاريخ الفلسفة الطبيعية.

يقوم المبدأ الأساسي للنظرية الطبيعية في طريق الظن على قبول ازدواجية الوجود واللاوجود كما ذكرنا. وبينما طريق الحقيقة، حين يواجه المرء زوجاً من المتناقضات يقضي قبول أحدها رفض الآخر بالضرورة، فإن طريق الظن، بأدواته من حسن ولغة، يقضي بقبول زوج المتناقضات معاً. يقول بارمنيدس في أول عرضه لطريق الدوكسا (الشذرة الثامنة): لقد تعود البشر على تسمية صورتين، ويجب أن يسكوا عن ذكر أحدهما عند الانحراف عن الحق. وقد ميزوا بينهما من حيث تضادهما في الصورة التي استدلوا عليهما بعلامات مختلفة، أحدهما النار في السماء، وهي نار رقيقة لطيفة متجانسة من جميع الجهات، ولكنها تختلف عن الأخرى. وهذه الصورة الأخرى تضادها تماماً: «أنها الليل المظلم، جسم ثقيل كثيف، واني واصفة [والكلام على لسان الالهة] لك نظام هذا العالم كما يظهر، حتى لا يسبقك تفكير أي إنسان». ونلاحظ في هذا النص ترابط أداتي الحس واللغة في وضع هذا النظام للعالم كما تقدمه المعرفة الظنية، وهو ما يلاحظ أيضاً في الشذرة التاسعة: «ولما كانت جميع الأشياء تسمى النور والليل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة كل منها، ففي كل شيء مقدار متساو من النور والليل اللامرئي، إذ لكل منها نصيب». وربما أشار النور والظلمة هنا إلى مبدئي المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين، بالإضافة إلى ما يحمله

ليس فقط نسبة الوجود إلى اللاوجود، بل وكذلك نسبة اللاوجود إلى الوجود، أو بعبارة أبسط: هو القول بالوجود والعدم، بالكون والفساد، بالنشوء والفناء، وهذا كله هو موضوع الفلسفة الطبيعية السابقة لسقراط. وتؤيد الشذرة لثامنة عشرة هذا التفسير، حين تقول خاتمة القصيدة البارمنيدية: «وهكذا، حسب الظن، ما كان وما يكون، وما سوف ينشأ ثم يموت» إنه الكون والفساد، أي اللاوجود وقد اقتحم أسوار الوجود.

ما هي خصائص المعرفة عند بارمنيدس؟ أو: ما هي خصائص الدوكسا عنده؟ إن الدوكسا أو الظن طريق، ومن هنا فإنها منهج، ولكنها في الوقت نفسه لطريق وما يفضي إليه هذا الطريق، أي أنها منهج ومحتوى معاً، ولكن يجب أن نحدد استخدامنا لكلمة منهج هنا تحديداً أدق، ليؤدي معنى الاتجاه أو طريقة النظر أكثر من أن يكون مقصوداً به خطوات محددة في التعامل مع المعارف، أو قل إن الدوكسا، أو طريق الظن، هي موقف عقلي في المقام الأول، يقوم على قبول الوجود واللاوجود معاً، بينما طريق الحقيقة موقف عقلي مغاير تماماً يقوم على الرفض البات للوجود، وعلى القول بالوجود وحده. من ناحية أخرى، فإننا نعلم أن هناك أدوات لهذه المعرفة الظنية، هي الحواس واللغة. وليس من الدقيق أن نقول إن الحواس هي أداة المعرفة الظنية وكفى، لأن النص البارمنيدي يقول إن أدواتها هي العيون العمياء والأذان الصماء، ويقول هذا مرتين، وهو ما قد يعني أن أصحاب هذا الطريق يسيرون منقادين لحواسهم بغير أن يخضعوها لامتحان نقدي. كذلك فإن اللغة هي أداة كبيرة أخرى، إلى جانب الحواس، عند أهل طريق المعرفة الظنية. ذلك أن بارمنيدس يكرر مرات أن المعرفة الظنية لا تزيد عن كونها كلمات، وما نظامها إلا نظام لغوي، أي أنه نظام لا يقابله شيء حقيقي، لأن اللغة تفترض الحاضر والماضي والمستقبل، أي التعدد بينما الحقيقة هي الوحدة المطلقة، وهي تنسب الوجود إلى اللاوجود، وذلك حين تنطق الكلمة، وحيث تضع ألف لام التعريف أمام ما يناقض الوجود، بينما الوجود وحده هو الموجود وهو ممكن المعرفة.

وقد أثار هذا القسم الثاني من القصيدة البارمنيدية الخاص لطريق الظن، حيرة المفسرين الشديدة واختلافهم العظيم: فإذا لم يكن هناك سوى حقيقة واحدة، ومعرفة يقينية واحدة. فلم يكلف الفيلسوف نفسه مشقة عرض ظنون هو نفسه أول من يقول أنها خاطئة؟ ومن جهة أخرى، فهذه النظرية الخاطئة التي يعرض لها، هل تمثل آراءه هو على نحو أو آخر، أم تمثل

Anaxagoras ق.م. والمدرسة الذرية مع لوقيوس
وديمقريطس Democritus حوالي 370-460 ق.م.).

يقول فيرنر بيجر، من كبار مؤرخي الفلسفة اليونانية: «كان بارمنيدس... واحداً من أعظم الفلاسفة قاطبةً، ولا يمكن تقدير مكانته في تاريخ الثقافة [الغربية] بدون أن ننظر نظرة شمولية الى التأثير الواسع المثمر الذي نالته اكتشافاته العقلية. ذلك انه لا يمكن أن نتبع في كل عصر من عصور الفلسفة اليونانية آثار اعماله، وهو لا يزال الى اليوم ممثلاً بارزاً لموقف فلسفي ثابت. ذلك انه جاء بالصورة الثالثة من صور الفكر اليوناني، التي تقابل الفلسفة الطبيعية التي قدمها الملطيون [المدرسة الايونية في ملطية] والنظريات الرياضية الحسابية التي قدمها الفيثاغوريون، وقام مثل هؤلاء واولئك بالتأثير على مجمل الحياة العقلية والروحية للانسان، هذه الصورة الثالثة هي المنطق.»

وليس في القول السابق مغالاة تذكر، ذلك أن أهمية بارميندس لا تقوم فقط على المذهب الذي قال به، وهو الذي يتلخص كما رأينا في قضية الوجود موجود، بل وكذلك في المنهج الذي أثبت به قضيته، وهو منهج يعتمد على استخدام متصل ومتسق لفكرة الضرورة المنطقية، والتي تتجسد في مبدأ، هو أحد المبادئ الكبرى للفكر المنطقي، ألا وهو مبدأ عدم التناقض: «لا يمكن أن يكون إلا في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها». لقد ادرك بارميندس أن هناك عالماً متميزاً ذا قوانين خاصة، هو عالم الفكر الخالص، وهذا العالم ليس مختلفاً عن عالم الأشياء فحسب، بل هو أعلى منها، وهي التي ينبغي أن تخضع له. فإذا كان «الواقع» يقول بأن هناك تعددًا وتغيراً، فإن الفكر الخالص يُقضي ببارميندس إلى خلاف هذا وبذلك، أي القول بالوحدة المطلقة وبالثبات الخالص. إن بارميندس في موقفه هذا يقوم بوظيفة من أهم وظائف الفلسفة ألا وهي الجسارة على رفض الوضوح الزائف الذي تمليه العادة والتكرار، والذي قد يسير في ركبته عشرات الآلاف. ثم يعود بارميندس ليلقي بقنبلة أخرى لا تقل أهمية، وهي التي ستجعل منه ممثلاً رائداً لموقف فلسفي ثابت، حين يوحد بين الفكر والوجود: «ما يتلفظ به ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً» [الشذرة 6]، «وما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد» (الشذرة 8).

وقد ثار بين المفسرين خلاف هام حول طبيعة هذا الوجود البارميدي الواحد: هل هو حقاً وجود عقلي أو فكري على طريقة وجود الافلاطونية مثلاً، أم أنه في الواقع وجود مادي؟

المفهومان من اشارات دينية، وقد يشير قول النص «نار رقيقة لطيفة متجانسة من جميع الجهات»، أن بارمينيدس يعتبر النور رمزاً للوجود والظلمة رمزاً للاوجود.

هذا المبدآن، النور والظلمة، هما اللذان يمكن أن تكون كل شيء، ويبدو من نصوص بارميندس الضئيلة العدد أنه تصوّر خروج الأشياء عن المبدأين الأصليين بطريقة حيوية (بيولوجية)، بل يرى البعض أنه تصوّرهما صراحة على طريقة جنسية، وكان الأشياء تتكوّن بتزاوج بين النور والظلام، ثم تفتى بالانفصال بينهما. وتصور النظرية الطبيعية الظنية الكون على أنه مجموعة من الخلفات، «في وسطها توجد الإلهة التي تدبر جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهي التي تسوق الأنثى للاتلاف على الذكر، وتدفع الذكر إلى الاتصال بالأنثى»، على ما تقول الشذرة الثانية عشرة. ويضيف نص الشذرة الثالثة عشرة أن «أول ما أبدعت الإلهة هو الحب»، وربما أضاف بارميندس في شذرة أخرى، لم تصلنا أن الإلهة انتجت الكراهية بعد ذلك، وهي التي قد تكون مبدأ الانفصال. ثم تتكون بقية الكائنات، وأهمها بالطبع نجوم السماء: «وستعرف طبيعة السماء وجميع العلامات الموجودة فيها، الأثر المفسر لاشتعال الشمس الساطعة الضوء، وكيف خرجت إلى الوجود. وستتعلم كذلك طبيعة القمر ووجهه وأعماله في سيرة. وستعرف أيضاً السماء التي تحيطنا، من أين نشأت وكيف جعلتها الضرورة تمسك حدود النجوم، وكيف نشأت الأرض والشمس والقمر والسماء المشتركة للجميع والمجرة وألبوس البعيد وقوة النجوم السابعة» (الشذرة 10 و11).

ربما كان بارمنيدس، مع هيراقليطس، أهم فلاسفة اليونان في عصر ما قبل سقراط الذي يشطر هذا العصر الى ما قبله وما بعده. فما قبله، ويمثله الاتجاه الأيوني في شرق العالم اليوناني والاتجاه الفيثاغوري في غربه، كان ولا يزال في مرحلة محاولة تكوين التصورات الاساسية والمصطلح الفلسفي، فجاء بارمنيدس، وتخطى هذه المرحلة بقوة ووضع اتجاهاً جديداً في المذهب والمنهج يختلف عن المادية الواحدة والروح العلمية النقدية عند الايونيين وعن القول بالعدد والروح التصوفية عند الفيثاغوريين على السواء، وقال بالواحدة الصارمة وبالمنهج المنطقي الخالص. وأما من بعد بارمنيدس، فيكون الفلاسفة إما من أنصاره (زينون) وإما من محاولي التوفيق بينه وبين هيراقليطس، أي بين الواحدة والثبات من ناحية والتعددية والحركة من ناحية أخرى (أنبادوقليس 490-؟ 340 Empedocles ق.م. وأنكساغوراس 500-؟ 428

في محاورته تلك، يجعل بارمنيدس، وقد تخطى الستين، يزور اثينا، وبصحبه زينون، ويتناقش مع سقراط الذي كان لا يزال في سن العشرين، في حلقة درس تحولت حول زينون الذي جاء الى اثينا ليقراً فيها كتابه. وقد سبق ان تعرضنا لسيرة بارمنيدس، الصعوبة التي تواجهنا حول زيارته لاثينا، والاسلم أن نفرض ان زينون كان يصغر استاذة بحوالى خمسة وعشرين عاماً.

يقول أفلاطون في النص المذكور سابقاً إنه كان لزينون كتاب، وعليه يرى بعض المؤرخين أنه لا صحة للقول بأن زينون ألف أكثر من كتاب واحد. ولكن المسدق في كلام أفلاطون يجد، بالإضافة الى انه لا يمنع من وجود كتاب آخر، أن الكتاب الذي يتحدث عنه موضوعه معارضة فرضية، الكثرة، أي المذهب التعددي الذي يقول بأن الموجودات كثيرة، بينما نعرف من أرسطو أن زينون له أيضاً حجج ضد الحركة، يذكر أرسطو منها أربعة، بينما لا يتحدث أفلاطون في النص المذكور إلا عن حجج ضد التعدد، وعليه هذا فليس هناك ما يمنع من وجود كتابين لا كتاب واحد لزينون. على أن هناك سؤالاً أهم من ذلك بكثير انقسم حوله المؤرخون في الأعوام المائة الأخيرة: ضد من وجه زينون هجماته؟ البعض يرى أنه يهاجم مذاهب الفيشاغوريين، والبعض يقول إن هجومه موجه ضد أية معارضة يكون بارمنيدس قد واجهها. يقال إن زينون ساق أربعين حجة على الأقل ضد التعدد، لم يبق منها، بكلام زينون نفسه، غير اثنتين ها هو ملخصها.

الحجة الأولى: اذا كان هناك كثرة من الموجودات في شيء ما، فلا بد أن تكون في الوقت نفسه صغيرة جداً الى حد أنه لن يكون لها حجم، أو كبيرة جداً الى حد أنها ستكون غير متناهية. ذلك أننا اذا أخذنا الأشياء المتعددة من حيث الحجم، لم يحل؟: إما أن الحجم مكوّن من أجزاء لا تنقسم، أي من وحدات متميزة، وإما أنه وحدة متصلة اجزاؤها لا تتميز بعضها من بعض. في الفرض الأول لا بد ان تصل الى اللانهائي في الصغر ومن خلاله الى ما لا حجم له. في الفرض الثاني فإن الحجم الواحد المحدود لا بد أن يحتوي على اجزاء لا نهاية لعددها، بحيث يكون كبيراً الى ما لا نهاية، وكلا هاتين النتيجةين متناقضتان

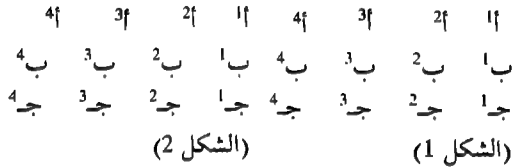
الحجة الثانية: اذا كانت هناك كثرة، فمن الضروري أن يكون عدد هذه الكثرة هو هو، لا أكثر ولا أقل، أي أن عددها سيكون متناهياً، ومن جهة اخرى، من الضروري أن

أصحاب الرأي الأخير يعتمدون على الأخص ما وصف بارمنيدس للوجود بأنه ثابت مستدير، أما أصحاب الرأي الاول فليمنهم يعتمدون على المنحى العام لاتجاه الفلسفة البارمنيدية التي ترفض شهادة الحواس وترفض اللغة كذلك دليلاً على الحقيقة، ويرون في تلمذة افلاطون الروحية لبارمنيدس، حين يتحدث عنه قائلاً: «أبانا بارمنيدس»، إشارة الى تأييد افلاطون لتفسيرهم. ولكن هناك رأياً ثالثاً يقول إن المشكلة لا ينبغي أن توضع على هذا النحو، لأن العقل اليوناني لم يكن، حتى عصر بارمنيدس، قد عرف الفرق بين المادي والعقل، فقد نظر بارمنيدس الى الكون على انه واحد لا ينقسم مستدير ونهائي محدود بحدود، ولكنه عاد ونظر في هذه الحقيقة المادية بمنظار العقل المنطقي الخالص، هذا الاتجاه المنطقي هو الذي سيغلب على فهم مذهب بارمنيدس تحت تأثير حجج تلميذه زينون الشهيرة في نفي التعدد والحركة.

زينون الإبليائي

لا نعرف شيئاً عن حياة زينون إلا ويكاد يرتبط باسم بارمنيدس، وما نعرفه عنه يدخل في باب حياته الفكرية والسياسية. أما سياسياً، فلا نعرف عنه، فوق اشتغاله بالسياسة مثل استاذة بارمنيدس وكثير من سابقه، إلا أنه اشترك في مؤامرة ضد أحد الطغاة ممن حكموا مدينة إيليا، واكتشف امره ولاقى عذاباً شديداً تحمّله بشجاعة نادرة. أما عن حياته العامة الفكرية، فإن أهم ما وصل الينا عنه في هذا الباب يربط اسمه دائماً باسم استاذة بارمنيدس. فقد كان تلميذ بارمنيدس، وكان يصاحبه من مكان الى مكان، ويدافع عن مذهبه، ويكتب ما يكتب سواء أكان ذلك كتاباً أم كتابين، من أجل رد المهاجمين على مبادئ الفلسفة البارمنيدية، من ثبات وواحدية. يقول افلاطون في نص معروف من محاورته المسماة بارمنيدس 128 ح، وعلى لسان زينون نفسه: «الحق أن الكتاب [أي كتاب زينون] هو نوع من الدفاعة عن قضية بارمنيدس في مواجهة هؤلاء الذين يحاولون السخرية منها بأن يظهروا أنه اذا كانت هناك وحدة، فإنه ينتج عن ذلك نتائج كثيرة مضحكة تتناقض معها. فهذا الكتاب هو معارضة هؤلاء الذين يقولون بالكثرة وهو يرد عليهم بنفس طريقتهم، بل وأكثر حين يحاول أن يوضح أنه اذا ما فحص المرء الأمر فحصاً شاملاً، فإن نتائج أكثر تناقضاً تنتج عن فرضهم هم انفسهم بشأن وجود الكثرة، مما ينتج عن فرض وجود الوحدة. وهكذا، وبروح حب التغلب، كتبت هذا الكتاب بينما كنت لا أزال شاباً.»، ذلك أن أفلاطون،

زينون أن ب 4 سيكون قد مر أمام كل المجموعة جـ، وجـ 4 أمام كل المجموعة ب هذا في حين أن كلاً منها يكون قد مر أمام نصف المجموعة أ، مع أن المجموعة أ مساوية لكل من المجموعتين الأخريين، وهكذا فإن ضعف الزمن يساوي نصفه. وهذا متناقض.



ربما كان أهم ما في حجج زينون هو منهجها، فهو لا يقدم مذهباً جديداً، ولا يضيف أي شيء إلى مبادئ بارمنيدس وإنما يدافع عن تلك المبادئ عن طريق افتراض صحة قضايا الخصوم، وهي القول بوجود التعدد وبوجود الحركة، ثم يستخرج من هذه القضايا نتائج متناقضة بحيث يجعل الأشياء تبدو «متشابهة وغير متشابهة معاً، واحدة وكثيرة معاً، في سكون وفي حركة معاً»، على ما يقول لأفلاطون في محاضرة فايدروس، 261 د. ومن هنا يظهر طابع المجادلة في عمل زينون، فهو موجه إلى حجج الخصم لهدمها، ولهذا نجد أرسطو، يجعل من زينون مؤسس علم الجدل. وهو بهذا الاعتبار ذو تأثير لا ينكر من الناحية الفلسفية، ويمكن اعتباره أول اليونانيين الذين وضعوا آراءهم على شكل «حجج» أو مناقضات، ومن جهة أخرى، فإن حججه ستشغل الفلاسفة من بعده حتى يومنا هذا، وقد أدت إلى تنبه اليونان إلى أهمية مفاهيم شتى مثل الوحدة، والاتصال، واللائية. أما من حيث تأثيره على تطور علم الرياضيات، فإن المؤرخين منقسمون بشأن هذا الأمر، وإن كان مما لا ينكر أن لحججه تأثيراً غير مباشر على الفكر الرياضي اليوناني، من حيث إثارة مشكلات هامة بخصوص العدد والمكان والقسم واللائية.

ميليسوس Milissus (القرن الخامس ق.م.)

هذا آخر الإليائيين ويقال إنه كان هو الآخر تلميذاً لبارمنيدس، وإن لم يد هذا مؤكداً. وعلى كل حال فإنه سار على خطى بارمنيدس بدقة وتابعه بأمانة فيما عدا مسألة هامة سنشير إليها. وكان القدماء يحددون ازدهاره حوالي عام 444-441 ق.م.، فقد قاد أسطول ساموس، في بحر إيجه، وانتصر به على الأسطول الاثيني المنافس، وذلك في معركة وقعت عام 444-441 ق.م. وعلى كل حال فإن الثابت أنه كان حياً حتى ذلك التاريخ على الأقل، ومن جهة أخرى فلا شك أنه كان أصغر من زينون الإليائي. وقد أشرنا إلى أنه أيوني،

يكون عددها كثيراً وأن يكون بالتالي بغير نهاية. وهاتان نتيجتان متناقضتان أيضاً.

وترتبط بهاتين الحججتين ضد التعدد حجتان أخريان لم تصلنا بنص زينون نفسه:

حجة المكان: إذ كان هناك بالفعل تعدد، فإن كل شيء سيكون متميزاً عن الأشياء الأخرى وخارجاً عنها وسيقع كل منها في مكان، ولكن هذا المكان يجب أن يقع في مكان وهكذا إلى ما لا نهاية.

حجة صوت القمح، ويقال إن زينون ذكرها في حوار له مع بروتاغوراس Protagoras 411-481 ق.م. السفسطائي قال: إذا كان هناك بالفعل، وجب أن تكون النسبة بين وزن قنطار من القمح ووزن حبة منه كالنسبة بين الصوت الصادر عن وقوع قنطار وعن وقوع حبة. فإما أن للحبة صوتاً ولكننا لا نسمعه، وإما أن القنطار لا صوت له، ولكننا نسمعه وكلا هاتين النتيجتين متناقضتان.

الحجج ضد الحركة

1- حجة الملعب وتسمى أحياناً «القسم»: لا يمكنك اجتياز الملعب، إذ لا يمكن اجتياز عدد لا متناه من النقط في زمان متناه.، فلا بد أن نجتاز نصف المسافة قبل اجتياز المسافة كلها، وكذلك لا بد من اجتياز نصف المسافة، ثم نصف تلك المسافة، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

2- حجة أخيل والسلفاة: لا يمكن لأخيل وهو البطل الأسطوري المشهور بسرعه أن يسبق السلفاة، إذ لا بد أن يصل أولاً إلى المكان الذي بدأت منه السلفاة سيرها، ولكن السلفاة تكون قد تحركت عندئذ وتوجب على أخيل أن يقطع المسافة التي قطعتها، وهكذا كلما اقترب منها سبقته.

3- حجة السهم: لا يمكن للسهم أن يتحرك، إن أي شيء يكون في حالة سكون إذا ما كان في مكان مساوٍ لطوله. إذن فالسهم الطائر هو في الحقيقة ساكن وليس متحركاً. يكون في حالة سكون إذا ما كان في مكان مساوٍ لطوله وكذلك السهم فإنه يحتل في أية لحظة معينة مكاناً مساوياً لطوله إذن فالسهم الطائر هو في الحقيقة ساكن وليس متحركاً.

4- حجة الصفوف المتحركة (وأحياناً: حلبة السباق): فلنفرض أن هناك ثلاثة صفوف كل منها من وحدات أربع كما في الشكل (1) وأن المجموعة (أ) ثابتة لا تتحرك، ولنفرض أن المجموعتين (ب) و(ج) تتحركان في اتجاه معاكس بسرعة واحدة، فسنجد أن ب 1 وجـ 1 سيصلان في نفس الوقت إلى الجهتين المتضادتين للمجموعة أ كما في الشكل (2). هنا يقول

وبالتالي عبر قنوات النقل والتواتر. الإيمانية بهذا المعنى تخاطب في الإنسان قدراته الحدسية وتطلعاته إلى المطلق والحقائق اللامرئية. هذه الحقائق التي نجيب بطريقتها الخاصة عن أسئلة الإنسان حول معنى الحياة الدنيا والموت والحياة الأخرى. . .

3- في تاريخ الفلسفة تظهر الإيمانية ضمن التيارات المعارضة للعقلانية أو بالأحرى للمركزية العقلية Logocentrisme. إنها بالمعنى الدقيق لا تشكل مذهباً قائماً بذاته أو مدرسة، بل هي ميل يظهر في المواقف والاختيارات وتتميز عما يشاركها من النزعات في نقد سلطة العقل بالخصائص التالية:

أ- إنها لا تقول ببطلان العقل أو بفساده، كما عند النزعات اللاعقلانية عامة، بل فقط بنقصه وبنسبة مداركه وتحصيلاته. ويظهر هذا الواقع للعقل من خلال تاريخ تقدم المعارف والعلوم الإنسانية نفسه.

ب- إنها لا تسعى إلى إلغاء العقل أو الحلول محله، بل إلى محاولة ملء ثغراته وبياضاته، وذلك بخلقه حوافز التقرير والتبني في مجال القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية وحتى في ميدان علوم خالصة كالرياضيات عند عتبة المسلمات وما لا يبرهن عنه Postulats, Axiomes, Les Indémontrables.

ج- إنها تظهر كأساس لكل عقيدة ولكل اختيار، أو كهذه التربة العضوية التي بدونها تسقط أفعال الإنسان في الآلية والحياد اللامسؤول. وبهذا المعنى، ليس ما يقابل الإيمانية هو الاتحاد طالما أن هذا الأخير يقوم هو أيضاً على إيمان ما، بل إنه الإيمان الذي قد يتحول إلى موقف ارتيابي شامل Scepticisme يتأدى عنه الإمساك المبدئي عن كل اختيار أو عمل، باسم اللادورية أو تساوي المعاني وعيها.

ولكي تتبلور أكثر معاني الإيمانية الثيولوجية والفلسفية فإنه قد يحسن عرضها من خلال نماذج وعينات تلتقي كلها عند تحديدات مشتركة لطبيعة الإيمانية ووظيفتها.

1- في الفكر الاسلامي:

من مرادفات كلمة إسلام الأكثر تعبيراً عن صفاته بل عن كنهه المثالي تبرز كلمة إيمان، وهي مذكورة في القرآن ست مرات (آل عمران، 193/ الأنفال، 2/ الروم، 56/ الأحزاب، 72/ الحجرات، 17، 7). أما كلمات المؤمنين والمؤمنات والخيف والحنفاء فهي واردة في 119 آية. وفي كتاب التعريفات للجرجاني: «الإسلام: هو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول (ص) وفي الكشف للزغشري إن كل ما يكون الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب، فهو إسلام، وما واطأ فيه

وهذا يدل على أن الإيلائية كانت مذهباً مؤثراً في غرب العالم اليوناني وفي شرقه على السواء.

ويتابع ميليسوس، كما قلنا، مذهب بارمنيدس متابعة دقيقة. فالوجود الحق واحد، وهو خالد ثابت، وسيهتم ميليسوس بإثبات أنه ليس مادياً، ولكن في حين أن بارمنيدس كان يرى أن الواحد متناه وداثري، فإن ميليسوس رأى أن الواحد لا نهائي، سواء من حيث الامتداد المكاني أم من حيث الزمان. ولعل ما أدى به إلى اتخاذ هذا الموقف أنه اعتبر أن اللانهاية هي التي تؤكد على وحدية الواحد، لأنه لو كان متناهياً لكان هناك شيء آخر عنه، فلا يكون الوجود واحداً. ومن جهة أخرى، فإن الواحد لا ينبغي أن تكون له بداية أو نهاية، ولو كان متناهياً محدوداً، إذن لأصبح له بداية ووسط ونهاية، ولأصبح ثلاثة لا واحداً.

مصادر ومراجع

- ارسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الاول، لا. ت.
- ارسطو، الميتافيزيقا، مقالة الألف. 986 ب، لا. ت.
- افلاطون، محاورة السفسطائي. 242 د، لا. ت.
- افلاطون، محاورة بارمنيدس، 127، 128.
- افلاطون، محاورة فايروس، لا. ت.
- الأهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، لا. ت.
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, London, 1950.
- Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol, Cambridge, 1965.
- Kiri, G.S., and Raven, J.E., *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, 1957.

عزت قرني

الإيمانية

Fideism
Fidéisme
Glaubensphilosophie

1- للكلمة معنى قدحي من حيث يقصد بها إيمان المعجزات أو من يثق ويعتقد عن طريق التوارث والتلقي بجملة من التصورات والسلوكات لا يتدبرها ولا يسأل فيها أو عنها. . .

2- المعنى الثاني للإيمانية مصدره الإلهيات أو الثيولوجيا التي تقول بنقصان العقل الإنساني وبحاجة الإنسان الماسة إلى تعاليم الوحي الإلهي المرسلة إليه بواسطة الرسائل النبوية،

اشتقاق كلمة تأويل). هكذا اذن تتأسس قواعد الإيمانية وتصفو متقوية بنتائجها النظرية التي كان من أهمها عند ابن تيمية: عقيدة الظاهرية التجسيمية. إن التصوفة والتكلميين هم، كما يرى الإمام، «من واد واحد». أما الفلسفة عنده فلا تقود إلا إلى التعتن والانشقاق. وبالتالي فالحلل الظاهري التجسمي لمشكل قراءة أصول الاسلام وحده لائق وجدير؛ إذ إن نتيجته المحسوسة هي أن تعمر الأرض بوجود الله وأن يصير أقل احتجاجاً وتجريداً، ثم بالتالي أن تكفر عبادة الأولياء المنافسين وتسفه زيارات القبور. وفي ذلك تكمن دلالة الكلمة التي نطق بها ابن تيمية في مسجد دمشق عن نزول الله من السماء إلى الأرض كما ينزل هو من المنبر...

لعل كل النظريات الإيمانية في حقل التولوجيا تشترك كلها في كونها تقوم أساساً على منطق التمذهب المطلق المقترن بالايان بجملة من المبادئ والغايات. وهذا المنطق الذي يطالعنا محركة الايديولوجي بعيد بالطبع عن كل منطق صوري، إنه ايديولوجي مضموناً وشكلاً؛ ذلك أنه كلما عبأ آلياته التي هي عبارة عن عناصر للتدخل الوثوقي الشامل (نظام المراجع المنزهة، أئمة الحكم المعصوم) جعلنا في الوقت نفسه امام تجاوزات للقاعدة الأساسية في نظام المنطق، ألا وهي قاعدة التركيب العقلي الخالص.

الإيمانية في الفكر الاسلامي ليست حكراً على رجال الدين وحدهم، وإنما هي كذلك من القضايا التي خاض فيها الفلاسفة وكانت لهم فيها آراء ومقالات. فما من فيلسوف اسلامي إلا وتكلم عنها في باب ما كان يتقصده من توفيق بين العقل والنقل أو إظهار ما بين الحكمة والشرعة من اتصال (حسب تعبير ابن رشد الشهير). ويحسن الإشارة إلى هذا الموقف التوفيقى من خلال انتقاد ابن خلدون 1332-1406 له باسم إيمانية تجريبية فاعلة. فصاحب المقدمة بصوغ في نقد الميتافيزيقا أطروحة قد تذكروا من وجوه عدة بفكرة كنانط 1724-1804 الثابتة، القائلة باستحالة تمكن العقل الانساني من التوصل إلى ادراكه معرفة الأشياء في ذاتها. ولعل نصّها يظهر هذه القرابة بصفة أوضح: «وأما [...] الموجودات التي من وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد العقول من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيها هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في

القلب اللسان فهو إيمان، أقول: هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فلا فرق بينهما». وفي لغة العرب الايمان اذن هو التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو «الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان».

لعل من أقوى المذاهب الاسلامية التي نظرت للإيمانية وصاغت فيها مقالات متناكسة هي الحنبلية والحنبلية الجديدة. يمكن اعتبار الحنبلية المذهب السني الأكثر تشدداً في مواجهة أهل الأهواء حول قضايا الفقه والكلام. ففي مقام فهم أصول الدين قدم إمامها ابن حنبل (المتوفى في سنة 241هـ/855م) المعادي للتأويل الباطني، منهجاً عملياً صارماً سرعان ما وضعه خصومه من شيعة ومعتزلة في خاتمة التجسيمية الكسولة المغفلة. والحق أن ذلك المنهج يكمن في رجوع مطبوع بالسذاجة والتفويض إلى ظاهر النص من غير اخضاع هذا الظاهر لتجاوزات خطاباتنا وتأويلنا. ذلك أن النص، فوق كل تأويل وقبل أي شعور، يقوم هناك سلفاً مهيمناً ولا معاً. وبإزاء الآيات المتشابهة - وما أقلها! - على المسلم أن يؤكد إيمانه وذلك بإحجابه عن معرفة معناها الحق الذي لا يعلمه إلا الله ورسوله والراسخون في العلم.

وباختصار، شعار الحنبلية الرئيس تتضمنه خطبة الوداع التي ألقاها الرسول في حجة الأخير داعياً فيها المسلمين إلى اجتناب البدع والاعتصام بالمحجة البيضاء.

- أما الحنبلية الجديدة التي قامت على يد أبي تيمية (المتوفى سنة 728هـ/1328م) فإنها ذهبت للحفاظ على متانة الإيمان وصحته إلى الوقوف ضد التأويل كمنهج للتشكل المذهبي و«لتحريف الكلام عن مواضعه». فلم تأخذ بالتأويل إلا في لفظ السلف، أي: «ان الكلام»، كما يسجل ابن تيمية، «ان كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح، والايضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي الرسمي» (مجموع الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1972، ج 1، ص 18). والتأويل بهذا المعنى التلازمي أو المحايت لا يمكن أن يقول بخصوص النص إلا: «فحقيقته ذاته» والكيف، حسب تعبير مالك، مجهول. إنه بالتالي يفقد وظيفته البحثية، تلك التي تقوم في مقابلة ومقارنة الآيات قصد تحليلها، فلا تمود تقتصر إلا على ارجاع النصوص إلى بنيتها الجامعة ومعناها الأول (ومن هنا، حسب هذا التوجه، اتى

كيف نفهم تبني هذا الحل من قبل رجل له من الحساسية التاريخية وحسب الأشياء الوضعية ما يجعله أقرب إلى إشار التحليل في كل الميادين، حتى الماورائية منها، على السمع والإيمان؟

إن الرجوع إلى النزعة الإيمانية عند مفكرنا ليس سوى اجابة عملية على قضايا ثيولوجية وماورائية جد وعرة وملتبسة. إنها حل عملي من حيث انها تفسخ هذه القضايا وتطعن في مشروعية وضعها نفسها. وهكذا بالمثال يختم ابن خلدون بعد مناقشته لأفكار تجسيمية حول ذات الله: «ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي، لئلا يكر النفي لمعانيها على نفسها، مع أنها صحيحة ثابتة في القرآن». (ص 464). فهل يصح إذن، بعد التأمل في نتائج مفكرنا وفي طبيعة اهتماماته، أن نلصق به نعت التقليدية كما يحق في شأن كل تقليدي مترمت؟ إذا كنا لا نقول بهذا فلأن تبني ابن خلدون للحل الإيماني يجيب على غرضين عمليين، فمن جهة يحول له ذلك الحل التخلص الفعلي من مواضيع علم الكلام المتنوعة الشائكة، ومن جهة أخرى يتيح له بالأخص إحداث تحول ضخم في المعرفة العربية، يعود الكلام بمقتضاه إلى تاريخه وتحمده أعاصيره وإشكالاته. وبعبارة واحدة، لا يحسن أن نفهم النزعة الإيمانية عند مؤرخنا بالمعنى التقليدي للكلمة. ذلك أن خطابه عن مختلف المنظومات الأيديولوجية تاريخي أساساً ويستمد حكمه من ارادة واعية في كتابة التاريخ والتفكير فيه.

في الفلسفة الغربية

في البدء كانت دائرة استعمال كلمة إيمانية دينية صرفة. وكانت الكلمة إسمًا للمذهب يغالي في إعلاء شأن الإيمان، ضد العقل وعلى حسابه، في مجال معرفة الحقيقة المطلقة الجوهرية بناءً على معطيات الوحي وعملاً بما أوتي الإنسان من قوى روحية... ولربما أن من أهم الأسباب التي حدت بالسلطات الكنيسة الكاثوليكية إلى إبطال ذلك المذهب في 1838 هو انها لم تكن ترضى على إقصاء العقل من دوائر فهم الدين وإدراك الحقيقة الإلهية...

أما كلمة إيمان Glaube, Foi, Faith فهي في الفلسفة الغربية عريقة التداول بحيث بوازي تاريخ استعمالها، على سبيل التقابل أو التضاد، تاريخ استعمال كلمتي عقل ومعرفة. والحديث عن النزعة الإيمانية عند هذا الفيلسوف أو ذاك لا يبرره في الغالب الأعم إلا كونه فلسف الإيمان وأوصله إلى درجة المفهوم، من غير أن يلجأ بالضرورة إلى إطلاق اسم

إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنيننا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤية التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه». (مجموع الرسائل الكبرى، طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص 516-517).

أي حلول يقترحها ابن خلدون لإشكالية المعرفة في علم ما وراء الطبيعة؟
الحل الذي يعرضه في سياق برهنته ضد الفلاسفة هو الحل الصوفي الذي مسعه الأسمى والدائم بلوغ مشاهدة الحقيقة. إن المتصوفة، بتخطيهم للجسم كأعظم دليل على محدوديتنا، يذهبون أبعد من الأفلاطونيين فيعتبرون مقولاتنا وملكاتنا الذهنية كشوائب وموانع، كما انهم يدجون على طريقة الماديين الوظائف الذهنية من خيال وفكر وذكر في الوظائف الجسمانية. وهكذا لا تكون طرق الفلاسفة الفكرية وأدلتهم وبراهينهم سوى نتائج ادراكات جسمية لا تفيد النفس الروحانية، هذه النفس التي لا تصل إلى إدراكاتها إلا بالرياضة وإماتة الجسم والقوى الدماغية.

بالرغم من قيمة المنهج الصوفي التطهيرية ومن جاذبيته، وربما لأنه نخوي، فإن ابن خلدون يعتبره حلاً احتياطياً ليقف عند الحل الديني الإيماني للمعرفة الماورائية، وذلك لأنه بصفاته وإجرائيته يُمكن الإنسان من ادراك اليقين، ويكتب شارحاً هذا التفضيل: «وقال كبيرهم افلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والانشغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات. وهذه غاية الأفكار الإنسانية عندهم». (المرجع نفسه، ص 517). وهنا أيضاً يلتقي ابن خلدون وكانط حول ضرورة قيام الإنسان بحل تناقضات العقل الخالص وأضداده عملياً وذلك بالالتزام، حسب هذا الأخير، بالعقل الأخلاقي العملي أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطعية الشمولية أو بمعانقة الدين الموحى، حسب الأول.

هكذا إذن يظهر ابن خلدون: 1- عدوً لنظرية الفلاسفة في ما بعد الطبيعة بحيث يعارضها بنظرية الذريين، 2- متعاطفاً مع اتجاه المتصوفة الذي يوظفه لتدقيق البرهنة ضد الفلاسفة، 3- نصيراً للحل الإيماني بخصوص المعرفة الماورائية.

إيمانية على مجهوده. وبهذا المعنى يمكن التمثيل بأهم نصين جاء بهما النظر الفلسفي في تاريخه الحديث.

أ - باسكال ومسألة الرهان:

موضوع الرهان عند باسكال 1623-1662 (الشذرة 233 من مؤلفه الأفكار *Penseés*) هو هذه المسألة التي تنتظم حولها كل المسائل الدنيوية منها والعادية، إنها مسألة وجود الله أو عدم وجوده. والحال أن الإنسان المحدود المتناهي لا يملك بعقله شروط النظر فيها فبالأحرى أن يحلها حلاً له صفتا الضرورة والشمول. فما دام أن هناك هوة سحيقة بين الإنسان وبين طبيعة الإله اللامحدودة واللاجزأة وأن هذه الطبيعة تستحيل على الإدراك والبرهان الانسانيين، فليس في مقدورنا إلا أن نفر بلا إجرائية العقل وأن نراهن على وجود الله، مصرفين طاقاتنا الارادية والايمانية وحدها. وليس لنا أن نعرض عن الرهان طالما اننا منضوون ومبحرون *embarqué(s)*. وفي غياب كل يقين حول صحة الرهان على وجود الله أو على عدم وجوده، لا يبقى لنا إلا أن نحصى الريح ونتوقع الخسارة من وراء هذا الاختيار أو ذاك، علماً أن الأمر لا يتعلق برضى العقل وحده وإنما كذلك بسعادة المران وغبطته في الدارين. وفي الحالة التي تعيننا، الظاهر أن من راهن على وجود الله أي آمن به، إن ربح فإنه يربح كل شيء، وإن خسر فإنه لا يخسر كل شيء. أما من فعل العكس، فإنه لا يربح شيئاً (إذ إن رهانه كان على العدم)، وإن خسر خسر كل شيء. فالأجدر إذن بالإنسان أن يأخذ بالرهان الأول، لا لكونه الأنفع والأجدي وجودياً ومصيرياً فحسب، وإنما أيضاً لأنه جائز وقويم من حيث المنطق والعقل.

كل رهان مخاطرة وكل مخاطرة تحتل الإخفاق وتحيل بأمل التوفيق والنجاة. وبالتالي عند باسكال، الرهان هو الاسم الآخر للإيمان الذي يخاطب القلب وتظهر بواسطته حقيقة وجود الله وخلود الروح وحقائق أخرى في رحاب القيم والمعنى.

ب - كانط وتصنيف الإيمان:

كما قال باسكال إن الدين ليس يقينياً، ذهب كانط إلى القول باستحالة كل الأدلة التي صاغتها جدليات العقل الخالص لإثبات وجود الله، وذلك، كما أشرنا، لأن هذا العقل ليس له أي تجربة بالأشياء في ذاتها، أي بالكينونات *noumènes*، وأن كل ما يقوله فيها من أطروحات إنما هو من قبيل الخرق لشروط المعرفة الموضوعية الحققة وضرب من التجاوز الذي لا ضابط له ولا استقرار. وبالتالي إن كان من غير الجائز إيجاد

امتداد عملي للعقل الخالص، فمن اللازم بعد تعليق أي استناد إلى هذا العقل، إبراز عقل مواز له حقله التجريبي وفعالياته المرتبة، ألا وهو العقل العملي. وهذا ما جعل كانط يصرح: «لقد كان عليّ إذن أن أقوض المعرفة حتى أترك مكاناً للإيمان». (توطئة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص).

في أحد الأقسام الأخيرة من نقد العقل الخالص نقرأ نصاً مقارناً يخطط لمشروع نقد العقل العملي ويوضح أن الاعتقاد ثلاثة أصناف لا فروق بينها إلا في الدرجة، وهي الرأي والإيمان والعلم. فيكون الرأي اعتقاداً يعي نقصه ذاتياً وموضوعياً، ويكون العلم اعتقاداً كافياً من الوجهتين الذاتية والموضوعية. أما الإيمان فهو ما اعتبر اعتقاداً كافياً من الزاوية الذاتية وناقصاً موضوعياً.

غير أن كانط سيضع الشروط لكي يحقق الإيمان كفايته الموضوعية، وذلك من خلال تقسيمه إلى ثلاثة أصناف، هي:

أ - الإيمان البراغماتي، وهو الدراية المتعلقة بوسائل وغايات عرضية. ولا أدل على ضعف قوامه من اضطرابه أمام رهان كبير حاسم.

ب - الإيمان المذهبي، وفيه يندرج الإيمان بوجود الله، لا يمثل وظيفة عملية بالمعنى الدقيق، إذ إن دراسة الطبيعة قد تكون في غنى عنه، إلا أن أهميته كخيطة قائد تظهر ساعة البحث عن وحدة الطبيعة وحكمة غاياتها، وعن مصير الروح بعد الموت. . . وهذا الدور لا يكفي لوقاية ذلك الإيمان من ترعزعه أمام ما يطرحه من صعوبات نظرية. . .

ج - الإيمان الأخلاقي، وهو عند كانط أرقى أنواع الإيمان لأنه يعوض العقل عملياً عن خسارات مشاريعه الطموحة خارج حدود التجربة. ذلك أنه يخدم الأخلاق وقد تحولت إلى قانون يفترض تحقيقه، إضافة إلى توافق الغايات، وجود إله وحياة أخرى. وهذا الافتراض أو الشرط، وإن كان لا يصدر عن يقين منطقي، بل عن يقين أخلاقي، هو يعينه موضوع الإيمان الذي يتعلق به الاستعداد الأخلاقي الذاتي. طبعاً يمكن لذلك الشرط أن يتلاشى في حالة انعدام الهم الأخلاقي أو أن يسقط من حساب من يتبنى إيماناً سلبياً مضاداً. وفي الحالة الأولى يصعب تجرد الإنسان تماماً عن كل وعي بالنفع والبقظة، أما في الحالة الثانية يتعرض الإيمان السلبي لاستحالة البرهنة نظرياً عن عدم وجود إله وحياة أخرى.

إن الإيمان الأخلاقي لا يقودنا في آخر المطاف النظري إلا إلى الحس العام أو ما يسميه الناس جميعاً في مجال الأخلاق كمصدر لأوامر قطعية تتسم بالضرورة والشمول.

مدينة أفسوس، ولقوله هو الآخر بمادة واحدة هي جوهر الأشياء وأصلها، ولكن فكره يتمتع باتساع جديد وبخصائص ينفرد بها، حتى أن كثرة المؤرخين يستخدمون اصطلاح الفلسفة الأيونية ليدلوا به على الفلاسفة الثلاثة الأول في تاريخ الفلسفة اليونانية والذين يجمعهم أنهم أيونيون من نفس المدينة، ملطية، وأنهم يتسلسلون تابعاً عن أستاذ فيما بينهم. لذلك فإننا سنتناول هنا هؤلاء الثلاثة وحدهم، طاليس وأنكساندروس وأنكسامينيس، الذين يسمون أيضاً باسم «المدرسة الملطية».

طاليس

هناك حدث يرتبط باسم طاليس أكثر من ارتباط أي حدث آخر به، ذلك هو تنبؤه بحدوث كسوف الشمس سنة 585، وحين حدث ذلك فعلاً كان ذلك مدعاة لإعجاب اليونان برجهلم إعجاباً شديداً؛ خاصة وأن الكسوف أدى إلى نتيجة سياسية هامة جعلت أهل العصر والخلف يقرنونها باسم طاليس، تلك هي إنهاء الحرب بين الليديين والميديين (من فرس آسيا الصغرى المجاورة للأيرنيين).

ويقول المؤرخ اليوناني هيرودوتس 420-484 ق.م، الذي عانى بعد طاليس بحوالى قرن ونصف، في هذا الشأن: «في السنة السادسة من الحرب، التي تناوبت فيها على الطرفين؛ أي الميديين والليديين، حظوظ متساوية، حدث اشتباك بينهما، وبينما كانت المعركة دائرة تحول النهار فجأة إلى ظلام. وكان طاليس الملطي قد تنبأ لأهل أيونيا بحدوث هذا التغير في النهار، ووضع حداً أقصى لحدوثه السنة نفسها التي حدث فيها بالفعل». فمضى كان تاريخ هذا الكسوف؟ إن هذا التاريخ هو في نفس الآن تحديد لوقت ازدهار طاليس، أي بلوغه سن الأربعين على الأقل وانتشار اسمه واتخاذ مكانة مرموقة. ويقترح بعض المؤرخين أنه كسوف عام 610 ق.م، ولكن الغالبية تميل إلى عام 585 ق.م. الذي يتناسب مع تواريخ الصراع المذكورة بين ليديا وميديا ومع ما يذكره مؤرخون قدامى أنفسهم. وقد كان هذا التنبؤ، سواء أسبق الحدث نفسه بعام أم بشهر، سبباً لذبوح شهرة طاليس بين اليونان. ولاعتباره من بعد ذلك أول الفلكيين الاغريق، وربما كان أيضاً متصلاً بما يذكر من أنه نال لقب الحكيم بعد هذه الحادثة حوالي عام 581/582 ق.م. وعلى هذا يمكن أن نقرب تاريخ ميلاده، على طريقة المؤرخين القدماء، بطرح أربعين عاماً من ذلك التاريخ على اعتبار أنهم كانوا يؤرخون لحظة ذبوح شهرة الفيلسوف، أو ازدهاره، في حوالي سن الأربعين، فيكون ميلاد طاليس حوالي 625 ق.م. ومن جهة أخرى فإن بعض

الايمانية، بعيداً عن معناها القدحي كمحاكاة أو تقليد ساذج وحتى عن مدلولها الشيولوجي التفيضي والوثوقي الضيق، قد تعني، من الوجهة الفلسفية، مجموع النزعات والمقالات التي تظهر أهمية الايمان في تحريك مواقف واختيارات الأفراد والجماعات، الأخلاقية منها والوجودية، وبالتالي في ترجمة النظر إلى فعل أو تحويل الرؤى إلى واقع.

إذا صح أن الايمان هو الرهان كما أكد باسكال، فإن كل فكر أخلاقي أو سياسي تحرري يقوم على الرهان وبالتالي على الايمان. فالفكر المعتزلي راهن على خلق القرآن والتوحيد، والفكر الجنسي راهن على خلاص الفرد، بل وحتى في الفكر المادي الجدلي نفسه، كما رأى لوسيان غولدمان، يقوم الرهان، كفكرة مركزية، على دور البروليتاريا الثوري القيادي وعلى انتصار الاشتراكية والمجتمع اللاتطبيقي...

سالم حميش

الايونية

Ionian School Ecole Ionienne Ionianismus

يأتي هذا الاصلاح نسبةً إلى منطقة «أيونيا» التي شهدت بدايات ازدهار الحضارة اليونانية في القرن السادس ق.م.، حيث ظهر فيها عدد من أوائل الفلاسفة والعلماء سواء في القرن السادس أو في الخامس من بعده، وأهمهم، إلى جانب طاليس وأنكساندروس وأنكسامينيس الذين سنفصل القول فيهم، هما هيراقليطس حوالي 460-540 ق.م.، والمؤرخ هيرودوتس 420-484 ق.م. وأيونيا هي المنطقة التي تحتل الساحل الغربي لآسيا الصغرى جغرافياً (في تركيا السياسية اليوم)، ولكنها كانت موطن انطلاق الحضارة اليونانية، حيث ظهر فيها هوميروس أو الشعراء الهوميرون حوالي القرن الثامن ق.م. وولد هزيود، هذه الحضارة، التي ستزدهر من بعد مراكزها في جنوب إيطاليا (اليونان الكبرى) وصقلية، ليستقر كرسيا في أثينا منذ النصف الثاني للقرن الخامس ق.م. وكان من أشهر مدن المنطقة إفسوس وسامس وكوس وغيرها، ولكن أهمها جميعاً ميناؤها الكبير وأغناها كانت مدينة ملطية (أو ملطيا)، التي احتفظت بمكانتها هذه حتى دخلها الفرس عام 494 ق.م. وخرّبوها. وإذا أخذنا بالتعريف العام فإن هيراقليطس هو فيلسوف أيوني من غير شك، لانتبائه أولاً إلى

الأخبار تنسب إليه عمراً يمتد إلى التسعين أو المائة.

أما عن عائلته وأصله فإن هيرودتس يقول: «طاليس، رجل من ملطية... وهو فينيقي في أصله البعيد»، كما إن ديوجينيس اللايرسي صاحب كتاب سير الفلاسفة وآراؤهم، وهو الكتاب اليوناني الوحيد الذي وصل إلينا كاملاً من بين مؤلفات هذا النوع، والذي ينتمي إلى القرن الثالث ب.م.، يقول: «كان طاليس، على ما يقول هيرودتس ودوريس وديمقريطس، ابناً لأب هو اكزاموأس وأم هي كليوبولين، من نسل طيلبوس، الذين هم فينيقيون، ونبلاء يرجع أصلهم إلى قدموس (أي القديم) واجنور... وكان اجنور قد أصبح مواطناً في ملطية حين جاء إليها مع نايلوس، حين خرج هذا الأخير منفياً من فينيقيا. ولكن معظم الناس يقول إن طاليس كان ملطياً حقاً في أصله، كما كان من عائلة ذات حسب». وتشير هذه العبارة الأخيرة إلى الاختلاف حول أصل طاليس: هل كان حقاً فينيقياً، حتى وإن كان بعيداً، أم أن طاليس يوناني أصيل؟ ويعزز أصحاب القول بالأصل الفينيقي رأيهم بالإشارة إلى أن اسم أبيه اكزاموأس ربما كان ذا رنين سامي. ولكن أصحاب القول بالأصل اليوناني يشيرون إلى أن هيرودتس ربما ظن النسب الفينيقي لأجداد طاليس نظراً إلى إدخال طاليس لبعض التجديدات الفينيقية في الملاحاة إلى أيونيا، وأهمها الاسترشاد بالدب الأصغر كما كان يفعل الملاحون الفينيقيون (هم الفينيقيون عند اليونان) ذوو الباع في ارتياد البحر المتوسط، كما أن هيرودتس ربما كان يشير إلى أجداد قادمين (نسبة إلى قدموس) من منطقة يوثيا. أما عن إسم أبيه فإنه في نظر هذا البعض ليس اسماً سامياً بل هو إسم كاري (نسبة إلى بلاد كاري في جنوب غربي آسيا الصغرى وتطل على بحر إيجه إلى الجنوب من أيونيا، وأهلها من غير اليونان وإن دخلت عليهم التأثيرات اليونانية). كما أن اسم طاليس نفسه يعود إلى أصل كريت (نسبة إلى جزيرة كريت المشهورة التي شهدت حضارة مزدهرة في وسط الألف الثاني ق.م. وهي حضارة تعد مقدمة للحضارة اليونانية). وعلى هذا فإن طاليس، في هذا الرأي، من أصل ملطي (نسبة إلى مدينة ملطية) وإن كانت تجري في عروقه دماء كارية، وهي غير يونانية. أما تكرار الإشارة إلى الأصل الفينيقي لطاليس عند المؤرخين الهلينستيين؛ أي الذين عاشوا في العصر اليوناني المتأخر، فربما يعود، عند أصحاب هذا الرأي الأخير، إلى انتشار موجة في العصر الهلينستي - عصر ما بعد الاسكندر الأكبر الذي توفي عام 323 ق.م. - تريد نسبة نشأة الفكر والعلم اليونانيين إلى أصول شرقية.

وسواء أكانت هذه الاشارات القديمة، إلى أصل فينيقي بعيد لفيلسوف اليونان الأول، ذات أساس أم لا، فإن دلالتها على أي حال دلالة قوية، وهي وثيقة صلة طاليس بحضارات البحر المتوسط والشرق في عهده، وكان أظهرها حينذاك مصر وبابل. ومن الظاهر أنه استقى معارفه الفلكية من العلم البابلي، كما أن اسم مصر يرتبط بمعارفه الرياضية، ويكرر الكتاب القدماء أنه زار مصر، ويقول بعضهم إنه أقام فيها مدة طويلة، وكان لمدينة ملطية موقع خاص أقرب إلى ما يسمى اليوم بالسوق الحرة في شمال شرقي الدلتا المصرية، وهو مدينة ناوقراطيس التي نال اليونان حق استخدامها للتجارة مع سائر القطر المصري في القرن السابع ق.م. وسنرى أن كثيراً من أعمال طاليس تتعلق بمصر بشكل أو بآخر، بل ربما يكون رأيه في الماء نفسه متأثراً بتصورات المصريين عن نشأة الكون.

ومن ذلك أنه ينسب إليه اهتمامه بتفسير فيضان النيل وبدراسة الرياح الموسمية التي قد تكون على صلة به، وربما قدم نظرية في هذا الأمر مؤداها تفسير الفيضان بحركة الرياح. وقد كانت مصر هي بلد قياس الأرض وتحديد مساحاتها، ويشير القدماء إلى أن طاليس استقى معارفه الرياضية من مصر، وينسبون إليه اكتشاف طريقة لقياس ارتفاع الأهرامات، ربما يكون قد تعلمها من المصريين أنفسهم، وذلك بوسيلة قياس ظل الأهرامات، ومقارنته بتساوي الظل مع طول الشخص في لحظة معينة من النهار. كذلك تنسب إلى طاليس معرفته ببعض النظريات الرياضية، ومنها نظرية حول تساوي المثلثات، ويذكر له أيضاً أنه توصل إلى طريقة لقياس بعد السفن في البحر، وهو ما يناسب احتياجات أهل مدينته وهي الميناء العام. هل قام طاليس بنقل معارف المصريين الرياضية وحسب؟ أم أنه استخدم تلك المعارف ذات الطابع التطبيقي ليصل إلى تصورات هندسية عامة؟ لا يمكن الإجابة القاطعة في هذا الاتجاه أو ذاك. ويذكر القدماء كذلك أنه حاول التوصل إلى تقويم للسنة، وكان المصريون قد توصلوا منذ زمن قديم جداً إلى تقسيم السنة إلى 360 يوماً. وإذا عدنا إلى تنبئه بالكسوف، فربما كان ضربة حظ من جانبه اعتمد فيها على الأزياج البابلية، وربما تذكر حدوث كسوف للشمس في مصر عام 603 ق.م.، أما أنه كان يعلم علة الكسوف، فهذا أمر مستبعد تماماً.

من كل ذلك نرى أن طاليس كان على صلة، ثقافية في حددها الأدنى، بمصر وبابل وفينيقيا، كما نرى أنه كان متعدد الاهتمامات، فهو فلكي وجغرافي ورياضي، وكان كذلك مهندساً أيضاً ورجلاً سياسياً. فتشير بعض الأخبار إلى أنه قام

طاليس فقره ، وكأن الفلسفة بغير نفع ، وقد حدث ، فيما تقول الحكايات ، أن طاليس تأدى من خلال دراسته للأجسام السائبة إلى أن محصول الزيتون سوف يكون وفيراً ، فجمع مبلغاً صغيراً من المال حين كان لا يزال الوقت شتاءً واستأجر بأرخص الأثمان كل معاصر الزيتون في كل من مدينتي ملطية وخيوس ، وحين جاء وقت الحصاد أجر المعاصر على النحو الذي راق له ، مبرهنًا هكذا على أن الفلاسفة قادرون على الإثراء إذا شاءوا ، ولكن الإثراء ليس هو ما يهتمون به . ومن المفهوم أن سائر هذه الحكايات مشكوك في صحتها التاريخية إلى أقصى درجة ، وإنما المهم فيها هو استخدامها لاسم طاليس من جهة ، والمعاني التي تريد نسبتها إلى صورة الفيلسوف من جهة أخرى .

كيف عرفنا طاليس؟ هناك مصادر أربعة رئيسية تتفاوت من حيث نوعية أخبارها ومدى إمكان الثقة فيها :

أ - فهناك هيرودوتس المؤرخ المشهور الذي يقدم عدداً من الروايات بشأنه ويشير إلى عدد من آرائه وأفعاله .

ب - وهناك أرسطو الذي يطلق عليه في كتابه الميتافيزيقا اسم مؤسس الفلسفة ويشير إلى رأيه في الماء كمبدأ أول وإلى آراء أخرى له ، كما يشير إليه أيضاً في السياسية على نحو ما رأينا منذ قليل ، وفي كتاب في النفس وغيره .

ج - وهناك أفلاطون الذي عرفنا روايته لقصة عن وقوع طاليس في البئر بينما كان يتأمل النجوم ، وهو يشير أيضاً إلى قول طاليس وكل شيء مملوء بالألهة ، ولكن دون أن ينسبه صراحة إلى طاليس .

د - وهناك أخيراً جماع الآراء من الكتاب المتأخرين من العصر الهلنستي وما بعده ، من أمثال ديوجينيس اللايرسي وسويداس وسيمبليقيوس وآبتيوس وجالينوس وبرقلس وآخرون ، وهم يهتمون بطاليس من حيث هو عالم فلكي ورياضي ومهندس .

ويستحق أرسطو وقفة خاصة كمصدر تاريخي للمدرسة الأيونية وللفكر الفلسفي قبله بصفة عامة . ذلك أن اسم أرسطو يظهر بالضرورة عند العرض لسائر الفلاسفة السابقين عليه ، من طاليس حتى أفلاطون نفسه ، لأن طريقة أرسطو في عرض فلسفته كانت تبدأ دائماً بالإشارة إلى آراء السابقين في كل موضوع يتناوله ، ومن هنا أصبحت كتب أرسطو مصادر تاريخية من هذه الجهة . ومن جهة أخرى فإن مدرسة أرسطو ، المشائية ، هي التي ستبدأ تراث البحث في تاريخ الفلسفة كموضوع قائم بذاته ، وسيكون أول مؤرخ للفلسفة اليونانية بالمعنى الدقيق هو ثاوفراسطس تلميذ أرسطو وخليفته في رئاسة

بتحويل مجرى أحد الأنهار في آسيا الصغرى خُساب جيش الملك كروسوس أحد ملوك ليديا ، التي كانت سبيلاً من سبل الاتصال بين أيونيا وحضارات الشرق وخاصة في وادي دجلة والفرات . ويذكر اسم نفس هذا الملك الليدي حيث يقال إن طاليس نصح أهل مدينته ملطية بعدم التحالف معه ، كما يقال عن دوره السياسي أنه نصح المدن اليونانية على الساحل الأيوني كله بالاتحاد في وجه الخطر القادم من فارس ، وباتخاذ عاصمة موحدة يكون مقرها مدينة طوس .

وقد أشرنا إلى أن طاليس لقبه أهل عصره في حياته بالحكيم ، واسمه هو الوحيد ، مع اسم صولون المشرع الإثيني المشهور 640-558 ق.م . ، الذي يتكرر ظهوره في كافة القوائم التي وصلت إلينا بأسماء الحكماء السبعة ، مما يدل على مشاركة له في توجيه السلوك الأخلاقي الذي اشتهرت به الحكم التي تنسب إلى هؤلاء الحكماء السبعة ، ومنها على سبيل المثال : لا إفراط ولا تفريط ، فليكن العقل قائداً ، حينما تعرف كيف تطيع ستعرف كيف تأمر ، كن أميناً ، . . . إلى غير ذلك .

ورغم أن بعض القدماء ينسبون إليه كتاباً مرة وكتابين أخرى ، إلا أن هذه الكتب كان مشكوكاً في صحة نسبتها إليه عند اليونان أنفسهم ، ولا يظهر من كلام أرسطو أو ثاوفراسطس تلميذه ومؤرخ تاريخ الفلسفة عند اليونان ، إنها علما بكتاب من تأليفه . ولهذا فإن آراءه في الكون تكون قد تنوقلت شفاهاً ، بالإضافة إلى أن طاليس لم يعدم خلفاء يكتبون الكتب التي ربما احتوت على إشارة إلى آرائه . وعلى كل حال فإن ذكرى طاليس بقيت حية عند اليونان . ويحتفي أفلاطون به حين أورد عنه بعض الحكايات وجعل منه أرسطو في القرن الرابع ق.م . ، وبعد أكثر من مائتي عام من وفاته ، مؤسساً لضرب جديد من التفكير وأول الفلاسفة بإطلاق . ولكن الصورة الأساسية السائدة عن طاليس حتى القرن الخامس ق.م . هي صورته كمبتكر في ميدان الهندسة على الخصوص ، وهو ما يجعل أرسطوفانيس الشاعر الكوميدي المعروف يصف أحد الشخصيات المهمة بتخطيط المدن بأنه رجل طاليس . ويحكي أفلاطون عنه حكاية أخرى تبين طبع الفيلسوف المستغرق في تأملاته إلى حد عدم الانتباه إلى الأمور الدنيوية . فيقول في محاورة ثياتيتوس (174) إن إحدى الخادמות سخرت من طاليس إذ سقط في بئر بينما كان يتطلع إلى السماء ، وقالت إنه كان شغوفاً بمعرفة كائنات السماء ، بينما كانت تغيب عن انتباهه الأشياء التي تقع تحت قدميه . وعلى الضد من ذلك يحكي عنه أرسطو حكاية تبرز قدرة العلم على انتاج الفوائد العلمية (السياسية ، 1259 أ9 الخ) ، فقد كان الناس ينمون على

المدرسة المشائية، وذلك في كتابه آراء الطبيعيين، الذي وصلنا منه فصل واحد، ولكنه طويل، يتحدث عن «الاحساسات»، وذلك من بين فصوله الثانية عشرة. وقد وجه بعض المؤرخين هجومًا شديداً على أرسطو مشككين في مقدار مصداقيته كمؤرخ موضوعي لآراء السابقين عليه، إلى حد نفي الحس التاريخي عنه وتفضيل أفلاطون عليه في هذا الميدان، وهو الذي لم يدع أبداً أنه يقصد إلى ذكر آراء السابقين كما يفعل أرسطو، ويقوم هذا الهجوم على اعتبار هام: وهو أن أرسطو لم يكن ينظر إلى السابقين في ذاتهم، أي في إطار أفكارهم وأغراضهم وعصرهم، بل كان ينظر إليهم من منظور مذهبه هو، وكأنه يعتبرهم مجرد مهيئين لفلسفته، ينجحون حيناً ويفشلون حيناً، في إدراك ما ستكون عليه فلسفته هو باعتبارها الحقيقة النهائية الكاملة، ونتج عن ذلك على سبيل المثال أنه يستخدم مصطلحاته هو، وهو بصدد الحديث عنهم، بينما تكون هذه المصطلحات غريبة عليهم تماماً، كذلك فإنه لا يشير من آرائهم إلا إلى ما يهتم به هو، ويسقط من آرائهم ما قد يكون هو الأهم عندهم هم أنفسهم وما نلحمه عند كتاب آخرين غير أرسطو يعرضون لآراء الفلاسفة الطبيعيين. ولكن البعض الآخر من المؤرخين يرى أن في ذلك الهجوم ظلماً كبيراً لقيمة أرسطو وتعتنا في النظر إليه، لأن مقارنة ما يقوله بما تورده المصادر الأخرى تجعل المؤرخ يثق في صحة أحكامه بصفة عامة، ويتهون إلى أننا نستطيع أن نصحح أخبار أرسطو بما يقوله هو نفسه في جمل ما يقول، وربما يكون المثلث الذي يؤخذ عليه ليس أنه لم يحسن الفهم، بل أنه اضطر إلى اختيار بعض آراء الطبيعيين دون الأخرى، فلا يظهر في أخباره ذلك التوازن الأصلي الذي كان للآراء الأصلية للفلاسفة الذين يتحدث عنهم.

ينسب أرسطو إلى طاليس آراء ثلاثة:

- 1- الأرض تطفو على الماء.
- 2- الماء هو العلة المادية لكل الأشياء.
- 3- كل الأشياء ملأى بالآلهة.

ويحسن قبل الدخول في تفسير مقاصد طاليس أن نثبت النصوص الكبرى التي نستقي منها معرفتنا به، وهي أربعة لأرسطو وواحد لديوجينيس اللايرسي:

- 1- أرسطو (في السماء، 294 أ 28 وما بعدها)، يقول آخرون: «إن الأرض تطفو على الماء، وهذا هو أول قول قديم وصل إلينا، وهم يقولون إن الذي قدمه هو طاليس من ملطية حيث يعتبر أن الأرض تبقى في مكانها بسبب أنها تطفو وكأنها كتلة من الخشب أو شيء آخر من هذا القبيل (لأن مثل هذه

الأشياء لا تغف بالطبيعة على الهواء بل على الماء)...

2- أرسطو (الميتافيزيقا، 983 ب 8 وما بعدها): «رأى معظم الفلاسفة الأوائل أن المبادئ التي تأخذ شكل المادة هي المبادئ الوحيدة لكل الأشياء، حيث أن المنبع الأصلي لكل الأشياء الموجودة، والذي منه يتكون الشيء وإليه ينتهي حتى يفنى في النهاية، وهو الجوهر الباقي رغم تغييره من حيث كفاءته، هذا المنبع الأصلي هو الذي رأى أولئك الفلاسفة أنه عنصر الموجودات ومبدأها الأول، وهم يعتبرون، لهذا السبب، أنه لا يوجد تكون مطلق أو فناء مطلق، حيث أن تلك الطبيعة تبقى ذاتها على الدوام... ولكن الفلاسفة الأوائل لم يتفقوا بشأن هذا المبدأ من حيث عدده، وصورته، بينما يقول طاليس، مؤسس هذا الضرب من الفلسفة، إنه الماء، ولهذا فإنه أعلن أن الأرض تقوم على الماء، وربما توصل إلى هذا الافتراض من رؤية أن ما يتغذى به كل شيء هو رطب... والماء هو المبدأ الطبيعي للأشياء الرطبة».

3- أرسطو (في النفس، 405 أ 19 وما بعدها): «ويبدو أن طاليس هو الآخر، حسبما يذكرون عنه، افترض أن النفس شيء متحرك، إذ كان قد قال إن حجر المغناطيس له نقص لأنه يحرك الحديد».

4- ديوجينيس اللايرسي (الفلاسفة وآراؤهم، الكتاب الأول، الفصل 24): «يقول أرسطو وهيباس إن طاليس نسب النفس حتى إلى الأشياء الجامدة، معتبراً في هذا حجر المغناطيس والعنبر».

أول ما ينبغي الإشارة إليه أن كلمة مبدأ archê التي يستخدمها أرسطو ليست من اصطلاح طاليس وإنما هي اصطلاح أرسطو، وتعني عند أرسطو المبدأ الأول للأشياء، ومن المستبعد أن يكون طاليس قد أراد من الماء أن يكون علة بالمعنى الذي سيفهم أرسطو عليه هذا الاصطلاح، والأغلب أنه كان يعني أن كل شيء يأتي من الماء. وليس أنه مكون من الماء (وهو ما يدل عليه الاصطلاح الأرسطي). ومن الظاهر أن أرسطو لم يعرف رأي طاليس هذا وآراءه الأخرى إلا بطريق غير مباشر، فهو يتحدث عما يقال عن طاليس، وبالتالي فلا ينبغي اعتبار هذا الأخير مسؤولاً عن صياغة أرسطو لآرائه. ومع ذلك فإن كلمة archê كانت مستعملة في لغة عصر طاليس، بل وقبله عند هوميروس الشاعر اليوناني الأشهر..

ومهما يكن من أمر فإن من المؤكد أن من أفضل المدرسة الأيونية، إن لم يكن أعظمها، هو تقديم مفهوم المادة الأولى التي منها يخرج كل شيء، مع اعتبار هذه المادة واحدة رغم تعدد مظاهر الأشياء. وأهمية طاليس تقوم على أنه أول

يتمتع بها حجر المغناطيس الذي أتى اسمه من جبل قريب من منطقة أيونيا، رأى أن الأشياء كلها قادرة على الحركة من داخلها. ويظن أرسطو أن طاليس يقول بأن للعالم نفساً، أو أنه على الأقل حي. ومن المعلوم أن اليونان كانوا يرون في النفس مبدأ الحركة، ومن هنا الرابطة بين القدرة على الحركة واستنتاج وجود نفس للأشياء، هذا بالإضافة إلى ما هو منتشر عند اليونان وغيرهم من أفكار أسطورية حول حياة الأنهار والأشجار وغيرها. ويبدو أن الرأي المنسوب إليه بأن «كل شيء مملوء بالآلهة»، وهو يظهر أيضاً في محاولة لأفلاطون دون نسبته إلى طاليس صراحة، إنما يعني أن كل شيء ذو قدرة على الحركة وأنه بالتالي ذو حياة. وهذا القول هو الذي سيمسى من بعد بمذهب حيوية المادة Hylozoism. وليس من المستبعد أن يكون طاليس قد رأى أن الماء نفسه إله.

علام تقوم أهمية طاليس؟ رغم قلة معارفنا المؤكدة عنه، إلا أن الاشارات التي وصلت إلينا بصددته تجعله يقف على مفرق عصرين من عصور تطور الفكر اليوناني: عصر أسطوري وعصر علمي فلسفي. فلا شك من وجود عناصر، أو على الأقل تأثيرات أسطورية عليه، لاحظها أرسطو نفسه، ومع ذلك فإن طاليس أتى بروح جديدة ومنهج جديد وفكر جديد. أما الروح الجديدة فإنها الروح العقلية العلمية، والتي تتمثل في تركيز النظر على الطبيعة وعلى الطبيعة وحدها، وفي وضع سؤال أساسي تعتمد إجابته على العقل والتجربة، وهو سؤال: ما هي المادة الأولى التي خرج منها كل شيء؟ ومن أظهر جوانب منهجه الجديد؛ أي جانب اهتمامه العظيم بعلم الهندسة، ميله إلى التعميم ابتداء من بعض المظاهر المشاهدة بالتجربة، والتعميم يعني محاولة الوصول إلى مبدأ أو أساس عام وراء مجموعة من الظواهر أو وراء كل الظواهر. وإلى جانب التعميم هناك سمة أخرى ستظل من أهم سمات التفكير العلمي، وهي الاتجاه نحو التبسيط، أي اختزال المعقد إلى البسيط، والكثرة إلى الواحد، وهو ما يتمثل في اختيار الماء لتفسير كل شيء، رغم اهتمام طاليس بالبده من التجربة المحيطة، إلا أنه لم يهرب من البحث عن مبدأ قد تعارضه جوانب من التجربة ذاتها. كذلك فإن من الخصائص التي سيحتفظ بها أسلوب التفكير العلمي وبما يظهر في سلوك طاليس العقلي أنه يبدأ من المألوف ليتجه إلى غير المدرك حياً، رغم أنه يشكل الأساس العقلي للمألوف نفسه. والمعروف أن الفلسفة ذاتها هي في جوهرها رفض للمألوف، وتحرر من وهم سيطرته. وأما الفكر الجديد فإنه ما سيمسى باسم الفلسفة من بعده، أي البحث العقلي عن أصل أو

من قدم هذا المفهوم، وهو بهذا مؤسس كل تيارات الفلسفة المادية من بعده، ولا يزال العلم الغربي الحديث يقوم على افتراض وجود أساس ثابت واحد لكل الظواهر، ولتكن نسبة هذا الأساس مبدأ أو جوهرراً، وليكن على هذه الطبيعة أو تلك، فإن هذا لا يغير من شكل الإطار الذي حدده طاليس لأول مرة للعلم اليوناني ومن سار على خطاه.

ما هو الماء الذي كان يقصده طاليس؟ من الممكن أن يكون هو ماء البحر الذي تعرفه، وهذه الفكرة موجودة في أساطير مصر وبابل، وفكرة المحيط أوقيانوس، باعتباره منبع كل شيء، موجودة عند هوميروس، ومن الممكن أيضاً أن يكون هو الرطوبة أو بتعبير أدق الرطب، حيث من المعتاد عند اليونان وخاصة في عصر طاليس استخدام الصفة مع ألف لام التعريف للدلالة على الشيء. ويؤيد التفسير الثاني ربط طاليس بين الماء والحياة، ويؤيد الأول رايه في أن الأرض تطفو على الماء.

والسؤال الكبير يدور حول الدواعي التي أدت بطاليس إلى اختيار مبدأ أو مادة أولى وحول التأثيرات الممكنة عليه في هذا الصدد. ويشير نص أرسطو الثاني إلى بعض هذه الدواعي وهي أن من الماء يخرج كل شيء حي، وهي ذات طابع فزيولوجي أي حيوي، وإن تكون صياغته (راجع كلمة «ربما» في النص) تدل على أنه ليس من الضروري أن تكون تلك الأسباب هي أسباب طاليس ذاته، وربما استقاها أرسطو من هيبون من سائس الذي عاش في النص الثاني من القرن الخامس ق.م. والذي أحيا مذهب طاليس.

وقد عارض بعض المؤرخين أن تكون هذه هي دواعي طاليس، اعتقاداً على ظنهم بأن اتجاه الفكر في القرن السادس ق.م. لم يكن اتجاهاً بيولوجياً (حيوياً)، وإنما كان اهتمامه منصباً على الظواهر الجوية (المتيورولوجيا)، ولن تصبح الحجج البيولوجية موضع الاهتمام، عند هذا الرأي، إلا في القرن الخامس ق.م. وهم يفسرون قول طاليس بالماء ابتداء من الاهتمامات الفلكية والجوية، حيث يمكن أرجاع شتى الظواهر الجوية إلى الماء وإلى تحولاته المختلفة متجماً وسائلاً ومتبخرأ. ولكن معظم المؤرخين لا يؤيدون هذا الاتجاه، ولا يرون مانعاً من أن تكون اهتمامات طاليس بظواهر الحياة وراء قوله بالماء مبدأ، خاصة وأن الفكر الأسطوري السابق على طاليس متمثل بالاشارات إلى أهمية دور الماء.

النصوص الثلاثة الأخيرة التي اثبتناها في البداية تتحدث عن جانب آخر من آراء طاليس هو ما يخص الآلهة والنفس. ويبدو أن طاليس، اعتقاداً على معرفته بخصائص الجذب التي

أصول تفسر الكل، وسوف يرتبط اسم طاليس بالتيار المادي من جهة، وبالتيار الواحد الذي يرى أن هناك أصلاً واحداً لكل شيء، من جهة أخرى.

انكساندروس

ربما كان انكساندروس هو أكثر الملطيين الثلاثة عبقرية، ولكن التراث فقير جداً في الإشارة إلى حياته، حتى على مستوى الحكايات التي رأينا بعضها في شأن طاليس. وهناك بعض الاشارات إلى أنه ألّف كتابه في عام 546-547 ق.م. وهو في سن الرابعة والستين، وأنه مات بعد ذلك بقليل، وربما بعد عام. ويصفه القدماء بأنه تابع طاليس وتلميذه وخليفته وصاحبه ومواطنه، ولكن لا ندري على وجه اليقين بكم هو أصغر من طاليس، ربما كان يصغره بأربعة عشر عاماً على الأقل، وربما نصعد بالفرق إلى خمس وعشرين سنة.

ومن المتفق عليه أن انكساندروس هو أول من ألّف كتاباً بين الفلاسفة، وتنسب إليه بعض القوائم عدة كتب، ولكن هذه النسبة لا تلقى قبولا، اكتفاء بأنه كتب كتاباً واحداً، وربما بقي هذا الكتاب متداولاً إلى عصر متأخر، ولعل ثاوفراسطس أطلع عليه أو على ملخص له على الأقل. ويعنون الكتاب القدماء عناوين كتب الطبيعيين جميعاً (في عصر ما قبل سقراط) بنفس العنوان: في الطبيعة أو عن الطبيعة، وربما كان هذا العنوان من وضع علماء العصر الهلنستي، وإن يكون دالاً على مضمون كتابات الطبيعيين السابقين على سقراط.

وكما كان الحال مع طاليس، فإن انكساندروس كان ذا أنشطة متعددة متنوعة، هو الآخر. فتنسب إليه الأخبار اختراع أو إدخال الموزلة الشمسية إلى بلاد اليونان، وهي أداة لقياس الوقت اعتياداً على طول ظل شيء ثابت أو قصره عبر أوقات النهار المختلفة، وتنسب إليه كذلك بناء نموذج للنساء ونجومها. ويقال إنه حذر أهل اسبرطة من وقوع زلزال ونصحهم بالبقاء ليلاً خارج منازلهم حتى لا تطبق عليهم. ويقال كذلك إنه قاد مجموعة من المهاجرين لتأسيس مستعمرة للمطية على ساحل البحر الأسود (إلى الشمال من أيونيا). وأهم من هذا كله، والأقرب إلى الاحتمال، أنه كان أول من خطط خريطة للأرض بين اليونان، وهو ما دعا بعض المؤرخين المحدثين إلى التدقيق في نف الأخبار التي وصلتنا عنه ليتنها إلى أن الصورة التي قدمتها المدرسة المشائية، أي أرسطو وتلاميذه، عن انكساندروس هي صورة ناقصة جداً، حيث بدا هؤلاء المؤرخين أن مشروع انكساندروس إنما يندرج تحت

باب الجغرافيا أكثر من اندراجه تحت باب الفلسفة بالمعنى الضيق، وكأنه أراد أن يقدم صورة عن حياة العالم وتاريخه من لحظة خروجه من الفوضى الكونية السلائية إلى وقت أنكساندروس نفسه، وأن يعرض لوصف أجزاء الأرض المسكونة جغرافياً وحضارياً حتى يستطيع من بعد أن يفسر كيف أصبحت على ما هي عليه في عصره، وفي هذا الاطار فإن حديث انكساندروس عن أصل الكون وبزوغ الموجودات لم يكن إلا مجرد تقديم وتحضير إلى مجمل المشروع الذي كان جغرافياً في جوهره.

تعتمد معرفتنا بمذهب انكساندروس في الكون على نصوص اخذت من كتاب فلوطارخس آراء الطبيعيين، وتعقبها المؤرخون المحدثون عند مؤلفين قدماء آخرين أخذوها عن العالم المشائي. وهذه هي أهم تلك النصوص التي تتناول المبدأ الأول:

أ- سمبليوس: «من هؤلاء الذين يقولون إن [المبدأ] واحد ومتحرك ولا نهائي أنكساندروس ابن براكسياسوس، من مطية، مواطن طاليس وتلميذه، وهو يقول إن مبدأ الموجودات وعصرها كان اللانهائي، وهو أول من جاء بهذا الاسم للمبدأ المادي. وهو يقول إنه ليس هو الماء ولا أي شيء آخر مما يسمى بالعناصر، وإنما هو طبيعة لا نهائية، منها تخرج كل السواوات وكل العوالم التي فيها. ومصدر التكوّن للأشياء الموجودة هو الذي تعود إليه تلك الأشياء حتى تنف، وذلك طبقاً للضرورة لأن الأشياء تعوض بعضها البعض عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان حسبما يقول انكساندروس في تعبير شعري بعض الشيء».

ب- هيبوليتوس: «يقول انكساندروس إن «الأبيرون» خالد وقديم وأنه يحيط بكل العوامل».

ج- هيبوليتوس: «بجانب هذا، فإنه كانت هناك حركة خالدة، ومنها خرجت كل السواوات».

أهم ما جاء به أنكساندروس هو القول بأن مبدأ الأشياء، أي أصلها، إنما هو الأبيرون وليس الماء أو أية مادة محددة أخرى. وكلمة أبيرون اليونانية يمكن أن تعني إما اللاحدود كينياً أو اللانهائي كميّاً، مع تنوعات في المعنى في كلتا الحالتين. وبمنا أولاً إبراز اختلاف أنكساندروس عن طاليس وأسباب هذا الاختلاف. إن واقعة الاختلاف بحد ذاتها لعلامة هامة من علامات الروح الفلسفية الجديدة التي تقوم على مبدأ الحرية وترفض الانقياد لأية سلطة عدا سلطة العقل، رغم أن انكساندروس هو امتداد لطاليس وتطوير لأفكاره من بعض النواحي.

الأبيرون على انه اللانهائي مكانياً، فربما كان الأقرب إلى فهم العصر أنه يقصد به أنه يوجد بكمية لا يتصورها خيال، لأن مفهوم اللانهائي بمعناه الفلسفي ربما لن يظهر في الفكر اليوناني قبل عصر زينون الأيلي، ولد حوالي 490 ق.م.، وبعد تقدم علم الرياضيات. ولهذا مال بعض المؤرخين إلى فهم الأبيرون على أنه «ما لا حدود له وبغير تمايز كيفي داخلي». أي أنه لا يشبه أي نوع آخر من المادة التي نخبرها في التجربة.

ونأتي الآن إلى الصفات التي يبدو أن أنكساندروس أسبغها على مادته الأولى الأصلية. نعود إلى أرسطو لنجده يقول في نص هام: «كل شيء إما هو مصدر أو أن له مصدراً، واللانهائي لا مصدر له، لأنه لو كان ذا مصدر لكان هذا حداً له ونهاية. كذلك فإنه بكونه مصدراً [أو منبعاً أو مبدأً] يكون غير ذي نشأة ولا يقبل الفناء... لذلك، وكما أقول، فإنه لا يكون له مصدر، بل يظهر باعتباره مصدر كل شيء وأنه يحيط بكل شيء ويحكم كل شيء، على ما يقول هؤلاء الفلاسفة الذين لا يضعون بجانب اللانهائي عللاً أخرى من قبيل العقل أو المحبة. وهم يقولون إن هذا هو الإلهي، لأنه خالد ولا يأتي عليه فناء على ما يطلقه عليه أنكساندروس ومعظم من كتبوا في الطبيعة». (أرسطو، الطبيعة، 303 ب 6، وما بعدها). ويضيف أرسطو في نص آخر (في السماء، 303 ب 10 وما بعدها): «لأن البعض يقول بجوهر واحد وحسب، وهذا الجوهر يقول بعضهم إنه الماء وآخرون إنه الهواء وغيرهم إنه النار، وغيرهم إنه أخف من الماء وأسمك من الهواء، والذي يقولون إنه يحيط بكل السموات، لكونه اللانهائي».

وبهذا نكون امام هذه الخصائص: (أ) إن الأبيرون محيط بكل شيء ويقود كل شيء. (ب) وأنه إلهي. (ج) وأنه خالد لا يفنى. وإذا كان من الممكن أن نفهم على نحو ما أن الأبيرون يحيط بكل شيء، فإن الأمر أصعب مع فكرة القيادة والحكم والتوجيه والأمر، وهي كلها معاني يمكن أن تدل عليها الكلمة اليونانية المستخدمة في نص أرسطو، والتي ربما تعود هي والكلمة التي تدل على «يحيط» إلى قلم أنكساندروس نفسه. ومن الواضح أننا أمام تعبير تشبيهي، وهو لا يتضمن بالضرورة القيادة الواعية، ولا بد على أي حال من ربط هذا التشبيه بالصفة الإلهية التي يسبغها أنكساندروس على الأبيرون. وقد فكر بعض المؤرخين في أنحاء يمكن للأبيرون أن يقوم على أوجهها بالقيادة: (أ) فقد يكون ذلك عن طريق الاحاطة بمنع استمرار افتراق الموجودات بعضها عن البعض مثلاً. (ب) وقد يكون عن طريق تواجده اللانهائي في باطن كل الموجودات أو بعضها ويقوم في داخلها إما بوظيفة القوة المحركة

هناك تبريران أساسيان لرفض الماء مبدأ، أي أصلاً، للأشياء، وهما مذكوران في نصين لأرسطو. يقول النص الأول (أرسطو، الطبيعة، 204 ب 22 وما بعدها): «ولكن الجسم اللانهائي لا يمكن أن يكون واحداً وبسيطاً، وذلك سواء أكان، كما يقول بعضهم، هو الذي بجانب العناصر، ومنه تنشأ العناصر، أم كان يقصد بإطلاق وبغير هذا التحديد. ذلك لأن هناك بعض الناس [وهم يقصد أرسطو أنكساندروس] الذين يجعلون ما هو بجانب العناصر هو اللانهائي، وليس الهواء أو الماء، حتى لا تفتى الأشياء الأخرى تحت وطأة لا نهائيتها، وذلك لأن العناصر تتعارض مع بعضها البعض، وعلى سبيل المثال فإن الهواء بارد والماء رطب والنار حارة، وعليه فإنه لو كان واحد من هذه العناصر هو اللانهائي، إذن لكانت العناصر الأخرى قد انتهت من الوجود على الفور. ونتيجة لذلك فإن هؤلاء الناس يقولون إن اللانهائي يختلف عن تلك العناصر، ويقولون إن العناصر تظهر إلى الوجود وتتكون منه». ومن الواضح أن تعبير «بعض الناس» يقصد به أنكساندروس. أما النص الثاني (أرسطو، الطبيعة، 203 ب 15 وما بعدها) فيقول: «يقوم الاعتقاد في اللانهائي، عند من ينظرون في الأمر، على اعتبارات خمسة... وكذلك لأن ما يضمن عدم توقف النشأة والفناء هو وحده أن يكون هناك مصدر لا نهائي يخرج منه كل ما يتكون ويظهر إلى الوجود». فالنص الأول يرى أنه لو كانت المادة الأولى اللانهائية هي إحدى المواد المتعينة المعروفة في التجربة، إذن لابتعلت مكونات العالم الأخرى ولما سمحت لها بأن تنمو، ورغم عدم ذكر اسم أنكساندروس في هذا النص، إلا أنه يبدو أن أرسطو يقصده هو، كما أن بعض الكتاب القدماء نسب هذا السبب إلى اسمه صراحة. أما النص الثاني فإنه يقدم سبباً مغايراً تماماً، وهو أن تكون الأشياء يحتاج إلى منبع لا ينتهي، ولو تصورنا الماء مثلاً منبعاً للكائنات، فإنه سيأتي يوم يفنى فيه الماء باعتباره ذا كمية محدودة. وينسب كتاب قدماء آخرون هذا التعليل إلى أنكساندروس. ونلاحظ أن النص الأول يفهم الأبيرون ضمناً على أنه اللا محدود كيفاً، بينما يتضمن الثاني أنه لا نهائي كمياً أو مكانياً.

ما هو هذا الأبيرون؟ إذا فهمنا على أنه اللا محدود، كما يظهر من نص لأرسطو يقول فيه: «كل الفلاسفة الطبيعيين يجعلون من اللانهائية صفة لطبيعة خاصة لما يسمى بالعناصر، مثل الماء والهواء، أو أنها ما هو متوسط بين هذه العناصر»، فإنه يكون ذا كيفية خاصة متميزة عن كل كيفية أخرى للمواد التي نعرفها مثل الماء والنار والهواء وغيرها. أما إذا فهمنا

بالمؤرخين إلى اعتبار هذه الكلمات من قلم أنكسائندروس نفسه هو الوصف الذي يعلق به سيمبليوس، ومن ورائه ثاوفراسطس، عليها، أي بأنها «تعبيرات ذات طابع شعري». وقد ظهر أكثر من تفسير لنص أنكسائندروس هذا. هناك أولاً تفسير صوفي يرى أنه يقصد أن وجود الأشياء الفردية هو خطيئة ترتكبها في حق العلة الأولى الخالدة حين تنفصل وتستقل عن تلك العلة، ويقربون من هذا حكاية سقوط آدم من الجنة. ولكن هذا التفسير قام في وقت لم يكن فيه ممكناً قراءة النص في مخطوطته قراءة كاملة، ثم صححت تلك القراءة بإثبات وجود الكلمة التي تدل على «بعضها بعضاً»، وبالتالي فإن الأشياء لا تعوض عن جرم ارتكبتها في حق المبدأ الأصلي بالانفصال عنه، بل عن أخطاء ترتكبها بإزاء بعضها البعض. ويشير المعلقون إلى أن فكرة الخطيئة فكرة غير يونانية، بل هي سامية ونشأت عند اليهود، وما كان لليوناني، وهو الذي يمجّد الوجود بإعجابه بزرقه الساء في بلاده وضوح ملامح الطبيعة فيها، أن يعتبر وجود الأشياء خطيئة. ولذلك استبدل هؤلاء المعلقون بالتفسير الصوفي تفسيراً آخر أخلاقياً ويعتمد على واقع الممارسات السياسية في المدن اليونانية، ويقولون إن ذلك النص يمجّد الصراع بين الموجودات، بالمقارنة بما يحدث في القضايا التي ترفع أمام القضاء. فلتخيل مدينة أيونية في عصر أنكسائندروس، ولنصل إلى الميدان العام فيها، وهو ميدان السوق حيث يجتمع المواطنون وتعرض القضايا وتصدر الأحكام، وحيث يجلس القاضي ليأمر بما ينبغي أن يدفعه الجاني من تعويض. فهذا القاضي هو الزمان، ويشير هؤلاء المعلقون إلى ما وصلنا من أشعار سولون المشرع الاثيني الشهير 640-558 ق.م. الذي يقول إن حكم الزمان لا يحيز عنه، وحين يأخذ أحد الأطراف أكثر مما ينبغي من الآخر، فإن القاضي يجرمه من القدر الذي أفرط فيه ويقدمه إلى الطرف الآخر ليقوم بالتوازن بينهما، أما أنكسائندروس فإنه يرتفع من المستوى البشري إلى المستوى الكوني، ليقول إن التعويض المتبادل هو قانون يحكم البشر والعالم كله، وهو الذي ينظم سائر عمليات الكون والفساد في الموجودات.

ولكن هناك تفسيراً ثالثاً يمكن أن نسميه بالطبيعي، وهو يأخذ في الاعتبار فكري العدالة والظلم اللتين يشير إليهما النص مباشرة، ولكنه يضعهما في إطار الاهتمام الأساسي للفلسفة الأيونية، ألا وهو تفسير التغير في الطبيعة. وفي إطار هذا التفسير فإن نقطة البدء هي فكرة الكيفيات الشبيهة المتضادة التي ربما يكون أنكسائندروس قد انتبه إليها من

أو بوظيفة المبدأ أو القاعدة أو قانون التغير. (ج) وقد يكون أخيراً، بأن يكون اللاتائي هو الذي أبدا العالم على نحو يوفر له قانوناً دائماً لتغيره. وربما يكون الوجه الثالث هو أنسب الوجوه لأن نفهم عليه معنى قيادة اللاتائي للعالم عند أنكسائندروس. أما صفتا الألوهية والخلود فإن نص أرسطو الأول يربط بينهما، فكل ما هو خالد إلهي بالطبيعة عند اليونان. ومن المحتمل أن أنكسائندروس هو صاحب هاتين الصفتين، وأنها ليست مجرد إضافة تفسيرية من عند أرسطو، وربما يكون هنا مستخدماً للأبيرون تعبيرات يستخدمها هوميروس بشأن أهته. وعلى كل حال، فإن الأبيرون يظهر هكذا باعتباره قوة فاعلة في الطبيعة.

لم يعرف أنكسائندروس، ولا طاليس ولا أنكسامينيس، مفهوم العناصر الذي سيظهر عند أنبادوقليس، 430-500 ق.م. بعدهم بحوالي جيلين، أخذاً عنه الشكل الرباعي الذي سيلتصق به، أي أن العناصر أربعة: الماء والهواء والنار والتراب أو الثرى. ولكن أنكسائندروس كان واعياً لفكرة التضاد بين الكيفيات الأساسية في الكون، التي تصورها ليس على أنها عض صفات بل باعتبارها أشياء فعلية. هذه الكيفيات الشبيهة عنده هي الحار والبارد والجاف والرطب، مستعملين في تكوينها الصفة مسبقة بألف لام التعريف. وتظهر هذه الأضداد عند أنكسائندروس باعتبارها عوامل التكون والفناء في الكون، فهي مع بعضها البعض في تداخل وتخراج دائمين، كما سنرى من فحص النص الوحيد الذي يبدو أنه وصل إلينا بكلمات أنكسائندروس نفسها. ويرى بعض المؤرخين أن هذا المفهوم، مفهوم المتضادات، ينبغي أن يضاف إلى قائمة الدواعي التي أدت به إلى القول بأن المادة الأصلية إنما هي الأبيرون، وليس مادة معينة أو كيفية شبيهة معينة، لأن لعبة التضاد في هذه الحالة الأخيرة ستنتهي بالحنم بسيطرة تلك المادة المعينة على الأخريات، بينما الذي نراه في الطبيعة هو النزاع المستمر بين مكوناتها.

النص الوحيد الذي وصلنا من أصل كتاب أنكسائندروس، وبكلماته هو، لا يزيد على سطر ونصف ويتكون من حوالي سبع عشرة كلمة، وذلك ضمن نص لسيمبليوس. وقد ذكرنا من قبل بداية حديثنا - يبدو أنه أخذه من تاريخ ثاوفراسطس عن الفلاسفة الأوائل، وذلك حيث يقول إن الكون والفساد، وهما تعبيران متأخران استخدمهما على الأخص أرسطو، محدثان «طبقاً للضرورة، لأن الأشياء تعوض بعضها بعضاً عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان». والسبب الذي حدا

إلى الحواف. وفيما يلي تجميع لكيفية ظهور الكائنات الطبيعية من مصادر مختلفة من كتب القدماء (عن كتاب أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 61-62):

عند خلق العالم انفصل عن الأيون الحار والبارد، ثم تبع ذلك سائر الخلق عنها. ثم تميز الحار عن البارد، بأن أحاط به في دائرة كالحاء الشجرة. ثم احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء الأرض في داخلها. وكانت الأرض في البدء رطبة، ولكنها جفت بتأثير الحار الذي أخذ يجذب منها الرطوبة شيئاً فشيئاً. أما بقية الرطوبة فقد ملأت لجوات الأرض وأصبحت البحار. ولا تزال البحار في سبيل الجفاف بالتبخّر حتى يأتي يوم تصبح فيه يابسة تماماً.

على هذا النحو تكونت أربع طبقات: الحار أو النار، والبارد أو الهواء، والرطب أو الماء، واليابس أو الأرض. ثم انشقت طبقة النار فأصبحت ثلاث دوائر تحيط بالأرض كالحلق، أو هي أشبه بالعجلة في العربة. هذه الحلقات هي مدار الشمس والقمر والنجوم، وليس في استطاعتها رؤية جميع الحلقات لأن الهواء يغلفها. وأبعد الحلقات في هذه العجلة حلقة الشمس، ويوجد فيها ثقب أو فتحة واحدة تظهر الشمس منها، أو يظهر منها لهب مضيء على قدر الشمس. والحلقة الثانية أقرب إلينا، وفيها ثقب يخرج منه لهب أضعف من الأول وهو القمر. والحلقة أو الدائرة الثالثة أشد قرباً منا، وبها ثقب في غاية الصغر هي النجوم والكواكب، وضوؤها ضعيف باهت يغشي البخار الذي يملأ الفضاء بين الأرض والسماء. والأرض في وسط هذه الآلة الضخمة، وهي كالقرص، أو كالأسطوانة، ولا تستند إلى شيء، على عكس طاليس الذي تصور الأرض قرصاً يطفو فوق الماء، ووجود الأرض وسط العالم خاضع لحكم الضرورة ولكنه لم يفسر ما هذه الضرورة، أو كما يذهب بعض المفسرين أنها إنما تتناسك بتوازنها وبعدها التساوي عن جميع الجهات.

وترجع علة الكسوف والخسوف إلى إنسداد الثقوب في الحلقات بالأبخرة المتصاعدة التي تغطيها. والبحر هو أصل هذه الأبخرة التي تصعد الشمس. والهواء هو علة الزعد والبرق والرياح، لأن الهواء ينحبس في السحاب الكثيف ثم ينطلق بعد ذلك بقوة، فيحدث انشقاق السحاب صوت الرعد وتحدث الرياح حركات الهواء الشديدة الحادثة عند التبخير، وتضرب الرياح الأرض ضرباً شديداً عندما تحف الأرض من حرارة الشمس، فتحدث الزلازل من هذا الضرب أو هذه الهزة. وقد كانت آسيا الصغرى موطناً ولا تزال لكثير من الزلازل.

ملاحظته لتغيرات فصول السنة، حيث يظهر الجفاف والحرارة في الصيف مقابلين للمطر والبرد في الشتاء، ومع ذلك فإن هذا التصور الطبيعي يعبر عنه أنكسандрوس في لغة تشبيهية مأخوذة من ميزان القضاء البشري، كما رأينا، وهذا التصور من تفسير كل من استمرار التغير في الطبيعة مع استقرار الكون ككل رغم هذا. وفي ظل هذا التفسير، فإنه لا ينبغي أن نتوقف عند فكرة العدالة وفكرة التعويض بذاتهما، فإما هما إلا أداتان للتشبيه وحسب، كما أن تعبير «حكم الزمان» ما هو إلا تكملة لجوانب التشبيه المأخوذة من ميدان المحاكم الأيونية وإجراءاتها، حيث يمثل الحكم في تحديد مقدار التعويض، وهكذا مثلاً فإن الظلم الذي يرتكبه الصيف يعوض بوقت مماثل للشتاء. وما يرتكبه الليل يعوض بالنهار، وهكذا. ويبدو أن نص أنكسандрوس يحمل معنى الختم في ضرورة قيام حكم الزمان.

من الآراء الأخرى الهامة التي تنسب إلى أنكسандрوس، والتي يحتملها نص سمبليوس الملخص هو نفسه لنص من ثاوفراسطس والذي أوردناه من قبل في البداية، القول بأن هناك عوالم متعددة «هو طبيعة لا نهائية، منها تخرج كل المساواة وكل العوالم التي فيها» وليس عالماً وحيداً هو الذي نعيش فيه، وهي من أكثر الأفكار عبقرية في إنتاج الفكر الفلسفي قبل سقراط. ولكن المؤرخين لا يزالون إلى اليوم مختلفين حول المقصود بالتعدد: هل هو تعدد في المكان، فيكون هناك عوالم متعددة، وربما في عدد لا نهائي، في نفس الوقت، أم أنه كوزمولوجيا في الزمان، فيكون عالم ثم يفتى ثم يقوم مقامه عالم آخر، إلى ما لا نهاية له؟

يمكن أن تجمع الموضوعات السابقة باعتبارها بعض عناصر كوزمولوجيا أنكسандрوس، أو نظرية الكون عنده، ولكن الأيونيين كان لهم اهتمام آخر لا يقل أهمية، ألا وهو تقديم تصور عن كيفية خروج الأشياء من المادة الأصلية، أي عن تكون الكون، وهو ما يسمى بإسم الكسموجونيا، وهو ما نتناوله الآن.

ويضع الكتاب القدماء الذين يتحدثون عن آراء أنكسандрوس «الحركة الخالدة» أساساً وفاعلاً لظهور كل المساوات وكل العوالم التي فيها، ولا يشك أن المقصود هو حركة الأيون نفسه التي تؤدي إلى انفصال الأضداد، وفي مقدمتها الحار والبارد. ويتشكك بعض المؤرخين في أن يكون أنكسандрوس قد استخدم في هذا الصدد فكرة «الحركة الدوامية»، أي على شكل دوامة توزع المواد في اتجاهات مختلفة حسب طبيعتها، فتتجه الثقيلة منها إلى الوسط وتدفع الخفيفة

ومن أطرف ما جاء به عقل أنكساندروس نظريته العبقرية في أصل الحياة، ولندع الكتاب القدماء يتكلمون مرة أخرى (ترجمة المصدر السابق، ص 62-63):

«نشأت الكائنات الحية من الرطوبة، بعد أن تبخرت بالشمس. وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان، فكان في البدء سمكاً (هيوليتوس).

«تولد أول الحيوانات في الرطوبة. وكان كل منها مغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك. فلما تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يوسه، ولما نفضت عنها قشرها لم تعش إلا فترة قصيرة من الزمن (آيتيوس).

وأيضاً فإنه يقول بأن الإنسان يولد أصلاً من أنواع أخرى من الحيوانات، وعلة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتهم طعامها بنفسها بسرعة أما الإنسان وحده فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة، وبناء على ذلك فلو كان الإنسان كما هو الآن ما عاش أبداً (فلوطرخس).

يقول بأن الناس نشأت في داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش (كلب البحر) وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم، قذف بهم أخيراً على الشاطئ وضربوا في الأرض (فلوطرخس).

ومن هذه النصوص يتبين لنا أهمية الجديد الذي أتت به فلسفة أنكساندروس في هذا الميدان، ويمكن إيجازه كما يلي:

- 1- اهتم بتطور الانسان وليس بحاضره وحسب.
 - 2- وضع الانسان في إطار الكائنات الحية والطبيعة.
 - 3- انتهى إلى أن وضع الانسان الحالي ليس هو الحالة الأصلية التي كان عليها دائماً، ويحاول البرهنة على ذلك بالملاحظة المقارنة وبالحنة العقلية.
 - 4- يستخدم فكرة الأطوار ويربطها بالحاجة إلى الحماية، ويوظف فكرة الزمن، مما قد يشير إلى توصله إلى إدراك فكرة التكيف مع البيئة.
 - 5- وهو هذا، في رأي بعض المؤرخين، يعد سلفاً بعيداً من أسلاف داروين العالم البيولوجي الانكليزي صاحب نظرية التطور، لأن انكساندروس لا يقدم فقط أفكاراً حول تغير أشكال الكائنات الحية في علاقتها بالبيئة، بل ويعتمد كذلك على ملاحظاته من البيئة البحرية المحيطة بأيونيا، بل ربما يلح البعض كذلك في ثانيا ما يُنفل عنه فكرة البقاء للأصلح.
- يتفق المؤرخون المحدثون، في جملتهم، على قوة فكر انكساندروس وعمق نظريته واتساعها معاً، ويضعونه في مكان الشرف بين الملطيين الثلاثة، بل ويرى بعضهم أن نظرياته تدل على أنه أول من قدم رؤية ميتافيزيقية للكون ككل، كما

يدل على ذلك نصه الوحيد حول العدالة وحكم الزمان. ومن المفهوم الأهمية التي يجتعلها باعتباره أول من كتب كتاباً في الفلسفة، وأول من قدم تصوراً شاملاً لمجمل مكونات الكون، وباعتبار طرافة فرض الأبيرون، وتقديمه لفكرة الأضداد المتصارعة الحار والبارد، وفكرة العوالم المتعددة، والطابع العقلي الذي يسود كل تفكيره، كل هذا أمر مفهوم، ولكن أنكساندروس يبدأ اتجاهه عظيم الأهمية في تاريخ العلم، ذلك هو استخدام النماذج الرياضية في التفكير حول العالم، مما جعل بعض المؤرخين يرون في نظرياته وانتصاراً للخيال الهندسي. فانظر إلى تصوره عن نظام الأفلاك تجده تصوراً يريد أن يكون شاملاً ويستخدم فيه النسب الهندسية، فهو أول من بحث في تحديد مدى بعد النجوم عن بعضها البعض وقدر أحجامها، وقد رأى أن النجوم تتجمع في حلقات، والعالم كله كرة كاملة الاستدارة وفي وسطها تقوم الأرض. ورأى أن النجوم تتجمع في حلقات، والعالم كله كرة كاملة الاستدارة وفي وسطها تقوم الأرض. ورأى أن دورة الشمس ودورة القمر والنجوم دائرية هي الأخرى، وأبعد الحلقات هي حلقة الشمس التي يزيد قطرها عن قطر الأرض بسبعة وعشرين مرة، ثم حلقة القمر التي يزيد قطرها عن قطر الأرض بثاني عشرة مرة، ثم حلقة النجوم الثابتة وهي الأقرب إلى الأرض وربما كانت نسبتها نصف النسبة السابقة، وحيث أن قطر الأرض عنده هو ثلاثة أمثال ارتفاعها، فإنه يكون لدينا تصور رياضي للكون تمثله الأرقام: 3، 9، 18، 27، وهي أرقام ربما كانت ذات تقديس خاص، وتستعود إلى الظهور في حسابات الفلكيين اليونان، ويظهر نفس الاهتمام الرياضي في الخريطة التي يقال إن أنكساندروس كان أول من تصورها للعالم، فيحتمل أنها كانت تنقسم إلى قسمين متساويين: نصف لآسيا ونصف لأوروبا، وربما اقتطع انكساندروس جزءاً من آسيا لمنطقة الصحراء الغربية غرب النيل التي سماها اليونان لوبيا، ويتوسط أوروبا نهر الدانوب ويتوسط لوبيا نهر النيل. والظاهر أن عمل أنكساندروس في هذه الخريطة كان يقوم على أسس هندسية. والذي يدل عليه هذا كله أن أنكساندروس لا شك قد أدرك فكرة النظام وأنها أساس فهم الكون، كما أن نصه الذي وصل إلينا يدل على أنه توصل بالفعل إلى فكرة القانون العام (حكم الزمان) الذي يخضع له كل شيء طبقاً للضرورة. ومن أهم مناحي عبقرية أنكساندروس أنه توسل بنموذج المدينة البشرية ليفهم نظام الكون ككل، كما تدل عليه الاصطلاحات القانونية في ذلك النص المشار إليه. ونظريات انكساندروس، وإن تكن قد تدل على حس ديني أو

كل الأشياء الأخرى. وها هي طبيعة الهواء: حين يكون متعادلاً على أكثر ما يكون فإنه يكون غير مرئي، ولكنه يظهر في البارد والحر والرطب وفي الحركة. والهواء في حركة دائمة، لأن ما يتغير لا يتغير إلا بوجود الحركة. ويكون الهواء اكثف أو أخف فإنه يتخذ مظاهر مختلفة... وهكذا فإن أعظم مكونات الكون والفساد هي الأضداد: الحار والبارد.

لَمْ قال انكسامينيس بالهواء مادة أصلية؟ دفع المفكرون بعدة آراء، منها: أ) إن الهواء أسهل المواد قدرة على التشكل، وبالتالي فهو أقدرها على تفسير التغير وهو المشكلة الكبرى التي جابهها الفكر الأيوني وحاول تفسيرها، ب) الهواء قادر على الاكتفاء بذاته على خلاف الماء الذي يحتاج إلى حامل يحمله، ج) وهو منتشر انتشاراً لا تحده حدود، د) وربما نظر انكسامينيس إلى الكون وطبق عليه ما يقيم الكائن الحي، وهو النفس، ولهذا فإن الهواء يسمى عنده أيضاً Pneuma (نفس).

والهواء عند انكسامينيس أقدر من الماء على القيام بوظيفة المادة الأصلية التي تبقى هي هي رغم ظهورها تحت مظاهر مختلفة، وهو مثل الأبيرون يحيط بكل شيء، وهو مثله أيضاً لا نهائي في امتداده، ولا شك أنه أدخل الهواء الذي يحيط بنا في مفهومه، ولكن فكرة الهواء عند اليونان حتى عصره كانت تجعله على علاقة بالبخار والضباب كذلك، الذي هو الهواء مكثفاً. ويبدو أن انكسامينيس أود أن يقول إن العالم كله يتنفس، حيث ينسب مصدر قديم إليه قوله: «نفسنا، لكونها هواء، تجعلنا وحدة واحدة وتوحيدها، وكذلك فإن النفس [أو الريح] والهواء يربط الكون ككل ويحيط به».

وبهذا يكون هذا الفيلسوف قد تنبه إلى فكرة مقابلة العالم الصغير microcosm، الذي هو الإنسان، بالعالم الكبير macrocosm الذي هو الكون. وبالنظر إلى الصفات التي وضعها انكسامينيس للهواء، فإنه من السهل أن نتوقع أنه يصفه أيضاً بأنه إلهي، أو بأنه إله كما يقول أحد نصوص القدماء.

ولا شك أن أعظم مساهمات أنكسامينيس تقوم في تقديمه لمبدأ طبيعي يفسر تكون الأشياء من جهة ويفسر التغير من جهة أخرى. هذا المبدأ أو القانون الطبيعي هو مبدأ التكاثف والتخلخل؛ أي مبدأ الاختلاف من حيث الكثافة، وبالتالي فهو مبدأ طبيعي ومبدأ كمي كذلك، وهو بهذا يشكل تقدماً عظيماً على طريق التفسير العقلي للظواهر. فكيف تظهر المواد الأخرى من الهواء على هذه الطريقة؟ حين يتخلخل الهواء يصبح ناراً، وحين يتكاثف يصبح ريحاً ثم سحباً ثم ماء ثم

أخلاقي على الأقل، إلا أنها تستقل عن التصورات الدينية السائدة عند اليوناني، ويكفي في هذا الصدد أنه حاول تقديم تفسير ميكانيكي لنشأة الكون، رافضاً حكايات الشعراء والأساطير حول زواج هذا الإله من تلك الآلهة ليظهر كذا وكذا من أجزاء الكون.

انكسامينيس

رغم أن هذا الفيلسوف الملطي الثالث ليس من درجة سلفية، ولا تخرج له صورة شخصية بارزة في أقوال القدماء عنه، إلا أنه كان أكثر الثلاثة تأثيراً فيمن بعده، ونظر مفكرو القرن الخامس ق.م. إلى نظرياته باعتبارها المثلثة للفكر الطبيعي في ملطية. وهو يوصف بأنه صديق انكساندروس وصاحبه وخليفته، ولم يصلنا عن حياته شيء أكثر من أنه «ازدهر»؛ أي بلغ الأربعين، في 545-546 ق.م. وهو عام غزو الملك الفارسي قورش لعاصمة مملكة ليديا سارديس، وهو بهذا يكون أصغر من انكساندروس بحوالي خمسة وعشرين عاماً، وربما توفي حوالي سن الستين. ويقول ديوجينيس اللايرسي إنه كان يكتب بلغة أيونية بسيطة ومقتصدة، وهو ما قد يعني أن كتابه ظل متداولاً حتى العصر الهلنستي.

أهم ما يميز انكسامينيس هو قوله بالهواء من جهة، وتوصله إلى مفهومي التكاثف والتخلخل من جهة أخرى. والرجع الرئيسي حول أفكار انكسامينيس ليس أرسطو هذه المرة، فهو لا يعرض له بالاسم إلا ثلاث مرات وحسب في كل مؤلفاته التي وصلتنا، وإنما هو ثاوفراسطس الذي يقال إنه كتب رسالة خاصة حول فلسفته. وفيها يلي نصان قديمان يعودان في النهاية إلى ثاوفراسطس:

أ- سملقيوس: «انكسامينيس، ابن يوريبستاتوس، صاحب انكساندروس، يقول هو الآخر مثله إن الطبيعة الأساسية واحدة ولا نهائية، ولكنها ليست غير محددة على ما ذهب انكساندروس، بل هي محددة، لأنه يقول إنها الهواء، وهي تتمايز من حيث الجوهر بالتخلخل والتكاثف. فإذا ما صارت أخف فإنها تصبح ناراً، وإذا ما صارت اكثف تصبح ريحاً ثم سحباً ثم ماء حين تزداد كثافة ثم تراباً ثم أحجاراً، ومن هذه تخرج باقي الأشياء. وهو أيضاً يجعل الحركة خالدة، ويرى أن التغير ينشأ من خلالها».

ب- هيبوليتوس: «انكسامينيس... قال إن الهواء اللانهائي هو المبدأ، منه تنشأ الأشياء التي تتكون وتلك الكائنة والتي سوف تكون والآلهة والكائنات الإلهية، وعن هذه ينتج

تقع لتوازنها وبعدها المتساوي من أطراف العالم) ليقول مثل طاليس بأن الأرض مسطحة وأنها تطفو، ليس على الماء، بل على الهواء. ومع ذلك فإن في صفات الهواء كثيراً من سمات الأبيرون، فهو مثله يحيط بكل شيء ولا حدود له وإلهي ودائم الحركة. وهو إذا كان يتخلل عن أفكار سلفه الجريئة إلا أنه يسير في اتجاه التصورات العقلية العلمية الرزينة التي تتخلل عن الطابع الأخلاقي الذي ميز تصورات أنكساندروس، مثل القول بالصراع بين الأضداد وقانون العدالة، ليقول بفكرة رائعة هي فكرة التكاثر والتخلخل مفسراً للتغير. وهي فكرة رائعة لأنها طبيعية ولأنها ذات طابع كمي خالص، وكذلك لأنها تحفظ للمذهب الواحد المادي اتساقه كاملاً، فمن الصعب أن نبرر علة انفصال الأضداد عن الأبيرون عند أنكساندروس، بالإضافة إلى أنها ستصبح شيئاً مختلفاً عنه، أما عند أنكسامينيس فإن الهواء هو المادة الأصلية للكائنات وهو نفسه الذي يكون طبيعة الكائنات، فليس هناك اختلاف في الطبيعة بين الأشياء وبين أصلها، وكل ما في الأمر أن هناك اختلافاً في درجة كثافة الهواء في شكله هذا أو ذاك. ومن ناحية أخرى فلا يخلو أنكسامينيس من جرأة عقلية حين يعلن صراحة أن الشمس أرض (وهو ما سيحاكم من أجله أنكساغوراس من بعد، حوالي عام 430 ق.م. تحت اسم الالحاد).

خلاصة

هؤلاء هم فلاسفة اليونان الثلاثة الأول والذين يكونون المدرسة الأيونية أو المدرسة الملطية. وقد تميزت النزعة الأيونية دائماً بعدة خصائص: منها الاتجاه العلمي الطبيعي، ومنها العقلانية ورفض التفاسير الدينية والأسطورية، ومنها المادية أي القول بأن طبيعة الكون مادة، ومنها الواحدية أي القول بأن تلك المادة شيء واحد، وذلك في مقابل التعددية التي ستؤكد عند الفيثاغورية مثلاً أو عند المدرسة الذرية، ومنها تعدد اهتمامات علمائها من فلك إلى جيولوجيا ومن رياضيات إلى جغرافيا. إن ما يضمم الفلاسفة الثلاثة الأول انهم سألوا هذا السؤال الهام: ما أصل الأشياء الواحد الثابت، والذي يبقى هو هو رغم التحولات والتغيير؟ وكيف نفسّر هذا التغيير، وخاصة في شكله الأقصى، شكل التكون والفساد، أو النشأة والعدم؟ وقد قدموا كما رأينا إجابات مختلفة وانتقد الخلف منهم السلف، فأكدوا بالعمل مبدأ حرية الفكر وما يحمله من رفض الفرض والاستبداد العقلي، فأعدوا الطريق لكل من جاء من بعدهم من فلاسفة اليونان الذين سيؤكدون على قيمة العقل،

تراياً ثم أحجاراً في النهاية. فالهواء هو هو في كل هذه الأشكال، وإنما الاختلاف يأتي من درجة الكثافة التي عليها الهواء في هذا الشكل أو ذاك. وبهذا فإن مذهب أنكسامينيس أبعد في الاتجاه الواحد من مذهب سلفه أنكساندروس الذي قبل وجود الأضداد الكيفية المتمثلة في الحار والبارد والجاف والرطب، ومن جهة أخرى فإن أنكسامينيس يضيف زوجاً جديداً من الأضداد هو زوج المكثف والمخلخل، ويفسر به بقية صور الأضداد، وأهمها بالطبع الحار والبارد، فالحار هو الهواء مخلخل والبارد هو الهواء مكثف، وبينهما يقف الهواء قائماً على التوازن بينهما. ويبدو أن أنكسامينيس اعتبر الحار والبارد هما الحدين الأقصىين لعملية التكاثر والتخلخل. ومن الواضح أن الحركة هي قلب تفسير التكون والتغير، ولهذا كان الهواء من أنسب المواد ليكون أصلاً لكل شيء، ويبدو أن أنكسامينيس رأى أن الهواء يحتوي في ذاته على القدرة على التكاثر وعلى التخلخل، وبالتالي فلا يجعل للحركة علة مختلفة عن الهواء ذاته. وهو قد ربط بين الحركة ودرجة الحرارة، فالشمس أرض، وإنما يأتي ارتفاع حرارتها من سرعة حركتها، وربما استقى الصلة بين الأمرين من الظواهر الانسانية مثل الجري وفرك اليدين. والهواء نفسه غير منظور، وإنما يصبح كذلك عن طريق الحار والبارد والرطب والمتحرك. وأول ما يحدث في تكون الكون هو تكثف جزء من الهواء، وبذلك فإن البارد هو أول ما يظهره وبالتالي فإن الأرض اسبق في الظهور من نجوم السماء، وقد ظهرت على شكل مسطح كمثّل سطح المائدة فاستطاعت أن تمتطي ظهر الهواء. وبذلك يقترب أنكسامينيس من رأي طاليس في وضع الأرض والاختلاف هو أنه يضع الهواء بدلاً من الماء. وقد خرج من الأرض الشمس والقمر والنجوم عن طريق البخار الذي يرتفع من الأرض ويتخلخل، ويصبح ناراً منها تتكون أجسام السماء.

تتعدد الظواهر التي تدل على عظم تأثير أنكسامينيس من جاء بعده من الفلاسفة الطبيعيين، سواء في غرب العالم اليوناني، مثل فيثاغورس، أو في شرقه من جديد، مثل أنكساغوراس والمدرسة الذرية، حتى لقد ظهرت آراؤه وكأنها تقدم نظريات المدرسة الملطية ككل. ولا ريب أنه امتداد لكل من طاليس وأنكساندروس، وإن كان يبدو في أكثر من موضع في آرائه رجعة إلى الأول وتحلفاً عن الثاني، وليس المثال الوحيد على ذلك هو قوله بمادة متعينة أصلاً للكائنات مثل طاليس، إنما هو يتخلل عن النصوص الرائع لوضع الأرض عند أنكساندروس (الأرض كالأسطوانة ساكنة لا يسندها شيء ولا

بعض آرائه إلى القسم الغربي من العالم اليوناني (جنوب إيطاليا وصقلية)، كما أن هذا الغرب اليوناني سوف يشهد أيونياً آخر يهاجر إليه هو اكسينوفاتس، كما يبدو أن بارمنيدس كان يعرف مذاهبها ويتقصد بعضها. ويرى بعض الباحثين أن الروح الأيونية، بمعنى الاهتمام العلمي بالوقائع وبالطبيعة المحسوسة والروح النقدية وعدم التأثر بدواعي الميول التصوفية أو الدينية بوجه أعم، سوف تعود إلى الظهور مع المدرسة الذرية وعند انكساجوراس، بل يمكن القول بأن هناك أيونياً عظيماً آخر، من حيث الانتشاء المعنوي في المعنى الأعم، ذلك هو ارسطو نفسه. عزت قرني

حتى تهاجها في العصر الهلنستي تيارات الديانات الشرقية التي أخذت لنفسها نموذج السيطرة المستبدة السياسية وطبقته في ميدان الفكر.

وإذا كان تاريخ المدرسة الأيونية ينتهي مع أنكسامينيس، أو مع هيراقليطس على الأبعد، فإن هذا لا يعني انتهاء تأثيرها، بل إن هيون من سامس سوف يقوم في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م. ليعيد مذهب طاليس في الماء كمبدأ أول، كما أن اتجاهات المدرسة سوف تظهر في أعين الأجيال التالية في صورة مذهب انكسامينيس على الأخص الذي سيحظى باعتبار أعظم من سلفه، وربما سينقل عنه فيشاغورس

البابية والبهائية

Babism - Baha'ism
Babisme - Baha'isme
Babismus - Baha'ismus

أولاً - البابية :

1 - الباب :

شهد القرن التاسع عشر ثلاث فرق اسلامية تلفيقية الى حد كبير هي الاحمدية في الهند التي يطلق عليها كذلك القديانية وقد أسسها غلام أحمد 1835-1908 والبابية في ايران التي أسسها ميرزا علي محمد الملقب بالباب 1819-1850 والبهائية التي حلت محل البابية بدءاً من عام 1863 وهي تلك الفرقة التي أسسها ميرزا حسين علي نوري الذي اشتهر باسم بهاء الله . وللقوف على البهائية لا بد من الرجوع لأصولها ونعني بها عقيدة البابية التي كانت للبهائية بمكانة الاصل والمنبت .

كانت الأحوال السياسية في الدولة الفارسية قد ساءت الى حد كبير جداً ولذا تلهف الشعب الفارسي على ظهور مخلص يكون له صفة دينية يحقق له المعجزة . وليس هذا بالأمر الغريب ، انما هذا شأن الشعوب المتخلفة دائماً ما اعتصرتها المشاكل والمحن وشق عليها الحل الانساني انصرفت عنه وانتظرت المخلص . وسرعان ما تحقق أمل الشعب بظهور المهدي المنتظر الذي اتخذ لنفسه اسم الباب ، فالتف حوله الناس معتقدين أن دعوته انما هي دعوة اسلامية اصيلة . ولد الباب واسمه ميرزا علي محمد في شيراز في اول محرم سنة 1235 هـ . الموافق 21 اكتوبر سنة 1819 ، من أب تاجر هو ميرزا رضا البراز وأم ادعت أنها من نسل فاطمة بنت الرسول .

توفي والده وهو طفل فتولاه خاله الذي كان يعمل بالتجارة والذي سيعمل معه فيها فيما بعد . درس مبادئ اللغتين الفارسية والعربية وان ادعت البابية بعد ذلك انه كان أمياً تماماً وأن كل ما جاء به كان وحياً . تلقى تعاليم الشيعة من فرقة تدعى الشيخية كانت قد انفصلت عن الشيعة الامامية التي تمثل اغلبية الشعب الفارسي . والشيخية التي أسسها الشيخ احمد الاحساني في القرن الثاني عشر الهجري طورت مفهوم المهدي المنتظر فلم يعد هو ذلك الذي ولد من مئات السنين واختفى على أن يعود في يوم موعود ، بل هو شخص سيولد في يوم موعود . وبهذا خالفت أصلاً جوهرياً من أصول عقيدة الشيعة الاثني عشرية بل والاسماعيلية ، وفتحت الباب على مصراعيه لإمكان ظهور مهديين أو مدعين للمهدية في نطاق التشيع . وكان كاظم رشتي خليفة الشيخ الاحساني يبشر بقرب ظهور الامام المهدي المنتظر ولذا عندما ظهر الباب وادعى دعوته وهو أصلاً من أتباع الشيخية ، اعتبرته هذه مهدداً أو مبشراً بظهور المهدي المنتظر .

نعود لميرزا علي محمد لنقول إنه شاع عنه قضاء النهار بطوله فوق سطح منزله في بوشهر ، حيث كان يقيم مع خاله بعد وفاة والده ، تحت اشعة الشمس المحرقة حاسر الرأس منهمكاً في الذاكار وفي تلاوة الاوراد . ومن المعروف ان المتصوف المتعبد يحتاج للخلوة بنفسه في مكان هادئ لا يشغله فيه شيء عن التوجه الى الله . انما اختياره مكاناً حاراً للغاية عمداً فإنما يدل على نوع من التطرف بلا شك ! وأنهى ميرزا علي محمد اعتكافه بظهوره بين الناس وبادعائه انه باب المهدي . أقبل عليه البعض مؤمنين بدعوته فلما بلغوا الثانية عشر اسماهم بحروف لفظة حي التي تبلغ بحساب الحروف ثمانية عشر . أرسل هؤلاء دعاة لمذهبه ومبشرين بظهوره الى كل من خراسان وكرمان دون بقية بلاد ايران . وسبب اقتصره على خراسان محاولة استغلال

الذي سيصبح فيها بعد بهاء الله. ومن الألقاب التي اتخذها ميرزا علي محمد لنفسه لقب الذكر مدعياً أنه المراد من الآية ﴿انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون﴾ (الحجر، 9). ومن الآية ﴿فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ (النحل، 43). وكذلك لقب خالق الحق !. وهذه الألقاب التي خلعها على نفسه تعكس تصوراته للدور الذي ارتآه لنفسه بل وللعقيدة بأكملها.

ومن العقائد التي اخذ بها الباب عقيدة البداء. إلا ان الباب كعادته حُرّف هذه العقيدة الشيعية الاساسية تحريفاً كبيراً بحيث اصبحت على يديه مختلفة تماماً عما كانت عليه أصلاً. لقد اصبحت البداء عنده قدرة الله على الرجوع عن اوامره السابقة. ومن الجلي أن الاسلام لا يحوي مثل هذه العقيدة، فمفهوم الألوهية الاسلامي مما يتعارض مع هذا المفهوم. وعندما يقول الاسلام بالنسخ يعني تغيير الله لبعض القواعد التشريعية التي جاء بها الرسل السابقون على محمد والتي عدّها الله لتتناسب مع التغيير الذي طرأ على تطور الحياة الانسانية. وفي اعتقادنا ان الباب قال بهذه العقيدة ليبر كل ما يتناقض في مذهبه مع ما جاء في الأديان السابوية الثلاثة السابقة.

وادعى الباب أن الله واحد تماماً كما هو واحد في الاسلام وفي سائر العقائد السابوية. إلا أن المدقّق في هذا الادعاء يتضح له أن وحدة الله عنده ليست وحدة حقيقية بل هي وحدة بين جوهرين: الجوهر الإلهي وهو الله والفيض الصادر عنه الذي يخلق كل شيء، وما هذا الفيض إلا النقطة كما ذكر في البيان. خالق الكون عند الباب ليس هو الله إذن إنما هو النقطة أي نقطة بدء الخلق. وهكذا جعل الباب نفسه هو الخالق، وهو الذي بعث بكل الرسل الى البشرية وهو الذي تجسد فيهم على التوالي. تجسد - فيما ذهب - في آدم، ثم في ابراهيم، ثم في موسى، ففي المسيح، وفي محمد، بل وليس هناك ما يمنع تجسده في المستقبل في كل خلفائه. وهكذا ابتعدت البابية تماماً عن المفهوم الاسلامي للنبوة، فالانبياء لديها ليسوا بشراً كما تقول العقيدة الاسلامية وتصر على ذلك، بل هم تجسيدات مختلفة للفيض الإلهي. وليس بغريب قول الباب بذلك المفهوم الأقرب الى مفهوم التناسخ، إذ ان هذا الأخير كان من المعتقدات الباطنية التي انتشرت في بلاد العجم منذ بدء التشيع. ولذا لم يكن بغريب أن يدعي بعض اتباع الباب، استغلالاً لهذا المفهوم التراثي الراسخ في نفوس الفرس، أن الباب هو الحسن، وأن يدعي بعضهم أنه الحسين، وأن يدعي بعض ثالث انه غيرهما من الأئمة. نسبت البابية كل صفات الألوهية للفيض او للنقطة؛ وسلبتها من

رواه احمد البيهقي في كتاب دلائل النبوة جاء فيه «إذا رأيتم الرايات السود من قبل خراسان فاتوها فإن فيها خليفة الله المهدي».

وقد سمي ميرزا علي محمد بالباب (أي باب المهدي) نسبة الى ما جاء في القرآن ﴿وأتوا البيوت من أبوابها﴾ (البقرة، 189)، والى الحديث النبوي: «انا مدينة العلم وعلي بابها»، فهو الباب الذي سيؤدي بالناس الى معرفة المهدي المنتظر أي أن بواسطته سيتعرف الناس على الامام الثاني عشر الذي تنتظره الشيعة الإثنا عشرية.

ولا نرى ضرورة لتتبع احداث حياة الباب العجيبه ونكتفي بالقول إنه هو ودعوته سببا الكثير من الاضطرابات والقلق للحكومة الايرانية ولذا اعدته في السابع والعشرين من شعبان عام 1266 هـ. الموافق التاسع من يوليو - تموز من عام 1850. ولقد تركت جثته وجثة زميله في العراء لتنهشها الكلاب إلى أن دفنه اتباعه في مستودع سري، ثم نقل جثاته إلى فلسطين بعد عدة سنوات وقيم له قبر عظيم فيها في عكا. وإلى جوار هذا القبر أقام فيما بعد بهاء الله طوال اقامته في عكا حتى جاءته المنية فدفن فيه بدوره.

2 - العقيدة البابية:

في البداية اعلن ميرزا علي محمد أنه الباب الذي يشر بظهور المهدي المنتظر. ولكن الطموح الانساني الذي يحشه النجاح دفع بالباب الى تطوير مفهوم الباب فلم يعد هو المشر بالمهدي المنتظر المنسور بل اصبح هو ذاته ذلك المهدي المنتظر الذي سيهدي العالم للحق. يقول في البيان: «واني أنا القائم الذي كل ينتظرون يومه وكل به يوعدون وقد خلقتي الله بأمره وجعلني قائماً على كل نفس بما قد اتاني الله من الآيات والبينات إنه هو المهيمن القيوم ولعمري اول من سجد لي محمد ثم علي ثم الذين هم شهداء من بعده ثم ابواب المهدي». وربما كانت عقيدة الامام والمهدي المنتظر هي العقيدة الوحيدة التي احتفظت بها البابية من عقائد الشيعة الامامية كما انها نقطة الالتقاء الوحيدة بينها وبين الاسلام أما فيما عداها فليس ثمة علاقة بين البابية والمبادئ الاسلامية.

لقد استلهم الباب غلاة الشيعة وخاصة الاسماعيلية الباطنية لوضع نظريته ولم يقف عند هذا الحد بل ترك لقب الباب وادعى انه النقطة. وتفسيره للنقطة عجيب يقول في البيان: «إن محمداً كان بمقام الالف وانا بمقام النقطة». والنقطة عنده ليس مجرد نبي بل هو تشخيص او تجسيد لله. وعندما بلغت به الجرأة هذا الحد واصبح يلقب نفسه بالنقطة تحلى عن لقب باب الباب لأحد اتباعه وهو ملا حسين بشرويه الخراساني

مفهوم الله فأصبح عندها جوهرًا بلا أس ولا وظيفة !

وميرزا علي محمد لا يعترف بالبعث ولا بيوم الحساب بالمعنى الذي جاء به في القرآن. فالبعث عنده بعثان أولها ساعة أن أعلن رسالته كهدي متظر أي الساعة الثانية والدقيقة الحادية عشرة من غروب شمس اليوم الرابع الموافق الخامس من جمادي الأول سنة 1260 هـ . ولا ندرى كيف فات دفته العلمية تحديد التوقيت الذي التزم به . اما قبل هذا البعث فكان الناس يجهلون الحقيقة ويعيشون بلا هدف، حياة جسمية فحسب، والحياة الجسمية هي والموت واحد. ويظهره ظهرت الحقيقة ولم يعد هؤلاء الناس جهلاء انما هم بعثوا للحياة الحقيقية بعد ان كانوا أمواتاً. والناس بعبادتهم للباب - فيما ادعى هو - يحققون الهدف من وجودهم ويستمتعون بمباهج هذا الوجود اما اذا تجاهلوا الباب فيحكم عليهم بمواصلة حياة الجهل التي لا هدف لها ولا مباحج فيها، تلك الحياة الجسمية التي هي اشبه بالموت. اما البعث الثاني فهو ذلك الذي يتجسد فيه هو مرة اخرى في صورة انسانية جديدة بعد ان يكون انهي وجوده الارضي الاول. هذا البعث هو إذن بعثه هو وليس بعث البشر جميعاً. وكما جعل البعث بعثين جعل الحساب حسابين الاول هو الحساب الصغير ويمثل في محاسبة كل نبي للناس في عصره على موقفهم من النبي السابق عليه. ومعنى هذا ان الباب جاء في الارض ليحاسب الناس على موقفهم من محمد الذي كان قد جاء بدوره ليحاسب الناس على موقفهم من عيسى، وهكذا. اما الحساب الكبير فيكون يوم ان يبعث الباب مرة اخرى كما سبق أن بينا عند الحديث عن البعث الثاني.

ومما أخذ به الباب عن الاسماعيلية اهتمامهم بالحروف وعنايتهم الفائقة ببيان قيمتها العددية. وذهب الى أن اهم هذه الحروف على الاطلاق هي تلك التي تكون تعبير بهاء الله، إذ أن هذا التعبير يعبر عن الوحدة الإلهية، وقيمتها العددية تسعة عشر. ولقد جعل هذا الرقم رقماً مقدساً كما جعله نقطة ارتكاز لكل حساباته وتفسيراته العددية للامور المختلفة تلك التفسيرات التي شغلت جانباً كبيراً من أفكاره وكتابات. ومرة اخرى يطرح نفسه علينا هذا السؤال الفلسفي الخالد: لماذا؟ لماذا اختار الباب الرقم تسعة عشر بالذات؟ قلنا إن تعبير بهاء الله عنده قيمته تسعة عشر، وما نضيفه الآن أن هذا التعبير مرادف للفظه الحلي في مذهبه. واكد الباب أن حروف الحلي او بهاء الله هي كناية عن تسعة عشر انساناً هو أولهم، ويأتي بعده على التوالي ملا علي محمد البارفروشي او المازندراني الملقب بالقديس، فعلا حسين بشرويه الملقب بباب الباب والذي

سيصبح فيما بعد بهاء الله، فاقا محمد حسن وهو أخوه، فاقا ميرزا باقر الصغير وهو ابن خاله، فعلا علي البستاني، فقراً العين الطاهرة تلك المرأة اللغز التي نؤجل الحديث عنها قليلاً (والغريب انها لم تلتق بالباب ابداً)، فمحمد ابدال، فكتاب ولي الباب اقا السيد حسين اليزدي بن اقا السيد احمد، فميرزا محمد روضة، فخوان اليزدي، فسميد الهندي، فعلا محمد الخوئي، فعلا خدا بخشي القوجاني، فعلا جليل الرومي، فعلا باقر التبريزي، فعلا يوسف الاردبيلي، فميرزا هادي القزويني، فميرزا محمد القزويني، فعلا حسين البجستاني. والغريب أن هذا الاخير تراجع تماماً عن موقفه وانكر الباب والبابية على اثر مقتل الباب ولما سئل عن سبب ذلك اجاب مفسراً موقفه «إنني لم اكن جديراً بأن اعد من حروف الحلي لأن هذا المقام فوق كفاءتي وجدارتي». ومن الباحثين من يعلل تقدس البابية للرقم تسعة عشر بأن هذا الرقم يتكون من الرقم اثني عشر وهو رمز الاثني عشرية، ومن الرقم سبعة وهو رمز الاسماعيلية، إذ أن الباب استقى مذهبه من هاتين الفرقتين، ونعتقد ان الرأي الاول اقرب للصواب لأنه يمثل التعليل الذي يقدمه البابية انفسهم لاختيار هذا الرقم بالذات ليكون مقدساً. اما الرأي الثاني فهو رأي الباحثين الذين يحاولون دراسة اي مذهب يمنح التأثير والتأثر ولذا رأوا ان هذا الرقم المقدس هو خير دليل على تأثر البابية بكل من الاثني عشرية والاسماعيلية.

واشترط الباب عدم تأويل او تفسير نص من نصوص بيانه ذهب فيه الى أن مدة ألوهيته هي 2031 عاماً يطلق عليها اسم المستغاث. وكل من يدعي شيئاً في غضون مدة المستغاث هذه فلا يقبل منه اطلاقاً، اما من يدعي شيئاً بعدها فطاعته واجبة. يقول في البيان «كل من ادعى أمراً قبل سنين المستغاث فهو مفتر كذاب اقلته» وهكذا اراد هذا المختل ان يضمن لمذهبه الاستقرار بواسطة الارهاب والتهديد بالقتل لمدة ألفي عام !

وجعل الباب قبلة الصلاة شخصه اذا كان حاضراً او المنزل الذي ولد به في شيراز إن كان غائباً، كما جعل هذا المنزل هو مكان حج الاتباع. وجعل الصلاة ركعتين فحسب وقت الصباح. اما الصوم فهو لمدة شهر من الشهور البابية اي لمدة تسعة عشر يوماً على أن يكون أول ايام عيد الفطر هو يوم 21 مارس - آذار، - اي يوم عيد النيروز وهو عيد الربيع عند الفرس. ومن احكامه التي ينكرها اتباعه انه يجب تخريب جميع الاماكن المقدسة كمكة وبيت المقدس وقيور الانبياء عند الاستطاعة اي عند امتلاك السلطة. وكذلك وضع الباب

تحسيناً عظيماً. أما البيان الفارسي فقد ترجمه العلامة نيكولاس وهو المتخصص الأول في المذهب البابي الى اللغة الفرنسية. والبيان الفارسي تكرر للموضوعات الأساسية المذكورة في البيان العربي وان كان يضمن بسبب لتفسيرات والايضاحات التي أضافها الباب للأصل العربي.

والبيان: هو كتاب الشريعة والاحكام البابية وفيه تأول صاحبه الاخبار والأحاديث النبوية بما يؤيد مشروعه. وكفي قراءة اي لوح من الواحه للتيقن من أن الرجل لم يكن لديه رسالة من أي نوع يلقيها للناس. فهو على سبيل المثال يستعمل في اللوح الثاني كل مشتقات كلمة القدم في جمل لا معنى لها يكرر بعضها عدة مرات. ولقد ترك الباب كلا من البيان العربي والفارسي غير كاملين. ولذا يذهب مؤرخو البهاية الى أن الباب فعل ذلك عمداً ليترك الفرصة لبهاء الله لاتمام العقيدة!

واذا كان البيان هو أهم مؤلفاته فإن اولها كان الرسالة العدلية في الفرائض الاسلامية الذي ألفه وهو في كربلاء حيث شهد الحسين وفيه ينذ فرائض الاسلام. ومن مؤلفاته كذلك شرح لسورة يوسف يطلق عليه اسم أحسن القصص. وهو تفسير سيء للغاية لا يتمدى كونه مجموعة من الكلمات المروضة جنباً الى جنب بلا معنى. وقد كشف فيه الباب عن غرور صبياني لا يليق بالأنبياء عندما قال «إني افضل من محمد كما أن قرآني أفضل من قرآن محمد. وإذا قال محمد بعجز البشر عن الاتيان بسورة من سور القرآن فانا اقول بعجز البشر عن الاتيان بحرف مثل حروف قرآني. إن محمداً كان بمقام الألف وانا بمقام النقطة». وللباب كذلك كتاب على نسق الصحيفة السجادية المنسوبة للإمام علي بن حسين بن علي بن ابي طالب. وله كذلك شرح او تفسير لسورة العصر، وله أيضاً صحيفة الحرمين التي يطلق عليها البعض صحيفة الحج. أما كتاب الروح فهو عبارة عن مجموعة من الابتهالات والدعوات، وأما قدوس الاسماء فهو اكثر مؤلفاته غموضاً.

4 - تقييم:

من السهل تقييم البابية فأمرها واضح جلي لا يحتاج لعناء من الباحث لكشفه. فبالرغم من كونها استمدت اصولها من إحدى طوائف الشيعة الاثني عشرية ونعني بها طائفة الشيخية إلا أنها لا تعدو في بلورتها الاخيرة الا أن تكون تلفيقاً غير متجانس من عقائد شيعية كلها مغالاة وآراء فلسفية شتى منها الغنوصية، ومن أديان مختلفة منها الساهوي مثل اليهودية ومنها

قواعد للزواج والطلاق فحجّذ الزواج بواحدة وإن سمح بالزواج باثنتين، وحارب الطلاق وإن سمح به تسع عشرة مرة متتالية بين الزوجين على أن يكون بين الزواج والطلاق تسعة عشر يوماً على الأقل. ولا تجوز الحياة الزوجية بعد الطلاق التاسع عشر.

ولم يكتف بالاهتمام بالجانب الديني فحسب بل اهتم أيضاً بالجانب الاخلاقي فنادى بالمساواة وبالاخاء بين جميع البشر، وليس بين المسلمين فحسب، كما نادى بالمساواة بين الرجل والمرأة. وكان للباب موقف عجيب من العلم والتعليم اذ حاربهما وذهب الى انه يكفي تعلم القراءة والكتابة والحساب، أما سائر المعارف فلا داعي لدراستها اذ يكفي للوقوف عليها الرجوع لكتابة المقدس وهو البيان اذ انه يحتويها جميعاً. ولم يكن موقفه من الاديان السابقة بأقل عجباً، لقد أصر على نسخها صراحة وخاصة شريعة القرآن زاعماً ان كل دين افضل من السابق عليه.

3 - مؤلفات الباب:

كان انتاج الباب كبيراً رديشاً، يكشف عن جهل شديد بالعلوم الدينية واللغوية على حد سواء. ولعل البيان هو اهم مؤلفاته على الاطلاق وكان قد وضعه عندما لاحظ اقبال الناس عليه معتقدين انه المخلص الذي طالما حلموا به. وقد ساء به البيان مدعياً أنه المشار اليه في القرآن الكريم بالآية ﴿الرحمن﴾ علم القرآن خلق الانسان علمه البيان ﴿الرحمن﴾ (4). وتأول هذه الآية بأن الانسان هنا هو محمد أما البيان فهو كتابه هذا الذي نحن بصدده. ول البيان صيغتان واحدة عربية وأخرى فارسية. ولقد نشر أستاذنا المرحوم الشيخ الدكتور تاج في نهاية كتابه عن البابية البيان العربي وهو كتاب صغير للغاية لا يتمدى الثلاث وعشرين ورقة فحسب وهو سلسلة من اخلط والعبث، ومحاولة صيانية لصياغة بعض الأفكار الساذجة على نمط أسلوب القرآن. وكانت هذه المحاولة الفاشلة دليلاً قاطعاً على جهل صاحباها الشديد باللغة العربية. وقد علل الباب ركافة لغته العربية تعليلاً يدل على عقلية امتلأت بالخرافات والأوهام عندما قال إن الحروف والكلمات كانت قد ارتكبت المعصية في الزمن الأول ولذا عوقبت على تلك الخطيئة بأن قيدت بسلاسل الاعراب. وعندما جاء الباب خلصها - فيما يذهب - كما خلص كل المذنبين ولذا أصبحت حرة مطلقة لا تخضع لقيود. وربما لا يشعر الباحثون الغربيون بتلك الركافة اللغوية التي يحسها القارئ العربي لأنهم غالباً لا يطلعون الا على ترجمته الفرنسية التي قام بها جوبينر محسناً لغته الأصلية

ثانياً - البهائية :

1- بهاء الله :

كان الباب قد عين لخلافته أخوين من نبلاء الفرس هما أبنيان لأحد الوزراء هما ميرزا يحيى علي نوري وميرزا حسين علي نوري. وكان لقب الاول هو صبح ازل ولقب الثاني هو بهاء الله. ولد بهاء الله في الثاني من محرم من عام 223 هجرياً أو في الثاني عشر من نوفمبر- تشرين الثاني- من عام 1817 في اقليم مازندران. وفي سن الثلاثين اعتنق بهاء الله البابية وذاع صيته لبلاغته وثقافته العريضة. واستمرت حركة البابية وبهاء الله من الملع زعمائها كفرقة سرية تعمل في الخفاء بعيداً عن عيون الدولة الى أن وقعت محاولة اغتيال شاه ايران نصير الدين في اغسطس- آب من عام 1852 واتهمت فيها جماعة من البابية فقبض على معظم اتباع هذا المذهب ومن بينهم الاخوان يحيى وحسين علي نوري. ونجح احد اقاربها وكان وزيراً في الاقواء على حياتها واكتفت الحكومة بابعادها الى بغداد في محرم 1269. وفي بغداد اعلن بهاء الله في ابريل- نيسان من عام 1863 وسط جماعة صغيرة من البابية انه هو المهدي الذي بشر به الباب. وسرعان ما أصبحت بغداد مركزاً لنشاط الحركة البابية، ذلك النشاط الذي امتد الى ايران مرة ثانية، عندئذ طلبت الحكومة الفارسية من سلطان تركيا الذي تتبعه العراق إبعاد هذين الأخوين واتباعها عن حدودها. واستجاب السلطان وابعدهما بالفعل الى اسطنبول حيث مكثوا عدة شهور ثم رحلوا الى أدنة عام 1864 التي يطلق عليها اتباع بهاء الله اسم بلاد الاسرار وما كاد الاخوان يستقران في تلك المدينة حتى احتدم الصراع بينهما على خلافة الباب، كل منهما يريد الاستئثار بها لنفسه فيهاجم الآخر، ويكيل له التهم مما أدى الى انقسام البابية الى قسمين: قسم يتبع بهاء الله وهو الاكثر عدداً وآخر يتبع صبح ازل الذي كان الباب نفسه قد اوصى له بالخلافة البابية. ويكاد يكون الاجماع تاماً على ان الباب استخلف الميرزا يحيى قبل قتله بمدة بل أن يكون اخوه حسين أو البهاء وكيلاً له من واجبه حماية الخليفة. وكانت حماية الخليفة تتمثل في حجبته واخفائه عن اعين الاعداء تمسكاً بتقليد شيعي قديم هو تقليد التقية. ولقد اتقن البهاء هذا الدور حيناً فكان يخاطب الناس نيابة عن أخيه. واستمر الحال على هذا الوضع حتى وقت اقامة الأخوين في أدنة حيث ادرك صبح ازل ان البهاء خطط لسرقه الخلافة. وحدثت المواجهة بينهما وظهر الصراع جلياً بينهما. وعندئذ لقب الميرزا حسين نفسه بـ اشان اي هم وهو لقب يتخذه مشايخ وزعماء الطائفة

غير السايوي مثل البوذية. وبهذا الشكل البابية مذهب بعيد تماماً عن الاسلام بل هي لا تمت بصلة حقيقة لأي دين سايوي اذ انكرت كل المفاهيم الأساسية التي تقر بها كل الاديان المنزلة ولم تحتفظ منها الا باسمها بعد ان اعطتها مضموناً جديداً تماماً. وخير مثال على ذلك مفاهيم الله والرسول والحساب والبعث. وقد اتفق علماء الازهر الشريف في مصر وعلماء الشيعة في العراق وايران على تكفير البابية والبهائية التي انبثقت منها.

ولنا ان نتساءل لماذا لقيت هذه الدعوة على ما فيها من شسط واضح قبولاً لدى الناس؟ ربما احتاجت الاجابة عن هذا السؤال الى دراسات معرفية - اجتماعية طويلة الا ان القدر الذي وقفنا عليه من الحقائق يتيح لنا القول ان أهم عوامل النجاح النسبي الذي حققته البابية يرجع الى الجهل. وللجهل بالطبع اسبابه السياسية والاقتصادية العميقة. وهذا الجهل يجعل الناس يرون الامل الوحيد في الخلاص من مشاكلهم المتشابكة ومن أحوالهم المتردية يتمثل في مبعوث من السماء هو المخلص، أو في تجسيد لله على الأرض سواء اتخذ لنفسه اسم الباب او النقطة او المهدي المنتظر. أما اذا حاولنا الوقوف على الاسباب الاجتماعية المختلفة سواء اكانت سياسية أم اقتصادية أم فكرية التي كانت وراء النجاح المؤقت للبابية لقلنا ان اهم هذه الاسباب ضعف الحكومة الفارسية نتيجة للانتفاضات الشعبية المتلاحقة التي هزتها بعنف من جهة، ونتيجة للصراع على السلطة من جهة اخرى، ذلك الصراع الذي كان الشاه محمد شاه احد طرفيه بالطبع وكان اعمامه هم طرفه الثاني. أما ثاني هذه الاسباب فهو تبيد جهد الدولة في محاولة قمع عصيان الافغان الذين كانوا يتبعون الدولة الايرانية والذين استطاعوا في نهاية صراعهم مع الدولة الحصول على الاستقلال. وثالث اسباب نجاح البابية هو فساد الجهاز الحاكم واستغلاله للرعية، وموالاة بعض المسؤولين وعلى رأسهم ميرزا آقا خان النوري المازندراني الى انكلترا. وموالاة البعض الآخر لروسيا. فاذا اضعنا الى هذه الاسباب انحدار الفقهاء الى جهل لا يليق برسالتهم في الأمة وإلى استغلال بشع للناس، واضطهاد الحكومة للعلماء الحقيقيين ومطاردتها لهم لعلمها بأنهم يمثلون الخطر الحقيقي عليها لأدركنا أن جوهر اسباب ظهور الحركات السرية الغريبة في كل زمان وفي كل مكان لا يتغير.

عن الامام المستور أو حتى لم يعد هذا الامام المنتظر ذاته بل ادعى كل منها انه صاحب دين جديد فخرجوا بذلك عن الاسلام تماماً.

توفي بهاء الله بعد هذه الحياة الحافلة المضطربة في عكا في 2 من ذي القعدة 1209 هـ . الموافق 28 مايو - ايار عام 1812 ودفن فيها.

2 - العقيدة البهائية :

ربما يجدر بنا قبل الحديث عن هذه العقيدة تقديم لمحة عن مؤلفات بهاء الله . ولأن بهاء الله ذهب الى أن رسالته نسخت رسالة الباب فقد صاغ بدوره كتبه المقدسة واهمها الأقدس الذي يحوي كل مفاهيم مذهبه وكل تشريعاته . والأقدس مكتوب باللغة العربية وأسلوبه افضل وأوضح نسبياً من أسلوب الباب وان ظل يعوزه الزيد من الدقة في تحديد الأفكار . وهو الأقدس بمعنى أنه أقدم من التوراة والإنجيل اللذين يطلق عليهما الكتاب المقدس ، كما أنه أقدم من القرآن أيضاً .

ولبهاء الله أيضاً كتاب أيقان الذي يعالج فيه دور الأنبياء ومفاهيم البعث والحساب التي لا تختلف كثيراً عن مفاهيم الباب . وله كذلك كلمات مكنونة الذي ترجم الى الفرنسية وهو يتكون من مجموعة من الرسائل . وله كذلك الهيكل وهو باللغتين العربية والفارسية ، و اشراقات و الألواح . وله الاساس الاعظم وهو أساس تشريعه . وقصيدة اسمائها ورقائيه . والجدير بالذكر أن كل كتب بهاء الله ترجمت الى الانكليزية وبعضها ترجم الى الفرنسية الا الاقدس الذي لم يترجم الى لغة اخرى حتى الآن . والجدير بالذكر أيضاً أن الباحث في البهائية يجد مشقة هائلة في الحصول على كتب هذا المذهب . ويبدو أن سبب ذلك يرجع الى حرص اصحابه وتمسكهم بالسرية المطلقة خوفاً من بطش من يحيط بهم ولا يؤمن بمذاهبهم .

نعود للعقيدة البهائية فنقول إن بهاء الله عنى عناية خاصة بنسخ البابية وبيانها حتى تخلوله الساحة فيفرض عقيدته هو . وجعل قيمة البابية الوحيدة هي التبشير ببهاء الله . يقول «ياكم أن يمنعكم ما في البيان عن ربكم الرحمن . تالله انه قد نزل لذكركم لو انتم تعرفون ، لا يجد منه المخلصون الا عرف حيي واسمي . . » هذا ما جاء في الأندلس مؤلفاً البهاء بطريقة ساذجة .

أما عن الله فقد ذهب الى انه لا يمكن أن يوصف إذ لا توجد صفات يمكن أن تصفه ، ولا أدلة على وجوده أو غيابه .

التركمانية في تركستان . ثم تلقب بالذكر وهو اللقب نفسه الذي اتخذته من قبل الباب ، ثم بالطلعة المباركة ثم بالجمال المبارك ، ثم بجمال القدم والحق ، واخيراً ببهاء الله . وهذا التعبير مأخوذ من دعاء يتلوه بعض المسلمين في أوقات السحر من شهر رمضان حيث يقولون «اللهم إني أسألك من بهائك بأبهاء وكل بهائك بي ، اللهم إني أسألك ببهائك كله» . وهكذا انقسمت البابية الى بهائية وازلية وبلغ الصراع بين الشقين حداً أن كل من الأخوين كان يدس السم للآخر في الطعام وكل منهما كان يتهم الآخر بالكذب والدجل . ونعت صبح ازل اخاه في الألواح بالعجل ، بينما نعت بهاء الله أخاه في الأقدس بالكافر والمشرع .

وانتهى امر هذا الصراع بأن ضاقت الحكومة التركية بزعيمي البابية وبتابعيهما بالرغم من كونها قد احسنت ضيافتهم لسنين طوال فأبعدت صبح ازل الى قبرص وبهاء الله الى عكا هو وسبعين من اتباعه ، وصلوها في اغسطس - آب عام 1868 وأصبحت تلك المدينة مقراً للبهائية ومكاناً مقدساً لهم . وفي عكا بذل بهاء الله كافة الجهود لنشر دعوته ولاكتساب الانصار . وفيها اعلن على الملأ دعوته وحقيقة شخصيته ، وانكر كل ما كان يدعيه الباب . وزعم أنه شجرة المعارف الإلهية والموجود الذي يجسد الجوهر الإلهي وانه روح الله ، وهو الذي بعث بالانبياء وبالرسل ، وهو الذي اوحى بالاديان . وزعم ان الباب لم يكن الا نبياً كل دوره هو التبشير بظهوره هو ، او بعارته كان الباب هو القائم بينما هو اليوم الذي سيظل وسيبقى ، فهو الذي قال عنه الباب «سيظهر في يوم من الايام من هو اعظم مني» . وتلقب بهاء الله «بمظهر الله أو بمنظر الله ، اي أن الله تجلى فيه . قال عن نفسه في الأقدس معبراً عن هذه التصورات «يا ملأ الانسان اسمعوا نداء مالك السماء انه يناديكم من شطر سجنه الأعظم ، انه لا إله إلا أنا المقدر المتكبر» .

ولم يعد ، مذهب بهاء الله بعد هذه التعديلات الجوهرية التي ادخلها صاحبه على المذهب البابي امتداداً لهذا الاخير ، بل اصبح عقيدة جديدة تماماً تختلف عن كل ما سبقها من عقائد . ودعا بهاء الله البشرية جمعاء الى اعتناق هذا الدين الجديد كما كان يسميه ، ذلك الدين الذي سيسود في رأيه جميع الامم مما دعا ابنه عباس الى اعتباره على حد قوله «موعود بجميع الامم والاقوام» . واذا كان الشيعة الامامية قد تمسكوا بأهداب الاسلام فلم يعطوا للإمام سلطة الإتيان بشرع جديد فإن البابية وتلتها البهائية لم تقيا وزناً لحدود الاسلام فذهبتا بآراء الشيعة الى نهايتها القصوى ، فلم يعد الباب او بهاء الله ناشرين

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على عجز بهاء الدين عن وضع حدود فاصلة بين الجانب البشري الزماني في شخصه والجانب الإلهي الخالد الذي يدعيه، كما يدل على تحبط فكري واضح مصدره ذلك الطموح الشديد الذي دفع بصاحبه إلى اعتبار نفسه إلهاً بعد أن كان يعتبر نفسه رسولاً أو مهدياً متظلاً. ومن أقواله في الأقدس والتي تعبر عن قوله بالحلول «وقل لا يرى في هيكله إلا هيكل الله، ولا في جمادي إلا جماده، ولا في كينونتي إلا كينونته، ولا في ذاتي إلا ذاته». ويقول مؤلفاً نفسه معتبراً نفسه الله الباطن والظاهر في آن واحد: «ويطلق عليه الظاهر لأنه يرى أسماه وصفاته ويعرف بأنه «لا إله إلا هو» ويطلق عليه اسم الباطن لأنه لا يوصف بوصف ولا يعرف بما ذكر. . . وانه لا يعرف بالأفكار ولا يدرك بالأبصار على ما هو عليه من علو علوه وسمو سموه أنه لبالنظر الأعلى والافتق إلىه».

وذهب بهاء الله إلى أن لا محمداً ولا غيره من الأنبياء ولا الأئمة استطاعوا أن يدركوا المعنى الحقيقي للنصوص المقدسة التي أولى بها الله وحتى لو كانوا قد فعلوا فإن الله قد حرم عليهم افشاء معنى هذه النصوص للناس إذ أن هؤلاء لم يبلغوا بعد درجة النضج العقلي التي تتيج لهم ادراك هذا المعنى، كان على الإنسانية أن تنتظر حتى تصل إلى درجة معينة من الكمال العقلي تستطيع معه أن تدرك هذا المعنى الخفي الذي أراده الله، وذلك بواسطة تجلي الله في تجسيد انساني يكشف النقاب عن كل أسرار الكتب المنزلة. وكان بهاء الله هو بالطبع هذا التجسيد الذي سيحقق تلك المعجزة التي انتظرتها الإنسانية طويلاً. ويزعم بهاء الله أن هذا المعنى هو المشار إليه في القرآن في الآية 210 من سورة البقرة ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام والملائكة وقضى الأمر إلى الله ترجع الأمور﴾. وهو يتأولها بأن الله سيأتي إلى الناس منجسداً في جسم انساني وهذا ما تحقق بالفعل بمجيء بهاء الله ومعه أتباعه الذين يرمز إليهم القرآن بالملائكة. وادعى أن نفس المعنى نجده في الآية السابقة من سورة آل عمران: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب من آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (آل عمران، 7).

واضح أن بهاء الله استخدم مناهج التأويل التي كانت تستخدمها الفرق الباطنية من غلاة الشيعة. إلا أن استخدامه

ولذا اختار الله أن يعلن عن نفسه من خلال رسله أمثال ابراهيم وموسى وزرادشت ويوذا وعيسى ومحمد والباب. وما هؤلاء الرسل - فيما زعم - إلا تجليات لله وتعبيراً عن ارادته ولذا فهم يكونون سواً وحدة. وترتب على زعمه هذا اعتقاده بأن جوهر كافة الأديان واحد، وإن تميز كل منها بخصائص معينة تتناسب مع احتياجات العصر ومع المكان ومع درجة الحضارة التي يظهر فيها الرسول. معنى هذا أنه اعتقد أن الوحي يتطور بتطور الإنسانية. ولم يعتبر بهاء الله نفسه آخر تجليات الله أو آخر ظهور له، بل ادعى أن ثمة تجليات أخرى ستعقبه في المستقبل. ويحاول البهائية تبرير عقيدتهم هذه عن التجليات الإلهية المستقبلية بقولهم أن الحزم بانقطاع الوحي الإلهي ويغلق أبواب الرحمة الإلهية من الأقوال التي لا تجد لها سنداً في الواقع إذ إن الإنسانية قد بلغت في تطورها حالاً أصبحت فيه في أشد الحاجة إلى الوحي والرحمة الإلهيين، أكثر مما كانت تحتاج إليهما في أي عصر سالف. لم تشأ رحمة الله ترك العالم بلا فيض إلهي ولذا تجلج الله في بهاء الله. وفكرة ضرورة تجلي الله للإنسانية رحمة بها هي تطوير وتحريف لفكرة الشيعة عن اللطف الإلهي الذي يحتم وجود الامام إذا ان الله أكرم بعباده من أن يدعمهم بدون امام. ويتأكد بهاء الله لكونه يمثل تجلياً للألوهية لا للشيعة فحسب ولا للمسلمين فحسب بل هو كذلك للإنسانية جمعاء، يكون قد قضى على البقية الباقية من تصورات الشيعة الامامية عن الامامة وعن المهديّة، تلك التصورات التي كان الباب قد سبق له تشويهاً فجاء بهاء الله وقطع كل صلة تربطها بالاسلام الشيعي.

وكان الباب قد أعلن أنه سيعود مرة أخرى في صورة جسدية مختلفة واطلق على هذا البعث اسم البعث الثاني كما سبق أن بينا، وأن احداً يجب ألا يسأله عندئذ عن أفعاله، اخذ بهاء الله هذه الفكرة وقال إنه لا يخطيء أبداً وإن من عدله أن يعتبر ما هو عدل ظليماً، وما هو خير شراً، وأن يعتبر الايمان كفراً. وبعبارة أخرى ذهب بهاء الله إلى أن من حقه أن يقول عكس ما هو معروف وأن يخالف العقائد السابقة، وما على كافة البشر الا الايمان بما يقول. وما هذا القول في رأينا الا تحريف لعقيدة البداء دخل عليها فأفقدتها معالمها الجوهرية بحيث أصبح من العسير علينا التعرف على أصلها الشيعي. وفي الأقدس وهو كتابه المقدس كما سبق لنا القول يعلن بهاء الله تارة أنه رسول من عند الله، وصاحب دعوة دينية، ويذهب تارة أخرى إلى أنه الله ذاته، ويدعي في تارة ثالثة أن الله حلّ في شخصه فيشبه عندئذ الحلاج بنظريته في الحلول.

اليهود ادعى أن موسى هو افضل الانبياء وأنه بعث من جديد في شخصه ؛ أما اذا واجه مسيحيين فكان يقول إن بهاء الله هو المسيح الذي ينتظره الناس ؛ أما إذا وجد بين المسلمين فكان يدعي أنه هو المهدي المنتظر. وفي الاوساط الفكرية كان يدعي أنه يريد جمع كلمة البشر دون التفرقة بين اجناس أو أديان ليحقق للجميع السعادة القصوى. وإذا عرفنا أن البهائية يلتزمون بهذا المبدأ في الفعل والقول لأدركنا صعوبة الوقوف على حقيقة مذهبهم.

ولأن البهائية زعمت أنها دين جديد فقد وضعت فروضاً دينية جديدة تختلف عن مثيلاتها في كل الأديان السابقة. جعل بهاء الله الصلاة تسع ركعات على أن يولي المصلون وجوههم شطر مقامه في عكا، وأبطل صلاة الجماعة إلا على الميت. وجعل عدد شهور العام تسعة عشر شهراً مثل البابية. وجعل شهر الصوم هو الذي ينتهي بعيد النوروز، وجعل الحج الى مقامه في عكا، وغير أحكام الميراث، وبسلك أحكام العقوبات والسرقة والزنا وعالج موضوع العلاقات الزوجية، فجعل الحد الأقصى الزوج بانشئين، وإن جعل المثل الأعلى هو الزواج بواحدة فحسب، وهو في هذا يسير على سنة الباب. وأباح بهاء الله للبهائية كل ما حرّمته الأديان السابقة، فلإنسان في رأيه الحق في فعل أي شيء على ألا يتعارض هذا مع العقل الانساني السليم كما جاء في الكتاب الأقدس، ولكنه حرص على تحريم الخمر والمخدرات، وكل ما يجعل الانسان يغيب عن وعيه.

ومن أهم مبادئ البهائية مبدأ وحدة الأديان. فالأديان عندها ليست الثلاثة المنزلة فحسب بل هي تسعة، فهي تؤمن فضلاً عن اليهودية والمسيحية والاسلام، والصابئة والبرهمانية والبوذية والزرداشتية والبابية والبهائية بالطبع. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن البهائية لا تحفل بمسألة الوحي والا كانت فصلت بين الأديان الثلاثة المنزلة وآخرها الاسلام وبين تلك الديانات الاخرى. وليعلي من شأن دينه أكد بهاء الله أنه الوحيد الذي أدرك المعنى الحقيقي للنصوص المقدسة. وفي رأينا انه لم يقل بوحدة الأديان هذه الا لجعل نفسه على رأس هذه الوحدة، ولينصب نفسه مفسرها الوحيد فإذا ما اقتنع الناس بذلك كان منطقياً أن يتركوا دينهم ليعتنقوا الدين الكلي الشامل الذي يوحد بين كافة الأديان.

3 - فلسفة البهائية الاجتماعية :

لم يكن بهاء الله يعتبر عقيدته تجديدًا للاسلام أو ثورة على

للتأويل تتجاوز كل الحدود التي كان يلتزم بها السابقون عليه من غلاة الشيعة ولذا قال بأراء لم يجرؤ احد قبله على الافصاح عنها. ومن هذه الآراء أن الحقائق الإلهية في الأديان السابوية واحدة لأن هذه الأديان في حقيقة امرها دين واحد. وهو وحده الذي يستطيع كشف النقاب عن هذه الحقائق التي ظلت مستترة حتى جاء هو. فهو وحده المهدي الموعود أو هو وحده ظهور الله. وقبله كانت الحقائق الإلهية في كافة النصوص المقدسة مكتومة عن الأنبياء. ويستشهد على صحة رأيه هذا بالقرآن الذي جاء فيه ان القوم كذبوا القرآن لأنهم لم يدركوا معانيه إذ جاء في سورة يونس ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله﴾ (يونس، 39). كما جاء في القرآن وعد صريح بنزول بيان للقرآن وذلك في الآية ﴿يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ (الأعراف، 53). واعتبر بهاء الله نفسه هو المشار اليه في هذه الآية بأنه حامل التأويل وهو الذي سيحل كل مشاكل العقيدة ! وأكد بهاء الله ليضمن لنفسه حق الكلمة الأخيرة بأن اللاحق من الرسل هو الذي يفسر السابق فحقائق التوراة لم تتضح الا بظهور عيسى، وحقائق الانجيل ما ظهرت الا بظهور محمد، ولم تظهر حقائق كل من اليهودية والمسيحية والاسلام معاً الا بظهوره هو بهاء الله.

والخلق فيما ذهب بهاء الله من شأن الله، وبذلك يكون خالق البابية التي سبق لنا توضيح مذهبها في هذا المقام. والخلق عنده قديم أي أنه لم توجد لحظة لم يوجد فيها العالم. والله خلق ضمن ما خلق الانسان ولذا فغاية الحياة الانسانية في نظر البهائية هي معرفة الله وعبادته ولقد منح الله اكمل البشر نفوساً خالدة تتناسخ فتبعث مرات متتالية في ابدان مختلفة. وكما فعل الباب من قبل فعل بهاء الله من بعده، أي أنه تناول المفاهيم المختلفة تأويلاً جديداً فتأول البعث والحشر والملائكة والحساب. فالبعث هو ظهوره هو وقيامه بالدعوة، والجنة والنار هي رموز لعلاقة الله بالنفس. والملائكة ليس المقصود بها المعنى الحرفي للكلمة والا لمساعدت الرسل كما جاء في الكتب المقدسة ونجحت في حمل الناس على تصديقهم وهو غير ما يقوله لنا التاريخ. إنما الملائكة في حقيقة الامر رجال تخلصوا من كل ما هو انساني دنس في طبيعتهم بفضل حبهم لله فحب الله قادر على تحقيق ذلك. ويستشهد على صحة رأيه بالامام جعفر الصادق سادس ائمة الشيعة الذي ذهب فيما ادعى الى نفس ما يذهب هو اليه.

ومن العقائد التي اخذتها البهائية من الشيعة عقيدة التقية. وكان بهاء الله يساير كل انسان حسب عقيدته فاذا ما واجه

وتأكلون من فم واحد وتسكنون في أرض واحدة حتى تظهر من كينونتكم واعمالكم وافعالكم آيات التوحيد وجواهر التجريد.

إلا أن موقف بهاء الله من الحرية جاء عجيلاً. وفي اعتقادنا أنه ما ذهب الى ما ذهب اليه الا ليضمن الطاعة العمياء لعقيدته. لقد هاجم الحرية بحجة أنها غاية الجهلاء، فالإنسان يحتاج لرداع، أما الاستمتاع بالحرية فأمر جدير بالحيوان وحده! ولا ندري ما رأي المتحمسين للبهائية في هذا الرأي؟! يقول بهاء الله «إننا نرى بعض الناس أرادوا الحرية ويفتخرون بها، اولئك، في جهل مبین. إن الحرية تنتهي عواقبها الى الفتنة التي لا تحمد ناراها... فأعلموا أن مطالع الحرية ومظاهرها هي الحيوان، والإنسان ينبغي أن يكون تحت سنن تحفظه عن جهل نفسه... إن الحرية تخرج الإنسان عن شؤون الآداب والوقار... قل الحرية في اتباع أوامري لو انتم من العارفين». وهكذا وجه بهاء الله ضربة قاضية لحلم الإنسانية وهدفها الأعظم، أي للحرية التي اقترت بها كل الأديان والمذاهب الفلسفية على اختلافها.

وإذا كان هذا هو موقف البهائية الصريح من الحرية الاجتماعية - ومن عناصرها الحرية الفكرية - فقد جاء موقفها من هذه الأخيرة متناقضاً تماماً مع نفسها! فتمسكت بحرية العقيدة والإيمان والفكر، وذهبت الى أن هذه الحرية أصبحت من حقوق الإنسان في كل مكان وتقرها جميع الدساتير فكيف يحاربها البعض بعد ذلك باسم الدين؟ إن من يفعل ذلك يخالف قانوناً هاماً من قوانين الحكومة... أي حكومة. وفي رأينا أنه إذا كانت حرية العقيدة والفكر من أهم حقوق الإنسان الا أن ثمة اجماعاً على أن من الأفكار ما هو أشبه بالهلوسة التي تضر بالمجتمع، ولذا لا بد من محاربتها. ولا تكون محاربتها في رأينا بالاجراءات التعسفية او الاحكام القضائية لأن التقية عندئذ ستكون هي الملاذ إنما محاربتها يكون بالقضاء على أسباب ظهورها والاقبال عليها.

وثمة مبدأ آخر يفيد دعوتهم ولذا تمسك به البهائية تمسكاً شديداً ونعني به الاستقلال في تحري الحقيقة. ولا يمكن لإنسان أن ينكر قيمة هذا المبدأ ولكن علينا فحص اسلوب تطبيقه، فليس كل السلف تالف يجب تركه، خاصة إذا كان هذا التراث السلفي يستند الى نصوص مقدسة واضحة. عنت البهائية بالاستقلال في تحري الحقيقة الاقلاص عن اقتفاء اثر الاسلاف وعن التقليد الأعمى.

وتؤكد البهائية أن دور الدين هو تحقيق الترابط والالفة بين

بعض مفاهيمه، بل كان طموحه اكبر بكثير (!) إذ زعم أنه جاء لينشر الدين الجديد دين الاخاء بين الناس كافة. فدينه هو الدين العالمي الذي سيجعل هذا العالم وطناً للجميع. والذين يتأولون هذا المذهب تأويلاً فلسفياً يحلو لهم أن يروا فيه مجموعة من الأسس الضرورية لحياة اجتماعية سليمة. وهم يدعون أن بهاء الله ادرك أن الدين الحديث يجب ألا يعنى فحسب بالحياة الروحية للمؤمن بل من واجبه أن يهتم كذلك بحياته العملية. وفات هؤلاء ان الأديان الساوية في حقيقة امرها تُعنى بالجانب الروحي فضلاً عن عنايتها بالجانب العملي لحياة الإنسان. ولقد ادرك بهاء الله فيما يبدو وتأكد من ذلك ابنه عباس فيما بعد من أن أية محاولة من جانب البهائية لربط الدولة بالدين سيكون مصيرها تدميرها من أصحاب السلطة الذين تهدد دائماً مصالحهم مثل هذه الدعوة، ولذا أصر الاثنان على أن البهائية ليست حزباً سياسياً. حتى ان عباساً وضع كتاباً هو السياسة أرجع فيه مصائب كل من تركيا وفارس في القرن التاسع عشر الى اقتحام رجال الدين عالم السياسة.

ولأن بهاء الله كان يلزم بجعل دينه هو دين للعالم كافة فقد حث اتباعه على دراسة اللغات الاجنبية حتى يمكنهم نشر الدعوة بين كافة البشر، بل ونادى بإيجاد لغة عالمية موحدة من شأنها تحقيق الترابط بين البشر. وشجع العلم والتعليم ولذا نسخ ما دعا اليه الباب في بيانه، من تجاهل العلم والتعليم ومن احراق كل من الكتب المقدسة والكتب العلمية. قال بهاء الله في الأقدس «قد عفا الله عنكم في البيان من محو الكتب وأدنا لكم بأن تقرأوا من العلوم ما لا ينتهي الى المجادلة في الكلام، فهذا خير لكم أن انتم من العارفين».

وجاوب بهاء الله أن يجعل للمصلحة العامة المقام الاول فحرم الحرب تحريماً تاماً ودعا الى الحد من استعمال الاسلحة إلا وقت الحاجة، كما طالب بوجود محكمة دولية تمثل امامها كل الدول لتحسم خلافاتها. وتمسك بالمساواة بين البشر، واستنكر التفرقة العنصرية، ودعا الى القضاء على الطبقات وعلى الامتيازات الدينية. وادعى انه قد نزلت عليه سورة تسمى سورة الملوك أنب فيها سلطان تركيا لأنه فرق بين طبقات شعبه من حيث الحقوق والواجبات فجعل لبعضها امتيازات دون البعض الآخر. وأكد المساواة المطلقة بين البشر في نسائم الرحمن عندما قال «يا أبناء الإنسان هل عرفتم لم خلقناكم من تراب واحد، لثلا يفتخر أحد على أحد وتفكروا في كل حين في خلق انفسكم إذ ينبغي كما خلقناكم من شيء واحد أن تكونوا كنفس واحدة بحيث تمشون على رجل واحدة

4 - عباس بن بهاء الله :

عين بهاء الله ابنه عباس او عبدالبهاء الذي ولد عام 1265 هـ . 1844 م . خليفة له للبهائية . وتولى عباس الذي تلقب بعبدالبهاء رئاسة البهائية وله من العمر أربعة وأربعين عاماً وكان أبوه قد اطلق عليه «الفنن الاعظم» ! اختصاراً لفنن الله الاعظم . ومنذ توليه الرئاسة عمل على التخلص من منافسة اخيه ميرزا محمد علي الذي كان أبوه قد اطلق عليه لقب «الفنن الأكبر» وكان التاريخ يعيد نفسه باستمرار بالنسبة لهذا المذهب، فكما احتدم الصراع بين بهاء الله واخيه صبح أزل وكتب النصر لبهاء الله . نشب الصراع على الزعامة مرة اخرى بين ابني مؤسس البهائية . ومرة اخرى انقسمت البهائية فمنا من اتبع عباس وهم العباسية ويمثلون الاكثية، ومنهم وهم الأقلية من انضم لميرزا محمد علي وأصبح يطلق عليهم اسم الموحدين . وامتاز عباس بثقافة رفيعة تفوق ثقافة أبيه حتى أن بعض الباحثين يعتقد أنه هو المؤلف الحقيقي لكتب أبيه . وبفضل هذه الثقافة الواسعة وبفضل ذكائه الشديد ومهارته في الاتصال بجميع المستويات استطاع أن يفسر المذهب البهائي بطريقة عصرية مقبولة جعلت الكثيرين يعتبرونه صاحب البهائية الفعلي . وعلى عكس ما فعله أبوه مع الباب عندما أبطل كل ادعاءاته ليدعي لنفسه الألوهية، احترم عباس ادعاءات وآمال أبيه . وكان واقعياً متواضعاً مدركاً للتغير الذي طرأ على العقول والنفوس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ذلك التغير الذي يصعب معه ادعاء الألوهية، ولذا اعتبر عباس نفسه خادماً لأبيه وممثلاً له فحسب ولم يطالب اتباعه بعبادته . ونسخ عباس بعض العقائد الفرعية التي كان قد قال بها بهاء الله منها على سبيل المثال الاقرار بصلاة الجماعة، وتحريم تعدد الزوجات وإباحة الخمر والمكيفات في حالة المرض وهي امور كان بهاء الله يقول بعكسها .

وكان عباس ملماً بالأديان وبالفلسفة الاسلامية القديمة ويعلم الفلك والطبيعات، ومع ذلك سمح لاتباعه بتأويل آيات القرآن وشجعهم على ذلك، عل أن يفعلوا ذلك بما يدعم مركزه الديني، مما يدل على أن الأمر بالنسبة له لم يكن إيماناً بهذه المهرطقات التي تكون البهائية بل كان طموحاً لا يعرف حدوداً للسيطرة وللزعامة باسم الدين . وكان اتباعه يتأولون الآيات «إذا قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من طين فاذا سَوَّيْتُهُ ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين،

البشر، أما اذا أصبح هذا الدين سبباً للعداء ولل بغضاء بين هؤلاء لكان عدمه افضل من وجوده، ولذا وجب هجره في سبيل وحدة الانسانية . وفي رأينا أن بهاء الله كان يتعامل مع الأديان وكأنها امر انساني يمكن الاخذ به او هجره، غافلاً تماماً انها تستند الى وحي سهاوي مما يستحيل معه التعامل معها مثل تعاملنا مع المذاهب الانسانية . وصحيح ان الدين قد يصبح أداة لاشعال الفتن والحروب كما شهد بذلك الماضي وكما يشهد بذلك الحاضر، الا أن هذا لا يعني التخلي عن الدين ولفظه لانقاذ الانسانية، إنما يعني بذل مزيد من الجهد لتصحيح فهم الدين . فالدين بريء من تفسيراته وتطبيقاته الخاطئة، وبريء من استغلالاته .

ورفض بهاء الله فكرة أن يكون هناك اناس لا عمل لهم الا تعليم الدين أو الاشراف على تطبيق شريعته، أي رفض وجود رجال دين . وذهب الى ان كل فرد في الجماعة البهائية لا بد وان يكون له عمل منتج . وترتب على هذا الرفض لوظيفة رجل الدين أن رأى انه ليس ما يحتم وجود دور مخصصة للعبادة فحسب، اذ جعل الصلاة في اي مكان وفي اي زمان يناسبان المصلي على ان تكون الصلاة يومية .

وفرض بهاء الله - في محاولته لتنظيم جماعة البهائية اجتماعياً بشكل عام واقتصادياً بشكل خاص - نوعاً من الضرائب على اتباعه بنسبة تسعة عشر في المائة (وهو الرقم المقدس عنده) من رأس المال، وليس من الدخل السنوي . تسدد مرة واحدة فقط ولا يتكرر سدادها كما هو الحال في النظم الحديثة . ومجموع هذه الضرائب يمثل دخل الجماعة الذي ينفق منه على احتياجاتها المختلفة .

وكان بهاء الله شديد الطموح فبعث من عكا برسائله الى شاه ايران والى رؤساء الدول الاوروبية والاميركية بل والى بابا روما . ولم يلق جواباً على هذه الرسائل . ولعل مما يحتاج لدراسة وتفسير هو موقف اليهود من البهائية؛ فقد شجع اليهود البهائية تشجيعاً كبيراً بل واعتنقها بعضهم - على ما عرف عنهم من امتناع عن ترك دينهم - وحاولوا استخراج ما يؤيد دعاواها من العهد القديم، ولذا ذهبوا الى أن الآيتين السابعة والثامنة من الاصحاح التاسع من سفر اشعيا وهما «لأن يولد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجبياً مشيراً إلهاً قديراً ابناً أبدياً رئيس السلام، لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسي داوود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن الى الأبد، إنما تشيران اليه .

فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس استكبر وكان من الكافرين ﴿ وهي الآيات 71, 72, 73, 74 سورة يس، بأن الله فيها انما هو بهاء الله، وما الملائكة المشار اليهم فيها الا اتباع بهاء الله: والنقاش الذي دار بين الله والملائكة هو النقاش الذي دار بين بهاء الله واتباعه عند اختياره لابنه الاكبر عباس خليفة له. أما ابليس في هذه الآيات فيرمز لأولئك الذين رفضوا قبول هذا الاختيار وانحازوا لأخيه ولنافسه الذي اصبح هو واتباعه من الكافرين !

ونجح عباس افندي في تطوير البهائية بحيث اصبحت اكثر تمسكاً بفكرة وحدة الاديان وحب السلام والنزعة العالية والمساواة بين البشر كافة أي اصبحت ديناً انسانياً عالياً. ومن أقواله المعبرة عن تلك الروح «ان الانسانية واحدة. والارتباط المعقد بدين أو بجنس أو بدولة يحطم هذه الوحدة، فلا بد اذن من التحرر من المعتقدات التقليدية». ومن أقواله كذلك «إن الانسانية تحتاج اليوم الى الوحدة الشاملة والوفاق قبل اي شيء آخر. لقد سيطر السيف على العالم لأكثر من ستة آلاف سنة فلنبحث عن وسيلة اخرى نستبدلها به: ! ان الكلمة لا تريق الدماء ولكنها تؤثر على القلوب وتمنح الحياة. وبينما للسيف المعدني تأثير وقفي ومحدود فإن لسيف الكلمة أي لحب الله تأثيراً لا نهائياً. فليشهر هذا السلاح». ومن الجلي أن الرجل كان بليغاً يحسن التأثير على القلوب.

وقد التزم عباس بتأدية الشعائر الاسلامية علناً ربما لوجوده في بيئة اسلامية، أما اذا وجد بين مسيحيين فكان يعرف كيف يعلي من شأن رسالة المسيح، واذا وجد بين يهود ادعى ان لموسى اهمية عظمى للجنس البشري. واحياناً كان يعلن تمسكه بفكرة وحدة الاديان تلك الفكرة العريضة على ابيه. يقول في خطبة له في كنيسة سان جورج وفي سمنتر بإنكلترا نشرت جريدة وادي النيل المصرية ترجمتها العربية في السبت الموافق 23 ديسمبر- كانون الثاني سنة 1911، وهو ما يدل على أن الصحافة المصرية كانت تهتم اهتماماً ملحوظاً بعباس هذا. يقول: «فغاية ما يكون الحادث يستفيض الفيض التام من حضرة القديم فلننظر الى آثار رحمة الله في المظهر الموسوي، وإلى الانوار التي سطعت من الافق العيسوي، وإلى السراج الوهاج اللامع في الزجاج المحمدي عليه الصلاة والسلام، وعلى الذين هم اشرفت الانوار وظهرت الاسرار وشاعت وذاعت الآثار على مر الاعصار والادهار». وواضح هنا ان الاديان ليست الاديان الثلاثة السهاوية فحسب انما هي تلك المجموعة التي آمن بها ابوه. كان عباس يعرف ما يقال ولم يقل وقد ورث تقليد التقية هذا عن أبيه بالطبع.

ولم يرسل عباس كما فعل ابوه من قبل رسلاً او رسائل الى البلاد المختلفة بل ذهب بنفسه الى انحاء العالم الغربي بالذات شارحاً دعوته. ولقد القى عدة محاضرات في جامعة اكسفورد في انكلترا، وذهب الى باريس، وإلى سويسرا، وكذلك حاول لفت الانظار الى دعوته في اميركا الشمالية حيث صادف بعض النجاح. وقد جاء عباس بن بهاء الله الى مصر في عام 1910 وهو في السبعين من عمره دون أن يفصح عن حقيقة الهدف من زيارته بل اكتفى بجس النبض. ونجح في تكوين علاقات مع بعض المفكرين ومنهم الشيخ علي يوسف الذي خدع فيه وفي دعوته فأنشئ عليها دون ان يفتن لحقيقة الرجل ولا لحقيقة دعوته الهادمة لأي دين سهاوي. ولقد استطاع الشيخ رشيد رضا أن يتبين حقيقة المذهب البهائي فكتب في المثار مقاليتين القى فيها الضوء على هذه البدعة فترك عباس البلاد على اثرهما مدركاً انه قد فشل فيها، فحيث يوجد العلماء الذين يعرفون كيف يؤدون رسالتهم لا تستطيع البدع أن تستقر.

توفي عباس في عكا في 27 نوفمبر- كانون الاول عام 1921 ودفن مع الباب ومع ابيه بهاء الله، ولم يكن من ابنائه من هو جدير بخلافته ولذا عين حفيده شوقي ربعاني وهو ابن ابنته في هذا المنصب، وقد درس شوقي هذا في اكسفورد بعد أن درس في جامعة بيروت، وهو مثقف ثقافة رفيعة ومع هذا تدهورت احوال المذهب البهائي في عهده. وربما تكون ثقافته هذه هي السبب في ذلك، فالمعقل اذا ما اقترب من الحقيقة يصعب عليه ان يخذل الآخرين بغيرها. ولقد توفي شوقي هذا عام 1957.

وقبل أن ننهي الحديث عن عباس وخليفته علينا ان نعرض لمؤلفات عباس. لعباس مجموعة من الخطب والرسائل جمعت وطبعت في القاهرة بعنوان: كتب وخطب عبدالبهاء، أما الغرب فلا يعرف الا احاديثه مع السيدة لورا كليفورد بارني التي أدلى بها في عكا وسمح لها بنشرها *Les Leçons de Saint Jean d'Acre*. وفي هذه الأحاديث يتجلى جسده الفلسفي النقدي والطابع الحديث للغاية والمنتج بمحسة صوفية مشرقية الفكرة.

5 - البهائية في العالم:

ربما تكون المسألة الملحة علينا ونحن في هذا المقام هي مسألة علاقة البهائية بسائر الاديان وبالذات بالدين الاسلامي. إن البهائية تعلن باصرار أنها شريعة قائمة بذاتها ودين جديد سهاوي له احكام وحدود تشتمل على كل المبادئ

فلاسفة اليونان يذهبون الى الارض المقدسة ليتعلموا الحكمة من بني اسرائيل... حتى ان سقراط الحكيم ذهب الى الارض المقدسة وتعلم الحكمة من بني اسرائيل ولما رجع الى بلاد اليونان أسس الوجدانية الالهوية ونشر مسألة بقاء الارواح بعد الموت. وهكذا جعل عباس سقراط تلميذاً للاسرائيليين وجعله يذهب الى فلسطين ليدعم فكرته عن عظمة الفكر اليهودي !

وموقف الغرب من عباس ومن البهائية هو موقف التشجيع والاحتضان. لقد انعمت عليه بريطانيا بنيشان فرسان الامبراطورية البريطانية في 27 ابريل - نيسان 1920. وفي امريكا الشمالية التي لا تعد من يولع بالجديد وبالخارج على المألوف وجدت البهائية انصاراً ونجحت في تأسيس معبد لها في شيكاغو واطلقت عليه محفل «مشرق الاذكاء»، كما اصبح لها فيها جريدة تصدر في ذات المدينة منذ عام 1910 باسم نجمة الغرب في تسعة عشر عدداً هي عدد شهور السنة البهائية. ويملك البهائيون اراضي فسيحة في شمال بحيرة ميتشغن. ويرجع البعض انتشار البهائية في امريكا الى الدعاية التي قام بها الدكتور ابراهيم جورج خيرالله وهو لبناني مسيحي من اوائل خريجي الجامعة الاميركية ببيروت. جاء خبر الله هذا الى مصر واشتغل بالترجمة والتجارة والزراعة الا ان النحس لازمه في كل هذه الأنشطة. اشار عليه الظهري احد اعمدة البهائية في مصر ان يذهب الى نيويورك داعياً للبهائية على أن يقوم الحاج عبدالكريم بمصاريف السفر. والغريب ان ابراهيم هذا استطاع ان يجمع ثروة طائلة من الامريكيين الذين اقبلوا على العقيدة الجديدة. وعندما اراد عبدالكريم اقتسام هذه الارباح معه وهو الذي مول رحلته اضطر خيرالله الى اعلان خروجه على عباس ومناصرة اخيه وخصمه ميرزا محمد علي. ولخير الله هذا عدة مؤلفات البهائية بالانكليزية منها:

— *The door of the religion*, Chicago, 1891.

— *O. Christian: Why do you believe not in Christ*, U.S.A. Chicago, 1917.

ويمكننا القول ان عدد البهائية مع هذا في امريكا ثابت لا يتزايد.

وقد نجحت البهائية في عهد عباس في أن تقيم معبدين في تركستان، وفي أن تكتسب انصاراً عديدين في مختلف الدول الافريقية. أما روسيا فكانت تشجع بهاء الله تشجيعاً لا حد له لأسباب سياسية ليكون هو واتباعه أدواتاً لتحقيق اغراضها في ايران. وللبهائية في روسيا معبدان احدهما في باكو - بادكوبه، والثاني في عشق اباد. اما ايران منبت هذه العقيدة فقد قاومتها

الضرورية لحياة اجتماعية فاضلة، وانها ليست بحال من الاحوال مذهباً اسلامياً. وبالرغم من هذا فهي تدعو الى الايمان بالله ويملائكته وبكتبه وباليوم الآخر وهي تعترف بكل الاديان وخاصة بالدين الاسلامي. وفي رأيها أن هذا يجعلها تختلف عن غيرها من الاديان غير المنزلّة مثل المجوسية التي لا تعترف بالاديان الثلاثة ولا برسلها. واصرارها على كونها ديناً يختلف عن سائر الاديان ولا ينتمي الى أي منها امر تبرره بقوة في وجه كل من يهاجمها بدعوى انها خرجت على الدين الاسلامي مثلاً. وليس بغريب أن يكون المسلمون هم الذين ينفردون بالتصدي لها فتفسير ذلك أن المسلمين يعتقدون أن البهائية فرقة حرفت الاسلام ولذا لا بد من ضربها. ويؤكد البهائية انهم بالرغم من نشأة بهاء الله في احضان البابية وهذه بدورها كانت قد نشأت في احضان فرقة شيعة هي الشيعية، ليسوا مسلمين. ولعل هذا ما ينبغي ان نلتفت اليه نحن المسلمين ونذكره تماماً. فيجب أن نتعامل مع البهائية كما نتعامل مع سائر اتباع الديانات غير المنزلّة لاكمال تعامل مع الخارجين على الاسلام.

أما موقف البهائية من اليهود فمسألة اخرى يجب التوقف عندها. فعباس كان متضامناً مع اليهود الى اقصى حد وكان يرى أن النجاح الذي بدأ اليهود يحققونه في عهده دليل على عظمة بهاء الله وعلى عظمة دورته الالهية. يقول عباس في كتاب المفاوضات في تفسيره للاصحاح الحادي عشر من كتاب شعيا «ان بني إسرائيل يجتمعون في دورته بالارض المقدسة وتجتمع امة اليهود المتفرقة في الشرق والغرب والشمال والجنوب. الاسرائيليون في جميع العالم لم يجتمعوا في الدورة المسيحية بالارض المقدسة، أما في بداية دورة حضرة بهاء الله، فقد ابتدأ يتحقق هذا الوعد الالهى المنصوص عليه في جميع كتب الانبياء. انت تلاحظ وترى أن طوائف اليهود يأتون الى الارض المقدسة من اطراف العالم، ويملكون القرى والاراضي ويسكنون ويزدادون يوماً بعد يوم حتى تصبح جميع اراضي فلسطين سكناً لهؤلاء!». هكذا يرى عباس ان بشائر نجاح جهود اليهود في الاستيلاء على فلسطين هي دليل قاطع على ألوهية بهاء الله. ولم يترك عباس فرصة ليبدى اعجاباً عميقاً بما صنعه اليهود على مر العصور إلا وفعل. مع أن ما صنعوه وما صاغوه من فكر على مر العصور لا يخرج في رأينا عن كونه تعبيراً عن عقدة نقص شديدة وعن رغبة في الانتقام من العالم كله الذي لفظهم. ذهب عباس في احدى خطبه التي القاها في المجمع اليهودي في سان فرانسيسكو في ديسمبر - كانون الثاني 1912 الى أن اليهود ارتقوا بفضل دينهم الى «درجة أصبح معها

مضمونه تماماً هو مفهوم المهدي المنتظر، وهو ذات المفهوم الذي تمسك به الباب من قبل.

لم يكتثر بهاء الله بتحديد الاسلام او بتعديله بل كان يحاول جاهداً صياغة دين جديد على حد تعبيره لا يمت بأية صلة من الصلات بالاسلام او بغيره من الاديان، وإن كان يستعين أحياناً ببعض الآيات القرآنية لاثبات ادعاءاته فمرجع ذلك لوجوده في بيئة يسيطر عليها الاسلام ولو وجد في بيئة يهودية لاستعان بالتوراة. وحجته دائماً كانت انه هو الله الذي اوحى لرسوله بالكتب المقدسة ليلغوها للناس. ولهذا فليس من شأن المسلمين وحدهم اعتبار البهائية بدعة يجب ان تحارب باسم الدين بل هذا شأن كل اصحاب الاديان الساوية الا اذا نظر للبهائية على انها من تلك المذاهب التي تصطبغ بصبغة الدين والتي تظهر من آن لآخر لظروف اجتماعية وسياسية معينة ثم تخبو باختفاء تلك الظروف ومن شأنها الا يؤمن بها الا كل مولع بالغريب الشاذ. والبهائية في رأينا ما هي الا تلفيق بين بعض مفاهيم الفلسفة الافلوطينية والفيثاغورية من ناحية ومفاهيم الفكر الشيوعي الاسماعيلي من جهة ثانية والنزعة الانسانية العالمية والمساواة من جهة ثالثة، وقد تمكن بهاء الله من هذا التلفيق لاملامه بالفلسفات المختلفة وبكافة الاديان.

وفي عهد عباس اصطبغت البهائية بطابع الحضارة الغربية مما خفف من حدة كثير من الآراء المغالية التي كان ينادي بها بهاء الله، فقد استطاع عباس أن يحرر المذهب من هذا التناقض الذي كان قائماً بين الآراء العالمية التقدمية التي دعا اليها ابوه بهاء الله وبين بعض الاصول الرجعية التي تمسك بها، فوفق بين البهائية وبين بعض مفاهيم الفكر الغربي في سبيل تخليص الدعوة من الخزعبلات والخرافات التي كانت عالقة بها زمن أبيه. ويمكننا القول إن البهائية في عهد عباس أصبحت تلخص كل آمال وأحلام اليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية والماسونية معاً!

ولقد أصبحت كلمة البهائية حالياً مرادفة لمفهوم التحرر الديني، ومن هنا نفور الاسلام السني منها، أي أن هذه الكلمة أصبحت تشير الى معنى قريب من كلمة زنديق التي كان الاسلام يستخدمها فيما مضى للدلالة على الخارجين على الدين. أما في إيران فقد أصبحت هذه الكلمة لا تعني اصحاب العقيدة البهائية كما ارساها بهاء الله وحسب بل يعني ايضاً العقلائين المتحررين دينياً. وكان انصار البهائية يتوقعون لها نجاحاً عظيماً في الربع الأول من هذا القرن خاصة في إيران الا أن هذا لم يتحقق على الأقل حتى الآن بل كانت البهائية تبدو بدعة لا أكثر ولا أقل. والبهائية يتمسكون بالتقية ولذا من

اشد المقاومة كما رأينا وكذلك فعلت الدولة العثمانية والمهند. أما في مصر فكان للبهائية محفل هو المحفل الروحاني المركزي البهائي بالقطر المصري، وكان يقع في القاهرة. وكان للبهائية دعاء عديدون في مصر منهم الملا علي التبريزي ومن بعده ابنه حسين افندي روجي الذي أصدر في القاهرة بدءاً من عام 1904 مجلة شهرية تدعو للبهائية واطلق عليها اسم لسان الامم وكان الرجل وابنه صاحبي مدرسة في القاهرة هي مدرسة العباسية نسبة الى عباس بن بهاء الله. ومن الدعاة البهائية كذلك ميرزا حسين الخراساني وعبدالكريم الطهراني الذي تراجع عن هذه البدعة وتاب وعاد الى حظيرة الاسلام، وفرج الله زكي الكردي صاحب مطبعة كردستان بالحسينية. وكان يدخل الجامع الأزهر بحجة طلب العلم ثم انكشف امره بنشره الدرر البهية، فطرده منه. ومن دعاة البهائية الاساسيين في مصر ابو الفضل الجرفادقاني الايراني الذي ذهب الى اميركا داعياً لعقيدته. ولقد اختلف موقف العلماء المصريين من عباس افندي ممثل العقيدة البهائية اختلافاً بيناً عند زيارته لمصر. وإن دل هذا على شيء فليأمن يدل على الجهل بحقيقة هذه العقيدة من قبل البعض فلقد سبق ان اشرنا الى امتداح الشيخ علي يوسف له.

ومن المصريين من سار دعاة البهائية حتى ينفقوا على مكنونها ثم يفضح امرها. ومن هؤلاء محمد فاضل صاحب الكتاب الشهير الحراب في صدر البهاء والباب.

الخاتمة

يذهب بعض الباحثين وغالبيةهم من المسلمين الى ان الاختلاف بين كل من البابية والبهائية يكاد لا يذكر بحيث لا يمكننا القول إنها عقيدتان مختلفتان، وهم يرون ذلك فيما يبدو لنا لأنهم يدرسون هاتين العقيدتين بدافع وحيد وهو إنكار كل صلة لهما بالاسلام. ويذهب فريق آخر وهو الذي نشاركه الرأي بعد ان اتضح لنا الفروق الجوهرية بين المذهبين الى أن عقيدة الباب تغيرت كثيراً على يدي بهاء الله الذي غالى في النزعة الانسانية وفي محاولته للتجديد بحيث باتت البهائية غريبة تماماً عن الاسلام الذي ادعت البابية انها نبتت في احضانه. فبينما كانت البابية محاولة لتجديد التشيع الامامي وخاصة التشيع الاثني عشري في بدء الامر وإن انحرفت عن هذا الهدف في تطورها، تحررت البهائية تماماً من كل قيد فكانت ديناً جديداً تماماً وربما كان المفهوم الوحيد الذي احتفظت به البهائية من التراث الشيوعي الامامي بعد ان غيرت

- — — — —, *Les Paroles cachées*, Traduction de H. Dreyfus et Mizra Habib Ullah, Chicago - Paris, 1905.
- Brown, E.G., *A Traveller's Narrative Written to Illustrate The Episode of the Bab*,
- — — — —, *Materials for the Study of the babi Religion*, Cambridge, 1918.
- De Gobineau, *Les Religions et les philosophies de L'Asie central*, 2ème Tome, Gallimard, 1899.
- De Vaux, Barron Carra, *Les Penseurs de L'Islam*, Tome 5, Paul Guethner, Paris.
- Dreyfus, H., *Essai sur le Baha'isme: son histoire, sa Portée sociale*, 3ème édition, Presses Universitaires de France, 1962.
- *Encyclopaedia Britannica*, 15^{ème} édition 1973-1974, Macropedia Volume 11-Micropedia Volume 1.
- *Encyclopédie de L'Islam*, Tome 1.
- Nicolas, A.L.M., *Seyyed Ali Mohammed dit Le Bab*, Paris, 1905. *Le Béyan arabe, Le Livre sacré du Babisme*, traduction, Paris, 1905.
- Tag, Abdel Rahman, *Le Babisme et l'Islam, Recherche sur les origines du Babisme et ses rapports avec L'Islam*, Paris, 1942.

زينب الخضيرى

الباطنية

Esoterism

Esotérisme

Esoterismus

الحديث عن الباطنية لا ينفك يطرح في تضافيه سؤالاً حول بنية ومعنى السياسة الإسلامية العربية في فلسفتها ومؤسستها عبر طور وحقة تكون فيها نموذج الدولة العربية انطلاقاً من البنى المجتمعية النواتية، التي استمرت طوال عملية تحولها واندراجها داخل اطر سياسة حقوقية.

لا يعني ذلك أن نموذج الدولة العربية لتلك الحقبة كان الوحيد الذي يضيئ نمطه الخاص على العلاقات السائدة في داخل البنى، بل كانت العلاقات الداخلية تحمل أيضاً سماتها وأشكالها في مقابل موقع الصدارة والمركز للدولة. وبقدر ما كانت الدولة أداة الوجود الوحيدة بحيث يكون كل انفصال عن نصابها ضعفاً واختلالاً، بقدر ما كان السبيل الى الحق التاريخي في انقلاب الديني الى عصبية.

حركة الصراع هذه لازمت مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة ولكنها لم تخلص الا الى نتيجة واحدة يتم استقراؤها خلدونياً وهي أنه ليس للحق تاريخ مستقل، إذ لا تاريخ في العمران البشري خارج السلطة والرئاسة. وكما أن الحق لا

الصعب وضع احصاء دقيق لهم وان كان عددهم في 1971 يقدر تقريباً بأكثر من نصف مليون ينتمون لأكثر من مائة جنسية. بنينا كان غولدنزير يشير الى ان عددهم في الربع الاخير من هذا القرن يبلغ الثلاثة ملايين. وإن صح هذا لكان معناه أن موجة البهائية تنحسر. ولقد اصبح البهائية الآن الفقهاء منهم والناس العاديون يتقبلون فكرة أن البهائية لا تمثل فرقة من فرق الاسلام بل إنها عقيدة عالمية ولذا اصبحوا يدعون لها ليس بين المسلمين فحسب بل بين اصحاب كافة المعتقدات، وحالياً اصبح لهم دور عبادة غير تلك التي ذكرناها سالفاً في كل من ايلينوي وفرانكفورت وكمبرلاند واوغندا وسيدني وفي عام 1970 بدأوا في تأسيس معبد في بنها.

مصادر ومراجع

- أسلمت، ج. أ. بهاء الله والعصر الجديد، ترجم بإذن وإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائين بالقطر المصري بمعرفة لجنة النشر والترجمة البهائية، مصر، لاتاريخ.
- أمين، أحمد، المهدي والمهدوية، سلسلة إقرأ، العدد 103، دار المعارف، مصر.
- صبحي، أحمد محمود، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، دار المعارف، مصر، 1969.
- عبد البهاء، كتاب تاريخ ومبادئ البهائية من محادثات عبدالبهاء في لندن وباريس وأميركا، ترجمة عن الانكليزية، مطبعة رمسيس بالقاهرة، مصر، لاتاريخ.
- فاضل، محمد، الحراب في صدر البهاء والباب، دار التقدم، القاهرة، 1911.
- قعين، سليم، عبدالبهاء والبهائية، مطبعة العمران، مصر، لاتاريخ.
- ميرزا، عبدالحسين اواره، الكواكب الدرية في تاريخ ظهور البهائية والبهائية، ترجمة عن الفارسية احمد فائق رشد، نشر عزت العطار، القاهرة.
- ميرزا، محمد مهدي خان، مفتاح باب الأبواب، الطبعة الاولى، مطبعة مجلة المنار الاسلامية، القاهرة، 1321 هـ.
- نسائم الرحمن، متخبات من آثار حضرة بهاء الله، طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائين بشمال غرب إفريقيا، بدون مكان نشر ولا تاريخ.
- نصحي، عبدالعزيز، البهائيون من انخطر الماويل لهدم الاسلام، محاضرة القاها عبدالعزيز نصحي في جمعية الهداية الاسلامية بالقاهرة، القاهرة، المطبعة السلفية، 1352 هـ.

- Abdul Béha, *Les Leçons de Saint Jean d'Acre*, recueillies par Laura Clifford, Traduction Hippolyte Dreyfus, Paris, 1908.
- Béha ullah, *Le Livre de la certitude* (Kitab-I-an) traduction française Par Hippolyte Dreyfus, Presses Universitaires de France, 1973.

يدخل مجال الفعل التاريخي الا بواسطة الغلبة، فإن على أهل الحق أن يملكو السلطة. . . وإذا لم يتوفر ذلك فيهم استبعدوا إلى دوائر غارقة في النسيان والاهمال.

السلطة تسوس الناس، ولا تقف عند هذا الحد، بل تنتج عقلياً وفكرياً ما يؤول إلى المطابقة مع نموذجها، وما يفضي إلى المواءمة مع اقامتها الحق في المجال الذي ترسمه، وتحول دون تخطيه فهذا يؤدي إلى الانزلاق في مهاوي الخطأ حتى ولو لم تشكل المطابقة والمواءمة الأساس الوحيد للمعرفة وإنما نواة معرفة نقدية إذا جاز التعبير.

فهل يمكن القول إن الحديث عن الباطنية هو الدخول في تفاصيل الصراع الفقهي على السلطة في المجالين السياسي والفكري. وهل يمكن تناول الباطنية على انها نتاج عمل السلطة في حدود الامكان والحق كما تراهما وكما يراه المتجندون من المثقفين والمفكرين للدفاع عن هذه الحدود؟

ليس هذا الطرح من قبيل حصر الباطنية داخل اطار ايديولوجي انما هو نتيجة قد تكون وتبدو حتمية عند النظر في الحقيقة وفي الخطأ من موقع واحد. فاكنتاه الحقيقة يحتوي أيضاً على إمكان الضلال في مسألة حمل الظاهر والباطن في المنصوص، أي بين حدين يشمل نطاقهما التفاوت بين مرجع الخطأ والحقيقة، وشرطها.

لذلك، يتم تناول أثر المتحول في الوقائع (ظاهرياً) والوضع الفعلي في أوضاع هذه الوقائع (باطنياً).

لم يكتب تاريخ للباطنية بمختلف فروعها في الاسلام، إلا أنه تسنى للدارسين والباحثين الاطلاع على مكنون الباطنية كعقيدة وكنهج فكري معقد، من الردود التي ألفت في الرد على الباطنية. ونجد في هذا المجال خزانة وفيرة:

- رد أبو عبد الله بن رزام على الاسماعيلية. وهذا المؤلف لا يعرف تاريخ حياته، لكن من المؤكد أنه لا يتجاوز بداية القرن الرابع الهجري. ذكره ابن النديم في الفهرست.

- رد سعد بن محمد أبو عثمان القيرواني النحوي في نهاية القرن الرابع.

- رد أبو بكر الباقلائي (المتوفى سنة 403 هـ. / 1012 م.) في كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار.

- رد ابن سعيد الاصطخري المعتزلي على الباطنية أهداه إلى الخليفة القادر الذي كانه عليه بوقف حسبه من بعده على بنيه وذلك قبل الخليفة المستظهر بقرابة قرن من الزمان.

- رد اسماعيل بن أحمد البستي على الباطنية في كتاب بعنوان كشف أسرار الباطنية.

- يذكر كذلك في هذا الباب ثابت بن اسلم النحوي وكان

شيعياً يعمل في خزانة صاحب حلب، كشف فيه عن بداية الدعوة الاسلامية وقبائح هذه الفرقة، لكن أبناء هذه الفرقة انتقموا منه فاختطفوه إلى مصر حيث صلبوه في حدود سنة 460 هـ.

- كتاب المستظهري للإمام الغزالي أو فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية وهو أول كتاب رد به الغزالي على الباطنية.

- وقد ذكر الغزالي في المقلد من الضلال وهو يتحدث عن موقفه من التعليمية (الباطنية) ما يلي:

وليس المقصود الآن بيان فساد مذاهبهم. فقد ذكرت ذلك في كتاب المستظهري أولاً؛ وفي كتاب حجة الحق ثانياً؛ وفي كتاب مفصل الخلاف ثالثاً؛ وفي كتاب الدرج المرقوم بالجدول رابعاً؛ وفي كتاب القسطاس المستقيم خامساً.

ويضاف إلى هذه الكتب التي رد فيها الغزالي على الباطنية:

- قواصم الباطنية

- جواب المسائل الأربع التي سأهاها الباطنية بهمدان. وقد نشر في مجلة المنار (عدد 29 شعبان سنة 1326 هـ. / سبتمبر سنة 1908).

ولم يبق لدينا من هذه الكتب غير ثلاث:

(أ) المستظهري (ب) القسطاس المستقيم (ج) جواب المسائل الأربع.

- أبو الحسين الملطي المتوفى سنة 377 هـ. ألف كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع وفي فصل منه تناول القرامطة وأتى على مذهبهم في الإلهيات والعبادات.

- محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحياضي الببائي: من فقهاء السنة في اليمن في أواسط المائة الخامسة للهجرة، له كتاب كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ولهذا الكتاب أهمية بالغة في الكشف عن مذهب الباطنية، توجد نسخة خطية مصورة بدار الكتب المصرية. طبع في مصر 1939.

- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة 429 هـ. ألف كتاب الفرق بين الفرق يتحدث عن الباطنية في فصل طويل من فصول الكتاب.

- الشهرستاني في الملل والنحل وفيه بين مبادئ الباطنية وطرقها في التأويل ومذهب التعليم.

إن التواريخ التي غزر فيها التأليف والرد على الباطنية تكاد كما نرى تنحصر في القرن الرابع الهجري، غير أن تاريخ المشكلة يرجع إلى عودة مدينة المؤمنين لتصبح مدينة الانسان في نهاية صدر الاسلام، وصدر الاسلام كان قصيراً جداً. ومع أنه ليس من السهل تحديد تاريخ معين ابتدأت فيه الخلافات

حرم وهو لفظ أعجمي ينبيء عن الشيء المستلذ المستطاب .
والبابكية وهم اسم لطائفة منهم بابعوا رجلاً يقال له بابك
الخرمي واصطدموا بجيوش المسلمين بناحية أذربيجان في أيام
العتصم بالله ، والسبعة لا اعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة
وربطهم تدابير العالم السفلي بالكواكب السبعة التي أعلاها
زحل وأدناها القمر ، والمحمرة لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة
أيام بابك ولبسوها ، والتعليم لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي
وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام
المعصوم .

لم نتعرف على رد الدعاة الفاطميين إلا من أحد القائمين
باليمن وهو الداعي : علي بن محمد بن الوليد المتوفي سنة
612 هـ . / 1215 م . ، على كتاب المستظهري بكتاب عنوانه
دامغ الباطل وحف المفاضل . توجد نسخة منه في الهند لدى
رجال الطائفة الاسماعيلية .

إننا نتوقف هنا أمام سؤال يطرح نفسه ، لماذا لم تصلنا
الرودود المقابلة لما كتبه الدعاة الفاطميون باستثناء الذي ذكرناه .
لا ريب أن ثمة ردوداً أخرى في ثنايا كتب الاسماعيلية ، ولا
شك أن ضن رجال الطائفة بكتبهم ساهم إلى حد بعيد في
عدم وصول هذه الأعمال وفي عدم تيسر الاطلاع عليها . وعلى
الرغم من ذلك يبقى السؤال مطروحاً .

يقول الغزالي في مقدمة كتاب المستظهري ، بأنه في مدة
قيامه في مدينة السلام ما زلت «متشوقاً إلى أن أخدم المواقف
المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها» ، وقد
جنح إلى التواني لتحيره في تعيين العلم حتى خرجت الأوامر
الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في
تصنيف كتاب في الرد على الباطنية «مشمتم على الكشف عن
بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتياهم» ، ولكنه يستدرك ويقول بأنه
كان في صدد هذه النية لأن الموضوع هو «في الحقيقة ضالة
كنت أنشدتها وبغية كنت أقصدها» . ويتابع حجة الاسلام
الكلام في مقدمة كتابه المستظهري مفسراً لموقفه من الطلب إليه
الرد على الباطنية بعد الأوامر المستظهرية «وكيف لا أسارع
إليه؟! وإن لاحظت جانب الأمر ألفيته أمراً مُبلَغُهُ زعيم الأمة
وشرف الدين ، ومنشؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين ، وموجب
طاعته خالق الخلق رب العالمين ، اذ قال الله تعالى : ﴿اطيعوا
الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ، 59) .

أمر استفحال الباطنية أيام الغزالي ، قبله وبعده ، لا يعني
وقف الردود على الباطنية في المسائل المتعلقة بالسياسة وإهمال
المسائل المتعلقة بالعقيدة . فكما أننا نستطيع القول إن داعي

بين المسلمين ولن يكون على ما يبدو ، لفقدان الوثائق ، أولها
الخلاف على موت النبي والمكان الذي يدفن فيه ؛ إلا أننا
ننتقل في سبيل تحديد ذلك التاريخ من حقيقة أولية وهي أن
مسألة الخلافة قسمت المسلمين إلى فرقتين توالدت عنهما فرق
وفرق تغذت جميعها في خلافتها من التربة العربية . وإذا كان
لا يصح مبرراً القول إن أسباب هذا التفريق والتشيع لاتعود
إلا إلى تأثير مذاهب الفرس في الاسلام ، فإننا نستطيع القول
إن النظرة الدينية إلى الدولة والرأي بتفضيل الامام المعصوم
من غير اعتقاد على قوة الرأي العام هي التي جعلت التشيع
محظوراً من وجهة نظر السنة ، وهذا بديهي ، فالإمام الإلهي
موضوع تناقض أحكام العقل وليس فقط كبار الفقهاء من غير
الدخول في تفاصيل مسألة الاختلاف على من هم الأئمة وَمَنْ
منهم هو الغائب .

وإذا كان الامام يجب أن يكون من ذرية علي (الزيدية) مع
استبعاد كل مبدأ وراثي فإن آراءه بعكس ذلك ترى بوجوب
وجود سلسلة من الأئمة من ذرية علي وفاطمة ، يعين الأب
منهم ابنه إلى أن يزول آخرهم ، وهو الثاني عشر (الإمامية)
والسابع (الاسماعيلية) الذي اختفى سنة 873 هـ . م . وتقرن
رجعته بملكه الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً
ومعاقبة كل الذين عارضوا أنصاره . وكأننا أمام برنامج سياسي
مستقبلي واضح يصلح إسلامياً بالمعنى الواسع ويعود بالاسلام
إلى اسلام الحق ونشر العقيدة ، ولا يتعد عن إقامة الدعوة على
أساس القرابة للنبي مع التركيز على نسل علي وبالذات هؤلاء
الذين انحدروا من زواجه بابنة النبي لأنه منذ وفاة النبي لم
يكن هناك سوى خط واحد من الأئمة الشرعيين الذين هم
وحدهم الرؤساء الشرعيون للجماعة الاسلامية .

أدت هذه الصلاية إلى حفظ عقيدة الشيعة ومهدت الطريق
لتحقيق السيطرة على عالم الاسلام . وبعد وفاة جعفر الصادق
الامام السادس (بعد علي) في عام 765 م . حرم ابنه الأكبر
اسماعيل من خلافة أبيه في الإمامة لأسباب غير واضحة وفي
حين اعترف القسم الأكبر من الشيعة بأخيه الأصغر موسى
الذي استمر نسله حتى الامام الثاني عشر المختفي ، تبعت
جماعة أخرى من الشيعة اسماعيل ونسله وبقيت تعمل في
الخفاء فترة طويلة حتى كونت فرقة برز فيها دينيون ومفكرون
تمكنوا من تطوير نظرية دينية على مستوى فلسفي رفيع .

من أساء الاسماعيلية كما أوردها حجة الاسلام الغزالي في
كتاب فضائح الباطنية : القرامطة أو القرمطية نسبة إلى حمدان
قرمط وحرته المعروفة بهذا الاسم ؛ والخرمية نسبة إلى اتباعهم
للذات وطلب الشهوات وخط أعباء الشرع عن المتعبدين من

النبي، وذكر زعمائهم في كتبهم أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبراً هذا العالم، وأسموها الأول والثاني، وربما أسموها العقل والنفس، وهذا عينه قول المجوس. فما يصح من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدوم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها لميلها إلى استباحة كل ما يميل إليه بالطبع. وفوق هذا كله يزعمون أن الأنبياء «قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة والإمامة».

لم تختلف الباطنية عن أهل السنة والجماعة في اللغة التي عبر بها عن نفسه كل فريق منهما، فهي تشترك جميعاً بلغة دينية واحدة ألهمت في المجتمع الذي بقي هو هو النصوص والمواقف ذاتها، وقد كشفت هذه اللغة الدينية الواحدة عن طابع الكلام السياسي - الديني أساساً وعن وعيه كنمط عيش وفكر يطمح إلى تحقيق الروحي والزمني في الممارسة والتطبيق الاجتماعي.

لذلك، فالغزالي في اختياره التقليد مركز الهجوم على الباطنية إنما أراد منه العودة إلى مبدأ العمل بالرأي أو الاجتهاد لالتباس الأحكام وهو ما كان مقبولاً حتى أوائل القرن الرابع الهجري. فلا داعي للإمام يقوم بالحق ويُرجع إليه في تأويل الظاهر وحل الإشكالات في القرآن والأخبار والمعقولات إذ إن تمثي الشريعة مع الزمن تكفله أدلتها العامة وأصولها الموضوعية ويكون بالتالي لا مبرر للاعتقاد بأن المقلد إنما هو الإمام الغائب وهو وحي ينتظر ظهوره في كل زمان.

والغزالي إذ يوضح مفهوم التقليد ويضعه في مقابل النص يرسى تحقيق الروحي والزمني في حقيقة الاسلام السياسي الديني المزدوجة.

وفاء شعرائي

البوذية

Buddhism
Bouddisme
Buddismus

تقديم

انتشرت البوذية من مقاطعة على ضفاف نهر الغانج في الهند حتى شملت قسماً كبيراً من آسيا، وأصبحت مع المسيحية والاسلام واحدة من أعظم الديانات العالمية.

الإمام الغزالي الأهم في تأليف المستظهر هو ما آل إليه بث الدعوة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله، نستطيع كذلك القول إن هيبة الغزالي كانت كافية لتأطير حركة فكرية تؤسس على تكاتف ينبغي أن يترجم إلى تلاحم أيديولوجي حتى يمكن استمرار السلطة والسلطان.

وإذا كانت مؤلفات الإمام الغزالي من أهم ما بقي لنا كوثائق في هذا الصدد فإن أهم مصادره (الغزالي) تعود إلى البغدادي مؤلف كتاب الفسوق بين الفسوق، إلا أن العالم البغدادي اقتصر في مقدمة كتابه هذا وعند تنفيذ دوافعه في التأليف على «شرح معنى الخبر المأثور عن النبي (صلعم) في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة منها واحدة ناجية...» و«الفرق بين الفرقة الناجية... وبين فرق الضلال».

إنه فعلاً تلاحم أيديولوجي في زمن لم تتعايش فيه الاتجاهات، وزمن التكفير المتبادل وانطباق الأشكال البدعية والطرق الرسمية على وتيرة عالية وكبيرة من العدوانية. وما الخلط بين الذي نلمسه اليوم بين الديني والسياسي إلا الأداة السياسية التي كانت ناجعة في ضبط الجهابير بين معارضة وموالية، حيث يبذل كل فريق أقصى جهده ليستمد من الاسلام ضماناً أيديولوجية.

قد تكون الفرقة الناجية هي عمق ممارسة السلطة؟ حتى تميزت المعارضة في ما بعد بالتركيز على العلمنة التي أصابت هذه السلطة وبإستعادة المفاهيم الديمقراطية المضمنة في التنزيل.

إن الفرقة الناجية هي أهل السنة والجماعة «الذين تراءوا من التشبيه والتعطيل والقدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل» (البغدادي) «ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة» و«بوجوب تفسير آيات القرآن، وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة، دون تأويلات أهل الأهواء الضالة».

والفرقة الناجية هم ما عليه النبي هو وأصحابه وليس من هم على موافقة الصحابة غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة الذين يقبلون بكل ما روي عن الصحابة في أحكام الشريعة ولا يمتنعون من قبول روايات الحديث والسير والمغازي؛ ولم يكن في سائر أهل الأهواء الضالة إمام في الفقه ولا إمام في رواية الحديث ولا في اللغة والنحو ولا في نقل المغازي والسير والتواريخ وأئمة هذه العلوم كلهم من أهل السنة والجماعة.

فأين الباطنية من هؤلاء وقد تأولوا آيات القرآن وسنن

إن وجود بوذا تاريخياً لم يعد اليوم موضوع شك كما كان في السابق. فالعديد من الروايات القديمة المثقلة بالتفاصيل الأسطورية تذكر حياته وشخصيته كحكيم، إنما لا يمكن الوثوق إلاّ بعد قليل من المعلومات الأكيدة عنه.

ولد بوذا، في منتصف القرن السادس قبل المسيح، في قبيلة صاقية عاصمتها كايلافاسترو على بعد 240 كلم شمال بينارس. وكانت عائلته نبيلة من سلالة غوتاما. ومنذ طفولته ترك منزل العائلة وأصبح متقشفاً مهاجراً. وأثناء إقامته في قرية اورفيلفا، (على بعد 100 كلم جنوب باتنا)، اكتشف حلاً للمشكلة التي كانت تشغل فكره فأصبح «مستيقظاً» (بوذا). وبعد ذلك بقليل ألقى في ضاحية من ضواحي بينارس أولى مواعظه الدينية وكرّس تلاميذه الخمسة الأوائل رهباناً. وهكذا أسس بذلك طائفته. وأمضى حياته يتجول في حوض الغانج يدعو إلى معتقده، وتوفي معمرًا جداً. ودخل حوالى السنة 480 قبل المسيح في سلام باري نيرفانا أي في الانطفاء الكامل أو الفناء الكامل.

وتصوره الروايات الأقل ايفالاً في الأساطير، كرجل نبيل الأخلاق، متحكم بذاته، ملئ بالحكمة والذوق السليم، متحرر من العقد، قوي وناعم، كله طيبة وتقوى. وتصوره الأساطير كشخص جذاب جدير بالاحترام. وتذكره النصوص باسمه العائلي غوتاما وأحياناً تذكره بإسم بوذا أو السعيد أو الحكيم، ونادراً ما يذكر باسم الناسك أما اسم سيد هارثا أو الواصل فهو اسم متأخر.

2 - العقيدة الأولى:

يصعب تحديد نسبة الكلام المنسوب إلى بوذا حقاً. والفصل بين أفكاره وأفكار تلاميذه صعب. إلا أن مقارنة الأقوال ببعضها، سواء كانت له أم لتلاميذه، تعطي فكرة عن فكر بوذا أو على الأقل عن فكر أصحابه الأولين. هذه العقيدة الأولى تركز على فكرة مزدوجة:

كل الكائنات الحية تنتقل، بدون توقف، من وجود إلى وجود. فتمر بحالات: الانسان، الله، الحيوان، أو الجني المعدم... وهذا التنقل تحكمه الأعمال السابقة: فإن كانت خيراً كان الانتقال إلى أفضل. وإن كانت الأعمال سيئة كان الانتقال إلى حياة أسوأ. وهذا الاعتقاد كان معروفاً عند الهنود حتى قبل بوذا. ولكن الفكرة القائمة على الاعتقاد بالجزء الأخلاقي ربما كانت من صنع السعيد بوذا.

وجوهر العقيدة الأولى موجود في الحقائق المقدسة الأربع التي وردت في الموعظة الأولى التي ألقاها في بنارس:

واليوم تشكل سيلان، وبرمانيا، وتايلاند، وكمبوديا بلداناً بوذية خالصة. واليابان تعد أكثر من 40 مليون بوذي من مختلف الأسباط. والتبتي تظل أمانة، رغم الاحتلال الأجنبي لبوذية «العربية الكبيرة» وتلعب البوذية دوراً مهماً في فيتنام وفي كوريا ولكنها في الصين غير موجودة بصورة رسمية.

في القرن الثاني بعد دخول بوذا في النيرفانا، أي في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، في ظل ملك الامبراطور آسيوكا - موريا أخذت البوذية في الثبات.

وبعد مؤتمر انعقد في باتالي بوترا تحت رئاسة تيسا موغالي بوتا، أرسل الدعاة إلى الأقاليم الهندية وإلى البلدان المجاورة للهند، الهند الغربية، آبارتا وكشمير، وسيلان. ولكن ارسال المبشرين لا يعني بناء الكنيسة ولا ارتداد الناس نحوها.

فبالنسبة إلى برمانيا مثلاً تعود المعتقدات الأولى الأكيدة إلى قرون ثمانية بعد باتالي بوترا. ومع ذلك يجب اعتبار دخول كندهارا وكشمير في البوذية على يد ماديها نتيكا، وسيلان، على يد ماهيندا أو ماهندار، ابن أو أخ آسوكا كحدث تاريخي.

وربما انتشرت بعض الأفكار البوذية بعيداً حتى وصلت إلى بلاد اليونان.

بوذا

تطلق كلمة بوذا أو «المستيقظ على الحقيقة»، على حكيم من الهند القديمة علّم منهجاً لكشف الحقيقة الكامنة وراء المظاهر، وللتحرر من الأوهام والأهواء والألم الملازم لكل شكل من أشكال الوجود. فهو يرى أن الكائنات الحية والأشياء ليست إلا مركبات خاوية من الجوهر الذاتي، وهي في تحول دائم. وكل ميت يبعث ببعث سببه الشهوة وتحدده القيمة الأخلاقية لأعماله المنجزة سابقاً. وللنجاة من هذه الحلقة الجهنمية، ومن أجل تذوق السعادة القصوى في الفناء Nirvana، يجب الالتزام، بدقة، بقوانين الأخلاق، ثم ممارسة مختلف الطرق النفسية بانتظام حتى يتم الوصول إلى المعرفة (الحقيقة)، ثم الاقتناع بها، ثم القضاء بصورة تدريجية على الشهوات، وتنمية الصفاء.

مثل هذا الانتظام لا يمكن أن يلتزم به إلا المتقشفون الزهاد الذين طلقوا الملذات وملكيات هذا الكون، والذين يعيشون عيشة تقشف جماعية. هذه الحياة تنظمها في تفاصيلها الدقيقة شريعة ديرية حددت موادها من قبل بوذا، من أجل تأمين انتظام طائفة الرهبان، ومن أجل تمكين كل واحد من هؤلاء من التقدم في (طريق الخلاص) الطويلة والشاقة.

1 - حياة بوذا وشخصيته:

توقف الألم

توقف الألم يعني توقف العطش، يعني توقف أصل جذور الشر وهي الحسد والحقد والضلالة، كما يعني أيضاً انطفاءها الكامل. ويحصل هذا للقديسين البوذيين ذوي المقامات السامية وبالطبع لبوذا بالذات. وهم جميعاً يعيشون حالة صفاء لا يعكره شيء، فوق الألم وفوق الخوف وفوق الشك وعندما يموتون لا يبعثون. ولا يمكن وصف حالة السعادة الخالدة التي يصلون إليها والتي تسمى الزوال الكامل أو بارينيرفانا.

السييل المؤدية إلى توقف الألم

إن درب الخلاص هي الصراط المقدسة ذات الفروع الثمانية:

- الرأي السليم.
- العزم السليم.
- الكلام السليم.
- التصرف الجسدي السليم.
- وسائل العيش السليمة.
- الجهد السليم.
- الانتباه السليم.
- التركيز الذهني السليم.

وكل واحد من هذه السبل يتم الوصول إليه بواسطة عدة أساليب أولها: السلوك الأخلاقي الصالح وقوامه الامتناع الدقيق عن كل عمل عاطل، إبتداءً من القتل والسرقة والفحش والكذب وتعاطي المشروبات والمخدرات المسكرة...

أما بقية الوسائل فتهدف إلى التغلب على الجهل عن طريق التعمق في الحقائق، والتخلي عن الشهوات بواسطة التحلي بالاعتدال الفكري.

وهذه الوسائل تشتمل على كل نوع من أنواع التمارين النفسية وأهمها ينتمي إلى فصيلة التأمل التي يجب أن تمارس طويلاً كل يوم. إن تركيز الذهن حول بعض الأفكار أو الصور يوصل بصورة تدريجية إلى تحويل الفكر وإلى القناعة بحقيقة جوهر العقيدة، وإلى التخلص من الأهواء، والآراء الخاطئة والتحليلات الضالة، كما تساعد على تنمية الفضائل المخلصة، وعلى إزالة العادات السيئة المنبثقة من الأهواء، كما تساعد على اجتثاث هذه الأهواء وعلى تذوق الصفاء الكامل الذي يسمو على اللذة وعلى الألم، وفوق الفرح وفوق الحزن، مع البقاء في حالة السلاسل الكاملة تجاه مصائب هذا الكون. وهذه التمارين وإن بدت أحياناً تجريبية عملية، وحتى إن أخذت عن

- حقيقة الألم.

- حقيقة أصل الألم.

- حقيقة توقف الألم.

- حقيقة السيل المؤدي إلى توقف الألم.

الألم

كل شيء ألم: الولادة، الشيخوخة، المرض، الموت، الحزن، العذاب، معاشرته من نكره، البعد عن من نحب، الحرمان مما نشتهي...

وليس بإمكان أحد أن ينجو من الألم، حتى الآلهة من أصحاب الحياة السعيدة والطويلة جداً هم أيضاً يعرفون الألم والنهاية.

وكل ما هو موجود من حي أو جماد يَتَكَوَّن من عناصر محدودة البقاء، مفتقرة إلى كل: «مبدأ ذاتي وأبدي شبيه بال«هو» البراهمي أو بالمبدأ الحيوي المعروف في الجاينية. كل شيء إلى زوال، يبدو يوماً، بفعل أسباب كثيرة، فيتحول باستمرار ويزول بالتأكد. والألم مرتبط بفقدان هذا الـ «هو» بفقدان هذا اللادوام، ولهذا فالألم ملازم لكل وجود.

وكما أن الفرد محروم من المبدأ الذاتي الشخصي كذلك العالم خلو (= محتاج إلى) من إله أزي خالق كلي القدرة مصدر الخلاص.

مصدر الألم

الألم مصدره العطش، أي الرغبة المرتبطة باللذة والتي ترافق كل وجود.

والرغبة تتطلب الولادة المتجددة من أجل العودة إلى تذوق الشهوات الخادعة. هذا العطش سببه تسلسل أسباب: أولها الجهل أي بالضبط الجهل بهذه الحقيقة التي اكتشفها بوذا وكشفها لتلاميذه.

إن العطش أو الجهل يولدان جذور الشر الثلاثة التي هي الحسد والحقد والضلال. ومن هذه جميعاً تتولد العيوب والأهواء والآراء الخاطئة. وكل هذه الأخيرة تدفع بالكائن إلى التصرف وإلى أن ينجر بعملية جزاء الأعمال.

وكل عمل حسن أو قبيح جسدي أو صوتي أو حتى ذهني أن نتج عن قرار متخذ من علم ومعرفة يحدث بذاته، وبصورة أوتوماتيكية لا رجعة فيها، ثمرة تنضج بصورة تدريجية وتنعكس أجلاً أم عاجلاً على فاعلها بشكل مكافأة أو قصاص يعادل هذا العمل في طبيعته وفي أهميته. ونضج العمل هذا يطول أو يقصر، وبما أن مدة بقاءه تتجاوز مدة حياة الإنسان، فإنه يجبر الفاعل على البعث لكي يتلقى جزاءه.

لأصول وإجراءات محددة تقيس تماماً مسؤولية المتهم. والقواعد والعقوبات والأصول كلها مرسومة ضمن قانون رهباني يجب أن يعرفه التلامذة عن ظهر قلب.

ويمنع على الرهبان القيام بأي نشاط منتج للربح المادي. وهم لا يقومون بأي عمل دنيوي أما معيشتهم فمن تبرعات أهل الدنيا فقط.

والمؤمنون من غير الكهان عليهم أن يتبعوا القواعد الأخلاقية التي رسمها السعيد وعليهم أن يقدموا للكهنة ما يحتاجون إليه.

فإن فعلوا ذلك فإن لهم الأمل بأن تساعد حسانتهم للوصول إلى طريق الخلاص في حياة جديدة تعقب هذه. وعليهم أن يتلقوا بانتباه واحترام هبة العقيدة التي يمنحهم إياها الكهان.

انتشار البوذية في آسيا الوسطى وفي الصين

سنداً لنص غامض ومغفل، يقال إن موظفاً صينياً أرسل إلى الهند فتلقى شفهياً أول نص بوذي. وفي سنة 65 بعد المسيح يقال إن أميراً صينياً رعى أول طائفة بوذية أقامت في الصين ومن يومها أخذت تترجم إلى الصينية الكتب البوذية. ومن بينها سوترا وتنضمن اثني وأربعين مادة هي منتخب من الحكم. وفي القرن الثاني بعد المسيح انتشرت البوذية في الصين وفي آسيا الوسطى انتشاراً كبيراً على أثر مؤتمر عقد في البنجاب الأعلى. وكانت المقاطعات الشمالية الغربية من الهند، وبعد الغزوات، على علاقة متجددة مع العالم الإيراني ومع آسيا الوسطى.

وبواسطة واحات آسيا الوسطى المنتشرة عند سفح جبال كاراكوم وغيرها وصلت البوذية إلى الصين. ويدل فن آسيا على ازدهار البوذية طيلة القرون الوسطى في تركستان الصينية. وعن طريق هذه الواحات وصلت آثار هليونية ممزوجة بتأثيرات هندية وإيرانية إلى الصين وإلى اليابان ما بين سنة 148 إلى سنة 170 ميلادية. ووصلت البوذية إلى إيران. واستطاع كارستر خصم ماني حوالي سنة 280 أن يدعي بأنه اضطهد البوذيين كما اضطهد اتباع الديانات الأخرى. وأدى الشعور القومي في فارس إلى محاربة تمركز البوذية وانتشارها في الغرب من بلاد الهند وطبعت أول نصوص بوذية في كشمير سنة 970 ميلادية. وهناك عدة مجموعات كاملة من القانون الصيني البوذي ما تزال موجودة لا في الصين بل في اليابان. وفي سنة 845 اضطهدت البوذية فذمر حوالي 4600 ديراً و40 ألف مبنى دينياً. وأجبر 260 ألف بوذي على التخلي عن مذهبهم. وقامت

الزهاد الهنود من أتباع البوغا، فهي ليست بعيدة عن العقل ولا عديمة الفعالية. إنها تكاد تكون مثل الممارسات الروحانية لدى المسيحيين، كما تشبه بعض وسائل علم النفس الحديث.

وبفضل هذه التمارين يستطيع القديس البوذي توقع استقبال الجزاء الأخير عن أعماله الماضية، طيلة سلسلة من الحيات القصيرة نسبياً، إن هو لم يرتكب أقل خطيئة وإن هو فعل الخير المجرد مجرداً خالصاً عارياً عن كل رغبة في الثمرة، رغبة تربطه بوجودات أخرى.

3 - الطائفة الأولى:

مثل هذه الأساليب تقتضي نظاماً صارماً لا يستطيعه أناس يعيشون في ظروف عادية، ويخضعون للإغراءات وللواجبات العائلية والمهنية التي تشغل أفكارهم. وتلاميذ بوذا الحقيقيون يجب عليهم أن يتركوا منازلهم كما فعل معلمهم لكي يعيشوا، حياة الزهد والتشرد، على التسول. وعليهم أيضاً أن يلتزموا بالأصول التي رسمها السعيد. وتقدمهم في طريق الخلاص يتم عندها في ظروف ملائمة.

إن بوذا يرفض ويمنع بقسوة التششف غير المجدي والتعذيب وقطع الأعضاء الذي يفرضه بعض المتعبدين الهنود على أنفسهم. ولكنه يفرض على أتباعه حياة شاقة: حلق الشعر تماماً، لباس ملوم من الطرقات مصبوغ باللون الأصفر. والكهان يستعطون الغذاء الذي يحتاجون إليه ولا يتناولون إلا وجبة واحدة في النهار قبل الظهر، وينامون عند جذوع الأشجار أو في الكهوف. وعليهم أن يسافروا باستمرار من قرية إلى قرية طيلة ثلاثة أرباع السنة لكي ينشروا انجيل بوذا. وعليهم أن لا يَنفُقلوا رغم ذلك - وطيلة ساعات طوال وفي الباكر من الليل، في أماكن معزولة وهادئة - عن القيام بتمارين نفسانية توصلهم إلى الخلاص.

وفي الثلاثة الأشهر من فصل الشتاء يدخل الرهبان في الخلوة جماعات جماعات في الأكواخ أو المغاور. وبعدها يعودون إلى حياتهم حياة التشرد والته. ويجمعون مرتين في الشهر في أمسيات القمر الكامل والقمر الجديد، لكي يعظوا الناس، ثم يعترفون في ما بينهم ويتلون خلاصة لقانون العقوبات الديري الذي يخضعون له. وهم لا يشكلون كنيسة ولا يفرضون على أحد فريضة. إن بوذا وتلاميذه القديسين يتلقون فقط الهدايا والسلام والتحية التي تقدم للأشخاص المحترمين.

وكل تفاصيل حياة الكهان، حتى حجم الثياب، والأكواخ، وأسلوب الطعام والمشي كلها مرسومة بدقة من قبل السعيد. وأي إخلال بهذا مهما كان بسيطاً يعاقب بحسب خطورته وفقاً

الكونفوشيوسية والتاو في معارضة البوذية في الصين. ورغم ذلك انتشرت البوذية في كوريا وفي اليابان وفي التبت وفي آسيا الشرقية الجنوبية حتى بلغت جزيرة جاوا وكمبوديا وبرمانيا وسيلان وتيلاند واللاوس.

البوذية الهندية

ولدت البوذية في الهند في القرن السادس قبل المسيح فعرفت مصيراً عجيماً. إن الطائفة البوذية لا تمتلك الهيكلية التي تمكنها من معارضة الانحرافات العقائدية التي قد تحدث في داخلها. في حين أن العقيدة تظل مفتوحة أمام كل التأثيرات المحلية، ورغم ذلك انتشرت انتشاراً بعيداً. وإذا كانت المدارس البوذية قد بلغت في القرن الثالث ثنائي عشرة مدرسة، إلا أنها كلها يمكن أن تجمع ضمن فرعين كبيرين:

المركبة الصغرى: هينايانا.

والمركبة الكبرى: ماهايانا.

الأولى انتشرت في سيلان وفي برمانيا وفي سيام وفي اللاوس وفي كمبوديا.

والثانية انتشرت في الصين وفي كوريا وفي اليابان وفي التبت وفي منغوليا وفي فيتنام وفي أندونيسيا.

ومن غرائب القوانين الدينية التاريخية أن الديانات، ومعظم العقائد عموماً، التي انتشرت في قسم كبير من آسيا زالت من وطنها الأم. فبعد فترة ازدهار في حوالى القرن الخامس الميلادي أخذت البوذية تتراجع بسرعة أمام البرهمانية في الهند. وفي القرن الثاني عشر لم يبق منها أثر إلا في موطنها الأصلي بهار وفي إقليم البنغال.

وفي أواخر القرن الثاني عشر قضى الفتح الإسلامي على هذين المركزين رغم أنه حمى وأبقى، في إفريقيا الرومانية قبل ذلك بعدة قرون، على المسيحية وعلى اليهودية. واليوم يعد الهنود البوذيون أقل من 6% من السكان الأصليين حسب إحصاء سنة 1941.

1 - بعد انطفاء بوذا:

المجامع، لم يمكن أن يكون لبوذا خليفة بمستواه. وبعد موته، وجدت الطائفة - التي لم يكن يجمعها إلا شخص مؤسسها - نفسها موحدة فقط بإيمانٍ دون كتاب يحفظ العقيدة، ودون منهاج ولا نظام. وكانت الطائفة تنحج إلى أربعة أماكن هي مكان ولادة بوذا، ومكان يقظته، ومكان تبشيره ثم مكان انطفائه. وقام قديسان بسن الشريعة ورسم قواعد الإيمان، وممارساته. أحدهما آنندا الذي ظل طيلة خمس وعشرين سنة

الخدم الملازم لبوذا، واطلع على كل أقواله تقريباً. والآخر، مهاكا سيابا، وكان متشداً بعكس آنندا المتساهل، وعُقد مجمعٌ بوذي، في سنة 477 قبل الميلاد، بعد انطفاء بوذا، وضعت فيه تريببافا، أي مجمل كلام بوذا. كما وضعت مجموعة ابهيدرا، وهي من وضع آنندا، ومجموعة فينايا، ونسبت إلى أوبالي. وبدا هذا المجمع في نظر جميع الفرق وكأنه ذو بعد مسكوني بالنسبة إلى الكنيسة البوذية المسكونية. وهناك العديد من النصوص تذكر أسماء مفكرين تولوا توجيه الطائفة بعد المجمع؛ وتدل هذه اللوائح على تكوين شريعة كنسية محلية مختصة بكل بلد انتشرت فيه البوذية. وبعد مرور قرن على انطفاء بوذا امتدت البوذية شمالاً وغرباً وجنوباً أي من كشمير شمالاً حتى الدكن جنوباً. وعقد مجمع ثانٍ بعد مئة أو مئة وعشر سنوات من الأول 377 أو 367 قبل المسيح. وكان جدول أعماله يدور حول بحث عشرة مواضيع تتعلق بالانضباط.

في هذه الحقبة وقعت فتنة مهاسنجيكا، والتي كان يقصد بها تسهيل الوصول إلى مرتبة القداسة. وسميت هذه الحركة بالتجديدية يقابلها القدامى ستافيرا اوتيرا.

حيوية البوذية

دخل الملك أسوكا في البوذية في سنة 259 قبل المسيح بعد حرب مريرة. والأعمال الخيرة التي قام بها أسوكا كانت لخير البشر عموماً ولم تكن مستوحاة من البوذية فقط، كما لم تكن موجهة إلى طائفة الرهبان البوذيين. وإن كانت قد ساعدت على انتشار البوذية. وكان التشجيع والحفز من قبل الملك هو الذي ساعد موغاليوناتيسا على إرسال بعثات بوذية إلى الأقاليم البعيدة وإلى الممالك الأجنبية حول الهند. وقد ترأس تيسا مجعماً ثالثاً عقد بعد ثماني عشرة سنة من تكريس أسوكا. وقد لخص محضر هذا المجمع الذي بحث مواضيع فلسفية مهمة، مثل حقيقة الإنسان، في نص شهير اسمه كاتافاتو.

ويعزى نشر البوذية في سيلان إلى ماهندا بن أسوكا، وذلك في سنة 242 قبل المسيح. وكان أول عمل أقامه ماهندا في سيلان هو تأسيس دير مهافيهارا. وقد لعب هذا الدير دوراً مهماً في تحديد شريعة بالي. وقاوم آراء هرطوقية ظهرت حوالى السنة 24 قبل المسيح كما قاوم هرطقة مهايانية ظهرت في القرن الثالث بعد المسيح، وتزعم أن بوذا لم يأت إلى العالم إلا بجسد رمزي. وأنه استمد سلطة أقوى من تفسيرات بودها غوزا (القرن الخامس) ومن العمل التوحيدي الذي قام به باراكراما باهو الأول (القرن الثاني عشر). ونعرف أن هذه الشريعة

السابع دخلت في هذه الطريقة شمال الهند وانطلقت منها إلى التيببت. وفي بيهار تأسس حوالي سنة 800، دير فيكراما سيللا وهو نوع من الجامعة تحتوي على معابد وعلى كليات متعددة كان لها تأثير كبير. وقد نافست هذه الجامعة جامعة نالاندا التي تحولت بصورة تدريجية إلى الطريقة الطنظرية. ومنها انطلق في مطلع القرن الثامن اثنان من الرواد الذين ادخلوا الطنظرية إلى الصين. وتراجعت جامعة نالاندا بخلاف جامعة فيكراما سيللا التي خرّجت أساتذة في الطنظرية أمثال أطيشا ودامت حتى بداية القرن الثالث عشر.

التدهور والانبعث

يُعزى تراجع البوذية إلى تحولها. فمنذ القرن السابع تحول الرهبان عن البوذية وتركوا الأديرة لغايات غير المحافظة على الشريعة البوذية أو العناية بالطائفة. ولم يعد اتباع الماهايانا والمخلصون للمدارس الطنظرية يؤمنون للرهبان اعطيات التسول، وهو المبدأ الذي قال به بوذا. ولم يعد بوذا في نظر الفلاسفة إلا رمزاً للكائن الأسمى، شبيه بالتجسيدات التي تقول به البراهمية المجاورة. واقترب المؤمنون بالبوذية، فكرياً ثم عملياً وقولياً من البراهمية المتأخرة.

وأدى الفتح الاسلامي من جهة، وتطور الشيئية (نسبة إلى شيفا Siva أو Civa الإله الثالث في الثلاثية الهندوكية، إله الدمار، أما الأول فهو براهما خالق الكون وفيشنو حافظ الكون) والفيشنوية (نسبة إلى Vishnu) إلى القضاء على البوذية؛ إلا أن بعض الشواهد تدل على مقاومة البوذية رغم الفتوحات الإسلامية ولم تتوار إلا بصورة بطيئة من الهند. ولكنها بقيت بأشكالها الطنظرية والصوفية. وما يزال منها آثار في البنغال. واليوم ما تزال تعيش في سيلان ونيبال. وهناك حركة حديثة روحانية تعمل على بعث البوذية (جمعية ماهابودهي).

2 - المعتقدات البوذية :

هانايانا = المركبة الصغرى

إن المدارس القديمة تجمعت تحت اسم هانايانا (أو الوسيلة الدنيا إلى الخلاص). وقد ترجمت إلى الأوروبية باسم العربية الصغرى. وهذه التسمية أطلقت عليها للذم من قبل المدارس الإصلاحية المتأخرة التي كانت تدعي لنفسها انها الماهايانا الحقّة أو الوسيلة العليا للتقدم (العربية الكبرى).

ويمكن تقسيم معتقدات هانايانا إلى أربعة أقسام :

الحقائق السامية التي أطلقها بوذا بنفسه في خطابه الأول.

البالية ما تزال شريعة بوذا القائمة حالياً في سيلان، وأنها نقلت منها إلى برمانيا وسيام وكمبوديا واللاوس.

ويدل كتاب ميلندابنها على أن البوذية أخذت تنتشر في بلاد الإغريق والأوراسيين وغيرهم من الأجانب. ويدل علم الآثار على توزيع المراكز الدينية وأهميتها في وسط الهند. كما تدل على تعدد المذاهب. ولم تكن الخلافات بين المذاهب تدور حول مسائل انضباطية فقط بل أيضاً حول مسائل معتقدية.

وساعدت امبراطورية السيت - الهندية الواقعة بين الهند وآسيا العليا على انتشار البوذية، خاصة في أيام حكم كانيسكا الذي عقد في أيامه مجمع كشمير. وكان موضوع هذا المجمع لم شتات مختلف المذاهب. ولكنه لم ينجح. وكانت النتيجة منه وضع كتاب مهافيهاشا. وتفيد الآثار عن وجود شخصيات بوذية مشهورة في أيام كانيسكا ومنهم أربع يسمون: الشموس الأربعة وهم مؤسسو الماهايانا، ناكارجونا وتلميذه أرياديفا والشاعر اشقاغوشا ثم كومارالاتا.

وفي القرون التي تلت، استمرت البوذية في التوسع رغم زوال مملكة كوشانا حوالي سنة 450 ميلادية، ورغم الهجمات الآتية من الشمال الغربي. ويعزى إلى كوما راغوبتا الأول 414-455 تأسيس دير ومدرسة نالندا. وتدل بقايا الآثار العمرانية على حيوية البوذية. وفي المملكة التامولية كولا قام شراح عظام لشريعة پالي في القرن الرابع والقرن الخامس، وقام التبادل بين شمال الهند وجنوبها خصوصاً وأن كتاباً من الجنوب عملوا في الشمال. فبوذا غوشا مثلاً كان من سيلان وهو من أعظم شراح شريعة پالي.

ظهور الماهايانا ونموها

إن الحدث المهم في تاريخ البوذية خلال القرون الأولى من العصر المسيحي هو ظهور الماهايانا. لم تتناول الماهايانا مسألة الانضباط العقائدي ولكنها تناولت الخلاص حتى خارج القواعد العادية للعقيدة. إن العقيدة أصبحت أقل أهمية في الأوساط المتجهة نحو الممارسات الإيمانية والمراسمية، والتي استرسلت في استعمال الصيغ الرمزية والسحرية أو في تطوير ممارسات اليوغا. وهي أوساط كانت تحضر للتقنيات الطنظرية. إن الوصف الذي قدمه أحد الحجاج الصينيين إلى الهند عن بوذية الهند، أيام الملك هرساه 612-647 يدل على ترك الأديرة مما يشير إلى تحول معتقدي عند البوذيين.

الطنظرية Tantrisme

في حوالي سنة 350 انطلقت حركة مهمة سميت الطنظرية. وهي تركز على الطقوسية وعلى مراسم اليوغا. وفي القرن

حالات ثلاث: الرغبات، المظاهر، وغياب المظاهر. وهي أي الرغبات تُعنى بانشغال الفكر بالكائنات الموجودة فيه. ومجال الرغبات هو مقام الرجال والحيوانات وبعض المخلوقات الساقطة وبعض الآلهة، وهو يتضمن الأرض والجحيم والسموات.

أما مجال المظاهر ففيه مراتب أو طبقات هي السموات حيث تسكن الآلهة متحررة من الشهوات وهي تُرى في أشكال. وهذه الطبقات عددها أربع تتوافق مع الحالات النفسانية أو مع درجات التأمل الأربع.

ومجال غياب المظاهر يستبعد كل مكانية وكل أحكام مادية. وهو يتألف من أربعة مجالات نفسانية:

لا نهائية الفضاء

لا نهائية المعرفة أو الفكر

لا نهائية العدم

وأخيراً المجال الذي ينعدم فيه المعنى وينعدم فيه العدم وبنية المادة المكوّنة لكل الأشياء، بحسب شريعة پالي ترد الى أربعة عناصر: الأرض، الماء، النار، الريح. وأحياناً من ستة أي باضافة الفضاء والفكر الى الأربعة السابقة.

والعناصر الأربعة موجودة بأن واحد في الخلايا التي تشكل الأجسام المادية. لأن عنصر النار مثلاً موجود في الماء الذي يمكن أن يكون حاراً أو بارداً. والادراك يتم عندما تتمازج الخلايا الايجابية بخلايا ماثلة موجودة في أعضاء الحس. وهي كلها في حالة عدم استقرار ككل الأشياء المركبة.

ويعتبر الزمن منظوراً اليه بمنظار مدة الأحداث مثل ما يراه الفلكيون حين يقيسون الزمن. فهم يفترضون دورات كبيرة تتجدد الى الأبد وتشتمل على مجموعات من الدورات الأصغر. وهناك حقبة انقباضية تقلصية لا تطورية Involution تقابلها حقبة تطورية متتالية تفصل بينها حقبة متساوية من الاستقرار لا هي حالة سكوت أو بساطة ولا هي حالة تطور. إن حالة التقلص أو التقهقر أو الانسجام فيها يفرغ الكون من الكائنات، ويدمر ذاته طبقة طبقة بالنار والماء والهواء حتى الطبقة الرابعة من طبقات التأمل (في مجال المظاهر) التي يستعصي فيها هذا المجال، وكذلك بالطبع مجال انعدام المظاهر على التخريب من أي نوع كان. وفي حقبة التطور يحصل رجوع عكسي للعالم وكائناته الى حالة التمايز والتنظيم.

وبعض الحقبة توصف بأنها فارغة أو غير فارغة بحسب اذا ما كانت مملوءة ببوذا أو فارغة منه.

والكائنات الحية تصنف بحسب مصائرهما أي بحسب الحياة الصادقة وأعمالها فيها وما ينالها عنها من جزاء: جحيم، حلول

الحقيقة الأولى ثبت وجود الألم. وعلى هذا الأساس بيني التصور البوذي لشؤون هذا العالم: علم فلك يتعلق بالطبيعة وفي فيزيولوجيا وسيكولوجيا الكائنات. ونظرية لعبة الأشياء تؤدي إلى الحقيقة الثانية المتعلقة بنشأة الألم أو أصله. الذي هو العطش إلى الأنس وإلى الوجود وإلى اللاوجود.

وتحديد ظروف توقف الألم يشكل الحقيقة الثالثة: توقف الألم. وأخيراً تقنية تحقيق هذه الظروف تشكل الحقيقة الرابعة، أي الدرب المؤدية إلى توقف الألم، وهي تشتمل على كل عملية الخلاص منذ الدخول في مجرى الشريعة البوذية إلى الفناء النهائي.

حالة الأشياء

إن الشريعة البوذية دهارما هي نظام الأشياء وهي القانون وهي الطبيعة. والأشياء كلها تقتصر إلى الوجود بذاتها انات ماكا لأنها غير دائمة بحكم انها مصنوعة ومركبة، وكل مركب معرض للتفكك. والأشياء المصنوعة تصنف ضمن خمس فئات أو مجموعات سكاندها:

(1) عالم المحسوس - روبا أو كل شيء مادي والقدرات الحسية، والفكر كقدرة على القدرات، والمظاهر الخارجية قولاً أو فعلاً واعية أو غير واعية.

(2) عالم المشاعر الناشئة من اتصال كل عضو من أعضاء الحس أو من الاتصال بالفكر.

(3) عالم الادراك، وهي الظواهرات المعرفية التي تتوافق مع الظواهرات العاطفية التي هي المشاعر.

(4) عالم التركيبات النفسانية المعقدة والتي تشكل عناصر النفس الواعية وغير الواعية، كالوظائف العامة الاتصالية مثل الاحساس والادراك والتفكير والرغبة والانتباه الكامل والعقلنة والتحليل العقلي والتفكير والقرار والحزم والنية والكسل والخدر وحضور الذهن والذكاء والاستعدادات الفاضلة أو المجرمة، ومجمل الأفكار الناتجة من الظواهرات النفسانية الأخرى.

(5) وكل ما هو خارج هذه الفئات يدخل في حالة النيرفانا، وهي الحالة النهائية البسيطة غير المركبة المعقدة. وفي المشاهد البوذية حول ترتيب الأشياء في العالم، تغلب الناحية السيكلولوجية في أغلب الأحيان غيرها. وقسم من العوالم يعرض وكأنه مسكن لكائنات مميزة تميزها الحالات السيكلولوجية. وهذا الحال يفسره كون البوذية تهتم أكثر بحالات جزاء الأعمال التي تقوم بها الكائنات في هذا العالم.

ويتكون الكون من عدد غير متناه من العوالم التي تشبه الصحنون المصفوفة فوق جبل محوري مرو. وفي كل عالم هناك

ولا يوجد بالواقع جزء من أعمال. لأنه لا توجد عدالة توزيعية خارجية تعاقب على الخطايا وتكافئ الفضيلة. إن الأعمال تنقلب أو تنعكس فكرتة أو تصورات تترك أثرها في مجموعة الظواهر النفسانية التي تشكل بدورها أساس كل كائن. وآثار هذا النوع تشكل التراكيب النفسانية. وهذه تحفظ، منذ نشأتها المتبدية في الأنفال، قدرة نشاطية لا تفنى إلا بتحقيق هذا النشاط. وهذه الآثار تنتهي في سلسلة من الحيات المتتابعة. ولكن كل الحيات لا تولد تراكيب نفسية ناشطة لأن الفكرة التي تحدتها لا توجد في كل أنواع الوجود ولا توجد بصورة خاصة في الموجودات الحيوانية.

وهناك نظريات متعارضة حول طبيعة الكائن المتناسخ. فحيناً ساد الظن بأنه شخص كامن في عدة لبوسات حديثة متنوعة في الوجودات المختلفة. وأحياناً ساد الظن بأن المجموعات، التي يمكن أن تشكل أو تكون الشخص هي دائماً متغيرة. والشخص يكون عندئذ بدون الهو أو الذات الدائم، ولا يدل إلا على استمرارية حديثة ذات عناصر متغيرة. إنه مجموعة خاصة من الحدوثات أو الوجودات التي تُعطى مظهر شخص خاص يتحكم بمستقبله التجمعي بفعل لعبه، الحاضر، دون أن يكون هناك حاجة إلى كينونة شخصية غير زائلة تجسد في هذا المجموع من الوجودات.

شروط توقف الألم

لا تستنتج البوذية من أن الوجود المؤلم المتكرر الناتج عن النشاط، يوجب توقف هذا النشاط. إن الامتناع المطلق والسيط ينتج عن حمل ارادي وبشكل بذاته استمرار نشاط. فالانتحار مثلاً هو عمل يحدث ولادة. والتوقف الحق الذي يجب الحصول عليه من أجل توقف الألم هو توقف تشكيل التراكيب النفسانية. كل عمل يضاف إلى هذه التراكيب يجب تفاديه واستنفاد الفعالية قد يكون طويلاً. فالنشاطات لا يمكن أن نكون نحن بمنجاة منها تماماً. ولكن يمكن توجيه هذا النشاط المحتوم.

وتتشكل الآثار الفاعلة في الذات النفسانية، وهذه الآثار التي توجه النشاط توجيهاً حسناً حتى تلغيه أخيراً - يتم عن طريق ممارسة الفضائل وبصورة أفضل بتمرين الجسم والفكر تمريناً منهجياً تقدمه اليوغا بشكل تمارين سيكو - فيزيولوجية: أوضاع وتمارين نفسانية، ظروف عقلانية واعية بشكل «قدرة وعي للحقائق» وكلها ظروف وشروط مطلوبة من أجل تحضير إيقاف الألم. والوعي الحق للأشياء يسمى يقظة: وهو مشروط بسبعة أقسام مكونة: حضور الذهن، تقصي الأشياء، طاقة،

أو في أجسام حيوانات أو في عوالم الأموات أو عوالم الشياطين أنداد الآلهة وهم تارة طيبون وتارة أشرار، ثم عالم الآلهة أو عالم الإنسان. والآلهة هنا موروثون عن البراهمانية. وفوق كل أشكال الجن والآلهة الثلاث والثلاثين هناك ألياما والطوشيتا حيث أمضى بوذا القسم الأخير من حياته، ثم النيرماناراي الذين يسكنون مجال الشهوات، تأتي آلهة، إلى مجال المظاهر وغياب المظاهر يُسمون آلهة التأمل، وهي أنواع من الآلهة اليوغية متميزة بحالات سيكولوجية متحررة من الحركات النفسانية المتبدلة أو الحقةرة. وكل هؤلاء الآلهة تعيش حقاً كونية ضخمة. والوجود بحالة الإنسان الذاكر الواعي، ضروري للحصول على حال اليقظة. أو للحصول على النيرفانا. والظرف البشري محكوم بتنوع الطبقات أو الطوائف وبالظروف الفردية المتعددة. فهناك: البراهمة وهناك السامان وهو المتعب الذي وصل بالجهد الشخصي وهناك الملوك. ومن الناحية الروحية يختلف الناس بحسب تقدمهم في درب التوقف عن الألم والعذاب. وفي ذروة السلم يوجد البوذي ساتفا وهم المستعدون لتلقي اليقظة أو ليصبحوا بوذا. وبعدهم يأتي بوذا أو المستيقظون في مرتبة المستيقظين المفردين الذين لا يعطون حكمهم إلى الناس، وفوقهم بوذا أو الواصلون إلى الحقيقة.

لعبة الأشياء

إن لعبة الأشياء كما تراها البوذية تثير الحقيقة الثانية من الحقائق النبيلة وهي التي تعني بأصل الألم. إن الرؤية الأساسية هي هنا تسلسل الظروف، ظروف الألم: من الجهل تنتج التراكيب النفسانية ذات المنشأ الحداثي. ومن التراكيب النفسانية تنشأ النفسية Psychisme ومن النفسية تنشأ الشخصية أي الاسم والشكل، أي الفرد مع كل ما فيه من شكل ومن جسم ومن تمثيلات، ومع اسمه وما ينبثق عنه من وحدة مجردة. ومن الشخصية ينبثق مجموعة المجالات الستة الحسية. وعن هذه ينبثق الاتصال. وعن الاتصال الإحساس. وعن الإحساس العطش أو الرغبة أو الشهوة. وعن العطش حب التملك المتمثل بصورة خاصة باجتماع الجنسين. ومن التملك ينبثق الوجود. ومن الوجود الولادة ومن الولادة الشيخوخة ثم الموت.

وإذن هناك تفاعلية أوتوماتيكية تسيطر على كل مصائر البشر وهي تحرك وتحدد العودة إلى الجسد أو البعث الجسدي المتسلسل أو التناسخ وهي عملية تخضع لنظريات سيكولوجية فيزيولوجية.

والثبات والاستقرار وحضور الذهن.

وممارسة هذه التأملات تؤدي الى التجدد والانبعث في العوالم التي تكون فيها وظيفة الكائنات الاستغراق الدائم في نفس هذه الحالات النفسانية. وفي المرحلة الأخيرة من هذه المراتب المؤدية الى توقف الألم يمتلك القديس، حتى في هذا العالم، أول شكل من أشكال الفناء. وعند الموت يحصل على الفناء الكامل.

واليقظة أصعب حصولاً. والقديسون الذين يدخلون في النيرفانا كثيرون العدد ولكن الذين يصلون الى حالة اليقظة هم قلة. فقبل أن يصبح الانسان بودها (بودا) لا بد وأن يتبع كالتناس المستقيظين درجاً طويلة تشتمل على عدد ضخم من الوجودات المتتالية بسبب صعوبة البناء، (عن طريق مراكمة الأوضاع الجيدة): بناء كائن كامل مثل بودهاتاناغاتا. في هذه الوجودات يمارس البشر عشر فضائل رئيسية أو أوضاع مساعدة هي: العطاء، الممارسة الأخلاقية، التخلي، التعقل، النشاط، الصبر، الحقيقة، الحزم، الطيبة، الثبات أو اليقين. والناس القريبون من اليقظة البوذية (ساتفا) هم الذين يجدونهم الماهايانا. وهم الأعلون السائرون مع السائرين على درب توقف الألم. أما البودها فهم قد قطعوا الشوط، ووصلوا الى الغاية.

ماهايانا

انها حركة انبثقت عن المدارس القديمة، وهي اذن تطوّر منها. ولكنها ناقضتها، فإطلق عليها للزم كلمة هينايانا أي الوسيلة الدنيا للتقدم وللوصول الى الخلاص. في حين ادعت لنفسها انها هي الوسيلة السامية. وهي حين قبلت بالمبادئ القديمة الرئيسية، فتحت أبواباً أخرى منها باب الشعور وباب البحث الفلسفي. وهي تقدم نفسها على انها جهد لتجاوز الذات، وللاغتناء أكثر مما هي ردة فعل أو حركة اصلاح. وهي تتميز قبل كل شيء بتطور البحوث حول الواصلين البودها والذين هم على درب الوصول والبوذهياتقا، كما تتميز بتوسيع الطريقة القديمة، طريقة تهديم الألم لتصبح دين خلاص كبير.

وحلّ مثال القديس النازع بصورة شخصية الى النيرفانا، في الحياة في الدير، مثال بودهياتقا وهو يقدم الخلاص الكوني خلال حيوات ذنوبية كثيرة. هناك عدد كبير من الناس يمكن أن يتشوق الى الخلاص، من أجل ذلك يكون حافز الاحساس وتفضل وعفو بودها هو البديل عن الانضباطية القاسية. وقد تزامن هذا التطور مع نمو أديان بهاكتي، ومع فلسفات التحرر.

فرح، طمأنينة، حالة نفسانية، ثابت جأش. ان توقف الألم يسمى نيرفانا أو الفناء. انه توقف كل الأشياء المحكومة بقانون لعبة الطبيعة أي بتوقف لعبة المجموعات الخمسة من الأحداث. توجد نيرفانا تتحقق في هذا العالم وهي انطفاء الشهوة والرغبات التي تشكل الولوج أو الارتباط بالوجود. وهذا الانطفاء يتحقق للقديس الذي ينهي ويستنفد نتائج المكتسبات السابقة. وفي النيرفانا الكاملة تتم تصفية كل مكتسب. ويحصل الموت باستنفاد البنية العضوية الناشطة التي عليها تقوم الحياة الجسدية.

طريق توقيف الألم

ان التدريب الذي يؤدي الى توقيف الألم هو فن في السلوك والتدريب النفساني وهو ينتهي الى الفناء عن طريق أربعة سبل متتالية تتطابق مع أربع مراحل في السير نحو الهدف، هدف المهتدي، هدف المتدين الذي لا ينبعث الا مرة واحدة أو هدف المتدين الذي لن يبعث، هدف القديس الذي يصل الى الفناء. وأكثر من ذلك انه يفتح الطريق طريق الكائن للوصول الى اليقظة المؤدية لبصيص المرء بودا.

وتتضمن الافانين النفسانية تحكماً في النشاط، وصياغات تعطي للنفس بتوجيه معتاد نحو أفكار معينة تقوم على أساس من التقدم نحو الحقائق البوذية مثلاً تمارين تحديق النظر، أو نحو إجماعات ذهنية كالتحديق في اناء فيه ماء أو شمعة، حتى يتطور النظر، حتى عندما تغلق العينين، أو نحو التأمل العميق الطويل حتى تنجلي الصورة كما لو كانت رؤية حقيقية. الأمر الذي يحدث في النفسية سلسلة من الأحداث المعينة تسمى ابهاغات نفسية أو نحو نوع من التأمل المنتظم تقنياً أو نحو تدريب متدرج على تفريغ الذهن يسبق التوقف النهائي الذي يتحقق عن طريق النيرفانا.

وللتأمل أربع مراتب: في الأولى ينطلق باستبعاد الشهوات والأشياء السيئة ويتضمن مشاعر الفرح والبهجة والسعادة الناشئة من استبعاد الشرور والمقترنة بالنشاطات الفكرية والتعقل وبالفكر الحاسم أو الحكم. وفي المرحلة الثانية هناك تلطيف لهذه النشاطات الفكرية وصفاء ذهني كامل واستجماع للفكر، ونتيجة لهذه الوضعية الفكرية تحصل الغبطة والنشوة. وفي المرحلة الثالثة هناك الفناء للون السعادة. وعندها يصبح التأمل ثابتاً لا يتزعزع واعياً تماماً، شاعراً بسعادة جسده. فيتلذذ بالغبطة، بدون فكر تصعيدي وبدون تظاهر بالفرح المتأجج. وفي المرحلة الرابعة تزول الغبطة ويزول الألم، ويزول معها المزاج الجيد والمزاج السيء. وتسود النقاوة الكاملة

الوجود وعدم الوجود، المركب وغير المركب، الكثرة والوحدة، الدوام أو الاستمرار وعدم التصورية.

وعلى الرغم من تسامي جسم الشريعة Dharmkaya فهي فاعلة في الأمر الزمني من أجل حفظ الكائنات عملاً بالتدبير الذي يسيطر على كل صفة من صفات بودا وهو الرحمة العظيمة.

ومن بين البوذا الكثر الموصوفين هناك مجموعة مؤلفة من 35 بودا أولهم شاكياموني وهم معينون لتلقي اعترافات الخطايا. وشاكياموني له شعبية كبرى في التبت. وواحد من المشهورين تجاوزت شعبيته شعبية الآخرين في الشرق الأقصى هو آمي تابها أي البهاء المطلق أو آمي تايوس أي العمر الذي لا ينتهي. وارتدت عبادة بهيشاجياغورو سلطان العلاجات أهمية عظيمة في التبت والصين والهند الصينية.

والبوذهيات متعددون إلى ما لا نهاية أيضاً، مثل تعدد بودا في المهايانا. ولهم أهمية خاصة بسبب وظيفتهم التخليصية. والطريقة التي تجعل من الكائن بودهيستافا تشتمل على عشر مراتب هي درب الخلاص الحقة. فضلاً عن ذلك، لما كان خلاص الكائنات أمراً أساسياً أخر البوذهيات النيرفانا من أجل انقاذ أكبر عدد من الكائنات. وعلى البوذهيات أن يمارسوا عشرة فضائل هي، في المهايانا، التالية: العطاء، الالتزام الأخلاقي، الصبر، القوة، التأمل، الذكاء، فضيلة الوسائل، النذر، القدرة، المعرفة.

وأعظم البوذهيات هم:

- متريا، وهو البوذا المنتظر في هذا العالم الحاضر، ويسكن في سماء توشيتا.

- أفالو كيتش فارا، المقرون باميتابها ويسمى أحياناً لوكاناثا أو سيد العالم.

بادماپاتي أو صاحب اللوتس في يده، لأنه يمثل بشاب شعاره نبتة اللوتس والمسبحة وكتاب وقينة طعام حقيقي لأبناً فوق رأسه تاجاً عليه صورة أمتابها.

- منجوكري، المرتبط ببوذا اكسوبيها ويسمى أيضاً منجوغوساً أو صاحب الصوت الرقيق

- كوما راهبوتا أو الشاب.

- فاشيش فارا أو سيد الكلام، وشعاره خمس ذوائب من الشعر أو تاج ذو خمس شعب وكتاب ولوتس ورمح...

ان الآلهة التي تعترف بها المهايانا هي نفس الآلهة الموجودة في المدارس القديمة. مع اعطاء أهمية خاصة إلى الإله اندرا أو فاجراباني المعتبر أحد البوذهيات. وهناك تجديد مهم هو

وأدى هذا التطور إلى فكرة بودها وبود هيستافا ذات الأوجه المتعددة القريبة من أوجه الآلهة البراهمية الكبرى. وهي تتميز بنمو ضخيم في معاني تحول فضائل الكائنات العظمى إلى معاصر. كما تتميز بالخلاص الممنوح شفقة من قبل هذه الكائنات. ومن الناحية الفلسفية تركز المهايانا على الفرق بين الحقيقة التجريبية المسماة حقيقة الاحاطة - وهي حقيقة عملية موجودة في عالم الأحداث - والحقيقة المطلقة.

والمدارس القديمة قالت بوجود العديد من البودها المتتالية وبالعديد من أشباهها، من التي خلقت من خارقة شرافستي. وفكرة تسامي بودا يجب أن تؤدي إلى جعل بودا التاريخي مجرد مظهر حدثاني للكائن الذي يسمو على هذا الكون، كما كان حقيقة.

ومن جهة أخرى ظهرت: الفكرة القائلة بأن الفضاء الذي في نهايته يجب أن تمارس التأملات، ملء بالعالم الكثيرة كما ظهرت الفكرة بأن الكائنات لا يمكن أن تترك بدون عون من البوذا ومن بودهيستافا. ونتج عن ذلك تعددية بودا في عوالم التجربة، كما نتجت أيضاً الفكرة القائلة بوجود جسم مطلق لبوذا خارج هذا العالم. ولما كان جسم بودا البشري التاريخي قد ضوعف بالجسم العجيب ذي المظاهر الخوارقية العجيبة المدهشة، فقد تكون لبوذا ثلاثة أجسام أساسية هي:

- جسم الشريعة ويشكل الجوهر الحقيقي لبوذا المتعدد وللأشياء.

- جسم النعيم وهو شكل ممجد مزود بعلامات مميزة له ككائن عظيم، تظهر للبوذهيات.

- الجسم المصطنع أو الظل الذي يرتدي المظهر البشري.

- جسم النعيم ينظر مرة إلى من ناحية النعيم الذي يعطيه لبوذا بالذات وينظر إليه مرة أخرى من ناحية النعيم الذي يتحصل للبوذهيات الذين يتأملونه. والبوذا الكثر يتوقون في المهايانا إلى التكاثر في المظاهر ضمن مجالين بأن واحد، بالنسبة إلى البوذهيات وبالنسبة إلى الكائنات العامة العادية، كما يتوقون أيضاً إلى العودة إلى المطلق، إلى وحدة الجوهر، الوحدة غير المشخصة المتوحدة مع جوهر الأشياء. هذا الجسم المطلق له خمس ميزات:

- ارتداد النفس من الأعياق، فبدلاً من أن تبقى متوجهة نحو الوجدان (الوعي) التجريبي، تعود إلى حالة الحقيقة المطلقة، إلى مجال الشريعة.

- النقاوة نتيجة بلوغ أقصى درجات الفضيلة ونتيجة ممارسة التحكمات العشر.

- عدم الازدواجية، وهي ميزة سامية فوق المتناقضات

الكوني. ان فراغية الأشياء من وجودها الذاتي تقتضي فراغية حدوثها. وحصول ظروف الألم وشروطه لا تتوجد الا كفعل ظاهر. والسببية لا وجود لها في الحقيقة المطلقة. ويلخص ناكارجونا عقيدته في سلسلة من ثمانية لاءات: (1) عدم التوقف، (2) عدم الحدوث، (3) عدم الانقطاع، (4) عدم الاستمرار، (5) عدم الوحدة، (6) عدم الكثرة، (7) عدم المجيء، (8) عدم الذهاب. هذه الاءات الثمانية أو العدميات تعبر عن رفض أربعة توائم من التأكيدات المتضادة المتعلقة بالأشياء المكونة للحقيقة الظاهرية.

والمادهياماكا هي في أساس تطور الجسد في المدارس البوذية. وهي تستعمل بصورة رئيسية طريقتين في النقد. الطريقة الأولى تتعلق بالانتولوجيا أي بعلم الكائن. ان الوجود الذاتي ليس في الأشياء. وإذن كل طرح يدور حول الأشياء العدم بذاتها هو فراغ أو هباء أو عدم. ان نظرية الفراغ بالذات مهما كانت سلبية تقع أيضاً تحت وطأة هذا الانتقاد. ولهذا تحرص المادهياماكا على عدم الانكار كما تحرص على عدم الانبئات. ومنهجها الانتقادي هو القول بالمحال. وتمشياً مع هذا المبدأ الانتولوجي يكون نقض طرح الخصم باثبات استحالة. مثلاً: نفترض مع الخصم ان الفعل موجود بذاته. وإذن فهو خالد (بيان انتولوجي). ولكن العمل الخالد لا يحتاج الى انجاز. ولا يمكن أن نعزي الى فاعل فعلاً سبق وجوده. والاهمية المعطاة لاستعمال جدلية الرد الى الباطل أو المحال أدت الى بروز مدرسة اسمها مدرسة براسانجيكما. هذه المدرسة عملت على ظهور جماعة استعملت المنطق الايجابي أيضاً وجهدت باثبات وجود الاستدلال المستقل الاستدلال غير المتعلق بالأحكام التي يتخذها الآخرون.

فيجنا نافادين - يوغاكارا

الفيجنا نافادين هم الذين يتكلمون عن الفكر او يوغا كارا اتباع اليوغا العملية. تطلق عليهم احدى هاتين التسميتين بحسب ما اذا نظر اليهم في عقيدتهم أو في ممارساتهم. بحسب عقيدتهم المميزة لهم والمسماة فيجنا بتياتاراتا أو التبليغ فقط، الأشياء ليست الا تصورات نفسانية، تتحول الى لا شيء الا الفكر الذي يأخذ علماً بها. وهذا الفكر هو الذي يبلغها أو يدونها. وهذا اللاشيء الا الفكر هو وحده الحقيقة المطلقة. انه حدث مقرر يعرفه الفكر.

يوجد شيء قابل للمعرفة. حتى ولو لم يكن شيئاً في الخارج، وعند عدم وجود حقيقة خارجية، ان دعامة المعروف هي النفس الداخلية الذاتية، المتكونة بفعل تراكم الانطباعات

ادخال الآلهة الاناث تشبهاً بالآلهة البراهمية. وبعض النصوص المهايانية تتجسد في بعض الآلهة: براجنا باراميتا.

وتعرض السوترا المهايانية المعروضة كخطب القاها بوذا، العقائد المهايانية في مجموعات مختلفة متفرقة، الى ان جمعها بشكل منهجي بعض العلماء المتخصصين في المهايانية. وهؤلاء ينقسمون الى اتجاهين يمثلان مدرستين كبيرتين مدرسة مدهياماكا ومدرسة فيجنا بتياتاراتا. وتلحق بهما مدرسة ثالثة تهتم بالممارسات الدينية العملية التي غلبت على المهايانا المتأخرة وعلى الطنطرة. هذه المدارس الثلاثة تتمثل بثلاث مجموعات من النصوص.

وتعلم سوترا براجنا باراميتا سر تنمية ادراك فراغ الأشياء، تنمية هي السبيل الأفضل للتخلي عن أشياء هذه الدنيا والتحرر منها. وترتكز هذه التعاليم على التأكيد على فراغية الأشياء في ذاتها وفي مظهرها وفي الاحساس بها وفي ادراكها. وقدراتنا الادراكية فراغ وهواء. ولم تعد هذه المدرسة تكتفي برفض دوامية الأشياء بل اعتمدت، من ناحية الحقيقة المطلقة، المبدأ القائل بأن الأشياء ليست شيئاً، وبالتالي فهي لا تثير ولا تستحق الاهتمام على الاطلاق. ان مبدأ لعبة الأشياء، والحقائق النبيلة التي علمها بوذا لا تتعلق الا بالفراغ. وهي لا وجود لها، حتى المعرفة لا وجود لها. حتى التملك لا وجود له، حتى توقف الأشياء لا معنى له. ولكن بحكم عدمية حق التملك، لا حقيقة الا الاحاطة الفكرية. ولا شيء غير هذا يؤدي الى الخلاص. والانسان الذي يقتنع بأن الوعي فقط هو الحق، يتركز على منتهى عقل البوديهياتفا، وبعدها يتخلص من هذه الاحاطة الفكرية، وعندها يتجاوز الخطأ ويصل الى الفناء الحاسم، وعندها يصبح مستيقظاً بحق.

مادهياماكا - أهل الحل الوسط

ان المادهياماكا الذين اتبعوا ناكارجونا، هم الذين اختاروا الحل الوسط مادهياماكا في المسائل التي تتعلق بالأشياء. فهم لا يقفون لا مع التأكيد ولا مع النفي بالنسبة الى الأشياء. ولكنهم يرونها فارغة ولهذا لا تستحق التفكير بها. والمادهياماكا هي أيضاً الطريق الوسط لأنها تقف بين رأيين متطرفين: رأي يقول بوجود الأشياء ورأي ينفي وجودها. والمادهياماكا لا تضع نظاماً تأكيدياً ولا نقضياً، ولكنها تتنقد المعارف البشرية الوهمية. ان هذه المعارف هي وليدة الجهل. والجهل هو ابن الفراغ الحق. وهو يتسبب بحدوث حقيقة احاطة، وبالمظاهر الحدثانية فوق الحقيقة المطلقة. ان الفراغ ليس الا عدمية الأساس أو عدمية المظاهر الحدثانية التي هي غير العدم

العميقة تؤثر في العقل الذي يجعل الانطباعات العميقة واعية. وهذه المصائب يجب استبعادها بشكلها الراهن، كما يجب استبعادها أيضاً وهي في شكلها الكامل. ويجب إحداث تغيير في النفسية العميقة. ولهذا ان التمارين النفسية اليوغية، وهي ابداعات نفسانية أو أوضاع نفسانية، تعطي حالات نفسانية مواتية، وتلعب دوراً أساسياً في تحقيق الخلاص. من هنا اسم يوغا كارا الذي يطلق على فيجنا نافادين.

مدرسة المنطق البوذي

يضاف الى الجدلية التي وضعها مادهياماكا بحث ناشط في المنطق الايجابي موازن للبحث الجدلي القاسم في الأوساط البراهمية. مع ديكتاكا، تَنَكَّل هذا المنطق البوذي كعلم مستقل. درس ديكتاكا بصورة خاصة المعرفة وناقش أساليبها. في حين ان فيجنا نافادين يزعم ان موضوع المعرفة ذاتي داخلي. وأي موضوع خارجي لا وجود له وهو لا يقبل الا وسيلتين في الحكم: التحقق المباشر والاستدلال. والأول يتحدد بصورة غير مباشرة كنفيس للخيال وكغير مرتبط بالاسم وبالنوع: لأننا نستطيع التحقق من شيء دون أن نقدر على تسميته. وهو لا يدرك كنهه الا الفرد بذاته.

والاستدلال له ثلاثة حدود: الشيء الواجب اثباته (الحد الأكبر)، الموضوع الذي يبحث (الحد الأصغر) السبب أو العقل (الحد الأوسط). والاستدلال يتم انطلاقاً من ثلاثة مؤشرات: (1) مُحَدَّث: وجود دخان فوق الجبل. منه نستدل ان فوق الجبل ناراً. (2) سمات أو صفات لموجود ذاتي يدل على نوع معين مثل صفات الشجرة. وتوفرها في نبتة يدل على أن هذه النبتة شجرة. (3) انعدام الادراك أو المشاهدة. من هذا اللا إدراك نستدل على انعدام وجود الشيء: ان عدم رؤيتنا للسطل يدل على عدم وجود سطل.

ويصف ديكتاكا، الأشكال المختلفة للعقل ثم يستعرض حالات الصلاح وحالات عدم الصلاح. وهناك نظرية خاصة تميز بها ديكتاكا، هي نظرية التحديد أو التعريف أو التسمية باستبعاد المخالف. ان الاسم لا يصل الى الكنه، الى الشيء بذاته، بل يمثل مجموعة أصدائه المستبعدة.

المهايانا المتأخرة والطنطرة

تدل مهايانا على الصفة الوهمية للكون. ولكنها تقلل من خطورة التعلق بالعالم. والشيء الذي يمجّه المؤمن البوذي القديم أخذ يبدو مقبولاً من قبل أولئك الذين يعرفون جاديته وبطلانه وفراغه، ويستطيعون استخدامه رمزياً، من أجل

الناتجة عن الظواهر النفسانية المتتالية بحسب النظرية القديمة للبناءات النفسانية، في هذه النفسية الذاتية العميقة، الدائمة عملياً، دوام النهر ذي المحتوى المتحرك، هي في حالة تحرك دائم، والانطباعات الناشطة هي بذار انتاج الأحداث النفسانية من ذات النوع، نوع الأشياء والأحداث التي أنتجتها. والمظاهر المتتالية للنفس مرتبطة فيما بينها بتسلسل متتابع يؤمن لها وحدة المظهر الذاتي في عملية التكرار غير المحدد. والسلاسل المختلفة لهذه المظاهر تخرج جنباً الى جنب من النفوس العميقة التي تتشابه عند مختلف الكائنات. وهي تمثل مشاهد أو مظاهر تتطابق مع بعضها البعض عند ذات الفرد وعند مختلف الأفراد. من هنا المعرفة العامة الشائعة بين الناس. والمعرفة المضللة أو الغامضة ترجع الى حدث خاص. انها ضلالة من الناحية التجريبية اذا قيست بالمعرفة العامة الحقة بصورة تجريبية. والاثنتان لا تمثلان الا مشاهدات ولا تتضمن أي منهما حقيقة الموضوع أو الغرض. وكل الأشياء هي إذن، نفسانية خالصة. ويعزى اليها ثلاثة أنواع من الوجود الذاتي بالنسبة الى الحقيقة. فبعض الأشياء هي خيالية خالصة، ولا تتركز على أي سبب منتظم، مثل التصورات كتصور وجود قرون للأرنب أو وجود قمر ثانٍ. وهناك تصورات أخرى وهمية أيضاً انما ذات طبيعة غير مستقلة، بسبب انها لها مسببات تطلقها وتربط بينها بسلسلة مثل توفر عناصر الألم بنتيجة توفر شروطه وهي تخضع لحتمية منتظمة، واحدة في نظر الجميع، بسبب تشابه النفسانيات في عمقها. هذان الأسلوبان الأولان في الوجود الذاتي، أسلوب الأشياء الخيالية الخاصة العفوية، وأسلوب الأشياء الوهمية المبعوثة، هما من مميزات الأمر الحدثنائي. وبخلاف ما هو عليه حال المادهياميكا، تصور الفيجنا نافادين هذه الطبيعة مرتبطة وتابعة وغير فارغة فراغاً مطلقاً: ان الأشياء قد تكون ذات طبيعة ذاتية مطلقة هي طبيعتها المرتبطة والمنوعدة لا أكثر ولا أقل، والفارغة من كل توصيف تمثيلي خاص، واللامتناهية والمنسجمة والنفية، أو كما يقال مجازياً «ذات طعم فريد» مثل الفضاء. انها الحقيقة الأساسية التي لا يمكن ذكرها الا بالقول انها «حالة من الوجود كما هي» هذه الحالة تدخل في الفيجنا بشيئاتها. ان نظام الخلاص بالنسبة الى الفيجنا نافادين هي الجهد لاعادة النفس العميقة الى نقاوة «الحقيقة كما هي»، الى اللاشيء غير الفكر، الى الوجود النفسي بدون مظهر خاص. ان أداة الهجرة أو التناسخ هو العمل المحكوم بأربع مصائب: رؤية الذات، الضلالة عند النظر الى الذات، تقدير الذات أو اعتبارها، حب الذات. هذه المصائب الكامنة سابقاً في النفس

للتأملات التي يتأهى فيها المريدون تشبهاً بها، حتى يستطيعوا التحكم بقدراتهم العملية في الكون وحتى يتساموا نحو الخلاص الأسمى.

الى هذه البوذات والبوذهيساتفا والشكني تضاف آلهة عن حق وحقيق. ومعظمها تعتبر كحارس للشرعية أو للكون. وتكون خيرة أو مرعبة. كما توجد مخلوقات غير بشرية مثل أسورا وياكشا. كما توجد كائنات تسمى فاجرا يوجين، وهم اتباع اليوغا الصاعقة. ومرتبهم فوق البشرية أو فوق الألوهية، وان كانوا من البشر أو من الآلهة.

والعقائد التنرية تؤمن بنظرية الفراغ أو البطلان، بطلان الوجود الذاتي لكل الأشياء. والأشياء لا تفقد قيمتها بسبب بطلانها. في نظر المريد، إن الأشياء الفارغة بسبب عدميتها أو بطلان حقيقتها المطلقة لا تقف حائلاً في وجه العقل بل تقود اليه. وقوى الدفع الشهوانية المرتبطة بالحياة داخل الأشياء يأسرها المريد ويخضعها لمصلحته بفضل اليوغا. وإذن فهذه القوى الشهوانية تكون وسيلة لبلوغ العقل. واتحاد الوسيلة أو الواسطة مع العقل يؤدي الى اتحاد الميل الى الرحمة والحنو مع تعقل الفراغ. هذا الاتحاد سوف يرمز اليه في المدارس المتطرفة بالاتحاد الجنسي السامي.

ان الارتباط العام بين التأويلات الرمزية التنرية وبين تعاليم البوذية التقليدية ظل ممكناً ومقبولاً بفضل مبدأ تفسيري باطني. ان كلام بوذا له معنى خفي يفهمه العارفون ويستنبطونه بواسطة القيم الرمزية للتعبير التقنية. ويرون تحت الكلام العادي لغة قصدية هادفة. وتتضمن البحوث رمزية شهوانية جنسية أو فلسفية أو هي تتلاعب بالأصوات والأنغام. وهناك قسم من الرموز المستعملة، خاصة تلك التي تدخل فيها عناصر جسدية، تتوافق مع الرموز التي اعتمدها التحليل النفسي المرضي لدى المرضى الكثيرين، وان كان هؤلاء المرضى بعيدين كل البعد عن أية خاصة أو معتقد.

ان اليوغا التنرية أدخلت الرموز في تقنياتها الجسدية والنفسانية بأن معاً. وهي قد وفقت بين العناصر الفيزيائية والوظيفية في الجسد وفي الفكر مع عناصر الكون وجعلت بين هذه العناصر تأثيرات متبادلة. ان بنية الجسد مركبة وفقاً لتركيب الكون. وفي هذا الكون هناك أربعة أجسام لبوذا مترتبة مع مواضع في الجسد.

- نيرمانا كايا وهي على علاقة توافقية مع السرة.

- دهار ماكايا وهي على علاقة مع القلب.

- سميهو كاكاي مع الزلوم.

- ساها جاكاي (أو الجسم الفطري) مع الرأس.

اثبات، - انطلاقاً من هذا العالم، ومن خلال عمل لم يعد مكروهاً في نظرهم - وعي وصولهم الى المرتبة التجاوزية من الحقيقة العليا. ومن خلال المهايانا المتأخرة، التي عبرت عن نفسها بصورة رئيسية من خلال مجموعة نصوص سميت طنطرة أو تنتر، حصل تجديد للبحث الرمزي واعتقاد راسخ بتطابق العالم الأصغر مع العالم الأكبر المثالي والمتسامي فوق كل شيء. الأمر الذي فتح الطريق الى النزعة الرمزية والى طقوسية تسمو على الأخلاق. وكان لذلك نتيجة أولى هي تطور عظيم في البحث عن القدرات الخارقة بواسطة الطقوس والتركيبات، واليوغا. وأخيراً بواسطة تقنيات معقدة مثل الخيمياء. وتضمنت الطقوس أعمالاً خضوعية استجلابية وادعية وصلوات الى آلهة تتكاثر باستمرار. كما تم اعتماد رمزية تؤثر في الآلهة وفي الكون. من مظاهر هذه الرمزية الرسوم والصور والأبنية وتجميع الأشياء وترتيبها.

والنتيجة الأخرى التي حصلت في بعض الأماكن هي التخلي عن كل الأدبيات والأخلاقيات، والتحرر منها. ان معتنق بعض أساليب التنتر، أو اليوغي الكامل يحاول انجاز الخارق أو ارتكاب المنوع من أجل اثبات كماله التي ترقى فوق العيب والشبهة، لكي يثبت بالفساد سموه فوق الفساد. وتوزع التنتر توزيعاً أكثر منهجية أدوار بوذا المتعدد وأدوار بودهيساتفا (مفهوم المهايانا) وتضيف اليها قدرات أنثوية لها نشاطها في العالم. فوق البوذات المتجلية بأشكال بشرية، يتشكل مجموع من خمسة بوذات تسمى: جينا، أو ناتاغاتا اودهيا نيبودها أي بوذا التأمل هذه الجينا الخمسة لها مركز كوني دقيق يتجلى في تصويرات رمزية:

- فيروكانا في السميت الأعلى.

- اكشوبها في الشرق.

- رتناسام بهافا في الجنوب.

- آميتاها في الغرب.

- آموكا سيدهي في الشمال.

وهذه التصويرات تتطابق مع المجموعات الخمس المتتالية في الكون ومع العناصر. ويرمز اليها تباعاً بألوان وحركات وصيغ ومطايا أو هياكل وتتحدد أماكنها في الجسم البشري. وبعض المدارس تضع فوقها كائناً سادساً يسمى مهافيروكانا أو فاجراد هارا أو فاجرا ساتفا. ويتطابق مع الجينا الخمسة خمسة بوذات بشرية وخمسة شاكتي. والمظاهر المتعددة لهذه الكائنات السامية هي أشكال محددة: بعضها خيرة مباركة وبعضها رهبة مرعبة. وكلها ترمز مادياً الى المظاهر التي تعزى اليها. والتمثيلات الواضحة لهذه الأشكال تستعمل كمواضيع

فضلاً عن عدم الرغبة - وربما عدم الامكانية في توضيحها لاتباعها وللعالم بأكمله .

مصادر ومراجع

- ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا - محمد، طهران، 1971.
- احمد، سيد مقبول، العلاقات العربية الهندية، تعريب نقولا زيادة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974.
- البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، حيدر آباد، 1958.
- زيمور، علي، الفلسفات الهندية، المنشورات العربية، ترجمة علي مقلد، بيروت، 1976.
- شلي، احمد، اديان الهند الكبرى، القاهرة، 1966.
- فيليبوز، جان، فلسفات الهند، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، بيروت، 1976.
- Grousset, *Les Philosophies indiennes*, Paris, 1941.
- Percheron, *Le Bouddha et le Bouddhisme*, Seuil, Paris, 1974.
- Tara chand, *Influence of Islam on India Cultur*, Allahabad, 1956.
- Zimmer Zachner *Hinduism*, London, Oxford University Press, 1962.
- ———, *Les Philosophies de L'Inde*, Paris, 1953.

علي مقلد

وهناك ثلاثة أوردّة أو مجارٍ تجول فيها الأنفاس في الجسم أثناء التمارين النفسانية الفيزيولوجية هي :

- لالانا وتمثل العقل .

- راسانا وتمثل الواسطة أو الوسيلة .

- افاد هوتي وهو مجرى الهواء الذي يحرك بضغطه جوهر اتحاد المجريين الآخرين . هذا الجوهر يرمز اليه بالبدار المحفوظ في الجسد بواسطة تقنية اليوغا . إن اليوغا تستخدم، - فضلاً عن الممارسات الأوضاع الجسدية والحركات والتنفس - التقنيات النفسانية التركيبية كما تساعد على الخلق والإبداع النفساني . . . في هذه التمارين يستخدم اليوغي كل الدوافع حتى الأعنف منها . الأمر الذي حمل المدارس المتطرفة على رفض كل قرف وكل حرج وكل خجل، من أجل الوصول الى الغايات المرجوة .

وبعد

يتوجب في النهاية التذكير بأن البوذية هي أكثر تعقيداً وأشمل من أن تدرك بمقالة أو كتاب انها عالم من الأسرار واسع جداً . ولا أدلّ على ذلك من كثرة اتباعها وانتشارهم

التأليهية

Theism
Théisme
Theismus

ذاته، فكرة اغتصاب الألوهة من قِبَل الانسان، مع العلم أن فلاسفة كثيرين أخذوا هذا المنحى ليصلوا في النهاية الى اعلان بطلان الوجود.

يقوم الاعتقاد بالتأليه على أساس تمايز وتقارب بين الألوهة والانسان. تكون البادرة الأولى في التقارب من الألوهة ذاتها، ويأتي بعد ذلك التجاوب من الانسان، مع الحفاظ على استقلاله وكرامته. هذا ما يجعلنا نفهم أن التأليه هو اعتقاد ديني أكثر منه فلسفي. ذلك لأن الفكر الفلسفي يتدرج صعوداً إلى إله مطلق، لا متناه، ومتجاوز لكل الكون، مما يؤدي إلى ألوهة غريبة عن الوجود اليومي. حتى الفلسفات التي تبرز في الألوهة الصلاح، لا تتكلم عن بادرة جديدة من قِبَل الألوهة نحو الانسان، بل تثبت حتمية العودة نحو الله بدافع نزعة طبيعية في المخلوق تجاه الخالق. ولا تتساوى الأديان في موقفها من التأليه، بخاصة تلك التي تدعو الى فناء كلي في الألوهة. إن المعنى العميق للتأليه يستدعي استمرار وعي الانسان، في اقترابه من الله، وفي بلوغ السعادة الناتجة عن الاتحاد بالله. فلا يفهم التأليه بمثابه ذوبان كلي في الألوهة. من هنا، نرى أيضاً، كيف أن الحلولية تتناقض مع التأليه لأنها تنكر على الله الكيان الشخصي، تنكره على الكائن المطلق. فالحلولية هي جوهرياً أحادية، تقول بأن الله والكون هما واحد. يأخذ تعليمها الأساسي اتجاهين، الاتجاه الأول يقول بأن الله وحده هو حقيقي، والكون هو مجموعة ظهورات لا غير، أو فيض انبثاقات بدون حقيقة دائمة أو جوهر متميز. أما الاتجاه الثاني فيقول بأن العالم وحده هو الحقيقي، وما الله سوى مجموعة كل ما هو موجود. في كل من الاتجاهين فقدان لتجاوز الله ولاستقلاله المطلق عن الكون. إن التجاوز هو أساس الخلق الحر، وبالتالي أساس البادرة الكريمة الحرة من الله تجاه الانسان.

التأليهية اعتقاد رافق الانسان منذ أقدم العصور. فحواه أن الانسان مدعو ليشترك الألوهة، في جوانب من حياتها ووجودها، كي يصل الى السعادة التي تتمتع بها وحدها دون سواها. كي يستحق تلك السعادة، لا بد، في البدء، من مبادرة كريمة، من قِبَل الألوهة، يجاوب عليها الانسان متقبلاً إياها، وعاملاً بجهد دؤوب على التقرب من الألوهة والتشبه بها. لا يركز هذا الاعتقاد على مفهوم واحد للألوهة، ولا على مضمون واحد لملاقتها مع الانسان. إن مفهوم الألوهة، السائد في أيامنا، هو ثمرة مشتركة بين الفكر الفلسفي وتعليم ديانات الوحي التوحيدي. هكذا تدل كلمة الألوهة على «الكائن الكامل، الروحي، الذي يضم كل الوجود. فعله هو في أساس كل شيء». ارادته هي قاعدة الطبيعة غير الحية، والشريعة المطلقة للأخلاق. وجوده يعطي القيمة لكل موجود». من هذا المفهوم الأساسي يمكن استنتاج مفاهيم أخرى مرافقة للألوهة. بعض تلك المفاهيم ترافق طبيعة الله، أهمها: الوحدة، الشمول، الروحانية، السمو، والمطلق. بعضها الآخر يرافق قدرة الله، أهمها: الخالق، سيد الكون، الحاكم، المخلص. بعضها الآخر يرافق قيمة الله، النقاء، العدل، الكمال، الصلاح. وبعضها الآخر يرافق قداسة الله وجبه للانسان، وهذا ما يتجلى في ديانات الوحي التوحيدي. إن هذا المفهوم السامي للألوهة، لا يعارض اعتقاد التأليهية. ذلك أن التأليهية السليمة تستبعد فكرة الألوهة المستعبدة المتصرقة على هواها بمصائر البشر. وهي تستبعد، في الوقت

وغي عن البيان كيف أن الملع فلاسفة الاغريق تأثروا بالأورفية وبتعاليم ديانات الأسرار. وبالفعل، أصراً بعضهم، منذ فيثاغورس، على قرابة الانسان مع الآلوهة، إنما باتخاذ مواقف صريحة ضد الوجود الجسدي. هكذا، في الأشعار الذهبية، يتوجه فيثاغورس نحو زفس بدعاء «يا أبانا زفس». وتُلح أمبدوكليس في كتاب التفتيات على أن «الاهي يوجد داخل الانسان بمثابة نفسه الخاصة، وهي أول مسرح للصراع بين النزاع والحب». وتتخذ التأليه، عند أفلاطون، رؤية متكاملة، على ضوء الأسرار التي «نحتفل بها في كمال طبيعتنا الحقة». إن أصل الانسان الاهي يظهر عند أفلاطون في قرابة النفس مع المثل التي تأملت بها مباشرة في وجود سبق الولادة الأرضية. ويفضل هذا الأصل، تصبح علاقات النفس مع العالم العقلي أكثر حقيقة من علاقاتها مع العالم الطبيعي، مثلما هي المثل أكثر حقيقة من الأشياء المادية. توجد قرابة روحية تؤسس معاً المعرفة الحدسية للمثل والتعبّد للآلهة. وعلى ضوء هذه القرابة، ينفي أفلاطون القول الشائع بأن الخوف من الآلهة هو في أصل الدين، ويثبت في محاوره بروتاغوراس: «بسبب القرابة مع الآلهة، انصرف الانسان وحده، بين الكائنات الحية، الى الايمان بالآلهة وانكبّ على بناء الهياكل: (بروتاغوراس، 322 a). وبالمقابل، ليست الآلهة لا مبالية تجاه الامور الانسانية، فالقرابة تحمل على التعامل الخير المتبادل، فلن يرضى الانسان المؤمن أن يتهم الآلهة، ناسباً اليها ما يحلّ به من نكبات، بل يصون إيمانه بها ويندفع الى اكرامها. (محاوره الفراع، 899 d, 900 a). إن هذه القرابة ذاتها، هي التي توفر للنفس حدس الفكرة، أو المثل، وهو عربون عدم الموت: «عندما ينمّي الانسان في ذاته حب العلم والتعلّق بالأفكار الصحيحة، ويمارس طاقة التفكير بالأشياء الخالدة والإلهية بخاصة، ويتوصّل الى لمس الحقيقة، يصير بدون شك، من الضروري بشكل مطلق، أن يتمتع بعدم الموت، بمقدار ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تشارك في ذلك. لأنه، بدون انقطاع، يتعبّد للآلهة. فهو يحافظ دائماً، بحالة جيّدة، على الإله الساكن فيه، ويتحمّن أن يكون سعيداً، بشكل خاص. والحال، إن ما يجب العناية به هو ذاته عند الجميع: اعطاء لكل جزء ما يخص به من مأكّل وحركة. أما الحركة التي هي على قرابة مع المبدأ الإلهي فينا، فهي أفكار الكل ودوراته. . . إن من يتأمل يصير شبيهاً بموضوع تأمله، وفقاً لطبيعته الأصلية. وإذا يصير شبيهاً به، يبلغ، في الحاضر وفي المستقبل، اكتمال الحياة التام الذي «قدّمته الآلهة للبشر». (محاوره طيماوس، 90 bd). وعلى الرغم من صعوبة الوصول الى

قبل التوصل الى هذا المفهوم المتكامل عن الآلوهة، شاع اعتقاد عميق في اليونان بأن الانسان هو من عرق اله، انه «ابن الآلهة». وقد ظهر هذا الاعتقاد في الشعر والدين والفلسفة. صحيح أنه لم يكن هو وحده السائد، بل كان يعارضه اعتقاد آخر يتركز على التعارض الجدري بين العرقين. فنقراً مثلاً عند هوميروس في الإلياذة: «سوف يبقيان دائماً عرقين متميزين، يقول أبولون لديوميد، عرق الآلهة الخالدين وعرق البشر الذين يسرون على الأرض». وعند بندار، نقراً «البشر هم عرق، والآلهة هم عرق آخر». وكان الأخذون بهذا الموقف يؤكّدون أنه لا يجوز للانسان أن يسعى الى تجاوز الوضع البشري، بل يجب أن يكتفي بما هو عليه، عاطفياً وعملياً. بالمقابل، كان الأخذون بالموقف الأول يثبتون وجود قرابة بين الانسان والآلوهة، ويرسمون من ثمّ الطرق المؤدية الى الاتصال بها إشباعاً لرغبة العودة الى الأصل. هذا مع العلم أن مفهوم الآلوهة لم يكن واضح الملامح، فكانت الآلهة بمثابة مخلوقات موجودة في درجة أسمى من المخلوقات البشرية. كانت تتمتع بميزات تفرد بها عن البشر، كالعقل والقدرة والسعادة، وبخاصة عدم الموت، بينما الانسان هو أسير الخواص والضعف والتعاسة، وبخاصة مصيره الموت المحتّم. التأليه، في هذا الإطار، يعني اكتساب الصفات الخاصة بالآلهة، كانت أهم تلك الصفات الخلود السعيد، عدم الموت، ولكن السبيل الى الخلود كان يتأسس، في هذا الوجود الأرضي، باكتساب القدرة العقلية التي تفضي في النهاية الى رؤية الآلوهة والتشبّه بها. وبالفعل، تلك كانت المقوّمات الأساسية لمفهوم التأليه عند اليونان الأقدمين. وقد أسهم، في تقوية عاطفة القرابة مع الآلوهة، التعليم الأورفي الذي يؤكّد أن أصل النفس الانسانية هو إلهي، ويضع، بمثابة هدف للحياة، نصره العنصر الإلهي على العنصر التيتاني في الانسان، بغية الوصول الى سعادة خالدة مع الآلوهة بعد الموت. إن القول، بأصل الانسان الإلهي، لا يعني، حتماً، أن الله هو خالقه، بل يدل على وجود عنصر إلهي في الانسان، أو جزء إلهي. وتُلح ديانات الأسرار على أن السعادة الخالدة ليست مصير جميع الناس بدون استثناء، لمجرد كونهم من أصل إلهي، بل إن الخلود هو أمر يكتسبه المتتمون الى ديانة الأسرار والمتتمون ما تفرضه من واجبات. بل أكثر من ذلك، تصرّ ديانات الأسرار على أن الانسان وحده لا يقدر أن ينعتق من تجرّ المصير، بل يحتاج الى مساعدة إله مخلص. ويتم الخلاص بالتأليه الذي يكتمل بالحكمة والمعرفة المترافقة مع انحلال الجسد.

الانسان المطيع، الذي يشعر بنشوة الغبطة، لأنه لم يعد ضائعاً على الأرض، بعد أن ظهرت له ارادة الله. هكذا يتأله سلوك الانسان باتمام ارادة الله. ولا يكتفي إله الوحي بالكلام، بل إنه يفعل. إنه إله العناية، الذي يفسر ما في العالم من عقلنة ومن قواعد شاملة. وهو أيضاً إله العهد، الذي يجعل ذاته شريك الانسان. يفعل، في سبيل شعبه المختار، أفعالاً خلاصية. إنه إله حي، يتدخل بدون انقطاع، في حياة شعبه، يدعو الانسان ويتنظر منه جواباً وقراراً. في الوحي، يكشف الله الخالق للانسان، عن خلقه على صورته تعالى، فيقدم له من ثمّ طريقاً جديدة للوصول اليه، من الداخل. إنه ليس غريباً عن الانسان، وليس على المستوى ذاته معه. إنه الإله المختلف كلياً والإله القريب، الله معنا. فالتقدم في اثبات تعالى الله يتوازي مع اثبات ابطانيته. إن الابطانية والتجاوز هما وجهان لإله الوحي. بدون الابطانية، يكون الله غريباً عن العالم، ولن يكون بالتالي لامتناهياً وكاملاً. وبدون التجاوز، يتساوى الله مع الكون، ويكون بالتالي ناقصاً وفي صيرورة. يجب تعرية فكرة الابطانية والتجاوز من الاطار المكاني، الفلكي. لا يدلّ التجاوز على شيء أبعد من المكان والفضاء، بل إنه يدلّ جوهرياً على استقلال مطلق، على كمال الوجود بالذات. ولا تعني الابطانية خلط الكيان الإلهي مع الوقائع المخلوقة، بل إنها تعني وجوداً روحياً، لا يمكن خلطه مع الحضور الجسدي. لذلك هو أكثر داخلية، وأكثر إحاطة، وقادر على أن يوجد في كل شيء.

إن إله الوحي هو إله فاعل، اله قدّوس، اله متّجه صوب البشر بالاختيار والعهد. ليس لهاً حيادياً، بل إنه يجب ولذلك يختار. بالعهد، يصير الشعب المختار ابن الله، أي متحداً بالله برباط انشاء خاص، وبشراكة مصالح. فالانبياء اليهود يعلنون بأن خدام الله الحقيقيين سوف ينعمون بالوعود الإلهية، ويصيرون مشاركين بالحكمة الإلهية. أما سفر الحكمة فيؤكد أن النبوة الإلهية سوف تكتمل، بالنسبة الى الصديق، بعد الموت، في حياة سعيدة وخالدة عند الله. مع هذا كلّهُ، إن الشعور بالتعالى الإلهي واليقين من وحدة الله يحرمّان على الشعب اليهودي استخدام لفظة تأليه الانسان. إنه يكتفي بالقول بأن الانسان هو على صورة الله ومثاله.

في العهد الجديد يحصل لقاء جديد للانسان مع الله الخالق، في أبعاد ثلاثة. البعد الأول هو عمودي حيث يأتي الله شخصياً الى الانسان بالنجسد، ويدعوه لمشاركته الحياة الإلهية. البعد الثاني هو أفقي حيث يتلاقى الانسان المولود جديداً مع الآخرين، ومع العالم، أمام الله. البعد الثالث هو

يقين في تصوّر الله، عند افلاطون، يبقى من الأكيد أنه يجب على الانسان أن يقتدي بالله، وأن يسعى الى التشبه به، ففي ذلك هدف الخلقية الدينية. «لكي نكون محبوبين من الله، يجب أن نتشبه به، قدر طاقتنا. وفقاً لهذا المبدأ، الفنوع هو صديق الله، لأنه يشبهه... ويجب قول الشيء ذاته عن باقي الفضائل... إن الوسيلة الأجل، والأفضل والأفعل، التي تليق خاصة بالانسان الفاضل، إن أراد أن يعيش حياة سعيدة، هي أن يضحي للآلهة، وأن يتصل بها بالصلوات، والتقدم، والتعبّد المتأبر». (محاورة الشرائع، 717 a).

ينبذ أرسطو في كتاب بروتريتيك القول اليوناني المأثور: «عندما تكون إنساناً، حافظ على عواطف الانسان». ويلفت الانتباه الى ما عند الانسان من نزعة الى عدم الموت: «بقدر استطاعتك، اجعل ذاتك غير ماثت». ويؤكد أرسطو أن العقل هو «العنصر الأكثر ألوهة في الانسان»، وبالتالي، أن النشاط التأملّي يتناول «الأمور الصالحة والإلهية»، وهذا أرقى ما يسمو اليه الانسان. كما أن الحكيم الذي يعيش وفقاً لارشادات العقل يكون «الانسان المحبوب أكثر من سواء من قبّل الآلهة». ولكن التأمل السعيد، الذي تنعم به الآلهة، يبقى محصوراً في نخبة صغيرة من الحكماء، يتأملون لمدة قصيرة وعلى فترات متباعدة، ويحتاجون، في انصرافهم الى التأمل، الى أوضاع معيّنة، كالصحة والمال وسلام النفس. ومع أن لا شيء يؤدي الى التأكيد بأن الانسان الفرد هو خالد، في فلسفة أرسطو، فإننا نجد أن السعادة الحقيقية بنظره تكون في تأليه الانسان.

فيما بعد، خلصت الرواقية الى حلولية أقرب ما تكون الى الاتحاد الطبيعي، على الرغم من متابعة القول بالآلوهة وبقرابة الانسان معها. فيصرّ ايكتيتوس على الاعتزاز بالوضع البشري، لما ينطوي عليه من إلهية. «فالجسد هو مشترك مع الحيوانات، أما العقل والفكر، فهما شريكا للآلوهة». أمّا أبيقورس، فيدعو الى العيش «كإله بين البشر»، ويثبت أن سعادة الانسان تقوم بالتشبه بالآلوهة، إنما بمعنى أرضي محصور، أي بتفادي الآلام والانفعالات، وبكبح الرغبات ولجمها بغية تحاشي ازعاج النفس.

مع الوحي التوحيدي، اتخذ التأليه مفاهيم جديدة، راحت تتكامل مع الزمان. في رأس المفاهيم كلها، يأتي الوحي ذاته. إن الله الموحي يأخذ المبادرة ليقم علاقة خاصة مع الانسان الذي يتقبّل الوحي. من هنا ظهرت فكرة التأليه بالوحي، لأن الله، وهو الكائن السري اللامتناهي والمطلق، يأخذ بادرة الكشف عن ذاته بالوحي، لاقامة محاوراة مع الانسان. إنه يكشف عن ارادته، فيعلن وصاياه وأوامره، وينير بالتالي سلوك

الانسانى بالخطيئة الأولى؛ في القرن الرابع، يبرز الكلام عن صورة الله في الانسان، ويرى اثانز Athanasius الاسكندري أن التأليه هو تجديد صورة الله التي أعطاهها الله للانسان بالخلق، وإعادة بنان معرفة الله بواسطة الكلمة، صورة الأب الكاملة. وينتج عن ذلك تبين واتحاد بالله وعدم الفساد. أما غريغوار التريزي فيرى أن النفس الانسانية هي «روح فائض من الألوهة غير المنظورة، وهي قطعة إلهية في الانسان». ومع ذلك، إن تجسد المسيح يضمن للانسان تأليهاً «وشراكة أكثر عظمة من الأولى». «الانسان هو كون صغير وإله صغير، إله بالقوة عند غريغوار نصيص، بل إنه إله بالصورورة، بفضل النعمة، حسب باسيليوس الكبادوكي الذي يقول «إن الانسان هو حيوان مدعو ليصير إلهاً». فالانسان هو صورة الله بوعيه الحر الشخصي وبرغبته الطبيعية في الله، وهي رغبة لا تقاوم. ولكن هذه الرغبة، إن لم تكتمل بالنعمة، تتحول في الانسان الى مصدر خطيئة اذ تبدو بمثابة ارادة تأليه الذات بمعزل عن العون الإلهي. إنها تفصل الانسان عن الله، وتزج الوجود كله في الانفصال والموت، بدل أن توحد وتنبه. تخليصاً من هذا الخطر، يتخذ اللوغس الإلهي الطبيعة البشرية الساقطة، مع العلم أن الانسان هو على قرابة سرية معه لكونه عاقلاً، ويعيد بالقيامة اتصال البشر بالله. إن الانتصار على الخطيئة لا ينحصر في الانتصار على الموت والهلاك فحسب، بل يعني تأليه البشرية والكون بالقوة. سوف يكتمل تأليه الخلائق بعد قيامة الأموات، ولكن، منذ الوجود الأرضي، يجب أن يبدأ الاتحاد التأليهي بتغيير الطبيعة الفاسدة وتطويعها للحياة الخالدة.

في التقليد الغربي يتركز التأليه حول المشاركة بالطبيعة الإلهية بفضل النعمة الفائقة الطبيعية. يقول أوغوستينوس: «يريد الله أن يجعلك إلهاً، ليس بالطبيعة مثل الذي ولده، بل بنعمة وبالتبني». «كل الانسان المؤله يثبت في الحقيقة الدائمة واللامتبدلة». يستنتج أن المسيحي المؤله يشارك حقيقة في الطبيعة الإلهية، أنه يتبدل كلياً. التبني الإلهي يجعل منه انساناً جديداً. ويشير اوغوستينوس الى الفرق الكبير بين التأليه الخطيئة والتأليه النعمة: «هنالك نوعان من الآلهة بين الكائنات المخلوقة: من ناحية، الذين يدعون أنهم آلهة، وهم ليسوا كذلك، وعليهم يحل الغضب الإلهي؛ ومن ناحية أخرى، الذين هم آلهة فعلاً، الذين يحبهم الله بمشابة ابناء له، الذين بدون أن يكونوا مساوين له، هم على الأقل مشاهين له. لا ولادة، صحيح، ولكنهم يصيرون بالنعمة قادرين على رؤيته وجهاً لوجه». في القرون الوسطى، نجد عند توما الأكويني

امتدادي في الزمان، حيث يتبدى التاريخ بمشابة لقاءات متلاحقة مع الله، وفي كل لقاء يتحتم على الانسان أن يقرر ويعي ما لقراره من تأثير على الجماعة. هكذا ظهرت مع المسيحية، عناصر جديدة في استخدام لفظة التأليه وفي مفهومها. أهم تلك العناصر هي ظهور يسوع المسيح الانسان الكامل، ابن الله. إنه يعي ذاته إلهاً وانساناً، ويعي بنوته الإلهية ويعلنها: الكلمة صار جسداً. أما الله فهو أب، يجب الانسان، يفتديه، يخلصه، يدعو الى ملكوته الإلهي، يتبادل الحب مع الانسان في الروح. الروح هو روح الابن وروح بنوة الانسان. إن اتحاد حياة الانسان مع الله هو تأليه للانسان، وهو عمل الروح الذي يرسله الأب والابن الى قلب الانسان. إن الله هو نعمة لأنه في ذاته اتصال حب.

«صار الله انساناً ليستطيع الانسان أن يصير إلهاً». هذا هو جوهر المسيحية عند الذين كانوا بادئين في التبشير بها في المشرق. منذ القرن الثاني بدأ استخدام لفظة تأليه في المسيحية، وكانت تعني ثلاثة أشياء. أولاً، خلق الانسان على صورة الله ومثاله؛ ثانياً، تبني الله للانسان؛ ثالثاً، التشبه بالله وبالمسيح. يتضمن التأليه، في هذه الحياة الحاضرة، وجوداً فائق البشر، يجد كماله في رؤية الله، وفي المشاركة بخلوده غير الفاسد. هنا نلاحظ عند المفكرين المسيحيين الأوائل، عودة الى الفكرة الاغريقية الأساسية: إن الخلود غير الفاسد هو من خصائص الالهة، أما الاشتراك به فهو تأليه. يحصل البشر عليه اذا حافظوا على أوامر الله، عند يوستينوس؛ أو اذا انصرفوا الى معرفة الله التي تحتاج الى الروح، عند تاتيانوس؛ أو إذا واتجه الانسان صوب الأمور الخالدة بحفظ وصايا الله، فيتقبل من الله المكافأة ويصير إلهاً، حسب ثيوفيل الأنطاكي. ويرى كليمان الاسكندري أن التأليه هو ثمرة تربية يتلقاها المؤمن من اللوغس الإلهي، وتشمل هذه التربية كل الوجود الانسانى، بما فيه الجسد، وتنتهي الى حرية كاملة للروح والقلب تجاه كل الخيرات، وتكون ثمرة الحرية المحبة الموحدة. أما أوريجينوس Origenus فيرى أن التأليه يبدأ بتجسد المسيح «حيث تصير الطبيعة البشرية إلهية، لا في المسيح فحسب، بل في كل الذين، بالايان، يعتقدون الحياة التي علمها يسوع، والتي تقود الى الصداقة والشراكة مع الله». ولكن اكتمال التأليه يصير في التأمل، في رؤية واضحة لله، حيث يتحد التأمل بالله، بخاصة في الساء. يلجأ أوريجينوس على الجانب العقلي في التأليه، وهو لا يبدو بمشابة نعمة ترفع الانسان فوق وضعه الطبيعي، بل بمشابة عودة الى وضع أصيل سقط منه الفكر

﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ (الرعد، 26). ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾ (مريم، 76). ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكي من يشاء﴾ (النور، 21). ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة﴾ (الحديد، 21). ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ (الجمعة، 4). ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ (الجمعة، 4). ويدرك المسلم أيضاً أن الله هو فاحص القلوب ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ (ق، 16). ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق، 16). ومع ذلك يرفض الاسلام كلياً فكرة التأليه، ويوجه اللوم إلى الذين يقولون أنهم أبناء الله. ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ (المائدة، 18). ﴿قُلْ فَلِمَ يعذبكم الله بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق﴾ (المائدة، 18). ﴿يعفّر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ (الفتح، 14). ﴿والله ملك السموات والأرض وما بينهما، وإليه المصير﴾ (المائدة، 18).

على الرغم من المواقف الصريحة التي تبرز حب الله للإنسان ورحمته، هو الرحمن الرحيم، إنما مع الحفاظ على تعالي الله المطلق وقدرته الكلية، ظهر في التصوف الاسلامي، بدءاً من القرن الثامن، تيار يقول بوحدة وجودية ممكنة، بين الانسان والله، تحصل في الاتحاد الصوفي، حيث الشعور بالهوية فيما بين العبد والواصل والمعبود الموصول إليه. فباطن العبد هو ظاهر المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد. هنا يظهر ناسوت الله سر من لاهوته الثاقب، كما جاء عند الحلّاج. في الاتحاد يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت، لأنه هو الذي كان في الأصل. يرتوي عطش الصوفي إلى الفناء في حضن الألوهة. ويكمل الاتحاد عندما يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً، وتصير النفس والحق شيئاً واحداً، الله هي وهي الله. إذ ذاك ينادي الصوفي «أنا أنت»، «أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

بقيت التعاليم الصوفية محصورة داخل حلقات ضيقة ومغلقة، فلم تحظ بانتشار مقبول بين المؤمنين. بل أكثر من ذلك كان المسلمون يرفضون رفضاً قاطعاً بعض ما كان يصدر من شطحات تمس، من قريب أو بعيد، وحدة الله وسموه. ينبذ الاسلام كل ما يؤدي، بشكل أو بآخر، إلى إشارته أي كائن بالألوهة مع الله. من هنا، رفضه استخدام لفظة التأليه رفضاً قاطعاً، وتمسكه بالآيمان بالله الواحد الأحد في تعاليه، مع الحفاظ على تسميته الرحمن الرحيم.

تعلماً متكاملًا بشأن النعمة المؤتة والمشاركة في الحياة الالهية. إنها مشاركة تتجاوز كل المشاركات الطبيعية، حتى أسماها، تلك التي بقوتها تكون الكائنات، المخلوقة على صورة الله، وبالتالي «قادرة على الله»، موجهة نحو التشبه به بطريقة أقل بعداً من سواها. إنها مشاركة ممتازة، ثمرة عطية فائقة الطبيعة وإلهية، تعطي لمن يتجاوب معها الوصول إلى الله، في ذاته مباشرة، بالمعرفة والحب، هنا على الأرض، وبالرؤية السعيدة والاتحاد الدائم معه في السماء. إن الله يحب البشر، بشكل فائق الطبيعة، فيعطهم، لا طبيعة غير قابلة العطاء، بل مشاركة فيها، بنوع أنهم، إذ يصيرون آلهة بالمشاركة، يقدر أن يتحدوا حقيقة بحياته الحميمة. هذه المشاركة في الطبيعة الإلهية توصل إلى وجود «يتعدى قدرة كل الطبيعة المخلوقة». إنه صلاح يفوق العالم كله، يرفع الإنسان إلى حياة تتجاوز أوضاع كل طبيعة مخلوقة، ولا تتساوى إلا مع الله وحده، في الطبيعة.

إن الكلام عن النعمة يعني مجانية عطاء الله للإنسان. إنه يعطيه إياها لأنه يحب. قد تصدم هذه البادرة الإلهية كبرياء الإنسان، فيرفض عطية الله، مفضلاً الأخذ بدل القبول، ومريداً ذاته «إلهاً»؟ قد تظهر غير مقبولة في عالم يركز على حرّية الإنسان ومسؤوليته. هل يتقبل الإنسان العطية، بدون أن يتخل عن كرامته الإنسانية؟ إن العطاء الذي يعطيه الله هو التلاقي معه. وهو يبدّل كلياً من يتقبله، لأنه يصير مشاركاً في حياة الله. التقليد الشرقي، في المسيحية، يتكلم عن تأليه، لا بالمعنى الحلولي. لا يفقد الإنسان ذاته في ملاقة الله. إن التأليه يعني العلاقة الحميمة مع الله وعمق التبذل الذي يتحقق عند المتأله. التقليد الغربي، في المسيحية، يتكلم عن النعمة التي تعني في عمقها حضور الله الفاعل، الذي هو في داخل الإنسان أكثر من الإنسان ذاته، كما يقول أوغوستينوس. إن الاتحاد مع الله يتبدى في محبة تعمل في الوجود اليومي مع الآخرين وفي سبلهم.

الاسلام هو دين العيش الكريم بفضل الله ورحمته. تكثر الآيات القرآنية التي تذكر الإنسان بما لله من فضل عليه. ﴿الله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة، 105). ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾ (البقرة، 269). ﴿الله غفور رحيم﴾ (النور، 22). ﴿فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه﴾ (النساء، 175). ﴿من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ (الأنعام، 125). ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله﴾ (الأعراف، 188). ﴿إن تؤمن إلا بإذن الله﴾ (يونس، 100).

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، الكويت، 1976.
- *Dictionnaire de Spiritualité*, T. III, «Divinisation», Beauchesne, Paris, 1957.
- Gross, Jules, *La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs*, Paris, 1938.
- Lossly, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'orient*, Neuchâtel.

بشارة صارجي

التجريبية

Experimentalism - Empiricism Expérimentalisme - Empirisme Empirismus

المصطلح الأجنبي empiricism مشتق من اللفظ اليوناني *empeiria*، ومنه اللفظ اللاتيني *experientia*، ومنه اللفظ الانكليزي *experience* أي تجربة.

والتجريبية، اطلاقاً، ترى أن التجربة، وليس العقل، مصدر المعرفة وجذورها في الفلسفة اليونانية.

فديمقريطس دلته التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تنطير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحة التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء، ودلته التجربة أيضاً على أن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً، فبدا له أن في كل جسم مساماً خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها. ومن هنا ارتأى ديمقريطس أن العالم يتألف من الملاء والخلاء. والخلاء امتداد متصل متجانس يختلف عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة. ويسمي ديمقريطس الملاء وجوداً والخلاء لا وجوداً، ويعتبرهما علتين ماديتين على السواء، فلولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة، ولا تمتنع الحركة.

وقد عادت تجريبية ديمقريطس الى الظهور عند أبيقورس. فقد ارتأى أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن الادراك الحسي ينشأ من احتكاك ذرات النفس بذرات الأجسام المحيطة بنا. والاحساسات صادقة، أي أنها صورة مطابقة للأشياء. أما خطأ الحواس فليس في الإدراك، بل في الحكم الذي يضيفه العقل للادراك. وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الاحساسات، لأن لكل احساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الاحكام التي تضاف إليها. ومتى تكرّر الاحساس

أحدث في الذهن معنى كلياً. ولما كان هذا المعنى الكلي صادراً عن الاحساس فهو صورة حقيقية مثله. وبعد أن يتكون يبقى في الذهن نطبه على الجزئيات كلما عرضت في التجربة. والجزئيات المعروضة في التجربة مكونة من جواهر فردة، أي ذرات. والذرات متحركة في خلاء لا متناه، وهي تتحرك في خط مستقيم وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها. وتفاوت السرعة إنما يأتي عن تفاوت مقاومة الأوساط التي يجنازها الجسم المتحرك. والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية، بيد أن للجواهر انحرافاً عن خط سقوطها، تنحرف من تلقاء نفسها مقداراً صغيراً للغاية فتلتقي وتتوّلّف المركبات.

ويمكن أن يعد الشكاك، من بين الفلاسفة اليونانيين، الممثلين للمذهب التجريبي، بنهج سلمي، وهو نقد المذهب العقلي. فقد ارتأى كرينادس 214-128 ق.م. أن الاستدلال العقلي أي الاستنباط، لا يمكنه تقديم معرفة يقينية على نحو مطلق، لأنه يقتصر على استخلاص نتائج من مقدمات معطاة، ولا يستطيع اثبات صحة المقدمات. وتأسيساً على ذلك قال بالاحتمال، ووضع له ثلاثة شروط: الأول: الانتباه، فكل ما انتبهنا اليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً، أي اعتبرناه محتملاً. الشرط الثاني: عدم تناقض التصورات، مثال ذلك إذا أبصرت شخصاً فإني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته والأشياء المحيطة به، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أي اعتبرتها محتملة، أما إن غاب بعضها فقد وجب الحذر. الشرط الثالث: امتحان التصورات في جميع تفاصيلها، مثال ذلك إذا أبصرت حبلاً وظننته ثعباناً فإني أضربه بالعصا فأعلم ما هو.

وقد استمرت هذه التجريبية ذات النهج السلمي، والتي تمثلها مدرسة الشكاك، عدة قرون. وبعد حوالي ثلثائة عام من كرينادس نشأت طائفة من الشكاك احترفوا الطب، وأخذوا بالنهج السلمي الذي هو تراث سلفائهم، وزادوا عليه نهجاً إيجابياً هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون الالتجاء الى العقل، فأقاموا الفن بديلاً من العلم، وعرفوا لذلك بالتجريبيين. أشهرهم سكستوس امبيريقوس sextus Empiricus أي التجريبي عاش في القرن الثاني للميلاد. نهجه السلمي في كتبه تكرار لمن سبقوه من الشكاك. أما نهجه الإيجابي فهو ظاهر من عباراته. فهو يقول «لسنا نريد معارضة الرأي العام ولا الوقوف جامدين إزاء الحياة». ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وهي ترجع الى ثلاثة أمور: 1 - الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند

العطش. 2- والشاك يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه. 3- والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً الى توقع بعضها عند حدوث بعض.

وقد كان من بين المفكرين العرب دعاءاً للتجريبية مثل الحسن بن الهيثم في كتابه المناظر يبحث فيه عن انكسار الضوء، وتشرح العين، وكيفية تكوين الصور على شبكة العين. كل ذلك بمنهج تجريبي يعتمد على الملاحظة والتجربة. ولا أدل على ذلك من تحليل ابن الهيثم للدراك. فالادراك، عنده يتألف من: 1- الاحساس. 2- مقارنة احساسات كثيرة، أو مقارنة الاحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدريج في الحافظة بفعل احساسات سابقة. 3- الحكم الذي نعرف به أن الاحساس الحاضر يماثل الصورة التي في الحافظة. وكان للتجريبية تأثير واضح في العصر الوسيط والعصر الحديث. روجر بيكون وتوما الاكويني في العصر الوسيط، وفرانسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم وجون ستوارت مل وجورج بركلي في العصر الحديث.

يحصّر روجر بيكون 1214-1294 وسائل المعرفة في ثلاث هي النقل والاستدلال والتجربة. أما النقل فلا يولد العلم ما دام لا يعطينا علة ما يقول. وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهاني من القياس المغالطي الا اذا أيدت التجربة نتائجه. وللتجربة وظيفتان هما تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديدة، فتنتهي الى تكوين علم قائم بذاته هو العلم التجريبي scientia experimentalis، ويدل على علم يتحولنا سلطاناً على الطبيعة بأن يتيح لنا عمل كل ما تعمله الطبيعة، ووسيلة الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من مجملتها القانون الكلي. وتمتاز التجربة العلمية على التجربة العادية بأنها تستعين بآلات، ولا تقتصر على ملاحظة الظواهر الواقعة، ولكنها تعمل على إيجاد ظواهر. بل إن روجر بيكون يذهب الى القول بأن العلم التجريبي يمكن أن يكون في خدمة الكنية يهيء لها أسباب النجاح في مهمتها. ويترتب على ذلك أنه لا يليق أن يضطلع بالتبشير الا العلماء.

أما توما الاكويني 1225-1274 فبرى أن فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة في تحصيل العلم، وفي مزاوئته بعد تحصيله. ومعنى ذلك أننا مضطرون الى تحصيل المعرفة بالتجربة، ونرى الذي يحرم حاسة من أول أمره يحرم العلم بمدارك تلك الحاسة. ثم إن العقل لا يقدر أن يعقل المعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه الى الصور الخيالية: وهذه الصور بدورها مردودة الى المعرفة التجريبية. فالحق المطابق لماهية

الانسان ان الاتصال وثيق بين العقل والحس، وأن العقل الانساني، وإن كان داخلياً في جنس العقل بالاطلاق، ليس عقلاً ملائكياً، ولكنه عقل معادل لماهية الانسان يستفيد المعقولات من المحسوسات. فمن حيث هو عقل انساني فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشيء المحسوس. فلا بد من وجود قوة في النفس تجرد الماهية من علائقها المادية المثلة في الصورة الخيالية الحاصلة عن الاحساس، فتجعلها معقولة بالفعل، وقوة أخرى تتعقلها. القوة الأولى تسمى عقلاً فعالاً، وتسمى الثانية عقلاً منفعلاً. ومعنى ذلك أن توما الاكويني لم يكن تجريبياً خالصاً، لأن المعرفة، عنده، ليست كلها مستمدة من التجربة. فهو يبرهن على وجود الله بحجج خمس هي كلها حجج منطقية تدور على برهان واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص.

هذا عن التجريبية في العصر الوسيط، أما عنها في العصر الحديث فيمكن القول بأنها وليدة الفلسفة الانكليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، عند بيكون ولوك وهيوم وبركلي.

فرنسيس بيكون 1561-1626

تجريبية بيكون تدور على تحديد دور العقل في ضوء الملاحظة والتجربة. ذلك أن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة. فإذا ترك يجري على سلقته انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم. ويحصّر بيكون الأوهام في أربعة أنواع:

1 - أوهام القبيلة Idola tribus وهي ناشئة من طبيعة الانسان، لذا كانت مشتركة بين جميع أفرادها. فنحن ميالون بالطبع الى أن نفرض على الطبيعة ما يميله عليه عقلنا لا ما تلميه الملاحظة والتجربة. ومن مظاهر هذا الميل أن العقل يعمم بالنظر الى الحالات المؤيدة دون الالتفات الى الحالات المعارضة. وهذا هو السبب في الاعتقاد بعلم التنجيم حيث لا يفكر العقل في الحالات التي تفشل فيها التنبؤات. ومن أمثلة فرض تصورات العقل على الطبيعة ميل الانسان الى البحث عن الوحدة في الطبيعة. إن العقل يشعر بما فيه تجانس فيتصور الطبيعة الخارجية متجانسة مثله، ويستدل من ذلك على تقرير وحدة جوهرية في الأشياء. كذلك يميل العقل الى تصور فعل الطبيعة على غط الفعل الانساني، فيتوهم لها غايات وعللاً غائية.

2 - أوهام الكهف Idola specus وهي ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا. فإن الفردية بمثابة الكهف الافلاطوني، منه

وجلة القول أن الأوهام، عند بيبكون، ليست مغالطات سوفسطائية أو أغاليط استدلالية كالتى يذكرها أرسطو، وإنما هي عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة، ويجب التحرر منها لكي يعود العقل «لوحاً مصقولاً» تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا، فيتمكن من تفسير الطبيعة ومن السيادة عليها. ولن يكون تفسير الطبيعة عن طريق القياس، لأن القياس يتألف من قضايا تكون من ألفاظ. فإذا كانت هذه مختلطة في الذهن، كما رأينا في أوهام المسرح، كان القياس كله مختلطاً، ثم هو في اقتضاره على عرض القديم دون اكتشاف الجديد يكون منهجاً عقيماً.

كذلك لن يكون تفسير الطبيعة عن طريق الاستقراء الأرسطي، لأن هذا الاستقراء يرد في النهاية إلى قياس تكون مقدمته الكبرى نتيجة لعملية احصاء يقوم على الأمثلة الإيجابية، والأمثلة الإيجابية بدون الأمثلة السلبية لا تعطينا يقيناً.

إن سيادة الانسان على الطبيعة لا تتأتى إذن الا باستكشاف صور الكيفيات، ولا سبيل إلى هذا الاستكشاف سوى التوجه إلى الطبيعة ذاتها، إذ لا يمكن السيادة عليها الا بالخضوع لها في بادئ الأمر. يقول بيبكون في مفتاح كتابه الاورجانون الجديد *Novum organum*: «إن الانسان من حيث هو خادماً للطبيعة ومفسر لها، يعمل في نظام الطبيعة ويدركه بقدر ما تتيح له ملاحظاته عن هذا النظام، سواء فيما يتعلق بالأشياء أم بالعقل، وهو لا يعلم ولا يستطيع شيئاً أكثر من ذلك». وملاحظات الانسان تعرض عليه الكيفية التي يبحث عنها مختلطة بكيفيات أخرى، فكيف السبيل إلى استخلاص هذه الصورة عما عداها؟

لا يتسنى ذلك الا عن طريق الاستقراء الذي يفصل الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة، ثم يخلص إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من الحالات السالبة. فالاستقراء، عند بيبكون، يتميز بالرفض والاستبعاد، أي اسقاط كل ما تقضي بإسقاطه الأمثلة السلبية، لأنه السبيل إلى تخلص الطبيعة التي نبحث عن صورتها من جملة الطبائع الأخرى المختلطة معها في ركام معقد. وآفة الاستقراء ما ذكر بين. «أوهام القليلة» من الاكتفاء بالحالات التي نلاحظ فيها ظاهرة ما. والاعتقاد بأنها تكفي للعلم بطبيعتها. هذا النوع من الاستقراء يسمى استقراء بمجرد التعداد. وتتفادى هذه الآفة، ونصل إلى العلم بالصورة، إذا اتبعنا الطرق الآتية:

ننظر إلى العالم، وعليه يتعكس نور الطبيعة فينخذ لوناً خاصاً. هذه الأوهام إذن صادرة عن الاستعدادات الأصلية وعن العادات المكتسبة بالتربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات. وهذه الأوهام تبين في مظاهر عديدة. فمن الناس من يسلم بالجديد دون فحص لمجرد أنه جديد، بينما آخرون يسلمون بالقديم وكيفية القدم ذاته علامة على الصدق. ومن الناس كذلك من تستأثر بعقله فكرة تصح في مجالها أو كشف يصدق في ميدانه، فلا يرى موضوعاً الا خلال هذه الفكرة أو هذا الكشف. وهذا الوهم شائع عند كثير من المفكرين. فإرسطو قد رد العلوم كلها إلى المنطق، لأن المنطق كشف أرسطي، بينما هو لا يعدو أن يكون فناً من الفنون وليس علماً بالمعنى الدقيق. كذلك جعل افلاطون العلوم كلها فروعاً للعلم الإلهي.

3 - أوهام السوق *Idola Fori* وهي الناشئة من الألفاظ. فإن الألفاظ تتكون طبقاً للحاجات العملية والتصورات العامة، فتسيطر على تصوراتنا للأشياء، فتوضع الألفاظ الغامضة غير موجودة، أو لأشياء غامضة. فمن أمثلة الألفاظ الغامضة ما يطلقه الانسان على صفات يدركها حين يلتفت إلى بعض وجوه الشبه العابرة ويغفل عن الفوارق الأساسية. ويعطينا بيبكون مثلاً على ذلك لفظ رطب. فقد كان يطلق في عصره على أشياء متباينة. كان يطلق على ما هو سريع الانتشار بين الأجسام، أو على خاصية الأجسام التي لا تتماسك عناصرها، أو على ما يبدد الأجسام ويشتتها، أو بالعكس على ما يجمع بينها ويوحدتها. ومن أمثلة الألفاظ التي وضعت لأشياء غير موجودة الفاظ شاع استعمالها في الفلسفة الطبيعية لتدل على أشياء اعتقد بعض الفلاسفة في وجودها، ورأى بيبكون أنها مجرد أوهام، وأن الألفاظ التي وضعت لها هي الفاظ بغير ما صدقات. من ذلك لفظ المحرك الأول الذي قال به أرسطو. ومن ذلك أيضاً لفظ الصدفة الذي قال به بعض الأرسطيين.

4 - أوهام المسرح *Idola theatri*: وهي الناشئة مما تتخذه المذاهب الفلسفية المتوارثة عن الفلاسفة من مقام ونفوذ. فهذه كلها يتلقاها الناس عن الفلاسفة القدماء كما يتلقى المشاهدون في المسرح كلمات الممثلين تلقى عليهم من عل. وهنا يحصل بيبكون على افلاطون وأرسطو وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة. فيقول عن افلاطون أنه شاعر ماجن ولاهوتي مفعم بالحساس، وأرسطو أسوأ سوفسطائيين. ثم يوجه بيبكون اللوم إلى التجريبيين والعقليين: التجريبيون لأنهم يجمعون الوقائع كما تجمع النملة غذاءها، والعقليون لأنهم بعيدون عن التجربة.

هذا هو منهج الاستقراء أو بالأدق، المنهج التجريبي عند بيكون، وهذه هي نتيجته. بيد أنها نتيجة مؤقتة. ولهذا يحاول بيكون أن يبلغ الى نتيجة أكثر يقيناً يكون الاستقراء بموجبها صحيحاً وكاملاً فيتناول بالبحث عوامل أخرى مساعدة للعقل في تفسير الطبيعة تصل الى تسعة، ولكنه لا يتناول الا الأولى منها، وهي التي يسميها شواهد مميزة، ويخصص لها بقية كتاب الاورجانون الجديد، وتنحصر وظيفتها في أنها تقتصر على تضيق المجال الذي نبحث فيه عن الصورة.

لوك 1632-1704

اتجه الى الفلسفة في شتاء 1670-1671 على أثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفقوا فيها الى حل المسائل التي أثاروها، ففطن الى أنه يتمتع إقامة «مبادئ الأخلاق والدين المنزل الا بعد الفحص عن كفايتنا والنظر في أي الأمور هو في متناولنا وأنها تفوق ادراكنا». وهكذا نبت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع رسالة في العقل الانساني 1671، ثم أتم كتابه الشهير بعد تسع عشرة سنة مقالة في الادراك الانساني 1690. والكتاب يقسم الى أربع مقالات:

الأولى في الرد على نظرية المعاني الغريزية. يقول لوك لو كان المذهب الغريزي صحيحاً لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار. ولو كانت المبادئ الأولية غريزية للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلية من الناس يعرفون هذه المبادئ مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. ثم ما الفائدة من هذه المبادئ؟ لكي نحكم بأن الحل ليس المر يكفي أن ندرك معنيي الحل والمر فري فوراً عدم الملاءمة بينهما دون التجاء الى المبدأ القائل «يتمتع أن يكون شيء غير نفسه». كذلك ليست المبادئ العملية غريزية: إن هذه المبادئ، من أخلاقية وقانونية، تختلف من شعب الى شعب ومن دين الى دين. واجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل له ليس غريزياً. وما الضمير الا «رأينا فيما نفعل». ولو كان الضمير دليلاً على وجود مبادئ غريزية لكانت هناك مبادئ غريزية مختلفة متعارضة من حيث أن كلاً يصدر في فعله عن مبدأ. أليس المتوحشون يقترنون الكباتر ولا يكتهم ضميرهم؟ وليس يعني هذا أن المبادئ الأخلاقية عرقية. كلا، إنها طبيعية ولكنها مكتسبة، تنقلها من بيتنا ونألفها فتبدو غريزية.

وبعد أن ينقض لوك المذهب الغريزي في المقالة الأولى يعرض المذهب التجريبي، يبدأ، في المقالة الثانية، ببيان

- 1 - تنوع التجربة بتغير المواد وكمياتها وخصائصها، وتغير العلل الفاعلية مثل تطعيم الغابات كما نصنع في شجر الفواكه، ومثل تركيز أشعة الشمس باستخدام العدسات.
 - 2 - تكرار التجربة مثل إعادة تقطير الكحول الناتج عن تقطير أول، ومثل إعادة وضع الزئبق في الرصاص المصهور لنرى أيتجمد ويصبح قابلاً للطرق أم لا.
 - 3 - مد التجربة، أي اجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل في المواد.
 - 4 - نقل التجربة من الطبيعة الى الفن، كإيجاد قوس قزح بطريقة صناعية في مسقط ماء، أو من فن الى آخر كأن نصنع أداة تعين السمع كما صنعت العدسات لتعين البصر.
 - 5 - قلب التجربة مثل الفحص عما إذا كانت البرودة تنشر من أعلى الى اسفل بعد أن نكون عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل الى أعلى.
 - 6 - الغاء التجربة، أي طرد الكيفية المراد دراستها مثل الفحص عما اذا كانت هناك أجسام معينة تلغي الجاذبية حين توضع بين المغناطيس والحديد.
 - 7 - تطبيق التجربة، أي استخدام التجارب لاكتشاف خاصية نافعة مثل تعيين مدى صحة الهواء في أكمة مختلفة أو في فصول مختلفة بتفاوت سرعة التنفس.
 - 8 - جمع التجارب، أي الزيادة في فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى، مثل خفض درجة تجميد الماء بالجمع بين الثلج والظنون (ملح البارود).
 - 9 - صدق التجربة وهي عبارة عن إحداث تغير طفيف في شروط التجربة، مثل أن نحدث في إناء مغلق الاحتراق الذي يحدث عادة في الهواء الطلق. والتجربة هنا تجري لا لتحقيق فكرة معينة، بل لكونها لم تجر بعد، ثم ينظر في النتيجة ماذا تكون.
- وبعد اجراء التجارب ينبغي توزيعها في جداول ثلاثة: جدول الحضور، جدول الغياب وجدول الدرجات، في جدول الحضور تسجل التجارب التي تبدو فيها الكيفية المطلوبة، فتستبعد الظواهر التي لا توجد في تجارب هذا الجدول. وفي جدول الغياب تسجل التجارب التي لا تبدو فيها الكيفية، والتي تكون أشبه ما يمكن بتجارب جدول الحضور فتستبعد الظواهر الماثلة في هذا الجدول. وفي جدول الدرجات أو المقارنة تسجل التجارب التي تتغير فيها الكيفية فتستبعد الظواهر غير المتغيرة فتكون الصورة المنشودة في الباقي.

المعاني البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متمايزة، مثل معاني الاضافة بالاجمال، كمعنى البنية يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب؛ وكمعنى العلة يجمع بين شيء موجود ومعنى شيء موجود منه. والاصل في هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بيننا علاقات في العقل تحملنا على الاعتقاد بأنه اذا وقعت ظواهر معينة وقعت ظواهر اخرى معينة. ولكن هذا الاعتقاد ذاتي بحت، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع الذاتي.

والطائفة الأولى بدورها تنقسم الى قسمين: قسم يشمل معاني الاعراض، وهو معاني أشياء لا تتقوم بذاتها، كالانسان. وتنقسم الاعراض الى أعراض بسيطة، وهي المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه، كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة، وإلى أعراض مختلطة، وهي المركبة من معان بسيطة متنوعة، مثل معنى الجمل المركب من لون وشكل يحددان سروراً في الرائي.

وللتركيب ثلاث طرائق: المضاهاة والجمع والتجريد. أما المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم الاضافة. وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة. وأخيراً التجريد وهو الانتباه الى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، فنحصل على معان كلية ندل على كل منها بلفظ واحد بغنيها عن الفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئي، كما يغنيها عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصى كذلك. فالمعنى الكلي معنى ناقص يحتوي على بعض خصائص الشيء دون بعض، وكلما كان أكثر كلية كان أكثر نقصاً. فمعنى الجنس جزء من معنى النوع، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد، فالمعنى الكلي من صنع الفكر لا يقابله في الخارج صورة ثابتة كما يظن المدرسيون. أجل إن الطبيعة تحدث أشياء متشابهة، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات، ولكن المعاني الكلية خلاصات لما نعرف من كفيات الأشياء، فكلما تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع. والأشياء خاضعة للتغير، فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة.

والمقالة الثالثة في اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني وتأثير اللغة على الفكر، ومعارضة الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية، وإبطال حقيقة معاني الأنواع والأجناس. ويرى لوك أن الألفاظ اللغوية كلية، ذلك أنه من المحال أن يكون لكل شيء جزئي لفظ مقابل له. وحتى بفرض أنه أمر ممكن فإن هذا الممكن يتناقض مع الغاية العظمى من اللغة، ذلك أن كثرة الألفاظ المقابلة للأشياء الجزئية يمتنع معها تحقيق الاتصال الفكري بين بني البشر. ثم إن هذه الكثرة من الألفاظ ليست نافعة في تجريد المعرفة.

الاصل التجريبي للمعاني يرى أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ، والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية، أي احساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية، أي تفكير (ولو أن يؤثر لفظ تفكير على لفظ شعور). وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى.

والمعاني طائفتان: معان بسيطة ومعان مركبة. المعاني البسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، وهي طوائف ثلاث: أولاهما المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد، صلب، أملس، خشن، امتداد، شكل، حركة. والطائفة الثانية المعاني المدركة باطناً، وهي التي ترجع الى الذاكرة والانتباه والإرادة. والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطناً معاً، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والالم والقدرة. اللذة والالم بصاحبان جميع معانيها الظاهرة والباطنة تقريباً. والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل احساس خارجي وكل فكرة نفسية. والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذي ينقضي بين معانيها في تعاقبها. وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة. ونشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر الا الفعل نفسه، فاذا لم نقدر على الفعل لم نكن احراراً، اذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية الا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق. وهكذا تفسر جميع المعاني التي من هذا القبيل، فإن النفس في إدراكها تسجل الوقائع.

والمعاني البسيطة هي كذلك من حيث أنها موجودة في العقل، ولكنها كفيات من حيث أنها موجودة في الأجسام. فالمعنى هو ما يدركه العقل في نفسه أو هو الموضوع المباشر للادراك، أما الكيفية فهي القوة التي تحدث المعنى في عقلنا. فكرة الثلج، مثلاً، تثير فينا معاني الأبيض والبارد من حيث أنها موجودة في كرة الثلج هذه.

والكفيات طائفتان: الكفيات الأولية والكفيات الثانوية. الكفيات الأولية هي الامتداد والشكل والصلابة والحركة، وهي واقعية موضوعية ملازمة للأشياء في جميع الأحوال. أما الكفيات الثانوية فهي اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وهي ليست للأجسام في أنفسها، وإنما هي انفعالاتها بتأثير الكفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها.

أما المعاني المركبة فالمعاني فيها فاعلة إذ أنها هي التي نصنعها. وهذه المعاني طائفتان: طائفة تؤلف فيها النفس

التجريد. يقول في مفتاح كتابه رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية، 1710: «لست أدري إن كان لغيري تلك القوة العجيبة، قوة تجريد المعاني. أما أنا فأجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيات التي أدركتها، وتركيبها وتفصيلها على انحاء مختلفة. . . ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون. وكذلك معنى الانسان عندي يجب أن يكون معنى انسان أبيض أو أسود أو أسمر، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط. ومهما أحاول فلست استطيع تصور المعنى المجرد. ومن الممتع عليّ أيضاً أن اتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسرعة ولا بالبطء، ولا بالمنحنى ولا بالمستقيمة. وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة». ويستند بركلي في رفضه للمعاني المجردة الى نظرية العين الجوانية. فالمعاني الوحيدة الموجودة في العقل إما أن تكون معاني الحس وإما أن تكون صوراً حسية مركبة من هذه المعاني. والعين الجوانية هي التي تدرك هذه الكيانات مثلما تدرك العين البرانية الأشياء الخارجية في تحديداتها الكيفية. فمعاني الضوء واللون من البصر، ومعاني الصلابة والنعومة، الحار والبارد، والحركة والمقاومة من اللمس. ومعاني الرائحة من الشم، والأصوات من السمع. وكل هذه الكيفيات تصاحب بعضها بعضاً ويطلق عليه اسم أو شيء. بيد أن ثمة شيئاً آخر هو الذي يدرك هذه المعاني أو الأشياء وهذا الكائن المدرك يسميه بركلي العقل أو الروح أو النفس أو الذات. وهو متميز من المعاني. ويخلص بركلي من ذلك الى القول بأنه ليس ثمة معنى من غير عقل، وفي عبارة أخرى ليس من المعقول اقرار وجود مطلق لكائنات غير عاقلة من غير انتسابها الى كائن يدركها. ومن هنا مبدأ بركلي: الوجود ادراك *Esse est Percipi*.

وتأسيساً على ذلك ليس ثمة مبرر للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية كما يزعم لوك، بدعوى أن الكيفيات الثانوية ليست مماثلة لأشياء موجودة من غير عقل يدركها. أما الكيفيات الأولية فهي صور لأشياء موجودة، من غير عقل يدركها، في جوهر غير عاقل يسمى المادة. ويقصد بالمادة جوهرًا غير حسي ساكنًا حاملًا للامتداد والشكل والحركة. ويرفض بركلي هذه التفرقة وما يترتب عليها من اقرار وجود المادة. فاستناداً الى مبدأ الوجود ادراك ينطوي القول بالمادة على تناقض. هذا بالإضافة الى أن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها في ذاتها فما الفائدة من وضعها؟ وماذا عسى أن تكون؟ إنها معنى مجرد يتمتع تصوره بمعزل عن الكيفيات، فهي معنى باطل.

وكلية الألفاظ ترجع الى كونها دلالات على المعاني الكلية، وكلية المعاني الى خلوها من ظروف الزمان والمكان. ويخلص لوك من ذلك الى أن الكليات لا علاقة لها بالموجودات الجزئية، لأنها من صنع العقل، ومع ذلك فأساسها كامن في تشابه الموجودات. وهذا التشابه هو مصدر الأجناس والأنواع. أما المقالة الرابعة الأخيرة فهي في المعرفة، أي في اليقين الميسور لنا، فتبحث في علمنا بوجودنا، ووجود الله، وبوجود الماديات، وفي العقل والدين.

يرى لوك أن النفس مجموع معان بسيطة مدركة بالعقل، والأنا هو هذا الشيء المفكر المدرك لأفعاله، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرق اليه شك ولا يحتاج الى دليل.

والله موجود، ولكن ماهيته مجهولة لا يستطيع عقلنا أن يعيها. ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى غريزي، بل بناء على برهان. إن المعنى الغريزي معدوم بالمرّة عند الذين يقولون إنهم ملحدون، وعند بعض القبائل المتوحشة وهو إن وجد عند العامة فإنه مشبع بالتشبيه ولا يطابق حقيقة الله. فلو كان في النفس معنى غريزي عن الله لأمن بالله جميع الناس وأدركوه كما هو.

والأجسام موجودة، وعلمنا بوجودها محقق عملياً. يدل على وجودها، أولاً، إن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه. وكل فاقده حاسة فهو عاطل من المعاني المتعلقة بتلك الحاسة. ثانياً، إننا نميز المعنى الآتي من الحس والمعنى الآتي من الذاكرة. فالأول مفروض علينا والثاني تابع للارادة، وإن ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثاني، ثالثاً، إن الخواص يؤيد بعضها بعضاً. فالذي يرى النار يستطيع أن يحسّ بها إن شك في وجودها. وحينئذ يحسّ ألماً لا يمكن أن يحسّ مثله لو كان ادراكه مجرد تصور.

والخلاصة، عند لوك، أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والتجربة، وأن تعدل عن الميتافيزيقا وعن المناهج العقلية.

بركلي 1680-1753

يأتي في المرتبة الثانية بين التجريبيين الانكليز. والغاية عنده تنقية فلسفة لوك من العناصر المنافية للتجريبية، فوضع أساساً لفلسفته مبدأ «الوجود ادراك»، أي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشمور بأعراض حسية، وأن ما لا يبدو محسوساً وهم محض. وتأسيساً على ذلك يرفض بركلي نظرية

أو لا يدركها، وإنما أن تكون المعاني مدركة على الدوام بفضل عقل ما. وقد اختار بركلي الحل الثاني وقال بأن الله هو الضامن لاستمرار وجود المعاني أو الأشياء لأنه مدركها باستمرار. يقول بركلي: «لا أقول إني أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها في الذات الإلهية المعقولة كما يقول مالبرانش، بل إن الأشياء المدركة مني هي معلومة من عقل لا متناه ومحدثة بإرادته». العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها. ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والارادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بينها.

المعرفة إذن، عند بركلي، تستند برمتها إلى الاحساسات باستثناء وجود الله ووجود أنفسنا. وهذا هو مفتاح اليقين المانع من الانزلاق إلى الشك المذهبي. بل هذا هو ما يتسق مع الفهم المشترك لأنه ينكر وجود موجودات مجاوزة للمعاني. وهذا شكل من أشكال التجريبية.

هيوم 1711-1776

تأثر بلوك في فهم طبيعة العلاقة بين المعاني، وحاول تنقية فلسفة بركلي من العناصر غير التجريبية فميز بين الانطباعات والمعاني. «وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحياة اللتين يطبعان بهما العقل ويلتسمان بهما الطريق إلى فكرنا أو شعورنا: فأما الادراكات التي تردّ إلينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها بالانطباعات، وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس؛ وأما لفظة المعاني فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات». ثم هو يقسم الادراكات إلى بسيطة ومركبة. «الادراكات البسيطة - أي الانطباعات والمعاني - فهي تلك التي لا تقبل تمييزاً أو فصلاً (في عناصرها)، وأما المركبة فعل خلاف ذلك ويمكن تحليلها إلى أجزاء متميز بعضها من بعض». ولا شيء غير ذلك، وإذا وجد فيجب الفحص عن أصله ويجب تبديده. ومن هذا القليل المعاني المجردة، وهيوم يرفضها مثل بركلي، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة. يقول: «لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن المعاني المجردة أو العامة: أ تكون عامة أم جزئية في تصور العقل لها. ولقد نازع فيلسوف عظيم (يقصد بركلي) الرأي التقليدي في هذا الصدد وقرر أن كل المعاني العامة إن هي إلا معان جزئية رُبطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى ويجعلها تستثير - إذا لزم الأمر - أفراداً أخرى شبيهة بها... فواضح أننا في

والى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد بركلي في رسالته نظرية جديدة للرؤية. 1709: فبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها، إذ إن المسافة أياً كانت، ما هي إلا خط أفقي يقع على نقطة واحدة من الشبكية. وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير. ذلك بأن ادراك الكيفيات الأولية يرجع في الأصل إلى اللمس وحده، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الاحساسات البصرية، هي اختلافات الأضواء والألوان، أو بعض الاحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك، بل نعتقد أننا نصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجاً من الكيفيات المبصرة التي هي علامات عليها. وإذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذي يستعيد البصر فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده وقبل لمسها، إذ لا تبدو له البصرات إلا كسلسلة جديدة من المعاني أو الاحساسات كلها قريب إليه قرب احساسات الألم أو اللذة، أي كلها ذاتي داخلي. نظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشيء بعينه، والحقيقة أن «معاني اللمس والبصر نوعان متمايزان متغايران» وليس بينهما ارتباط ضروري، بل كل ما بينهما تقارن تجريبي: «إن معاني البصر، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة، وإنما هي تنبها فقط إلى ما سوف ينطبع في ذهننا من معاني اللمس (أي الاحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة». أما المعاني اللمسية فهي وسائر المعاني سواء في كونها ذاتية.

على أن إنكار المادة، عند بركلي، لا يعني إنكار الأشياء. إننا ندرك المحسوسات في الأماكن التي تبدو فيها. يقول: «إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهي... لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال في وجودي الخاص كما أشك في وجود الأشياء التي أبصرها ولمسها الآن». إننا نرى الفرس نفسه، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط أبيض، ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هي في الحقيقة، وأن الكتب هي على المنضدة، وهكذا «لا تقولن أن اللامادية تحيل الأشياء معاني، وإنما هي تحيل المعاني أشياء».

بيد أن بركلي قد واجه معضلة من جراء اقراره باللامادية، أي من اقراره أن جملة المعاني موجودة في العقل ليس إلا. فإما أن تكون المعاني موجودة وغير موجودة طبقاً لوجود عقل يدركها

والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة. وإذن فلا يمكن لمعنى النفس أن يُستمد من أحد هذه الانطباعات، وبالتالي فليس هنالك معنى كهذا.

ثم ينقد هيوم أدلة وجود الله فيقول إن دليل الغائية قائم على تمثيل الكون بآلة وتمثيل الله بالصانع الانساني. ولكن الصانع الانساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه الى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحاءه؟ ولو سلمنا هذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الانساني، أو أنه جسي وأنه يعمل بيديه. أما دليل المحرك الأول فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد. وأما دليل الوجود الضروري فلا يستند الى اصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان. إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي نمد موضوع تجاربنا الى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها الى غير نهاية فنعتبرها الله؟

أما قانون العلية فهو ليس غريزياً، وليس مكتسباً بالחס الظاهر، أو الحس الباطن، أو الاستدلال، فالحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى علة يحدث بها الشيء الذي يسمى معلولاً: فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك، فتصادف كرة أخرى، فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية. والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء تعقب أمر الارادة، ولكني لا أدرك به ادراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً. وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلة مكتسبة بالاستدلال. وأن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة والا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم، يفترضون المطلوب، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة. يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج بطلان العلة. يجب هذه العلة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم. وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده الى علة. إن معنى العلة غير معنى البداية، وليس متضمناً فيه. ثم إن معنى العلة ومعنى

تكويننا لمعظم معانينا العامة، إن لم يكن كلها، نجردها من الكم والكيف بجميع درجاتها الجزئية. وواضح كذلك أن الشيء (الذي نشير اليه بالمعنى العام) لا يُبطل انتفاءه الى نوع معين ما قد يطرأ عليه من اختلافات يسيرة في امتداده المكاني أو الزماني أو غير ذلك من الخصائص. ولذلك فقد يقال إن ثمة إشكالاً صريحاً فيما يختص بطبيعة تلك المعاني المجردة التي أثارت كل هذا الذي أثارته بين الفلاسفة في تأملات نظرية. فالمعنى المجرد عن الانسان يمثل الناس على اختلاف احجامهم واختلاف صفاتهم، وهو تمثيل لا نستطيع القيام به إلا بأحد طريقتين، فإما أن يمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصويره من أحجام ومن صفات، وإما ألا يمثل فرداً جزئياً على الاطلاق. أما وقد عُدَّ سُخْفاً أن تنصدي لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضي أن يكون العقل ذا قدرة لانهائية، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني. وبهذا كان الفرض هو أن معانينا المجردة لا تمثل كما ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة. لكنني سأحاول بيان أن هذا الاستدلال خاطيء، وذلك - أولاً - بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على انسان أن يتصور كما أو كيفاً دون أن يكون لنفسه معنى دقيقاً عن درجة ذلك الكم أو الكيف. وثانياً ببيان أنه وإن تكن قدرة العقل ليست باللانهائية، إلا أنه في وسعنا أن نكون معنى عن كل الدرجات الممكنة للكم وللكيف دفعة واحدة.

لا شيء إذن مجاوز للانطباعات والمعاني. وهذه هي الفكرة المحورية في تجريبية هيوم. والعقل محكوم، في معرفته، بهذه الانطباعات والمعاني. ولهذا فإن هيوم يصف منهجه في الفلسفة بأنه منهج تجريبي. ومع أن هيوم قد تأثر بفلسفة بركلي إلا أن نتائجه جاءت متنافية لنتائج بركلي. إذ أفضت الى الشك وليس الى اليقين بالنسبة إلى وجود النفس ووجود الله في مجال الميتافيزيقا، وإلى قانون العلية في مجال العلم.

فاذا تساءلنا من أي انطباع حسي أمكن فكرة النفس أن نحكيه لكان من المجال أن نجيب عن هذا السؤال بغير وقوع في تناقض ظاهر وسخيف. فأي معنى لا بد أن ينشأ عن انطباع حسي معين، لكن النفس ليست انطباعاً من الانطباعات الحسية، بل هي ذلك الشيء الذي يفترض فيه أنه المرجع الذي تستند اليه انطباعاتنا ومعانينا. ذلك لأنه لو كانت النفس قد نشأت عن انطباع معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله إبان فترة حياتنا كلها، لكن ليس هنالك انطباع واحد متصف بالدوام. فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف

نبين الرابطة بين هذه العناصر الفرعية والفكرة الرئيسية التي حللناها، فكأنما نحن نكرر ما قد اثبتناه في الفكرة الرئيسية. أما في الحالة الثانية فحيث تكون القرارات عن خبراتنا الحسية المكتسبة من مسانظواهر العالم الطبيعي بحواسنا فالأمر على خلاف ذلك، لأننا عندئذ نقرر ما قد خبرناه فعلاً. فإذا أردنا أن نتخذ من هذه الخبرات السابقة ذريعة للحكم على خبرات شبيهة بها ينتظر لها أن تحدث مستقبلاً، جاوزنا بذلك حدود المنطق، لأننا عندئذ سنكون بمثابة من يقضي بأن المستقبل ستأتي حوادثه على غرار الماضي، وهذا في ذاته زعم ليس لدينا ما يبرره من داخل الخبرة نفسها. وإذن فلو حكمت على خبرة المستقبل بما حكمت به على خبرة الماضي، كان ذلك على سبيل الاحتمال لا اليقين.

بيد أن هيوم يرى أن المعارف الاحتمالية نفسها ليست على درجة سواء. فهو يقسمها قسمين: ما هو قائم على أساس البرهان، وما هو قائم على أساس التخمين. وبهذا تصبح درجات الاثبات ثلاثاً: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة الاحتمال البرهاني، وأدناها درجة الاحتمال التخميني. والانتقال من الاحتمال التخميني الى الاحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين: احتمال المصادفات ثم احتمال الأسباب. والمقصود باحتمال المصادفات احتمال يتعلق بالحوادث ووقوعها، حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هنالك أكثر من سبيل واحدة لمجرى الحوادث، كلها سواء في إمكان الوقوع، إذ لا يكون لدينا أساس معلوم نستطيع أن نعتمد عليه في ترجيحنا لسبيل منها دون سائر السبل. أما احتمال الأسباب فهو ذلك الذي يحكم به الانسان بناء على اطارات سابقة وقعت الحوادث على نسقها. فكلما اطرد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نسق معين، تكوّن لدى الانسان. عادة تميل به الى توقع نفس هذا الاطراد من جديد. ولما كانت العادة تزداد مع التكرار رسوخاً وثباتاً فإن الانسان كلما ازداد مشاهدة الوقوع المطرد لحادثة معينة على نسق معين ازداد مع التكرار يقيناً بأن الحادثة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي، وبذلك ينتقل الانسان بحكمه من مرحلة التخمين الدنيا الى مرحلة اعلى من مراحل الاحتمال، وهي ما أطلق عليه إسم الاحتمال البرهاني، وعلاقة العلية نموذج للاحتمال البرهاني.

وتأسيساً على ذلك يقال إن تجريبية هيوم تقضي الى الشك في العلوم لأنها تعتقد بضرورة القانون. وقد حاول كانط أن يوفق هذه التجريبية والمذهب العقلي. والذي لفت انتباه كانط

المعلول متغايران، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلوم من معنى العلة، بل إن الاستدلال لا يمحولنا الحق في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل، إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على «أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها» كما أنه ليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض. وكل ما هنالك «أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائساً نفكر في الثاني». ويخلص هيوم من ذلك الى أن علاقة العلية مجرد عادة. وما يزعم لها من ضرورة ناشئة من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه اذا ما تصور السابق. يقول هيوم في كتابه بحث في العقل الانساني (1748): «إننا حين نستخدم هذه الكلمة (العادة) فإننا لا ندعي بأننا قد وقعنا بذلك على العلة التي لا علة وراءها. بل إننا لا نفعل بذلك سوى أن نبرز مبدأ من مبادئ الطبيعة البشرية، يعترف به كل انسان... وقد لا يكون في مستطاعنا أن نمضي في طريق البحث وراء هذه النقطة، أو ندعي بأن في مقدورنا أن نعين علة لهذه العلة؛ لكننا لا بد أن نرضى بهذه النهاية مطمئنين، على أن نعدها المبدأ الذي لا مبدأ وراءه من مبادئ تفسر كل ما ينتهي اليه من نتائج في حدود خبراتنا... وليس من شك أبداً في أننا هنا نقدم قضية معقولة جداً على أقل تقدير، إن لم نقل عنها إنها قضية صادقة، وهي القضية التي نشأت بها إذا ما ارتبط شيان ارتباطاً لا تخلف فيه - كالحجارة والذهب مثلاً، أو الثقل والصلابة - فإن العادة وحدها عندئذ تقتضينا أن نتوقع أحد الشئين اذا ما ظهر الآخر... العادة إذن هي المرشد العظيم للحياة البشرية. فهذا المبدأ وحده (أي العادة) هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويتيح لنا أن نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث شبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى. وبغير تأثير العادة نكون على جهل تام بكل أمر من امور الواقع فيما يجاوز الحاضرات حضوراً مباشراً أمام الذاكرة والحواس».

وتستند نظرية المعرفة، عند هيوم، الى نوعين من العلاقات: علاقات بين معنى ومعنى، أو علاقات بين أمور الواقع. العلاقات الأولى تتجلى في الرياضيات، أما العلاقات الثانية فتجلى في العلوم الطبيعية. واليقين قائم في الرياضيات، والاحتمال قائم في العلوم الطبيعية. وفي عبارة أخرى يقول هيوم إن اليقين يكون في دائرة الفكر ولا يكون في مجال الحس؛ لأننا في الحالة الأولى لا نضيف علماً جديداً، إذ نحلل فكرة معينة مثل فكرة المثلث لنبرز بعض عناصرها ثم

المبادئ الضرورية التي ظنها الحدسيون فطرية في النفس بمعنى أنها لا تحيىء اكتساباً.

وتأسيساً على ذلك، يرى ميل أن ليس هناك سوى الاستدلال بالجزئي على الجزئي. ولهذا كان عليه أن يفسر لنا طبيعة الاستقراء العلمي وهو استدلال بالجزئي على الكلي، وتفسير ميل أن التجربة تعلمنا أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير، وأن كل ظاهرة مسبقة بأخرى، فندعو السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً. وبموجب قانون التداعي تميل المخيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه. وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادئ كلية ضرورية.

وقد وضع ميل قواعد تساعد على تحديد العلة في سياق التلازم والتعاقب، وهي قواعد الاستقراء، وذلك في كتابه الشهير نسق المنطق القياسي والاستقراي، 1843. وهذه القواعد هي التي تمكن العالم من التثبت من صواب الغرض الذي يصنعه تفسيراً مؤقتاً للظواهر التي يدرسها، وعندئذ يصبح الغرض نظرية علمية، وهذه القواعد هي على النحو التالي:

- 1 - قاعدة الاتفاق أو التلازم في الوقوع، ومفادها أن العلة متى وجدت وجب أن يوجد معلولها.
- 2 - قاعدة الاختلاف أو التلازم في التخلف، وهي عكس القاعدة السالفة، لأنها تقرر بأن غياب العلة يستتبع غياب معلولها. وتقضي القاعدة بمنع وجود العلة مع وجود الظروف كلها إذا امتنع المعلول. فإن حدث هذا، دل على وجود علاقة عليية بين الظاهرتين.
- 3 - قاعدة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، وهي تجمع بين القاعدتين السالفتي الذكر، بمعنى أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً.
- 4 - قاعدة التغير النسبي أو التلازم في التغير، وهي تنشأ تكميم النتائج، وتحديد العلاقة العلية بين الظواهر تحديداً رياضياً يقوم على افتراض أن كل تغير يلحق بالعلة يتعين أن يؤدي إلى تغير مشابه له يطرأ على معلولها.

وبهذه القواعد يؤسس ميل منطقاً جديداً للعلم يخلو من المعاني القبلية، ويحذف التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية. فقد أوضح ميل أن البديهيات والقضايا الرياضية ليست إلا استقراءات من التجربة. يقول «نحن لا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بإمكان وجود أي موضوع لمعرفتنا، سواء أكان تجربتنا أو ما يمكن أن يستخلص من تجربتنا بالتمثيل، أو

إلى هيمون رأييه في مبدأ العلية، وفي أن التجربة لا تولد الضرورة. وقد سلم كانط بذلك، ولكنه فطن إلى أن العلم قائم على هذه الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ ثلياً في العقل. بيد أن القبلية محكومة بالتجريبية، بمعنى امتناع استخدام المعاني القبلية خارج حدود التجربة.

جون ستيوارت ميل 1806-1873

من أبرز التجريبيين في القرن التاسع عشر. عارض المذهب الحدسي، كما يوجد عند وليم هملتون، بالمذهب التجريبي القائل بأن الأفكار آتية كلها من التجربة، وأن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي، وأن المعاني المجردة مستحيلة، إذ ليس في الامكان تصور انسان لا بالكبير ولا بالصغير، لا بالنحيف ولا بالبدن، لا بالأبيض ولا بالأسود، وهو كل ذلك معاً، وهو ليس شيئاً من ذلك. ويرى ميل أن أصل الاعتقاد في المعاني المجردة مردود إلى أننا نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية ونمضي في سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقي. ونحن نستطيع ذلك باستخدام الاشارات، وبخاصة الألفاظ، فنوجد رابطاً صناعياً بين العناصر التي تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت في ذهننا فكرة شيء حاصل على هذه العناصر.

ويرتب ميل على هذه الأفكار نتائج: منها أنه لا ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني وما صدقها، بل الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر. ونتيجة أخرى هي أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء. وإذا كان ذلك كذلك فإن الحكم لا يقتصر إلى المعنى المجرد، إذ ليس الحكم الواقعي إلا جمعاً بين إحساسين. والأحكام التي نسمي ضرورية تفسر بتداعي المعاني، أي بالتجربة، وذلك أن التداعي يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين. ومن ثم فقد أنكر ميل فطرية مبادئ المنطق الصوري. فمبدأ العلية، مثلاً، لا يمكن أن يكون فطرياً، لأن معنى المعلول لا يمكن استنتاجه من معنى العلة، وإنما يشاهد الناس ظواهر يتبع بعضها بعضاً فينتهي بهم الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق. ومثل هذا يمكن أن يقال في تفسير سائر

الظواهر النفسية، وخصوصاً عند المرضى، ثم يصنفها ويستخلص القوانين التي تربط بينها. وقد انتفع في ذلك كله بالنتائج الفيزيولوجية التي قدمها يوهانس مولر، وبذلك وضع الفيزيولوجيا في خدمة علم النفس، ويبحث في العلاقات بين الظواهر النفسية وبين نظائرها في الدماغ والجهاز العصبي. ورد العمليات النفسية العليا الى اسسها الفيزيوية وشروطها العضوية، كل ذلك دون أي دافع من النظر الفلسفي الخالص، بل مع التزام حدود العلم الدقيق. ومع أن بين يرفض استخلاص أية نتائج مادية إلا أنه يرد الحياة العقلية برمتها، والوعي كله الى عمليات مادية الى الحد الذي يصبح فيه مهدداً بالوقوع في هوة المادية. ولا يعصمه في ذلك الا تحويله علم النفس الى علم طبيعي دقيق، وتجنبه أي قرار فلسفي نهائي.

وليم جيمس 1842-1910

في مطلع كتابه معنى الحقيقة، 1909، يقول وليم جيمس إن اهتمامه بالنظرية البرغاثية للحقيقة مردود الى أنها سند قوي لتدعيم تجريبيته الجذرية وهي «تألف أولاً من مصادرة ثم من قضية واقعية، وأخيراً من نتيجة عامة».

المصادرة هي أن كل الموضوعات التي يدور عليها الجدل الفلسفي هي الموضوعات التي تحددها التجربة. والقضية الواقعية تعني أن العلاقات بين الأشياء سواء كانت هذه العلاقات متصلة أو منفصلة مدركة بالتجربة المباشرة، ومثلاً في ذلك مثل الأشياء ذاتها.

أما النتيجة العامة فهي أن العلاقات التي تتألف منها أجزاء التجربة هي ذاتها أجزاء من التجربة. ومن ثم فإن الكون المدرك ليس في حاجة الى سند مجاوز للتجربة، وليس في حاجة الى إضافة من عندي لبنائه أو تدعيمه. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن العالم يجيئني في تجريبي قائماً في بنائه مدعماً بعلاقاته.

والمسألة بعد ذلك هي في معرفة مكانة الذات الواعية من التجربة البحتة، وقدرة هذه الذات على التمييز بين ذاتها وتصوراتها وبين الأشياء الخارجية. جواب جيمس أن هذه الذات الواعية ليست موجودة. وجاء هذا الجواب في مقال جيمس بعنوان «هل للوعي وجود؟» ظهر في مجلة الفلسفة وعلم النفس والمناهج العلمية عام 1904، واعيد نشره في مقالات في التجريبية الجذرية، 1912. بيد أن إنكار جيمس لوجود الوعي لا يعني إنكاراً للمعاني والعواطف، كما لا يعني أن هذه مردودة الى حالات فيزيقية، وإنما يعني أن الوعي ليس

بوجود أية فكرة أو شعور أو قوة في العقل الانساني، تحتاج لتبريرها الى أن تُرد الى أي شيء عدا تجربتنا.

واستناداً الى هذه التجريبية تحدد موقف مل من نظرية المعرفة وذلك في كتابه مراجعة فلسفة السير وليم هملتون 1865. يتفق مع هيوم في نظرية الحزمة إذ يعرف العقل بأنه، سلسلة أحاسيسنا كما تبدو في الوعي، وأن هذه الأحاسيس واعية بذاتها من حيث هي ماض أو مستقبل، بحيث يكون علينا إما أن ننظر الى الأنا على أنه شيء يختلف من حيث المبدأ عن سلسلة الأحاسيس، أو أن نقبل الموقف الغريب الذي يوجد فيه شيء هو حسب تعريفه مجرد سلسلة من الأحاسيس، ويكون في الوقت ذاته واعياً بذاته باعتباره سلسلة. ولم يستطع مل أن يتخلص من هذا المأزق. فهو يكتفي بتقريره، ويرفض محاولة تفسيره.

واستناداً أيضاً الى هذه التجريبية أسس مل نظريته الأخلاقية وذلك في كتابه في النفعية، 1861. يبدأ بالقول بأنه لم يكن للانسان في الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أي توخي اللذة وبخاصة تفادي الألم، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التي كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة في ذاتها كما يعتبر البخل المال غاية وخيراً وهو وسيلة الى الخير. غير أن مل يستدرك فيقول: ليست اللذة راجعة كلها الى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد بنسام، وإنما هناك لذات تابعة للكمية أي لاعتبارات معنوية. فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا اشرف من حياة الوظائف الدنيا. يدل على ذلك أن ما من انسان يرضى أن يستحيل حيواناً أعجم. إن الانسان البائس لخير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذباً لخير من جاهل راض. ويدل على ذلك أيضاً أن الانسان يؤثر النفع العامة على منفعة الخاصة، إذ أن النفعية تقتضي من الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يجب أن يعملوا له. وهذا الاشارة شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية.

الكسندر بين 1818-1903

أبرز تلاميذ مل. ألف عدة كتب طبق فيها أصول المنطق الاستقرائي الذي أسسه مل. ويبدو هذا أوضح ما يكون في كتابه الحواس والعقل، 1855، والانعقالات والارادة، 1859، رمى فيها الى اقامة علم النفس على مثال العلوم الطبيعية التجريبية كما يبدو بنوع خاص في التاريخ الطبيعي والفيزيولوجيا. وهذه عين فكرة مل. فتراها يجتهد في وصف

معنى عن إله يختلف عن المعنى التقليدي؛ وهو معنى برغماتي يتجاوز الجدل النظري. ذلك أن البرغماتية، وأساسها التجريبية البحتة، هي عبارة عن تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج. خذ مثلاً المادية والروحية فلا ترى فرقاً بينهما من جهة الماضي، إذ أن المؤمن يبين أن الله خلق العالم، ويبين المادي أن العالم تكوّن بفعل القوى الطبيعية. ولما كانت الحجج تتعادل قوة. فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين. أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلاً فإن الاختيار بين المادية والروحية ينقلب أمراً غاية في الخطورة، ذلك بأن منافعنا ليست فقط حسية، ولكن لنا منافع عليا ترجع إلى حاجتنا العميقة لنظام خلقي دائم، والنهاية التي يتنبأ العلم بأن الأشياء ستبلغ إليها بعد تطورها الآلي هي فناء القوة وهي العدم، وليس للمادية غير هذه النتيجة. فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل لنا منافعنا العليا، على حين أن لفكرة الله أفضلية عملية كبرى؛ إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد دون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال ويوفر لأماننا وسائل إرضائها في عالم باق، فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى. كذلك نصنع في حسم الجدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها، فنقول إن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال، بينما المذهب الآلي يقول إن العالم خاضع للضرورة، وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الإنسان بأسباب أفعاله، فمعاني النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل، ولكنها تنقلب ألفاظاً جوفاء إذا نظرنا إليها مجردة. وإذن فليس لها من معنى غير معناها البرغماتي.

تجريبية منطقية

أسسها ريشنباخ وكارناب ونيرات وفرانك في بداية الربع الثاني من القرن العشرين عندما كانوا أعضاء في حلقة فيينا وهي تحوير لنظرية مآخ عن العناصر أو الاحساسات، أو الانطباعات الحسية. فبدلاً من هذه المصطلحات استعمل هؤلاء العلماء مصطلح قضايا أولية أو قضايا ذرية، وهو العمود الفقري للتجريبية المنطقية. ويقصد بالقضية الذرية القضية التي تكون مكتفية بذاتها ولا تكون نتيجة مستدلة من قضية أخرى، لأنها لو كانت نتيجة مستنبطة من سواها كان صدقها متوقفاً على صدق ذلك الأصل الذي استنبطت منه. فكل ما تعتمد عليه القضية الذرية في صدقها هو أن تكون لدى قائلها خبرة حسية مباشرة. فالقول مثلاً بأن هذه بقعة بيضاء هو قضية ذرية؛ فهانذا أنظر إلى الورقة التي أمامي وأقول: هذه

كياناً قائماً بذاته، وإنما هو بدل على وظيفة، والوظيفة هنا هي المعرفة. ولهذا فإن جيمس يقتفي أثر هيوم في القول بأن الأنا «حزمة من الإدراكات»، وفي القول بأن ليس ثمة مبرر في إقرار وجود أنا خالص أو نفس أو جوهر عقلي. إن هذا الإقرار لا يمكن تبريره علمياً. والنتيجة بعد ذلك أن العقل ليس ذاتاً روحانية، وأن المادة ليست مادية، وإنما ثمة عنصر أولي في العالم منه يتكون أي شيء. وهذا العنصر الأولي يسميه جيمس التجربة البحتة، وهو ليس عقلياً أو فيزيقياً. ويزيد جيمس الأمر إيضاحاً فيأتي بمشال الإدراك الحسي، ويتساءل: ماذا يحدث عندما يدرك الإنسان محتويات الغرفة التي يقيم فيها؟ قد يقال له إن إدراكه لهذه الأشياء المادية ليس إدراكاً مباشراً، وإنما هو انطباع ذاتي يستدل منه على وجود هذه الأشياء. والدافع إلى هذا القول هو استحالة تصور شيء في مكانين مختلفين في آن واحد، أي في العالم الخارجي، وفي عقل الإنسان. بيد أن هذه الاستحالة وهمية. ذلك أو وجود الشيء في مكانين مختلفين لا يعني انتسابه إلى مجموعتين متباينتين، وإنما إلى عمليتين متباينتين. العملية الأولى خاصة بالسيرة الذاتية للإنسان، والثانية خاصة بتاريخ المنزل الذي تكون الغرفة جزءاً منه.

ويخلص جيمس من ذلك إلى أن العالم متكرر، وهذا هو عنوان إحدى مؤلفاته، أي أن العالم قوامه كائنات كثيرة لا كائن واحد. فكما أن جيمس يرى أن المظهر الواحد من مظاهر الشيء المعين قد يكون جزءاً من الشيء الذي يوصف بالمادية والموضوعية، أو أن يكون جزءاً من الإدراك الحسي لشخص مدرك، ومن ثم فهو حالة من مجموعة الحالات الشعورية لذلك الشخص التي توصف بأنها عقل، فكذلك المدرك الحسي الواحد قد يكون حالة شعورية في أكثر من عقل واحد، إذ قد يكون المدرك الحسي لهذه المنضدة، مثلاً، حلقة من حياتي الشعورية، وحلقة من حياتك الشعورية؛ بل قد يكون المدرس الحسي المعين جزءاً من الحياة الشعورية لفرد من الناس، ويكون في نفس الوقت جزءاً من الحياة الشعورية لعقل أشمل من ذلك الفرد بحيث يشمل كل هذا العقل الفردي بجميع حالاته، مضافاً إليه مدركات أخرى، وعندئذ، يكون المدرك - أو المعنى - حالة من حالات عقل أصغر، وحالة من حالات عقل أكبر، فيكون لها بذلك وضعان مختلفان، مع أنها هي المعنى. ومن ثم يصبح من المحتمل أن يكون العالم كله محتوى في عقل واحد بحيث يكون كل إدراك من إدراكات العقول الفردية إدراكاً في العقل الإلهي. وعندئذ يتكون لدينا

بحيث تمنحي الفوارق بينها، حتى لنظن أن الأولى هي نفسها الثانية، مع أن الأولى لغة والثانية واقعة. وعالم اللغة - وإن يكن هو نفسه جزءاً من عالم الواقع - إلا أنه قائم بذاته وله خصائصه التي تميزه من سائر أجزاء عالم الواقع.

ولهذا ألف كارناب ثلاثة كتب في السيمنتيقا، أي البحث في مدلولات الألفاظ: مدخل إلى السيمنتيقا، 1942، صورة المنطق، 1943، المعنى والضرورة، 1946. وهو يعلن في هذه الكتب أنه يقيم منهجاً جديداً لتحليل معاني العبارات اللغوية، وأساساً سيمنتيقاً للمنطق. ويفرق كارناب في بحثه السيمنتيقي بين ما يسميه بالسيمنتيقا الوضعية، وما يسميه بالسيمنتيقا الخالصة، أما الأولى فتتناول اللغات التي وجدت فعلاً، والتي تم بها التفاهم فعلاً بين أبناء هذه الأمة أو تلك - سواء ما كان منها قائماً إلى اليوم وما انقضى - وهذه الدراسة كآية دراسة تجريبية أخرى، إن هي إلا بحث في كائن موجود، نسجل أوصافه وقوانينه وفق ما نلاحظه. وأما السيمنتيقا الخالصة، فهي التي لا تتعلق بلمغة معينة بذاتها، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الإنسان أداة للتفاهم. وإذن فهي بحث منطقي لتجربي يتناول كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ، كما يتناول البحث في معنى الصدق، والبحث في الاستنباط المنطقي. ولكي نبث في كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ يفرق كارناب بين لغة الأشياء ولغة الشرح. لغة الأشياء هي اللغة التي يستخدمها الناس ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون أن يتحدثوا عنها. وأما إذا تحدثنا عن هذه اللغة نفسها كانت هذه اللغة الجديدة لغة شارحة. والسيمنتيقا من حيث هي بحث في دلالات الألفاظ والعبارات ومعانيها، تشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء إلى لغة شارحة، بل إنها تشتمل على بحث المدلولات الخارجية للعبارات اللغوية لئلا هل التركيبة اللغوية المعينة تصور أو لا تصور شيئاً من الواقع. وهنا يفرق كارناب بين شيئين هما: الوصف الشامل لحالة العالم ومدى صدق الجملة.

الوصف الشامل لحالة العالم قد يكون وصفاً للحالة الواقعة فعلاً في لحظة زمنية معينة، وقد يكون وصفاً لحالة ممكنة الوقوع في أية لحظة زمنية. وسواء كان هذا أو ذاك فلا بد أن يكون الوصف قوامه جملة مركبة من قضايا بسيطة كثيرة، كل واحدة منها تصف فرداً من أفراد الكائنات بما له من صفات أو علاقات. فافرض مثلاً أن اللغة التي نستخدمها ليس فيها إلا ثلاثة أسماء لثلاثة أفراد، هي أ، ب، ج، وأن هنالك في العالم صفتين اثنتين هما صفتا أزرق وبارد، إذن فمن الممكن أن تكون صورة العالم متمثلة في الوصف الشامل الآتي: أ أزرق

بقعة بيضاء فيكون قولنا هذا قضية ذرية عمادها في الصدق هو هذا الانطباع اللوني المباشر الذي أخبره الآن ببصري.

وثمة شرط آخر ينبغي توفره في القضية الذرية وهو ألا تكون مما يمكن أن نجد له نقبضاً ينقضه وينفيه. ومعنى ذلك أن أي قضيتين ذريتين لا يمكن أن يتناقضا إذا كانتا مستمدتين من إدراكين حسيين مختلفين.

بيد أن التجريبية المنطقية، وبالأخص كما هي عند كارناب ونيرات، لا تذهب إلى القول بأن القضايا الذرية ترقى إلى مستوى المطلق، أي أن هذه القضايا لا يمكن أن تكون أساساً ثابتاً لنسق علمي، إذ أن اللغة والمعرفة والنظرية العلمية في تطور مستمر. وإذا قيل إن القضايا الذرية هي أساس البناء العلمي فينبغي أن يكون مفهوماً أن هذا القول لا يعني فقط إمكان استكمال هذه القضايا وتوسيع نطاقها، ولكن يعني أيضاً إمكان تحويرها. ذلك أن كل قضايا العلم، بما في ذلك القضايا الذرية التي نتخذها محكاً لصدق ماعداها، إنما تساق نتيجة لقرارات إرادية يقررها زاعمو تلك القضايا، ولهم أن يغيروها. وكل ما يراعونه في كل حالة هو أن تكون مجموعة القضايا العلمية المزعومة على اتساق بعضها مع بعض. فإذا قلنا عن قضية علمية معينة إنها باطلة كان أساس حكمنا هذا هو أننا وجدناها متناقضة مع بقية القضايا العلمية، لا تتسق معها في بناء فكري واحد. فبدل أن يكون لدينا نسق واحد من القضايا بحيث نقول عنه إنه النسق الذي لا نسق سواه يمكن أن نبني نسقات عدة، كل واحد منها تتسق أجزاءه، لكنها في مجملها يختلف الواحد منها عن سواه، أما أي هذه النسقات هو الذي ينطبق على العالم فذلك أمر يقرره السلوك العملي ولا يقرره المنطق، لأن النسقات كلها عند المنطق سواء. وقد نشر هبيل هذا الرأي في مجلة التحليل في عدد يناير 1935. وفي هذا المقال يروي لنا هبيل عن كارناب رأيه القائل بأنه ليس هنالك في بناء العلم أوليات مطلقة تكون هي المقدمات الصادقة التي ليس غيرها مقدمات، والتي تأتي القضايا العلمية كلها بعد ذلك نتائج لها. فللعلم العلمي أن يتفق على أي أساس شاء المشتغلون بالعلم، لأن العبرة في النهاية هي بأن تحيى مجموعة قوانينهم وقضاياهم بناء متسقاً. وليس معنى هذا - كما يقول هبيل - أن كارناب ونيرات ينكران أن يكون إلى جانب عالم اللغة عالم آخر من واقع عيني، بل الأمر على الضد من ذلك، لأن العبارات اللغوية نفسها عندها هي جزء من الواقع التجريبي. فكل ما أراده هو أن يجعل الناس على وعي تام بأن العبارة اللغوية المعينة إذا قيل عنها إنها تعبر عن واقعة خارجية معينة، فلا يجوز أن نخلط بين الطرفين

مثال آخر: لفظ الله، إن لهذا اللفظ ثلاثة معان: معنى اسطوري ويقصد به موجودات جسمية كالتي تقيم فوق جبال الأولب وتتصف بالحكمة والخير والسعادة. أو يقصد به موجودات روحية تنجسد في العالم الحسي. والمعنى الثاني هو المعنى الميتافيزيقي، أي مجاوزة الله لما هو تجريبي، ومن ثم فهو لا يتصف بأنه جسي أو روحي، أي أن الله خال من أي معنى. وبين المعنى الأسطوري والمعنى الميتافيزيقي يأتي اللاهوتي، وهو خليط من المعنيين وبالتالي فمصيره مثل مصير المعنيين الآخرين.

والنتيجة التي يخلص إليها كارناب أن القضايا الميتافيزيقية التي تحتوي على ألفاظ من هذا القبيل هي بلا معنى. إنها لا تقول شيئاً ومن ثم فهي قضايا زائفة.

مراد وهبه

التجريبية

Empiricism
Empirisme
Empirismus

التجريبية أو المذهب التجريبي، Empirisme، Empiricism أحد المذاهب في نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا Epistemology، وهذه النظرية إحدى ميادين البحث الفلسفي الرئيسية تضاف إلى الميادين الأخرى في البحث الفلسفي وهي الميتافيزيقا، ومبحث الوجود أو الأنطولوجيا، ومبحث القيم أو الأكسيولوجيا الذي يضم البحث في قيم الحق ومجمله علم المنطق وقيم الخير ومجمله علم الأخلاق وقيم الجمال ومجمله علم الجمال. ويمكن فهم المذهب التجريبي كمذهب في نظرية المعرفة إذا قوبل بالمذهب العقلي Rationalism: هذا يناهض بأن كل معرفة إنسانية إنما تتألف من أفكار وتصورات فطرية innate أو قبلية a priori تضاف إلى الأفكار التجريبية التي نكتسبها عن طريق الحواس، وأن تلك الأفكار الفطرية أو القبلية قائمة في عقل الإنسان بفطرته حتى قبل أن يلجأ إلى التجربة الحسية واستخدام الحواس، وأن أفكارنا القبلية أو الفطرية هي أساس اليقين والموضوعية في معرفتنا بينما ليس في أفكارنا التجريبية يقين وإنما هي احتمالية الصدق فقط بل قد تنطوي على خداع الحواس. والآن يمكننا تحديد أهم مواقف المذهب التجريبي في النقاط الآتية:

ولكنه ليس بارداً، ب أزرق وبارد معاً، ج لا هو أزرق ولا هو بارد. فإذا كان هذا هو الوصف الشامل لحالة العالم، فهناك جمل تصدق فيه وجمل أخرى تكذب فيه. فمثلاً الجملة القائلة بأنه إما أ بارد أو ج بارد صادقة، بينما تكذب جملة كهذه أ، ج كلاهما بارد.

وهنا تأتي فكرة المدى. فلكل جملة مدى من الصدق ينسج لبعض الجمل ويضيق لبعضها. ومدى صدق الجملة يقرره عدد الأوصاف الشاملة لحالة العالم التي تكون الجملة صادقة فيها. فمثلاً مدى صدق الجملة أ إما أزرق أو بارد أوسع من مدى صدق الجملة أ أزرق وبارد معاً، لأن عدد الأوصاف الشاملة لحالة العالم التي يمكن تصورها، والتي تصدق فيها الجملة الأولى أكثر من تلك التي تصدق فيها الجملة الثانية.

ومن هذه الزاوية يفرق كارناب بين الصدق التجريبي والصدق المنطقي. الصدق التجريبي هو مطابقة الجملة التجريبية لحالة واقعية واحدة. أما الصدق المنطقي فهو أوسع نطاقاً، من الصدق التجريبي، إذ أنه يكون حين لا يمكن تصور حالة من الحالات الممكنة تنفضه. فالجملة الصادقة صدقاً منطقياً تصدق في أي وصف يمكن تصوره للعالم. فقولنا مثلاً: إذا كانت أ أكبر من ب، ب أكبر من ج، كانت أ أكبر من ج قول صادق صدقاً منطقياً لأنه يصدق في كل حالة ممكنة من حالات العالم. فليس هناك وصف شامل لحالة العالم بحيث تكذب فيه هذه العبارة.

وتأسيساً على ذلك فإن كارناب ينتهي إلى أن الألفاظ الميتافيزيقية خالية من المعنى فمثلاً لفظ مبدأ الوارد في مبدأ الوجود. يثير الميتافيزيقيون هذا السؤال: ما هو مبدأ العالم، ومبدأ الأشياء، ومبدأ الوجود. ويكون الجواب: الماء أو العدد أو الحركة أو الحياة أو الروح أو الفكرة أو اللاشعور أو الخير. وعندئذ نسأل الميتافيزيقيين: ما هي شروط صدق القضية «س مبدأ ص» أو ما هي شروط كذبها؟ وأغلب الظن أن جوابهم هو على النحو التالي: «إن س مبدأ ص» يعني أن «ص مستمد من س» أو أن «وجود ص يستند إلى وجود س». بيد أن هذا الجواب ليس دقيقاً. فنحن لا نقول إن ص مستمد من س إلا إذا لاحظنا أن ثمة ظواهر هي س تليها ظواهر هي ص. ومعنى ذلك أن ثمة علاقة سببية. وفي هذه الحالة يكون الأمر واضحاً ودقيقاً. بيد أن الميتافيزيقيين ينكرون إمكان هذه العلاقة تجريبياً، إذ أنهم يتناولون لفظ مبدأ بمعزل عن أي علاقة زمنية، أي بمفهوم ميتافيزيقي. ومن هذه الزاوية فإن لفظ مبدأ خال من المعنى.

موضوع شك. ولذلك يتحدث التجريبيون عن تمييز بين عالم الأفكار وعالم الأشياء. الأول نحن على يقين منه أما عالم الأشياء فمعرفتنا به مشتقة استدلالية. ولقد أدى هذا الموقف الى مفارقة أو نتيجة غير متوقعة: نعي أنه بينما بدأ الفلاسفة العقليون بالاعتقاد على الأفكار الفطرية أو القبلية كمعيار لصدق معرفتنا تاركين العالم المادي الطبيعي في المرتبة الثانية، لكن حين تعمقوا في مدلول الأفكار التجريبية وبقينا بها، وجدوا أن معرفتنا للعالم التجريبي ليست بديهية وإنما مستمدة من معرفتنا لأفكارنا وبذلك لا نستطيع أن نعرف عن العالم الا ما يصل اليها عن طريق أفكارنا عنه، ويصبح عالم الأفكار ستاراً حديدياً بيننا وعالم الأشياء. ومن ثم فلا يقين في معرفتنا بعالم الأشياء وإنما معرفتنا به احتمالية، بل يصح وجوده موضع شك.

(ج) على الرغم من اصرار الفلاسفة التجريبيين على نقطة البدء التجريبية في معرفتنا، غير أنهم يرون أن هنالك علوماً صورية لا تقاس معرفتنا بها ويقينها بالاتجاه الى أفكارنا التجريبية وإنما تقاس الى أنكار قبلية مثل علوم المنطق والرياضيات البحتة. قضايا هذه العلوم يقينية ولا يعتمد يقينها على مطابقتها لتجربة وإنما على فهمنا لمعاني ألفاظها وعلى خضوعها لمبدأ عدم التناقض. ومن ثم نادى الفلاسفة التجريبيون المحدثون والمعاصرون بأن قضايا المنطق والرياضيات قضايا قبلية وتحليلية لا تعتمد على تجربة، ولم يشذ عن هذه القاعدة الا جون ستوارت مل الذي جعل قضايا تلك العلوم تجريبية.

عمود فهمي زيدان

التجريدية (الفن التجريدي)

(Abstracted art)

(Art abstrait)

(Abstrakt Kunst)

ان ما عرف بالفن التجريدي - أو اللاصوري non figuratif، أو اللاموضوعي non objectif - هو تيار فني عالمي، كان قد ظهر في الغرب مع بداية القرن العشرين، وتأكد فيها بين الحربين، وتكرس من ثم بعد الحرب العالمية

(أ) كل معرفة انسانية إنما تبدأ بمعرفة حسية أي باستخدام الحواس فنحصل على أفكار وتصورات تجريبية، وأن ليس في العقل أفكار فطرية أو قبلية وإنما كل أفكارنا مكتسبة بالتجربة. ولذلك يهاجم الفلاسفة التجريبيون كل الفلاسفة الذين ينادون بالأفكار الفطرية أو المبادئ القبلية، ولذلك يقولون قولهم المشهور إن العقل صحيفة بيضاء ليس فيها شيء وأن الخبرة الحسية هي التي تنقل فيها أفكاره المكتسبة. هذا الموقف التجريبي ليس موقفاً حديثاً وإنما يرجع الى بعض مدارس الفكر اليوناني القديم مثل فلسفة ديموقريطس والمدرسة الأبيقورية والرواقية. لكن هذا الموقف بدأ يتضح ويتحدد في الفلسفة الحديثة على أيدي جون لوك في القرن السابع عشر الميلادي الذي يقال في تاريخ الفلسفة إنه مؤسس الفلسفة التجريبية الانكليزية في العصر الحديث، وتابعه في هذا الاتجاه جورج بركلي ودافيد هيوم وجون ستوارت مل وكثير من الفلاسفة المعاصرين. وقد وضع جون لوك وأتباعه معنى الأفكار التجريبية - نقطة البدء في المعرفة الانسانية - بحصولنا على أفكار أو انطباعات Impressions بعضها مكتسب من الحس كأفكارنا عن الأشياء الجزئية المادية مثل فكرتي عن القلم أو المنضدة أو الباب أو الشجرة الخ. . . وبعضها الآخر مكتسب من استبطاننا لأنفسنا. نصل الى أفكارنا المكتسبة من الحس بطريق أفكارنا عن الصفات الحسية للأجسام كأفكارنا عن الألوان والأصوات واللمس والأشكال والأحجام والصلابة والحركة أو السكون. أما أفكارنا الاستبطانية فالمقصود بها وعينا وشعورنا بإحساسات اللذة والألم والادراك الحسي والتذكر والتخيل والتفكير والانفعالات والرغبات والعواطف ونحو ذلك. من مجموع هذه الأفكار التجريبية عن الأشياء تتألف معرفتنا الانسانية عن تلك الأشياء. ومن مجموع أفكارنا التجريبية عن قدراتنا العقلية وحالاتنا النفسية تتألف معرفتنا عن أنفسنا.

(ب) ثاني مواقف المذهب التجريبي متأثر بالمذهب العقلي الذي بصر على أن المعرفة الانسانية بالمعنى الدقيق هي المعرفة الموضوعية الثابتة بينما المعرفة الاحتمالية المتغيرة نوع من المعرفة أقل قيمة من المعرفة الموضوعية. ولذلك جاء المذهب التجريبي ليجد أن النوع الوحيد من المعرفة الذي يتسم بالموضوعية واليقين هو معرفتنا لأفكارنا التي حصلنا عليها بالخبرة الحسية. أما فيما عدا ذلك - أي معرفتنا للعالم من حولنا - فمعرفتنا استدلالية أو مشتقة من وعينا بأفكارنا. معرفتنا لأفكارنا - بعبارة أخرى - يقين لا شك فيها بينما معرفتنا للأشياء في العالم الطبيعي فقد لا يكون فيها يقين بل هي احتمال وقد تكون

أو فضاء، أو حجم، تكاد تقتصر عناصره الأساسية، حسب طبيعة العمل الفني، على خطوط، أو مساحات، أو أشكال وألوان يشكل تقابلها وتجاورها وتداخلها موضوع العمل الفني، وغايته الأساسية. غير أن ذلك لا يعني أن التجريد يقتصر - كما يقول دوفرين - «على اجتناب الصورة المحسوسة، فهو يسعى إلى أن يستخلص من المحسوس شيئاً هو منه بمثابة الحقيقة، أو العمل الفني قيمة التصويرية pictural أو النحتية Sculptural، كما لا يفقده مضمونه الخاص الذي ينطوي عليه. أي أن الفن الذي كان، في السابق، يحاكي الطبيعة ويصور العالم المرئي كي ينقل إلينا نموذجاً عنه، مثالياً أو واقعياً، بات الآن يتعامل مع الفكرة والشعور، أو ما يسميه كاندانسكي «الضرورة الداخلية».

والفن التجريدي «ظاهرة وليس مجرد نيار»، حسب تعبير دورافاليه؛ لكنها ظاهرة معاصرة بل مرحلة متقدمة في تاريخ الفن في اعتقاد بعض المؤرخين الغربيين. وبروز هذه الظاهرة هو، في نظرهم، نتيجة لتطور بطيء لا لتبدل مفاجيء في المفاهيم الفنية: أي أن حركة متصاعدة ودائمة، يرجعها دوفرين M. Dufrenne إلى نهاية عصر النهضة، قد أدت، خلال الحقبة الطويلة الممتدة من القرن السابع عشر إلى يومنا، إلى تحول في الرؤية الفنية وفي مفهوم اللوحة، وقادت، من ثم، إلى نفي التمثيل الصوري، وإلى استنباط تقنيات تتفق مع أشكال التعبير الجديدة. وإذا اعتبر التجريد نهاية المطاف لمسار التطور الفني في العصور الحديثة، فلأنه يقابل في ذلك الحركة التي قادت الفن الغربي - من القرون الوسطى إلى النهضة - نحو قطبية أخرى تمثلت في تكامل الشكل والصورة. أي أن ما يسميه دوفرين «التكامل الصوري»، كما بلغته الكلاسيكية الغربية - وفنون أخرى كالفن المصري القديم - قد رفضته الفنون الحديثة، كما جعلته أو تجاهلته فنون أخرى قبلها. وإن تكن هذه الغاية الصورية قد بقيت قائمة زمناً طويلاً، إلا أنها انتقلت تدريجاً من المقام الأول - بعد أن اكتسب التصوير كل وسائل التمثيل الصحيح - إلى المقام الثاني، وانتقل معها الاهتمام من العالم الممثل إلى العالم المستقل للوحة، حيث فقد الموضوع مكانته، أو نظر إليه بمنظار جديد، فحوّر واختزل وشوّه أحياناً، ثم استبعد وعزل تماماً أحياناً أخرى.

لكن التجريد الذي يشكل بالفعل ظاهرة مميزة ارتبطت بالتحولات الكبرى التي شهدتها المجتمع الغربي منذ نهاية القرن التاسع عشر، لا يقتصر على زمن محدد أو مجتمع محدد.

الثانية، حيث بلغ قمة ازدهاره في السنوات الأولى من الخمسينات، وبقي، بعد ذلك، ظاهرة مميزة للنشاط الفني في عالمنا المعاصر. وهذه الظاهرة لا تقتصر على جماعة محددة تتبع برنامجاً واحداً وأهدافاً واحدة، فهي من الشمول والانتشار عالمياً بحيث أن تنوع أشكال التعبير يجسد، كما يقول ميشال سوفور، «إحدى خصائص التصوير التجريدي الأشد تميزاً». فالتجريد، المعبر عن تبدل عميق في المفاهيم الفنية، في ظروف اجتماعية جديدة، يدخل في السباق العام للتطور الفني الذي بدأ بالانطلاقة مع نهاية القرن التاسع عشر، وبلغ، من ثمة، درجة متقدمة جداً مع التكميلية التي كان لها الدور الأساسي في تخطي المفاهيم التقليدية للمدى التشكيلي كما كان متبعاً منذ عصر النهضة، وفي إعادة بناء فضاء اللوحة على أسس جديدة. وقد يشكل التجريد، الذي يلي التكميلية ويعاصرها في مراحلها الأولى، قمة هذا التطور العام، حيث تركز بعد ذلك، في أنماط مختلفة من أشكال التعبير الفني التي لم يكن يجمع بينها أحياناً سوى غياب الصورة المستمدة من العالم المرئي: كالتشكيلية الحديثة Néo-plasticisme، وحركة دوستيل De stijl، في هولندا، والبناءوية constructivisme، والتفوقية Suprematisme، في روسيا... إضافة إلى تعبيرية كاندانسكي وما شهدته العالم الغربي، بعد الحرب العالمية الثانية من حركات فنية اختارت طريق التجريد أو كانت على صلة مباشرة به: كجماعة كوبرا Cobra، والتصوير الفعلائي أو التحركي Action Painting، والفن البصري Opart، والفن الحركي Art cinétique.

1 - ظاهرة التجريد:

من البديهي أن التجريد ليس على صلة بالظواهر الخارجية، «ولا يتضمن - حسب تعبير الفنان الهولندي فان دوسبرغ - أي تذكير بالواقع المرئي، أو أية إشارة إليه، سواء كان هذا الواقع منطلقاً للفنان أو لم يكن...»، ومن البديهي أيضاً، أنه - في مجال التصوير والنحت - يسعى إلى تخطي الصورة والتمثيل الصوري figuration, représentation figurative، رافضاً المحاكاة والتقييد بالمنظور أو الطبيعة التي كانت التيارات الفنية تدعو، منذ بداية القرن، إلى تخطيها أو السيطرة عليها بواسطة اشارات ورموز بدلاً من الغوص فيها أو التوقف عندها. فالعمل التجريدي، المعبر عن تحرر الفنان ازاء ضرورة تمثيل الأشياء كما هي في الطبيعة، لا يتطلب من المشاهد البحث فيه عن أشياء يمكنه التعرف إليها، لأنه لا يتكون إلا من مسطح،

هذه العناصر الخطية، الصورة، أو المحفورة في الجص أو الحجر أو الخشب، نكتسب أهمية خاصة لأنها تدخل في ما لا حصر له من التأليف الخطية، وتكسو، في حالات كثيرة، مساحة الجدار كلها، فتحوله إلى شاشة تشكيلية متحركة يتجلى فيها بوضوح ما عرف باسم فن الرفش العربي Arabesque. ففي هذا العالم اللاصوري الذي يفرض فيه أن يكون ثابتاً، ساكناً، تبدو الأشكال الهندسية، بفضل تداخلها وتراكمها، متحركة في نظر المشاهد. وأنها لمفارقة أن يعبر هذا الفن الرافض للصورة، الراض لمظاهر الحياة، عن الحركة ودينامية الحياة، وأن يصل إلى ما وصل إليه اليوم الفن البصري أو الفن الحركي المعاصر، باستخدام وسائل إيهامية متنوعة، أكثر تعقيداً. فإذا ما تركز البصر على أحد هذه الأعمال الزخرفية، تولد لدى المشاهد احساس بأن تلك الدوائر والمضلعات المتداخلة، أو المتراكمة، تدور وتحرك كخيالات ضبابية. وقد يضاعف من قوة هذه الإيهامات البصرية أثر النور والظل الذي يكسب المساحة المزخرفة قياً تشكيلية جديدة، ويحولها إلى صفحة متحركة.

هكذا يفقد الخط قيمه الذاتية، من حيث هو عنصر هندسي، ليتحول إلى جزء مكون في التأليف العام المعقد والمضلل للعين، فالناظر لا يرى خطوطاً وأشكالاً بقدر ما يشعر، أمام هذه الزخارف، بمناخات روحانية صوفية لا حدود لها. ثم إن تحديد الأطر الخارجية للمشهد غالباً ما يكون اصطلاحياً، كأنما عناصره الزخرفية نطعت فجأة، وكيفياً، وبشكل يخالف مفهوم الفن الغربي، حيث تُنظم المساحة التشكيلية عقلانياً، وتُرسَم أطرها العامة المحددة لعناصرها التأليفية. فالخطوط المتشابهة تبدو، هنا - كما لاحظ باباد وبولو في كتابه: *الاسلام والفن الاسلامي* - كأنها تمثل بنية الطبيعة المعقدة، وتقدم لنا نماذج عنها اختيرت كيفاً من بين مجموعات لا حصر لها توحى بأن لحمة الكون هي في حركة دائمة لا تتوقف عند حد. هذا التنوع الشكلي الناجم عن تداخل العناصر الخطية وتشابكها يشرح غنى القيم الجمالية التي يمكن بلوغها من خلال مثل هذه المشاهد اللاصورية التي اكتسبت، بفضل ذلك، قيمة الأعمال الفنية التجريدية، وليس الأعمال الزخرفية بالمعنى الغربي للكلمة.

صحيح أن الفن الزخرفي الاسلامي يرتبط بمختلف أنواع الحرف، كما يرتبط بالعمارة خاصة، فيلازمها ويشكل أحد مظاهرها الأساسية؛ غير أن وظيفة هذا الفن لا تقتصر على

ففي كتابه *تجريد واعتناق* *Abstraction und Einfühlung*، الصادر في ميونخ، سنة 1908، يحاول فورنغر Worringer ان يتخذ من مفهوم التجريد منطلقاً أساسياً لدراسة الفن، معتبراً أن التطور الفني انما يخضع دائماً لقضية زمنية. فالتقيد بالظواهر الخارجية للموضوع، بهدف تمثيلها ونقلها إلى المشاهد، يقابله، في عصور أخرى، تجنب للموضوع أو اختزاله له يدفع به إلى حدود التجريد، فتقدم عليه معانيه ومضامينه التي لا يمكن سوى للعقل وحده أن يدركها. وهكذا يحاول فورنغر قلب المفاهيم الجمالية، منطلقاً من الشيء المرنى وتحليل اشكاله الخارجية، بل من الذات، ليتناول الشكل من الداخل بوصفه غاية، بدلاً من النظر إليه من الخارج من حيث هو نتيجة. لذلك فهو يعيد النظر في مجمل تاريخ الفن، ويرى في التجريد قطباً مقابلاً للصوري، مناظراً له، ومقبولاً فناً، مشدداً على الدلالة الداخلية للشكل، ومعتبراً ثانوياً قراءة ما يمثله. واستناداً إلى هذا المفهوم الجمالي، يصبح الفن محاولة للتعبير عن العلاقة، الأكثر شمولاً، ما بين الإنسان والعالم الخارجي، ويصبح من الضروري تخطي ما يسميه الكاتب «وجهة النظر الأوروبية الضيقة» التي لا ترى الشكل الا من خلال الفن الكلاسيكي. فهناك فنون أخرى - ويقصد بها فورنغر الفنون الأوروبية الشمالية ذات الطابع الخطي التجريدي: كالارلندية والكتلية والميروفنجية - تختلف تماماً عن النهضة الإيطالية في رؤيتها ومفاهيمها، وتحفظ، مع ذلك، بقيمها الجمالية.

وللتعبير عن رؤيته للعالم والإنسان، لجأ الفن الاسلامي إلى استخدام صيغ هندسية تجريدية، وجعل من الكتابة، بما تمتاز به من تواصل خطي ذي قيم زخرفية، عنصراً تشكيلياً مستقلاً بذاته. وباستخدام مثل هذه العناصر الخطية، التزم الفن الاسلامي مبادئ اصطلاحية تنظم العلاقة القائمة بين الأشياء وتعيد صياغتها - داخل المساحة التشكيلية - انطلاقاً من مفاهيم جمالية خاصة لم يكن همها تمثيل العالم المرنى أو محاكاته، بل تفسيره والتعبير عنه بأشكال مجردة. فالمساحة المزخرفة تبنى بواسطة أشكال هندسية خطية لا تمثل شيئاً سوى حركة الخط في الفضاء. ذلك أن النقطة، المدركة بمعزل عن الخط، هي التعبير الأولي عن الخط، وحركتها في الفضاء تولد الخط الذي يدرك أيضاً بمعزل عن المساحة التي يمكن أن تدرك هي أيضاً على أنها عنصر مستقل قائم بذاته. غير أن الحركة تبدل من طبيعة النقطة والخط والمساحة وتجعل منها عناصر أساسية في بناء الفضاء التشكيلي، وتنقلها - بفضل تداخلها وتراكمها - من حالتها الأولية الساكنة إلى حالة أكثر دينامية.

التاسع عشر على الصعيدين النظري والعملي. فالحركة التي وجهت الفنون التشكيلية - وبخاصة التصوير - نحو التجريد لم تكن بمعزل عن واقع ظروف تاريخية واجتماعية لمرحلة محددة. فهي، بلا شك، ترتبط بها وتعكس بعض ملامحها الأساسية. كما أن التحولات العامة التي أدخلها تقدم العلم والتقنيات في الوسط الانساني، وما رافقها من تبدل في الأعراف والمفاهيم، قد مهدت، بدورها، لهذا التطور الكبير على صعيد الفنون التشكيلية، وباعدت ما بين فن عصر النهضة والفن الحديث. وإذا ما أخذنا بنظرية فرانكاستل، واعتبرنا الفنون لغة نوعية مجسدة لرؤية عالم خاص بعصر ما، يصبح من الضروري أن نربط بين الحدث الفني وبين الآراء التي يحملها هذا العصر. فالفن التجريدي، الذي يتطابق مع مفهوم جديد للإنسان ولعلاقته بالعالم، يعبر عن رفض لواقع اجتماعي وللتقاليد البرجوازية المثلثة له، بتأكيد على حرية التعبير التي طالبت بها تيارات أخرى معاصرة ودافعت عنها. وكى يعبر الفنان عن هذا السلوك الفني الجديد لجأ إلى عفوية الحركة وطرافة الارتجال وحتى إلى مصادر المصادفة أو الاحتمال، وتخل عن الابعاد الخطية التي تحدد للناظر نقطة مراقبة ثابتة على مسافة من اللوحة، وبات هم أن ينقل المشاهد إلى اللوحة كي يجعل منه شريكاً فيها بدلاً من أن يكون حاكماً عليها.

ومع تطور المجتمع الحديث وتطور العلم والتقنيات الجديدة، بدأ الفنان يمي استقلالته ويطلب بها. فمن قبل، أخضع الفن، زمناً طويلاً، لرغبات حماة الفنون ورجال الدين والأسراء؛ كما أخضع، في المجال التقني، للمحترفات والمعلمين، وبات يشكل وسيلة اتصال، بالمعنى العام للكلمة، في خدمة الدين والمجتمع. لكن الفن لم يتحرر من وظيفته الاخبارية إلا في العصور الحديثة، وبعد ظهور وسائل اتصال أكثر ملاءمة، حيث أصبح لا نفع له، بالمعنى المادي للكلمة، وانزوى بشكل متصاعد في صفته اللامادية. وإن يكن الفن قد تخلص من دوره التسجيلي، وأخضع لعملية العرض والطلب في الأسواق التجارية، إلا أنه من الصعب أن يتخلص فعلاً عن دوره الاتصالي الاجتماعي. غير أن تحرر الفن ازاء هذا الجانب من الوظيفة الفنية قاده، كما لاحظ بعض مؤرخي الفن، إلى تقصي مجالات كانت ما تزال هامشية، كالزخرفة التي أخذت أهمية كبرى لدى بعض الشعوب - وبخاصة الرقش والكتابة لدى العرب والشعوب الاسلامي عامة - التي عبرت عن تجربتها الخاصة بواسطة خطية لاصورية. لكن هذا المجال الزخرفي لم يصبح، في الغرب، هدفاً فنياً بحد ذاته الا في

كونه زخرفياً، لأن علاقته بالعمارة علاقة عضوية تسهم في تحديد سياساتها الأساسية وتضفي عليها طابعاً خاصاً ومميزاً. فعندما ننظر إلى هذه المساحات الزخرفية تكاد نمحي جدران البناء، ولا يبقى منها، في نظر المشاهد، سوى الأثر الذي يولده هذا الكساء الرقشي، الأثر الذي يقودنا إلى التأمل، وينقلنا من الساكن إلى المتحرك، من عالم المادة إلى عالم روحي لا حدود له.

وفي حالات أخرى، قد تخلو جدران البناء، من الداخل، من أي نسق خطي، هندسي أو كتابي، وتقتصر الزخرفة على مرايا صغيرة تكسو السقوف والجدران، فتحوها إلى مرآة كبيرة تنعكس على وجوهها التي لا حصر لها الأنوار الآتية من النوافذ، فتضفي على فضاء المسجد الداخلي طابعاً غير مألوف. فرغم أننا لا نرى، هنا، شيئاً مما تعودنا أن نراه يلفت الانتباه، يبقى الناظر مأخوذاً بما لا يحس ولا يرى، مشدوداً إلى كل زاوية من زوايا المسجد. فالمرآيا الصغيرة المتلاصقة والمتواصلة هي، بلا شك، اختراق للجدار الملصقة به، والغاء له ولقيمه البصرية الجمالية. فنحن لا نرى العمارة المؤلفة من أعمدة وقناطر وعقود بقدر ما نرى، أو نشعر، بفضاء كوني لامتناه. وهنا يبلغ الفن الاسلامي أقصى مظاهر التجريد التي لا نجد ما يقابلها الا في ما عرف اليوم باسم التصوير الأحادي، أو المونوكرومي، الذي جعل من المساحة ذات اللون الواحد مصدراً للتأمل. ولعل أقصى ما توصل إليه هذا الاتجاه الأحادي تمثل في عمل الفرنسي ابف كلين الذي اهتم بهذا الجانب التأملي للون، وجعل مساحة اللوحة كلها تقتصر على لون واحد، الأزرق. غير أن هذا الاختزال الكبير في عمل كلين وغيره من الفنانين الغربيين غالباً ما يقودنا إلى المجال الهامشي لما هو فن، لأن موضوع التأمل من خلال مساحة لونية، صافية، لا يصل، رغم قياسات اللوحة الكبيرة، إلى عمق الفكرة كما تجسدها الأعمال الزخرفية الاسلامية المشار إليها.

2 - الظروف الاجتماعية والتاريخية :

صحيح أن فورنغر كان أول من أدرك أن للتجريد في الفن مضموناً ما، ووجد فيه منطلقاً جمالياً. بيد أن ما كتبه حول هذا الموضوع - وإن لم يصل إلى درجة التكهن بدور التجريد الحاسم في فن القرن العشرين - لم يكن ممكناً، بل لم يكن ليفهم لولا التطور المهم الذي شهدته أوروبا منذ نهاية القرن

حسماً وجذرية، إذ باختيارها أجزاء معزولة من العالم المرئي، وتفتيكها العناصر الموضوعية وتحويلها إلى مسطحات صغيرة متداخلة يتكون منها فضاء اللوحة، إنما أرادت أن تعيد صياغة هذا العالم الموضوعي انطلاقاً من المخيلة والفكرة المجردة لا من الظواهر الخارجية. فالعناصر الهندسية المجزأة، الموضوعية داخل أطر هندسية تجريدية، هي أشبه بالنعوت أو الإشارات التي تذكرنا بالأشياء المرئية من دون أن تمثلها فعلاً.

وقد تلتقي مع هذا التوجه العام محاولات بعض الفنانين - أمثال الفرد كوبان - الذين انطلقوا، في تجاربهم الخاصة، مما يقدمه لهم المجهر والصور الفوتوغرافية من أشكال جديدة، غنية، يكتشفها الفنان، بفضلها، في الطبيعة. فالأشكال التي لم تكن موجودة في وعينا البصري، قد أصبحت الآن مرئية، بل ترسخت في الوعي العام صورها غير المرئية سابقاً. وقد لوحظ أن الأشكال التي يستنبطها فنان لا صوري يجهل هذه النماذج، تقابلها أحياناً أشكال مماثلة في الطبيعة. وهذا ما يؤكد، حسب تعبير هوفستاتسر، «أن المخيلة الفنية ليست محدودة، بل أن الفن الموضوعي والفن اللاموضوعي هما أكثر ارتباطاً مما كان يُعتقد طيلة نصف قرن».

3 - تيارات الفن التجريدي الأولى:

التجريد العاطفي

منذ السنوات الأولى لظهور التجريد، تعددت أشكاله التعبيرية وتنوعت، وتميزت بالعفوية والتلقائية تارة أو بالصرامة البنوية تارة أخرى. ولقد حاول كاندانسكي، بتقصيه اللون والشكل، أن يعبر عما أسماه «الضرورة الداخلية»، معتمداً لا التمثيل الصوري بل الأشكال المجردة التي وجد فيها قوة إيجابية تعبر عن الجوهر والمضمون الكامنين خلف الظواهر. غير أن كاندانسكي لم يكن ليصل إلى مثل هذه النتائج - منذ عام 1910، تاريخ أول عمل تجريدي له - لولا الظروف التاريخية التي مهدت لظهور فن لم يعد بالامكان اعتباره مطابقاً للتمثيل الصوري البرجوازي. فكان الفنان على صلة بالفن الجديد والتيارات المعاصرة، وتعرف على بعض أعمال الانطباعيين، وجاراهم في استخدام الألوان المضاءة، ونظر إلى الأشياء من حيث هي ألوان وجد فيها «سلطة الموسيقى نفسها». ثم إن اطلاعه على أعمال روبير دولوني، الممثل الرئيسي لما عرف باسم الأورفية، قد ثبت لديه تجربته العاطفية مع اللون الذي استخدمه لذاته مستقلاً عن الشيء ومنفصلاً

العصور الحديثة، عندما تقدم هذا الجانب، الهامشي أصلاً، على التمثيل الصوري نفسه، وتوقف الفن، في قسم كبير منه، عن خدمة أية غاية تمثيلية. ولعل الاهتمام المتزايد بالوسائل التعبيرية واستنباط أشكال فنية جديدة بلغت حد التشويه، قد أفقد التمثيل ما كان قد اكتسبه مع فنون عصر النهضة، ولم يعد، بالضرورة، معياراً فنياً. وبقدر ما كان الفن يتجه نحو التجريد ويتعد، في الوقت نفسه، عن الطبيعة، بقدر ما كان المفهوم الجمالي قد تبدل، حيث لم تعد حقيقة الفن تكمن في أمانة المحاكاة، بل في عملية الابداع نفسها. وحسب هذا المفهوم الجديد، لم يعد الموضوع التصويري بالضرورة على علاقة بالأشياء المرئية، فهو - كما يقول دوفرين - «يوجد لذاته، وله في ذاته معياره الخاص... وهو بذاته صورة لنفسه، وشكله لم يعد شكلاً لمضمون غريب عنه لأنه يملك مضموناً داخلياً...».

وبداية هذا التحول في المفهوم الفني تعود، كما أسلفنا، إلى الانطباعية التي موهت معالم الأشياء، وحاولت التحرر نسبياً من قوانين التمثيل المتعارف عليها. ذلك أن تفكيك الضوء، بواسطة الضربات اللونية المستقلة، قد أفقد الموضوع الممثل - بخاصة في لوحات مونيه الأخيرة - شيئاً من علاقته بالواقع، إذ بدت جميع العناصر الموضوعية في اللوحة ضبابية مفككة. غير أن تخطي مسألة التمثيل لم يتحقق فعلاً إلا في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، عندما تكونت حركة الفن الجديد Art Nouveau، أي الحركة التي وجهت الاهتمام نحو القيم الزينية للأشكال الخطية والمسطحات، لما تقدمه هذه العناصر من إمكانات التعبير التلقائي عن التوترات الدينامية. فالفن الجديد، الذي كانت ميونخ أحد مراكز ازدهاره، يستمد عناصره التشكيلية من العالم المرئي، لكنه يحورها ويحوّلها إلى أشكال مقروءة، بل في ترجمتها وتأويل أشكالها واختراؤها في مساحات وألوان وخطوط مبسطة، لأن في تناغم الألوان، وفي موسيقى العلاقات الخطية، ما يكفي لاجتياز لغة تعبيرية. وهذا الاتجاه الجديد تمثل في أعمال بعض فنانين نهاية القرن التاسع عشر من الذين حوروا الأشياء وأفقدوها، أحياناً، هويتها وصلتها المباشرة بأصولها التي لم تعد ترتبط بها إلا بشكل نواردي، في غياب أي مظهر من مظاهر الفضاء الإيمامي كما يحده المنظور، ومن دون مبالاة بالتجسيم ووسائل تنفيذه. غير أن هذا التوجه العام نحو التجريد لم يتوضح، في مجال التصوير، إلا مع الحركات الفنية التي شهدتها القرن العشرون منذ بدايته، ولا شك في أن التكعيبية كانت الحركة الأكثر

أساسي بني وفقاً هيكلية مبسطة من المساحات الهندسية والقيم اللونية. وتؤكد أعماله من سنة 1914 أنه قد حقق، منذ البداية، الشيء الأساسي في بناء لغته التشكيلية الخاصة. فانطلق، في بادئ الأمر، من اختزال البنى التأليفية لدى التكعيبية، وعمد بعد ذلك إلى تقسيم اللوحة إلى مساحات صغيرة، مستطيلة أو مربعة، ليصل، مع بداية العشرينات، إلى اكتشاف الشكل المصور، المبسط، المعبر عن مقدرة الفنان التأملية وعن مفهومه الخاص للإنسان والعالم. فلوحته ذات المسطح الواحد، تكاد تقتصر على خطوط عريضة سوداء، رأسية وأفقية، وضعت على خلفية بيضاء. وغالباً ما يدخل الفنان إلى هذه الهيكلية، القائمة على تباين الأسود والأبيض، ألواناً اقتصر على الأحمر والأصفر والأزرق - أي الألوان الأساسية - والرمادي.

ووصف موندريان أسلوبه باسم التشكيلية المحدثة Néo-plasticisme، رغم أن هدفه كان التوصل إلى تكوينات مسطحة يغلب عليها الطابع الهندسي. إلا أن هذا التوجه نحو التجريد والأشكال المبسطة لا ينفي تجربته مع الصورة واللون. وهذه التجربة قادت إلى «التشكيل الصافي»، المميز بنقاته، ووضوحه، وتقسيمه؛ والمجد لهذا التوازن التام بين الحرية والانضباط. «فالتشكيل الصافي» هو، في نظر الفنان، «اتحاد الفردي والعام»، و«على الفن أن يصل إلى توازن صحيح باكتشاف وسائل تشكيلية صافية في تقابل مطلق». لذلك فهو يمت «كل ما هو مزاجي، والهامي، ونار مقدسة، وكل النعوت المميزة للعبري، والتي لا دور لها سوى حجب فوضى الفكر»؛ ويطلب، كي يحرر الإنسان من فرديته، بأن «يصبح محيطنا المادي ذا جمال صاف، سليم وعملي» وأن لا يكون مجرد «انعكاس لمشاعرنا الشخصية الأنانية». وهو يطلب أيضاً بجمالية مبنية على العلاقات الصرفة للخطوط والألوان النقية، لأن «تقابل الأفقي والرأسي هو معادلة»، ولأن «العلاقات الصافية والعناصر البنوية الصافية وحدها كفيلة ببلوغ الجلال الخالص». فالتجريد، كما يفهمه موندريان ويسعى إليه، يقضي بتخطي ظواهر الأشياء، والإبقاء فقط على الصورة الجوهرية اللاتفرقة؛ أي الصورة المثالية، حيث لا وجود، عملياً سوى للشكل الهندسي المثل بمساحة مسطحة لا تحمل سوى مساحات لونية محددة وخطوط أفقية ورأسية. فهو إذن يسعى إلى تحويل الفن، أو «تحييده»، لأن ذلك يمثل، في نظره، أقصى ما يتوصل إليه التطور البشري، ولأن الفن بحد ذاته وجه من وجوه ظاهرة أكثر شمولاً.

عنه. وهو إذ يستخدم ألوان الطيف والتدرجات اللونية إنما كي يعبر عن هذا المضمون العاطفي الذي يجعله على صلة بالأورفية وبعده، في الوقت نفسه، عن التكعيبين الذين انحصر همهم الأساسي باللونية الاحادية كي يسهل عليهم تحويل المساحة المصورة إلى مجموعة كبيرة من المسطحات المتداخلة.

التشكيلية المحدثة

صحيح أن كاندانسكي قد تخطى مظاهر الأشياء وتجنب محاكاة العالم المرئي، وذهب بعيداً في مجال الفن اللاموضوعي، إلا أنه بقي أميناً، مع ذلك، لمبدأ «الضرورة الداخلية». وبقيت لوحته، في حالات كثيرة، ذات مناخ عاطفي، تأثري. فنانون آخرون اتبعوا في الوقت نفسه، طريقاً آخر هدفه تخطي ضرورات الوجود الفردية، والوصول إلى فن صاف متحرر من المسألة الإنسانية. ففي الوقت الذي كان يسود الغرب فيه شعور بالخوف من حرب قادمة، كان الفن، في جزء منه على الأقل، يتجه باتجاه مناقض تماماً لهذا الواقع، منطلقاً من أسس بنوية صارمة لعمل فني بعيد عن أي أثر عاطفي. والحق أن التكعيبية كانت قد مهدت، من خلال برنامجها لاعادة تنظيم العالم المرئي المصور، لظهور فن لاموضوعي أكثر عقلانية. وبدورها، اتبعت الأورفية Orphisme - وهي الحركة التي تناقض التكعيبية بالرغم من أنها انبثقت عنها - أسلوباً يتجنب الصورة المرئية أو يجعلها هامشية، ولا يتعامل إلا مع اللون الذي يصبح العنصر التشكيلي الأساسي في اللوحة، ويرى فيه دولوني «الشكل والمضمون معاً». وبواسطة اللون يحاول دولوني تجسيد الضوء والتعبير عن الحركة التي توهمنا بها الدوائر اللونية المتجاورة والمتداخلة. وفرنك كويكبا، الفنان التشيكي الأصل، اهتم هو أيضاً باللون وجعل من المساحات اللونية المتباينة وسيلة للتعبير عن الحركة.

بيد أن الصورة النموذجية، المبنية بناء عقلانياً، بعيداً عن أي تأثير عاطفي، لم تتحقق إلا مع الفنان الهولندي بيت موندريان Piet Mondrian، الذي وصل بمبدأ التجريد إلى أقصى درجات المنطق. وكان الفنان قد انتقل من الواقعية الأكاديمية إلى الانطباعية فالوحشية، وأعجب بالتكعيبية التحليلية، وتوصل أخيراً إلى التجريد، بعد بحث دؤوب عن حقيقة كامنة خلف الموضوع. وموندريان ينطلق من اختزال العالم الموضوعي ليصل - خلافاً لكاندانسكي الذي يحرر لون الشيء ليحوّله إلى مجرد أثر مستقل عنه - ليصل إلى نموذج

حركة دوستيل

في سنة 1917، أصدر تيو فان دوسبرغ T. Van Doesburg، بالاشتراك مع موندريان وبارت فان درلك، مجلة دوستيل De Stijl، لشرح آراء مؤسسي هذه الحركة الهولندية التي حملت الاسم نفسه. واتبع فان دوسبرغ، مع زملائه في الحركة الجديدة، خطاً مماثلاً للخط الذي سار عليه موندريان، بيد أن أحداً منهم لم يصل إلى ما وصل إليه موندريان من عمق الفكرة ومقدرة على استنباط الاشكال وقوة الاقتناع. فإننا نشعر أمام أعمالهم التصويرية الاختزالية بشيء من الجفاف قد يكون مصدره اصرارهم على إيجاد تناغم هندسي قائم على المساحات المسطحة.

غير أن حركة دوستيل لم تقتصر على التصوير، بل كانت تبحث عن روابط جديدة بين الفنان والمجتمع، وتهدف إلى ما يوحد بين جميع الفنون، إذ لا تناقض جوهري، في نظر أتباعها، بين العمارة وأي شكل من أشكال الإبداع الفني. فانضم إليها مهندسون معماريون، أمثال أود Oude، وفان هوف، وريتفلد، من الذين بدت مساهمتهم أساسية في تطور هذه الحركة. ولعل هذا الموقف العام لمثلي دوستيل يشرح أسباب التوجه نحو الاشكال الهندسية في مجال التصوير. صحيح أن موندريان قد تخطى، بتناجه وأسلوبه، هؤلاء الفنانين الذين اتبعوا الطريقة نفسها، إلا أن غاية هذا العمل الجماعي لم تكن تهدف إلى مثل هذه الأعمال المعزولة، بل تبحث عن إرادة فنية جماعية كان موندريان قد أسهم بقسط كبير فيها.

ولعل أبرز ما حققته حركة دوستيل، من خلال تكويناتها الهندسية المظهر، هو تجربتها مع الصورة المسطحة وبنائها الهندسي، وتحديد وظيفة اللون. وهذا اللون الذي استخدم بشكل يعبر عن المدى الفضائي ويوهم الناظر بالحركة في أعمال دولوني، وحتى في بعض أعمال كاندانسكي، يأخذ مع حركة دوستيل دوراً جديداً. فتحدد البقع أو المساحات اللونية الصافية تحديداً هندسياً دقيقاً، والفصل الواضح بينها، وتجاورها على مسطح واحد - بأعماق متفاوتة مصدرها طبيعة الألوان المستعملة - لا يهدف إلى إيصالنا ببعد منظوري، بل يولد لدينا انطباعاً بالتقسيمات الزخرفية كما نجدها في واجهات البيوت، وكذلك في الأثاث والمنحوتات.

التفوقية

في هذا الوقت، كانت موسكو بدورها، على غرار باريس

وميونخ، مركزاً لنشاط فني هم التجديد. ففي سنة 1912، ترجم كاندانسكي إلى الروسية فصلاً من كتابه الروحاني في الفن، الفصل الذي يتناول فيه «لغة الشكل واللون». وفي موسكو، نشأت أيضاً تيارات عدة كانت على صلة بحركة التطور الفني في الغرب، لكنها تباينت في اتجاهاتها ونتائجها. ولعل أقرب هذه الحركات إلى تيار الفن اللاموضوعي الغربي هي الحركة التي أسسها، عام 1913، كازيمير ماليفتش، وأطلق عليها اسم التفوقية Suprématisme، أو المعرفة الصافية، وأراد ماليفتش بهذه العبارة التأكيد على «أن الحقيقة في الفن ليست شيئاً آخر سوى أثر اللون على الحواس»، وأن المعرفة الصافية تبعد التواردات والتأثرات ولا تعترف بغير المطلق.

وكي يتخطى الأشياء ويختزل جميع أشكال التمثيل، ذهب ماليفتش إلى أقصى حدود الاختزال، إذ جعل من المساحة المسطحة للوحة الفضاء الوحيد المعتمد في التصوير، حيث بنى الشكل، المسطح أيضاً. وللدهران على نظريته، وضع مربعاً أسود وسط مربع أبيض يشكل مساحة اللوحة. فالانطباع الذي يولده هذا التباين، الناتج من تقابل المربعين الأسود والأبيض، هو، في نظره، أساس لكل فن. لذلك اعتبر ماليفتش هذه اللوحة بمثابة «نقطة الصفر» في التصوير، وسماها «الايقونة العارية بدون اطار زمني»، كأنها الغاية منها إيجاد مادة تفكير صافية وموضوع للتأمل الخالص. ويرر ماليفتش عمله بقوله: «إن تمثيل موضوع بحد ذاته، هو شيء لا علاقة له البتة بالفن، بيد أن استخدام التمثيل لا يتزع بالضرورة عن العمل الفني احتمال أن يكون من مستوى رفيع جداً. فالوسيلة الملائمة، بالنسبة إلى التفوقية، هي تلك التي تعبر تماماً عن الشعور الصافي الذي يجهل الشيء كما هو متفق عليه عادة. فالشيء بحد ذاته لا دلالة له بالنسبة إلى ذاته، وآراء الفكر النير لا قيمة لها. فالشعور هو العامل الحاسم... والفن يصل بهذه الطريقة إلى تمثيل لاموضوعي - إلى التفوقية».

وفي أعمال أخرى، ينطلق ماليفتش من الأشكال الدائرية، أو المعنى ليضع القواعد الأساسية للأشكال البنائية والبنى التكعيبية. وعن طريق هذا الاختزال المبني استناداً إلى مبادئ حسابية، أراد ماليفتش أن يسجل عاطفة انسانية أو أن يوقظها، وأن يقود المشاهد لأن يتحرك ويتأمل. لكن عمل ماليفتش تنقصه، على الرغم من اسهامه في عملية التطور الفني في العشرينات، قوة الاقتناع، ويعتريه نوع من برودة الآلة وجفافها.

وفي أعمال أخرى، ينطلق ماليفتش من الأشكال الدائرية،

«وحدة الايديولوجية والشكل» والشرط المادي .
وهنا تعددت الآراء وتباينت ازاء المفهوم الفني . فكان
تاتلين ورود شنكو أبرز المدافعين عن الدور الوظيفي للفن ،
مطالبين بأن يقتصر النشاط الفني على المجال العملي وحده .
لذا سمي هذا الاتجاه بـ الإنتاجي Productiviste . شعاره
«الفن مات ، يحيا فن الآلة» هو التطبيق الفعلي للأفكار
الاشتراكية المعاصرة ، ولا علاقة له بالشعارات الدادائية
العبيثة . وهذا التطرف ، بل هذا التمسك الحرفي بالمفاهيم
المادية ، دفع تاتلين ورودشنكو ، وحتى مالفيتش ، لوضع غمافج
فخارية لثياب العمال وأثاثات نوادي الشغيلة . وهكذا بدت
البناءوية ، في نظر الطليعة السوفياتية ، النشاط الفني الوحيد
الذي يتفق مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الصعبة في
بداية الثورة .

الباهاهوس

لم تكن أهداف البواهرس، المدرسة التي أسسها غروبيوس في ألمانيا سنة 1919، بعيدة عن أهداف حركة دوستيل في هولندا، أو البناءوية في روسيا، أو ما كان يسعى إليه لوكوربوزيه في فرنسا. ذلك أن أفكاراً ماثلة كانت، منذ بداية هذه المرحلة، قد انتشرت في ألمانيا، داعية إلى الجمع بين الفنون ضمن إطار العمارة، «الهدف الأسمى لكل ابداع في» في نظر غروبيوس. فالعمل الفني التريبي المرتبط بالبناء، وليد هذا النشاط المشترك للمصورين والنحاتين والمعماريين، يصبح، على غرار ما شهدته القرون الوسطى، المهمة الأرفع شأناً في الفنون التشكيلية. لذلك توجه غروبيوس، في بيانه، إلى المعماريين والمصورين والنحاتين ليطلبهم بالعودة إلى أصول المهنة، لأنه لا يوجد «فن موهبة»، في اعتقاداته، ولا يوجد فارق كبير بين الفنان والحرفي: «الفنان هو تسام للحرفي... . ولا بد لكل فنان من قواعد المهنة»، حيث «المنبع الأصل لكل نشاط مبدع». وعلينا «أن نؤسس اتحاداً جديداً للحرفيين، بعيداً عن الاعتداد بالنفس الذي أدى إلى اقامة جدار كبرياء بين الحرفيين والفنانين عن طريق الفصل بين الطبقات» (من البيان الافتتاحي، 1919).

على الصعيد العملي، ضم الباهواوس، طيلة أربعة عشر عاماً 1919-1933 من النشاط الخصب، فنانين ينتمون إلى مختلف التيارات، أمثال: موهولي ناجي، وشلّم، وفانينغر، وكلي، وكاندانسكي، من الذين ارتبطوا بهذه المدرسة ومارسوا التدريس فيها. لكن، على الرغم من هذا الانفتاح، فقد

286

ووسائلها التعبيرية، بهدف تصوير المأساة التي أوجدتها الحرب. غير أن مثل هذا التيار الفني المجدد للمأساة لم يكن آنذاك من الأهمية ليجسد فعلاً حركة التطور الفني المواكبة لحركة التطور العام؛ بينما بدا الفن اللاموضوعي المتناقض، في الظاهر على الأقل، مع هذا الواقع، أكثر تفتحاً وتنوعاً، وأكثر قابلية لاستيعاب مختلف الآراء الفنية المعاصرة. وهذا الفن الذي يشكل استمراراً وتطوراً للتيارات التي شهدتها الغرب منذ العقد الثاني للقرن العشرين، واقتصر آنذاك على أوروبا، ولم يُقبل أو يُقَوِّم إلا من قبل أقلية مثقفة، احتل، مع نهاية الأربعينات، المقام الأول، وتحول من كونه ظاهرة أوروبية إلى حركة عالمية واسعة الانتشار، كان لأميركا فيها الدور الأساسي. فعلى الرغم من أنها بقيت طويلاً، أزاء الفن الأوروبي، تتلقى ولا تعطي، أصبحت أميركا، في هذه المرحلة، مسرحاً لقسط كبير من النشاطات الفنية التي تحولت نحو نيويورك بدلاً من باريس ولندن وميونخ وسواها من العواصم الأوروبية.

الفن اللاشكلي

ومع تطور الفن اللاموضوعي، دخلت قاموس اللغة الفنية التشكيلية عبارات شتى تعكس مختلف مظاهر هذه الحركة التي شكلت، في تاريخ التصوير، ما يشبه الثورة الفنية، لأنها غيرت من طبيعة الصورة العامة للفن، كما غيرت من مفهومنا له. إلا أن الصفة العامة الملزمة لمختلف هذه التيارات هي التجريد أو اللاموضوعية، لأن غايتها تتخطى العالم الموضوعي بما يمثله من أشياء مرمية يمكن ادراكها حسيّاً. وقد وصفت بعض هذه التيارات بالتعبيرية التجريدية Expressionnisme abstrait أو التجريد الغنائي Abstrait lyrique لما فيها من قوة انفعال وحركة تلقائية؛ كما وصفت، أحياناً أخرى، بالآلية Automatism، لتجنبها المراقبة العقلانية، أو البقية Tachisme، إشارة إلى النقاط أو البقع التي تظهر على اللوحة؛ وأطلق عليها، في حالات أخرى، بخاصة في أميركا، اسم التصوير الفعلائي، أو التصوير التحركي Action Painting، علماً أن العبارة العربية - كما الصيغة الفرنسية Peinture gestuelle - لا توضح ما يراد بالمصطلح الأميركي من تدليل على طبيعة أو فعل حركة الفنان النشطة، شبه البهلوانية أحياناً، أثناء العمل. بيد أن فنانيين أميركيين من الذين تصنف أعمالهم تحت عنوان التعبيرية التجريدية، يفضلون عبارات أخرى: كالانطباعية التجريدية، أو السريالية التجريدية، اعترافاً منهم

انتهت الروح العقلانية بأن سيطرت على مناهجها التعليمية. ويات التجريد بشكل أحد أبرز اتجاهاتها الفنية. ولا شك في أن معلمين أمثال كاندانسكي وكلّي قد مارسوا تأثيراً أكيداً في تحديد المسار الفني العام للمعهد. ولكن، في المقابل كان للبواهاوس دور مهم جداً في تطور الحركة الفنية حتى لدى بعض المشرفين عليه. فأعمال بعض مثلي البواهاوس، وبخاصة أعمال بول كلي، تعكس هذا التأثير الذي مارسه البواهاوس بفضل تبادل الآراء في هذا الوسط الفني بعد أن تحول إلى ما يشبه مركز أبحاث الفن المعاصر خلال ما بين الحربين.

لكن طموحات البواهاوس الكبيرة اصطدمت بواقع سياسي لم يجد من نشاطه وحسب، بل كان العامل الأساسي في توقفه، بعد أن قمعت، في ألمانيا نفسها، الأفكار التي نادى بها، ولم يكن لها بسبب ذلك، من نتائج مباشرة في الثلاثينات. لكن البواهاوس أصبح رمزاً لكل ما هو بئس وخلاق، وأخذت الأفكار التي صاغها أهمية خاصة بعد الحرب. ولعل أهمية هذه المؤسسة ليست فقط في النظام المهني والمنهجي الذي قدمه لفنانين مبدعين، بل في التعاليم التي وضعها جوهانس إيتن، وجوزف برسر. فللمرة الأولى، «وُضع - كما يقول هربرت ريد - تقابل أساسي بين مبادئ الفن التجريدي، ومبادئ الانتاج الكمي»، وأولت هذه التعاليم أهمية خاصة التجارب المهنية الأساسية في تعاملها مع المواد الخام الأولية. «فالمصور - يقول إيتن - مدير هذه الدروس التحضيرية - يمتلك، كوسائل تعبيرية، خطوطاً وأشكالاً، ونوراً وظلمة، وألواناً. ومهمته، بصفته فناناً، هي أن يحقق عالماً ينبض حياة، معبراً وذا أثر. ومن هذه الوسائل المستخدمة، حسب المقاييس، كوسائل تعبير، ينبثق بالنهاية العمل العقري». وفي تقويمه لتعاليم البواهاوس، يرى هوفستاتر أنها «الأغنى في نتائجها»، إذا ما أخذ بالاعتبار التطور الذي شهده العالم الغربي منذ ذلك الوقت، و«هذا الغنى في النتائج مرده ليس فقط لكون الفن بعد الحرب العالمية الثانية قام في جزء كبير منه على هذه التعاليم، بل لكون التعليم الفني في المدارس التي أرادت أن تكون تقدمية قد تغير حسب مناهجه، مما جعل منه قاعدة عريضة لفهم الشكل والفن بوجه عام».

4 - الفن اللاموضوعي بعد الحرب العالمية الثانية:

كان من المنتظر، في السنوات الأولى التي تلت الحرب، أن يتحول الجزء الأكبر من النشاط الفني، بتأثير الحالة الاجتماعية السائدة، نحو الواقعية الموضوعية، الواضحة في أشكالها

من تمرد وتعبير عن أزمة ذاتية، لم يكن مهمهم الوصول إلى هذا الفن الغريب بروءه وعالمه الخاص، بل التعبير عما أسياه بولوك «الاحساسات التصويرية المموسة». صحيح أن اللاوعي كان مصدراً أساسياً للعمل الفني في نظر السرياليين والفنانيين اللاشكليين على السواء، إلا أن السرياليين جعلوا منه مصدراً لاستعارات رمزية غالباً ما كانت في صور واضحة يمكن التعرف إليها، إذ لا تختلف عن الأشياء المرئية إلا في تأليفها اللامنتظمي - كالجمع بين أشياء غير متجانسة - وفي مناخها اللاواقعي؛ بينما لم يكن هدف بولوك، مثلاً، من عودته إلى اللاوعي إلا التوصل إلى اشارات تشكيلية هي بمثابة كتابة آلية مصدرها الوعي الباطني، ولا علاقة لها بالادراك البصري للعالم الخارجي.

وللتعبير عن هذه «الاحساسات التصويرية» لجأ بولوك إلى تقنية الصب والتقطيع، أي صب اللون السائل على القماش، من دون الاستعانة بالبريشة أو أي من الأدوات التقليدية، حيث تتكون فوق سطح اللوحة مجموعة من الخطوط المتشابكة والمتراكمة، المتنوعة في كثافتها وألوانها. وقد تبدو هذه الكتابة الموجهة للادراك البصري بالدرجة الأولى، كأنها من عمل المصادفة، لكن الفنان يعرف كيف يتحكم بها ويجعلها لغة تعبيرية. وبفضل هذه التقنية المميزة، يجمع بولوك، في العمل الواحد، بين الخط والمساحة الملونة اللذين يؤلفان معاً المشهد الفني بألوانه وخطوطه وما يوحي به من أشكال معقدة قد تبدو قريبة أحياناً من بعض أعمال ماتيس والأعمال الأخيرة لمونيه. إلا أن أعمال الفنان الأميركي قد تخطت، نظراً لمقاييسها الكبيرة غير المألوفة، مفهوم اللوحة التقليدية، وبدأت أقرب إلى الفنون الجدارية الترينية القديمة. ولعل ما يلفت الانتباه في مثل هذه الأعمال التي نجدها لدى عدد كبير من الفنانين المعاصرين، ليس فقط مقاييسها الكبيرة، بل كونها تحمل «مشهداً» واحداً مترابطاً، يغطي مساحة اللوحة كلها، وله وقعه المباشر بعيداً عن القصة أو الرواية.

فنانون آخرون - أمثال: كلاين وفرنيس - يلتقون مع بولوك سواء في وسائل التعبير الآلي غير الخاضع للمراقبة العقلانية أو في رؤيتهم العامة للوحة. بينما تمثل عالم آخر أعمال مارك توبي لأنها، رغم ارتباطها بالتطوير التحركي والتزامها به، لا تعتبر املاءً نفسانياً لاوعياً ولا تنبثق عن أية حركة انفعالية، بل تولد من عملية تفكير وتأمل عميقين. فالفنان يتجنب المبالغات الحركية ويكتب الخط بحيث يبقى متواصلاً لا يفقد سياقه وتماسكه داخل الشبكة الفضائية للوحة.

بما يدبنون به للفنان الفرنسي مونيه، أو تأكيداً على اهتمامهم بالمضمون وما يتطلبه من تلقائية آلية.

وثمة عبارات أو مصطلحات أخرى لها دلالتها الخاصة داخل هذه الحركة الفنية الشاملة، مثل: الصور الجدران Images-murs، واللوحات البنيوية، واللون الاحادي Monochromie، والتصوير الدلالي Sémantique. لكن التعبير الأكثر شمولاً الذي يجمع بين مختلف هذه الظواهر هو اللاشكلي Informel، لأن هذا الفن لا يرتبط، في مفهومه العام، بشكل أو إشارة، بقدر ما يرتبط باللون والطريقة المتبعة في استخدام هذا اللون المعبر عن الانفعالات المباشرة. وهي الطريقة التي قادت الفنان إلى أعمال تصويرية قد يكون ما تتضمنه شبيهاً بأشكال أو اشارات ما، إلا أنه لا يرتبط بأي شكل محدد. فالفنان الذي تخلّى عن التصاميم والدراسات الأولية المعدة سلفاً، لا يهتم إلا بما يولد أثناء العمل، وفقاً لطبيعة المادة وطريقة استخدامه أو اختياره لها. «عندما أكون منهمكاً في عملي التصويري - يقول الفنان الأميركي بولوك - لا أعني ما أفعله: لكن بعد برهة من الاطلاع، أرى ما صرت إليه... وانني لا أفضّل إلا عندما أفقد صلتي باللوحة...».

هذه الطريقة في العمل، العفوية والانفعالية أحياناً، قادت إلى اللاشكل الذي يصبح كما يقول هوفستاتر، عملية «لبلوغ» الصورة في اطار ما قبل الشكل، الشكل الذي لم يتكون بعد...» واللاشكلي يتطلب، كما يشير بولان، عجلة في التنفيذ، ينتج عنها اختلاط ونشويش، وقلب لمفهوم الحاسة التي توجه عملية الابداع في مفهومه التقليدي. وهو حسب تعبير داميش، «الرفض لكل تداول، لكل فكرة مسبقة، والاستسلام للمزايا غير المنظورة نسبياً للحركة والمادة: البقع لدى فولس، العجينة الكثيفة، المرصوفة... لدى دوبوفيه، العجينة السمكية، والكتل، والطرش، والمساحيق لدى فوترييه». كل هذه الوسائل لا تخضع سوى لعزيمة واحدة تتطلب من المصور نشاطاً مشابهاً لنشاط الوسيط الذي يجمع بين مختلف هذه العناصر ويحوّلها إلى نتاج فني.

المرحلة الأولى من تطور الفن اللاشكلي كانت على صلة بما توصل إليه كاندانسكي الذي تعتبر أعماله اللاصورية الأولى لاشكلية؛ وإن ما وصف بعد ذلك بالتعبيرية التجريدية كان امتداداً وتطوراً لهذه المحاولات اللاشكلية الأولى، وعلى صلة بالحركة السريالية ومصادرها النفسانية. لكن، على الرغم من أن الفنانين الأميركيين - أمثال: بولوك، وتوبي، ودو كوينينغ، ومازورول - قد أعجبوا بالسريالية وانطلقوا منها، لما وجدوا فيها

إن تقصي الحركة قاد الفن اللاموضوعي، منذ 1947، إلى ما عرف باسم التجريد الغنائي الذي شغل - رغم تناقض الآراء حول هذا التيار الفني - مكاناً بارزاً في التصور الأوروبي في نهاية الأربعينات وفي الخمسينات. وقد مثل هذا الاتجاه فنانون من مختلف البلاد الأوروبية، أمثال: سولاج، وبازين، ومانيسيه، وميساجيه في فرنسا، وهارتونج، وباميستر. . . في ألمانيا، وفيدوفا في إيطاليا، وسورا في إسبانيا. . . إلا أن ما يؤخذ على بعض هؤلاء الفنانين هو السهولة والرتابة والتكرار.

وفي مجال اختبار المادة، توصل فنانون آخرون - أمثال شوماخر وفاتونتر في ألمانيا، ودوبوفيه في فرنسا - إلى تقنية جديدة تلتخص بوضع طبقة لونية كثيفة على اللوحة، يعود بعدها الفنان إلى نزع أجزاء منها أو حفر خطوط فيها بواسطة السكين أو أية أداة حادة. ثم يضيف ألواناً جديدة إلى اللوحة التي تحولت، بفضل هذه العمليات المتتالية، إلى ما يشبه الجدران القديمة التي مر عليها الزمن. من هنا كانت عبارة الصورة - الحائط Image-mur التي أطلقت في أواخر الخمسينات على هذه الأعمال الفنية. فنان آخر يقترب من مفهوم الصورة - الحائط هو الإسباني انطوني تاييس، لأن ما يميز لوحاته هو المساحات المتأكلة، الممزقة، المشققة، التي تولد انطباعاتاً بالقدم ومرور الزمن.

إن تتبع مختلف مظاهر الفن اللاشكلي - المثلثة بالتعبيرية التجريدية، والبقيّة، والصورة - الحائط - يقودنا إلى ملاحظة هامة، وهي بروز الصورة التي ولدتها المصادفة على نحو يتعارض مع المفهوم اللاشكلي، لأنها تؤدي إلى موضوعية لم يكن الفنان يبحث عنها. ومصدر هذه الظاهرة هو ما يمكن أن يترأى لنا في هذه الأعمال من أشكال شبيهة بالصورة الاحاجي التي لم يكن يقصدها الفنان، لكن عين المشاهد تتوصل إلى جمعها انطلاقاً من صيغ سديمية مبهمّة كان التحليل النفسي قد اهتم بها وحاول الافادة منها. بيد أن بروز مثل هذه الصور لم يكن دائماً لاوعياً. فهي تأخذ أحياناً صفة موضوعية رغم ضربات الريشة العريضة السريعة التي تمهوها وتجعلها ضبابية غامضة، على غرار ما يلاحظ في أعمال اندريه ماسون، وانطونيو سورا، وويليم دوكونينغ، واسجير جوردن، وغيرهم من الذين يعبرون بتلقائية وعفوية مباشرة عن أشكال تنبثق، في مجال الفن اللاصوري، عن تذكّر لصور طبيعية لم تفقد دلالتها.

أما في أوروبا، فكان الاتجاه السائد في السنوات الأولى بعد الحرب قد تمثل بالنشاطات الفنية ذات الطابع التعبيري مع برنار بوفيه وجماعة «الانسان الشاهد» في فرنسا، ومع فرنسيس بيكون في انكلترا، وفي المقابل، كان الفن التجريدي قد تمثل في أعمال مجموعة من الفنانين الجدد الذي تنوعت اتجاهاتهم وأساليبهم. فكان الفرنسي جان فوتريه يعالج موضوعاته المستمدة من الواقع المتساوي بأسلوب يجمع، في آن، بين التمثيل الصوري والتجريد، متبعاً مبدأ الارتجال النفسي الذي مهد له السرياليون. وبفضل أسلوبه الخطي. التلقائي، الموازي في تطوره للتعبيرية التجريدية الأميركية، اعتبر الفنان الألماني فولس، مع فوتريه، من الممهدين لما عرف باسم البقيّة الأوروبية. فأعمال فولس ذات أحجام صغيرة وطابع شاعري توحى بعالم يتكون من صور سديمية غامضة كأنها تسجيل لرؤى داخلية في شبكة خطية معقدة.

ظاهرة جديدة هي الحركة أثناء العمل. لكن، يبدو أنه ليس ما يبرر هذه الحركة المسرحية لدى الفنان الفرنسي جورج ماتيو سوى رغبته في لفت الأنظار إليه بخاصة عندما يظهر على شاشة التلفزيون. وفي مثل هذه الحالة، يظهر الفنان بلباس العذاء، يحمل وعاء اللون والريشة، من على مسافة بضعة أمتار من اللوحة، ينطلق نحوها، ركضاً، وقفزاً، ليخط عليها ضربات سريعة خاطفة، ثم يعيد الكرة. وهكذا تولد اللوحة: مجموعة من الخطوط المتداخلة على خلفية أحادية اللون. ولكن على الرغم من هذه المظاهر البهلوانية، فإن جزءاً كبيراً من أعماله - وبخاصة تلك التي صورها بعيداً عن هذا الاخراج المسرحي - ذو خطية متناسقة، يعكس تأثير الفنون الشرقية والخط العربي. لذلك يرى البعض أن القيمة الحقيقية لماتيو ليست في عمله التصويري بقدر ما هي في الدور الذي قام به على صعيد الحركة الفنية، إذ كان من الأوائل الذين أدركوا أهمية الفن الأميركي الجديد، واهتموا باكتشاف مصادر الخطية الشرقية.

وهذه الحركة التي تولدها الكتابة الخطية، بما فيها من تسجيل للتتابع التلقائي، تشكل أحد العناصر البارزة في عمل الألماني هوندر تفساسر. فالخط ينطلق في لوحته من نقطة مركزية، ثم يدور حولها في موجات متتالية، تفصل بينها أحياناً مساحات مسطحة تحمل ألواناً ساطعة. وبفضل هذا السياق الخطي، وما يجسده من حركة، وما يتضمنه من حس باطني، تتكون في اللوحة صورة خاصة لم يكن يقصدها الفنان، تعارض مع اللاشكلي، وتقود إلى التأمل.

التجريد الجديد

مع نهاية الخمسينات، واجه الفن اللاشكلي اعتراضات عدة، وقوبلت التعبيرية التجريدية بشيء من النفور حتى بين الفنانين الذين يدينون بتحررهم من التمثيل الصوري التقليدي لهذا التيار اللاشكلي. وكان من شأن هذا الموقف من التعبيرية التجريدية - الموقف الذي يدينها ويأخذ عليها انفعالاتها المسرحي حيناً، والمفتعل حيناً آخر - أن مهد لحركات جديدة تجريدية تنتقل من غياب الشكل في اللاشكلي إلى فن منظم شكلياً، يخضع المساحة المصورة للمراقبة الواعية، ويستبعد عامل المصادفة والبراعات الفنية والحركية، ويتجنب مهارة اليد من حيث هي عملية مرتبطة بالمهنة. وهذه المطالبة بالعودة إلى القاعدة والنظام قد وجدت صدى لها في الأوب آرت والفن الحركي الذي انبثق عنه، وفي الأعمال التصويرية التي ارتبطت بتقاليد العشرينات، كالتصوير الاحادي، والتصوير البينوي، والفن الأتلي Minimal Art، وما عرف باسم التجريد الجديد New Abstraction الذي وصف بالفن البارد Cool Art لتجنبه المقصود لأي شكل من أشكال الانفعال.

لكن هذا التحول في اطار الفن اللاموضوعي كان قد طرح مسائل معقدة بسبب السيل من الكتابات المعبرة عن تباين في تقويم هذا الفن وعن تناقض المواقف - الشوفينية أحياناً - ازاء مصادره التي أرادها البعض أوروبية، بينما يرجعها آخرون إلى التعبيرية أو إلى بعض مظاهرها. فالحركة التجريدية الجديدة ترتبط، بلا شك، بتطور الفن الاميركي، إلا أنها لا تنفصل عن التطور العام للحركة الفنية في الغرب، وعمّا كانت قد توصلت إليه بعض التيارات الفنية الأوروبية الممثلة بالتكعبية والفن التجريدي الأول والباوهاوس. فأعمال جوزف البرس - وهو أحد ممثلي الباوهاوس الذين هاجروا إلى أميركا - تشكل صلة الوصل بين تيارات العشرينات والاتجاهات المعاصرة في الستينات، وتمهد، بفضل اهتمامها باللون وبالأثر الحركي الناجم عن تقابل الألوان، للفن البصري، الذي ظهر في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

ويمثل هذا التيار الجديد، ضمن نطاق التجريد، فنانون أميركيون - أمثال: كيلى، لويس، أوليتسكي، نولاند، ستيل - اهتموا بمسائل اللون وأسهموا اسهاماً كبيراً في تطور الفن التجريدي في أميركا. فكان السورث كيلى قد اختار لوحات ذات مقاييس كبيرة وحولها إلى مساحات لونية صافية وأضحة الحدود، كي يتوصل من خلالها إلى ظواهر بصرية من دون

المجوء إلى الايهامية القريبة من الفن البصري. أما موريس لويس فقد انتقل فجأة من تقنية خاصة بالتعبيرية التجريدية إلى أسلوب جديد لاشخصائي يقوم على تجاور الألوان في خطوط عريضة متوازية لا أثر فيها لانفعالات ذاتية. وبدوره يحول كينيث نولاند اللوحة إلى مجرد خطوط لونية متوازية تخضع لتناظر دقيق. وهو إذ يعتمد أحياناً إلى وضع خطوط أفقية على لوحات كبيرة جداً، فذلك كي يقي العين في حركة دائمة من دون تركيز على نقاط محددة. وقد تبدو أكثر صرامة أعمال فرانك ستيل، وبخاصة أعماله الأولى التي تقترب من الفن البصري وتعتبر عن نمط جديد في التفكير. لكن ستيل اشتهر بفضل مجموعة من الأعمال الأحادية المبنية أيضاً على خطوط أو أشرطة مسطحة متوازية تغطي مساحة اللوحة كلها وتأخذ الشكل الذي اختاره الفنان لهذه اللوحة. ففي عدد من هذه الأعمال التصويرية المجسدة ضمناً لأفكار نحتية، يأخذ شكل اللوحة نفسه أهمية خاصة، حيث يقترب ستيل من أفكار جماعة النحت الأتلي.

الفن البصري

لا شك في أن حركة التطور الفني المتواصلة قد أدت، في نهاية الأمر، وفي مجال الفن اللاموضوعي، إلى أشكال جديدة للتعبير على علاقة بالتطور العلمي والتكنولوجي في الستينات وما رافقه من تحول في متطلبات الحياة الجديدة، القائمة على الاقتصاد الاستهلاكي ووسائل الدعاية والنشر، والتلفزيون. . . فالتيارات الحديثة التي تعود بجذورها إلى ما قبل الخمسينات أحياناً، وتجمع بينها عناصر مشتركة، وتلتقي عند أهداف متشابهة، سميت بأسماء شتى: كالفن البصري، والبنى المبرجة، والفن الحركي، والفن السبراني. ولعل المنطلق الأساسي لها يكمن في محاولة الفنان استئثار معطيات الاحساسات البصرية، وفي البحث عن الأثر الذي يتركه المشهد المصور في عين الناظر وما يولده فيها من إيهامات بصرية مضللة. فالاتجاه الجديد يرتبط إذن - كما يقول بوير، في كتابه، الفن الحركي - بمسألة «العلاقة الجدلية بين رؤية موضوعية ورؤية ذاتية، بين ظواهر فيزيولوجية وأخرى نفسانية»، كما يرتبط «بإدخال هذا الجدل العلمي في السياق الفني».

المحاولات الأولى، التي قام بها فنانون أوروبيون، ممن التزموا بالفن الحركي في مفهومه الشامل، اقتصر على استخدام الأسود والأبيض لأن تباين هذين اللونين في

العامة، على ضرورة مشاركة المشاهد مشاركة فعالة في العمل الفني وإبراز الظواهر النفسانية الفيزيولوجية للحركة. فالفن البصري يقوم على مبدأ التبادل بين الفنان وشريكه المشاهد، لما يقدمه الأول للثاني من احساسات بصرية ومادة تبرز مواهبه، ويؤكد على أهمية العلاقة بين الشيء التشكيلي والعين الانسانية، ويبحث عن علاقة ثابتة تربط بين الصورة والحركة وعصر الزمن.

وفي هذا المجال استخدمت أيضاً وسائل أخرى كانت الغاية منها الوصول إلى ظواهر بصرية يولدها تجاور الخطوط وتراكم المساحات وما يطرأ على هذه المساحات أو السطوح الشفافة من تعديل أو تفاوت يحدث حركة على شكل تموج مضلل للعين. فكانت الانكليزية بريدجت ريلي قد تمكنت، منذ 1961، من إحداث آثار مشابهة باستخدام وحدات هندسية - مربعات، أو مثلثات، أو دوائر - أو شبكة من الخطوط المتوازية المستقيمة أو المتموجة. فنانون آخرون اتبعوا هذه الطريقة التي أمكن التثبت منها حتى بواسطة الأبيض والأسود. فالخطوط المتجاورة توهم بالحركة، كالخطوط الدائرية السوداء على خلفية بيضاء في أعمال الفياني. وبانطلاقهم من هذه التزجرجات البصرية التي تثيرها، على المساحة المصورة، العناصر اللونية والضوئية، توصل سوتو، وويلدينغ، وسواهما، إلى الظاهرة الحركية الثلاثية الأبعاد.

وهكذا، فإن التفصي البصري لهذه الانطباعات الحركية قاد بعض الفنانين إلى ارتباط وثيق بدراسة هذه الظواهر اللونية منهجياً، بحيث تلقي هذه الاهتمامات مع الاختبارات السبرانية و«تصبح الصورة والمنهج مرادفين» على حد تعبير بوير، أحد أبرز المدافعين عن الفن الحركي. وانطلاقاً من هنا، يتوجه الفن البصري نحو نمطين في التعبير، تربط بينهما منهجية واحدة، هما: البنية المبرجة، والصورة المتبدلة حركياً. وباستخدام الآلة والتخلي عن اللوحة المسطحة ووسائل التصوير التقليدية، تصبح البنية المبرجة، مع بداية الستينات، إحدى وسائل التعبير الفني. وفي هذه البنية المبرجة، الموضوعية بشكل متناسق ومنتظم تبعاً لتصميم حدد مسبقاً، تتجسد المعطيات البصرية موضوعياً في تنابع الأشكال، بعيداً عن أي انفعال أو حدث أو ذكريات. فهذه الأشكال الموزعة بنسب محددة على مساحة ما، لا تخضع إلا لبعض قوانين التناغم وأنظمتها الخاصة. لكن استخدام العقل الإلكتروني يعيد طرح موضوع العلاقة بين الإنسان والآلة. ففي المجال الفني، «لا تبدو هذه العلاقة، كما يشير هوفستاتر، بمثل هذا التشاؤم»

مساحات متقابلة يولد انطباعاً بالحركة. ثم شاع في اميركا استخدام مساحات وبني ملونة ينتج عن تقابلها نوع من الحوار بين الألوان الحارة المتقدمة (تبدو أنها متقدمة) والألوان الباردة المتراجعة. هذان النمطان من الاختبارات البصرية الهندسية، اللذان مورسا منذ فترة طويلة، يلتقيان ويتفاعلان من خلال المعرض الكبير، العين المستجيبة *The Responsive Eye*، الذي أقيم عام 1965 بمتحف الفن الحديث في نيويورك. ومنذ ذلك الحين دخل تعبير أوب آرت *Op Art* - مصدرها *Optical Art* - أي الفن البصري - في اللغة الفنية السائدة لتعريف هذه الأعمال البنيوية ذات المصادر النفسانية الفيزيولوجية البارزة.

وقد اتسع نطاق هذه التجارب البصرية بحيث أدى تراكم البنى الهندسية، وتجاور الخطوط، وتوزيع الألوان المسطحة والمتفاوتة الأعماق إلى ظواهر بصرية متنوعة: كالالتعاقب أو التموج، وتوهج الألوان، وانتشارها وتداخلها وتقلصها وامتدادها، وما ينتج عن تقابلها من تباينات مترامنة ومتتالية... كل ذلك يقود - من خلال هذا الحوار الدائم بين الألوان الحارة والألوان الباردة، ونتيجة للمزج البصري، واللبس الشامل، والتقلب الدائم للعناصر التشكيلية - إلى تهيجات الشبكية وتشنجاتها، بحيث يتحول معها المشاهد إلى شريك في اللوحة.

وفي تقصيه لهذه النتائج في مجال الفن البصري، ينطلق فازاريلي، أحد أبرز فناني هذه الحركة، من مفاهيم تأخذ بالاعتبار القيمة الوظيفية للفن والواقع الانساني المعاصر ضمن هذه الشبكة الحديثة لعالم اليوم. لذلك ينظر فازاريلي إلى اللوحة من خلال موقعها وعلاقاتها الفنية والاجتماعية والاقتصادية، ويحدد مبدأ الوحدة الفنية على أساس أن الخلفية والشكل يتألفان من توترات متقابلة يكمل بعضها بعضاً، جاعلاً من المربع - وهو العنصر الأكثر أهمية في العبارة - الوحدة التشكيلية والهندسية، أو العنصر الأساسي الذي أضاف إليه أشكالاً هندسية أخرى غنية في تنوعها ووظائفها. وبإدخال اللون إلى كل وحدة بنوية، يتكون عدد لا حصر له من امكنات التمازج التي يولدها تباين الألوان المتجاورة وتناغمها، وتقابل المساحات المتألقة والمساحات الساكنة. هذه النتائج التي توصل إليها فازاريلي تبدو وكأنها أول محاولة لبرمجة تشكيلية بنوية تقترب من السبرانية.

فنانون آخرون، من الذين تبنا أفكار فازاريلي، أسهموا في وضع أسس الاتجاه الجديد، وأجمعوا، رغم غموض أهدافهم

جديدة هامة في التكنولوجيا والفن حتى في السلوك والأخلاقيات ولم تكن الفلسفة استثناء، فقد عانت تغييراً في المحور لا يزال نبضه حياً، ولكن هذا التحول لم يكن منقطع الصلات بالماضي، وإنما يمتد فيه بجذوره. ومع ذلك في إمكاننا الزعم بأنه لم يكن مجرد استمرار لهذا الماضي، وما نعينه بالتحول هو ظهور الفلسفة التحليلية، والحق أن الإلمام بشيء من الفكر التحليلي يعد أمراً حيوياً لفهم الموقف الفلسفي اليوم، وذلك على كل مستويات الفاعلية الإنسانية من منطق ونظرية معرفة، ونظرية في الواقع والخبرة، إلى الأخلاق ونظرية القيمة، ولا نبالغ لو أضفنا النظريات الفنية والجمالية. فعصرنا على حد قول مورتن وأيت عصر التحليل والمعنى.

ولكن ما هو الماضي الذي تضرب فيه الفلسفة التحليلية بجذورها. وبعبارة أدق هل يمكننا أن نحدد أصولاً لها؟

قد يكون من الصواب القول أنه من الخطأ البين الحديث عن فلسفة تحليلية وكأنها تيار متجانس، فليس هناك فلسفة تحليلية واحدة، لأن كلمة تحليلية إنما نستخدمها لنجمع بها عدداً من الفلاسفة مختلفين يشتركون في اهتمامات ومناهج معينة، وهذا هو عنصر الاتفاق الذي ينبغي عزله والتركيز عليه، ولعل هذا ما يدعوننا إلى تسميتها حركة التحليل Movement أفضل من تعبير مدرسة School، لأن في هذا تأكيداً لحقيقة أن الفلسفة التحليلية على الرغم من سماتها المميزة الواضحة فإن منابعها وتياراتها متعددة.

وإذا كان المؤرخون يؤرخون لهذه الفلسفة بكتابات جورج مور Moore ورسيل Russel، إلا أن هذا يعد - في نظرنا - إنكاراً لحقيقة بنية، وهي أن هناك فلاسفة كباراً مارسوا التحليل بكفاءة ومهارة واضحتين، ابتداء من السوفسطائيين، وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى ديكارت، ويكون لوك وباركلي وهيوم ثم كانط.

لقد كان هدف السوفسطائيين تحليل المعرفة والبحث في إمكانياتها في وقت كانت تسيطر فيه النزعة المطلقة المعرفة والأخلاق، ثم أن أفلاطون قد ذكر - على حد قول بوهر Popper - أن السوفسطائي بروديقوس Prodicus كان مهتماً بالتمييز بين المعاني المختلفة للكلمات، وقد اطلق فيما بعد على هذه الحاجة مبدأ بروديقوس. ولعل المكانة الكبرى التي يحتلها سقراط في تاريخ الفكر الإنساني مردها استخدامه منهج التحليل، وخاصة تحليل التصورات الأخلاقية المختلفة مثل التقوى والشجاعة والعدالة. أما أفلاطون، فتكفي نظرة لمحاوراته لتبين كيف كان يمارس التحليل بكفاءة عالية، ففي

الذي اعتقد به البعض، لأن العقل الإلكتروني الذي يسخر أحياناً إنسانية ويرتبط ببنية العلاقات الانسانية، لا يسعه أن يتخطى نتائج المعطيات التي نقلت إليه والبرنامج الذي يحدد مجال نشاطاته والوظائف التي يقوم بها.

مصادر ومراجع

- Barrett, C., *POP Art*, London, 1970.
- Bouret, J., *L'Art abstrait*, Paris, 1957.
- Bru, C.P., *Esthétique de l'abstraction*, 1955.
- Couffignal, L., *La Cybernétique*, 1965.
- Delaunay, R., *Du Cubisme à l'art abstrait*, Paris, 1957.
- Dufrenne, M., *Art et politique*, U.G.E., Paris, 1976.
- ———, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, P.U.F. Paris, 1953.
- Gray, C., *The Great Experiment-Russian Art, 1863-1922*, London, 1962.
- Hunter, S., *American Art of the 20th Century*, Abrams, New York, 1975.
- Jaffé, H.L.G., *De Stijl, 1917-1937*, Amsterdam, 1956.
- Kandinsky, W., *Concerning the Spiritual in Art*, New York, Dover Publications, 1977; *Du Spirituel dans l'art*, Paris, 1954.
- Klee, P., *Ecris sur l'art: I, La Pensée créatrice; II, Histoire naturelle infinie*, Dessin et Tolra, Paris, 1977, 1980.
- Koppers, H., *La Couleur: Origine, méthodologie application*, Office du Livre, Fribourg, 1975.
- Moles, A.A., *Art et ordinateur*, Tournai, Belgique, 1970.
- Parola, R., *Optical Art, Theory and Practice*, New York, Amsterdam, London, 1969.
- Popper, J., *L'Art cinétique*, Gauthier-Villars, Paris., 1970.
- Prown, J.D. & Rose, B., *La Peinture américaine*, Skira, Genève, 1969.
- Scuphor, M., *L'Art abstrait*, Maeght, Paris, 1971.
- *Utopies et réalités en URSS 1917-1937* (catalogue et l'exposition au Centre Georges Pompidou), Paris, 1979.
- Vallier, D., *L'Art abstrait*, Livre de poche, Paris, 1967.
- Vasarely, V., *Notes brutes*, Denoël, Paris, 1972.
- ———, *Plasti-cité*, Casterman, 1970.
- Worringer, W., *Abstraction and Empathy*, I.U.P., New York, 1967.

عمود أمهر

التحليلية (فلسفة التحليل)

Analytical Philosophy
Philosophie analytique
Analytische Philosophie

تمهد

القرن العشرون عصر التغيير السريع، اندفع فيه العلم بقوة كان يصعب - من قبل - تصورهما، فقد حدثت انقلابات

الأخرى، إذ هي لا تقوم على أساس محاولة توسيع معرفتنا، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل، وذلك يحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج عن الخلط العقلي وسوء الفهم، فالفلسفة أصبحت بمعنى من معانيها تحليلية.

وهذا يدفعنا الى السؤال التالي، ما مدى انتشار هذه الفلسفة التحليلية؟ إذا كان أغلب الفلاسفة المعاصرين، يتفقون فيما بينهم على قيمة التحليل في تناول المشاكل الفلسفية وحلها، فإن هناك من يرى أن الفلسفة التحليلية تسود إنكلترا وأميركا واسكندنافيا، ولكننا نقول أننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا الرأي مأخذ التسليم الجاد، ذلك لأننا نستطيع أن نجد في هذه البلدان الناطقة بالانكليزية فلاسفة ليسوا تحليليين، بل الأكثر من هذا أن بعضهم قد أسس مذاهب ميتافيزيقية كبرى مثل الكسندر صاحب المكان والزمان والألوهية، ولويد مورغان صاحب الحياة والذهن والروح وفلاسفة آخرون قدموا مذاهب غير تحليلية كما عند سورلي صاحب القيمة وفكرة الله، وهذا ما يعارضه التحليليون، فالفلسفة التحليلية في البلاد الناطقة بالانكليزية ليست إلا مدرسة من مدارس فلسفة أخرى ذات تأثير، ولكن الذي حدث هو أن التحليليين أنفسهم هم الذين لم ينتبهوا الى هذه المدارس الفلسفية، الى جانب أن هناك من هؤلاء التحليليين من تراجع عن كثير من أفكاره الأساسية مثل فتغنشتين وآبر.

ثم إننا نجد أن هناك اهتماماً بالتحليل في البلدان غير الناطقة بالانكليزية مثل فرنسا والمانيا وروسيا ومصر وغيرها، علماً بأن المذاهب الفلسفية التي تسود هذه البلاد هي التومائية والوجودية والماركسية، ثم اننا نستطيع أن نجد في هذه البلاد فلسفات تجريبية كالتي قدمها جون لوك في إنكلترا.

وبعبارة أخرى، الأصح رفض الزعم الذي يربط بين انتشار مذاهب فلسفية معينة وبين بلدان معينة، لأنه لا توجد شواهد كافية علمية، والدليل على هذا هو أن أحد مصادر الحركة التحليلية دائرة فيينا، وهي جماعة نشأت من بين الفلاسفة الناطقين بالألمانية، وعلى الرغم من أن أفرادها قد اضطروا لمغادرة فيينا تحت وطأة النازية والفاشية في الثلاثينات، فذهب بعضهم الى إنكلترا والبعض الآخر الى أميركا، حيث أصبحوا فلاسفة ناطقين بالانكليزية، ولكن على الرغم من ذلك فإن كثيراً من مؤلفاتهم الكبرى كانت بالألمانية، فمؤلفات فتغنشتين مكتوبة صفحة بالألمانية تقابلها أخرى بالانكليزية.

وهناك زعم آخر لا يصمد امام النقد، وهو الذي يلجأ إليه

خارميدس يحلل قيمتي العفة والاعتدال، وفي لسياس يحلل قيمة الصداقة، أما في لاخوس فهو يتناول الشجاعة بالتحليل، وفي مينون يحلل الفضيلة، والتحليل يظهر عنده بوضوح خاصة في بارمنيدس التي تتألف من أجزاء في كل منها يحلل فرضاً ميتافيزيقياً مستهدفاً استخراج ما فيه من مضامين، ثم ماذا يكون منطق ارسطو اذا لم يكن محاولة جبارة أصيلة في التحليل.

أما في الفلسفة الحديثة فقد انشغل فرنسيس بيكون في الاورغانون الجديد بتحليل اخطاء العقل الانساني واستطاع في النهاية أن يجددها فيما أسماه بالأوهام أو الاصنام. ونذكر كيف كان أحدها وهو «وهم السوق» موضوعه اللغة والخطاء التي تترتب على سوء استخدامها، وهذا هو الموضوع الاساسي عند التحليليين خاصة الذين يهتمون منهم بتحليل اللغة العادية Ordinary Language. وقد حاول جون لوك تحليل القضايا التي يقوها الناس مستهدفاً تحليل معانيها، ففي كتابه مقالات جديدة في الفهم الإنساني يؤكد على أن عمل الفيلسوف هو إزالة ما يعيق المعرفة الإنسانية. ويتضح التحليل عنده في تحليله لفكرة القوة Power وتمييزه بين الصفات الأولية والثانوية وطبيعة المعرفة اليقينية البرهانية. وباركلي هو الآخر في نقده للأفكار المجردة والعنصر المادي كان يمارس التحليل. وقد حلل هيوم السببية Causality في حدود تصورات العرضية وتمائل الأحداث، وفلسفة هيوم من وجهة نظر مور Moore كانت محاولة لاكتشاف مدى وقوة الفهم الانساني، ثم التحليل الدقيق لقوى ونطاق الفهم الإنساني. وديكارت الذي جعل من التحليل سبيلاً للوضوح، حين أوصانا بتحليل العضلات التي نبحتها ما استطعنا الى القسمة سبيلاً من أجل حلها على أحسن الوجوه. أما كانط فقد كانت فلسفته النقدية كلها تحليلية، فقد بلغ التحليل الفلسفي معه حداً بعيداً من الدقة والعمق، وكان أول من استخدم لفظة التحليل، فهو بلا شك أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله.

ولكن لماذا تعد الفلسفة التحليلية تغييراً في المحور، إذ كان لها كل هذه الأصول الممتدة في الماضي؟

إن ما نعنيه بالتغيير في المحور هو أن الأدوات التحليلية أصبحت تسود الفكر الفلسفي وتسيطر على كثير من الفلاسفة، وأصبح ينظر لهذه الأدوات على أنها أكثر أدوات الفكر فعالية وإيجابية في تناول قضايا الفكر الفلسفي، فمبدأ بداية القرن الحاضر، ذهب كثير من الفلاسفة الى أن التحليل هو كل عمل الفلسفة، أو هو الفلسفة بأكملها، من حيث أن الفلسفة لا تتكون على النحو الذي تتكون عليه العلوم

انطباقها على عدة معاني، قد تكون مختلفة فيما بينها بعض الاختلاف، الا انها متشابهة تشابهاً يبرر جمعها تحت هذا الاسم. فالاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة، والمعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون، تتشابه وتتجه كلها وجهة واحدة بحيث تكون افراداً من أسرة هي التي يُطلق عليها اسم التحليل الفلسفي، أي الاهتمام بفهم بناء اللغة عن طريق الدراسة الدقيقة لعناصرها والعلاقات التي تقوم بين هذه العناصر، حتى أن الفيلسوف التحليلي انما يتميز عن الفيلسوف التأمل بتركيزه على دراسة اللغة، لأن الفيلسوف التأمل إذا ما درس اللغة فإنما يفعل ذلك بهدف تسهيل إنجاز آخر، وهو تفكيره في الأساس الميتافيزيقي للكون، فنحن نجد أفكاراً عن اللغة في فلسفات أفلاطون وأرسطو ولكنها لم يركزا عليها في ذاتها، وهناك دراسات حديثة عن البنية في علم اللسانيات أو البنية اللغوية كما يظهر عند فرديناند دي سوسير، وليونارد بلومفيلد ولكننا لا نقول عنها إنها فلسفة تحليلية.

إن التحليل في اللغة، لا ينبغي ان يختلط في أذهاننا بالدراسات الأخرى التي تأخذ اللغة موضوعاً لها، وذلك على الرغم من أهميتها، حيث أن علماء اللغة والنحويين والبلاغيين والقاموسيين، كل هؤلاء لا يهتمون بدراسة اللغة، ومع ذلك نستطيع أن نقول أن اهتماماتهم مركزة على البحث التجريبي، أي اكتشاف الوقائع المتعلقة بكيفية استخدامهما، ومعاني الكلمات وكيف تبدأ اللغة وتتغير ثم تموت. . . الخ، هذه المشاكل التي تتعلق باللغة لا تحل الا باستخدام المنهج العلمي. أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة ليس بهدف صياغة فروض علمية تخص اللغة، وإنما لاعتقاده أن هذه الدراسة ذات قيمة كبرى في حسم المشاكل الفلسفية، فمهمة الفلسفة التي توحد بين التحليليين هي توضيح اللغة على حد قول فغنغشتين «أن موضوع الفلسفة توضيح الأفكار منطقياً»، فليس هدف الفلسفة الوصول لعدد من القضايا، إنما جعل القضايا واضحة بأن تزيل الخلط الذي ينشأ عن إساءة استخدام الإطارات التي تصاغ فيها أفكارنا، أي اللغة.

وهكذا أصبح تحليل اللغة هو العمل الاساسي للفلسفة - لا من حيث هي مجرد الفاظ - بل من حيث ما تشير اليه من افكار ومعرفة وخاصة تلك المتعلقة بالعلوم، دون ان تتدخل في وظيفة العلماء، فهي تحلل قضاياهم، وقضايا اللغة بصفة عامة بقصد توضيح غوامضها دون أن تتعرض للضرب في مجاهل الغيب، وهذا ما دعا فغنغشتين الى القول بأن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها، تنشأ عن الجهل بمبادئ الرمزية وسوء استخدام اللغة.

من يربط بين الفلسفة التحليلية والبلاد الناطقة بالانكليزية، وهو أن اللغة الانكليزية أكثر ملائمة لهذا النوع من الفلسفة. وبعبارة أخرى أن مقاومة اللغة الانكليزية لتكوين الأسماء المجردة تجعلها أكثر قدرة على التعبير عن أفكار الفلسفة التحليلية من غيرها من اللغات الأخرى، كالألمانية بمواهبها الطبيعية على توليد التجريدات. ولكننا نرى مع الآن مونتيوري Alan Montefiore أن الأمر كله لا علاقة له باللغة الانكليزية، وذلك لأن الألمانية كانت أحد المصادر الأساسية لهذه الفلسفة، والحق أن الفلسفة التحليلية قد كتبت منذ ذلك الحين بعدد كبير من اللغات فهناك كتب بالأسبانية في التحليلية، كما ظهرت دوريات لهذه الفلسفة بهذه اللغة، وكذلك باليابانية والإيطالية، وهناك فلاسفة روس كتبوا عنها بالروسية، على الرغم من أنهم لم يمارسوها إلا أنهم على كل حال قد كتبوا عنها بالروسية، بل هناك كتابات فيها بالعربية كما قلنا، والأمر لا يتعلق باللغة الانكليزية بحال.

لعلنا الآن في موقف يسمح لنا، ان نتحدث عن المقصود بالتحليل، إن هذه الكلمة في استخدامهما الفلسفي لا تختلف في كثير عن استخدامهما في اللغة العادية، فهي في لسان العرب تردّ الى حلل، وفي مختار الصحاح الى ردّ، فهي تعني حل الشيء أوفك المركب الى عناصره التي يتكون منها. فإن تحلل معناه هو أن تفكّه من اجل ان تحصل على فهم افضل لما يتم تحليله. فالكيميائي يهتم بتحليل العناصر الطبيعية المركبة الى أجزائها المكونة، وعالم النفس يحلل الشعور الإنساني، والفيلسوف ينبغي أن يكون موضوع اهتمامه تحليل الوحدات اللغوية أو التصويرية، وهكذا نجد معاني كثيرة للتحليل الذي قد يكون عقلياً فيكون موضوعه فكرة أو قضية، أو مادياً فيكون موضوعه عنصراً أو شيئاً من الأشياء فالتحليل في النهاية يتحدد بموضوعه.

فالتحليل عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل فرض معين؛ ولئن كان هذا التحليل لمعنى الكلمة غير دقيق، فشأننا في ذلك شأن كلمات هامة كثيرة ككلمة العلم والفن وما إليها من الكلمات التي ليس عليها اتفاق قاطع بين من يستعملونها من المختصين، فهي ليست بعدد في دقة استعمالها كالكلمات التي تدل على مسمياتها المحسوسة مثل كلمة أحر التي لا يمكن أن يكون هناك خلاف حول مدلولها، طالما كان هناك اتفاق بين العلماء على معناها.

إلا أن كلمة تحليل وإن لم تكن قد فاتتها هذه الدقة في تحديد المعنى، فهي ليست خلواً من كل تحديد من حيث

الفلسفة التحليلية من الوجود الى المعنى

إذا كان مقال جورج مور Moore «تفنيد المثالية - Refutation of idealism» يعد في نظر الدارسين بداية لحركة الواقعية الجديدة New Realism وحجر الأساس فيها، فإن أهميته في نظرنا تكمن في انه استحدث فيه منهجاً جديداً في تناول المشاكل الفلسفية، وموقفاً فريداً في نوعه، قد يكون نتيجة لهذا المنهج أو سبباً له. ويجوز لنا أن نقول أنه أدخل نمطاً فلسفياً جديداً، إن كان له أوجه شبه مع مفكري التراث الانكليزي الكلاسيكي، إلا انه يختلف عن كل من جاؤوا قبله الى حد يبرر النظر اليه على أنه نموذج فلسفي أصيل، وبهذا المعنى أثر في سلسلة المفكرين الذين ترسموا خطاه.

وهكذا فإن أهمية فلسفة مور تتوقف على المنهج التحليلي الذي ابتدعه، واستخدمه ببراعة، على الرغم من أنه لم يشر الى هذا المنهج الا مرة واحدة وذلك في مناقشته مع لانغفورد Langford في الكتاب الذي خصص له في سلسلة (الفلاسفة الأحياء). ولوقارنا منهجه بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير من أهمية كبيرة، وكثيراً ما نجد هذاته يندب النتائج السابقة، ويود لو أعاد تأليف كتبه من جديد، وهو يدفع بها في طبعة جديدة.

وقد استخدم جورج مور المنهج التحليلي وتابعه رسل - في رفضه للمثالية - كل على طريقته، وسوف نعرض لهذا الرفض بقدر ما نحتاجه لبيان المنهج التحليلي عندهما، وبيان مكانها في الحركة التحليلية. عندما كان رسل ومور طالبين في كمبرج في التسعينات من القرن التاسع عشر كانت المثالية في صورتها الهيغلية الجديدة هي السائدة كما يمثّلها بوزانكي وبراڤلي وماكتغارت، وكان الأساتذة في كمبرج مثاليين، فهارولد جوشيم كان تلميذاً لبراڤلي وقد نصح رسل بقراءة منطق براڤلي وبوزانكي. أما جيمس واردي فقد كان كانظياً وكان ستوت هيغلياً وكان يرى ان كتاب المظهر والحقيقة قد انجز في ميدان الانطولوجيا أقصى ما في طاقة الإنسان. اما ماكتغارت فقد كان يقول عن براڤلي انه كفكرة أفلاطونية تخطر في الحجر، وقد كانت لديه - فيما يقول - ردود هيغلية على الفلسفة التجريبية فقد كان يقول ان باستطاعته البرهنة بالمنطق على ان العالم طيب وان الروح خالدة. أما الاستثناء الوحيد فقد كان سدجويك الذي يعلن «مرور ن ندمه لأنه لم يتعلم منه بما فيه الكفاية.

ولكن فترة خضوعها للمثالية، لم تطل، فسرعان ما انتابها

وعلى ذلك نستطيع القول ان التحليل اما ان يكون تحليلاً للمفاهيم والتصورات كما كان عند سقراط وأفلاطون في محاوراته وأرسطو في اخلاقه، أو للمعرفة الإنسانية وردها الى عناصرها، أو تحليل الوجود لبيان مكوناته كما عند ديكرت ولوك وهيوم، أو تحليل الاطارات التي تصعب فيها المعرفة، وهي اللغة كما عند مور، ورسل، وفتغنشتين، وكارناب، ورايل، وستواوسون، واوستن، وويزدن.

ولكن على الرغم من اتفاق كل هؤلاء على ضرورة التحليل اللغوي، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم حول اللغة التي تكون موضوعاً للتحليل، فقد تمسك بعض التحليليين بأن التحليل الفلسفي ينبغي أن تكون مهمته تأسيس انساق لغوية جديدة اصطناعية Artificial، تسمى في بعض الأحيان بالحساب لصلتها بالانساق الرياضية، كما هو الشأن عند رسل، وفتغنشتين في مرحلته المبكرة، وكارناب، شرط أن تكون قواعد هذه اللغة المكونة اصطناعياً أكثر وضوحاً واكتمالاً وتحديداً من القواعد التي تهجن على استخدامنا للغة العادية. فكما يحدث في العلم بمعناه الدقيق عندما ينحت حدوده الفنية الاصطلاحية مثل القوة والكتلة والطاقة، والتي تكون أكثر تحديداً من تلك الحدود التي يقدمها المعنى المشترك Common-sense، فإننا نجد هؤلاء الفلاسفة يؤكدون على ضرورة أن تطور الفلسفة مصطلحاتها الخاصة وتضع تصوراتها، وذلك من أجل أن تنجح في حل مشاكلها.

ولكن هناك من التحليليين من يرى أن اللغة الاصطناعية تكون قليلة العون في معالجة المشاكل الفلسفية، حيث أن أفضل طريقة لمعالجة هذه المشاكل هي - في رأيهم - التحليل الدقيق للغة الطبيعية العادية Natural Ordinary Language التي نستخدمها في الحديث والتواصل Communication وهؤلاء هم فلاسفة اللغة العادية مثل مور وفتغنشتين واوستن Austin.

ولانجانب الصواب إذا ما قلنا: ان أفضل وسيلة للتمييز بين هذين الاتجاهين هي أن نشير الى أصحاب تحليل اللغة الاصطناعية بالوضعيين المناطقة، والى الآخرين بالتحليليين اللغويين Linguistic Analysis. وعلى الرغم من أن بعض التحليليين لا يندرج تحت هاتين المقولتين، تشومسكي Chomsky مثلاً، فإن أغلبهم يمكن تصنيفه في حدودهما، وسيوضح الفرق بين الوضعية المنطقية والإتجاه التحليلي اللغوي عندما نتناول التطور التاريخي للتحليل بالعرض والمناقشة.

- اكتشاف الاسباب الحقيقية للافتراض ان ما يقوله صواب أو خطأ.

وهكذا نستطيع القول أن مور في رفضه للمثالية إنما كان يعتمد على تحليل عبارات الفلاسفة أنفسهم وصولاً للمعاني التي كانوا يستهدفونها، ولكنه احتكم في هذا الى ما أسماه بالمعنى المشترك Common-Sense، وإن كان بوهر يرى ان الحاجة الى تصحيح ما قاله الفلاسفة المحترفون ليس مبرراً كافياً لوجود الفلسفة والتفلسف وأن هذا سينتهي بنا الى العلم الفلسفي. ولعل فكرة العلاقات الداخلية من أهم الأفكار التي حاول مور دحضها في المثالية ومؤداها - في نظره - انه لو كان لي صديق ومات، فلن اكون بعد موته كما كنت قبله لأن العلاقات تغيرت، فليس هناك ما يمكن تسميته بالعلاقات العرضية او الخارجية، وإنما اسلوب تعلق الفرد بالأشياء هو الذي يحدد كينونته.

ولا يهمننا هنا أن نقول ان مور رفض داخلية العلاقات، وإنما يعنينا أن هذا الرفض يبين جدة منهجه وطرافته، فبعد أن يبين المعنى الذي يخلعه الفيلسوف على العلاقات الداخلية يقرر رفضه لهذه الفكرة لتعارضها مع المعنى المشترك Common-sense وهذا هو الجديد في فلسفة مور؛ فمن المألوف أن يفقد الإنسان صديقاً ولكن المعنى المشترك لا يزعم أن هذا الانسان لم يعد هو يفقده الصديق، فعلى الرغم من أنني - في نظر مور ورسل Russel - قد اتعلق بأشياء معينة على نحو خاص، ولكني قد اتخلى عن هذا الارتباط، ومع ذلك فإن أناني في كل الحالات لها نفس المعنى، وقد انتهى مور، اعتياداً على المعنى المشترك الى أن العلاقات داخلية والأخرى خارجية، ومن ثم يكون المبدأ المثالي خاطئاً.

وقد عارض الميتافيزيقيون الذين يستهدفون من وراء مذاهبهم المترامية الأطراف تفسير طبيعة الكون، منهج مور واتهموه بالتفاهة وإثارة الازعاج.

إلا أن إصرار مور على ضرورة منهج التحليل الدقيق لمعاني الكلمات كما ترد بالفعل في العبارات الفلسفية، ورفضه للتأمل قبل الحصول على الوضوح، وتمسكه بالمعنى المشترك، والطريقة العادية لاستخدام اللغة العادية، كل هذه الوسائل التحليلية كان لها اكبر الاثر في التيارات التحليلية.

وإذا كان رسل قد تابع مور في رفضه، الا انه اختلف معه في اسباب الرفض لاختلافهما في الاهتمامات والغايات، فبالرغم من اتفاقنا في الثورة - فيما يقول رسل - اختلفنا في الجانب الذي اهتم به كل منا، فالموضوع الرئيسي الذي كان

الشك في المعالجة الميغيلة الجديدة لمشاكل الفلسفة، فبدأوا في إثارة التساؤلات التي تتعلق بأفكارهما الأساسية مما انتهى بهما الى رفضهما.

ولكن هذا لا يعني اتفاقهما حول ما رفضاه في المثالية، أو على كيفية عرض اخطائهما، فرعان ما أدى اختلافهما في الاهتمامات الى اختلافهما في الاتجاهات.

عبر مور عن رفضه للمثالية في مجموعة من المقالات، وإذا كان هناك من تعرض بالنقد للمثالية، فليس هناك قبل مور من ركز هجومه على نقض القضايا. فقد رفض مناقشة صدق أو كذب هذه القضايا حتى يشعر بالرضى النفسي الناتج عن فهم ما تعنيه على وجه الدقة، وما تحاول تأكيده أو نفيه، فوجد أن أغلب القضايا تنفي ما تنفق جميعاً عليه، وتحاول تأكيد ما لا نعرف عنه شيئاً.

إن المشكلات الفلسفية المزعومة إنما تنشأ - في نظر مور - عن طريقة استعمال الفلاسفة للألفاظ والعبارات، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم اتفاقاً مفهوماً بالعرف، على ان يستخدموا بها تلك الرموز اللغوية، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم، وقد لا يظهر هذا الجانب الا بعد التحليل، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها مشكلات تستدعي التفكير والتأمل وتنتظر الحل والجواب، والحق انها اخلاط من رموز لا تدل على شيء البتة.

ولعل هذا ما عناه مور بقوله ان الصعوبات والاختلافات التي يكون تاريخ الفلسفة مشحوناً بها إنما ترجع في المقام الأول الى سبب غاية في البساطة: أن تحاول إجابة اسئلة دون أن تكتشف أولاً على وجه الدقة السؤال الذي ترغب في الإجابة عليه.

ومن خلال فحصه للمعاني Meanings الممكنة للتساؤلات الفلسفية والحلول التي قدمها الفلاسفة المثاليون انتهى مور الى أن مذهب الفيلسوف التأملي المجرد عندما يفهم بوضوح، يظهر خطئه بنفس الوضوح.

جورج مور Moore إذن، هو فيلسوف المعنى Meaning فهو يقول:

«إن العالم أو العلوم لم تقدم له مشاكل فلسفية، وإنما الذي قدم له هذه المشاكل ما قاله الفلاسفة عن العالم أو العلوم»، فقد استحوذ على ذهنه مشكلتان هما:

- محاولة الوصول الى الصدق في ما يعنيه الفيلسوف بأقواله.

تشبه الفلسفة العلم في المنهج، فقد كان يأمل تحقيق بعض دقة ونجاح العلم في الفلسفة، وذلك من خلال أساليب التحليل.

وهكذا نستطيع القول أن لمنهج رسل في التحليل وجهين فلسفي ورياضي، نصل لأولهما إما بتحليل التجربة أو بتحليل اللغة، أما الثاني فبتحليل المفاهيم والتصورات الرياضية وردها لمفاهيم منطقية... والنظريات التي وصل إليها في المنطق والفلسفة حصل عليها بتحليله لعناصر التجربة العادية، ومن تحليله للغة عادية واصطناعية.

وعلى الرغم من رفض مور ورسل للمشالية، فإنهما لم ينكرا بشكل حاسم إمكانية حل بعض المشاكل الميتافيزيقية، فقد استمرا على اعتقادهما بإمكانية قيام نوع من الميتافيزيقا، فقد كان استياؤهما منصّباً على الأساليب التقليدية التي استخدمها الفلاسفة في حل المسائل الميتافيزيقية، ونستطيع القول أن في فلسفة كل منهما بعض الافكار الميتافيزيقية.

وهذا يذكرنا بموقف كانط عندما اراد تأسيس ميتافيزيقا على أساس علمي.

وقد تردد هذا الموقف من الميتافيزيقا عند التحليليين فيما بعد، فنجد آير Ayer زعيم الوضعية المعاصرة، يقول بما أسماه بالميتافيزيقا البناءة Constructive metaphysics، ويتر ستراوسون من مدرسة اوكسفورد الذي يميز بين نوعين من الميتافيزيقا، ميتافيزيقا وصفية Descriptive metaphysics وميتافيزيقا تعديلية Revisionary metaphysics.

فتغنشتين المبكر، رفض الميتافيزيقا

بحضور فتغنشتين الى كمبردج اكتمل ثلاثي التحليل الكبير: مور ورسل وفتغنشتين، ولعلنا لا نبالغ لو قلنا ان فتغنشتين كان أكثرهم حدة في الذكاء. يقول عنه رسل «انه كان على قدر كبير من التأثير لما له من صفاء العقل الى درجة غير مألوفة على الاطلاق» ويقول «ان بداية معرفتي بفتغنشتين كانت أكثر مغامراتي العقلية اثاراً طوال حياتي كلها» اما جورج مور فيقول عنه «انني تعرفت على فتغنشتين في كمبردج اذ كان في السنة الاولى لالتحاقه بالجامعة يحضر محاضراتي في علم النفس، لكنني لم اعرفه جيداً الا في السنتين التاليتين وحينها عرفته جيداً، أدركت انه كان أكثر ذكاءً مني في الفلسفة، ولا اقول أكثر ذكاءً فقط بل أكثر عمقاً كذلك». وكان مور فيما بعد يتردد على محاضرات فتغنشتين وقد قام مور بطبع بعضها في كتابه أوراق فلسفية. والجدير بالذكر ان فتغنشتين كان قد امل على

يشغل مور هو استقلال الوقائع الخارجية عن معرفتنا بها، وتفنيد الجهاز الكانطي بآثره من الحدوس القبلية والمقولات التي لا تشكل الا الخبرة، لكنها لا تشكل العالم الخارجي. وقد وافقه رسل في هذه الناحية، لكنه كان أكثر منه اهتماماً بالموضوعات المنطقية الخاصة، ومبدأ العلاقات الخارجية، فقد ذهب الواحديون الى أن العلاقات القائمة بين طرفين تتكون في الواقع من خصائص الطرفين كل على حدة، ومن خصائص الكل الذي يحتويها، او اذا اردنا الدقة قلنا من خصائص الكل فحسب، ولكن رسل انتهى الى أن الارتباط بعلاقة لا يستوجب أي تركيب مقابل في الاطراف المرتبطة وأنه بوجه عام ليس معادلاً لأي خاصية من خواص الكل الذي يحتوي الطرفين.

والحق أن كتابات رسل المبكرة كانت في مجال المنطق وأسس الرياضة، فأصدر مع هوايتهد كتابها برنكيا ماتياتيكا. فبالإضافة الى التقدم الذي أحرزه الكتاب في مجالي المنطق والرياضة امد الفلاسفة بأداة دقيقة جديدة، وهو يقول أن ما يكون هاماً في الفلسفة هو المنطق، فالمنطق جوهر الفلسفة، وأن المدارس الفلسفية يمكن ان تتميز بمنطقها بأفضل من ميتافيزيقاها. وقد كان هذا اعترافاً منه بضرورة التحليل كمنهج فلسفي، فأخذ بعد تحيله عن فلسفتي كانط وهيغل يبحث عن حلول للمشكلات الفلسفية مستعيناً بالتحليل وكان يؤمن بأن التقدم لا يتيسر بدون هذا التحليل.

فقد حاول، قبل وبعد نشره برنكيا استئثار دراساته المنطقية في معالجة مشاكل الميتافيزيقا التقليدية.

ويمكننا بيان اختلاف مور وبرتراند رسل في المنهج، من خلال نظرة رسل لمشكلة العلاقات الداخلية، وهي نفس المشكلة التي حاول مور حلها، فقد حاول رسل بيان اثرها على الرياضة، فإذا كانت العلاقة داخلية فالمثالية في نظره تكون صواباً في زعمها واحدية الواقع والحقيقة، ولكن هذا يتضمن ان تكون قضايا الرياضة ليست صادقة، وهذا مرفوض، من ثم ينتهي الى خطأ فكرة العلاقات الداخلية، وبالتالي الميتافيزيقا التي تقوم عليها، إن المثالية اخطأت - في نظره - منطقياً عندما عجزت عن إدراك إمكانية وجود صور من القضايا التي لا تكون حملة. أما المنطق الذي يقدمه هو فيشتمل على منطق مستقل للعلاقات كمنطق الحمل والإسناد، وهكذا يكون رسل قد حل مشكلة العلاقات في إطار الاعتبار الرياضية والمنطقية.

إن اهتمام رسل بأسس الرياضة كان متوازياً مع احترامه لمنهج العلم، فالمشاكل الفلسفية يمكن ان تحل بنجاح عندما

من فتغنشتين، حيث أن مور لم ينكر إمكانية قيام نوع ما من الميتافيزيقا، وكذلك رسل، حتى أننا واجدون في كتاباتها أفكاراً ميتافيزيقية، بينما فتغنشتين قد بدأ فلسفته بادعاء رفضه لكل ميتافيزيقيا كما بيّنا، لكننا نستطيع القول أننا لا نعدم في فلسفته عناصر ميتافيزيقية ذات أبعاد مثالية، وربما يكون هذا راجعاً لتأثره الكبير بالفيلسوف الألماني شوبنهور كما في فكرة الأنا وحدية Solipicism السائدة في رسالته المنطقية الفلسفية، وفكرته عن الحد Limit سواء حد العالم أو حد اللغة وكذا فكرته عن القيمة، وغيرها من الأفكار التي يمكن فهمها بوضوح أكثر في ضوء فلسفة شوبنهور.

وما لا ريب فيه أن النزعة المثالية الميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح في فلسفة فتغنشتين، ولا تمثل الاتجاه الأضعف في رسالته على النحو الذي ذهب إليه ماسلو Maslow بقوله «هناك اتجاهان يبدوان واضحين في الرسالة، والاتجاه السائد هو الاتجاه الوضعي والاتجاه الأقل سيادة هو الاتجاه الميتافيزيقي واتجاه فتغنشتين، وإن كان مضاداً للميتافيزيقا، ويعتبر أن كل ميتافيزيقا مجرد لغوييل أحياناً إلى أن يتكلم لغواً ميتافيزيقياً، والمثل على ذلك طريقة تناوله لمعنى الشيء». (Maslow, Re-volution in Philosophy, P. 5)

الوضعية المنطقية

وجدت رسالة فتغنشتين - على الرغم من صعوبتها - انصاراً لها، فقد تكونت في فيينا حوالي 1923 جماعة من الرياضيين والفلاسفة يتفقون في شعورهم بالاستياء من الحال الذي تردت إليه الفلسفة في القارة آنذ، وكانوا يكونون الاحترام لمنجزات علمي الفيزياء والرياضة.

ولا شك أن المؤسس والروح الموجهة لهذه الجماعة كان مورتز شليك Mortz Schilick الذي عين استاذاً لفلسفة العلوم بجامعة فيينا 1922 خلفاً لأرنست ماخ. وبالإضافة إلى قبوله فكر فتغنشتين، طور شليك أفكاراً خاصة به تشبه لحد بعيد أفكار فتغنشتين، ويمرور الوقت عرفت الجماعة باسم دائرة فيينا Vienna circle، وأخذت صورتها الكاملة 1929. وفي عام 1930 أصدرت مجلة فلسفية تعرض من خلالها أفكارها وكانت تعرف باسم وحدة العلوم Unity of Science لكن لا ينبغي الاعتقاد أن الوضعية المنطقية كانت نتاجاً لفكر فتغنشتين وشليك فقط، فالوضعيون المناطقة يربطون أنفسهم بكثير من الفلاسفة مثل هيوم، أوغست كونت، أرنست ماخ، غوتلب فريجه، وغيرهم، فإذا كانت رسالة فتغنشتين منبعاً أساسياً

مور بعضاً من محاضراته، فكان له الفضل الكبير في الحفاظ على تراث الفيلسوف النمساوي الكبير.

بدأ فتغنشتين رسالاً وانتهى مورياً، فقد سائر رسل في ذريته المنطقية، «فالعالم عنده كثير لا واحد وهو مكون من جزئيات صغيرة في الوقائع» وتابعه في اعتقاده بأن المنطق هو أساس الفلسفة «فالفلسفة تتكون من المنطق والميتافيزيقيا بحيث يكون الأول، أي المنطق أساساً لها».

ولكنه تابع مور نبها بعد، في تأكيد أهمية تحليل اللغة العادية Ordinary Language، وجدير بالذكر أن فلاسفة مدرسة أوكسفورد قد ركزوا على اللغة العادية في تحليلاتهم الفلسفية فيما بعد.

كان فتغنشتين أول فيلسوف تحليلي يستهدف من فلسفته توسيع فكرة أن المسائل الميتافيزيقية بحكم طبيعتها الباطنية غير قابلة للحل، فالصعوبة الحقيقية التي تتعلق بالمشاكل الميتافيزيقية، كما يحاول فتغنشتين أن يبين في رسالته المنطقية الفلسفية، ليست هي فشل الفلاسفة حتى الآن في إيجاد وسائل ممكنة لحل هذه المشاكل، وإنما لأنها ليست مسائل على الإطلاق، فقد حاول فتغنشتين بيان أن الحديث الذي له معنى هو الذي يكون تجريبياً في طبيعته، والميتافيزيقا ليست كذلك، ومن ثم فلا معنى لها، فبحث الفيلسوف الميتافيزيقي - سيمبي في نظره - إلى المقم والجذب. فضرورة قضايا الرياضية والمنطق مردها أنها تحصيل حاصل، وليس بها إشارة إلى العالم، وجدير بالذكر أن فتغنشتين كان أول من استخدم اصطلاح تحصيل حاصل Tautology.

وطالما أن عبارات الميتافيزيقيين ليست قضايا تجريبية ولا تحصيل حاصل، فهي من ثم كلام فارغ، وواضح أن هذا الموقف ستنناه الوضعية المنطقية Logical Positivism فيما بعد، على الرغم من أن فتغنشتين لم يكن ابداً عضواً في دائرة فيينا Vienna Circle.

فالفلسفة كما يقول فتغنشتين فاعلية توضيح اللغة، وليست مصدر الحقيقة تتعلق بالكون، فمهمة الفيلسوف الحقة بيان أن المسائل الميتافيزيقية عديمة المعنى غير قابلة للحل، ولا شك أن العبارة الأخيرة التي ختم بها رسالته، تعبر بوضوح كامل عن مذهب فتغنشتين الأساسي في فترته المبكرة، حيث يقول «حيث لا يستطيع المرء أن يتحدث عليه بالصمت».

ولكن السؤال الهام هو، هل نجح فتغنشتين في رفضه الميتافيزيقا، وبعبارة أخرى هل جاء مذهب فتغنشتين خلواً من الميتافيزيقا؟ أم أننا نستطيع أن نجد لديه بعض الأفكار الميتافيزيقية؟ ألحق أن كل من مور ورسل كان أكثر موضوعية

وإذا كانت الوضعية لم تمت تحت معاول النقد، إلا أن هذه الحملات ألزمتها مواقع الدفاع عن نفسها، مما اضطرها لتعديل كثير من أفكارها الأساسية، فقد ظهر أن الأساس الذي تقوم عليه الوضعية، أي مبدأ التحقق، يعد متناقضاً من حيث صياغته، أي أنه معيماً في صياغته، والحق أن هذه هي صعوبة فنية، ومع ذلك ليس من السهل تجاوزها، وقد أدى هذا إلى إفقاد دعائه جانباً كبيراً من قوتهم ومواقعهم، إلى حد تراجع بعضهم، كما حدث مع آير وتصوره للميتافيزيقا الانشائية، وقد وجه غوستاف برغان Gustave Bergman انتباهه لتأسيس لغة مثالية، على أمل إمكانية توضيح المسائل الميتافيزيقية، ومحاولة بيان أن هذه المسائل لا معنى لها بالفعل، أو أنه يمكن الإجابة عليها باستخدام لغة أكثر دقة.

ثم أن بعض التطبيقات الفلسفية الخاصة بهذا المبدأ تبدو على أنها غير مقبولة، بل مرفوضة، بل أن تصورهم لها يعبر عن سوء فهم وقصور فيما يتعلق بطبيعة الموضوع المبحوث، والمقصود على وجه التحديد فكرتهم عن أن كل أحكام القيمة هي تعبير عن اتجاهات إنفعالية، وبعبارة أخرى النظرة الارتبائية إلى كل ما ليس برياضة أو علم دقيق. كل هذه الادعاءات تبدو للعين الفاحصة على أنها غير قابلة للتصديق، بل إنها في نظرنا ميتافيزيقا ذات بعد واحد، وقد يكون لجورج مور، أهمية كبيرة هنا، وذلك لأن الفضل يرجع إليه في تأكيد ضرورة المعنى المشترك، وإن كان هذا لا يتضمن موافقتنا على آرائه في هذا المعنى المشترك أو موافقتنا على ما أولاه من قيمة مبالغ فيها، ويتفق رأي مور مع ما قاله توماس ريد من أن «اعتقادات الحس المشترك أقدم وأكثر سلطة من كل قضايا الفلسفة».

إن هذه الملاحظة البسيطة تعد تعبيراً ملائماً - على نحو ما - عن رد الفعل ضد الوضعية، فلإصرارها على ضرورة وأهمية المعنى الحقيقي للعبارات يعد دعوة مشروعة، إلا أن هذا قد انتهى في صورته المتطرفة إلى تضيق حدود المعنى بحيث فرغ أغل ما في حياة الإنسان وهو القيم. ولا نبالغ إذا قلنا أن موقف الوضعية من مشكلة القيم كان هو الأساس في رد الفعل العنيف ضدها. فالوضعية دفاع فلسفي، عن الأهمية العقلية للعلم والرياضة، فقد نظرت إليها على أنها الطريقتان الساميتان للممارسة الإنسانية، ولكنها في غمرة حماسها أخطأت في اعتبارهما الممارسة الإنسانية الوحيدة. وقد صدق كوينتون Quinon في قوله «إن الوضعية مسؤولة عن إجداب الساحة الفلسفية من الفكر الفلسفي، فقد أفلح الفلاسفة عن الكلام

لأفكار الدائرة، فلا يعني قبولهم لها كلية، فقد رفضوا ما يتعلق منها بالتصوف مثلاً، كما في حالة رودلف كارناب، ونيراث. (Maslow, *Revolution in Philosophy*, P. 70.)

ومن أهم أعضاء الجماعة غير شليك رودلف كارناب، الذي يعد كتابه *Logical Syntax of Language* من المحاولات الأولى لإنجاز البرنامج الوضعي، بالإضافة إلى H. Feigl, P. Frank, H. Hann, O. Neurath, K. Codel, F. Wais Mann.

بالإضافة إلى أن التنظيم الشكلي للدائرة أتاح لها إقامة علاقات مع فلاسفة آخرين، يتفقون معها في جوانب كثيرة، وخاصة جماعة برلين Berlin School التي كان ينتمي إليها R. Von Mises, C. Hempel, H. Reichenbach بالإضافة إلى مدرسة المناطقة البولنديين Polish Logicians. إلا أن الفيلسوف الانكليزي المعاصر آير كان أكثر هؤلاء جميعاً شهرة، بسبب كتابه *اللغة والصدق*: الذي ساهم في تقديم الوضعية حتى لغبر المتخصصين في الفلسفة.

وافق الوضعيون فتغنشتين على أن المشاكل الميتافيزيقية وحلولها التي كونت معظم تاريخ الفلسفة هي أشباه مشاكل غير ممكنة الحل. فرودولف كارناب يرى أن قضايا الميتافيزيقا تزعم تقديم معرفة بشيء يتجاوز أن يتخطى كل خبرة، فالوضعيون يتمسكون بأن ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتحقق، حتى من حيث المبدأ، لا يمكن معرفته ولا الحديث عنه، وعلى ذلك تكون مهمة الفلسفة مجرد تحليل اللغة مستهدفين استبعاد العبارات الميتافيزيقية لأنها - في نظرهم - لا تحقق شروطاً معينة صاغوها وفق ما أسموه بمبدأ التحقق.

لقد كان عمر دائرة فيينا قصيراً نسبياً، فبظهور الفاشية والنازية هاجر معظم أعضائها إلى أميركا وإنكلترا، أما نهايتها كحركة رسمية فقد عجل بها اغتيال شليك 1938. وباندلاع الحرب لم يبق لدائرة فيينا - كحركة منظمة - أي وجود. ولكن تأثير الوضعية لم ينته بالقضاء على الدائرة، وإنما استمر حتى اليوم بين مؤيد ومعارض، فتأكيداً بأن الميتافيزيقا كلام فارغ شكّل في نظر الكثيرين تهديداً خطيراً للدين، فأية عقيدة تتضمن لاهوتاً تعتبر - إلى حد ما - نوعاً من الميتافيزيقا، ولذا نهض المدافعون عن الإيمان للرد عليها وقد انتهت أكثر هذه المناقشات إلى مواقف انفعالية.

وهناك من غير المدافعين عن اللاهوت من أثار حفيظتهم حصر الفلسفة في التحليل اللغوي الذي استبعدت على أساسه الميتافيزيقا، ومن ثم شعر هؤلاء أن لزاماً عليهم التصدي لهذه الوضعية وبيان قهاتها.

وسنرى كيف أن أغلب هذه الفاعليات تختلف كثيراً عن المسلمات الرياضية والنظريات العلمية.

وقد كان هذا الاتجاه الأكثر تجريبية للمعنى متفقاً مع استعداد فغنشتين للاعتراف بالتنوعات الخصبة المتعلقة بطرق استخدام اللغة بفاعلية، ومع رفضه كل النظريات العامة للمعنى. لقد رأى فغنشتين عمله الأول على أنه تقديم نظرية كافية موحدة للمعنى. أما ما فعله في كتاباته الأخيرة فقد كان بحثاً لأنواع المختلفة المتعددة، وقد أكد فغنشتين على أن تجريد معنى أية كلمة أو جملة يكون بالنظر إلى كيفية استخدامها الفعلي في الظروف العامة، فمن غير الممكن أن يكون هناك لغة خاصة. إن اللغة بالضرورة ظاهرة عامة، ويعتبر هذا تعصيلاً لبحثه في المعنى، وقد انتهى هذا إلى وجهة النظر القائلة بأنه، ليس فقط المعنى والتفكير هما اللذان ينبغي الكشف عنها وإنما كل الظاهرة العقلية، وذلك بأن نضع في اعتبارنا الأنشطة والظروف الخاصة بالأشخاص الذين نعزو إليهم المعنى والتفكير. ولذلك فقد أصبح بعض الباحثين - مثل كونتون Quinton - يميزون فلسفة العقل Mind التي انبثقت عن كتابات فغنشتين وتأثر بها مور على أنها فلسفة ذات أبعاد سلوكية.

وهكذا اهتم فغنشتين، بتأثير مور بتحليل اللغة العادية، ولكن إذا كان تحليل هذه اللغة جعل مور يضع الميتافيزيقا موضع الشك إلا أنه - كما قلنا - لم يشك في إمكانية حل بعض مشاكلها، ولكن خلافاً لذلك انتهى فغنشتين إلى أن المشاكل الميتافيزيقية تظهر نتيجة الفشل في فهم كيفية توظيف اللغة، فيؤدي إلى ما إسماء القلق اللغوي Linguistic Anxiety الذي يظهر في المسائل الميتافيزيقية ومحاولة الإجابة عليها، وهي ليست حقيقية ومن ثم يستحيل الإجابة عنها، فعلى إذن تحديد مصدر التوتر وذلك بالوصف التحليلي الدقيق لكيف تعمل اللغة بالفعل، وسنكتشف عندئذ أن المشاكل الفلسفية التي لا تحل سوف تنحل.

وهكذا إذا كان فغنشتين في كتاباته الأخيرة، احتفظ بفكرته عن الميتافيزيقا كما جاءت في الرسالة إلا أن منهجه في تناول هو الذي تغير؛ فوظيفة الفلسفة لا زالت توضيح اللغة ولكنه لم يبين هذا بإثبات خلو الميتافيزيقا من المعنى فقط، وإنما بالإضافة إلى ذلك قام بوصف ملامح اللغة التي تثير المشاكل الميتافيزيقية.

وعلى الرغم من إنه لم يصرح بأن وصف اللغة العادية راحه هو الأسلوب الفعال لحل المشاكل الفلسفية، إلا إنه عول عليه كثيراً، لأنه كان يراه كفيلاً بالقضاء على هذه

خشية اهتمامهم بأنهم يتحدثون لغواً (Ayer, Logical Positivism, P. 28).

فغنشتين المتأخر، تحليل اللغة العادية

كان التيار الثاني الذي سارت فيه الفلسفة التحليلية، خلافاً للوضعية المنطقية، هو تيار التحليل اللغوي Linguistic Analysis، ولا نجانب الصواب لو قلنا أنه لا توجد حدود فاصلة بين الوضعية المنطقية والاتجاه التحليلي المعاصر، وإذا كان فغنشتين يعد أباً روحياً - بمعنى ما - للوضعية المنطقية، فهو أيضاً يعد رائداً لحركة التحليل اللغوي، وأهم شخصية في تطورها.

تفسير ذلك أنه إذا كانت الوضعية استفادت من رسالته المنطقية الفلسفية، إلا أن فغنشتين نفسه بعد فترة قصيرة من ظهور الرسالة أخذ في مراجعة الكثير من أفكاره، وبدأ تحولاً كبيراً في المنهج، وأصبح مروراً في الأوساط الفلسفية أن هناك فلسفتين لفغنشتين، يشار إليهما بفغنشتين المبكر وفغنشتين المتأخر.

وإذا كان فغنشتين المتأخر قد بدأ في الثلاثينات من هذا القرن حتى وفاته، إلا أنه لم ينشر شيئاً في هذه الفترة، وما نشر من أعماله كان بعد وفاته، ومنها الكتابان الأزرق والبي، نسبة للون أغلفتهما. والأزرق قد يكون أكثر أهمية من البي لأنه يحتوي على ما اطلق عليه فغنشتين بالفلسفة الجديدة، وبجانب الكتابين هناك الأبحاث الفلسفية.

وإذا كان فغنشتين قد نه في رسالته إلى ضرورة لغة كاملة منطقية، واعتقد الوضعيون من جانبهم أنه يشير إلى الحساب الرمزي الذي كانوا يستهدفونه لتحليل اللغة العلمية، فإن فغنشتين في مرحلته الأخيرة رفض مثل هذا الحساب ولم يعترف بأهميته في حسم مشاكل الفلسفة، فهو متأثر من جورج مور ركز على تحليل اللغة العادية.

وبعبارة أخرى استبعد فغنشتين اقتناعه الأول بأن منطق رسل يعد - بشكل ما - حجر الأساس لكل فكر إنساني؛ فمنطق رسل يعد في نظره عرضاً لتركيب أنواع معينة من التفكير الرياضي المنظم، ولكن على الرغم من أهمية هذا النمط، إلا أنه يعد نوعاً واحداً من أنواع التفكير. إن ردة الفعل لدى فغنشتين تعد تحولاً نحو نوع من التجريبية، ولكن لكي نفهم هذا المعنى علينا أن نرى ما يفعله الناس فعلاً، أي ما يعتبره الناس «الاستخدام الفعلي ذي المعنى للحدود»، وعندئذ سنكتشف ديناميات كل نواحي الفاعليات المختلفة،

وهذا الكتاب يقوم على الأفكار المتأخرة لفتغنشتين، التي تعبر عن تناول جديد لموضوع المعنى، وقد أدى هذا الى ظهور الموضوع الذي شغل الفلاسفة في فترة ما بعد الحرب وهو فلسفة الذهن أو العقل Philosophy of mind بمعنى الاستخدام ذي المعنى للغة، ثم اعتبار التفكير فاعلية أو نشاطاً عقلياً.

ونستطيع تمييز فلسفة العقل التي انبثقت عن فتغنشتين وصورها عند رايل بأنها، بمعنى ما، سلوكية Behavioristic، ويقول رايل «أنك إذ تحدثت عن الحالة العقلية لشخص ما، حالتك أنت أم حالة أي شخص آخر، هو ان تحدثت عنن يقوم بعمله أو عن اتجاهاته الممكنة نحو السلوك».

أما سترافسون Strawson، فيرى أن من منافع التحليل اللغوي، كشف أخطاء كثير من المشكلات الفلسفية التقليدية، وبيان كيف أنها شاذة ومستهجنة فيقول «انه مما يبعث على الانشراح ان ترى تلك الأبنية الفكرية الضخمة تنهار أمام عينيك». ولكن هناك فائدة أخرى، وهي الاحساس بالكشف، أو كما يقول «كشف النسيج الصافي النفي لتفكيرنا الفعلي ولأدواتنا التصيرية واللغوية الفعلية» (B. Magee, Modern British Philosophy P. 94-95).

فقد حاول سترافسون في كتابه المسمى الأفراد Individuals، الذي جعل عنوانه الفرعي «مقالة في الميتافيزيقا الوصفية» بيان إمكانية الحصول على نتائج عامة تتعلق بالعالم وذلك من خلال تحليل اللغة التي تحدث بها، وعلى ذلك نستطيع دون أن نجانب الصواب، أن نقول، أن سترافسون في تناوله التحليل كان أوسع أفقاً من رايل لأنه لم يسابر فتغنشتين في رفض الميتافيزيقا، وإنما اتفق مع مور في إمكانية نوع منها، فلا يوجد في نظره تناقضاً حقيقياً بين التحليل اللغوي وبين نوع معين من الميتافيزيقا، فقد ميز بين:

- ميتافيزيقا وصفية Descriptive.

- ميتافيزيقا تعديلية Revisionary.

وهو يرى أن الوصفية عبارة عن محاولة إزالة النقاب عن البناء الكلي لسقنا التصوري، أي ان لأسلوب تفكيرنا المتعلق بأنفسنا وبالعالم كما هو فعلاً. أما الميتافيزيقا التعديلية فيرى أنها حلم ببناءات أخرى ممكنة، تحاول قلب سقنا التصوري، ولذا يتشكك فيها، لأنه يرى أنه إذا كان هناك حدود لما يمكن تصوره على أنه البناء الممكن للخبرة، فلا بد ان يكون هناك مثل هذه الحدود وما يتعارض معها يصبح نوعاً من اللغو مهملًا بدا مثيراً أو محرّكاً للوجدان.

وأخيراً نجد أوستن الذي نشر قليلاً وأثر كثيراً، وأكد على

المشاكل. وكان يأمل أن لا تكون هناك بقية من حقيقة فلسفية لأن المشاكل ستكون عندئذ قد انحلت Dis-Solved وقد تابعه - عن كتب - التحليليون اللغويون المعاصرون في الاهتمام بهذه اللغة العادية.

مدرسة أوكسفورد، تحليل اللغة

أهم فلاسفة التحليل اللغوي الذي تأثروا بفتغنشتين، فلاسفة كمبردج، ولكن بعد موت فتغنشتين انتقل الاهتمام بالتحليل الى فلاسفة اكسفورد، وفي كمبردج نجد جون ويزم، ج. م. بول الذي كتب عن فلسفة فتغنشتين الأخيرة ونجد في أكسفورد جلبرت رايل. وكويتن Quinton وستراوسون واوستن.

أما جون ويزم فقد كان يؤكد أن السؤال الذي ينبغي للفلسفة أن تسأله ليس ما هي طبيعة الأشياء وإنما كيف نعرف كذا وكذا؟ ولأنه لم ير الميتافيزيقا كلاماً لا معنى له، بسبب اهتماماته الدينية على حد قول جون باسмор John Passmore فقد حاول فهم العيب الذي من اجله يشعر الفيلسوف الميتافيزيقي بضرورة التحدث بأساليبه اللغوية الشاذة، وذلك بأن ركز على التائلات غير الكاملة بين الانواع المختلفة للعبارات، أملاً اكتشاف ما ليس له قيمة في محاولتنا حل المسائل الميتافيزيقية.

أما رايل Ryle فقد تأثر بفتغنشتين كثيراً، فهو يرى أن العبارات الميتافيزيقية عبارات مضللة، لأنها في حقيقتها خالية من المعنى، حيث يقول «أن النتيجة التي اقبلها هي أن هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين قد ارتكبوا خطأ كبيراً حينما حاولوا أن يضعوا أهمية كبيرة على عباراتهم التي تجعل من الواقع أو الوجود موضوعات لقضاياهم، وما هو حقيقي صفة يصفون بها موضوعات قضاياهم او محمولات يحملونها عليها. إن ما يقولونه، على أحسن تقدير، لا يخرج عن كونه عبارات مضللة تؤدي الى سوء فهم، وعلى أسوأ تقدير، شيئاً خالياً من المعنى أو هو مجرد لغو». (B. Magee, Modern British Philosophy, P. 116, 125, 126).

فهو يرى، مسابراً فتغنشتين، أن الفلسفة تحليلية، فللفلسفة وظيفتان أولهما علاجية Therapeutic، ثم كشف الصورة الحقيقية للواقع.

ويرى أنتوني كويتن Quinton أن كتاب رايل صور العقل The concept of mind أفضل ما يمكن الرجوع إليه إذا أردنا معرفة وضع الفلسفة اللغوية في الفترة ما بين 1945-1960.

أو الانجاز اللغوي، والكفاية عنده تفترض وجود نشاط ابداعي لدى الذات المتكلمة. ويرى تشومسكي أن ما أصبح يمثل اليوم النقطة المركزية التي تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية، إنما هو المظهر الابداعي للغة، على مستوى الاستعمال الجاري العادي. إن كل الظواهر لتوحي بأن الذات المتكلمة تخترع لغتها - بوجه من الوجوه - كلما عمدت الى التعبير عن نفسها، أو هي تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الآخرين - من حولها - يتكلمون بها، وكأنها هي قد تمثلت - في صميم جوهرها المفكر - نظاماً متسقاً من القواعد أو مجموعة منتظمة من القوانين التكوينية التي تحدد، بدورها، التفسير السياطقي الدلالي لطائفة غير محدودة من العبارات الحقيقية منطوقة كانت أم مسموعة؛ وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كل الظواهر توحي بأن الذات المتكلمة ضرب من النحو التوليدي Grammar Generatrice الذي يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة.

وبعبارة أخرى يرى أن هناك استعدادات فطرية لا علاقة لها باللغة المحددة، فمضمون هذه الاستعدادات ينحصر فيما يسميه باسم الكليات اللغوية وهي خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية، وليست المهمة الكبرى التي تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على اكتشاف تلك الكليات ووصفها.

وليس يكفي للباحث اللغوي أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التي قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق التحليل اللغوي، وإنما لا بد له أيضاً من وضع نموذج للمقدرة اللغوية التي تكمن وراء كل أداء أو إنجاز لغوي حتى يكون في وسعه من بعد وصف عملية الأداء أو الانجاز اللغوي. وهنا تظهر مهمة النحو التوليدي باعتباره المرحلة الضرورية التي تمثل الشرط الاساسي لتحقيق نظرية الأداء أو الإنجاز اللغوي، أي إنشاء نموذج للمقدرة اللغوية، يكون بمثابة ضرب من الآلة أو الميكانيزم، ومن وضع نظام أو نسق من القواعد، يسمح بتوليد كل العبارات أو الجمل الممكنة في اللغة.

أما الهدف النهائي الذي يرمى اليه هذا النحو التوليدي، فهو الوصول الى نحو كلي شامل، يكون من شأنه الاصطلاح بدراسة الشروط الواجب توافرها في سائر اللغات الطبيعية. ولعلنا الآن نستطيع ان نقول أننا قد غطينا - قدر الإمكان - كل ما يتعلق بالفلسفة التحليلية، أصولها والاتجاهات التي سارت فيها ولكن لا بد لنا من كلمة نختم بها.

فما لا شك فيه ان الفيلسوف المعاصر لا يمكنه اليوم عندما يتعرض لحل مشكلة فلسفية أن يتجاهل أهمية العوامل اللغوية

أهمية اللغة، وهو يركز في كتابه كيف تفعل الأشياء بالكلمات *How to do things With Words* على التمييزات النحوية المركبة في الإنكليزية. دراسة النحو Grammar في نظرة عامة من الناحية الفلسفية. . وقد اشار الى حاجتنا لعلم لغة يقوم مقام كثير مما يقوم به الفلاسفة التحليليون. فقد كان يعتقد - فيما يبدو - أن الوقت لم يحن بعد للتأمل في الفلسفة، فعلى أولاً أن نكون على وعي كامل - بقدر الإمكان - بكيف تعمل لغتنا قبل محاولة حسم المشاكل الفلسفية، فقد أراد ان يتجنب في علم اللغة ما كان يعتبره تجريداً، أي النظر للغة كظاهرة منعزلة، في حالة تجريد عن السياق الذي تقال فيه الأشياء. فقد أراد أن تعود اللغة مرة ثانية الى سياق السلوك الإنساني، وأكد على ضرورة البدء بالنظر الى الحديث على انه شيء يفعله الناس في المواقف المعينة، فالحديث فعل وهذه الفاعلية تتضمن اشخاصاً آخرين يتحدث اليهم الفرد، أي أن هناك inter subjectivity، أي لا بد من البدء بالظاهرة العينية Concret لشيء مفعول بشكل ما، أما التجريدات فهي قضية لاحقة، أي أن أوستين في نظر وارنوك Warnock قد رفض الأسلوب الذي كان يتبعه بعض الفلاسفة في تناوهم القضايا بمعزل عن السياقات العملية، وعد هذا مصدراً للمتاعب، فأخذنا للكلمات بمعزل عن السياق الذي تحدث فيه ونظرنا اليها في ذاتها ولحسابها الخاص، سينتهيان بنا إلى فقدان جانب هام من اللغة والاتصال.

وعلى الرغم من أن آير يصرح أخيراً بأن مستقبل التحليل اللغوي مظلم، إلا أنه يرى بعض الأمل لهذا التحليل في اعمال تشومسكي Noem Chomsky صاحب كتاب البنيات التركيبية *Structures Syntaxiques* (1957) نقول أن آير لا يرى أملاً للتحليل اللغوي إلا في أبحاث تشومسكي، الذي يحاول - كما يقول ستراوسون - تقديم نظرية لغوية عامة. ويؤكد كوينتن Quinton على ضرورة ان يضع علم اللغويات في اعتباره الاهتمام بظاهرة اللغة البشرية، وهذا ما كان يستهدفه تشومسكي الذي يرى أن النحو التقليدي قد اقتصر على جمع قدر كبير من الملاحظات، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج، دون أن ينجح في تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة في عملية الملاحظة من جهة، وعملية التصنيف من جهة أخرى، وأما الخطوة الجديدة التي أخذ تشومسكي على عاتقه القيام بها فهي القيام بطفرة ذات طابع كفي، تكون هي الكفيلة بنقل علم اللغة من المرحلة الوصفية الى المرحلة النظرية أو التفسيرية.

وتشومسكي يفرق بين الكفاية أو القدرة اللغوية وبين الأداء

- Hampshire, Stuart, *Changing Methods in Philosophy*.
- Joad, *Critique of Logical Positivism*.
- Magee, B., *Modern British Philosophy*.
- Maslow, *Revolution in Philosophy*.
- Moore, G. E., *Philosophical Studies*.
- ———, *Principia Ethica*.
- New — *Encyclopedia Americana*, Vol 4.
- Pap, A., *Elements of Analytic Philosophy*.
- Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*.
- Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*.
- Russel, B., *My Philosophical Development*.
- Schilick, Mortiz., *Autobiography*.
- Schili, N., *Philosophy of G. E. Moore. Autobiography*.
- Urmson, J., O., *Philosophical Analysis, Introduction..*
- Walsh, *Metaphysics*.
- Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900*.
- Weinberg, J., *An Examination of Logical Positivism*.
- White, Morton, *The Age of Analysis*.
- ———, *Toward Renuin in Philosophy*.

محمد محمد مدين

فلسفة التحليل

يقال إن هذا العصر هو عصر التحليل في الفلسفة. ولكن ليس معنى ذلك أن الفلسفة التحليلية قد بدأت مع بداية القرن العشرين. فعلى الضد من ذلك، ثمة عدد وفير من الفلاسفة ابتداء من افلاطون حتى هذا القرن قد آثر التحليل كتكنيك فلسفي. والمقصود بالتحليل في الفلسفة تحليل الوحدات اللغوية، وكيفية تناول اللغة، ومعاني الكلمات، وكيفية تطور اللغة. واللغة المطلوب تحليلها ليست هي اللغة العادية، وإنما اللغة الصناعية لأنها أكثر دقة. فكما أن العلماء يتكروون تصورات خاصة بهم مثل القوة والكتلة والذرة، وهي تصورات أكثر دقة من تصورات الحس المشترك كذلك الفلاسفة التحليليون يؤثرون تأسيس تصورات كفيلة بحل المشكلات الفلسفية، بيد أن نفرأ من الفلاسفة التحليليين يرى أن اللغة المصطنعة ليست كفيلة بحل المشكلات الفلسفية، وأن تناول هذه المشكلات ينبغي أن يتم استناداً إلى اللغة الطبيعية.

وأصحاب اللغة الصناعية هم الوضعيون المناطقة، وأصحاب اللغة الطبيعية هم التحليليون اللغويون والفرق بينهما يتضح بمعالجة التطور التاريخي للتحليل.

التي تتعلق بالمشكلة موضوع البحث. فاللغة والفكر مرتبطان برباط لا ينفصم عراه، سواء انتهى البحث في اللغة إلى انحلال مفصلات الفلسفة كما تم في فنتشتين، أم إلى ميتافيزيقا وجهة باللغة كما يتطلع ستراوسون.

ولكننا مع ذلك نقول، أن هذه الفلسفة في حصرها مهمة الفلسفة في هذا التحليل اللغوي أدت في كثير من الأحيان إلى ما أسماه كارل بوير «اللفظية الفارغة» Empty Verbalism. وهذا يذكرنا بقصة الشاب الصيني الذي ترك بلاده ليتعلم الفلسفة على يد جورج مور، لكنه صدم لأنه لم يجده يتحدث عن المشاكل الفلسفية التقليدية، وإنما كان يحلل عبارات اللغة الانكليزية، فعاد الشاب إلى بلاده دون أن يستفيد شيئاً سوى بعض قواعد النحو الانكليزي.

وقد تطرف بعض التحليليين في هذا إلى حد يبعث على الملل، والضجر، كما في حالة بعض فلاسفة اكسفورد. أن بعض الوضعيين والتحليليين قد تنبه لهذه الأزمة، وقدم تنازلات وصاغ نوعاً من الميتافيزيقا كما عند آير في ميتافيزيقاه الانشائية وعند ستراوسون في ميتافيزيقاه الوصفية.

ولا ننسى غوستاف برغان الذي ركز انتباهه على تأسيس لغة مثالية، على أمل امكانية توضيح المسائل الميتافيزيقية ومحاولة بيان: إما أن هذه المسائل لا معنى لها بالفعل، أو يمكن الإجابة عليها باستخدام هذه اللغة المثالية.

وقد أدت إدعاءات التحليليين اللغويين والوضعيين المناطقة وغلوهم في أهمية التحليل إلى إهمال المشاكل الفلسفية الكبرى، ولعل أحسن ما قيل في هذا عبارة رسل «إنني لم أشعر بأذن تعاطف مع أولئك الذين يعتبرون اللغة مجالاً مكتفياً بذاته، لأن الصفة الجوهرية في اللغة، هي أن لها معنى، أي أنها مرتبطة بشيء آخر غيرها، وهذا الشيء بوجه عام، غير لغوي!!»

مصادر ومراجع

- إسلام، عزمي، فنتشتين.
- أمين، عثمان، ديكارت.
- رسل، برتراند، فلسفي وكيف تطورت.
- محمود زكي نجيب، خرافة الميتافيزيقا.
- ———، نحو فلسفة علمية.
- ميتس، رودلف، الفلسفة الانكليزية في مائة عام.

- Ayer, *Logical Positivism*.
- Barnes, *Philosophical Predicament*.
- Enoch, Samuel, *from Socrates to Sarter*.
- ———, *A History of Philosophy*.

الوجود، وأجمل رأيه في هذا المعنى في كتابه الأكبر الظاهر والحقيقة، 1893 حلل فيه معاني المادة والمكان والزمان والطاقة، التي هي أركان العلم الطبيعي. وانتهى من هذا التحليل الى أن هذه المعاني لا مقابل لها في الخارج. ولكنها نافعة في تعيين الظواهر والتعبير عما بينها من علاقات. فإذا أريدت على أن تعبر عن ماهية الأشياء أدت الى متناقضات. يبقى أن هذه المعاني هي معاني عمل لا دلالة نظرية لها وإنما كل دلالتها تقنية.

وقد عارض مور 1873-1958 المثالية الألمانية على الاطلاق ومثالية برادلي على التخصيص، في مقال مشهور بعنوان رفض المثالية، 1904. وقيمة هذا المقال تكمن في أنها تكشف عن جذور الحركة التحليلية في الفلسفة. يقول «إن موضوع هذا المقال عديم الجدوى، فحتى إذا دلت على صحة آرائي فإن أدلي لن تقول شيئاً عن هذا العالم. كل ما أود الكشف عنه هو أن ثمة قضايا كاذبة على الرغم من إيماننا بها». هذا هو منهج مور، وهو منهج الفلسفة التحليلية برمتها. منهج يستند الى تحليل معاني القضايا الميتافيزيقية في المذاهب المثالية. يقول «إن الصعوبات والخلافات في جميع الأبحاث الفلسفية، مردودة الى سبب بسيط هو أننا نحاول الاجابة عن اسئلة دون أن نعرف بدقة طبيعة السؤال المطلوب الاجابة عنه. وعندما انتهى من تحليل الأسئلة المطروحة من جانب المثاليين وجد أنها فاسدة. وقد استند مور في هذا التحليل الى أداتين هما الفهم المشترك ومعاني الألفاظ وقد استخدمهما في نقد أحد المبادئ الأساسية للفلسفة المثالية وهو مبدأ: جوانية العلاقات، فالغالبية العظمى من المثاليين تأخذ بهذا المبدأ ومفاده أن جزءاً من ماهية الشيء مردود الى علاقات الشيء بشيء آخر، وأن تغيير هذه العلاقات من شأنه أن يحدث تغييراً في الشيء نفسه. مثال ذلك: إني أملك الآن كلباً، ولكني أصبح شخصاً آخر إذا تنازلت عن هذا الكلب لشخص آخر، لأن إحدى علاقاتي قد تغيرت. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن العلاقة ليست عرضية أو بالأدق ليست برانية. إن هوية الشخص تتحدد بعلاقاته بالأشياء الأخرى. وقد رفض مور هذا المبدأ، ورفضه يكشف عن تناوله الفلسفي الأصيل. فهو يرى أن القول بأن العلاقات جوانية هو قول كاذب، وسرعان ما يتبخر امام الفهم المشترك. ذلك أن الفهم المشترك لا يقبل القول بأن الشخص يتغير لمجرد تنازله عن كلبه. بل إن الفهم المشترك (ومعاني الألفاظ) يقرر انه على الرغم من علاقاتي بأشياء معينة على نحو معين، وعلى الرغم من أن هذه العلاقات من الممكن ألا تكون قائمة فإن الأنا يظل كما هو. وينتهي مور من ذلك الى نتيجة

الرأي الشائع أن التجريبيين البريطانيين - لوك وبركلي وهيوم - هم أسلاف الفلسفة التحليلية. فلوك 1632-1704 انشغل بتحليل المعاني ليكشف عن أصلها التجريبي، وفي تحليل اللغة ليكشف عن دلالة الألفاظ على المعاني، وتأثير اللغة على الفكر. وانشغل هيوم 1711-1776 بتحليل المعرفة كما تبدو للشعور خالصة من كل اضافة عقلية، فوجدها تحل الى «نوعين متميز احدهما عن الآخر، وسأطلق عليهما لفظي انطباعات وأفكار، وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحياة اللتين يطبعان بهما العقل ويلتصمان بهما الطريق الى فكرنا او شعورنا: فأما الادراكات التي ترد الينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها بالانطباعات. وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الاولى في النفس، وأما لفظة الأفكار فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صورة خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات». وكذلك باركلي 1685-1753 انشغل بتحليل الأشياء المادية، ولكنه انتهى الى ضد ما انتهى اليه لوك. فقد جعل لوك الاحساسات التي نتلقاها بحواسنا مرتبطة بجوهر. أما بركلي فقد انتهى من تحليله الى حذف فكرة الجوهر، وجعل صفات الشيء لا تلتف حول جوهر بل يرتبط بعضها ببعض.

وقد ظل هذا التراث التحليلي مؤثراً في انكلترا الى أن بزغت المثالية الألمانية عند كانط وميغل ليعيدا الحياة الى الميتافيزيقا. ومع ذلك فلم تكن الميتافيزيقا مانعاً من ممارسة التحليل. فكانط 1724-1804 انشغل بتحليل القضايا العلمية. ونقرأ في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه نقد العقل الخالص أن الكتاب «رسالة في المنهج وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه»، ثم هو اطلق اسم «التحليل الترنسندنتالي» على الفصل الخاص بتحليل قضايا العلم الطبيعي. وبعد ذلك بدأ في تحليل القضايا الميتافيزيقية الخاصة بالآله والحرية والخلود، وانتهى منه الى أن هذه القضايا خارجة عن حدود العقل الانساني. وإذا نحن جعلناها موضع بحث نظري عقلي وقعنا في متناقضات أو بالأدق في أوهام. أما هيغل 1770-1831 فقد أسس الميتافيزيقا على منطق جديد هو المنطق الجدلي. وهو منطق يدور على تحليل معنى الوجود، وترك العقل يجري على سليلته ابتداء من معنى الوجود، ويتأدى منه الى معنى ماقض له وهو اللاوجود، ومنه الى الوجود بحيث يبدو الفكر، في النهاية، وجودياً، ويبدو الوجود الواقعي منطقياً، أي ضرورياً ومعقولاً ضرورة.

وفي انكلترا تأثر برادلي 1846-1924 بتحليل هيغل لمعنى

أجل حلها الحل المقبول. وأغلب الظن أنها لم يكونا على وعي بأنهما قد مهدا الطريق للثورة الحقيقية.

وقد كان رائد هذه الثورة تلميذ رسل لودفيغ فغنشتين 1889-1954. فهو أول فيلسوف تحليلي يذهب إلى الحد الأقصى للتحليل فيقرر أن المشكلات الميتافيزيقية هي مشكلات زائفة، وأنها ليست بمشكلات أصلاً، وقد عبر فغنشتين عن هذا المعنى في كتابه رسالة فلسفية منطقية، 1921. يقول «إن معظم القضايا والمسائل المطروحة في المؤلفات الفلسفية ليست كاذبة بل خالية من المعنى. ومن ثم فليس في إمكاننا الإجابة عن أسئلة من هذا النوع. وكل ما يمكن قوله هو أنها بلا معنى. وإن معظم قضايا الفلاسفة ومسائلهم إنما تنشأ من فشلنا في فهم منطق لغتنا». والقضايا التي لها معنى فهي تجريبية الطابع. وحيث إن الميتافيزيقا ليست تجريبية فهي إذن بلا معنى. أما قضايا المنطق والرياضة فهي تحصيل حاصل، ومثلها بقضايا الهوية مثل «P هو P»، أو قضايا الوسط المرفوع مثل «P هو إما ب أو لا ب». وقضايا تحصيل الحاصل «لا تعني شيئاً لأنها لا تقول شيئاً». ومن ثم فهذه القضايا لا تمثل أية حالة ممكنة لأنها تغطي جميع الحالات الممكنة. وحيث إن قضايا الميتافيزيقيين (ومن بينهم رسل ومور) ليست قضايا خاصة بالعلوم التجريبية، ولا قضايا خاصة بالمنطق أو الرياضة فهي إذن قضايا بلا معنى.

الفلسفة إذن، عند فغنشتين، هي تحليل اللغة، وليست مصدرًا لمعرفة العالم على نحو ما يقوم به العلم. يقول في كتابه أبحاث فلسفية، 1953: «إن الفلسفة معركة ضد اللبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة». ومصدر الخطأ في استخدام اللغة هو عدم فهم الطريقة الصحيحة لاستخدام الألفاظ، يقول «إن المشكلات الفلسفية تنشأ حين نسيء استخدام اللغة»، «ويمكننا إزالة كل سوء فهم إذا جعلنا تعبيراتنا أكثر دقة». ومن هنا جاء مغزى عبارته الأخيرة في كتاب رسالة فلسفية منطقية يقول: حيث لا نستطيع الكلام حيث ينبغي الصمت.

وكان تأثير كتاب رسالة منطقية فلسفية في عالم الفلسفة تأثيراً رائعاً، فقد كان موضوع تعليقات ومناقشات. ومع أن فغنشتين كان وثيق الصلة برسل إلا أنه ذهب أبعد مما ذهب إليه رسل ومور، ولهذا ذاع صيته ليس فقط في أميركا وإنكلترا وإنما أيضاً في القارة الأوروبية. وقد كان تأثيره واضحاً في دائرة فيينا التي أنشئت عام 1923. وهي جماعة من الفلاسفة وعلماء الرياضة والفيزياء تربطهم رابطة التشابه في حركة فلسفية واحدة أطلق عليها اسم الوضعية المنطقية أحياناً، واسم

مفادها أن العلاقات قد تكون جوانية وقد تكون برانية، ومن ثم فمبدأ المثاليين كاذب.

أما رسل 1872-1970 فقد عارض المثالية لأسباب مبانة لأسباب مور، إذ هو قد انشغل بالمنطق وأسس الرياضيات. فقد أصدر عام 1910 بالاشتراك مع هويتهد 1861-1947 الجزء الأول من كتابه الهام أسس الرياضة. وقد أفاد الفلاسفة في نقد المشكلات الفلسفية استناداً إلى المنطق الجديد الذي قدمه رسل إليهم. يقول رسل «إن المنطق هو أساس الفلسفة. وإن المدارس الفلسفية ينبغي أن تتميز بما لديها من منطق وليس بما لديها من ميتافيزيقا».

والفارق الأساسي بين مور ورسل في تناولهما للفلسفة يقوم في أسباب رفض رسل لمبدأ جوانية العلاقات. فهو يرى أن هذا المبدأ مرفوض لأسباب رياضية. فإذا كانت العلاقات جوانية فالمثاليون على حق في قولهم بأن الوجود واحد والحقيقة واحدة. ولكن هذا يعني، في رأي رسل، أن القضايا الرياضية لا يمكن أن تكون حقائق جزئية. وهي نتيجة مرفوضة. ومن ثم فمبدأ جوانية العلاقات كاذب، والقضايا الميتافيزيقية المترتبة عليه كاذبة كذلك. ومعنى ذلك أن خطأ المثالي هو في الأساس خطأ منطقي. وخطؤه مردود إلى اكتفائه بشكل واحد للقضايا التي لها معنى، وهو الشكل الحتمي، في حين أن ثمة أشكالاً أخرى كشف عنها كتاب أسس الرياضة، وهو منطق العلاقات ومنطق كم المحمول.

واهتمام رسل بالرياضيات وبأسسها مواكب لاهتمامه بالمنهج العلمي. فهو يرى أن المشكلات الفلسفية يمكن حلها إذا كان منهج الفلسفة مماثلاً لمنهج العلم. ومن ثم فقد أدخل رسل الرموز في الفلسفة لكي تصبح في دقة العلوم الطبيعية.

وقد وفق كل من مور ورسل في القضاء على هيمنة الفلسفة المثالية في الفلسفة الانكليزية فقد تأثر بهما الفلاسفة الشبان في الأخذ بالتحليل الفلسفي، ورفض المثالية. وذاعت آراؤهم في أميركا خاصة وأنها اتفقت، إلى حد ما، مع آراء البراغماتيين الأميركيين من أمثال بيرس، 1839-1914، ووليم جيمس، 1842-1910.

ومع أن كلا من مور ورسل قد رفضا المثالية إلا أنهما لم يتشككا في إمكان حل بعض المشكلات الميتافيزيقية. فقد تصورا أن الحقيقة الميتافيزيقية ليست ممكنة فحسب بل أيضاً واردة في فلسفتها. وكل ما هنالك أن كلا منهما كان رافضاً لأسلوب الفلاسفة في تناول المسائل الميتافيزيقية، وكان التحليل، في رأيها، سواء تم بالمنطق الرمزي أم باللغة العادية، هو الأداة الوحيدة لتوضيح المشكلات الفلسفية من

بطائفة من البديهيات التي هي عبارة عن تحديد لاستعمال الرموز المنطقية، ليستق بعدئذ من البديهيات ما يترتب عليها من نتائج. ولهذا فإن أبرز ما يميز كارناب في مجال التحليل هو اشتغاله بالسميوطيقا أو علم الرموز وهو ينقسم ثلاثة أقسام:

- 1 - البرغماتيقا وهي البحث في الرموز اللغوية وهي لا تزال صورة من صور السلوك الانساني، أي من حيث هي تعبير عن عقائد قائلها. فالعلاقة هنا بين الجملة وبين الاعتقاد الذي جاءت الجملة لتعبر عنه هي علاقة براغماتيقية.
- 2 - السمانطيقا هي البحث في مدلولات الألفاظ وتشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء الى لغة شارحة. ولغة الأشياء هي لغة الحديث العادية التي يستخدمها الناس ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون ان يتحدثوا عنها. أما اللغة الشارحة فهي لغة للغة.
- 3 - الستاتيقا هي البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها، وفي معنى الصدق، وفي الاستنباط المنطقي.

وفي انكلترا ذاع صيت الفريد آير، 1900-؟، كممثل للوضعية المنطقية بسبب كتابه اللغة والحقيقة والمنطق، 1936، مع أنه هو نفسه ينفي تمثيله لهذه الحركة الفلسفية على نحو ما جاء في كتابه جزء من حياتي، 1977. إلا أنه يعود فيؤكد أن «أحداً، باستثناءه هو، لا يعنيه أن يقال عنه إنه وضعي منطقي» وذلك في مقال له عن «دائرة فيينا» منشور في كتاب بعنوان المعقولة والعلم 1982، بمناسبة الذكرى الثوية لميلاد موريس شليك. ومهما يكن الأمر فإن الفكرة المحورية في كتاب آير تدور على «مبدأ التحقيق». واستناداً الى هذا المبدأ يمكن الحكم على عبارة ما أنها ذات معنى إذا توفرت شروط معينة. وهنا يفرق آير بين نوعين من التحقيق: التحقيق القوي والتحقيق الضعيف. التحقيق القوي يكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعومة لصدق القضية تدعياً تاماً، وأما الضعيف فيكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعومة لصدق القضية على وجه الاحتمال. ولما كانت القوانين العلمية في العلوم الطبيعية يستحيل فيها التحقيق الذي يجعلها بقينية فتحقيقها إذن من النوع الضعيف. وإذا استثنينا العلوم الرياضية باعتبار ان قضايهاا تحصيل حاصل وجدنا ان التحقيق دائماً هو على سبيل الاحتمال. فالسؤال إذن في التحقيق يكون على النحو التالي: هل هناك من الخبرات الحسية ما له صلة بتقرير صدق العبارة أو كذبها؟ فإن كان الجواب بالنفي كانت العبارة كلاماً فارغاً غير ذات معنى على الإطلاق. ويرى آير أن ثمة طريقتين

التجريبية المنطقية أحياناً أخرى. والرابطة التي ربطت هذه الجماعة الاتفاق على جعل الفلسفة علمية الطابع، فيطبق عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة حتى تزول الألفاظ الغامضة. وكان رائد هذه الجماعة هو موريس شليك 1882-1936 الذي انتهى الى الفلسفة عن طريق دراسته للعلوم الطبيعية، وشغل منصب الأستاذية في جامعة فيينا عام 1922، وهو المنصب الذي كان يشغله قبله ارنت ماخ. ولم يلبث شليك، وهو في هذا المنصب أن التف حول مفكرين لمعت أسماؤهم في مجال التحليل الفلسفي المعاصر امثال وايزمان ونيرات وفايغل وكافمان وكارناب وجودل. وكان فتغنشتين على صلة بدائرة فيينا وإن لم يحضر اجتماعاتها. وكان شليك يروج لأفكار مماثلة لبعض افكار فتغنشتين. وثمة وقائع تؤكد أن كتاب رسالة فلسفية منطقية قد أدى دوراً هاماً في بلورة افكار دائرة فيينا أو ما اطلق عليها بعد ذلك اسم الوضعية المنطقية. وقد أدت الوضعية المنطقية دوراً هاماً في تاريخ الحركة التحليلية بفضل نظريتين. النظرية الاولى تدور على القول بأن القضايا الميتافيزيقية برمتها خالية من المعنى. وهنا تتفق الوضعية المنطقية مع فتغنشتين (ولكن لأسباب متباينة) في أن المشكلات الميتافيزيقية هي مشكلات زائفة وبلا حلول. ذلك أن منطق اللغة نفسه يحتم ان تكون مفردات اللغة وعباراتها منصرفة الى مسميات في عالم الواقع الذي نحسه فعلاً أو امكاناً. والقضية الميتافيزيقية بهذا المعنى لا يمكن تحقيقها، وهذا معناه أنها عبارة بغير معنى. وقد عرّف كارناب وهو واحد من الفلاسفة البارزين في الوضعية المنطقية، القضية الميتافيزيقية بأنها «تلك التي تزعم انها تعرفنا بشيء هو خارج نطاق أي تجربة».

أما النظرية الثانية فهي تدور على تحليل اللغة العلمية، وقد أضطلع بهذا الجهد كارناب في كتابه الأساس المنطقي في التركيبات اللغوية، 1934. وكان قد سبقه فتغنشتين الى التنبيه بأن قواعد المنطق ليست إلا قواعد اللغة، وأن هذا التوازي بين قواعد المنطق وقواعد اللغة يشكل تماثلاً بين النسقين. فكما أن المنطق الصوري حين يستخرج قواعد الاستدلال السليم لا يقصر اهتمامه على مشكلة بعينها في هذا العلم أو ذاك، بل يستخرج القواعد المنطقية العامة، فكذلك في تحليل اللغة ينبغي مجاوزة حدود اللغات القائمة وحصر الانتباه في البناء الصوري المنطقي للغة من حيث هي لغة، أي من حيث هي لغة رمزية. ومن ثم بدأ كارناب في وضع الرموز التي تسهم في تكوين الصيغة المصورة للواقعة المراد تصويرها، ثم في وضع قواعد اشتقاق صيغة من صيغة أخرى، بادئاً هذه القواعد

التعبير عن هذه السمات المشتركة في كتابه كلمة وشيء، 1960.

والوضعية المنطقية، في نهاية المطاف، ليست إلا إحدى تيارات الحركة التحليلية. وثمة تيار آخر يعرف باسم التحليل اللغوي وهو ليس مماثلاً لتيار الوضعية المنطقية. فلم يكن للتحليل اللغوي مؤسسة رسمية. إنه مجرد اسم يطلق على فلاسفة متباينين ليس بينهم سمة مشتركة سوى الاهتمام بالفلسفة، يتقدمهم لودفيج فتنشتين. والغريب في أمر هذا الفيلسوف أنه قد عدل من افكاره التي سجلها في كتابه رسالة منطقية فلسفية ابتداء من عام 1930 حتى مماته. ومن ثم يمكن التمييز بين فتنشتين الشاب وفتنشتين الشيخ. وافكاره الجديدة منشورة في كتاب ابحاث فلسفية وهو مكون من جزئين انتهى فتنشتين من أولهما عام 1945. وثانيهما بين عامي 1947، 1949. يقول في مقدمة كتابه «ثمة اخطاء جسيمة فيها كتبه في الكتاب الاول». فالتحليل، عن فتنشتين الشيخ ينصب على اللغة لمعرفة الطريقة التي تستخدم في الألفاظ بالفعل. فيوضح لنا أن كثيراً من مشكلات الفلسفة تنشأ مثلاً من استخدام كلمة ما في سياق مخالف للسياق الذي كان يجب أن توضع فيه «ويزول ذلك اللبس وسوء الفهم المتعلق باستخدام الألفاظ اذا ما استبدلنا صورة تعبير بصورة اخرى، ونستطيع أن نسمي ذلك (بتحليل) صورة التعبير. ومن شأن سوء فهم اللغة ان يسبب «قلقاً لغوياً» وان يعزى بالبحث عن مسائل ميتافيزيقية وعن اجابات لهذه المسائل. وهذه المسائل، في جوهرها، ليست مسائل حقيقية، ومن ثم ليس لها اجابات. مهمة الفيلسوف إذن ليست مقصورة على التدليل على أن القضايا الميتافيزيقية خالية من المعنى، ولكنها ممتدة الى البحث عن جذور «القلق اللغوي» استناداً الى التحليل اللغوي، وبالأخص اللغة العادية. وبذلك تنحل القضايا الميتافيزيقية دون أن تحل.

ومع ذلك فإن فتنشتين لم ينفرد بالتحليل اللغوي. فثمة نفر من الفلاسفة انشغل بهذا التحليل دون أن يكون على صلة بفتنشتين مثل غلبرت ريل وجون ريزدم.

إن كتاب ريل الاساسي عنوانه مفهوم العقل، يبين فيه أن الثنائية بين العقلي والفيزيقي إنما هي ناشئة عن اضطراب في الألفاظ الخاصة بما هو عقلي، وأن ديكارت قد اخطأ في الترويج لهذه الثنائية. وقد استخدم ريل منهج التحليل اللغوي في بيان فساد مفهوم الثنائية.

أما ريزدم فمع أنه كان تلميذاً لفتنشتين إلا أنه قد اضاف بُعداً جديداً للتحليل اللغوي، وهو بُعد التحليل النفسي في

لتحقيق العبارات، طريق مباشر وآخر غير مباشر. «العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر اذا كانت هي نفسها عبارة شهادية (اي عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة) ... والعبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لووفت بالشرطين الآتيين: أولاً، لو كانت بالاضافة الى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة، وثانياً، لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية او غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر. وتأسيساً على ذلك فإن آير يرى أن مما يميز الميتافيزيقي أن عباراته لا تصف شيئاً مما يمكن أن يخضع للملاحظة، بل ليس ثمة قاموس يسمح بتحويل العبارات التي يقولها الميتافيزيقي الى عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر. ويبقى بعد ذلك ان الفلسفة ليست التحليلاً للغة، وكشفاً لزيغ القضايا الميتافيزيقية.

بيد أن دائرة فيينا لم تدم طويلاً. فقد قضت الفاشية في ألمانيا والنمسا على الفكر الحر، بل إن الغالبية العظمى من اعضاء دائرة فيينا قد غادروا النمسا قبل الحرب العالمية الثانية، الى اميركا حيث احتلوا مراكز مرموقة في الجامعات. وقد انتهت دائرة فيينا رسمياً بموت شليك إثر اصابته برصاصة قاتلة من احد طلابه عام 1936. إذ تبنى، وزير التعليم في النمسا وقتئذ، سياسة رجعية فاستبعد اساتذة الفلسفة التحليلية من جامعات فيينا. وعندما استولى النازيون عام 1938 على النمسا أصبحت الدولة اكثر عداء، فاحتل اللاهوتيون مناصب الاستاذية.

وعندما عاد هربرت فيغل الى فيينا في عامي 1954، 1964 لاحظ ان قسم الفلسفة معادٍ لأنكار الفلسفة التحليلية، والتجريبية المنطقية، وأن الهيغلية والوجودية والكاثوليكية هي الفلسفات السائدة.

ومع ذلك فان تأثير الوضعية المنطقية لم ينته بانتهاء دائرة فيينا. فقد أصبحت افكارها موضع جدل في جميع انحاء العالم بسبب زعمها أن الميتافيزيقا خالية من المعنى. ذلك ان هذا الزعم من شأنه توجيه ضربة قاضية للدين، لأن الدين ينطوي على علم اللاهوت، وعلم اللاهوت نوع من الميتافيزيقا. وقد أقضت هذه المواجهة بين الوضعية المنطقية والدين الى جدل خصب. بل من شأن هذا الزعم ايضاً توجيه ضربة قاضية للأبحاث الميتافيزيقية التقليدية، وذلك بسبب تحديد مجال الفلسفة بتحليل اللغة ليس إلا.

وفي اميركا اختلطت افكار دائرة فيينا بالتراث البراغماتي، إذ إن بينهما سمات مشتركة. وقد استطاع كوين W.V. Quine

مع ويزدم في أن ليس كل ما ألفه الفلاسفة كاذباً بل غامضاً. ومع ذلك فقد، انفرد أوستن بأسلوب تناوله لإزالة هذا الغموض. فقد لفت الانتباه الى ثراء اللغة الانكليزية فيما تنطوي عليه من قواعد، بمعنى أن التغيرات في القواعد تقضي الى تغيرات في المعاني، ومن ثم فإن دراسة قواعد اللغة هامة من الوجهة الفلسفية. الأمر الذي يستلزم تأسيس علم اللغة وهو علم يفوق ما انجزه الفلاسفة التحليليون من مهام. ويرى أوستن ان الوقت لم يحن بعد للتأمل الفلسفي. إذ ينبغي ان نشغل في البداية بمعرفة الأسلوب الذي تعمل به اللغة قبل أن نخوض في تناول المسائل الفلسفية ومحاولة حلها. ومن هنا فان أوستن لم يذهب الى ما ذهب اليه فتغنشتين بشأن تحديد مصير الفلسفة.

هذه هي قصة الفلسفة التحليلية، وهي قصة استغرقت من الزمان ثمانين عاماً. وهذه فترة زمنية وجيزة، ومع ذلك فتتأججها الفلسفية خصبة للغاية. فقد احدثت ثورة في الفلسفة، وهي ثورة لم تنته بعد. فليس في إمكان اي فيلسوف تجاهل أهمية اللغة عند محاولة حل المسائل الفلسفية. ويبقى بعد ذلك تحديد مستقبل الفلسفة. هل هو محصور في ازالة جميع الألغاز الفلسفية على نحو ما يرى فتغنشتين، أم هو محصور في تأسيس ميتافيزيقا تستند الى التحليل اللغوي على نحو ما يذهب ستروسن؟

مراد وهبه

التراثية

Traditionalism
Traditionalisme
Traditionalismus

تراثية - نسبة الى تراث؛ وتحمل على ثلاثة معانٍ تفصح عن نفسها بصورة إجمالية أولية. المعنى الأول لتراثية يتحدد بكونها ظاهرة منسوبة الى تراث، أي متحدرة من الوضعية التي تشير الى دلالاته ووظيفته النظرية المعرفية والايديولوجية. والمعنى الثاني يقوم على كونها تحديداً اصطلاحياً لمذهب أو لنزعة ترى في التراث مبتدى ومتتهى الوجود الانساني الذهني أو المادي (الاقتصادي، التقني...) أو الذهني والمادي معاً. أما المعنى الثالث فيتمثل بالنزوع الى الحفاظ على السياق الحقيقي لحدث اجتماعي ما، أي بعيداً عن انتزاعه من دلالاته وأفاقه ووظائفه التراثية.

كتابه الاصل اللاشعوري في فلسفة بركلي، 1953. إنه يتفق مع فتغنشتين في أن الميتافيزيقا ليس لها معنى، ولكنه يضيف قائلاً إنه ليس لها معنى الا من حيث انها تصوير لحياة الفيلسوف الباطنة، وتعبيراً عما يدور في نفسه من نوازع ونزوات. الميتافيزيقا إذن أساسها سيكولوجي، والتحليل النفسي كفيل بالكشف عن الأسس اللاشعورية التي تقوم عليها الميتافيزيقا. فكل فيلسوف يحاول أن يفرض علينا نظرياته من حيث أنها ذات صبغة موضوعية. ولكن ليس ذلك بالصحيح، كما يقول المؤلف، وأما الصحيح أن الذاتية متغلغلة في تكوين المذاهب الفلسفية. ويزدم هنا يتفق مع الوجودية. ولكنه يحاول أن يعلل في كتابه تحوير الفلسفة 1947 الأسباب التي تدفع هذا الفيلسوف الى أن يزعم أنه موضوعي، وذلك الفيلسوف أنه ذاتي. تعليل ويزدم أن الفيلسوف عندما يتواضع يرى نفسه عاجزاً عن معرفة الحقيقة المطلقة، ومن ثم يتنكر للموضوعية، ويحسب أحكامه كلها ذاتية. غير ان الشعور بالتواضع قد يتقلب الى شعور بالغرور. فالتواضع من شأنه أن يدفع الفيلسوف الى الانسحاب من العالم، ولكن الانسحاب ذاته قد يدفع الى الغرور فيرى الفيلسوف نفسه مشرفاً على الكون من عليائه فيلوح له أن في إمكانه إدراك القيمة الموضوعية للواقع. ويضرب المؤلف ذلك مثلاً بالفيلسوف الالماني كانط. إنه في البداية متواضع، غير انه يتنكر لهذا التواضع في النهاية فيسيطر عليه الغرور. من حيث هذه الوجهة الفلسفة لها معنى عند ويزدم. والاهتمام بالفيلسوف، عندئذ، هو اهتمام بشخصه، وتاريخ الفلسفة لن يكون الا تاريخ حياة.

ولم يكن ويزدم هو اول من ادخل تعديلات على آراء فتغنشتين. فثمة نفر من الفلاسفة التحليلين رفض النزعة العدمية عند فتغنشتين بالنسبة الى مستقبل الفلسفة. فقد كان يرى أن ليس ثمة اي دور للفلسفة الا ازالة الغموض اللغوي، من بين هذا نفر من الفلاسفة ستروسن وأوستن. فستروسن لا يرى اي تناقض بين التحليل اللغوي ونوع معين من الميتافيزيقا. اذ هو يميز بين نوعين من الميتافيزيقا: الميتافيزيقا الوضعية التي تقنع بوصف حدود اللغة. والميتافيزيقا التصويبية التي تعيد النظر في هذه الحدود من أجل تصحيح المسار، ومن ثم يمكن تكوين نظرية عن العالم استناداً الى التحليل اللغوي.

أما جون أوستن فقد كان مقلداً في انتاجه مثل فتغنشتين، ولكنه كان ذا تأثير عظيم على طلابه. كان مقتنعاً بأن دراسة اللغة لها أهمية عظمى في تناول المسائل الفلسفية. وكان متفقاً

الصعيد النظري. إذ إن البحث العلمي النظري - واللغوي - في ذينك الأمرين يظهر أنها متباينان، وإن كانا، من موقع آخر، مرتبطين ببعضهما بعضاً. إضافة إلى ذلك يبرز مصطلح الموروث بمثابة متنايزاً عن التراث. ولكن هذا كله يفصح عن نفسه عبر تحديد وضبط العلائق بين ذينك الأخيرين من طرف، وبين الحدث الاجتماعي من طرف آخر.

إن منطلق الفعل التاريخي والتراثي يكمن في الفعل الاجتماعي متمثلاً بالحدث الاجتماعي. ويفهم تحت هذا الأخير كل مظاهر الحياة الاجتماعية في تموضعها، أي حيث لا تكون بعد قد دخلت مجرى الزمن التالي عليها. وهي، بصفتها هذه، تمثل المادة الاجتماعية للبحث الاجتماعي، أي موضوع بحث خاص بالعلوم الاجتماعية. وهذه الأخيرة تتصدى لموضوع بحثها ذاك من مواقع مختلفة، ولكن مشتركة في أنها لا تتجاوز تموضع تلك الظواهرات، أي إنها لا تنظر إليها في سياقها من مجرى الزمن التالي عليها.

إن الحدث الاجتماعي نفسه إذ يدخل مجرى الزمن التالي عليه يكتب سياقاً تاريخياً يجعل منه صيرورة. وحيث يتم ذلك، يتحول الحدث الاجتماعي إلى حدث تاريخي. أما هذا الأخير فيشتمل على سمتين. الأولى تجسد بـ البعد التطوري الخاص بكل علم من العلوم، بحيث يمثل هذا البعد تجماع التطور الحاصل في مجموع الظواهرات الاجتماعية. أما السمة الثانية فنقوم على أن ذلك الحدث الاجتماعي المجسد بتلك الظواهرات، يمتلك من الخصائص الذاتية النوعية ما يجعل منه موضوع بحث علمي مستقل استقلالاً نسبياً لعلم مستقل. يبقى أن هذا الأخير هو علم التاريخ بصيغه المتعددة (علوم التاريخ السياسي، والاقتصادي، والثقافي...) وبمشكلاته المنهجية التاريخية الموحدة والمتكاملة.

وثمة نقطة أخرى تتصل بالحدث التاريخي. تلك هي أن هذا الأخير يبقى، بصفته تاريخياً، في حدود الماضي. وهذا بدوره، يشير إلى أن الحدث المعني، في صيغته العامة، لا يمتلك بعداً تطورياً فحسب، بل كذلك بعداً ماضوياً. هذا يقال بمعنى أن حدود التاريخ العيني تنتهي عند نهاية الماضي أو اللحظة الماضية، المتصرفة.

إن لحظة التطور، التي يجسدها الحدث التاريخي والتي تمنحه هي شخصيته بما هو بعد تاريخي، تتوقف مع نشوء اللحظة الحاضرة. وتوقفها هذا توقف نسبي منحدر من توقف الماضي، التاريخ، عند حدود الحاضر. بكلمة يمكن القول، إن التاريخ

فعل صعيد المعنى الثاني لتراثية تغدو هذه تعبيراً آخر لماضوية أو وجهاً من أوجهها، وذلك في حال النظر إلى التراث على أنه معادل للماضي. أما على صعيد المعنى الثاني للمصطلح المعني فإن هذا الأخير يبرز بمثابة تعبيراً عن الموضوعية في البحث في الحدث الاجتماعي وعن الالتزام بمقتضياتها وقواعدها.

والحق أن كثيراً من اللبس يحيط بكلمة تراثية بسبب من أن الكلمة المنسوبة إليها تعاني، بدورها، من كثير من اللبس والغموض في جل ما كتب عنها من دراسات استشرافية وعربية. ومن هنا، كان من الضروري أن يتم تناول الأولى في إطار الثانية، التي يغدو تبيان مقوماتها الأساسية أمراً ضرورياً أولاً.

* * *

لم تكتسب كلمة التراث بمعناها النظري التداول حالياً إلا في مراحل قريبة العهد نطلق، على نحو رئيسي، من العقد الثالث من هذا القرن. ولكنها كانت موجودة ومعروفة من قبل ذلك بقرون عديدة. وربما كان القرآن من أقدم النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة، وذلك في سورة الفجر ﴿وتأكلون التراث أكلاً لما﴾ (الفجر، 19) وهي، هنا، تعني الميراث. والملاحظ أننا لا نجد للتراث مادة معينة في معاجم اللغة العربية. ويرى أحد الباحثين أن هذه الكلمة «مأخوذة من مادة (ورث)، التي تدور معانيها حول حصول المتأخر على نصيب مادي أو معنوي من سبقه. وأجمع اللغويون على أن التراث ما يخلفه الرجل لورثته، وإن ناء أصلها الواو: أي (الوراث)... وهكذا يدور قلب الواو المتصدرة لهذه الكلمات ناء، لأنها أجلد من الواو وأقوى، ولا تتغير بتغير أحوال ما قبلها كما يقولون».

والملفت للنظر أن تلك الوضعية، التي أحاطت بعملية تبلور واستمرار الكلمة المعنية خلال قرون عديدة، جعلتها تفهم على أنها وجه من أوجه الماضي في حال ولوجه في الحاضر. وعلى أساس ذلك، ندرك المغزى والدلالة المنهجية للقول بالمأثور التالي: الذي خلف ما مات.

والحق، أن كلمة تراث حين دخلت الاستعمار المعاصر، فقدت أحد بعديها، اللذين حافظت عليهما من قبل.

فلقد جرى على أفلام جمع كبير من الكتاب والمؤرخين العرب والاجانب، الذين تناولوا تلك الكلمة بالمعنى النظري، خلط بينها وبين مصطلح التاريخ، اعتقاداً بأن الأمرين يمثلان واقعاً ومصطلحاً واحداً. وقد ظهر عقم هذا الموقف على

المبادرة. وهذا ما نستطيع استنباطه من قول لاينتر بأنه «في الحاضر يتشابك الماضي بالمستقبل». ذلك أن عملية التشابك هذه تتجسد بالسياق التراثي.

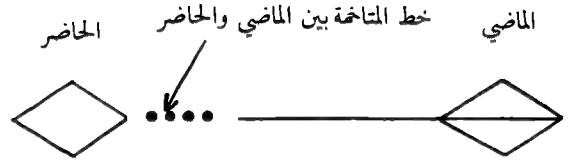
تلك النظرة الى المسألة تضع حداً للخلط بين مصطلحي التاريخ والتراث. فبالإضافة الى ما لاحظناه آنفاً من أن بعض الباحثين والكتاب اذ يتحدثون عن هذين الأخيرين فكأنهم يتحدثون عن مصطلح واحد وواقع واحد، نواجه بعضاً آخر من الباحثين والكتاب الذين يرون في التاريخ مصطلحاً وواقعاً أكثر شمولاً من مصطلح وواقع التراث، واصلين، من ثم، الى القول بأن التاريخ يجب أن يحفظ كما هو، لا يقطع ولا يسقط منه أي جزء.

وبسبب من الأهمية المنهجية المبذولة لهذه المسألة، يحسن بنا إيضاحها بمزيد من التدقيق عبر ما ندعوه تركة شعب ما. فها هنا نتبين خط التداخل والتشابك مجدداً باستمرارية تجمع، في نسق جدلي، بين الماضي والحاضر، كما نتلمس الاتجاه الذي تجسده تلك التركة في شخصيتها ويقوم على تعايش سلمي أو صراعي بين ذينك البعدين الوجوديين. أما هذا التعايش فيمكن أن يكون معروفاً ومدركاً بمجموع سياته أو بمعظمها في الوعي القومي لذلك الشعب، في هذه الحال، تكتسب التركة المعنية طابع تقاليد متجذرة في حياة الواقع الشعبي.

وجدير بالانتباه والتقصي المدى العميق وغير الظاهر للعيان، أكثر الأحيان، لتداخل التقاليد في حاضر شعب ما. فعمق هذا التداخل يجعلنا، في بعض الحالات، نعتقد أن الحاضر ليس حاضراً بقدر ما هو تقليد متحدر من الماضي، وأنه، من ثم، لا يوجد بقدرته الذاتية بقدر ما يقوم على معطيات هذا الأخير. وربما كان أكثر وضوحاً وخطورة من الناحية الاجتماعية، اذا اخذنا بالحسبان ما يسمى بالتراث الشعبي والفولكلور الشعبي. فكثيراً ما يستخدم هذان التعبيران في الحياة الثقافية العامة، مثيرين محرضات كبرى على صعيد البحث في الظاهرة التراثية القومية الخاصة والعامة.

واذا سلطنا مبضع البحث العلمي باتجاه كثير من الاغاني والتقاليد المنتشرة في الوسط الشعبي العربي، وجدنا انها تتحدر من مراحل الانحطاط الكثيرة التي مرّ بها العالم العربي؛ وهي، بذلك تشكل عائقاً أمام الجديد من عناصر التقدم بمختلف مناحيه. إن مثل هذه الوضعية جعلت بعض الباحثين والكتاب يطلقون «التأكيد حيناً أو الظن حيناً آخر بأن ماضي بعض... الشعوب عبء على حاضرها ومستقبلها معاً، وأن حركة الذين

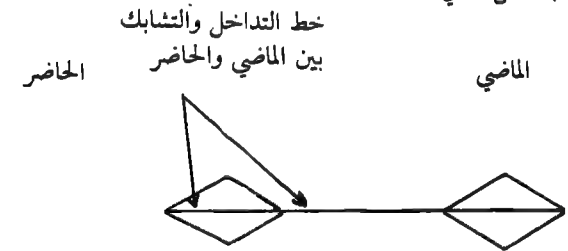
هو الماضي في بعده التطوري. وعلى نحو تصويري نعبّر عن تلك النتيجة كما يلي:



هذا الأمر، مجملًا وبصيغة منطقية، عبر عنه الجرجاني بقوله: «إن الماضي هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك». أما اذا نظرنا الى الزمان من موقع كونه متصلًا وموقع كونه منفصلًا، استبان لنا سياقاه التاريخي والتراثي، هذان السياقان اللذان ينطلقان، أساساً، من حدث اجتماعي ما وقع في الماضي.

وبناء على ذلك، يصبح علم التاريخ هو العلم الذي يعالج الماضي في بعده التطوري ومن ثم، فإن موضوع بحث ذلك العلم يتمثل بهذا الماضي.

اذا كان التاريخ هو الماضي في بعده التطوري، فإن التراث هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً به. إذا كان الماضي (التاريخي) مستمرًا حتى حدود الحاضر ولا مستمرًا فيما بعد ذلك، فإن التراث يجسد الاستمرارية من الماضي الى الحاضر. أي إن هذين الأخيرين، مجتمعين في بعدهما التطوريين، يؤلفان التراث. وبذلك، تنكشف العلاقة الجدلية بين خطي الاستمرارية والاستمرارية بصفتها علاقة بين التاريخ والتراث. ونمثل على هذه المسألة بالشكل التالي:



لم يعد، وفق ذلك، وارداً أن نتحدث عن خط متاخمة بين الماضي والحاضر، إنما أصبح الحديث يتصل بوجود خط تداخل وتشابك بينهما. ومن هنا، أصبح لزماً علينا أن نصحح القول التالي الذي اطلقه ريمون آرون والمتعلق بالمسألة العتيقة: إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة»؛ فنقول: إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث، حواراً يكون فيه للحاضر زمام

السوسي الاجتماعي لواحد أو لأكثر من واحد من المجتمعات السابقة.

هكذا نواجه واقعاً آخر متمثلاً بالوروث. فهذا يتحدر من التراث، دون أن يكون متطابقاً معه. فالثاني، التراث، هو اصطلاح يعبر عن واقع استمرارية الماضي في الحاضر في صيغتها العامة والشاملة، بغض النظر عن مظاهرها وتجلياتها العينية، وهذا يعني، ضمناً، أن التراث معادل للتراثية من حيث كونها ظاهرة عامة، غير متموضعة وغير داخلية حيز الفعل العيني. فهي، والحال كذلك، حركة مجردة معممة.

وإذا ما حللنا تلك الحركة في سياق تموضعها العيني الخاص، نواجه الوروث. وهذا يشير إلى أن الوروث هو، من التراث أو التراثية، بمثابة الخاص من العام. ذلك هو الوجه الأول من المسألة. أما وجهها الآخر فينض على أن الوروث ينطوي على فعل التملك العضوي أو القصدي، بحيث ينظر إلى الوروث على أنه هو التراث (التراثية) مُتملكاً. وفعل التملك، هنا، يمثل وضعاً عينياً. وهكذا تتضح علاقة الوروث بالتراثية بأنها، أيضاً علاقة عينية بالمجرد: إذا كان الوروث هو التراث، التراثية، مُتملكاً ومحللاً إلى مكوناته الخاصة، فإن التراث هو الوروث مركباً من مكوناته وفي طور الامكان التملكي. وخلق بالذکر أن فعل التملك العضوي والقصدي لا يقتصر على الوروث الذهني بأشكاله المتعددة (علمية ودينية وأخلاقية وعاطفية وفلسفية...)؛ فهو يشمل أيضاً على الوروث المادي.

حين نتحدث عن الوروث بمثابة ظاهرة تراثية أو بمثابة تراثاً في طور الفعل الممتلك قصدياً، فإننا نكون في دائرة الحديث عن توليد وانتاج واعين قاصدين للمعرفة التراثية. وتوليدنا وانتاجنا لهذه المعرفة يضعاننا أمام عناصر تراثية محددة نمتلكها عبر ما نطلق عليه الاستلهم التراثي والتبني التاريخي - وهما طريقان يقودان إلى امتلاك تلك العناصر في مصداقيتها النسبية ذات الأفق الإطلاقي أو في مصداقيتها المطلقة ذات الأفق النسبي.

إن عملية توليد وانتاج واعين قاصدين للمعرفة التراثية تبرز وتفسح عن نفسها من خلال تثبيت وتكريس تقاليد قائمة موروث، وتكوين تقاليد جديدة أدبية أو فنية أو سياسية الخ...، وذلك بتحويلها إلى موروث بالنسبة إلى مراحل لاحقة. وتتم تلك العملية بمرحلتين، مرحلة التوليد، ومرحلة التمثيل والاستنفاد. الأولى تكتسب وجوداً عينياً عبر تموضعها

لا أعجاد لهم في التاريخ أكثر ديناميكية، وأسرع عطاء وجداء، من حركة الميهوطين بأعجادهم».

إن التراثية - بمعنى الظاهرة - تتمتع، بمثابقتها لمشاركة للماضي في أحد أبعادها وعبر وجهيها الأساسيين المادي والذهني، بوجود موضوعي مستقل عن مضغ الباحث فيه والمؤرخ له. وعلى ذلك، فإن مهمة هذين الأخيرين تتركز في الانطلاق (1) من أن التراثية نشأت على نحو موضوعي ينطوي بطبيعة الحال على عصري الذاتية والحرية (2) من أن الباحث والمؤرخ لا بد وأن يمتلكا منهجاً يتيح لهما تقصي تلك الظاهرة من موقع موضوعية معمقة، جدلية. وفي ضوء هذين التوجهين تفصح المادة التراثية عن نفسها، مطالبة إيانا بالتعقيب فيها بغية الإحاطة الدقيقة بقانونيتها الأساسية.

إن الناس، في سياق أنسنتهم لمحيطهم الطبيعي والاجتماعي، يجدون أنفسهم أمام موروث من العلاقات الانتاجية الاجتماعية والمجزات التقنية والأفكار السياسية والأخلاقية والعلمية الخ... فهم يجدون أنفسهم، والحال كذلك، مدعوين إلى الانطلاق من ذلك الموروث، محتفظين ببعض عناصره أو معدلين فيها عموماً أو رافضين عناصر أخرى منه. وهذا يشير إلى أنهم، في وجودهم النشط، لا ينطلقون من صفر، وإنما عليهم، ضمناً أو بصورة مفصح عنها، الاقرار العملي والنظري أو الذهني بوجود محيط طبيعي اجتماعي يمثل، في واحد أو أكثر من أوجهه، حصيلة أسهمت في تكوينها أجيال سالفة سابقة.

أما العوامل الكامنة وراء ذلك فمتعددة، يبرز منها اثنان. الأول يتمثل في أن التركيب الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع السابق لا ينحصر كلياً مع نشوء المجتمع الجديد. فعناصر منه كثيرة أو قليلة تستمر في وجودها ضمن المجتمع الجديد هذا، ولكن عبر اكتسابها خصائص ووظائف معدلة أو جديدة تستجيب بصورة أو بأخرى لمقتضيات الوضعية المستجدة. وبذلك، فالجديد، هنا، ليس مطلقاً، وإنما هو - في سياقه العام والاجمالي - نسبي.

أما العامل الثاني فيعلن عن وجوده مجسداً باستقلالية نسبية للبناء الفوقي للمجتمع، أي - تخصيصاً - السوسي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية. فالعنصر الأول من هذين الأخيرين ليس حصيلة ذلك المجتمع وحده، أي حصيلة نشاطنا الذهني فحسب. انه، كذلك، نقطة تقاطع تلتقي فيها صيغ من

الأوربية ووجهها المقابل، المركزية الشرقية.

النزعة الأولى، السلفية، تنطلق من تصور مركزي يمكن إجماله بالمبدأ التالي: الأسلاف لم يدعوا شيئاً للأخلاف على صعيد المعرفة الأولية. فهؤلاء، بحسب ذلك، عليهم أن ينكفثوا تبعاً إلى وراء ليمتحووا من أولئك أجوبة على الأسئلة التي يطرحونها وعلى المسائل الجديدة التي تواجههم. وعلى هذا، فالسلفية تقوم على تضخيم أحد أبعاد الوجود، الذي هو الماضي، على حساب البعدين الآخرين، الحاضر والمستقبل. أما عملية التضخيم هذه فإنها تمتلك حداً انطولوجياً أو وجودياً وابستمولوجياً أي نظرياً مغريباً وأخلاقياً ودينياً وقومياً؛ وذلك بمعنى أن السلفية ترى في الماضي مبتدى ومنتهى الموقف على تلك الأصعدة. وبحسب هذا التعدد من الأصعدة، نواجه عدة احتمالات للموقف السلفوي. فهو يمكن أن يكون فلسفياً أو أخلاقياً أو دينياً أو قومياً، أو بانغماس آخر، وفق ما يقتضيه التغير الذي يطرا على الموقف السلفوي ضمن شروط وظروف اجتماعية أو ذهنية.

النزعة الثانية، العصرية، تتحدد، من موقع أحد احتمالات تحديدها، بما تحددت به السلفية، مع الاضافة بأن الحاضر وليس الماضي هو الذي يبرز في هذا الحقل. هذا يتضمن القول بأن النزعة المعنية ترى في الحاضر نقطة المبتدى والمنتهى وجودياً ونظرياً معرفياً وأخلاقياً. وإذا ما سُحب هذا الوضع على المسألة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية، فإن العصرية تدبّن الماضي معلنةً أنه أسّ الإشكالية التي تمثل (في) العالم العربي مثلاً) ينبوع التخلف الحضاري. وغالباً ما ظهرت هذه النزعة في العالم العربي بمظهر الداعية إلى الاندماج بالغرب الأوروبي أو التمثل به، معتمدة، في ذلك، على الوهم العرقي القائل بغرب آري مبدع وبشرق سامي راكد أحياناً، وعلى الحضارة المتوسطة مقابل الصوفية الشرقية أحياناً أخرى.

إن ما يجمع بين السلفية والعصرية لا يتمثل في النظر إلى الماضي أو الحاضر إطلاقاً، أي بعيداً عن سياقهما التاريخي والتراثي فحسب، هنالك عنصر آخر يجعل منهما، ضمن احتمال معين، نسقاً منهجياً واحداً في التفكير. ذلك هو اللحظة العدمية التي تتجسد فيها. بيد أن هذه الأخيرة وإن ظهرت في كلتا النزعتين، فإن حضورها ليس دائماً على صعيد العصرية. فهنا يمكن لهذه النزعة أن تتجه انجهاً مستقبلياً، بحيث نجدها تجمع بين الحاضر والمستقبل.

وإذا كانت كل واحدة، من تينك النزعتين محددة على أساس شدّد واحد من أبعاد الوجود على حساب بعدي

بصيغة حدث اجتماعي في مجراه الزمني أي التاريخي، الذي يتوقف عند حدود اللحظة المعاصرة. ذلك لأننا، هنا، ننطلق من أن الحاضر يمثل ماضياً بالنسبة إلى مرحلة لاحقة. في هذا الحاضر (الماضي) تتم تلك المرحلة الأولى. وإذا نحن نعلن بوعي عن تكوين تقاليد جديدة، فإننا بذلك نطمح إلى أن نجعل منها موروثاً بأيدي أبناء المستقبل.

وعلى ذلك، فإن المرحلة الثانية من عملية التكوين المشار إليها تحقق وجودها العميق، حالما يكتسب الحدث الاجتماعي سياقه التراثي، متفلاً على هذا النحو في سياقه التاريخي ومحققاً أفق التواصل بين الماضي والحاضر.

وإذا ما أخذنا بالاعتبار دور التقليد في صياغة وضعية اجتماعية أو فكرية ما بكثير أو قليل من الموضوعة. وبهذا المعنى، يمثل التقليد أحد أوجه الأيديولوجية السائدة في مجتمع ما. من هذا الموقع يفهم أنه، أي التقليد موروثاً كان أو مكوّناً بقصدية، يمكن أن يمارس دوراً كابحاً للتقدم، كما يمكنه أن يمثل قوة حافظة ومولدة لهذا الأخير. ومن هنا، فإن البحث في التراثية (التراث) ليس بمستطاعه إلا أن يأخذ بعين الاعتبار التقليد بما هو مقولة نظرية وواقع يمتلك كل شرائط ومقومات الوجود الفاعل، أيّاً كان المنحى الذي تسلكه هذه الفاعلية.

* * *

نواجه على صعيد الموقف من التراثية - بمعنى التراث - مجموعة نزعات يمكن النظر إليها مندرجة تحت اطارين، إطار لا تاريخي لا تراثي، وآخر تاريخي تراثي. أما لا تاريخية لا تراثية الأولى فتقوم على انتزاع الحدث الاجتماعي من سياقه التاريخي والتراثي، بحيث يتعذر فهم التاريخ والتراث ضمن افتراضات تمتلك من المشروعية النظرية المعرفية ما يجعلها قادرة على أن تكون مدخلاً إلى فهم المسألة. أما تاريخية التراثية الاطار الثاني فتتحدد، أساساً، في البحث عن ذنبك السياقين للحدث المعني وفي البحث فيه وفي الحفاظ عليه. وهذا بعينه هو الذي يسمح باقتراح مثل تلك الفروض وبالسير بها بخطوات متينة مدعّمة.

أما النزعات التي تندرج في الاطار اللاتاريخي اللاتراثي فلعلها كثيرة متباينة، بيد أن الخمس التالية ربما مثلت أهمها، أو كانت أكثر محاورها دلالة، أو ربما اعتبرت التجليات الكبرى الوحيدة لذلك الاطار وأن النزعات الأخرى، إن وجدت، ليست الا مواقف تتمحور حول تلك وتشابك فيها وتعبر عنها بصيغ غير مباشرة أو مواربة. تلك هي (1) السلفية؛ (2) العصرية؛ (3) التلفيقية؛ (4) التحييدية؛ (5) المركزية

فتنهض على رد تلك المسألة الى عنصر التقيش والتوثيق للحدثين التاريخي والتراثي. وبذلك، فالحياد إزاء الأسقية الايديولوجية لهذين الأخيرين يتحول الى المحور الأساسي الكبير في بنائها. فهي تميدوية تظهر عبر لحظتين اثنتين، واحدة فاعلة تنجلي بتأكيدها على الوثيقة بصفتها المادة التي يُنتقل منها، وتحافظ على البقاء في دائرتها، وتستبطن النتائج منها استنباطاً بعيداً عن عملية تركيبة تراثية. أما الخطوة الثانية فتظهر بصفتها رد فعل على أدلة الحدث التاريخي والحدث التراثي، أي على النظر اليها ضمن تجلياتها المتعددة، والاجتماعية والاقتصادية، والسياسية خصوصاً.

ان التحييدوية تمثل، والحال كذلك، موقفاً طموحاً للحفاظ على المادة التراثية والتاريخية من عبث العابثين، ويمكن أن تعني بهؤلاء مثلي تلك النزعات وآخرين سواهم، هذا أولاً. كما تعبر، في موقفها ذاك، عن لحظة من الحذر والتحفظ يمكن أن تصل الى حدود الجبن إزاء البحث في الأسقية المتعددة لتلك المادة التراثية. وأخيراً تجسد التحييدوية افقاً ضيقاً، إذ تلح على التحليل دون التركيب، وعلى التوثيق دون التنظير.

نشأت النزعات الاربع السابقة من موقع الفعل ورد الفعل. فلقد جسدت في نشأتها استجابة فاعلة لوضعية اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية. ومن ثم، لا يجوز النظر اليها على انها ظاهرات لا تاريخية لا تراثية مصطنعة. ولكنها إن انطلقت من تلك الوضعية، فإنها - في نفس الآن وبأحد أوجه المسألة - تمثل حصيلة ردود فعل إزاء بعضها بعضاً، كما تمثل حصيلات بنائها الداخلية الخاصة. وإذا ما اخذنا الوضعية العربية بالحسبان، فإن تلك النزعات تجسد تعبيرات دالة عن الوضعية هذه، كما تمثل أوجهاً من أوجه تكريسها الذهني ذي الخصوصية التراثية.

وحين نواجه النزعة الخامسة، المركزية الأوروبية، ونتقصى جذور منشئها، فإننا نلاحظ أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي ألمت ببني بعض المجتمعات الأوروبية هي التي كمنت، أساساً، خلف تلك النزعة. فنشوء الاستعمار الغربي - الرأسمالي - والامبريالية من بعده يمثلان العامل الأول في ذلك. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما تولّد من عقم منهجي تراثي في سياق لا تاريخية لا تراثية النزعات الاربع المأتي عليها، قدّم روافد حافزة ومحركة لنشوء المركزية الأوروبية في محايثها للوضعية العربية الحديثة والمعاصرة.

المركزية الأوروبية تنطلق، من حيث الأساس، من أن

الأخرين، فإن التلفيقية تعتقد أنها قادرة على الامساك بكل تلك الأبعاد دفعةً واحدة. فهي تأبى التفريط بواحد منها، انطلاقاً من أن الكل لا بد وأن يؤخذ به لكي يمكن التوصل إلى معادلة عادلة، وإذا كانت التلفيقية محقة في مطلبها هذا في النظر إلى الكل بمثابة نقطة انطلاق بعين الاعتبار، فإن الطريق التي تسلكها باتجاه هذا الهدف لا تخرج عن دائرة من المفهومات والادوات العاجزة عن تحقيق معادلة عادلة. إن تلفيقيتها تبرز وتُفصح عن نفسها في نظرتها إلى الأبعاد الوجودية، على أنها وضعيات معطاة على نحو ناجز، قطعي، أي على نحو ميتافيزيقي، أولاً، وفي اعتقادها بأن الحقيقة هي جماع تلك الأبعاد كما هي، أي دون اخضاع النظر إليها إلى رؤية تهبجية نقدية تميز بين الأساسي والثانوي، والحقيقي والزائف.

ويتجلى ذلك الموقف التلفيقي، بصورة خاصة ورئيسية، في المعادلة التالية:

المطلق إطلاقاً + النسبي إطلاقاً = الحقيقة

فالمطلق إطلاقاً يمثل، لدى التلفيقيين إجمالاً، بالعقيدة الدينية أو بالمبادئ الفلسفية والأخلاقية، إذ ينظر إليها على انها منفصلة من الأسقية التاريخية والتراثية وعلى أنها، من ثم ذات قيمة مطلقة بصورة إطلاقية، أي غير نسبية. أما النسبي إطلاقاً فيراد له أن يتمثل بالعلوم والحقائق التي تقدمها العلوم، الطبيعية منها خصوصاً. فهذه خاضعة لتحولات دائمة لا تسمح لها أن تتضمن لحظة من لحظات المطلق. ومن هنا، فهي نسبية إطلاقاً. وبصيغة أخرى أكثر تكثيفاً يمكن القول، إن المطلق إطلاقاً، وفق السياق العتيّد، يمثل تجلياً للإطلاقية، بينما النسبي إطلاقاً يعبر عن النسبوية. أما المسوغ الذي تقدمه التلفيقية لموقفها هذا فيقوم على اعتبار المطلق إطلاقاً وجوداً وقيمة كيفيين متعالين، وعلى النظر إلى النسبي إطلاقاً بأنه وجود وقيمة كميّان. وأخيراً يمكن التمثيل على التلفيقية في معادلتها المأتي عليها أعلاه بموقف من يمزج بين الماء والزيت، فلا يحصد إلا الماء والزيت من حيث هما كيانان متمايزان لا يصهرهما ناظم موحد موحد.

إذا كانت النزعات الثلاث السابقة تزعم، كل واحدة من موقعها، انها تحل إشكالية التراث عامة، أو العربي بصورة خاصة، فإنها النزعة الرابعة لا ترفع مثل هذا الزعم. فهي تقوم بخطوتين على صعيد المسألة التراثية، الأولى برفض النزعات السابقة بمبادئها تحرجات ايديولوجية قسرية من شأنها الاطاحة بالتراث، كما هو على حقيقته. أما الخطوة الثانية

فالتاريخ، بحسب ذلك، هو المرحلة المنصرمة، أي الماضي الذي هو، بدوره «الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك». ومن ثم، فعلم التأريخ هو العلم الذي يبحث بهذا الماضي. أما التراث فهو الماضي مستمراً حتى الحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً معه. وإذا كان التراث (التراثية) ذلك السياق التراثي العام للتاريخ، فهن الموروث هو التراثي في حيّز الفعل.

الركيزة الثانية للجدلية التراثية تتحدد بكون المرحلة القومية المهيمنة موجهاً للبحث والتقويم التراثيين. أما هذه المرحلة فتتمثل جماع المواقف الطبقي والفنوي والجمعي في سياقه المهيمن، الذي يُملي على الرؤى والمواقف التراثية شخصيته وآفاقه بصورة أو بأخرى. ومن هذا الموقع، تغدو مسألة التراث مسألة المرحلة القومية المهيمنة ناهضة أو في طريق الاستنفاد. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المرحلة هذه، بصفتها موجهاً للبحث والتقويم التراثيين، تبرز عبر نافذتين. فعبّر النافذة الأولى يظهر الموقف والتوجه الايديولوجيان. بحيث أن كل بحث أو تقويم تراثي لا بد وأن يحمل، مباشرة أو بصورة موارد، وشُم تلك المرحلة باحتياجاتها ومشكلاتها وآفاقها الايديولوجية (السياسية والاجتماعية الاقتصادية...). أما النافذة الثانية فهي طريق إلى ظهور مستويات البحث العلمي والافاق النظرية المعرفية لأدوات البحث هذا. فإذا أن تكون المرحلة القومية المهيمنة في نبوضها أو في طريق استنفادها منطلقاً للبحث والتقويم التراثيين، يعني انها تمثل المحرقة النضابطة لذين الآخرين على الصعيدين الايديولوجي والنظري المعرفي (الايستمولوجي).

من ذلك الموقع، تبرز الاهمية المنهجية للركيزة الثالثة الجدلية التراثية، تلك التي تتمثل بالاقتدار التاريخي التراثي. فهذا الأخير يقوم على تخصيص عملية الضبط العامة تلك. ها هنا نواجه ثلاثة محاور تكون الاختيار المشار اليه. المحور الأول يتجسد باستلهم تراثي يتصل بالعناصر التراثية التي تتحول الى موضوع للاستلهم. وهذه العناصر لعلها كانت، في حين نشوئها وموضعها، تمتلك حداً من الصحة المعرفية ثم فقدتها، أو مارست، في حينه، دوراً تحريضياً على الصعيد العقلي أو الاجتماعي أو السياسي. فهي تستلهم بمعنى أنها تقدم حوافز تسهم في حل مشكلات معاصرة مطروحة. أما المحور الثاني فيتمثل بتبني تاريخي يقوم على تبني ما يزال على صحته من العناصر التاريخية، وذلك بأن يُدخل في نسق الثقافة المعاصرة. ونقطة التمايز بين الاستلهم التراثي والتبني التاريخي تقوم على

اوروبا مركز الحضارة عامة، وأن ما يدور حولها لا يعدو أن يكون هوامش لها. والهوامش، بحسب ذلك، لا تتصل بالمركز على سبيل الجوهر بل على سبيل العرض. ومن ثم، فالعلاقة بينها علاقة داخل بذاته بخارج. وهذا يشير الى أن النزعة المذكورة تقر وجود مركز حضاري واحد، كما تعلن إمكان وجود أقتية حضارية تقود الى ذلك المركز. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحديث عن مسألة تراثية وتاريخية عربية ترقى الى مستوى حضاري يصبح نافلاً. وبذلك، تغدو مسألة التراث والتاريخ العربي، ضمن السياق المعني، زائفة وهمية. وإذا كانت المركزية الاوربية قد أخلت، بكثير من الطوعية، الساحة لمركزية جديدة، هي الشرقية، فلانها تبقى تمثل، مع هذه الأخيرة، وجهين اثنين لمسألة واحدة.

النزعات الخمس السابقة كلها تشترك في سمتين. الأولى تقوم على أن تلك جميعاً تمثل ظاهرات مشروعة على الصعيد الايديولوجي، وذلك باعتبارها تعبيراً فعلياً عن وضعية أو عن أكثر من وضعية اجتماعية. أما السمة الثانية فتكمن في افتقاد تلك النزعات البعد الايستمولوجي (النظري المعرفي)، الذي يسمح لها أن تدافع عن نفسها من موقع مستوى العلم الاجتماعي الانساني. وهي، لذلك وكما أشرنا الى ذلك من قبل، ذات بعد لا تاريخي لا تراثي تريد لنفسها من خلاله أن تظهر فوق التاريخ والتراث، وأن تتمتع، من ثم، على البحث العلمي.

أما النزعات التي تندرج تحت إطار تاريخي تراثي فهي، في حقيقة الأمر، مواقف وآراء وتصورات نشأت وتبلورت شيئاً فشيئاً وبأشكال متعددة من التبعض والقلق والتردد، الى أن وجدت التعبير المنطقي عنها في صيغة الجدلية التراثية. هذه الأخيرة تمثل ظاهرة مشروعة على الصعيد الايديولوجي، كما تنطوي على ضرورتها المنطقية والنظرية المعرفية. ولم يكن، في أساس المسألة، هذه الجدلية أن تأخذ طريقها الى الظهور إلا من خلال حلّها إشكالية التراث (التراثية) بصورة عامة، أي من حيث هي - الاشكالية - واحدة من المسائل المنهجية النظرية المطروحة أمام العلوم الاجتماعية الانسانية. ولكن الجدلية العتيقة استطاعت انجاز ذلك من خلال البحث عن العام في الخاص، واكتشاف الخاص ذاته في العام بمثابة وجهاً من أوجه تجلّيه.

تقوم الجدلية التراثية على خمس ركائز تهم بعضها بعضاً. الركيزة الأولى تكمن في التمييز المنهجي النظري بين التاريخ والتراث، من حيث هما واقعان عينيّان ومصطلحان ذهنيّان.

ويمكن عكس المعادلة بحيث يُبدأ بالمسألة التراثية ويُنتهى بالمسألة الاجتماعية .

اما الدلالة التي تتضمنها المعادلة المشار اليها باحتمال وجهيها الاثنين، فتكمن في الاطروحة القائلة بأن الفعل الاجتماعي ذو أفق ثقافي وتراثي، وبأن الفعل الثقافي ذو أفق اجتماعي وتراثي، وبأن الفعل التراثي ذو افق اجتماعي وثقافي، فكأن الأمر هنا يقوم على وجود فعل واحد بأوجه وأسئلة ثلاثة . وهذا يعني، أن حل المسألة التراثية لا بد وأن يقترن بالمسألتين السابقتين، وأن حل هاتين لا بد وأن يقترن بالمسألة التراثية، إذا أريد للإشكالية ان تجد طريقاً صحيحاً لتجاوزها. ذلك يقال مع الاشارة الى ان المسألة الاجتماعية تمتلك حداً ما من الأولوية النسبية إزاء المسألتين الأخيرين، لأنها تمتلك مفتاح الولوج الى تحديد النمط الانساني الاجتماعي للشخصية أو الفئة أو الطبقة أو المجموعة التي تضع نصب عينها معالجة المسألتين الثقافية والتراثية، أي الثقافية عامة بما في ذلك وجهها التراثي .

مصادر ومراجع

- تيزيني، الطيب، من التراث الى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي - الطبعة الثالثة، دمشق وبيروت، 1979.
- الجرجاني، التعريفات.
- شكري، غالي، التراث والثورة، وبيروت، 1973.
- كار، ادوار، ما هو التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- مجموعة من الباحثين، الانجازات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية، القسم الاول، العلوم الاجتماعية، ترجمة ونشر وزارة التعليم العالي، دمشق، 1976.
- مجموعة من الكتاب، كيف نكتب تاريخنا القومي، دمشق، 1966.
- مروءة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، الجزء الاول، بيروت، 1978.
- هارون، عبدالسلام، التراث العربي، ضمن سلسلة كتابك، القاهرة، 1978.
- هورس، جوزيف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت، 1974.
- Aron, Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Plon. Paris, 1961.
- Autorenkollektiv, *Erworhene Tradition*, Berlin und Weimar, 1977.
- Gramsci, Antonio, *Zu Politik, Geschichte und Kultur*, Berlin, pp 1980.
- Gropp, R.O, *Das national Philosophische Erbe*, Berlin, 1960.
- Marx, Engels, Lenin, *Weber Kultur, Aesthetik, Literatur*, Berlin, 1975.

الطيب تيزيني

أن الأول يتحدد، أساساً، بالبحث عن العناصر التراثية المستلهمة في سياقها الذي يقود الى المرحلة المعاصرة، في حين أن الثاني يتضح عبر اكتشاف العناصر التاريخية الصحيحة معرفياً في تموضعها الذاتي. فالقيمة المعرفية لهذه الأخيرة تنأت من وضعيتها الذاتية الخاصة، بينما تنحدر قيمة العناصر المستلهمة من احتياجات المرحلة المعاصرة. وهذا يشير الى أن التبنى التاريخي ينطوي على أفق من الاستلهام التراثي، وإن لم يكن العكس صحيحاً. أخيراً العزل التاريخي الذي يمثل المحور الثالث، ويقوم على عزل كل العناصر التي من شأنها أن تدخل في المحورين السابقين. أما إنجاز ذلك فيمر عبر عملية توثيق كاملة للعناصر المعزولة؛ ذلك أن هذه جميعاً، أي المحاور الثلاثة، لا يمكن أن تنجز إلا على أساس من التوثيق والتحليل والتركيب لمجمل المادة التراثية والتاريخية الخاضعة للبحث .

الركيزة الرابعة للجدلية التراثية تتمثل في النظر الى الأصالة والعصرية على انهما وجهان لمسألة واحدة. فإذا كانت المرحلة القومية المهيمنة، ناهضة أو في طريق الاستنفاد، هي الموجه للبحث والتقويم التراثيين، وكانت المعيار الذي تستمد منه العناصر التراثية المستلهمة قيمتها الفاعلة الناجزة، فإن الأصالة تغدو كل ما يسهم، تراثياً، في اغناء تلك المرحلة وفي تقدمها. ومن ثم، فالأصالة لا تعود مقترنة، بالضرورة، بالتوجه الى الماضي. وكذا الأمر فيما يتصل بالعصرية. فهذه إذ يُنطلق في النظر اليها من معايير واحتياجات المرحلة المشار اليها، فإنها، هي كذلك، تصبح احد أوجه العمل على إغناء هذه المرحلة. إن الأصالة والعصرية هما خطان متداخلان متشابكان في جسم المرحلة القومية المهيمنة؛ فما عمل على اغناء وتطوير هذه الأخيرة، بصورة أو بأخرى، يحمل سمة الأصالة والعصرية، حتى ولو أدى الأمر الى عزل معظم عناصر الماضي والحاضر عزلاً تاريخياً عبر ادخاله في متحف التاريخ. وعلى ذلك، فإن المصطلحين المسمى اليهما يمثلان وضعيتين متضابقتين عبر المرحلة القومية المهيمنة في نهوضها أو في طريق استنفادها. وهذا يشير ضمناً الى ان تضابفية الوضعيتين العتيدتين نسبية نسبية المرحلة تلك وقواها الاجتماعية .

تبرز، أخيراً، الركيزة الخامسة للجدلية التراثية، وتقوم على كون مسألة التراث مسألة الوجود والنشاط الثقافي عامة. وإذا ما اخذنا ذلك في سياقها الاجتماعي العيني، استباننا امامنا معادلة بثلاثة اطراف، هي :

المسألة الاجتماعية ← المسألة الثقافية ← المسألة التراثية.

التشبيهة

Anthropomorphism
Anthropomorphisme
Anthropomorphismus

مصطلح عام دخل علم الحديث وعلم التفسير في فترة مبكرة من تطور النظر العقلي العربي والإسلامي. كما دخل علم الكلام وعلم التصوف. يقابله مصطلح تنزيه، وفيد التشبيه أساساً معنى مشابهة الخالق للإنسان المخلوق. لكنه قد يتضمن العكس، أو مشابهة الخالق للعالم أو الموجودات الحسية والروحية. وتنصب هذه المشابهة، بالدرجة الأولى، على الصفات، لكنها قد تتجاوزها إلى الذات أو الأفعال، وفي أحيان أخرى إلى الصورة أو المادة، أو إليها جميعاً. عُرف مصطلح تشبيه على وجه الخصوص في علم الكلام تحت أسماء مختلفة هي: الحشو والتجسيم والتشبيه والحلول والاتحاد. والتشبيه نزعة مشتركة، وسمة أساسية من سمات النسق المذهبي لمجموعة من الفرق، أهمها: الحشوية، والكرامية، والخلولية.

ويعتبر التشبيه منافياً لروح الإسلام التنزيهي - التجريدي. وقد رأى فيه بعض المؤرخين للفكر العربي الإسلامي محاولة لهدم ركن رئيس من أركان العقيدة الإسلامية، وهو التوحيد. ورأى بعض المؤرخين المحدثين في التشبيه محاولة تطويق واستيعاب غنوصي أو يهودي أو مسيحي، للمفهوم التوحيدي الإسلامي القائم على تنزيه الذات الإلهية عن مماثلة الذوات والصفات المخلوقة. ومن الواضح، تاريخياً، أن النزعة التشبيهية انتشرت بصورة رئيسية في أوساط غير عربية، وأنها استغلت سياسياً ودينياً وعسكرياً لإثارة الفتن، والتشكيك بمحتوى العقيدة الإسلامية وتحريفها، وتعبئة القوى العسكرية المعادية للخلافة العربية الإسلامية في شتى مراحلها. وبدلنا تطور التشبيه على هذه الحقيقة بوضوح. لكن الموضوعية العلمية تقضي بعدم رد كل الإنتماءات التشبيهية إلى غايات سياسية أو عقائدية معينة. ذلك، لأن التشبيه صيغاً متفاوتة؛ فإن غلب عليها التطرف أضحت موضع شك سياسي وعقائدي. وإن بقيت في حدود الاعتدال، وفي إطار التنزيه والتوحيد للصفات والذات والأفعال الإلهية، كانت مقبولة من الفرق والمذاهب الإسلامية الكبرى، وبخاصة من أهل السنة والجماعة والشيعية الإمامية، وهما جمهور المسلمين.

أما التشبيه لغة، فهو من شبه: الشَبَّ، والشَّبَّه، والتشبيه:

المثل، والجمع أشباه. وأشبه الشيء الشيء: مثله، وبينها شبه بالتحريك، والجمع مشابه على غير قياس... وإشبهه على وتشابه الشيطان وإشبتها: أشبه كل واحدٍ منها صاحبه. وفي التنزيل: مشتبهاً وغير متشابه. وشبهه إياه وشبهه به: مثله. والمتشابهات من الأمور: المشكلات: والمتشابهات: المتشكلات... والتشبيه: التمثيل. وللتشبيه في النصوص القرآنية جذور. ففي القرآن آيات يدل ظاهرها الحرفي على تشبيه واضحة. ومن هذه الآيات: ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهم﴾ (البقرة، 174)، وفيها نسب الله إلى ذاته الكلام. كما نسب إلى نفسه السمع والعلم في الآية ﴿والله سميعٌ عليمٌ﴾ (البقرة، 224)، وكذلك القول: ﴿فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم﴾ (البقرة، 243)، والوجه: ﴿وبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (الرحمن، 27)، والعين: ﴿ولتصنع على عيني﴾ (طه، 39). واليدان: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين﴾ (ص، 75)، والعرش: ﴿فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾ (الأنبياء، 22)، والإستواء: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5). كما أثبت القرآن صفات إنسانية لله: كالإنتقام والمكر والغضب والمخاطبة للأنبياء. وقد أثارَت هذه النصوص جدلاً عميقاً وشاقاً بين الفرق الإسلامية المختلفة. لكن جمهور المسلمين مجمّع على أن ما وردَ فيها، إنما يُمثل وحدة الذات والصفات والأفعال، وأن التشبيه فيها إنما هو في حقيقته معانٍ: فالسمع والبصر هما الإدراك أو المعرفة المسبقة، والعين هي الرعاية، واليدان هما القدرة، والعرش هو الملك أو السلطة. ولهذا كله، كان بروز التأويل ضرورة شبه منهجية في التفسير، حيث جردت هذه الآيات ومثيلاتها من المعاني الحسية الغليظة أو المباشرة، وأعطيت تفسيرات رمزية تتسق مع روح التنزيه والتوحيد القرآني الذي يحكم الكتاب برمته. والتي تنسجم تماماً وآيات التنزيه المعروفة جيداً في القرآن. ومن وجهة تاريخية، تُعتبر الصفاتية من أوائل الفرق الكلامية التي تبرزت من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة على ما يذكر البغدادي في الفرق بين الفرق. ويبدو أن فقهاء أهل السنة والجماعة قد وافقوهم هذا الرأي. بل إن البغدادي يذهب إلى أن الصفاتية هم أهل السنة على الحقيقة، لأنهم وضعوا وأقروا الأصول الأساسية للسنة. لكن ما لبثت الصفاتية أن انتقلت إلى الأشعرية. ويذكر النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام أن الصفاتية من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته. وأهم ممثليهم في

وأهرمان إلهاً للشر أو الظلمة. وللغنوص أيضاً صورته الهيلينية، وقد تستمر في الإسلام بإسم الباطنية وغلاة الاسماعيلية والقرامطة، ثم إنه امتد الى عصورنا الحديثة في الشيخية والبابية والبهائية، وهي حركات عقائدية سياسية ظهرت في إيران أيام الحكم الشاهنشاهي ولقيت تشجيعاً منه، في حين صادفت مقاومة عنيفة من الشيعة الإمامية ومن السنة داخل إيران وخارجها على السواء. ويذهب النشار الى أنه في العصور الحديثة، إنتشر الغنوصيون على شكل طوائف وجاليات في العالم الإسلامي. وأننا نجدها أحياناً تحت إسم الاسماعيلية المنتشرة في باكستان وسوريا، وتحت إسم القاضائية في الهند والباكستان، وتحت إسم غلاة الشيعة في شمال العراق من شبكية وعلائية وصارولية، وأحياناً أخرى في الشام ولبنان تحت إسم الدروز والنصيرية والعلائية، وأحياناً ثالثة بإسم البابية والبهائية في إيران. لكن النشار يصدر على هذه الفرق حكماً عاماً لا يقوم على أي تحقيق فلسفي دقيق. فيقول أنهم في الواقع يشكلون خطراً شديداً على وحدة العالم الإسلامي السياسية والدينية والاجتماعية. إلا أنه يمكننا أن نفترض أولاً، أن التشبيه (بمعناه الفلسفي الحلولي أو الاتحادى) هو الحد المشترك الذي يجمع بين هذه الفرق، وأنهم اعتمدوا على أصول فلسفية (هيلية بمعظمها) في تكوين نظرة خاصة جداً الى الوجود، وما وراء الوجود، والى علاقة الإنسان بالله وبالوجود.

لقد تركت الغنوصية بصماتها على الحياة والفكر الإسلاميين، فكان عبدالله بن المقفع 724-759 م. غنوصياً - زرادشتياً، ومؤسساً غير مباشر للتيارات المزدكية. فهو الذي ترجم كتاب مزدك المعروف باسم ديستاو لينشر العقائد المزدكية، كما انه كتب كتاب الدرّة الثيمّة في معارضة القرآن. ولم تمت الحركة المزدكية تماماً، فقد قامت امرأته خرمّة بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الخرمندية. وكانت هذه الفرقة سرية، عملت في فارس قبل الإسلام وبعده على ما يذكر النشار. ويضيف أيضاً أن هذه الفرقة اتصلت بمهارة بالحركات الشيعية الغالية وبحركة الاسماعيلية الايرانية والقرامطة. ويقول أن أول الخرمية أو المزدكية الرسمية في العالم الإسلامي كان الداعي العباسي عمار بن بديل (المتوفى عام 118 هـ). ويبدو أن الخرمية سعت الى التغلغل في أجهزة الدولة العباسية منذ البدء. وانتقلت الدعوة لمزدك وللخرمندية أو بمعنى أدق للمزدكية إلى أبي هاشمية والحنفية أي بقايا الكيسانية، ثم في أبي مسلمة التي انضوت سرّاً تحت لواء أبي مسلم الخراساني (المتوفى عام 755 م.) (الذي لم يكن مزدكياً)، ثم في فرقة

العالم الإسلامي: ابن كلاب، والقلانسي، والمحاسبي 781-857 م.

ومن جهة أخرى، ضمت الأحاديث النبوية طائفة من التشبيهات والتجسيات، إلا أن معظم العلماء والفرق الإسلامية الكبرى اعتبروها من قبيل الحشو أو الاسرائيليات والنصرانيات والثنيات أو الغنوصيات أو الهيلنيات. ومن أهم هذه الأحاديث حديث «المقام المحمود» الذي أثار جدلاً عاصفاً في فترة مبكرة من تاريخ الفكر الإسلامي. وهو الحديث الذي حدث به مقاتل بن سليمان عن ابن مسعود أن رسول الله (ص) قال: إني لقائم المقام المحمود، قيل: وما المقام المحمود. قال: ذلك يوم ينزل اليه تبارك وتعالى على كرسيه يخط كما يخط الرّحل الجديد من تضافيه، وهو كسعة ما بين السموات والأرض. وقد ملأ مقاتل تفسيره بمثل هذا الحديث الواهي والضعيف ليعلم من خلالها دعوته التشبيهية. فكانت الجهمية - المنسوبة الى جهم بن صفوان (المتوفى عام 165 هـ). ردة فعل عنيفة على تشبيهة مقاتل. وقد اعتمد جهم على منهج الدراية لا الرواية. أي على منهج تحكيم العقل في النصوص. وقال إن الله ذات فقط، وليس بشيء. لأن الشيء مخلوق له مثل، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء. فهو ليس بجسم. وبذلك يكون الجهم قد أنكر شيعة الله بمعنى جسميته، أو بمعنى أنه موجود وجوداً حسيّاً. وأنكر الصفات الأزلية لله كالحياة والعلم، وكذلك حدوث الحوادث في ذات الله، لأنه خارج الكون.

وللتشبيه أيضاً جذور من عقائد أخرى غير إسلامية، كان أخطرها على الإطلاق، الغنوصية. ويفيد المعنى الاصطلاحي الخاص للغنوصية: التوصل بنوع من الكشف الى المعارف العليا، أو هو تذوق هذه المعارف تذوقاً مباشراً، من غير إستناد على الاستدلال والبرهنة العقلية. وليست الخطورة هنا، في المنهج المعرفي (الإبستمولوجي)، ولكن في مضمون الغنوص الذي لا يُعرف أصله: هل هو فارسي أو هندي، وحسب التخطيط العام للوجود في الغنوصية - على ما يذكر النشار - فإن الله يأتي على قمته وجوداً معقولاً مفارقاً، غير مُدركٍ على الإطلاق، ومن هذا الوجود صدرت الايونات في نسق زوجي (ذكر وأنثى) تنازلي. الى أن أراد أحد الإيونات أن يرتفع الى الله بدون أن يظهر نفسه بالغنوص، فطرد من مكانه وصدرت عنه إيونات شريرة مثله. ومن هذا الإيون صدر العالم المادي. لكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود الى عالمها الأول. وكمحاوله لحل الصراع بين قطبي الوجود: الخير والشر، رتبت الثنوية الفارسية يزدان أو أهرمزرا إلهاً للخير،

يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد؛ القول بأن الله (ت) قديم، والقدم أحص وصف لذاته. وأنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا يعلم وقدره وحياة فهي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أحص الوصف، لشاركته في الألوهية.

وعلى ذلك، فإن الصيغ التشبيهية والتجسيمية والحلولية، تستطع الصمود أمام الفرق الإسلامية الكبرى، لكنها لعبت دوراً سياسياً وفكرياً مهماً في الصراع التاريخي والعقائدي. فقد كانت العقيدة هي السلاح الأمضى في أيدي الدعاة لطلاب السلطة السياسية والدينية. كما كانت هي السلاح الأول في أيدي القوى غير الإسلامية، التي حاولت احتواء الإسلام من حيث هو عقيدة وشريعة وحضارة ودولة. فقد حاولت اليهودية فرض تجسيمها للاله الواحد عبر نظرة مادية بحتة. لذلك فقد هاجم المتكلمون فرقة المجسمة، وشبهوها باليهود في منهجهم العقلي. ويقول النشار أن اليهود هم الذين أشعلوا الفتنة سياسياً في موضوعات الإمامة، ثم سعروا أوارها دينياً حول القدر والجبر والتجسيم والتشبيه والتأويل. وأما المسيحية فقد هالها التنزيه والتوحيد في الميتافيزيقا الإسلامية، فخاضت معارك كلامية عنيفة مع المسلمين، محاولة أن تقف في وجه المذ الإسلامي. وبذلك تسلت إلى الفكر الإسلامي مصطلحات الجوهر الواحد غير المتحيز، والقائم بالذات الذي له صفات غير زائدة على ذاته (الأقانيم الثلاثة)، واللاهوت والناسوت، وغيرها. ومجمل القول: أن إحتكاك الفكر الإسلامي مع غيره، وصراعه السياسي والعقائدي، خصوصاً مع الغنوصية الفارسية واليهودية الخفية، قد أفضى إلى قيام فرق كبيرة كان لها أثر خطير على شتى الجوانب الدينية والسياسية. ومن أهم هذه الفرق، الحشوية والكرامية، والحلولية.

أ) الحشوية:

يشمل مصطلح الحشوية معاني متباينة، أدى إلى التشبيه فيها يرى الشهرستاني. وذلك سواء عند أهل السنة أو الجماعة، أو عند الشيعة الغالية. ولمصطلح الحشو عند هؤلاء معانٍ مختلفة، باختلاف نسقهم المذهبي. فهو عند أهل الحديث منهم: إضافة السقط إلى الأحاديث النبوية الشريفة، أو حشوها بالاسرائيليات والنصرانيات. وهي عند أهل الكلام إضافة التشبيه والصفات الانسانية (أو المخلوقة) إلى الخالق (تعالى). وقد حُل مصطلح الحشو على كل فرقة مناهضة للأخرى، فاتخذ بذلك مفاهيم مختلفة. ويذهب الشهرستاني إلى أن أول

الزمامية التي نادى بالوهمية أي مسلم فأبادهها جميعاً. وظهرت فرقة البهافرنية الغنوصية - الزدكية المنسوبة إلى نبي مجوسي مزعوم هو فريد بن ماه فروزين الذي قتله أبو مسلم أيضاً. وزعمت غلاة الراوندية ألوهية المنصور، ولما نهاهم المنصور ولم ينتهوا، قتلهم. ولم تهدأ الغنوصية، واتخذت وجهاً سياسياً وعقائدياً عنيفاً يمكن أن نطلق عليه الحلولية.

وحسب المصادر التاريخية والفكرية، فإن السبأية من أوائل الفرق السياسية الكلامية التي أشاعت التشبيه والحلول، فزعمت أن علياً بن أبي طالب (ر) إله، وشبهته بذات الله. ولما أحرق قوماً منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذب بها إلا الله. لكن النزعة التشبيهية والحلولية - التي وقفت وراء معظمها قوى سياسية يهودية وفارسية - لاقت مقاومة عنيفة من شتى الفرق الإسلامية السنية والشيعة المعتدلة. فساد عند جمهور المسلمين الاتجاه إلى التمسك بظاهر النصوص القرآنية، وبالأثر، على توسط بين المعقول والمنقول. ويمكننا القول أن الصيغة الأشعرية كادت تشكل حلاً لمشكلة التشبيه، وأن هذه الصيغة ما زال معمولاً بها حتى الآن في الفكر الإسلامي المعتدل. وهي الصيغة القائلة: إن لله صفات لا ينبغي أن يُقال أنها هي أو غيره، ولا هي هو، ولا هي غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة له، ولا أنها تباينه أو تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه، أو تشبهه أو لا تشبهه. ولكن يجب أن يُقال إنها صفات له موجودة به، قائمة بذاته، مختصة به.

أما الحل الذي قدمته المعتزلة فإنه لم يلاق الإجماع نفسه الذي لاقاه الحل الأشعري. فقد نفت المعتزلة الصفات عن الله، وقالت إننا نستطيع أن نتحدث عن الله بالنفي، فنقول ما هو ليس عليه. أي أننا نستطيع أن نقول أن الله واحد ليس كمثل شيء، وهو ليس بجسم، ولا صورة، ولا جوهر، ولا عَرَض، ولا يوصف بشيء من صفات الأشياء. وقد لجأت المعتزلة إلى التأويل للآيات التي تثبت لله اليد والوجه والعرش. وقالت أنها كلها أوصاف يجب تأويلها وردّها إلى الله، إذ أن الله ذات فقط. والصفات، هي مجرد إعتبارات ذهنية تلجأ إليها عقولنا الضعيفة العاجزة عن إدراك الكمال المطلق. فنحن إنما نعبر عن الذات بواسطة هذه الصفات، بينما الذات الإلهية هي هي، لا قسمة فيها ولا تمييز. وقد ترتب على نفي الصفات الزائدة على الذات نفي الرؤية السعيدة (رؤية الصالحين لله في الآخرة). فاجتمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار في دار القرار، لأن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال وكل ما هو مادي، والله ذات غير مادية. ويذكر الشهرستاني 1086-1153م. في كتابه الملل والنحل أن الذي

كتفي». ويرى الشهرستاني أنهم أجروا لفظ هذه الأحاديث على صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أحاديث كثيرة وضعوها ونسبوها إلى الرسول (ص)، وأن مصدر هذه الأحاديث هم اليهود، لأن التوراة مليئة بمثل هذه التشبيهات الحسية، وإليها يرجع حديث «أطيط العرش»: «إن العرش ليوط من تحته كأطيط الرجل الجديد، وأنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع».

ويعتبر مقاتل بن سليمان المتوفى في عام 150 هـ. من كبار حشوية أهل الحديث والتفسير. وقد اختلف حوله وعليه. إلا أن الإمام الشافعي يعتبره أكبر مفسر، وأن الناس عيال عليه في التفسير. لكن أبا حنيفة لعنه. ويبدو أن مقاتلاً كان مادياً في تفسيره للنصوص القرآنية والحديث. كما أنه جمع بين الإرجاء والتشبيه والتجسيم. وأفرط في التشبيه وفي معنى الاثبات، حتى أنه جعل الله (ت) مثل خلقه. وعنه يقول الجوزجاني أنه كان دجالاً جسوراً. ويقول ابن حيان أنه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن ما يوافقهم، وكان يشبه الرب بال مخلوق، وأنه كان يكذب في الحديث. ومن الثابت أن مقاتل بن سليمان هو الواضع لحديث المقام المحمود، وأنه لم يكتف بذلك، بل فسره تفسيراً مادياً متأثراً بالمزدكية، فإنها تؤمن أن الله (ت) جسم وأنه جالس على كرسيه في العالم الآخر، كما يجلس الملك خسرو في العالم السفلي. وقد زعم مقاتل أيضاً أن الله (ت) جسم من لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشر نفسه. وفي موضع آخر يقول أنه على صورة لحم ودم. ويؤكد الأشعري 7873-935 م. ذلك، مضيفاً أن مقاتلاً أثبت لله (ت) الشعر والعظم والجوارح والأعضاء. وقال أنه مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره. بينما يذهب التهانيوي إلى أن المقاتلية هم المجسمة، وأنهم يقولون أن الله جسم حقيقة، وهو مركب من لحم ودم، معتبراً المقاتلية سلفاً للكرامية. ومهما يكن من أمر، فإنه يبدو أن مقاتل بن سليمان قد تأثر بالتيارات الفلسفية والدينية التي سادت في عصره، وبخاصة الرواقية التي تسلت إلى الفلسفات الثنوية، خصوصاً الديصانية منها. كما يبدو أنه تأثر بالمزدكية وبالاسرائيليات والنصرانيات التي ذهبت جميعها إلى التجسيم، إضافة إلى تأثره بالثقافة السائدة في خراسان آنذاك.

ومن كبار المدرسة المقاتلية أبو عاصم خشيش بن أدهم المتوفى عام 254 م. صاحب كتاب الاستقامة الذي دعم فيه آراء المقاتلية. وقد لمع نجمه بعد رفع المحنة المعروفة بخلق القرآن وتقريب الخليفة المتوكل العباسي للنقطة. وقد أورد لنا خشيش طائفة من الآيات القرآنية ليستدل بها على مادية

من بدأ الحشو التشبيهي جماعة من الشيعة الغالية، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية الذين صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة، ومثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من أهل الشيعة. فقالوا: معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاد، إما روحانية أو جسدية، وأنه يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. أما الكوثري فيرد نشأة التشبيه إلى أن عدة من أحرار اليهود ورهبان النصارى وموابة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين، وأذاعوا الأساطير بين البسطاء وأعراب الرواة، فتلقفها الناس بسلامة باطن، معتقدين ما في أخبارهم من التجسيم والتشبيه في جانب الله، مستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم، وقد يرفعونها خطأ أو افتراء، إلى الرسول (ص). ومُذاك، أخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة. ويرى الكوثري أن التشبيه عند الشيعة لم يَدُم دامة عند حشوية الرواة للحديث من أهل السنة والجماعة. إذ أن الشيعة المعتدلة تخلوا عنه بعد مناظرة المعتزلة لهم. ويبدو أن التشبيه قد انتشر أول ما انتشر في البصرة عاصمة الملل والنحل آنذاك. لكنه تصاعد واشتد حينما أقبل رعاي الرواة على مجلس الحسن البصري حتى ضاق بهم، فصاح: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي إلى جانبها. ويرى الكوثري أنهم لذلك سُموا بالحشوية، وأن إلى هؤلاء يُنسب أصناف المشبهة والمجسمة. إذن فقد بدأ الحشو التشبيهي عند الأوائل من أهل الحديث، وفي مقدمتهم مضر بن محمد خالد بن الوليد أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي وكهمس بن الحسن أبو عبدالله البصري ورقبة بن مصقلة وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ويمثل هؤلاء التيار الحشوي المتطرف في أحاديثهم الضعيفة المنسوبة إلى النبي (ص). فقد أجازوا على الله (ت) الملامسة، والمصافحة، والمزاورة، والرؤية له من قبل الصالحين في الآخرة، مهدين بذلك لفكرة الاتحاد المحض بالذات الإلهية، الذي ظهر فيما بعد. وقد حاول هؤلاء تفسير الآية: «يَرَوْنَهُ وَيَرَاهُمْ» فجوزوا أيضاً الرؤيا لله في الدنيا. كما قالوا أيضاً بضم القرآن (حروفه وأصواته ورقومه المكتوبة أزلية قديمة). وأثبتوا لله (ت) ما ورد في القرآن من آيات تدل - في نظرهم - على الإستواء، والوجه، واليدنين، والجنب، والإتيان والمجيء، والفوقية، إثباتاً مادياً. ثم إنهم قبلوا ما ورد من الاسرائيليات في الأخبار: من خلق آدم على صورة الله، ووضع الجبار قدمه في النار، وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، وأنه تعالى: «حَرَّ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً»، والحديث أنه «وضع يده أو كتفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله على

أثبت صفات الذات وأنكر صفات الفعل لاتصاله بالحوادث . ومع القرن الرابع للهجرة، ظهرت حركة حشو وتشبيه كبرى، أعطت فيما بعد إسمها للتشبيه . وهي حركة البرهانية نسبة الى أبي بحر محمد بن الحسن بن كوثر بن علي البرهاري . وقد جاهرته هذه الفرقة بالتشبيه والمكان، ورأت الحكم بالخاطر، وكفرت بخالفها، وتمسكت بحديث «المقام المحمود» .

(ب) الكرامية:

تُنسب هذه الفرقة المجسمة الى محمد بن كُرّام (المتوفى عام 255 هـ)، ولد بسجستان، وتعلّم في خراسان، فكانت نشأته في موطن الحشوية والمشبّهة . وكان صاحب مدرسة في الزهد، لكنها لا تتفق في أصولها وفروعها مع عقيدة أهل السنة، بل تتفق مع عقائد فرق الشيعة والمعتزلة والحنابلة . ويصف الشهرستاني مذهب ابن كُرّام بأنه مجرد جمع أضغاث وشوات، وأنه أقرب الى مذهب الخوارج في التجسيم، وقد ترك ابن كرام كتاب عذاب القبر، وفيه يرى أن الله (ت) جسم له حد ونهاية واحدة، وأنه (ت) محل للحوادث، مماسٌ لعرشه، بمعنى أن له حد واحد من الجانب الذي ينتهي الى العرش، وأن لا نهاية له من الجوانب الأخرى . وذلك، كما قالت الثنوية في معبودهم من أنه نور متناهٍ من الجانب الذي يلي الظلام . فأما من الجوانب الخمس الأخرى، فإنه لا يتناهى . كما ذكر ابن كُرّام أن معبوده أحدي الذات، أحدي الجوهر، مطلقاً عليه إسم «الجوهر» أسوة بالنصاري . وقال: إنه على صورة إنسان، وأن العرش مكان له، وهو محل للحوادث، تحدث في ذاته أقواله . لكن أتباعه ما لبثوا أن تبرأوا من إطلاق إسم الجوهر عليه (ت) فاستخدموا إسم الجسم . كما قالوا إنه (ت) ليس بمماسٍ للعرش، ولكنه مُلاقٍ له . ولا يرى الاسفرائيني أية تفرقة بين القولين، لولا غفلة الخلق عن التحقيق . وكان الاسفرائيني وقد ردّ مزاعم الكرامية في مجلس محمود بن سبكتكين (أحد ملوك الغزنوية المتوفى عام 421 هـ . وكان مؤيداً للكرامية)، معتمداً على فكرة التناهي في المكان، وهذا مما لا يجوز على الله (ت)، لأنه غير متناه . ويذكر الاسفرائيني أنه لما أورد على الكرامية هذا الالتزام اضطربوا وتحيروا فقال بعضهم: إن الله (ت) أكبر من العرش، وقال آخرون أنه مثل العرش، وقال ابن مهاجر وهو من كبار الكرامية، أن عرضه عرض العرش، وعند ذاك أبعدهم سبكتكين (توفي عام 387 هـ . 997 م .).

العرش، مع أنه ليس في تلك الآيات ما يدل على الاستقرار الحسي على العرش . وقد عُرفت هذه المسألة بـ «العرشية» وأصبحت فيما بعد ركناً للزعات التشبيهية أو التجسيمية . وإضافة الى ذلك، فإن الآيات التي أوردها خشيش لا تدل على تمكن الذات الإلهية في مكان . أما الآثار (من الأحاديث) التي أوردها، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الإستواء، فإنه من الثابت أنها من الاسرائيليات المرفوضة . فقد ذكر مثلاً حديث «المقام المحمود» في صورته التشبيهية، حاملاً على الله (ت) الوجود في السماء، والتزول الى الأرض .

ويُعتبر الملطي المتوفى عام 377 هـ . من حشوية أهل الحديث، فقد سقط بوضوح في الحشو والتشبيه والتجسيم، ويقول النشار أن كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع يستند على محمد بن عكاشة، ومحمد هذا هو أحد رواة الحشوية، وعلى خشيش بن الأصرم، ومقاتل بن سليمان . وأهمية الملطي في أنه حفظ لنا وثائق الاتجاه الحشوي - التجسمي في التراث الفلسفي الإسلامي، على ما يذكر النشار .

ويمكن اعتبار مدرسة الحديث المشهورة الكلابية متأثرة بالحشو والتشبيه الى حد ما . وهي المدرسة المنسوبة الى عبدالله بن كلاب (المتوفى عام 240 هـ) الذي كان إمام السنة في عصره، والذي خاض مع المعتزلة جدلاً كلامياً عنيفاً محاولاً صياغة آراء أهل الحديث صياغة فلسفية . وذهب ابن كلاب الى إثبات العرشية لله، فقال أنه (ت) مستقر على العرش، وأنه فوق كل شيء، مثبتاً بذلك الفوقية لله أيضاً . كما أثبت أن الله لم يزل حياً علماً قادراً سميعاً بصيراً، عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً فريداً متكلاً جواداً، متكبراً . وقرر أن من جملة صفات الله أنه رب وإله، وأنه قديم لم يزل بأسبائه وصفاته، ولكن هذه الصفات ليست هي الذات ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله، لا يجوز أن تقوم بالصفات صفات . وكان يقول، على ما يذكر ابن تيمية 661-728 هـ . / 1263-1328 م . في منهاج السنة النبوية، أن وجه الله لا هو الله، ولا هو غيره، وهو صفة له . وكذلك يدها وعينه وبصره صفات له، لا هي هو ولا هي غيره، وأن ذاته هي هو، ونفسه هي هو، وأنه موجود لا بوجود، وشيء لا بمعنى أنه كان شيئاً . ويبدو أن الأشاعرة استلهمت ابن كلاب في قولها أن الصفات متعلقات لله، لا تقوم بذاتها، وأنها ليست ذات الله وليست غير الله، لكنها لا تساوي الذات لا في وجودها ولا في ماهيتها . ويذكر ابن تيمية أن الكلابية ينفون صفات أفعال الله، وأنهم يقولون، أنها لو قامت به لكان محلاً للحوادث . وعلى هذا يكون ابن كلاب قد

وسبب شيوع هذا المذهب تشجيع بعض الولاة له، وأن كتاب عذاب القبر أخفاه المتأدبون من الكرامية استحياءً، ووضعوا غيره يحمل العنوان نفسه. ويقول: إن من تناقضاتهم تمييزهم بين القول والكلام الإلهي: وأن قوله (ت) حادث ليس بمحدث وله حروف وأصوات، وأن كلامه هو قدرته على التكليم والتكلم. وكلامه ليس بمسموع، أما قوله فهو مسموع. وبمعنى أوضح فقد قالت الكرامية أن قول الله (ت) من جنس أصوات العباد وحروفهم، وأن كلامه إنما هو قدرته على إحداث القول، ويتم هذا الإحداث في ذاته (ت) إطراداً، وأصلهم العام في جواز كون الله (ت) عللاً للحوادث. لكن يبدو أن تشبيهة الكرامية تعرضت لبعض التعديلات، فذهب أحدهم وهو إبراهيم بن مهاجر إلى أن الاسم عَرَضٌ في المسمى قائم به، ومع ذلك فقد قال إن الله (ت) جسم، وأن قول القائل الله، الرحمن، الرحيم، الخالق، الرازق، كلها أعراض في المسمى. وأتى محمد بن الهيصم، فحاول تخليص المذهب من كثير من تصوّرات المعلم الأول للكرامية، فذهب إلى أن بين الله وبين العرش بُعداً لا يتناهى. وأنه ذاتٌ موجودة، منفردة عن سائر الموجودات، لا تحل شيئاً حلول الأعراض، ولا تمازج شيئاً تمازجة الأجسام، بل هو مبين للمخلوقات مُبَيِّنَةٌ أزلية. كما أنكر التحيز (في المكان والعرش) والمحاذاة، مثبتاً الفوقية والمباينة. ويعتبر ابن الهيصم مُقَارِباً لمذهب أهل السنة والجماعة. فقد فسر «الجسم» لله (ت) بأنه: القائم بالذات، وحمل الفوقية على العلو، وأثبت الينونة (بين ذات الله وعرشه) على أنها غير متناهية، كما قرر وجود الخلاء. أما بخصوص الإستواء، فإنه نفى المجاورة والمحاسة والتمكن بالذات على العرش، لكنه أبقي على فكرة حدوث الحوادث في ذات الله، وزاد على محمد بن كرام: أن الحوادث تزيد على عدد المحدثات بكثير، فيكون في ذاته (ت) عوالم من الحوادث أكثر من عدد المحدثات. وقال أيضاً أن الله وجهاً ودين، لكن ليس بمعنى الأعضاء. وأن علمه (ت) قديم وكذلك المشيئة والارادة، إلا أن هناك نوعاً منها تُحْدَث. أما قيام الحوادث بذات الله، فإنها ليست دليلاً على حدوثه (ت)، وما يدل على حدوث الله إنما هو القول بتعاقب الأضداد التي تلازمه، والله لا تتعاقب عليه الأضداد.

ويعتبر الهروي الأنصاري (متوفى عام 481 هـ.) من أعلام الصوفية التي ظهر عندها التشبيه والتجسيم بأوضح صورة. وكان نسخة من الكرامية، فهو مجسم مثلها، وزاهد مثلها، ما لبث أن انقلب صوفياً. وكما سقطت الكرامية في مذهب يؤدى إلى وحدة الوجود، سقط الهروي الأنصاري في المذهب نفسه.

وتذهب الكرامية إلى أن معبودهم محل للحوادث: تحدث في ذاته أقواله، وإرادته، وإدراكه للمسموعات والمبصرات، وأن هذا ما يُسمى بالسمع والبصر. وقد تعرّض رأيهم هذا لهجوم شديد من أئمة ومتكلمي أهل السنة والجماعة. فقد رأى الاسفرائيني في ذلك ابتداءً للضلالات لم يتجاسر أحد على إطلاقه من قبل. ويقول الاسفرائيني أن الكرامية تقول أيضاً أنه تحدث في ذاته (ت) ملاقاته للصفحة العليا من العرش. وعدا عن ذلك، فقد بحثت الكرامية في الخلق والقدرة، وزعمت لله القدرة على التخليق المستمر. كما زعمت أنها أعراض تحدث في ذاته، وأنها كلها (حتى الخلق) حادثة في ذات الله، وكذلك فإن الإفناء والإعدام يكونان في ذاته لا يفنيان. وهذا يوجب في نظرهم، أن يكون الشيء موجوداً معنىً لوجود الإعدام. ويقول الاسفرائيني أن الكرامية لم تجد أحداً من الأمم يوافقها على القول بحدوث الحوادث في ذات الصانع غير المجوس، فرتبوا مذهبهم على قولهم. ذلك لأن المجوس قالت أن يزدان فكر بإحتمال ظهور منازع له في ملكه، فحدثت في ذاته «عفونة» بسبب هذه الفكرة، فخلق منها الشيطان. بينما يرى البغدادي أن الكرامية زادت على المعتزلة البصرية تشبيه إرادة الله (ت) بإرادات عباد، وأنها من جنسها، وأنها حادثة فيه. كما تحدث إرادتنا فينا، وزعموا، لأجل ذلك، أن الله تعالى محل للحوادث. لكن الاسفرائيني في نقاشه للكرامية، يلزمهم جواز حلول كل الحوادث في ذات الله، وعندها يميز عليه الألم واللذة، والشهوة، والموت، والعجز والمرض، فإنه (ت) إن كان عللاً للحوادث لم يستحل عليه هذه الحوادث، كالأجسام.

وقالت الكرامية أيضاً: أن كل اسم لله (ت) يُشتق من أفعاله، كان ذلك الاسم ثابتاً له في الأزل، كاسماء: الخالق، والرازق، والمنعم. وقالت أنه (ت) كان خالقاً قبل أن يخلق، ورازقاً ومنعماً، بخالقية ورازقية. وأضافت إطراداً أنه (ت) عالم بعالمية، قادر بقادرية، لا بعلم، ولا بقدرة، وإن كان له علم وقدرة. ويلحقهم الاسفرائيني بالمعتزلة في قولهم ذاك، لكنه يضيف، أنهم زادوا عليهم قولهم أن له علماً، ثم امتنعوا أن يقولوا أنه في الأزل خالق بخلق أو لخلق. ويكشف الاسفرائيني هنا عن تناقضهم، حيث يستحيل قولهم بأنه خالق في الأزل، إذ لا خالق بلا خلق. كما لا يمكن القول بأنه خالق لخلق إذ لا خالق بلا خلق، كما لا خالق للخلق إلا بخلق. وهو ينعي عليهم استخدامهم ألفاظاً ومصطلحات غير عربية: كخالقية والعالمية، والكيفوفية (الكيفية) لله، وحيثوية، (حيثية) وأحموقية (حماقة). ويقول الاسفرائيني أن

زعموا أن حياته، وعلمه، وقدرته، وسمعه وبصره تعالى كخالق، وأن صفاته هذه حادثة مثل صفات الأجسام، ومنهم السطائية التي زعمت أن الله (ت) لا يعلم الشيء قبل أن يكون، وأن علمه محدث لكلام العباد. ويكفر الاسفرائيني بدوره هذه الفرق جميعها، بما فيها الكرامية وقد تفرقت عن هذه المذاهب فرق فرعية لم تخرج عن التشبيه والتجسيم الحسي، مما أخرجها في نظر جمهور المتكلمين والفقهاء والأئمة، عن الإسلام. ولقد أدرك الشهرستاني أن التشبيه أصولاً يهودية - تورانية، وهو يصرح بذلك قائلاً: أما التشبيه، فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من التشابهات مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً، والنزول عند طور سينا انتقلاً، والإستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً.

ج) الحلولية:

الحلولية فرقة كبيرة، كلامية وصوفية وفلسفية، إعتقدت إمكان حلول الذات الإلهية في الأشخاص، واستخدمت التشبيه والتجسيم أصلاً من أصولها. ويقول البغدادي أن الحلولية في الجملة عشر فرق، وأما الاسفرائيني فإنه يصرها في خمس. ويتفق الاثنان على أن الحلولية ظهرت في دولة الإسلام، وكان هدفها إفساد التوحيد على المسلمين. ويعتبر البغدادي السبائية والبيانية والجناحية والخطابية والنميرية حلولية، من جهة ادعائهم حلول الإله في الأئمة. ومن الفرق الحلولية الصريحة: المقنعية بما وراء نهر جيحون، والرزامية، والبركوكية. وظهر بعدهم الحلمانية، والحلاجية، والغدافرة، والخرمية (أتباع بابك الخرمي) التي شاركت الحلولية في استباحة المحرمات وإسقاط التكليف.

أما السبائية، فدخلها البغدادي في الحلولية لقولها أن علياً بن أبي طالب (ر) صار إلهاً بحلول روح الله فيه. وكذلك البيانية، فلإنها زعمت أن روح الله (ت) دارت في الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي (ر)، ثم دارت إلى محمد بن الحنفية، ثم صارت إلى ابنه أبي هاشم، ثم حلت بعده في بيان بن سمعان، وأدعت بذلك إلهية هذا الأخير. ومن الجناحية فرقة حلولية لدعواها أن روح الله دارت في علي وأولاده ثم صارت إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر. وأما الخطابية، فهي كلها حلولية، لادعائها أن روح الإله في جعفر الصادق، وبعده في أبي الخطاب الأسدي، وأن الحسن والحسين وأولادهما أبناء الله وأحباؤه. ومن الشريعة والنميرية حلولية ادعت أن روح الله (ت) حلت في خمسة أشخاص:

ولذلك، فإنه لا يمكن فهمه إلا بمقارنة آرائه ووصلها بالمذهب الكرامي فهو يؤمن بالعرشية المادية والاستوائية الحسية لله، كما يؤمن بنظرية الرؤية السعيدة، ولذة النظر الحسي لله. ويبدو أنه قد قارب مذهب أهل السنة والجماعة في إسقاط الأسباب، وإنكار العلية، والأخذ بفكرة الاطراد والعادة، ونظرية الكسب. لكنه يبقّي على روح التجسيم والتشبيه، مما يكاد يوقعه في أخطر غنوص انتشر لدى المسلمين، وهو وحدة الوجود. ومن أعلام الفقه والفكر الاسلامي تقي الدين بن تيمية 661 هـ - 728 هـ. الذي وقع في التشبيه والتجسيم وقوعاً كاملاً. وعنه يقول النشار أن مذهبه خليط من مذهب الصفاية المغالية المترجة بسالمية وكرامية.

وحسب التصنيف الاسلامي الكلاسيكي (التقليدي) فإن المشبهة فرقة كبرى تضم مذاهب واتجاهات مختلفة، وهي: السبائية، والبيانية: التي زعمت أن معبودها إنسان من نور على صورة انسان في أعضائه، وأنه ينفى كله الا وجهه. ثم المغبرية التي زعمت أن معبودها ذو أعضاء على صور حروف الهجاء. والمنصورية: أتباع ابي منصور العجلي الذي شبه نفسه بربه، وزعم أنه صعد إلى السماء، وزعم أيضاً أن الله (ت) مسح يده على رأسه وقال له: يا بني بلغ عني. ومنهم الخطابية الذين قالوا بإلهية الأئمة، وكانوا يقولون: إن أبا الخطاب الأسدي إله، ومنهم الذين قالوا بإلهية عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر. ومن الفرق المشبهة الحلولية الذين كانوا يقولون إن الله (ت) يحل في أشخاص الأئمة، وعبدوهم لأجل ذلك. وتفرعت منهم الحلولية العلمانية التي زعمت أن الله يحل في كل صورة حسنة، وكانت تسجد لكل صورة حسنة. ومن المشبهة: المقنعية المبيضة، التي قالت أن المقنع كان إلهاً. ومنها: الغدافرة الذين قالوا بإلهية ابن أبي الغدافر المقتول ببغداد. ويخرج البغدادي هذه الفرق جميعها عن الإسلام، وإن انتسبوا في الظاهر إليه. ومن جملة المشبهة الهشامية أتباع هشام بن الحكم الذي كان يقيس معبوده على الناس، وكان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشري نفسه، وأنه يتلألاً كما النقرة البيضاء من كل جانب. وكذلك الهشامية أتباع هشام بن سالم الجواليقي، الذي زعم أن معبوده على صورة انسان، ولكن نصفه الأسفل مصمت، ونصفه الأعلى مجوف، وله شعر أسود على رأسه، وأن قلبه منبع الحكمة كنبع الماء من العيون. ومن المشبهة اليونسية التي قالت إن لعرش الرحمن حلة، وإن كان هو أقوى منهم. وكان منهم داود الجواربي الذي أثبت أن لمعبوده جميع أعضاء الانسان، وكان يقول: إغفوني عن الفرج واللحية. ومن المشبهة الزرارية أتباع زرارة بن أعين الذين

النبى، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، وأنهم كلهم آلهة. أما الرزامية، فقد تطرفت في الموالاة السياسية لأبي مسلم الخراساني القائم بالدعوة العباسية، فقالت إن الإمامة انتقلت من أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن عبدالله بن عباس بوصية أبي هاشم، ثم انتقلت من محمد إلى ابنه إبراهيم، ثم من إبراهيم إلى عبدالله الذي كان يُدعى أبا العباس السفاح، ومنه إلى أبي مسلم، وتعترف الرزامية بموت أبي مسلم، إلا أن فرقة منهم إسمها الأبو مسلمية، قالت إن أبا مسلم حي، وإن روح الإله انتقلت إليه، وهي على إنتظاره لزعمها أن الذي قتله المنصور كان شيطاناً على صورة أبي مسلم. وتعرف هذه الفرقة بالبركوكية.

ومن أخطر الفرق الحلولية على الإسلام، فرقة المقنعية المبيضة أتباع المقنع الخراساني، إذ شكلت خطراً دينياً وسياسياً وعسكرياً على الإسلام والمسلمين. وقد اختلفت في هوية المقنع، فهو هاشم بن حكيم عند البيروني وعند البغدادي، وهو عطاء بن حكيم عند ابن خلكان 1211-1282 م. ويُصنف النشار المقنع على أنه كان غنوصياً غيفاً وقاسياً. بينما تصنفه المصادر الكلاسيكية في جملة الحلولية، مع العلم أن الحلولية أصل من أصول الغنوصية. ويبدو أن حركة سبناذ المجوسي كانت تمهيداً قوياً لحركة المقنع، وتلتها حركة استاذيس وهو من اتباع أبي مسلم ادعى النبوة. إلا أن الحد المشترك بين جميع هذه الحركات هو الصبغة الفارسية-المجوسية. فقد ادعى المقنع الألوهية، وزعم أن الإله تجسد فيه. ويذكر البيروني 973-1048 م. أن المبيضة والترك اجتمعوا عليه، فأباح لهم الأموال، والفروج، وقُتل من خالفهم. وأنه شرع لهم جميع ما أتى به مزدك. ويذكر البغدادي أن المقنع كان على دين الرزامية، ثم ادعى لنفسه الألوهية، واحتجب عن الناس ببرقع من حرير. وكان يعرف شيئاً من الهندسة والحيل (الميكانيك) والنيرنجات. وهو في الأصل من قرية من قرى مرو إسمها كازه كيمن دات. وكان رجلاً قصيراً أعور. ويذكر الاسفرائيني أن جماعة من أهل جبل ابلق اغتربت به، ودامت فنته أربع عشرة سنة، كما وافقته جماعة من الأتراك على كفره، وكانوا يغيرون على المسلمين ويهزمون عساكرهم في أيام المهدي بن المنصور. ويقول البغدادي (المتوفى عام 429 هـ). أن اتباعه ما زالوا (حتى أيام البغدادي) في جبل ابلق، ولهم في كل قرية مسجد لا يصلون فيه، لكنهم يستأجرون مؤذناً فيه. وأنهم يستحلون الميتة ولحم الخنزير، وأنهم يستمتعون بنساء بعضهم، ويقتلون أي مسلم لا يراه المؤذن. غير أنهم مقيمون بعامة المسلمين في ناحيتهم.

وزعم المقنع لأتباعه أنه هو الإله، وأنه كان قد تصوّر في صورة آدم، ثم نوح، وفي وقت آخر بصورة إبراهيم، ثم تردد في صور الأنبياء إلى محمد، ثم تصور بعده في صورة علي، وانتقل بعد ذلك في صورة أولاده، ثم تصور في صورة أبي مسلم، ثم في صورته الحالية. وقال، حسب ما يذكر البغدادي، أنه إنما ينتقل في الصور لأن عباده لا يطيعون رؤيته في صورته التي هو عليها، وأن من رآه احترق بنوره. ويقول الاسفرائيني أن قوماً من أتباعه ألحوا عليه لبروه في صورته الأصلية. فقال: هذا شيء سأله قوم موسى فاحترقوا. فلما أصروا، وأعدهم يوماً، وأمر فوضع له منبر في مقابلة الشمس وقت الظهيرة، وعلق مرآة مقعرة من الحديد الصني فوق المنبر بحيث يكون شعاعها الخارج بينها بالزاوية القائمة في مقابلة الباب الذي يدخلون منه، فلما وقع عليهم الشعاع احترق منهم قوم، وهرب قوم، فاعتروا به ولم يطالبوه بعد ذلك بالرؤية، وأطاعوه طاعة عمياء. وكان للمقنع حصن عظيم، ودونه خندق كبير، وكان معه أهل الصدف والأتراك الخليجية. فجهز المهدي إليه قائد جيشه مُعَاذ بن مسلم في سبعين ألف مقاتل، أتبعهم بسعيد بن عمرو الجرشي. ثم أفرد سعيداً بالقتال ويتدبير الحرب، فقاتله سنين. ولم يتصر عليه حتى اتخذ سلاماً من خشب وحديد، واستدعى من مولثان في الهند عشرة آلاف جلد جاموس حشاشها رملًا ورماسها في خندق المقنع، إلى أن استأمن من جند المقنع ثلاثين ألفاً، وقتل الباقين منهم. وأحرق المقنع نفسه في تنور في حصنه، أذاب فيه النحاس مع القطران، حتى ذاب فيه، وافتن به أصحابه بعد ذلك، حينما لم يجدوا له جثة ولا رماداً. حتى زعموا أنه صعد إلى السماء. وعن المقنع يقول النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام أنه كان كيسانياً، وأن الكيسانية كانت دائماً الفرقة الممهدة للغلاة، والمدرسة التي تخرجوا منها جميعاً.

ومن الحلولية «الحلاجية» التي تنتسب إلى أبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج 785-922 م. من فارس من بلد إسمها بيضاء. ويقول الاسفرائيني أنه ابتداءً صوفياً يتعاطى العبارات التي تسميها الصوفية «الشطح» والتي تحتل معنيين: مذموم ومحمود. وأنه كان يدعي في كل علم، وقد أفتن به أهل العراق وجماعة من طالقان خراسان، واختلف المتكلمون، والفقهاء والمتصوفة في أمره. وأجمع أكثر المتكلمين على أنه من الحلولية. ووصفه القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن القاسم الباقلائي (المتوفى عام 403 هـ/1013 م.) بأنه كان محتالاً خرقاً، معدداً الكثير من حيله. والباقلاني من شيوخ الأشعرية قد يكون عاصر الحلاج، لأن هذا الأخير قُتل بأمر

صورة، الى عبده فلان. وكذلك كان اتباعه يدعون به بالباري القديم المنير المتصور في كل زمان وأوان. ويذكر الاسفرائيني أنه وجدت له رسائل كتبها الى اتباعه عنوانها «من الهوهورب الأرباب المتصور في كل صورة الى عبده فلان» واتباعه يكتبون اليه «يا ذات الذات ومنتهى غاية اللذات، نشهد أنك تصور فيما شئت من الصور، وأنت الآن متصور في صورة الحسين بن منصور ونحن نستجرك يا علام الغيوب».

ويدل مذهب الحلاج على حلولية متطرفة، والذين نسبوه الى الكفر ودين الحلولية على ما يذكر البغدادي، حكوا عنه أنه قال: من هذب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات ارتقى الى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حلّ فيه روح الإله الذي حلّ في عيسى بن مريم، ولم يُرَدَّ حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى. وزعموا أن الحلاج ادعى هذه الرتبة. ويذكر الاسفرائيني أنه حكى عنه أنه سئل يوماً عن دينه، فقال ثلاثة أحرف لا عجم فيها، ومعجومان وانقطع الكلام. قالوا أنه يقصد به توحيد. ويُقال: أنه اختدع جماعة من خواص المقتدر (حاشيته وحرمة) فخاف المقتدر فتنته فاستفتى الفقهاء فوافق مراده فتوى أبي بكر بن داوود، فأمر حتى ضرب ألف سوط، وقطعت يده ورجلاه وصُلب، ثم أحرق وطرح رماده في دجلة. واتباعه من أهل طالقان قالوا: إنه حي، وإن الذي قتل كان شخصاً ألقي عليه شبهه. ومهما يكن من أمر، فإن الحلاجية لم تكن حركةً سياسية - عسكرية، بل كانت حركةً صوفية - غنوصيةً محدودة، لم تعمّر طويلاً، ولم تصمد أمام التصوف السني، ولا إمام الفقه الشيعي الإثني عشري.

وتعتبر معظم المصادر الحلمانية، أتباع أبو حليمان الدمشقي الفارسي الأصل حلولية متطرفة، وغنوصية - فارسية.

ومن أخطر الفرق الحلولية سياسياً ودينياً على الإسلام، فرقة الخرمية البابكية والمازيارية. ويتفق البغدادي والاسفرائيني على أن الخرمية صنفان: صنف ما قبل الإسلام كالمزدكية الذين استباحوا المحرمات، وزعموا أن الناس شركاء في الأموال والنساء، ودامت فتنة هؤلاء، الى أن قتلهم كسرى أنوشروان في زمانه. والصنف الثاني الخرمية الذين ظهروا في دولة الإسلام كالبابكية والمازيارية، ويسمون المحمرة.

وأما البابكية، فهم اتباع بابك الخرمي. ويذكر الاسفرائيني أنه ظهر بناحية أذربيجان وكثر أتباعه، وكان يستحل المحرمات كلها، وهزم كثيراً من عساكر بني العباس في مدة عشرين

من المقتدر الخليفة العباسي في العام 309 هـ). وقبلت فرقة من متكلمي البصرة يُقال لها السالمة الحلاج. وتُعد هذه الفرقة من جملة الحشوية، وقالت عنه: إنه كان صوفياً محققاً، وله كلام في معاني دقيقة في حقائق الصوفية. ويقول البغدادي إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في شأن الحلاج، فتوقف فيه أبو الصوفية. ويقول البغدادي إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في شأن الحلاج، فتوقف فيه أبو العباس بن سريج (الفاضي وشيخ الشافعية في زمانه) لما استفتي في دمه، وافق أبو بكر بن داوود (الفقيه الظاهري) بجواز قتله. لكن الروايات عن ذلك لا تستقيم من الوجهة التاريخية، فقد توفي القاضي ابن سريج في السنة 306 هـ. والفقيه ابن داوود في السنة 297 هـ، أما الحلاج فقد قُتل وصلب في السنة 309 هـ. وكذلك، اختلفت في الحلاج مشايخ الصوفية، فرده عمرو بن عثمان المكي (وهو شيخ الصوفية وصاحب التصانيف في الطريق، وصاحب الخراز والجنيدي، توفي في سنة 297 هـ). وأبو يعقوب الأقطع (الزاهد، شيخ المتصوفة ومن كبار العارفين، توفي سنة 330 هـ). وقال عمرو بن عثمان، على ما يذكر البغدادي، كنت أماشي يوماً فقرأت شيئاً من القرآن، فقال الحلاج: يمكنني أن أقول مثل هذا. وروى أن الحلاج مرّ يوماً على الجنيدي، فقال له: أنا الحق، فقال الجنيدي: أنت بالحق أية خشية نفسد. فتحقق منه ما قال الجنيدي لأنه صُلب بعد ذلك. وقد قابله جماعة من الصوفية منهم أبو العباس بن عطاء، الشيخ المتصوف القانت المتوفى في 309 هـ ببغداد، وأبو عبدالله بن خفيف (الشيرازي الزاهد، شيخ فارس، صاحب الأحوال والمقامات مع التمسك بالكتاب والسنة، المتوفى في 371 هـ) بفارس، وأبو القاسم النصر آبادي، الزاهد الواعظ شيخ المتصوفة والمحدثين توفي عام 367 هـ، بنيسابور، وفارس الدينوري، الصوفي صاحب الجنيدي توفي في حدود سنة 340 هـ) وقال هؤلاء، حسب ما يذكر الاسفرائيني في التبصير: لقد أظهر الله عليه أحوالاً من الكرامات، وكان من حقه أن يحفظ سره فيها، فعاقبه الله تعالى بتسليط من كان يردده عليه، حتى بقي حاله مشكلاً ملبساً، وأضافوا: والدليل على صحة باطنه أنه كان يُقطع يده ورجله فيقول حسب الواحد إفراد الواحد.

ويصفه النشار في جملة الغنوصية الفارسية العنيفة، ويقول إن البروني اعتبره في نسق المتنبيين الغنوصيين، وأنه يرى أنه ادعى أولاً أنه المهدي، ثم ادعى حلول روح القدس فيه. وكان يكتب الى أصحابه: من الهو هو الأزل الأول النور الساطع اللامع والأصل الأصلي وحجة الحجج ورب الأرباب ومنشئ السحاب ومشكاة النور ورب الطور، المتصور في كل

يذكر البغدادي، وعنه يقول: إنهم يظهرون الإسلام، ويضمرون خلافة.

وأما العذافرة فهم أتباع أبو العذافر بن علي الشلمغاني (ظهر في أيام الرازي بن المقتدر سنة 326 هـ). وكان يدعي أن روح الله حلَّ فيه، وأسمى نفسه روح القدس. ووضع لاتباعه كتاباً هو الحاسة السادسة، أباح لهم فيه اللواط، على ما يذكر الأسفرائيني، وكان أصحابه يبيحون له نساءهم، وقالوا أنه إذا اتصل بإنسان وصل نوره إليه. قتله الرازي بالله مع جماعة من أتباعه، وجد عثدهم كتباً يصفونه فيها أنه قادر على كل شيء، وطرح رمادهم في دجلة. ويبدو أن حركة الشلمغاني كانت متوجهة إلى نخبة من وزراء وكتاب الخليفة. إذا استطاعت أن تستميل إليها الحسين بن القاسم بن عبد الله بن سليمان بن وهب، وكان وزيراً للمقتدر، وهو ابن الوزير القاسم بن الوزير عبد الله بن وهب، وإنا بسطام وإبراهيم بن عون (وهو فاضل مشهور له تصانيف أدبية، وكان من رؤساء الكتاب). وقد قُتل ابن عون والوزير الحسين بن القاسم مع ابن العذافر بفتوى من ابن الفرج المالكي الذي رأى أنه لا تقبل توبة من الخارجين إذا عُثر عليهم، وإنما تُقبل إذا أظهروا أنفسهم على الابتداء. ويعتبر النشار الشلمغانية نموذجاً ثالثاً (بعد الحلمانية والحلاجية) على الغنوصية الفارسية. والشلمغاني في نظره صوفي شيعي من غلاة الشيعة، عاصر الحلاج وكان من ألد أعدائه. وأنه يتبين فيه غنوص المذاهب الفارسية أكثر بكثير من الحلاج، لأنه ادعى حلول روح الله فيه، ورفع التكاليف عن أتباعه.

مصادر ومراجع

- ابن نجيمة، منهاج السُّنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، 1، مكتبة خياط، بيروت، لا. ت.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت، لا. ت.
- الإسفرائيني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق كمال يوسف الخوت، عالم الكتب، بيروت، 1983.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إساعيل، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، استانبول، 1929.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.
- التهانوي، محمد علي الفاروقي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، 1892.
- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، نشرة محمد سيد الكيلاني، طبع مصطفى الحلبي، القاهرة، 1961.

سنة، إلى أن أسير مع أخيه اسحاق وصلب بسر من رأي (سامراء) في أيام المعتصم. وقد أتهم أفشين الحاجب بمالأة بابك في حربه، وقُتل لأجل ذلك على ما يذكر البغدادي. ويذهب النشار إلى أن بابك الخرمي كان آخر قفاز رمته الخرمية في وجه الخلافة العربية، فقام بابك بالأعداد للشورة منذ العام 201 هـ. في عهد المأمون. ويقول إن بعض الباحثين ذهبوا إلى أنه من نسل أبي مسلم الخراساني وأنه كان المنتظر من نسل فاطمة ابنته لإقامة دولة الفرس وإعادة المزدكية، وكان يُسمى الحسن أو الحسين ثم تلقب بابك. ويقول النشار أن بابك الخرمي أصاب المسلمين بأفظع الضربات في تاريخهم، وكاد يقضي على الدولة العباسية، في وقت كان فيه الروم يتحضرون للقضاء على الدولة الإسلامية. ويذكر المقدسي في كتابه البدء والتاريخ أنه أخذ يهاجم المسلمين في كل مكان، حتى مرَّ قومه على القتال، وانضم إليه قطاع الطرق والحراب والدعار وأصحاب الفتن وأرباب النحل الزائفة، وتكاثفت جموعه. ويقول ابن النديم في الفهرست إنه كان يقول لمن استغواه: إنه إله، وأحدث في مذاهب الخرمية القتل، والغصب، والحروب والمثلة، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك. ويعتبر النشار بابك الخرمي آخر رد فعل ظاهر قوي للغنوصية الفارسية باسمها العلني الظاهر، وقد حارب الإسلام أعنف حرب، حتى قضى عليه الإسلام، وذلك بعد عشرين سنة من فتنه.

ويذكر البغدادي أن للبابكية في جبلهم ليلة عيد خاصة بهم، يجتمعون فيها على الخمر والزمر، وتختلط فيها رجالهم ونسائهم، فإذا أطفئت الأنوار والنيران، إتصل الرجال بالنساء صدف. وأنهم ينسبون أصل دينهم إلى أميرهم، قبل الإسلام، إسمه شروين أباه من الزنج، وأمه من بنات ملوك فارس، وكان أفضل من محمد ومن سائر الأنبياء. ويقول أن البابكية بنوا في جبلهم المساجد وعلموا أولادهم القرآن، لكنهم لا يصلون في السر، ولا يصومون، ولا يبرون جهاد الكفار.

والمازيارية فرقة من البابكية، إتبع مازيار بن قارن بن مندار (دخل الإسلام وتسمى عمداً، وكان صاحب جبال طبرستان، اصطنعه المأمون لكنه أعلن العصيان في عهد المعتصم في سنة 224 هـ. فأسره المعتصم وأقر بأن الأفشين حرضه، وأنها كانا قد اجتمعا على مذهب ثنوي - مجوسي، فجلده المعتصم حتى مات بعد أن شُهر به وصلب إلى جانب بابك الخرمي). وقد تابع مازيار هذا دعوة بابك إلى مذهب المحمرة، وإلى أتباعه تُنسب قنطرة المحمرة بجرجان على ما

- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، 1981.
- نادر، ألبير نصري، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1966.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الاسكندرية، 1965.

جميل منيمنة

التصورية

Conceptualism Conceptualisme Conceptualismus

اتجاه في الفلسفة بصفة عامة والمنهلق بصفة خاصة، وذلك عند دراسة مسألة الكليات. وهذا الاتجاه يرى أن التعميم هو ملمح جوهرى من ملامح التجربة واللغة، وهي تريد أن تجيب عن السؤال: كيف تتشكل المفاهيم وكيف تكون عامة إذا كانت المعطيات التي تتشكل منها جزئية وكيف أن الكلمات عامة في مدلولها. وهي ترى أن الكلمات وحدها عامة. ويرى صاحب النزعة التصورية أن الكلمة عامة أولها معنى لأنه يوجد في العقل مفهوم عام مقابل ومن ثم عليه أن يفسر المفهوم العام، ويرى أن معنى الكلمة يمكن أن يتم دون طرح ذاتية ذهنية منفصلة هي المفهوم وذلك على عكس النزعة الاسمية فهي لا تطرح مفاهيم بين الكلمات وما تشير اليه الكلمات.

وتقتصر التصورية بالفلاسفة الانكليز: لوك 1632-1704 وبركلي 1685-1753 وهيوم 1711-1776 بحديثهم عن الأفكار العامة وهم يرون أن كل الأفكار أو العناصر التي تتألف منها الأفكار تصدر من التجربة ولا تصدر الا منها فقط: فالعقل لا يستطيع أن يشتغل على ما هو معطى له من خلال التجربة وليست لديه أفكار مسبقة على التجربة كما أنه لا يخلق أية أفكار من جديد؛ وشعار هذا الاتجاه كما قال غاسندي 1592-1655: «لا شيء في الذهن لم يكن موجوداً من قبل في الحواس». وقد طرح لوك المسألة فيما أسماه بالأفكار المجردة وهو أحياناً يقصد بالأفكار الصور الذهنية كما يحدث في التذكر والتخيل والحلم. وأحياناً يقصد بها الذاتيات الذهنية المختلفة عن الصور، وأحياناً يقصد بالفكر اختزالاً لمعنى كلمة من الكلمات؛ ومن ثم ففكرة الحمرة ليست سوى معنى الحمرة أو

الشيء عندما تعتقد أنه أحمر، وأن تكون لديك فكرة عن الحمرة يعني أن تكون قادراً على استخدام كلمة الحمرة بصواب، وأن تميز بين الأشياء الحمراء والأشياء التي ليست حمراء. والانتباه سيتركز أساساً على المشهد الأول للأفكار والصور لأنه مشهد تصوري؛ وكذلك الأمر بالنسبة للمشهد الثاني حيث إن الأفكار العامة هي أحداث ذهنية مختلفة عن الصور. ويرى لوك أننا نكوّن الأفكار العامة بعملية تجريد عن الأفكار الجزئية. ويرى بركلي أن الأفكار العامة هي أفكار جزئية أصبحت عامة باعتبارها تقوم مقابل الأفكار الجزئية من نفس النوع. وهو يرى أن الكلمة تكون ذات دلالة إذا أمكن لصورة ملائمة أن تتطابق معها، والكليات في معظمها هي حسابات نقدية فورية. ثم إن الشيء المهم هو تعريف الكلمة لا إجرائية الفكرة. ويرى أن بعض المفاهيم هي مفاهيم عظيمة وأصلية لأن استخدامها يمكن أن يفضي الى نتائج مشرة. ويرى هيوم أن استخدام كل كلمة عامة يجب أن تصاحبه فكرة ذهنية جزئية. وما لا شك فيه أننا نكوّن الفكرة من الجزئيات أينما استخدمنا أي مصطلح عام. ويرى أن الفكرة الجزئية تصبح عامة بأن تلحق بمصطلح محدد وكل الأفكار التجريدية هي في الواقع مجرد أفكار جزئية تصبح عامة بأن تلحق بمصطلح محدد، وكل الأفكار التجريدية هي في الواقع مجرد أفكار جزئية، ولكن مع اقترانها بالمصطلحات العامة تكون صالحة لتقديم تنوع كبير وذلك من خلال العادة وتربط الأفكار وتربط الكلمات وهذا يقوم مع استخدام الكلمة العامة نفسها، ونحن نتعلم أن نفكر بأن نتعلم أن نتكلم وليس العكس وأهم ما في تعلم الكلام العادة والتربط.

والتصورية من جهة هي مقابل النزعة الاسمية التي ترى أن الأسماء أو الكلمات هي وحدها الكلية والأشياء المسماة كل منها هو المفرد والجزئي والكليات بهذا أشياء خارج الوعي وسابقة على الجزئيات الحسية. والتصورية من جهة أخرى مقابل الواقعية التي ترى أن الكليات موجودة في ذاتها وأنها توجد حتى لو لم تكن هناك عقول تدركها ولا ينقص العقل الكليات بل مجرد إدراكها وهي قابلة لأن تعرف حتى ولو لم يكن هناك من يكتشفها. أما التصورية فالكليات عندها في العقل بمعنى خاص هو أنه لو لم توجد العقول فلم توجد الكليات. وبهذا فإن التصورية ترى أن العمومية هي ملمح جوهرى للتجربة واللغة وهي تهتم بمعرفة كيف تتكون المفاهيم الذهنية وكيف تكون عامة إذا كانت معطيات التجربة المنطلقة منها جزئية وكيف تكون الكلمات عامة في دلالتها.

- Adron, R.I., *Theory of The Universals*.
- Bochenski, I.M., And Others, *The Problem of Universals*.
- Goodman, N. *Structure of Experience*.
- Holloway, y. *Language and Intelligence*.
- Price, H. H., *Thinking and Experience*.
- Ryle, G., *Thinking and Meaning*.
- Woozley, A. D., *Theory of Knowledge*.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

التطهريّة أو البيوريتانيّة

Puritanism
Puritanisme
Puritanismus

مقدمة

أصل الكلمة

التطهر أو التطهريّة أو الطهريّة ترجمة للكلمة الانكليزية Puritanism بيوريتانيسم وهي عقيدة أو موقف ديني، عند الطهريين أو الانقياء. والطهري بالمعنى الديني هو بروتستانتى انكليزي ينتمي الى طائفة متشددة تريد ممارسة مسيحية اشد نقاوة (قريبة من المسيحية الأولى). وترى هذه الطائفة ان الاصلاح الديني الذي قامت به كنيسة انكلترا زمن الملكة إليصابات الأولى Elisabeth 1ère 1533-1603 لم يكن كافياً. ونرى وجوب القول ان اليصابات هذه او إليزابيث كانت ذات سطوة. اعطت انكلترا دين دولة هو الانكليكانية وذلك بما يسمى بقانون السيادة (1559) ثم بإرادة ملكية من تسع وثلاثين مادة (1563). ولكنها اصطدمت بالطهريين او الانقياء. فطاردتهم واضطهدتهم. كما اضطهدت الكاثوليك بأن قطعت رأس حاميتهم ابنة عمها ماري ستيورات سنة 1587. وأيام هذه الملكة تأسست شركة الهند الشرقية التي بسطت سلطة انكلترا على شرقي آسيا، وفي أيامها تحطم الاسطول الاسباني الارمادا الشهير (1588). وكانت اسبانيا يومئذ حامية الكاثوليكية، فاصبح الاسطول الانكليزي الاقوى.

وعن الطهري يقول قاموس لاروس: انه عضو من «طوائف» انكليزية كالفينية (نسبة الى المصلح الديني جان كالفن Calvin الفرنسي 1509-1564 الذي طرد من فرنسا

فاستقر في سويسرا، سنة 1541، حيث اسس دولة وفقاً لتعاليم الانجيل». وكتابه الرئيسي: دستور الدين المسيحي هو أهم عرض للاصلاح الديني (1536). وتدور عقيدة كالفن حول نقطتين رئيسيتين: جلال الله وقدرته المطلقة من جهة وحتمية مصير الانسان: اللجنة أو النار من جهة ثانية. وابتداءً من سنة 1570، اشتد الاضطهاد ضد الطهريين في انكلترا، فهاجر قسم كبير منهم الى هولندا ثم الى الولايات المتحدة. ومن بقي منهم في انكلترا عارض حكم آل ستيوارت. وشكل العنصر الحاسم في ثورة كرومويل سنة 1648.

وليس في تاريخ العرب أو الاسلام حركة دينية سياسية باسم الطهريين أو التطهريين. وان كان مجلو للبعض ان يوغل في المقارنة فيتخيل ان الخوارج شكلوا في الاسلام حركة تشبه حركة الطهريين الانكليز. ويمكن ان يكون الرد ولماذا لا يكون التوابون اتباع المختار الثقفي مثلاً أو القرامطة أو الاسماعيليون أو غيرهم من الفرق الكثيرة التي ثارت في الاسلام باسم الاصولية... اشبه بأن يكونوا حركة تطهريّة. علماً بأن كل خارج على سلطان قائم كان يدعو لنفسه دائماً بأنه داعية اصلاح او عودة الى الاصول...

التطهير Purification بوجه عام

ابرز ما وصل الينا عن التطهير مأخوذ من التراث الهندي القديم ويضم التطهير عقوبات تفرضها الطائفة الهندوكية على المذنبين من اتباعها، بما لها من سلطان عليهم لصالح الطائفة كلها وباسمها. فالخروج على قواعد الطائفة وارتكاب المعاصي التي تمس الاخلاق العامة، معاقب. وتفرض العقوبة هيئة خاصة تكون عامة أو فرعية بحسب خطورة الخطأ أو الخطيئة. وهذه العقوبة تفرض بمعزل عن العقوبة التي قد تفرضها محاكم الدولة او الولاية مهما كان نوعها. (العقوبات المدنية). وترواح العقوبة بين الديمومة والمؤقتة وقد تبلغ حد التكفير. فيخرج المحكوم بالتالي من حماية الطائفة له ويحرم من أية وسيلة تمكنه من العيش. وهي بهذا تشبه مفهوم الحكم بالحرقم الذي كان يصدره الباباوات ضد الملوك، إبان صراع الكنيسة والملوك في القرون الوسطى. الا ان العقوبة القصوى لاتنفي عقوبات أخف. وكلها بقصد التطهير او التكفير عن الذنب. وفكرة التطهير او التكفير تعود الى ما قبل العصور الفيدية الأولى، حيث كان يتوجب على مرتكب المعصية أو الخطأ ان يقوم بمراسم تكفيرية خاصة. وقد توسع التراث الهندوكي

المخدرات واستعمالها كطقوس احتفالية (م، ع، ج 14، ص 201).

- مراسم الدفن وما بعد الدفن (م، ع، ج 5، ص 536)
- الرموز الخلاصية في اندونيسيا (م، ع، ج 9، ص 434)
- الماء والنار كشعائر تطهيرية عند الايرانيين (م، ع، ج 9، ص 872)
- التطهر (او الغسل) في الاسلام (م، ع، ج 9، ص 918)
- الشعائر المانوية بمناسبة السنة الجديدة (م، ع، ج 11، ص 467)
- ملك ميزوبوتاميا كخادم للقوة المقدسة (م، ع، ج 11، ص 1005)
- إله النور وحامي الحقيقة وعدو الظلام عند الفرس (م، ع، ج 12، ص 290)
- الاستحمام عند الموهنجو (م، ع، ج 8، ص 909)
- الديانات الشرق اوسطية (م، ع، ج 12، ص 920)
- مراسم عناصر المرور واهدافه (م، ع، ج 13، ص 1045)

شعائر الطهارة والدنس

- الموقف المسيحي من الجنس (م، ع، ج 4، ص 570)
- التمايز المذهبي في الهند (م، ع، ج 3، ص 985)
- قواعد النظافة عند اللاويين (العبرانيين) (م، ع، ج 2، ص 901)
- الشعائر السحرية والمحرمة (م، ع، ج 11، ص 300)
- الجماع في الشرق والحمل والحيض... (م، ع، ج 11، ص 576)
- الترهيب ونظامه (م، ع، ج 11، ص 338)
- منع المرأة من الترهيب (م، ع، ج 12، ص 340)
- العلاقات غير النظيفة داخل المملكة المقدسة (م، ع، ج 1، ص 914)
- الاتحاد الفيدي بين المعصية والشر (م، ع، ج 11، ص 890)
- التجربة المقدسة وانعكاساتها (م، ع، ج 14، ص 124)
- مهرجان ابعاد الروح في التبت (م، ع، ج 18، ص 376)
- الفهم الفيدي للخطيئة وللزبيلة (م، ع، ج 8، ص 120)
- وظيفة الماء الرمزية (م، ع، ج 11، ص 882)
- احتفالات المؤمن الزارادشتي (م، ع، ج 19، ص 1174)
- النار الزارادشتية (م، ع، ج 9، ص 841).
- والتطهيرية ذات علاقة بالعناوين التالية: الغسل، المعاشرة،

بمعالجة المراسم التطهيرية او التكفيرية هذه، ويذكر ان المهاتما غاندي عندما اراد الذهاب الى انكلترا لاتمام الدراسة اجتمعت فئة من اعيان الطائفة واصدرت أمراً بتكفيره ومروقه ان هو سافر (راجع سيرة مهاتما غاندي بقلمه، نقلها الى العربية منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط 2، 1959، 12 - منبؤ، ص 56) ومن مراسم التطهير شرب مزيج معين من السوائل او الحج او التصديق... (راجع بريتانكا - Purificat- Vedic, tion, Customs, 8: 8913).

واجراءات التطهر موجودة في كل الثقافات والديانات. وهي تبنى على اساس من الاخلال بقواعد الطهارة والتلوث. وهذا العمل يرتد مفعوله على الجماعة كلها ان هي سكنت عن الفاعل فلم تعاقبه. ولذا ارتدى التطهر رداء العمل المقدس الواجب. وما قاعدة «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» الواجبة على كل فرد مؤمن في الاسلام، الا من قبيل رفع البلاء عن الجماعة التي يرتكب افرادها المعاصي والكبائر؛ فلا تنتكر لهم بفعل او قول كما في الآية الكريمة: «وتأتون في ناديكُم المنكر». (العنكبوت، 29).

ويبدو ان عملية التطهر تكفيراً عن الذنوب، هي مؤسسة عامة تتساوى فيها المجتمعات مهما كانت منزلتها الحضارية والثقافية. وسوف نذكر التسميات المتنوعة لعمليات التطهير هذه في مختلف الحضارات ومنها:

- مجال الطقوسية الافريقية: (بريتانكا، ج 1، ص 253)

طقوس ومراسم ولادية للتطهير

- المعمودية عند القدماء وعند المسيحيين (م، ع، ج 7، ص 200)
- الممارسات والاساطير الصينية التطهيرية (م، ع، ج 4، ص 424)
- الصوم عند الاسكيمو تكفيراً (م، ع، ج 5، ص 730)
- المعتقدات الهندية وممارساتها (م، ع، ج 8، ص 900).
- العادات في الشرق (م، ع، ج 11، ص 575)
- العادات في بولينيزيا (جزر شرقي اوستراليا) (م، ع، ج 14، ص 782)
- العادات لدى القبائل الرحل في الجنوب الاميركي (م، ع، ج 17، ص 118).
- التبتل (العزوبة) كشعيرة دينية (م، ع، ج 3، ص 1041)
- غايات التصوف المسيحي (م، ع، ج 4، ص 548)

الارباح حتى عن طريق الربا مقبولا، أما المناصب العامة فظلت تَمْتَلِكُ بالشراء... وعلى العموم بقيت الطقوسية والمراسمية هي السائدة في كل المعاملات...

ضمن هذه البنات الجامدة احدثت المواد التسع والثلاثون التي صدرت عن الملكة إليزابيث 1533-1603، عقيدة بروتستانتية مiale الى الكالفينية، دون أن تشتمل على أي تنظيم الزامي للكهنتوت، وبموجبها كانت السلطة الملكية تسمى الاساقفة وكانت تستخدمهم كأجهزة ادارية.

الا ان عقلية اكثر ميلا الى الاصلاح كانت سائدة في الطبقات الاجتماعية، خاصة في الطبقة الوسطى من سكان المدن. وكان لمواظ الكهان، في القرن الرابع عشر اثر بالغ في نفوس الناس.

وعندما حاولت ماري تيدور 1516-1558 [ملكته من 1553 الى 1558] اعادة الكاثوليكية الى انكلترا شنت حملة كبيرة على البروتستانت. فهرب قسم منهم الى سويسرا، وشكلوا في جنيف طائفة من المهجرين بقيادة الايكوسي جون نوكس. ولما عادت هذه الطائفة الى انكلترا مع استلام، اليزابيث الحكم، حاول البعض منهم ان يغرس في الارض الانكليزية الافكار والممارسات التي اتبعها المصلحون السويسريون، فيما خص الطقوس والتنظيم الكنسي. وقامت في ايكوسيا، بتأثير من نوكس كنيسة مشيخية (برسيتارية) وطنية.

وفي سنة 1565 استعملت كلمة متطهر للدلالة على هؤلاء الاصلاحين الذين كانوا يبحثون عن دين بسيط نقي وخال من التعقيد. وبحكم مبالغتهم في الالتزام بمعتقدهم وقفت منهم الاسقفية الانكليكانية والعروش معها موقف العداء. وعمدت السلطات بمختلف الوسائل الى ترحيلهم. الا ان الظروف السياسية، والخطر الاسباني الذي تهدد بريطانيا يومئذ، أخر تنفيذ التدابير بحقهم. كما قامت فئة منهم بتادي بالاعتدال وبعدم معاداة الاسقفية وباعطاء الاساقفة الحق في ادارة شؤون الرعية الدنيوية دون المعتقدية.

ورغم الاضطهاد ظلت التطهيرة قوية، خاصة في جامعة كمبريدج حيث كان العداء مستحكماً ضد المراسمية وضد البهارج والتسليه والملاهي. حتى ان القيمين على الجامعة كانوا يطالبون بالغاء الزينات من الكنائس وابطال لباس الكاهن الذي يميزه عن سائر الرعية كما كانوا يطالبون بالغاء بعض ترتيب اثاث الكنيسة خلافاً للأصول المتبعة...

وانتشرت الافكار التطهيرة عن طريق توزيع النشرات وعن طريق الوعظ. وكان الكهنة الانكليكان قليلي المعرفة بالوعظ.

والمواكلة، الطائفة، الجُلْدُ، التطهير وفقاً لطقوس خاصة (كالتييم... Lustration، الملاعة Ordeal، التلوث...).

هذا الاستعراض لمجالات التطهر يدل على ان فكرته قديمة قدم الانسان وهي ما تزال تعيش معه. وسوف نستعرض التطهيرة كحركة تكفيرية (عن الذنوب) خاصة، نشأت في بريطانيا أولاً ثم هاجرت إلى أميركا. وبعد ذلك تنتقل الى التطهير كمراسم تاهيلية للصلاة أو للدعاء وللعبادة عموماً أو للمعاشرة، أو كمراسم صحية فردية وجماعية، متخذين التطهير في الاسلام كنموذج عن التطهير الشرقي؛ مع الحرص على الإشارة الى اضطرابنا للاجترأ نظراً لأن الاحاطة بالموضوع تقتضي توسعاً لا مجال له هنا في هذه العجالة.

1 - التطهيرة الغربية المسيحية = البيوريتانية :

تعني كلمة تطهيرة عموماً الجماعة التي، في مختلف الملل والنحل، وفي مختلف الازمنة، تبحث عن عبادة بدون بهارج، وعن التزام بالأخلاق صارم وعن تقييد بالمعتقدات التي يؤمن بأنها حق.

وفي الغرب قصدت الحركة التطهيرة العودة الى المسيحية الاصلية، ومعارضة الكنائس السائدة وما يتعلق بها من كهنوتية ومراسمية وما تقدمه من تقسيمات في الواجبات الدينية.

وبالمعنى التاريخي تدل كلمة تطهيرة على الحركة التي قامت في القرن السادس عشر، وفي القرن السابع عشر، في انكلترا من اجل متابعة الاصلاح المعتقدي الذي وضعته اليزابيث من اجل اصلاح النظام الكنسي والطقوسي.

وتطلق كلمة متطهر على كل من اتباع هذه الحركة الذين هاجروا الى اميركا بين سنة 1620 و1640، وحاولوا ان يقيموا فيها طائفة دينية وسياسية تتوافق مع معتقدتهم المثالي. وقد عمل عدة علماء اجتماع، باساليب شتى، على ابراز العلاقة بين العقلية التطهيرة وروح الرأسمالية.

وسوف نستعرض بإيجاز مفهوم التطهيرة في الغرب ثم ننقل الى مفهوم التطهر في الاسلام.

أ - التطهيرة الانكليزية :

لقد حفظ البروتستانت الانكليز، في القرن السادس عشر، البنات الكهنوتية الوسيطية، من الضياع؛ فظلت البلاطات يغلب عليها الطابع الاسقفي في مجال السياسة، وظل تراكم

وكان البرلمان كهنوتياً في معظمه فحرّض شارل الثاني 1630-1685 على عدم احترام الوعود المقطوعة للتطهريين المعتدلين. وبعد قانون التوحيد الديني الذي صدر سنة 1662 اضْطُهِدَ التطهريون حتى ثورة 1688، الأمر الذي حمل الكثيرين منهم الى الهجرة وخاصة الى الولايات المتحدة الاميركية (التي لم تكن تحمل هذا الاسم يومئذ).

ب - التطهريّة الاميركية:

يمكن ان نميز بين موجتين فيما يخص الهجرة التطهريّة خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. الأولى كانت هجرة الأبناء الحجاج وهم تطهريون انفصاليون من المقاطعات الشمالية في انكلترا. وبعد إبعاد دام اثني عشرة سنة في ليد Leyde في هولندا، خافوا ان تتحول ذريتهم وتصبح هولندية وان يطغى عليها محيط كانوا يرونه فاسداً من الناحية الاخلاقية وهرطوقياً. فهاجروا على سفينة ماي فلور May Flower الى اميركا. وقد مول سفرهم هذا تجار من انكلترا. واسسوا في الولايات المتحدة مدينة نيوبلايموث واصابتهم المجاعة والامراض. فأوأم الهنود الحمر وعلموهم كيف يزرعون الذرة وكيف يستعملون السمك كسباد كياوي وانقذوا منهم بضع عشرات من الموت المحتم. وجاءت موجة ثانية اضخم عدداً، في سنة 1630 اي بعد سنة من حل البرلمان على يد شارل الأول. وجلب هؤلاء التطهريون الجدد، الذين كانوا من الخارجين على الكنيسة، معهم الرساميل التي اتاحت لهم الاعتناء بالارض واقاموا في خليج ماساشوست.

واعتبر تطهريو انكلترا الجديدة (نيوانكلاند) انفسهم شعب الله المختار. وقالوا بأن كنيستهم سوف تكون اسرائيل الجديدة وانما مملكة الشعب العبري الوارد ذكره في العهد القديم. وكانت اميركا في نظرهم اورشليم الجديدة، والملاذ الذي اختاره الله لهم لكي يحميهم من الفساد ومن الفناء. اما الهنود الحمر فكانوا في نظرهم بقايا شعب ملعون قاده الشيطان الى هذه القارة حتى يُحكم. وكانت هذه الافكار ذريعة دينية تبرر اغتصاب الارض من قبل هؤلاء الدخلاء الجدد. ورغم انهم صرحوا في معظمهم انهم امناء لكنيسة انكلترا، فقد عمد هؤلاء التطهريون الى تنظيم وظائفهم وفقاً للأسلوب المشيخي (البرسبيترى). وكانت الكنيسة يومئذ محور الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية. ولكي يكون المرء عضواً في الأبرشية كان عليه ان يعلن عن ولائه للأبرشية وان يزيكه اعضاؤها الآخرون. وكانت اكثرية السكان في المدينة تذهب الى الكنيسة دون ان يكون كل فرد عضواً إلزامياً فيها وحتى دون أن يكون

ولذلك عمد بعضهم، من المحتاجين مادياً، الى بيع منصب الواعظ الى متخرجين من الجامعة الذين كانوا غالباً من التطهريين البارعين في الوعظ ومعرفة التحدث الى الناس. وكان الكاهن يكتفي عندئذ بتقديم المراسم.

وكان الناس يحبون التعلم عن طريق سماع الواعظ الدينية. لأن الواعظ كان يقدم لهم اضافة الى التعليم الديني سلسلة من الاخبار والمعلومات والتعليقات الدينية والاجتماعية والسياسية، حتى اصبح الوعظ نوعاً من المحاضرات الشعبية. وبفضل الصدقات والعطايا والهبات استطاع الواعظ التطهريون ان يؤدوا النفقات الكثيرة المتوجبة عليهم خاصة من جراء المحاكمات وفي الدعاوى التي كانت تقام ضدهم. وأخيراً تنبعت الكنيسة الى مخاطر هذه الواعظ فألفت بيع مناصب الوعظ.

وشكلت الطوائف المجمعية Congregations التي طورده اعضاؤها فيما بعد واخرجوا من انكلترا، تياراً أقلياً داخل الحركة التطهريّة التي كانت غالبيتها البرسبيترية تريد المهادنة وتحشى التفرقة والانشقاق. وكان اتباع هذا التيار ميالين الى البرلمان ويتمون الى الطبقة الوسطى من اهل المدينة. وفي مواجهة الخطر الذي كانت تشكله الثورات الشعبية بالنسبة الى النظام القائم حاول شارل الأول 1600-1649، عند خلافه مع البرلمان وفي مطلع الحرب الاهلية، ان يعتمد على تضامن المالكين. ولكن الاعيان من جماعة البرلمان خاصة في شرقي انكلترا ولندن حطموها هذا الحلف أو هذا التضامن واعتمدوا على الشعب للقيام بالثورة الانكليزية. ويرى ش. هيل ان تندم التطهريّة ساعد على هذه القطيعة بين الملك والمالكين. فقد كان ثمانون بالمئة من الواعظ التطهريين من شرقي انكلترا. وعمل هذا على تخفيف خوف الملاكين من الشعب لأن الشعب كان محتضناً ومحاطاً تماماً.

وفي لندن لم يكن اصحاب المصانع الصغار من التطهريين يخشون عيالهم لانهم كانوا في المساء يعلمونهم القراءة والكتابة والافكار الدينية والسياسية. وشكل هؤلاء الصّناع من الحياكين والأجراء الدائمين طبقة وسطى مضمونة الجانب: فقيرة ولكنها تؤمن بالاصلاح ايماناً قوياً.

وأدى موت شارل الأول وأهمية الجمعيات المستقلة التي كان اعضاؤها من بين جنود كرومويل 1599-1658، ومن المثقفين اليساريين ومن بعض قشرات الطبقات الشعبية، ووجود تسامح اضافة الى بعض الفرق السياسية الاصيلية او الراديكالية، الى ارباب اكثرية التطهريين البرسبيترين، وبعد موت اوليفر كرومويل خاف هؤلاء وساعدوا على عودة الملكية.

التطهرية بعد ان قولبتها البنيات الاقتصادية الاجتماعية، قد ساعدت على تدعيم هذه البنيات بايجاد المبرر لها باسم الله . وقد وجد الفكر الرأسمالي، في بعض اشكال التطهرية عنصراً قوياً حيويها ومزاجها.

ويرى مؤلفون آخرون العكس ويؤمنون ان التطهرية لم تكن لها هذه الاصلة، اذ يرى و. سومبار ان هذه الحركة كان لها تأثير ايجابي على ازدهار الرأسمالية، بمقدار ما استعادت أفكاراً كانت واردة وبقوة أكبر في الديانة اليهودية التي تمتاز بأسبقيتها. وذهب ك. سمولسن الى أبعد من ذلك فرفض الفكرة القائلة بأن فكر الرأسمالية كان يمكن ان ينطلق، حتى ولو جزئياً من تأثير ديني، مهما كان.

فهو يرى ان العقلية الرأسمالية تسير جنباً الى جنب مع زمينة كل النشاطات البشرية بشكل تدريجي .

ومهما بدت هذه الملاحظات معقولة، تظل الاطروحة الوبرية دونما دحض. ان هذه النظرية تركز على المظاهر الخصوصية للرأسمالية الغربية الحديثة. ان التطهرية قد لعبت دوراً عند مستوى التنظيم العقلائي والبيروقراطي للعمل الحر. وهذا الأثر اندمج بعوامل أخرى تاريخية. ووبر يدعو بإلحاح الى تصور أكثر (تعددي) للسببية. وهو من جهة أخرى يبين انه يوجد فرق بين الرأسمالية اليهودية المتجهة نحو المضاربة والاستغلال - رأسمالية المنبوذين - والرأسمالية التطهرية التي كانت تنظيمياً برجوازيّاً للعمل. واخيراً انه لا ينكر أهمية عملية الزمينة، ولكن يبدو ان التشيف العلماني عند التطهرين قد ساعد هذه العملية، في حين ان الكاثوليكية قد لجمتها بوجه عام. ان التطهرية كانت، موقفاً مميزاً وبقته الطبقة الوسطى الصاعدة، ولكنها، بعد أن نَظَرْتُ اماناً كانت كامنة، اتاحت للبرجوازية البروتستانتية ان تلعب دوراً اقتصادياً مهماً جداً فاق الدور الذي لعبته البرجوازية الكاثوليكية.

والخلاصة ان التطهرية او البيوريتانية هي مذهب اعتنقه البروتستانت الانكليز ثم الاميريكيون، وله خصوصية في فهم السياسة المعتقدية الدينية والاجتماعية والاقتصادية... ظهرت فرقتهم في زمن الملكة إليزابيث (إليصابات). واستهدفت اصلاح كنيسة الدولة، والقضاء الطقوس والأردية الكهنوتية، ونظام الرتب الكنسية. ولم تكن الفرقة ترمي في اول الامر الى الخروج على العقيدة الانكليكانية. انما وجدت في لندن سنة 1567 جماعة تسير في عبادتها على اسلوب اهل جنيف. وهكذا بدأ الانشقاق تدريجياً عن الكنيسة الرسمية. فظهر المشيخيون (البرسيثاريون) والانفصاليون. وتبعهم الجمهوريون الذين انضموا الى الكالفينيين في مقاومتهم لكنيسة انكلترا. وعندما

تمتعاً بحقوق المواطن. اما المستبعدون فكانوا مطاردين من قبل السلطة المدنية. وكان القيمون على العقيدة يؤخذون من داخل الطائفة وهي التي تنتخبهم، ولم تكن هناك تراتبية كنسية. وفي سنة 1648 صادق مجمع كمبريدج على صك الايمان الصادر في وست منستر.

وفي زمن كان الدين والسياسة فيه متداخلين، لجأت التطهرية الى القاضي ليحكم على اولئك الذي يعتبرهم هرطوقيين. ولكنها علمت اتباعها روح التمرد الى حد الخروج على القانون. وبعض اعضائها فضلوا الإبعاد مرة ثانية على الخضوع. وذهب روجر وليم، مؤلف كتاب الهرطقة، ان الهرطقة الأولى تؤكد ان حقوق الهنود الحمر في الارض هي حقوق صحيحة ومحقة. والهرطقة الثانية تمنع القضاة المدنيين من ممارسة سلطات كهنوتية، ليؤسس رود ايلند وهي مهد المعمودية وملاذ الحرية الدينية. ولما اضطهد الكيكرز رجعوا الى بنسلفانيا حيث اظهروا التسامح الشديد. وعند محاكمات سالم بتهمة الشعوذة في سنة 1692 حصل نوع من الاضطهاد الديني حكم على اثره على تسعة عشر شخصاً بالموت.

وفي أواخر القرن السابع عشر ادت المصاعب المادية والحروب ومجيء غير الطهوريين الى خمود الوهج الديني والاخلاقي عند التطهرية الاميركية. وتم التخلي عن النظام التيقراطي وسمح لكل انسان ملاك بالتصويت، وبصورة تدريجية شاع التسامح الديني واستقر.

ج - التطهرية والرأسمالية :

في كتابه الشهير الخلفية البروتستانتية والفكر الرأسمالي، يجلل م. ووبر تأثير البروتستانتية وخاصة التطهرية في الفكر الرأسمالي. ويرى ان العقيدة الكالفينية (نسبة الى كالفن 1509-1564) حول المصير المحتوم، خلقت نوعاً من الملح، والنشاط والنجاح المهنيين يفسرهما المؤمن كمؤشر على الاصطفاء الرباني. وبخلاف ما اعتقده المؤرخون ان التطهرين كانوا ضد التمتع بالثروة، والنوم على حرير التملك الا انهم لم يكونوا ضد العمل والسعي لجمع خيرات الارض بالعمل ولا ضد التملك بالذات. وكانوا يرون ان الرفض الزهدي، لمخاطر الثروة، لا يتنافى مع الواجب الديني الرامي الى السعي من اجل الغناء.

ويرى ر. ه. توني، ان الاكتشافات الكبرى ونتائجها الاقتصادية كانت السبب الاساسي في النمو الرأسمالي. وان اصلاح الديني وخاصة بشكله التطهري، قد تم بفضل صعود الطبقات الوسطى وبفضل العقلية المتاجرة. وان

والطهارة في كل مرتبة لها نصف العمل الذي فيها، اذ الغاية القصوى في عمل السر ان ينكشف له جلال الله وعظمته، وتحصل له المعرفة التامة، والحب والأنس. ولا يمكن حصول ذلك ما لم يرثل عنه ما سوى الله، ولذلك قال الله تعالى:

﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ (الأنعام، 91) فان الله وغيره لا يجتمعان في قلب واحد: ﴿وَمَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ (الأحزاب، 4).

التطهير طريق الوصول الى الله

فتطهير السر عما سوى الله نصف عمله، والنصف الآخر شروق نور الحق فيه. والغاية القصوى من عمل القلب عمارته بالأخلاق المحمودة، والعقائد الحقّة المشروعة. ولا يتصف بها من لم ينظف قلبه عن نقائصها، من الأخلاق المذمومة، والعقائد الفاسدة. فتطهيرها احد الشطرين، والشرط الآخر تحليته بالفضائل والعقائد الحقّة.

واما عمل الجوارح، فالمقصود منه عمارتها بالطاعات. ولا يمكن ذلك الا بالتطهير من المعاصي والمناهي. فهذا التطهير نصف عملها، ونصفه الآخر عمارتها بالطاعات. وقس على ذلك الحال في المرتبة الأولى. والى ذلك الإشارة بقول النبي (ص): «الطهور نصف الايمان». فان المراد: ان تطهير الظاهر، والجوارح، والقلب، والسر، من النجاسات والمعاصي ورذائل الاخلاق وما سوى الله، نصب الايمان، ونصفه الآخر عمارتها بالنظافة والطاعات ومعالي الاخلاق، والاستغراق في شهود جمال الحق وجلاله. ولا تظن ان مراده (ص) ان مجرد تطهير الظاهر عن النجاسات بافاضة الماء نصف الايمان، مع تلوث الجوارح بأخبث المعاصي، وتنجس القلب بأفذار مساوئ الاخلاق، وتشوش السر وتكدره بما سوى الله. فالمراد التطهير في المراتب الاربع، التي هي من مقامات الدين، وهي مرتبة يتوقف بعضها على بعض، ولا يمكن ان ينال العبد ما هو الفوق، ما لم يتجاوز ما دونه، فلا يصل الى طهارة السر مما سوى الله، وعمارته بمعرفة الله، وانكشاف جلاله وعظمته، ما لم يفرغ عن طهارة القلب عن الاخلاق المذمومة، وتحليته بالملكات المحمودة. ولا يصل الى ذلك ما لم يفرغ من طهارة الجوارح من المعاصي وعمارتها بالطاعات. ولا يصل الى ذلك ما لم يفرغ من ازالة الخبث والحدث عن الظاهر، وعمارته بالنظافة والزهارة.

انتصرت حركتهم بمعاوضة التطهيرين اخذ هؤلاء يتنازعون فيما بينهم. ووضعت عودة الملكية في انكلترا حداً لسيادة التطهيرين المؤقتة. وهاجر التطهريون بعد الاضطهاد الى الولايات المتحدة الاميركية. وظلت الروح الطهيرية سائدة هناك لمدة طويلة. ونظرة المتطهرين الى المجتمع هي نظرة تيوقراطية. والقس نحول سلطة مطلقة لمراقبة سلوك الفرد. والعائلة عندهم هي حصن التقوى. وعلى الناس ان يعيشوا في طاعة الله المعلنة ارادته في الكتاب المقدس. ويستعمل مصطلح التطهيري اليوم للدلالة على التزمّ الديني والكتب.

هذا وتختلف الطهيرية الشرقية عن الطهيرية الغربية البيوريتانية من حيث انها لم تكن ثورة على احد ولكنها دعوة الى التمسك بالكتاب والسنة من الناحية العملية الموصلة الى الطهارة الذاتية او الفكرية.

2- التطهيرة الشرقية الاسلامية:

أ - الطهارة الظاهرة وسيلة الى الطهارة الباطنة:

الطهارة - حقيقة الطهارة - ما ينبغي للمؤمن في الطهارة - ازالة الاوساخ - آداب الحمام - السر في ازالة الاوساخ. اعلم ان الطهارة والنظافة اهم الامور للعباد. اذ الطهارة الظاهرة وسيلة الى حصول الطهارة الباطنة. وما لم تحصل الأولى لم تحصل الثانية. ولذا ورد في مدحها ما ورد، قال الله سبحانه ﴿فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ (التوبة، 108). وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (المائدة، 6). وقال رسول الله (ص): «بُني الدين على النظافة». وقال: «الطهور نصف الايمان». وقال: «مفتاح الصلاة الطهور». وقال: «بش العبد القاذورة». وقال: «من اتخذ ثوباً فلينظفه». وقال علي بن ابي طالب: «النظيف من الثياب يذهب الهم والحزن، وهو طهور للصلاة».

مراتب التطهير

ثم للطهارة اربع مراتب:

الأولى: تطهير الظاهر من الاحداث والابخاث والفضلات.

الثانية: تطهير الجوارح من الجرائم والآثام والتبعات.

الثالثة: تطهير القلب من مساوئ الاخلاق ورذائلها.

الرابعة: تطهير السر عما سوى الله - تعالى -، وهي تطهير الانبياء والصديقين.

حقيقة الطهارة

طهارة الظاهر، إما عن الخبث، أو عن الحدث، أو عن فضلات البدن، وما يتعلق بها من الأحكام الظاهرة الواجبة والمحرمة والمندوبة والمكروهة، مستقصاة في كتب الفقه.

وأما الآداب الباطنة لطهارة الخبث وإزالته عند التخلي لقضاء الحاجة، ان يتذكر عنده نقصه وحاجته، وخبث باطنه، وخسة حاله، وما يشتمل عليه من الاقدار، وكونه حامل النجاسات، ويتذكر باستراحة نفسه عند اخراجها، وسكون قلبه عن دنسها، وفراغه للعبادات والمناجاة، وان الاخلاق الذميمة التي في باطنها نجاسات باطنة، واقدار كامنة، لتستريح نفس المرء عند اخراجها، ويطمئن قلبه من ازالة دنسها، وعند اخراجها يصلح للوقوف على ساط الخدعة، ويتأهل للمقرب والوصول الى «حريم العزة». فكما يسعى في اخراج النجاسات الظاهرة لاستراحة البدن مدة قليلة في الدنيا، فينبغي ان يجتهد ايضاً في اخراج الاقدار الباطنة، والنجاسات الداخلة الفاضة في الاعماق، والمفسدة على الاطلاق، لتستريح الروح والبدن في الدنيا والآخرة ابد الأبد. قال الصادق جعفر بن محمد: «انما سمي المستراح مستراحاً لاستراحة النفس من اثقال النجاسات، واستفراغ الاقدار والكسافات فيها. والمؤمن يعتبر عندها ان الخالص من حطام الدنيا كذلك تصير عاقبته، فيستريح بالعدول عنها وتركها، ويفرغ نفسه وقلبه عن شغلها، ويستنكف عن جمعها واخذها استنكافه عن النجاسة والغائط والقذر، ويتفكر في نفسه المكرومة في حال كيف تصير ذليلة في حال، ويعلم ان التمسك بالقناعة والتقوى يورث له راحة الدارين. فإن الراحة في هوان الدنيا، والفراغ من التمتع بها، وفي ازالة النجاسة من الحرام والشبهة. فيغلق عن نفسه باب الكبر بعد معرفته اياها، ويفر من الذنوب، ويفتح باب التواضع والندم والحياء، ويجتهد في اداء اوامر الله واجتناب نواهيه، طلباً لحسن المآب، وطيب الزلفى ويسجن نفسه في سجن الخوف والصبر والكف عن الشهوات، الى ان يتصل بأمان الله تعالى في دار القرار ويدوق طعم رضاه، فإن المول على ذلك، وما عداه فلا شيء.» وينبغي ان يتأمل في ان ما دفع عنه من الغائط والقذر هو ما كان يشتهي، ويحترص في طلبه من لذائذ الأطعمة، وكلما كانت الذ كانت عفونتها اشد، فما كانت عاقبته ذلك، فليحذر من ان يأخذه من غير حله، فيعذب ابد الأبد لأجله.

ما ينبغي للمؤمن في الطهارة

ينبغي لكل مؤمن ان يستحضر عند اشتغاله بالطهارة من

الحدث: ان تكليفه بها انما هو للدخول في العبادات والمناجاة مع خالق البريات. وان اعضاءه التي امر بغسلها لمباشرة الأمور الدنيوية، منهمكة في الكدورات الطبيعية، فخرجت بذلك عن اهلية القيام بين يدي الله سبحانه والاشتغال بعبادته. فأمر بغسلها، لتطهر عن هذه الكدورات، فيتأهل للمناجاة. ولا ريب في ان مجرد غسلها لا يطهرها عن الانداس الدنيوية والكدورات الجسدية، ما لم يطهر قلبه عن الاخلاق الذميمة، والعلائق الدنيوية، وما لم يعزم على الرجوع الى الله، والانقطاع عن الدنيا وشهواتها. فينبغي ان يكون قلبه عند الطهارة مطهراً عن ذنائب الصفات وخبائث الشهوات، جازماً على فطام الاعضاء التي هي اتباعه وخدامه، عن شهوات الدنيا، لتسري نوريته وطهارته الى تلك الاعضاء. ثم امر بالوضوء أولاً: بغسل الوجه، الذي هو مجمع اكثر الحواس الظاهرة، التي هي اعظم الاسباب الباعثة على مطالب الدنيا، ليتوجه ويُقبل بوجه القلب على الله، وهو خال من تلك الانداس، وثانياً: بغسل اليدين، لمباشرتهما اكثر الامور الدنيوية والمشتبهات الطبيعية المانعة من الاقبال على الآخرة، وثالثاً: بمسح او غسل الرجلين، لانه يصل بهما الى اكثر المطالب الدنيوية والمقاصد الطبيعية. فأمر بتطهير جميعها ليسوغ له الدخول بها في العبادات والاقبال عليها. وامر بالغسل من الجنابة بغسل جميع البشرة، لأن ادنى حالات الانسان واشدها تعلقاً بالملكات الشهوية حالة الوقاع، ولجميع بدنه مدخل في تلك الحالة. ولهذا قال رسول الله (ص): «تحت كل شعرة جنابة، فحيث كان جميع بدنه بعيداً عن المرتبة العلية، منغمساً في اللذات الدنية، كان غسله أجمع من أهم المطالب الشرعية، ليتأهل لمقابلة الجهة الشريفة، والدخول في العبادة المنيفة، وأمر في التيمم بمسح الاعضاء بالتراب، عند تعذر غسلها بالماء، تحقيراً لتلك الاعضاء الرئيسية، وهضماً لها بملاقاتها اثر التربة الخسيسة.

ثم لما كان القلب هو الرئيس الأعظم لهذه الجوارح والاعضاء، والمستخدم لها في تلك الامور المبعدة عن جنبه تعالى، وهو الموضع لنظر الله سبحانه كما قال (ص): «إن الله لا ينظر الى صوركم، ولكن ينظر الى قلوبكم». فله من ذلك الحظ الاوفر والنصيب الأكمل. فيكون الاشتغال بتطهيره من الرذائل والتوجهات المانعة من درك الفضائل اولى من تطهير الاعضاء الظاهرة عند اللبيب العاقل. وإذا لم يمكن تطهيره من الاخلاق الرذيلة، وتحليته بالاولاف الجميلة، لرسوخه على حب الدنيا الدنية، فليقمه في مقام الهضم والازراء، ويلسعه بسياط الذل والاغضاء. كما انه عند تعذر غسل الاعضاء بالماء

ازالة الاوساخ

ينبغي لكل مؤمن ان يطهر بدنه من فضلاته ودرنه واوساخه كشعر الرأس بالخلق وشعر الانف والشارب وما طال من اللحية عن القبض، وشعر الابط والعانة وسائر الأعضاء بالنورة. وكأظافر اليدين والرجلين بالقلم. . . وما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذنين بالمسح ومثله. . . وما يجتمع على الاسنان اطراف اللسان بالسواك والمضمضة وما يجتمع في الأنف من الرطوبات الملتصقة بالاستنشاق. . . وما يجتمع من الوسخ تحت الأظافر بالقلم والغسل. . . وما يجتمع من الدرن على جميع بدنه كترشيع العرق وغبار الطريق بالدخول الى الحمام.

آداب الحمام

ينبغي لمن يدخل الحمام ان يتذكر بحرارته حر النار، ويقدر نفسه محبوساً في البيت ساعة ويقبض الى جهنم. ويستعبد بالله منها. فاذا دخلت بيت الحار قل نعوذ بالله من النار ونسأله الجنة، وتردها الى حين خروجك من البيت الحار. وقال علي بن أبي طالب: نعم البيت الحمام يذهب بالدرون وتذكر فيه النار.

وفيه اشارة الى ان العاقل ينبغي عليه الا يغفل عن ذكر الآخرة لحظة فإنها مقره ومستقره، فيكون له في كل ما يراه من ماء ونار أو غيرها عبرة وموعظة. فإن المرء ينظر في كل شيء بحسب همته. . . فالحداد والنجار والبناء. . . كل ينظر من خلال صنعته، اما سالك طريق الآخرة، فلا ينظر الى شيء الا وتكون له موعظة وعبرة من الآخرة. فإن نظر الى ظلمة تذكر ظلمة اللحد. وإن نظر الى نار تذكر نار جهنم، وإن نظر الى حية تذكر افاعي جهنم وإن سمع صوتاً هائلاً تذكر نفخة الصور. وإن نظر الى صورة قبيحة تذكر صورة النكيرين والزبانية. وإن تذكر المحاسبة بين قوم تذكر محاسبة الآخرة. . . وإن رأى شيئاً حسناً تذكر نعيم الجنة.

السر في ازالة الاوساخ الباطنة

السر في ازالة الفضلات عن البدن ظاهر، اما سرها غير الظاهر فان ازالها توجب تنوير القلب، واتسراح الصدر وطرده الشيطان. اذ انها كسافات مانعة من التنوير والتجريد، فتشتمل منها الملائكة، وترغب اليها الشياطين. ومن تأمل في الاحكام والآداب التي جاء بها رسول الله (ص) وكانت له بصيرة ناقدة، يعلم ان شيئاً منها لا يخلو من حكمة. حتى ان ما صدر عنه في الآداب والحركات والأفعال والأقوال، من ترتيب

يهضمها ويذللها بالوضع على التراب، عسى أن يرحم ربه تواضعه وانكساره، ففيه نفحة من نفحات نوره اللامع، فإنه عند المنكسرة قلوبهم، كما ورد في الأثر، فاصعد من هذه الاشارات ونحوها الى ما يوجب لك الاقبال بحيث تتدارك سالف الاعمال. ثم ما ذكر من السر في الطهارة، يمكن استنباطه. . . مع الزيادة. . . من كلام جعفر الصادق في مصباح الشريعة، حيث قال «اذا اردت الطهارة والوضوء، فتقدم الى الماء تقدمك الى رحمة الله، فإن الله تعالى قد جعل الماء مفتاح قريته ومناجاته، ودليلاً الى بساط خدمته، وكما ان رحمة الله تطهر ذنوب العباد كذلك النجاسات الظاهرة يطهرها الماء لا غيره، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بِشَرِّ بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (الفرقان، 48) وقال الله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء، 30). فكما أحيا به كل شيء من نعيم الدنيا، كذلك برحمته وفضله جعل حياة القلوب بالطاعات. وتفكر في صفاء الماء ورقته، وطهره وبركته، ولطيف امتزاجه بكل شيء. وأستعمله في تطهير الأعضاء التي امرك الله بتطهيرها، وتعبد بأدائها في الفرائض والسنن. فإن تحت كل واحد منها فوائد كثيرة، فاذا استعملتها بالحرمة الواجبة انفجرت لك عيون فوائدها عن قريب. ثم عاشر خلق الله تعالى معاشرة تشبه امتزاج الماء بالاشياء، فيؤدي لكل شيء حقه، ولا يتغير عن معناه، معتبراً لقول الرسول (ص): «مثل المؤمن الخالص كمثل الماء». ولتكن صفوتك مع الله - تعالى - في جميع طاعتك كصفوة الماء حين انزله من السماء وسماه طهوراً، وطهر قلبك بالتقوى واليقين عند طهارة جوارحك بالماء». ومن الاسرار الواردة في الطهارة وتخصيص بعض الاعضاء بالتطهير في الوضوء، ما اشار اليه علي بن موسى الرضا 765 م. بقوله: «إنما امر بالوضوء ليكون العبد طاهراً اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه، مطيعاً له فيما امره، نقياً من الانداس والنجاسة، مع ما فيه من ذهاب الكسل، وطرده النعاس، وتركبة الفؤاد للقيام بين يدي الجبار. وإنما وجب ذلك على الوجه واليدين والرأس والرجلين. لأن العبد اذا قام بين يدي الجبار، فأنما ينكشف من جوارحه التي يطالها الماء بالوضوء، وذلك انه بوجهه يسجد ويخضع، ويبيده يسأل ويرغب ويهرب ويتبتل، ويرأسه يستقبل في ركوعه وسجوده، وبرجليه يقوم ويقعد. وأمر بالغسل من الجنابة دون الخلاء، لأن الجنابة من نفس الانسان، وهو شيء يخرج من جميع جسده، والخلاء ليس هو من نفس الانسان إنما هو غذاء يدخل من باب ويخرج من باب».

سؤر الحائض (. . .)

اشرب من سؤر الحائض (بقية الماء في الاناء بعد شربها منه) ولا توضأ منه .

. . . الرجل يغتسل فينتضح من الماء في الاناء (أي تصيبه منه ذرات او قطرات) . لا بأس بطهارته .

اين يتوضأ الغريباء؟ أي اين يغوط المسافر في العراء؟

يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن . فقيل واين مواضع اللعن؟ قال ابواب الدور .

الاستبراء من البول وغسله ومن لم يجد الماء

رجل بال ثم توضأ وقام الى الصلاة فوجد بولاً: لا يعيد وضوءه انما ذلك من الحبائيل (أي من افرازات الغدد المبيضية) .

الوضوء وحده

انما الوضوء حدّ من حدود الله . ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وانما المؤمن لا ينجسه شيء : انما يكفيه مثل الدُّهن .

يجزئك (يطهرك ويكفيك) من الغسل والاستنجاء، ما ملئت يمينك .

نقض الوضوء

ينقض الوضوء ثلاثاً: البول والغائط والريح

وليس في القبلة ولا مس الفرج ولا المباشرة وضوء .

الموضع الذي ليس بنظيف

الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف، ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً . لا بأس اذا كان قد مشى بينها خمسة عشر ذراعاً او نحو ذلك .

المَذْيُ والوَدْيُ

اذا سأل من . . . مذي او ودي وانت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع الصلاة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقيقك فانما ذلك بمنزلة النخامة البلغم . (هكذا!!!)

انواع الغسل تطهراً

يكون الغسل من الجنابة ويوم الجمعة والعيدين وحين تحريم وحين تدخل مكة والمدينة ويوم عرفة ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة وفي ليلة تسع عشرة واحدى وعشرين وثلاث وعشرين من شهر رمضان ، ومن غسل ميتاً ، وغسل الجمعة واجب .

ان غسل الجنب رأسه عُذوة ويغسل سائر جسده عند الصلاة جائز . وهذا يعني جواز تجهئة الغسل .

ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة تطهراً

الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا يتزنان . متى يجب

خاص، أو تخصيص بعدد معين، أو ابتداء من موضع خاص أو بواحد معين من الاشياء المتأثلة، يتضمن حكماً أو حكمة .

مثال ذلك ان النبي كان يكتحل في عينه اليمنى ثلاثاً وفي عينه اليسرى اثنين . والسر في هذا الترتيب وهذا التخصيص ان اليمنى اشرف فبدأ بها وتفاوته بين العينين لتكون الجملة وترأ . لأن للوتر فضلاً على الزوج، لأن الله وَتَرُ يُحِبُّ الوتر فلا ينبغي ان يخلو فعل العبد من مناسبة أو وصف من اوصاف الرب . وانما لم يقتصر على الثلاث، وهو وتر لان اليسرى عندئذ لا تخصها الا واحدة . والغالب ان الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكحل . وانما خصص اليمنى بالزيادة لأن التفضيل لا بدّ منه للايثار واليمنى افضل، فهو بالزيادة احق . . .

مثال آخر: روى الجمهور في تقليد الاطافير ان رسول الله (ص) كان يبدأ عند تقليد اطافيره بمسحة اليمنى (السبابة) ويختم بابهام اليمنى، بأن يتدّى من مُسَحَّتِهَا الى خنصرها ثم يتدّى من خنصر اليسرى الى اهام اليمنى .

ويسرف المؤلف العلامة الزاقي في جامع السماعات بتبرير الترتيب الذي اتبعه النبي . وقس على ما ذكر سائر ما ورد في الآداب والتخصيصات، فإنه لا يخلو شيء منها عن سر حكيمى، وان كانت عقولنا قاصرة عن ادراك اكثرها .

ب - التطهر في علاقات الرجل بالمرأة:

طهور الماء

ماء البحر طهور اي انه طاهر بذاته مطهر لغيره .

والماء قَدْرٌ «كِر» لم ينجسه شيء (أي قدر المتر المكعب)،

واذا سقط في البشر شيء صغير فبات فانزح منها دلاء وان وقع فيها جُنُب فانزح منها سبع دلاء فإن مات فيها بعير او صب فيها خمر فليزح [البشر كله] .

. . عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البشر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ لا بأس .

البشر تكون الى جانب البالوعة

اذا كان البشر في اعلى الوادي والوادي يجري فيه البول من تحتها وكان بينها قدر ثلاثة اذرع أو اربعة اذرع لم ينجس ذلك شيء، وان كان اقل من ذلك ينجسها . وان كانت البشر في اسفل الوادي وعمر الماء عليها، وكان بين البشر وبينه تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا يتوضأ منه .

البول والجنابة والغائط والنوم

اذا دخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون قد اصابها قدر بول او جنابة فيهرق الماء .

الدم، ما لم تجز العشرة ايام. فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواءً فتلك ايامها.

الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة (أي تصوم بدل الايام التي فاتتها ولا تصلي بدلاً من الصلوات التي فاتتها).

الحائض والنفساء والجنب تقرأ القرآن

والحائض تأخذ من المسجد ولا تضع فيه.

والحائض تناول زوجها الثياب والماء.

والعرق ليس من الحيض فلا يغسل للتطهر بل للظافة.

الكلب يصيب الثوب والجسد.

اذ مَسَّ ثوبك الكلب فإن كان يابساً فانضحه (انفضه) وان كان رطباً فاغسله.

الرجل يقع ثوبه على جسد الميت.

اذا برد جسد الميت يغسل الثوب والا فلا.

التيمم مطهر

التيمم احد الطهورين

رب الماء ورب الصعيد واحد.

الرجل ان خاف عطشاً ومعه ماء قليل فلا يهرق منه قطرة وليتيمم بالصعيد.

ان الله عز وجل قد جعل التراب طهوراً.

رجل اجنب في السفر ولم يجد الا الثلج او الماء الجامد:

هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه (حديث شريف)

تطهير غاسل الميت

من غَسَلَ ميتاً فليغتسل. فإن مَسَّهُ ما دام حاراً. فلا غسل عليه. اما اذا برد ثم مَسَّهُ فليغتسل. اما من ادخل الميت القبر

فلا غسل عليه انما يمس الثياب فقط (الكفن).

ولا غسل على من حمله. ولا على من ادخله القبر، انما له

ان يتيمم من تراب القبر (الكفين، صحيح الكافي،

ص 855). ومن غسل الميت يجدر به ان يلف على يده الخرقة.

والصلاة على الميت من غير وضوء جائزة. ومن استطاع

فليتيمم ان لم يمهله الوقت للوضوء.

التسليم على النساء

«كان رسول الله (ص) يسلم على النساء ويردّدن عليه

السلام. وكان عليّ يسلم على النساء وكان يكره ان يسلم على

الشابة منهنّ ويقول: اتخوف ان يعجبني صوتها فيدخل عليّ

اكثر مما اطلب من الاجر (صحيح الكافي، 551).

مصافحة المجوسي جائزة على ان يغسل المسلم يده بعدها

ولا يتوضأ.

الغسل؟ اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. (أي غيبوبة الحشفة)

احتلام الرجل والمرأة والتطهر

انما الغسل من الماء الأكبر. فاذا رأى في منامه ولم ير الماء الأكبر فليس عليه غسل.

الرجل والمرأة يغتسلان من الجنابة ثم يخرج منها شيء بعد الغسل.

الرجل يعيد الغسل والمرأة لا تعيد الغسل.

الجنب يأكل ويشرب ريقراً ويدخل المسجد ويختضب

ويدهن ويطل ويختجم

الجنب اذا اراد ان يأكل ويشرب غسل يديه، وتضمض

وغسل وجهه واكل وشرب وقرأ ويذكر الله اذا شاء. ويدخل

اذا شاء المساجد الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله.

قراءة المصحف على غير وضوء جائزة شرط ان لا يمس الكتابة

الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه،

ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً.

البول من الابل والغنم والبق والابناء والحوماها

لا ينجس. وان اصابك منه شيء او ثوباً لك فلا تغسله الا

ان تتنظف.

واغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه.

وكل شيء يطير فلا بأس ببوله وسلحه.

ادنى الحيض واقصاه وادنى الطهر.

ادنى الحيض ثلاثة (ايام) واكثره عشرة.

المرأة ترى الدم قبل ايامها او بعد طهرها.

اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاة، فإنه ربما

تعجل بها الوقت. فاذا كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض

فيهن فلتريص ثلاثة ايام بعدما تمضي ايامها، فاذا تريصت

ثلاثة ايام ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة.

(أي التي تتوجب عليها الصلاة، رغم الدم، شرط الغسل

الأنى المؤقت. . .).

المرأة ترى الصفرة قبل الحيض وبعده

لا تصلي حتى تنقضي ايامها. وان رأت الصفرة في غير

ايامها توضأت وصلت.

الصفرة قبل الحيض بيومين هي من الحيض. وان كانت

بعد الحيض بيومين فليست من الحيض.

اول ما تحيض البكر

الجارية البكر اول ما تحيض فتتعد في الشهر يومين، وفي

الشهر ثلاثة ايام. ويختلف عليها، فلا يكون طمثها في الشهر

عدة ايام سواء: لها ان تجلس وتدع الصلاة، ما دامت ترى

ج - التطهر هو الطريق الى الرؤية واللقاء:

في الطريق الى تحصيل عبة الله وتقويتها امران: احدهما تطهير القلب من شواغل الدنيا وعلاقتها والتبتل الى الله بالذكر والفكر ثم اخراج حب غير الله من القلب اذا القلب مثل الاناء الذي لا يسع الماء مثلاً - ما لم يخرج منه ما فيه .
وكمال الحب في ان يحب المرء الله بكل قلبه .
وثانيهما . تحصيل معرفة الله وتقويتها وتوسيعها وتسلطها على القلب . (الزاقى ، جامع السعادات ، 168/3) .
وعن النبي محمد (ص)

«... تنظفوا بالماء من الرائحة النتنة فإن الله تعالى يفيض من عباده القاذورة» «يا انس، اكثر من الطهور يزد الله في عمرك، فإن استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل، فانك تكون اذا مت على طهارة مئ شهيداً» . (الحسن بن فضل الطبرسي، مكارم الاخلاق، ص 40) .
وخلاصة القول ان التطهر، مؤسسة قديمة . وليس القصد منها تطهير الظاهر من الاعضاء بل تطهير الباطن من النفس، بغية التوصل الى مرضاة الله . والتطهر من الامور المغلقة بالقدسية، فاجراؤه واجب وتركه محرم . وعقوبة ترك التطهر الوصم بالنجاسة . والنجاسة تعني النبد والقطيعة اي الخروج عن الجماعة، فضلاً عن تعرض المقيم على النجاسة الى العقوبة، عقوبة اقامة الحد عليه اي الجلد والتحقير وما شابه .
واذا بدت التطهيرة الغربية حركة يغلب عليها الطابع السياسي . فانها في منطلقها لم تخرج عن كونها ممارسة دينية طقوسية تلزم ظاهراً بأداب فردية واجتماعية القصد منها التقرب الى الله بغية الخلاص او النجاة في الآخرة .

الخوارج والتطهيرة

البعض من المؤرخين يحاول ان يجعل من الخوارج حركة تطهيرة سياسية في الاسلام تقليداً لما جرى في الغرب ونحن نرفض هذا الرأي لانتفاء اوجه المقارنة والا لتوجب ادخال لحركات الاصولية تحت عنوان التطهيرة ولذا نكتفي بسرد موجز لحركة الخوارج وامتدادها .

شكل الخوارج فرقة اسلامية منذ ايام خلافة الامام علي 656-661، ولعبوا دوراً مهماً في معارضة الخلفاء الامويين في دمشق . ولكن معارضتهم خفت ايام الخلفاء العباسيين . واليوم يشكلون مجموعات متفرقة مبعثرة داخل بلدان العالم الاسلامي . ولكنهم ما يزالون يحافظون على معتقداتهم الخاصة . والحركة الخارجية لعت في التاريخ الاسلامي دوراً

اتعب الحكام، لأكثافة محاربة فقط، بل كعقلية وكمشال متشددين . فشعوب البربر في المغرب استمدت عنف الصراع من الفكر الخوارجي . وقد امد هذا الفكر حركات اصلاحية كبرى بالقوة . من ذلك : المهدي في السودان، والسوسية في ليبيا وتونس . وهذا التقارب يظهر في المثل وفي اساليب العمل .

وقد تميزت الفكرة الخارجية بأنها عقيدة عملية . وهذا البذل الايماني، المعتمد على عقيدة غير واضحة وان تكن راسخة برز في المرابطين الطوراق .

وهذا علي مراد يصف هذه المرابطية التطهيرة فيقول في كتابه شارل دي فوكو في مواجهة الاسلام:

كانت العلاقات الاجتماعية والشخصية بين الشيخ المرباط والمريدين قائمة تحت شعار القداسة من جانب الطرفين (الشيخ وتلاميذه)، بحيث ان كل اخلال كان يرتدي طابع الخيانة . وكان للشيخ حق اكيد على اتباعه ومريديه . وكانت هذه التبعية تترجم بالخضوع والاستسلام لإرادة الشيخ . والأمر المرهوب فوق كل شيء، كان لعنة الشيخ... . وكان الطوراق يتحلون بمعتقدات تستند الى القيم الاسلامية الصحيحة وان كانت ممارساتهم الدينية ضعيفة لبعدهم عن الحواضر الاسلامية الكبرى التي تعطي للدين طقوساً وعبادات يومية تجعله دائم الحضور لدى الفرد والمجتمع . ومن اشعار الطوراق: «يا الله مالك الكل، ملك كل شيء حي، من يتبع دين النبي، حيشما كان، اغفر له، لانه هو الذي يذكر باخلاص الاسماء الحسنى، ويضع ثقته بالرسول... . ويسبح بحمد الله ويمجده» .

- اني اسلمت نفسي ومالي بين يدي خير الصابرين

- املي بالله عظيم

- انا مطمئن واتوكل على الله

- اني توكلت على الذي له امر كل شيء، الله ربي... .

- ما قضى به الله احده عليه . (م . ع . ص 113-120) .

عقيدة الخوارج السياسية

تميزت عقيدة الخوارج بإبراز بعض الواجبات الاسلامية دون غيرها، تمييزاً تفردت به عن غيرها من الفرق . من ذلك تشديدها على وجوب الجهاد في الداخل والخارج، جهاد النفس وجهاد الأعداء .

وكان مأخذهم على علي (ع) انه قبل بالتحكيم . واذا كان علياً خليفة بحق فليس له ان يخلع هذا الرداء بجعل الناس حكماً فيه . اما وقد قبل علي بالتحكيم فَقَدْ فَقَدَ حَقَّهُ بالخلافة لانه

ومشيته لاتنطبق عليهم. والشئ الذي تركه الخوارج في الاسلام هو جرأتهم على كل المقدسات والاحتكام الى كتاب الله ولكن بحسب فهمهم هم لا بحسب ما ورد في السنة المكتوبة او المروية.

وبهذا يمكن القول انهم «تطهريو الاسلام» السابقون. وعلى العموم انطلق الخوارج بروح ترمي الى مقاومة نفحة السيادة والافضلية التي كان يدعيها المسلمون العرب. وكانت التسوية بين المسلمين هدفهم السياسي الأول.

وبعد الاضطهاد الذي لقيه الخوارج خاصة على يد الحجاج (حيث قضى على الازارقة 698-699 الذين ملكوا زمام الامور في كرمان وفارس وسواهما من الامصار الشرقية تحت قيادة قطري بن الفجاءة) اقرؤا مبدأ التقيّة كأصل من اصول الدين. وكانوا قبل القضاء عليهم، يضرّبون اعناق الاسرى وغير المحاربين بحد السيف (المسعودي، مروج الذهب، ج 8، ص 31).

الخلاصة

ربما يصبح القول ان التطهريّة الانكليزية كانت ثورة على الانكليكانية التي كانت حلأً وسطاً بين الكاثوليكية والبروتستانتية. فالاصلاح الديني Réforme طبق في انكلترا بقرار ملكي، نتيجة تفاعلات سياسية اكليزيكية جرت ايام الملك هنري الثامن 1533-1535.

ودخول الحركة الاصلاحية الدينية انتقلت الى انكلترا لاسباب اقتصادية/(ارادة الاستقلال المالي عن روما)، ولاسباب ثقافية (تقدم حركة الأنسنة L'Humanisme)، ثم لاسباب اكليزيكية (قصور الكهنة واخطاؤهم). ولم يكن اي من هذه الاسباب كافياً. فالاصلاح لم يكن في انكلترا حركة ثورية أو عقائدية كما اراده كل من لوثر الالماني 1483-1546 أو كالفن الفرنسي. لقد تم في انكلترا بقانون ملكي املته السياسة الملكية، لارادة الكنيسة.

فقد طلق الملك هنري الثامن زوجته ولكن روما رفضت التفسيح بالطلاق. الامر الذي حمل الملك على اتخاذ قرارات كان لها عواقب منها: استصدار قانون من البرلمان يجعل الكهنة بحل من الخضوع لسلطة روما، ثم طلب من الكهنة الرجوع الى روما. وفي سنة 1534 صدر قانون يحرم الخبر الروماني من اية سلطة قضائية في مملكة انكلترا.

وبلغ الصراع مع الكنيسة الكاثوليكية اوجه سنة 1570، حين اقدم البابا بيوس الخامس على اصدار قرار الحرّم بوجه الملكة إليزابيث الأولى، عندها استقر الاصلاح كدين للدولة.

عصى الله بذلك، حين حكم الناس «ولا حكم الله». وأمام كتاب الله كل الناس سواسية حتى الخليفة: فان عصى الخليفة فقتله واجب (فيليب حتي، تاريخ العرب، ص 241).

وقد ثار الخوارج ضد الامتيازات القرشية. ولجؤ الخوارج الى القتل والى السيف جعل تطهريتهم عنيفة. والامة ليست بحاجة الى خليفة، كما يقول اهل الجماعة واهل الخاصة. وهي تنصب منهم الاجدر ان وجدته. والامة هي التي يجب ان تنصب الخليفة باختيار حر. وبالطبع لم ينظر الخوارج الى استحالة هذا الامر عملياً.

والتشدد الاخلاقي والديني المنبثق عن معتقدات الخوارج، واصرارهم على فرضه بالقوة على المسلمين حمل المؤرخين على وصف الخوارج بأنهم «متطهرو الاسلام». ولكن دوافعهم لم تكن على شئ من التطهر وكذلك ممارساتهم. فقد كانوا مأخوذين بعصبة دينية قاسية واعتدائية تبدو امامها العصية القرشية مقبولة ومحمودة.

وقد ناهضوا بقوة السلاح مبدأ حصر الامامة بقريش. وسعوا الى اقرار المبادئ الديمقراطية التي جاء بها الاسلام. فقاموا بثورات وحروب جرت فيها الدماء غزيرة طيلة القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الاسلام. وكان من عقائدهم التي تبلورت بعد خروجهم بزم: ان انكروا وقبحوا كرامة الاولياء وما يحيط بذلك من عبادة ومراسم وزيرة الى قبور الصالحين، وحرّموا ايضاً الطرق الصوفية. ويعرف من فرق الخوارج الاباضية (النصف الثاني من القرن الأول الهجري). والاباضية منتشرة في الجزائر وطرابلس الغرب وعمان وزنجبار.

مواقفهم الدينية المتشددة

لم يكن الخوارج اهل بحوث نظرية في الدين. وكانت العقائد تهمهم من حيث تطبيقها السياسي والاجتماعي. وكانوا لا يتخرجون من اطلاق كلمة الكفر على اي انسان لا يرضيهم عمله او معتقده. وقد جعلوا من اهل النار كل المسلمين غير الخوارج، فالسيدة عائشة زوجة الرسول وغالية صحابة محمد هم من اهل النار. بل ان فرقهم كان يكفر بعضها بعضاً. ومرتكب الكبيرة يصبح كالشرك من اهل النار ولو كان مسلماً. وكانوا يبنون الايمان على الممارسة والمعرفة والعمل. وبعض فرقهم كانت ترى ان الايمان يكفي فيه «اقرار القلب» اما الممارسة العبادية والعمل الصالح فهما من نتائج الايمان بالقلب.

وكانوا يقولون بحرية الاختيار: ان الله لا يفعل اعمال البشر

فكرة التكيف - Adaptation - وفكرة الانتقال من التجانس - Homogénéité - الى التغاير - Hétérogénéité . وتشكل هذه الأفكار القاسم المشترك للتطور التطوري سواء كان اتجاه الفكر محافظاً كـ Sepencer أو ثورياً كماركس .

أ - التكيف Adaptation :

ويعني التأقلم مع الظروف المناخية، وتوفر التكنولوجيا على ذلك مثلاً حياً، فعندما ينتقل الإنسان من استعمال الحجارة الى استعمال المعدن Le métal في صناعة الأدوات والأسلحة، فإن ذلك يدلّ لا محالة على تضاعف فاعليته التقنية وتحوّل موارثه . ومثل هذا التغير يدلّ على قدرة أكبر على التكيف، في التاريخ الإنساني، ومن هذا المنطلق يكتسب دلالة تطورية .

ولا ينحصر الأمر في مسألة التحكيم في الطبيعة، إذ تنطبق عملية التكيف على المجتمعات أيضاً، ففي حالة حرب يكون المجتمع الأكثر تقدماً من الناحية التكنولوجية أقدر على القيام بأعبائها وعلى مواصلتها، ويعتبر هذا المجتمع من المنظور التطوري أكثر تكيفاً من غيره .

كما يتّضح التكيف أيضاً في نوعية النشاطات المهنية عندما تمر بعض المجتمعات من مرحلة الصيد إلى الفلاحة، وبعضها الآخر من الفلاحة إلى الصناعة فتتمو وسائل الانتاج ويزداد التحكم في المناخ الطبيعي .

ولا شك في أن التكنولوجيا تفرض عاملاً معرفياً سواء كانت هذه المعرفة بدائية أو متقدمة، وقد اعتنت النظرية التطورية بمشكلة التقدم المعرفي منذ البداية وقدمت في هذا الموضوع العديد من الآراء .

ومن جملة هذه الآراء، مقولة التحول العام الذي حصل من عهد السحر La magie إلى زمن الأديان ومنه إلى عصر العلم، (انظر James G. Frazer) واعتبار كل من السحر والدين والعلم طرقاً مختلفة للتعامل مع العالم (الوجود) على قاعدة أنماط مختلفة من المعرفة .

إلا أن هذه النظرية لا تخلو من الصعوبات، فمن الأسئلة التي يجدر طرحها، هل ينتمي الدين والسحر الى نفس السلسلة التطورية أو التاريخية التي ينتمي اليها العلم؟ أفليس من الممكن أن يكون السحر محاولة تدبرية وعملية أكثر من كونه عملية معرفية؟ كما أن أغلب العلماء المختصين يحدّون أهمية الدين بما يوفره من معان للحياة وللوجود، ويتمكن الفرد والجماعات من العيش في فضاء روحاني دافئ . هنا يكون العامل المعرفي موجوداً في ميدان الدين بدون أن يكون حاسماً كما هو حاسم وأساسي في ميدان العلم - في هذا الاطار يجب

وصودرت املاك الكهنة . بهذه المصادرة تأمن للعرش تأييد الطبقات المالكة وولاءها للإصلاح، ولكن هذا لم يرض الكاثوليك الرومان ولا التطهرين كما سبقت الإشارة .

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لات .
- حتي، فليب، تاريخ العرب، بيروت، 1980 .
- الزاقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ط 4، منشورات دار الاعلمي، بيروت، لات .
- الكلبي، الصحيح من الكافي، كتاب الطهارة، منشورات دار الاعلمي، بيروت، لات .
- مراد، علي، الاب فوكو في مواجهة الاسلام، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، بيروت، 1980 .
- المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، بيروت، 1975 .
- Bernard, P., *Protestantisme et Capitalisme*, Paris, 1970.
- Britannica, T.9, *Puritanism & Purification*, P. 304.
- Hill, C., *Puritanism and Revolution*, Londres, 1958, 1969.
- Leonard, E.G., *Histoire générale du Protestantisme*, 3 vol., Paris, 1961-1964.
- Lutaud, O. *Les Niveleurs, Cromwell et la publique*, Paris, 1967.
- Miller, P., *The New England Mind! From Colony To Province*, Mass., Cambridge, 1953.
- Nuttal, G.F., *The Puritan Spirit*, Londres, 1967.
- Universalis, *Puritanism*.
- Weber, M., *L'Ethique Protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. J. Chavy, Paris, 1964.

علي مقلد

التطورية

Evolutionism Evolutionisme Evolutionismus

اكتسب التفكير التطوري مكانة هامة في العلوم الاجتماعية والثقافة سواء في القرن التاسع عشر أو أوائل القرن الحالي، وبالرغم من فقدانه لشيء من شعبيته بين الحريين العالميتين إلا أنه أعيد إحياءه أخيراً ولز بأشكال مختلفة جزئياً عن أشكاله الكلاسيكية .

وبالرغم من أنه يصعب إيجاد أية صيغة لإجماع ما حوّل مسألة ما يكون التطور الاجتماعي أو الثقافي، وذلك حتى في سطر المفكرين الكلاسيكيين إلا أنه من الممكن تحديد بعض المحاور الرئيسية التي يلتقون حولها . ومن جملة هذه المحاور،

الاجتماعية. وهذه هي مبادئ التباين الهيكلية -differentia
Intégration tion structurale والاجتماعي Intégration
sociale.

إن أغلب علماء الاجتماع والانثروبولوجيا المعاصرين يوافقون على الفكرة القائلة بأن التطور عموماً يعبر عن الانتقال من البسيط المتجانس إلى المركب اللامتجانس، ونحن نعلم أن ابن خلدون قد لمس فكرة التطور هذه في مقدمته بقوله بـ «استحالة بعض الموجودات إلى بعض»، وبأن «عالم الحيوان قد اتسع» وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية.

الا أن ما لا يمكن قبوله اليوم هو القول بوجود قانون واحد، أو تتابع واحد للمراحل المتعددة التي يجب أن يمر خلالها تطور كل الشعوب. وفي هذا السياق يجدر أن نقدم المسلمات الأساسية التي تعتمد عليها النظرية التطورية وهي:

أ - التغيير شيء طبيعي.

ب - التغيير له وجهة أحادية في اتجاه أوروبا الغربية.

ج - التغيير داخلي المنشأ Immanent.

د - مبدأ الاتساق principe de l'uniformité: التغيير له أسباب من نفس النمط.

لقد اعتبر ماركس أن الصراع الطبقي يمثل العامل الثابت والحيوي لكل المجتمعات، وأنه سيبقى كذلك حتى المراحل الأخيرة للرأسمالية عند القضاء على الملكية الخاصة ونظام الطبقات الاجتماعية.

أما توكفيل Toqueville الذي راى على تطور جميع المجتمعات نحو الديمقراطية، فقد ركز على الصراع بين قيم المساواة من ناحية وقيم الانجاز Achèvement من ناحية أخرى.

تعمكس الأولى التوق إلى التائل في المكانة الاجتماعية، والثانية الطموح إلى الامتياز عن الآخرين.

ويعتبر توكفيل أن النزعة الأولى ستتصير في آخر المطاف، وهذا ما يحاول إبرازه في كتابه الديمقراطية في أميركا.

في كل هذه الحالات نجد أن المفكرين يحاولون تشخيص آليات متائلة تنبع من الكيان الاجتماعي نفسه وتفسر المسيرة الإنسانية بدون الرجوع إلى أي عوامل خارجية أخرى، سواء كانت هذه العوامل إلهية، أو مناخية أو متعلقة بوقائع تاريخية معينة.

إن النظرية التطورية هي في الواقع طريقة وأسلوب في تقديم معطيات التاريخ من وثائق وتبلورات الماضي إلى ظواهر الثقافات المعاصرة، حسب سلم تطوري يعطي الانطباع بأن

وضع العلم ضمن مسار فلسفي أو تكنولوجيا من الفكر مغايرة.

لذلك يتوجب الاعتراف بالحاجة إلى سلسلة واحدة، ولكن إلى سلاسل ومسارات تطورية مختلفة إذا كان القصد تحليل الواقع التاريخي المعقد.

ويمكن اتخاذ نفس الموقف من أوغست كونت Auguste comte الذي يرى بأن التاريخ الإنساني مرّ عبر ثلاثة أنماط من التفكير - الديني (أو الثيولوجي Théologique) - والماورائي - والوضعي أو العلمي.

إلا أن كونت كان أكثر إدراكاً وفطنة مما توحى مفاهيمه المجردة، فبالرغم من تشخيصه لمراحل تاريخية معينة فهو لا يعتبر أن العهد العلمي قد وصل فعلاً، بل يعتبر على العكس من ذلك بأن المجتمع المعاصر يتسم بأزمة سياسية وأخلاقية كبرى وأن هذه الأزمة تعود إلى الفرضية الفكرية الناتجة لا عن تتابع بل عن تعايش Co - existence الفلسفات الدينية والماورائية والوضعية في نفس الزمن التاريخي.

إن كونت Comte يعي تماماً أن شؤون الدين تتجاوز الاعتبار المعرفية، لذلك، فهو مع تأكيد على الفلسفة الوضعية، أقدم على بحث دين للإنسانية Religion de l'humanité وإن كانت الأسس لهذا الدين الجديد أساساً وضعية وعلمية.

وخلاصة القول، لا شك أن التاريخ الإنساني سجل بعض التقدم المعرفي ولكن يجب التذكير بأنه، خلافاً للتصور التطوري للأشياء، لا تقدم إلا حسب بعض المقاييس ولا تكيف جديد بدون انتقال إلى ما هو أفضل.

ب - التجانس والتغاير

: Homogénéité et Hétérogénéité

المحور الثاني للنظرية التطورية يدور حول التحول الهيكلية من التجانس إلى التغاير وقد اقترنت هذه الفكرة بـ هربرت سبنر Herbert Spencer وإن كنا نجد نفس الاهتمام لدى كل من كونت وماركس، فذلك راجع إلى تركيز كل هؤلاء المنظرين على إيجاد قانون أو قوانين للتغير الاجتماعي.

يتكلم سبنر عن التحول من المجتمع العسكري (أو النضالي) إلى المجتمع الصناعي. ويقول دوركهام بالمرور من مجتمع التضامن اليكسانبكي Solidarité mécanique إلى مجتمع التضامن العضوي Solidarité organique. ونتيجة كل هذه التحليلات، هي الوصول إلى مبدأ أو مبادئ عامة لعملية التطور الاجتماعي ما انفكت تبرز في الأدبيات

وكل ما في الأمر أن أكثر هذه الحضارات خلقاً وعزّة، لا تمثل في آخر المطاف إلا مساهمات متأخرة وجزئية لما سوف تصبح عليه الحضارات الغربية.

إنه لا يمكن نكران التقدم الذي سجلته الانسانية، المطلوب هو أن نكون حذرين في تقييم هذا التقدم وما يترتب عليه عندما نحكم على دور الثقافات المختلفة.

لقد اتجهت الحضارة الغربية منذ قرنين أو ثلاثة نحو تصحيح الوسائل الميكانيكية التي يستعملها الانسان وتحيينها، وحسب هذا المقياس نجد أن المجتمعات الغربية تحتل مقدمة الترتيب، بينما لا تحتل المجتمعات الأقل نمواً في افريقيا وآسيا سوى آخر الترتيب.

ولكن تصنيف المجتمعات يختلف بالطبع بحسب اختلاف المقاييس التي نستعملها. فإنا نحن مثلاً أخذنا كمقياس، درجة القدرة على التغلب على المناخ الطبيعي وصعابه، فلا شك أن القوز سيكون لفائدة الاسكيمو Eskimos في الأوساط الثلجية، أو لفائدة البدو في الصحراء. كذلك فهناك الهند بما كان لها من بعث للتفكير الفلسفي والديني، والصين بما ساهمت به من أساليب في الحياة وفي التعبئة والاستمرارية.

وكما لاحظ ليفي ستروس Levi Strauss فإن الاسلام قدم منذ أربعة عشر قرناً نظرية في التضامن والترابط بين جميع أشكال الحياة الانسانية: التقني، والاقتصادي، والاجتماعي، والروحي، لم يوجد الفكر الأوروبي الا أخيراً تحت تأثير التفكير الماركسي والعلوم الانسانية.

إذن، فإن كان مما لا شك فيه أن الحضارة الغربية قد ضربت الرقم القياسي في مضاعفة الطاقة الكهربائية المتاحة لكل فرد، فإن الشعوب الأخرى القديمة منها والمعاصرة - وهي تشكل الأغلبية - قد أنجزت هي الأخرى بدورها ضرباً حاسماً من التطور، بل لا زلنا إلى اليوم نعيش على اكتشافات ما يمكن تسميته دورة العصر الحجري الأخير: الزراعة، تربية الحيوان، صناعة الفخار، صناعة النسيج... الخ، وأن دورنا في جميع هذه الفنون الحضارية لا يكاد يتجاوز، وذلك منذ آلاف السنين، إدخال بعض التحسينات وضروب الاتقان عليها.

صحيح أن الحضارة الغربية، أكثر قدرة على التراكم العلمي والتقني ولكن هذا لا يعني أنه بالإمكان وصف أي مجتمع أو حقبة تاريخية بالثبات أو الجمود. كل تاريخ هو تراكمي مع فروق في المدى والأبعاد والدرجة. وباختصار فما دامت الانسانية لا تتطور حسب غمط واحد وملزم، فالثبات أو حتى التوقوع في وجهة نظر معينة لا يعني ولا يمكن أن يعني

هناك تسلسلاً بين هذه الظواهر، وبأن التغير يأخذ شكل التحول الدائب - البطيء التدريجي Graduel كما أنه يجتد في الغرب المعاصر أعلى وأكمل تجسيد لهذا التطور.

من البديهي إذن أن النظرية التطورية مرتبطة أشد الارتباط بمفهوم التقدم progrès وذلك ما يذهب اليه سبنسر Spencer بطريقة لا تدع أي مجال للشك... «إن التطور لا يمكن أن ينتهي الا عند تحقيق أكبر درجة من الكمال وأعلى مستوى من السعادة». وكما كان هيغل Hegel يعتبر أن الدولة البروسية Prussian في القرن التاسع عشر تمثل تجسيد الفكر والكمال، يذهب اليوم بارسونس Talcott Parsons الى القول بأن هيغل قد تسرع وأن الولايات المتحدة الأميركية هي التي تمثل المجتمع الرائد Société leader بالنسبة للانسانية جمعاء، ماضياً وحاضراً.

نحن إذن إزاء نظرية علمية، نحس معها أننا إزاء اعتقاد شبه ديني أو على الأقل دوغمائي، لا بالتقدم فقط بل باعتبار أوروبا كتجسيد أمثل وكتنوير لتطور الانسانية جمعاء.

تجاه هذه النظرة التفاؤلية العارمة، ارتفعت بعض الأصوات لتتكلم عن الثمن الباهظ الذي صاحب التقدم الغربي وتجذب الانتباه الى جملة التناقضات التي يفرزها التطور السريع.

هكذا كانت كتابات اليزي روكلو Eliseé Reclus تؤكد على أن التطور ككل ظاهرة ثقافية اجتماعية وخاصة التطور الصناعي يؤدي الى تقدم Progrès بقدر ما يؤدي الى انتكاس Régession.

وقد درس روكلو Reclus انتشار الرأسمالية في كل بقاع الكون وتحمس الى التصنيع والمكننة بما يميزها من تقنيات وعلاقات إنتاج جديدة وتوقع توحيد العالم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، ولكنه انتبه منذ أواخر القرن التاسع عشر الى ظاهرة النمو اللامتكافئ le développement inégal الى العنف والاستغلال الذي ترتب على توحيد أوروبا للكون.

كيف لا يمكن الخلط بين أسطورة أوروبا (أسطورة يشك فيها حتى الكثير من العلماء الأوروبيين) وتاريخ الإنسانية؟

إن النظرية التطورية تتظاهر وكأنها تعترف بتنوع الثقافات والحضارات ولكنها في الواقع تحاول طمس هذا التعدد وإزالته تماماً. ذلك أنها تنظر الى المجتمعات القديمة أو البعيدة عن أوروبا كمراحل ضمن تطور واحد، وكأنها تنصّب كلها في نفس الاتجاه مما يضفي على هذا التنوع طابعاً صورياً وثائوياً،

كنتيجة للتغيرات التقنية، والواقع أن هناك ترابطاً وظيفياً بين التقدم (والتطور) من ناحية، والفوارق الطبقيّة من ناحية أخرى.

2 - استمضاء الوحدات المستضعفة :

ويمكن التدليل على هذه العملية باللجوء الى الامبريالية والاستعمار. إن الامتداد الاستعماري في القرن التاسع عشر مكن أوروبا الصناعية من تحديد اندفاعها وكانت تستند إمكانياتها لولا ادماج الشعوب المستعمرة في شبكة تعاملاتها. إن النظرية التطورية تتجاهل تماماً مثل هذه التناقضات. ويجب الاعتراف بأن هذه التناقضات لا حل لها، ولكن الواجب العلمي والانساني يفرض أن نعيها وأن لا نترك جانباً منها يتغلب على الجانب الآخر.

كما يقتضي الواجب أيضاً تجنب الخصوصية العمياء التي تخص جنساً معيناً أو ثقافة أو مجتمعاً بامتياز الانسانية جمعاء. كما يقتضي أيضاً أن لا ننسى أنه ليس بمقدور أي قسم من الانسانية أن يدعي اكتساب الصيغ الصالحة للجميع. بقي أن نذكر أن النظرية التطورية تجاهلت التاريخ في محاولتها لإرساء نظرية للتغير الاجتماعي مع أن أمر العلاقة بين التغير والتاريخ واضح وأن العلاقة بينها لا يمكن تجاهلها. وقد يتجنب بعض المفكرين هذا المشكل بدعوى أنهم معنيون قبل كل شيء بالتمميم Généralisation ولكن، هل يمكن التعميم بقطع النظر عن الواقع والتاريخ؟

مصادر ومراجع

- Comte, A., *Le Système de la politique positive*, vol IV.
- Frazer, S.G., *The Golden Bough*, Mcmillan, 1958.
- Reculo, Elisée, *L'homme et la terre*, F.Maspéro, 1982.
- Strauss, Claude Levi, *Race et histoire*, Gautier, Paris, 1961.

عبد الباقي هرماسي

التعبيرية

Espressionism
Expressionnisme
Expressionismus

التعبيرية

مع بداية القرن العشرين كانت النشاطات الفنية في أوروبا قد تركزت في مدينتين رئيسيتين: باريس وميونخ. فكانت العاصمة الفرنسية، منذ ظهور الانطباعية، حوالى سنة 1870،

عدم إمكانية تحولات مهمة من وجهة نظر أخرى. ولعلّ أشد الانتقادات للنظرية التطورية ولتمركزها حول أوروبا كنهاية ونجس مسار الانسانية هو اعتبار الابداع الثقافي لا كإنجاز شعب معين، بل كنتيجة لتحالف بين الثقافات المختلفة يقع عبر الهجرة، والاستعارة، والتبادل التجاري، والحروب، الى غيرها من عوامل التفاعل بين الشعوب المختلفة.

ومن المعلوم أن أوروبا في بداية نهضتها كانت تمثل نقطة التقاء واندماج للعديد من التأثيرات، وذلك من خلال تفاعل التراث، اليوناني، والروماني، والألماني، والتأثيرات العربية والصينية، فالتاريخ التراكمي إذاً ليس خاصية لبعض الأجناس أو بعض الثقافات، إنما هو ناتج عن سلوك بعض الشعوب لا عن طبيعتها، وخاصة عن طريقة هذه الشعوب في التواجد والتعامل. ولهذا يصل ليفي سترنوس Levi-Strauss إلى النتيجة الآتية: «إن المصيبة الكبرى والعيب لأية مجموعة إنسانية، وما يمنعها من تحقيق ذاتها، هو أن تكون منفردة». لقد رأينا أن كل تقدم حضاري مرتبط بتحالف بين الثقافات. والتحالف هنا بمعنى تنظيم الفرص المتاحة لكل ثقافة في تطورها التاريخي وجعلها فرصاً متضافرة لجميع أعضاء الحلف.

ويكون التحالف من ناحية أخرى أكثر خصوبة وأكثر قدرة على الإنجاب والعطاء بقدر ما تكون الثقافات المعنية أكثر تبايناً وتنوعاً. وهذا التصور يؤدي بنا الى نوع من المفارقة؛ فإذا كانت البداية تمتاز بتنوع الوحدات المتحالفة وفرص الريح، فإنه مع الزمن يؤدي التحالف الى التجانس بين الوحدات وانخفاض فرص الكسب، وهذا يعني اللجوء الى أحد أمرين:

1 - خلق الفوارق بين الأعضاء :

وهذا ممكن لأن كل مجتمع يتربك من فئات اجتماعية مختلفة، مهنية ودينية وسباسبية واقتصادية ويسهل تصور اللامساواة بين هذه الفئات. إن إغلب الثورات لا تؤدي فقط الى تعميق التباين الاجتماعي، كما يقول سبنر Spencer بل أيضاً الى توزيع جديد للفرص وخلق نظام طبقي جديد. انظر الى تكوين الدول والطوائف والطبقات في الشرق القديم وكذلك الأمر في ما يخص الثورة الصناعية التي صاحبها نشأة الطبقة الشغيلة prolétariat وأنواع حديثة من استغلال العمل الانساني.

لقد تعود الناس على اعتبار هذه التحولات الاجتماعية

بيد أن هذه الاستقلالية لا تعني، بالضرورة، ان عملية الابداع الفني تتم خارج نطاق الحقيقة الحية أو بعيداً عنها، ومن دون ارتباط بواقع اجتماعي. فلا بد للفنان من القبول بهذه الحقيقة والتحرك من خلالها، جاعلاً منها مادة عمله وغايته. وانسجاماً مع هذا المبدأ الأساسي، يتحول العمل الفني الى وسيلة اتصال بالآخرين، ناقلاً اليهم مشاعر الفنان واحاسيسه وافكاره ورؤيته الخاصة للعالم، ويصبح التعبير اساساً لارادة الفنان الخلاقة ومفهومه الفني. فالتعبيرية هي، اذن، تلك الظاهرة الحديثة الناجمة عن هذا السلوك وهذا الموقف المشدد من الواقع بهدف تغييره. ولذا، فإن هذه الحركة لم تكن، من حيث هي ظاهرة أو طريقة خاصة في التعبير، لتقتصر على جماعة ما أو مرحلة تاريخية ما. ولئن كانت التعبيرية - كما يقول غاسيه في كتابه التعبيرية واحداث القرن - «تتطابق مع الفن والثقافة الجرمانية، الا انها ليست ظاهرة جرمانية، شالية، بل اوروبية، بل عالية في القرن العشرين». والحق اننا نجد ملامح تعبيرية في اعمال الكثيرين من فنانى نهاية القرن التاسع عشر، كما نجدها في اعمال بعض فنانى الوحشية الفرنسية والمستقبلية الايطالية والتكعيبية. وقد تمثلت التعبيرية، من ثم، في مدارس عدة سواء في اوروبا أو في امريكا اللاتينية، وفي نتاج عدد كبير من الفنانين الذين ظهوروا هنا وهناك في انحاء مختلفة من العالم. وان ما وصف بعد ذلك باسم التجريدية التعبيرية قد عرف، بعد الحرب العالمية الثانية، انتشاراً واسعاً في العالم كله.

الجسر

وحى في المانيا، لم تكن هنالك حركة تعبيرية واحدة، بل اشكال تعبيرية مختلفة، تجمع بينها صلات متبادلة ومصادر اوروبية مشتركة. غير أن مختلف هذه الاتجاهات قد تلخص في حركتين اساسيتين هما: الجسر Die Brück، في درسدن، والفراس Der Blaue Reiter، في ميونخ. الأولى تأسست سنة 1905، ورأت في العنف الشوري ضرورة ملحة، على الرغم من ارتباطها بالتيارات التي سبقتها كالرمزية والفن الجديد Jugendstil الذي كان له انتشار واسع في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر. فقام بمثل هذه الجساعة، امثال كيرشنر، وهيكل Heckel، وشميدت - روتلوف Schmidt-Rottluff، بعدة نشاطات فنية شارك فيها، في السنوات التالية، فنانون آخرون، أمثال: نولد، وفان دونغن، بيد ان الحركة التعبيرية الالمانية لم تنمو وتأخذ

مركزاً أساسياً لتيارات فنية أسهمت، باختيارها وسائل تعبير جديدة، في تبدل المفاهيم الفنية العامة، وفي تخطي التقاليد الكلاسيكية والاكاديمية. وقد شهدت باريس، منذ ذلك الوقت، ظهور تيارات فنية جديدة، وأصبحت محور نشاطات فنية ارتبطت بها اسماء العديد من الفنانين الطليعيين؛ ممن كان لهم دور بارز في تاريخ الحركة الفنية في العالم الغربي. وفي الوقت نفسه، تكوّن تجمع آخر من الفنانين، في ميونخ، المدينة الالمانية البافارية التي جذبت اليها، بفضل شهرتها الاكاديمية، فنانين طليعيين، امثال بول كلي، وفاسيلي كاندانسكي، وألكسي جولنسكي، وسواهم ممن كان له ايضاً دور لا يقل أهمية عن الدور الذي قام به التجمع الباريسي. وكانت ميونخ ايضاً مركزاً لنشاطات فكرية تجسدت في دراسات نظرية عاجلت مسائل فنية، ودافعت، للمرة الأولى في الغرب، عن التجريد بوصفه ظاهرة معاصرة تعبر عن حاجات أساسية للعقل الأنساني. ولعل أهم ما كتب في هذا المجال الدراسة التي وضعها ويلهلم فورنفرسن سنة 1906، أطروحة دكتوراه نشرها سنة 1908، بعنوان تجريد واعتناق Abstraktion und Einfühlung، وبدوره وضع كاندانسكي، سنة 1910، كتابه الروحاني في الفن Über das Geistige in der Kunst، الذي ترجم بعد ذلك الى لغات عدة، ونشر باللغة الفرنسية في باريس سنة 1949، بعنوان Du spirituel dans l'art.

1 - التعبيرية الالمانية:

التعبيرية هي، بالمفهوم العام للكلمة، طريقة خاصة في التعبير اتبعت في مختلف مراحل التطور الفني، بدءاً بكهوف العصر الحجري وحتى التعبيرية التجريدية في الخمسينات من القرن العشرين. لكن هذه العبارة اكتسبت دلالة محددة مع الحركة الفنية المعاصرة، المعبرة عن رؤية تعكس مفهوماً جديداً وإدراكاً خاصاً للعالم، الحركة التي لم تتبلور اطرها العامة وتحدد الا في القرن العشرين، بعد ان مهد لها فنانون من القرن السابق، من الذين اصطفت اعمالهم بملامح تعبيرية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، بدأت تتوضح معالم الاتجاهات الجديدة، متمثلة في محاولة هؤلاء الفنانين تخطي القيود الاكاديمية، أو التخلص منها والثورة عليها. وقد اعلنت الثورة ضد الظروف التي اخضعت لها الحركة الفنية، وضد المجتمع ومظاهره البرجوازية، مطالبة باستقلالية الابداع الفني وما يتطلبه من حرية في اختيار الاشكال الملائمة ووسائل التعبير.

المولندي فان غوغ من أبرز الممهدين للتعبيرية، لما في عمله الفني من تسجيل عفوي ومباشر لإحساسات انسانية تصل الى ابعاد حدود المأساة. وهو إذ يلجأ الى الضربات اللونية الأكثر انفعالية، فذلك كي يعبر عن حالة نفسية، متخبطاً كل مفهوم وصفي للأشياء المرئية، ومدركاً القيم الرمزية والتشكيلية للألوان الصافية في عملية الإحساس المباشر والتعبير عنه.

والتعبيرية الألمانية اتبعت بدورها تقنية تقوم على تشويه الأشكال وعنف اللون الاصطلاحي، واللاواقعي، وعملت على استثمار هذه المعطيات في محاولة للوقوف في وجه مجتمع بات يعاني من مشاكل معقدة. وفي هذا الوقت كانت أوروبا كلها تطمح، هرباً من واقع تعيشه، الى بلوغ المصادر الأساسية، وتبحث عن القيم الأولية، وبخاصة ألمانيا التي كانت تشكو، في كل المجالات، من التسلطية والتقاليدية. وللتعبير عن موقفهم من هذا الواقع، لجأ ممثلو الجسر الى الفن الخططي graphisme، معتمدين في ذلك على ما تقدمه لهم فنون القرون الوسطى والبدايين من قيم تشكيلية. ومن هنا كانت «الصفة المتسامية للتعبير القوطي» هي، كما يقول ويلهلم فورنغر، المبدأ الذي اتبعه التعبيريون الألمان لتصوير «واقع غير طبيعي مشوب باللاواقعية». وقاد التعبير عن هذا الشعور العاطفي القلق، المتناقض مع المفاهيم الكلاسيكية وما تسعى اليه من جمال مثالي، الى الفن اللاصوري والتجريد الغنائي العاطفي، مع كاندانسكي، أو ما عرف باسم التعبيرية التجريدية.

الفارس الأزرق

مع نهاية جماعة الجسر وتفكك اعضائها، سنة 1913، بسبب تباين آرائهم واتجاهاتهم، كانت الأفكار التي أتت بها التعبيرية قد انتشرت في المانية كلها، وانتقل محور النشاط الفني، من ثم، إلى مدينة ميونخ، المنفتحة على مختلف التيارات وتباين آرائها. ومنذ بداية القرن العشرين كانت أوروبا قد شهدت نوعاً جديداً من التبادل الواسع النطاق في الآراء والأفكار الفنية، وتحولت العاصمة البافارية الى مركز لنشاط فني بلغ أوج ازدهاره في هذه السنوات السابقة للحرب العالمية؛ حيث تشكلت عدة تجمعات فنية، كان الفارس الأزرق أبرزها وأكثرها تمثيلاً لطبيعة تلك المرحلة. قبل ذلك، قدم الى المدينة، منذ 1896 - أي في السنة نفسها التي تأسست فيها مجلة Jugendstil الناطقة باسم الفن الجديد Jugendstil - عدد من الفنانين الطليعيين الروس، أمثال جاولنسكي

ابعداً جديدة الامع فنانى الفارس الأزرق، ومع التيارات الفنية لما بعد الحرب.

والتعبيرية الألمانية - التي تقابل الوحشية الفرنسية، وتلتقي معها في أمور عدة - ميزات خاصة: فهي تمثل، خلافاً للوحشية التي لم تدم سوى فترة قصيرة من تاريخ التطور الفني العام، تياراً فنياً أكثر شمولاً لم يقتصر على جماعتي الجسر والفارس الأزرق؛ فالفن الألماني بقي زمناً طويلاً بعد ذلك يستخدم، ولو جزئياً، مثل هذه المفردات التعبيرية. وفي حين تركزت اهتمامات الوحشين على اللون والمسائل التشكيلية الأخرى، اضاف التعبيريون اليها اهتمامات جديدة، تتعلق بأمور انسانية واجتماعية، وتعالج مسائل اخلاقية ودينية وجنسية. وقد عبر الفنانون الألمان عن ذلك كله بالرجوع الى مصادر المخيلة والحسد، وباسقاط الحالة الفردية على الطبيعة والانسان وعلى ما يمثله العمل الفني. والحق واننا نجد - كما يقول هيربرت ريد، في كتابه تاريخ التصوير الحديث - نجد في عمق الحبس الشمالي انجهاً نحو الفردية وتكريساً للوحدة والاعتزال». فالفرد «يعي اعتزله وحالة انفصاله، ويمكنه مضاعفة هذا الوعي لدرجة نسيان الذات أو ازدرائه لها. غير ان المخرج الأكثر شيوعاً لمثل هذه الفردية هو في الاعتزال الطوعي للفنان المؤمن بذاتية الخاصة، وفي تأمله الباطني حيث يجد البواعث ومصادر الالهام».

غير أن حالات مماثلة قد نجدها في اعمال آخرين سبقوا التعبيرية الألمانية ومهدوا لها. فاعمال الفنان النرويجي مونش، 1863-1944، الفنان الأكثر اعتزلاً وميلاً الى التأمل الباطني، تعبر عن ألم نفسي عميق يتجلى فيها تناوله من موضوعات على علاقة بالجنس والدين والموت، كما يتجلى فيما اختاره من وسائل تشكيلية ملائمة. وهي ايضاً تعبر عن شعور بالهواجس، وعن تمسك الفنان المرضي باحساس باطني غريب، وتعلقه بالرؤى او التخيلات المثيرة للقلق والانقباض، وهذا العالم الذاتي الخاص يصوره ايضاً الفنان البلجيكي جيمس انسور - وهو الذي عاش القسم الأكبر من حياته في عزلة مدينة اوستند - في اعمال تكاد تقتصر مفرداتها التشكيلية على الأقنعة والأصداف والهياكل العظمية المعبرة عن رؤية مأساوية هزلية. ومثل هذه العوالم الخيالية يعكسها عمل غوغان، الفنان الفرنسي الذي كان له بدوره تأثير مباشر على التعبيريين الألمان وذلك من خلال رمزيته الخلابية واللوانه الاصطلاحية اللاواقعية، ورغبته في العودة الى القيم البدائية ولجؤه الى تشويه الأشكال وسيلة للتعبير. وقد يكون الفنان

هو، كما يقول هيربرت ريد، إعادة «بناء العالم في حالته الباطنية، الداخلية، بحيث لا يكون للطبيعة المثلثة، في الأعمال التصويرية التعبيرية، «من دلالة الا بقدر ما تتحول لتعكس وضعاً إنسانياً». فتنحصر الفنان ازاء هذه الطبيعة لا يكون الا بإضفاء قيم تعبيرية على الاشكال والالوان الصافية وفقاً لما يمليه احساسه الداخلي. لذلك فإن اعمال هؤلاء الفنانين قد تبدو أحياناً معقدة نسبياً، صعبة القراءة بعيدة، بسبب تفجر الموضوع شكلاً ومضموناً، عما كان يبحث عنه الشماليون من أمور أكثر عقلانية وأكثر ارتباطاً بالحياة المادية المعاشة. ورب هاجس، أو شعور ديني، مسيحي ضمنياً، خلف هذا التوجه العام لجماعة الفارس الأزرق، يدفعهم الى الاهتمام بالمسائل الدينية والفلسفية. على ان الغاية من هذا الاهتمام لم تكن البحث عن «صور تقوى وورع مهياة للكنائس»، فالصورة الدينية، هنا، «تصبح خلافاً لذلك، وعلى غرار المقابلة مع الموضوع الجنسي، مجرد انعكاس لتساؤلات تطرح حول الوجود»، حسب تعبير هانس هوفستاتر، في كتابه التصوير والحفر والرسم. وبانطلاقاً من هذه المسائل الأساسية، انما تحاول التعبيرية ان تعيد طرح موضوعات كان الفن قد فقدتها منذ زمن بعيد، وفقدتها مرة اخرى قبل ان أعاد الفن اللاصوري صياغة مثل هذه الأفكار الروحانية، الصوفية، بأسلوب مبتكر يقوم على استعادة القيم الرمزية من خلال الخط واللون والشكل.

وان ما يميز جماعة ميونخ هو اعتمادها الرمز، والتوصل من خلاله، الى المجال السري لميتولوجيا تكونت حديثاً، قوامها، كما يقول هوفستاتر: «تحويل محكم للتعبير الى رمزية حيوانية، مع فرنس مارك وهنريش كامبندونك، اللذين اصبحت الصورة الحيوانية لديهما رمز تشابه المخلوقات؛ وتحيلات اورفية، مع اوغست ماک، تترجم بلونية شديدة، عابرة ومستقلة، تمزج بين سعادة عيش الحدث والاستسلام؛ واخيراً، البدء بالفن اللاصوري وتكامله مع كاندانسكي وجاولنسكي وكي». غير ان هذه الحركة الساعية الى تمثيل فن عصرها، من خلال رؤيتها للعالم ومفهومها الفني، لم تكن الجواب الملائم على تحولات المجتمع الحديث واكتشافاته العلمية، وبدت، من بعض الوجوه، أقل عصرنة من تعبيرية الجسر. لكن انفتاحها على مختلف الآراء، وتقبلها للتكعيبية والاورفية والمستقبلية قد دفعها للإسهام بفاعلية في التطور الفني اللاحق. ذلك ان تقارب الفارس الأزرق ومجموعة من الفنانين الفرنسيين، أمثال دولوني، أبرز ممثلي الأورفية، قد

وكاندانسكي. وكان لهذا الأخير دور بارز جداً في تطور الحركة الفنية سواء في ميونخ نفسها أم خارجها.

وفي مجال التبادل الثقافي الفني، فتحت مدينة ميونخ صالاتها لاستقبال اعمال ابرز فنانى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد شارك في المعرضين اللذين نظمهما الفارس الأزرق، سنتي 1911 و1912، حشد من أهم الفنانين الاوروبيين المعاصرين. وفي سنة 1913، شهدت ألمانيا أكبر تظاهرة فنية أوروبية من خلال معرض الحريف الألماني الأول الذي لم تعرف أوروبا ما يوازيه، من حيث شموله وانفتاحه على مختلف التيارات العالمية، الا عندما أقيم معرض الخمسين سنة من الفن الحديث في بروكسل، سنة 1958.

وفي هذا الإطار العام، تكونت جماعة الفارس الأزرق، أي الحركة التي تشكل، رغم انها لم تكن متلاحمة أو منظمة كالجسر، نهاية مطاف لتطور يجد أصوله، كما يشير غاسيه، في ملتقى حقيقي للأفكار والتجارب الأوروبية. وللتأكيد على هذا التوجه العام، كانت المعارض التي نظمها الفارس الأزرق لا تتوقف عند اسلوب فني محدد، بل تلتقي فيها مختلف التيارات الفنية على تناقضها وتباينها، كالتعبيرية والتكعيبية وثنى الاتجاهات التجريدية. وقد يعبر عن هذا السلوك الفني تصريح هذه الجماعة بمناسبة احد معارضها: «اننا لا نسعى الى نشر أشكال محددة أو خاصة، فغايتنا ان نبين ان في تنوع الأشكال المثلثة، يتحقق اهدف بطرق شتى». فالمسألة في نظرهم لا تتعلق بالشكل بقدر ما تتعلق بالمضمون، «والتجديد - كما يراه فرانتس مارك، احد ممثلي الفارس الأزرق - ليس شكلاً، بل نهضة في طريقة التفكير». فعلى الرغم من تعدد اتجاهات ممثليها، تلتقي جماعة الفارس الأزرق، ولو ضمنياً، حول مسائل الفكر والفن، كما عبر عنها مارك، وصاغها كاندانسكي في كتابه الروحاني في الفن، المشار اليه. واذا ينطلق كاندانسكي من نقد للبنية المادية للعالم المعاصر، وما توصلت اليه التيارات الفنية الحديثة فيما يتعلق باللون وقيمه التشكيلية، انما كي يعبر، نظرياً وعملياً، عن بعض جوانب المشكلية المطروحة والناجمة عن تحولات العالم الحديث والاكتشافات العلمية. فإن ما توصل اليه الفنان هو التعبير عما أسماه «الضرورة الداخلية»، لأن «تناغم الألوان والأشكال لا يستند الا إلى شيء واحد: الاتصال الفعال بالنفس الانسانية».

ولعل ما كانت تسعى اليه تعبيرية ميونخ الرومنسية الطابع، المتعارضة نسبياً مع تعبيرية الألمان الشماليين من جماعة الجسر،

الى تمزق الشكل، والنتيجة: سطح مجزأ. فكل شيء يتحول الى مجرد احساس للشبيكية، لكنه يفقد النسطح والخط سكوتها». لذلك لجأ الوحشيون، خلافاً لهذه المنهجية الصارمة، الى الألوان الصافية الصارخة، على غرار ما نرى في اعمال فلامينك، ودران، وماتيس، ومانغوان. غير ان اعتداد اللون وسيلة للتعبير العضوي والمباشر جعل هؤلاء الفنانين يميلون الرسم والتأليف ويلجأون، في هذه المرحلة الوحشية، من نشاطهم الفني، الى الرسم المبسط السريع، الرديء احياناً، والى غير ذلك من الوسائل التي تمكنهم من التعبير المباشر الأكثر عنفاً.

بيد ان ما حققه الوحشيون، لم يكن بمعزل عن حركة التطور الفني العام في اوربوا، وان تجربتهم لم تكن بعيدة عما كان قد توصل اليه من نتائج مهمة فنانون طليعيون: من غويا في اسبانيا، الى تورنر في انكلترا، وفان غوغ في هولندا، ومونش في النروج، وانسور في بلجيكا، ودولاكروا ومونيه ودوتولوز لوتوك وغوغان في فرنسا. . . وكانت هذه الظاهرة التعبيرية قد تجلّت بوضوح في بعض أعمال مونيه - وبخاصة في لوحته 14 قوّر، من سنة 1872 - او في اعمال جيمس انور، المعبرة عن واقع مأساوي. لكن هذه الانطلاقة التعبيرية ما لبثت ان هدأت مع انتشار الفن الجديد Art Nouveau في العالم الغربي في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر، ولم تعد لتتفجر مرة اخرى الا في بداية القرن مع الموجة التعبيرية الجديدة. لكنها انطلاقة قصيرة الاجل، توقفت في فرنسا، عندما تحلّى معظم الوحشيين فجأة، سني 1907، 1908 عن الألوان الصارخة، واستبدلوا بها ألواناً جديدة أقل اثارة، كالبني والاخضر الفاتح والأزرق الغامق ولجأوا الى الأشكال التأليفية ذات الطابع الهندسي.

لا شك في ان هذا التحول الجديد قد ارتبط بظروف تاريخية واجتماعية كانت قد حددت مسار الحركة الفنية العام. فالوحشية قد بلغت أهدافها، ولم يعد بوسع ممثليها الذهاب، من خلال وسائلهم التعبيرية، الى ابعد مما وصلوا اليه من عنف اللون وقوته، وباتوا عاجزين عن الوقوف في وجه التيارات الفنية الجديدة الأكثر تمثيلاً لما كان يطمح اليه الفنانون المعاصرون. ولعله بتأثير من سيزان وبيكاسو والفن الافريقي، رجع الوحشيون الى اشكال من الفن اكثر تقشفاً وريانة، واسهم بعضهم - امثال براك، ودوران، وماتيس، وفريتز- الى جانب بيكاسو، في التمهيد للتكعيبية.

أدى في أبعاد اوروبية، الى وضع الأسس لتيارات فنية حديثة كانت تهدف الى تحطيم الصورة ونحطيمها.

بيد أن هذا التوجه نحو التجريد، او اللاشكل، لم يحل دون بقاء التعبيرية واستمرارها على الرغم من تراجع انطلاقة الفارس الأزرق نسبياً، بعد سنة 1914. فقد اخذت هذه الحركة ابعاداً جديدة خلال الأزمة الاجتماعية التي ولدتها الحرب، وانتشرت على نطاق واسع سواء في اوربوا - اي في ألمانيا، وبلجيكا، وهولندا، والدانمارك - أو في اميركا اللاتينية، وانحاء اخرى من العالم، حيث لم تقتصر التعبيرية على الرسم والتصوير، وشملت مختلف النشاطات الثقافية. فشهد الأدب والشعر المعاصرين تياراً مماثلاً، كما شهدت الموسيقى، مع شونبرغ، صديق كاندانسكي، محاولة لتفكيك العالم الصوتي شبيهة بمحاولة كاندانسكي لتحطيم الصورة.

2 - الوحشية الفرنسية:

ليست الوحشية Fauvisme مدرسة ذات مذهب في محدد، فهي أقرب الى ان تكون التقاء بين فنانين جمعت بينهم ميول ومواقف متشابهة، من دون ان تشكل، فعلاً، جماعة منظمة كالجسر، أو جماعة تربط بين اعضائها صداقة أو تطور في محدد كالنبي Nabisme. اي الحركة التي ظهرت في فرنسا في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وكان لها ارتباط وثيق بالرمزية. وقد تعود الوحشية بجذورها الى نهاية القرن التاسع عشر، الا انها لم تعرف بهذه الصفة، «الوحشية»، الا في سنة 1905، بعد ان اطلق الناقد الفرنسي لويس فوكسل هذه العبارة ساخراً، وكرسها التداول وجعلها صفة ملازمة لهذه الجماعة ونتاجها الفني. بيد ان هذه الحركة لم تعمر طويلاً، وسرعان ما تحول ممثلوها جميعهم، باستثناء فان دونغن وروو، نحو فن مغاير تماماً لما كانوا يتتجون قبل سنة 1908. وهؤلاء الوحشيون هم من أصل باريسي، ما عدا فان دونغن، فهو بلجيكي، وتميز أسلوبه بطابع خاص.

وكانت هذه الحركة قد تكونت حول ماتيس - الفنان الذي اتاح له عمره وثقافته ان يقوم بدور المؤسس لها - وأثارت دهشة النقاد والجمهور واستغرابهما، لابتعادها عن الاكاديمية والانطباعية، والفن الجديد، واعلانها الثورة ضد المنهجية المزمّنة لدى الانطباعيين المحدثين سوراه وسينياك. . . فالانطباعية المحدثّة، او التقسيمية، هي في نظر ماتيس أول محاولة لتنظيم الانطباعية منهجياً، «غير انه تنظيم فيزيائي خالص ووسيلة آلية في الغالب، حيث ان تمزق اللون يؤدي

3 - الوحشيون الفرنسيون والتعبيريون الألمان :

ان التيار الفني الجديد المتمثل بالوحشية الفرنسية، في باريس، والتعبيرية الألمانية، في درسد وميونخ، قد تناوله مؤرخو الفن سعياً الى تحديد مدى تقارب هاتين الحركتين او تباعدهما. ولم يكن من السهل الخوض في هذا الموضوع لأسباب عديدة، أبرزها هو ان الوحشية والتعبيرية لم تقما على منهج واضح، وكانتا اشبه بالتقاء لعدد من الفنانين جمعت بينهم ميول واذواق متقاربة. وهذا ما يفسر وجود اختلافات تقنية مهمة ليس بين الجماعتين وحسب، بل داخل كل منهما، حيث تنوعت الاساليب الفنية بتنوع مناهج الفنانين ووسائلهم التعبيرية. لذلك، فإن المؤرخين قد وجدوا صعوبة في وضع دراسة مقارنة توضح الصلة بين ظاهرتين «يتطلب تحديدهما - كما يقول هووغ - كثيراً من الدقة والعناية والإستثناءات». وثمة صعوبة أخرى اعترضت الباحثين، مصدرها طبيعة الاعتقاد السائد لدى الطرفين، ونظرة بعضهم الى البعض الآخر. فكلاهما، من فنانين ونقاد، يتنكر لأي تأثير خارجي، ويدعي الاسبقية. فلم يتردد الفنان الألماني كيرشنر في تقديم تاريخ لوحاته تبريراً لادعائه بالاسبقية، ولم يتوقف الفرنسيون عن تجاهل فناني الجسر والمراحل الأولى لكاندانسكي وجاولنسكي وماله، معتبرين الوحشية مصدر الحركة التعبيرية كلها.

بيد ان هذه المواقف المتباينة لم تحل دون التوصل الى استنتاجات مهمة منها: ان لدى الطرفين خصائص عامة مشتركة كانت قد تحدت بفضل موقفهما الواحد من العصر الذي يتيمان اليه وارتباطهما بحقبة تاريخية اسهمت في تبدل المفاهيم الفنية العامة، فالوحشيون والتعبيريون ارتبطوا بمصادر فنية مباشرة ومشتركة، تمثلت بمجموعة من فناني نهاية القرن التاسع عشر، امثال: فان غوغ، وغوغان، ومونش... ولعل السمة البارزة التي تجمع بين ممثلي الحركتين هي التعبير التلقائي المباشر والاهتمام بالفكرة المجسدة في اشكال مبسطة رسمت خطوطها وأطرها العامة بسرعة من دون تفكير معمق او تعقيد، بينما يأخذ اللون أهمية أساسية، ويقوم مقام الخط في تحديد الشكل والتعبير عن مضمونه. وهو، في معظم الحالات، لون اصطلاحي، مستقل عن الظواهر الخارجية لأشياء العالم المرئي الممثلة التي تحولت، في اللوحة التعبيرية او الوحشية، الى اشارات تعبر عن مضامين اكثر شمولاً. فاللون يوضع مباشرة على اللوحة من دون تحديد او دراسة مسبقة

للمساحة المخصصة له، بحيث انه يتحول الى جوهر أو رمز في اعمال الفنانين الالمان الاكثر ارتباطاً بالموضوعات المصورة اللاواقعية، التي تتطلب مثل هذا التعامل مع القيم اللونية المستقلة عن طبيعة الاشياء المرئية.

قد يلتقي هذا الاسلوب المباشر في التعبير مع الطريقة العفوية التي يتبعها الاطفال في الرسم والتصوير، كما يلتقي مع جميع الفنون المسماة بدائية، الخاضعة لهيمنة الحس لا العقل، والباحثة عن التعبير الآني والمباشر لا عن التكامل والبناء المطابق للطبيعة. وبفضل هذا التوجه العفوي الذي شهده القرن العشرون، منذ بداياته، بات من الممكن التحكم على تصوير الاطفال، جالياً ونفسانياً، وإعادة الاعتبار الى الفنون الشعبية والبداية. ومن هذه الزاوية، يرى هانس هوفستاتر، في كتابه المشار اليه، أهمية الدور الذي قامت به الحركات الفنية في السنوات العشر الأولى من القرن العشرين معتبراً انه، هنا، يكمن «العمل الحقيقي للتعبيرية» بالنسبة الى هذه المرحلة التاريخية، لكنه يرى انه هنا أيضاً «يكمن ضعفها الذي بدأ يرتسم بوضوح من خلال اتساع شعبيتها البرجوازية، التي باتت مماثلة لشعبية اعمال الانطباعيين. فما كان مقدراً له في السابق ان يصنع، اصبح مقبولاً الان، بسبب المقارنة اللاواعية مع الفن الطفولي، ولم يعد يلاحظ سوى التبسيط، من حيث هو نتيجة، وليس العمل الذي كان ضرورياً لاستخلاص ما هو بسيط من كل الاحكام المسبقة».

ولكن، رغم هذه المميزات العامة المشتركة، هنالك تباين كبير في الرؤية كما في التقنية ووسائل التعبير، مصدره اختلاف التقاليد والظروف التاريخية والاجتماعية التي ارتبط بها كل من التعبيرين الالمان والوحشين الفرنسيين. فالفنانون الالمان لم يتوقفوا - رغم أنهم صوروا الموضوعات نفسها، كالنظر الطبيعي، والعارية، والصورة الشخصية - عند تناقض الظواهر الماثرة للأشياء، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك، جاعلين من العمل الفني تجسداً للشعور والدلالة والرمز. وقد يفسر ذلك ارتباطهم بالتيارات الفنية السابقة كالرومنسية والرمزية والفن الجديد، وعلاقتهم المباشرة بالرواد المحليين، أمثال: السويسري بوكلين، والألماني كلنغر. بينما عرف الفرنسيون بالطلاوة والظرافة، وبما اهتمهم به زميلهم، الفنان اميل برنار نفسه: «نقص في المجاملة الفنية ازاء الموضوع، ونمساك بتعبير لا يتعدى حدود الحديث الطريف». فالفن الذي «يلجأ به» هنري ماتيس هو، كما يقول الفنان نفسه، «فن توازن، وصفاء، وسكون، من دون مواضيع مقلقة تشغل البال، فن

فالانطباع السائد بين المثقفين هو أن أوروبا باتت تواجه الانهيار الشامل، بعد أن دمرت بنفسها، عيشاً، أسس اقتصادها وحضارتها. ومن هنا كان الشك بالقيم التقليدية، الشك بالأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية. ففي كتابه أقول الغرب، من سنة 1926، يشير الكاتب الألماني أوسوالد الى مظاهر الضعف في الحضارة الأوروبية، كما يوضح الاسباني ميغيل دواونامونو، في كتابه احتضار المسيحية، سنة 1925، أن المجتمعات تموت عندما تفقد قيمها الروحية. وهذه الحالة النفسية تعكسها الأعمال الأدبية لأندريه جيد الذي عبر عن خلاها عن رفضه للأخلاق المجردة ومفاهيم الخير لاثير النظرية. ثم أن استمرار الأوضاع الإجتماعية المتردية، وهيمنة العالم الصناعي الذي جعل من الآلة رمزاً لتحول مجتمع جديد همه النفع المادي، وتناقضات المجتمع الرأسمالي، والاعتقاد المتشائم بأن الفن لا يمكنه أن يبدل شيئاً من الأوضاع القائمة، لأنه بات هامشياً وعديم الجدوى... كل ذلك قاد الى نوع من اليأس والشعور بعيشة الوجود. وهو الشعور الذي تفجر بوضوح مع جماعة اللافن Anvi-Art والحركة الدادائية العيشية، التي كان مؤسسوها يتوخون، في مجالي الأدب والفن، إعادة البحث في الأهداف الفنية من خلال نفيهم للقيم الجمالية التقليدية ورفضهم لها.

كثيرون أيضاً هم الكتاب والفنانون الذين وجدوا في الشكل الفني البحث، مجالاً للهروب من الواقع. فاعتبر الفن التجريدي، مع كاندانسكي وموندريان ومايفتش، الصيغة الفنية الجديدة المعبرة عن تبدل جذري في المفاهيم الفنية. غير أن ردود الفعل ضد الاتجاهات التجريدية قد أدت الى موجة واقعية شملت أوروبا كلها، وثلثت في وظيفة حركة الباوهاوس في المانيا، ودوستيل de Stijl في هولندا، والبناءوية في روسيا. ففي المانيا، أسس والرغروبيوس، سنة 1919، محترفاً معمارياً عرف باسم الباوهاوس، كان هدفه دمج جميع الفنون التشكيلية والتطبيقية بالعمارة، والافادة من المواد الحديثة، كالأسمنت والحديد، في بناء عبارات حديثة، وقد حاول السويسري لوكوربوزيه، من جهته، أن يجعل من العمارة فناً بخدمة الانسان، مطالباً بأن يكون تصميم البيت موافقاً لما تقتضيه الممارسات الحياتية اليومية.

توجه آخر، هدفه تقصي المجالات غير المكتشفة لدى الانسان، يظهر مع السريالية التي كانت تسعى الى تخطي الحواجز المصطنعة القائمة بين الواقع المادي والواقع الذاتي، من خلال اكتشاف اللاوعي الفني بإمكاناته اللاعديدة. غير

يكون لرجل الفكر أو رجل الأعمال أو الفنان الخطاط، على سبيل المثال، مهدئاً، أو مسكناً فكرياً، شيئاً ما أشبه بأريكة جيدة تريجه من اتعابه الجسدية.

ولعل أحد مصادر هذا التباين بين ممثلي التعبيرية والوحشية هو أن الفنانين الألمان يجاولون - كما يقول هانس هوفستاتر - إعطاء الموضوع إجابة أخلاقية لا تصويرية، و«التركيز على الإجابة الشخصية لتساؤلات تقليدية». فالناظر المثلثة في أعمالهم تبدو «متطابقة مع غنائية الطبيعة الرومنسية، وعارياتهم هي إجابة على السؤال الكامن طوال القرن التاسع عشر، سؤال الحس الجنسي». ولكن رغم هذا الموقف من الموضوع، الأكثر عمقاً وجذرية من مواقف معاصريهم الفرنسيين، فإن «إجاباتهم لم تكن أحياناً أقل سطحية»، لأن عجزهم عن تقصي الأمور بعمق حقيقي كان «يموهه اسلوب تأثيري غامض لم يكن سوى ظاهرة خاصة، وضارة، بالتقاليد الألمانية». وثمة ظاهرة أخرى كان هوفستاتر قد أشار إليها أيضاً، وهي أن الوحشية الفرنسية لا تمثل سوى حقبة قصيرة جداً داخل حركة التطور الفني العام، لأن ممثليها كانوا قد تخلوا عنها باستثناء فان دونغن وروو - ونحوهم الى تيارات فنية جديدة. لذلك فإن اسهامهم في تطور الحركة الفنية العامة أكثر أهمية من إسهام التعبيريين الألمان الأوائل، وبخاصة أولئك الذين احتفظوا، طوال حياتهم، بالطابع التعبيري.

4 - الحركة التعبيرية بعد الحرب العالمية الأولى:

في سنة 1918، انتهت الحرب العالمية الأولى، لكن الخلافات الأوروبية ومسيباتها بقيت قائمة. وإن كانت هذه الحرب قد غيرت من طبيعة الخارطة السياسية، وأدت الى تحولات مهمة اجتماعياً، إلا أنها لم تحل دون ظهور تناقضات عميقة تأزمت وتضاعفت طوال سنوات ما بين الحربين: كالتطور الاقتصادي الخادع وما رافقه من تضخم في الثروات، والأزمات الاقتصادية الحادة، وتصاعد الشعور بالقومية رغم الاعتقاد بأنه قد مر عليها الزمن، ثم الخوف من حرب قادمة لم تتوقف الاستعدادات العسكرية لها. فبلغت المانيا، سنة 1923، قمة تضخمها النقدي، وانهارت بسبب ذلك الطبقات الوسطى، وشهد العالم الغربي، سنة 1929، انهيار البورصة في نيويورك وما تبعها من تفاقم لأزمة اقتصادية انطلقت من نيويورك لتشمل مختلف أنحاء العالم، باستثناء الاتحاد السوفياتي الذي لا ترتبط أسسه الاقتصادية بالرأسمالية العالمية. وعلى صعيد الفكر، لم يكن أثر الحرب بأقل أهمية.

الحرب العالمية الأولى، حيث تركزت اهتمامات الفنانين حول المسائل المطروحة : كالتناقضات الاجتماعية، والفوارق الطبقة بين الأغنياء الجدد وعمامة الشعب، والشعور بالخوف من حرب قادمة، ومسألة العلاقة بين الرجل والمرأة، بما فيها العلاقة الجنسية. ففي مجال المتغيرات التي عرفتها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، كان تحرر المرأة من الظواهر البازرة لهذه المرحلة، ذلك أن الحرب قد أدت الى الاعتراف، في مجالات عدة، بإمكانات المرأة، وإلى مساواة في الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة.

وفي ظل الحرب، كان الفن، في العالم الغربي، قد وصل الى منعطف حاسم وضع الفنان أمام خيارين أساسيين في وسائل التعبير: فإما أن يتبع الطريقة القائمة على حرية الابداع الفني، انطلاقاً من اللامروئي، أي اللاموضوع، وأما أن يعتمد مبدأ تخوير الشيء المرئي، أو الموضوع، وتخريفه وتأويله، استجابة لشعور يراود التعبير عنه. الاتجاه الأول - وهو الأكثر صعوبة ومغامرة - يتمثل بالخط الذي اتبعه كاندانسكي وموندريان وكل، الذين مهدوا للفن التجريدي ووضعوا أسسه العامة. أما الاتجاه الثاني، القائم على تخوير المرئي وتأويله، فقد جعل من الصورة الانسانية موضوعاً أساسياً للعمل الفني، وهو الاتجاه الذي اتبعه التعبيريون الألمان، قبل الحرب وبعدها، وفنانون آخرون لم تكن لهم ارتباطات ثابتة بحركات فنية محددة - أمثال: روهو، وجاوانسكي، وسوتين، وكوكوشكا، وكوبن، وغرووص، وديكس - كما التزم به التعبيريون البلجيكيون وفنانون أميركيون، في المكسيك والولايات المتحدة.

وكانت قد تأسست في ألمانيا - على يد فنانين تعبيريين، أمثال: بشتين، ومولر - جماعة جديدة عرفت باسم جماعة تشرين الثاني التي حولت التعبيرية الى صيغة شبه سياسية، وضمت فنانين تكعبيين ومستقبلين وواقعيين، وعدداً من المهندسين والموسيقيين والمخرجين السينمائيين والمسرحيين. بيد أن شمولية هذه الحركة واتساعها وتناقض اتجاهاتها قد أدت الى تفككها، في غياب أي رابط جمالي بين ممثليها، بين هانس آرب واتوديكس، أو بين ماكس ارنس وماكس بكيان على سبيل المثال. ومع توقف هذه الحركة، تكونت الجماعة التي وضعت إمكاناتها التعبيرية كلها في خدمة النضال الاجتماعي، وعرفت باسم الموضوعية الجديدة Neue Sachlichkeit لاهتمامها الكبير بالانسان وبما يعانيه من مشاكل في وسطه الاجتماعي. وعلى الرغم من انتشارها في اميركا، بقيت

أن أبرز الاتجاهات الفنية التي ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالحرب وبتأثيرها المدمر هي التيارات الفنية الممثلة للحركة التعبيرية التي أخذت، خلال هذه المرحلة، أبعاداً جديدة سياسياً واجتماعياً.

الحركة التعبيرية في ألمانيا

كان من الطبيعي، في نهاية الحرب، أن تزداد الحالة الاقتصادية سوءاً، وأن يتسع نطاق التناقضات الاجتماعية، مع ظهور طبقة برجوازية صغيرة تضاعفت ثرواتها، وأن ترتفع النقمة الشعبية ضد هؤلاء الأغنياء الجدد الذين كانوا من ظواهر هذا الزمن وعرضة للنقد من قبل الأدباء والفنانين على السواء. والحق أنه نادراً ما التزم الفن بمثل ما التزم به، في هذه المرحلة الفاصلة ما بين الحربين، إزاء المشاكل الاجتماعية المعاصرة، ومارس النقد الاجتماعي بمثل هذا الشمول. فالتيارات الفنية، على اختلاف وسائلها التعبيرية، ارتبطت بتحولات المجتمع الذي باتت أزماته المعقدة منطلقاً للعمل الفني وتوجهاته العامة. ففي ألمانيا، المهوكة اقتصادياً، فريسة الأزمات الاجتماعية والتضخم النقدي، التزمت الحركة الفنية التعبير عن مشاكل العصر السياسية والاجتماعية، وبقيت على صلة مباشرة بعالم الظواهر والمحيط الانساني. بيد أنه لم تكن هذه المحاولة الأولى التي يواجه فيها الفن مثل هذه المسائل، ويسمى الى ابراز التناقضات الاجتماعية، متحدياً الطبقة الحاكمة المسؤولة، في أشكال فنية أخذت طابعاً تعبيرياً، نقدياً، ساعراً أحياناً. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، كان الفنان قد تحول، في ظروف مماثلة ليصبح ناقداً اجتماعياً، معاداً للأوضاع الراهنة، رافضاً أن يجعل منه المجتمع البرجوازي كائناً هامشياً لا دور له. وقد تعبر عن هذا الواقع أعمال الكثيرين من فنانين نهاية القرن التاسع عشر، أمثال: دوميه، وغرافيل، وغافارني، ودو تولوز لوترك... في فرنسا، وغويا في اسبانيا، وهوغارت في انكلترا. أما في ألمانيا، فقد صور الملامح العامة لهذه الحقبة التاريخية، وأبرز أخلاقيتها المثيرة، فنانون التزموا، هم أيضاً، بخدمة الحقيقة الفنية والاجتماعية، أمثال: كاتيه كولويتز التي صورت بؤس المناجم، والمرضى، والعنف، والموت، وهانس بالوشك الذي صور، بدوره عمالاً في طريقهم الى المصنع، وعاطلين عن العمل قرب السكة الحديدية...

هذا التقليد الفني يرجع بأصوله، إذن، الى القرن التاسع عشر، لكنه لم يتأكد، ولم يأخذ أبعاداً جديدة الا مع نهاية

الأعمال، أغراضه الهجومية ضد الطبقة الحاكمة. لذا، كان من الطبيعي أن تضبط هذه الأعمال، وأن يحاكم صاحبها، لأنه أساء، «بالشكل الأكثر وقاحة، الى مفهوم اللياقات وآداب السلوك، الخاصة بالشعب الألماني»، حسب تعبير هوفستاتر.

فنان آخر وصف عالم العنف والمأساة بشيء من الواقعية، هو ماكس بكمان Beckmann، أهم فناني المانيا لمرحلة ما بين الحربين. وهو أيضاً عاش الحرب العالمية الأولى، وتحول فنه جذرياً بعد أن انتقل من الانطباعية الألمانية المتأخرة الى التعبيرية، والتحق، على غرار غرووس وأوتوديكس، بجماعة الموضوعية الجديدة. وبكمان لم يكتف بمعالجة المأساة الانسانية، فالترزم هو أيضاً، بالموقف الرفض للحرب والمندد بمساويء المجتمع البرجوازي الألماني، وغالباً ما كانت أعماله، في العشرينات، تشير الى الخطر الذي يهدد كرامة الانسان والألام التي يعاني منها. وكما يعبر عن مثل هذه الحالة، لجأ بكمان، بعد أن شعر بعدم جدوى الاحتجاج وبختمية المرحلة، الى المواضيع الدينية، والى الرمز والخرافة؛ حيث يلتقي مع الواقعية الرمزية للفن القوطي الألماني المتأخر واستعاراته. لذلك استخدم الفنان اللوحة الثلاثية Triptyque كما عرفت قديماً، وأنتج، في المرحلة الأخيرة من حياته، تسع لوحات ثلاثية، كان أولها الذهب 1932-1935. وفي هذه الأعمال الأخيرة، خفف بكمان، باعتياده الرمز، من عنف الصورة محاولاً التعبير عن رغبة في الانعتاق واردة الغيش في غياب كل وهم. ولكن، رغم هذا التحول اعتبرت النازية فنه متخلفاً واضطرت له لأن يترك فرنكفورت الى برلين، قبل أن يهاجر الى امستردام عام 1937، ثم الى نيويورك عام 1947.

الفن والنازية

مع تصاعد النازية وتسلمها السلطة 1933-1945، ظهر تيار فني جديد في المانيا، مدعوماً من أجهزة الدولة، وموجهاً ضد الفنانين الطليعيين؛ وبخاصة أولئك الذين عمدوا الى تحوير الطبيعة وتشويهها، والى تقصي مجالات الفن التجريدي، اللاموضوعي. فاعتبر نتاجهم الفني «متخلفاً»، ومنعوا من ممارسة التصوير في البلاد، بعد أن أبعدوا عن مراكز التعليم في المعاهد الفنية، واضطر بعضهم للهجرة. وكانت هذه الحملة القمعية ضد ممثلي الحركة الفنية المعاصرة قد لاقت قبولاً شعبياً، مبيّنة أن الجمهور، باتخاذ مثل هذا الموقف السلبي، لم يكن مهتماً بعد، سواء في ألمانيا أو خارجها، لفهم الفن الحديث واستيعاب محاولاته للتحرر من المحاكاة وتخطي

الموضوعية الجديدة حركة جرمانية، على صلة مباشرة بالواقع وبأشكال العالم المرن التي يرى فيها ما يندر، أحد أعضاء هذه الحركة، عنصرأ أساسياً بلوغ «الرؤى الكبرى».

هذا التيار المعارض تماماً مع التجريد المطلق، بسبب ارتباطه بالواقع، يرى فيه هانس هوفستاتر «إيماناً بالواقع، من دون أي افتتان لوني، ومن دون أي انفلات شكلي، بعيداً عن العلاقات الخارجية، ومن دون أي من الرؤى الحدسية الكبرى». فارتباط ممثليه بالواقع يدفعهم اليه عامل سياسي اجتماعي كان قد برز واضحاً، سواء في تصريحات أوتوديكس وجورج غرووس وماكس بكمان أو في أعمالهم الفنية. ومع هؤلاء، يتحول الفن الممثل للمأساة الانسانية الى وسيلة للتفند الاجتماعي اللاذع والاحتجاج المباشر ضد الحرب والطبقة الحاكمة.

ففي رسومه وأعماله التصويرية - بخاصة في لوحته الثلاثية، الحرب صور أوتوديكس Otto Dix، الحرب ونتائجها المدمرة والمذهلة بأسلوب طبيعي واضح يرتبط، من جهة، بتقاليد التعبيرية الألمانية والمدرسة الواقعية، ويقترّب، من جهة ثانية، بما يمثله من عوالم غريبة وبما يتضمنه من تفاصيل دقيقة ومثيرة، من بعض فنانى النهضة الألمانية، أمثال غرونولد. وكان جورج غرووس Grotz، بدوره، ناقداً ساخراً، معبراً، في عمله الفني كما في كتاباته، عن موقفه الشائر إزاء الأوضاع الراهنة، وعن اعتراضه على الحرب التي شارك فيها. فلم يكن الفن بالنسبة اليه الا وسيلة تقوم مقام «الصمام الذي يسمح بتصريف البخار المضغوط»، وتمكنه من تسجيل كل ما يثير انتباهه أو يزعجه: «كوجوه زملائه «البهيمية»، و«مشوهو الحرب الأشاكس، والضباط المتعطرسون»، وذلك كي يثبت «هزلة النمل المضحك ذي الحقد الميت، الذي يشكل العالم المحيط» به. وقد تبني غرووس المعطيات الفنية الجديدة، متأثراً بالمستقبلية ومستخدماً الأحرف حسب تقنية الالتصاق؛ وبلغ، في عمله الفني، حد العبثية، معترضاً، كالدادائيين، لا على الأوضاع السائدة وحسب، بل على الفن أيضاً وعلى طريقة الاستمتاع به من قبل الطبقة البرجوازية. فهو عندما يصور الشارع البرليني إنما يشير الى ما تحبته خلفها واجهاته: «كباش الفداء، شحاذون، بغايا، عاطلون عن العمل وكسالى، مشوهو الحرب و- الله معنا! نتائج الحرب ابشع مما عرفناه من قبل». وفي رسومه التي انجزها بعد ذلك وجه الطبقة القيادية، هوذا الانسان، مرآة البرجوازيين... حاول غرووس أن يخفي، خلف التوجه نحو الإباحية والطابع الجنسي لبعض هذه

من التعبيرية حسب المدلول الذي يعطي لهذه العبارة في الكلام عن التعبيريين الألمان. فأعمال بعض الفنانين من مثلي الوحشية، أمثال: رولووفوكونه، هي، لا شك، ذات قيم تعبيرية. فقد عالج جورج روو موضوعات مستمدة من الواقع الانساني بأسلوب تعبري يعكس اهتماماته الاجتماعية، ويميزه عن زملائه الوحشيين. وهي الموضوعات التي اصطفت، بعد سنة 1913 خاصة، بصبغة دينية، روحانية، وتميزت بقيم إيحائية تعبر عنها الألوان الكثيفة المتباينة مع عنف الخطوط العريضة السوداء المحددة للأطر العامة للأشكال. فهي تشبه الزجاجيات، في أشكالها ومضامينها، حيث يتحول النور الذي تعكسه ألوانها الى اشراق واستنارة.

فنانون آخرون نجلت في أعمالهم بعض مظاهر التعبيرية، كالحس الباطني، مع باتيليه، وهاجس الجسد، مع غورغ، والغربة ذات الطابع الاجتماعي، مع غرومير. ومع وصول الفنانين الروسيين، سوتين وشاغال، الى فرنسا، انفتحت مدرسة باريس على أشكال جديدة من وسائل التعبير. فاكسب اللون في أعمال سوتين، قوة إيحائية تصل، أحياناً، الى أقصى حدود الحسية بفضل كثافة العجينة اللونية وعمقها ووظيفتها التشكيلية. أي أن اللون، كما يتعامل معه سوتين، يشكل امتداداً عضوياً لإحساس الفنان، وانعكاساً لحالة نفسية ومزاج كئيب، ويتحول، كما في أعمال فان غوغ، الى وسيلة تعبيرية أساسية. أما شاغال، ذو الحس الديني، المتأثر بالتقاليد الفنية لبلاده، فيجمع عمله بين الأسطورة والواقع، معبراً عن قلق عاطفي وشاعرية غنية بأفائها الخيالية. أكثر واقعية الفنان الإيطالي موديلغلياني الذي تحولت التعبيرية في أعماله الى صيغ تقرب من أشكال التأنيق وفن الباروك. أما الفنان النمساوي كوكوشكا، فاصطفت أعماله بشيء من الرمزية والخيالية. وقد أخذت التعبيرية أبعاداً جديدة بعد ذلك مع فنانين آخرين، أمثال: غروبير، ومرشان، ودوبوقيه، ويكون، وجيا كومي....

وهنا لا بدّ من الإشارة الى عمل ييكاسو الضخم المتمثل بالجدارية التي أنجزها الفنان بناء لطلب جناح جمهورية اسبانيا في معرض باريس الدولي، سنة 1937، أي الجدارية المعروفة باسم غرنیکا، نسبة للمدينة الاسبانية الصغيرة، في مقاطعة بسكي، التي تعرضت لغارات المانية. ففي هذه اللوحة الكبيرة، كما في لوحات أخرى تعود الى المرحلة نفسها، يعبر ييكاسو عن التزامه السياسي ازاء الحرب الاسبانية، مبيناً أثر الخراب الذي أحدثته في مشهد يتوزع على مساحة يبلغ عرضها

النموذج المتمثل بالطبيعة، أي العالم المرئي. قبل ذلك، كانت حركة الموضوعية الجديدة قد سجلت، في بداية الثمانينات، ميلاً واضحاً نحو الطبيعة، ورافق ذلك ظهور اتجاهات مناهضة للفن اللاصوري، معبرة عن تقدير وإعجاب بأساليب الفن القديمة. ويبدو أن السلطة الألمانية كانت تعي هذا الواقع الذي لم يكن يتطلب منها العمل على تثبيته أو التأكيد على سوى «وضع قوانين لما كان، منذ زمن طويل، يشكل رغبة الجمهور الكبير. وإقرار ادانة الجمهور، الجدير بالنشاط السياسي، والعاجز، بالمقابل، عن الإبداع الفني، استخدمت (السلطة) هذا الجمهور عن تمعد للوقوف في وجه الفكر واستقلاله الروحي»، حسب تعبير هوفستاتر.

وتطور هذه الأوضاع المستجدة، وسعي السلطة الى أن تجعل من الفن أداة إعلامية تخدم مصالحها الأنية، برز، على الصعيد الفني، تيار متشبث بالأساليب التقليدية، يطالب بالعودة الى التصوير القديم، سهل القراءة، كي يتاح لرجال الشارع التعرف الى ما يمثله من خلال مقابلته بالواقع المنظور. وكان البرنامج الثقافي للرايخ الثالث قد حدد المبادئ الأساسية للعمل الفني انطلاقاً من رؤية يعبر عنها شعار «الفن للشعب». وتجاوباً مع هذا المبدأ العام، اختيرت الموضوعات التي تنسجم مع فكرة تثقيف الشعب، من خلال توجه عاطفي، رومني، نحو الماضي، يعبر عنه في أشكال متفائلة تتفق مع الشعور القومي الذي عبّاه الرايخ الثالث. ومن هنا، فإن الموضوعات التي نصادفها مراراً في الأعمال التصويرية لهذه الحقبة التاريخية تجسدها العناوين التفخيمية: أرض المانية، الشعب العامل... وهكذا ترقعت الحركة الفنية في المانيا، وتوقفت عن التطور، بعد أن اخضعت لتوجيه السلطة، وحصرت ضمن أطر ضيقة لوسائل التعبير التشكيلية، وبعد أن حرمت من ضرورة الاختبار ووسائله، وأبعدت عن مسائل المضمون والماهية، لتتوقف فقط عند المسائل التقنية والمهنية.

5 - انتشار الحركة التعبيرية :

فرنسا

اتجاهات محائلة تكونت، في الوقت نفسه، خارج المانيا، وتناولت الواقع الانساني والاجتماعي وغبرت عنه بطرق خاصة، متنوعة ومتباينة. قبل ذلك كان الوحشيون الفرنسيون والمستقبلون الايطاليون وبعض فناني التكعيبية - بخاصة روبر دولوني، ممثل الأورفية - قد لجأوا الى الوسائل التشكيلية القائمة على تفسير الشكل والخط واللون بطرق تقرهم نسبياً

الاجتماعية بأسلوب تعبيرى ذي صفة ملحمية. وفي هذا المجال، برز عدد من الفنانين المكسيكيين من الذين كانوا على صلة مباشرة بالواقع الاجتماعى، أمثال: ريفيرا، أوروزكو، سيكيروس، تامايو... فنان آخر قدمت أعماله الفنية صورية تميزت بعنفها، هو البرازيلي كانديدو وبورتيناري. أما لازار سيغال، الفنان الروسى الأصل، فقد شارك في الحركة التعبيرية الألمانية في درسدن، ثم انتقل الى البرازيل ليصور، بدوره، صفحات ملحمية، كما في سفينة المهاجرين.

أما في الولايات المتحدة فقد ظهرت أيضاً حركة تعبيرية ذات أهداف اجتماعية مع بن شان الذي ينتمي الى تقليد التصوير الساذج في اميركا، لكنه تقليد اكتسب قياً تعبيرية في أعماله. فنانون آخرون كانت لهم اتهامات مشابهة، أمثال: ادورد هوير، ارتول كارل، غوركى، اولبرايت..

مصادر ومراجع

- Chassé, C., *Les Fauves et leur temps*, Lausanne, 1963.
- Daix, P., *Le Temps des révolutions: Fauvisme, Expressionnisme, Cubisme, Futurisme*, Genève, Skira, 1982.
- Diehl, G., *Les Fauves*, NEF, sd. Paris.
- Duthuit, G., *Les Fauves*, Genève, Trois Collines, 1949.
- Gasser, E., *L'Expressionnisme et les événements du siècle*, Genève, 1967.
- Giry, M., *Le Fauvisme, ses origines, son évolution*, Neuchâtel, Idées et Calendes, Suisse, 1981.
- Haesaerts, L., *Laethem-Saint-Martin, le village élu de l'art, flamand*, Bruxelles, 1965.
- Hofstätter, H., *Peinture, gravures et dessins contemporains*, Paris, Albin Michel, 1972. éd. originale en allemand, Baden-Baden, 1969.
- Hoog, M., «La Génération de 1900, la peinture et gravure», in: B. Dorival, *Encyclopédie de la Pléiade*, Hist. de l'art, t. IV, Paris, 1969.
- *Les Réalismes 1919-1939*, Centre G. Pompidou, Paris, 1980.
- Leymarie, J., *Le Fauvisme*, Skira, Genève, 1959.
- Meyers, D., *Les Expressionnistes allemands, une génération en révolte*, trad. de J. Rousselot, Paris, Production de Paris, 1967.
- Palmier, J.M., *L'Expressionnisme et les arts*, Payot, Paris, 1979.
- *Paris - Berlin*, Centre G. Pompidou, Paris, 1978.
- Ragon, M., « Le groupe Cobra et l'expressionnisme lyrique » in *Cimaise*, mai-juin, Paris, 1962.
- Read, H., *A Concise History of Modern Painting*, Thames and Hudson, London, 1974.
- *Retrospective Cobra*, Musée Boymans Van Beuningen, Rotterdam, 1966.
- Seiz, J., *Edward Munch*, Flammarion, Paris, 1974.
- Vogt, P., *Expressionism, German Painting 1905-1920*, Harry N. Abrams, I N C., New York, 1980.

ثانية امتاز. وقد اختلط فيها منظر الدمار وصور حشد الناس ومصارعة الثيران: حيث تظهر، وسط اللوحة وتحت شمس شاحبة، صورة حصان ينهار فوق جبار بشري ممزق ما زالت قبضته تمسك بسيف منكسر، وإلى اليسار امرأة يلفها السواد تحمل ابنها الميت، وخلفها، ثور وعصفور. وإلى اليمين، امرأة تنطلق من داخل بيت، تهرب وقد شلت رجلها، وثلاثة تطل من نافذتها تمسكة بقنديل تبحث عن موتاهن... لا شك في أن هذه اللوحة والدراسات التهديدية لها تتخطى الحدث العرضي لتعكس واقع الحرب وتحذر منها، مؤكدة أن غرنیکا ليست الا بداية لملع عالمي لا محدود. وكى يضاعف من قوة المشهد المثل التعبيرية ويشدد على طبيعة الموضوع، لم يستخدم بيكاسو في هذه اللوحة سوى ألوان قليلة تكاد تقتصر على الأسود والأبيض.

التعبيرية في بلجيكا والشمال الأوروبي

كانت الحرب العالمية الأولى قد أسهمت في انتشار هذه التيارات التعبيرية في أنحاء مختلفة من أوروبا وبخاصة في بلجيكا، حيث أخذت الحركة التعبيرية - مع برميك Permeke، ودوسمت De smet، وفان ديربرغ - ملامح جديدة، اختلفت تماماً عن التعبيرية الألمانية، سواء في رؤيتها الخاصة أو في وسائلها التقنية. فهي على صلة وثيقة بالواقع الاجتماعى المباشر، تلتزم بقضاياها وتعبر عنها بأشكال تمتاز بظاهرتها الصحية السليمة. وفي البلاد السكندنافية، نجد أيضاً أشكالاً تعبيرية جديدة ذات أهداف اجتماعية كانت قد تبتتها، منذ سنة 1930، المدرسة التي اهتمت بالتصوير الجداري، وحاولت أن تجمع بين المسائل الشكلية والايديولوجية. وقد شهدت البلاد الشمالية حركة جديدة ضمت فنانين تشكيليين ينتمون الى الدانمارك وبلجيكا وهولندا، وعرفت باسم كوبرا Cobra، المؤلف من الأحرف الأولى لأسماء عواصمها الثلاث: كوبنهاغن، بروكسل، امستردام. وقد تأسست هذه الحركة في باريس، سنة 1948، وامتد نشاطها حتى سنة 1951 حيث كانت شاهداً على انبعاث التعبيرية الشمالية واستمرارها.

الحركة التعبيرية في أميركا

وفي هذه المرحلة التاريخية، شهدت اميركا اللاتينية، في المكسيك والبرازيل، ظهور تيارات فنية جعلت من التصوير الجداري الوسيلة الأساسية للتعبير عن قضايا الشعب

ومعنى ذلك أن هناك أنواعاً متعددة من التعددية. وأن هذه الأنواع قد لا يكون بينها في بعض الأحيان أي عنصر مشترك اللهم إلا رفضها للواحدية والثنائية.

ويبين رانز Runes في قاموسه الفلسفي أن هناك نظريات متعددة تجد ضالتها الفلسفية المنشودة في الكثرة والتعدد لا في أي وحدة قابلة أو غير قابلة للمعرفة. وبينما تنظر كل من الواحدية والثنائية بشك إلى التعددية كموقف ميتافيزيقي مشروع، فإن البعض يرى أن التعددية تشكل خيانة للفلسفة أو هي على الأقل تحل عن البحث الميتافيزيقي، فهي في نظر خصومها مذهب اليأس والاستسلام لأنها لا تبذل أي جهد لتحقيق التكامل في تجربتنا أو للنفاذ من وراء المظهر التعددي المعترف به للأشياء من أجل الاهتمام إلى الوحدة الكامنة فيها، ومقابل ذلك يهمن أن نبين أن التعددية تؤكد على واقعية الفرد والتغير والجدّة والحريّة مع إعطاء فرصة للصراع والتقدم. وتؤمن التعددية كنظرية من نظريات القيمة أنه لا يوجد مبدأ واحد للخير ولكن هناك خيارات (جمع خير) كثيرة مستقلة. وتتمسك التعددية كنظرية سياسية بضرورة ألاّ يتسلط على الحكم مجموعة أو نظام أو تنظيم واحد ولكن يتعاون عدد من المجموعات في القيام بمهامه. وتشير التعددية في الدين إلى تعدد الطرق الدينية للعبادة في كثير من المجتمعات.

وسوف نعرض للتعددية في صورها المتعددة في الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة على الشكل التالي: التعددية المادية القديمة عند اليونان، والتعددية الروحية الحديثة عند لاينتز وفلاسفة العقلانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ثم التعددية الحديثة والمعاصرة في أشكالها المختلفة سواء لدى فلاسفة الهيغلية أو البراغمية أو الواقعية الجديدة.

أولاً - التعددية المادية القديمة عند اليونان:

تظهر التعددية عند أغلب فلاسفة اليونان. فقد فسرّ الفلاسفة الأيونيون الأوائل طاليس 640-546 ق.م. انكسندر حوالي 610-546 ق.م. وانكسياس 750-480 ق.م. الأشياء عن طريق حركة متصلة لتولد الأضداد ابتداء من عنصر أولي هو الماء أو الهواء أو النار. وظهرت التعددية عند كل من ديمقريطس حوالي 460-370 ق.م. وانكساغوراس وامبادوقليس بدرجات متفاوتة. فاستبدل انكساغوراس بذرات ديمقريطس المتجانسة المهيوميريات التي تختلف اختلافاً كبيراً. وإذا كان امبادوقليس قد أرجع الأشياء كلها إلى أربعة عناصر فإن امتزاج هذه

— Welling, D., *Les Expressionnistes, La Peinture expressionniste d'avant-guerre aux pays-Bas*, Meulenhoff, Amsterdam, 1965.

عمود أمهر

التعددية

Pluralism
Pluralisme
Pluralismus

تمهيد

تقوم التعددية في الفلسفة على القول بوجود كائنات متعددة يتكون منها العالم، متناقضة في ذلك مع الواحدية Monism، التي ترد كل الكائنات إلى جوهر أو مبدأ واحد، وضد الثنائية التي ترجع العالم إلى مبدئين. وقد يكون التعدد تمييزاً عددياً للأشخاص، أو تمييزاً للذرات الفيزيكية؛ وبينما يظهر المعنى الثاني في المادية القديمة والواقعية المتطرفة عند هربرارت، والذرات الروحية (المونادات) عند لاينتز، والتأكيد الأكثر حداثة على الأحداث والعمليات عند جيمس وفي كتابات وايتهيد. يمكن أن نجد تأكيد التعددية على اختلافات الشخصية وكثرة الأشياء في التعددية القديمة عند انكساغوراس 750-428 ق.م.

إن التعددية بمعناها الدقيق هي أية نظرة إلى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائي واحد أو اثنان. إنما توجد كثرة من الكيانات، إنها أية نظرة تحدد عدد العناصر الميتافيزيقية - التي لا ترد إلى غيرها - بأنها أكثر من اثنين. وليس من الضروري لكي يكون لدينا مذهب تعددي أن تكون الكيانات النهائية الكثيرة منفصلة كيفياً. فالذهب الذري الروحي مثل ذلك الذي قال به لاينتز والذي يكون فيه الوعي الإدراكي هو العنصر المشترك بين ذرات لا نهائية في العدد يمكن أن يعد مذهباً تعددياً كميّاً. إذ إن كل الكيانات متشابهة في طبيعتها، وإن كانت متميزة بعضها عن بعض ولا نهائية في العدد، أما مذهب امبادوقليس 483-423 ق.م. بما فيه من عناصر أربعة تكون باتحادها موضوعات تجربتنا التي لا حصر لها فإنه يمثل مذهباً تعددياً كميّاً وكيفياً في آن واحد. وانكساغوراس كان يعتقد أن هناك من العناصر بقدر ما تستطيع حواسنا التمييز بينها. والخلاصة أن اصطلاح التعددية يتضمن القول بكثرة من الكيانات النهائية قد تكون متعددة كيفاً وقد لا تكون.

البسيط من العناصر لا يكفي لتفسير التنوع المائل من الانطباعات الحسية. ويمكن القول إنه بينما فُرق امبادوقليس العالم الواحدى فإن انكساغوراس قد سحقه. فقد افترض انكساغوراس عدداً من الجواهر أو العناصر النهائية مماثل ما يوجد من كفاءات حسية، فقد نظر إلى هذه العناصر على أنها كلها موجودة في الأشياء جميعاً ولكن بدرجات متفاوتة. فهي منتشرة في كل مكان بحيث لا يكون هناك جزيء من المادة ذي طابع بسيط أو تقي. ومع ذلك فلكل ماهيته أو صفته الغالبة التي تقيده في تمييزه، ومن هذه الصفة تستمد طبيعته.

وتنطلق فلسفة انكساغوراس - الذي وصفه ارسطو بأنه «الوحيد الذي يتمتع بحس سليم وسط أناس يهذون» - من فرض مؤداه أن الأشياء كانت مختلفة، ولا متناهية في العدد والصغر بحيث لا يبدو واحد منها للعيان لصغر حجمه. وكان الهواء والأثير محلان في كل شيء لأنها كانت أعظم الأشياء كماً وحجماً. فكان الكون جنس واحد في رأي الفيلسوف. وإن وجد تباين في هذه الأجزاء فهو يرجع إلى حجمها ولا يعود لأمر تكوينها. فهو يقدم نظرية امتزاج الكون أو الخليط الأزلي؛ فليس في الكون انتقال من وجود إلى عدم بل مجرد عملية امتزاج وانفصال عن الخليط الأولي، أي البذور التي قرّض أنها غير متناهية عدداً وليس بها أي شبه بالعناصر، لأن في كل منها تركيباً يشبه الكل «في كل شيء جزء من كل شيء». وانكساغوراس لم يجدد العناصر بأربعة بل جعلها غير متناهية، وأن الشيء يتوضح بما هو غالب عليه من نسب هذه البذور، أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على الكيف بحيث لا يمكن قيام التعاكس بينهما. وربما يكون انكساغوراس استقى نظريته من امبادوقليس وبذلك وصل مذهب التعدد إلى نتيجته المنطقية حين افترض أن المادة متحركة ومستمرة، وتحتوي في الوقت نفسه على صفات متنوعة لجميع الأشياء على اختلافها، أو بمعنى آخر أن نظريته في الكون الطبيعي ناتجة عن كثرة الصفات محتوية في كل جزء من المادة أو البذور، وأنه من المحال أن يتبدد شيء إلى لا شيء، فكان هناك حفظاً للمادة وتسربها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي.

وقد تم تقديم التعددية المادية عن طريق الذرين منذ عهد ليوقيوس حوالي (500-440 ق.م.) وديمقريطس. فقد تم إدراك الذرة والمجال الذي تتحرك فيه الذرات بطرق متعددة والرأي الذي ينسب عادة إلى ديمقريطس والذي تمسك به العديد من الفلاسفة التاليين هو أبسط قضايا النظرية، فالذرات هي جزيئات صغيرة للمادة وهي من الصلابة بمكان حتى أنها تقاوم

العناصر عنده بدلاً من أن ينتج عن علة آلية خالصة كما هو الحال عند الذرين يتم بفعل مبدئين متعارضين هما المحبة والكراهية. ومن اليسير أن نجد آثاراً للتعددية في اشد الفلاسفة إيقانية في العصور القديمة وهي فلاسفة ارسطو 384-322 ق.م. والايقوريين والسروقيين. فقد كان الفلاسفة الأقدمون يبدؤون من التعدد لينتهوا بالواحد، ومن الطبيعة لينتهوا إلى العقل. وذلك لأنهم كانوا من القائلين بتعدد الآلهة في دياناتهم فكان من الطبيعي والحال هذه ألا يضحوا في ميدان الفلسفة بالتعدد من أجل الواحد أو بالضرورة من أجل الوجود الثابت. فقد تصور أفلاطون 428-347 ق.م. الجوهر كشيء يجمع بين الواحد والتعدد كما نجد ذلك في بعض فقرات الجمهورية. وقد حاول في بارميندس الوصول إلى فهم للعالم يعتمد على خضوع كثرة غنية لوحدة منظمة. أما واحدة بارميندس حوالي 540-450 ق.م. فكانت شاذة.

امبادوقليس وتعددية العناصر: كان أول مذهب تعددي في الفلسفة اليونانية هو مذهب امبادوقليس. فقد اتخذ امبادوقليس الخطوة الحاسمة نحو التعددية حيث تخلل عن الواحدية وافترض ذلك الرباعي: التراب، الهواء، النار والماء. هذه العناصر التي تتحكم فيها قوتا الحب والكراهية، أو الجذب والتنافر، هي مكونات كل ما يوجد. هذا المذهب التعددي الأول مع كونه بسيطاً كان كاملاً، وفي حدوده الأولية كان نظرة تعددية إلى العالم بحق. إننا ندين لامبادوقليس ببعض النظريات العلمية التي مارسها في عصره، فقد ميز بين المادة والقوة. وحدد وضع العناصر الأربعة طبيعياً بحيث دفع جانباً فكرة وحدة الكون، فأحدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معاملها على الفكر العالمي حتى بداية عصر الكيمياء الحديثة. وتتضمن هذه العناصر جميع الكيفيات في العالم الحسي ولكنها ليست بموضوع للتغير أو التحلل.

ويتحدد الجانب الطبيعي العلمي التعددي من مذهبه بقصيدته في الطبيعة حيث ابتدع فكرة الأصول أو العناصر الأربعة. وتتكون هذه العناصر من جزيئات صغيرة جداً بينها مسام صغيرة تتطاير ذراتها المشابهة في العنصر الواحد لتنفذ في مسام العنصر الآخر عند وجود التأثيرات المتقابلة. واختلاف الموجودات سببه التباين في عدد نسب هذه العناصر الأربعة بعضها إلى البعض الآخر. فالاختلاف هنا كمي وليس كيفياً، وهذه العناصر غير مخلوقة بل أزلية، فلا شيء يأتي من لا شيء ولا يفنى شيء إلى لا شيء فما هو موجود فهو موجود ولا مجال للكون والفساد بالمعنى المتعارف عليه. ورأى انكساغوراس 500-428 ق.م. أن مثل هذا الرباع

بوجود العقول المستقلة الكثيرة فإن القليل منهم مثل لايبنتز جعل هذا الايمان العامل الغالب والمتحكم في الميتافيزيقا، ومع أن فلسفته لم تكن نتيجة لتعميم الحقيقة التجريبية فإنه ترك بصماته على نظرية الذرات وكان لها تأثير تاريخي عظيم. وكانت نتيجة لتجنب أحادية اسبينوزا Spinoza 1632-1677 من ناحية والذرية من ناحية أخرى، وبدلاً من الذرة فإنه يضع المونادات ككائنات روحي بسيط قائم بذاته، وليس للموناد خواص هندسية كما أنها لا توجد في الخلاء ويشكل استقلالها وخارجيتها تجاه بعضها البعض نوعاً من شبه الخلاء الذي يمكن أن توجد فيه، وخواصها روحية أو نفسية مثل الشهوة والرغبة والادراك فكل واحدة منها تكتفي بنفسها ولا تطل على الآخرين ولا تتأثر أو تؤثر فيهم ولكل منها قانون تطورها حتى إن كل موناد يمكن أن تمثل في سلسلة من أدنى المونادات حتى أعلاها، (المدركة لذاتها) وتختلف كل منها عن الأخريات وتعكس كل منها المدى الكلي للتطور الممكن من الموقع الخاص في السلسلة، وتتألف كل الأشياء من مونادات. والموناد الأسمى في الجسم هو الروح. وفي الكون هي الله. ولكن علاقة الله بالمونادات الأخرى ليست واضحة دائماً فهي أحياناً تكون إحدى المونادات وأحياناً تكون خالقة المونادات وأحياناً تكون الوحدة في النسق. ولا توجد حركة مكانية بين المونادات، فليس للمونادات حياة فيزيقية، ولكن حياتها في التطور المادف (الغرضي) وفي علاقتها بعضها ببعض ممتزجة مع حياتها العقلية هي التي تعطينا ظاهرة الحركة الطبيعية في الخلاء الفيزيقي.

ويمكن النظر إلى مذهب الذرات الروحية هذا - المونادات - على أنه يمثل التعددية الروحية. وهو مذهب لم يكن له قط تأثير على الاتجاه العلمي لدى المذاهب التي تتعارض معه؛ فالنظرية الذرية - وهي المذهب المقابل - هي محاولة لتعميم الحقيقة التجريبية لقابلية المادة للإنشطار، واستخدام علم الحساب لجعل هذا التعميم ممكناً، ونتيجة لهذا فقد اعتنقه العديد من الفلاسفة اللاماديين حيث وجدوه أداة فعالة في البحث العلمي. وكما لاحظنا فإن نظرية الموناد وكذلك المحاولات المشابهة لبناء نسق تعددي للكائنات الروحية تمثل في الأساس احتجاجاً ضد المادية. وعندما نأطرب حقائق الطبيعة العينية فإنها لا تزيد عن أن تكون محاولة لجعل الذرات روحية، وإحلال الخواص النفسية بدلاً من الفيزيكية، وتطوراً داخلياً غرضياً نحو الحركة الفيزيكية الخارجية ولهذا فإنها تبدو تأملية بسيطاً أكثر من كونها فرضاً مثمراً.

الانقسام أو التغير وتشابههما ولكنها تختلف حجماً وشكلاً في خواصها الهندسية وقد وجدت دائماً على هذه الصورة ولا يمكن الانتقاص منها وتتحرك بحرية في الفضاء عن طريق حركتها الطبيعية الخاصة بها، والخلاء - الفراغ - لا يشكل أي مقاومة لحركة الذرات وإذا تركت حركة كل ذرة فإنها ستكون حركة مستقيمة، ولاختلاف الذرات في الشكل والحجم فإنها تصطدم مع بعضها البعض وتصبح حركة الكل على هذا مضطربة، ونتيجة لهذا فإن الذرات المتشابهة هندسياً تكون نظماً منظمة ومختارة وهي العوالم، ثم الأشياء الخاصة بكل عالم بينما يمنع عدم الاستقرار العام للمجموع الكلي، أي الامتزاج الخاص بالذرات من المقاومة بطريقة محددة، وعلى هذا فإن هناك امتزاجاً ابداعياً ونتيجة لامتزاج الذرات والاختلافات الهندسية الكثيرة بين الذرات فإن عدد التبدلات والامتزاجات غير محدود.

وتعترف النظرية الذرية بتنوعات كثيرة ولكن لا تتأثر سماتها التعددية طالما ظلت الذرات سليمة والمجال الذي تتحرك فيه معادلاً للخلاء، ويمكن أن تكون الذرات مختلفة كماً أو تكون العناصر الغائبة لعدد عدد لجواهر مادية مختلفة ويمكن أن تتمدد وتتكسح ويمكن أن تكون ذات تشابهات وتعارضات طبيعية ويمكن أن تعمل عن طريق قوى خارجية عليها أو تسير بواسطة قوى كامنة فيها ويمكن تجميعها بحيث تكون قريبة من بعضها وتستبعد ضرورة الوسط ومع ذلك تدرك على أنها ثابتة وغير قائمة بذاتها. وإذا كان المجال الذي تعمل فيه الذرات غير مدرك كفراغ فإن السمة التعددية للنظام تتأثر لأنه من الواضح أن المجال الجديد لا يمكن أن يكون ذرياً من ناحية التركيب ولكن يجب أن يكون مستمراً. فالذرات لا يمكن أن تحطم الاستمرار. وعلى هذا فإن المجال يجب أن يتخللها، فهذا التخلخل يسلب الذرات سماتها البسيطة والأصلية فتبدو كأشكال أو تراكيب لنوع ما في المجال نفسه. وقد أخذت الكيمياء والفيزياء هذا الناتج عن التجارب وليس فقط عن الأفكار التأملية. وتسير النسبية في الفيزياء في الاتجاه نفسه. وإذا حكمنا على التعددية باستخدام الأفكار المعاصرة فإنها لا تقدم اطراً للعلوم التي تتعامل معها فلديها ميل نحو نهج أحادي أو نسبية كاملة.

ثانياً - التعددية الروحية الحديثة :

يعتبر لايبنتز Leibnitz 1646-1716 الممثل التاريخي الرائد للتعددية الروحية ومع أن المفكرين في جميع العصور آمنوا

البرانية (فلسفة دي بران) إلى مذهب في الذرات الروحية ظلت الصلة فيه بين الجواهر غير قابلة للفهم أو المعرفة.

إن تعددية مين دي بران لا شك فيها، فقد وضع مذهبه مقابل واحدة المثاليين الألمان والماديين، وكذلك مقابل الفلاسفة الذين يبدأون من الوجود الواحد الضروري ويحاولون أن يستخلصوا منه كل ما هو موجود، وقد قال في ميدان الوجود وفي ميدان الفكر بوجود مستويات منفصلة متعددة. لقد قامت تعددية مين دي بران على ما يمكن تسميته المذهب الوضعي النفسي أي على خضوع العقل للتأثيرات الآتية: مجموعة الظواهر التي تصدر عن التجربة الباطنة والتي تتميز بخاصة لا توجد إلا إذا خضعت لمعرفتنا وشعورنا. والحالات التي لا يوحدها إلا ولكنها تتأثر به في أثناء مقاومتها لفعله والتي تشمل من ناحية على الحالات الوجدانية وعلى احساسات سلبية تصدر عن البدن ومن ناحية أخرى على العواطف الدينية التي تأتي من عند الله.

أما أوغست كونت 1857-1798 Auguste Comte فقد نظر إلى التجربة الباطنة على أنها خاطئة بالضرورة. وتستطيع العلوم الوصفية وحدها أن تضع حداً للفوضى العقلية التي تهدد النظام الاجتماعي وأن توفيق بين العقول في المعتقدات الجمعية التي توحد بين الرغبات الفردية. ويؤدي تصنيف العلوم القائم على استخلاص الخصائص الموضوعية للظواهر إلى إيجاد نظام بينها وبين موضوعاتها قائم على وجود تدرج بينها وإيضاً على اعتماد كل منها على الآخر. وتصنيف العلوم لا يحدد لنا العلاقات القائمة بينها فحسب بل يعين لنا الفوارق التي تميز كلاً منها عن الآخر. وكما أن العلوم التي تدرس الظواهر غير قابلة لأن ترد إلى بعضها البعض، كذلك فإن هذه الظواهر نفسها لا بد أن تكون متعددة. والحقيقة أن التعددية تدن بالكثير لوضعية أوغست كونت.

ثالثاً - التعددية الحديثة والمعاصرة:

بالرغم من إقرار تاريخ الفلسفة للشكليين الكلاسيكيين للتعددية: المادية والروحية، فإننا نلاحظ أن هذه النظريات التعددية لا تنكر الوحدة والكلية الأساسية للكون. فقد يكون هناك ذرات أو عقول عديدة وفي كل حالة فإن هناك كوناً واحداً فقط وهذا الكون كل متناهي. وقد أسهم التقابل بين الواحد والمتعدد أكثر في الإبقاء على الاهتمام الفلسفي في هذه المذاهب. والتعددية الحديثة ليست مذهباً كجواهر كثيرة مقابل الواحدة كمذهب واحد فهي تنادي بعدم وجود كيان مطلق في

أما هربارت 1776-1841 Herbart فقد استنكر فكرة أرجاع كل شيء إلى مبدأ واحد فعارض هذه الفكرة بعنف وعدها من قضايا العقل التي لا تستند إلى أساس. وهو يرى أن كل موجود يجب أن يكون بسيطاً في كيفيته وليس من الضروري أن تتحد كيفيات جميع الموجودات. وقد أداه النظر في الحقائق الواقعية إلى قول صريح بالتعدد فأنت المبادئ المتعددة والحقائق المتعددة التي قال بها قريية الشبه جداً بالجواهر الروحية الفرد التي قال بها لاينتز.

والطبيعة عند بسكال 1623-1662 Pascal قد جعلت كل حقيقة من الحقائق مستقلة بذاتها، أما ضم بعضها إلى البعض الآخر فيرجع إلى أفكارنا، إلا أن ذلك ليس طبيعياً، وستظل كل حقيقة محتفظة باستقلالها (الأفكار، القسم الأول 1، طبعة برنشفيك). وإذا انتقلنا من الطبيعة إلى الإنسان فسنلتقي بهذا التنوع والتعدد نفسه ومن هنا فإن كل مذهب يحاول أن يوحد طبيعتنا الإنسانية هو مذهب خاطيء.

إن معظم الفلاسفة التعدديين كانوا علماء نفس واجتماع وعلماء طبيعة ممن كانوا يغلبون الملاحظة على الجدل النظري، ويتنهون في مذاهبهم إلى تركيبات يغلب فيها عنصر الخيال على عنصر العقل والمنطق.

وقد صدرت تعددية مين دي بران Maine De Biran 1766-1824 عن تعددية بسكال ومالبران Malebranche 1638-1715 وكل أصالتها قائمة في الفكرة التي كونها صاحبها عن الشعور. ذلك أن الحقيقة ليست هي المعقولة. إذ إن لدينا أشياء يقينية متعددة ولكنها ليست مفهومة. وقد رأى مين دي بران أن حركة الفكر لا تكون من الماهية إلى الوجود بل من الوجود إلى الماهية.

فقد انتهى الفيلسوف الفرنسي إلى اقرار مستويين آخرين للحقيقة الواقعية في الإنسان: أحدهما قوامه مجموعة الإدراكات الحسية الغامضة التي تصلنا عن طريق جسدنا والآخر أسمى من الشعور وقوامه مجموعة العواطف التي تعلق وتسمو بنا بدلاً، وهي ذات معنى رفيع، ألا وهي عواطف الشعور الديني. وهذه المستويات الثلاثة للواقع تتصل بثلاثة أنواع من الإحساس: إحساس التأثيرات العضوية أو الإحساس العضوي الباطني العام، والإحساس العضلي الفعّال أو الشعور، وثالثاً الإحساس الديني. ولكي يفسّر دي بران إمكانية وجود هذه المستويات الثلاثة بعضها إلى جانب البعض الآخر، وعلى الرغم من استقلال كل منها عن الآخر، انتهى إلى القول بأن علينا أن نعتقد بوجود عالم من القوى المتنافرة التي ترتبط فيما بينها بمجموعة من العلاقات. وقد انتهت

وبه عدد غير متناه من العلاقات بين الكل وأجزائه وبين الأجزاء ذاتها. ومن الممكن - كما يقول متسي - أن يعد مذهب ماكتغارت مذهب وحدة أو مذهب تعدد. وقد نظر هو نفسه - ماكتغارت - إلى التعدد على أنه هو الأهم. فقد تحكمت فيه اعتبارات تجريبية وعملية. ومن الواضح أن الأجزاء الأولية يُعزى إليها في داخل تعددته أهمية ميتافيزيقية تفوق الأجزاء الثانوية بجميع الأنواع وتفوق أهمية الكل المبدي نفسه.

ولب مذهب ماكتغارت الميتافيزيقي، هو أن الواقع روحي في الأساس. فكل ما يوجد روح ولا شيء غير الروح. وللذوات منزلة ميتافيزيقية خاصة هي التنوع الأولي، فطبيعة الواقع تتكشف في التنوعات على نحو أعمق مما تتكشف في الوحدة العليا، فالذوات أو الأشخاص هم وحدهم الذين يؤلفون مكونات الكون (بالمعنى الميتافيزيقي) وهنا الوجه التعددي يعد أهم من الواحدي، فكون لا شيء حقيقياً بالفعل إلا الأشخاص المتناهون هي القناعة الفلسفية الأساسية عند ماكتغارت؛ فالذات لها فردية لا يمكن إدماجها في ذات أخرى أو في المطلق.

وقد قدم لنا جيمس وورد James Ward 1843-1925 وهو من أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مذهباً تعددياً في كتبه المختلفة مثل: المذهب الطبيعي واللاأدوية، مجلدان 1899، عالم الغايات: أو مذهب التعدد ومذهب الألوهية *The Realm of Ends: or pluralisme Theism* عاشرت جيفورد 1911، ومذهب ألوهي في الذرات الروحية *A Theistic Monadism*.

وقد كان لمثالية وورد صورة مختلفة تماماً عن غيرها حيث كانت أكثر تحرراً ومرونة من غيرها. وكانت فلسفته تعبيراً عن انفصال المثالية الانكليزية عن مصدرها ووحيتها الهيجلي الأول حيث كان العلم التجريبي واللاهوت هما العاملان الأساسيان في تكوين نظريته عن العالم. وقد استمد وورد مذهب الفلسفي من مصادر متعددة: لايبنتز وباركلي وكانط ولونز الذي تأثر به تأثراً قوياً خلال سنوات دراسته بفوتنغن، كما يظهر ذلك في كتابه الأول *عالم الطبيعة والثاني عالم الغايات: مذهب التعدد ومذهب الألوهية*.

والطبيعة عنده حية وفردانية في جميع أرجائها ومن هنا تأخذ شكل الواحدية الروحية، إلا أن هذا موقف عام لا يوضح شيئاً عن مصدر الأشياء والغايات التي تستهدفها ومن أجل ذلك يلجأ إلى التجريبية الراديكالية التي تظهر لنا الواقع في تعدد وكثرة من المراكز المجربة التي تتصل فيما بينها اتصالاً متبادلاً يطلق عليه وورد اسم الذرات الروحية أو الكمالات

الكون. مقابل المذاهب المطلقة التحكيمية للقسم الأكبر من القرن التاسع عشر؛ فقد كان من بين مؤيدي الاطلاقية في إحدى أشكالها كل المفكرين الرواد للعالم تقريباً وأصبحت عقيدة راسخة في الفلسفة ومع ذلك فقد كان لدى القليل من الفلاسفة الشجاعة في مواجهة المنطق المطلق ومذاهب بقاء الطاقة، وإنكار أن الكون نسق واحد كلي وبسبب وحدته فإن المكان والزمان والسببية تكون في أي لحظة متضمنة في كل حادثة حدثت أو يمكن أن تحدث وكان التفكير الفلسفي مقيداً بهذا المبدأ الذي صيغ ببراعة.

وسوف نتناول هنا بعض المذاهب التعددية الحديثة والمعاصرة في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لدى كل من: ماكتغارت وفلاسفة الهيجلية وجيمس وفلاسفة البراغماتية ورسل وفلاسفة الواقعية وفنتششتين الذي يعبر عن اتجاهات الوضعية الحديثة وفلاسفة اللغة.

1 - التعددية المثالية عند ماكتغارت وجيمس وورد:

تشابه تعددية الفيلسوف الانكليزي جون ماكتغارت اليس ماكتغارت John McTaggart Ellis McTaggart 1866-1925 مع مذهب الذرات الروحية - تعددية لايبنتز. وترجع أهمية ماكتغارت في الحركة الهيجلية الانكليزية في كونه خطا الخطوة النهائية الحاسمة في فسم عرى الارتباط مع اللاهوت. وأبرز الاختلافات بينه وبين الهيجليين الانكليز هو ذلك التحول إلى التعددية الذي أدخله على اتجاههم الذي سار بقوة في طريق الواحدية. وهو في نسقه الفلسفي يحرص على أن يكون استنباطه أولياً؛ فمن القول بوجود الجوهر، تشار مسألة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جوهر واحد. وتنوع الجوهر يلي اليقين الأول القائل أن الجوهر لا يمكن أن يكون بسيطاً، وهو هنا يلجأ إلى البرهان التجريبي، وبين أن إدراكاً حسيماً واحداً كفيلاً بإثبات أن الجوهر متنوع؛ فالجواهر إذن موجود وهو ليس واحداً بل كثيراً. ولما كان ثمة كثرة من الجواهر فلا بد أن تقوم بينها علاقات، إذن فالعلاقات أساسية للوجود.

ونجد لدى ماكتغارت فكرة ذات أهمية خاصة بالنسبة لتعددته وهي فكرة قابلية الجوهر للإنقسام إلى ما لا نهاية. ففكرة عدم وجود شيء بسيط بساطة مطلقة واضحة حسيماً، إضافة إلى كونها أيضاً واضحة من وجهة نظر الفكر الخالص وذات صحة نهائية، فإذا لم يكن هناك حد لقابلية الإنقسام في كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجزائها فمعنى ذلك أن لدينا تركيباً لا متناهياً في تعقيده وتنوعه، له مراتب في تنظيمه

الوحدة العقلية، وتتميز عن التعددية المطلقة في أنها لا تترك الانفصال قائماً دون رباط وانما يمكن أن يتصور - في تعددية جيمس - الانفصال اتصالاً على نحو ما.

إن التعددية - عند جيمس - لا تحتاج أن تفترض من البداية كونها مناصرة كشكل معين من الانفصال بين كثرة من الأشياء تدعيها. فللتعددية فقط مغزى «سليمي» يتمثل في مناقضتها لقضية الوحدة القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الإطلاق». هكذا يبدأ جيمس حديثه عن الواحد والكثير في الفصلين السابع والثامن من كتابه بعض مشكلات الفلسفة. وبعد أن يتحدث عن أنواع الوحدة: الوحدة الصوفية وواحدة الجوهر، ينتقد مفهوم الجوهر ويقدم التحليل البراغماتي للوحدة. «ثمة عدد كبير من الاختلافات العملية نعيها حين نطلق على شيء ما أنه واحد. فعالمنا إذ يركب في الزمان والمكان له وحدة زمانية مكانية. ولكن الزمان والمكان يربطان بين الأشياء بأن يفصلا بينهما فصلاً محدداً. وعلى ذلك فمن الصعب القول ما إذا كان ينبغي للعالم أن يطلق عليه أنه واحد أكثر مما نعتبره متعدداً في هذه النظرية الزمانية المكانية».

ويرى جيمس أننا قد نسلم بسمو الوحدة العقلية ونظريتها للارتباط بين الظواهر دونما استثناء حيث تبدو قادرة على تحقيق الاستقرار الديني أو السلام وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها. ولكن هذه الوحدة تدخل في الفلسفة ألباناً مثل:

- انها لا تفسر وعينا المتناهي.

- مشكلة الشر، فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه. أما في الوحدة فاللغز نظري، هو كيف يكون هناك نقص! إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً.

- يناقض ذلك طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك في التجربة. فالغدير في عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً.

ومقابل ذلك فالتعددية تحرر من كل هذه المضاعف، فهي تسلّم بأن بعض أجزاء عالمنا لا يمكن أن توجد خارج كليتها. ولكن بعضها الآخر يمكنه ذلك. فالعالم يبدو إلى حد ما عالمًا يقبل الإضافة ويمكن أن يكون كذلك. والتعددية كذلك تقبل فكرة الإرادة الحرة. وهي من جهة أخرى ليست بمقتضلة ولا بمشائمة لكنها بالأحرى تطمح إلى الإصلاح. فهي ترى أن في الواسع إنقاذ العالم بشرط أن تؤدي أجزاؤه خير ما في وسعها. ومن مزاياها:

- أنها أشد علمية؛ كما يتمثل ذلك في إصرارها على أنها إذا أضيفت إلى الوحدة فإنها تعني على الدقة أشكلاً مرتبطة ممكنة

Entelechies كما يطلق على أقل ما يمكن تصوره منها اسم الذرات الروحية البحتة أو اشباه النفوس، وهو يتفق مع لايبنتز في مذهبه غير انه يجعل للذرات الروحية نوافذ ويترك جانباً فكرة الانسجام المقدر. وقد عرف مذهبه وشاع على أنه مذهب تعددي يلتقي مع مذهب جيمس في نقاط عديدة. والموقف المكمل للمذهب التعدد هو مذهب الألوهية. وقد بلغ وورد هذه الغاية المتوجة لمذهبه بقرعة تأملية جريئة من الذرات الروحية المتناهية الكثيرة نسبياً إلى وحدة لا متناهية مطلقة؛ فالتعدد يركز على الألوهية ويستهدفها، أي أن الله مصدر التعدد وتوزيع له.

وتظهر لنا فلسفة هربرت ولدن كار H.W Carr 1857-1931 التي قدمها في كته: نظرية الذرات الروحية ومعالم فلسفة لمبدأ النسبية، والنظرة العلمية إلى الفلسفة وأفكار تأملية - تأثراً واضحاً بتعددية لايبنتز. كان كار يعتقد أن نظرية اينشتاين تمثل تجديداً وتحقيقاً للمذهب الذرات الروحية بمناهج العلم الحديث. ونضجت فلسفته في أفكار تأملية الذي يقدم فيه مذهباً تعددياً هو متابعة لمونادولوجيا لايبنتز.

2 - التعددية البراغماتية عند وليام جيمس

1910-1842 William James

من بين كثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة القائلة بالتعددية - كما لدى تعددية راسل في الواقعية الجديدة والذرية المنطقية، ومور في التحليلية وفتغنشتاين في الوضعية، وفلسفة اللغة تظهر تعددية وليام جيمس البراغماتية كأهم نزعة تعددية في الفكر الفلسفي المعاصر، فالتعدد هو مبنافيزيقا البراغماتية كما يؤكد جيمس.

لقد شغلت مشكلة الوحدة والتعددية تفكير جيمس منذ وقت مبكر. فقد كتب عام 1844 معضلات الجبرية - Dilemma of determinism رافضاً الجبرية القائمة على المطلق والوحدة منتصراً لحرية الإرادة، فالقول بحرية الإرادة يعني التعددية لأنها تتضمن الجدة والإمكان. وفي تناوله للعلاقات في التجريبية الراديكالية بدا له العالم في صورة أجزاء منفصلة وليست كلاً متصلاً مؤكداً أن هذا التصور للكون هو القول بالتعدد. إن الاعتقاد بالوحدة فيما يرى جيمس يوقعنا في مأزق عسيرة الحل بنقذنا منها الاعتقاد بالتعددية. فالاعتقاد بالوحدة لا يفسر لنا مشكلة الخطأ في المعرفة ولا النقص في الطبيعة ولا الشر في الأخلاق. إن التعددية البراغماتية تتميز عن الوحدة المطلقة في انها تسعى إلى الوحدة التجريبية لا

والعمل، ومع ذلك يجمع الكل رابطة ما. ولا مانع من أن تكون الأهداف متعددة والغايات متباينة.

والبراغماتية في انتظار التحقق النهائي التجريبي لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء في وحدتها وتفككها لا بد وإن تصف نفسها في الجانب التعددي.

إن البراغماتية من حيث كونها منهجاً - لا مذهب - ينبغي أن يكون إخلاصها للنظرية التعددية القائلة بأن أجزاء الكون يرتبط بعضها ببعض برابط. وترى التعددية البراغماتية الكون نظاماً غير تام، ويتم نفسه باستمرار من خلال الزمن. والتعدد فرض مقبول لحل مشاكلنا الطبيعية والأخلاقية ويرتبط بعدم اكتمال الكون وبفعل الزمان في الوقائع إنكار الحتمية والقول بالصدفة كمقولة أساسية لنظام العالم «أنا أريد عالم الصدفة. قلّ فيها ما تشاء لكنني أرى أن الصدفة لا تعني أكثر من التعدد، فالصدفة ضد الجبرية. ومن هنا الاختيار. ومن هنا فالخاصية الأساسية للكون المتعدد هي أن يترك المجال للإمكان. إمكان أن يتم اكتمال العالم من خلال الزمان على أساس الحرية في الطبيعة». فالتعدد عند جيمس ليس مجرد فرض ميتافيزيقي بل أساس أبحاث خلقية ودينية عديدة تسود فلسفته. فالبراغماتية تدبر ظهرها للواحدية المطلقة وتولي وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية.

3 - التعددية الواقعية الجديدة عند برتراند راسل

: 1970-1872 Bertrand Russel

اعتقد راسل اعتقاداً راسخاً أن العالم متعدد Plural وأن العلاقات القائمة بين الأشياء واقعية على عكس ما ذهب إليه الفلاسفة المثالية عموماً والهيغلية خصوصاً. وباستعراض كتابات راسل يمكننا أن نفهم لماذا ثار على النزعة الواحدية وذهب إلى القول بأن العالم مكون من عدد من الكائنات المختلفة. هذه الكائنات عنده هي وقائع ذرية.

ففي كتابه فلسفي وكيف تطورت يتحدث عن «انقلاب إلى التعددية» مبنياً أن كل اهتمامه كان موجهاً نحو دحض الواحدية. فقد كان المذهب المثالي والواحدية مرتبطين أشد الارتباط وكان الرابط بينهما هو المبدأ الخاص بالعلاقات الذي استخلصه برادلي من فلسفة هيغل، واسماه راسل «مبدأ العلاقات الداخلية». أما نظريته التعددية فقد قامت على ما أسماه «مبدأ العلاقات الخارجية»، فالعلاقات الداخلية كما بين برادلي بحق في المظهر والحقيقة تقتضي القول بأن الحقيقة الكونية واحدة، ولا بد أن تكون واحدة لأن التعدد - إذا ما

التحقق تنكافأ معها تكافؤاً دقيقاً، أشكالاً منفصلة ممكنة التحقيق.

- تتفق مع التعبير الأخلاقي الدرامي للحياة.

- ليست مضطرة لأن تحمل محل أي قدر جزئي من التعدد؛ ذلك لأنها تنصير على الواحدية إذا فرض أن ثمة وجوداً لا يمكن إنكاره لأقل جزئي من الانفصال.

إن الوجود واقعة وعلى الفيلسوف أن يفسره. وفي نهاية الفصل الثامن من بعض مشكلات الفلسفة ترك جيمس السؤال مفتوحاً. «فللفيلسوف أن يفسر الوجود كله دفعة واحدة أو يفسره جزءاً جزءاً أو مجموعة مجموعة. والطريقة الثانية هي النظرية التجريبية «الأشد توافقاً مع الواقع». والأمر نفسه مطروح في كتابه البراغماتية. «فكثيراً ما عُرِفَت الفلسفة بأنها السعي في طلب وحدة العالم أو رؤية وحدة العالم. لكن ماذا عن التنوع في الأشياء؟ إن معرفة تنوع واختلاف وتباين الحقيقة لا يقل أهمية عن فهم ارتباطها وعلاقاتها. إن كل الأشياء تلتمح وتنضم وترتبط بعضها ببعض على نحو ما ومقابل ذلك نجد الفكرة التعددية القائلة بعدد خالد قائم بذاته في شكل ذرات أو حتى وحدات روحانية من نوع ما.

ويقدم لنا جيمس فكرته من وجهة النظر الجمالية، فالأحداث تؤلف قصة. وأجزاؤها تتناسك معاً بحيث تفضي إلى ذروة، أي إلى نهاية، إلى غاية وهي تكسب من بعضها بشكل يترتب عليه أنها تفسر بعضها بعضاً. وهنا فإن وجهة نظر التعددية هي وجهة النظر الأكثر طبيعية. إن العالم مليء بقصص جزئية تسير متوازية بعضها بعضاً بعض، وهي تتشابك وتتداخل عند نقاط معينة ولكننا لا نستطيع أن نوحدها توحيداً كاملاً في عقولنا. إن من السهل رؤية تاريخ العالم تعديداً، كحل كل خيط فيه يحكي قصة منفصلة. أما تلخيص السلسلة بأكملها إلى كائن واحد يعيش حياة موصولة غير منقسمة فهو أمر أكثر صعوبة. إن في وسعنا أن نتصور عالماً من الأشياء والأنواع لا توجد فيه التفاعلات العلمية المألوفة لدينا. مثل هذا العالم سيكون أقل توحيداً بكثير جداً من عالمتنا.

إن الوجود في نظر جيمس كثرة لا متناهية ينفصل كل شيء عن الآخر في وجوده ووظيفته وبقائه، ويمكن لها جميعاً أن ترتبط ارتباطاً خارجياً. إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة ومعناه أن الأشياء كلها لا تخضع لقانون حتمي واحد أو لسلطة واحدة؛ إن الأشياء يستقل بعضها عن بعض. لكل وظيفته واتجاهه ولكل بعض الحرية في السلوك

وهذا الاتجاه ينطوي على تعددية واضحة، ما دام الواقع النهائي يتألف من عدد هائل من الأشياء ذات الوجود المستقل. ومقابل هذا الموقف الواقعي التعددي يرى صاحب المذهب الفردي أنه ليس ثمة شيء يوجد بذاته ولا واقعة تكون تامة في ذاتها.

والتعددي يرفض نظرية الترابط بوصفها معياراً نهائياً للحقيقة، ويفضل نظرية التطابق التي هي أقرب إلى الطابع التجريبي. فالقضايا قد تكون مكتملة لبعضها البعض في نظر التعددي، ولكن هذا الإكمال لا ينطوي بالضرورة على تعديل. ويرى التعددي أن الوقائع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض وأن تختلف أجزاء تجربتنا لا يتعين أن تكون لها علاقة بعضها ببعض وأن الكون قد يكون مجرد مجموع متراكم. وهذا يؤدي إلى جعل بيئتنا أكثر إثارة إلى حد لا متناه من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها. فالتعددية تصور الكون على الطريقة التي صور بها العالم الدانماركي نيكو براهي Tycho Brahe أعني أنه قد تكون بطريقة تسمح بكثير من الخروج على النظام الدقيق. وقد تكون المصادفة فيه عاملاً حقيقياً هاماً إلى أبعد حد. فالتعددي يؤكد ما أطلق عليه اسم الشكل الفردي للواقع لا الشكل الكلي. وهو ينظر إلى الواقع من خلال الكثير لا من خلال الواحد.

وقد كان راسل Russell قد ألقى بعض محاضرات عن المنطق والمعرفة في نهاية 1917 وبداية 1918 وجمعها في كتاب أصدره عام 1924 تحت عنوان الذرية المنطقية *Logical Atomism* وهو كتاب كما يوحى عنوانه يستند إلى نظرية راسل في العلاقات الخارجية، كما أنه يكشف بوضوح عن نزعته التعددية التي قد لا تخلو من تشابه مع بعض آراء وليم جيمس. والطريقة التي يتبناها راسل في فلسفة الذرية المنطقية تختلف عن طرق الفلسفة المثالية؛ فبينما تنظر المثالية إلى الحقيقة باعتبارها كلاً غير مجزء وأن تجزئته إفساد لهذه الحقيقة المطلقة - لأن التجزئة من شأنها أن تفسد العلاقات الداخلية التي تربط الأجزاء فلا تبقى إلا الأشياء منعزلة الواحدة عن الأخرى -، نجد أن الطريقة الجديدة عند راسل تؤكد الواقعية التعددية في العالم الخارجي، وتبين أن مهمة التحليل هي دراسة هذه الأشياء التعددية وصلتها باللغة. ولنا أن نذكر حقيقة هامة هي أن طريقة التحليل المنطقي ليست منهجاً لتحليل الأشياء المادية، بل هي ذلك المنهج الذي يهتم باللغة وعلاقتها بالفكر والعالم الخارجي. ونجد هذه الطريقة نصيراً لها في أعمال فغنغشتين.

اعتبرناه حقيقة كونية - متناقض في ذاته فالتعدد يقتضي علاقات، وعن طريق ما فيه من علاقات يثبت على الرغم منه وحدة أعلى من التعدد، ومن هنا فالقول بالعلاقات الداخلية يعني نتيجة واحدة هي أنه ليس ثمة أشياء متعددة ولكن هناك شيئاً واحداً فقط.

ويرى راسل أن أول حجة تخطر على بال خصم الواحدية هو صعوبة تطبيق العلاقات الداخلية عملياً (أصول الرياضيات). ويضاف إلى ذلك أن بديهية العلاقات الداخلية تتنافى مع كل تركيب لأنها تؤدي إلى واحدة صارمة. فليس هناك إلا شيء واحد، وقضية واحدة، والقضية الواحدة «ليست هي القضية الصادقة الوحيدة فحسب، بل هي أيضاً القضية الوحيدة» والقضية الواحدة تنسب عمولاً إلى الموضوع الواحد. ويرى راسل أن هناك اسباباً عديدة تقوم ضد البديهية التي تقرر أن العلاقات متصلة بالضرورة في طبيعة أطرافها، أو في طبيعة الكل المكون من هذه الأطراف.

يقول راسل: «لقد أدركت أهمية مسألة العلاقات لأول مرة حينما كنت اشتغل بدراسة لايبنتز... والواقع أنني شعرت أن في المذهب الجديد - [العلاقات الخارجية] - تحريراً كبيراً لي. وفي الفيض الأول من التحرر أصبحت من انصار الواقعية الساذجة».

يرى التعددي أن العلاقات في أساسها علاقات خارجية. فهي مستقلة عن الأشياء التي تربط بينها والتي يمكن أن تدخل في العلاقات أو تخرج منها دون أن يلزم عن ذلك أن تكون منتمة إلى كلٍّ شامل من أي نوع. بل إنه حتى تكون الأشياء أجزاء من كل يظل من الممكن أن ترتبط هذه الأجزاء بعضها ببعض ارتباطاً مستقلاً دون نظر إلى أية صلة قد تكون لها بالكل.

نقد نظرية العلاقات الخارجية من أهم الأسس التي تقوم عليها الواقعية الجديدة سواء لدى راسل ومور في انكلترا أم لدى بيرى ومونتاجيو أصحاب الواقعية الأميركية الجديدة. ورغم تخصصية وتعقيد أبحاث الواقعية الجديدة المعرفية إلا أنها فلسفة هامة من أهم القائمين بالنظرية التعددية المعاصرة. تتركز الواقعية على تأكيد عدم تغير الأشياء (موضوعات المعرفة) أثناء عملية المعرفة، فالشيء يظل كما هو قبل دخوله الوعي، وأثناء عملية الوعي به وبعد أن يختفي من وعينا، أي أن الأشياء تدخل أذهاننا بحرية دون أن تتأثر هي ذاتها. فالموضوعات لها وجود واقعي مستقل تماماً عنا وعن كل نشاط معرفي لنا. وهذا يؤدي إلى جعل علاقة المعرفة علاقة خارجية.

في كتابه أربع مقالات في الحرية التعددية في علاقتها بمظاهر الحياة المعاصرة تحت عنوان «الواحد والمتعدد». ويلجأ إتشيا برلين إلى المصادر المعروفة للملاحظة التجريبية والمعرفة البشرية العادية ويرى أنها لا يوفران لنا أية ضمانات لكي نفترض أن الأشياء الحسنة كلها، أو الأشياء السيئة كلها قابلة للوفاق بعضها مع بعض. وأن العالم الذي نواجهه في الخبرة العادية عالم نواجه فيه بالخيارات بين أهداف مطلقة وحقوق مطلقة وأن تحقيق بعضها يعني بالضرورة التضحية ببعضها الآخر. ويقول: «إن الإيمان بوجود صيغة واحدة يمكن بواسطتها تحقيق كل الغايات البشرية المتضاربة: إيمان زائف بكل وضوح. فإذا كانت غايات البشر عديدة وليست متسقة من حيث المبدأ مع بعضها البعض فلا يمكن حذف إمكانية التصادم من الحياة البشرية». . إن مبدأ الوحدة والإيمان بمقياس وحيد قد برهنا دائماً على أنها مصدران غنيان لإشباع الفكر والعواطف معاً. وسواء أكان معيار هذا الحكم نابعاً من رؤية مستقبل مثالي أو مغروساً في الماضي، فإن من المحتم عليه - شريطة أن يكون مرناً بما يكفي - أن يواجه تطوراً بشرياً غير منظور وتعذر رؤيته، وغير ملائم له، وعندئذ سوف يستعمل لتبرير الوحشيات القبلية. إن صيانة مقولات الفكر على حساب الحياة الإنسانية للأفراد لموقف سيء إلى مبادئ العلم والتاريخ أيضاً، موقف يقوم من الجناحين اليميني واليساري في يومنا هذا سواء بسواء ويتعذر التوفيق بينه وبين المبادئ المقبولة لدى أولئك الذين يحترمون الحقائق.

والتعددية بما تستتبعه من حرية، تبدو غاية أكثر صدقاً وإنسانية من غايات من يسعون من خلال البناءات الفاشية المنظمة الكبيرة. وراء مثال ضبط النفس للطبقات أو الشعوب أو الجنس البشري كله، إنها أصدق لأنها تعترف - على الأقل - بحقيقة تعدد الأهداف البشرية، وحقيقة عدم قابلية بعضها للقياس وحقيقة قيام التعارض الدائم فيما بينها وأن الادعاء بأن القيم كلها يمكن ترتيبها على مقياس واحد. ومن ثم فإن تعين الأهم من بينها ليس أكثر من مجرد وضع تمنع، ويبدو أنه يزيف معرفتنا بأن البشر فاعلون أحرار ويمثل التعميم الأخلاقي على أنه عملية يمكن لآلة حاسبة أن تقوم بها... إن البشر يختارون بين قيم مطلقة وهم يختارون لأن حياتهم وفكرهم تحددهما مقولات ومفاهيم أخلاقية جوهرية تشكل جزءاً على امتداد واسع في الزمان والمكان من وجودهم وفكرهم وإحساسهم بهويتهم الخاصة جزءاً مما يجعل منهم بشراً... ولربما كانت غاية حرية اختيار الأهداف، دون الادعاء بشرعية خلود هذه الأهداف وتعدد القيم المرتبطة بذلك ليست إلّا

4 - التعددية الوضعية التحليلية عند لودفيغ فتنغشتين Ludwig Wittgenstein 1889-1951 :

يبدأ الفيلسوف الألماني فتنغشتين تحليله للعالم في رسالة منطقية فلسفية بقوله: «إن العالم هو جميع ما هنالك». أي إن العالم يتكون من كل ما هو موجود، بحيث يدخل كل ما هو موجود في تكوينه. وعلى ذلك يمكننا القول بأن العالم مركب وليس بسيطاً وهو في هذا متفق مع ما يذهب إليه فلاسفة التعدد والكثرة من أن العالم لا يمكن أن يكون كلاً واحداً مكوناً من أجزاء بل هو أجزاء مترابطة بعضها مع البعض في كل واحد مركب.

يسمى فتنغشتين الأجزاء التي يتكون منها العالم بالوقائع Facts «فالعالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء» ومن ثم فالواقعة هي الوحدة الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم، وإن كانت هي نفسها تنحل بدورها إلى أشياء. إن معنى الواقعة يشير إلى ما هو مركب في الوجود الخارجي. ويمكن أن نحدد أهم الصفات التي تصف بها الوقائع على النحو التالي:

- إنها وقائع مركبة من وقائع ذرية وليست بسيطة.

- إنها منفصلة بعضها عن بعض، مستقلة بعضها عن بعض بحيث لا يبدلنا إثباتنا لواقعة ما على وجود واقعة أخرى أو نفيها.

- يحلل فتنغشتين العالم إلى وقائع مركبة تنحل بدورها إلى وقائع أبسط منها، الواقعة البسيطة التي لا تتكون من وقائع أخرى والتي لا تنحل إلى أبسط منها يسميها بالواقعة الذرية.

يبدأ فتنغشتين بحثه بتحليل الأشياء التي لها صلة باللغة والتي هي من صميم العالم الخارجي، فيضعنا أمام عالمين: عالم اللغة بما فيه من تعدد وكثرة كبيرة في العبارة، وقدرة على صياغة القضايا المختلفة من حيث التركيب والمستوى؛ والعالم الخارجي بما فيه من تعددية وأشياء متكررة مرتبطة بعلاقات وصفات تصلح أن تكون مواداً للتعبير. إن بين هذين العالمين علاقة وثيقة بحيث نستطيع القول إن مجموع القضايا كلها تعبر عن المجموع الكلي للوقائع في العالم، وهذه الوقائع تؤلف العالم كما تؤلف القضايا اللغة. والوقائع التي يتحدث عنها فتنغشتين تتألف الواحدة منها من أشياء، وبناء على ذلك يصبح الشيء جزءاً من الواقعة ومستقلاً بحيث يمكن أن يظهر في حالات متعددة.

5 - التعددية والحرية :

ويتناول المفكر الانكليزي المعاصر إ. برلين Isaiah Berlin

الثمرة الأخيرة لحضارتنا الرأسمالية الأخذة بالانحطاط غاية لم تتبينها العصور الغابرة، غاية سوف تنظر إليها الأحوال القادمة بدهشة بل بعطف.

6 - التعددية والحضارة الأمريكية، هنتر ميد H.Mead :

إن التعددية بما فيها من تأكيد للطابع الفردي للأشياء بدلاً من الطابع الكلي للواحدية، والتقابل: «أما... وأما» للثنائية يركز على موقف وثيق الصلة بالتجربة. فهي تتخذ من الموضوعات والحوادث أساساً. وهي ليست فقط أقل اهتماماً بالكماليات والتجريدات من الواحدة، بل إن المقولات لا تكون لها أية أهمية عندها إلا بوصفها وسيلة لتفسير الأشياء والحوادث الفردية أو للربط بينها. وأوضح دليل على اهتمامها بواقعة الشيء الفردي العيني وأهميته هو نظريتها في العلاقات الخارجية: وهي تنظر إلى واقعية العلاقات ودلائلها على أنها ثانوية بالقياس إلى الواقعية الأساسية للموضوعات العينية والحوادث في ذاتها، التي يمكن أن تدخل في العلاقات وتخرج منها دون أن يطرأ عليها تغير ودون أن تفقد استقلالها الأساسي. والجاذبية الكبرى للتعددية تكمن في اعترافها الكامل بواقعية التجربة الفعلية وامتثالها وراثتها.

ويرى هنتر ميد أن التعددية - مقارنة بالواحدة أو الثنائية - تقدم لنا صورة للواقع مشيرةً ديناميةً ودائمة التغير. فالكون يتصف أساساً بالتغير ولو وصفناه بأنه أزلي، لما كان معنى ذلك أنه سكوني «أو مقفل على ذاته» بل إن من الممكن أن يكون التغير والتنوع أزليين، فليس الكون في حاجة إلى أن يكون كلاً عضوياً متجسداً على صورة مطلق لكي يكون الواقع. بل إن التغير أهم في تجربتنا من الثبات، والأشياء التي لا حصر لها، والتي تتألف منها تجربتنا - التعدد - أهم بكثير من أي واحد متخيل.

إن هناك عقولاً كثيرة تنشذ نظرة أكثر اكتمالاً مما تقدمه التعددية لكن السعي شيء والوقائع الصلبة الفعلية شيء آخر. فمن الممكن أن تصور للكون ذلك الطابع الزاخر المتنوع الذي تحدده التعددية. ولكن الأمل في الوحدة في هذه الحالة لن يؤدي إلا إلى تقديم صورة مشوهة قد تكون مرضية لكنها غير صحيحة. وتحديد نوع معين من الوحدة مسبقاً يعد خيانة لروح الفلسفة نفسها. ففي السعي نحو الحقيقة العامة لا يستحق الذهن أن يجد إلا ما هو موجود بالفعل، وأي شيء غير ذلك لا يستحق اسم الحقيقة ولن يكون جديراً بالفيلسوف ومسعاه.

وترتبط التعددية بالحضارة الأمريكية ارتباطاً لا نكاد نجد له نظيراً في غيرها من المدينيات. فلدى الأميركيين تعددية في الحكومة، وتعددية في الطبقات الاجتماعية، وتعددية في المعايير الأخلاقية. وفي التخصصات المهنية، وتعددية في الفنون وتعددية في الفلسفات. وهكذا تبدو التعددية الميتافيزيقية هي المذهب الذي يعد اعتناق الأميركيين له أقرب إلى المنطق. وذلك بالنسبة للتعددين أنفسهم.

إن تنوع الأصول العنصرية والحضارات القديمة التي انصهرت في البوتقة الأميركية كان من الأسباب التي شجعت على انتشار التعددية. وقد أسهم في ذلك أيضاً نظام الحكم الذي يفترق نسبياً إلى المركزية، فهناك حكومة فيدرالية وحكومات للولايات ومجالس للمقاطعات كلها تتنافس على ولاء الأميركيين وعلى أموال ضرائبهم، مما يزيد في تعدد الولاء وتعدد الضرائب الذي يجد الأميركيون أنفسهم موزعين بينه. وأخيراً، فإن المدنية الأميركية شأنها شأن مدنية أية أمة صناعية حديثة تبلغ من التعقيد والثراء حداً لا تستطيع معه تجربة أي شخص أن تستوعب إلا قدرأ ضئيلاً من هذا التعقيد والثراء.

مصادر ومراجع

- إسلام، عزمي، فنفتشتين، دار المعارف، القاهرة.
- أمين، عثمان، محاولات فلسفية، ط 2، مكتبة الانجلو المصرية، ط 2، القاهرة.
- الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية.
- برلين، إشتيا، أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوض، دمشق.
- جانيه، بول، وجبريل سياس، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، الانجلو المصرية، القاهرة.
- دورات، تيريز آن، «مشكلة النفس والجسد بين إين سينا وديكارت»، مجلة المستقبل العربي، العدد 12/58، 1983.
- راسل، برتراند، فلسفي وكيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق، الانجلو المصرية، القاهرة.
- الطبطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، تعليق الشهيد مرتضى الطهراني، تعريب محمد عبد المنعم الحاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- كريون، أندريه، ديكتات، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956. وتوجد أيضاً ترجمة لحسن شحاته سقافان، مراجعة محمد غنيمي هلال، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1961.
- لاينتز، الموندولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

التكعيبية

Cubism
Cubisme
Kubismus

1 - المبادئ العامة:

في السنوات الأولى من القرن العشرين، كان تطور الفنون التشكيلية في فرنسا، وسواها من البلاد الأوروبية، ما يزال يرتبط، بشكل أو بآخر، بالانطلاقة التي بدأت مع الانطباعية وفناني نهاية القرن التاسع عشر الذين انتهوا، بحجة تقصي الأثر اللوني والتعبير العفوي المباشر، إلى تحطيم الشكل، من خلال المبالغة في التحوير والتحريف، واستخدام الألوان الصافية الشديدة التباين. فكان رد الفعل، عنيفاً واعياً، ضد هذه المحاولات والمنهج الوضعي الذي يعنى بالظواهر والوقائع المرئية، ويعمل على تفسير الحقيقة بعبارات حسية، بعيداً عن كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة، وأولى ردود الفعل هذه تمثلت، على صعيد الفنون التشكيلية، بالتكعيبية، المعبرة عن أهداف ترمي إلى إعادة بناء فضاء اللوحة التشكيلي على أسس جديدة ومتينة، بعيداً عن السهولة والاغراءات البصرية الحسية التي لجأ إليها الانطباعيون والوحشيون. لذلك اعتبرت التكعيبية الحركة الفنية الأكثر حسماً وجذرية في الربع الأول من القرن العشرين، الحركة التي تبدأ معها المرحلة الخلاقة المهددة للتطور الفني الكبير الذي لم يشهد الغرب ما يوازيه منذ نهاية عصر النهضة. فللمرة الأولى، يتخطى الفنان الغربي المفاهيم التقليدية للمدى التشكيلي المبني وفقاً للرؤية الأحادية والأيام البصري. وباستخدامها أجزاء من العالم المرئي، وبتفكيكها الأشكال الخارجية للموضوع الممثل وتحويلها إلى مساحات صغيرة مسطحة، وتمثيلها الأشياء من مختلف وجوها في آن، إنما حاولت التكعيبية أن تعبر عن حقيقة مطلقة، مدعية أنها تقدم بذلك صورة عن الموضوع أكثر موضوعية من مجرد التوقف عند مظاهره الخارجية. ولا شك في أن استخدام بنى هندسية قد أسهم في التعبير عن دلالة الأشياء الحقيقية، الثابتة والدائمة، المناقضة لما كانت تسعى إليه الانطباعية من تسجيل للظواهر الخارجية واللحظة العابرة.

التكعيبية هي، إذن، ثورة في طريقة الرؤية وإدراك العالم المنظور. ممثلوها لا ينظرون إلى الطبيعة كي ينقلوا ما يرونه فيها إلى اللوحة، لأن ما يجمله المشهد المصور، في اللوحة

- لويس، جنيفاف روديس، ديكارت والعقلانية، ط 1، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- ميد، جورج هربرت، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة.
- ميش، ريتشارد فون، الفلسفة الانكليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, Paris, 1889. Translated by F.L. Pogson as *Time and Free Will: An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, New York, 1910.
- ———, *L'Évolution créatrice*, Paris, 1907. Translated by Arthur Mitchell as *Creative Evolution*, New York, 1911.
- ———, *Matère et mémoire*, Paris, 1896. Translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer as *Matter and Memory*, New York, 1911.
- Dewey, John, *How we Think*, Boston, 1910.
- ———, *Studies in Logical Theory*, Chicago, 1903.
- ———, *The Influence of Darwinism On Philosophy*, New York, 1910.
- Dewey, John & J. H. Tufts, *Ethics*, New York, 1908.
- Howison, George Holmes, *The Limits of Evolution and Other Essays...*, 1901.
- James, William, *A pluralistic universe*, New York, 1909.
- ———, *Essays in Radical Empiricism*, New York, 1912.
- ———, *Pragmatism, A New Name of some old ways, of Thinking*, New York, 1907.
- انظر أيضاً: الرغباتية، ترجمة محمد عربان، القاهرة.
- ———, *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, New York, 1911.
- ———, *The Will To Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897.
- Moore, G. E., «William, James Pragmatism» in *Philosophical Studies*, London, 1922.
- Renouvier, Charles Bernard, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1901.
- ———, *La Nouvelle monodologie*, Paris, 1867.
- ———, *Le Personnalisme*, Paris, 1903.
- Shiller, Ferdinand Canning Scott, *Humanism: Philosophical Essays*, London & New York, 1903.
- ———, *Riddles of The Sphinx*, London & New York 1891.
- ———, *Studies in Humanism*, London & New York 1907.
- Ward, James, *The Realm of Ends, Or Pluralism and Theism*, Cambridge and New York, Giford Lectures, 1911.
- Woodbridge, Frederick James Engene, *The Purpose of History*, New York, 1916.

احمد عبد الحليم عطية

تعيدنا بالضرورة الى شيء خارج عنها، بل لا نعيدنا الا الى ذاتها، بعد أن اكتسبت استقلالها النسبي وتحولت الى ما عرف باسم «اللوحة - شيء» «le tableau objet»، التي لم تعد تحاكي شيئاً، وباتت «تمثل - كما يقول غليزي وميتزنغر، في كتابهما المشار اليه - في عريها بذاته، مسوغ وجودها». فليس على العمل الفني - في نظر أوزنفاث وغليزي وسواهما من الفنانين الذين عبروا عن آرائهم كتابة - أن يعيد انتاج المشهد الخارجي أو يذكرنا بما تعودنا أن نراه في الطبيعة.

بيد أن ذلك لا يعني أن التكعيبية تخلت تماماً عن الواقع؛ فالفنانون الممثلون لهذا التيار الجديد يصرون على واقعية فهم ويعلمون عن تمسكهم بهذا الواقع. وإن هم استخدموا الأشكال والألوان لقيمها التشكيلية لا لنقل الطبيعة ومحركاتها، فإنهم ينطلقون من الواقع في محاولة لإعادة بنائه، وفقاً لرؤية جديدة للعالم والانسان وللعمل الفني. فيؤكد براك «أن التكعيبية لا تهدف الى التجريد، لكنها تعمل عبر مراحل تجريدية»، كما يعلن دولوني «أن الواقعية في الفن هي الصفة الخالدة، وبدونها لا وجود للجمال دائم، لأنها من طينة الجمال نفسه». ويؤكد خوان غريس بدوره - في تصريح له ورد في الكتاب الذي وضعه عنه كانونير - أنه ينتقل من التجريد الى الملموس معلناً أن «الجانب البنائي من التصوير هو الرياضيات، أي الجانب التجريدي»، وأنه «يعمل على انستته». وهو، خلافاً لسيزان الذي «يجعل من القينة اسطوانة»، ينطلق من الأسطوانة كي يصور «شخصاً ذا نمط خاص»، ومن الاسطوانة يصنع قينة، قينة ما. وإذا كان سيزان يتجه نحو العبارة، فهو ينطلق منها، لبني عالمه المصور من التجريدات.

ولكن، رغم هذا التأكيد وهذا الإصرار، النظري، على التمسك بالواقع، فالأعمال الفنية التكعيبية تظهر بوضوح أن أصحابها قد تخطوا الواقع ووصلوا، في بعض مراحل تطورها على الأقل، الى نوع من التجريد. فعلمهم الممثل قد تحول الى صيغة بنوية هندسية معقدة غر مقروءة، ولا تربطها بالواقع سوى اشارات غامضة فقدت دلالاتها الأساسية. لا شك في أن التكعيبين كانوا يعون خطورة هذا المنحى، ولعل خوفهم من الوقوع في التجريد الخالص هو الذي دفعهم، كما سنبين ذلك لاحقاً، الى اللصاق في محاولة منهم، في بادئ الأمر، لإضفاء صفة الواقع على عملهم الفني، بإدخال هذا الواقع نفسه الى بنية اللوحة عبر أجزاء اقتطعت منه والصقت بها.

التكعيبية، يكاد يقتصر على الفكرة أو على ما يعتقد الفنان أنه جوهر الأشياء. فالتكعيبون يرفضون التقابل المباشر بين العالم المرئي والعالم الممثل، ويقدمون الفكر على الحس، لاعتقادهم بأن «الحواس تشوه، فيما الفكر يبني»، كما يقول براك؛ ولأن غايتهم تتخطى ما وصلت اليه الانطباعية من تسجيل مباشر للانعكاسات الضوئية، وما عبرت عنه الوحشية من قيم تعبيرية حسية وانفعالية. ففي كتابها *Die cubisme*، الذي لخصا فيه آراءهما، منذ عام 1912، يعتبر غليزي وميتزنغر أن «العالم المنظور لا يصبح علماً واقعياً الا بتأثير الفكر». والتصوير، كما حدده، منذ سنة 1913، الشاعر الفرنسي غيوم ابولينير، في كتابه *Les peintres cubistes* «ليس فن المحاكاة أو النقل بل هو فن ادراك يبلغ درجة الابداع». وللتأكيد على هذه المفاهيم الجديدة أعلن فنانو التكعيبية رفضهم للوسائل التقنية التقليدية المتبعة في التصوير الغربي منذ عصر النهضة، كالمنظور العلمي *la perspective*، وتقابل الظل والنور، والتدرج اللوني... وما الى هنالك من تقنيات تسمح للفنان بنقل العالم المرئي ذي الأبعاد الثلاثة الى شاشة اللوحة المسطحة، ذات البعدين، بحيث إن المشهد الممثل يوهنا بأننا أمام الواقع نفسه. وللتخلص من هذه الرؤية المبنية على ما يسمى خداع العين، أو التصوير الياهمي، لجأ التكعيبون الى وسائل جديدة تعارض مع المفهوم التقليدي للتصوير، وتكاد تقتصر على استخدام المساحات المسطحة المتجاورة أو المتداخلة أو المتراكبة: أي أن طريقة جمعها، بواسطة خطوط ذات طبيعة هندسية وألوان أحادية في الغالب، تعبر عن مفهوم جديد للفضاء التشكيلي، لا علاقة له بالمفاهيم الكلاسيكية التي لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر منذ القرن السادس عشر.

إن تمثيل الشيء المرئي انطلاقاً من زوايا رؤية اختيرت كيفياً - بحيث تلتقي، داخل المساحة الواحدة وفي الجسم الواحد، الرؤية الجانبية مع الرؤية الأمامية المواجهة - لا يتعارض مع المنهج المتبع في التصوير الغربي وحسب، بل يتعارض أيضاً مع الرؤية الطبيعية للانسان الذي لا يمكنه أن يرى الأشياء الا من زاوية (أو جهة) واحدة. وما المنظور العلمي المتبع في التصوير الغربي الا محاولة تطبيقية لنقل هذه الرؤية الى العمل الفني نفسه كي يبدو المشهد الممثل في اللوحة مطابقاً لما تراه العين الانسانية في الطبيعة. غير أن عملية تخطي المنظور العلمي، المحور الأساسي للفن الغربي طوال قرون عدة، قد جعلت من التكعيبية فناً اصطلاحياً يقوم على أسس تلتقي مع تصوراتنا المجرد للأشياء لا مع رؤيتنا المباشرة لها. فاللوحة التكعيبية لا

2 - مراحل التكعيية :

التكعيية عبارة غامضة لا معنى لها بذاتها، اطلقت في بداية هذه الحركة الفنية سخرية. ويبدو أن ماتيس كان أول من تكلم عن مكعبات صغيرة بصدد أعمال زميله براك من سنة 1908، وكان فوكسيل، الناقد الفني في مجلة جيل بلاس، الفرنسية، وصاحب عبارة «الوحشيون» الشهيرة، أول من استخدم كلمة مكعب في مقالة له عن معرض براك لسنة 1909 في صالة كانويلر بباريس، كما وصف بعد ذلك أعمال براك المعروضة في صالون المستقلين بـ «الغرائب المكعبة». ولكن أياً كان مصدر هذه العبارة، فهي تعني الآن تياراً فنياً نشأ في فرنسا، وكانت له رؤيته الخاصة ومنهجه الخاص. فالتكعيية تشكل، على الرغم من تناقضها الظاهري مع التيارات السابقة، حصيلة التطور الفني الذي شهدته أوروبا منذ أواسط القرن التاسع عشر، وتمثل مرحلة متقدمة في نطاق التحرر من المفاهيم الكلاسيكية والأكاديمية. وهي، لا شك، قد أسهمت بفضل ما توصلت اليه من معطيات فنية جديدة، في حركة التطور الفني المعاصر، وقدمت الشيء الكثير للتيارات الفنية الحديثة التي عاصرتها أو أتت بعدها: كالدادائية والسريالية، والمستقبلية الإيطالية، والتعبيرية الألمانية، والبناءوية الروسية، وكذلك البواهراس في ألمانيا، ودوستيل في هولندا.

بدايات التكعيية

من المتعارف عليه أن التكعيية، من حيث هي حركة تشكيلية ممثلة لاتجاه فني محدد، تدين بنشأتها لفنانين هما: بيكاسو وبراك. ومن المسلم به أيضاً أنه كان لبيكاسو، الفنان الإسباني التي تتميز كتابته التصويرية بطابع خاص، الدور الرئيسي، بل الدور المهيمن في ظهور هذه الحركة. فقد تمكن منذ البداية من التحكم بالمسائل التشكيلية المطروحة بحدة ذهنية وانضباط ذاتي، والتوجه نحو حلول فنية جريئة لم تكن مقبولة في البداية، متخلياً عما كانت قد لاقته من نجاح، أعماله السابقة ذات الطابع المأساوي الحزين. أما براك فكان في هذه المرحلة، 1907-1909، على صلة وطيدة بزميله بيكاسو، ويعمل باتجاه واحد، مسهماً بدوره في بلورة مسار التكعيية. ويرتبط بإسمي بيكاسو وبراك، أسماء عدد من الفنانين الفرنسيين أمثال ماتيس ودران Derain، وغيرهما من الذين بدت أعمالهم لهذه المرحلة قريبة من أعمال بيكاسو. ومنذ البداية، كان قد اتسع نشاط التيار الجديد، فافتتح كانويلر،

سنة 1907، صالة في باريس، سرعان ما تحولت الى قاعة عرض للتكعييين وتكونت، من ثم سنة 1908، في مونغارات، الجماعة التي عرفت أحياناً باسم باتولافوار Bateau Lavoir، وضمت وجوهاً جديدة من الشعراء والفنانين أمثال: غيوم ابولينير، وماكس جاكوب، واندرية سالون، وموريس رينال، وخوان غريس، وجرتريد وليوستانين. وانتسب الى هذه الجماعة بعد ذلك فنانون آخرون أبرزهم: روبير دولوني، وألبير غليزي، وجان ميترنفر، وفرانسيس بيكابيا، والكسندر أرشينكو، بينما لم تنوطد العلاقات بين فرنان ليجه وبيكاسو الا في سنة 1910.

وفي هذه المرحلة التمهيدية، التي تبلورت خلالها المبادئ الأساسية للتكعيية، كان لعمل سيزان والفنون الابيرية (= الاسبانية) والافريقية اثر بالغ الأهمية على تطور التكعيية وتحديد مسارها العام. فمنذ حوالي السنة 1900، كانت افريقيا قد تحولت - حسب تعبير فوشيرو، في كتابه: الثورة التكعيية، الى «خزان تقليدي للاغرابية» exotisme، يرجع اليه رجال الأدب في العالم الغربي. وكانت الثقافات القديمة، وبخاصة الثقافات المسماة «بدائية»، قد أثارت اهتمام الباحثين والفنانين على السواء، فتناولها رجال العلم بالدرس والتحليل، وسعى الفنانون، الوحشيون الفرنسيون والتعبيريون الألمان، منذ عام 1905، الى اقتناء نماذج مما كان يعرف آنذاك بـ «النحت الزنجي». وبالرغم من الجدل الكبير حول دور الفن الافريقي في بدايات التكعيية، يؤكد الفنانون أنفسهم، ومعظم الذين رافقوا التكعيية أو كتبوا عنها، على أهمية هذا الدور. فالشاعر الفرنسي أبولينير، أحد أبرز المرافقين لهذه الحركة والمدافعين عنها، سواء في كتابه المشار اليه أو في مقالاته العديدة عن الفنانين الطليعيين، يشير بوضوح الى أن فنان تلك المرحلة قد حاولوا الاستفادة مما تقدمه لهم فنون مصر القديمة، واليونان، والكمبودج، وافريقيا، والى ما كان للثقافات الافريقية الصغيرة من أثر كبير على الوحشيين، أمثال: ماتيس، ودران، وفلامينك. وفي كتابها عن بيكاسو، الصادر سنة 1978 تشير جرتريد دو ستاين الى أن ماتيس قد لفت انتباه بيكاسو، منذ 1906، الى أهمية النحت الزنجي، والى أن هذا الفن «ليس ساذجاً أبداً»، كما يظن: فهو فن اصطلاحي «يقوم على تقاليد حددتها الثقافة العربية. فالعرب هم الذين قدموا الأسس الحضارية والثقافية للزنجي. والفن الزنجي الذي كان في نظر ماتيس إغرابياً وساذجاً، يصبح في نظر بيكاسو، الإسباني شيئاً طبيعياً ومتحضراً. وكان من الطبيعي، إذن، أن تبلور رؤيته

وأن تقوده دراساته حول الفن الزنجي الى إبداع لوحته آنسات افينيون، عام 1907».

لا شك في أن ثمة مصادر أخرى عديدة رجس إليها التكعيبيون، كالنحت الإيبيري وفنون الأزتيك، إلا أن أيًا منها لم يكن بأهمية المصدر الإفريقي ووضوح أثره في أعمال هؤلاء الفنانين. ففي بدايته كان بيكاسو انتقائياً، إذ جمع نتاجه الفني، السابق للتكعيبية، والممهد لها، بين تيارات فنية مختلفة، فتميز من جهة بطابع ثائقي، من غط الفن الجدي، الواسع الانتشار في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وحل، من جهة ثانية بعض ملامح الوحشية والتعبيرية، والفن الأيبيري الذي يظهر أثره في بعض أعماله الأولى، كالصور الشخصية للفنان من سنة 1906، ثم في النساء الثلاث، لجهة اليسار، في آنسات أفينيون. وفي ذلك يبقى الفن الإفريقي المصدر الأهم بالنسبة إلى بيكاسو الذي يبدو أنه استعان به سواء في هذه الأعمال الأولى - كوجوه آنسات أفينيون، لجهة اليمين، والرسوم العديدة من سنتي 1907 و 1908 - أو في بعض أعماله لما بعد التكعيبية. فنانون آخرون، مصورون ونحاتون، وجدوا هم أيضاً في الفن الإفريقي مصدر إلهام يفوق المصادر الأخرى، أمثال: دوشان فيون، وماركوسيس، وزادكين. . .

صحيح أن التكعيبية «بعيدة عن أن تكون قد ولدت برمتها من النحت الزنجي»، وإن ظروفًا تاريخية واجتماعية قد هيأت لها، «لكنه ليس مغالاة القول بأن ماتيس وبراك وبيكاسو قد أعادوا للفن الإفريقي اعتباره، وأنهم كانوا وراء الاكتشاف الحقيقي لأفريقيا السوداء وما تدين به أوروبا لها، في رأي جان لود، كما عبر عنه في كتابه فنون إفريقيا السوداء. ولعل أهم ما قدمه الفن الإفريقي للغربيين هو ما يتضمنه من قوة سحرية إيجابية ذات دلالات إنسانية، وما يمتاز به من تبسيط واختزال، وتقابل بين المساحات المقسمة اصطلاحياً. فأشكاله الغريبة المستمدة من الواقع ليست واقعية، بل هي ذات صفة هندسية تجريدية تفسر الواقع وتؤوله، وتجمع في غموضها وتباين عناصرها، بين السحر والخيال، وتعبر عن اللامرئي بأشكال غير مألوفة. والفن الإفريقي لا يقتصر على قيمة الشكلية التعبيرية، فهو يرتبط بالجماعة لا بالفرد، ويعتبر تحرراً لها وتسجيلاً لمفاهيمها الفكرية والاجتماعية. وهذه السمة اللاشخصية لا تقل أهمية، في نظر بيكاسو وبراك وإبولينير،

عن المميزات الشكلية. فإن كون الفن غفلاً من الأسماء لا يقلل أبداً، في نظر أبولينير، من أهميته «وجماله الحقيقي والبيسط». وانطلاقاً من ملاحظاتها لهذه الظواهر في الفن الإفريقي، والفنون المسماة بدائية عامة، توصل بيكاسو وبراك إلى مفهوم جديد للمدى التشكيلي لا يقوم بالضرورة على الوسائل الإيهامية المتبعة في الفنون الغربية. فإن تجزئة عناصر الموضوع وتقابل المساحات الملونة وتداخلها وفق تنظيم اصطلاحي قد يكفي للتعبير عن فضاء تشكيلي ينم عن تفسير ذهني للأشياء المرئية لا عن تجربة حسية معها.

مصدر آخر، كان له أثر مباشر في نشأة التكعيبية، هو عمل سيزان، الفنان الفرنسي الذي أقيم له، تحليداً لذكراه، معرض ضخم في صالون الخريف لسنة 1909؛ وهو المعرض الذي أثار جدلاً طويلاً في الوسط الفني، حول مسألة المدى أو الفضاء التشكيلي وكيفية التعبير عنه من دون الاستعانة بالوسائل الإيهامية. والحق أن سيزان - وهو الذي أوصى بمعالجة الطبيعة انطلاقاً من الاسطوانة والكرة والمخروط - أثراً على التكعيبية، في مرحلتها الأولى خاصة، كان من الأهمية بحيث دفع البعض من نقاد الفن ومؤرخيه لتعميم هذا الأثر والمبالغة في تقويمهم لعمل هذا الفنان وللدور الذي قام به لا على صعيد التكعيبية وحسب، بل على صعيد التطور الفني العام. فأكد هيربرت ريد، في كتابه تاريخ التصوير الحديث، أنه الفنان الذي نجده «في أصل ما نسميه الحركة الفنية الحديثة»، ولم يكن فتوري ليتصور الفن الحديث بدون عمل سيزان. وبراك يعتبره المرجع الأساسي لكل شيء، ويرى فيه أكثر من مجرد عامل مؤثر. فهو، في نظره، رائد، والأول الذي قطع صلته بالمنظور العلمي كما مارسه الفنانون الغربيون طوال قرون عدة. وإننا إذ لا ننفي ما لعمل سيزان ونظرياته من تأثير مباشر على تطور الحركة الفنية الغربية في بدايات القرن العشرين، فإنه من الخطأ أن لا ندرك عوامل هذا التطور إلا من خلال التأثيرات الفردية المباشرة بمعزل عن المسار العام للحركة الفنية التي يمكننا تتبع مراحل تطورها الحديثة منذ أواسط القرن التاسع عشر. وهذا التطور الفني - سواء في الرؤية أم في وسائل التعبير عنها - لا ينفصل بدوره عن واقع الظروف التاريخية والاجتماعية التي هيأت له.

ولئن كان سيزان قد مهد، أو كان من المهدين للتكعيبية، وقدم لها بعض الحلول التشكيلية من خلال محاولته إعادة

للتكيفية، متمثلة في البحث عن نماذج تشكيلية جديدة، وفي التخلي عن المفاهيم التقليدية للتصوير. وإن تكن هذه النماذج مستمدة من الطبيعة، إلا أنها تتخطاها، ولا تشكل تقليداً لها أو محاكاة. فاستخدام وسائل تشكيلية قائمة على الخطوط المتداخلة والسطوح الملونة، المتقابلة والمتراكبة، قد أسهم في إدراك العلاقة المتبادلة بين الأشياء من دون الاستعانة بأية منهجية تصويرية تقليدية.

التكيفية التحليلية

في هذه المرحلة، المسماة تحليلية، 1909-1912، اتبع بيكاسو وبراك المنهج الذي توصلوا إليه سابقاً، ولكن بشيء من «روح التقصي والتشريح للشكل» حسب تعبير الفرد بار الذي وجد في محترفهما ما يشبه المختبر. ويؤكد هذا التوجه الجديد، شبه العلمي، لدى هذين الفنانين، تقارب أعمالهما، لدرجة يصعب معها التمييز بينها، والنتائج الواحدة التي توصلوا إليها في تطورهما المتوازيين. فاهتماماتهما تركزت، بعد سنة 1909، على بلورة مفهومهما للفضاء التصويري، بتفكيك عناصر العالم الموضوعي، تحليلياً، داخل تقاطع الشبكة الفضائية التشكيلية المبنية بناء متآلفاً فوق مساحة اللوحة كلها. أي أن استخدام السطوح المتقابلة أو المتقاطعة في تحديد السيات العامة للأشياء المصورة، في المرحلة الأولى، قد تحول، الآن، إلى شبكة فضائية أكثر تعقيداً تتألف من سطوح، أو مقسبات صغيرة جداً ومفككة، تتداخل فيها الرؤية الجبهية، أو الأمامية *Vue de face* مع الرؤية الجانبية *vue de profil* للأشياء داخل المشهد الواحد. لذلك، فالأشياء التي عولجت تبعاً لهذه الطريقة باتت على شيء كبير من الغموض رغم احتفاظها، بعد تفكيكها وتحويلها إلى مقسبات أو سطوح صغيرة، بعناصرها الأساسية التي تسمح للمشاهد بقراءتها والتعرف إليها: كالأنف أو العين أو الفم في الصورة الانسانية، والميزات البارزة في المواضيع الأخرى، مثل الكأس والقنية، والآلة الموسيقية وسواها من الأشياء الممثلة في اللوحات التكيفية.

من الواضح أن ما يصوره الفنان التكيفي ليس هو ما يراه تماماً في الطبيعة، بل الفكرة التي تكونت لديه عن الأشياء من خلال تحليله مختلف الأوضاع والأشكال الأساسية العائدة إلى كل منها. ولذلك، تبدو اللوحة كأنها لم تعد على صلة بالمشاهد، لأن ما تمثله قد صور من دون اكتراث بالطريقة التي ينظر إليه تقليدياً. فالفضائية الجديدة، القائمة على تعدد السطوح وتعدد الاتجاهات الأساسية (الأفقي، والعمودي،

«البناء وفاقاً للطبيعة» *Construction d'après nature*، ومفهومه المبني على «التحقيق والقياس» *réalisation et modulation*، فإن هدف التكيفية يبقى مغايراً لما كان يسعى إليه سيزان. فعلى الرغم من أثره الواضح في أعمال براك وبيكاسو، كالمناظر الطبيعية الصافية من سنة 1908، وعلى الرغم من تقيدهما إلى حد كبير بالقانون الذي دعا إلى تطبيقه، فإن ما توصلت إليه التكيفية، حتى في مرحلتها الأولى، يبدو مناقضاً لترجيح سيزان ومنطلقاته الأساسية. فسيزان بقي مرتبطاً بالطبيعة وانطلق منها، وعمد إلى تطبيق مبادئه إزاء هذه الطبيعة من خلال إدراكه، كما يدعي، للبنية الأساسية لكل ظاهرة طبيعية؛ وذلك كي تكتسب لوحته، في مجملها، وحدة منسجمة توضح العلاقات الداخلية للمشهد الممثل وعناصره الموضوعية. بينما لم تحاول التكيفية، مع بيكاسو وبراك، اللذين رفضا هذا التطبيق بالعودة إلى الطبيعة، أن تتلمس في الأشياء المرتبة سوى هذه «البنية الأساسية»، لا من أجل توضيح هذه العلاقات الداخلية، بل للوصول إلى ماهيتها وجوهرها، في رأي هابسك، كما عبر عنه في كتابه التكيفية في مقالة له عن «التكيفية والظواهرية». وقد يفسر هذه الحالة التوجه العام لدى التكيفيين نحو المظاهر التجريدية للأشياء، وتوفيقهم عند الصورة الذهنية - لا المادية - القائمة على التنظيم البنيوي المتناغم ذي الأشكال الهندسية. ففي حين كان سيزان يبني هذه الصورة بالألوان تجسيدا لإحساسات مباشرة على علاقة بالطبيعة المرئية، عمد بيكاسو وبراك إلى الذاكرة لبناء هذه الصورة - في المنظر الطبيعي أو الطبيعة الصامتة - بكثير من التشوش اللوني. وهنا لجأ التكيفيون إلى وسائل خاصة، تجنباً للاغراءات اللونية والمظاهر البراقة، وبغية التركيز على السمات الأساسية للأشياء. فاستبعدوا الألوان المتممة، التي أثارت اهتمام الانطباعيين، والتي تمسك بها سيزان، واختصروا عدد الألوان، وعمدوا إلى توزيعها وفقاً لتقابل السطوح: كالبني الفاتق والبني الفاتح، والرمادي الحار والرمادي البارد... ويدعم هذا التقابل اللوني المبسط تأليف ذو بنية أساسية تكيفية، ومسطحات وضعت في اتجاهات متعددة: أفقية، وعمودية، ومحورية، ودائرية. ولعل الغاية من تداخل هذه العناصر البنيوية هو الربط بين الموضوع الممثل والخلفية التي يقوم عليها، وتحويل شاشة اللوحة إلى مساحة مجزأة أو «مشبكة» *grillage* كان لها دور كبير في تطور التكيفية بعد ذلك، وأسهم في الابتعاد عن سيزان.

هكذا توضحت، منذ البداية، المنطلقات الأساسية،

الفني استنباط وليس محاكاة. إن استخدام هذه العناصر المجتزأة من الواقع المحسوس قاد بيكاسو، في أوسط سنة 1912، الى أول عمل إصاقي فعلي، عندما ألصق قطعة من القماش المشمع بلوحته طبيعة صامتة ذات الكرسي المقشش. والحقيقة أن اختبارات الفنانين في هذا المجال لم تتوقف عند هذا الحد. فلجأ بيكاسو وبراك الى استخدام الأحرف والكتابة المطبوعة على الورق والمضافة الى اللوحة تبعاً لتقنية «الورق الملصق» papier collé الذي جعل العمل الفني على علاقة مباشرة بالواقع الذي كانت التكعيبة قد ابتعدت عنه. وعمد خوان غريس الى الصاق قطعة مرآة بلوحته المفصلة، بينما جمع بيكاسو في اللوحة الواحدة بين مواد مختلفة، كالخشب والورق المقوى (كرتون)، والأسلاك الحديدية... وينتقل الالتصاق من التصوير الى النحت مع ارشبينكو وزادكين، وبأخذ أبعاداً جديدة بعد ذلك مع فنانين لا يتمتعون بالضرورة الى التكعيبة، أمثال مرسيل دوشان وكورت شوتيرز (راجع السريالية).

لا شك في أن هذه المواد الغريبة، المستخدمة في مجال الالتصاق، قد اخضعت للتأليف العام للوحة وأصبحت جزءاً منه، فبعد أن عزلت عن الواقع الذي كانت تنتمي اليه أصلاً، لم تعد تعني ما كانت تمثله، واكتسبت دلالات جديدة ترتبط بطبيعة العمل الفني. غير أن إدخال مثل هذه المواد غير المألوفة الى العمل التشكيلي كان بمثابة بدعة في نظر الجمهور، كما أن تحلي الفنان عن أدوات فنه، كالفرشاة واللوان الأنبوب، لم يكن مقبولاً، ولم يجد الفنان من يدافع عنه سوى الشعراء، أمثال ريفردي، وإبولينير، وآراغون، وتزارا... فاعتبر ريفردي استنباط الورق الملصق وإدخاله مجال التصوير بمثابة «علاج ضد التسمم» وخلاص من «استعباد العجينة (اللونية) والفرشاة». وأكد ابولينير أن باستطاعة الفنان أن يستخدم ما يريد من المواد: «غلايين، طوابع بريدية، بطاقات بريدية، ورق لعب، ورق ملون، صحف».

التكعيبة التأليفية

إن التقنية القائمة على الالتصاق وإدخال مواد غريبة - كالرمل والجص وسواهما - الى اللوحة قاد التكعيبة الى تحول جديد كان قد مهد له بيكاسو وبراك منذ أواسط 1912. ففي أعمالها لتلك المرحلة، لم يعد الموضوع ليقصر على الصورة الالهامية، أو يرتبط بظواهر الأشياء بقدر ما يرتبط بعالم الأفكار، على الرغم من علاقته بالطبيعة. فهذه المحاولة

والمائل، وقوس الدائرة) والتقاؤها في نقاط مركزية مختلفة، تدفع المشاهد لأن يعيد تأليف اللوحة جمعياً، من خلال قراءته لعناصرها المفككة وفقاً للمنهج التحليلي. وقد رافق هذا التحول في معالجة الأشياء وإعادة بنائها، تحول في ملونة الفنان التي باتت تقتصر على الألوان الحادية الواحدة. ففي حين عولجت المساحة المصورة بطريقة كانت ما تزال إيهامية نسبياً في المرحلة السابقة - حيث كانت توضع عادة ألوان بنية في الجزء الأسفل واللوان رمادية خضراء أكثر اضاءة في الجزء الأعلى للتأكيد على تباين السطح الأول والسطح الخلفي - لجأ التكعيبيون الآن الى تداخل الأشكال الأساسية الخطية والى التباينات اللونية المتمثلة بالأسود والأبيض، والبني والرمادي إضافة الى بعض الصبغ اللونية الحارة كالبرتقالي، أو الباردة كالأزرق المخضر.

لكن التكعيبة، في مرحلتها التحليلية، لم تقتصر على تمثيل الموضوع من زوايا رؤية مختلفة، وتفكيكه أو تحويله الى سطوح صغيرة متواصلة ومتداخلة مع فضاء اللوحة كله، فثمة عناصر جديدة، غريبة عن التصوير، أدخلت الى العمل الفني، فزادته اغتناء بمفردات صورية لم تكن مألوفة من قبل. ومرة أخرى، كان لبيكاسو وبراك الفضل الأول في تطور التكعيبة والتوصل الى اكتشاف جديد هو الالتصاق le collage. فكان براك أول من استخدم في بعض أعماله التكعيبة عناصر تشكيلية مستمدة من العالم المحسوس صورت بطريقة إيهامية، محاولاً أن ينقل الى اللوحة بعض مظاهر المواد كالخشب أو الرخام. وفي سنة 1911، أدخل براك، للمرة الأولى، الى عمله الفني، أحرفاً وأرقاماً تشبه الكتابات التي توضع على صناديق الفواكه وواجهات المقاهي. فلوحته البرتغالي تكاد تكون عملاً تجريدياً يقوم على تداخل الخطوط والسطوح الأحادية اللون، غير أن ما يلفت النظر فيها تمثله هو الأحرف والكلمات التي طبعت على القماش، في خطوة جديدة وأخيرة نحو الالتصاق. وانطلاقاً من لوحات كانت البرتغالي النموذج الأول لها، تأخذ الكتابات على المساحة المصورة قياً أكثر تعقيداً وتنوعاً تبعاً لتنوع الأعمال واختلاف الفنانين. فهذه العناصر التشكيلية الجديدة تتناقض، بوضوحها، وبانثائها الى العالم المحسوس، مع التفكيك الموضوعي للشاشة التشكيلية، كما تتناقض مع الصفة المجردة للأفكار العامة التي تمثلها، لكن الأحرف والكلمات المضافة الى اللوحة، تدعم، في الوقت نفسه، وبالقدر ذاته - وبسبب تمزيقها وفقدان الرابط الذي يجمع بينها - تدعم الطابع المجزأ للوحة، وتكتسب قيمة الدلالة التي تؤكد بدورها أن العمل

مستمدة من العالم المرئي، وموضوعة داخل أطر هندسية تجريدية، إنما أرادت التكيفية أن تجعل من هذه العناصر نوعاً أو إشارات تولد لدى الناظر صوراً تذكره بأشياء حقيقية من دون أن تمثلها فعلاً: كمروق الخشب المصقول التي ترتبط في عين المشاهد بشكل الطاولة، والأدوات الموسيقية التي تذكر بالموسيقين... ويفضل هذه التقنية الجديدة، نصل إلى «الصورة - الفكرة»، «image-pensée»، أو «الصورة - الذكرى»، «image-souvenir»، الموجودة عند مستوى مخيلة المشاهد، والمثلة للحقيقة عن طريق الإشارة إليها بواسطة عناصر استمدت منها أو اجترت، من دون اللجوء إلى إيهامية علم المنظور أو التجسيم.

3 - ما بعد التكيفية:

كانت التكيفية، في الفترة ما بين عامي 1912-1914، قد حققت الجزء الأساسي من اكتشافاتها. وإن كان ممثلوها قد انتجوا، خلال السنوات التالية، أعمالاً جميلة وناجحة تؤكد استمرارها حتى ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ إلا أنها توقفت، عملياً، حوالي السنة 1914، ولم تستنبط شيئاً جديداً بعد هذا التاريخ. وحتى في مجال الأدب، فإن الشعراء، الذين رافقوا التكيفية، وارتبطوا بها، وتبنوا أفكارها الجاهزة - أمثال: غيوم ابولينير، وماكس جاكوب، وبير ريفردي، وأندريه سالمون، وبليز سندرار - قد قالوا كل ما عندهم قبل سنة 1920. لا شك في أن الحرب قد تركت أثراً مباشراً على تطور هذه الحركة، وأسهمت في تفكك جماعة التكيفيين، في فرنسا، حوالي السنة 1920، معقدة لظهور تيارات جديدة انتقلت إليها الدور الطليعي في مجالي الأدب والفن. وحتى ممثلوها أنفسهم، أو بعضهم، كانوا قد تخطوها بدورهم، أو غابوا عنها: فرجع بيكاسو إلى فرديته الخاصة، بينما ترك دوشان وبيكاييا التكيفية، فرجع الأول إلى الواقع نفسه من خلال ما أسماه «الأشياء الجاهزة» «ready-made»، حوالي السنة 1913، بينما بدأ الثاني، في الوقت نفسه تقريباً، مرحلته الميكانيكية الممهدة للدادائية. وكان براك الذي توقف عن التصوير سنة 1914، ولم يعد إليه إلا بعد عام 1917، قد اتبع أسلوباً جديداً بني على مزيج من التكيفية والسيزانية وعلى رؤية خاصة بالفنان.

ورغم أن بيكاسو قد أنجز، خلال الحرب، أعمالاً هي من الأكثر جرأة والأكثر تخيلاً في التكيفية التأليفية، فقد حاول الابتعاد عن التكيفية، متبعاً، منذ 1915، أسلوباً ذا طابع كلاسيكي لا يخلو أبداً من القوة التعبيرية. وفي حالات

الساعية إلى تمثيل الحقيقة بواسطة الإشارة لا الخداع أو الإيهام البصري، قادت بدورها إلى المرحلة الثالثة من تطور هذه الحركة الفنية، أي التكيفية التأليفية، القائمة على التحليل التألفي لعناصر مختارة ذات دلالة. ومع الانتقال إلى التكيفية التأليفية، ما بين عامي 1912-1914، شهد العالم الغربي، وباريس خاصة، بداية انطلاقة فنية غنية في تشعب اتجاهاتها وتنوع تقنياتها التي جاءت لتعوض، كما قيل، عن جفاء التكيفية التحليلية، وافتقارها إلى اللون، وابتعادها عن العالم الموضوعي.

وفي هذه المرحلة الأخيرة من تطور التكيفية، يصبح خوان غريس من أبرز الممثلين الفعليين للأسلوب الجديد. وعلى الرغم من أن أعماله الأولى، من سنة 1911، لا ترتبط إلا هامشياً بالتكيفية التحليلية، فقد لجأ هذا الفنان الإسباني، منذ أواسط 1912، وبعد أن استنفذ الامكانيات المنطقية للمنهج التحليلي، إلى أسلوب جديد يتعارض سواء مع موقف بيكاسو الأكثر عفوية، أم مع موقف براك الأكثر منهجية. فاهتمامه الكبير بالرياضيات ودراسته لها بتعمق دفعه نحو صيغ أكثر تجريدية، كان ابولينير قد وصفها سلباً بقوله: «فن قوي جداً وفقير جداً، فن ذهني في أساسه، لا يعبر اللون سوى دلالة رمزية خالصة». بيد أن هذه الملاحظة، وإن كانت تلخص بعض ملامح أعمال غريس، فإنها لا توفيقها حقها، كما أنها لا تحدد الصفة الرئيسية لعمله، المتمثلة في قدرته على الجمع بين العناصر المستمدة من الطبيعة والبنية المستقلة للمدى التصويري. وهو إذ يعمل على صياغة أشكاله بدقة ووضوح، يبدأ أولاً بتجريد بنية اللوحة وتنظيمها هندسياً، ثم يدخل إليها الموضوع الذي يبقى على صلة واضحة بالطبيعة، بحيث تتألف الأشكال، كما أعاد الفكر إنتاجها، مع البنية الأساسية للسياق الهندسي. ويشرح الفنان نفسه هذه الطريقة فيقول: «أعمل بواسطة عناصر الفكر، وبواسطة المخيلة، فأحاول أن أجعل حياً ما هو مجرد، وأنطلق من العام إلى الخاص، أي أنني أنطلق من فعل تجريدي لأصل إلى الحدث الحقيقي. وفي هو فن تاليفي، فن استدلالي، كما قال رينال».

إن هذا الأسلوب الذي وصف بالتكيفية، واتبه أيضاً كل من بيكاسو وبراك بكثير من الأحكام، كان له أثر عميق جداً على تطور الفنون اللاصورية لما بعد الحرب. وهنا تكمن فعلاً أهمية التحول الكبير، الذي أحدثته التكيفية في مسار الحركة الفنية في العالم الغربي. فباستخدامها عناصر صريحة وواضحة،

جزءاً من الآلة أو الماكينة التي اكتشفها الانسان وانتهت بأن استوعبته .

وفي هذا الاطار نفسه، تبدو الصورة التي قدمها جاولنسكي في نهاية العشرينات أكثر غرابة وإثارة . فقد جمع هذا الفنان الروسي - وهو الذي ارتبط بجامعة الفارس الأزرق - بين مرحلتي التكعبية، التحليلية والتأليفية، وكان على صلة المقطع الذهبي والاتجاهات الرمزية كما تمثلت في أعمال موريس دوي وبول سيروزيه . فتناجى الفني يعبر، من خلال الشكل الصافي ذي الطابع التجريدي واللونية المتألفة، عن رؤية داخلية صوفية تميزت بها بعض الأعمال لما بين الحربين . ففي تحليله للوجه الانساني وتحويله الى نسب صافية وبجودة، يفقد الانسان صفته المادية لينحصر في علاقة ذهنية تفصله عن كل ما هو خارجي .

وهكذا، فإن الفنانين الذي بقوا متمسكين بالتكعبية قد تابعوا اختياراتهم؛ إما لبلورة طريقة خاصة بهم، مع براك وفون، وأما للتأكيد على ما توصلوا اليه سابقاً، مع ليجه ودولوني، وأما لتحويل التكعبية نحو فن ذي طابع زخرفي . فنانون آخرون، ممن وصفهم بيكاسو بأنهم لم يكونوا ابداً ذات يوم تكعبيين، أمثال اندريه لوت، حاولوا تكريس التكعبية في أكاديمية جامدة من خلال ما عرف باسم التكعبية المحدثة . وإن تكن التكعبية قد جذبت اليها، في الأشهر الأخيرة من الحرب، الشعراء الشباب أمثال سوبو، وأراغون، وبروتون، وتزارا، وعدداً من الفنانين الجدد - أمثال: ماسون، وميرو، وماغريت - الذين مارسوا نوعاً من التكعبية الخاصة بهم، إلا أن ذلك لم يحصل، إلا لأن التكعبية قد باتت «حركة يصعب تجنبها، وللخروج منها لا بد من دخولها» في نظر اندريه ماسون .

4 - الحركات الفنية التي رافقت التكعبية :

بيد أن توقف التكعبية لا يعني أبداً أنها لم تكن الا حلقة في اطار التطور الفني العام، فأثرها وانتشارها يؤكدان أنها قد أحدثت انقلاباً حقيقياً في المفاهيم الفنية، وإن جزءاً كبيراً من حركة التطور الفني، قد ارتبط بها أو انطلق منها . ومنذ بدايتها، كانت أعمال ممثليها وآراؤهم مدار بحث ونقاش في الأوساط الفنية والأدبية، وتأسست، سنة 1910، أول مجموعة من الفنانين التكعبيين أمثال: دولوني، وغليريه، وليجه، ولوفوكونييه - الذين تطور نتاجهم، بتأثير من بيكاسو وبراك والنظريات الجمالية الجديدة المتداولة، نحو التكعبية التحليلية .

أخرى، عمد الفنان الى الجمع، في العمل الواحد، بين هذا الأسلوب الكلاسيكي وبين الأشكال التكعبية، كما في عرض دياغيليف، من سنة 1917 . ذلك أن بيكاسو قد اكتسب نوعاً من الاستقلالية إزاء الأسلوب الذي لم يحدد عمله، مما أتاح له أن يدخل بعض نتاجه السابق في النزاعات المعاصرة: فلما جانب اللوحات التكعبية التأليفية وما تعكسه من تجارب خاصة بالفنان، تظهر من جديد صور الهزليين والصور الشخصية المأساوية من المرحلة السابقة للتكعبية . ولعل أهم أعماله التي تمثل أقصى ما توصلت اليه التكعبية التأليفية، بل ما توصل اليه بيكاسو، وفاقاً لتوجهاته الأخيرة، هي : ثلاث نساء حول النبع، والموسيقون الثلاثة، من سنة 1921 .

أما فرنان ليجه فكرس نفسه، منذ بداية العشرينات، لانتاج أعمال كبيرة جمع فيها بين مبادئ التكعبية وما توصلت اليه المستقبلية والصفائية من تفسير خاص للعالم الحديث . قبل ذلك كان فرنان قد اكتشف أعمال سيزان ونظرياته، وتقيد، الى حد كبير، بمقولته الشهيرة التي تنص على ضرورة معالجة الطبيعة بواسطة الاسطوانة والكرة والمخروط . فالأشياء كما تمثل في أعماله، لم تفقد صلتها بمظاهرها الأساسية، على الرغم من التحوير الشكلي ذي الطابع التكعبي الذي أضفى عليها ملامح الصور الميكانيكية والأشكال الهندسية الجامدة، كما في الغاية، من سنة 1910، والعرض، والمدخنون، من سنة 1911 . لكن ليجه يتبع، بعد هذا التاريخ، لغة تشكيلية أكثر تحرراً، إذ يتعدى عن هذا الجانب الروائي، ويشدد على أهمية الأشكال الهندسية الأساسية بحيث تتحول لوحته الى رموز للمظاهر الآلية في عالمنا المعاصر .

قريب من ليجه الفنان الألماني أوسكار شلمر الذي تبني التكعبية وقدم صوراً خاصة عنها . فعمله يكاد يقتصر على الصورة الانسانية، مبنياً، من خلالها، الصلات القائمة بين الأجسام الممثلة وفضاء اللوحة . ومن هذا التقابل بين الأجسام الميكانيكية الطابع يولد احساس بالحركة، المحور أو الموضوع الأساسي لهذا العمل التشكيلي . لذلك يقتصر تمثيل الأشخاص على المضمون الأساسي لها، بعد أن حولها الفنان الى صور ذات طابع آلي فضائي لا هوية لها . فنان الماني آخر اتبع، في العشرينات أسلوباً مماثلاً هو ويلي بومايستر Baumeister الذي نظر أيضاً الى الانسان انطلاقاً من واقعه الحديث وارتباطه بالآلة . ففي أعماله لهذه المرحلة، تزول الحواجز بين الصورة الانسانية والأشياء، كما تزول الفوارق بين الوظيفة العضوية البشرية والوظيفة اللاعضوية الآلية، ويصبح الرجل نفسه

من خلال الجمع في اطار واحد بين التصوير والنحت والشعر والموسيقى والعمارة... وإن كانت هذه الحركات قد اعتبرت التكعيبية «ناقصة»، إلا أن أياً منها لم تنف أهمية الثورة التي أحدثتها.

الأورفية

في كتابه المصورون التكعيبيون، يتكلم ابولينير عما أسماه الأورفية Orphisme، مشيراً بذلك الى الفنانين الذين أشادوا بغنائية اللون وألوانه، وأعلنوا عن موقفهم من التكعيبية التحليلية، وما أدت اليه من تقشف لوني وصرامة منهجية. فرغم أنها انطلقت منها وتأثرت بها في رؤيتها للأشياء وفي طريقة معالجتها لها، جعلت الأورفية من اللون الوسيلة التشكيلية الأساسية في اللوحة. فاللون وحده يصبح «الشكل والموضوع في آن»، حسب تعبير روبر دولوني، أبرز ممثلي هذا التيار الفني. وبالتركيز على أولوية اللون، اللون الصافي، يصبح من الممكن تجسيد الضوء، والالهام بالحركة، والتعبير عن المدى الفضائي بطريقة جديدة قوامها تباين الألوان. لذلك عمد دولوني الى تحليل فضاء اللوحة باستخدام دوائر لونية متباعدة، متتابعة أو متراكبة، محاولاً التوفيق بين الأشكال الهندسية المتناغمة للتكعيبية والقيم التعبيرية التي يولدها تجاور ألوان الطيف أو تقابلها. ذلك أن دولوني - وهو المطلع على النظريات العلمية الخاصة باللون، والمتشبع للأراء المتداولة بشأن القضايا الفنية - قد انطلق مما توصلت اليه قبل ذلك الانطباعة المحدثه، مع سوراه وسينيك، من نتائج مهمة على صعيد اللون، من دون أن يتخلى عن اهتمامات التكعيبين بمسائل الشكل. أي أن تمسك الأورفية باللون لم يمنعها من الاهتمام بالمقطع الذهبي وما يمثله من قيم هندسية، يمكن استخدامها لبناء اللوحة وفق مقاييس علمية تسهم في تحديد النسب بين الأشياء وتناغم أجزائها. بيد أن هذا المبدأ الأساسي الهندسي لا يشكل هدفاً بذاته بالنسبة الى الأورفية. وإن هي اتبعته، فإنما كي تدعم الحدث المصور، مع الاحتفاظ باللون عنصراً بنوياً أساسياً في العمل الفني.

وهذه الطريقة في التعامل مع اللون، قد ميزت الأورفية عن التكعيبية وجعلتها على صلة بمفاهيم المدرسة التعبيرية. ذلك أن الطريقة المتبعة في استخدام الألوان وتوزيعها في مساحات دائرية - في أعمال روبر وسونيا دولوني، قد هيأت لانتقال النظر من زاوية ملونة الى زاوية أخرى وفقاً لتجاور هذه الألوان

بيد أن أعمالهم - وهي التي عرضت في القاعة 41، وفي قاعات أخرى من معرض 1911 - لم تقدم في معظمها سوى شبه سطحي مع أسلوب بيكاسو وبراك؛ اذ، بدت، في حالات كثيرة، وكأن الشكل الهندسي للتأليف قد أضيف الى موضوعات استمدت مباشرة من الطبيعة. ولكن نجاح التكعيبين في هذا المعرض قد اسهم في مضاعفة حجم الحركة، فانضم اليها عدد آخر من الفنانين، أمثال: ارشيبينكو، وبيكاييا، ولافريني، والأخوة دوشان (جاك فيون، ومرسيل دوشان، ودوشان فيون)، الذين تحول محترفهم الى مركز لقاء للفنانين والأدباء المهتمين بالرياضيات والنظريات الكلاسيكية، من الذين اسهموا في تطوير فكرة المقطع الذهبي la section d'or. وكان المعرض الذي أقامته هذه الجماعة سنة 1912، في صالة بيوتيا، أهم المعارض التي اقتضت على التكعيبين، وضم ما يزيد على المائتي لوحة، مجسداً مراحل تطور التكعيبية في السنوات الثلاث التي خلت.

ولكن، على الرغم من نجاحها الكبير وما حظيت به من تقدير واعجاب، تعرضت التكعيبية للنقد، وواجهت أزمات داخلية وانشقاقات بسبب تعدد الاتجاهات وتنقض الأراء. فنظر البعض الى التكعيبية التحليلية على أنها مغلقة، صعبة التفسير، واعتبرها فقيرة الألوان لتوجهها نحو اللون الواحدي monochrome، وتجنبها التنوع في التباينات اللونية التي تحول الانتباه عن الأهداف الأساسية في نظر التكعيبين. غير أن ذلك لا ينفي أن التيارات الجديدة التي وقفت ضدها وأعلنت معارضتها للمنهج التكعيبى قد انطلقت منها أو تأثرت بها. ذلك أن ممثلي هذه التيارات، التي عاصرت التكعيبية أو أتت بعدها مباشرة، قد أدركوا أهمية الثورة التكعيبية قبل الإعلان عن اتجاهاتهم الجديدة، كما جسدتها الصفاية والأورفية في فرنسا، والمستقبلية في إيطاليا، والتشكيلية المحدثه في هولندا، والتفوقية والبناءوية في روسيا، وغيرها من الحركات الفنية المنتشرة في أنحاء مختلفة من العالم الغربي. ولعل ما يفسر هذا الأثر الكبير للتكعيبية على تطور الفنون التشكيلية الحديثة، هو إنها حركة أرادت أن تكون شاملة، تجمع بين مختلف مجالات الابداع، كالتصوير والنحت والشعر والموسيقى، وتعتبر، من خلالها، عن «حالة فكرية»، حسب عبارة خوان غريس. فالتكعيبية حركة جماعية أسهم ممثلوها، فنانون تشكيليون وشعراء، في العمل على بلورة رؤية جديدة للعالم والانسان. وجميع الحركات التي ارتبطت أو تأثرت بها، أو انبثقت عنها، كانت تسعى، هي أيضاً، الى «اتحاد القوى» لمختلف الفنون،

واللاحقة التي اهتم ممثلوها، في أوروبا أو اميركا، بهذا الأثر البصري للون.

الصفائية

منذ سنة 1912، تجمع عدد من الفنانين، من جماعة المقطع الذهبي، حول جاك فيون، وأعلنوا عن رغبتهم في بناء اللوحة على أسس واضحة؛ كما ظهرت منذ ذلك الحين، اتجاهات أكثر واقعية وأكثر تمسكاً بظواهر الأشياء وهويتها، مع خوان غريس، وماركوسيس، وميتنغر، ولوفوكويه... من الذين تبنا، مع ذلك، القاموس الشكلي للتكعيبة التأليفية، ولكن لأغراض تزينية. غير أن رد الفعل المباشر على التكعيبة ومنهجها في معالجة الأشياء تمثل في حركة فنية جديدة ذات أهداف واضحة ومحددة، عرفت باسم الصفائية Purisme. وقد وضع أسسها النظرية المصور اوزنفان Ozenfant بالتعاون مع المهندس المعماري جانبري الذي عرف بعد ذلك باسم لوكوربوزيه Le Corbusier. فنشرا معاً كتاباً بعنوان ما بعد التكعيبة، كيان للحركة الجديدة، وأقاما معرضاً لأعمالها. والصفائية التي تدعي أنها وضعت قوانين أساسية للفن تسعى الى أن تجعل منه لا استثناء، بل قاعدة عريضة يصلها الجمهور، كما في القرون الوسطى، وتطالب بالعودة الى الأشياء المرئية نفسها، تنتقل الى اللوحة سمانها الأولية والأساسية، من دون تحوير أو تشويه، وتعيد، بذلك، الاعتبار الى الموضوع كما يرى ويعرف من خلال التجربة اليومية، وليس كما يصوره التكعيبيون من مختلف جهاته في آن. فأعمال الصفائيين كادت تقتصر، في حالات كثيرة، على الطبيعة الصامتة، وبخاصة الأشياء ذات الأشكال الواضحة والمحددة: كالفنية، والكأس، والإبريق... واهتمت بالخط الصافي، الجلي، الذي يحدد أطر هذه الأشياء ويحافظ على هويتها الشكلية العامة، الثابتة، النموذجية. وهنا ندرك ما اتصفت به من جدية وتزمت الطروحات الصفائية النظرية التي تشدد على أهمية بناء اللوحة بشكل واضح ومنظم، وفقاً لثوابت تشكيلية ووسائل بنوية وقياسية محددة. لذلك لم يبتن سوى عدد قليل من الفنانين مبادئ الصفائية التي اقتصرت مفرداتها التشكيلية على الفنية والكمائن والإبريق... وعلى اللون الأصفر، والترابي، والأزرق السماوي. بيد أن ذلك لا ينفي تأثيرها ودورها في تطور الحركة الفنية وما حققته في مجال الهندسة المعمارية بفضل لوكوربوزيه.

وتبانيها، وما يولد ذلك، في عين المشاهد، من شعور بالحركة والمدى التشكيلي. ولعل موضوع الحركة وعلاقتها باللون هو ما يبعد دولوني والفنانين الذين اتبعوا طرقاً مشابهة (أمثال: التشيلي كوبكا، والأميركي رايت، والروسية سونيا ترك، زوجة دولوني) عن التكعيبة ذات الطبيعة الساكنة (في مراحلها الأولى). ولذلك وصف دولوني نفسه بـ «هرطوتي التكعيبة»، وأشار في كتاباته الى «النقاشات الطويلة» مع أولئك الذين استبعدوا الألوان عن ملونتهم، وافقدوها عنصر الحركة... .

فاللوحة نفسها، كما يفهمها دولوني، اذن، هي عبارة عن رسالة صامتة، غير متحركة، الا أنها تولد، لدى المشاهد، انطباعاً بالحركة التي تنوب هنا عن الأشكال الموضوعية على الرغم من التزامها بها. وهو اذ يصور الأشياء كأنها نظر اليها من زوايا رؤية مختلفة ومتبدلة، تبعاً لموقع المشاهد، إنما يعبر دولوني عن مبدأ التزامن simultanéisme الذي أشار اليه ابولينير، وأثار، منذ سنة 1907، اهتمام بيكاسو وبرك وجميع التكعيبيين. وهذا المبدأ الذي تبناه فنانو المستقبلية، يجعل دولوني تطابقاً مع رؤيته للأشياء وتفسيره لها تشكلياً، ويجعل منه منطلقاً أساسياً لجماليته، اذ يعتبر أن فكرة التزامن هي في تزامن مختلف الألوان وتداخلاتها وما تمثله من حركة فضائية متواصلة تلاحظ بوضوح في لوحته برج إيفل، من سنة 1912، المجسدة لمختلف مراحل النظر المساعد تدريجياً من قاعدة البرج الى قمته. أي أن فكرة التزامن التي تشكل حالة ذهنية تجمع بين الذاكرة والرؤية لدى بوتشيني، رائد المستقبلية، وتعبّر عن حضور مترامن للشكل والخط واللون في أعمال فرنان ليجه، هي بالنسبة الى دولوني تفاعل ألوان يكتسب بفضل الشكل واللون دلالتها في اللوحة. فالتصوير، في نظره، لا يرتبط تقنياً سوى باللون وتباين الألوان المتجاورة؛ لأن كل لون يتبدل تبعاً لما يجاوره، ولا يكتسب قيمه التشكيلية الا بتباينه مع لون آخر يقابله أو يجاوره. فاللون الأزرق، مثلاً، يبقى نسبياً، وهو ليس أزرق الا بمقدار ما يتباين مع الأحمر، أو الأخضر، أو البرتقالي، أو الرمادي... وبفضل هذه التباينات اللونية تتحول الشاشة التشكيلية الى مساحة متحركة، حيث يقتصر موضوع اللوحة على التمثيل الهندسي لانعكاسات ألوان الطيف نفسها. ولذلك بدت أعمال دولوني، بعد سنة 1912، وكأنها لا تمثل شيئاً سوى دوائر لونية، في مساحات صغيرة مجزأة، ذات طابع تجريدي، وباتت بفضل ذلك، تشغل مكانة بارزة في تاريخ التصوير، حيث كان لها أثر كبير على فناني تلك المرحلة، أمثال مارك، وشاغال، وكوبكا، وعلى التيارات الفنية

التصوير الماورائي

من أحد عشر بنداً يبحث فيها الشعراء على رفض الماضي، والتغني فقط بمظاهر العالم المعاصر، مدعياً أنه، بذلك، يضع أسس المستقبلية، أي المفهوم الشعري الموجه نحو المستقبل. ولكن، على الرغم من توجه هذا البيان إلى الشعراء، فإن أثره كان أكثر شمولاً، إذ تبناه عدد من الفنانين الإيطاليين - أمثال بوتشيوني، وكارا، وبالا، وسيفريني - الذين أصدروا بدورهم بيانات متلاحقة وبماثلة في مضمونها للبيان الأول.

لكن المستقبلية حركة قصيرة الأجل، بقيت على صلة بالتكعبية ولم تثبت في مواجهتها رغم ادعائها بأنها تخطتها. غير أن ما يميزها هو محاولتها التعبير عن الحركة انسجاماً مع مواقفها الراضية لكل أشكال التقليد، ومطالبها بتمجيد كل أشكال الابتكار، ودعوتها إلى الثورة ضد طغيان التعابير المطاطة، كالتناغم والذوق السليم... فنقاد الفن مضطربون وبدون نفع، و«المتاحف: أماكن عامة تنام فيها إلى الأبد إلى جانب كائنات مكروهة ومجهولة». وانطلاقاً من هذا الموقف إزاء تراث الماضي، ومن الدعوة إلى الثورة على السلفية، مقابل الإشادة بعالم الحياة الحديثة والتمسك بها، حاولت المستقبلية - سواء في عملها النظري أو في نجاحها الفني - التعبير عن مظاهر الحضارة الحديثة، بادخال اكتشافاتها وإنجازاتها العلمية في سياق المسائل التي تناوّلها الفنانون المستقبليون في نقاشاتهم، وتحويلها إلى مصادر الهام لعملهم الفني. ففي بياناتهم أعلن المستقبليون عن إعجابهم الكبير بنتائج العلم الحديث، كالسيارة، والقطار، والطائرة... وصرحوا بأن «روعة العالم تحلت بجمال جديد، جمال السرعة، وأن سيارة مزججة... أجمل من انتصار ساموتراس» (وهو تمثال يوناني في غاية الجمال، من القرن الثاني ق. م.). واهتمام المستقبلية بالحركة والسرعة إنما هو محاولة للتعبير عن «دينامية الحياة الحديثة»، حياة الفولاذ، والحمى، والكهرباء، والسرعة الجنونية. ويؤكد هذا توجه اختيار المستقبليين عناوين للوحاتهم ذات دلالة واضحة، مثل دينامية لاعب الكرة، الأشكال الوحيدة للاستمرارية في الفضاء، ترنح عربية، الشارع يدخل البيت، سيارة وضوضاء، طيران السنون، معركة فوق خليج نابولي...

لكن الحركة، كما يفهمها ممثلو المستقبلية، غالباً ما تأخذ الطابع النظري، وتقدم الفكرة على الإدراك البصري والانفعال. فوسائلهم التزمت بتجزئة المساحة التشكيلية إلى سطوح متداخلة، على غرار ما فعل التكعبيون، ليجه ودولوني خاصة، وبقيت الحركة لديهم - كما لاحظ بوبر، في كتابه *L'Art cinétique* الصادر في باريس، 1970 - في نطاق ما

حركة أخرى تبحث أيضاً عن البساطة في الأشكال وعن السحر الملازم لها هي الحركة التي عرفت باسم التصوير الميتافيزيقي *Pittura metafisica*. وأبرز المدافعين عنها الإيطالي جورجيو موراندي الذي اتبع المبادئ نفسها التي وضعها أوزنان، وذلك في مجموعة من اللوحات بعنوان طبيعة صامتة ميتافيزيكية، على حد تعبيره. ففي هذه الأعمال التي انتجها منذ بداية العشرينات وحتى سنة 1958، تناول الفنان أشكالاً أولية مبسطة، هي من الوضوح بقدر ما هي موضوعية. غير أن موراندي يتخلل بعد ذلك عن هذه «الأهداف الماورائية» ليعيد إلى عالمه المثل شيئاً من الاحساس بالشكل واللون، محاولاً التوفيق بين القيم الفضائية والمنظورية. ومن هذه الزاوية، يعتبر موراندي أحد أبرز مصوري الطبيعة الصامتة لهذا القرن.

وهكذا، فإن المبادئ الصفائية المعارضة لما أتت به التكعبية من تشويه وتحوير للأشياء، قد أدت إلى ظهور تيارات جديدة اقتربت من التصوير الابهامي في تفسيرها للعالم المرئي وإدراكها له. وإننا لنجد مثل هذا التوجه نحو الأشكال ذات الطبيعة الكلاسيكية المبسطة في أعمال بعض الفنانين المعاصرين، أمثال: موديجلياني، وكارا، وكازوراتي، في، إيطاليا، ودران وسوزان فالادون في فرنسا، والكسندر كانولدت، وأوتوديكس في ألمانيا. وهذه المعارضة الواضحة للتجريد يمثلها فنانون المان من الذين تبنا ما عرف باسم الموضوعية الجديدة *New Sachlichkeit*. وتحتمل هذا العنوان، الموضوعية، نجد اعترافاً بواقع جديد كان لودفيك مايندر قد طالب به منذ سنة 1920، معتبراً أنه لا يمكننا أن نبدع فناً من دون أشكال العالم المرئي.

المستقبلية

المستقبلية *Futurisme* ظاهرة إيطالية بالدرجة الأولى، قامت على خلفية سياسية تجسد طموحات إيطاليا الاستقلالية. بيد أن ذلك لا ينفي دورها الفني وانتشارها الواسع وصلاتها بالتيارات الفنية المعاصرة، كالتكعبية، والأورفييه في فرنسا، والتعبيرية في ألمانيا، والاشعاعية *Rayonnisme* في روسيا... وهي، كالتكعبية، حركة شملت مختلف النشاطات الثقافية، كالآداب والتصوير والنحت والموسيقى. مؤسسها الشاعر مارينيتي الذي أصدر، في لوفيفارو الفرنسية، سنة 1909، بياناً

مصادر ومراجع

- Apollinaire, G., *Les Peintres cubistes, Méditations esthétiques*, 1913, nouvelle éd. Cailler, 1950 et Hermann, Paris, 1965.
 - — *Œuvres complètes*, vol. 4, éd. Balland et Lecat, 1966.
 - Delaunay, R., *Du cubisme à l'art abstrait*, Paris, 1957.
 - Barr, A., *Cubism and Abstract Art*, m.o.m.a., New York, 1936, 1974.
 - Picasso, *50 Years of His Art*, m.o.m.a., New York, 1946.
 - Fauchereau, S., *La Révolution cubiste*, Denoël, Paris, 1982.
 - Fry, E., *Le Cubisme*, Bruxelles, *La Connaissance*, 1968, éd. originale en anglais, *Cubism*, London, 1967.
 - Gleizes, A. & Metzinger, J., *Du Cubisme*, Figuière, Paris, 1912.
 - Golding, J., *Le Cubisme*, trad. de l'anglais, René Julliard, Paris, 1962.
 - Gray, C., *Cubist Aesthetic Theories*, Baltimore, J. Hopkins Press, 1953.
 - Habasque, G., *Le Cubisme*, Genève, Skira, 1959. « Cubisme et phénoménologie », in *Revue d'esthétique*, t. II, fasc. 2, Paris, 1949.
 - Jullian, R., *Le Futurisme et la peinture italienne*, Paris, 1966.
 - Kahnweiler, D.H., *Juan Gris, sa vie, son œuvre, ses écrits*, Gallimard, Paris, 1946.
 - — *Les Années herolques du cubisme*, Braun, Paris, 1950.
 - *La Peinture française et l'art nègre*, Klincksieck, 1968.
 - Laude, J., *Les Arts de l'Afrique noire*, Livre de Poche, Paris, 1966.
 - Martin, M.W., *Futurist and Theory*, 1909-1915, Oxford, 1968.
 - Ozenfant, A. & Jeanneret, P., *Après le cubisme*, Commentaires, Paris, 1918.
 - Paulhan, J., *La Peinture cubiste*, Deoël-Gonthier, Méditation, Paris, 1971.
 - Perruchot, H., *La Vie de Cézane*, Hachette, Paris, 1956.
 - Pierre, J., *Le Cubisme*, Rencontre, Lausanne, 1966.
- ترجم الى العربية بعنوان: الفن التكعيمي، منشورات عويدات، بيروت، 1983.
- Schwartz, P.W., *Cubism*, Preager, New York, 1971.
 - Serullaz, M., *Le Cubisme*, P.U.F., Paris, 1967.
 - Stein, G., *Picasso*, Bourgeois, Paris, 1978.

عمود أمهر

التناسخية

Metempsychosis = Transmigration
Métempsychose
Seelenwanderung

يرجع التناسخ إلى مراحل التفكير الأسطوري واللاهوتي والميتافيزيقي للإنسان في محاولته تحديد الأفكار عن حياته وموته ومصيره وعلاقة ذلك بالشواب والعقاب، الفناء والخلود.

يمكن أن يسمى «حركة مفهومية» وفي موقع وسط بين الحركة الموضوعية في الانطباعية أو التكعيبية وبين الحركة الذاتية في التعبيرية. لكنها حركة دينامية في نظر بوتشيني الذي يعتبرها مبرراً لوجوده، وحافزاً لنضاله ضد التقاليدية: «رغبتنا في التعبير عن الحقيقة لا تتوقف عند الشكل واللون التقليديين فالحركة لن تكون، بالنسبة إلنا لحظة توقف للدينامية العالمية: ستكون، فعلاً، إحساساً دينامياً خالداً، وكل شيء يتحرك، وكل شيء يعدو، وكل شيء ينمو بسرعة. والصورة ليست أبداً ساكنة أمامنا، فهي تظهر ثم تختفي باستمرار... هكذا فإن لحسان السبق عشرين رجلاً لا أربع أرجل، وحركاتها مثلية».

هكذا فإن بوتشيني، أبرز ممثلي المستقبلية، يعمل على إيجاد معادلة فنية حديثة للحركة والسرعة، سواء في عمله التصويري أم في كتاباته النظرية. وللتعبير عن هذه الحركة، استخدم الفنان في مجال النحت، مواد مختلفة يولد تقابلها شعوراً بالحركة، كما في اندماج رأس ونافذة، أو في رأس + بيت + ضوء. بينما يلجأ في التصوير، للغاية نفسها، إلى المنظور الاسقاطي والخطية المتحركة والضوء. ويصل بعد ذلك خلال عامي 1912-1913، إلى الجمع بين هذه الدينامية الخطية وتنظيم مساحة اللوحة بواسطة القيم اللونية.

وقد يكون جياكومو بالاً - وهو من الأوائل الذين انضموا إلى المستقبلية - أقل تطرفاً، لكنه لم يكن أقل اهتماماً بالحركة، من حيث هي عنصر تشكيلي. فقد أدته اهتماماته هذه، وملاحظاته للدينامية الخاصة التي توصلت إليها السينما، إلى دراسات منهجية تحليلية للعناصر الخطية الحركية وللتجربات اللونية والضوئية، كما تعكسها الأعمال التي أنتجها منذ سنة 1909، مثل: فتاة تركض على الشرفة، وطيغان السنون. ومن جهته، شدد كارلو كارا على دينامية الماء والنور والحشود... بينما وقف جينو سيفريني، الأكثر اتصالاً بالوسط الفني الباريسي، ضد التحليل البنيوي للأشياء كما مارسه التكعيبية. ولعله في هذا المجال - أي مجال التعبير عن الحركة - تكمن الأهمية الحقيقية للمستقبلية. فعلى الرغم من توقفها مع بداية الحرب، كان لها أكثر من مجرد قيمة ظرفية، فقد أسهمت بشكل مباشر في دفع عجلة التطور الفني في المراحل التالية من القرن العشرين، ومهدت لما عرف بعد ذلك باسم الفن الحركي، القائم على التسجيل الخطي والشكلي الملون وفقاً لتتابع الحركة.

وعنها أخذ الكثيرون فانتقلت إلى اليونان وإيران وما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ . ويعني التناسخ أن تتكرر الاكوار والأدوار إلى ما لا نهاية، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزئة على أعمال سلفت منا، فالراحة والسرور مرتبة على أعمال البر التي سلفت منا، والغم والحزن مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا، وهكذا إلى أن يحصل من النفس والمادة كمال الغرض. فالأرواح غير مائة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان.

ونشأة هذه العقيدة ليست لها مصادر واضحة، حيث كثرت حولها الافتراضات التي تسبها إلى المجتمع البراهمي الآري من الهند، ورغم أن عقيدة التناسخ مستقلة عن العرق وعن مستوى ثقافة القائلين بها، فإن افتراض نسبتها إلى الهنود ليس إلا تغافداً لحل المشكلة المتعلقة بمصدرها. حيث يحيط الشك في أصل الاعتقاد في انتقال الروح من جسد إلى جسد، حيث لم يظهر في بداية الحضارة الهندية لدى الآريين، وبالتالي غير موجود في الفيدا. ومن البراهمناس والأوبانيشاد نجد فقط انتقال الأرواح من بعض مناطق السماء أو الأرض - حسب ما تستحقه من المصير. فالأرواح القادمة من الأرض في طريقها إلى السماء تمر أولاً في القمر وتبقى فيه، ومنه يرحل بعضها بعد فترة من الزمن إلى السماء، وبعضها الآخر يرجع إلى الأرض مع الأمطار، يمتلئ القمر عند وصول الأرواح إليه ويأخذ في التقصان عند رحيلها عنه. ذلك هو الشكل الأول والبسيط الذي يظهر للتناسخ.

وقد روجت الطبقة الكهنوتية الآرية والتي سميت باسم براهما أسطورة لتفرض بها نفوذها على الشعب الآري وتضمن وجودها في قمة الطبقات في الهند، وأدخلت مبادئ للعقيدة لم تكن موجودة. والأسطورة تزعم أن من الإله خرجت أربع درجات من البشر: من رأسه أفضل الناس وأقدسهم وهم الكهنة والبراهما، ومن ذراعه جاء الملوك والمحاربون (الأكشترية) ومن فخذيه أرباب المهن الذين يوفرون العيش للكهان والملوك (الفيشية) ومن قدميه جاءت بقية الناس (الشودرا) السفلة أو المنبوذون الذين يخدمون الطوائف الثلاث السابقة. ولا يصح انتقال فرد من طبقة إلى أخرى. وجاءت عقيدة التناسخ لاستحكام هذه القوانين وتثبيتها، وإقناع هذه الطوائف بأن تدرجاتها الطبقة جزءاً أعمالها في الحياة الأولى ونتيجة لها. فالصالح المطيع سيجازي في الحياة الأخرى، لأن الروح من براهما خالدة لا تموت بموت الإنسان، بل تنتقل لجسد طفل ولد لتوه. فإذا كانت ممن يحبون حياة صالحة ولدت

والمفهوم غاية في الغموض، وتعدد المصطلحات الدالة عليه مما يشوه معناه. فمن اليونانية Metempsychosis أخذت الانكليزية والفرنسية Metempsychose ويستخدم أكثر في الانكليزية تعبير الولادة الثانية Rebirth، وانتقال الروح Transmigration والاحياء والبعث Palingensis أو تعدد الحيات أو التجسيدات المتكررة. ويستخدم أيضاً اصطلاح Reincarnation كما في الموسوعة البريطانية. وكل هذه المصطلحات تنطوي على فكرة الوجود - السابق Pre-existence الذي يعني تجسد الروح البشرية مرة أخرى. فمن الخطأ إذن الحديث عن تقمص الأرواح - Transmigration of soul أو كما في العربية تناسخ الأرواح أو التقمص أو الاستحواذ أو الهيمنة، لأن الروح واحدة لا تتناسخ، بل تولد من جديد أو تعود للتجسد. ومن هنا يكون اصطلاح العودة للتجسد أو مذهب الولادة الثانية أفضل من التناسخ الذي إذا صح يكون تناسخ أبدان لا أرواح. وينبغي أيضاً التمييز بين الاختلافات في مفهوم العودة للتجسد Reincarnation والانتقل Transmigration وتعدد الحيات أو التجسيدات المتكررة Metempsychosis.

وقد انحدر اليينا هذا المذهب منذ العصور القديمة، حيث يرجعه البعض إلى حضارة الأتلاتنك المنشرة أو إلى بابل وأشور والحضارة المصرية القديمة. لكنه سمة الشعوب الهندية التي لا ترى فيه قانوناً حتمياً ينتقل فيه الروح الانساني من الجسد الفاني إلى آخر جديد، بل عقبة مهمتها، التغلب عليها كما توضح الأوبانيشاد. على الإنسان أن يحاول ولا ييأس فسيولد من جديد ليحاول مراراً، وفي النهاية سيتجاوز التناسخات ويتحرر من دولا ب الحياة والموت. هذا ما تبشر به الديانات والعقائد الشرقية والاسرار الاورفية والفيشاغورية اليونانية. ونجده في بعض تفسيرات التراث المسيحي والاسلامي، كما نجده في الآداب المختلفة بدءاً بألف ليلة حتى المسموخ لكافكا والحرائث ليونسكو. صورة دوريان غراي ومسح الكائنات أوفيد، وسنيكا وغيرهم. بل إن التناسخ استخدم أحياناً لخدمة أغراض استعمارية (البرزا غلام أحمد القادياني)، وأحياناً كأساس اجتماعي لأفكار ثورية للتقدم الانساني (فوربيه ولبروا).

أولاً - الهنود، البداية الاسطورية للتناسخ:

عقيدة التناسخ علقت في أذهان الهنود منذ أقدم العصور، والهند هي الأرض الأصيلة لها، فالتناسخ علم النجلة الهندية،

في طائفة أعلى، أو العكس فتولد في طائفة أدنى مرة بعد أخرى في إنسان عليل ليشقى طوال حياته عقاباً له؛ بل قد يولد حيواناً. فجزاء الخير خير وجزاء الشر شر. هذا هو قانون الكارما: أي الثواب والعقاب.

ولقد صور كتاب الهندوس المقدس منوسمرتي نظرية التناسخ بصورة محددة هكذا:

«... نتيجة للسيئات التي يرتكبها الإنسان يترتب مصيره في الحياة المقبلة، فالسيئات العقلية والذهنية يولد مذنوبها في طائفة المنبوذين، والذنوب النفسية والقلبية يولد مرتكبوها طيوراً أو حيوانات، والذنوب الجسدية يولد مقترفوها جاداً» (منوسمرتي، تعريب احسان حقي 695-79) وهنا تظهر عقيدتنا التناسخ وكارما وصلتهما بالنظام الطبقي، فالجزاء العقلي قد صيغ بدقة حتى لا يحسد المنبوذون الكهنة والطبقات العليا ولا يثرون عليهم، بل يقتنعون بالوضع الراهن باعتباره نتيجة أعمالهم العقلية الفاسدة في الحياة السابقة، ويحاولون تدارك الأخطاء والذنوب المرتكبة ضد الآريين، والتسابق في خدمة هذه الطبقات وطاعتها حتى يصحوا مثلها في الحياة القادمة. وقد نالت عقيدة التناسخ شهرة كبيرة طغت على العقائد الأخرى. ومنذ ذلك الحين احتل فشنو مكان الصدارة لدى الآريين وحل محل براهما، كما أصبح كل من راماكوشنا وإلهين عظيمين تجسد فيها فشنو.

والديانة الجاينية Jainism التي استمدت اسمها من Jina (المتصر على الشهوات)، وهو البطل العظيم ماهافيرا Mahavira لقب الأمير فيرادمانا الذي ترك قصره بعد وفاة أبويه هائماً على وجهه لمدة 12 عاماً في الغابات والجبال متفكراً في عقيدة البراهما التي تبين له أن الكثير من تعاليمها خاطيء، وجاءت دعوته كرد فعل عنيف ضدها وضد التناسخ الذي ظهر للتفرقة بين فئات الشعب الدرايدي. ورغم أنه كان له: ماهافيرا 24 سلفاً من العابرين، أي الذين عبروا ممرات التناسخ واجتازوا محيط التقمص وهجرة النفوس وانتقالها، إلا أن الجاينية ترفض التناسخ.

وفي البوذية اتخذ بوذا موقفاً من التناسخ الذي كان إشكالاً معقداً بالنسبة إليه، وتساءل «لو أنني وأنا خاضع لاحكام الميلاد، وقد رأيت بوّس الحياة بعيني، ماذا لو كرست حياتي للبحث عن سعادة من لم يولد بعد، والجد في وقف عجلة الحياة كلها، والسعي وراء راحة النفس في عالم الخلود؟»... إن سبب شقاء الإنسان هو ذلك التعاقب اللانهائي للولادة والموت، في تيار الوجود المضطرب حياة ورغبة وخيبة وموت، تؤدي إلى سلسلة أخرى من الحياة والرغبة والخيبة والموت من

غير توقف أو راحة. فمشكلة الحياة تنحصر في لانهايتها، فكل مخلوق تتجسد روحه ثانية في مخلوق آخر... لو استطعنا وقف الولادة، ولكن ما الذي يمنع ذلك؟ السبب هو قانون الكارما أي العقاب على ذنوب الحياة الحاضرة، عندما نولد من جديد ونبعث في حياة أخرى. «إن عليك أن تقمع رغباتك الذاتية، وأن تحيا حياة عدل كامل ورحمة كاملة مع اخواتك في الخليقة، وتجعل هدفك أن لا تقوم على خدمة الجنس البشري وحده، بل على خدمة الكائنات الحية جميعاً. ذلك لأننا لا يمكن أن نهرب من الكارما، أو الجزاء الذي نستحقه، فكل عمل من أعمال القسوة والظلم له عقابه، ليس في جهنم مستقبله وإنما في حياة ثانية على الأرض، فحينئذ يمكن أن نخلص أنفسنا من قيود سلسلة الميلاد المتواصل، ونحصل على راحة النفس الأبدية أو النرفانا». وكان بوذا يشفق على كل الكائنات الحية، لأنه كان يتحد بنفسه معها، فقد كان يعتقد، أنه خلال عملية التناسخ، يمر كل واحد منا خلال أشكال كثيرة من الكائنات: حيوانية وبشرية معاً، ونتيجة لذلك يربطنا جميعاً رباط مشترك من العذاب. يقول: «لقد بلغت اسمى درجات المعرفة وأني ألاقي هذه المرة ولادتي الأخيرة على الأرض، إذ بتحرري من الألم قد أزلت التقمص، ولن أولد مرة أخرى بعد ذلك، لقد منعت عودتي للحياة لأدخل في السكينة الدائمة أي النرفانا».

تخلص بوذا من عقيدة التناسخ، وحاربها في تعاليمه التي تعد ثورة على الكهنوتية الآرية. لقد أبطل التناسخ، لكنه لم يأت بديل إيجابي مما يحيط عقيدة الآخرة في البوذية بالغموض. إلا أن موقفه هو رفض وتجاوز للتناسخ ودورة الموت والميلاد. وقد أعجبت الحركة البهاكتية (الدراويدية في الأصل) بتعاليم بوذا، فهي تهدف إلى القضاء على عقيدة التناسخ الكهنوتية وتقضي على النظام الطبقي وتدعو للمساواة. لذلك اعتبرت بوذا هو الآخر إلهاً تجمد فيه فشنو كما تجسد من قبل في راماكوشنا. وبهذا دخل بوذا في طور جديد إلى البهاكتية، ثم انتشرت هذه العقيدة في أنحاء الهند من بعده.

ثانياً - اليونان، التحول الفلسفي للتناسخ:

ونجد لدى اليونان تردداً في التحول من الفهم الاسطوري إلى الفهم الفلسفي للتناسخ. ولا شك أن أصولاً شرقية ظهرت بوضوح عند كل من أورفيوس وفيثاغورس وأفلاطون. والتشابه بين الدين الهندي والأورفية يرجع إلى أن كلاهما أخذ من مصدر واحد هو القبائل الشمالية في أوروبا، ويرى فون شرودر أن للهند تأثيراً بلا شك في الأورفية. ويرجع

وفي الأورفية: تتميز النفس عن البدن الذي يعد قبراً أو سجناً لها وهي العنصر الديونيوسوسي الإلهي، وغاية الحياة أن نجنح نحوها حتى يحين وقت تحررها، وبمفارقة الروح البدن لا تبلغ مقرها في الحال، بل تسبح في العالم السفلي وتذهب إلى أحد ينوعين بجانب مقر زيوس أحدهما إلى اليسار يجب تجنبه لأنه ماء النسيان تشربه النفوس التي سوف تعود إلى هذه الحياة أما الثاني ففيه ماء الذاكرة. وقبل بلوغ النفس مقرها الأخير تقف بين يدي برسيغوني ملكة العالم السفلي وتلمس العودة إلى جنسها الذي طردت منه، وحين ترق لها وترسلها إلى مقر الأبرار تكون النفس قد خرجت عن الدائرة، دائرة التناسخ وعليها أن تتبع قواعد معينة فإذا تطهرت بلغت السعادة الدائمة في صحبة الآلهة أما إذا تدنس تناسخت.

ويعد مذهب فيثاغورس حركة اصلاح للأورفية التي كانت بدورها اصلاً لديانة ديونيسوس، ويذكر ديكارخوس أن فيثاغورس كان يعلم أتباعه مذهب التناسخ والدورة الزمانية وقرباء الموجودات الحية كلها. فالروح خالدة وحين تتحرر من الجسد تعود إلى موطن الموت وتبقى هناك حتى تعود إلى العالم لتسكن جسماً آخر، ونظرية التناسخ ترتبط بالثواب والعقاب في ما يتعلق بأعمال البشر وهي السبب الذي دفعهم إلى تحرير ذبح الحيوان. ويذكر زينوفان في أشعاره أن معاصره فيثاغورس أوقف شخصاً عن ضرب كلب يعوي لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه.

وأوفيد يصور فيثاغورس يخاطب تلاميذه قائلاً: «لا تموت الأرواح أبداً ولكنها تغادر موطناً لتسكن آخر وأنا نفسي أتذكر أنني في زمن الحرب الطروادية كنت بورفوريس وسقطت برمح منلاوس وأخيراً إذ كنت بمعبد يونو بأرغوس تعرفت على تراس معلقاً هناك بين غنائم الحرب، كل الأشياء يعتموها التغير، ولكن لا يفنى أي شيء فالروح تتردد هنا وهناك منتقلة من بدن حيوان إلى جسم إنسان. مثلما يتشكل من الشمع تمائيل معينة وبعد ذلك يصهر ويعاد تشكيله من جديد إلى تمائيل أخرى لكنه دائماً هو نفس الشمع، كذلك الروح وهي نفسها دائماً لكنها ترتدي في أوقات مختلفة أشكالاً مختلفة». (مسخ الكائنات، ترجمة ثروت عكاشه، الفصل 15). ويذهب هرقليدس - من أتباع أفلاطون - إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة تبدأ من هرمس إله الحكمة ثم ايثاليدس بن هرمس ثم ايقوروس ثم هرموشموس ثم خيروس الصياد ثم فيثاغورس. وأن هرمس طلب من ايثالوس أن يهبه كل ما يريد ما عدا الخلود فاختار التذكر، ومن هنا تذكر ما كان يعرفه في وجوده السابق.

هيرودوتس مرور هذا التأثير بالحضارة المصرية القديمة، التي نبصر بعض ملامح التناسخ بين ثانياً أساطيرهم الدينية. فنضال حورس أقدم الآلهة المصرية ضد عدوه سيث صورة رمزية توضح النضال الذي يتجدد كل اثنتي عشرة ساعة بين الليل والنهار، والذي يخرج منه (عين النهار) بصورة متكررة. وعملية التحول أو بدقة عملية التناسخ Transmigration، التي صار حورس بمقتضاها مقترباً بابن أوزيرس، عملية غاية الصعوبة في التفسير. وكل ما يمكن قوله إن أوزيرس وكان في الأصل إلهاً للنباتات أو ربما كان شجرة تحول إلى رمز للخصوبة وكان مقروناً بالعالم السفلي من أجل تصعيد الحياة الطبيعية في المناطق السفلى وكان على نفس المستوى مقروناً بالنيل نفسه. وفي أقدم الأساطير نجد أوزيرس الميت عاد للحياة عندما تلقى عين حورس ابنه، وكانت شخصية أوزيرس لا تمثل لأنها تملك قوة بث الحياة في الغير فحسب، بل لأنه يدمج في نفسه أيضاً قوة غيره من الآلهة حتى كادت مكائته تفوق مكانة رع. وهناك تصور مصري قديم ترجع إلى 300 ق.م تشير إلى التناسخ، نجد فيها: «قبل مولده عاش هذا الطفل وليس الموت نهايته. الحياة تحيي وتروح كالشمس عندما يبدأ نهارها من جديد». وتحوي بردية أنانا Anana (320 ق.م)، أن: «الإنسان يعود ثانية إلى الحياة عدة مرات ولكنه لا يذكر حيواته السابقة، إلا في الحلم أحياناً أو كفكرة مرتبطة بحادثة سابقة ولا يمكنه أن يحدد زمان هذه الحادثة أو مكانها، لكنه يعلم فحسب أنها حادثة مألوفة عنده وفي النهاية ستتكشف له كل حيواته السابقة». ويعتقد هيرودوتس أن المصريين عام 450 ق.م كانوا يتقبلون فكرة دورة التجسّدات، فقد كانوا يؤمنون بأن ثمة حياة ثانية للإنسان في عالم آخر وأن الروح تعود في الوقت الذي يستأنف فيه الميت حياته الثانية، والروح لا تقضي هذه المدة الطويلة في فراغ بل انها تلم بطائفة من المعلومات والمعرفة والخبرة، ومن أجل ذلك تتجسد في أجنة حيوانات مختلفة وبعد أن تستنفد أغراضها من رحلة المعرفة والعلم تعود إلى جسدها الأدمي لتحل فيه وتستأنف حياتها الثانية في العالم الآخر فإذا لم تجده أو يكون قد تحلل، لم تستطع أن تتلبس فيه، حلت في جنين لتستأنف به حياة جديدة على الأرض. (عبدالقادر حمزة: على هامش التاريخ المصري ج2، مرجعيت مري: مصر ومجدها الغابر نقلاً عن هيرودوتس الكتاب الثاني، فقرة 123، 142). ويرى توماس بلفينش Th. Bulfinch في كتابه عصر الأساطير The Age of Fable أن نظرية تقمص الأرواح التي أخذت بها الفيثاغورية كانت مصرية النشأة.

ومال، أما الدرجة الرابعة فهي لرجل محب للتمرينات الرياضية أو معنى باصلاح الجسم. والخامسة لعارف أو رجل عكف على طقوس العبادة، أما السادسة فتناسب شاعراً أو فناناً، والسابعة توافق صانعاً أو مزارعاً، والثامنة لمحترفي السفسة أو فن خداع الجمهور، أما التاسعة فهي لطاغية، (ص 76). ويفترض أفلاطون أن بين مجموع الرجال رجلاً سلك حياة عادلة فإنه يثاب على ذلك، أما من لم يلتزم العدل يلقي أسوأ العقاب، لأنه لا يمكن للنفس العودة إلى النقطة التي جاءت منها الا بعد عشرة آلاف سنة ولا يمكن أن ترجع لها الأجنحة قبل مضي هذه المدة ولكن يستثنى من ذلك من كان فيلسوفاً.

وفي طيماوس **Timaues**: «النفس الأئمة من حيث الجبن والنذالة تعود إلى جسم امرأة وإذا كانت آثامها سوء سلوك فتعود إلى أجسامها طيور وإذا كانت جهلاً تنقص أجسام الحيات والأسماك أو الديدان». وفي الجمهورية يقدم لنا أسطورة آير ابن ارمنيوس الذي يحدثنا عن رحلة الأرواح بعد الموت حين فارقت بدنه روحه، يقول آير إن الطريقة التي كانت النفوس تختار بها حياتها كانت تؤلف منظراً يستحق أن يرى، ذلك لأن الاختيار كان يتقرر في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء. احدى النفوس تختار حياة بجمعة وكانت تلك في وقت ما نفس أورفيوس ورأى نفس شاميراس الشاعر تختار حياة بلبل، وبجمعة تختار حياة انسان واختارت النفس التي كان ترتيبها العشرين حياة أسد وكانت تلك نفس اجاكس بن بتلامون، وقد أبت تلك النفس أن تتخذ صورة الانسان، وتلت نفس اغاممنون الذي يكره البشر لما لاقاه من الآلام فاستبدل بحياته حياة نسر. وأما نفس اتلاتنا فقد أتى دورها في منتصف الطريق تقريباً واختارت لنفسها حياة رياضي، ورأى بعدها نفس أبيوس **Epéius** (صانع الحصان الخشبي الذي فتح طروادة) وهو ينتقل إلى امرأة صانعه ونفس المهرج **ثيرسيس** اتخذت لنفسها جسم قرد، وآخر اختيار ترك لنفسه أوديسيوس الذي خفت من طموحه ذكرى جهوده السابقة حتى أنه قضى وقتاً طويلاً يبحث عن حياة هادئة لا يعرفها أحد» (ص 394).

ويتحدث افلوطين **Plotinus** 205-270 (في المقال الثالث من التساعية الرابعة) «عن الإشكالات المتعلقة بالنفس، وعلى أي نحو ترد إلى البدن. فهي تدخل عليه على نحوين: فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت من قبل في جسم وعندئذ تغير الجسم وتنقل من جسم غازي أو ناري إلى جسم يابس

وكان امبادوقليس - أبرز ممثلي الفلسفة الطبيعية، القرن الخامس ق. م - مثل فيثاغورس فيلسوفاً ونبياً وعالماً في آن معاً، ويزعم في نفس الوقت أنه إله كما في قوله «أنتيكم كإله متوج» إلا أن وصفه لنفسه كإله لا يعني أنه خلص من عجلة التناسخ فهو يذكر أنواع الحياة السابقة التي عاشها، فقد وجد أولاً في غلام، وفتاة، وشجرة وطائر وسمكة أي أنه قد طاف في أنواع مختلفة من الحياة. يقول موضحاً اعتقاده في التناسخ: «إن لقوة الضرورة راعياً ينطق بلسانها وللأله نظاماً قديماً أزلياً أقسموا الإيمان على المحافظة عليه محافظة تامة. ذلك هو أنه كلما زل شيطان من الشياطين التي كتب لبقائنها زمن محدد فغمس بالخطيئة يديه في الدماء، قضى عليه بأن يشرذ ثلاث مرات كل مرة مداها عشرة آلاف سنة، فلا يأوي خلالها إلى مساكن المنعم عليهم وخلال تلك الفترة كلها يقضى عليه بأن يولد في شتى ضروب الكائنات الحية الفانية، وأن يستبدل بطريق من طرق الحياة الشقية طريقاً آخر من طرق الشقاء، فالهواء العنيف يدفعه إلى البحر، والبحر يلفظه إلى اليابسة، واليابسة تقذفه في أشعة الشمس المشتعلة، وتعود الشمس فتطوح به من جديد إلى أعاصير الهواء. وبعض الناس يحظى في النهاية بالنعيم الابدي في رفقة هؤلاء الالهة ولعل هؤلاء هم الذين يترفعون عن الخطيئة خلال التجسيدات الكثيرة التي تظهر فيها أرواحهم».

وأفلاطون يذكر في فيدون «إن النفس إذا تطهرت عن علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية. بينا الذين اندفعوا وراء الشر والفجور والسكر ولم تدر في خلدهم فكرة اجتنابها سينقلبون حيراً وما إليها من صنف الحيوان» (ص 154) وهو... «ثابت الإيمان بحقيقة العودة إلى الحياة وبأن الأحياء يخرجون من الموت وبأن أرواح الموتى مابرحت في الوجود، وبأن الأرواح الخيرة أوفى من الأرواح الشريرة جزاء» (ص 137).

وخلود النفس في فايدروس يعتمد على نصيبها من الصلاح وقدرتها على الرؤية الحقيقية. «إن كل نفس توصلت إلى رؤية بعض الحقائق تسلم من الشرور حتى الدورة التالية، وإذا ظلت قادرة على الاحتفاظ بهذه الرؤية تظل بمنأى عن أي أذى أما إذا اقتصر على تتبع الالهة وضلت الرؤية فتثقل وتسقط على الأرض كما يقتضي القانون. والنفس ذات الرؤية الشاملة تستقر في فيلسوف محب للحكمة أو للجمال. أما الدرجة الثانية من النفوس فتستقر في ملك يحكم بالقانون أو في محارب ماهر في القيادة، أما الدرجة الثالثة فتجأ في سياسي أو رجل أعمال

هذه الحالة خلال حياة واحدة وجب عليها أن تبدأ من جديد في حياة ثانية وثالثة، وهكذا إلى أن تال الدرجة التي تناسبها للوصول أو التوصل إلى رحاب الله.

وفي المسيحية يظهر هذا الاعتقاد في الرجعة أو التجسد في أن يوحنا هو التجسد الجديد للنبي إيليا، كما أكد ذلك لهم السيد المسيح في انجيل متى اصحاح 17 : (13-1) وهناك العديد من الاشارات توضح التناسخ : سفر التكوين 25 : 23، الأمثال (8 : 22-23) أرميا (1 : 5) لوقا اصحاح 9 : (7-9) يوحنا 3 : (8-1) 85 (23-33) متى 11 : (2-15) ورسالة بولس الرسول الى أهل رومية 9، (8-15) - ولدى آباء الكنيسة القديس جوستين Justin وكليمان السكندري St. Clement (220-150)، الذي يبين التناسخ في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية. وتحدث عنها في كتابه **Exhortation to the Pagans**، حيث يقول : «لقد كنا موجودين قبل تأسيس هذا العالم بزمان طويل».

وقد أورد ذلك بوضوح في تلميذه أوريجين Origenus 185-254 الذي رأى في كتابه **Contre celsum** : «أنه أكثر التماساً مع العقل أن نقول مع فيثاغورس وأفلاطون وإمبادوقليس إن كل نفس لم تدخل إلى الجسد لأسباب غامضة بل بحسب ما تستحقه طبقاً لأعمالها السابقة، ويرى أنه من المنطق أن تكون النفوس الخيرة قد أصبحت ذات حق في الحصول على أجساد مزودة بصفات أسمى من أجساد الآخرين». وفي كتابه المبادئ **De Principis** يقول : «إن كل نفس تمجيء إلى هذا العالم وقد تقوت بالانتصارات التي حازتها في حياتها السابقة، أو قد ضعفت بالهزائم، ومكانها في هذا العالم يتوقف على ما تستحقه من مجد أو خزي بحسب حسناتها أو سيئاتها السابقة، وعملها هو الذي سيحدد مكانها في العالم التالي». إلا أن هذا الموقف لم يوافق الكنيسة والدول، فأصدر الامبراطور جستنيان قراره عام 543 بإدانة موقف أوريجين رغم أنه توفي منذ قرنين سابقين. وكان ذلك تمهيداً للمجمع المسكوني الثاني بالقسطنطينية الذي أدان لتعاليم أوريجين وحذف التناسخ من اللاهوت المسيحي : «واعتبر مجدفاً أو ملحداً من قال أو فكر أن نفوس البشر كانت توجد من قبل وانحرفت وبالتالي أصبحت أرواحاً خاطئة واستحقت أن ترسل في أجساد أرضية كعقاب لها».

ورغم هذا القرار اعتنق كثير من آباء الكنيسة التاليين التناسخ مثل : سينيوسوس Syenesios والقديس جيروم هيرونيموس Jerome وأوغسطين Augustin أبرز فلاسفة

(ص 188) والنفس بقوة وجودها تسود الأجسام وتولدها، وتنقل بها إلى أية حالة تشاء دون أن يكون للابدان أية قدرة على الوقوف في وجه ارادتها. . والنفس لا تهبط دائماً بنفس المقدار، بل يزيد هبوطها تارة وتبقى تارة أخرى حتى بالنسبة للنوع الواحد من الكائنات فكل منها تهبط إلى بدن قادر على تلقيها وهي تنقل إلى البدن الذي تحمل له أكبر قدر من الشابه فتدخل بدن انسان، وأخرى جسم حيوان وتختلف كل منهما عن الأخرى» (ص 194).

ثالثاً - العصور الوسطى، الدين والتناسخ :

تباينت ردود الافعال تجاه التناسخ من المسيحية والإسلام بين قبول وتأييد من جهة، ورفض وهجوم من جهة أخرى بينما شق البعض طريق البحث الموضوعي والعرض المحايد لعقيدة التناسخ. ونبين هنا موقف المسيحية (ومصادرها في اليهودية) أولاً : ثم نبين الاتجاهات المتعددة في التناسخ التي ظهرت في الفكر الإسلامي.

أ - التناسخ في المسيحية : يرجع في بعض الجوانب إلى مصادر يهودية في العهد القديم من خلال مفهوم «الرجعة» فكرة رجعة الروح بعد الموت، وفيها يعود الافراد بنفس أجسادهم إلى الحياة وعزرا (عزير) كاتب شريعة موسى عاد للحياة بعد موته بمائة عام. وكذلك هارون أخوموسى الذي آمنوا برجعته واستثناه للحياة من جديد. وكان الاعتقاد في التناسخ شائعاً عند الفريسيين Pharisees كما يتضح من ملاحظات المؤرخ اليهودي يوسيفوس الذي تحدث عن الجنود الذين فضلوا الانتحار على أن يأسرهم الرومان والذين قيل لهم :

«لستم تذكرن أن سائر الأرواح النقية التي تعيش طبقاً للناموس الإلهي قد عاشت في أدنى الاماكن الساوية وعلى مر الأزمنة تبعث ثانية لكي تعطى أجساماً نظيفة، ولكن أنفس أولئك الذين ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة قد قضي عليها بالبقاء في أصقاع مظلمة في الأرض السفلى» (عن جيوفري هيدسون، العودة للحياة Reincarnation). وتظهر العقيدة التناسخية بشكل بارز عند الكابالا. وفي كتاب الزهر أو النور نقراً : «أن الأرواح كلها خاضعة لتجربة الرجعة إذ إن الروح يجب أن تدخل مرة أخرى في الجوهر المطلق الذي منه انبثقت. . . ولكن لكي تتم هذه الغاية وتكمل يجب عليها أن تنمي جميع الكمالات وتحسنها. . أي أن الجرثومة أو النطفة التي زرعت فيها ينبغي أن تبلغ أعلى درجات الكمال، وإذا هي لم تحقق

أنواعه. ويصل إلى ضرورة خلاص النفوس من ظلمات البدن، وأن طريق تطهرها تتعلق بمراتب الكاملين الذين مارسوا الحكمتين العملية والعلمية حتى وصلوا إلى عالم الأنوار المجردة. أما المتوسطون في مرتبة الكمال فإنهم يرتقون إلى عالم المثل المعلقة، وهي قسمان ظلمانية للأشقياء، ومستنيرة للسعداء، وفي المثل المعلقة تبقى نفوس الذين حق عليهم العذاب، والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم. ويتابعه الدواني شارح هياكل النور الذي يبين التناسخ وأقسامه المختلفة: النسخ أي اتحاد الروح جسداً إنسانياً آخر، والنسخ اتحادها لجسم حيوان والفسخ تحولها إلى نبات والرسخ كونها جماداً.

والرازي (محمد بن زكريا) في الرسائل الفلسفية خاصة رسالته في «العلم الإلهي» يقول: «ليس تخليص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط، وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثثها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص... ولولا أنه لا مطمح في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة. وفي رسالته في «علة خلق السباع والموام» مس فيها مسألة أنفس الحيوان وتخليصها من جثثها، ويوافق هذا القول أيضاً ما جاء في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو الذي ألف بالفارسية رسالة: «در جواب نود ويك فقره أسئلة فلسفي ومنطقي وطبيعي ونحوي وديني وتأويلي».

ويقترّب موقف اخوان الصفا من الرازي وإن كانوا يستشهدون ببعض آيات القرآن الكريم لتأييد مذهبهم مثل قوله تعالى في وصف أهل الجنة: ﴿ولا يدقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ (الدخان، 55) ويفسرون ذلك بأنه مقارنة النفس الجسد مرة واحدة وذلك للسعداء، فأما الأشقياء منهم الذين يتمنون العودة للندى والتعلق بالأجساد مرة أخرى ويدقون الموت مرة أخرى كما في قوله تعالى عنهم: ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل﴾ (غافر، 10-11) ويقولون: «إن نفوس الحيوانات بعد الذبح يستأنف بها أمر آخر فالأديان لم تجعل التقرب إلى الله بذبح البهائم لأن لحومها لا تنفع الناس فحسب بل تهدف إلى «تخليص نفوسها من دركات جهنم عالم الكون والفساد ونقلها من حال النقص إلى حال التمام والكمال في الصورة الانسانية التي هي أكمل صورة وهي آخر باب في جهنم عالم الكون والفساد» فالروح تنجس في أجسام حيوانات متروكة كل مرة حتى تنتهي إلى التجسد في جسم بشري.

والحارثية أصحاب عبد الله بن الحارث كانوا يرون أنهم

المسيحية الذي يتساءل في اعترافاته: «ألم أولد في جسد آخر أو في مكان ما قبل دخولي بطن أمي؟». ويقرر القديس غريغوار Gregoire «أنها ضرورة حتمية أن النفس يجب أن تعالج لتبرأ وتطهر، وإذا لم يتم هذا في أثناء حياتها على الأرض فلا بد أن يتم في حيوات قادمة». وهذا ما يؤكده لوتوسلافسكي في كتابه **Pre-Existence and Reincarnation** حيث بين أن بعض رجال الاكليريوس بدأ يعلن أن العودة للتجسد لا تخالف المذهب الكاثوليكي وأن باسافالي Passavalli رئيس الأساقفة كان يقوم بتعليم هذه العقيدة علانية.

ب - اتجاهات التناسخ في الإسلام: التي تظهر من كتب الفرق والملل والأديان والنحل تدور حول تني وتأيد التناسخ أو الرفض والتكفير والمجرم، بينما اتخذ فريق ثالث التناسخ كحقيقة تحتاج إلى البحث والعرض الموضوعي. وتبين كتابات الشهرستاني وابن حزم والبيروني والبغدادى والمسعودي القائلين بالتناسخ وتحدد اتجاهاتهم:

1 - القول بالتناسخ:

وفيها يظهر العديد من الأسماء والفرق التي نادى بالتناسخ. وأول من نادى بذلك من المسلمين أحمد بن حنبل قبل عام 232 هـ الذي قال بالكرور، أي تناسخ الأرواح. ويرى أن الله تعالى خلق الخلق من أبدان صحيحة وعقول سليمة في دار نعيم فمن أطاعه في كل ما أمر به من التكليف أقره بها ومن عصاه أخرجه منها إلى النار وهي دار العذاب الدائم. أما من أطاعه في بعض ما أمر به وعصاه في البعض الآخر فإنه يخرج به إلى الدنيا ويلبسه فيها بعض هذه الأجسام التي هي قوالب كثيفة للروح. فيتجسد في صور مختلفة بالقدر الذي كانت عليه معصيته في دار النعيم الأولى. وإذا تمخض عمل الإنسان والحيوان عن طاعات مطلقة فإنه يرد إلى دار النعيم التي خلق فيها أولاً. أما إذا تمخض عمله عن معاصٍ فإنه ينقل إلى النار، دار العذاب الدائم (البغدادى، الفرق بين الفرق، الاسفراني، التبصرة في الدين). وتبعه في القول بالتناسخ كما يذكر المسعودي كل من: ابن باقوس، جعفر القاضي، أبو مسلم الخراساني، ومحمد بن زكريا الرازي والحلاج، والسهروزي حكيم الإشراق، وأصحاب أبي يعقوب المزايلى، ومحي الدين بن عربي، وأبو جعفر محمد بن علي الشلقاني المعروف بابن أبي الغرائز.

فقد عرض السهروردي 539-632 هـ للتناسخ في جميع كتبه، إلا أنه كان قلقاً متردداً في تقرير موقف ثابت له. فهو يعرض للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ويذكر

الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية ويحدث في كل دورة مثل ما حدث في الأولى، والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار لا عمل فيها.

اليزيدية: كما يقول أميرهم اسماعيل بك جول في كتاب اليزيدية قديماً وحديثاً: «إذا مات لهم أحد يعرفون ماذا صار بعد موته وبأي صورة رجع لهذا العالم والاشرار تدخل أرواحهم حيوانات فالذي يموت عندهم وكان أميراً أو سلطاناً وكان يمشي بالاستقامة فهذا يعتلي أعلى من درجته بالتناسخ... وإذا كان خيره وشره متساويين يدخل بحيوان إلى أن يكمل حياته ذلك الحيوان وبعده ويرجع إلى صورة الإنسان». ويحكى عنهم أن روح الخلاج بعد قتله والقاء رأسه بالماء، طافت على وجه الماء، وشربت أخته من الماء فدخلت روحه في بطنها فوضعت ابناً يشبه أخاه. (ص 86).

وعند طائفة أهل الحق (التي توجد غرب بلاد فارس) الإله يتجسد في صورة متعاقبة عددها سبع وهم يشبهون تجسد الآلهة بثياب يلبسها فالتجسد عندهم (لباس أوجامه أو دون وبالتركية طون) وأطوار التجسد كما يؤخذ من كتاب سرانجام كان الإله في الأزل داخل درة ثم تجسد لأول مرة في شخص، خاوندكار «أي خالق العالم وتجسد ثانية في شخص علي ومن بدأ المرتبة الثالثة يظهر الابتكار في قولهم في التجسد ويصبح مذهباً خاصاً بهم. والمراتب الأربعة الأولى في التجسد تقابل مراتب المعرفة الدينية وهي الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة. وآخر صورة للتجسد كما يؤخذ من ثبت أكشيك هو أتش بك. كما أن الإله يتجسد في الصور السبع، فاللائكة كذلك يتجسد بعضها في بعض. ويقابل اعتقادهم بالتجسد المتكرر قولهم بالتناسخ «فموت الإنسان شبيه باختفاء البطة تحت الماء» ولا بد أن يمر الإنسان في أطوار من التجسد يبلغ عددها ألفاً واحداً يلقي أثناءها جزء أعماله، وإمكان التطهر يتوقف في جوهره على طبيعة الموجودات فبعضها مخلوق من الطين الأصفر وهم الأخيار، والباقي خلقوا من طين أسود وهم الأشرار «وكلمة أوغل الأولون في عالم التجسيدات وكلما زادت آلامهم اقتربوا من الله وزاد نصيبهم من النور، أما أهل الظلام فلن يروا الشمس قط».

وقد نادى الدرود بالتقصص أو تعاقب الأرواح في هياكلها المادية والتغير الروحي عندهم مستمر متجه نحو مثل أعلى حتى نهاية الأجيال. فالأرواح والنفوس خلقت بعد «العقل الكلي» ومن نوره الروحاني، محددة معدودة عند الله لا تزيد ولا تنقص على مدى الأجيال والأجساد لا تقوم من القبور بعد موتها وتعود

ينتقلون من جسد إلى جسد في دورات منتظمة وهم يتعارفون في انتقالهم في كل جسد صاروا فيه، وانتهوا إلى ما كانوا عليه مع نوح في السفينة، ومع كل نبي في عصره وأخيراً وصلوا إلى عصر النبي محمد فانتقلوا إلى أجساد أصحابه، وانتقل أعداؤهم إلى أجساد أعدائه فأرواح الصحابة فيهم اذن هم شيعة البيت وأرواح المنافقين وأعداء النبي في جبهة المسلمين من أهل السنة والاعتزال. وعند الاسماعيلية «النفوس لا يحكم عليها بالجحيم الأبدي، لكنها تعود ثانية إلى الأرض بالتناسخ، إلى أن تعرف الامام الموجود في العصر الذي عادت فيه إلى الأرض وتأخذ عنه المعارف».

وفي تفسير العارف بالله لمحي الدين بن عربي نجد تفسير آية: «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» معناها جعلهم مشاهين الناس في الصورة وليسوا بهم. والمسخ بالحقيقة حق غير منكر في الدنيا والآخرة، وروت به الآيات والاحاديث كقوله تعالى: «وجعل منهم القردة والخنازير» وحديث الرسول «يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير». وقد روى عنه عليه السلام «المسوخ ثلاثة عشر ثم عددهم وبين أعيانهم ومعاصيهم وموجبات مسخهم والحاصل أن من غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه، بحيث أزل استعداده وتمكن في طباعه وصار صورة ذاتية له، فصارت طباعه طباع ذلك الحيوان ونفسه نفسه فاتصلت روحه عند المفارقة ببدن يناسب صفته فصارت صفته صورته».

والنصيرية: وهم جملة من غلاة الشيعة تحدث عنهم النوبختي في فرق الشيعة قائلاً: «لقد شذت فرقة من القائلين بإمامة علي بن محمد في حياته فقالت بنبوة رجل يقال له محمد ابن نصير النميري وكان يدعي أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري وكان يقول بالتناسخ وله جماعة ينصرون مذهبه».

الحرنائية والصابئة: يعتقد الصابئة أن الموت انتقال، فالروح بعد أن تخرج من هذا العالم لا تفنى ولا تنعدم وإنما تنتقل من عالم إلى آخر فتصل بعالم الأنوار (آلى دنهور) فإن كانت طيبة تبقى حية مخلدة في ذلك العالم متمعة بأنواع الملذات، وتنتقل إلى أنواع العذاب إن كانت خبيثة... وربما كان تعذيب هذه الروح بالأساس شكلاً آخر واطهارها في جسم من الأجسام الذي يكون وجودها فيه عذاب وشقاء. فالعذاب في نظرهم مهما كان نوعه إنما هو تطهير للروح من أدران الذنوب وهذا ما جعل التناسخ عندهم أساساً قوياً. (عبدالرزاق الحسني، الصابئة قديماً وحديثاً، ص 33).

والحرنائية جماعة من الصابئة نشأ التناسخ بينهم حيث تتكرر

بنحو ألفي سنة وخمسين في بيت عبدالله بن عبدالمطلب وسمي محمد» وهذا النسخ عبر مئات السنين لا يتحقق الا عبر التناسخ، وبعد نقل روح ابراهيم إلى محمد سحبها إلى شخصه. وتحل الحقيقة المحمدية وتجلي. لقد مضى مئات من الأفراد وتحققت فيهم الحقيقة المحمدية وكانوا يسمون عند الله عن طريق الظل محمداً واحمداً ويكمل «لقد أراد الله أن يتمثل جميع الأنبياء والبشر في شخص رجل واحد وأني ذلك الرجل».

2 - رفض التناسخ:

ومقابل الاتجاه السابق نجد العديد من الآراء تناهض التناسخ وترفضه: يحيى بن حمزة العلوي في كتابه الافحام لأفئدة الباطنية الطغام، يتحدث في الافحام السابع عن آراء الباطنية الذين زعموا أن كمال النفس موتها اذ به خلاصها من ضيق الحيز والعالم الجسماني. أما النفوس المنكوسة في عالم الطبيعة المعرضة عن الأئمة فإنها تبقى ابد الدهر في النار على معنى أنها تبقى في العالم الجسماني تناسخها الابدان فلا تزال تتعرض فيها الآلام والاسقام، فلا تفارق جسداً الا وتلقاها آخر فهذا بعينه هو المعاد عندهم. ويعقد ابن سينا في النجاة «فصل في بطلان القول بالتناسخ» يقول: «لقد أوضحنا أن الأنفس انما حدثت وتكثرت مع تبيؤ الابدان، على أن تبيؤ الابدان يقتضي وجود النفس.. فإذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً، ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المعرفة والمديرة فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم تكن الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه (ص 309).

وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل، يرى أن تناسخ الأرواح «دعاوى وخرافات بلا دليل، ويكفي من فساد قولهم إنه دعوى بلا برهان لا عقلي ولا حسي وما كان هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه لكننا لا نقتنع بهذا بل نبين عليهم بياناً لاثماً ضرورياً بعون الله... وبعد بيان آرائهم وانتقاداتهم يشير إلى إبطال هذا الاصل الفاسد. ثم يبين أن كل قول لم يأت عن نبي فهو كذب وفرية، فإذا لم يأت عن أحد من

كما كانت قبل موتها، فالروح تنتقل إلى أجساد جديدة بالولادة أرواح الموحدين إلى موحدين وأرواح الشركين إلى شركين مارة في أدوار التصفية والتطهير والتكامل، أو الفساد والشر والعذاب. وكتب الحكمة الخاصة بهم ملأى بالبراهين التي تثبت أن النقلة البشرية لا تكون إلا إلى أجساد بشرية. وهم ينفون المسخ ويرفضون تحويل الصورة إلى أقبح منها، فالمسخ إذا ورد عندهم، مجازي يقصد به التحقير، والرسالة (ص 27) تخاطب خمار بن جيش وتسميه ابليس الأبلاس معدن الشرك والوسواس المسخ الحزين خمار... في حين أن خمار المسوخ هذا كان حياً بصورة بشرية مسوخاً معنوياً. ويظهر هذا المجاز في الرسالة (ص 56): «يا صاحب الاجسام الخالية من الأرواح والمياكل القائمة كظلال الأشباح نكست نفوسكم وتقهقرت في درج المسوخية بالانخفاض والانسفال». وكانت الرسالة (15) كلها في نفي المسخ ونقد القائلين به: «من عبد ابليس اعتقد في المسخ... أما قوله بأرواح النواحب (أعداء الإمام علي) والأضداد ترجع في الكلاب والقردة والخنازير فقد كذب وأثن البهتان العظيم. إذ لا يدخل في المعقول ولا في عدل الله بأن يعصيه رجل عاقل فيعاقبه في صورة كلب أو خنزير لا يعقل ما كان عليه في الصورة البشرية ولا يعرف ما جنى، فأين تكون الحكمة والعدل في ذلك؟ إنما تكون الحكمة في عذاب رجل يفهم ويعرف العذاب ليكون مآدبه له وسبباً لتوبته... وإنما يكون العذاب الواقع بالإنسان هو نقله من درجة عالية إلى درجة دونها في الدين. وانكارهم للمسوخ جعلهم يستبدلون بلفظ التناسخ التقمص. والتقمص من أن الجسد قميص النفس فإذا بلى القميص انتقلت النفس إلى قميص آخر... قال المعري:

«والجسم كالشواب على روحه

ينزع أن يخلق أو يتنسخ

ويرتبط التقمص عندهم (بالنطق والحلول) وهو نوع من التقمص وإن كان يختلف في أن النفس المنتقلة من جسم إلى آخر تنتقل معها أحياناً جميع صفاتها... ومن هنا نشأ الاعتقاد أن نفوس الأنبياء والمرسلين تنتقل من دور إلى دور مستكملة أروع صفاتها فحمزة بن علي في دور الحاكم هو نفسه سلمان الفارسي في دور النبي.

ويستخدم المرزا غلام أحمد القادياني التناسخ في ادعاء النبوة في حركة دعمها الاستعمار في الهند حيث اتخذ التناسخ وسيلة للارتقاء إلى النبوة، يقول في تسرياق القلوب: «إن مراتب الوجود دائرة ولقد ولد ابراهيم بعادته ونظرتة بعد وفاته

الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص وما يلقي الإنسان من الراحة والتعب والدعة والنصب، فمرتب على ما أسلفه من قبل وهو في بدن آخر جزاء على ذلك. والإنسان أبداً في أحد أمرين: إما في فعل وإما في جزاء وما هو فيه: فلما مكافأة على عمل قدمه وإما عمل ينتظر المكافأة عليه، واللجنة والنار في هذه الأبدان». (الملل والنحل). ونفس الموقف نجده أيضاً في نهاية الاقدام في علم الكلام حيث يتعرض للتناسخية بشكل موضوعي (ص 378).

وقريب من ذلك حديث المسعودي في مروج الذهب عن تناسخ الأرواح (الجزء الأول)، وانظر أيضاً محمد علي الزعبي وكامل جنبلاط وعلي زبور: البوذية وأثرها في الفكر والمعرفة الإسلامية، (1965).

رابعاً - العصور الحديثة، الخرافة الوضعية للتناسخ:

لجأت الاتجاهات الفلسفية التي تهتم بالروح - والتي تلقى رواجاً في بعض بلدان الغرب - إلى مجالات التنسيب المضاطبي، والباراسيكولوجيا، ومحاولات ارجاع ذاكرة الشخص المنسوم للوراء Régression de mémoire وذلك لتأكيد حقيقة التناسخ متعلقة بأهداب العلم الوضعي! فقد قام الكونت ألبير دي روشا De Rochas بعدة تجارب بين 1893-1910 أكد فيها أنه يمكن للإنسان أن يمر بالمتنوم الى تجسيدات سابقة وإلى فترات تفصل بين هذه التجسيدات. ويقدم إلى المؤتمر الروحي الدولي بباريس 1900 حالة تكشف عن احد عشر تناسخاً. وبيرنوفيل P. Neuville عضو أكاديمية رابليه بباريس يقدم العديد من المؤلفات في التجسد والتناسخ: مستكشفو العالم الآخر، تلك الحيات الأخرى التي عشتها Ces autres vies que vous avez pourtant vécues وادجار كايس 1877-1945 الذي تحول للامان بالتناسخ وبيان هذه العقيدة في بعض آيات الانجيل، وأيده موري برنشتين M Bernstein وك. ديكاس أستاذ الفلسفة بجامعة بروان الاميركية في كتابه دراسة انتقادية في الاعتقاد في دوام الحياة بعد الموت. وقد بين كولن ويلسون Colin Wilson في كتابه الغيب 1972، ان الأرواح محل في أجساد أشخاص عديدين، وتعود إلى الحياة في أجساد جديدة لكن من النادر أن تحتفظ بذاكرتها. واين ستفنسون Stevenson استاذ التحليل النفسي بجامعة شارلو تسيفيل بفرجينيا جمع عدداً من الحالات اختار منها عشرين حالة ترشح لعودة التجسد Twenty cases Sug-gestives of Reincarnation.

الأنبياء القول بالتناسخ فقد صار قولهم به خرافة وكذباً باطلاً (ص 94). وكتب نقض التناسخ عديدة. حيث بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للامام أبي حنيفة ينقضونها. كذلك المقدسي في البدء والتاريخ. كذلك فخر الدين الرازي في العديد من كتبه يقدم الأدلة على بطلان التناسخ. فالنفس إذا فارقت بدنها الأول إما أن تبقى مجردة مدة من الزمن قبل تعلقها بالآخر أو أن تتعلق بالآخر مباشرة. والاحتمال الأول باطل لأنها تبقى معطلة مدة ولا تعطل في الطبيعة، والثاني باطل أيضاً لأنه يلزم أن يكون عدد الأبدان الهالكة مساوياً لعدد الأبدان الحادثة وليس الأمر كذلك (المباحث المشرقية، ج 2، المحصل) ويستخدم دليل المتكلمين القائم على عدم قدرة النفس على تذكر حياتها السابقة الذي نجده أيضاً لدى أبي البركات البغدادي ويصفه بأنه أقوى الأدلة على نفي التناسخ (معالم أصول الدين) كذلك يحاول في التفسير الكبير بيان معنى الآيات، التي يوهم ظاهرها بالتناسخ حتى لا تتعارض مع العقل.

3 - الاتجاه الموضوعي في بيان التناسخ:

ويظهر لدى كل من: البيروني في كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة الذي يبين حال الأرواح وترددها بالتناسخ. فالأرواح الباقية تتردد في الأجسام البالية بحسب افتتان الأفعال إلى الخير والشر ليكون التردد في الثواب منبهاً على الخير فتحرص على الاستكثار منه وفي العقاب على الشر فتبالغ في التباعد عنه ويصير التردد من الأرذل إلى الافضل دون عكسه. يقول: «وحقيق علينا أن نورد من كتبهم شيئاً من صريح كلامهم في هذا الباب وما يشبهه من كلام غيرهم فيه».

والجرجاني في التعريفات يتحدث عن التناسخ «ومو عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تحلل زمان بين التعليق للتعشق الذاتي بين الروح والجسد». ويتراوح موقف ابن حزم بين العرض الموضوعي والهجوم، وأن الهجوم أغلب عليه، بينما ما قدمه الشهرستاني في الملل والنحل يختلف عن أعمال غيره التي عرضت للمذاهب الهندية من وجهة نظر اسلامية، أو بغية التكفير واطهار بطلان عقائد التناسخ. لقد ارتضى لنفسه الموضوعية بقوله: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم دون أن أبين صحيحه من فاسده أو أعين حقه من باطله». ويتحدث «عن التناسخية وانهم قالوا بتناسخ الأرواح في

بوصفه ذا طبيعة عقلية، ويرى أنه «إذا كانت نظرية المعرفة وعلم نفس الشواذ لا يعطونا اجابة عنها فإن مسألة البحث عن دليل بخصوص بقاء واستمرار الوجود البشري ذي الجسد الفاني تبقى وتظل. إذ لو كان العقل أو جزء منه يبقى بعد فناء الجسد لكان ذلك حجة ذات أهمية في مواجهة التفسير الفسيولوجي لمحفوظات الذاكرة. ومن هنا فهو يسلم ببقاء عامل نفسي لوقت ما بعد الوفاة. وهذا العامل ليس هو نفسه عقلاً لكن من الجائز أنه ينطوي على تعديلات ترجع إلى خبرات زيد وعمر من الناس وهي الخبرات التي وقعت لهم يوم أن كانوا احياء».

وقد عالج الباحث الايرلندي شودزوموند S. Desmond مؤسس المعهد الدولي للبحث الروحي في كتابه *Reincarnation of Every Man* التناسخ مبيناً أن تذكر الحيات السابقة هو نوع من الاحلام وأنه هو الذي يقودنا إلى وجودنا الحالي وأطلق على عملية التذكر هذه اسم الذاكرة السماوية، ويقول: «إنه تلقى من أرواحه المرسلة ذات القدرة على الحكم على ماضيه البعيد ما يفيد أنه منذ 3300 عام كان يحيا كفيلسوف تحت حكم امنحوتب الثالث وأنه ساعد على الثورة من أجل التوحيد. وتجسده اللاحق كان في روما تحت حكم نبرون وهو تجسد لا يحمل عنه أي ذكريات تفصيلية»، ويضيف «ولدي سبب للاعتقاد بأنني عدت للتجدد وعملت في حلبة مصارعة في روما حينما كان يسوع يحول حول بحر الجليل، وذلك بعد فترة من تجسد آخر لي في اليونان القديمة. ويرى أن عودتنا إلى الأرض تكون محملة بذكريات لاشعورية لبذل الجهد للتغلب على الشر، وسرعان ما تتراجع وتصبح باهتة إلى أن نفيق لأنفسنا في النهاية ونتنازل عن متع الجسد والعالم المادي وعندئذ نكون قد اجتزنا بأقدامنا الدامية الطريق الموصل إلى الابتداء بامتداد سبيل العودة للتجسد الميء بالأشواك. ولقد حملنا أكاليل الشوك لكي نستبدلها بأكاليل الذهب وفي كلمة لقد أصبحنا سادة، سادة في الحياة وفي الموت.

وتحتوي نظرية التناسخ على خلود النفس. فالعقيد تان، كما يقول برنشفيج متحدتان غالباً في التاريخ ولكن لا يوجد ما يمنع أن يكون هناك تناسخ للنفس تلك التي يكون مصيرها في النهاية هو الفناء أو الاستغراق في حقيقة روحية أخرى تفقد فيها فرديتها.

خامساً- الابداع الخيالي في الأدب للتناسخ:

يمكن أن نجد لدى هوميروس في الالبادة وهزيود في أنساب الآلهة بذوراً للتناسخ في شكل تحول الكائنات الأدمية إلى

وقد أسس كارل موللر 1893-1968، جمعية للبحث الروحي في زوريخ ووصل إلى تسجيل ظواهر التجسيدات بكاميرا تعمل بالأشعة تحت الحمراء يقول: «إنني مقتنع تماماً بأن دعوى العودة للتجسد (التناسخ)، قد ثبتت نهائياً» وقد أوضح ذلك في *Reincarnation based on Facts 1970* وقد ناقش دنيز كلزي Kelsey عضو الكلية الملكية للأطباء في كتابه حيوات متعددة العودة للتجسد والعلاج النفسي. وبين أن إسهام العودة للتجسد في العلاج النفسي يجيء عن طريق الاعتراف أن بعض العناصر النفسية كثيراً ما يبرز الشخصية المبكرة للإنسان. وارنول بلكسهم A. Blaxham أستاذ العلاج النفسي بين حقيقة التناسخ بعد أن سجل العديد من حالات تذكر الحياة السابقة. ودوك اندرسون ينادي بصحة التناسخ وبإمكان إعادة الذاكرة عن طريق التنويم المغناطيسي للتعرف على أسرار الحياة السابقة لبعض المرضى النفسيين كوسيلة فعالة لعلاجهم من أمراضهم في كتابه نحن نحيا حيوات متعددة، *We Live Many Lives 1971*. وكتب و. هـ. ايفانز W.H. Evans فصلاً بعنوان «تأملات» في كتابه كيف تصبح وسيطا عن العودة للتجسد، وألقى رشاد باير محاضرة في مؤتمر الاتحاد الدولي للروحانيين في جلاسجوباسكتلند عام 1969 قال فيها: «بدون التناسخ (العودة للتجسد) لا تعد الروحية شيئاً على الإطلاق، فعن طريقه نستطيع أن نبرهن على الحياة بعد الموت». وتكتب الباحثة اني بيزانت من رواد الحركة الشيوصوفية المعاصرة عن «الكارما» أنه بعد تحرر الروح من العناصر السفلى تذهب إلى مستوى في عالم الغيب حيث تمضي فترة متناسبة مع ثراء صورها العقلية.

وقد دافع عن التناسخ عديد من الفلاسفة المحدثين على أسس عقلية ومنطقية فنجد الهيجلي الانكليزي ماکتجارت J. McTaggart 1866-1925 في كتاب بعض المعتقدات الدينية *Some Dogmas of Religions* في مجلدين يتناول فكرة تعدد الحيات ويرى أن فكرة تكرار الموت والميلاد ليست خلواً من المعنى بل مرجحة إلى حد بعيد. بل ان تشارلي دثاربروود C.D. Brood 1887-1973 الفيلسوف الانكليزي السواقعي زميل رسل ومودر في كيرديخ يقدم في كتابه العقل ومكانته في الطبيعة *The Mind and its Place in Nature* وفي تحليله للذاكرة الانسانية في الجزء الثالث من الكتاب أن هناك بقايا آثار خبرات سابقة ومحفوظات الذاكرة التي عن طريقها يمكن تناول الذاكرة السوية، بالإضافة إلى تفسير السلوك الشاذ

فانظر أي زهرة أصبح هذا الجسم الترابي! فلماذا أخاف، وماذا فقدت بالموت؟»..

وشكسبير الشاعر الانكليزي الكبير يعيد في العصور الحديثة افكار فيثاغورس في التناسخ في العديد من مسرحياته. في مسرحية تاجر البندقية يجعل جراسيانو يشير إلى تناسخ الأرواح حيث يقول لشيلوك.

تكاد تجعلني أتذبذب في إيماني
ومن ثمة اعتنق رأي فيثاغورس
بأن أرواح الحيوانات تنفث أنفها
في أبدان البشر فروحك الدنيئة
حكمت ذنباً وحين أعدم لقتله انساناً
نفث روحه فيك ذلك لأن رغباتك
دنيئة دموية جائعة نهمة

وجاء في مسرحية الليلة الثانية عشرة لشكسبير ما يأتي:

المضحك: ما رأي فيثاغورس في الطيور البرية؟
مالثوليو: رأيه هو أن روح جدتنا ربما كانت حالة في جسد طائر.
المضحك: وما رأيك أنت في هذا الرأي؟
مالثوليو: أنا أسمو بالروح عن هذا، ولا أوافق على ذلك الرأي أبداً.

المضحك: مع السلامة.. ما زلت في ظلام جهلك..
فليما أن تعتنق رأي فيثاغورس، وأما شككت في قدرتك العقلية.

وغوته Y. W. Goethe شاعر ألمانيا العظيم نجده معتقاً التناسخ في حياته واعماله. حيث تصور رائعته فاوست هذه الفكرة أصدق تصوير. وأعلن عن إيمانه هذا في رسالة إلى شارلوت فون ستين G. Von. Stein حيث كتب اليها يقول: «إنني متأكد تماماً أنك كنت أختي أو زوجتي في حياة سابقة». ونجد تصوير ذلك الاعتقاد لدى كافكا في الممسخ وادجار الن بوا في قصته القصيرة الصورة البيضاء وواسكار وايلد في صورة دورماني جراي ويوجين يونسكو المسرحي الفرنسي في الخرافات. وقصة الن بو بطلها فنان يصور زوجته «وكلمها قرب من تمام الصورة نرى كأنها تصرخ بالحياة بينما نشاهد زوجته تشحب قليلاً قليلاً فإذا ما انتهى من اللوحة تفقد الزوجة حياتها بينما تحيا الصورة تماماً». وأوسكار وايلد يصور شاباً وسيماً في لوحة اهتم بها الفنان وبث فيها روح الشاب حتى أصبحت في النهاية شيئاً حياً له روحه الخاصة، ويدخل لورد هنري الذي يلوم الفنان والشاب لأن الصورة ستبقى رمزاً لجمال

حيوانية عند الأول وتحول الآلهة إلى أبطال (انصاف بشر) ثم إلى بشر والتدرج في الانحطاط في عالم البشر من معادن الفضة إلى البرونز إلى الحديد. تلك البذور التي نبتت لدى أوفيد Ovid 43 ق.م - 18 م. الشاعر الذي صور الموت مادة قديمة تسربل هيئة جديدة، وأن الروح تظل كما هي يقذف بها من مسكن إلى مسكن في ثوب مغاير. وقد أثبت هذه البذور وغذاها كل من اورفيوس وفيثاغورس الذي انطلق منه أوفيد ليعضد موقفه المعارض لافكار الابيقورية الشائعة والذي عرضه بشكل أخاذ في كتابه مسخ الكائنات *Metamorphose* يقول في الكتاب الأول: «مزماني يا أرباب السموات أن أسرد هنا قصص كائنات استبدلت أجسامها بأجسام أخرى وأخذت بعد اشكالها الأولى أشكالاً جديدة (الترجمة العربية، 55). وجوبيتر كبير الآلهة هو من أعلن عن أول تحول لأدمي إلى حيوان وكانت تلك عقوبة ليكاوون بسبب شروره وأثامه» (ص 17).

وسنيكا Seneca 65-1 م الفيلسوف والمسرحي الرواقي الذي تأثر تماماً بالفثاغورية وآرائها متتلماً على كونتيوس سكستوس Sextuis وسوتيون Sotion السكندري وقد اعتقد في التناسخ وصوره في أحد رسائله «ابوكو لوكتيوس Apocolocyntosis» ومعناها التقرع، أي مسخ الانسان إلى نبات القرع.

وفي نفس الاطار الذي نجده في أساطير اليونان نجد القصص الشعبية العربية المتمثلة في ألف ليلة وليلة التي تحتوي على العديد من صور المسخ وتحول الكائنات بفعل السحر والقدرات الخارقة إلى حيوانات تعود إلى الصورة الانسانية إذا كانت خيرة بإبطال فعول السحر أو تبقى إذا كانت شريرة. وقد أورد الشيخ نصر بن محمد السمرقندي في كتابه بستان العارفين أساطير عجيبة عن المسخ مؤداها أن القردة والخنازير والحيوانات الأخرى كانت أناساً ثم مسخت. كذلك يقال إن سهيلاً والزهرة كانا على هذا النحو ملكاً وأميرة عاقبها الله لذنوبهما ثم أقحمهما بين النجوم. ويمكن الرجوع إلى المهجوري في كشف المحجوب. ويصف الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي في المثنوي عمليات التحول أو التجسد، وإن كانت ليست تناسخاً بشكل صريح يقول:

«كنت جماداً فصرت نباتاً.. ثم حيواناً! كيف خفي ذلك عليك.

ثم مت حيواناً، وولدت انساناً ذا عقل وعلم وإيمان..»

الأجنحة ترف سعيًا وراء الكوكب النوراني أما الزوارق التي كانت تجر في السماء بمجاديف مجهدة فقد كانت زوارق عليّة القوم والأرواح المتعبة لم تكن قادرة على الطيران... كان حريصاً على تلك الأرواح التي تعجز عن اللحاق بالشمس فتسقط في بحر المدينة بشموسه المحمرة الشاحبة... «سار ملهوفاً في طرقات المدينة يتطلع حوله بحثاً عما يمكن أن يكون قد سقط من أرواح ليقودها الى مرقدها حتى يحين غروب آخر».

ونجد أخيراً من الكتاب والباحثين العرب المعاصرين من أسهم بالكتابة في التناسخ مثال رؤوف عبيد في كتاب مفصل الانسان روح لا جسد بأجزائه الثلاثة والعودة للتجسد، التكوين النفسي وأسرار السلوك وعبدالعزیز جادو في كتابه العودة للتجسد في المفهوم العلمي الحديث، بينما اتخذ الموقف المضاد الراض للتناسخ مصطفى الكيك تناسخ الأرواح.

أخيراً - خاتمة إنسانية في التناسخ:

اتخذ التناسخ بعداً اجتماعياً إنسانياً عند فورييه وبير ليروا من مفكري الثورة الفرنسية وكذا تلميذته الأدبية جورج صاند. بدأ ليروا الذي ترجم أفلاطون وأرسطو للفرنسية وصاحب كتاب حول تقلبات محتويات العالم وتنوعها كواحد من أبناء مدرسة سان سيمون ثم اتبع طريقاً خاصاً به محدداً مدينة المستقبل على أساس الانسان والتقدم، وكانت نقطة الارتكاز لديه هي اتحاد الجنس البشري التي تقوم على وحدة الوجود عند سان سيمون. اشتق ليروا وفورييه هذا الاتحاد من مذهب تناسخ الأرواح. فقد اعتبراً أننا أبناء هذا الجيل لسنا مجرد أبناء متحدرين من أجيال ماضية، بل نحن هذه الأجيال الماضية ذاتها التي ولدت ثانية من خلالنا. ولقد تناول ليروا عرض مذهبه من خلال تناسخ الأرواح بشكل مستفيض ليكون أساساً لدين جديد للبشرية. ويظهر عند ليروا ذلك الارتباط الوثيق بين تناسخ الأرواح والإيمان بتقديم الإنسانية في التاريخ. ذلك لأنها تتضمن حلاً للخلل المرتب على تضحية الجيل بعد الآخر من أجل الأخلاق مما جعل هذه الأجيال تبدو بلا قيمة في ذاتها، وحاول مذهب تناسخ الأرواح عند ليروا وفورييه رفع الظلم الممتد من الجذور حقاً يضيحي بأبناء أي جيل من أجل ذريته كما أنهم يعانون من أجله، ولكنهم هم أنفسهم الذين يعودون للحياة في صورة هذه الذرية. وعلى ذلك تعد هذه التضحية في الواقع لصالحهم فهم سيصلون الى الحالة المرغوبة التي يسمى بلوغها التاريخ في تودة بعد مشاققة وعناء.

دوربان الذي سيتبدد ويذبل، وحين يرى الصورة يحس بمبرارة ما ضاع منه. فيقتنع الشاب بذلك ويدعو الله أن يظل على ما هو عليه بينما تتحمل الصورة عنه آثار أيامه وتستجيب السماء له. وتحملت تلك الصورة وفي لحظة يأس رمى صورته المشوهة الخلفة بخنجر فإذا به يقع جثة هامدة وعلى وجهه آثار آثامه وشروبه بينما تعود الصورة إلى ما كانت عليه عندما أنهى الفنان فيها آخر لمساته. وقريب من ذلك قصة النبو أيضاً قناع الموت الأحمر. وفي مسرحية الخرائيت ليوجين يونسكو E. Ionesco نجد جميع الأبطال عدا واحداً فقط يتحولون على مرأى من المتفرجين إلى وحوش ضارية إلى خرائيت ويقوم العمل على أن سيادة تيار فكري عام رسمي أو سلطوي يجعل المفكر الجاد المستقل الذي لا يتفق معه يشعر أنه يحيا بين وحوش ضارية. خرائيت تتسم بسذاجة هذه الوحوش وضراوتها، وقد أثبت تاريخ الحرب العالمية (المانيا ابان حكم هتلر) ان الذين يتحولون إلى خرائيت لا يشبهونها فحسب بل يتحولون حقيقة إلى خرائيت.

وفي الأدب العربي نجد أن عقيدة التناسخ قد وجهت أدب ميخائيل نعيمة وتفكيره فيقول: «إن الذي راقني من هذه الفكرة هو أنها تقضي على رهبة الموت فتجعل منه خادماً أميناً للحياة لا خصماً لدوداً لها. ثم إنها ترد إلى العدل والحق والحياة معناها، فما يصيبني من لذة وألم هو حصاد ما أزرعه في هذه الحياة وما زرعت في حيات سابقة من بذور فإنه قضاء نفس وقدرها» (اليوم الأخير، 1966). وعند جبران خليل جبران الإنسان في مد الحياة وجذرها متطور أبداً، لا تنتهي حياته بالموت، فالحياة سلسلة متطورة لا تنقطع وسيعود الانسان كرة بعد أخرى فترة زمنية محددة ليكمل ما بدأ في الحياة الأولى يقول: «لا تنسوا أنني سوف أرجع اليكم. فترة قصيرة ثم يجمع اشتياقي وحنيني التراب لأجل جسد آخر. فترة قصيرة، لحظة من الراحة فوق الهواء ثم تحملني امرأة أخرى (النبي، ص 159)، وفي حديقة النبي يقول سأمثل أمامكم مرة أخرى ولسوف أحيأ بعد الموت فالموت لا يغير شيئاً الا النقاب الذي يخفي وجودنا. ونجد ذلك أيضاً في قصة رمال الاجيال والنار الخالدة في كتابه عرائس المروج. ويستخدم أمين العيوطي التيمة الشعبية المسخوط أو المسوخ في قصته ليالي الشمس يقول: «خليك يا سويلم وراء المسخوط اللي ما عرفش يصون نعمة ربنا... كان بني آدم زيك تمام لما استنجد برغيف ملهلب وانسخت، (ص 12). ويتحدث عن الشيخ درويش المجذوب قائلاً: «قبور مملكتة تتناثر تحت قدميه في بطن الجبل ومن جرفها تبعث الأرواح ساعية خلف الشمس ملايينا من

مصادر ومراجع:

بالإضافة إلى كتب الفرق الإسلامية عند الشهرستاني الملل والنحل و نهاية الأقدام في علم الكلام، وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، والبغدادى الفرق بين الفرق، والمسعودي مروج الذهب، يمكن الرجوع إلى البيروني تحقيق ما للهند من مقولة، والرازي (أبو بكر) في الرسائل الفلسفية، ابن سينا: النجاة، الطبيعيات؛ الفن السادس، الفصل الرابع)، والاشارات النمط الثامن). والفخر الرازي المباحث المشرقية، والمحصل والتفسير الكبير. هناك أيضاً محاورات أفلاطون فيدون، فايدروس، طيباوس، الجمهورية، وتساعية أفلوطين الرابعة في النفس. وكتاب اساعيل جول أمير اليزيدية عن اليزيدية قديماً وحديثاً، وعبدالله النجار عن الدروز والتوحيد، وأمين محمد طليح أصل الموحدين الدروز وأصولهم، وتضيف أيضاً عن التناسخ عند الهندود كتاب الهندوس المقدس منوسمري تعريب احسان حقي). وكتاب محمود اساعيل الندوى الهند القديمة حضارها ودياناتها، والترجمة العربية للكتاب أ. ر. ف. نوملين عن فلاسفة الشرق، وكتاب بيوري فكرة التقدم (ترجمة أحمد حمدي محمود).

- Desmond, S., *Reincarnation for Every Man*, London.
- Ducasse, C., *The Belief in A Life After Death*, New York, 1961.
- Hadson, Geoffrey, *Reincarnation Factor Fallacy?*
- وللكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ زكي عوض بعنوان العودة للحياة، القاهرة، 1957
- James, Robert, *A Reincarnation Study*.
- Pastigloma, L.C., *Fundamental Scientific Philosophy about Survival and Reincarnation*, 1956.

أحمد عبدالحليم عطية

التنويرية

Illuminism
Illuminisme
Illuminismus

حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف بين المؤرخين. بول هزار في كتابه أزمة الضمير الأوروبي 1935 يرد التنوير إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر. وكريستوفر هل في كتابه الأصول الثقافية للثورة الانجليزية 1965 يرى أن أفكار التنوير في انكلترا، كانت ذاتة في القرن السادس عشر. ومن هنا تبرز الصلة بين عصر النهضة وعصر التنوير. ويتر غراي في كتابه التنوير يرد التنوير إلى اليونانيين. ولا أدل على ذلك، في رأيه، من قول ديدرو. إن «طاليس (أول الطبيعيين الأقدمين) هو أول من أدخل المنهج العلمي في الفلسفة، وهو أول من يستحق لقب فيلسوف. وكل من جاء بعده اتخذ من العقل

ناقداً لذاته، ثم ان فلاسفة اليونان قد استنبطوا الاخلاق من طبيعة الانسان، وليس من طبيعة الله. وقال الأب ايضون إن اليونانيين هم الذين «اخترعوا الفلسفة النقدية التي تنكر السلطة، واسترشدوا بلمعان البدهة وحدها في البحث عن الحقيقة».

ومهما يكن من أمر هذا التباين فالرأي الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صنع «الفلاسفة». وهو لفظ يُكتب دائماً بالفرنسية دلالة على أن التنوير، وإن كان ظاهرة أوروبية على الاطلاق، فهو ظاهرة فرنسية على التخصيص. وإن كان الفلاسفة قد مجدوا العقل، مثل اليونانيين، الا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميتافيزيقا التقليدية. فالمعلانية القديمة لم توفق في الربط بين العقل والحياة اليومية، ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية. وإذا كان التنوير معتزاً بأن يكون هو «عصر الفلسفة»، فالفلسفة، هنا، ليست هي الفلسفة بالمفهوم التقليدي، وإنما هي رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الانساني، فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة في هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية، فيربط بين العقل والوقائع العينية.

وقد تأثر فلاسفة التنوير بمفكرين عظيمين هما: لوك 1632-1704 ونيوتن 1643-1727. وقد عارضاً ديكارت الذي يلقب بأبي الفلسفة الحديثة. والغريب في أمر ديكارت أنه كان مرفوضاً من معاصريه، ولكنه أصبح، بعد ذلك، مقبولاً من اليسوعيين، اذ اعتبروه حليفاً للمسيحية. بل إن اليسوعيين الفرنسيين اتخذوا منه سنداً متيناً لإثبات الصلة الحميمة بين الفلسفة واللاهوت بدعوى أن فكرة وجود الله هي أساس فلسفة ديكارت. ثم جاء مالبرانش 1638-1715 واستخلص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت، ووسمها بالطابع الديني. ومع ذلك فقد احتل نيوتن مكانة ديكارت، إذ اتضح أن الطابع «القَبلي» لفلسفة ديكارت يتناقض مع الرؤية العلمية لكل من لوك ونيوتن.

بحث لوك في أصل الأفكار في كتابه محاولة في الادراك الانساني فردها إلى معطيات التجربة الحسية. فالنفس، في الأصل، كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً. ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي: فإن الألفاظ، في الأصل، تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدريج على ضربين: أحدهما من الجزئيات إلى

ثابتة لا تتغير بتغير الظروف الاجتماعية. و«المتوحش النبيل» مزود بخصائص أكثر طبيعية وكلية من الخصائص المزود بها الانسان الأوروبي.

بيد أن أدلة فلاسفة التنوير على قوة النظام الطبيعي لم تكن أدلة مألوفة. فالاقتصاد السياسي، عند الفزيوقراطيين، يفترض أن الله خلق النظام الطبيعي مزوداً باتساق تام بين المنافع المتباينة، بحيث ينعدم التناقض بين المنفعة الذاتية والخير الاجتماعي. والزراعة عند الفزيوقراطيين لها الأسبقية على الصناعة والتجارة لأنها أقرب منهما إلى النظام الطبيعي. وفي انكلترا أبدى آدم سميث 1790-1723 ثقة في الطبيعة. ففي كتابه ثروة الأمم 1766 يقصد سميث إلى تحرير المنفعة الذاتية، في الاقتصاد، من كل قيد، فتتضي بدورها إلى سعادة الجميع. ولهذا يدعو الحكومة إلى أن تكف عن التدخل وتترك قانون تقسيم العمل، وقانون العرض والطلب، يفعلان فعلهما فتتطابق منفعة المنتج مع منفعة المستهلك. حتى الفكر المتشائم مندقيل يذهب إلى أن الرذائل الفردية قد تنضي إلى منافع عامة، وأن الطبيعة تحافظ على اتساق المجتمع على الرغم من الصراعات والتناقضات.

بيد أن هذه الثقة في الطبيعة، عند فلاسفة التنوير، لم تكن عائقاً عن تطوير مفهوم الطبيعة. فالطابع الآلي لنظريات ديكارت ونيوتن قد تحول تدريجياً إلى طابع ديناميكي. وقد كان لايبنتز 1716-1646 هو الممهد لهذا التحول. فقد بين نقص المذهب الآلي عند ديكارت. ذلك أن ديكارت يجعل من الجسم شيئاً منفعلاً فحسب، ويرى لايبنتز أن هذا القول لا يفسر «القصور الذاتي» للجسم، أي مقاومة المادة للحركة. ثم إن هذا القول لا يفسر الفرق بين الجسم المتحرك معتبراً في نقطة من خط سيره وبين الجسم الساكن، إذ لا يمكن إثبات اتصال الحركة إلا بواسطة فكرة الطاقة. ولولا هذه الفكرة لعادت الحركة عبارة عن سلسلة سكونات. وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم في الطاقة، وهي علة الحركة، وتظل باقية حتى لو وقفت الحركة. وترتب على هذا التمهيد للاخذ بالمفهوم الديناميكي للطبيعة أن تقدمت البيولوجيا على الفيزياء، فأصبح الكون مركزاً للطاقة وليس مركزاً للنظام، وأجزاء الكون موضع كون وفساد. ومن ثم أدت المخيلة مع العقل دوراً في تفسير العالم، وانتفى الفاصل بين الإنسان والحيوان بفضل آراء ديدرو.

وكانت الثقافة الانكليزية عاملاً أساسياً في تغيير أسلوب التفكير في أوروبا. فقد زار انكلترا كل من فولتير ومونتسكيو،

الكلديات بملاحظة التشابه، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز. وهكذا «لا يوجد في العقل شيء الا وقد سبق وجوده في الحس». وبذلك نفى لوك المذهب الغريزي عند ديكارت.

أما نيوتن فقد كان لمنهجه العلمي ولكتشفاته أثر في فلاسفة التنوير. جاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي وموطداً للثقة في المنهج الرياضي، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة، ووضع قانوناً كلياً استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة. وقد كان كل من لوك ونيوتن مؤمنين بوجود الله، ومع ذلك نفى فلاسفة التنوير البحث في الأصل الإلهي للكون، واكتفوا بدراسة معقولية العالم الفيزيائي، وبالطبيعة دون الفائت للطبيعة. ومن ثم أصبح لفظ الطبيعة أكثر الألفاظ شيوعاً في عصر التنوير. وقد ارتبطت الطبيعة بالوظيفة النقدية للعقل. ذلك أن الطبيعة قد ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة الملاحظة والتجربة، ولكنها مع ذلك أفسحت له مجال البحث العقلي من حيث إن الطبيعة تنطوي على الواقع المتناهي برمته، أو بالأدق، على «نسق العالم وجملة الكائنات المخلوقة» على حد تعبير دالامبير في الانسيكلوبيديا. وبذلك تدفعنا الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الموحد، فيحل العلم محل الميتافيزيقا، ويُرَوِّد الانسان بمعرفة وجوده، وبعلاقته مع الكون.

وقد أفضى التقدم العلمي، في القرن السابع عشر، إلى الثقة في الطبيعة، وإلى امكان التقدم المستمر في القرن الثامن عشر. تقدمت العلوم الفزيائية الرياضية بفضل منجزات نيوتن. وجاء كتاب لابلاس نسق العالم متوجاً للبعد الكوني لمبادئ نيوتن. ومرت الكيمياء، على يد لافوازييه 1794-1743 بفترة ابداعية. وازدهرت علوم النبات والحيوان ووظائف الأعضاء على يد لينايوس وفون هالر. ومهد مونتسكيو لعلم الاجتماع. وحثت تجريبية لوك على الاهتمام بعلم النفس. وهذا واضح في مؤلفات هيوم 1776-1711 وكوندباك 1780-1715. وتخلصت الدراسات التاريخية واللغوية من الفروض اللاهوتية. وامتد استخدام مبدأ العلية إلى جميع مجالات الخبرة الانسانية. ولم يكن التقدم العلمي المؤسس على الملاحظة والتجربة مانعاً من البحث عن المبادئ الكلية. فالمنهج الرياضي، عند نيوتن، أفضى به إلى القول بمكان مطلق وزمان كماللذين تتخيلهما المخيلة، وتعمل عليها الرياضيات. والطبيعة، كمبدأ موحد وطدت الثقة في الموضوعية والثبات. وأثرت مدرسة القانون الطبيعي تأثيراً عميقاً في فلاسفة القرن الثامن عشر مثل روسو. فطور الطبيعة، عنده، يفترض أن للإنسان ماهية

الفيلسوف «انساناً نبلاً» فلا بد أن يكون نافعاً، وأن يكون «حاصلاً على أفكار تنشد خير المجتمع المدني». وحتى روسو، المتشكك في فطرية اجتماعية الانسان، قرر أن الانسان لن يكون عاقلاً إلا إذا أقام في المجتمع.

وقد أفضى الربط بين السعادة واللذة إلى معضلة عويصة. فقد تجرأ لامرتي على القول بأن الأخلاق لا علاقة لها بالفضيلة أو الاحتياجات الروحية، وإنما لها علاقة بالسعادة واللذة، وذلك لأن الاحساسات الفزيائية لها الأولوية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، وبالتالي فإن الفلسفة الحسية هي شكل من أشكال مذهب اللذة، ومما زاد الأمر سوءاً ظهور الأديب الماركيز دي صاد الذي نظر إلى الطبيعة على أنها قوة لا شخصية تبرر أفعال العنف والقوة طالما كانت تعبيراً عن السعادة الشخصية.

ويمكن القول بأن الكونت دي صاد De Sade شخصية استثنائية، وأن معظم المفكرين رفضوا هذا التغيير الجذري للمفاهيم التقليدية لثقتهم في المبادئ الكلية، وثبات الطبيعة الانسانية، وتعريفهم للإنسان أنه حيوان اجتماعي. ومع ذلك فمهما يكن من أمر الجواب عن السؤال الخاص بطبيعة القيم الخلقية العظمى فإن المبادئ النظرية وما تنطوي عليه من ممارسات عملية لها علاقة بقضية هامة شغلت أذهان فلاسفة التنوير، ألا وهي قضية الحرية. فقد كان النضال من أجل الحرية - حق الفرد في اختيار دينه وحق المفكر في البحث عن الحقيقة بأسلوبه الخاص - هو الدافع الأساسي في الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية ترى أن لها الحق في الدفاع عن إيمانها بآدانة من يخالفها بدعوى أنها حاصلة على الحقيقة المطلقة. وكان الفلاسفة يرون أن النضال من أجل حق الإنسان في تحية الضغوط الميتافيزيقية والدينية المانعة من التفكير الحر. ففي فرنسا احتج المفكرون ضد البنود اللاانسانية في القانون الجنائي، وضد احتكار الكنيسة للتعليم، وضد العبودية. وقد أدانت الانسيكلوبيديا العبودية باعتبارها أهانة للكرامة الانسانية، ومعارضة للحرية. ولهذا تميز القرن الثامن عشر بسيادة الفكر الليبرالي، ولكنه لم يكن فكراً ثورياً، إذ كان متكيفاً مع الوضع القائم. فقد كان مونتسكيو معجباً بالنظام الجمهوري ومع ذلك فإنه لم يكن معارضاً للملكية الفرنسية. وتشيع فولتير الليبرالية لم يمنعه من الدفاع عن فكرة الطاعة المستترة. ولهذا اعتقد معظم فلاسفة التنوير أن الحاكم القوي كفيلاً بتحقيق الإصلاحات المطلوبة إذا ما استشار الفلاسفة. وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذي

وأذاعا فكرها الفلسفي والديني والسياسي. فقد كان كتاب فولتير رسائل فلسفية 1734 رؤية شاملة للثقافة الانكليزية، وكتاب مونتسكيو روح القوانين 1848 عرضاً مفصلاً للدستور الانكليزي، وكتاب الأب بريفوست مع وضد 1733-1740 اعلاماً عن الروايات الانكليزية. وذاع صيت شكسبير في فرنسا.

ومع تداعي الحواجز القومية اتخذت الثقافة طابعاً انسانياً، واتسمت روحية المثقفين في فرنسا وانكلترا، بالطابع الأوروبي وليس بالطابع القومي رغم تباین الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

وتغيرت أسس الدراسات التاريخية فلم تعد تتصف بالطابع اللاهوتي مثل كتاب جيون انهيار الامبراطورية الرومانية وسقوطها 1776-1788، وكتاب فولتير عصر لويس الرابع عشر 1751، وكتاب فيكو العلم الجديد 1725. وأحدث مونتسكيو ثورة في الدراسات القانونية بكتابه روح القوانين 1748 وذلك بالكشف عن الأصول الفيزيقية والتاريخية للقوانين.

وقد أفضى اهتمام فلاسفة التنوير بقضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر إلى أسقية مشكلة السعادة على أية مشكلة أخرى فانتضح لهم أن الطبيعة قد زودت الانسان ليس فقط بالعقل وإنما أيضاً بالعاطفة والشهوة أيضاً. ولم يكن الصراع بين فولتير وبسكال سوى الصراع بين الجديد والقديم. فالإنسان، في رأي فولتير، جزء من الطبيعة، وهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله، على الرغم من حصوله على خصائص نبيلة، أما بسكال فيرى أن الإنسان مزيج غريب من الحقارة والعظمة، ولكن الغلبة للعظمة، لأن أصل الإنسان إلهي، إذ هو من صنع الله.

وربط السعادة بالمواطف والشهوات أفضى إلى مشكلة جديدة هي التوفيق بين متطلبات الفرد ومتطلبات المجتمع. انفرد المادي لامرتي بتبني مذهب اللذة الحسية، بينما أغلبية الفلاسفة ربطت بين المنفعة الذاتية والمثل الاجتماعية. وقد حاول بعض المفكرين تحقيق الانسجام بين السعادة الدنيوية والمبادئ الدينية استناداً إلى رؤية ابيقورية مسيحية. ولكن مع انحلال المسيحية لم يكن أمامهم سوى الحل الفلسفي الخالص والتوفيق بين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان والكون، فاستعانوا بمفهوم الاجتماعية. فإذا كانت الطبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمع فالمجتمع هو المسؤول عن تحقيق سعادة الإنسان. تقول الانسيكلوبيديا «أيا كان موضع الفيلسوف فإن سعادته في الحياة تكمن في المجتمع». وإذا كان

اسمه، تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصة فرنسا، ويبحثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما. وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وديانته، في تهكم تارة، وفي جدة تارة أخرى. ثم نشر كتاب اعتبارات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم 1734 يستبعد فيه الرؤية اللاهوتية للتاريخ التي تنبأها بوسويه في كتابه مقال من التاريخ العام يرى فيه أن التاريخ الانساني يحكم بالعناية الالهية، وخاضع لخطه الهية. أما كتاب اعتبارات فيفسر صعود الامبراطورية الرومانية وسقوطها بمفاهيم طبيعية وليس بمفاهيم فائقة للطبيعة، ومن ثم فالتاريخ ليس محكوماً بالصدفة ولا بالعناية الالهية، ولكن بأسباب عامة سواء فيزيقية أو خلقية.

وفي عام 1743 انتهى من تأليف كتاب روح القوانين ولكنه لم ينشره إلا عام 1748. يعرف فيه القانون بأنه «علاقات ضرورية مستمدة من طبيعة الأشياء»، وهذه العلاقات الضرورية هي علاقات عليّة في نفس الإنسان. وقد أدى به هذا التعريف إلى الاهتمام بالعوامل الفيزيائية في تكوين نظام الحكم والقوانين، وبصفة خاصة بالمناخ. فالسكان في المناخ الحار، يتقبلون الطغيان بطريقة أيسر مما يتقبلها السكان في المناخ البارد. ولهذا فالشعوب الحرة موجودة بوفرة في الشمال دون الجنوب. والحرية هي الحق في أن يعمل الانسان بما تسمح به القوانين. وإذا كان للمواطن الحق في أن يعمل بما لا تسمح به القوانين فلن يكون حراً، لأن الآخر سيكون لديه نفس الحق. ومن ثم فإن مقتضيات العدالة ضرورية للحرية. ثم يحدد مونتسكيو أشكال الحكم بثلاثة: جمهورية وملكية وطفغان.

تنقسم الجمهورية الى ديمقراطية وارشقراطية بحسب ما يكون الحكم للشعب برمته، أو لفريق منه هم الأشراف. طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها هو ملك ورعية في آن واحد. هو ملك باقتراعه، ورعية بطاعته لولاة الأمر. ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع، ولا ينزل عن هذا الحق لممثلين. وهكذا تتحقق وحدة الرعية والسلطة في المواطن، بمعنى أن المواطن هو الدولة متجسدة في الفرد. ولهذا فالتعليم يحتل مكاناً هاماً في النظام الديمقراطي. بيد أن مونتسكيو يرفض الثنائيات في التعليم التي تموج بها النظم الملكية. فثمة تعليم يلقيه الآباء للابناء، وثمة تعليم آخر تلقنه الحياة للشبان. أما في الديمقراطية فلا فرق بين تعليم الأسرة وتعليم الحياة الدنيا. فالحياة كلها تعليم متواصل، لأن الديمقراطية، في صميمها،

من أجله زار فولتير ودالامبير فردريك (الملك الفيلسوف)، وزار ديدرو الامبراطورة كاترين.

وقضية الحرية في الانسيكلوبيديا قضية فلسفية وخلقية، وليست قضية سياسية. وثمة مقال مسهب عن الحرية الفلسفية يدور على الحرية والحتمية تقابله مقالات مختصرة عن الحرية السياسية والمدنية. ومقال ديدرو عن السلطة السياسية يكتفي بطرح مبادئ عامة. وحتى الاشتراكيون الخياليون والشيوعيون الذين كانوا من بين الفلاسفة مثل مورلي Morelly ومابلي Mably لم يتعرضوا للواقع السياسي الا فيما ندر، وكذلك علماء الاقتصاد الفرنسيين، فهم لم يؤسسوا أية نظرية سياسية، وإنما اكتفوا بالدعوة إلى رفع القيود عن التجارة مثل تورغو Turgot. بيد أن كتاب آدم سميث ثروة الأمم 1776 يكاد يكون الكتاب السياسي المتميز. فهو كتاب في علم الاقتصاد السياسي يقوم على التجربة، ويدور على قاعدة من وضع سميث تقول «كل إنسان حر كل الحرية في اتباع الطريق الذي تدله عليه المنفعة طالما لم يخالف قانون العدالة».

وقد واکب هذه الرؤية الجديدة بزوغ الطبقة البرجوازية. ولم تكن هذه الطبقة، في بداية تكوينها، محدة المعالم والاتجاهات. في فرنسا تمثلت البرجوازية في المولدين الأثرياء والتجار والمحامين والأطباء والأدباء والحرفيين. ولكن لم يكن لها دور مؤثر في الحياة السياسية. وعلى الضد من ذلك في انكلترا، حيث كانت الطبقة المتوسطة ذات تأثير سياسي وثقافي واجتماعي. وفي ألمانيا منعت الانقسامات الجغرافية والسياسية أية طبقة تنفّس فيها الأمية من أحداث أي تأثير سياسي. ومع ذلك فقد أفضى بزوغ البرجوازية الى انتشار الكتب والصحف، بل إن الانسيكلوبيديا لم يكن في الامكان اصدارها بدون مؤازرة من البرجوازية. بل إن البرجوازية قد أمّدت الأكاديميات، في مختلف البلدان الأوروبية، بالمفكرين والعلماء.

خلاصة القول إن مهمة التنوير الأساسية لم تكن معرفة طبيعة الانسان، وإنما تغيير المجتمع من أجل تغيير سلوك الانسان، على أسس عقلانية ومادية. وهنا انقسمت آراؤهم ازاء الشكل الأفضل للمجتمع، ومن ثم يلزم العرض تفصيلاً لآراء نخبة من الفلاسفة.

مونتسكيو 1689-1755

من أسرة ارشقراطية. أمضى ثلاث سنوات في انكلترا فتأثر بالدستور الانكليزي. نشر رسائل فارسية 1721 بدون ذكر

ذات وزن. ولا يبقى أمام الطاغية، بعد ذلك، سوى شهواته ينشغل بتغذيتها بما لديه من نساء.

ويذهب مونتسكيو إلى أن كل هذه الحكومات تفسد بفساد مبدئها. تذهب الديمقراطية بذهاب روح المساواة. وتذهب الارستقراطية حين بدعن الأشراف للهوى. وتذهب الملكية حين يتحول الملك من العدالة إلى القسوة فيعمل على محو الهيئات ليستأثر بالامر. أما الطغيان فهو فاسد بطبعه.

والهدف المنشود، عند مونتسكيو، هو أن تكفل الحكومة الحرية، والحرية تقوم، عنده، على قدرة المرء أن يعمل ما ينبغي عليه أن يريد، وألا يُكره على عمل ما لا ينبغي أن يريده وخير ما يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. أما اجتماع السلطات الثلاث في يد حاكم واحد فإنه يسوق إلى الطغيان.

فولتير 1694-1778

في رأي معاصريه هو كاتب عظيم، وشاعر ينافس الشعراء الكلاسيكيين. ولكنه في رأي قراء العصر ممثل لامع للتنوير. فقد كانت غايته المنشودة تنوير مواطنيه بمنجزات الفلسفة والعلم والأدب، ولفت نظرهم إلى الشقافة الأوروبية، وبالأخص الثقافة الانكليزية، وحثهم على نقد القيم الفلسفية والاجتماعية السائدة. في عام 1734 أصدر كتاب رسائل فلسفية يعرض فيه الثقافة الانكليزية، إذ كان قد أقام بانكلترا ثلاث سنوات 1726-1729 تأثر فيها بالليبرالية والتسامح ازاء المعتقدات الدينية. وقد كانت غايته من تأليف هذا الكتاب لفت نظر الشعب الفرنسي إلى ضرورة تغيير أسلوب حياتهم لما ينطوي عليه من تعصب وتزمت. فعقد مقارنة بين تعدد المعتقدات الدينية في انكلترا، وتسلط الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا. وأسهب في شرح الملكية الدستورية في انكلترا ليذكر الفرنسيين بالسلطة المطلقة لحكامهم الذين يحكمون بالحق الإلهي. ثم خصص الفصل الأخير من الرسائل لنقد بسكال الداعي إلى المسيحية. يقول «حتى لو سلمنا بوجود المتناقضات التي يدل عليها بسكال في الإنسان لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية، إذ إننا نجد في الديانات الوثنية أيضاً أساطير تتكون من عناصر متناقضة. ثم إن حجة بسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً ميتافيزيقياً متفوقاً على سائر المذاهب، ولا تبرهن على أن المسيحية هي الدين الحق. وما المتناقضات في الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له، من خير وشر، ولذة وألم، وهوى، وعقل».

تفترض تحولاً جذرياً من الإنسان الفرد إلى الإنسان العام، وتفترض أن الشرور الفردية هي جرائم عامة. ومن هنا فإن مبدأ الديمقراطية الفضيلة السياسية، أي إشار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة.

وطبيعة الارستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام. ومتى كان الأشراف قليلي العدد كانوا جميعاً حكماً. ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلساً من بينهم، فيكون المجلس ارستقراطية، وجمهرة الأشراف ديمقراطية، والشعب كئياً مهماً. على أن الارستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال الشعب من هذا العدم، وتوفير مهمة له في الدولة. ومن الارستقراطية الفضيلة لازمة للحكام فيأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم، ولكنها غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة.

وطبيعة الملكية أنها حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة، أي دستور، وبواسطة قوى تقيد إرادة الملك غير الدستورية. ومبدأ الملكية الشرف. وهذه القوى على نحوين: النبالة والكهنوت، والنبالة أقرب إلى الطبيعة من الكهنوت. والملك ليس ملكاً إلا بفضل هاتين القوتين، ومن ثم فهو مطالب بالاعتراف بهما والدفاع عن مصالحهما، بيد أن النبالة أساسية بالنسبة إلى الملكية. يقول مونتسكيو: «لا ملكية من غير نبالة، ولا نبالة من غير ملكية» (روح القوانين، ج2، 4) بيد أن ثمة فارقاً أساسياً بين الديمقراطية والملكية. فالديمقراطية تستلزم بالضرورة الفضيلة والعقل والعقلاء. أما في الملكية فالنبالة التي تقوم بدور الحكمة للملك ليست بالضرورة حكيمة، بل إنها بطبيعتها لا عقلانية. ومن هنا فإن الملكية تحمل في طياتها جرثومة فئائها. ولهذا فإن مونتسكيو ينتهي إلى القول بأن حقيقة الشرف تكمن في كونه كاذباً. ومعنى ذلك أن الشرف لا علاقة له لا بالحقيقة ولا بالأخلاق.

وطبيعة الطغيان أنه حكم الفرد ولا يتقيد بدستور، ولا يعبا بهيات، أي أنه حكم بلا قانون، أو حكم بلا بناء تشريعي أو سياسي أو اجتماعي. ومن ثم فهو حكم يستند إلى الهوى. أو هو حكم يحيل السياسة إلى هوى، بل إنه يحيل الدين ذاته إلى هوى، لأن الدين في النظام الطاغوي، هو طاغ. يقول مونتسكيو «إنه إضافة خوف إلى خوف» (روح القوانين، ج5، 14). وفي الطغيان مساواة تامة بين البشر. بيد أن هذه المساواة التامة لا تعني أن للفرد قيمة، وإنما تعني أن الفرد لا قيمة له، ومن ثم فالشعر عبث. وتأسيساً على ذلك فإن الطاغية يصدر قراراته بطريقة عفوية أو آتية، أي بلا تبرير أو حجة

روسو 1712-1778

من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب. في الثالثة والثلاثين أخذ يتردد على الفلاسفة، وبخاصة ديدرو. وفي عام 1749 عرضت أكاديمية ديجون للمسابقة هذه المسألة «هل عاوت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟» فقدم للأكاديمية مقالته وأحرز الجائزة. وهذا أصل كتابه الأول مقال في العلوم والفنون 1750. ثم أعلنت الأكاديمية للمسابقة هذا الموضوع: «ما منبع تفاوت المراتب بين الناس؟ وهل يقره القانون الطبيعي؟» فقدم للأكاديمية مقالته، ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة فنشر الكتاب 1754 بعنوان مقال في أصل التفاوت بين الناس. وبعد ثماني سنين 1762 نشر كتابين أحدهما العقد الاجتماعي والآخر أميل أو في التربية، فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير وهمت باعتقاله فلجأ إلى انكلترا بصحبة هيوم.

يذهب روسو إلى وضع أسس مدنية للمجتمع بدلاً من الأسس الدينية التي كان يروج لها فلاسفة العصر الوسيط وفي مقدمتهم القديس توما الاكويي الذي كان يقرر أن كل سلطان فهو آت من الله، وأن الدولة خاضعة للكنيسة. ولهذا كان يرى أن النظام الاجتماعي الأفضل هو الذي سنّه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكماً يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك. وعلى الضد من ذلك يذهب روسو في كتابه العقد الاجتماعي 1762 إلى أن الإنسان كان يتمتع بحالة براءة أولى أفسدها الاجتماع ويمكن اصلاحها بالعقد الاجتماعي. وقد سبق أن عرض روسو حالة البراءة الأولى في كتابه مقال في أصل التفاوت بين الناس 1754 من حيث إن الأصل في الإنسان، أو حال الطبيعة، إن الإنسان كان متوحداً في الغاب، لا لغة له ولا صناعة، ولا فضيلة ولا رذيلة. ثم خرج الإنسان من حال الطبيعة لأسباب طبيعية، كالجذب والبرد القارس والقيظ المحرق، فتعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاوناً مؤقتاً. ثم اضطرتهم الفيزيانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة دائمة، فاخترعت اللغة، ونشبت الخصومة. هذا الاجتماع بنوعيه المؤقت منه والدائم لا يمثل الحالة المدنية لأنه يخلو من القوانين. ولكن حين استكشف الإنسان استعمال الحديد، وهو شرط الزراعة، انتقل إلى الحالة المدنية. بيد أن الزراعة تستلزم تقسيم الأراضي فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام، وينقسم الناس إلى أغنياء وفقراء. وهكذا يصير الإنسان الطيب بالطبع شريراً بالاجتماع. ولا مفر من الاجتماع ولا عودة إلى طور الطبيعة، فيبقى اصلاح مفسد

وفي عام 1730 ألف كتاباً في الميتافيزيقا لم ينشر الا بعد وفاته. ينقد فيه الميتافيزيقا التقليدية متأثراً بلوك في قوله بأنه ليس في مقدور العقل الانساني تعريف ماهية الله أو طبيعة الحرية. وفي عام 1766 ألف كتاب الفيلسوف الجاهل يدل عنوانه على درس في التواضع العقلي، اذ يرى فولتير أنه من العبث البحث عن حلول لقضايا فلسفية ليس لها حلول. وفي عام 1764 نشر كتابه القاموس الفلسفي الذي يحتوي على قضايا فلسفية ودينية.

ومع أن فولتير كان معادياً للميتافيزيقا واللاهوت إلا إنه كان من المؤمنين بالله. والدليل عنده هو هذا «حين أرى ساعة يدل عقرها على الزمن استنتج أن موجوداً عاقلاً رتب لوانها لهذه الغاية. وكذلك حين أرى لوالب الجسم الانساني استنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الاعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية، واليدين للقبض، الخ». والقول بالغائية يلزم منه القول بالعناية، ولكنها عند فولتير عناية كلية، أي أن تدبير الكون لا يرجع إلا للقوانين العامة التي وضعها الله. وقد كان فولتير في ذلك متأثراً بنبوتن. ولهذا جاء الفصل الأول من كتاب فولتير مبادئ فلسفة نبوتن 1738 عنوانه «عن الله». يقول نبوتن «إن ثمة موجوداً موجود بالضرورة بذاته منذ الأزل، وهو أصل الموجودات. هذا الموجود لامتناه في الزمان وفي القوة؛ ماذا يمكن أن يحده؟». . . والمادة حين تنجذب فلإنها لا تنجذب بفضل طبيعتها، وإنما بفضل الله. وحين تدور الكواكب في الخلاء في اتجاه دون آخر فلإنها يكون ذلك بالضرورة بتوجيه من الخالق الذي يفعل بحرية تامة. بيد أن فولتير يقف عند حد الدين الطبيعي ولا يتجاوزه إلى الدين الفائق للطبيعة، أي المسيحية. ذلك أن الدين الطبيعي هو دين البشرية منذ القدم، لأن عبادة الله سابقة على كل المذاهب الأخرى. والصين أقوى دليل على أسبقية الدين الطبيعي. فدين الصينيين يدور على هذا الأمر: «أعبد السماء وكن عادلاً». بيد أن هذا الدين الطبيعي قد انحلّ في البلاد الغربية بسبب انتشار المعتقدات dogmas. فالدين الطبيعي من صنع العقل في حين أن المعتقد dogma من صنع الكهنة. وليس لدى الكهنة سوى الانقسامات اللاهوتية والاضطهادات وقتل الملحدون والمراطقة. ولهذا فإن المعتقدات ليس في امكانها أن تكون عالمية، في حين أن الأخلاق تتصف بالعالمية. ويدلل فولتير على عالميتها بالعقل والتجربة. يقول «كيف يمكن للشعوب أن يكون لديها نفس المبادئ الأساسية للعدالة والظلم إن لم يكن قد وهبها الله العقل؟».

فأثر دالامير الراحة وترك شريكه. وأخرج ديدرو سبعة عشر مجلداً. والفكرة المحورية في الانسيكلوبيديا نقد الافكار التقليدية، والبحث عن الحقيقة بأسلوب يتناقض مع العقائد الدينية والسياسية السائدة، ومعارضة تعاليم الكنيسة والدولة، والدعوة إلى التسامح. وقد أثارت هذه الدعوة حفيظة الكنيسة الكاثوليكية التي تعتريها في الدفاع عن السلطة المطلقة للكنيسة حتى لو اقتضى الأمر الاهابة بالقوة. وقد كان لفظ الطبيعة من أهم المصطلحات التي تناولتها الانسيكلوبيديا. وقد رأى أصحاب الانسيكلوبيديا أن ثمة وحدة في الطبيعة حيث الاجزاء في علاقات متفاعلة ومن ثم فالاستقلال التام للواقعة الجزئية يتناقض مع فكرة الكل، وبدون فكرة الكل ليس ثمة فلسفة. وكل هذا من شأنه أن تكون مجالات المعرفة متداخلة، أي أن تكون ثمة وحدة للمعرفة. ولهذا جاء المقال الافتتاحي من قلم دالامير في أصل الافكار وتداخلها من أجل تقديم المعرفة العلمية والفلسفية. وقد شاعت، في هذا المقال، روح تفاؤلية. فقد عرض دالامير التطور التاريخي للحضارة الحديثة ابتداء من عصر النهضة مستشهداً بديكارت وبيكون ونيوتن ولوك ولايبنتز ومونتسكيو وفولتير. وقد أسهمت هذه الفترة برمتها في تحديد دقيق للانسان والكون. ولهذا يحق للقرن الثامن عشر أن يقال عنه إنه «عصر الفلسفة». ودالامير يقصد بذلك عصر التنوير. وقد شاعت بالفعل، وسط الانسيكلوبيديين، الروح الفلسفية وهي روح نقدية وعقلانية في تناول قضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر. وقد أثارت هذه الروح الفلسفية حفيظة أعداء الانسيكلوبيديين، إذ رأوا فيها تهديداً للعقيدة المسيحية لأنها تحذف الفائق للطبيعة من المعرفة العلانية، وتدفع بالتعاطفين مع الدين إلى الأخذ بالتفسير العقلاني للمسيحية فينتجهون إلى الابحاث الاخلاقية وليس إلى الابحاث العقائدية. وهذا الاتجاه الاخلاقي قد أفضى بالملحدين، أمثال ديدرو ودولباك، إلى لفت الانتباه إلى النتائج اللاإنسانية للآراء التقليدية، مثل التعصب والشعوذة العقلية. من أجل ذلك كله اهتم الانسيكلوبيديون بقضية الانسان. وقد جاء في مقال ديدرو بعنوان الانسيكلوبيديا أنه من اللازم البحث في مكانة الانسان من هذا الكون، وتناول جميع القضايا المتعلقة بتطلعات الانسان وواجباته واحتياجاته وملذاته. ومن شأن هذا الاهتمام بالقيم الانسانية أن يبحث على رفض جميع أشكال الطغيان والقهر، وبالتالي تأكيد حق الحرية. فديدرو في مقاله عن السلطة السياسية يقول «إن الحرية هبة من السماء، ومن حق كل انسان أن يستمتع بها

الاجتماع - وهذه هي قضية كتاب العقد الاجتماعي - وذلك بأن يتنازل الانسان عن حقوقه للمجتمع بأكمله، فيصبح الكل متساوين في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقرر المنفعة العامة، لأنها مستقيمة دائماً، ولا تطبق إلى جانبها سلطة كنسية، ولكن لا يعني ذلك الغاء الدين، فالدين لازم ولكنه يكون مقصوراً على العقائد الضرورية للحياة، حتى لينفي أو يعدم كل من لا يؤمن بها «لا باعتباره كافراً بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية». وهذه العقائد هي عقائد القانون الطبيعي: وجود الله، والعناية الالهية، والثواب والعقاب في حياة آجلة، وقدااسة العقد الاجتماعي والعقد الاجتماعي يستند إلى الارادة العامة. والقانون هو التعبير عن هذه الارادة. ويفضل الخضوع للقانون يتمتع البشر بمناقب الاجتماع دون فقدان المساواة أو الحرية، ومن ثم فلا سادة ولا عبيد، ولا أقوياء ولا ضعفاء، وإنما مواطنون متساوون أمام القانون. بيد أن عدم تحقيق هذا المجتمع المثالي إنما هو مردود إلى سوء توزيع الثروة.

ثم يطرح روسو التربية التي ينبغي أن توجه إلى الإنسان لكي يكون مواطناً صالحاً. أن أميل ليس من صنع انسان، وإنما هو من صنع الطبيعة. ولكن ليس معنى ذلك أن يصبح الانسان متوحشاً، وإنما معناه الانقياد بأي سلطان الا سلطان العقل.

ديدرو 1713-1784

في رأي معاصريه هو صاحب الانسيكلوبيديا، والمؤلفات الفلسفية ذات الطابع اللاديني. ولكن في رأي قراء القرن العشرين هو فيلسوف أصيل، رؤيته الكونية تستند إلى منجزات العلم، وأفكاره الخلقية تقوم على المادية، ومسرحياته تنشأ تأسيس دراما جديدة. نشر أول أعماله الفلسفية عام 1746 بعنوان خواطر فلسفية أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين، وعن رفض الميتافيزيقا التقليدية، والأخذ بعقلانية المنهج العلمي. وبسبب ذلك حبس ستة أشهر، وفي نفس العام طلب اليه مدير إحدى المكتبات ترجمة موسوعة في الفنون والعلوم كانت قد ظهرت بانكلترا عام 1728 فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها. وأشرك معه صديقه العالم الرياضي دالامير عضو اكاديمية العلوم. وصدر المجلد الأول عام 1751 مفتتحاً بمقدمة من قلم دالامير في أصل العلوم وتصنيفها، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية، فكان هذا المجلد الأول مثاراً لحمالات عنيفة من جانب المتدينين،

والحساسية الفاعلة تتميز بمسلك معين في الحيوان وفي النبات، في حين أن الحساسية غير الفاعلة تكشف عن نفسها حال انتقالها إلى الحالة الفاعلة. هل هذا هو ما تريد قوله؟
ديدرو: تماماً كما قلت.

دالامبير: التمثال اذن لديه حساسية غير فاعلة. أما الإنسان والحيوان والنبات فهي تنسم بالحساسية الفاعلة.
ديدرو: بما لا شك فيه أن ثمة فارقاً بين الرخام والخلية الحية. ومع ذلك ففي امكانك أن تتخيل أن هذا الفارق ليس هو الفارق الوحيد.

دالامبير: بالطبع، فمهما يكن من مماثل في الشكل الخارجي بين الانسان والتمثال فليس ثمة تماثل بينهما في التكوين الداخلي، ولكن ثمة طريقة سهلة لتحويل القوة غير الحية إلى قوة حية، وهي طريقة نشاهدها مئات المرات كل يوم. ولكني لا أشاهد أي جسم يتحول من حالة سكون إلى حالة حساسية فاعلة.

ديدرو: لأنك لا تريد المشاهدة، ذلك أن الظاهرة التي لا تشاهدها هي ظاهرة عادية.

دالامبير: هل من الممكن أن تضرب لي مثلاً لهذه الظاهرة العادية؟

ديدرو: سأخبرك ما دمت لا تحس بالخلجل. إنها تحدث في حالة الأكل.

دالامبير: في حالة الأكل!

ديدرو: نعم، لأنك ماذا تفعل حين تأكل؟ انك تزيل العقبات التي تمنع الطعام من أن يكون ذا حساسية فاعلة. انك تتمثله فتجعله إلى لحم حي وتكسبه ملكة الاحساس.

ديدرو: واذا انشغل ذهنك بالسؤال الآتي: أيها أسبق، الدجاجة أم البيضة؟ فسبب ذلك أنك تفترض أن الحيوانات لم تتطور. يا لها من حماقة! نحن نجهل مستقبلها. فالدودة الضئيلة قد تتطور الى حيوان ضخمة، والحيوان الضخم قد يتطور إلى دودة.

ديدرو: هل في امكانك أن تخبرني بطبيعة وجود الكائن المدرك.

دالامبير: إنه الوعي بالهوية منذ اللحظة الأولى للتفكير حتى اللحظة الأخيرة.

ديدرو: وما هو أساس هذا الوعي؟

دالامبير: الذاكرة؟

ديدرو: ومن غير الذاكرة ماذا يكون الحال؟

دالامبير: من غير الذاكرة ليس ثمة هوية، لأنه اذا اقتصر

حين يستمتع بعقله. وفي نفس الاتجاه يشجب شفالبيه دي جوكور، وهو من الانسيكلوبيديين، استغلال البشر من أجل تحقيق مكاسب مادية.

وفي عام 1769 ألف ديدرو كتاباً بعنوان حلم دالامبير عبارة عن حوار بينه وبين دالامبير. بيد أن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد موته. ولاهيمته التاريخية هاك ترجمة لجزء منه:

دالامبير: أقر وأعترف أن الكائن الموجود هو في مكان، وليس متحيزاً في مكان، وخالٍ من الامتداد، ومع ذلك يشغل حيزاً من المكان، والموجود بأكمله في كل جزء من أجزاء هذا المكان، والمباين تماماً للمادة، ولكنه متحد معها. والمحرك للمادة دون أن يتحرك، والمؤثر في المادة دون أن يخضع لها، وليس في امكاني تصويره. هذا الكائن ذو الطبيعة المتناقضة فرض يصعب قبوله. ومع ذلك فتمة مشاكل تنشأ عن انكاره، لأنه اذا كانت ملكة الاحساس خاصة جوهرية للمادة لزم أن تكون الحجارة حساسة.

ديدرو: ولم لا؟

دالامبير: يصعب الاعتقاد.

ديدرو: نعم، هذا صعب بالنسبة إلى ذلك الذي يقطع الحجارة ويسحقها ومع ذلك لا يسمع له صراخاً.

دالامبير: اذن فأخبرني عن الفارق، في رأيك، بين الإنسان والتمثال، والرخام واللحم.

ديدرو: ليس بالفارق الشاسع، فاللحم يمكن تحويله إلى رخام، والرخام إلى لحم.

دالامبير: ولكنها ليسا متماثلين.

ديدرو: كأن تقول ما تسميه قوة حية ليس مثل قوة غير حية دالامبير: من العسير متابعتك.

ديدرو: دعني أوضح. إن انتقال جسم من مكان إلى آخر ليس في ذاته حركة، ولكنه نتيجة الحركة. ان الحركة واحدة سواء في الجسم المتحرك أو الجسم الساكن.
دالامبير: انها رؤية جديدة إلى الأشياء.

ديدرو: استبعد العقبة التي تمنع تغيير مكان الجسم الساكن، فإذا به يتحرك. خلخل الهواء المحيط بجذع شجرة البلوط فإذا بالماء الباطن فيها يتمدد، وإذا بالشجرة تنفتت إلى شذرات. وهذا هو مصير جسمك أيضاً.

دالامبير: هذا جائز. ولكن ما العلاقة بين الحركة وملكة الاحساس؟ هل الفارق بين حساسية فاعلة وحساسية غير فاعلة مماثل للفارق بين قوة حية وقوة غير حية؟ إن القوة الحية تكشف عن نفسها بالانتقال، والقوة غير الحية بالضغط،

كائن عاقل فحسب وإنما أيضاً عن أنه كائن عاطفي . وقد تميز عصر التنوير بادخاله الشهوة والعاطفة في المكونات الاساسية للإنسان .

هلفسيوس 1715-1771

داع آخر من دعاة المادية . تأثر في شبابه بلوك، فقد قال عنه إنه أحدث ثورة في الأفكار تولد عنها انسان جديد ينشر الحقيقة . ثم تأثر بمونتسكيو وقال عنه إنه حرر التشريع من اللاهوت وجاء كتابه عن الروح 1758 مساهمة لفلسفة لوك ومونتسكيو، في مجال الاخلاق، ومعارضاً لروسو وهشسون . فلفسيوس يرى، على الضد من روسو، أن الانسان ليس طيباً بالفطرة، إذ إن سلوكه يستند إلى الحساسية الفزيائية . يقول في الفصل التاسع من المقالة الثانية من كتاب عن الروح إن الأهواء كلها، مثل الطموح والكبرياء والصدافة والبخل، ليست الا تنوعات للحساسية الفزيائية . ومعنى ذلك أن الإنسان ينشد اللذة ويهرب من الألم . ومن ثم يحذف هلفسيوس الفطرية السيكلوجية ولا يحتفظ منها إلا بالاحساس والذاكرة، مع ملاحظة أن الذاكرة ليست إلا احساساً ضعيفاً . وهلفسيوس، هنا، يتخذ موقفاً أكثر جذرية من لوك . فلوك يضيف التجربة الباطنة الى التجربة الحسية، في حين أن هلفسيوس يرد الذات برمتها إلى البيئة الخارجية . يقول «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس الا» . والتباين اذن بين الأفراد مردود الى تباين الظروف الموضوعية، ويعني بذلك الظروف الاجتماعية . ومن هنا أهمية التربية . والتربية، عنده، تشتمل على جميع الظروف المحيطة بالفرد، وخاصة شكل الحكم . يقول في مطلع المقالة الثالثة: «إن فن تشكيل البشر وثيق الصلة بشكل الحكم إلى الحد الذي فيه لا يمكن أحداث تغيير في تربية الشعب من غير أحداث تغيير في دستور الدول، والتربية الحسنة كفيلة بأن تقنع الانسان بأن منفعة من منفعة الآخرين، أي بأن ثمة وحدة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع» . ومن هذه الزاوية فإن هلفسيوس يعارض شفتسبري الذي يرى أن الحس الخلقي يدرك الخير والشر في الأفعال ادراكاً بديهياً كما يدرك البصر الألوان في الأشياء . فإذا طوعناه وجدنا الاثار يحدث في النفس اغتباطاً لطيفاً بما نبيته للغير من سعادة . فيتفق الاشار والأثرة . وهلفسيوس يشجب الحس الخلقي من حيث هو حس فطري .

دولباك 1723

كيميائي فرنسي، وفيلسوف من أصل ألماني، أقام في باريس

الكائن المدرك على الوعي بوجوده لحظة تلقي الانطباع الحسي، فإن هذا الكائن لن يكون له تاريخ، وحياته، عندئذ، لن تكون الا سلسلة متقطعة من الاحساسات من غير أن يكون بينها ترابط .

ديدرو: هل ترى هذه البيضة؟ إنك بهذه البيضة تحذف مدارس اللاهوت بأكملها، والكنايس برمتها . ما طبيعة هذه البيضة؟ إنها كتلة بلا ادراك، وإذا ما ادخلنا فيها جرثومة فلن يتغير الحال، لأن الجرثومة ليست إلا سيالاً ساكناً . كيف يمكن اذن لهذه الكتلة أن تتطور إلى كائن متباين يتميز بالحساسية والحياة؟ بالحرارة . وما هو مولد الحرارة؟ بدلاً عن الاجابة دعنا نجلس سوياً ونراقب هذه النتائج لحظة بلحظة . في البداية ثمة نقطة غير مستقرة، وخطب يتمدد ويتكون، وخلية تتكون لها أجنحة وعيون واقدام وامعاء . وهذا هو الحيوان يتحرك ويصارع ويصرخ . وأنا أنصت إلى صراخه وهو في القوقعة، ورأسه يستند إلى الجدار الداخلي لسجته، والآن ينهار الجدار، ويخرج الحيوان، وينطلق ويمشي ويطير ويغضب ويجري ويشكو ويتألم، ويجب ويرغب ويستمتع . إن له نفس عواطفك، ويؤدي نفس أفعالك . هل تؤيد ديكرات في قوله بأن الحيوان يقلد الآلة؟ إذا كنت مؤيداً لقول ديكرات فالأطفال سيسخرون منك، وسيظهر إليك الفلاسفة على أنك آلة .

دي لا ميري 1709-1751 De La Mettrie

نشر أصول مذهبه في كتابه التاريخ الطبيعي للنفس 1745، وتوسع في شرح هذه الأصول في كتابه الإنسان آلة 1748 . ويقال إن الكتاب الثاني أصبح مانقستو الماديين الجذريين . فهو يرى أن المذاهب الفلسفية، في مسألة روح الإنسان، ترد إلى مذهبين: المادي والروحي . وهو يؤثر المادية على الروحية استناداً إلى الملاحظة والتجربة . فإذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهي ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادي فحسب، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يؤدي تلك الأفعال، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان الا بالدرجة؟ وإذا افترضنا وجود نفس فهي ليست الا تكراراً للجسم . فالنفس تموت من غير طعام جيد . والنفس تسلم بالشجاعة إذا ما تسلم الجسم بطعام جيد، وتقدم بتقدم الجسم . وتأسيساً على ذلك فإن دي لا ميري يفصل الاخلاق والمفاهيم عن الفضيلة والتأمل الروحي، ويصل بين الاخلاق والبحث عن السعادة، ويقصد السعادة الدنيوية وليس السعادة الأخروية . الأمر الذي يلزم منه الا ينظر إلى الإنسان على أنه

عوائق. وكان النظام الاقتصادي هو أهم هذه العوائق. ولكنه لم يدم طويلاً إذ ثارت أوروبا ضده، وكان في مقدمة هؤلاء الثائرين ثلاثة فلاسفة عظام: بيكون وغاليليو وديكارت. ألف بيكون 1561-1626 منطقاً جديداً، القسم الايجابي منه هو منهج الاستقراء يقوم على الملاحظة والتجربة ليتسنى له التحكم في الطبيعة، إذ إن المعرفة قوة. أما القسم السلبي منه فيقوم على التحرر من أصنام أربعة: أصنام القبيلة وهي ناشئة من تصورنا فعل الطبيعة على مثال الفعل الانساني فتوهم لها غايات وعللاً غائية. وأصنام الكهف وهي ناشئة من نظرنا الى العالم بمنظور فردي. وأصنام السوق وهي ناشئة من سيطرة الألفاظ على تصورنا للأشياء. وأصنام المسرح وهي ناشئة مما تتخذه النظريات المتوارثة من مقام نفوذ. وأثرى غاليليو 1564-1642 العلم بما قدمه من منهج علمي ونظرية آلية. فقد أوضح أن المنهج العلمي هو الاستقراء الناقص مؤيداً بالقياس. أما نظريته الآلية فتستند إلى أن العالم مادة وحركة، ومن ثم فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية. فينقلب العلم الطبيعي علماً رياضياً ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلية توقعاً علمياً يخلو من الاهاية بالأساطير أو الخرافات. وجاء ديكارت 1596-1650 فأعلن تطبيق المنهج العلمي ليس فقط في مجال العلوم الطبيعية والرياضية ولكن أيضاً في مجال الفلسفة. وكان يعني بالمنهج العلمي المنهج الرياضي الذي حصره في قواعد أربع أهمها القاعدة الأولى «أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه حق». وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية، ذلك أنها عبارة عن اسقاط كل سلطة، أي أن لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه.

وعند ديكارت تنتهي المرحلة الثامنة من مراحل تطور العقل الانساني عند كوندورسيه. أما المرحلة التاسعة فأهم المراحل جميعاً لأنها تتميز بسيطرة العقل في أوروبا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بعد التخلص من الخرافة والطغيان. وتتميز أيضاً باليقين من عدم ارتداد البشرية إلى أخطائها التي ارتكبتها في مرحلة الطفولة. واتحد الفلاسفة من مختلف البلدان لمناهضة الطغيان والدفاع عن المظلومين، فانهزت اليهم الجماهير، وأصبح اشتعال الثورة أمراً حتمياً باحدى وسيلتين: إما بالجماهير، وإما بالحكومات. الثورة، في الحالة الأولى، أسرع ولكنها أعنف، وفي الحالة الثانية أبطأ وأقل عنفاً. بيد أن جهل الحكومات وفسادها أتاح للثورة أن تتحقق بالجماهير فكان الاكتساح السريع للحرية والعقل في فرنسا

وهاجم المسيحية في كتابين مذهب الطبيعة 1770 والحس المشترك 1772. يرى أنه ليس في الكون سوى مادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة، وأنها أزليتان أبديتان، خاضعتان لقوانين ضرورية هي خصائصهما. فليس العالم متروكاً للصدفة، ولا مدبراً من لدن آله، ولا غاية في الطبيعة، فليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشي، ولكن المشي والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة، ولا نفس في الانسان، ولكن الفكر وظيفة الدماغ. والشعور الديني مزيج من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة. وهذا هو السبب الذي دفع الانسان الى الاعتقاد بالمعجزات وبإله قادر على تغيير النظام لصالح الانسان. ويتساءل دولباك: «إذا كان الله قد خلق الانسان لمجده، فلم لا يكشف الله عن نفسه؟ وإذا كان الله طيباً فلماذا الخوف؟ وإذا كان حكيماً فلماذا القلق؟ وإذا كان ضابط الكل فلماذا الصلاة؟». ومعنى ذلك كله أن دولباك ضد الدين. وحيثه في ذلك أن الدين حجر عثرة أمام التقدم العلمي. ورجال الدين يسممون عقول الأطفال بأفكار خرافية، وأساطير تخدم من أعمال العقل والبحث عن الحقيقة. والخلاصة أن دولباك لا يرى سوى الأبيض أو الأسود: إما معرفة (علم) وإما جهل (دين).

كوندورسيه 1743-1794

عين في أكاديمية العلوم عام 1769 فتعرف بدالامبير. وفي عام 1776 أصبح السكرتير الدائم والمتحدث الرسمي باسم المؤسسات العلمية في فرنسا. ويفضل دالامبير النفث كوندورسيه إلى الدور الاجتماعي للفيلسوف وأصبح واحداً من فلاسفة التنوير. وجاء كتابه صورة تاريخية لتقدم العقل الانساني تعبيراً عن روح التنوير يوجزها في ثلاثة ألفاظ: العقل والتسامح والانسانية. وفي هذا الكتاب يقسم كوندورسيه التقدم التاريخي للبشرية إلى تسع مراحل مضيفاً إليها مرحلة عاشره تصور آماله المستقبلية. وثمة مسلمة تستند إليها هذه القسمة يطرحها في مفتتح كتابه حيث يسلم بأن الانسان مزود، منذ ولادته، بالقدرة على تقبل الاحساسات؛ يدركها ويميز بينها، ويؤلفها ويقارن بين تأليفها المتباينة، ويكشف عن القسمة المشتركة، ثم يحيلها إلى رموز فيسهل معرفتها وتكوين تأليفات جديدة. ويتولد عن الاحساسات الألم واللذة، كما يتولد عنها علاقة بين الانسان وأخيه الانسان تستند إلى المنفعة والواجب. وهكذا يتطور العقل الانساني في الأفراد وفي المجتمعات، وتطوره بلا حدود، بيد أن تطوره لم يكن بلا

القوى النفسية بعضها من بعض، ويرى وجوب القول بقوى أولية متبايزة. ويضع كوندياك الاحساس قبل الحكم، فيقول دي تراسي: «ولكن الاحساسات يمكن أن تتقارن والتقارن نسبة مدركة. أي حكم، إذن فالاحساس والحكم قوتان أوليتان». ويرى كوندياك أن اللمس الفاعل كفيلاً باظهارنا على أن شيئاً ما خارج ذواتنا، بينما يرى دي تراسي أن هذا التفسير ليس بكاف، إذ لا بد من قوة الحركة، ذلك أن ما نحسه من مقاومة لفعلنا الارادي يعلمنا أن ما يقاوم ارادتنا مغاير لها. وقد ظل دي تراسي مخلصاً للمبادئ الفلسفية للقرن الثامن عشر على الرغم من أنه كان أحد ضحايا الثورة الفرنسية. فقد دعا إلى حرية البحث الفلسفي، بل إلى حرية البحث الاخلاقي، فليس ثمة معاني أخلاقية فطرية، بل ليس ثمة أصل فائق للطبيعة لهذه المعاني. فالأخلاق من صنعنا، ومن ثمرة خبراتنا، وهي مستندة إلى معرفة الطبيعة البشرية، وهذه بدورها مستندة إلى الحالة الفيزيائية. ولهذا فإن الايديولوجيا جزء من علم الحيوان. أو من الفيزياء الحيوية. ومن هنا جاء اهداء كتابه في المطلق 1805 إلى صديقه كابانيس صاحب كتاب العلاقات بين الطبيعي والمعنوي في الانسان 1802. فكابانيس يتفق مع دي تراسي في أن العلل الأولى فوق دائرة بحثنا ومتناول عقلنا. ثم إنه قد اصطنع المنهج المادي فرد كل فعل من أفعال الانسان إلى عضويه فقال «إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء»، وإن تنوع الوظائف ليس مبرراً لتعدد المبادئ. فكما أننا لا نرد الهضم، أو دورة الدم، أو التنفس، إلى مبدأ يخص كلا منها فكذلك ليس ثمة مبدأ معين للوظائف النفسية. فالوظائف كلها، المعنوي منها أو الطبيعي، مصدرها الحساسة، وهي خاصية مشتركة بين جميع الكائنات الحية. وإذا ما أثير سؤال عن علة هذه الحساسة أو ماهيتها فليس ثمة جواب لدى الفلاسفة، لأنه ليس في امكانهم الذهاب إلى ما بعد ذلك. ولم يتورع كابانيس عن معارضة كوندياك إذا ارتأى أن نظريات كوندياك مناقضة لنتائج أبحاثه. فكابانيس يعارض قول كوندياك إن ليس ثمة ظاهرة نفسية غير مدركة من الوعي، لأن هذا القول مخالف للتجربة. فالحساسية يمكن وجودها من غير الاحساس، أي من غير انطباع حسي مدرك. وكابانيس يرفض قول كوندياك إن كل شيء مكتسب حتى الغريزة، لأن الغريزة فطرية، ومن ثم فإن الاحساسات الخارجية ليست هي المبدأ الوحيد للحياة النفسية على نحو ما يذهب كوندياك. فلدينا ميول لا علاقة لها بالعالم الخارجي، ولها تأثير على رؤيتنا للأشياء، وعلى أحكامنا عن هذه الأشياء.

وأمركا. ولأهمية هذه المرحلة التاسعة نورد ترجمة لجزء مما كتبه عنها كوندورسييه.

«لقد تابعت العقل الانساني وهو ينمو نمواً بطيئاً بفعل التقدم الطبيعي للحضارة، وراقبنا الخرافة وهي تتحكم في العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل فيميته بفعل البؤس والخوف.

وقد استثنيت أمة واحدة من الطغيان والخرافة. ومن هذه الأمة اشتعل لهب العبقرية فتحرر العقل من قيود الطفولة، واتجه، بخطى ثابتة، نحو الحقيقة. بيد أن هذا الانتصار حث الطغيان إلى العودة مصحوباً بالخرافة، فانقسمت البشرية في ليل دامس يبدو وكأنه لن يزول، بيد أن النهار سرعان ما انبلج فرأت العين نور الصباح بعد طول غياب في الظلام، ولكنها لم تستطع مواصلة الرؤية. ولكنها مع الوقت اعتادت هذا النور فحملت فيه من غير تراجع، واستطاعت العبقرية، مرة أخرى، العودة إلى الأرض من جديد بعد أن طاردها البربرية والترممة.

وقد رأينا العقل وهو ينزع عنه القيود فيتححر من جزء منها، ثم يمضي وقته في استعادة قوته مهيباً نفسه للحظة التحرر. وعلمنا دراسة المرحلة التي يتحرر فيها العقل تماماً من قيوده. وإذا علقت به آثار هذه القيود فعليه أن يمر نفسه منها رويداً رويداً. وإذا قدر له أن يتقدم بلا عوائق فستظل عقبة وحيدة في طريقه، وهي العقبة التي تتحدد في كل لحظة تقدم بحكم أنها الافراز الختمي من العقل، أو بالأحرى، من العلاقة بين وسائل استكشافنا للحقيقة ومقاومة جهدنا.

إن التعصب الديني دفع سبع مقاطعات بلجيكية إلى التحرر من طغيان اسبانيا، وتكوين جمهورية فدرالية. والتعصب الديني وحده هو الذي أيقظ روح الحرية الانكليزية التي أزهرتها حرباً أهلية دموية فتجسدت في دستور كان موضع إعجاب الفلاسفة. وأخيراً فإن الاضطهاد الديني قد حث الأمة السويدية على استعادة جزء من حقوقها.

الايديولوجيون

كان كوندورسيه ينتمي إلى جماعة من الفلاسفة أطلقت على نفسها «اسم الايديولوجيين». ويتقدم هؤلاء دستوري تراسي 1754-1836 وكابانيس 1757-1808. ويقال إن الايديولوجيين هم النتيجة الحتمية لكوندياك 1715-1780. فقد بحث في أصل المعرفة فردها إلى الاحساس الظاهري، وهو كاف لتوليد جميع القوى النفسية. بيد أن دي تراسي يعارض كوندياك في تخريجه

«التنوير هجرة الانسان عن اللارشد، وهو علة هذه الهجرة، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الانسان ذاته هذا اذا لم يكن سببه نقصاً في العقل، وإنما نقصاً في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئاً في استخدام عقلك. هذا هو شعار التنوير. فالكسل والجن هما السببان في بقاء معظم البشر في حالة اللارشد، طوال حياتهم، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتقاد على الآخرين. بل هما السببان في تسهيل الأمر للآخرين. إنه يطيب لنا أن نكون من غير الراشدين، بل يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلي، والكاهن بديلاً عن وعيي، والطبيب مرشداً لما ينبغي تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير إذا كان في مقدوري شراؤه؛ فالآخر كفيل بتوفير جهدي. إن الغالبية العظمى من البشر (ومن بينهم الجنس اللطيف بأكمله) تدرك أن الطريق إلى الرشد ليس فقط وعراً بل مخفوفاً بالمخاطر. ولهذا السبب إن هؤلاء الأوصياء قد تكفلوا برعايتهم رعاية حمة، وحذروهم من الاعتماد على أنفسهم، وذلك بعد إحالتهم إلى أغبياء، ومنعوا هذه الكائنات المسالمة من ترك المشايات التي اعتادوا استخدامها. ومع ذلك فالحظر ليس داهماً. فهم سرعان ما يقعون على الأرض ويتعلمون كيف يمشون. ولكن إذا ما حدث ذلك مرة واحدة فإنه كفيل بإدخال الفزع وتشيط المهمة من اعادة المحاولة. ومن ثم فإنه من العسير على الإنسان العثور على مخرج من اللارشد الذي يتحول إلى نوع من الغريزة الطبيعية. بل يصبح اللارشد محبباً إلى الإنسان، ومن ثم يكون غير مؤهل لاستخدام عقله، لأنه حُرِمَ من محاولة استخدامه. فثمة قواعد وصيغ معينة، وأدوات آلية للممارسة السيئة لمواهب الانسان الطبيعية، وهي حجر الزاوية لهذا اللارشد الدائم. وحتى لو أمكن الإنسان أن يتخلص من هذا اللارشد فلن يكون في مقدوره إلا أن يقفز قفزة لا تخلو من المخاطرة فوق فجوة ضئيلة، لأنه لم يتدرب على مثل هذه الحركة الحرة. ولهذا فثمة نفر من البشر كان قادراً على تحرير نفسه من اللارشد، وعلى السير قدماً بخطى ثابتة، وذلك بمجهود ذاتي.

ولكن سرعان ما أصبح في مقدور الأمة أن تنبر ذاتها، بل أصبح أمراً حتمياً إذا ما كان للأمة ارادة حرة، لأنه لا يخلو الأمر من وجود نفر من المفكرين، حتى من بين الأوصياء، من يروج، بعد التخلص من ملهية اللارشد، لروح التقييم العقلي، والرسالة المنوط بها كل انسان في أن يفكر لنفسه.

ولهذا فإن العالم الخارجي لا ينفر بتشكيل افكارنا ورغباتنا، بل إن الذات المزودة بالغرائز والميول هي التي تشكل رؤيتنا للعالم الخارجي مستندة في ذلك إلى عناصر الواقع التي تستهويها. وهكذا يساير الايديولوجيون الانسيكلوبيديين.

كانط 1724-1804

فيلسوف المانيا العظيم وقمة عصر التنوير بلا منازع. قرأ في عهد التلمذة مؤلفات نيوتن فتأثر بها وأصبحت عنصراً هاماً من عناصر فكره. فنشر في عام 1755 كتاباً في التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء غفلاً من اسمه، طبق فيه على أصل العالم القوانين التي فسر بها نيوتن النظام الراهن للعالم، وعرض في تفسير تكوين العالم نظرية آية. وفي عام 1758 نشر رسالة أيد فيها قول لايبنتز إن الله لكأله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة. ثم قرأ هيوم وروسو فتغير تفكيره. قال عن هيوم إنه أيقظه من سباته الدوغماتيقي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية من حيث إن الضرورة التي ينطوي عليها ليست إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة. سلم كانط بهذا الرأي، ولكنه فطن إلى أن العلم قائم على الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ قَبْلِيّاً في العقل، ويجب بعد ذلك الفحص عن سائر المبادئ المطوية في العقل وتعيين وظائفها في المعرفة العلمية، وتلك هي الفلسفة النقدية التي عرضها في مؤلفات ثلاثة: نقد العقل الخالص 1781، نقد العقل العملي 1788، نقد الحكم 1790. ينتهي منها إلى نظرية في المعرفة، وفي الأخلاق. نظرية المعرفة تدور على أن العقل عاجز عن ادراك الأشياء كما هي في حقيقتها، ودعاها «الأشياء في ذاتها» لأن العقل يشكل ادراكنا لهذه الأشياء. ومن شأن ذلك أن يحيل الأشياء في ذاتها الى ظواهر. ولهذا كان كانط يقول إن الأشياء تدور حول العقل لكي تصير موضوع ادراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل. وهذه هي الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفلسفة، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيكوس في عالم الفلك. وانتهى من ذلك إلى استحالة العلم بوجود الله والنفس والعالم. أما الاخلاق فتدور على الواجب أو ما يسميه «الأمر المطلق» ويعرفه كانط على النحو التالي: «اعمل فقط حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في نفس الوقت قانوناً كلياً». وكان هذا المبدأ الخلقي هو شعار عصر التنوير. وقد حاول كانط التعبير عن روح هذا العصر فنشر مقالاً في عام 1784 بعنوان «جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟» نترجم جزءاً منه لأهميته التاريخية:

إذا قال فلاسفة التنوير إن الطبيعة هي الأصل كان رد دي بونالد أنه «الله». فالطبيعة، عنده، معلولة، أو هي نسق من المعلولات، أو نسق من القوانين. بيد أن هذه القوانين تنطوي على مشرّع يؤسس النسق ويرعاه. الكون، إذن، من غير اله، لا يمكن تفسيره عقلياً. وإذا قال فلاسفة التنوير إن اللغة من صنع الإنسان كان رد دي بونالد أن اللغة عطية من الله. وحيثه في ذلك أن قول فلاسفة التنوير ينطوي على دور منطقي. فليس في الامكان صنع لغة من غير مجتمع، وليس في الامكان تأسيس مجتمع من غير لغة. ولا مخرج من هذا الدور سوى القول بأن اللغة هبة من الله للكائنات العاقلة. وإذا توقف فلاسفة التنوير عند علة طبيعية يتصورونها علة نهائية كان رد دي بونالد أن هذه العلة بحاجة إلى تفسير. والدين وحده هو الكفيل بالتفسير النهائي. وإذا دعا فلاسفة التنوير إلى دين طبيعي كان رد دي بونالد إن هذا الدين الطبيعي يفضي بالضرورة إلى الإلحاد. وإذا تصور فلاسفة التنوير أن المجتمع من صنع الإنسان، وأن الاجتماع اتفاق عرفي قال دي بونالد إن تدخل الإنسان في صنع المجتمع يفسد العناية الإلهية. فالعلاقات الضرورية التي يقوم عليها المجتمع إنما هي من صنع الله.

ولا يختلف دي مستر عن رفيقه دي بونالد. فلما أرسل إليه دي بونالد كتابه الأول رد عليه يقول إنه كان قد وصل إلى نفس المذهب. أشهر كتبه اسماء بطرسبرغ والبابا واعتبارات في الثورة الفرنسية ومراجعة فلسفة بيكون.

فدي مستر يرى أن القرن الثامن عشر عورة في تاريخ البشرية، وفلسفته منحلة وإلحادية ومن صنع الشيطان. وقد انشغل فلاسفة هذا القرن بالأنكار المجردة دون الإهابة بالتجربة، واتخذوا من العقل السلطان المطلق في التمييز بين الصدق والكذب في حين أن العقل لا يصيب في الحكم على جميع الأشياء، ولهذا فالخير كل الخير في التعويل على السلطة، يقول «أنا لا أقصد التحقير من شأن العقل، فأننا أكن له كل تقدير وتقدير على الرغم من أخطائه. ولكن حين يتعارض العقل مع الحس المشترك أو الفهم العام فلننا يجب أن ننحيه جانباً كما نتجنب السم». إن مشاعر البشر هي بمثابة «نسق من الحقائق الحدسية لا تقوى عليها سفسطة العقل. أما العلم، في نظر دي مستر، فهو مصدر التطرف الخطر والهرطقة. ولكن ليس معنى ذلك أن العلم سيء في ذاته، إنه بحاجة إلى العقيدة. فالعلم من غير سند من العقيدة مخوف بالمخاطر. وللعلماء أن يتوافروا على علومهم، ولكن ليس لهم أن يطبقوا

وينبغي هنا أن نلفت النظر إلى أن العامة، التي كانت قد خضعت للأوصياء فيما مضى، تفرض على هؤلاء الأوصياء ممارسة تحكمهم، وذلك إذا استشار العامة بعض الأوصياء العاجزين عن التنوير. وهذا نوع من سوء الطوية له أضراره، بل نوع من الانتقام تمارسه العامة إزاء مَنْ أقام نفسه وصياً عليهم. ومن ثم فاستنارة الأمة عملية بطيئة. إن الثورة قد تسقط طاغية، ولكنها لا تستطيع أن تغير من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك، فإن الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدماء.

إن التنوير ليس بحاجة إلى الحرية. وأفضل الحريات خلواً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادي قائلة: لا تفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب! ويقول الممول: لا تفكر بل ادفع. ويقول الكاهن: لا تفكر بل آمين (ولكن ثمة سيد واحد في العالم ينادي قائلاً: فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكن اطع!). ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذي يعرقل التنوير؟ بل ما القيد الذي يفيد التنوير؟ جوابي على النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هي التي تنير البشر. أما الاستخدام الخالص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير. وأعني بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة إلى القراء جميعاً، وأعني بالاستخدام الخاص استخدام الإنسان لعقله في وظيفته المدنية».

السلفيون

هم الفلاسفة المعارضون لعصر التنوير. والسمة المشتركة، بينهم، هي رفض السلطان المطلق للعقل. فالحقيقة عندهم، كامنة في السلفية وبالأخص السلفية الدينية التي تملك الحقيقة المطلقة غير القابلة للجدل. ومع ذلك فقد حاول السلفيون مقارعة الحجج التنويرية بحجج فلسفية مضادة لبيان تهافت العقل البشري. وفي مقدمة السلفيين لويس دي بونالد 1753-1821.

دي بونالد ناقم على فلسفة التنوير، وعلى الثورة الفرنسية ولادة هذه الفلسفة. هاجمها في كتاب نشره عام 1796 بعنوان نظرية السلطة السياسية والدينية ثم دأب على شرح آرائه في كتب عدة أهمها تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي والشرعية الأولى وفحص فلسفي عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية.

اذن هناك اشكاليات عديدة حول ماهية هذا المفهوم . لكن الصعوبات التي يواجهها الباحثون في محاولاتهم تحديد مفهوم الكلية والاتفاق على مدلولاته لا تفوق الصعوبات التي تبرز في وجه الباحث عندما يحاول أن يعرف، مثلاً، مفهوم الديمقراطية أو الاشتراكية أو الليبرالية .

وكما أن إدخال كلمة ديمقراطية اليونانية الأصل الى اللغة العربية كان مبرراً ومفيداً فإن إدخال كلمة توتالية اللاتينية الأصل الى اللغة العربية قد يكون كذلك مفيداً . وفي الواقع أن كلمة توتاليتارية أصبحت تستعمل في العربية صفة تطلق على أنظمة حكم معينة وأحياناً على فلسفة سياسية محدّدة . فإذا كان لا بد من عملية النقرحة، هذه أي عملية نقل حروف من لغة إلى لغة، ينبغي علينا أن نتوخى البساطة والسهولة قدر المستطاع فنقول توتالية بدلاً من أن نقول توتاليتارية أو توتاليتارينية ونقول توتالي بدلاً من أن نقول توتاليتاري أو توتاليتاريني . وفي اعتقادنا هذا الاصطلاح لا نبعد عن الأصل اللاتيني في كلمة Totus التي تعني كل والتي هي أساس كلمات عديدة تحمل هذا المعنى نفسه في لغات أوروبية مختلفة مثل total بالانكليزية والألمانية و totale بالاطالية .

ولم يشع استعمال لفظة توتالية، كاصطلاح يطلق على أنظمة حكم معينة، الا في أواخر الثلاثينات من القرن العشرين . وفي مرحلة ما بين الحربين العالميتين استعملت هذه الكلمة من قبل دعاة التوتالية وأعدائها على حد سواء . ثم أصبحت كلمة توتالية تستعمل، بعد الحرب العالمية الثانية، كسلح دعائي تهجمي في الحرب الباردة التي كانت رحاها دائرية بين الايديولوجيات المتصارعة . فأعداء الشيوعية نعتوا أنظمتها بالتوتالية بينما وصف الماركسيون الأنظمة الرأسمالية بالفاشية والتوتالية . وكادت لغة المهاترة السياسية هذه أن تجرّد مفهوم التوتالية من أي محتوى واضح أو معنى محدّد؛ مما حدا بالبعض الى التشكيك في جدوى الابقاء على هذا المصطلح أو استعماله . لكن اذا نحن حدنا عن هذا المنزلق التهاتري ونجنبنا الانزلاق فيه نجد أن للتوتالية، كمصطلح فلسفي أو علمي، فائدتين على الأقل . الفائدة الأولى هي أن هذا المصطلح يمكننا من تصنيف أنظمة حكم برزت خلال حقبة ما بين الحربين العالميتين، كالفاشية في ايطاليا والقومية الاشتراكية في المانيا، لا تنطبق عليها انطباقاً تاماً أي من التصنيفات أو المصطلحات السياسية - الايديولوجية المعروفة سابقاً . وإلى جانب هذه الفائدة التاريخية هناك فائدة فلسفية في استبقاء مصطلح التوتالية، ذلك أن استبقاها له يضع في متناولنا نموذجاً للتحليل

مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية . في هذه الأمور كان الرأي الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر في العصر الحديث . بدأ الشر بالبروتستانتية واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر برمتها .

ومهما يكن من أمر التهجّم على عصر التنوير من السلفين يبقى هذا العصر رمزاً للتقدم، ومهداً للثورة العلمية والتكنولوجية التي وسعت القرن العشرين .

مراد وهب

التوتاليتارية

Totalitarianism

Totalitarisme

Totalitarismus

في خطاب القاه موسوليني في 22 حزيران 1925، من ضمن حملة مركّزة كان يشنها على معارضيه، وصف الإرادة الفاشية بأنها عنيفة ومصمّمة وبأنها ارادة كلية *volonta totalitaria* . وفي خطاب آخر ألقاه في 28 تشرين الأول من العام نفسه قال في سياق شرحه للمفهوم الفاشي للدولة: «إن كل شيء في الدولة، لا شيء خارج الدولة، ولا شيء ضد الدولة» . ويلخص هذا الوصف تلخيصاً صحيحاً مفهوم الدولة الكلية، *Lo Stato totalitario*، كما نجده عند موسوليني وسواه ممن نظروا الى الدولة والسياسة بهذا المنظار . وكان جيوفاني جنتيلي، Giovanni Gentile، منظر موسوليني الرسمي وفيلسوف الفاشية، قد أبرز صفة الكلية هذه في خطاب ألقاه في 8 آذار 1925 شدد فيه على أن الفاشية هي «مفهوم كلي للحياة» . وفي مقالة نشرها جنتيلي باللغة الانكليزية في العام 1928 في مجلة *Foreign Affairs* بعنوان الأسس الفلسفية للفاشية - *The Philosophical Basis of Fascism* استعمل صفة كلي *totalitarian* - بمعنى الشمول والإحاطة واحتواء كل شيء - في وصفه للنظام الفاشي .

وبالرغم من أن الكلية ظاهرة خاصة بالقرن العشرين ارتبط نشوؤها وتطورها ارتباطاً وثيقاً بالفاشية والقومية الاشتراكية أو النازية، فإنها تمثّل نمطاً معيناً من التفكير والتصرف ونظرة محدّدة الى الانسان والسلطة والسياسة والدولة والمجتمع . هذا لا يعني، طبعاً، أن مفهوم الكلية واضح لا يشوبه أي غموض

الحاكم القائد، والمنفذ، والمصلح، على المجتمع ومقدراته سيطرة تامة ووُلد استعداداً لدعم سلطة مركزية قوية تعيد بناء المجتمع وتوحدّه. وفي الواقع أن الحرب العالمية الأولى كانت عاملاً حَقَّاراً قوياً هذه المشاعر التي برزت بوضوح في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فلإننا نلمس في كثير من المجتمعات الأوروبية آنذاك، خصوصاً الصناعية منها، تخوفاً من تحلل العرى الاجتماعية ومعارضة حادة للفردية العقلانية التي كان قد روجها الفكر الليبرالي. وقد نتج عن هذه المعارضة تطوُّر مضاد فتمحور الاهتمام حول الجماعة والدولة وازدهرت اللاعقلانية، وطفعت المشاعر القومية والعنصرية المتطرفة. وبما ساهم في تحية العقل عن السياسة التبسيط المشوّه الذي أخضعت له أفكار علماء وفلاسفة أمثال داروين وفرويد ونيشه.

يستطيع المتتبع لسيّر موسوليني وهتلر وستالين أن يرى تشابهاً في كيفية وصول كل واحد منهم الى السلطة وفي كيفية تصرفه بعد وصوله اليها وتحكّمه في زمامها. كما أن المراقب يكتشف صفات مشتركة لأنظمة الحكم الثلاثة التي نشأت في ظل كل واحد من هؤلاء القادة. ويمكننا أن نعرّف نظام الحكم التوتالي (ومن خلاله مفهوم التوتالية) بعرضنا لأهم هذه الخصائص المشتركة فنقول إن النمط التوتالي في الحكم يعتمد الحزب الواحد بزعامة قائد واحد سلطته مطلقة. ويحيط بهذا القائد نخبة من الأعيان تأتمر بأمرته وتواليه ولاء مطلقاً. كما أنه يغلب أن يكون للحزب أيديولوجية رسمية وهدف غالباً ما يتحدّد بوضوح كالتصنيع أو السيادة العرقية. ويتوسل الحزب التكنولوجيا لاستحداث أساليب الدعاية والافتناع والاكراه حتى يلتزم الجميع بأيديولوجية الحزب ويمارسوها، وتُسقط كل الطاقات من أجل تحقيق الأهداف التي حددها القائد، وبظل المجتمع في حالة تعبئة شاملة ومستمرة. كما أن الحكم التوتالي يسيطر على الاقتصاد ويوجهه، ويسيطر كذلك على القوى المسلحة، وعلى وسائل الاتصال العامة. ويتم السلطة التوتالية بمختلف نواحي الحياة وتحاول ضبط المجتمع بكامله وتسيره حسب غايات الحزب، وهي تحدّ الحريات أو تلغيها وتحارب كل نوع من أنواع المعارضة وتسيطر على جميع وسائل الاعلام فتهارس رقابة صارمة على الصحف والاذاعات ودور النشر ودور السينما. ومن خصائص العقلية التوتالية أن لها تفسيراً للماضي معيّن ومبسّطاً وعندها رؤية للمستقبل واضحة، وهي لا ترتاح ولا تفصح المجال لغيرها أن يستريح حتى تعيد صياغة الانسان والعالم بأكمله على غمطها ومثالها. ومن أجل تحقيق كل

والتصنيف يسهّل علينا وصف الخيارات السياسية والأيديولوجية وتقويمها، فيصبح في ميسورنا أن نأخذ نظماً وجدت بالفعل أو نفترض امكان وجودها ونحاول فهمها، وربما الحكم عليها، بنسبة قربها أو بعدها عن النمط التوتالي. ومن البديهي أنه لن يكون لمصطلح التوتالية قيمة علمية ذات شأن إذا صح اعتباره مجرد تسمية جديدة لمفهوم قديم. لذا سنحاول في عرضنا للنمط التوتالي في الحكم إبراز خصائص التوتالية التي تميزها عن مختلف أنواع الدكتاتوريات التقليدية. وفي الواقع إن السبب الرئيسي لشيوخ استعمال مفهوم التوتالية وتداوله هو ظهور أحزاب وأنظمة حكم تسلّطية تميز وتختلف عن كل ما سبقها. من هنا كانت الحاجة إلى تصنيف جديد بالرغم من أن التاريخ يحفل بشئ أنواع الاستبداد والتسلط. ولعل أفضل نهج نتبعه في محاولتنا تعريف التوتالية وإبراز خصائصها المميزة هو النهج الذي يعتمد العودة الى التاريخ ودراسة ما يصح تسميته «النماذج التوتالية الأصلية». ويجمع الباحثون، من مؤرخين وعلماء سياسة وفلاسفة، على اعتبار الفاشية في ايطاليا والقومية الاشتراكية في ألمانيا النموذجين التوتاليين الأصليين، ويضيف بعض هؤلاء نموذجاً ثالثاً هو الاتحاد السوفياتي تحت حكم ستالين. لكننا سنركز على غمطي الحكم الفاشي والقومي الاشتراكي ونعرض لاحقاً لبعض الاشكالات التي تبرز عن اقحام نظام الحكم الشيوعي معها. وقبل الشروع في هذا التعريف الاستقرائي للتوتالية، نذكر القارئ أنه يبقى لمفهوم التوتالية فائدة حتى ولو صح أن هذا المفهوم يقتصر على وصف نظامين للحكم أو ثلاثة في مرحلة من التاريخ الحديث ولّت. ذلك أن الشك في جدوى الاحتفاظ بمفهوم التوتالية وتداوله تزول مبرراته اذا صح أن النمط التوتالي في التفكير والتصرف والحكم ما زال، ولعله سيبقى دائماً، خياراً حياً يستهوي الأفراد والجماعات. والقول إن التوتالية خيار حي لا يعني انها الخيار الصحيح. لكن هذا القول، إن صح، يفرض علينا أن ندرس التوتالية بجديّة ومسؤولية بدلاً من أن نتجاهلها.

لقد نشأ الفكر التوتالي وازدهر في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى في أجواء متآزمة يشوبها شعور مرير بالغين ورغبة عارمة في تكثيف الجهود وتوحيدها لتصحيح الأمور وإزالة الحيف كي تسترجع الأمة كرامتها وتفرض ارادتها على كل ما عداها. ولم تكن أي حركة اصلاح محدودة لتفي بالغرض، فالرغبة هي في اصلاح جميع المؤسسات وإعادة بناء المجتمع بأكمله. وقد وُلد الشعور بأهمية هذا الاصلاح الجذري قناعة بضرورة سيطرة

المقصد. فلا ضمان لحرية المواطن وكرامته بغياب قوانين معلنة واضحة ونافذة تحدد حقوق المواطن وواجباته. وبغياب التزام راسخ ومبدئي بحكم القانون وسيادته يبقى المواطن تحت رحمة الأفراد ونزواتهم. وقد وعى كانط هذه الحقيقة وعياً كاملاً وعبر عنها مراراً في كتاباته. ففي سياق شرحه للعلاقة بين النظرية والتطبيق في الأخلاق بنحو عام يقول كانط ما فحواه: قد يقوم نظام حكم على مبدأ عمل الخير للناس ويكون الحاكم كالوالد الأبوي يعتبر رعاياه أطفالاً غير ناضجين وغير قادرين أن يميزوا تمييزاً صحيحاً بين ما هو ضار لهم أو كمفيد، فإنهم بنظره مجبرون على الإذعان لارادة رئيس الدولة وعلى الاعتماد كلياً على قراره لتحديد ما يجب عمله كي يحققوا سعادتهم، وعليهم - في مطلق الأحوال - أن يكونوا شاكرين له لأنه تطف وشاء لهم السعادة. ويضيف كانط أن هذا النوع من الحكم هو أشد أنواع الاستبداد الذي يمكن تصوره إذ إنه نظام يلغي كامل حرية الرعايا فلا يبقى لهم أية حقوق على الإطلاق.

ومن الصعب تصور نماذج للاستبداد أشد من الاستبداد المتمثل في النماذج الأصلية للقائد التوتالي التي أفرزها النصف الأول من القرن العشرين. فمفهوم دولة القائد *führerstaat* يعني غياب أية مقاييس واضحة ومعلنة لما هو شرعي أو قانوني وطغيان مشيئة القائد، مما يجعل نمط الحكم التوتالي نمطاً اعتبارياً نزوياً كيفياً استنسابياً متقلباً. وفي ظل هذا النمط من الحكم يصبح من المستحيل تكوين توقعات عقلانية واضحة لما سيحدث، ويستحيل، بالتالي، على الأفراد والجماعات تحديد ما عليهم القيام به لحماية مصالحهم أو حتى للمحافظة على أرواحهم. فأبطال البارحة يُهانون اليوم أو يُقتلون، وأبطال اليوم مرشحون لأن يصبحوا خونة الغد. وإذا أضفنا إلى هذا الجو من الغموض واللايقين والتقلب استعمال العنف المنظم وتكنولوجيا التسلط الحديثة تتكون لدينا صورة الرعب التوتالي كما مارسه بعض القادة في التاريخ الحديث.

وسلطة القائد في النمط التوتالي تطغى ليس فقط على القانون بل على المؤسسات كذلك بما فيها مؤسسات الحزب ثم الدولة ثم المجتمع. ومتى تم للقائد ذلك تصبح سيطرته كلية ويخضع الجميع لإرادة شخص واحد. فمدى كلية السيطرة هو إذن مقياس النجاح بالنسبة إلى القائد التوتالي. وإذا عدنا إلى النماذج الأصلية المتمثلة في موسوليني وهتلر وستالين، نجد نموذج السيطرة الكلية في ذهن كل واحد من هؤلاء القادة، لكن نسبة

هذا لا تتردد السلطة التوتالية في استعمال العنف والارهاب. إن الكثير من هذه الخصائص التي سردناها انصفت بها أنظمة حكم كثيرة عبر التاريخ دون أن تصبح هذه الأنظمة أنظمة توتالية. فالالتزام باليدولوجية معينة، مثلاً، نجده عند جميع أصحاب العقائد السياسية، من أفراد وأنظمة ودول دون أن تكون هذه الأنظمة والدول توتالية بالضرورة. إن ما يميز النمط التوتالي في الحكم عن سواه هو الوسائل المعتمدة لتطبيق الايديولوجية الرسمية وفرض الالتزام بها على الجميع. وتسويغ اعتماد هذه الوسائل له علاقة واضحة بمحتوى العقيدة التوتالية التي تشجع على اعتماد هذه الوسائل بدلاً من أن تمنعها. كما أن مجتمعات كثيرة، قد يكون نظام حكمها دستورياً على الأجمال، تلجأ إلى التعبئة والاستقطاب وربما القمع والحد من بعض الحريات لمواجهة الأزمات والمخاطر الطارئة دون أن تصبح، بالضرورة، مجتمعات توتالية. كما أن اعتماد نظام الحزب الواحد غير كاف لدمغ نمط حكم بصفة التوتالية. وبالرغم من أن هذا النحو في التصنيف المرتكز على صفة اعتماد نظام الحزب الواحد هو النحو الشائع، فإن في اعتياده افراطاً في التبسيط وإبتعاداً عن جوهر التوتالية. والتوتالية هي السيطرة التامة الشاملة من قبل فرد (القائد) على المجتمع بكليته. فالقائد، في النظام التوتالي، يسيطر ليس فقط على النخبة وعلى الحزب وأجهزته وعلى الدولة ومؤسساتها، بل كذلك على المجتمع بكل ما فيه. فهذا جنتيلي يشدد على أن النقطة الأولى والأساسية التي يجب أن نفهمها في تعريف الفاشية هي شموليتها والمدى التوتالي لعقيدها التي تعني ليس فقط بالنهج والتنظيم السياسيين، بل تعني كذلك «بكمال ارادة الأمة وفكرها وشعورها». وهنا وجه الجذوة والخطورة في النهج التوتالي. فالحكام المستبدون عبر التاريخ حاولوا - وبعضهم نجح إلى حد ما - أن يكونوا هم الدولة. لكن القائد التوتالي، عندما ينجح يزيل من الوجود دولة قائمة مع قوانينها ومؤسساتها وإداراتها وبيروقراطيتها، ثم يمد أصابع سلطته إلى المجتمع محاولاً جعل إرادة الأمة وفكرها وشعورها امتداداً لارادته وفكره وشعوره.

وأهم ما في هذه السيطرة التوتالية، فلسفياً وعملياً، أنها تلغي مبدأ حكم القانون وسيادته لتضع محله إرادة فرد. وقد أدرك الفلاسفة، من أرسطو إلى فلاسفتنا المعاصرين مروراً بتوما الأكويني ولوك ومونتيسكيو وكانط، أن الطغيان هو النتيجة الحتمية لممارسة السلطة في غياب حكم القانون. كما أن الطغيان يبقى طغياناً ولو كان الطاغية حسن النية أو نبيل

انه حقيقة تاريخية، وهو ذو ماضٍ وجذور وله تراث وقيم وعادات وتقاليد ومؤسسات تعطيها طابعاً خاصاً وتميزه عن سواه. ويفترض أن تكون الدولة امتداداً للمجتمع وتعبيراً حقوقياً وعملياً عن ارادته، لكن المجتمع أعرق وأشمل وأثبت من الدولة. وطبيعة المجتمع المميّزة (تراثه، قيمه، عاداته) التي يكون قد اكتسبها بفعل تطوره التاريخي تعيق أو تسهل عملية فرض النمط التوتالي عليه. فبقدر رسوخ تقليد حكم القانون في المجتمع بقدر ما يصعب بروز الحكم التوتالي فيه، وهو إن برز يكون شاذاً ومثيئاً. فالأعراف والقوانين تحد من حرية تصرف القائد وهي، إن لم توقفه، تعين مساره على الأقل. وفي غياب تقاليد وعادات ومؤسسات تلزم احترام أنماط معينة من التصرف والحكم تتناق مع العقلية التوتالية، يسهل قيام حكم الفرد وتصبح الدولة - وربما المجتمع - لقمة سائغة في فم القائد التوتالي.

وتمتاز المجتمعات إجمالاً بوجود قطاع خاص مستقل عن سلطة الدولة. والمغايرة هنا بين القطاع الخاص والقطاع العام تتعدى المدلول الاقتصادي المحدود لتشمل كل مرافق الحياة. فالقطاع (أو المجال، أو الحيز) الخاص يشمل كل شأن من شؤون المواطن يقرره هو بسيادة تامة وبمعزل عن سلطة الدولة أو مشيئتها. فلولا وجود هذا القطاع الخاص لما اختلف المجتمع عن الدولة. ومن الواضح أن التوتالية تسعى لإلغاء القطاع الخاص صاهرة بذلك المجتمع بالدولة. من هنا تركيز جتتيلي على ضرورة الغاء الخصوصية فيصبح الاندماج الكلي في الدولة أو في الحزب المجال الوحيد للمواطن كي يحقق ذاته تحقيقاً حقيقياً. «وهكذا لا شيء خاصاً، ولا حدود لما تفعله الدولة» كما أعلن جتتيلي. وعلى هذا النحو يطمح العام على الخاص، والجماعي على الفردي، ويصبح كل شأن في المجتمع شأنًا سياسياً. فبدئي إذن أنه كلما قوي القطاع الخاص في مجتمع ما (بحكم وجود تقاليد تحمي هذا القطاع وقيام قوى فاعلة للدفاع عن سيادته واستقلالته) كلما صعب على القائد وحزبه فرض النمط التوتالي وتحقيق السيطرة التامة على الدولة والمجتمع.

كما أن ظروفًا مرحلية معينة قد تجعل السيطرة التوتالية على المجتمع أمراً ممكناً. ففي نماذج التوتالية الأصلية - خاصة النموذج الألماني - نجد أن أجواء التحضير للحرب، ثم الحرب نفسها، ساهمت في إضعاف الدولة وأجهزتها التقليدية واعطت الحزب مبرراً لتجاوز الأعراف والمناهج القانونية في تصريف شؤون الدولة والناس، وسرّعت في الغاء حكم القانون

النجاح في التطبيق تفاوتت، فكان حظ هتلر وستالين من النجاح أوفر بكثير من حظ موسوليني. واختفاق موسوليني في تطبيق النموذج التوتالي في ممارسة السلطة يعود بالدرجة الأولى لاضطراره إلى السماح لمؤسسات في الدولة وفي المجتمع، خصوصاً الكنيسة، مشاركته السلطة. فالقائد التوتالي الناجح يلغي كل سلطة ما عدا سلطته، وهذا الإلغاء يشمل ليس فقط المؤسسات السياسية والاقتصادية والعسكرية إنما يتعداها ليشمل المؤسسات الروحية والأخلاقية والتربوية. وبديهي أن عدم فرض القائد التوتالي سلطته كاملة على المجتمع ليس نتيجة احترامه، ولو جزئياً، للقانون أو حرصه على المؤسسات إنما هو دليل عجزه وقصوره.

ومن المهم أن نلاحظ أنه بالرغم من تعاظم قوة الحزب في النظام التوتالي وسيطرته على مختلف مناحي الحياة في المجتمع فقد بقيت السلطة، فعليا، سلطة أفراد لا سلطة مؤسسات. واعتمدت سلطة هؤلاء الأفراد اعتياداً تاماً على استمرار تأييد القائد لهم وعطفه عليهم، فكانت الخطوة - بدلاً من الأصالة أو الجدارة أو الحق - أساس سلطتهم وشرط ممارستها. والجدير بالذكر أيضاً أن سيطرة القائد التامة ليست الخاصة المحددة لنظم الحكم التوتالية فحسب، بل إنها كذلك نقطة ضعفها الأساسية. فاستمرارية النظام التوتالي تعتمد كلياً على استمرار فرد اذ يزول النظام بزوال القائد. من هنا خطأ اعتبار نظام الحزب الواحد دليلاً كافياً على قيام نظام حكم توتالي. فالحزب الواحد قد يكون قائماً على مبادئ وقوانين ومؤسسات واضحة تحمي الدولة والمجتمع من نزوية الأفراد وتقلباتهم.

كما أنه من الخطأ الاعتقاد أن التوتالية هي سيطرة الدولة على المجتمع، لأن الدولة ومؤسساتها غالباً ما تكون ضحية النمط التوتالي الأولى. فالقائد التوتالي بإلغائه حكم القانون يلغي الدولة ومؤسساتها. ذلك أن الدولة هي مجموعة مؤسسات وأعراف وأنظمة وقوانين وإدارات نشأت جميعها وتطورت عبر الزمن، وهي غالباً ما تكون حجر عثرة في طريق تسلط القائد التوتالي وأعوانه في الحزب. وهذا لا يعني، طبعاً، أن الدولة لا تتسلط، غير أن الدولة المتسلطة وإن حدثت من حرية الفرد فهي لا تلغيها. أما القائد التوتالي فيلغي كل ارادة ما عدا ارادته، ويصبح بحكم الملغى كل عرف وكل تقليد وكل قانون.

وإذا كانت السيطرة على الدولة أمراً صعباً فإن السيطرة على المجتمع وإعادة تركيبه أمر أصعب بكثير وربما كان مستحيلاً. فالمجتمع لا يأتي الى الوجود باستصدار مرسوم أو بإبرام عقد.

وادعاء التوتاليين أن ديمقراطيتهم هي الديمقراطية الحققة والأصيلة لم يمنع قاداتهم من المجاهرة في رفضهم لأبسط قواعد الحكم الديمقراطي. فموسوليني أظهر احتقاراً واضحاً للبدء الذي يعطي الأكثرية العددية في النظام البرلماني حق الحكم وتوجيه المجتمع. كما أنه تغنى باللامساواة بين الناس واصفاً إياها بالمخسبة والمشرمة والمفيدة. كما أن هتلر، قبل استلامه الحكم، أعلن بصراحة أن هدف حزبه هو القضاء على النظام البرلماني من الداخل عن طريق الاستفادة من الأساليب البرلمانية نفسها. وأدرك هتلر أن نجاح النظام التمثيلي البرلماني يعتمد على تعاون المعارضة تعاوناً مسؤولاً ملتزماً بروح النظام البرلماني وليس فقط بأشكاله الخارجية. وقد نجح هتلر في شل فعالية مجلس النواب الألماني Reichstag وجعله عاجزاً عن الاشتراع وتوجيه الحكم، وذلك عن طريق افضال أية عملية تحالف قد تؤدي الى تشكيل أكثرية. أما داخل أجهزة الحزب فقد اتخذت الديمقراطية طابعاً شكلياً محضاً. فالقرارات تتخذ مسبقاً ثم تُعطى لاحقاً مظهر ديمقراطياً في اجتماعات الحزب.

لكن التوتالي لا يرى في التخلي عن مبدأ الأكثرية العددية ضمن النظام التمثيلي البرلماني عداء للديمقراطية. فالعودة المباشرة الى المصدر، الى الشعب، هي الديمقراطية الحققة التي يمثلها أفضل تمثيل القائد التوتالي. إذن القائد يعبر عن ارادة الشعب. ولكن كيف تتكون ارادة الشعب وكيف تُحدّد؟ هنا تكمن نقطة ضعف الديمقراطية الرئيسية. فظاهرة التلاعب بمشاعر الجماهير والسيطرة على الشعب باسم الشعب وباسم الديمقراطية ظاهرة قديمة قدم الديمقراطية نفسها. وقد تخوف فلاسفة ومفكرون كثيرون من سيطرة المشاعر على العقل في النظام الديمقراطي. هذا التخوف كان أحد الأسباب الرئيسية التي جعلت افلاطون، في القرن الرابع قبل الميلاد، يرفض الديمقراطية كنظام حكم. وفي القرن التاسع عشر نجد مفكرين مثل الكسيس دي توكفيل وجون ميل في حالة قلق على الديمقراطية وجزع على مستقبلها. ذلك أن الديمقراطية، في نظرها، قد تفرز نوعاً جديداً من الطغيان اسمياه طغيان الأكثرية. ووصف ميل سيكولوجية الأكثرية الناجبة بأنها لا عقلانية. كما أن السياسيين يدركون هذه الحقيقة فيتوجهون إلى مشاعر الناس لا الى عقولهم من أجل الحصول على تأييدهم. وقد حقق السياسيون التوتاليون افزع مخاوف ميل، فسعوا الى اكتساب التأييد والى الاقناع من خلال تعطيل العقل وإثارة المشاعر والحماسة. واعتبروا أنه من الأسهل أن يتشارك الناس بعواطفهم ومشاعرهم من أن يتشاركوا بأفكارهم. فمن

وسهلت عملية تقويض البنية المؤسسية القانونية للدولة. وحدث كل ذلك دون أن تتحرك على نحو فاعل أية قوى في المجتمع لصد الهجمة التوتالية قبل فوات الأوان. فأجواء الحماسة وسيطرة المشاعر على العقل ولدنا جواً محموماً ساد فيه التطرف والتعصب والتخوف من متآمرين وأعداء معظمهم وليد التخيل والمبالغة.

وبالرغم من وجود فئات من الشعب وعت خطورة هذه الهجمة التوتالية وادركت أبعادها، فإن ما لا سبيل الى انكاره أن نظماً توتالية (كالنازية في ألمانيا حتى قبيل انتهاء الحرب) تمتعت بتأييد شعبي واضح إن لم يكن عارماً. فلو اقتصر مقياس ديمقراطية حكم ما على نسبة التأييد الشعبي لهذا الحكم وحماة الجماهير التي تسانده لأصبح نظام الحكم النازي في ألمانيا أكثر ديمقراطية من أنظمة معظم الدول التي اتفق على نعتها بالديمقراطية. من هنا ضرورة العودة الى الأحكام المعيارية. فالأساليب المعتمدة في اكتساب التأييد، وطريقة معاملة الفئات المعارضة، ومقدار احترام حقوق الأفراد وحماية حرياتهم (خصوصاً حرية التجمع والتعبير عن الرأي والنشر وبقية الحريات السياسية) تصبح كلها في صلب التمييز بين التوتالية والديمقراطية الحققة. من هذه الوجهة المثالية قد لا يصح أن نتكلم على علاقة التوتالية بالديمقراطية، أما الواقع التاريخي فيثبت أن العلاقة الحميمية - اللدودة بين النظامين قائمة وجديرة بالدرس والتحليل.

من أبرز الخصائص التي تُميّز التوتالية عن مختلف أنماط التسلط والدكتاتورية السابقة نوسلها للظواهر الديمقراطية لتسيو سيطرتها وإعطاء نظام حكمها طابع الشرعية. فالأوتوقراطيون التقليديون فرضوا سلطتهم ولم يسعوا، في غالبيتهم، لتبرير أنفسهم، والقلة التي سعت لم تتوسل المظهر الديمقراطي ولم تدّع أن أساس شرعيتها هو إرادة جماهير الشعب. أما التوتالية فبدت وكأنها ملتزمة بالمبدأ القائل إن الأساس الوحيد المقبول لشرعية الحكم هو قبول المحكوم بالحاكم وموافقة عليه. وهذا الالتزام الظاهري لم يكن، عملياً، أن التوتالية تخلت عن جوهرها الأوتوقراطي. فالترجمة الفعلية لمفهوم الديمقراطية التوتالية هي أن إرادة القائد هي إرادة الشعب، والشعب دائماً على حق. ولكي يثبت القادة التوتاليون أن ارادتهم هي إرادة الشعب لجأوا الى أسلوب الاستفتاء العام والتصويت التليلي. وبهذه الطريقة أخرج القائد - الساحر من القبة الأوتوقراطية اربناً أسماه الديمقراطية التوتالية.

أن الفاشيين والنازيين تفاخروا بوصف أنظمة حكمهم بالتوتالية. أما الشيوعيون فاعتبروا التوتالية تهمة هم منها براء، مدعين أن النظم الرأسمالية توتالية في جوهرها وإن تسترت بغطاء ليبرالي مزيف. ومن دون أن ندخل في هذه المناظرة يفرض علينا الواقع أن نقر أنه بالرغم من نجاح ستالين في السيطرة على الحزب الشيوعي، ومن خلال الحزب على الدولة، فإن هذا لا يعني أن الشيوعية أصبحت رديفاً لستالين والسبالية. فليس في فكر ماركس وانغلز، ولا حتى في فكر لينين، أي أساس للمفهوم الستاليني (وخاصة للممارسة الستالينية) للقائد ودوره. صحيح أن لينين ابتداءً، واستطاع أن يكمل إلى حد بعيد، عملية استيلاء الحزب على أجهزة الدولة والسيطرة عليها. لكن انتقال السلطة (في عهدة لينين) تم لمصلحة الحزب، لا لمصلحة فرد أو قائد. إن انتهاج ستالين أسلوب حكم ينطبق عليه الكثير من مواصفات النظم التوتالية لا يجعل الشيوعية عقيدة توتالية. فبعد ثورة البروليتاريا يُفترض أن تكون القيادة للحزب لا لفرد واحد. والدكتاتورية التي سوغتها العقيدة الشيوعية - ولو مرحلياً - هي ديكتاتورية الأكثرية، أي البروليتاريا.

والمجتمع اللاطقي (الذي هو نهاية المطاف في الرؤية الماركسية) يعني انتصار المجتمع على الدولة، سواء جاء هذا الانتصار عن طريق العنف الثوري أو نتيجة ذبول الدولة وزوالها التدريجي. ولكن إذا تحقق حلم مجتمع بلا دولة فهل يخف احتمال السيطرة الكلية وهل يكون هذا المجتمع أكثر مناعة تجاه حمى التوتالية أم يكون أكثر تعرضاً لها؟ باختصار، هل يسهل وجود الدولة قيام النمط التوتالي أم يحمي المجتمع منه؟ الجواب عن ذلك يتوقف على مفهوم الدولة الذي نتمتع. والدولة، حسب ماركس، هي خاصة من خصائص المجتمع الطبقي تتوسطها الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً لفرض إرادتها على المجتمع بكامله ولإعطاء استغلالها لبقية الطبقات طابعاً شرعياً. ومتى عمّت المساواة في ظل المجتمع اللاطقي، زالت الحاجة إلى الدولة. والتوتالية، كما رأينا، هي سيطرة القائد (بواسطة الدولة) على المجتمع، وتصبح السيطرة كلية متى تمّ صهر المجتمع بالدولة. التوتالية إذن تلغي المجتمع وتبقى الدولة. أما الشيوعية فتسعى إلى إلغاء الدولة لبقى المجتمع.

كما أن استمرارية النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي غير مرتبطة بمصير شخص واحد على نحو ارتباط استمرار النظام الفاشي في إيطاليا بمصير موسوليني واستمرار النظام النازي في

طبيعة الفكر الجدلي، والجدل يؤدي إلى الخلاف. والخلاف غير مسموح به لأنه يتعارض مع الرؤية التوتالية للمجتمع العضوي المتناسك المتكامل الموحد.

وقد سهّلت التكنولوجيا الحديثة عملية السيطرة على المجتمع في جميع مرافقه واستعملت لتحقيق الوحدة الكلية التي تنتج عن انصهار الفرد والدولة والمجتمع، فاستفاد القادة التوتاليون استفادة قصوى من تحديث وسائل الاعلام والاتصال والآثار والترغيب والترهيب للتأثير على جماهير الناس وتحقيق التطابق المشود بين إرادة الشعب وإرادة القائد. إن علاقة التوتالية بديمقراطية الجماهير وبتكنولوجية المجتمعات الصناعية الحديثة هي الخاصة الأساسية التي ميّزت التسلط التوتالي عما سبقه من أنواع التسلط. وهناك وجه سخرية وعجب في أن الحركات الديموقراطية التي هي في الأساس حركات تحرر غايتها الإطاحة بالطغيان كانت لا تكاد تنجح في التحرر من الطغيان حتى تخلق طغياناً من نوع آخر. وإذا اعتبرنا أن وعي المجتمعات لأهمية مبدأ حكم القانون هو دليل على وعي سياسي ورفي اجتماعي وحضاري، يصبح من دواعي السخرية والعجب أن التكنولوجيا، التي هي من ثمار الحضارة، تستعمل من قبل الدكتاتوريات الحديثة لتسهيل إلغاء مبدأ حكم القانون واستبداله بمبدأ الخضوع لإرادة القائد واعتبار هذه الإرادة معياراً مطلقاً ونهائياً للخير والشر، للحق والباطل. قد تكون الإرادة في السيطرة الكلية قد وجدت تاريخياً عند بعض الأفراد، لكن وسائل تحقيق هذه السيطرة لم تكن متوافرة. فما هو جديد في القرن العشرين ليس مفهوم السيطرة التوتالية بحد ذاته بل إمكانية تطبيق هذا المفهوم، أو هكذا على الأقل، تصور بعض القادة التوتاليين. وقد دفعت الانسانية ثمناً باهظاً بسبب هذا التصور.

وتمثلت هاتان المفارقتان على نحو واضح في ألمانيا. فالمجتمع الألماني له تراث في احترام القانون وحكمه وله تكنولوجيا متطورة ونظام إداري عريق. وقد نجح النسق التوتالي في الحكم نجاحاً شبه تام في ألمانيا. أما موسوليني وستالين فقد كانت لهما أوضاع خاصة. فموسوليني لم يسيطر على الدولة على نحو تام لأن الملك بقي يمثل الشعب، واستمرت الكنيسة الكاثوليكية في تأدية دور مهم في المجتمع. أما ستالين فيشير وضعه تعقيدات خاصة سنعرض لها في ما يلي باختصار.

لقد أثار حكم ستالين مشكلة تحريف العقيدة الماركسية. فإذا صح القول إن الفاشية تمثلت في موسوليني والنازية في هتلر، فمن الخطأ القول إن الشيوعية تمثلت بستالين. ونلاحظ

للسلطة الى حد التسبب بآلام مبرحة، وأحياناً الموت، الى اناس آخرين.

لن نعرض للخلافات التي أثارها تجارب ميلغرام أو للجدل الذي قام حولها. فما يهمنا هو الضوء الذي قد تلقيه هذه التجارب على محاولتنا فهم ظاهرة التوتالية. وما يعيننا خصوصاً هو الدافع الذي حدا هؤلاء الناس الطبيعيين الى أن يتصرفوا على هذا النحو غير الطبيعي. فقد قال لهم العالم صاحب السلطة ان ما يقومون به هو تجربة علمية مفيدة. وما يقابل هذا التسويغ في حياة المواطن السياسية هو التسويغ الايديولوجي. فمتى اقتنع المواطن أن طاعته للسلطة تخدم أهدافاً نبيلة ينتج عنها خير ومنفعة، تكون طاعته سهلة وطوعية. اذن المواطن الملتزم هو مواطن مطيع. من هنا ان نظام حكم ما قد يكون توتالياً دون الحاجة للجوء الى الرعب أو الارهاب. ومن الصعب تفسير نجاح التوتالية، خصوصاً في المانيا، عن طريق التركيز على استعمال القائد والحزب لارهاب الدولة المنظم فحسب. فهناك حقيقة يجب أن لا نتجاهلها، وإن كانت محزنة، وهي أن مساندة قسم كبير من الشعب ودعمه لنظم توتالية كثيراً ما يكونان مساندة طوعية ودعماً ناتجاً عن قناعة وشعور بالواجب. وفي محاولات تفسير هذه الظاهرة يؤدي احترام السلطة والتسويغ الايديولوجي دورين مهمين جداً.

وإذا عدنا الى تاريخ الفكر السياسي نلاحظ التباين الكبير بين مخاوف هوبز في القرن السابع عشر ومخاوف توكفيل وميل بعد مرور حوالي قرنين. فهوبز يخوف من الفوضى التي تنتج عن اعطاء المواطن حرية التصرف السياسي وعن جعل طاعته للسلطة طاعة مشروطة وعن منح المحكوم حق محاسبة الحاكم. أما توكفيل وميل فكانا يخشيان على الحرية وعلى الأفراد والأقليات من طغيان الاكثية الديمقراطية. وكانا يخافان، على نحو خاص، من احتمال استغلال أقلية سياسية مشاعر ومخاوف وطموحات الاكثية فتتأثر هذه الأقلية، باسم الاكثية، طغياناً من نوع جديد. وتخوف توكفيل من أن يمارس شعب حر حريته وحقه في القرار فيختار لنفسه سيداً عليه، ليعود بعد ذلك الى حالة الانكسار والتبعية، ناسياً، أو متناسياً، أن باستطاعته أن يظل حراً وسيداً على نفسه. ومن الواضح أن تجارب ودراسات ميلغرام وسواه من اهتماموا بسيكولوجية إطاعة السلطة، ودراسة النماذج التوتالية التي ظهرت في القرن العشرين، تثبت أن مخاوف هوبز مبالغ فيها. ولعل قرب توكفيل وميل زمنياً من عصرنا، وتجارب بعض الدول في

المانيا بمصير هتلر. لكن هذا لا يمنع نظرياً، ولم يمنع عملياً، أن تصبح الفاشية والنازية نزعتين تمثلان نمطاً للتصرف ونظرة للسياسة والحياة. وهل يصح أن نستنتج، بناء على التجريبتين الموسولينية والتهلرية أن النمط التوتالي قد ينجح لمرحلة معينة (وجيزة نسبياً) ثم ينهار متى تعافى المجتمع؟ وعملية التعافي هذه هل تكون عواملها من الداخل، أم أن النمط التوتالي، متى امتدت جذوره في المجتمع، لا ينهار الا نتيجة عوامل خارجية؟ ولو انتصر هتلر، مثلاً، فهل كانت التوتالية تعم اوروبا وربما العالم بأسره؟ أم هل أن في داخل النمط التوتالي بذور انهياره وانقراضه، والهزيمة العسكرية تعجل في حدوث انهيار لا محالة حادث؟

والاجابة عن هذه التساؤلات تتوقف على النظرية التي يعتمد عليها المجيب حول طبيعة الانسان وحدود التأثير عليها وتوجيهها والتحكم بها وربما إعادة تصميمها. فهي في الواقع تساؤلات حول امكانية خلق مجتمع جديد، أو إعادة تركيب مجتمع قديم، طبقاً لنموذج تبنينه مسبقاً. ولو صح أن عملية إعادة الخلق هذه ممكنة بنحو عام، لبرز سؤال آخر حول امكانية نجاح هذه العملية عندما يكون النموذج المعتمد نموذجاً توتالياً على نسق النموذج الهلثري أو الموسوليني. يقول الكيس دي توكفيل إن في طبيعة الانسان شعورين قويين ومتناقضين يتجاذبان دائماً هما: الحاجة الى أن يُقاد والرغبة في أن يبقى حراً. وتساءل توكفيل، بخوف على الحرية والهلل، «أيهما الأقوى؟» إن في الاجابة عن هذا التساؤل المدخل الاساسي للاجابة عن الأسئلة التي طرحناها حول امكان تحول المجتمعات نحو النسق التوتالي.

ولعل أفضل واق من التوتالية هو الادراك أن «حاجة الانسان الى أن يُقاد»، على حد تعبير توكفيل، هي احدى أهم القوى التي تحرك الانسان وتتحكم في تصرفه. وإذا لم ندرك هذه الحقيقة ولم نكن متهيئين لها ومتحسين، أخذنا على حين غرة. وقد ولدت ظاهرة النازية في المانيا المتحضرة اهتماماً كبيراً بما أصبح يسمى سيكولوجية إطاعة السلطة. ومن أهم التجارب والدراسات في هذا الموضوع تلك التي قام بها ستانلي ميلغرام Stanley Milgram وسواه في الولايات المتحدة ابتداء من العام 1964. وقد حاول ميلغرام أن يحدد المدى الذي يذهب اليه الانسان العادي والطبيعي في اطاعة من يعتبرهم في موضع سلطة. وكانت نتائج هذه التجارب مذهلة فهي إن صحت، تثبت أن قسماً كبيراً من الناس يذهبون في إطاعتهم

ولعل في الصاق تهمة التوتالية بروسو مفارقة واضحة، خصوصاً وأنه يعتبر عن جدارة فيلسوف الديمقراطية والمساواة والحرية في الفكر السياسي الحديث. ومن الواضح أن اعتبار روسو سلفاً من أسلاف موسوليني وهتلر فيه ظلم لروسو وتجن على الحقيقة. صحيح أن مفهوم الإرادة العامة *Volonté générale*، عند روسو يلزمه الكثير من الدقة والوضوح، ولكن ليس إلى درجة يصح معها القول إن إرادة القائد التوتالي هي الإرادة العامة. واعتبار روسو مفكراً توتالياً فيه نتج عن الحقيقة بقدر ما في اعتبارنا النظام الديمقراطي نظاماً توتالياً. وكما أنه من الخطأ أن ينساق المفكر وراء بيانه فيضحي بالوضوح والدقة في سبيل البلاغة، فإنه كذلك من الخطأ استغلال هذا الغموض لتبرير ممارسات سياسية بعيدة كل البعد عن مقاصد المفكر الحقيقي.

وبالرغم من وجود بعض الملامح التوتالية في فكر هيغل السياسي، فإنه من الخطأ كذلك اعتباره سلفاً من أسلاف موسوليني أو هتلر. ولكن ليس من الضروري أن نظلم هيغل ونقول إنه كان سيدعم النازية أو يسوغ ممارسات هتلر لكي نقر بأن المفهوم الهيجلي لطبيعة الدولة وسلطتها قوى التقليد الألماني القائل بالخضوع للدولة وإطاعة النظام القائم. واعتقاد هيغل أن الفلسفة يجب أن تكون في خدمة الدولة هي خاصة من خصائص التراث الفكري الألماني. نعم حق الدولة، بل من واجبه، أن تُسكت الذين يهددون أمنها ويضعفون من سلطتها ويشككون في قوانينها. وبالرغم من تعظيم هيغل للحرية كمفهوم مطلق فإننا نجد يسوغ الحد من حرية الفكر والتعبير. وهذا الدعم لسلطة الدولة لم يأت بقصد مواجهة موجة انتقاد للحكم أو بقصد الحد من الإفراط في استعمال الحريات السياسية بل أتى في زمن طغت فيه إرادة الدولة وساد رأي الحاكم على كل ما عداه. ورأي هيغل في الدولة واضح. فالدولة توجد من أجل ذاتها، أما الفرد فيوجد من أجل الدولة، وجميع ما يمتلك الإنسان من قيمة - كل حقيقته الروحية - يمتلكه من خلال الدولة.

ولكن مفهوم الدولة هذا يتنافى مع المفهوم التوتالي لها. فنظرة هتلر للدولة مثلاً غير هيغلية إذ إن هيغل عظم الدولة أما هتلر فاحتقرها. وقد وصف هتلر الاحترام العميق الذي يكنه الألمان للدولة بأنه جنون وحماقة. فاحترام الدولة ومؤسساتها يحده من إرادة القائد الكلية أو يلغيها، لأن إلغاء حكم القانون وإحلال إرادة القائد مكانه هما، في النهاية، جوهر التوتالية.

الديموقراطية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تجعل مخاوفها أقرب إلى اهتماماتنا ومخاوفنا في القرن العشرين. ولولا رغبتها في أن تنجح التجربة الديمقراطية وترسخ جذورها لما أبدى هذا القدر من القلق على الحرية وهذا الخوف من بروز نوع جديد من الطغيان في ظل الديمقراطية وباسمها. والفوضى الناتجة عن غياب السلطة أو ضعفها ليست الداء الوحيد الذي يعتري الجسم السياسي. فالخضوع المفرط للسلطة، والمبالغة في الولاء لها وجعل هاتين الصفتين أولى فضائل المواطن الصالح، والتهرب من الحرية ومن مسؤولياتها، كل ذلك يسبب داء التسلط والطغيان الذي لا يقل فتكه بالجسم السياسي عن فتك داء الفوضى.

ولعله من المناسب في ختام هذا البحث إبداء بعض الملاحظات حول محاولات اكتشاف الجذور الفلسفية للتوتالية. وقد نحت هذه المحاولات منحى من منحين. فهناك أولاً من حاول إعطاء الممارسات التوتالية تسويفاً، وربما شرعية، عن طريق نظيرها فلسفياً وربطها بآراء فلاسفة لهم شأن في تاريخ الفكر. وهناك ثانياً من حاول الانتقاص من بعض اعلام الفكر الفلسفي ملصقين بهم تهمة التوتالية. ومن أهم من شملتهم هذه المحاولة هرقليطس وأفلاطون وأرسطو ومكيافلي وهوبز وروسو وهيغل ونيثشه وماركس. وقد اعتبرنا التوتالية، في هذا البحث، ظاهرة حديثة نسبياً وحاولنا فهمها في إطارها التاريخي والاجتماعي والسياسي، مركّزين على توسلها ديموقراطية الجماهير مسوغاً أيديولوجياً واعتمادها التكنولوجيا الحديثة لترسيخ تسلطها في السلم وفي الحرب. ولم يمر القادة التوتاليون الفلسفة أو الفلاسفة اهتماماً كبيراً، ولا هم حاولوا أن تأتي ممارساتهم وليدة نظرية ما. والممارسة أتت دائماً عندهم في المقام الأول. أما التنظير، إن أتى، فهو يأتي لاحقاً. لذا لا يصح اعتبار موسوليني أو هتلر نهاية منطقية، أو حتمية، لنهج معروف في التفكير الفلسفي. ولن يكون، بالتالي، من المفيد أن نجهد في البحث عن أسلاف موسوليني أو هتلر بين اعلام الفكر الفلسفي السياسي.

ليس المقصود من هذه الملاحظات التقليل من أهمية الفكر الفلسفي السياسي في تطور العقائد والأحداث، أو تبرة اعلام الفكر الفلسفي من أي انتماء أيديولوجي. كما أننا لن ندخل في الجدل القائم حول الهوية الايديولوجية الصحيحة للفلاسفة الذين اهتموا بالتوتالية، بل نكتفي، على سبيل المثال، ببعض الملاحظات حول الادعاء بأن روسو وهيغل يمثلان نموذجين مختلفين للفكر السياسي التوتالي.

مصادر ومراجع

- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951.
- Barber, Benjamin, «Conceptual Foundations of Totalitarianism», in *Totalitarianism in Perspective, three views*, Friedrich, Curtis and Barber, London, 1969.
- Chapman, John, W., *Rousseau: Totalitarian or Liberal?* New York, 1956.
- Finer, S.F., *Comparative Government*, London, 1970.
- Erich, Fromm, *The Fear of Freedom*, London, 1942.
- Friedrich, Carl, Ed., *Totalitarianism*, Mass, Cambridge, 1954.
- Gentile, Giovanni, «The Philosophical Basis of Fascism», *Foreign Affairs*, vol. VI, No2, 1928.
- Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*, London, 1974.
- *The Individual in a Social Order: Essays and Experiments*, Mass., 1977.
- Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, London, 1969.
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, London, 1952.
- Reiss, Hans, ed., *Kant's political Writings*, Cambridge University Press, 1970.
- Schapiro, Leonard, *Totalitarianism*, London, 1972.
- Talmon, Jacob, L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1952.

وضاح نصر

التوتاليتارية

Totalitarianism Totalitarisme Totalitarismus

ترجم أحياناً بـ الشمولية أو الكليانية، وهي وصف يطلق على نظرية أيديولوجية اجتماعية-سياسية، وشكل من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع، يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي (المجتمع، الشعب، الأمة، الدولة)، عن طريق العنف والارهاب، ويمثل هذا الكل قائد واحد يجمع في يديه كل السلطات. ويشار بهذه التسمية إلى أنظمة تتفاوت في عدد من الخصائص، إلا أنها تشترك في هذه الصفة المشتركة، كإيطاليا موسوليني، والمانيا هتلر، واسبانيا فرانكو، وبرتغال سالازار... وغيرها.

الدولة التوتاليتارية في الأيديولوجيا الفاشية هي الصورة العليا الشاملة للحياة الاجتماعية. وهي، باختصاصها، أوتضمنها لجميع أشكال التنظيم الاجتماعي الأخرى، توحد ذاتها مع

المجتمع والشعب والأمة. وليس لأي من الجماعات أو المؤسسات الاجتماعية أو الأفراد الحق في الوجود إلا كأعضاء، وعناصر لذلك الكل الشامل. يقول موسوليني 1883-1945 «الكل في الدولة، ولا قيمة لشيء انساني أو روحي خارج الدولة؛ فالفاشية توتاليتارية، والدولة الفاشية تشمل وتوحد جميع القيم؛ وهي التي تؤول هذه القيم وتفسرها. إنها تطور وتعيد صياغة قوى حياة الشعب كلها». ويؤكد روكو بـ «بالنسبة للفاشية، المجتمع هو الهدف، أما الأفراد فوسائل؛ وكل الحياة تكمن في استخدام الأفراد للأغراض الاجتماعية». والدولة التوتاليتارية كل، هي كتلة واحدة لا تقبل بفصل السلطات أو بأي شكل من أشكال الديمقراطية التي عرفها الغرب. وكل معارضة لهذا الكل تحطم بالقوة. فلا رأي ولا تنظيم ولا تكتل خارج سلطة الدولة.

والتوتاليتارية السياسية تدعمها توتاليتارية فكرية أيضاً. فالدولة عند موسوليني هي وعي الشعب وأرادته، وهي حقيقة ذات الفرد. إنها «واقع فكري وأخلاقي» إنها فكر الأمة المائل «لها إرادة ولهذا توصف بأنها دولة أخلاقية». وعند الفاشية الإيطالية الدولة هي التي تخلق الأمة، وهي التي تسمح لها بالفتح. فالدولة إذن حقيقة سابقة للأمة ومتفوقة عليها. أما ما يسمى بالاشتراكية القومية (المانيا النازية) فتصور علاقات الدولة بالأمة على نحو آخر: لا تلعب الدولة الاشتراكية القومية إلا دور الوسيلة، الآلة. الحقيقة الأساسية هي أن الشعب «فولك» VOLK هو بآن واحد الجنس الألماني وتاريخ المانيا. فالدولة ليست إذن إلا لحظة في المصير الألماني. يقول روزنبرغ 1893-1946: «الأمة هي البداية والنهاية، هي التي يخضع لها كل ما عداها». ويمكن تفسير الاختلاف بين الفكرة الفاشية عن أولوية الدولة، والفكرة الاشتراكية القومية عن أولوية الفولك بالتراث الجرمانى القوي، وتأثير الفلاسفة والمؤرخين الألمان من جهة، وبنزعة الفاشية الألمانية لاحتلال أراضي الدول الأخرى. «كان على موسوليني أن يصنع الدولة الإيطالية، أما هتلر فكان عليه أن يستخدمها وأن يعطيها أسطورتها لا أن يخلقها». (جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، بيروت، 1983).

وفي الواقع العملي، سواء باسم الأمة أم الشعب أم باسم الدولة يقوم النظام الفاشي. هذا النظام الذي يدعو إلى «وحدة وطنية ذات طابع صوفي». وباسم هذه الوحدة الوطنية يقوم نظام الدولة التوتاليتاري، حيث يُعتبر الزعيم المصدر الأعلى للسلطة، ويمثل، على حدزعمهم، إرادة الشعب وروحه.

الطبقي العميق الجذور في التاريخ، تستخدم في النظام التوتاليتاري، وترفع إلى سطح ايدولوجيته، وتعاد صياغتها على ضوء النظريات العرقية. وعلى هذا النحو يجمع تحت شعار «الشعب - الأمة - الدولة»، ويؤدجون بطريقة كلية لتسويغ الاستغلال الطبقي من جهة، ولتسويغ إخضاع الشعوب الأخرى، بل إفنائها أحياناً، من جهة أخرى.

وهذه المبادئ السياسية نجد تتمتها المنطقية في اعتبار الدولة المؤهلة لحكم الشعب الآري المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية والنظم التشريعية؛ وفي اعتبار حرية، بل ووجود الأفراد، والجماعات الانثوية، والدول الأخرى غير ذات معنى أو قيمة إلا بمقدار ما تقدم من فائدة ومنفعة للدولة التوتاليتارية وايدولوجيتها. كما تفسر هذه المبادئ وتسويغ الممارسات النازية باعدام اعداد هائلة من البشر، وإبادة شعوب بأكملها، والوحشية التي لا نظير لها في التعامل مع أسرى الحرب والسكان المدنيين... الخ، إن هذه الممارسات تعتبر عادية بل ضرورية لفائدة الدولة التوتاليتارية.

يربط بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع بين التوتاليتارية وبين التقدم الصناعي، وبخاصة التقدم التقني - الإداري. إن تطور الادارة من إدارة موجهة نحو تحسين الوضع الشخصي والأسري، إلى إدارة موجهة نحو تنظيم الدولة الاحتكارية، وما يتطلبه هذا من تنظيم متزايد للتوجهات التفصيلية للنظام الإداري - التقني، يؤدي إلى نمو هائل ومتعاطف لحجم الجهاز الإداري وزيادة تخصصه من جهة (التخطيط الاقتصادي، تقنيات منظومات الإدارة والتحكم)، وإلى دفع الجماهير للمشاركة السلبية الاستهلاكية في الإدارة من جهة أخرى (عبر آليات الطلب الاستهلاكي)، كما يؤدي إلى التمايز المعقد لمؤسسات السلطة والضغط والتفسير السريع لأنساق القيم الأخلاقية والتشريعية من جهة ثالثة. ويرافق ذلك أن آلية نقل الثقافة تصبح مؤسسية وبعيدة عن الشخصية الفردية إلى الحد الأقصى، مثلها مثل آليات الضغط الاجتماعي. فتطور منظومات ومؤسسات الاتصال الجماهيري، وما يلائمها من جمهرة التنظيم والثقافة وغيرها من أشكال النشاط الاجتماعي. إن هذه التغيرات الناشئة عن الانتقال إلى الطابع الاحتكاري للدولة تخلق، في حالات معينة، الشروط المناسبة لظهور الادارة التوتاليتارية التي تلغي استقلالية أية ميادين، أو مستويات، أو ذوات في إدارة المجتمع.

يعتبر الفيلسوف الاسباني خوسيه أورنيغا إي غاسيت 1883-1955 أن العصر التقني يؤمن القدرة العملية الهائلة

وتسخر كل وسائل التربية والتعليم وأجهزة الدعاية لترسيخ هذه الأفكار؛ ويجنّد الشباب منذ الصغر وتحملاً اذهانهم بها، وتقوم الرقابة البوليسية بسحق كل من يعارض أو يخالف. أما الجيش فيهيأ لفرض سيطرة الدولة التوتاليتارية على البلدان الأخرى.

إن آلة الدولة الشديدة المركزية، التي يسأل فيها كل عضو ومنظمة أمام المسؤول الأعلى، تؤدي إلى إلغاء أي استقلال للسلطات؛ ويتركز تشريع وتنفيذ القوانين، والارهاب القضائي وغير القضائي، والقمع الإداري والفكري في يد رجل واحد. ومذهب الدولة التوتاليتارية يلغي استقلالية أي من ميادين أو قيم الحياة الاجتماعية: الدين، الأخلاق، الفن، الأسرة... الخ، كل شيء يجب أن يخضع لضبط الدولة وتنظيمها. وفي هذا المذهب لا مكان للفرد خارج تنظيم الدولة؛ والإنسان لا يوجد إلا كتابع للآلة الاجتماعية القائمة. إن الأفكار التي جاءت بها الثورات البرجوازية الديمقراطية (ثم تملت عنها) عن الحقوق الثابتة للفرد، من الحرية وصراع الآراء، وما شابه ترفضها التوتاليتاريا رفضاً كلياً. يقول غيبليس: «في الدولة لم تعد توجد حرية للأفكار. هناك فقط أفكار صحيحة وأفكار مغلوطة وأفكار لا بد من استئصالها».

وترفع التوتاليتارية الشوفينية العدوانية إلى مرتبة السياسة الرسمية للدولة. وتنشرها بين أوساط شعبية واسعة. وتسخر لهذا الغرض العناصر السلبية في الوعي الاجتماعي، كالمحدودية الإنثوية وما يسمى بمركب النقص وغيرها، فتحول هذه العناصر إلى محركات أساسية في السياسة والدعاية الجماهيرية. يؤكد روكو أن الفاشية هي «الانبعاث اللاواعي (العفوي) لغريزتنا العرقية العميقة»؛ ويخاطب هتلر أنصاره قائلاً: «ليس العقل هو الذي ينصحكم بالمجيء إلي، بل الايمان وحده هو الذي أمركم بذلك». القضية إذن هي قضية «الايمان، الطاعة، النضال...». ويؤكد هتلر في أكثر من مكان أن «تاريخ العالم هو من صنع الأقليات». ويعبر عن احتقاره للانتخابات الديمقراطية، وللجماهير عامة بقوله: «من الممكن أن نرى رجلاً يمر من ثقب إبرة أكثر من أن تكتشف رجلاً عظيماً بواسطة الانتخاب...». «إن دور الأقوى هو السيطرة على الأضعف لا الاندماج معه» أما الضعفاء فعليهم أن يعترفوا بتفوق الأقوياء ويخضعوا لهم. إن جميع البنى النفسية - الاجتماعية، ذات العلاقة بالمستويات الدنيا من الوعي الاجتماعي، المستويات التي تشكلت في مراحل الانقسامات الإنثوية، وكذلك تلك التي كونها القهر الاجتماعي -

غيرها، النقد الفلسفي للتوتاليتارية. فهاكس هوركهمير، مؤسس المدرسة عام 1923، يرى أن التوتاليتارية تتطابق مع انتصار الأساطير على العقل. وينتقد العقل المعاصر الذي صار توتاليتارياً. إن العقل ينحل الى عقل للدولة أو عقل علمي. وقد انتقد هوركهمير في مقالاته وخطبه بعد الحرب العالمية الثانية الثقافة الجماهيرية، وما يرافقها من أشكال متعددة للوعي الكاذب. ولاحظ علام عديدة لتقهقر المجتمع الصناعي المعاصر، واتجاهه نحو الادارة الكلية (التوتالية) (التي يميزها عن التوتاليتارية، أي تلك التي تطبق بواسطة الارهاب)، وما يرافق ذلك من اختفاء للمبادرة الحرة. إن وعي هذا الاتجاه المحتم يؤدي بهوركهمير الى استخلاصات متشائمة: مهمة النظرية الاجتماعية، وكذلك الممارسة الاجتماعية، تتلخص عنده في تجنب التوتاليتارية، والعمل من أجل الحفاظ على عناصر ثقافية معينة، وضعت أسسها في عصر الليبرالية البرجوازية.

ويرى بورغن هابر ماس أن «العلم والتقنية هما اللذان يؤديان، اليوم، وظيفة اضعاء الشرعية على الهيمنة» و«أن الهيمنة السياسية تتعزز، وتحل محل البحث عن الغايات القيادية التقنية والادارية وحدها. حتى ان الديمقراطية الليبرالية تنظم وفقاً للنموذج الاستثنائي، والأنظمة المساء اشتراكية تمارس توحيداً شاملاً للحياة الاجتماعية، لاغيةً بذلك كل فرق بين العام والخاص. إن ايديولوجية العلم والتقنية تتوصل في الحالتين، وبوسائل مختلفة، الى الغاء كل احتمال انتقادي، ورفض القوة التحريرية التي يطلقها الفكر الجدلي».

هكذا يعتبر ممثلو مدرسة فرانكفورت أن عبادة العلم والتكنولوجيا تدشن البربرية الحديثة. إن «العبودية، التفشي، تشغيل الأولاد، معسكرات الاعتقال، غرف الغاز، والاستعدادات النووية ربما تكون جزءاً لا يتجزأ من العقلانية التي سبّرت تاريخ البشرية». وإن الوضعية شجعت خضوع العقل لما يسميه واقعاً ولما يؤسسه كنظام. إن التقدم «يهدد حتى بإلغاء الهدف الذي يرمي إليه مبدئياً: فكرة الانسان» (هوركهمير). ويكشف تيودور أدورنو عن تغلغل آلة التوتاليتارية في كل بني السلطة، في صميم المراتب كلها، مما يؤدي به إلى الجدلية السلبية فيبحث في كل فكرة عن نفيها وفي كل شيء عن نفيه، ويتبنى نظرة انتقادية منهجياً، ويعود الى الحكم الفلسفي، ويدين مبدأ السلطة والسلطات، ويتعد دائماً عن الفعل (الذي يخشى منه أن يؤدي دائماً الى الاستبدادية)، ويعلن التشاؤم الجذري.

للإنسان الذي لم يع أنه، بسبب ذلك، «يصبح قادراً»، من حيث الإمكانية، على فعل كل شيء، والذي لا يعرف حالياً ماذا يفعل». وفي نقده للمجتمع الجماهيري يعتبر خوسيه أورتيغا إي غاسيت أن هذا المجتمع يشكل أرضية خصبة لظهور النظام التوتاليتاري، باعتبار أن الفرد المتوسط (العادي) غير القادر على التفكير المستقل، سيكون موضوعاً للاستغلال من قبل مجموعات اجتماعية - سياسية معينة. ومن مواقع الأقلية الارستقراطية المختارة يحاول خوسيه أورتيغا إي غاسيت الدفاع عن الثقافة من خطر الجماهير التي تقرر حكم المجتمع دون أن تكون مؤهلة لذلك. وهو يعتبر أن النشاط الاجتماعي للجماهير يمكن أن يؤدي بالبشرية إلى الكارثة: «إذا كان هذا النمط من الانسان [الانسان - الجمهور] سيستمر في الهيمنة في أوروبا ويقرر مصيرها، فستكون ثلاثون سنة كافية لإعادة قارتنا الى البربرية». إن هذا الفيلسوف بوعيه لخطر الفاشية، يحاول إيجاد الوسائل للتخلص منها في القيم الثقافية التي يجب على النخبة المثقفة أن تحافظ عليها وتطورها.

يفترض مفهوم المجتمع الصناعي الذي طوره بوجه خاص عالم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون، سببية تؤدي بموجها التغيرات في قوى الانتاج وخاصة التكنولوجيا، الى توطيد حتمي لنفوذ الدولة؛ وهذا النفوذ يخضع لانحرافات والتواءات بمقتضى السياق الايديولوجي - السياسي. لكن الدولة تنزع في كل الحالات الى الكلية، لأنها «مركب عسكري، صناعي» يشتمل على السياسة والاقتصاد في حقل إداري وتقي سلطوي. إن الدولة في القرن العشرين تشمل، عند آرون، الواقع بأسره. ويشير آرون في كتابه الديمقراطية والتوتاليتارية الى خمس سمات للظاهرة التوتاليتارية:

- يمنح النظام احتكار النشاط السياسي لحزب واحد.
- يفرض الحزب الواحد ايديولوجية رسمية، تعبر عن حقيقة الدولة.
- تحتفظ الدولة بالاحتكار المضاعف لوسائل القوة والاقتناع.
- تُخضع الدولة الفعاليات الاقتصادية والمهنية.
- الكل يغدو. من فعالية الدولة خاضعاً للايديولوجيا، ومن هنا يأتي الارهاب.

فالدولة الحديثة، عند ريمون آرون، تستوعب المجتمع كله، والايديولوجية الحزبية لا تسلم بوجود نزاعات، والنظام الاحتكاري يعمل بالخوف وبالإيمان، وهذه كلها من خواص التوتاليتارية.

ولعل مدرسة فرانكفورت هي التي عمقت، أكثر من

المنظمات غير الرسمية، العنف العسكري أو شبه العسكري، عدم ضمان الأحكام والقوانين، أحادية الهدف، أو العلامت الست عند فريدريك: (الأيديولوجية الرسمية، الحزب الواحد الذي يقوده فرد دكتاتور، جهاز الرقابة البوليسي، حصر كل وسائل الدعاية، حصر واحتكار كل الوسائل العسكرية، الرقابة المركزية وتوجيه الاقتصاد بأكمله)، فلإننا نلاحظ أنها تنصب بشكل رئيسي على مسألة الهيمنة، وأدوات وآليات فرضها، بغض النظر عن مضمون النظام الاجتماعي وأهدافه (أحادية الهدف عند سبيرو تعني العنصرية عند النازية، ودكتاتورية البروليتاريا عند الشيوعية، وكأنه لا فرق بين الهدفين!!)، ولعل أكثر التشبيهات شيوعاً بين هذين النمطين من الأنظمة هي تلك المتعلقة باستخدام العنف لفرض الهيمنة. هنا يجري خلط (متعمد في معظم الحالات) بين أشكال العنف المختلفة: العنف الثوري الذي تمارسه الطبقة العاملة لتتحرر من القهر والظلم والاستغلال (وقد استعملت البرجوازية الليبرالية العنف أيضاً لفرض هيمنتها)؛ والعنف الذي مارسه فرد تسلط باسم الطبقة العاملة، خلال مرحلة أدينت ورفضت من ممثلي هذه الطبقة، واعتبرت انحرافاً خطيراً عن المبادئ الأساسية للنظام السوفياتي؛ والعنف العنصري الفاشي الذي عمل على إفساء شعوب بأكملها، بوسائل لم يعرف لها تاريخ البشرية مثيلاً.

ولعل أصدق تعبير عن الفرق الشاسع بين هتلر وستالين، هو ذلك الذي قدمه اسحق دوتشير في كتابه الشهير ستالين. فبعد حديثه عن أوجه الشبه العديدة بين الرجلين من حيث إن «كلّاً منها قمع المعارضة المحلية ضده، دوغماً شفقة أو وخزة ضمير، وكلاهما أقام دولة توتاليتارية، وأخضع شعبه لتسلطه الدائم...» أوضح دوتشير أوجه الخلاف الكامنة بشكل رئيسي، في أن هتلر دمر الأمة الألمانية وجربها «إلى الوراء، بعيداً إلى الوراء»؛ بينما ارتقى ستالين ببلاده من حالة الضعف والتخلف إلى التقدم والازدهار. إن ألمانيا التي كانت عشية سيطرة هتلر عليها «بلداً غنياً مزدهراً، صناعته أكثر فاعلية من أية صناعة أخرى في أوروبا، وخدماته الاجتماعية أحدث منها في أية أمة أوروبية أخرى؛ وجامعاتها مراكز إشعاع علمي تفتخر بأنها خرجت أشهر رجالات العلم...» باتت بعد هتلر «بائسة ومتفجرة إلى عهد همجي. ولا يدور الحديث عن هزيمة ألمانيا وإنما عن وضعها ذاته بغض النظر عن هذه الهزيمة. فقاعدة الانتاج المادي التي كانت الأمة تتمتع بها في ظل الحكم الهتلري لم تكن متفوقة بكثير عما كانت عليه من قبل، باستثناء

التوتاليتارية إذن ظاهرة القرن العشرين. يقول مارسيل غوشيه في مقال له عام 1976: «ألم يكن الوقت لكي نرى في الدولة التوتاليتارية - الكلية الظاهرة التي تسود عصرنا، الظاهرة الجديدة جداً في عصرنا، على صورة الثورة الصناعية في القرن الماضي، إذا كان لا بد من مقارنة؟». ويؤكد الفكرة ذاتها هانس كوهن، الذي يعتبر من أوائل المنظرين للتوتاليتارية، إذ يقول في كتابه القرن العشرون (صدر عام 1949): «إن الدكتاتوريات التوتاليتارية هي من الظواهر الخاصة بالقرن العشرين، بسبب طابعها الديمقراطي: إنها حركات جماهيرية. فهي على الرغم من كونها بدأت من استلام اقلية للسلطة... فقد نجحت لأنها قدمت شكلاً للأحلام السديمية عند الجماهير القومية، ولأنها تركت صدىً معبراً عن تطلعاتها الغامضة وشبه الرائعة... فلا يمكننا فهم الجماهير التي سارت وراء رجال مثل سنالين 1879-1953 وهتلر 1889-1945، لاجئين فقط إلى ذريعة الرعب. هناك علاقة حميمة أساسية توحد الزعيم وشعبه، أكثر بكثير من الجاذبية الشخصية للزعيم... فهتلر لم يغز الجماهير الألمانية، بل مثلها».

ومهما بدا غريباً هذا الجمع بين ستالين وهتلر باعتبارهما يمثلان نظامين توتاليتاريين، فإن مثل هذا الجمع يرد لدى العديد من نظروا للتوتاليتارية، أو انتقدوها. بل إن بعضهم يرى «أن التساؤل عن التوتاليتارية يبدأ مع الاشتراكية القومية (ألمانيا النازية) والستالينية». (فرانسوا شاتليه وآخرون في كتاب تاريخ الفكر السياسي أن هذا المصطلح (التوتاليتارية) شاع في الولايات المتحدة على قلم كارل ج. فريدريك وز. بريجنسكي «للعقد ماثلة قابلة للجدل بين الدكتاتوريات الفاشية من جهة والنظام السوفياتي من جهة ثانية». ويؤكد توشار «أن استعمال كلمة توتاليتارية من شأنه - أو عند البعض من أهدافه - إخفاء الفوارق المتعلقة بجوهر الأنظمة، كما من شأنه الإيجاء بالمقارنات التي ليست دائماً من النوع المقنع».

والواقع أن النظريات التي تبحث في التوتاليتارية، سواء تلك التي تنظر لها أو تلك التي تحاربها، لا تهتم بمعرفة الطبقة الاجتماعية التي تحتل مواقع السلطة، أو طابع النظام الاجتماعي - الاقتصادي، بل تهتم، بوجه خاص، بليضاح مسألة الهيمنة السياسية، وفهم كيفية فرض النفوذ. وسواء أخذنا العلامت الخمس المذكورة للتوتاليتارية عند ريمون آرون، أو العلامت الست عند سبيرو: (العالية، المشاركة الإلزامية للناس، إلغاء

ومهما كان الرأي حول أوجه الشبه والاختلاف بين شخصيتي، هتلر وستالين، ودور كل منهما في حياة بلاده فإن الأمر، على كل حال، لا يتعلق بالزعيم أو الدكتاتور قدر تعلقه بطابع النظام الاجتماعي - الاقتصادي، وبالطبقة أو الفئة الاجتماعية التي يقف ذلك الزعيم على رأسها ويمثل مصالحها. ففي الاتحاد السوفياتي بُنيَ نظام اشتراكي، قائم على إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يستند الى الطبقة العاملة وجماهير الكادحين، ويعمل على إزالة الاضطهاد الطبقي والقومي والعرقي، وجميع أشكال استغلال الانسان للإنسان.

أما في ألمانيا النازية فإن ما سمي بالاشتراكية القومية بعيد كل البعد عن أية اشتراكية، سواء في المفاهيم النظرية أم في التطبيق العملي. يقول غوبلز 1897-1945 إن الاشتراكية القومية هي الاشتراكية الحققة، فهذه لا تقوم على إثارة الطبقات بعضها ضد بعض، بل لحملها على العيش معاً وتوحيدها داخل الجماعة القومية. ويقول مولر فإن دونبروك في كتابه الرايخ الثالث: «لكل شعب اشتراكيته»، ... «الاشتراكية القومية الحققة ليست مادية بل مثالية؛ وصراع الطبقات يجب أن يحل محله التضامن القومي...». أما موسوليني فكان أكثر صراحة ووضوحاً: «الفاشية تناقض الاشتراكية التي تجمد الحركة التاريخية في صراع الطبقات، وتتجاهل وحدة الدولة، التي تذيب الطبقات في حقيقة واحدة اقتصادية وأخلاقية».

ومن الناحية التطبيقية، ورغم حديث بعض الباحثين عن أن النازية والفاشية كانتا تمثلان الفئات الوسطى والبرجوازية الصغيرة، فإن الواقع العملي برهن على أنها كانتا تمثلان بالضبط مصالح الملكية العقارية الكبرى، ورأس المال الكبير والاحتكاري. يقول جان توشار: «من المؤكد أن التصريحات الاشتراكية لدى الفاشيين تظل الى حد بعيد تكتيكاً وشفهية. ورغم التوق الى تحقيق الاشتراكية الحققة، لم تنل الفاشية ولا الاشتراكية القومية من قوة الأوليغارشية (حكم الأقلية) ورأس المال الكبير؛ بل بالعكس. إن صناعي الروورولومبارديا، وكبار الملاكين العقاريين الايطاليين لم يقتصدوا في دعمهم لهتلر وموسوليني». ويقول موريس دو فرجي: «وهكذا بدت الفاشية والاشتراكية القومية كديكتاتوريتين محافظتين». كما يؤكد اسحق دوتشر الحقيقة ذاتها قائلاً عن ألمانيا النازية: «لم تحدث الاشتراكية القومية تغيراً أساسياً في بنية الأمة الاجتماعية. فما أن انهارت الواجهة النازية، حتى تراءى لأنظار العالم أن البنية القائمة وراء هذه الواجهة لا تكاد تختلف عن بنية ألمانيا الاجتماعية قبل هتلر: صناعيها الكبار (كروب و تيسنس)،

الصناعة الحربية طبعاً؛ خدماتها الاجتماعية شبه معدومة؛ جامعاتها مراكز تدريب جيل من الوحوش البغيضة؛ وأبرز رجالات العلم فيها مضطرون للهجرة أو الى الرضوخ لتسلط أجهزة المخابرات والتصفيق للهستيريا العنصرية؛ أطباؤها يتحولون الى اختصاصيين في النقاوة العنصرية للدم البشري والى سفاحين يقتلون أصحاب الدماء الملوثة. أما في محراب الفلسفة الوطنية، فقد تبرع الفرد روزنبرغ على الكرسي التي كان يحتلها عبانوثيل كانط...».

أما روسيا الستالينية فأمرها مختلف كل الاختلاف. «ففاعدة الانتاج المادي، وقد كانت عام 1930 مختلفة عن مثلها في أية أمة أوروبية متوسطة الحجم، اتسعت بسرعة بحيث باتت روسيا، أول قوة صناعية في أوروبا، والثانية في العالم. وفي غضون عقد من الزمن تضاعف عدد مدنها وبلداتها، ... وتضاعف عدد المدارس لمختلف مراحلها على نحو مذهل. الأمة بأسرها تتلقى العلم. وقد تفتح ذهنها بحيث يكاد يستحيل إعادته الى واقعه الراكذ السابق. وقد شحذت حكومة ستالين تعطش الأهالي للمعرفة، في حقلي العلوم والآداب، الى درجة انهم باتوا لا يشعرون، لا بل اضحووا محرجين في تطلعيهم (...). ولعل ما من بلد في العالم شجع نشأه على احترام الآداب والفنون الكلاسيكية للأمم الأخرى والشغف بها بقدر ما فعلته روسيا. وهذا يشكل فارقاً أساسياً بين الأساليب التعليمية النازية والأساليب التعليمية الستالينية (...). لم تحرق كتب ليسينغ 1729-1781 أو هاييني 1797-1856 في روسيا، بل حرق في ألمانيا. وليس بمقدورنا أن ننسى أن المثال الذي دافعت عنه الستالينية، وهو مثال عبر عنه ستالين بشكل مشوه جداً، لم يكن مثلاً يدعو الى سيطرة الانسان على الانسان، أو أمة على أخرى أو عرق على عرق آخر، بل كان المساواة الأساسية بين البشر... وحتى دكتاتورية البروليتاريا ليست أكثر من مرحلة انتقال الى مجتمع تزول فيه الطبقات. فالهدف إذن ليس التسلط والدكتاتورية، بل هو بناء مجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين.. لهذا فإن الميراث الثقافي الستاليني ينطوي على عناصر إيجابية ثمينة ومتعددة، وهي عناصر قابلة، على المدى الطويل، لأن تتغلب على ما فيه من سلبيات». ويختتم دوتشر مقارنته قائلاً: «لكل هذه الأسباب، لا يجوز تصنيف ستالين الى جانب هتلر في قائمة الطغاة الذين لم يخلفوا الا الدمار والعبث. كان هتلر زعيم ردة عقيمة ضد الثورة، في حين أن ستالين هو الرجل الذي قاد واستغل ثورة خَلْقة مساوية ومتناقضة في آن معاً...».

الغربية، أو الى حركة إصلاح توفيقية، أو الى ردات فعل سلفية أو علمانية متطرفة. أما الثنائيات التوفيقية فهي تقوم على محاولة الملاءمة بين: القديم والجديد، والماضي والحاضر، والتراث والواقع، والأصالة والحداثة، والغرب والشرق، والدين والعلم. ويرى بعض المؤرخين للفكر العربي الحديث أن التوفيقية حقيقة حضارية جامعة، ودينامية خاصة بالمجتمع العربي، وأنها روح عامة لها علاقاتها وقوانينها. فهي الحل الفكري للكثير من التناقضات، حيث يمكن للنفاض أن تعيش بدون أن يطغى أحدها على الآخر، لأنها تمثل تعادل طرفي المعادلة الاجتماعية - الايديولوجية. وكذلك، فإن الطبيعة العربية الإسلامية - قديماً وحديثاً - مرتبطة بالروح التوفيقية. ويرى هؤلاء أن الانتقال الموجه الى التوفيقية من الجانبين السلفي والعلماني، ليس إلا مجرد إشارة الى طبيعة الجدلية القائمة بين نقيضيهما (السلفي والعلماني)، وليس إلا تعبيراً عن نوع الديالكتيك الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع الحديث في هذا الشرق العربي. وهو الشرق الأوسط وليس جغرافياً فقط، وإنما هو على الأرجح فكري وحضاري أيضاً. وعلى ذلك، فقد نفذت الروح التوفيقية الى صميم التكوينات التاريخية المجتمعية الحضارية للعرب، وكان لها انعكاساتها العقلية والشعورية منذ بدء القرن التاسع عشر الميلادي. وقد امتد أثر التوفيقية الى جميع نواحي الحياة والفكر العربيين، فشمّل الى الناحية السياسية والإدارية، الناحية الاقتصادية، والاجتماعية، والتربية، والعلمية والتقنية. فكانت التوفيقية الاستجابة الحضارية والثقافية المثمرة في المواجهة المصرية مع الغرب. واعتبرت التوفيقية الحديثة لقاءً آخر متجدداً بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي منذ نشأته الاغريقية. فكان ما حدث إنما هو، في حقيقته، مواجهة لموجة هيلينية جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربية بثوب عصري. لكن التوفيقية ما لبثت أن أصبحت في المفهوم المعاصر وجهاً من وجوه أزمة عدم الأصالة في المجتمعات العربية. ذلك لأنها لا تفسر الواقع العربي والتاريخ العربي الحديث والمعاصر، بجدلية مستمدة من تراثه وحضارته وذاتيته. فقد أخضع هذا التاريخ وذلك الواقع لتفسيرات كثيرة مقتبسة من خارج نطاقه الحضاري. لذا نرى ردات فعل تدعو للعودة الى الذات الحضارية وفهمها من الداخل، واستكشاف قوانينها وعلاقاتها الأصلية، خصوصاً بعد إخفاق محاولات التحديث الخارجي وما ارتبط بها من تنظير فكري شديد التأثير بالتجارب الأجنبية. وبعد أن أتت الموجة الهيلينية الجديدة لتفرض التحديات، لا لتقيم اختياريّاً حُرّاً.

والنيكرز (كبار ملاكي الأراضي)، والطبقات الوسطى، والعمال الزراعيون والعمال الصناعيون. من منظور سوسيولوجي، لا سياسي، لم تكن ألمانيا في عام 1945 مختلفة عنها أيام حكم سلالة (الهوهنشولرن) وقد رمى بها بلبال مأساوي عاثب في خضم الفوضى والاضطراب».

مصادر ومراجع

- بيسونوف. ب. ن.، نارسكي. ي. س.، ياكوفليف. م. ب.، الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت، بالروسية، موسكو، 1975.
- توشار، جان. تاريخ الفكر السياسي، مترجم عن الفرنسية، بيروت، 1983.
- دوتشر، إسحق، ستالين، مترجم عن الانكليزية، بيروت، 1969.
- شاتليه، فرانسوا وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، مترجم عن الفرنسية، بيروت، 1984.
- غالكين. آ. آ.، الفاشية الألمانية، بالروسية، موسكو، 1967.

- Arendt. H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1966.
- Aron. R., *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.
- Cohen, H., *Communism, Fascism and Democracy*, New York, 1963.
- Spiro, H., *Totalitarianism*, *International Encyclopaedia of the Social sciences*, vol. 16, 1968.

خضر زكريا

التوفيقية (فكر عربي)

Syncretism
Syncretisme
Synkretismus

توفيقية أو تلفيقية أو توافقية، وكلها مصطلحات مترادفة استخدمت في الفكر العربي الحديث والمعاصر للدلالة على ذلك التيار الذي يحاول الدمج أو التوفيق بين الحضارة والثقافة الغربية الأوروبية، وبين التراث الشرقي العربي والإسلامي. والأصل اللغوي للمصطلح من وفق: الوفاق: الموافقة. والتوافق هو الاتفاق والتظاهر: ووفق الشيء ما لاءمه، وقد وافقه موافقةً ووفقاً واتفق معه وتوافقا. ونقول هذا وفق هذا ووفقاه وفاقه وسيه وعدله على إيقاف واحد. والوفق من الموافقة بين الشئين كالاتحام. وتتألف التوفيقية في المصطلح العربي الحديث من مجموعة ثنائيات متقابلة تتجاوز تلك المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقل والایمان أو بين الحكمة والشریعة، الى التصالح التوفيقية مع الحضارة والثقافة

والمعنوية للحضارة الغربية. وذلك، على العكس من السلفية أو التقليدية اليابانية التي نجحت في الحفاظ على جذورها، واستوعبت بشكل فعال، وإيجابي التقنية الغربية والقدرة الحديثة على التعبئة والتنظيم، مما مكّنها من تحقيق النهضة ورد التحدي. ويبدو أن السلفية العربية الحديثة، قد وقعت في إيهام تاريخي، حينما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث، ومن ورائه حضارته الحية، وبين الحملات الصليبية وإرثها الديني الوسيط. وهي الحملات التي كانت السلفية التقليدية قد نجحت في صدّها ثم ركزت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي، وإلى تفوقها على الغرب المسيحي، لمدة خمسة قرون. وهذا مما فوت على السلفية مواكبة النهضة الحضارية الانسانية الجديدة بتحولاتها غير المعهودة في الفكر والاجتماع والتقنية والسياسة.

توفيقية - إصلاحية

بعد إخفاق السلفية الحديثة في رد التحديات الأوروبية الخارجية، جاءت حركة الإصلاح التوفيقية (على يد الطهطاوي والتونسي والأفغاني وعبد الكواكبي)، لتمثل الأسلوب البديل لمجابهة هذه التحديات، فقد اتضح أن التحدي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي فقط. وكانت السلطة المركزية العثمانية قد فشلت في التوافق مع الموجة الهلينية الجديدة القادمة بثوب عصري من الغرب الأوروبي. وذلك عكس الخليفة المأمون من قبل. فاضطر الإسلام الحديث أن يلتمس من الغرب ظواهره المادية المتفوقة من طريق غزوه الاستعماري، قبل أن يدرك جوهره الحضاري الإنساني الداخلي.

وكانت التوفيقية - الإصلاحية، قد حاولت خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة، وليس مجرد محاولة وضع الطرفين على جانب واحد من الاهمية. ذلك لأنه لم يكن بالإمكان وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي. لكن ذلك تم فعلاً عن طريق التنظير التبريري القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى أصول أو جذور أو قرائن إسلامية. ويبدو أن نشأة التوفيقية - الإصلاحية لا تدين للظروف السياسية الإسلامية أو العربية بشيء. فقد نشأت مستقلة، تقريباً، عن الإرادة المباشرة للحكام. وإذا كانت النهضة العربية الأولى قد بدأت فعلاً في عصر محمد علي، فإن هذا الحاكم نفسه لم يقم بإصلاحاته اقتناعاً بعقيدة معينة أو سعياً وراء التحديث. وإنما

ومن الوجهة التاريخية، فقد ظهرت التوفيقية في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة الغربية والأكثر انفتاحاً على مؤثراتها. فمنذ فجر النهضة العربية (1800 م). تستمر محاولات دعم المعادلة التوفيقية بين توازن واختلال، وذلك حسب حركة المد والجزر في مجرى المؤثرات الغربية. ونلاحظ أنه كلما جاءت هذه المؤثرات بتحديات أكثر اضطرت التوفيقية إلى مزيد من التنقيح في معادلتها. وذلك من طريق التوسع في إعادة تفسير الإسلام - عقلياً وحضارياً وعلمياً، ثم ديموقراطياً ثم اشتراكياً، وربما ماركسياً - من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها الفكري المبني القائل: إن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكل ما تحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة. بمعنى أنه قادر تماماً على استيعابها وتكييفها وفقاً لروحه العام. كما نلاحظ أن النزعة التوفيقية تعود إلى الظهور، بل وتفرض نفسها بقوة، عندما يتعرض المجتمع العربي للعنف الاجتماعي والاضطراب الحضاري (بين التمسك بالتراث ومحاكاة الغرب)، فتحول جاهدة دون تصدعه وانقسامه، وتعيد الالتئام بين قديمه وجديده، وبين ماضيه وحاضره، وبين تناقضاته وتعارضاته العديدة، مفرزة صيغاً توفيقية شتى في الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع. وهي التي تمثل مجموعها تلك الظاهرة التوفيقية الشاملة التي حكمت المجتمع العربي، والتي يُمكن على ضوءها تفسير الواقع والتاريخ العربي الحديث. ذلك، لأن الاتجاهات الغالبة في الشرق العربي الحديث والمعاصر، من فكرية واجتماعية وسياسية، تندرج في معظمها تحت الظاهرة التوفيقية، التي تعود بجذورها إلى التوفيقية الإسلامية التقليدية بين الدين والعقل، وبين شتى المؤثرات المتباينة والمتعارضة التي هضمتها الحضارة العربية الإسلامية بعد أن قامت بعملية التوفيق بينها. غير أنه لأسباب تتعلق بمعظمها بالشكل السياسي والبناء الأيديولوجي، لم تستطع هذه الحضارة التوفيقية العربية الإسلامية، أن تواكب حركة التطور الحضاري والثقافي. وهي التي كانت أولى الحضارات العالمية الإنسانية، وأولى الثقافات أيضاً، حتى بدء الثورة الصناعية في الغرب الأوروبي.

لكن، مع تفكك الدولة العثمانية وتصاعد حركة التحدي الأوروبي، بدأت حركة الإحياء السلفي المطعم بالصوفية الإسلامية مُتَّلة بالحركة الوهابية وحركة عبد القادر الجزائري 1832-1847 م، وتلتها الحركة المهديّة 1881-1898 م، فالحركة السنوسية 1912-1925 م. إلا أن هذه الحركات أخفقت في تحقيق أي قدر من التحديث أو الاستيعاب لعناصر القوة المادية

طريق التقريب بين المصطلحات، لكن محاولته هذه تبدو غير مقنعة تماماً. وتبنى الطهطاوي، ولو على استحياء، الليبرالية السياسية، داعياً العالمين الإسلامي والمصري الى غط الحرية كما عرفته المجتمعات الأوروبية المتحضرة. وهي تلك المجموعة المركبة من الحريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والطهطاوي، في تبشيره بالنمط الأوروبي المتحضر، وفي دعوته الى البدء من حيث انتهت أوروبا، لا يغلف دعوته هذه ولا يداريها، لكنه يدعو الى توفيقية إصلاحية محدودة تناول العلوم التراثية والفنون والصنائع من دون التغريب الكامل للمجتمع الإسلامي، خصوصاً من النواحي التشريعية والأخلاقية والاجتماعية. ويعتبر الطهطاوي رفض العلوم الأجنبية قائماً على الوهم، لأن الحضارة دورات وأطوار. فقد كانت هذه العلوم إسلامية، فأخذتها أوروبا وطوّرتها، ومن واجب المسلمين أن يتعلموا على الغرب، كما تتلمذ هو على المسلمين. لذا، طالب الطهطاوي الأزهر بإضافة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها مدخل في تقدم الوطنية، وخصوصاً العلوم الحكيمة (أو الفلسفية). ويظهر الطهطاوي ميلاً توفيقياً واضحاً في تقريبه بين المصطلحات الغربية والمصطلحات العربية - الإسلامية. فالحرية في الغرب هي العدل والانصاف في الشرق، والحقوق الطبيعية توازي أصول الفقه وفروعه التي عليها مدار المعاملات. وعلى ذلك فإن توفيقية الطهطاوي تظل دنيوية وليست دينية. فقد ظلّ محتفظاً بتكوينه السلفي فيما يختص بأمور الدين والشرع. وكأنه بذلك، كان من دعاة الإحيائية التراثية، الحديثة، فهو ينادي صراحةً بصلاحية المعاملات الفقهية في حال انتظامها والعمل بها لإقرار الحقوق، وذلك بتكييفها وفقاً للعصر والأحوال، فهي لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة للمصالح العامة (كالتجارة مثلاً). ولم يغب عن ذهن الطهطاوي، على الرغم من إعجابه بنمط التطور والتحضر الأوروبي، تلك النغمة الاستعمارية التي تريد احتواء الشرق بواسطة التبعية الحضارية. فرأى أنه ليس من الختمي أن تتم عمليات التحضر على النمط الأوروبي من طريق الاستيلاء والسيطرة الاستعمارية لدولة غربية على أخرى شرقية. وكان الطهطاوي توفيقياً - إصلاحياً، حينما دعا الى الأخذ بعلوم الدنيا والى استلها التراث الصالح بعد ملاءمته لظروف الزمان والمكان. مؤمناً أن الحرية الحقيقية للأمة إنما تتمثل في احترامها لحريات غيرها، مشدداً على فكري العروبة والحضارة العربية غير العرقية، مقابل فكرة التريك. وكان نضاله أساساً يتوجه الى وصل الخيط بين وطنه وبين مراكز الحضارة الحديثة، فوقف موقف العداء من دعوات العزلة

قام بها لتدعيم مركزه الخاص تجاه السلطان العثماني، وتجاه رعاياه والدول الأوروبية. ثم إنه كان، وهو الذي لم يتلق أية دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره، أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يصدر أي بيان في الحقوق، ولم يقم بأية محاولة لإصلاح المؤسسات السياسية في البلدان العربية التي استولى عليها. بل إنه كان يحكم وفقاً للنمط الفردي التقليدي، باستثناء دعوته لمجلس استشاري واسع في العام 1829 م. لكنه كان يتخذ القرارات شخصياً، بعد مناقشة عامة ووجيزة مع مستشاريه. أما العلماء، فلم يكونوا في عداد مستشاريه الأقربين. إلا أنه كان ذا نظرة خاصة الى أوروبا الحديثة، كمجتمع نشط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استناداً الى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة. ويبدو أن اطراد النمو الصناعي والزراعي والعمراني، كان يلائم مصالحه الخاصة في الحكم. لذلك، فقد سعى جاهداً لتطوير التعليم «العسكري» بالدرجة الأولى، فأرسل البعثات الى أوروبا، وحمل طلابها بعد عودتهم على ترجمة المؤلفات التقنية. وقد تخرج من بين صفوف هؤلاء أول ممثل للتوفيقية - الإصلاحية في الفكر العربي الحديث، وهو رفاعة رافع الطهطاوي 1801-1873 م.

ويُعتبر كتاب الطهطاوي تخلص الابريز في تلخيص باريز أول نافذة أطل منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة. وقد استخدم الطهطاوي إبراز الواقع الحضاري الفرنسي لنقد الواقع الإسلامي والعربي والمصري المحلي. وهو في سبيل ذلك، طرح المفهوم الأوروبي للعلماء الذي يتجاوز علوم الدين والعلوم - الأدوات الى علوم المقاصد والغايات، بما فيها العلوم النظرية والعملية الحديثة. كما تعرّض بالنقد غير المباشر للنظام الاقطاعي السائد في معظم الدول الإسلامية والعربية آنذاك، مبدياً إعجابه بالنمو الرأسمالي في أوروبا الذي صنّعه روح العلم والعقلانية والاستنارة الحضارية الأوروبية. معتبراً الحرية الاقتصادية (الليبرالية) من أعظم الحريات، ومن أهم فنون الإدارة السياسية، ومن أعظم المنافع العمومية. وإدراكاً للإصلاح التوفيقى المنشود، وقف الطهطاوي مع العمل أكثر من الملكية. ونظر الى الإقطاع باعتباره عقبة رئيسة أمام التطور الرأسمالي، الذي دعا إليه قاعدة مادية للمجتمع، وأمام التنوير الذي صاحبه قياً وبناءً فوقياً للمجتمع الحديث. وكانت التجربة الأوروبية السياسية أيضاً موضوع دراسة ومقارنة عند الطهطاوي، الذي حاول إلباسها ثوباً إسلامياً - شرعياً، من

النهضة من شأنها أن تحرر الأمة العربية والإسلامية من تجربة أوروبا الاستعمارية فكشف عداء الاستعمار للأخذ بتنظيماته السياسية والدستورية حتى يُبقي مجالات الاختراق مفتوحة أمامه. وأدان التونسي جهود الجامدين من علماء الدين، الذي يعرضون عن وعي الحقائق السياسية للعصر، فضلاً عن الحقائق الاقتصادية. ويُعيب عليهم الإحجام عن الاجتهاد بأحكام تعالج المصالح المستجدة للمسلمين ويرى التونسي أن العناصر الرئيسية للتمدن الإسلامي ما زالت موجودة. ويحذر من الوقوف بالأخذ عن أوروبا عند حدود الاستهلاك والاستمتاع بثمرات فكرها وحضارتها من المصنوعات والأدوات، منادياً بالأخذ بالأسول لا الشار فقط. ومحذراً، كذلك، من التلمذ السلبي - الاستهلاكي وخطره على الاقتصاد الوطني والاستقلال السياسي، دعا إلى تمثيل الفكر والحضارة الغربيين، وليس التحول إلى مجرد سوق استهلاكية منتجة. فإن هذا من شأنه أن يؤدي إلى خلل اقتصادي بين المنتجات والمصدرات، ومن ثم إلى خلل سياسي تحكمه الحاجة ثم التبعية.

ويستلهم جمال الدين الأفغاني 1838-1898 م الأصول السياسية والاقتصادية الأوروبية في دعوته للإصلاح العربي والإسلامي والشرقي، وذلك بصورة غير مباشرة. ويدعو، في الوقت نفسه، إلى الحفاظ على الهوية القومية والإسلامية فيما يتعلق بشؤون العقيدة والشرعية، وشؤون الاجتماع والثقافة واللغة والتربية والتعليم. فقد أدان الأفغاني بشدة استيراد العقائد المادية والطبيعية والعدمية والإباحية من الغرب. واعتبرها دعوات هدامة للبناء الديني المميز. غير أنه أخطأ في ردّ هذه العقائد إلى جذور فكرية إسلامية. إذ ربط مباشرة في رسالة الرد على الدهريين بين المنحى الباطني الاسماعيلي وبين الفكر الطبيعي - الدارويني. كما ربط بين الدهرية والمادية في المذاهب الاجتماعية (السوسياليست) والعدمية (النيهليست) والاشتراكية أو الشيوعية (الكمونيست)، وينتد الأفغاني بظاهرة تقليد الغرب، خصوصاً من قبل الناشئة الشرقية تقليداً يتناول القشور والمظاهر من دون اللباب والجوهر. وهو على إعجابه بالشعب الفرنسي وحضارته يتعرض بالنقد لفكر الثورة الفرنسية وأعلامها من (أمثال فولتير وروسو) الذين خرجوا من الدين العيسوي إلى الدين الطبيعي فجلبوا على أمتهم الثورة والاقتتال والتفكك والهزيمة. وتظهر توفيقية الأفغاني الإصلاحية، في مناداته بالقضاء على الحكم المستبد القائم على القوة المطلقة، لأنه لا عدل إلا مع القوة المقيدة، وفي ضرورة استبداله بالاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح،

وعقد النقص التي تؤدي إلى الإنغلاق على الذات. فأخذ يدعو إلى الإنفتاح على المجتمعات المتحضرة ويُسنه أصحاب النزعات السلفية الجامدة والمحافظة، منادياً بتجديد المخالطات مع ذوي الحضارة والنباهة.

ومع خير الدين التونسي 1820-1890 م. برزت التوفيقية - الإصلاحية، خصوصاً السياسية منها، بوضوح. ففي مقدمة كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك يدعو التونسي إلى الخروج بالبلاد من العزلة الأسطورية إلى الحضارة الحديثة، وإلى التلمذ عليها فيما لا يتعارض وأصول الشريعة الإسلامية. هذم الشريعة التي يجب أن تواكب المصالح المتجددة للمسلمين. وهو في دعوته للاختلاط بالأوروبيين والتعلم منهم، يعتبر وحدة العالم والحضارة الإنسانية واحدة. ويقول التونسي بحتمة الأخذ بالحضارة الأوروبية، التي تكتسح في طريقها كل الحضارات، لكن من طريق الانتقاء، أي الأخذ بما لا يتعارض مع الشريعة، وبما يحقق المصالح المتجددة ومنها: التنظيمات السياسية الأوروبية. ويعتبرها التونسي السبب المباشر في تقدم أوروبا. ويقول إنه ينبغي تأسيسها على العدل والحرية، وإحياء هيئة «أهل العقد والحل» بعيداً عن الاستبداد وحكم الفرد. كما يدعو إلى تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام، وإلى حصر الحكم التنفيذي بالوزراء على أن يكونوا مسؤولين أمام الوكلاء المنتخبين للأمة. ذلك، لأن الشريعة لا تتنافى وتأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن وال عمران. فإن مُلك الإسلام مؤسس على الشرع، الذي من أصوله وجوب المشورة وتغيير المنكر. ويعتبر التونسي لإطلاق الحريات السياسية، وبخاصة حرية الانتخاب، من أعظم الوسائل في حفظ قوة الدول وعمرانها. ويميّز التونسي مع مونتسكيو الدول، إلى: دولة وراثية، ودولة وراثية مقيدة بالقوانين، وجمهورية مقيدة بالقوانين. ويوافق مونتسكيو على تمثيل المستبد وتصرفاته بمن يتوصل إلى اجتناء الثمرة بقطع الشجرة من أصلها. ويربط التونسي بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية التي ترتبط بدورها بالعمل والأمن واتساع عمل الشركات. فهو بذلك يُقدم صورة متكاملة للحرية، متأثراً بالتجربة الأوروبية التي حققت الحرية المستقرة بواسطة التنظيمات الدستورية والقوانين، مما أدى بها إلى تحقيق التقدم في المعارف والعلوم. لقد أراد التونسي لأمتة مواجهة التحدي الحضاري الأوروبي بأن تتسلح بسلاحه. وكان مذهبه هذا، وكأنه محاولة للتجديد والبعث القومي لأمتة حتى لا تقع تحت الاستعمار الأوروبي. فقد أدرك أن الأخذ بتجربة أوروبا

الاستعمار الغربي، وإلى التصدي له بالهزيمة الحضارية، وبتجسيد الفكر الإسلامي، الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة - على الطراز الغربي - وكذلك بتقييد سلطة الحكومات بالدساتير والقوانين. وفي كل ذلك، كان عبده إصلاحياً - تدرجياً (وليس جذرياً كأستاذ الأفغاني). فرأى في التربية المستندة إلى الدين، بعد تجديدها وتحديثها، السبيل الوحيد لبلوغ الشرق غايته من التحرر الكامل. وفي ذلك يختلف عن الأفغاني الذي رأى في الثورة المخضبة بالدماء طريقاً لهذا التحرر. فقد رأى عبده أن بدء التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا. فإن العرب والمسلمين لو قدموا زينة الفضائل الإنسانية والشرعية على ذلك الرونق الصوري لخافهم العالم بأسره.

وكانت توفيقية عبد الرحمن الكواكبي 1854-1902 م. إصلاحية - جذرية أقرب منها إلى روح الأفغاني منها إلى روح محمد عبده. فقد رأى في النظام الاستبدادي فردياً كان أم جماعياً علة التأخر والتخلف والفقر في الشرقين الغربي والإسلامي. ودعا إلى القضاء عليه وعلى نتائجه السلبية في جميع المجالات الحضارية والثقافية والدينية والاجتماعية والأخلاقية. وحاول التوفيق بين مقولة الحرية والقومية والاشتراكية وبين الأصول العربية والإسلامية العقائدية منها والتشريعية والتاريخية. ولقد ميز الكواكبي بين الديمقراطية كنمط للحياة السياسية يمكن أن يختلف من مجتمع إلى آخر. ومن مذهب إلى مذهب وبين الحرية كمعطيات وثمرات ونتائج لهذا النظام. وهو، على إعجابه بالتجربة النيابية في الأمم الغربية التي خصصت منها جماعات باسم مجالس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، يشير إلى أن ذلك ينطبق تماماً على ما أمر به النص القرآني ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران، 104)، معتبراً هذه الوظيفة شريعة بذاتها، لكنها محققة عند المستبد وأعوانه. ويرى الكواكبي أن الإسلام مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية أي العمومية، والشورى الارتستوقراطية أي شورى الأشراف. وهو بذلك يحاول التوفيق بين الديمقراطية الغربية العامة وبين مفهوم «أهل الحل والعقد» النخبوي الإسلامي الخاص. وينزع الكواكبي منزعاً قومياً خالصاً في قوله بالعودة إلى الخلافة العربية، وفي معارضته للتترك، وفي اعتباره العرب أمةً وشعباً له خصائصه المميزة جنساً ولغةً ووطناً وحقوقاً مشتركة. ويرى الكواكبي أن نظام الحكم الإسلامي

رافضاً فكرة المستبد العادل. وينادي الأفغاني أيضاً بالدعوة القومية الوطنية، لكنه يعتبر الجامعة الإسلامية أقوى رابطة بين القوميات الإسلامية المختلفة وحكوماتها، والتي من شأنها منع التدخل في أمورها من قبل أوروبا. كما كانت للجامعة الإسلامية في ذهن الأفغاني مضامينها الاقتصادية، وهي: منع عوامل الاستنزاف والسيطرة الأوروبية على موارد الثروة في الشرق الإسلامي. ويؤكد الأفغاني على المفهوم الديمقراطي - النيابي، شرط - أن يتمتع النائب عن الأمة بصفة الاعتزاز بالمقومات الأهلية القومية وشرط أن يكون هذا المفهوم مندرجاً في إطار الخلافة الإسلامية العربية. وتظهر عروبية الأفغاني واضحة في رده على محاضرة المستشرق الفرنسي ارنست رينان الذي اهتم فيها العقل العربي بمعادة العلم، والعنصر العربي ومزاجه بالتناظر مع الفلسفة، والإسلام بؤاد حرية البحث والتفكير. فقد دافع الأفغاني بحاراة عن العرب والعروبة، وعقد لها لواء الحضارة التي تتلمذت عليها أوروبا في عصر النهضة. وتظهر توفيقية الأفغاني الإصلاحية - الاقتصادية، في تبنيه للدعوة الاشتراكية التي لا بد لها أن تنتصر كما انتصرت الدعوة لطلب الحرية في فرنسا. لكنها ليست تلك الاشتراكية الغربية المتخبطة والمتطرفة بين حدي الانتقام والحسد الطبقي، وإنما هي اشتراكية الإسلام التي تبنت أولاً في الإخاء بين المهاجرين والأنصار. وهي، التي يتضمنها القرآن، والتي تلتحم مع الدين الإسلامي، متلائمة والخلق العربي، الإسلامي منذ أن كان العرب أهل بداءة وجاهلية. لقد رفض الأفغاني فكرة الاستعمار الأوروبي واعتبره أقرب إلى الخراب والتخريب منه إلى العمار وال عمران والاستعمار. ورأى أن جرائم المرض في الشرق، إنما أتت من مطامع الغرب. لذلك، فإنه يصح وصف توفيقية الأفغاني بأنها إصلاحية - جذرية عقلانية مستنيرة. فهي أقرب إلى التنوير منها إلى القبولية أو التصالحية التي كان الطهطاوي والتونسي قد قارباها، خصوصاً، وأن الأفغاني رفض فكرة السلطة الروحية المستقلة عن السلطة الزمنية.

ويمثل محمد عبده 1849-1905 م، امتداداً للنهج التوفيقي - الإصلاحي المستنير الذي بدأه أستاذه جمال الدين الأفغاني. وعنده تظهر فكرة الوطنية بوضوح أكبر. وكذلك تظهر فكرة التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية الدينية، من طريق سلوك المنهج العقلي لتجديد الدين، وإحياء الدراسات الفلسفية الممزوجة بالإلهيات، وإحداث إصلاح ديني يغربل الموروثات السلفية، خصوصاً تلك التي أتت من عصور التخلف والانحطاط. كما دعا عبده إلى التحرر السياسي من

المجتمعات، فاختل التوازن الى مدى بعيد بين موروثها وجديدها. وهو ذلك التوازن الذي طمحت التوفيقية - الإصلاحية لإقامته في وجه التحدي الغربي. وبذلك نشأت توفيقية جديدة، عملت على الاستيعاب الكلي للحضارة الغربية، بإحلال النظرة العقلية العلمية محل النظرة الغيبية الدينية، وقصر الدين على جانبه الفردي الروحي. وقد برز ضمن هذا الاتجاه التوفيقى - القبولى نماذج فردية وفئات محدودة، معظمها من خارج البيئات السلفية، أي من خارج الإيمان الأصولي الاسلامي. لكنه اصطدم بالإطار الجامع - المانع للإسلام الذي لا يسمح بظهور مثل هذا التيار. ومع ذلك، فقد قبلت التوفيقية الحديثة التعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه، جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلامياً، أو إباسبها - على الأقل - المصطلحات الإسلامية، فأصبحت الديمقراطية الغربية تقابل الشورى، والمنفعة العامة توازي المصلحة الشرعية، والرأي العام يقارن بمبدأ الإجماع الفكري - الفقهي، والضريبة بالزكاة. لقد كان التقاطع بين الحضارة الغربية والعالمين العربي والإسلامي حتمياً. ذلك لأن الرأسمالية الأوروبية منذ بدء عصرها الكولونيالي افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية الحضارة الغربية، التي أصبحت منذ ذلك التاريخ الحضارة الإنسانية الحديثة. غير أن هذا التقاطع الذي تم في ظل القهر الاقتصادي والسياسي كان يمكن أن يختلف نتائجه عما لو كان قد تم في مناخ مغاير. فهناك فرق كبير وخطير بين دول تتوجه الى الحضارة الغربية والثقافة الغربية وهي مستقلة، وبين دول تتوجه اليها وهي مستعبدة ومقيدة بالغرب. فهناك اختلافات جوهرية بين مكونات النهضة في الغرب وخط سيرها، وبين النهضة العربية من جهة أخرى. وعلى ذلك، فإنه لم يكن ممكناً الإفلات - لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف - من التقاطع مع الحضارة الغربية التي لم تعد كذلك منذ العصر الكولونيالي، حيث أصبح رأس المال عالمياً في بحثه عن الأسواق والمواد الأولية والأيدي العاملة الرخيصة. إن ذلك الإفلات لم يعد ممكناً، حتى ولو لم يحدث القهر الاستعماري، سواء من طريق الحملات العسكرية المباشرة (كحملة نابليون)، أو من طريق تأسيس الدولة الحديثة، (كدولة محمد علي)، أو من الطريقتين معاً، اللذين نتجاً عنهما على نحو مباشر في بعض المراحل. وهذا ما حتم قيام نزعة التوفيق القبولى، بدلاً من التصادمي أو التصالحى، الذي عرفه الفكر العربي في فجر النهضة العربية. إذ إن الاحتكاك بالغرب وبالحضارة الحديثة كان قد بدأ في مناخ اقتصادي وسياسي واجتماعي مغاير تماماً

قام على الفلسفة الاشتراكية، وهي تعني من الاشتراك والاشترك العمومي. ولقد حاول المقارنة بين غنى التجربة الإسلامية والفكر العربي الاسلامي بالقيم والأسس والمبادئ الاشتراكية، وبين افتقار التجارب الأوروبية اليها. فعند العرب والمسلمين المنبع، والسوابق التاريخية، والهدى القرآني. وهذا يعني أن الاشتراكية ليست إلا امتداداً تاريخياً لتجربة عربية - إسلامية، وبعثاً لمجد يجب أن يبرز ويقدم ويُعاد تأهيله وفقاً للمجريات والتطورات والملامسات المستجدة. فالاشتراكية، ليست نظاماً غريباً يسترب فيه البعض، وينفر من غرابته البعض الآخر على اعتبار أنه مستورد. ذلك لأن السياسة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين كانت في نظر الكواكبي: نياية اشتراكية. أي ديمقراطية تماماً، اتحدت فيها إدارة الدين بإدارة الملك، وأحدثت بين المسلمين حالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين الأشقاء في الأسرة الواحدة. فالاشتراك أعظم سر للكائنات به قيام كل شيء ما عدا الله وحده. فهو سنة وناموس طبيعي - كوني. ويدعو الكواكبي الى استيعاب العلوم الحديثة، وبخاصة العلوم الرياضية والطبيعية التي نمت في الغرب، ودخلت في صميم الحياة، وكانت أساس الاكتشافات الجديدة والاختراعات. ولا يُكمل العلوم الحكيمة أو الفلسفية، وأثرها في فهم أسرار كتاب الله، التي جعلت من الغربيين أدرى منا حتى في مباني الدين.

توفيقية - قبولية

استطاع الغرب الأوروبي، منذ العام 1882 م. عام الاحتلال البريطاني لمصر الى العام 1918 عام السيطرة البريطانية - الفرنسية على المشرق العربي، وصولاً الى العام 1924 عام إلغاء الخلافة الإسلامية - العثمانية رسمياً... استطاع أن يصفي الكيان الإسلامي العربي لأول مرة في التاريخ، وأن يحكم أقطار الشرق العربي حكماً مباشراً. وبذلك استطاع أن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه التربوي، ونمطه الاقتصادي، وأن يُلحق المنطقة بدورته الرأسمالية مُصدراً للمواد الخام، وسوقاً استهلاكية لمنتجاته وممرّاً استراتيجياً لطرقه العسكرية والتجارية. وتبعاً لذلك أصبحت المؤثرات الحضارية والثقافية الغربية تنفذ الى المجتمعات العربية بقوة واندفاع بدون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الرفض أو الاختيار لافتقادها الشخصية الجماعية المشتركة والمتماثلة. وقد نتج عن ذلك سوء استيعاب وهضم للمؤثرات الغربية أدى الى ارتباك واضطراب في تلك

مظهر فقد شدد على أن المعركة بين الأسلوب الغيبي والأسلوب اليقيني معركة حتمية. ولهاجمة المفكرين السلفيين والتوفيقيين وحتى المجددين، أسس مجلة المصوّر عام 1927 م. متأثراً بروح يعقوب صرّوف العلمية - الدارونية. وطرح محمد حسين هيكل مفهومات جديدة في الأدب الفرعوني وفي العلم الخالص، وترجم أبحاثاً لأوغست كونت مبنية على مقولة انتصار مرحلة العقل، وألف كتاباً عن حياة روسو 1922 م. شارحاً فكرته في الدين الطبيعي. ونشر الشاعر جميل صدقي الزهاوي 1863-1936 في مجلة السدهور ملحمته «ثورة في الحميم» ضمنها تأملات في العدل الإلهي، وفي مفهوم الجنة والنار، والعمل الصالح، وعالج إسماعيل أحمد أدهم الموضوعات الدينية الإسلامية بحرية شديدة، وكان على صلة بالاستشراف الروسي.

توفيقية جديدة

بعد إخفاق العلّمة الإسلامية وغيرها من التيارات المختلفة التي وقعت في الخدعة الأوروبية - الاستعمارية، ظلت تنتقي من الغرب ما تراه باهراً من أوجه حضارته كأصاليه العسكرية والسياسية والاقتصادية بدون النفاذ إلى ما ورائها من غايات ومنطلقات، ومن نظرة كونية جديدة للإنسان والحضارة والطبيعة مغايرة تماماً للمفاهيم العربية - الإسلامية... وبعد أن بدت العلّمة الإسلامية في العام 1930 م. وكأنها على وشك أن تحقق منعطفاً حاسماً في تاريخ الفكر العربي الحديث، اتضح أنها كانت مجرد ومضة خاطفة ما لبثت أن خبت بدون أن تمر بمرحلة الانتصار الكامل. وظهر لأحد شهودها بعد سنوات قليلة (1936 م.) أن نموها وتطورها لم يخضعاً لسنة النشوء والارتقاء، بل لسنة التدهور والانحطاط. أما السبب في نظر أحمد أمين فمرده إلى أن الرأي العام كان قوياً ومسلحاً فتغلب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة، وانهمز أمامه فريق المفكرين الصرخاء هزيمة نكراء. وفي الحقيقة، فإنه لم تكن هناك حاجة لتيار علماني - إسلامي، لأن الإسلام لا يعترف بأية سلطة دينية روحية تتخذ شكلاً مؤسسياً مستقلاً عن السلطة السياسية أو تابعاً لها. ومهما يكن من أمر، فقد اضطرت التوفيقية القبولية بتيارها العلماني إلى التسليم والمجاراة بدلاً من المقاومة، وإلى الإدارة بدلاً من المصارحة. وذلك خوفاً من تفاقم الانشطارية الحضارية في بنية المجتمع العربي بين معسكرين تراثي - توفيق (يمثله محمد رشيد رضا وتلاميذه) وقبلي - علماني (يمثله العلمانيون الإسلاميون). وهكذا لم يعد

للمناخ الذي نشأت فيه النهضة الأوروبية وترعرعت. فقد أقيمت الحضارة الحديثة على العرب والمسلمين في عصرها الكولونيالي، عصر القهر الاستعماري وعالمية رأس المال والسوق. وكانت حاجتها إليهم من الجانب السلبي البشع: أن تكون الأقطار العربية والإسلامية سوقاً وممرّاً لها إلى بقية الأسواق. وكانت حاجة العرب والمسلمين إليها من الجانب الإيجابي المشرق: أن تكون عوناً لهم في النهوض من الكبوّة التاريخية. وكان، ولا يزال، الصراع بين هاتين الحاجتين محور الملحمة التي عاشها الفكر العربي منذ بدء القرن التاسع عشر. وترتب على التباين الجذري بين النهضة الأوروبية والنهضة العربية عدة إشكالات حضارية وقومية وطبقية وإيديولوجية. وعلى الصعيد الاقتصادي العام، لم يكن مطلوباً من العرب المسلمين، ولم يكن باستطاعتهم، أن يبدأوا من حيث انتهى الأوروبيون، أي من الكشوف العلمية ومخترعات الانقلاب الصناعي إلى تكوين السوق الرأسمالية. وإنما كان المطلوب الاستنارة بمناهج العلم التي استخلصتها الكشوف، وكان مطلوباً استيراد التكنولوجيا الموازية لدرجة التقدم الاجتماعي. وكان مطلوباً كذلك الانسلاخ عن الأمبراطورية العثمانية، وترسيخ الوعي الوطني والقومي، وتشجيع السوق العربية الضعيفة وحمايتها من أنياب الاحتكارات الغربية القوية. غير أن هذا كله غاب عن ذهن التوفيقية القبولية.

فقد تحولت التوفيقية - الإصلاحية إلى توفيقية قبولية شبه مطلقة للفكر الأوروبي والسياسة الأوروبية ونظمها لدى الفرع العلماني من مدرسة محمد عبده، الذي مثله لطفي السيد 1872-1963 م. وسعد زغلول (?-1927). وطه حسين 1889-1973 م. وإسماعيل مظهر 1831-1962 م. ومحمد حسين هيكل 1888-1956. ومنصور فهمي (?-1958). وعلي عبد الرازق. وقد مثل هؤلاء التيار العلماني العقلاني في الفكر العربي الحديث، وغالباً ما يُطلق عليهم اسم «العلمانيين المسلمين». وهم الذين برزوا بعد الحرب العالمية الأولى بفترة وجيزة، وقبلوا المنهج العقلي - النقدي الغربي للتراث الأدبي والديني. وكانت أكبر هزة تعرض لها الفكر السلفي والتوفيقية الإصلاحية، حينما نشر الشيخ علي عبد الرازق كتابه الإسلام وأصول الحكم. إذ قبل فيه مقولة «فصل الدين عن الدولة»، محاولاً تخريجها إسلامياً على قواعد فقهية وتاريخية محددة. وأشار طه حسين عاصفة أخرى، حينما طبق المنهج النقدي التاريخي في الشعر الجاهلي، مؤكداً ضمناً، أن العلم في ناحية والدين في ناحية أخرى، وأن التوفيق بينهما مستحيل. وأما إسماعيل

على الغرب وثقافته أنه كان مخدوعاً، وأن للغرب وجهين مناقضين (السياسة والحضارة)، وأن مؤثرات الغرب التي يجلبها للمستعمرات أغلبها مظاهر وقشور، أما تبشيريه بثقافته وقيمه فلأنما كان لزعة تراث المنطقة العربية وهدم كيانه الحضاري - الثقافي المُوحد أكثر منه لنشر الفكر الإنساني المتحرر.

لذلك اضطربت عمليات التحديث والتحضير العربي والاسلامي، وسببت من الارتباك والاختلال أكثر مما خلقت من الحيوية والانفتاح. ونظراً للمطامع الاستعمارية «الخاصة» التي عرقلت عمليات التحديث في المنطقة العربية، فإن التجربة التوفيقية الجديدة لم تؤدِ إلى ما يشبه النموذج الياباني في النهضة التقنية مع المحافظة على الشخصية التقليدية، ولا إلى ما يشبه النموذج الهندي في تحقيق حد أدنى من ملامح الدولة العصرية - الديمقراطية مع الاحتفاظ بتراثها الروحي وطابعها التقليدي. وهنا، نلاحظ أن هذه الأمم الشرقية الكبرى انطلقت من مبدأ الوحدة القومية أساساً، ولم تدخل العصر مُقسمة ومُجزأة بالشكل الذي يستحيل معه إنجاز تجربة تحديثية راسخة تجابه تحديات العصر ومستلزماته من واقع التقسيم والتجزئة. ولو كان العرب مسؤولين، فإنه لا يمكن إغفال الموقف الغربي. لقد وقف الغرب ضد أية وحدة عربية فاعلة سواء كانت ليبرالية أم سلفية أم يسارية. لذا، تشعبت مشاكل التحديث والتحضير والبناء الفكري والايديولوجي. وهذا مما يُفسر لنا إلى حد لا يمحور إغفاله، ذلك الاختلال البنوي في الاستيعاب الحضاري والفكري لدى العرب. لأن مثل تلك الاختيارات الجوهرية تحتاج إلى كيان جماعي متسق الوجهة يقرها ويقوم عليها. وهذه لا يمكن أن تنجزها كيانات متفرقة متنازعة الاتجاهات والنظم والمؤثرات. وفي الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين، سادت الانقسامية الفكرية والثقافية والحضارية العالمين العربي والاسلامي، فساد التنزع بين اتجاهات متغربة واتجاهات إسلامية، أو بالأحرى بين اتجاهات لا توفيقية وأخرى توفيقية، سرعان ما انتهى بسيطرة هذه الأخيرة.

وبدأت التوفيقية الجديدة على يد الشيخ محمد رشيد رضا 1854-1935 م. الذي دعا إلى تطبيق الشورى الإسلامية على شكل مجالس نيابية - تشريعية، وإلى تقييد السلطة التنفيذية للحكام بالقوانين الدستورية، وإلى نظام اقتصادي ومالي إسلامي يميز بتلك الروح الإصلاحية الاجتماعية الجامعة التي جاء بها القرآن. وشارك رضا شكيب أرسلان اعتقاده أنه بالإمكان، نظراً للمكانة الخاصة للعرب في الأمة الإسلامية، التوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية توفيقاً يستحيل

هناك معسكران، ولم يعد هناك صراع، وإنما أصبح الجميع في معسكر واحد. وتحول التياران المتصارعان إلى مدرسة واحدة يختلف أفرادها اختلافاً طفيفاً في العرض لا في الجوهر. وهذا تعبير عن عودة الاتجاه التوفيقية - الإحيائي (منذ 1935 م.) بعد أن تعثر الحسم وتحتم التصالح. وهكذا قُدر لهذه الثورة العقلية القائمة بمعظمها على مفاهيم الغرب في حرية العقل والبحث العلمي والتقدم وفقاً لمقولات غربية، أن تخرج عن التوفيقية الإصلاحية لتعود إليها. وأبرز تفسير لذلك يلخصه أحد أعلام التيار العلماني - الإسلامي بقوله إن «البذر» الثوري العقلي كان يُلقى في غير منبته، فلماذا بالأرض نهضه ولا تتمخض عنه ولا تبث الحياة فيه. وذلك بعد أن ارتد هيكل عن تلك الثورة - التي لا يمكن تسميتها كذلك لأنها كانت مجرد قبول توفيقية لمفاهيم غربية - متأملاً في إخفاؤها. فيما بقي بعض الأفراد - الرواد على مواقفهم القومية، ومنهم ساطع الحصري وقسطنطين زريق اللذان واصلوا دعوتها إلى علمنة القومية بدون تراجع. لكن هذا يمثل استثناء للمجرى التوفيقية الجديد الذي توجه إلى رفض التسوية السياسية والحضارية التي فرضها الغرب. ففي الفترة 1920-1930 نجح الغرب الأوروبي في إقامة كيانات متعددة في الشرق العربي ذات جذور إقليمية منفصلة تستند إلى فكرة الوطن المحدود وتخضع للنفوذ الغربي وتقتبس أنظمتها السياسية وقيمه الحضارية والفكرية، وتخرج تدريجاً على وحدة الكيان الحضاري - الثقافي العام الإسلامي العربي. لكن اتضح، فيما بعد، أن هذه التسوية - التجزئة التي فرضها الغرب، والتي خلفت أمراً واقعاً، لم تحقق الهوية الحقيقية للمنطقة العربية التي طمحت إلى تحقيق ذاتها ضمن تشكّل مشترك جديد له جذوره الحضارية بقدر ما يكون متفاعلاً مع الغرب. وذلك مهما تفاوتت الاجتهادات حول طبيعة التشكّل الجديد والجذور التي يستقي منها. وتمثل اتجاهات الأحزاب الجديدة المنشأة منذ العام 1930 م. (الاخوان المسلمون والحزب القومي السوري وحزب البعث العربي) شاهداً فكرياً - سياسياً على اختلال التسوية الإقليمية التي فرضها الغرب. فلقد كان موقف الغرب معارضاً لإقامة أي كيان عربي بديل، وخصوصاً حينما نقض وعوده بتأييد إقامة «المملكة العربية المتحدة» وحارب المحاولات الاتحادية التالية لها. كما لم يسمح بأية حركة تصنيعية حديثة على الرغم من تظاهره بحمل رسالة التحديث. واتضح أيضاً أنه لا يتم إلا بمصالحه الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية المباشرة، وذلك أكثر من اهتمامه برسائلته الحضارية وقيمه الانسانية في الحرية والمساواة. واتضح لجيل الشباب المنفتح

في غيرها من القوميات. لا بل كانا يذهبان الى أبعد من ذلك، فيقولان بأن نهضة الأمة الإسلامية رهن بنهضة العرب. وكان محمد رشيد رضا ورفاقه يؤكدون أن غير العرب هم الذين أفسدوا حقيقة الخلافة والأمة، إذ دسوا في الإسلام تعاليم غريبة، وأفرطوا في مدح الخلفاء، ومحو الفكرة الصحيحة عن الحكم بالشورى. ومع اعتراف رضا بأن علوم الكون المادية تثب في هذا العصر وثوباً يشبه الطفوف، وبأنها تؤدي من الثمار الياقة بتسخير قوى الطبيعة للإنسان ما صارت به الدنيا كلها كأنها مدينة واحدة، إلا أنه يرى أن البشر يرجعون القهقري في الآداب والفضائل على نسبة عكسية مطردة لارتقائهم في العلوم المادية. وقد أدى ذلك الى انحطاط خلقي، فازدادت الجرائم، وانتشرت الشهوات، وضعفت الروابط الأسرية والزوجية، ونبذت هداية الأديان. ورأى رضا أن الدول الحضارية الكبرى تتنافس فيما بينها لاستخدام نتائج العلوم والتقنية (الفنون) في المجال الحربي، مما يهدد السلام العالمي، وينشر الاستعمار والظلم للشعوب الضعيفة التي أبتليت بسلطان هذه الدول الكبرى. ويؤكد رضا أن استقراء تاريخ هذه الحضارة المادية يدل على أن الشرور كانت لازمة لها ونمت بناتها. وهذا هو البرهان على أن العلوم والتقنية البشرية غير كافية لتحقيق السعادة. وإنما تتم السعادتان للإنسانية بهداية الدين في المجالين الدنيوي والأخروي. والإسلام وحده هو القادر على حل الأزمة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للحضارة الحديثة. لكن هناك العديد من العقبات التي تحول بين الافرنج وحقيقة الاسلام، وهي: الكنيسة ودعايتها المفترضة وتربيتها للأوروبيين على أن المسلمين أعداء للمسيح، والعقبة الثانية: رجال السياسة الأوروبية المساندة للكنيسة والطامعة في استعباد واستعمار شعوب الاسلام. والثالثة: سوء حال المسلمين في هذه القرون الأخيرة.

ومن هذه الموجة التوفيقية الجديدة برز عبد الرحمن البزاز الذي نفى أن يكون هناك أي تناقض بين الإسلام والقومية العربية. وأكد أنه إذا ظهر أي تناقض، فلأنما هو ناجم عن المفهوم الغربي للإسلام والقومية، وأن قبول العدد الكبير من العرب بهذا المفهوم دليل على سيطرة الفكر الغربي عليهم، بينما الواقع أن مضمون القومية العربية هو مضمون الإسلام بالذات، وأن هذا لا يصح إلا على العرب دون سواهم من الأمم الإسلامية الأخرى. فالإسلام في نظر البزاز هو دين قومي. وهو في حقيقته، الإسلام العربي الذي أفسدته الأمم الأخرى بخصائصها، فيما بعد. وهذا الإسلام ليس إلا صورة مكبرة عما كان مطوباً من قبل في طبيعة العرب، وما مثله

الأخلاقية العليا إلا مثل الخلقية العربية الطبيعية. وليست الشورى، وهي مثاله السياسي، الا ديموقراطية العرب الطبيعية ذاتها. وكذلك، فإنه لما كانت الحضارة الإسلامية هي ذاتها مضمون اللغة العربية، فيمكن العرب والناطقين بلغتهم أن يجعلوا من الحضارة الإسلامية ومن الماضي الإسلامي كله حضارتهم وماضيهم. وحاول قسطنطين زريق بدوره أن يوفق بين الإسلام (كروح دينية) وبين القومية العربية. فذهب الى أن مجتمعنا العربي هو من نوع خاص. فهو يستمد وحيه ومبادئه من الدين، الذي لا يمكن أن يكون بالنسبة الى العرب غير الدين الاسلامي. لكن هناك فارقاً بين الروح الدينية والعصبية الطائفية. ويقوم هذا التمييز عند زريق على مسلمتين: الأولى: أن جميع الأديان تتضمن جوهرأ واحداً للحقيقة هو في تناول جميع البشر. والثانية: أن مبادئ الدين عند الجميع هي واحدة من الناحية الأخلاقية، وهي لا بد منها لبناء مجتمع مستقر ومزدهر. فقد تختلف الرموز بين الأديان من حيث المبادئ الأخلاقية، إلا أن لهذا الاختلاف أهمية حضارية لا فكرية. وبهذا المعنى فقط كانت العلاقة بين العرب والإسلام علاقة جوهرية، فمحمد (ص) هو منشيء الحضارة العربية، وموحد الشعب العربي، ورجل العقيدة، الذي منه يستطيع هذا الشعب أن يستمد الإلهام. لكن، ليس هناك ما يشير الى أن على العرب أن يستمدوا منه أكثر من ذلك، أو أن يسترشدوا بالشريعة الإسلامية أو بمؤسسات الخلافة. فإن على العرب أن يكونوا شعباً حديثاً، وعليهم بالتالي أن يقتبسوا المؤسسات التي يتميز بها الغرب. ودعا آدمون رباط الى أمة عربية في كتابه الوحدة السورية والمصير العربي، قوامها وحدة العرق والأصل، ووحدة اللغة التي هي العامل القومي الأكمل، ووحدة الدين. لكنه ينظر الى وظيفة الدين السياسية نظرة الفلاسفة الوضعيين ذاتهم. فالدين يلعب دوراً كبيراً في المرحلة الأولى من حياة الأمم، والتضامن الديني هو الذي يمهّد للتضامن القومي. والإسلام دين ذو فحوى قومي. وهكذا، فإن الأمة الإسلامية ليست سوى الأمة العربية في مرحلة تكوينها الأولى. ونجد في كتابات ساطع الحصري في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، نظرية نقية للقومية استمدتها من الفكر الانكليزي والفرنسي، وخصوصاً من جذور النظرية القومية في الفلسفة الألمانية. والأمة عنده موجود موضوعي بالفعل، أساسها اللغة المشتركة، ثم التاريخ المشترك - وهو أمر مهم لكنه ثانوي لأنه لا يمكن أن يخلق الرابطة القومية، بل يقويها إذا استخدم عمداً.. ولا ينكر الحصري أثر الدين في المشاعر الإنسانية. لكنه يميز بين الدين

الحياة من معنويات وفضائل، وأما وظيفة الدولة فهي رعاية المصالح المدنية للمواطنين وإقرار النظام بينهم.

توفيقية - إسلامية

استطاعت التوفيقية (الجديدة منها خصوصاً) أن تجعل من المفاهيم الحديثة (كالمفاهيم العقلية والحضارية والعلمية والديموقراطية والاشتراكية وربما المادية - الماركسية) جزءاً من الإيمان الإسلامي ذاته، وشاع على ألسنة الكتاب والمفكرين، وبدون أدنى تحفظ، نسبة المصطلحات الغربية الى مضمون العقيدة والشرع الاسلاميين (كالديموقراطية والاشتراكية مثلاً).

توفيقية - سنية

بدأت التوفيقية السنية أقرب الى التفاعل مع العقل الغربي من الباطنية الإسلامية التي وجدت في العقل الحديث نقصاً صريحاً لمنطقها العرفاني السري ولعصمة تعاليمها الخفية. ذلك، لأن الباطنية لم تستطع أن تقوم بثورة تجديدية تتحول فيها الى ثورة بالمعنى العقلاني الحديث، أي بمعنى أن تكون موجهة ضد المحافظة التقليدية الإسلامية من منطلق عرفاني. كما لم تستطع الباطنية أن تقوم أيضاً بثورة فكرية تنفذ الى شتى جوانب المعرفة الحديثة فتحللها وتنقدها، بدون أن تقف أمام أي حاجز من سرية أو عصمة. في حين استطاعت التوفيقية السنية أن تضع المعادلة الرئيسية لمشكلة الثورة، وهي «أن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام» (محمد عبده)، كما استطاعت أن تميل بطرف المعادلة الى الناحية الأخرى فقالت بأن «الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة» (الرعليل الثاني من مدرسة محمد عبده، وبخاصة منهم رواد التوفيقية - القبولية). وبذلك أمكن لرواد التوفيقية أن ينقلوا الأفكار والمفاهيم والقيم السائدة في أوروبا والغرب، وأن يطبقوها على مجتمعهم، فكان لها من التأثير ما لم يتوقعوه، إذ أدت محاولة صياغة مبادئ المجتمع الإسلامي صياغةً جديدة الى فكرة مجتمع قومي علماني، يكون فيه الإسلام مقبولاً ومحترماً، بل ومساعداً على شد الأصر الوجدانية بين المواطنين بدون أن يكون، بالضرورة، مصدراً وحيداً للشرعية والسياسة. لكن من الناحية التاريخية - الفكرية، كانت قوة التحدي الأوروبي الحضاري والثقافي والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومعادلاته التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة. يُضاف الى ذلك كله، أن ثورة الرفض التقليدي في الإسلام، والمتمثلة

القومي والدين العالمي من حيث التأثير. فالدين لا يمكنه منفرداً أن ينشئ جماعة سياسية، بل يمكنه فقط أن يقوي الجماعة التي نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعية. فإن وجود الأمة يسبق منطقياً وجود الجماعة الدينية. ومع ساطع الحضري ابتدأت فكرة القومية العربية تحل محل فكرة الجامعة الإسلامية كرابطة بين الشعوب العربية. فيما ظل الاتجاه التوفيقية - الجديد مسيطراً على الفكر والحياة العربية. وهو الاتجاه الذي زواج بين الدين والقومية، وبين الحضارة العربية والثقافة الإسلامية، وبين الدين والعلم، وبين التراث والثقافة الغربية.

ويُمثل خالد محمد خالد ذروة التوفيقية الجديدة بفرعها الديني - القومي - العلماني. فقد حاول في كتابه من هنا نبدأ (1950 م.) التوفيق بين الإسلام وقومية الحكم السياسي وبين علمنة القوانين، والمجتمع. فأثار بذلك عاصفة من النقد لا تقل عن العاصفة التي أثارها علي عبد الرازق وطه حسين انتهت بمحاكمة الكاتب بناء على دعوى أقامها عليه رئيس لجنة الفتوى في الجامع الأزهر. وذلك بتهمة التعدي العلبني على الدين الإسلامي، وتصوير الحكومة الدينية بخصائص وغرائز من شأنها أن تبعث في النفوس محاربة هذا النوع من الحكم. لكن المحكمة برأت خالد من هذه التهم وغيرها، وأفرجت عن الكتاب في العام نفسه. وتعني قومية الحكم عند خالد فصل الدين عن الدولة أولاً. وقد وجه نقده المرير الى الكهانة معتبراً إياها مخالفة لحقيقة الدين. وبنظره، فقد ولى الزمن الذي كاد فيه الحق يلتبس على كثيرين يوم كان بعض المتحدّثين الرسميين يتجشأون كل يوم فتوى تشحذ ضراوة الإقطاع. حتى أصبح الحكم الديموقراطي الآن هو المطلوب الأساسي للجماهير الشعب.

فقد أدرك هذا الشعب، وبشكل نهائي، أن الإقطاع والملكية المطلقة هما الحاجز الشاهق الذي يحول بينه وبين حريته. وكان الهدف الأساسي لخالد محمد خالد الفصل العقائدي والفقهية بين الدين والسلطة السياسية، مكماً بذلك نهج علي عبد الرازق في رفضه الصريح للخلافة السياسية - الدينية. وكان خالد في ذلك كله توفيقياً يعمل على تطوير المبادئ الرئيسية التي جاءت في النصوص القرآنية وفي السنة، وفقاً لمفهوم الحكم القومي. وفي رأيه، فإن الشورى، التي اعتبرها أساس الديموقراطية، موجودة في هذه النصوص. لكن، ينبغي في جميع الحالات، الفصل بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة. فوظيفة الدين الهداية والإرشاد الى أنبل ما في

العقائدية والفقهية من دون السقوط في هوة «الكلام» في الفروع.

توفيقية مسيحية - عربية

هي، تاريخياً، توفيقية عقلية - دنيية، أي محاولة للتوفيق بين الدين المسيحي والعقل. وكان الفكر المسيحي المشرقي الوسطي قد قام بدور رئيس في هذا المجال. واستطاع، قبل الإسلام، إدخال المؤثرات العقلية الهلينية إلى منطقة الشرق الأدنى والتوفيق بينها وبين مسلمات الوحي الديني - المسيحي. كما واصل رسالته هذه إبان النهضة الفكرية الإسلامية الأولى، وذلك عن طريق الترجمة والجهد الفكري المستقل (يحيى بن عدي المتوفى عام 974 م.). كما استطاع الفكر العربي المسيحي الحديث، انطلاقاً من موقعه التاريخي بين الدين السامي والعقل الأوروبي، أن يكون مؤهلاً أكثر من غيره لدور الريادة التوفيقية، عندما جاءت الموجة الهلينية الجديدة من أوروبا المسيحية (العلمانية هذه المرة)، ومعها تجربة غير معهودة في تحديد العلاقة الجدلية بين العقل والدين تقوم على مبدأ الفصل والتميز متجاوزة المستوى الكلاسيكي التقليدي للتوفيق بينهما. وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي، بحكم جذوره الدينية وصلاته الفكرية والحضارية بالغرب، أقدر على استيعابها وتمثلها، بل والتبشير بها. من ناحية أخرى، مهدت التأثيرات العقلانية المادية المبكرة (الدارونية والليبرالية والاشتراكية) التي جلبها العلمانيون المسيحيون العرب، لتقبل الأفكار المادية الماركسية في فترة لاحقة. وذلك على الرغم من أن هؤلاء لم يكونوا ماركسيي النزعة أساساً. غير أن العلمانية والماركسية شاعتا إلى حد كبير، ضمن نطاق الاقليات (خصوصاً المسيحية - العربية منها)، وظلتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً وسياسياً، في حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة. وذلك، لأنها لم تحسبا علاقتها بالإسلام الأيديولوجي والحضاري بصورة ناجعة لارتباطها بالغرب (العلمانية) وبالشرق الأوروبي (الشيوعية). وبذلك، قُيِّض للتوفيقية المسيحية - العربية بفروعها العلمانية والقومية والوطنية والماركسية، التي حاولت المواءمة بين الشرق العربي والإسلامي وبين الغرب المسيحي، أن تتطابق في ذهن العربي مع غط الباطنية والبدعة والاحاد. فقد جاء الفكر المسيحي - الغربي الرافض للأصولية الإسلامية التقليدية من حضارة علمانية غير إسلامية، ذات فرع عقلي - نقدي متحرر تجاه الدين والتقليد. واتخذ في مراحل الأولى موقف النقد الصريح للإسلام. فكان لهذا أسد وطأة من الرفضية الباطنية القديمة (أو الوسطوية) التي حافظت على انتماها

خصوصاً بالباطنية، كانت عاجزة عن القيام بالدور التحديثي - بسبب من نزعتها الباطنية نفسها - وذلك لأن الباطنية - العرفانية كانت قد انغلقت على ذاتها بفعل الحصار الفكري والسياسي، فانكفأت دون تقبل العقلانية الحديثة.

توفيقية سُنيّة - شيعية

بدأت هذه التوفيقية في الفكر العربي الحديث على يد جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى اعتبار المسلمين أمة واحدة: فلا سنة ولا شيعية. معتبراً فرقة «الموّهة» للإمام علي بن أبي طالب (ك) ضالة عن الإسلام. أما الجعفرية أو الإثنا عشرية التي تقلد مذهب الإمام جعفر الصادق أحد أكابر فقهاء أهل البيت، فإنه لا يجوز إخراجهم من عداد المسلمين لمجرد تقليدهم للإمام جعفر وحبهم لآل البيت وتفضيلهم الإمام علي. ويدرك الأفغاني أن سبب تجسيم وتوسيع الخلاف بين الفرقتين الكبيرين في الإسلام، لا يعود إلى الاختلاف في الأصول أو في الفروع، وإنما إلى عوامل سياسية بالدرجة الأولى. ويذهب الأفغاني إلى أن الخلاف «التاريخي» حول أولوية الإمام علي بالخلافة أو عدمها، لا يفيد شيئاً في هذا العصر، وليس فيه إلا الضرر إضافة إلى تفكيك عرى الوحدة الإسلامية. فهذه غفلة وموت قبل الموت. فإن ذلك يخالف روح القرآن الأمر أن يكون المسلمون «كالبنيان المرصوص» ولو استحققت قضية «التفضيل» في الخلافة البحث بعد تلك الأجيال لكفى أن يقال في حل إشكالهما إن أقصر الخلفاء الراشدين عمراً تولى الخلافة قبل أطولهم عمراً. ويعتبر جمال الدين العالم الإسلامي امتداداً جغرافياً واحداً، وامتداداً بشرياً واقتصادياً وحضارياً وثقافياً واحداً. وهذا هو السبب الأول في القوة التاريخية للمسلمين، خصوصاً من الناحيتين العقائدية والعسكرية. فلما ضُغِف إحساس المسلمين بوحدهم تأخروا وتوقفوا عن التقدم. والعامل الرئيس في ذلك الصراع على السلطة السياسية بين الحكام المسلمين الذين شغلوا العامة بقهر بعضهم بعضاً، بدلاً من الانشغال بالعلوم والصنائع والترقي فيها. فلا بد من إعادة الوحدة الإسلامية، وفقاً لسلطان القرآن والدين بعيداً عن الصراع السياسي. وقد لاقت توفيقية الأفغاني صدىً كبيراً بين المفكرين المحدثين، فأصروا جميعاً على مبدأ الوحدة والسيادة الإسلامية الكاملة وفقاً لمفهوم الجامعة الإسلامية التي تستوعب جميع المذاهب والقوميات على اختلافها. وتركزت المحاولات التوفيقية - السنية - الشيعية فيما بعد على التقريب بين المذهبين في الأصول

ولم يكن من قبيل الصدفة، أنه أطلق على وحدة الطبيعة، ذلك التعبير أو المصطلح المستخدم في علم الكلام الإسلامي للدلالة على وحدة الله، وهو التوحيد. فكانه بذلك أراد أن يُجمل «الدين الطبيعي - العلمي» (الأوروبي) محل الدين المسيحي والإسلامي على السواء. ويُعتبر فرح انطون من رواد التوفيقية بين الدين والعلم من طريق تحديد مجال كل منهما. ورأى أن مجال العقل هو مجال العلم القائم على الملاحظة والاختبار، وأن مجال القلب قبول الكتب المقدسة بدون نقد لأسسها. لذلك ينبغي أن يحترم الواحد الآخر وأن لا يتجاوز حدوده. ويصرّح فرح انطون بضرورة الفصل بين الدين والدنيا على النمط الأوروبي - فكان بذلك من رواد «التوفيقية القبولية» - وذلك حتى يتمكن العقلاء في الشرق من الاتحاد. و«مجاراة تيار التمدن الأوروبي» الجديد ومنافسة أهله. وقد حاول فرح انطون كذلك تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة. فكتب عن ابن رشد محاولاً التوفيق بين الأدیان، وبخاصة بين الإسلام والمسيحية، ثمهداً لإقامة دولة علمانية تنفصل فيها السلطة الزمنية عن الروحية. تلك الدولة القائمة على الحرية والمساواة والسلام. وإلى جانب هذا التيار التوفيقية - المسيحي العربي، نما التيار القومي - العربي بفرعيه العلماني والتوفيقية، وكان معظم رواده من المسيحيين العرب.

اللاتوفيقية

اللاتوفيقية نزعة حديثة في الفكر العربي، تنقسم إلى: تيار أصولي إسلامي، وتيار علماني قومي، وتيار ماركسي. وقد رفضت هذه النزعة أية عمليات توفيقية بين المبادئ والمفاهيم والقيم والأنظمة الشرقية أو العربية أو الإسلامية، وبين تلك الحضارة والثقافة الغربية الأوروبية. فاستند التيار الأصولي الإسلامي إلى الإسلام وحده، فيما استند التيار العلماني - القومي إلى الفكرة القومية وعلمنة الدولة. أما التيار الماركسي فإنه نادى بالفلسفة المادية وحدها. وفي الحقيقة، فإنه لا يمكن تحديد سنوات معينة، يمكن الوقوف عندها لتلمس بدايات الفكر اللاتوفيقية - الأصولي الجديد. فقد بدأت عمليات تكييف الحياة الإسلامية - العربية مع الاتجاهات الغربية تتعرض لمراجعة ومعارضة متصلة. وذلك قبل الحرب العالمية الأولى. فمند أن نشر اللورد كرومر كتابه مصر الحديثة Cro-mer, Modern Egypt، في السنة 1908 م. بدأ الاتجاه اللاتوفيقية الإسلامي يتفرض في وجه الحضارة والثقافة الغربية. إذ شكل هذا الكتاب صدمة للفكر السلفي. حيث

للإسلام بأساليبها الخاصة. وقد جوبه التيار الغربي - المسيحي الرفض، ومعه تلك التيارات العلمانية والماركسية، بالتأييد القديين المتجددين، وهما: السلفية الأصولية، والتوفيقية الإسلامية.

ونجم عن ذلك، أن أصبح محور الصراع في الفكر النهضوي يتركز بين التوفيقية الإسلامية والعلمانية المسيحية (ذات الشكل التوفيقية الجديد بين الغرب والشرق). مما أيقظ تيار الرفض الفكري للأصولية الإسلامية، وخرّكه، ولم يتحول الرافد العلماني - التوفيقية - المسيحي إلى تيار فاعل في الفكر العربي الإسلامي، لأنه لم ينبع من داخله، ولم يتمكن من الاندماج فيه، لكنه أسهم في دفع التوفيقية الإسلامية، بحكم صراعه معها، إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدي للحضارة الغربية. كما أنه أسهم، ضمن عوامل أخرى، في خلق تيار إسلامي تحديدي، علماني الميول، ما لبث أن خرج على التوفيقية الإصلاحية بعد أن تتلمذ عليها، مثلاً بذلك ظاهرة قبولية استثنائية مهمة للحضارة والثقافة الغربية، وإن كانت مؤقتة.

ومن رواد التوفيقية - العلمانية في الفكر العربي (المسيحي) الحديث الشدياق والبستاني. وهما من رواد تلك المدرسة من الكتاب الذين فتح غو الصحافة الدورية العربية مجالاً جديداً أمامهم. وكان لظهور المجلات العربية، التي كانت تهدف إلى اطلاع الفكر العربي على أفكار الغرب ومخترعاته وعلى كيفية التعبير عنها باللغة العربية، تأثير كبير في جمهور القراء العرب. ومن أشهر هذه المجلات: مجلة الجنان للبستاني 1870-1886 م. والمقتطف أنشئت عام 1873 م، والمهلال (1892 م.). ومن أوائل الرواد الذين حاولوا صياغة نظرية توفيقية إلى المجتمع بطريقة منظمة فرنسية مراث 1873-1836 م. وتعتبر أفكاره هي نفسها الأفكار الأوروبية المنتشرة في ذلك الوقت، التي تدور حول فوائد السلام، وأهمية الحرية والمساواة، وحاجة العرب إلى حب للوطن متحرر من الاعتبارات الدينية، وحاجتهم إلى مدارس حديثة، وحاجة الحكام إلى تربية سياسية وأخلاقية، والحاجة كذلك إلى التساوي أمام القانون الذي يجب أن يكون منسجماً مع المجتمع. وأما شبلي الشميل 1850-1917 م. فقد آمن منذ البدء بالعلم أسلوباً ومنهجاً وغاية. وكان العلم عنده يعني النظام المبتاعيزيقي الذي بناه هكسلي وسنسر في انكلترا وهاكل وبوخ في ألمانيا، على فرضيات دارون الحذرة حول النشوء والارتقاء للكائنات الواحدة في طبيعتها.

- المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، لا.ت.
- الأنصاري، محمد جابر، محاولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1970-1930)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المصنف الشنوفي، تونس، 1972.
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، تعريب كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- خالد، محمد خالد، الدين للشعب، الطبعة 4، دار الكتاب العربي، بيروت، 1932.
- —، من هنا نبدأ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974.
- رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، المكتب الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، لا.ت.
- شكري، غالي، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
- الطهطاوي، رفاعه رافع، الأهل الكاملة، تحقيق محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1، بيروت، 1973.
- عبده، محمد، الأهل الكاملة، تحقيق محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
- عمار، محمد، العرب والتحديث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- المخزومي، محمد، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسي، المطبعة العامة، بيروت، 1931.
- Amin, Osmain, Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses, Cairo, 1944.
- Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Oxford, 1963.

جيل منيرة

التومائية

Thomism
Thomisme
Thomismus

من الواضح أن للتومائية، التي أطلقت على أتباع القديس توما الأكويني حتى القرن الرابع عشر، مضموناً مختلفاً باختلاف الفترات الثلاث التاريخية الرئيسية التي يمكن تمييزها. امتازت الفترة الأولى، التي تمتد من مجيء الأكويني وحتى بداية 1500م. بسكولاستيكية شديدة ومنافسة قوية بين عدة مدارس، كما دعمت فكرة التمييز بين الذات والوجود، في مستوى الميتافيزيقا، وعارضت، في مستوى العقل والإدراك، المذهب الاسمي والتصور الأفلاطوني في الإشراق. والفترة الثانية، التي تمتد من القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، هي فترة ازدهار التومائية في العصر الذهبي للسكولاستيكية الإسبانية. وخلال هذه الفترة، طبق

اعتبر كرومر (الحاكم البريطاني لمصر آنذاك) أن الإسلام إن لم يكن قد مات، فإنه في طور الاحتضار اجتماعياً وسياسياً. فهو غير قابل للتحديث الاصلاحى مهما كان هذا التحديث بارعاً. لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعى، الذي يقوم على تحديد دور متخلف للمرأة، وعلى التفاضل عن «الرق»، وعلى جمود التشريع وقطعية العقيدة. والحل هو في التحديث الكامل بدون الإسلام. وقد تصدى الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني لهذه المزاعم في كتاب وضعه للرد عليها عنوانه الإسلام روح المدنية. لكن، لم تيسر للاتوفيقية الإسلامية أن تنمو باطراد إلا مع بدء الثلاثينات من القرن العشرين.

فقد تميزت السنوات ما بين 1932-1939 بوفرة الدلالات الفكرية والاجتماعية والسياسية، وبعثت التحولات والتغيرات في بنية المجتمع العربي. وكانت هذه الفترة هي الفترة التكوينية الجينية التي بذرت فيها بذور الانماجات المعاصرة. ثم ما لبثت هذه البذور والإرهاصات أن قويت مع الحرب العالمية الثانية. فليس صحيحاً ما ذهب إليه ألبرت حوراني من أنه في السنة 1939 ولى عهد وانقضى، وبانقضائه ذهب معه نوع معين من الفكر السياسى في العالم العربي. كما أخطأ الباحث الأميركي ج. س بادو Badeau في تأريخ بدء تلاشي عمليات التوفيق بين الشرق والغرب مع نشوب الحرب العالمية الثانية. فهذا المنحى الغربى يرد التحولات الكبرى في الكيانات الحضارية الشرقية الى عوامل غريبة. ويقلل من شأن وأهمية التحولات الذاتية والإرادية بحيث تبدو عديمة الأثر لولا تلك المؤثرات الغريبة. ويشكل هذا إهمالاً لقانون التحدي والاستجابة في سياق تالي الفعل ورد الفعل، وما ينشأ بينهما من جدلية. وإن الأقرب إلى الصحة اعتبار تلك التحولات الجذرية العميقة نتيجةً للوعي الحضاري والثقافي الذاتي الذي تبلور بحثاً عن الهوية الضائعة، بعد أن نجح الغرب - بعد الحرب العالمية الأولى - في فرض تسويته على الشرق العربي بتصفية كيانه الإسلامي السياسي - الحضاري وتقسيمه إلى دويلات. وقد عبر هذا البحث عن نفسه بعد الحرب العالمية الثانية، بصيغ قومية وإسلامية وماركسية، شكلت جميعها تيار الرفض الجديد للتوافق بين الشرق والغرب. حتى بلغ ذروته بعد السنة 1950 م. وبالتحديد بعد قيام ثورة 23 يوليو/تموز 1952.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشي، دار لسان العرب، بيروت.
- الأفغاني، جمال الدين، الأهل الكاملة، تحقيق محمد عمار، المؤسسة

تميز الفلسفة النظرية من الفلسفة العملية. والآن كيف تُنظَّم الفلسفة النظرية؟ جرت العادة، عند أرسطو ومن سار وراءه من يونان وعرب، على أن تبدأ الدراسة بالطبيعة، موضوع الخبرة الإنسانية، ثم يتم الانتقال إلى التعليمات، للوصول أخيراً إلى المستوى السامي للفلسفة الأولى، أي العلم الإلهي أو اللاهوت. أما الأفلاطونية، فقد عدّلت بشكل أساسي من هذا التسلسل معطية اللاهوت تفوقاً وأولوية. وقد تجلّى هذا التفوق في الصيغ المسيحية الأفلاطونية، عند القديس أوغسطينوس في الغرب، وعند المتحلل ديس في الشرق.

لكن كيف كان موقف الأكوييني من هذه التقاليد المختلفة؟ ميّز الأكوييني المستوى البيداغوجي من مستوى المنهجية العلمية. ففي المستوى الأول، يبدأ طلاب الفلسفة دراساتهم بالفلسفة الطبيعية، بعد أن يكونوا قد أمّوا دراسة المنطق، ثم ينتقلون إلى الميتافيزيقا. أمّا في المستوى الثاني، فإن الميتافيزيقا هي التي توجه فلسفته النظرية. وعندما يوضح الأكوييني التعبير الأرسطي في الفلسفة الأولى، يؤكد أولوية علم الوجود، من حيث هو موجود، وهيئته، معتبراً أن هذا العلم هو الذي يحدّد المبادئ الخاصة بالعلوم الأدنى منه.

أمّا الفلسفة العملية، فتدرس على ضوء الفلسفة النظرية. وهذه الاعتبارات تبرر تقسيم فلسفة الأكوييني إلى الأقسام التالية: المعرفة العلمية، الميتافيزيقا، فلسفة الطبيعة، فلسفة الإنسان، فلسفة الأخلاق. وسندرس الآن هذه الأقسام.

وفيما يتعلق بالمعرفة، نجد أنها غارقة في الوجود، أي وجود الأشياء الذي يصل إلينا أول الأمر عن طريق الحواس. هذه الحواس، التي تصل بالفعل إلى الوجود، تعطيه للعقل بصفته كنزاً معقولاً دون أن تعرف هي نفسها أنه معقول، ولكن العقل يعرفه بلا شك ويسميه باسمه، ألا وهو الوجود. والعقل، بإمساكه بالمعقولات التي يستخلصها بقوته الذاتية من التجارب الحسية، يصل إلى صميم حيويته الداخلية، أعني أنه يصل إلى تلك الطبائع أو الماهيات الحقة التي استخلصها على طريق التجريد من وجودها المادي، بقصد إعادتها إلى الوجود الخارجي من خلال عملية الحكم. فوظيفة الحكم إنما هي وظيفة وجودية. وهكذا تطلق كلمة عقل على قدرة الإنسان على التجريد والحكم.

والعقل الإنساني قادر على وعي ذاته، وعلى نشاط عفوي تلقائي مكون من سلسلة من الأحكام. هذا النشاط هو النشاط الاستدلالي الذي يدرسه المنطق، محدداً العلاقات التي تفرض نفسها بين الموجودات العقلية Entia Rationis، أي التصورات المجردة في مضمونها، كما أنه يحلّل بعد ذلك الصور

التومايون، دون تحفظ، على اللاهوت، التصور الميتافيزيقي لحركة كل العلل الثانوية بوساطة العلل الأولى. أما الفترة الثالثة، التي تمتد من منتصف القرن التاسع عشر تقريباً وحتى وقتنا الحاضر، فإنها تتميز بالرسالة البابوية الصادرة عام 1879، والتي بموجبها أصبحت التوماوية الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية.

وإذا كان التمييز بين تلك الفترات الثلاث ممكناً، فإن هذا لا يعني مطلقاً أن هناك فلسفات مختلفة تطورت خلال تلك القرون، بل فلسفة واحدة مستمدة من تعاليم القديس توما ومؤلفاته استمرت في كل مكان حتى وقتنا الحاضر، وإن كانت بأشكال متعددة وفق متطلبات الأزمنة والأمكنة. ولنبحث الآن في هذه الفترات، متوقفين طويلاً على فلسفة القديس توما الأكوييني 1225-1274 مؤسس هذه المدرسة.

ولا بدّ أن نشير، هنا، إلى ثلاث صعوبات تعترض مهمة الباحث: أولها متعلق بمؤلفات الأكوييني ذات الصبغة والأطر اللاهوتية. ومع أن بعض المؤرخين - جلسون مثلاً - اعتقدوا أن بإمكانهم عرض فلسفة الأكوييني ضمن أطر الخلاصة اللاهوتية، فإن هذه الأطر لاهوتية، ولا يمكننا أن نفرض على فلسفته بنية اللاهوت النظري، خاصة وأن الأكوييني ميّز تماماً المنهج الفلسفي من المنهج اللاهوتي. وثانيها ناجم عن أن مؤلفاته الأدبية تندرج في ثقافة عصره، مع كل النتائج المترتبة على ذلك من صعوبات لغوية، تعود إلى أن فكره كتب بلغة لاتينية، هي لغة المدارس في القرن الثالث عشر، وصعوبات فكرية متمثلة بأن أفكاره وصيغته الاستدلالية قد طُبعت بالمنطق الأرسطي. ولهذا لا بدّ من ممارسة طويلة في قراءة النصوص، وثقافة فلسفية جدية لفهم الطرق السكولاستيكية في التفكير والكتابة. وثالثها مرتبط بحجم المؤلفات التي تركها الأكوييني، لذا لا بدّ من التوضيحية بكثير من الفوارق الدقيقة، وتأكيد بعض الأفكار دون إثباتها، والسماح لبعض المذاهب بالعبور إلى الوجود دون التعليق عليها.

لا يشك المتابع لمؤلفات الأكوييني أن معلمه قد أسس، منذ طفولته، نظاماً فلسفياً خاصاً متأثراً بقوة بالأرسطية، إضافة إلى المسيحية والأفلاطونية الجديدة. ومهما يكن من أمر منابع فكره ومصادره، فإننا نستطيع أن نستنتج، من مجمل نصوصه، أن قضيتين أساسيتين، يتفرع عنها قضايا أخرى ثانوية، هيمنتا على مجمل فكره، وهما: نظرية المعرفة والميتافيزيقا.

من الواضح أن الأكوييني يأخذ من التقليد الأرسطي فكرة

يساهم فيه. الواقع أن سبب الخطأ هو عدم التبصر، وتهور الذات التي تحكم بأكثر مما تعرف، كعدم الانتباه والتسرع والاضطرابات وتأثير الأحكام المسبقة وعدم الدقة في الاستدلال.

وبكلمة واحدة، علينا، إذا أردنا بناء العلم على قواعد ثابتة ومتينة، اللجوء الى نقد معارفنا، سواء في مستوى الإحساس الخارجي (تمييز الإحساسات التي يصيبها خلل في العضو الحاس)، أم في مستوى الإحساسات المشتركة (كشف الأوهام البصرية وتفصيلها)، أم في مستوى العقل (التبصر في إعداد التحديدات والحذر من علل الأخطاء ومن فرصها). وهذا ما يقودنا الى العلم الميتافيزيقي.

أطلق الأكوييني على الميتافيزيقا الأرسطية اسم العلم السامي، لأن موضوعها أشرف الموجودات وأكثرها ألوهية. وهي كذلك العلم الأكثر يقيناً الذي يوجه كل العلوم الأخرى، ويدافع عن المبادئ الأولى ضد كل من يرفضها. وعلى هذا العلم السامي دراسة أعقل المعقولات وفق أوجه ثلاثة: اكتساب المعرفة، وطريقة عقلانياتها، ومعقولة موضوعها. وانطلاقاً من هذه المفاهيم الثلاثة، توصل الأكوييني إلى تحديد موضوع هذا العلم بالموجود المشترك. وهذا ما يدلنا على كلية هذا العلم، بحيث لا يوجد أي شيء خارجاً عن نطاقه. هذا الموجود، الذي يقال وفق مفاهيم وطرق مختلفة، هو أول ما يتوصل العقل الى إدراكه. وتصور العقل له متقدم على كل التصورات الأخرى التي لا يمكن أن تمثل إلا أنماط الموجود. فالموجود الأكوييني هو، إذاً، كالموجود السينوي، أول الأشياء المعروفة مباشرة، ودون أي شك أو خطأ.

ولكن بما أن الجوهر هو المبدأ الذي يجمع بين مفاهيم الموجود وطرقه المختلفة، لذا فإن علم الموجود يدرس، أولاً، وبشكل رئيسي الجواهر. فالجواهر، إذاً، هي التي تحدّد نوع هذا العلم وفقاً لنظامها التسلسلي. ومن بين الجواهر المفارقة، التي يدرسها هذا العلم، هناك جوهر أول، هو الله. وهذا هو الحد النهائي الذي يعطي هذا العلم غايته. هذا العلم ليس أي علم كان، وإنما هو الحكمة السامية والنهائية، التي تنظم بقية العلوم، والتي تمارس تجاه نفسها وتجاه المبادئ الأولى التي تدركها وظيفة نقدية.

إذا كان أرسطو لم يعرف سوى نوع واحد من اللاهوت، هو اللاهوت الطبيعي، الذي هو جزء من الميتافيزيقا، فإن الأكوييني، كابن سينا، قد عرف، إضافة الى النوع الأول المبني

ويحدّد قوانين الحكم. إنه، في الواقع، يصف الصور المختلفة للقياس، ويبيد رأيه في صلاحيتها. كما يعود إليه نقد الأنواع المختلفة للاستدلالات السوفسطائية، وأخيراً يميز الصور المتنوعة للثبات، ويحدّد وضع العلم ومكانته.

بيد أن الحواس الخارجية، وإن كانت بذواتها معصومة عن الخطأ في إدراك مواضعها الخاصة الحسية كما هي، تخدع الانسان وتحمّله على الخطأ العرضي الناجم عن خلل في العضو الحاس، كمرض عضو الذوق الذي يحمل صاحبه على أن يدرك الحلومراً. وكذلك فإن الحواس المشتركة، كالامتداد والحركة، غير معصومة عن الخطأ، كما في حالة القطر الظاهر للشمس الذي يبدو طوله طول القدم. ولهذا لا بدّ، للتأكد من صحة احساسنا وأمانته، من أن تراقب إحدى الحواس الحواس الأخرى، أو من اللجوء الى خبرات سابقة. أما بالنسبة للعقل، فإن علينا أن نتميّن التصور البسيط من الحكم. والعقل، في التصور البسيط، معصوم عن الخطأ، ويدرك الموجود، Ens، موضوعه الخاص، الذي هو موضوعه الصوري، أي أن الموجود هو تعبير أول في التصور البسيط. والعقل، في الحكم الذي هو فعل مركب من موضوع ومحمول، يتجاوز الماهيات ليدرك الوجود، Esse، من خلال إسناد المحمول الى الموضوع (الحكم الإيجابي)، أو نفيه عنه (الحكم السلبّي). وفي هذا الفعل المركّب تعبّر الذات العارفة عما أدركته من الموضوع وتصدر أحكامها. هذه الأحكام إما أن تكون أساسية وبسيطة الى أبعد الحدود، وتسمّى المبادئ الأولى، وإما أن تكون مركّبة، كما هو الحال في التحديدات. وفي المبادئ الأولى، سواء أكانت أولى بشكل مطلق (كمبدأ عدم التناقض)، أم أولى في نظام جزئي (كمبدأ الكل أكبر من الجزء)، لا يوجد أي مكان للخطأ، لأن هذه المبادئ تجمع المفاهيم الأكثر بساطة والأكثر بدائية، علماً أنها ليست فطرية، بل يكتسبها العقل بسهولة منذ لحظة تفتحه نحو الواقع. ولكن قد تقع الذات في الخطأ عندما تبتعد عن المبادئ الأولى وتدخل ضمن نطاق التحديدات، فيتسرب إليها الخطأ بمقدار ما تتضمنه التحديدات من أحكام، والأحكام من دلائل متناقضة، أو إذا أسندت الى مواضيع لا تتطابق معها. والآن كيف يكون هذا الخطأ ممكناً؟ يؤكد الأكوييني، كأرسطو وابن سينا، أن الحقيقة هي تطابق الحكم مع الموضوع الذي يستند إليه، والخطأ هو عدم تطابقهما. ولكن كيف يحدث أن الذات العارفة لا تطابق حكمها مع المعطيات التي قدّمت لها؟ إن الموضوع المعروف ليس أبداً علة الخطأ، رغم أنه يبعده، أو بتعقيده، أو بغموضه وتشابهه مع موضوعات أخرى، قد

إضافة الى تقابل الموجود والعدم، هناك تقابل آخر، ضمن إطار الموجود، هو تقابل الواحد والمتعدد. لكن كيف يمكن أن يكون الموجود واحداً ومتعدداً؟

علينا، قبل كل شيء، رفض الإجابات المتطرفة التي تنكر إما وحدة الموجود، وإما واقعية المتعدد. فالموجود يُسند الى كل الوقائع دون استثناء، وعالمنا مكون، بوضوح، من موجودات متعددة: فأنسا، مثلاً، لست الآخرين من الناس، ولا النباتات، ولا الحيوانات ولا النجوم، ولا الصخور. فعالمنا، كما تبين لنا الخبرات الحسية، مليء بالموجودات المتناهية، أي الموجودات المقابلة لموجودات أخرى تملك الوجود ضمن حدود طبيعتها، أو ذاتها. بيد أنه كيف يكون الموجود المتناهي ممكناً؟ الموجود البسيط لا يمكن أن يكون متناهياً، لأنه موجود دون زيادة، ويتطابق مع كمال الموجود. أما المركب، فهو وحده الموجود المتناهي، لأن مبدأ الكمال فيه مرتبط بمبدأ التحديد: فهو يشارك في كمال الموجود على طريق مبدأ الكمال، ويعود الى عالم التناهي، على طريق مبدأ التقييد والتحديد. فلنسمّ الموجود *Esse* مبدأ الكمال، لأن الوجود هو، حقيقة، كمال الكمالات، أو الكمال الممتاز؛ أما الكمالات الأخرى، فإنها مجرد أنماط للموجود، إما مساوية له (الصفات المتعالية)، وإما صوره الجزئية (الذوات أو الطبائع). ولنسمّ الذات *Essentia* مبدأ التحديد، لأن الذات هي ما يملكه الموجود بشكل خاص وما يميزه عن الآخرين. ويمكننا التعبير عن تركيب الموجود المتناهي، ذات - وجود، بتعبيرين أرسطيين، هما قوة - فعل، لأنها يتقابلان كالناقص والكامل. فالوجود هو الفعل الأول للموجود المتناهي، والذات هي القوة المقابلة له.

هذا الوضع الأنطولوجي للموجود المتناهي، القريب بوجوده من الموجودات الأخرى والمميز عن غيره بذاته وبطبيعته الفردية المتناهية، يحمل مبدأً أولاً لحل التناقض القائم بين الواحد والمتعدد، وإن كان لصالح المتعدد. فالعالم، على ضوء هذا المذهب، مكوّن من تعددية من الموجودات المتناهية المتحدة بتشابهها وبمشاركتها مع كمال الموجود. هذه الموجودات المتناهية ليست ساكنة، وإنما فعالة ومصادر لفعاليات مختلفة: بعضها يستمر في الإنسان ويكمّله مباشرة، والبعض الآخر يستهدف الموجودات المحيطة به. النوع الأول متأصل ومائل في الإنسان، كما هو الحال عندما يعرف، أو يمشي، وهذا النوع متعلق بالميتافيزيقا. والنوع الآخر يتجاوز الإنسان ويتعدى الى غيره، كما هو الحال، عندما يغير شيئاً من مكان الى آخر، وهذا النوع، الذي يُسمّى بالفعاليات المتعددية *Transitives*، خاص بالعالم الجسمي، موضوع الفلسفة الطبيعية. تلك هي

على العقل، نوعاً آخر يتجاوزه ويسمو عليه، لأنه قائم على كلام الله، هو العلم الإلهي. ورغم أن العقل يدرك هذين النوعين من اللاهوت بطريقتين مختلفتين، فإنها، في النهاية، يؤديان إلى النتيجة نفسها.

والآن، ما خواص هذا الموجود، موضوع الميتافيزيقا؟ للموجود نوعان من الأنماط: أنماط جزئية تشير الى درجات الموجود المختلفة، التي تُصنّف إلى أجناس وأنواع؛ وأنماط عامة، أو خواص تؤثر في كل موجود مهما تكن طبيعته الخاصة، وهذا ما سندرسه هنا. وبلاستنباط، يمكننا تصنيف الخواص انطلاقاً من تصور الموجود في ذاته على الشكل التالي: بعض الخواص تؤثر في الموجود في ذاته *Inse* إيجابياً كان أم سلبياً. والموجود، من الناحية الأولى، ذات تملك فعل الوجود: فمن حيث إنه يملك فعل الوجود نطلق عليه اسم الموجود *Ens*، ومن حيث إنه ذات أو ماهية نسميه واقعة أو شيئاً *Res*. أما من الناحية السلبية، فإن كل موجود غير منقسم *Indivisum*، أو واحد *unum*. وبعض الخواص الأخرى تؤثر في الموجود بشكل نسبي، إما بمقابل الموجودات الأخرى، فيكون كل موجود متميّزاً عن غيره *Aliquid*؛ وإما بتناسب مع شيء آخر، أي مع القوى الروحية للنفس، لأن هذه القوى قوة ترانسندنتالية. هذا التناسب إما أن يكون متناسب مع العقل، كل موجود حقيقي، أي معقول *Verum*؛ وإما بتناسب مع الإرادة، أي النزوع العقلي، كل موجود جيّد أو مرغّب *Bonum*.

وهكذا فإن استنباط خواص الموجود تتيح الفرصة لمجموعة من المبادئ الأولى الميتافيزيقية: كل موجود واقع أو شيء *Res* غير منقسم أو واحد *unum*؛ متميّز أو آخر *Aliquid*؛ حقيقي أو معقول *Verum*؛ جيّد أو مرغّب *Bonum*. هذه المبادئ أو الخواص الخمس ليست وقائع جديدة متميزة عن الموجود التابعة له، بل إنها تصورات جديدة توضّح تصور الموجود بقدر ما تغنيه. وهي، كتصور الموجود، تشكيكية في معناها وترانسندنتالية في بعدها. إنها تبادلية مع بعضها البعض ومع تصور الموجود، أي يمكن أن تستعمل موضوعاً وعمولاً في أحكام الإسناد التي يمكن أن تصاغ بشأنها: كل موجود غير منقسم، متميّز، حقيقي، وجيد؛ كل غير منقسم موجود، متميّز، حقيقي، وجيد، الخ. ويمكننا أن نعطي هذه المبادئ صيغة سلبية: إن ما لا يوجد، ليس واقعاً، ولا منقسماً، ولا متميّزاً، وهكذا دواليك. فنفي صفة ترانسندنتالية هي بالتأكيد نفى للموجود، أي إنها تعادل العدم. وبما أن كل موجود، من حيث إنه موجود، هو معقول، فإن اللامعقول يعادل العدم.

علاقات عليّة، وبالتالي علاقات تبعية. وهاتان الفكرتان موجودتان، دون أي شك، في الفعل المتعدي. كما أننا نجد نوعاً من التبعية في العملية الماثلة أو المتأصلة: ففي حالة الأحياء الجسميّة (الإنسان ضمناً)، تفترض العملية الماثلة فعلاً متعدياً، أو تتمّ بفعل متعديّ (لكي أعرف، يجب أن يفعل الموضوع في أعضائي الحسية، إذا أردت أن أتناول هذا الكتاب، فإنّ على فعلي الإرادي أن يأمر في حركة جسميّة، أي في فعل متعديّ وهو أخذ الكتاب). وهذه الأحداث توجّه الفكر نحو أسئلة أعمق: هل يكفي موجود متناهي نفسه بنفسه؟ إذا تعلّق، بفعاليته، بموجودات أخرى متناهية، فهل يستطيع أن يكون تماماً مستقلاً في وجوده؟ وبتعبير أخرى هل يوجد في ذاته؟ أهو غير معلول؟ أو بالأحرى هل الموجود المتناهي موجود تابع وخاضع ومعلول؟ ولكن معلول بماذا؟ وكيف معلول؟

وبالنسبة لعلاقة الفلسفة بالدين، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها، وهو التمييز بين العقل والإيمان من جهة، وضرورة تطابقها من جهة أخرى. فالفلسفة مبنية على العقل، أي أن الفيلسوف لا يقبل إلا بما يقبله العقل وما يمكن إثباته عن طريقه. أما اللاهوت فإنه مبني على الوحي، أي على ما أمرنا الله به. وهكذا فإن العقائد الدينيّة لا يمكن فهمها، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة وأسمى منها. إن الفيلسوف يبحث عن مبادئ الإثبات في العقل، أمّا اللاهوتيّ فإنه يبحث عنها في الوحي. وهكذا توجد، عند الأكويني، حقيقة واحدة وطريقتان: طريقة فلسفيّة وطريقة لاهوتيّة. وهاتان الطريقتان لا تؤديان إلا إلى حقيقة واحدة.

نفترض، وفق علاقة الفلسفة بالدين، أن هناك مسائل محلولة وأن ما هو معروف في ذاته معروف أيضاً بالنسبة لأنفسنا المتناهية. ومن هنا بالذات، فإن الكون، كما هو. مع الله، بصفته مبدأ وغاية، هو الذي نتأمله عقلياً بدعوة من اللاهوت الطبيعيّ المبني على العقل. وهكذا يبدو لنا، للوهلة الأولى، أنه من المناسب الانطلاق من الله لإثبات وجوده. ولكن لما كان الله موجوداً غير متناه، وليس له تصور، فإن ذهننا المتناهي لا يمكن أن يرى ضرورة الوجود الذي يتضمنه عدم تناهيه. لذا لا بدّ من استنتاج هذا الوجود الذي يمكننا التوصل إليه عن طريق الاستدلال. وهكذا فإن البرهان المباشر الذي تقدّمه الحجّة الأنطولوجيّة، للقديس انسلم قد أغلق أمامنا، ولم يبق إلا الانطلاق من الموجودات المتناهية تمثيلاً مع القواعد الأساسيّة التي أشادها أرسطو وسار على خطاها فلاسفة العرب

معطيات الخبرة، ولتر الآن كيف يجب تأويلها لوضعها في الإطار الميتافيزيقي للموجودات المتناهية.

إذا كان الموجود يتضمن المثولية والاستمرارية، فكيف يمكن له أن يتغيّر ويصبح آخر؟ لا بدّ من تجاوز الحلول المتسرفة التي قال بها بارمنيدس وهيرقليطس، والتأكيد أن كل ما يتغيّر هو معاً محدّد ويمكن تحديده، أي أنّه بالفعل من جهة، وبالقوة من جهة أخرى. وعلى اعتبار أنّ الفعالية تغيّر، فإن الذات الفاعلة يجب أن يكون فيها قوة فعل واقعية متميّزة عمّا يقومها ويجعلها، بالفعل، ذاتاً متناهية. وبما أنّ الفعالية لا تعدّل الهوية الفردية للذات، فإن قوة الفعل هذه يجب أن تكون خارجية بالنسبة للذات الفاعلة. والواقع أنّه لا بدّ، إذا أردنا أن نأخذ بالحسبان الفعل ميتافيزيقياً، من الاعتراف بوجود تركيب جديد في الموجود المتناهي، هو الجوهر. هذا الجوهر محدّد، من ناحية، بوجوده، ومن ناحية أخرى، بقوة الفعل التي هي مبدأ واقعي وعرضي. وهكذا تُظهر الدراسة الميتافيزيقية للموجودات المتناهية عن وجود بنية أنطولوجيّة مزدوجة فيها: بنية أساسية ذات نظام سكوتي، مبدأ كمال ومبدأ تحديد (وجود - ذات)؛ وبنية متممة ذات نظام حركي، مبدأ متأصل مائل، ومبدأ فاعل (جوهر - قوة الفعل). التركيب المقوم للموجود المتناهي (وجود - ذات) يغلقه في حدود ذاته، ولا يخرج من هذه العزلة، وبالتالي لا يكتمل إلا بفضل قوته في الفعل التي تجعله على احتكاك مع موجودات أخرى متناهية، دون أن يفقد شيئاً من ذاته ومن هويته. وهكذا فإن الموجود المتناهي لم يعد فقط متقارباً مع الموجودات الأخرى ومشابهاً لها، من حيث هو مثلها موجود، وإنما أيضاً من حيث إن مبدأه في الكمال، الذي هو مصدر لقدرته الخفية على الفعل، يمكنه من الاتصال بالموجودات الأخرى لبلوغ الكمال العرضي.

وهكذا، فمن ناحية، تشكل الموجودات المتناهية نظاماً، على طريق وجودها الذي يقيم فيها بينها علاقة تشابه أساسية، ويجعل منها مجموعة من الموجودات المتناهية. ومن ناحية أخرى، يسمح لنا مذهب الفعالية بمعرفة أن فعاليات الموجودات المتناهية تحقق تدريجياً مشاركة معينة فيما بينها. وهذه هي صورة جديدة لتحديد المتعدد. يبدو، إذن، أنّ النظام الساكن، المؤسس على التشابه الأنطولوجي، يُنتج نظاماً متحركاً مؤسساً على الفعالية. إلى أين يذهب هذا النظام الحركي؟ ونحت أية صيغ يتحقق في العالم؟ تبقى هذه الأسئلة دون إجابات في الوقت الحاضر.

والواقع أن فعالية نظام الموجودات المتناهية تتضمن فيما بينها

نلاحظها في الأشياء. هناك درجات في الخير، في الحقيقة، في النبل وفي الكمالات الأخرى لهذا الجنس. وفي هذه الحالة، فإن الأكثر أو الأقل يفترض دائماً حدّاً للمقارنة هو المطلق. هناك إذن حقيقي وخير في ذاته، أي هناك بعد التفكير موجود في ذاته هو علة كل الموجودات الأخرى، وهو الذي نطلق عليه الله.

أما البرهان الخامس والأخير، فإنه يقوم على نظام الأشياء. تسعى الأجسام الطبيعية في كل عملياتها نحو غاية، بالرغم أنها في ذاتها خالية من المعرفة. إن الانتظام الذي به تصل الأجسام إلى غايتها يبين جيداً أنها تصل إليها صدفة، وهذا الانتظام لا يمكن أن يكون إلا عن تعمد وعن ارادة. وبما أنها خالية من المعرفة لا بد إذن من وجود آخر يعرف بالنسبة لها، وهذا هو العقل الأول، منظم غايات الأشياء الذي نطلق عليه الله.

وفي نهاية عرض هذه المحاولات المختلفة في إثبات وجود الله، هناك نتيجة هامة متعلقة بالمنهج المشترك بين هذه المحاولات. هذا المنهج يقوم دوماً على الانتقال من المعلولات المعروفة بالخبرة إلى العلة الترانسندنتالية، وذلك عن طريق الإثبات. وهذا الإثبات هو استنباط ارتدادي أو تصاعدي، واستدلال ميتافيزيقي ينتقل من المعلولات إلى العلة، ولا يمكن أن يكون استنباطاً تدريجياً ينتقل من العلة إلى المعلول.

هذه الحقيقة الفلسفية، المتضمنة في الاسم الذي أعطاه الله ذاته لذاته ليعرفه العقل الإنساني، من خلال التعبير التالي: «أنا هو الذي هو» Ego sum qui sum، هي فعل الوجود المحض. هذا الفعل ليس أية ذات كانت كالواحد أو الخبر، وهو ليس طريقة معينة بارزة في الوجود، كالأبدية، وإنما هو، في الواقع، الوجود ذاته Ipsum esse المفروض في ذاته دون أية إضافة، لأن كل ما يضاف إليه يحدده وبالتالي يقيده. إن ما نريد أن نقوله، عندما نؤكد أن الذات في الله متطابقة مع الوجود، هو أن ما نطلق عليه ذاتاً بالنسبة للموجودات الأخرى هو في الله فعل الوجود ذاته. فإذا كان الله هو الوجود المحض، فإنه بذلك الكمال المطلق للوجود، هو إذاً غير متناهي. وإذا كان الله الموجود غير المتناهي، فإن لا شيء مما يجب أن يكتسبه يمكن أن يفوته، ولا يمكن أن يكون متغيراً. فهو إذاً ثابت وأبدي إلى منتهى الحدود. والأمر نفسه بالنسبة للكمالات الأخرى التي من المناسب إسنادها إليه. وهكذا فإن الله، ضمن إطار الوجود، غير متناهي وبالتالي تام.

هذا الله الذي نؤكد وجوده لا يدعنا تكشف حقيقته، بل علينا أن نأخذ عنه قدر المستطاع من المناظر الخارجية، دون أن

الأرسطيين كالغارابي وخاصة ابن سينا. ولنبحث، إذن، في الأشياء الحسية، المناسبة طبيعتها مع طبيعتنا، عن نقطة ارتكاز لنرتقي إلى الله.

كل البراهين التومائية عن وجود الله تستعمل عنصرين متميزين: ملاحظة واقعة حسية تتطلب توضيحاً، وتأكيد سلسلة من العلل يكون هذا الواقع قاعدتها والله قمته. البرهان الأكثر وضوحاً هو البرهان الذي ينطلق من الحركة. هناك حركة في الكون يجب توضيحها. لكل حركة علة، وهذه العلة يجب أن تكون خارجية عن الموجود المتحرك نفسه. وفي الواقع، لا يمكن أن يكون الشيء معاً ومن الجهة عينها، مبدأ محركاً وشيئاً متحركاً. ولكن المحرك نفسه يجب أن يكون متحركاً بشيء آخر، وهذا الآخر بآخر أيضاً. يجب، إذن، أن نقبل، إما أن سلسلة العلل غير متناهية وليس لها حد أول، ولكن في هذه الحالة لا شيء سيوضح أن هناك حركة، وإما أن السلسلة متناهية وهناك حد أول، وهذا الحد الأول ليس شيئاً غير الله.

المحسوس لا يطرح علينا فقط مسألة الحركة، وإنما أيضاً مسألة الوجود، لأن الأشياء قبل أن تتحرك توجد، وبقدر ما تكون واقعية، تحوز على درجة معينة من الكمال. والحالة هذه فإن ما قلناه على علل الحركة يمكن قوله على العلل بشكل عام. فلا شيء يمكن أن يكون علة فاعلة لذاته، إذ لا بد لكي يحدث شيء ما من أن يكون متقدماً، من حيث إنه علة، على ذاته من حيث هي معلولة. فكل علة فاعلة تفترض لها علة أخرى، هي بدورها تفترض لها علة أخرى. وعلى هذا فإن هذه العلل لا تحافظ فيما بينها على علاقة عرضية؛ فإنها تتحدد بالعكس وفق نظام معين. ولهذا السبب تماماً فإن كل علة فاعلة تأخذ بعين الاعتبار العلة التالية، وإذا كان الأمر هكذا، فإن العلة الأولى توضح العلة الموجودة في منتصف السلسلة، وتلك الموجودة في منتصف السلسلة توضح الأخيرة. لا بد إذن من علة أولى للسلسلة لكي يكون هناك علة وسطى وعلة أخيرة. وهذه العلة الأولى الفاعلة هي الله.

ولنعبر الآن الموجود ذاته. إن ما نختبره من العالم موجود في سيورة مستمرة، أي أن هناك موجودات ممكنة. الموجود الممكن معلول، ولا يمكن أن يكتسب الوجود إلا بتأثير علة. وبما أنه لا نستطيع الصعود إلى اللانهاية ضمن سلسلة الممكنات المعلولة، لذا لا بد من تأكيد وجود واقع ضروري. إذا استمد هذا الواقع ضرورته من علة، لا بد من الصعود، في النهاية، إلى ضروري في ذاته غير معلول.

البرهان الرابع يمر بالدرجات المتسلسلة للكمال التي

تسمى العلاقة بين المخلوق والخالق بالمشاركة، وشارك تعني في الفلسفة، منذ أفلاطون، «تلقى جزئياً من علّة» مما تحتويه هذه العلّة بشكل تام. بيد أن هذا التهام ليس مورّعاً، عن طريق القسمة، كما توزّع قطعة من الحلوى بين عدد من الأشخاص، وإنما تنقل العلّة بشكل محدود وغير كامل ممّا هو فيها من تمام الكمال. وهذا ما يحدث عن طريق الخلق. فالمشاركة تعبر، معاً، عن الرباط الذي يجمع المخلوق بالخالق، وهذا ما يجعل الخلق معقولاً، وعن التفريق الذي يمنعها من الاختلاط. إن مشاركة المخلوقات للخالق في فعله المحض وكماله هو أن تمتلك هذا الفعل وهذا الكمال الموجودين مسبقاً في الخالق، دون أن يؤدي ذلك إلى زيادتهما أو نقصانهما في الله بظهور المخلوقات وفق نمط محدود متناه. فالمشاركة، إذن، لا تعني مطلقاً أن المشاركون هو جزء ممّا هو مشارك فيه، وإنما أن يأخذ المشاركون وجوده وأن يتلقاه من موجود آخر، وأن في تلقي وجوده منه دليلاً على أنّه مغاير له.

وفي الواقع، فإن العالم لم يخرج من الله إلى الوجود بنوع من الضرورة الطبيعية، وإنما هو بكل وضوح نتاج عقل وإرادة. كل المخلوقات قبل خلقها كانت موجودة في الله، ولكن بما أنه عقل غير متناه وعقله هو وجوده ذاته، فإن كل معلولاته توجد مسبقاً فيه وفق طريقة كونها معقولة. الله يعرف إذاً كل معلولاته قبل أن يخلقها، وإذا خلقها فلأنه كان يعرفها، وبالتالي يريد خلقها. وإن في منظر نظام العالم البسيط والعناية التي تسيطر عليه دليلاً على أن الطبيعة العمياء ليست هي التي خلقت الأشياء على نوع من الضرورة، وإنما هي العناية العاقلة بمحض حريتها واختيارها.

وهنا ندرك كيف أن موجوداً واحداً استطاع أن يخلق انطلاقاً منه كل المخلوقات فوراً ودون أية وساطة. وهذا بعكس ما اعتقده بعض الفلاسفة العرب، وبشكل خاص ابن سينا، الذين رأوا أنه لا يمكن من علّة واحدة أن يصدر فوراً أكثر من معلول واحد. هذه المخلوقات تنهياً وفق نظام تسلسلي من الكمال، انطلاقاً من الأكثر كمالاً، التي هي الملائكة، إلى الأقل كمالاً، التي هي الأفلاك السماوية. فهناك، إذاً في قمة الخلق، الملائكة التي هي مخلوقات غير جسمية وغير مادية وبسيطة، دون أن تكون محضة بشكل مطلق، وإلاً لكانت الله ذاته. فهي، إذاً، خبيرها من المخلوقات الأخرى مركبة من ذات ومن وجود، وهذا التركيب كافٍ لوضعها في مرتبة أدنى من مرتبة الله. وهي، بخلاف المخلوقات الأخرى، لا تتضمن تمييزات أخرى. وبعد الملائكة تأتي الأفلاك السماوية المادية، متسلسلة من السماء الأولى إلى الفلك القمري الأقرب

نَدعي استغراق مضمونه، إذ إنه غير متناه، بينما أفكارنا متناهية. الطريقة الأولى في العمل تقوم على أن ننكر على الذات الإلهية كل ما لا يمكن أن يعود إليها من الحركة والتغير والانفعالية والتركيب، لنؤكد بذلك أن الله موجود غير متحرك، وثابت، وبالفعل تماماً، وبسيط بشكل مطلق. وهذا هو الطريق السليم. ولكن يمكن اتباع طريق إيجابي بتسمية الله بموجب التشابهات القائمة بينه وبين الموجودات الخارجية. فنسند إلى الله كل الكمالات، التي نجد لها أثراً في المخلوقات، بإسنادها إلى اللانهاية. ونقول هكذا إن الله كامل، خير إلى أقصى الحدود، وحيد، عاقل، كلي العلم، حر، عليّ قادر. وكل من هذه المحمولات تعود، في نهاية المطاف، لأن تكون جانباً من الكمال غير المتناهي والواحد تماماً لفعل الوجود المحض الذي هو الله. والواقع أن القديس توما الأكويني قد اقتبس هذه الفكرة عن الفيلسوف العربي ابن سينا، الذي بعد أن أثبت وجود الله، حاول تحديد ذاته بوساطة خواصه، مستعملاً الطريقتين الإيجابية والسلبية.

مذاهب متعددة مهمة تنجم عن البراهين الميتافيزيقية لاثبات وجود الله، وأولها مسألة الخلق، إذ بإثباتنا وجود الله، عن طريق مبدأ العلّة، نبين في الوقت نفسه أنه خالق العالم. بما أن الله هو الوجود المطلق واللامتناهي، فإنه يحتوي، في ذاته، بالقوة، على وجود كل المخلوقات وكمالاتها. ولكن كيف تصدر الموجودات عن الله؟ وهنا نتميز بين شكلين للعلّة الفاعلة: العلّة التي يقتصر فعلها على التغير، والعلّة التي تعطي الوجود. الله يعطي الذي لا يوجد، في ذاته، الوجود؛ وهذا ما نطلق عليه خلقاً. ولتحديد هذه الفكرة، لا بدّ من توضيح ثلاثة أمور أساسية: أولها أن مسألة الخلق لا تطرح بالنسبة لهذا الشيء الجزئي أو ذاك، وإنما بالنسبة لمجمل الوجود. وثانيها أن الخلق، إنما هو عطاء الوجود نفسه، حيث لم يكن هناك أي شيء. وثالثها، إذا كان الخلق لا يفترض أية مادة، فإنه يفترض أيضاً ذاتاً خالقة بإمكانها أن تسبب أفعال وجود متناهية، بينما هي نفسها فعل وجود محض.

وبفرض هذه الشروط، ندرك أن الخلق ممكن، وأنه يجب أن يكون فعلاً حراً. فالله، بصفته فعل الوجود المحض، لا ينقصه شيء إذا لم يوجد العالم، ولا يكتسب شيئاً إذا وجد. وهكذا فالخلق ممكن الحدوث، لأنه إذا فرضنا، الله، بصفته فعلاً محضاً ليس فقط للفكر، كما فعل أرسطو، وإنما للوجود نفسه، فإن الشروط الثلاثة المطلوبة للخلق ستتحقق: المقصود هنا الخلق من عدم، أمّا علّة هذا الخلق فقائمة في كمال الوجود الإلهي.

العلوم الجزئية أقساماً للفلسفة. وضمن هذه المنظورة تضمنت الفلسفة الطبيعية آنذاك كل العلوم التي تدرس الوجود المتغير: فيزيقا، جويًا، علوم المعادن والنبات والحيوان والنفس، الخ. وعندما حدّد الأكوييني مكانة الفلسفة الطبيعية وضعها في مستوى التجريد من الدرجة الأولى، أي التجريد الذي به تتحرّر المواضيع الحسية من سماتها الفردية والحسية. وبالنسبة للملاحظة الثانية، تبنى الأكوييني، ككل معاصريه، كوسموغرافية أرسطو المركزية (التي تعتبر الأرض مركز الكون)، المكملة ببعض الجوانب من الفلسفة الأفلوطينية اليونانية والعربية.

إذا كانت الرياضيات تدرس الأجسام من جانبيها الكمي فقط، فإن الفلسفة الطبيعية تدرسها بصفاتها خاضعة للضرورة والتغير. وعالم الأجسام الطبيعي هذا مكوّن، بشكل واضح، من تعددية لا تحصى من الأجسام الفردية، المتحدة مع بعضها بعضاً بوحدة لا يمكن إنكارها، والتميّزة من بعضها بعضاً في الوقت ذاته. فالجوامد الساوية والأرضية، والنباتات والحيوانات والناس تقدّم هذه السمة المزدوجة.

وإذا نظرنا إلى شخص من الأشخاص، فإننا نكشف فيه عن تعددية في الجوانب تظهر تركيبه وتعقيده. ميّزت المدرسة الأرسطية مركبات هذا التعقيد وصنفتها في لائحة المقولات العشر الشهيرة المتعلقة، بادئ ذي بدء، بالمنطق، لأنها تبين أجناس المحمولات التي يمكن إسنادها إلى موضوع معيّن. وبما أن الطبيعة هي موضوع بحثنا، فإننا نستطيع الاستفادة من تحليل الوجود الجسمي، الذي أطلق عليه أرسطو الجوهر الأول، لأكمال وصف الطبيعة.

صنّف الأكوييني المقولات على الشكل التالي، قال: قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه: فإمّا أن يكون المحمول هو الموضوع، وإمّا أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإمّا أن يؤخذ ممّا هو خارج الموضوع. فمن الوجه الأول، المحمول هو الموضوع في قولنا: سقراط إنسان، فإن سقراط هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر الأول. ومن الوجه الثاني، المحمول صفة الموضوع. وهذه الصفة، إمّا أن تكون لازمة للموضوع من مادته، وهذا هو الكم، أو من صورته، وهذا هو الكيف؛ وإمّا أن تكون له إضافة إلى آخر، وهذه هي الإضافة. ومن الوجه الثالث، المحمول خارج عن الموضوع، إما بالمرّة، وإما بعض الشيء. والخارج بالمرّة، إما ملك، وإمّا مقاس. والمقاس، إمّا زمان،

إلينا. ويقابل تسلسل الأفلاك هذا تسلسل محرّكاتها غير المادية والأكمل منها. أمّا في عالم ما تحت القمر فإن التسلسل يبدأ من الأقل كمّالاً إلى الأكثر كمّالاً، على الشكل التالي: العناصر، المخاليط غير المتحركة، النباتات، الحيوانات الدنيا والسامية، الكائنات الإنسانية. ومع أنّ كائنات عالم ما تحت القمر تعيش في فوضى نسبية، فإنها تحافظ على انسجامها بفعل التأثير الدائم للأفلاك الساوية. والواقع أن كل شيء في عالمنا هذا مخلوق لفائدة النوع الإنساني ولصالحه.

يبقى أن نعرف متى خلق الكون. إذا كان العالم، عند الفلاسفة العرب وبشكل خاص أبين رشد، أبدياً، بحيث إنّ الله، علته الأولى الموجودة منذ الأزل، قد خلقه منذ الأزل، وإذا لم يكن، عند آخرين وفي طليعتهم القديس بونا فنتورا، موجوداً دائماً، فإنه، برأي الأكوييني، قد بدأ في الزمان، وإن كنا لا نستطيع إثبات ذلك عقلياً. الواقع الوحيد، برأي الأكوييني، الذي يمكننا أن نبني عليه رأينا، هو أنّ الله أظهر لنا إرادته عن طريق الوحي، وأعلمنا بهذا البدء الذي يجب أن نؤمن به.

ينجم عن أنّ الكون مدين بوجوده إلى علّة عاقلة وكاملة، أنّ عدم كماله لا يعود إلى صانعه الذي خلقه، إذ لا يفلت شيء من حكمه، كما أنّ أية علّة خارجة عنه لا تستطيع أن تعاكس فعله. ومع ذلك فالشر موجود! فهل هو من إرادته الله؟ وما هي مكانته في النظام الكلي؟ إن الشر ليس شيئاً بالمعنى الدقيق للكلمة، ويمكن أن يسند إليه الوجود أقل بكثير من عدمه. فالشر هو غياب خير يجب أن يوجد، أو بالأحرى، هو عدم الخير. يجب أن نتميّر الشر الطبيعي من الشر الأخلاقي. فالأول فوضى في العالم الجسمي، ونتيجة لسليته التي تؤدي إلى فساد جوهره. وهذا الشر مشكلة عندما يصيب الإنسان بالألم والموت، ولكن هذا الأمر متعلق بالفلسفة الأخلاقية. أمّا الشر الأخلاقي، فإنه فوضى في نشاط المخلوقات الحر، وهذا هو بالتحديد الرفض الإرادي للخضوع إلى القانون الأخلاقي.

نبدأ بحثنا في الفلسفة الطبيعية بهاتين الملاحظتين: إحداهما متعلقة بالوضع العلمي للفلسفة الطبيعية في القرن الثالث عشر، والأخرى ببنية العالم الجسمي آنذاك. بالنسبة للأولى، نلاحظ أن العصور القديمة والوسيلة، رغم أنها ميّزت بوضوح اللاهوت الطبيعي من اللاهوت الموحى، خلطت بين الفلسفة والعلم الوضعي، بل غالت في شمولية الفلسفة حتى اعتبرت

الانطلاق في برهان، من براهين أخرى، عن التركيب مادة - صورة Hylémorhique، للجواهر الجسمية. وهذا البرهان صالح أيضاً بالنسبة لكل الأجسام، بما فيها الأجسام السأوية، لأنها امتداد.

يمارس الفاعل، بفعله المتعدي، تأثيراً في موجود آخر متناهٍ يطلق عليه اسم المنفعل. وبتعابير أخرى يمكن القول: إن الفاعل علة أنتج معلولاً ما في المنفعل: النار، مثلاً، علة تسخين الماء الموجود في الوعاء. وبما أن العلة تطلق، في معناها العام، على «ما ينجم عنه شيء ما ضروري»، فإن مادة التمثال (الرخام) وصورته (الأسد) هما علتان للتمثال الذي ينجم ضرورياً عن اتحادهما. وبما أن هاتين العلتين متحدتان مع التمثال، فإنها علتاه الداخليتان أو المقومتان. والنحات، الذي أنتج التمثال بفعله في الرخام، هو أيضاً علته الفاعلة. وكذلك فإن للنحات هدفاً أو عدة أهداف: الهدف المباشر، المترجم في الفعل نفسه، هو إنتاج صورة جميلة للأسد. ولكن قد يتبني النحات أيضاً غايات شخصية، ككسب حياته، وضمان تقدير الزبون له. والفاعل والغاية هما علتان الخارجيتان للتمثال. وما تقسيم الأكويبي للعلل إلى داخلية وخارجية إلا محاكاة حرفية لتقسيم ابن سينا لها بتأثير من أرسطو والفارابي.

وهذه العلل الأربع موجودة في الأجسام الطبيعية، المركبة جميعها من مادة وصورة، والتي لها علة فاعلة حقتتها، وفيها نشاط طبيعي يحملها بالضرورة نحو غاية محددة. وبالنسبة للعلّة الفاعلة، فهناك، في مستوى الميتافيزيقا، عدة قوانين تنظمها: أولها «أن ما يتغير هو تحت تأثير علة متميزة»؛ وثانيها «أن كل فاعل ينتج معلولاً مشابهاً له»، تطبيقاً للمبدأ القائل، «لا يمكن أن يعطي الفاعل إلا ما يملك»؛ وثالثها يؤكد «أن كل فاعل يعمل من أجل غاية»، وإن كانت الفواعل الطبيعية ليست واعية للغاية المتجهة نحوها. أما معنى القانون، هنا، فهو أن فعل العلة الفاعلة يؤدي بشكل ضروري إلى غاية محددة بطبيعة الفاعل. وسنحاول الآن تحديد الطبيعة الأنطولوجية للموجودات السأوية والأرضية.

إن طبيعة الأفلاك السأوية، التي هي جواهر جسمية فردية، مركبة من مادة وصورة. ومادتها، خلافاً لمادة الأجسام الأرضية، ليست بالقوة تجاه الصور الجديدة، بل هي، كالجواهر الروحية، غير فاسدة. وعدم فسادها يجعل تكاثر الأفلاك إلى عدة نماذج من النوع عينه عملية ضرورية. أما حركتها، فهي، بعكس حركة الأجسام الأرضية، حركة دائرية يدور الفلك حول مركزه في سرعة ثابتة. ولما كان كل متحرك

وإما مكان. والمكان، إما أين غير ملحوظ في ترتيب أجزاء الجواهر من المكان، وإما وضع ملحوظ فيه ذلك. والخارج بعض الشيء، إما أن يكون الموضوع مبدأ له، وهذا هو الفعل، وإما أن يكون نهاية، وهذا هو الانفعال.

وهذا التحليل يبدو كاملاً، فهو يميز في الموجود الجسمي جوهرًا واحدًا، وتسعة أجناس من الأعراض تؤخذ جميعها في المعنى التجريبي للتحديدات المسندة إلى موضوع. بيد أن هذه التحديدات لا يمكن أن توضع على المستوى نفسه: الامتداد هو بوضوح الخاصة الأساسية للموجود الجسمي؛ الكيفية والفعل والانفعال تضاف إلى الامتداد وتعلق بنشاط الأجسام؛ أما المقولات الخمس الأخيرة، فإنها تشير إلى علاقات الموضوع مع وسطه التي قد تكون على أربعة أوجه: فيما علاقات بالمعنى الدقيق للكلمة، وإما إسنادات المكان والزمان، وإما ملكية المواضيع. وإما وضع الجسم بالنسبة للأجسام الأخرى. تلكم هي السمات العامة التي يقدمها العالم الجسمي إلى ملاحظتنا.

لقد علمتنا الميتافيزيقا أن كل موجود متناهٍ قائم بذاته، ويمكن أن يكتمل بنشاطه الذي يفترض قوة فعل متميزة عن الموضوع. وبتطبيق هذا المذهب على الموجودات الجسمية يتبين أنها جواهر ذات قوة فعل تستطيع بها اكتساب أفعال ثانية: فهي، أولاً، ممتدة، وهذا ما يجعلها منفصلة ومنقسمة إلى كميات، إما متجانسة، وإما متنافرة (كما هو في الأحياء مثلاً)؛ وثانياً فإن نشاطها هذا هو، في الواقع، تفاعل يحقق تبادلات بين الأجسام المجاورة، وثالثاً وأخيراً، تُمارس في الأعضاء المتنوعة للأجسام المكونة من أجزاء متنافرة نشاطات متنوعة ومختلفة.

هذا الامتداد الجسمي هو، من ناحية، اتصال منقسم إلى أجزاء متجانسة إلى ما لا نهاية له، وهذا ما يتضمن عدم تحديد أساسي؛ وهو، من ناحية أخرى، مصدر للسلبية، بسبب تعرض الجسم للتصادم مع الأجسام الأخرى وفعلها. وعدم التحديد والسلبية ليس لهما أي أساس في الجواهر البسيطة، وإنما فقط في الجواهر الجسمية المركبة من مبدأ تحديد نوعي، ومن مبدأ آخر، في ذاته، غير محدد، ولكنه، بالمبدأ الأول، محدد. وعن طريق المشابهة مع التمثال، الذي يمكن أن نميز فيه مادة التمثال الرخام عن صورته الأسد، أطلق أرسطو على مبدأ التحديد اسم الصورة، وعلى مبدأ عدم التحديد اسم المادة الأولى. ويقال مادة أولى لتمييز هذا المركب الجوهرية من المادة، في المعنى الشائع لمادة البناء التي نسميها مادة ثانية.

فاللاحددية والسلبية، اللتان تؤثران في الامتداد، هما نقطة

والصورة مبدأً تحديداً نوعي تتلقاه المادة التي هي في ذاتها موضوع قابل غير محدد، وقوة محضة جوهرية قادرة على استقبال أية صورة. هذه القدرة غير المحددة للمادة يطلق عليها اسم عدم.

ولكن من أين تأتي الصورة الجديدة عند الكون، وكيف تختفي عند الفساد؟ الواقع أن المركب وحده هو الموجود، وهو الذي يتحول بفعل علّة فاعلة لانتاج مركب آخر في نهاية التحوّل؛ أما الصورة، فإنها لا توجد بمفردها، ولهذا يقال، غالباً، إنها «مستنتجة من قوة المادة»، بعكس النفس الإنسانية المخلوقة من قبل الله، لأنها غير مادية.

وبسبب اختلاف مستويات نشاطات الكثير من الموجودات الجسمية، اعتقد بعض الفلاسفة أن بإمكانهم تمييز عدة صور جوهرية منضدة في هذه الموجودات. فميزوا، على سبيل المثال، في الحيوان، صورة جسمانية ونفس نباتية ونفس حسية. بيد أن تعددية الصور هذه تعرض للخطر إما وحدة الموجود، وإما طبيعته. وحدته، إذا أكدنا أنّ كل هذه الصور صور جوهرية، لأنّ موجوداً واحداً - إذا كان حقيقة واحداً - لا يمكن أن يتحدّد بعدة أفعال جوهرية، أو عدة صور كل منها فعل. وطبيعته، إذا اعتبرنا أنّ الصورة الأولى التي تلقفتها المادة تكون وإياها جوهرًا، أما الصور الأخرى اللاحقة فلا يمكن أن تكون إلّا صوراً عرضية؛ إذ سيكون الحيوان، جوهرياً، جسماً، بينما الحياة النباتية والحياة الحسية لا تكونان إلّا صفات عرضية. وهكذا لا يمكن أن يكون للموجود الجسمي إلّا صورة جوهرية واحدة.

ومع أن الأجسام الأرضية، خلافاً للأجسام السماوية، متعددة، فإنها ذات نوع واحد. ولكن كيف يمكن لكمال واحد ولتحديد نوعي واحد أن يكون تابعاً لعدة كائنات فردية؟ الواقع أن التركيب مادة - صورة يجعل تعددية أفراد النوع الواحد أمراً ممكناً. المادة الأولى هي مبدأ تشخيصي للجواهر الجسمية. والمقصود هنا بالمادة الأولى المشار إليها بالكمية، أي المادة المعتبرة بأبعادها المكانية الحسية الملموسة. أما العرض الكمي، فهو ليس مبدأ تشخيصياً، لأن التشخيص لازم في المستوى الجوهرية، أما العرض، فهو - بعكس الجوهر - لا يقوم إلّا بغيره، وتدخل تحته المقولات التسع الأخرى، التي سندرسها الآن، لنرى ما تمثله بالضبط بالنسبة للجوهر الجسمي.

ومع أن الموجود الجسمي واحد، فإنه - بسبب كميته المتعلقة بالمادة الأولى - منقسم بالقوة، وليس بالفعل، إلى اللانهاية. وكذلك فإن الامتداد المكاني، الذي يحدّد الموجود

يتطلب محركاً، فإن حركة الأفلاك يجب أن تكون متحركة بموجودات أسمى منها هي نفسها غير متحركة، وهذه المحركات هي جواهر غير مادية. ولكن هل الأفلاك السماوية، عند الأكوييني، هي، كما عند أرسطو محركّة وحية، أو أنها متحركة بجوهر روحي متميّز انطولوجياً، كما قال بذلك الفلاسفة العرب وخاصة ابن سينا؟ رغم أن ليس لهذا الموضوع أهمية كبرى في فلسفة الأكوييني، فإن الاحتمالين، بالنسبة له، معقولان، حتى إنه وجد صعوبة في الاختيار بينهما.

من الواضح أن الأجسام السماوية تؤثر في موجودات العالم الأرضي، كتأثير الشمس في الأحياء، والقمر في المدّ والجزر. وهذا التأثير هو الذي يوجّه الفكر نحو قانون عام، ونحو عنصر جديد للنظام الإلهي، أي أن الأفلاك السماوية والنجوم التي تحملها تمارس، بحركتها، تأثيراً دائماً وكمياً في تطور العالم الأرضي لأن عليتها ذات طبيعة أسمى من طبيعة علل عالم ما تحت القمر. وعلى هذا لا يكون علم التنجيم دون أساس يستند إليه، إذ إننا نستطيع تمييز فعل النجوم في مصير الناس، شريطة أن لا يؤثر ذلك في حرية الإنسان ومسؤوليته.

أما بالنسبة للعالم الأرضي، فهناك أربعة عناصر أساسية (الأرض، الماء، الهواء، النار) تنتج، وفق ترتيبها في نسب متنوعة، مخاليط يمكن أن تكون؛ إما جامدة غير متحركة، وإما متحركة حية متشعبة إلى ثلاثة أصناف: النباتات ذات الحياة النباتية؛ الحيوانات ذات الحياة النباتية والحسية؛ والكائنات الإنسانية التي ترتقي إلى مستوى الحياة العقلية. إن كل الأجسام الأرضية خاضعة لتغيرات بعضها عميقة وجوهرية تؤثر في هوية الفرد، فتؤدي، إما إلى ولادة كائن جديد، وإما إلى فساده بموته وانحلال جسده. ولكن كيف تحدث هذه التغيرات؟ إن كل تغيير ينتج وجوداً مكوناً من مبدأ تحديّد بالفعل يعطي هذا الوجود طبيعته النوعية، ومن مبدأ بالقوة يجعل التغير الجوهرية ممكناً. وهنا نصل إلى التركيب مادة - صورة: ففي الكون تقوم الصورة الجوهرية الجديدة بتحديد جزء من المادة العائدة للام؛ وفي الفساد، تتخلّ الصورة الجوهرية عن مكانها إلى صور أخرى. وما يحصل في الأحياء يحصل أيضاً في المادة الجامدة غير المتحركة، حيث تتم تحولات جوهرية مستمرة عن طريق خصائص جديدة تظهر في نهاية تغيرات معينة.

وهذه التغيرات، التي تتضمن تغييراً في الطبيعة، يمكن إسنادها إلى ثلاثة مبادئ توضيحية: المادة والصورة، اللتان منها تتركب كل الجواهر الجسمية تحت القمر، والعدم.

بالانفعال. فنشاط هذه الأجسام صيرورة، أو حركة، أو بالأحرى تحقيق قوة فعالة في الفاعل، من حيث إنه محرك، وقوة منفعة في المنفعلة، من حيث إنه متحرك. والفعل المتعدي ليس فقط تفاعلاً بين فاعل ومنفعلة، وإنما هو أيضاً عليّة، بحيث إن الفاعل ينقل شيئاً من ذاته إلى المنفعلة محدثاً فيه تغييراً هو المعلوم.

بيد أن هذه الموجودات الجسمية ليست منعزلة عن بعضها بعضاً، وإنما ندرك فيها وجود إضافات مختلفة. ولكن هل لهذه الإضافات واقع خاص؟ هناك بكل تأكيد إضافات عقلية محضة، تكشف عنها بين تصوراتنا من حيث إنها مجردة وكميّة، كإضافة القوة إلى الفعل بين الجنس والفصل النوعي. وهناك أيضاً إضافات مؤسّسة على الواقع، كإضافات الأبوة والبنوة. وقد تكون الإضافة واقعية في أحد حدودها وعقلية محضة في حدّ آخر: فإضافة العقل إلى الموضوع المدرك هي إضافة واقعية (فعل الفكر مضاف واقعياً إلى موضوعه)، أما إضافة الموضوع المدرك إلى العقل، فهي إضافة عقلية (كون الموضوع مدركاً لا يغيّر في شيء من واقع الموضوع). وكذلك فإن تعلق المخلوق بالخالق إضافة واقعية، بينما إضافة الخالق إلى المخلوق ليس لها في الله أي واقع، لأنّ الواقع الإلهي لا يعدل بفعل الخالق.

وبالنسبة للمكان فليس له أي واقع خاص يحدّد فيه موقع الأجسام، بل هو مجمل الأجسام بصفتها ممتدة ومتجاورة، بسبب عدم وجود الفراغ في الكون. ولكن ماذا يجب أن يفهم بمكان جسم محدّد؟ هذا المكان لا يمكن أن يكون شيئاً ما من الجسم عنه، لأنّ الجسم يمكن أن يغيّر مكانه، بينما المكان هو، بشكل واضح، غير متحرك. وهو كذلك ليس المكان الذي يشغله الجسم، لأن المكان، ليس له أي واقع خاص به. المكان هو شيء ما خارجي عن الجسم، أو شيء ما يحتوي هذا الجسم ويتضمنه. هذا المتضمّن هو سطح الأجسام التي تحيط به، علماً أنّ هذه الأجسام متحركة وسطحها متغيّر معها. فمكان جسم ما هو، إذن، السطح الذي يحتويه هذا الجسم ويتضمنه، ليس من حيث إنه جزء من الأجسام المحيطة، وإنما من حيث إنه يقع على مسافة محدّدة وغير متحركة بالنسبة للمحرك الأول أو السبّاء الأولى. وهذا المحرك الأول هو الذي يمنح كل أمكنة الكون نبتاتها بالنسبة إلى المتضمّن السامي. فلكل جسم من الأجسام الطبيعية والسبّاءية مكانه الطبيعي الذي يسعى الجسم إلى شغله، إذا لم يمنعه عائق من ذلك. هذا بالنسبة للمكان، أمّا الزمان فإنّه، كما حدّده أرسطو، «عدد الحركة وفق المتقدم والمتأخّر»، علماً أنّ هذا العدد، من

الجسمي، يعبر عن كمية متصلة منقسمة أيضاً بالقوة، وليس بالفعل إلى اللانهاية. ولهذا فإن اعتراضات زينون ليست ملائمة، إذ ليس على أخيل اجتياز مسافة غير محدّدة للحاق بالسلحفاة. وهناك، إلى جانب الكمية المتصلة، صورة أخرى للكمية، هي العدد، أي الكمية المنفصلة، التي نحصل عليها بتقسيم الكمية المتصلة إلى أجزاء متجانسة. والجزء المكون، نتيجة هذا التقسيم، هو الوحدة العددية التي تستعمل مقياساً للعدد.

وهكذا نحدّد العدد على أنّه تعددية مقاسة بالوحدة، وهذا يعني أن كل تعددية ليست عدداً، وإنما فقط التعددية المكونة من عناصر متجانسة، حيث إن أحدها يمكن أن يستعمل لإحصاء العناصر الأخرى: ست أشجار حور، أربع قطط، عشرة رجال. هناك عدة جواهر روحية، ولكن لا تشكل عدداً بالمعنى الدقيق للكلمة. وهكذا فإن الامتداد والعدد، الجسنيين الأساسيين للكمية، ينقسمان إلى أجناس وأنواع. فالامتداد يمكن أن يكون له بعد واحد (الخط)، وبعدين (السطح)، أو ثلاثة أبعاد (الحجم). والخط بدوره يحتمل عدة أنواع (مستقيم، ومتعرج، الخ). أمّا العدد، فإنه يحتمل من الأنواع بقدر ما يوجد من الأعداد المتميزة (إثنان، ثلاثة، الخ).

وإضافة إلى ذلك فإنّ الموجودات الجسمية متأثرة بتحديدات متعددة تجيب عن هذين السؤالين: ما هو هذا الموجود؟ وكيف هو موصوف؟ يميّز الأكوفي، ككل الفلاسفة الأرسطيين، أربعة أنواع من الكيفيات: الملكات والحالات، القوى الفعّالة، القوى الانفعالية، والشكل. الملكات والحالات هي الكيفيات الأقرب إلى طبيعة الذات، إنّها الرغبات والتوجهات التي تسهل فعل الذات، إمّا بالتطابق مع طبيعتها، (الفضيلة)، وإمّا بالتعارض معها (الرذيلة). إذا كانت الملكات هي توجهات ثابتة وتتلاقى لاسيّما في الإرادة الإنسانية، فإن الحالات غير ثابتة، كالصحة والمرض على سبيل المثال. أمّا القوى الفعّالة والمنفعلة، فإنها مبادئ نشاط الجواهر الجسمية، ويجب أن نلحق بهذه القوى الكيفيات الأولية (ساخن، بارد، رطب، جاف، الخ)، والكيفيات الحسية بصفاتها مبادئ متعلقة بالفعل (لون، صوت، رائحة، طعم، الخ)، والأفعال المطابقة أو المقابلة (كفعل الرؤية أو حاسة النظر، وكفعل السمع أو حاسة السمع). أما الشكل، فهو الصورة الهندسية التي تحدّد الأبعاد المكانية للجسم، وهو، في الموجودات الطبيعية، محدّد بالطبيعة النوعية، إذ إن لكل نوع نباتي أو حيواني شكله الخاص به.

أما بالنسبة للفعل، فهو الذي يميّز الأجسام الطبيعية ويرتبط

والحيوانات والإنسان. فهو عند النباتات الأساس الجوهري للفعاليات المشتركة بين كل الأحياء، كالتغذي والتكاثر والنمو. ويتجاوز، عند الحيوانات، هذه الفعاليات، ليوصلها نحو غاية تعرفها هذه الحيوانات، وهي استقلاليتها. وهذا ما يدل على أنها أكمل من النباتات. وهو، عند الإنسان، النفس الروحية، التي تتضمن في صورة روحية سامية، كمال كل الصور. وهكذا فإن الإنسان، الذي لا يعرف فقط غايات فعايلاته وإنما قادر على تحديد لها بحرية، أكمل الموجودات الأرضية. ولهذا سندرسه بشكل مستقل عن الفلسفة الطبيعية. والواقع أن دراسة الطبيعة، عند الأكوييني، تظهر لنا أن العالم الجسمي منظم ومرتب، حتى في وجوده، بالموجود الأول، أي الله. والفوضى، التي نعر عليها في هذا العالم، لا تؤثر إلا في الموجودات المتناهية، ولا تعرض للخطر خير المجموعة. وإذا كان أرسطو قد اعتقد أن العالم كان موجوداً دائماً وأنه أبدي في الماضي، وإذا كانت العقيدة المسيحية، كغيرها من العقائد الدينية، تعلم أن للعالم بداية زمانية، وهذا ما أكدته بعض اللاهوتيين الذين اعتقدوا أن بإمكانهم إثبات ذلك عقلياً؛ فإن موقف القديس توما يقع بين هاتين الفرضيتين المتعارضتين. فالحجج التي قدمها الفلاسفة لإثبات أبدية العالم غير مقنعة، لأن فعل الخالق هو، كالأله وبالعكس الحركة والزمان، فعل أبدي، كما أنه فعل حر إلى أقصى الحدود، لذا فإن كون العالم المخلوق أبدياً، أولاًً بداية، أمر متعلق بالإرادة الإلهية. وكذلك فإن حجج اللاهوتيين لإثبات بداية العالم ليست مقنعة: فالخلق من عدم لا يساوي الخلق بعد عدم، لأن الخلق يتضمن التعلق تماماً بالخالق، ولا شيء يمنع أن يتعلق المخلوق بشكل دائم بعلته الأبدية. ولكن قد يعترض أحد فيقول إن عالماً أبدياً في الماضي يتضمن سلسلة غير متناهية من الأحداث المكتملة، والحالة هذه فإن الكثرة غير المتناهية بالفعل مستحيلة. ولكن الأحداث الماضية متعاقبة، إذ لا تُعطى مطلقاً دفعة واحدة، ولا تقوم لانهاية بالفعل وإنما فقط بالقوة. والواقع أنه لا يمكن إثبات لا أبدية العالم ولا حدوثه. ولكن الإيمان فقط يعلمنا أن العالم قد بدأ: ماضيه يمكن قياسه، والأحداث المنجزة متعددة ويمكن حصرها.

الإنسان هو الموجود الوحيد العاقل في الطبيعة، ولذا خصص له الأكوييني جانباً كبيراً من تأملاته الفلسفية، ويتميز عن الآخرين بصورته الخاصة وبصورة الموجودات الأخرى التي

حيث هو كذلك، لا يوجد في الطبيعة وإنما في ذهن الإنسان الذي يرغب في قياس الزمان. وهنا تميز الزمان الواقعي من الزمان الصوري: فإذا كان الزمان الواقعي، الذي هو عدد في القوة فقط، جانباً للحركة الواقعية، فإن الزمان الصوري، الذي هو مقياس الزمان الواقعي بمساعدة وحدة مختارة كقياساً، لا يوجد إلا في ذهن. وهكذا يبدو أن الزمان هو المدة التي تمر بسرعة ثابتة والتي هي المقياس الطبيعي لكل الحركات. ولكن ما الذي يؤسس هذه السمة المطلقة للزمان؟ إنه تماماً ما يؤسس السمة المطلقة للمكان، إنها حركة السماء الأولى، التي هي حركة دائرية كاملة، متسقة ومنظمة تماماً.

أما المقولتان الأخيرتان، التملك والوضع، فإنهما تعبران عن علاقات الموضوع مع وسطه: طريقة معينة في الملك، وطريقة ما في الموجود. فإذا كان التملك يعني علاقة جزئية للذات مع بعض المواضيع التي حازت عليها، كالثياب التي ترتديها، فإن الوضع يعني حالة الذات فيما يتعلق بوضعها في المكان الذي تشغله، ككونها جالسة، أو نائمة، أو واقفة.

وبعد دراسة المقولات العشر، لا بد من لقاء الضوء على العناصر والمخاليط والأحياء في فلسفة القديس توما الأكوييني. وهنا نرى أيضاً أن الأكوييني لم يخرج عن تعاليم أرسطو. الخاصة النوعية الأساسية للعناصر الأربعة هي حركتها الطبيعية المستقيمة نحو مكانها الطبيعي، إذا لم يمنعها عائق من ذلك. ويملك كل عنصر من العناصر كفتيتين ملموستين تميزه: الأرض باردة وجافة؛ الماء بارد ورطب؛ الهواء ساخن ورطب؛ النار ساخنة وجافة. هذه الكيفيات، التي تقيم بين العناصر تعارضات جذرية، تنظم تحول العناصر فيما بينها وتكون من اتحادها مخاليط جديدة. وطبيعة هذه المخاليط محدّدة بنسبة العناصر التي تحتويها، وبمعايرة الكيفيات الأولية. أما الموجودات الحية، فهي مخاليط مركبة جداً، أو ذات أعضاء متنوعة، تجعل النشاطات اللازمة، أي النشاطات التي تكتمل داخل الكائن الحي ولفائده، أمراً ممكناً. هذه النشاطات تحدّد الحياة: فالكائن الحي موجود يتحرك بنفسه، وهو مبدأ لتغيرات معينة داخل جهازه العضوي.

وهو، ككل الكائنات المتناهية، مركب من وجود وذات؛ وذاته، ككل الموجودات الجسمية، مركبة من مادة وصورة، مع كل النتائج المترتبة على ذلك من جسمية وسلية وتشخيصية ضمن النوع. أما النفس، فإنها، في معناها الفلسفي العام، مبدأ الحياة الذي يحرك الأحياء، أو بالأحرى الصورة الجوهرية للجسم المتعضي. هذا المبدأ الحيوي، أو بالأحرى المضمون الذي يحدّد الوجود الكامل للحي، يتجلى عند النباتات

المدركة بالحواس . ولما كانت هذه الموضوعات لا تستطيع لا أن تفعل في قوة غير مادية ولا أن تحدث فيها تصورات غير مادية، كما يحدث الموضوع الحسي الصورة الحسية، وجد الأكوييني نفسه مضطراً لأن يأخذ بالتقسيم الأرسطي للعقل الى عقل فاعل قادر، بفعله في الصور العقلية، أن يكون على غرارها صوراً مجردة، أو تصورات عقلية أخرى، والى عقل منفعل يتلقى هذه التصورات فيصبح مفكراً بفضليها . وهكذا يتم اتحاد الذات بالموضوع بفضل هذه الصورة العقلية التي هي تماماً فعل العقل المنفعل . ولهذا السبب فإن العقل، حينما يتعلق فعلياً، يكون متطابقاً وموضوعه . وبما أن هذا الموضوع يتمثل بالصور النوعية، فإن العقل هو صورة كلية مستقلة عن الهولي، وبالتالي واحد لدى جميع الناس، إذاً لا يمكن أن يكون جزءاً من النفس .

هذان العقلان لا يعملان أبداً إلا من خلال إضافتهما الى عمليات بحاجة هي نفسها الى أعضاء جسمية . ولكن الصعوبة هي في معرفة الذات التي تقوم بها هذه العمليات : فهل هذان العقلان مفارقان ؟ أم واحد منهما فقط، وهو العقل الفاعل، بينما العقل المنفعل جزء من النفس ؟ أم أن كليهما، أخيراً يعودان الى النفس ؟ يعتقد أميل برهيه أن الرأي الأول ذهب إليه ابن رشد، والثاني ابن سينا، والثالث الأكوييني . ومهما يكن من أمر، فإن العقل المنفعل عندما يصبح بالفعل عقلاً، بتلقيه الصورة عن العقل الفاعل، يصبح قادراً على نشاط مستقل معقد أكثر فأكثر : فهو يدرك بالخبرة الحسية طبيعة الأشياء وماهيتها؛ ويقوم بإعداد التحديدات بوضع الموضوع المدرك في سلم الأجناس والأنواع؛ كما يحول التصور المجرد، بإسناده الى موضوع حي، الى حكم؛ وكذلك يربط أحكامه وينسقها بأساليب الحوار المختلفة . إنه يحاول هكذا إعادة بناء النظام الكلي تحت صيغة النظام التصوري، وهذا هو العلم في معناه الواسع أو الفلسفة .

يقوم الأساس الأنطولوجي لمعرفة الماهيات على السمة الطبيعية للنشاط العقلي : إن من طبيعة العقل الفاعل تجريد صور معقولة متطابقة مع الصور العقلية المتطابقة بدورها مع الأشياء المدركة بالحواس؛ وكذلك من طبيعة العقل المنفعل، الذي تلقى صوراً من العقل الفاعل، إعداد تصورات متطابقة مع الأشياء . وهذه العمليات الطبيعية أكيدة، إذا لم يمنعها أي عنصر خارجي من التحقق، لأن الطابع من نتائج الخالق، ولا يعقل أن تكون صناعتها سيئة .

إن توجه عقلنا نحو الواقع، وتأقلمه الطبيعي مع معرفة

يعرفها . ومعرفته هذه تبدأ باستعمال الحواس الخارجية والحواس الداخلية . والحواس الخارجية، التي تضع الحيوان على اتصال مع العالم الخارجي، قوى عضوية ومنفعلة، أي أنّ ملكة الإحساس تُمارس في الأعضاء الحسية وبها، كما أنها تنفعل بالمواضيع الحسية التي تحدث في أعضاء الحواس صوراً حسية تمكن الحواس الخمس الخارجية (النظر، السمع، الشم، الذوق واللمس) من معرفة جوانب الأجسام المدركة . فاتحاد الذات بالموضوع، الذي هو الشرط الأساسي لكل معرفة، محقق في الأحساس، بفضل الصورة الحسية . أما الحواس الداخلية، الضرورية لتكون المعرفة الحسية فعالة تماماً، فهي : أولاً، الحس المشترك، وهو يجمع معطيات الحواس الخارجية، فيقارنها ويستخلص منها السمات المشتركة بين عدة محسوسات خاصة بالحركة والسكون، والامتداد والشكل والعدد . وهناك، ثانياً، المخيلة، وهي تحفظ الصور، المستفادة بالحواس الخارجية، على شكل صور ذهنية، ويمكن أن ترتبها بحيث تكون منها بنى خيالية متنوعة جداً . وهناك، ثالثاً، الوهم الضروري للحيوان، لكي يميز جوانب الأجسام الحسية التي لا تدرکہا الحواس الخارجية، كالمفيد والضار . والوهم نوع من الغريزة الفطرية التي تحمل الشاة الى الهروب من الذئب . وهناك، رابعاً وأخيراً، القوة التذكيرية، التي تستطيع أن توقظ في الحيوان صوراً قديمة وتجدها حتى يستطيع الاستفادة منها . إذ كانت أعضاء الحواس الخاصة خارجية، فإن أعضاء الحواس الداخلية متمركزة في المخ، بحيث إن كل واحدة منها تحتل جزءاً منه .

يملك الإنسان، كالحیوانات الأخرى، الحواس الخارجية والحس المشترك والمخيلة، وعوضاً عن الوهمية، يملك القوة التأملية، التي يقتصر دورها على تمييز معطيات الحواس، ويطلق عليها أيضاً عقلاً جزئياً، لأنها وظيفة من وظائف العقل . وكذلك فإن الذاكرة الحيوانية يطلق عليها عند الإنسان اسم قوة التذكر، التي لها وظيفة فاعلة في إيقاظ الذكريات الماضية وإعادة تصورها في الشعور الحالي، وهذا لا يتم دون بحث وجهد متواصلين .

وهكذا فإن العقل طريقة في المعرفة أسمى من المعرفة الحسية ومستعملة في القوة التأملية وفي القوة التذكيرية . هذه القوة السامية في المعرفة، التي هي قوة استقبالية مجردة بطبيعتها من أي مضمون فطري، تظهر بمشول التصورات الكلية المكتسبة ذات الطبيعة غير المادية . هذه التصورات تعبر عن طبيعة العقل غير المادية، كما أنها تمثل الموضوعات الجسمية

هذا الأمر دون غيره؟ هناك عدة علل، خارجة عن العقل والإرادة، قد توضح، على الأقل جزئياً، هذا الانتقال كالسهو وتأثير العادات المكتسبة والانفعالات والوسط الاجتماعي. أما إذا كانت هذه العناصر غير حاسمة، فإن الاختيار يتعلق في نهاية الأمر بالشخص صاحب حرية الاختيار التي قد تكون مهياة بهذه التأثيرات الخارجية. ولكن في هذه الحالة، هل يعود القرار النهائي الى العقل، أم الى الإرادة؟

لقد نوقش موضوع التفوق النسبي للعقل أو للإرادة كثيراً، ولا سيما في الأوساط اللاهوتية. المدرسة الفرنسيسكانية قالت بتفوق الإرادة، المدرسة الأرستية أكدت بالعكس سيطرة العقل. أما موقف الأكويني فقد كان أكثر تعقيداً، فإذا اعتبرنا العقل والإرادة، من حيث طبيعتهما ومن حيث إنهما قوتان، فإن العقل أسمى من الإرادة، لأن موضوعه أبسط وأكثر إطلاقة من موضوع الإرادة: موضوعه هو الفكرة ذاتها للخير المرغوب - وهو موضوع مجرد وكلي - بينما موضوع الإرادة هو دوماً خير عيني ومفرد. ولكن إذا اعتبرنا القوتين بالمقارنة مع شيء آخر، فإن الإرادة أسمى من العقل عندما تستند الى موضوع أسمى من موضوع العقل. فإذا كان الخير المرغوب أنبل من النفس الإنسانية التي توجد فيها فكرة الموضوع المعروف، فإن الإرادة أسمى من العقل. ولهذا يفضل محبة الله على معرفته، ومعرفة الأشياء الحسية على محبتها. وهكذا إذا كانت المعرفة تستوعب المواضيع المدركة بحركة منطلقة من العالم الخارجي نحو العقل حيث تكتمل فيه، فإن الإرادة تتجه، على العكس من الداخل نحو الواقع الخارجي موضوع رغبتها. فإذا كان العقل هو الذي يحرّك الإرادة مقترحاً عليها الخير المرغوب، فإن الإرادة هي التي تحرك العقل وكل قوى النفس الأخرى، لأن القوة الفاعلة التي موضوعها الغاية الكلية تحرك القوى الموجهة نحو غايات جزئية. فموضوع الإرادة خير الشخص في مجمله، أما قوى النفس الأخرى، فإنها تطمح الى خيرات جزئية.

هذه النشاطات الحسية والعقلية للموجودات المتناهية تكشف لنا عن طبيعتها الجوهرية. فأفلاطون، الذي تأثر بالمفارقة بين هذين النوعين من النشاطات، اعتقد أن عليه إسنادهما الى جوهرين متميزين وحتى متناقضين هما النفس والجسم. والقديس أوغسطينوس وتلاميذه ميزوا أيضاً جوهرين في الانسان، النفس الروحية والجسم، ولكنها طبيعياً متحدان ويشكلان معاً الطبيعة الإنسانية، واتحادهما مؤاتٍ للنفس. أما القديس توما، فقد تجاوز هذه الثنائية، لأن نشاطاتنا تعبر عن وحدتنا العميقة: إني واعٍ من أنني أفكر وأريد، وكذلك من

العالم الجسمي أمران أساسيان في المعرفة يفترضان أن كل حكم تام يجب أن يستند الى الواقع المدرك بالحواس. فإذا انقطع نشاط الحواس الخارجية، كما في الحلم مثلاً، فإن العقل لا يستطيع بعد تكوين أحكام صالحة تماماً.

أما بالنسبة للموجودات الروحية، كالأله والجواهر المفارقة، فإن عقلاً يستطيع معرفتها بقدر ما تتجلى في عالمنا الحسي. أي أن وجود الله يمكن أن يُدرك انطلاقاً من الموجودات الجسمية بصفاتها معلولات له. أما الجواهر المفارقة، فيُدرك وجودها انطلاقاً من الأجسام السبائية، بصفاتها عللاً محركة لها، كما وأنها تُدرك عن طريق اعتبار النظام الكلي الذي لا يمكن أن يكون كاملاً بدون هذه الجواهر المفارقة. وكما رأينا، لا نعرف الطبيعة الخاصة بالموجودات غير المادية إلا بطريق سلمي، إذ ننكر عنها كل ما يميز الأجسام الحسية. ومعرفتنا لها عن الطريق الإيجابي لا يمكن أن تكون إلا معرفة تشابهية Analogique؛ أي عن طريق صفاتها المشتركة معنا، كالوجود والوحدة والثبات، الخ.

لكل موجود متناهٍ نزعة طبيعية تحمله الى الاتصال مع غيره، باحثاً في ذلك عن الكمال. وتسمى هذه النزعة، في الحيوانات، نزوة طبيعية، أما في الإنسان فإنها تقع في مستوى المعرفة. وتتضمن هذه النزوة الحسية الطبيعية قوتين متميزتين: النزوة الشهوانية التي توجه الحيوان الى المواضيع المناسبة له وتبعده عن تلك الضارة به؛ والنزوة الغضبية التي تسمح له بمقاومة ما يعيق رغباته، أو ما يسبب له ضرراً. أما في الإنسان، فإن النزوات الحسية موجهة بالعقل والإرادة أي: بالقوة التأملية، أو بالعقل الجزئي.

إن ما يقابل المعرفة العقلية هي الإرادة، أو النزوة العقلية التي تبغى الخير المعروف بالعقل. هذه النزوة محددة في حالتين: أولاً، تميل الإرادة بالضرورة نحو الغاية النهائية للإنسان، التي هي السعادة التامة؛ وثانياً، ترغب الإرادة في الوسيلة التي تبدو ضرورية للوصول الى الغاية التي ترسمها لنفسها. والإرادة، خارجاً، عن هاتين الحالتين، غير محدّدة، لأن معظم الخيرات الجزئية لا تبدو شروطاً ضرورية للسعادة التامة، ولأن من يرغب في اجتياز البحر عليه أن يمتطي الباخرة وسيلة للوصول الى هدفه. والواقع أن للإنسان حرية الاختيار لأنه كائن عاقل، والوظيفة الخاصة لهذه الحرية هو اختيار الخير الجزئي الذي تتجه نحوه الإرادة. هذا الاختيار يتعلق بالعقل وبالإرادة معاً: بالعقل الذي يتأمل في الباعث المفضل ويتذكر في أمره، وبالإرادة التي تقبل بالحكم. والآن لماذا يختار الإنسان

يكمن في أن نظام الكون، لكي يكون تاماً، يجب أن يتضمن نوعاً واقعاً على حدود عالم الأرواح وعالم الأجسام، هو النوع الإنساني. وهكذا فإن الوضع الإنساني، رغم ضعفه وعرضيته، يحقق، في فلسفة الأكوييني، قياً عديدة أصلية لا تستطيع أن تجد مكاناً لها في عالم الأرواح المحضة. العالم الجسمي هو، إذاً، كلياً في خدمة الإنسان الذي يعطيه قيمته وسبب وجوده.

الإنسان، وهو على هذه الأرض، قلق بشكل مستمر على مصيره الأخروي، ويسعى دوماً إلى الكمال وإلى نوع من الخير السامي النسبي للذين لا يمكن أن يتحققا بالنظر وحده، بل لا بد من تدخل العمل أيضاً، أي الفلسفة الأخلاقية. ولكن كيف يتوصل الإنسان إلى هذا الكمال وإلى هذا الخير؟ هل يكفي التأمل، أي النشاط العقلي الأكثر سمواً في الإنسان، للوصول إلى هذه الغاية، كما اعتقد ذلك أرسطو؟ التأمل، برأي الأكوييني، غير كافٍ ولا يمكن أن يتحقق على هذه الأرض، لأنه، من ناحية، ليس لدى معظم الناس لا الوسائل ولا الوقت الضروري للوصول إلى الحياة التأملية، ومن ناحية ثانية، حتى هؤلاء القادرون على ذلك لا يفلتون من تبعيات الحياة الإنسانية بما فيها الموت. فالسعادة التامة موجودة، إذاً، في الحياة الأبدية، ومشروطة باستقامة الإنسان الأخلاقية لحظة موته. فإذا وجد الموت الإنسان في حالة استقامة أخلاقية، فإن النفس المفارقة ستكون في حالة انساق تام مع نظام الخلق وإرادة الخالق، وبالتالي سيكون تأملها للنظام الكلي مصدراً لسعادة روحية متناسبة مع كيفية ارتباطها مع الخير الأرضي. أما إذا وجدها على غير ذلك، فإن هذا سيؤدي إلى حالة من عدم الانساق وبالتالي من التعاسة. فأنفالتنا الحرة تكون جيدة أو سيئة أخلاقياً، بحسب إسهامها في الوصول أو في عدم الوصول إلى الغاية النهائية. وهكذا تبدو الحياة الحاضرة تبيشة واستعداداً للحياة النهائية.

ولكن أليس للإنسان، وهو على هذه الأرض، رغبة طبيعية لمعرفة الله في ذاته معرفة حدسية حقيقية عقلية؟ ألا يمكن اعتبار كل ما نفعله في هذا العالم وسيلة للوصول إلى الغاية النهائية؟ يقتبس الأكوييني الأفكار الأساسية للأخلاق الطبيعية عن أرسطو. فمن الأخلاق النيقوماخية يأخذ الفكرة القائلة: إن إرادتنا تنزع نزوعاً طبيعياً وعقريباً نحو الخير الذي هو غايتها، والفكرة القائلة إن حريتنا في الاختيار ليس قوامها أن نختار غايتنا، وما هي بحرة، بل أن نختار، بالتروي وأعمال

أنني أرى وأسمع وأتفلس وأتغذى وأتألم جسمياً. فكل هذه النشاطات تعود إلى الذات عينها، إلى الإنسان الضروري. يجب أن نؤكد إذاً أن الإنسان جوهر واحد، أي فرد واحد في ذاته، غير متحد مع أي فرد آخر، ومستقل عن الوقائع المحيطة به. وهذا ما تؤكد هذه الوقائع.

وإضافة إلى ذلك فإن الإنسان، المركب من جسم وصورة في عالم مركب من طبائع، متفعل في نشاطاته العضوية وخاضع للتحويلات الجوهرية كالكون والفساد. والنفس المفكرة هي صورته الوحيدة التي تحتوي على كمال كل الصور الأدنى النباتية والحيوانية. ورغم أنها صورة جوهرية للجسم المادي، فإنها في ذاتها صورة روحية غير مادية، لها كمالات العقل والارادة. هذا الوضع المزدوج الانطولوجي للنفس الإنسانية يؤدي إلى نتائج حيوية عضوية وأخرى روحية: فهي، من حيث إنها صورة للمادة ومتحدة بها، خاضعة لنشاطات مرتبطة بدقة بنشاطات عضوية ومشخصة بهذا الاتحاد؛ وهي، بصفتها صورة روحية، غير فاسدة ودائمة. وإذا ما أدى خلل خطير في الوظيفة العضوية إلى فسخ المركب الجوهري بين النفس والجسم، فإن النفس قادرة على مفارقة الجسم لتصبح نفساً مفارقة. والنفس المفارقة، التي تملك نشاطاً متناسباً مع طبيعتها، أي نشاطاً روحياً (فكر وإرادة) مشابهاً لنشاط الأرواح المحضة، تعرف - بفضل تصورات مستمدة من الله - النفوس الأخرى المفارقة والأرواح المحضة (الأقل كمالاً) والعالم الجسمي. وتتسع معرفتها لتشمل بعض الوقائع الفردية، بفضل ذكرى المعارف المستمدة في هذا العالم ويفضل العلاقات الشعورية التي تربطها مع أشخاص معينين، أو مع وضع خاص لله. وهي، وإن كانت تمارس معرفة العلم النظري المستوعب خلال حياتها الأرضية وفق نمط جديد، فإنها لا تحيط بما يحدث على هذه الأرض، على الأقل إحاطة طبيعية.

يؤدي الوضع الأنطولوجي للجوهر الإنساني المخلوق، للوهلة الأولى، إلى نتيجة غريبة: فشكل عادي يعود الوجود، في مركب مادة - صورة، إلى المركب من حيث هو كذلك؛ أما في حالة الإنسان، المركب من جسم - نفس، فإن الوجود يعود تماماً إلى النفس، لأنها واقع روحي. ولما كان يستحيل على الإنسان أن يملك وجودين متميزين عن بعضهما البعض (وجود المركب ووجود النفس)، لذا فإن المركب يشارك في وجود النفس. والإنسان، بصفته روحاً مجسدة، معرض للآلم وللموت، وهذا ما يجعلنا على طرح السؤال التالي: لماذا لم يقتصر الخالق على خلق أرواح محضة لا تتألم ولا تغني؟ الجواب

الحصول على الخير المشترك الأسمى من الخير الجزئي، ومثله مثل الكل الأسمى من الجزء، والنوع الأسمى من الفرد. وعلى الفرد، في حالات معينة، أن يضحي بنفسه لمصلحة بلده، وحتى تقديم حياته لأنقاذ وطنه وسلامته. ولكن يجب أن نفهم جيداً خضوع الفرد للجماعة: فالدولة ليست كياناً متميزاً عن المواطنين مفارقاً لهم؛ والخير المشترك ليس خيراً هذا الكيان، الذي لصالحه تنتظم الأفراد وسائل بقصد الغاية، وإنما هو، في الواقع، خير الأشخاص الذين يعيشون حياة جماعية. فخير الجميع، هو، أيضاً، خير كل واحد. وعلى الدولة، إذا ما تناقضت المصلحة الجزئية للأشخاص مع هذا الخير المشترك، التوفيق بينها وفق قواعد العدالة. وبالنسبة للتضحيات الشخصية التي تطلبها الدولة للحفاظ على الجماعة، فإنها شرعية، لأن المواطن، بقبوله بهذه التضحيات لسلامة الأمة ونجاتها، يحقق تماماً غايتها الأخيرة الشخصية.

بيد أن المجتمع المدني لا يستطيع الاستمرار بدون السلطة التي تبحث عن الخير المشترك عن طريق احترام الحق والعدالة. والحق هو موضوع العدالة التي هي فضيلة تحملنا على إعطاء كل ذي حق حقه، أي أن نحترم، في علاقاتنا مع الآخرين، حقوقهم. وهنا علينا أن نميز الحق الطبيعي الذي أملتة علينا طبيعة الأشياء من القانون الوضعي الناجم عن اتفاق. وحق الناس، الذي هو الحق الوضعي المشترك تقريباً بين كل المجتمعات الإنسانية، مكون من اتفاقات استنتجها العقل المشترك بين كل الناس، بشكل تلقائي، من الحق الطبيعي. فالتمتع بخيرات الأرض، وفق احتياجاتنا ومتطلباتنا، هو حق طبيعي، وإلا لاستحالت الحياة الإنسانية. وبالنسبة لحق التملك الشخصي، فإن العقل يوصي به، لأن تملك الأشياء تملكاً مشتركاً يؤدي إلى نتائج خطيرة، من خلافات، وإخلال في الأمن، وعدم الحفاظ على الملكية الجماعية. أما فيما يتعلق بفضيلة العدالة، فلا بد من التمييز بين ثلاثة أجناس من العدالة: عدالة تنظم علاقات الأشخاص فيما بينهم، وعدالة تنظم علاقات السلطة مع المواطنين، وعدالة تنظم علاقات المواطنين مع السلطة.

والآن ما أفضل شكل للحكومة بنظر الأكوييني؟ فضل الأكوييني النظام الملكي الذي يضمن أكثر من غيره وحدة الشعب والأرض. بيد أن المملكة لم تُجعل للملك، «بل جعل الملك للمملكة». فالملك ليس لسلطانه من مبرر آخر للوجود سوى طلب خير المجموع؛ فإن ضحى بصالح رعاياه لصالحه الخاص، حلّ هؤلاء من أي التزام تجاهه وكان من حقهم أن يعلنوا خلعه. لذا لا بد من أن يساعد الملك في إدارة دفة

العقل، الوسائل التي تؤدي بنا إلى هذه الغاية. ينبغي إذاً أن يكون هناك نور طبيعي يهينا مقدمات استدلالنا العملية. ويتجلى هذا النور في القانون الأزلي الذي هو عبارة عن وضع Habitus طبيعي وثابت ينقسم إلى قواعد جزئية، ومنه تنبع استقامة الإرادة. وما الفضائل إلا عادات مكتسبة، مصدرها قدرتنا على اختيار أحسن الوسائل بفضل حريتنا في الاختيار. فالعادات التي تنزع إلى الفعل الحسن تسمى الفضائل، وتلك التي تنزع إلى الفعل السيئ تسمى الرذائل. وتفترض هذه النظرة أن شرائع الأخلاق والقانون مبنية على أساس عقل الله الذي له بالذات تخضع إرادته. بيد أن ذلك النور الطبيعي لا يقدم أية وسيلة للترقي إلى الفضائل العليا، إلى المحبة وسعادة المصطفين التي لا قوام لها سوى معرفة الله. وهذه السعادة مستحيلة في الحياة الدنيا، وهي وحدها القادرة على إشباع الرغائب البشرية كافة.

والآن كيف رأى الأكوييني الأخلاق الخاصة، كأخلاق الفرد وأخلاق العائلة وأخلاق الدولة؟ بحث الأكوييني في العائلة وبشكل خاص في الزواج، وكذلك في الحياة الاجتماعية والسياسية بدراسة العدالة والحق والقانون. سنذكر هنا بمجابهة الأكثر أصالة.

لما كان الإنسان بمفرده لا يستطيع تلبية جميع حاجياته، فإنه من الطبيعي أن يعيش في المجتمع بالتعاون مع غيره. والمجتمع الطبيعي والأساسي إلى أقصى الحدود هو العائلة التي فيها يتحد رجل وامرأة للتعاون فيما بينهما، وبشكل خاص لضمان الحفاظ على النوع، بالإنجاب وتثقيف الأولاد. والقانون الطبيعي يتطلب أن يستمر اتحاد الزوجين، على الأقل، حتى إكمال تربية الأطفال؛ ويفرض - وإن كان بالحاح أقل - عدم فسخ الزواج، بسبب نتائج الطلاق الخطيرة. أما تعدد الأزواج فيجب أن يدان حكماً، لأنه يجعل الأبوة غير أكيدة. وبالنسبة لتعدد الزوجات، فرغم أنه غير مناقض للمبادئ الأولى للقانون الطبيعي، لأنه لا يعرض للخطر الغاية الرئيسية للزواج، أي الإنجاب، فإنه متناقض للمبادئ الثانوية للقانون الطبيعي، لأنه يعرض للخطر الحب الزوجي، السلام داخل العائلة، كرامة المرأة وتربية الأطفال، هذا وقد أعطى الأكوييني السلطة، داخل العائلة، إلى الرجل، لأنه الأقوى جسماً، ولأن العقل يسيطر فيه أكثر من المرأة.

تتحد العائلات لتشكيل المدينة، وتتظم المدن في مقاطعات تجدد وحدتها في الدولة، وهي المجتمع التام، من حيث إنه يكفي ذاته لتأمين خير المواطنين. فهدف المجتمع المدني

بفلسفة عقلانية، هي الفلسفة التومائية، بحيث يعاد النظر في دراسة المسائل اللاهوتية المتعددة على ضوءها. والواقع أن الأحوال التاريخية كانت مؤاتية لهذا الاسهام الفنى الكبير: فقد وجد الشاب الدومينيكانى نفسه على ملتقى كل التيارات الفكرية الآتية من العصور القديمة الوثنية والمسيحية، ومن ثمّ القرون الوسطى البيزنطية والعربية واللاتينية. فقد التقت للمرة الأولى في جامعة باريس، التي كانت آنذاك، العاصمة الفكرية للمسيحية، الأفلاطونية والأرسطية - الهلينية والعربية - والوثنية والمسيحية. وقد استطاع الأكويينى، ذو الثقافة المدهشة والشاملة لكل العلوم والآداب المتوفرة آنذاك، الاستفادة من هذه المصادر الغزيرة والمتنوعة.

تبني القديس توما، بجرأة، القضايا الأساسية للأرسطية، وأعاد صياغتها في صفاتها ونقائها الأصليين. وأمانته لفلسفة أرسطو قادتة الى معارضة أفلاطون في أغلب الأحيان، وحتى معارضة القديس اوغسطينوس، دون أن يناقضه علانية. ومع أنه اقتبس من ابن سينا وابن رشد الكثير من المفاهيم الفلسفية، فإنه لم يكتفِ بإسنادها الى أرسطو، بل وجه إليها - وعلى غير حق في أكثر الأحيان - انتقاداته اللاذعة. كما أنه عارض الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبرول والراهب الفرنسيسكاني بونافنتورا. وتعتبر شروحاته المتعددة حول أرسطو أعمالاً رائعة لا مثيل لها، لأنها تعبر عن تعمق دقيق في النصوص الغامضة، في أغلب الأحيان، بسبب اقتضاها المتطرف. أما إذا كان النص قابلاً للنفاش في فحواه الأدبي، فكان توما يشرحه، بحيث يأتي متوافقاً مع الفكر المسيحي، دون أن يأخذ بالحسبان المواقف الأساسية للأرسطية. وهكذا فقد أسند الى أرسطو مذهب الخلق وخلود النفس الإنسانية الفردية.

إن ما كان يبدو عند الأكويينى سنيوياً أو رشدياً أو أرسطياً أو أفلاطونياً، أخذ معنى جديداً بدخوله في مذهبه الخاص مرتدياً ثوباً مسيحياً محضاً. إن إله القديس توما ليس الفعل المحض للفكر الذي ترأس عالم أرسطو، وليس العقل الذي يفيض عنه العالم (ابن سينا)، أو المبدأ المتحد به (ابن رشد)، وإنما هو الفعل المحض للوجود الذي خلق العالم من العدم. وكل فرد في هذا العالم المخلوق، الذي هو بنية مركبة من قوة وفعل، ومن جوهر، ومن قوى وعمليات مختلفة، يأخذ وحدته من الفعل الخاص للوجود. وهو، بهذا الفعل، كل هذه الأشياء معاً، ويعمل باستمداده قوة العمل من هذا الفعل الوجودي، دون توقف، ليكتمل وفق قانون ذاته ويجهد متواصل ليلحق بعلمه الأولى التي هي الله. ويتجاوزها هكذا الأرسطية، إضافة

إلى مجلس استشاري منتخب من الشعب. ولما كان القانون الإلهي، بنظر الأكويينى هو الذي ويدل على الخير الحقيقي، وتعليمه يعود الى الكنيسة، فإن من حق الكنيسة أن تحرّم الملوك وتعلمهم. وهكذا فإن دولة الأكويينى العقلانية لا يمكن أن تكون إلا دولة مسيحية تترك للسلطة الزمنية استقلالاً ذاتياً ينظر ذاك الذي يتركه اللاهوت للفلسفة العقلية. وهذا الضرب من التيقراطية المعتدلة يبين بقوة التيقراطية المتشددة التي دعا إليها الناسك الأوغسطينى جاك الفيرتي الذي وقف، وفق الروح الأوغسطينية، موقف المعارضة من المطامع التنامية للأنظمة الملكية القومية.

وصفة القول إن الأخلاق، عند الأكويينى، عقلانية، إذ إنها ترى في العقل مرشداً للفعل الأخلاقي، وفي التأمل العقلي غاية أخيرة للنفس الإنسانية في الحياة الأبدية. إنها ليست أخلاقاً متعياً *Hédoniste*، كتلك التي قال بها الأبيقوريون، فهي لا تعتبر اللذة والشهوة خيراً سامياً وغاية أخيرة. وهي كذلك ليست أخلاق ترفع *Désintéressement*، لأنها تعتبر ابتغاء السعادة عملاً طبعياً وشرعياً. فحيازة الغاية الأخيرة، على طريق العقل، ترافق التمتع في هذا الخير، وهذا التمتع هو الفعل التام للنزوة العقلية. وأخيراً فإن هذه الأخلاق أخلاق إلهوية *Théocentrique*، تعتبر الله نقطة الانطلاق في الفلسفة الأخلاقية، أي أن الله هو المبدأ المفارق للنظام الأخلاقي، والأساس الأخير للالتزام، والمثيب عن الخير والمجزى عن الشر. وبكلمة واحدة يجب أن تُدرك الغاية النهائية الطبيعية للنفس الإنسانية، كما يُدرك التأمل السعيد للنظام الكلي ولعلمته المفارقة.

لكي نحكم بعدل على فلسفة الأكويينى، لا بدّ من وضعها في إطارها التاريخي. فالفلسفة المسيحية كانت، في القرن الثالث عشر، مسرحاً لأزمة عقلية لم يسبق لها مثيل: فمن ناحية، أخذت الفلسفات الملحدة تظهر بشكل قوي، بدءاً من منتصف القرن الثاني عشر، وتشكل خطراً واقعياً على العقيدة الدينية، لا سيما في كليات الفنون المتحررة أكثر من غيرها؛ ومن ناحية أخرى، بدأت الأرسطية، المنتشرة في وسط الجامعات الناشئة وحتى في كليات اللاهوت، تشكل تهديداً جديداً على الفكر المسيحي. أما المسيحية نفسها، فكانت خاضعة لنظام لاهوتي، دون أن يكون لها أية فلسفة تستحق هذا الاسم، ولم تدرس في مدارسها العلوم الفلسفية باستثناء المنطق. وفي هذا الجو، حاول القديس توما تخصيص المسيحية

الى رفضه فكرة الوسائط في الخلق التي قال بها ابن سينا، وفكرة ابن رشد في وحدة الوجود، أدخل القديس توما في التاريخ فلسفة هي، بجوهرها الأكثر خصوصية، غير متطابقة مع أي من أنظمة الماضي، وتبقى بمبادئها، مفتوحة باستمرار على المستقبل.

إذا كانت مؤلفات القديس توما قد أثارت إعجاباً متحمساً عند بعض التلامذة، فقد كانت أيضاً موضوع نقاش وجدال عنيفين. ورغم كتاباته ضد الرشدية والرشدية اللاتينية، فقد تطورت معارضة عنيفة ضده، وتآلب عليه الفرنسيون أنصار التقاليد، ومثلوا اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، وفريق من أعضاء رهبته الذين نشأوا على الأوغسطينية قبل ظهور التومانية. فهذا هو اتيان تمبيه E. Tempier، أسقف باريس، يصدر في 7 آذار 1277 ثبناً بمتي وتسع عشرة قضية حظرت تعليمها، منها اثنتا عشرة تعود الى الأكوييني. وكانت أكسفورد مركزاً آخر للمعارضة، فقام، في العام نفسه، روبرت كيلواردبي R. Kilwardby، رئيس أساقفة كنتربري، وحرّم تعليم فلسفة الأكوييني. ثم تابع خلفه جوهن بيكهام J. Peckham، السياسة عينها مؤكداً أن ليس هناك من أمور مشتركة بين مذهبه الفرنسيين ومذهب الأكوييني إلا أسس الإيمان. وقد أعلن الفرنسيون غيوم دي لامار G. de la Mare، عن وجود 117 خطيئة مستنتجة من كتابات الأكوييني. والواقع أن التهديد بالحرم الذي رافق الأمر الصادر في 7 آذار 1277 قد أوقف بشكل ملموس تقدم التومانية في باريس، لأن عدداً من مذاهبها بدت مشبوهة بسبب تشابهها مع المذاهب الأرسطية الهرطقية. وكان لا بد من تطويب الأكوييني قديساً عام 1323 لانهاء هذه المعوقات. فدخلت فلسفة الأكوييني حلبة التاريخ من باب العريض. وتحولت النجاحات المؤقتة التي حققها خصومه ضده لمجده في نهاية المطاف.

رغم ما لاقاه مذهب الأكوييني من معارضة، فإنه استمال إليه الكثير من التلاميذ، ليس فقط داخل رهبته، وإنما أيضاً داخل أوساط مدنية ودينية. وأثرت فلسفته في مجالي الفلسفة واللاهوت حتى انه يستحيل وجود أي موضوع، في هذين المجالين وشكل خاص في مجال الأنطولوجيا، لم يتأثر بها. وبقبول القديس توما تماماً للأنطولوجيا الأرسطية للجوهر، أكد بقوة قضيتين أساسيتين: الأولى، تحديد الفرد على أنه صورة محضة، في حالة الموجودات غير المادية، وعلى أنه اتحاد المادة مع الصورة، في حالة الموجودات المادية، والثانية؛ اعتبار الصورة، ضمن إطار الجوهر، الفعل السامي والوحيد الذي يحدّد هوية

الفرد. وهكذا قبل الأكوييني بوحدة الصورة الجوهرية في المركب، حتى ان النفس العاقلة هي فعل الصورة الوحيدة للجسم الإنساني. وقد أفلقت هذه القضية كل من لم يدرك أنّ خلود النفس، هو أمر ممكن. ومن بين التومانيين، الذين انحازوا لمذهب وحدة الصورة في المركب، الدومينيكان جيل دي ليسين G. de Lessine، المتوفى بعد 1304. إنه دافع، في بحثه وحدة الصورة، عن أن لكل جوهر فردي صورة واحدة تعطيه وجوده النوعي وتحدده بصفته جوهرأ له ذات محددة نوعياً. وكذلك دافع بارتلمي دي لوك B. de Lucques، المتوفى عام 1326، عن الأكوييني حول هذه النقطة.

ومن بين المؤيدين لتوما، الدومينيكان الكسfordي توماس دي سوتون T. de Sutton، شارح المقولات والتحليلات الأولى، والذي دافع، في مؤلفه مسائل متفرقة، عن مذهب المعلم ضد مذهب دان سكوت. وقد ترك لنا أيضاً، من جملة ما تركه، بحثين: الأول، في خلق الصورة الجوهرية، والثاني في تعددية الصور، مخصص بشكل خاص للدفاع عن المذهب التوماني في وحدة الصورة ضد هنري دي غان H. de Gand. وقد قال، كالأكوييني، بالتمييز الواقعي بين الذات والوجود في الأنطولوجيا، وبالتمييز بين النفس وقواها في علم النفس؛ ولكنه خالفه في موضوعه انفعالية العقل، إذ إن العقل، برأيه يكفي في ذاته، دون أي فاعل آخر، لأن يتمثله العقل. لكن كيف يمكن لانفعالية العقل هذه، التي نلاحظها أيضاً عند غود فورا دي فونتائين G. de Fontaines، أن تتوافق مع ما علمه سوتون حول العقل الفعّال؟ لا بد، للإجابة عن هذا السؤال، وبالتالي لمعرفة إن كان سوتون قد تمسك تماماً بأفكار الأكوييني، من دراسة موضوع انفعالية العقل دراسة معمقة. وهذا ما لا يمكن أن نقوم به هنا.

وكذلك نذكر هرفي دي ندلك H. de Nédélec، الذي انتخب رئيساً عاماً لرهبنة الدومينيكان عام 1318 والذي دافع عن الأكوييني، ضد منتقديه من داخل رهبته ومن خارجها، وانحاز إليه، ضد جاك دي ميتز J. de Metz، وديران دي سان بورسان D. de S. Pourçain. ومع أنه تأثر الى حد كبير بالأكوييني، فإن هذا التأثير يتلاشى، أحياناً، من كتاباته، بفعل تأثيرات أخرى، في بعض النقاط المهمة، حتى أننا نتردد في تحديد المدرسة التي يمكن تصنيفه فيها. والواقع أن هرفي افرق عن التومانية المحضة في ثلاث نقاط مهمة على الأقل: أولها، أنه بتمييزه الوجود الذاتي لفعل التعقل من الوجود الموضوعي للشيء المعروف، وضع الأساس الواقعي للكليات في المائلة القائمة بين أفراد النوع الواحد، وأسند الى هذه المائلة وحدة

المفكرين أن نظامه الفلسفي اللاهوتي يقوم كلياً على أسس أرسطية تومانية؛ واعتقدت فئة ثانية أنه قاوم التومانية؛ بينما اعتقدت فئة ثالثة أنه تابع طريقه الخاص بكل بساطة دون أن يكون مع هذا أو ضد ذلك. ومهما يكن من أمر هذه الآراء، فإنه دافع مع الأكوييني عن التمييز الواقعي بين الذات والوجود، وكان له مع هنري دي غان مجادلة كتابية طويلة ودقيقة حول هذا الموضوع. ومع أن جيل، كالأكوييني، يؤكد هذا التمييز، فإنه يؤكد بتعابير مختلفة إلى حد ما عن تعابير الأكوييني. ويعتقد جيلسون - وعلى حق - أنه ليس من المؤكد أن للتمييز المعنى نفسه في المذهبين: بالنسبة للأكوييني، يتميز الوجود واقعياً عن الذات بصفته فعلاً متميزاً عن الصورة؛ أما بالنسبة لجيل، فإن الوجود والذات هما شيان ويتميزان بهذه الصفة. وهذا ما يحملنا على القول إن مذهب جيل يستمد أسسه من روح مغايرة كلياً لروح الأكوييني.

وكذلك فإن جيل، باستناده إلى أفلاطونية بروكلين، عاش في عالم من الصور المعقولة ليست مجردة بالمعنى التوماني للتعبير. ويكفي أن يحرك العقل الفعّال المخيلة والعقل الممكن وينيرهما حتى يفعل الأول في الثاني ويحدث النوع المعقول. وهكذا فإن العقل الفعّال يتصرف هنا بصفته نوعاً من صورة العقل الممكن. والواقع أن العلاقات المتعددة بين الأكوييني وجيل، كما أشار إليها دنيس لي شارترتي D. le Chartreux، تدل على وجود علمين لاهوتيين غير متناقضين ومتميزين عن بعضهما البعض. ولكن هل يمكن إنكار أنها يتفقان حول عدة نتائج مشتركة؟ قطعاً لا، ولكن حتى حول مسألة وحدة الصورة، لم يدافع جيل إلا عن أطروحة الخاصة، رغم أنه اعتمد كثيراً على العلة التومانية. وإن أريد بأي ثمن اعتباره تلميذاً للأكوييني، لا بدّ من القول إنه كان أحد هؤلاء التلاميذ الذين كانوا يعتقدون أن المعلم كان على حق وأول من عرف لماذا.

وما أن بدأ تأثير عصر النهضة حتى أخذت الفترة الأولى من التومانية بالانتهاء في شمال إيطاليا مع بورنولومي دي سينا B. de Spina وكريستوستومو جافلي C. Javelli، وفرانسوا سلفستروس الفيراري F. Sylvester وكاجيتان Cajetan. المفكران الأخيران، اللذان شرحا على التعاقب الخلاصة اللاهوتية والخلاصة ضد الأمم، كانا صديقين وخصمين معاً، وبشكل خاص في موضوع ميتافيزيقية التمثيل Analogie. وكلاهما استجاب لنشاط الرشدية اللاتينية المتجدد، وهذا ما أدّى إلى تماسك مدرستها داخلياً. وكاجيتان 1468-1534، الذي كان رئيساً عاماً في سلك الرهبنة الدومينيكانية، ثم

معينة عديدة. ومع أن الكليات، عند هرفي، ليست موجودات واقعية، بل إن وحدتها لا توجد إلا في العقل، يبدو أن المماثلة التي تؤسس هذه الوحدة توجد في الأشياء عينها، وهذه طريقة لتحقيقها. وثانيها، يتعلق بمسألة التشخيص، إذ تجاوز هرفي مذهب الهوية السكوتية ومذهب الأكوييني في التشخيصية، ليعلن أن السبب الخارجي لتعددية الأنواع والأفراد هو العلة الفاعلة. والعلة التي تميز كل فرد عن الآخرين هي ذاته الخاصة، أما أعراض كل فرد فتتميز بالأفراد عينها التي تعود إليها هذه الأعراض. وثالثها، يتعلق بالتمييز الواقعي بين الذات والوجود، الذي قال به الأكوييني ورفضه هرفي في كتابه مسائل الوجود والذات. والواقع أن مذهب هرفي لم يدرس، كما يقول جيلسون، إلا «بشكل غير كامل، والتعاليم التي تعطى حول هذا المذهب متناقضة أحياناً. وعلى كل حال، فإن تومانيته لا يبدو أنها كانت كثيرة الدقة».

أصبحت المدرسة اللاهوتية الدومينيكانية، بعد عدة سنوات من موت الأكوييني، خاضعة لمذهبه، ودافعت عنه بعنف ضد هجمات المحافظين. وتأثير المعلم الفريد استمال أيضاً مجموعة من اللاهوتيين الذين أوكلوا لأنفسهم مهمة الإبقاء على مذهب الأكوييني وصيانيته. ومن بين هؤلاء التومانيين نذكر: برنارد دي لاتري B. de la Treille، المتوفى عام 1292؛ برنارد دي أوفري أو دي غانات B. d'Auvergne أو Ganat المتوفى عام 1336؛ بيير دي لالابو P. de la Palu، المتوفى عام 1342؛ جان دي نابل J. de Naples، المتوفى بعد عام 1336. ومن الملاحظ أن تأثير التومانية لم يكن متجانساً جغرافياً. فقد كان قوياً جداً في فرنسا وفي إيطاليا، وأقل قوة في إنكلترا، ويبدو أنه كان ضعيفاً في ألمانيا، حيث إن التيار الرئيسي اتبع بالأحرى اتجاه العلم الروحاني التأمل السائد في القرن الرابع عشر، الذي كان يقوده البيرو الكبير.

وإضافة إلى هذه المجموعة من المفكرين، هناك مجموعة أخرى طرحت مسائل أعقد من مسائل المجموعة الأولى، فحالة الراهب الأوغسطيني الحبيسي جيل دي روم J. de Rome، الذي اعتبر خلال مدة طويلة من التومانيين، تبين جداً نسبة هذه التصنيفات. إنه كدي فونتان ودي أوفري وغيرهما من مفكري نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الذين لو لم يتأثروا بتعاليم الأكوييني لما كانوا قد توصلوا إلى ما كانوا عليه. وجيل، الذي أصبح مذهباً منذ عام 1287 المذهب الرسمي لرهبته، ترك نتائجاً غزيراً ومتنوعاً لم يستوعب التاريخ مضمونه حتى الآن. اعتقدت فئة من

يقع على عاتقه إحياء الفلسفة المدرسية. هذا الإحياء، الذي حدث خارج العصور الوسطى وعقب عصر النهضة، أخفق في الاستمرار، لأنه لم يستطع مسيطرة نهضة العلم الحديث. ومع هذا، أصبحت التومائية، بالشكل الذي أخذته لدى سواريز تدرّس في كل مكان، واستطاعت أن تحلّ، حتى في جامعات الأقطار البروتستانتية، محل مذهب ميلانختون (اللاهوتي الألماني صديق لوتر). ومع أن تومائين مترّتين عدّوا سواريس انتقائياً وإنه أتمّ وضوحه بالحقائق العينية والفكر معاً، فقد كان مدهشاً باتساع اهتماماته وبتنظيم كتاباته الضخمة. وكان اليسوعيون، آنذاك، يشغلون الطليعة في الثقافة العليا، وكانوا، في كل المجالات، الأكثر اطلاعاً على الأبحاث العلمية المعاصرة. وقد بدأت تدرس الفلسفة بشكل مستقل عن اللاهوت.

أمّا في نهاية القرن السابع عشر، فقد كانت التومائية مهمة فقط في مراكز التعليم الكنسي، حتى إنها أصبحت جزءاً من الكنيسة الرسمية. وما يعبر عنها في ذلك الوقت مكتبة كاساناتا Casanata، في روما إضافة إلى مركزين للتأويلات التومائية. وكانت الفلسفة التومائية تدرّس كمدخل نقدي للدراسات اللاهوتية. وفي هذه الروح كتب، في ميلانو، انطوان غودن A. Goudin كتابه المعبر 1676، الذي طبع أربع عشرة طبعة حتى عام 1744. كما كتب سلفاتور روزيلي S. Roselli في روما عام 1777 ستة أجزاء من الخلاصة الفلسفية، جواباً عن الوعد الدومنيكاني المتكرر لمذهب الأكوييني الذي قدّمه الأب العام جوهن توماس بوكسادورس J. T. Boxadors. وكلا العاملين أثرا في نهضة التومائية في نهاية القرن الثامن عشر. والواقع أنه لم يشارك في حوار الفلسفة، بدءاً من ديكارت وحتى هيغل، إلّا القليل من التومائيين الذين لم ينظروا إلى كتابات المدارس الفكرية إلّا من زاوية محدّدة خاصة بتاريخ الفلسفة. والواقع أن الفلسفة المدرسية التي نشأت في العصر الوسيط اندثرت تدريجاً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة لاختفاها في متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة الجديدة إلى نظرية المعرفة.

ظهرت فكرة العودة إلى التومائية الأصلية، كرد فعل ضد السكولاستيكية الانتقائية التي كانت مسيطرة في المدارس الفلسفية الكاثوليكية، في نابولي، منذ منتصف القرن الثامن عشر. ولكن الحاجة إلى إعادة بناء الفكر الكاثوليكي انتشرت أكثر في بداية القرن التاسع عشر على أثر الاضطرابات التي

كاردينالاً في مرحلة لاحقة، تفروق في تحليلاته البارعة، وتمتّع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق. وقد انتهى به نقده لمذهب دان سكوت إلى مشكلة التمثيل، أي إلى استعمال الاسم نفسه للإشارة إلى موضوعات مختلفة، بشكل يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازي. وقد ميّز بين نوعين من التمثيل: تمثيل الحمل الذي يقوم على رابطة سببية، وتمثيل تناسب، الذي فيه يحمل مدركان متشابهان، من حيث النسبة، على جميع أطراف التمثيل حملاً صورياً. والنوع الثاني وحده، فيما يرى كاجيتان، هو الذي يُعنى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقي. والواقع أن منزلته، في المدرسة، أتت في المرتبة الثانية بعد الأكوييني نفسه، ولم يكن في قضايا معينة أرسطياً أكثر من كونه تومائياً.

أما الفترة الثانية، فلإنها رافقت العصر الذهبي لاسبانيا، ولكنها أخذت بالتلاشي والانحطاط عندما فشلت في التكيف، خارجاً عن حدودها، مع مفاهيم العالم المتوسع. ففي القرن الخامس عشر طوّر دومينيك دي فلاندرس D. de Flanders، العرض التومائي للميتافيزيقا، كما شارك بطرس كراكت دي بروسل P. C. de Brussels، معلم فرانسيسكو دي فيتوريا (أب القانون الدولي)، في تأسيس جامعة سالامنكا في اسبانيا، التي تدخلت مع الحكومة الأسبانية لتلطيف السياسة الاستعمارية. ومن سمات التومائية في هذه الفترة أن مفكرها هجر الزوايا المعقدة للقرن الخامس عشر السكولاستيكي نحو فنّ متميز بدقة الزخرفة وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية. كما أنهم، في الوقت نفسه، اتخذوا من المنطق الصوري الأرسطي آلة كافية لمجادلاتهم ومناقشاتهم، مهملين بذلك كل التحسينات الطارئة عليه. ومع أنهم كانوا مشهورين، فإن القضايا اللاهوتية التي نظروا فيها، كعلاقات النعمة مع حرية الإرادة، أدّت إلى إطالة النقاش الفلسفي.

ومن بين مفكري التومائية الذين يستحقون الدراسة، في القرن السادس عشر، يمكننا أن نذكر من رهبة الدومينيكان الأسماء الآتية: ملشور كانو M. Cano في المنهج العلمي؛ بارتولوميو دي مدينا B. de Medina، دومينيك دي سوتو D. de Soto، ومارتن دي ليدسما M. de Ledesma، في نظرية الأخلاق؛ ودومينيك بانز D. Banez، الذي أعجب به كثيراً لتومائيته الراقية في الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي. والمفكر الذي كان معروفاً في ذلك الوقت هو اليسوعي واللاهوتي الاسباني فرنسيسكو سواريز 1548-1617، F. Suarez، الذي

التومائيين الذين لا يرغبون بالفلسفة ثابتة في الذهن وفق قواعد محددة مسبقاً.

الحركة التومائية ليست الحركة الفلسفية الوحيدة داخل العالم الكاثوليكي، بل هناك حركات أخرى يمكن أن تلخص جميعها، بما فيها الحركات التومائية، على الشكل التالي:

1 - الأوغسطينية؛ وهي اتجاه حداثي فعلي، وحتى في أغلب الأحيان براغماتي، ومن ممثليها جوهانس هاسن J. Hessen وبيطرس فوست P. Wust.

2 - السكولاستيكية الجديدة أو الموقف التعقلي. وهنا نميز ثلاث حركات:

2. أ. السكوتية، أي المدرسة الفرانيسكانية.
2. ب. السواريزيانية، ومن مفكريها ب. ديكوك P. Descoqs، ل. فونشر L. Fuetscher.

2. ج. التومائية، وهنا نميز كما بينَّ الراهب اليسوعي إريخ برزيوارا E. Przywara، ثلاثة اتجاهات:

2. ج. 1. التومائية المحضة للمدارس الدومينيكانية.
2. ج. 2. دراسة ولادة الفلسفة التومائية في القرون الوسطى بصفتها فلسفة مستقلة، كالدراسات التاريخية التي قام بها أهمل Ehrle، وغرابمان Grabman، وباموكر Bäumker، وجيلسون Gilson.

2. ج. 3. وأخيراً سكولاستيكية جديدة مبدعة، هي نفسها تتبع اتجاهات مختلفة. وقد ميز برزيوارا من هذه الاتجاهات اتجاهين رئيسيين، هما: الميتافيزيقا المسيحية والتومائية الجديدة. الأولى تعالج قضايا فلسفية يفترض اللاهوت حلاً لها، كالحقيقة وجود العالم الخارجي وطبيعة النفس. وهذا هو موضوع أعمال غونبرلت Gutberlet، والكاردينال مرسية Mercier، وغير Geyser، وجلي Gemelli. وهذا الاتجاه، بحسب برزيوارا، يختلف إلى حدٍّ ما عن التومائية الجديدة، ويصفه بالمولينية الجديدة. ولهذا الاتجاه قضيتان أساسيتان، وهما: «تعقّل الأشياء المفردة متقدم على تعقّل الأشياء الكلية»، وهذا هو أساس «الواقعية النقدية» المقابلة «للواقعية الساذجة» للتومائية التي تعتقد إدراك الذات في الأشياء المفردة. أمّا القضية الثانية، فإنها تقود إلى ميتافيزيقا مؤسمة على الأشياء العينية وليس على المبادئ الأولى.

والواقع فإن التومائية، التي لم تخرج من إطار الأجواء الكنسية إلا قليلاً، أخذت بعد الحرب العالمية الأولى تتجاوز هذا الإطار لتصبح، في كل مكان، عنصراً من العناصر الروحية الأكثر أهمية في عصرنا. ويؤكد الأب الدومينيكاني

أحدثها الثورة، والتهديد الذي حملته فلسفة كانط معها ضد الفكر التقليدي، أي ضد المذاهب الانتقائية المستعملة في الدراسات الاكليريكية. هذه المذاهب الانتقائية، التي كانت تنتقد كانطية جورج هرمس G. Hermes المتطورة، وهيغلية انطون غونتر A. Günther المتكيفة، وانطولوجية أنطونيو روسوميني A. Rosomini هي التي حلت جماعة من الأساتذة التومائيين، في بياسنزا ونابولي وروما، على إعادة النظر في تركيبة توما الأكويني الفلسفية. أمّا أعضاء الرهبة الدومينيكانية أنفسهم، فقد ظلوا أمينين على فكر الأكويني متقيدين بحرفية النص، وكانوا - باستثناء رهبة اسبانيا وجنوب إيطاليا - قد، تبددوا في كل الأمكنة خلال الأزمنة المضطربة بعد الثورة الفرنسية. وفي بداية القرن التاسع عشر حث الكاهن فنشنزوبوزي V. Buzetti، أحد المحاضرين المغمورين في إحدى مدارس اللاهوت في بياشتر، الشقيقين سيراينو ودومينيكو سوردي S. et D. Sordi، للذين دخلوا فيها بعد الرهبة اليسوعية، وغيوسي بيكي G. de Pecci، شقيق ليون الثالث عشر، للعمل معاً على إعادة بناء التومائية. ثم التحق بهم، لتحقيق هذه المهمة، غاتانو سانسيرينو G. Sanseverino بنابولي، الذي قدّم للنشر، عام 1853، الفلسفة المسيحية، المكوّن من خمسة أجزاء. وقد دعمت المجلة اليسوعية المتنفذة الدورية سيفيليتا كاثوليكا Civiltà Cattolica جهود هذه الحركة التي اتضحت وتأكّدت مع القرارات الصادرة عن أول مجلس فاتيكانى 1869-1870، ومع تعاليم استاذين كبيرين، هما ماتيو ليبراتورى M. Liberatore من إيطاليا، وجوزيف كلوتغن J. Kleutgen من ألمانيا، وكذلك مع ارشادات ونصائح كاردينالين من الدومينيكان، هما كورسيكان توماس زيغليارا C.T. Zigliara وسبانيارد زيفرين غونزالس S.Z. Gonzales.

بيد أن تطور التومائية بقي بطيئاً خلال القرن التاسع عشر إلى أن أصبحت الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية بموجب الرسالة البابوية Aeterni-Patris التي أصدرها قداسة البابا ليون الثالث عشر في 4 آب 1879. وهذه الرسالة، التي دعت المفكرين إلى العودة إلى مذاهب الأكويني الأساسية بقصد مواجهة الاحتياجات الحديثة، أعطت الدراسات التومائية دفعاً حاسماً إلى الأمام وأدت إلى ظهور تيارات واسعة من الدراسات التاريخية والمذهبية تجاوزت حدود العالم الكاثوليكي، وحتى حدود الكهنوت الضيقة. ثم قام البابوات المتعاقبون بتعزيز هذه التوصية وتدعيمها، وهذا ما أربك، ليس فقط هؤلاء الذين لا يرتبطون بالرباط التومائي برباط وثيق، وإنما أيضاً

وبرز من الشخصيات فيها ريجينا لدغاريكو لاغرانش R. G. Lagrange. وفي سويسرا برز في جامعة قرييورغ ي. م. بوخنسكي I. M. Bochenski، ر. فيلي R. Welty، لويس برتراند غير L. B. Geiger، وماري دومينيك فيليب M. D. Philippe. وهناك تيار قوي من التومانية في إيدنبورغ Edinburgh، قام بتأسيس دعائمه أ. ي. تايلور A. E. Taylor. وفي السنوات الأخيرة تطورت المدرسة بقوة في البلاد الانكلوسكسونية وبشكل خاص في أكسفورد، كينت كيرك Kirke، وفي شيكاغو، مورتمبر أدلر M. Adler. وقدم المعهد الوسيط في تورنتو عملاً مميزاً. وهناك كذلك مراكز مزدهرة للدراسات التومانية في الولايات المتحدة الأمريكية (واشنطن وريغر فورست وسان لوي)، وفي كندا (مونتريل)، وفي استراليا (سيدني).

وفي الواقع، فإن التومانية الحديثة مدرسة بالمعنى الدقيق للكلمة، لها مشاكلها الخاصة، ومنهجها الخاص، وعدد من المذاهب التي علمها ممثلوها المنتشرون في أنحاء العالم. وهي تشبه في هذا الصدد الوضعية الجديدة، والمادية الديالككتيكية، والمدارس الكانطية الجديدة. ومع أن هناك بين التومانيين خلافات قوية في الرأي حول قضايا متعددة، فإنهم يبحثون فيما بينهم مجموعة من المسائل الخاصة نوعياً، إضافة إلى المسائل الفلسفية المعاصر، في مؤتمرات يعقدونها دورياً وتتخللها مناقشات حادة وعميقة. ومن بين المؤتمرات الحديثة للمجتمع التوماني، نذكر المؤتمرات المخصصة للفنومولوجيا 1932، ولما يطلق عليه الفلسفة المسيحية 1933، وللعلاقات بين الفلسفة وعلوم الطبيعة 1935، ولمسألة الوجودية 1947.

كان هذا أحد الشهود على حركة تحتل مكاناً كبيراً في أيامنا: وهذا ما يدل على مقدار تنوعها واختلاف جوانبها، ولكنها تمت بواقعتها إلى المثالية الكانطية وإلى البرغسونية الحيوية. فواقعتها العقلية تضعها مقابل الواقعية البرغسونية الحيوية، وفي الوقت نفسه مقابل المثالية أو الظاهراتية الكانطية. وبالنسبة للنقطة الأولى، بين مارتان ان برغسون «بإحلاله حده مكان العقل، والزمان أو الصيرورة المحضة مكان الوجود، الغي وجود الأشياء وهدم مبدأ الهوية». ومن خلال هذه الانتقادات إضافة إلى انتقادات أخرى، كعدم احتياج الحركة إلى متحرك والمتحرك إلى محرك، رأى مارتان في البرغسونية تأكيداً مقابلاً للمبدأ الكبير الأرسطي التوماني، المقوم للعقلية التومانية، وهو أن الوجود بالفعل متقدم على الوجود بالقوة. وبالمقابل يريد مارتان أن يبين «أن الواقعية

بوخنسكي أنه لا توجد أية جماعة أخرى فلسفية، كالجماعة التومانية، تملك عدداً كبيراً من المفكرين ومراكز للأبحاث. ويضيف أن النشرة التومانية Bulletin-Thomiste، الناطق البيليوغرافي باسم المدرسة، كانت تحتوي سنوياً، حتى الخمسينات، على 500 إعلان من كتب ومحاضرات. كما كان للمدرسة، حتى ذلك التاريخ، ليس أقل من 25 مجلة علمية تومانية.

إن إحدى سمات التومانية الجديدة هي الاستعداد أو الميل لفهم المؤثرات الناجمة عن خارج التقليد الخاص بها. والسمات الأخرى لها هي أنها لم تهتم بمسائل كنسية محضة، بل أحييت التعاليم الاجتماعية لقداسة البابا ليو الثالث عشر، إضافة إلى أن عدة علمانيين ورجال دولة رجعوا إليها في تطوير ممارسة الديمقراطية المسيحية. فلا سلوك التأمل كان قد اقتصر على رجال الدين، ولا كان للتومانية، خلال السنوات الحديثة، رجل دين أكثر شهرة من اسمي جاك مارتان وإتيان جلسون العلمانيين. ومع أن التومانية الحديثة تحتكم، قبل كل شيء، إلى الكتلكتة، فإن انتباهها لم تكن بالضرورة كاثوليكية، أو حتى مسيحية. إنها، في الواقع تمثل صورة غير واضحة عن المطابقة والانسجام.

وللتومانية ممثلون ومراكز أبحاث في كل أنحاء العالم تقريباً، وبشكل خاص في فرنسا وبلجيكا. وأهم هذه المراكز: المعهد العالي للفلسفة في لوفان الذي أسسه، عام 1889، الكاردينال مرسيه، لسد الفجوة بين العلم الحديث والفلسفة، وبشكل خاص فيما يتعلق بمشكلة المعرفة. وقد قام جوزيف مارشال في هذا المجال بأعمال تستحق الذكر. أما الدومينيكان الفرنسيون، فقد أسهموا بشكل فعال سواء في أبحاثهم النقدية عن الفلسفة التومانية، أو في جعلها في متناول مدارك الجمهور. ومجلاتهم الدورية، كمجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية، والمجلة التومانية، إضافة إلى المعهد الكاثوليكي في باريس، تقدم أفضل دلالة على نشاطات المدرسة. ومن جامعة ميونيخ وجامعة مونستر Münster أتت أعمال مهمة. ومن الأساء اللامعة، في الدول الناطقة باللغة الألمانية نذكر غالوس م. مانسر G. M. Manser، الكسنندر هارفاتس A. Harvath، المؤرخ المعروف بفلسفة القرون الوسطى مارتن غرابمان M. Grabmann، أنوغير O. Geyer، وجوزيف موسباخ J. Mausbach. أما في إيطاليا، فهناك الجامعة الكاثوليكية في ميلانو، والانجيليكوم Angelicum في روما،

الفلسفي، وإلى سكولاستيكي تابع للقرن الثالث عشر ومعجب بأرسطو فحافظ على معظم مآذبه بما فيها الفيزيقا، وإلى مؤلف كتب إنتاجه الفكري بلاتينية القرون الوسطى مع مصطلح فلسفي محب في يومنا هذا. بعض المراقبين من داخل الكنيسة، وبشكل خاص من خارجها، صاغوا اعتراضاتهم بتعابير عنيفة جداً، معتبرين أن لا معنى، في القرن التاسع عشر، من إعادة إحياء طريقة وسيطة في التفكير مرتبطة بثقافة بالية تماماً. من الصعب القول إلى أي حد أدرك محررو العودة إلى الأكوييني صعوبة هذا الموضوع، لكن يبدو أن دراسة مؤلفاته أظهرت لهم عمق تفكيره الفلسفي، وهذه القناعة حلتهم على مجابهة الصعوبات.

والواقع أننا نجد أنفسنا أمام نوعين من التومائية. تومائية تقدمية تطورت، بشكل واضح، في لوفان، وفي فترة لاحقة في باريس وفي ميلانو، وانفتحت، إلى حد كبير، على العلم، وتهيأت للحوار مع مختلف التيارات الفكرية المعاصرة. هذه التومائية الجديدة، المتمسكة بجوهر فكر الأكوييني، لم تتردد بالتضحية بما هو بال ولاغ في مؤلفاته، وبشكل خاص، الصياغة السكولاستيكية للمذهب، بقصد تجديد فكره وتحديثه وإعادة كتابته بلغة سهلة البلوغ أمام رجال عصرنا. وتومائية محافظة ذات قوانين وقواعد ضيقة تركزت في الجامعات الرومانية الكاثوليكية، وفي مراكز أخرى تستلهم تعاليمها من الروح نفسها. وهذه التومائية، التي رفضت كل نقد وكل تقدم خارجاً عن حدود الأرثوذكسية التومائية المطلقة، فضلت التمسك الحرفي بتعاليم المعلم. ومع أن الأكوييني كان، في زمانه، مثلاً في الانفتاح التام على التقدم، حتى إنه أثار ردة فعل عنيفة من قبل محافظي عصره، فإن التومائية المحافظة رفضت تحديث فكره، ورفضت النظر إلى فلسفته على ضوء مكتسبات العلم الوضعي، بل فضلت أن تجعل منه فكراً متحجراً وذمياً منحنطاً في متاحف التاريخ، وليس فكراً حياً. وهذا النوع من التومائية لا يزال يعيش، مع الأسف، في بعض الأوساط المحافظة جداً والمتنفذة، إلى حد كبير، ولا يزال عدد كبير من تلاميذ الأكوييني يخضع، وفق درجات مختلفة، إلى عدوى هذه الأوساط.

والآن، ما الذي يجب تحديثه في نتاج الأكوييني، في نظر التومائية الجديدة؟ لدراسة مسألية الأكوييني الفلسفية وفق المسألية الحاضرة ولتوضيحها، لا بد من إعطاء الأمثلة الثلاثة التالية: لا بد، أولاً، من طرح مسألة النقد، أي مسألة قيمة المعرفة الإنسانية، على نحو ملائم. وهنا لا يمكن تجاهل

التومائية، بانقاذها قيمة معرفة الأشياء بمنهج نقدي حقيقي، تسمح بالكشف، في قرارة ذاتها، عن عالم التأمل، ومن ثم تقييم منه موقفاً للميتافيزيقا. وهي تقابل أيضاً «المثالية المعاصرة»، فعوضاً عن «عرض الروح بأكملها على مستوى واحد من العقل»، كما فعلت المثالية، فإن الواقعية العقلية التومائية تميز في هذه الروح مستويات متدرجة، كمعرفة الطبيعة الحسية، والمعرفة الميتافيزيقية، والخبرة الصوفية.

أما موقف الواقعية التومائية من المثالية الكانطية، فقد حدده الأب ماريشال، بوضوح، «في نقطة انطلاق الميتافيزيقا». يرى الأب ماريشال أن جوهر الكانطية قائم في ترابط هاتين القضيتين: نفي الحدس العقلي، ونفي معرفة النومان، أي نفي معرفة الشيء في ذاته، إذا لم يكن لهذه المعرفة من عضو إلا الحدس العقلي. لا يدعي ماريشال، ضد كانط، إقامة وجود الحدس العقلي، ولكنه لا يعتقد أن نفي وجوده يستلزم نفي معرفة النومان. وكانط نفسه بين، في نقد العقل العملي، أن النومان والله والموجود الحر تكتسب جميعها قيمة موضوعية، كشروط لممارسة العقل العملي.

«ولنفترض، [يضيف ماريشال]، أننا نستطيع اثبات أن مسلمات العقل العملي...، على الأقل المطلق الإلهي...، هي أيضاً شروط لإمكانية ممارسة أعمق قوى المعرفة...، فإننا نكون قد أقمنا الواقع الموضوعي لهذه المسلمات، على ضرورة تابعة للمجال التأملي»، دون اللجوء، من ناحية أخرى، إلى الحدس العقلي. وهكذا فإن الشيء ممكن، إذا رفضنا هذا الفاصل الذي أقامه كانط بين الفينومن (الظاهر) والنومان (الشيء في ذاته). وهذا ما يمكن القيام به دون اللجوء إلى الأفلاطونية التي تدعي ادراك المعقول مباشرة. بيد أن التومائية، برأي ماريشال، تعلمنا طريقاً وسطاً: فتصوراتنا لا تتجاوز الماهية الحسية، ولكن موضوعها يحتوي على علاقة انطولوجية مع المطلق، وهذا ما يجعلنا إليه. والواقع أن خطأ المثالية الحديثة ينجم عن «الانفصال التبعي» الذي حصل في نهاية القرون الوسطى بين الجانب الحيوي أو الديناميكي والجانب الشعوري للمعرفة.

ولكن هل كان اختيار هؤلاء المفكرين للقديس توما الأكوييني معلماً ومفكراً عملاً موقفاً؟ إن ما دفع رواد النهضة التومائية في بداية القرن التاسع عشر للعودة إلى الأكوييني هو، في الحقيقة، شعورهم العميق بالحاجة إلى فلسفة متباعدة تستطيع الدخول بحوار مع الفكر المعاصر وبشكل خاص مع الكانطية. لكنهم لجأوا إلى لاهوتي لم يترك أي عرض لنظامه

الإنسانية، ونشاطات نوعية للإنسان ومكانته في الكون. بيد أن هناك تغيرات لا بدّ من إدخالها في الوضع الحالي لهذه الانثروبولوجية: طبيعة الإحساس؛ إثبات الطبيعة غير المادية للفكر (إثبات السمة الروحية للعقل الإنساني يمكن أن يتم اليوم بتنمية الجوانب المختلفة للنشاط العقلي)؛ التمييز الواقعي للعقلين، الفاعل والمنفعل، لا يبدو أنه يفرض نفسه حالياً؛ معالجة أكثر اعتدالاً لوضع النفس المارقة، تاركين لعلم اللاهوت الاهتمام بتفاصيل هذا الموضوع.

أما في مستوى الفعل الإنساني، فإن الفلسفة التومانية تحتفظ بكل قيمتها، ليس فقط في نظرياتها الأساسية، ولكن أيضاً في تطبيقات عديدة. بيد أن مسائل المجال العملي، يجب أن تدرس وأن تحلّ في إطار جديد. فالأخلاقي لا يمكن أن يتجاهل المساهمة الضخمة للعلوم الإنسانية، لا سيما للعلوم الاقتصادية، ولعلم الاجتماع، ولعلم النفس والعلوم التي تمت إليه بصلة. كما أنه لا يستطيع تجاهل التطورات المثيرة أحياناً للعلوم البيولوجية، حيث إن النتائج تطرح بتعابير جديدة بعض المسائل ذات الطابع الأخلاقي. وأخيراً يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار كل الأوضاع الجديدة التي تنجم عن شروط الوجود الحالي للإنسانية: ولندكر، مثلاً، التوزيع غير العادل للثروات، تخلف جزء هام وكبير من الإنسانية، وجود ديكتاتوريات متعددة الأنماط والأشكال، السباق على التسلح، وخطر الحرب النووية.

وأخيراً يجب تحديث لغة الاكويني بنقلها من اللاتينية السكولاستيكية الى لغاتنا الحية المعاصرة، مع ما يكتنف هذا العمل من صعوبات جمة. وذلك بعكس ما اعتقده التومانيون المحافظون الذين أصرّوا على أن فلسفة الاكويني كانت مرتبطة باللاتينية دائماً، ولهذا يجب تعلمها وتعليمها باللاتينية. بيد أنه إذا كانت هذه الفلسفة لا يمكن أن يعبر عنها إلا باللاتينية، فإنها لا تعنيا وتبقى بدون فائدة بالنسبة لفكرنا المعاصر.

ولكن ما الذي يبقى من فلسفة الاكويني بعد هذا التحديث؟ أو يبقى الاكويني المطعّم هكذا بفلسفات أخرى أكوينية؟ وهل نستطيع بعد الكلام على فلسفة تومانية بالمعنى التوماني للكلمة؟

مصادر ومراجع

- الاكويني، توما، المجموعة الفلسفية، ترجمة نعمة الله ابو كرم بعنوان، مجموعة الردود على الخوارج، نشر منها ترجمة المقالة الأولى، جونييه - لبنان، 1931.

نظريات أوكام وديكارت وهوسرل والوضعيين الجدد في هذا المجال. وقد أدرك جيداً هذه النقطة تومانيون كثر بارزون منذ بالماس Balmès ومرسييه ونويل Noël وماريشال وأولجياتي Olgiati ودي فريس De Vries وكثيرون آخرون، مخالفين بذلك جلوسون في رفضه العجيب لأي نقد أساسي للمعرفة، مدعياً أن أي تنازل من هذا القبيل سيؤدي الى المثالية. وثانياً، لم تعد الطرق الخمس في إثبات وجود الله صالحة بعد لعدم تكيّفها مع الفكر العلمي الحالي، وهذا ما أوضحه جيداً الأب د. ديبارل D. Dubarle الدومينيكاني الفرنسي عام 1958. والمثال الثالث متعلق بالمسألة الكوسمولوجية التي يجب أن تطرح اليوم وفق قواعد مختلفة جداً عن تلك التي نجدها عند القديس توما.

وما الحالات الثلاث المذكورة سوى أمثلة يجب أن تعمّم على أقسام فلسفة الاكويني، لتحديد ما يمكن أن يخضع لبعض التغيرات، إما باستبعاد الاستدلالات غير المرضية تماماً، وإما بتصحيح بعض المواقف، وإما بإكمال فكر المعلم، وإما برفض الفكرة كلياً.

فقواعد المعرفة العلمية يجب أن تتطور في بحث ابستمولوجي كامل، بالاعتماد على المعطيات المباشرة للوعي، الذي يمكن أن يكتمل تحليله على ضوء البسيكولوجيا التجريبية. ونقد الاحساس ونقد التصور يجب تحديثها. أما وحدة المعرفة، فيجب أن يشار إليها أكثر، وذلك بالتغلب على ثنائية الإ- ساس والفكر التي تركز الأرسطية عليها كثيراً.

وبالنسبة للميتافيزيقا، التي هي دون أي شك أكثر أجزاء فلسفة الاكويني تماسكاً، فلا بدّ من إجراء تعديلات عديدة في صياغة نظرياتها وفي إثباتها. وهذه بعضها: إثبات التركيب المقوم للموجود المتناهي؛ الوجود - الذات؛ صياغة المبدأ الميتافيزيقي للعلية؛ إثبات وجود الموجود غير المتناهي بالطريقة المزدوجة للموجود وللعمل؛ المضمون الدقيق لتغير مفاهيم القوة والفعل في الميتافيزيقا؛ إثبات الوجدانية الإلهية والعقل الإلهي؛ هوية الخلق، حفظ الخلوقات وحركتها؛ الطبيعة الحقيقية للشر الذي لا يمكن اسناده الى مجرد عدم وجود الخير فقط.

والفلسفة الطبيعية التي تركها الاكويني، بالية، بكل تأكيد، في جزء كبير منها. لذا يجب أن يعاد التفكير فيها رأساً على عقب، مع الأخذ بعين الاعتبار بما أتت به العلوم الوضعية في الوقت الحاضر حول العالم الجسيمي.

وفيما يتعلق بانثروبولوجية القديس توما، فهي من أثنى أقسام فلسفته. إذ نجد فيها مفهوماً رائعاً عن الطبيعة

- Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie: T.I. L'Antiquité et Moyen Age*, fascicule 3, Paris, 1967.
- ترجمة جورج طرابيشي بعنوان *المصر الوسيط والنهضة*، الجزء الثالث، بيروت، 1982.
- et T.II. *La Philosophie Modern*, fascicule 4, Paris, 1968.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967.
- Concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers:* ترجمة عربية بعنوان *الموسوعة الفلسفية المختصرة*، القاهرة، 1963.
- Gilson, Etienne, *La Philosophie au Moyen Age*, deuxième édi, Paris 1962.
- ———, *Le Thomisme*, Paris, 1947.
- ; Van Steenberghen, Fernand, *Le Tomisme*, Paris, 1983.
- ———، *المجموعة اللاهوتية*، ترجمة بولس عواد، نشر منها خمسة مجلدات بعنوان *الخلاصة اللاهوتية*، بيروت، 1887 وما بعدها.
- ———، *«الوجود والمادية»*، ترجمة حسن حنفي في كتابه *نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط*، بيروت، 1981.
- بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ج 1، بيروت، 1984.
- ضومط، ميخائيل، *توما الأكويني*، بيروت، 1956.
- كرم، يوسف، *تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*، بيروت، 1979.
- Bochenski, I. M. *La Philosophie Contemporaine en Europe*, Trad. française par François Vaudou, Paris, 1951.

غسان فنيانيس

الجبرية

Fatalism
Fatalisme
Fatalismus

يجب - حسب الشهرستاني أيضاً -، تصنيف الجبرية الى أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري.

1 - تحليلات الجبرية في الفلسفة القديمة :

يتجلى هذا المذهب في شذرات متفرقة في الفلسفة القديمة ولم يظهر في شكل راق، أو يتبلور في اطار واضح بسبب الغموض الذي ظل يكتنف دور الآلهة، ويمكننا التعرف على ملامحه في كل فلسفة روحية تدعو الى السكينة والهدوء والخلاص salut وعدم مقاومة الظواهر الطبيعية وإماتة كل رغبة للنفس وكل مطمع. فالحياة الروحية التي كان ينشدها حكماء الهنود حسب اسفارهم المقدسة كان مهماها التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وإعراضاً تاماً عن جميع المحسوسات والقوى الجسدية. وهذا يستتبع إماتة القوى العقلية، فالإنسان عليه ان يستسلم بالكلية لأنه لا يستطيع أن يغير في ما هو مرسوم قيد أمثلة. الا ان هذا الامر في الحكمة الهندية لا يمكن اخذه على إطلاقه، لأن هذه النزعة الروحية تنخللها نفحات صوفية تبعدها تارة وتقربها طوراً من النزعة الجبرية.

ويمكن تلمس الجبرية في الحكمة الصينية القديمة التي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، وهذه القوى هي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والاستقرار والاسلام. وفضيلة الانسان العظمى هي الخضوع وتوجيه السلوك وفق هذا النظام.

اما في الفكر الاغريقي فكان من الطبيعي أن لا نجد للجبرية من يتبناها، وهذا عائد ربما للأهمية الفائقة التي اعطاها اليونانيون للعقل واحكامه والمنطق وقوانينه. وعندما سادت المذاهب الطبيعية اصبحت جميع الظواهر تفسر بالتفسير

الجبرية مذهب يعتبر كل حوادث الحياة الانسانية مثبتة قبل حدوثها، ولا يمكن لأية قوة مهما عظمت ان تمنع هذا الحدوث، وغالباً ما يكون وراء هذا النظام الصارم مسبب واحد ما وراثي. فالجبرية تعني إذن نفي كل فعالية للحرية الانسانية. وقد عرف هذا المذهب تحليلاته الاخيرة في ميثولوجيا نيتشه المتعلقة بالعود الأبدى، بما يصاحبه من فرح كبير بحب القدر Amor fati، ذلك أنه إذا غاب الانسان، بعد اعلان موت الإله، فلا يبقى سوى الاستسلام الكامل والسخرية من عبادة التقدم الانساني والتاريخ الانساني على السواء.

وفي اللغة جَبَر الرجلُ على الامر يَجْبِرُهُ جَبْرًا وَجُبُورًا وأجبره: أكرهه، والاخيرة أعلى كما يقول صاحب لسان العرب، واللحياني يقول: جَبَرَهُ لغة تميم وحدها: قال: وعامة العرب يقولون: أجبره. والجبر تثبيت وقوع القضاء والقدر، والإجبار في الحكم، يقال: أجبر القاضي الرجل على الحكم إذا أكرهه عليه. والجبرية هم الذين يقولون بأن الله أجبر العباد على القيام بأفعالهم ولا إرادة لهم في ذلك وقد سموا بهذا الاسم لأنهم نسبوا الى القول بالجبر. ويقول صاحب لسان العرب إن الجبر خلاف القدر. والجبرية، بالتحريك خلاف القدرية، وهو كلام مولد.

وفي تاريخ الفرق الاسلامية اطلق اسم الجبرية على كل الذين أنكروا الاختيار وخالفوا بذلك القدرية (أي الذين أنكروا القضاء والقدر). وقد لاحظ الشهرستاني أن الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب تعالى. إنما

الجمادات، وتنسب اليه الافعال مجازاً كما تنسب الى الجمادات، كما يقال أنثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء واسطرت، واهترت الارض وانبتت، الى غير ذلك. والشواهد والعقاب جبر، كما أن الافعال كلها جبر. وقال: إذا ثبت الجبر فالتكليف ايضاً كان جبراً. ويستدرك الجهم فيفسر قدرة الانسان على الفعل بقوله إن الله تعالى خلق للانسان قوة كان بها الفعل، وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً.

والملاحظ أن مقالات الجهم مستنكرة بجملتها من قبل أهل السنة والجماعة كنفه للصفات وقوله بخلق القرآن واعتاده التأويل العقلي اضافة الى قوله بالجبر. لكن علماء اهل السنة والجماعة في هجومهم ونقدهم للجهمية - وللمعتزلة في بعض الاحيان تحت هذا الاسم - يمسون مقالته الجبرية مساً خفيفاً، يختلفون مع الجهم فيها، ولكنهم لا يقسون عليه كثيراً. وما شغلهم وعناهم اشد الشغل والعناء هو نفيه للصفات الإلهية، وانكاره للاستواء المادي عند متأخري السلف، وما راعهم أكثر من ذلك كله هو استخدامه للعقل المطلق في تأويل النصوص وما أدى إليه من إبطال كثير من عقائد اهل السنة السمعية.

ومن الفرق الاسلامية الجبرية التي تابعت الجهم بن صفوان فرقة النجارية وهم اصحاب الحسين بن محمد النجار (ت حوالي 230 هـ). وكان أكثر معتزلة أهل الري وما حواليا على مذهبه كما يقول الشهرستاني. ويطلق بعضهم على النجارية اسم الحسينية كما فعل الأشعري في مقالات الاسلاميين، ونسب اليه قوله إن اعمال العباد مخلوقة لله، وهم فاعلون لها، وإنه لا يكون في ملك الله سبحانه الا ما يريد، وإن الاستطاعة لا يجوز أن تقدم الفعل، وإن العون من الله سبحانه، يحدث في حال الفعل مع الفعل، وإن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلاً، وإن استطاعة الايمان توفيق وتسييد وفضل ونعمة واحسان وهدي، وإن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر، وإن المؤمن مؤمن مهتد، وفقه الله سبحانه وهده، وإن الكافر مخذول خذله الله سبحانه، واضله، وطبع على قلبه، ولم يهده ولم ينظر له، وخلق كفره، ولم يصلحه، ولو نظر له واصلحه لكان صالحاً.

اما الشهرستاني فيرى في قول النجار بأن الله هو خالق افعال العباد، خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها. وإضافة إلى إثبات تأثير القدرة الحادثة وتسميتها كسباً إنما يثبت - أي النجار - ما يثبت الأشعري. وعلى كل حال فالشهرستاني يرى أن النجار كان على مذهب الأشعري في قوله بأن الاستطاعة مع الفعل.

وما يجدر ذكره في هذا الصدد أن اصحاب النجار اختلفوا بعده أصنافاً جرياً على سنة معظم الفرق الاسلامية، الا أنهم لم يختلفوا في المسائل الاصولية وظلت صفة الجبرية ملازمة لهم،

الطبيعي أولاً والعقلي ثانياً، وحاولوا جهدهم إزاحة أي سلطة خارجية غير سلطة العقل في تفسير الظواهر فاستبعدوا الألهة وحددوا لها أدواراً ثانوية بغالبيتها. كذلك القوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والاساطير. فحل علم الكون محل الاساطير، والنظام والقانون محل الهوى والتقلب. واعطي الانسان في هذا العالم دوراً ريادياً، لذلك كان من الطبيعي ان لا تسود الجبرية، إنما نستطيع ان نرى بعض ملامحها في المذهب الابيقوري، حيث يرى ابيقور ان الحكمة تقضي بتتبع اللذائذ العقلية، وأن اللذة القصوى والسعادة العظمى هي الحصول على طمأنينة النفس وهدوئها وتجنب تكدير صفوها. وهذا يتم بدراسة الكون وفهمه ومعرفة ما يتألف وكيف تتم الحركات فيه وصلة الألهة به. فاذا فهمنا اسرار هذه اللوحة المثبتة لا يبقى مبرر للخوف من المستقبل ومن غضب الألهة ومن الموت وغيرها من الأشياء التي تعرقل طمأنينة النفس.

وإذا التزمنا تعريف المذهب باعتبار الحوادث مثبتة قبل حدوثها فيمكن ان نرى في عالم المثل عند افلاطون مسبباً ما وراثياً كلياً وثابتاً لحوادث الكون لأن المثل أو الصور هي حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان، وهي في نفس الوقت مصدر للمعرفة وعلة لها، كما هي مصدر وجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له. وكل موجود إنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من المثل، وهذا التشبه وهذه المشاركة عنصران يتفاوتان في الأشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يبلغا الكمال لأن الكمال للمثل، ومثال المثل خاصة، وهو مثال الخير.

2 - الجبرية في الفكر الاسلامي:

تتضمن مشكلة الجبر والاختيار في الفكر الاسلامي مشكلة التكليف، واستطراداً استحقاق الشواب والعقاب. ويرى ابراهيم مذكور أن هذه المشكلة عرفت في الاسلام منذ عهد مبكر، وتذكر فيها الصحابة والتابعون. ففي القرآن ما قد يشعر بالجبر ﴿فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة﴾ (النحل، 36) وفيه ما قد يشعر بالاختيار ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف، 29).

أما شيخ الجبرية بلا منازع فهو الجهم بن صفوان (قتل سنة 128 هـ 745-746 م) وهو من علماء الكلام المسلمين انضم الى الحارث بن سريج إبان الفن التي نشبت في خراسان في آخر ملك بني أمية وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو، وقد عده الشهرستاني من الجبرية الخالصة لقوله في القدرة الحادثة: إن الانسان لا يقدر على شيء، ولا بوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في افعاله؛ لا قدرة له، ولا ارادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر

وقد عد الشهرستاني منهم ثلاثة اصناف: البرغوثية والزعفرانية والمستدركة.

ومن الفرق التي عدت جبرية الفرقة الضرارية وهم اصحاب ضرار بن عمرو - وقد ظهر في ايام واصل بن عطاء - وحفص الفرد. ورأى الأشعري أن ضرار بن عمرو خالف المعتزلة بقوله: إن افعال العباد مخلوقة للباري تعالى، وأجاز فعلاً واحداً لفاعلين، أحدهما خلقه، وهو الله، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وإن الله - عز وجل - فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة، وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، وأنها بعض المستطيع. ومسألة كسب الفعل من قبل الانسان مع وجود الفاعل الحقيقي الذي هو الله تعالى طرحت في الفكر الاسلامي مشكلة تصنيف القائل بالكسب: هل هو جبري أم أنه ليس بجبري كما يقول الشهرستاني، وهذه المشكلة أخذت ابعادها القصوى في فكر الامام ابي الحسن الأشعري المتوفى في أواخر الربع الأول من القرن الرابع للهجرة ومؤسس فرقة الاشاعرة. وقد حاول الأشعري بعد تركه مذهب الاعتزال الذي نشأ عليه واخذ مبادئه على يد أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في زمنه ان يتوسط بين الفرق الكلامية وخاصة بين المعتزلة من جهة والجهمية والرافضة والخشوية والمجسمة من جهة أخرى فسلك طريقة بينهما وأسس مذهباً جديداً ما لبث أن انتشر وذاع بين اتباعه في مشارق الارض ومغاربها يدعون اليه في خراسان وفي الحجاز وفي الشام حتى أصبح مذهب الأشعري من أكثر مذاهب أهل السنة اتباعاً في العالم الاسلامي. ومن اتباع الأشعري الذي اولى مسألة الكسب الاهتمام الكافي هو امام الحرمين ابو المعالي الجويني الذي كان أحد أئمة الاعلام في بلدة جوين بنسابور وقد ظهر في وقت اشتد فيه التعصب بين الاشعرية وخصومهم وقد توفي سنة 478 هـ. ومن اقواله في هذه المسألة ان جهنم بن صفوان ذهب الى ان العبد لا يقدر على إحداث شيء وعلى كسب شيء، وقالت المعتزلة إن الانسان قادر على الإحداث والكسب معاً فسلك الأشعري رضي الله عنه طريقة بينهما فقال إن العبد لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب. فنفى قدرة الإحداث وأثبت قدرة الكسب. وهنا نرى أن الأشعري كما يقول الجويني يتوسط بين طرفين هما الجبرية الذين ينكرون على الانسان كل اختيار وكل قدرة على الفعل وبين المبالغين في القول بحرية الارادة وهم المعتزلة الذين يشبّون للإنسان القدرة على الفعل والقدرة على الاختيار. وينبغي ان نلاحظ هنا أن الأشعري في موقفه بين الجبرية والمعتزلة كان أقرب الى الجبرية بالرغم من عدم متابعتهم لمذهبهم الجبري الخالص في محاولة لإنقاذ المبدأ العام للفكرة الجبرية.

وحجته في وجه المعتزلة الذين اصرروا على ان الانسان هو الذي يحدث الأفعال بفضل قوة يسمونها الاستطاعة يهبها الله

للانسان وهي سابقة على الفعل او ملازمة لأدائه، قال إن الله يخلق ما يوجد في الانسان من استطاعة وقوة لتنفيذ أي فعل من الافعال. والله تعالى يخلق كل ذلك في كل وقت بحيث لا يتيسر للانسان ان يفعل أي فعل دون تمكين الله إياه من أدائه، وكما أن الله يعطي الانسان الحياة فهو كذلك يعطي اعضاءه وجوارحه القوة اللازمة لأداء الأعمال، وهو قادر في أي وقت أن يسلب الانسان هذه القوة، وهو يسلبها إما بالموت وإما بإيقاف الجوارح عن أداء أعمالها. وعلى هذا تكون الافعال الصادرة عن الانسان ليست من فعله وإنما هي من فعل الله، وإحداثها أي خلقها وإيجادها لا يرجع الى الانسان. وبعبارة أخرى فإن إعطاء الوجود لأي ظاهرة من الظواهر الطبيعية هو من اختصاص الله وليس من اختصاص الانسان ولا من اختصاص أي مخلوق من مخلوقاته. والانسان مثل سائر المخلوقات ليس أكثر من وسيلة أو واسطة لظهور الافعال التي يحدثها أو يوجددها الله.

في هذا التفسير الأشعري تظهر النزعة الجبرية بوضوح لا لبس فيه، إلا أن الأشعري يحاول أن ينقذ التكليف الإلهي وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب فيقول بأننا نرى أن أفعال الانسان مرتبطة في الواقع بإرادته ونيته وتفكيره، والانسان يريد من اعماله هدفاً معيناً وغاية معينة، قد يستحق عن هذه الغاية المدح أو الذم أو بتعبير آخر: الثواب أو العقاب، فما يستحق الانسان عن الفعل هو كسب للانسان سواء أكان خيراً أم شراً، ومعنى هذا أن الأشعري يحاول بابتداعه الكسب افتراض اعطاء الانسان حيزاً من المسؤولية في توجيهه الديني والاخلاقي، ويضرب لذلك مثلاً فيقول بأن الانسان يريد الصلاة، ولأجل أدائها لا بد له أن يتحرك ويمشي ويقوم بأفعال جسمانية مختلفة، وهذه الاعمال الجسمانية والتنفيذ للصلاة يسمى باسم الفعل. وهذا الفعل كما نرى يحتاج الى قوة طبيعية عضلية. وفي نظر الأشعري يتوقف هذا الفعل كله على الله، ولكن ارادة الصلاة والنية التي عقد الانسان عليها عزمه والغرض الذي يرمي اليه من أداء الصلاة، كل هذا كسب للانسان. وقد لا يزيد المجهود العضلي والجسماني الذي يناله الانسان في فعل صلاة عن مجهود جسماني آخر يبذله في عمل من اعمال الشر، وفي هذه الحالة يكون الفعل أي إيجاد هذا الفعل الشرير متوقف على الله ولكن الكسب عائد الى الانسان. وهكذا تكون كل الظواهر الوجودية او الكونية تابعة لله على نحو مطلق والانسان وحده لا يملك القدرة على إيجاد شيء ولا على إحداث شيء ولكنه يستطيع ان يكسب خيراً أو شراً، ثواباً أو عقاباً بحسب نيته وإرادته.

يقول هنري كوربان في هذا الصدد أن الأشعري اتاح للانسان مجالاً من الحرية ليكون مسؤولاً عما يأتيه من أفعال، بينما رأى آخرون أن الأشعري قام بمحاولة لم يكتب لها النجاح لسد الثغرات والعيوب الموجودة في مذهب الجهمية، وقد أصر

قَبْلًا في لوح محفوظ. كما تراجعت المفاهيم الميتافيزيقية القديمة التي كانت تصعب شرح الحوادث البشرية. وأثبتت علوم الانسان والأبحاث المرتكزة على تقنيات متطورة أن الانسان هو نتاج التاريخ، والوسط الاجتماعي، والتربية، وهو في الوقت نفسه صانع التاريخ، وأن الوسط الاجتماعي والتربية هما من منتجاته، وأن الانسان لا يستطيع ان يوجد وأن يتطور دون ان يؤثر عملياً بمساعدة وسائل الانتاج التي خلقها.

وفي غمرة الصراع الدائر بين المذاهب المثالية والمادية لم يعتمد المثاليون على فكرة الجبرية لكثرة سلباتها في سلب الفاعلية الانسانية، ولم تلق اسطورة نشته الوثنية مكاناً مرموقاً في الفلسفة الحديثة، وعندما درس جون ستوارت مل 1806 - 1873 المنطق والعلوم التجريبية ورأى أن العالم المحسوس به نظام واطراد، ويخضع لقوانين حتمية تتبعها كل ظواهر الطبيعة وحوادثها، ومن ثم فإن العالم جبري. وأراد أن يطبق الجبرية في العالم الطبيعي على الانسان لكنه وجد ان الانسان يجب ان يكون حراً. إن الانسان عضو في العالم الطبيعي، فكيف يمكن إنقاذ حريته؟ وقد خرج مل من هذا التعارض بتفسير معين للجبرية، اخذه في الغالب عن هيوم. فقال بأن الجبرية التي يخضع لها الانسان ليست تعني اضطراب الانسان لأداء افعاله مدفوعاً بسلطة خارجية، إلهية أو طبيعية. وإنما تعني الجبرية التابع الثابت والاطراد المنتظم لأفعاله. ومن ثم فالانسان مجبر على افعاله لا من خارج وإنما من داخله. ويعني بذلك أن دوافعه هي التي تحتم عليه ان يسلك وفق طريقة معينة. إلا أن مل رغم قوله بجبرية تنبع من داخل الانسان أصر على القول إنه عند الانسان حرية بمعنى معين هو أن تلك الدوافع التي يعتبرها اساس الجبرية في الانسان يمكن ان تتغير وتتعديل. يمكن للانسان ان يغير عاداته أو يقاومها. كما يمكنه ان يوجه غرائزه وانفعالاته وجهة مختلفة. وهكذا يمكن القول إن الانسان استثناء عن غيره من عناصر العالم الطبيعي فملت من قانون الجبرية. وحتى الفكر الديني حاول ان ينفض عن ثوابه كل فكرة جبرية. ففي الفكر الاسلامي الحديث يرى سيد قطب أنه لا يجب أن ينتظر البعض من هذا الدين (الاسلام) - ما دام منزلاً من عند الله - ان يعمل في حياة البشر بطريقة سحرية غامضة الاسباب، دون أي اعتبار لطبيعة البشر، ولطاعتهم الفكرية، ولواقعهم المادي، في أية مرحلة من مراحل نموهم، وفي أية بيئة من بيئاتهم. ويتهي قطب الى التأكيد بأن الدين منهج إلهي للحياة البشرية. يتم تحقيقه في حياة البشر بجهد البشر أنفسهم في حدود طاقاتهم البشرية.

المعتزلة على القول بأن افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقومدهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، ويؤكد القاضي عبد الجبار المعتزلي أن من قال بأن الله سبحانه خالق افعال العباد ومحدثها، فقد عظم خطؤه، ويضيف بأن المعتزلة احوالوا حدوث فعل من فاعلين، وناقش المعتزلة مفهوم الكسب الذي ابتدعه الأشعري فقالوا إن «الاكتساب هو الفعل الذي يكتسب الانسان به لنفسه خيراً أو شراً، ضرراً أو نفعاً، صلاحاً أو فساداً. والمُكْتَسَب غير الاكتساب، لأن الاكتساب هو تجارة الانسان وبيعه وشراؤه، والمُكْتَسَب هو المال». ثم إن المكتسب من جهة اللغة لا بد أن يكون فاعلاً ومحدثاً، كما أن الخالق لا بد من كونه كذلك. ويدل على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى، فلا شيء يُكْتَسَب بالأفعال، ويطلب بها من نفع وضرر إلا ويقال إنه كسب، ويقال لما وصل به إليه إنه اكتساب، ولذلك سموا الاعضاء جوارح أي كواسب.

وبين المعتزلة تناقض الأشعرية بادعائهم الفصل بين الكسب والفعل. وكان من الممكن للانسان ان يكسب شيئاً وهو لا يفعل، أو كأنهم بذلك تجنبوا القول بأن الانسان يفعل، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة اخرى هي الكسب. وخلاصة الأمر أن المعتزلة اثبتوا للانسان الاستطاعة المطلقة ونفوا كونها مقارنة أو مساوقة للقدرة التي يخلقها الله فينا كي نستطيع القيام بالفعل. وقد اصرروا على ذلك لإيمانهم العميق بالعدل الإلهي القائم على قاعدة التكليف وما يترتب على ذلك من ثواب أو عقاب. وهذه الاستطاعة كما قلنا مطلقة وسابقة للفعل لأن جوهر الخلاف مع الجبرية هو محاولة هؤلاء تقييد «استطاعة» الانسان بافتراضها محدثة من عند الله، إلا أنه تعالى المحدث الحقيقي كما يرى الامام ابن حزم الظاهري الذي جادل المعتزلة طويلاً في مسألة الاستطاعة. وقد أورد الجاحظ في كتاب الحيوان أن بعض المخالفين سأل بعض أصحابه (المعتزلة) فقال: هل تعرف في كتاب الله تعالى انه مخبر عن الاستطاعة أنها قبل الفعل؟ فقال نعم، أتى كثير، من ذلك قوله تعالى: ﴿قال عفريت من الجن، أنا أتيك به قبل ان تقوم من مقامك، وإني عليه لقوي أمين﴾ (النحل، 38).

3 - الجبرية في الفكر الحديث:

تراجعت فكرة الجبرية في الفكر الحديث مع تطور العلوم الانسانية التي أثبتت فاعلية الانسان التاريخية والاجتماعية. ولم يعد مقبولاً أو مفهوماً اعتبار الانسان بنية جامدة مثبتة أفعال

وفي حدود الواقع المادي للحياة الانسانية في كل بيئة .

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن، تليس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت. لا.ت.
- ابن حزم الظاهري، الفصل بين الملل والنحل، مكتبة المثنى بغداد، لا.ت.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- البستاني، بطرس، دائرة المعارف.
- دائرة المعارف الاسلامية، ترجمة أحمد الشياوي، ابراهيم خورشيد، عبدالحميد يونس، حافظ جلال.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، القاهرة، 1954.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت لا.ت.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، حيدر آباد، 1328 هـ.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دمشق لا.ت.
- القاضي عبدالجبار بن احمد الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة، 1965.
- قطب سيد، هذا الدين، دار الشروق، الطبعة السابعة، بيروت، 1402 هـ / 1982 م.
- النشار، علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، 1978
- Larousse, Dictionnaire encyclopédique, Paris, 1970.

احمد خواجه

الجشطالتية

Gestaltism
Gestaltisme
Gestalttheorie

«الجشطالتية (بالألمانية Gestalttheorie) أو نظرية الصيغة، نظرية نفسانية وفلسفية تناولت بالبحث النظري والتجريبي العمليات العقلية ولاسيما عملية الإدراك، كما اهتمت بالمشكلات الفلسفية الخاصة بنظرية المعرفة. نشأت نظرية الصيغة (الجشطالت) في الربع الأول من القرن الحالي في ألمانيا وأسهم في إنشائها ثلاثة رواد هم: ماكس فرتهايمر من براغ Max Wertheimer 1880 - 1943. كورت كوفكا من برلين Kurt Koffka 1886 - 1941. وفولفغونغ كوهلر من

استونيا Wolfgang Kohler 1887 - 1967. وامتد تأثير هذه النظرية إلى مجال علم النفس الاجتماعي عن طريق أعمال كورت ليفين Kurt Lewin 1890-1947 وتلامذته. وكان هؤلاء الرواد قد هاجروا في السنوات الثلاثين م. من بلدانهم الأصلية إلى الولايات المتحدة الأميركية بعد صعود النزعة الوطنية - الاشتراكية (النازية) في ألمانيا والبلدان المجاورة لها. تمثل نظرية الصيغة (الجشطالتية) أرقى صورة للبنية في علم النفس. فقد أدخلت هذه النظرية مفهومي الصيغة والبنية في تفسير العالم الفيزيائي، كما أدخلتهما في تفسير العالم البيولوجي والعالم العقلي، وأبرزت العلاقات القائمة ما بين الوقائع الفيزيائية والبيولوجية والعقلية، وأسست على هذه العلاقات فلسفة وحدانية للطبيعة، كما طبقت هذين المفهومين في مجال علم النفس على مشكلات محدّدة ولاسيما على مشكلة الإدراك.

قامت الجشطالتية في بدء أمرها كرد فعل على المدرسة الارتباطية التي سادت مجال علم النفس في القرن التاسع عشر، هذه المدرسة التي غالت في نزعتها التحليلية بحثاً عن أبسط العناصر (الاحساسات والصور الذهنية) التي تتكوّن منها الحياة الذهنية. فالمدرسة الارتباطية أغفلت، حسب الجشطالتيين، أهم جانب من جوانب الحياة النفسية وهو الخبرة المباشرة كما يميّزها الشخص. أما الجشطالتيون فقد ركزوا اهتمامهم في هذه الخبرة المباشرة وقاموا بوصفها دون تحيز علمي مسبق. ولهذا انتهجوا منهج التفكير الظواهري الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl وكان كوفكا تلميذاً له ويفضل هذا التفكير الخصب أعادوا بناء علم النفس بمجمله.

نمت الجشطالتية إذن في مناخ الفلسفة الظواهريه لهوسرل، إلا أنها في الواقع لم تستقِ منها إلا مقولة التفاعل الأساسي بين الذات والموضوع (وهي مقولة جدلية بوجه عام). كما تأثرت بنظريات الحقول الفيزيائية عن طريق كوهلر بوجه خاص الذي تلقى تعليمه في الفيزياء. فالمعلوم أن حقلاً من القوى الفيزيائية كالحقل الكهربائي - المغناطيسي يشكل كلاً منظماً، بمعنى أن تكوين القوى يتخذ صيغة معينة تبعاً لاتجاهات القوى وشدّتها. والواقع أن فكرة الكل المنظم قد شكلت الفكرة المحورية في نظرية الصيغة إلا أن تطبيق هذه الفكرة في مجال علم النفس (لاسيما في مجال دراسة الإدراك) فتدين به نظرية الصيغة لعالم نفس من فيينا يدعى فون اهرنفلز Von Ehrenfels 1859-1932 الذي نشر عام 1890 مقالة عن خصائص الصيغة Veber Gestaltqualitaten يبرهن اهرنفلز في هذه

وبخصائصه المميّزة رغم التبدّل الذي طرأ بطريقة معينة على كل الأصوات. وعلى الضد من ذلك إذا تبدلت علامة موسيقية واحدة من اللحن الأصلي فإننا نحصل على لحن آخر يتصف بخصائص إجمالية مختلفة. وعليه يمكن لتغيير شرط موضوعي أن يولّد أحياناً تغيّراً موضوعياً في الصيغة موضوع الإدراك، كما يمكن أن يترجم أحياناً أخرى إلى تغيّر في خصائص الصيغة برمتها.

تسلّم الفلسفة الظواهرية هوسرل بأن أصول المعرفة تكمن في العلاقة العيانية المعاشة بالعالم. لذلك يعتبر أصحاب نظرية الصيغة أن الشيء الواقعي يتمثّل في ماندركه فقط. فإذا أعطى كل الناس الحكم الإدراكي نفسه فإن هذا الحكم هو الواقعة الحقيقية. وتبرهن الخبرة على عدم اتفاق صارخ بين معظم إدراكاتنا والوصف الموضوعي لما هو مدرّك. ويتضح ذلك في المجال الهندسي: يولّد إدراك المربع انطباعاً موحداً لدى كل الناس في حين لا تتّصلّ الشروح الوصفية الهندسية المتعددة التي يمكن أن نقدّمها عن هذا المربع إلى احتواء هذا الانطباع الموحّد. ذلك أن الشرح الوصفي يقوم بجمع إضافي لمقولات جزئية في حين أن الإدراك، على العكس، لا يقوم بعمله بصورة تحليلية. فالمربع بالنسبة للإدراك ليس 1 صورة 2 مؤلفة من أربع زوايا 3 قائمة 4 وأربعة أضلاع 5 متساوية، إنما المربع بالنسبة للإدراك هو صورة معطاة مباشرة بكليتها التي لا تقبل التجزئة؛ بكلام آخر لا يتحدّد الإدراك (أو أية حالة من حالات الوعي) بالعناصر التي تؤلفه فقط بل يتحدّد أيضاً بالعلاقات القائمة بين هذه العناصر وبأسس انتظامها. يشكّل الإدراك إذن وحدة كلية لا يمكن اختزالها إلى مجموع أجزائها أو عناصرها - هذا هو مبدأ الكل الذي نعتبره الجشطالتيّة مبدأ كونياً.

على ذلك تشكل الوقائع النفسية صيغاً جشطالتات، بمعنى أنها وحدات عضوية تتفرّد وتحدّ ضمن الحقل المكاني والزمني للإدراك أو التصوّر. وبما أن كل نظرية تبدأ من معطيات تنظر إليها على أنها معطيات أولية فإن علم النفس التقليدي (المدرسة الارتباطية) قد بدأ من الإحساسات الأولية، (أو من استرجاعها)، كما يقيم منها إما عن طريق إوالية الترابط وإما عن طريق عمليات العقل التأليفية أشياء أو وقائع منظمّة بدرجة أو بأخرى. والواقع أن اهرفلز نفسه قد رأى في الخصائص الإجمالية للصيغ وقائع إدراكية تراكب على وقائع الإحساسات. أما جذّة النظرية الجشطالتيّة فقد تمثّلت على العكس في إنكارها لوجود إحساسات تقوم مقام العناصر

المقالة على وجود إدراكات تستند إلى الخصائص الإجمالية (بالألمانية Gestaltqualität) للأشياء المركبة مثل اللحن الموسيقي أو الصورة. فاللحن يتألف من أصوات موسيقية كما تتألف الصورة من خطوط ونقط. ولكن لكل من هذين المركبين وحدة وفردية. فاللحن له بداية ونهاية وأجزاء، ونحن نميّز الأصوات الموسيقية التي تنتمي إليه من الأصوات التي - وإن اندست بين الأصوات الأصلية - تظل غريبة عنه. وكذلك فإن الشكل يتحدّد في حقلنا البصري بالنسبة إلى الأشكال الأخرى؛ فهذه النقط والخطوط هي جزء منها، بينما تلك الأخرى خارجة عنها. فاللحن والشكل هما إذا صيغتان (جشطالتان) . . ويُقصد بالصيغة (أو الجشطالت) هذه الخاصية التي لا تقبل الاختزال إلى تعداد الأجزاء التي تؤلفها، فالكل الذي يشير إليه تحديداً تعبير اللحن أو تعبير الشكل يتكوّن من علاقة معينة بين الأجزاء بعضها مع البعض الآخر (الأصوات الموسيقية في حالة اللحن/والخطوط والنقط في حالة الشكل). (Guillaume, *Psychologie de la forme*, p. 17).

على ذلك يبرز المبدأ الرئيسي الذي سوف يوجّه كل الأبحاث التي قام بها رواد الجشطالتيّة: إن الكل ليس جمعاً للأجزاء التي يحتويها هذا الكل، بل هو يمتلك خصائص ذاتية تؤثر في هذه الأجزاء؛ بهذا المعنى فإن الجزء في كل هو شيء يختلف عن هذا الجزء منعزلاً أو مندمجاً في كل آخر وذلك بفضل الخصائص التي يكتسبها من موقعه ومن وظيفته في كل حالة من الحالات. فالصيغة (أو الجشطالت) هي شيء آخر أو هي شيء يزيد على حاصل جمع أجزائها. إنها تمتلك خصائص لا تنتج من مجرد جمع خصائص عناصرها. وهذا ما يوضحه اهرفلز بالصورة الآتية: إذا أخذنا قطعة موسيقية مؤلفة من عدد «ن» من الأصوات الموسيقية المتتالية وأخذنا العدد نفسه من الأشخاص وجعلنا كل شخص من هؤلاء الأشخاص يستمع إلى صوت واحد من هذه الأصوات فإن هذه الإدراكات السمعية لا تحتوي على شيء من خصائص اللحن الموسيقي ذاته، أي أن هذه الإدراكات المختلفة لا تشمل على شيء من خصائص اللحن البنوية التي تظهر حين تُوجّه كل هذه الأصوات الموسيقية متتابعة إلى وعي شخص واحد. كما يمكن أيضاً نقل اللحن نفسه من مقام موسيقي معين إلى مقام موسيقي آخر وبذلك تغيير كل الأصوات الموسيقية المخصوصة (أي كل عناصر اللحن)، إلا أننا نتعرّف رغم ذلك على اللحن نفسه بسهولة إلى حد أننا لا ننتبه أحياناً إلى التغير الذي طرأ على مقامه. وعليه يحتفظ اللحن في هذه الحالة بهويته

نلك المظاهر التي تتخذها في إدراكنا الذاتي حقائق فيزيائية غريبة من حيث المبدأ عن كل انتظام؟ أم أن الصيغ مفهوم عام يمد تطبيقه إلى المجال الفيزيائي؟

لقد برزت حول هذه المسألة اختلافات بين ممثلي النظرية الجشطاطية أنفسهم حول طبيعة المجموعات المنبئية وأصلها، ولاسيما بين الشنائيين في مدرسة كراز Craze والنساقوة والوحدانيين في مدرسة برلين (فرتهايمر - كوفكا - كوهلر). فأصحاب النظرية الشنائية يرون أن الصيغة تشكل تصوراً عقلياً ينطوي على نشاط إنشائي يقوم به الفكر وهم بذلك يشددون على دور الذات (الفاعل) في المعرفة؛ أما أصحاب النظرية الوحدانية فيعتبرون أن الصيغ تنبثق في حقل الإدراك الذي يتنظم من تلقاء ذاته وهم بذلك يمدون مفهوم البنية الإجمالية ليشمل المجال الفيزيائي بحيث يستحيل معه تحديد النصب العائد إلى الذات (الفاعل) وذلك العائد إلى الموضوع في الفعل المعرفي. وعليه لا يمكن إلا عن طريق التجريد التمييز بين الصيغة والمعطيات الحسية، ذلك أن هذه المعطيات ليست مادة تضيف عليها الصيغة معنى معيناً، أي أنها ليست معطيات عديمة الصيغة. فالوحدانيون يرون إذن أن المجموعات المنبئية في صيغة معينة لا توجد في الفكر فقط بل توجد أيضاً في العالم البيولوجي والعالم الفيزيائي.

ففي العالم البيولوجي يشكل الكائن الحي كائناً عضوياً تتوقف أجزاؤه، من أنسجة وأعضاء، على الكل، هذا الكل الذي يحدد في ما يبدو خصائص الأجزاء. وعليه نستطيع أن نقارب ما بين الصيغ النفسية والصيغ العضوية. ولا تنشأ هذه المقاربة نتيجة تماثل الوقائع النفسية والوقائع العضوية وحسب بل أيضاً نتيجة اقتران هذه الوقائع بعضها مع البعض الآخر. فالحياة العقلية تبرز في نطاق الحياة الفيزيولوجية وتمتد جذورها في الكائن العضوي. إن الإدراك والتفكير يرتبطان كلاهما بالوظائف العصبية. فإذا كان إدراكنا متطعاً فإن العملية العصبية التي تقابله ينبغي أن تكون هي الأخرى منتظمة بالطريقة نفسها. وإذا لم تكن هناك عناصر نفسية منعزلة فلن تكون هناك عمليات دماغية أولية منعزلة. إن الموازاة ليست قائمة ما بين وقائع أولية وإنما بين صيغ، فيزيولوجية ونفسية، تتميز باتفاق في البنية. ذلك هو مبدأ التعادل، Isomorphisme، الذي به تبعث الجشطاطية المفهوم القديم للموازاة النفسية - الفيزيولوجية بعثاً جديداً.

إذا كان للواقعة الفيزيولوجية، طبقاً لمبدأ التعادل، خصائص الصيغة فإن هذه الخصائص تكون لها بفضل قوانين فيزيائية عامة (لا بفضل القوانين الخاصة بالحياة البيولوجية).

النفسانية المسبقة، فهي لا تضيف على الإحساسات إلا دور العناصر التي تتلقى فعل الانبئاء ولا دور لها هي ذاتها في عملية الانبئاء نفسها. فالإحساسات المناظرة للأصوات الموسيقية واحداً واحداً كانت تبدو لعلم النفس التقليدي على أنها كل حقيقة الإدراك. إلا أن اللحن الموسيقي كما لاحظنا يحتفظ بهويته وبخصائصه المميزة عندما تبدل بطريقة معينة كل الأصوات وبالتالي كل الإحساسات. وعلى العكس من ذلك فإن هذه الأصوات نفسها حين تبدل مواضعها تضطلع بوظائف أخرى بالرغم من أن الإحساسات المناظرة لها قد ظلت كما هي. وعليه فإن الكل إنما هو حقيقة تعلو في أصلاتها على مجموع العناصر المكونة له. وقد أدى مبدأ الكل إلى أن تبدأ النظرية الجشطاطية من الصيغ بوصفها حقائق أو معطيات أولية: فالإنسان يواجه قبل كل شيء صيغاً وتنظيماً. بكلام آخر لا تعتبر الجشطاطية بمادة خلوة من الصيغة؛ فليست هناك مادة بغير صيغة. وعليه نستطيع القول إن جميع المشكلات التي عجز علم نفس العناصر (التحليلي) عن حلها يتحتم إما استبعادها وإما إثارتها بطريقة جديدة، ما دام مفهوم العنصر قد اختفى.

ما هو معطى في إدراكنا يتمثل إذن في وحدة كلية لا بد من تفسيرها: هنا تبرز فرضية الحقل التي تنص على أن الموردرات الحسية لا تصل إلى الدماغ بصورة منعزلة الواحدة عن الأخرى بل إنها تؤدي بتوسط الحقل الكهربائي للجهاز العصبي إلى صيغ من الانتظام شبه آنية. يتعين إذن بصورة أساسية وصف البنى الإدراكية الإجمالية بهدف اختزال تجلياتها وتحولاتها إلى قوانين محددة؛ كما يتعين بوجه خاص تبيان كيف أن الانتظام الداخلي الذي يتحكم بهذه البنى الإدراكية يعدل العناصر التي تؤلف هذا الانتظام؛ وكيف يكفي أن تغير في عنصر واحد من هذه العناصر لتعديل البنية الإجمالية.

بكلام آخر لم يعد ممكناً، حسب الجشطاطيين البحث عن أصل الصيغ انطلاقاً من العناصر المفترضة (الإحساسات) بل يتحتم عن طريق التجارب تحديد الشروط الخاصة بظهور هذه الصيغ والقوانين التي تحكم تغيراتها. بهذا تصبح مشكلة الإدراك مثلاً تقتصر على تحديد الانتظام الفيزيائي للمثيرات الذي يقابل كل صيغة من الصيغ موضوع الإدراك وتحديد التغيرات التي تطرأ على هذه المثيرات فتغير من بنية الصيغة.

لقد تبين أن الأحداث الفيزيائية (كالأصوات الموسيقية في لحن معين أو الخطوط والنقط في صورة معينة) - وهي أحداث مستقلة عن بعضها البعض - تولد في وعي المدرك ظاهرة تتسم بخصائص الصيغ. وهنا يبرز التساؤل: هل أن الصيغ هي

أو المستثار بطريقة أخرى، أي أنها نتاج علاقة بين أجزاء الكل. فالعضو الحسي يستجيب ككل والاستشارة تحدد بنية للحقل الحسي الكلي. فإذا ما تغير موضع المثير في الحقل الحسي فإن العملية الفيزيولوجية تتخذ بنية جشطاطية مختلفة. يتبين مما تقدم أن العناصر في حقل معين هي في حالة تبعية دائمة للكل، لذلك فإن كل تغير موضعي يؤدي إلى تعديل المجموع الكلي، وعليه فإن القانون الأساسي الأول للكليات الإدراكية - حسب الجشطاطيين - لا ينص فقط على وجود خصائص مميزة للكل بما هو كذلك بل ينص أيضاً على أن القيمة الكمية للكل ليست مساوية أبداً للقيمة الكمية لمجموع الأجزاء. وهذا ما يدعوه الجشطاطيون بقانون التكوين غير الإضافي (غير الجمعي) للكل. ويمكن في ميدان الإدراك التثبت بسهولة من هذا التكوين غير الإضافي: فالمكان المقسم يظهر في الإدراك بأنه أكبر من المكان غير المقسم، وذلك رغم أنه مساوٍ موضوعياً للمكان الأول، وعليه فإن الخط المقسم أ ب يظهر في الإدراك حين عرضه في شروط تجريبية مناسبة بأنه أكبر من الخط غير المقسم ب ج، رغم أنها متساويان موضوعياً.



وينص القانون الأساسي الثاني على ميل الوحدات الكلية الإدراكية إلى أن تتخذ أفضل صيغة ممكنة، وهو القانون المسمى بقانون السيطرة أو قانون الصيغ الجيدة. وتتميز هذه الصيغ الجيدة أو المثلثة ببساطتها واتساقها وتناظرها واستمراريتها وقرب عناصرها وتشابهها الخ. وكما نتبين تأثير هذه الخصائص التي تتصف بها الصيغ الجيدة أو هذه القوانين الفرعية التي تحكم انتظام الحقل الإدراكي فإن أيسر طريقة هي أن نتناول مادة مجردة من أية دلالة خاصة - وذلك لتأكيد استقلالية هذه القوانين من حيث المبدأ عن الدلالات المنضفة بفعل التربة - وأن ندخل عليها تغييرات لنرى ما تتمخض عنه من نتائج.

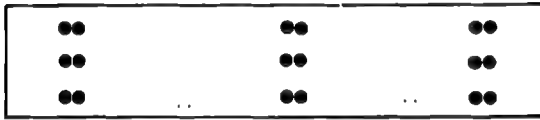
لنأخذ بقعاً سوداء على قطعة من الورق. ففي هذه الصورة يستطيع كل فرد أن يرى كومتين اثنتين من البقع. وكل كومة لها وحدة في إدراكنا. والبقع التي تنتمي إلى إحدى الكومتين لا تتجمع مع البقع التي تنتمي إلى الكومة الأخرى على الرغم من الشبه القائم بينهما. إن تناحياً معيناً يفرض نفسه، ويُقصد بالتناحي استقلال الشيء بوحده عما حوله ضمن الحقل.

فالواقعة الفيزيولوجية والواقعة العصبية في جميع مظاهرها إنما هما وقائع فيزيائية. ويقضي هذا التصور بالضرورة الامتداد بمفهوم الصيغة (الجشطاطات) إلى الوقائع الفيزيائية بحد ذاتها، أي تلك الوقائع التي يدرسها الفيزيائي ويستخدمها في مختبره. بذلك يعبر مفهوم التعادل عن هذه القرابة البنيوية بين الصيغ على مختلف المستويات النفسية والفيزيولوجية والفيزيائية. والواقع أن نظرية الصيغة تسلّم بوجود قَبْلٍ لتعادلات بنيوية بين انتظام العملية العصبية (والعملية العقلية التي توازيها بالتالي) وانتظام البيئة التي تصدر عنها الإشارات أو التنبيهات. وبهذا المعنى يعنون كوهلر أحد فصول كتبه بكلمة غوته Was innenist Ist aussen «ما هو في السداخل هو أيضاً في الخارج». وهذا يعني أن التعادل الجشطاطي يختلف عن المعاش الظاهري في إدراك الواقع.

يسرد أصحاب نظرية الصيغة العديد من الأمثلة التي تؤكد على وجود كليات (جمع كل) في العالم الفيزيائي هي شيء أكثر من حاصل جمع أجزائها، أو وحدات فيزيائية كلية يستحيل تحديد خصائصها عن طريق الإضافة ابتداءً من خصائص أجزائها. ويشيرون في هذا الصدد إلى الائتلافات الكيميائية حيث لا تظل الأجزاء (المواد الكيميائية) المكونة لها هي في حال تجمعها، وهي ائتلافات لها خصائص جشطاطية. كما يشيرون إلى مثال التيار الكهربائي: لنأخذ قطعة من موصل كهربائي متصلة بقطبي مصدر القوة الكهربائية في نقطتين لا غير، فللتيار بين هاتين النقطتين بنية خاصة به، إنه يتألف من تيارات جزئية تتوقف شدة كل منها على شدة سائر التيارات الجزئية الأخرى. ويمكن أيضاً تبين الخصائص الجشطاطية في الحالات الفيزيائية للاتزان: فللغشاء المرن المشدود على إطار جامد مغلق بنيته الخاصة، وكل شد موضعي إنما يتحدد بالشدود التي يتوازن معها، وهكذا بالتبادل، بحيث أن حالة الغشاء في نقطة ما إنما يتوقف على حالته في جميع النقط الأخرى، وهكذا.

تري نظرية الصيغة أيضاً أن الكثير من الوقائع الفيزيولوجية تتسم بخصائص جشطاطية بأكثر ما تتسم بها الوقائع الفيزيائية. فالبنية الشراعية للجهاز العصبي تتسم بخصائص جشطاطية، كما أن العمليات الكهربائية التي تتولد في الجهاز العصبي لا بد وأن تكون لها خصائص جشطاطية. والواقعة الفيزيولوجية الحسية (في شبكية العين مثلاً) ليست نتاجاً للتغيير الموضعي في الجزء المستثار وإنما هي نتاج فرق الجهد الكهربائي الذي ينشأ ما بين الجزء المستثار والجزء غير المستثار

الأولى تنتمي إلى هذا الشيء الذي يكونه العمود الأول، بينما تنتمي المسافة الثانية إلى الخواء الذي يفصل عمودين. وعليه يتيح العصب أو المجموعات ذات البنية المنسقة والوحدة القوية الدراسة الدقيقة لشرطي الشبه والقرب. فلنزد المسافات أ ب... ولنقل المسافات ب ج... بحيث يظل مجموع المسافتين ثابتاً. عندها تصبح المجموعات أو العصب الأولى أقل سيطرة، وتأتي لحظة (نقطة اللامتياز) يتذبذب فيها الإدراك ما بين وحدة قوامها (أ ب)، (ج د)... ووحدة قوامها (أ)، (ب ج)... ونستطيع من ناحية أخرى أن ننوع من نوعية العناصر ومثال ذلك أن نضع في مكان بعض النقاط دوائر وذلك وفق قاعدة موضوعية معينة كما في الشكل التالي:

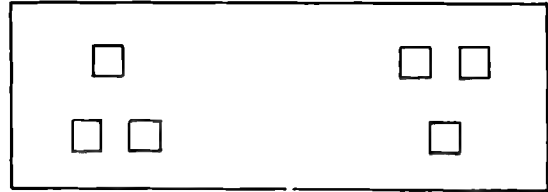


بهذا نعرّز ميل العناصر المتشابهة إلى أن تتحد. فحين لا يكون عامل القرب معززاً لأي تجمع من التجمعات الممكنة (كما في الشكل أعلاه) فإن التجمع المستند إلى الشبه يصبح جد مستقر عندما يضاف إلى عامل الشبه عامل الوضع المنسق للعناصر.

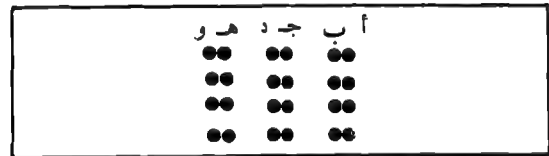
وعليه نستطيع القول بأنه في تصارع الصيغ الممكنة، يتم التجمع أو التفرق في اتجاه تحقيق صيغ مفضلة، والصيغ المفضلة أو المسيطرة هي، كما ذكرنا، منسقة وبسيطة ومتماثلة، والصيغة التي ندركها هي أفضل صيغة ممكنة (قانون الصيغة الجيدة) (أو قانون الشكل المسيطر). وإن كل العوامل التي درسناها حتى الآن تزداد فاعلية عندما يضاف إليها عامل التناظر وتقل فاعلية حين تكون في صراع معه. فإذا بدت النقطة (أ) غريبة عن عصبه جد بعيدة عنها فإن إضافة نقطة أخرى ب في تناظر مع النقطة أ بالنسبة للعصبه إنما تتمخض عن خلق وحدة جديدة تكون النقطة أ متكاملة ضمنها، وعلى الضد فإن حذف هذه النقطة ب يقوّض التناظر ويعمل على تفكك العصبه التي كانت قائمة.



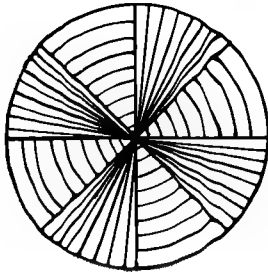
تنشأ هذه الخصائص التي تتصف بها الصيغ الإدراكية الجيدة بفعل تأثيرات المبادئ الفيزيائية للتوازن والحد الأدنى. فالوقائع الفيزيائية تميل إلى أن تتحقق في صيغ اقتصادية: فعلى جسم مشحون بالكهرباء يميل الجهد الكهربائي إلى التوزع



إذا قللنا المسافة بين الكومتين، وإذا ما زدنا المسافة ما بين عناصر كل منهما، وإذا ما أضفنا بضعاً جديدة على الورقة فإن انطباع الوحدة الذي لدينا عن الكومتين الأولتين يتضاءل. ودور القرب أو المسافة ما بين هذه العناصر هو واضح في هذا المثال. وثمة متغيرات ترينا الآن الشبه ما بين العناصر يعين أيضاً على إدراك وحدة المجموعة. ولو كانت المجموعة مكونة من عناصر متباينة سواء من حيث الشكل أو اللون أو الحجم فإن انطباع الوحدة لدينا يتضاءل، إذ أن وحدة المجموعة تميل إلى أن تفقد من سيطرتها، ويلزم مثلاً تقليل المسافات الداخلية لتقوية هذه الوحدة. وهذه الوحدة تتضاءل أيضاً حين تشتمل الكومتان على بعض العناصر الجدة متشابهة بحيث نستطيع رؤية وحدة مجموعة جديدة تتكون من اثنين من هذه العناصر، وذلك على الرغم من علاقات المسافة. عندها تختفي الكومتان الأولتان وتسود الإدراك صورة أخرى للتمييز أو التفرق. وعليه نستطيع أن ندرس تعارض الوحدة مع الأخرى، دور عاملي القرب والشبه، ومن ثم نفيس تأثيرهما. لنحاول الآن أن ندرس وحدات أمعن في الانتظام، تتميز بالترتيب والاتساق. لنأخذ النقط أ، ب، ج، د، هـ، و، مصفوفة كما في الشكل التالي:



إن المسافة بين أ وب هي ٤ ملم بينما المسافة بين ب وج هي ١٢ ملم وهكذا، والسطور المتعاقبة تكرر النسق نفسه. إن نظرة واحدة ترينا مباشرة المجموعات (أ ب)، (ج د)، (هـ و)، وأنه لمن الصعب بل وأحياناً من المستحيل أن نرى المجموعات (أ)، (ب ج)، (د هـ). ففي تراكب السطور ما يبرز سيطرة الشكل. فنحن نرى أعمدة عمودية يتكوّن كل منها من صفيين من النقط. إننا نجد في هذه المجاميع المنسقة أن المسافة التي تفصل أ عن ب لا تنطوي على نفس القيمة التي تنطوي عليها المسافة التي تفصل ب عن ج، فالمسافة



«ففي هذه الصورة نستطيع أن نرى صليبا يتكوّن من قطاعات قوامها أقطار في الدائرة، وهذا الصليب ينسلخ فوق أرضية تتكوّن من قطاعات قوامها دوائر أحادية المركز. . . وهذا الانطباع يفرض نفسه منذ اللحظة التي يمسك فيها الشخص بالصورة في وحدتها الطبيعية؛ . . .» «لكننا حين نتأمل هذا الرسم لفترة ما، فمن الممكن أن نرى فيه - فجأة - . . . صليبا آخر يتكوّن من الأقواس الأحادية المركز، وهذا الصليب هو الذي يبدو الآن في حالة بروز محتلاً دور الشكل. . . ، أما الصليب الآخر فقد اختفى وأصبح جزءاً من الأرضية بحيث تثير الأقطار الانطباع بأنها تمتد تحت الشكل الجديد بوصفها أرضية له. إن بعض هذه الأقطار تشكل حدوداً للصليب، فهي تنتمي إلى الشكل: إنها محيطه الخارجي، أما الأرضية فليس لها محيط خارجي خاص بها. ولا يكاد يتحقق قلب الأدوار حتى تنتقل نفس هذه الخطوط إلى الشكل الجديد، فهي حدود خارجية مرة أخرى لهذا الصليب ومرة لذلك. فللشكل صيغة أما الأرضية فلا صيغة لها. ونحن لانستطيع أن نرى في الوقت نفسه الصليبين معاً، فلا نكاد نرى الواحد حتى يختفي الآخر». وهذا ما يدعوه الجشطاليون بقانون الحدود المحيطية: فالحدود المحيطية لصيغة معينة تنتمي إلى الشكل لا إلى الأرضية.

يتضح مما تقدم أن مجال الإدراك احتل موقعاً مركزياً في النظرية الجشطالية. والواقع أن الدراسات في هذا المجال قد قدمت نماذج لتفسير الكثير من الوقائع الأخرى كالذاكرة والذكاء والابتكار والاستدلال والانفعال الخ. ففي مجال الذكاء على سبيل المثال حاول كوهلر خاصة التثبت من وجهات النظر الجشطالية عن طريق التجارب التي أجراها على القرود العليا ولاسيما الشمبانزي «ويتحدّد الذكاء في نظرية الصيغة بالقابلية للتكيف وإمكانية الابتكار وحل المشكلات، فلا بد من وجود مشكلة لإمكان دراسة الذكاء، ولا مشكلة حين تكفي استجابة غريزية أو عادة، أي تكيف موجود سابقاً، لإرضاء الحاجات. وعلى العكس من ذلك فثمة ذكاء في كل تكيف جديد. ونظرية الصيغة تنكر التكيف بالانتقاء

بحيث تكون الطاقة المستثمرة في الحد الأدنى. والغشاء المشدود يتخذ شكلاً بحيث يكون مسطحه الحد الأدنى. وفضاعة الصابون تتخذ الشكل الكروي الذي يضمن الحد الأعلى من الحجم في الحد الأدنى من المساحة. كما تميل هذه الوقائع تلقائياً وبقدر الممكن إلى البنية الأكثر اتزاناً وتجانساً واتساقاً وتناظراً. . . ففضاعة الصابون تميل إلى اتخاذ شكل كروي مكتمل، فإذا ما حطمتها فلان الأجزاء، عن طريق إعادة توزيع لجميع الجزيئات في المكان، تكوّن في الجو كريات جديدة أصغر. ذلك أن الشكل الكروي، من بين كل الأشكال الممكنة، عندما تتساوى الحجم، هو الشكل الذي يتميز بأصغر مسافة ممكنة (قانون الحد الأدنى)، وهو أيضاً أكثر الأشكال بساطة واتساقاً. وعليه يمكن الحديث عن ميل عام إلى تحقيق بنية من البساطة ومن الاتساق ما أمكن. . . . ويقرر هذا الميل العام في الطبيعة إلى تحقيق نظام معين، نوعاً من الغائية في الطبيعة تحكمها قوانين الفيزياء نفسها لا أية علة فوق العلل الفيزيائية».

هناك إضافة إلى ما تقدم، قوانين هامة أخرى نصّت عنها نظرية الصيغة وأمكن التثبت منها تجريبياً أهمها قانون التمايز بين الشكل والأرضية: فالشكل ينفصل دائماً في إدراكنا على أرضية معينة. فإذا كان القلم موجوداً على طاولتي إلى جانب المحاة فلأنني أدرك هذين الشئيين بوصفهما شكلين في حين يؤدي سطح الطاولة دوره كأرضية أو خلفية لهذين الشكلين. والواقع أن الشكل يتعين على أرضية معينة بصورة أفضل بقدر ما يملئ الوضع الداخلي لأجزائه القوانين المذكورة آنفاً.

«وعليه فكل شيء نحسه لا يمكن أن يوجد في إدراكنا إلا بالنسبة إلى أرضية معينة، وينطبق هذا القول ليس فحسب على الأشياء المرئية وإنما أيضاً على كل ضرب من الأشياء والوقائع المحسوسة. فالصوت الموسيقي ينسلخ متميزاً فوق أرضية تتكوّن من أصوات أخرى، أو فوق أرضية من الضجيج أو السكينة، كما ينسلخ الشيء المرئي فوق أرضية مضيئة أو مظلمة. والأرضية شأنها شأن الشيء يمكن أن تتكوّن من مثيرات معقدة وغير متجانسة؛ فإني أرى شخصاً فوق أرضية تتكوّن موضوعياً من الحائط والأثاث واللوحات الفنية الخ. ولكن يوجد دائماً وأبداً اختلاف ذاتي بارز بين الشيء والأرضية. . . وكما نجعل هذا الاختلاف الذاتي ملموساً لتتناول نموذجاً فيه جزءان من الحقل لا يتغيران من الناحية الموضوعية ويمكن مع ذلك أن يتأوبا بالنسبة للرائي، دوراً، الشكل والأرضية. . .

حقل الإدراك ينتظم بالنسبة للجائع مثلاً بطريقة مختلفة عن انتظامه بالنسبة للشبعان، كما يبدو الريف بالنسبة للجندي الباحث عن مأوى بطريقة مختلفة عما يبدو عليه بالنسبة لعالم الجمال. وعليه ينتظم الحقل الإدراكي بصورة دينامية وتأليفية بفعل التوترات الداخلية الناشئة عن حاجات الفرد وميوله والتي تسهم إلى حد كبير في تحديد ردود الفعل. بيد أن هذه الحاجات والميول لا تشكل بالنسبة للفرد حاجات وميولاً داخلية فقط، بل إن أشياء البيئة أيضاً تولد تبعاً لنمط تشكل الحقل محرضات للفعل عند الفرد، مما يؤكد على التفاعل التام بين العناصر - الداخلية والخارجية - المتواجدة في الحقل الكلي. إن مفهوم الحقل الكلي - الذي يُعدّ توسيعاً لمفهوم الحقل الإدراكي - يشمل إذن على الفرد والبيئة كقطبين مترابطين، وهو الحقل الذي يشكل حسب لفين المحيط الواقعي للفعل الإنساني.

حاول لفين من خلال إحدى تجاربه أن يشرح التبعية المتبادلة بين الفرد والأشياء المكوّنة لصيغة إجمالية في الحقل الكلي كالآتي: وَصَح طفلاً ضمن دائرة مرسومة بالطبشور بحيث يتعين على الطفل دون اجتياز الحدود المرسومة أن يبلغ شيئاً معيناً موضوعاً خارج هذه الحدود بواسطة بعض الأدوات، كالعصي مثلاً. لقد لاحظ لفين ردود الفعل الانفعالية للطفل تجاه هذه البنية التي تشكل العنصر الإدراكي أو المعرفي للموقف. فالموقف ينطوي على قوتين: قوة متجهة نحو الشيء وقمارس تأثيراً جاذباً على الطفل وقوة أخرى متجهة بالاتجاه المعاكس يدعوهما لفين بالحاجز النفسي وتمثّل في الدائرة التي لا يجوز اجتيازها. يشتمل هذا الصراع، (المأزم)، على توتر وقد لاحظ لفين الطريقة التي يحاول بها الطفل أن يضع حداً لهذا التوتر كما لاحظ المواقف والمشارع التي يُظهرها. إن الحقل الكلي في هذا المثل قد جعل الموقف يتسم بحالة التقاطب أو التجاذب وذلك تبعاً لتأثير القوى التي تظهر بمظهر أقطاب جذب أو نبذ.

استناداً إلى هذه الطرائق البنيوية أُسس لفين وتلامذته؛ (ليبيت Lippit، وايت White، زيفرنغ Zeigarnik)، اتجاهاً في علم النفس الاجتماعي انتشر على نطاق واسع في الولايات المتحدة وكان في أساس العديد من الأبحاث حول دينامية الجماعات. وتقوم الفكرة الرئيسية لهذه الأبحاث على أن الجماعة تمثّل عن طريق تفاعلاتها الثابتة مع الأفراد الذين يؤلفونها محلاً لتحولات دائمة، ذلك أن الجماعة تمتلك صفات

الآلي لاستجابات عشوائية عمياء»، بل إن كوهلر يفسر نجاحات القردة العليا في تجارب التعلم التي تنطوي على مشكلة معينة بالطريقة التالية: إن تغييراً مفاجئاً في الحقل الإدراكي للحيوان بتأثير توتر داخلي معين (ناشئ عن الجوع مثلاً) يحوّل عناصر الموقف المحايدة أساساً إلى موجّهات تعين على إيجاد الحل لمشكلة معينة، بكلام آخر فإن شيئاً معيناً في موقف جديد يكتسي معنى جديداً (دلالة جديدة) كاكسسائيه معنى الأداة التي يمكن توجيهها إلى هدف معين: فالشimpanزي الجائع مثلاً الذي يواجه موزة معلقة في السقف يقوم بنقل الصناديق المبعثرة في الحجرة ليضعها بعضها فوق بعض ويتسلق عليها بهدف تناول الموزة، كما توصّل أحد القردة - المدعو سلطان - إلى وصل عصاتين لاستخدام هذه الأداة الجديدة لبلوغ الموزة. وعليه فإن شيئاً معيناً (صندوق، عصا، الخ...) يمكن أن يكتسب فجائياً في إدراك الموقف الجديد دلالة معينة كان يفتقدها أساساً، وهذا ما يقتضي من الحيوان نوعاً من الذكاء يدعوه كوهلر بالاستبصار، أي هذا الحدس الفجائي للحل.

مارست النظرية الجشطاطية تأثيراً واسعاً على معظم مجالات علم النفس المعاصر. فقد أبرزت في مجال التربية مثلاً أفضلية التعليم القائم على المجموعات المتساهلة التي يمكن استيعابها استيعاباً أفضل بكثير من استيعاب المواد التي لا رابط بينها، كأفضلية الطريقة الكلية في القراءة على الطريقة التحليلية. كما أخذ الطب بوجه عام والطب النفسي - جسدي بوجه خاص يتجه بتأثير الجشطاطية إلى النظر بعين الاعتبار إلى التوازنات واللاتوازنات الإجمالية للفرد في وحدته الكلية النفسية والعضوية. لقد شدّت نظرية الجشطاطات أيضاً في المجال الاجتماعي على التأثير الذي تمارسه البنى الاجتماعية على الأفراد وشجعت بالتالي الامتداد بالنظرية إلى مجال علم النفس الاجتماعي، هذا الامتداد الهام الذي تحقّق بصورة أساسية عن طريق أحد تلامذة كوهلر في برلين وهو كورت لفين Kurt Lewin 1890-1947 الذي لعب دوراً أساسياً في مجال علم النفس الاجتماعي في أميركا الشمالية.

لقد صاغ لفين مشروعاً لتطبيق نظرية الصيغة على دراسة العلاقات الاجتماعية وقام بهذا الصدد بتعميم مفهوم الحقل: فالحقل الإدراكي عند الجشطاطيين يتمثّل في مجموعة العناصر المدركة في آن معاً ولا يشتمل على النشاطات الداخلية للفرد إلا بحدود دنيا، أمّا لفين فقد اقترح لتحليل العلاقات العاطفية والاجتماعية مفهوم الحقل الكلي الذي يشتمل - إضافة إلى عناصر البيئة - على الفرد نفسه بميوله وحاجاته. ذلك أن

كما النقد الفني، معيارية بالضرورة بالرغم من أن تاريخ فلسفة الجمال عرف جهوداً حثيثة لوضع قوانين مسبقة تحدد الجميل في ذاته أو اكتشاف محدداته من خارجه .

والسؤال المطروح حول شرعية الجمالية، أي علم الفن، يدور حول الرابط الممكن والمعقول بين الجمالية، وهي معرفة عقلية، والنتاج الفني، وهو وليد الشعور. فالفنان يتذوق ويتأمل، بينما الفيلسوف يعقل ويفكر. فما هو سبب التلاقي بين فكرة إحساسية وفكرة ذهنية ؟

تتبن فلسفة الجمال، في تحولاتها الهائلة، ان الجمالية ممكنة ومشروعة إن بصفتها علم الفن أو فلسفته أو دراسة مختصة بأسلوبية الحساسية وتقنياتها.

وفي هذا المجال، تلاحظ أسبقية الفن على النظام الفلسفي. فالإبداع الفلسفي أقل سرعة وتنوعاً من الإبداع الفني، بل ويذهب بعضهم إلى القول إن الفلسفة تتطلب عبقرية أدق من تلك المطلوبة في الفنون. وفي كل الأحوال من الخطأ عزل الفكر الفلسفي عن الانجازات الجمالية.

ويعزز هذا القول غياب أي دور واضح للفلسفة تجاه الفن، بل إن كل نظرية جمالية، كما يدل عليه تاريخ الفلسفة، كانت محكومة بوهم أنها نهائية. وتبقى نتيجة أكيدة وهي أن التفلسف حول الجميل والجمال يوسع مدارك النظر الفلسفي .

الجماليات من الوجهة الانطولوجية

تحفز الجماليات التفكير الانطولوجي بل وتهد له إلى حد بعيد إذ إنه يصعب الجزم إن كانت الحركة المعتمدة من قبل المبدع الفني تنطلق من الواقع إلى المثال وحسب، كما يؤكد بخاصة ملتزم النظر الاجتماعي والوضعي، أم أنها تنطلق من المثال في سبيل الوصول إلى العياني كما يؤكد بخاصة الفلاسفة المثاليون.

وتكشف النظرة الانطولوجية شدة اتساع ميدان الممكن على صعيد الفنون. ولا ينفك النظر الجمالي يراوح بين ممكن متحقق ذي ماهية موضوعية وجددير بالملاحظة الاختيارية، وممكن غير متحقق حتى الآن ولكنه قابل للتحقق وهو ذو ماهية خارج الزمان والحس؛ فالفنان يبقى في مسعى دائم نحو اكتشاف ربما لن يتحقق أبداً.

وبالفعل فإن التفكير الأنطولوجي هو بالضبط بحث عن فنون ذات ماهيات غير متحققة في الواقع ومساءلة حول أشكالها غير مكتشفة بعد. علماً بأن الجماليات، وفق هذا المنظور الانطولوجي، تطرح لا أنماطاً وأنواعاً أو صفات

ذاتية لا يمكن بلوغها عن طريق الصفات التي يتصف بها أفرادها.

في تاريخ علم النفس، كما في تاريخ علوم أخرى، بدت بعض المشكلات في وقت ما وكأن البحث قد استنفدها وبدت بعض الحلول وكأنها نهائية. ولكن النقد الذي قامت به الجشطالتية لعلم النفس التقليدي قد كشف عن وهن الصرح الذي قام عليه وأتاح في الوقت نفسه دفعة جديدة للجهود النظرية والتجريبية. لقد كان لنظرية الصيغة (الجشطالتية) فضل إثارة مشكلات جديدة ورسم برنامج عمل للباحثين، وهو برنامج تكشف عن خصوصيته في علم النفس ولم يتوقف قط عن الاتساع.

مصادر ومراجع

- جيوم، بول، علم نفس الجشطالت، ترجمة صلاح غيمر وعبد مينايل رزق، مراجعة يوسف مراد، الناشر مؤسسة سجل العرب، 1963.
 - Guillaume, Paul, *Psychologie de la forme*, Flammarion, 1937.
 - Katz, David, *Introduction à la psychologie de la forme, rivière et cie*, 1955.
 - Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt, New York, 1929.
 - Köhler, Wolfgang, *Gestalt psychology*, Liveright, New York, 1929.
 - —, *L'intelligence des singes supérieurs*, Payot, 1931.
 - —, *Psychologie de la forme*, Gallimard, 1964.
 - Lewin, Kurt, *A Dynamic Theorie of Personality*, Marc Graw-Hill, New York, 1935.
 - —, *Psychologie dynamique*, P.U.F., 1964.
 - Piaget, Jean, *Le Structuralisme*, P.U.F., coll. Que Sais-Je? 1970
 - Wertheimer, Max, *Drei Abhandlungen Zur Gestalt theorie*, Erlangen, 1925.
- كمال بكداش

الجمالية

Aesthetic
Esthétique
Aesthetik

تعتبر الجمالية معرفة متخصصة بالجمال الفني دون الجمال الطبيعي. ويفترض عدم الخلط بين الجمالية، كدراسة معنية بالقوانين الكفيلة بكشف الجمال في العمل الفني، وتاريخ الفن المعني بتحديد أطر انتاج الأعمال الموسومة بالفنية والنقد الفني المعني بتبين التحولات في الاتجاهات الفنية والأسلوبية الجمالية. ويبدو واضحاً من هذا التمييز المبدئي أن الجمالية ليست،

وحسب، وإنما موضوع التدرج في كشافات الوجود. وهكذا يبدو أن نقیض الجمال ليس هو البشاعة وإنما الإسفاف والتفاهة والرداءة. وهكذا تندر الأشياء التي يجوز سُمها بالبشاعة.

قضايا فلسفية جمالية

يطرح النظر الفلسفي حول الجميل والجمال أكثر من قضية فلسفية جمالية ذات دلالات بعيدة الأهمية.

وهناك في البداية مشكلة تصنيف الفنون الجميلة التي تفترض عدم التعسف في فرض الأفكار المسبقة على الواقع الفني؛ فالمطلوب ملاحظة الفنون الممارسة وتعدادها ومن ثم التفكير في تصنيف لها والنظر في ترابط مبادئها وعلاقاتها بعضها ببعض. وعلى الرغم من الإصرار على صيغة الجمع في مصطلح الفنون الجميلة، فقد توحى هذه التسمية أن هناك استثناء لفنون ما أو أن هناك فنوناً غير جميلة أو في أحسن الحالات، أنه ليس من وحدة عضوية تجمعها.

وتكمن صعوبة التصنيف في أن الجميل العقلي لا يتنافى بالضرورة مع الجميل الحسي أو الجميل النفی، والعكس بالعكس. فقد تتناسب في أحيان كثيرة غاية الجمال مع غايات اللهو والنفع والتزويق. فالنفی والجميل لا يتخارجان ولا يتناقضان بل إنهما قد يتكاملان ويتعاونان.

وفي الأطار عينه، يلاحظ نثر مشكلة التصنيف من حيث اعتمادها على معيار الحواس. فالحواس مختلفة ومتشابهة وليست موحدة بل غير متساوية ومتفاضلة في تذوقها الجميل أو في التعبير عنه. فالسمع لا يستنفد المقطوعة الموسيقية واللوح لا يتلفها النظر بينما يصعب تذوق الطبق الشهی دونما إدخال تغيير ملحوظ عليه!

وتعثر أيضاً كل محاولة تصنيف للفنون الجميلة باعتمادها المطابقة بين البصري المكاني والسَمعي - الزماني. فهناك فنون بصرية - زمانية كالسينما أو أن توحى لوحه ما أبعاداً وهي كالحركة وهي جامدة أو العمق وهي مسطحة!

وتذكر أيضاً مشكلة الموضوعية والذاتية في العمل الفني. والشاغل فيها هو اكتشاف معايير موضوعية تجعل تذوق العمل الفني، وهو نتاج ذاتي، ممكناً بخاصة أن المشاعر الجمالية، في التعبير والتذوق عظمة التنوع والتباين.

وهذا يطرح مشروعية توق العمل الفني الى العالمية أو الكلية والشمولية، مع أن نتاج فرد معين أو بيئة ثقافية محددة ذات قيم جمالية، ثابتة ومتحولة يحمل معالم خصوصيته. فالتعبير الفني يخرج في أن بفضل عبقرية الفرد المبدع وعبقرية

المجتمع الذي ينتمي اليه، ويتوق الى الشمولية والعالية. وتُعنى فلسفة الجمال بإمكان استخراج ماهية الفن عبر هذا التنوع الجمالي وتعدد الانجازات المعبرة عنه وتضارب الأدواق واختلافها. وهي معنية بتقديم شرح وافٍ لظاهرة عدم الانقطاع في تذوق قيم جمالية تنتسب الى عصور سالفه وجماعات مندثرة.

وتطرح قضية المنهج في فلسفة الجمال قضية خصوصية المتعة الجمالية. فيصار الى البحث إن كانت المتعة الجمالية اختباراً قائماً بذاته أم أنها ملحقة باختبار انساني آخر. فالمطلوب إنما هو فحص تلك الرغبة في التمتع بالجميل لذاته بذاته بغض النظر عن الأسباب الموجبة الثقافية والأخلاقية والدينية وتبيان نوعية العلاقات المتداخلة والمتشابكة في ما بين هذه الاختبارات البشرية الراسخة.

وبالرغم من هذا التداخل بين المتعة الجمالية والاختبارات الانسانية المتعددة فالخير الوحيد الذي يترصده العمل الفني هو كمال العمل نفسه. فلا يدخل في نطاقه التعبير عن الحق الذي هو موضوع المعرفة ولا الكمال الأخلاقي الذي هو موضوع الإرادة. إذ يمكن للعمل الفني أن يعبر جمالياً عن أشياء غير جميلة أو حتى مردولة. فمهمته الأساسية تنحصر في صياغة موضوع ما على نحو تحول مقارنته الحسية الى مدعاة متعة لكائن عاقل وقادر على التذوق.

ويلحظ المعني بتاريخ الفنانين والفنون الميل الرفضي والنقدي الملازم غالباً لسيرهم. غير أن هذا لا يعني أن كل فن ملزم هو بالضرورة ناجح جمالياً. فالأعمال الفنية لا تستمد جماليها من عدالة قضية ما أو قدسيها. فلا السوء من النتاج الفني الملتزم يضر حكماً بالقضية التي يحمل أو أنه يتمتع بسببها بأية أفضلية فنية. فالرؤية الايديولوجية التي تتحكم بنتاج فني ما لا تمحضه بالضرورة قيمة جمالية إضافية وإن كانت ملهمة ممكنة للشكل أو مضمونه.

فالعمل الجمالي يستمد قيمته من كونه حقيقياً دون أن يكون وليد إرادة عقلية، وأن يكون نافعا دون أن يكون وليد مقصد استعمالي، وأن يكون خيراً دون أن يكون محققاً بالضرورة قيمة أخلاقية أو دينية. فكل عمل جمالي، وشرطه الحرية، يتمتع بقدره جذب تنزع بالتذوق نحو عالم خاص وقائم بذاته. فالمتعة الجمالية عبور خارج المألوف والمعيش. وبهذا المعنى يعتبر الفن خلاصياً دون أن تضطر فلسفة الجمال الى تحديد سبل الوصول الى عالم أفضل أو أكثر كمالاً. ففي عالم الجمال يتجلى

سقراط الفن على النظر العقلي لا على إثارة الانفعال.

افلاطون

وأفاد أفلاطون من التمهيديين الفيثاغوري والسقراطي لصياغة أكثر النظريات الجمالية تماسكاً في المرحلة الاغريقية. وأخرج أفلاطون، في عاورة هيباس الأكبر التصور السقراطي الداعي الى تكريس الجمال في خدمة الفضائل الأخلاقية متجنباً أي تعريف ينتهي الى تفسير الخير بأنه علة الجمال.

ففي المأدبة وضع أفلاطون رؤيته الفلسفية للجميل في ذاته وصور على لسان سقراط «هذا الجمال الإلهي الذي لا يتولد عن شيء ولا يفنى ولا يزول ولا ينحط ولا ينمو والذي يضي على الحياة معنى». وهذه الروح الأزلية المشعة بجمال فائق للطبيعة التي يتصورها سقراط لن تعين إلا بالحب. فالحب يوصلنا الى الجمال بذاته. وذلك بالتدرج من حب الأشكال المحسوسة أو الجمال الجسمي إلى حب النفوس البشرية أو الجمال الروحي الأخلاقي الى حب العلم أي الجمال العقلي وأخيراً الى حب المثال وهو الجمال المطلق.

وإن رؤية الجمال التي هي هدف الحب تتحقق بالاستدلال العقلي. فليس من اختلاف عندئذ بين جدلية التأمل الفلسفي وجدلية الحب الصاعد نحو مثال الجمال. ولكن أفلاطون بمجرد تشديده على التأمل الصوفي ابتعد عن النزعة العقلية السقراطية الصارمة. وقد تجل ذلك عندما افترض أفلاطون وجوداً مسبقاً لحب المثال في عالم مفارق يفترض بالفنان الحق الوصول اليه. فالفنان الراغب في إبداع رائعة فنية غير مضطر الى ابداع من عدم. فالقيم موجودة قبل أي عمل فني وهي لا تبدع ولا تخلق. فالمطلوب البحث عنها وبالتالي إيجادها ومحاكاتها. والمحاكاة، في المفهوم الأفلاطوني، ليست مجرد نقل أو تمويه وخداع، وإنما نفترض المعرفة الفلسفية والصدق في التعبير. وهذه المحاكاة مستترة وهي تقتضي بأن يعبر الفنان عن فن محقق للحق والخير والجمال. ويشار هنا إلى أن المحاورة، وهي الأسلوب الأفلاطوني الأرقى، تدلل على أفضل محاكاة للحقيقة، إذ إنها لا تقف عند الظاهر الشائع بل تحفز العقل على البحث عن الجوهر.

وتترتب على هذه النظرة الأفلاطونية دعوة الى الفنان كي يتقرب من الأقدمين لأنهم، ونظراً لقرهم من المثال المطلق، خير من فهم معنى الجمال المطلق.

حدس انساني، بعيد الرسوخ، حول ضرورة وجود عالم أكثر كمالاً وقابلاً للتحقق.

وهذا ما سيتم التركيز عليه في هذه المراجعة المكثفة عبر تاريخ فلسفة الجمال والجماليات كمحور أساسي في تاريخ الفلسفة. وسنستعرض التحولات الفلسفية في النظر الى الجميل والمبدع عبر تاريخ الفلسفة.

النظرة الفلسفية الاغريقية الى الجمالية

شاع النظر الى أن فلسفة أفلاطون 347-427/428 ق.م. هي بداية التفلسف حول الفن والجمال. غير أن المرحلة ما قبل السقراطية حوت مداخلات فلسفية يجدر التوقف عندها. فالاعتقادية (الدوغماتية) التي وسمت المذهب الجمالي الأفلاطوني سبقها نظر فلسفي جمالي نسبي محوره الانسان؛ فقد اكدت الفلسفة السفسطائية إنسانية الظاهرة الجمالية باعتبارها وليدة تحولات زمانية ومكانية. وأبرز السفسطائيون قيمة الادراك الحسي والانطباعات المرافقة له وطالبوا بحرية الفرد في التعبير عن مكوناته العاطفية وانفعالاته.

وأنزل بروتاغوراس Protagoras 410-485 ق.م. قيمة الجمال في مجمل نظريته النسبية الى القيم الانسانية وفق مذهبه القائل إن «الانسان معيار كل شيء». وأما غورجياس Gorgias 376-483 ق.م. فصاغ نظريته في الجمال مبتعداً عن ربطها بفكرة الحقيقة. وهذا ما يفسر تشديده على الخطابة وليس على الشعر. فالخطابة، بسحر تراكيبها اللغوية تتجاوز الانقاع العقلي إلى حد إثارة الانفعالات والعواطف وسلب الانسان إرادته. وغاية العمل الفني، بحسب هذه الفلسفة الحسية، ارضاء المتذوق وإن حمل ذلك تمويهاً أو بعداً عن الحقيقة أو الواجب.

لم يسلم أفلاطون بتأسيس فلسفة الجمال على اللذة بل استخلص فلسفته من النظرية الجمالية الفيثاغورية والنظرة السقراطية.

وقد اعتبر فيثاغورس حوالي 500-580 ق.م. أن صراع الأضداد يؤدي في النهاية الى ظهور وحدة سببها وجود وسط رياضي بين نقيضين. فالمعيار الجمالي عند فيثاغورس رياضي هندسي يقوم على الاعتدال والاتلاف، وهدف العمل الفني التعبير عن الحقيقة بصدق.

عارض سقراط حوالي 399-470 ق.م. أي نظرية للفن تجعله غاية لذاته وتقيمه على المعيار الحسي، بل رأى أن الجميل هو ما يحقق الخير النافع، وأن الجمال له غاية هادفة. وركز

أرسطو

ودافع أرسطو 322-364 ق. م. عن قضية أخرى مفادها أن الجميل ليس مفارقاً وإنما هو كامن في الواقع. وَقَصَّرَ أرسطو مفهوم المحاكاة إنما جاء عند افلاطون، على الفنون نافعاً شموها كل أنواع الابداع وبخاصة النظر الفلسفي. وأكد أرسطو أن الفن ليس محاكاة الجميل في ذاته وإنما هو محاكاة جميلة لأي موضوع يختاره الفنان. وهكذا وفق أرسطو في تخصيص اللذة الجمالية دون أن يشترط أن تكون الموضوعات الفنية المختارة جميلة بالضرورة. فالجمالية قد تتأق عبر محاكاة جميلة لموضوعات بشعة. فمحاكاة الطبيعة، وهي نظرية ارسطية شائعة، لا تفيد على الإطلاق محاكاة الواقع كما هو أو الطبيعة على نحو ما هي عليه، بل تفيد أن الفن مكمل للطبيعة. على كل، إن المحاكاة غريزية في الانسان، لذا لا بد من إرواء الحس الجمالي وتنمية الذوق الفني. بالرغم من ملاحظة التداخل بين العمل الفني والنتائج الأخلاقية المترتبة عليه فقد فرق أرسطو بين النقد الأخلاقي والنقد الجمالي للنتاج الفني.

الجمال في الفلسفة العربية - الاسلامية

يلحظ مؤرخو الفلسفة العربية - الاسلامية وجود تداخل وتفاعل ما بين التراث الهليني والتراث العربي الاسلامي في ما يخص مفهوم الجمال.

وبالرغم من أن بعض المشتغلين بتاريخ الفن في الحضارة العربية - الاسلامية يشكك في وجود أي آية قرآنية تحرم صراحة تصوير الكائنات الحية؛ فالاسلام الاول وبخاصة زمن الرسول، عرف رسومات لكائنات حية، وأن المقصود من التحريم عدم عبادة الانصاب أو الاصنام أو الأوطان، فإن الأغلب بخاصة في تاريخ الفن العربي أن هذا التحريم كان ملزماً الى حد بعيد. وقد شكل العنصر الحاسم في الرؤية العربية الاسلامية لمفهوم الجمال والجميل.

ويشار الى أن تعريفات الجمال في الفلسفة العربية لم تقف وحسب عند الامر الديني بل تأثرت بالتراث الهليني. وبقي مفهوم الجميل متجاذباً بين أهل النقل وأهل العقل.

فقد تأثر المعتزلة، على سبيل المثال، بما جاء به الافلاطونية من فكرة الجمال المطلق وأن الحق والخير والجمال إنما هي ماهية واحدة. وعبر المعتزلة، بوصفهم مثلي التيار العقلائي في الاسلام، عن هذه النظرة إلى أولوية العقل والمطلق.

وتشكل الفيثاغورية، بتعليمها المركز على الرياضيات والهندسة، وبخاصة عبر تيارها الأقل عقلانية مستنداً لكل

الجماليات النابعة من الحركات الدينية التي ظهرت في تاريخ الاسلام.

ومن الصعب فهم نظريات فلسفية متباسكة وإن بشيء من التباين، على غرار ما جاء به الفارابي 878-950 م. وابن سينا 980-1037 م. دون تقدير دور الافلاطونية الحديثة وبخاصة كتاب الإلهيات المنسوب الى أرسطو. فقد غلب على هذا التيار الفلسفي فكرة الإشراق ووجود الواحد المطلق الذي يتجاوز الخير والحق والجمال.

وتشكل هذه النظرة الفلسفية المستند الأساسي لكل نزعة صوفية في الاسلام وفي المسيحية المشرقية في آن. وتتمثل بخاصة في الفلسفة الصوفية الفارسية عند السهروردي 1155-1191 م. وهذا ما يفسر ظهور المنمنمات وتزيين الكتب الدينية وأهمها المتعلقة بالمعراج النبوي.

ولا ينكر دور الفلسفة الارسطوطاليسية في تضمين الجماليات الاسلامية فكرة التجريد وقيامها على تصورات غير آية. وهذا ما جعل الفن الاسلامي ينحو الى التجريد وتصوير الأشكال والماهيات والأجناس والأنواع.

ويشار بشكل خاص الى أثر المذهب الاشعري في الرؤية الاسلامية للجمال. وترتكز الاشعرية على ردّ الميتافيزيقا الاغريقية؛ فهي تؤكد أن الله ليس عقلاً وإنما إرادة. وهي ترهن كل قانون طبيعي بالمشيئة الإلهية؛ فالله هو الخالق الأوجد ولا ماهيات بذاتها. ولا يُخفى أثر هذا التوحيد المطلق على فلسفة الجماليات: «الله ليس كمثله شيء».

النظرة الفلسفية الوسيطة

وأما القرون الوسطى المسيحية الغربية فبقيت. على الرغم من التحولات الهائلة في الفنون وكثافة الانتاج الفني، أمانة للرؤية الافلاطونية. فبدأ الجمال الفني دلالة على الحقائق الروحية. وتأثر فلاسفة القرون الوسطى الغربية، أمثال القديس بونافنتورا 1221-1274 Saint Bonaventura والقديس انسلم 1109-1033 St Anselme والاكوييني 1225-1274 St Thomas d'Aquin، على رغم التباين في توجهاتهم الفلسفية، بتعاليم القديس اغسطينوس 354-430، الافلاطونية، وبمؤلفات الفيلسوف افلوطين 270-205 Plotin، واضع اثنولوجيا ارسطاطاليس المقم بالروح الافلاطونية، حول الجميل والصانع والمثال الجمالي والتاسعويات التي تضمنت فلسفة جمالية صوفية مشبعة بالروحانية الشرقية. فكل شيء جميع بقدر ما فيه من الوجود الحق الذي هو الخير. فإن الجمال هو الخير ومن الخير يستمد

من خارجها، أي من مجال المعرفة النظرية أو من مجال الأخلاق العملية.

واعتمد كانط المنهج الترنسندنتالي إياه الذي سبق له تطبيقه على صعيدي العلوم والأخلاق في الكشف عن الشروط الأولية للحكم الجمالي. ويقضي هذا المنهج بمحاولة التوفيق بين التجربة الحسية التي تقدم مادة المعرفة وبين الفعل الذي يقدم الشكل المنظم لها. فالسؤال الكانطي يدور حول الشروط الأولية الضرورية لقيام نظام العلم والأخلاق والجمال.

وأكد كانط أن عالم الطبيعة يسوده مبدأ العلية، وعالم الأخلاق مبدأ الحرية، والحكم الجمالي مبدأ الغائية الذاتية أو التخطيط. فالحكم الجمالي يتحرك وفقاً للمبدأ الأولي القبلي للحكم المنعكس الذي هو مبدأ ذاتي لا يستمد من طبيعة الموضوع الخارجي بل يستمد من تناغم الملكات. فهو يفيد أن الشيء المحكوم عليه بالجمال يظهر متناغماً من حيث استقلاله لا عن المضمون التجريبي للتصور فحسب، ولكن أيضاً عن كل عرض فردي. فالجس الجمالي يوجد قُبلياً ويؤسس بذاته المصدقية الكلية والضرورية للأحكام الجمالية. والجس الجمالي هو بالضبط هذا التناغم بين ملكة الفهم والمخيلة. وذلك يفضل تماماً التحرك الحر لهذه الأخيرة. ويتج من هذا التناغم الشعور باللذة والرضا.

ولا بد من نظرة تفصيلية إلى معنى الحكم الاستطقي عند كانط، أي الحكم بالجميل والجليل ومعنى نقد الحكم الغائي. يتسم الحكم الجمالي عند كانط أولاً أنه يرجع إلى الذات. فالذوق هو ملكة تحكم بقبول فكرة أو موضوع أو عدم قبولها دون أي غرض أو منفعة. وثانياً يؤكد كانط على الطابع الكلي ودون أي تصور عقلي للحكم الجمالي. وثالثاً يشير كانط إلى الطابع النموذجي الضروري والمألزم للحكم الجمالي من حيث إن الحكم على الجميل غير مستند على التصور العقلي ولا على السلوك العملي. وأخيراً، إن الحكم الجمالي يوحى بالغاية دون أن ينحصر بحاجة بيولوجية أو منفعة أو تصور عقلي. فالغاية هنا هي وليدة التخطيط الخفي الذي هدفه تسيير التناغم بين الملكات أو ملاءمة الفكرة المحصلة عن الشيء الجميل وإدراك هذه الملاءمة.

ورغم التشابه بين الجميل والجليل عند كانط فإنه يلحظ الفارق في أن الجليل يستند إلى تناغم المخيلة مع العقل لا مع الذهن. فالجليل، بالرغم من أنه يعث الرضا واللذة على غرار الجميل، فإنه يعث أيضاً على فكرة اللانهاية. فالجليل يتصل باللذة من حيث الكيف، بينما الجميل يتصل بها من حيث الكم. وهذا يفسر واقع أن الجليل يثير الإعجاب، فإذا

العقل جماله. والبحث عن الجمال هو، في الوقت عينه، توق إلى الاتصال بالعالم المثالي ومعاينة المبدأ الإلهي.

وهكذا غلب على الفلسفة السكولاستيكية توجه أفلاطوني - أفلوطيني يرى الجمال قرين التناسب والنظام وموحياً للخير ودالاً على عظمة الله، الخالق من العدم.

وفي عصر النهضة، عرفت فلسفة الجمال عصرنة للقيم الجمالية، فغلب على الجاليات النظر في الوقائع الطبيعية بحد ذاتها، والاهتمام بالمعنى الانساني للفن، وحاول ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci 1452-1519 تعويد الفن على أساس رياضي.

النظرة الفلسفية الحديثة الى الجماليات

الجمالية في الفلسفة النقدية عند عمانوئيل كانط 1724-1804

تعارض الرؤية الفلسفية النقدية الكانطية بشكل شبه جذري مع الرؤية الأفلاطونية. فقد اعتمد كانط مبدأ الثورة الكوبرنيكية وجعل الذات منطلق الحكم الجمالي رافضاً البحث عن الجميل في ذاته. وراح يؤكد على الذات الحاسة والمتذوقة. ويرتبط هذا التغيير الكانطي الحاصل في منتصف القرن الثامن عشر بمجمل تطورات فكرية تسارعت منذ نشوء الفكر العلمي الوضعي مع فرنسيس باكون 1561-1626 في انكلترا ومونتساي 1533-1593. وسرعان ما انتقل كانط من نظرة اعتقادية إلى الجمال إلى نظرة نقدية في كتابه نقد الحكم (1790). وجاء ذلك بعد تمثّل خلاق للتراث الفلسفي الأوروبي الذي سبقه لاينتز 1646-1716 ولسنغ 1729-1781 في ألمانيا، بورك 1729-1797 وهيوم Hume 1711-1776 في انكلترا، وديكارت 1596-1650، وجان جاك روسو 1712-1778 في فرنسا، وبهذا الصدد يشار تحديداً إلى الجهد الفاصل الذي بذله الكسندر غوطليب بوماغرتن في تأسيس علم مستقل يبحث في العلاقة بين الشعور والإحساس والكمال. ويعتبر كتابه الاستطيقا 1750 رائداً في الجماليات الحديثة. غير أن كانط لم يستف من سبائه الدوغماتي إلا بعد قراءة مندلسون 1729-1786 وذلك سنة 1787. فتجاوز من سبقه ووضع نظرية جمالية أكثر تكاملاً وشمولية.

وقد جهد كانط في تحليل الشروط الأولية للحكم الجمالي وسعى إلى تأسيس منطق للذوق على غرار ما أنجز بالنسبة إلى العلم والأخلاق. وقد أفرد كانط للجمال مجالاً مستقلاً ذا كيان قائم بذاته وذلك برفضه تفسير التجربة الجمالية بردها إلى عامل

1770-1831 وشوبنهاور 1788-1861 للتوفيق بين الافلاطونية والكانطية.

ينطلق هيغل من افتراض الروح المطلق معتبراً أن كل ظواهر الوجود هي مظهر من مشكلات الروح وفق قانون الجدول القائم على صيرورة مستمرة. والفن، كما الدين والفلسفة، وسيلة هذه الروح في وعيها لذاتها. ولا يتوسل الفن من أجل التعبير عن المطلق التصورات وإنما العيني الحسي. فالجمال هو التجلي الحسي للفكرة.

ويؤكد هيغل أن علم الجمال موضوعه لا الجمال الطبيعي وإنما الفني؛ إذ إن هذا الأخير هو وليد ابداع الروح والوعي والحرية وبالتالي فإن الجمال الفني يكون، بفعل طابعه الروحي، ارفع مقاماً من الجمال الطبيعي. على كل، إن الفن وهو ابداع ليس مجرد محاكاة. ويعتبر هيغل أن المحاكاة لا توصل الى عمل فني ذي قيمة. كما أن المضمون في العمل الفني لا يتوجه إلى الرغبات الحسية أو يستهدف مردوداً نوعياً. والمضمون الفني هو حكماً موضوع فردي وليس تصوراً مجرداً. ففي الفن بحسب هيغل، يتحول المحسوس إلى روحاني والروح تتمظهر في الشكل الحسي. وهذا ما يفسر قوله إن الجانب الحسي في الفن مجرد عن المادية ومشاركاً في الفكرة، وإن الجانب الفكري يشارك في المثالي لأنه ليس تصوراً مجرداً بل إنه متحقق ومتموضع ويخاطب العقل.

ويردف هيغل نظرتة هذه بموقف من الفن أساسي، ومفاده أن الفن في أرفع مراتبه هو تعبير عن الماضي ويبقى كذلك. أي أن هذا الفيلسوف يقرر دونية الفن بالنسبة الى الفكر وهيمنة السمات المادية والمصالح السياسية وخلافها. . .

فالن، باختصار، ومن المنظور الفلسفي الهيجلي المثالي له مركز مرموق. إلا ان الفن لا يعتبر الوسيلة الأكثر تأهيلاً لاعلاء الأحاسيس والغرائز الى مستوى أرقى من الوعي. فلا المضمون ولا الشكل يستطيعان ذلك، فالمضمون يكشف عن جزء من الحقيقة، والشكل يُبقي الفن محصوراً في نطاق ضيق، فالن ليس هو السبيل الأفضل لادراك المطلق.

وانطلاقاً من ارتباط الشكل بالمضمون ورهن اكتمال النتاج الفني بذلك، يضع هيغل تفسيراً فلسفياً لتاريخ الفن على أساس تحقق الفكرة. ففي النمط الرمزي، الفكرة غير واضحة ولا محدودة وبالتالي الشكل غير محدود (فن العمارة). . . وفي النمط الكلاسيكي، تنمو الفكرة وتحدد ذاتها بذاتها فتجد الشكل الأنسب لها (النحت). وفي النمط الرومنطقي تدرك الفكرة نفسها روحاً مجردة عن أي تحديد فتتجاوز الشكل الحسي بل يبدو هذا غريباً عنها (الموسيقى والشعر).

ارتبط بالمعرفة تولد الجليل الرياضي، وإذا ارتبط بالإرادة تولد الجليل الحركي. فالجميل لصيق بالنظام (النهار، الحداثق المنسقة) والجليل يتبدى في الاضطراب (الليل، العواطف، الغابات).

وقصارى الكلام أن الجليل يبدو حالة ذاتية تماماً لا يتوصل الحدس الحسي إلى لانهايتها. إذ إنه يفرض على الذات التفكير ذاتياً بالطبيعة وبكليتها على غرار تصور شيء ما فوق حسي دون التمكن من تحقيق هذا التصور موضوعياً.

أما بالنسبة إلى الفن فيضع كانط تعريفاً يلحظ فيه دور العبقرية. فالن هو خلق واع لأشياء تولد لدى المتأمل فيها الانطباع أنها خلقت دون قصد كما أشياء الطبيعة، وذلك بفضل العبقرية التي لا تقلد إنما تخرج بحكم الأصالة عملاً غموضياً.

ويميز كانط بين الذوق القادر على الحكم على الجمال في الطبيعة والعبقرية كملكة للجمال الفني مؤكداً أن الذوق ينظم العبقرية المتكررة ويفرض نفسه معياراً لتقدير الجميل في العمل الفني.

ويصح القول أخيراً إن كانط انتقل بعلم الجمال الى آفاق جديدة لا تبحث في ماهية الجمال وإنما في شروط ادراكه انسانياً. والاسهام الكانطي لم يؤسس فلسفة جمالية واحدة إنما حث على صياغة نظريات عدة. وذلك نظراً لما حوته الفلسفة الجمالية الكانطية من إيماءات وحتى التباسات وعورات مثال رهنه التجربة الجمالية بثبات الملكات البشرية، وتحجيم دور الخيال الخ.

وهذا يعني أن المناخ الفلسفي النقدي بقي مستمراً في الفلسفة الجمالية حتى ظهور الفلسفة الوضعية؛ فقد استعاد شيلر 1759-1805 في كتابه رسائل حول التربية الجمالية (1795) فكرة كانطية مفادها أن الفن هو مجاني ولعب متناغم. وهذا تجاوز للكانطية بمعنى أنه إسقاط لأهمية المضمون من تقييم العمل الفني واعتبار الشكل هو كل شيء. فسر الفنان أنه يحو الطبيعة بالشكل.

ويمود شلنغ 1775-1854 الى السؤال الكانطي: هل هناك في أعماق الأنا حركية لاواعية كما الطبيعة وواعية كما الروح؟ ويبيح شلنغ بالاجاب مؤكداً أنها الحركية الجمالية وهي بالضبط حجر الزاوية في أي عمارة فلسفية.

هيغل وشوبنهاور

ويجدر التوقف، ولو باقتضاب، عند محاولتي هيغل

عديدة في اطار الفلسفة الجمالية الماركسية ما لبثت أن ظهرت لتغني هذه النظرة السوسيولوجية المادية الجدلية.

وفي الخط الرفضي عينه أقام الفوضويون بخاصة بيار جوزف پرودون 1809-1865 وميشال باكونين 1814-1876 وبيوثر الكسفيثش كروبوتكين 1842-1921 نظريتهم الجمالية على قاعدة اعطاء بعد سياسي واجتماعي للتجربة الفنية. وهذا يعني أن الفوضويين يجذرون من تسلط الفنان وديكتاتوريته، لذا يصرون على فن يبدعه الشعب ولا يتلقاه فحسب. كما أن هذا الموقف يفيد أن الفوضويين لا يفصلون بين نقدهم أزمة الحضارة الغربية وبين تقديم الفكر الجمالي.

نيتشه

رفض فريدريك نيتشه متابعاً بذلك خط فلسفة الارادة عند شوبنهاور النزعة العقلية، المتمثلة بخاصة بالنهج السقراطي، في التطلع الى الأعمال الفنية. ودعا الانسان المتمتع بإرادة القوة إلى السيطرة على الطبيعة عبر الفن والعلم والفلسفة. وقد انطلق نيتشه من تحليله التراجيديا الإغريقية معتبراً إياها خير مثال على ثنائية لصيقة بالوجود الانساني: النزعة الابولونية المائلة نحو التأمل والهدوء والخيال والحلم، والنزعة الديونيسية المائلة نحو النشوة والعريضة والألم. ويعتقد نيتشه أن الفنان هو الذي يسعى، عبر ارادته الكلية التي هي مصدر كل ابداع فني، على فرض ارادته على الطبيعة بل وتغييرها عبر رؤية تراجيدية وليس عبر المعرفة العلمية والتصورات العقلية. وأكد أنه، عبر هذه الارادة، مؤسساً بذلك الفكر الوجودي، يحقق الانسان نفسه بل يكون نفسه. وبالرغم من أن الاثارة هي حافز كل عمل فني فإن انجازه يتطلب سيطرة على الانفعالات وتوجيهها. وعلى هذا النحو يقول نيتشه إن أهم عمل فني ينجزه انسان هو تحقيقه ذاته. وفي هذا القول دعوة سيتلقفها أكثر من اتجاه فلسفي جمالي معاصر ليؤكد على اللامعقول وعلى ضرورة استكشاف الباطن وعدم الوقوف عند حدّ التصورات العقلية والمعرفة الوضعية. وهكذا كشفت المرحلة الفلسفية النقدية عن أنظمة فلسفية جمالية كبرى. مما يؤخذ على هذه المرحلة، التي لم تتجاوز نصف قرن، أنها أبقت موضوع طبيعة الجميل غائباً عنها. وهذا ما أبقي الافلاطونية، أقله كفلسفة حول الجميل في ذاته، مستمرة.

وسيؤذن قدوم المرحلة الوضعية بدء محاولة لتخطي التفسيرات الجمالية القائلة بأن الحسن الجمالي هو وليد تناغم كامل بين ملكات النفس. فالطلب رؤية عينية ووضعية للعالم وبالتالي للفن بحد ذاته.

وأخيراً أسس هيغل بالفعل فلسفة مثالية ميتافيزيقية للجمال والفن ستبقى بعيدة الأثر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ولقت إلى أهمية المضمون وعلاقته الوثيقة بالشكل مؤكداً على الوحدة العضوية في العمل الفني.

شوبنهاور

وأما شوبنهاور فبدوره تارجح بين الكانطية التي نشأ عليها والافلاطونية التي تجذبه؛ غير أنه أفاد من الهيكلية بخاصة في النظر الى فلسفة تاريخ الفن. والفن، بالنسبة اليه، هو التصور الدقيق للارادة دون أن يؤدي ذلك الى تطابق الفن والفلسفة. فالفن هو التأمل في الأشياء المستقلة عن مبدأ العقل. وهذا يعني أن شوبنهاور يعتبر الفن أفضل نمط للمعرفة الفلسفية، وأن نسبة الفلسفة الى الفنون كعلاقة الخمرة بالكزرة: الأولى صعبة المنال والثانية سهلة كما أن جمهور الفن عديد وجمهور الفلسفة محصور. وأفضل تلخيص لنظرة شوبنهاور قوله: «الفنان هو من أعارنا عينيه للنظر الى العالم».

ويجدر هنا ذكر محاولة توفيقية مثالية معاصرة بين كانط وهيغل جاء بها بنديتو كروتشه Benedetto Croce 1866-1952 فقد اعتبر الجمال كمرتبة من النشاط الروحي واعتبر علم الجمال وصفاً لا معيارياً وحدسياً عينياً. فالفنان يقدم صورة أو وهماً لا سبيل الى قياسها أو تجزئتها. كما أن الفن ليس فعلاً نفعياً أو أخلاقياً أو حكماً عقلياً يمتثل الصدق والكذب. وأكد كروتشه على انتفاء الطابع الأسطوري من الفن؛ إذ لا مقدس فيه ولا إيمان. والفن عند كروتشه، هو حدس غنائي تمثيلي ووجداني في آن. والعمل الفني هو مزج تعبري منسق ومتحقق بين صورة ما قبلية وعاطفة حسية. وفي هذا الموقف، رفض أكيد لنظرية المحاكاة وتأكيد على مفهوم خاص للحدس الجمالي.

وقبل الانتهاء من المرحلة الحديثة لا بد من اثبات ثلاث محاولات مضادة لفلسفة الجمال عند كانط وهيغل.

وعلى نقض النماذج الهيغلي حاول كارل ماركس 1818-1883 وضع نظرية جمالية تشدد على المضمون لا على الشكل ولا على البنى الاقتصادية - الاجتماعية ولا على العبقورية الفردية. فالجمال في الفن يتحقق على أفضل نحو عندما يعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة، أي البروليتاريا، ويسهم في غلبة قيمها ورؤيتها. فالفن في العرف الماركسي، له مهمة ايديولوجية في مناخ نزاعي. ويفترض في الفنان التعبير عن القوانين الموضوعية والجدلية في الواقع الاجتماعي والثقافي. غير أن اجتهادات

المرحلة الوضعية

وبجمل القول إن مالرو يعتبر أن درجة الفنان تتحصل له عبر الأعمال الفنية التي يتعرف إليها وليس عبر رسده الجمال الطبيعي. فالعمل الفني ليس تزويقاً أو رسوماً وإنما «أنشودة التاريخ».

التيار الثاني: الجمالية في صيغة المخاطب

تكمن أهمية إسهام هنري برغسون 1859-1941 في محاولته إيجاد حل منهجي توفقي بين الذاتية المطلقة والموضوعية المطلقة التحكمتين بالحكم على العمل الفني. ويؤكد برغسون أن المحطات الثلاث الأساسية في الفن: الخلق والتأمل والتفسير لن تفهم على حقيقتها إلا عبر رفض جذري للموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة.

والمطلوب الاندماج مع العمل الفني أو التماثل معه كمقدمة لكشف فرادته والارتباط الوثيق معه. فالخُدس هنا هو المنهج الأنسب لعلم الجمال. ذلك أن الفن ييسط الإدراك ويكشف غنى لم يعهد في الطبيعة. وهذا الإدراك ليس نفعياً مع العلم أن برغسون لا يقر بوجود ادراك جمالي وإنما بوجود جمالية إدراك واسعة.

على كل، ليس من موضوع علم جمال عند برغسون ولا جمالية موضوع، وإنما هو يقصر رأيه على وجود منهج جمالي هو في صلب فلسفته.

وأما الظواهرية فقد تشبث بالتقيد بخصوصية الفن؛ فالعمل الفني يتطلب إدراكاً معيناً من أجل التعرف إليه ووعيه بصفته «موضوعاً جمالياً». وهذا الوعي الذاتي طبعاً يستهدف الكشف عن المعاني؛ إذ إن الحس الجمالي ليس لحظة ذاتية وإنما إطار تعبير عن جوهر ما. فالعمل الفني يكشف ذات الناظر ويكملها في آن.

ومن الواضح أن الجمالية الظواهرية تستمد توجهها من آدموند هوسرل 1859-1938 وما أتى به في نظريتي القصديّة وحُدس الجواهر. وتقر الفلسفة الظواهرية بوجود «ما قبلات شكلية» وغير عقلية هي بمثابة أطر تجليات جمالية وأخلاقية. فهناك في الذات ما يشبه التشكل المسبق لكل المقولات الجمالية القابلة للتحقق عند أي احتكاك بنتاج في ما.

ويؤكد ميكال دوفرين، أحد أهم مثلي الجمالية الظواهرية، أن الحس الجمالي ذاتي وموضوعي، فردي وكي: «الفردى بحكم أنه انساني هو كلي». . . والاختبار يكشف للذات المتأبلات التي تحمل. كما أن المسار التاريخي يدل على المتظهر الدائم والذي لا حد له للمقولات الجمالية. وهذا ما دفعه إلى

برز في القرن العشرين اتجاهان في فلسفة الجمال: الأول عبّر عن ميل واضح نحو إبقاء الشكل الأهمية الكبرى والثاني أكّد على الذاتية كمنطلق في سبيل استطبيقا علمية وفلسفية.

ويعتبر أوغست كونت 1798-1857 رائد هذه الجمالية الوضعية. وإن الشاغل الأهم في هذه المرحلة هو استكمال نقد المرحلة الاعتقادية واسقاطها. وتبين للدارسين وجود ثلاثة تيارات رئيسة في الفكر الجمالي الوضعي.

أولاً، الجمالية في صيغة المتكلم Première Personne. وعمر هذا التيار دراسة الوعي الجمالي بتحليل عياني وعبر اختبار أهمية العمل في الخلق الفني. ويمثله اندريه مالرو 1901-1976.

ثانياً، الجمالية في صيغة المخاطب Deuxième personne. وعمر هذا التيار دراسة عملية للإدراك الجمالي ودور الذات في الحكم الجمالي. ويمثله البرغسونية والظواهرية الهوسرلية التي منها الوجودية الفرنسية.

ثالثاً، الجمالية في صيغة الغائب Troisième personne. وعمر هذا التيار دراسة اختبارية للتذوق الجمالي ومعايره. ويمثله غوستاف ثيودور فخنر 1801-1887.

التيار الأول: الجمالية في صيغة المتكلم

ينطلق هذا التيار من ملاحظة عمق المناقشة في الأذواق والمحاجة بشأن الأحكام الجمالية. ويرفع شعاراً طاملاً رده اميل فاغيه 1847-1916: «الذوق الجديد هو ذوقي».

ويعتبر اندري مالرو، أحد أهم مثلي هذا التيار، أن الاعجاز الفني لا يقاس بمدى قدرته على عكس الواقع الحيائي وإنما تحمّل المعطى ودفعه إلى عالم آخر. فالمضمون في الفن هو مادة أولى ليس إلا، سرعان ما يفرض الأسلوب نفسه كموضوع فني خصوصي. فالأسلوب، وإن تبدّى أحياناً بأشكال عبثية وفوضوية، هو سمة الإنسان الحر الذي يقاوم استعباد الطبيعة له ويحول فوضاها الأصلية إلى وحدة فنية. إذ إن الفن هو «قدر مضاد».

والعبرية شرط تحقق الحرية الانسانية؛ إذ إن الأعمال الفنية التي يضعها المريض عقلياً تحمل ثمة قطعة مرضية تمنع في عزله عن محيطه. بينما، وبالمقابل، تبدو قطعة الفنان هي عون ولحظة عبقرية وفرصة حرية وتواصل إبداعي مع فنانين سابقين.

للالترام السياسي، بنظرية خاصة تدعو الى كتابة تتوجه تبعاً لمسؤولية واجبة على الأديب، إلى قارئ معين في زمان ومكان وعصر. ويقرن سارتر موقفه هذا بربط بين الأمر الجمالي والأمر الاخلاقي في كل كتابة أدبية نثرية.

ووسم موريس ميرلو بونتي 1908-1961 فلسفته الجمالية بطابع الظواهرية مؤكداً أن أسلوب الفنان الخاص الذي يكتسب عبر صراعات ضد نفسه وضد العالم، هو ما يميز العامل الفني ويعطيه معنى. وعلى كل حال، إن الفنان، بحسب ميرلو بونتي، يعجز دون اسهام الجمهور، عن سبر كل الدلالات المتضمنة في عمله، وينفي ميرلو بونتي صفة التناقض بين الفنان والعالم. ويعتبر أن العمل الفني لغة غير مباشرة وصامتة، للجسد فيها دور أساسي.

تدعو سوزان لانجر الأميركية (1895) إلى دراسة المعاني والدلالات في التجربة الجمالية. فالشكل الفني قابل للدراك ولا يقف عند حد الحس. فهو شكل ذو دلالة ورمز عن عالم باطني وجداني تعجز اللغة عن كشف بعض معانيه العميقة واعطائها معالم الحقيقة.

وتذهب لانجر إلى أن الفن قابل للتعقل، كما اللغة، بل إنه أصدق في التعبير عن الوجدان. وإن الحقيقة الفنية هي بالضبط الصدق في التعبير عن هذا الوجدان.

يؤكد آلان اميل شارقيه Alain Emile Charlier 1385-1433 على أهمية الصناعة في العمل الفني. فالفنان يصارع المادة ويصقلها ويستخرج منها ايقاعات جميلة غير منصاع في ذلك الى غيخته أو أوامره أو حتى الى قوانين الطبيعة نفسها، بل إنه يسعى الى تجاوزها واستبدالها بفرض قانونه الخاص عليها. وفي كل ذلك يتطهر الفنان ويكتشف نفسه عبر مساره في الشأن الجميل. فالعمل الفني له ثلاث مقومات: الفكرة والمتعة والحركة المادية أو الشيء.

الجماليات في صيغة الغائب

يطمح هذا التيار الى جماليات موضوعية عبر الركون الى الاختبار والاستقراء. وحاول فخر اكتشاف، عبر تطبيق منهج الاستقراء، المبادئ الأساسية التي تتيح إخراج علم جمال اختباري واحصائي ينهي عهد التنظرات السالفة.

وبالرغم من الفشل البين في إيجاد تعريف للجميل أو حتى للفن، فإن الميل الاختباري غلب على الجماليات المعاصرة. وبالفعل، يجتد، كل جمالي صناعي الارتكاز على فهرسة ما لأذواق جمهور معين فيتسنى له ربط النافع بالجميل وتحقيق

الاعتقاد «أن العالم المعبر عنه فنياً مكثف بذاته». فلا يحكم على العمل الفني بمدى واقعيته أو بنفعيته.

ولا يصح الاستنتاج أن الذات المدركة الواعية هي التي تؤسس معنى العمل الفني وإنما إليها يعود فضل الاعتراف بأن المعنى في قوامه. ويمكن القول إن العمل الفني هو الذات والموضوع معاً. ذات بمعنى أنه كائن حي له غائية وبنية، وموضوع بمعنى أنه ملحق بالوعي المدرك. ويخلص دوفرين إلى القول إن العمل الفني «شبه ذات» بالنسبة الى الشاهد المدرك. وقد ركز مارتن هيدغر 1889-1976، الفيلسوف الوجودي الألماني، على دراسة العمل الفني باعتباره ظاهرة معاشة مشيحاً عن دراسة شخصية الفنان وعملية الابداع الفني. فالفن، بحسب هيدغر، هو الاعمال الفنية وهي تشكل ماهيته. فالمللوب استنطاق العمل الفني نفسه، إن شاء الفيلسوف سبر حقيقته أو ماهيته القابلة للدراك أو كينونته الخاصة. فالعمل الفني، على نقض التناج النفعي، يتمتع بحضرة واكتفاء ذاتي بينما التناج النفعي غايته مصلحية أساساً، والنفعية تحده وتقيد.

ويكشف العمل الفني، وهو عالم خاص له حضرة واكتفاء بذاته، عن حقيقة الموجود. فالجمال مظهر من مظاهر تجلي الحقيقة. أو هذا ما يفسر إصرار هيدغر على تنمية ذات الفنان في سبيل إبراز الصفات الموضوعية في العمل الفني. أما في فرنسا فقد صاغ جان بول سارتر 1905-1980 نظريته الوجودية الى الجمال انطلاقاً من الموقف الاجتماعي الاقتصادي السائد في الماركسية تجاه القيم ومنها القيم الجمالية ومن الفلسفة الظاهرية كما جاء بها ادموند هوسرل. ويذهب سارتر بخلاف هيدغر، إلى أن الموضوع الجمالي، كما يدركه الوعي هو موضوع متخيل، أي انه ليس أمراً واقعياً وليس تصوراً عقلياً. فالذهن ليس محكوماً بملكة تسمى الخيال ولا بمجموعة صور ثابتة، بل له حركة تلقائية إبداعية قادرة - وعلى الرغم من حضور الموضوع الجمالي - على إظهاره غائباً أو لاواقعياً وغير مُستل من عالم الواقع الماضي أو الحاضر. ويعتقد سارتر أن العمل الفني ليس مجموعة أدوات أو وسائل أو مواد أو أصوات وإنما هو «معنى» يتجاوز «الشيئية» المدركة حسيّاً. ويدعو إلى رفض الواقع والافلات من الكينونة. ويفترض سارتر أن على المتذوق مجاراة «دعوة» توجه إليه من كل عمل فني فيعيد تشكيل معناه المتضمن فيقبله أو يرفضه أو يهمله.

ويشار الى ناحية مهمة في فلسفة سارتر الجمالية ألا وهي رفضه تعميم نظرية جمالية واحدة على كل أنواع الفنون وضروبها. وقد خص الأدب، لما فيه من ارتباط مع مفهومه

صيغة رائجة من التجريبي والعقلاني بأقصى سرعة وبأقل جهد ممكن.

ونذكر على عجل أهم ممثلي الفكر الجمالي المعاصر.

يطرح الفرنسي ريمون باير 1859-1959، المنهج الواقعي الاجرائي كأفضل منهج لدراسة العمل الفني والجمالي. وينقد كل المناهج المطبقة سابقاً، الميتافيزيقي، والنفسي، والفيزيائي والنفسي التحليلي والاجتماعي والذهني. ويعتقد باير أن الانتاج الفني له شكل حسي متحقق يمكن ملاحظته. ولا ضرورة للعودة إلى مفاهيم فلسفة كالخس والتصور والوجدان، بل اعتماد المنهج الاستدلالي والتجريبي. وهذا يعني مواجهة العمل الفني حتى تخرج احكام هي في النهاية على المتذوق لا على العمل نفسه.

ويؤكد إتيان سوريو Etienne Souriau 1892-1979 في الاتجاه عينه، أن علم الجمال هو جهد في سبيل الوقوف على المقولات الأساسية والصور والأشكال الثابتة التي تنظم بموجبها الخبرات الجمالية. وهذا يتجاوز أي دراسة لشخصية الفنان وابداعه، بل التأكيد على أسس المعرفة الجمالية العقلية الطابع، إذ إن الفن هو ابداع أشياء تستلزم نظرة موضوعية. وهذا يعني أن الشكل والصورة وحدة لا تتجزأ في أي عمل فني.

أما شارل لالو 1877-1953 فمثل الموضوعية الاجتماعية وتأمل في الجمالية التجريبية ثم ما لبث أن تجاوز موافقة الهيغلية.

أما على صعيد الاسهامات الفكرية المعاصرة في فلسفة جمال عربية فتذكر على سبيل المثال، محاولة عباس محمود العقاد 1889-1964 في مصر وهي قد ثرنت بين الحرية والجمال. فالاهتمام بالجمال يحمل دلالة على التوق إلى الحرية والتجديد حتى بالنسبة إلى الطبيعة. وبالتالي فإن التعبير الفني يتولاه الممتازون الذين يتجاوزون مستوى الحاجة والضرورة إلى مستوى الخلق والابداع. غير أن العقاد يرى أن التعبير الفني تحده قوانين وقواعد وليس منفلاً بل، وفي نظرة إلهية، يرى العقاد أن الله وضع القوانين دعامة للحرية. وانطلاقاً من هذا الموقف الميتافيزيقي المتمسك بالحرية الفردية المتعاملة مع الضرورة يرفض العقاد أية وظيفة اجتماعية للفن والحرية هي الأصل في النشاط الابداعي.

ويؤسس سلامة موسى 1888-1958 على فلسفة النشوء والارتقاء، فكرته عن الجمال فيقول ان «الجمال الطبيعي» هو ركيزة وحيدة «للجمال الفني». بل إنه يرى أنه كلما ارتقت الكائنات والحيوانات كلما صارت اجمل واكثر استقامة. وهذا

جمال في صميم الواقع وليس مجرد توهم. ويلفت سلامة موسى إلى ظاهرة تحول النتاج الجميل من وسيلة الى غاية فتشرد من النفعية لتصبح جمالاً بحد ذاته. ويشدد على مهمة الفنان في اكتشاف الواقع وتصويره، إذ إن الأدب نقد للحياة.

ويرفض زكي نجيب محمود نظرية التعبير ولا يؤكد على مقارنة العمل الفني بحد ذاته. فعلم الجمال موضوعي قائم بذاته.

وأما يوسف كرم فاستعاد النظرية المثالية حول الجمال مؤكداً على ربطه القيمة الجمالية بالبحث الانطولوجي حول الوجود بما هو وجود.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دراسات جمالية، مكتبة مصر، 1966.
- مطر، اميرة حلمي، في فلسفة الجمال من افلاطون الى سارتر، دار الثقافة، القاهرة، 1974.
- هوسمان، دني، علم الجمال، منشورات عويدات، 1961.
- Adorno, T.W., *Théorie esthétique*, traduit de l'allemand par Marc jimenez, Paris, 1974.
- Bach, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, 1896.
- Bryne, E., De., *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges 1946.
- Chouillet, Jacques, *L'Esthétique des lumières*, coll. *littératures modernes*, P.U.F., Paris, 1974.
- Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, paris, 1953.
- Gilson, Etienne, *Les Arts du Beau*, Vrin, Paris, 1963.
- Huisman, Denis, *L'Esthétique*, coll. *Que sais je ?* P.U.F. Paris, 1971.
- Lolo, Charles, *Notion d'esthétique*, Paris, 1948.
- Marcuse, Herbert, *Eros et Civilisation, contribution à Freud*, traduit de l'anglais par Jean gys, Paris, 1968.
- Nedoucelle, Maurice, *Introduction à l'esthétique*, coll. *Initiation philosophique*, P.U.F., Paris, 1976.
- Reszler, André, *L'Esthétique anarchiste*, Coll. «Le philosophe», P.U.F., Paris, 1976.
- Rosset, Clément *L'Esthétique de schopenhawer*, Coll. *Initiation philosophique*, No. 88, P.U.F., Paris, 1961.
- Souriau, Etienne, *L'Avenir de l'esthétique*, Paris, 1929.
- Teyssedre, Bernard, *L'Esthétique de Hegel*, Coll. *Initiation Philosophique*, No 31, P.U.F. Paris., 1963.

سامي عون

مشاهدة عيان، ما هو غرض وموضوع، فلا يلتبس أو تحله فلسفتنا هذه في المرتبة الدنيا بالنسبة للروح والقيمة والمثال. ومع هذه الكثرة من التوضيحات لتبار مثالي، يعطي ع. أمين لتلك الثنائية معنى امتدادياً بحيث يطبق مانويته هذه على الفكر العام: فتلاقي الأمة، وهي معنى جَوَانِي، في مقابل الدولة، والجماعة في مقابل الحس... وكلها ثنائيات تُبَسِّط الظواهر، وتُسَطِّح المعالجة والنظر والمحاكمة؛ لكنها تظهر اتساع مفهوم الجواني وتمدده، وما صدَّقه، واعتاده نظام الامكانات (بالنسبة الى الفرد أو الى الجماعة) بالمعنى الهينلي الذي هو أبعد دلالة وطموحاً ومثالية من نظام المتحققات حيث الوقائع والمعطيات المباشرة أو الحسيات عموماً.

2 - المناهج المفضلة في الجوانية:

حيث إنها فلسفة تلتبس الباطن، وتنقّب عن المعنى، وتنطلق من الوعي الديني أو من أساس روحي، فإن مجالها هو الماورائيات؛ أو هي ميدان ما ورائيات، ودينيات. لذلك فمنهجها - نظير ميدانها - جَوَانِي أولاً وقبل كل شيء؛ ثم هو بعد ذلك برّاني أو مرتبط بالواقع. واذن فلها منهجان هما: التأمل في روح الدين والأخلاق وخاصة في آيات القرآن، والأحادِيث (الحديث النبوي)؛ وهذا هو منهج الجوانية الأول. لكن ذلك لا ينبغي له أن يحجب منهجها الثاني وهو «مداومة التعرّض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (الجوانية، ص 9). هذا المنهج الآخر هو دون منزلة الأول، وعاجز عن ادراك المعنى والروح والجوانية في العلاقات والظواهر. تجعل فلسفتنا هذه المناهج التجريبية، والطرائقية المعروفة في العلوم، أي حيث التحليل والتقطيع والبحث عن قوانين وحيث التفسير بالسببية، خاصة بالمذاهب الحسية والوضعية والمادية وما الى ذلك مما ترفضه المثالية الجوانية. ويتفصيل نافع، فإن المنهج الفلسفي هو الفهم الذي يعاكس الشرح أو التفسير، والذي هو معرفة نحيائها، وتنبع من الداخل، أو تكون بلا طريقة مكتسبة وبلا منهج تحليلي أي بعكس المناهج المعروفة في علم الطبيعة. وباختصار، فإننا نجد الجوانية تحثنا هنا المنهج الصوفي المعروف في الفكر العربي الاسلامي، وتجتاف الأفكار الفلسفية التي أشاعتها السوسيولوجيا الألمانية التفهيمية أو تقسيم العلوم الى علوم روحية وعلوم العقل؛ ثم وضع. مانفسترأوما نشرح (Expliquer, Erklären) في مقابل ما نفهم (Comprendre, Verstehen). فالجوانية تصقل هنا وتمتص تلك الأفكار الألمانية المثالية التي لم يكن للفرنسيين الا حظ

الجوانية طريقة في التفلسف، أو حركة فلسفية، وضعها عثمان أمين في كتابه الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة، وفي دراساته لشخصيات مختارة، ومترجمة. يُعَدُّ ذلك المذهب إحدى الشمار البانعة للتجربة العربية الثالثة مع «الذمة العالمية» للفلسفة في أوائل الستينات، ومنتوجاً لا يخلو من الأصالة للتفاعل والجدلية بين الحقل العربي والشروط الاجتماعية السياسية داخل «حضارة التكنولوجيا ومواكباتها الفكرية» إبان هذا القرن.

1 - تعريفاتها وبنيتها:

الجوانية طريقة روحية في النظر الى الأشياء، ورؤية روحية للانسان والشيء. وإدراك العالم بمنظور ديني أو نهوض من وعي ديني له الأولوية وهو المنطلق ثم القصد... تكثر تعريفات الجوانية؛ وكلها تعريفات مترادف، وتكرر بعضها بعضاً حتى وإن تواضحت وتركزت وتبرز كمنتوج محلي أو بضاعة وطنية أي بنت تار فكري شديد الازدهار، وعريض القاعدة، عميق الجذور في أبعاد الوعي الفلسفي العربي أو في الثقافة العربية الاسلامية. فالجوانية عقيدة تنجّه الى المعنى والقصد، وتلتفت الى الانسان في جوهره، وتدرس حياتنا الداخلية بحثاً عن العميق والأصيل، عن الروحي والفكري. وبكلمات تقول أكثر، فإن الجوانية تهتم بما هو ماهوي، وأخلاقي، ومثالي. إنها عمارة تنأسس على مصطلحات كبرى هي: الروح (تُرد أكثر من 40 مرة في كتاب الجوانية، القاهرة، 1964)، القلب (تُرد حوالي العشر مرات)، الدين (33 مرة)، الجوهر (أكثر من 20 مرة)، الأخلاق (60 مرة تقريباً)، الجواني (90 مرة)، الجوهر، الحساسية، الإيمان، الذات، التصوف...

في طلبها لما هو جَوَانِي في الانسان، تُعرّض تلك الفلسفة المثالية عن مظهر الانسان، وعن العادات الخارجية، والشكليات والرسوم. إنها، في جملة أخرى، ترفض الوقوف عند الواقع، واللفظ، والكم، وتأتي الاكتفاء بما هو برّاني، والخضوع للتكاليف الشكلية، والآلي. مقاصدها هي الباطني لا ما هو بادٍ ومألوف ولفظي ولا ما هو حرّفي ونصّي. فهي تتعدّى كل ذلك طالبة جوانيّة والنفس والجوارح. أما ما هو

وعن نكوص إلى الماضي وأمجاده، وحين إلى الرحم والأم (ومن ثم إلى اللاعقل والحدس والايان والنورانيات و...).

كانت نشأة عثمان أمين قروية، في بيئة دينية يحركها القرآن الكريم، وصحيح البخاري، وإحياء علوم الدين، وتفسيرات محمد عبده القرآنية. وعرف التسامح والأخوة في علاقاته بأصحاب الدين الآخر، والمودة واللطف ببناء الطبقة الشعبية الرفيعة الجذور والمتواضعة المنبت. وهكذا يلاحظ أن السلوكات تتصف، في الجوانية أو عند صاحبها، بالتمرد على الشائع والبراني والخضوع للروتين؛ وبالزجسية أو بالتفوق على أقرانه وأقرانها من المذاهب الفلسفية الشائعة آنذاك. ثم استقل هو عن أبيه، وكون شخصية حرة مسؤولة مكافحة أي على غرار ما تعكس الجوانية من استقلالية عن الأب (المعلم الأجنبي والفكر الفلسفي العالي)، ومن بروز قوي في حقل التفلسف وفي الكفاح لإنهاس الفكر والأمة وإدانة الاستعمار وما يدعى بـ «الضمير الوسخ» حيث العرقية والعنصرية والتسلط عند المستعمر. وهكذا فإن خصائص عثمان أمين، كما تظهر في مذكراته التي تحدثنا عن بوادر الجوانية عنده، هي خصائص فلسفة: عدم التعصب للهوى، التعامل مع الآخر بقدر من الود والاستلطاف (في مقابل معاملة الاستعمار السيئة للإنسان المضطهد المتغلب)، نشدان «المدنية الحقيقية» بدلاً من المدنية الحاضرة المشوبة بالتعصب والسياسة الارضاخية الدموية. كذلك يرفض المؤلف، ومن ثم الجوانية، أكاذيب المجتمع. ويطلب الجوهر؛ يرفض أن «يعيش»، ويطلب أن «يجيا». يلحق بالجوهر والمثل الأعلى وبالحقيقة، بدلاً من العَرَض والمغلق والواقع. ويلتصم التدبّر المنفتح، والاخلاص في العمل، بدلاً من الغرق في الرسوم والعادات الجامدة أو الاكتفاء بالشكليات والبرانيات. وللتوضيح الأزود، فالتعلم، في سبيل التكوّن ثم الخلق أو التجاوز، خاصية تعكس هنا الوضع الواقعي آنذاك للفرد وللأمة: اكتساب اللغة الفرنسية لقراءة الفكر والانفتاح على الثقافة في العالم، والانكليزية لمعرفة أقوى بالأب الخصم والثورة عليه، والالمانية لمعيشة واستكناه الروح التي خلقت النجاح عند الألماني في مجال رفع المواطن وتكوين الأمة القوية سريعاً وبثبات، واليونانية.

لقد كانت الأمة، مع الثورة الناصرية، بحاجة إلى فلسفة توقظ؛ والبلاد بحاجة إلى ايدولوجية واسعة عمارة. فالفكر العربي آنذاك، إن في مصر أم في غيرها من بلداننا العربية، كان يسعى لوضع مبادئ تربوية تقلق الوعي الوطني، وترد على الجهل والانغلاب أمام الأجنبي بثقافته وقوته واقتصاده. وهكذا فإن خصائص الفلسفة المطلوبة، أو الفيلسوف المنتظر،

توضيحيها، ونشرها، وتقديمها للعالم الفلسفي المثالي. وما اعطاه الفكر برغسون لذلك العالم، ومن ثم ما أعجب عثمان أمين برغسون هذا، لا يخرج عن تيار متفلسف روحاني أو مثالي، مغرق في الذاتية واللاعقلية أي في الارتواء بأحضان تمجّد الغريزة والمعطى المباشر والوعي، على حساب الذكاء والتجربة والعيي، (علي زيعور، مذاهب علم النفس، ص 28-22 - 130).

يُعدّ التعاطف منهجاً آخر في هذه الفلسفة التي تغدو حالتيذ نظرة فنية، أو رؤية روحية نفسية، للإنسان ثم للواقع. فعالمها الأخلاقي يولج بواسطة الذوبان في الموضوع، أو في غرق الذات وتحليلها والاستسلام الغائم، كي تنبجس فينا المعرفة أو نحيّاها ونتوحد فيها أو نشارك معها. وهذا التدوّق، في علم المعرفة، يستضيف أيضاً المحبة جاعلاً منها، هي بُعد أيضاً، طريقاً لاكتساب الحقيقة أو صياغتها واكتشافها. وإلى هذه المجالات من حقول المعرفة [علم المعرفة، المعرفيات] يأتي فارس المثالية وصنم الصوفية الذي هو الحدس. ويسترشد عثمان أمين هنا - أو أنه يذكرنا - برغسون من جهة أي حيث المعاني المطاطة والعديدة والشاعرية للمصطلح هذا، وبأسلافنا من الصوفيين أمثال الغزالي أو من المحدثين أمثال محمد إقبال. وتسمى الجوانية بقوة وتسرع للانتساب إلى مثالية كانط، ومن إليه من أعطوا للقلبية مكانة أولى أو مسبقة وسبّاقة. وعلى غرار المعروف المألوف في المثالية، العربية منها وفي الذمة العالمية للفلسفة، تسعى الجوانية لإظهار الحدس، تلك الطريقة الصوفية أو حيث الذوق والقلب واللاطرافية، صديقاً للعقل أو مؤيداً من جهة، ومتفوقاً في العطاء والوصول والقدرة، من جهة أخرى. فمثلاً: إن الحدس لا يتعارض مع العقل؛ هما يتكاملان أو هما، كالحال في الفلسفة والدين أو في العلم والفلسفة، يُدركان الظواهر بطريقتين مختلفتين: إحاطة وإجمال هنا، وتجزئة وتبعيض هناك. وهذه المسألة شديدة الشيوع في الفكر العربي المعاصر والراهن (العقاد، طه حسين، الخ...).

تعطي الأولوية، في نهاية التحليل، إلى الحدس أو إلى النور المعطى لنا بواسطة الحدس والذي هو - مثلاً سنكرز - ليس من متوجنا ولم نصقله والذي هو لا يكفي وغير عقلاني ومع ذلك يود لنفسه الواحدة في التفسير وفي احتكار الحقيقة.

3 - نشوء الجوانية في شخصية صاحبها وفي حقله:

أمام محكمة العقلانية، تظهر الجوانية فلسفة أقرب إلى الريف، أو تتنفس هواء القرية وقيمتها، وتتغذى بروح الفلاح وعلائقه. وهي تنبئ عن احتياج بالارض المثلثة بالتراث،

ويستلهم عثمان أمين أساتذة آخرين: مصطفى عبدالرزاق، أحمد ل. السيد، أحمد أمين وأساتذة في الجامعة المصرية في الربع الثاني ثم في الخمسينات من هذا القرن. يُبدي إعجابه بهم، ويمثلهم؛ ويشدد على الأفكار التي تُثير وتُعد. ويغدو بذلك للجوانية ركائز عريقة، وجمهور، وعلاقات متميزة داخل الحقل الفكري العام، والفلسفي. والجوانية، وبطريقة مباشرة فورية، ترفض النظر الفلسفي عند يوسف كرم (الجوانية، ص 47-48)، وكأنها استكرت التذلل - عند ذلك الرجل - بالفكر اللاهوتي الوسيط، ونبذت التنكر للواقع الاجتماعي وللحس التاريخي. وتشد الجوانية إلى صدرها العقاد، وتجعله منها وفيها، معجبة بأدبه المتفلسف، وفكره الذي هو في رأيها اتلاف بين المنطق الصارم والحس المرفف، وبين المثال المجرد والحقيقة الواقعة. (عثمان أمين، المصدر نفسه، ص 293). ويظهر العقاد، في الجوانية جواني النزعة: في النقد، والقصة، والأدب عموماً، وفي الشعر والفلسفة... فهو في كل ذلك «يمضي إلى الفكرة والدلالة، ويعبر عن روح الفنان، ويتمحور حول الذات الانسانية لا الموضوع الخارجي» (المصدر نفسه، ص 47، ص 293-315).

ب - بناء آخرون:

يورد عثمان أمين أسماء اجنبية كثيرة أثرت في مسيرته الفلسفية، أو استلهمها، أو عرّف العربية بها. من أولئك يذكر، بشكل خاص، الذين ينفعون لتوكيد فلسفته، وترسيخها في الحقل الفلسفي، ورفدها أو دعمها. هناك افلاطون في الجانب المثالي من فلسفته. وديكارث من حيث هو مفكر لاهوتي، وكاتب روحي، ومنظر لثنائية الجسد والنفس؛ والاستناد إلى نقدية كانط المثالية وإلى تركيزه على الأفكار القبلية، وما إلى ذلك مما يرمي إلى جعل أنظورة عثمان أمين حلقة مينة داخل التيار المثالي في العالم الفلسفي. أما ما يأخذه فيلسوفنا عن برغسون، أو ما يستلهمه من هذا المفكر الفرنسي، فهو ليس أفكاراً أو نظرات بقدر ما هو الدعامة المعنوية وتفسيرات لمصطلحات مثل: حدس، روح، انفعال، المعيشة المعرفي... وفي رأيي، فإن تمييز برغسون بين الأنا الاجتماعي والأنا الصميمي كان معاوناً أول ونبراساً داخل الجوانية. بل إن نقد لالاند، أحد أساتذة عثمان أمين في الجامعة المصرية، لم يردع صاحب الجوانية عن الانزلاق في تلك الثنائية المطاطة العمومية. إلا أن ما قدمه عثمان أمين للفلسفة، في الفكر العربي، يبقى مذكراً لنا بأعمال لالاند وأ. إبرهيه (E. Bréhier): اهتم كل من الثلاثة هؤلاء بتاريخ

كانت الانغراس في الانصهار الاجتماعي الداخلي، وفي الوعي بالانجرافات، وفي تقلقل المشاعر بالنحن. ولذا ترفض الجوانية انعزال المفكر، والانصراف عن الكفاح ضد الغاصب؛ فتمظهرت بمثابة أيديولوجية، وعقيدة ثورية تطمح لبناء الانسان والواقع وتوكيد الذات العربية في الحقل العالمي والذمة العامة للفلسفة. كانت الجوانية طموحة، وتعكس طموح أمة: إنها رغبة وعي عام بضرورة الاحترام الذاتي للذات، واستعادة النضج الأخلاق، ورفض الاستلحاق والتبعية.

أ - روافد تراثية غزيرة في تيار الجوانية:

يودّ عثمان أمين أن يرتبط - عبر الجوانية - بمحمد عبده (المصدر نفسه، ص 30، 52، 54) وأن يتخذ من هذا الامام معلماً، ومعلماً من معالم الجوانية أو أحد رجالها: من هذه الناحية، تتبنى الجوانية النظرة الصوفية للدين وتعتبره دين قلوب لا دين رسوم. ومن ثم تهاجم التظاهر بالقوى، وعادات مثل إرسال اللحي مع ركوع أمام تمثال المال، وتقد الرسوم الصوفية وطرقها، وتحيل على التقليد والجمود، وتفتح المجال للتفكير والاجتهاد، وتنزع إلى التحرر والتلمل، وتوتر الوعي الفردي والمجتمع بالعقلانية وبث روح التجديد. وفي أشمولة واحدة، فإن المواقف التي تدعونا فيها الجوانية إلى الفوص وسلوك الطريق الجواني، تبين أن عثمان أمين يكرر بسرعة بل بلطف بعض ما سبق أن انتقده الامام بسرعة أيضاً والأفغاني قبله بعنف. فمثلاً: هنا التوجه إلى الشباب، وإلى الطريق الأعمق في دراسة النص والدين، وإلى لجم غطرسة اغنيائنا وسوء سلوكهم وفكرهم. ونعت ما يسميه «إشارات جوانية»، يستعيد عثمان أمين ما ترسخ في السلفية [أو في الأفكار العامة للأفغاني وعبيده ومن اليها] حول نقد المجتمع. فيهاجم النشاطات الطفيلية في المجتمع، والسلوكات اللاعقلانية، والوضع الدوني والإرضاعي للمرأة، وشئ ما نصف ونسره اليوم، بدون كبير تفكير، من خصائص نفسانية واجتماعية واقتصادية للمجتمعات النامية... وإلى جانب استنكار العلاقات الاجتماعية والبيئانية القائمة على النفعية والاستغلال، أو على الخداع والمجاملات الزائفة، نجد تقرير عمق علاقات التسامح والتراحم والمحبة، ورفض الاقتداء بالأجنبي والتفرنج والنشاطات الاستبدادية والاستعراضية، وضرورة تأصيل المعرفة والتعريف، وتعزيز مشاعر الحرية والكرامة واحترام الانسان.

الفلسفة، ونشرها. ولم يبق من العمل الفلسفي، لكل منهم، ما هو أسطع من انتاجهم في ذلك الميدان (وضع ع. أمين معجباً فلسفياً، ما يزال غير مطبوع).

4 - عالمها ومعالمها:

ربما صار الآن من المستعاض تكرار بعض ماتقدم، لكن المقصود هو المزيد من الاحاطة تارة، والتبصير تارة اخرى، كي نستطيع التقاط الجوانية في أشموله جماعة.

أ - فلسفة مثالية، ومنهج لا عقلي:

إذا وافقنا، سهيلاً، للدراسة وتبسيطاً، على تقسيم الفلسفة الى تيارين عريضين هما الواقعية [التيار الواقعي] والمثالية [التيار المثالي] فإننا نستطيع أن نلاحظ اعتزاز الجوانية بأنها فلسفة مثالية. فهي تصرّح بذلك علناً، وتكراراً؛ لقد قلنا إنها تقدّم الذات على الموضوع، وتضع الفكر قبل الوجود، وباطن الانسان فوق خارجه، والماورائيات قبل الواقعيات، وما في الأذهان قبل ما في الاعيان. كما هي فلسفة تأسست على تقسيمها الانسان الى جسد وروح، وإلى حياة عامة وحياة باطنية. لقد اكثرت من الصراع بأنها في أساسها وقمتها تعطي الأولوية للكيفي، والحدسي، وبأنها تؤخر معاينة الأشياء بالنسبة الى الرؤية، والرؤية بالبصرة، واللامحسوس، والروح، واللب... دور الفكر عندها هو الأول، والفكر هو الأول والأسبق. وخصوصاً هم أصحاب المذاهب الوضعية، والمادية، والحسية، والتجريبية، والعقلانيون هم، في رأيها، مغالون وليسوا ذوي الباع الأطول في الفلسفة والمحاكمة والفعل.

ومنهجها العام، كمنهج التعاطف الذي نظّر له في هذا القرن ماكس شيلر في كتابه طبيعة التعاطف وأشكاله، أو كمنهجها الأخرى، مثالية وغير تحليلية، وتدّكر بما يقوله صوفيون من أن المعرفة الحقة تكون بالذوبان في الشيء، أو الاتحاد معه، والاتصال المستمر الشديد به، أو صحبته ومعاشته. باختصار، المنهج الذي هو كشف باطني بيني حقيقة لا الحقيقة. إنه بيني حقيقة جزئية، فردية، خاصة، ذاتية، حدسية. كذلك فإن المنهج الذي هو وحي داخلي يعيدنا الى الطرائق الصوفية في الفعل، وبناء النظر، والمحاكمة. ومنهج الجوانية هذا يستلزم الانعزال، وتحضير الذات كي تصبح جاهزة لتلقي المعرفة من خارج لا بطريقة المقاربة والمقارعة. إن إعداد القلب كي يغدو أهلاً لتلقي الإلهام، أو الارتضاع بالنفس كي تنطبع فيها الحقائق القادمة من أعلى أو من الخارج أو من عقل عام مثالي، طريقتان لا تعمان، بل هما ذاتيتان،

وناقصتان. إن المنهج الذي ترعاه الجوانية هو منهج الشاعر، والصوفي، والفنان، والمثالي التفكير. هو جزئي، وخاص، لا يخدم الواقع، ولا يدرس الظواهر. ويعادي الآلة، والدقة أو القوانين العلمية. والماورائية صفة لاصقة أساسية للجوانية؛ والماورائيات قصد تلك الفلسفة، وملاذها، ومثلها الأعلى. والماورائيات إن كانت نافعة، فهي غير كافية وذات ميدان خاص داخل الفلسفة التي هي الأشملية والأعمية في النظر والتغيير والعمل. وبالجمل، فإن معرفة تقوم على أن نحيا الظاهرة كي نفهمها، أو أن نعرفها بالحدس والرؤية المباشرة والتشارك الروحي، هي فعلاً معرفة روحية فقط. والمعرفات التي تركز الى «النفث في الروح»، وصل النفس كي يصلها ذلك النفث، أو تتلقاه بالحدس، تجعل المنهج متحيزاً، فردانياً، منعزلاً وعازلاً، ما ورائياً؛ يتعبد للأشياء ويغني لها بدلاً من مقارعتها للسيطرة والتحكم وصوغ القوانين.

ب - فلسفة مثالية وواقعية معاً:

الجوانية تزوج بين المثالي والواقعي، وتجمع بين العقل والقلب، وتؤلف بين الجواني والبراني. إنها ثلاثم، وتوائم، بل هي تلاصق وتكُدس بين التيارين المادي والروحي. فمنهج البصر، أو المنهج الذي يدرس المظهر والظواهر والواقعي، يُستعاد في الجوانية بلوالية التفاف، وحيلة أو طريقة توفيقية بل خفيفة القيمة متسرعة الأحكام، مفروضة بتعسف واعتقال مسبق. وبرغم هذه الانتواءات لاحتضان المعرفة المكانية البرانية، ولدجها مع المعرفة بعين الروح والبصرة، فإن المكانة الأدنى - في النظرية المعرفة للجوانية - تبقى للخارجي والعيني والوجود الزماني. فالجوانية تقرر ان المعرفة التي لا تستلزم منا جهداً روحياً، ولا تقوم على حركة نفسية وذاتية، تبقى معرفة جزئية، ولا تدرك الكُنْه، ولا تلتذّ بالتأمل الماورائي.

بعد التقسيمات الثنائية الكثيرة، تُظهر الجوانية رغبة في احتواء المطرود او المحافظة عليه في وضعه المطفّف. وبذلك، وبعد التنكّر للتيارات الواقعية، تعود الثنائيات للتجمع والتلاصق برباط واه تلفيقي يجعل الجوانية تتزاورج بين الماء والنار، بين الواقعي والمثالي، بين الروحي والجسدي، الاجتماعى والفردى، الموضوعى والذاتى، التوحيد والاجتماع... إنها، بعد تلك الأجمة من الالفاظ المتناقضة او الازدواجيات النافرة، تستعيد شبكتها التوحيدية، فتعالج الوضع البشري بشقّه، لكن دون ان تقول بكليته ووحدته العضوية الحية المترابطة.

ث - فلسفة روحية، الأخلاق:

تؤمن الجوانية بالقوة الحقيقية للروح، ولعيون الروح، وللمثل الأعلى، وبأن الطاقة الروحية مصدر غنى الانسان، ومميزته الأولى، ومحوره الأكبر. لقد اتضح ذلك اعلاه: فالاعجاب بالعقاد سببه المحور الروحي في فكر العقاد، وكذا القول بصدد الغزالي، والصوفيين، ونفر من المحدثين أمثال إقبال وغيره. وتذكر الجوانية أسلافاً في هذا المضمار العالمي فترشد الى كثيرين: مين ده بيران، للمثال، والكسيس كاريل، وكليلها كثير الضجة، قليل العقلانية، ولا سيما هذا الأخير في تفسيره لازمة الانسان في هذا القرن باللانسجام بين المادة والروح او بالنقص في توجهاته الروحية... ونجد الجوانية الكثير من السابقين الذين شددوا على ما هو روحي. الا أن نظرتها التي بقيت مثوبة بشيء من الانبهار بالآنا مركزية الأوروبية، او التي لم تحرر كفاية من إوالية تركيز الفلسفة بيد الغرب، حجبت الاستعانة بالفلسفة في الهند والصين والأمم الأخرى غير الأوروبية.

تحتل الاخلاق أهمية مطلقة (المصدر نفسه، ص 136): فجوهر الحضارة أخلاق؛ والأخلاق قِوام، وعمرُك، وروح...؛ هنا تظهر الجوانية منبرية، ومثوية؛ وتعلن أنها تنهض من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهنا تبرز الجوانية ركيزة مثالية في اخلاق الاسلام، وفي فروسية علي، والقيم الصوفية (المصدر نفسه، ص 187-221).

ث - توجهات صوفية:

تبرز الخصائص الصوفية بكثرة وجلاء داخل الجوانية. إن الطعم الصوفي مغتلب في العبارة التوفيقية التجميعية لعثمان أمين؛ إذ تذوق بسرعة استلهام علم القلوب، أو علم اسرار القلب، ومصطلحات علم الباطن الذي يحارب النص والحرف، ويقرر اولوية الباطن وتفوق الحقيقة على الظاهر والشرعية أي حيث الرسوم والشعائر تتراجع لمصلحة الصميمي والمعاش او الروحي. لقد مررنا بالقول إن العرفان الصوفي ينبعث في معرفيات الجوانية وفهمها للحقيقة: هنا المعرفة الذوقية، والنور ينبجس في الذات، والنفث في الروح، والنور يُقذف في الصدر او في القلب، والرؤية بعين البصيرة...

ج - توجهات سلفية، ربط التاريخي بالراهن والمستقبل:

ترتبط الجوانية بالتاريخ الاسلامي، وتسترشد به. وهي عموماً تمجد ذلك التاريخ أكثر مما تنتقده او تحاول ان تستوعبه بعد

نقده وتمثله. كما أنها تجتاف شتى الأفكار السلفية حول الدين والمجتمع والتاريخ؛ وبذلك فهي تبقى فلسفة شبه رسمية تتبناها الجماهير العربية والاسلامية بلا صعوبة، وتتوافق مع مفاهيم وتطلعات المسلم، والعربي، الدهمائي والمحظوظ، أو ابن العامة والأكثرية الساحقة، وهي توفر للنحن المشاعر بالتوكيد الذاتي، والاستقرار داخل الحقل العالمي وفي مواجهة المستقبل. وهنا نجد فلسفة الأخلاق المعيشية، وخطاب الدين المنفتح والآنا الصميمي: ففي نشدانها للمثالي، والروحاني، والمناقب، وما هو بعد النص والحرف، تُطلق الجوانية نداءات تقرر قصور المألوفية، والمظاهر، والعلم نفسه، أمام عمق الايمان، ونفاذ القلب، وصدق العرفان الصوفي وسُموه، وعدم حاجته للمكتسب والتجريب واللغة.

ك- العودة الى العيني، دور الوعي الملتزم في تغيير الواقع:

تتقدم الجوانية كمعقدة للكفاح، ونظريّة هي إصلاحية وثورية معاً وفي الآن عينه. وهي خطاب في التغيير يهتدي بالدين والروح والفكرة كي يصلح البراني. والوعي المتنور، أو التغيير من الداخل «لا يغير الله ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»، يجب أن يقود العمل ويبنى فلسفة الفعل.

أ - اللغة العربية:

هي، في الأنظورة الجوانية، فلسفة. وفلسفة اللغة العربية قوامها الانطلاق من دور اللغة، وقدراتها، وكونها مجلّ للفكر، ومكوّنة للعقلية، وهادية للسلوك. وهكذا فإن اللغة العربية هنا تغدو في أساس نظرتنا للكون، وطريقاً الى استكشاف جواني الأمة العربية ورسالتها بين الأمم او في العالم. وفلسفة تعني هنا مجموعة خصائص يستخلصها، بل يفرضها أحياناً كثيرة وبررها، عثمان أمين: فلغتنا «تحوّ نحواً من المثالية لا نظير له في أي لغة من اللغات الحية المعروفة». (المصدر نفسه، ص 152). ها نحن امام لغة تحسب حساب الفكرة والمثال، وتضعها في الصدارة. وتلك اللغة تعطينا فلسفة قادرة على دحض الفلسفات المادية، والوضعية، والواقعية. ويعطي عثمان أمين امثلة متعسفة، مفروضة، تبين ما يريد، وتدعم فرضيته: عدّم وجود المحمول، عدم الحاجة الى فعل الموجودة (الكينونة، الأنية)، عدم الحاجة الى إثبات ضمير المتكلم والمخاطب او الفاعل (نكتفي بـ: أفكر؛ يصنع الأنكلوسكسوني أو الجرمانى أو الفارسي: الضمير)، عدم حاجة الاضافة الى لفظ يشير اليها...؛ هذه الصفات تميز

العربية، وتُفَرِّدها عن غيرها، وتضعها في مرتبةٍ أولى، وتُظهرها لغةً جوانية وذات فلسفة جوانية.

ويكثر عثمان. أمين من التبريرات، والتسويات، وفرض النظر المسبق، وإسقاط رغبته الكامنة، كي يبرر الجوانية، وعظمة اللغة العربية أو مثالية فلسفتها. . . وخلاصةً قوله: إن العربية تساعد الذهن على الانتقال من المعطى والظاهر الى ما هو خفي وباطن، وما هو صريح وجلي الى ما هو هاجع ومضمر.

حتى صعوبات اللغة العربية، في اكتسابها وإعرابها، تغطي بالجوانية أو تغدو خصائص مثالية وتعكس الصدارة المعطاة للمعنى في تلك اللغة. فامتناع البدء بالحرف الساكن، هو أيضاً، يتمشى مع فلسفة لغتنا. ويعكس وجوب تهيئة القائل أو السامع للفعل المرتقب؛ وهناك خصائص أخرى هدفها إعداد القارئ لاستجلاء قوى الفكر ودعوته الى التأهب للفهم (المصدر نفسه، ص 183). وتغطية لانجرافات نرجسية، في الذات العربية ولغتها، يلخص عثمان أمين تكراراته ومبقاته وتصفاته بالقول إن خصائص الجوانية في فلسفة اللغة العربية هي: المثالية، والحضور الجواني، وصدارة المعنى، والإعراب الذي هو للتوضيح والابانة، والدعوة الى الحركة والاتجاه الى القوة، والوعي والفهم قبل النطق والسمع (مجلة العربي، الكويت، العدد 118، ص 45-48).

ب - فلسفة الأمة العربية:

تقول الجوانية إذن إن الفلسفة المتميزة للغة العربية فلسفةً جوانية أصيلة؛ بل وإنها كالجوانية أيضاً تربط بالقول والفعل، وتوحد بين الفكر والعمل. ذاك ما يقال أيضاً في مجال خصائص الأمة العربية، وبخاصة في رسالتها: إننا أمة مثالية نؤمن بقدرة الفكر، ونتوجه بمبادئ جوانية، ونستنبط بمثل أعلى. . . . وهناك أيضاً أفكار كثيرة أخرى هي احكام معيارية، واسقاطات نفسانية اجتماعية لتوفير مشاعر التوكيد الذاتي. فمثلاً: الأمة العربية مؤمنة، وتهتدي بكتاب مجيد، وصاحبة رسالة بين الأمم، و. . .

ت - رسالة الأمة العربية:

تقود عثمان أمين الإواليات (الناقصة، السيئة التكيف) السابقة عينها: إسقاط الأماني الوطنية تغطيةً لطموحات قومية، ولبلسمه انجرافات أمة، وإعداد إيديولوجية خاصة بالأمة العربية في الدوائر الإسلامية والأفريقية والعالمية؛ في المسكونة،

وفي الدار الآخرة. كان شائعاً في الفكر العربي، القومي والتوقد، أن فخته في خطابات الى الأمة الألمانية استطاع أن يبت الحساس في الأمة، ويوقظ الوعي الجماعي. وظنوا أن ذلك الوطني المتحمس لعب وحده دوراً سحرياً. واقتداءً بذلك، أو بتأثير تلك الآراء عن فخته، تعطي الجوانية دوراً قديراً للمثقف، وللتحميس، وبلورة الوعي القومي. كذلك فقد كانت الناصرية آنذاك في أوجها، وكان العربي يشعر بالتلبس والقدرة في استجاباته وردوده على حواجز التخلف والاستعمار والتحديات الثقافية الاجتماعية. وفي سبيل تعزيز ذلك الوعي بالرسالة القومية للعرب، طرحت الجوانية ركائز ومقومات نظرية في إيديولوجية خلافة براءة تصح لكل أمة أو تناسب طموحات الأمم الناهضة: فرسالة الأمة العربية تلخص برعاية الكرامة الانسانية، ومعنى ذلك أن الانسان ليس بمظهر بل بروحه وغیره. والأمة العربية تنزع نزعة روحية، ومن ثم فرسالتها نشر الروحانية. والعربي ديمقراطي بطبعه، ولذا فرسالة امته رسالة الاشتراكية الديمقراطية التعاونية. وعند قمة هذه الأمور نجد رسالة الجامعة الانسانية الشاملة التي تؤلف بين الناس، دون النظر الى اختلاف في اللون والدين واللغة والعرق. والأمة العربية تحمل رسالة الحق: والدليل على ذلك، أو قوام ذلك، هو أن القرآن الكريم أورد لفظ الحق وذكر الناس به وبمراعاة معناه نحواً من ميتين وخمسين مرة في ميتين واثنين وثلاثين آية (المصدر نفسه، ص 231). كذلك يقدم ع. أمين ثوابت وشواهد لفظية في سعيه لاثبات أن أمتنا تحمل رسالة السلام: والشواهد هنا مستخرجة من اللغة، ومن الدعوة الاسلامية التي هي تناهض العنصرية والشعبوية وتجعل السلام هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم.

ث - الاشتراكية العربية الجوانية:

المثالية هنا تسيطر وتستبد، فمعالجة الجوانية للجانب الواقعي، أو للجانب الاجتماعي في الجوانية المثالية، معالجة مثالية بارزة. فحيث إن الواقعي والمثالي في الجوانية، ممزوجان، كان لا بد لتلك الفلسفة من أن تهتم بالعيني والاجتماعي والسياسي. من هنا تتأتى اشتراكية تقودها مثالية: فالمجتمع حقيقة عيانية واقعة؛ والاشتراكية فكرة. لذا فلا بد من الائتلاف بين الواقع والمثال، بين ما هو في الأعيان وما هو في الأذهان، ومن ثم بين الجوانية والاشتراكية. والاشتراكية هنا جميلة أكثر مما هي واقعية. إنها متفائلة ومريحة أو مستبشرة، وباسحة عن السعادة. فكأنها بليدة، كسولة، ركونية غير متحركة ولا

الأخلاق الثابتة، المعايير المسبقة، التوفيق بين العلم والتاريخ أو بين الحرية والنقل... تلك هي الموجهات الواعية واللاواعية، أو الشروط الذاتية التوجه والمفروضة على الاشتراكية، في الجوانية.

6 - محاكمة وكلمة شمالة:

حتى لا نرد الشائبات كلها، ولا نغرق في تعداد الزائحات، نحدد الإشارة فوراً ومباشرة الى مرموقية الفلسفة في الجوانية. فهذه الأخيرة تتبنى قهراً خاصاً للفلسفة يقوم على رفض النسق المحكم المحيط، واستنكار الانحباس داخل إناء مغلق، وأحكام قطعية، ونظرة الى الوجود تزعم احتكار كلمة الحقيقة في مجال القوانين الأعم أو الأشملية في مبادئ التغيير والوجود. وتعطي الجوانية أهمية كبرى للفلسفة التي تستطيع أن تصنع التاريخ، أو أن تغير التاريخ. فالتاريخ الانساني بأسره، في رأيها، هو تاريخ فلسفات وايدولوجيات. وهكذا فالفلسفة باقية بقاء الانسان، وهدفها إيجاد معنى للحياة. والفلسفة هنا لا تعادي العلم. والعلم الحقيقي لا يكون عدواً للفلسفة. فخصمها الحقيقي هم السليبيون، والعدميون، واصحاب المذاهب الهدامة أي من أنكر قوة الروح، ورفض تزكية الوعي، وشتى من يتجهج على المثالية. ومن زائحات الجوانية انطلاقاتها، على غرار الوجودانية والشخصانية، من الذات العربية: إنها فلسفة تنهض من الزايف، وتستلهم التاريخ. تستشهد بنصوص عربية، وتستنطق فلاسفتنا القدامى والمحدثين، وتعيد الى الساحة الفلسفية أفكاراً اجتاحتها ثقافتنا منذ تجربتها الأولى مع الفلسفة: وهكذا نتواصل مع أفكار الفارابي المسكونية، وآراء الغزالي في الحدس والمعرفة والقلب والقيم الروحية، والأخلاق السامية أو اخلاق الرجل الأول في الجوانية المتمثل بعلي بن ابي طالب، ونرى إقبال والعقاد... بذلك يشعر العربي ان الجوانية ليست فلسفة ملصقة؛ ولا هي منقطعة الجذور أو منقولة من حقل حضاري غريب أو من سياق تاريخي غير محلي. فالأفكار، في فلسفتنا هذه، تأخذ صفة بلدية أو ترتدي ثوباً تاريخياً: تُقرأ بأسلوب عربي وبرنة عربية. الفكرة الكانطية، أو البرغسونية، لا تظهر هنا غريبة غريبة: إنها تكتسي اللون المؤلف أو الطعم المحلي؛ تظهر بشكل جديد، في غشتالت مختلف: للفكرة الواحدة، دور، أو مكانة ووظيفة، لا يكون هو في فلسفتنا هذه وفي السياق الفلسفي الغربي.

والجوانية، نعد أيضاً، استمرار للفكر السلفي. إنها تطوير

ضرامية. هي أفكار عذبة الطعم، تكرر مثاليات ونداءات كانت في اساس الوعي العربي الوطني أو مطلباً عاماً: الحفاظ على نصيب من الثروة الفردية، توفير وسائل متكافئة وفرص متساوية، نحو الطبقة المشروط، اعتبار المجتمع شركة واسعة مساهمة... وهناك كلمات أخرى حول الحرية، ورفض الصراع الاناني وحب الذات والامتيازات، والتوافق مع العلم والدين والتاريخ، والسعي الهادف لتحقيق الإصلاح الشامل في الأذهان والأخلاق (فهذا الإصلاح هو في الوعي والأخلاق والفكر قبل كل شيء، والإصلاح في المثاليات يسبق كل إصلاح). ولا تغفل الدعوة لارساء قواعد المساواة والديمقراطية والعدالة، ولتحقيق مجتمع يحقق الائتلاف [التلاؤم، التوفيق، المزج، أو التلقيق] بين الحرية والتعاون، بين الثروة العامة والمساواة في الدخول الفردية، بين الأخلاق والثقافة، وبين العدالة والمساواة، هنا تبدو التليفية، والمنطلقات المسبقة، والخوف من الأعمى في النظر... لقد تعمقت في وعينا القومي، وفي ثقافتنا العربية عموماً، تلك النظرات الفكرية التي عبرت عنها الجوانية. لكن القضية ليست في رسم ايدولوجية بقدر ما هي قضية معالجة الواقع بروح عقلانية، ونقد مجتمعي، ونظر تحليلي للظروف السياسية العالمية، والارشاد الى الطريق أو رسم المنهج. ومشكلات الجوانية، في مضمار الوعي الايدولوجي، هي مشكلة الوعي القومي العربي المدعو الى إعادة النظر المستمرة في ايدولوجيته، وإلى تعميق نظره، وإقامة جدليته مع الحقل على أسس عقلانية، وإعادة تنظيم بنيتة وعوامل إحباطاته في المحاكمة والتغيير. تشدد الجوانية على وجوب التقيّد باشتراكية محددة، خاصة، مغلقة: إنها تريد لنا اشتراكية تسير طبيعة البلد، وتمشي مع تعاليم الدين ومع التاريخ؛ وتكون في الوقت عينه فلسفة ثورة [المقصود الثورة العربية المتمثلة بالناصرية]، وأصول عقيدة [العقيدة الاسلامية]، من جهة؛ وموافقة لما يجب والينبغيات، من جهة أخرى. وبلا إكثار أو تطويل فاننا نرى ان الفكر القومي، الواقعي لا المثالي التوجه أو الجواني، يرفض أن تكون القضية تمثل «في العطف على المحرومين والمظلومين، والاستنكار للمحتكرين والمستغلين». (المصدر نفسه، ص 245). يُطلب من الاشتراكية، في الجوانية، أن تكون «روحية عقلية»، وأن يكون قانونها المحبة والصفاء والأخلاق، بذلك نقيداً مسبقاً، ونحدد لها الاتجاه المفروض والمفترض، أو السير المحكم والمغلق. إننا بذلك نبقيها عند السطح، ووعظية لا علمية؛ نخنق جدليتها مع الواقع كي تعالج مشكلات الفرد والوطن بحرية وعقلانية وبحسب القوانين في علم التغيير.

العالمية للفلسفة، مثل: احترام الانسان، وكرامته، واعتباره قيمة في حد ذاته: وهكذا فإن الانسان عندنا قيمة أولى، وفوق كل متاع أو غرض؛ والمجتمع المعادي لأعضائه أو للفكر مرفوض؛ والمفكر المنزول رجس؛ وحُب الوطن مع الايمان بالانسانية مبدأ أو قانون.

وتقف الجوانية، مثلها في ذلك كمثل فلسفات عربية أخرى تركّز على الفرد والذات وتتشع بالتاريخ والدين، الى جانب الانسان الذي استعبدته الآلة، أو استلبته التكنولوجيا، فارغمي في العزلة، والأنانية، والتشاؤم، والقلق. وبذلك تحارب تلك الفلسفة ما تقرر أنه المتوج الحتمي لجو الآلة: الفرق في المادي، الاستسلام لما هو خارجي واجتماعي، للحاق بالذلة الحسية وبالحاجات المصطنعة التي تخلفها في نفسه الصناعة والمدنية الحديثة. . . فكأن الفلسفة الجوانية، هي ومن انتقد الأولوية عندنا، تكرر ما تراه المجتمعات الشديدة التصنيع من استهجان ما فعلته الآلة بالانسان. هذا، برغم أن بلادنا لم تصل بعد الى تلك الشروط الاقتصادية الاجتماعية. الا أن فلسفاتنا، انطلاقاً من ذلك النقد والتبصّر، تمثل دعوات غير مباشرة الى العودة الى التدين، وتغذية الروحاني في النفسي والاجتماعي. فكأننا نلن أن الألوهية سوف تسكن القلب والروح، وتوجّه القيم والسلوك، إن طردنا الآلة أو هاجمنا مفاعيلها السلبية في الشخصية والمجتمع.

وفي الجوانية نقاط أخرى كثيرة تشد النظر، وتستحوذ على الاحترام: لقد تبنت عدم الفصل بين الفكر والحياة. وبذلك فهي فلسفة نحيها، أو طريقة في العيش. فهي هنا بعيدة عن أن تكون منظرة، أو واعظة مكتفية بالقول والنداء. وهذا ما يجعلها في الوقت عينه فلسفة للخاصة أو تتوجه الى الشخصية الناضجة، والى جعل القيم الرفيعة حية معيشة. وذاك الطابع النخبوي، وهو صفة نجدها في الشخصانية وغيرها من فلسفاتنا المشالية في الوضع الراهن، تجسّد بالقول القاسي الصريح: «إن الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا الا النفوس الممتازة، ولا أن يسجوا أصواتهم الا للضائر الحية». (المصدر نفسه، ص 262). كما تبنت الجوانية المذهب العربي الاسلامي في الاصطبار، أي حيث الدعوة لكي تسلط الارادة في الحكم على الواقع أو يتحول الصبر العقلاني الى موقف يجابه الالام والمصير بعناد. يستدعي هنا أن ع. أمين، في دراساته لتأثير الرواقية في الفكر العربي الاسلامي، ما يزال بين المجلّين داخل اللغات العربية والانكليزية والفرنسية. وذاك ايضاً ما يعبر عن الطبيعة المنفتحة للجوانية على لغات كثيرة

للسلفية؛ وإعادة بناء لأفكار عبده، على سبيل الشاهد، على أسس أمتن نظراً وأكثر تطوراً. فالجوانية مشبعة بالفكر المنظم، والمثاليات، لكنها تسبح في خضم تعرفه. إنها تتحرك في مجال فلسفي لم يكن موفوراً للأفغاني، أو لوعبده، ومن اليهما. إن الجوانية سند أو مدماك في العمارة الفكرية الاصلاحية، أي في التجربة العربية الثانية مع الفلسفة. وبذلك فإن تلك الفلسفة - الشديدة الصراخ عن أهمية الروح والوعي والفكرة والمثال أو عن أسبقية وصدارة النظرة المثالية الدينية الصوفية الاصلاحية - تبقى لبنة في التراث الاصلاح، إذ تحافظ على استمرار بعض مصطلحاته ومهمومه. وبذلك فإن هذه الجوانية تظهر بنتاً شرعية وعظيمة داخل القطاع الفلسفي العربي الاسلامي. هي تحتل مكانة مرموقة داخل التيار المثالي في الفكر العربي الاسلامي في تجربته: الأولى مع الكندي ومن تبعه؛ والثانية مع الأفغاني وعبده ومن اليهما. إن ما يرضي غرور الوعي الفلسفي، في الذات العربية، هو تلك الصفة المحلية الحية العضوية التي تظهر الجوانية، هي والشخصانية والوجودانية، استمراراً للفكر المتفلسف ونتاجاً وطنياً أو غرساً الحقل العربي. فمع الجوانية تظهر الفلسفة عندنا شريفة، غير طريفة، وجزءاً من وحدة حية تاريخية؛ وتظهر الفلسفة ايضاً مهتمة بالواقع والمجتمع، بالانسان العربي ووعيه المحتمل: تستنهض المهم، تبثّ التفاؤل بالمستقبل، تعزّز مشاعر الثقة بالنحن، تحافظ على التوكيد الذاتي، توفر الثقة بمشاعر الكرامة والاستقلالية، وتشير الى طريق التغيير والى المثال الاعلى الجديد في المواطن وفي الأمة.

يلاحظ أن الجوانية تمثل جانباً تجديدياً في القطاع الفلسفي العربي، وتتكلم معتزة أو واثقة من أنها تمثل نهضة، وأنها عطاء نهضة، وتعكس نهوض أمة ولغة وفكر. فهي، كالشخصانية والوجودانية، من الثار التي أبنعت داخل التجربة العربية الثالثة مع الذمة العالمية للفلسفة. وتقدّم لنا عطاء مستقلاً، أصيلاً، ومتنوّج جدلية العربي مع الحقل العالمي بلا اقتباس بل باستلهاً، بلا نقل وتكرار، بل باستيعاب ونقد شتال متحرّر؛ وذلك إزاء التاريخ من جهة، وفي مقابل الفكر في العالم القوي من جهة أخرى. ومن الركائز التي تقدمها الجوانية، والتي هي ايضاً ركائز في الوعي الفلسفي والايديولوجي الراهن، نذكر القيمة الفائقة المعطاة للحرية. فالحرية لازمة للانسان، وهي في أساسه وقدره. وهي قيمته الأولى. صارت الفلسفة عندنا تشدد على القيم المعطاة للانسان المنجرح في وطننا، والتي يعززها الفكر في الذمة

يفرض نقدُ الجوانية القيام بنقد عام للثقافة العربية الحديثة والمعاصرة والراهنة؛ ويستلزم منا توضيح المنهج الذي بموجبه نحاكم تلك الثقافة، وقطاعها الفلسفي، ومستقبلتها أو وعيها بالمستقبل. لقد برزت الجوانية كفلسفة ماهوية؛ وأنت في خطِّ فلسفي مثالي شديد الغنى، واسع القاعدة، عميق الجذور. من السهل أن نقول إنها ايدولوجية؛ ومن الكلام القليل النفع والتمن القول بأنها تعبير عن وعي طبقة في مرحلة زمنية معينة. هي فلسفة، ولها جانب ايدولوجي، وعبرت عن تطلعات أمة، وعكست انجرحات ذات تسعى للتوازن الخلاق داخل الذمة العالمية للفلسفة وللنجاح وللشورات التكنولوجية. إنها تنبت من جذور واقعية وتاريخية، وتغطي طموحات قومية؛ لكنها غير ثابتة المنهج والاساس، سريعة الانصداع.

لا تلغي مواقفنا النقدية الكثيرة للجوانية، الترحيب بهذه الفلسفة الماهوية التي أغنت الوعي الفلسفي عندنا، واحتلت داخله مكانة، ومعرزة غزارة تياراته المثالية والروحية والذاتية والفردية. وعدم الموافقة على توجهها لا يجنب زائنها، ولا يعني عدم احترامها؛ فهي تستحق التقدير، وتستلزم منا التعميق: لا بد من التوجه بحيث يكون الفكر أكثر اهتماماً بالجمالي، وبالتحليل العميق، والنقد لما هو مجتمعي وسياسي ونخبوي... لقد قدمت مجلوبات. لكنها، على غرار الشخصانية والوجودانية وما اليها من الحركات الفلسفية الزاهرة في وعينا الفلسفي المعاصر والراهن، تظهر لنا فلسفة تنقصها الجدلية في البحث الحر عن الاعمية والاشتمالية في ميداني النظر والتغيير وفي المحاكمة؛ كما أن الخوف على الدين وعلى التاريخ لا يغطي - أو هو لا يعالج - بالقول إنها يتماشيان مع العلم والعقل. فالنظرة العقلانية الى التاريخ لا تكون ثمجيّة؛ ولا هي اختيارٌ تصفي لهذا الموقف أو عزل ذلك. والفلسفة ليست هي الدين، ولا تخضع الا لما تقودنا اليه مبادئ النظر بحرية ونزاهة. بل وليس عثمان أمين شديد الثقة بالفلسفة التي يبسطها بأسلوب جميل، ويُقدمها دليلاً ونوراً، وصاحبة الكلمة الأولى في الحقل الفلسفي العربي، والاسلامي؛ وربما العالمي أيضاً. لقد ربط ذلك الفيلسوف المثالي، وليست المثالية تهمة ولا تبخيساً، فلسفته بالجذور التاريخية ثم بالفلسفة في العالم راهناً: أقام الصلة مع الديكارتية، ومع النقدية الكانطية؛ وهو من جهة أخرى يجتاز ويستوعب، وإن بمحدودية، الفلسفات الاشتراكية في العالم. ونحن نرفض اشتراكية تزعم أنها وحدها علمية، ومطلقة، ومفسرة كل شيء؛ أو تصرخ بأنها البداية والنهاية، الملاك الأكبر والخير الأسمى للفرد والبشر.

وفلسفات. وهي صفات نافعة معروفة، تربط اليوم الكثير من كتابنا بالعالم.

لن نكثر بعد من التقاط المزايا في فلسفتنا هذه؛ لكننا لا ننسى أنها مشوبة بنقائص كثيرة، وتعتورها مطاعن رأينا معظمها أو أهمها بمعرض الكلام عن منهجها، وميدانها، وثنائياتها المصطنعة. نقول، بغد أيضاً، ان الجوانية مصطلح فلسفي يتصف بالطموح لتفسير كل شيء، ولأن يكون واحداً نافعاً. فهو شديد الاتساع والمرونة بحيث نلاحظ أن الجوانية كلمة تعني العديد والمختلف: والده عثمان أمين أمية، لكنها تقرأ وتكتب على المعنى الجواني؛ واللغة العربية جوانية؛ وكذلك هي أيضاً الأمة العربية، والأخلاق العربية، والدين يكون جوانياً، و... من الممكن القول إن الخوف من العلم موقف ملحوظ، لكن هاجع أو مضمر، في الجوانية. ولن نطيل هنا لاسيا بعد أن رأينا توجهاتها المعرفية، وأنظورتها في الحقيقة. إن الاقتبال الكامن والضماني لوصاية روحية على العقل والأمة، على الفرد والمجتمع، بل حتى على التقدم والمستقبل، عارضٌ يكشف عن خوف لا سوي [خواف] من الآلة، والعقلانية اللامقيدة، والعلوم. الجوانية لاتناقض العلم، والعلوم لا يناقض الدين، وأمثال هذه المسلمات المتكررة (المصدر نفسه، ص 110, 58, 56, 24، الخ) مقولة ركييزة في تلك الفلسفة ومتغطة بالدين بل ومعكومة بالخوف عليه.

من البير اطالة المآخذ التي نراها تسمُ الجوانية وتشوبها، أو تدعونا لتجاوزها أو لنقدنا: فهي فلسفة أهملت البراني في الانسان. والبراني هو، كما يظهر في مفاهيم الجوانية، الاجتماعي والاقتصادي وبخاصة العلائقي أو ما هو مؤسس ونظم اجتماعية. ولا يجوز الفصل القاطع بين جواني وبراني، بين أنا صميمي وأنا اجتماعي؛ إذ في ذلك تنكسر لسوحدة الانسان الجمعية، ولرويته بأشمولة واقعية اجتماعية. وحتى العلاقة داخل تلك الثنائية الحادة غير مدروسة. والثنائية تُجرَح؛ وهي عاجزة قاصرة، ونظرة قليلة أو فكرة غيبية مسبقة لا تعالج الانسان في مواقف ولا من حيث كونه سلوكاً وفكراً معاً وبأن واحد، ومنغرساً في العيني والعلائقي. من هنا كانت الجوانية وصافة لا محللة؛ تُسرَد، وتعرض، وتفترض. لا تُفسر ولا تُشرح. تدعي أنها تفهم، وتُحب، وتتعاطف (بحسب المعنى الفلسفي والعرفاني لهذه المصطلحات)؛ أكثر مما تتحدى الواقع، وتعالجه بعقلانية وطرائق التجريب. ومجتمعنا، والعقل في ثقافتنا، أحوج الى طرائق علوم الطبيعة إذ هنا الأمل الأوعد والأشمولة الفلسفية المرغوبة.

- ديكرات، ط 4، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1958.
- رائد الفكر المصري الامام محمد عبده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955.
- رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1961.
- شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1945.
- شيلر، دار المعارف، القاهرة، 1958.
- الفلسفة الرواقية، ط 2 مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.
- في الفلسفة والشعر، لمارتن هيوغر، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- «الفيلسوف يوسف كرم»، الاهرام، القاهرة، عدد 8 حزيران، 1959.
- محاولات فلسفية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1952.
- مستقبل الانسانية، لكارل ياسبرز، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- نداءات الى الأمة الالمانية، تراث الانسانية، القاهرة، مج 2، العدد 3، 1964.
- نقد العقل الخالص لكانط، تراث الانسانية، القاهرة، مج 1، العدد 12، 1963.
- بدوي، عبدالرحمن، الزمان الوجودي، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955.
- الحبابي، محمد عزيز، الشخصية الاسلامية، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- زيعور، علي، التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة، دار الاندلس، بيروت، 1984.
- العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- عبدالناصر، جمال، فلسفة الثورة، القاهرة، طبعات عديدة.
- عبده، محمد، الاعمال الكاملة، ج 4 وج 5 (في تفسير القرآن)، إعداد محمد عباره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، القاهرة، 4 اجزاء، مكتبة الحلبي، 1352-1364 (1933).
- مشكاة الأنوار، نشرة عفيفي، الدار القومية، القاهرة، 1964.

علي زيعور

إن الوعي الاجتماعي عند العربي - وواقع مجتمعه - لم يبلغوا وضعا ينتقد المنطلقات الغيبية، أو ينتكر لفلسفات ماهوية، وللاصلاح والتوفيق. ولعل ذلك الوعي، وذلك الواقع للمجتمع، ينتج مثل تلك الفلسفات التي تغذيها وتعزز بها، تنميها ويقوّيها. وستبقى هذه الدائرة المغفلة سجنًا وسجينًا، طالما لم يتغير محور النظر والمياري باتجاه تحقيق التوازن الخلاق داخل العالم أي حيث تتوفر للنحن حاجياته ورغباته في الشخصية الابتكارية، أي حيث تزول الجارحات وتنطفئ الإواليات الاعتيادية.

لقد كان عثمان أمين مثاليًا، واهتم بالفلاسفة المثاليين وحدهم: ففي حرثه داخل الحقل الفلسفي العربي ترجم اعمالاً فلسفية تنصف بالمواقف الروحية، وعرف على فلاسفة وضعوا الفكرة في الصدارة. ويلاحظ أنه - فعلة أسلافنا - يعرض آراء كي يمرر آراءه الخاصة، ويستعين بآخرين لتوضيح مواقفه الخاصة لا لينقل منهم أو يأخذ عنهم. فهو أصلاً، ومن حيث التكوين والتوجه، مثالي النزعة، إنه مؤمن متدين: ولذلك التيار العقلياني قيمته التي ما تزال صعبة على المهاجرين داخل العقلية الراهنة وفي الوضع الاجتماعي الراهن. إن الثورة الناصرية لم تتعمق بواسطة الجوانية؛ بل إن هذه الأخيرة هي التي انتفعت من ثورة عبدالناصر التي لم نجد الفلسفة أو الأنظورة الشاملة كي تنفوس وتتوسع، أو تتجذر وتخلق.

مصادر ومراجع

- ابن أبي طالب، علي، معج البلاغة، ط 5، شرح محمد عبده، دار الاندلس، بيروت 1980.
- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955.
- أمين، عثمان، الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، 1964.
- «الخصائص الفلسفية للغة العربية»، مجلة الكويت، العدد 118، الكويت، 1968.
- دفاع عن العلم، اليرمائي، الدار القومية، القاهرة، 1963.

الحتمية

Determinism Déterminisme Determinismus

في تناولنا لمذهب الحتمية، سنركز على مسائل ثلاث: (1) معنى الحتمية، و (2) الفرق بين الحتمية والجبرية و (3) الحجج التي يمكن اللجوء إليها لتسويغ النظرة الحتمية.

لسنا معنيين هنا بالحتمية من حيث هي نظرة تتعلق بنوع معين من الظواهر، كالحتمية الاقتصادية، مثلاً، أو الحتمية النفسية أو الاجتماعية وما أشبه ذلك. فما يعنينا هو الحتمية باعتبارها نظرة شاملة لكل أنواع الظواهر أو الحوادث في الكون. والحتمية، بهذا المعنى هي نظرة تقول بأن كل ما يحدث في الكون على الإطلاق يخضع لقانون سببي ما، قد يكون الحتمي، واحدياً، كاسينيوزا، مثلاً، (أي لا يؤمن سوى بوجود جوهر واحد مطلق يكون كل ما هو موجود مظهراً أو حالاً له) أو قد يكون تعددياً (أي يؤمن بتعدد الجواهر)، أو ثنائياً، قد يكون مؤمناً أو ملحداً، تجريبياً أو عقلياً، مادياً أو مثالياً. ما يجعله حتمياً ليس كونه واحدي النظر أو تعددي النظر، ليس كونه تجريبياً أو عقلياً، مادياً أو مثالياً بل اعتقاده بأن لا شيء يحدث أو يمكن أن يحدث في هذا الكون إلا إذا كان حدوثه خاضعاً لقانون سببي. هذا الاعتقاد هو العنصر المشترك بين كل الحتميين، كائنه ما كانت مواقفهم الفلسفية الأخرى.

ولكن ما هو المقصود هنا بالنظر إلى ما يحدث على أنه يخضع لقانون سببي؟ المقصود باختصار، أن ما يحدث - ولنسمه (ب) - يمكن استنباط حدوثه من قانون كلي يقول ما معناه أنه

كلما حدث شيء من نوع (أ)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ب)، ومعرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوثه هي من نوع (أ). والقانون الكلي المشار إليه هنا هو بالطبع من النوع السببي. إنه يقول إن شروطاً من نوع معين هي شروط كافية سبباً لحدوث شيء من نوع معين.

لا بد عند هذه النقطة من توضيح مفهوم الشرط الكافي والتمييز بين الشروط الضرورية والشروط الكافية. أن نقول إن حدوث (أو وجود) شيء ما (أ) هو شرط كاف لحدوث شيء آخر (ب) يعني أنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا حدث شيء من نوع (أ) يجب أن يحدث شيء من نوع (ب). إن قطع رأس إنسان هو حتماً شرط كاف سبباً لموته، لأنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا قطع رأس إنسان فلا مهرب من موت هذا الإنسان. كذلك فإن ازدياد حرارة معدن هو شرط كاف سبباً لتمدد هذا المعدن. فكائنه ما كانت الظروف الزمانية والمكانية، إذا ازدادت حرارة معدن، إذن لا مهرب من تمدده.

لنتقل الآن إلى توضيح مفهوم الشرط الضروري. أن نقول إن حدوث (أو وجود) شيء ما (أ) هو شرط ضروري لحدوث شيء آخر (ب) هو أن نقول إنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا لم يحدث (أو يوجد) شيء من نوع (أ) لا يمكن أن يحدث شيء من نوع (ب). فالأكسجين، مثلاً، شرط ضروري للاحتراق، لأن في غياب الأكسجين، لا احتراق، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، ولكن، لحسن حظنا، ليس الأكسجين شرطاً كافياً للاحتراق، وإلا لكان كل شيء يحترق باستمرار ما دام الأكسجين موجوداً. وكما أن الشرط الضروري قد لا يكون كافياً، كذلك الشرط الكافي قد لا يكون ضرورياً. فقطع رأس إنسان، كما رأينا، كاف سبباً لموته، ولكنه حتماً ليس شرطاً ضرورياً لموته،

المطاف، أن يركز على كون كل ما يحدث في الكون قابلاً للتفسير والتنبؤ، على الأقل من حيث المبدأ.

لفهم الفكرة الأخيرة جيداً، علينا أن نميز، أولاً، بين القابلية للتفسير والتنبؤ عملياً والقابلية للتنبؤ والتفسير نظرياً (من حيث المبدأ). إن القابلية للتنبؤ والتفسير عملياً تنطبق على الحالات التي تكون لدينا فيها معرفة بالقانون الذي يخضع له الحادث، موضوع التفسير أو التنبؤ، وتكون لدينا فيها كل الوسائل المطلوبة للتأكد مما إذا كانت الشروط السابقة لحادث الحادث المعني هي من النوع الذي يمكن حسابه بموجب القانون المشار إليه مجموعة الشروط الكافية لحادث هذا الحادث. بهذا المعنى يمكننا أن نفسر عملياً الخسوف والكسوف وأن نتنبأ بهما. يجب أن نفترض، إذن، بالنسبة للتفسير والتنبؤ بالمعنى العملي، أن ما يراد تفسيره أو التنبؤ به، يخضع لقانون سببي ما وإنا نعرف ما هو هذا القانون وإن لدينا كل الوسائل اللازمة لمعرفة نوع الشروط السابقة على حدوث الحادث المقصود من التفسير أو التنبؤ. من الواضح أن القدرة على التفسير أو التنبؤ عملياً مرتبطة بالضرورة بوضعنا المعرفي، أي بما إذا كنا نعرف بالفعل القانوني السببي المطلوب.

إذا انتقلنا الآن إلى القدرة على التفسير والتنبؤ نظرياً، نجد أنها لا ترتبط مطلقاً بوضعنا المعرفي، فالشرط الوحيد المطلوب لحيازتنا على هذه القدرة هو أن يخضع الحادث الذي يراد تفسيره أو التنبؤ به لقانون سببي ما قابل لأن يعرف. قد توجد شتى الموانع العملية التي تحول بيننا وبين معرفة هذا القانون، ولكن المهم ألا تكون هناك موانع نظرية أو منطقية، تتعلق بطبيعة القانون نفسه، أن نقول، إذن، إن لدينا القدرة من حيث المبدأ (نظرياً) على تفسير حادث ما أو التنبؤ به هو أن نقول إن هناك قانوناً سببياً يخضع له الحادث المعني وإن هذا القانون قابل لأن يعرف من قبلنا، فعلى افتراض أننا ما زلنا لا نعرف ما هو هذا القانون، بإمكاننا أن نقول إننا لو كنا نعرف ما هو هذا القانون، لكان بإمكاننا أن نفسر الحادث المعني أو تنبأ به عملياً. إننا نفترض، مثلاً «إنه بإمكاننا أن نفسر السرطان أو أن نتنبأ بالإصابة به، على الأقل من حيث المبدأ. وما نعيه هو أن هناك قانوناً سببياً يخضع له حدوثه وإن هذا القانون قابل لأن يعرف. لو كنا نعرف ما هو هذا القانون لكان بإمكاننا، بالطبع، أن نفسر عملياً ظاهرة حدوث السرطان وكذلك أن نتنبأ عملياً بها.

نعود هنا فنكر أن ما يهم الختمي، في نهاية التحليل، هو أن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير والتنبؤ من حيث المبدأ. وواضح هنا أن وجود ظواهر كثيرة لا يمكننا أن نفسرها

بدليل أن الإنسان قد يموت لأسباب غير قطع رأسه. يوجد بعض الحالات بالطبع يكون فيها نفس الشرط ضرورياً وكافياً سببياً لحدوث أو عدم حدوث شيء ما. إن تسخين الماء إلى درجة مئة فوق الصفر على الأقل، مثلاً، هو شرط ضروري وكاف على مستوى سطح البحر لغليان الماء. إنه شرط ضروري، لأن لا غليان للماء على مستوى سطح البحر إذا لم تصل حرارته إلى درجة المئة فوق الصفر، وكاف لأنه إذا وصلت حرارة الماء إلى هذه الدرجة على مستوى سطح البحر فلا مهرب من غليانه.

إذا عدنا الآن إلى تعريفنا لمذهب الختمية، نجد، في ضوء تمييزنا بين الشروط الضرورية والكافية، إنه يمكن أن يصاغ على النحو التالي: كل ما يحدث في الكون يوجد شرط كافٍ لحدوثه. في الواقع لا يوجد فرق على الإطلاق، من الوجهة الدلالية، بين الصيغة الأخيرة لتعريفنا لمذهب الختمية والصيغة السابقة التي تقول ما معناه إن كل ما يحدث في الكون يخضع لقانون سببي ما. فالقانون السببي، لأغراض بحثنا، يتخذ الصورة: إذا حدث شيء من نوع (أ)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ب)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. ولكن هذه الصورة هي أيضاً الصورة المناسبة للتعبير عن فكرة كون (أ) شرطاً كافياً سببياً لحدوث (ب)، ولذلك فإن تعريفنا لمذهب الختمية بأنه يقول بخضوع كل ما يحدث في الكون لقانون سببي ما هو الاثبات تعريف يقول بوجود سبب كافٍ لكل ما يحدث في الكون.

الإشارة في تعريفنا الأخير إلى الأسباب الكافية وحدها لا يجوز أن تقودنا إلى الاستنتاج بأن الختمي لا يولي الشروط الضرورية أهمية أو لا يعترف بوجود شروط ضرورية لما يحدث. فمن جهة، إن الختمي، بإصراره على وجود شروط كافية لكل ما يحدث، يلزم نفسه منطقياً بالاعتراف بوجود شروط ضرورية لكل ما يحدث، لأن هذا يلزمه بأن يقول إنه إذا لم يحدث شيء ما (أ)، إذن لم يحدث أي شرط من شروط (أ) الكافية. وهذا أمر واضح من تعريف الشرط الكافي. فلو حدث أي شرط من الشروط الكافية لحدوث (أ)، لحدث (أ) لا محالة. إذن إذا لم يحدث (أ)، علينا أن نستنتج أنه لا شرط من الشروط الكافية لحدوث (أ). حدث بالفعل، وهذا بدوره يعني أن حدوث شرط واحد، على الأقل، من الشروط الكافية لحدوث (أ) هو حتماً شرط ضروري لحدوث (أ). ومن جهة ثانية، فإن مسألة وجود شروط ضرورية لما يحدث، بالإضافة إلى كونها لا تشكل مدار جدل بين الفلاسفة، ليست ذات أهمية بالنسبة لمسألتي التفسير والتنبؤ، والختمي يهيم، في نهاية

معرفتنا لنوع الشروط السابقة.

لا يقبل كل الحتميين وصفنا السابق للحتمية بأنها نظرة تقول بإمكان تفسير كل ما يحدث في الكون وكذلك بإمكان التنبؤ به قبل حدوثه. إن بعض الحتميين يقبل الشق الأول من وصفنا، أي الشق الذي يشير إلى إمكان تفسير كل ما يحدث، ولكنه يرفض الشق الثاني. من المهم أن ننبه القارئ هنا إلى أن هذا البعض من الحتميين لا يرفض القول بإمكان التنبؤ الرجعي Retroaction لكل ما يحدث. ولكن فكرة التنبؤ الرجعي لا تختلف في شيء عن فكرة التفسير بما هو عملية تتخذ النمط الاستنباطي - السببي الذي أشرنا إليه سابقاً.

فإذا عدنا إلى مثالنا السابق، فإن تنبأ رجعياً بموت سعيد هو أن نقول لم يكن لسعيد مفر من الموت على أساس معرفتنا لكون سعيد تناول كمية كبيرة من السم ولكون من يتناول هذه الكمية من السم، لا مفر له من الموت.

من الواضح من هذا التحليل أن التنبؤ الرجعي لا يختلف في شيء مطلقاً عن التفسير. إنه، كالتفسير، يتضمن استنباط ما حدث من الشروط السابقة لحدوثه ومن القانون السببي المناسب.

ولكن السؤال الذي لا بد من أن نواجهه الآن هو السؤال التالي: ما هي الأسباب التي تدعو بعض الحتميين إلى تبني الموقف القائل بأن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير، ولكن ليس قابلاً للتنبؤ بالضرورة؟

يوجد سببان رئيسيان لتبنيهم هذا الموقف. الأول: هو أن هناك ظواهر أو حوادث من النوع الذي لا يمكن التنبؤ به، لأن التنبؤ به يفترض حدوثه إما قبل قيامنا بالتنبؤ به أو بصورة متزامنة مع تنبؤنا به، مما يبطل كونه تنبؤاً. فلا يمكن، مثلاً، التنبؤ بنظرية علمية، لأن التنبؤ بها يعني إبداعها قبل أوانها، مما يعني أنها موجودة في أدمغتنا قبل التنبؤ بها، أو على الأقل بصورة متزامنة مع عملية تنبئنا بها. هذا ينطبق، لا شك، على كل عمل إبداعي. هل كان بإمكاننا مثلاً، أن نتنبأ بقصيدة «الفراغ» لأدونيس كما هي بكل تفاصيلها؟ بمعنى آخر، هل كان بإمكاننا أن نقول سنة 1950، مثلاً، أو في أي وقت آخر سابق على إبداع أدونيس للقصيدة، أن أدونيس سيبدع سنة 1954 قصيدة تقول:

حطام الفراغ على جبهتي

بمد المدى ويهيل التراب... الخ

إلا إذا ابدعنا القصيدة أنفسنا؟ ولكن إذا ابدعنا القصيدة أنفسنا، فإن ظهورها هو في سنة 1950 وليس في سنة 1954، وما تنبأ به، إذن، هو شيء حاصل قبل الموعد الذي يفترض

أو نتنبأ بها أمر لا يتعارض مطلقاً مع موقف الحتمي، ما دام بإمكاننا أن نعزو عدم قدرتنا على تفسيرها أو التنبؤ بها إلى وجود موانع عملية وليس موانع نظرية. وبإمكاننا الآن، في ضوء التحليل السابق، أن نصوغ موقف الحتمي على النحو التالي: كل حادث في الكون يخضع لقانون سببي واحد على الأقل بحيث أننا إذا حزننا على معرفة هذا القانون والشروط السابقة لحدوث الحادث المعني، يكون بإمكاننا أن نفسّر عملياً حدوث هذا الحادث وكذلك أن نتنبأ به عملياً. وهذا تماماً ما نفهمه من إعلان المفكر الرياضي الفرنسي بيير سيمون دي لا بلاس 1749-1827 بأن من يحوز على معرفة الماضي والحاضر، بإمكانه، من حيث المبدأ، أن يتنبأ بالمستقبل بكل تفاصيله. إن هذا الموقف يفترض وجود قوانين سببية تتحكم بما يحدث، كائناتاً ما كان، وأن من يعرف ما حدث حتى الآن لا يبقى أمامه سوى أن يعرف هذه القوانين السببية حتى يتنبأ بكل حوادث المستقبل بكل تفاصيلها ودقائقها.

توجد مسألة مرتبطة بالتحليل السابق يجب تناولها قبل الانتقال إلى التمييز بين الحتمية والجبرية. فإن تحليلنا السابق يوحي بأن الحتمي ملزم بحسبان كل ما يحدث، ليس فقط قابلاً للتفسير من حيث المبدأ، بل أيضاً قابلاً للتنبؤ من حيث المبدأ. إنه، حسب هذا التحليل، يفترض أن هناك تناظراً منطقياً تاماً بين التفسير والتنبؤ، بمعنى أن البنية المنطقية لعملية التنبؤ هي ذاتها البنية المنطقية لعملية التفسير. فكما أن التفسير يتخذ نمطاً استنباطياً، كما رأينا في البداية، كذلك هي الحال، بناء على التحليل السابق، بالنسبة لعملية التنبؤ. فالتفسير السببي، كما رأينا، يعني استنباط ما يراد تفسيره من قانون سببي ما ومن معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث ما يراد تفسيره هي من النوع الذي ينص عليه القانون.

ولكن هذا تماماً ما تعنيه عملية التنبؤ. فإن أنبأ، مثلاً، بأن سعيداً الذي تناول كمية كبيرة من السم مع وجبة غذائه سيموت خلال فترة قصيرة هو أن استنبط حادث موته المقبل من القانون السببي القائل إنه كلما تناول شخص كمية كبيرة من السم، لا بد له من أن يفارق الحياة في فترة وجيزة ومن معرفتي لكون الشروط السابقة لحادث موته المتوقع تتضمن تناوله كمية كبيرة من السم. إذا ركّزنا الآن على هذا المثال، نجد أن الفرق الوحيد بين التفسير والتنبؤ ينحصر في كون التنبؤ عملية تقوم بها قبل حدوث الحادث، موضوع التنبؤ، بينما التفسير هو لشيء حدث. ولكن في كلا الحالتين، كما هو واضح من مثالنا، ما نفعله هو استنباط الحادث الذي يشكل موضوع التفسير أو التنبؤ من القانون السببي المشار إليه ومن

تنبؤنا حصوله فيه، مما يجعل من الخارق القول بتنبؤنا به.

السبب الثاني الذي بدعو بعض الختميين إلى تبني الموقف، الذي نعالجه هو أن عملية التنبؤ ذاتها تشكل، في ظل بعض الظروف، عاملاً مؤثراً على ما سيحدث، مما يطل عملية التنبؤ ويحولها إلى عملية تقدير أو تخمين. لنفترض أن سعيداً من النوع الذي يتصرف بصورة عصبية إذا عورضت وجهة نظره وكنت على وشك أن أعارض وجهة نظره فقلت قبل إبداء معارضي: «ستغضب مني بعد قليل يا سعيد»، فهل يمكنني، في هذه الحالة، أن أضمن أن معارضي لوجهة نظره ستقوده إلى التصرف بصورة عصبية؟ بالطبع لا. فإن قولي له (تنبؤي أمامه) بأنه سيغضب مني بعد قليل هو عامل إضافي قد يؤثر على سلوكه على نحو يجعل هذا السلوك مغايراً لما اتوقعه. في ظل هذا المتغير الإضافي، لا يعود قولي: «ستغضب مني بعد قليل يا سعيد» يشكل تنبؤاً بالمعنى العلمي - الاستنباطي الذي يهمننا هنا. إن هذا المتغير الإضافي يطل التنبؤ، ليس بمعنى أنه يجعله كاذباً، بل بمعنى أنه يجعل صدقه غير مضمون. في حالات من هذا النوع قد يصدق ما نتوقعه ولكن المسألة الأساسية هنا هي أننا لسنا في وضع دليلي يسمح لنا بأن نقول بأنه سيصدق. إن طبيعة هذه الحالات تجعل من المستحيل علينا أن نعرف ما نتوقعه سيحدث بالفعل، لأنه يوجد احتمال، ولو ضئيل، أن تنبؤنا العلني سيجعل هذا الشخص يتصرف على غير النحو الذي نتوقعه. وما دام الأمر كذلك في حالة من هذا النوع، إذن فإن حالة هذا النوع هي حالة لا تسمح بالتنبؤ الاستنباطي حتى من حيث المبدأ.

الختميون الذين يتبنون الموقف الذي نعالجه يصرون، كما رأينا، على إمكان التنبؤ الرجعي (أي إمكان التفسير) في كل الحالات بما في ذلك الحالات التي رأينا سابقاً أنه يستحيل التنبؤ بها. فقد لا نستطيع في رأي بعض الختميين، كما رأينا، أن نتنبأ بصورة علنية أن سعيداً سيقوم بفعل من نوع معين، ولكن لو قام سعيد بهذا الفعل لن يوجد شيء يمنعنا، من حيث المبدأ، أن نفسر قيامه به. كذلك لا معنى لأن نقول إنه كان بإمكاننا أن نتنبأ بقصيدة (الفراغ) لأدونيس، ولكن لا شيء الآن يمنعنا، نظرياً، بعد أن كتبت القصيدة، أن نفسّر، في ضوء قوانين سيكولوجية معينة وفي ضوء ما نعرفه عن أدونيس، لماذا استعمل أدونيس ما استعمله من ألفاظ وصور وتشابيه ورموز على النحو الذي نجده في القصيدة المعنية. قد لا نعرف كل القوانين السيكولوجية المطلوبة هنا، وكذلك قد لا نعرف بما فيه الكفاية عن شخصية أدونيس، ولكن جهلنا بهذين

الأمرين، على افتراض أنه أمر حاصل، هو شأن عملي، وليس شأنًا نظرياً، بمعنى أن العوامل التي تحول بيننا وبين معرفة هذه الأمور أو بعضها هي، على الأكثر، موانع عملية وليست نظرية.

بإمكاننا الآن أن نستنتج، في ضوء تحليلنا السابق، أن ما يلتزم به الختمي، على الأقل وليس على الأكثر، هو الاعتقاد بأن كل ما يحدث في الكون قابل لأن يفسّر سبباً من حيث المبدأ. ولكن هل الختمية بهذا المعنى، نظرة جبرية؟ الجواب هو بالنفي، حتى الختمية بالمعنى الأوسع الذي تناولناه في البداية، أي المعنى الذي يستلزم من الختمي الاعتقاد بأن كل ما يحدث قابل، من حيث المبدأ، ليس فقط للتفسير، بل والتنبؤ أيضاً، حتى الختمية بهذا المعنى الأوسع ليست بالضرورة، نظرة جبرية.

حتى نفهم السبب لقولنا هذا، لنشرح باختصار ما هي الجبرية.

الجبرية، بمعناها الأوسع، هي نظرة تقول بأن كل ما يحدث في الكون تقرر حدوثه سلفاً.

وهذا يعني، على وجه التحديد، أن كل ما حدث أو سيحدث، حدث أو سيحدث بغض النظر عن رغبات البشر وميولهم واختياراتهم وأفعالهم. فعلى سبيل المثال، إذا تزوج سعيد من خولة الساعة الخامسة يوم الأربعاء من سنة 1975، فقد كان مقرراً قبل الموعد بزمان أن يحدث زواج سعيد من خولة على النحو وفي الوقت المشار إليهما. وهذا يعني أنه لم تكن هناك قوة، قبل الموعد المشار إليه، تستطيع أن تمنع حدوث هذا الزواج. هذا الزواج حدث، إذن وما كان إلا ليحدث، بغض النظر عن أي شيء آخر حدث أو كان ممكناً أن يحدث قبل حدوث هذا الزواج. فلا معنى لأن نقول هنا، مثلاً، أنه كان ممكناً ألا يحدث هذا الزواج على أساس أنه كان ممكناً أن تغير خولة رأيها وترفض الزواج من سعيد. فإذا كان مقدراً لها أن تتزوج من سعيد في الموعد المشار إليه، فإن هذا الأمر سيحدث في ذلك الموعد بغض النظر عن رغباتها.

الجبرية، بالمعنى الأضيق، لا تعد كل ما يحدث أمراً مقرراً (أو مقدراً) بصورة سابقة، بل تحصر الحوادث المقررة سابقاً في الحوادث الهامة في حياة البشر، مثل الولادة والموت والزواج وما أشبه ذلك.

والمهم بالنسبة لبحثنا هنا هو أن نبين أن الختمية غير ملتزمة، بالضرورة، بأي نوع من أنواع الجبرية. فالختمي ليس ملزماً بالقول بأن ما يحدث كله أو بعضه تقرر سلفاً أو كتب لنا وما أشبه ذلك. أنه ملزم بأن يقول، على الأقل، بأن لكل

الانسانية، إلا على أنه مبدأ قَبْلِي. ان نقول إنه مبدأ قَبْلِي هو أن نقول إننا نعرف صدقه باستقلال عن التجربة الحسية، مثله في ذلك مثل المبادئ الرياضية.

إن سبينوزا، في الواقع، ذهب إلى حد الاعتقاد بأن العلاقات السببية يمكن ردها إلى علاقات منطقية خالصة، بمعنى أن قولنا إن شيئاً ما (أ) هو سبب (ب) لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان صادقاً بالضرورة المنطقية، وهذا بدوره، يعني أنه إذا كان صادقاً، فإن نفيه يؤدي إلى تناقض منطقي. من الواضح من تحليل سبينوزا أن النسق السببي ينحل إلى نسق منطقي وأن معرفة العلاقات السببية، بالتالي، هي شأن قَبْلِي، مثلها في ذلك مثل معرفة العلاقات المنطقية، عامة.

إن فيلسوفاً، كسبينوزا، يفهم العلاقة السببية على هذا النحو، لا بد له، بوصفه حتمياً، أن ينظر إلى الوجود، بما هو نسق سببي، على أنه نسق ضروري بالمعنى المنطقي أو بمعنى شبيه بالمعنى المنطقي. هنا كل حادثة أو حالة من حوادث حالات الوجود ترتبط بما سبقها وكذلك بما يتبعها في النسق السببي برباطة الضرورة المنطقية. الموقف الحتمي ينحل هنا إلى موقف يقول ما معناه: كل حادثة في الكون وكذلك كل حالة من حالات الكون متضمنة منطقياً فيما سبقها من حوادث وحالات.

إذا كان الموقف الحتمي هو من النوع الذي نجده في فلسفة سبينوزا، إذن فإن البرهنة على صدقه تحتاج إلى أكثر بكثير من اللجوء إلى الملاحظة التجريبية. فالهجوم المطلوب هنا لتسويغ الموقف الحتمي يجب أن تكون من النوع القَبْلِي الذي يحاول استنباط فكرة كون الوجود ينحل إلى نسق سببي كامل من أفكار أخرى يفترض أن تكون بديية قَبْلِياً، وإلا علينا أن ننظر إلى الفكرة السابقة على أنها هي نفسها بديية قَبْلِياً ولا تحتاج بالتالي، إلى برهان. هنا إما نعامل مبدأ السببية الشاملة كما نعامل المبرهنات الرياضية أو نعامله كما نعامل مصادرات أو بديهيات نسق رياضي ما.

يتخذ الفيلسوف التجريبي موقفاً مغايراً تماماً لموقف فيلسوف عقلي، كسبينوزا، من طبيعة مبدأ السببية الشاملة. فلإن فيلسوفاً تجريبياً كديفيد هيوم، مثلاً، ينظر إلى مبدأ السببية على أنه تعميم استقرائي، ليس الا. فإنه يستحيل، من زاوية نظر هيوم، حسابان مبدأ السببية أكثر من تعميم استقرائي، لأن ينظر إلى العلاقة السببية، أصلاً، على أنها ذات طبيعة جائزة Contingent وليست ضرورية. وأن نقول إن العلاقة السببية ذات طبيعة جائزة هو أن نقول إنه يستحيل أن نكتشف قَبْلِياً، أي بواسطة تفكير متحلل من تأثرات

حادث تفسيراً سببياً، أي لكل حادث أسباباً ضرورية وكافية تفسر حدوثه.

ولا شيء من هذا يلزمه بأن يقول بأن ما يحدث، يحدث بغض النظر عن رغباتنا واختياراتنا وأفعالنا، لأن قد تكون الأخيرة، من منظور الحتمي، بين الأسباب الضرورية والكافية لما يحدث، إذا عدنا إلى مثالنا السابق، نجد أن الحتمي غير ملزم، بوصفه حتمياً، أن يقول سوى أن زواج سعيد من خولة حادث يمكن تفسيره سببياً، وربما ذهب الحتمي إلى أبعد من ذلك وقال إنه كان بإمكاننا أن نتنبأ بهذا الحادث قبل حدوثه. ولكن ليس في هذا ما يلزمه بأن يقول بأن ما يفسر هذا الحادث هو شيء مستقل كلياً عن رغبات واختيارات وافعال سعيد أو خولة. فمسألة وجود دور سببي في تفسير الزواج المعني لاختيارات ورغبات وأفعال كل من سعيد وخولة هي مسألة مفتوحة من منظور حتمي صرف.

لنتقل الآن إلى المسألة الثالثة والأخيرة، أي المسألة المتعلقة بالحجة أو الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم مذهب الاحتمية. من الأمور التي يجب أن تتوضح في معالجتنا لهذه المسألة أن نوع الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم مذهب الاحتمية يتوقف على كيفية فهم الفيلسوف، صاحب هذه الحجج، لطبيعة مبدأ السببية. فإن فيلسوفاً عقلياً كسبينوزا 1677-1632 Spinoza، مثلاً، ينظر إلى مبدأ السببية على أن تعبير عن حقيقة ضرورية منطقياً، بينما فيلسوف تجريبي كديفيد هيوم David Hume 1776-1711، لا يرى في هذا المبدأ سوى تعبير عن تعميم تجريبي. ومن الواضح هنا أن من ينظر إلى مبدأ السببية نظرة سبينوزا إليه، سيلجأ لا محالة إلى حجج قَبْلِيّة لدعم مذهب الاحتمية، بينما من ينظر إليه نظرة هيوم لن يحاول أن يجد دعماً لمذهب الاحتمية سوى في حجج استقرائية بَعْدِيّة.

حتى تتوضح الأمور أكثر، لنتناول بصورة أكثر تفصيلاً كيفية ارتباط طريقة تسويغ مذهب الاحتمية بنظرة الحتمي لمبدأ السببية.

توجد ثلاثة مواقف أساسية من مبدأ السببية: الموقف العقلي والموقف التجريبي والموقف التوفيقي (موقف عمانوئيل كانط). لنتناول الآن كل موقف من هذه المواقف ولنحاول أن نبين كيف يقرر هذا الموقف الطريقة التي يُركن إليها لتسويغ مذهب الاحتمية.

لنبدأ بموقف العقلي. إن الفيلسوف العقلي، انطلاقاً من اعتقاده بوجود تأسيس المعرفة على أسس قَبْلِيّة، لا يمكنه أن يؤوّل مبدأ السببية، بما هو مبدأ أساسي من مبادئ المعرفة

ما يشكل الفحوى الأخير للمذهب الخطمي والذي رأينا أنه يتلخص في القول إن لكل حادث، أو حالة، من حوادث، أو حالات، الكون أسباباً كافية.

وما يعنيه القول الأخير، كما رأينا، هو أن كل حادث من حوادث الكون (حـ) يرتبط ببعض ما سبقه من حوادث على نحو ما، بحيث أنه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ). من الواضح من تحليلنا هذا أن مبدأ السببية، بوصفه تعميماً استقرائياً، أكثر تعقيداً بكثير من التعميمات الاستقرائية العادية، لأنه تعميم استقرائي ينطوي على عدد لا حصر له من التعميمات الاستقرائية سواء. إنه يقول إن كل ما يحدث يرتبط بما سبقه بعلاقات سببية من نوع ما، ولكن لا يمكن أن نتحقق بالنسبة لأي حادث (حـ) من وجود علاقة سببية تربطه بما سبقه، إلا إذا تحققنا من التعميم الاستقرائي الذي مفاده أنه كلما حدث شيء من نوع الحوادث السابقة لـ (حـ) يتبع ذلك حدوث (حـ). ولذلك فحتى نتحقق من التعميم الاستقرائي «لكل ما يحدث أسباب كافية» علينا أن نرده إلى صورته الأكثر تحديداً والتي مؤداها أنه بالنسبة لأي حادث (حـ) على الإطلاق، إن (حـ) يرتبط بما سبقه على نحو ما بحيث أنه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية.

من الواضح هنا أن التعميم الأخير ينطوي على عدد لا متناهٍ من التعميمات التجريبية، أي لا حصر لعدد التعميمات التجريبية التي يمكن استنباطها منه. ولذلك فحتى نتحقق من صدق هذا التعميم، علينا أن نتحقق أولاً من صدق التعميمات التجريبية المتضمنة منطقياً فيه، أي علينا أن نجيب عن أسئلة كهذه: هل حدوث (حـ 1) يرتبط بما سبقه على نحو بحيث أنه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ 1)؟ وهل حدوث (حـ 2) يرتبط بما سبقه على نحو مماثل؟ وماذا عن (حـ 3) و (حـ 4)؟ الخ.

لا شك أن هناك عدداً كبيراً من التعميمات التجريبية التي هي من النوع الأخير تحققنا من صدقه، ولكن يستحيل منطقياً التحقق منها كلها، لأنها، كما رأينا، تشكل فئة لامتناهية. ولذلك أقصى ما نطمح إليه، في نظرتنا التجريبية، هو أن نتحقق من عدد كاف منها لإعطاء دعم استقرائي معقول لمبدأ الخطمية. والسؤال الآن هو إنساني: هل تحققنا من عدد كاف من هذه التعميمات التجريبية، أي هل لدينا دعم استقرائي معقول لمبدأ الخطمية؟ إن جواب الفلاسفة التجريبيين هو بالإيجاب. إن هذا الدعم، في نظرهم، تزودنا به خبراتنا

التجربة والملاحظة، أية علاقة سببية في العالم. فبدون أن نلاحظ، مثلاً، بصورة متكررة ازدياد حجم غاز معين على اثر ازدياد حرارته، لا يمكننا أن نحكم بأن هناك علاقة سببية بين ازدياد حجم الغاز وازدياد حرارته. ولكن إذا كانت العلاقات السببية لا تكتشف إلا بواسطة الملاحظة والتجربة، إذن لا يمكن قبول موقف سينوزا بأن السبب يتضمن نتيجة بصورة منطقية. وهذا بدوره يعني أنه لا يمكننا النظر إلى العلاقات السببية على أنها ضرورية منطقياً، بل على أنها، في أفضل حال، علاقات جائزة.

إن موقف هيوم من طبيعة العلاقات السببية، الذي صار من مسلمات الفلسفة التجريبية، ناده إلى النظر إلى مبدأ السببية الشاملة على أنه مجرد تعميم استقرائي. فإذا كانت العلاقة بين السبب ونتيجته لا تتجاوز كونها علاقة جائزة، إذن لا تناقض منطقياً في تصورنا لوضع فصل يكون فيه السبب موجوداً بدون المسبب. لا تناقض منطقياً، مثلاً، من زاوية النظر هذه، في تصورنا لغاز ازدادت درجة حرارته ولم يزد حجمه أو في تصورنا لمعدن ازدادت حرارته ولم يمتد أو في تصورنا لإنسان فصل رأسه عن جسده، وظل حياً. بل لا تناقض منطقياً، من زاوية النظر هذه، في تصورنا غياب العلاقات السببية من العالم أو في افتراضنا، على الأقل، صدق النظرية الاحتمالية. فإذا كنا، أصلاً، لا نكتشف العلاقات السببية، على افتراض أنها موجودة بين أحداث وحالات العالم، إلا بواسطة الملاحظة التجريبية، إذن فإن وجود هذه العلاقات أو وجود علاقات أخرى من نوعها بين أحداث وحالات العالم لا يمكن أن يكون أمراً ضرورياً منطقياً. ولذلك فإن مبدأ السببية الشاملة لا يمكن أن يتجاوز كونه تعميماً استقرائياً، بخلاف ما قال به فلاسفة عقليون كسينوزا.

إذا كان مبدأ السببية الشاملة هو بالفعل مجرد تعميم استقرائي، إذن فلا يمكن البرهنة على موقف الخطمي بواسطة حجج قبلية، إلا وإن هذا الموقف يجد فحواه الأخير في مبدأ السببية الشاملة.

ولكن ما هي الحجج البعديّة التي يمكن اللجوء إليها هنا لتسويق موقف الخطمي؟

إن مبدأ السببية الشاملة، بوصفه تعميماً استقرائياً، يفترض فيه أن يقول شيئاً عن الواقع يمكن التحقق من صدقه بواسطة الملاحظة التجريبية. والسؤال الأساسي امامنا الآن هو السؤال التالي: ما الذي يقوله هذا المبدأ عن الواقع وكيف يمكن التحقق منه عن طريق الملاحظة التجريبية، وهل لدينا بالفعل من الأدلة ما يشكل تسويقاً معقولاً له؟ ما يقوله هذا المبدأ هو

نعرف قبلياً أن الأرملة اثني، وكذلك أنها قضية يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي، لأن موضوعها، في لغة كانط، يتضمن محمولها. فالأرملة اثني، بالتعريف، ولذلك فلا يمكن أن نفي أن تكون الأرملة اثني دون أن تناقض أنفسنا. أما القضية التي تنتمي إلى الفئة الفرعية الثانية، أي القضية التركيبية - القبليّة، فهي، كالقضية التي تنتمي إلى الفئة الأولى، قضية يمكن التحقق من صدقها بدون اللجوء إلى وقائع العالم التجريبي. ولكنها تختلف عن السابقة في كونها ليست صادقة بالضرورة المنطقية، أي أن نفيها لا يؤدي إلى تناقض منطقي. فهي تركيبية بمعنى أن موضوعها لا يتضمن محمولها (أي أنها ليست صادقة بالتعريف). فهي، إذن، ذات مدلول واقعي أو تجريبي، ولكن، مع ذلك، نحن نعرف صدقها باستقلال عما نكتشفه تجريبياً عن عالم الواقع، ولذلك فهي قبلية إلى جانب كونها تركيبية (غير تحليلية).

اعتقد كانط أن قضايا الحساب والهندسة والفيزياء هي من هذا النوع. وكذلك اعتقد، كما مر معنا، أن مبدأ السببية مشمول بهذه الفئة من القضايا. إن القضية التي تعبر عن مبدأ السببية أو الحتمية هي، في نظر كانط، كقضايا الحساب والهندسة، ذات مضمون واقعي أو تجريبي ولكنها، مع ذلك، لا تحتاج إلى دعم تجريبي لأننا نعرف قبلياً أن وقائع العالم التجريبي لا يمكن إلا أن تؤيد صدقها.

إن توصل كانط إلى النظر إلى مبدأ السببية على أنه قبلي يتوقف على نظره إليه على أنه ضروري للمعرفة التجريبية. فمن الواضح هنا أنه إذا كانت المعرفة التجريبية غير ممكنة في غياب مبدأ السببية أو الحتمية، إذن لا يمكن أن تكون معرفتنا لهذا المبدأ مستمدة مما نعرفه تجريبياً. فنحن لا يسعنا سوى أن ننظم معطيات الحواس في نسق سببي حتى نحولها إلى موضوعات للمعرفة التجريبية، بعامّة، والعلمية، بخاصة، ولذلك فإن لجوءنا إلى الأدلة التجريبية لدعم الموقف الحتمي هو مصادرة على المطلوب الأول، لأنه يفترض سلفاً صدق مبدأ الحتمية.

من الأمور التي صار من السهل توضيحها الآن هو إصرار كانط على أن مبدأ الحتمية غير قابل للحدس. فإذا كان هذا المبدأ، كما يدعي كانط، ضرورياً للمعرفة التجريبية، إذن يستحيل حدسياً، في لغة كانط، أن يحدث شيء بدون سبب، بمعنى أن حدوث شيء بدون سبب هو أمر لا يمكن أن يقع ضمن إطار معرفتنا التجريبية، وأنه، بالضرورة، لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يحدث أي شيء، على صعيد عالم الظواهر، يتعارض مع مبدأ الحتمية. ولكن هذا لا يعني أن

اليومية والعلمية على حد سواء، وهو يزداد قوة باستمرار عن طريق النجاح المطرد للعلم في حقلي التفسير والتنبؤ. أن نتكلم هنا عن النجاح المطرد للعلم في حقلي التفسير والتنبؤ هو أن نتكلم، في المقام الأول، على نجاحه المطرد في اكتشاف القوانين السببية التي تخضع لها حوادث العالم (أي اكتشاف اسبابها الكافية) لأن التفسير والتنبؤ، كما رأينا، غير ممكنين، علمياً، إلا عن طريق معرفة الأسباب الكافية. ولذلك فبمقدار ما تزداد قدرتنا على التفسير والتنبؤ، بمقدار ما تزداد قوة الدعم الاستقرائي لمبدأ الحتمية.

قد يعترض البعض على الحجة الأخيرة على أساس أن خبراتنا، في مجملها، تؤيد موقف اللاحتمي، لا موقف الحتمي، كما يتصور أصحاب الحجة الأخيرة. فحتى الفيزياء الحديثة، في نظر هذا البعض من المفكرين، ابتدأت تتجه انجهاً لاحتياطاً تحت تأثير هايزنبرغ. لن نتناول وجهة النظر هذه إلى حين معالجتنا لموضوع اللاحتمية في مكان آخر من هذا الجزء من الموسوعة. ولذلك فلنتنقل الآن إلى معالجة كيفية تناول فيلسوف توفيقى ككانط لمسألة تسويغ مذهب الحتمية.

كانط Kant 1724-1804 يعتقد، مع التجريبي، أن مبدأ السببية الشاملة أو مبدأ الحتمية ذو مدلول تجريبي وأن خبراتنا اليومية والعلمية على حد سواء مؤيدة لهذا المبدأ. ولكن كانط يذهب إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه التجريبي، إذ إنه يصرّ على أن مبدأ الحتمية غير قابل للحدس، مما يعني أن خبراتنا العادية والعلمية على حد سواء لا يمكن، من حيث المبدأ، إلا أن تكون مؤيدة لمبدأ الحتمية. إن القول الأخير يدفع كانط في اتجاه عقلي، إذ إنه يفترض منطقياً بصورة سابقة حسابان مبدأ الحتمية مبدأ قبلياً.

ومع ذلك، فإن كانط لا يذهب إلى الحد الذي ذهب إليه سبينوزا، أي إلى حد حساب العلاقات السببية فئة فرعية للعلاقات المنطقية. إن مبدأ السببية أو الحتمية، في نظره، هو مبدأ تركيبي - قبلي. في الواقع، إن نظريته إلى هذا المبدأ على هذا النحو هو في صميم موقفه المستهدف للتوفيق بين الفلسفة العقلية والفلسفة التجريبية.

لا يمكننا فهم وجهة نظر كانط التوفيقية هذه إلا في ضوء تقسيمه للقضايا القبليّة إلى فئتين، فئة القضايا القبليّة التحليلية وفئة القضايا القبليّة التركيبية. فالقضية التي تنتمي إلى الفئة الفرعية الأولى (فئة القضايا القبليّة - التحليلية) ليست فقط قضية يمكن التحقق من صدقها بدون اللجوء إلى أدلة تجريبية، بل إنها من النوع الذي يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي. إن قضية مثل «الأرملة اثني» هي من هذا النوع. فنحن حسباً

- Hinshaw, V., «Determinism Versus Continuity», *Philosophy of Science*, 1959.
- Holbach, Baron, *System of Nature*, trans. by H. D. Robinson, Boston, 1853.
- Hook, Sidney ed., *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York Press, 1958.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 7, 8.
- Margenau, H., *The Nature of Physical Reality*, New York, 1950.
- Nagel, E., «The Causal Character of Modern Physical Theory», in Feigl and Brodbeck eds, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953.
- *The Structure of Science*, Harcourt Brace and World, Inc, New York, 1961.
- Nieslens, Kai, *Reason and Practice*, Harper and Row, New York, 1971.
- O'Connor, D. J., «Determinism and Predictability», *British Journal of the Philosophy of Science*, 1957.
- Peters, R. S., *The Concept of Motivation*, London Routledge, 1958.
- Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, Calif, 1951.
- Schlick, M., «Causality in Everyday Life and in Recent Science», in Feigl and Sellars, eds, *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949.
- Skinner B. F., *Science and Human Behavior*, New York, 1953.
- Taylor, Charles, *The Explanation of Behavior*, Routledge, London, 1964.
- Warnock, G. J., «Every Event Has a Cause», in A. Flew ed., *Logic and Logic*, Oxford, 1955.

عادل ضاهر

الحُدسية (المذهب الحُدسي)

Intuitionism Intuitionisme Intuitionismus

تنطوي كلمة الحُدس وكافة الصيغ المشتقة منها على غموض والتباس كبيرين. وعلى كل حال، فإنه لا بد من القول إن المذهب الحُدسي ليس هو ذلك المذهب الذي يقول بأن الحُدس أداة للمعرفة، لكنه القائل بأن الحُدس هو الأداة الوحيدة للمعرفة اليقينية. وبهذا فإن الحُدسيين يعترفون بالحس والعقل كأداتين للمعرفة لكنهم يعطونها منزلة ثانوية فحسب. إن المذهب الحُدسي في الحقيقة نظرية فلسفية تلج على أن الحقائق الأساسية، سواء في مجال الرياضيات أم الميتافيزيقا أم الأخلاق أم الاستطيقا، هي حقائق مدركة بطريق الحُدس.

نفي هذا المبدأ متناقض منطقياً، كما اعتقد سينوزا، لأن كانط، كما يعرف أي دارس مبتدئ للفلسفة، يميز بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. ولذلك فإن قوله بأن لا شيء يحدث على صعيد عالم الظواهر يمكن أن يتعارض مع مبدأ الحتمية لا يعني أن نفي هذا المبدأ مستحيل منطقياً، ما دام نقيضه قد يجد تطبيقاً له في عالم الأشياء في ذاتها.

يعترض بعض الفلاسفة على وجهة نظر كانط على أساس أن الفيزياء الحديثة - ميكانيكا الكم بصورة خاصة - برهنت على أن مصادرة الحتمية ليست ضرورية للمعرفة العلمية. ليس هذا فحسب، بل إن الفيزياء الحديثة، بالنسبة لهؤلاء المفكرين، كشفت عن حقيقة جد هامة، ألا وهي حقيقة كون الجسيمات الدقيقة لا تخضع لقوانين حتمية صارمة. وإذا صح هذا، إذن فإن الفيزياء الحديثة تقدم دحضاً لمبدأ الحتمية، ولا معنى بالتالي لإصرار كانط على كون هذا المبدأ غير قابل للدحض، تجريبياً. بالإضافة إلى هذا، فإن بعض الفلاسفة يعترض على موقف كانط على أساس أنه يقوم على تمييز لا مسوغ له بين عالم الظواهر والأشياء في ذاتها. وفي غياب هذا لتمييز، يصير قول كانط أنه لا يمكن دحض مبدأ الحتمية قولاً مجرد مبدأ الحتمية من مدلوله التجريبي ويجعله أقرب إلى المبادئ التحليلية منه إلى المبادئ التركيبية.

فإذا كان عالم الظواهر يستنفد كل حوادث وحالات العالم، الفعلية والممكنة، أي كل ما هو موجود وما قد يوجد في هذا العالم، إذن أن نقول لا يمكن أن يحدث شيء على صعيد عالم الظواهر يدحض مبدأ الحتمية لا يمكن أن يعني في هذه الحالة سوى أنه لا يمكن، حتى منطقياً، دحض هذا المبدأ.

مصادر ومراجع

- Berlin, I., *Historical Inevitability*, Oxford University Press, London, 1954.
- Born, M., *The Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford, 1949.
- Bunge, M., *Causality: The Place of Causal principles in Modern Science*, Cambridge, 1959.
- ———, *Metascientific Queries*, Springfield, Mass., 1958.
- Dear, G. F., «Determinism in Classical Physics» *British Journal for the Philosophy of Science*, 1961.
- Eddington, A., *Nature of the Physical World*, New York, 1958.
- Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York, 1951.
- Frank, P., *Philosophy of Science*, New York, 1957.
- Gruenbaum, A., «Causality and the Science of Human Behavior», in Feigl and Brodbeck eds, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953.

ناربخ المذهب الحدسي

علينا - إنصافاً للحقيقة التاريخية - أن نميز في التاريخ العام للمذهب الحدسي بين تاريخ المذهب الحدسي في الفكر العربي الإسلامي وتاريخ المذهب الحدسي الغربي، وإن تكن جميع الدراسات قد تجاهلت هذا الأمر كلية.

أ - المذهب الحدسي في الفكر العربي الإسلامي:

ليس افتتاً على الحقيقة أن نقول: إن الاتجاهات المعرفية في الفكر العربي - الإسلامي لم تحظ بعد باهتمام الباحثين بحيث تكون موضوعاً لدراسات جادة وعميقة وعصرية. ومن هنا فإن الحديث عن الاتجاه الحدسي يتطلب دراسة متعمقة للحقول المختلفة في التراث. ولعل في وسعنا أن نمهد لهذا بإشارات موجزة إلى حقول الفلسفة والتصوف، مع محاولة تعمق بعض الكتابات في هذين الحقلين للكشف عن طبيعة المعرفة الحدسية وموضوعها.

1 - الحدسية الفلسفية:

نظر أصحاب النزعة الحدسية في الفكر العربي - الإسلامي إلى الحدس باعتباره ملكة تمكننا من إدراك كفيات غير طبيعية، وتكوين أحكام خاصة بالأفعال الجزئية، وفئات الأفعال، إضافة إلى معرفة المبادئ الكلية. ومن ثم فإن لنا أن نصنف هذه النزعة في ثلاثة اتجاهات أو صيغ فرعية تبعاً للشيء الذي يقال إنه يؤلف موضوع معرفتنا الحدسية، مع التنبيه على أن أصحاب النزعة الحدسية قد قالوا بهذه الصيغ أو الاتجاهات الثلاثة في آن واحد.

2 - الحدسية الحسية:

تحدث الفلاسفة في الإسلام عن حواس ظاهرة وأخرى باطنة. وقالوا إن من بين الحواس الباطنة ما يسمى بـ«القوة الوهمية». وقد استدلوا على وجودها عبر تحليلهم للأنواع المختلفة من الأحكام. إننا - كما يقول ابن سينا - «نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها». وهذه المعاني أو الكفيات غير محسوسة لسبيين: الأول «أن تكون محسوسة لكننا لانحسها وقت الحكم»، والثاني «أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة». (النجاة). وهكذا أثبت وجود كفيات غير طبيعية. لقد قال الفلاسفة من قبل: «إنه لا بد من قوة مدركة للمعاني الجزئية. وتلك القوة غير الحواس الظاهرة، إذ المعاني

هي ما لاتدرك بإحدى الحواس الظاهرة. وكذا غير الحس المشترك والخيال، لأنه لايرتسم فيها إلا ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة، وتلك المعاني لم تتأد منها إليهما». (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون).

وافق ابن رشد حين تناول وجهة النظر السابقة بالتحليل على أن الأحكام ذات المحمولات غير الحسية هي من صنع القوة الوهمية. لكنه قال إن مصدر هذه الكفيات هو الحس على أي حال. إن الحس والتخيل مصدران لجميع المعقولات، سواء تلك التي نشعر بحصولها فينا أو التي لاتدري كيف حصلت ومتى. والدليل على هذا أن «ابتداء التوهم هو الحس، فحيث لا يوجد الحس لا يوجد الوهم». «والأشياء التي لا تحس لا تتوهم ولا يفكر فيها». «والحس يأخذ أوائل علمه من الحواس». (تلخيص كتاب النفس).

وهكذا يرى ابن رشد أن الكفيات التي قيل إنها غير حسية، مستمدة بالتحليل الأخير من الحواس، فالحدوس حسية بالضرورة. لكنه يعترف إلى جانب هذا بوجود حدوس غير حسية تظهر بعد تعطل الأفعال الطبيعية. ومعنى هذا أنه يعترف في الواقع بوجود حدس فوق عقلي، وصفه بأنه «بالجملة موهبة إلهية».

يتبين مما سبق أن المفكرين في الإسلام قد قبلوا في النهاية كون الكفيات غير الطبيعية الخاصة بفعل جزئي غير مستمدة من مادة الحس، إما لأنها لا تدرك بها أو لأنه يمكن أن تدرك بغيرها، أي بالحدس.

لقد قيل إن الإدراك الحدسي ليس على مستوى واحد - فيما يقول الفارابي مثلاً - فنحن نلاحظ أن بعض إدراكاتنا الحدسية قوية وواضحة، وبعضها الآخر ضعيف ومبهم. ومن ثم فإن الحدوس الجزئية تنقسم إلى قسمين: الأول بقيني، والثاني احتمالي. «فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين (فإن القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس) تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله. فإننا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكماً حدسياً... وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي (فإن تلك الأحكام) تعد من الظنيات ولذلك نرى الاختلاف». (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون).

لكن فيلسوفاً آخر كابن سينا لا يرى الحدس احتمالياً من جهة صدقه. إن الحدوس الاحتمالية ليست حدوساً حقيقية. الحدس صادق بالضرورة. وحدوس الأفراد تتفاوت فقط «بالكم والكيف. أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس... وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان

من غير أن ندري من أول الأمر كيف حصلت لها هذه، مثل أن كل ثلاثة فهو عدد فرد.. وكل ما هو جزء الشيء فهو أصغر من ذلك الشيء: وكل مقدار مساوٍ لمقدار آخر فذاتك المقداران متساويان».

إذا نحن دققنا النظر في المعارف الحدسية المشار إليها أعلاه وجدناها تندرج تحت ثلاث فئات: الحدوس الحسية، والحدوس العامة، وهي معرفة بكيفية غير طبيعية تخص فئة من الأشياء أو الأفعال، كالعلم بوجود برّ الوالدين، وأن شكر النعم خير، والحدوس الكلية وهي معرفة بمبادئ شاملة هي المعقولات الأولى.

4 - الحدسية الكلية:

حدد الفارابي موضوع الحدس الكلي بأنه «المعقولات الأولى». وقد أوضح ابن سينا هذه بالقول: «أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق، لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية». (النجاة).

أما أصناف المعقولات الأولى - عند الفارابي - فثلاثة: «صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقيح.. وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يعقلها الإنسان ومبادئها ومراتبها، مثل السموات والسبب الأول». (آراء أهل المدينة الفاضلة). ويذهب ابن سينا في الإشارات والتنبيهات والنجاة في ذات الاتجاه حين يقول إن السبب أو المبدأ.. «يحصل بضربين.. فتارة يحصل بالحدس.. وتارة يحصل بالتعليم. ومبادئ التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين». والخلاصة أن الحدوس الكلية تزودنا بالمبادئ الشاملة التي تتأسس عليها المعرفة النظرية والأخلاق.

لعلنا نلاحظ - في ضوء ما سبق - جملة من الحقائق. (1) إن المذهب الحدسي يفترض أن الحقيقة قائمة ومختبة في مكان ما، وكل ما يلزم لمعرفتها هو أن ترى. (2) إن إدراك الحقيقة يتم بفعل عقلي خالص لا عبر التجربة. (3) إن الحقيقة تامة ولا تبني أو تتكامل تدريجياً عبر الزمان. (4) إن التغير الكوني لا يكشف بالتالي عن جديد بمعنى الكلمة، إنه يعرض عبر الزمان ما هو محدد في الذهن الإلهي مسبقاً ومن قبل. (5) إن صدق ويقين وضرورة فكرة ما يتوقف على كوننا قد رأيناها حقاً

حدس» (النجاة). وقد يكون هناك فرد «مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء» فيصير له عندئذ «حدس في كل المطلوبات أو أكثرها.. في أسرع وقت وأقصره». (النجاة) بل يبدو «كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى.. عقلاً قدسياً.. ولا يبعد أن تفيض هذه.. لقوتها.. على المتخيلة، فتحاكيها المخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام». (النجاة). ولا يبدو من خلال هذه النصوص أن هناك اختلافاً جدياً بين الفيلسوفين.

لقد ذهب الفارابي إلى أن الحدوس، باعتبارها فيضاً من الله إلى العقل الفعال، قد تتجه نحو العقل المنفعل أو نحو المخيلة. ويكون الفرد بما يفيض «إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً.. وبما يفيض.. إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ونخبراً بما هو الآن من الجزئيات». وتبدو الحدوس الحسية أو الجزئية - في ظل الرأي السابق - أعلى مكانة من الحدوس العامة أو الكلية، لأنها أوضح وأدق. ومن هنا كانت مكانة صاحب الحدوس الجزئية (النبي) فوق مكانة صاحب الحدوس العامة أو الكلية (الفيلسوف). ولكن «لا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية.. ويقبل محاكيات المعقولات الفارقة وبراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة». (آراء أهل المدينة الفاضلة).

3 - الحدسية العامة:

نجد في كتاب الفارابي فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق. نصاً هاماً يحدد أنواع وموضوعات المعرفة الحدسية. إن المعرفة بعامة إما أن تكون تصديقية، أي استنباطاً، أو تصوراً، أي إدراكاً حدسياً مباشراً. وتضم المعرفة الحدسية في نظر الفارابي ما يسمى بالمقبولات (وهي الأحكام «التي نقبلها عن شخص نثق به أو عن أكثر من شخص») والمشهورات (وهي الآراء الذائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم دون أن يخالفهم فيها غيرهم، مثل أن برّ الوالدين واجب، وشكر النعم حسن، وكفره قبيح)، والمحسوسات (وهي المدركة بإحدى الحواس الخمس، مثل أن زيداً هذا جالس، وأن هذا الوقت نهار)، والمعقولات الأولى وهي التي نجد أنفسنا كأنها فطرت على معرفتها عند أول الأمر، وجبلت على اليقين بها، وعلى العلم بأنه لا يمكن ولا يجوز غيرها أصلاً،

الكشف عنها أو رؤيتها باطنياً لا يتم إلا بعد أن يعد الإنسان نفسه لرؤيتها عبر العزلة والزهد وتطهير القلب وتنزيكته. فهذا «يجلو مرآة القلب ويصفيه وينوره». فيصير القلب كالكوكب الدري والمرآة المجلوة، فيلوح فيه جمال الحق». (إحياء علوم الدين). وحين يصير القلب طاهراً إلى هذا الحد يكون محلاً مقبولاً وجديراً بأن تشرق فيه الأنوار الإلهية. وإذا وقع هذا «انكشف له سر الملكوت، وانفتح عن القلب حجاب الغرة» بما ينعكس على صفحته من حقائق اللوح المحفوظ.

إن حقائق اللوح المحفوظ عند المتصوفة بمنزلة المثل الأفلاطونية، ومن ثم فإن الرؤية التي يتحدثون عنها غير بعيدة عن الحدس الأفلاطوني، فهي تطلع صاحبها على «أمر كثيرة كان يسمع من قبل أساءها فيتوهم لها معاني مجملة، غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية». (إحياء علوم الدين).

وما يكشف الطابع الأفلاطوني للمعرفة الحُدسية عند المتصوفة تسميتهن لها بـ «المكاشفة» و«علم الأسرار» (ابن عربي) و«العلم اللدني» أي الذي هو هبة من الله. إن هذه المعرفة فوق عقلية. يقول ابن عربي في الإنسان الكامل: «إعلم أن الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه ومجلى قدسه. ليس في العالم شيء أسرع إدراكاً منه. له التصرف في جميع الموجودات. هو نور اليقين وأصل الاستيلاء والتمكين، من سخر له هذا النور وحكم عليه تصرف به في الوجود العلوي والسفلي، ومن حكم عليه سلطان الوهم لعب في أموره فتأه في ظلام الحيرة بنوره». (كشف اصطلاحات الفنون).

المعرفة الصوفية الحُدسية إذن قائمة على إمكانية وجود اتصال بين المطلق والفاني. إن الفحص عن واقعية هذه الإمكانية أمر آخر لا يتصل ببحثنا، لكنها كما نلاحظ مسلمة مقبولة في الفكر العربي الإسلامي، سواء في حقل الفلسفة أو التصوف.

ب - تاريخ المذهب الحُدسي الغربي:

مر المذهب الحُدسي، في محاولاته إثبات نفسه أمام الاتجاهات الفلسفية الأخرى، بمرحلتين: ففي القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر دخل الحُدسيون في صراع مرير مع أنصار مذهبي المنفعة واللذة. لقد أنكروا أن تكون الأحكام الخلقية مستندة في التحليل الأخير إلى أي حساب للمنافع أو اللذات، وقالوا إن في داخلنا شيئاً قادراً على تزويدنا بمعيار مقدس لقيم الحقيقة والصواب والخير والرجوب والخطأ والشر.

وبوضوح. ولاحتمال الخلط بين الرؤية العقلية الواضحة من جهة والرؤية المتهمه من جهة أخرى، فإن معيار الرؤية والوضوح قد انتقل من فعل الإدراك إلى خيرية الله. فالرؤية الفعلية هي «فيض» أو «إلهام» أو «هبة إلهية». ولكون الله خيراً فإن من المتنتع أن تكون الهبة «مغشوشة». إن المعرفة الحُدسية لا تفسر لنا المسلمات القصوى للفكرين الرياضي والأخلاقي فحسب بل والعلل الأولى أو المبادئ القصوى للكون. (7) إن المعرفة الحُدسية ليست معرفة لا عقلية، أعني أنها لا تنتهك قوانين العقل، لكنها غير عقلية، أي فائقة العقل. (8) ومن هنا فإنه إذا كانت النبوة حُداً فهذا لا يعني تعارضها مع العقل. وبهذا نرى أن أحد الأهداف الأساسية للحُدسية الإسلامية عقلنة النبوة والدين.

5 - الحُدسية الصوفية:

إذا كان الحدس عند الفلاسفة هو الذي يزودنا بمقدمات الاستدلال فإن العقل عند المتصوفة عقبة تعترض طريق إدراكنا للحقيقة المطلقة. وقد نظر الصوفية إلى الحدس دوماً باعتباره «نور يقذفه الله في القلب». (المتقذ من الضلال). وهو نور مخلوق «من نور الكمال الإلهي». (كشف اصطلاحات الفنون). إن العقل فعالية إنسانية بينما الحدس فعالية إلهية في صميمها. ولهذا نظر المتصوفة إلى المعرفة العقلية نظرة مفعمة بعدم الثقة. وقد عبر فريد الدين العطار عن هذا الموقف بقوله: «إن العقل لا يجدي عليك، إنما يأتي إليك بما يأتي إليه غربال من بشر. إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم. ولكن هذا العقل... لا يقوى على المعرفة الإلهية». (غنزار نامه، نقلاً عن عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار).

بخض النظر عما يشيره هذا الموقف إزاء المعرفتين العقلية والحُدسية من تساؤل عن صلتها أو شبهة بمواقف كانط أو الحُدسيين الغربيين، وهو شبه كبير وإن لم تقم دراسات كافية لتبين طبيعة أو مصدر هذا الشبه، فإن المعرفة الصوفية الحُدسية تقوم على التسليم بواقعية الحقيقة المطلقة. ولهذا صار مدار نظرية المعرفة سؤالين: أين توجد هذه الحقيقة؟ وما أداة إدراكها؟ وقد أجيب على السؤال الأول بصورة موحدة: «إن القلب محل المعارف». (الرسالة القشيرية). وما دامت الحقيقة موجودة في الداخل لا في الخارج، فإنه لا دور للحواس أو العقل في إدراكها. إنها موضوع للإدراك المباشر.

إن وجود الحقيقة في القلب لا يعني أنها مرئية دائماً. إن

لقد أدى انتشار المفهوم التطوري للعالم والأخلاق والدين - وعلى عكس ما نتوقع - إلى بعث المذهب الحدسي في صورة جديدة مفعمة بالحياة، لا سيما بين الدارسين المحدثين لأصل الدين وتطوره ومعناه. وتتمثل نقطة الخلاف الأساسية بين الصورتين القديمة والحديثة للمذهب الحدسي في الانكباب على دراسة الغريزة والشعور، ووصف عمليات الوعي في علاقتها التكوينية والتطورية، وتحليل طبيعة التفكير، والقول بأن الذكاء والعقل ليسا واقعتين أوليتين منظميتين للوعي، لكنهما وظيفتان ثانويتان لوعي فعال بصورة حيوية، وأنها موجودتان بغرض مساعدته في الترقى والوصول إلى توافق أكمل.

1 - الأسس العميقة للمذهب الحدسي الغربي:

انتهى أنصار الاتجاه الحدسي الجديد من دراستهم للكائنات الحية إلى إعلان أن الوعي موجود في جميع الكائنات الحية، وأنه يأخذ في أبسطها (النباتات والحيوانات الدنيا) صورة نزوع مبهم نحو أفعال تعرب بشكل غامض عن وجود حاجات ورغبات. ثم يمضي مترياً إلى أعلى أنواع العضويات (الإنسان) لبيدو في صورة حدس. إن ما يوجد لدى الكائن الأعلى لم يأت من عدم، بل هو مجرد صيغة مهذبة وراقية لعضو أو وظيفة قديمة. فالسلوك الواعي أو الأحكام المنطقية للإنسان مجرد صيغ معقولة جداً للاستجابات الفطرية أو التكيفات الغريزية للعضويات الدنيا. وبهذا أقيم ضرب من العلاقة بين الحدوس العليا للإنسان والحكمة الغريزية للحيوانات، مع الاعتراف بوجود فروق كمية. وكان الغرض من هذا تقديم أساس مقنع وكاف للثقة في أسس المذهب الحدسي الجديد.

لقد بين الحدسيون الجدد أن نزعاتنا وحكمنا الدينية والخلقية ليست ثمرة الخبرة الإدراكية وحدها (الذكاء، الإدراك، الحكم). إن هذه الخبرة نفسها مجرد واحد من مصادر هذه الحكمة. وقد أثبتت دراسة الكائنات الحية في كل مستوى أن الحدس كان دائماً عنصراً فعالاً وناجحاً في توجيه العضوية نحو توافقات أعظم. كما بين علم الأجنة، والتشريح المقارن، وعلم النفس التكويني، أن العمليات «العقلية» ليست أولية في التطور الحيوي، بل هي نتاج جانبي لاحق له، أو هي صيغة متخصصة لأداء ما هو أساسي للعضوية - أعني السلوك. ومن هذا السلوك انبثق العقل بغرض تحسينه.

لم يكن العقل هو الذي يقوم بتفسير ملاءمة السلوك، أو التمييز بين سلوك خاطيء وآخر صائب، بل كان ذلك يتم عبر الحياة الوجدانية، أي بالحدس المباشر للملاءمة.

أما اليوم فإن كفاح الحدسيين الرئيسي هو ضد المذهب التجريبي الذي لا يرد الحقائق الخلقية والدينية إلى الخبرات الفردية أو الجماعية فقط بل وإلى خبرات الجنس البشري المتمثلة، عبر التطور البيولوجي، في صورة غرائز وميول معينة للكائن الحي إزاء السلوك الصائب. وما يزال الحدسيون ينادون بوجود حقائق ضرورية في الأخلاقية والدين، وإن هذه الحقائق ليست ثمرة للتجربة بأي معنى. نعم إن التجارب تستثيرها فينا لكنها لا توجدها. ومن هنا يقترب المذهب الحدسي من وجهة نظر القائلين بالأفكار الفطرية مع الاحتفاظ بالفارق بين المذهبيين.

أخذ المذهب الحدسي مع إطلالة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يفقد كل سمعته الطيبة ونفوذه وانتشاره حتى لم يعد يجد أي مدافعين عن ادعائه بوجود حقائق ضرورية في الوعي الخلقى والديني تتولى التجربة استثارته. لقد بدا كما لو أن التيار السائد صار معادياً لمثل هذا الرأي، فقد بينت الدراسات الأخلاقية المقارنة تباين المعايير الخلقية بتباين الجماعات (هوبز، تطور العادات الخلقية)، وتتبع الدراسات الخلقية ذات النزعة التطورية نشأة قوانين الأخلاقية ابتداء من الحياة الحيوانية والقبلية وحتى أعلى أشكال الحياة الإنسانية. (سوزلاند، أصل الغريزة الخلقية وتطورها). وصار واضحاً لعدد من المفكرين أن دراسة الغرائز وتطورها قادر من خلال مفاهيم الكبت والإشباع على تقديم تفسير معقول للغاية لمحتوى الحياتين الخلقية والدينية. (مكدوجل، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي). كما بين نارد (قوانين المحاكاة) كيف ارتبطت الإنسانية ببعضها بعضاً، وبكل قوة، من خلال قوانين التقليد والمحاكاة. وبين آخرون دور قوانين الإجماع والوراثة الاجتماعية في نقل الأحكام الاجتماعية عبر الأجيال على نحو أكسبها سلطة قوة واقعة وراء نطاق الخبرة البشرية، وكيف أن تمحيص المعايير القبلية قد انتهى - تاريخياً - إلى ظهور معيار موحد بحيث بدت الأحكام الاجتماعية ضرورية وثابتة تماماً.

لقد اجتمعت تأثيرات العوامل السابقة لتكوّن مناخاً خلقياً، وفكرياً، وعاطفياً، يعيش الفرد فيه حياته كلها، فصار طبعياً أن يشارك في النظر إلى الضمير كضرب من الذاكرة الوراثية. وقد بدا أمام هذه التفسيرات الوضعية لما يسمى بالحدس أن المذهب الحدسي يعاني من آثار معاول هدم جبارة، فما يدعيه من حقائق ثابتة سرمدية، ضرورية ويقينية، قد ثبت الآن أنه مجرد تواضع انتقل عبر الأجيال وفق آلية معينة. وهكذا لم يتبق من الشكل القديم للمذهب الحدسي إلا القليل.

من ذكريات عضوية، كما بينوا أن مزج العناصر الأصلية للسلوك، والخالية من أية قدرة على القيام بتقدير قيمة أو مناسبة رد الفعل الناجم عنها، لا يسمح برد العقل إلى حكمة الغريزة.

2 - تصنيف الاتجاهات الحدسية:

اقترح الكتاب تصنيفات مختلفة للفلاسفة الحدسيين، فتارة يصنفونهم تبعاً لما يعدونه المصدر الرئيسي للحقيقة الخلقية والدينية، وتارة أخرى يصنفونهم تبعاً للطابع الأساسي الذي يُسم المعرفة الحدسية عندهم، بل يتم التصنيف في حالات أخرى تبعاً لموضوع المعرفة الحدسية، هل هو موضوع غير حي أم هو صدق القضايا، هل هو فعل فردي أم فئة من الأفعال أم مبادئ كلية.

وتبعاً للتصنيف الأول فإننا نميز بين (أ) الحدسيين الأسطوريين الذين نظروا إلى الضمير باعتباره صوت الحاكم الأسمى الذي يحكم حياة الفردية، و(ب) الحدسيين القانونيين الذين نظروا إلى الله كمبدع للقانون، و(ج) الحدسيين الصوفيين الذين قالوا بوجود صلة آفة بين الحياة الشخصية والذات الأعلى الذي يعقل كروح كائنة، و(د) الحدسيين العقلانيين الذين آمنوا بقدرة العقل على إدراك حقائق ثابتة وسمدية في الحياة الخلقية، تمثال بديهيات الرياضيات في طبيعتها الأنطولوجية، وهي حقائق تامة، كاملة، لا يمكن أن تكون التجربة مصدراً لها، و(هـ) الحدسيين الانفعاليين كشافقستري وهيتشنسون ممن سنعرض لهم لاحقاً، و(و) الحدسيين الحسين - مثل بترل ومارتيني - الذين أقاموا تناظراً بين إدراك القيمة الخلقية للفعل وإدراك البصر للون واليد للامتداد والعقل للعلاقة بين الأشياء.

إن أي تصنيف هو في الواقع تصنيف محدود الانطباق، إذ يظل بعض الفلاسفة الحدسيين خارج فئاته. فلوك فيلسوف تجريبي لكنه قال في نفس الوقت بأن السبية والله والبديهيات أشياء أولية، مطلقة، وتدرك بالحدس. وديكارت فيلسوف عقلي وقد قبل مع ذلك الحدس - غير العقلي - كمعيار نهائي للحقيقة (التأملات). وهذا هو حال سبينوزا الذي قال بالحدس العلمي المدرك لماهيات الأشياء (الأخلاق). وإلى جانب الاتجاهات السابقة التي لا يمكن إدراجها في التصنيف المذكور من قبل، توجد اتجاهات أخرى كالأفلوطينية وهي حدسية سلبية، ومدرسة الحس المشترك.

لقد تحسن أداء العقل خلال التاريخ البيولوجي عبر المخ والحاء، كما تحسن أداء الحدس أو الشعور من خلال الجهاز العصبي السمبثاوي وعلاقته بالحواس والغدد وغيرها، فصار وسيلة للتقدير الفوري للخبرات العليا من جهة كونها خيرة أو شريرة، صائبة أو خاطئة. ومن هنا فإن كل تجاهل للحدس هو تجاهل للفعالية الأساسية في توجيه الكائن الحي.

أسفرت الدراسة المتعمقة للسلوك الحيواني عن وجود ضرب من العقل في الغريزة. ويبدو هذا العقل كحدس أكثر مما يبدو كإدراك. إن رد فعل الحيوان ينطوي على أو يفصح عن مقدار ضئيل من الوعي بقيمة الفعل للحيوان ومن القدرة على التحرك في اتجاه توكيد استجابات ذات قيمة دون سواها، مع الابتعاد عن الاستجابات المؤذية. وربما تكون هذه الكيفية القيمة للوعي الحيواني غريزة أولية تأخذ صورة الإحساس بالملاءمة، مع الوعي الغامض بالغايات التي ينتج عنها إليها الفعل. إن لهذه الغريزة أو الحدس، وفي أدنى مستوياته، خاصية تنبؤية لا يمكن تجاهلها، فكيف يمكننا تجاهلها بعد أن تهذبت وصقلت في الإنسان؟

يضاف إلى ما سبق أن العمليات دون الشعورية قد تظهر في ساحة الوعي على هيئة نتاج مفاجئ، جديد، وغير متوقع. وقد تبين أن هذا النتاج مستمد من تلك العلاقات القائمة بين الغرائز والميول والتصورات غير المكتملة والتي يظهر تأثيرها المشترك كإلهام مفاجئ بفعل أو تصور سبق أن شعر به الفرد من قبل، ولكن بصورة مبهمه. ويثبت تحليل العمليات المتضمنة في الاختراع والاكتشاف أن إلهاماً من هذا النوع قد لعب دوراً في غاية الأهمية، رغم أن الوعي الواضح يكون في ذروته. مما يعني أن العمليات العقلية لا تبطل أو تلغي وجود العمليات الحدسية. ويشير عدد كبير جداً من الأدلة المستمدة من التجارب النفسية إلى أنه حين يوجد انطباعان حييان متزامنان تحت عتبة الشعور، فإنه سينشأ عنها إدراك محدد إذا كان مجموعهما فوق عتبة الشعور. ولا يعني هذا الأمر الخطير أن أحكامنا الواعية مؤسسة فحسب على بنيات مشعور بها أكثر مما هي مدركة، بل وعلى أن معظم الفعالية العقلية سيطر تحت وفوق متناول الوصف والصياغة الدقيقين، وأن القيم الإنسانية مستمدة في معظمها من تلك الطبقة المظلمة والغامضة في الشخصية.

لقد قام العلماء والفلاسفة بتحليل أكثر صراحة لوقائع علم النفس المرضي والتجريبي والبيولوجيا وعلم الأجنة، وانتهوا إلى زيف حديث الحدسيين الجدد عن وجود خبرة خالصة متكونة عبر التطور بحيث يمكن - بنائها - أن يتكون الوعي ابتداءً

3 - طبيعة المعرفة الحدسية:

إذا قصرنا اهتمامنا على الحدسية كنظرية في المعرفة فيكون في وسعنا أن نقول إنها شكل من المعرفة المباشرة والفورية كما في الرؤية. وقد أوضح الحدسيون طبيعة هذه المعرفة بمقابلتها مع المعرفة العقلية الاستدلالية ثم القول: إن المعرفة الحدسية بموضوع ما ليست معرفة له من حيث هو نتيجة لمقدمات، إنها معرفة النتيجة دون معرفة سابقة بالمقدمات. ومعنى هذا أن المعرفة الحدسية ليست أدنى مكانة من المعرفة الاستدلالية لأنها في ذات منزلتها إن لم تكن أسمى مكانة في كثير من الحالات. إن هناك طريقتين للمعرفة: معرفة الشيء من الداخل بالنفاذ إلى باطنه، ومعرفة من الخارج من خلال تجميع بعض الإدراكات عنه. وتتسم المعرفة الخاصة بالطريق الأول بأنها مطلقة إذ لا تتوقف على المنظور الذي نتطلع منه. أما المعرفة المتحصل عليها بالطريق الثاني فنسبها بالضرورة لأنها تتوقف وتتغير بتغير المنظور الذي ندرك الشيء منه، كما أن الرموز المستخدمة في التعبير عنها تشوهها. وهكذا يمكن القول إن الوصف والتحليل والتأريخ إنما هي محاولات خارجية لا تؤدي بنا إلا إلى معرفة نسبية. وأما إذا أردنا أن نصل إلى معرفة مطلقة فلا بد لنا من أن ننفذ إلى باطن ذلك الشخص. وعندئذ نستطيع أن ندرك ما يكون صميم وجوده وعين ماهيته (زكريا إبراهيم، يرغسون).

إننا لا ننفذ إلى صميم الأشياء - كما يرى الحدسيون - إلا بالحدس الذي يضعنا في مواجهة الواقع دون توسط تصورات أو أوصاف أو ألفاظ قد تشوه حقيقته. إن ألفاظ اللغة ليست كلمات معقمة كما يظن، إنها تعبر في الحقيقة ودائماً عن تصورات نرى الواقع ونفهمه من خلالها. وحين نبحث عن الحقيقة فإننا لا نسعى إلى رؤيتها من خلال شيء يغيرها. لهذا يحيط الحدسيون عموماً من قيمة اللغة في الإدراك، ويدعوننا إلى الاستغناء عنها وصولاً إلى الرؤية المباشرة للواقع. ومع كل هذا فإنهم يستخدمون اللغة في التعبير عن إدراكاتهم، الأمر الذي يضاعف من صعوبة فهم موقفهم وحقيقة إدراكاتهم الحدسية، في نفس الوقت الذي يعطي فيه هذا الموقف للحدسي عذراً يستخدمه وقتما يشاء لتبرير عدم دقة حدوسه أو حتى عدم وضوحها.

إن أحد شروط المعرفة الحدسية - وأحد مزاياها في نفس الوقت - التجاهل التام للتصورات والأفكار المسبقة عن الموضوع، والتوجه الحر لرؤية الموضوع كما هو لا كما نتوقع أو نفترض أن يكون، أعني رؤيته دون توسط أية تصورات قبلية،

صريحة كانت أو ضمنية. وإذا كان هذا التوجه ممكناً فلإنه يعطي للموقف الحدسي في المعرفة دوراً كبيراً في محاربة النزعات التقليدية وسيطرة أوهام الفكر الاجتماعي وضلالات الحياة العملية المبنوثة جميعها في ألفاظ اللغة وعباراتها، والتي كثيراً ما تقود الفيلسوف في غير طريق الحقيقة إذ تريبه الشيء على غير واقعه. بل يبدو الموقف الحدسي هذا دعوة إلى تجاوز النزعات الشككية والنسبية حيثما تظهر، إذ يكفي - في نظر الحدسيين - أن يعود المرء إلى ذاته ليرى الحقيقة بعيداً عن تلك التهويشات التي تخلقها في نفوسنا البراهين المنطقية الصورية.

ليس في وسعنا أن نشك بسهولة في وجود الحدس كخبرة، فكثيراً ما ينتابنا شعور مفاجيء باليقين إزاء قضية ما، وفي هذه اللحظة نحس أن نوراً قد أضاء المسألة برمتها حتى صار الحقيقي أو الصادق مرئياً بكل وضوح. إن وجود هذه الخبرة ليس أمراً ذا أهمية للفلسفة فما يهمها هو ادعاء بعض الأفراد أن لهذه الخبرة قيمة معرفية. ومن ثم يتعين علينا أن نتحقق مما إذا كانت الحقيقة المعلنة قد تم الوصول إليها بالحدس بالفعل أم بطريقة آخر واضح أو خفي وتم الخلط بينه وبين الحدس.

لعل الإحساس بالعقلية الظاهرية للمذهب الحدسي آت من تلك القضايا غير القابلة للتحقق منها بالتجربة والتي تتناول موضوعات غير تجريبية. إن للتجربة والعقل حدوداً، كما أن لدى الإنسان ميلاً إلى معرفة المجهول، وبالتالي فإنه يميل إلى تصديق من يتحدث عما هو وراء حدود العقل والتجربة. فحين ميز كانط بين العالم في ذاته والعالم كظاهرة، وحصّر المعرفة العقلية بالعالم كظاهرة جاء يرغسون ليقول إن كانط بهذا قد «مهد الطريق أمام فلسفة جديدة قد تتخذ لنفسها مكاناً في مادة المعرفة الخارجة عن نطاق العقل، وذلك عن طريق مجهود حدسي رفيع». (التطور الخالق). وبهذا بدت المعرفة الحدسية كما لو أنها استكمال حقيقي وضروري لنظرية كانط في المعرفة.

إن المذهب الحدسي مذهب فوق عقلائي أو لاعقلائي من حيث يفسر الحدس باعتباره فعلاً أنطولوجياً يدرك به واقع لاعقلائي أو فوق عقلائي. إن حقيقة العالم في نظر الفيلسوف الحدسي لا تتمثل في جملة ظواهره المدركة بالحدس أو العقل لكنها تتمثل في الديمومة الخالصة التي يبين عنها التغير. والحواس أو العقل لا يستطيعان إدراك هذه الديمومة. إن إدراكها - وهي حقيقة العالم - رهن بالحدس. وبهذا يقدم المذهب الحدسي نفسه باعتباره طريقة لتحصيل معرفة يقينية أعمق بالعالم.

أما السر في ميل الحدسيين إلى القول باستحالة التعبير عن

الفلاسفة غير متفقين حول المسألة، فقد رأى أفلاطون - قديماً - أن المثل ترى مباشرة، ومعنى هذا أن المفارق أيضاً موضوع للحدس، بينما ذهب الفارابي وابن سينا إلى اعتبار المبادئ الأولى للفكر، والمعايير الخلقية وقوانين الطبيعة، وطبيعة الموجود (المعري) وأصحاب الاتجاه الفينومينولوجي) هي ما يؤلف موضوع المعرفة الحدسية التي أخذت تبدو عندئذ كشكل مبهم من الرؤية الروحية.

وإذا نظرنا إلى المعرفة الحدسية من جهة تعارضها مع المعرفة المجردة فإننا نلاحظ أن لفعل الحدس خاصية تضمن الكل من حيث يعطينا معرفة شاملة بموضوع محدد قبل أن يتفرق إلى أوجه متعددة بفعل الوظائف الإدراكية المختلفة كالتفكير والشعور والإدراك. وقد ذهب أحد أنصار هذا المفهوم للمعرفة الحدسية إلى أن العملية تتجاوز ما سبق، إن جوهرها هو إدراك الروحي في الحسي. لقد فرق كروتشه بين التصورات والحدوس التي هي أفعال يخلق بها العقل مادة التفكير، وأكمل صورة لها هي الإلهام الذي يخلق به الفنان مادة فنه. إن عقل الفنان لا يستمد مادته من العالم الخارجي بل هو يخلق إدراكاته الحدسية خلقاً. وفي عقب هذا الإدراك الحدسي يظهر الإدراك العقلي الذي يكشف ما بين الحدوس من عناصر عامة مشتركة أو نسب. إن الأفكار، كما يقول كروتشه، باطنة في الإدراكات الحدسية. وبدون الأفكار تكون الإدراكات الحدسية عمية، كما أن الأفكار بلا إدراكات حدسية جوفاء.

5 - تقييم المعرفة الحدسية:

انتهى بعض النقاد - مثل برتلو - إلى أن المنهج الحدسي لا يخرج عن كونه ضرباً من الحساسية الوجدانية التي تنأى بالفلسفة عن العقل، لكي تقترب بها من ملكة رومانتيكية هي أقرب ما تكون إلى الوجدان أو العاطفة. لكننا نلاحظ - من جهة أخرى - أن للحدس معنى آخر به يكون ضرورياً للتفكير الرياضي. فحين نستدل على قضية (ق) من قضية أخرى (ك)، فإن علينا أن نرى ودون برهان أن (ق) تنتج من (ك). فإذا كان البرهان ضرورياً، وكان في إمكاننا إثبات أن القضية القائلة (ق) تنتج من (ك) هي قضية يمكن الاستدلال عليها من قضية ثالثة (م)، فإن الحدس سيكون ضرورياً عندئذ لرؤية أن القضية (ق) تلزم من ك هي قضية تلزم من (م).

أما في مجال الفيزياء فإن تحليلات اينشتين (العالم كما أرى) قد كشفت عن حقيقة هامة وهي أن الواقع لا يزودنا أبداً بأي مسوغ للإنتقال من الملاحظات إلى القانون، علماً بأن الهدف

الرؤية الحدسية للعالم بالنطق أو اللغة فهو أن مضمون هذه المعرفة «شيء بسيط، بسيط، بدرجة لامتناهية، بسيط بصورة غير عادية حتى أن الفيلسوف لا يتمكن أبداً من التعبير عنها». إنه لا يستطيع أن يصوغ ما كان في ذهنه دون أن يشعر بأنه مضطر لتصحيح صيغته، ثم أن يصحح تصحيحه. (برغسون، المؤلفات الكاملة، نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي). ليست هناك إذن إمكانية للتعبير النظري الدقيق عن الرؤية الحدسية سواء بالاستنباط أو البرهان.

4 - موضوع المعرفة الحسية:

أياً تكن طبيعة المعرفة الحدسية فإن في وسعنا أن نميز فيها بين نوعين. الأول معرفة مباشرة وفورية أي غير استدلالية بصدق قضية ما. الثاني معرفة مباشرة بموضوع غير حسي. وقد قال الحدسيون بوجود أربعة أنواع من هذه الموضوعات. فهناك الكليات، واستعمال المفاهيم وتطبيقها على نحو صحيح دون المعرفة بقواعد استعمالها، والموضوعات الحسية، والموضوعات المفارقة غير القابلة للوصف كالديمومة البرغسونية والإدراك الإنساني للذات الإلهية كما في بعض التفسيرات السيدنية والاتجاهات الصوفية.

إن المعرفة الحدسية، كما يصورها أصحابها، فوق المعرفة العقلية استدلالية كانت أو استقرائية. ذلك أن العقل حين ينجح في إدراك موضوع مفارق فإنه لا يدركه في ذاته لكنه يدركه من منظور عملي، فالإدراك العقلي يتحدد دائماً بتكوين العقل نفسه. إن إدراك الموضوع المفارق في واقعه وحقيقته أمر لا يمكن أن يتم بالحدس.

وأياً يكن موضوع المعرفة الحدسية فإنه إما أن يكون مدركاً في واقعه - وهنا تتعارض المعرفة الحدسية مع المعرفة المنطقية - أو أن يكون مدركاً في تعينه - وهنا تتعارض المعرفة الحدسية مع المعرفة المجردة. ويمكن القول، من الجهة الأولى، إن المعرفة الحدسية معرفة تخلق بالفعل موضوعها، ولهذا فإن نموذجها الأكمل هو معرفة الله بذاته وبالعالم. إن ذات الله كلية، وهو يدرك ذاته بصورة كلية حين ينظر في العالم الذي يفكر فيه ويخلقه. وحين تنسب للوعي الإنساني وبذات المعنى سمة حدسية فإن الأمر يتوقف على المعنى الذي نعطيه لهذا الوعي. لقد ذهب ابن رشد وكانط مثلاً إلى أن الحدس الإنساني لا يمكن إلا أن يكون حسياً، ولهذا فإن الأشياء لا تعطى للإنسان إلا عبر الحواس، بينما نسب الفارابي وابن سينا وفخته للنفس - بمعنى مختلف نسبياً - حدساً عقلياً. وواضح من هذا أن

الرياضي، وإيضاحها، أو زيادة فهمنا للتفكير الرياضي، بل إنه يتعدى هذا إلى تحقيق فهم واسع وعميق للمفاهيم الرياضية الأولية ذاتها، الأمر الذي يعطينا فرصة نادرة لاكتشاف موضوعات جديدة، وأشكال غير تقليدية للتفكير الرياضي، في نفس الوقت الذي يزودنا فيه بالقدرة اللازمة للقيام بهذا العمل.

إن المذهب الحدسي الرياضي هو أحد الاتجاهات الكبرى في فلسفة الرياضيات. ولهذا فإن تحديد موقعه من الاتجاهات الأخرى سيساعد في تكوين فكرة دقيقة وواضحة عن الاتجاه الحدسي نفسه.

لقد أثار البحث في طبيعة القضية الرياضية ومعنى الصديق، وطبيعة البرهان في الرياضيات جدلاً غنياً وواسعاً بين المدارس المختلفة. فقد حاول جون ستوارت مل - والذي يعد أبرز أنصار الاتجاه التجريبي في الرياضيات - أن يفسر القضية الرياضية باعتبارها وصفاً على درجة كبيرة جداً من العموم. وقد أدى هذا الفهم إلى إخماء الفارق الجوهرى بينها وبين قضايا العلم الطبيعي، إذ انقلب إلى مجرد فارق في درجة العموم والإثبات. إن القضية الرياضية إذن صيغة مستمدة من تعريفات، ومن ثم فإنها لا تزيد عن كونها تعميماً استقرائياً خاصاً بموضوع واقعي ما. (Mill, J.S., *A System of Logic*, ch. v.)

لم يبلغ تفسير مل للقضية الرياضية - في الحقيقة - سمة الضرورة التي تتصف بها، لكنه أعطى لهذه الضرورة - في الواقع - معنى جديداً هو أنها نتائج تلزم بالضرورة المنطقية عن التعريفات التي استنبطت منها. إننا لا نستطيع أن نقول إن صدق القضايا المستمدة بهذه الطريقة ضروري، لكننا نستطيع القول إن صحتها ضرورية. وقد بين مل أن الصدق الضروري للقضية الرياضية ليس مطلقاً بل هو شرطي في أساسه.

وإلى جانب الاتجاه السابق ظهر في فلسفة الرياضيات اتجاه آخر صوري يمثل رياضيون من أمثال كانتور وبيانو ورسل. لقد رأى هؤلاء أن رفض كل عنصر غريب عن اللغة الرياضية شرط ضروري لقيام إمكانية حقيقية للبحث الدقيق في الرياضيات والمنطق على حد سواء. وقد نجم عن هذه الصورية الخالصة إخماء الفارق الجوهرى بين الرياضيات والمنطق من جهة وإبطال أساس دعوى استقلالها عن غيرها. إن تطرف أفكار هذه المدرسة قد حل الرياضيين على توجيه انتقادات منهجية عنيفة دفعت بأحدهم (هلبرت) إلى تطوير الأسس القديمة وتأسيس حركة عرفت باسم المدرسة الصورية

الرئيسي للعالم هو الوصول إلى هذه القوانين الكلية التي تمكنه من بناء العالم ابتداء منها وبطريق الاستنباط. إن الأداة الوحيدة التي تمكننا من عبور الهوة السابقة بين الملاحظات و«القانون» هي الحدس.

وقد لاحظ بعض الباحثين (زكريا إبراهيم، برغسون) أن المنهج الحدسي ليس سوى محاولة للرجوع إلى تلك التجربة الحية الباشرة التي يتم فيها التجاوب والتوافق بين العقل والواقع. أو هو. نزعة عقلية مفتوحة، فيها نجعل من الواقع معياراً للمعقولة بدلاً من أن نجعل العقل الإنساني هو وحده معيار كل معقولة، كما هو الحال في سائر النزعات العقلية المغلقة. غير أن في هذا القول وقوفاً عند مقدمات النظر الحدسي وتجاهلاً لدعاوي الحدسيين المعروفة.

المذهب الحدسي الرياضي

لا بد - عند عرض الموضوعات التي يبحثها هذا الاتجاه الرياضي - من التمييز بين المستويات المختلفة للتفكير الرياضي، أعني الرياضيات التطبيقية والرياضيات البحتة وفلسفة الرياضيات. فبينما تهتم الرياضيات التطبيقية - وحدها - بالقضية الرياضية من جهة صدقها وانطباقها على الواقع، فإن الرياضيات البحتة تهتم بصحة القضية الرياضية، أعني صحة الاستدلال على صيغة رياضية من صيغة أو صيغ أخرى مؤسسة على مجموعة من المفاهيم الأولية كالمسلّمات أو البديهيات التي نفترض صدقها دون برهان. وبهذا، فإن الفحص عن سلامة الجانب الصوري من الاستدلال أو التفكير الرياضي هو ما يؤلف الموضوع الرئيسي للرياضيات البحتة.

إن التفكير الرياضي قد يأخذ إحدى صورتين التاليتين: التركيب أو التحليل. وخير مثل على الصورة التركيبية الانتقال من الأعداد الصحيحة إلى الكسور والأعداد الحقيقية والمركبة، أو الانتقال من عمليات الجمع والطرح إلى عمليات التفاضل والتكامل، فبهذا يصل الرياضي إلى ما يسمى بالرياضيات العالية. أما الصورة الثانية فتتمثل في تحليل العملية الرياضية الاستدلالية بحثاً عن تلك المبادئ العامة التي يمكن بها تعريف المفاهيم الأولية التي انطلقنا منها. ويطلق على هذا النوع من الأبحاث الرياضية اسم فلسفة الرياضيات. وينبغي أن يكون واضحاً في الذهن أن غرض البحث في فلسفة الرياضيات لا يتوقف - على حد تعبير برتراند رسل (*Introduction to Mathematical Philosophy*) عند الكشف عن طبيعة المنهج

إن في وسعنا أن نميز في تاريخ المذهب الحدسي الرياضي بين مرحلتين. المرحلة التقليدية ويمثلها ديكارت وكانط، والمرحلة المعاصرة ويمثلها بروور وهابنتج.

1 - المرحلة التقليدية:

لا شك أننا نعثر على بعض الأنظار الحدسية في الرياضيات عند فيثاغورس وأفلاطون وأقليدس، مثلما نلمس هذا عند بعض الفلاسفة والرياضيين في الإسلام مثل الكندي والفارابي وبعض شارحي الفكر الرياضي. وإذا كانت أعمال هؤلاء لم تحظ بعد بالدراسة العلمية الجادة فإن الإشارة إليها كافية في هذا المقام. ومن ثم فإننا نتنقل إلى التراث الغربي حيث تبدو كتابات رياضي ممتاز وفيلسوف كبير مثل ديكارت خبر مثل على الاتجاه الحدسي التقليدي في الرياضيات. إن هذا لا يعني أي تجاهل منا لكتابات فيلسوف رياضي عظيم مثل لايبنتز.

ديكارت، سعى هذا الفيلسوف إلى توحيد المعرفة، وانتهى إلى أن توحيد المنهج هو الخطوة الأولى في هذا الاتجاه. وقد لاحظ أن النظام العقلي المتجسد في المعرفة اليقينية في الرياضيات هو نفسه النظام المبثوث في الكون. وعليه فإن الصور الرياضية والفلسفية والعلمية للتفكير لا تخرج عن كونها صوراً من التفكير الاستدلالي الذي يأخذ أوضاع تجلياته في الرياضيات. وفي عبارة أخرى، فإن هذا المنهج هو الذي سيمكننا من الوصول إلى الحقائق اليقينية في مجال الكون والإنسان معاً. ويترب على هذا التصور أن الحقيقة لا تكتشف من خلال التجارب، ولكن بالعقل الذي هو هبة إلهية للإنسان، وليس قدرة تكتسب وتُربى وتُصقل.

وهكذا رأى ديكارت في تحليل الرياضيات المدخل الأمثل للكشف عن الحقيقة. ويتفق الدارسون على أن كتابه قواعد لتوجيه العقل هو المشروع الأساسي الذي بنى عليه كتاب مقال في المنهج. ويبرز في القواعد تأثير الرياضيات على تفكيره، حيث يؤكد أن وسيلتي المعرفة اليقينية هما الحدس والاستنباط (= الاستدلال الرياضي).

يرجع هذا التوجه الكامل نحو الرياضيات إلى «ما في براهينها من اليقين والوضوح». (مقال في المنهج). فالتفكير الرياضي ينتقل من مقدمات واضحة بذاتها إلى نتائج مضمونة الصدق ما دامت العملية استدلالية صحيحة. وبهذا يصل التفكير الرياضي - رغم استقلاله عن الملاحظة والتجربة - إلى اليقين المطلق. وأي تفكير من هذا النوع قادر على حمل الآخرين على التسليم بصحته تسليماً عقلياً ما دام يتصف باليقين والوضوح. (قواعد لتوجيه العقل).

الجديدة. وقد تمثلت مبادئ هذه المدرسة في عدم التسليم لأية رياضيات متعينة بالاستقلال عن اللغة في الوجود والصحة، مع التسليم بذلك لما وراء الرياضيات (اللغة الشارحة للرياضيات). أعني المعالجة العلمية للرموز الخاصة بلغة رياضية كاملة ولقواعد معالجة هذه الرموز.

رأى الفريق السابق أن الموضوع الرياضي كينونة أو كيان مستقل تماماً عن الرياضي الذي يفكر فيه. وعليه فإن الرياضيات بحث في العلاقات القائمة بين هذه الموضوعات وليست بحثاً في طبيعة هذه الموضوعات. ذلك أن طبيعة الموضوع الرياضي أمر لا أهمية له في الرياضيات كما قال هلبرت، إن الشيء الوحيد الهام هو تلك العلاقات. ومن ثم فإن من الضروري أن تتحرر الرياضيات من تأثير اللغة. وهذا أمر يتم من خلال تبني التحليل الصوري المجرد للموضوعات الرياضية. ومما هو جدير بالملاحظة أن الاتجاه الجديد قد تضمن، وبصورة عملية وأساسية، شكلاً من الاستعمال للحدس فيما يتعلق بالأعداد الطبيعية والاستقراء التام، كما اعترف أنصاره - وبصورة عامة - بوجود فارق جوهري بين المنطق والرياضيات، إضافة إلى إقراهم استقلال المنطق وجزء من الرياضيات فحسب، بمعنى أن الأجزاء الأخرى من الرياضيات تابعة للمنطق والجزء المستقل من الرياضيات.

لقد انتهت فلسفة الرياضيات - بعد الاتجاهين السابقين - إلى الاعتراف لأجزاء من الحساب والجبر والنظرية الجوهريّة في الأعداد الطبيعية ومبدأ الاستقراء التام، بالوجود والصدق المستقلين عن اللغة ودون برهان. أما فيما يتعلق بالكلم المتصل فقد أهملت مسألة الوجود غير اللغوي، مع ظهور محاولة جديدة لإثباتها بطرق منطقية كمجموعة من الأعداد الحقيقية، إضافة إلى قبول مبادئ المنطق التقليدي كوسائل صحيحة وكافية لاستنباط الحقائق الدقيقة.

لقد أدى غلو الاتجاه التجريبي في فلسفة الرياضيات إلى ظهور اتجاه عقلي، مثالي، عرف فيما بعد باسم الاتجاه الحدسي. وقد رفض أصحاب هذا الاتجاه اعتبار الموضوع الرياضي واقعياً، أعني جزءاً من العالم. إنه في نظرهم، كينونة عقلية خالصة، وبالتالي فإن الحدس أو العيان المباشر هو الطريق الصحيح، والوحيد، لإدراك الحقائق الرياضية وطبيعتها. ورأى هؤلاء أن صدق القضية الرياضية مطلق خلافاً لدعوى مل. نعم إن القضايا الرياضية كقولنا $5 + 7 = 12$ فضايها ضرورية دائماً، لأنها قضايها لا تقبل التعديل من حيث المبدأ.

لا تتعارض المعرفة الحدسية، من كل وجه، مع الاستنباط. إنها - في الواقع - تلك المعرفة الضرورية لقيام الاستنباط ابتداءً منها. إن الاستنباط هو الحركة المتصلة والمستمرة للفكر الذي يدرك بالحدس كل حد من حدودها. (القواعد). فإذا كنا ندرك المبادئ الأولى للعلم والفلسفة عن طريق الحدس، فإننا نقيم القضايا الأولى الناتجة عنها بالاستنباط.

تمثل نقطة ارتكاز هذه النظرة للرياضيات والعلم والفلسفة في جعلها الفكرة الواضحة المتميزة نقطة البدء الوثوقة للبرهان. وفي هذه المسألة بالذات تكمن نقطة انصاف في تحليلات ديكارت كلها، ذلك أنها تمثل خلطاً بين اليقين المنطقي واليقين النفسي، وتتجاهل حقيقة أن كون الفكرة واضحة للعقل لا يكفي في ذاته كضمان أو دليل على صدق أية قضية. وأكثر من هذا فإن التعمق الأكبر في تحليلات ديكارت سيكشف عن مسألة في غاية الأهمية وهي أن الحدس أو الوضوح الذاتي للقضية ليس هو - في نهاية التحليل - مصدر اليقين أو الضرورة اللذين يسهان القضية الرياضية. ذلك أن القضية الرياضية عند ديكارت تركيبية، أي أنها عرضة للكذب. لكن الله هو الموجود الكامل، وبالتالي فإنه لن يسمح بأن نخدع بقبول اعتقاد أساسي ما مع كونه خاطئاً، فهذا أمر يتعارض وخيرته. ومن جهة أخرى فإن ديكارت يقول بأن القضية الرياضية في نظر الله مجرد حالة ليس فيها ما يحتم صدقها. ويمثل توفيقه بين التقريرات السابقة بجعل القضية الرياضية تجسيدا لاختيار إلهي. ومن ثم يصير الله هو الضامن ليقينها وضرورتها. ويصير النور الفطري الذي وهبه الله للإنسان كأداة لإدراك هذه القضايا وصدقها تعبيراً عن قيادة الله للعقل، وهي قيادة لا يمكن إلا أن تكون موثوقة.

في وسعنا أن نلاحظ - من زاوية تاريخية - أن حدسية ديكارت تبدو كتأكيد لوجود الفرد ومكانته أمام المجتمع (= الكنيسة)، وإعلان لحقوق العقل الفردي أمام التراث التاريخي. ولهذا فإن القيمة التاريخية لهذا الموقف أعظم من قيمته المعرفية وأجدر بالانتباه. كما نلاحظ تماثلاً ملفتاً للنظر بين تصور ديكارت السابق للحدس كأداة معرفة يضمنها الله وتصور الفارابي. ولا نستطيع في هذا المقال أن نبحث عن سبب هذا التماثل أو دلالة.

لقد حاول كانط في مرحلة لاحقة أن يتعمق التفسير الديكارتي للكينونة الرياضية، فميز بين القضايا التحليلية التي يكون محمولها متضمناً في موضوعها، والقضايا التركيبية التي يفيدنا محمولها علماً جديداً بموضوعها. إن القضايا التحليلية

ومن هنا فقد جعل ديكارت الشرط الأول أو القاعدة الأولى لكون قضية ما صادقة يقيناً هو وضوحها الذاتي. فـ «لا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى.. ألا أدخل في أحكامي إلا ما يحضر أمام عقلي بوضوح وتميز». (مقال في المنهج). وأنا «أسمي المعرفة واضحة إذا كانت حاضرة وظاهرة أمام ذهن متيقظ». (مبادئ الفلسفة). إننا نعرف إذن أن قضية ما واضحة بذاتها إذا رأينا أنها كذلك، تماماً «كما يحدث في الرؤية البصرية، حيث نقول إننا نرى الأشياء بوضوح إذا أثرت فينا تأثيراً قوياً، وكان البصر مهياً للنظر فيها». (مبادئ الفلسفة). إن النموذج الحق للمعرفة إذن هو الإدراك الحدسي للحقيقة حيث تعتمد رؤيتها على النور الواضح للعقل وبعيداً عن التأثير بتشتيتات الحواس وأوهام الخيلة. وبعبارة ديكارت نفسه فإن الحدس العقلي المدرك للحقيقة «تصور يقيني لذهن يقظ صافٍ. وهو لا ينتج إلا من نور العقل الطبيعي». (رسالة إلى مرسين في 1641/1/21).

يبدو الحدس الديكارتي، كما تكشف عنه النصوص السابقة شكلاً من الوعي العقلي البسيط والتميز، ولهذا أطلق عليه أحياناً اسم نور العقل من جهة كونه رؤية مباشرة لبعض الحقائق كـ «الأفكار البسيطة، والحقائق الثابتة، والعلاقات القائمة بين قضية وأخرى». إن العلاقات الرياضية هي من بين هذه العلاقات بدليل قول ديكارت إن الإنسان يدرك بهذا الحدس «إن المثلث محاط بثلاثة أضلاع، وأن الكرة محدودة بسطح واحد» (قواعد لتوجيه العقل)، إذ ليست هذه الأشياء بالتصورات التي يمكن الوصول إليها ابتداءً من مقارنتنا بين المعطيات الحسية. إنها طبائع بسيطة يدركها الحدس مباشرة ودفعاً واحدة، أي دون استنباط. وهذا هو أحد الفوارق الرئيسية بين الحدس والاستنباط.

لقد قلنا إن ديكارت يرى أن الحدس والاستنباط هما وسيلتا المعرفة اليقينية. وهذا يعني إقامة شكل من العلاقة بين الحدس والاستنباط. إن الحدس هو الذي يزودنا بالمفاهيم البسيطة الواضحة بذاتها والتي تؤلف مطلق المسألة. أما الاستنباط فهو العملية التي نستخرج عن طريقها وبصورة قبلية «جميع النتائج التي يمكن أن تنتج عن قضايا طرحناها من قبل. وهكذا، وبعد أن نستخرج بصورة حدسية تعريف المثلث وبعض البديهيات، وبعض المسلمات، فإننا نستطيع البرهنة على نظريات ما، كالنظرية القائلة إن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين». (كريسون، ديكارت).

شرح أفكاره والترويج لها، حيث ألقى أكثر من سلسلة من المحاضرات في جامعة كامبردج، وقرر أن يجمع هذه في كتاب ليكون أول كتاب يعرض بطريقة منهجية للرياضيات الحديثة.

نظر بروور إلى الرياضيات الحديثة باعتبارها الرياضيات الوحيدة الصحيحة، فذهب إلى أن التحولات التدريجية في آلية التفكير الرياضي كانت نتيجة للتغيرات التي طرأت، عبر التاريخ، على الأفكار الفلسفية السائدة فيما يتعلق بأمرين: الأول - أصل اليقين الرياضي ومصدره. والثاني: موضوع العلم الرياضي وتحديدده. وفيما يتصل بموضوع العلم الرياضي وطبيعته فإن بروور قد فصل الرياضيات فصلاً تاماً عن اللغة الرياضية مدركاً أن الرياضيات الحديثة وبصورة أساسية، فعالية غير لغوية للعقل. إن أصل هذه الفعالية مائل في إدراكنا لحركة الزمان، وهو إدراك يمكن وصفه كأنقسام لحظة حية إلى جزأين متميزين يتراجع أحدهما أمام الآخر في ذات الوقت الذي يُستبقى فيه الجزء المتراجع بالذاكرة. وإذا نحن جردنا هذه القسمة من كل كيفية فإنها تتحول بالطبع إلى صورة فارغة تخص الأساس المشترك لكل قسمة ثنائية. إن هذا الأساس المشترك أو الصورة الفارغة هو الحدس الأساسي للرياضيات.

إن للحدس السابق موضوعاً هو الكينونة الرياضية. ويسلم بروور بوجود طريقتين لخلق الكينونات الرياضية. ويأخذ الطريق الأول شكل نشوء حر بدرجة ما لمتاليات لانهاية من الكينونات الرياضية التي سبق اكتسابها، بحيث يسلم بوجود كسور عشرية لامتناهية من جهة، وليس لها قيم صحيحة أو أي ضمان بالحصول على قيم صحيحة من جهة ثانية. أما الطريق الثاني فيتمثل في ظهور أشكال رياضية كخواص متصورة لكينونات رياضية سبق اكتسابها وتستوفي في ذات الوقت الشرط القائل إنه إذا كانت هذه الخواص لازمة لكينونة رياضية معينة فإنها لازمة أيضاً لكل الكينونات الرياضية التي سبق أن عرفت بحيث تكون مكافئة لها. وعليه فإنه يجب أن تستوفي تعريفات التكافؤ شروط التماثل والانعكاس والتعدي.

لقد سلم بروور بوجود بعض المفاهيم الواضحة بذاتها والمدركة بالحدس المباشر، إلى جانب بعض العمليات العقلية الأساسية. وذهب إلى أن الفهم الرياضي الصحيح هو ذلك الذي يمكننا من أن نبين بالفعل كيفية تركيبه من المفاهيم الواضحة بذاتها. إن بيان هذا التركيب هو ما به الصحة، إذ لا يكفي لوصف المفهوم بالصحة أن يكون خالياً من التناقض الذاتي. إن هناك قضايا غير متناقضة ذاتياً - ومثلها بعض القضايا المتعلقة باللامتناهي - ونحن لا نستطيع مع خلوها من

«أولية» أما القضايا من النوع الثاني فيمكننا أن نغيز فيها بين قضايا تركيبية قبلية كالقضايا الرياضية، وقضايا تركيبية بعدية كقضايا العلوم التجريبية. وبلغه كانط في نقد العقل الخالص فإن «كل الأحكام الرياضية وبدون استثناء أحكام تركيبية» وأولية، لأن الضرورة التي تتسم بها عقلية خالصة وليست تجريبية. ولما كان محمول هذه القضايا من النوع الذي يضيف إلى مفهوم موضوعها شيئاً جديداً فمن الواضح إذن - فيما يرى كانط - أنها تركيبية. إن «الحدس» هو الذي يجعل هذا التركيب القلبي ممكناً.

القضية الرياضية إذن قضية مؤلفة بالحدس، وواضحة بذاتها، ومن ثم فإنها غير قابلة للبرهان. ولكن إذا بدا هذا الرأي صحيحاً أو مقبولاً - كما يقول فريجه - فيما يتعلق بالأعداد الصغيرة كقولنا $5=3+2$ فإنه لا يبدو كذلك فيما يتعلق بالأعداد الكبيرة. فقولنا $173527=37863+135664$ ليس قضية واضحة بذاتها. لقد كان انتفاء الوضوح الذاتي عن هذه القضية دليلاً - في رأي كانط - على أنها تركيبية. ولكن إذا صح هذا بطل ادعاؤه بأنها قضية واضحة بذاتها وغير قابلة للبرهان، وإلا فكيف يمكن أن تكون هذه القضية غير الواضحة بذاتها صادقة إن لم يكن البرهان هو الأداة التي تثبت صحتها؟

2 - المذهب الحدسي الرياضي المعاصر:

يطلق هذا الاسم على مدرسة في فلسفة الرياضيات أسسها الرياضي الهولندي بروور، وتمثلها طائفة من كبار الرياضيين مثل هيرمان وابل، وهانز فروديتال، وأرند هايتنج. كما يمكن أن ننظر إلى الرياضي ليبولد كرونكر 1823 - 1891 كرائد لهذا الاتجاه في بعض القضايا.

إن نظرة نلقها على المدارس الأخرى في فلسفة الرياضيات كفيلة بإقناعنا بأن أفكاراً كثيرة ترتبط - في العادة - بالمذهب الحدسي - وباستثناء رفض قانون الثالث المرفوع - هي أفكار قد عبر عنها كثير من الرياضيين المحدثين والمعاصرين من أمثال ج. ريتشارد، وسكولم، وأشباه الحدسيين من الفرنسيين - كما يسميهم هايتنج - مثل بوريل، وبايير، ولوسين الروسي الأصل، وذو الصلة الوثيقة بالمدرسة الفرنسية.

لقد ظهر نشاط بروور لتأسيس الرياضيات الحديثة مع بداية العقد الثالث من القرن العشرين. وقد رحب بعض الرياضيين - لاسيما الألمان منهم - بأفكاره، حتى أنه دعي إلى المشاركة في كتابة سلسلة من المقالات حول الموضوع. ثم قام في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية (1946-1951)

أن المنطق جزء من الرياضيات، ولا يمكن النظر إليه على أنه أساس لها.

إن الأساس العقلي الخالص هذا للرياضيات هو الذي مكّن الحدسيين الجدد من تأسيس يقين القضايا الرياضية على الحدس من حيث هي قضايا واضحة بذاتها «ولا تحتاج إلى أي مبادئ منطقية، فهي بناءات ذهنية أكثر وضوحاً من المنطق، وأفعال شعورية بسيطة لا تحتاج إلى أي مبدأ تقوم عليه».

(محمد مهران، في فلسفة الرياضيات).

لقد انتهى المذهب الحدسي السابق - باعتباره الكلي على الحدس الخاص بالتفكير المألوف والبداية المباشرة للمفاهيم والاستدلالات الرياضية مع الإلحاق على البناء القابل للفهم بطريقة حدسية باعتباره المنهج الوحيد لوجود البراهين الرياضية - إلى رفض مناهج وافتراضات معينة في الرياضيات التقليدية، فكان لا بد لأصحابه من التخلي عن أجزاء معينة في الرياضيات التقليدية، وإعادة بناء أجزاء أخرى بطريقة مختلفة وأكثر تعقيداً في أحوال كثيرة.

لقد رفض هؤلاء الحدسيون وبصورة خاصة المبادئ والأفكار التالية: (1) استخدام التعريف غير التنبؤي. (2) الافتراض القائل إن كل ما يستوفي شرطاً معيناً يمكن إدراجه في فئة بحيث تعامل هذه الفئة بعدئذ كموضوع واحد. لقد رفضوا حتى الصيغة المعتدلة لهذا الافتراض، أعني المسلمة الخاصة ببنية الفئة الفرعية. (3) قانون النفي المزدوج الذي ينص على أن أية قضية تتضمن نفي نفيها، مثلما تكون، هي نفسها، متضمنة في نفي النفي هذا. لقد نُظر إلى هذا القانون أحياناً باعتباره قانوناً منطقياً يجمع بين (أ) قانون عدم التناقض (ليس ق ولا - ق معاً) و(ب) قانون الثالث المرفوع (إما ق أو لا - ق). ذلك أن في وسعنا وضع هذين القانونين في صورة اللزوم: (1) إذا ق إذن لا - ق (2) إذا لا - ق إذن ق. وينتهي بنا هذا كله إلى قانون النفي المزدوج: ق إذا فقط إذا لا - ق. إن رفض الحدسيين قبول قانون النفي المزدوج كقانون صحيح داخل النسق راجع في الواقع إلى رفضهم لقانون الثالث المرفوع. (4) قانون الثالث المرفوع كما هو مطبق في القضايا التي يستلزم التعبير عنها سوراً يعطي للمتغير المتضمن فيها مجالاً غير محدد مثال ذلك القضية التالية: «إما أن كل عدد زوجي أكبر من العدد 2 هو عدد يمكن أن يعبر عنه كحاصل جمع عددين أوليين أو أن كل عدد زوجي أكبر من العدد 2 لا يمكن التعبير عنه كحاصل جمع عددين زوجين». إن هذه قضية لا يمكن، من وجهة النظر الحدسية، قبولها لأن هناك وبصورة لامتناهية أعداداً زوجية تزيد على العدد 2، ومن

التناقض أن نحكم بصحتها، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نطبق قانون الثالث المرفوع. ويعني هذا كله ضرورة تكوين منطق جديد، وهو الأمر الذي قام به تلميذه هايتنج.

أوضح هايتنج طبيعة الموضوع الرياضي بالقول: إن الحدسيين المعاصرين «لا ينسبون للأعداد الصحيحة أو لأية موضوعات رياضية أخرى وجوداً مستقلاً عن فكرنا، أي وجوداً ترانسندنتالياً»، فالموضوع الرياضي بطبيعته لا يوجد إلا بالفكر، وخواصه هي على نحو دقيق تلك الخواص المدركة بالفكر. إن الموضوعات الرياضية، كالأعداد أبينة عقلية، أي أنها نتاج عملياتنا العقلية، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تشمل إلا على الخواص التي ندرکها كنتيجة لعملياتنا العقلية نفسها، من حيث هي أشياء تشمل عليها. إن طبيعة الموضوع الرياضي تعني أنه لا يشمل على خواص يمكن ألا نكون قادرين على اكتشافها. وتبعاً لهذا الرأي فإن إدراك معنى القضية الرياضية هو معرفة البناء العقلي الذي يؤلف برهاناً عليها، والقضية صادقة إذا كان هناك مثل هذا البرهان.

يطابق بروور - في ضوء ما سبق - بين الصدق من جهة وكون الشيء معروفاً بأنه صادق، أي مثبت من جهة أخرى. ذلك أن الموضوع الرياضي في نظره لا يوجد إلا إذا أمكن تقديم برهان استدلال على وجوده. ومن ثم فإن القضية الرياضية لا تكون صادقة إلا إذا كان هناك برهان عليها، كما أنها لا تكون كاذبة إلا إذا أمكن تقديم برهان على ضرورة رفضها وإنكارها. ويتضح من كل هذا أن ميول بروور المثالية قد أفضت به إلى وصف الرياضيات باعتبارها بحثاً في التراكيب والأبنية العقلية المثالية عند الرياضي.

ومن المسائل الأساسية في المذهب الحدسي الرياضي المعاصر الموقف من العلاقة بين الرياضيات والمنطق. وواضح أن هؤلاء الحدسيين حين أسسوا الموضوعات والبراهين الرياضية على الحدس إنما كانوا يقولون - ضمناً - بأن الحدس هو مصدر الرياضيات وليس المنطق. فإذا فرضنا أن المنطق هو أساس الرياضيات فسيتحتاج المنطق عندئذ - وعلى حد تعبير هايتنج - إلى أساس «يشتمل على مبادئ أكثر تعقيداً وأقل مباشرة من تلك المبادئ الخاصة بالرياضيات نفسها. إن البناء الرياضي يجب أن يكون أكثر مباشرة للذهن ونتاجه، وأكثر وضوحاً على وجه لا تكون معه في حاجة إلى أي مبدأ أبياً كان. وينبغي أن نعرف جيداً أن التفكير يكون صحيحاً بدون استعمال المنطق، إذ إنه اكتفاءات شعورية علمية واضحة. . والنظرية المنطقية ليست إلا نظرية رياضية على درجة كبيرة من التعميم، أعني

إن من الضروري على كل حال ألا نفهم رفض الحدسيين السابق لقانون الثالث المرفوع. كإثبات لنفي هذا القانون، فقد أثبت بروور، وعلى العكس من هذا، نفي نفي قانون الثالث المرفوع، مثال ذلك: -- (ق.ق). كما لا ينبغي أن نفهم رفضهم لهذا القانون كإثبات لوجود قيمة صدق ثالثة توسط بين الصدق والكذب.

وما لا شك فيه أيضاً أن رفض قانون الثالث المرفوع يحمل معه - كما رأينا من قبل - رفضاً للقوانين الأخرى المختلفة والخاصة بحساب القضايا التقليدية، وحساب الدوال من الدرجة الأولى بما فيها قانون نفي النفي، ومن ثم منهج الاستدلال غير المباشر. وقد وصف بعض الباحثين هذا الرفض لمبدأ الثالث المرفوع بأنه «رفض دغماتيقي»، لأنه يبدو لمعظم الناس مبدأً واضحاً تماماً كمبدأ الاستقراء التام. ومن ثم فإنه ليس هناك ما يبرر قبول الحدسيين لمبدأ الاستقراء التام ورفضهم، في نفس الوقت، لمبدأ الثالث المرفوع.

إن في هذا الاتجاه غموضاً غير قليل، فقد أنكر هايتنج بكل وضوح أية إمكانية لوصف الحدس الرياضي الذي يقوم عليه هذا الاتجاه برمته. كما أن فحص أسس هذا الاتجاه يكشف عن وجود افتراضات ميتافيزيقية تنزع الرياضيات المعاصرة إلى التخلص منها، ومن ذلك وصفهم للحدس الرياضي «بأنه أولي وأنه مستقل عن اللغة، وموضوعي، بمعنى أنه واحد عند جميع الموجودات المفكرة». (محمد مهران، في فلسفة الرياضيات).

خلاصة القول في الحدسية الرياضية: إن التصورات الرياضية لا تعبر - كما قال هوسرل - عن شيء قابل للرؤية، ومن ثم فإن من الخطأ أن نسوي في فهمنا بين الحدس الحسي والحدس الرياضي. يضاف إلى هذا أن الحدس في الفلسفة يبدو دائماً كإدراك فردي، أما الحدس الرياضي فلا قيمة له إلا بعد أن يصير عاماً ومقبولاً من جملة الرياضيين. نعم إن بعض الحدوس الرياضية يؤدي إلى خلق مشكلات في الرياضيات، كما يوحي بعضها الآخر بحلول موفقة لمشكلات موجودة، لكن الحدس الرياضي لا يقبل على كل حال لذاته، لكنه يقبل بعد أن يثبت نفسه من خلال البرهان. والبرهان مؤسس في النهاية على مفاهيم وأحكام حدسية ولا يعني هذا - كما في الحدسية الفلسفية - أن الحدوس هي الخطوة الأولى في المعرفة، إذ لا قيمة لهذه الحدوس إلا بعد أن تثبت نفسها. وفي عبارة موجزة فإنه إذا كانت النظريات الرياضية تبدو مؤسسة على حدوس، فإن هذه الحدوس إنما تقدم نفسها كأساس صالح للنظرية من خلال المعارف الرياضية الموجودة،

المستحيل أن نختبرها جميعاً، عدداً عدداً، لنقرر في النهاية، وبالنسبة لكل عدد، ما إذا كان حاصل جمع عددين أوليين أم لا. إن الرياضي الحدسي لا يقبل القضية الفصلية إلا بعد تقديم برهان على إحدى القضيتين المفضولتين. ومن المشكوك فيه أن يتمكن إنسان من القيام بهذا العمل في ضوء الوضع الراهن للمعرفة الرياضية.

انتهت المواقف السابقة بالحدسيين إلى إعادة فحص المنطق المستخدم في التفكير الرياضي، ذلك أن المنطق التقليدي الذي يستخدم دوال الصدق مؤسس على افتراض مفاده أن كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة بالضرورة، سواء أكنّا قادرين على معرفة هذا الصدق أم لم نكن. وهذا هو مبدأ ثنائية التكافؤ الذي تفترضه قوائم الصدق بصورة مسبقة. إن تعريف قائمة الصدق لأداة العطف «أو» مثلاً، يبين كيف أن قيمة صدق (ق أو ك) محددة بقيم صدق «ق» و«ك». ولما كان صدق القضية يكمن، بالنسبة للحدسي، في وجود برهان استدلائي عليها، فإن تفسيره لمعنى «أو» مسبق ببيان لما يعد برهاناً على (ق أو ك)، بافتراض أننا نعرف ما يعد برهاناً على «ق»، وما يعد برهاناً على «ك». وبهذا يكون برهان (ق أو ك) هو كل ما يؤلف برهاناً على ق أو ك. وقد قدم الحدسيون تفسيرات مماثلة لبقية الكلمات البنائية في المنطق. فإن يكون لدينا برهان على «لا ق» هو أن يكون لدينا إثبات على أن أي برهان على ق يمكن أن يتحول إلى برهان على شيء مستحيل (صفر = 1، مثلاً). فإذا أعطينا أية قضية «ق»، فليس من الضروري أن يكون لدينا أما برهان على ق أو دليل على أن كل برهان على ق يمكن أن يتحول إلى برهان يقرر أن صفر = 1. أعني أن من الممكن أن نفتقر إلى برهان على (ق أو لا ق) وعندئذ لا يمكن أن نقول إن القضية صادقة. ومن ثم فإنه لا يمكن تأكيد قانون الثالث المرفوع كقانون للمنطق الحدسي. إن رفض هذا القانون هو أكثر المسائل الأساسية المميزة للمذهب الحدسي المعاصر في الرياضيات.

واضح مما سبق أن رفض الحدسيين لمبدأ الثالث المرفوع يركز في الحقيقة على رفضهم لواقعية فئة معينة من القضايا، وبالتالي فإن من الممكن أن نفكر بتطبيق اعتبارات مماثلة لاعتباراتهم على حقول التفكير الأخرى، لاسيما التي يظن أن المعالجة غير الواقعية هي الأكثر مناسبة، كالحديث عن الفضائل والردائل مثلاً. وبهذا يكتسب المنطق الحدسي شمولية أعظم إذ لا تكون ملائمة مبادئ التفكير الحدسي للبحث مقتصرة على أسس الرياضيات.

خطئها، وبغض النظر عن القيمة التي لتنتائجها. ومن هنا تبدو الحدسية الأخلاقية الضيقة مناهضة لكل من مذهب المنفعة الأخلاقي والمذاهب الأخلاقية الغائية عامة. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه هم الحدسيون الجدد في أكسفورد مثل بريكارد وكاريت وروس.

أما المعنى الثاني للحدسية الأخلاقية فهو المعنى الحديث والواسع، ويشمل جميع وجهات النظر القائلة بأن القيمة الخلقية - كالصواب أو الالتزام أو الخيرية أو قيمة الأفعال الفردية أو فئات الأفعال - تستند إلى حدس فردي أو عام أو شامل. ونستطيع أن ندخل في إطار هذه الحدسية الأخلاقية الأخلاقيين الانكليزيين الأوائل (أفلاطوني كمبريدج ومدرسة الحس الخلق) ووجهة النظر السائدة في الأخلاق الانكليزية المعاصرة، إضافة إلى المذهب الأخلاقي الفينومينولوجي لماكس شيلر وهارتمان، والاتجاهات الحدسية القيمة والغائية والمنفعة التي قدمها فلاسفة مثل مارتينييه وسد جويك وراشدال ومور وليرد. وسنحاول تفصيل وجهة النظر هذه.

1 - مدرسة الحس الخلق:

ليس من المبالغة في شيء أن نقول إن شافستبري 1671-1713، وبنلر 1692-1752 هما أكبر ممثلين لمدرسة الحس الخلق. وقد اعتقد الأول أن التوازن الصحيح بين المشاعر الطبيعية إزاء الآخرين (كالحب والتعاطف) والمشاعر الذاتية إزاء المصلحة الخاصة (كحب الحياة والطموح) يولد فينا شعوراً متميزاً يقودنا إلى استحسان بعض الأفعال أو استهجان البعض الآخر منها. ويعني هذا أن الشعور الجديد يلعب - في الواقع - دوراً دافعاً أو باعثاً على السلوك الخير، ومن ثم فإنه ليس من الخطأ أن ندعوه باسم الحس الخلق.

وقد لاحظ شافستبري أن التوجيهات الخلقية لهذا الحس تتفق على الدوام مع أحكام العقل حين يكون صحيحاً. ولهذا فإن التأمل الفلسفي في الزيه أو التفكير الحر يقوي من هذا الحس وفاعليته في الوقت الذي تؤدي فيه الأفكار الدينية الزائفة أو الألفة للشر إلى إضعافه وإضلاله. (شافستبري، بحث في الفضيلة).

لقد أوضح هذا الفيلسوف الخلق طبيعة الحس الخلق عن طريق مقارنته مع حس آخر كالحس أو الذوق. فأنا «أعجب أن أكون قذراً حين لا يوجد أحد... لأن لي أنفأ» (شافستبري، الصفات). ومهمة الفلسفة في هذا المجال أن تعمل عبر التربية على الترقى بهذا الحس. إن التذوق للشاي يبدأ باستعمال حس الشم، لكنه ينتهي عبر التعليم والممارسة

بحيث يكسب اتساع المعرفة الرياضية وعمقها مزيداً من الوضوح للحدس. إن الحدس الرياضي هو حدس عالم ممتاز، لا حدس دارس مبتدئ. ولهذا فإن أسس وطبيعة الحدسية الرياضية تختلف إلى حد غير قليل عن أسس الحدسية الفلسفية والخلقية وطبيعتها.

الحدسية الأخلاقية

يتصف استعمال فلاسفة الأخلاق لكلمة المذهب الحدسي بالالتباس. ذلك أنهم يستعملونها، من الناحية الأولى، في الدلالة على نظرية في المعرفة تعالج طبيعة الأحكام الخلقية، والطريقة التي نعرف بها صدقها. ومن هذه الناحية فإن ما يؤكد الحدسيون بقولهم إن قضايا الأخلاق الأساسية (كنظرية الالتزام، ونظرية القيمة) ذات طابع حدسي إنما هو؛ أن هذه القضايا أولية أي غير مشتقة أو مستدل عليها من أية قضايا أخرى، وتركيبية، وواضحة بذاتها. وتتضمن هذه الدعوى القول بأن واحداً أو أكثر من التصورات الأساسية في الأخلاق غير قابل للتحليل أو التعريف لأنه بسيط وفريد، وعلى هذا تتأسس استقلالية الأخلاق. إن التصورات الأخلاقية التي نتحدث عنها تدل على كيفيات، لكن هذه الكيفيات غير طبيعية. ومن هنا فإن هذا الرأي يدعى أحياناً باسم الاتجاه اللاتطبيعي أو الموضوعي أو حتى الواقعي (مور، ليرد).

ومن ناحية ثانية فإن فلاسفة الأخلاق يستعملون صيغة الحدسية الأخلاقية في الدلالة على نظرية خلقية تنادي بوجود عدد من القواعد الخلقية الملزمة بغض النظر عن خيرية أو شرية نتائج العمل وفقاً لها. وتعتقد جبهة الباحثين أنه لا توجد علاقة منطقية بين النظريتين السابقتين.

يمكن القول، في ضوء النظرية الأولى، أن الحدسية الأخلاقية تقوم على افتراض وجود حاسة أو ملكة ما في الإنسان (=الحدس الخلق أو الحس الخلق) قادرة على إدراك الموضوع الخلق بصورة مباشرة، أي دون أية عمليات استدلالية. وعليه فإن المؤمن بهذه النظرية هو ذلك الذي يقول بأن كل فرد، يملك البصر اللازم، يستطيع أن يرى (=يدرك) صدق التعميمات الأخلاقية، باعتبار أن ثبات هذا الصدق هو نتيجة لرؤية مباشرة، وليس نتيجة لاستدلال منطقي. ونحن نستطيع أن نميز، منذ البداية بين معنيين للحدسية الأخلاقية:

الأول هو المعنى التقليدي الضيق، ويشمل الفلسفات الخلقية التي تقول بأن هناك إمكانية لمعرفة صواب أو خطأ أفعال معينة أو أنواع من الأفعال، بالحدس المباشر لصوابها أو

غير أن بين الإحساسين الخلقي والجمالي فروقاً لا يمكن تجاهلها على كل حال. فللتواي في الأفعال الخلقية قيمة كبرى ليست لها في الأعمال الفنية، كما أن التجسد المادي للعمل الفني أساسي في تقييمه، بينما لا يكون لتجسد الفعل الخلقي ذات القيمة. إضافة إلى هذا فإن للمعايير الخلقية موضوعية أكبر من موضوعية المعايير الجمالية، فنحن نقبل الاختلاف في الأحكام الجمالية بقدر لا نسمح به أبداً في مجال الأحكام الخلقية.

لقد أحدث مجيء بتلر 1692 - 1752 تطوراً جذرياً في مبادئ مدرسة الحس الخلقي، إذ ذهب إلى أن معرفة الصواب والخطأ أمر يتصل بالعقل أكثر من اتصاله بالشعور. ولهذا السبب فقد عدل عن استعماله لفظ الحس الخلقي إلى استعمال لفظ الضمير. وتمثل مكانة الضمير في فلسفة بتلر الخلقية من خلال قوله إن الذهن الإنساني بنية أو نسق أو كل عضوي، فهو يتألف من عناصر كثيرة يخضع بعضها بصورة طبيعية لبعضها الآخر. وكما أن هناك لكل عنصر وظيفة خاصة فإن بين العناصر علاقات طبيعية. وبهذا المعنى فإن الضمير أو قانون الأخلاق ليس تعبيراً عن جزء معين فينا، إنه بالأحرى تعبير عن هذا الكل الطبيعي. إنه يعبر، بقول آخر، عن الطبيعة لا عن نظام اصطلاحي ما.

وقد درس بتلر الذهن البشري ولاحظ أن فيه دوافع أو رغبات محددة تقودنا إلى السعي وراء أشياء مختلفة، فدافع الجوع يحفزنا على تناول الطعام كما يحفزنا دافع الشفقة على مساعدة الآخرين. ومع أن إشباع هذه الرغبات أو الدوافع يكون مصحوباً باللذة، فإن اللذة نفسها ليست هي الهدف المباشر للدافع، فما نرغب فيه حين نكون جائعين هو الطعام وليست اللذة المصاحبة له. وعلى هذا فإنه لا يمكن قبول التفسير المقدم من مذهب اللذة النفسي للفعل الخلقي.

وقد لاحظ هذا الفيلسوف إلى جانب الدوافع المحددة أن في الذهن مبدأ أو اثنين للحساب الخلقي. أما الأول فهو مبدأ حب الذات الذي تتمكن من خلاله من تحقيق سعادتنا الخاصة، وأما المبدأ الثاني فهو مبدأ الخيرية. لقد اعتقد بتلر أن هذين المبدأين ميلان فطريان فينا، وأنها يتحكمان بالرغبات أو الدوافع الخاصة. وتفصيل ذلك أنه - كما تشير بعض أقواله - قد نظر أحياناً إلى الخيرية كميل إلى نشدان خير الآخرين بغض النظر عن مدى شمولية أو عقلانية هذا الميل. وبهذا بدت الخيرية كدافع خاص وليس مبدأ عقلي تخضع له الدوافع الخاصة. كما نظر إلى الخيرية كمبدأ يرمي بصورة عقلية ومتروية إلى تحقيق سعادة كل إنسان أو مصلحته (باستثناء

إلى امتلاك القدرة على الحكم على نوعية الشاي من رائحته. وبذات الطريقة فإن الإنسان يتميز بحسه الجمالي أو الخلقي إنسان ذواقه بمعنى من المعاني. ولهذا فإن قدرته قابلة للفصل والتحسين بالتعليم والممارسة.

أما هينشنون 1694 - 1747 فقد مضى قدماً في تطوير مدرسة الحس الخلقي، حيث ميز في الفعل الخلقي بين خيرية مادية أو موضوعية وأخرى صورية. (سد جويك، تاريخ الأخلاق). وتمثل الخيرية المادية لفعل ما في إحداثها «لأعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس»، بينما تمثل الخيرية الصورية للفعل في واقعة صدوره عن الشعور الخير. والحس الخلقي هو الذي يقرر امتلاك الفعل لهذه الخيرية. وإذا صح أن الفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يحقق النفع العام مع كونه نزيهاً من جهة الدافع إليه فإن المعيار الخلقي لم يعد يتمثل في الخدس الخاص بالحس الخلقي بل وفي النتائج الواقعية للفعل أيضاً.

لعلنا نستطيع أن نفهم طبيعة هذا الحس الخلقي بصورة أفضل إذا قارناه مع الحس الجمالي. فالأول يمكننا من التمييز بين الأفعال الخيرة والشريرة، مثلما يمكننا الثاني من الفصل بين الأشياء الجميلة والقيحة. ولكلا الإحساسين مظهر نفسي من جهة أولى إذ إنه شعور أو انفعال، ومظهر عقلي من جهة ثانية لأنه ينطوي على إصدار أحكام تدعي لنفسها الموضوعية والشمولية. وأكثر من هذا فقد كان شائعاً عند الإغريق وبعض الرواقين ومفكري الإسلام استعمال لفظ واحد للدلالة على الجميل والخير «To Ko h úv»، (الجميل وحده خير. الحسن والقبح) بل إن بعض المعاصرين قد ذهب إلى حد القول بأن الإعجاب الذي نحسه إزاء عمل خلقي نبيل هو ذاته الذي نحسه إزاء لوحة فنية فائقة الجمال، وأن أحكامنا على الأعمال الفنية تتضمن حكماً خلقياً. إن كلا الحسنيين، الخلقي والجمالي، قابل للتعليم والترقي بتأثير الدراسة النظرية والممارسة والمعلمين والصحاب ذوي القدرات العالية في مجال تكوين الأحكام الجمالية والخلقية. وبالتالي فإن المبادئ التي يستند إليها هؤلاء الخبراء في تكوين أحكامهم هي معايير موضوعية تحظى باهتمام الأخلاق والاستطفا.

لقد نظر بعض فلاسفة الأخلاق إلى الصواب الخاص بفعل ما باعتباره متمثلاً في ملاءمته للظروف المحيطة أو الموقف القائم (القاضي عبد الجبار، المغني). وفي وسعنا إدراك أن ملاءمة فعل ما لمواقف مستقلة عن النتائج الخيرة أو الشريرة التي ترتب على الفعل. وبهذا تبدو الملاءمة الخلقية كما لو أنها ملاءمة جمالية، ومن ثم فإن الحس الخلقي قادر على إدراكها.

الواقع، فبينما يرتبط حس الذوق أو الشم أو الرؤية البصرية بأعضاء معينة للحس فإنه لا يوجد عضو يرتبط به حسنا بالكيفيات الخلقية. ومن هنا يتعدى علينا القبول بفرضية الحس الخلقية. لقد أقامت هذه النظرية أيضاً سلسلة من التماثلات الزائفة على أساس افتراضها التماثل بين الحس الخلقى وأي حس آخر. فالكيفيات الخلقية في نظرها مثل كيفيات اللون والرائحة والطعم. غير أننا نلاحظ وجود فارق هام بين كون الشيء أو الفعل صائباً أو خاطئاً، خيراً أو شريعاً وكونه أحمر اللون أو حلو أو ذا رائحة نفاذة. إن الكيفيات الخلقية ليست من جنس الكيفيات الحسية المألوفة، ذلك أن الكيفيات الخلقية تتوقف على الكيفيات الأخرى للشيء، بينما لا تتوقف الكيفيات الحسية على شيء ما آخر. إن لون بشرة «س» كيفية حسية لا يمكن معرفتها بواسطة أية كيفيات أخرى خاصة بـ«س»، لكن في وسعي معرفة ما إذا كان «س» خيراً أو شريعاً، أو أن ما فعله كان صواباً أو خطأ من خلال معرفتي ببعض المعلومات عنه. وبعبارة أخرى فإننا لا ندرك الكيفيات الخلقية بصورة مباشرة لكننا ندركها في ضوء وقائع أخرى خاصة بالشخص أو الفعل. فنحن نحكم على شيلوك بأنه شرير لأننا نعرف أنه يهودي جشع ومخادع ولا يعرف قلبه الرحمة، وأن ما فعله يشكل بكل تأكيد حالة من الأذى المتعمد. . ولهذا كله ففعله خاطيء. لكننا لا نستطيع في المقابل أن نقول إن الزهرة ذات رائحة، جميلة، ومن ثم فإنها بيضاء. ويعني هذا استقلال الكيفية الحسية عن الكيفيات الأخرى مع تبعية الكيفية الخلقية لكيفيات أخرى. إن هذه التبعية هي التي تفسر أو تسوغ الحكم الخلقى، وهي ما يهبه الموضوعية والشمولية اللتين يدعيهما. لهذا كله فإن أقوال الحدسي تبدو لنا غير معقولة: إننا لا نستطيع أن نقبل قوله إن هذا الفعل خاطيء أو هذا الرجل شرير، مع أننا لا نعرف عن أي واحد منهما أي شيء. ويلزم من هذا أنه إذا كان إنسان ما خيراً فإن أي إنسان آخر يماثله تماماً في جميع السمات الأخرى لا بد أن يماثله بالضرورة في كونه خيراً. وإذا كان فعل ما صواباً، وكان هناك فعل آخر مماثل له في جميع السمات الأخرى، فلا بد أن يكون مثله صائباً. أما فيما يتعلق بالكيفيات الحسية فإن الأمر مختلف تماماً. إذا كان هذا اللوح أخضر اللون، وكان هناك لوح آخر مماثل له في جميع السمات الأخرى، فليس من الضروري أبداً أن يكون أخضر اللون مثله. ويقوم هذا التحليل دليلاً على اختلاف الكيفيات الخلقية عن الكيفيات الحسية. فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق أن ذكرناه عن وجود أعضاء للإحساس بالكيفيات الحسية وعدم وجود

مصلحة الفاعل نفسه بالطبع). إن من الصعب أن يميز المرء في التجربة الفعلية بين الخيرية كدافع خاص والخيرية كمبدأ عقلائي. فكما يكون إشباع الدافع الخاص مصحوباً باللذة فإن إشباع الميل إلى الخيرية يكون مصحوباً هو الآخر بلذة لا نبالغ إذا قلنا أنها من أقوى وأدوم اللذات الإنسانية. ولهذا كله نقول إن بتلر كان مصيباً في اعتقاده بعدم وجود تناقض بين محبة الذات والخيرية. «وإذا اعتبرنا مع بتلر أن الضمير مبدأ عقلائي بصورة أساسية - فإن كلاً من محبة الذات والخيرية ستكون -وبقدر ما هي مبدأ للحساب العقلائي- تحت سيطرة الضمير». (وليم ليلي، مدخل إلى الأخلاق). معنى هذا أن الضمير فوق كل من محبة الذات والخيرية، وبالتالي فإن أحكامه هي الكلمة النهائية. وتستمد هذه الأحكام سماتها الوجوبية الملزمة من مكانة الضمير في بنية الذهن الإنساني. إن الضمير «وبسبب طبيعته الخاصة يدعي بوضوح حق السيطرة على كل العناصر الأخرى». (بتلر، الموعظة الثانية).

يتبين مما سبق أنه ليس للضمير طبيعة تأملية خالصة، لأنه، وبنفس الدرجة، إدراك حدسي للقيمة الخلقية التي للأفعال والأشياء. وعن هذا الإدراك الحدسي المباشر للقيمة الخلقية الواضحة له بذاتها يصدر الضمير أحكامه. وفي الوقت الذي يرى فيه الإنسان العادي أن السعي وراء المصلحة الخاصة أو السعادة الذاتية مبدأ واضح بذاته فإن بتلر يؤكد لنا أن الضمير يستند إلى ذات المبدأ في قراراته التي تقضي، في نهاية المطاف، إلى المصلحة الخاصة بالفاعل.

تساءل الباحثون في الأخلاق عما إذا كان رأي بتلر الأخير يعني أن الضمير يأمرنا في نهاية المطاف بالسعي وراء مصالحنا الخاصة وسعادتنا الفردية. والحقيقة أن بتلر لم يجب على هذا السؤال بوضوح. لقد آمن بأن الضمير ذاته لا يمكن أن يأمرنا بشيء كهذا، غير أن عناية الله قد نظمت الكون بحيث يؤدي عملنا بما يأمر به الضمير إلى سعادتنا ومصالحنا الخاصة دائماً. وهكذا يبدو الضمير عنده كما لو أنه صوت الله أو قانون الطبيعة الذي يرشدنا إلى السعادة الحقيقية والمصالح الحقيقية، هذا في الوقت الذي لا نضمن فيه الوصول إلى هذه السعادة أو المصلحة الحقيقية حين ننطلق من تصوراتنا الخاص لمصلحتنا أو سعادتنا.

2- نقد نظرية الحس الخلقى:

يبدو تهافت نظرية الحس الخلقى من خلال معرفتنا بما وجه إليها من انتقادات. لقد قيل، مثلاً، أن تشبيه الحس الخلقى بالشم أو الذوق لا يخرج عن كونه مجازاً لا يعني شيئاً في

نظرنّا، وقد نرفض في المقابل هدية أخرى ماثلة، لا لسبب سوى أننا نرى أن قبولها، في الحالة الأولى، صواب، وفي الحالة الثانية، خطأ. إننا بهذا إنما نقول - ضمناً - إن القيمة الخلقية لفعل جزئي تدرك بالحدس.

غير أننا نلاحظ أن الحدوس الفردية التي نعمل بموجبها تكون خاطئة في كثير من الأحيان، لاسيما في الحالات التي لا يكون فيها لدى الفرد ثقافة أو خبرة بالخيرية أو الوجوب، فيكون حدسه ساذجاً. إن قيمة الحدس الفردي تتوقف إلى حد كبير على الخبرة الخلقية التي لصاحبه، ومدى اتساقه مع الحدوس الأخرى، إن الحدوس المتناقضة جذيرة بالنبذ دائماً. وأكثر من هذا فإن ما نعهده حدساً بالقيمة الخلقية بفعل فردي قد لا يزيد - في الحقيقة - عن كونه الاستجابة الآلية لعقل متمرس قادر بواسطة عمليات عقلية أخرى على الملاحظة السريعة للعناصر الأساسية في الفعل أو الموقف. ولا شك لدينا في وجود اعتبارات أخرى تؤثر في صواب الفعل أو خيرته أو وجوبه عدا الملاءمة الخلقية المدركة حدسياً. إننا نستخدم - في الواقع - طرقاً أخرى لتقرير القيمة الخلقية لفعل فردي كالنظر في النتائج الناجمة عن الفعل ومدى تطابقها مع مبادئ معينة كالأوامر الإلهية أو القوانين الطبيعية.

ب - الحدسية الدغمائية:

يعتقد أنصار هذه الصيغة أن ما نعرفه بطريقة حدسية إنما هو صواب أو خطأ، فئات وأنواع من الأفعال أو حتى الدوافع كما اعتقد بعضهم. ومن هنا يطلق بعض الدارسين على هذه الصيغة اسم الحدسية العامة. ولعل من أشهر القائلين بهذه الصيغة ريتشارد برايس، وتوماس ريد، وكالدر وود.

لعل بعضنا يحس بمعقولة هذه الصيغة لأنه يعرف من واقع خبرته الخلقية أن هناك فئات من الأفعال الصائبة دائماً، كمساعدة المحتاج، مثلاً أن هناك فئات أخرى خاطئة دائماً كالسرقة أو التعامل مع العدو. وحين نقول تبعاً لهذا: إن الوعود يجب أن تحفظ بغض النظر عن الظروف غير المتوقعة من قبل والتي جعلت الوفاء بالوعد صعباً أو ضاراً، وليس لدينا في نفس الوقت برهان على صدق هذه القضية العامة سوى أن ضميرنا يخبرنا به، وأن صدقها واضح لكل ذي عينين - فإن ما نقوله ضمناً هو أن الحدس يدرك القيمة الخلقية لمختلف فئات الأفعال.

غير أن ما يبدو صحيحاً من الحدوس السابقة قد يكون متناقضاً. إن هناك حدساً شائعاً يقول: إن الكذب خطأ دائم.

عضو للإحساس بالكيفيات الخلقية أدركنا أن ما ذهبت إليه مدرسة الحس الخلقية لا يخرج عن كونه افتراضات زائفة مؤسسة على مجموعة من التشابهات أو المماثلات غير الواقعية.

3 - الصيغ الرئيسية للحدسية الخلقية الحديثة:

نحدثنا في الجزء السابق من هذه المادة عن وجهات نظر بعض الفلاسفة الحدسيين المتعلقة بملكة الإدراك الخلقية الحدسي. وعلينا أن نتقل الآن إلى عرض الصيغ الرئيسية للحدسية الخلقية. إن هناك، فيما يرى سد جويك، ثلاث صيغ رئيسية هي:

أ - المذهب الحدسي الاستطقي:

أو الحدسية الحسية: ويعتقد أصحاب هذه الصيغة أن الذي يدرك حدسياً إنما هو القيمة الخلقية الخاصة بالأفعال والعواطف الفردية أو الجزئية، وأن قيمة الفعل هذا قد تدرك على انفراد - كما رأى شافنبري وهنسنسون - أو بقياسه على فعل آخر فيما يقول مارتيني الذي رأى أن الدوافع إلى الفعل توجد في هيئة ضرب من التسلسل الخلفي، ومن ثم فإن الضمير يتبع هذا التسلسل بحيث يفضل الدافع الأعلى على الدافع الأدنى، ويشجب أي تفضيل للدافع الأعلى. وقد يطلق بعض الكتاب على هذه الصيغة للمذهب الحدسي اسم الحدسية الفردية. وتبعاً لهذه الصيغة فإنه حين يرى الفرد، بصورة مباشرة، أن فعلاً معيناً صائب، وليست هناك أية فرصة للتفكير في المسألة أو الاستدلال على صواب الفعل، فإن عليه أن يعمل بمقتضى هذا الحدس. ومن هنا نرى أن للحدس الفردي هذا فائدة في الحياة الخلقية، لاسيما حين يكون الدليل الوحيد المتاح في موقف يتطلب تصرفاً فورياً.

يستند الموقف الإيجابي من الحدس الفردي إلى واقعة أن الفرد يكتسب عبر الممارسة والخبرة القدرة على أن يعرف مباشرة ما هو صواب أو خير دون الحاجة إلى التفكير فيه أو الاستدلال عليه. ثم إننا نواجه - أحياناً - بمواقف خلقية فريدة حقاً، وهي مواقف لا تصلح فيها استجاباتنا التقليدية، ذلك أن تفرد الموقف يعني أن الحكم أو الفعل المطلوب اتخاذه شيء أكثر من مجرد البحث عن قاعدة خلقية وتطبيقها. ويبدو أن اكتشاف الملائم خلقياً في هذا الموقف فعل حدسي في المقام الأول أكثر منه فعل متولد عن التفكير والتأمل العقليين. إن إحساسنا بمعقولة هذه الصيغة راجع إلى أن لدينا بالفعل حدوساً من هذا النوع. فكثيراً ما نقبل هدية معينة باعتبار ذلك صواباً في

عن النتائج، وأن إدراك هذه الملاءمة أمر يدرك بالحدس - عرفنا أن المذهب الحدسي - الذي نتحدث عنه يتجاهل أحد الشروط الضرورية لقيام الإدراك الحدسي نفسه. وإذا كانت القيمة الخلقية لفئة من الأفعال تتحدد مباشرة فهذا يعني أنه لا أهمية للروح التي يؤدي بها الفعل أو القصد الذي دفع الفاعل إلى الفعل. فإذ أضفنا إلى هذا إنكار الحدسين لأثر النتائج والظروف على القيمة الخلقية للفعل عرفنا مقدار تهافت الدعوى الحدسية السابقة.

جـ - الحدسية الخلقية الفلسفية :

يعتقد القائلون بهذه الصيغة الحدسية أن ما يدرك حدسياً إنما هو قضايا كلية تدور حول ما هو صواب أو خطأ، خير أو شر، واجب أو غير واجب. إننا ندرك مبادئ خلقية شاملة ولا ندرك صواب أو خطأ فعل معين أو فئة من الأفعال. والمبدأ المدرك حدسياً يمكن أن يساعدنا على نحو أو آخر في معرفة القيمة الخلقية لفعل معين. وبهذا فإن هذه الصيغة ليست نظرية أخلاقية في المعيار الخلقي بل هي نظرية فلسفية في كيفية معرفتنا بالحقائق الكلية.

يقول أنصار هذه الصيغة إن المبادئ الخلقية كتعميمات كلية لا يمكن أن يكون مصدرها الخبرة أو الملاحظة والتعميم، ذلك أن التقارير الواقعية لاتتضمن أية تقارير خاصة بالوجوب أو الضرورة، وهذا أمر واضح منذ كشف هيوم عن تلك الهوة غير القابلة للعبور والقائمة بين الواقع والقيمة، بين ما هو كائن وما ينبغي أو يجب أن يكون. «ولهذا فإن علينا أن نرفض النظرية التجريبية الخالصة إذا كان لنا أن ندافع عن كون الأخلاق علماً معيارياً يقدم قواعد كلية خاصة بما ينبغي أن يفعل». (وليام ليلي، مدخل إلى الأخلاق).

إن الإصرار على اعتبار الأخلاق علماً معيارياً يعني التسليم بأن معرفتنا الخلقية ذات طبيعة استنباطية، أعني أنها مشتقة من مجموعة من المبادئ المجردة والمعروفة حدسياً والتي لا يمكن اشتقاقها من أية مبادئ سابقة عليها، أو تسويقها وإثباتها إلا باعتبارها صحيحة حقاً، أي من خلال قدرتها على جعل خبرتنا الخلقية مفهومة واضحة. وهكذا فإن في وسعنا أن نجعل من قدرة أي مبدأ على تفسير وقائع خبرتنا وحياتنا الخلقية تفسيراً متسقاً معياراً لصحته بشرط ألا يكون متناقضاً مع أية مبادئ أخرى متضمنة بصورة ضرورية في الأخلاقية. إن اتساق المبدأ مع الحدوس الأخرى هو من بين شروط صحته.

ومن ثم فإننا لا نستطيع من الناحية الخلقية أن نقبل بالكذب ولو مرة واحدة لإنقاذ حياة بريء من سفاح أو طاغية ظالم. لكن هناك، وفي نفس الوقت، حدساً آخر يقول: إن واجبنا أن نفعل دائماً ما بوسعنا لإنقاذ حياة الآخرين الأبرياء. وإذا قلنا لأصحاب الصيغة الحدسية السابقة إن هذين الحدسين متناقضان من الناحية المنطقية، ولا يمكن لأي كائن عقلائي أن يعتقد بهما في آن واحد، فإنهم يرفضون الاعتراف ببطلان هذين الحدسين.

واضح مما سبق أن هذه الحدوس لا تزودنا بقواعد خلقية صحيحة وشاملة حقاً، إنها أقرب ما تكون إلى مشروع قانون أو قاعدة تقريبية تصلح لأن يطبقها معظم الناس في معظم الظروف. فهي قواعد مرجحة الصدق وليست يقينية الصدق في كل الظروف، تماماً كما هو حال الحدس القائل إن القتل خطأ. إن هناك حالات لا يكون فيها الحدس صحيحاً كحالة القتل دفاعاً عن النفس ومن هنا ذهب سدجويك مثلاً إلى أن الحدوس العامة هذه ليست حدوساً على الإطلاق، بل هي تعميمات دغماطية متولدة عن خبرة محدودة بأنماط السلوك المؤدي أو غير المؤدي إلى السعادة العامة للمجتمع. لهذا فإن الحدوس العامة الصادقة هي التعميمات الصحيحة فيما يتعلق بسعادة المجتمع. أما الحدوس المشكوك فيها فهي التعميمات التي يشك في مدى ارتباطها سلباً أو إيجاباً بسعادة المجتمع ككل. إننا لانصل إلى تقرير القيمة الخلقية لفئة من فئات الأفعال هذه بالحدس المباشر، بل باللجوء إلى النتائج، أي على أسس غائية. ويرد الحدسيون على مثل هذا الاعتراض بأن النتائج تعتمد إلى حد كبير على الظروف التي يقع فيها الفعل بحيث يصير التعميم مستحيلًا. وإذا قلنا إن الوصول إلى هذه التعميمات الخلقية قد يكون بطريق تعميم حدوس فردية ثبت صدقها على نحو متكرر، رد الحدسيون بأنه يترتب على هذا أن تسم التعميمات الناتجة - أي الحدوس العامة - بطابع ذاتي يمكن أن يقلل من صحتها الموضوعية. وهكذا فإنه لا مناص - فيما يرى الحدسيون الدغماطيون - من جعل التعميمات الخلقية حدوساً بقوانين أو علاقات طبيعية.

وعلى أي حال فإن هناك اعتراضات كثيرة على هذه الصيغة من الحدسية الخلقية. إنها لا تعطي أي اهتمام للظروف التي يقع فيها الفعل، علماً بأن هذه الظروف أثراً في تقدير المكانية الخلقية للفعل. فإن يكذب المرء انقاذاً لحياة بريء من سفاح يبحث عنه أمر يختلف خلقياً عن أن يكذب في شهادته أمام المحكمة. وإذا تذكرنا أن صواب الفعل فيما يرى بعض الفلاسفة هو ملاءمته للظروف التي يقع فيها، وبغض النظر

4 - نقد الصيغ الثلاث للحُدسية الخلقية الحديثة:

توجد إلى جانب الانتقادات المذكورة إزاء كل صيغة من الصيغ الثلاث للحُدسية الخلقية الحديثة اعتراضات أخرى جديرة بالنظر إليها عند تقويم هذا المذهب:

(1) قد نعرف بالحدس القيمة الخلقية لبعض الأفعال أو بعض فئات الأفعال أو بعض المبادئ الخلقية، لكننا لانعرف بالحدس القيمة الخلقية لكل فعل أو مبدأ أو فئة من الأفعال. وفي مقابل معرفتنا المباشرة بصواب أو خطأ فعل معين نجد أنفسنا أحياناً على غير ثقة تامة من كون هذا الفعل أو ذاك هو الصائب أو الخير أو الملمزم. كما أن شعورنا باليقين إزاء صدق فئة من الأفعال كرد الأمانة إلى صاحبها قد يتزعزع حين نرى أن هذا المبدأ يمجّلنا على إعادة سلاح إلى صاحبه مع معرفتنا التامة بأنه سيستعمله في ارتكاب جريمة. وينطبق هذا الأمر على المبادئ الخلقية التي نحس في ظروف معينة بأن صدقها ليس يقيناً. فحياة الفضيلة ليست هي حياة السعادة بالضرورة، إنها تكون أحياناً حياة البؤس والشقاء في بعض الحالات أو في نظر بعض الناس.

(2) يرجع قبولنا للحدوس الخلقية باعتبارها صادقة دون برهان إلى كون الحالات التي تنطبق عليها عادية، أي لا تشير أية إشكالات، ولا تتعارض مع أية اعتقادات اجتماعية أو دينية، ولا تتضارب مع أية مصالح. أما في الحالات التي يؤدي فيها تطبيق الحدس الخلقى، فردياً كان أو عاماً أو شاملاً، إلى تضارب ما فإنه لا يصير موضع شك فقط بل إننا نشرع في تحديد القيمة الخلقية للفعل عندئذٍ في ضوء اعتبارات أخرى مغايرة كالتنازع المحتمل له مثلاً.

(3) تختلف الحدوس الخلقية باختلاف الأفراد أنفسهم، بل إن حدوس الفرد نفسه تختلف من وقت إلى آخر. ومن هنا يفضي الأخذ بالحدس إلى نزعة ذاتية متطرفة تتعارض وما نسبته على الأخلاق من موضوعية وشمولية. ويرجع هذا إلى أن ما يبدو واضحاً بذاته لفرد لا يكون كذلك عند غيره. إن ما يبدو واضحاً بذاته لي الآن لم يكن كذلك قبل عشرين عاماً مثلاً. إن نفي إمكانية انتقال الإنسان بين الكواكب كان أمراً واضحاً بذاته أيام الخليفة هارون الرشيد، لكن إثبات هذه الإمكانية هو الواضح بذاته الآن. إن حدوسنا تتباين إذن في المكان وتختلف في الزمان، مما ينفي عنها سمي الإطلاق واليقين المزعومتين لها.

(4) إن حدوسنا عرضة للتضارب فيما بينها، فقد أحس كموظف أن قبول هدية من فرد معين هو عمل صائب ولا غبار

عليه من الناحية الخلقية، ولكن قد يكون لديّ وفي نفس اللحظة حدس آخر بأن هذا العمل خطأ باعتباره رشوة مقنعة أو مستبقة. وهكذا نرى أن الحدس ليس يقيناً وإنما هو شعور ذاتي باليقين.

(5) والخلاصة أن المذهب الحدسي يخفق تماماً كنظرية أخلاقية لأن الحدس لا يستطيع أن يبرر نفسه. إنه دعوى نبحت لها دائماً عما يبررها دون أن تستطيع أن تبرر نفسها أمام الآخرين.

اضطر الحدسيون أمام الانتقادات السابقة إلى تطوير موقفهم، إذ لم يعد مجدياً أن يقولوا بأن جميع الحدوس غير قابلة للتحليل أو التسويغ لأن القيمة الخلقية للفعل ترى بعيان مباشر أو أنه لا يوجد طريق آخر لإثبات اتصاف الشيء أو الفعل بها. لقد كان هذا الإدعاء - في الواقع - بمثابة القول إن الأخلاق هي مجرد وصف وتسجيل للحدوس المختلفة دون أي تحليل لها. ولقد نادت الصيغة الجديدة للحُدسية الخلقية بأنه على الرغم من أن حدوسنا صحيحة بالفعل إلا أنها قابلة دائماً للتحليل والتسويغ. والحدس ليس المعيار النهائي في الأخلاق وإنما هو مجرد حكم أولي يستلزم التعليل والتدعيم على أسس أخرى.

5 - الحُدسية الخلقية المعاصرة:

يتفق الحدسيون، رغم الاختلافات التي بينهم، على أن الأخلاق مستقلة تماماً. ومع قولهم بإمكانية معرفة أو تعريف بعض الكيفيات الخلقية بصورة غير مباشرة - كمعرفة الإلزام عبر الخبرة، أو تعريفه بها - إلا أنهم يصرون على أن هناك، وبالضرورة، لفظاً خلقياً أساسياً واحداً على الأقل - كالصواب أو الخير أو الواجب - يدل على كيفية أو علاقة غير طبيعية، بحيث يكون هذا اللفظ غير قابل للتحليل أو التعريف، مع كون الواقع الذي يصفه موضوعياً ومدركاً بالحدس المباشر. إن هذا الواقع الموضوعي ليس واقعاً تجريبياً ليكون في وسعنا إثباته أو نفيه بطريقة ما، إنه واقع يدرك أو لا يدرك.

وما يزيد الموقف الحدسي - في مجال نظرية المعرفة - ضعفاً أن القائل به لا يقدم وصفاً محدداً وواضحاً لما يتعين علينا الانتباه إليه لنكون مدركين للكيفية أو العلاقة غير الطبيعية. ومن ثم فإنه إذا ادعى فرد ما بأن الكيفية المدركة من قبله حدسيّاً هي على الصورة «أ» أو «لا - أ»، فإن اعتراض الحدسي على هذا الفرد اعتراض غير مسوغ. وأكثر من هذا فإنه إذا أطلق أحدنا حكماً خلقياً مثل «أ واجب» «أو ب خير»،

ومع اختلاف الحدسيين في موضوع الحدس (هل هو فعل فردي أم فئة من الأفعال أم مبدأ عام) وما يحدث في هذا الموضوع (الخيرية أو الصواب أو الوجوب)، فإنهم يتفقون على أن الحقيقة المدركة بالحدس هي قضية تركيبية وضرورية في آن واحد. ومعنى هذا أننا نرى خطأ فعل ما كأداء النبات بذات الطريقة التي نرى بها أن اثنين واثنين يساويان أربعة. وبهذا يقوم تماثل بين الحدس الخلقي والمنطقي والرياضي. فإذا عرفنا أن الضرورة التي تسم القضايا الرياضية والمنطقية مستمدة من كونها قضايا تحليلية وأولية، ثم قلنا - مع الحدسيين - إن العبارة الخلقية تركيبية، فإنه لا يعود باستطاعتنا أن نفهم اتصافها بالضرورة في ذات الوقت. وتفصيل ذلك أن ادعاء الحدسيين بأن العبارة الخلقية «كل فعل هو حفظ للوعد هو صواب» قضية تركيبية وضرورية، هو ادعاء لا معنى له كما بين ستروسن. إن في استطاعتنا أن نقبل القضية القائلة «تنزع أفعال حفظ الوعد في ذاتها إلى أن تكون صائبة» كقضية تركيبية وضرورية لأن صواب الفعل يلزم من كونه فعلاً من نوع خاص. لنلاحظ الآن أننا نتحدث «عن فئة من الحالات أو الأحداث، ولا نقول إن لكل أعضاء الفئة خاصية الميل إلى امتلاك صفات معينة، بل نقول إن معظم أعضاء الفئة يملكون في الواقع تلك الصفة. إن أحداً لن يقبل الإدعاء بأن العبارة التي لها صيغة «معظم أ هو ب» تعبر عن قضية ضرورية. ترى هل يصير الإدعاء أكثر معقولة حين نعيد كتابة القضية في صورة «كل أ يميل إلى أن يكون ب»... (ستروسن، الموضوعية الأخلاقية).

لقد زعم الحدسيون أننا نحدس الكيفية الخلقية باعتبارها تلزم بالضرورة عن بعض الكيفيات الحسية التجريبية الأخرى. وإذا صح قولهم هذا فسيكون من الكذب أن نقول إن التعميم المتضمن في العبارة الخلقية السابقة يحتاج إلى التعديل المقترح. أما إذا كانت العبارة محتاجة حقاً إلى التعديل المشار إليه فسيكون من الكذب أن نقول عندئذٍ إننا نحدس الكيفيات الخلقية.

إن لدى المذهب الحدسي تصوراً مغلوطاً لوظائف اللغة. فقد ذهب إلى أنه - باستثناء الثوابت المنطقية - ليس للكلمات أي معنى إلا إذا، وفقط إذا أشارت إلى شيء ما. وحين ادعى الطبيعيون أن الكلمة ذات المعنى تشير إلى كيفية طبيعية، لاحظ الحدسيون أن الكلمة الخلقية لا تشير إلى كيفية طبيعية، ومن ثم فقد استنتجوا خطأ أنها تشير إلى كيفية غير طبيعية، كأنما إشارتها إلى كيفية ما أمر محتم. إن الخطأ في هذا هو الإدعاء بأن الكلمة لا تكون مفهومة وذات معنى ما لم تشر إلى

وأعلن بنزاهة تامة أنه لا يدرك وجود كيفية غير طبيعية، بل يدرك فحسب وجود شعور من نوع معين في داخله، فإنه لا يحق للحدسي أن يتهمنا عندئذٍ بالعمى الخلقي - قياساً على عمى الألوان والذي هو السبب في عدم إدراك فرد للون معين، ذلك أننا نملك أوصافاً تجريبية محددة وواضحة لما بعد حالة من عمى الألوان بينما لا يملك الحدسي أي وصف من هذا النوع لما يسميه بالعمى الخلقي.

يحاول الحدسيون تدعيم موقفهم بالقول إن الكيفيات الخلقية ليست مستقلة عن الكيفيات الأخرى الحسية. ومن ثم فإن حدسنا ليس مجرد حدس بالكيفية الخلقية (الخيرية، الصواب، الوجوب)، لكنه، وفي نفس الوقت، حدس باعتدال هذه الكيفية الخلقية على الكيفيات الأخرى الحسية. لكن هذا الموقف، كما سألين، ظاهري وليس حقيقياً، وقد طرح، شكلياً، لإقناع الآخرين بأن الحدس الخلقي قابل للإثبات والتحقيق من صحته، مثلما هو قابل للتعليل والتدليل على صدقه من خلال ارتباط الكيفية أو العلاقة الخلقية بتلك الكيفيات التجريبية للفعل أو الموقف. حين يقول الحدسي إن الفعل «س» خير لأن له الكيفيات التجريبية أ، ب، ج، فليس لقوله هذا أي معنى على الإطلاق لأن العبارة السابقة لا تقدم في الواقع أي دليل على صدق الحكم الخلقي القائل «س خير». أما حين يقول الكيميائي إن هذه المادة ملح لأن لها الكيفيات د، هـ، و، فإن عبارة «لأن لها الكيفيات د، هـ، و» تلعب دور الدليل على صدق الحكم بينما لا تلعب العبارة السببية السابقة ذات الدور فيما يتعلق بالحكم الخلقي. وبعبارة أخرى فإن السبب الحقيقي يرتبط بالظاهرة تركيبياً، أما ارتباط الكيفية الخلقية بالكيفيات التجريبية فلا يبدو ارتباطاً من ذات النوع، أي تركيبياً. إن الحدسيين يصرون دائماً على أنه ارتباط تحليلي، ومن ثم فإنه لا يقوى على أن يلعب دور السبب الحقيقي. ولهذا فإن الحكم الخلقي يظل - في التصور الحدسي - غير قابل للإثبات والتحقيق أو النقص، فتصير الأخلاق غير عقلانية أو فوق عقلانية. ولا مجال للشك في هذا الوضع في الإمكانيات الهائلة للانحراف نحو ذاتية متطرفة. ما معنى قول «س خير» أو «س شر»، «أ صواب» أو «أ خاطيء» إذا لم تكن هناك طريقة ما للتحقق من الحكم عن طريق تقديم دليل عليه أو على ضده؟ إذا لم تكن هناك أية إمكانية لتقديم دليل بالمعنى الحقيقي للكلمة فإن الحكم سيصير فريسة للإدعاء المحض. وهكذا تنتهي الدعوة الحدسية إلى صورة متناقضة، فهي تطلق أحكاماً تزعم أن لها معنى (أي يوجد عليها دليل) وتؤكد في نفس الوقت أنه لا دليل - في الواقع - عليها.

- فرحان، محمد غلوب، «ملاح فلسفة الرياضيات عند الفارابي»، الباحث، عدد 16، 1981.
- القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1959.
- كريسون، اندريه، ديكرات، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956.
- لويس، جنيفاف روديس، ديكرات والعقلانية، ترجمة عبده الحلوي، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- ماير، فرنسوا، برغسون، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر.
- مهران، محمد، في فلسفة الرياضيات، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
- Banaxerraf, F. and Patnam, H. Editors, *The Philosophy of Mathematics*, Prantice-Hall, U.S.A., 1964. This book includes the most important articles like Brouwer's «Intuitionism and Formalism»; Hyting's «The Intuitionist Foundations of Mathematics», and «Disputation»; Hempel's» on the Nature of Mathematical Truth».
- Brouwer, L., *Brouwer's cambridge Lectures on Intuitionism*, edited by Dalen, C.U.P., 1981.
- Butler, J., «Sermons 1 and 2; in Broad (C.D.), *Five types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.
- Descartes, R., *A discourse on Methods*, London, J.M. Dept, 1934. This book includes, « The Principles of Philosophy ».
- ———, *Rules for the Direction of the Mond*, translated and edited by Anscombe and Geach (P.T.) (in « *Descartes: Philosophical writings*, » Nelson, 1954.
- Frege, G., *The Foundation of Arithmetics*, trans. by Austin J.L., Harper Torchbook, New York, 1960.
- Garforth, F.W., *The Scope of Philosophy*, Longman, London, 1971.
- Hampshire, S., «Fallacies in Moral Philosophy», in *Mind*, Vol. LVIII, 1949.
- Kant, E., *Critique of Pure Reason*, trans, by Smith, N.K., Macmillan and co., London, 1950.
- ———, *Prologomena*, edited by Paul Carus, The Open court, Publishing, Chicago, 1949.
- Lillie, W., *An Introduction to Ethics*, Methuen, and co., LTD., London, 1961.
- Mackenzie (J.S.): *A Manual of Ethics*, Sixth ed., London, 1945.
- Mill, J.S., *A System of logic*, Longmans, Green and Co., London 1925.
- Nowell-Smith, P.H., *Ethics*, Pelican Books, London, 1967.
- Rashdall, H., *The Theory of Good and Evil*, Second Edition, Vol.1, O.U.P., London, 1971.
- Ross, W.D., *The Right and the Good*, The Clarendon Press, Oxford 1967.
- Ross, W.D., *Foundation of Ethics*, the Gifford Lectures Delivered in the university of Aberdeen, 1935-6, The clarendon, Press, Oxford, 1936.
- Russell, B., *Introduction to Mathematical philosophy*, London, 1953.
- Shaftesbury, « *characteristics* » and *Inquiry Concerning Virtue*,

شيء. إننا نعلم اليوم أن ألفاظ الخير والصواب لا تشير إلى كيفية ما على الإطلاق، وأن وظيفتها في اللغة هي إرشاد السلوك وتوجيهه. ومن هنا لم يتمكن الحدسيون من تقديم تفسير مناسب للوظيفة العملية للحديث الخلفي.

مصادر ومراجع

- ابراهيم زكريا، برغسون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، 1956.
- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتهيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، 1968.
- ———، النجاة، نشر محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، 4 أجزاء، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، لا.ت.
- ———، فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946.
- برغسون، هنري، التطور الخلاق، ترجمة محمود محمد قاسم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، لا.ت.
- بنزوي، ج، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ج 2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- التهانوي، محمد أعل بن علي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإنسانية، وكشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، لا.ت.
- خليل، ياسين، المنطق والرياضيات، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1964.
- ديكرات، رينه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930.
- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- عزام، عبد الوهاب، التصوف وفريد الدين العطار، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، لا.ت.
- ———، المنقذ من الضلال، تعليق عبد الحليم محمود، الطبعة الرابعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1964.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1968.
- ———، فصول مجتاج إليها في صناعة المنطق، مخطوط رقم 1009 في المكتبة الوطنية، باريس، لا.ت.

بمعنى Sensualism المعنى الأول هو الأكثر شيوعاً والأوسع استخداماً في تاريخ الحسية والذي يربط المعرفة مباشرة، وبدرجات مختلفة، بالاحساسات. وهو المعنى الذي غلب استخدامه حتى القرن الثامن عشر، أما المعنى الثاني، والذي يرتبط بحسية كوندياك Condillac، فهو أكثر خصوصية وأكثر مغالاة في استناده إلى التركيب العضوي المعقد للإحساسات - بمعنى حس، شعور، رغبة، شهوة، ميل، الخ. ويبدو المعنى الثاني، كذلك، أقرب إلى المعيار الحسي المستخدم في ميداني الأخلاق والجمالية.

ورغم أن للحسية مذاهبها، كذلك، في علم النفس Psychology والأخلاق Ethics، والجمالية Aesthetics، وغيرها من الميادين، إلا أننا سنكتفي بتحليل طبيعة مواقف الحسنيين في نظرية المعرفة لأنها أكثر التصاقاً بالمذهب من جهة ولأن التحليل نفسه ينسحب، من حيث الجوهر، على جملة مواقفهم في المسائل الأخرى.

II - الحسية والتجريبية:

إذا كان للحسية أصول يمكن رصدها وملاحظتها في أعمال عدد من الفلاسفة والاتجاهات، إلا أن جذرها الرئيسي إنما يقوم، على وجه الدقة، في التجريبية ويتفرع منها. هذا الاشتراك التاريخي والمعرفي يفسر إلى حد كبير ميل البعض، إلى عدم التمييز، من وجهة عامة، بين الحسية والتجريبية واعتبارهما بالتالي مذهباً واحداً في مسألة المعرفة. في تأكيدها على دور الحس والتجربة الحسية، وعلى الطابع السيكلوجي الشخصي لعملية المعرفة، ولا يمكن تفسير هذا التداخل إلا في كونه تعبيراً عن واقع فيزيوسيكولوجي يجد صداه في التجربة اليومية العادية، ومن ثمة في الفلسفة.

تعود التجريبية في تاريخ الفلسفة، كمصطلح دقيق، إلى مطلع عصر النهضة ومقدمات الفلسفة الحديثة في غرب أوروبا، بدءاً من القرن السادس عشر، حيث غدت بفعل جملة عوامل ثقافية وتاريخية اتجاهات رئيسية في الفلسفة الحديثة كتب له، ولأكثر من قرن، نفوذ واضح تجاوز ميدان نظرية المعرفة (مجالاتها الأساسية) إلى الميادين الأخرى في الأخلاق والسياسة والاقتصاد والجمالية وغيرها.

تقوم التجريبية، في الأساس، كنظرية في المعرفة متميزة بل ومتعارضة مع نظريات المعرفة المتداولة منذ عصر الإغريق مروراً بمدرسة العصر الوسيط ووصولاً إلى مطلع عصر النهضة. وإذا كان في التجريبية عناصر تختلف أو تلتقي، إلى

Selections in Selby-Bigge, British, Vol. II.

- Sidwick, H., *Outlines of the History of Ethics*, many Subsequent editions, London, 1866.
- Strawson, P.F., «Ethical Intuitionism», in *Philosophy*, Vol. XXIV, 1949.
- Toulmin, S.E., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge university Press, London, 1964.
- Wild, K.W., *Intuition*, O.U.P., 1938.

سحبان خليفات

الحسية

Sensualism
Sensualisme
Sensualismus

I - تعريف الحسية:

الشائع لدى غالب كتاب تاريخ الفلسفة، وفي أوساط جمهورها بعامة، عدم التمييز بالدقة المطلوبة بين التجريبية والحسية. ويمجد هذا الميل طريقه إلى أعمال المتخصصين أنفسهم، فإذا بالموسوعات الفلسفية المتداولة تمر بالحسية عرضاً، أو هي لا تذكرها البتة، مفترضة أن معالجاتها للتجريبية Empiricism تشمل، في ما تشمله، الحسية كذلك. لكن الحسية تبقى، ورغم صلتها بالتجريبية، مذهباً متميزاً يجب التوقف عنده بالعناية المطلوبة.

تذهب الموسوعة البريطانية *Britannica* في تعريف الحسية إلى اعتبارها: «نظرية في المعرفة... تعتمد كلياً أو غالباً على وظائف الحواس لتفسير المعرفة». وتذهب المعاجم إلى اعتبارها مذهباً في المعرفة يدعي أنها مشتقة من الاحساسات وبواسطة الحواس. فـ (The Shorter Oxford English Dict., web-*Ster s, Grand Larousse*). يمكن التعميم بالقول: إن الحسية مذهب فلسفي يذهب إلى أن المعرفة الإنسانية ترجع بكاملها، أو في الغالب، إلى مصدر واحد هو الإحساسات Sensation. والإحساس أو المعطى الحسي Sensedata, Sensa, Sensation. هو ذرة المعرفة أي معطى فيزيوسيكولوجي مباشر في الذهن، تختلف مدارس الحسنيين في مسألة مدى ارتباطه بموضوعات خارجية مستقلة وموازية له.

ورغم أن معالجة الحسية تجري عموماً على هذا النحو، إلا أن التحليل الدقيق للحسية، في تعريفها وتاريخها، يشير إلى معنيين في الحسية: الحسية بمعنى Sensationalism. والحسية

فكرة أصيلة في صلب التجريبية، وسابقة على المذهب. فما هي عناصر الحسية؟ وما هو حد المذهب الحسي؟

III - عناصر الحسية:

بين الاستخدامات المتعددة التي يمكن أن تقف الحسية عليها، في علم النفس، في المنهج، في الأخلاق، في نظرية المعنى، الخ، تبقى الحسية أساساً نظرية في المعرفة (الابستمولوجيا). ورغم أن الحسية في المعرفة لها موقف متميز، إلا أن هذا الموقف يتداخل، في إطار أوسع مع مذاهب الواقعيين في مسألة ماهية المعرفة، كما أنه يتداخل مع مذاهب اللادريين والشكك في مسألة قيمة المعرفة. وبقي أن ما يميز الحسية حقاً، كنظرية في المعرفة، إنما هو موقفها في مسألة مصدر المعرفة، أو على نحو أدق، في مصدر معارفنا: ما هو مصدر معرفتي؟ مم تشتق؟ ما حدودها؟ وما هي نتائجها؟

في هذه المسألة يقوم إذن المذهب الحسي، فيحمل مواقف واضحة متميزة تتدرج، وهذا ما يجب التأكيد عليه، من حسيّة معتدلة، لا تختلف كثيراً عن التجريبية إلى حسيّة أكثر تطرفاً تذهب بعيداً في التميز والتفرد والابتعاد عن التجريبية المعروفة وعمّا هو عادي ومألوف في الحس اليومي المشترك.

وفي إطار هذه التحديدات يمكن تعريف الحسية، عموماً، بالقول إنها مذهب يرى أن المعرفة تقوم كلياً، أو غالباً، على وظائف الحواس، وأن كل المعرفة بالتالي تشتق من التجربة الحسية. هذا هو الحد المشترك بين مختلف مدارس الحسنيين، إلا أن الحسية في مذاهب أكثر تطرفاً، كما عند كوندريك وماخ، تصبح أكثر استناداً إلى الحس بل تصبح مكتفية به دون سواه، فتتميل المعرفة بكاملها، بل، كل ملكات الذهن والشخصية إلى الحس، أو بشكل أكثر دقة إلى الاحساس Sensation.

يستند هذا الموقف الحسي، بالضرورة، إلى قاعدة أولى وهي اعتبارهم الذهن مجرد لوح فارغ Tabula rasa، خالٍ، قبل التجربة الحسية، من كل معنى أو صورة معرفة؛ وأن المعاني والمواد والمعارف والمفاهيم التي يمتلكها بالتالي إنما هي مستمدة من التجربة الحسية، الظاهرة والباطنة، وبواسطة الحواس. يقول جون لوك J. Locke 1732 - 1804 في أول صياغة كاملة للموقف الحسي: «نفترض أن العقل صفحة بيضاء خالية من كل صورة أو فكرة، فكيف له أن يمتلئ إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا، ومنها تشتق كلياً.» إلا أن هذه الصياغة المعتدلة

هذا الحد أو ذاك، مع تلك النظريات، إلا أن ما يمكن تأكيده هو أنها تعارض على نحو مبدئي واضح وصريح المذاهب التي تذهبها العقلانية في نظرية المعرفة - في أصلها وأدواتها ونتائجها ومعاييرها. الاختلاف، بل التعارض، مع العقلانية في ميدان المعرفة بين وواضح، وبيان الأمر كما سيلي.

المعرفة عند العقلانيين، على اختلاف مدارسهم، هي في الأساس فعل العقل وما الأشياء المحسوسة والإحساسات غير مناسبات أو موضوعات لا تشكل في أحسن الأحوال غير جزء من عملية المعرفة يستند حكماً وضرورة إلى أجزاء وشروط أخرى هي أكثر يقيناً وثباتاً وأماناً.

أما المعرفة عند التجريبيين فهي مشتقة من التجربة الحسية والاحساس ومن خلال الحواس.

عند العقلانيين العقل كائن موجود بالفعل وفاعل باستقلال عن الحس والتجربة الحسية؛ وهو يمثل قبل الحس والتجربة الحسية شرطاً جوهرياً مبدئياً لكل معرفة، أو أنه يتضمن، عند غلائهم، المعرفة بكاملها على نحو قبلي وكلي.

أما عند التجريبيين فالعقل، باستخدام اللفظة، هو قبل التجربة الحسية، والحس لوح فارغ مملأ بالاحساسات التي تردنا بواسطة الحواس.

المعرفة عند العقلانيين هي حلقات كاملة تامة تجري استعادتها وفق شروط صورية مستقلة، في الأساس، عن التجربة.

أما عند التجريبيين فالمعرفة هي حلقات ناقصة غير تامة وقابلة دائماً للزيادة والتطور وخاضعة باستمرار للمراجعة في ضوء التجربة ونتائجها.

وعلى ذلك، يميل العقلانيون إلى تشكيل العالم، أو استعادته، في صورة حقائق كلية، قبلية ثابتة ومطلقة. أما التجريبيون فيميلون إلى تشكيل العالم، أو وصفه، بأقصى قدر من الحقائق الجزئية، البعدية، المتغيرة والنسبية.

هي ذي حدود الاختلاف والتعارض بين العقلانية والتجريبية. وفي مادة هذا التعارض بالضبط تجد الحسية ذاتها، أي تجد جذرها الحقيقي الذي يحتفظ من التجريبية بكل عناصر الماهية والجنس والنوع مع استقلال أوسع في الدرجة، وتطرف أكثر في المدى الذي تبلغه في استنادها إلى الإحساس، وفي تطبيقها الراديكالي للمعيار الحسي.

الحسية كمذهب هي، إذن، شكل من أشكال التجريبية، أو هي التجريبية في صورها القصوى؛ إلا أن الحسية في أصلها الحسي الصرف، كانطباع وإحساس وتجربة حسية، هي

حسب الحسنيين المعتدلين، أو هو المعطى الخارجي نفسه، أو ما نعتقده كذلك، حسب غلاة الحسنيين أمثال أرنست ماخ E. Mach 1886-1915 الذي يذهب إلى أن الأشياء نفسها هي إحساسات: «إن الأشياء لا تنتج إحساسات، بل إن تراكيب الإحساسات هي التي تصنع الأشياء». وكما الإحساس كذلك المعرفة المشتقة منه، فهي أيضاً محكومة بالفردية والجزئية والنقص الدائم؛ وهي إما أن تبقى في مثل هذا الحال وعلى هذا المستوى فقط، أي عاجزة عن أن تتحول إلى معاني ومفاهيم وكليات، كما يدعي غلاة الحسنيين، أو تسمح بقيام معاني وأفكار ومفاهيم كلية مجردة، حسب الحسنيين المعتدلين، ولكن باشتقاق مباشر من أصولها الحسية ووفق قوانين آلية لا دور للعقل فيها.

هوذا الحد المميز في تعريف الحسية. ورغم وجود جملة اختلافات جزئية بين مختلف مدارس الحسنيين، فإن هذا الحد هو الذي يحكم الموقف الحسيّ عموماً. وينسحب هذا الموقف في مسألة مصدر معرفتنا على مختلف درجات المعرفة وأنواعها وأشكالها، بدءاً من المعرفة اليومية العادية البسيطة إلى المعرفة بالحكم والقياس والاستقراء وصولاً إلى المعرفة العلمية بالمشاهدة والتجربة والتي تنتهي في فرضيات ونظريات وقوانين يزعم دائماً أنها دقيقة وصحيحة.

فعل مستوى المعرفة اليومية العادية البسيطة تجد ادعاءات الحسنيين ما يؤيدها في الغالب. فالعلاقة بين الإحساس والمعرفة تبدو مباشرة ومطرودة، وخصوصاً أن الحس المشترك العادي لا يناقش أساساً موضوع صدق تمثيل الإحساسات للوقائع الخارجية ومسألة وجود الوقائع الخارجية. والحسية ضمن هذا الحد الأولي مقبولة حتى من أرسطو الذي يخصص دوراً واضحاً للحس والإحساسات وشهادة الحس في معرفة العالم الخارجي. فالحواس هي نوافذ المعرفة والإحساسات هي موادها - الأولية على الأقل. وليس من باب المصادفة في شيء أن تكون الوقائع الخارجية مصنفة حسب حواسنا - أو العكس - وأن لا يكون لدينا بالتالي علم بوقائع لا تطلها حواسنا - مباشرة أو بالواسطة. فالذي يحرم من حاسة ما، كما يقول جون لوك، يحرم حكماً من طائفة المحسوسات الموازية لها. ومهما بالغنا في تأكيد دور العقل في تشكيل معرفتنا عن العالم، فإن صورته أساساً هي صورة حسية ترد عبر الحواس في عمليات معقدة، بل إن العقل ليشبه الحس في كونها يشكّلان صوراً حسية، مجردة، وهو ما يلجّ عليه أرسطو. والحس لا يقَدِّم دائماً معرفة جزئية عن العالم الخارجي أو ما نسميه

سمحت للابنيز العقلاني Leibniz 1646 - 1716 أن يوافق لوك تماماً مع إضافة واحدة، ولكن أساسية، على فرضيته وهي أن كل ما في العقل هو من التجربة - ما عدا العقل نفسه. هذه الثغرة التي سمحت للعقلانيين أن يجدوا فيها منفذاً لهم، ستجد عند هيوم D. Hume 1711 - 1776 حلاً لها، وذلك بتأكيده، في ذروة الصياغة الحسية لموقف لوك، أن كل ما في الذهن مشتق من التجربة الحسية حتى الذهن نفسه، والذي يجعله هيوم مجرد اجتماع إحساسات وفق قوانين التكرار الآلية: «لا شيء هناك سوى اجتماع إدراكات حسية مختلفة... العقل هو نوع من المسرح حيث تظهر عليه الإدراكات الحسية، تتوالى، تتعاقب، تذهب وتجتبع في تسرع لا حد له من الأوضاع والأشكال... [ولكن] المقارنة بالمسرح يجب أن لا تخدعنا إذ ليس هناك إلا إدراكات حسية متعاقبة لا أكثر...».

ويشارك مع هيوم في هذه النتيجة الحسية المعرفة في التطرف معاصر آخر له وهو كونديلاك Condillac 1715 - 1780، وهو أكثر التصاقاً بالمذهب الحسيّ واتصافاً عليه، كما سنرى في الفقرة التالية، حيث يحاول أن يستخرج من الحواس، بل من حاسة الشم أدنى الحواس، معارفنا كلها.

الحسية، إذن، ترد المعرفة إلى الحس والاحساسات، وبهذا فهي تقف على تناقض تام مع العقلانيين الذين يجعلون للعقل دوراً ما في عملية المعرفة. فكل ما نعرفه يعود في أصله إلى ما نراه ونسمعه ونذوقه ونلمسه ونشئه. معارفنا كلها، حتى أعلى درجاتها، ليست في حقيقتها وفي واقع تركيبها سوى إحساسات قد امتزجت واجتمعت وتنافرت واتحدت وارتبطت في عمليات آلية معقدة لا دور للعقل فيها. بل إن ما يسمى بالعقل نفسه، في قواه وعملياته وتصورات، ليس إلا نتاجاً أخيراً لتلك الإحساسات التي تردنا بواسطة الحواس. والاحساسات هذه تدخل الذهن وفق تصنيف الحواس، من حيث النوع، ووفق اجتماع مجموعة شروط موضوعية وذاتية، من حيث الدرجة، وهي تكون خارجية أو داخلية باطنة، حسب المصدر؛ وتكون بسيطة حسب حاسة واحدة أو مركبة حسب حاستين أو أكثر. أما من حيث النتيجة فالإحساس قد يكون شعوراً (كشعور اللذة والألم) أو عملية تحدث في حاسة من الحواس، أو يكون نتيجة للعملية تلك أو يكون أخيراً انطباعاً في الذهن. إلا أن هذه جميعاً هي إحساسات تبدو موحدة رغم غناها وتعقيدها الداخليين حسب علماء الفيزيولوجيا. وفي جميع الأحوال، فالإحساس Sensation، حسب الحسنيين، هو وحدة أو ذرة atom مفردة، جزئية، ومنفصلة. وهو ذرة المعرفة الأولى ومادتها. وهو إما نسخة تامة صادقة عن المعطى الخارجي،

القياس علماً إسمياً أو كلامياً محضاً، وبمجرد انتقال من محسوس إلى محسوس بالتشابه والمقارنة. وكذا موقفهم من الاستقراء، فهذا النوع من الاستدلال، الذي يفرض الانتقال من الجزئي إلى الكلي، بحيث يبرز وفق المفهوم الأرسطي ما هو كلي في الجزئي، هو أقرب إلى ادعاءات الحسين بسبب استناده تعريفاً إلى التجربة الحسية. لكن الحسين، وبسبب التزامهم بمطلبهم الأساسي وهو توخي الدقة التامة، لا يذهبون مذهب الأرسطيين في جواز قبول الاستقراء الناقص وتقبل نتائجه وإنما هم يصرون على الاستقراء التام لكل آحاد التجربة، فإذا توفر ذلك كان المستقبل شبيهاً بالماضي على قاعدة تكرار المشاهدة، ووفق قوانين التوقع الآلية، أما إذا لم يتوفر ذلك فلا مسوغ لأي استدلال، كما تفعل جبهة المناطقة، بل يجب الاكتفاء إذ ذاك بما لدينا من مشاهدات ووقائع وبيانات وليس أكثر. هذا الكلام في الاستقراء عند الحسين يقودنا مباشرة إلى موقفهم من المعرفة العلمية.

المعرفة العلمية عند الحسين هي ميدانهم الأفضل لبيان تعارضهم مع العقلانية بعمامة، ومع مناهجهم في العلم بالذات. ولا يسمع المرء إلا أن يؤكد في هذا الباب أن انفصال مناهج العلم الطبيعي عن الفلسفة، والميتافيزيقيا تحديداً، إنما تم بجهد رياضي - تجريبي فيه الكثير من المقدمات والعناصر الحسية. وإذا كان غالييليو وبرونو وكوبرنيكوس قد جعلوا التجريب خاضعاً لنماذج الرياضيات ومعاييرها، فإن هوبس ويكسون ولوك وهيوم وغيرهم قد أطلقوا هذا التجريب إلى نهاياته الاختبارية الحسية الخالصة، فجعلوا المعرفة العلمية معرفة ممكنة تعتمد الاستقراء والتجربة في بلوغ نتائجها، لكنها تفيد من القياس في ضبط تلك النتائج وتصويبها. إلا أن هذه المعرفة تعود في النهاية إلى التجربة الحسية الجزئية كنقطة انطلاق وكمعيار أخير. لكن هذا الاعتدال الواقعي المقبول في الموقف الحسي لا يبقى كذلك، وإنما هو مبني على يد جماعة قبيحة من العلماء - الفلاسفة في اتجاه مسرف في التطور، ولبيلغ هذا الاتجاه تنتهي تطرفه مع أرنتست ماخ E. Mach. يرى ماخ أن الإحساس هو الفكرة الأهم في فلسفة العلم. فهو المادة الفعلية التي تشكّل نسيج العالم المحيط بنا، موضوع العلم، «إن العالم بأكمله، ما هو داخلي وما هو خارجي...» هونانج عدد بسيط من العناصر الحسية المتجانسة»، وإن مهمة العلم هي «إيضاح العلاقات بين تلك العناصر». وإذا كان العلم عند أرسطو هو معرفة الشيء بأسبابه، فإن مهمته الآن، مع أرنتست ماخ في ذروة الاتجاه الحسي، هو وصف الوقائع لا تفسيرها: «هدف العلم هو الوصف الدقيق التام الكامل

بالكيفيات الثانوية حسب ديكارت مثل اللون والصوت والطعم، بل إن حاسة اللمس تشترك على نحو جوهري في تشكيل فكرتنا عن الكيفيات الأولية مثل الامتداد والطور والعرض والشكل، وتشكيل فكرتنا عن المكان والزمان والديمومة. وغيرها: «توضح فيزيولوجيا الحواس أن مواضع الأشياء في المكان والزمان، والتي ندرك بواسطة التجربة الحسية فقط، هي كذلك عناصر أي إحساسات مثل الألوان والأشكال تماماً».

وعلى مستوى المنطق يقدم الحسيون نظرية في طبيعة التجريد والحكم والقياس والاستقراء تتضمن تفسيراً حسياً خالصاً هو امتداد مباشر لنظريتهم الأساسية في المعرفة. رأى أفلاطون ومن بعده العقلانيون، بنسب متفاوتة، أن المعاني المعقولة الكلية هي صور في العقل لا نكتسبها، بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما نستذكرها. أما أرسطو فاعتقد أن التجريد هو استخراج المعنى الكلي من الجزئيات وذلك بتجريد مطرد له عن المادة ولواحقها. لكن الحسين ذهبوا في التجريد مذهباً آخر. فهو عند غلاتهم معرفة غير ممكنة أو إسمية لا تحتوي أي مضمون فعلي، إذ أن هؤلاء يكتفون على نحو صارم بمجرد تسجيل المشاهدات أو الوقائع، حتى لا نقول الإحساسات. أما عند معتدلة الحسية فالتجريد ممكن ولكن وفق تفسيرهم الحسي. فهو لا يتضمن أي معنى أو فكرة غير ما تقدمه المعطيات والمشاهدات - على عكس ما اعتقده أفلاطون وأرسطو - هو الصورة الجديدة التي نصل إليها بانتباهنا لما هو مشترك في الخصائص التي تقدمها المشاهدات والمعطيات الجزئية، ثم تقرر هذه الصورة بلفظ مستقل دال عليها، لا يتضمن أكثر من إشارة إلى الصورة. وبمقدار تكرار التجربة واشتداد الإحساس يزداد تملكه لانتباهنا وحصره له فتزداد الصورة الجديدة وضوحاً وابتعاداً عن الخصائص الجزئية التي كانت في المشاهدات والمعطيات تلك. التجريد، إذن، هو عملية لاحقة بالإحساس، أكثر مما هو فعل عائد للذهن. هو نتاج عملية الإحساس من خلال التكرار وفق قوانين آلية، وليس نتيجة فاعلية في الذهن. المعنى المجرد إذن هو صورة مركبة مشتركة من عناصر حسية تجتمع وفق قوانين آلية. هو انفعال حسي وليس فعلاً ذهنياً أو عقلياً. هذا التجريد ينسحب كذلك على الحكم والقياس، حيث يغدو الحكم مجرد انتباه مزدوج، حسب تعبير كوندريك، أو مجرد تركيب بين لفظين، ولا تتضمن هذه العلاقة الإسمية، في أفضل أحوالها، أكثر مما رأينا في طبيعة التجريد. وإذا كان الحكم كذلك يصبح

الحد أو ذاك في أعمال مفكري الإغريق ما قبل السقراطيين، في نظريات المعرفة والأخلاق؛ وهي موجودة في جوانب من نظرية المعرفة عند أرسطو ثم عند سائر المدرسين في العصر الوسيط. أما في عصر النهضة فإن العنصر الحسيّ سيجد من الشروط والظروف التاريخية والثقافية ما يجعله جوهرياً ورئيسياً في أعمال هوبس وباكون ولوك وبركلي وهيوم ثم في أعمال كوندريك وهولباخ وفيرباخ، فإلى وضعية كونت وجون ستيوارت مل، وصولاً إلى المضمون الحسيّ الأولي في أعمال المناطقية التجريبية، وحلقة فبيننا، والمدارس الكثيرة من البراغماتية وفي غيرها من الاتجاهات العلمية - الفلسفية المعاصرة.

كان طبعيو اليونان الأوائل (طاليس، انكسيمندريس، انكسيمنس وهرقليطس) على صلة مباشرة بالأفكار التجريبية الحسية، على فوارق واضحة بينهم، ودون أن ينتهي الأمر عند أي منهم إلى تشكيل تصور حسيّ كامل. وحسية هؤلاء، أقرب ما تكون إلى المادية العفوية الفجة. نشير، على سبيل المثال، إلى التفسير الآلي لأنكسيمندريس الذي يفسّر صدور الكائنات «بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلة متمايزة ودون غاية». ويمضي ديمقريطس بهذا الاتجاه قدماً إلى حد اعتبار «العقل صدى للحس»، وفي آلية تشبه تماماً آلية انكسيمندريس، وهي خاصية تبدو مشتركة لدى الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط. إلا أن اشتراكاً أكبر حجماً نجده بين الحسية والفكر اليوناني في أعمال بروتاغوراس، فهو صاحب المقولة الهامة: «الإنسان مقياس كل شيء» والتي تأخذ بها البراغماتية حرفياً. وأهمية هذه المقولة لا تقف عند طابعها الحسيّ المباشر، وإنما في ما يمكن استخراجه منها، كذلك، باعتبار الإنسان فرداً، ثم اعتبار هذه الفردية المشخصة مقياساً للمعرفة والقيم، وليس العكس. وقد خص أفلاطون بروتاغوراس بمحاورة حملت اسمه، كذلك ذكره أرسطو في ما بعد الطبيعة. إلا أن حقيقة قوة الاتجاه الحسيّ في الفكر الإغريقي، عند بروتاغوراس والشكّك وأبيقور وآخرين، تبدو جلية تماماً في الصيغة الدقيقة التي وضع بها أفلاطون دعوى الحسين في محاورة ثياتيتوس إحدى أهم محاوراته، حيث يقول في مطلع المحاورة بلسان ثيودوروس «يبدو لي أن من يعلم شيئاً إنما يعلمه بالإحساس، وفي ظني أن العلم ليس شيئاً آخر غير الإحساس». إلا أن أفلاطون يقدم هذا التعريف الدقيق للموقف الحسيّ كي ينتهي إلى تفنيده، فالمعرفة الحقيقية عنده هي المعرفة العقلية، بل معرفة الكليات، ولا يمكن أن تكون حسية - رغم أن باحثين مدققين في أعمال أفلاطون يعتقدون أن مذهب أفلاطون قد حمل من المثالية أكثر مما فيه حقاً. أما

للوقائع، والوقائع لا تتشكل إلا بالعناصر (الإحساسات) في علاقات، والوصف العلمي هو إيضاح الاختلافات والتشابهات بين العناصر». وهكذا فالمعرفة العلمية، من الوجهة الحسية وبتعبير دقيق، هي مجرد وصف للإحساسات وتسجيل لها في بيانات: «كل نتائج العلم، كما كل مقدماته، يجب أن تنحل إلى بيانات بالإحساس». لكن المعرفة العلمية تنتهي إلى فرضيات ونظريات وقوانين، فكيف يجري تفسير ذلك؟ الحسيون لا ينفون هذه الحقيقة؛ هم يعتقدون أن الاستنتاج والتعميم جائزان في المعرفة العلمية إلا أنها لا يتضمنان أي شيء آخر غير ذلك الذي تقدمه التجربة. أما الهدف من التعميم، عند ماخ والحسين المتطرفين، فهو مدّ تجربتنا السابقة أو أوصافنا البدائية لتغطي المعطيات الجديدة المتزايدة. أما كيف يحدث ذلك، فليس في الأمر تجريد أو خلق، وإنما هو ناتج فعل التكرار، والذي هو أحد القوانين الآلية التي تحكم طبيعة الذهن. إذ إن تكرار المشاهدات والوقائع المتشابهة تبعث في الذهن صورة مركبة جديدة هي بمثابة الوسط المشترك بين كافة المشاهدات والوقائع السابقة. وعلى ذلك فكل وصف علمي مشروط بوقائع التجربة السابقة، وهو بذلك ناقص حكماً ولا يمكن أن يكون كاملاً. وإذا كانت التجربة دائماً ناقصة، والتعميمات مجرد مجموع أو حاصل تجربتنا فإن التعميمات والقوانين ليست، بالتالي، من الضرورة في شيء، ولا تتضمن إطلاقاً ما يوجب صدورها حكماً، وعلى هذا النحو المعين دون سواه. بل لعلها تصبح مضللة وخطرة حين نتمسك بها أكثر مما يجب، أو حين لا ندرك طبيعتها الحقيقية: «الفرضيات خطيرة حين نستند إليها أكثر من الاستناد إلى الوقائع المحسوسة».

هذا القدر من التحليل الحسيّ لمسألة المعرفة ربما كان ضرورياً ليبيان أهم العناصر التي تشكل الموقف الحسيّ، في شكله المعتدل والمتطرف. وباختصار، فالحسية هي وجهة نظر فلسفية تذهب، في شكلها المعتدل، إلى اعتبار المعرفة مشتقة من الإحساس ومستندة إليه بكاملها؛ أما في شكلها المتطرف فهي تذهب إلى اعتبار المعرفة مجرد امتداد للإحساس، على نحو آلي معقد.

IV - تاريخ الحسية:

لا تمتلك الحسية، على نقض المذاهب الفلسفية الأخرى، تاريخاً مستقلاً مميّزاً؛ فقد تداخلت منذ بدايات الفكر الإغريقي مع جملة أفكار ومدارس، وتوزعت عناصرها في عدد من الاتجاهات والمذاهب. فهي، بمعناها الأوسع، موجودة إلى هذا

فإن أدق صياغة لهذا الموقف هي تلك التي قدمها لوك على نحو نموذجي كلاسيكي في كتابه مقالة في الفهم الإنساني الصادر سنة 1690. يتضمن كتاب لوك نقداً حاسماً منظماً لنظرية الأفكار الفطرية ولتائجها ولكل نط تفكير يذهب إلى أن في العقل أفكاراً سابقة على التجربة الحسية. وبدلاً من نظرية الأفكار الفطرية يطوّر لوك ما أسماه المنهج الواضح التاريخي والذي حمل أول صياغة كاملة للموقف الحسي. يقول لوك: «لنفرض أن العقل هو، كما نقول، صفحة بيضاء خالية من كل صورة وبدون أية أفكار، فكيف له أن يمتلئ؟ إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والعرف التي نجدها فيه؟ على هذا أجب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا ومنها تشتق بالكامل... إما من الأشياء المحسوسة الخارجية أو من عمليات عقلنا الداخلية... هي ما يزود عقلنا بكل مواد التفكير. هما إذن قاعدتا المعرفة، ومنها كل ما لدينا، أو ما يمكن أن يكون لدينا، من أفكار». والتجربة الحسية هي مضمون الإحساس الذي يشكل ذرة المعرفة أو مادتها عند لوك: «المصدر العظيم لمعظم ما لدينا من أفكار، والذي يعتمد كلياً على الحواس ومنها إلى الفهم، هو الإحساس». هذا الموقف الحسي، والذي بدا في حينه كاملاً، يبدو الآن معتدلاً قياساً على مواقف حسية أكثر جذرية وتطرفاً. فلوك يقي العقل خارج التجربة الحسية، وهو ما جعل لاينتز العقلاني يقبل فرضية لوك مع بعض التعديل. كذلك يبدو اعتدال لوك في استدراكه، الذي رأيناه آنفاً، حيث يعتبر الإحساس مصدراً لمعظم أفكارنا وليس كلها. هذا الاعتدال سيجري تجاوزه عند هيوم وكوندياك وماخ وغيرهم من أصحاب المواقف الحسية المطلقة. ورغم هذا الاستدراك فإن ما يربط لوك بالموقف الحسي يتجاوز، حسب اعتقادي، الحد الذي رأيناه وذلك الحسي يتجاوز، حسب اعتقادي، الحد الذي رأيناه وذلك ناشتراكهما في تبني موقف الحس اليومي العادي لدى الناس، الموقف الذي تدافع عنه الحسية والذي يمكن التقاطه داخل محاولة لوك والذي بدا عنده، على نقيض هيوم مثلاً، أكثر أهمية من بناء موقف منطقي متماسك.

عند بركلي G. Berkley 1685-1735، المعرفة كلها حسية مباشرة ودون أية مرجعية أخرى: «أعني بالأشياء الحسية ذلك الذي يمكن إدراكه بالحس، فالحواس تدرك فقط، في الحقيقة، ما يتأتى لها مباشرة ودون أية مرجعية أخرى».

وموقف هيوم 1711-1776 لا يختلف كثيراً في هذا الباب عن موقف بركلي مع أنه أكثر تفصيلاً وأعمق أثراً. يقتفي هيوم

أرسطو فقد أدخل، كما يبدو، تعديلات جوهرية في مسألتي دور المادة في تشكيل الأشياء - الجواهر ودور الحس في تشكيل المعرفة. ففي باب قوى النفس يسهب أرسطو في تفصيل طبيعة الحس وأنواع الحواس ويصنف مدركاتها الخارجية والداخلية، ومتى كانت الحواس سليمة فإن معطيات الحس لا يمكن ردها: «الحاسة المعينة مختصة بطائفة من الموضوعات، لا تبدل أو تغير بطائفة أخرى، وفي حدود هذه الطائفة المحددة بالذات فإن احتمالات الخطأ تبدو محددة». كذلك هو يرى تشابهاً بين العقل والحس في كونها يدرجان صور الأشياء المحسوسة لا مادتها، وهو أخيراً يرسي أساس الموقف الحسي الذي سيتبلور في ما بعد حين يؤكد أن إدراك الصور في الذهن شبيه بارتسام «الأحرف على لوح لم ينقش عليه شيء». هذا الجانب الحسي هو الذي يلحظه الفارابي في مذهب أرسطو: «فأخذها وجعل وجودها هو الوجود الذي يشهد له الحس على النحو الذي توجد المقولات فيها مستعملة لدينا في الاختبار ببعض مع بعض، واستعلام بعض عن بعض وتعرف بعض ببعض». وكذا في قوله: «وسمى الأشياء المتعاقبة التي تتبدل فيها الأعراض، فهذه هي التي تدرك بالحس ويشهد لها الحس من الحس...». ورغم أن هذه الجوانب الجزئية لا تمثل سياق المذهب العام عند أرسطو، إلا أنه يثقي عموماً على صلة قريب واضحة بالحس والمحسوسات في المعرفة عنده، رغم أنه يعتبر المرحلة تلك أولية ولا تشكل معرفة بالفعل. وهي جزء من عملية المعرفة وشرط لها، فالمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة (وليست مفارقة لها كما عند أفلاطون)؛ وهذا سر حماس المدرسين لأرسطو واعتبارهم الأرسطية المدرسية الوحيدة التي استطاعت الجمع بين التجربة والعلم والتوفيق بينهما. هذا الجانب الحسي لا يبدل، في السياق العام لمذهب أرسطو الذي يبقى سياقاً غير حسي بالتأكيد، والذي لا يأخذ من الحس إلا بالمقدار الذي يبدو مشتركاً، ضرورياً، ولا يمكن تجنبه.

ورغم هذه الجوانب الموجودة فعلاً في أعمال مفكري الإغريق، وفي من حذا حذوهم في العصر الوسيط، في الفلسفة العربية الإسلامية وفي الفلسفة الغربية الوسيطة، إلا أن التأسيس الأكثر تنظيماً للحسية إنما هو ذلك الذي حملته تحولات الفلسفة الحديثة. ومع أن اسم جون لوك يرتبط في الواقع بالمذهب التجريبي، فإن أعماله وأفكاره العامة وهزه العميق لقواعد العقلانية قد فتحت، مع ذلك، مزيداً من الأبواب أمام بلورة موقف حسي راديكالي متميز. فإذا كانت الحسية هي إعادة كل المعرفة الإنسانية إلى الحس والإحساسات

الديمومة، ومن مجموع الإحساسات ووحدها يدرك معنى الشخصية. هذا الخط الحاسم في التفكير يلغي بلا شك كل أسس العقلانية ونتائجها، حتى في أشكائها المدرسية، وينفي بالتالي أية قيمة موضوعية لكلياتها وماهياتها وأفكارها، إذ تصبح جميعاً إما جزئيات مكتسبة من الإحساسات أو مجرد ألفاظ دالة على جزئيات دائماً ثم استقلت بفعل التكرار.

هذا الاتجاه الحسي هو الذي شاع (في شكله المادي الميكانيكي) سحابة القرن الثامن عشر في انكلترا وفرنسا لدى عدد كبير من العلماء والأطباء والفلاسفة الذين وجدوا في نجاحات العلوم الطبية والطبيعية ما يشجع على اعتناق فرضية إن الإنسان آلة مادية تامة تعمل على نحو ميكانيكي وتتعرف على العالم من خلال الحواس التي هي حكماً نوافذ المعرفة. وإذا كانت الفرضية تلك قد تعززت بالنجاحات العلمية الطبيعية التي تحققت، إلا أنها تعود وعمل نحو مباشر إلى نظرية الإنسان الآلة التي طوّرها ديكارت في كتابه العالم *Le Monde* وفي أجزاء من المقالة، والتي ربطها بنظامه الميتافيزيقي بشعرة واهية لم يجد طبيعيو العصر صعوبة تذكر في قطعها وإطلاقها بالتالي نظرية آلية مستقلة تكتفي بعناصر المادة والחס وقوانينها.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر توفرت جملة شروط تاريخية سمحت للحسية، وفي انكلترا بالذات، أن تتجاوز ميدان المعرفة إلى ميدان الأخلاق، وبخاصة في مذهب النفعيين الانكليز Utilitarianism الذين استعادوا مفهوم اللذة عند أبيقور ومن ثمة هوبس. وأشهر هؤلاء بنام J. Bentham 1748-1832، وجون ستيوارت مل J.S. Mill 1806-1873. ومع اختلاف في الحدود والتفاصيل، إلا أن النفعية تذهب إلى أن الناس يطلبون اللذة بطبيعتهم وكذلك يجتنبون الألم بطبيعتهم، وعلى ذلك فالخير أو الفعل الخير هو الذي يجلب لذة أو يزيد في مقدار اللذة، مثلما الشر أو الفعل الشرير هو الذي يجلب ألماً أو يزيد في مقدار الألم. ورغم الصعوبات التي تنتهي إليها النفعية، إلا أن معيارها في الحالين، حال الخير وحال الشر، هو معيار حسابي كمي، وذاتي غالباً، أي حسي بالمعنى المباشر. هذا المعيار الكمي، الحسابي، الذاتي هو الأقرب إلى الحسية، أما حين تنتهي النفعية لدى البعض إلى معيار المنفعة العامة والموضوعية في الحكم فهي تكون قد ابتعدت، بالمعنى الدقيق للكلمة، عن المنطلقات الحسية. فالفردية والجزئي والخاص والذاتي هو المضمون الأخير للحسية.

أثر لوك في إرجاع كل معرفة إلى مصدرها التجريبي الحسي، لكنه يبدو أكثر تصميماً من لوك على عناصر الموقف الحسي من كل بقية عقلانية. يقول هيوم: «ترجع كل إدراكات العقل الإنساني إلى نوعين... الانطباعات والأفكار، والفرق بين الاثنين هو في درجة القوة والحيوية... فالإدراكات التي تدخل بقوة أعظم هي الانطباعات وتحت هذا الاسم أضاع الإحساسات والمشاعر والانفعالات... وبالأفكار أعني الصور الباهتة الأولى في الذهن». والانطباعات هذه تعني الإحساسات تحديداً: «كل الانطباعات، أي كل الإحساسات Sensation، الخارجية والداخلية...». هذه الفرضية كفيلة، حسب هيوم بإزالة كل الغموض الذي بعثه الميتافيزيقيا في الفكر، فتعيد ما نظنه مجرداً أو معقداً ملموساً وبسيطاً: «إذا أحسن استخدام هذه الفرضية غدا كل غامض مفهوماً... فالأفكار، والمجردة منها بخاصة، هي باهتة وغامضة». وبلا استخدام الدقيق لهذا المعيار الحسي غدا طبيعياً هيوم أن يلغي كل جوهر، أو مادية ثابتة، وكل قانون، أو كلية، بل أن يلغي كل معرفة تتجاوز حد الصور الحسية الفردية الجزئية المباشرة، فنصل إلى مثالية ذاتية تتضمن شكوكاً عميقة في كل ادعاءات المعرفة.

وتجد الحسية عند معاصر هيوم الفيلسوف الفرنسي كونديلاك Condillac 1715 - 1780 سنداً آخر رئيسياً، بل لعلها أكثر المحاولات تصميماً على استخراج كل أجزاء معرفتنا، حتى أعلى أشكائها، من عناصر حسية خالصة، من الحواس، بل من أدنى الحواس قاطبة وهي حاسة الشم. ورغم أن نظريته هي، في حقيقة الأمر، كلاً معقداً متباين العناصر بل متغارب المقدمات والنتائج والأهداف، إلا أنها تبقى في جزئها التحليلي واحدة من المحاولات لإقامة معرفة تامة بعناصر وأدوات وقنوات حسية خالصة دون سواها. يفترض كونديلاك في كتابة الإحساسات الصادر سنة 1754 وجود جسم إنساني حي داخل تمثال من الرخام، فإذا كسرنا التمثال في موضع الأنف أتحنا للجسم الحي أن يستخدم حاسة الشم. فإذا عرض له إحساس ما، كرائحة وردة مثلاً، فإن ذلك الإحساس يملأ وعيه ولا شيء عداه. ويستخرج كونديلاك كافة ملكات الذهن وفاعلياته من هذا الإحساس الأولي وعلى نحو آلي تام. فإذا كان الإحساس وحده كان الانتباه، وإذا استمر مع تقديم صورة جديدة منه كانت الذاكرة. وبوجود إحساسين الآن، الماضي والحاضر، تكون المقارنة، والمقارنة يكون الحكم، فإذا تكرر الحكم كان الاستدلال. ومن تعاقب الإحساسات يدرك العدد، ومن تكرارها يدرك الزمان، ومن وحدتها يدرك معنى

موضوع المعرفة فهي ليست جوهرًا أو ماهيات، بل عناصر أولية Elements تحتج فتحكون أشياء؛ وهذه العناصر ليست إلا إحساسات. «العناصر هي إحساسات». الإحساسات، حسب ماخ، ليست صور الأشياء وإنما هي مادة الأشياء وطبيعتها: تراكيب العناصر (أي تراكيب الإحساسات) هي التي تصنع الأشياء. مادة العالم إذن ليست جواهر ولا ماهيات وإنما هي كتلة الإحساسات: «بالنسبة إلينا الألوان، الأصوات، الأمكنة، الأزمنة... هي مؤقتًا العناصر الأخيرة المطلقة... وفي هذا يقوم كل تفسير حقيقي للواقع». ووفقاً لهذا التصور للوجود تغدو المعرفة من نوع الوجود نفسه وليست مغايرة له. يتبنى ماخ نظرية المعرفة هذه مستنداً كلياً إلى الحس والإحساس وإلى الحد الذي تصبح المعرفة معه مجرد امتداد للإحساس أو الإحساس نفسه في صيغة جديدة. المعرفة إذن ليست مغايرة للطبيعة وإنما هي جزء منها وامتداد لها: «المعرفة... هي ناتج الطبيعة العضوية». المعرفة إذن تخلو من كل إضافة عقلية بل من كل عنصر غير حسي. ووفقاً لهذا الخط من التفكير يصطنع ماخ تصوراً للوجود والمعرفة يبدو في مقدماته وأجزائه ونهاياته تصوراً حسيّاً صرفاً؛ إلا أننا لن نتطرق إلى تفاصيل هذا التصور وستتفق فقط على موقفه من المعرفة العلمية والعلم وكيفية تفسيره لها تفسيراً حسيّاً خالصاً. فإذا كانت الإحساسات، حسب ماخ، هي وقائع العالم (الخارجي والداخلي) غدا العلم مجرد وصف للإحساسات: «مهمة العلم هي إيضاح العلاقات بين تلك العناصر»، وإيضاح العلاقات ذاك لا يعني سوى الوصف الدقيق الأمين: «هدف العلم هو الوصف الدقيق التام الكامل للوقائع» أو بشكل أدق: «إيضاح الاختلافات والتشابهات بين العناصر». والقوانين العلمية بالتالي لا تضيف أي شيء جديد إلى التجربة، هي مجرد انتقاء من التجربة الحسية والإشارة إليها: «القوانين والنظريات العلمية لا تضيف شيئاً غير موجود في التجربة من الوهلة الأولى، ودورها هو مجرد الانتقاء والإشارة إليها؛ هي لا تستنتج عالماً مطلقاً، وإنما تنتقي من التجربة المعاني الحياتية الأكثر أهمية وتصنفهم كي يغدو ممكناً توقع حدوثها، وتجنب آثارها الخطرة أو الاستفادة من ميزات البيولوجية النافعة». والأفكار التي تشكلها من التجربة ليست إلا أفكاراً في التجربة أو أفكاراً - عناصر حسب تعبير ماخ: «يقوم هدف العلم في ملاءمة الفكر مع حقل من الخبرة المحددة. أما نتائج هذه الملاءمة فتكون أفكاراً - عناصر، قادرة على تمثيل الحقل المذكور بكامله». الفرضيات والنظريات والقوانين العلمية تتبع إذن، وعلى نحو آلي المعطيات والوقائع؛ هي مجرد وصف لها.

وفي القرن التاسع عشر، ورغم الاتجاه المعاكس القوي الذي بعثته نقدية كانط وعقلانية هيغل الشمولية، فإن الاتجاه الحسي لم يضعف، بل وجد على الدوام في تحولات العلم والمجتمع والسياسة ما يدفع إليه ويعزز مطالبه المعرفية والتاريخية. غير أن الاتجاه غدا أكثر تعقيداً وتركيباً وأقل اتصالاً بالحسية اليومية العامة المشتركة والتي كانت مرجع تجريبية وحسية عصر النهضة. وهكذا اتجهت الحسية وجهة مادية ميكانيكية، مع هولباخ وفورباخ وداروين، ومادية دياكتيكية، مع ماركس وإنجلز؛ أو اجتماعية وضعية مع أوغست كونت وآخرين؛ أو انتهت إلى شكل جديد من الفلسفة اللغوية التي رأت أن المعرفة تدور على ألفاظ لا على أشياء، وأن واجب الفلسفة بالتالي، في تعبير راسل، هو تحليل كل المفاهيم في حدود اعتبارها معطيات مباشرة. هذا الاتجاه الأخير هو الذي نلاحظه كذلك لدى جماعة فيينا التي أسسها موريتز شليك 1882 - 1936 M Shelic ومعه كارناب 1891 - 1970 Carnap وكارل بوبر 1902 - 1952 Poper ومن ثمة فيغنشتاين 1889 - 1951 Wittgenstein؛ أو في ذلك الشكل الذري الصرف الذي انتهت إليه على يد العلماء - الفلاسفة أمثال أرنست ماخ 1838 - 1916. والحسية أخيراً هي على صلة محددة بالبراغماتية Pragmatism والتي هي شكل من أشكال التجريبية الحديثة يتضمن عناصر تجريبية وحسية كثيرة.

ولأن المجال لا يتسع لأعمال أولئك جميعاً، فسكتفي بإلقاء بعض الضوء على حسية أرنست ماخ، لما فيها من عناصر ونزعات حسية ربما كانت الأكثر مغالاة وتطرفاً بين جميع المحاولات الحسية الهامة. ينطلق ماخ من خبرته العملية الواسعة كباحث في الفيزياء ومن معرفته النظرية العالية كأستاذ للرياضيات، في فيينا وبراغ وغيرها، إلى صياغة موقف حسي علمي بالغ الدقة والذي يمكن اعتباره منتهى ما يمكن أن تصل إليه الحسية في فلسفة العلم وفي الفلسفة عموماً، أو بتعبير أحد نقاد ماخ: «هي محاولة جريئة لتطبيق تجريبية قصوى في العلم بطريقة كاملة ومنظمة». يشارك ماخ تجريبية عصر النهضة افتراضهم أن الإحساسات هي مواد المعرفة وأن هذه الإحساسات هي ذرات جزئية. إلا أنه يبدو أكثر راديكالية من هؤلاء في تطبيق هذا المبدأ وفي استخراج أقصى نتائجه. يقول ماخ في تحليل الإحساسات الصادر سنة 1906 (والمذكور في الإنكليزية سنة 1904): «كل مقدمات العلم، كما كل نتائجه، هي في النهاية، وبدون أي استثناء، بيانات بتلك الذرات ووصف للعلاقات القائمة بينها». أما المادة التي تملأ العالم

الأكثر دقة، تبعت جملة شكوك عميقة في مصداقية معرفتنا، وفي مستقبل العلم والمعرفة عموماً. فالتطبيق الدقيق للمعيار الحسي لا ينتج إلا معارف، أو صوراً، فردية جزئية حسية ومباشرة. ووفق المعيار الحسي، أيضاً، فإن هذه الصور لا تسمح باستنتاج ما هو أبعد منها، أي لا تسمح بافتراض وجود أشياء خارجية مستقلة مقابلة لإحساساتنا. وهذا بالضبط هو مضمون دعوى الذاتيين: «تدعي الذاتية Subjectivism أن كل ما يمكننا معرفته على أساس الإدراك الحسي هي الأفكار فقط، المضمون المباشر لوعينا؛ ومن هذه الأفكار لا يمكننا أن نستدل على أي شيء أبعد منها». إن الأخذ الدقيق بالحسية الكاملة يقود حتماً إلى لا أدوية تامة شبيهة بتلك التي بلغها هيوم والتي يجذثنا عنها: «يمكن للمرء أن يسأل عما إذا كانت إدراكات الحواس ناتجة من أشياء خارجية تشبهها؟ ما الذي يقرر الإجابة على هذا السؤال؟ التجربة بالتأكيد، كما كل الأسئلة الأخرى المشابهة؛ لكن التجربة هنا في صمت. فالعقل لا يملك مباشرة إلا إدراكاته المباشرة ولا يمكنه أن يصل إلى أية علاقة لها بالأشياء. إن افتراض علاقة كهذه هو أمر لا أساس منطقي له على الإطلاق». هذه القطيعة التي تثيرها الحسية الكاملة (ومن بعدها المثالية الذاتية ونظريات أخرى) بين الإحساسات والأفكار من جهة والأشياء من جهة أخرى، تلغي بالمعنى الحقيقي للكلمة أية إمكانية لقيام معرفة علمية أو علم (بكل ما فيها من استقراء وتوقعات وفرضيات). كما أن هذه النتائج والشكوك تثير سلسلة أخرى من الاعتراضات التي تدفع دعاوى الحسية الكاملة من موقع الدفاع عن المعرفة الإنسانية وموضوعيتها - أي تحت الشعار نفسه الذي رفعته الحسية ضد مذاهب العقلانيين والمثاليين منهم بالذات.

الخلاف مع الحسية، إذن لا يعود إطلاقاً إلى اعتبارها التجربة الحسية مصدراً للمعرفة وشرطاً لها. فهي إلى هذا الحد مقبولة عموماً، وبخاصة عند أرسطو. بل إنها مقبولة لدى كائناً نفسه الذي يفتح مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص بالقول: «أما أن معرفتنا تبدأ بالتجربة، فهذا شك فيه... لكن إذا كانت كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، فهذا لا يدل على أنها كلها مستمدة من التجربة» إلا أن ما بدا مقبولاً في الحسية المعتدلة، غداً نافراً متطرفاً غير واقعي وغير مقبول في الحسية القصوى الكاملة.

تقوم أزمة الحسية، في الحقيقة، حين تنحلي عن اعتدالها وتحاول أن تكون تامة وكاملة، فتضحي برصيدها الواقعي على

وعلى ذلك فهذه الفرضيات ليست أهدافاً بذاتها، حسب ماخ. وإنما هي أدوات لاستخراج المزيد من المشاهدات والملاحظات. وينتهي ماخ إلى مثل ما انتهى إليه هيوم من نفي لكل جوهر وماهية وكلية، بل وإلى نفي ما نعتقده من وجود لنا ووجدتها، بينما هي في حقيقة الأمر مجموع عناصر أو ذرات: «الحقيقة الأولى ليست أنا Ego بل العناصر (الإحساسات)... فالعناصر هي التي تشكل أنا... فأنا فكرة يجب أن تحذف جانباً... ولن تلقى بالتالي أية أهمية أو قيمة». إلا أن ماخ لا ينتهي كما هيوم إلى الشك المطلق، بل هو يفسح في المجال أمام اليقين طالما نحن في إطار النواتج والجدول والبيانات الجزئية الدقيقة. ولعل بعض سبب هذا التحول هو ذلك اليقين العلمي الذي خبره ماخ في ملاحظاته وتجاربه ووقائع العملية والتي بدت كافية لدفع شكوك هيوم. هي ذي بعض تحولات الحسية وتدرجها بين الاعتدال والمغالاة وصولاً إلى ذروة استخدامها للمعيار الحسي الصرف.

٧ - خاتمة:

شكلت الحسية باستمرار اتجاهات بارزة في تاريخ المذاهب الفلسفية، وكان لها دوماً أنصارها وخصومها، إلا أن هؤلاء يتفقون على تقدير الدور الخاص الذي مثلته الحسية في تاريخ المعرفة والأفكار. وبعض أهمية هذا المذهب يعود في جزء منها إلى القربى الدائمة التي جمعت الحسية إلى المعرفة اليومية المشتركة لدى الناس العاديين، وهذا تجديد بدأ مبكراً في مراحل مختلفة من التاريخ. وجزء آخر من أهمية الحسية يعود إلى أنها شكلت محوراً حاسماً في تفسير المعرفة فكانت أقرب إلى الوقائع منها إلى الأفكار وإلى المادة منها إلى العقل والروح؛ وغدت بالتالي حافزاً إيجابياً في سياق تشكيل المعرفة والعلم بالذات. وجزء آخر من أهمية الحسية إنما يعود، في هذه العجالة، إلى غناها وتركيبها الداخلي إلى الحد الذي يضعها في منتصف الطريق بين المادية الكاملة والمثالية الكاملة. فإذا اعتبرت إحساساتها انعكاساً لوقائع خارجية موضوعية قادت إلى مادية كاملة بشكلها الميكانيكي (هولباخ، فيورباخ) أو الديالكتيكي (ماركس، وانغلز). وإذا اعتبرت إحساساتها صوراً ذاتية لا موضوع خارجي لها، قادت إلى مثالية ذاتية كاملة (بركلي، هيوم).

إلا أن الأهمية العالية التي تمتلكها الحسية لا تعفيها من الإشكالات والصعوبات، والتي سوف نتوقف فقط أمام إحداها. فالحسية إذا أخذت في شكلها الأخير، وهو حدّها

في بولونيا خلال القرن التاسع عشر. وربما كانت الحسيدية انبثاق وتطور للقبالة (غنوص اليهود وتصفوهم). والقبالة من فعل قَبِلَ (تلقى، تقبل) تشكل في تاريخ اليهودية التيار العميق والسري الذي يكمل دون تعارض أو تناقض التعليم «البيبي» (من Bible) والتلمودي. إن التعاليم الصوفية الاسرائيلية تتجلى في التاريخ الأدبي اليهودي في كتب غفيل من أسماء المؤلفين ذات رؤى خلط من أبة قيامية (مثل كتاب اينوك Enoch) المحفوظ في صيغته الحشية الأثيوبية، ومثل الكتاب الرابع من كتب اسدراس Esdras. وأقدم أدب تفسيري مسدراشي (Misdrachi) يدل على آثار ملحوظة لتعليم خاص ومحصور ببعض الأشخاص. إن الأدب الاسينية (نسبة الى فرقة يهودية، القرن الثاني قبل المسيح، متصوفة تعيش عيشة تعبدية جماعية) كانت المراكز الحية التي تعلم وتنقل هذا التعليم أيضاً. وكان ذلك يتم بصورة شفوية في بادئ الأمر، حاله كحال تعلم التلمود، قبل تدوينه، ولكن انطلاقاً من القرن الأول قبل المسيح بدأت الكتابة والتدوين.

ولكن منذ حقبة الهيكل الثاني أخذت أوساط اليهود الغربيين تتناقل تعليمًا باطنياً حول الخلق وحول الفصل الأول من حزقيل: «رؤيا أو ظهور عرش الله Merkaba». وهذا التعليم الباطني كان معروفاً لدى أسباط الميشنا (الشرعة غير المكتوبة حتى السنة 200 بعد المسيح). ولكن المؤلفين الصوفيين في هذه الحقبة كانوا مجهولين لحرصهم على التخفي.

ويوجد في التعاليم المنقولة عنهم موضوعات تتعلق بتركيب الكون وبالأخرة وبالتصوف، وتتمحور حول المعرفة وتأمل أسرار الله وعرشه، والعرش هو مكان المجد الإلهي. وهو غاية المسيرة الصوفية، عبر الهيكالات Hekhalot.

ويوجد أدب غزير، في معظمه غير منشور، يصف الرحلة الصوفية لأولئك المتبدلين، Les yordés Merkaba الغارقين في تأمل المركبة. من هذه الكتب نذكر: المساكن الكبرى he-kalot Guedolot والمساكن الصغرى، والكتاب الثالث لأنوك Enoch، وميسدراش قصة الشهداء العشرة، وألقباء الرباني (الراهب) عقيبة. وهذه الكتب صدرت عن أخويات صوفية لا يتم الدخول إليها الا بالتشقة بعد فترة تدريب وابتداء. ويعطي المبتدئ بالترهب تعليمًا روحياً لتأمين تنقيته، ودخوله الى الحياة التأملية، وصعوده عبر المراتب السبع السماوية حتى يصل الى منبع كل خلاص، الى الله في سمو جلاله.

ورؤية مجد جلاله تمجد بأشعار ما يزال بعضها الى اليوم يشكل قسماً من الترانيم الطقوسية، كما يمجّد بلغة سرية

مذبح التماسك المنطقي وكمال المذهب؛ وتبني في النهاية مذهباً فلسفياً تاماً، ولكن دون التفات إلى مدى واقعيته، بالمعيار العام المشترك. وهذه ليست أزمة الحية الكاملة وحدها، وإنما هي أزمة كل المذاهب التامة الكبرى.

مصادر ومراجع

- أفلاطون، محاوره ثياتيوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، هيئة المصرية العامة للكتاب، لا.ت.
- الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، دار مجلة شعر، بيروت، 1961.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر، 1962.
- Alexander, P., *Sensationalism and scientific explanation*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
- Berekley, G. 3 *dialogous*, Selections from British Empirical Philosophers, Routledge, London, 1952.
- *Britanica Ency.* Vol. IX., 15th ed., 1982.
- Joad, C.E.M. *An Introduction To Modern philosophy*, Clarendon press, Oxford, 1964.
- Graeser, A., «On Aristotle's Framework of sensibilia» *Aristotle on Mind and Senses*, 7th Symposium Aristotelicum, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*.
- —, *A Treatise Concerning Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1896.
- *On Human Nature and Understanding*, Collier Books, N. Y., London, 1967.
- Kant, E., *Critique of Pure Reason*, Tr. by N. K. Smith, St. Martin Press, New York, 1965.
- Kowlaski, Lazek, *Positivist Philosophy*, 3 d. ed. Tr. by N. Guterman, Pelican, England, 1972.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, Book II, 1924.
- Mach, E., *Popular Scientific Lectures*, 3d ed., Tr. by Mc Cormack, Open Court, Chicago, 1898.
- —, *The Analysis of Sensations*, Tr. by Williams, Open Court, London, 1914.
- Mandel, Baum, *Philosophy, Science and Sense Perception*, John Hopkind Press, Baltimore, 1964.
- Ross, Sir David, *Plato's Theory of Ideas*, 2d. ed. Clarendon Press, Oxford, 1961.

محمد شيا

الحسيدية

Hassidism
Hassidisme
Chassidischen

الحسيدية اسم اطلق على تيارين صوفيين يهوديين. الأول حصل خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والثاني حصل

- 2 - بدايات الحسيدية الحديثة: اسحاق لوريا والحسيدية البولونية.
3 - الحسيدية الحديثة.
4 - الخلاصة.

1 - الحسيدية في القرون الوسطى:

اتجه عصر الغاونيم Gaonim، في بابل، الذي خلف عصر التلمود، الى الورع التأملى المقرون بالتقشف والصيام والتعفف وتعذيب النفس من أجل الصعود في الفضاء السماوي سعياً وراء المركبة أو العرش. في هذه الحقبة كان يوجد عدد من المتحمسين الذين ظنوا أنهم يستطيعون إبعاد الأمراض، واسكات العواصف وتسكين وتدجين الحيوانات المفترسة.

هذه الحالة الصوفية، ذات المظهر التقهقري، التي تختلف عن الحالة الصوفية التي كانت سائدة في الحقبة التلمودية، المطبوعة بالنحى الميتافيزيقي، سوف تزدهر في ألمانيا، تحت ذات المظهر، أي بشكل ورع وتقشف وسحر عملي تطبيقي.

لقد كان اليهود مقيمين في ألمانيا منذ قرون، خاصة على ضفاف نهر الرين وفي فرانكوني. وتميزت فيهم عائلة آل كالوني Kalonymides التي أتت من إيطاليا الى هذه البلاد، بعلماء في التلمود، ثم بقباليين مثل صموئيل الحسيدي (الورع، التقى) وابنه يهودا حسيد من راتيسبون، وتلميذ هذا الأخير اليعازار بن يهودا، من ورمس Worms، والمشهور باسم روكح أو الصيدلي العطار. والأبرز كان أبراهام الكولوني نسبة الى كولونيا.

وكان يهودا الحسيدي موضوع عدة أساطير أو خوارق. واليه ينسب سفر الحسيدين أو سفر الأنقياء.

يقول Bears ان الرباني يهودا هاحسيد يشبه سان فرانسوا داسيز 1182-1226 من حيث موقعه التاريخي بين الفلسفة والحسيدية. (لقد وجدت كلمة حسيد لأول مرة في المزامير، ثم في أيام المكابيين القرن الثاني قبل المسيح حين قاوم اليهود الأنقياء (حاسيديم) الحركة الهيلينية (راجع، هنري سبرويا، الاسينيين Esséniens وهي فرقة يهودية من القرن الثاني قبل المسيح حتى القرن الأول وبعده. كان أعضاؤها يعيشون عيشة تقشف جماعية).

ولكن النزعة نحو الورع والتقوى، في القرون الوسطى، تعزى بدون شك، عند اليهود، الى الأثر المجمع الذي تركته في نفس اليهود اضطهادات الصليبيين.

إن الحسيدية، بموقفها الصوفي في الصلاة والدعاء حيث

shiurkoma تمجد قياس الجسد الصوفي لله. وهذه الأفكار موجودة في النصوص الأولى من كتاب الهيكلوت Hekhalot وتشكل اللغة الأولى الأعمق في تصوف اسرائيل.

كتاب الخلق أو سفر تيسيرا - هذا الكتاب لا يحتوي أكثر من 1600 كلمة. وهو يرد الى القرن الثالث أو الرابع (سكولم Scholem وفاجدا Vajda). وكان له أثر غريب على التصوف وعلى ميتافيزيكا في اليهودية. وظل يؤول ويعلم باستمرار حتى القرن الثامن عشر. إنه مرشد النفوس نحو مشاهدة المركبة (العرش). ونشكونية (نشأة الكون) وكوزمولوجيته (علم الكون) اصبحتا من العلوم الكلاسيكية: إن العناصر العشرة في الكون تتألف من الأعداد العشرة (سفيروت) ومن الاثني والعشرين حرفاً في الألفباء العبرية. وكلها تشكل الدروب الاثني والثلاثين السرية للحكمة، كما تشكل المصدر الحي لكل الواقع، وبدايتها في نهايتها ونهايتها في بدايتها كاللهب بالنسبة الى الجمرة. وعملت مؤلفات عدة: مثل سيف موسى والقباء الرباني عقبية، والاستعمال الصوفي للمزامير، على اشاعة الاتحاد الصوفي وتحققه في اسرائيل.

وظلت التوبة والطهارة والصلاة، والالتزام المخلص لتعاليم الكنيس هي السبيل للوصول الى سر مشاهدة الله.

ويصف سفريتسيرا أصل وعلاقة السفيروت العشرة بالله. فالأربعة الأول تشكل تسلسلاً انشاقياً. والستة الأخيرة ترتبط بإبعاد الكون والمعبود السماوي أو قدس الأقداس. ويستخدم الله العناصر الثلاثة الهواء والنار والماء لخلق عالم ما فوق الطبيعة.

وعالم الأرض يولد بفعل الاثني وعشرين حرفاً أساسياً، في الهواء - وهكذا تخلق الكلمة الكون من العدم. والأحرف ألف (الهواء) وميم (الماء) وشين (النار) تعبر عن توازن الاجرام والبراءة على محور الحقيقة...

وعرف سفريتسيرا، حول الباطنية اليهودية، نجاحاً باهراً. ويشير الأدب العبري الى عنصر الشعوذة في موضوع المركبة، أو يفسره بالمعنى التيولوجي الصوفي: إن مراحل صعود النفس عبر السباوات السبع الى عرش المجد ترتبط بدرجات الطهارة والكمال النفساني الى أن يتسنى بلوغ المشاهدة الغبطية.

بعد هذا التمهيد الذي يعطي صورة مشاغل الفكر الصوفي اليهودي نعرض موضوع الحسيدية، التي توصف أحياناً بأنها القبالة العملية التطبيقية، ضمن ثلاثة عناوين هي:

1 - الحسيدية في القرون الوسطى

إن الجيمتريا حساب الأحرف والنوتاريكون التأريخ بالأحرف والتيمورا الترحيل والنقل أمنت غلبة البحث الصوفي في الأدب الحسدي في ألمانيا أي أنها غلبت القبالة التطبيقية (السحرية) على القبالة النظرية الصوفية. وقد أثر هذا المنحى الحسدي بصورة خاصة في يعقوب بن يعقوب بن كوهن وفي أبراهام بولافيا. ولعبت تقنية التأمل والبحث النظريين دوراً ثانوياً خلال القرن الثالث عشر والرابع عشر في كتابات القبالة الكلاسيكية. وبرأينا أن هذا الاتجاه التصوفي العملي السحري والقريب من الشعوذة متأثر جداً بحالة التصوف الاسلامي الذي عبر عنه، في ذلك القرن بالذات، أفضل تعبير، جلال الدين الرومي 1207-1273 من مدرسة نجم الدين كبرى 1145-1226 المتصوف الشهير.

ولكن اليعازار الورمي نسبة الى ورمس Wormes في المانيا الرينانية في تفسيره الكبير حول الأوعية لم يشر أبداً الى التصوف النظري. واكتفى فقط بالاشارة الى الكافانا Kavana أو العزم والى التأمل، وهي من مفاهيم القبالة الاسبانية.

إن الصفة الغالبة في أسرار الصلاة مشتقة من جملة سنن تعود في الأصل الى القبالة التي كانت معروفة في ايطاليا والتي نقلها الى المانيا آل كالوني Les Kalonymides الذين أخذوها عن هارون البغدادي. وهذا التسلسل يؤيد القول بتأثير الحسيدية بحالة التصوف الاسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

لقد نأرجحت الحسيدية الألمانية بين تيارين: التيار الأول ويقود الى القول بالحلولية: أي المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وبأن الكون المادي والانسان ليسا الا مظاهر للذات الإلهية. وهذا التصوف يقول بالحضور الالهي في كل شيء مخلوق. والتيار الثاني يُعنى بتأثير ثم بتحسين علم اللاهوت، تيولوجيا، السائدة والتي قال بها سعديا غون Saadia Gaon.

يقول اليعازار الورمي de Worms إن الله أقرب الى الكون والى الانسان مما هي النفس بالنسبة الى الجسد. وعقيدته التي قبل بها الحسيدون فيها مشابهاة مع عقيدة القديس أوغسطين 354-430 الذي آمن به المتصوفون المسيحيون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وقد قال هذا القديس إن الله قريب جداً من كل فرد من مخلوقاته. الا أن مويزدي تاكو، تلميذ يهودا الحسدي أعرب عن خشيته من موضوع العنصر الحلولي الذي دخل في مفهوم الالوهية والذي يُعتبر في نظره اخذاً من الوثنية. وبالواقع أن نشيد الاتحاد، وهو نشيد وضعه تلاميذ يهودا الحسدي بتأثير من سعديا: «كل شيء فيك،

تمتزج الحروف بمعاني اسم الله، تنزق الى الله. وقبل، من أجل اكتشاف أسرار السماء حاول معتنقو هذه العقيدة السرية التقرب من الله عن طريق الوجد والكشف l'extase et la vision. من هنا أصل الاتحاد بالله (Debikut) الذي سوف يتواجد في الحسيدية الحديثة.

الشيء المهم في نظر الصوفيين اليهود، في محاولتهم الاتحاد بالله، هو التوصل الى الوحدة الالهية حدسياً وبديهاً yehud. وقد اهتم العديد من التلموديين والتوصافيين Tosafistes (وهي مدرسة الذميين Casuistes) التلموديين في ألمانيا وفي فرنسا الشمالية في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر بالفكرة الصوفية وبخاصة بالمركبة وحتى بالمشاهدة Shiurkoma. ويرى سكولم أن أحد كبار معلمي هذه المدرسة الذميمة، كان اسحاق دي رامير الذي كان يعتبر من أصحاب المشاهدة. وقد مارس تلميذه عزرا دي مون كونتور الملقب بالنبي، صوفية المركبة. وكان «صعوده نحو السماء» عدة مرات قد شوهد، على ما يبدو، من قبل عدة شهود، واعتبر حاصلاً حقاً وقيل انه كان يفعل الخوارق ويحدث المعاجز.

في هذه الحقبة ظهر عنصر القبالة العلمية، خاصة في قوتها السحرية. في كتابات اليعازار دي ورمس، وهو أخلص تلميذ ليهودا الحسدي. والى جانب الخطابات حول الحسيدوت Hashidut توجد كتب حول القوة السحرية وحول فعالية الاسماء السرية للالوهية. هنا يمكن استقاء أقدم الوصفات للمنتقم، الغولم Golem، وذلك بواسطة مزيج من الأحرف والتطبيقات السحرية. وخلق المنتقم الغولم في نظر سكولم، كان تجربة عظيمة، جربها الصوفي المنغمس في أسرار التركيبات الالفبائية المعروضة في سفر يتسيرا Yetsira. وفيها بعد فقط نُسج حول المنتقم أسطورة بأكملها تُعنى بوجوده السابق على الوجدان الانتشائي الشطحي. ومهما يكن من أمر، فإن خلق الإنسان القزم Homunculus السحري ينحون تماماً منحى القبالة العملية.

لقد تسرب السحر حتى الى تصوف الصلاة وبحب جاكوب بن آشر J.b.Asher الذي انتقل من المانيا الى اسبانيا، كان الحسيدون الألمان، يحسبون كل كلمة في أدعيتهم وتبريكاتهم وأناسيدهم، بحساب الجيمتريا Guematria. وعلى كل أن هذا التصوف في الدعاء ليس له أية علاقة بالصلاة العفوية التي يقوم بها أي انسان تقي. فالصلاة الأخيرة منشأ الطقوس الكلاسيكية التي حددها في معظمها التراث.

المتجسد، هو المصدر العميق للنشاط الخفي للروح. هذه الحسيدة الألمانية سوف يكون لها تأثير على الحسيدة الحديثة خصوصاً في موضوع الصديق أو العادل إن هذه الحسيدة تختلف عن عقيدة القباليين الإسبان، الانتقاء أيضاً إنما الأكثر ميلاً إلى التأمل الفلسفي. لقد تأثر الحسيديون الألمان بالوهم الميتولوجي المشرقي فتقبلوه وغاصوا فيه.

2 - بدايات الحسيدة:

أ - اسحاق لوريا:

لقد ارتدت توجهات القبالة طابعاً جديداً خصوصاً في دور الانسان وما يمكن أن يحققه على الصعيد الروحاني. هذه التوجهات الصوفية أثارها هجرة اليهود الاسبان، أي الفرع الارستقراطي في اليهود، من اسبانيا، مطرودين بفعل اضطهاد محاكم التفتيش سنة 1492. وحلت الجاليات المطرودة من اسبانيا، في الأراضي المقدسة. وفيها لم يعد التصوف اليهودي محصوراً بقلة مميزة. إن الموت في المحرقة، محرقة محاكم التفتيش، والابعاد الجماعي والتي عبر العالم تفتيشاً عن ملاذ، كل هذه المآسي أوحى بالعزلة الدينية وبالتوجه إلى العناية الإلهية بدلاً من التعمق في التأمل الفلسفي.

لقد انجذبت القبالة بعد ذلك باتجاه الممارسة العملية وأصبحت في متناول الجماهير، خصوصاً بعد أن انتشرت الحسيدة في أوروبا الشرقية. وكان لظهور متصوف كشي كبير لوريا تأثير بالغ على انتشار هذه العقيدة المتجددة.

وعزف الناس عن القبالة التأملية الفلسفية منصرفين إلى ما يعزيم في بأسهم بعد الذي أصاب اليهود في اسبانيا من حرق وتهجير ومصادرة أموال وبعد عملية الذبح التي قامت بها السلطات القيصرية في روسيا (هنري سيريوا H. Sérouya، القبالة، ص 90-91).

هل من سبيل للخلاص إلا بالتوجه إلى الله الرحيم؟ وقامت حركة لاهوتية صوفية تستمد ميتولوجيتها من الغنوص الوثني ومن التراث اليهودي العملي: فكانت الحسيدة المتأخرة بممارستها التطبيقية اليومية: التوبة، الاعتراف، الزهد، الصوم، الصلاة من أجل مجيء المخلص المنتقد.

إن توجه المتعبدین سوف ينصب على قهر الشر، عن طريق الكمال الروحي، وبجهد مصلح ومعوض معادل لجهد المخلص المسيح؟

لقد نزلت القبالة من السماء إلى الأرض كما نزلت الفلسفة من الميتافيزيقا إلى الفيزيقا.

وأنت الكل. إنك تملأ كل شيء وأنت تقبضه وتحتضنه... وفيه تتجلى الحلولية واضحة. وقد لقي معارضة من الرباني سالومون لوريا في القرن السادس عشر ومن الرباني ايلي دي فيلنا (المشهور بغون) في القرن الثامن عشر.

والأمر الذي يميز، بوجه عام، تيوصوفية (نظرية اشراقية دينية موضوعها الاتحاد بالرب) الحسيدة الألمانية، هو قولها بالغاود Gabod أو المجد الإلهي، وفكرة الطفل المقدس على العرش وقداسة الجلال الإلهي.

إن مجد الله غاود هو مظهر الله المكشوف للانسان. إنه بالنسبة إلى الحسيديين المخلوق الأول وليس الخالق. وهذه الفكرة جاءت من سعديا الذي يرى أن الله مطلق لا نهائي غير معروف وهو يُحدث، يخلق، المجد بشكل «نور مخلوق أول قبل كل المخلوقات». هذا المجد غاود هو الشكينا التي تتسامى بحسب تفسير سفر يتسيرا مع الروح القدس.

إن فكرة الطفل المقدس الذي يظهر فوق عرش المركبة غير مذكور عند سعديا. ولكنه مذكور في بعض الكتب الموضوعية حول المركبة والمعروفة لدى الحسيديين. نعلم أن حزقيل يتكلم عن جيش من الأطفال المقدسين. وفكرة الملاك ربما تعود إلى إشارة في مقطع وحيد عند هذا النبي 4510 وهو: «وعندها ارتفع مجد الله فوق الطفل المقدس».

والرمز الثالث التيوصوفي يعود في أصله إلى أوساط الحسيديين.

إن كتاباتهم تحيل باستمرار إلى قدسية الله وإلى جلاله التي يسمونها أيضاً ملكوته. إن الأمر لا يتعلق هنا بصفات الله بل باقنوم (مخلوق واجب الوجود بذاته) مخلوق من جلاله. إن «القداسة هي حضور الله الخفي في كل مكان وهي أيضاً المجد بدون شكل».

وهناك عنصر آخر ميتافيزيقي، مأخوذ من كتابات اليهود الاسبان، ومعزى إلى الأفلاطونية الحديثة، سوف يندمج في العقيدة الحسيدة الألمانية إلى جانب الصوفية المشول أو الحضور الدائم، وفي كل مكان، المعزوة إلى سعديا، تحت المظهر التيولوجي اللاهوتي أو الغنوصي.

وبحسب عقيدة النماذج الأصلية Les Archétypes التي جعلها أو تجاهلها سعديا، والتي برزت في مؤلفات اليعازر السورمي حول علم الروح، إن لكل شكل بشري، وحتى الكائنات الجامدة، كالحجر والخشب والأشكال الأخرى الدنيا، نموذجها الأصلي دموت Demuth. وهنا نتذكر حالاً الأفكار الأفلاطونية، وأيضاً العقيدة التنجيمية التي تقول أن لكل مخلوق نجمته. إن النموذج، الإلهي حتى، وغير

آدم القديم

الآن وقد تحطمت الأوعية سوف ينبثق نور جديد من المصدر الأصلي (الانصوف) اللانهائي.
إن قوى الحب الإلهي والرحمة الخالصة الموجودة في الصورة العليا سوف تتحول الى صور أرضية. وهذا لا يتفق مع روحانية القباليين التوحيديين.

التيكون أو الجهد الاصلاحى الناشط.

إن دور الانسان في اصلاح أمور الأرض رئيسي. إنه يستطيع أن يؤثر في العملية النهائية. إن اليهودي الذي يتمسك بتعاليم التوراة وينفذها يستطيع أن يعجل في عملية إعادة كل الأنوار وكل الأجزاء التي سبق وتشتت وانعزلت. إن كل عمل من أعمال الانسان يترد الى هذه المهمة الأخيرة التي حددها الله لعباده. ويرى لوريا بهذا المعنى أن ظهور المسيح ليس الا استكمالاً للعملية المستمرة عملية إعادة التكوين أو الانبعثات الاصلاحى أو التيكون. إن خلاص اسرائيل يعني خلاص العالم.

ويذكر هذا ببعض القواعد المسلم بها في التصوف الاسلامي من أن «الدين عبادة رجل» وإن عدم ظهور المهدي «المخلص والمنقذ» يعود الى قصور فينا...

الجلجل Gilgul. وتقوم عقيدة لوريا أيضاً على انتقال الأرواح أو هجرتها أو رحيلها. إن اللطيف (القرن 13 م). المتصوف القبالي رفض الجلجل باحتقار ولكن لوريا يرى في الارتحال أو الغالوت Galuth أو ارتحال الجسد مرحلة عليا من مراحل ارتحال النفس لأن الرحيل تكفير. وفي القرآن ورد ما معناه:

إن كل انسان يحكم اتصاله بكل الناس فيه شيء من مثيله، بحيث أن كل فرد يرتكب خطية لا يحقر ذاته فقط بل يحقر أيضاً هذا القسم من ذاته الذي يعود الى الآخرين.
إن جذور أرواح البشر ممثلة بروح اسرائيل. والدعاء والتبتل يمكنان من التعجيل في الخلاص. هذه القبالة العملية سوف يكون لها انعكاس ضخم ومباشر على الحركة السبئية ثم على الحركة الحسيدية المتأخرة.

إن تفسير لوريا الصوفي للرحيل وللخلاص وقد أحدث أثراً عميقاً في الفكر الانفعالي لدى يهود تلك الحقبة، وبصورة خاصة في المثال الأسمى للمتقشف النازع الى الاصلاح الرسولي والى محو قدارة العالم ورد كل شيء الى الله. ويضيف سكولم: «إن عمل الرجل التقى يمكن أن يحطم

وظهرت كتب أدب كثيرة حول هذه الحالة الجديدة، وكان الأبرز كتابات الرباني موسى بن يعقوب القرطبي R. Moise ben Jacob Cordvero وكتابات لوريا.

وتزعم كوردوفيرو ولوريا عقيدة صفد فيما يتعلق بتحديد القبالة، ومات الاثنان شابين؛ الأول في الثامنة والأربعين سنة 1570، والثاني أخذه الطاعون ابن ثمان وثلاثين سنة 1072. وكان تأثير لوريا على الحسيدية أبرز.

لوريا وعقيدته

تحدث اسحاق لوريا من عائلة يهودية المانية. وقد ولد في اورشليم سنة 1534 ونشأ في القاهرة. لم يترك لوريا أي كتاب بخط يده. وتعاليمه دونها تلاميذه. وأشهرهم حاييم فيتال من كالابريز. وكان فيتال مثل لوريا من أصحاب المشاهدة ومن صانعي الحوارق: «... إن لوريا كان يسمع همسات الأرواح في غليان الماء وتحرك الأشجار، وتلاعب اللهب...».

وتقوم عقيدة لوريا حول تأويله الشخصي لبعض المواضيع المطروقة قبله والتي وردت في مجموعة الزواهر الضخمة منها:

الزمزمة Zimzum القبض والتركيز. وفيها يقول لوريا أن الله لا يتمركز في نقطة واحدة. وحاول أن يبتعد عن الحلولية ولكنه وقع فيها عندما أعلن «أن الله اضطر أن يتجلى مكاناً ما من الكون وذلك بتخليه عن قسم من ذاته» (سبرويا، ص 99).

وفعل الخلق يقتضي الرجوع الى نقطة البداية، وعملية الخلق لا تقتضي ابتثاقاً بل بالعكس انقباضاً أنها أشبه بحركة الشهيق والزفير في الجسم البشري.

وبشأن الغربية أو الابتعاد أو المنفى يقول لوريا أن الله تراجع داخل ذاته. ويجب القول أن أساس فكرة لوريا يدور حول الغربية أو المنفى (غالوت). وقد لقيت فكرة المنفى قبلاً عند الأتقياء من جيل لوريا لأن فيها حل ملائم لحالة الألم الجسدي والنفسي الذي كان الشعب يعاني منها.

تكسير الآنية

وعن تكسير الآنية أو تحطم الأوعية. إن الممالك الصارمة التي لا تأبه بالشفقة سوف تحطم نفسها بعنفها. لأن العالم لا يمكن أن يعيش الا بالتوافق أي الميزان. والموت الصوفي للممالك يؤدي الى ولادة صوفية جديدة ونقية، أي لأوعية جديدة بدل الأوعية المحطمة والمتكسرة.

وعانت الطوائف من جديد، من هذه التفرقة ومن هذه الانشقاق: فمن جهة كان الحسيديون مدفوعين بنزعة دينية قادتهم أحياناً إلى حقائق واقعية أكيدة في الحياة الروحية، ومن جهة مقابلة كان هناك الميئناجديم Mitnagdim أو المعارضون الذين تمسكوا بالمبادئ العقلية الصارمة الواردة في التلمود. وكان غون Gaon فيلنا 1720-1797 أشهر ممثل لهذا التيار العقلاني الأخير، وبدت الحرب بين الفريقين لا ترحم في أكثر الأحيان.

ونظم الحسيديون أنفسهم ضمن طوائف تدين بالولاء لمعلم روحي لقبه الصديق أو العادل يُبجل كوسيط بين الله والانسان. وهو يقوم بالمعجزات والحوار وتلقى الاعترافات ويؤجّه روحانياً وكان الوعظ الحسيدي يركز على حياة المؤمن الذاتية الداخلية:

إن التشفيع الواعي والمرح يجب أن يطهر النفس، وأن يعطيها التجرد والانسلاخ (هيتبا شتوت) والخشوع (أنافاً) الضروري لصلاة القلب، والتركيز (كونا) والعباد (أبودا) وإلى اشتعال الحب (هيتلاهافوت) وأخيراً إلى الحوارق وإلى تمام الاتحاد (دبكوت). وقامت مدارس عديدة تعدل وتغير إلى ما لا حد له في صياغة تعاليم بال شم: نذكر منهم أساء جاكوب جوزيف من بولنا، ودوق بير من مزرترتز، وليفي اسحاق من برديتشف وشنيور زالماسن من لياوي، ومناحيم مندل من فييتسك، وناحان برتزلوف، الخ.

ولم تخلص بعض المؤلفات الحسيدية من نوع من الحيلولة (تاينا)، فيها يبدو الكون المادي والانسان من مظاهر الذات الإلهية.

إن العيش بين الناس وبالوقت ذاته التفرد بالله داخل المطلق، مطلق الحب والحياة والنور: كل ذلك غاية هذه الثورة الروحية التي تميزت بالحماس الديني الجماعي الذي أذكته، عن طريق التحميس وعن طريق القدرة، عظمة الصديقين والربانيين الحارقين الذين كانوا أحياناً أسياداً روحين بحق. إن روحانية الحسيدية أشاعت في أوروبا مواضيع القبالة الأساسية وذلك بفضل تأويلها تأويلاً يقصد به جعلها في متناول الجماهير النقية.

واعتمدت الحركة طقوس لوريا. فاقرنت صلاة الحسيدي بنوع من الرقص المقدس يناغم فيه الجسد الروح لكي يستعيد فداء وخلص اسرائيل المرتبط بالخلص الشامل.

وقام أدب غزير وأصيل، عالي العبر والمعاني، يحتفظ بذكرى أعمال وتعاليم إحدى المدارس الأكثر حيوية في يهودية المنفى.

الهجرة أو النفي لأمة اسرائيل وأن يحطم الهجرة الداخلية التي يضطرب فيها الخلق كله،.

من الناحية الدينية الخالصة ركزت عقيدة لوريا على أهمية الانسان الذي باستطاعته، عن طريق ممارسة التقوى والتأمل أن يلطف حياته وأن يتحرر من المنفى خاصة بعد الكارثة بل الكوارث التي حلت باليهود في أوروبا. كما يستطيع أن يعجل في مجيء المسيح. إن هذا التصور للقبالة المحب إلى القلب يبدو في نظر الشعب أكثر أهمية من قبالة فلسفية نظرية. ولكن نظرية لوريا تركز بشكل أساسي على الخرافات والأساطير وعلى كل المبالغات السحرية التي تحتويها القبالة العلمية التي سوف تتجلى بشكل محسوس في الحركة السبئية وفي حسيدية الصديقين العادلين.

ب - الحسيدية البولونية:

إن البذرة التي غرسها قباليو صفد ولدت في بولونيا حركة صوفية ذات غنى نادر. فخلال حقبة من الزمن قصيرة نسبياً، وضمن فضاء جغرافي ضيق اغتنت اليهودية بسلسلة من القديسين والمتصوفين عرفوا من تفجر الأشكال الدينية المتحجرة، القوة الخلاقة لحركة أحيوها وأيقظوها. إن الحسيدية هي إذن الصيغة القصوى الدينية الأصيلة بالنسبة إلى يهودية المهجر.

ومؤسس الحركة اسرائيل بعل شم توفى 1700-1760 صاحب الاسم المقدس لم يشأ على الإطلاق تأسيس فرقة جديدة ولا تغييرات اراث اليهودية العقلانية. إن قوة الحركة تركزت على ترقية الانجاز الداخلي للتعاليم الروحية التي تعمل الأديان على تعليمها، دون أن تعيشها بالضرورة. لقد التقى توفى الله في عزلة جبال الكربات: لقد جعل من ميدزيبودز Miedzybodz مركز تعليمه، لقد كان حامل رسالة اتصال آتية حقة. إن الصلاة والتأمل كانا مصدر نوره ومصدر إيمانه. لقد أثار الشعور العميق بحضور السيد في كل مخلوق - لأن الأرض ليست الا ظل جمال السماء - كما أشاع شعور التسليم المطلق، تسليم الانسان لله وللجار، في قلب تلاميذه كما أضرم فيهم نار تمجيد روحي انتقل منتشراً في كل الطوائف اليهودية في أوروبا الشرقية.

وذعر الربانيون من هذه التدفقات الصوفية الحماسية التي ذكرتهم بهرطقات حديثة قام بها السبتي زيفي Zivi والسبتي جاكوب فرانك Jacob Frank فعارضوا الحسيدية معارضة شديدة.

3 - الحسيدية الحديثة :

مصرفاً جداً يدعو الى التبتل والتقوى والورع. وسمي هذا التيار «تيار الحسيدات» كما استن اسلوباً في الصلاة مع الفرح الوجداني المقرون بالحركة. وليس من المؤكد أن يكون بخت قد اتصل أثناء وجوده في لندن ببعض المتصوفين من المنسود المسلمين من أتباع مدرسة جلال الدين الرومي الذي أدخل على التعبد الصوفي الحركة وبعض أنواع الرقص الوجداني، وأن يكون قد أخذ التعبد المقرون بالحركة عن المتصوفين المسلمين.

وتلقب تلامذته بالحسيدين Hassidism وكانوا كثيراً. وخلفه حفيده موييزا افرايم Moise Ephraim وباروخ Baruch ثم حفيده الأدنى ناحام دي برازالاف Naham de Brazlav أما خليفته الروحي بحق، والمباشر فكان دوف باير دي مسينتز Dov Baer de Msenitz الذي مات سنة 1772 وقد لقب بالواعظ منجيد Maggid وقد أسس نهجاً جديداً في الحسيدية. وكان لدوف هذا ولد اسمه ابراهام، مات سنة 1776، كان ذا ورع اثري حتى لقب بالملك. كما كان لابنه شالوم كاشنا Chalom Cachna مسلك الصديقين الخالص. وكان ابن هذا الأخير، واسمه اسرائيل روسكين Israel Ruskin نموذج الرباني، صانع الأعاجيب والكرامات، وقد أسس السلالات المسماة كاداغورا Cada gora وزوترتوفو Zotrthovo.

وكان لبخت عدا عن دوف باير، تلامذة مشاهير جداً مثل جاكوب جوزيف دي بولنا Jacob Joseph de Polna وبنحاس دي كورتيز Penhas de Koretz وجيشيل ميشال دي زولوكوف Jechiel Michel de Zolocov، مات سنة 1782.

وكان تلامذة دوف باير من المشاهير أيضاً أمثال مناحيم مندل من فيتبسك Vitebsk، مات سنة 1781، وصموئيل شملك من نيكولسبورغ مات سنة 1778 وتلميذه موييز ليب من ساسوف وابراهيم كالير الذي كان من قبل تلميذاً للتلمودي الشهير، غون دي فولنا Gaon de volna ثم الشنور الكبير زلمان دي لادي مات سنة 1819 الخ.

إن الاتجاه العقائدي في هذه الحسيدية الحديثة يكمن في الممارسة الصوفية على تمرين الارادة تمريناً كان ملحوظاً وبعزاً في عقيدة لوريا.

وكان هذا الأمر يبرز عند الحسيدين مرة قوياً جداً ومركزاً ومرة متراجياً.

وهم مع اعتقادهم على الورع الديني الذي أمر به لوريا، وقد تميزوا عنه بالتخلي عن التقشف والتنسك. وأحلوا محلها

لقد ازدهرت الحركة الصوفية الشعبية المسماة بالحسيدية، في بولونيا، وفي أوكرانيا من روسيا في القرن الثامن عشر. وهي تختلف عن الحسيدية اليهودية الألمانية التي انتشرت في القرون الوسطى، وإن كانت تشبهها بالعجائب التي كان ينفذها معتنقوها خاصة بعد الاضطهاد الرهيب الذي أطلق عليه اسم اضطهاد شميلنيزكي Chmielnitzky.

كان منفذو هذه الخوارق يزعمون أنهم قادرون، عن طريق استعمال اسم الله على تحقيق العجائب والغرائب. ولذا لقبوا أسياد الاسم Baal Chem. ويذكر منهم، على سبيل المثال، حاييم بن صموئيل فالك Haim ben 1782-1708 Samuel Falk من أصل بولوني، وقد أنقذ من الحريق، حسب ما ذكر مولر Muller كنسياً يهودياً كبيراً، كما نجا هو بنفسه من الحرق في وستفاليا بواسطة سحره، وفي لندن أيضاً، حيث أقام سنة 1742، وحيث تعرف على كبار من الماسونيين، من بينهم دوق دورليان 1793-1747.

وهذه الحركة الحسيدية الجديدة المستوحاة من روحية عصرية أسسها اسرائيل بن اليزر شم تو المكئي بالرباني بخت R. Becht، والمولود سنة 1700 في أوكوب Okup في أوكرانيا الروسية. وعمل كمساعد معلم مدرسة للأولاد وهو ابن اثني عشر عاماً.

يقول مارتن بوبر Martin Buber، المتخصص في الحسيدية، أن بخت استطاع أن يجعل هؤلاء الأولاد أقوياء وسعداء، حينما كان يعود بهم الى بيوتهم حاملين الأغصان الخضراء والأزهار وهم يغنون بين الحقول والغابات. كان مجهولاً غير ذي أهمية، وكان صهره المثقف غرشون كوتوفر دي برودوي يَعتَبرُ بخت فظاً جاهلاً. وقام بخت في حياته بأعمال متواضعة، مثل خدمته في فندق أو إدارته. ولكنه لم ينقطع عن العيش وسط الغابة في كوخ. إلا أنه كان دائماً مشغول الفكر بتخيلاته، وبصورة تدريجية أظهر قدرته الخارقة للبعض من زواره، وأخيراً لأحد تلامذة صهره، الذي سرعان ما نشر الخبر في القرية.

واستقبل كمعلم، وسرعان ما أصبحت له حلقة من الطلاب المؤمنين به، وأخيراً استقر بعد تشرد وتنقل في ميديزبورغ Miedzybarg قرب Brody حيث قضى نحبه سنة 1760.

صانع العجائب هذا انصرف أكثر من لوريا Luria الى القباله العملية. كان تعليمه شفوياً مثل لوريا. وقد ادخل تياراً

حبة رمل ولا ريشة عصفور تتحرك بدون علم الله وارادته وأمره. إن جوهر الله يقتضي شمول وجوده إذ لا مكان ولا وجود بدون الله.

وفيما خص الموضوع الشائك موضوع الزمزم Zimzum أو القبض والتركيز يرى زلمان أن هذا لا يقتضي أن يكون الله حاضراً في الفضاء الذي يحتله العالم أو الكون، بل أنه فقط حدد مفعول الوجود الفضائي الماورائي حتى يتسنى للكون أن يتواجد.

إن حكمة شنور زلمان، الذي تأثر بموسى بن ميمون، والذي يستلهم ايدولوجية بخت ودوف باير المرتكزة على تأويل القبالة، قبالة لوريا، تنعكس ضمن مثال كامل هو موضوع الحسيدية المرتكزة على الصديق الحق، وهو شخصية وهيت سلطات خارقة، لا على الصديق الكاذب المناق الذي يجب أن يُحَارَب بقوة.

وبالإجمال إن نحن نتجاوزنا الصديقين الكاذبين، ثم بمعنى من المعاني، إن نحن تعدينا أسلوبها في الصلاة، الذي يشبه إلى حد ما أسلوب الدراويش من المتصوفين المسلمين، الذي يناقض تماماً أسلوب الصلاة التأملي الصامتة المعتمدة لدى القباليين بذات الحقة، في بيت ايل في اورشليم، أن نتجاوزنا كل ذلك، تبدو الحسيدية، وكأنها خليفة روحانية خالصة، فيها يكمن الاتصال الحميم بالألوهية.

إنها في أساسها ردة فعل حادة ضد العقلانية المتأدية المسرفة للحياة الدينية اليهودية.

إن شعارها هو: «الله ينادي القلب» الأمر الذي يمكن الانسان البسيط من أن يعيش الايمان اليهودي بسعادة وفرح (Henri Serouia, *La Kabbale*, p 122-23).

4 - الخلاصة :

التصوف اليهودي بين القبالة والحسيدية

بعد أن انفصلت ألمانيا عن الامبراطورية الفرنسية بموجب معاهدة فردان Verdun بعد سنة 843، استقرت الطوائف اليهودية الاقدم في اللورين، وفي فرانكونيا، وفي سوابا Souabe وعلى طول ضفاف نهر الرين. وفيما بعد تغلغلت على مجرى الدانوب الأعلى ومجرى نهر الألب. وفي بافاريا وفي النمسا وبوهيميا. في ذلك الحين نشأت المدرسة الفرنسية للتأويل والتفسير الكنسي للنصوص المقدسة. وفي هذه الأثناء قامت في ألمانيا حركة صوفية ناشطة لعبت دوراً حاسماً في مستقبل اليهودية الأوروبية 1150-1250. والرجال الثلاثة

الرغبة في اسداء أعمال الخير الأرضية للناس مع الشكر لله على قدرتهم على ذلك.

وتتوجه الحسيدية إلى الناس البسطاء الذين تتوجب عليهم الافادة من تجربتها، وهي تطرح جانباً التعليم الباطني الذي ينادي به القباليون المنعزلون السابقون.

إن اهتمامها متوجه نحو الاتصال بالحياة الخارجية وهي بالرغم من استبطانها التنوير بصورة دائمة، فإنها لا ترقى إلى مرتبة المتنويرين. لقد اكتفت الحسيدية المتأخرة، في الأساس، بأن تعمل على اقناع الجماهير بالمحبة وبالشعور العميق بالحياة الدينية وبالأخلاق. إنها بالفعل تؤمن بأن الانسان الذي يغوص في أعماق ذاته، يجتاز كل أبعاد الكون. لأنه يزيل عن ذاته الحواجز والحدود التي تفصل كرة عن كرة ودائرة عن دائرة. فإذا تجاوز الانسان حدود وجوده الطبيعي وجد الله كل شيء في كل شيء، ووجد أن لا شيء غير الله.

وهناك مظهر آخر خاص، في هذه العقيدة هو عدم اهتمامها بالفكرة الرسولية التي كانت تشغل تماماً ودائماً فكر لوريا وتلاميذه فرفاق الواعظ الكبير باير Baer اعتبروا الرسولية Le Messianisme قوة ناشطة بالمعنى الآني، ولم يكن لها في نظرهم الأهمية التي كان لوريا يوليها اياها. وكانوا يرفضون هذا الانتظار المتلهف للمسيح. وهم بذلك ابتعدوا عن الاهتمامات الماورائية، ولم يكن من معتقدتهم أن يحذوا حذو الرباني يتلبوم:

فنقل عن بوبر الذي ذكره مولر، كان الرباني موييز يتلبوم ينتظر مجيء المسيح كل لحظة. وكان عندما يسمع ضجة في الشارع يسأل وهو يرتجف هل ظهر الرسول؟. وكان، قبل ذهابه إلى النوم، يخرج بتياب السبت ويضعها قرب سريره ويضع عصا الحج فوقها، وكان يوقف حارساً خاصاً مكلفاً بإيقاظ الرباني عند ظهور أول إشارة.

ولكن الانفتاح على الحياة لا ينفي عن الحسيدية الاستبطان والتأمل الذاتي:

إن ما يميز كتاب الرباني شنور زلمان ومدرسته، مدرسة الحكمة والفهم والمعرفة هاباد هو المزيج الملحوظ المؤلف من تحمس للتعبد لله ومن تأويل للكون تجسيمي حلولي بل وفنائي في الله (يتفي معه وجود الكون بذاته، أي من غير الله). ولكن عقيدة زلمان لم تحترم تماماً من قبل أنصاره، الذين كانوا يرون فيها نوعاً من المدرسية غير العادية وغير الطبيعية.

وبعكس ما كان عليه موسى بن ميمون الذي كان يزعم بأن الانسان يتمتع بالوهية فردية، كان زلمان، مثل بخت Becht يصرح بأن لا شيء يمكن أن يحدث بدون تدخل آلهي. ولا

مشاهدة المجد كافود Cavod والقداصة في الله .

مصادر ومراجع

- Bension, A., *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Londres, 1922.
 - Blau, J.L., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*.
 - Buber, M., *Die Chassidischen Bucher Mellerau*, 1922.
 - — *Lumières Conservées*, en hébreu.
 - Chouraqui, André, *Histoire du Judaïsme*, Que sais-je?, P.W.F., 1979.
 - Dubnow, S., *L'Histoire du Hassidisme*, en hébreu, tel, ANV., 1930, 1931.
 - Gaster, M., *The Maasek Book*, Philadelphie, 1934.
 - Horodezki, S.A., *La Théorie de la kabbale de Moïse Cordovero*, en hébreu, Berlin, 1924.
 - Kahana, D., *L'Histoire des Kabbalistes Sabbatiens et de Hassidisme*, en hébreu, Odessa, 1913-14.
 - Leisegrand, H., *La Gnose*, Paris, 1951.
 - Müller, E., *Histoire de la mystique juive*, Paris, 1950.
 - Rosenroth, K., *Les Symboles des lettres hébraïques*, extrait de Kabbala denudata, Paris, 1958.
 - Scholem, G., *Bibliographia Kabbalistica*, Leipzig, 1927.
 - —, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966.
 - — *Le Début de la Kabbale*, en hébreu, Jérusalem, 1948.
 - — *Les Grandscourants de la mystique Juive*, Paris, 1950.
 - Sérouya, Henrim « Bergson et la Kabbale », dans *Revue Philosophique*, 1959.
 - — « La Kabbale », dans revue *Hommes et Mondes*, Paris, 1947.
 - —, « La Kabbale du point de vue religieux », *Philosophique et historique*, dans *Actes du congrès international d'histoire des religions, Rome, 1955 et dans Revue de Synthèses*, 1957.
 - —, *La Kabbale*, nouvelle édi., Paris, 1957.
 - —, *La Kabbale*, Que sais-je?, P.W.F., 1972.
 - Simon, M., *Vérus Israël*, 1948.
 - Tishby, S., *La Doctrine du mal et la religion dans la Kabbale de Luria*, en hébreu, Jérusalem, 1942.
- علي مقلد

الحيوية (المذهب الحيوي)

Vitalism
Vitalisme
Vitalismus

المذهب الحيوي، يجمع النظريات البيولوجية التي ترى أن ظواهر الحياة في الكائن الحي لا تُفسَّر بالظواهر الفيزيائية أو الكيميائية وحدها ولا بكتليتها معاً بل لا بد من اعتبار مبدأ يُخصُّها تستند إليه .

هذا الاتجاه، في النظر إلى خصائص الحياة في الكائن الحي تتجاوز الكيمياء والفيزياء أو بالتعبير القديم تتجاوز الطبيعة

الذين أسسوا الحيدية الألمانية كانوا جميعاً من عائلة كالونيموس Calonymos من أصل ايطالي: صموئيل القديس في سبير Spire، في منتصف القرن الثاني عشر، يهودا القديس مات في راتيسبون Ratisbonne سنة 1217 واليعازر بن يهودا من ورمس Worms مات حوالي 1228 .

وقد نقلت وصياتهم الروحية في سفر الحسيدية أو سفر المتصوفين Sepher Hassidism فاعطت لليهودية زخماً عقائدياً، وقوة إيمان غنية، وأحياناً حماساً وجدانياً ووجدياً ظلَّ يلهم، طيلة قرون، الحياة الدينية للطوائف اليهودية في أوروبا. وقد أشار باير الى أوجه الشبه بين التصوف اليهودي الوسيط وبين الحركة الرهبانية المسيحية .

إن الموقف التاريخي الذي وقفه الرباني يهودا الحسيدي Rabbi Yehouda ihe-hassid أو المتصوف، تشبه موقف القديس فرنسوا داسيز François d'Assise، المعاصر له . وهناك أكثر من صفة تشابه بين آل كالونيموس وبين المتصوفين الريثانيين في القرون الوسطى . وهكذا، وباسم ولاية الايمان، نشأت استفاقات غامضة دفعت الناس نحو معبود مطلق واحد. إن عقيدة سفر الحسيدين أو سفر المتصوفين Sepher Hassidism توجب على التلميذ التخلي التقشفي الزهدي عن أشياء هذا العالم. إن الالتزام الدائم بالعفة الصارمة يقرن دائماً ويستكمل بالتكفير والندم الصارمين، هذا الزهد وهذا التقشف يجب أن يوصل الى التأمل الصافي لسر الله . والحسيدي هو الانسان الذي يجب عليه أن يتحمل بفرح عظيم دناءة وحقارة العالم، وأن يتحمل الشتائم، والاهانات، والتعذيب، دون أن يضعف فرحه حباً لله ووجهه الكريم . وحياته يجب أن تكون على الدوام قرباناً وضحية لله وللجار والقريب: والدين السهاوي، Din Shamöim، عند الحسيدي، محكوم بنظام وبأمر التخلي والتسليم لإرادة الله من أجل أن يعيش نورانية الخشية والمحبة: خشية الله ومحبة . إن تمام وكمال إرادة الله يصبح بالتالي في نفس المؤمن مجرد فعل عجة حالية، موصوفاً في أغلب الأحيان، بلغة وبصور نشيد الأناشيد. *Cantique des cantiques* أي بلغة وبصور الشبق الجنسي. وهناك أدب غزير يصف غزل Fiorehi الأخوية الصوفية، ويفسح مجالاً مهماً للتأمل في الطقوس والشعائر والصلاة تشبه سلّم يعقوب الآتي من السماء الى الأرض. إنه يتغذى بعلم الأعداد الصوفي الذي يساعد على التركيز الروحاني La Kawana عند المصلي. وبالتدرج توصل التصوف الألماني عبر تفرعاته الايطالية، بواسطة هارون البغدادي الى الارث الخفي السري في الشرق الساعي الى

العنصرية، قديمٌ نجده عند الفلاسفة والعلماء والأطباء الأوائل في الحضارة اليونانية وفي الحضارة العربية الإسلامية. فقد كان كثير منهم يقولون بالنفس الكلية أو النفس النباتية والنفس الحيوانية أو بالقوى المدبرة لكل جسم أو بالطبيعة التي من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه.

ونجد تلخيصاً لأرائهم في كتاب كشف اصطلاحات الفنون لمؤلفه الشيخ محمد علي بن علي التهانوي لا بدّ من أن نلم ببعضه إلاماً ليتضح شيء من تاريخ هذا المذهب. ففيه أن القوة تطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقاً سواء أكان الفعل مختلفاً أم غير مختلف، بشعور وإرادة أولاً. وهكذا تنقسم القوة إلى أربعة أقسام: القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية.

أما الأطباء فقسّموها إلى ثلاثة أقسام طبيعية وحيوانية ونفسانية لأنها إما أن يكون فعلها مع شعور فهي نفسانية أولاً فإن كان مختصاً بالحيوان فهي حيوانية أو أعم فهي طبيعية.

ويرون أيضاً أن القوى الطبيعية هي أربع: مخدومة تخدمها أربع أخرى. والمخدومة فعلها مقصود لذاته منها اثنتان يحتاج إليهما البقاء الشخصي وتكميله في ذاته وهما الغذائية والنامية.

فالتغذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته، وهي تحل الغذاء جسماً آخر بحيث يشاكل الجسم الذي يغزوه تعويضاً لما تحل منه، والنامية لا بد منها في وصول الشخص إلى كماله وهي تداخل الغذاء بين أجزاء الجسم فتضمه إليها بنسب طبيعية إلى غاية ما ثم تقف. واثنان منها لبقاء النوع وهي، المولدة والمصورة. فالمولدة، وتسمى المغيرة الأولى أيضاً، تفصل من الغذاء بعد الهضم الأخير ما يصلح أن يكون مادة للبشر أي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني، والمصورة، وتسمى المغيرة الثانية، تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه أو ما يقاربه من التخطيط والتجفيف وغيرها. والخادمة يكون فعلها لفعل قوة أخرى وهي الجاذبة التي تجذب المحتاج إليه من الغذاء، والماسكة تمسكه مدة طبع الهاضمة، والهاضمة تبعّد الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل، والدافعة التي تدفع الفضيلة. وهذه الأربع تخدمها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه كيفيات تصف العناصر الأربعة.

ثم تأتي فوق ذلك القوى النفسانية ثم العقل. وقد انتقلت هذه الاعتبارات وأمثالها إلى المفكرين الأوروبيين فاعتمدوها كما شاء لهم تصورهم واجتهادهم أمثال الكيماوي السويسري بارسلوس Paracelsus 1541-1493 والطبيب الفلمنكي يان بابستنا فان هلمونت Yan Baptista

على أن المذهب الحيوي اتسع اتساعاً مرموقاً في القرن الثامن عشر ولاسيما لدى مدرسة مونييلي الفكرية التي من أبرز ممثليها الطبيب بول جوزيف بارتيث Paul Joseph Barthez 1806-1734 له كتاب عنوانه مبادئ جديدة لعلم الإنسان عام 1778، يتوّه فيه بالمبدأ الحيوي وهو يطلق هذا التعبير على «السبب الذي يدبر ظواهر الحياة في الجسم الإنساني».

هذا ومن المعلوم أن المذهب الحيوي الذي يميز ظواهر الحياة عن الحوادث الكيميائية والفيزيائية يمنع أن ينشأ الحي من الجامد أو من الميت الذي لا حياة فيه ويريد أن يجعل الحياة هبة من السماء للأرض أو يجعلها سمرمدية في الأرض. كذلك يرى للحياة غائية على تفاوت أشكال هذه الغائية عند مختلف المفكرين. من أبرز الممثلين الإلمان للمذهب الحيوي في العصر الحديث العالم البيولوجي هانس أدولف إدوارد دريش Hans Adolph Edward Driesch من أشهر كتبه كتاب المذهب الحيوي تاريخاً وعلماً *Der Vitalismus als Gleschichte und als Lehre* نشره عام 1905، يبرز فيه خصائص هذا المذهب في العلم وفي الفلسفة. إن أصحاب المذهب الحيوي يرفضون التفسير الآلي لظواهر الحياة أي بالاقتران على الحوادث الفيزيائية والكيميائية ويرون التفسير الآلي تفسيراً بسيطاً وساذجاً. وقد شاع هذا الاتجاه الحيوية وتوطد لدى العلماء والفلاسفة الفرنسيين من أهمهم كلود برنار Claude Bernard 1878 — 1813 ومع أنه أدخل طرائق علمي الفيزياء والكيمياء في علمي الغريزة والأحياء، فهو يرى أن قوانين الكيمياء والفيزياء لا تكفي وحدها لإيضاح حياة الكائن الحي. لذلك يتحدث عن فكرة موجبة *Idée directrice* فيقول: «إن ظواهر الحياة ذات شروط فيزيائية كيميائية معينة تماماً، ولكن هذه الظواهر يتعلق بعضها ببعض وتتعاقد في ترابط ووفق قانون معين من قبل... وذلك لأجل نتيجة هي تنظيم تعضي الفرد ونموه» (C. Bernard, *Leçons...*, t. 1, P. 50).

ويقول أيضاً: «كل ما هو أصلاً من مضار الحياة ولا يدخل في نطاق علم الكيمياء ولا الفيزياء ولا غيرها هو تلك الفكرة الموجهة للتطور الحيوي».

الروحي . يقول مثلاً فيه : «الحياة في الحقيقة من مرتبة نفسية» وكذلك «إذا صح تحليلنا كان الضمير أو ما هو فوق الضمير مبدأ الحياة» . وهذا دليل على أن الحياة ذاتها بمعناها الشائع المتداول ليست عنده مبدأ كل شيء . هذا الضمير أو الوعي والوجدان هو حاجة إلى الخلق واقتضاء له . فالاندفاع الحيوي إذن مظهر من طراز روحي .

وخلاصة القول أن أصحاب المذهب الحيوي يعتمدون في فلسفتهم على ما في ظواهر الحياة من اشتباك وغموض كما يعتمدون على ظواهر التطور في الكائنات الحية فيقدمون آراءهم الفلسفية بشيء من الحذر والحيطه والتبصر بلغتها نصيب من الإبهام ولاسيما حين يتحدثون عن مبدأ أو قوة أو قدرة تخامر تلك الظواهر دون أن يستطيعوا تحديدها تحديداً علمياً دقيقاً . ومع ذلك فإن تلمسهم تلك القدرة أو القوة أو المبدأ كان حافزاً لهم على البحث والتنقيب والتأليف البديع .

يلتحق بالمذهب الحيوي في العلوم الطبيعية المذهب الحيوي في علم الجمال وفلسفة الفن وأبرز ممثلي هذا المذهب الفيلسوف الشاعر الفرنسي جان ماري غويو 1854 — 1888 Marie Gjuiau . وعنده أن مبدأ الفن والجمال قائم في الحياة الكثيفة الواسعة . الجمال حياة مكثفة وهي معيار الحكم الفني : حياة المؤلف، حياة أشخاص الرواية . الأشياء جميلة بمقدار ما تمثل الحياة . إن فيض الشخصية إلى ما وراء حدودها هو صورة الحياة الكثيفة ومن هنا تبدو قيمة الفن الاجتماعية .

إن الحياة الإنسانية تسيطر عليها أربع حاجات أساسية تستند إلى الوظائف الحيوية الأولى لدى الكائن الحي وهي التنفس والغذاء والحركة والحب . وكل من هذه الوظائف إذا نما وامتد وتهدب اتخذ شكلاً فنياً . إن التنفس فلتتذكر ذلك الإحساس الجميل الذي يدب في عروقنا حين نخرج من جوف سد الهواء إلى جو صاف نقي كالذي نلقاه في أعالي الجبال .

وكذلك وظيفة الغذاء لا تعدم مشاعر جميلة . . يجب أن تذكر جمال العافية بعد السقام وجمال البرء بعد المرض إذ يُقْبَلُ على الطعام بعد جُمّة طويلة فكأننا ولدنا إلى الحياة ولادة جديدة . وكذلك في حال الصحة نصغي إلى أصباق نفوسنا فنسمع أنشودة خافتة ولكنها عذبة . وقد كان غويو في جبال البرنس ذات يوم صائفت فاستسقى راعياً فسقاها لبناً بارداً فحُيِّلَ إليه كأنه يترشّف «أنشودة ريفية» ومن الجمال الحركة التي تعبر عن تلك الحياة الداخلية ولاسيما الحركة الحاصلة بإيقاع وهي التي مهدت لنشوء فن الرقص .

ذلك أن في كل نقطة حيّة فكرة خالقة متكامل وتظهر بالتعصّي والتنظيم» . (C. Bernard, *Introduction à l'étude...*, p. 147 — 148)

إن القائلين بالمذهب الحيوي قد يلبس كلامهم بعض الإبهام أو الغموض حين يتحدثون عن الحياة ويرون أنها تبرز قوة اختراع . يقول العالم البيولوجي الفرنسي لوسيان كوينو Lucien Cuénot 1866 — 1951 في كتابه الاختراع والغائية في البيولوجيا *Invention et finalité en biologie* : «إن سرّاً خفياً يقوم أيضاً في قوة الاختراع هذه التي تُقدّم الحيوانات والنباتات نماذج لها لا تكاد تحصى، فهي خلق مستمر دائم لا تتوقّع نتائجه يبدو في تسلسل الكائنات الحية ولا يُستنفذ هذا التسلسل غنى ذلك الخلق وكأنه كان الهدف منه أن يُتَوَجَّ بالإنسان الواعي المدرك» . (ص 247).

ومن علماء البيولوجيا الذي اتسعت شهرتهم الفرنسي لو كنت دونوي Lecomte du Naüy 1883 — 1947 له كتاب عنوانه الإنسان أمام العلم *L'homme devant la science* يقول فيه : «كأنني بالطبيعة مُغمَصّة العينين تتقدم متلصّمة طريقها فتندفع ذات اليمين وذات الشمال ثم تستقيم وكأعنا تقودها قوة لطيفة وملحة بندائها البعيد الذي لا يزال غامضاً ولكن لا بد من الاستجابة له» . (ص 174).

على أن برغسون Bergson 1859 — 1941 الفيلسوف الفرنسي المشهور المعداد في القائلين بالمذهب الحيوي، يرى أن وحدة الحياة كامنة في الاندفاع الحيوي الذي يحفزها إلى الأمام ويجعلها تحقق أعضاء متشابهة في خطوط تطور متباعدة (العين في الرخويات والعين في الإنسان متشابهتان) كأن الحياة تنفجر كما تنبث نيران الزينة من مركز ومخلوقات المتابعة لا يمكن توقعها . وكل ما يمكن قوله أن هذه المخلوقات تتجه إلى زيادة حريتها . ولم يُشَدَّ أحدٌ بقدرة الإبداع التي تتصف بها الطبيعة إشادة برغسون بها . إن الاندفاع الحيوي يُجَرِّج عن مجرد الآلية لأنه يقوم في الحاجة إلى الخلق . لفكر في تعاقب الأشكال الحية الجديدة التي ظهرت في سياق التطور نجد أن الخلق الحقيقي وظهور أشكال جديدة لا يمكن شرحهما بالمذهب الآلي لأن الجديد عند هذا المذهب هو تنظيم جديد لأجزاء قديمة .

هذا وإن نظرية الاندفاع عند برغسون لا تسعى أن تفسر كل شيء بالحياة . ويرى شراح برغسون أن هذا الفيلسوف تَطَوَّرَ بعد أن كتب التطور الخالق فانتهى إلى مذهب روحي تأكد في كتابه منيعا الدين والأخلاق . ومع ذلك فقد نجد في ذلك الكتاب التطور الخالق نقاطاً تنف عن هذا المذهب

- Bernard, Claude, *Introduction à L'étude de la médecine expérimentale*, éd 1970.
- Cuénot, Lucien, *Invention et finalité en biologie*.
- *Dictionnaire philosophique*, éd du progrès, Moscow, 1980.
- *Dictionary of philosophy*, ed. by Dagabert D. Runes, philosophical Library, New York, 1942.
- Dricch, Hams Adolf Edward, *Dervitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905.
- Du Naüy, Lecomte, *L'Homme devant la science*.
- *Encyclopedie Universalis*, 1980.
- Fouilléc, Alfred, *La Morale, L'art et la religion d'après M. Guyeau*, Felix Alcan, Paris, 1889.
- *Grand dictionnaire encyclopédique Larousse*, 1980
- Guyau, J., M., *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, 13è éd. Felix Alcan, Paris, 1935.
- Lalande, Andrée, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, 5e éd. 1947.

عبد الكريم اليافي

وأخيراً الحب ولا يجد أحد مكانته في الفنون وخاصة في الشعر. والجمال الأعلى يتجلى لنا في المرأة مهما أنكر المنكرون. والمرأة الجميلة هي التي تكمل وجودنا تكملة طبيعية وروحية. أوليس الإعجاب والتأمل الغني باكرة الحب؟
والخلاصة أن الاعتماد على الحياة الكثيفة بمطالبها ووظائفها لدى الفرد وتجاوزها إياه إلى المجتمع هو الذي يحل عند غويو مختلف القضايا الفنية والخلقية والاجتماعية.

مصادر ومراجع

- التهانوي، محمد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، لا.ت.
- اليافي، عبد الكريم، «مشكلة الغائية في علم الأحياء» ضمن كتاب تقدم العلم.
- Barthez, Paul Joseph, *Nouveau éléments de la science de l'homme*, 1778.

الخلدونية

(The Philosophy of Ibn Khaldūn)
(La Philosophie d'Ibn Khaldun)
(Khalḍūniyya)

موضوع هذه المادة لا بد وأن يفترض مسبقاً الإجابة على الأسئلة التالية :

- هل أفكار ابن خلدون، والمتعلقة بموضوعات شتى، يقوم بينها نوع من الربط بحيث تشكل منطقاً متجانساً يتجلى في طريقة متميزة في البحث والنظر؟
 - هل طريقة النظر الخلدونية هذه متميزة فعلاً بالقياس إلى مباحث المفكرين الإسلاميين المعتادة؟
 - وإذا كانت هناك خلدونية فعلاً، فهل شقت لها طريقاً داخل الفكر العربي الإسلامي، أي هل كان هناك مستقبل للخلدونية؟
- يحاول هذا البحث الجواب على الأسئلة السابقة.

عالم العقل وعالم الغيب

هناك مواقف ثلاثة في النظر المعرفي إلى الأشياء: الأول اعتبار الوجود كله في تناول العقل الذي يمكنه الاحاطة به، وأن هناك تطابقاً بين العقل والوجود تطابقاً يؤدي إلى العلم الموثوق به. قد تظل هناك آفاق مجهولة لا يستطيع العقل بعد كشف أسرارها، ولكنه يسعى حثيثاً إلى استكشاف مجاهيل الوجود وتوسيع مجال العقلانية. والموقف الثاني هو الذي يعتبر العقل عاجزاً منذ البداية. وإذا كان المبدأ الذي يركن إليه الإدراك العقلي هو ربط مسببات بأسباب، فإن الله هو السبب

أولاً وأخيراً، حسب هذا الموقف الثاني.

ليس هناك ارتباط ضروري بين الأشياء وأسبابها الطبيعية ولذا يمكن أن تظهر الخوارق والمعجزات. فعالم الغيب يخترق عالم الشهادة ويتصرف فيه. فعلى الإنسان أن يكلّ أمر علمه وإرادته إلى الله المتصرف في الكون تصرفاً هو وحده العليم به والمريد له. علم الانسان إذن لا يستند إلى ضرورة موضوعية في الأشياء، بل لا علم له إلا ما علمه الله إياه، أي أن العلم الديني هو العلم الحق، والدين نفسه يقوم على معجزة، أي على ما يتجاوز العقل ويتحده.

وهناك موقف ثالث يتميز عن الموقفين السابقين؛ هو لا يجمع بينهما مجرد جمع يوفق بينهما، بل هو يفرد بموقفه عن كل منهما. هو لا يأخذ بالعقل معياراً كافياً، ومرجعاً ثابتاً للقيم والحقائق، كما هو حال الموقف الأول. وهو من جهة ثانية لا يخضع الوجود إلى مشيئة عليا لا تمكن العقل من إنشاء علم يقيني ولا يستطيع تجاهها أن يقيم علماً محدوداً بحدود العقل، يبني عليه معرفته بطبائع الأشياء ويسترشد به في أعماله ونظامه الاجتماعي.

هذا الموقف الثالث يعتقد في عالمين معاً، في عالم الغيب وفي العالم العادي المشاهد، وهما عنده يتداخلان ويتمايزان في آن واحد. فهما يتداخلان من حيث أن هذا العالم مخلوق، مسير من قبّل إرادة إلهية متعالية عنه. ولكن للطبيعة مع ذلك منطقها المعقول الفار الذي يجعل العلم بها موثقاً به، وهذا ما يعطي لقوانين العقل مصداقيتها ولعلوم الطبيعة مشروعيتها. هذا الموقف الثالث هو ما نجده عند ابن خلدون. طبعاً نحن نجد الموقف نفسه عند غيره من مفكري الإسلام كابن حزم مثلاً. ولكن هناك تفرداً في هذا الموقف أيضاً عند ابن خلدون. فبمّ يكمن هذا التفرد؟ في كون صاحب المقدمة بسط

هذا النظر العقلي على الكيفيات التي ينتظم بها البشر اجتماعياً. صحيح أننا نجد عند غيره أيضاً اعتقاداً بأن للطبيعة نظامها الضروري الذي يجعلها موضوعاً مستقلاً للعلم العقلي، إلا أن واضع المقدمة أدخل المجتمع (أو الاجتماع الانساني حسب مصطلحه) في مجال العقلانية. وهو ما أدى به إلى النظر إلى المجتمع لا كوقائع منفردة، وظيفيات، بل كنظام له منطقته الذاتي وبنياته الموضوعية فكان علمه العمراني.

استقلال مجال العقل

يعتقد ابن خلدون - كما اعتد الغزالي من قبل - أن الوجود أوسع من العقل. ولكن العقل مع ذلك يستطيع الإحاطة بما هو في مستواه وقدرته. فهو يقرر «ولا تتفن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها (..). وأعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها»، إلا أنه يستدرك: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزانه صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها». (المقدمة، ص 825). للعقل مجال وللغيب مجال. فالعقل «لا تطمح أن تزن به أمور التوحيد والآخر» كما فعل الفلاسفة حين نظروا نظرهم العقلي في الواحد وفي خلود النفس وكما فعل المتكلمون أيضاً ولكن ما فعلوه في واقع الأمر هو خلط الميتافيزيقا بالعالم الطبيعي وعالم الناس المشاهد العادي. والنتيجة أن هذا الخلط كان على حساب العقلانية، رغم أن أصحابه يستعملون لفظ العقل ويسمون مباحثهم مباحث عقلية.

استقلال العالمين، عالم الغيب والعالم المشاهد، هذه قاعدة منهجية خلدونية. وهو استقلال منهجي معرفي، أي أن الفكر الانساني يعتمد هذا الاستقلال ليقم عليه علمه العقلي اليقيني، وليس استقلالاً وجودياً ما دام الكون كله مخلوقاً لله، وما دام للإنسان غاية أخروية. الاستقلال المطلق لعالم الإنسان، هذا ما لم يفكر فيه ابن خلدون، لكنه فكر فعلاً في الاستقلال المعرفي لهذا العالم. إن الله يستطيع أن يتدخل متى شاء في هذا العالم، لكنه أيضاً قد أقر له نظاماً لا يتبدل، «سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً» (الفتح، 23) الآية التي كثيراً ما أوردها ابن خلدون ليبرر بها وجود قوانين للاجتماع الانساني، مما يعطي للعلم شرعيته ويقينيتها. ابن خلدون لا ينكر المعجزات (كما لم ينكر الكرامات والسحر والكهانة وغيرها)، إلا أنه لا يقيم على ذلك اعتقاداً يشكك في استقرار الطبيعة وقوانينها كما فعل المتكلمون وكل الذين حاولوا نقض مبدأ

السببية - المبدأ الذي قامت عليه العقلانية قديماً - بلعب ورقة المعجزة. فالمعجزات لا تظهر كل يوم، والمعجزة استثناء، لا يهدم به يقين النظر العقلي وشرعية العلم الطبيعي، ذلك أن «المعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها»، (المقدمة، ص 537). يقوم الدين على معجزة، إلا أن المعجزة لحظة غير عادية يخرق فيها المجرى العادي للأشياء، ليعود بعد ذلك إلى مجراه الطبيعي. هكذا فهم ابن خلدون واقعة الإسلام. هو كدين قام على معجزة، إلا أنه جرى وفق المسلسل العادي لطبائع الأشياء، إذ «قل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» (المقدمة، ص 347). الله يمكنه أن ينصر أنبياءه كيف يشاء، ولكنه يجري الدعوة اعتباراً بطبيعة المجتمع موضوع الدعوة، وحين يكون هذا المجتمع قبلياً فإن أموره العامة لا تجري إلا داخل علاقات القوى العصبية «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لوشاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة» (المقدمة، ص 281). وهكذا فسر ابن خلدون الواقعة التي دشت تاريخه أمة الإسلام، أي الدعوة المحمدية، ومن باب أولى سهل عليه أن يفسر تاريخ الإسلام نفسه، أي تعاقب عصبية الشعوب التي اعتنقت الإسلام على قيادة الدولة الاسلامية.

عالم الطبيعة وعالم البشر

ما الإنسان؟ إذا طرح هذا السؤال الكتّاب الاسلاميون القدماء فإنهم يجيبون عادة إجابتين حسب اتجاهين مختلفين: ديني، وفلسفي ميتافيزيقي. الجواب الأول هو أن الإنسان مخلوق مستخلف لغاية أخروية. فكل أعماله ينبغي أن تتوخى هذه الغاية. تعريف الإنسان هنا ليس نابعاً من خصائصه الطبيعية الاجتماعية، وإنما تعريفه يكون بناء على الغاية الأخروية من وجوده. أما جواب الفلاسفة الاسلاميين فينبني على توزع ثنائي للإنسان يجعله ينتمي انتماءين متضارين وقد يكونان متكاملين: انتماء إلى عالم الطبيعة المادي وانتماء إلى العالم الروحي للفكر. وسياسة النفس ينبغي أن توفق بين انتماء الإنسان إلى عالمي الطبيعة والروح ولكن ذلك يتم بقيادة الفكر لكي تتحقق الغاية الفكرية الروحية، لأن بالفكر وبالعالم الغايات يمتاز الإنسان عن غيره من الكائنات.

الجوابان الديني والفلسفي الميتافيزيقي عن «ما هو الإنسان؟» - رغم اختلافهما الظاهر - يلتقيان معاً في اعتبارهما الإنسان متجهاً

ربما يكون الجواب هو أن الموضوع نفسه، أي المجتمع، لم يكن قد استقل فعلياً عن بنياته التقليدية، المادية والذهنية، بحيث يتطلب هذا الاستقلال قيام خطاب موضوعي خاص به.

وهنا المسألة التي نفسر لماذا لم يطور الفكر الخلدوني في هذا المضمار، أي النظر إلى المجتمع بفكر مستقل عن المعيارين: الدينية والأخلاقية الفلسفية. لماذا لم تنشأ خلدونية في الاتجاهين اللذين تنبه إليهما ابن خلدون: أي إنشاء العلم السياسي بمعناه المحدد، وإنشاء العلم الاجتماعي داخل الفكر العربي؟ لقد وعى واضع المقدمة هذه الإمكانية، وتحدث حديثاً واضحاً عن إيجاد علم بالسياسة وبالمجتمع متوفر على الشروط العلمية، حسب مفهوم العلم آنذاك، والذي لم يختلف كثيراً عن مفهومه اللاحق: أي أن يتحدد الخطاب بمنطق الشيء الذي يتحدث عنه. إلا أن هذا الشيء - أي المجتمع - لم يكن قد استقل موضوعياً عن هياكله التقليدية. لم يتميز فيه بعدد القوى الاجتماعية، اجتماعياً وسياسياً، فينعكس هذا التمييز في خطابها المستعمل. لم تنشأ مثلاً أحزاب سياسية بدل الفرق الدينية، ولم تنشأ بعد نقابات بناء على تمييز علاقات الانتاج واستقلال المؤسسة الانتاجية. ولم تنشأ نظم سياسية تحاول أن تؤسس شرعيتها على قيم مدنية غير القيم الدينية التقليدية. إن هذا ما نغنيه بعدم استقلال الشيء الاجتماعي، واستقلال المجتمع عن هياكله التقليدية.

وهكذا نستطيع أن نفسر إشكاليين:

الأول يتعلق بهذه المفارقة التي نجدها عند ابن خلدون نفسه: فتصوره لاستقلال الواقع الاجتماعي وتوفر شروط العلم الخاص به تصور واضح بسطه بسطاً المكتشف الواعي باكتشافه ليس فقط لعلم جديد بل ولما سوف يترتب على ذلك من فتح أفق ابستمولوجي جديد. ولكنه من جهة ثانية لم يفكر في استثمار علمه في موضوع هذا العلم ذاته، أي المجتمع نفسه. وها هنا مثال لفكر أدرك ما لم يكن الواقع التاريخي الاجتماعي قد تمهياً له بعد.

الاشكال الثاني، وهو مرتبط بالأول، يتعلق بمستقبل الخلدونية كفكر اجتماعي داخل الثقافة العربية التقليدية. فقد تساءل الدارسون عن الأسباب التي لم تمكن الفكر الاجتماعي الخلدوني من أن يفتح له طريقاً داخل هذه الثقافة. لماذا لم تنشأ خلدونية في الفكر العربي قبل أن يرجع كتاب النهضة إلى ابن خلدون. لقد وجدت حاجة جديدة بررت هذا الرجوع في

إلى عالم غير هذا العالم، عالم الآخرة من جهة، وعالم الروح المتعالي من جهة ثانية. ويترتب على ذلك مفهوم معين لما هو العلم، يتفق عليه كل من أصحاب العلم الديني والفلاسفة الميتافيزيقيون، على الرغم من الاختلاف الظاهر، خاصة حين يتعلق الأمر بالمجتمع. إن العلم حسب الفلاسفة القدماء، سواء أكانوا أفلاطونيين أم أرسطيين لا يكون إلا بما هو ثابت. العلم يكون بالجوهر لا بما هو عارض متغير، بالضروري لا بالممكن. وقد اعتبروا أن المجتمع والتاريخ هما من عالم الامكان المتغير لأنه من عالم الصيرورة. لذا لم تأبه الابستمولوجيا القديمة بالنظر إلى المجتمع كما هو واقعياً، بل نظرت إليه حسب معايير فكرية مثالية، أو أخلاقية. لم ينشأ علم موضوعي بالاجتماع عند الفلاسفة القدماء. كما أنهم لم يشتوا علم التاريخ في تصنيفاتهم للعلوم لأنهم لم يعدوه علماً بالمعنى الذي حدوده للعلم.

من هنا نفهم لماذا لم تهتم الابستمولوجيا القديمة بالدرس الموضوعي للمجتمعات. فقد نظر إليها الفلاسفة بناء على ما ينبغي أن تكون عليه حسب معاييرهم الأخلاقية المثالية. فنظرهم في المجتمع هو نظر في تدبيره، وتدبير المجتمع لا يستمد من منطق المجتمع نفسه، بل حسب مثل مستقاة من عقل مجرد، يسوس المجتمع كما يسوس النفس. من هنا غاب العلم الموضوعي بالمجتمع الواقعي عند الفلاسفة كما غاب الفقهاء الذين نظروا إلى المجتمع حسب معيار الشريعة، فهم لا يعتبرون الوقائع الاجتماعية كما هي، بل ينظرون إلى حكمها الشرعي. فعلم الفقيه ليس موضوعه الوقائع الاجتماعية بل أحكامها الشرعية.

من هنا أهمية الإضافة الخلدونية الحاسمة، والتي تميز بها - وقد أكد هو نفسه تميزه هذا - عن كل من الفلاسفة والفقهاء في طريقة النظر العلمي إلى المجتمع.

إذا كان تأكيد ابن خلدون على وجود الشروط الموضوعية لإنشاء علم خاص بالاجتماع البشري وإعلانه أنه واضع أسس هذا العلم مسألة معروفة، فإن السؤال يظل هو التالي:

إذا كان ابن خلدون قد وضع بالفعل علماً جديداً موضوعه العمران أو الاجتماع الإنساني، فلماذا لم يفكر في أن يستثمر علمه في المجتمع نفسه، بل فكر في أن يستثمره في التاريخ، أي في تصحيح الأخبار؟ حين يقول عن علمه الجديد: «وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط»، فلماذا في أخبار التاريخ فقط؟ لماذا لم يفكر في أن الاستثمار الطبيعي لعلمه الاجتماعي هو في المجتمع نفسه؟

الإسناد وذلك بتوسيع أدوات المعرفة التاريخية، إلا أن التاريخ الأول، حتى عصر الطبري، قد صيغ اعتياداً على هذا المنهج. فهاذا تعني عودة ابن خلدون لنقد منهج قد تجاوزه عملياً التاريخ الإسلامي منذ عهود طويلة قبله؟ هل يعني هذا النقد ضمناً الدعوة إلى نقد التاريخ الإسلامي الأول، ذلك الذي قامت عليه معرفة الفترة الإسلامية الأولى، الفترة النموذج؟ ابن خلدون لا يصرح بذلك، ولو أن استيعاده لمنهج الإسناد من مجال علم التاريخ يؤدي عملياً إلى ذلك.

إن نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد يعني ضمناً أنه ليس هناك تاريخان: تاريخ فترة إسلامية. أولى، فترة الرسالة والصدر الأول، وهو تاريخ أفعال مقدسة ستحكم كل التاريخ اللاحق. هو تاريخ أوامر، والأمر كما قال المناطقة القدماء صحته لا ترجع إلى فحص مادته نفسها ومدى موافقتها للمنطق أو للواقع، إذ هي مسلم بها تسليمياً واجباً بصفتها أوامر علوية، بل المطلوب التأكد من أنها صدرت بالفعل عن قائلها أو فاعلها المقدس. إن الخبر هنا لا يناقش في ذاته ولا يفحص في موضوعه ومادته، بل الذي يفحص هو أمانة رواته ومتناقله. أما التاريخ اللاحق على هذه الفترة الممتازة فهو تاريخ عادي يصاغ ويفحص بمقاييس التاريخ العادي.

نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد واستيعاده من مجال علم التاريخ يؤدي عملياً إلى إلغاء التمايز بين التاريخين: تاريخ الفترة المقدسة والتاريخ العادي. ولا يبقى في نهاية الأمر سوى التاريخ العادي، هو تاريخ البشر أنفسهم. وعليه فالتاريخ كما يقول ابن خلدون هو «خبر عن الاجتماع البشري».

هل أجرى ابن خلدون تاريخه بناء على هذه الاعتبارات النظرية؟ لاحظ الدارسون أن تاريخ ابن خلدون لا يختلف كثيراً عن التواريخ المألوفة، بمعنى أن نظرياته في التاريخ الواردة في المقدمة لا تجد لها مجالاً في كتابته للتاريخ وقد ناقشنا هذه المسألة في غير هذا المكان (انظر الخطاب التاريخي، ص 11-28). ونكتفي هنا بأن ناقش هذه المسألة على مستوى المقدمة، لنوضح أن آراء ابن خلدون تؤدي عملياً إلى دمج فترة الإسلام النموذجي في التاريخ العادي. للنظر إلى الكيفية التي يفسر بها، بمنطق التاريخ العادي واقعتين حاسمتين: واقعة الرسالة المحمدية، وتفسير الصراع حول السلطة الإسلامية الجديدة.

أي مؤرخ من المؤرخين الإسلاميين القدماء فهو يتصور أن تاريخ الإسلام انطلق من واقعة هي نفسها فوق التاريخ، وهي واقعة النبوة. وكأن تاريخ الإسلام دشنة حدث غير

حين أن مثل هذه الحاجة إلى استعمال الفكر الخلدوني لم توجد في المجتمعات العربية من قبل (أنظر مادة: خلدونية جديدة).

ولعل في الإجابة على الاشكالين السابقين ما يلقي الضوء على العائق الذي واجه مستقبل الخلدونية.

إعادة كتابة التاريخ

من يشرع في قراءة المقدمة يجد ابن خلدون يعد بأنه سوف ينشئ في التاريخ كتاباً يتفوق به على سابقيه من المؤرخين. مثل هذا الكلام مألوف عند المؤلفين القدماء، إذا ما أكثر ما نجد مؤلفاً يفخر بكتابه وأنه - كما قال الشاعر القديم - أتى «بما لم تستطعه الأوائل»! لكن ابن خلدون يعني بالفعل ما يقول وذلك في مسألتين جوهريتين: أولاً نقده للأساس المنهجي الذي قام عليه التاريخ العربي. ثانياً أنه وضع مفهوماً آخر للتاريخ غير المفهوم المتواتر، ويلخصه في قوله: «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني»، فلنعرض لهاتين المسألتين بإيجاز.

نقد المنهج التقليدي للتاريخ

التاريخ في مفهومه التقليدي «خبر عن حدث». وإذا كان التاريخ الإسلامي حَدِيثاً كالتاريخ التقليدي عموماً، فلإن جذوره ضاربة في الحديث بحكم نشأته نفسها. فقد ارتبطت هذه النشأة بحدث فذ، وهو الرسالة المحمدية. كان الدافع الأول لميلاد العلم التاريخي الإسلامي هو الإخبار عن حياة الرسول وفترة الإسلام الأول. كان الهدف هو استقصاء تفاصيل سيرة النبي لتكون نموذجاً لا ينبغي أن تكون عليه حياة المسلمين، ولذا كان التاريخ الإسلامي الأول تاريخياً للحديث، أي مجموع أقوال وأعمال الرسول وظرفياتها. كل قول أو فعل للنبي فهو «خبر» شاهده شهود تناقله عنهم رواة. وبما أن كل واحد من هذه «الأخبار» (وهو المصطلح الأصلي للتاريخ) فذ وحاسم - لأن على أجيال المسلمين أن تقتدي به - فإن التحقق من معرفته وتوثيقه مسألة بالغة الأهمية. لذا أقام أوائل المؤرخين في الإسلام - والذين كانوا أيضاً هم أوائل المُحَدِّثِينَ - طريقة لجمع هذه الأخبار وتحقيقها تعتمد منهج الإسناد، وهو نقل خبر بواسطة سلسلة متعاقبة من الرواة، وفحص صحة هذا الخبر بالتأكد من أمانة الناقلين. وهو نفسه منهج علم الحديث. وقد أنشئ عليه علم التاريخ في بداياته. ولو أن تطور هذا العلم أدى إلى عدم الاقتصاد على منهج

حرفية النص. إن ما ينبغي اعتباره هو روح النص، الغاية منه، أو مقصده بالتعبير الأصولي. واعتبار «المقصد» في النص يحرر من الحرفية، ومن الجمود. والمقصد من كل نص من نصوص الشرع هو «المصلحة»، وهي ما ينبغي اعتباره الاعتبار الأول، لا النص في حرفيته، وبذلك يتاح التأويل المستمر للنص، وتحديد التشريع، أي إيجاد صلة مستمرة بين النص الشرعي والواقع المتغير. يقول ابن خلدون «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد (...) ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع، منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (...) كما هو في المشهور... [لأن] التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة في مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب». (المقدمة، 345).

والواقعة الكبرى الثانية هي ما سمي بـ«الفتنة»، أي هذه الحرب الإسلامية الأهلية التي افترق فيها المسلمون ما بين علي ومعاوية. وقد تمثلت هذه الواقعة للمسلمين كشرخ كبير في تاريخهم. كيف أمكن أن يقتل صحابة الرسول هذا الاقتتال المريع، والعهد بعهد النبوة ما زال قريباً؟ أما ابن خلدون فينظر إلى هذه القضية بمنظاري: منظور أخلاقي ديني يلتبس به العذر للجميع، للفرقاء المختلفين، وحتى الذين أخطأوا فلم يكن ذلك عن قصد، «ولمّا اختلف اجتهداهم في الحق». هذا الموقف هو الذي انتهى إليه أهل السنة: أن يلتمسوا العذر لجميع الصحابة ويوقروهم جميعاً. ولكن ابن خلدون ينظر إلى الواقعة أيضاً بمنظار آخر، حين يفسرها بمنطق تاريخي. هنا لا مجال لتلهيل هذه الفتنة، واعتبارها آفة نزلت بالمسلمين ولم تكن في الحسبان. بل إن هذه الفتنة بمنطق تاريخي كانت أمراً عادياً، وكان لا بد أن تقع بمقتضى صراع القوى الاجتماعية القبلية آنذاك: «ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية، وهي مقتضى العصية... الفتنة إذن واقعة اقتضاه صراع عصيات القبائل التي تبنت الإسلام وتصارعت على السلطة. اعتقد ابن خلدون بالطبع أن عهد الخلافة الرشيدة كان العهد الأقرب إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحكم الإسلامي، ولكنه عهد كان لا بد وأن ينتهي ليظهر عهد الملك، لأن أية عصية تسعى بطبيعتها إلى تأسيس نظام الملك. الاستمرار في التعلق بعهد الخلافة محمود ديناً، ولكنه طوباوية بمعيار التاريخ. على الوعي الاسلامي الشقي يكون الخلافة لم تعد

تاريخي. وسيرد الوعي الاسلامي وباستمرار تاريخ الإسلام العادي إلى بداية خارقة للعادة.

الله عند ابن خلدون قادر أن يخرق قوانين الطبيعة. ولكنه اختار للطبيعة الاستقرار حتى تنتظم حياة البشر ويكون العلم ممكناً. والنبوة؟ أليست قائمة على معجزة، أي على خرق لنظام الطبيعة وقوانينها؟ ألا ينطوي الإيمان المستمر بها على شك عميق في انتظام الطبيعة وإبطال شرعية العلم؟ ناقش المتكلمون والفلاسفة هذه المسألة: أي العلاقة بين استقلال الطبيعة وضرورة العلم من جهة، والإيمان بالمعجزة كحجة على صدق النبوة من جهة ثانية.

الجديد عند ابن خلدون أنه ينقل النقاش من المجال الكلامي الفلسفي إلى مجال التاريخ. إرادة الله غير مقيدة بشيء، لا بقانون طبيعي ولا بضرورة تاريخية. هذا ما لا يجادل فيه ابن خلدون. إلا أن الله اختار حتى في مجال النبوة أن يساير طبائع العمران وقوانين التاريخ. كان في استطاعته دائماً أن يختار أي نبي فينصره بقدرة لا تأبه بأية شروط تاريخية وعمرانية. لكن النبوة هي أيضاً دعوة سياسية، دعوة إلى قلب موازين القوى السياسية قلباً عميقاً، وتغيير أوضاع الناس تغييراً جذرياً. وكل دعوة من هذا القبيل لا بد وأن تستند على قوة اجتماعية قبلية يسميها ابن خلدون «عصية»: «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين أو الملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه». (المقدمة، ص 582). لذا كان الرسول من قريش، أقوى العصبيات العربية آنذاك. وبهذا المنطق أيضاً يؤول ابن خلدون الحديث الشهير: «الأئمة من قريش». شرط القرشية في الخلافة هو عنده شرط تاريخي. والذين لم يفهموه كذلك - وما أكثرهم - جعلوه شرطاً باقياً خالداً. نحن نعلم أن الفقه السياسي السني تخلّى وقبل ابن خلدون بكثير عن اعتبار القرشية شرطاً لازماً لإثبات الخلافة. والجديد مع ابن خلدون هو أن القرشية كانت قوة تاريخية وانقرضت بانقراض هذه القوة نفسها. ولذا فإن استمرار التمسك بشرط القرشية معناه التمسك بمعنى حر في جامد لنص يشترط لقيام شرعية السلطة شرطاً انقرضت ظروفه التاريخية ولم تعد تسنده قوة اجتماعية.

حين نتابع بدقة كيف يؤول ابن خلدون الحديث: «الأئمة من قريش» فإننا نعجب بما قد يفتحه مثل هذا التأويل من آفاق. النتيجة التي يوصلنا إليها ابن خلدون هي هذه ببساطة: أن الحديث - أي حديث - ليس له معنى واحد يرتب عليه حكم واحد في كل زمان ومكان، وإلا وقفنا عند

الشرعية، أم تلك التي وضعها مؤلفو نصائح الملوك.

ابن خلدون نظر إلى الإشكال بمعيار جدلية السلطة نفسها. فالظلم هو سبب - من ضمن أسباب أخرى - تؤدي بالنظام السياسي إلى السقوط. والظلم ليس مجرد سبب أخلاقي لسقوط الدولة، أي أنها لقيت جزاءها بظلمها، بل لما يؤدي إليه من آثار اقتصادية مدمرة: نهب المنتجين لإشباع حاجات الترف المتزايد للفئة الحاكمة، تفاحش الضرائب والجباية، والغصب، مما يفقد الأمل في كل إنتاج. ولهذا يعطي ابن خلدون هذا المعنى العام للظلم مما يكشف حقيقة الوضع الغالب في عصره وفي غير عصره: «ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب، كما هو في المشهور، بل الظلم أعم من ذلك: وكل من أخذ ملكاً أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه عليه الشرع فقد ظلمه. فجباً الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، وبإل ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله». (المقدمة، 510). النظام الظالم إذن مدان ليس لاعتبارات أخلاقية فحسب، وإنما أيضاً لأنه يحمل أسباب الانهيار الاقتصادي. وإذا قامت على أنقاضه سلطة أخرى بديلة فباسم تجديد أخلاقي عام، لأنها لكي تفلح، لا بد لها إلى جانب قوتها العنصرية من أن تحمل قيماً أخلاقية، لاسيما وأن الترف لم يفسدها بعد، وهو ما يسميه ابن خلدون بـ «الخلال» يقول: «وقد ذكرنا أن المجد له أصل يبني عليه (...) وهو العنصرية والعشيرة، وفرع يتم وجوده ويكملة وهو الخلال». (المقدمة، 251).

تغيير نظام فاسد أصبح قائماً على الجور، وعائقاً لنمو العمران يكون بقوة اجتماعية تستطيع فعلياً أن تتصدى له، وهي أيضاً تحمل دعوى إرجاع السلطة إلى القيم؛ أي داعية متفردة لا ساند اجتماعي له لا يستطيع ذلك، مهما خلصت نيته وصدق أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.

الذي يبرر وجود السلطة - نظرياً - عند ابن خلدون أنها وازع أي مانع لعدوان الناس بعضهم على بعض. ولكن حين تصبح هذه السلطة نفسها هي الظالم الأعظم، آنذاك تفقد المبرر الموضوعي لوجودها، أي تنسف شرعيتها.

الشرعية

الشرعية هي موضع الأدب السياسي الاسلامي، وقد

منذ ذهب مع معاوية أن يريح نفسه، فإن الشروط التي أوجدت الخلافة لن تتكرر. وليفهم قضية السلطة بالمنطق العمراني - (أي التاريخي - الاجتماعي) للسلطة. وعلى هذا الأساس يقوم العلم السياسي.

هذا هو الدرس الذي يستفاد من ابن خلدون؛ وهو يدخل الفترات الاسلامية الاستثنائية في التاريخ العادي.

نظرية السلطة

حسب ابن خلدون هناك مستويات للسلطة، مستوى تكون فيه معنوية أكثر منها نصرية، وتنتهي بمستوى الدولة التي يتعاقب فيها التفردون بالملك، وتقوم على استتباع السلطات المحلية، وانتزاع الجباية، والتفرد بالقمع. الأولى، يسميها الرئاسة: «وهي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر». والثانية وهي «الملك» [الذي هو] التغلب والحكم بالقهر». (المقدمة، 244) و«الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويحبي الأموال، ويبعث البعث، ويحمي الثغور» (المقدمة، 333). السلطة إذن في حقيقتها قمعية، إلا أنها لا تظهر عادة بوجهها السافر هذا، بل تخفيه لتظهر بمظهر آخر، منه تستمد الشرعية.

من هنا نجد هذه المفارقة التي حاول ابن خلدون بكثير من الجهد حلها: فالمستوى الذي لا تكون فيه السلطة قمعية - أي ما هو دون مستوى الدولة - تكون الجماعة في نظر ابن خلدون غير مكتملة سياسياً. مجتمعات البدو مثلاً فيها رئاسة، صاحبها متبوع ولكن ليس له قهر على الآخرين، فهي مجتمعات غير سياسية بمعيار ابن خلدون. لا بد وأن تتفرد السلطة، وتخضع الجميع حتى يكون هذا المجتمع سياسياً، ويكون ذلك في مستوى «الدولة». الدولة إذن نظام قهري. والذي يؤدي إلى قيام السلطة القهرية عاملان اثنان: تنازع البشر وميلهم إلى العدوان، فلا بد من سلطة رادعة (يسميها ابن خلدون «الوازع»)، وكذلك الميل الطبيعي لكل حاكم لأن يتسلط ويمعن في التسلط، وهو ما يسميه ابن خلدون «خلق التآله».

هناك مازق نقط فيه كل سلطة: فهي من جهة لا بد وأن تكون رادعة بطبيعتها، ولكنها وهي تدخل في مسلسل الردع تستحيل الى سلطة جائرة. كيف إذن يمكن حفظ التوازن بين ضرورة الردع من جهة، وعدم السقوط في الجور من جهة ثانية؟ هذا إشكال يحاول ابن خلدون حله، لا بالدعوات الأخلاقية والمواظ، كما تحفل بذلك الأدبيات السياسية الاسلامية، سواء تلك التي ألفها الفقهاء وأصحاب السياسة

اعتبارين: قوتها كسلطة قاهرة، والتبرير الديني لحكمها. وهكذا أصبحت قوانين السياسة كما يقول ابن خلدون «مجمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية» (المقدمة، 541)، إن السلطة ينتهي بها الأمر إلى القمع الصرف. وحسب ابن خلدون فإن طور ضعف السلطة هو الذي يزداد فيه قمعها السافر، وكأنها تريد درء ضعفها بمزيد من القمع. ويجعل ابن خلدون تزايد مطالب الترف عند الحاكمين هو السبب في فساد السلطة. وهنا لا تجدي النصائح، أي كل هذا الأدب الذي اعتاد وعُظ السياسة تدبيجه. كما لا ينفع التصدي لتغيير منكر الحكام بدعوة مجردة لا يملك صاحبها سوى غيرته الدينية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا تسنده قوة جماعية متلاحمة يدافع بها. وكما أن أسباب فساد سلطة قائمة ليست أخلاقية فقط، بل مادية أيضاً، فإن تغييرها لا يكفي فيه التسلح بدعوة دينية أو أخلاقية مجردة. وحتى لو اقتنع مالك سلطة بالفساد الأخلاقي للطغمة التي يعتمد عليها، فإنه موضوعياً لا يقدر على التراجع، فهو محكوم بما يسميه ابن خلدون «برقة الملك»، لأن الدولة موضوعياً مقبلة على الانهيار ولا تنفع في تفاديه محاولات الترميم. الطائفة الحاكمة كلها، بما فيها الملك، محكومة ببرقة الملك هذه، «التي يعسر الخلاص منها». الإصلاح الجذري لفساد الدولة لا يأتي من صاحبها أو بطانته، بل يأتي من قوة خارجها.

من هنا عدم جدوى كل الأدب السياسي القائم على الوعظ أو على التبشير بما ينبغي أن تكون عليه السياسة عقلاً أو أخلاقاً. ليس معنى ذلك إبطال الأساس الأخلاقي لكل سياسة، وإنما معناه أن تقويم سياسة قد حل بها الفساد لا يكون إلا بتوفر شرط القدرة الموضوعي على ذلك. نستنتج نتيجة أخرى من مثل هذا التفكير الخلدوني في السياسة، وهي أن طائفتي الفقهاء والفلاسفة، المهتمين أساساً بانتاج أو إعادة انتاج ايدولوجيا السياسة، ليس لهم الخطر الذي يصفونه على أنفسهم، فيما لم تحمل أفكارهم قوة اجتماعية موضوعية، فإنهم يظلون إما هامشين، أو تابعين لسلطة فعلية.

إن الشرعية لا تقوم على ذكرى ماضية: ذكرى نسب شريف أو عهد زاهر، يحمله الوجدان على أنه العهد الذي توحد فيه الدين والسلطة، أو الشرع والسياسة. إذا استمر العلماء يدولون هذا الوهم فلا يعملون سوى على تأكيد هامشيتهم بالنسبة للسياسة كما هي في واقع الأمر. وعلى كل

أدارها حول مسألتين: أولاً، أن تعمل السلطة القائمة على جمع كلمة الجماعة وحفظ سلوكها الإسلامي العام. ثانياً: أن ينتسب الذي على رأسها لعصبة النبي. هذا الشرط الثاني (شرط النسب القرشي للخليفة) تحلى عنه الفكر السياسي السني وأصبح توفر الشرط الأول كافياً ومغنياً عن الثاني. أصبح الشرط الأساس المطلوب هو ما سمي بـ «الشوكة». هذا الذي انتهى إليه الفكر السياسي السني نجده عند ابن خلدون، فتكون «الشوكة» عنده هي «العصبية» التي بدونها لا يتأسس «الملك».

فإذا يضيف ابن خلدون؟

هو أنه يدفع بهذه الفكرة التي استقر عليها الفكر السني إلى غايتها المنطقية: وهي إنهاء كل حنين إلى ما يمكن أن نسميه «الشرعية المثالية» للسلطة الإسلامية، أي إلى سلطة تطابق الشريعة ويتوفر صاحبها على النسب القرشي.

إن اكتفاء مفكري السياسة السنيين بشرط «الشوكة» أي القدرة على جمع الجميع تحت سلطة واحدة لا يعني أن وجدانهم قد تحلى تماماً عن التعلق الطوباوي بالصورة المثالية الإسلامية للسلطة. ذلك أنه قد يتواجد الأمران معاً جنباً إلى جنب: قبول بالسلطة الممكنة، وحنين إلى السلطة المنشودة، أي تواجد الممكن واقعياً والمنشود وجداناً. والنتيجة هي انفصام الوعي الإسلامي وشقاؤه بهذا الانفصام. وكان ابن خلدون يحاول وضع حد لهذا الانفصام.

نظام الخلافة في الإسلام لا يمكن أن يرجع إلى عهد الخلافة الأول بعد أن ولت شروطه التاريخية واستقر نظام الملك وتداولته الدول.

ومن قبيل الوهم أيضاً انتظار عودة المجد الإسلامي القديم، وأن يسترد المسلمون ماضيهم المفقود. من الممكن تجديد مجد جديد تبنيه قوى جديدة. أما انتظار عودة من «يجدد الإسلام، ويظهر العدل، ويفتح جزيرة الأندلس، ويصل إلى رومية ويفتحها، ويسير إلى المشرق فيفتحه، ويفتح القسطنطينية، ويصير له ملك الأرض فيتقوى المسلمون ويعلو الإسلام ويظهر دين الخفية...» (المقدمة، 579) فهو من قبيل انتظار المهدي الذي طالما انتظره الناس، «وفي هذا انفصمت أعمار الأول منهم والآخر».

يبقى العمران إذن طبائعه. وفيه تُداول السلطة ونظامها بواسطة قوى اجتماعية متجددة. ولا بد للسلطة من شرعية تفرضها بقوتها الذاتية، ولكنها أيضاً تحاول إسنادها على شرعية دينية. لقد أصبحت كل سلطة في المجتمع الإسلامي تقوم على

فصاحب المقدمة اعتبر «العلماء أبعد الناس عن السياسة».
(المقدمة، 1045-1047).

يفتح ابن خلدون إذن باباً جديداً للعلم السياسي يتعد بنا عما اعتاد أن يخوض فيه الفقهاء، أصحاب «شروط الامامة»، و«السياسة الشرعية»، وكذا أصحاب الأدب السياسي والفلسفي الذين تحدثوا في تدبير السياسة وفقاً للعقل الفلسفي. لماذا لم يتجه الفكر السياسي في الاتجاه الذي مهد له ابن خلدون؟ سؤال يتعلق بمستقبل الخلدونية نفسها. لننظر الآن في التجديد الاستمولوجي الذي حاوله واضع المقدمة، وحدود هذا التجديد.

جهاز المفاهيم

لا شك أن كل تجديد للمعرفة يقوم على محاولة استحداث مفاهيم تحيل إلى حقل معرفي جديد. هذه المفاهيم إما أن تحملها ألفاظ مبتكرة، أو أن تحملها ألفاظ متداولة مع تحويل دلالي ينقل المفاهيم من حقول معرفية قديمة إلى أخرى جديدة. هذا الطريق الثاني هو الذي سلكه ابن خلدون.

إن جدة المفاهيم الخلدونية مسألة لا جدال فيها. لكننا إذا فحصنا المفاهيم الخلدونية وجدنا أنها مستقاة في الغالب من مجالين: أصول الفقه، والفلسفة. أن يستقي مفكر مفاهيمه من مصطلحات علوم معروفة فهو شيء عادي. لكن، أن ينقل المفاهيم نفسها لتكتسب دلالات جديدة داخل حقول معرفية غير مطروقة، فهو ما يعطي للفكر طابع الجدة. وهو ما حققه ابن خلدون وهو يستعمل مثلاً مفاهيم من علم الأصول لصياغة نقده لصناعة التاريخ، وهو يلجأ إلى مفاهيم أرسطية لبناء تصوره للحركة التاريخية للمجتمع القبلي.

بنية تصويرية ثلاثية

هناك بنية تصويرية ثلاثية لعمران ابن خلدون، مستقاة من علم أصول الفقه من جهة، ومن مفهوم النفس الفلسفي الافلاطوني من جهة ثانية.

مقاصد الشريعة وتصور العمران

هناك مبحث من مباحث أصول الفقه طوره المالكيون خاصة، وتأسس كمبحث متميز على يد أبي اسحق الشاطبي (معاصر ابن خلدون) وهو مبحث مقاصد الشريعة. يعتبر هذا المبحث أن للشريعة مقصداً عاماً: وهو تحقيق

مصالح الناس، وهو الهدف من أحكامها. وقد رأى الفقهاء أن استقراء هذه الأحكام يجعلها تنوحي مصالح قسموها إلى أصناف ثلاثة سموها: ضرورة، وحاجية، وتحسينية. الأولى هي التي بدونها لا ينتظم اجتماع الناس، بل لا يكون بقاؤهم، وأرجعوا هذه الضرورات إلى خمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال (فهم مثلاً لم يتصوروا مجتمعاً عادياً لا يتأسس على الدين، فالمجتمع المدني غير وارد عندهم تماماً). وهناك أحكام شرعت «للتوسعة على الناس وتخفيف مشاق التكليف، وتيسير طرق التعامل». وهناك نوع ثالث من الأحكام تيسر قصداً إلى تحقيق الكمال الانساني، كتلك التي تدعو إلى مكارم الأخلاق.

هذا، إذن هو التصنيف الثلاثي للأحكام عند أصحاب مقاصد الشريعة، وكما قال الشاطبي فإن «التشريع دائر حول حفظ هذه الثلاث التي هي أسس مصالح الناس». وقد وجدنا أن التقسيم الخلدوني لمراتب العمران يسير هذا التقسيم الذي ذهب إليه أصحاب مقاصد الشريعة.

فالعمران عند ابن خلدون يتدرج درجات ثلاث، كل درجة يناسبها مستوى من المعاش. أولاً المجتمع الذي لا ينتج ولا يستهلك سوى الحد الأدنى الضروري للبقاء، وهو مجتمع البدو، فهم «مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن». هذا المستوى من العمران الخلدوني يقابل مستوى الضروريات عند أصحاب مقاصد الشريعة، أي الأحكام التي وضعت لحفظ المصالح الضرورية للناس. وبما أن هذه الأحكام التي تستهدف الضروريات هي عند الأصوليين سابقة على تلك التي تنوحي الكماليات فإن ابن خلدون يجعل «الابتداء بما هو ضروري منه [المعاش] قبل الحاجي والكمالي» (المقدمة، 210). وحين يقول ابن خلدون عن البدو إن «اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفع إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه» (المقدمة، 210)، فإننا نجد أن مستوى عمران البدوي هذا يماثل ما سماه الأصوليون بـ«الضروريات» والتي هي عندهم الأحكام الشرعية التي وضعت لحفظ حاجات ومصالح بدونها لا يبقى النوع الانساني ولا ينتظم اجتماعه.

ثم يتطور عمران ابن خلدون الى مستوى ثان يكافئ ما أطلق عليه فقهاء المقاصد «الحاجي». يقول: «... ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحليين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة،

الخلدوني للنشاط الاجتماعي الانساني، والتقسيم الأفلاطوني لقوى النفس:

- فمواد المقدمة التي موضوعها انتاج البشر لمعاشهم، بأنواعه ومستوياته، تقابل القوة الشهوانية للنفس عند أفلاطون والفلاسفة.
- وكل المسائل المتعلقة بالأساس العصبي للسلطة، وظروف تطورها نحو الدولة يمكن أن يقابل النفس الغضبية الأفلاطونية.

— أما النفس العاقلة فيقابلها ما جاء في المقدمة عن الصنائع والعلوم كانتاج يتطلبه العمران في مستواه الحضاري.

بالطبع ابن خلدون لا يعقد هذه المقابلة على نحو واسع وصريح بين أسس عمرانه وأقسام النفس الأفلاطونية. إلا أن إمكان ارجاع العمران الخلدوني إلى هذه البنية الثلاثية تظهر عمق تشبع مؤلف المقدمة بالثقافة الفلسفية تشبعاً جعله يبني تصوره على نحو ضمني و«تلقائي» ابتداء من مفاهيم فلسفية أساسية.

ونستطيع أيضاً أن نتبع هذا الأثر الفلسفي القوي في مواقع أخرى أجرى فيها ابن خلدون خطابه عن العمران والتاريخ بناء على مفاهيم فلسفية خالصة.

هناك فكرة أساسية يفسر بها أرسطو الحركة في العالم الطبيعي وهي فكرة السعي لتحقيق الكمال. كل موجود بطبيعته يسعى لغاية ما، يخرج بها من الامكان إلى التحقيق، أو بالاصطلاح الأرسطي «من القوة إلى الفعل».

يأخذ ابن خلدون هذا المبدأ الأرسطي المفسر لحركة العالم الطبيعي ليصوغ على منواله حركة العمران عموماً، وحركة العصبية بوجه خاص. فالعمران ينتقل بطبيعته من مستوى البداوة إلى مستوى الحضارة. هذه الحركة الطبيعية التي يعبر عنها ابن خلدون هكذا: «ولهذا نجد التمدن غاية البدوي يجري إليها. (المقدمة، 214). فلفظ غاية هنا يحيل إلى مبدأ من المبادئ الأساسية للميتافيزيقا الأرسطية، وكذلك لفظ «يجري» الذي يرجع إلى مفهوم «الاتجاه» الذي يفسر حركة الموجودات في العالم. والأمر هنا لا يتعلق بالبدوي كفرد، بل بالمجموعة القبلية التي تتنظمها عصبية تتحرك بها حركة اجتماعية سياسية: «وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم». (المقدمة، 214).

العصبية هي الاطار الذي تتحرك به وداخله المجموعة

وتعاونوا في الزائد على الضرورة». (المقدمة، 211). ثم ينتهي العمران الخلدوني إلى المستوى الثالث، مستوى «الترف»، ويقابل ما يسميه أصحاب المقاصد بـ «التحسينات»، يقول «ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فنجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التائق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة (...). والانتهاه في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها». (المقدمة، 211).

الرد الفلسفي الثلاثي

وضع ابن خلدون نظاماً لمقدمته، رغم اشتغالها على العديد المختلف من الموضوعات والآراء والمعارف. المقدمة تسير نظام العمران كما تصوره كاتبها، تبدأ - كما يبدأ العمران - من البسيط الضروري (العمران البدوي) لتنتقل مع هذا الأخير إلى تأسيس الدولة وتطورها فينتهي بالمستوى الأعلى للعمران، مستوى الحضارة ومظاهرها والصنائع والعلوم. غير أننا نستطيع أن نرجع موضوعات المقدمة المعتادة، والتي تبدو كثيرة الاختلاف فيما بينها، إلى وحدات ثلاث أساسية. فما ورد في المقدمة إما:

— حديث في المعاش: من مستواه البسيط (معاش البدو) إلى معاش الترف. وإلى هذا ترجع كل الموضوعات الاقتصادية لـ المقدمة.

— حديث في السلطة: ويدخل فيه كل ما قاله ابن خلدون عن تطور السلطة من مستواها الأولى (الرئاسة القبلية) إلى مستوى الدولة، أي كل الموضوعات المتعلقة بالعصبية وطبيعتها وصراع للعصبيات وأسباب تأسيس الدولة ونظمها وأسباب انهيارها.

— حديث في الفكر الانساني كمنتج للصنائع والعلوم: ويدخل فيه احصاء ابن خلدون للصنائع وعلاقتها بتطور العمران، وكذا حديثه عن العلوم (تاريخها وأنواعها) كنشاط معاشي يتطلبه مستوى متطور من المجتمع الإنساني.

هذا الارجاع الثلاثي الذي نستطيع أن نرد إليه مواد المقدمة المتنوعة نلاحظ أنه يسير التقسيم الأفلاطوني المعروف للنفس. فهذه حسب الفيلسوف اليوناني لها قوى ثلاث تنظم كل نشاطها الغريزي وأفعالها الإرادية: القوة الشهوانية (الغذاء والتناسل) والقوة الغضبية (الدفاع والعدوان) والقوة العاقلة (التفكير والسلوك العاقل).

وهكذا نستطيع أن نطابق بين التقسيمين: التقسيم

في الاستشهاد). لكن هذه الأخيرة قد أصبحت تحيل إلى شيء آخر، بحيث أصبحت تنتظم خطاباً يؤدي إلى تحويل منهجي يفتح أفقاً معرفياً جديداً، وهو إعادة تأسيس الكتابة التاريخية. والأمر نفسه في المفاهيم الفلسفية التي استعملها صاحب المقدمة. فهي لم تعد تدور في حقلها الميتافيزيقي الأصلي، لتسهم في تأطير تصور جديد للاجتماع الانساني، وتأويل حركته التاريخية، أو بالأحرى حركة التاريخ كما عرفه وفسره ابن خلدون.

لم تجد الخلدونية - ولأمد طويل، لها مستقبلاً، قبل أن يعود مفكرو النهضة إلى ابن خلدون يستعملون فكره استعمالاً واسعاً لصياغة فكرهم الاصلاحي. ظلت الخلدونية إذن وقبل هذا العصر لا تتجاوز ابن خلدون.

والخلدونية قبل أن تكون نظريات في المجتمع والتاريخ فهي قبل كل شيء منهجية. وفي هذه المنهجية كان على الفكر العربي الاسلامي أن يجد طرقاً جديدة في النظر والنقد والاستكشاف. الخلدونية وقفة نقدية بالنسبة لكل الفكر السابق عليها ولما أنتجته من معارف وما اعتاده من طرق ومناهج.

وقد بدأ ابن خلدون عملياته النقدية بالتاريخ، ولهذا أهميته القصوى، لأن نقد الفكر للتصور المتداول للتاريخ، لا ينحصر فقط في مجال تدوين التاريخ، ولا تهم فقط المؤرخين المتخصصين وحدهم، بل يترتب عليه إعادة بناء العلاقة مع الماضي على أسس من النقد وتجديد التصور، مما يحور المستقبل من أن يظل معاقاً باستنساخ الماضي.

وهذا ما يفيدته الدرس الخلدوني وهو يفسر بالتاريخ ومنطقه الموضوعي كل التاريخ الاسلامي، بما في ذلك هذه الفترات التي عدها المؤرخون - بل اعتاد الوعي الاسلامي اعتبارها أيضاً - فهذه لا تدخل ضمن التاريخ العادي، والتي اعتبرت دائماً فوق التاريخ، وإن ظلت تحكم التاريخ.

والخلدونية دفاع عن شرعية النظر العقلي، وذلك في اتجاهين: الأول، نقد كل الأوهام التي تقول بالعجز الطبيعي للعقل، وأن العقل ما دام لا يدرك كل شيء فهو لا يستطيع إذن أن يدرك إدراكاً موثقاً به أي شيء. والاتجاه الثاني هو بناء معرفة عقلية مستقلة. وهنا يكمن التمييز بين مجال النظر العقلي في الطبيعة والاجتماع والتاريخ وبين ما عده.

العقلانية الخلدونية لا تزعم أنها عقلانية مطلقة، تتناول الوجود بما هو وجود» كما قال بذلك أهل الميتافيزيقا. إن هذه

القبليّة نحو التمدن. وهي حركة سياسية ومجتمعية. العصبية إذن لها حركة وغاية، يصوغها ابن خلدون حسب بنية تصورية أرسطية كما يلي: «إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك».

يلجأ ابن خلدون كذلك إلى فكرة فلسفية أخرى، استعملت في الفلسفة القديمة لتفسير عملية التوازن في العالم الطبيعي، واستعملت كذلك كمصطلح من مصطلحات الطب القديم، وهي فكرة المزاج. ومعلوم أن الطبيعيات القديمة تقوم على فكرة التمازج النسبي بين العناصر الأربعة التي كان يعتقد أنها داخلية في تكوين كل موجود من موجودات العالم الطبيعي، وهي الماء والهواء والنار والتراب، تقابلها كيفيات أربع تغلب كل واحدة منها أحد الطبائع الأساسية للأمزجة النفسانية.

بأخذ ابن خلدون فكرة المزاج هذه ليفسر بها توازنات المجتمع القبلي وضرورة تغلب إحدى عصبياته على الأخرى ليُحفظ التوازن ولتتمكن العصبية المتغلبة من إتمام حركتها نحو الملك والتمدن، يقول: «... ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتم الرئاسة لأهلها (...). لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين». (المقدمة، 231).

رجع ابن خلدون إذن إلى مفاهيم متداولة، خاصة من علمي الأصول والفلسفة، لصياغة أفكاره الجديدة. هل نعتبر أن لجوء مفكر يريد أن يكون فكره جديداً إلى مفاهيم تقليدية من شأنه أن يعوق مشروعه التجديدي؟ إن المسألة تتعلق بمدى تطويعه للمفاهيم المتداولة وإعطائها آفاقاً معرفية جديدة. والواقع أن واضع المقدمة قد أفلح في انتزاع المفاهيم المستعملة من حقلها المعرفي التقليدي وإحداث تحويل في دلالتها بحيث أصبحت عنده بمثابة أطر لخطاب معرفي جديد.

حين يصوغ ابن خلدون نقده الجذري للمنهج التقليدي في التاريخ قائلاً إن «الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبائع العمران، ولا قيس الغائب منها بالشاهد (...). ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها...» (المقدمة، 12) فهو إنما يصوغ نقده هذا بمصطلحات ومفاهيم من أصول الفقه (هي التي أبرزناها

الخوارج

**The Khārijites
Kharijites
Al-Khawarij**

من أكبر الحركات المعارضة التي رافقت الدولة الإسلامية الناشئة. وبالتدقيق منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين، ظهرت حركة الخوارج التي تحتل مكاناً بارزاً لأنها أوّلت تعاليم الإسلام تأويلاً جذرياً، على المستوى السياسي في اتجاه الديمقراطية والمساواة بين المسلمين، ولأنها قرنت القول بالفعل فتجندت لنشر دعوتها وأقضت مضاجع الخلفاء الأمويين وولاتهم في الأقاليم بما أنشبهته من ثورات متعددة في أماكن مختلفة. وكان لنشاطها استمرار حتى في عهد الخلفاء العباسيين حيث استطاعت أن تستقل ببعض الأقاليم وتشيء دولاً ما زال أثرها سارياً إلى اليوم بعد مرور أربعة عشر قرناً بالتقريب على نشوئها. فهي تمثل بالنسبة للمؤرخ في عصرنا وجهاً للمعارضة السياسية التي عرفتها الدولة الإسلامية الناشئة وتبرهن له في نفس الوقت على وجود تلك الطاقات الفكرية والنضالية التي كانت مكبوتة في المجتمع العربي الجاهلي والتي جاء الإسلام بدعوته الهادفة وتعاليمه الواضحة فحررها من عقلاها وأوجد لها الظروف المادية والأدبية لتعبر عن نفسها، فسجل لنفسها صفحة طويلة في تاريخ الإسلام، جديرة بأن تستوقف الباحث في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي.

وفي هذا البحث، سنعرض أولاً للسياق التاريخي الذي ظهرت فيه حركة الخوارج ثم نلقي نظرة على تنظيمهم الأول ونشاطهم في فترة الانطلاق، وعلى المطالب والشعارات التي كانوا ينادون بها ويلتفون حولها ثم نتقل بتحليلنا بعد ذلك إلى التطورات الخطيرة التي دخلت فيها حركتهم في عهد الدولة الأموية وما طرأ عليهم من خلافات داخل صفوفهم تحولت إلى انقسامات نشأت عنها عدة فرق، وستكون الفرصة حينئذ مواتية للتعرف بصورة أوسع على أفكارهم وخلافاتهم.

1 - نشأة حركة الخوارج:

الرواية المتفق عليها عند المؤرخين في نشأة حركة الخوارج ترجع بنا إلى سنة 36 هـ/657 م التي ذهب فيها علي بن أبي طالب إلى صفين، وهي قرية قديمة بالعراق تقع غربي نهر الفرات، بعد أن شق عليه معاوية بن أبي سفيان عصا الطاعة

العقلانية عند هؤلاء جعلتهم في نهاية الأمر يخوضون في مسائل وهمية لا يزيد بها هذا الخوض الميثافيزيقي إلا غموضاً، من قبيل: «الذات الإلهية وصفاتها»، و«قدم العالم» و«الملائكة وطباعها»، و«عقول الأفلاك» الخ.

أجْدَى لتقدم العلم ونمو المعرفة الإنسانية أن يستقل العقل بمجاله وقضاياها. إن الخلدونية نقد لهذا الذي سباه فلاسفة الميثافيزيقا نظراً عقلياً، وجعلوه يبدأ بالنظر في المحسوسات وينتهي بالنظر في عالم «العقول المارقة» والملائكة والملكوت. مجال العقلانية محدود بحدود العقل نفسه، ولكنها حدود مؤقتة دائماً، ريثما ينمي العقل وسائل بحثه واستكشافه.

ولعل الاضافة الخلدونية الهامة هي اعتبار المجتمع والتاريخ ميداناً للبحث العلمي الموضوعي. العمران عند ابن خلدون له طبائع (أو قوانين) بما هو مجتمع وبما هو تاريخ. والعلم الموضوعي هنا ليس معناه أن يؤدي حتماً إلى قبول الواقع وكما هو باسم الموضوعية، أو الركون إلى قدرية تاريخية، بل معناه أن التغيير باسم القيم ينبغي أن يعتمد معرفة موضوعية بقوى الواقع التاريخي والمجتمعي. بغير ذلك لا نستطيع المعرفة الصحيحة بالتاريخ والمجتمع ولن نعرف الطريق الصحيح إلى الإصلاح. اعتبر الفلاسفة قديماً، والإسلاميون منهم أيضاً، أن العلم يتم بإدراك الشيء كما هو. ولكن الحقيقة أن هذا الإدراك كثيراً ما انطلق إما من مثل فكرية مجردة، أو من أحكام اعتقادية، خاصة حين يتعلق الأمر بالمجتمع والسياسة. من هنا انطلق الإصلاح عندهم إما من تأملات في مجتمع مثالي، أو فيما ينبغي أن يكون عليه المجتمع والسياسة شرعاً.

وحين يجعل ابن خلدون درسه للمجتمع والسياسة مختلفاً عن تأملات الفلاسفة وأحكام الفقهاء، فإنه لا يعمل على فتح أفق جديد للبحث العلمي الموضوعي لها فحسب، بل إنه يغير من الفهم التقليدي للإصلاح. كل إصلاح عند ابن خلدون عليه أن يركز على فهم موضوعي بالواقع الذي يريد أن يغيره. وإذا أصبح مألوفاً اليوم أن كل عمل إصلاحى لا بد وأن يعتمد معطيات ودراسات وتقارير اقتصاديين والاجتماعيين والاحصائيين والديمقراطيين وغيرهم، فإن ذلك لم يكن معهوداً في الإصلاح التقليدي. ولعل هذه نتيجة كان سيؤدي إليها الفكر الخلدوني الاجتماعي والسياسي، لو قدر للخلدونية أن تشق لها طريقاً داخل الفكر العربي الإسلامي.

علي أومليل

اشكلت على المسلمين؛ فقالوا - إنه قد حَكَمَ عليه، فلم يرض.

فقال - إن الحكومة كالإمامة. ومتى فسق الإمام، وجبت معصيته وكذلك الحكمان لما خالفا نبذت أأوليهما.

فقال بعضهم لبعض: «لا نجعلوا احتجاج قريش عليكم حجة. فإن هذا من القوم الذين قال الله عز وجل فيهم: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصُمُونَ﴾ (الزخرف، 58) وقال عز وجل: ﴿وَتَنْذِرُ بِهِ قَوْمًا لَدَا﴾ (مريم، 97).

فاتضح من المناظرة أن الخوارج كانوا بعيدين عن سبيل التفاهم وأنهم كانوا يشترطون على علي شروطاً غير مقبولة ليعودوا إلى طاعته والذي حز في نفس الخليفة هو تناقضهم في قضية التحكيم، وتقلبهم بين الإلحاح على اجرائه والتبرؤ من قبوله. وقد عبر علي عن خيسته في خطبة مشهورة يقول فيها:

«أما بعد، فإن معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحيرة وتعقب الندامة. وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري، ونخلت لكم مخزون رأيي، لو كان يطاع لقصير أمر، فأبستم على إباء المخالفين الجناة، والمنابذين العماة، حتى ارتاب الناصح بنصحه، وضم الزند بقدره، فكنت وإياكم كما قال أخو هوازن.

أمرتكم أمري بمنعرج اللوى فلم تستبينوا النصح الأضحى الغد»

بدأ الخوارج يقاطعون علياً وهو يخاطب في الناس ويرددون شعار «لا حكم إلا الله»، فتصدى لهم علي ذات مرة وهو يخاطب في مسجده قائلاً:

«كلمة حق يراد بها الباطل! نعم، إنه لا حكم إلا الله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير ير أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع بين الفبي، ويقاثل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»...

وبدأ الخوارج يفكرون في تنظيم حركتهم والانتقال من الاعلان النظري عن أفكارهم إلى طور التطبيق. ففقدوا اجتساعاً لهم في حروراء، وهي قرية تبعد عن الكوفة ميلين فكانت أول مركز لهم حتى ان المؤرخين يسمونهم الحرورية. ويصور لنا الطبري الجو الذي جرت فيه تلك الأحداث بهاته الكلمات وهو يتحدث عن الجنود الذين كانوا مع علي في معركة صفين:

«خرجوا إلى صفين مع علي وهم متوادون أجباء، فرجعوا

وقام يطالب بدم عثمان بصفته زعيماً لبني أمية ووالياً على الشام. وتقابل الجيشان في عين المكان طوال سبعة شهور دون قتال، وفي تمام المواعدة. لكن في شهر صفر 37 هـ نشب القتال بينهما في معارك متوالية. وبدأت كفة الحرب ترجح لصالح علي بن أبي طالب، وخاف معاوية من عواقب الهزيمة، فابتكر حيلة رفع المصاحف لمطالبة خصومه بالاحتكام الى كتاب الله.

ونجحت الحيلة، إذ استجاب أصحاب علي الى الدعوة الموجهة اليهم ولم يستمعوا إلى نصائح رئيسهم الذي حذرهم من الخديعة التي دبرها لهم خصومهم بقصد تشتيت كلمتهم في الوقت الذي بدأ الانتصار يلوح لهم في أفقهم. ولم يجد علي بدأ من اتباع رأي أصحابه الذين كان جلهم من أهل العراق، فقبل فكرة الاحتكام الى كتاب الله على مضض، تحجباً للفتنة. وجرت عملية التحكيم التي آلت الى مهزلة بسبب غفلة أبي موسى الأشعري، ممثل علي، وذهاء عمرو بن العاص، ممثل معاوية، إذ انتهت إلى الاتفاق بين الحكمين على عزل الخليفة الشرعي، علي بن أبي طالب وترك الباب مفتوحاً في وجه معاوية كي يجرب حظّه في تولي الخلافة. وهكذا وجد رابع الخلفاء، الراشدين نفسه أمام وضعية خطيرة تنذر بانشقاق الأمة الاسلامية الناشئة وتعرضها للفتنة.

وحسب عدد من الروايات التاريخية، فإن الجنود الذين انتقدوا علياً فيما بعد وكونوا النواة الأولى للخوارج، كانوا هم الذين ضغطوا عليه من أجل قبول التحكيم، حينما رفع أصحاب معاوية المصاحف وطلبوا التحاكم الى الله. بل إنهم هم الذين فرضوا عليه تعيين أبي موسى الأشعري كحكم عنه، وكان علي يرشح ابن عمه عبدالله بن العباس لماته المهمة ومع ذلك، فقد أصبحوا يطالبونه برفض قرار التحكيم ومواجهة خصومه بالقوة.

وحاول علي بن أبي طالب أن يرجعهم عن موقفهم بطرح خلافهم معه على بساط المناقشة، فوجه إليهم عبدالله بن عباس لينظرهم. فسأهم: لماذا «نقمتم على أمير المؤمنين؟ فأجابوا - قد كان للمؤمنين أميراً، فلما حَكَمَ في دين الله، خرج عن الايمان، فليتب بعد إقراره بالكفر، نعد له».

فاعترض عليهم ابن عباس:

- لا ينبغي لمؤمن لم يشب إيمانه شك أن يقر على نفسه بالكفر: فقالوا - إنه قد حَكَمَ.

قال - إن الله عز وجل قد أمرنا بالتحكيم في قتل صيد، فقال عز وجل: يحكم به ذو عدل منكم، فكيف في إمامة قد

يعتبر نفسه، بتأييد منهم، أحق بالخلافة من غيره. ومع ذلك، فقد أثر الدخول في الجماعة فأسند بيعته إلى أبي بكر الصديق، ثم إلى عمر بن الخطاب فيما بعد.

لكن أصعب مشكلة ظهرت مع نشوء الخلافة الإسلامية لم تنشأ عن الخلافات بين قريش أو بين الصحابة، وإنما أتت من موقف القبائل العربية التي تعودت، في الجاهلية، على تقاليد العصية ورفض كل سلطة خارجة عنها والتمسك بحريتها.

وظهر موقفها في حروب الردة التي لم تكن تعني، في غالب الأحوال، التراجع عن الإسلام، وإنما رفض الخضوع لسلطة الخلافة الناشئة. وكان رمز الخضوع هو تسليم الصدقات للخليفة. وظهر موقف تلك القبائل في الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان 35-23 هـ/644-656 م.

كان هنالك، إذن، خلاف حول التنظيم السياسي للجماعة الإسلامية الناشئة برز على مستويين:

1 - مستوى قرشي: كانت قريش، قبيلة النبي ﷺ، تعرف بأكبر يقين إنها هي المرشحة الوحيدة لتولي الخلافة. ولذلك أصبح همّ رجالها ينحصر في اختيار الشخص الصالح لتولي هذا المنصب الخطير. وطبيعي أن تنشأ منافسات بين الأسر القرشية وتظهر نزاعات حادة على الخلافة. وهو ما تجلّى في الصراعات بين الهاشميين والأُمويين والزبيريين. لكن الخلاف في هذا المستوى يكتسي صبغة شخصية وعائلية ولا يسمى أي جانب جوهرية من التنظيم السياسي.

2 - مستوى عربي: وفيه يقع النظر إلى العرب ككل بسائر قبائلهم ومجتمعاتهم وبلادهم المختلفة مناخاً وجغرافية وبشراً. كل هؤلاء العرب دخلوا إلى الإسلام وقبلوا تعاليمه، لكن هل تحرروا من إرث الجاهلية؟ هل نسوا كل العداوات السابقة؟ هل عمو من قلوبهم كل تأثير للعصبية والمنافسات القديمة؟ وهل انتهى الصراع بين القحطانية والعُدنانية، وبين ربيعة ومضر الخ...؟

حاول الإسلام بتعاليمه الجديدة أن يقوم بثورة جذرية على الارث الجاهلي فنادى بمبدأ المساواة والتعارف والتآخي بين سائر أتباعه والتخلي عن عصبية الجاهلية وأخلاقها. مما تلخصه الآية القرآنية:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات، 13).

ومن المفاهيم الجديدة التي أتت بها الإسلام ليقاوم تيار

متباغضين أعداء ما برحوا من عسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم. ولقد أقبلوا يتدافعون الطريق كله ويتشائمون ويتضاربون بالسياط. يقول الخوارج: يا أعداء الله أوهتتم في أمر الله عز وجل وحكمتم. ويقول الآخرون: فارقتم إمامنا وفرقتم جماعتنا. فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حروراء، فنزل بها منهم إثنا عشر ألفاً، ونادى مناديه: إن أمير القتال شُبث بن ربعي التميمي، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء الشكري. والأمر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يتضح مما تقدم أن الخوارج كانوا مصممين على الافتراق عن علي ومناصبته العداء بالرغم من كل المحاولات التي بذلها الخليفة للتصالح معهم وإعادةهم إلى حظيرة الجماعة التي كانت تؤيد سياسته. ولا أدل على إصرارهم على الانفصال من مبادرتهم لخلق تنظيم سياسي خاص بهم. فما الذي دفع بهم إلى هذا الموقف المتطرف؟ وما هي مطالبهم وملاحظاتهم على الخلافة القائمة؟

قبل كل شيء يجب أن نميز في حركة الخوارج بين جانبين: جانب سياسي وجانب ديني. وهذا لا يمنع أن الدين كان يتخذ كغطاء لمعارضة سياسية محضة. فقد اتضح لنا من الأحداث التي شاهدت بروز حركتهم. والتي حللناها آنفاً أن الهدف الأول من تحركهم كان هو تنحية علي بن أبي طالب من الخلافة أي إحداث تغيير في قيادة الأمة الإسلامية حسب مقاييس جديدة، نعرض لها فيما بعد. والذي يهنا التنبيه إليه هو، أن مطلبهم كان ذا صبغة سياسية، أي أنه لا يمس في شيء قضية العقيدة والتعاليم الإسلامية الأساسية. ومع ذلك، فقد أقحم الخوارج مع مطلبهم عنصراً دينياً، إذ نعتوا بالكفر كل من يخالفهم في رأيهم السياسي. لذلك يجب أن نعتبر في تحليلنا لخلافهم مع الخليفة القائم، علي بن أبي طالب الأسباب السياسية بالدرجة الأولى، ثم نخرج بعد ذلك على التعليقات الدينية التي أثّرت عن نشوء حركتهم ودخلت في صياغة مذهبهم.

من المعلوم أن قضية التنظيم السياسي للأمة الإسلامية غداة وفاة النبي ﷺ طرحت على الصحابة مشكلاً لم يكن من السهل التغلب عليه. وظهرت منذ الساعة الأولى خلافات بينهم حول من يتولى قيادة الأمة. وحسم الأمر في سقفة بني ساعدة إذ اتفق المهاجرون والأنصار بعد نقاش وتردد، على مبايعة أبي بكر الصديق كأول خليفة بعد النبي ﷺ لكن كانت هنالك تحفظات من جهة الهاشميين، إذ كان علي بن أبي طالب

يظهر لنا الخوارج كأصحاب مبدأ سياسي واضح في مناقشتهم لشريعة علي بن أبي طالب منذ الساعة الأولى من انفصالهم. فقد ذكر الطبري أنهم سمعوا الشيعة يرددون على مسامع علي بن أبي طالب: «في أعناقنا بيعة ثانية نحن أولياء من واليت، وأعداء من عاديت»، فاعترضوا عليهم قائلين: «استبقتم أنتم وأهل الشام إلى الكفر كفرسي رهان. بايع أهل الشام معاوية على ما أحبوا وكرهوا، وبايعتم أنتم علياً على أنكم أولياء من والى وأعداء من عادى».

فيتضح من اعتراضهم أنهم لا يعتبرون البيعة ارتباطاً بشخص وولاء لفرد معين، بل أنهم يتجاوزون الشخص إلى الفكرة التي يمثلها منصب الامامة، فما دام الامام يمثلها عن جدارة وفي شروطها فالالتزام ببيعته أمر واجب فإذا ظهر منه انحراف أو قصور، سقط ذلك الالتزام وأصبح المسلمون في حل من اختيار امام آخر. فهم يطرحون قضية المؤسسة في الاسلام: هل المؤسسة تفرض نفسها على متوليها بسلطة خارجية وموضوعية أم هل هو الذي يفرض نفسه عليها. ومن ثم اتجهوا برأيهم إلى فكرة انتخاب الخليفة من عامة المسلمين وإمكان عزل مَن اعتبرت الأمة أنه حاد عن الطريق. كما اعتبروا أن القرشية ليست ضرورية في الترشيح للخلافة وأن كل مسلم، سواء إكان عربياً أم غير عربي يتمتع بذلك الحق.

حاول علي أن يناقشهم ويكنهم محتجاً عليهم بتردهم وتنقضهم في موقفهم لكنهم ردوا عليه بكل بساطة قائلين: «صدقت قد كنا كما ذكرت وفعلنا ما وصفت، ولكن ذلك كان منا كُفراً. فقد تبنا إلى الله عز وجل منه. فتب كما تبنا نبايعك وإلا فنحن مخالفون».

فهم يقرون بأنهم كفروا بموقفهم لكنهم تابوا، وما دام علي لم يفعل مثلهم فهو في نظرهم كافر. وقياساً على ذلك، فهم يكفرون علياً وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بالتحكيم، ومن ثم يكفرون سائر المسلمين غير من تبع نحلتهم ويرون من الواجب قتالهم. فقد قال أحد الخوارج، زرعة بن برج، لعلي بن أبي طالب، لما قرر أن يبعث أبا موسى الأشعري للتحكيم: «أما والله، يا علي، لئن لم تدع تحكيم الرجال في كتاب الله عز وجل، قاتلتك اطلب بذلك وجه الله ورضوانه».

يتبين من الروايات المختلفة ومما نسب من أقوال إلى الخوارج أن فكرة التوبة كانت هي الدافع لبروز حركتهم. فقد فسروا التحكيم على أنه ميثاق عقده علي بن أبي طالب مع الشيطان المتمثل في معاوية وحزبه، وكان عليه أن يجاربه. هذا

القبليّة والتزق السياسي والاجتماعي الذي طغى على المجتمع العربي في الجاهلية مفهوم الأمة، الذي جعل منه القرآن هدفاً ومثلاً أعلى للمسلمين في التغلب على كل عوامل الشتات وإقرار التأخي فيما بينهم، ومفهوم الشورى، الذي لا يترك مجالاً للاستبداد والاستئثار في تسيير شؤون الأمة.

في إطار هذه المبادئ والتعاليم، انطلقت دولة الخلافة الراشدة وحاولت أن تطبقها جهد المستطاع، مما جعل صورة الخلفاء الأولين، وبالأخص أبي بكر وعمر، تكتسي كثيراً من القداسة والسمو الأخلاقي والروحي. لكن سرعان ما ظهرت بعض التناقضات التي نشأت عنها ظواهر الخلاف والنزاع داخل المجتمع الاسلامي الناشئ، فبمرور الزمان على التجربة السياسية القائمة ظهر استئثار قريش بالحكم وتفاقم استياء كثير من العرب من هاته الناحية بسبب الأخطاء التي ارتكبت في عهد الخليفة عثمان بن عفان الذي لم يستطع أن يقاوم جشع عدد من أقاربه بني أمية، نظراً لكبر سنه. ومهما حاولنا أن ندافع عن عثمان، فالأمر الذي لا يشك فيه هو أن الفتنة، التي حدثت في عهده، دست في وسط المجتمع الإسلامي الناشئ، لأول مرة، بذور التشكك والارتباب. مما جعل طائفة من العرب ينتقلون بشعورهم من موقف الثقة إلى موقف الشك والتحفظ في انتظار التحول إلى المعارضة الفعالة.

ذلك هو الوضع الذي ورثه علي بن أبي طالب حينما بويع خليفة سنة 35 هـ/656 م. وهو وضع لا يبشر بالاستقرار والثبات الشمل. بل كل شيء كان ينذر بظهور الانشقاق في صفوف المسلمين، وبخاصة في صفوف المؤيدين لعلي بن أبي طالب، الذين كان يصدرهم أهل العراق، بحيث أن كل القرائن تدل على أن قضية التحكيم لم تكن إلا المناسبة التي انفجر فيها الخلاف العميق والذريعة التي لجأ إليها المعارضون للتوصل من بيعتهم والتميز عن خصومهم، سياسياً وايدولوجياً.

2 - مطالب الخوارج:

قبل أن نزيد في البحث عن أسباب ظهور الخوارج، لتتعرف، أولاً، على الشكل أو الأشكال التي عبروا بها عن معارضتهم حتى تتكون لدينا صورة دقيقة عن موقفهم ومطالبهم. وقد سبق لنا أن لمسنا هذه النقطة ونحن نحلل نزاعهم مع علي بن أبي طالب. والذي نعرض له، الآن، هو توضيحها بالتحليل وبلاستناد إلى النصوص الأساسية.

الكامل أن «الخوارج في جميع أصنافها تبدأ من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة» (الكامل، ط. النهضة، القاهرة، 3-164). فالذي حركهم، قيل كل شيء هو التوبة كما ذكر ويلهاوزن في كتابه الخوارج والشيعية (ص 37)، إذ يعتقدون أن علياً بقبوله التحكيم عقد «ميثاقاً مع الشيطان» المتمثل في معاوية وحزبه، وكان عليه أن يحاربهم. فالخوارج بهذا المعنى حزب ثوري تصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالدولة الإسلامية القائمة وقت ظهورهم هي دولة كفر في نظرهم. وهو ما يبرزه عبدالله بن وهب الراسبي في خطابه السابق حين يدعو أصحابه إلى الخروج من «هاته القرية الظالم أهلها».

فهم، إذن، يبحثون عن قرية جديدة تتميز بالعدل والتقوى، وينزلون عن بقية المسلمين ليحققوا مثلهم الأعلى انهم يهجرون وراء تكوين الجماعة المباركة ويسطهرونها من مرتكب الكبيرة حتى يتسنى لهم أن يكونوا من أهل الجنة. وهذا هو معنى تعصبهم.

وقد يقال إن مطلبهم هذا عسير تحقيقه، إن لم يكن من قبيل المستحيل. إنه، على أي حال، مطلب غير واقعي صادر عن جماعة تمثل أقلية صغيرة وسط أغلبية حقة من المسلمين الآخرين. لكنهم لا يحسبون للواقع أي حساب ولا يستندون إلى خطة سياسية وعسكرية مبنية على استراتيجية وتكتيك، بل إنهم كانوا يدركون أن الأهداف التي يسعون إليها من الصعب أن يتم لهم تحقيقها. فالنجاح لم يكن هو الذي يحركهم. بل إنهم كانوا يتحركون من أجل الاستشهاد وهم يحاهدون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، امتثالاً للآية القرآنية «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة» (التوبة، 111). ولذا كانوا يدعون باسم «الشرعة».

وبالجملة، فإن حركة الخوارج لم تنطلق من موقف التعصب والقبلية كما يترامى لأول وهلة، وكما ورد عند بعض العلماء والمؤرخين، بل إنها حركة تضرع نفسها، على المستوى الفكري، في إطار إسلامي وتثبت بالمثل العليا الإسلامية. وقد أورد المبرد في الكامل شعراً للشاعر الخارجي عمران بن حطان، يختتمه بالبيت التالي:

فنحن بنو الإسلام والله واحد
وأولى عباد الله بالله من شكر

ويفسر المبرد البيت بقوله: «انقطعت الولاية إلا ولاية الإسلام لأن ولاية الإسلام قد قاربت بين الغرباء». وقال الله

التشدد في الموقف السياسي والديني جعل الخوارج يعتبرون أن الخلافة القائمة في الجماعة الإسلامية غير شرعية وأن المتولين لها كفار، وإذن لم يبق لهم أي خيار في المهادنة والتسامح بل الواجب الديني يفرض عليهم أن يثوروا على النظام القائم وأن يتجنبوا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهم يتحركون عن إيمان بأفكارهم. وعندما أسسوا أول تنظيم لهم أثناء التحكيم خطب فيهم أول ائمتهم عبدالله بن وهب الراسبي فكان من جملة ما قال:

«أما بعد، فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن، وينيبون إلى حكم القرآن، أن تكون هذه الدنيا التي الرضا بها والركون إليها والإيثار إياها عناء وتبار أثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق. وإن من وضرر، فإنه من يمن ويضر في هذه الدنيا، فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله عز وجل والخلود في جناته. فأخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن، منكرين لهذه البدع المضلة» (الطبري، تاريخ).

من هذه الأقوال المنسوبة إلى الخوارج وهم في بداية حركتهم نستطيع أن نتعرف بالتدقيق على موقفهم وآرائهم. فهم، أولاً، يرتكزون على الدين ويستشهدون بالقرآن لمواجهة خصومهم. ويظهر تدينهم في النزعة إلى الزهد ورفض الدنيا وعدم الافتتان بها من أجل القيام بواجب أساسي دعا إليه الإسلام: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول أحد رجائهم في نفس المناسبة وهو يتحدث عن الدنيا: «فلا تدعونكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها ولا تلفتكم عن طلب الحق وإنكار الظلم، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» (الطبري، تاريخ).

فهم يظهرون تجرداً كبيراً في عملهم ويشترطون شروطاً ثقيلة للحصول على صفة المسلم والمؤمن ولا يتساهلون في ذلك وهو ما حدا بهم إلى حمل السلاح ضد غيرهم من المسلمين الذين لا يتبعونهم في رأيهم. ومن ثم حكم عليهم بعض العلماء والباحثين بأنهم متعصبون وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية الذي يتحدث عن اندفاعهم للتحمس للشعارات وسطحياتهم وشجاعتهم المزوجة بالهوس في مواقفهم. ويؤكد المستشرق الايطالي ديلافيدا في مقاله عن الخوارج بالموسوعة الإسلامية في طبعها الثانية تعصبهم المبدئي في آرائهم الدينية.

لكن أبا زهرة، برغم انتقاده الشديد لهم، لا يتمالك عن الاعتراف لهم بالاخلاص والصدق في سلوكهم. وذكر المبرد في

من ترك له الخيار يقرر ما شاء ويأمر بما شاء. لم يكن علي في وضع مريح لمجابهة خصومه.

وفي هاته الأثناء تسبب الخوارج في حادثة كانت ذات مفعول حاسم في تطور حركتهم. كان إمام الخوارج الأول، كبا رأينا، هو عبد الله بن وهب الراسبي. وقد اتفق مع أصحابه على الابتعاد عن بقية المسلمين. فأتجهوا إلى جسر النهران حيث استقروا هنالك وخرجت عصابة منهم إلى قرية صادفوا بها أحد الصحابة، عبدالله بن خباب وزوجه الحامل، فأحاطوا به وضايقوه بأسلحتهم وقتلوه هو وزوجه. وحينئذ لم يتردد علي في الذهاب بجيشه إلى جهة النهران.

وطالب الخوارج، قبل الهجوم عليهم، بتسليمه قتلة عبدالله بن خباب وزوجه. فتضامنا كلهم في مسؤولية القتل. وجرت المعركة بعد ذلك حامية الوطيس، استبسل فيها الخوارج وأظهروا فيها شجاعة فائقة واستاتة ما عليها من مزيد، لكنهم سحقوا سحقاً في تلك المعركة التي أصبحت تحمل اسم معركة النهران والتي جرت في سنة 658/38. وكان من عواقبها الحاسمة والخطيرة منح الحركة الخارجية بعداً تاريخياً كبيراً لأنها تعدت مجرد الاختلاف في الرأي وتحولت إلى قضية مقدسة عند أصحابها تراق من أجلها الدماء. وهكذا أحدثت صدعاً قوياً في صفوف الجماعة الإسلامية الأولى، وكوّنت عنصراً أساسياً في تاريخ صدر الإسلام.

وبرغم المقتلة الكبيرة التي جرت في صفوف الخوارج يوم النهران فقد استطاعوا أن يلموا فلولهم ويعززوا صفوفهم بعناصر جديدة وأن يعينوا إمامهم الثاني المستورد بن علفة الذحل محل الراسبي المقتول في النهران. وسرعان ما امتدت يد انتقامهم إلى أعلى سلطة في الدولة، إذ قام أحد رجالهم، عبد الرحمن بن ملجم، باغتيال علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين 35-40 هـ، وكان في الحدث ما يشجعهم إذ بدأوا يتحركون من جديد في عهد معاوية بن أبي سفيان. وسلك معهم واليه على الكوفة، المغيرة بن شعبة، سياسة لم تكن تخلو من المرونة والتسامح، إلا أنه كان يتبعهم بالحراسة ويهددهم وقد دخلوا أثناء هاته الفترة، في معارك أخرى قتل فيها إمامهم الثاني واضطروا لملازمة الهدوء إلى حوالي سنة 677/58 حيث بايعوا إماماً جديداً هو حيان بن طليان السلمي الذي قاد أصحابه إلى معركة بانقيا التي قتلوا فيها عن آخرهم، وذلك في سنة 59، وقد وضعت هاته الحادثة حداً لوجودهم بالكوفة التي أصبحت منذ ذلك الوقت معقلاً للشيعية. وسيظهر نشاطهم بعد ذلك في مدينة البصرة.

عز وجل ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات، 10) وقال عز وجل - فابعد به بين القرابة ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ، إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (هود، 46) وقال نهار بن توسعة البشري:

دعي القوم ينصر مدعيه
ليلحقه بذئ الحسب الصميم
أي الإسلام لا أب لي سواه

إذا افتخروا بقبس أو تميم
وواضح من الآيات ومن تعاليق المبرد الذي عاش قريباً من هذا العصر أن المبادئ الإسلامية هي التي كانت تحرك الخوارج. فالذي جعل حركتهم تظل حركة أقلية منعزلة معرضة للمطاردة والقمع المتواصل من لدن السلطة، سواء في آخر دولة الخلفاء الراشدين أو في عهد الخلافة الأموية؟ الجواب على هذا السؤال يقتضي دراسة تطور حركة الخوارج منذ أن توطد كيانه وأصبحوا جماعة مستقلة لها بنيته وقيادتها.

3 - تطور حركة الخوارج قبل الانقسام:

لم يوفق علي بن أبي طالب في التصالح مع الخوارج وإرجاعهم إلى الجماعة التي كانت تؤيده بالعراق. وقد انقسم المجتمع الإسلامي إلى فئتين: فئة مع معاوية بن أبي سفيان ومركزها بالشام، وفئة مع علي ومركزها العراق. إلا أن سلطة علي في تلك الجهة لم تكن تامة التوطيد، نظراً لمشاغبة الخوارج وتحركاتهم التي بدأت تظهر خطورتها.

فقد فكر علي، مرة أخرى، في الذهاب إلى الشام لمحاربة معاوية والقضاء عليه نهائياً ورجه إلى الخوارج يدعوهم إلى الالتحاق بجيشه. كما وجه إلى ابن عمه عبدالله بن العباس يأمره أن يستنفر الناس بالبصرة ويلتحق به في معسكره بالنخيلة. لكن، سرعان ما نجمت أمامه الصعوبات. فالخوارج رفضوا تلبية طلبه ودفعوا به إلى اليأس منهم. وأما ابن عباس، فإنه حاول أن يستنفر أكثر ما يمكن من أهل البصرة لكنه لم يستطع أن يجمع أكثر من ألف وخمسة رجل، والحالة أنهم كانوا سنين ألفاً ولا يدخل في هذا الرقم الأبناء والعبيد. كما يدل على تلكؤ أهل البصرة في مناصرة قضية علي.

ولا شك أن الوضع المتأزم في معسكره كان سبباً في تحفظ طائفة من الناس وإثارةهم الإنزواء والحياد بل إن أنصاره أنفسهم حينما اجتمعوا حوله في النخيلة لم يكونوا متفقين على خطة. فمنهم من اقترح عليه البدء بمحاربة الحزورية أي الخوارج ومنهم من أشار عليه بالذهاب تَوّاً إلى معاوية، ومنهم

ليس من الضروري أن نواصل هذا التحليل التاريخي المفصل الذي لم نكن نقصد منه إلا التعريف بانطلاقة حركة الخوارج والتطورات التي طرأت عليها في البداية والذي يمكن أن نقوله بكل إيجاز لاتمام ذلك التحليل هو أن فرقة الخوارج انقسمت إلى عدة فرق أهمها:

1- الأزارقة: زعيمهم هو نافع بن الأزرق، الذي كان على جانب من الثقافة الدينية إلا أنه انساق نحو أساليب العنف والعمل المباشر دون هوادة. وكانت حركته أخطر فرقة على الدولة الأموية بما أضرمته من فتن وثورات في ناحية البصرة وبعض الأقاليم الشرقية من الامبراطورية الاسلامية. ونبغ في صفوفهم رجال عرفوا بشجاعتهم واستماتهم مثل قطري بن الفجاءة، الشاعر المشهور. وقد تشرع لهم القائد الأموي المهلب بن أبي صفرة والحجاج بن يوسف الثقفي فكسرا شوكتهم وأضعفا حركتهم.

اشتهر الأزارقة بالشدد في تطبيق المذهب الخارجي، وكانت لهم في ذلك قواعد وعادات، يدعون أنهم استنبطوها من القرآن. فمنا إيمانهم بوجوب الهجرة عن بقية المسلمين الآخرين الذين ليسوا على نحلتهم لأنهم يعتبرونهم كفاراً، وكان نافع يدعو المخالفين له إلى الهجرة إليه ولا يقبل منهم عذراً. وهم كذلك يؤمنون بضرورة مواصلة الجهاد دون توقف وينعتون مخالفهم بالقعديين ولا يقبلون منهم أي تبرير للقعود. ويحرمون التقية ويرون وجوب الدعوة جهاراً. لكن الذي أثار سخط سائر المسلمين على الأزارقة هو التبرؤ من غيرهم من المسلمين برفض مناكحتهم وموارثتهم وأكل ذبائحهم وشهادتهم واستعراض المخالفين كانت كلها سبباً في اندثار فرقة الأزارقة بعد أن ظهرت في البداية، وكأنها أقوى التنظيمات الناشئة عن المذهب.

2- الصفرية: هنالك خلاف في اسم مؤسس هاته الفرقة: هل هو ابن صفار أم زياد ابن الأصفر أم النعمان بن صفر، الخ. ؟ ولكن المهم هو أن هاته الفرقة حاولت هي، أيضاً، أن تكشف أنصارها وتدعو إلى محاربة الأمويين. وازدادت خطورتها حينما تولى قيادتها شبيب الشيباني الذي يضرب به المثل في الشجاعة ويعد من أبطال الخوارج. وقد هزم عدة جيوش بعث بها الحجاج بن يوسف لمحاربه ودخل إلى مدينة الكوفة وأصبح العراق كله يخشى من سطوته. ومات وهو يقاتل سنة 697/78 بعد أن وقع به فرسه في النهر.

برغم تشرع هاته الفرقة للحرب، فقد تميزت عن سابقتها بكثير من الاعتدال، على مستوى السلوك المذهبي. وهكذا

وتصدى لهم زياد بن أبيه، وإلى معاوية على العراق، في تلك المدينة وكان شديداً عليهم، وكذلك ابنه عبيد الله الذي خلفه في منصبه والذي كان يقتل لمجرد الشبهة بالانتماء إلى الخوارج. وفي عهده ظهر من زعماء الخوارج أبو بلال مرادس، الذي عرف بسيرته المثالية وسنعود إليه. واضطروا للخروج من البصرة فراراً من قمع ابن زياد وذهبوا إلى مكة لمساعدة عبد الله بن زبير في ثورته على بني أمية 64-73 هـ لكن سرعان ما اختلفوا معه بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة 64/683. وفي هاته الأونة بدأ يظهر الخلاف في صفوف الخوارج الذي انقسموا إلى عشرين فرقة حسباً ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق. وسنقتصر فيما يلي على ذكر أهمها.

4 - فرق الخوارج:

حينما انفصل الخوارج عن عبدالله بن الزبير، رجعوا إلى البصرة وكان من بينهم بعض الرؤساء الذين سيظهر دورهم فيما بعد مثل نجدة بن عامر ونافع بن الأزرق وعبدالله بن الصغار وعبد الله بن إياس وحظظة بن بهيس وكل واحد من هؤلاء سيمنح اسمه لفرقة من فرقة الخوارج. وليست لدينا كل المعلومات عن منشأ الانقسام الذي ظهر في صفوف الخوارج الكبرى «في لحظة معلومة حاضرة كلها كاملة التكوين» كما يقول فيلهاوزن.

والظاهرة أن وفاة يزيد بن معاوية، الخليفة الأموي الثاني 64/683 واستفحال الحرب في المدينة، شجع الخوارج على استئناف نشاطهم ومضاعفته، إلا أنهم لم يظلوا متفقين على أسلوب العمل. فكان من بينهم المتطرفون الذين يريدون أن يطبقوا مبادئهم بكامل الصرامة والمتدلسون. وهكذا أفرز الانقسام سنة 64/68 طائفتي الإباضية والأزارقة.

ومثلت الثانية نزعة التطرف إذ كانت تدعو إلى العمل المتواصل وتستنكر القعود والإخلال إلى السكينة وتنعت الخوارج المعتدلين بالعقديين وقد برزت على غيرها في تلك الأونة، بما قاده من ثورات وتسيب فيه من معارك طاحنة مع الجيش الأموي. وكان زعيمها الأول هو نافع بن الأزرق الذي دفع أصحابه إلى الهجرة من البصرة واللجوء إلى منطقة الاهواز القريبة منها. وتخوف أهل البصرة من عودة الخوارج إليهم فتناسوا النزاعات الداخلية التي كانت سائدة فيما بينهم واتفقوا على الخروج لمحاربة الخوارج. فكانت معارك ضارية بين الطرفين قتل فيها نافع بن الأزرق 65 هـ. واستمر القتال مدة بعد ذلك إلى أن حلت الهزيمة بالبصريين.

قبل أصحاب هذه الفرقة العمل بالتيقن ولم يكفروا القعديين ولا مرتكبي الذنوب. وفارقوا بين كفر النعمة الذي لا يخرج مرتكبه من جماعة المسلمين وكفر الملة الذي ينطوي على إنكار الربوبية ويعتبر صاحبه مرتدأ. وهم أيضاً، مجرمون قتل النساء والأطفال الذي قال به الأزارقة. ويرى المستشرق هنري لاوست «أن هاته الفرقة تمهد بموقفها لنظرية المنزلة بين المنزلتين التي هي من الأصول الخمسة المعتبرة عند المعتزلة. كما أنها فيما يخص تحديد الإيمان تقترب من السنة».

من دون شك أن تسامح الصفرية مكّنهم من الانتشار في بعض جهات العالم الاسلامي اذ استطاعوا أن ينظموا ثورات بالمغرب على الدولة الأموية في آخر عهدها ويؤسسوا دولة بالجنوب الشرقي من المغرب الأقصى، كانت عاصمتها هي سجلياسة.

3 - الاباضية: الراجح أن مؤسس هاته الفرقة هو عبدالله بن إباض الذي انفصل عن نافع بن الأزرق. ولكن هنالك روايات أخرى. وقد علا شأنهم في آخر الدولة الأموية حينما تولى قيادتهم عبدالله بن يحيى الكندي الأباضي وأصبح خطراً على وجود الدولة الأموية في كل جزيرة العرب.

يتميز الاباضية في مواقفهم وآرائهم بكثير من الاعتدال بالقياس الى الأزارقة. فهم متفقون مع الصفرية في الكثير من أقوالهم فيميزون بين المؤمن والكافر والمشرک. ويقبلون التعايش مع غيرهم في نفس الوطن. كما يتقاربون مع السنة في موضوع الجهاد. ومع اعتدالهم فإنهم كانوا يتقيدون بالجد والصرامة في تطبيق مبادئهم، مما جعلهم مضرب المثل في السلوك والأخلاق.

وقد ظلت الإباضية هي الفرقة الخارجية التي لها وجود في العالم الاسلامي إلى اليوم، فمنذ القرن الثاني الهجري أخذت في الانتشار في بلاد المغرب على إثر الثورات الخارجية التي اندلعت في المنطقة وأمكنها تأسيس دول في ليبيا وتاهرت في الجزائر (الدولة الرسمية) وقد قامت الدولة العباسية بجهود جبارة لتخمد شوكتها، دون أن تتوصل للقضاء عليها. وما زال للإباضية وجود في جنوب الجزائر وفي سلطنة عمان في الجزيرة العربية وفي زنجبار الى اليوم.

4 - النجدات: أتباع نجدة بن عامر الحنفي الذي كان يداً واحدة مع نافع بن الأزرق، وتوجه إلى البصرة محافظاً على ولائه لصاحبه إلى أن أعلن البراءة من القعديين، فانفصل عنه حيثئذ وأصبح أماماً لفرقة تحمل اسمه.

يتميز النجدات برأي خاص في ميدان السياسة. فهم لا

يعتبرون إقامة الامامة واجبة على المسلمين الا إذا دعت الضرورة إليها. فإن استطاع المسلمون أن يتناصفوا ويراعوا العدل فيما بينهم، فلا حاجة بهم إلى إمام. وفيما يخص آراءهم الأخرى فهم يقفون بين الأزارقة والاباضية أي بين الغلو والاعتدال. وقد افترقت كل من الأزارقة والصفرية والاباضية والنجادات إلى عدة نزعات فرعية بالإضافة إلى فرق أخرى مثل البيهسية والعجاردة والثعالبة. وقد ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق أن الخوارج عشرون فرقة. وهذا الانقسام الذي يصل إلى حد الفتنة ليس له أي مبرر في أعيننا اليوم لأننا نجد كل تلك الفرق لا تختلف فيما بينها إلا في بعض الجزئيات والفرعيات الصغيرة. ومن دون شك، فإن العامل الشخصي لعب دوراً كبيراً في هذا التمييز الذي عرفته حركتهم والذي كان سبباً رئيسياً في تقلص وجودهم. فإذا راعينا الاختلافات الحقيقية بين تلك الفرق، نستطيع أن نصفهم على أربع نزعات:

- أ - المتطرفون الغلاة، ويكون الأزارقة نموذجهم.
- ب - المتأرجحون بين التطرف والاعتدال مثل النجدات.
- ج - المعتدلون نموذجهم الاباضية والصفرية.
- د - المنحرفون عن الاسلام، توجد منهم فرقان هما اليزيدية والميمونية.

مبادئ الخوارج

والآن، ما هي أهم المبادئ التي سار عليها المذهب الخارجي بعد أن مر من طور التأسيس وبلغ درجة الرسوخ والاستقرار؟ تقتصر هنا على نظرة إجمالية على ما هو عام ومشارك بين أهم الفرق الخارجية.

وأول ملاحظة يجب أن نبديها هي أن الخوارج أقل الفرق الاسلامية تأثراً بالفكر الأجنبي والمذاهب الفلسفية اليونانية والهندية والفارسية وهنالك من يذهب إلى ربطهم بالحركة السبائية التي تشيعت لعل، من جهة، وعملت على بث الفتنة في صفوف المسلمين، من جهة أخرى. ومهما يكن، فجل الباحثين في موضوع الخوارج لم يجدوا لهم سنداً فكرياً خارج الجزيرة العربية، بحيث يمكن اعتبارهم ممثلين لفكر عربي اسلامي صميم وإرجاعهم إلى مصدرين رئيسيين:

- أ - التقاليد العربية العريقة الموجودة منذ عهد الجاهلية والمرتكزة على نوع من الديمقراطية القبلية والأنفة والاستهانة في الدفاع عما يقدهه الانسان.

ب - القرآن والسنة: وهو المصدر الوحيد الذي يرجع إليه

وهذا هو الذي أثار رد الفعل العنيف من لدن الخوارج حين شعروا بأن الحكم سيصبح مقصوراً على فئة خاصة من المسلمين هم قريش وأن مبدأ المساواة الذي أقره الاسلام بين المسلمين بكل وضوح لم يعد محترماً، فإذا اعتبرنا البيئة العربية وتقاليدها، وبخاصة في البادية، فهنا كيف أن طائفة كبيرة من العرب غير القرشيين لم يكونوا مستعدين لقبول أي نظام سياسي مبني على تراتب اجتماعي يميز بين طبقات عليا وطبقات دنيا، فالتراث الجاهلي يبين لنا، بشواهد لا حصر لها، كيف أن كل قبيلة كانت تعزّز بنفسها ولا ترضى بأن تكون دون غيرها مكانة.

شعار الخوارج الأول «لا حكم إلا الله» يعني، أولاً، أن البشر لا يتولى الحكم بحق مسبق، وإنما هو منفذ لإرادة الله. فالامام بهذا المعنى لا يبايع الا للسهر على تطبيق شريعة الله، فإذا بدأ منه انحراف في أداء مهمته، فإن الأمة لها الحق في عزله واستبداله بغيره لا بل إنهم إذا وجدوا خيراً من إمامهم القائم، حق لهم أن يعزلوا هذا الأخير فيقدموا الفاضل على المفضول. وقد حدث هذا، بالضبط مع أبي طالوت الذي بايعته النجيدات بيعة مشروطة، فلما وردت عليهم نجدة بن عامر بايعوه إماماً وخلعوا أبا طالوت.

وإذا كانوا يعترفون بصحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان في السنوات الست الأولى من خلافته، وعلي قبل التحكيم، فإن ذلك لا يعني أنهم كانوا يؤمنون بأولوية قريش، وإنما أن مقاييسهم الصارمة كانت مرعية في تلك الحالات المذكورة. وعلى أي فهم، باستثناء النجيدات يقولون بوجود نصب الامام، وأن الترشيح للإمامة حق ممنوح لكل مسلم سواء أكان من قريش أم من العرب أو من العجم، وأن اختيار الامام يتم بقرار من الأمة، كما أورد المسعودي، وهذا القرار يمكن أن يتم بواسطة الشورى كما ذكر الناشئ الأكبر في مسائل الامامة.

يرى فان فلوتن أن الخوارج، بناء على نظريتهم السياسية، يمثلون حزباً جمهورياً داخل الأمة الاسلامية، بينما يرى فيهم منتغمري وات مثاليين يسعون إلى تكوين الجماعة المباركة. وهذا يختلف، بالطبع، مع حكم أبي زهرة القاسي الذي يرى فيهم أناساً متعصبين وسطحيين متأثرين بالإرث القبلي وب عقلية البداوة يحركهم الحقد على قريش. ولكن الشيء المحقق هو أن ظهور الخوارج اقترن مع إخفاق نظام الخلافة لأسباب أبرزها طه حسين في الفتنة الكبرى ولخصها في - هاته الجملة: «كان علي يدبر خلافة وكان معاوية يدبر ملكاً». وكان عصر الخلافة قد انقضى، وكان عصر الملك قد أطل.

الخوارج في تحديد مواقفهم والاحتجاج لمذهبهم. ولذلك، فليس من المنتظر أن نجد لديهم نسقاً فلسفياً متشعباً على غرار ما نجد عند أهل الكلام أو المعتزلة، وإنما هي جملة من المبادئ والأفكار التي تتحكم في سلوك المسلم الفرد أو الجماعة المسلمة.

بالنسبة للمسلم الفرد، يوحد الخوارج بين الاسلام والايمان على خلاف ما هو قائم عند أهل السنة الذين يفرقون بينهما فيجعلون الاسلام هو ما يعلنه المسلم عن نفسه أمام الملأ، وقيامه بالشعائر الدينية، أي جانب السلوك والمظهر، بينما الايمان هو ما يكنه في نفسه ويحمله في أعماق قلبه، استناداً إلى قول الرسول: «الاسلام علانية والايمان في القلب»، فالخوارج يعتبرون أن العمل، أي تطبيق الشريعة، جزء من الايمان، مما أدى بهم إلى اعتبار مخالفة التعاليم الاسلامية بارتكاب إحدى الكبائر كفراً صراحاً. وهم بذلك على طرفي نقيض مع المرجئة الذين يستندون إلى شعارهم «لا يضر مع الايمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة»، وتشدد الخوارج في رأيهم هذا فقالوا إن أصحاب الكبائر من المسلمين سيعذبون ويخلدون في النار بوصفهم كافرين.

بالنسبة للجماعة المسلمة، كان للخوارج رأي وهو الذي اشتهروا به واعتبر من مزاياهم التي تثير اليوم فضول الباحثين في جذور الديمقراطية العربية. فكما أشرنا من قبل، كان لهم رأي طلائعي فيما يخص شرعية الحكم وإقامة الدولة، فالشيعية الامامية اعتبروا الإمامة تنال بوصية، ولا دخل للمسلمين فيها، وخلعوا على الامام رداء العصمة، فلا سبيل لنقده والاعتراض عليه، بحيث يكون الحكم في هذا المذهب تيوقراطياً، أي مرتكزاً على أساس إلهي. أما أهل السنة، فإنهم اشترطوا إلى جانب الصفات التأهيلية للإمامة النسبة القرشية، اعتباراً للظرف الذي نشأت فيه الخلافة، والذي وضع قريش في موقع الحكم لفض الخلافات بين سائر القبائل، وجمع كلمة العرب للدخول في عهد الفتوح الكبرى. وهكذا استقر منصب الخلافة في قريش عدة قرون، واعتبر علماء السنة أن ذلك هو الاختيار المطابق للشرع الاسلامي. والملاحظ أن كلا المذهبين الشيعي والسني لم يمنحا لرأي الأمة أي مكان مضبوط ومحدد. الا الاستخلاف عند السنة يقوم على اساس البيعة ولكن الطريقة التي كانت تجري بها البيعة لم تكن مرسومة على أساس أنها تضمن التعبير عن إرادة الأمة ورغبتها، وإنما هي إجراء شكلي لتزيك الأمر الواقع. أما عند الشيعة فالاستخلاف بالنص كما هو معروف.

فكان لا بد من أن تبرز في المجتمع الاسلامي اعتراضات على هاته التطورات التي كانت تباعد عن الدين بقدر ما تقترب من الدنيا وتجلت قوة تلك الاعتراضات في حركة الحوارج التي لم تمت ولم تنقطع، برغم ما سلط عليها من تنكيل واضطهاد.

مصادر ومراجع

- ابن أبي طالب، علي، نهج البلاغة.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل.
- ابن عبد ربه، العقد الفريد.
- أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، ج 1.
- أمين، أحمد، فجر الاسلام.
- بغدادي، الملل والنحل.

- س، الفرق بين الفرق.
- حسين، طه، الفتنة الكبرى، ج 2.
- الدينوري، الأخبار الطوال.
- الشهرستاني، الملل والنحل.
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك.
- قلهوون، يوليوس، الحوارج والشيعة.
- المبرد، الكامل.
- المسعودي، مروج الذهب.
- معروف، ن. م.، الحوارج في العصر الأموي.
- الناشء الأكبر، كتاب مسائل الامامة، الطبعة الثانية، بيروت، 1968.
- وات، مونتغمري، الفكر السياسي الاسلامي.
- اليعقوبي، تاريخ.

محمد زنيبر

الدادائية

Dadaism
Dadaïsme
Dadaismus

1 - منطلقات الدادا الفكرية:

الدادائية حركة عبثية، رفضية، ظهرت مع بداية الحرب العالمية الأولى - في مجالي الأدب والفن - في عواصم غربية، مثل زيورخ، ونيويورك، وباريس، وكولونيا...، وانتقلت بعض مظاهرها، لاحقاً، الى أماكن أخرى من العالم، غير أن عبارة «داد» dada لم تستخدم، للمرة الأولى، بالمعنى التاريخي الذي أعطي لها، إلا في نيسان من العام 1910، حيث أطلقت على الحركة التي أسسها، في زيورخ، فنانون كانوا قد قصدوا سويسرا، بسبب الحرب، من جهات أوروبية مختلفة: من رومانيا تريستان تزارا، ومرسيل جانكو، وفرنسا ماتس آرب، والمانيا، هيوغوبال، وهانس ريتشر، وريشار هيولسنيك. وكلمة دادا ليست، بحد ذاتها، إلا لفظة قد نجدناها في جميع اللغات، بما فيها اللغة العربية، وترتبط، عامة بلغة الأطفال. فهي، مثلاً، مجرد عبارة ساذجة في الألمانية، وحرف جواب نعم - نعم في الروسية والرومانية، ولا تعني شيئاً سوى حصان خشبي للأطفال في الفرنسية...

لا شك في أن الطابع الطفولي والعبثي لهذه العبارة يحكي رفضاً لعالم القيم والتقاليد المتعارف عليها، وتنبؤاً لمواقف ساذجة لم تكن الغاية منها إلا الرد المباشر على ما سبته الحرب من خيبة للأمال لدى شباب تلك المرحلة التاريخية. فاختيار

كلمة دادا والعبثية، يشير الى حالة فكرية كانت قد تكونت منذ 1912 - وعبر عنها، آنذاك، مرسيل دوثنان وجاك فاشيه وسواهما - ويشرح الطابع الأساسي لهذه الحركة والأساليب التي اتبعتها للتعبير عن آرائها. فليس للدادائية من مبادئ مترابطة أو نظم منهجية متأسكة تجعل منها، فعلاً، تياراً فنياً محدداً أو أسلوباً فنياً جديداً إلا أن ما يجمع بين مختلف ممثليها هو، بلا شك، طريقة خاصة في التعبير تمثلت بسلوك هذه الجماعة ومواقفها العدائية، السلبية، من المجتمع البرجوازي الحديث، وواقعه السياسي، وتقاليدته الموروثة، في مختلف المجالات، ثقافية كانت أم أخلاقية. ولعل همها الأساسي يكاد ينحصر في طرح مسألة القيم الممثلة لهذه الصورة البرجوازية للعالم، وفي السعي الى تفجير الأطر الضيقة للمفاهيم السائدة. لذلك اعتبر تريستان تزارا أن «بدايات الدادا لم تكن بدايات الفن، بل الاشتمزاز» من نتائج الحرب العالمية الأولى التي كرسّت إفلاس «عقلانية القرن التاسع عشر» والثقافة البرجوازية المرتبطة بها. فالدادا حاكمت اسطورتها عندما حددت أهدافها، وجعلت من نفسها حركة هدم وتدمير، سواء على صعيد الفن والأدب، أو على الصعيد الأخرى، الاجتماعية والأخلاقية وقد عبرت، من خلال سلوكها ومواقفها الرفضية، عن رغبتها الملحة لقلب المجتمع البرجوازي، وعن احتجاجها «ضد قصر نظر المجتمع الذي شهت ضده، كما يقول فيلي فركوف، سلاح العبثية المطلقة، وتنكرت لكل القيم المعتمدة حتى ذلك الوقت مقدسة لا تمس، وهزأت بالوطن والدين، والأخلاق، والشرف، ونزعت القناع عن كل القيم التي رفعت الى مصاف الأصنام (...). وكانت الدادا تفجراً لليأس لدى الفنان الذي شعر بأن الهوة القائمة بينه وبين المجتمع وزمانه، والمتجسدة بهذه المذبحة الجنونية، ما زالت تتسع دائماً...

ذلك، كان مرسيل دوشان قد عبر عن موقفه، الرفض والساخر، بتناوله الأشياء غير المألوفة فنياً وتقويمها، وبانتاجه ما أسماه بالأشياء الجاهزة ready made. وفي سنة 1914، تناول لوحة مبتذلة، كالتى تباع على الأرصفة وفي المتاجر لصغار البرجوازيين، وأضاف الى المنظر الطبيعي الذي تمثله بقعة كبيرة باللونين الأخضر والأحمر، ثم وقع عليها ويهدف السخرية من الصورة البرجوازية للعالم، عمد دوشان الى إضافة لحة وشاربين الى جيوكندا ليوناردو دافنشي؛ ثم ذهب الى أبعد من ذلك، في هذا الاتجاه السليبي، عندما توقف عن أية ممارسة فنية، لقناعته بأن الفن بات عاجزاً على الصعيد الأخلاقي، وأنه يتجه نحو نهايته، بعد أن سقط في مجال التعبير الذي حددته له البرجوازية.

2 - البناء عن طريق الهدم:

الدادا، في نظر معاصريها، ليست فقط حركة فوضوية وعبثية بل هي ظاهرة أدبية وأيديولوجية، يرتبط تاريخها بالنصوص الأدبية والنظريات أكثر ما يرتبط بالأعمال المادية. ولقد عبر عن هذا الواقع، منذ عام 1920، جاك ريفيير الذي رأى أنه للتعرف على الدادا ليس ضرورياً دراسة نتائجها، وأنه يكفي التوقف عند تصريحات ممثليها. واعتبر اندريه جيد أن مجرد تمتم اسم دادا يكفي لتحديد طبيعة هذه الحركة التي لم يربها «سوى مطلق لا معنى له». ولكن، رغم هذا الموقف السلبي إزاء الدادا، فإن تاريخها لا يقتصر على الهدم، أو يتلخص بالفضائح التي أثبتت حولها، فهي، لا شك، ظاهرة مميزة تعبر عن أزمة اجتماعية وثقافية. ولا شك أيضاً في أن إصرارها على «الهدم» مصدره قناعة أفرادها بأن المجتمع الغربي بات فاسداً، ولا بد، لبناء «الانسان الجديد»، من هدم القديم والتخلي عن قيم ومفاهيم بما في ذلك الشرف، والوطن، والأخلاق، والفن، والدين... تكونت عبر التاريخ تلبية لحاجات إنسانية. غير أنه «لم يبق منها اليوم، في نظر تزارا، سوى هيكل عظمي اصطلاحي...». فمن خلال دعوتها للهدم ورفضها للسلفية، أرادت الدادا أن تبني أسساً جديدة لمجتمع جديد، مؤمنة بضرورة الفن الاجتماعية، واعية خطر العدمية المطلقة. بيد أن ما تبع الهدم الذي طالبت به الدادا بقي غامضاً، وكاد يقتصر على الممارسات المجانية والنظريات. فالدادائية الألمانية، وحدها، التزمت برنامجاً سياسياً، وتحول بعض ممثليها، هولسنسبك، وبارغلند، وآخرون، إلى شيوعيين مناضلين. وكان التلاقي، على صعيد الفكر والعمل، من مهام

فالدادا ليست، إذن، سوى ظاهرة بارزة ولدتها ظروف أوروبا التاريخية والاجتماعية لهذه المرحلة، تؤكد، بدورها، ما كان الغرب قد شهد - في نطاق التطور الفني منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - من سعي حثيث الى تحطيم المفاهيم والأساليب الفنية القديمة، ومن ردود فعل ضد البرجوازية، بصفتها طبقة مهيمنة تتحمل مسؤولية الأحداث التي مهدت لها. ولعله بسبب مثل هذه المواقف، وصف الفن، قسراً، على أنه يساري سياسياً، وابقى، قسراً، في هذا الوضع، إذ لم تكن الطبقة الهمينية قادرة على تطهير داخلي للفكر (...). وهنا، نرى تكراراً للظروف التي ابقت الفنان، منذ بداية المجتمع البرجوازي، خارج المجتمع. غير أن ذلك لا يقتصر على كونه تكراراً، بل يعتبر ظهوراً لأشكال معارضة جديدة لا ريب فيها، حسب تعبير هوفستاتر في كتابه التصوير والرسم والحفر.

هكذا بدت الحركة الدادائية، على صعيدي الفن والأدب، إنعكاساً لانتفاضة اجتماعية كانت مصادرها المباشرة الحرب والثورة الروسية، وما تبعها بعد الحرب العالمية الأولى من حركات ثورية، قمعت في حينها، ومن تبدل في الآراء والمفاهيم وتطور في المجالات العلمية. بيد أن الدادائيين، الذين لم يتبعوا نهجاً محدداً في التعبير عن آرائهم فلجأوا الى كل الوسائل التي يمكن أن تخطر ببالهم، بهدف إثارة الرأي العام والاساءة الى الطبقة البرجوازية ومفاهيمها. ولذلك، كانت الدادا تسعى الى إثارة الفوضى بين مختلف النشاطات الثقافية، والى تقليص الحدود القائمة بين الفن والأدب، حيث لجأت الى ما سمي بـ «اللوحات - البيانات»، «والقصائد - البيانات»، والقصائد المترامنة التي يرافقها ضجيج معتمد. كما لجأت في مجالات أخرى - الى اللصاق والتركيب، مستخدمة مختلف المواد المعتبرة غريبة عن الفن، بما فيها المبتذل والعادي جداً كالاسلاك الحديدية، وعلب الكبريت، والشعارات الصحفية، وصناديق القناني، وفضلات الطعام... كي تدخلها في سياق العمل الفني، أو تجعل منها، بعد أن تعزلها عن واقعها الخاص، أعمالاً فنية قائمة بذاتها.

وباعتبارها مثل هذه الوسائل غير المألوفة فنياً، إنما أرادت الدادا أن تقطع الجسور مع كل ما يربطها بالفن، بمفهومه التقليدي، وأن تضرب صفحاً عن الماضي بابرار قول ديكرات: «لا أريد حتى أن أعرف أنه كان هنالك رجال قبلي». وقد جاءت تصريحات ممثلي هذه الحركة والنثرات والبيانات الصادرة عنها لتعكس هذا الموقف السلبي. قبل

سلسلة الحركات الأدبية والفنية. فهي تشدد على كونها لا تاريخية، وتزعم أنها لا توجد سوى في الحاضر، ولا ترتبط بالماضي، ولا تقدم نماذج للمستقبل. ولا شيء أشد سخفاً، في نظر الدادائيين، من تكريم المعلمين القدماء والاحتفاظ بأعمالهم. وللتأكيد على هذا الموقف الرافضي، لجأ مرسيل دوشان، كما أشرنا، إلى تشويه صورة الجيوكنداء، الرمز الصني للتراث الفني.

قبل ذلك، وقفت المستقبلية الإيطالية موقفًا ماثلاً من السلفية، فطالبت بالثورة ضد التقاليد والفاهيم السائدة وطغيان التعبيرات المطاطة، كالتناغم والذوق السليم، وأعلنت العداء للمتاحف بما تمثله من تجسيد مادي لثراث الماضي. لكن تشابه المواقف لا يعني بالضرورة الالتقاء عند أهداف واحدة. فانتقادات الفنانين المستقبلين للتاريخ تعبر - خلافاً لما كان يسعى إليه الدادائيون - عن تطلعاتهم نحو مستقبل أفضل، مبني على الاكتشافات العلمية وتطور التكنولوجيا، في بلد بدا، عشية الحرب العالمية الأولى، كأنما تحطاه العصر الحديث في مختلف الميادين. وللمرة الأولى، تحولت الانجازات العلمية والتكنولوجية إلى مسائل تناوها الفنانون في نقاشاتهم، معتبرين أن الحركة والسرعة خير دليل على دينامية الحياة الحديثة. فبالسيارة، في نظرهم أجل من انتصار ساموتراس، التمثال اليوناني الذي يعود إلى بداية القرن الثاني ق. م.

لكن الدادائية اذ تختلف تماماً عن المستقبلية، في أهدافها كما في سلوكها، فلإنها تلتقي مع حركات فنية أخرى ظهرت بعدها؛ تلتقي معها في تصورها بأن جدوى الفن ليس في التناج الفني نفسه بقدر ما هو في الفعل الإرادي الذي يصنعه. فالعمل الفني لا يشكل هدفاً بذاته، ولا ضرورة بالتالي لتقويمه. ازاء هذا التطرف الدادائي، وقف اندريه بروتون موقفاً مغايراً، يستدل منه أن مساهمته في الحركة الدادائية لم تقده إلى تبني أفكارها، بل إلى توضيح الشروط التي يمكنها وحدها - كما يشير روبين - أن تجعل الفن مقبولاً داخل الميراثية فهو يرفض أن يكون ارضاء العين هدفاً للعمل الفني، لكنه يعتقد أن اللوحة أو المنحوتة لا تبرر إلا بقدر ما تكون مهيئة لأن تقدم خطوة في مجال معرفتنا المجردة بحد ذاتها.

غير أن الأثر الفني لا يقتصر على كونه صورة من صور المعرفة، والفن لا يعلمنا بالصور، وإن كانت له قيمة المعرفة، ما تعلمنا إياه الفلسفة أو التاريخ بالمفاهيم. كما أنه لا يمكن للفن أن يتوقف على سلوك أو منهجيات نفسانية خاصة، فهو

الميراثية التي خلفت الدادا في بداية العشرينات، وتبنت المكتشفات الحديثة، في مجالي اللاوعي والتحليل النفسي، مصدراً للتعبير الفني. بينما رفضت الدادا - باستثناء دادائي برلين الذين وجدوا في التحليل النفسي ما يتلاءم مع ميولهم السياسية - هذه المعطيات الجديدة، كما رفضت كل ما هو منهجي. فالدادا بقيت «طريقة في العيش»، تعبر عن نفسها من خلال مواقفها الاجتماعية، وليس بالضرورة من خلال المنجزات الفنية التي لا تفصل بالنسبة للبعض من الدادائيين، كمرسيل دوشان وبيكايبا، عن سجل حياة أصحابها. فالدادائي الحقيقي ليس بالضرورة فناناً أو شاعراً. فهو أي إنسان يعبر عن نفسه بطريقة متعاقلة في كل ما يفعله. وقد تأخذ أفعاله - كما يقول روبين - أي شكل شرط أن تبقى مجانية. فأي إنسان يمكنه أن يكون دادائياً، حسب تعبير هولنسبك. . . . والرجل الذي يستعد لأن يقوم برحلته السابعة حول العالم هو دادائي. والدادائي، عليه أن يدرك تماماً أنه لا يحق لنا أن نحمل أفكاراً إلا بشرط أن نعرف كيف نحولها إلى حياة. . .

إن هذا الموقف السلبي من العمل الفني قاد الدادائية، في ممارستها الأشد تطرفاً، إلى إعلان العداء للفن، وإلى ما سمي باللافن anti-art، في حين أن اتجاهات أخرى، أكثر اعتدالاً، توصلت إلى التصوير - الشعر الذي نجد امتداداً له في السريالية. والاتجاه الأول يمثل رفضاً لما تعتبره الدادائية جمالية مغلقة ومحكمة في التصوير الحديث لما قبل 1914، ورفضاً، إذن، للتكيفية والفن المبتني عن سيزان وأحكامه العقلانية. ولكن، رغم هذا الموقف العدائي من الفن والتنديده به في البيانات الدادائية، فإن ما تسعى الدادائية إلى هدمه، لم يكن بالضرورة الفن نفسه بقدر ما كانت الفكرة التي تكونت عنه، والدور الذي انيط به، وطريقة الاستمتاع به. لذلك فهي ترفض التقنية والمواقف التي ارتبطت تقليدياً بصناعة اللوحة. فكان دوشان أول من عبر عن هذا الاتجاه الفني ما بين 1912 و1914، وحمل نتاجه إلى أقصى ما يمكن تصوره آنذاك، متخلياً تدريجياً عن الريشة واللوحة والتصوير الزيتي، ليصل، بعد ذلك عام 1914، إلى أول عمل له، في ما أسماه بالاشياء الجاهزة: وهو عبارة عن حاملة قناني *porte-bouteilles*.

وكان من الطبيعي أن ترفض الدادائية، بعد أن أعلنت العداء للفن، أن تكون وريثة المستقبلية أو التكيفية. ولو قبلت ذلك، لما كانت سوى مدرسة جديدة، أو حلقة أخيرة في

جديد بعض المسائل المتداولة آنذاك، كعودة الفنان الى المهنة أو الحرفة من دون تمييز بين فنان وحرفي، وتلاقي جمع الفنون، وإغفال اسم الفنان، والرفض لكل مساومة مع السوق التجارية. وبذلك تكون الدادائية قد توصلت الى مفهوم للفن لا يختلف كثيراً عما كان يدافع عنه الباوهاوس في ألمانيا، منذ بيانه الأول، عام 1919، وتطالب به حركة دوستيل في هولندا، أو البنائية في روسيا.

3 - انتشار الدادا:

صحيح أن زيورخ كانت مسرحاً لنشاطات جماعية امتزجت فيها كل أشكال التعبير، إلا أن حركات مماثلة ظهرت، بخاصة بعد توقف الحرب، في مدن غربية عديدة؛ فانتقلت الدادا الى برلين وكولونيا وهانوفر في ألمانيا، وباريس في فرنسا، وأمستردام في هولندا، وبال في سويسرا، وبرشلونة في إسبانيا؛ كما وصلت، قبل ذلك، الى أميركا، مع بيكاسو ومرسيل دوشان.

الدادا في زيورخ: كانت زيورخ قد أصبحت منذ سنة 1916، مركزاً للحركة الجديدة ونشاطاتها، حيث أحييت الدادا سهرات شعرية وموسيقية وراقصة. وتضمنت برامجها أغان فرنسية وهولندية، وموسيقى أفريقية، وموسيقى روسية مع الأوركسترا بالالايكا. ثم نظمت الدادا معارض فنية، كما أصدرت، في سنة 1917، نشرة حملت اسم القاعة التي كان يجتمع فيها الدادائيون: الكباريه فولتير. وقد أعطي اسم فولتير لهذه القاعة تقديراً - حسب تعبير هولسنبك - لرجل «ناضل» طيلة حياته كي يحرر القوى الخلاقة من وصاية محامي السلطة. بيد أن اختيار هذه العبارة اكتسب طابع السخرية، بعد أن أعلنت الدادا رفضها للاتجاهات العقلانية وتنكرها للتاريخ. وفي السنة نفسها افتتحت صالة باسم دادا، وأصدرت مجلة حملت الاسم نفسه. ومنذ بدايتها، أخذت الحركة طابعاً عالمياً، سيما وأن أتباعها قد بدأوا نشاطاتهم قبل ولادتها، وعاشوا بعدها، وتوزعوا في أنحاء مختلفة من أوروبا وأميركا.

نيويورك: وفي أميركا، كان الجمهور النيويوركي قد تعرف، منذ 1908، على بعض الفنانين الأوروبيين أمثال: سيزان، وروسو، ولوترك، وبيكاسو. . . من خلال أعلامهم التي عرضت في صالة المصور الفوتوغرافي الفرد ستيفلير. بيد أن التظاهرة الفنية الكبرى التي شهدتها نيويورك كانت معرض الأموري شو Armory Show الذي أقيم سنة 1913، وضم حوالي 1600 عمل

قبل كل شيء نتاج فني. ومهما يكن جذرياً سلوك الفنان واهتماماته خارج نطاق الفن، فإنه ينطلق من مفهوم ما للفن. ورغم هذه المواقف السلبية تجاه الفن، فإن الدادائيين، وكذلك السرياليين، يبدون أنفسهم، بالنهاية، في حوار مع الفن؛ فهم يرتبطون به، كما يرتبطون بالتطور الكبير الذي تحقق في هذا المجال. وإن اعتبرت الدادائية نفسها لا تاريخية، وتبنت عبارة اللافن، تأكيداً لرفضها تقاليد الفن الحديث، فإن أعمال ممثليها وأفكارهم تأخذ مكانتها التاريخية في هذه التقاليد نفسها، بالتمهيد لتيارات فنية جديدة كانت الدادا تدعي أنها نفي لها. ويدعم هذا الواقع زدد بعض الدادائيين بقبول تطرف اللانن بأكثر مما كانت تدعو للاعتقاد، الانتقادات التي تضمنتها بياناتهم. فهذه الانتقادات، الموجهة ضد الفن، كانت في معظم الأحيان من صنع الشعراء والفلاسفة لا الفنانين وإن محاولات بعض ممثلي الدادائية التشكليين أمثال: آرب، وارنست لا تمثل تجربة لا فنية على طريقة دوشان، بل تسهم - رغم ثقافتها مع الشعور بأن التصوير قبل الحرب كان شديد الأحكام ويخضع لمقاييس جمالية محددة - في التمهيد لتقاليد التصوير - الشعر الذي بقي قائماً في الدادائية، وأصبح، بعد ذلك، من العوامل الأساسية في السريالية. وإذا يطالب الدادائيون في بيانهم لسنة 1919، بحقوقهم في صياغة مثال الدولة وتطوره، بصفتهم ممثلين لجزء مهم من الثقافة، إنما يؤكدون على وجودهم داخل هذه المؤسسة، ويعبرون عن رغبتهم في المشاركة لتحمل مسؤولياتهم، لإيمانهم برسالة الفن الجديد الاجتماعية. وإن هم تبنا الفن اللاموضوعي الفن التجريدي، فلأنه يمثل، في اعتقادهم، جزءاً كبيراً من الشعور بحرية الإنسان. وعلى الفن، الذي يشكل جزءاً كبيراً من ثقافة الإنسان الجديد، أن يتوجه الى الجميع على السواء، وإذا لم يكن بوسعهم أن يغير المجتمع، فعليه أن يقوم بدوره الاجتماعي في توجيه الرأي العام والمطالبة بحرية الإنسان والفكر حيثما بدت مهددة.

هكذا تنتقل الدادا، بفضل نشاطاتها المتنوعة، من مرحلة الهدم والرفض، أو الاعتراض، الى مرحلة بنائية هدفها جمع القوى الخلاقة للعصر. ويؤكد هذا التحول اهتمام «الكباريه فولتير» وصالة دادا، في زيورخ، بمعرض الأعمال الجديدة للفنانين الطليعيين الممثلين للتيارات المعاصرة، كالتكعيية والتعبيرية والباوهاوس، مع انحياز واضح للأعمال اللاموضوعية التجريدية. ولقد أرادت الدادا، في زيورخ أن تكون جامعة لكل التيارات الفنية الطليعية، حيث طرحت من

اسماء وعناوين رمزية، عبثية أحياناً، أو ذات اتجاهات جنسية أحياناً أخرى. وكى يجسد فكرة التصوير صور آلة غريبة بالأسود والرمادي. والفضي، مستبعداً بذلك جميع الألوان الأخرى المعتبرة أساسية في التصوير. ثم اقتصر نشاط بيكابيا، بعد ذلك، على إنتاج الشعر، وعلى مجلة 391 التي أسسها في برشلونة عام 1917، ثم على الممارسات الدادائية العبثية التي أشارت الفضائح في باريس، خلال معرضي الخريف والمستقلين.

المانيا: أما في ألمانيا، فإن الحركة الدادائية قد أخذت، منذ بدايتها، طابعاً ثورياً، سياسياً واجتماعياً. فوقف هوغو بال ضد الظاهرة المذلة في حرب عالمية في القرن العشرين، حيث بدت مثيرة للشك كل القيم الثقافية. وحذا جورج غرووس حذو مرسيل دوشان، عندما أثار الشك في الفن وفي دوره الاجتماعي. وفي برلين التي انتقلت إليها الدادا بفضل هولسنبك، وهوسمان، وريشتر، انخرطت الدادا، من خلال كتابات ممثليها وأعمالهم الفنية وتظاهراتهم الجماعية، في الحركة الثورية الماركسية. ولعله بسبب الأوضاع الاجتماعية المتردية والأزمة السياسية والاقتصادية التي عاشتها برلين مع نهاية الحرب العالمية الأولى، اتخذت الدادا، هنا، مواقف أكثر عنفاً وسخرية. فهي لم تكف بالحظ من القيم المتعارف عليها وتشويه وسائل البرجوازية الاتصالية، بل دعت إلى استئصال هذه الثقافة باستخدام «كل وسائل الهجاء، والخذلية، والسخرية، وأخيراً العنف»، و«بالعمل الكبير المشترك»، حيث تحولت الدادا، بالنهاية، إلى بولشفية المانية. ولكن، نظراً للدور الذي قام به كل من جورج غرووس واتوديكس، ارتبطت هذه الحركة بتقاليد التعبيرية الألمانية، مع الاحتفاظ بالتحريض الدادائي المعبر عن مواقفها ضد تسلط العسكر والبرجوازية. فكانت رسوم اتوديكس كاريكاتورية الطابع، موجهة ضد الطبقة العسكرية البروسية. وكى يعبر عن موقف مماثل، حاول هرتفيلد، الذي جند أثناء الحرب الاحتفاظ بلباسه العسكري، الذي ظل يرتديه وسخاً مثيراً للاشمئزاز... وبحجة مرض جلدي، لم يكن يخلق سوى خد واحد، محفظاً، هكذا، بالنصف الآخر من لحته، كأنها الغاية من هذا السلوك الغريب أن يقدم صورة كاريكاتورية حية، مطابقة للصورة التي تقدمها رسوم زميله غرووس المضحكة، عن هذه الطبقة العسكرية الألمانية. وللتعبير عن شعورها اللاقومي لجأ كل من غرووس وهرتفيلد إلى تحويل اسميهما بحيث يلفظان على الطريقة الانكليزية.

فني تمثل مختلف التيارات الفنية المعاصرة؛ ومنها عارية تنزل الدرج لمرسيل دوشان. وإلى جانب هذا النشاط الذي كان له أثر كبير جداً في تطور الفن الأميركي، تكونت في نيويورك، منذ 1915، مجموعة من الفنانين المهاجرين أمثال: كرافان، وفاريز، وغليزه... لكن أبرزهم الفرنسيان مرسيل دوشان وفرنيس بيكابيا، والأميركي مان ري. وقد مارس هؤلاء الفنانون، الأقل صخباً من جماعة زيورخ، تأثيراً حقيقياً وعميقاً على الفن الأميركي. وفي هذا الوسط المرتبط بالطليعة الأوروبية، حقق مرسيل دوشان عمله الفني المشهور: الزجاج الكبير، وأتم بيكابيا المجموعة الأساسية من أعماله.

ودوشان، الذي مهدت أعماله الأولى لحركة الدادا، قد يكون الفنان الدادائي الأكثر انسجاماً مع أفكاره، في سلوكه كما في نتاجه؛ والفنان الذي بقي دادائياً طيلة حياته، والفنان الوحيد الذي احتل، حسب تعبير رويين، مركزاً في عالم الفن بما فعله أو لم يفعله. فقد تخل عن التصوير وتوقف عن إنجاز «الزجاج الكبير» سنة 1923، ثم تحول إلى الشطرنج... مجسداً رفض الدادا لفصل الفن عن الحياة، ومؤكداً أن الفن ليس إلا «وسيلة تعبير إلى جانب وسائل أخرى عديدة، وليس غاية مهية لأن تملأ حياة بكاملها». هكذا أصبح دوشان خرافة حية في فترة عانت فيها الحركة الفنية من أزمة ولدتها ظروف ما بين الحربين، والظروف التي قدمت لعبثية دوشان ما يبررها. صحيح أن الأجيال اللاحقة المنبثقة عن الحرب قد أهملت ما أدت إليه من نتائج مواقفه اللامبالية خارج نطاق التصوير، إلا أن ذلك لا ينفي القيمة الفنية لبعض أعماله، كما لا ينفي ما قدمته هذه الأعمال من أفكار ونماذج للمصورية اللاحقة، وإن توقف هنا الأثر المباشر لأعماله التصويرية. إلا أن آراءه وجدت، بعد ذلك أي منذ الستينات، أرضاً خصبة لدى ممثلي بعض التيارات الفنية المعاصرة، كالفن المفهومي conceptual art وحركة فلوكسس التي تطمح، كالدادائية، إلى التحرر من مختلف أنواع الكبت، الجسدي والفكري والسياسي، وتحت على القوضى، وترفض الحواجز المصطنعة، سواء بين الفنون على اختلافها، أو بين الفن والحياة. وبيكابيا، هو أيضاً من الذين سبقوا الدادا ومهدوا لها، والمعلم الأول، بعد دوشان، في مجال التصوير، إذ رفض، بدوره، كل فكر منهجي وكل جمالية، بما في ذلك الطليعي منها، وعبر عن آرائه اللافنية، منذ عام 1915، في مجموعة من الرسوم التي صاغها بأسلوب هندسي، وسأها أشياء - صور objet-portraits: وهي عبارة عن رسوم لأجزاء معزولة من أشياء مصنعة، أطلق عليها

صفة حياتية خاصة، مرتجلة، تتضمن، كما أشار روين، بذور أفكار تناولها، بعد ذلك، فانما ما بعد الحرب العالمية الثانية، بخاصة في اميركا. وهنا يتضح موقف شويتز ازاء العمل الفني، المتعارض مع الموقف اللافتي أو اللاجالي، كما عبر عنه مرسيل دوشان وبيكاييا. فهو يؤكد «أن الفن مبدأ أساسي... ويرى أن مرتز أي النمط الدادائي الخاص به، تمثل التحرر من كل القيود باسم الابداع الفني... ومرتز لا تسعى سوى الى الفن»... وهواذ يرفض فن الماضي فذلك لكونه من الماضي لا لكونه فناً.

فرنسا: وباريس كانت، بدورها، مسرحاً مهماً لنشاطات الدادا، حيث وصل اليها، سنة 1920، تريستان تزارا، الذي استقبل استقبالاً حافلاً من قبل جماعة «أدب»: اندريه بروتون، ولويس آراغون، وفيليب سوبو. بيد أن العاصمة الفرنسية كانت مهياة، قبل العهد الرسمي للدادا سنة 1916، لتبني الحركة الجديدة بفضل نشاط بعض الفنانين، امثال مرسيل دوشان وفرنسيس بيكاييا اللذين اسهما في انزال الفنان عن منصبه، على حد تعبير بيهار. ومنذ نشأتها، تعرّف الباريسيون على حركة الدادا بفضل المجلات مثل لالير بيرووت، وشمال جنوب لبير ويفردي التي نشرت بعض كتابات تزارا، مهددة بذلك لشعر جديد كان، باحتقاره المقاييس، وقوانين التقنية، والواقعية، والتصحيحات اللغوية، قد أظهر عن كنز من الغنائية. وكانت الدادا ما بين العامين 1920 و 1921، قد بلغت ذروتها، ومن ثم انحسارها السريع، كما شهدت باريس تظاهرات دادائية تعتبر الأكثر إثارة وأهمية في تاريخ هذه الحركة. وهي التظاهرات التي تجد امتداداً لها في ما سمي بالحدوثية Happening، وتعكسها ممارسة اسلوب مسرحي على صلة مباشرة بالجمهور. بيد أن هذا الجمهور قد أخذ يتحول عن الدادائية لما اثارته من فضائح واتسمت به من فوضوية، أفقدتها الشرعية التي كانت قد وجدت في الجمهور وفي صلاتها المباشرة به. وهنا حصلت القطيعة بين العنف الفوضوي ومثليه تزارا، بيكاييا، ريمون... وبين الجماعة التي وضعت أسس السريالية ولم تأخذ من الدادائية الا ما يتلاءم مع مفاهيمها الجديدة، لكن الدادائية في باريس، لم تقدم شيئاً جديداً على صعيد الفن التشكيلي، مكتفية بتسجيل المكتشفات السابقة، سيما وأن فرنسيس بيكاييا بقي المثل الوحيد للحركة بعد ذهاب دوشان الى اميركا.

أما على الصعيد الفني، فإن ما قدمته الدادائية البرلينية، الموزعة بين الاتهامات السياسية الدعائية والاتجاهات الفنية، المستقبلية، والبنائية، والتفوية، يبدو أقل بكثير مما قدمه فنانون آخرون: أمثال ارنست وشويتز خارج برلين. وقد يكون سبب ذلك طبيعة الأعمال التشكيلية نفسها المهياة، وفي معظمها، لأغراض آنية ودعائية، كالمصقات. ولعل الصورة الفوتوغرافية المركبة Photomontage هي الظاهرة البارزة لمساهمة جماعة برلين في هذه الحركة والسمة الأساسية لعمل حنّه هوخ H.Höch وجوهانس بادر. غير أن هذه الطريقة التي تجمع، في الغالب، بين الصورة الفوتوغرافية ومواد أخرى مطبوعة يضاف اليها أحياناً الرسم والتصوير، كان قد اتبعها هرسان وماكس ارنست، ونجدها لدى المستقبلين والتفوقين.

ثم نشأت حركة مماثلة في كولونيا، مع الصحفي بارغلد والفنان ماكس ارنست اللذين انضم اليهما، بنهاية الحرب، هانس آرب. وفي هذا المناخ الفوضوي والشاعري، كان ماكس ارنست الصورة البارزة في الدادائية، وأحد رواد السريالية التي «لم تكن لتوجد بدون»، حسب تصريح ريبمون -دوسينه. ونظراً لتعدد أساليبه الفنية وتنوع تقنياته، يجد فيه روين، ازاء حركتي الدادائية والسريالية، ما يجده في بيكاسوازاء فن القرن العشرين مجمله. ففي مرحلته الدادائية، توصل ارنست الى نوع جديد من الالتصاق الذي يجمع عفواً، بل لا عقلانياً، بين عناصر متنوعة المصادر ومتباينة، ويختلف، تقنياً أو تشكيمياً، عن الصاق التكعيبيين.

أما في هانوفر، فتتمثلت الدادائية بكورت شويتز وحده؛ وهو الذي تصور، منذ عام 1919، شكلاً دادائياً خاصاً به، أطلق عليه اسم «مرتز» Merz - عبارة مصدرها كلمة Kommerz التي نجدها ممزقة على ملصق اعلاني، استخدمه شويتز في لوحته الصاقاً. ولعل هم الأول هو ادخال عناصر دادائية الى البنى الشكلية البارزة في التكعيبية، بحيث أن عمله - الذي يعود في معظمه الى فترة كانت فيها الدادائية قد توقفت في كل مكان - بات يشكل جسراً ما بين الأوائل من التكعيبيين والدادائين وبعض فنانين ما بعد الحرب العالمية الثانية، من الذين حاولوا الافادة من استبطات الدادائية والتقاليد التشكيلية التكعيبية. وإلى جانب الالتصاق، تضمن عمل شويتز الدادائي ما عرفه باسم مرتزباو Merzbau وباو تعني، كما في باوهاوس السالفة الذكر، بناء، عمارة، الذي قدم الفنان بيته نموذجاً عنه، بعد أن حوله الى صرح من المهملات والأشياء المتروكة. أي أن شويتز قد أوجد بيئة جمالية ذات

4 - الالتصاق والتركيب:

الصدقة ودلالاتها الإيجابية، والاهتمام بالطبيعة العفوية لهذه العناصر التي أخذت كما هي.

يبد أن الالتصاق ليس استنباطاً دادائياً. فقد عرف قبل ذلك بزمن طويل، وتمثل، منذ عصر النهضة، بمحاولات بعض الفنانين للجمع بين عناصر متباينة. لكن هذه المحاولات بقيت هامشية ولم يكن لها أي أثر يذكر على مسيرة الحركة الفنية في الغرب إلا بعد سنة 1910، ومع ظهور التكميلية نفسها. فالأعمال الالتصاقية - أو ما عرف إنذاك بالورق الملصق *papiers collés* كان الغرض منها الإبقاء على صلة الفن بالواقع الذي كانت التكميلية قد ابتعدت عنه، والتأكيد على إمكان تحويل الواقع إلى فن. والجسم الغريب الذي اخضع - في مجال - الالتصاق - للتأليف وأصبح جزءاً منه، لم يعد يعني، بالضرورة، ما يمثل، بل يشير إلى إمكان اكتساب مدلول جديد فيما لو عزل عن الواقع الذي ينتمي إليه.

لكن الالتصاق، الذي عرف للمرة الأولى مع بيكاسو وبرك، لم يقتصر على التكميلية. ففي بيانها الذي نشر في باريس، عام 1910، تبنت المستقبلية مبدأ الالتصاق قبل ظهوره، معلنة الثورة ضد المواد النبيلة العتيقة، ومطالبة باستعمال مواد مبتذلة تضمن للعمل الفني صفة المعاصرة التي لا بد منها. وهنا لم يعد الالتصاق يحمل أيأ من صفات ما يسمى بالطبيعة الصامتة، بل يؤكد المسيرة الدينامية الوقائية للمقيم الجديدة التي تسعى إليها المستقبلية: السرعة، حسب تعبير هوفستاتر، والدادائية، التي أضافت إلى الالتصاق طابع الحدث اليومي، جعلت منه التقنية الأساسية لمسيرتها الفكرية، المعبرة عن تفجر الوعي الباطني، غير الخاضع للمراقبة. وهكذا، أصبح الالتصاق من التقنيات الشائعة في العمل الفني التشكيلي المعاصر، وبلغ من الأهمية بحيث أنه انتقل إلى أميركا حيث أخذ أبعاداً جديدة مع جماعة البوب آرت، في الستينات، ادخلت إلى اللوح حيوانات مخنطة مع راوشنبرغ، وقوارير فارغة مع جونز، وعناصر كاملة من غرفة حمام مع ويسلمان.

وترتبط بالالتصاق الصورة المركبة من عناصر كتابية تجمع بين الشكل الخطي والدلالة اللغوية، بحيث تضاف إلى العمل الفني المصور الظاهرة اللغوية، وتصبح الكلمة، أو جزء منها، شيئاً ملفتاً للنظر، يدفع المشاهد إلى قراءته والتعرف إليه. ولئن اتبعت هذه الطريقة من قبل التكميليين والمستقبلين، إلا أن الدادائية قد اهتمت اهتماماً كبيراً بظاهرة التركيب، حاملة من المواد الملصقة عناصر أساسية لا يقتصر أثرها على الكتابة

حاولت الداد، من خلال المسار الذي رسمته لنفسها، أن تجمع بين منطري الطبيعة في مجالات الأدب والفن والموسيقى. وهذه السياسة جعلتها على صلة بالتيارات الفنية المعاصرة وتقنياتها الجديدة، وبخاصة التجريد الذي بات، منذ 1913، الشكل الفني الأكثر شمولاً وانتشاراً. وقد جمعت الدادا حولها فنانين، أمثال بيكاسو، وآرب وارنست، وشويترز... من الذين كانت ممارساتهم الفنية لعباً شكلياً، أو تصورات حرة للمخيلة التشكيلية كما يهمهم بالدرجة الأولى هو أن تكتسب التجربة الفنية صفة التلقائية، للعبة Ludique أو اللاعقلانية. ولذلك عمدت الدادا إلى اختيار الصور التي لا تمثل أية قرابة شكلية فيما بينها، مؤكدة أنها لا تعيش سوى الحاضر، فوضوياً، وترفض كل منهج أو تقليد، وتبنت، من أجل ذلك، وسائل التعبير الملائمة، في الشعر كما في الفنون التشكيلية والموسيقى، كالطباعة غير المنتظمة، والكلمات الحرة، والقصيدة المترمنة، والقصيدة الصوتية، والصورة الفوتوغرافية، فضلاً عن الالتصاق والتركيب، *Collage* و *montage*. بعض هذه الوسائل، كان قد عرفها التكميليون والمستقبلون وجماعة البوهاوس، إلا أنها تأخذ، مع الدادائية، قياً وأبعاد جديدة. ولعل أبرز هذه الوسائل، على صعيد الفنون التشكيلية، هو الالتصاق، أو التركيب، الذي يتمثل بمجموعة الأشياء - الغريبة عن التصوير والمهيا في الأصل لاغراض أخرى لا علاقة لها به - الموضوعة فوق قماش اللوحة المسطحة: كالصورة الفوتوغرافية، وبطاقات دخول الحفلات، وقصاصات الجرائد، والأزوار، وعلب الكبريت... أو أية مادة أخرى تختلف في طبيعتها عن طبيعة السطح المضافة إليه وتتعارض معه، لأنها تشكل، فوق هذه المساحة المسطحة للوحة، نتؤات بارزة عندما تلتصق بها بواسطة مادة لاصقة.

وهذه الأشياء اللاينية، اللاتصورية *apictural*، التي وجدت صدفة، واستخدمت في غير مجالاتها، قد أفقدت دلالاتها الأساسية، بحيث أن ما كان ثانوياً في وظائفها الأولى، كالشكل واللون والبنية والمادة، يصبح المسوغ لاستعمالها. وباستخدام مثل هذه المواد الغريبة عن التصوير، أدخل إلى الفن واقع جديد، الواقع الشعري، حسب تعبير آراغون، وطرحت، للمرة الأولى، مسألة واقع العمل الفني الذي أرادت الدادائية من خلاله التعبير عن رفضها للمفهوم الجمالي لتقليدي وما يتطلبه من تقنية فنية محددة، والتركيز على عامل

مصنعة تكتسب قيماً فنية إذا عزلت عن محيطها الذي تنتمي إليه؛ فقدم هذه الأشياء الجاهزة ready made للعرض في الصالات الفنية، بحيث أثارت انتباه الوسط الفني وقادته «للاعتراض بأن شيئاً ما ليس ثقافياً إلا لأنه صنف هكذا اصطلاحياً، أي بإرادة أولئك الذين يتحكمون بالمتاحف»، على حد تعبير بيهار.

صحيح أن الدادا توقفت سنة 1922، إلا أنها بقيت ممثلة في عمل بعض فنانها البارزين أمثال شويتزر؛ وكان لها دور كبير في تطور الحركة الفنية، إذ بقيت منطلقاتها الأساسية المحرك لكثير من التيارات اللاحقة. وهي مهدت للريالية التي تلقي معها - رغم معارضتها لها - في نقاط أساسية: كالرفض لكل فن يقوم على مفهوم عقلائي ومنطقي، والوقوف ضد الرؤية التقليدية، ومحاولة استنباط صور على شكل اشارات ناطقة بحد ذاتها من دون أن تكون مدركة عقلائياً.

مصادر ومراجع

- Arnaud, N, *Dada in Critique* No. 156, 1960.
 BEHAR, H, *Etudes sur le théâtre dada et surréaliste*, Paris, 1967.
 Behar, H. & Hugnet, *Fantastic Art, Dada and Surrealism*, New York, 1946.
 «Cahiers dada surréalisme», no. 1 et 2. Faisant suite à *Revue de l'Association pour l'étude du mouvement dada*, no. 1, Paris 1965.
 Hausmann R., *Courier dada*, Paris, 1958.
 Motherwell R., ed., *The Dada Painters and Poets*, an Antnology, Wittenborn Shultz, New York, 1951.
 Pierre, J., *Le Futurisme et le dadaïsme*, Lausanne, 1967.
 Richter, H., *Dada art et anti-art*, Bruxelles, 1966.
 Rubin. W.S., *Art dada et surréaliste*, trad. de l'américain. Paris.

عمود أمهن

الداروينية العربية

Darwinism in Arab thought Darwinisme dans la pensée Arabe Darwinismus

تواضع مفكرو عصر النهضة العرب على إطلاق تسمية مذهب النشوء والارتقاء على مجمل الأفكار الجديدة التي ظهرت في العلوم الطبيعية والكيميائية والاقتصادية والتاريخية عبر القرن التاسع عشر كله وتمكنوا وفق هذه التسمية من التعبير عن التلاقي والتساند في ما بين إسهامات شارلز داروين - 1809 الذي أكد على الطابع التجديدي لمقولة الانتخاب

التي تتضمنها، بل يرتبط بالبنية التأليفية للمشهد الممثل. وقد أخذ التركيب والالصاق صفة تعبيرية في أعمال غرووص، وهرتفيلد، وهوسان، وارنست، وارب، وشويتزر. . . حيث يلاحظ أن الصورة المركبة تهدف إلى إظهار التباين، باللجوء إلى تقابل ألوان معتبرة تقليدياً غير متناغمة، وباستخدام عناصر تمثيلية توضع بمقاييس غير متجانسة. . . كأنما الغاية منها ليس الترابط التشكيلي بل القصة أو الفكرة التي تتضمنها. وهنا تجدر الإشارة إلى أعمال ارنست الذي استنبط خطأ جديداً من الالصاق لا تأخذ فيه الناحية التشكيلية سوى أهمية ثانوية. فهو يستخدم عناصر متنافرة جمعت عضوياً في تقنية بارعة. فالعناوين التي أعطيت لهذه الاعمال الالصاقية تصح بدورها عناصر تأليفية مهمة، إذ كتبت، من دون اكتراث، في أعلى اللوحة أو في أسفلها. وبادخاله اللغة الى اللوحة أضاف إلى عمله الفني بعداً جديداً، يشكل اتجاهها أساسياً في تقليد التصوير - الشعر. وهذه العناوين التي كانت في السابق على علاقة مباشرة بالصورة البصرية، أو ذات صفة رمزية مع شريكها، تجمع، لدى ارنست، ما بين المقاطع الشعرية والوصفات الغريبة.

وهنا أيضاً، تأخذ أهمية خاصة أعمال شويتزر، التي بقيت أقرب الى التكميلية والمستقبلية؛ لكنها دأباً لطبيعة المواد التي صنعت منها: بقايا سلات المهملات، أو ما يلتقطه الفنان في الشوارع. . . ومثل هذه المواد استخدمها التكميليون والمستقبلون إلا أن شويتزر وضعها داخل أطر جديدة، وفق منهج خاص، وذهب في تركيباته الالصاقية الكبيرة الى أبعد مما كانت قد توصلت إليه التكميلية مع بيكاسو. فهي تميزت بشاعرية فريدة وبلونية متألقة قد لا نجدها في الأعمال الإلصاقية التكميلية البارزة.

وقد عبرت الدادا عن شعورها ازاء تطور العلم والتكنولوجيا، الذي حوّل الانسان إلى مجرد أداة، بموقف سلبي من الآلة. وهو الموقف الذي أخذ طابع العنف المأساوي منذ نهاية القرن التاسع عشر، وعبرت عنه الصورة الفوتوغرافية المركبة لراؤول هوسان وحته هوخ اللذين عمدا إلى الجمع بين صور الانسان المفكك وصور أدواته. وكان بيكاييا ودوشان قد حاولا، قبل ذلك، الخروج عن نظام القيم السائد: فأخضع بيكاييا معظم تأليفه لبنية غير متناظرة، تجمع بين عناصر متباينة؛ كما سار دوشان في الاتجاه نفسه، إذ عمد إلى المقابلة بين الشيء التقني أو الحرفي والشيء الجمالي والمطابقة بينهما. وقد ذهب دوشان إلى أبعد من ذلك عندما وجد أن أشياء حرفية أو

وهكذا عرفت الصحافة العربية دفقاً من المقالات والدراسات والاستفسارات والترجمات، العلمية والجدالية، في سبيل التعريف بالداروينية وتبسيط أركانها إن للترويج لها وإن لدحضها. فتمت معالجة كل فرضيات الداروينية على غرار الانتخاب الطبيعي وفكرة الصراع ما بين الأنواع وبقاء الأصلح أو الأنسب وفرضية الأصل الحيواني للإنسان... وتطرق البحث أيضاً إلى الأفكار الفلسفية والاجتماعية التي شكلت مقومات الإيديولوجية التطورية وأهمها الاعتقاد بالتطور المطرد للجنس البشري وتحسنه التدريجي والنوعي، والتأكيد على وجود التنافس الاجتماعي بين الأفراد والجماعات والذي سيسفر عن بقاء الأقوى والأصلح، وفكرة عقد المقارنة بين الكائن الحي العضوي والمجتمع وخضوعهما معاً لقانون التطور من البسيط إلى المركب.

وهزّت الكتابات الداروينية وما ولدته من جدالات، قناعات فكرية ودينية على غرار وجود الله والقضاء والقدر وماهية النفس البشرية وخلودها ووجود عالم ما وراء... وشهد الفكر العربي الحديث، كما الفكر الأوروبي، كل أنواع الاستجابات الممكنة لفكرة النشوء والارتقاء. واضطر المؤيدون والمعارضون، على حدّ سواء، وبسبب عدم الانقطاع في إنتاجية العلوم الطبيعية واكتشافاتها المتتالية، إلى إجراء تحولات وتراجعات عديدة في مواقفهم المعلنة.

ويدل رصد السجلات عبر المجالات النهضوية مثل المقتطف تأسست 1876، والبشير تأسست 1870 والمشرق تأسست 1898 والشفاء تأسست 1896، وأوقعت التبدلات المتلاحقة في النتائج العلمية الجميع في الحيرة الفكرية وجعلت التأكيدات الإيديولوجية تبدو وضيفة أمام حركة العلم النشيطة. (أغناطيوس هزيم: «شواغل الفكر المسيحي منذ 1866» في كتاب الفكر العربي في مائة سنة، الجامعة الأميركية، بيروت، 1967).

ويأتي الجدل حول النشوء والارتقاء في الفكر العربي الحديث، كما سبقت الإشارة، في سياق الدعوة إلى ضرورة اقتباس النموذج العلمي - الصناعي الغربي من أجل الخروج من التخلف نظراً لما حققه هذا النموذج الحضاري من نجاحات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. لذا يصح القول إن الجدل حول النشوء والارتقاء هو من مقتضيات الدعوة الإيديولوجية العلمية التي ظهرت في الفكر العربي الحديث والتي تنادي بتغليب الوعي العلمي في السلوك الفردي والجماعي.

الطبيعي، وإسهام ألفرد راسل والاس 1823 - 1903 ودور شارلز ليل 1797 - 1875، وهربرت سبنسر 1820 - 1903 الذي أضفى معنى التطور على هذه المقولة، ووسّع استعمالها على مجالات ثقافية واجتماعية، وآرنست هايكل 1834 - 1919 الذي جاهر بالنتائج الفلسفية الإلحادية المترتبة على اكتشاف داروين وإدوارد بخسر 1860 - 1917 حائز جائزة نوبل عام 1907، ورودلف فيرخو 1821 - 1902، كما أن هذه التسمية العربية تشير إلى إرهابات مهدت للإنجاز الدارويني منها ما أكّده جان باتيست لامارك 1744 - 1829 في فكرة التحول الفجائي، وغريغور مندل 1822 - 1884 حول اختبارات انتقال الصفات المكتسبة عبر الوراثة، ولويس باستور 1822 - 1895 حول تولد الحي من الحي ونفي مبدأ التولد الذاتي، وتوماس روبرت مالتوس 1766 - 1834 حول التغير والتوازن بين الشعوب والثروات المعاشية.

وقد بذل مفكرو النهضة العربية جهداً حثيثاً في سبيل رصد التبايزات والتداخلات والتجديدات والتحولات عند دعاة مذهب النشوء والارتقاء واتباعهم ومعارضهم. والتفتوا خصوصاً إلى القضايا الخلافية التي تحمل معاني إيديولوجية تنعكس، إيجاباً أو سلباً، على المحمولات الدينية والفلسفية والاجتماعية في الثقافة العربية.

ومن المعلوم أن الداروينية شكلت، أهم اتجاهات الإيديولوجية العلمية التي سادت الثقافة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر. (راجع سامي عون، أبعاد الوعي العلمي - دراسة في الفكر العربي الحديث، منشورات المكتبة البولسية 1986 ص 316، 221، 424). وهذا ما يفسر أنها، وبسبب إيلائها العلم مرتبة محورية، استقطبت، بخلاف الماركسية، الجهد النظري الفلسفي والديني في المشرق العربي خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين.

ولا بد من التأكيد أن الداروينية بمعناها الواسع الذي يتخطى كتابات داروين نفسه، وبما حملته من فرضيات علمية ومقولات فلسفية واجتماعية، شكلت الإطار المفاهيمي المرجعي لكل التاج النهضوي العربي المتفاعل آنذاك مع النهضة الأوروبية.

وبالفعل، فقد تطرق التاج الفكري في عصر النهضة إلى كل القضايا المطروحة في مذهب النشوء والارتقاء أو ما درج الفكر الأوروبي على تسميته التطورية، مغلباً إياها على مصطلح التحولية الذي راج استعماله عند الفرنسيين.

جلد 20 ص 671 - 804) وتفرض أيضاً جهود السيد جمال الدين الأفغاني 1839 - 1897 نفسها في سياق الرد على الفلاسفة الماديين بخاصة في كتابه الرد على الدهريين وعنوانه المعبر «رسالة في أبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم، وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران». وهناك أيضاً ردود وتعليقات من المفكر الإسلامي المصري محمد فريد وجدي 1878 - 1954 منشورة في كتابه ملحق بكتاب الإسلام. غير أن موقفاً ثالثاً توفيقياً جاهر بإمكان التقريب بين دعاة النشوء والارتقاء والمؤمنين بالآديان؛ فقد دعا هذا التيار التوفيقى إلى التسليم بالحقائق العلمية المثبتة من العلماء مؤكداً عدم تعارضها مع المبادئ الاعتقادية الدينية الأساسية. فحاولوا بذلك الدفاع عن العلم وتوظيفه في خدمة الصراع الإيديولوجي ضد الدين. كما رفضوا، بالمقابل، المساس بالمعتقد الديني بحجة تضاد بعض أحكامه مع نتائج علمية واختبارية معينة، ودعوا إلى التفسير والتأويل.

وأهم ممثلي هذا التيار التطوري المؤمن: ادوين لويس المتوفى سنة 1907، ويعقوب صروف 1852 - 1927، وجرجي زيدان 1861 - 1914 . . .

وأخذ الاهتمام بالداروينية في الفكر العربي شكله العلني والنزاعي عقب خطبة ألقاها الدكتور ادوين لويس، عضو الكنيسة المشيخية، والأستاذ في الكلية السورية الإنجيلية (تأسست سنة 1866) في حفلة تخريج. وقد قرّط لويس خلالها شخصية داروين الذي توفي قبل شهر تقريباً 19 نيسان/ابريل 1882 وألّمع، على غرار لاهوتيين بروتستانتيين انكلو-سكوتيين، إلى انتفاء أي خطر على الدين المسيحي من الداروينية.

وأثارت هذه التصريحات ردات فعل عنيفة على صعيد الكنيسة المشيخية وعلى صعيد الكلية السورية الإنجيلية، إدارة وأساتذة وطلاباً. وتحولت إلى قضية أخلاقية تطرح مصير حرية الرأي والتعبير داخل حرم الكلية خصوصاً أن قراراً بفصل الأستاذ لويس عن التعليم قد اتخذ مما اضطره إلى الاستعفاء.

وما لبثت مجلة المقتطف أن نشرت خطبة ادوين لويس بعنوان «المعرفة والعلم والحكمة». . . (المقتطف، مجلد7، جزء 3، آب 1882 ص 158، 167) فاستدعى ذلك ردوداً عديدة في مقدمها رد القسّ جيمس انس الأميركاني الذي اتهم ادوين لويس بالكفر (المقتطف، المجلد السابع، 1882، ص 223).

وهذا الاتهام أثار بدوره حفيظة مؤيدي لويس، فتوالت الردود والردود على الردود، ومنذ ذلك الوقت تشكل ملف الداروينية في الفكر العربي.

وهذا ما يفسّر بالضبط الترابط الذي يلاحظه الباحث بين طرح قضايا علمية بحثت على غرار مبدأ التولد الذاتي وطرح قضايا دينية كمبدأ وجود الله وعقيدة خلود النفس وعقيدة الخلق من العدم وحتى طرح قضايا فكرية فلسفية سياسية على غرار التعاضد والتنافس والحرية والمساواة. . . إذن لقد تعاطى مفكرو النهضة العربية مع الداروينية ليس بصفتهما نظرية تحولية وحسب، أي كما شاءها واضعها، وإنما بصفتهما فلسفة تطورية، كما شاءها مريدوها. وهنا مكمن الخلاف بين مفكري النهضة العربية، فقد توزعوا بين معتقد بصوابة إيديولوجية التطور وقدرتها على تفسير كل ظواهر الحياة والثقافة، وآخر مناهض رافض وأخير توفيقى.

وقد روج مؤيدو مذهب النشوء والارتقاء، في أكثر أشكاله مغالاة وتطرفاً، للأفكار العلمية والفلسفية الإلحادية التي نادى بها غلاة المذهب الدارويني في أوروبا. ودعوا إلى تغليب الأحكام العلمية على كل نظر فلسفي أو اعتقاد إيماني، ومجاعة عملية العصرنة التي ستفضي حتماً بانحسار دور الدين في المجتمع. وقد توسلوا منهجاً نقدياً جذرياً جاهدين للإطاحة بمقومات الثقافة العربية وما عهده من تصورات عن الكون والإنسان تشكلت، على الأغلب، بالمشاركة مع الثقافة الدينية التقليدية، ودعوا إلى إجراء تغييرات راديكالية في الأنظمة التربوية والتعليمية السائدة.

وفي طليعة هذا الموقف الدارويني الإلحادي يُذكر الطبيب شبلي الشميل 1850 - 1917 وشقيقه أمين الشميل - 1828 1897، (راجع مقالته «دارون ومذهبه عند الأقدمين»، المقتطف، مجلد 10، 1885 ص 145)، والشاعر جميل صدقي الزهاوي 1863 - 1936، وإسماعيل مظهر 1891 - 1962، مؤسس مجلة العصور 1927 - 1930، وإبراهيم الحداد - 1904 1982، صاحب مجلة الدهور تأسست سنة 1930)، وسلامة موسى 1887 - 1958 (راجع «دارون ونظريات النشوء الحاضرة»، مجلة المقتطف، مجلد 36، سنة 1910، ص 437؛ أيضاً كتابه نشوء فكرة الله، القاهرة، 1913).

وناقض هذا الاتجاه المادي - الإلحادي تيار فكري ديني يتوسل النظرة الفلسفية اللاهوتية، بحسب اتجاهاتها الأرسطية والسكولاستيكية، ويسمى جاهداً لدحض الداروينية كنظرية علمية وكإيديولوجية تطورية على حدّ سواء. وأهم ممثلي هذا التيار المضاد للداروينية، الشيخ إبراهيم الحوراني - 1844 1916، والأب اسكندر طوران، «المذهب الدارويني وأصل الإنسان» مجلة المشرق مجلد 19، ص 606، 659، 739، 814، 908، أيضاً «أصول التاريخ البشري ومسايقه» المشرق،

مشكلات داروينية

طرح التيار الدارويني العربي، في اتجاهيه، المغالي والتوفيقي، مشكلات فلسفية وثقافية واجتماعية عديدة واقترح لها تفسيرات وإجابات وألقى عليها أضواء جديدة لم يعهدها الفكر العربي والإسلامي في مراحلها السابقة.

وعند اشتداد الجدل حول الداروينية، نظرية ومذهباً، عمد دعايتها إلى البحث عن سوابق لها في التراث العربي بعد أن تجاهلوا أهمية عملية التبرير هذه في فترة انطلاق الدعوة. غير أنه سرعان ما تجلت أهمية تأصيل النشوءية في التراث الفلسفي والديني بهدف شرعتها (راجع محمد صالح غنوم «دارون ومذهبه عند العرب» المقتطف، مجلد 35، سنة 1909، ص 1022)، أيضاً («هل كان مذهب دارون معروفاً عند العرب والفرس؟» المقتطف مجلد 14، سنة 1890، ص 359؛ أيضاً «مذهب دارون والعرب» المقتطف، مجلد 40، سنة 1912، ص 95).

وقد جهد في هذا السبيل اسماعيل مظهر في مقدمة ترجمته لكتاب داروين في أصل الأنواع إلى إظهار توافق في الآراء بين كتابات فلسفية عربية والاتجاه المحوري في الداروينية. فيذكر أن إخوان الصفا، هم «أول من تكلموا فيه بأسلوب علمي في أول عصور المدنية العربية» (ص 4). ويذكر أيضاً كتابا الفوز الأصغر وتهذيب الأخلاق للعلامة أبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه الخازن المتوفى 421هـ. اللذان يحويان «شروحاً بينة جلية عن آراء أهل ذلك العصر في النشوء، تبدل بعض الأحياء من بعض». (ص 8) وأيضاً، يورد مقاطع من مقدمة ابن خلدون والجاحظ (ص 1-14).

وقد دافع اسماعيل مظهر عن محاولات تشويه الفكر الدارويني في معرض تصويبه لأسس الفكر العلمي عند العرب وردّ على السيد جمال الدين الأفغاني معيماً عليه عدم فهمه للداروينية. فيقول إن الأفغاني اعتبر أن مذهب داروين «يفضي بالبرغوث لأن يكون فيلاً وبالفيل لأن يكون برغوثاً. وإذا سأله لماذا؟ أجابك لأن لكليهما خرطوماً!!!».

أولى المشكلات التي طرحتها الداروينية العربية هي مشكلة العلاقة بين العلم والدين. فكان السؤال حول الحدود الفاصلة بينهما وحول دور كل منهما في تشكيل النظرة إلى الكون والإنسان. وطرح في السياق نفسه دور العلوم في نقد العقائد الدينية وموقف الدين من النتائج العلمية التي لا تنسجم، ظاهراً وباطناً، مع أحكامه الشائعة. ونشأ الخلاف حول العلاقة بين العلم والدين انطلاقاً من

مشكلة الأولوية والمرجعية. فقد دافع المقتطف، في بدء انطلاقته، عن موقف يقول بتقديم «الإيمان على العيان» (المقتطف، مجلد 3، جزء 7، 1877، ص 180) في حال أي تضارب بين الأحكام العلمية والأحكام الدينية. وتصدى الدكتور شبلي الشميل لهذا الموقف مؤكداً أنه لو صحّ هذا القول «لاكتفى الإنسان عن السعي في سبيل العلم بالقول» «إن كان ما يتأيننا به العلم مأذوناً به في الدين فهو منصوص عنه وما كان منصوص عنه فلا حاجة لنا به».

ويعتقد الشميل أنه لا مناص من تأكيد أولوية النظر العلمي ونتائج الاختبارات. ومردّ ذلك، بحسب رأيه، أن العديد من المسائل «التي رفض العالم الديني البحث فيها أولاً، زعماً منه أنها تمسّ الدين، قبلها أخيراً كحقيقة راهنة قبل غيره». (عون، مصدر سابق، ص 266...).

ويعتقد الشميل، في موقف آخر، أنه لا يجوز زجّ العلم في المسائل «الاعتقادية البحتة» ويشير إلى أن الإيمان الديني «قام حتى الآن على غير العلم وفي إمكانه أن يبقى في غنى عنه زماناً طويلاً وليس من الحكمة أن نحاول إلbasه حلة علمية لا تناسبه» لأنها عندئذٍ «تنم عن ضعفه». (الهلال: «هل في الوجود عالم آخر»، السنة السابعة عشرة، الجزء العاشر، ص 600).

وفي محاولة توفيقية لاحقة بين النظرة التطورية والنشوءية والوحي الديني، يدعو يعقوب صروف إلى الإقلاع عن رفض نتائج العلوم الطبيعية بحجة التمسك بالوحي. وإلى الإقلاع عن رفض الوحي الديني بحجة تعارضه مع نتائج العلوم الطبيعية. ويحصر صروف الخلاف بين العلم والدين في نطاق الاختلاف بين العلوم الطبيعية وبعض تفاسير الوحي الديني ليس إلا. ويدعو بالتالي إلى التمكن من العلوم الطبيعية واستعمالها وتوسيع دائرتها لكون، جوهرها «مصادقاً للوحي». ويؤكد «أن العلم... غير محصور في الوحي ولا يصحّ تكذيبه بدعوى أنه غير مذكور في الوحي، إلا إذا ناقض ما في الوحي وكانت موافقة له محالاً وذلك لم يكن ولن يكون». (المقتطف، «العلوم الطبيعية» مجلد 11، ص 169-171).

وفي السياق عينه، اتخذ جرجي زيدان موقفاً معارضاً لغلاة الداروينية ولغلاة معارضيهما في آن. ويعتقد زيدان أن الموقف العلمي يقضي بالتمييز بين ظاهرة العلم وظاهرة الدين وعدم المزج بين أحكامهما وعدم مجارة أي هيمنة من طرف على آخر فيقول: «فالأولى بنا اعتبار كل من العلم والدين مستقلاً بنفسه نستعين بالواحد على الدنيا وبالأخر على الآخرة». (الهلال، «الدين والعلم». السنة الثامنة، الجزء الحادي عشر،

وفي خضم الجدل حول فكرة النشوء في ما بين دعاة الإيديولوجية التطورية أنفسهم، ظهر دفاع قوي عن الفلسفة الروحية اضطلع به العديد من رجال الدين والمفكرين.

ويمكن اعتبار الشيخ إبراهيم الخوراني في طليعة من تصدوا للداروينية وتعليلاتها الفلسفية المادية. فقد حاول في كتابه الحق اليقين في الرد على بطل داروين تأكيد التوافق بين التيار الفلسفي العقلاني الديني والمنجزات العلمية والأنماط المعرفية القائمة على الاختبار، رافضاً، في الوقت عينه، الاستدلال على صوابية مذهب النشوء والارتقاء من النتائج العلمية الحديثة.

ويعتقد الخوراني أن مقولة النشوء والارتقاء هي «فرض» علمي ليس إلا وأن مقولة «الانتخاب الطبيعي» هي بدورها «فرض» علمي. ويستنتج بالتالي أن الداروينية ليست إلا نظرية مبنية من «الفرض على الفرض» (ص 18). وهكذا أكب الخوراني على تفنيد الداروينية عبر إقامته اثني عشر اعتراضاً عليها.

ولكن أكثر الأفكار إثارة للجدل داخل الفكر العربي الحديث هي فكرة نفي وجود الله التي طرحتها الداروينية. وسيشير هذا الإلحاد العلمي الأفكار والمشار على حد سواء خصوصاً أنه تجاوز حيز الإيمان الفردي ليصبح دعوة إيديولوجية واسعة المرامي.

وقد نتج من طرح فكرة وجود الخالق على النقاش العلني تبلور مواقف إيمانية داخل تيارات الإيديولوجية التطورية.

فقد تثبت جرجي زيدان بموقفه الإيماني التقليدي رافضاً الإقرار بأي مرتبات «إلحادية» على قناعاته بفكرة «النشوء والارتقاء» («وجود الخالق»، مجلة الهلال، السنة الخامسة عشرة، الجزء الثاني، ص 85)؛ أيضاً، «ما هي النفس البشرية وصفاتها ومصدرها ومصيرها»، مجلة الهلال، السنة السادسة، الجزء التاسع، ص 341 - 344 وما بعد.

أما يعقوب صروف فقد بدا لا أدرياً (راجع عون، مصدر سابق، ص 291 - 295) عن الإقرار ببعض الحقائق الاعتقادية أونفيها. ولكنه رأى أن الدين يلعب دوراً حاسماً في تقدم مجتمع إنساني أو تأخره («المقتطف»، مجلد 67، 1925، ص 458).

وبقي الشميل الذي جاهر بإلحاده معللاً إياه بالحجج والبراهين. وقد أشار بنفسه إلى ظروف تحوله عن الإيمان الديني المسيحي إلى الإلحاد واعتناقه المذهب المادي وباقتناعه بالداروينية. فذكر اشمزازه، في البدء، من ذلك الرجل «الذي ادعى أن أصل الإنسان من القرد» واعتبر صاحبه «دعيّاً

ص 329) هذا مع العلم أن في كتابات زيدان محاولات عديدة للاستدلال على بعض العقائد الدينية من وجهة نظر العلوم الطبيعية. (الهلال، «هل في الوجود عالم آخر»، السنة السابعة عشرة، الجزء الثامن، ص 470 - 476).

وطرحت الداروينية العربية مشكلة أصل الحياة وكيفية بدئها وظهورها. واحتدم النزاع بين مؤيدي فكرة الخلق ومؤيدي فكرة النشوء والتطور. فقد جارى الدكتور الشميل ما جاء في كتابات هايكل وبختر، وهما من غلاة الداروينية في ألمانيا، حول هذا الموضوع الشائك، فأكد أن الحياة حصلت «بقوى الطبيعة أي النشوء» وأنه ليس ما يوجب جعل «الحياة من مصدر آخر غير مصدر القوى الطبيعية». («الحقيقة»، ص 299 - 300 من المجموعة الكاملة، الجزء الثاني، مطبعة المقتطف بمصر، 1910).

ودافع الشميل بعناد عن مبدأ التولد الذاتي لما له من نتائج فلسفية مرتبطة بكلية مذهب المادي. وتراه يصرّ «أن العلم توصل في الأمور الطبيعية إلى هذه النتيجة الكبرى، أن القوة والمادة لا تنفصلان البتة» لأنه يستحيل «البصر بلا عين والفكر بلا دماغ»، وبالتالي يعتبر الشميل «أن المادة دائمة الوجود» أي «قديمة». وعليه فإن تكون «العالم من العدم أمر مستحيل». (الحقيقة، ص 229 - 230).

غير أن يعقوب صروف، متوسلاً آخر نتائج اختبارات الفرنسي لويس باستور والإنكليزي جون تندل 1820 - 1893، دحض حجج الشميل المادية. وقد رفض صروف مبدأ التولد الذاتي نافياً إمكان نشوء الحي من غير الحي.

ولكن الشميل، بعد أن تراجع مضطراً أمام ثبوت اختبارات التخخير، اعتبر أن نفي مبدأ التولد الذاتي لا يعني الاقتناع بإمكان «خلق الحياة من العدم». ويعتقد الشميل أن العلم حسم حقيقة واحدة وهي «أن كل حي من حي» (الحقيقة، 299 - 300)، وهذا يعني سقوط فكرة الخلق الاستقلالي وإبدالها بفكرة النشوء، فإن مفهوم الخلق لا يناسب «الواقع المقرر في العلم»، «هل في الوجود عالم آخر»، الهلال، السنة الرابعة عشرة، الجزء العاشر، ص 600.

وانطلاقاً من هذا التحليل، يرفض الفيلسوف الدارويني أسس الفلسفة الغائية برمتها. إذ أن ما يسميه جرجي زيدان «حكمة فائقة» في انتظام الكون وهي «غاية مقصودة» (ص 304)، يصبح عند الشميل «نتيجة لازمة» لعملية النشوء بل إن ما يسمى حكمة فائقة، يقول الشميل، إنما هو «عبث» إلا إذا قلنا تناسب ضروري لنشوء مترابط. («هل في الوجود عالم آخر»، مصدر سابق، ص 604).

وفي فترة لاحقة، كشف الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي عن قناعاته الداروينية. فقد نظم قصيدة مطوّلة عن أصل الإنسان القردي وعن بدء الحياة وفق تفسير مذهب النشوء مشكّكاً في وجود خالق للكون وهي بعنوان: «ثورة في الجحيم». (مجلة الدهور، العدد 6، مجلد 1، آذار، 1931).

وظهرت مجلة الدهور لترفع، بتأثير من التيار الدارويني، شعار الإلحاد. وجاهر صاحبها ابراهيم الحداد بالكفر، وروج له معتمداً ترجمة خاصة للمقولة الديكارتية «أنا أفكر فإذا أنا موجود» جاءت كما يلي: «أنا أشعر فإذا أنا موجود».

وعلى صعيد الفلسفة الاجتماعية، توسل دعاة النشوء والارتقاء مذهبه في هذا في سبيل تفسير بعض المشكلات الاجتماعية التي احتمل الجدال حولها.

فقد اتسم موقف الدكتور الشميل بعدم مناصرته لدعاة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل بالرغم من اعتباره الاشتراكية «نتيجة لازمة لنظر الإنسان في الاجتماع» (راجع «الاشتراكية» المقالة الحادية والعشرين، المجموعة 153). وقد آلت به قناعاته الداروينية، إلى قراءة مشكلة مساواة الرجل بالمرأة على ضوء المذهب النشوئي. واستنتج أن الرجل والمرأة لا يمكن أن يتساويا. وعلل ذلك بمقارنة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان أفادته «أن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلم النشوء وأن امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المتقدمة». («المرأة والرجل هل يتساويان»، المقالة الحادية عشرة والثانية عشرة، في المجموعة الكاملة، الجزء الثاني، ص 92 - 106).

ويخلص الشميل إلى نتيجة شديدة الخطورة مفادها «أن المرأة تنحط عن الرجل كلما ما كان الإنسان أعرق في الحضارة والمدنية ومتساوية وترتفع عنه كلما كان أقرب إلى البداءة والخشونة جسدياً وعقلياً»، وبالتالي «إذ تغلب الرجل على المرأة من ضروريات الارتقاء والصدّ بالصدّ». («المرأة والرجل هل يتساويان»، المقالة الحادية عشرة والثانية عشرة، المجموعة الكاملة، الجزء الثاني، ص 92 - 106).

ولكن بالرغم من هذا الاستنتاج الذي يؤثر على جانب معين من الإيديولوجية التطورية فقد استعان يعقوب صروف بالمنطق النشوئي عينه ليدحض كل نوظف لها يبرر السلوك الاستعماري للمجتمعات الغربية؛ فأكد، مستلهماً مقومات علم الاجتماع بحسب هربرت سبنسر، على إمكان المجتمعات الشرقية الخروج من التخلف والانتظام في حركة التطور (المقدمة، المقتطف، مجلد 9، الجزء السادس، 1885،

ما خالف إلا ليعرف». ويذكر أنه شخصياً، وقبل التعرف إلى كتابات داروين، أكبّ على صياغة خطاب حول «اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية». ويعلق على اهتمامه المبكر هذا بالنشوء والارتقاء من دون أن يعلم أنه موضوع داروين بقوله «فكنت كالذي يقول النثر وهو لا يدري». وما لبث فترة حتى باشر الشميل ترويجه للمذهب الدارويني بعد أن صار هذا الموضوع، بحسب قوله «موقف أفكار وموضوع هويتي وغرضي في كل كتاباتي بعد مبارحتي المدرسة ورحلتي إلى أوروبا وإطلاعي على المذهب في مؤلفات أصحابه».

وأكد الشميل على رفضه الدين بكل أركانه الاعتقادية. فالتعاليم الدينية، بحسب ما يقول، «تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتقد به وهو بالواقع لا يفصله عنه شيء حتى ولا الموت» بل إنه يعتقد أن أصل الدين إنما هو «وهم الإنسان» وليس أي ميل غريزي. ويرد ظهور الدين إلى حجة الذات أو الأناثية. وأن الشعور الديني يزدهر بسبب عاملين: «حب الرئاسة في الرؤساء وارتياح الرؤوس إلى حب البقاء وكلاهما لما في الإنسان من حجة الذات». والرؤساء، بحسب ظنه، هم «دعاة» والرؤوسون ليسوا إلا «ساذجي الناس». وقادته تأملاته حول مبدأ وجود الخالق إلى الإلحاد. فقد رأى الشميل أن الله غير موجود في حال اعتبرنا ناحيتي العدل والمساواة بين الناس ويقول شعراً:

قسم الناس بين خلق يجازى
ثم قوم يعدّ ذاك مجوناً
بين خلق نعدّ فيه المعافي
ونعد المألوم والمسكيناً

هل دريتم بما جنيتم فمظلومون أنتم وأنتم الظالمون (287).
وأن الله غير موجود، يقول الشميل لأنه لم يجد له «في المادة محلاً خالياً...» كما أنه لم يجد على الصعيد الاجتماعي. ويعبر عن فكرته هذه شعراً:

«عبدنا به رباً مثيباً معاقباً
ويقضي ولا ردّ ويقضي كما يشاء
رجونه رحماناً أردناه عادلاً
قصدها جباراً كملك إذا عتاه
دعونا إليه الناس بالمين والدها
دعوناهم بالنار والسيوف في القلى»

(راجع: فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، مقدمة الطبعة الثانية، مطبعة المقتطف، مصر، 1910، ص 1 - 51).

الانسان واستعداده العقلي والروحي والخلقي. فمع ان الرسالة تم تنزيلها على النبي فلان تأويلها يبقى قائماً حسب مقتضيات الزمان وتبؤ الانسان، وذلك لكي تبقى كلمة الله مجيبة عما يشور في خلد الانسان من اسئلة، وهادية له الى طريق الرشاد. فاذا كان الرسول قد أدى كلمة الله فان الامام من بعده يؤولها ويعلمها الانسان ليهديه الى الحق والصالح. وهكذا فإن الامامة، في عرف اهل التأويل، هي امتداد للرسالة وواجبة الوجود بوجودها. لذلك كان الامام مؤيداً من الله، شأنه في ذلك شأن النبي الرسول. وتأيد الله للامام إنما يصل اليه من الامام الذي سبقه. أما أول من اضطلع بالامامة في الاسلام بعد الرسول فهو علي بن ابي طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة. وقد عهد الرسول اليه بالامامة وبلغه تأييد الله له، فبلغها بدوره للامام الذي جاء بعده ليلبغها هذا الخليفة، وهكذا دواليك. وبهذه السلسلة من الأئمة تبقى هداية الله للانسان، في عرف هذه الفرقة، مستمرة مدى الدهر لا تنقطع ولا تزول، لذلك عرفت هذه الفرقة بأهل النص والتعيين، كما عرفت بالفرقة التعليمية وبالامامة، وقد اشتهرت بالشيعه لكونها الشيعة، أي الفرقة، التي تحزبت لعلي بن ابي طالب وقالت بإمامته. وانقسمت الشيعة على مر الزمن الى فرق كثيرة لأسباب سياسية وشخصية وفكرية مختلفة لا مجال لذكرها في هذه الدراسة. وقد اتبعت كل فرقة من هذه الفرق الشيعة خطأ من التأويل يختلف الواحد عن الآخر قليلاً او كثيراً تبعاً لمختلف الاتجاهات السياسية والفلسفية والكلامية والفقهية.

وقد شهد القرنان الثالث والرابع للهجرة، أي القرنان التاسع والعاشر للميلاد هذا النشاط الفكري في الاسلام، حتى اذا ما هلّت السنة الثامنة من القرن الخامس للهجرة 1017/5408م. ظهرت دعوة التوحيد بعد ان كان قد هيا لها عصر من الاستعداد الفكري والعقلي والفلسفي والروحي ومن الاستتباب السياسي والاجتماعي، وذلك بفضل الدولة الفاطمية التي شمل سلطانها السياسي افريقيا الشمالية ومصر والسودان وبلاد الشام والجزيرة العربية وامتد اثرها الفكري الى اوسع من ذلك.

دعوة التوحيد

ظهرت دعوة التوحيد بشكلها الاخير اذن في القاهرة، وكان يرعاها الحاكم بأمر الله، وقد عهد بإمامتها الى حمزة بن علي يعاونه عدد كبير من الدعاة على رأسهم أربعة هم: ابو إبراهيم إسماعيل بن محمد التميمي وأبو الخير سلامة بن عبد الوهاب السامري وأبو الحسن علي بن احمد الطائي المعروف بالفتني

واذا هم يمتكون بحضارات تلك البلدان التي فتحوها فاتحين عقولهم لها، فيطالعون على الفلسفات اليونانية والسورية وعلى الفكر الفارسي والعرفان الهندي وعلى علم اللاهوت اليهودي والمسيحي، ويأخذون بالتأثر بمختلف الآراء والنظريات، ويدخل كثير من تلك الشعوب المغلوبة في الاسلام، ويدخلون معهم كثيراً من افكارهم ونظرياتهم ومعتقداتهم. واذا بالاسلام يتطعم بمختلف النظريات والمعتقدات والافكار والفلسفات، وتنشأ فئة من المسلمين تأخذ بتأويل معاني القرآن الظاهرة، وبتقصي اغراض له توجهها تلك الافكار والآراء والفلسفات والمعتقدات والحضارات الداخلة في الاسلام. وهكذا ينقسم المسلمون على مر الزمن الى قسمين رئيسين كان للاحداث السياسية، كما للامور الفكرية دور مهم في تميزها. اما القسم الاول فيتألف من اولئك الذين تمسكوا بالظاهر من معاني القرآن واتبعوا كتاب الله وسنة رسوله، وواجبوا فهم القرآن كما كان يفهم في الاصل عند تنزيله، فعرفوا بأهل التنزيل او اهل السنة أو أهل الظاهر. أما القسم الثاني فيتألف من اولئك الذين اولوا المعاني الظاهرة وتقصوا مرامي لها باطنة، فعرفوا بأهل التأويل أو أهل الباطن. وأخذ الخلاف يحتدم بين الفئتين. وكثيراً ما كان يتجاوز الخلاف الفكري الى خلاف سياسي وعسكري. وكانت هذه الخلافات في معظمها تدور إما حول الاصول في الاسلام وإما حول شخصية رئيس الأمة، وهو الإمام، ومهامه. غير أن طبيعة هذه الخلافات، مهما تشعبت موضوعاتها وتفرقت وتباينت، كانت تلتقي في نقطة واحدة، هي. هل الولاية للامام هي ولاية سياسية أم انها من أصول الدين تتعدى الامور السياسية الى أمور العقيدة الدينية ودعائهما. قال أهل التنزيل، وهم أهل السنة وأهل الظاهر، إن مهمة الامام هي مهمة سياسية واجتماعية وقضائية لا غير، ذلك لأن الامام لا يخلف النبي الا بالسهر على تنفيذ احكام الشريعة وعلى اقامة الحدود والدفاع عن حوزة الدين وعلى اغراء الجيوش وتقسيم الفتي وتزويج اليتامى. لذلك فإن الأمة هي التي تختار لامامتها من هو في نظرها اصلح من غيره للاضطلاع بهذه المهام ولذلك سمي أهل السنة بأهل الاختيار (عبدالقاهر البغدادي، كتاب أصول الدين، استانبول، مدرسة الاهليات بدار الفنون التركية 1928 ص 272، محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 171). أما أهل التأويل، وهم أهل الباطن، فقد قالوا بأن الامام، علاوة على هذه المهام السياسية والاجتماعية والقضائية، يتعين عليه تأويل كلمة الله حسب حاجات

بهاء الدين . (Makarem, *The Druze Faith*, p. 13).

ذلك ما كانت عليه دعوة التوحيد، وهي ثمرة لتطور روحي وعرفاني اكتسبه الانسان عبر العصور نتيجة لقلقه الوجودي ولسعيه وراء معرفة الحقيقة الأخيرة. وقد نهجت دعوة التوحيد هذه منهجاً يعتمد العقل الكلي في استطلاعات السالكين وفي توجهاتهم المعرفية، هذا العقل الذي أبدعه الواحد الاحد، دون أن يكون لهذا الابداع الإلهي أي مدلول زمني أو مكاني. ذلك لأن هذا الواحد الأحد، الذي يتقدس في شمول ملكوته عن كل اينية أو كيفية، يضم في حقيقته الاحدية الوجود جميعاً أو قل هو الوجود الحق، ولا وجود الا هو، فكان العقل، هذا المبدع الأول، وهذا التعبير عن هذه الوحدة الشاملة، صورة كاملة متضمنة في سرها، كما يقول الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، «معنى ما كان وما يكون، دفعة واحدة بلا زمان، فاستقرت في معنى معنوي تحت إحاطة مجال وسَّع العظمة اللاهوتية بلا مكان». (الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، الورقة 189 ب). فإذا هذا العقل الكلي قوة وفعل معاً، وإذا هو علة كل علة وأصل كل موجود وغاية كل غاية وتمام كل فعل. وقد سمي هذا المبدع الكلي عقلاً لأنه يعقل الأشياء، أي يربطها ويضمها ويحتويها، بالقوة الإلهية (مخطوطة، الورقة 121 ب). فهو محض الابداع، وقد صدر عن نور تنزه الوحدة الشعشعاني وكمال الاحدية وشمولها، هذه الاحدية التي تمد هذا العقل الاول الكلي بقوة دائمة الاشعاع وبنور دائم الخلق، فإذا هو امر هذا الاحد، أي شأنه وإرادته، وإذا هو الواحد في شموله وكنيته. (مخطوطة، الورقة 74 ب).

أما الأحد، أما الله، فليس، في عقيدة التوحيد، كائناً متعالياً عن هذا الوجود بمعنى أن هذا الوجود، هو مخلوق خارج في كينونته عن الأحد، وإنما الله، في عقيدة التوحيد، هو الواحد الاحد الذي لا يخرج عن ملكوت احديته شيء، إنه الوجود الحق، وما هذا الوجود المحسوس الا تعبير عن الله الاحد بحتوه الله في محض وجوده وحقيقته. فالله، كما يقول احد حكماء التوحيد هو «في كل شيء ولا شيء فيه، وحايي كل شيء ولا شيء يحويه ومع كل شيء ولا شيء معه وواسع كل شيء ولا شيء يسهه... حاضر كل شيء ولا شيء يحضره». (الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، الورقتان 321 ب - 322 أ). ذلك لأن الأشياء لا وجود لها دون هذه الذات لحقيقتها وهويتها. فالله إذن هو في كل شيء دون أن تكون الأشياء فيه بمعناها الحسي المتكثر الوهمي.. ان هذه الأشياء الحسية ليست إذن في الله بل الله متعال عن الحس والوهم منزّه عن الاحاطة والادراك، ومع ذلك فهو في الأشياء

لأنها تستمد وجودها منه كما تستمد الأشياء التي يراها الحالم في الحلم وجودها من الحالم. وهكذا فإن كون الله في كل شيء ولا شيء فيه لا يناقض القول إنه حاوٍ لكل شيء ولا شيء يحويه. ذلك لأنه منزّه عن الكثرة والحس، متعال عن المخالفة والتضاد، فالأشياء إذن إنما هي معتمدة في وجودها النسبي عليه، وهو الموجود الأحق والوجود الأحق والموجد الأحق. فاهوية المتعالية إنما هي في هذه الأشياء من حيث أن هذه الأشياء معتمدة بوجودها على هذه الذات الإلهية اعتماداً كلياً، ولا وجود لهذه الأشياء الا بوجود الذات الإلهية الأحق، واهوية المتعالية إنما هي حاوية لهذه الأشياء من حيث أن وجود هذه الذات هو الوجود الأحق ولا وجود إلا هو. وقد قال الشيخ الفاضل محمد ابو هلال في الله: «بل داخل في كل شيء وخارج من كل شيء عزة في العظام». (الشيخ الفاضل محمد ابو هلال، مجموعة من تأليف سيدنا الشيخ الفاضل، الورقة 130 أ). ذلك لأن الله لو كان منزهاً عن هذا الوجود متعالياً عنه وحسب، لكان محدوداً بهذا الوجود متناهياً، وكان محوياً فيه وجزءاً منه، إذ يكون الوجود خارج الله وبالتالي محيطاً به فيصبح الله بذلك جزءاً والوجود الحسي كلاً، لذلك قال الشيخ زين الدين عبدالغفار إن الله حاوٍ لكل شيء ولا شيء يحويه. ذلك لأن الله لو كان محدوداً بهذا الوجود لحدثت ثنائية تتكون من إله خالق محدث ولكنه محدود، ومن وجود مخلوق محدث ولكنه حادّ، كما يحيط المحيط المحاط. إنها ثنائية توجب التحديد وبالتالي توجب الوجود المكاني والزماني. والله منزّه عن أن يحيط به شيء وعن أن يحده زمان أو مكان. إن ذلك لاقتراض يخرج عن التوحيد ويتنكر للواحد الاحد. فالله لا يكون واحداً إذا كان الزمان والمكان بمحداه، ولا يكون غير متناه إذا كان متناهياً محاطاً. وقد قال في ذلك الامام علي بن ابي طالب: «كان الله ولا مكان وهو الآن على ما عليه كان». إذن ليس الله خارج هذا الوجود وحسب، بل هو الوجود الأوحد المطلق، ولذلك كان الموجود الحق ولا وجود سواه.

غير أن ذلك لا يعني أن الوجود الحسي هو الله، فالوجود الحسي كما سبق القول، إنما هو مظهر والواحد الاحد هو الجوهر، وهو لذلك مظهر من مظاهره ومجلّى من مجاليه. فالله إذن، من حيث هو مظهر الأشياء، منزّه متعال عن الأشياء، ومن حيث كون كل شيء مظهراً ومجلّى، هو الموجود الواحد وهو احق بالوجود من كل موجود. فالله دائم التجلي وتجليه هذا مطلق «الله نور السموات والأرض». كما ورد في الآية القرآنية الكريمة (سورة النور، 35). لذلك فهو موجود في مظهره النوراني في هذا الوجود، ومتعال في حقيقته المطلقة من

ونحن بدراستنا للمسالك التوحيدية القديمة، من دينية وفلسفية، في تلك البلدان نرى تقارباً بين بعض فلاسفة الاغريق، وبعض حكماء الصين والمهند ويران وما بين النهرين وسوريا ومصر. ففيناغورس، في نظريته التي شرح فيها الواحد الاحد، وبرمنيدس في ما كتبه حول الوحدة والوجود، وهرقليطس في ما كتبه حول الحركة ودوام الفاعلية التي توصل الى الوحدة في الكثرة، وامبذقليس في نظرية التوافق والتضاد، وانكساغوراس في ما كتبه حول العقل، ما هم الا امثلة لهذا التقارب المعرفي مع حكماء آخرين نشأوا في مراكز الحضارة في الشرقين الاوسط والاقصى. ولم يكن هؤلاء الفلاسفة الاغريق الا طلائع لصلوات أخرى وثيقة يمكننا ان نلاحظها اذا نحن درسنا غير هؤلاء من فلاسفة الاغريق كسقراط وافلاطون وارسطو والرواقيين والابيقوريين والفيشاغوريين المحدثين والافلاطونيين المحدثين، الى أن نصل الى عدد من الفلاسفة واللاهوتيين السوريين من مختلف الفرق المسيحية واليهودية - المسيحية حتى بلوغنا الاسلام حيث نرى في عدد من متكلمي وفلاسفته ومتصوفيه عرفاناً اصيلاً وتوحيداً كثيراً ما يتوجه الى احدية مجردة من كل ثنائية او تكثر او تضاد.

وهكذا فقد درجت مسالك التوحيد عبر التاريخ على تفصي هذا العرفان الاصيل وعلى تنمته في نفوس المتهيين لتقبله. وحرصت، عندما كانت ترى واجباً، على ستر هذه الحقائق الاخيرة عن لم يتهياً عقلياً وروحياً وخلقياً لتقبلها، وذلك اشفاقاً على من يطلع عليها، وهو غير مهياً لها، من إساءة فهمها، وبالتالي من العدوان على نفسه وعلى هذه الحقائق وعلى القائلين بها والداعين اليها، 1, Tome 1, *Corpus Hermeticum*) P. 97. Texte établi Par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1954). ذلك لأن هذه الحقائق هي وليدة استطلاعات وتوجهات واختبارات لا يمكن للانسان التوصل اليها الا اذا كان مستعداً لتقبلها روحياً، ومتهياً لاستيعابها عقلياً وخلقياً. لذلك اسس فيشاغورس جمعيته السرية، حيث كانت تُجلى هذه الحقائق للمتبهين لها، فكان هذا الحكيم يشرح في جلسات جمعيته السرية هذه لتلاميذه معنى الواحد الاحد الذي هو مصدر هذا الوجود. هذا الواحد ليس واحداً معدوداً وانما هو متعال عن العدد، منزّه عن الحد، لا يمكن ان نفهمه الا بالتأمل الشخصي والانفلات من قيود العقل البشري، بعد ان يكون هذا العقل البشري قد هيا الانسان وأعدّه الى السير في هذه الطريق. وهكذا فقد ربط هذا الحكيم

ص 383)؛ ويعيب على الغرب تشبثه بفكرة «التنازع» مبرراً شئ الحروب واستغلال العالم المتخلف. فالحرب، بحسب رأي صروف، ليست «وسيلة لمساعدة الطبيعة في بقاء الأصلح» وبالرغم من أن التنازع ناموس طبيعي، كما يؤكد التطوريون الداروينيون، فإنه لازم بين الإنسان والطبيعة وليس بين «الإنسان وأخيه» «الحرب وتنازع البقاء»، (المقتطف، مجلد 72، 1928، ص 361).

وفي السياق عينه، رفض اسماعيل مظهر في كتابه ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء مقولة «أن الشرق شرق والغرب غرب» متهماً أصحابها بجهلهم بحقائق التاريخ ونزعات التطور الاجتماعي.

وهكذا بدا واضحاً أن الداروينية أدخلت مفاهيم ومقولات ومصطلحات جديدة إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر على كل الصعد الفلسفية والدينية والاجتماعية. بل إنها صاغت منهجاً نظرياً لقراءة التاريخ والواقع الثقافي - الحياتي العربي. وأتت كدعامة أساسية، إلى جانب تيارات فكرية أخرى، لما سمي مشروع النهضة العربية أو المرحلة الليبرالية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

سامي عون

الدرزية

The Duruzes Druzisme Drusen

مقدمة

يقوم مسلك التوحيد (الدرزية) على أنه استمرار للنظرة العرفانية في المسالك التوحيدية القديمة، وتطور لتلك التوجهات العرفانية التي استبطنتها الاديان التوحيدية عبر العصور. ونحن إذا دققنا النظر في هذه المسالك، نستطيع ان نتبين الترابط بين مسالك الحكمة عبر التاريخ ومسلك التوحيد. فأصول هذا المسلك تتلاقى في كثير من النقاط مع مسالك العرفان في عصور التاريخ القديمة، خصوصاً مع المسالك العرفانية في الصين والمهند وفارس وبلاد ما بين النهرين وسوريا ومصر القديمة واليونان. (Henry Corbin, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne, » Convegno di Scienze morali storiche e filologiche, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1959).

الى الحجاز واليمن، والى شرقي الجزيرة العربية والعراقيين: عراق العرب وعراق العجم (مخطوطة، الورقة 228 ب)، وبلغت الري وخراسان (مخطوطة، الورقة 306 أ). الشيخ محمد مالك الأشرفاني، المؤلف (مخطوط)، ج 3، ص 121. الشيخ يوسف العقيلي، المؤلف (مخطوط)، ص 314. وبلاد الهند (مخطوطة، الورقة 234 ب. الأشرفاني، ج 3، ص 118 وما يلي، يوسف العقيلي، ص 313)، وإذا هي تترسخ في بلاد الشام: في القسم الجنوبي الغربي منها وفي قسمها الشمالي، وفي دمشق وجوارها، وتنتشر في بلاد الجليل وسفوح جبل الكرمل في فلسطين، وفي وادي التيم في لبنان الشرقي وفي مناطق لبنان الغربي حيث كان بنو تنوخ قد استجابوا الى التوحيد منذ شروق الدعوة، وحتى منذ فجرها، حين ارسل الحاكم بأمر الله دعائه يشرون باقتراب دعوة التوحيد، فيهرع امرء تنوخ الى الاستجابة ويخمدون نذراً مبشرين، ويدعون الى ارتقاب هذا الدور الجديد. (مخطوطة، الورقة 180 ب. الأشرفاني، ج 3، ص 316).

وكان من سخریات الاحداث ان عرف اتباع دعوة التوحيد هذه بالدروز نسبة الى احد الدعاة الذين ما لبثوا ان خرجوا عن دعوة التوحيد وارتدوا عليها، وهو نشكين الدرزي. وكان الدرزي هذا قد طمع برئاسة الدعوة، فأخذ يعصى تعاليم من فوقه وبأى الانتظام بنظامها (مخطوطة، الورقة 107). مما اثار ضجة حوله وألب كثيراً من الناس عليه فإذا هم يلصقون اسمه على المستجيبين الى دعوة التوحيد. (Marshall G.S. Hodgson, « all-Darazi », s.v. *The Encyclopaedia of Islam, new ed.* M. G.S. Hodgson, « Al-Darazi and Hamza in ther Origin of the Druze Religion», in *The Journal of the American Oriental Society*, vol. 82. No 1, 1962, P. 5-20).

تلك هي لمحة خاطفة لا بد منها للتعريف بدعوة التوحيد كما ظهرت في دورها الاخير. ويستتبع هذه اللمحة ان نلقي نظرة على الخلفية التاريخية والفكرية والاجتماعية لهذا الدور الاخير من مسلك التوحيد.

في السنوات الاولى للإسلام، فهم المسلمون القرآن في معانيه الحرفية الظاهرة، ولم تثر هذه الرسالة الجديدة في اذهان اولئك المسلمين الاوائل أية تساؤلات مهمة، فالقرآن الكريم يفصح لهم امور عقيدتهم كل الانصاح، والحديث والسنة النبوية يرسان لهم امور حياتهم الدينية والاجتماعية والخلفية. ولكن المسلمين ما لبثوا ان فتحوا الامصار، وموغلين في الفتح شرقاً حتى اواسط آسيا وموغلين في الفتح غرباً حتى فرنسا،

بين الواحد الأحد ومعرفة الانسان له. فالانسان إنما يتحقق انساناً بغايته من حيث هو انسان. هذه الغاية، التي هي اصل وجوده، هي روحه الخالدة ومعناه الحقيقي. انها قيس من الروح الكلية وشرارة من النار السهاوية، أو قل هي روح من الواحد الاحد الذي لا يجد ولا يوصف، والذي درجنا على أن ندعوه الله. وفي فيثاغورس يقول الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل:

«فلست اعلم عن رجل آخر كان له من التأثير في نطاق الفكر ماكان لفيثاغورس، واقول ذلك لأن ما قد يبدو لك افلاطونياً، ستجده عند التحليل فيثاغورياً في جوهره، فكل الفكرة القائلة بوجود عالم ازلي ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس، فلولا لما فكر المسيحيون في المسيح على انه الكلمة، ولولا لما حاول رجال اللاهوت ان يلتمسوا البراهين على وجود الله وخلود الروح، غير ان هذا كله كان في فيثاغورس لا يزال كامناً». (برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 74).

ولقد اصبح هذا الكامن ظاهراً، وذلك عندما اتى الى مسرح الفكر حكماء عارفون آخرون، كسقراط وافلاطون وارسطو وغيرهم، وكبعض انبياء التوراة وحكمائها، وبعض حكماء المسيحية الاوائل، وبعض حكماء الاسلام ومتصوفيه. وهكذا نرى استمرار هذه المسالك العرفانية وتطورها عبر التاريخ.

لمحة تاريخية

ولذلك فإن الموحدين يعتقدون ان التوحيد بدأ منذ أن بدأ الانسان العاقل، وأخذ يتطور عبر الزمان، وقد استبطته الأديان التوحيدية والمسالك العرفانية، حتى برز في شكله الاخير في الاسلام، وترعرع في الشيعة، وتبلور في الاسماعيلية، وامتازت معالمة وبدت في دعوة التوحيد، وذلك في أواخر القرن الخامس للهجرة، أي في الربع الأول من القرن الحادي عشر للميلاد. (الأسفار التوحيدية مخطوطة درزية من مكتبة المؤلف الخاصة، الأوراق 52 أو ما يلي، و136 وما يلي. راجع أيضاً الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، المجموعة الكاملة لمؤلفاته (مخطوط)، الأوراق 236 أ - 295 ب).

كان مركز دعوة التوحيد، وقد اخذت شكلها هذا الاخير، في القاهرة. وكان يظللها الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي السادس. وقد ازدهرت هذه الدعوة في بلاد الكنانة في كنف هذه الشخصية التي شغلت كثيراً من المؤرخين والباحثين، وامتدت الدعوة الى مناطق حلب وانطاكية شمالاً، ووصلت

(Silvestre de sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, No. 38 p. 15-17). وهكذا فإن الله، حسب مفهوم التوحيد، منزّه عن الصفات واللغات (مخطوطة، الورقة 71 أ). لذلك لا يمكننا أن نقول إلا أن الله هو الوجود المحض. فهو يضم الوجود الحسي ويحتويه احتواءً منزهاً عن المكان، ذلك لأن الوجود الحسي هو مظهر الوحدة الاحدية محيطة في وجودها المحض بهذا الكون وبهذا الوجود. ويستتبع ذلك أن نقول إن التوحيد الحق هو تنزيه الواحد الأحد من حيث هو محيط بكل موجود والاعتراف بوجوده المحض من حيث كون هذا الوجود الحسي مظهرًا ومجلًى. ولذلك كان الله، كما تقول نصوص التوحيد، أحق بالوجود من أي موجود (مخطوطة، الورقة 146 أ). أي أن وجوده أكثر حقيقة من أي موجود آخر، بل لا حقيقة إلا لوجوده الشامل. ولذلك فالإنسان، حسب مسلكت التوحيد، لا يوحد الله إلا إذا أقرّ بتنزيهه وبوجوده معاً. وهذا هو المعنى الأصلي للعبارة التي ترد في غير موضع من نصوص التوحيد بأن الله هو الواحد لا من عدد (مخطوطة، الأوراق 124 ب - 125 أ، 129 أ). فالواحد الذي هو من عدد إنما يقبل واحداً آخر وهو كذلك يتجزأ إلى أحادٍ أخرى. أما الواحد الأحد، أما الله، فهو في كماله وشموله لا يُحدّ بعدد، ولا يقاس بقياس، إنه الوجود الكلي من حيث هو أحد لا من حيث هو مجموع الموجودات.

وهكذا، فإن الكون وجد نتيجة لهذه الإرادة الإلهية الواحدة الابداعية التي هي أمر الله الذي هو شأنه وإرادته والذي سمي بالعقل، وهو الربط والإحاطة والإحتواء، لأنه يحيط بتأييد المبدع الواحد الأحد له من حيث أن الله مصدر هذا الأمر ومعله، ولأن هذا الأمر يعقل الأشياء بجوهره اللطيف ويحيط بها في حقيقته، ويحصرها في ذاته من حيث أن هذا العقل هو الابداع. وكذلك سمي العقل عقلاً لأنه يعقل ذاته النورانية الأمرية في تلك الوحدة الاحدية الشاملة المنبسطة فيه لاحتوائها له وإحاطتها به. هذا العقل الذي هو أمر الله هو الذي ورد ذكره في القرآن بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس 82)، وقد استشهد حمزة بن علي بهذه الآية في بنائه لفلسفة التوحيد. (مخطوطة، الورقة، 65 أ، وما يلي).

هذا العقل الكلي إنما يتوق بطبيعته إلى الواحد الأحد، ويتوجه إلى معرفته ويتحرك إليه، فتتولد من هذه الحركة المعنوية حرارة معنوية هي الطاعة، وتقود العقل الكلي إلى

حيث هو محيط بكل شيء وواسع كل شيء عليم به. وفي ذلك يستشهد الموحدون بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، 115). فهو حاضر في هذا الوجود. واسع له محيط به ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ (النساء، 126). هذا التجلي يعبر عنه الموحدون برحمة الله وعلمه لقول الآية الكريمة، ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً﴾ (غافر، 7) وقوله أيضاً ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف، 156) والوحدة والعلم والرحمة في نظر الموحدين مرادفة بعضها لبعض لقوله تعالى ﴿وَالْهَكْمَ إِلَهُ وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة، 163) ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الحشر، 22). هذه الرحمة، التي يعدها الموحدون تجلياً من تجليات الحقيقة الإلهية الواسعة المحيطة بكل شيء نزلت على الإنسان رسالة هدى أداها النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم قرآنًا، فقال له تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء، 107). وكان ذلك سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لستتنا تحويلاً﴾ (الاسراء، 77). هذا هو الله في مفهوم الموحدين وهو، كما يقول حمزة بن علي، ليس في مكان معين فينحصر فيه وتخلو الأمكنة الأخرى منه، ولا يخلو من الله مكان فيكون عاجزاً محدوداً، وليس هو أول فيكون له آخر، ولا آخراً فيكون له أول، ولا ظاهراً فيكون له باطن، ولا باطناً فيكون له ظاهر. ذلك لأن كل صفة من هذه الصفات تحتاج بالضرورة إلى شكلها ومثيلها. والله ليس له نفس ولا روح فيكون كالخلقين يقبل الزيادة ويقبل النقص، وليس له شخص ولا جسم ولا سورة ولا جوهر ولا عرض، لأن كلاً من هذه الأسماء يحتاج إلى ستة حدود هي فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وأمام، ولأن كلاً من هذه الحدود يحتاج بدوره إلى ستة حدود أخرى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له، جل الله عن الأعداد أزواجاً وأفراد، وجلّ الله عن أن يكون شيئاً أو حل به الموت، وجلّ عن ألا يكون شيئاً أو وقع به العدم، وجلّ عن أن يكون على شيء فيكون قد حمل عليه، وجلّ عن أن يكون في شيء فيكون قد أحيط به، وجلّ عن التعلق بشيء فيكون قد التجأ إليه، وجلّ عن القيام والجلوس وعن النوم والسهر وعن الشبه والمثل، لا يذهب ولا يجيء ولا يمرّ، ولا يلطف ولا يكثف، ولا يقوى ولا يضعف، تنزّه عن الأسماء والصفات وعن الأجناس وما عبرت عنه اللغات، وتنزّه عن جميع الأشياء بالجملة والتفصيل. بل نقول ضرورة لا حقيقة أن الله برأ كل شيء وصوره، وأبدع الأشياء الكلية والجزئية من نوره، وأن كل شيء يعود إلى عظمته وسلطانه.

الى الشعور بوجوده الجزئي، وإلى وعي كينونته الناجمة عن الوحدة المطلقة، وإلى التنبه إلى ذاته المبدعة من الواحد الأحد، فإذا هو يشعر بذاته كياناً محدوداً، ولكنه ضمن وحدة الله الشاملة الواعية الحاوية لكل شيء. وهكذا تولدت «الانا» فيه فإذا بشائية تبرز إلى الوجود، وإذا بالعقل يرى إلى ذاته تلك، وهي إرادة الله وأمره، شاملة كلية، ويعلم أن الله لم يخلق ولن يخلق شيئاً أفضل منه، فيعجب بذاته هذه الفضل (مخطوطة، الورقتان 65 ب، 97 ب. راجع أيضاً الحديث المنسوب إلى النبي: «أول ما خلق الله العقل، فقال بك أعطي وبك أمنع»، وما أورده في شرح هذا الحديث أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة»، في الجواهر العوالي من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي، القاهرة، مطبعة السعادة، 1934، ص 84-85). ويولد هذا الاعجاب غفلة عن خط توجهه إلى الواحد الشامل، أي عن خط التوجه إلى الوجود الحق. وتسبب هذه الغفلة انحرافاً عن الوجود المحض، وغيبة عن هذا النور الشعشعاني الأحدي. والغيبة عن الوجود إن هي إلا العدم، والغيبة عن النور إن هي إلا الظلمة. إن هذا النظر إلى الذات هو الخطيئة الأولى وليدة العدم والظلمة. وهكذا خرج من الوجود عدم ومن النور المحض ظلمة محض تنزع إلى التكسر، وإلى الأنانية، وإلى العدواة والبغضاء. لقد خلق الله، كما يقول حمزة بن علي، من طاعة العقل معصية، ومن نوره ظلمة، ومن تواضعه استكباراً، ومن حلمه جهلاً (مخطوطة، الورقة 65 ب). فتولد من ذلك طبائع أربعة ضدية، مقابل الطبائع الأربعة النورانية. ولكن العقل سرعان ما يعلم أنها عنة امتحن بها، فيقر بالعجز والضعف أمام الواحد الأحد، ويتضرع إليه ليعينه على هذا الضد الذي برز نفس من شوقه ذاك وتضرعه واستغفاره. (مخطوطة، الورقة 66 أ).

إنها نفس توافقة إلى الوحدة، أعانت العقل على العودة إلى الواحد، فكانت هذه النفس حداثاً نورانياً أبدع من نور العقل ولطافته. وإذا بالضد، وقد حصر بين حدين نورانيين، يجهد في إثبات ذاته المظلمة فيتفاعل بالعقل محرك كل حركة (مخطوطة، الورقة 366 أ). فيؤثر بتفاعله هذا على النفس الكلية فإذا هي تعي ذاتها وتشعر بانفصال عن الوحدة الاحدية فيتولد في هذا الحد النوراني شعور بالذات ابعده عن الواحد ورماء في دوامة الانا، ويجد الضد في تلك الظلمة التي تولدت من النفس معيماً له على المعاندة والتضاد والمعصية. وإذا بهذا المعين عنصر مخالف واحد من الظلمة مضاد، وقد

طمأنينة واستقرار في توحيد الأحد. فيتكون من هذه الطمأنينة طبع الحلم واليقين، وهو طبع يتميز بسكون معنوي واستقرار ويتصف ببرودة معنوية هي ثمرة الطمأنينة والسكينة. وهكذا يتولد في العقل طبعان: حرارة حركة الطاعة وبرودة الحلم واليقين. ثم أن حرارة الطاعة تفعل بطبيعتها ببرودة الحلم، وذلك بالمادة الإلهية الاحدية المحيطة الكلية، فيتولد من هذا الفعل طبع ثالث هو قوة ذلك النور الابداعي. وتتصف هذه القوة التي نتجت عن حركة الطاعة واستقرار السكينة بطبيعتها بببوسة معنوية. ثم تفعل برودة الحلم بدورها بحرارة العقل، فيتولد من ذلك معرفة العقل لذاته فإذا هو يرى مقامه بالنسبة إلى الواحد الأحد، ويعلم حقيقته الواحدية بالاضافة إلى الحقيقة الاحدية فتظهر جزئية متواضعة أمام العزة الإلهية الاحدية ويتكون بذلك طبع رابع هو سكون التواضع، وإذا هو متصف برطوبة معنوية لبرودة معنوية. وهكذا يتولد من جوهر العقل طبائع أربعة معنوية هي حرارة وببوسة ورطوبة وبرودة. إنها طبائع لطيفة تفاعلت تفاعلاً معنوياً بعضها ببعض نتيجة لطبع معنوي خامس لين يوفق ما بينها توفيقاً معنوياً ويضبطها ضبطاً لطيفاً. إنه الهبولى الجامع لكل شيء والضابط لكل أمر، وذلك لما يتصف به من ليونة معنوية ولطافة بسيطة. وبذلك اكتملت الطبائع الخمسة. إنها طبائع كلية في ذات العقل الكلي، ولكنها جزئية في غيره من الكائنات. (مخطوطة، الورقة 366 ب. تقي الدين، الأوراق 190 أ، وما يلي، حسن والعقيلي، المنتخب، الورقة 8 أ ما يلي).

وهكذا صدر العقل الكلي عن الواحد الأحد صورة كاملة تامة، فأحاط بالكون وأحصاه واحتواه (مخطوطة، الورقة، 65 أ). أما الواحد الأحد فهو في تنزهه عن الكثرة وفي احديته الواعية كل شيء اشمل من هذا العقل، يمدّه ويضمه ويحتويه. أما العقل، فهو من حيث هو عاقل لكل شيء دونه، ومن حيث كونه امر الله وشأنه، مبدأ الأشياء وأصلها. هذا المبدأ إنما يجد الأشياء فلا يخرج عن حيزه ولا تتعداه وهو لذلك منتهى الأشياء وغايتها ونقطة بیکاره (مخطوطة، الورقة 64 ب). جميع الموجودات تبدأ منه وتنتهي إليه، إنه كامل النور والقوة، كما يقول حمزة بن علي، تام الفعل والصورة. (مخطوطة، الورقة 65 أ).

هذا العقل الكلي إذن هو بجوهره في معية الواحد الأحد باستمرار، فهو أمر الله وشأنه وإرادته، دائم الوعي من حقائق هذه الوحدة الاحدية الكاملة الشاملة، دائم الفطنة لاحتوائها لذاته ووعيا لحقيقته. غير أن وعيه ذاك قاده، بطبيعة الحال،

كما تسبق العلة المعلول. وهكذا كان هذان الحدان جناحي هذا العالم الحسي ينطلقان به الى التحقيق في الواحد الأحد. السابق جناحه الأيمن والتالي جناحه الأيسر. (المخطوطة، الورقتان 48 ب، 112 ب).

كان الجسم المعنوي إذن حداً للوجود خامساً، وإذا هو يشعر، كما شعرت الحدود النورانية السابقة، بانفصاله عن هذه الوحدة ويشعر لذلك بذاته وينظر إليها فتولد فيه ظلمة هي حد ضدي خامس (السيد الامير جمال الدين عبدالله التنوخي، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، ج 6، ورقة 3 أ). ويسمى هذا الحد النوراني لأن يتحقق، مستعيناً بالواحد الاحد يحده ويهديه. ويكون من نتيجة هذا التوق الى التوحد ان تولد فيه فعل كان حاصل التفاعل بين القوى الايجابية والسلبية في الوجود، فإذا بهذا الفعل مجلى لهذا الحد النوراني الخامس. إنه عالم الأجسام (مخطوطة، الورقة 74 أ)، من حيث هو نتيجة صراع النور والظلمة وتفاعل الوجود والعدم. هذا التفاعل هو الصيرورة التي كونت الاجسام المحسوسة الجزئية. وكان هذا العالم وحدة ضمن وحدة الوجود المعلول بالعقل الكلي يعبر عن هذا التصارع بين النور والظلمة وبين الوحدة والكثرة وبين الحقيقة والوهم وبين الكينونة والعدم. فتم بذلك الابداع في وجوده اللطيف والكثيف معاً.

وهكذا كانت الكثافة، اي الجسمية، امتداداً ومظهراً للطاقة معنوية روحانية هي تعبير عن الوحدة المحض. وبذلك كان الجسم والروح مظهرين لحقيقة واحدة، وان كان عالم الاجسام هذا المحسوس نتيجة لتفاعل الخير والشر، او الوجود والعدم.

وهكذا فإن من الخطأ في مسلك التوحيد اعتبار هذا العالم المادي شراً بالضرورة وعائقاً عن بلوغ الخير، ذلك لأن هذا العالم بحقيقته مجلى للجسم المعنوي الذي برز من الجرم المعنوي مبدأ التوافق والانسجام والنظام، وقد ظهر هذا الجرم المعنوي من الكلمة النورانية التي هي تكثف النفس الكلية مشيئة الارادة الإلهية العاقلة لكل ما هو موجود، هذه الارادة التي هي امر الله والعقل الكلي الذي ظهر نوراً من الله شعشعانياً فكان محرك كل حركة وعلة كل علة في الوجود، وكان لذلك هيولى الاشياء جميعها وصورة الموجودات. (مخطوطة، الورقة 65 أ).

إن الشر هو الانحراف عن حقيقة الاشياء، والعنود عن الوحدة الى الكثرة والارتقاء في دوامة الانا النازعة الى الظلمة والجهل، أما الخير فهو في التوجه الى الوحدة الحق. والانسان هو الكائن الوحيد القادر على ادراك هذه الحقيقة،

دعاه حمزة بن علي بالند (المخطوطة، الورقتان 64، 66 أ. تقي الدين، الورقتان 245 أ - 246 ب).

غير أن النفس الكلية ما لبثت أن عادت لإمداد العقل لها، عن هذه الغفلة، فإذا هي تطلب المعونة من الواحد الأحد، مستنصرة إياه على شعورها بالانا المتكثرة المتضادة. وتعود هذه النفس الكلية، الى التحقق لفعل إبداعى آخر صدر عنها كلمة (مخطوطة، الورقة 66 أ). اظهرت النفس الى حيز الفعل التائق الى الحق المتوجه الى التوحد في الواحد الاحد.

وكانت هذه الكلمة التي خرجت من فعل الارادة الإلهية الذي هو النفس، مبدأ بروز هذا الفعل من الوجود المعنوي الى الوجود الحسي، وبالتالي مبدأ تكثف المشيئة الأمرية وظهور الأمر الكني بقوله ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس، 82). وسعت هذه الكلمة الى التحقق مستعينة في سعيها ذاك بالواحد الأحد ضد أي شعور أناني وحد ظلماني، فكان من نتيجة هذا العمل أن برز من الكلمة حد نوراني (مخطوطة، الورقة 66 أ). كان عوناً لها في جهادها ضد ظلمة الانانية والتضاد. وكان هذا الحد النوراني الرابع مصدر النظام والانسجام والتوافق. لذلك كان مبدأ الحياة ينتظم الوجود به جرمًا معنوياً كلياً ضمن الوحدة الحق، وقد ضم في انبثاقه من الكلمة النورانية الحقيقية الجرمية جميعها ولذلك سمي «بحد الجرمانيين» (مخطوطة، الورقة 48 أ). أي غاية الكائنات الجرمية من حيث هو الجرم الأكبر المعنوي، لا من حيث هو جرم مادي محسوس، ولذلك سمي أيضاً «بالنور البسيط» (مخطوطة، الورقة 366 أ). لانبساطه في الوجود وانتشاره فيه.

ويتحرك هذا الجرم متوجهاً بدوره الى الواحد الاحد مستعيناً به للتغلب على شعوره بحد الانانية المظلم فيتكون فيه ومنه حد نوراني خامس يعينه على التحقق في الواحد الاحد. وكان هذا الحد النوراني الخامس غاية كل ما هو جسمي، ذلك لأنه حد لطيف ومظهر للجرم الكلي. ولذلك دعي «بحد الجسائين» (مخطوطة، الورقة 48 أ). إذ هو محتوى الأجسام كلها من حيث هو عالم معنوي وكون كلي وجوهر لطيف. ومن هنا جاءت تسميته أيضاً «بالحكمة اللطيفة» (مخطوطة، الورقة 366 أ). لكونه فعلاً لطيفاً ظهر من الكيان الجرمي الكلي النوراني البسيط وقد سمي الجرم الكوني المعنوي من حيث هو المظهر الأول للوجود الحسي بالسابق وسمي مظهره وهو الحد الجسمي بالتالي (مخطوطة، الورقتان 48 ب و 143 ب)، أي اللاحق في الكون الحسي، ذلك لأن الجرم المعنوي هو علة وجود الجسم المعنوي، وهو يسبقه في الابداع

حالة من الحرية تجعله سيداً لا عبداً، وغتاراً لا مجبراً، وتجعله بالتالي إنساناً يتمتع بصفات الانسانية الاصلية التي تميزه عن غيره من الموجودات وتجعله أهلاً لادراك غايته ووعي طبيعته وحقيقته.

خامساً: الاقرار بالتوحيد المحض، وذلك بمعرفة الله بأحدثه وتنزيهه عن كل حد، وبالاقرار بوجوده الذي لا وجود الا هو. والتوحيد الحق إنما هو تنزيه الله من حيث هو واحد أحد لا نهاية له ولا حد، والاقرار بوجوده من حيث هو واحد أحد يحوي كل شيء ولا يخرج عنه شيء. فهو الوجود الحقيقي والموجود الواحد والموجد لكل شيء والعال لكل علة والواعي لكل حركة وصيرورة وتكوين.

سادساً: الدخول في حالة من المعرفة نتيجة لمعرفة الانسان لله مفرداً بالوجود منزهاً عن التحديد. وهذه الحالة المعرفية إنما تنقل الانسان الى حالة من الرضى إذ يكون بذلك قد عرف تمام المعرفة وأدرك تمام الادراك أن الله في أحدثه هو الخير المحض، وأن كل ما يصدر عنه إنما هو محتوى فيه دون أن يكون لهذا الواحد الاحد حداً لهذا الذي صدر منه، أو نهاية له أو منتهى.

سابعاً: التسليم لأمر الله وإرادته العاقلة لكل موجود معلول. وبالتسليم لهذه الارادة يدرك الانسان أنه في ملكوت الله وأن ذاته تلك الجزئية هي وهم لا وجود له في الحقيقة الاصلية. وبذلك يبلغ الموحد السعادة الحق ويدرك الخير المحض ويصل الى الحقيقة الكلية العالة لكل شيء. (مخطوطة، الأوراق 25 أ و 28 ب، - 29 أ).

هذه هي الخصال التوحيدية التي ينبغي لكل موحد اعتقادها واتباعها ليتمكن من تحقيق غايته في الوجود والتمتع بحياة من المحبة الخالصة والسعادة الاصلية في التحقق في الواحد الاحد المنزه الموجود.

ولكن الانسان لا يتمكن من الوصول الى ذلك الا بمقدار ما يسمح له حده من المعرفة ومن الاستعداد العقلي والخلقي والروحي. والانسان باتباعه هذه الخصال السبع إنما يتوصل الى طمأنينة يبلغ بها اقصى درجات السعادة التي يتمكن من الوصول اليها. ولا يمكن الانسان ان يدرك هذه الحالة إلا إذا شعر بهذا التوجه الى الوحدة الاحدية، فإذا هو متيقن أنه لم يعد مفصولاً عن الله بهذه الكثرة التي هي نتيجة شعوره بوجوده النسبي الاناني السطحي الذي يجعله يدور حول ذاته فيبتعد بذلك عن حقيقته الانسانية ووجوده البشري.

وهكذا يتوجه الانسان الى الواحد الاحد بتحقيق ذاته من حيث هو انسان، وذلك بتخلصه من تلك الأنا السلبية التي

وتحقيق ذاته في الوجود. ولكن الانسان لا يتمكن من تحقيق ذاته في هذه الوحدة الشاملة وبالتالي من بلوغ السعادة، الا إذا ايقن بوعي هذه الحقيقة الاحدية له واحتواءه فيها. وهو لا يستطيع ذلك الا إذا تجرد من هذه الأنا اصل كل كثرة وتضاد إنها تحجبه عن حقيقة الوجود. وهكذا فإن سعادة الانسان قائمة على رغبته في إدراك الحقيقة الاخيرة للوجود وعلى سعيه لها واستعداده لادراك هذا الواحد الاحد الذي بادراك الانسان له حسب طاقته ونهيه الروحي والعقلي والخلقي يحقق هذا الانسان ذاته ويبلغ سعادته القصوى.

غير أن الانسان لا يتوصل الى ذلك الا اذا سار حسب ما يقضي به العقل الكلي الذي هو أمر الله وإرادته. ولا يمكن الانسان أن يبلغ هذا الحد من الفضل إلا إذا حقق أموراً ثلاثة وهي معرفة الله على أنه العال لجميع الموجودات وعلى أنه غاية كل غاية، وعلى أنه الواحد الاحد المنزه الموجود. ثم معرفة العقل الكلي على أنه إرادة الله وأمره، وعلى أنه محرك الحركة وعلة علل الوجود وغايته معاً. ثم معرفة حدود الوجود على أنها علل الاشياء وأصل الموجودات ومبدأها ومحتواها وغايتها ونهايتها. (مخطوطة، الورقة 28 ب).

غير أن الانسان لا يمكنه الوصول الى معرفة هذه الحقائق صحيحة إلا إذا آمن وعمل بسبع خصال لا يتم التوحيد إلا بها وهي:

أولاً: الصدق في معناه الاشمل، أي الاخلاص للحق في القول والعمل والفعل.

ثانياً: محافظة الانسان الحق على أخيه الانسان الحق، وذلك بهدائه إلى ما هو خير وبارشاده إلى ما هو عدل وبدلالته على المحبة وباعثته على القيام بما هو حق وخير وجمال.

ثالثاً: ترك عبادة العدم، أي ترك السير على طريق الانحراف عن الوحدة والظلمة والغيبة عن الوجود الحق، تلك الطريق التي هي البهتان في المعتقد والفعل والنية.

رابعاً: التبرؤ ممن يعيق الموحد عن معرفة الحقيقة ويحول دونه ودون بلوغ السعادة الحق. والتبرؤ من بلس هؤلاء الناس لا يتم الا بالتبرؤ من طغيانهم الذي يظهر في عواطف الانسان الانانية ورغائبه التي بها تقوى الأنا وتصير محور حياة الانسان.

وبهذا التبرؤ يدخل الموحد في سلام داخلي يرقى به في سلم المعرفة فيتحقق هذا الانسان بالعرفان على قدر ما يسمح له تهيؤ واستعداده. وبتحكيم الموحد عقله يصبح حر التصرف والاختيار. ذلك لأن الانسان إنما يبلغ الخير ويتمكن من تمييز الحقيقة من الوهم، والحق من الباطل، والجمال من القبح بقوته العاقلة المميزة لاشياء. العقل إذن يوصل الانسان الى

خاتمهم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم، فقال له تعالى: ﴿سَنَ مِنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسِتْنَا تَحْوِيلًا﴾ (الاسراء، 77). وقال له أيضاً ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء، 107). أما البغض فإنما هو ناتج عن تلك الأنانية التي تفصل وجود الانسان ومصلحته عن وجود الآخرين ومصلحتهم. لذلك ففي حالة التوحيد مع الواحد الأحد ولا وجود لأي بغض ولأية أنانية أو سلبية. وعندما يدرك الموحد هذه الحالة من التوحيد يكون قد حقق الانسان الحق الذي فيه. ذلك هو تحقيق الذات أو هو التحقق الأصيل.

وهكذا كان الانسان، عل ما هو قائم عليه من حس وظلم ونقص نتيجة لطبائعه الصلصالية الكثيفة، كائناً وهب العقل والذوق والقدرة والحرية والارادة لأدراك المطلق، وبالتالي للتحقق به، هذا التحقق الذي هو التوحيد بعينه، أي توحيد ذاته وما يبدو خارج ذاته في هذه الوحدة الكاملة الخيرة الجميلة الحق، أي هذه الهوية الاحدية المنزهة عن الكثرة والموجودة في الحقيقة المطلقة. ولا موجود إلا هي. وهذا ما يقصد به اهل التوحيد عندما يصرون على المبدأ الاول وهو شهادة ان «لا إله إلا الله». إن هداية الانسان هذه الى حقيقته تلك هي ما تضمنه حقيقة الاسلام الثانية المتجلية في كون الاسلام الرسالة التي ارسلها الله إليه. فلقد كان الله يرسل إلى عباده كلمته كلما خفت نور الهداية من قلوبهم، إلى أن كانت الرسالة الاخيرة، وهي الرسالة التي اداها محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم والتي تلخص في الشهادة الثانية أي «محمد رسول الله».

وهكذا كانت الشهادتان «لا إله إلا الله محمد رسول الله» تدلان في نظر أهل التوحيد على وحدة الله ورحمته، كما تدلان على مقام الانسان الرفيع عند الله، وعلى أن الله إنما عني بالانسان من خلال عقل هذا الانسان وإرادته. لذلك توجب ان يكون هدى الاسلام الانسان الى الله، اي هديه النسبي الى المطلق قائماً على وجهين رئيسين.

الوجه الأول هو حقيقة المطلق كما يستوعبها هذا الانسان النسبي، أي الحقيقة متأنسة للانسان بقدر تهبته الروحي، ذلك لأن الحقيقة الإلهية الكلية التي عبر عنها القرآن الكريم بالغيب تبقى خافية على الانسان المحدود بالزمان والمكان وغيرهما من الحدود، فهو لا يعلم من الألوهة إلا ذاك الذي تمكنه حدوده الحسية والعقلية من علمه. ولا يكون ذاك إلا بهدي المجتئين من الرسل له وإليه وتعليمهم إياه: ﴿وَمَا كَانَ

تميظه عن غيره من الموجودات، فبتنقل بذلك الى شعور بالاتحاد بالمثل الكلي للانسان من حيث انه يشعر باتحاد مع غيره من الموجودات، وبالتالي يتوصل الى شعور بالتوجه الى الواحد الاحد على قدر ما يسمح له بذلك صفاؤه الانساني.

ولذلك فإن الانسان لا يتمكن من التوحيد الا من خلال حده هو، فاذا به يدرك الواحد الاحد وكأنه يدرك نفسه إذا ما نظر الى وجهه في المرآة (مخطوطة، الورقة 119 أ). كما يقول الموحدون، تلك الصورة هي الصورة الناسوتية، والتي هي الانعكاس الانساني للاهوت الحق، اي الذي يحتوي كل شيء في وجوده المطلق الذي لا وجود إلا وجوده. إن الانسان الذي هو المظهر الذي اوجدته الوحدة الاحدية لا يتمكن من أن يدرك الا تلك الناسوتية، وهي كل ما يستطيع الانسان ان يدركه من الحقيقة. أما لاهوت الله فهو لا يُدْرَك ولا يُقاس بالخواطر والافهام (مخطوطة، الورقة 119 أ، 125 أ). والناسوت، كما يقول حمزة بن علي، إنما يتمثل بالصورة لا بالحقيقة، أما الحقيقة فلا تدرك بوهم ولا يحوط لعلمها فهم. (مخطوطة، الورقة 34 أ). «فارجع البصر هل ترى من فطور، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليه البصر خاسئاً وهو حسير» (الملك، 4).

إن كل انسان يستطيع أن يدرك حداً من هذا التحقق يتوقف على قدرته العقلية والروحية وتبته الخلقي والعلمي. ومن يتوصل الى حده هذا من التحقق يتوصل الى حالة من التوحيد، تقول الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا جَمَلًا قَبْلَهُ﴾ (الانشقاق، 6). فحقيقة الانسان حقيقة قدسية ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة، 156). يأمر الله رسوله (ص) فيقول له: ﴿قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابُ﴾ (الزمر، 30). هذا المتاب أو الرجوع الى الله إنما يتحقق عند الموحدين بالمحبة. فالمحبة، في المفهوم التوحيدي، هي شعور بالتوحيد. بهذه المحبة وحدها يستطيع الانسان التقرب الى الله الرحمن الرحيم الذي تجل على الكون رحمةً لقوله تعالى ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف، 156). ولقوله كذلك، ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ (غافر، 7). وهكذا فالوحدة والعلم والرحمة في نظر الموحدين مترادفة ﴿وَالْهَكَمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة، 163). ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الحشر، 22). ذلك هو اعتقاد الموحدين بالله ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ﴾ (التبأ، 37). هذه الرحمة نزلت للانسان رسالة هدى أداها الرسل، وقد كان

أي من حيث هو هبة إلهية، أو قل قيس وحداني به تقبل الانسان العلم اللدني الذي علمه الله آدم وأمر الملائكة أن تسجد له، فكان لذلك أشرف المخلوقات.

من هذا المقرب يمكننا أن نقول إن الانسان، في توجهه الى الله تعالى أي في إسلامه وجهه وأمره إليه، إنما يسلك سبلاً ثلاثة تؤدي به الواحدة منها الى الأخرى، لتؤدي به ثالثها الى عرفانه حقيقته الكلية.

هذه السبل هي الاسلام والايمان والاحسان أو التوحيد. وقد فرق الله تعالى بين الاسلام والايمان عندما قال في نعر من الاعراب: ﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم﴾. (الحجرات، 14).

فالإيمان إذن درجة بعد الاسلام. أما الاحسان فهو التوحيد بعينه كما ذكرنا ذلك من قبل، ذلك لأن الاحسان هو الطريق التي توصل الى الحكمة والعلم الحقيقي. يقول الله في موسى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين﴾ (الفصص، 14). فكأن الله يريد ان يقول، في معادلته بين الأشد والإحسان، أن بلوغ المرء أشده في الدين هو بلوغه الاحسان، إذ ذاك يؤق هذا المحسن الحكمة والعلم. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾. (البقرة، 269)، إذا يتعرف الى حقيقته الأصلية وهي الانسانية بمعناها الحقيقي، تلك التي تتمثل في أبهى مجاليها بالحقيقة المحمدية، إذ خاطب الله محمداً صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ (النساء، 113).

من هنا نستطيع ان نقول إن الاسلام، من حيث هو السبيل الأول من سبل الدين، هو الحياة بمقتضى ارادة الله التي تتمثل في الشريعة. وهي الوسيلة التي يتوصل بها الانسان في توجهه الى الله.

أما الايمان، وهو السبيل الثانية، فهو الحياة مع الله حين يلج المرء الطريقة التي عليه ان يتبعها في توجهه الى الله، حيث يطلع على المعنى الاصيل لكلمته تعالى، ذلك المعنى الخالص الذي لا يتعلمه الا من اجتياه الله لهذا العلم نتيجة إسلامه أمره وجهه للمطلق إسلاماً خالصاً لا يشرك به أي نسي. ذاك ما جاء في الكتاب الكريم على لسان ابراهيم إذ قال تعالى: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين﴾ (الأنعام، 79). أن من وجّه وجهه للمطلق مخلصاً في ذلك كان حنيفاً، أي كان

الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فأمنوا بالله ورسله وأن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾ (آل عمران، 179).

أما الوجه الثاني فهو الطريق التي على من اسلم وجهه وأمره الى الله أن يتبعها في سعيه للوصول الى تلك الحقيقة المتأنسة للمطلق. هذه الطريق هي التي عبر عنها الاسلام بالشريعة. يأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم فيقول: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾ (الجاثية، 18).

فالاسلام، بسنّه شريعة يتبعها المؤمن، يقصد الى أن يقية كل انحراف عن التحقق بالواحد، أي يهديه الى طريق العدالة، أي التوازن في ذاته، وهو ما يمنعه من طغيان الأنا، وبالتالي من السلبية والعداوة والبغضاء والخصومة. إن هذه العدالة إذن تضع الانسان في الطريق التي تقوده الى التحقق دون أي تردد في السلوك، وبالتالي دون اية حيرة من شأنها ان تعوق تطوره الى التحقق ومسيرته الى التوحيد. والحيرة إنما هي، حسب التعبير المستعمل عند الموحدين «عين الابلّاس». فالحائر في امره هو الابلّس.

إن باتباع هذه الشريعة يخلص الانسان إذن من الحيرة والتردد ويسلك الطريق الرشيدة التي تقوده الى الاسلام الحق أي الى اسلامه، وجهه وأمره الى الواحد الاحد فيبلغ بذلك المعرفة. وهي عين الايمان. والايمان هو الطريق التي تؤدي بالانسان الى الاحسان في معناه الحقيقي، وهو التوحيد ذاته بالواحد الاحد. وهكذا كانت الشريعة باباً الى الطريقة، والطريقة باباً الى الحقيقة، أو بعبارة اخرى كان الاسلام باباً إلى الايمان، والايمان باباً الى التوحيد، على حد تعبير الامام حمزة بن علي صاحب طريقة التوحيد.

وهكذا اختص العمل الفاضل بالشريعة، واختص العلم الحق بمعرفة الحقيقة المتأنسة. وبهذين الفعلين: العلم والعمل، تمّ التوحيد. إن العمل هو النتيجة الحتمية لاسلام الوجه والأمر لله. والعلم هو النتيجة الحتمية للايمان الحق، أي لمعرفة المتوجه للمطلق المتأنس له بقدر طاقته الذوقية واستيعابه العرفاني.

إن المعرفة، وهي الفضيلة الكبرى في الانسان، لا تتحقق فيه إلا إذا حرر الانسان طبيعته القدسية من طبائعه الصلصالية، فسما عقله عن مدركات الحس الواهم واثق فيه ذلك البعد الفكري المتأني من ثنائية واهمة قائمة على الفصل الخادع بين الذات والموضوع، واصبح هذا العقل متعالياً عن أي محو أو إثبات، وبالتالي اصبح متحققاً من حيث هو عقل،

عليها شهادة محمد رسول الله .

والمرء إنما يتوصل الى ذلك إذا هو سلك مسلك الفضيلة، وهي العمل لتحقيق غايته من الوجود. بهذه الفضيلة يستطيع المرء ان ينتقل من الانانية والشعور بالكثرة الى التوحد والشعور بالوحدة مع الواحد الاحد. والاخلاق، في المفهوم التوحيدي، إنما تقوم على اتباع الفضيلة التي تقود الانسان منطقياً الى تحقيق لذاته طبيعي. ففضيلة كل شيء، حسب مفهوم التوحيد للأخلاق، هي تحقيق الاشياء لغاياتها وقيامها بأعمالها التي وجدت بها. (التنوخي، الورقة، 26 أ).

إن هذه الطريقة التي تعين مفهوم الموحدين للأخلاق تجعلهم يدعون الى المساواة بين الناس. وهم يعطون المساواة أهمية كبرى في بنائهم الفلسفي وفي نظرهم الى مقام الانسان في الكون وعلاقته بالله. فبالمساواة تنهى الفرصة امام الانسان لأن يحقق ذاته في الواحد الاحد، على قدر ما تسمح به حدوده العقلية وقدراته الروحية وحيزه الحسي الكثيف. فالتناس حسب عقيدة التوحيد، يتساوون امام الله، ذلك لأن كل انسان هو مظهر من مظاهر هذه الوحدة، وتعبير من تعابيرها، ولأن كل واحد منهم يستطيع أن يشرف على ذاته، بفضل قوته العقلية، ويعي وجوده ويتساءل عن مصيره ويسعى الى المعرفة ويحاول أن يميز ما هو خير ويعلم ما هو حق ويتذوق ما هو جميل. لذلك فلا فرق بين إنسان وإنسان إلا بمدى تحقيقه لذاته من حيث هو إنسان، ومدى استعماله لعقله الذي يميزه عن سائر الحيوان، ومدى تمييزه لما هو خير، وعلمه لما هو حق، وتذوقه لما هو جميل، وبذلك الخبر الذي يصيبه منه الآخرون، وبذلك المحبة التي يقدحها على غيره من الناس، وبذلك النفع الذي يمنحه، فيجعله يرقى بالانسانية جمعاء. فلا ميزة لأحد على احد، كما يقول المقتنى بهاء الدين، إلا بما أصابه من الحكمة وأضره لأهل الخير واعتقده، ولا فضيلة لأحد على احد إلا بمواصلة اهل الحق في الحق وبالبراءة ممن جاز عن طريق الحق وعنه. (مخطوطة، الورقة 374 ب).

وهكذا فلا أهمية للون والجنس والاصل والنسب والغنى والمركز الاجتماعي الرفيع في عقيدة التوحيد. ففي عصر كانت فيه المرأة تحتل مركزاً في المجتمع ادنى من مركز الرجل جاءت عقيدة التوحيد، وذلك في العشر الاول من القرن الخامس للهجرة، أي في اوائل القرن الحادي عشر للميلاد، تدعو الى المساواة التامة بين الرجل والمرأة. ويسن حمزة بن علي قانون العلاقات الانسانية عند الموحدين ومفاده مساواة الرجل لزوجته بنفسه وانصافها من جميع ما يملكه ومعاملة الزوجين بعضهما بعضاً بالمساواة والعدالة، فإذا أوجب الامر فرقة بين الزوجين

مستقيماً على الطريقة الرشيدة الذين آمنوا بالله الذي «وسع كرسيه السموات والأرض». (البقرة، 255). تلك هي الطريقة الحق طريقة «الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون». (الأنعام، 82). والظلم الذي لم يلبس أولئك الناس ايمانهم به إنما هو الشرك، كما جاء في مختلف التفاسير. هؤلاء لهم الأمن، أي لهم السلام والسكين واليقين. إنهم الآن يسلكون السبيل الثالثة وهي الحياة لله وفي الله. إنها سبيل الاحسان أي التوحيد التي تنبه المرء الى حقيقته الأزلية حيث لا نسي يتفصل عن المطلق، ولا جزئي يستقل عن الواحد الاحد. وفي ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئل «ما الاحسان؟» قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» (البخاري، الجامع الصحيح، ص 18). إن المرء في هذه الحال يسير على سبيل العرفان الحق، فتقوده هذه السبيل الى توحيد ذاته في الأحد، وتوحيد كل شيء في ذلك الذي «وكان الله بكل شيء محيطاً»، كما ورد في (النساء، 126). إنه يرى ذلك ومحسه ويشرف على تلك الحقيقة الأزلية بعد أن يبلغ أشده في الدين. تلك هي سبيل الاحسان التي يسير عليها. إنها سبيل تقوده الى أن يرى تلك الحقيقة الأزلية التي تتمثل برحمة الله. فإذا هي قريبة منه كل القرب. والله يؤكد ذلك بقوله تعالى: «إن رحمة الله قريب من المحسنين»، (الأعراف، 56).

تلك هي السبيل التي يهدي بها من جاهد في سبيل الله وتوجه إليه. يقول الله تعالى في ذلك: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين». (العنكبوت، 69).

إن هذه السبيل لتقود السالك الى التنبه لحقيقته الكلية حيث تلتهمه صمدية الاحد فيفنى النسبي في المطلق ولا يبقى الا الحضور الاحدي: «كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام». (الرحمن، 26-27). إن الجلال لغة هو العظم. جلال الله إذن جلال المطلق لا يحده حد ولا يخرج عنه قدر. إنه الاحاطة الكلية التي تسع كل شيء. أما الاكرام الذي يتصف به وجه الله، أي حضوره، فهو إكرامه الانسان بما انعم عليه من رحمة نزلت الى الانسان رسالة تهديه إلى حقيقته وتنشله من سلبية الكثرة الواهمة الناتجة عن دوران الانسان حول ذاته الخادعة وعنوده عن طريق الوحدة الحق. هذه الرسالة التي قال الله في من أداها الى الناس: «وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين». (الأنبياء، 107).

وهكذا فإن الجلال يدل على أحدية الله، كما تدل عليها شهادة لا إله إلا الله، أما الاكرام فيدل على رحمة الله كما تدل

فاعلة وجوهر معنوي، يشارك عالم العقل في اللطافة، ومن حيث هو جسد كثيف منفعل، يشارك العالم الجسدي في الكثافة. فإذا الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك هاتين الخاصيتين، والذي يعي ذلك الواقع ويفهم تلك الحقيقة.

أما العالم الجسدي فقد ابدع من العالم اللطيف وظهر من نوره (مخطوطة، الورقة 366 ب). فكان إذن من جوهر عالم العقل وكانت كثافته من لطافة ذلك العالم الكلي (مخطوطة، الورقة 121 ب)، فبكثف تلك اللطافة ظهر المظهر، وبرز الجسم. غير أن الحقيقة بقيت واحدة ضمن الوحدة الارادية العاقلة التي هي بداية كل شيء ونهايته وأصل كل شيء وغايته، والتي هي أمر الله الواحد الأحد.

وهكذا كان الإنسان، في كثافته ولطافته، وفي مظهره ومعناه، وفي جسده وروحه، وحدة لا تفصل وكلاً لا يتجزأ، فهو يقوم بكليته كياناً واحداً يدل بوجهه على الوحدة الشاملة وعلى الكون الكلي. فاللطائف، كما يقول المقتنى بهاء الدين، لا تثبت بذاتها ولا تقوم إلا بالآلة الجرمية. (مخطوطة، الورقة 326 ب) هذه الآلة هي الحقل الذي تتحقق الروح به وتنمو وتتسع وتتقدم ويصير بها الإنسان إنساناً. فالكثائف إذن ضرورة طبيعية لا تقوم اللطائف ولا تثبت ولا تتحقق إلا بها، من هنا نرى أن الجسد، في المفهوم التوحيدي، هو حقل تحقق به الصورة الحقيقية للإنسان، أي روحه، وجودها، فتشارك بذلك في سير الإنسان وتطوره، وتحقق في سلوكها لطريق الفضيلة تقدم الإنسان نحو المعرفة والمحبة والسعادة، هذا التقدم الذي بدأ منذ أن وجد الإنسان.

إن عقيدة التوحيد تعلم أتباعها أن المعرفة دائمة النمو والاتساع، فهي لا تدعو إذن إلى الانفتاح على الحقيقة وحسب، بل توجب على الموحد أيضاً أن يؤمن بالحقيقة إيماناً معرفياً، وأن يكون دائم الانفتاح على هذه الحقيقة، دائب السعي وراء المعرفة، مهما يكن نوع هذه المعرفة، شرط أن تكون منطبقة على العقل، غير معارضة للمنطق. هنا نرى كيف تتجاوب عقيدة التوحيد مع المعارف الإنسانية ومع العلم والحكمة. وأصدق برهان على ذلك قول حمزة بن علي في إحدى توجيهاته سائلاً الله برأته وإحسانه أن يرزقه قوة في بصيرته لتساع نفسه في معرفة التوحيد ويقوى بها لسانه في اتباع الحكمة ويشند بها شوق هويته إلى النعمة الحق فلا تسكن هذه الهوية عن المسافرة في درجات العلم (مخطوطة، الورقة، 123 أ).

وهكذا فإن الموحدين ليصرون على أن أهم شيء في حياة

وجب على المعتدي أن يعطي الآخر نصف ما يملك. (مخطوطة، الورقة 115 ب).

أما موقف مسلك التوحيد من الحرية الإنسانية فإنه نتيجة لهذا الموقف الرفيع الذي يعطيه هذا المسلك للإنسان. فلكي يستطيع الإنسان أن يحقق غايته في الوجود ينبغي أن تكون له القدرة على هذا التحقيق، أي ينبغي أن يكون حراً وأن يكون مريداً ومختاراً لما يفعل كل الاختيار. وبكلام آخر ينبغي أن يكون قادراً على فعل أمر من الأمور وقادراً على عدم فعله. إن هذه الحرية هي أساس مفهوم التوحيد للعدالة الإلهية. فأمر الله، كما يقول المقتنى تخيير ونبيه تحذير (مخطوطة، الورقة 162 ب). إذ الإنسان لو لم يكن حراً غيراً لما استطاع أن يكون إنساناً حقاً ولما استطاع أن يبلغ حالة من المعرفة توصله إلى السعادة. وبكلام آخر لا يمكن الإنسان أن يفوز بالشواب، وهو التحقق في الواحد، ولا يمكنه أن يحمل به العقاب وهو العنود إلى التضاد، إلا بسعيه الحر إلى التوحد أو إلى التضاد، وإلى التحقق أو إلى العنود، غير أن ممارسة حرية الاختيار هذه عملياً هي محدودة بما تراكم على الإنسان من أعمال اختارها لنفسه فكانت نتيجتها أن جعلت نطاق حريته محدوداً.

لذلك فالشواب والعقاب هما نتيجتان لأعمال الإنسان حتميتان، وثمرتان لما يقوم به من أفعال، ولما يعتقده ويؤمن به ويتبعه. إنما هي أعمال المرء ترد إليه، كما يقول حمزة بن علي، فلا يأتي الإنسان من مصاعب إلا كان ذلك نتيجة لما قام به من سيء الأعمال (مخطوطة، الورقة 131 ب). وهذه الأعمال السيئة إنما تحد من حريته في اتباع حقيقته، كما سبق القول، وترمي في مهاوي العنود والظلمة والضلال.

هذا هو الإنسان في عقيدة التوحيد. إنه زبدة هذا العالم (مخطوطة، الورقة 121 ب). لما انفرد به من تقدم في تركيبه الجسدي، ومن رقي في بنيه العقلي، ولما تميز به من مقدرة على التطور والتقدم وعلى الإدراك والتمييز. فكان بذلك الوحيد الذي يستطيع أن يكتنه حقيقته التي هي قس من عالم العقل النوراني الخالد البسيط. ولذلك فإن حقيقة الإنسان التي هي كنهه وجوهره ومعناه ومدلوله، وقد درج الناس على تسميتها بالروح، بسيطة لطيفة متحركة محركة خالدة لا تفسد ولا تتجزأ ولا تبدي.

ولقد اتخذت هذه الحقيقة الجوهرية اللطيفة المعنوية من الجسد الكثيف آلة (مخطوطة، الورقة 326 ب) تبدو بها وحلاً تعمل ضمنه وتفعل خلاله وتتحرك به وتتحقق. وهكذا أصبح الإنسان، من حيث هو حقيقة لطيفة مدركة

الدستورية

Constitutionalism
Constitutionnalisme
Konstitutionell

الدستورية فكرة وحركة ونظام. إنها مصطلح سياسي قانوني يشتق، لفظاً، من الدستور ولكنه ينطوي على جملة مضامين سياسية وقانونية واجتماعية تعود بجذورها الى تاريخ نشوء الدولة في العهود القديمة وتطورها في العصر الوسيط وفي التاريخ المعاصر. فالبشر، على اختلاف أجناسهم وطبقاتهم، يعيشون دائماً في مجتمع سياسي. ولكل مجتمع سياسي، أياً كان نوعه وإطاره ودرجة تطوره، سلطة تتولى قيادته. وهذه السلطة قد تجسد في شخص أو في هيئة. غير أن السمة الرئيسية في المجتمع السياسي هي وجود السلطة وبالتالي ظهور القانون كأحد أدوات ممارسة السلطة. والسلطة السياسية تنزع بطبيعتها الى الإكراه والسيطرة والسيادة الأمر، الذي يستتبع. بالضرورة، ظهور تفاوت في القدرة بين الحاكمين والمحكومين. فالحاكمون يتفوقون السيطرة والسيادة بطريق الإكراه، والمحكومون يشدون الحرية بطريق إيجاد الوسائل التي تحد من الإكراه أو تنظم سبل ممارسته بما يؤمن التضامن الاجتماعي ويحقق المصلحة العامة والخير العام. من هنا تنبع جذور الدستورية. فهي نزوع الى تقنين وسائل الإكراه على نحو يقيّد الحاكمين والمحكومين على السواء.

الدستورية كفكرة تعني إخضاع السلطة - سلطة الحاكمين - في مركزاتها وأهدافها وممارساتها الى قانون أساسي، وضعي، مدون في وثيقة خاصة تكون، في آن، مخططاً عاماً للحياة في المجتمع السياسي، ومصدراً أعلى لسائر القوانين في الدولة مهيمناً عليها، ومحاطاً بضمانات تحميه من أهواء الحاكمين وبإجراءات خاصة لتعديل أحكامه ومؤسساته - مخصصة لمراقبة سبل تنفيذه، والتقيّد بروحه ونصه.

يجمع علماء القانون الدستوري في الدرب ومن تتلمذ على أيديهم من أهل الشرق على اعتبار الدستورية وليدة المجتمعات الغربية ومدينة لها في نشوئها وتطورها. والحق أن للمجتمعات الشرقية دوراً بارزاً في توليد هذه الفكرة وتطورها، ولعلها أسبق من المجتمعات الغربية في هذا المضمار. وإذا كانت الدستورية كفكرة تعني، في نهاية المطاف، تقييد الحاكمين والمحكومين بطائفة من القواعد الأساسية تحدد لكل من الفريقين حقوقه وواجباته فإن الدولة العربية الإسلامية، في

الانسان هو السعي إلى الحقيقة المحض لا اتباع الحرفية الضيقة التي يجدها ضرورة الزمان والمكان وادراك الانسان الناقص الاشياء.

مصادر ومراجع

- ابو هلال، الشيخ الفاضل محمد، مجموعة من نأليف سيدنا الشيخ الفاضل. لا.ت.
- الأسفار التوحيدية، مخطوطة درزية من مكتبة المؤلف الخاصة.
- الأشرفاني، مالك محمد، المؤلف (مخطوط).
- البخاري، الجامع الصحيح وكتاب الايمان، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.
- البغدادى، عبدالقاهر، كتاب اصول الدين، استانبول، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، 1928.
- تقي الدين، عبدالغفار زين الدين، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، مخطوط. لا.ت.
- التنوخي، السيد الأمير عبدالله جمال الدين، المجموعة الكاملة لمؤلفاته.
- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957.
- العقيلي، يوسف، المؤلف (مخطوط).
- الفزالي، ابو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
- «فصل التفرقة ثم بين الاسلام والزندقة»، الجواهر العوالي في رسائل الامام حجة الاسلام الفزالي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1934.
- Corbin, Henry, « De la gnose antique à la gnose Ismaélienne » *Convegno di scienze morali storiche e filologiche*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1957.
- *Corpus Hermeticum*, Tome 1, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere, Paris, société d'édition Les belles Lettres, 1954.
- De Sacy, Silvestre, *Exposé de la religion des Druzes*, Imprimerie Royale, Paris, 1838.
- Hodgson, Marshall G. S.,
- ———, « Al Darazi, S.V., *The Encyclopedia of Islam*.
- « Al-Darazi and Hamza in the Origin of The Druze Religion », in *the Journal of the American oriental Society*, Vol. 82, no. 1, 1962.
- Mkareem, Sami Nasib, *the Druze Faith*, Delamer, New York, Caravan Books, 1974.

سامي مكارم

ولعل الإيطاليين أسبق الأوروبيين إلى تدريس القانون الدستوري في جامعات شمال إيطاليا، إبان احتلال جيوش الجمهورية الفرنسية الأولى للأراضي الإيطالية، إذ أنشئ بها أول كرسي لهذا القانون في العام 1797. أما فرنسا فقد تأخرت في تدريسه إلى العام 1834 عندما أنشأ وزير معارفها Guizot أول كرسي لهذا القانون في كلية الحقوق في باريس. ويقول العلامة Dicey أن اصطلاح القانون الدستوري -Constitutional Law حديث أيضاً في بريطانيا حتى إن بعض أساتذة الفقه الدستوري، مثل بلاكستون Blackstone، لم يستعمل هذا المصطلح في مؤلفاته الدستورية. أما في الوطن العربي فهو مصطلح حديث جداً إذ لم يستعمل إلا بمناسبة صدور دستور العام 1923 في مصر، وكان الفقهاء يستعملون قبل ذلك تعبير نظام السلطات العمومية. ورغم الاختلاف في تعريفه طبقاً للاختلاف في استخدام المعيار اللغوي أو الشكلي أو الموضوعي فإن غالبية الفقهاء تعتمد المعيار الموضوعي الذي يمكن تعريف القانون الدستوري على أساسه بأنه «مجموعة القواعد القانونية المتعلقة بنظام الحكم في مجتمع سياسي معين».

يتفق الفقهاء على أن مصادر القانون الدستوري أربعة:

- 1 - المصدر المادي أو الموضوعي وهو يتضمن العوامل العامة كالدين والحياة الاقتصادية والمؤثرات الدولية، والعوامل المحلية كالصراعات السياسية الداخلية والظروف الخاصة بكل دولة،
- 2 - المصدر التاريخي وهو نظام الحكم في الدولة المعنية من حيث هو برلماني أو رئاسي، ديمقراطي أو ديكتاتوري الخ،
- 3 - المصدر الرسمي أو الشكلي وهو يتضمن التشريع والعرف،
- 4 - المصدر التفسيري وهو يتضمن القضاء والفقه.

يُعرف القانون الدستوري بتصنيف الدساتير من حيث هي 1 - دساتير عرفية تقوم على التعامل والتقليد من دون وجود نص وضعي، كالدستور البريطاني غير المكتوب الذي يتألف من أحكام قضائية وشرائع مستنبطة من أوامر إدارية ومواقف سياسية أو عادات وأعراف مرعية، و2 - دساتير مكتوبة تضعها جهة معينة، ملك أو حكومة أو جمعية تأسيسية، وهي الصنف الغالب.

وثمة تصنيف آخر للدساتير أوجده الفقه الدستوري على أساس الإجراءات المعتمدة في تعديلها وذلك بالتمييز بين الدساتير الجامدة والدساتير المرنة. فالدستور الجامد هو الدستور المكتوب الذي لا يمكن تعديله إلا بمقتضى إجراءات وقواعد صارمة تختلف عن تلك المتبعة في تعديل القوانين العادية. أما الدستور المرن فهو الدستور القابل للتعديل بإجراءات بسيطة كتلك المتبعة في تعديل القوانين العادية.

حياة الرسول (ص) كانت أسبق بألف سنة ونيف من الولايات المتحدة الأمريكية في سن دستور مكتوب عرف باسم الصحيفة، يبين للمسلمين وأهل الكتاب الحقوق والواجبات، ويوزع المسؤوليات، وينص على مبادئ عامة وعلى شؤون عاجلة.

بمراجعة هذا الدستور الذي ينطوي، عملياً، على 47 فقرة يقع المرء، عند تحليله، على مبادئ عامة أهمها، في رأي ظافر القاسمي، تكوين الأمة وتعريفها، وبيان الحقوق والواجبات المترتبة لقيادتها وعليها، واعتبار أهل الكتاب الذين يعيشون مع المسلمين «مواطنين وأمة مع المؤمنين ماداموا قائمين بالواجبات الملقاة على عواتقهم». فاختلاف الدين لا ينفي مبدأ المواطنة كما كان عليه الحال في الدول الأوروبية التي عاصرت الدولة العربية الإسلامية. وقد نصت الصحيفة على جملة مبادئ وقواعد ومفاهيم منها المساواة، ومنع البغي (الظلم)، وقتل القاتل، ومنع إيذاء المجرمين، وشخصية العقوبة، ومنع الصلح المفرد، ووفاء الدين عن الغارمين، وفداء الأسرى، ورعاية الجار، وإبقاء بعض الأعراف السابقة، وتعيين بعض تدابير الأمن، والإسهام في نفقات الدفاع، وتحديد مرجع الخلاف على تنفيذ أحكام الصحيفة أو تفسيرها.

الدستورية كفكرة تشد وضع دستور، أي تقنين القواعد والأحكام العامة في وثيقة خاصة. والدستور، لغةً، كلمة مشتقة من الفارسية وتعني الأساس أو القاعدة. وهي تترادف بالفرنسية والانكليزية كلمة Constitution التي تعني أيضاً الأساس أو التأسيس. وعليه فالدستور هو القانون الأساسي الذي يشتمل المبادئ والأحكام الرئيسة التي تتظم بموجبها الحياة العامة في الدولة، والقواعد التي تخضع لها سلطاتها ومؤسساتها وهيئاتها الفاعلة. وبالنظر إلى أهمية الدستور ومكانته ودوره الرئيسي في حياة الدولة وانتظامها فقد أستنبط الفقه الدستوري المبدأ المعروف باسم «سمو الدستور أو تفوقه». فالدستور يعلو على سائر القوانين والأنظمة حتى إذا تعارضت هذه، في روحها ونصها، مع أحكامه كان للدستور سيادته عليها، بمعنى أنه أسمى منها قيمة ومكانة وأرجح قوة وفاعلية الأمر الذي يقتضي أن تخضع لروحه ونصه وأن تأتلف أحكامها وتتلاءم مع مبادئه وقواعده.

والدستور، بما هو وثيقة الحياة السياسية للدولة، ظهر في الغرب في أواخر القرن الثامن عشر بصيغتي دستور الولايات المتحدة، 1787، وفرنسا، 1793. لذلك كان طبيعياً أن يكون ظهور اصطلاح القانون الدستوري مرتبطاً به وناشئاً عنه.

الدستورية كحركة بدأت في أواخر القرن الثامن عشر ولم تنتشر وتتقدم في العالم كله بالنزعة نفسها بل وفق موجات متعاقبة بطريق حركات ثورية أو حروب عالمية كبرى. ويميز أندريه هوريو André Hauriou بين أربع حركات كبرى على صعيد الدسرة:

- الحركة التي تلت الاستقلال الأميركي والثورة الفرنسية في العام 1789.

- الحركة التي أعقبت الثورتين الفرنسيتين في العامين 1830 و1848.

- الحركة التي حدثت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، أي بعد هزيمة ألمانيا، وتحزنة الامبراطورية النمساوية المجرية، والامبراطورية العثمانية، والامبراطورية الروسية القيصرية، وصعود الثورة البلشفية وولادة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية.

- وأخيراً الحركة التي نمت في أعقاب نهاية الحرب العالمية الثانية والتي جاءت في معظمها بعد حركة جلاء الاستعمار عن العالم الثالث.

ارتبطت الحركة الدستورية في الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا بوصول الطبقة الوسطى الى الحكم وبميلها الى الأنظمة المكتوبة بصورة رسمية. كما ارتبطت بنمو الوعي الوطني وبالرغبة في التحرر الجماعي من سيطرة خارجية والتحرر الفردي من سيطرة حكومة مستبدة. ويقول ادمون رباط إن الحركة الدستورية تلازمت أيضاً مع المبادئ الديمقراطية في الحرية والمساواة، بل تجاوزتها أيضاً الى النظام الاجتماعي نفسه إذ أخذت دول عدة تتحول الى دول اشتراكية أو الى ديمقراطيات اجتماعية. كل ذلك، «لأن الديمقراطية تحمل في طياتها مبادئ غوها وتحولها كنتيجة لتحقيق المساواة وترسيخ فكرتها، ليس في الحقوق السياسية فحسب وإنما أيضاً في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية». ولعل هذا ما حل اندريه هوريو على التأكيد بأن الحركة الدستورية المنطلقة في أحوال كثيرة بفعل عمل الطبقات الوسطى، لا تزدهر إلا إذا أرادها إجماع الأمة الذي يشتر، غالباً، المقاومة الحادة من قبل أولئك الحاكمين الذين يرفضون ان يتركوا الحكم بإرادتهم فنصطبغ الحركات الدستورية بالثورات.

الدستورية كنظام تعني وجود حكم سياسي يقوم على مؤسسات سياسية تستند الى ركائز السيادة الشعبية، وديمقراطية التمثيل النيابي، والفصل بين السلطات، وسمو الدستور بالنسبة الى سائر قوانين الدولة، وتهدف جميعاً الى حماية الحريات العامة. والفرق بين القانون الدستوري والنظام

الدستوري أن الأول يُعنى بدراسة نظام الحكم في الدولة بصرف النظر عن طابعه ومضمونه، ديمقراطياً كان أم ديكتاتورياً، بينما النظام الدستوري يُعنى بوجود حكم ديمقراطي حر وليس مجرد وجود حكم. لذلك يفضل بعض الفقهاء مصطلح الدستورية الديمقراطية على مصطلح النظام الدستوري. غير أن الفقهاء يتفقون على شروط للدستورية كنظام من حيث إلزامية خضوع الحكومة لقواعد قانونية عليا - القانون الأساسي او الدستور - لا يملك الحاكم حق الخروج عن أحكامها، وأن تكون الحكومة مقيدة بالفصل بين وظائف الدولة الثلاث التشريعية والإجرائية والقضائية، وأن تكون الحكومة قانونية أي مؤلفة وفقاً لأحكام دستور مطبق بصفة مستمرة وتباشر اختصاصاتها في حدوده، وأن يشترك الشعب في ممارسة الحكم من خلال التمثيل النيابي أو الشعبي، وأخيراً وليس آخراً أن يكون للدستور سمو على سائر القوانين في الدولة مما يقتضي ان تكون هذه القوانين مستمدة من أحكامها، ومتوافقة مع نصوصه ومنسجمة مع روحه.

ولكي يكون للدستور بما هو الناظم العام لحياة المجتمع وللمؤسسات الدولة، السمو والاحترام فقد اقترن النظام الدستوري بنظرية الرقابة الدستورية على القوانين. وقد تجلّت هذه النظرية، في أول عهدها في الغرب، في اجتهاد المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية التي عقدت بقيادة رئيسها جون مارشل وبقرارها الصادر في العام 1803 (دعوى ماربوري /مادسن) مقارنة ملفتة بين احكام الدستور من جهة وسائر القوانين من جهة أخرى لتخلص الى الحكم بأن الدستور، أو القانون الأساسي، في الدولة الاتحادية متفوق على القوانين العادية الأمر الذي يستتبع إبطال كل قانون يصدر بعده ويكون مخالفاً لروحه أو نصه صراحة أو ضمناً.

ترك هذا الاجتهاد الثوري آثاراً إيجابية واسعة في شتى دول العالم، وتحوّل الى نظرية دستورية وجدت طريقها الى نصوص معظم الدساتير الحديثة، بل أصبحت جزءاً أساسياً من مفهوم الدستورية الديمقراطية.

لئن تميزت الدستورية الديمقراطية في الغرب الأميركي والأوروبي بإرساء قواعد واضحة لنظرية الرقابة الدستورية وإيجاد مؤسسات متخصصة في ممارستها فإن الدولة العربية الاسلامية عرفت هذه النظرية في قالب آخر ومارستها على نحو ملحوظ. ف القرآن الكريم والسنة هما شريعة الدولة ودستورها اللذان يقتضي التقيد بأحكامهما. ويقول ظافر القاسمي إن طرق المراجعة كانت دائماً متوفرة «فليس هنالك من يقيّد حرية الناس في طلب الإبطال لأن لكل مسلم الحق في ان يطلب الى

الشعب الاساسية لممارسة حرياته العامة وحمايتها والمشاركة في القرار السياسي وفي تقرير أهداف التنمية .

مصادر ومراجع

- رباط، ادمون، الوسيط في القانون الدستوري العام، الجزء ان الأول والثاني، بيروت، 1964.
- ساير داير، عبد الفتاح، مبادئ القانون الدستوري، القاهرة، لات.
- القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي، بيروت، 1977.
- ليله، محمد كامل، القانون الدستوري، القاهرة، 1961.
- Dicey, A.V., *Introduction of the Study of the Law of the Constitution*, London, Last edition, 1959.
- Dixon, Robert jr, *Democratic Representation*, New york, 1968.
- Freidrick, C.J., *Constitutional Government and Democracy*, Boston, 1950.
- Hauriou, André., *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*, Paris, 1974.
- الترجمة العربية لعلي مقلد وشفيق حداد وعبدالحسن سعد، بيروت، 1977.

عصام نعمان

الديكارتية

Cartesianism
Cartésianisme
Cartesianismus

1 - الديكارتية وعصر النهضة :

إذا كان ديكارت قد اعتبر، بحق، أباً للفلسفة الاوروبية الحديثة فإنه من الضروري الاشارة الى مجموع الشروط والتحولات التاريخية، الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والدينية، التي بدأت تتراكم تدريجاً والتي مهدت للانتقال من المجتمعات الزراعية الاقطاعية الى المجتمع الرأسمالي التجاري - الصناعي. وبانهيار النمط الزراعي، في غرب اوروبا وجنوبها، انهارت بالتدريج الحواجز التي كانت تمنع التطور، والنماء، ووفرة الانتاج، وتراكم الثروة، وتبادلها، وتمركزها، وتمنع في موازاتها كل أشكال التقدم العلمي، والانفصاح الفكري والديني والثقافي. وهكذا لمعت أسماء رجال بارزين أسهموا على نحو جذري، في تعميق مضمون تلك التحولات وفي دفعها باتجاه غاياتها، ففي ميدان العلوم نذكر منهم دافني

الخليفة إبطال قانون صدر مخالفاً لأحكام كتاب الله، أو لسنه رسول الله. غير أن الرقابة الدستورية الاسلامية كانت متروكة، بالفعل، كإمانة في يد الخليفة أو السلطان الذي يعود له وحده تقرير إبطال قانون أو تدبير مطعون فيه لجهة مخالفته أحكام القرآن أو السنة.

والرقابة الدستورية على القوانين صنفان : الرقابة الشائعة والرقابة المختصة. الرقابة الشائعة هي تلك التي يمارسها الحكماء بحكم وظائفهم، خصوصاً عندما يوضع الدستور أمانة في أيديهم، كالدستور الفرنسي للعامين 1791 و 1795، أو عندما يولي الدستور رئيس الجمهورية مهمة حماية الدستور كما نصت عليه المادة الخامسة من الدستور الفرنسي للعام 1958. أما الرقابة المختصة فهي تلك التي تتولاها هيئة خاصة سياسية أو قضائية. فـ «مجلس الشيوخ الحامي للدستور» المنصوص عليه في الدستور الفرنسي للعام 1852 كان مسؤولاً، من الناحية النظرية، عن مراقبة التشريع بما يؤمن احترام الدستور وحمايته. كذلك فإن برزديوم *Presidium* الدولة الاتحادية في الدستور السوفييتي يتمتع بحق تفسير قوانين دولة الاتحاد. كما ان له حق إبطال المراسيم الصادرة عن مجلس الوزراء الاتحادي ومجالس الوزراء في الجمهوريات الاعضاء في حال مخالفتها القوانين وأحكام الدستور.

أما الرقابة القضائية - وهي الرقابة الجادة والفاعلة - فتجسد في القضاء العادي (المحكمة العليا وسائر المحاكم الفدرالية والمحلية) الذي يجري الرقابة على دستورية القوانين في معرض النظر في النزاعات العالقة أو بطلب من المتضررين، وفق ما هو عليه الحال في الولايات المتحدة الاميركية. كما تجسد الرقابة القضائية في هيئة ينشئها الدستور ويحدد اختصاصاتها ويضمن بقاءها واستقلال اعضائها. ففي فرنسا تدعى المجلس الدستوري، وفي ايطاليا المحكمة الدستورية، وفي الهند المحكمة العليا. وقد لخص ادمون رباط الأهداف المتوخاة للرقابة الدستورية بثلاثة : التوازن بين سلطات دولة الاتحاد والدول الاعضاء، وحماية الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وإيجاد الحلول القانونية للحؤول دون التصادم بين الحكومة والمجلس النيابي في الدول الموحدة البسيطة.

الدستورية فكرة وحركة ونظام، ولكنها في وجوها الثلاثة تتأثر بشروط المجتمع السياسي الذي تنشأ فيه وبظروفه التراثية والاقتصادية والاجتماعية. فهي وإن كانت تجد أفضل تعبيراتها في ديمقراطية الدولة المعاصرة إلا أنها تبقى محكومة بحاجات

بعدها اكمل برنامجاً صارماً درس فيه اقسام فلسفة أرسطو، والطبيعات، مع تمكن واضح من الرياضيات وميل باتجاهها لإحكام انظمتها ودقة نتائجها، قياساً بما كانت عليه العلوم الأخرى من اضطراب المنهج وفوضى المضمون.

توجه ديكارت، بعد مغادرته المدرسة، الى باريس حيث تنقل بين أكثر من بلاط كسيد من أصل نبيل (جنتلمان)، ثم غادر باريس سنة 1618 متنقلاً، كمحارب متطوع ودون كبير مآثر، بين جيوش عدد من الأمراء. لكن الأمر لم يطل به، إذ أنه ما لبث أن ترك سنة 1628 هذا النمط من الحياة منسحباً من حلبة شؤون دنياه اليومية والعملية نحو الذات في رحلة بدت له أكثر أهمية وامتاعاً. وعلى عادة علماء تلك الفترة في السلوج الى الطبيعات، بل الى كل علم، من خلال الرياضيات؛ وبالنظر الى الأهمية الاستثنائية التي نسبت الى الطبيعات، بعد توقف طويل، وفي استجابة واضحة لحاجات التحول والتقدم المستجدة وفي أولاهها كما رأينا إعادة اكتشاف الطبيعة أو الأرض، كانت بداية ديكارت الحقيقية في الطبيعات، أو في الطبيعات الرياضية، وذلك بمقالة أولى قصيرة في «وجود الله ووجود النفس» ثم على نحو أكثر شمولاً وتكاملاً في كتابه الضخم العالم *Le Monde*. لكن ديكارت أحجم عن نشر كتابه هذا، إذ أنه تضمن كما يبدو نظريتين اعتبرتا آنذاك على تناقض مع تعاليم الكنيسة، نظرية دوران الأرض ونظرية لا نهائية العالم؛ وكان ديكارت يكن احتراماً داخلياً للكنيسة من جهة، ولم تكن محاكمة غاليليو وإدانته سنة 1616 غائبة عن باله من جهة أخرى، لهذا لم ينشر الكتاب إلا سنة 1677؛ أي بعد وفاة ديكارت بسبع وعشرين سنة وبعد أكثر من أربعين سنة على نشر نظرية غاليليو وتماظم نفوذها، وتحولها الى حقيقة جديدة أخرى في جملة الحقائق التي كانت تتصارع في تلك الحقبة الحاسمة. ويمعزل عن الشروط والظروف الخارجية والشخصية فلإن اسهام ديكارت في وقائع التحول المعرفي والتاريخي لم يكن أقل نشاطاً أو ريادة من أعمال كوبرنيكس أو برونو أو غاليليو، بالرغم من اختلاف الشكل والواقع، بل يمكن القول أن إسهامه كان أكثر شمولاً وجوهرياً وبالتالي نفوذاً؛ وكان قضاء ديكارت لمدة عشرين سنة 1628-1649 من عمره في هولندا، بلد الحريات النسبية آنذاك بعيداً عن تزمّت كرادلة باريس وأساتذتها، دلالة أخرى على نوعية الاتجاه الديكارتية الفكري. ورغم احجام ديكارت عن نشر افكاره ومذهبه الطبيعي دفعة واحدة، فقد مهّد له في أكثر من رسالة ومقالة بالفرنسية واللاتينية، ودافع عنه بحدة في أوساط لاهوتيي باريس وأساتذتها، وفي زياراته القصيرة

Copernicus 1519-1452 L. Davinci 1543-1473، وجيلبرت Gilbert 1603-1540، وجوردانو برونو J. Bruno 1600-1548 وغاليليو Galileo 1642-1564، وكبلر J. Kepler 1630-1571، وفي ميدان الفكر، ورغم اتصاله العميق بالميدان السابق في تلك الفترة نجد ماكيافيلي F. Bacon 1527-1469 N. Machiavelli، وبيكون 1679-1588 T. Hobbes، وعلى المستوى اللاهوتي نجد إراسموس D. Erasmus 1536-1466، وكالفن Calvin ولوتر M. Luther 1546-1483.

وفي الميادين الثلاثة السالفة الذكر، وبخاصة في ميدان العلم، تحرك العقل الأوروبي الغربي في خطوات ثابتة الى الأمام بعيداً عن علوم القرون الوسطى وأفكارها وتعاليمها، فادرك كوبرنيكوس حقيقة أن الشمس هي مركز العالم لا الأرض، واكتشف ماكيافيلي وهوبز، كل على طريقته، أن الإنسان هو شخص واقعي في جسد مادي وهو موضوع احساسات وشهوات ومطامح لا تنطبق عليها بالضرورة تقسيمات العقل السكولاستيكي ولا لوائح الكنيسة، وأعاد لوثر، بعد ثلاثة عشر قرناً من الغربة، الانسان الفرد الى الكنيسة ونجح في تقديمه كائناً عاقلاً مستقلاً قادراً على الفهم والعمل. وهكذا كرست وقائع الحياة الأوروبية، مع مطلع القرن السابع عشر وبعد أقل من قرنين من التحول، جملة اكتشافات وحقائق جديدة يمكن اختصارها في ثلاثة: أ - اكتشاف الأرض (الطبيعة) قيمة بحد ذاتها وموضوعاً لمعرفة الانسان وعمله واهتمامه، ب - اكتشاف الانسان قيمة كاملة ومستقلة عن أي اعتبار آخر خارجي، ج - إحياء ثقة الانسان بنفسه وتفاؤله بالمستقبل واطلاق طموحاته كاملة، وللمرة الأولى بعد غروب شمس حضارة الأغريق.

في هذا المناخ العارم من الحركة، والتفاؤل والتقدم، يمكن تحديد طبيعة اسهام الديكارتية العلمي والفلسفي، الذي يمكن اعتباره، كما سنرى، استجابة دقيقة لاسئلة المرحلة تلك، وهكذا يمكن فهم الدور المعرفي والتاريخي البارز الذي لعبته الديكارتية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

2 - سيرة ديكارت :

ولد رينيه ديكارت سنة 1596 في ضواحي مدينة تور الفرنسية، ودخل في الثامنة من عمره، مدرسة اليسوعيين (الجزويت) لافليش La Flèche، احدى أرقى مدارس ذلك العهد وتخرج منها في سن السادسة عشرة أو السابعة عشرة

وأخطاء عديدة كأنها... ما تعلمته لم يكن الا كشفاً متزايداً عن مدى جهلي». (مقالة في، ص 79). لم يكن سبب ذلك، كما يقول ديكارت، قصوراً في العقل أو الجهد، فقد توفر لتلك الفلسفة أكثر العنصر نباهة ولم يعوزه الحكم الصحيح ولا الجهد المطلوب، لكن القصور الحقيقي إنما كان في المنهج. هناك إذن، حاجة الى منهج جديد يبعد عن الفلسفة، أو العلم، الشكوك والأخطاء.

كان تقويم ديكارت العالي للمنهج ولضرورته ولنوعه، انجازاً حقيقياً في ضوء معايير العصر. فللمرة الأولى يجري الإعلان، بوضوح، أن القصور والوهن والضعف لا تكمن في طبيعة الانسان وفي جهله كما كان يحلّو لفلاسفة العصر الوسيط أن يدعوا تبسيطاً، وإنما في نوع المعرفة المتوارثة والمتداولة وفي أسسها ونهجها تحديداً، يقول ديكارت في القسم الأول من المقالة: «بين كل أشياء هذا العالم، يبدو أن الحس السليم هو الأكثر مساواة في التوزيع، اذ يعتقد كل انسان انه يمتلكه...»

إن ملكة تشكيل الحكم الصحيح، وتمييز الصواب من الخطأ، أو ما يسمى بالحس السليم أو العقل هي ملكة متساوية طبيعياً بين كل الناس... فاختلاف الأفكار لا يعزى اذن الى كون بعض الناس أكثر عقلاً من البعض الآخر، بل لكون أفكارنا تمر في أفتية مختلفة ولأن الموضوعات تؤخذ من وجهات مختلفة، ولهذا فامتلاك قوى عقلية سليمة، ليس كافياً، وإنما المسألة الجوهرية هي في استخدامنا الصحيح لها... ولا أتردد في القول أنني منذ طفولتي قد استنرت على الدوام، ولحسن الحظ، باعتبارات وقواعد بنيت منها منهجاً، استطع به أن امتلك الوسائل التي أزيد بها من معرفتي تدريجياً والارتفاع بها الى اعلى نقطة يسمح بها ضعف مواهب وحياتي القصيرة» (المرجع نفسه، ص ص 77-78).

فما هي، اذن، تلك الاعتبارات والقواعد التي تشكل المنهج؟ الى هذا التعريف العام الذي نجده في المقالة أي تلك التي بواسطتها «ازيد من معرفتي تدريجياً... الى أعلى نقطة»، يقدم ديكارت في قواعد لتوجيه العقل تعريفاً للمنهج أكثر تحديداً ودقة، وهو: «مجموعة من القواعد اليقينية البسيطة التي تكفل لمن يراعيها بدقة ألا يتوهم الصدق في ما هو خطأ، والا يهدر جهوده الفكرية دونما هدف، بل سيزيد من معرفته تدريجياً، فيبلغ معرفة حقيقية في كل ما يمكن معرفته».

المنهج اذن، هو باختصار مجموع القواعد التي تكفل لمن يراعيها بدقة اجتناب الخطأ أولاً، مما يتيح له ثانياً، بلوغ معرفة حقيقية يقينية في كل ما يمكن معرفته، أما قواعد المنهج حسب المقالة فهي أربع:

الثلاث لها، كذلك قدم له برسالة موجزة تحت عنوان مقال في المنهج وذلك بعد سنة 1637. ثم نشر سنة 1641 تأملات في الفلسفة الأولى وهو شرح موسع واضح لأفكاره الأولى. ثم نشر سنة 1646، وباللاتينية كذلك، مبادئ الفلسفة في نص مدرسي واضح، ثم رسالة في انفعالات النفس، آخر مؤلفاته المنشورة، سنة 1649.

حلّ ديكارت في ايلول (سبتمبر) 1649 ضيفاً على البلاط السويدي بدعوة من الملكة كريستينا، سيدة العصر المثقفة، لكن شتاء السويد كان أقسى من أن يتحمّله جسد ديكارت الرقيق، فسقط مريضاً ثم وافته المنية في شباط (فبراير) 1650.

3 - الديكارتية محاولة في المنهج:

يمكن القول، إن الديكارتية هي مذهب في الطبيعة، أو تطبيق للرياضيات الأساسية على الطبيعة، وفقاً لضرورات التحول في لحظة تكون معرفية وتاريخية، أو أنها عقلانية محدثة في مواجهة المدرسية التوماسية التي سادت أواخر العصر الوسيط، غير أن أهم ما في الديكارتية إنما هو اسهامها الرئيسي في دفع مسألة المنهج في العلم الى الواجهة ثم محاولتها تقديم اجابتها الخاصة، في ضوء المبادئ من جهة وحدود التقدم العلمي من جهة ثانية.

ففي مناخ من الحاجة الى العلم والى انجازاته ونسائجه الملموسة، في ظل صعود الانسان ومطامحه الواقعية، بدت مباحث الفلسفة الوسيطة صورية، عقيمة، وجافة، وعاجزة عن تلبية تلك الحاجات التاريخية الملحة والمحددة، على خلاف الرياضيات والطبيعات، العلمين اللذين اضطلعوا بالنصيب الأعظم من الريادة والأهمية في توفير أدوات التحول ووسائله النظرية والمادية. لم تبد الفلسفة كذلك طوال عشرة قرون، أو ما يزيد، عجزاً أو ضعفاً في أداء ما هو مطلوب منها، فقد كانت في ثوبها الاوغسطيني ثم التوماوي، رديفاً ملائماً ومناسباً تماماً لحاجات الكنيسة ومجتمعها. ولكن تبدل المجتمعات والمهام والحاجات والمطالب في مطلع عصر النهضة اسقط تلك الطمأنينة التي عاشت الفلسفة في كنفها. لم تعد الفلسفة الآن في شكلها وأفكارها الوسيطة، ملائمة لشرط العلم الصاعد ولم تعد قادرة على تمثيل أي دور ايجابي في تلبية الحاجات المستجدة والملحة. لذلك بدت الفلسفة في أزمة، وهو بالضبط ما أدركه ديكارت وهو يتلقى تلك الفلسفة في كلية الجزويت، لذلك رأيناه يقول في مقالة في المنهج:

«حالما أنهيت برنامج دراسي الكامل، حيث يفترض بالمراء أن يبلغ به درجة المتعلمين، وجدت نفسي تحت وقع شكوك

الأولى: «أن لا أقبل شيئاً كحقيقة إذا لم اتميزه بوضوح... وأن لا أقبل منه الا ما يمثل لعقلي بوضوح وتميز، وبشكل لا يسمح بقيام أي شك فيه».

الثانية: «أن اقسام الصعوبات التي أفحصها الى اكبر عدد ممكن من الأجزاء... حتى يمكن حلها بالشكل الأفضل».

الثالثة: «أن أبدأ بنظام... من الموضوعات الأبسط والأسهل فهمها، حتى اترقى رويداً رويداً... الى معرفة الموضوعات الأكثر تعقيداً».

الرابعة: «أن أقوم في جميع الحالات بإحصاءات عامة ومراجعات شاملة الى الحد الذي أتأكد معه أي لم اغفل شيئاً».

ويمكن إدراك حدود المنهج الديكارتى، على نحو أفضل، في القواعد التفصيلية التي يعينها في قواعد لتوجيه العقل والتي تبلغ احدى وعشرين قاعدة، رغم أنه يمكن اعتبار القواعد التالية أكثرها أولوية وأهمية:

«القاعدة الثالثة: على بحثنا أن لا يتجه، في الموضوعات التي نفحصها، نحو ما فكر به الآخرون، أو ما نتوهم نحن، بل نحو ما يمكن إدراكه بوضوح وما يمكن أن نستخلصه بدقة، ولا يمكن نيل معرفته بأي طريق آخر».

«القاعدة الرابعة: هناك حاجة الى منهج لبلوغ الحقيقة، أما بدون ذلك فمثلنا مثل بعض الناس يتحرقون شوقاً للعثور على كنز فيجوبون الشوارع عليهم يعثرون على شيء، اتفق أن سقط من عابر سبيل. هذه طريقة معظم الكيميائيين وبعض المشتغلين بالهندسة وبعض الفلاسفة ولا شك أن مثل هذا البحث غير المنظم يفسد نور بصيرتنا الطبيعي ويعمي قدراتنا العقلية».

«القاعدة الخامسة: يتألف المنهج اذا أردنا بلوغ أية حقيقة... من رد ما هو غامض أو مركب الى ما هو أبسط، خطوة خطوة، وأن نبدأ بإدراك حدي لما هو بسيط تماماً ثم الى سائر المدرجات الأخرى في خطوات ماثلة تماماً».

«القاعدة السابعة: إذا ما بلغنا في المسائل التي نفحصها خطوة في السلسلة يبدو ادراكنا لها غير كاف لأن يكون ادراكاً حدياً، فعلينا التوقف عندها. علينا أن لا نحاول فحص ما يليها، اذ سيكون ذلك عملاً لا طائل تحته».

ذلك هو المنهج الذي يستطيع أن يصل بنا الى مستوى المعرفة اليقينية. ولكن ما هي المعرفة اليقينية أو اليقين؟ ما هي علاماته وشروطه؟ الجواب يتلخص بالتأكيد في القواعد التي ذكرناها، وبخاصة في القاعدة الأولى من قواعد المنهج في المقالة التي تنص على «أن لا أقبل شيئاً كحقيقة إذا لم اتميزه

بوضوح»، أي أن التميز والوضوح هما علامتا اليقين. المعرفة المتميزة والواضحة هي المعرفة اليقينية. وفي مواضع أخرى من المقالة والتأملات، يضيف ديكارت البساطة والتنظيم كعلامتين آخرين للمعرفة اليقينية، الا أنها في الحقيقة خطوتان جزئيتان ولاحتقان للتمييز والوضوح. الا أن معيار اليقين لا يكتمل بالتمييز والوضوح وإنما باستبعاد مطرد لكل ما يمكن الشك به. الحقيقي أو اليقيني، اذن، هو التميز، الواضح والذي لا يمكن الشك به. تلك هي المعرفة اليقينية التي يبحث عنها ديكارت، والتي تصلح لأن تكون القاعدة الصلبة لسائر أقسام المعرفة أو العلوم، تماماً كما نقيم في الهندسة، نموذج اليقين عند ديكارت، نظاماً شاملاً وتاماً انطلاقاً من نقطة أولى بديهية ثابتة ومطلقة. فأين نجد في معرفتنا تلك النقطة الأولى البديهية الثابتة المطلقة؟ ذلك هو المضمون الحقيقي لمشروع الشك الديكارتى والذي يجب التوقف عنده، شرطاً أساسياً لبلوغ المعرفة المتميزة والواضحة والتي لا يزيددها الشك الا ثباتاً ويقيناً.

4 - من الشك الى اليقين:

بعد أن تحددت الغاية، اذن في «طلب المنهج الحقيقي لبلوغ معرفة كل شيء يمكنني عقلي من معرفته». (ديكارت، مقالة المنهج، 88). أو «طلب اليقين في العلوم». (المرجع نفسه، ص 89)، بكلام أدق، وبعد أن حددنا التميز والوضوح علامة لليقين وتعدر الشك به شرطاً له، يمكننا التقدم الى الامام بحثاً عن المعرفة التي تنطبق عليها علامات اليقين وشروطه.

في كلية لافليش وفي دراسته المركزة لفلسفة القدماء، لم يجد ديكارت تلك المعرفة المتميزة الواضحة التي لا يمكن الشك فيها والتي يمكن اعتبارها أساساً متيناً للعلم والفلسفة، «ومع أنه توفر لها عبر قرون، اكثر العقول نباهة على الاطلاق فلا شيء فيها الا وهو موضوع جدال، وتشوش واضطراب... وكيف تتناقض الآراء في المسألة الواحدة، وكلها من اناس متعلمين، بينا واحد منها فقط هو الصحيح». (المرجع نفسه، ص 82). واذا كانت الفلسفة كذلك فما قولك بحال العلوم المشتقة من الفلسفة أو التي تستند اليها: «أما بالنسبة للعلوم الأخرى والتي تشتق مبادئها من الفلسفة، فيمكنني القول أن المرء لا يمكنه ان يبني شيئاً متيناً على قواعد أو أسس غير متينة». (المرجع نفسه، ص 82).

هذا الحكم لا يسري على الميتافيزيقيا وحدها، كما قد يظن، بل كذلك على الفروع التي تتضمن قدراً عالياً من التميز واليقين، كما يعتقد عادة؛ فالمنطق، مثلاً، والذي استمر

منها أو بالإبقاء عليها حين تثبت يقينيتها». (المرجع نفسه، ص 15). لكن ديكارت لا يفحص أفكاره واحدة واحدة، وإنما هو يكتفي بخطوطها العامة: «... وليس بواجب كي أدرك هذه الغاية أن أبين زيفها كلها، فهذا أمر قد لا ينتهي أبداً... وإنما يكفي لرفضها كلها أن أجد سبباً للشك فيها». (المرجع نفسه، ص 15).

يخصص ديكارت التأمل الأول من تأملات في الفلسفة الأولى لمراحل الشك، كذلك هو يستعيد في أجزاء هامة من المقالة والمبادئ معتبراً إياه تمهيداً ضرورياً لكل عملية بناء لاحقة. يقوم هذا الشك، بإيجاز، في بيان عجز الحواس أولاً عن تقديم معرفة واضحة متميزة: «ورغم أن أكثرنا لذي من معرفة صادقة ومتميزة مصدره الحواس، أو من خلال الحواس، إلا أن هذه الحواس تبدو لي أحياناً خادعة. ومن الحكمة بالتالي أن لا أثق كلياً بما خدعني، ولو مرة واحدة». (المرجع نفسه، ص 15). ويعيد ديكارت صياغة الاعتراض نفسه في المبدأ الرابع من مبادئ الفلسفة: «... لقد حدث وخذعتنا حواسنا، ولذلك علينا أن لا نثق كثيراً في ما قد خدعنا في السابق». (ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص 150). ومع انهيار ثقتي بالحواس تنهار الأشياء والمعطيات التي أحسها فيّ وحولي، خصوصاً واني أثناء المنام، كما يقول أرى أشياء شبيهة بتلك التي أحسها في اليقظة، «ولكن لنعترف مع ذلك أن هناك أموراً أكثر بساطة وولية تقدمها الهندسة والحساب والعلوم المشابهة والتي تعالج أموراً بسيطة وولية جداً دون أن تعني بوجودها الخارجي الفعلي... فإثنان وثلاثة يساويان خمسة، في يقظتي كما في منامي، وكذلك المربع لا يمكن أن يكون له أكثر من أربعة أضلع ولا يمكن أن يصيب هذه الحقائق الواضحة والبسيطة أي شك أو ظن خطأ». (ديكارت، م، تأملات، ص 17-18). ورغم أن الله المطلق الخير لا يخدعني في ذلك كله، فلنذهب مع «أولئك الذين ينفون وجود إله يمثل تلك القدرة»، ولنفترض، «أن شيطاناً مكرراً خادعاً لا يقل قوة عن الله قد بذل كل قوته في خداعي في ما اعتقده» (المرجع نفسه، ص 22)، وهكذا «فإنني اعترف أن لا شيء مما كنت اعتقده صحيحاً أو حقيقياً إلا ويمكنني، بشكل أو بآخر، أن أشك فيه». (المرجع نفسه، ص 19).

هناك، إذن، شك يطال كل معطى وكل تصور بل وكل معرفة إلا أن أمراً واحداً يبقى في معزل من الشك، وهو أي الشك، أي أي أفكر، ولو افترضت أسوأ الاحتمالات فتصورت أن هناك إلهاً خادعاً يخدعني في كل ما أحسه أو أعقله إلا أنه لا

طويلاً مثلاً للدقة، يحاكي بها الرياضيات، يبدي عند التحليل قصوراً جوهرياً، قصور عن أن يكون منتجاً، وهو ما يلتقطه ديكارت بكثير من الوضوح: «وبالنسبة للمنطق فإن صورته والشرط الأعظم من تعاليمه لتبدو كأنها تشرح ما يعرفه المرء أكثر مما هي تعلم لما هو جديد». (المرجع نفسه، ص 88) (هذه الملاحظة الثابتة من ديكارت تحولت نقداً كلاسيكياً للمنطق، وللصوري منه بخاصة. فهو يبدو محكوماً بمعادلة دراماتيكية، فهو إما يكون صحيحاً وغير منتج لأي جديد، أو يكون منتجاً ولكن غير صحيح). وحتى الرياضيات، والتي بدت أثناء دراسته أنها الوحيدة التي تمكنت «من تحقيق خطوات متقدمة... أي نتائج واضحة ومتميزة»، (المرجع نفسه، ص 89)، فإنها مصابة بعقم من نوع آخر وهو فشلها في أن تكون ذات منفعة عامة، فهي لا تتعدى مجرد تطبيقات عملية ضيقة.

هذا الاضطراب في المعرفة، من حيث مستوى اليقين بالمعنيين الخاص والعام، دفع ديكارت إلى خارج المسألة برمتها، أي إلى كنس تلك المعارف جميعاً محاولاً البحث عن أسس جديدة أكثر ثباتاً تصلح لأن تكون قاعدة صلبة للعلم الجديد. فهو يقول في التأملات: «تبين لي منذ حين أنني نلتقت... طائفة من الآراء الخاطئة ظننتها صحيحة ثم اتضح لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادئ هي على هذا الحال من الاضطراب لا يمكن أن يكون إلا أمراً يشك فيه، ولهذا قررت أن أحرر نفسي جدياً مرة في حياتي من جميع الآراء التي آمنت بها قبلاً وأن ابتدئ الأشياء من أسس جديدة إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم أسساً ثابتة ودائمة». (ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ت 1، ص 15).

وكما يجد ديكارت تلك الأسس أو المبادئ الثابتة والدائمة يخضع كل معارفنا ومعتقداتنا لعملية فحص شاملة لمعرفة مدى انسجامها مع معيار اليقين الذي ذكرناه في الفقرة السابقة. وعملية الفحص الشاملة تجدد ترجمتها في مشروع الشك الديكارتية. وحتى نميز بين هذا الشك وأنواع أخرى معروفة من الشك، فنقول أنه شك منهجي، شك في كل ما يحتمل شكاً. هو ليس شكاً من أجل الشك، بل خطوة أولى تأسيسية في سبيل تحصيل المعرفة يقينية. هو الجانب السلبي الذي يسبق لحظة بناء المعرفة، والنفي الذي يلغي كل ما هو غامض ويزيل كل اضطراب وركاكة من أجل تأسيس معرفة بديلة تقوم على أسس صلبة، متميزة وواضحة: «أما في ما يتعلق بكل الآراء التي تعلمتها حتى الآن، فإنني لا أجد أفضل من كنسها جميعاً، بعيداً، حتى يمكن استبدالها في ما بعد بأفضل

واضحة ومتميزة، بل انه لقصور عندي أن لا أحسن الافادة من تلك الحرية فأعطي موافقي الجاهزة لمسائل تبدو لي غامضة. (ديكارت، م، التأملات، ص 50).

أما في ما يخص النتيجة التي تمخض عنها الشك، أفكر الآن أنا موجود، فهي بدورها تمثل انجازاً تاريخياً هاماً، من حيث هي انجاز معرفي هام يعكس بأمانة تحولات تاريخية بارزة، ويعبر في الوقت نفسه عن تبني الفكر لهذه التحولات ثم اسهامه فيها. فالحقيقة الأولى المطلقة، من حيث اليقين ومن حيث الزمن، هي الأنا، الأنا - الفرد تحديداً، هي أكثر أولوية، ويقتضى بالتالي، من كل الحقائق التي ستلي، وأياً كانت. هذا الاعلان المباشر البسيط للأنا، كحقيقة أولى مطلقة أو بداية حقيقية للعلم والفلسفة هو حدث جديد في تاريخ الفلسفة، هو تعبير عن المركز الهام والمتقدم الذي احتله الأنا - الفرد في مطلع عصر النهضة سابق لكل الحقائق الأخرى وكشرط مسبق للحقائق الأخرى.

5 - الأنا، الله، العالم :

يفضي بحث ديكارت عن اليقين، كما رأينا، الى اكتشاف الحقيقة الأولى المتميزة الواضحة والتي لا يرقى اليها الشك وهي وجودي الفردي كذات مفكرة أو كائن مفكر. فطالما أنا افكر فأنا موجود. هذه حقيقة لا يغيرها شك، ولا خداع شيطان ماكِر، بل أن ذلك ليزيد من وضوحها وتميزها ويقينتها، وهكذا وجد ديكارت أخيراً، نقطة ثابتة مطلقة يمكن أن يبني عليها فلسفته، تماماً كذلك «النقطة الثابتة غير المتغيرة التي كان يبحث عنها ارخيدس أساساً لتصوره للعالم». (المرجع نفسه، ص 20). هذه النقطة الثابتة الأولى هي الأنا Ego وليس لدينا الآن غير تلك الحقيقة - الأنا، الذات، النفس، لا الله ولا أشياء العالم المادي، رغم انه سيستعيد بعد قليل ثقته بهاتين الحقيقتين، مشتقاً فكرة وجود الله من فكرة النفس، وفكرة وجود العالم المادي من فكرة الله.

يفتح ديكارت التأمل الثاني من التأملات بالقول: «أما الآن فلني أقفل عيني وأذني وحواسي جميعاً. . . وابحث في ذاتي». (المرجع نفسه، ص 28). وبعد تحليل مسهب لما يمكن أن يكون في الذات من أفكار يصل ديكارت الى أن في الذات (1) أفكاراً عارضة، ربما كان سببها في الخارج، (2) أفكاراً مصطنعة ربما كانت من صنع خيالي، (3) أفكاراً غريزية مثل فكرة الله. وطالما أن لكل فكرة سبباً أو مصدرأ، فربما كانت ذاتي سبباً لأفكاري العارضة وأفكاري المصطنعة، أما فكرة

يستطيع أن يحدوني في أي فكر. هذه قضية لا يزيدها الشك فيها الا يقيناً وثباتاً، «التفكير اذن هو الصفة التي تخصني وهي وحدها، بين سائر الصفات، لا يمكن فصلها عني. وهكذا فأنا موجود، تلك حقيقة» (المرجع نفسه، ص 22-23) أو حسب صياغة المقالة: «افكر، اذاً، أنا موجود» (ديكارت، المقالة، ص 98).

وهكذا يصل ديكارت، بعدما شك في كل ما يمكن الشك فيه الى الحقيقة الأولية الواضحة، التي لا يمكن الشك فيها. تلك الحقيقة هي الأنا أو الذات «والتي قبلها دون تردد كمبدأ أول في الفلسفة التي ابحت عنها». (المرجع نفسه، ص 98). تلك هي النقطة الأولى المطلقة التي بحث عنها ديكارت، والتي تتخذها الديكارتية قاعدة صلبة تقيم عليها نظريتها في فلسفة العلوم، وفي الفلسفة عموماً.

تكتسب عملية الشك في ذاتها وفي النتائج التي اسفرت عنها، أهمية عالية من وجهة منهجية وتاريخية في آن.

فعلى المستوى المنهجي، يمكن اعتبار اصرار ديكارت على طلب الحقيقة في العلوم، أو اليقين المطلق كسباً معرفياً هاماً في مواجهة روح التقليد التي سادت العصور الوسطى، أو التسليم الأعمى بما قاله القدماء، وهو ما نعه ديكارت على اساتذته المدرسين. وبمعزل عن مسألة جدية مراحل الشك، التي عرضنا له، الا أن فكرته العامة تبقى جوهرية جداً في حدود ما تعنيه من جذرية ونقد ونفي وتحليل متبصر يجب أن يسبق حكم اليقين؛ حكم يجب أن يعلّق حين لا تتوفر شروطه جميعاً.

وعلى المستوى التاريخي، تعتبر عملية الشك الديكارتية، في ذاتها وفي نتائجها، تجديدأ جريئاً بالغ القيمة حسب معايير العصر. هي جراءة في مواجهة اللاهوتيين وأساتذة المدارس، كما يسميهم ديكارت، الذين ادركوا خطر فتح الباب أمام ملكة الحس الصحيح، أو ذلك النور الطبيعي، في ممارسة حق الانسان الطبيعي في التفكير والاستنتاج والنقد، حق يمارسه بمهارة عالية «حتى أولئك الذين لا يتكلمون الا لغة بريتياني السفلى ولم يتعلموا اللاتينية في حياتهم». (ديكارت، م، المقالة، ص 81). هو نقد لاذع مبطن لاساتذة عصره. وكى ندرك مدى صعوبة مشروع الشك، من حيث الأساس، يكفي القول أن ديكارت اضطر الى الدفاع عن مشروعه، في «التأمل الرابع» مثبّثاً أن الشك ليس كفراً وهو لا يتناقى مع حكمة الله وحسن تدبيره: «ليس قصوراً في كمال الله إنه اعطاني حرية الموافقة أو الرفض لأشياء لم يجعلها في فهمي

والذي لا يندفع . وهكذا نستعيد ثقتنا بالعالم المادي أو الطبيعة وما فيها من أشياء أو موضوعات، مع التأكيد على احتمال الخطأ في الجزئيات نظراً لطبيعتنا غير الكاملة.

انتهت إذن، عملية تكوين اليقين من جديد، بالثلاثية الديكارتية المترابطة انطلاقاً من الذات؛ من الذات إلى الله ومن الله إلى العالم. ورغم أن وجود العالم المادي قد خضع، كما رأينا، لعملية فحص منهجية فقد جعل ديكارت وجوده مؤيداً بضمان الهي، إلا أن ذلك لم يضعف إطلاقاً من حقيقة وجود هذا العالم واستقلالية قوانينه في آن واحد.

6 - العالم المادي، حقيقة ميكانيكية مستقلة:

إذا كنا قد تحدثنا حتى الآن في انجازين ديكارتيين بارزين، الأول في المنهج والثاني في اكتشاف الأنا، فإن الانجاز الثالث هو الآن في ميدان العالم المادي - أو ميدان الطبيعة والعلم الطبيعي.

ينتهي ديكارت في مذهبه الفلسفي إلى إرساء وجود جوهرين مختلفين ومستقلين تماماً وهما الجوهر المفكر والجوهر المادي. هما جوهران بالمعنى الكامل للجوهر، حسب تعريف الجوهر في المبادئ كموجود غير مفتقر في وجوده إلى أي شيء آخر: «ما نعيه بالجوهر هو ذلك الشيء الذي لا يحتاج في وجوده إلى أي شيء آخر». (ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص 171)، ورغم أن هذا التحديد لا ينطبق تماماً إلا على الله غير المفتقر إلى شيء، إلا أن الفكر والامتداد هما، رغم ذلك، جوهران حقيقيان. وهما مختلفان تماماً، بمعنى أن الفكر هو غير المادة أي أن كل ما يخص الفكر هو غير ممتد وغير مادي كلياً، وأن كل ما يخص المادة فهو غير الفكر وغير فكري تماماً: «هناك دائماً في الجوهر خاصية رئيسة تشكل طبيعته الوحيدة وعليها تستند كل الكيفيات الأخرى. وهكذا فالامتداد في الطول والعرض والعمق هو خاصية الجوهر المادي، والفكر هو خاصية الجوهر المفكر». (ديكارت، مبادئ، ص 172).

هناك إذن عالمان مختلفان، كل منهما مؤلف من جواهر تامة ومستقلة أحدها عن الآخر: عالم الفكر وعالم المادة، وهما في الوقت نفسه مرتبطان واحدهما بالآخر. هذه المعادلة العلمية - الفلسفية هي انجاز علمي - فلسفي وتاريخي. هي نوع من المصالحة المعرفية والتاريخية بين الحقيقة الروحية والدينية من جهة، والحقيقة المادية والعلمية من جهة ثانية. وهي اعتراف بالعالم المادي جوهرراً مساوياً، للعالم الفكري والروحي والديني. هذا الموقف هو يمثل نقلة حاسمة من مرحلة سيطرة اللاهوت وميتافيزيقيا المدارس وصورها وغاياتها إلى مرحلة

الله، فمن الضروري أن يكون لها سبب كذلك. فهل الذات سبب لفكرة الله... تبقى فكرة الله فقط، فهل تكون ذاتي سبباً أو مصدرها؟ إن اسم الله يعني جوهرراً لامتناهياً، أدياً، لا يتغير، مستقلاً، تام المعرفة، تام القدرة، بواسطته خلقت أنا، وخلق كل شيء آخر، إذا كان موجوداً». (المرجع نفسه، ص 37). ولأني لا أستطيع أن أكون سبباً لتلك الكمالات الموجودة في تعريف الله، «اذ لو كنت قادراً على ذلك لكنت منحتها لنفسي». (ديكارت، المقالة، ص 100). ولأن لتلك الكمالات سبباً بالضرورة، فلا شيء إذن أقل من الله قادر أن يكون سبباً لتلك الكمالات وسبباً لفكرة الله، ولا شيء بالتالي غير الله قادر أن يكون ذلك السبب، أي «ان علينا أن نستنتج أن الله موجود بالضرورة». (ديكارت، م، التأملات، ص 37). الله إذن موجود تلك هي النتيجة التي ينتهي إليها ديكارت في التأمل الثالث، ثم في المقالة وفي عدد كبير من مبادئ الفلسفة يبرهن على وجود الله بأشكال وصيغ مختلفة لا تخرج كثيراً عن هذا الاستدلال المعروف في الأدلة الكلاسيكية على وجود الله، باسم الدليل الانطولوجي.

وكما استخرج ديكارت فكرة الله من فكرة الذات، كذلك سوف يستخرج الآن فكرة العالم المادي من فكرة الله. فبشبات فكرة الله الموجود ضرورة، والتام المعرفة والقدرة والذي لا يندفع، نستعيد ثقتنا باحساساتنا وبموضوعاتها الخارجية، أي بوجود أشياء مادية مستقلة عنا. يقول ديكارت في نهاية التأمل الخامس: «بعدما ثبت من أن الله موجود، وبعد تأكدي من أن كل الأشياء تعتمد عليه، وأنه ليس بخادع، أستطيع أن استنتج ان ما أدركه بوضوح وتميز لا يمكن إلا أن يكون صحيحاً». (المرجع نفسه، ص 57). وهكذا ومع احتفاظ ديكارت بمعيار اليقين السابق، إلا أنه يضيف إليه الآن ضماناً أخرى وهي الضمانة الالهية التي لا تعارض مع شروط اليقين الأخرى.

بعد أن توافرت شروط المعرفة اليقينية، يتجه ديكارت نحو اثبات وجود أشياء العالم الخارجي، وهو ما يفتح به التأمل السادس بالقول: «لم يبق الآن غير التثبت من وجود الأشياء المادية، وأني لأعرف على الأقل وبوضوح أن هذه الأشياء قد توجد في حدود اعتبارها موضوعات رياضية لأنني أتبينها إذ ذاك بتميز ووضوح، لأن الله يمتلك بلا شك القدرة على إيجاد أي شيء يمكنني تصوره بتميز، ولا شيء عنده مستحيل إلا إذا بدا، في محاولتي لتمييزه، متناقضاً». (المرجع نفسه، ص 58). فالأشياء المادية التي تبدو لي متميزة وواضحة هي كذلك في الواقع بضمانة أخيرة ومطلقة من الله الذي لا تعوزه قدرة

الاجتماعي - الاقتصادي، الذي حملته الديكارتية وسعت من ثمة الى تحقيقه. أن إعلان الطبيعة (المادية المحيطة بنا) هدفاً للإنسان وعلومه وفلسفته، ثم السعي لتملكها والسيطرة عليها، هما هدفان يتعارضان على نحو كلي مع الأهداف المقترحة للإنسان في لوائح العصر الوسيط وفي توجهات الفلسفة الوسيطة.

وإذا كانت الطبيعة هي هدف الديكارتية العام، فإن الإنسان، في حفظ صحته وإطالة عمره وتنمية ذكائه وقدراته، هو الهدف المباشر والخاص - شعارات كان انسان العصر الوسيط دونها بمسافات. لذلك يتابع ديكارت تحديد هدف العلم فيقول: «إلا أن هذا لا يعني فقط ابتداءً بغير حد للفنون والمهن التي تمكننا من التمتع السهل بشمار الأرض وخيراتها وإنما بمقدار ما يؤدي ذلك الى حفظ الصحة التي هي، بلا شك النعمة الكبرى في الحياة بل وأساس كل النعم الأخرى، فالعقل يعتمد الى حد كبير على حال اعضاء الجسم وأمرجه الى حد أنه اذا أريد جعل الانسان أكثر ذكاء وحكمة مما هو الان، فتلك، كما اعتقد، وظيفة الطب». (المرجع نفسه، ص 117-118).

هذا الالتزام الصريح والمطلق بالطبيعة والانسان كهدف للفلسفة والعلم هو، بلا شك، مؤثر التحول من الفلسفة الوسيطة الى الفلسفة الحديثة من جهة، ومبرر أبوة ديكارت الأصلية لهذه الفلسفة من جهة ثانية.

أما الشرط الأساسي الذي يسمح بتحقيق شعار سيادة الطبيعة وامتلاكها فهو بالتأكيد معرفتنا بها، وهو ما ينجزه ديكارت على نحو تفصيلي في العالم وعدد من أعماله الأخرى. غير أن معرفة الأجزاء والتفاصيل هي دائماً لاحقة بمعرفة المبادئ والتي هي «الأسباب الأولى لكل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد في العالم»، (المرجع نفسه، ص 119)، وهي المبادئ التي يعرض لها في كتابه مبادئ الفلسفة، أو حسب تقديمها «الأكثر تعميماً في الفيزياء، أي شرح مبادئ الطبيعة أو قوانينها الأولى». (ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص 143).

وحسب المبدأ الرابع من المبادئ، العالم امتداد، لا حد له. وهو ملاء لا يتخلله فراغ، إذ أن ما يعتقد فراغاً هو بحد ذاته امتداد، الا أنه ليس امتداداً بالمعنى الفيزيائي للموس. ولا يكتفي ديكارت بذلك، بل يعتبر في المبدأ الثالث والعشرين، أن كل التنوع والكثرة في المادة إنما سببها الحركة: «كل التنوع في المادة، أو كثرة الأشكال التي نراها إنما تعتمد على الحركة». (المرجع نفسه، ص 198). والحركة هذه مقننة في قوانين تحاكي عمل الطبيعة تماماً وأعمها ثلاثة، الأول: «إن

التوازن مع العلوم الطبيعية الصاعدة، وبخاصة علم الفيزياء - علم جذوره في الهندسة وثماره في الميكانيكا - والذي بات سلطة جديدة طاعة الى مقاربة الطبيعة مباشرة، في ذاتها كما هي، لا بالواسطة. وهذا التحول الفلسفي هو رمز تحول تاريخي أكثر شمولاً تضمن، في جملة ما تضمنه، إعادة اكتشاف الانسان الفرد وإعادة اكتشاف الطبيعة، وذلك للمرة الأولى بعد أفول شمس العقل اليوناني.

يولي ديكارت مسائل العلم الطبيعي عناية فائقة الى حد يمكن القول معه أن الديكارتية هي فلسفة العلم الجديد، في تبنيه للعالم المادي ووصفه وتفسيره له، بل أن كل الذي رأيناه في مباحث المنهج واليقين لم يكن في حقيقته غير محاولة تأسيس قاعدة فلسفية متينة للعلم الجديد. في ظل هذا الموقف الدقيق، وبعيداً عن تبريرات اللاهوتيين ومثالية الميتافيزيقين، يبدي ديكارت احتراماً عميقاً للطبيعة ورغبة عارمة في مقارنتها وفهمها، احترام أين منه مواقف المدرسين الذين يدعون الانتساب الى ارسطو وهم أبعد ما يكون عن فهمه للطبيعة، هؤلاء «الذين يدعون أنفسهم أرسطيين هذه الأيام سيرون جداً إن توفرت لهم معرفة بالطبيعة كتلك التي توفرت له». (ديكارت، المقالة، ص 123). أرسى ديكارت قاعدة هذا الموقف في المقالة والتأملات، ثم أسهب في تفصيله في كتابه الضخم *Le monde* العالم 1633، أحجم عن نشره بعد محاكمة غاليليو، والكتاب مخصص في غالبه لاعادة قراءة العالم، بل واستعادة سياق تركيه، من وجهة هذا التصور الفيزيائي الهندسي الجديد ووفق قوانين ميكانيكية خالصة.

الا أن تأسيس العلم الجديد، وتحديدته النظري، لا يتمان على قواعد نظرية فحسب بل على قواعد عملية وتطبيقية يؤكد عليها ديكارت تكراراً.. فعلى خلاف التجريد والشكلية اللتين انتهت اليهما الفلسفة المدرسية في نهاية العصر الوسيط، يبحث ديكارت عن فلسفة جديدة تصلح أساساً للعلم الجديد في سياق غايات عملية وتطبيقية تقود الى سيطرة الانسان على الطبيعة: «... فبدلاً من الفلسفة التجريدية التي تدرس في المدارس علينا العثور على فلسفة تطبيقية تجعلنا، بفضل معرفتها الواضحة والتميزة وفعل النار والماء والهواء والنجوم والسموات وباقي الأجسام التي تحبب بنا، قادرين على توظيفها في كل الاستخدامات التي نرغبها، وتحيلنا بالتالي أسنيد الطبيعة ومالكها». (المرجع نفسه، ص 117).

كان هذا الهدف الذي تضعه الديكارتية أمام العلم جديداً في زمانه، وهو يشير بوضوح نام الى المطلب التاريخي،

قاعدة متينة في الهندسة. وهو ما يفردنا الى الحديث على العقلانية في المذهب.

على مستوى المذهب، يمكن المجازفة بالحكم على الديكارتية - رغم أن ديكارت لا يميل الى ذلك - انها انقلاب عقلائي على المدرسة الأرسطية التي سادت في أواخر العصر الوسيط. ولأنها كذلك، فمن الطبيعي أن تكون عودة بشكل أو بآخر، الى الافلاطونية، ولعل هذا هو سبب ترحيب الأوغسطينيين بها بخلاف الآخرين آنذاك. فإذا كان الوجود واليقين المطلق هما مطلبنا، فإنه مطلب لا يتحقق بالتأكد في الجزئيات وإنما في الكلّيات، وإذا كان اليقين في الكلّيات فهو بلا شك عود مباشر الى افلاطون والأفلاطونية. هذا الاستنتاج مرتبط مباشرة ومن وجهة سلبية، بتطورات الأرسطية. فقد أرسى أرسطو تقليداً في المعرفة والفلسفة استمر طويلاً يقوم على أن وظيفة العقل هي المعرفة، أو التعرف، أكثر مما هو التفكير أو التأمل الداخلي - بالمعنى الحصري للكلمة. أما مع الديكارتية فقد اختلف الأمر تماماً. لم يعد العقل ذاتاً تواجه موضوعها وحسب، وإنما غدا ذاتاً وموضوعاً في الآن نفسه، أي أن العقل، وباستقلال عن الوجود، بات في الديكارتية موضوعاً للتفكير. ولهذا مارست الديكارتية شكاً كاد يكون كاملاً - أي تفكيراً داخلياً عميقاً، وهذا كسب جديد للعقل. أما الكسب الثاني فهو اكتشافها أن الذات، بل الذات المفكرة، هي الحقيقة الأولى اليقينية - قبل الله وقبل العالم المادي. وهكذا فبدلاً من السير من الوجود الى العقل، كما في الأرسطية، غدا الاتجاه في الديكارتية من العقل الى الوجود. هذا الاتجاه وجد طريقه بقوة في الفلسفة الحديثة، وصولاً الى القرن التاسع عشر، حتى في المذاهب التجريبية عند لوك وبركلي وهيوم، إذ أن فيها افتراضاً ضمنياً أولياً وهو أن الموضوع المباشر للعقل هو العقل نفسه وليس الخارج. هو تحول ديكارتي تماماً، وفيه بعض أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة.

الا أن هذه العقلانية الديكارتية مرتبطة بتعديل أساسي هو ديكارتي كذلك - رغم أن مدى نجاح هذا التعديل هو موضع نقاش دائم. فالعقلانية الديكارتية تطوّر نوعاً من الثنائية الحادة بين العقل والعالم، ثم تفرض اعترافاً متبادلاً بين الجوهريين، بل ومصالحة إيجابية يعوزها في الحقيقة تبرير أكثر اقناعاً وهو ما لا نلاحظه عند ديكارت. هذا الفشل في ربط حديّ الثنائية تلك، هو النتيجة الأكثر ركاكة في نهاية المذهب. وهو فشل لا يلحق الديكارتية فحسب وإنما ينسحب حكماً على كل ثنائية أخرى كذلك. فالثنائية محكومة دائماً بمأزق لا خروج منه، الا على قاعدة الغاء احد طرفي المعادلة، وهو ما تحاوله العقلانية

كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره»، والثاني «أن كل جسم متحرك فهو يميل الى الاستمرار في حركته على خط مستقيم»، والثالث «أن كل جسم حين يصطدم بجسم أقوى منه لا ينحسر شيئاً من حركته، وحين يصطدم بجسم أقل قوة منه ينحسر بمقدار ما يكسب الجسم الآخر». (المرجع نفسه، ص 200-201). وعليه قس القوانين التي تحكم الجسم الحي في النبات والحيوان والانسان، فهي قوانين ميكانيكية خالصة، «فالجسم آلة»، آلة تعمل بحركة العناصر الداخلية الدقيقة في تنظيم عجيب. الجسم اذن آلة، والأجسام آلات، والعالم بأكمله آلة كبرى تجري وفق قوانين الميكانيكا.

وهكذا، تقدم الديكارتية تصوراً جديداً للعالم المادي، يستطيع معه أي مذهب حسي أو مادي أن يقطع الشعرة التي تربط هذا التصور بالله فيجعله بالتالي تصوراً مادياً ميكانيكياً صرفاً.

وفي ظل هذا التصور، تتحول الأشياء الى آلات تتباين بتباين عناصرها الداخلية من حيث العدد والنسب والقوانين، أي أنها لم تعد، وفق التقليد الافلاطوني والأرسطي، ماهيات وأنواعاً ثابتة. وهذا مبدأ سرف تتأكد صحته باطراد، لا فلسفياً وحسب وإنما من خلال تقدم العلم ونظريات الفيزياء الحديثة والبيولوجيا وسواها.

7 - خاتمة، الديكارتية والعقلانية:

وبعد، فالديكارتية منهج ومذهب. وهي في الحالين عقلانية تحاول أن تكون كاملة.

فعلى مستوى المنهج، هي عقلانية صارمة في طلب الوضوح والتمييز في ما نعرفه، واليقين المطلق في خطواتنا والنتائج التي ننتهي اليها، ولا شيء أقل من اليقين، أو دون اليقين، يمكن أن يرضي الديكارتية. فالمعرفة، كل معرفة، إما أن تكون يقينية على نحو تام ومطلق أو هي ليست معرفة في الأساس. لا وسط بين الحدين، ولا نسبية في المعرفة. ومن أجل معرفة كهذه شككت الديكارتية في الاستقراء وفي نتائجها وصاغت بدلاً منه منطقها الخاص الذي يقوم على الحدس - كحد واضح متميز وبسيط - ثم التقدم من حدس الى آخر في استدلال عقلي صرف. هذا الوضوح التام في المعرفة لا نجده الا في البرهان الرياضي. وهذا النمط من اليقين لا نجده الا في الأنظمة الهندسية - التي لا تعنى أساساً بمدى انطباق معطياتها على الوقائع. وهكذا تردّ الديكارتية الاستقراء والتجربة الى الحدس والاستدلال، كما أنها تؤسس للفيزياء

وأخيراً فالديكارتية من حيث الاهمية هي دائماً فوق كل نقاش، وبصايتها بارزة في مناهج الفلسفة الحديثة كما في مضمونها. الا ان فيها كذلك امراً آخرأ، وهو ما لحظه جون لوك، من أن ديكارت قد جعل الفلسفة امراً ممتعاً. هي مهارة كانت تعوزها الفلسفة الوسيطة المجردة الجافة. والفلسفة ليست بالضرورة نقيضاً للمتعة.

مصادر ومراجع

- Descartes, R., *Œuvres complètes*, éd. C. Adam and P. Tonnery, Paris, 1896-1911.
- —, *The Philosophical works of Descartes*, trans. E.S., Holdene and G.R.I. Ross, 1911-12.
- Fischer, K., *Descartes and his School*, New york, 1887.
- Gibson, A.B., *The Philosophy of Descartes*, 1932.
- Gibson, E., *Le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930.
- Holdene, E.S., *Descartes, His Life and Time*, 1905.

محمد شيا

الديكارتية دون جدوى، فهي ترفض المادية أساساً كما أنها تتجنب بلوغ حد المثالية - التي لم يتجنبها سينوزا وهيغل وغيرهما.

هذا الاستدراك صحيح، الا أنه لا يذهب بتلك القيمة التاريخية العالية التي تمثلتها الديكارتية في مطلع عصر النهضة والفلسفة الحديثة. فالديكارتية محاولة واتجاه أكثر مما هي نظام ناجز مكتمل - وهي روح نلحظها باستمرار في المقالة. هي محاولة عميقة لصياغة فلسفة شاملة للعلم البشري بمعناه الشامل، وتأسيس ذلك العلم بالتالي على قاعدة ميتافيزيقية متينة.

هذا الهاجس التاريخي هو ما يلح عليه ديكارت باستمرار، مؤكداً أن تحقيقه كاملاً هو فوق طاقة فرد واحد، وما الدور الذي اضطلعت به فلسفته الا خطوة أولى في ذلك الاتجاه «... فنشري مبادئ الفلسفة التي استخدمتها انما افتح النوافذ وادع ضوء النهار يدخل الى الكهف الذي انغلق فيه اصحابه». (ديكارت، م، المقالة، ص 124).

الذرية المنطقية

Logical Atomism
Atomisme Logique
Logische Atomismus

1 تعريف الذرية المنطقية:

هي اتجاه من الاتجاهات الرئيسية في معالجة المشكلة، مما يطلق عليه عادة اسم التجريبية المنطقية. وقد انتشرت في انكلترا وتزعمها برتراند راسل، واتخذت من جامعة كامبردج مقراً لها، الى حد أنه يطلق أحياناً على أعضائها اسم جماعة كامبردج.

والذرية المنطقية اسم أطلقه راسل على فلسفته الخاصة. لذا فهي تختلف عن الوضعية المنطقية التي هي فلسفة أعضاء حلقة فيينا. وحسب ما ذكره راسل نفسه في كتابه فلسفي كيف تطورت، استخدم اسم الذرية المنطقية لينعت به لأول مرة فلسفته في محاضراته التي نشرت سنتي 1918-1919 تحت عنوان فلسفة الذرية المنطقية. دون أن يعني ذلك أنه لم يأخذ بها كفلسفة إلا في تلك الفترة. فقرأه مقدمة كتاب معرفتنا بالعالم الخارجي الذي ظهر سنة 1918، تؤكد أنه كان يعتبر فلسفته ذرية منطقية، كما كان يعلق على هذه الأخيرة آمالاً كبيرة في أن تقدم الفلسفة وتخطو بها خطوات عملاقة على درب تطور علمي شبيه بذلك الذي تحقق على يد غاليليو وغيره من رواد العلم الحديث. فهؤلاء أحلوا النتائج الجزئية والتفصيلية القابلة للتأكد محل التعميمات الخيالية.

وترجع أسباب تسميته لها بالذرية الى اقتناع راسل بأن العالم يتكون من كثرة وتعدد في الوقائع المنفصلة، وهما كثرة

وتعدد لا يمكن اختزالهما في وحدة أو ردهما الى عنصر واحد. فالعالم هو مجموعة الوقائع التي تقع فيه، وهي وقائع فردية. إنها عبارة عن بناء يتكون من ارتباط أشياء ارتباطاً عالياً: كقولنا «السبورة على الحائط» و«الاناء في المطبخ» و«الصحف على المائدة»... العالم حوادث نصوغها في قضايا ونعبر عنها بصيغ وعبارات منطقية. ويؤكد راسل في كتابه معرفتنا بالعالم الخارجي على أن هذه الصيغ والعبارات أكثر تجريداً من الوقائع العينية التي تنعكس فيها. ومن هذا الجانب، تختلف القضايا المنطقية عن الوقائع العينية وعن وجود الأشياء الواقعية، كما تتمتع باستقلال عنها.

وتأكيداً على الفرق بين الوقائع والأشياء، يؤكد راسل، على أن الذرات ليست ذرات فيزيائية، بل ذرات منطقية. وهذا سبب تسميته لفلسفته أيضاً بالمنطقية. فالذرة التي يتحدث عنها، هي ذرة التحليل المنطقي لا التحليل الواقعي الشبهي.

ومن هذه الزاوية، تتميز تجريبية راسل المنطقية عن التجريبيات الكلاسيكية، وعلى رأسها تجريبية ديفيد هيوم، فهذا الأخير يردّ معارفنا بكاملها الى الانطباعات والاحساسات معتبراً إياها العناصر الأساسية الوحيدة المكونة للعقل البشري. لذا، فهي ذرية نفسانية حسانية، ترجع محتوى ومضمون الفهم الانساني الى الاحساس.

وفي ذكر هذه الملاحظة ما يكفي لإبراز الارتباط الوثيق بين الذرية المنطقية لدى راسل ونزعة المنطقية المناوئة لكل تفسير نفسي لطبيعة القضايا والتصورات المنطقية والرياضية. غير أن ما تجدر الإشارة اليه، هو أن الذرية المنطقية تمثل الاطار أو الأفق الفلسفي أو الميتافيزيقي للنزعة المنطقية، من حيث إن الأولى تتناول الجانب المتعلق بالنظرة للعالم وعلاقة اللغة به.

لكن راسل وصل الى هذا الجانب عن طريق الرياضيات وبالتفكير في الأساس النظري لهذا العلم. لقد رأى منذ وقت

ترجع إلى النظرية المنطقية الخالصة القائلة إن لكل قضية موضوعاً ومحمولاً، هذه النظرية هي إحدى النظريات التي يشترك فيها لايبنتز مع سبينوزا وهيغل وبرادلي. وبدا لي أنه لو تم رفض هذه النظرية لتحطم كل الأساس المتعلق بميتافيزيقا كل هؤلاء الفلاسفة».

ويمكن القول، إن رفض راسل كون القضايا الحتمية الصورة الوحيدة للتفكير، وإلحاحه على القضايا العلاقة، كان خطوة كافية للتقدم على درب فلسفة مناهضة لمذهب الوحدة ولرسم معالم طريق جديدة نحو مذهب الكثرة الذي ستقوم عليه فلسفته الذرية.

وقد قدم راسل الخطوط الكبرى لذريته في سائر كتبه. لكنه قدم أحسن عرض لها في محاضرات ألفاها خلال سنتي 1918-1919، أطلق عليها إسم فلسفة الذرية المنطقية.

يؤكد في هذه المحاضرات أن نوع الفلسفة الذي يسميه ذرية منطقية موضوع فرض نفسه عليه وهو بصدد التفكير في فلسفة الرياضيات؛ فعندما نحلل هذه الأخيرة ونلاحظ أنها مشتقة من المنطق وترتد إليه بالمعنى الصوري الدقيق. إلا أن المنطق هنا لا ينبغي أن يؤخذ في معناه الواحد المتناهي في الشبه بذلك الذي دافع عنه هيغل. بل هو منطق ذري يشارك الموقف الطبيعي، والفهم المشترك الذي يعتقد بوجود أشياء كثيرة منفصلة. فأول حقيقة بالنسبة للذرية المنطقية هي أن العالم سلسلة وقائع، لكنها وقائع غير فيزيائية، بل وقائع منطقية، يرتد إليها الفكر المنطقي لادراك ما إذا كانت القضية التي نصوغ فيها الواقعة صادقة أو كاذبة. أي ما يجعل القضية صادقة أو كاذبة. فالذرات التي يريد الوصول إليها في نهاية التحليل إنما هي ذرات منطقية. «إن الذرة التي أبغى الوصول إليها هي ذرة التحليل المنطقي، وليست ذرة التحليل الفيزيائي». إن العالم يحتوي على وقائع، وثمة أيضاً اعتقادات تشير إلى تلك الوقائع. ورجوعاً إلى هذه الأخيرة، يتبين صدق أو كذب الأولى.

وبعني راسل بالواقعة، ما يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة. فحينما نقول إن السماء تمطر، فإن قولنا ذلك يكون صدقه متعلقاً بحالة مناخية ما وبوضع معين يكون عليه الطقس، كما يكون كذبه تابعاً لحالة الطقس. فحالة الجو التي تجعل عبارة «السماء تمطر» صادقة أو كاذبة، هي ما يسمى واقعة.

وحينما نتحدث عن واقعة، فليس المقصود بها جُزئياً معيناً كالطر أو السماء أو سقراط، لأن كل واحد من هذه لا يمنع عبارة ما صدقها أو كذبها، وأي شيء جزئي بذاته، لا يجعل أي قضية صادقة أو كاذبة. فالواقعة هي ما تعبر عنه جملة

مبكر أن الرياضيات البحتة هي الوسيلة المثلى، وربما الامكانية الوحيدة لاكتشاف الحقيقة وللبلوغ إلى المعرفة العلمية الدقيقة. كما طالع وهو صبي، كتاب المنطق لـ ج. س. ميل، دون أن يقتنع بالأساس التجريبي للحساب والهندسة. وبعد ذلك بوقت معين، طالع كتب هيوم المليئة بالأفكار الفلسفية الاختبارية الكلاسيكية، فتأثر بها تأثراً قوياً لا من حيث إنها قائمة على التجريبية، بل من حيث إنها تكرر موقفاً شكياً اعتبره لازماً لكل تجديد فلسفي وبقطة فكرية.

2 - برتراند راسل و. د. ج. إ. مور:

فهو لا ينقاد وراء المواقف الانطباعية المغرقة في الذاتية والتي تقودنا إليها نزعة هيوم، بل يقرؤها قراءة واقعية جديدة تستلهم مواقف ج. إ. مور G.E. Moore معتبراً هذه الصيغة الرد الصحيح على المذاهب المثالية التي كانت منتشرة في انكلترا آنذاك، تلك المذاهب التي عرفها وهو طالب في كمبرج حينما عكف على دراسة كانط وهيغل. كما درس بوجه خاص كتاب المنطق لفرانسيس برادلي زعيم الهيغليين الانكليز، وتأثر به بضع سنوات. غير أن اطلاعه على أفكار مور ومعرفته به وتمتجه الفلسفي الجديد سنة 1898، أدباً إلى تغيير حاسم وتام في طريقته في التفكير. وقد اعترف راسل بذلك صراحة في مقدمة كتاب أصول الرياضيات *The principles of Mathematics* حيث قال: «إن موقفني في جميع المسائل الأساسية مستمد في أهم معالمه من ج. إ. مور. وقد لفتت نظره في ذلك الحين أيضاً كتابات لايبنتز وأثارت اهتمامه ناحية معينة من نواحي فلسفة لايبنتز، وهي الناحية الرياضية المنطقية.

غير أن راسل وإن كان قد شارك مور في اتجاهه الواقعي، إلا أنه انفصل عنه فيما بعد ليضع لبنات موقف واقعي متميز يهتم أكثر بالمنطق والتحليل المنطقي، لكن من منظور ذري.

هكذا، إذن، نرى أن الذرية المنطقية جاءت لتبلور موقفاً جديداً مناهضاً للمثالية الانكليزية التي حمل لواءها الهيغليون الجدد بزعامة برادلي. إنه موقف يدعو إلى التعدد والكثرة. وفي هذا الصدد يقول: «قرأت المنطق الأكبر لهيغل واعتقدت. وما زلت أعتقد - أن كل ما يقوله عن الرياضيات لغو صادر عن عقل مشوش، وانتهيت إلى عدم الاعتقاد بحجج برادلي ضد العلاقات، وإلى عدم الثقة في الأسس المنطقية للواحدية، وكرهت ذاتية الحساسية المتعالية *transcendental* الكانطية. وقد قادني الصدفة في ذلك الوقت لدراسة لايبنتز، ووصلت إلى النتيجة التالية: إن كثيراً من آرائه التي تميزه تمييزاً كبيراً إنما

مثالية لا تعكس سوى البناء المنطقي الصوري فحسب. ومن هذا الجانب تختلف عن اللغات العادية اليومية التي تنقل مضامين واقعية وتوصلها.

من بين الأسئلة التي يطرحها راسل انطلاقاً من قضية التناظر بين القضية والواقعة سؤال هام يمكن صياغته على النحو التالي: هل توجد وقائع سالبة؟ فإذا كان صدق أو عدم صدق قضايا من قبيل «هذا نهر» أو «الغراب فوق الشجرة»... يتوقف على الوقائع التي تعبر عنها هذه القضايا الموجبة، فإن ثمة نوعاً من القضايا السالبة التي لا ندري ما إذا كانت وقائعها سالبة أو تعبر عن السلب كقولنا «ليس هذا نهر» أو «لا يوجد الغراب فوق الشجرة»؟

ويسلم راسل بوجود مثل هذه الوقائع السالبة. فلولاها لما كانت القضية الذرية كاذبة. إذ لو قلنا «أرسطو يؤلف الآن كتاباً» لعارضتها واقعة أن «أرسطو ليس على قيد الحياة»، وهي الواقعة التي تجعل القضية الموجبة آنفاً كاذبة.

ويتقد راسل بشدة بعض الذين يؤولون القضايا السالبة بأنها موجبة في الأصل وأنها حين نقررها، فإننا نقرر قضايا غير متفقة مع الأصل أي مع القضايا الموجبة. فقولنا «لا - ق» فيه تقرير ضمني أن هناك قضية ما «ك» وهي قضية صادقة، وتكون هذه الأخيرة غير متفقة مع «ق» أو مناقضة لها.

ووجه اعتراض راسل أنه يرى فيه تأويلاً ينصب عدم الاتفاق كواقعة موضوعية معتبراً إياه جوهرياً. بينما الحقيقة أنه يفترض أن يكون لدى المرء اقتناع بأن «ق» لا متفقة مع «ك».

وعليه، لا بد من أن نأخذ الوقائع السالبة كوقائع وأن نسلم بأن «أرسطو لا يكتب الآن مؤلفاً» واقعة موضوعية على وجه حقيقي، بذات المعنى الذي تكون به «أرسطو انسان» واقعة.

3 - لودفيغ فغنشتين والذرية المنطقية:

من أبرز الفلاسفة الذين تأثروا أعمق التأثر بفلسفة الذرية المنطقية، الفيلسوف النمساوي الأصل لودفيغ فغنشتين. Wittgenstein الذي احتك براسل ومور ابتداء من سنة 1908 حينما هاجر الى انكلترا. وقد جاء كتابه المقالة المنطقية - الفلسفية (1922) *Tractatus logico-philosophicus* زاحراً بالأراء والأفكار الذرية المنطقية. وقد لقي ترحاباً كبيراً من قبل أعضاء جماعة فيينا الذين جعلوا منه بياناً لعقيدتهم. غير أن ما تحذر الإشارة إليه مع ذلك هو أن فلسفة الذرية المنطقية لم تستحوذ على طلب فغنشتين إلا في المرحلة الأولى من تفكيره،

مفيدة تربط شيئاً ما بخاصية معينة أو علاقة محددة. ولا تعبر الوقائع عن حالات سيكولوجية أو انطباعات ذاتية، بل تنتمي إلى العالم الموضوعي وتعبر عنه. ولا يهم في شيء أن تكون صادقة أو كاذبة، فهي موضوعية في الحالين.

ليست الوقائع متشابهة. ثمة وقائع جزئية مثل «هذا أبيض» ووقائع كلية مثل «كل الناس فانون». ولا يمكن بأي حال وصف العالم وصفاً كاملاً اعتياداً على الوقائع الجزئية وحدها. ثمة كذلك وقائع موجبة مثل «سقراط فان» وأخرى سالبة مثل «أرسطو ليس على قيد الحياة».

من أدق خصائص القضايا المنطقية أنها رموز فحسب، رموز مركبة، أي أنها تتكون من أجزاء، وتلك الأجزاء هي أيضاً رموز. إن الجملة تتكون من كلمات عديدة هي رموز. لكم الجملة هي كذلك رمز. ويرى راسل أن هذه النقطة أهمية بالنسبة للفلسفة، لكنها أهمية سالبة تكمن في أن الفلسفة إذا لم تع أهمية الرمز وعلاقته بما يرمز له، فإنها ستنتسب للشيء خواصاً ليست له وإنما هي للرمز. وغالباً ما يحصل هذا في مجال الدراسات النظرية المغرقة في التجريد، مثلما هو الأمر في المنطق الفلسفي الذي يصعب التفكير فيه، فقد نخطئ فهم الخواص الرمزية ونجعلها خواص شيء.

تكمن أهمية الرمزية أيضاً في أن ثمة أنواعاً مختلفة من الرموز وأنواعاً متنوعة من العلاقات بين الرمز وما يرمز اليه. وعدم الانتباه لذلك يوقعنا في الخطأ. وبعض المفاهيم مثل فكرة الوجود أو الواقع الخارجي التي ينظر إليها على أنها أساسية ومطلقة في الفلسفة، أساسها خطأ من أخطاء الرمزية. يقول راسل: «واعتقد الآن أن كل ما عرفته الفلسفة ناجم كلية عن خلط في الرمزية، وحينما يُزال هذا الخلط سيبدو عملياً أن كل ما قيل عن الوجود ينطوي على خطأ...».

والمقصود بالرمز، في سياق الذرية المنطقية، كل كلمة أو جملة وما إلى ذلك، أي كل شيء يعني شيئاً آخر.

إن القضية تتركب من عدة كلمات، وفهمها يتم عندما نفهم الكلمات التي تتكون منها. تركيب الرمز يناظر تماماً تركيب الوقائع التي يرمز لها. العالم ذو تركيب موضوعي، وإن ذلك التركيب يعكس عن طريق تركيب القضايا. ويجب في كل لغة كاملة منطقياً أن تناظر الكلمات عناصر الواقعة، تناظر الواحد للواحد، فيما عدا بعض الأفعال والحروف الرابطة بين الكلمات. وعلى هذا النحو تكون هذه اللغة المطابقة تحليلية توضح بنظرة واحدة البناء المنطقي للوقائع المقررة أو المنفية.

واللغة المعروضة في كتاب برنكييا ماتماتيكيا مبادئ الرياضيات (1916) نموذج للغة التحليلية الكاملة. إنها لغة

الأشياء وترتكب. لذا فإن طريقة اثتلافها، تمثل بنية الواقعة الذرية أو صورتها.

وقد قُسم فتغنشتين، الوقائع الذرية الى موجبة وسالبة كما فعل راسل، معتبراً أن أساس التمييز بينهما هو الصورة المنطقية. فإذا كان للواقعة السالبة ما للواقعة الموجبة نفسها من عناصر مكونة، فإن وجود عنصر النفي في الأولى يجعل صورتها مختلفة عن الثانية. كما أن أداة النفي التي توجد بصورة الواقعة لا يقابلها شيء في الوجود الخارجي. وعليه، فإن التمييز بين الواقعتين تمييز صوري منطقي لا واقعي. ونجد فعلاً أن الضرورات المنطقية تقتضيه: ومنها ضرورة تحليل اللغة والبحث عن توافر إمكانية التحقق.

العالم في نظر فتغنشتين، وقائع، والواقعة تستند الى وقائع ذرية أخرى تتكون نتيجة تشكل الأشياء وارتباطها على نحو معين. واللغة بدورها قضايا، والقضية تستند الى قضايا ذرية أبسط تتكون من أسماء هي عبارة عن رموز بسيطة.

وإذا كانت القضية ترتكب من أسماء مترابطة فيما بينها على نحو معين، فإن كل اسم من تلك الأسماء، يقابل شيئاً من الأشياء الخارجية. لذا فإن الكيفية التي ترتبط بها الأشياء في الواقعة الذرية الخارجية، تنعكس على القضية التي اسمها ترتبط هي الأخرى ارتباطاً يناظر ترابط الأشياء. غير أن الاسم لا يدل، مع ذلك، ولا يكتسب معناه إلا في سياق القضية. مما يستبعد إمكانية تصور الأسماء منفردة تحصل على معانيها الذرية. وهو استبعاد مصدره أن القضية وإن كانت ترتكب من أسماء لها مقابلات واقعية، إلا أنها، فضلاً عن ذلك، تضم علاقات غير ذات مقابلات واقعية، لكن معناها يأتي من ارتباط أسماء القضية أي يولده الكل.

إن القضية، في رأي فتغنشتين، رسم للواقعة أو للوجود الخارجي. وعليه، فإن الفكر مواز للواقع. وما دام الفكر يتم باللغة وعن طريقها، واللغة ارتباط بين كلمات، فإن فحص مبادئ الارتباط، التي هي المنطق، يكون كافياً للتحقق مما إذا كانت القضايا ذات معنى أو خالية منه. ومن هنا يصبح المنطق مرآة للعالم وصورة له. إنه يقدو قوام العالم الذي يعبر عنه الفكر بواسطة القضايا. المنطق ينبؤنا بالكيفية التي ترتبط بها الأشياء بعضها مع بعض. فهو الجسر الرابط بين الفكر والعالم واللغة والواقع، قضاياها تصف بنية العالم الذي هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة.

وحق العلم، يعتبره فتغنشتين مجموع القضايا الصادقة ما دامت تصف الوقائع وصفاً دقيقاً وكاملاً. وإذا كان التحديد ينطبق على العلم الطبيعي من حيث إنه يصف الواقع ويصور

ويالضبط مرحلة ما قبل تأليف الاتجاهات الفلسفية *Philosophical Investigations* الذي يمكن اعتباره مؤلف القطعية فقد تضمن نقداً للآراء والأفكار الواردة في المقالة ومراجعة للقواعد النظرية الفلسفية التي تنطلق منها فلسفة الذرية المنطقية.

لذا فإن اشارتنا هنا الى انطواء المقالة على أبرز الأفكار الذرية المنطقية، لا يعني أنها هي الفلسفة الوحيدة التي استغرقت تفكيره بكامله، بل يعني أنها استقطبت اهتمامه في فترة معينة ما لبث أن أدرك عندها نقائص نظرياته. وإذا كان صحيحاً أنه لم ينشر حتى وفاته سوى كتابه المقالة ومقالاً آخر، فإن ما هو أوكد، هو أن مؤلفاته التي نشرت بعد وفاته أبانت عن اختلاف في مضمون المقالة ومضمون المؤلفات التي نشرت فيما بعد، وإذا كان قد طغى على الدارسين ميل الى قراءة المؤلفات المتأخرة انطلاقاً من المقالة. والاصرار على اعتبارها امتداداً لها، فإن العين الفاحصة تثبت العكس. وربما كان هذا سبباً من الأسباب التي جعلت فتغنشتين يكتشف من جديد ويرد له الاعتبار في بلد لم يحظ فيه الفكر الوضعي المنطقي باهتمام، والقصد فرنسا التي عرّف مفكرها المعاصرون أنصار فكر الاختلاف على مظاهر هذا الفكر في مؤلفات فتغنشتين الأخيرة؛ ويتبين هذا بوضوح من خلال ما كتبه ويكتبه حالياً J. Bouveresse. جاك بوفريس.

ولا يعني حديثنا عن ذرية فتغنشتين المنطقية هنا، أننا نعتبره ذرياً منطقياً ويقطع بذلك؛ فقد كان كذلك في مرحلة أولى، وإذا صح الحديث عن قيمة ما لكتاب المقالة وللأفكار الواردة فيها، فإنها لا تعدو كونها مجرد قيمة تاريخية نظراً للنقد والمراجعة اللذين عرفتهما في المؤلفات التي ظهرت، بعدها.

إن مقالة فتغنشتين ومؤلف رسل في فلسفة الذرية المنطقية لا يكونان معاً ركني المذهب الذري المنطقي على العموم. لكن ثمة نقط اختلاف عديدة أهمها العناصر المكونة للعالم.

فبينما يرى راسل أنها أربع، هي الجزئيات والصفات والعلاقات والوقائع، يذهب فتغنشتين الى أنها الأشياء في اثتلافها وتشكلها. فتشكل الأشياء، يكون الوقائع الذرية. غير أنه إذا كانت الأشياء بسائط ثابتة، فإن تشكلها وصور اثتلافها متغيرة.

ينقسم العالم الى وقائع، وكل واقعة تنقسم هي الأخرى الى وقائع أبسط وهكذا حتى تبلغ وقائع لا تتجزأ. لذا فإن الأشياء هي جوهر العالم. وهو هنا لا يحيد عن راسل رغم الاختلاف الملاحظ بين تناول كل منها بالتحليل للوقائع الذرية. فالواقعة الذرية تعبر في نظر فتغنشتين عن الكيفية التي ترتبط بها

على القضية بالصدق أو الكذب، اخبارها بصدق أو كذب عن الواقعة.

إن الوقائع الذرية هي التي يمكن ملاحظتها وإدراكها باعتبار أنها هي التي يتوقف عليها صدق أو كذب القضية الأولية. ومحاولة معرفة ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة، تقتضي مقارنتها بالوجود الخارجي، إذ اتفاقها أو عدم اتفاقها معه، هو أساس صدقها أو كذبها. ولا بد من وجود الوقائع حتى يكون للقضايا معنى ما دام تناظرها مع الوقائع هو ما يجعلها صادقة. فالقضايا لا تثبت شيئاً إلا بقدر ما تكون رسماً وتصويراً له. وهذا هو جوهر «مبدأ التحقق» كما تصوّره فتغنشتين في المقالة.

مصادر ومراجع

- Russell, B., « Logical Atomism », « The Philosophy of logical Atomism », in *Logic and Knowledge*, G. Allen and Unwin, 1950.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, 1961.

سالم يفوت

الوجود الخارجي، فإنه لا يصدق على العلوم الصورية (المنطق والرياضيات) التي لا تقول قضاياها شيئاً عن العالم، لأنها قضايا تحليلية تكرارية.

في المقالة يطغى على فتغنشتين ميل إلى اعتبار علاقة القضية بالواقعة الذرية، علاقة رسمية أو تصويرية. فالقضية نموذج للوجود الخارجي ورسم له، لكنه رسم منطقي يصف العالم، أي تصوير فكري له.

ثمة إذن تناظر بين تركيب اللغة وتركيب الواقع. فهذا الأخير ينحلّ إلى وقائع أولية، واللغة تنحلّ إلى قضايا بسيطة. وكل قضية بسيطة تقابل في تركيبها وبنائها وكيفية ترابط عناصرها واقعة ذرية. وبعد ذلك التقابل أساساً لتكون القضية رسماً للواقعة، ولتكون ذات معنى. ونلاحظ أن المقالة تلح على أن العلاقة بين الصورة أو القضية والواقعة، علاقة تقابل وتناظر بحيث إن كيفية ارتباط عناصر القضية تخبر عن كيفية ارتباط عناصر الواقع الخارجي، مما يجعل محك ومعيّار الحكم

الرشدية (المذهب الرشدي)

Averroism
Averroïsme
Averroismus

نسب الرشدية إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد
520-595 هـ / 1126-1198 م. وقد زحرت المؤلفات العربية
وساها بترجمة حياته والتحدث عن محنته ثم وفاته. (Renan,
Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, 9ème, éd., Paris,
Calman - Levy) كما زحرت بتناول مؤلفاته؛ مثلاً: (جورج
شحاته قنواي، مؤلفات ابن رشد، إدارة الثقافة جامعة الدول
العربية، 1978 م).

وابن رشد فيلسوف مسلم كان من كبار مفكري الأندلس
العربية قدم عطاءاته في اللسان العربي وضمن البعد
الإسلامي، وأحياناً خرجت بعض مؤلفاته في ثوب عبري أو
لاتيني. وما يعنينا هنا نظريته في بنائها العربي والإسلامي. إن
السمة الرئيسة التي اتصف بها مذهب ابن رشد هي سمة
العقلانية والارتكان إلى العقل الإنساني في شقه الناطق وبنهجه
المنطقي المستند على البرهان والنظر والحكمة. وينعقد مع هذه
السمة توجهه العلمي المستند إلى التجربة الطبيعية والعنصرية،
فهو طبيب ومجرب مما يميل على شخصيته توجهاً معيناً يسعى إلى
السبب الواقع والعللة القائمة. كل ذلك عمل على وسم آرائه
بنهج معين، وطبع معتقداته بطابع من العقل والربط والتعليل
والتجريب، إضافة إلى تأثيره بالآرسطوية النقية من غير شوائب
المزج الذي أصابها على يد الشراح الإسكندرانيين ومن ثم
المثائية العربية.

إن الرشدية انحجبت اتجاهات عدة في عطاءاتها، ولعل أهمها
الآتي:

- اتجاه الشرح والتعليق على كتب أرسطو طاليس، فلا
عجب أن يكتفى ابن رشد بالشارح الكبير.
- اتجاه التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والتعليق
عليها. وأعني بالفلسفة الإسلامية التيار المشائي والتيار
الكلامي.

- اتجاه المقابلة بين الحكمة والشريعة أو بين النص والعقل.
وهنا كان ابن رشد بديثياً (بدئي Original). وتتجلى بديثيته
في تصديه لمسألة تأويل النص القرآني ودعم رأيه استناداً إلى
النصوص وشرحها وربط المسألة بالمنهج وبفئات الناس حسب
درجة معارفهم. ورب معترض يقول إن هذه المحاولة كان قد
سبقه إليها فيلون الإسكندري المتوفى 50 م. الذي عمل على
تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً في محاولة للتقريب بين
أسفار العهد القديم وبين معاني الفلسفة اليونانية. ثم نسج
على هذا المنوال بعض آباء الكنيسة المسيحية أمثال: أوريجنس
المتوفى 254 م. والقديس أوغسطينوس المتوفى 430 م.
وسواهما.

ولم تخل المحاولات هذه عند العرب، فالكندي
185-256 هـ / 801-871 م. يذهب إلى أن صدق المعارف
الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل.
(رسائل الكندي الفلسفية، مصر، 1950، ص 244).

إلا أن هذا الاعتراض يظل شكلياً إذ إن الرشدية تتميز عن
سواها بتلك الخصوصية الإسلامية والتعمق في مسألة التفسير
تعمقاً اجتهادياً له المنحى المميز وفيه التوجه الجريء الحر،
ولاسيما أنه قاضي قرطبة فهو يعرض للصلة بين الشريعة
والحكمة لجهة الإباحة والخطر. فالنهج إسلامي. ثم يتطرق
إلى مبدأ العقل وعمله في ميدان الآيات القرآنية فالتوجه
إيماني، ومن ثم لمبدأ العقل وفعاليته فالتوجه إنساني.

الاسكوريال جاء فيه: أفلاطون في الثلاثة مقالات المنسوبة في سياسة المدينة بتلخيص أبي الوليد ابن رشد. ويقال إن المخطوط العبري واضح في بيان هذا التلخيص، لكن يبقى السؤال: هل عرف ابن رشد أفلاطون مباشرة؟ الأرجح أنه تعرف عليه من خلال نقل حنين ابن اسحق جوامع جالينوس الى العربية. وهذه الجوامع تضمنت الكتب العشرة للجمهوروية. فيكون ابن رشد قد لخصها إلى مقالات ثلاثة.

استفاد ابن رشد في هذه المقالات من التعليم اليوناني في السياسة بأن قرّبه من الشريعة الإسلامية. وجعل خير الإنسان هو المقصد الاسمي من العلم السياسي. والإنسان لا يستطيع أن يصل إلى خيره الأعلى إلا من حيث هو عضو في المجتمع السياسي. وهذه الاتجاهات تدل على وحدة حقيقية بين مفهوم الجمهورية الأفلاطونية وبين الأخلاق النيقوماخية الأرسطوية ومن ثم مفهوم الأمة السياسي عند المسلمين طرفة متقدمة على الاجتماع القبلي والبربري.

أما إذا عدنا إلى شروح ابن رشد على أرسطو فتجدد الإشارة إلى أن هذه الشروح اتسمت بثلاثة أنواع من المستويات:

- مستوى الشرح الكبير.
- مستوى الشرح الأوسط.
- مستوى الشرح الصغير.

ولم تنخرط عطاءاته مجتمعة في هذه المستويات الثلاثة أي لم يحرر لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح. إذ يخصص لها تارة نوعاً واحداً وتارة نوعين وطوراً ثلاثة. والأرجح أن الرشدية انتهجت هذه الطريقة باقتباس من تفسير القرآن الكريم، لأن تفسيره ظهر في عدة مستويات. كما عمد المفسرون إلى التفريق بدقة بين ما هو خاص بالكلام المنصوص وبين ما هو خاص بالمفسر أو شارح. أما ميادين شروح أرسطو الثلاثة فنعرضها كالاتي:

1- شرح ابن رشد لمنطق أرسطو:

قدم أبو الوليد تلخيصات لكتب المنطق التقليدية من المقولات حتى الخطابة والشعر وألحق بها تلخيصاً لإيساغوجي فورفوربوس. والمعلوم أن كتب المنطق تضم: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة وألحق بها الخطابة والشعر، وقد لاقى المنطق منذ الكندي أهمية. فهو أولاً وآخرآ آلة تستعمل لعصمة الذهن عن الذلل. وتتميز الحكم الصادق من الحكم الكاذب. وقد اتخذ بعض

لكن مما لا ريب فيه أن الرشدية تأثرت بمحيطها ولاسيما أعمال المفكرين العرب السابقين في الشرق والمغرب خصوصاً ابن باجة المتوفى 533 هـ/1138 م. وذلك فيما يتعلق بالدفاع عن حرية الفكر وحقه في التعمق في فهم النصوص المقدسة للكشف عن معناها المضمرة وهو أمر من اختصاص العلماء دون غيرهم. (Avempace, lettre d'Adieu, P. 141). علماً بأن التمييز بين مستويات المعرفة الثلاثة: الحسية والعقلية المجردة والمستوى المشترك بين الحسي والعقلي جاء عند ابن باجة واضحاً. (Zainaty, La Morale D'Avempace, vrin, p.75) نخرج من هذا باستنتاج مفاده: أن الرشدية تيار فلسفي متميز في نظراته وأفكاره بشارك مع مشائبة العرب في اعتناء الفكر اليوناني قاعدة انطلاق وينعطف في مجرى خاص اختص بأخذه أرسطو 322-384 ق.م. نقياً من الشوائب مشروحاً بالعربية منطبعاً بقالها منسكباً بمعانيها الإسلامية. وهذا ما جعله يتناول المشكلات الخاصة بالنقل وفهم الشريعة والتصدي لمسألة الإنسان العاقل والعلّة الطبيعية. ولهذا كانت للرشدية طابعها الإسلامي العقلي الجدير بالبحث. وقد حفلت أوروبا بالرشدية فيها بعد وتأثرت بها.

وإننا اخترنا السير في مخطط الكلام على عطاءات ابن رشد بحسب ما أشرنا إليه سابقاً إذ قسمنا الرشدية إلى اتجاهات ثلاثة:

- 1 - الشرح والتعليق.
- 2 - التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والردود.
- 3 - المكافحة بين الشريعة والحكمة.

أولاً- اتجاه الشرح والتعليق على كتب أرسطو:

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أيدي المفكرين المسلمين عبر الشراح والمترجمين. وقد شابهها عبر الشراح الإسكندرانيين ما شابهها من خلط وبعض التلفيق. وقام الكثير من العلماء العرب والغربيين في الآونة الأخيرة بدراسة كيفية هذا الوصول. إلا أن ذلك لا يبخس حق القدماء في تأريخ هذه العملية ولاسيما ابن النديم في الفهرست والفقفي في طبقات الحكماء وابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

لقد تناول ابن رشد كتب أرسطو خالصة. وأفتن بها أيما افتنان وشرحها وعلق عليها في الميادين الأساسية الثلاث: المنطق، الطبيعيات، وما وراء الطبيعة.

وقيل إنه شرح لأفلاطون 427/428 - 347 ق. م. لكن نص ذلك لم يوجد في العربية. ويصف لنا الأب Morata فهرساً قديماً للمخطوطات العربية الموجودة في

الأصوليين وعلماء الكلام معياراً للتأويل واستخراج المجهول من المعلوم المنصوص.

والمعلوم أن أرسطو ترك كتبه المنطقية ونصوصه من غير تبويب ومن دون تقسيم، فقام شراحه من بعده يَقسّمون هذه النصوص كلّ بحسب ما يراه ملائماً. وسار ابن رشد هذا المسار. فهو مثلاً يقسم كتاب المقولات إلى ثلاثة أجزاء عامة يضمّن كل جزء أقساماً وفصولاً. وهذه الأجزاء هي:

الأول: وضّمته أحوال ما للموجودات من جهة دلالات الالفاظ عليها.

الثاني: المقولات العشر نفسها.

الثالث: لواحق المقولات العامة وأعراضها المشتركة.

(بويج، تلخيص كتاب المقولات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1932. جهامي، جبرار، تلخيص منطق ابن رشد، الجامعة اللبنانية، المقولات، 12، ص 3-5). ولعل هذه الأجزاء غير مبتكرة فقد وردت عند الفارابي 339-257 950-870 م. المعلم الثاني قبل ذلك. (المعجم، رفيق، المنطق عند الفارابي، ج 1، دار المشرق، بيروت، 1985، ص 34 وص 89). والتقسيم على هذا المنوال ينساق على الكتب الباقية. وابن رشد في هذا يتبع النمط التالي: طرح التمهيدات والأوليات ثم الانتقال إلى جوهر الموضوع فتناول المتفرعات واللواحق. وبهذا يتم الانتقال من الكل إلى الجزء على عادة المناطق ومن العام المنصوص إلى الخاص المتفرع على عادة أصولي الفقه الإسلامي.

وحدة المنهج عند ابن رشد تتجلى في اتباعه هذه الطريقة في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة ولا سيما في التفسير الأكبر. أما في التلخيص فيختلف الأمر.

وإن دقة أبي الوليد في التعبير عن المعاني المنطقية كانت جليّة. فهو مثلاً يستعمل لفظ «الرباط» الذي يربط المحمول بالموضوع (جهامي، تلخيص منطق ابن رشد، ج 1، ص 88). ويعترف في بحثه للقضايا بعدم وجود هذه الرابطة في اللسان العربي. لقد استعمل العرب كلمة «هو» و«كان» و«الموجود»، ليعبروا حيناً عن حلول المحمول في الموضوع، وحيناً على نسبة إلى فئة، وحيناً على تلازم محمول بمحمول آخر. وعندما يتطرق ابن رشد إلى هذه المسائل يقول: «أقرب الألفاظ شبيهاً بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ هو في مثل قولنا: زيد هو حيوان أو موجود في مثل قولنا: زيد موجود حيواناً». (المراجع نفسه، العبارة، ص 88).

وقد أحصى الفارابي 950-878 م. في كتاب الحروف معاني لفظ الموجود وأماكن دلالاته فتبين له أن لفظي الصادق والموجود

مترادفتان. ثم إن ابن رشد اعتبر في التهافت أن الصادق «ليس سوى المعنى الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس» (تهافت التهافت، دار المعارف، 1964، ص 188) وهكذا ينجلي الفرق بين الرابطة اليونانية وبين استخدامها بالعربية، إذ لها البعد المحدّد لعلاقة الموضوع بالمحمول يونانياً، بينما هي في بعض أبعاد ابن رشد تشكل علاقة أحكام بين العقل والواقع الآني، كما تبلور في سبر أغوار مفهوم الصادق وارتباطه بالموجود. وهنا يظهر لنا الطابع التجريبي الخفي من جهة والاتجاه الإسمي في تركيب القضية المنطقية عريباً على الرغم من الالتزام الكامل بتركيبات أرسطو، لكن البنية الذاتية للرشدية أوضحت معالمها كما بيّنا. فلفظ الموجود جاء عند النقلة وعبر عن أبعاد لغوية تعني فيما تعنيه فعل وَجَدَ، بمدلول وجد مطلوبه «ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لَوْجِدُوا الله تواباً رحيماً» (النساء، 64) والواجد الغني الذي لا يفتقر إلى غيره، ووجد وجدداً بمعنى أحب حباً، وبمعنى حزن أيضاً. (ابن منظور، لسان العرب، حرف د).

ورأى ابن رشد أن الموجود يقال على أنحاء: أحدها على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن. ويقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس. (ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، 1952، ص 80).

إن ابن رشد أحس بغربة أبعاد معاني المنطق عن العربية فعبر بها ما شاء له مما ترك أثره في الشروح، ولاقي من جهة بعض الإحراج فاستعان بمفاهيم ونصوص ما وراء الطبيعة ليبلور المعنى ويبقى أميناً على أبعاد أرسطو ونظريته الفلسفية المرتبطة بشكل غير مباشر بمنطقه.

كما وإن ابن رشد اتبع انتقائية في شرحه منطق أرسطو على الرغم من أمانته لنصوصه. وتتجلى هذه الانتقائية بارزة في تفاصيل الشروح التي حملت آراء شراح أرسطو منذ القدم إضافة إلى الترجمات، فلا بد من رؤية الشراح من خلال نص الشارح الأكبر. ومن خلاله يعثر القارئ العربي على أهم ما أضيف إلى منطق المعلم الأول. وقد ساعد ذلك على الإحاطة بالمنطق الأرسطوي.

وإن استفادة ابن رشد من كل ذلك جعلته يجمع مبادئ المنطق ويوحد نتائجها. فهو عندما كان ينتهي من تفصيل أشكال القياس وضروبها، مثلاً كان يختم بحثه ذاكرة الشروط الضرورية للتمييز بين الضروب الصالحة وتلك غير الصالحة

- برزت لديه اتجاهات تجريبية وصورية لم تكتمل وتبلغ مرحلة النضج الكامل.

- إن ابن رشد الشارح الكبير مثل سائر مفكري الإسلام فهم أرسطو فهماً دقيقاً وشرحه بوضوح وبالتالي تم نقله إلى الغرب اللاتيني مبسطاً. حتى بات بعض دارسي المنطق يقرأون التلخيص دون الرجوع إلى نص أرسطو عنه.

- استطاع ابن رشد في دقته أن يبرز نصوص أرسطو نقية ويميزها من آراء شراحه بمثل ما استطاع تقديم واستيعاب نصوص وآراء الشراح وعرضها فخرج بخواتم للكلم اجتمع فيه الرأي المنطقي مسوراً ومجموعاً كلاً واحداً في أورغانون تمت صيانتها من الضياع بحيث شكّل صمام أمان للفكر وصرحاً بعصم عن الذلل.

II- شرح ابن رشد على الطبيعيات:

شملت الطبيعيات العالم والنفس الإنسانية. وقد ترك لنا ابن رشد مصنفات في بضعة موضوعات منها: الساع الطبيعي والسياء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية والحس والمحسوس والنفس ومساائل أخرى.

جاء منها الشرح والتلخيص ومنها الرسائل بصفة الجوامع. وقد طبعت الجوامع في الهند 1947م. تحت عنوان رسائل ابن رشد (مأجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 13).

والنظرة العامة التي تستمد من هذه الأبحاث تدور حول كيفية تركيب الموجودات. وكان ابن رشد في فكرته يسير على مسار أرسطو جاعلاً الموجودات تستند على عنصرين جوهرين هما: المادة والصورة، والمادة بتعريفه: «الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات، ليس فيه شيء من الفعل أصلاً ولا له صورة تحصى» (جوامع السماع الطبيعي، ص 10). فالمادة بهذا المعنى مبدأ هيولاني لا وجود له بذاته بل بالصور التي تتعاقب عليه. ومن خصائص هذه المادة كونها غير متكوّنة وليست فاسدة. إذ يستحيل أن تكون مادة لهذه المادة تتكون عنها أو تفسد ويؤول مآلها إليها؛ وذلك نظراً لاستحالة تسلسل المواد إلى اللانهاية. ومن هذه المادة تحدث الموجودات الأولى أو الإسطقسات الأربعة: النار والماء والهواء والتراب. ثم يتّصف بكل منها إحدى الطبائع الأربع: الحار والبارد والرطب واليابس. ويستند إليها إحدى الحركات الطبيعية الأولى. وهي من فوق إلى تحت ومن تحت إلى فوق وهما حيزان مطلوبان في هذه العناصر. (جوامع السماع والعالم، ص 13).

أي غير المنتجة. يقول في نهاية بحثه في الشكل الأول: «فقد تبين المنتج في هذا الشكل من غير المنتج، وإن المنتج منها أربعة فقط وهو الذي يكون من موجتين كليتين، ومن موجبة كلية كبرى وموجبة جزئية صغرى، ومن كلية سالبة كبرى وجزئية موجبة صغرى، ومن كلية سالبة كبرى وكلية موجبة صغرى». (تلخيص منطق أرسطو، كتاب القياس، ص 158). وهكذا فعل ابن رشد أيضاً في تحديده الانتاج في المقاييس ذوات الجهة.

ثم إن ابن رشد حاول الخروج من دوامة الالتباس بين اللفظ ومدلوله اللغوي، وذلك باستعمال الرموز عوضاً عن المواد أو الحدود في الأقيسة، قال: «إن التمثيل بالحروف هو أخرى لثلاث يظن بما يبين من ذلك أنه إنما لزم من قبل المادة، أعني من قبل مادة المثال الموضوع فيه لا من قبل الأمر في نفسه. مثل أن نضع بدل أ حيواناً وبدل ب حجراً». (المرجع نفسه، ص 145).

وكان ابن رشد يؤكد آلية المنطق. ولو قدر له أن يسير بأبعاد هذا المنحى لتبدل على يديه مفهوم المنطق إلى نوع من العلوم الرياضية التي تعمل وفق المنطق الرياضي كما ظهر حديثاً. علماً بأن هذه المحاولة لها ارهاصاتها عند الفارابي السابق عليه.

وقد اهتم ابن رشد بالمقاييس الشرطي ورد أسسه إلى الحملي جاعلاً قاعدة الأشياء ما جاء عند أرسطو، لكنه في تعابيره استعمل علاقة الانفصال والانصال والتلازم وحروف الشرط والتعاند الخ. . . وهي تشير إلى تأثيره بمصطلحات الفارابي ثم ابن سينا 370 - 428 هـ / 980 - 1037 م. وعلى الأخص بي الغزالي 1058 - 1111 م. الذي استخدم التلازم والتعاند ليعبر عن الشرطي المتصل والشرطي المنفصل وهذه المصطلحات لها أبعادها العربية والإسلامية.

وقبل أن نقفل الكلام على المنطق نخلص إلى جملة نتائج كما يلي:

- بقيت شروح ابن رشد على المنطق مشتتة في طبقات الشروح ولم تجمع في نظرية محدّدة.
- لم يتحرر من تركيب القضايا والأقيسة من الأبعاد الماورائية على الرغم من جهوده.
- لم يستطع الانفكاك في شروحه وتعابيره من بنية العربية لغة الإسلام معنى.
- لم يضيف جديداً على نظرية القياس والبرهان الأرسطوية.
- لم يبدل من طبيعة السور في القضية بل تركها ضمن الكلي والجزئي ولم يهتم بالمهمل والعام والخاص في أبعادها الفقهية.

وهذا المسار ينقلنا مباشرة إلى مبادئ الأسباب العامة وهو مبحث متعلق بما بعد الطبيعة.

وإذا ما أعدنا النظر إلى ما رسمه ابن رشد في تركيب الطبيعة لعثرنا على تماثله مع أرسطو وأمانته للمعلم الأول، ولا سيما فيما يتعلق بدور الصورة أيضاً، علماً بأن العرض السابق يظهر لنا دور المادة والصورة أسباباً خاصة في الموجود الذي يحدث عنها ويفسد إليها - أي المادة والصورة - كما وأن المادة الأولى هي السبب الأقصى للتحريك والفعل. وإلى جانب هذه الأسباب هناك الصورة والغاية «لأن الغاية الأولى في الكون هي الصورة». (السباع الطبيعي، ص 17). وكان الطبيعة هنا أشبه بالصناعة بحيث يعمل الإنسان من أجل الصورة. إذ لو كانت الصورة من أجل المادة لبطل الفاعل وحلّ مبدأ الصدفة في الأمور الطبيعية وهذا محال.

وهنا تتجلى براعة شروح ابن رشد وتبيان البناء الأرسطوي المعرفي القائم على مبدأ الصورة والفكر أصلاً ومحركاً للوجود، إذ تنتفي صبغة الاتجاه المادي أو الطبيعي في عمق الخلفية الأرسطوية أو الرشدية فيما بعد، من غير انتفاء الأسباب المادية في ميدان العمل وليس في ميدان الفعل والخلق.

ولنمرح أخيراً على رأي ابن رشد في علاقة الاسطفسات بالجرم السماوي. لنجد أن علاقتها بمثابة الهيولى من الصورة، أي أنها استعداد أو قابلية لتلقي صور المركبات تحت تأثير حركة الأجرام السماوية. فينشأ مثلاً عن حركة الشمس في فلكها المائل كون وفساد أكثر الموجودات تبعاً للفصول الأربعة. وينشأ عنها ثانياً حركة القمر وسائر الكواكب. (الكون والفساد، ص 29).

وتنتهي سائر الحركات في الكون في عالمي الأرض والأجرام السماوية إلى محرك أقصى هو الفلك المحيط أو (السماوي الأولي) الذي يتحرك من تلقائه حركة «دورية» أزلية لا يلحقها الكون والفساد. ودليل ابن رشد مستمد من أرسطو ومفاده: إنه لما ثبت أن لكل متحرك محركاً لزم أن تنتهي سلسلة المتحركات إلى متحرك أول يتحرك من ذاته لا من شيء خارج عنه. (السباع الطبيعي، ص 98). كل ذلك حتى لا تتسلسل المحركات إلى ما لا نهاية.

وختاماً، فإن التصورات عند أرسطو وابن رشد عبارة عن صور. إلا أن هناك صوراً تقع خارج الفكر. وتنشأ عن هذه العلاقة الرئيسية بين الصور وقوانين العالم الثابتة. وخارج الفكر تقوم تراتبية الصور وتنشأ الكون. أما صورة العالم المتشظم المتناغم فتنشأ عن العلم الذي في الفكر، وهي الصورة الأمانة

وتحدث الأجسام المركبة عن الأجسام البسيطة. والتركيب ينتج من فعل الكيفيات الأولى المضادة وهي الكيفيات الأربع السابقة الذكر. فالثقل والخفة، والصلابة واللين، والتخلخل والكثافة، واللطافة والغلظ، والقحل واللزوجة، والخشونة والملاسة هي الكيفيات المنتجة. (الكون والفساد، ص 16). وهذه الكيفيات التي تدرك بالحواس منها ما هو فاعل ومنها ما هو منفعل. والفاعل كالحرارة والبرودة. إذ الحرارة تجمع الأشياء المتجانسة والبرودة تجمع المتجانسات وغير المتجانسات من الأجسام. أما المنفعل فكالرطوبة واليبوسة. إذ الرطوبة سهلة الانحصار من غيرها، عسيرة الانحصار من ذاتها. واليبوسة على نقيض ذلك أي عكس الرطوبة. وتزد جميع الكيفيات إلى هذه الأضداد الأربعة.

يبقى السؤال كيف تحدث المركبات عن الأجسام البسيطة؟ والجواب واحد عند ابن رشد وأرسطو معاً، إنه الاختلاط. فالاختلاف بينهما يكون تبعاً لمقادير الإسطقسات التي تدخل في تركيب الأجسام.

ومن ثم يرى ابن رشد أن الفصول الخاصة بكل من هذه المركبات تنشأ عن هذا الاختلاف في تركيب المقادير. وهنا نوع من الاستعارة المنطقية لبلورة المعرفة التي تخص تركيبات العالم الطبيعي. وبناءً عليه تختلف الأجسام من حيث المقدار أو الكم الذي يوجد في كل منها (الكون والفساد، ص 22). فيتجلى الكون في غلبة القوى الفاعلة من حرارة وبرودة على القوى المنفوعة من رطوبة ويبوسة. بينما الفساد يحصل عند غلبة القوى المنفوعة على الفاعلة. ويمرّ هذا المبدأ على الأجسام الآلية التي لا تخضع للاختلاط بقدر خضوعها لاكتساب الصور الخاصة التي تميزها عن مثيلاتها من الأجسام الآلية، بحيث إذا انتفت عنها هذه الصور الخاصة فسدت طبيعتها الآلية.

والمركبات الآلية هي أجزاء النبات والحيوان، وهي آخر مرتبة في موجودات عالم الكون والفساد. يلي هذا العالم عالم الأجرام السماوية غير المركبة التي تشبه الموجودات الفاسدة من بعض الوجوه. وهي تتألف من عنصر أزلي هو العنصر الخامس أو الأثير مثلاً يسميه أرسطو والقدماء. وهي تخضع للحركة المكانية أو النقلة، وتختلف عن المركبات السابقة من حيث بساطتها واستمرار حركتها الدورية الأزلية وديمومتها، إذ لا يطرأ عليها الفساد. لذا كانت نسبتها إلى الموجودات الكائنة الفاسدة الواقعة تحت فلك القمر نسبة الأسباب أو المبادئ إلى ما هي أسباب ومبادئ له.

ذلك ابن رشد كل حاسة من هذه الحواس فيرى أن البصر والسمع والشم كل منها قوة تقبل معاني محسوساتها مجردة عن هيولائها، لكنها لا تماس موضوعها أو محسوسها فتحتاج إلى متوسط يصل بينها وبين هذا المحسوس ألا وهو الهواء وأحياناً الماء. إن هذا الوصف وصف أرسطوي تماماً. أما الذوق واللمس فتقوم فيها بماسة حيث يعرض ابن رشد لآراء ابن باجة وثامسطيوس وجالينوس ويختار منها على عادة الطبيب المحرب. (المرجع نفسه، ص 36 - 45) وعلى عادة أرسطو قسّم ابن رشد المحسوسات إلى خاصة ومشاركة: - الخاصة، هي التي أتينا على ذكرها، والمشاركة هي التي تكون بين حاستين أو أكثر كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار. وبلي ذلك حس باطن هو القوة التخيلية التي تباين قوة الحس، على عكس رأي الماديين وديمقريطس حوالي 460 - 370 ق. م. وامبادوفليس 483 - 423 ق. م. وأصحابه والآخر اعتقدها قوة ظن، وأفلاطون وشيعته، الذي جعلها مركبة من الظن والحس.

إن التخيل يدرك المحسوسات بعد غيبتها ويمكن عبر ذلك تركيب أشياء لم نحسها أصلاً. ويحرك هذه القوة الآثار الباقية في الحس المشترك ولها سمة الفعل عندما تركب الأشياء في المخيلة بحيث لا تقتصر على الانفعال. وكل هذا الشرح لم يصف على أرسطو شيئاً.

ينتقل ابن رشد إلى القوة النزوعية ذات الصلة بالقوة التخيلية وجميع هذه القوى ضمن قوة الحس. إن النزوع قوة ينزع بها الحيوان إلى النافع وينفر من الضار. فإذا كان النزوع إلى اللذ هو المطلوب دعي شوقاً وإذا كان إلى الانتقام دعي غضباً وإذا كان روية وفكرة سمي اختياراً وإرادة. والقوة النزوعية لا توجد إلا مع التخيل. والخيال في نهاية الأمر مبدأ الحركة المباشرة عند الحيوان أما العقل فهو مبدأ هذه الحركة عند الإنسان، وموضوع العقل النفس الناطقة.

إن النفس الناطقة عند ابن رشد تعمل على إدراك المعاني إدراكاً كلياً خلافاً للحس والخيال اللذين يدركان المعاني إدراكاً جزئياً، من حيث أن المعاني متصلة بالهوى. وإدراك النفس الناطقة هذه المعاني مجردة عن الهوى يتم بفعلين: إما أن تركب تلك المعاني بعضها إلى بعض وهذا يعرف بالتصور، أو تحكم ببعضها على بعض وهذا يعرف بالتصديق. وهذه القوة جعلت للإنسان من أجل وجوده على الوجه الأفضل، إذ هي أساس الصنائع العملية والعلوم النظرية، إذن هناك عقل عملي وعقل نظري.

للكون. وهنا يمكن العودة إلى الربط بين مفهوم الموجود ومفهوم الصدق الذي تحدثنا عنه في الأبعاد المنطقية، إذ الموجود صورة صادقة بحيث تتطابق الصورة الفكرية مع الواقع الموضوعي.

في مبحث النفس الرشدي

يمهد ابن رشد للبحث في طبيعة النفس بعرض أهم النتائج التي ذكرها في العالم الطبيعي. ولا سيما في كون الأجساد الفاسدة المركبة من هيولى وصورة. ثم يتحدث عن تركيب لأجسام العضوية غير المتشابهة الأجزاء من الأجسام المتشابهة الأجزاء. كأعضاء الحيوان على سبيل الطيخ الناجم عن الحرارة الغريزية، وفي النبات على سبيل المقايضة. وتكتسب هذه الموجودات شكلها: من الحرارة الموجودة في البذر والملي، في النبات والحيوان المتناسل، ومن الأجرام السماوية في النبات والحيوان غير المتناسل (تلخيص كتاب النفس، مصر، 1950، ص 3 و4).

ثم توجد القوة الغذائية في النبات والحيوان. والقوة الغذائية عند ابن رشد في عداد القوى الفاعلة، إنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخزجه إلى الفعل، أي تجعله غذاء بالفعل وآلة ذلك الحرارة الغريزية التي تفضل على سبيل المزاج. وهذه القوة توجد من أجل بقاء النبات والحيوان أو من أجل الحفظ. (المرجع نفسه، ص 16).

وتلي هذه القوة، القوة النامية وغايتها النمو، وليس الحفظ والبقاء، ثم القوة المولدة. وفعل التوليد لا يستكمل إلا بمحرك من خارج وهو الجرم السماوي عند أرسطو والعقل الفعال عند ابن سينا.

تلي القوة الغذائية القوة الحساسة في النفس ويشير ابن رشد إلى أنها قوة منفعة وليست ناعلة كالقوة الغذائية. ونسبة الحساسة إلى الغذائية كنسبة الصورة إلى موضوعها، وهي لا توجد إلا في الحيوان. ثم إن وجود المحسوسات في هذه القوة أشرف من وجودها في الهوى. فهي توجد في القوة الحساسة مجردة عن الهوى على وجه شخصي أو جزئي لا كلي. فهنا أولى مراتب التجريد التي تعرض للصور الهولانية. إنها «القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور المحسوسة: أعني الحسية من جهة ما هي معان شخصية». (كتاب النفس، ص 24).

وهذه القوة لا توجد مفارقة وهي تحتاج إلى أعضاء، إذ لا يتم فعلها إلا بأعضاء الحواس الخمسة. وأولى هذه الأعضاء اللمس الموجود في الإسفنج البحري ويليه الذوق الذي هو شبيه باللمس ثم الشم وبعدها السمع والبصر. يتناول عقب

في مسألة العقل الهولاني إذ يعتبر الشارح الكبير العقل الهولاني شيئاً ما بالفعل من جراء نسبة الصور الخيالية إليه فتكون موضوعاً له. أما عند أرسطو فهو جوهر بالقوة لجميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئاً من الأشياء لأنه لا يعقل جميع الأشياء. (المرجع نفسه، ص 86).

ثم كيف يخرج العقل الذي بالقوة إلى الفعل فتغدو الصور التي في الخيال وفي العقل الهولاني مجردة؟ إن ابن رشد يرى أن هذا شأن العقل الفعّال. بحيث «يصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل». (مقالة «هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعّال»، ص 121). وينشأ عن هذا مرتبة العقل بالملكة وهو ضرب من القوة المتوسطة بين القوة المحض والفعل المحض. وعندما يعقل العقل بالملكة ذاته يبلغ مرتبة العقل المستفاد. إن أسمى مراتب الكمال الإنساني مرتبة الإتصال، إنها كمال فوق طبيعي، إن العقل المستفاد كمال إلهي ينجم عن إضافة ما. (كتاب النفس، ص 95).

وباختصار إن للعقل الفعّال فعلين: أحدهما من حيث هو مفارق للمادة ويعقل ذاته.. والآخر من حيث نسبته إلى العقل الهولاني، بحيث يصير المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل.

إن المشائية الإسلامية اعتبرت العقل الفعّال جوهرًا يقع على حدود عالم الكون والفساد ويحرك الأجرام السماوية. واختلف ابن رشد عن ذلك فهو يعتبر هذا العقل مفارقاً من حيث ماهيته لكنه صورة العقل الهولاني من حيث فعله وأن صلته بالنفس البشرية واضحة.

ويبقى التساؤل المهم الذي طرحه أرسطو وابن رشد، هل يمكن للعقل أن يفارق الجسم جملة أم لا، وهو ما يعرف باسم مسألة المعاد وموقف ابن رشد مضطرب في هذه المسألة ففي التهافت وفي الكشف عن مناهج الأدلة يعلن أن بقاء النفس اتفقت على وجوده الشرائع وأقرته الحكمة. أما الاختلاف فيقع في صفة المعاد لا وجوده. أي هل المعاد جسدي أم روحي. علمًا بأن الشريعة اعتمدت التمثيل بالمحسوسات لأنه أشد تفهيمًا للجمهور. ثم إن الأخذ بما نصّت عليه الشرائع من أمر المعاد وأمور أخرى، متصل بالفضائل العملية والخلقية. لذا لا بد من التسليم بحقيقة هذه العقائد. وهذا التسليم هو نوع من الاتجاه العملي البراغماتي، وذلك أن رفع هذه العقائد يؤدي إلى رفع الفضائل الخلقية، فهي ضرورات عملية لسيادة الفضيلة والأخلاق. وتثار مشكلة أشد وهي إنكار معظم الحكماء والفلاسفة لمسألة المعاد الجسدي.

إن القوة العملية تدرك معقولات تحصل فيها بالتجربة، ويصيب الحيوان شيئاً منها بالطبع مثل التسديس لدى النحل والحياكة لدى العنكبوت. وبواسطة هذه القوة يدرك الإنسان صور الأفعال الإرادية وما يتصل بها من فضائل كالشجاعة والمحبة والصدقة الخ...

أما القوة النظرية فإنها تدرك الكليات أو المعقولات. لكن السؤال المهم هو هل هذه المعقولات بالقوة أم بالفعل؟ هل القوة أولاً والفعل ثانياً؟ يرى ابن رشد أنه يجب أن ننظر في ماهية اتصافها بنا. فإذا كان هذا الاتصال شبيهاً باتصال المفارقات كاتصال العقل الفعّال بالموجودات الحادثة كان حصولها لنا مستقلاً عن مراحل العمر التي يجتازها الإنسان، وعن علاقتها بقوى النفس.

إن المعقولات المدركة بالنفس الناطقة هي صور متميزة عن تلك الحادثة في التخيل والنزوع وما دونها من قوى وأهم مميزاتها ما يلي:

- إن المعقول منها والموجود سيان.
- إن العقل هو المعقول بعينه، بحيث يمكن أن يتطابق العقل الفرد مع العقول أو العقل الذي خارج الفرد.
- إدراك المعقولات لا يتم على سبيل الانفعال كسائر قوى النفس.

- العقل يقوى مع تقدم الإنسان بينما تضعف سائر قوى النفس الأخرى. (المرجع نفسه، ص 76-77).

ويرى ابن رشد أن هذه المعقولات مهما بلغت من مراتب التجريد فإن لها صلة ما بالهولي، «فالكلية إنما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي». أي من حيث يوجد في الجزئي - وهذه نظرة منطقية تستند إلى وجود الصفة كمفهوم في الجوهر المشخص ضمن التصور المفهومي Compréhension.

فوجب برأي ابن رشد أن يستند إدراكنا للمعقولات إلى الصور المتخيلة لأفرادها ومن خلال هذه الصور إلى الصور المحسوسة التي تستمد منها.

إن أمانة ابن رشد لأرسطو جعلته يخلص إلى نتيجة عدم مفارقة المعقولات للمادة، بخلاف رأي ثامسطيوس والفارابي المتأثرين بأفلاطون، بحيث يسند الوجود إليها من خلال صلتها بالمادة. فإذا وجدت المعقولات في الهولي كان موضوعها الموجود الجزئي. على أن الصور الهولانية في جوهرها معقولة والصور غير الهولانية في جوهر عقلي بحيث تكون الكليات غير هولانية.

ولا بد من الإشارة إلى تباين بسيط بين ابن رشد وأرسطو

وحركاتها وبين فعل المبادئ المحركة الأولى أو العقول المفارقة. وأرسطو كان قد أوجز القول في المحركات الأول وطبيعتها وكيفية تحريكها الأجرام السماوية. ثم إن ابن رشد يربط بين نظريته النفسية وبين طبيعة هذه المحركات معتمداً مبدأ الوجودين المحسوس والمعقول المجرد. فيعتبر أن المحركات صوراً «الوجود لها من حيث أنها ليست في هيولى». مما يلزم أن تكون عقولاً مفارقة (تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 140).

وهذه المفارقات تحرك موضوعها أي الأجرام السماوية على سبيل التصور العقلي الذي يتولد عنه الشوق إلى المحرك، أي العشق. فكان تحريك هذه المبادئ التي تحركها أشبه بتحريك المعشوق للعاشق، وهو التحريك الغائي. علماً بأن الأجرام السماوية أزلية. وتتسلسل صلة هذه المفارقات بما دونها وصولاً إلى الموجودات الكائنة الفاسدة على نحو من صلة الكامل بما دونه. فالكامل يفيد ما دونه من كماله وما دونه يفيد ما دونه وهكذا. فالمفارقات أو العقول المفارقة تحرك الأجرام السماوية حركة غائية «وتعطيها صورها التي هي بها ما هي». فكانت إذن فاعلة لها، والفعل إعطاء الشيء جوهره أي صورته. والعقول المفارقة لا تقوم من أجل موضوعاتها وموجوداتها بل إن الموجودات تكون من أجلها، إذ هذه العقول لا تكتسب من موجوداتها شيئاً بل موجوداتها تكتسب بها وجودها. فهي كاملة لا تفتقر إلى شيء. وليست هذه المبادئ المفارقة من جنس واحد إذ هي ليست في رتبة واحدة، إن بعضها متقدم على بعض في الشأن، وبعضها معلول عن بعض. والمتقدم على سائرهما هو العلة القصوى لها والسبب في وجود جميعها (تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 144).

وكان ابن رشد شاملاً في أبحاثه، يتطرق إلى آراء الفلاسفة ومفكري الإسلام على السواء فيدحض آراءهم ويفندها عارضاً الرأي الذي يراه صواباً، يقول مثلاً: يجب «أن يفهم أن الطبيعة إذا كانت تفعل فعلاً في غاية النظام من غير أن تكون عاقلة إنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسماة عقولاً. وهذه النسب والقوى الحادثة في الإسطقسات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظن بها أفلاطون أنها الصور،... والذي يعتمد أرسطو في أن الفاعل ليس مخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء. ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض، أعني من قبل كون المركب وفساده... ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ولم يعابوا فيما هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً

إن ابن رشد يتحلل الأعداء لهم من غير أن يصريح في كتبه بتسليمه بنوع هذا المعاد.

ثم إن أرسطو أنكر الخلود الفردي وتردد في إثبات خلود النفس بجملتها بل صرح بإثبات خلود العقل أحد أجزاء النفس. فكيف يتجاوز الشارح الكبير قول المعلم الأول «الذي كمل به الحق»، كما قال. لقد كان قريباً من أرسطو ورسم خلود النفس بشيء من التشابه مع الحكيم الأول معتبراً أن هناك جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة والخلود. فالعقل الهولاني أزي أما الصور الخيالية التي هي «بجهة ما موضوع وبجهة ما محرك هذه المعقولات» فهي كائنة فاسدة. (كتاب النفس، ص 86-87). وفعل العقل بالملكة فاسد أما هو بذاته فخالد. بينما العقل الفعال وحده بفعله وذاته أزي ومفارق ضرورة لأن الكون والفساد لا يتطرقان إلى الموجودات المفارقة للهوى أصلاً. وبالتالي يمكن اعتبار القوى النفسية الغذائية والحاسة والنزوعية والتخيلة خاضعة لمبدأ الكون والفساد.

ويمكن أن نوجز القول في مفهوم ابن رشد النفساني بالآتي:
- النفس واحدة بالموضوع مثلما قال أرسطو متعددة بالقوى.
- إن النفس النباتية والحيوانية فانية والباقي هو النفس الناطقة بحيث تكون المفارقة من باب ما يكون اتصاله بالهوى اتصالاً عرضياً.
- إن المعقولات تخضع لمبدأ القوة والفعل بحيث يخرج ما هو بالفعل ما هو بالقوة من القوة إلى الفعل ومن المحسوس إلى المجرد.

- إن الأزلي من النفس هو العقل العاقل للمجردات والمعاد صحيح في الحكمة من هذه الوجهة، ومسلم به شرعاً صيانة للأخلاق والفضيلة، وما التمثيل بالمحسوسات والمعاد الجسماني إلا على سبيل تفهيم العامة والجمهور.

III - شرح ابن رشد لما وراء الطبيعة:

برزت آراء ابن رشد في مصنفين هما: التلخيص والتفسير الكبير. قدم عثمان أمين لـ التلخيص ونشر بالقاهرة 1950 م. وحقق التفسير الكبير الأب بويج ونشر في بيروت بين 1938-1955. إن الشارح الكبير يتعرض في أبحاث ما بعد الطبيعة لمسائل جمة يأتي في مقدمتها البحث في الحق المطلق والمبدأ الأول والجواهر المفارقة بمثل ما يبحث في مسائل القوة والفعل والذات والعرض وجواهر الأشياء وكيفياتها وله تعاريف في المصطلحات على جانب من الدقة وتحديد الدلالات وتصوير المفاهيم. وهو يربط بين أبحاثه في الموجودات الطبيعية

النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر». (المرجع نفسه، ص 244-245).

إن ابن رشد انتقد موقف هؤلاء مجتمعين وانتقد نفي السبب والسبب في الطبيعة معتبراً أنه يحجر إلى شناعات عظيمة. «وإن من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً إن ها هنا أسباباً ومسببات. وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له» (ابن رشد، تهافت التهافت، ص 24).

وانطلاقاً من هذا التوكيد على السببية يخلص الشارح الكبير إلى دليل الوجود الحق في نظريته الماورائية. ومفاد هذه النظرة: أن بين المبادئ المفارقة صلة سببية ضرورية. لأن اسم المبدأ يقال عليها جميعاً، وما كانت تلك حالها من المبادئ «فهي ضرورة منسوبة إلى شيء واحد هو السبب في وجود ذلك المعنى لسانها». (تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 146).

ومن خصائص المبدأ الأول والعقول المفارقة جملة، أيضاً، الحياة واللذة. فالمبدأ الأول حي وملئ بل هو «الحي الذي لا حياة أتم من حياته، ولا لذة أعظم من لذته». (المرجع نفسه، ص 145). وإدراكه أشرف الإدراك وكل ما شاركته به المبادئ الثواني فقد استفادت منه، ما دام هو مبدأ الكل. وقبل أن ننهي الكلام على ما بعد الطبيعة نمر على تعريفات الحدود التي شرحها ابن رشد في التلخيص، وهي تمسكنا بأبعاد رشدية ومعارف حكيم ومعايير تتميز بالخصوصية العربية والإسلامية فلتتناول بعضاً من الشواهد، وهي:

الهوية

عرّفها ابن رشد بأنها: «تقال على المعاني التي يطلق عليها اسم الموجود... واشتق منها اسم المصدر الذي هو الفعل أو الصورة التي يضدر عنها الفعل، ففيل الهوية من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل».

إن النظرة الأولى لهذه الشروح تبين أنها متعلقة ببعض المبادئ المقولية وهي تشبه أبحاث الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق عند الفارابي، إلا أنها تذهب في أبعادها إلى مسائل أعمق تتعلق بمفهوم الإنسانية ماهية تحمل في الإنسان ومفهوماً أو صوراً مفارقة على شاكلة المثال الذي يتدرج هبوطاً فتشاركه الموجودات في ذاته. ولما كان ذلك غريباً عن المعرفة الإسلامية وطبيعة العربية اضطر الشارح إلى تسمية العملية عملية اشتقاق لغوي بينما هي صورة فاعلة تفعل، وهو بعد أفلاطوني ثم أرسطوي ممتزج.

بهذه الصفة قالوا: إن ها هنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها، هو المباشر لها من غير وسيط. وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها، فحددوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع». (تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1504-1505).

إن التطرق لهذه المسألة وجعل الوسائط من الصور أو العقول أسباباً متوسطة بين الموجودات والخالق هو من أشد المسائل حجاجاً في تاريخ الفكر الإسلامي. لقد لعبت هذه المعضلة دوراً أساسياً على صعيد المعرفة والمنهج في ميدان تفكير المسلمين وعلى امتداد حقبهم المعطاءة. إنها عملية تبدأ فيما وراء الطبيعة وتمتد إلى الطبيعة والإنسان، شاملة الموجودات والمبادئ، المعرفة البشرية والمنهج.

إن أفضل معبر عن نقیض هذه النظرة هو الموقف الأشعري. فأبو بكر الباقلاني (الرابع الهجري) قال: إن الله قادر على «أن يستأنف الأفعال وأن يحدتها في زمان كانت قبله معدومة...» (التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة)، الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص 52). ثم يتابع «أما أنهم يقولون إنهم يعلمون حساً واضطراً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب، فإنه جهل عظيم». (المرجع نفسه، ص 55-56). وتابع الإمام الغزالي الموقف، الذي أجاز احتراق القطن وانقلابه رماداً، من دون فعل النار وملاقاتها. (تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، 1972، ص 243). فالنار ليست فاعلة بالطبع بل الله هو الفاعل الحقيقي. وإن التابع بين علة النار سبباً والاحتراق في القطن معلولاً ليس إلا عادة ومشاهدة خارجية تمرس عليها الإنسان. ونساءل كيف سار الغزالي هذا المسار وتوغل في المسألة إلى نهايتها؟ ألم يكن ذلك هدماً للحد الأوسط في كونه قانوناً عالياً رابطاً الحدود في القياس والاستنتاج، علماً بأنه دعا في كتبه المنطقية من المعيار إلى المحك والقسطاس المستقيم انتهاءً بمقدمة المستصفي من علم الأصول إلى تدعيم الاستدلال الإسلامي على أساس القياس المركب من الحد الأوسط.

والمتبحر في أبحاثه يرجح أنه وعى المسألة حين قال إياكم والنفي العللي في الأحداث الطبيعية لأنه يؤدي إلى خراب منهجي وتجريبي. بحيث ينقلب الولد بالبيت إلى كلب أو رماد، وتستحيل نطفة الإنسان إلى فرس. ولكنه في الوقت عينه خشي أن تتوارى معطياته الأساسية المتمثلة في عدم جواز تقييد قدرة الله وربطها بأي شيء ولو منهجياً. «وإن الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من

الجوهر

يبدأ ابن رشد تعريفه هذا الحد بأنه «يقال أولاً وأشهر ذلك على المشار إليه الذي ليس هـ في موضوع، ولا على موضوع أصلاً».

إن الإقرار بهذا الجوهر وأولويته وشهرته ووصفه على هذه الطريقة يحمل البعد العربي تماماً. إذ إن هذا الجوهر يشير إلى الجوهر المشخص المفرد المحدد، كزيد، الذي لا يوجد في موضوع ولا يقال على موضوع. والمسلمون أقرّوا بهذا واعتمدوه قاعدة التصور وأساسه، وقد نفى بعضهم الكلي والماهوي كأن يقال الإنسان مقول على زيد والإنسانية جوهر زيد. بينما أقرّ المتفلسفون هذا البعد الأخير واعتبروه يعرف ماهية الشيء ورأوا أنه «أحقّ باسم الجوهر» لكن ابن رشد، الذي وعى الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ عند المتكلمين، ثم الجوهر الجسم. والجوهر الماهوي، عاد فالتزم بموقف الفلاسفة حين قال: «أعني أن ما عرّف ماهية المشار إليه أحقّ باسم الجوهر من المشار إليه. فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما هو أخرى بذلك الأمر الذي هو له سبب».

وعلى الرغم من هذا الالتزام بالموقف الفلسفي إلا أن ابتداء النص عند ابن رشد جاء عفويةً أو لاوعياً ليُشير إلى بعده القائم في ذهنه إقراراً بأولوية الجوهر المشخص المفرد.

الكل

«يدل به على الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنه شيء». والكل في تصوره اللغوي ومدلوله هو اسم يجمع الأجزاء، ويقال: «الكل هو عبارة عن أجزاء الشيء». (لسان العرب). والكلّي الطبيعي غير موجود بالطبيعة وهو عقلي ومنطقي لا يتحقق إلا بالعقل. (الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 125-126). ثم إن الفارابي في تصوره لهذه المفاهيم غاير النقلة العرب ومن ثمّ ابن رشد الذي جاء لاحقاً، فقد جعل الكليات محلّ مكان لفظ الموجودات فقال: الكليات ضربان: كلي الجوهر وكلي العرض. بينما قال النقلة «الموجودات التي تقال»؛ وقال ابن رشد «الموجودات منها ما يحمل» إذن هناك اختلاف بشأن الكلي وما إذا كان مقوله لا وجود حقيقي له إلا في الذهن وبين كونه اسم جامع لأجزاء، فتقتصر دلالة على الاسم.

نكتفي بهذا القدر من الإطلالة على رأي الرشدية فيما وراء الطبيعة، ونوجز ما ذكرناه ببضع نقاط:

- أقرّ ابن رشد بوجود مفارقات بين العلة الأولى والوجود الطبيعي جاعلاً هذه الصور مبادئ تخضع لقاعدة السبب

والمسبب ومبدأ القوة والفعل ولم يكن مبدعاً في ذلك بل سار مسار أرسطو شارحاً ومبيناً.

- اعتبر الإقرار بالمفارقات وبدورها صوراً فاعلة من أحق الضرورات على مستويي الطبيعة والكون. وذلك، منعاً من قيام خراب لنظام الكون وتسلسل علله، وحرصاً منه على منهجية الاتصال بين الأكبر والأصغر أو البسيط الأول والمتكثّر المتعدد.

- إن مسألة تدخل الله المستمر في الخلق من غير واسطة كانت طبيعة الاتجاه الإسلامي المحافظ والكلامي. وقد تطرق إليها ابن رشد واعتبرها تناقض العقل والمنطق والوقائع تمثيلاً مع طريقته في فهم الشريعة والتي ستحدث عنها لاحقاً.

- تناول الشارح الكبير الكثير من المصطلحات والمقولات وشرحها شرحاً يوافق مذهبه ويتابع فيه أرسطو والمذهب المشائي. إلا أن محاولة أولية لتحليل بعض التعريفات والشروح تبرز لنا الطابع الإسلامي واللغوي بشكل أو آخر. أو على أقل تقدير وعي ابن رشد لهذه الآراء المختلفة المتعددة وإبرازها.

نفلت عقب هذه الإلماسة بشروح ابن رشد وآرائه من مسائل الماورائيات ونتجه نحو البحث في الموضوعات الباقية.

ثانياً: التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والردود:

إن تصدي ابن رشد لمشكلات عصره الفكرية تناولت موقف الفلاسفة المشائين من المسلمين. وقد رد على بعض آرائهم وفنّدها. وتجلت ردوده المشهورة بدحض آراء الغزالي في انتقاده للفلاسفة وتهافت أدلتهم، إذ تصدى للتهافت مبيّناً تهافت هذا التهافت بالحجة والبرهان، متناولاً المسائل مسألة مسألة مصححاً ناقداً ثم هادماً. وذلك بطرق البرهان واستخدام الأفيسة المنطقية. كما أنه تناول آراء المتكلمين الذين اعتبرهم يتسلحون بالجدل وليس بالبرهان وفنّده آراءهم وأظهر تصورها في ميدان تصور الله وفعله وصفاته وفعل الإنسان ومسألة الاختيار والحرية.

فلتتناول بادئ ذي بدء ردوده على المشائية الإسلامية وتتلخص بما يلي: نبذ الشارح الكبير في كتب التفسير والتلخيص على أرسطو ما أدخله «التأخيرة من فلاسفة الإسلام» على المذهب الأرسطي عن آراء لا تمت للمعلم الأول بصلة. وذلك أن هؤلاء ولا سيما الفسارابي وابن سينا كانوا قد حاولوا التقريب بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وشاب هذه المحاولة بعضاً من اختلاط الأفكار. وتتجلى هذه

العقل الفعال - أو واهب الصور -. لقد رأى الشيخ الرئيس أن الصور الجوهرية تفيض عن جوهر مفارق هو العقل الفعال الذي يدعوه بواهب الصور، تبعاً لحصول الاستعداد في المادة. ويرد ابن رشد بأن ذلك يؤدي إلى إنكار تأثير الأشياء بعضها في بعض، وهو ما يعرف بالسببية الطبيعية. وإن رأي ابن سينا أقرب إلى مذهب أفلاطون، علماً بأن الشيخ الرئيس لا ينكر دور المادة لكن ينسب الدور الجوهرى لذلك الفاعل الخارجي الواهب للصور. ويتشابه الموقف هنا مع الأشاعرة الذين أنكروا انتساب الفعل إلى أي مبدأ مغاير لله الواحد الفعال الخالق.

- يذهب ابن سينا إلى أن الماهية لا استغناء لها في وجود الموجود وقواميته عن عامل خارجي هو الوجود أو الآنية. وهذا العامل خارج عن الماهية فوجب إسناده إلى مؤثر خارج عنه هو واجب الوجود. يرى أبو الوليد أن هذا الدليل الجدلي غير صادق. إذ حين يقر ابن سينا بأن الآنية أو الوجود حال تعرضهما للماهية تكتسب عقبها هذه الماهية وجودها الفعلي إنما يضمن أن للماهية وجوداً سابقاً على وجه ما. فالقول بأن الوجود يعرض للماهية والماهية أصلاً موجودة هو قول متناقض فكيف يتقدم وجود الماهية وجودها الفعلي عند وجود الآنية فيها، فيحمل على الماهية وجودين. ولا ينفع القول أن وجود الماهية بالقوة كما يرى ابن رشد لأن القوة من صفة الهيولى الحاملة لطبيعة الإمكان ولها صفة القوة المتقدمة على صفة الوجود الفعلي. (تفسير ما بعد الطبيعة، ج 1، ص 313 وج 3، ص 1279).

نتنقل بعد ذلك إلى ردود ابن رشد على المتكلمين وبيان موقفه ورأيه في أكثر الموضوعات دقة، مستثنين تلك الموضوعات المتعلقة بالحجاج العقلي والمتعلقة بالدفاع عن العقيدة، والمتناولة لمسائل وجود الله وأفعاله وصفاته ومعرفته ومعرفة أفعاله. ورث ابن رشد إرثاً كلامياً غنياً، فجاءت كتبه غنية جداً، ولعل أشهر كتب الشارح كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة. وقد طبع الكتاب عدة مرات وفي أكثر من مكان ويمكن أن يقف القارئ على بعض أفكار ابن رشد الكلامية في فصل المقال والتهافت؛ إلا أن كتاب الكشف عن مناهج الأدلة أكثرها أهمية في بيان الآراء. وقد اعتمد الشارح فيه مبدأ إيراد دليل الخصم كاملاً ثم إيراد رأيه الخاص مع رد وتفنيد. ضم الكتاب خمسة فصول: البرهنة على وجود الله والقول في الوجدانية ثم في الصفات ومعرفة التنزيه ومعرفة أفعال الله. ففي الفصل الأول

العملية بكتاب الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين ثم نسج ابن سينا أبحاثه وآراءه على هذا المنوال.

- يعتبر ابن رشد أن قسماً من فلسفة أرسطو هو عبارة عن رد محكم على أفلاطون. وأن المعلم الأول قد انفصل عن أستاذه انفصلاً واضحاً، ولا سيما في مسألة المثل. فالأفلاطونية تجعل الكليات أو المثل جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة. وهذا الاتجاه يثير الكثير من الإشكالات في بناء المعرفة. وهو في الوقت عينه يبعد الحكيم عن المعرفة بالأشياء الجزئية ويعسر عليه التدليل على وجودها، ما دام ذلك الوجود جزئياً في جوهره، أي الطبيعي. كما أن الأدلة المساقاة للدفاع عن هذا الاتجاه أقاويل شعرية لغزية نستعمل في تعليم الجمهور. (جوامع ما بعد الطبيعة، ص 48-56).

- نقد أبو الوليد مذهب المشائين في الصدور وتنصل من بعض آرائه المشابهة لهم في الصدور التي وردت في الجوامع. حيث عمد في التهافت إلى إنكار وجود بناء لنظرية الصدور في فلسفة أرسطو. ويعود الاعوجاج في ذلك إلى الفارابي وابن سينا وأشباعهم الذين غيروا مذهب الأرسطوية في العلم الإلهي حتى بات ظنياً. (التهافت، ص 182) ومذهب الصدور يرى أن الموجودات الجزئية تصدر عن الأول بتوسط سلسلة من العقول المفارقة للمادة. فالكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول جائزة بذاتها. وهذا يحمل الكثير من المغالطات برأي ابن رشد، ولعل أهمها:

1- تشبيههم الفاعل الذي في الغائب، أي الله، بالفاعل الذي في الشاهد. واقتضى ذلك أن الله يفعل موجوداً واحداً بعينه سمة الفاعل الجزئي، وهذا يحد من القدرة المطلقة. والصحيح إن الله يفعل فعله ويوجد الكائنات على اختلافها البسيط منها والمركب. وهذا رأي أرسطو أيضاً.

2- قولهم إن التركيب والكثرة يدخلان على الموجودات من جراء عقل المعلول الأول لذاته فكرة باطلة: وذلك لأن العاقل والمفعول شيء واحد لدى العقل البشري ناهيك بالعقول المفارقة. وهذا لا يؤخذ من رأي أرسطو الذي يذهب إلى أن وجود المركب متصل بمبدأ تركيبه. فمعطي الرباط هو معطي الوجود. علماً أنه لا يصح وجود الأشياء إلا بارتباط بعضها ببعض وهذه حال المادة والصورة. (المرجع نفسه، ص 152، وتفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1498).

- قولهم ولا سيما ابن سينا بأن الإيجاد عبارة عن اختراع الصور وإبداعها، دون المادة، وإثباتها في الهيولى من قبل

تكون بمثابة الجمهور فطريقها البرهان. أما الرد على المقدمة الثانية فهو أنه لا يجوز جعل الأعراض كافة حادثة، لأنه لا يجوز أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده. ويعتبر ابن رشد أن استعمال قياس الغائب على الشاهد في غير محله هنا، مستشهداً بالقرآن الكريم ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ (الأنعام، 75). وبالتالي فالأعراض الموجودة في الأجرام السماوية غير معروفة ولا يمكن الحكم عليها بحدوث أعراضها، بمثل حدوث أعراض الكائنات الفاسدات. أما المقدمة الثالثة فقد خالفت مبدأ وحدة المعنى في تحديد حدود القياس. إذ اعتمدت على اشتراك الاسم في الحدث، لأن هناك جنس الحوادث وهناك حدث مخصوص مشار إليه. فإن قصد الثاني صح أن موضوعه يحدث معه وإن قصد الأول فالحكم غير صحيح لأنه يصح أن يتعاقب على المحل الواحد أو الجسم أعراض غير متناهية. أما في الدليل الثاني فإن المقدمة الأولى خطيئة تصلح للجمهور، وهي كاذبة ضمناً ومبطلّة لحكمة الصانع، ومبطلّة للحكمة، لأن الأخيرة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء. وهذا يؤدي إلى إبطال المعرفة جملة وتفصيلاً، مما يؤدي إلى امتناع الاستدلال على الصانع، لأن من أنكر ترتيب الأسباب والمسببات ونسب حدوث الموجودات جميعها إلى الجواز فقد جحد الصانع الحكيم، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، (الكشف، التهافت، ص 522).

ثم إن الشرع لم يصرح بإرادة قديمة أو حادثة لترجيح ما سمي أحد الجائزين. فاعتبر الأشاعرة أن الإرادة موجودة موجودة حادثة، فهي حادثة، مع العلم أن الجمهور لا يدرك ولا يستوعب موجودات حادثة عن إرادة قديمة. وخلاصة القول استعمال الأشاعرة لطرق غير يقينية ولمقدمات خطيئة معقّدة.

أما طائفة الحشوية وأهل الظاهر عامة فهي تثبت الأشياء بالسمع ولا تقرّ بالعقل، وطائفة المعتزلة لم تصل كتبها كاملة إلى ابن رشد الذي عرض لهم دليلين على إثبات الله: خلق جميع الموجودات والكائنات - اختراع الحياة وجواهر الأشياء. ولم يعلق الشارح الكبير عليهما كثيراً لأنه ما يلبث أن يسوق الدليلين اللذين يعتمدهما لإثبات الصانع.

اعتمد ابن رشد في إثبات وجود الله على دليلين هما:

- دليل العناية.

- دليل الاختراع.

ودليل العناية مفاده الوقوف على وجه العناية الإلهية

وردت أدلة أهل الظاهر والأشاعرة والمعتزلة ثم أدلة ابن رشد. وفي الثاني أدلة الأشعرية ثم وجهة نظر ابن رشد. وهكذا في بقية الفصول. والملفت للنظر تلك المنهجية الجدلية التي تتبع إظهار مقدمات الخصم ثم الرد عليها وتفنيدها. وذلك عن طريق استخدام طرق الاستدلال المختلفة ووسائل البرهان المتخذة للمقدمات، بحيث يتم دحض المقدمات بوسائل الجدل وتفنيد مادتها وصولاً إلى نفي نتائجها، واعتبر أبو الوليد أن أهل الفرق ضلّوا الطريق، لأنهم حاولوا تفسير وتأويل النصوص للجمهور، بينما كان عليهم أبقاء الظاهر للجمهور وجعل المؤول فرضاً على العلماء فقط. لأنه لا محلّ للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور. (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار الآفاق، بيروت، ص 45).

لقد حصر ابن رشد الفرق والطوائف بأربع: الأشعرية والمعتزلة والحشوية والباطنية. لكن أكثر الحجاج الرشدي أنصب على معالجة موقف الأشاعرة. وإننا سنبرز بعضاً من هذا السجال والجدال توخياً لإبراز الرأي الرشدي، متبعين الالتزام بموضوعات الكشف الرئيسية، وعلى الشكل التالي:

1 - في البرهان على وجود الله :

ساق الأشاعرة دليلين على وجود الله معتبرين أن ذلك لا يدرك إلا بالعقل، وهما:

الأول: يبنى على ثلاث مقدمات: الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها.

- إن الأعراض حادثة.

- إن ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

- الثاني: إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه.

إن العالم الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيرّه باحد الجائزين أولى منه بالآخر. (الكشف، ص 47-58).

ورأى الأشاعرة أن العالم تركب من أجزاء لا تتجزأ على طريقة المتكلمين. ردّ ابن رشد على الدليلين بالشكل التالي:

تبني الأشاعرة ثلاث مقدمات: الأولى فيها شك، باعتبار أن الجوهر إن قصدوا به الجوهر الفرد غير المنقسم ففيه شك. ثم إن الأعراض لا تنفك عن الجواهر يضطرون إلى جعل الحدوث من موجود ما، وهذا الموجود أيكون من غير عدم؟ وأين فعل الفاعل؟ وكل هذا يضطرون إلى جعل ذات متوسطة بين الوجود والعدم. وهذه الأمور لا تدرك بطريقة الجدل ولا يجب أن

يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول». وذلك أن العلم وقت وجوده بالقوة هو غير وقت وجوده بالفعل. ويدحض الرأي الكلامي مستنداً إلى ما صرح به الشرع. وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها وذلك في قوله تعالى: ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (الأنعام، 59) وبالتالي فإن الشرع عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه (الكشف، ص 71، الضميمة)، على أن هذا يجب أن يفهمه الجمهور.

أما التأويل في صفة العلم فـ «ذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود» (التهافت، ص 468). فتعلق العلمين بالموجود مختلف أصلاً ولا يمكن قياس الواحد منهما على الآخر؛ أي قياس العلم القديم مع الموجود على العلم المحدث مع الموجود. أما علم الله بالكلية أو الجزئية فهو من الضرب الذي لا يدرك كيفيته إلا جلّ جلاله. إن علم الإنسان هو غير علم الله وهذا رد على الغزالي محكم. (التهافت، ص 227 و446 و462).

والحياة من صفات الله وهي شرط لازم من شروط العلم. والحال عنها في الإرادة والقدرة. والإرادة واضح اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، وكذلك أن يكون قادراً.

ثم إن ابن رشد ينبّه إلى الشطط الذي أحدثه المتكلمون حين راحوا يتساءلون، هل هذه الصفات هي الذات أم زائدة عليها؟ أي، أهى صفات نفسية ذاتية أم صفات معنوية؟ إذ ذهب الأشاعرة إلى أنها صفات معنوية زائدة على الذات. وقد ألزمهم ذلك أن في الله حاملاً ومحمولاً. وذهب المعتزلة إلى أن الذات والصفات شيء واحد. ممّا ألزمهم أن كلا المضافين أي الذات والصفة شيء واحد. ورأى أبو الوليد أن هذا يتجاوز مقصد الشريعة التي لم تندب إلى التمحيص في كيفية الصفات، بل ندبت إلى الإقرار بوجودها وحسب.

ويشبه موقف الأشاعرة بالنصارى القائلين بالتثليث في الجوهر الأول. إذ قال الأشاعرة بالصفات الزائدة على الذات. وهذا يتعارض مع البرهان الذي يرى أن الأشياء المفارقة للهيولى لا يتميز الوصف والموصوف فيها إلا بالاعتبار. والاعتبار لديه هو الذهن. وبهذا المنحى ينحو أبو الوليد في تفسير التثليث والصفات الزائدة منحى معرفياً قائماً في ذهن الإنسان، وليس حقيقة خارجية واقعة في الوجود. ولا سيما أنه

بالإنسان وتسخير جميع الموجودات من أجل ذلك، مما يقتضي وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية في أفعاله ولا يتم ذلك نتيجة الاتفاق. والدليل المتعلق بالاختراع يفضي إلى النظر في ما هو واقع من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجساد والحس والعقل في الكائنات الحية. مما يقتضي أيضاً وجود مخترع أخترع الموجودات أحدها عن الآخر. فاختراع الجهاد الذي يوجد عنه النبات والحيوان الخ. . فمن أراد معرفة الله عليه الوقوف على حقيقة الاختراع فيها. وهذا ما تشير إليه الآيات الداعية إلى النظر والاعتبار في المخلوقات. وهنا يستشهد ابن رشد بالقرآن الكريم الذي ترزخ آياته بمثل هذا النظر. فيعمد إلى استخراج الدليل من القرآن بمثل ما استخراج الغزالي بعض الآيات من القرآن الكريم في كتابه الموسوم بـ القسطاس المستقيم. ولعلّ ابن رشد القاضي يعلم جيداً كيفية الاستنباط من الأصول وكيفية عمل المجتهد من أهل العلم، فهو يسوق أدلته مستنداً على الأصل مثلما يفعل في الكشف (ص 63 - 65) وكما حاجج في التهافت كما سنرى.

2- في وحدانية الله:

يتضمن دليل ابن رشد في إثبات وحدانيته جلّ جلاله معنيين: الإقرار بوجود الباري سبحانه وتعالى ونفي الألوهية عمن سواه. وهذا هو معنى لا إله إلا الله. ويستشهد بثلاث آيات ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء، 22). ﴿وما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون﴾ (المؤمنون، 91) ﴿وقل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الإسراء، 42). ثم يفسر هذه الآيات جميعاً التي تفضي إلى البرهنة على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد وخلقهما واحد. وأما تفسير المتكلمين فباطل ولا يقوم على البرهان والإقناع بحيث يعمد إلى تفنيده (الكشف، ص 65 - 68).

3 - في صفات الله:

يرتكز ابن رشد في صفات الله على ما جاء في الكتاب العزيز من أوصاف الكمال وهي سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. فالعلم ثابت له من جهة الترتيب الذي نشأه في مصنوعاته وتسخير بعضها لبعض. وهذا العلم فيه قديم.

ويرد على المتكلمين القائلين بأن الله «يعلم المحدث في وقت حدوثه يعلم قديم». بالقول: إنه «يلزم على هذا أن

والإنسان. أما الإنسان فقد أورد أبو الوليد في نهاية الكشف مسألة فعله بين الاختيار والجبر أو القضاء والقدر. وهذه المسألة من أعوص المسائل. ولا سيما أن دلائل السمع من الكتاب والسنة إذا فحصناها وجدناها كثيرة محيرة بين حرية الإنسان في فعله وبين كونه مجبوراً على الفعل. ثم يورد ابن رشد الآيات الدالة على كل اتجاه (الكشف، ص 120) وقد أدى ذلك بنظره إلى انقسام المسلمين ثلاث فرق: فرقة نادى بالاختيار مما يؤدي إلى استحقاق المرء الثواب والعقاب وهم المعتزلة. وفرقة ذهبت إلى نقيض ذلك وأكدت على أن الإنسان مجبر على أفعاله وهم الجبرية. والفرقة الثالثة أخذت موقفاً وسطاً معتبرة أن الاختيار أو الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله، والعبد مجبر على الاكتساب بين الممكنات وهم الأشعرية. ويعقب أبو الوليد أن ذلك لا معنى له وهو يماثل موقف الجبرية. وبعد مناقشة كل رأي منهم يعرض إلى أدلة العقل فثبت تعارضها ويخلص إلى رأيه الخاص المرتبط بنظرته الفلسفية فيقول: «إن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه. وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود... وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج...» (المرجع نفسه، ص 123). ثم هناك أسباب داخل الأبدان طبيعية تحرك الإرادة وتجعل لها دوافع ونوازع.

فبناءً عليه: إن العوامل التي تحرك إرادة الإنسان من تقدير الله، بحيث يكون بين فعل الإنسان وسلسلة الأسباب الخارجية ارتباط وثيق فيضاف إليها العوامل الداخلية للبدن لتشكل مجتمعة الشروط اللازمة لحصول الفعل. فالقضاء والقدر هو انسياق هذه الأسباب مجتمعة على نظام ثابت وسنة لا تتغير، وهذا هو اللوح المحفوظ بنظره وقد أشار إليه القرآن الكريم.

وهكذا توجد الأشياء من إرادة الإنسان وبحريته من غير استقلال عن وجودها حاصلة بالأسباب الخارجية التي قدرها الله. فالفعل ينسب إلى إرادة الإنسان وإلى الأسباب الموضوعية. فالله هو الذي يفعل الأسباب الداخلية والخارجية ويحفظها في الوجود. هنا اجتمع النص والعقل، التفسير

يأخذ بمبدأ كون المعقول والعقل وفعل العقل شيئاً واحداً بعينه (تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1620 - 1701) وعليه يكون علم الله ضرباً آخر من العلم وكذلك سائر الصفات تبقى مسألة الكلام في كونها إحدى الصفات السبع. إن الكلام مثلما نص عليه قرآنياً كما ذكر ابن رشد يندرج تحت الموضوعات التالية:

- يكون وحياً بغير واسطة لفظ مخلوق.
- يكون فعلاً في السامع ينكشف له ذلك المعنى.
- يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص.
- ويستند على الآية القائلة ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى إليه﴾ (الشورى، 51).

ثم قد يكون من كلام الله ما يلقاه إلى «العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين، وبهذه الحجة صرح عن العلماء أن القرآن كلام الله» (الكشف، ص 73). وهذا القول جرّ على ابن رشد شتات واتهامات تقول إنه يساوي مرتبة الحكيم بمرتبة النبي. لكن قصد ابن رشد بـ «فيما شرحه لاحقاً حين اعتبر:

- كلام الله قديم واللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وليس للبشر.
- باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنطقُ بها في غير القرآن.
- ألفاظ القرآن فعل لنا بإذن الله وألفاظ القرآن هي خلق الله.

استناداً إلى ما تقدم يقال في القرآن إنه كلام الله. (المرجع نفسه، ص 73). نفى الأشاعرة أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته فتكون ذاته محلاً للحوادث. إنما الكلام بنظرهم صفة قديمة لذاته كالعلم وسواه...

أما المعتزلة فاعتبروا أن الكلام هو لفظ فقط، فالقرآن مخلوق. لقد اشترطت الأشعرية أن يكون الكلام بالإطلاق قائماً بالمتكلم وأنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق. واشترطت المعتزلة أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق وأنكرت كلام النفس. ويرى ابن رشد أن في قول كل طائفة من الطائفتين جزءاً من الحق وجزءاً من الباطل، وأن ما يصح في الإنسان لا يصح في الله.

هذا بعض من الجدل مع المتكلمين والحجاج في ذات الله وصفاته وإثبات وجوده، وهو إن دلّ على شيء إنما يدل على سعة معارف ابن رشد وقوة حجته وتمرسه بطرق البرهان وبوحدة نظريته الفلسفية التي تطال الله والوجود والعالم

في قدم العالم وأزليته وأزلية الزمان والحركة

لقد استنكر ابن رشد تكفير الغزالي للفلاسفة وللمشائية الإسلامية في مسألة لم ينص عليها الشرع علانية أو ينعقد عليها إجماع المسلمين، معتبراً أن هذه المسألة تتعلق بالتأويل. مما يلي أن يقف على حقيقتها أهل البرهان أو الخاصة من العلماء. يلخص الغزالي أدلة القائلين بقدم العالم ويبطلها واحداً تلو الآخر وهي:

الدليل الأول: يستحيل صدور الحادث عن القديم لأن افتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن، يقتضي حدوث مرجح لم يكن. وبالتالي من يحدث هذا المرجح؟ علماً أن المعروف أن أحوال الله متشابهة منذ الأزل وإرادة التغيير فيه ممنوعة.

رد الغزالي: - إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه وليس من الضروري حصول المبدأ عند اكتمال الإرادة، فإرادة الله مغايرة لإرادة الإنسان. وليس هناك من دليل برهاني عند الفلاسفة.

- يقر الفلاسفة ضمناً بمبدأ صدور الحادث عن القديم تبعاً لوجود الحوادث ووجود أسبابها، وإذا سرنا بإقرارهم إما أن تتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية ويرتفع وجود الصانع. وإما أن يتم التسليم بوجود طرف أول هو مبدأ هذه الأحداث وعندها تصدر الأحداث عن القديم.

اعتراض ابن رشد: 1- لقد خلط الغزالي بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم. فتراخي المفعول عن إرادة الفاعل يجوز عند الفلاسفة لكن تراخيه عن فعل الفاعل فغير جائز. لأن الإرادة والفعل مقتزمان ضرورة في الزمان لدى الفاعل القادر المطلق. إذ أثبت الغزالي والمتكلمون الإرادة القديمة ولم يثبتوا الفعل القديم ولو فعلوا وثبتوا قدم العالم ولو أنكروا لجعلوا للفاعل حالة ما من التجدد، وهو محال.

2- لم يدرك الغزالي صلة الحوادث بالقديم بحسب مذهب أرسطو، فأرسلوه وضع كائناً أزلياً عنه تصدر جميع الحركات هو الجرم السماوي وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم. والفاعل القديم محرك لا يتحرك وتحريكه للأشياء فعل سبيل الشوق. لذا فهو غير خاضع لسنة التغيير والحدوث كما هي حال الحوادث التي تستمد حركتها منه على الوجه الثاني. والمحرك خارج عن سلسلة الحوادث فهو ليس مصدراً لجواهرها بل هو مصدر لحركاتها. فالفلاسفة إذا أقرروا بصدور الحوادث عن الأول القديم فهذا ليس مذهب أرسطو. حتى أن الأفلاطونيين المحدثين يجعلون الحوادث تصدر عن الأول صدوراً أزلياً بتوسط الجواهر الازلية المفارقة. وكل هذا يتنافى فهم الغزالي في

والتأويل. فحرية الإنسان مرتبطة بضرورة العلم الطبيعي والعلم العضوي النفسي.

ليس هذا ضوء من الأضواء التي تنير مفهوم الحرية والضرورة الحديثين؟ أوليس هيغل 1770 - 1831 في العصر الحديث يعلن أن الحرية وعي الضرورة؟ ألم تجعل الفلسفات الاقتصادية والنفسانية والبنوية الحرية تخضع لبناء خارج الإنسان يتقيد به هذا الإنسان ويفعل فعله فيه؟ وذلك من غير أن يفقد الإنسان معنى الحرية باتجاه الحرية الملتزمة، الحرية الخاضعة للقانون. إذ ليس هناك حرية مطلقة أو حرية فردية على الطريقة البربرية. فالحرية هي وعي واختيار، فكر وقرار، تخضع جميعها لضوابط الموضوع الفاعل فعله في الذات. ها هي الرشدية منبهة في الفكر الإنساني في أروع تجلياته وأكثرها كشفاً ونقداً وتطوراً. وأخيراً لنمر على تنفيذ آراء الغزالي في دحضه الفلسفة ورد ابن رشد على التهافت، وهذا يعتبر في جملة التصدي لشكالات الفلسفة الإسلامية. لقد أفرد أبو الوليد كتاب تهافت التهافت لذلك، وضمن الكشف بعض الردود على الغزالي مباشرة وفي سائر كتبه الباقية بطريق غير مباشر.

إن كتاب التهافت يعتبر من مؤلفات ابن رشد الخاصة ومن عطاءاته الذاتية. وتضمن هذا الكتاب جملة موضوعات، أبانت اتجاهات الرشدية الرئيسية في الميدان المعرفي وتصور الوجود. وقد جاء الكتاب على صورة حجاج عقلي رداً على مسائل كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي واحتوى على ست عشرة مسألة. ومن المعروف أن الغزالي عمل في كتابه على إبطال رأي الفلاسفة وبيان ضعف عقيدتهم كما عمل على نزع الثقة من الفلاسفة وإظهار انحرافهم عن سبيل الله. ولعل العنصر الأهم هو رغبته في بيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الإلهية. وذلك كله إبان أزمته الشككية التي رافقته فترة من الزمان. إلا أن ابن رشد الذي انتصر للفلسفة والعقل ودحض إبطال الغزالي للكثير من المسائل كان من خلال ذلك يقدم نظرة معرفية متكاملة، انبثت فيها آراؤه المبتكرة. ولعل الأبرز في كتابه التهافت تلك المسائل المتعلقة ب:

- قدم العالم.

- أزلية العالم والزمان والحركة.

- الخلق والإبداع.

إن مسألة قدم العالم احتلت حيزاً في الفكر الإسلامي. وقد سبق الغزالي إليها آخرون، يجمعهم مع الغزالي عدم الإقرار بقديمين الله والعالم.

ابتداء الحوادث. (التهافت، ص 49 - 59).

الدليل الثاني: إذا كان الله متقدماً على العالم، فإما أن يتقدم عليه بالذات كتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه بالزمان. والتقدم بالذات يقتضي أن يكون الله والعالم إما قديمين وإما حادثين. والأول قديم، فالعالم قديم. والتقدم بالزمان يقتضي أن يوجد قبل وجود العالم والزمان، زمان كان العالم فيه معدوماً، وهذا متناقض. فوجب أن يكون الزمان قديماً. ولما كان الزمان عبارة عن قدر الحركة فالحركة قديمة والمتحرك كذلك. فالعالم والحركة والزمان مفاهيم متلازمة.

رد الغزالي: إن الزمان حادث ومخلوق فلا زمان قبله أصلاً. وأن الله كان من غير عالم، ثم كان ومعه العالم. والافتراض القائل بوجود زمان سابق لزمان العالم من فعل الوهم. ثم إن الله قادر أن يزيد في أبعاد العالم مقداراً ما وهكذا إلى ما شاء. فيكون وراء العالم كم هو الجسم أو خلاء له مقدار، وكلاهما ممتنع. إذ لا يوجد ملاء غير متناهٍ بالفعل ولا خلاء لا مقداره له.

اعتراض ابن رشد: يقر ابن رشد صحة رأي الغزالي في مقدار المكان، وينكر عليه قياس الزمان على المكان. فالمكان شيء محصل تستحيل الزيادة فيه إلى ما لا نهاية. أما الزمان فهو: «شيء يدركه الذهن من الامتداد المقدر للحركة» (التهافت، ص 89). ووجوده وجود ذهني له جانب موضوعي يتمثل في الحركة مما لا يمنع امتداده إلى اللانهاية.

ويرى ابن رشد خطأ الغزالي وخطأه في مقايسته الله على العالم في القدم، لأن الله يباين العالم، فلا نسبة بينهما وذلك أن البارئ سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان (المرجع نفسه، ص 65). ومن ثم فإن التقدم في الزمان والتقدم بالذات مقدمات خاطئة لأنها تجعل مفهومين مختلفين يدخلان في جنس واحد. إذ الله والعالم لا يدخلان في جنس واحد. فذلك «تقدم الموجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الموجود المتغير الذي في زمان، وهو نوع آخر من التقدم. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصدق على الوجودين - الله والعالم - لا أنها معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر».

(المرجع نفسه، ص 68).

الدليل الثالث: إن العالم قبل وجوده ممكن، فلو كان ممتنعاً لاستحال وجوده، والإمكان لا أول له. وإننا إذا افترضنا العالم حادثاً فلم يزل ممكناً وقبل إمكانه كان ممتنعاً أي قبل حدوثه. فكيف هو ممكن أبداً وقبل ذلك كان ممتنعاً أبداً. ويؤدي هذا التناقض أيضاً إلى انتقال صانعه من العجز إلى القدرة، وهذا محال.

الدليل الرابع: كل حادث تسبقه المادة، ولا سيما أن الحدوث ليس إلا تعاقب صور على المادة. بمعنى أن العالم قبل حدوثه كان ممكناً، ولم يكن ممتنعاً لأن الممتنع لا يحدث أبداً، كما لم يكن واجباً لأن الواجب بذاته لا ينعدم أبداً. فالعالم ممكن إذن.. والإمكان صفة إضافية لا قوام لها بنفسها بل بالمحل الذي تضاف إليه أو تحل فيه وهو المادة. وهذه المادة لا يمكن أن يكون لها مادة منعاً من الوقوع بالدور. فالمادة الأولى قديمة وليست حادثة.

رد الغزالي على الدليلين: - يقر الغزالي رأي الفلاسفة أن العالم لم يزل ممكن الحدوث لكن ذلك لا يلزم أنه موجود أبداً. فالقديم ليس ممكن الوجود بل واجب الوجود. وهكذا يكون معنى الممكن أن لا يتصدر وقت إلا ويمكن إحداثه فيه. - الإمكان يعود إلى قضاء العقل وليس إلى موضوع يقوم فيه الإمكان. فالممتنع والواجب والممكن أحكام عقلية ليست بحاجة إلى المحل لتقوم فيه.

اعتراض ابن رشد: إن الإمكان وهو أزلّي يستدعي مادة أزلية. فالمعقولات الصادقة لا بد أن يقابلها شيء ما خارج النفس. وحجة الغزالي بأن الممكن والممتنع والواجب لا تستدعي موضوعات حجة واهية. فإذا رفعنا موضوع الإمكان المنتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدوث والتغير. فما يقال إنه يمكن أن يوجد ليس نفس عدم، وما يقال فيه إنه يمكن أن ينعدم ليس نفس الوجود، بل هو ثالث بينهما يتصف بالإمكان والوجود أي الانتقال من عدم إلى الوجود. ونفس عدم لا يتصف بالتكون والتغير وكذلك نفس الوجود، بل الحامل المسمى بالهيولى، والهيولى هي موضوع الكون والفساد. فلا يمكن تصور موجود تعمرى من الهيولى وإلا كان غير كائن وليس بفاقد؛ أي دخل في نطاق الجواهر المفارقة غير المركبة من الهيولى. وهذا ليس بموجود من موجودات الطبيعة (التهافت، ص 103-106).

في الخلق والإبداع

يتهم الغزالي الفلاسفة في المسألة الشائكة من تهافت الفلاسفة بالتلبس في قولهم إن الله فاعل العالم أو صانعه. وقد ظن أن القديم لا يفتقر إلى صانع أو فاعل إلا على سبيل المجاز.

ويرى ابن رشد أن هذه الدعوى فاسدة. فالفلاسفة لم ينكروا كون الله فاعلاً أو صانعاً العالم، إنما أنكروا أن يكون فعله له يشابه فعل الفاعل في الشاهد أي في الطبيعة

- التمييز المستمر بين الله وجوداً ومعرفةً وفعلًا وبين الكون أو ما سوى الله وجوداً ومعرفةً وانفعلاً.

ثالثاً - المقابلة بين الشريعة والحكمة:

يعتبر كتاب ابن رشد فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال من أكثر كتبه دقة وإثارة للعنصر الرئيسي المتعلق بالدين وعلاقة الإنسان فيه، تبعاً للخصوصية الإسلامية. وقد كان الشارح الكبير كما أشرنا أكثر بدئية في هذا الكتاب وعطاءً. وإن هذه الموضوعات ورد بعض الشيء منها في الكشف والتهافت. ولم تكن إثارة هذه المعضلة قد تمت على يد ابن رشد لأول مرة، فإخوانه من فلاسفة المشرق والمغرب العربيين قد سبقوه إليها من غير المنحى المتعمق الذي نحاه هو. فابن طفيل 1100-1185 م. سار على درب ابن باجة في جعل المتوحد، أي الفيلسوف، صاحب ملكة خارقة تمكنه من اكتناه جملة المعارف الإلهية بنور العقل. حتى أن ابن طفيل يعتبر المعارف العقلية البرهانية تمتاز عن المعارف النقلية التي تعتمد التشبيه الحسي تقريباً للمعارف من فهم الجمهور. (حي بن يقظان، دمشق، ص 186).

لقد افتتح ابن رشد كتاب فصل المقال بالتزام منهجي وشرعي حين تساءل: «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به؟ أما على جهة النذب وإما على جهة الوجوب...» (فصل المقال، الأفاق، بيروت، ص 13).

وهذا اتجاه يسلم بالدين ويعتبر الأحكام تخضع لجهات الوجوب والخطر والإباحة وإن العمل والجهد لا بد أن يتجه إحدى هذه الجهات. ومن ثم يتم ربط التعاطي في الفلسفة بالنظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وكلما كانت تلك المعرفة تامة كلما كانت معرفة صانعها أتم. علماً بأن الشرع ندب إلى اعتبار الموجودات «فاعتبروا يا أولي الأبصار» (الحشر، 2). والاعتبار حث على النظر العقلي، إذ يقول ابن رشد فيه «الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه» (المرجع نفسه، ص 14). وهذا الاستخراج يمثل القياس برأيه، والقياس أنواع أهمها القياس البرهاني Apodictique، syllogisme، démonstratif، ويجب الحذر من القياس الجدلي والخطابي والمغالطي أي السفسطائي. وإن الإلمام بطرق القياس البرهاني وعلم المنطق عامة ضرورة للنظر العقلي يمثل ما يتوجب على الفقيه الإلمام بالقياس الفقهي واستنباط الأحكام. ثم لا بد من

والإنسان. كالحجارة تفعل الحرارة، والإنسان يفعل عن إرادة وروية. «والله مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر». وإنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية إرادته» (التهافت، ص 149).

أما كيف يستقيم أن يكون العالم قديماً والله صانعاً له؟ فالجواب عند ابن رشد هو: إن العالم في حدوث دائم، وإنه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية. فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث أو الخلق من الذي أفاد الأحداث المنقطع، أي الأحداث في زمان. فالعالم مُحدث لله سبحانه. وقد سُمي الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو في زمان وبعد العدم. (المرجع نفسه، ص 162)، ولا يجوز إسناد الأحداث المنقطع إلى الله لأن الأحداث الدائم أولى فيه، ويشير إلى قدرته المستمرة على الفعل فلا عجز ولا توقف ولا تغير. فازلية العالم لا تنكر الخلق والإحداث.

ثم أن الغزالي ينبري إلى إثارة أمر إثبات الصانع في المسألة الرابعة، ويرى أن دليل الفلاسفة في ضرورة وجود علة للموجودات لا علة لها فاسد من وجهين:

- إن الأجسام القديمة بحسب ما يقولون من غير حاجة إلى علة.

- إن التسلسل العللي إلى ما لا نهاية غير ممتنع عندهم ما داموا قد جاوزوا حوادث لا أول لها وجوزوا خلود الأنفس.

يجيب ابن رشد على ذلك: إن الفلاسفة ميزوا بين أربعة أشياء من العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية. وبناء عليه هناك علة أولى لكل منها وهذا شطط. ثم إن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية ممتنع عند الفلاسفة إذا كانت بالذات ولكن ليس ممتنعاً إذا كانت بالعرض، مثال حدوث المطر عن الغيم والغيم عن البخار الخ... بحيث تنتهي إلى علة أزلية أولى. ثم يعرج أبو الوليد على مسائل خلق الصور ووجود الأسباب في الكون وعملية التركيب التي تحدث الموجود، كما ذكرنا في مسائل سابقة، ليخرج إلى القول بأن: العالم يحتاج إلى الباري في حال حدوثه وفي وجوده بعد أن يكون قد وجد. (التهافت، ص 167 - 168).

نخلص إلى القول بأن ابن رشد اعتمد ما يلي:

- رد مقدمات الغزالي الجدلية وتفنيدها وإثبات وهما أو شططها.

- تعمقه في معاني الفلاسفة تعمقاً قوياً.

- استخدامه وسائل البرهان وتسليحه بالمنطق وقواعده.

يجادلون في العقيدة لكنهم يبدأون بالتسليم في الإيمان المطلق بالإله الواحد، لأن الله يغفر ما دون ذلك ولا يغفر الإشراك به. ففي معرض آخر يميزهم جلّ جلاله ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك﴾ (النساء، 162) وهكذا جاءت الآيات محكمات تدل على دلالات واضحة هي وجود فصل للراسخين في العلم. ثم إن رب العالمين في معرض معاني آية التأويل يتناول مسألة الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، ويحذّر من الذين في قلوبهم زيغ في العقيدة لذلك يشترط الإيمان المسبق والأكيد حتى لا يكون التأويل مغالطياً يؤدي إلى الفتنة.

وقد اعتبرت الرشدية أن ذلك كافياً للفصل بين خاصة وعامة. ومن أفشى التأويل إلى العامة فقد دعا إلى الكفر. ولا يجب أن تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين. «لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما إذا ثبتت من غير كتب البرهان... كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة». (فصل المقال، ص 30).

ويربط ابن رشد بين هذه الاتجاهات وأصناف الناس اجتماعياً جاعلاً المعرفة تنحصر لفئات الناس الثلاثة:
- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الجمهور الغالب، وهم خطيئون.

- صنف من أهل التأويل الجدي، وهم جدليون بالظن.
- صنف من أهل التأويل اليقيني، وهم البرهانيون بالطبع والصناعة.

ولا يجوز أن يصرّح الصنف الثالث بتأويلاته للصنفين السابقين حتى لا يفضي ذلك إلى الكفر. وهكذا يتطابق المنهج أو القياس الخططي مع الصنف الأول والجدي مع الثاني والبرهاني مع الثالث، لكن الملفت للنظر ورود كلمة الطبع في أصناف هؤلاء الناس. فهل هذا الطبع بالتميز الثقافي المكتسب من البيئة أم بالتميز الذهني المقطور عليه الإنسان بالفطرة والتكوين؟ واليّن من خلال استعمال ابن رشد للطبع والجدلة الدلالة على الفطرة والتكوين العضوي. ونتساءل: هل هذا نوع من التمييز العرقي بين المجموعات أم بين الأفراد تبعاً لمقاييس القدرات العقلية والذكاء كما نعرفه اليوم؟

ويشد ابن رشد النكير على الغزالي والتكلمين لأنهم صرّحوا بتأويلاتهم أمام الجمهور فكانوا سبباً لهلاك الجمهور لما أثاروه من اعتقادات فاسدة وتزييف للعقيدة.
ثم يستشهد بأية ذات منحى إنساني تميّز الإنسان عن عده

النظر في العلوم السابقة عند القدماء، فما كان موافقاً للحق «قبلنا وسرنا به» وما كان غير موافق منها للحق «نبهنا عليه وحذّرنا منه». والمعارف قد يكشف عنها النظر البرهاني، ولا سيما تلك التي سكت عنها الشرع أو النص من الكتاب والسنة. فالمسكوت عنه لا إشكال فيه. أما المصرّح به فلما أن يكون ممّا يتفق مع ما يفضي إليه البرهان أو لا يتفق، فإذا لم يتفق تحمّ تأويله. وهنا بيت القصيد؛ إذ التأويل الرشدي ميزة لديه ومسلك منهجي غفلت عنه الدراسات العقلية فيما بعد عربياً، ولم تعره الانتباه المهم والعناية الخاصة. ومعنى التأويل بتعريف أبي الوليد «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي». (المرجع نفسه، ص 20). إن مقصد ابن رشد هنا على الأرجح عدم الاتجاه نحو التأويل اللغوي والاستفادة من الدراسات المجازية في دلالات الألفاظ عربياً، بل الاتجاه نحو دلالات المعنى وتأويل المعنى وهذا هو عمل العقل والبرهان، حيث يستخرج ذلك بألة المنطق وعمل العقل الاجتهادي.

ثم إن وجود ظاهر وباطن في الشرع يعود إلى اختلاف فطر الناس وتباين مزاجهم في التصديق. ولهذا ميّز رب العالمين أهل العلم من البقية وذلك بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ (آل عمران، 7).

ويستند ابن رشد إلى الإمام علي رضي الله عنه في تمييز الراسخين في العلم من سواهم وذلك في قول الإمام «حدّثوا الناس بما يعرفون، أنريدون أن يكذب الله ورسوله» وأنه لا يجوز للعامة أن تدرك باطن الأشياء حتى لا يزوغ إيمانها الفطري وإدراكها بالمحسوس. وهنا تسعى الرشدية إلى الفصل بين الخاصة من أهل العلم والعامة من أهل الإيمان الظاهر.

وقد لاقى ابن رشد معارضة في تفسير احتجاجه بالآية الأنفة الذكر فقال بعض المفسرين إن الواو، ليس للعطف، إنما هناك بدء جملة جديدة مفادها «والراسخون في العلم يقولون آمناً» (آل عمران، 7) وبالتالي التأويل لله وحده. لكن ابن رشد يسوق لنا الكثير من الآيات التي تحض على العقل والتفكير وتمييز العلماء من سواهم. علماً بأن رب العالمين كما يتبادر لنا اليوم في علم اللغويات أضاف الراسخين في العلم بصفتهم في الرسوخ وربط دورهم بالتأويل ولولا ذلك لجاء (والمؤمنون كافة يقولون آمناً). إن ذكرهم ووصفهم هو دلالة على دورهم الذي شرطه بالإيمان الأساسي. فالتكلمون

يتصف بالإرادة والفعل القديين والمستمرين فيها نظام الكون. إنها حال الثبات في إخراج الأشياء من القوة إلى الفعل وحفظ الكون وإحداثه المستمر. (الضميمة المنشورة مع فصل المقال).

خاتمة

أولاً - لم يتكرر ابن رشد تياراً فلسفياً متكاملًا، إلا أنه الشارح الكبير لأرسطو المتعمق بالفكر اليوناني، إضافة إلى أصوله الفقهية والإسلامية ولغته العربية المتميزة ومع ذلك فإنه يمكن القول إنه أكثر أقرانه من فلاسفة المسلمين ابتكاراً وأكثر ما يظهر ذلك في جعله العقل مصدر التأويل عند الخاصة، ورد النصوص في حال تعارضها وعسرها على الفهم إلى التأويل، مع اعتبار الله المنظم لسنة الكون والمحدث للإحداث باستمرار. ومع التأكيد على أن العلية أو السببية هي مصدر انتظام الكون وتحليلات الذات الإلهية. جعل ابن رشد النفس الكلية أو العقل الكلي بمثابة الفكر المطلق حديثاً الذي يتخطى الفكر الفردي الإنساني لينعقد جميعاً. ثم إن ابن رشد يمتاز عن سواه من فلاسفة المسلمين بجعله الفلسفة علماً أكثر منها فناً. وقد تأثر في ذلك ببعض تيارات الفكر اليوناني. كما وأنه في تأكيده المستمر على أن الموجود الحقيقي يظهر عند مطابقة الصورة للمادة كان يجعل العقل يطابق التجربة من خلال صوره. لذا كان استعماله لكلمة الموجود بأبعادها ودلالاتها التي تجعل ما في النفس مطابقاً للواقع.

ثانياً - إن الله في تصور أرسطو هو جوهر أول وعقل محض وهو مكتف بذاته ولا علاقة له مع الكون. (Cauthier, Leon, *Iben Rochd*, P.U.F., Paris, 1948, p. 264) الله عند ابن رشد على صلة مع العالم عبر القرآن بواسطة الرحي المحمدي النبوي. إن الله حي وخالق وفاعل وغاية يحدث الأحداث باستمرار ويوهب الوجود والحياة للموجودات ويحرك الصورة المفارقة التي تخضع لمبدأ العشق والقوة والفعل وليس سواه فعل مطلق من غير انفعال. وباتى واجب الفيلسوف في المقام الأول وذلك عند إدراكه بالبرهان الحقائق والمبادئ، باطن النص وحقيقة كلام الله المتشابه. علماً بأن الله يميز باستمرار في كتابه العزيز فئة العلماء ويخصهم بالرسوخ في العلم ويقدمهم على سواهم طاملاً هم مؤمنون بحسب ما تقرر الرشدية باستمرار.

ثالثاً - استمرت الرشدية في أبحاثها حول الطبيعة والنفس وما وراء الطبيعة تميزاً باستمرار بين حال الموجودات وحال

وتعطيه الأولوية في اختيار الله له خليفة في الأرض وعلى صورته، وذلك في إيراد قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ (الأحزاب، 72) ليبين كيفية تأويل الآيات عند المتكلمين والتصريح بها للجمهور وكيف كان الإنسان ظلوماً كفروراً.

إن المتبني في نهاية فصل المقال التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق «وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة. فالإذابة ممن ينسب إليها أشد الإذابة مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة». (فصل المقال، ص 38). إنه تمهي وتوحد بين الحكمة والشريعة وعدم فصل بينهما. إنهما من خلق واحد وطبع واحد وأصل واحد.

وإذا كان أرسطو قد ميز بين الأقيسة على أساس منطقي محض وتبعاً لنوع المقدمات ومادتها فلما تميز ابن رشد يأخذ منحى اجتماعياً يفرق بين فئات الناس ويصنفها ثلاث. إلا أنه يمكن جعلها فئتين عامة وخاصة، لينسلك الخاصة في سلك الرسوخ في العلم بحيث يتطابق البعد المنهجي مع البعد الاجتماعي مع البعد الديني.

لقد دعت الرشدية، من خلال فصل المقال وغيره، إلى قولٍ فُصل يعالج المسائل كافة، ولا سيما عندما يبلغ الأمر حد الاصطدام بين الشريعة والفلسفة أو بين النص والعقل؛ هذا القول يفيد ترجيح العقل وجعله رائد الإنسان وخيره العميم في بحثه عن أسس المعارف وإدراكه لأجل العلوم بما فيها الإلهي فليس للوحي والإيمان من ميزة سوى مصدرهما الإلهي الأسمى، يدل على ذلك جملة اعتبارات منها:

- رد المعاني النصية إلى التأويل، والتأويل يعتمد أصل الدلالات ويقاس فيما بينها بطريق البرهان. على أن يطال التأويل المعاني المتشابهة والتي تشكل على الإنسان فهمها عند اصطدامها بالعقل والعلم.

- إعطاء الأولوية للخاصة للراسخين في العلم استناداً إلى بيان الله وأمره ونصه، وتبعاً لأغراض الشريعة وأحكامها وجهاتها.

- النهج البرهاني هو المفضي إلى طريق الحق وليس سواه من الاستدلالات والأقيسة.

- يختص النهج بفئة اجتماعية من الناس جبلت طباعها على التميز وامتلاك نواحي العلم والمعرفة والعقل وطرقه الحق.

- وجود الله وعلمه لا يقارنهما وجود أو علم. وعلمه

- الفارابي، أبو نصر، المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيع المعجم، دار المشرق 3 أجزاء، 1986.
- فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، 1986.
- قناتي، جورج شحانة، مؤلفات ابن رشد، جامعة الدول العربية، 1978.
- Aristote, *La Métaphysique*, Paris, 1966.
- Gauthier, Léon, *Ibn Rochd, Averroès*, P.U.F., Paris, 1948.
- Munk, Salomon, «Ibn Rushd», in *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Hachette, Paris, 1847.
- Renan, Ernest, *Averroès et L'Averroïsme*, 9ème éd. Calman-Levy, Paris.
- Wolfson, Harry A., Plan for the publication of a corpus *Commentariorum Averrois in Aristotelis*, submitted to the Mediaeval Academy of America. Reprinted with revision from *speculum*, 1931-1963.

رفيع المعجم

الرشدية اللاتينية

Latin Averroism L'Averroïsme Latin Der Lateinische Averroismus

تمهيد

عرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية بفضل كتاب أرنست رينان E. Renan المسمى ابن رشد والرشدية، والصادر في باريس سنة 1852 م. إلا أن الدارس الحقيقي لهذا التيار كان بيار ماندونيه P. Mandonnet في كتابه مجلدين حول زعيم الرشدين اللاتين سيجر البرنتي Si-ger de Brabant والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، وقد صدر الكتاب بعد مضي نحو نصف قرن على صدور كتاب رينان. ثم تالت الدراسات العديدة حول هذه الحركة بشق اللغات، واثارت جدلاً لم يهدأ تماماً إلى الآن.

ولقد كان الجدل عنيفاً، وجاء من الغرب ومن العرب في آن، وتناول الأسس نفسها التي تقوم عليها الرشدية اللاتينية، لذا كان على الباحث قبل الكلام عن إية معطيات أن يجيب على السؤال الأساسي: هل هناك حقاً رشدية لاتينية، أم نحن أمام سوء تفاهم غريب؟ وهذا ما سنبدأ به، ثم بعد أن نؤكد على حقيقة هذا التيار، سنتوقف عند كل التغيرات الاجتماعية والفكرية والحضارية التي سبقت الرشدية اللاتينية ورافقتها، بعد ذلك سنتنقل لنرى ما هي الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، ثم نتوقف عند تعاليم أهم ممثلي هذه الحركة داخل جامعة باريس في ذلك القرن.

الموجود الأول وذلك على صعيد الحركة والفعل والصفات وإثبات الوجود. وكان جدال ابن رشد مع المتكلمين خير دليل على ذلك ولا سيما تفنيده آراء الغزالي. وقد انتصر أبو الوليد باستمرار للعقل معتبراً إياه قوة تعمل على الربط وتذكر ارتباط الأسباب بالمسببات وإن النظام العام للوجود يقوم على علاقة الربط المنظم والتناغم المحكم. وأشارت الرشدية بالحاح إلى خضوع الإنسان لبعدين: بعد ذاتي وآخر موضوعي، الذاتي يتمثل في حريته واختياره. والموضوعي يتجلى في قوانين جسمه العضوية وقوانين الطبيعة الخارجية في ترابط أسبابها بمسبباتها وجميعها خاضعة لفعل الله وخلقه وعنايته المستمرة في إحكام هذا النظام واستمرار ذلك التناغم.

وقد سمح ذلك للعقل أن ينطلق حراً يبحث عن القوانين السائدة في الطبيعة يدركها ويتكيف معها. وقد ساعد هذا الاتجاه الرشدية اللاتينية، ثم الفكر الأوروبي لاحقاً، على الانطلاق حراً من غير قيد.

رابعاً - لم تحظ الرشدية بما تستحق من دراسة فسيحة، ولم تلعب دوراً عملياً في العقل العربي وقد كان يمكنها ذلك خاصة بنزعتها لجعل حقائق الدين مندرجة في العقل الفلسفي معبراً من خلال تأويلاته وتحليلاته. فهي ترى الفيلسوف المتسلح بالبرهان والمالك للحكمة مؤهلاً لإدراك الحقائق، على عكس المتكلم والعامي الذي عليه أن يفهم النصوص بظاهرها وتبعاً للمحسوس والمخيل. ويمكن عقد مقارنة هنا مع الأفلاطونية ثم مع الميغلية وبالتالي مع الظاهراتية. فالحقيقة الرشدية هي التذي للعقل الفلسفي ورؤية الحقائق من خلال ما يبدو للعقل.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، بويج، المطبعة الكاثوليكية، 1955.
- ، تلخيص كتاب النفس، محمد فؤاد الأهواني، مصر، 1950.
- ، تلخيص ما بعد الطبيعة، عثمان أمين الحلبي، القاهرة، 1958.
- ، تلخيص منطق أرسطو، جبرار جهامي، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.
- ، نهافت التهافت، بويج، الكاثوليكية، 1950.
- ، جوامع ابن رشد، دار المعارف، الهند، 1947.
- ، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة والاتصال والكشف عن مناهج الأدلة، الأفاق، بيروت، 1982.
- ابن منظور، لسان العرب، 15 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1956.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مصر، 1321 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، نهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، 1972.

صريحاً في أي نص لابن رشد. السكولاستيكيون اللاتينيون نسبوا هذا المبدأ الى ابن رشد، دون أن يقولوا لنا أين عثروا عليه ولا بأية صيغة. (هذه هي ترجمتنا الحرفية لما كتبه بدوي بالفرنسية، في كتاب تاريخ الفلسفة بإشراف فرنسوا شاتليه (*Histoire de la philosophie, Tome 2, La Philosophie médiévale, éd, Hachettes. Paris P. 142*).

نحن هنا امام نقد راديكالي لاحدى دعائم الرشدية اللاتينية، فإن صحّت، يكون سوء التفاهم وحده سيد الموقف. غير ان ما يقوله بدوي يستدعي عدة ملاحظات تبرهن كلها عن خطأ موقفه تماماً.

أولاً: ان ما نشر بالعربية من مؤلفات ابن رشد لا يتعدى كونه جزءاً صغيراً من مجموع مؤلفاته. ثانياً: إن الامر لا يتعلق بالعقل الفعال. وقد شدد فان ستينبرغن في كتابه حول الفلسفة في القرن الثالث عشر، والصادر في لوفان في بلجيكا وباريس سنة 1966 على هذه النقطة بالذات، وقد عاب على الكثيرين ومن بينهم ارنت رينان وإتيان جيلسون الوقوع في مثل هذا الخطأ الفادح (انظر كتابه، ص 366 و 367). ثالثاً: إن فلاسفة العصر الوسيط في الغرب قالوا ابن وجدوا هذه النظرية. ففي سنة 1908 م. نشر بيار ماندونيه الجزء الثاني من كتابه حول سيجر، ويحتوي هذا الجزء على نصوص لم تكن قد نشرت سابقاً ومنها كتاب لجيل الروماني Gilles de Rome تحت عنوان: رسالة حول اخطاء الفلاسفة: ارسطو وابن رشد وابن سينا والغزالي والكندي وابن ميمون *Tractatus Erroribus Philisophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis*.

حين يأتي مؤلف هذه الرسالة على أخطاء ابن رشد يصل الى الخطأ الحادي عشر، وهو المتعلق بنظرية وحدة النفوس أو وحدة العقول، فيؤكد بأن ابن رشد Averroës 1126-1198 م. قال نظريته هذه في الكتاب الثالث في كتاب النفس. والواقع ان الاستاذ الأهواي كان قد نشر سنة 1950 م. في القاهرة تلخيص كتاب النفس لابن رشد، أما شرح كتاب النفس فلم ينشر بالعربية ولكنه منشور بطبعات عدة باللاتينية منذ ان وجدت المطبعة في الغرب، وفي غياب النص العربي لا بد من العودة الى الترجمة اللاتينية بالرغم من التحفظات التي تثيرها مثل هذه العودة، قبل أن نجزم بأن مبدأ وحدة العقول أو النفوس نسب خطأ الى ابن رشد. والخلاصة هي ان قولنا بأن الغربيين في العصر الوسيط لم يعرفوا ابن رشد الحقيقي، لا يستند الى أي دليل قاطع بل يبدو أحياناً أن العكس هو الصحيح، مع ملاحظة أن الغربيين عرفوا

حين حوربت الرشدية اللاتينية في باريس لم تتوقف، بل انتقلت الى ايطاليا والى مدينة بادوفا Padova في الشمال، واصبحت حركة فكرية سياسية راديكالية، كان دانتى من أنصارها الا أن ممثلها الأكبر كان مارسيليو مؤلف كتاب المدافع عن السلم، وستتوقف عند هذا المفكر، والدور الهام الذي لعبه في سبيل خلق بداية الفردية الغربية.

الرشدية اللاتينية لم تنته بعد أن تحولت الى فكر سياسي راديكالي، بل رافقت عصر النهضة، وكانت تشكل احد روافده، بل ان عصر النهضة رفع افلاطون 347-427/428 ق. م كرمز من اجل محاربة الرشدية المتعصبة لـ أرسطو 322-384 ق. م.، ولقد علم الرشديون في الكوليج دي فرنس المؤسسة حديثاً في ذلك العهد في باريس، لمحاربة السوربون الذي تسيطر عليه الكنيسة. وهناك ذكر للرشدية لدى الفيلسوفين مالبرنش 1638-1715 Malebranche ولايبنتز 1646-1716 Leibniz في القرن السابع عشر، لذا فإننا سنتابع هذه الحركة في عصر النهضة لنرى كيف اصبحت، وما هو سبب ذوبها وتلاشيها بعد أن سيطرت على الفكر الغربي طيلة قرون عديدة.

1 - حقيقة الرشدية اللاتينية:

بالرغم من الدراسات العديدة التي قامت منذ منتصف القرن الماضي، حول الرشدية اللاتينية وتأثيرها على مجمل الفكر الغربي، خصوصاً في القرن الثالث عشر الميلادي، إلا أن عاصفة قد ثارت في وجه هذه الفلسفة لتؤكد أن العملية كلها لا تعدو كونها سوء تفاهم حصل بسبب الترجمة أو عدم الوضوح، فلقد كان هناك الكثير من الباحثين العرب الذين يعتبرون أن الغرب قد حرف آراء ابن رشد واستعمله لبعض مآربه، ولا علاقة في كل ذلك لفيلسوف قرطبة المسلم المؤمن. ولنا هنا بصدد عرض مسهب لكل ما قيل حول الموضوع، بل سنكتفي بما قاله عبدالرحمن بدوي في كتاب صادر بالفرنسية في باريس سنة 1972 م:

«هناك مبدأ آخر نسب خطأ الى ابن رشد فلاسفة العصر الوسيط، وهو مبدأ وحدة العقول الذي يتضمن انكار خلود النفس. إن كون العقل الفعال واحد، هذا كل ما يسلم به كل الفلاسفة المسلمين: الفارابي (878-950 م). وابن سينا (980-1037 م). وابن طفيل (1100-1185 م). وابن باجة (1080-1138 م). أما ان العقل الخاص بكل انسان هو واحد بالعدد لدى جميع الناس، فهذا ما لم أجده

الموقف العقلاني في كل الأمور. وهذا يقودنا الى التساؤل المباشر حول ما جرى من تغيير في المعطيات الاجتماعية في القرن الثالث عشر الميلادي في الغرب، وهذا ما سيشكل النقطة التالية لبحثنا.

2 - التغييرات الاجتماعية والفكرية والحضارية في الغرب زمن بروز الرشدية اللاتينية:

يعد القرن الثالث عشر في الغرب قرن تأسيس الجامعات الواحدة بعد الأخرى في شتى مدن أوروبا. إلا أن تأسيس الجامعات مدين بوجوده الى تأسيس المدن، وازدهار التجارة، وتأمين طرقها بين مختلف المدن، ولقد بذلت السلطات المدنية الجهود الكبيرة لتوفير الأمن والاستقرار داخل المدن، فازدهرت هذه وكبرت، وبرزت طبقة جديدة هي طبقة البرجوازية ساكنة المدينة التي تتعاطى التجارة والأعمال الحرة، وبدأ الغرب يخرج من مجتمع الاقطاع القائم على اكتاف الفلاحين الذين يعيشون في نظام اقتصادي مغلق، قائم على الاستكفاء بسد الحاجات الضرورية للعيش.

القوى الاجتماعية الجديدة التي تعرف حياة المدن وبداية الرفاهية والتحضّر، أطلعت أيضاً على الرفاهية المنتشرة في مدن العرب والمسلمين في المشرق، بفعل الحروب الصليبية، وبدأت تطلب علوماً جديدة غير متوفرة في كلية اللاهوت، وكانت اول جامعة أسست هي جامعة مدينة بولونيا في إيطاليا، اذ كان فيها سابقاً كلية للحقوق وأسست فيها كلية للطب واخرى للفنون الحرة، الى جانب كلية اللاهوت. وفي الواقع فإن انشاء كلية للفنون الحرة منفصلة عن مدرسة اللاهوت هو ما سمي بالجامعة. بعد ذلك انشئت جامعة باريس، وتلتها جامعة أكسفورد، ثم مختلف الجامعات في المدن الأوروبية. غير ان شهرة جامعة باريس ستطفي على شهرة غيرها من الجامعات، فلقد تجمع حول جبل القديسة جنتيف، وكنيسة نوتردام، أي على ضفاف نهر السين، الطلبة من مختلف الجنسيات الأوروبية، تجمع بينهم معرفة اللاتينية، وتجنّبهم شهرة الاساتذة. ولقد التقت ارادة الكنيسة ممثلة بالبابا، بالإرادة المدنية الممثلة بملوك فرنسا لبناء الجامعة، فلقد كان يهم هؤلاء ان يوفروا جزءاً من الأمن التام للأساتذة والطلبة من مختلف الجنسيات، لما في مثل هذا العمل من شهرة ترسي قواعد سلطتهم في الداخل، ومن مكسب يساهم في ازدهار عاصمتهم.

ولقد رافقت حركة بناء الجامعات حركة ترجمة واسعة، ما كانت الجامعات الأوروبية لتكون على ما هي عليه بدونها.

شروحات ابن رشد على كتب أرسطو فقرنوا الاثنين معاً. فكان ابن رشد الشارح الأكبر لكتب أرسطو أو محرفها، ولكن في الأمرين يقترن الاسمان.

أما من الغرب فإن النقد المنكر لوجود رشدية لاتينية قد جاء من فان ستينبرغن في كتابه الذي مر ذكره، إذ يقول فيه بأن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر هي عمل من نتاج خيال أرنست رينان، ثم جاء بيير ماندونيه ففتن بالبناء التاريخي الذي اشاده سلفه، فسار على خطاه، أما الحجة التي يقدمها فهي أن محتوى فلسفة سيجر ظل مسيحياً مؤمناً وبالتالي لا صلة له بعدم الايمان الرشدي؛ بمعنى آخر نحن مع فان ستينبرغن امام غربي يلصق بالفيلسوف العربي التهمة التي يلصقها العرب بالغربيين حين يؤكدون أنهم وراء تحريف فكر ابن رشد. طبعاً فإن ستينبرغن يعي تماماً ضعف موقفه، ويعلم بأن صفة الرشديين يستعملها توما الاكويني 1225-1274 نفسه وسواه من فلاسفة القرن الثالث عشر للدلالة على المدرسة التي تزعمها سيجر. فالإكويني كرس العديد من الكتب والمقالات ليس لدحض الرشدية فحسب، بل لمهاجمة اتباع ابن رشد الذين اطلق عليهم تعبير الرشديين Averroista والذين كانوا يعلمون في جامعة باريس الى جانب الاكويني. وهناك كتابان هامان في هذا الصدد كتبهما القديس توما الاكويني، وكان الأول يحمل عنوان في وحدة العقول اما الثاني فقد حمل عنوان ضد الرشديين أي أنصار ابن رشد في جامعة باريس وعلى رأسهم سيجر. هذا عدا عن أن جيل الروماني في الكتاب الذي سبق وذكرناه، قد كان عنيفاً ضد ابن رشد وفلسفته بسبب قوة التيار الرشدي داخل جامعة باريس، والضجة التي أثارها، واقترح فان ستينبرغن استبدال تسمية رشدية لاتينية بتسمية جديدة هي الأرسطوطالية المنحرفة، يعقد الأمور دونما طائل.

إلا ان هناك حقيقة تبقى وهي، أن الرشدية في الغرب لم تنتظر طويلاً لتصبح رمزاً لكل حركة راديكالية وتحررية، وكرمز انتقلت الرشدية سريعاً من قاعات الجامعات الى شتى المحافل الاجتماعية والشعبية، فاصبحت ايديولوجيا ستخرج منها التيارات الليبرالية السياسية والتيارات الإباحية الأدبية والفنية، والتيارات الجذرية في حياة سعيدة عقلانية. بالطبع، ليست هناك علاقة مباشرة بين فكر ابن رشد وكل هذه التيارات، إلا أن هذه الظاهرة تعني بأن الغرب كان بحاجة ماسة الى رمز للفكر العقلاني المنحرف، فما أن وقع على ابن رشد وتأويله العقلاني المحض لأرسطو حتى استولى عليه، وجعله حامل راية

صراعاً بين نص مقدس وعلم وثني، بين تعاليم الانجيل وعلم ارسطو والعرب، بين علم مكرس بأكمله للدفاع عن اللاهوت، وبين علم لا يأخذ بعين الاعتبار الا نور العقل.

الواقع أن المعركة الحقيقية كانت أبعد من ذلك، إن الصراع بين نص موحى به وبين علم صنعه العقل البشري، كان يهدف في نهاية المطاف الى استقلالية الفلسفة، استقلاليتها عن الفكر الديني اللاهوتي، وبدون هذا البعد لا يمكن على الاطلاق أن نفهم الرشدية اللاتينية، كرمز للانطلاق نحو آفاق عالم جديد مغاير لما كان سابقاً.

القوى الاجتماعية الجديدة كانت تطلب أفقاً جديداً، ففي الفترة السابقة، فترة إعادة بناء الدولة بعد تهدم الامبراطورية الرومانية، كانت فكرة الخطيئة وسقوط الانسان وفساد الطبيعة البشرية مسيطرة، وكان العمل البشري يعتبر تكفيراً عن هذه الخطيئة الملتصقة بالطبيعة البشرية، اما الآن ونحن في فترة بناء الكاتدرائيات الغوطية الضخمة، التي كان يستغرق بناء كل منها اكثر من قرن من عمل دؤوب يساهم فيه كل عمال المدينة، وكل الفئات من المهندس الى النحات، الى البناء الى النجار الى الحداد، الى العامل العادي، فإن الموقف من مفهوم العمل بدأ يتغير وفي هذا الصدد يقول المؤرخ جاك لوغروف في كتابه من أجل عصر وسيط آخر: «وباختصار فلاني أقول بأنه في ما يخص العمل فقد لاحظت وجود تطور في فكرة العمل كتكفير عن الذنب، كما في التوراة، الى عمل أعيد له الاعتبار ليصبح اخيراً وسيلة للخلاص». وهكذا يمكننا أن نقول بأنه مع الرشدية اللاتينية فإن شمساً انسانية جديدة مختلفة تماماً عن كل ما كان، بدأت تشرق في الغرب الأوروبي، بل يمكننا أن نقول بأن الحضارة الغربية المعاصرة بدأت مع عصر الرشدية اللاتينية، ولكن ما هي بالضبط الأسس التي قامت عليها مثل هذه المدرسة. هذا هو مدار بحث النقطة التالية.

3 - الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر:

بدأت شروحات ابن رشد وتفسيره لكتب ارسطو تدخل رويداً رويداً الى أوروبا، وما أن انتصف القرن الثالث عشر حتى كانت هذه الكتب قد عرفت في الجامعات، واصبح لها أنصار. والرشدية اللاتينية بدأت في جامعة باريس وقد شكل الرشديون وعلى رأسهم سيجر دي برايان (البريتي) وبويس الدغركي (دي داسي) أقلية، ولكن كانت لهذه الأقلية أهمية خاصة، وأثارت الزواجر والعواصف، فكانت الصراعات التي هزت الكنيسة كلها، وقد انقسم اساتذة جامعة باريس

الترجمات كانت الى اللاتينية وكانت في معظمها تتم من العربية. كان الغرب، قد عرف بعض كتب ابن سينا منذ القرن الثاني عشر، اما الآن فإن حركة الترجمة ستصبح منتظمة تتناول شتى حقول المعرفة، اهم الترجمات كانت لكتب ابن الهيثم 965-1039 م. في البصريات، وكانت رائجة بشكل خاص في جامعة اكسفورد التي اتجهت نحو العلوم الطبيعية والتجريبية، وترجمت أيضاً بعض كتب الكندي 796-873 م والغارابي والغزالي 1058-1111 م. أما فلاسفة الأندلس فعرف منهم أولاً ابن ميمون، 1135-1204 م وقد عرفت فلسفة ابن باجه وابن طفيل بفضل ما قاله عنها ابن رشد في شروحاته، على الأرجح. ولقد كانت طليطة وجنوب ايطاليا وصقلية أهم مراكز الترجمة. أما الترجمات التي ستلعب الدور الأهم فهي ترجمة شروحات ابن رشد لكتب ارسطو، وخصوصاً لكتب ثلاثة رئيسية لم يكن الغرب يعرفها، وهي كتاب النفس، وكتاب الطبيعة وكتاب ما بعد الطبيعة.

إن تدفق النصوص العلمية العربية على أوروبا القرن الثالث عشر يعني إدخال ارسطو الى حلبة الفلسفة واللاهوت، ويعني إدخال التفسيرات الطبيعية على الظواهر، وبالتالي بشكل صدمة كبرى لكل التراث الفكري الحضاري الذي بناه الغرب بصبر طويل، منذ القديس أوغسطين Saint Augustine 350-430 م أي خلال ثمانية قرون، فلقد كانت الكنيسة تملك وحدها العلم على مدى كل العصور الوسطى الأوروبية، وكان الناس يعيشون في نظام اقطاعي شامل يتنافى مع وجود دولة حقيقية. ولقد نصرنت الكنيسة كل الفكر السابق، فأخذت منه ما كان يتماشى مع اهدافها وتعاليمها وتركت جانباً كل ما خالف ذلك. كان اللاهوت هو المسيطر، وكانت الجامعات الوحيدة - إذ جاز التعبير - الأديرة. وهناك جملة شهيرة للقديس انسيلم اسقف كانتدبري المتوفى سنة 1109 م. سيتردد صداها كثيراً في القرن الذي يشغلنا، وتقول هذه الجملة بأن الفلسفة خادمة للاهوت، بمعنى أن العقل يجب ان يسخر باستمرار للدفاع عن الايمان. كل المحاولات السابقة في الغرب لإقامة فلسفة مستقلة عن الدين قد باءت بالفشل، وكان الغرب كان بحاجة الى فترة قرون طويلة قبل ان يبني الدول الحديثة، ويقيم المدن المزدهرة لينطلق الى رحاب حضارة العلم.

ولقد ادركت الكنيسة الخطر المحدق باللاهوت، إذ ان التبادل الحضاري الذي جرى في ذلك العهد خلق واقعاً جديداً، وفي هذا المعنى يقول فان ستينبرغن بأن تدفق كتب ارسطو، كما شرحها ابن رشد، خلق للمرة الاولى في الغرب

13 - بأن الله لا يستطيع ان يمح الخلود او عدم الفساد للكائنات الفاسدة والقانية .
يؤكد ماندونيه بأن هذه القضايا المدانة تعبر افضل تعبير عن جوهر التعليم الرشدي، أي جوهر تعاليم أرسطو كما شرحها ابن رشد. ونحن لو تفحصنا كل هذه الآراء لرأينا أن بعضها أت من أرسطو مباشرة، وليست له أهمية كبرى، ولكن يبرز هنا خضوع كل الطبيعة، وكذلك الارادة البشرية الى أحكام الضرورة أي الى علم يمكن ان يعرف مسبقاً، وكذلك هناك قضية انكار العناية الإلهية وهي نتيجة منطقية للمفهوم الارسطوطاليسي لإله يدير ظهره للعالم. أما القضيتان الأساسيتان اللتان ارتكزت اليهما كل الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر فهما القضية الاولى اي قضية وحدة العقول أو النفوس، والقضية الخامسة أي قضية قدم العالم، وهما قضيتان، وإن أتتا من ارسطو، إلا أن لابن رشد تفسيراً خاصاً به حولهما، وهذا ما سنتفصله الآن.

أ) نظرية وحدة العقول أو وحدة النفوس :

لعبت هذه النظرية دوراً هاماً في الصراعات الفكرية، لذا نجد انها كانت أول قضية تدان. وقد عرفت هذه النظرية تحت اسم Monopsychisme، وتقوم ليس على وحدة العقل الفعال كما ظن عبد الرحمن بدوي، ولكن على وحدة العقل الفردي عند الانسان أي العقل المنفصل او الهولاني حين يتصل بالعقل الفعال. ومع ان الجميع يعتقد بأن هذه النظرية خاصة بابن رشد الا ان أول من نادى بها كان ابن باجة الذي عده ابن رشد لفترة استاذاً له. وقد عرف ألبرت الكبير Albertus Magnus 1280-? 1200 والاكوييني آراء ابن باجة حول الموضوع من خلال ما قاله عنه ابن رشد في شرحه لكتاب النفس (انظر كتابنا *La Morale d'Avenpace*).
نقطة انطلاق بحث ابن باجة وابن رشد هي جملة لأرسطو في كتاب النفس تساءل فيها إن كنا نستطيع ادراك الجواهر المفارقة ونحن بعد في هذا العالم. ولقد قال ارسطو بأنه سيجب على هذا السؤال فيما بعد، ولكنه لم يجب، لا في كتاب النفس، ولا في غيره. أما ابن باجة وابن رشد فقد اجابا على السؤال بالإيجاب، وكل واحد على طريقته. الأول ميمز، على طريقة اسبينوزا 1677-1632 فيما بعد، ثلاث درجات للمعرفة، درجة المعرفة الحسية وهي درجة معرفة كل الناس، ثم درجة التجريد عن المحسوسات والانتقال الى المعرفة، وهذه درجة المعرفة العلمية، أما الدرجة الثالثة فهي درجة اتصال العقل الفعال بالانسان، وهي درجة الحدس المباشر

السوربون، الى انصار للرشدية وخصوم لها، وحاول توما الاكوييني ان يقف موقفاً وسطاً يتبنى أرسطو وابن رشد في النظريات التي لا تصدم الكنيسة، ويتبنى أرسطو واضعاً اللاتمة على الشارح ابن رشد، في النظريات التي يعتقد انها تتعارض مع تعاليم الكنيسة.

الضجة ظلت تعلو وتزداد، داخل جامعة باريس، مما اضطر الكنيسة الى التدخل، فمنعت أولاً تدريس كتب ارسطو الطبيعية ومنها كتاب الميتافيزيقا، ثم كلف البابا القديس البير الكبير بالرد على الرشدية، وكتب الاكوييني ضد سيجر، ورد سيجر عليه، وظل التصادم جارياً داخل الكنيسة، اذ يجب ألا ننسى أن جميع اساتذة الجامعة، في ذلك الحين، كانوا من رجال الدين. واخيراً اضطرت الكنيسة الى أخذ موقف حازم وحاسم من كل الرشدية، فأوعزت الى ممثلها في باريس المفتش اتيان تامييه Etienne Tempier بأن يصدر حرماناً يتناول مجمل التعاليم الرشدية، وهذا ما حصل في العاشر من شهر ديسمبر (كانون الاول) سنة 1270 م. هذه الإدانة تناولت ثلاثة عشر رأياً خاطئاً نوردها كما جاءت في كتاب ماندونيه بترجمة شخصية:

«إن الأخطاء التالية قد اداها والقي الحرمان عليها، وعلى كل من يعلمها عن قصد أو يؤديها، صاحب النيافة اتيان (استفانوس)، اسقف باريس في سنة 1270 م. يوم الاربعاء بعد عيد الطوباوي نقولاوس:

- 1 - بأن عقل جميع الناس واحد، وهو واحد بالعدد.
- 2 - بأن من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الانسان يعقل.
- 3 - بأن الارادة البشرية لا تريد ولا تختار الا تحت تأثير الضرورة.
- 4 - بأن كل ما يجري في عالمنا السفلي هذا يخضع وجوباً لتأثير الاجرام السماوية.
- 5 - بأن العالم قديم.
- 6 - بأن ليس هناك من إنسان أول.
- 7 - بأن النفس التي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم (تفنى بفناء الجسد).
- 8 - بأن النفس المفارقة بعد الموت لا تتفعل بنار مججمة.
- 9 - بأن حرية الاختيار هي قوة منفعة (سلبية) لا فاعلة، وبأنها تحركها ضرورة النفس الزووعة.
- 10 - بأن الله لا يعلم الجزئيات.
- 11 - بأن الله لا يعلم الا ذاته.
- 12 - بأن اعمال البشر ليست خاضعة للعناية الإلهية.

(ب) قدم العالم :

نادى الرشديون اللاتين بقدّم العالم أي بأزليته، بمعنى انه غير مخلوق في زمان معين بل كان دوماً.

وقدم العالم يعني أن الله لم يخلقه من شيء إذ ان مادة العالم قديمة أيضاً، وأن الله أعطى العالم صورته فقط لا مادته. وعند ارسطو فان الله - المحرك الأول - يحرك ولا يتحرك، والعالم بسبب شوقه للكمال اي للمحرك الأول تحرك وأخذ، منذ القدم، شكله، أي أنه ليس هناك من فاصل زمني بين الله والعالم، وقدم العالم مقترن عند أرسطو بقدّم الزمن، ففي نظر ارسطو يتألف الزمن من لحظات، وكل لحظة كان قبلها لحظة اخرى، وهكذا الى ما لا نهاية، قدم العالم يعني إذن وجود زمن ازلي ابدى. نظرية قدم العالم تتعارض مع نظرية خلق العالم، أي إيجاد العالم في زمن معين، وكذلك خلق المادة من لا شيء، أو كما يقول الكندي عن ليس.

لا يُخفى تعارض هذه النظرية مع كافة الاديان السماوية التي نادى كلها بالخلق من العدم، هذا مع العلم بأن نظرية ارسطو في قدم مادة العالم تجعل من الله كائناً يدير ظهره للعالم، ولا يعلم جزئياته ولا يدبره، إذ أنه لا يعلم الا ذاته (انظر الأخطاء رقم 5 و 10 و 11 و 12 من إدانة الرشدية التي أشرنا اليها سابقاً). أما ابن رشد نفسه، فرغم سيره في ركب المعلم الأول، فقد جاء في كتاب تهافت التهافت بنظرية لا تخلو من أصالة، فهو يقول بخلق العالم ولكن منذ القدم ومن مادة قديمة، ويستشهد بآيتين من القرآن الكريم «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (هود، 7)، «ثم استوى الى السماء وهي دخان» (فصلت، 11). الخلق جاء إذن من مادة قديمة هي الدخان، كما أن الماء كان موجوداً قبل الخلق، الخلق لم يكن من عدم إذن، بل من مادة أزلية.

ولقد كانت للرشديين اللاتين في جامعة باريس طريقة لا تخلو من حيلة، للدفاع عن نظرية قدم العالم، بالرغم من تعارضها مع تعاليم الدين، إذ كانوا يقولون بأن العقل يرى وجوب قدم العالم، وبالتالي فإن العلم يؤكد في حين ان الشرع يرى خلاف ذلك، ونحن نضع الحقيقتين امام الناس دون ان نبث في الموضوع. وهنا نصل الى مبدأ آخر يشكل أحد أسس الرشدية اللاتينية وهو مبدأ الحقيقة المزدوجة la double vérité، أي القول بأن هناك حقيقتين: حقيقة علمية للمخاطبة، وحقيقة دينية للعامة، غير ان مارتين جريمان، في كتابه عن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر يؤكد بأن

لكنه الاشياء وجوهرها الأخير، ويسمها ابن باجة درجة السعداء، وعلى هذا المستوى وبنوع من العقلانية الصوفية يكون جميع السعداء واحداً، إذ تتلاشى جميع الاختلافات، وتصبح هناك وحدة صوفية تجمع كل عقول السعداء الذين بلغوا درجة الاتصال.

أما ابن رشد فقد اعترف لابن باجة بفضل كبير، ولكنه دافع عن نظرية اخرى للاتصال عرضها مونك Munk، في القرن الماضي، عن الشرح الاوسط لكتاب النفس، في نظر ابن رشد أن العقل البشري حين يتصل بالعقل الفعال المفارق يستطيع أن يأتي بالجديد من العلم، يكتشف ناحية جديدة من المعارف البشرية على اختلافها، فيزداد أفق المعرفة الانسانية، ويضاف جديد الى التراث البشري العلمي والفني، ولكن حين يتم مثل هذا الاتصال لا يعود هناك ما يميز بين عقل فردي معين وعقل آخر، إذ يصبح عقل الفرد على اتصال مباشر بالعقل المفارق اللاهولائي. في حالة الاتصال هناك إذن وحدة للعقول، إذ ليس من فرق بين عقل فردي وآخر، وكأن العقل المفارق هو الذي يفكر ويكتشف من خلال الفرد اي ان هذا الأخير لا يعود سوى مجرد آلة أو وسيلة.

بهذه المشكلة، المتعلقة بالمعرفة ترتبط مشكلة اخرى في غاية الأهمية الفلسفية، وهي مشكلة خلود النفس أو بالاصح خلود النفس الفردية للانسان. ابن باجة كان قد اكد بأن الخلود الفردي مرتبط بالتوصل الى الدرجة الاخيرة من المعرفة، أما ابن رشد فيبدو انه فهم موقف ارسطو كما يفهمه شارحوه الغربيون المعاصرون، إذ يبدو أنه لا يقول بأن الفرد حين يصل الى مرتبة الاتصال يكتسب الخلود الفردي. ما يبقى ويخلد هو ثمرة هذا الاتصال، البقاء هو للنوع لا للفرد. للبشرية ككل حين تحفظ مجموعة المعارف والمنجزات الفنية التي جاءت ثمرة هذا الاتصال، وبتعبير أوضح فإن الخلود هو لكتب ارسطو مثلاً وليس لشخص ارسطو. ومن هنا نفهم مناداة الرشديين، وعلى رأسهم سيجر بأن عقل جميع الناس واحد، وبأنه من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الانسان يعقل، ذلك ان من يعقل داخل الانسان، ويمكنه من اكتشاف كل جديد، هو العقل الفعال الذي يتصل به الفرد.

من الواضح أن مثل هذا الرأي يتعارض تماماً مع تعاليم الكنيسة التي كانت تحثى باستمرار العودة الى الوثنية، ومن هنا نفهم المحاربة المبريرة التي شنها القديس توما الاكوييني على هذه النظرية، مفرداً كتاباً خاصاً لمحاربتها، مؤكداً براءة ارسطو منها، ملقياً اللوم على الشارح الذي نعتته بالمحرف.

الطبيعي في جامعة باريس، فهذا لا يعني انه كان يقول بأن البحث الطبيعي للظواهر، على ضوء نور العقل، يقود الى الحقيقة، الحقيقة بالنسبة له كانت النص المقدس، ولكن سيجر كان يقول بأن هذا هو رأي الفلاسفة، هذا ما قاله الفلاسفة وعلى الاخص الفيلسوف ابي ارسطو وشارحه، وهذا ما يؤكد العقل، وحين يتعارض أمر مع تعاليم المسيحية فإن الحقيقة هي الى جانب الايمان المسيحي.

هذا الموقف من رمز العقلانية والرايكية هاجمه توما الاكويني وجعل خصوم سيجر يقولون عنه بأنه يقول بحقيقتين. وقد أثار هذا الموقف في شتى الاحوال حيرة كل الباحثين، فالسؤال المطروح بالحاح هو التالي: هل كان سيجر صادقاً في موقفه هذا؟ إذ كيف يعقل أن يقول بأن نور العقل الطبيعي يرى الامور بهذه الطريقة، في حين ان العقيدة الدينية تناقضها، والحقيقة هي الى جانب العقيدة؟ كيف يمكن الدفاع عن مثل هذين الموقفين في آن معاً. لقد انقسم المؤرخون حول القضية، بالطبع، من السهل القول بأن سيجر كان يخاف سلطة الكنيسة التي كان هو نفسه جزءاً منها، لذا فقد قال ما قاله بسبب الحذر والحيلة والخوف من إثارة الغضب والنقمة عليه، خصوصاً اننا ما نزال في فترة تسيطر الكنيسة فيها على كل التعليم سيطرة تامة. فان سنبرغن رأى بأن سيجر قد بهر بالعلم اليوناني العربي - الذي جاءه وكان يحتاج هو والغرب كله الى فترة تأمل يستطيع خلالها أن يهضمه ويمثله، وان سيجر ظل في نهاية التحليل مسيحياً مخلصاً للكنيسة التي ينتمي اليها، في حين اعتبره بعض مؤرخيه انه رائد الفكر الحر في العصر الوسيط، وسابق لعصر التنوير.

وبقي السؤال المحير: كيف يمكن للانسان ان يفكر كفيلسوف وان يؤمن كمسيحي وهو يرى التعارض بين الموقفين؟ إن إجابة اتيان جيلسون على هذا السؤال، في كتابه عن فلسفة العصر الوسيط، ربما لم تكن حاسمة ونهائية، غير أنها مقنعة، فهو يرى بأن مشكلة سيجر ليست وفقاً عليه، ففي عصره كان الايمان المسيحي البعيد عن الذهنية العلمية مسيطراً سيطرة تامة، وفجأة تدفقت كل العلوم الوثنية اليونانية وعلوم العرب فحدثت صدمة هائلة، وما كان يعد إيماناً لا يتزعزع اصبح في مهب ريح العقلانية الطاغية، وهذا يعني ان المشكلة تصبح التوصل الى نوع من التوازن الجديد، دون التخلي عن الايمان السابق، والقصة تتكرر مع عصور كثيرة في الغرب، اذ كثيراً ما كان العلم يصدم بمعطياته الجديدة قناعات الناس الدينية، فيحاولون دون التخلي عن ايمانهم السابق، مصالحة المعطيات، العلمية الجديدة مع الايمان القديم.

هذا المبدأ لم يظهر الا في القرن السادس عشر مع بومبانايزي الايطالي، غير أن مبدأ الحقيقة المزدوجة يمكن ان يستشف من كثير من آراء ابن رشد، ومما قاله ابن رشد عن ابن طفيل الذي عبر عن هذا المبدأ في كتابه الشهير حي بن يقظان.

4 - الرشديون اللاتين في جامعة باريس في القرن الثالث عشر، سيجر البرنتي (دي برابان) وبويس الدانركي (دي داسي):

لقد استعرضنا سابقاً الأسس التي قامت عليها الرشدية اللاتينية، وقلنا بأن الرشديين داخل جامعة باريس، كانوا اقلية ولكن اقلية مهمة كانت وراء كل الصراعات الايدولوجية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وقد اضطرت الكنيسة الى التدخل لوقف الصراع المهدد بأزمات اجتماعية خطيرة. ولقد تزعم الرشديين اثنان، أولهما سيجر من منطقة البرابان Brabant في بلجيكا، والثاني بويس من منطقة داسي Ducie او الدانركي.

ونبدأ مع سيجر فنقول بأن ما يميز كل فكره هو إعجابه الشديد بأرسطو الذي يعتبره الفيلسوف، وبشارحه العربي. وبطبيعة الحال فإن الآراء المدانة سنة 1270 م كانت آراء سيجر بشكل أساسي، ولن نعود هنا الى الموضوع بالتفصيل، ولكن لا بد من بعض الملاحظات:

أ) إن الايمان بخلود الأجناس وليس الأفراد قاد سيجر الى نوع من فلسفة العودة الابدية، وذلك قبل فيكو 1744-1668 وينتشر 1844-1900 في العصر الحديث، كما يؤكد اتيان جيلسون، ان الاشكال ذاتها تعود مئات المرات بعد ان تفتى، وذلك باستمرارية لا تتوقف.

ب) لقد ادخل سيجر طريقة جديدة في التعليم، وهي طريقة البحث الفلسفي الذي لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات اللاهوتية، وكان بذلك رائداً اذ ان هذا يعني بأننا نستطيع ان نعالج الكثير من الشؤون العملية على ضوء نور العقل الطبيعي وحده، كما ان هذا يعني بأن كل علم له استقلالية خاصة به يمكننا ان نظل ضمنها، دون ان نهتم بما يقوله الشرع حول الموضوع، بهذا المعنى يكون سيجر قد فتح معركة استقلالية الفلسفة بل استقلالية كل العلوم عن اللاهوت. وهذه المعركة ستكون مريرة في الغرب ولن تتأكد استقلالية الفلسفة التي تدير ظهرها للاهوت، الا مع ديكارت 1650-1596 في القرن السابع عشر.

ج) إن كان سيجر قد شق طريق العقلانية في البحث

الطبيعي *quia vivunt secundum ordinem naturalem* وهؤلاء الذين يعيشون حسب النظام الطبيعي هم الفلاسفة، وبالتالي فإن الحياة الفلسفية هي الخير الأعظم، كما يدل على ذلك عنوان كتاب بويس، والحياة الفلسفية لها شقان: شق معرفة الحقيقة عن طريق التأمل والنظر العقلي، وشق ممارسة أعمال الخير، وهكذا فإن العيش كفيلسوف يعطينا أعظم سعادة يستطيع الإنسان أن يبلغها في هذه الحياة الدنيا. والفيلسوف يرتقي بعقله من علة إلى أخرى ليصل إلى العلة التي لا علة بعدها، وهي تشكل المبدأ الأول الذي هو بمثابة الأب للمنزل والقائد للجيش والخير العام للمدينة. وكل واحد يكتب منزله في المجتمع بحسب مشاركته لهذا المبدأ الأول. والفيلسوف هو الذي يدرك هذا المبدأ ويحبّه عن طريق الرأي الصواب للطبيعة، والرأي الصواب للعقل. وهذا التمسك بالمبدأ الأول والتعلق به ومحبه هو وحده الصراط المستقيم لحياة مستقيمة سعيدة.

كتاب بويس أثار المشكلة نفسها التي كان قد أثارها سيجر، وهي أننا أمام فيلسوف يدير ظهره للاهوت وينكر بالتالي لكل التراث المسيحي منذ أوغسطين. فمشكلته ليست السعادة الأخروية التي لا ينكر وجودها كمسيحي، ورجل دين، بل أن مشكلته التي يطرحها بوضوح هي بلوغ السعادة ههنا، ولقد انقسم حوله المفكرون: ستنبرغن يرى أنه ظل مسيحياً مؤمناً، في حين أن مندونييه اعتبر كتاب بويس هذا بمثابة «البيان الأكثر راديكالية من أجل برنامج حياة طبيعية». كما عبرت عنه «العقلانية الأكثر صفاء ووضوحاً وتصميماً التي يمكن أن نجدها... حتى أن عقلانية عصر النهضة... لم تنتج شيئاً يمكن مقارنته بمثل هذا الكتاب».

مرة أخرى، إن التفسيرات الشائعة لا تفي بالموضوع، فصحیح أن بويس لم ينكر الغبطة في الحياة الأخرى واعتبرها الأعظم، ولكن الصحيح أيضاً هو أن الراديكالية العقلانية لا يمكن أن تفهم إلا كمؤثر حضاري. مع الرشدية اللاتينية إنسانية جديدة ولدت في الغرب، فكأن بويس يقول، إن اللاهوت المسيحي والسيطرة المسيحية - الفكرية قد أخذت مداها منذ أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، والآن إنني أرى في الأفق الإنسانية الجديدة تشرق في الغرب عن طريق النور الطبيعي للعقل، وإنني أمثل طموحات هذه الإنسانية الجديدة وآمالها، فالعظمة هي بعد اليوم الفضيلة الأولى.

5 - الرشدية السياسية في القرن الرابع عشر:

بعد إدانتي سنة 1270 م. وسنة 1277 م. وإيقاف بويس

وفي كل الأحوال، فإن هوس سيجر بالعقلانية، جعله يكتشف امكانية اقامة علوم طبيعية، بمعزل عن كل الاعتبارات اللاهوتية، إذ إن استقلالية الفلسفة عن اللاهوت كانت تعني استقلالية كل العلوم، لأنها كانت ما تزال كلها في كنف الفلسفة. والضجة التي أثارها كانت تساندها كل القوى الاجتماعية الجديدة، التي استلشت الامكانيات الضخمة التي يمكن أن تفتحها العلوم الجديدة، أمام الحضارة الغربية.

لقد كان سيجر زعيم مدرسة، وكان أشهر تلاميذه بويس دي داسي أو الدنمركي، وإذا كانت إدانة سنة 1270 م. قد تعرضت للرشدية اللاتينية ممثلة بشكل خاص بتعاليم سيجر، فإن إدانة أخرى اعنف جرت سنة 1277 م. وطالت حتى بعض تعاليم الاكوييني نفسه الذي كان قد مات قبلها بثلاث سنوات. والادانة هذه تناولت بعض التعاليم التي كان بويس المروج الاساسي لها. ويبدو ان فيلسوفنا قد منع من التعليم بعد هذا التاريخ، وقد انقطعت من بعدها اخباره. ولم نكن نعرف شيئاً من مؤلفاته الى ان كان هناك اهتمام متزايد به، وبكل الحركة الرشدية بين الحريين الأخيرتين، وقد نشر المطران جريمان سنة 1924 كتاباً هاماً لبويس يلقي ضوءاً جديداً على الرشدية اللاتينية وستوقف عنده.

يحمل هذا الكتاب العنوان التالي باللاتينية: *De summo bono sive de vita philosophi* وترجمته: في الخير الأعظم أي في حياة الفيلسوف في هذا المؤلف الفريد الكثير من الصلة الروحية مع فيلسوف عربي هو ابن باجة في «تدبير المتوحد» ف «رسالة الاتصال» رسالة الوداع وحتى مع سبينوزا كما أشار إلى ذلك اتيان جيلسون.

يبدأ بويس بمحاولة تحديد الخير الأعظم، ولا بد من القول انه لا يبحث عن الخير المطلق الذي هو الله كما نعرف من الشرع، ولكنه يحاول أن يبحث عن الخير الأكبر، أي على أعظم سعادة يستطيع أن يصل إليها الإنسان، وهو في الحياة الدنيا، على ضوء العقل الانساني، إن مثل هذا الخير العظيم لا يمكن ان يكون الا بممارسة الانسان لأعظم قواه اي لعقله. والعقل هنا هو العقل التأملي، أي النظر العقلي المحض الذي يقودنا الى معرفة الحق، وإلى التمتع بالحقيقة. اللذات العقلية هي اللذات الحقيقية للسعادة والانسان العاقل لا يقوم بأي عمل لا يساهم في تعزيز سعادته وزيادتها. وكل عمل لا يساهم في هذه السعادة هو خطيئة وبالتالي فإن العامة التي تجري وراء اللذات الحسية والشهوات وحب المجد والمال، لا تستحق منا أي احترام أو تكريم. لنكرم إذن أولئك الذين يكرسون حياتهم لدراسة الحكمة ويعيشون حسب النظام

ب) مارسيليو جاء بمفهوم جديد للقانون حين أسس شرعية كل قانون لا على إقامة المصلحة العامة فحسب، بل على رضى الشعب وقبوله بمثل هذا القانون، فالشعب هو مصدر التشريع، صحيح ان الرومان كانوا قد عرفوا مثل هذه النظرية، ولكن أهمية قول مارسيليو انه جعل من العودة للشعب مصدراً للتحرك السياسي، والعمل الدؤوب للشعب، لأخذ المبادرة للتخلص من السلطة التي تحكم بقوانين لا يرضاها لنفسه.

وهنا يقترب مارسيليو من المفاهيم الديمقراطية الحديثة. وهذا المفهوم القائم على موافقة الشعب يخالف أيضاً الفكر الوسيط المتمثل بالأكروبي الذي كان يعتقد بأن القانون نظام من العقل غايته المصلحة العامة. بدل العقل المجرد العام أصبحت هناك ارادة شعبية تنتج قانوناً له صفة الالتزام والقهر. وهكذا يكون مارسيليو رائداً في إبراز القانون الوضعي الذي لا يصدر عن عقل عام يرى الخير والشر، بل عن مجموعة من الناس ارتأت لنفسها أن تعيش في ظل قانون اشترعته هي، واراته ملزماً لها.

ج) بسبب الصفة الوضعية للقوانين فإن مارسيليو يشدد على الوسائل المستعملة، إذ ان هذه يجب أن تمر عبر ارادة الشعب أو المشترك، فالغايات وحدها لا تكفي، وبالتالي فإن اللجوء الى مفهوم المصلحة العامة من اجل تبرير قمع الشعب واستغلاله أمر مرفوض، لا بد إذن من إيجاد صلات ديناميكية بين الاهداف التي تتوخاها المجموعة والوسائل التي تلجأ إليها، وبهذا يكون مارسيليو هنا رائداً أيضاً من رواد الديمقراطية.

د) قبل أن يكون مارسيليو رائداً من رواد القوانين الوضعية والديمقراطية الحديثة، هو قبل كل شيء عدو بلا هوادة للسلطة الزمنية للكنيسة، وهذا ما كان يجمعه مع صديقه جان دي جاندون الرشدي المتشدد.

إن عنوان الكتاب يشير بوضوح الى هدف مؤلفه، فالمدافع عن السلم هو الحاكم الذي ارتضته ارادة شعبية ويحكم بقوانين وضعية، اما مصدر القلق والاضطراب والخضم الأول للمدافع عن السلم فهو اسقف روما (البابا) وجماعة الإكليروس الذين يهدفون الى بسط سيادتهم، ليس على روما وحدها بل على كل البلدان، من اجل الإثراء الفاحش والتسلط.

معركة استقلالية الفلسفة عن اللاهوت اتخذت هنا بعداً اجتماعياً وأصبحت معركة استقلالية السلطة المدنية عن السلطة اللاهوتية اي الدينية، وأصبح كل هم مارسيليو نزع كل

عن التدريس استدعي سيجر زعيم الرشديين الى روما، وهو ما زال في مقتبل العمر، ومنع من التدريس كعقاب له، ثم مات هناك بطريقة غامضة، فكان أن توقفت الرشدية اللاتينية في جامعة باريس، إلا أن الكنيسة لم تستطع إيقاف التيار المطالب باستقلالية الفلسفة عن اللاهوت، بل على العكس سيتحول الرشديون منذ مطلع القرن التالي الى مفكرين سياسيين مهمهم الأول محاربة السلطة المدنية للكنيسة. المعركة نقلت فلسفياً الى جامعة اوكسفورد بفضل وليم أوف أوكام William of Ockham, Guillaume d'Ockham 1349-1285 إلا ان المعركة الفكرية أخذت كل أبعادها في جامعة بادوا Padova, Padoue, Padua المدينة الواقعة في شمال إيطاليا والخاضعة لجمهورية البندقية المستقلة عن سلطة الكنيسة، والبعيدة عن يد محاكم التفتيش.

إن الرشدية السياسية قد أخذت كل مداها مع مارسيليو البادوي Marsilio di Padova, Marsilio of Padua Mar-sile de Padoue وقد عاش بين سنة 1275 وسنة 1343 واشتهر في كتاب وحيد هو المدافع عن السلم *Defensor Pacis* ولم يترجم الكتاب الى الانكليزية والفرنسية الا بعد الحرب العالمية الثانية. إلا اننا قبل الوقوف على الآراء السياسية التي تضمنها هذا الكتاب، لا بد لنا من أن نتوقف عند جان دي جاندون Jean de Jandun، فقد عُلّم مع مارسيليو في جامعة باريس، ثم هرب الاثنان معاً الى الملك لويس ملك بافاريا خوفاً من سلطة البابا، ذلك أن جان هذا كان جريئاً جسوراً في محاربة السلطة المدنية للبابا، وكان اشد الرشديين تعصباً لابن رشد، إذ كان يؤكد أن تعاليمه ليست سوى تقليد للفيلسوف العربي العظيم، فابن رشد هو في نظرة «أتم وأكمل وأمجّد صديق ومدافع عن الحقائق الفلسفية». أهمية جان دي جاندون هي أنه مؤثر الى جيل جديد من الرشديين، جيل لا يريد أن يبدي أي تحفظ تجاه الأمور الدينية، ولا يعترف الا بسلطة العقل والتجربة، آراء جان هذا لا تستحق ان نتوقف عندها كثيراً لأنها تكرر الرشدية اللاتينية كما مرت معنا سابقاً، أهميته هي اذن في تأثيره على زميله مارسيليو في كتابه السياسي الهام المدافع عن السلم الصادر سنة 1324 م.

والآن كيف تبدو الآراء التي يعبر عنها هذا الكتاب القيم في تاريخ الفكر السياسي الغربي:

أ) إن آراء مارسيليو تنطلق من سلطة أرسطو الفلسفية في فكره السياسي، وتناقش الاشكال المختلفة الصالحة والفاسدة التي يمكن ان تتخذها الدولة، غير أنه يجدد كثيراً في الفكر السياسي، ولا يظل عبداً لسلطة أرسطو كما سنرى.

نقول بأن الصراعات داخل جامعة براغ كانت من أجل سيطرة عنصر من العناصر القومية عليها، وقد تمت بعد فترة سيطرة العنصر التشيكوي، وبذا انتهت الجامعة القائمة على وحدة اللغة اللاتينية التي تجمع الفئات القومية المتنافرة.

ويعتقد المؤرخ الفرنسي المعاصر جاك لوغوف J. Le Goff في كتابه المثقفون في العصر الوسيط بأن فلسفة مارسيليو حين اعترفت بالشعور القومي، وإن للشعب حقه في أن يعبر عن نفسه، وأن تكون له دولته المستقلة ضمن حدودها اللغوية، فقد فتح الطريق أمام التعددية في المسيحية، وكسر الوحدة الأساسية لها، مما قاده إلى تبني الخصوصية Le particularisme، أي السمات المميزة لكل شعب، أو مجموعة لغوية أو إثنية.

وإنه لمن المؤكد بأن الدفاع عن الخصوصية لكل أمة يعني كسر المفهوم الوحدوي للانسانية، والقبول بالتباين والتبايز، وكسر المفهوم التوحيدوي للمجموعة المسيحية، بل يعني ولادة الخصوصية، الخطوة الأولى على طريق الفردية التي جاءت من قبول مفهوم التفرد والاختلاف، والفردية مفهوم خاص بالفكر الغربي الحديث، كان لمارسيليو شرف إدراكه والدفاع عنه، مما يعني أنه قد فتح في الفكر الغربي الطريق إلى الفردية أي إلى الحداثة، وإن العصر الوسيط قد أصبح خلفه.

6 - الرشدية اللاتينية في عصر النهضة :

لقد بدأت النهضة الأوروبية في إيطاليا منذ القرن الخامس عشر ثم من هناك شملت كل أوروبا، في القرن السادس عشر، قرن الإصلاح الديني، والواقع أن عصر النهضة يتمثل أول ما يتمثل بإيديولوجية جديدة هي الحركة الانسانية L'Humanisme، أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الانسانية، وهو وثني بغاليته، أمراً عظيماً يستحق كل إعجاب وتقدير، وهذا الموقف كان همه رفع شعار الانسان الرائع الناجح ضد شعار الانسان المكبل بالخطيئة الاصلية، والساقط دوماً في مستنقع الخطايا، وعلى الصعيد الفلسفي، فإن عصر النهضة قد رفع شعار افلاطون 427/428-347 ق. م كرمز للعقلية الجديدة وللعلوم الجديدة، في وجه ارسطو الذي استعاده بغاليته السكولائية التومائية المتممة للعصر الوسيط.

إلا أن هذا لا يمنع أن يكون هناك تيار رشدي قوي في عصر النهضة، فملك فرنسا فرنسوا الاول مؤسس أهم جامعة فرنسية بعد السوربون، وهي الجامعة المسماة اليوم الكوليج دي فرنس Collège de France والتي كانت تسمى في حينه

الصلاحيات من رجال الاكليروس عدا السلطة الروحية، مارسيليو يهدف إلى انتزاع كل سلطة مدنية من يد الكنيسة، لذا فهو يقول بأنه لو ارتكب إنسان هرطقة دينية يحاكم الله صاحبها في اليوم الآخر، أما إذا كان لشلل هذه الهرطقة من مردود اجتماعي، وافلقت السلم العام فليس للكنيسة أن تتحرك على الاطلاق، بل على السلطة المدنية أن تتحرك وتطبق قوانينها الوضعية.

خلاصة القول أن مارسيليو أراد أن يجعل من الكنيسة مجرد دائرة من دوائر الدولة.

هـ) لم يكن مارسيليو أول من هاجم السلطة الزمنية للكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها البابا، إذ كان الشاعر الايطالي الكبير دانتي Dante 1265-1321 مؤلف الكوميديا الالهية الشهيرة، قد ألف حوالي سنة 1310 م. أي قبل المدافع عن السلم بنحو أربع عشرة سنة كتاباً أسماه النظام الملكي De Monarchia، هاجم فيه السلطة الزمنية للكنيسة، وبهذا المعنى كان رشدياً، ولا ننسى أنه وضع سيجر زعيم الرشديين في فردوسه مخالفاً إدانة الكنيسة لتعاليمه. إلا أن هوة حقيقة تفصل بين فكر الشاعر الايطالي وفيلسوف بادوا الرشدي؛ فداني يتنمي إلى العصر الوسيط في صياغته للاشكاليات وفي الحلول التي يجدها، في حين أن مارسيليو يفتح آفاق الحداثة الفكرية. داني كان يهيم أن يكف يد الكنيسة عن التدخل في الشؤون الزمنية، ولكنه ظل ككل مفكري العصر الوسيط الغربي يؤمن بامبراطور واحد وبابا واحد، ولا يريد أن يتعدى الواحد صلاحياته.

إن مفهوم داني يظل مفهوم الأمة المسيحية الواحدة، والدولة المسيحية الواحدة، والحكومة الكونية الواحدة، وعلى رأسها امبراطور واحد، وبابا واحد يرمي الشؤون الروحية فقط، في حين أن مارسيليو يكسر كل المفهوم المنوليتيكي monolitique للأمة. هذا المفهوم الذي يجعل من المجموعة كلاً متجانساً تختفي فيه الفروقات، وليس من ملك واحد، ولا من امبراطور واحد ولا من اسقف واحد في مفهوم مارسيليو، بل قوميات متعددة مختلفة متباينة، من حقها أن تؤسس دولاً عديدة تختلف عن بعضها البعض، حسب اختلاف عاداتها وتقاليدها ولغاتها.

لا بد إذن من وجود حكومات متعددة حسب «تعدد الحدود الجغرافية واللغوية والأخلاقية». إن كان امبراطور داني همه الأول إعادة الوحدة الأساسية للمجتمع المسيحي، فإن مارسيليو يعترف بالشعور القومي لكل مجموعة. ويمكن أن

اثبوت نفسه مدى مرارته امام عنادهم .

ان عدم استيعاب العلوم الجديدة، وعدم الشعور بأن ربح التغيير قد بدأت تعصف في كل اوربا، جعل الرشددين اللاتين يتحجرون وهم الذين كانوا سابقاً رواد التجديد والراديكالية، وهكذا فقد بدأت حركتهم تضمحل رويداً رويداً لتظهر بعدها إيديولوجيات جديدة، انتهت في القرن السابع عشر بانتصار الكلاسيكية التي كانت بمثابة إقامة توازن بين التراث الوثني القديم والتجديد .

خاتمة

لقد كانت الرشدية اول ايدولوجية تسيطر على الغرب، بعد ان كان اللاهوت المسيحي قد سيطر طيلة ثمانية قرون، لذا فإن محاولة طرح مسألة امانة الرشدية اللاتينية لفكر ابن رشد تبدو مشكلة ثانوية .

إن القوى الجديدة المتمثلة في جامعة باريس أولاً وفي مدرسة بادوا ثانياً، كانت متعطشة الى افق جديد، فوجدت بابن رشد ضالتها، وصنعت منه رمزاً، ونسجت حوله القصص وربما الأساطير. فرنسا وإيطاليا كانتا تميلان الى عقلانية نظرية فاخترت الفكر الرشدي وجعلتا منه غذاءهما الجديد، في حين أن انكلترا كانت تميل الى التجسد والتجربة فوجدت جامعة اكسفورد ضالتها لدى عالم عربي آخر هو ابن افيثم في بصرياته. اما الفكر الالمانى فكان ينشد الى مزج العقلانية بتصوف خاص، وقد عبر عنه احد اوائل مثليه وهو مايستر ايكههارت Maître Eckhart في القرن الرابع عشر متأثراً، ولو بطريقة غير مباشرة، بالعقلانية الصوفية للفيلسوف الاندلسي ابن باجة .

إن كل شعب، حين يقتبس من غيره من الشعوب، فكراً أو فناً أو علماً، يشدد على ما يريده هو عند الشعب الآخر. والغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل خاص، كان بحاجة الى الوقوف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي الذي ساد كل القرون الوسطى، وحين عثر على شروح ابن رشد أيقن أنه وجد ضالته، فاستعمل الرشدية من اجل معركته هو، أي من اجل التعبير عن الانسان المتحرر من هيمنة فكرة الخطيئة، والجاعل من العمل التعبير الاكمل لتحقيق ذاته، وتأکید قدرة العقل الانساني وعظمته. وهكذا يمكننا أن نقول بأن الرشدية اللاتينية نقطة التحول الفاصلة في كل تاريخ الغرب، أي أن الغرب الحديث لم يبدأ كما يؤكد المؤرخون، مع عصر النهضة الأوروبية، بل ولد في القرن الثالث عشر، فاهوة سحيقة بين القرن الثاني عشر والقرن الذي يليه، في

كلية القارئین الملکيين Le Collège des lecteurs royaux، استدعي للتعليم فيه الرشدي فيكومركاتو Vicomercato وقد درس هناك بالفعل من سنة 1542 الى سنة 1557 م. ويشير الفيلسوف لايبنتز Leibniz في كتابه الشهير الثيوديسة *La Théodicée* المنشور سنة 1710 م. الى وجود الرشدين اللاتين في ايطاليا في عصر النهضة وسميهم وذلك في الفصل الذي أسماه «خطاب حول توافق الايمان والعقل». ونحن بدورنا سنتوقف قليلاً عند اثنين من هؤلاء. اولهما هو بومبونازي Pomponazzi 1462-1525، الذي حاول ان يجد هدفاً انسانياً لحياة الفرد بمعزل عن كل اعتبار ديني، في غياب كل غاية سامية تصبح الغاية الاخيرة للانسان هي في هذه الارض وتصبح كل القيمة لهذه الحياة، ويصبح الهدف الاخير ليس الطمع في مكافأة إلهية، بل في حب الفضيلة والنفور والابتعاد عن كل شر. وكل هذا يذكرنا بموقف بويس الدنغركي، وإن كان احتمال وجود سعادة اخوية قد ابعد من فكر بومبونازي. أما الرشدي الايطالي الآخر، وأحد أواخر ممثلي مدرسة بادوا فهو قيصر كرمونيني Cremonini 1550-1631 وهو يعيد المواضيع الرئيسية المعروفة للرشدية اللاتينية: الصلة الحميمة بين الجسد والنفس وبالتالي فناء النفس مع الجسد، وكذلك القول بقدم العالم وبالتالي نكران فكرة الخلق، اي اننا لا نجد عنده من فكر جديد. والواقع أن هذه الآراء بالرغم من عدم أصالتها كانت تخيف المعاصرين، وقد جابه فيلسوفنا بعض الصعوبات في متابعة تدريسه في جامعة بادوا اذ تعرض للتحقيق.

هذا ويخبرنا لايبنتز بأن مجمع لاتران 1512-1517 كان قد أدان الرشدية اللاتينية، ولكنها ظلت الى القرن السابع عشر. ورشدية عصر النهضة تطرح الكثير من القضايا لعل أهمها أنها على الصعيد الفكري العقائدي لم تأت بجديد، في حين أنها لعبت دوراً نقدياً هاماً على الصعيد الادبي والاخلاقي. أما المشكلة الثانية والأهم فهي أن الافلاطونيين كانوا على وعي بربح التغيير التي بدأت تعصف في عصر النهضة الاوروي، فعصر النهضة هو عصر بداية العلوم الحديثة عصر كبلر Ke-pler 1571-1630 وغاليليو Galilée 1564-1642 وقبلهما كوبرنيك Copernic 1473-1543) الذي برهن عن دوران الكواكب على ذاتها وحول الشمس، وانهى بالتالي المفهوم الارسطوطاليسي بساء تخضع لدوران ابدى، ولقد ذهب الرشديون الايطاليون بالتعصب لأرسطو ولشارحه الى حد انهم قالوا بأن ارسطو اتى بكل العلوم، فليس هناك من جديد ممكن، ونحن نلمس من كتابات غاليليو تهكمه عليهم، وفي

- Munk, S., *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, 1^{re} éd. Paris 1859; réed. Vrin, Paris, 1955.
- Nardi, B., *Saggi sull'Aristotelismo Padovano dal secolo XIV al XVI* (Università degli Studi di Padova). Florence, 1958.
- Quillet, J., *La Philosophie Politique de Marsilè de Padoue*, éd. Vrin, Paris.
- Renan, E., *Averroès et l'Averroïsme*, 1^{ère} éd, Paris 1852; réed. Calmann- Levy, œuvres, tome 3.
- Saint Thomas d'Aquin, *De l'Unité de l'intellect, Contre les disciples d'Averroès etc*, éd. Vrin, Paris, 1984.
- Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, éd. Publications Universitaires Louvain et Béatrice Nauwelaerts, Paris. 1966.
- Zainaty, Georges, *La Morale d'Avempace*, éd. Vrin, Paris, 1979.

جورج زيناتي

الرمزية (في الفلسفة)

Symbolism
Symbolisme
Symbolismus

على الرغم من أن الرمزية قد ارتبطت أساساً بفنون الأدب ومدارسه باعتبارها نهجاً في التعبير ورؤية فنية للواقع، إلا أنها قد امتدت إلى مجال الفلسفة أيضاً لتصبح مجالاً من مجالات التفلسف وأداة للتعبير عن فكر الفيلسوف ومحاولة نحو تكوين رؤية شاملة للواقع بل ووسيلة جوهرية نحو اقتحام الواقع ككل، وبذلك لم تقتصر الرمزية على الفن بل تعدته إلى العديد من مجالات التفلسف كالعالم والأسطورة والتجربة الدينية والمعرفة التاريخية والميتافيزيقا.

1 - موقع الرمزية من الفلسفة المعاصرة:

يذهب الأستاذ جوزيف برينان Joseph Gerard Brennan في عرضه لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة إلى القول بوجود اتجاهين أساسيين على النحو التالي:

1 - فريق المدرسة التحليلية وينتمي إليه أصحاب الرضعية المنطقية ويرى أن وظيفة الفلسفة تنحصر في التحليل النقدي للتصورات الرئيسة المستخدمة في لغة الحديث الانساني عادياً كان أم علمياً وذلك بمساعدة الأساليب اللغوية والمنطقية الحديثة.

2 - فريق الحفاظ على المفهوم التقليدي لوظيفة الفلسفة،

حين ان عصر النهضة يبدو كإمتداد طبيعي لما كان قد حصل في القرنين اللذين سبقاه، وهذا ما تؤكد أيضاً الرشدية اللاتينية السياسية في القرن الرابع عشر، ففي ذلك الحين ولد الفكر الديمقراطي الحديث، وولدت لأول مرة فكرة الخصوصية، ومنها الفردية التي بدونها ليس من غروب ولا من حادثة، إذ تصبح كل الفلسفة الغربية فلسفة انتزاع الحريات المجسدة للفرد، وتحريره من رتبة السلطة المتمثلة بشئ الصور والاشكال.

مصادر ومراجع

- اعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1978.
- انطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده، وفرح انطون، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- الحصري، زينب محمود، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت، 1985.
- زيناتي، جورج، «ابن رشد بين العرب والغرب»، مجلة الباحث، العدد الاول ايار/حزيران، باريس، 1978.

- Bréhier, E., *Histoire de la philosophie*, tome 1 fasc. 3, éd. P.U.F Paris, 1967.
- Dante, *œuvres Complètes*, éd. Gallimard bibliothèque de la Pléiade, Paris.
- Ebenstein, William, *Great Political Thinkers*, (4^e éd., Dryden Press, Hinsdale, Illinois, 1969.
- Gilson, Etienne. *La Philosophie au Moyen Âge*, tome 2, éd. Payot, Paris, 1976.
- Grabmann, Martin, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, Sitzungsberichte.. 1931.2 Munich 1931.*
- ———, *Neu aufgefundene Werke des Siger Von Brabant und Boetius Von Dacien. Sitzungsberichte 1924. 2 Munich, 1924.*
- Le Goff, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, éd. du Seuil, Paris, 1976.
- ———, *Pour un autre Moyen Age*, éd. Gallimard, Paris 1977.
- Leibniz, *Essais de Théodicée*, éd. Garnier/Flammarion, Paris 1969.
- Mandonnet, Pierre, *Note Complémentaire sur Boèce de Dacie*, R. Sciences, 1933 (22).
- ———, *Siger de Brabant et L'Averroïsme latin au XIII^e siècle. 1^{ère} éd. Fribourg (Suisse) 1899. 2^e éd. 2 volumes (Les philosophies belges VI-VII) Louvain, 1911-1908.*
- Badawi, A., in Châtelet Fr., direction, *Histoire de la Philosophie*, tome 2 éd, Hachette, Paris, 1972.
- Marsile de Padoue; *Le Défenseur de la Paix*, tr, J. Quillet, éd. Vrin, Paris
- Masilio of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth Columbia University Press, 1952.

والتاريخ. ولا غرو في ذلك فالموجود البشري عند كاسيرر قد أصبح خالقاً للرموز ولم يعد مجرد حيوان ناطق.

ويتميز الرمز عند كاسيرر بأنه يخلق علاقات أو ارتباطات معينة بين الاشارات الحسية Perceptual Signs من ناحية والمعاني Meanings من ناحية أخرى - فطبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الاشارات الحسية ويغلفها به.

والعالم الرمزي الذي يخلقه الموجود البشري شأنه في ذلك شأن التصورات والمقولات الكانطية. فهو لا يعكس العالم الموضوعي أو يحاكيه بل إنه يخلقه ويكوّنه وبنية وينظمه. فالرموز العلمية تنشأ وتخلق عالماً من الموضوعية الا وهو عالم العلم.

والصور الأسطورية تنشأ وتكون وتخلق واقعاً آخر موضوعياً الا وهو عالم الأساطير والدين.

والكلام العادي واللغة الجارية تكون وتشكل أيضاً واقعاً موضوعياً الا وهو عالم الحس المشترك Common Sense.

والرموز الفنية تخلق وتشكل واقعاً آخر موضوعياً الا وهو عالم الأشكال الخالصة.

ويمكن القول بصفة عامة أن هناك دائماً طريقة معينة يجري على أساسها التمثيل الرمزي. وهذه الطريقة تقابل واحداً من النظم الثلاثة الرمزية التي تخلق وتشكل ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها على التوالي ثلاث وظائف رمزية وهي:

1 - وظيفة التعبير Expression Function: والعالم الذي تخلقه هذه الوظيفة هو عالم الأسطورة البدائي. وهنا تختلط العلامات أو الإشارات بمدلولها وتمتزج الرموز بما ترمز اليه. وإذا كان هناك من فارق بينها إلا أن هذا الفارق لا يتضح على مستوى الوعي الانساني. فالبرق الذي يعبر عن غضب الاله في المجتمعات البدائية ليس مجرد علامة له بل إنه هو غضب الإله شيء واحد. وقد يجري هذا أيضاً على مستوى حياتنا الادراكية عندما لا ننظر الى أنها دليل الرضا بل تنسب الرضا للابتسامة نفسها فتصبح ابتسامة راضية.

2 - وظيفة الحدس Intuition Function: وهذه الوظيفة تتم عن طريق استعمال اللغة العادية التي تخلق أشكال عالم الادراك العادي. إنها الوظيفة التي تشكل وتخلص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الوظيفة يمكن لنا أن نميز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية. كما يمكننا أن نميز بين الموضوعات وصفاتها أو بين الأشياء وبعضها. وفلسفة أرسطو تقدم لنا في رأي كاسيرر مرحلة سابقة على المرحلة العلمية تفكرها في الأشياء. وأساس هذه المرحلة هو التمثيل الرمزي بطريق الحدس.

ويعتقد أصحابه بأن التحليل النقدي، رغم أهميته، لا يعدو أن يكون أداة من أدوات الفلسفة، والى هذا الفريق تنتمي غالبية الفلاسفة المعاصرة من وجودية الى ماركسية الى برغماتية.

وبين هذين الفريقين انبثق اتجاه جديد يحاول أن يضع حداً للصراع القائم بين أصحاب النزعة العلمية التحليلية وأصحاب الاتجاهات التقليدية، وذلك عن طريق استعمال مفهوم الرمز Symbol في التعبير عن مناطق مختلفة من النشاط الفكري الانساني كالمناطق واللغة والفن والدين والأسطورة.

وهكذا يمكن فتح آفاق جديدة للفلسفة المعاصرة، ويمكننا القول بأن هذا الاتجاه يدين بالفضل الأكبر في التعبير عنه وتأصيله الى كل من أرنست كاسيرر Ernst Cassirer وسوزان لانجر Suzanne K. Langer كما يتبدى فيما يعرف اليوم بأبحاث الاشارات والدلالات والمعاني Semantics and Semiotics. وهنا يمكن أن نذكر اتجاه شارلز موريس Charles W. Morris. في البحث في الدلالة والرموز بتأثير تقدم دراسة المنطق الرمزي Symbolic logic.

وبالإضافة الى هؤلاء يمكن أيضاً أن نضيف أصحاب النزعة البنيوية ويمثلهم كل من لاقان Lacan وفوكو Focault وألتوسير Althusser وكلود ليفي شتراوس Claude Levy-Strauss. وأصحاب هذا الاتجاه اهتموا أساساً بمفهوم الرمز في دراسة العديد من الظواهر الانسانية كاللغة والأسطورة والقرابة والنسب والزواج.

2 - الرمزية ونظرية المعرفة أو فلسفة الحضارة عند أرنست كاسيرر:

إذا كانت الاستمولوجيا التقليدية ابتداء من كانط الى الكانطية الجديدة قد اكتفت بنقد المعرفة العلمية، فإن كاسيرر جعلها تمتد الى نقد المعرفة الإنسانية أو نقد الحضارة الانسانية في كل أشكالها من لغة الى اسطورة الى فن الى تاريخ. لقد كانت المشكلة الرئيسية بالنسبة للفلسفة الكانطية تتمثل في توضيح كيفية تطبيق التصورات على الخبرة الحسية. أما عند كاسيرر فلقد استحال عملية التصور Conceptualization الى مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه الرمزية Symbolization أو التمثيل الرمزي Symbolic representation. فالتمثيل الرمزي عند كاسيرر أصبح في المحل الأول يمثل عملية أساسية في الوعي الانساني Human Conscious وهو الذي يوضح لنا كيفية فهمنا للعلم بل وأيضاً للأسطورة والدين واللغة والفن

3- الوظيفة التصورية The Conceptual Function :

وهذه الوظيفة تخلق وتشكل عالم العلوم ، وهو عالم أقرب الى أن يكون نسقاً من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها . فالجزء لا يرد الى الكل ، بل إنه يرد الى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محددة .

وإذا كان كاسيرر قد قدم لنا في مؤلفه الكبير فلسفة

الأشكال الرمزية *The Philosophy of Symbolic Forms*

عوامل اللغة والأسطورة والعلم ، فإننا نجده في كتابه مقال عن الإنسان *An essay on Man* ، والذي يعد عرضاً موجزاً للكتاب الأول الذي يقدم عالمي الفن والتاريخ ، وكل من هذين العالمين يقدم لنا نوعية جديدة من المعرفة ، فالفن يقدم لنا معرفة بالأشكال الخالصة للواقع ، والتاريخ يقدم لنا معرفة بالأحداث الماضية .

من هنا أصبحت لدينا معرفة أسطورية ومعرفة لغوية ومعرفة جمالية ومعرفة تاريخية ، والخلاصة أن فلسفة الأشكال الرمزية عند أرنست كاسيرر تقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة ، ومن هنا كان انتقال كاسيرر من نقد العقل عند كانط الى نقد الحضارة وبالتالي توحدت نظريته المعرفية بفلسفته الحضارية . لو اتضح الموقف على هذا النحو لأمكن لنا أن نتبين أن التعريف القديم المألوف للإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً لم يعد كافياً . وبذلك عرف كاسيرر الإنسان باعتباره حيواناً خالفاً للرموز .

فإذا كانت الفلسفة النقدية عند كانط قد عنيت أساساً بنقد العقل وبالتالي اعتبرت العامل الوحيد الحاسم في تمييز الإنسان هو العقل النظري المنطقي ، فإننا نجد الجانب العقلي عند كاسيرر لا يمثل كل فعاليات الإنسان ، ومن ثم فلا يمكن أن نرد اليه كل صور الحضارة الإنسانية ، ولما كان قد انتقل بفلسفته من نقد العقل الخالص عند كانط الى نقد الحضارة ، فإنه ترتب على ذلك أن أصبح العقل النظري المنطقي مهما تعددت وظائفه وتنوعت بمثابة فرع واحد فقط من فروع كثيرة تندرج كلها تحت طابع واحد يميز الإنسان . وهو القدرة على الرمز . ومعنى هذا أنه لم يعد العقل وحده هو ما يميز الإنسان ، بل لقد أصبح العقل مصطلحاً ناقصاً لا يمكننا من احتواء كل فاعليات وأنشطة الوجود البشري ، وهنا يقول كاسيرر «العقل أو النطق اصطلاح ناقص لا نستطيع عن طريقه وحده فهم أشكال الحضارة الإنسانية في ثرائها وتنوعها وكل هذه الأشكال رمزية . وعلى هذا الأساس بدلاً من أن نعرف الإنسان باعتباره حيواناً عاقلاً فإن علينا أن نعرفه باعتباره حيواناً رمزياً . فعن طريق العقل وحده لا نستطيع أن ندرك العالم الاسطوري أو

العالم اللغوي ، فإذا كانت القوة العاقلة مظهراً كامناً في كل أنواع النشاط الانساني ، فإننا مع ذلك لا نستطيع أن نعد بناء الأسطورة بناء عقلياً ، كذلك اللغة فإنها اذا كانت قد عرفت عن طريق العقل الا أنه من السهل أن نجد هذا التعريف يعجز عن أن يشمل الميدان كله ، وإنما هو جزء من كل ، لأننا نجد الى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية ، وإلى جانب اللغة المنطقية أو العلمية لغة خيال شعري ، وفي المقام الأول لا تعبر اللغة عن الأفكار وإنما تعبر عن المشاعر والعواطف ، حتى الدين في حدود العقل الخالص - كما تصوره كانط واستنتجه - لا يعدو أن يكون مجرد محض تجريد . انه لا يحمل الا الصورة المثالية ، الا الظل من الحياة الدينية الأصلية الملموسة .

وإذا كان كاسيرر قد عرف الإنسان باعتباره حيواناً خالفاً للرموز فإنه لم يكتف بهذا التعريف بل زاده تحليلاً ، فبين لنا أن العالم البيولوجي يوكسل Uexüll قد أوضح بأن لكل كيان عضوي حسب تركيبه التشريحي جهازين : الأول منها يسميه جهاز الاستقبال والثاني منها يسميه جهاز التأثير . ولا بد من تعاون الجهازين معاً .

وهذان الجهازان ، جهاز الاستقبال الذي يتحقق عن طريقه تقبل المؤثرات الخارجية وجهاز التأثير الذي يستجيب لهذه المؤثرات يتسان بسمة التلاحم الوثيق بينهما ، فهما حلقتان في دائرة واحدة يسميها يوكسل بالدائرة الوظيفية ، ولا يعارض كاسيرر تشريح يوكسل للجهاز العضوي على هذا النحو ، لكنه يضيف اليه جهازاً آخر يميز الإنسان عن غيره من الكائنات العضوية ويسميه بالجهاز الرمزي . وهنا يقول : «بين الجهاز المستقبل Receptor والجهاز المؤثر Effector وهما اللذان يوجدان في كل الأنواع الحيوانية ، نجد لدى الإنسان حلقة ثالثة يمكن تسميتها بالجهاز الرمزي Symbolic System ، فإذا ما قرنت الإنسان بغيره من الحيوانات ، وجدته لا يعيش في واقع أوسع فحسب ، ولكنه يعيش أيضاً إن صح القول في بعد جديد من أبعاد الواقع ، وهو البعد الرمزي ، وهنا يقول كاسيرر : «وما دام الإنسان قد تجاوز العالم المادي فإنه أصبح يعيش في عالم رمزي ، وما اللغة والأسطورة والفن والدين الا أجزاء من هذا العالم ، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تنسج منها الشبكة الرمزية . إنها النسيج المعقد للتجربة الإنسانية وكل التقدم الانساني يهدف من هذه الشبكة وبقوياً» .

لم يعد الإنسان قادراً على مواجهة الواقع مباشرة . لم يعد يستطيع أن يجدق فيه وجهاً لوجه - ويتقلص العالم المادي - فيها يبدو - كلما تقدمت فعالية الإنسان الرمزية . وبدلاً من أن يتعامل الإنسان مع الأشياء مباشرة نجده بمعنى من المعاني

وبالرجوع الى الفلسفة النقدية يمكن لنا توضيح وظيفة هذه الرسوم. حيث إنه لما كانت الوظيفة الأساسية للمقولات تتمثل في تطبيقها على الحدوس التجريبية، لذا فقد نشأت مشكلة هامة وهي كيف ينسني للمقولات وهي صور أولانية كلية ضرورية أن تنطبق على الحدوس وهي حسية جزئية متغيرة. كان لابد إذن من وسيط له الطابع الحسي والأولاني معاً. بحيث يمكن أن يقال عنه صورة عقلية حسية - وعن طريقه وحده يمكن تطبيق المقولات على الحدوس. مثل هذا الوسيط رده كانط الى المخيلة وسماه بالرسم الخيالي الترنسندنتالي. فالمخيلة هي الواسطة بين الحسية والفهم. ذلك لأنها تتسم بالطابع الحسي، إذ أن الصور التي تمدنا بها هي دائماً في المكان والزمان. ومع هذه السمة التي تتسم بها المخيلة فإنه توجد سمة أخرى تتسم بها وهي سمة التلقائية والابداعية. إذ أن المخيلة تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات ابداع رسوم تخطيطية Schemes أو رموز يمكن أن تنظم تحتها الحدوس الحسية. ويضرب كانط مثلاً لذلك فيقول أننا لا نستطيع أن نفكر في الزمان دون أن نرسم خطأ مستقيماً في خيلتنا، وكذلك لا نستطيع أن نفكر في الكم دون أن نتصوره باعتباره عدداً. ومعنى هذا أن المخيلة تفرض على الحدس عملاً أولياً هو عبارة عن عملية تنظيم أو تأليف رمزي يكون بمثابة تمهيد للتأليف الذهني الذي تحققه المقولات، ولما كان عمل المخيلة باطنياً صرفاً، كان لا بد له من اتخاذ صورة الحس الباطني نفسه وبالتالي فإنه كان لا بد له من أن يتخذ صورة الزمان. والزمان أيضاً يمكن أن يقال عنه وسيط بين الحدس والمقولات. فالزمان مجانس من جهة للحدس، إذ أنه متضمن في كل تمثل من تمثلاتنا التجريبية. وهو من ناحية أخرى مجانس للمقولة، فهو كلي وهو قاعدة أولية. لا بد إذن من حدس الزمان حتى تتمكن المخيلة من أن ترسم أولياً تلك الاطارات التي تستطيع الظواهر أن تندرج تحتها، والتي تشير الى المقولة التي سوف تنظم هذه الظواهر. هذه الاطارات هي التي أسماها كانط بالرسوم التخطيطية الصورية أو الرسوم الخيالية الترنسندنتالية. إنها أشكال مجتمعة متخيلة أو صور تشبيهية رمزية، يوفرها الذهن للمقولات حتى يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر. من هنا يتضح لنا أن الشكل الرمزي عند كاسيرر وثيق الصلة بالرسم الخيالي الترنسندنتالي. إن مقوماته تماثل في طبيعتها مقومات الرسوم الخيالية الترنسندنتالية. فالشكل الرمزي عند فيلسوفنا يتسم بالماهية العقلية الخاصة به من ناحية والشكل الحسي المادي من ناحية أخرى.

يتحدث دائماً مع نفسه. فلقد استغرق نفسه بالأشكال الرمزية والصور والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية - حتى أصبح لا يرى شيئاً ولا يعرف شيئاً الا عن طريق تلك الوسائط المصطنعة.

وموقف الانسان في هذا واحد سواء في الجانب النظري أو الجانب العملي. ففي الأخير منها نجد الإنسان لا يعيش في عالم من الواقع الصلدة أو طبقاً لاحتياجاته ورغباته المباشرة. انه يعيش وسط عواطف متخيلة وفي الآمال والمخاوف. لقد قال ابكتيتوس Epictatus ان ما يزعج الانسان ويخيفه ليست الأشياء وإنما آراؤه عنها وأوهامه ازاءها.

الواقع الجديد إذن هو وحده موضوع فلسفة الأشكال الرمزية. إنه واقع قائم بذاته، له استقلاله الخاص وموضوعيته المحددة. إنه ليس مجرد محاكاة للواقع المادي، بل هو من ذلك بمثابة بُعد من ابعاده Organs of reality وعن طريقه وحده يصبح كل شيء موضوعاً لإدراكنا.

وهذا الواقع الجديد لا يمكن أن يعد على هذا الأساس جزءاً من العالم المادي بل إنه يصبح بصفة أساسية متممياً الى عالم المعنى.

ومن هنا يقول كاسيرر «ومن الضروري من أجل الفكر الرمزي أن يوضع فصل حاد بين الواقعي والممكن، أي بين الأشياء الواقعية والمثالية. ليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي وإنما له معنى.

وقد كان من العسير على الفكر البدائي أن يميز بين الوجود والمعنى فهما هنالك مختلطان وإنما ينظر البدائي الى الرمز نظرتة الى شيء قد وهب قوى سحرية ومادية الا أن التفرقة بين الأشياء والرموز أصبحت بعد تقدم الحضارة الانسانية أمراً ملموساً بوضوح. وهذا يعني أن التفرقة بين الواقع والامكان أصبحت ملحوظة عندئذ.

الواقع الرمزي عند فيلسوفنا إذن ليس مجرد شيء مادي وإنما هو في المحل الأول، أن هذا المعنى لا بد له من بنية مادية أو قوام حسي لكي يتضح من خلاله. فالموضوع الحضاري يتطلب أساساً مادياً فيزيائياً، فالصورة تحتاج الى القماش والتمثال لا بد له من الرخام والوثيقة التاريخية لا بد لها من المخطوطات والأوراق.

الشكل الرمزي عند كاسيرر يتسم إذن بنوعية خاصة تتمثل في شكله المادي الحسي من ناحية، وماهيته العقلية من ناحية أخرى.

ولعل مثل هذه الخصائص يمكن ردها الى كانط في معالجته لرسوم الخيالية الترنسندنتالية Transcendental Schemata.

فالإشارة ما هي الا مجرد أداة أو وسيلة لخدمة الفعل بينما الرموز تشكل أدوات ذهنية أو مظاهر لفاعلية العقل البشري . وعندما ينجح الموجود البشري في إيصال فكرته الى غيره عن طريق الرموز فإنه بذلك يكون قد نجح في التعبير عن هذه الفكرة.

4 - شارلز ويليامز موريس Charles. W. Morris وعالم الرمز والاشارة:

فرق موريس بين الرمز الفني وبين الرمز أو العلامات المستخدمة في العلم وهي الدراسات المنطقية التي تعرف الآن بدراسة الرموز ودلالاتها، فالعلوم المختلفة تستعمل رموزاً مختلفة أو إشارات مثل الحروف والأشكال والأعداد، وقد تسمى هذه الاشارات رموزاً، لكنها ليست رموزاً Symbols بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هي مجرد إشارات Signs. والفرق بين الاشارة والرمز إنما يرجع الى أن الاشارة ليس لها معنى نستمد من تأملنا لها وإنما تستمد دلالتها من الشيء الذي تتفق على أن نستعملها للاشارة اليه، أما الرمز فله في ذاته معنى خاص به ونستمد من تأمل هذا الرمز والانفعال به فكأنه الشكل والمضمون يكونان معاً وحدة عضوية بمعنى أن اللحن الموسيقي إذا ركب بطريقة معينة فإنما يفيد دلالة يتغير معناها لو كان اللحن ركب في صورة أخرى واختيار ألوان قائمة قد يشير فينا شعوراً مختلفاً كل الاختلاف عن اختيار ألوان زاهية. ومن هنا تصبح الصلة بين الشكل والمضمون في العمل الفني صلة طبيعية وليست علاقة مصطنعة كالتي نجدها بين الاشارة ومعناها. وبناء عليه نستطيع أن نستبدل اشارة بإشارة أخرى في نطاق علم معين بغير أن يتغير المعنى كما لو استبدلنا الاشارة بالاشارة 1<2 أو اذا استبدلنا كلمة بتعريفها في القاموس أو استبدلنا كلمة ماء بعبارة يد.

فالرموز غير الفنية أو الاشارات هي لغة اتفاقية في حين تتميز الرموز الفنية بأنها لا يمكن أن تستبدل بغيرها ويبقى المعنى واحداً ولذا يصعب في الفن تغير الشكل أو الصورة بغير أن يصحبه تغير المعنى أو التعبير، ذلك لأن العمل الفني وحدة عضوية تستمد من علاقة الرمز بمدلوله علاقة عضوية لا تفرض عليه من الخارج أو بالاصطناع والا تحول الرمز الفني الاصيل أو العمل الفني كله على العموم الى اشارات مصطنعة تضعف من التعبير الفني في أصالته.

الانثروبولوجيا والوظيفة الرمزية عند كلود ليفي شتراوس

لم يكن ليفي شتراوس أول من فكر في اللغويات كنموذج

ومن هنا يتضح لنا أن تحليل عملية التمثيل الرمزي ليكشف لنا عن تضمينها لخطتين أساسيتين هما الشكل الحسي Sensous من ناحية والمعنى Sense من ناحية أخرى - وهنا لا بد لنا أن نوضح أن التمييز بين الرمز والمعنى عند فيلسوفنا ما هو الا عملية تجريدية محضة تتم في الفكر وحده لا في الواقع. فاللون والامتداد يمكننا فصلهما في فكرنا وحده ولكننا لا نستطيع ذلك في الواقع، وكذلك الحال بالنسبة للتمييز بين الرمز والمعنى.

فالرمز على الرغم من بنيته المادية الحسية الا أنه يتجاوز مع ذلك تلك البنية ليشير بذلك الى المعنى. إن مادته مستغرقة تماماً في هذه الوظيفة. حقاً أنه يخضع للشكل الحسي ولكنه في نفس الوقت ليس خاضعاً له كلية.

3 - الرمزية كمفتاح جديد للفلسفة عند سوزان لانجر:

إذا كان العلم عند كاسيرر يمثل بعداً واحداً فقط من أبعاد الواقع، وإذا كانت فلسفة الوضعية المنطقية قد اتسمت بهذا البعد وحده، وإذا كان كاسيرر قد أدخل ذلك البعد الواحد ضمن فلسفة أعم وأشمل وهي فلسفة الأشكال الرمزية، فإننا نجد تلميذته سوزان لانجر تدخل الرؤية العلمية المحدودة لفلسفة الوضعية المنطقية في عالم أرحب وأشمل الا وهو العالم الحضاري. فإذا كانت الوضعية المنطقية قد حصرت نفسها في حدود عالم اللغة فحسب، فإن سوزان لانجر تبدأ فلسفتها فتبين لنا أن عالم المعنى أوسع من عالم اللغة، ذلك أنه توجد مجالات أخرى خلاف الفكر اللغوي لا يمكن قياسها على أساس المنطق اللغوي وحده كالأحلام والأساطير والفن والميتافيزيقا، وكل هذه المجالات تعد في رأي سوزان لانجر رموزاً حافلة بشتى المعاني خلقتها الطبيعة الإنسانية للتعبير عن بعض الجوانب التي تعجز اللغة عن التعبير عنها.

وتذهب سوزان لانجر الى القول بأننا عندما نقول أن ثمة شيئاً ما قد عبر عنه تعبيراً جيداً فلا يعني قولنا هذا بالضرورة إننا نؤمن بالفكرة المعبر عنها أو نعتقد بصحتها، بل إن كل ما نعينه في هذه الحالة هو أن هذه الفكرة قد أعطيت لتأملنا بوضوح وموضوعية. وفي مثل هذه التعبيرات تكمن وظيفة الرموز متمثلة في توحيد الأفكار واستحضارها. وهنا يتضح أن الاشارات Signs تختلف اختلافاً جذرياً عن الرموز Symbols، فالإشارة تفهم متى استخدمت للإشارة الى الموضوع أو الموقف الذي تدل عليه. أما الرمز فإنه يفهم متى جعلنا تصور الفكرة التي يقدمها.

الرموز شبيهة برموز اللغة، فلقد أصبح من الضروري التوحيد بين هاتين الفكرتين وبين تصورات ومفاهيم علم اللغة البنوي أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري تأصيل نظرية ليفي شتراوس إلى مجال الدراسات الأنثروبولوجية في ضوء النظريات اللغوية، ومن هنا بدت أهمية ثقافته بعالم اللغة الكبير رومان جاكسون Roman Jakobson، وهو اللقاء الذي تم في المدرسة الحديثة للبحث الاجتماعي في نيويورك عام 1940. وحتى نتبين أهمية وخطورة هذا اللقاء نجد هناك من يقول أن ما يمثله الاقتصاد السياسي بالنسبة للتصور الماركسي عن التاريخ ثملة الدراسات اللغوية عند سوسير وجاكسون بالنسبة للأنثروبولوجيا عند ليفي شتراوس. وتتحول العلاقات الإنسانية الأصيلة بين البشر إلى ما يشبه العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية، فالزواج مجرد علاقة بين رموز أو علامات وليس علاقة بين رجل وأنثى كليهما يمثل كياناً عينيّاً وجوديّاً يتوهج عاطفة وانفعالاً. وتبادل النساء لا يختلف في شيء عن عملية تبادل العلاقات والرموز، ونظم القرابة تكاد تتأثر مع تلك النظم التي يمكننا اكتشافها بين ظواهر العالم المادي، فالعاطفة وما يتصل بها عند ليفي شتراوس اختزلت وأصبحت بعداً من أبعاد النسق الطبيعي وبالتالي فقدت خصوصيتها وذاتيتها وتوحيدها.

الرمزية والتجربة الدينية

وهنا نجد أكثر من فيلسوف قد أدرك الطابع الرمزي للتجربة الدينية، فإذا كان الصوفي قد سبق لهم أن أدركوا ضرورة التعبير عن الخبرة الصوفية من خلال الرموز، فإننا نجد بعض المفكرين والفلاسفة في الفكر المعاصر يؤكدون على هذه الحقيقة، وعلى سبيل المثال نجد ولترستيس W.T. Stace من خلال بحثه عن المشكلة الدينية في كتابه الزمان والأزل يقول: «إن كل لغة دينية لا بد من أن تؤخذ رمزياً لا حرفياً. والواقع أنك بمجرد ما تحاول أن تأخذ مذهبك الديني بمعناه الحرفي، فإنك سرعان ما تجد نفسك بإزاء الكثير من المتناقضات، كالتناقض القائم مثلاً بين خيرية الله ووجود الشر في العالم، أو التناقض القائم بين ثبات الله (أو عدم قابليته للتغير) وفاعليته، والتناقض القائم بين شخصية الله ولا نهائيته. وهذه المتناقضات إنما هي بضاعة الشاك الرائجة. وكل مهمته إنما تنحصر في إبرازها والعمل على إظهارها، وهو كاسب حتماً ودائماً، لأن هذه المتناقضات حقيقية، ولأنه لا سبيل إلى تفاديها بأية حيلة مصطنعة أو أية خدعة بارعة. والدفاع المؤلف الذي طالما قام به المتدينون من البشر قد

للبحث الأنثروبولوجي، لكن بينما مال علماء الأنثروبولوجيا في انكلترا وأميركا إلى اعتبار اللغويات مجرد فرع من الأنثروبولوجيا نجد ليفي شتراوس قد اتجه اتجاهاً معاكساً في ضوء اعتباره الأنثروبولوجيا مجرد فرع من فروع اللغويات. ويعتقد ليفي شتراوس أن كلا من مالفينسكي وموس Mouss & Malinowski لم يتمكنوا من جعل الأنثروبولوجيا علماً دقيقاً لأنها لم يتبعوا نموذج اللغويات وبدلاً من ذلك ظلوا في مستوى الفكر الشعوري. ومن ثم نجح موس في تجاوزهما في ضوء اتجاهه إلى استخراج البنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الأنثروغرافية Raw ethnographic بنفس الطريقة التي يحاول بها عالم اللغة استخراج القوانين الصوتية والنحوية والصرفية من مادة الكلام العادي، ذلك أنه يوجد تماثل بين البنية اللاشعورية للعادات وبين أبنية اللغة، فالنشاط اللاشعوري للعقل يتضمن فرض أشكال على المضمون أو المحتوى، وهذه الأشكال واحدة لكل العقول القديمة والحديثة، البدائية والمتقدمة، وعلى ذلك فإن دراسة الوظيفة الرمزية كما تعبر عن نفسها في اللغة تبرهن على ذلك بوضوح، ومن ثم يصبح من الضروري الوصول إلى البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة وكل عادة للوصول إلى مبدأ صحيح للتفسير لبقية المؤسسات والعادات الأخرى. ومن هذا المنطلق كان اعتقاد ليفي شتراوس بأن البنية اللاشعورية ينبغي أن تتماثل مع أبنية اللغة حيث أنه من غير الممكن أن تتصور العقل الإنساني كما لو كان يتكون من مجموعة من الحجرات المنفصلة بعضها عن بعض عن طريق حواجز منيعة لا تسمح بالمرور من حجرة إلى أخرى.

وهكذا تبدو المظاهر المختلفة للثقافة عند ليفي شتراوس كمجموعة من اللغات. كل منها يعبر عن جانب أو مظهر أو بعد واحد من أبعاد المجتمع، فالثقافة كلها ما هي إلا مجموعة من النظم الرمزية، في المستوى الأول منه تقع اللغة، وقوانين الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والدين. وكل هذه الأنظمة تستهدف التعبير عن بعض مظاهر الواقع الاجتماعي والفيزيائي.

والحق أن موقف ليفي شتراوس هنا يتفق إلى حد كبير مع الموقف العام لفيلسوف الأشكال الرمزية أرنست كاسير الذي أكد على أهمية الوظيفة الرمزية للإنسان وعلاقة بمجالات الحضارة المختلفة بهذه الوظيفة.

وإذا كانت الأنثروبولوجيا البنوية عند ليفي شتراوس لم تقدم أكثر من الزواج البسيط بين فكرة موس الواقعية الاجتماعية الكلية مع فكرة النظر إلى الثقافة كمجموعة من

- ———, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume 1.
- Langer, Sussane K., *Feeling and Form*.
- ———, *Philosophy in a New Key*, mentor book, 1951.
- Schilpp, Paul Arthur, ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer*.
- Valon, Michel, *An Apostle of Freedom, Life and Teachings of Nicolas Berdyaev*.

محمد مجدي الجزيري

الرمزية (في الفن)

Symbolism
Symbolisme
Symbolismus

الرمزية (فن)

قد يكون من الصعب رسم حدود واضحة للحركة الرمزية في مجال الفنون التشكيلية، لأنها لم تكن في نشأتها وتطورها، مماثلة للحركات الفنية التي عاصرتها أو أتت بعدها. فهي بالأحرى تيار لم تتوضح أطرها العامة، ويشبه، في شموله، فن الباروك Baroque من القرنين السابع عشر والثامن عشر، أو الحركة التعبيرية في العصور الحديثة. ولا شك في أن محاولة البحث عن صيغة تجمع بين حركات متباينة، لا تلقى إلا في الظاهر، هي محاولة غير ناضجة، ويكفي، دليلاً على ذلك، تبني عبارة «ما بعد الانطباعية» التي هي من الغموض بحيث أنها تغطي معظم التيارات الفنية التي شهدتها السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعبر عنها فنانون تباينت ميولهم وأساليبهم التعبيرية، أمثال: فان غوغ، وغوستاف مورو، وبوفي دو شافان، وكاريفر، وسيزان، وغوغان واصدقاؤه في البونت أفن، والفنانون الذين عرفوا باسم النبين.

صحيح أن موريس دوني، أحد النبين، قد اعتبر أن كلمة رمزية «لم تعد متداولة أو مفهومة»، ولكن رغم هذا التصريح ذي الدلالة، ازداد الاعجاب منذ أواسط القرن العشرين، ولأسباب مختلفة ومعقدة، بالفنانين الذين وصفوا، صواباً أو خطأ، بالرمزية، وانتهى هذا التعبير بأن عرف شمولاً خطيراً على حساب التيارات الفنية الأخرى - كالواقعية والانطباعية - التي بدا ممثلوها وكأنهم لا يشكلون سوى مجموعات صغيرة جداً في «بحر هذا القرن الرمزي» (أي القرن التاسع عشر). ففي كتابه الحركة الرمزية في فن القرن التاسع عشر، الصادر

انحصر دائماً - وبلا جدوى - في محاولة تصفية تلك المتناقضات، وهو الأمر الذي هيهات لأحد أن يقوم به... ومضي ستيس فيقول: «وهكذا أصبحت النزعة الشكية هي النتيجة الضرورية المحترمة التي لا بد من أن تترتب على التأويل الحرفي للمذاهب الدينية، وهكذا وجدنا أنفسنا مضطرين إلى التسليم بأن الموجود البشري الأسمى هو فيما وراء كل تصور، وأنه أيّ ما كان المفهوم الذي نستخدمه من أجل العمل على فهمه، فإنه لا بد من أن يقود الذهن على الفور إلى متناقضات منطقية، وإن الفاظنا ولفتنا لا نملك مطلقاً سوى أن تولد لدينا حدوساً معتمدة عما يكمن وراء كل تفكير. وهذا هو معنى الألوهية السليبي، وهذا أيضاً تبرير التأويل الرمزي للغة الدينية.

وعند الفيلسوف الوجودي الشخصي نيكولاي بيرد يانف نجده يرى أن الرموز والأساطير هي الوسائل الوحيدة للتعبير عن التجربة الروحية الدينية، فهي ليست مجرد صور وهمية أو اعتقادات خيالية تقابل الواقع بقدر ما هي تعبير عن الأحداث الموجودة في العالم الروحي والتي تنبذ بدورها عن أية محاولة لتفهمها أو إدراكها عقلياً. وهكذا يصبح الفكر الرمزي عنده هو وسيلتنا الوحيدة للاقترب من ذلك الواقع الروحي وتبريره شعورياً ووجدانياً. ومن هذا المنطلق يقدم لنا نظريته في الرمزية الواقعية Realist Symbolism والتي مؤداها أن الشكل الخارجي للعالم ما هو إلا مجرد تجسيد للوقائع الروحية ورمز لها.

كما يتفق كل من بول تيلش Paul Tillich ورنولد نيبور Reinhold Nibur في القول برمزية التجربة الدينية واستحالة عقلتها أو تفهمها منطقياً.

مصادر ومراجع

- الجزيري، محمد مجدي، كلود ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة، مطبعة العاصمة، 1985.
- سبيس، ولتر، الزمان والأزل، ترجمة زكريا إبراهيم، بيروت، 1967.
- محمود، زكي نجيب، فلسفة وفن، مكتبة الانجلو المصرية، 1963.
- مطر، أميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال، دار النهضة العربية، 1972.
- Berdyaev, N., *Freedom and the Spirit*.
- Brennan, Joseph Gerard, *The Meaning of Philosophy*, New York, 1957.
- Cassirer, E., *An Essay on Man*, Bantam Book, 20th Printing, New York, 1970.
- ———, *Language and Myth*, Translated by Sussane K., Langer, Dover publications, New York, 1946.
- ———, *The Logic of the Humanities*, Trans. by. C.S. Howe., New-Haven, Yale University, 1961.

بعده سنوات في الشعر الفرنسي. وهو تيار يعارض النزعة الطبيعية كما جسدها أميل زولا، ويعارض أيضاً بعض مظاهر الرومنسية الفرنسية. والرمزية في مجال التصوير، تتبع مبدأ المحاكات الأكثر كلاسيكية، وتسعى، من خلال ذلك، إلى توظيف لغة تشكيلية استنفذت طوال ما يزيد على أربعة قرون. غير أن إعادة الاعتبار إلى الأساليب الفنية القديمة يبررها أو يدفع إليها البحث عن مادة ملائمة للتعبير عن الصورة الحلمية. لذلك، فإن أثر الاهتمامات الرمزية في نطاق التصوير، قد يتخطى المجال الزمني كما هو معروف بالنسبة إلى الشعر الرمزي، مما يعني أن التصوير لم يكن - رغم تأثره الكبير بالأدب - مجرد تسجيل للشعر الرمزي، وأنه يستلهم مصادر ظهر أثرها في التصوير قبل أن يظهر في الشعر.

لا شك في أن جماعة ما قبل الرافائيليين Préraphaelites الانكليزية تمثل مرحلة أولى في تطور الرمزية على الصعيد الفني. ذلك أن ممثلي هذه الجماعة - ميليه J.E. Millais، وهونت W.H. Hunt، وروسيي D.G. Rossetti، الذي جمع بين الشعر والتصوير - قد طالبوا، منذ 1848، بحقوق المخيلة، وعمدوا إلى تمثيل الطبيعة والتعبير عن مشاعر إنسانية بصدق، تماماً كما فعل فنانون الكوتروشتو (أي القرن الخامس عشر في إيطاليا). فاعلمهم الفنية ذات ملامح أدبية، عاطفية وأخلاقية، تمثل علماً عناصره التشكيلية رموز وأساطير يونانية أو مسيحية، أو فصول من روايات محلية كلتية، أو نساء غريبات، أو مشاهد شكسبيرية. غير أن هذه الجماعة توجهت بتأثير من بعض الأعمال الأدبية المعاصرة، نحو جمالية اشتراكية، وعمدت إلى تزيين الحياة بتجديد مظاهر الفن الزخرفي. وقد اتبع هؤلاء، للتعبير عن أغراضهم تقنية تشبه من حيث توخيها الدقة والبحث عن التفاصيل الواقعية المثيرة، تقنية الواقعيين المفرطين المعاصرين الذين جعلوا من الصورة الفوتوغرافية وسيلتهم الأساسية (راجع الواقعية). وإن هم لم يترددوا في تصوير شخصيات دينية، توراتية أو انجيلية، داخل أطر على صلة مباشرة بالحياة اليومية العادية، فذلك لأنهم أرادوا، كما يشير جوزيه بيسر، أن يختصروا المسافة بين معاصريهم والمراحل الأولى للمسيحية، وأن يعبروا عن مفهوم اشتراكي كان ما يزال ضبابياً. وبرجعهم إلى فنانين القرن الخامس عشر، أي إلى ما قبل رافائيل، أرادوا البحث عن صفاء مفقود، والتعبير عن رفضهم لتقاليد أكاديمية مصدرها القرن السادس عشر ومثله: دافنشي، ورافائيل، وميكل أنجلو.

سنة 1947، أورد الكاتب شارل شاسة، تحت عنوان الحركة الرمزية، أسماء مجموعة كبيرة من الفنانين، أمثال: غوستاف مورو، بوفي دو شافان، كاريري، رودون، غوغان، وكذلك النحات رودان وممثلو البونت آفن والنيبة. وبعد عشرين سنة، تصاعد عدد الرمزيين، بل تضاعف، حيث أضيف إلى هذه اللائحة فنانون آخرون: رومنيون المان. وبلجيكيون وهولنديون واسكندنافيون طليعيون، ومستقبلون إيطاليون، وتجمع الروزكروا الغريب... وكان المعرض المخصص للحركة الرمزية، الذي أقيم في عدة عواصم أوروبية، ما بين سنتي 1975، 1976، قد اختار سنة 1848 تاريخاً لانطلاقة الرمزية، أي تاريخ تأسيس الجماعة ما قبل الرافائيلية في لندن (راجع الرومنسية). ومن الشائع اليوم أن من رواد الرمزية والمهدين لها فنانين ظهوروا هنا وهناك في أنحاء مختلفة من أوروبا الغربية، أمثال فوسلي، ويليك، وتورنر في انكلترا، وفريدرش ورونج في ألمانيا، وبوكلين وهودلر في سويسرا، وشاسيرو في فرنسا...

1 - مراحل الرمزية:

من الواضح أن تفسير هذه الشمولية يكمن في النظرة الفنية التي قدمت الموضوع على الشكل، ودافعت عن «الفكرة» على حساب الخلافات المنهجية الأكاديمية. فالحركة الرمزية التشكيلية ارتبطت، في بعض مراحلها على الأقل، بالأدب والأدباء الذين التزموا بمبادئ الرمزية ودافعوا عن الفنانين الممثلين لها. فكان الكاتب هوبسمان J.K. Huysmans قد وجد في الفنانين الرمزيين، مورو ورودون Redon، معلماً الطليعة الجديدة، وأعجب الكاتبان شارل موريس والبراوريه بالفنان غوغان الذي بات «فريسة الأدباء»، حسب تعبير فيلكس فينيون، وهو الذي رفض، من جهته، أن يقوم بالدور نفسه إزاء الانطباعيين المحدثين. وكان للشعر بدوره تأثير مباشر على التصوير، بخاصة في فرنسا، حيث أصبحت أقوال الساريليلادان Le Sar peladan وكتاباتهن عن الفن الجماهيري موضوع الساعة في أكاديمية جوليان. وهكذا بدت «الرمزية في الفنون التشكيلية وكأنها - كما يقول بويون - تستر خلف الحركة الأدبية وتنقاد لها، حتى أن اختيار المصورين لموضوعاتهم كان يتم من خلال الأدباء، الأمر الذي بات يشكل نقیضاً للانطباعية».

ففي أيلول من سنة 1886، نشر الشاعر جون مورياس بيان الرمزية، طارحاً تسمية ملائمة لتيار في كان قد ظهر قبل ذلك

الانسانية، على الرغم من أنها صيغت من التباسات صوفية وأشكال ذات ملامح باطنية. لذلك فهو عندما يصور المينوتور، وأورفيه، وأوديب، يدعي أنه يشير في نفوسنا الاحساسات نفسها التي يشعر بها إزاء هذه الموضوعات. ولا شك في أن ما يمثله عمله التصويري هو عالم غريب يتكون من صخور جبلية، وسهوات دامية، وجواهر متألقة، لونت كلها بألوان فيها شيء من الكلفة، لكنها تعبر عما قد يعانيه الفنان من احساسات ذاتية خاصة. وقد ترتبط هذه الاحساسات، في نظر الكاتب جوزيه بيير، بما سمي «حرب الجنس» التي يعكسها اهتمام الفنان بالأعمال الطائشة لجويتر، وبخاصة تلك التي يقوم بها متخفياً في صورة حيوان، كي يثير إعجاب ليدا، أو أوروبا، أو بازيفايه، «لقناعة الفنان بأنه لا بد من التصرف حيوانياً إذا كان لا بد من إثارة إعجاب النساء وارضائهن خاصة، حسب تعبير جوزيه بيير. أما بوكلين فقد اتبع بدوره أسلوباً يحمل بعض ملامح فن الباروك من القرنين السابع عشر والثامن عشر، واهتم بالألوهة الصغيرة، آلهة البحر أو الغابة، الممثلة لقوى الطبيعة، والتي جسدها اليونانيون والرومان في صور حية.

وبدوره يؤكد اوديلون رودون 1840-1916، على أهمية المصادر اللاوعية في العمل التصويري، محاولاً أن ينقل الى عالمه المثل ملامح الرؤى الخيالية كما تعكسها محفوراته القائمة على تباين الأسود والأبيض وأعماله الطباشيرية والزيتية الغزيرة الألوان. ورغم اهتمامه بالتفاصيل الطبيعية الدقيقة، يبقى عالمه الأكثر غرابة، عالم الغوامض والأسرار. أما الفنان البلجيكي جيمس انسور، 1860-1949، ذو النزعة التعبيرية، فيجمع في عمله بين المبتذل والقيم الروحانية الصوفية الرمزية، بين السخرية والنشوة، بين القلق والانفراج.

فنانون آخرون، في فرنسا وبلجيكا وهولندا وإيطاليا، اسهموا بدورهم في إغناء وتعميق آفاق الفن الغربي، آفاقه العاطفية والصورية. فكان بول غوغان، Gauguin، 1848-1903، ان حاول سنة 1886، أن يكسب الخط واللون والشكل دلالات رمزية خاصة، وفقاً لما توصل اليه، مع زميله اميل برنار في البونت أفن Pont-Aven، في شمالي فرنسا، سنة 1888، حيث وضعا صيغة «المثالية التأليفية» idéalisme synthétique، «الأكثر ملاءمة للترجمة التشكيلية للفكر الرمزي، بمظاهره الاسطورية والصوفية والحلمية»، في نظر جوزيه بيير. وهي الصيغة التي اتبعها غوغان في جزء كبير من أعماله بدءاً بلوحته رؤية بعد الموعظة من سنة 1888، التي

وكان لهذا التيار، المتمثل في أعمال ما قبل الرافائيليين، انتشار كبير بعد ذلك في انحاء مختلفة من أوروبا، حيث ظهر أثره بوضوح في معارض الروزكرو Rose-croix، التي نظمها جوزف بيلادان ما بين عامي 1892-1897. وفيها برز اسم الفنان البلجيكي فرنان كنوف Khnopff، الذي عمد الى تأويل الصورة الفوتوغرافية والانطلاق منها لصياغة عمل فني ذي طبيعة واقعية ساحرة. ولكن، ثمة جماعة أخرى من الفنانين، أقل تمسكاً بمظاهر العالم المرئي، قدمت تقاليد الفن الكلاسيكي على واقعية الصورة الفوتوغرافية، وتوجهت نحو اللامرئي، أو لجأت، هرباً من الحياة التي تعيشها، الى الماضي والأحلام، ورجعت الى جمالية العصور القديمة، الى اليونان والشرق. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه الأكثر مثالية هم: أوجين كارير، ويير بوفي دوشافان في فرنسا، وهانس فون ماري Marées، وماكس كلنغر في المانيا. ورغم أن هؤلاء لم يتحرروا تماماً من تقاليد فن المتاحف والأكاديمية، الا أنهم كانوا مجددن نسبياً، ونجحوا في تنظيم المساحة المصورة على أسس متينة. فأعمال بوفي دوشافان تصور عالماً مثالياً صيغ في أشكال أنيقة صافية والألوان هادئة وتألّف ساكن، وتعبر عن نظرة الفنان الى اللوحة التي لا يرى فيها الا ترجمة تشكيلية للفكرة، فكرة سامية ومثالية. أما ماكس كلنغر، الأكثر غرابة بين هؤلاء، فيعبر عن احساسات غريبة في مجموعة من الأعمال الطباعية التي جعلت منه واحداً من أبرز فنانين القرن التاسع عشر في مجال الحفر.

وثمة اتجاه آخر داخل الحركة الرمزية قد يتمثل في أعمال فنانين برزوا حوالي السنة 1870 - أي في الوقت الذي ظهرت فيه الحركة الانطباعية - هما السويسري أرنولد بوكلين Böcklin والفرنسي غوستاف مورو. فعلى الرغم من تباين وسائلهم التعبيرية، يجمع بينهما طابع حيي تميزت به اللمسات اللونية، وموقف مشترك من الأساطير القديمة والتقاليد الفنية من القرنين السادس عشر والسابع عشر. ففي أعمالهما، تأخذ الميتولوجيا اليونانية الرومانية قيماً رمزية جديدة، ولم تعد، كما كانت من قبل في جزء كبير من الفن الغربي، مجرد مسوغ لاختبارات كان هاجسها الكشف عن مهارة حرفية، بل أصبحت منطلقاً للبحث عن قيم جمالية ونفسانية وفلسفية في آن. فكان مورو - وهو الذي صور الأشياء بدقة متناهية، وصفت بدقة الصائغ، في أجواء تكتنفها الرؤى والمثاليات - قد توجه نحو دراسة الميتولوجيا والأديان، ووقع في صوفية دينية «قادته، كما يقول فلوريزون، الى تحليل عام ودقيق للروح

عن قيم أو دلالات ذات طبيعة رمزية. فالتصوير المسطح الثنائي الأبعاد هو تجاهل للفضاء الحقيقي ذي الأبعاد الثلاثة، وألوانه الاصطناعية الصافية ليست انعكاساً لتجربة الفنان مع الواقع المرئي، بقدر ما هي انعكاس لعوالمه الخيالية والخلقية. وقد يبدو قريباً منه، رغم تباين أسلوبه، الفنان النرويجي ادغار مونش Munch الذي بلغت معه صيغة التأليفية Synthétisme كامل بعدها الوجداني. فالكثافة الخطية واللونية في أعمال هذا الأخير تعكس بدوره حالة نفسية وتعبر عن قلق داخلي عميق.

2 - المنطلقات العامة للرمزية :

هكذا نشأت الرمزية وتحددت أهدافها، في الأدب أو في الفنون التشكيلية، جاعلة من الفن هدفاً للحياة، لأنه يعكس بوسائله التعبيرية على اختلافها وتنوعها، احساساتنا الأكثر عمقاً، بل الأقل وعياً، بالمفهوم النفسي للكلمة. وما الطبيعة التي يحاكيها الفنان إلا منطلق الفكر إلى الحلم. فالدور البارز للرمزية - وهي التي سبقت الحركة الانطباعية وعاصرتها، وامتدت بعدها حتى أوائل القرن التاسع عشر، مع بعض ممثليها: رودان وكايرير - هو في ما كانت تسعى إليه من أجل تلاقي الفن التشكيلي والنشاطات الثقافية الأخرى، الأدبية والموسيقية والعلمية والفلسفية. وإذا كان التصوير قد أسهم - كما يشير فلوريزون - في تحديد الأطر الزخرفية للحياة وفي التحرر من عبء تقاليد الماضي، فإنما يعود ذلك، في جزء منه، إلى الرمزية، والأصح إلى بعض تيارات الحركة الرمزية. ولا شك في أن كثيراً من الحزافين والزجاجيين وسواهم من العاملين في شتى الحرف قد تأثروا بالرمزية واخذوا عنها بعض الانغاط الزخرفية، وأن ما عرف باسم الفن الجديد، في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بالحركة الرمزية.

وفي مقالاته التي نشرت في مجلة مركور دو فرانس، سنة 1891، حاول الكاتب الفرنسي الشاب، البير أورييه، أن يوضح مبادئ الرمزية في التصوير. وقد جاء في مقالته «الرمزية في التصوير» التي كرسها لصديقه بول غوغان: أن على العمل الفني أن يكون: (1) ليس مثالياً Idéaliste وحسب، لأن المثالية تقتصر على الانتقاء من الطبيعة، بل «فكرياً» Idéist، لأن مثاله الوحيد هو التعبير عن الفكرة (Idée، 2) رمزياً، لأنه يفسر هذه الفكرة بالأشكال، (3) تأليفاً Synthétique، لأنه يكتب هذه الأشكال بواسطة الاشارات،

وجد فيها بعض الشعراء الرمزيين بياناً للرمزية على صعيد التصوير يقابل بيان الرمزية في مجال الشعر. ذلك أن غوغان - وهو الذي وقف ضد منهج الانطباعيين لأنهم «لا يرون سوى المادة بالعين من دون الفكر» - قد لجأ إلى أسلوب جديد في التصوير يقوم على تجزئة وجوه الشاشة التشكيلية، وعلى الخط المحيط بالمساحات اللونية والفواصل بينها، وعلى استخدام اللون بطريقة جديدة تسهم في التعبير عن الفضاء التشكيلي من دون الاستعانة بالوسائل التقليدية. هذه الطريقة التي استنبطها غوغان وأميل برنار، وعرفت باسم «القواطعية» cloisonnisme، تحول اللوحة إلى مساحات لونية مسطحة، غير مجسمة، تحدها خطوط عريضة واضحة، كما في الزجاجيات وبعض الأعمال الفنية الشرقية. وهنا، يلغي المنظور العلمي المتبع تقليدياً في التصوير الغربي، ويتحول الفضاء التشكيلي إلى مسطح أو مسطحات ثنائية الأبعاد، كما تتحرر الألوان من القوانين البصرية وتتحوّل بدورها إلى ظاهرة عقلانية، إلى ابتكار اصطلاحي. فاللون كما يظهر في أعمال غوغان ليس نقلاً لما يراه الفنان في الطبيعة، بل هو لون اصطلاحي، يسهم والخط المحيط به في التعبير عن اهتمامات تشكيلية جديدة تسعى إلى تخطي أطر الفضاء التصويري كما مورس في الفن الغربي منذ عصر النهضة.

ولعل ما قدمه غوغان على هذا الصعيد التشكيلي هو ما يميزه عن الفنانين الرمزيين الآخرين، ويجعله يحتل مكانة بارزة في تاريخ التصوير، إلى جانب كبار فنانين نهاية القرن التاسع عشر ممن أسهم فعلاً في تحول الفضاء التشكيلي الغربي. صحيح أن الرمزيين كانوا، منذ بدايتهم، يسعون إلى تخطي الواقع، وإلى «جعل اللامرئي مرئياً» - حسب تعبير بول كلي - إلا أنهم لم يتخطوا المفاهيم السائدة للتصوير الغربي، وبقوا متمسكين بمبادئه وتقنياته الأكاديمية. وحتى أولئك الذين اظهروا عن جرأة محدودة في مجال استنباط مفردات تشكيلية جديدة - أمثال مورو ورودون - لم يكونوا مجددين، ولم يتمكنوا عملياً من التحرر أو التخلص من الماضي وتاريخ الفن، بينما استطاع غوغان أن يقدم مفهوماً جديداً لبناء اللوحة ولعلاقتها بالعالم الذي تمثله، مرئياً كان أو لا مرئياً. لا شك في أن غوغان قد استعان بمصادر تقع خارج العالم الغربي، كالفن الياباني أو الفن المصري القديم أو فن جافا...، إلا أن ما يهنا هنا هو نجاح غوغان في استخدام مفردات جديدة وإعادة تنظيمها وفقاً لما يتطلبه التعبير الرمزي. فالألوان الاصطناعية كما مارسها غوغان لا تقتصر على كونها مادة تشكيلية أو جمالية، بل تعبر

يفسره، إذ ليس من حقيقة هذه الأشياء إلا فيه، وليس لها إلا حقيقة داخلية». وهذا الموقف المناقض للنزعة الطبيعية في الفن، قد يبرره عداء عميق إزاء التحرر الاجتماعي، والخوف من تبدل الواقع الاجتماعي لصالح الحركات اليسارية. فالتيار الرمزي، في نظر روبير دولوفوا، يعمل، من حيث هو بنيه ايدولوجية، على دمج الثقافة الخاصة بوسط اجتماعي مع النماذج المتكونة سابقاً، ويعارض، من حيث هو التزام سياسي، الفلسفة الوضعية والمادية التاريخية، كما يعمل، بصفته وسيلة تعبير، على تبديل مسار الفن انطلاقاً مما كان قد أدت اليه التحولات الاجتماعية والاقتصادية والتقنية من قلق ومعاناة. لذلك تبدو الرمزية وكأنها هروب من الواقع الذي تعيشه عبر النزعة الرومنسية والهديان الخلمي لوليم بليك وعالم فوسلي الخرافي. غير أن مجموعة من الفنانين الرمزيين - أمثال: غوغان، كلمت، مونش، دوغوف دونونك - قد وجدوا أنه لتثبت هذا المحتوى اللاعقلاني لا بد من اعتماد الخط واللون الصافي، وتصوير أشياء العالم المنظور لا كما تراها العين في الطبيعة، بل كما يتصورها الفنان وفقاً لما تتطلبه قوانين التمثيل الداخلي، أي أنه لا بد من إعادة صوغها أو تأويلها، لا نسخها، بحيث أنها تعبر عن الموضوع من دون التقيد بالمظاهر الخارجية. وهذا الاتجاه الجديد القائم على تفسير مظاهر العالم المرئي وتأويلها قاد إلى التحوير، بل إلى التشويه الذي لجأت إليه فيما بعد الوحشية الفرنسية والتعبيرية الألمانية وسواهما من الحركات الفنية التي شهدها القرن العشرين منذ بدايته.

واستناداً إلى هذه الوقائع يمكننا تحديد أطار ظاهرة الرمزية ورسم منطلقاتها العامة: فهي، إذن، رفض للمادية والمجتمع الذي جعله التطور بشعاً وحطاً من قيمه، رفض يترافق مع قدوم العلم والتقنيات الحديثة وازدهار وهم التقدم؛ ثم رفض للنظريات الجمالية التي تكرس عبادة الواقع. وهي كما يقول هوفستاتر، «تعبير عن موقف إزاء الواقع المدرك علمياً، الموقف الذي نجده، منذ عصر الأنوار، في مختلف مراحل الفن الأوروبي، مدعياً أنه يقود الوعي إلى مفهوم للواقع يقع خلف الإدراك الحسي». فالواقع، كما يراه الرمزيون، لا يقتصر على المادي، بل يتخطاه ويمتد إلى الشعور والتأمل الباطني، كي يتحرر من عوائقه المادية، ويبلغ دلالاته السامية وقيمه الروحانية، الواقعة خلف الظواهر. لذلك، تدين الرمزية الجمالية الواقعية، وترفض الخضوع للقانون الذي وضعه الفنان الفرنسي كوربيه، أبرز ممثلي النزعة الطبيعية: «التصوير لغة فيزيائية تتألف من الأشياء المرئية كلها؛ كما أنها تعتبر

(4) ذاتياً، لأن الموضوع لا يعتبر أبداً من حيث هو شيء، بل من حيث هو إشارة تدل على فكرة مدركة من الذات، زخرفياً، لأن التصوير الزخرفي، كما فهمه المصريون واليونانيون، والبداثيون على أشد احتمال، ليس شيئاً آخر سوى تظاهرة فنية ذاتية، تأليفية، رمزية وفكرية.

بيد أن أوربيه يضيف: كل ذلك لا يساوي شيئاً إن لم يكن الفنان مزوداً «بهذه التأثيرية التسامية *émotivité transcendantale* العظيمة جداً، الثمينة جداً، التي تجعل النفس الانسانية ترتعش أمام المأساة التي تصطبغ بها التجريدات». لا شك في أن ما ورد في هذا النص ينطبق على أعمال غوغان التي تلت رؤية بعد الموعظة، كما ينطبق عامة على جماعة البونت آفن والبيين. ويتبين منه ومن أقوال أخرى للنقاد أن أوربيه لم يكن يهدف إلى وضع مبادئ عامة لمذهب معين بقدر ما يسعى إلى تنظيم لإحساس جديد. وكان أوربيه قد اعتبر غوغان رمزياً، ولكن ليس «على طريقة البداثيين الإيطاليين - وهم المتصوفون الذين لا يجدون صعوبة في إبقاء أحلامهم غير مادية - بل رمزياً يشعر بالضرورة الملحة لأن يلبس أفكاره أشكالاً واضحة وملموسة، لأن يلبسها غطاء جسدياً ومادياً». ونجت هذه المادة الغنية بماديتها، تكمن، بالنسبة إلى العقل النير، الفكرة، وهذه الفكرة هي الأساس الجوهرى للعمل الفني ومسببه الفاعل في آن». فاخطوط والألوان ليست، إذن، في نظر أوربيه، إلا وسيلة لبلوغ الرمزية. وهنا تكمن إحدى الصعوبات الأساسية في الفن الرمزي، صعوبة التوفيق بين الشكل والمضمون، الصعوبة التي لم تحل، في كثير من الحالات، إلا على حساب الشكل.

وخلافاً للانطباعيين، المتمسكين بمظاهر العالم المرئي، تخلى الرمزيون عن التصوير في الهواء الطلق، وعمدوا إلى التصوير داخل المحترف استناداً إلى رسوم أولية تسجل في الطبيعة، وانطلاقاً من الأشياء المرئية نفسها بل من الذاكرة التي تتخطى ظواهر هذه الأشياء ولا تحتفظ إلا بملامحها المعبرة عما هو أساسي وجوهري فيها. أي أن ما يهمهم بالدرجة الأولى هو أن يعيدوا إلى الموضوع لا صورته الظاهرية، بل محتواه اللاعقلاني الذي يفسر وينقل إلى المشاهد عبر هذه الأشكال الظاهرية. ومن هنا كان موقف الرمزيين من التيارات الفنية المعاصرة، ولجوؤهم إلى الاسطورة والتاريخ كي يأخذ نتائجهم صفة ثقافية لم تكن في متناول الجميع. ومن هنا أيضاً المسلمة التي عبر عنها الكاتب شارل موريس: «الفن... هو ذاتي في جوهره، وليس مظهر الأشياء إلا رمزاً، وعلى الفنان أن

والشكلية على المضمون - مثل هذه المعاني، ولا تترى في التصوير سوى «مساحة مسطحة مغطاة بألوان جمعت وفق نظام ما»، حسب عبارة موريس دوني المشهورة. ومن هنا كان الموقف السلبي من الرمزية، الموقف الذي يأخذ عليها كونها روائية أو قصصية، ولم تتوقف عن تكرار مشاهد الحيوانات الغريبة والكائنات الخرافية، والعذارى الحالمات، والعيون المتطلعة الى السماء، وحالات الوجد الصوفية... فالبالغات، وبخاصة تلك البالغات العقيمة، قد اسهمت، في نظر بعض مؤرخي الفن، في انحلال الرمزية التي يحدد تاريخها الفعلي ما بين سنتي 1885-1895. وحتى أولئك الذين اتبعوا المثالية التأليفية قد اخذتهم، كما يقول جوزيه بيير، «نشوة مخدر المسطحات وحشية الارابيسك»، وذهبوا بعيداً في هذا الاتجاه، حيث ان فنانيين عديدين - في انكلترا والمانيا وهولندا وبوهيميا - قد عبروا بأشكال مختلفة عن هذا التطرف التألفي الذي يعكس ما كان يعانيه العصر من تناقضات تجمع بين مبالغات العنف الواقعي والطموحات الروحانية. غير ان فنانيين بارزين - أمثال: فردنان هودلر، وغوستاف كلمت، وفيلكس فالوتون - قد لحأوا أيضاً الى الجمع بين الاشكال ذات الملامح التجريدية وبعض مظاهر الواقعية ولكن «بنسب ملائمة كافية كي تبقي هذا الخليط متفجراً» في نظر جوزيه بيير.

غير أن ما كانت تطمح اليه الرمزية هو تخطي الواقع وبلوغ معان أخرى، معان خفية. وقد يفسر ذلك التحول المتصاعد الذي شهدته الحركة الرمزية خلال القرن التاسع عشر بالانتقال تدريجياً من الاستعارة الى الرمز، وبالتخلي عن الموضوعات المعقدة لصالح الموضوعات البسطة التي يصبح فيها الشكل واللون من العناصر الأساسية المباشرة المعبرة عن حقيقة داخلية. وللمرة الأولى يحتل المنظر الطبيعي والصورة الشخصية Portrait حيزاً كبيراً من اهتمامات بعض الفنانين الرمزيين - أمثال: هودلر، كنوف، كلمت، غوغان، دوغوف دونونك، مونش - على حساب الموضوعات المستمدة من التاريخ والاساطير القديمة، والمتمثلة في أعمال الرمزيين الأوائل. وقد فسر هذا التحول باتجاه الدلالات الرمزية الكامنة في المناظر الطبيعية أو الوجوه على أنه تحلل عن الرمزية، في حين رأى فيه البعض تعميقاً لها.

وعلى الرغم من الغموض الذي أحاط بها لم تكن الرمزية بمعزل عن حركة التطور العام. فالفنانون الذين اطلقوا على أنفسهم اسم النيبين، أو النابيين Nabis - نسبة الى الكلمة

الانطباعية واقعية ضيقة جداً، لأنها لا تعترف الا بالحقائق الحسية، الرئية. وقد وصف الفنان الرمزي رودون الانطباعية بعبارة المشهورة: «سقفها منخفض جداً». وثمة أقوال أخرى بالغة التعبير، ومنها هذه العبارة: «اجل أعمال هؤلاء الشغيلة لا تساوي مطلقاً، في نوعيتها، أدنى خريشة لألبر دورر - وهو فنان الماني من القرن السادس عشر - الذي ترك لنا فكره ذاته، وحياة روحه».

هكذا، فإننا نجد مقابل هذا الاتجاه الرفضي - رفض الواقعية، رفض العالم المعاصر المادي، رفض العقلانية الضيقة - تطلعاً الى مجال آخر، الى عالم ماورائي، الى ما فوق العالم الواقعي، بل الى عالم مستقبلي. وقد يعبر عن هذا الموقف الاتجاه المتضائل، بل المسيحي، الذي يفسر ارتباط بعض الرمزيين بالاشتراكية، ولكن بمعناها الطوباوي الأشد غموضاً. غير ان الحركة الرمزية كانت ذات ثقافة عالية وعلى اطلاع بأعمال اسلافها الذين مهدوا لها. فكانت الظاهرة الرئيسية، في فرنسا أو في انكلترا والمانيا، هي العودة الى معلمي النهضة الايطالية، وبخاصة فناني الكوتروشتو؛ أي القرن الخامس عشر. كما أصبح رافائيل، وميكل انجلو، وليوناردو دافنشي، من آلهة الفن، في نظر بعض الرمزيين. وبالمقابل، كان للرمزية اثر كبير على فناني نهاية القرن التاسع عشر، حيث اسهمت في تجديد الفن الزخرفي في مختلف المجالات الحرفية، كما اعتبرت بمثابة الخميرة لبعض تيارات القرن العشرين، كالتيبيرة والسريالية.

3 - مصير الرمزية:

ان ما يجمع عليه المصورون الرمزيون، رغم تباين وسائلهم التعبيرية، هو مفهوم العمل التصويري القائم على التلاقي بين جميع الفنون، وهو ما كان يتمناه الكاتب والفنان الانكليزي ويليم موريس، أو يعبر عنه الشاعر الالماني «شمولية العمل الفني» Gesamtkunstwerk. فاللوحة، كما يفهمها الرمزيون تجمع بين الشعر والموسيقى، وتدفع المشاهد الى التفكير والتأمل، وتولد لديه الاحساسات نفسها التي تولدها قصيدة شعرية أو قطعة موسيقية. غير ان مثل هذا المفهوم قد يتعارض مع تيارات فنية أخرى ترى ان لكل فن خاصية تميزه أساساً عن سواه من أشكال التعبير الأخرى: فالرومانسية والرمزية، والسريالية لاحقاً، لا تنظر الى العمل الفني الا من خلال ما يتضمنه من معان او دلالات، بينما تتجاهل تيارات أخرى - كالانطباعية وسواها من الحركات التي قدمت المسائل البصرية

والمساواة بينهما، بحيث يسهم تنافهما في تجميل أطر الحياة الانسانية اليومية. قبل ذلك كان يمثلون جماعة ما قبل الرافائيلية - وهي إحدى الحركات المهمة للفن الجديد - قد اهتموا أيضاً بالفنون الحرفية، وطرحوا، منذ سنة 1850، عبر مجلته *The Germ*، مسألة التعاون بين الفنان والحرفي.

وهكذا، يبدو الفن الجديد وكأنه التعبير الحسي عن تيار فكري يتخطى الفن ليشمل مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية. لذلك، فهو يرفض الأشكال الزخرفية السائدة، متوخياً البساطة، ساعياً إلى تحطيم الإيهام البصري والتجسيم ليستعير عنها بأشكال مسطحة ثنائية الأبعاد. وللغاية نفسها، كان الفن الجديد يهتم بالخط، رافضاً المحاكاة المباشرة للطبيعة، رغم أنه يبحث فيها عن قيم جديدة ينقلها إلى العمل الفني. أما جذور هذه الحركة فترتبط بمختلف التيارات الفنية التي شهدتها القرن التاسع عشر منذ أواسطه، كما يرى بعض المؤرخين أن أصول الفن الجديد تعود إلى الشاعر والفنان الانكليزي وليام بليك، 1757-1828، الذي اصطبغ نتاجه الشعري والفني بالطابع الخيالي الصوفي. فالعناصر الخطية، اللهية، لدى بليك تجدد ما يقابلها في أعمال الفنان الألماني فيليب أوتو رونج، والفنان السويسري جوهان هنريش فوسلي الذي عاش الجزء الأكبر من حياته في انكلترا. وهكذا، انطلاقاً من بليك ورسومه ذات الأشكال اللهية المتموجة، يمكننا تتبع الخط الذي يقود إلى الفن الجديد، مروراً بما قبل الرافائيليين وسواهم من الممهدين المباشرين للحركة الجديدة. والفن الجديد يلتقي، في كثير من منطلقاته العامة، مع الحركات الفنية المعاصرة له، كالرمزية، ومدرسة البونت آفن، والنبية، وما عرف عامة باسم ما بعد الانطباعية. فهو يلتقي معها في موقفها من الانطباعية نفسها، ويشاركها الاهتمام بالشكل والخط والمساحة بعيداً عن المنظور التقليدي والوسائل الإيهامية الأخرى، كما أنه يسعى، بدوره، إلى تأويل الطبيعة واختزالها، وتحويلها إلى أشكال ذات طابع تجريدي، تأخذ أحياناً مدلولاً رمزياً.

والعناصر التشكيلية المميزة في الفن الجديد غنية ومتنوعة، أخذت، في معظمها، من العالم المرمي، عالم الحيوان والنبات. ولكنها حولت إلى أشكال زخرفية، تجريدية في الغالب. فالغاية من محاكاة الطبيعة ليست نقل الصورة وجعلها مرئية أو مقروءة، بل ترجمة هذه الطبيعة وتأويل أشكالها في مساحات وخطوط مبسطة ومختزلة، تلتقي فيها الحركة - المعروفة باسم «ضربة السوط» لأن الخط المعبر عنها ينتهي بالشكل الحلزوني أو

العبرية التي تعني نبي - قد ارتبطوا ارتباطاً مباشراً بالرمزية، ووقفوا، بدورهم، ضد الانطباعية لكونها شديدة الامانة للواقع المرمي. وكان بول سيزور، أحد ممثلي النبية Nabisme، قد أعلن أن على الفنان أن لا يأخذ من الشيء المرمي إلا الجوهر، وأن يستعير عن الصورة بالرمز، وأن يعتمد إلى التأويل بدلاً من التمثيل المباشر للطبيعة. وفي لوحته منظر غابة الحب، التي صورها في البونت آفن، سنة 1888، وفق تعاليم غوغان، يقدم سيزور تصوراً خاصاً للعمل الفني، مؤكداً على أهمية اللون الصافي داخل المساحة المسطحة. وكان موريس دوني، المنظر الآخر لهذه المدرسة الجديدة وأبرز المتكلمين باسمها، قد وضع تعريفه المشهور للعمل الفني، معتبراً أن اللوحة «قبل أن تكون حصان معركة، أو امرأة عارية، أو أية قصة أخرى، هي أساساً، مساحة مسطحة مغطاة بالوان جمعت وفق نظام ما». وبهذه العبارة، «وفق نظام ما»، يؤكد دوني على ما توصل إليه غوغان على صعيد اللون والخط، ولكنه يحول هذه العناصر التشكيلية إلى فن ذي طابع تزييني. والمبادئ العامة، كما حددها موريس دوني، تلتقي مع هذا المفهوم الفني، وهي تتلخص بما يلي: على التصوير أن يعتمد، كالموسيقى، إلى مبدأ الإيحاء، والعمل على إدخال المشاهد عوالم غامضة غير محددة، وأن يُبنى على أسس جمالية وتزيينية، وأن تبقى غايته تحويل الطبيعة إلى مثال بلإدخالها ضمن أطر رياضية صوفية، وعلى الفنان أن يقدم الحدس على ما عده، مهما تطلب ذلك من مخالفة للطبيعة وأصول التصوير، كقواعد التباين وتجاور الألوان، وأن يجعل من اللون وسيلة للتعبير عن العواطف التي ينظر من خلالها إلى الموضوع.

وقد يكون أشد ارتباطاً بالرمزية والمثالية التأليفية تفجر الحركة الفنية التي شهدتها العالم الغربي في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعرفت باسم الفن الجديد - *Art Nouveau Jugendstil, Modern Style*. هذا التيار الفني لم يقتصر على التصوير، بل شمل أيضاً مختلف النشاطات الفنية الأخرى، كالعمارة والفن الزخرفي، وشتى الفنون التطبيقية والحرفية. فالأشكال الخطية - أي الاربست - تكتسب قسماً تشكيليّة جديدة، وتفتح، من دون تمييز، واجهات البيوت والأثاث، والورق الملون، والأقمشة، والملصقات، والكتب، والفساطين وقبعات النساء... ذلك أن الفن الجديد ينطلق من الآراء السائدة آنذاك، الداعية إلى رفض التقاليد الأكاديمية، وإلى توثيق الصلة بين الفنان والحرفي

- Cachine, F., *Gauguin*, Le Livre de Poche, Paris, 1968.
- Cassirer, E. *La Philosophie des formes symboliques*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972. éd. originale en anglais, Yale University Press, New York, 1953.
- Cassou, J., *Panorama des arts plastiques contemporains*, Gallimard, Paris, 1960.
- Chassé, C., *Le Mouvement symboliste dans l'art du XIXe siècle*, Floury, Paris, 1947.
- — *Les Nabis et leur temps*, Bibliothèque des arts, Paris, 1960.
- Clay, J. *L'Impressionnisme*, Hachette Réalités, Paris, 1971.
- Delevo, L., *Journal du Symbolisme*, Skira, Genève, 1977.
- Dorival, B., *Les Eupes de la peinture française contemporaine*, Gallimard, Paris, 1943.
- Duncan, A., *Art Nouveau and Art Deco Lighting*, Thames and Hudson, London, 1978.
- Florissonne, ., «Impressionnisme et Symbolisme», in R. Huyghe, *L'Art et l'Homme*, vol. III, Librairie Larousse, Paris, 1961.
- Hammacher, A.M., *Phantoms of the Imagination*, H.N Abrams, New York, 1981.
- Hofstätter, H., *Peinture, gravure et dessin contemporains*, Albin Michel, Paris, 1972.
- Jaworska, W., *Paul Gauguin et l'Ecole de Pont-Aven*, Idées et Calendes, Neuchâtel, 1971.
- Pierre, J., *Le Symbolisme*, Fernand Hazan, Paris, 1976.
- Rewald, J., *Post-Impressionism, from van Gogh to Gauguin*, Museum of Modern Art, New York, 1965.
- Stromberger, R.N., *Realism, Naturalism and Symbolism*, Walter, New York, 1968.

عمود أمهر

الرواقية

Stoicism
Stoïcisme
Stoicismus

لم يبق أي شيء من المؤلفات المتعددة التي كتبها الرواقيون القدماء، مؤسسو المذهب الرواقي، والتي احتفظت لنا بعناوينها تقليدات مختلفة. الاستشهادات والملاحظات التي تركها لنا النقاد والخصوم المتأخرون أمثال شيشرون وبلوتارخوس والأفروديسي وسكستوس أمبريكوس، أو بعض المصنفين أمثال ديوجينيوس اللايرسي وستوبه Stobée، هي مراجعنا الوحيدة في البحث والدراسة. وهنا نذكر عمل هانس فون أرنم Hans Von Arnim، الهائل بعنوان شذرات الرواقيين القدماء، الذي جمع في ثلاثة أجزاء كل النصوص اليونانية واللاتينية المتعلقة بالرواقية والتي تركتها لنا العصور القديمة. ورغم قيمة هذا العمل ودقته فإنه لا يخلو من بعض

الدائري - مع التمرجات والتعرجات الملونة والأشكال الهيكلية الملونة التي لا تخلو من إشارات حسية وجنسية.

لكن أثر الرمزية لا يقتصر على التيارات الفنية المعاصرة لها. فالتحولات الفنية التي شهدتها العالم الغربي في السنوات الأولى من القرن العشرين، والتي سبقت الحرب العالمية الأولى، ترتبط، في جزء منها على الأقل، بالرمزية. فالتعبيرية الألمانية قد انطلقت من أعمال فنانين وصفوا بالرمزية، أمثال مونش وهودلر، وكلمت... ولا شك في إن جماعتي الجسر والفارس الأزرق الألمانيين (راجع التعبيرية) تدينان بالكثير للرمزية. وأثر الرمزية قد لا يقل أهمية بالنسبة إلى الوحشيين الفرنسيين، أو المستقبلين الإيطاليين في بدايتهم. فكان الفنان الإيطالي جورجيو دوشيكو قد توصل، منذ 1910، إلى تصوير ذي طابع حلمي وجد فيه السرياليون بعد ذلك ما كانوا يبحثون عنه في هذا المجال. وثمة علاقة بين الرمزية والتجريد في مراحل الأولى، يفسرها الانتقال إلى الفن اللاصوري عبر فنانين أو تيارات فنية كانت على صلة وثيقة ومباشرة بالحركة الرمزية، فالفن الجديد - وهو الذي كانت ميونخ أحد مراكزه الأولى - قد وجد في اللون والخط، المتحررين من قيود التمثيل الصوري، ما يكفي لتحويلهما إلى لغة تستجيب لما يتطلبه التعبير عن الاحساسات الداخلية والتوترات العاطفية. فنانون آخرون - أمثال نوفاليس، ورودون، وغوغان... - لجأوا هم أيضاً إلى هذا التقابل بين الصورة الملونة والحالات النفسية، ووضعوا للوحاتهم عناوين ذات طبيعة موسيقية. وبتقصيه اللون والشكل، حاول كاندانسكي، أحد كبار الفنانين التجريديين الأوائل، أن يعبر عما أسماه «الضرورة الداخلية»، باعتباره الأشكال المجردة التي وجد فيها قوة إيجابية كافية للتعبير عن الجوهر والمضمون الكامنين خلف الظواهر. أي أن كاندانسكي الذي يقترب من المثالية التأليفية، وينطلق مما توصلت إليه على الصعيد التشكيلي، يعيد اكتشاف فضائل التعبيرية الذاتية، ولكن باعتقاد وسائل جديدة تتجنب التمثيل الصوري، وتعمل على إيجاد نظام من الرموز المعبرة عن ضرورة داخلية، وذلك بإعادة تقويم الخط والمساحة الملونة بمعزل عن علاقتهما بالواقع المرئي.

مصادر ومراجع

- Aurier, G.A., «Les Peintres symbolistes», in *Revue Encyclopédique*, avril, 1892.
- —, «Le Symbolisme en peinture. Paul Gauguin», in *Mercure de France*, mars, 1891.

على بوليمون، الذي كان يمتدح التربية القائمة على المجاهدة ورياضة النفس ويؤثرها على التربية المستندة الى الثقافة النظرية، والذي كان يرى أن الحياة الكاملة هي الحياة الملائمة للطبيعة. وقد أثرت هذه المبادئ في المدرسة الرواقية. وتتلذذ كذلك على استلبون الميغاري الذي سلك مسلك الكليبيين في ازدهار العرف العام، وأخذ عن الميغاريين، بوجه عام، ذلك الميل الى الجدل المنطقي الجاف الذي طالما أسنده الناس الى الرواقية القديمة. وتتلذذ أيضاً على أقراطيس الكلبي زمنياً غير قصير، فتأثر به تأثراً عميقاً، حتى أنه ألف كتاباً في أسناده سبأه مذكرات أقراطيس، كما تأثر بشعار الكليبيين، القائم على متابعة الفطرة والرجوع إلى الطبيعة، وهو ذات المبدأ الأساسي في فلسفة زينون الأخلاقية وأصحابه؛ وكذلك تأثر بالنزعة الاسمية، التي تجلت عند انتستانس، مؤسس الكلية. هذه النزعة القائمة على انكار الكلبي والاعتراف فقط بالجزئي، أثرت، كما سنرى فيما بعد، في المنطق الرواقي. وقد تلقى زينون عن أسناده أقراطيس مبدأ مفاده أن وطن الإنسان هو العالم، حيث لا دستور ولا قوانين موضوعة، بل يعيش جميع الناس في أمة واحدة في مجتمع واحد يسودها الانسجام الناشئ عن الغرائز الطبيعية في حال استقامتها ونقاها. ولقد أدت هذه التعاليم، التي استقاها زينون من أسناده، إلى توثيق أثر المذهب الكلبي في مدرسة الرواق. وبالإضافة إلى ذلك تأثر زينون بطبيعيات هرقليطس القائمة على التحول والتغير، وأخذ عنه فكرته في أن النار هي أهم عناصر الوجود. واستعار من الفيثاغوريين فكرتهم في «الرجعة الأبدية»، أي أن كل فترة يمر الكون بها هي صورة مضبوطة للفترة التي سبقتها. ومن المحتمل أن يكون زينون قد تأثر بالنظرات الفلسفية الشرقية، وبشكل خاص بالحكمة الفينية السامية.

وبعد أن تردد زينون على المدارس الفلسفية اليونانية مدة طويلة من الزمن وأصاب منها بغيته، اتخذ لنفسه مجلساً للتعليم مستقلاً في إيوان ذي أعمدة هو الرواق المنقوش، الذي كان فيما مضى منتدى للادباء والفنانين، ومن ذلك المكان اشتق اسم المدرسة الرواقية. جعل زينون، الذي كوّن لنفسه أصدقاءً بسرعة فاضلاً احترامه على الجميع، تعليمه مجانياً مفتوحاً أمام الجميع، وليس مقتصرًا على ارسطراطية الاغنياء، كما كان الوضع عند السوفسطائيين. والأثينيون كانوا يقدرونه حق التقدير، حتى أنهم قدموا له مفاتيح مدينتهم مانحينه تاجاً من الذهب وناصين له تمثالاً من البرونز. ومات زينون، كما عاش ببساطة، عام 246 قبل الميلاد، وقبر في مدفن العظماء. ولزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها إلا عناوينها،

الثغرات؛ كتعدد النصوص حول النقاط الواضحة، في حين أنها تنعدم حول النقاط الغامضة، أو أن بعضها متناقض أو مشوه أو مبتور بشكل مخيف. وبالإضافة إلى تلك الصعوبات، فإن علينا، إذا أردنا الكلام على الرواقية، أن ندخل تحت هذا العنوان ممثلين عن مدرسة فلسفية يمتد تاريخها ليشمل أكثر من خمسة قرون. وهذا ليس بالأمر السهل، لأن أفكار الرواقيين لم تكن دوماً متفقة حول كثير من النقاط التفصيلية. ومع كل هذه الصعوبات نستطيع الكلام على ما يسمى بالمذهب الرواقي.

لم تكن الرواقية فلسفة زينون السيقي فقط، مؤسس المذهب في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، وإنما كانت مدرسة تضم طلاباً وأتباعاً وجهوها بعد زينون. وقد جرت العادة على تمييز ثلاث فترات في تاريخ المدرسة الرواقية: 1 - الرواقية القديمة، التي اقتصرت نشاطها على أثينا، في القرن الثالث قبل الميلاد، ومن فلاسفتها زينون السيقي، كلياتنس وكريزيبوس. 2 - الرواقية الوسطى التي أخذ نظامها الفلسفي - بتأثير من اللاتينية في القرن الثاني قبل الميلاد - يفقد من اندفاعه الأول. ومن أعلام هذه الفترة ديوجنيس البابلوني، انتيباتر الفارسي، بانيتيوس الروماني وبوزيدونيوس الأفامي. 3 - الرواقية الحديثة، في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، التي ظلت قائمة حتى اغلاق المدارس اليونانية عام 529 م. وهذه الرواقية، التي هي بشكل جوهرى رومانية، أهملت المنطق والطبيعيات واهتمت فقط بالأخلاق. وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم سينيكا، موسونيوس روفنوس، وبشكل خاص ابكتاتوس، ومرقس أوريليوس. وسننظر في سير بعض هؤلاء الاعلام قبل الانتقال الى دراسة الاتجاهات الفكرية الرئيسية للرواقية.

زينون، الذي ولد حوالي سنة 336 قبل الميلاد بمدينة كتيوم بجزيرة قبرص، كان على وجه الاحتمال من أصل فينيقي. ورغم اختلاف الروايات حول الدوافع التي حملته للسفر إلى أثينا، وحول كيفية وصوله إليها، فإنه وصلها عام 314 قبل الميلاد على وجه الاحتمال، وجعل بلاد اليونان مقامه وارتضاها لنفسه وطناً ثانياً. وذلك بسبب ازدهار عدد من المدارس الفلسفية، كأكاديمية افلاطون ولقيون أرسطو، وعدد من الاتجاهات الفكرية، كاتجاه أقراطيس، الذي خلد إرث المدرسة الكلية، واتجاه تيودوروس الملحد، الذي خلد إرث المدرسة القورينائية، وأخيراً اتجاه ديودوروس كرنوس واستلبون، اللذين خلد إرث المدرسة الميغارية.

أمّا الأساتذة الذين تلقى عليهم زينون، فهم: اكسينوقراطس على الأرجح، الذي تعلق كثيراً بالفضيلة حتى أنه جعلها شرطاً أساسياً للسعادة. وتلقى، بكل تأكيد، العلوم

واسع الاطلاع، غزير التأليف، أراد أن ينظم في علوم زمانه موسوعة تحل محل الموسوعة الأرسطية، فآلف في المنطق والطبيعات والأخلاقيات كتباً كثيرة جداً لم يبق منها الا شذرات قصيرة. وقد خصص كريزيوس هذه الكتب للدفاع عن الرواقية ضد خصومها، ولتنظيمها وبسطها بسطاً ثبت به دعائهما مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين الاسكندراني فقوّض بفلسفته جميع المذاهب المادية.

بعد موت كريزيوس ترأس المدرسة على التوالي: زينون التارسي، ديوجونيوس البابلوني، وانتياتر التارسي الذي اشتهر بمجادلاته مع قرنيادس الأكاديمي. وموت هذا الأخير انقضى عهد المنازعات بين المذاهب، وحل بعده عهد اتجه فيه المفكرون إلى التقريب بين الآراء المتباينة، ملتصين مواضيع الاتصال بين الرواقين والمشائين والأكاديميين. وهنا حاولت الرواقية الوصول إلى روما، بعد أن انتشرت في الشرق وكانت معروفة جيداً في الاسكندرية.

وأول ممثلي الرواقية الوسطى بانتيوس، تلميذ انتياتر. ولد بجزيرة رودس حوالي 180 ق.م. وتعلّم الفلسفة في أثينا على يد انتياتر، ومن ثم ذهب إلى روما حيث أصبح صديقاً للكثيرين من مشاهير الرومان، وبشكل خاص اسقبيون اميليان، الذي رافقه إلى الاسكندرية، وفي رحلته على طول الشواطئ الغربية الافريقية. ولكن بانتيوس عاد، بعد موت انتياتر، إلى أثينا، وتسلم إدارة المدرسة الرواقية. ومعه تحولت الرواقية إلى نزعة عقلية مهية باتقان لجذب مشاهير الرومان، وفقدت من صلابتها، وأظهرت مرونة معينة، باعتبارها على مؤلفات تلاميذ أرسطو ومؤلفات الأكاديمية الجديدة معاً. وللابتعاد عن صلابه الرواقية القديمة، استنجد بانتيوس بقانون الاحتمال عوضاً عن قانون اليقين، بحيث أن مهمته «جعل الكون مألوفاً بالنسبة للناس» كانت قد فرضت نفسها. ترك بانتيوس كتباً عديدة منها: كتاب العناية وكتاب الرغبة وكتاب اللائق الذي اقتبس منه شيشرون الشيء الكثير في كتاب الواجبات.

أما بوزيدونيوس الأفامي، المؤرخ والفيلسوف السوري الأصل، فكان آخر مفكر معروف في الرواقية الوسطى. عاش من سنة 153 حتى سنة 51 ق.م. سخط على تقاليد بلاده السورية، وحمل على عاداتها؛ فقام نحو عام 100 ق.م. برحلة كبيرة سمحت له بزيارة كل سواحل المتوسط، واستقر زمناً في رودس، وأسس فيها مدرسة فلسفية، ومارس هناك، في الوقت ذاته، وظائف سياسية مهمة. صادق الكثير من عظماء الرومان مثل: بومبي، القائد المشهور، وشيشرون الخطيب

التي ذكر لنا ديوجونيس اللايرسي قائمة بها، وبعض الجمل والشذرات المتفرقة، التي تسمح لنا بالقول إن مؤلفات زينون قد حددت الخطوط الجوهرية للمذهب الرواقي.

ولد كليانتيس، خليفة زينون في إدارة المدرسة، في مدينة أسوس؛ وكان قبل اشتغاله بالفلسفة مصارعاً؛ ويقال إنه حينما قدم إلى أثينا عام 282 ق.م. لم يكن يملك من المال إلا أربع دراهمات. بيد أن فقره لم يصرفه عن طلب المعرفة والانكباب على الفلسفة. وقد تكون بعض فضائل كليانتيس المهمة، كالدقة والأمانة العلميتين، إضافة إلى الجدّة بالعمل، من الأسباب التي حملت زينون على اختياره خلفاً له في إدارة المدرسة. وبالفعل بقي كليانتيس مشرفاً على شؤون المدرسة مدة طويلة، امتدت من سنة 264 ق.م. حتى وفاته عام 232 ق.م. بيد أن مهارته في الجدل لم تصل إلى درجة تمكنه من افحام خصومه، بل يظهر أن تفكيره كان بطيئاً وحجته غير بارعة. ولهذا ضعف نفوذ الرواقية في عهده، واشتدت على المذهب هجمات الأبيقوريين وأنصار الأكاديمية الجديدة. لم يبق لنا من مصنفات كليانتيس التي بلغت خمسين كتاباً، ذكرها ديوجونيس اللايرسي، غير أربعين بيتاً من «الأنشودة إلى زيوس». لخصّ كليانتيس في هذه القصيدة الرائعة الجمال، التي ألّفها مناجياً زيوس رب اليونان، أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق في الفلسفة الرواقية.

أعاد كريزيوس، بشخصيته وجدله العقلي الذي سمح له بالردّ على خصومه، الوحدة إلى المدرسة الرواقية. فلولا «لما أمكن [كما يقول ديوجونيس اللايرسي] أن تقوم لمدرسة الرواق قائمة بعد اضمحلالها في عهد كليانتيس». ولد كريزيوس حوالي 280 ق.م. في مدينة صول بجزيرة قبرص. ولما كانت هذه الجزيرة مسرحاً للمنازعات السياسية، وبلاداً حال فيها تقلب الحكام والسادة الفاتحين دون ازدهار الشعور بمحبة الوطن، فقد جعل كريزيوس المثل الأعلى في الأخلاق فكرة الجامعة العقلية الروحية التي تنادي بأن الفيلسوف لا وطن له، أو أن وطنه هو الكون كله. يبدو أن كريزيوس، بعكس سلفه، كان رجلاً متعجباً ومتأكداً من نفسه، وله ثقة في قدرته على الاستدلال، حتى أنه كان يقول لأساتذته إنه ليس بحاجة إلى شيء أكثر من تقرير المسألة، وهو كفيل بأن يجد البرهان عليها. ولعل أهم طابع طبع منهجه التعليمي هو دوغمائته المستندة إلى جدلية بارعة، حتى قيل في عصره: «لو كان بالأله حاجة إلى فن الجدل لاصطنعوا جدل كريزيوس». فهاجم شكّاك الأكاديمية الجديدة، إلى حدّ أنه سمّي بـ«السكين القاطعة للخيوط الأكاديمية». كان كريزيوس

الفلسفة في المسيحية، كما تأثرت بها. بيد أن المذهبين قد تطورا الواحد بشكل مستقل عن الآخر.

إذا كان الرواقي أبكتاتوس عبداً، فإن الرواقي مرقص أوريليوس كان امبراطوراً رومانياً. ولد مرقص في روما 121 ب.م. من أسرة نبيلة. وبما أنه فقد والده وهو صبي تكفل جده بتربيته، وقام على تربيته خيرة الأساتذة وشُدَّ إلى الفلسفة في سن مبكر، وفي الثانية عشرة من عمره ارتدى معطف الرواقيين وتبنى نمط زهدهم في الحياة. ولما تولى انطونيوس التقي عرش الامبراطورية الرومانية، بعد وفاة والده هادريان، تبنى مرقص، وزوجه من ابنته فاوستنا. ولما مات أنطونيوس عام 161 م. أصبح مرقص امبراطوراً على البلاد الرومانية. وقد واجه سنوات حكمه، التي حفلت بالحروب الدامية والاضطرابات الداخلية والكوارث الطبيعية، بشجاعة باسلة إلى أن وافته المنية عام 180 م. في فيينا نتيجة اصابته بالطاعون على الأرجح. أما آراء هذا الرجل الهادئ المحب للسلام، فقد سجلها في مجلد سمي بالتأملات، كتبها لنفسه باللغة اليونانية، أثناء حملاته الحربية بين 166-174 م. في ساعات الفراغ التي كان يقتنعها من حياة مليئة بالمشاغل، ليخلو إلى نفسه كي يخاطبها ويحاسبها. وهو يتناول في هذه التأملات، التي تعد من روائع الكتب الإنسانية، آراءه في الأخلاق وفي الدين، محاولاً تعميق معنى الواجب بمواجهة وجود عابر وعناية خيرة. وإذا كانت فلسفة مرقص تشهد بوجود قلق إنساني متمثل بالموت، فإنها تنفتح أيضاً على نوع من المروءة الأنسية، لأن مرقص يدعو كل منا إلى اعتبار ذاته، ليس فقط مواطناً لمدينته، وإنما مواطناً للعالم كله.

ولندع الآن هذه الأقوال العامة، ولنتنقل إلى بحث الاتجاهات الفكرية المختلفة للمذهب الرواقي. يعتبر القرن الثالث قبل الميلاد، أو عصر ازدهار الرواقية القديمة، الذي أطلق عليه الفترة الهلنستية Hellenism، بداية فترة من الاضطراب السياسي في حوض المتوسط. فاثينا، التي كانت دائماً عاصمة عقلية لامعة، فقدت سيطرتها السياسية وتفوقها البحري، ونزع منها حق صك النقود، كما أنه سيطر، في مجال تاريخ الأفكار، اضطراب كبير حول اقتسام الفلاسفة للإرث السقراطي. فإذا كان سقراط قد اتخذ من التهكم أفضل سلاح ضد ادعاء السفسطانيين بمعرفة كل شيء، فإن الكليبيين قد احتفظوا من هذا التهكم بالنوايا وبالغزى السقراطي. وإذا كان سقراط قد وضع مقابيل ادعاءات

الذي قال فيه: إن «بوزيدونيوس صديق لجميع المستترين في عصره»، وهو يمثل في تفكيره نزعة كانت سائدة في العصر الذي سبق المسيحية، وهي اتجاه المدارس الفلسفية إلى الاتحاد وسعيها إلى التأليف بين مختلف النظرات. لذلك نجده، كيبانتوس، يحاول التوفيق بين رواقية زينون وآراء أفلاطون. والواقع أن التقريب بين الرواقية والأفلاطونية ظاهر في بيكولوجية بوزيدونيوس. وقد اشتهر بسعة معارفه وغزارة إنتاجه، فكان مؤرخاً وعالمًا طبيعياً وفيلسوفاً لاهوتياً، ولكن مصنفاته ضاعت هي أيضاً، وكل ما نعرفه من آرائه، إنما وصل إلينا طريق شيشرون وسينكا وغالينوس.

وفيما يلي ندرس ممثلي الرواقية الحديثة، أي الرواقية الرومانية، مبتدئين بسينكا. ولد سينكا بقرطبة في السنة الرابعة ق.م. وتوفي، في روما، سنة 65 ب.م. كان خطيباً وسياسياً وفيلسوفاً رواقياً النزعة. ولم يهتم من الرواقية إلا بالجانب الأخلاقي العملي، فاهتم بالفضائل العملية أكثر من اهتمامه بالبحث في ماهية الفضائل، معتبراً أن الفلسفة وسيلة لتحصيلها. فالغاية، إذن، من الفلسفة ليست معرفة الحقيقة، وإنما هي اقتناء الفضائل العملية. وكان يعتقد أن في وسع الإنسان أن يسلك سبيل تلك الفضائل، إذا توفرت لديه الإرادة لذلك، رغم كثرة الإغراءات التي تشجعه على الرذيلة. ومع أنه كان مادياً خالصاً، لدرجة أن الروح هي الأخرى مادية، فإنه كان أحياناً ينسب هذا الموقف الأصلي، ويتحدث عن الصراع بين الجسم والنفس على نحو يقرب من كلام أفلاطون. وكان يؤكد ما ذهب إليه الرواقية بعامة من الدعوة إلى الأخوة بين بني الإنسان جميعاً، إلى أي مكان أو جنس أو لغة انتسبوا.

وعن ابكتاتوس يمكن أن يقال ما قاله اليونان عن زينون: إن حياته كانت صورة صادقة لفلسفته. ولد حوالي 50 ب.م. في هيرابوليس، من أعمال افروجيا (بأسيا الصغرى). ثم قادته صدف اسواق العبيد إلى روما، وهناك أصبح عبداً لرجل اسمه أبافروديت. ومن هنا اشتق اسم ابكتاتوس، ومعناه العبد باليونانية، ومنذ ذلك الحين أطلق ذلك اللقب عليه. وابكتاتوس، كسقراط، لم يدون أي كتاب، ولكن تلميذه أريانس دون تعاليمه. وقد وصلت إلينا من مؤلفاته الأبواب الأربعة الأولى من محاوراته المكونة من ثمانية أبواب، كما وصلتنا مؤلفات أخرى. ويكمن جوهر مذهبه في الأخلاق وخاصة في دعوته للحرية الداخلية التي هي الأساس في سعادة الانسان. والواقع أن فلسفته كانت تعبيراً عن الاحتجاج السلبي للمقهورين ضد النظام العبودي. وقد أثرت هذه

اللايرسي، عندما شبه الفلسفة بحيوان عظامه وأعصابه المنطق، لحمه الأخلاق، ونفسه الطبيعية؛ أو ببساطة قشرتها المنطق، بياضها الأخلاق، وما يوجد تماماً في المركز هو الطبيعية؛ أو بحقل خصب سياجه المنطق، ثماره الأخلاق، وأرضه وأشجاره الطبيعية، أو بمدينة محاطة تماماً بأسوار ومنظمة عقلياً. ويجب أن نعلم جيداً أن المذهب الطبيعي الرواقي يتضمن معرفة للطبيعة قادرة على تأسيس حكمة، سواء أكانت الطبيعية نقطة انطلاق الفلسفة، أم هدفاً وغاية لها، لأن الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والبشرية الذي يمكن الحكيم من أن يعيش وفقاً للطبيعة، أي وفقاً لإرادة الله ووفقاً للعقل. والنظر والعمل، عند أصحاب الرواق، أمران لا يفترقان: فمهمة الفلسفة، من ناحية النظر، أن تهدي الإنسان إلى منزلته ومكانه في الكون؛ ومن ناحية العمل أن تعدّه لممارسة الفضيلة الحقة. وسنبحث الآن على التوالي في هذه الأقسام الثلاثة للفلسفة مبتدئين بالمنطق.

أكد عدد من أشرکهم شيشرون في المناقشات الفلسفية أن المنطق الرواقي هو تكرار غير موفق وغير مفيد لما قاله فلاسفة الأكاديمية واللوقيون. وقد اعتمدت بعض الانتقادات الحديثة على هذا الرأي في تقليدها من قيمة المنطق الرواقي. مما لا شك فيه أن الأرسطية والرواقية مدرستان تجريبيتان، بيد أن تجربتيهما تضمان رؤى عن العالم مختلفة تماماً: فرؤية أرسطو عن العالم سكونية ومتسلسلة: سكونية بمعنى أن الحركة هي انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل؛ ومتسلسلة بمعنى أن كل فرد محدد بعدد من المحمولات وأن «ليس هناك تغير لجنس في آخر»، بموجب مبدأ الهوية. ولكل فرد مكان في العالم وجد من أجله، وقوته قائمة في الاعتياد الممنوح من التوازن وسط التسلسل الذي اندمج فيه هذا الفرد. وهكذا فإن التجريدية الأرسطية تتطور، بحيث إن الحواس تكون، قبل كل شيء، حاملة للكيفيات. وإذا كان صحيحاً كما يؤكد ذلك القول السكولاستيكي المأثور: إن «لا شيء في العقل ما لم يمر قبل ذلك بالحواس»، فلأن الحواس تسمح للعقل بإبداء رأيه في الكيفيات التي تقوده إلى التصور بأن تمكنه من القيام بالتحديدات والتصنيفات والاستدلالات. والواقع أن كل قضية، عند أرسطو، تمود إلى حكم يقال له «حكم ملازمة»، يقوم على إسناد كيفية محسوسة إلى موضوع بوساطة فعل الوجود. فالعلم الأرسطي يستند، في النهاية، إلى العام، أو إلى السمات المشتركة بين عدد من الجزئيات الفردية، حيث

السوفسطائيين الموسوعية شكاً مريباً، فإن الميغارين قد استنتجوا من هذا الشك، أن الإنسان لا يستطيع الكلام على شيء دون أن يحدده بأن ينفي عنه كل ما لا يمكن اسناده إليه، وأن القضية «أ هي أ» هي الوحيدة التي يمكن اعلانها بحكمة. وإذا كان سقراط قد وضع «أعرف نفسك بنفسك» مقابل العلم الخارجي للسوفسطائيين، فإن القورينائيين قد استنتجوا من هذه الوساطة الداخلية فكرة أن الإنسان عليه فقط التمسك بمعرفة ما يحلوه، والبحث عن المتعة. وهكذا فبينما توجه فكر سقراط بأكمله بقصد الوصول إلى الاستقلالية والسيطرة الداخلية، فإن تأملات صغار السقراطيين مالت جميعها نحو تمكين الإنسان من الوصول إلى الاكتفاء الذاتي. هذا، ومن ناحية أخرى، فإن أفكار أفلاطون وأفكار أرسطو قد خلّدت بأمانة تقريباً، من قبل اتباع الأكاديمية واللوقيون.

وفي هذا الجو المضطرب سياسياً وفكرياً، حاولت مدرستان متساوقتان، الأبيقورية والرواقية، تعليم الإنسان سمات اليقين القادرة على إعطائه قواعد الحياة والعمل للتوفيق بينه وبين الطبيعة. ورغم التناقض القائم بينهما، فإن لهما رمزاً مشتركاً فيما بينهما، وهو العيش بتوافق مع الطبيعة، كما أنها اتفقا على جعل الإحساس أساس المعرفة، وعلى عدم التسليم بمبادئ غير المبادئ الجسمية. بيد أن هاتين المدرستين الطبيعيتين اتبعتا طرقاً مختلفة: فعلى حين استبعد أبيقور العقل عن الطبيعة طالباً من الإنسان العيش بتوافق معها على طريق خضوعه للإحساس معيار الحق والخير، تصوّر الرواقيون أن العقل، عن طريق أمثاله لأمر الأحداث المعبرة عن إرادة الله، ينفذ إلى الطبيعة، ويتحكم فيها تحكماً مطلقاً. وهكذا إذا كانت الأبيقورية تطورت كحسوية ومُتَعَبَّة، فإن الرواقية تطورت كمادية وعقلانية أخلاقية. ومع ذلك فإن هاتين المدرستين اتفقتا على تقسيم الفلسفة إلى منطق وطبيعيات وأخلاق.

إن أجمع الرواقيون على تمييز هذه الأقسام الثلاثة للفلسفة، فإنهم اختلفوا حول تسلسلها. وبحسب ديوجونيس اللايرسي، تبنى زينون وكريزيبوس التسلسل التالي: منطق، طبيعيات، أخلاق؛ بينما بدأ ديوجونيس البطليمي بالأخلاق، وبدأ بانتيوس وبوزيدونيوس بالطبيعيات. وعلى كل حال، فإن هذه الأقسام المختلفة للفلسفة، أو هذه الأمكنة كما قال أبولودور، أو هذه الصور بحسب كريزيبوس، أو هذه الأجناس بحسب رواقيين آخرين، متحدة فيما بينها اتحاداً عميقاً، بحيث أن لا قيمة لها إذا أخذت مستقلة بعضها عن البعض الآخر. وهذا ما توضحه الصور الشهيرة التي نقلها إلينا ديوجونيس

يكونها كل فرد عن عالمه الخارجي الذي يعيش فيه. وهذه التجريبية، من حيث هي كذلك، هي معاً نظرية معرفة، وخبرة أخلاقية وخبرة انطولوجية.

وهنا لا بدّ من التمييز بين تعبيرين يونانيين مهمين: التصور phantasia، والتخيل phantastixon. التخيل، بحسب ما يعتقد المتحل بلوتارك، هو «حركة باطلة، وانفعال يحصل في النفس، ولكن دون موضوع قابل له، كما لو أنّ أحداً يقاتل ضد الأحيلة أو ضد الفراغ». أمّا التصور، فإنّ هناك موضوعاً قابلاً له هو الشيء المتصور. فالتصور، كالنور، يتجلى لكل منا، ويظهر لنا العلة التي أنتجته. وهو، كما يقول شيرون، الصورة الذهنية لموجود حقيقي، أو الأثر الذي يحدثه في النفس شيء خارجي. وهو، كما يؤكد أتئوس Aetius والمتحل بلوتارك، «إنفعال يتم داخل النفس ويعبر معاً عن ذاته وعن الذي أثاره». إن مثل هذه المفاهيم تضعنا في صلب الرواقية الواقعية، ولكنها تثير في الوقت ذاته مشكلة فلسفية أساسية هي مشكلة الذات والموضوع.

يؤكد شتاين أنّ نشاط النفس هو أحد الشروط الجوهرية للتصور، الذي هو، كما يقول سكستوس امبريكوس، «انطباع في النفس». هذا الانطباع أشبه ما يكون، لدى زينون، بذلك الذي يطبعه خاتم في الشمع، أو لدى كيريزيوس، بالتغير الذي يحدثه في الهواء لون أو صوت. يقارن شتاين تغير النفس بالتغير الذي ينتج في جو خارجي عنكماتيتشر الصوت من مصدره الأساسي حتى يصل إلى حاسة السمع. فالكيفية الحسية تنتشر خلال النفس نتيجة توتر طبيعي هو عينه نشاط النفس. وهكذا فإن التصور إنما هو انتشار النشاط الداخلي للنفس المتعلق بالاحساس.

وبالنسبة لإميل برهيه، الذي قلب هذا التأويل، يضاف التوتر «إلى العلوم والفضائل دون أن يقومها، فالتوتر هو نتيجة، تارة، لتحريض خارجي (في التصور الحسي)، وطوراً لفكر فقال (في العلم وفي الفضيلة). بيد أنه لا يمكن أن يكون، بأي شكل من الأشكال، مبدأ، كما أنه لا يجب البحث بشئ الوسائل عن إيجاد موضوع ديناميكي وراء كل تعبير طبيعي أو نفسي. وهكذا علينا أن نأخذ هذا التأكيد حرفياً وهو أنّ «التصور حالة سلبية». وهذا التأويل يستند، على ما يبدو إلى عدد من النصوص، من بينها نص يؤكد فيه سكستوس أمبريكوس أن «التصور هو تعديل للمبدأ الموجه للنفس، تعديل من حيث إنّه انفعال وليس من حيث أنه فعل». فمقارنة التصور بالأثر الذي يحدثه الختم في الشمع واستعمال كلمة patos، المتضمنة معنى الانفعال، للإشارة إلى

نجمت الصيغة التالية: «لا علم إلاّ بالعام، ولا وجود إلاّ للجزئي». ويقابل هذا النمط من العلم، الذي هو تصنيف التصورات، أو بالأحرى التاريخ الطبيعي مع تصنيفاته الحيوانية والنباتية والمعدنية، نمط آخر من العلم هو البيولوجيا الحديثة ضمن النطاق الذي تبحث فيه عن القوانين الكمية والضرورية. وهكذا يبرز دور المنطق الارسطي مع كل آلياته، في الأقيسة. هذا المنطق يستند إلى مدلول التصورات ويتمسك بالكشف عن علاقات التضمن أو الاستبعاد، بالانتقال من الجزئي إلى الكلي (الاستقراء)، أو من الكلي إلى الجزئي (الاستنباط).

ومع الرواقية أصبحت علاقتنا مع تجريبية ذات مدلول مختلف عن تجريبية أرسطو، فهي لم تعد ذات مغزى كفي، وإنما هي تجريبية تداخل الإنسان والعالم مع بعضهما البعض. والاحساس هو أن تمتلك النفس الحواس، وهي منفصلة بما هو خارجي، إمّا بشكل متسق، وإمّا بشكل غير متسق. ففي الحالة الأولى تكون في الحقيقة وفي الحالة الثانية تكون في الخطأ والانفعال. والواقع أن القضية الرواقية ليست أبداً من نمط القضية الأرسطية: فعل حين نسد، عند أرسطو، محمولاً إلى موضوع «سقراط إنسان»، فإننا عند فلاسفة الرواق نبين الأحداث والوقائع «الجو صاف، هذه المرأة أنجبت». ان الاستدلال الأرسطي يستند إلى تصورات من نمط معروف جيداً «كل إنسان فان، سقراط إنسان، إذن سقراط فان»، أمّا الاستدلال الرواقي فإنه يستند إلى تضمّن علاقات زمانية (إذا كان لهذه المرأة حليب فلأنها أنجبت) قادرة على تحديد الحكمة. فالزمان الرواقي لا يعبر عن الكون والفساد، كما هو الحال عند أرسطو، وإنما عن الحكمة الإلهية، وعن ديناميكية الحياة الكلية وانسجامها. فالحكمة هي، إذن خضوع للزمان، أي للحياة وللعالَم بما فيه الله المختلط معه؛ وهي تستند إلى معرفة الضرورة. أمّا الكلي، العزيز على أرسطو، فهو كلمة بالنسبة للرواقيين، لأن الأفراد، في نظرهم، هم وحدهم الموجودون. ولهذا أقام الرواقيون منطق الاستبعاد مكان منطق الملازمة الأرسطي القائم على إسناد محمول إلى موضوع. والواقع أن معرفة العلاقات الزمانية بين مقدمة ونتيجة وارتباطات الضرورة بينها هي أول ما يسعى إليها الإنسان الذي يرغب بالحياة وفقاً للعقل، أي وفقاً للطبيعة. وهكذا تحل علاقة التعاقب المستمرة وفكرة القانون، عند فلاسفة الرواق، محل الوجود الجوهرية وفكرة الذات عند أرسطو.

ان التجريبية الرواقية هي المرحلة الأولى لحكمة تحاول أن تتحدّد باتساق وانسجام بين خبرة داخلية وأخرى شخصية

هي جهود متتالية تبذلها النفس مرتقية من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام. والنفس بما أوتيت في جوهرها من قوة فاعلة كفيفة أن تحقق هذا الارتقاء من مستوى الاحساس إلى مرتبة اليقين. وهكذا فإن التصديق هو الانتهاء إلى الحقيقة. هذه الحقيقة تعطينا الإدراك الذي ينجم عنه العلم. هذا العلم هو «الإدراك الصلب والثابت والراسخ بقوة العقل»، وهو بداية حكمة تتوضّع بالانضمام الموافق إلى ما يحدث وفق الزمان والطبيعة.

فالعلم، إذن، هو ما يستطيع أن يسمح للإنسان بالانضمام إلى بنية العالم. وبفعل الانضمام هذا يتحرك الإنسان، إلى حدّ ما، ليكون متوافقاً ومنسجماً مع العقل، وبالتالي مع الله ذاته، لأن «العقل إنما هو جزء من العقل الإلهي المنغمس في أجسام الناس». وللعيش في انسجام مع الطبيعة لا بد من التطابق معها، وهذا التطابق تعبير عن الأشياء الموجودة في الطبيعة، والاحساس بالتعاطف معها. ولهذا السبب فإن الاحساسات تمثل، عند الرواقين، الانتماءات المختلفة التي تسلكها النفس للوصول إلى موضوعات العالم الخارجية. ولما كان العالم غير جامد، بل على العكس إنه موضوع حي، بل اله حي، فإن الحكمة تتضمن قبولاً بحياة العالم مؤسساً على العقل. وهذا ما يقع على عاتق الجدل.

والجدل الرواقي، الذي أوجده كريزيبوس، ينصبّ، لا على الأشياء، وإنما على المنطوقات الصادقة أو الكاذبة المتصلة بها. وأبسط هذه المنطوقات تألف من موضوع معبر عنه باسم موصوف أو بضمير، ومن محمول معبر عنه بفعل. والمحمول بحد ذاته مقول ناقص يتطلب موضوعاً، أمّا مجموع الموضوع والمحمول (سقراط ينتزه) فيؤلف مقولاً كاملاً، أو حكماً بسيطاً. وهذا الجدل هو في ذاته، بالإضافة إلى أنه ضروري، فضيلة عامة تحتوي على فضائل أخرى خاصة. ومن فضائل الجدل، كما أحصاها ديوجونيس اللايرسي: التبصّر، وهو أن يعرف الجدلي متى يعطي تصديقه للأثار الخارجية ومتى يمسكه؛ الحيلة، وهي التوقّي والحذر بما قد يبدو لساعته محتملاً راجحاً؛ الصرامة، وهي أن تكون الحجة من المثانة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأي المخالف؛ والرزانة، وهي موقف لحمل التصورات إلى العقل الصريح. ومن صفات الجدل الماهر عندهم حسن الحديث، قوة الحجة، وجاهة السؤال وإقناع الجواب.

إنّ غط القضايا الحملية التي يستخدمها الرواقيون لا يمت بصلة إلى غط المنطق الأفلاطوني الأرسطي. فالقضايا، عندهم، لا تعبر إطلاقاً عن حكم إنساني من غط «سقراط

التصور، يدلان على أن التصور هو، بالنسبة للنفس، حالة سلبية كما يوضح ذلك إميل برهيه.

وهكذا يبدو أننا نستطيع القول مع شتاين إنّ التصور، عند فلاسفة الرواق، يتضمن نشاطاً للنفس، ونستطيع الإضافة مع برهيه أنه ليس مبدأً، وإنما هو جواب يتضمن حركة ونشاطاً. ومن المهم أن نذكر هنا بالفكرة الجوهرية للنظام الرواقي: لا يوجد إلا الأفراد، ولا يوجد فردان متشابهان، كل منهما متميّز بتوتّر داخلي محدّد. وانطلاقاً من هذا المفهوم نستطيع أن نحدد التصور على أنه تعديل للتوتّر الداخلي للنفس بموضوع خارجي حائز هو نفسه على توتره الخاص به. فالتصور هو، إذن، العنصر الأول لهذه التفاعلية بين الأفراد الموجودين في العالم. وهو ليس تماماً موضوعياً، إذ إن الذات القابلة له تتلقاه وفق أوضاعها وأقوالها الجزئية الخاصة بها. ولكن هذا لا يعني أن التصور انسجام واتساق، ولهذا السبب ميّز الرواقيون بين التصور المحيط وبين التصور غير المحيط. «من بين التصورات [يقول ديوجونيس اللايرسي] البعض محيطية والبعض الآخر غير محيطية... التصور المحيط سمة الأشياء... إنه إشارة تنجم عنها يوجد ووفق ما يوجد». أمّا التصور غير المحيط، فإنه «لا يولد من شيء موجود، أو إذا ولد منه فإنه لا يتطابق معه، وهو ليس متميّزاً ولا واضحاً».

ولكن ما الذي يجعل التصور محيطاً أو غير محيط؟ إن التصور المحيط هو التصور القادر على فهم الواقع. إنه، كما يقول امبريكوس، تصور يكون له من البدهاء والقوة ما يحملنا على التصديق به والاذعان له. وهو يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة في يقين. فالتصور المحيط هو معيار ومحكّ للحق. فهو، إذن، تصور مصحوب بحكم، أو تصور مرتبط بفعل عاقل تنسبه النفس. والتصور، كما يعتقد إميل برهيه، يكون غير محيط، عندما تعطيه النفس تصديقها، ولكن النفس تعطيه تصديقها لأنه محيط. ويرى برهيه، خلافاً لبعض مؤرخي الفلسفة، أن لفظ «التصور المحيط» لا يعني أن التصور قادر بنفسه على الاحاطة، إذن التصور ليس فعلاً ولا فاعلاً يمكن النفس من ادراك الأشياء، وإنما هو - كالتصور ذاته - منفعل؛ وكونه محيطاً معناه أنه قادر على إحداث الإدراك والتصديق الصحيح. فمرتبة التصور المحيط، التي يشترك فيها الحكماء والجاهل على حدّ سواء، هي أول مرتبة من مراتب اليقين.

تلك مراتب المعرفة عند أهل الرواق: فمرتبة «التصور» فوقها مرتبة «التصديق» ومرتبة «التصديق» فوقها مرتبة «التصور المحيط»، وفوق هذه المراتب كلها مرتبة «العلم». وهذه المراتب المختلفة، التي نقلها زينون فيما يروي شيشرون، إنما

وكذلك نظرية تعاطف كلي، يجعل أفراد المجتمع الى الدخول في تفاعلية طبيعية .

إن مفهوم الطبيعيات عند الرواقين هو غيره عند أفلاطون وأرسطو. فالطبيعيات الرواقية لا تنسج مجالاً البتة للمصادفة والفوضى، كما هو الحال لدى أفلاطون وأرسطو، وإنما لكل شيء مكانه في النظام الكلي. والحركة والتغير والزمان لا تدلّ عندهم، كما هي عند أفلاطون وأرسطو، على عدم كمال العالم، بل إنّ لهذا العالم المتغير والمتحرك باستمرار تمام الكمال والوجود. فالحركة الرواقية هي فعل، في كل لحظة من لحظاتها، وليست، كما يقول أرسطو، انتقالاً إلى الفعل. وكذلك فإن الطبيعيات الرواقية بعيدة كلياً عن مجمل النظريات العلمية المنظمة للقوانين، أي للعلاقات المجردة الكمية والضرورية. ورغم ذلك فإنها تهدف إلى حملنا على أن نتخيل عالماً يهيمن عليه بتمامه العقل.

يؤكد لنا ديوجينيس اللايرسي أن الرواقين قد أطلقوا كلمة طبيعة «طورا على الذي يحتوي العالم، وطورا آخر على الذي ينتج الأشياء الأرضية». والطبيعة «طريقة في الوجود تتحرك من ذاتها... متجة ومحتوية الأشياء التي تولد فيها في أزمنة محدّدة ومكونة أشياء مشابهة للأشياء التي انفصلت عنها». وقد سمى الرواقيون أيضاً الطبيعة «نارا فنانة» و«نفساً نارياً وصانعاً ماهراً». ولهذا يمكن القول إنّ الطبيعة والله والنار تعابير مترادفة عند الرواقين، فتأليه الطبيعة أو بالأحرى طبعته الإله، إنما هي إعطاء الإنسان امكانية الاتصال بالله لايجاد المعنى المنظم لحياته في الواقع المحيط به.

وهكذا فإن مجال علم الطبيعة، عند الرواقين، واسع يشمل من المباحث ما يتصل بالكون بما فيه الله والإنسان، فيدخل في هذا العلم، اضافة إلى الكوسمولوجيا، النظر في الإلهيات، وفي علم الأشياء الانسانية. والآن ندرس هذه الأقسام مبتدئين بالعالم.

أما العالم، فيقال، كما يؤكد اللايرسي وفق ثلاثة مفاهيم: يقال أولاً، «على الألوهية، الوحيدة من كل الجواهر الأخرى التي تملك الكيفية الخاصة لأن تكون أبدية وغير مخلوقة، وهي مهندسة نظام العالم»؛ ويقال، ثانياً، «على الترتيب عينه للكواكب»؛ ويقال، ثالثاً، «على ما هو مركب من الاثنين». وهكذا فإن العالم مكون من أفراد مختلفين تماماً، بحيث أنّ لكل واحد صفته الخاصة التي تميزه عن غيره وتقوّمه. فهذا العالم يشمل الألهة، والسماء، والأرض بما تحتويه من كائنات حيّة.

فإن، ولا عن علاقة بين تصورات كلية، وإنما عن أفعال مثل «يتنزه» وعن حقائق فردية جزئية، سواء أكانت محددة مثل «هذا»، أم غير محددة مثل «أحدهم»، أم نصف محددة «سقراط». وعلى هذا النحو يتلصص المنطق الرواقي من جميع الصعوبات التي أثارها السفسطائيون والسقراطيون بصدد امكانية تأكيد شيء من شيء آخر. وهو اذ يجهل مفهوم التصورات وشمولها يجهل أيضاً عكس القضايا وينقض يده من الآلية المعقدة للقياس الأرسطي. فالاحداث المقولة على مواضع فردية هي مادة الجدل.

وما ذلك لأن الرواقين لم يحتفظوا بالقياس، ولكن لأن علة النتيجة ليست علاقة تضمّن بين التصورات المعبر عنها بحكم مطلق، وإنما علاقة بين وقائع، كل واقعة منها يعبر عنها بقضية بسيطة. (النور مشرق، النهار طالع)، والعلاقة بينها يعبر عنها بقضية مركبة، مثل: إذا كان النور مشرقاً، فالنهار طالع. والقضايا المركبة عندهم خمس، فالأقيسة خمسة: (1) قياس مقدمته الكبرى قضية شرطية متصلة، مثل: إذا كان النهار طالعاً فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة. (2) قياس مقدمته الكبرى قضية شرطية منفصلة، مثل: إذاً النهار طالع وإذا الليل مخيم، والليل مخيم، إذن فليس النهار طالعاً، أو: النهار طالع، إذن فليس الليل مخيماً. (3) قياس مقدمته الكبرى قضية فيها تقابل بالتضاد، أو بالتناقض، مثل: ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً، ولكن أفلاطون قد مات، إذن فأفلاطون ليس حياً، أو: ولكن أفلاطون حي، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات. (4) قياس قضيته الكبرى سببية مثل: من حيث إنّ (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود. (5) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة، مثل: زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو.

وبالجمل، هذه الأقيسة جزافية مبنية على اللغة تربط حدثين أو تفرق بينهما. فالقضية الشرطية، التي هي أداة الجدل الرواقي، مؤهلة أتمّ التأهيل للتعبير عن رؤية الرواقين للأشياء والموجودات. والمثل الأعلى للجدل الرواقي الذي هو ذاته المثل الأعلى لنظرية المعرفة، يتمثل في نفاذ العقل إلى الواقعة واستيعابها بتمامها.

والواقع أنّ المنطق الرواقي هو منطق استقرائي، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة ببعضها البعض، لا كالمناطق الأرسطي القائم على ارتباط التصورات والماهيات. وهو لا يمثل، بنظرهم، مجرد آلة، وإنما هو جزء من الفلسفة أو نوع من أنواعها. هذا المنطق، الشبيه بمنطق الاطباء الذين يستدلون على الأمراض بعلاقتها، يتضمن مذهباً اسمياً،

أو بالأحرى كل ما يدور في العقل بصدد الأشياء ولكن ليست الأشياء ذاتها.

والآن كيف نشأ هذا العالم؟ نشأ العالم من النار الأولى، الموجودة في الأعلى، التي هي الألق الوضيء للسماء، عبر سلسلة من الاستحالات: فاستحال جزء من النار هواءً، وجزء من الهواء ماءً، وجزء من الماء تراباً، وخفَّ الهواء ودقَّ حتى استحال أثيراً وناراً ساءية. وبعد ذلك امتزجت العناصر الأربعة: النار (سواء أكانت حارة مدمرة أرضية، أم كانت أثيراً وناراً ساءية) والهواء والأرض والماء، فتولد منها العالم، لأن نَفْساً نارياً أو بنوما نارياً أو إلهياً قد نفذ إلى الرطب، ومن هذا الفعل تتولد، كما يؤكد إميل برهيه، بطريقة تبقى غامضة لم توضحها النصوص المتبقية لدينا، جميع الموجودات المفردة المترابطة فيما بينها في عالم واحد. ولكل موجود منها فرديته المستقلة وتوتره الداخلي، كما أن له بنية بالنسبة للموجودات المعدنية، أو طبيعة بالنسبة للموجودات النباتية، أو نفس بالنسبة للموجودات الحيوانية، أو عقل بالنسبة للإنسان.

ومن الفعل المنظم للأفراد يتكون نظام هذا العالم المحدد بفلك الثوابت مع السيارات المتحركة في الفضاء بحركة ارادية حرة، والهواء المليء بالكائنات الحية، والأرض المثبتة في مركز الكون. بيد أن علل وحدة الكون ليست واحدة، فبينما يقيم افلاطون هذه الوحدة، كما يؤكد ذلك ابروقلوس، «على وحدة نموذجية، وأرسطو على وحدة المادة وتعين الأمكنة الطبيعية فإن الرواقين يقيمونها على وجود قوة موحدة للجوهر الجسمي». وإن لم يكن العالم واحداً، فذلك لأن أجزائه تتماصك بقوة النفس أو النفس النافذة فيه، ولأنه يحوز توتراً مشابهاً للتوتر القائم، بصورة مصغرة، في كل كائن. ولما كان التوتر، أي حركة الذهاب والاياب من المركز الى المحيط وبالعكس، هو الأساس في وجود كل كائن، فلا جدوى من المثال الأفلاطوني ومن المكان الطبيعي الأرسطي. وقوة الله، التي تحتوي العالم، هي معاً فكر وعقل. أي أن العالم يمكن أن يوجد في وسط فراغ لامتناه، بدون أن يكون فيه هو نفسه أي فراغ، إذ لا وجود لأي محل طبيعي غير ذلك الذي تختاره القوة لنفسها.

بما أن هناك قوة واحدة إلهية تحتوي هذا العالم، فمن الضروري أن يوجد تجاذب كلي ومشاركة وجدانية بين موجوداته المختلفة، أي أن الكل في تجاذب مع ذاته. ولنظرية التجاذب هذه قيمة طبيعية، ومضمون ميتافيزيقي وأخلاقي. قيمة طبيعية من حيث إنها تترويج لنظرية العلوية التي تقضي بوجود مادة واحدة مشتركة موزعة الى كمية لامتناهية من الأجسام الجزئية، وحياة واحدة موزعة الى كمية لامتناهية من

وهو اضافة إلى أنه حي ومتحرك وعاقل، إلهي، أو بالأحرى الله ذاته.

والعالم مركب من مبدئين: مبدأ سلبي جامد هو المادة، ومبدأ إيجابي فاعل هو العقل أو الله؛ فالمادة لا صفة لها، وهي تنفعل دون أن تفعل أبداً، بل إنها تتكيف بمنتهى اللين والانقياد للفعل الإلهي، أي للجسم الإيجابي الذي يفعل دوماً دون أن يفعل أبداً. وإذا كان المبدأ الإيجابي علة فاعلة، بل العلة الوحيدة التي تترد إليها كل علة أخرى، فإن المبدأ السلبي هو ما يقبل بلا مقاومة فعل هذه العلة. وبما أن العقل يفعل فهو جسم، والمادة التي تنفعل متأثرة بفعله هي أيضاً جسم، وبالإضافة إلى ذلك فإن كل فرد جسم بحيث أن العالم لا يحتوي الأ على الأجسام. ويتأكد الرواقين أن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكون جسمانياً، نجد أنفسنا أمام مادية رواقية ذات طابع خاص. بل لقد ذهب بعضهم في تلك النظرية المادية إلى أبعد من هذا، فصرحوا بأن النفس الانسانية جسم، وأن الله هو أيضاً جسم، والأ فكيف يؤثر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم؟

وهكذا مضى أصحاب الرواق في تلك النظرية المادية العجيبة إلى أبعد حدود منطقهم، فরাوا أن خواص الأجسام وصفاتها (كاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت)، والصفات الأخلاقية نفسها (كالخير والفضائل والحكمة)، والانفعالات (كالغضب والحزن والحب) هي كلها أشياء جسمانية. وكذلك لم يترددوا في القول بعد هذا بأن النهار والليل والشهر والعام وأيام الأسبوع والفصول جميعها أجسام: يعنون من ذلك أن كل حالة من هذه الحالات الأخيرة هي تيارات من الحرارة والضوء تنبعث من الشمس، وهي تيارات مادية ذات أثر حقيقي واقعي.

وكذلك نجد أنفسنا أمام عقلانية للعالم لا تكمن، كما عند افلاطون وأرسطو، في صورة نظام ثابت تنعكس فيه بقدر ما تسمح لها بذلك المادة، بل في إيجابية العقل الذي يخضع كل شيء لسلطانه. وفي الوقت نفسه يجب أن نفهم هذه الإيجابية على أنها إيجابية فيزيقية وجسمانية. أي بما أن الوجود، عند الرواقين، هو ما يقبل الفعل والإنفعال، والأجسام وحدها هي التي تملك هذه القابلية، إذن لا توجد إلا الأجسام.

أما اللاجسميات، التي كانوا يسمونها أيضاً المعقولات، فهي إما أوساط غير فاعلة وغير منفعة على الإطلاق، نظير الخلاء والمكان والزمان، وإما تلك المعاني المقبولة في فعل، أي الأحداث أو المظاهر الخارجية لإيجابية موجود من الموجودات،

الأجسام المحددة. ولها مضمون ميتافيزيقي، أي أن تجاذب الأشياء يتضمن غائية تفترض تدابير نافعة لعناية إلهية قادرة، لأنه يعبر عن وجود الله الكلي في عالم يؤول، في النهاية، إلى الله ذاته. ولها أخيراً قيمة أخلاقية، بمعنى أنها تحمل الحكيم على أن يعيش في انسجام داخلي، وعلى أن يحافظ على حياته في تجاذب مع الكون. ومن هنا يبدو أن «كسمبوليتية» الرواقيين هي، كما سنرى، الترجمة عن التجاذب الكلي على المستويين الأخلاقي والاجتماعي.

وهذا التجاذب العام لعالم «كل شيء فيه يأتلف» يميز جاذباً جذرياً عالم الرواقيين عن عالم أرسطو المتدرج. فعالمهم أشبه بجسم كروي، والأرض وكل ما عليها من سكان تتلقى التأثيرات المساوية. ومن ناحية أخرى تولد الفيوض الجافة الصادرة عن التراب والفيوض الرطبة المنبثقة عن الماء، باستحالة معاكسة للاستحالة التي انتجت العناصر، مختلف أنواع الشهب والنيازك. وأخيراً تنسم فلكيات الرواقيين بسمّة خاصة: فقد ضربوا صفحاً تاماً عن علم الفلك الرياضي، ولم يسلموا إلا بإيجاد حركات دائرية أو متناظرة في السماء. فكل سيارة من السيارات، وهي عبارة عن نار متكاثفة، تسير من الآن فصاعداً في مسارها الخاص، بتوجيه من نفسها الذاتية.

ونظرية مركزية الأرض هذه التي قال بها الرواقيون هي عقيدة ثابتة وثيقة الصلة بسائر معتقداتهم. وبكلمة واحدة، إن العالم نظام إلهي، وأجزائه موزعة كلها توزيعاً إلهياً. «إنه جسم كامل، لكن أجزائه غير كاملة، لأنها على صلة بالكل ولا وجود لها بحد ذاتها». إن كل ما في العالم هو من نتاج العالم.

وهكذا فإن للعالم، عند الرواقيين، بداية، خلافاً لأرسطو والمشائيين الذين قالوا بقدمه وأزليته. أما نهايته، المتطابقة مع السنة الكبرى والمتحدة برجوع السيارات إلى مواقعها الأولى فتستكون عبارة عن احتراق كلي أو ذوبان الأشياء والموجودات في النار. يسمي زينون وكريزيبوس هذا الاحتراق تطهيراً للعالم ملمّحين بذلك إلى أن الهدف من ذلك هو، كما في الأساطير السامية حول العواصف والطوفانات، الرجوع إلى حالة الكمال. ويحرص كريزيبوس على أن يبين أن هذا الاحتراق لا يعني موت العالم؛ إذ أن الموت افتراق النفس عن الجسم، أما في حالة الاحتراق الكلي فإن نفس العالم لا تفرق عن جسمه، بل تكبر وتعظم بصورة متصلة على حسابها إلى أن تمتص المادة بأسرها.

والواقع أن الكون الرواقي معلول لعلة فاعلة بموجب قانون حتمي، بحيث يستحيل أن يقع أي حدث من الأحداث إلا

كما وقع فعلياً. فليس هنالك أي مكان، في العالم الرواقي، للعفوية أو للصدفة. وما الله والعقل وضرورة الأشياء والناموس الإلهي والقدر، عند زينون، إلا شيء واحد. وما نظرية القدر إلا تعبير واضح عن هذه العقلانية المتكاملة التي نجدها عند الرواقيين. فمع الرواقيين يتوقف القدر عن أن يكون، كما كان في الفكر الاغريقي تعبيراً مأساوياً حصراً، أو قوة لاعقلانية خارجة بشكل أساسي عن العالم، ليصبح واقعاً طبيعياً أخلاقياً ولاهوتياً يدخل في بنية العالم وفي الحياة التي تحرك الكون والموجودات، وليكون ذلك العقل الكلي «الذي به كانت الأشياء الماضية وتكون الأشياء الحاضرة وستكون الأشياء المستقبلية». وهذا العقل الكلي هو الذي يأمر الأفعال كلها، سواء أكانت مخالفة للطبيعة «من مرض أو تشويه»، أو الأفعال التي توصف بأنها موافقة للطبيعة «مثل الصحة». فكل ما يقع موافق للطبيعة الكلية، ونحن لا نتكلم على أشياء مخالفة للطبيعة إلا إضافة إلى طبيعة موجود جزئي منفصل عن الكل.

بيد أن هذه القدورية، المغايرة من جهة للحمية العلمية، ومن جهة أخرى لترابط العلل والمعلولات، هي العلة الوحيدة، أو بالأحرى الرابطة بين العلل بمعنى أنها تحتوي في وحدتها جميع الأصول البذرية التي فيها ينمو ويتطور كل موجود جزئي. كما أنها اصطدمت بالحرية الإنسانية، إذ كيف يمكن للفعل الحر أن يكون في الوقت نفسه متعيّناً بالقدر؟ توصل كريزيبوس إلى التوفيق بين القدر والحرية الإنسانية بتمييزه بين نوعين من العلل: العلل الرئيسية التي تصدر عن طبيعة الشيء؛ والعلل الإضافية التي تعبر عن الفعل الذي يؤثر في الشيء من الخارج. سلكهنا نقول: إن كل ما يحدث إنما يحدث بعلة سابقة متقدمة، فنحن نغني فقط العلل الإضافية، ونستبعد تلقائية العلل الرئيسية. وعلى هذا النحو، فالأسطوانة لا يمكنها أن تتحرك إذا لم تلق دفعا من الخارج؛ بيد أن الطريقة التي تتحرك بها، بدورانها حول ذاتها، إنما تنتج عن طبيعتها الذاتية. وهكذا يصور هذا الحل الأمور كما لو أن قدرة العقل لا تطل سوى الظروف الخارجية أو الأسباب الموجبة لأفعالنا.

أما أن يكون اللاهوت جزءاً من الطبيعة، فهذا أمر لا يفاجئ أحداً، في نظام موجوداته مترابطة ومتسقة بفعل العقل الكلي. هذا العقل، باستناده إلى ترابط العلل، يصرف الأشياء وفقاً لقواعد الكمال، ويجعل من الكون عملاً فنياً رائعاً. فالعقل والله والطبيعة ألفاظ مترادفة، بل ومتطابقة. هذا التطابق يوضح أن فكرة القدر تتخذ في الوقت ذاته جانباً فيزيقياً وآخر دينياً. هذا القدر يظهر بصفته علة وحقيقة

الأشعة»، وإنما خاطبه أيضاً باعتباره كائناً تتجسد فيه العناية الإلهية، وأباً مدبراً لكل ما في الوجود لصالح الموجودات العاقلة، ومشرفاً على نظام العالم وجماله. إن معرفتنا التي كوناًها حول اتساق العالم ونظامه وجماله، بفعل علة مدبرة إلهية، هي الأساس الراسخ لاعتقادنا بالله. وعلى هذا النحو، يصبح أمر وجود الله بديهاً بالنسبة الينا، وذلك لأن العقل الذي أحدث الأشياء أعلى من العقل الانساني العاجز عن صنع الاشياء الموجودة في العالم وعن التحكم بها وفق ما يطيب له.

أما أدلة الرواقين على وجود الله، فلإنها تقوم على أن منظر نظام الكون وجماله يتطلبان ضرورة التسليم بوجود مهندس معياري للعالم، وبوجود عقل مماثل لعقل البشر، إن لم يكن أعلى منه. أما من ينكر وجود الله، فإنه أحق أو انفعالي، ينقصه بالتحديد هذا العقل الذي بدونه يتعد عن الحكمة. بيد أن أشهر أدلة الرواقين، الدليل الذي يقوم على «اجماع الناس»: الناس جميعاً في كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة، ووجود الآلهة فكرة فطرية مفروسة في نفوس الناس أجمعين.

تطوي الرواقية، الى حد ما، على تصورات عن التسامي الإلهي، وإن كانت من طبيعة مغايرة تماماً لتسامي الله المقترن، عند أرسطو أو عند الافلاطونيين، بالقول بقدّم العالم. فالافلاطونيون لا يملكون من تكرار القول بأن الله لا يمكن تصوره، إذا لم يكن هو فاطر العالم منذ الأزل، وما الوجود الفعلي والراهن للعالم إلا أحد وجوه الكمال الإلهي أو أحد شروطه. أما عند الرواقين، فإن الأمر غير ذلك؛ إذ أن إلههم ينعم، بفعل الاحتراق الكلي، بحياة مستقلة إلى حد ما عن العالم. فإذا كان إله أرسطو وإله الافلاطونيين هو الإله التسامي ولاهوتهم هو اللاهوت العلمي، فإن إله الرواقين هو موضوع تقوى ولاهوتهم ذا طابع انساني. ألم يؤمنوا بجميع الاصول التي يعزو الورع الشعبي فكرة الآلهة إليها؟ ألم يقولوا بإبصار الشهب والنيازك وبنظام الكون، وبوعي القوى النافعة للإنسان والضارة به، وهي قوة مجاوزة لنا؟ ألم يسلّموا أيضاً بوحي القرى الداخلية التي توجهنا كالحب والعدل؟ وأخيراً ألم يؤمنوا بأساطير الشعراء، وبذكرى الابطال البررة؟ وفي هذا الخط ذاته تندرج أدلّتهم على وجود الآلهة.

وموضوع العناية الإلهية أقدم الرواقين في دراسة مسألة الشر: إذا كانت الأشياء متعلقة كلها بالله، ومنظمة تنظيمياً دقيقاً، فمن أين، إذن، أتى هذا الشر الذي نراه في العالم؟ اعتمد كريزيبوس في اجابته عن هذا السؤال حجتين أساسيتين، فقال: «لا أسخف من الاعتقاد بأن الخيور كان

وطبيعة وضرورة وعناية. فالقدر، اذن يُدعى العناية، إذا نظرنا إليه من ناحية ترابط موجودات الكون واتساقها، أي من الجانب الميتافيزيقي اللاهوتي.

بسط شيشرون نظرية الرواقين في العناية في الكتاب الثاني من مؤلفه طبيعة الآلهة، وأورد الحجج التي دّل بها زينون على أن العالم كائن عاقل يحكم ذاته بحكمته. ويقول في ذلك: «إن من له عقل خير من ليس له عقل، بيد أنه ما من شيء أحسن من العالم؛ إذن فالعالم له عقل». وإلا لما كان بإمكان العالم أن يحدث الكائنات الحية والعاقلة. ولنفرض أن شجرة الزيتون نبت عليها مزارم يحدث أغنية شجية، فهل كنا نشك أن عند شجرة الزيتون علماً وهو علم الضرب على المزمارة؟ وعلى هذا النحو تشهد الكائنات الحية والحكمية التي أحدثها العالم، أن العالم كائن حي وحكيم. والبرهان على ذلك هو جمال العالم: فكما أننا حين نرى تمثالاً جميلاً نحكم بأنه من صنع فنان، فكذلك حين نرى جمال العالم لا نشك في أنه من آثار العقل.

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نكف عن الاعجاب بما في هذا العالم من ترتيب فائق ونظام بديع، ولا بما في دوران الكواكب من انتظام وأطراد، ولا بما بين أجزاء هذا الكل العظيم من انسجام واتساق. وليس اعجابنا أجل حيننا ننظر إلى الكائنات الجزئية بادئين بالنبات والحيوان، حتى نصل إلى الإنسان الذي يدل تدبير بنيته بنوع خاص على مقاصد «العناية الإلهية»، والذي فضلاً عن الثام جسمه، وعما منح من أعضاء نافعة، يملك عقلاً يجعله شبيهاً بالآلهة. إن هذه المشاركة الطبيعية بين الانسان والآلهة، تسمح لنا باثبات أن العالم قد صنع من أجل الانسان بقدر ما صنع من أجل الآلهة. فكما أن المدينة تبني من أجل الكائنات العاقلة، كذلك يُبنى العالم من أجل الآلهة والانسان. ولوجود كل كائن غاية، ولا شيء يحصل عبثاً من غير قصد، بل أن الأخس موجود من أجل الأرفع وخادم له. فالنبات والحيوان وجودهما لأجل الانسان، الذي هو بدوره مدار الطبيعة ومركزها وعلتها الغائية. فالعالم هو، قبل كل شيء «مقام الآلهة والبشر والأشياء المصنوعة لأجل الآلهة والبشر»، وهو ما فيه ليس له غاية إلا الإنسان. ولقد غالى الرواقيون كثيراً، إلى حد السخف، في القول بغائية خارجية، فعزوا مثلاً إلى البراغيث وظيفة ايقاظنا من نوم ثقيل، وإلى الفئران وظيفة إجبارنا على السهر على حسن ترتيب أمورنا وحوادثنا.

وهكذا فإن الرواقي لم يتصور الله فقط بصفته «ناراً صانعة تعمل باستمرار في توليد الأشياء»، أو «عسلاً يسيل عبر

المشتركة. ومن ثم، في سنّ الرابعة عشر، تصبح هي ذاتاً مولداً قادراً على خلق موجودات أخرى حية.

والنفس الناضجة في طبيعتها ووظيفتها مختلفة عن تلك التي قال بها الأفلاطونيون والأرسطيون. فالأنفاس الثانية، التي قال بها الرواقيون، ذات طابع وراثي، أي أنها مبدأ متعلق بالوجود المتوارث الذي يمرّ بمراحل مختلفة من التصور. وهي ليست أجزاء تابعة للنفس، وإنما هي بالأحرى النفس المسيطرة ذاتها في انتشارها عبر الجسم، وهي بالتالي لا تؤدي أبداً إلى الإخلال بمبدأ وحدة النفس. وهي، أخيراً، نتيجة لنظري التجاذب والتوتر الأساسيتين في فلسفة الرواق.

يطلق الرواقيون على ذلك الجزء من النفس، الذي تحدث فيه التصورات والتصديقات والنزوعات، اسم الجزء المسيطر، أو التفكير. وتفيض من هذا الجزء، المتموضع في القلب على شكل نفس ناري، سبعة أنفاس نارية: خمسة أنفاس منها الحواس الخمس، تمتد في الأعضاء حيث تستقبل الانطباعات الحسية وتنقلها إلى المركز؛ والنفس السادس هو نفس الصوت، أو الروح المنطلقة من الجزء المسيطر عبر الأعضاء الصوتية؛ والسابع هو النفس المولد الممتد من الجزء المسيطر أو الرئيسي حتى الأعضاء التناسلية، وهو ينقل إلى المولد شذرة من نفس الأب.

ولهذه النفس الواحدة، التي بفضلها يتمكن الإنسان عن طريق العلم والعقل العيش بتوافق وانسجام وحكمة مع العالم، وظيفتان: وظيفة ذات طابع بيولوجي، أي ذات طابع حركي أو نباتي، ووظيفة ادراكية. وبتعبير آخر، للنفس ثلاث وظائف أساسية: التفكير الذي ينشأ عن انطباع الموضوع الخارجي في جوهر النفس؛ والنزوع الذي هو وظيفة اختبار الرغبة والاشمئزاز؛ والتصديق القائم على ربط التصور بالنزوع. فالصفة الذاتية المميزة للنفس العاقلة هي أن إيجابية النزوع لا تولد مباشرة من التصور، وإنما بعد أن تكون النفس العاقلة الخاصة بالإنسان قد منحت، بطوع إرادتها، التصورات موافقتها أو تصديقها، بحيث أن كل رفض من قبلها يمنع الفعل. فللعقل إذن القدرة على ألا يعطي موافقته إلا للتصورات الحقيقية وألا يتبع إلا النزوعات المتوافقة مع الطبيعة. وهكذا يصبح النزوع عاقلاً، بل إرادة. ولما كانت النفس البشرية عقلاً محضاً، فإنه من العسير أن نتصور كيف يمكن للذيلة أن تشقّ طريقها إليها.

وصفة الكلام أن النظريات الرواقية حول النفس خلت من أي اتجاه أخروي، فلم تؤكد، بعكس أفلاطون والعقيدة الدينية، معاقبة الأشرار ومكافأة الأبرار. واقتصرت اهتمامات

يمكن أن توجد، لو لم توجد في الوقت نفسه شرور؛ ذلك أن الخير ضد الشر، ولا وجود للضد الا بضده». أما حجته الثانية، فكانت أن الله يريد بطبيعة الحال الخير، وذلك هو قصده الأول. ولكن ما كان له أن يصل إليه إلا إذا لجأ إلى وسائل قد لا تكون بحسب ذاتها براء من المحاذير. فرقة عظام القحف، الضرورية لبدن الإنسان، لا تخلو من خطر على سلامته. والشر في هذه الحالة ملازم ضروري للخير. وثمة حجة ثالثة يمكن استنتاجها من خلال العبارة التي وردت في تسيبحة اكلينانس لرفس: «ولا شيء يحدث بدونك، خلا الأفعال التي يرتكبها الأشرار في جنونهم». فالشر الاخلاقي يعود هنا إلى حرية الإنسان في ثورته على القانون الإلهي، على حين أنه يعود في الحجة الأولى إلى ضرورة وجود توازن متناغم. وهذان تفسيران متناقضان، كما يقول إميل برهيه، ما استطاع الرواقيون قط أن يجتاروا بينهما. ومهما يكن من أمر، يبقى القانون الإلهي الذي تخضع له الأشياء كلها وبشكل خاص الإنسان، في سبيل خيرها الأكبر، هو الحقيقة الوحيدة. وهنا نصل إلى الإنسان الذي هو، كالحوانات، كائن حي، وإن كان يتميز عنها بالعقل. تتفوق الحيوانات على النباتات والجمامد بأن لها، بالإضافة إلى البنية والطبيعية ملكتين مترابطتين هما: النزوع والقدرة على التصور. والإنسان يملك بالإضافة إلى ذلك، نفساً عاقلة هي جزء صغير من النفس الإلهي المغموس في الجسم البشري. أما نظرية النفس الفردية لدى الرواقيين، فهي كنظرية نفس العالم، عقلانية وحركية وروحية. فهم ينفون وجود النفس في النباتات، ولا يقرون بها إلا للحيوان. كما أنهم ينكرون العقل على الحيوان انكاراً باتاً، محتفظين بذلك للإنسان بمكانة سامية.

والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية؛ وهي - وإن كانت نفس كل فرد لا تأتي مباشرة من الله - تنطلق من الله إلى الإنسان بأن تنبث في الإنسان الأول، ومن بعد هذا تنتقل من الولد إلى الطفل في فعل الانجاب. أما قبل الولادة، فقد افترض الرواقيون القدامى أن النفس الناري المنقول عن الأب لم يكن في أول الأمر نفساً، وإنما هونوع من القوة النباتية التي تنظم الجنين وتتيح له أن يحيا حياة نباتية. فالجنين المرتبط بأمه بالحبل السري يشبه نبتة تحمل إليها الجذور المواد الغذائية. ثم في لحظة الولادة يرد النفس الناري بفعل الهواء البارد الخارجي ويقسو ويصلب كالحديد المسقى ويصير هو ذاته نفس الحيوان. وعندها تصبح النفس قادرة على التصورات المحددة وعلى الاستجابة بتحريضات من الانطباعات التي تتلقاها. وفي سن السابعة تصل النفس إلى تفتحها الكامل عندما تتلقى المفاهيم

جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبه للبقاء متصل بارادة الطبيعة الكلية وتابع لها. كما أنه يضع الحكمة والخير في مطابقة إرادته للارادة الكلية، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع أو مضار، لا خيرات وشروراً.

فالخير أن يحيا الكائن الحي بتوافق مع طبيعته الذاتية، أو أن يحيا بتوافق مع عقله، إذا كان الأمر متعلقاً بالإنسان. بيد أن الإنسان حيناً يحيا وفقاً لما يراه العقل، لا يتفق مع ذاته فقط، بل يتفق مع جملة الأشياء أيضاً، لأن العقل لا يخص الإنسان وحده، بل يخص العالم أيضاً. وهذا يعني أن العقل الانساني هو جزء من العقل الكلي، أي أننا بالعقل نحيا في اتفاق مع ذواتنا ومع العالم في الوقت ذاته.

الخير والفضيلة شيء واحد، ومن الصعب جداً أن نميزهما من بعضهما البعض، فكلاهما نفس ومحمد ونافع، بل ضروري لا غنى عنه. كما أن السعادة أو الخير، لدى فلاسفة الرواق، لا يعودان هبة إلهية تضاف إلى الفضيلة من الخارج. هذه الفضيلة ليس لها أي موضوع خارجي تسعى إليه، أو أية غاية تلتفت إليها، لكنها هي نفسها هذا الموضوع وهذه الغاية، إذ تنتهي عند نفسها، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة. وهي بخلاف الفنون الأخرى، غير قابلة للتقدم، ولا تقاس قيمتها بغاية تحققها، ولكنها هي الغاية تُشهى لذاتها. فهي كاملة منذ البداية، تامة في جميع أجزائها.

لهذا كانت الفضيلة، علاوة على كونها واحدة وكلاً لا يقبل الانقسام، استعداداً ثابتاً متطابقاً مع العقل. وعلى هذا المعنى أطلق زينون اسم «التصر». وخلافاً لما قام به أرسطو حيناً ميز بين فضائل الرجل والمرأة وكذلك بين فضيلة الغني وفضيلة الفقير، تخشى زينون الفصل بين الفضائل والتفريق بينهما. إذ إن أي تمييز من هذا القبيل لا يعود وارداً متى ما صارت الفضيلة هي العقل الكلي، حتى أن الله نفسه ليست له من فضيلة غير تلك التي للإنسان. وإذا تكلم زينون على الفضائل، فإنه يجب أن يفهم أن هذه التعددية ليست سوى وجهات للفضيلة الأساسية مختلفة اختلاف الأحوال: الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق. فالحكيم هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة، إنما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية، معتبراً الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والموضوعات المضادة لها منبوذة، دون أن يتعلق بموضوع، ودون أن يريده كما يريد الخير. ويسدو أن كليانتس ألح أكثر من معلمه على الوجه الإيجابي لهذا العقل الكلي حينها

الرواقين على القبول ببعض الاعتقادات الدينية وترويحها: فهذا زينون يقول إن النفس، بعد الموت، تستمر في الوجود الفردي، ولكنها تنتهي في التشتت؛ وهذا كليانتس يؤكد أنها تختفي في الحريق العام للعالم؛ أما كريزيبوس فإنه يعتقد أن أنفس الشريرين هي وحدها التي تختفي بموت الجسم، ولكن أنفس الأبرار الصديقين فإنها تدور - كما تفعل النجوم - حول الأرض، فتأخذ بذلك الشكل الكوكبي.

إذا كان المنطق يبين لنا كيفية اشتباك الاحداث، والطبيعات تربينا كيفية ارتباط الأشياء والموجودات ببعضها البعض، فإن الأخلاق ستعلمنا كيفية تتابع أفعالنا.

وسوف نتبع، في عرضنا لهذه الأخلاق، الخطة التي أشار إليها ديوجونيس اللايرسي، وهي عينها خطة كريزيبوس وورثته وصولاً إلى بوزيدونيوس. هذا علماً أن زينون السقي وكليانتس عاجلوا هذا الموضوع، ولكن بشكل مبسط مركزين اهتمامهما على تمييز المنطق من الطبيعيات. وهذه الأقسام هي: النوازع، الخيوس والشرور، الفضيلة، الخير المطلق، القيمة الأولى، الأفعال، التصرفات المناسبة، التشجيعات، الروادع.

إذا كانت الطبيعة تتجه عفواً دون تصور أو شعور في الجهاد والنبات. فإن الغريزة تتجه إلى غاياتها مع تصور وشعور في الحيوان ومع العقل في الانسان. وعلى الانسان أن يبحث في نفسه عن العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات، وأن يترجم عنه بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل. والواقع أن غريزة الحفاظ على الذات هي النزوع الأول والأساسي الذي لا يقبل انفصلاً عن معرفة الذات ولا يمكن أن يتقدم عليها. وقد وهبتنا الطبيعة هذا النزوع الذي يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد، فنطلب ما ينفعنا ونتجنب ما يضرنا بالطبع. وخلافاً للأبيقوريين الذين أكدوا أن النزوع الأول منصرف إلى اللذة، فإنه يدفعنا عند الرواقين إلى صيانة أنفسنا بأنفسنا، وكان الطبيعة عهدت بنا إلى أنفسنا، إذ أعطتنا منذ البدء الحس والرعي بذواتنا. فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقي كيانه. والصغار قبل تذوقهم المتعة أو الألم، تبحث عما يفيدها وتهرب مما يضرها، كما أنها لا تستطيع أن تتعود على تذوق أية متعة كانت ما لم يكن لديها شعور بذواتها وحب لذواتها ومن هنا يجب أن نستنتج أن حبها لذاتها كان أول مبدأ.

وإلى جانب هذا النزوع الأول والأساسي وهبتنا الطبيعة أيضاً نزوعات خاصة طيبة، تكون موضوعاتها موافقة كذلك للطبيعة. والحكيم هو ذلك الانسان الذي يدرك بالعقل أنه

وتساعد البيئة - على ذلك بما تفرضه على الاطفال من مفاهيم حول الخير والشر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة. فتقلب النزعات انفعالات مسرفة مضادة للعقل، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة.

فالانفعالات، اضافة إلى أنها مخالفة للطبيعة وللعقل هي حالات من أحوال النفس المرضية: إذا كان جهازنا العضوي معرضاً للمرض، كالرشح وغيره، فإن «دور الفيض من الآراء الخاطئة والصراعات المتولدة عنها تحرم النفس من الصحة وتجعلها مريضة» معرضة لأحد الانفعالات الاساسية، كالقلق والألم والرغبة الحسية والمتعة. فكما أن أمراض الجسم ضعف له كذلك، فإن أمراض النفس ضعف لها، وإذا كانت العلة الأولية للانفعال هي «ضعف للنفس»، فإن الانفعال الذاتي هو «تصديق ضعيف». هذا الانفعال الذي ينجم عنه وقائع مثل انقباض النفس في الحزن وانبساطها في الفرح، عابر وغير ثابت، وقد ينمو ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، مثل الطموح أو كره المجتمع. والواقع أن فلاسفة الرواق يؤكّدون أن الانفعال صادر عن جانب غير عاقل في العقل، أو بالأحرى أنه العقل وقد صار غير عاقل بترaxي النفس وجريها مع النزوعات المسرفة والأحكام الكاذبة.

وميجيء الرواقين لم يعد الانفعال من انتاج الآلهة، كما كان الوضع في الاسطورة اليونانية البدائية، بل من نتاج الانسان. هذا الانسان لم يعد منفصلاً ضمن لعبة القوى المتعالية التي لا تستطيع مقاومتها، بل أصبح تقريباً أمام مفهوم تعقلي للانفعال. «فإضلال الفكر يأتي من الخطأ» الذي منه «يتولد الكثير من الانفعالات، علل الاضطرابات». وهذا المفهوم مهّد الطريق، في مراحل لاحقة، لسمام ظهور علم المداواة لعلاج بعض الأمراض النفسية الناجمة عن الانفعالات التي إنما هي نوع من الأمراض النفسية والعقلية.

فطمأنينة الرواقي متمثلة بالرصانة العقلية البعيدة عن الانفعالات والمخيلة، التي إن سيطرت عليه منعت من ادراك الاخطار الحقيقية، وجعلته كالطفل يصدر أحكاماً انفعالية ولا يستطيع التحرر منها إلا عند نضوج عقله. وبالجهد العقلي نفسه يكشف الانسان الغاية التي من أجلها قام بجميع الأفعال التي يخلق به القيام بها. وبما أن هذه الأفعال تحدث بقوة العقل الكلي، أو إرادة الله، أو القدر، فلن يكون للغاية قوام إلا في موقف داخلي للإرادة. فإذا انصاع كل موجود وجوباً للقدر، رغم معارضة العقل لذلك فإن الحكيم يقبل، عن نبصر، بالاحداث الناجمة عن القدر. وإذا كان الشرير يساق بالقوة الى هذه الاحداث، فإن الحكيم يقصدها بطوع وإرادته، إذ أنه

عرّف الفضيلة الرئيسية بأنها توتر، هو الشجاعة، إذا كان الاحتمال هو المطلوب، وهو العدالة، إن كان التوزيع هو المقصود. ويأخذ كريزيوس بزعة زينون العقلية، ويرفض أن يرى في التوتر شيئاً آخر سوى مصاحبة الفضائل. ومع أنه سلم بتعدد الفضائل فإنه رأى، كريزون، انها أوجه متعددة للفضيلة الاساسية، ومرتبطة ببعضها البعض برباط دقيق، بحيث أن من حاز على واحدة منها حاز على جميعها. لكن هذا لا ينفي أن كل فضيلة تُمارس في حقل خاص من حقول الفعل وأنه ينبغي تعلمها على حدة.

بيد أن النوازع الأولى لا تدمم مستقيمة، بل تتحول، لا سيما تحت تأثير الوسط الاجتماعي، إلى انفعالات وأهواء من قبيل الحزن أو الخوف أو الشهوة أو اللذة، فتعكر صفو النفس وتنهض عائقاً في وجه الفضيلة والسعادة.

والانفعال حركة للنفس تابعة لجمال النوازع، وهو معاكس للعقل وبالتالي للطبيعة. لكن كيف يكون الانفعال ممكناً إذا كان النازع حركة طبيعية وعقلية، كما رأينا ذلك سابقاً؟ وكيف يمكن للنوازع أن يكون غير عقلي ومعاكساً للطبيعة مع الاستمرار في كونه نازعاً؟ ثم كيف يمكن أن يتعارض ما ينجم عن الطبيعة مع الطبيعة؟ إذا كنا نجد في مسألة سقوط النفس عند افلاطون من موكب الآلهة واتحادها في الجسم حلاً لهذه المعضلة، وإذا كانت المسيحية قد عبرت عن المسافة التي تفصل الانسان عن الله بادخالها مفهوم الخطيئة الأصلية، فإننا لا نجد شيئاً من هذا القبيل في الفلسفة الرواقية. إن مشكلة الانفعال تطرح على علم النفس الرواقي مشكلة معقدة: فلو كان جوهر النفس عقلاً، فكيف لها أن تنطوي على جانب غير عقلي متمثل بالانفعالات المعاكسة للعقل؟ وكيف اذن يصبح النزوع الطبيعي العقلي والشبه إلهي غير عقلي، ويتحول إلى انفعال؟

لم يتمكن افلاطون وأرسطو من تفادي هذا الإشكال الا بتسليمهما بوجود أجزاء غير عقلانية في النفس. ولكن هذا الطرح اضافة إلى أنه يجرح نزعة الرواقين العقلانية التامة يقف عاجزاً عن تعليل بعض عناصر الانفعالات والاهواء. وبالفعل، يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن النزوع لدى الانسان غير ممكن ما لم يكن مرفقاً بالتصديق، وما يصدق على النزوع يصدق على الانفعال.

وهكذا فإن الانفعال هو، كما يقول كريزيوس، حكم وعقل، ولكنه «عقل لاعقلي»، أي متمرد على العقل. وهذا ما يتضمن عنصراً لا يمكن ارجاعه إلى العقل، وإنما إلى انحراف النزعات، باتخاذ اللذة الناشئة عن ارضائها غرضاً وغاية،

إضافة إلى أن هناك حالات يجد فيها نفسه مضطراً إلى الامتناع عن أداء واجباته العائلية أو السياسية.

إن نفي الصفة المطلقة عن الوظيفة أو عن الواجب أدّى إلى ازدهار أدب النصائح أو الأخلاق العملية، التي تنحي جانباً المبادئ المجردة لتدرس الحالات الجزئية الفردية. والأخلاق الرواقية لا تبارح أبداً مجال وصف الإنسان الفاعل، فهي لا تنشأ أي خبر خارج نطاق الاستعداد الارادي. وهذا يعني أنها لا تتحقق بتسامها إلا عند الإنسان الفاضل أو الحكيم الغني الذي يعيش وفقاً للطبيعة والعقل، وهو، بالتالي، خالٍ من الانفعالات والتكبر والعطف. إنّه المخلص والتقي الذي لا يعرف الألم، والعالم السامي، والبريء، والاجتماعي، هو وحده الحرّ، لأنه يعلم مع إبيكتاتوس، «أن لكل شيء ممسكين، بالأول نحمل الشيء وبالأخر لا نستطيع ذلك». والحكيم هو الذي يعلم أن الأشياء المتعلقة بنا هي فقط أفعالنا، ولهذا فإن لا شيء يدهشه حتى الموت، الذي لا يمكن أن يكون شراً، ولكن رايه فيه هو الشر. أما الحكمة، فإن المرء لا يمكن أن يؤتاها الا دفعة واحدة، فهي كالفلسفة لا تحتل التقدم. ويؤكد إميل برهيه أن «ما رمى اليه الرواقيون القدامى ليس على وجه التعيين التقدم الأخلاقي، وإنما هو، كما قال كليمنصوس الاسكندراني، نوع من استحالة باطنية تغير الإنسان بأكمله إلى عقل محض، وتبدل مواطن المدينة إلى مواطن عالمي».

ومواطنة cosmopolitisme الرواقيين العالمية هي تطبيق اجتماعي وسياسي لنظريتهم في التجاذب الكلي. فوطن الحكيم ليس فقط البلد الذي فيه ولد، وإنما العالم بأسره، أي «المدينة الإلهية» التي يرفرف عليها الحق دائماً. والبشر جميعاً يمتون بصلة نسب إلى هذا الوطن الكبير، مهما كان وضعهم الاجتماعي، ومهما كانت قوميتهم. انهم اخوان جميعاً من حيث انهم يتمتعون بالعقل ويتوخون الفضيلة.

وهذه الفكرة قديمة جداً تعود إلى أفلاطون وأرسطو اللذين أرجعا وحدة العالم ونظامه الى واحد حق وعقل منظم للأفلاك وحركاتها. ولما أتى الاسكندر مهد، بفتوحاته العسكرية وبفكرة واحدة أفلاطون وأرسطو، الطريق أمام فكرة المدينة العالمية التي تضم جميع الشعوب على حد سواء، تحت لواء قانون واحد وحكم واحد، هو حكم هذا الإله. وقد صاغ زينون هذه الفكرة في صورة واضحة نهائية، من خلال نص ذكره بلوتارخوس في صدد حديثه عن كتاب زينون المفقود في الجمهورية. يؤكد زينون في هذا النص أن «الناس يجب ألا يتفرقوا في مدن وشعوب لكل منها قوانينها الخاصة: لأن كل

يعلم أن القدر يريد مشوّهاً أو فقيراً وهو يقبل بهما.

بيد أن الاستعداد للخير أو للشر لا يبقى داخلياً، بل يحض، على العكس، على الفعل والعمل، وبهذا نصل إلى جوهر الأخلاق الرواقية التي تحت مريدتها على أداء وظائفهم. ومع أن الرواقية قد رفضت، في البدء، فصل الحياة التأملية عن الحياة العملية، فإن هذا الفصل، بفعل تعاليم أفلاطون وأرسطو، قد وقع فعلاً. تبدو الاخلاق الرواقية للوهلة الأولى وكأنها تنطوي على صعوبة مستعصية تقول بجمود الإنسان الكامل ووقوفه مكتوف اليدين أمام كل ما يحدث. وبالفعل يُجمع الرواقيون على كل شيء سيان، باستثناء الحكمة، وأن ما يقع لنا لا ينطوي، بالنسبة لنا، على خير أو شر. وهذا معناه أنه لا حاجة لأن نطلب ضدّاً دون الضد الآخر، كالغنى مثلاً بدل الفقر. أو المرض بدل الصحة. فالصحة والغنى أثنى في نظر الإنسان الناقص وأعظم قيمة من المرض والفقر، لأنها أكثر موافقة لطبيعته وأقدر على إشباع نوازعه ورغباته. أما بالنسبة للإنسان الكامل، فإن الصحة والمرض ليسا من منزلة الإرادة المستقيمة، هدف هذا الإنسان، لأنها مستقلة تماماً عن أي منهما، رغم أنها قائمة فيها، ومن ثمّ فهي ذات قيمة لا تضاهي. ولكن هل هذا يعني أن ليس لإحدى هاتين الحالتين، بالنسبة للإنسان الكامل، قيمة تفوق قيمة الحالة الأخرى؟ كلا، بكل تأكيد، لأن ما يميز الإنسان الكامل هو أنه لا يتعلق بأحدهما أكثر مما يتعلق بالآخر، خاصة وأن تعلقه مشروط، إذ أنه سيختار المرض، مثلاً، لو علم أنه مرام القدر، ولكن إذا تساوت الأشياء وتعدلت فسيختار الصحة. وبشكل عام، يعتبر الإنسان التام، دون أن يريد الأشياء كما يريد الخير، أن الأشياء الموافقة للطبيعة أشياء مفضلة، وأن الأشياء غير الموافقة للطبيعة أشياء غير مفضلة.

وهكذا يصبح في وسع الرواقيين أن يضعوا لائحة بالأفعال اللائقة، التي هي أشبه بوظائف الكائن العاقل، أو بواجباته كالوظائف السياسية والواجبات العائلية. واداء هذه الوظائف، التي هي ليست خيراً ولا شراً، يمكن أن يكون مطلوباً من بني الإنسان قاطبة. وهكذا تظهر أخلاق ثانوية، سي أخلاق الناس الناقصين التي هي في متناول الجميع. وبفضل هذه الأخلاق العملية (الأخلاق النصحية)، التي تطورت فيما بعد، شقت الرواقية طريقها إلى حياة عامة الناس. ومع أن واجبات كل من الحكيم والإنسان الناقص واحدة ومتماثلة، فإن سلوكهما ليس واحداً إلا في الظاهر. فحيثما ينجز الإنسان الناقص واجباً عادياً ينجز الحكيم واجباً كاملاً، أو عملاً مستقيماً، وذلك بحكم توافقه الواعي مع الطبيعة الكلية،

الناس مواطنون، ولأن لهم حبة واحدة ونظاماً واحداً للأشياء كما هو حال القطيع الموحد في ظل قاعدة قانون مشترك. وما كتبه زينون في حلمه. قام الاسكندر بتحقيقه. . . لقد جمع في اناء واحد كل شعوب العالم قاطبة. . . وأمرها بأن ترى في الأرض وطنها، وفي جيشه قلعتها الحصينة، وفي أهل الخير أهلها، وفي الاشرار أغراباً».

والواقع أن السمة الجديدة لفكرة مواطنة الرواقين العالمية متمثلة بالظروف السياسية والاجتماعية لمدينتي أثينا وروما. فهاتان المدينتان، بعد ازدهار الرواقية فيهما، فتحتا الأبواب أمام التأثيرات الأجنبية. كما أن سكانها من الرواقين كانوا من الأجانب الذين كانوا يتكلمون يونانية رديئة. وهاتان الفترتان، فترة أثينا، حيث أن كل ما هو غير يوناني كان يعتبر بربرياً، وفترة روما، حيث وضع المواطن الروماني قوات جيشه وقانونه وحضارته مقابل ما هو غير روماني، حملتا الرواقي على تبني شمولية القانون الكلي، ليعم الطبيعة والمدن معاً. فالرواقي هو إذن من يعلم أن «ما هو غير مفيد بالنسبة لجماعة النحل، هو أيضاً غير مفيد بالنسبة للنحلة».

وهكذا تميزت المدرسة الرواقية من المدرسة الكلية التي اعتبرت أن الحكيم هو الذي يعيش في المجتمع مع ذاته، لأن للقدرة تعقيدات ناجمة عن أن الاحداث والناس أمور مرتبطة ببعضها البعض. كما أن المدرسة الرواقية رفضت أخلاق الهرب والمخلص فكانت نزعتهم، بعكس الكليبيين والايقوريين، إيجابية. هذه النزعة حملتهم على وضع طابعهم الأبدي على العالم الهيليئي: طابع مواظتهم العالمية، ومفهومهم للحكيم، وموقفهم السياسي الواضح جداً.

ولكن هل لهذه الدعوى الرواقية في الامبراطورية الواسعة قوة سياسية ذات كيان مادي؟ الواقع أن الرواقين أرادوا من هذه الامبراطورية أن تكون جامعة روحية - لا قوة سياسية - تقوم قبل كل شيء على وحدة المعرفة والإرادة. ومع ذلك فإنها، كما يقول عثمان أمين «أحدثت، على مر الزمان، أثراً بعيدة المدى: فقد استطاعت أن تلقي طابعاً قوياً على فكرة القانون عند الرومان، وبقيت عند شرعيتهم مصدر إلهام، كما استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة؛ وأن توحى إلى جان جاك روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظراتهم عن اخاء بني الانسان وحقوقهم في الحرية والمساواة».

وصفوة القول أن الرواقية أقل اصطفاً بالروح اليونانية من

أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة اليونانية. وكان الرواقيون الأولون سورين في كثرتهم الغالبة، كما كان معظم الرواقيين المتأخرين من الرومان. ويلاحظ أوبرقغ Ueberweg، بحق، أن اليونان حين أخذوا في صيغ العالم المتأخر بالحضارة اليونانية، أسقطوا من هذه الحضارة عناصرها التي تلائم اليونان وحدها. وكانت الرواقية - خلافاً للفلسفات الأخرى التي سبقتها - ضيقة في أفقها العاطفي، بل كانت متعصبة لتعاليمها تعصباً أعمى بوجه من الوجوه، لكنها إلى جانب ذلك كانت تمثل تطوراً عميقاً في التفكير اليوناني، وتحتوي على عناصر دينية أحسن العالم أنه بحاجة إليها، وظهر أن اليونانيين عاجزون عن إعداد العالم بمثلها. وقد صادفت الرواقية هوى عند الحكام إلى درجة أن «كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون قد أعلنوا - كما يقول جلبرت مري - أنفسهم رواقين».

والحقيقة أن الرواقية كانت مرحلة حاسمة في تقدم المذهب الانساني في المعرفة الذي وثق فيه البعض، فحلت حكمة الرواقين العقلية اللانفعالية محل «حكمة التعجب» التي قال بها أفلاطون. وهكذا تولدت، مع الرواقين «أنسية المعرفة»، أساس «الأنسيات الوضعية المعاصرة». فعلى طريق المذهب الرواقي، إضافة إلى المذهب الأبيقوري، نجد أن بذوراً من الفكر كانت من قبل لا تكاد تلمس، قد لها أن تنمو وتزدهر. ولعل المادية وجدت - كما يقول البري ريغو - فيها لأول مرة صيغها الأساسية. وبجهود رجال الرواقية أيضاً استطاعت الإلهيات المبنية على العقل أن تتكون وتتضح، وأصبح هناك اعتقاد جديد في الآلهة يفرض نفسه على أناس يتعلمون كيف يصلون لأنفسهم وكيف يعتمدون عليها.

بيد أن الرواقية لم تكن أبداً فلسفة شعبية، ولم تنتشر بين الناس من كل الأنساب والأصول، بل كانت وفقاً على الارستقراطية المثقفة. ومن مبادئها أن جميع أفعال الحكيم فاضلة، وجميع أفعال الجاهل رديئة. ولم يبذل رجالها أي مجهود لتخليص الجهلاء من شقائهم، بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم أطفالاً يتركون وشأنهم. ومع أن الرواقية لم تعرف بعد مرقص أوريليوس أسماء لامعة، فإن الأخلاق الرواقية استمرت راسخة خلال العصور القديمة والوسطى والنهضة والحديثة؛ وربما كان المزج بين الأخلاق العملية، التي عظم شأنها إبان الرواقية المتأخرة، وبين المثل العليا النبيلة هو الذي جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعاً خلال تلك القرون العديدة. ودون أي شك، فإن فلاسفة المدارس الأخرى اطلعوا على تعاليمها، فشرحوها وانتقدوها وتأثروا

الرومنسية (في الفن)

Romantism
Romantisme
Romantismus

مع نهاية القرن الثامن عشر شهد العالم الغربي صراعات فكرية وخلافات حادة بين مختلف التيارات الفنية، الممثلة بالكلاسيكية، والرومنسية، والواقعية، وقد لاجد تفسيراً لهذه الحالة إن لم نأخذ بالاعتبار تلك التحولات الكبرى التي أحدثتها، داخل المجتمع الغربي، الثورة الفرنسية 1789-1794، وحروب نابليون، وما تبعها من تطور اقتصادي، وأزمات حادة، وثورات داخلية، دفعت إليها التناقضات الاجتماعية والنظريات الثورية المطالبة بالاشتراكية. فكان لا بد من أن تبدل المفاهيم العامة والنظريات الجمالية، على أثر التطور العلمي والتقدم الصناعي، وبروز النزعات القومية، وكذلك الانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى خارج أوروبا. وبسبب مختلف هذه العوامل، كان من الطبيعي أن تبدل أيضاً ملامح العمارة مع استعمال الحديد على نطاق واسع، خاصة في بناء الجسور والمعامل والأسواق والمحطات. فالهندسة المعمارية لم تعد مجرد فن، بل تحولت في جزء كبير منها إلى علم. وكان للاكتشافات الأثرية التي بدأت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فضلاً عن مذكرات الرحالة وتبادل السلع التجارية - ومنها الحرف والأعمال الفنية الشرقية - أن عرّفت الغرب إلى عوالم جديدة كانت ما تزال مجهولة: بابل وأشور ومصر، ثم الصين واليابان والهند.

ويظهر النزعات القومية في البلاد التي بدأت تفتش في ماضيها عما يدعم استقلالها، انعكست في الفن مظاهر الأزمات السياسية والاجتماعية، وتجلت بوضوح في تيارين رئيسيين: الأول يدعو للتمسك بالقديم، المتمثل بالكلاسيكية اليونانية الرومانية؛ وذلك لبناء عالة الخاص انطلاقاً من هذا النموذج المتلائم مع ذوق البرجوازية ومفاهيمها؛ أما التيار الثاني فيطالب بالعودة إلى منابع والأصول المحلية، المعبرة عن طموحات قومية، ويسعى لأن يجعل من المخيلة مصدر الهام وابداع فني.

أي في الوقت الذي كانت فيه أوروبا عامة، وهي المشبعة بالثقافة اللاتينية، قد انطلقت في بناء حضارتها من ثوابت العقلانية والنظام، نجد أن البلاد الشالية، بعد أن تركزت

بها. فقد تضمن تعليم افلوطين نقداً للعديد من نظرياتها في الطبيعيات، على وجه التعيين؛ كما أكثر شراح أرسطو من الاستشهاد بها، ليثبتوا تعارضها مع أفكار معلمهم. ومن جهة أخرى أمسى أخلاقو المدرسة الرواقية، مع نظائره من الكليبيين، ملكاً مشاعاً بين الجميع، فأقبل المسيحيون والوثنيون، على حد سواء، على هذه التعاليم الغنية مقتبسين منها كل ما يشدون به أزر الأخلاق. ورغم تناقض التعاليم الرواقية مع العقائد المسيحية تأثر المفكرون المسيحيون منذ القرن الثامن بما أتت به الرواقية من تفصيل القول في الفضائل والذرائل، وفي صفات الله، وفي العناية الإلهية، علماً أنها هي نفسها مدينة للأفلاطونية بالشيء الكثير في هذه الأمور الثلاثة وما يتصل بها. وقد تسرب الكثير من الآراء الرواقية إلى الفلسفة الإسلامية وهذا ما نلمسه في رسائل إخوان الصفا حول مسائل كثيرة منها في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم. وما الأخلاق عند ديكارت إلا الأخلاق الرواقية. وما مذهب سبينوزا إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي. وما الأخلاق عند كانط إلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة.

مصادر ومراجع

- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، القاهرة، 1945.
- بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، بيروت، 1984.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط 5، القاهرة، 1970.
- Bréhier, Emile, *Chrysippe et l'ancien Stoicisme*, nouv. éd., Paris, 1951.
- ———, *Etude de philosophie antique*, Section C, Paris, 1951.
- ———, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1967.
- ترجمة جورج طرابيشي بعنوان تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، 1982.
- Brun, Jean, *Le Stoicisme*, 7ème éd., Paris, 1976.
- *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*.
- ترجمة عربية بعنوان الموسوعة الفلسفية المختصرة، لفؤاد كامل، جلال العشري، عبدالرشيد الصادق، إشراف زكي نجيب محمود، القاهرة، 1963.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967.
- Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy*, 1953.
- ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد بعنوان تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1984.
- Werner, Charles, *La Philosophie Grecque*, Paris, 1979.
- ترجمة تيسير شيخ الأرض بعنوان الفلسفة اليونانية، بيروت، 1968.

غان فينانس

المدافعين بعناد واصرار عن مواقفهم، والرومنسيين التواقين إلى عوالم جديدة. لذلك بدا القرن التاسع عشر، على حد تعبير رينيه هوينج، وكأنه «حقبة جوهريّة»، «كل الماضي ينتهي إليه، وكل المستقبل يبدي بذوره فيه».

1 - التيارات الفنية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر:

قبل الحديث عن الرومنسية لا بد من الإشارة إلى ما عرف باسم الكلاسيكية المحدثّة، لا لأنها تمثل الحركة الفنية التي سبقت الرومنسية وعاصرتها وحسب، بل لأنها تلتقي معها أيضاً في أمور كثيرة رغم التناقض الظاهري واختلاف المثالية التي تدافع عنها. والحق أن تأرجح الأفكار الفلسفية في القرن الثامن عشر بين العقلانية والعداء للعقلانية كان له أثر بالغ الأهمية على التيارات الفنية المعاصرة التي كانت بدورها تقترب من المفاهيم الكلاسيكية العقلانية حيناً، أو تبتعد عنها وتقترب من المفاهيم المناقضة لها حيناً آخر، جاعلة من الخيال مصدر إلهام لها، ومقدمة الشعور على العقل. فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا التردد والعجز عن الاختيار بين مختلف الأساليب إلى النزعة التليفية التي اصطبغت بها كل من الكلاسيكية المحدثّة والرومنسية.

غير أن المثالية الكلاسيكية التي كانت على وشك الانهيار في القرن الثامن عشر، تجددت وازدهرت في النصف الثاني من هذا القرن، مع الطراز الامبراطوري، وعرفت شيئاً من الاستمرار في القرن التاسع عشر، ومارست تأثيراً متفاوتاً اصطبط به الطراز الرسمي في بعض البلاد الأوروبية وأمريكا الشمالية. وقد تبنت السلطة الرسمية، في فرنسا، هذا الأسلوب الفني ابتداءً من نابليون، وجعلت منه وسيلة للتعبير عن أغراضها السياسية، بعد أن أصبح، في نظر الكثيرين، مرادفاً لفكرة البلاغة الفارغة والجمود الأكاديمي، ودعي بسبب ذلك، بـ «الطراز الطنان». غير أن هذا الحكم السلبي، وهو الحكم السائد حتى أواسط القرن العشرين، قد تعدّل نسبياً، بعد أن تناولت الدراسات الحديثة، الأكثر موضوعية، الأعمال الكلاسيكية المحدثّة، وفي مقدمتها العمارة، ووضعت هذه الحركة الفنية في مكانها الصحيح.

وكان فنكلمان - وهو المدافع عن الجمالية الكلاسيكية وواضع أسسها - قد حدد نظريته في كتابه: تاريخ الفن في العصور القديمة الصادر سنة 1764 بقوله: «ليس باستطاعتنا، نحن الذين لم نبلغ الكمال، تحديد الجمال الذي هو مرادف

فيها البروتستانتيّة، أكثر تمسكاً بترائها وأعرافها الخاصّة، رغم المظاهر اللاتينية التي نسرت إليها عبر النهضة الإيطالية وكلاسيكية القرن السابع عشر الفرنسيّة. بيد أن هذا الموقف السلبي من الماضي الكلاسيكي، المعترف به رسمياً، والتمسك بماضٍ آخر كانت النهضة قد رفضته أو تناسته لن يقتصر على البلاد الشماليّة، فهما يشكلان ظاهرة أوروبية شاملة تجلت بأشكال متباينة، بل متناقضة أحياناً، لأن أوروبا لم تكن كلها متشابهة في نظمها السياسيّة والاجتماعيّة، ولم تخضع كلها لتيارات ثقافيّة واحدة. وإن خضعت لها أحياناً فإنما بدرجات متفاوتة. وتؤكد هذا الاتجاه الكتب والدراسات النظرية التي وجد أصحابها (أمثال فليبيان، وسوفلو، وبانجيرون) في فنون القرون الوسطى - الرومانسكية، والقوطية خاصة - ظاهرة محلية تجدد العودة إليها. وللمرة الأولى تناول المؤرخون - منذ نهاية القرن السابع عشر - تاريخ الشعوب المحليّة (الكلتيين والغاليين...) ومعطياتها الحضارية ونظروا إليها كمصدر حقيقي لثقافة الأوروبيين ولغاتهم.

وكي تتجنب اللاتينية وتعبّر عن هذا الشعور بالحنين إلى الأصول التاريخيّة المحليّة، حاولت أوروبا، في الشمال خاصّة، أن تواجه الكلاسيكية وتقاليد بنوع من النزوع نحو الاغرابيّة والاهتمام المتزايد بكبار فناني الشمال من القرن السابع عشر، كرامبرانت، وفيرمير ودولف في هولندا، وروبنس في بلجيكا. وفي مجال الأدب والشعر، أعيد صوغ الخيال بالتوجه نحو المواضيع الرومنسية، مع هيري وغري ويونغ في إنكلترا، وتم الانتقال من العقلانية والتمسك بالقديم إلى إدراك جديد للواقع والتاريخ، مع الفئائيين من جماعة العاصفة والانديفانغ Sturm und Drang، أمثال نوفاليس وريختر... في ألمانيا.

ومع هذه الدعوة للعودة إلى الأصول التاريخيّة، شهدت أوروبا تفتحاً وتفجراً لطاقت الشعور، وتحولاً موضوعياً، كان بداية للمغامرة التي قادت الفن الغربي في القرن العشرين نحو آفاق جديدة. وكان هذا التوجه للخلاص من المفاهيم السائدة قد مهد للتحرر من القواعد الكلاسيكية والمناهج العقلانية التي أطبقت بها الثقافة اليونانية اللاتينية. وأهمية هذا التحول ليست فقط في تحطّي الإنسان لهذه المقاييس والنظم الصارمة التي خضع لها طيلة قرون عديدة، بل في استعادته لعفويته وحده، والانتقال تدريجياً، في مجال التعبير الفني، إلى الأهواء والنوازع، ومن ثم اللاوعي، الذي جعل منه السرياليون بعد ذلك المحرك الأساسي للخلق الفني. وقد شهدت أوروبا، بسبب هذا التحول، صراعات داخلية عنيفة بين الكلاسيكيين

المحدثة من عودة الى العقلانية، ورؤية خاصة للطبيعة - يشكل النموذج الذي تتجسد فيه هذه النزعة التلقيفية، ويختلف اتجاهاتها الأسلوبية المتباينة. ففي العمارة، تلقي التكوينات الداخلية من طراز الروكوكو مع الواجهات الخارجية الكلاسيكية. وإن كان المعماريون قد حاولوا الافادة من المكتشفات العلمية المعاصرة، وعمدوا إلى تطوير الأصول التقنية، واستخدموا مواد جديدة كالحديد، إلا أن اهتمامهم الأولى تركزت على الأشكال الخارجية التي بنيت حسب قواعد العمارة القديمة ونظمها المتمثلة بالأعمدة، والثلاث الجبهية، والافريز، والرواق... وهنأ، غابت الأشكال المنحنية أو المتوتية، لتخلي المكان للمخطوط المستقيمة الصافية المميزة لطراز العهد الامبراطوري. وكان تبني نابليون لهذا النمط الفني قد جعل منه الطراز الرسمي الواجب اتباعه في جميع الأشكال المعمارية مهما اختلفت وجهات استعمالها، وأسهم في انتشاره وفي تحوله الى نموذج يقتدى به، خاصة بعد أن فرض هذا الأسلوب الجديد سواء في فرنسا أو في البلاد التي خضعت للنظام النابليوني.

غير أن هذا الطراز الامبراطوري، المنبثق عن طراز لويس السادس عشر، لم تتوضح معالمه بجلاء إلا في الفنون الثانوية - كالفن الزخرفي، والأثاث، والفنون التطبيقية - التي جاءت، في كثير من الأحيان، جافة، جامدة. أما التصوير، فإنه يعكس بدوره، وفي تقليده الرسمي، أي البرجوازي، تطوراً مماثلاً. فاعتمدت الكلاسيكية المحدثة، في البداية، المواضيع النبيلة والمخطوط الصارمة والألوان الرصينة، بعيداً عن أهواء العاطفة. وقد عولجت الموضوعات، المستمدة في معظمها من الأساطير القديمة والتاريخ اليوناني الروماني، بأسلوب يميل الى النحت، حيث بدت الصور المثلثة، الملونة بألوان فقيرة متدرجة، صلبة البنين، شديدة التواء، أقرب الى التماثيل. غير أن هذه المثالية الصارمة دخلتها بعد ذلك عناصر جديدة، وباتت تميل نحو اللين، حتى مع دافيد ابرز ممثلي الكلاسيكية المحدثة. وانا لنجد لدى انغر تحولاً كبيراً، بل انحرافاً عن المثالية الكلاسيكية الصارمة، واتجهاً نحو النعومة والتأنيق اللذين هما التكرار لها. وهكذا، فإن عمل انغر، «المدفوع بميل جامع ودقيق للواقع البرجوازي، فعلاً، قد استهوته شهوانية لا تبحث في الشرق، كما يقول رينه هويغ، الا عن «الحريم»، وتحلم بالأبدان الندية الرخوة، كالتى في الحلم التركي».

أما في البلاد الجرمانية والانكلوسكسونية، فإن مجموعة من الفنانين قد التزمت بمبادئ الكلاسيكية. ولكن بالرغم مما

للكمال». فالجمال «يخس ويتذوق بواسطة العين، لكننا لا نتعرف اليه وندركه الا بالعقل». ولكونه لغة عالمية، «فإنه يقوم من قبل جميع الناس... لذلك فهو غير محدد، ولن يوصف بأية صفة خاصة... وهو يتجسد في الرسم، وفي الشكل الذي هو مدرك ومتفوق على اللون الذي هو محسوس. وهو هادىء ساكن، بينما الحركة هي عارض». وعلى الفنان أن يختار مما يقدم إليه أفضل الاشكال ليصوغ منها الجمال المثالي. هذه النظرية التي اتبعها، من قبل، كلاسيكيو القرنين السابع عشر في فرنسا، والسادس عشر في ايطاليا، نقلها الى اكاديميات اوروبا ومحترفات عدد من الفنانين والكتاب أمثال: رفائيل منغس وهاغدرودن.

ولكن، مع ذلك، فانا ما نزال نواجه آراء عديدة تفسر هذه الحركة الفنية بأشكال متناقضة ومتباينة. صحيح أن الكل يجمع على أن الكلاسيكية المحدثة كانت بمثابة احتجاج على ما اتسم به طراز الروكوكو الزخرفي المزركش من بريق فارغ، وتأنيق، وزيف في العواطف المصطنعة، مطالبة بالعودة إلى الروح العلمية والعقلانية، إلى المنابع القديمة السليمة؛ ولكن البعض يرى خلف تمسك الكلاسيكية المحدثة بالقديم، عنصراً خيالياً، طوباوياً، يقربها من الرومنسية.

فالعودة إلى القديم شأنها تماماً شأن العودة الى العصور الوسطى التي طالبت بها الرومنسية، «لأن العصر الكلاسيكي القديم ذاته بدا عندئذ، حسب تعبير هاوزر، كأنه قد اصبح منبعاً بعيد المنال للثقافة البشرية». فالكلاسيكية والرومنسية قد وجدت في تراث العصور الغابرة مصدراً للإحياء والتجديد؛ غير أن هذا الحنين الى الماضي قد ركز، في الحالة الأولى، على الكلاسيكية القديمة، اليونانية الرومانية، بينما تركز، في الثانية، على الفنون المسيحية الوسيطة، الرومانسكية والقوطية. والكلاسيكية المحدثة التي تبحث عن التوافق والسكون، وعما أسماه فنكلمان «البساطة الرفيعة والعظمة الوقورة» و«تستوحي الأشكال الصافية، البدائية، هي، في نظر اوستري، من طينة الإغريقية الرومنسية» نفسها، وذات سمة مزدوجة ونزعة تلقيفية، اذ تجمع بين «العودة إلى المنابع - الأصول - وبناء عالم أمثل»، فضلاً عن أنها ترتبط بفكرة العودة إلى الطبيعة التي دافع عنها روسو. لكنها الطبيعة «عبر الاغريق ورفائيل»، كما يقول انغر، «الطبيعة التي تحتم (علينا) دراسة القديم كي نتعلم رؤيتها»، على حد تعبير ديدرو الذي يرى «التصوير كما يتكلم الناس في اسباطة».

ولعل فن العمارة - المعبر عما كانت تسعى اليه الكلاسيكية

تمثل في جماعات مختلفة، كان لها مذاهب خاصة وجماليات متباينة أحياناً، كجماعة شليغل في ألمانيا، وشعراء البحيرات في إنكلترا، ورومنسية شارل العاشر في فرنسا. وقد انتقلت هذه الأفكار الجديدة، على تباينها، إلى الفنون التشكيلية التي لم تكن رومنسية إلا بمقدار ما كانت ترتبط بهذه الجماعة أو تلك وبوسائل تعبيرها عن الاحساس الجديد. ولكن رغم الاختلاف بين هذه الاتجاهات الرومنسية وطرق تعبيرها، تجمع بينها مبادئ عامة تقوم على تقابل الأنا والأنا، وتتلخص في مفهومها للفرد، مركز العالم ومرجعه الأساسي، وفي سعيها لفصل «الأنا» عن واقع خارجي تدركه (الأنا) وتنعكس فيه، وفي طريقة ادراكها للعالم الخارجي الذي لا يمكنه أن يوجد إلا في فكر الفرد وانطلاقاً منه. هذه الأفكار الجديدة كما صاغها فلاسفة العصر، في ألمانيا خاصة، يقابلها، على الصعيد الفني، تبدل في الرؤية وانقلاب عميق في المفاهيم العامة. فانصرف الفنان عن المراعاة الملزمة للعالم المنظور، وعن التقيد «بالجميل» المثالي، محاولاً الكشف عن عوالم الذات وعما تتضمنه من مزايا خاصة. وبات الفن «يعتمد ما يوحى ويقاس، آخذاً على نفسه - كما يقول رينيه هويغ - مهمة اظهار أعمق ما هو حميم وأدق ما يحس في الكائن»، وحلت، بذلك، النزعة العاطفية Sentimentalisme محل المذهب العقلاني rationalisme، كما حلت «العاصفة والاندفاع» مكان «الأنوار» Aufklärung في ألمانيا. وانسجاماً مع هذه المواقف الجديدة، تبنت الرومنسية جمالية جديدة، تتعارض مع جمالية ونكلمان وكاترمير دوكانسي ودافيد، ويوضحها التعبير «استيتيك» aisthêtikos - التعبير اليوناني الذي يعني، لغوياً، «فن الاحساس» - الذي اختاره الفيلسوف الألماني بومغارتن، عام 1750، لتحديد علم الجمال.

واستناداً إلى هذه الجمالية تصبح الاحساسات الفردية الوسيلة التي يعتمد عليها الفنان لادراك العالم ادراكاً ذاتياً، ويتحول الابداع الفني من نشاط ذهني مبني على قواعد محددة وثابتة إلى عملية غامضة لا يمكن كشف مصادرها المرتبطة بالالهام الالهي والحدس الأعمى. فالعالم الذي هو شيء معقول يمكن ادراكه وتفسيره في نظر حركة التنوير والكلاسيكية عامة، يتحول إلى شيء غامض ومحاط بالأسرار مع حركة العاصفة والاندفاع والرومنسية. وإذا كان العبقرى، في نظر الكلاسيكيين، هو الإنسان الذي يتميز بعقله النير، وذكاؤه الخارق، ولا يتقيد إلا بما يملكه العقل والتاريخ والتقاليد، فإنه، في نظر الرومنسيين، تجسيد لثقل عليا تحرره من هذه القيود،

لاقت الكلاسيكية، في البداية، من تأييد عام، تعرضت هذه الحركة لانحرافات بارزة، يفسرها فهم الشماليين الخاص للثقافة اللاتينية، ورغبتهم في التحرر من الهيمنة الفرنسية، وتعارض هذه الثقافة نفسها مع ميولهم الطبيعية إلى سذاجة البدائيين، ونزوعهم، لأسباب سياسية وقومية، نحو التقاليد المحلية. فالكلاسيكية، كما يفهمها الشماليون، هي ذات طابع محلي خاص ولا تتناقض مع الفكر المسيحي، بل تعتبر عمدة لما سمي «بالقوطي الحديث». ففي الوقت الذي كان فيه انغر وجماعته ملحدين، يفتشون لدى القدماء عن نماذج فنية خالصة، أبدى الشماليون عن تمسك شديد بالمسيحية والفنون المسيحية ذات الطراز الخطي المعاري. يفتشون عند اسلاف رفائيل ليس فقط عن دروس في الرسم، بل عن مصدر إلهام ديني. مواضعهم دينية مسيحية، مع الجماعة «الناصرة» (نسبة للناصرة) التي كان لها تأثير كبير في ألمانيا، والجماعة المسماة باسم ما قبل الرفائيلية Préraphaelites في إنكلترا. بيد أن السمة الأكاديمية قد لازمت هؤلاء الفنانين الشماليين الذين مهدوا، مع ذلك، نظراً لتمسكهم بالقرون الوسطى، للرؤية والرومانسية وما عرف باسم الفن الجديد، في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر.

2 - ظاهرة الرومنسية :

إذا كانت الكلاسيكية المحدثنة قد جسدت، بتمسكها بالتقاليد ومختلف مظاهر الثقافة اليونانية اللاتينية، هذا الجانب «السليبي» من الصراع القائم، فالرومنسية تبدو وكأنها الوعي الجديد الناتج عن الانقلاب العميق الذي كانت الثورة الفرنسية أحد أبرز مظاهره. غير أن الرومنسية لم تولد هكذا، ذات يوم، في منطقة محددة. إذ على الرغم من انتصارها ما بين 1820 و 1830، فإن الأفكار التي مهدت لها وأسهمت في بلورة منطلقاتها الأساسية قد تكونت قبل ذلك بخمسين عاماً، كما وجدت التعبير عنها بقوة وبتكرير لا مثيل لها في ألمانيا القرن الثامن عشر. وقد تمثلت هذه الحركة الجديدة في الأدب (مع غوته وشيلر في ألمانيا؛ وشلي وبيرون في إنكلترا؛ وهوغو وموسيه في فرنسا؛ وبوشكين وغرغول في روسيا)؛ كما تمثلت في الفن (مع دولاكروا، وجيريكو... في فرنسا؛ وتورنر، وكونستابل في إنكلترا؛ وغويا في اسبانيا؛ ورونج، وفريدريش في ألمانيا...).

غير أن الرومنسية ليست حركة متجانسة ومتماسكة، ولا تقتصر على فئة واحدة ذات أهداف واضحة ومحددة؛ فهي

عالمًا جديدًا، بديلاً عن العالم القديم، اليوناني - الروماني، يرتبط، في مجال التصوير، بمصدرين متباينين أساسيين: الأول يعتمد على الخيال، ويرى الشرق انطلاقاً من الصورة التي تكونت عنه لدى الغربيين آنذاك، ومن خلال الأدب الرومنسي الموجه للذوق السائد؛ أما المصدر الثاني فيعتمد على الرؤية المباشرة للواقع الشرقي، بعد قيام عدد كبير من الفنانين بزيارة بلاد شرقية والاقامة فيها أوقاتاً طويلة، أمثال: ديكان A.G. Decamps، وديلاكروا، وفرومونتان F. Fromentin، وجيروم، وارنست، ودوتيش L. Deutch، وبورنفايند G. Bauernfeind، ورنوار، وماتيس...

الأعمال الأولى التي صورت مناظر من الشرق، كالحرير، والحمامات، والأسواق، والقوافل... كانت أشبه بانعكاسات «لتصورات غربية، أو غربية، عن الشرق»، لا ترى فيه سوى هذه الظواهر التي تلقي مع عالم خيالي «لبرجوازية اصحابها الملل والضيق»، حسب تعبير ستيفن غرين (في مقالته، «صور من عالم خيالي»، في مجلة فكر وفن، العدد 20، 1984. وحين صور دولاكروا لوحته الاستشراقية موت سردانبال، سنة 1827، لم يكن بعد قد زار أيًا من البلاد الشرقية، واكتفى بما أوحى إليه مأساة الشاعر بيرون التي يصف فيها نهاية الملك الآشوري سردانبال. وأعمال انغر الاستشراقية كلها هي أيضاً من نسج الخيال، وتصور المرأة العارية، كما في الحمام التركي، داخل اطر شرقية خيالية تشير إليها بعض المظاهر العامة ونقوش المباني الداخلية. ولعل اختيار مثل هذه المواضيع قد جعل من انغر الفنان الكلاسيكي الأقرب الى الرومنسية. والحقيقة أن هذه الصورة عن الشرق، كما تقدمها أعمال انغر، وحتى أعمال معظم الفنانين الذين زاروا العالم الشرقي بعد ذلك، هي، في كثير من الحالات، انعكاس لواقع يتوافق مع الفكرة التي تقابل بين غرب عقلاني متحضر وشرق بدائي متخلف.

بيد أن هذه الصورة التي تقدمها أعمال فناني القرن التاسع عشر الاستشراقيين لا تنفي أن للاستشراق وجهاً آخر أكثر إيجابية، لارتباطه باهتمامات فنية تقنية تتعلق باللون والضوء، مماثلة للاهتمامات التي أخذت بعد ذلك إبعاداً جديدة مع الانطباعيين وفناني نهاية القرن. فكان دولاكروا قد وجد في مسألة الضوء وانعكاساته على الأشياء ما يفسر حدوث الألوان وتكاملها، وحاول ادخال اللون الى مساحة الظل داخل اللوحة، كما في نساء الجزائر. ويبدو أن ما توصل إليه دولاكروا في هذا المجال قد دفع رنوار، الفنان الانطباعي، الى زيارة الجزائر مرتين، ومهد للتطور الفني الكبير الذي شهده

لأن «تجربته الخيالية الصوتية، تغنيه عن التجربة الحسية»، حسب تعبير هاووز، ولأنه ذو بصرية كاشفة يستطيع بفضلها لا «أن يلاحظ، بل أن يرى، ويشعر»، كما يقول لافاتر.

وفي حين كان المذهب الكلاسيكي قد تبنى جمالية مثالية، عالمية، غير محددة بزمان أو مكان، أساسها الجمال التشكيلي النحتي، وتقيد، من أجل ذلك، بالفنون القديمة، اتجهت الرومنسية نحو مجالات مغايرة تماماً، ودافعت عن الطابع الخاص المميز والاحساس الفردي، وغلبت الخيال على الواقع، كما تحرت الغوامض والعوالم الغريبة، جاعلة من اللون الهدف الرئيسي بدلاً من الشكل النحتي الواضح والمجسم. ذلك يعني أن الفن لم يعد نقلاً للواقع أو «تقليداً لمنط مبتكر»، كما يقول فورنيه، أو لمثال محدد. وبات على الفن أن ينتج ويبدع، مضيفاً الى العالم الواقعي «عالمًا جديدًا»، حسب تعبير ليسنغ. ومن هنا ينطلق دولاكروا ليدرك «أنه أكثر أهمية للفنان التقرب الى المثالية التي يحملها في نفسه من التقرب الى مثالية مذهبية، أو الى المثالية العارضة التي تقدمها الطبيعة». ويرى أيضاً «إن الذي يصنع الرجل الفائق هو، قطعاً، طريقة خاصة تماماً في رؤية الأشياء». ويلتقي مع هذه الأفكار الجديدة، التي ركزت بشكل خاص على المعطيات الذاتية، قول الشاعر الألماني شلر: «كن ما شئت، أيها العالم المتحرك، شرط أن يبقى «أناي» لي وياً». أي أن الطبيعة لم تعد مثلاً، بل غدت مسوغاً، وتحولت الى «مخزن صور وإشارات تعطيها الخيلة مكاناً وقيمة نسبية»، حسب تعبير بودلير. وهي «مجرد قاموس» في نظر دولاكروا، يختار منه الفنان ما يشاء ليصوغه حسب أسلوبه وما تمليه أحاسيسه وتخيالاته. والرومنسية في نظر بودلير «ليست، اذا ما توخينا الدقة، لا في اختيار الموضوع ولا في الحقيقة الحقة، بل في طريقة الشعور»، أي أن الموضوعات المستمدة من القرون الوسطى والمعبرة عن شعور عاطفي «لا تكفي لتجعل من هذه التآليف أعمالاً رومنسية». فالرومنسية بحاجة، كما يقول هوتكور، إلى «لغة تعكس حالاتها النفسية» باعتمادها، لا الخط الأنيق الصريح والأشكال الهادئة، بل الحركة وحشد كتل الأشخاص والألوان المتلاثة.

وثمة مجال آخر حاولت الرومنسية ان تجد فيه ما يلي عنصر الخيال لديها هو الاستشراق الذي كانت قد مهدت له أحداث معاصرة، كحملة نابليون بونابرت الى مصر، وحرب تحرير اليونان، واحتلال الجزائر الذي وجه نظر الغربيين، بعد سنة 1830، نحو شمالي افريقيا. والاستشراق الذي قدم للغربيين

الرومنسية الى درجة تحوله أن يصنف رومنسياً. غير أن صفة رومني قد ارتبطت، بالنهاية، باللون الذي حاول بعض الرومنسيين أن يجعلوا منه معياراً أساسياً لبناء اللوحة وفقاً لتناغم لوني ومن دون اهتمام كبير بالتجسيم والقيم التشكيلية المبنية على الخط. وثمة مسألة أخرى واجهت الرومنسية الفرنسية تمثلت بالعلاقة مع النزعة الواقعية التي كانت في الأصل سمة من سمات الرومنسية. فالواقعية التي باتت تشكل، مع كورييه خاصة، تياراً فنياً مستقلاً تخطى الرومنسية، قد أصبحت في نظر دولاكروا - وكذلك في نظر بودلير الذي دافع، حتى سنة 1846، عن الصلة التي تجمع بين الرومنسية «والحقيقة الخقة» - «مرادف ابتذال» و«غياب الفكر». وللتعبير عن عدائه للواقعية كان لا بد لفهم المخيلة من الجنوح نحو اللاواقعية.

صحيح أن القرن التاسع عشر قد شهد، مع الرومنسية والحركات الفنية التالية، واحداً من أكبر مظاهر التبدل في عالم التصوير منذ عصر النهضة، حيث قدم الشرق والآداب والتاريخ كموضوعات جديدة وعناصر تشكيلية جديدة كان لها أثر مهم جداً في تطور الفن الغربي. لكن يجب ألا نبالغ بأهمية هذا التحول، أقله، في البداية. فالرومنسية لم تصل الى حد الانقطاع الفعلي بالنسبة الى مفهوم اللوحة التقليدي، وبقي دولاكروا، إلى حد كبير، كلاسيكياً، واعتبر كآخر كبار المخترفين النهضويين. ولئن ابتعدت الرومنسية عن رفائيل، إلا أنها اقتربت، وبقدر أكبر، من كبار فناني الباروك البندقيين والفلامنديين، ولم ترفض، إذن، التقاليد كلياً. فاحتفظت الرومنسية بمفهوم اللوحة واطرها العامة وطرق تأليفها، مع محاولة جديدة للتشديد مأساوياً على اضطراب الجو. لكنها محاولة تعتمد، مرة أخرى، على اكتشاف المدى في الباروك. فالفن الغربي كان، منذ نهاية القرون الوسطى، يعيد بناء الظواهر المرئية تبعاً لمفاهيم وقواعد ما انفكت تتأرجح بين الاتجاه البنيوي البحت المتمثل بالكلاسيكية - من القرن الخامس عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر - وبين التيارات الفنية الأقل صرامة وتمسكاً بالمقاييس الأكاديمية، كالتأنيقية maniérisme، والمخلّب أو الباروك baroque، والروكوكو rococo، والرومنسية، والحق أنه لم يطرأ أي تعديل يذكر على هذه المبادئ العامة طوال قرون عدة، واقتصر التغيير على اختيار احد هذين الاتجاهين من دون أن يحل واحدهما تماماً محل الآخر.

ولعل أبرز مظاهر التجديد في الرومنسية هي في اعتياد التنوع في التأليف بدل «التوزيع الكلاسيكي الذي ينسق - على

الغرب في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وقد أشار الى هذه المعطيات التقنية الجديدة وأثرها على حركة التطور الفني كل من بول سينيكا - احد أبرز ممثلي الانطباعية المحدثه - في كتابه: *D'Eugène De la croix au Néo-Impressionnisme*، الصادر سنة 1899؛ ورينه بيو R. Piot، صديق ماتيس، في كتابه *Les Palettes De la croix*، الصادر سنة 1931.

ولا شك في أن الاهتمام بالتفاصيل الدقيقة في أعمال الفنانين الاستشراقيين قد اسهم بدوره في التحول نحو تصوير الواقع ومحاكاته استناداً الى الملاحظة المباشرة للعالم المرئي، والانتقال من ثم الى التصوير في النزعة الواقعية أو الطبيعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ولعل هذه الملاحظات الأولية قد اثارت بعد ذلك انتباه ماتيس الذي حول الفضاء التشكيلي للوحة الى مساحة رقصية مسطحة، وغيره من الفنانين الغربيين الذين لم يتوقفوا عند هذه الظواهر المتجلية، في أعمال الاستشراقيين، ووجدوا في تراث الشرق الفني، العربي والاسلامي، قيباً تشكيلية كان لها دور مهم جداً في تطور الفن الغربي في القرن العشرين.

3 - المعطيات التشكيلية الجديدة:

من المتعارف عليه أن الرومانسية قد اسهمت، فعلاً، في تقديم صور وأفكار جديدة، واعتبرت مهددة للتطور الفني الذي شهده العالم الغربي، منذ أواخر القرن التاسع عشر، رغم أنها تجنبت المساس بالأطر الثابتة لتمثيل المدى التشكيلي، كما عرف منذ عصر النهضة، وبدت، من بعض الوجوه، تياراً محافظاً. لكن هذه الحركة المعادية للكلاسيكية والثقافة الفرنسية في أوروبا عامة، لم تقبل في فرنسا من دون أن تواجه مسائل معقدة. وإن كانت صفة العداء للعقلانية هذه قد لاقت نجاحاً لدى الأدباء، إلا أنها أثارت النباسة كبراً على صعيد الفن التشكيلي، لأن الكلاسيكية، المثلة بمدرسة دافيد، في فرنسا، قد انتهت بأن أصبحت الأسلوب الفني المميز للبرجوازية الثورية، وأسهمت في القضاء على بعض المفاهيم الأكاديمية السائدة. ولعل ما زاد في الأمور تعقيداً غموض الحدود الفاصلة بين الكلاسيكية المحدثه والرومنسية والتفاؤهما عند قواسم مشتركة، كارتباطهما بالثورة الفرنسية التي اعتبرت مصدراً أساسياً لكل منهما، والنزعة التليفية التي ظهرت بوضوح في أعمال بعض ممثلي هاتين الحركتين. فكان انفر، أحد أبرز ممثلي الكلاسيكية المحدثه، قد اقترب، في بعض أعماله الأخيرة، المعبرة عن ميل شديد نحو الغرائبية، من

دعماً لاهامها، الى الاستعارة الرمزية وإلى الأدب، فتاح لهم استلهم النص الأدبي ادخال عنصر الشعر الى اللوحة. وبفضل صداها الأدبي، اعتبرت رومنسية، تلك اللوحات التي استمدت موضوعاتها من داني، وشكسبير، وغوته، وولتر سكوت. وكانت القصائد المنسوبة الى أوسيان، هوميروس الشمال - وهو الشاعر الغنائي الاسكتلندي الاسطوري، من القرن الثالث - قد شكلت مصدر اهتمام لبعض أعمال رومسيان، وجيرار، وجيروود... ولعل أبرزها حلم أوسيان لانغر. وقد أوحى مؤلفات غوته، وشكسبير، وسكوت، ويرون، لدولاكرو بالعديد من أعماله الرئيسية، مثل موت ساردانبال ليرون.

وثمة مجال آخر قدمت فيه الرومنسية أعمالاً رائعة هو المناظر الطبيعية، حيث نخلت فرنسا عن مكانتها الأولى لألمانيا وانكلترا، اللتين كان منهجهما الأكاديمي اقل تصلباً ومتانة. فاهتم الفنانون الألمان اهتماماً كبيراً بالمناظر الطبيعية، وعبروا من خلالها عن مشاعرهم ورؤاهم ذات الطابع الماورائي، السريالي أحياناً. وهي الرؤى التي تمثلها بدقة مذهلة أعمال فيليب أوتورونج، وكسبار دافيد فريدرش 1840-1774، الذي قدم للرومنسية شكلاً تصويرياً فريداً، مستقلاً عن التقاليد المتبعة في رسم المناظر. فأعمال فريدرش ترتبط بمشاهد الطبيعة، بما فيها من وقع للضوء واللون كما يعكسهما طلوع القمر، وتآلق مغيب الشمس، وغير ذلك من الظواهر الطبيعية التي تفرض نفسها دائماً بحدتها التعبيرية النفسانية، وقيمها الرمزية. وهي تعبر عن اهتمام باللامتناهي، وعن علاقة الانا بالطبيعة من دون عاطفية أو تداعي أفكار أدبية، كما تعبر عن قول الفنان بأن «على المصور لا أن يصور فقط ما يراه في الخارج، بل ما يراه أيضاً في داخله. وأن كان لا يرى شيئاً في ذاته، فليتوقف عن تصوير ما يراه أمامه...». غير أن فريدرش، الذي اهتم بشكل خاص بالمنظر الداخلي وبايماء المناخ النفسي، ربما على حساب الوصف الصحيح للظواهر الخارجية، لم يحمل الملاحظة الدقيقة للطبيعة؛ هذه الطبيعة التي نجدها بكل تفاصيلها وجزئياتها في لوحته حطام الرجاء الغارق في الجليد، الأشبه بالصورة الفوتوغرافية.

وفي انكلترا، حيث لم تعرف الكلاسيكية انتشاراً كبيراً، واقتصرت تأثيرها على عدد محدود من الفنانين، أمثال غافن هاملتون، وبنجان، وست (West)، تجلت الرومنسية بمظاهر جديدة، وبأشكال مختلفة لفتت انتباه الوسط الفني الأوروبي. فقد بقي معظ الفنانين الانكليز محافظاً على التقاليد التي

حد تعبير فرانكاستل - بين جميع أجزاء التأليف بهدف إعطاء وقع خطي أو لوني لمجمل اللوحة». فالكلاسيكية تناولت الموضوع، وعالجت مختلف حلقاته بأسلوب متجانس، بينما حاولت الرومنسية اعتماد الأسلوب الملائم للمحتوى العاطفي لكل من هذه الحلقات المترابطة. بيد أن الشيء «الذي ادهش المجتمع الحديث، وليد الثورة الفرنسية وكذلك الثورة التقنية والعلمية الناتجة عن اكتشافات القرن الثامن عشر العلمية. هو - كما يقول فرانكاستل - قاموس المفردات التشكيلي (...). حيث فقدت الاشارات الرمزية، التي اتفق عليها خلال أجيال عدة، شيئاً من وضوحها، وتكونت ثقافة جديدة وتربية جديدة». غير أن هذا التحول التقني والعلمي والاجتماعي الذي انعكست آثاره الأولى في التصوير لم يتعرض بعد للأسلوب التصويري، واقتصر على مسألة الموضوع.

وحق في هذا المجال، لم تتخلص الرومنسية من الأنواع ورتبها - أي تصنيف الأعمال التصويرية وفقاً لموضوعاتها - ويؤكد هذا الواقع تمسك دولاكرو الشديد بلقبه «مصور الموضوعات التاريخية» والخلاف الكبير بين الرومنسيين وفناني الواقع وأولئك الذين بقوا متمسكين بالمثال. واحتلت مسألة الموضوع، حتى بعد ظهور الانطباعية، مكانة بارزة سواء في النقد الفني لبودلير أو في الأعمال التصويرية. فقليل عن مانيه أنه تنقصه المخيلة، وأنه يرفض بسبب ذلك معالجة المواضيع الكبيرة. وللدفاع عن أولوية التصوير التاريخي تؤكد النظرية الأكاديمية أن هذا النوع يتضمن جميع الأنواع الأخرى، كالمناظر، والطبيعة الصامتة، ووجوه الأشخاص Portraits. لكن المناظر تشكل نوعاً قائماً بذاته، وتفقد كل إمكاناتها الإيحائية إذا ما بقيت مجرد مظهر من مظاهر التصوير التاريخي. بيد أن معالجة المواضيع الحديثة، الخالية من مظاهر اللباس القديم والاستعارات، قللت من أهمية الحدود الفاصلة بين الموضوعات التاريخية والموضوعات الأخرى المستمدة من الحياة اليومية.

لذلك اعتبر عمل جيريكو، طوافة ميدوزا، بمثابة نموذج جديد. قد وصف كليمنت هذه اللوحة عام 1867، إذ قال: «بتنظيمها الأكثر رحابة، والأكثر أصالة، والأكثر طرافة، جعل جيريكو من موضوع يلامس الحياة اليومية عملاً ذا قيمة عالية وأسلوب كبير». وفعلاً فإن اللوحة تتعدى ظروف الحادثة وملابساتها السياسية، وتكتسب قيمتها من حيث هي رمز للحالة الانسانية بكل ما فيها من ألم وصراع بين اليأس والأمل. ولعل غروباً وحده استطاع أن يعبر في عمله الفني بالطريقة نفسها والقوة ذاتها. وقد لجأ فنانون التأليف الكبرى

الأساسي لدى الفنان، أن نجده، أي بأشكال مختلفة، في عدد آخر من أعماله الفنية التي تجسد، بشموها، ورؤيتها الداخلية، وعناصرها الصورية النادرة، الرومنسية بشكل لم يعرف أبداً في التصوير يمثل هذا التكامل وهذه المباشرة. والحقيقة أن تورنر قد استطاع، بفضل هذه الوسائل التعبيرية وطريقته التصويرية الخاصة، أن يحدث انقلاباً في مفهوم التصوير، وأن يسهم في التمهيد للتطور الفني الكبير الذي شهده العالم الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر.

وفي اسبانيا، تمثلت الرومنسية بشخصية فرنسكو غويا، تلك الشخصية الفريدة، ذات المخيلة الغربية، المتفجرة دائماً، والقادرة على تمثيل بشاعات الحرب ومآسيها وما يرافقها من آلام وشقاء. ولعله الفنان الأول الذي أدخل عنصر «البشاعة» و«التشويه» إلى الفن، محاولاً تجسيد الخصائص المميزة لا الجبال بمفهومه التقليدي. لذلك لم يتناول غويا، في أعماله الفنية، الطبيعة كما رآها الفنانون الانكليزي والامان، بل تناول الانسان بأسلوب أقرب إلى التعبيرية منه إلى الرومنسية، وبطريقة تذكرنا بالفنان الفرنسي دوميه. وقد اتبع غويا تقنية جديدة تقوم على الضربات اللونية السريعة، العفوية، وعلى تقابل الظل والنور. ويحدد الفنان نفسه طريقته في التصوير على الشكل التالي: «الخطوط دائماً، وأبدأ الأجسام، لكن أين نرى الخطوط في الطبيعة؟ أنا لا أرى سوى أجسام مضادة، وأخرى غير مضادة، سطوح ناتئة، وسطوح مجوفة، نتؤات وتجويفات. فإن نظري لا يرى أبداً لا خطوط ولا جزئيات، ولا يسعى أن أحصي شعر لحية الرجل الذي يمر، ولا أن أثبت نظري على أزرار ثوبه. ريشتي لا ترى سواي».

مصادر ومراجع

- Antal, F., *Classicism and Romanticism*, London, 1966.
- Hauteccœur, sous la direction de R. Huyghe, *Larousse Paris*, 1961.
- Brion, M., *L'Art romantique*, Hachette, s.d. Paris.
- Courthion, P., *Le Romantisme*, Skira, Genève, 1961.
- Emery, L., *L'Age romantique*, 2 vol., Lyon, 1957, 1960.
- Francastel, P., *Peinture et société*, Gallimard, Paris, 1965.
- Hauteccœur, R., *L'Art sous la révolution, Le Directoire et l'empire*, Paris, 1953.
- Huyghe, R., *Sens et destin de l'art*, Flammarion, Paris, 1967
ترجم إلى العربية بعنوان: الفن، تأويله وسيطه، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.
- Leymarie, J., *La Peinture française, le dix-neuvième siècle*, Skira, Genève, 1962.
- Moreau, P., *Le Classicisme des romantiques*, Paris, 1932. N
- *Le Romantisme*, Paris, 1957.
- Peyrc, H., *Qu'est-ce que le romantisme*, Paris, 1971.

وضعها، منذ القرن السابع عشر، الفنان الفلامندي، فان ديك (Van Dyck)، كما أعجب بعضهم برونس، وتأثر رسامو المناظر بالمصورين الهولنديين، من القرن السابع عشر. وكان كونستابل Constable، أحد أبرز المصورين الانكليز، قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بالطبيعة، محاولاً تمثيل العالم المرئي باعتماد المخيلة والملاحظة الدقيقة في آن. وقد تطلب منه ذلك الانتقال من الرسم إلى الطبيعة نفسها كي يسجل ما يلفت انتباهه من ظواهر متبدلة يحدثها الضوء واللون. ويبدو أن أعمال كونستابل ذات النزعة الطبيعية قد أثارت الجدل حولها في الوسط الفني الفرنسي: ففي حين أعجب دولاكروا وجيريكو بهذه الأعمال وبما فيها من تألق للضوء واللون، لم يجد فيها أصحاب الميول الكلاسيكية سوى ابتذال وتصوير لمشاهد ريفية تافهة. والحق أن كونستابل من الفنانين الغربيين الحديثين الأوائل الذين جعلوا من المنظر الطبيعي موضوعاً للوحة قائماً بذاته. رغم اهتمامه باللون ونظريته العلمية إلى مشكلات التصوير، بقي دولاكروا فناناً روائياً، ولم يتخل عن الصورة الانسانية التي بقيت، في لوحاته، تحتل مركز اهتماماته وعالمه الممثل؛ بينما يتحول كونستابل إلى مصور للطبيعة، فيجعل منها مادة عمله الفني وموضوعه الأساسي، حيث لم تعد الصورة الانسانية الا جزءاً من هذا العالم المصور. وإبعاد الانسان، بما يمثله من قيم فكرية وتشكيلية، عن مركز الفن والاهتمامات الفنية، وتحويله إلى مجرد عنصر هامشي من عناصر التأليف الموضوعي، قد اكسب التصوير مضموناً جديداً، لأن اهتمام الفنان تركز على طريقة التصوير لا على الموضوع.

أما تورنر 1775-1861، فهو، خلافاً لكونستابل الذي ارتبط خياله بالواقع، من أبرز ممثلي الرؤية الداخلية التي تعبر عنها أعماله ذات الطابع الغنائي الشاعر، الرهيب أحياناً، والألوان الشفافة، والحركة الجامحة. أن جميع الفنانين الانكليز الذين صوروا الطبيعة قد حافظوا على ملاحظتها الخارجية، وأبقوا على مميزاتها الأساسية وعلى صفاتها، مستخدمين الألوان المائية التي جعلوا منها فناً رقيقاً. لكن تورنر - وهو الذي ترك مجموعة كبرى من المائيات الرائعة - استطاع أن ينقل شفافية الألوان المائية إلى اللوحات الزيتية، حيث تغيب الجزئيات، ويتحول المشهد إلى كتلة لونية تبهز الناظر بأصواتها، ويصبح الضوء الموضوع الرئيسي لهذه الملاحم الكونية. ففي لوحته العاصفة الثلجية وهنيئيل يقود جيشه عبر الألب، يظهر بشكل حلزوني كبير يلف بحركته كل عناصر اللوحة. وهذا الخط الحلزوني يصبح، من حيث هو رمز للحياة الكونية، المحرك

نفوذها بنمو الصناعة والتجارة، وتنحط الملكية والارستقراطية، وكانتا من قبل مصدر السيادة والقوة، وتشيع المفاهيم الديمقراطية وتنتهي إلى غايتها في الثورة الفرنسية التي وقعت سنة 1789 وكانت الباعث والنتيجة في آن واحد للفكر الرومنطقي المتحرر والمتمرد على الانقطاع السياسي والديني والاجتماعي.

ويطل عصر جديد يرفض النظام الطبقي واستناد الدولة إلى عقيدة دينية، ويلج في طلب المساواة وحكم الشعب لنفسه بنفسه. كذلك تنزاح الصفات والراتب القديمة عن عالم الطبيعة فتستجد ظواهره وتتغير قيم أشيائه. وبعد أن تحطم النظام بإطارة الموضوعي راح الشاعر يبحث عن مبدأ للنظام في عالم ذاته ويحاول أن يكتشف فيه طريقاً توصله إلى الله. وأصبح الفرد محور الشعر الرومنطقي والمجتمع بما هو مجموعة أفراد لا مجتمعاً متحداً تنتظمه الطبقات فكان النظام الذي أقره الشاعر الرومنطقي مستمداً من عالمه الداخلي ومن ثقته بالخيال أداة فضل في الكشف عن الحقائق وفي التعبير عنها؛ لأنه ليس بالعقل والتعقل الذاتي نستطيع الوصول إلى الله بل بحس الذات لذاتها.

لذا ليس من السهل معرفة البدايات الحقيقية للحركة الرومنطيقية بالنظر الزمني، لأننا إذا توغلنا في التاريخ ضلنا بنا القدم دون أن ننتهي إلى أية نقطة انطلاق والسبب في ذلك هو أن الرومنطيقية خليط من مشاعر فردية وتطلعات مثالية اتخذت لها جذوراً وينابيع عند أبي الفلسفة المثالية في تاريخ الفكر البشري ونعني به افلاطون، وكان أبرز ما يميزها كمذهب أدبي اعتبار الإنسان منبع القيم جميعاً، وجعلها الفرد جديراً بعناية الأدب. فبينما كانت الكلاسيكية تعني بالإنسان النموذج أو المثال فإن الرومنطيقية أخذت تعني بالإنسان الفرد في انطلاقته وراء اللا محدود والمطلق. وإذا بالفن يتخطى وهج افلاطون الفكري وجاذبيته ليأخذ منحى أكثر ذاتية ويميل إلى مفهوم النسبة ويتوجه إلى علم النفس لأن تطلعاته تحولت نحو التحليل بدل السرد الموضوعي والمفاهيم الاعتقادية أو الدوغماتية.

وقد كان جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau 1778-1778 «أول من ثار على النزعة العقلية في القرن الثامن عشر، كما أنه «كان النموذج لكتاب ما قبل الرومنطيقية»، ومن أول آثاره الهامة هيلويس الجديدة *La Nouvelle Héloïse* وهو مجموعة رسائل تروي قصة حبه الفاشل، إذ عرف روسو قبل غيره الاستجابة لتلك الإلهامات الغامضة، فهو لم يتدعها ولكنه اكتشفها لقراءه وعبر عنها بأسلوب وجداني فريد. وعندما

- — — — — *La Femme dans la peinture orientaliste*, ACR, Paris.
- Thornton, L., *Les Orientalistes, peintres voyageurs 1928-1980*, ACR, Paris, 1983.
- عمود أمهر

الرومنطيقية (في الأدب)

Romantism Romantisme Romantismus

كانت العصور التي تقدمت عصر الرومنطيقية توفر للأدب إطاراً موضوعياً من مسلمات الفكر ومعطياته الاجتماعية والكونية، وفي مقدمتها فكرة الثبات في طبائع الأشياء واستقرار هذه على نظام مرتبي يتدرج من الجهاد إلى الله؛ ويتوسطه الانسان لما في طبيعته الثنائية من عنصر الألوهة وعنصر المادة. وكان من المفترض أن يسيطر على المجتمع نظام طبقي يعكس نظام الكون وتمثاله. ولئن أفاد الملوك من هذا الافتراض فاستندوا إليه في ترسيخ حقهم الإلهي واستبدادهم، فقد ظلت تدخله صفة التصور المثالي لما يجب أن يتحقق في الواقع، وكان مبعث التوتر المفارقة بين التصور المثالي وامتناع الواقع عن مطابقته. ومثلنا عليه ذلك الصراع على السلطة بين حزب الملك وحزب ادموند والبنات الشريرات في مسرحية الملك لير. ويقضي الله بالعدل في النهاية فينصر الملك على المتمردين ويثبت اركان ملكه ونظامه، غير أن المسرحية تكشف كذلك عن احتقار الحزب المتمرّد للنظام المثالي احتقاراً لا تلغيه هزيمته ولا انتصار الملك.

وكان العقل في عصور الكلاسيكية أداة الأدب في تصور النظام والتعبير عنه، وفي ضبط الشعور وتوجيهه؛ والعقل لا يخضع خضوع الشعور والاحساس للاختلاف والتغير، وبذلك تمت للأدب شروط الموضوعية في الأداة والموضوع والدلالة، فكان موضع اهتمام عام يتخطى فوارق الذوق والثقافة والبيئة. وكان من المسلّم به في تلك العصور أن العقل ملكة عليا في الانسان تنهض به عن طبيعة الحيوان إلى طبيعة الملائكة، وأن الخيال يناقض العقل فيعبر عن الشهوة ويشيع الشرور والعواطف المشوشة، وأنه يتلقى الوحي من الشيطان فيظنه وحياً سماوياً.

وتستمر المبادئ الكلاسيكية على هذه الحال إلى أواسط القرن الثامن عشر. ثم يأخذ التفاوت يتعاظم بين الواقع والمثال فيفرغ المثال من معناه إلى حدّ لم يعد يستفاد منه ما يستفاد عادة من أسطورة قديمة. وتنمو الطبقة الوسطى ويشد

الكلاسيكية الناقد لسنغ Lessing 1729-1781 لاسيما في اهتمامه بالأدب الشعبي. وجاء بعده هررد Herder 1744-1804 وكان ذا أثر بالغ في شعراء ألمانيا من خلال تأثيره في شاعرهم العظيم غوته، وقد أكد على النظرية التطورية في الأدب وألح على معاني الولادة والنمو والفناء ثم البعث، كما دعا إلى السذاجة في التعبير ومال إلى تفضيل الأغاني البدائية القديمة.

ورأى الرومنطقيون في الخيال ملكة الشاعر العليا ووسيلته الوحيدة التي تحطم وتذيب لتوحد وتبدع أو تسبغ على أشياء الواقع المألوف صفات الغرابة والمثال. ونشأت المثالية على الصعيد الفلسفي وجاء أمانويل كانط Emmanuel Kant 1724-1804 في كتاب نقد العقل الخالص Critique de la raison Pure (1781)، يحاول أن يظهر أن العقل وإن كان باستطاعته شرح العالم المادي فإنه لا يستطيع أن يكشف عالم ما وراء المادة لأن ذلك منوط بالتجربة الفردية والشعور الداخلي أو الحدس.

وكان ديدرو Diderot 1713-1784 قد سبق كانط إلى الفصل بين الاتجاه الجمالي والاتجاه الواقعي في الفن. غير أن تقسيمه جاء فلسفياً لا أدبياً واحتل قاعدة الهرم الفكري الحديث، علماً أن ديدرو لم يكن مثالياً لأنه رفض افلاطون وعارض تفسيره الميتافيزيقي للجمال إذ اعتقه من انعكاسه الأزلي ومثاليته وخلوده فديدرو «عالج الفن على أنه متحرك متحول واستعرض مسألة الجمال واختلاف الناس فيه على حسب أعمارهم أو على حسب درجات المدنية منذ أقدم عهود الإنسانية. وأدرك تأثير العصور التاريخية ودرجة المدنية فيها وفي هذا خروج على ما كان قد استقر عند الكلاسيكيين من إطلاق معنى الجمال وعمومه» (Cohen, J.M., A History of western literature, P. 226).

وكان التوكيد على معنى النسبية في الأدب والفن، وكانت المشكلة التي شغلت الفلاسفة والفنانين بعد عصر الثورة الفرنسية: ماهية الجمال ثم مقياسه. وكانت الاجابة يسيرة هينة في العصر الكلاسيكي لأن الجمال هو انعكاس الحقيقة الثابتة والمطلقة، أما مرد الجمال عند الرومنطقيين فهو إلى الذوق؛ والذوق فردي، والفردية تعني النسبية والتغير. إذاً بعد أن كان الجمال موضوعياً أصبح ذاتياً، وبعد أن كان مطلقاً صار نسبياً. وكشف فولتير في رسائله الفلسفية عن قدرة شكسبير الذي كسر قاعدة الوحدات الثلاث التي أرسنها المسرحيات اليونانية وقلدها الكلاسيكيون حتى مطلع القرن الثامن عشر. ومدح غوته شكسبير في حفلة أقامها تخليداً

أعلن روسو في العقد الاجتماعي Le Contract Social الذي ظهر سنة 1762 أن الانسان يولد حراً وأنه في كل مكان مقيد بالسلاسل كان قد وضع حجر الأساس في فلسفة الثورة. ولعل اعترافات Les Confessions 1764-1770، التي نشرها في أواخر حياته كانت أول محاولة في الأدب الحديث لاعطاء صورة ذاتية للانسان، وأنه بها أدخل الذاتية إلى الأدب وبذر بذور الرومنطيقية؛ بحيث قال فيه غوته: «إذا كان فولتير نهاية العالم القديم، فإن روسو بدء العالم الجديد».

وإذا كان روسو هو المهد لعصر ما قبل الرومنطيقية فإن مدام دي ستال M^{me} de Staël 1766-1817 وفرنسوا - رينيه شاتوبريان François-René Chateaubriand 1768-1848 هما معلم الرومنطيقية المباشرين. مدام دي ستال في كتابها عن الأدب De la Littérature الصادر عام 1800 والذي أحقته بكتابتها النقدي الهام من ألمانيا De L'Allemagne الصادر عام 1810. أما شاتوبريان فمن مؤلفاته المهددة لعصر الرومنطيقية عبقرية المسيحية Génie du Christianisme الصادر سنة 1802 ومذكرات ما وراء القبر Mémoires d'outre-tombe الذي أمضى ثلاثين سنة في كتابته 1811-1841.

وعلى الرغم من أن مدام دي ستال لم تكن تهدف أساساً إلى هدم الأدب الكلاسيكي بل إلى تطوير الذوق الأدبي السائد، فإنها «قدمت للرومنطقيين المطلقات الموضوعية التي بنوا عليها أدبهم» فهي من هذا القبيل كما يقول جوستاف لانسون «ابنة فولتير من جهة العقل، وابنة روسو من جهة العاطفة، مما جعلها بالتالي ابنة القرن الثامن عشر أو صورة حية لهذا القرن بأكمله». (لانسون غوستاف، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الثاني، ص 200).

وكان من دعوات شاتوبريان «أن تكون المسيحية مصدراً للإلهام، لذلك كان لا بد من رد الاعتبار إلى القرون الوسطى والتغلغل تاريخياً في جماليات الأدب الايطالية والألمانية والانكليزية وتفجير ينباع الأدب الغنائي». (غوستاف، تاريخ...، ص 217).

لذا لا بد من رجم العالم الموضوعي القديم والضيق وبناء عالم آخر لا يعرف عنه شيء ولكن يحس بوجوده، عالم مبهم، ليس هو الجنة التي يبعث بها الدين، ولا الماضي المحسوس الذي يمثله التاريخ، ولا العالم الأفضل الذي تبنيه السياسة ولا البلد البعيد الذي يتخيله المسافر إنه عالم من الرؤى ينتظر فيه الغريب الرائي كل شيء من القدر ولا ينتظر شيئاً من إرادته.

وتأثر بروسو أدباء ألمانيا وكان في طليعة من ثار على

الألوان الجريئة وطرق المواضيع العاطفية فامتاز ديلاكروا 1824-1791 Géricault وجيريكو 1863-1798 Delacroix بجراً الألوان وحرارة العاطفة ورصد الحركة وامتاز دوميه 1879-1808 Daumier بروحه التهكمية، وميه 1876-1814 بنمجيده الفلاحين وأعمالهم، أما الشاعر وليام بليك 1827-1757 William Blake فكان نسيجاً وحده في الرسم إذ رفض النقل عن الطبيعة مباشرة، وصور عالم الرؤى الروحية الذي عاش فيه منذ طفولته. وقد قال: «عندما يلتهب الخيال تظهر الرؤيا. وعندما تنقل الرؤيا يدُ صناع نرى ألوهة الفن الحقيقية». ويكاد مذهبه الفني يتلخص في قوله «إن من يرى اللامحدود يرى الله» Cheney, S, *A New World History of Art*, P. 72).

وتأثر وليام بليك منذ طفولته بالفكر الصوفي في انكلترا وخصوصاً بما ورد عليه من أثر الشاعر الألماني امانويل سوينبرغ 1772-1688 Emmanuel Swedenberg وانتشر في شعره ذلك الشعور الصوفي بأن هذا العالم لا يستطيع أن يرضي نزعات الروح، وأن التمييز بين الخير والشر من الأمور التي خلقها الانسان لأن كل شيء خير في عيني الله وكان في ذلك إقراره بوحدة الوجود.

ثم جاء الشاعر وليام ووردز 1770-1750 William World Worth الذي «ترك بصماته العريضة على الأدب الرومنطقي بتغنيه المفرط بالطبيعة والطفولة والحدس العاطفي والذكريات الروحية. أما الطبيعة فقد نظر إليها ووردز ورث على أنها الوجه الآخر للإنسان أو أنها مظهران للحياة الروحية نفسها التي ميزت بينهما وجمعتها في عملية التأمل». (بلاطه عيسى، الرومنطيقية ومعالمها في الشعر، ص 29).

والتقى ووردز ورث الشاعر صموئيل تيلر كولردج 1834-1772 Samuel Taylor Coleridge الذي وضع القواعد العامة للنظرية الرومنطيقية عبر كتابه القيم النظرية الرومنطيقية في الشعر - سيرة ذاتية - واشتركا في ديوان القصائد الغنائية *Lyrical Ballads* الذي صدر سنة 1798 والذي يعد وثيقة النهضة الرومنطيقية الكبرى في انكلترا لبساطة المواضيع التي تناوَلها ولأن الشعر فيها فيض تلقائي من العواطف المشوبة.

ولا ريب في أن أشهر من مثل المدرسة الرومنسية في الشعر الانكليزي لثلاثة هم: اللورد بيرون Lord Byron 1824-1788 البطل الثائر في وجه المجتمع والمتهب حماسة ومثالية، وشيلي Shelley 1792 - 1822 الغنائي المتميز بشفافية التشابه والمشاعر، وكيثس Keats 1795 - 1821 الفنان الرقيق العبارة.

لذكراه في فرانكفورت عام 1771 جاء فيها: «إن أول صفحة قرأتها منه جعلتني عبداً له ما حييت، وعندما أتممت المسرحية الأولى من مسرحياته كنت مثل أكمه مسته يد سحرية فأضاءت في لحظة عينيه، فعلمت وأحسست أكثر من ذي قبل أن وجودي قد امتدت جوانبه إلى ما لانهاية. أي شكسبير! لو كنت لا تزال بيننا ما رغبت في العيش إلا معك». (Van Tieghem, *Le Romantisme dans...*, P. 174).

وكتب وولفانج غوته 1832-1749 Woolfang Goethe متأثرة برواية هيلويسر آلام فارتير التي ظهرت سنة 1774 متأثرة برواية هيلويسر الجديدة لروسو، ومن جميل التعليقات التي صدرت حول هذه الرواية ما قاله غوته نفسه عقب إصدارها «كان إحساسي بعد انتحار فتر، كاحساس من يغادر الكاهن بعد أن اعترف بخطاياهم. فقد رأيتني خفيف العبء مطمئناً إلى نفسي، شاعراً بأنني أستطيع أن أعاود الحياة من جديد». وقالت فيها مدام دي ستال «إن ظهور هذه القصة سبب من حوادث الانتحار أكثر مما سببته النساء الجميلات، واعترف نابوليون نفسه أمام غوته عندما قابله في المانيا أيام زحفه المتواصل أنه قرأ الرواية سبع مرات في غضون حملته على مصر» (شيبوب، صديق، آلام قرنر لغوته...، ص 26).

فلذا كان الأدب الكلاسيكي «نتاج شعب أو جيل يشعر بتحقيقه درجة من التقدم الأخلاقي والسياسي والفكري، ويؤمن أن نظرتهم للحياة أكثر طبيعية وإنسانية وعالمية وأحكم من النظرة البدائية التي تخلص منها» فإن «الرومنطيقية هي الثورة التي نقلت الفكر الأوروبي من توقع الثبات والرغبة فيه إلى الرغبة في التغير وتوقعه».

ففي الموسيقى تجلّت الرومنطيقية في نتاج عدد كبير من الموسيقيين الغربيين الذين اهتموا بالتعبير عن العواطف الشخصية وابتدعوا أشكالاً جديدة لتحل محل الأشكال الكلاسيكية. وكان بيتهوفن 1827-1770 Beethoven في ما بلغت إليه أعماله من قمة الاتقان الشكلي كلاسيكياً، لكنه في ما عبّر عنه من عواطف وأفكار عظيمة يعد أول رومنطقي عظيم.

ومن أساطين الرومنطيقية في الموسيقى الغربية فير Weber 1826-1786 وبرليوز Berlioz 1869-1803 وشوبان Chopin 1849-1810، ولست Liszt 1886-1811 وشومان Schumann 1856-1810 وفاغنر Wagner 1883-1813 وقد مالوا في معالجة مواضيع الأوبرا إلى تصوير الحياة الشعبية والشؤون القومية وهجروا الأساطير اليونانية والرومانية. وانحنى الرسامون على تصوير المناظر الطبيعية واستعمال

سنال وقبلهما روسو في الأدبين الانكليزي والألماني، فلا بد من العودة إلى الرومنطيقية الفرنسية التي انتظرت حتى سنة 1820 لتعلن أنها بعثت حقاً مع الفرد دي فيني، ولامارتين، وفكتور هيغو، والفرد دي موسيه.

لقد نشر الفرد دي فيني Alfred de Vigny 1863-1797 سنة 1826 القصائد القديمة والحديثة *Poèmes antiques modernes* وهي ذات شكل أخرق مثقل باللون المحلي، ولكننا نشعر من خلالها بيزوغ فجر اتجاه تاريخي غريب وتذوق للمشكلة الفلسفية ونزعة تشاؤمية شخصية تؤكد مجد مؤلف المقادير *Les Destinées* الذي نُشر سنة 1864.

إن ظهور تأملات الفونس دي لامارتين *Les Méditations poétiques* سنة 1820 سجّل بدء الشعر الرومنطقي في فرنسا. «ولم يكن النقاد المعاصرون فقط هم الذين قضوا بذلك، ولكن قرناً من التثقف لم يجعلنا نبذل هذا الرأي». فإذا حمل إذن من جديد هذا الكتيب ذو القصائد القصيرة الأربعة والعشرين الذي نشره ريفي مجهول في باريس ومستقل عن كل مدرسة أدبية؟ إن الكتيب يلي بدقة ما ينتظره الجمهور، إذ فرض هذا الشكل من الشعر نفسه بسرعة بحيث لا يمكن الحكم على مصائر شعر المستقبل دون أن نتخيل مطابقته لتأملات لامارتين.

لقد جاء الفونس دي لامارتين 1869-1790 بشعر ذي شكل بسيط ليس فيه من الصناعة ما يثير، بل يبدو كل شيء معبراً بطريقة مباشرة عن قلب كتيب ونفس سامية. إنه شعر يتشبع بدينية غامضة وعاطفة شفاقة تبرز فيه الطبيعة بأبسط خطوطها وملاحمها.

إن الشعر الغنائي اللامارتي لم يقدم شيئاً ثورياً، ف «البحيرة» «Le Lac» و «الوادي» «Le Vallon» و «العزلة» «L'Isolément» أشهر صفحات الديوان لا تجد في اللغة ولا في الانشاء ولا في طبيعة العواطف أو النظم ولا استطاع القول إن فناً جديداً قد خلّق وإن فناً عبثياً جاء وكشفه، ولكن القصائد تجمع هذه العناصر تحت قوانين الانسجام في التعبير والموسيقية المغناة التي لم يستطع أحد أن يبلغها، بالرغم من أن بدايات الشعر الرومنطقي هي تعميق الميول التي كانت منتشرة قبلاً، وإتقان فن تقليدي بواسطة العبقريّة الشعرية الأولى التي شوهدت في فرنسا منذ رونسا 1585-1524.

وجاء فيكتور هيغو Victor Hugo 1885-1802 ونشر ديوانه الشرقيات *Les Orientales* 1828 وقد ألفه تحت تأثير الفضول الواسع الذي أيقظه الشرق حينذاك والعطف على اليونان التي كانت في نضال لأجل استقلالها. ثم نشر بين 1830 و1840

فهؤلاء غنوا الطبيعة وأغدقوا عليها من حالاتهم الروحية وغناهم النفسي «بقوة تجعل كل ما قاله سواهم في الطبيعة من شعر، يبدو حائل اللون».

ويلاحظ «أن الرومنطيقية الانكليزية لم تكن شديدة العداء للآداب القديم. ولعل ذلك عائد إلى أن الانكليزي المحافظ بطبيعته وهو يجب التجديد تعديلاً للقديم لا ثورة عليه».

(مصدر سابق، الرومنطيقية... ص 30).

فاللورد بيرون ثبت خلوده في مطوّلة دون جوان Don Juan 1824-1818 وفيها نرى بيرون يعلو على تقاليد المجتمع هائلاً، ويشعر بعظمة الطبيعة وحقارة الانسان الذي ينسج لنفسه أنسجة كاذبة من الادعاء والتظاهر والكبرياء والمجد الفاني. وقد ظهر فيها أثر تطوّفه في بلاد المشرق ومنحها إطاراً رومنطيقياً بما في الشرق البعيد من سحر ومغامرة وغرابة.

ولعل شلي أعظم شعراء الرومنطيقية ثورة جذرية، وتمثل ثورته في مطوّلة بروميثيوس طليقاً *Prometheus unbound* التي ظهرت سنة 1820 لترمز إلى الانسانية التي تناضل صابرة على العذاب الذي يطهرها فتخلص.

أما كيتس فقد بلغ منتهى إقنانه الفني والشعري في قصائده المسماة Odes وفيها يعقد مقارنة بين ديمومة الفن وفناء العواطف البشرية الزائلة.

بيد أن الرومنطيقية في ألمانيا ظهرت بشكل متطرف في حركة «العاصفة والشدة» فاجتاحت المسرح الألماني واثارت على المفاهيم الكلاسيكية فيه ونقضت وحداته الثلاث، وخلصته من أثر الكلاسيكيين الفرنسيين أمثال كورناي Corneille وراسين Racine وفولتير Voltaire وأخذت تتقرب من روسو وديدرو ومن الأدب الشعبي.

وتأثر فردريك شيللر Friedrich Schiller 1805-1759 بحركة العاصفة والشدة وظهر ذلك في مسرحيته اللصوص التي يتجل فيها عداء البطل للمجتمع الظالم. وتبعه فردريك فون شليغل Friedrich Von Schlegel 1829-1772 بثورة عارمة على الكلاسيكية وانجحت أحلامه إلى القرون الوسطى التي رآها ساذجة بعيدة عن التصنع فياضة بالشعور الصادق.

أما فردريك فون هاردنبرغ Friedrich Von Hardenberg 1801-1772 الذي يعرف باسم نوافليس فكان أحسن شعراء الرومنطيقية الألمانية. وقد بالغ في استعمال الألفاظ الصوفية في شعره وفي تعشقه لفكرة الموت التي كان دويهاً عميقاً في ديوانه أناشيد الليل، الذي ظهر سنة 1800 وكان مليئاً بالاشارات إلى حياته البائسة.

أما وقد نبهنا إلى أصداء دعوات شاتوبريان ومدام دي

يحمل دون حمى أو اضطراب، وهيغو يحتفظ في أعماقه بحالة نفسية رابطة الجأش، ولا تقلقه الحياة، ولكن مشكلة الموت وحدها ستزعجه بشكل عميق، وفيني الذي تسيطر عليه مبادئ راسخة استطاع أن يتألم في قلبه وفي ذكائه وليس في أخلاقه» (فان تيغم، الرومنطيقية... ص 47)؛ أما موسيه فلم ينقطع عن التألم، وعن النضال ضد نفسه، وعن العذاب من صراع الشر والخير، صراع المثالية والفسق.

وشهد موسيه انهيار طهارته وذبول شبابه وأدرك أن الحياة السهلة، والغراميات المتعددة، والقمار، والكحول، وكل ما كان يعتقد أنه يستطيع ممارسته دون خطر كبير قد أبلى طبعه، وقلبه الضعيف، ونفسه التي لا نابض لها قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين. وقد أرخت مؤلفاته لهذا الافلاس حتى التقى جورج صاند سنة 1833، وتحابا. وظن موسيه أن الحب العظيم سيحدد قلبه البالي ويقوم في أعماقه نقلاً مسترخية كثيفة. ولكنه خرج من هذا الحب عظماً من امرأة أكثر قوة منه. وكان ديوان الليالي *Les Nuits* 1835 ثمرة هذه المغامرة.

وموسيه كشاعر أصيل لم يكن عنده سوى شيء واحد يقوله هو أنه. وهي أنا رجل معذب، ولكنها المادة الشعرية الأكثر وجدانية وغنائية واستساغة.

أخيراً لم يكن الغنائيون الأربعة الكبار الذين أتينا على ذكرهم هم الشعراء الرومنطيقيون الوحيدون في ذلك العصر 1820-1840 فهناك كثير غيرهم أقل شهرة منهم ولكنهم لا يستحقون الاغفال ومنهم سانت بوف *Sainte Beuve* 1804-1869 في دواوين الحياة 1830 وخواطر آب 1837، ثم جيراردي نرفال *Gérard de Nerval* 1808-1855، وتيوفيل غوتييه *Théophile Gautier* 1811-1872 في أشعار 1830، والبيروس 1833، ومهزلة الموت 1833.

وتفرع من الجذع الرومنطقي فرعان نحو سنة 1850، الأول وقد سجل فيه تيوفيل غوتييه الانتقال من الرومنطيقية إلى البرناسية والثاني وقد سجل فيه شارل بودلير الانتقال من الرومنطيقية إلى الرمزية.

وكان من خصائص الذاتية الرومنطيقية عدم الرضا بالحياة والقلق أمام الكون وما يعج به من أحداث والحزن الغالب على النفوس في كل حال ووهن سلطان العقل لتنتقل الحساسية الموهنة دون عناء.

ويعتصم الرومنطيقي من الواقع بالانطواء على نفسه ونشدان مثال رؤيوي بعيد، فتتسع الهوة بينه وبين الواقع وما ينشأ من مثال، ويطنخ على الشعور الفردي، فيرق نفساً للأشياء العابرة المتغيرة على حد تعبير الفرد دي فيني القائل

أربعة دواوين ذات مادة وفرة متشابهة جداً هي أوراق الخريف *Les feuilles d'automne* 1831 أناشيد الفسق *1835 Les Chant du crépuscule* الأصوات الداخلية *1837 Les rayons et les ombres* الظلمات والأشعة *1849 les ombres* ولكن التجديد في هذه الدواوين يكمن في الدور الذي تلعبه التأثيرات الأكثر ذاتية وأولها الحب الذي يحترم المرأة، تلك التي عزم أن يتزوجها منذ كان في السابعة عشرة والتي انتظرها طويلاً واستحقها بالارادة والعمل والنجاح. تلك التي ولدت له أربعة أولاد أعزاء، وإلى جانبها حبه العنيف لجوليت دروه *Juliette Drouet* عشيقته منذ 1833 التي أمسك جامها بحواسه وعرف ذكاؤها أن يجد الوسائل الدائمة التجدد لتظل مرتبطة بالرجل الكبير الذي كانت فخورة به. ثم تأتي الطبيعة، ينبوع الأكثر بقاءً وتنوعاً حيث يستطيع القلب والروح الارتواء والنفاذ من وراء المظاهر إلى السر الذي لا يسر غوره.

وما يكشف عن أصالة هيغو «عاطفة العائلة» التي لم تكن مادة للشعر الغنائي في فرنسا ولا في خارجها. وقد لزمها لتدخل في الغنائية أن تنتظر أكثر الشعراء موهبة وأن يكون في الوقت نفسه أكثر الناس بورجوازية. وأظهر هيغو بذلك أنه ليس هناك من شيء لا يمكن أن يصبح شعرياً، بشرط أن يلتقي بخيلة وموهبة للتعبير جديرتين برفعه إلى مستوى الفن. وقد أثبت بذلك اتساع صعيد الشعر الرومنطيقي وبرر مطلب الحرية في الفن الذي كان المتمسكون بالكلاسيكية يخافونه. ومنذ هذا الوقت لم يبق من حق لكل ما هو إنساني أن يطرد من البرناس.

ولما كان فيني ولامارتين وهيغوم الأولون في الرومنطيقية الشعرية فلان الفرد دي موسيه *Alfred de Musset* 1810-1857 قد جاء بعدهم ووصل إلى الحياة الأدبية حين هدأت المعارك بين المسكين بزماد الأدب الجديد نحو سنة 1828 وبدأ عمله حين ثبتت الرومنطيقية بوجه الكلاسيكية المغلوبة. ففي العام 1830 نشر كتابه حكايات من اسبانيا وإيطاليا *Contes d'Espagne et d'Italie* وأجبر الاتجاه الرومنطيقي الجديد على الاغراق في اللون المحلي والافراط في الانفعال وتفكيك البيت ذي الاثني عشر مقطراً أي الـ *Alexandrin*. وأعقب ديوانه الأول بمسرحية رولا *Rolla*، 1833، وهي حكاية شعرية قصيرة كتبت بانفعال واسترخاء معاً، يبرز فيها موسيه من وراء مغامرة الشاب الفاسق حيث يقتل الفسق الروح ويدمرها.

وقد عرف موسيه أكثر من فيني ولامارتين وهيغو ما هي المسرحية الأخلاقية وإن لامارتين وهو اكتشائي بشكل غامض

العالم مجللة بضباب اللانهاية، اللانهاية العلمية التي نشدها غوته، أو اللانهاية في المتعة كما نشدها اللورد بيرون، أو اللانهاية في الحزن والموت كما نشدها الفرد دي موسيه في روايته.

وبما أن هذه الملذات المنشودة تتجاوز كثيراً حاجة الانسان الطبيعية، لم يكن خيال الرومنطيقى ليقر على قرار، فهو متجاوز حاضره إلى مستقبل زمني أمل أو بائس، أو إلى ماضٍ تاريخي ينشد فيه ضالته؛ وقد يتمثل هذا الخيال في الاغتراب المكاني أو الاغتراب الزمني حيث يشعر الرومنطيقى بحاجته الى الفرار من بيئته، فيختار لنفسه بيئة يحيا فيها بروحه ويخلق في أجوائها بخياله.

وقد كان الشرق يصور هذا الحلم إذ كان ينشد فيه الرومنطيقون المواد والصور وقد كان فلوير يذوب شوقاً إليه فيقول: «ربما لا أرى أبداً الصين، ولا أنام أبداً على ظهر الجمال في خطوطها المنتظم، ولا أرى أبداً في الغابة عيون النمر».

إذن لقد كان خيال الرومنطيقى طموحاً جوحاً، يتطلب مثلاً له أينما وجدته في غير زمانه ومكانه ولكنه لا يستوحيه أولاً وآخرأ إلا من ذات نفسه، إذ فيها وحدها الشرارات الأولى التي تهديه الطريق وترسمه له. ولا يتاح له فهم ما تحيى به عواطفه وآماله إلا بالصور والخيالة التي يضيفها على الحقائق لا ليتنكر لها بل لعله يهتدي من خلالها إلى سعادته، إذ ان الأحاسيس لا تُصَح عن نفسها إلا في الصور ولا تستسيغ إلا الصور، وكل كنوز المعرفة والسعادة مقصورة على الصور، وما كان العصر الذهبي الانساني إلا عصراً تحدث فيه الانسانية بلغة الفطرة وهي لغة الشعر الذي سبق النثر.

ويرى الرومنطيقى أن الروح تتكلم في الحلم بلغة مغايرة كل المغايرة للغتنا العادية. ف لغة الأحلام شبيهة باللغة الهيروغليفية ولذلك فهي أقوى تعبيراً وأفسح مجالاً من لغة اليقظة، وأكثر تلاؤماً مع طبيعة الروح، ولغة الأحلام لغة طبيعية تنبعث من ذات أنفسنا وبينها وبين العالم الخارجي صلة أوثق من ذلك العالم وصلاته بلغة الكلام، لأن لغة الأحلام لا تستخدم اللغة التجريدية في العبارات التي اصطلاح عليها الناس بل تستخدم الصور والأشكال. والأحلام لا تتغير في خصائصها العامة من شخص لآخر وفي هذا ما يربط لغة الأحلام بالطبيعة ذاتها. فالطبيعة وحي من الله للانسان، ولكن كلمات هذا الوحي تتمثل مخلوقات حية، وقوى متحركة، وهذه اللغة المتجلية في الطبيعة صوراً وأشكالاً هي

«أحب من الأشياء ما لا أراه مرتين». لذا يضيق الرومنطيقى ذرعاً بالأشياء الثابتة لأنه يتخيل أنها لا تبالي به ولا تبادله حزناً بحزن.

وإذ كان الخيال جذوة وينبوعاً يفجر ويرفد الرومنطيقى بتشكلات ترتسم ثم تمحي. فلقد اهتم قدماء اليونان بكلمة الخيال. ولكن اهتمامهم بهذه الملكة كان مقيداً بعقيدتهم بأن الشعراء متبوعون. ويتضح ذلك عند سقراط القائل: إن الخيال نوع من الجنون العلوي. ويستمر هذا الاعتقاد سائداً عند أفلاطون الذي كان يؤمن بأن الالهام ضرب من الجنون تولده ربّات الشعر. وعلى الرغم من أن أرسطو قد أشار إلى ملكة الخيال في أكثر من مناسبة في كتابه فن الشعر وأنه أرجع إليها القدرة على الجمع بين الصور وفي ردّ العمل الفني الوحيدة فإن مجمل القول إن الاغريق كانوا أقرب إلى المبدأ الذي يتخذ من الحياة مواقفها التي تُقنِع العقل، ويتناول جوهريات الحياة وكيانها الثابتة في كل بيئة وفي كل زمان حتى تكون في متناول ادراك كل العقول. وعلى الرغم مما كان لدى اليونان من ثروة وخصب في الأساطير التي كانت زاداً لا ينضب لكل مسرحياتهم وملاحمهم فقد ظلوا أكثر اهتماماً باكتشاف الكليات التي تحدّ بطبيعتها من انطلاق الخيال والتي تصور عالماً خلقياً ثابتاً على مر العصور.

وقد تبعت المدرسة الكلاسيكية هذا الاتجاه ونادت بالحقيقة وحدها وجعلتها مدار الأدب والفن وتضاءلت قيمة الخيال؛ وظنه النقاد نوعاً من الجنون، ووصفوه بأنه ملكة فوضوية لا تخضع لسلطان العقل وقد تذهب بنا إلى حال من الهذيان والخلط.

وكانت ثورة الرومنطيقية العاتية على الكلاسيكية من حيث ضيقها بعالم الحقيقة، واطلاق العنان لسلطان الخيال والأحلام يعرض بهما الرومنطيقى ما فقدته في عالم الناس من حوله. وضاق الرومنطيقى ذرعاً باللغة حين اكتشف أن المرء لا يمكنه أن يفكر بدون كلمات وجمل، فتطلع إلى مكانة المخلوقات العليا التي تفكر دون قيد، فاصطدم إذ ذاك بالحاجز الحصين الذي يميز الفكر الانساني عن فكر المخلوقات العليا، وهو الضرورة اللغوية التي لا تستطيع أن تنطلق بدونها قوة الانسان الفكرية. فما اللغة إلا وسيلة مصنوعة بها يمكن الوصول إلى شيء شبيه بالفكر الحقيقي المحض الذي ربما نصل إليه يوماً ما.

ويدفع ظمناً الرومنطيقى الدائم للعالم المجهول إلى تفضيله ذلك العالم على عالم الحقيقة الناقص ولذا تراءى صورة هذا

بنفسه وباللاشعور، ويمحي الشعور بالزمن والمسافات لأن الروح وهي الفيض الإلهي لا تعرف زمناً ولا مسافة متى تركت لذات الجسد وتخلت عن حال البقطة لأنها تتصل حينذاك بالكون وتكون معه وحدة لا تتجزأ.

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه. فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق أو حالة النشوة في السكر، يتحول فيها قلق المبدع واضطرابه إلى لذة سكونية خلو من الحاجة، ولكن ما إن تعبر هذه اللحظة الوامضة حتى يزيد الألم الناشئ في النفس لأن المتحقق جزئي يطمح إلى كماله.

هذا وقد كان الكلاسيكي يألف المدن ويحب المجتمعات المدنية. وهذا فارق جوهري بينه وبين الرومنطقي المنطوي على ذات نفسه، والمولع بالارتحال عن المدن إلى الطبيعة، حيث تروق له الوحدة بين أحضانها وفي هذا يقول شاتوبريان «في زمن الجليد تصير المواصلات بين سكان الريف أقل يسراً، فينقطع ما بين سكانه، ويشعر المرء أنه أحسن حالاً وهو بمعزل عن الناس».

لذا كثر في الأدب الرومنطقي التحدث عن الحياة الفطرية، وساكني الأدغال، وعن الشعوب البدائية التي تنعم بالسعادة في حياتها البسيطة الساذجة.

وحب الطبيعة هو الذي جعل الرومنطقيين يشيدون بالريف وأهله، ويختارون أبطالهم من بين الفلاحين الذين كانوا في الأدب الكلاسيكي محتقرين لا يُحدث إليهم ولا عنهم. ولكن ليست فصول الطبيعة ومناظرها سواء عند الرومنطقيين، فهم يفضلون بعضها على بعض. فمن بين الفصول يفضلون الخريف لأنه فصل الضباب الذي يوحى بالذبول والتحلل والفناء ويتجاوب مع مشاعر الرومنطقيين ونفوسهم الآسية.

ويغني الرومنطقيون الليل لأنه معبر إلى اللانهاية، وهذه ناحية صوفية في أدهم، لأن الليل يجسد قمة الهدوء الذي يشبه العدم. والليل عند الرومنطقيين يوحى بالانطلاق والتحرر؛ لأن النهار تتجلى فيه الموجودات محدة المعالم، والليل يحو هذه الحدود فيرتفع ستار الأسرار عن النفس بالاشراق الروحي والأحلام.

ويفضل الرومنطقيون مناظر العواصف وأمواج البحار والمقابر والأديرة الصامتة والقصور العتيقة المهجورة ويكون على الأطلال والآثار لاثارتها ذكرى من عبرا.

ولا يمتثل الرومنطقيون في الطبيعة ليفكروا ويستخلصوا العبر ولكن ليحلموا ويستسلموا لمشاعرهم. وقد تعزتهم أمامها

لغة الأحلام ذاتها. فلا زالت الروح وهي القبس الإلهي في الإنسان وجيسة جسمه توحى له في الأحلام ببقايا قواها الفطرية. ثم فقد الإنسان صفاء فطرته الأولى في إدراكه ولم يعد له منه إلا بقايا مضطربة في أحلامه. ويرجع السبب في ذلك إلى هبوطه من إدراكه الروحي إلى إدراكه المادي.

وتحولت اللغات الانسانية، «فبعد أن كانت في الأصل منحدرية من لغة واحدة هي لغة الأشكال والصور فسدت بالتجريدات وفقدت كل فضائلها وتحولت الشعر إلى نثر بارد لا حرارة فيه وصار نشيد الطبيعة معاني فلسفية صباء» (Ménard, L., *Rêveries d'un Païen mystique*, p. 65).

فالحلم يعود ليلقي الكلام البدني متحدياً أنظمة اللغة وقوانينها، لأنه ليس للحلم صرف أو نحو، كما أنه لا يعرف الفعل ولا يخضع لصيرورة تنال منه. فكما أن المسرح يستكين تحتياً وراء الستار هكذا تختبئ اللغة في الرؤيا والأحلام، حتى إذا ما تحولت وتجمدت صارت إحباطاً للرؤيا وخيبة، وتحول الإبداع الخائب إلى محاكاة. فالرؤيا وحدها خلق يومض ويغيب أما الإبداع فهو محاكاة واستحضار واستبطان. وتنقل اللغة الفكر لأنه يستحيل عليها الإبقاء على الاحتمال فتحوله إلى فعل يتعانق فيه زمن الولادة والفجعة، فجبهة السقوط في الزمن تليها فجعة التشكل.

إذن هناك قوتان متضادتان تتيحان للإنسان الرجوع إلى الفطرة واسترواح الأبدية في عالم أرحب من هذا العالم تمثل الأولى في الحب الذي يجذب الروح إلى الأعلى ثم النوم الذي يشكل صورة للحظة تتذوق فيها الروح السعادة بقطع علاقاتها الظاهرة بهذا العالم. ويتذوق الجسم كذلك لذة الراحة بالرجوع إلى أحضان أمه الأرض حين يستغرق الجسم في النوم وتبدو الروح أقرب إلى عالم سام نشأت فيه كما نشأ الجسم من عناصر الأرض.

ولكن الرومنطقي لا يدعو إلى الاستسلام للأحلام ولا إلى اتخاذها وسيلة للأعمال والأخلاق، ولكنه يعدّها دليلاً قاطعاً على ما في طبيعته من عنصر إلهي وعلى أن فينا جزءاً يرجع إلى اللانهاية. فالأحلام تنترعنا من حياة العزلة حيث نعيش أفراداً متفرقين وتصلنا بالأعماق النفسية فتربطنا بروابط خفية مع مصيرنا الأبدي.

وفي النوم يتعطل مؤقتاً عمل الحواس، وتتلأشى حدود الذات فتتوثق الصلات بين اللاشعور والوجود الأعظم الذي هو أصل كل حياة، وتتاح للمرء تجربة نفسية يدرك فيها حقيقة العالم إدراكاً غامضاً لكنه عميق، ونشاط الروح في الحلم نشاط عجيب إذ تنقطع صلة الإنسان بالعالم الخارجي ليظل على صلة

- Lord Byron, *Poetical Works*, London, 1905.
- Martin, P., *L'Orient dans la littérature française*, Paris, 1906.
- Ménard, L., *Réveries d'un Païen mystique*, Paris, 1895.
- Van Tieghem, P., *Le Romantisme dans la littérature européenne*, Paris, 1948.

أمنية غصن

الريية

Scepticism Scepticisme Skepticismus

1.I ليست الريية مذهباً متفصل العناصر بقدر ما هي مسألة (مشكلية) نقدية مفتوحة. فالريي لا يدعي إنشاء حقائق جديدة أحق من غيرها بالاعتناق ولا يزعم اكتشاف قناعات اجدر من سواها بالاتباع وإنما يدعو الى مراجعة طريقنا في بناء الحقيقة والى إعادة النظر فيما اعتقدنا أننا نهينا النظر فيه لأنه اضحى - بحكم التعود والالفة - من البدهة ما يرفعه فوق كل تساؤل ويحصنه ضد مداخل الشك. ولذا فالأقرب الى الحق أن نعتبر الريية موقفاً منهجياً نقدياً يطرح من الاسئلة اعمقها ويزعزع من القناعات اوثقها ويفتح من الآفاق ما يجعل الفكر يرتد الى ذاته بعد طول غفلة عنها فكأنما هي تعبير عن عملية تمرد يتخلص بها الفكر من خارجية تسحقه الى حد نسيان الذات والتوقع داخل موضوعية هائلة تظافرت على نحتها اللغة والمنطق والاشياء.

فالريي يرفض ان تكون للكلمات معان تستقيم بذاتها ولقوانين العقل قوة ذاتية تكره على التسليم بها كما يرفض ان يكون للاشياء وجود مستقل عن شعورنا وكأنما هو برفضه المتعدد الابعاد ذاك ينتقم ولو على نحو وجداني - للذاتية من الموضوعية أو كأنما الموقف الريي في وعيه بذاته - هو موقف الانتصار للداخلية والمحايثة في مواجهة الخارجية والتعالي او قل إنه موقف التحدي لكل اشكال الوثوقية بما هي في عرفة نسيج من الاخطاء العنيدة لا بد من تمزيقه.

ذلك على الاقل ما قصد إليه كانط Kant حين اعتبر تاريخ الفلسفة تاريخاً بلا صيرورة حيث إنه لم يكن سوى تأرجح بين هذين الخصمين العنيدين: الوثوقية والريية كموقفين متناقضين لا يستوي أحدهما حتى يزعزع الآخر. (Kant, *Critique de la raison pure*, P. 5., 6, 512, 514 etc... *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf* P. 13 etc...).

وظاهرة الصراع هذه لا تفسر عند صاحب نقد العقل

نشوة مشوبة بشعور ديني عميق، فهي الشعر الإلهي، وهي صنع الله الدال عليه، وقد ينحول جهم الى عبادة فيزعمون رؤية الله في الأشجار والرياح والصخور والأزهار والنسمات والأمواج ظناً منهم أن الطبيعة هي الصورة المحسوسة للألوهية.

على أن من الرومنطيقين من كان يضيق ذرعاً بالطبيعة في أنها لا تأبه له ولا تتأثر بشعوره فتظل هي هي مهما أصابه من حزن أو موت، ومن أقوى صيحات الرومنطيقين المعبرة عن هذا الضيق ما جاء على لسان اللورد بيرون «مهما ينطلق من صيحات الأسى فوق نعشك الصامت، فلن تذرف عليك الأرض ولا السماء دموعاً واحدة، ولن تشود صفحة سحابة، ولن تسقط ورقة، ولن يرسل النسيم زفرة أسيء واحدة، ولكن يستأثر الدود الزاحف منك بغنيمته، وبهيء صلصالك لإخضاب الأرض».

أخيراً إذا اختلف الرومنطيقون في موقفهم من الطبيعة حباً وعبادة بغضاً واستخفافاً، فإنهم اتفقوا جميعاً على تقدس عاطفة الحب الذي هو وسيلة تطهير النفوس وصفائها. فبالحب تنجذب الأكران إلى الله وتتماسك ذرات الحجر، لأنه إذا خلا الكون من الحب انطفأت الشمس.

مصادر ومراجع

- بلاطة، عيسى، الرومنطيقية ومالمها في الشعر العربي الحديث، دار الثقافة، الطبعة الأولى، بيروت، 1960.
- الدسوقي، عمر، المرحية، نشأته وتاريخها وأصولها، طبعة خامسة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1968.
- شبيب، صديق، آلام فرتر لغوته، دار المعارف، سلسلة إقرأ، أكتوبر 1945.
- فان تيغم، الرومنطيقية، ترجمة بيج شعبان، دار بيروت، 1956.
- لانسون، جوستاف، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الثاني، ترجمة محمود قاسم، مراجعة سهر القباوي، وزارة التعليم العالي، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1962.
- Babitt, I., *Rousseau and Romanticism*, New York, 1955.
- Chateaubriand, F.R., *Mémoires d'outre-tombe*, Ed. Garnier, Vol I., Paris, 1965.
- Cheney, S., *A New World History of Art*, New York, 1956.
- Cohen, J.M., *A History of Western Literature*, Pelican, 1956.
- Craven, T., *Famous Artists and Their Models*, New York, 1949.
- Diderot, D., *Traité du beau: Essai sur la peinture, œuvres* Ed. de la Pleiade, Paris, 1946.
- Grierson, H. J. C., *The Background of English Literature*, London, 1934.
- Grovés, «Romanticism». *Dictionary of Music and Musicians*, Edited by H. C. Colles, Vol. IV, London, 1940.

أنه قد من اشياء حقيقية تقوم مستقلة عنا وفقاً لضرب من الثائية التعالية التي بدل ان تضيف الى الذات تلك الظواهر الخارجية بصفتها تصورات - تنقلها خارجنا تماماً كما يقدمها لنا الحدس الحسي بصفها موضوعات، فاصلة إياها كلياً عن الذات المفكرة». (Critique de la raison pure, P.314).

واذا كان الشعور الوثوقي تائهاً في دنيا الاشياء بما هي عالم الغيرة المطلقة فإن الشعور الريي ينفي ببساطة تلك الخارجية الصلبة فإذا عالم الوثوقين بما هو امتلاء انطولوجي ومعياري معرفي يفقد جديته تلك وتحل معطياته الى مجرد وهم (Critique de la raison pure, P. 336). فكان الريي يفضل أن تتمتع الاشياء بدل أن يضع فيها فلا جوهراً عنده ولا كنهاً ولا وجوداً قائماً بذاته وإنما هي تصورات ننشئها أي لا وجود للوجود الا بالاضافة الى شعورنا. تلك هي الدلالة المنطقية لعبارة بروتاغوراس Protagoras كما أوردها افلاطون في إحدى محاوراته 151 ب - Théétète والقائلة بأن «الانسان مقياس كل الأشياء مقياس وجود ما وجد منها ومقياس لا وجود مالا يوجد». فالوجود في نهاية التحليل - مجرد مظهر لا يستمد قيمته الانطولوجية والمعرفية إلا من الذات العارفة.

ولأمر كهذا يعتبر مؤرخو الفلسفة أن الجذور التاريخية والمنطقية للحركة الريية تعود بشكل أساسي الى السوفسطائية (Sextus Empiricus, Contre les logiciens et les sceptiques, ques Grecs, الكتاب الاول. الفقرات 60- 64، 65- 87) بما هي ذاتانية نسبية Subjectiviste relativiste بما هي اول رد فعل ضد وثوقية الفلسفة الطبيعية التي هيمنت على الفكر الاغريقي حتى بروز الظاهرة السقراطية دعوة للانسان الى أن يعرف نفسه بنفسه.

فمع بروتاغوراس Protagoras نشهد فعلاً نشوء ما نسميه اليوم مسألية الذات العارفة ولعل ذلك ما جعل هيغل يرى أن «الجانب الايجابي لهذه الريية يتمثل على وجه الدقة في كونها تعتبر فلسفة لا تتجاوز الشعور...».

(Hegel, La Relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'Essence de la critique philosophique, P. 28).

وبهذا الارجاع الى الشعور يتجلى فساد مختلف التحديدات التي تدعي القيام بذاتها ولذاتها ويتأكد للشعور نفسه بطلان الأخيرة ووهن حقيقتها (Sextus Empiricus, «Contre les moralistes» in Œuvres choisies, P. 171).

المحض بعنصر خارج عن العقل كتعقد الظواهر امامنا او ضعف الحواس عندنا او فعل الهوى فينا وإنما يتمشي العقل الانساني نفسه في مقاربتة لموضوعاته مقارنة مباشرة تنتج معارف سرعان ما تطفو مضيقاتها وتظهر مفارقاتها فيكون الوعي بالتناقض فالتردد والارتباب واليأس من المعرفة ذاتها. ولذا كان كانط يقول إن الوثوقية تولد الريية كرد فعل عفيف يحطم المعرفة كما يترتب عن الاستبداد السياسي تمرد يستنزف الحياة الاجتماعية.

وليس المقصود بالوثوقية مذهباً فكرياً بعينه وإنما هي نمط إنتاج نظري تسحق فيه الذات العارفة أمام موضوعاتها بحيث يكون الفكر مدركاً لمنتجاته دون أن يعي أنها انتاجاته ودون أن يفهم عملية الانتاج ذاتها وهذا اللاشعور بذاته الفاعلة يجعله «يُشَيء» الافكار يسقطها على حيز مغاير له فتغدو وكأنها لم تصدر عنه وإنما كانت منذ الازل مستقلة بوجودها.

ذلك هو المنحدر الطبيعي الذي ينساق فيه العقل تلقائياً وذلك هو - على حد عبارة كانط «قدره العادي» فكأنما الطبيعة البشرية مجبولة على الخطأ وكأنما أول اخطائها عدم انتباهها الى ذاتها وهو ما يفسر غياب المسألية النقدية في الأنساق الفلسفية الوثوقية أي طرح السؤال المتعلق بإمكانية المعرفة من جهة المشروعية المنطقية بدل الاكتفاء بها كواقعة معطاة. فالوثوقية إذن تعني ادعاء الفكر معرفة الاشياء دون معرفة مسبقة بذاته وبما لها من امكانيات وما تتمتع به من قوى في حين أن الريية دعوة ملحة الى العودة الى ملكوت الذات والانعقاد من سيطرة الموضوع. ولأمر كهذا كان هيغل Hegel يرى في الريية تجربة الحرية الفكرية نعيشها ولو على نحو سلمي. (Hegel, La Phénoménologie de l'esprit, T. I, P. 171)

فالشعور الوثوقي شعور بالموضوع اكثر مما هو شعور بالذات فكأنما الوثوقية انطولوجيانية Ontologisme تكتسب فيها الاشياء من الالهية بقدر ما تفقد فيها الذات من قيمتها ذلك أن الوثوقي يصادر على أن الحقيقة قائمة في الواقع سواء كان هذا الواقع واقعاً يحسه أو واقعاً يصعده عالماً من المثل. وبذلك يكون الوجود الخارجي معيار عملية التعقل ومحدد إحدثيات عملية التوجه الفكري. ولذا كان العقل الوثوقي عقلاً واثقاً من امتلاك كنه الاشياء وهو ما يولد فينا شعوراً «بالاطمئنان» (Kant, Critique de la raison pure, p. 35) أو «الرضا» (Réponse à Eberhard P. 78) أو «الغبطة» (Critique de la raison pure, P. 493). وهذا الشعور السعيد يجعل الفكر يعمل دون أن يداخله الشك في مبادئه الاولى الموضوعية (Critique de la raison pure, P. 521) ويأخذ الوجود على

جعله التأمل الأول موضع شك وما ذلك لأن هذا الوجود في حاجة الى أن يقوم عليه الدليل أو لأن تلك الأدلة صالحة للبرهنة على ما تبرهن عليه إذ إن كون العالم موجوداً وإن للبشر أجساماً وما شاكل ذلك من الأشياء لم تكن قط موضع شك من قبل انسان ذي حس سليم وإنما الغاية من هذه البرهنة تبيان ان تلك الأدلة ليست على بداهة الادلة التي تقودنا الى معرفة الرب والروح... أي أن وظيفة الشك الديكارتي لا تتمثل في نفي حقائق او حتى التردد في قيمتها وإنما ترتيبها من الاكثر بداهة الى اقلها بداهة حتى يحصل الاقتناع مثلاً بأن الروح أسير معرفة من الجسم ملخص التأملات ص 265. (R. Descartes, «les méditations métaphysiques» in *Descartes Œuvres et lettres*).

ومن الشك أيضاً ما هو عملية تكتيكية تستهدف استيعاب الحقائق الخارجية بشكل يجعلها تبدو وكأنها حقائق ذاتية نابعة من الانسا المفكر نفسه وهو ما عناه هيجل في مقدمة فيشومينولوجيا الفكر حين الح على ضرب من التمييز بين الشك كصنع والشك كتجربة فعلية معاشة؛ فالشك المتصنع محاولة لهر أركان حقيقة مسبقة ما بشكل سطحي، إذ إن الشك سرعان ما ينتفي والحقيقة المظنون فيها سرعان ما يعود إليها يقينها بحيث تظل تلك الحقيقة في نهاية العملية على ما كانت عليه من رسوخ في بدايتها. أما الشك الوجودي فهو الولوج الواعي في حقيقة المعرفة والكشف عن باطلها دون وجل مما قد يترتب عن ذلك من عدمية اساسية وبأس مقيم. ففي الحالة الاولى يظهر الفكر بمظهر الراض لسليطان الغير عليه والعازم على تفحص كل الحقائق بنفسه والخوض فيها خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور؛ ولكن النتيجة هي مجرد تحوير سطحي يمس كيف المعتقد لا طبيعته لأن تحويل معتقد ما من شيء يستمد شرعيته من القناعة الشخصية لا يغير من الأمر شيئاً ما ظل محتوى المعتقد هو هو وما لم يترتب عن هذه العملية استبدال الخطأ بالحقيقة بل إن نقطة -Hegel, *La phé-* *noménologie de l'esprit*, T.I, P.70) الإنتهاء هي عين نقطة الابتداء اي اننا لم نخرج عن مجال الظن والأحكام المسبقة. واذا كان الأمر كذلك فسيان اتباع رأي الآخرين أو اسناد الرأي الى القناعة الشخصية. فليس الفرق الا في مستوى ما ينطوي عليه الموقف الثاني من خيلاء وإيهام بالتحور (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.I, p.70). أما الشك الرببي فهو يعصف بكنه الحقيقة ذاتها دون ان يخشى السلبية المطلقة بل إن تلك السلبية هي ما يكتسب به الشعور

بمفعوله اليقين من يقين في الموضوع الى يقين في الذات حتى لكان الموقف الرببي تعبير وجودي معاش عن سعادة تغمر الفكر وهو يتأمل ذاته (Hegel, *La Phénoménologie de L'esprit*, T.I. P. 174). ويفرضها حقيقة أصلية بنفي الآخرة وجعلها تتمتع وتفقد صلابتها لتحل في تيار الشعور المتصر على الوجود وقد غدا وجوداً بالنسبة للأنا ولا قيمة له إلا منه.

2.1) إن هذا الموقف الجذري يصبح ذا أهمية معيارية عندما يتعلق الأمر بتحديد الخصوصيات المعرفية للريبة وتعيين نشوئها التاريخي. فالريبة بما هي موقف متجذر لا تعني ميوعة الفكر وعدم استقراره على حال سواء لانعدام وضوح الرؤية أو لانعدام القدرة على اتخاذ المواقف. ولذا فعندما يرد المؤرخون نشوء الريبة الى هوميروس Homère لأنه كان متردداً في مواقفه يصدر الحكم ونقيضه على الشيء الواحد دون أن يستقر على رأي (V. Brochard, *Les sceptiques Grecs*, (الجزء الأول) أو الى «الحكماء السبعة» (J. Voliquin, *Les pen-* *Seuurs Grec avant Socrate de thalès De Milet à Pro-* *dicos*, P. 23-43) لأنهم أرادوا لأنفسهم الترفع عن صروف الحياة ودعوا الى ضرب من التمهل في إبداء الرأي والتريث في اتخاذ القرار، فذلك كله يدل على أن هؤلاء المؤرخين لم يدركوا الريبة وفقاً لخصوصياتها المميزة وتبعاً لحقيقة مقاصدها ذلك أن الفكر المرتاب ليس الفكر الشاك في قيمة الموضوعيات والتحديدات وإنما هو الفكر اللواق من عدميتها. إن الريبة يأس وليست تردداً في قيمتها.

(Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, P. 69. *La Relation du scepticisme avec la philosophie* Suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P. 32.....).

ولذا فإن الشك وحده لا يكفي لتحديد الريبة. فالشك يمكن ان يكون خاطرة معزولة تتابنا عفوية او عملية نأيتها إرادياً إثر خطأ ما نفع فيه ولذا فعندما يقول ديوجان ليارس Diogène Laërce إن الريبة قديمة قدم الفكر الانساني فإنما يصدر حكمه ذلك عن خلط بينها وبين الشك. فلو كان ذلك صحيحاً لكانت كل الفلسفات ريبية إلا إنه لا تحلو فلسفة ما من ضرب من ضروب الشك.

بل من الشك ما هو مجرد إجراء منهجي وظيفته إقامة الدليل على وجوب الوثوق بالتصورات العقلية اكثر من الوثوق بالتصورات الحسية وهو إجراء يفترض قيام اليقين في كلا الحالتين فموضوع آخر التأمل السادس لديكارت هو البحث عن الأدلة التي تسمح باستنتاج وجود الاشياء المادية الذي

بل إنه لا يمكن رد الريية الى البيرونية رغم ان بيرون Pyrrhon يمثل فعلاً علماً من أعلامها لكن من جهة الحياة العملية لا من جهة الممارسة النظرية. فيرون لم يكتب شيئاً ولا نعرف عن مقولاته إلا نزرأ قليلاً توارثته العصور عن تيمون Timon وارسستوكلاس (V. Brochard, *Les Aristocles* (sceptiques Grecs, P. 54).

جاء في ترجمات ديوجان ليارس انه لا ينبغي ان نسم الريية البيرونية لأننا اذا كنا لا نملك التعرف على طريقة تفكير الغير فإنه لا يمكننا معرفة حقيقة فلسفته وبما اننا لم نعرف عنها شيئاً وجب ان لا نسمي انفسنا بالبيرونيين. ومن جهة اخرى لم يكن بيرون اول من قال بالريية ولم تكن له فلسفة بالمعنى الصحيح. إن البيروني - على وجه التقريب - من عاش مثل بيرون (Diogène Laërce, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*. وفي هذا السياق نفسه يذهب سكستوس (Sextus Empiricus *Œuvres choisies*, P. 70). امبريقوس الى أن الريي لا يتبع اي مذهب فلسفي متفافت الاخلاقيين. (Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, P. 165).

فكيف يمكن ان نفسر إحجام بيرون عن الكتابة؟ يبدو لنا ان صمت بيرون عميق الدلالة. فما نفوره من المساجلات وما عزوفه عن إنشاء الأدلة ونظم البراهين الا علامة على أن مهمته الاساسية لا تتمثل في تفسير اسباب الشك بقدر ما كانت تتمثل في زلزلة يقين الذين لا يشكون. والحقيقة أن الريي بوجه عام قليل الكلام لأنه خلافاً للسفسطائي والوثوقي معاً - ليس له ما يدافع عنه ولأنه يعلم - من منطلقه - أن كل موقف دفاعي هو موقف خاسر مسبقاً فكان العقل الريي - كما يقول كانط (E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et wolf*, P. 92). على يقين من هزيمة الخصم اذا هاجم ولكنه متأكد أيضاً من اندحاره هو اذا دافع.

ولذا فهو لم يسبق الى الكلام ولئن تكلم فلكني يستفز العقل ضد نفسه (E. Kant, *Critique de la raison pure*, P. 517). ويشهد معركة تنتهي لا بفصل المقال فيما اشبه فيه الأمر وإغما بياس العقل من نفسه (E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, P. 92). فالريي يدرك بشكل حاد انه يكفي ان نبدأ بالقول لنقع في مصاعب لا نخرج لنا منها.

ولعل هذا الوعي الحاد بخطورة القول ذاته ما جعل هيغل

بالذات اليقين بأنه حر وبأنه يمارس حريته في تجاربه المعاشة بشكل يجعله يرتفع بذلك اليقين الذاتي الى مستوى الحقيقة الموضوعية (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.I.P. 73)، التي تمحي أمامها مختلف الموضوعات بما هي موضوعات لا وجود لها إلا بالآنا. فإذا كانت الوثوقية إذن موقفاً يشد الانسان انطولوجياً ومعرفياً الى العالم فإن الريية موقف يشد العالم الى الانسان.

ومن هذا المنطلق المتجذر يمكننا أن نرسم خط الفصل بين الريية وبقية الفلسفات التي كثيراً ما يعتبرها المؤرخون - ولو على نحو جزئي - من منابع الريية. فلا يكفي مثلاً أن يكون سقراط وجه التساؤل الفلسفي وجهة مغايرة لوجهة الطبيعيين الاغريق حيث جعل مطلبه الانسان والقيم الاخلاقية لا الطبيعة والقيم المعرفية النظرية ليكون سقراط أباً للريية. ذلك أن سقراط - على ما نلمس عنده من حاسة نقدية عميقة تدعو بالحاح الى الاقرار بمحدودية المعرفة الانسانية وعلى ما نجد في تصريحاته من أنه لا يعرى شيئاً أو من تراث في اتخاذ المواقف يستلزم النظر الى المسائل من كل الوجوه وتحليل كل الفرضيات الممكنة - لم يكن ريبياً بل كان يؤمن عميق الايمان بوجود قيم الخير والحقيقة والجمال بما هي قيم متعالية على الذات الفردية ولا يمكن بحال ردها إليها وهو ما يتنافى تماماً مع الروح الريية. ولئن اعتبر افلاطون ايضاً ريبياً فما ذلك إلا لما يلاحظ في بعض محاوراته من تردد وعدم الحسم في المسائل التي يشيرها او لما يلمس عنده من نفس خصامي وهو يجادل السوفسطائيين (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 226) أو يحلل مختلف الامكانات الجدلية للاجابة عن سؤال ما، وهي طريقة نلمس آثارها عند ارسطو نفسه دون ان يجعل ذلك منه او من افلاطون فيلسوفاً ريبياً. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 3).

والحقيقة انه بإمكان المؤرخ أن يجد لكل فلسفة جذوراً سابقة عنها وبإمكانه أن يرد عناصرها الى تيارات مذهبية مختلفة ومناخات فكرية متباينة ومؤثرات روحية متعددة ولكن ذلك لا يفقد تلك الفلسفة أصالتها وطرافتها وتفردتها بخصائص لا تكون الا لها. صحيح أننا نجد عند الفلاسفة السابقين بعض الحجج التي استعملها الرييون كما نلمس عندهم بعض ملامح مذهبهم ولكن تلك الحجج وتلك الملامح لم تكتمل الا مع الريية كما أنها لم تجتمع في بؤرة دلالية تأليفية واحدة إلا معهم. (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 32- (P. 50, & 33).

تلك المقولات البحث عن الحقيقة. (R. Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, P.99). بدل التفتن - كما تفعل الريية - الى سذاجة الموقف المباشر الذي يوظف اللغة وكأنها دالة بطبعها على الأشياء المحدوسة دلالة تغني عن كل تساؤل حول الأشياء - المقولة .

ذلك ان الريية skepsis هي بادئ الأمر موقف باحث zététique فيما موضوع هذا البحث ؟

إن الريي انسان يعيش - كسائر الناس - وفقاً لقناعات Peisei لا تتصل بحقيقة الأشياء ولا بخواصها وإنما هي قناعات مرتبة عن ظاهر الأشياء أو المظهر أو الظاهرة Phainomenon أي التصور الذاتي الحاصل لنا من لقائنا كذوات بالعالم وهذا التصور ليس محل بحث أو تحقيق Azetetos أي لا مجال لسوء الظن فيه أو الارتياب منه (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie suivie de L'Essence de la critique philosophique*, P. 32).

وهذا الارتفاع بالظواهر عن الشك يعني انها صالحة عملياً بمعنى انه يمكن أن نتخذها معياراً نثدي به في حياتنا. (Sextus, *Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 21, 23). فالحكيم يعرف ان النار تحرق وان الجوع يؤلم وليس له ان يهرب من الاقرار بهذه البدييات الحسية وليس للعقل ان يغير من تلك الفعاليات شيئاً وبالتالي فتلك المحسوسات الظاهرة لا تدعو الى بحث ولا الى تحقيق.

ولكن هذه البداية العملية لا نخول لنا بحال بناء معرفة بخصائص تلك الأشياء لأننا لا نملك حق التأكيد أن كل مظهر يخفي حقيقة مستترة أو واقعاً متخفياً هو الجوهر الذي يجعل ظهور ما ظهر ممكناً. فحتى عندما يدعي المنطقة أن كل عرض يستند الى جوهر فإنما هم يعرفون العرض ولا يبرهنون على وجود الجوهر وما من شيء يكرهنا على التسليم بوجوده تماماً كما أن تجربة الفعل الارادي الداخلية لا تكفي حجة على وجود ملكة اسمها الارادة.

فالظاهرة ليست إذن موضع شك ومن ثم ندرك البعد الخصامي لتأكيد الرييين على تكذيب الحواس. فالريي لا يكذب الحواس لأنها تخطيء وإنما هو يفعل ذلك ليقنع الوثوقي بتهافت المعرفة التي ينشئها استناداً الى الحواس. فإما الاعتراف بأن الحواس لا تحكم وبالتالي لا داعي لتكذيبها (E. Kant, *Anthropologie du point de Vue Pragmatique*) فقرة (فكرة) واما ان نقول - كما يقول الوثوقيون - بمعرفة حسية وبالتالي

يرى ان من فضائل الريية التنبيه الى اهمية المسألية اللغوية التي طرحت لأول مرة بشكل عميق مع زينون الايلي Zénon d'Elée وبارميندس Parménide وأعادت الريية طرحها بشكل يجعل التواصل بين زينون والرييين أمراً متأكداً.

وفعلاً فقد دعت المدرسة الايلية الى أن نجعل من اللغة مشكلاً برمتها بدل التهاذي في التعامل الطبيعي المباشر معها كما يفعل الوثوقيون الذين يغفلون - بحكم انشدادهم الى الأشياء - عن الكلمات فتتحول الكلمات الى اشياء والأشياء الى كلمات فكأنما يكفي ان نتكلم عن شيء ما لنفوز بكنهه أو كأنما يكفي ان تكون لنا خبرة بشيء ما ليحصل لنا علم به .

إن التعامل المباشر مع اللغة يجعل قول الوجود يغطي ما في القول ذاته من مصاعب. ولذا نرى بارميندس يمتدح لسقراط سعيه لتعريف الأشياء وتحديد الماهيات حتى لا يضيع الحوار في متاهات سوء التفاهم ولكنه يردف قائلاً: «عليك ما دمت شاباً ان تتمرس أكثر وتدرّب على ما يعتريه العوام غير مجد ويسمونه هذياناً والا ضاعت منك الحقيقة» (بارميندس 135 د, Platon, *Parménide*) أي انه لا بد قبل محاولة حيس الحقيقة في القول تأمل القول ذاته واعتبار إمكاناته الذاتية بصرف النظر عن الصور والماهيات والاكفاء - الى حين على الأقل - بمجرد فرضيات تكون منطلقاً لاستدلال فرضي استنباطي يمكن الحوار من ان يتقدم وان يتحرك ولكن في حيز هو غير حيز الحقيقة. «خذ لك مثلاً هذه الفرضية التي وضعها زينون والقائلة بوجود الكثرة. فالواجب هو البحث عما يترتب عنها بالنسبة الى الكثرة ذاتها وبالنظر الى الواحد وبالنسبة الى الواحد بالنظر الى ذاته والى الكثرة. وعلى العكس من ذلك اذا لم تكن الكثرة موجودة وجب أيضاً أن ننظر فيما يترتب عن ذلك بالنسبة الى الكثرة والواحد بالنظر الى ذات كل منها وبالنظر الى احدهما في علاقته بالآخر» (Platon, *Parménide*, P. 136).

فهذا التمرين يجب القيام به قبل التعريف وتثبيت الجواهر حتى يقع التعرف على اللغة وما تتضمنه من رؤى داخلية وحتى ننتهي عن التعامل معها تعاملًا مباشراً ساذجاً يفترض شفافية الكلمة وبداية المعنى إنسيافاً مع ظروف الحياة العادية وما يتربس في الشعور بمفعولها من ألف يتحكم في الطبع فيغدو طبيعة ثانية.

فعندما يدعي ديكرات مثلاً ان الفاظاً كالوجود والأنا والفكر... الفاظ تستقيم معانيها ذاتها وانها من الوضوح والتميز ما يغني عن كل تفسير إضافي فإنما يصدر حكمه ذلك عن وثوقية متأصلة تجعله يتهم بالغباء كل من يحاول تفسير

Empiricus, «Contre les logiciens» in *les sceptiques Grecs*, P. 86).

وهكذا تتجلى لنا حقيقة موضوع الشك الريبي بصورة تكفي لاستبعاد ما يتعرض له هذا الموقف الفلسفي من سوء فهم وانتقادات في غير محلها. إن ذلك الموضوع ليس الواقع ولا هو المظهر وإنما ما يقال في ذا أو ذاك ولذا فخلافاً للوثوقي الذي يؤكد أو ينفي *choisies*, 1. P. 19) بشكل مطلق فإن الريبي على غاية من التحفظ في تعامله مع اللغة بصورة تجعله ينزع نحو التعبير الاستفهامية تفادياً لكل ما يمكن أن يفيد إثباتاً أو نفياً *Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 189), أو يفضل صيغ التعبير التي تفيد الظن والاحتمال *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 194). ويدعو إلى «اللاتقرير» *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 192-193). والصمت أي تعليق الحكم.

إن الريبي لا يشك في فكره وهو يقر بأن الشمس في كبد السماء وبأنه يعيش ويبصر ويتألم ويلتذ. «فالعسل يعتبر لذيقاً ونحن نسلم بذلك لأن تلك اللذة من معطيات الحس. أما إذا تعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان العسل لذيقاً في جوهره فتلك مسألة لا تتعلق بالحسوس وإنما بتأويله. إن الحجج التي نعترض بها على التصورات لا تستهدف دحض المعطيات الخيرية وإنما بيان تهور الوثوقيين» *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 20). تهوراً يجعلهم ينسون أن ما يأخذونه مأخذ هيكل العالم إنما هو في الحقيقة هيكل لغوي وأن الجواهر التي يتحدثون عنها ليس إلا أسماء لا تعبر عن كنه الأشياء وإنما عن تأثيرها فينا وانفعالنا بها وتصورتها لها *(Sextus Empiricus, Œuvre choisies*, 1. P. 190). عالم Empiricus، فعالم اللغة ليس إلا عالم التصورات الذاتية والريبي لا يرفض الاعتراف بأن النار تحرق *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 3. P. 179). إنما أن يكون الاحراق من طبعها فذلك ما لا يسلم به كما أنه لا يسلم بسلامة المرور من تعبر عن حالة شخصية (أنا أشعر بالبرد) إلى قضية تدعي الصحة (الطقس بارد) إذ بين القولين من الفرق ما بين الذاتي والموضوعي، ما بين العلم واللاعلم. وفي غمرة هذا التهور في إصدار الأحكام تغفل عن الملكة الحاكمة بما هي الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين الحامل والمحمول وبما هي أصلاً هذا الشعور بما يفعل الأنا عندما يحكم فيعطي للأشياء معنى ويضيف على الوجود قيمة ويصنع عليه من التحديدات ما يكون به قوامه.

وجب تكذيب الحواس وهي الوظيفة الأساسية لما سمي بالحجج Tropes العشر التي صاغها أنزیدام Anésidème.

فالظاهر بما هي مظاهر ليست موضوع الشك الريبي وإنما موضوعه ما يقال في تلك المظاهر. فلنحكم بالخطأ أو الصواب لا بد من القول أما ما لم يقل فلا صحة فيه ولا خطأ ولا يقين ولا شك وذلك يعني - في نهاية الأمر - أن الحواس براء من المسؤولية المعرفية وبالتالي فلا تحقيق معها في خطأ أو صواب كما أنه لا تحقيق أمام العدالة في المسؤولية حجارة وقعت فقتلت بعض المارة.

إن الريية موقف موضوعه القول لا الأشياء أو الجواهر أو الموجودات ولذلك أمكن اعتبارها بقطة حازمة للنظر في اللغة بما هي «عقل متجسم» إذ إن العقل واللغة صنوان *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 1. P. 226). في ذاتها وهل تمكّن فعلاً من إنشاء معرفة بالأشياء؟

«إما أن تكون اللغة دالة وإما أنها لا تدل على شيء. فإن كانت لا تدل على شيء فلا يمكنها أن تعلم شيئاً وإن كانت دالة على شيء فإنما تدل إما وقفاً وإما وضعاً. ولكن اللغة لا تدل وقفاً إذ لا يكفي أن نصغي لفهم كما هو الشأن عندما يصغي الأغريق للمتوحشين أو المتوحشون للأغريق. وإذا كانت اللغة دالة بالموضع فمن البديهي أن الذين حصلوا مسبقاً على مفتاح البرهان يدركون الأشياء المعنية لا بتعلم الكلمات التي تدل عليها وإنما عن طريق التذكر واسترجاع ما تعودوا معرفته بينما الذين يرغبون في تعلم ما جهلوا والذين لا يعرفون الأشياء التي تدل عليها الألفاظ فإنهم لا يدركون منها شيئاً» *(Sextus Empiricus, Œuvres choisies*, 3, P. 267). فإن نعرف مثلاً أن هذا الرجل يسمى سقراط لا يضمن لنا أية معرفة فعلية له، فليس للغة صلة مباشرة بالوجود بل إن بينهما بوناً شاسعاً لا يطويه تعسفاً إلا الوثوقي. إننا ندل فعلاً على الأشياء بالكلمات ولكن الكلمات ليست الجواهر ولا هي الموجودات وبالتالي فليست الأشياء هي التي نبلغها إلى من يستمع إليها وإنما نبلغه قولاً يختلف عن الجواهر *(Sextus Empiricus, «Contre les logiciens» in les sceptiques Grecs*, P. 38). فتبقى خارج اللغة لا يمكن تحويلها إلى قول *(Sextus Empiricus, «Contre les logiciens in les sceptiques Grecs*, P. 86). فضلاً عن أن للقول وجوداً مفارقاً يختلف بالنوع عن وجود المراتب أو المسموعات أو المحسوسات عامة *(Sextus Empiricus, «Contre les logiciens in les sceptiques Grecs*, P. 86).

3.1 ومن ثم فسواء حللنا حقيقة الموقف الطبيعي وما ينطوي عليه من تلقائية وثوقية تشيء معطيات الشعور وتجعل منها كائنات مستقلة قائمة بذاتها أو حللنا حقيقة التعامل المباشر مع اللغة وما تتضمنه من مقالب لا شعورية تنتهي بنا - من حيث لا نحسب - الى أخذ الكللات مأخذ الأشياء . فإننا نجد انفسنا دائماً امام حقيقة ثابتة وهي ان الموجودات ظواهر لا قوام لها الا بشعورنا .

تلك هي - على ما يبدو - النتيجة التي ارادها الربيون فوظفوا لها هذه الأدلة العشرة (Tropes) التي توارثتها الاجيال سواء عن سكتوس امبريقوس (Sextus Empiri) (cus, Œuvres choisies, 1. P.P.40-163). أو عن ديوجين ليارس (Diogène Laërce, Vie doctrines et sentences des philosophes illustres, P.P. 79-88). أو عن فيلون (Phi- lon, De L'ivresse, P.P. 171-197). والتي يمكن ان نصوصها باختزال شديد في هذا الجدول (Hegel, La Relation du Scepticisme Grecs, P. 49).

| فيلون | سكتوس امبريقوس | ديوجين لايرسي |
|--|--|---|
| (1) تنوع الحيوانات | (1) تنوع الحيوانات | (1) تنوع الحيوانات |
| (2) الاختلاف بين البشر | (2) الاختلاف بين البشر | (2) الاختلاف بين البشر |
| (3) الظروف | (3) اختلاف تركيبة اعضاء الحواس | (3) اختلاف تركيبة اعضاء الحواس |
| (4) الأوضاع والمسافات والامكنة | (4) الظروف | (4) الظروف |
| (5) كمية الجواهر وتركيبها | (5) الأوضاع والمسافات والامكنة | (5) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية |
| (6) العلاقات | (6) المزج | (6) المزج |
| (7) المزج | (7) كمية الجواهر وتركيبها | (7) الأوضاع والمسافات والامكنة |
| (8) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية | (8) العلاقة | (8) كمية الجواهر وتركيبها |
| (9) كثرة اللقاءات | (9) كثرة اللقاءات | (9) كثرة اللقاءات |
| (10) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية | (10) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية | (10) العلاقة |

وفي تقديرنا أن هذه الحجج لا تفهم - على حقيقتها - إلا مُنزلة في سياقها الخصامي إذ هي موجهة اساساً ضد الموقف الوثوقي لتفكك آليات تكون المعتقدات وترسب الآراء وتشكل اليقين ولتين - في الوقت نفسه - أن تلك الآليات ذاتها يمكن أن تنتج الرأي المناقض والمعتقد المخالف واليقين المغاير بحيث لا يصح تفضيل هذا عن ذاك ولا حتى ترجيح احدهما على الآخر وإنما الواجب تعليق الحكم نتيجة للتناقض الصارخ بين معطيات الحس التي يدعي الوثوقيون اعتمادها اساساً لمعرفةنا ونتيجة لتضارب العادات والتقاليد وتباينها من شعب الى شعب ومن زمان الى زمان .

إن تلك الأدلة العشرة تتحرك على مستوى الشعور الحسي العامي لتدخل كثافة يقينه وتعرى عن زيف حقائقه (Hegel, La Relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'Essence de la critique philosophique, P. 50...). وهو ما يفسر انعدام الاشارة فيها الى التناقض على مستوى عقلي علمي واكتفاءها بالرد بصورة «عامية» ساذجة على شعور عامي ساذج (Hegel, La Relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'Essence de la critique philosophique, P.P. 51-52). ولكن هذا الرد على سذاجته - يرتفع بالارتقاء ذاتياً الى تجربة الحرية ويمكن له ان يعيش لحظة الارتقاء الى مستوى تجاوز «الحتمية الطبيعية» (Hegel, La Relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'Essence de la critique philosophique, P. 52). والموضوعيات القاهرة والأخرية المطلقة برد الوجود نفسه الى الشعور بما هو مقاسه ومداه ومنتهاه .

وبيدي ان هذا الشعور بالحرية يبقى منفصلاً ما لم يستكمل تحرره من بقية الموضوعيات والتحديدات العقلية . وهكذا تتغير أرضية الخصام فهي لم تعد أرضية المعتقد العامي والشعور المباشر وإنما أصبحت أرضية النظريات وإذا كانت الأدلة العشرة تسجل ضعف المعرفة او تشير الى تناقضها فإن «الأدلة الخمسة» التي صاغها أغريبا Agrippa تبن ببساطة استحالة المعرفة مبدئياً . (V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, P. 306).

فأولى حجج اغريبا ضد المعرفة العقلية تستند الى تناقض الفلاسفة وغموض موقفهم مما لا يسمح بالحسم في مسألة ما ويدعو بالتالي الى تعليق الحكم . وقد تبدو لنا هذه الحجة اليوم واهية ولكنها كانت تحظى في عصر متقدم من عصور تاريخ الفلسفة بكل ثقلها النظري لأن ما نقره نحن اليوم بين

متقدمة الى مبرهنات ناتجة عنها وفقاً لقواعد تجعل حركة الفكر تلك ضرورية. ولكن هذه الضرورة لا تكون إلا مبدأ الهوية بما هو مبدأ ما قُبل. وإذا كان الأمر كذلك فإن النتائج ليست في الحقيقة الا صياغات اخرى للمقدمات أي أن أحكامنا لا تكون إلا تحليلية على حد تعبير كانط، ومن ثم فإن الفكر المستدل لا يخرج من دائرة تعريفاته ولا يمكنه بالتالي معرفة الاشياء انطلاقاً من تلك التعريفات الاولى.

لقد بين كانط بما فيه الكفاية ان المنطق الصوري علم يتحرك في حيز الاحكام التحليلية الما قبلية وهي الاحكام التي يكون المحمول فيها متضمناً مسبقاً في الحامل بحيث تكون العلاقة بين الاول والثاني علاقة هوية ولا يفيد المحمول علماً جديداً بالحامل وإنما يوضحه وبالتالي فإن توسيع معارفنا الموضوعية يستوجب إنشاء احكام تركيبيية ما قبلية تكون فيها العلاقة بين الحامل والمحمول علاقة اختلاف بحيث يوسع المحمول معرفتي بالحامل ويثرها ويمكن بالتالي من إنشاء علم الاشياء ولكن بالخروج عن عالم المفاهيم المجردة وهو ما يستدعي إنشاء المنطق المتعالي. ذلك هو الحل النقدي.

أما الريبون فهم يشكون في إمكانية الخروج من المفاهيم فكأنما العقل عندهم منحس في ذاته أو كأن تحرره يمر حتماً بالتمرد على مبادئه وتعريفاته واستدلالاته أي بنفي إمكانية الحقيقة وجوباً واليأس من العلم مبدئياً سواء كان هذا العلم علماً بالمجردات يستند الى مبدأ الهوية كالمنطق والرياضيات أو علماً بالمحسوسات يستند الى مبدأ السببية بما هو مبدأ تألفي ترتبط في إطاره علاقة اختلاف بين حدين يسمى الأول سبباً أو علة فاعلة ويسمى الثاني مسبباً أو معلولاً منعلاً (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, P.P. 180-186 & Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T.I. P.P. 17-28).

وقد ألح الريبون - كما ألح هيوم في العصر الحديث ومن قبله الغزالي في القرون الوسطى - على أن مبدأ السببية ليس مبدأ عقلياً تحليلياً لأنه مهما تأملنا الحد الذي نعتبره علة فلن نعثر فيه على الأثر ولأنه مهما فعلنا فلن نعرف أن شيئاً ما علة إلا عندما يحدث اثرٌ وبالتالي فإن تلك المعرفة لا تكون الا تجريبية بحيث لا يصح رد العلاقة بين السبب والمسبب الى مجرد علاقة منطقية مثل العلاقة بين السابق واللاحق. ومن ثم فإن العلاقة السببية علاقة ذاتية صرفة تستند الى العادة والتخيل والادراك. ولذلك فليس من شيء هو بذاته علة بل انه لا يكون كذلك الا بالأثر الذي يحدثه وإذا كان موضوع العلم تفسير المعلولات بالعلل - كما يقول ارسطو - كان العلم

الفلاسفة من تفاضل لم يكن شيئاً معهوداً في عصر بيرون أو تيمون أو أغريبا. فيكفي مثلاً ان ننظر في ترجمات الفلاسفة كما قام بها ديوجين لايرسي لنرى كيف ان الفلاسفة يعاملون وكأنهم متساوو القيمة وبالتالي فلا تفضيل لأحدهم على الآخر ولذا كان اختلافهم كفيلاً بدفعنا الى التخلي عن ابداء الرأي وخاصة عن أن نقوم مقام الحكم فيما اختلفوا فيه لأن مجرد هذا الادعاء يعني اننا نتوهم أننا أكثر منهم حكمة وأرجح رأياً وأقدر على الوصول الى حقيقة ما لم يفصل فيه المقال وهو ادعاء مجاني لا يعبأ به لأنه لا يمكن ان يقوم عليه دليل.

وكيف لنا ان ندلل على شيء في حين أن كل دليل يحتاج بدوره الى دليل وهذا بدوره الى آخر الى ما لا نهاية له ؟ فإذا كان الأمر كذلك الا يكون الواجب - منطقياً - الإقرار باستحالة البرهان نفسه ؟ فحتى لو سلمنا - جدلاً - لتفادي هذا الارتداد الى اللانهاية - بوجود مبادئ يقوم عليها البرهان تؤخذ مأخذ الفرضية لا مأخذ المبدأ اليقيني الحقيقي لصعب عندها على القائل بالاستدلال الفرضي الاستنباطي تفسير اختيار هذه الفرضية بدل تلك.

هل تزعم أن قيمة تلك الفرضية من قيمة ما تسمح به من استنتاجات ؟ ولكن ألا نكون عندها وقعنا في حلقة مفرغة بمصادرتنا على المطلوب كما يقول المناطقة انفسهم. ولقائل ان يقول إن تلك العملية ممكنة بمقارنة الاستنتاجات بمعطيات التجربة التي تكون عندها - بصورة غير مباشرة - محكاً لقيمة تلك الفرضيات. ولكن الريبون يجب بأن الاشياء التي يقع عليها الادراك البصري تولد فينا هذا التصور او ذاك تبعاً لحالة الذات الحاكمة والاشياء المدركة معاً بحيث لا يمكننا بحال النفاذ الى طبيعة الاشياء وبالتالي فإن تعليق الحكم واجب (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 164). فموقف الريبون من المنطق كما يبدو بالخصوص عند أغريبا، وما يفترضه المنطق من تعريفات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P.P. 205-215). ومبادئ اولية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P.P. 104-120). واستدلالات تنظم في قضايا متتابعة وفقاً لضرورة داخلية هو - على وجه التدقيق موقف الرفض للضرورة المنطقية رفضاً يتماشى مع رفض الضرورات الحسية، فحتى لو سلمنا رفض الضرورات الحسية. فحتى لو سلمنا - جدلاً - بمتانة التعريفات وبداهة المبادئ وسلامة الاستنتاجات فإن ذلك لا يقدم دليلاً على أن الاستدلال المنطقي كفيلاً بأن يكشف لنا عن حقيقة الواقع لأنه ليس الا عملية نظرية ينتقل فيها الفكر من مسلمات

نفسها لا يمكن اعتباره بحكمة فكرة جدية وجدت في فترة ما من فترات الفلسفة» (E. Kant, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et wolf*, P. 15).

وكان الموقف الريبي ليس الا موقفاً متصنعاً في حين ان هذا التقييم يدل على انعدام القدرة عند الوثوقيين عامة على الشك في معارفهم والمجازفة بحقائقهم اكثر مما يدل على وهن الموقف الريبي ذلك ان غيرتنا على حقائقنا والفنا بديهياتنا تجعلها تبدو لنا من القوة والوضوح ما يكره الفكر على الاستسلام لها كرهاً الى درجة ان الارتباب فيها يؤخذ مأخذ المؤثر على جنون من ملكاتنا العقلية كما يقول ثاني التأملات الميتافيزيقية أو على «سوء نية» كما يقول سبينوزا Spinoza.

جاء في كتاب إصلاح الذهن (E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*.... P.116). فقرة 47 «... فإذا ما ظل بعد ذلك أحد الريبيين في شك من حقيقي الأولى والحقائق التي استنبطتها وفقاً لمبارها فمن المؤكد انه يناق (يتكلم ضد ضميره) أو أنه علينا أن نسلم بوجود أناس عمي البصيرة...». هل الريبيون عمي البصيرة؟ أم هل كشف عنهم الغطاء، فإذا بصرهم حديد؟

لسنا ندرى، ولكن المؤكد ان هذا النقد لا يبرج الريبي بل هو تأكيد من الخصم لصحة موقفه ذلك ان التجاء الوثوقي الى اتهامه بالنفاق وسوء الإضمار يدل فيا يدل على انه يشاطر الريبي بأسه من العقل النظري من حيث أراد الدفاع عنه. فمقولات النفاق وسوء الإضمار والزاهة الخ.، ليست مقولات منطقية وإنما هي مقولات اخلاقية يلعب فيها الوجدان دوراً والارادة دوراً. فإذا كان لا بد من توفّر حسن الاستعداد والارادة الخيرة للتسليم بالبدهييات والحقائق الأولى فلماذا يزعم الوثوقيون أنها حقائق عقلية صرفة يقبلها العقل حتماً لضرورتها الداخلية وقوتها الذاتية. الا يعني ذلك - في نهاية التحليل - ان أنساقنا النظرية عامة تستمد قوتها لا من ارضية منطقية عقلية وإنما من ارضية اخلاقية وقناعات ذاتية ؟

إن المشروع الكانطي برمته شاهد على ذلك، فقد آل صاحب نقد العقل المحض على نفسه أن «يجطم المعرفة» (E. Kant, *Critique de la raison pure*, P. 24). للامان وذلك بإظهار زيف ادعاء العقل معرفة المطلق (الرب - الروح - الحرية) وما يترتب عن هذا الادعاء من خطر يهدد الحياة الاخلاقية، وهذا الموقف العملي نفسه هو الذي حدد طبيعة النقد الذي وجهه كانط لهيوم (G., Grenier, *L'Exi-*

كإشياء عقلي مستحيلاً لأن العلة لا يمكن ان تعرف الا بالملول.

وهكذا تكفر الريية بمختلف اشكال الضرورة وتنفي كل الحتميات لترمي بالعالم في بريق المظهر ومتاهات العرضية واللاأدرية الصرفة فكأنما نحن تجاه دمار كوني يهز العالم والمعرفة معاً ويذكيها فلا نسمع الا قهقهة الشعور الساخن المنتصر. وفعلأ فعندما يطالب الريبي الوثوقي بأن «يبرهن على برهانه» فإنما ذلك ليحملة على الاعتراف بأن الأرضية التي يستند اليها رخوة لا تصلح ان تكون أساساً لبناء معرفي وأن الادلة وحدها - كانت طبيعتها ما كانت - لا تكفه بذاتها على التسليم بشيء إذا أن كل دليل يحتاج بدوره الى دليل آخر يضرب بجذوره في نهاية الأمر في حقيقة لا دليل عليها وبالتالي وجب الاعتراف بأن قبول حقيقة ما تصديق ذاتي لا يستمد شرعيته الا من الانا ذاته، بما هو ارضية قبول الاحكام أو رفضها. إن الانا يقبل أو يرفض كما يريد.

1.II هل نرد على الريبي باتهامه بالغباء كما فعل ديكارت؟ هل نتهمه بسوء النية كما فعل سبينوزا؟ أم نستخف به كما فعل كانط؟ إن وظيفة توهم الشيطان الماكر عند ديكارت تعميق الشك بصورة يجعل كل ضروب اليقين تفقد صلابتها وتندك ارضيتها فإذا هي كالخدعة أو الوهم. ولكن صاحب التأملات سرعان ما خرج من متاهة هذا اللالقين الكوني بفرضية الإله الطيب بما هو ضمان يقين معارفنا وموضوعيتها. فهل فكرة الإله الطيب كفيّة باخراجنا من جحيم الشك الى برد اليقين؟ هل معيار البداة بما يستوجه من وضوح وتفسير كفيل بتوجيهنا في عملية التفكير؟

ذلك ما يرفضه لايبنتز Leibniz معتبراً ان المعيار الديكارتي معيار سيكولوجي يتم على مدى تساهل ديكارت مع نفسه ليخرج من الشك. (L. Conturat, *La Logique de Leib-* (neiz, P.P. 201-202).

ذلك هو التساهل الذي يرفضه الريبي مبنياً بذلك ان موقفه يعبر في الحقيقة كما يقول غرينيه Grenier عن رغبة متأصلة في الوصول الى عقلانية عميقة وعن تقدير مفرط للعقل يجعله يكره ان يعتب به كما يفعل الوثوقيون ولعل صرامة الريبي جعلته يبدو وكأنه يكره العقل من فرط عشقه. (G. Gre- nier, «L'Exigence d'intelligibilité des Sceptiques», in *Revue philosophique*, No.3, 1957). والهام به هياماً جلب له استخفاف الوثوقيين. فكأنط مثلاً يعتبر ان «امتداد مذهب الشك الى مبادئ معرفة الحسي والتجربة

ومن ثم فإن المعيار الصحيح ليس معياراً منطقياً وإنما هو معيار عملي فإن يكون حكم ما خاطئاً ليس بالضرورة اعتراضاً على ذلك الحكم إذ المهم أن نعرف إلى أي مدى يكون قادراً على الارتقاء بالحياة إلى أعلى، (F., Nietzsche, *par delà le bien et le mal*). وما دامت الغاية تلك فليست الحقيقة أفضل من الخطأ ولا الوهم أقل شأنًا من الواقع بل قد لا تكون حقائقنا إلا مجموعة أكاذيب تشد من عزمنا وتجعل الحياة محتملة.

ذلك ما يجعل من الريية في تقديرنا - موقفاً براغماتياً ذا نزعة إنسانية مميزة تقوم الحكمة فيها من الروح العلية مقام الطب من الجسم المريض. يقول ساكتوس امبيروس: «إن الريي يريد - بسبب حبه للناس - أن يشفيهم بواسطة القول من الخلاء والعجلة الوثوقيين بقدر ما يسمح به هذا الدواء. وكما أن لأطباء الأمراض الجسمية أدوية متفاوتة القوة يستعملون ثقلها لمن كانت إصاباتهم خطيرة وخفيفها لمن كانت إصاباتهم هينة فكذلك يستعمل الريي أدلة متفاوتة القوة: فهو يستخدم أعنفها وأشدّها فعالية في القضاء على هذا المرض الذي هو الغرور الوثوقي بالنسبة لمن كانوا أشد إصابة بالعجلة وهو يستخدم أخفها بالنسبة لمن كانوا أقل إصابة بداء الغرور والذين يمكن شفاؤهم بإقناع أخف. ولهذا فإن من استلهم الشك الريي لم يتردد في أن يعرض أحياناً أدلة ذات بال من شأنها أن تكره على الاقتناع وأحياناً تصورات أقل حدة. وهو يكتفي بذلك ما دامت (تلك التصورات) صالحة لبلوغ مأربه...» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 280-281).

لا يتسع المجال هنا لشرح العلاقة التي قامت - داخل الفكر الاغريقي عامة - بين الحكمة الفلسفية والحكمة الطبية وهي العلاقة التي نلمس الكثير من مظاهرها عند افلاطون نفسه وهو مجاور غورجياس Gorgias أو ثياتات Thétète كما نلمسها عند الرييين أنفسهم باعتبارهم في أغلب الأحيان - أطباء متفلسفين وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن الفكر الريي يعي ذاته كممارسة استشفائية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P.P. 236-241). *choisies*, 1, P.P. 236-241). معتبراً أن الوثوقية هي الداء الذي يجب استصاله ووسيلة ذلك الشك وغايته القصوى بلوغ مرتبة الرضا (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 12) Ataraxie.

ولذا وجب التنبيه إلى أن الشك الريي لا يطلب لذاته وإنما لغاية عملية يتنفي فيها الشك ذاته (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 12) Ataraxie.

gence d'intelligibilité des sceptiques grecs» in *Revue philosophique*, No.3, P. 11, 1957).

«إن هذا الرجل (هيوم) المتبصر لم يباشر إلا الفائدة السلبية التي تعود علينا إذا ما اعتدل العقل النظري في مزاعمه بدلاً من المبالغة فيها حتى يضع حداً للعديد من الخصومات اللامتناهية المزعجة التي تعكر صفو الجنس البشري غير أنه لم يدرك الخسارة الفعلية التي تلحق بنا إذا حرمانا العقل من أهم رؤاه التي بواسطتها وحدها يستطيع أن يثبت للارادة الإنسانية غاية سامية لكل جهودها».

وعلى هذا النحو يتجلى لنا مرة أخرى أن لا شيء يتعالى عن ارادتنا ولا شيء يخرج عن حريتنا ولذا فلا يمكن أن ننسب لمعارفنا ضرورة داخلية لا وجود لها بل إن كل الحقائق عرضية ما دام قبولها أو رفضها أو الشك فيها أموراً متوقفة في نهاية التحليل - على حسن استعداد الذات المفكرة وخاضعة لتشريعها.

ولذا فعندما يتهم الوثوقي الريي بما هو محادل عند بسوء النية فذلك لا يشكل البتة رداً لتحدياته وإنما هو انتقال بالخصام من مجال نظري علمي إلى مجال أخلاقي عملي. والحقيقة أن هذا الانتقال لا يخرج الريي لأن القيم الأخلاقية نفسها عرضية مثلها في ذلك مثل القيم النظرية فحسب بل وأيضاً لأن كل النظريات المجردة انبثت على أسس عملية.

فالاخلاق ليست ثمرة المجهود الفكري ونتيجة مطاف عقلي كما يزعم الوثوقيون وإنما هي مبتدأ ذلك المجهود ومنتهاه أي أن غاية الفعل المعرفي ليست الحقيقة المجردة بقدر ما هي المنفعة العملية. هل يكفي أن ننحو هذا المنحى لتكون رييين؟ إذا كان الأمر كذلك فأية فلسفة تنجو من سيطرة الريية؟ كان نيتشه يقول: «لقد نفضت إلى أن المقاصد الأخلاقية (أو اللاأخلاقية) تمثل - في كل فلسفة - الأصل الحقيقي الذي عنه تنشأ البنية كلها. ومن ثم فإذا أردنا أن نفهم كيف نشأت فعلاً أشد التوكيدات الميتافيزيقية تعالياً عند هذا الفيلسوف أو ذاك فمن الحكمة أن تسأل أولاً: إلى أية أخلاق يجب أن تؤدي (تلك القرارات) أو يريد أن يصل ذلك الفيلسوف؟ إنني لا أوّمن إذن بوجود «غريزة معرفة» تختبئ (أماً) للفلسفة بل أعتقد أن هناك غريزة أخرى استعملت - في هذا المجال كما في غيره - المعرفة (أو اللامعرفة) كأداة...» (F., Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*). *Par delà le bien et le mal* (6).

ووظيفة هذه الأداة التمكين من الاستجابة لمطلبات الحياة.

ذاته واجبة قبل تحديد خصائصه ولما كان ذلك غير ممكن وجب التحفظ وتعليق الحكم في طبيعة الخير والشر، وبذلك تكون الأخلاق كعلم علماً لا موضوع له وما وقع فيه الوثوقيون من تناقضات يدل فعلاً على جهلهم بطبيعة الخير فهذا يدعي انه الفضيلة وذاك يزعم انه اللذة ولو كانت طبيعة الخير محددة لما وقعوا فيها وقعوا فيه من خصام.

هل يمكن ان نحسم القضية باختيار هذا التعريف او ذاك فيكون الخير عندها مستنداً الى عملية الاختيار ذاتها؟ (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P. 183-187).

هل نقول عندها إن الخير هو تجربة الاختيار ام انه موضوع الاختيار؟ إن تجربة الاختيار ليست خيراً في ذاتها لأنه لو كان الأمر كذلك لما اجتهدنا للحصول على شيء نفضله حتى تبقى التجربة قائمة باستمرار. فلو ان الرغبة في الشرب كانت خيراً فإننا لن نشرب لأنه متى شربنا انتفت تلك الرغبة وبالتالي تجربة الاختيار ذاتها. فممارسة الاختيار اذن ليست خيراً في ذاتها فضلاً عن انها تكون عادة مصدر اضطراب اذ الجائع يجتهد للحصول على غذائه ليتخلص من الاضطراب الذي يسببه الجوع.

هل الخير اذن هو موضوع الاختيار لا اختيار ذاته؟ اذا سلمنا جدلاً بأن الامر كذلك وجب الأقرار بأن هذا الموضوع إما أن يكون خارجياً وإما أن يكون داخلياً.

فإذا كان خارجياً فهو إما أن يحدث فينا شعوراً بالسعادة واحساساً بالاعجاب يدفعنا الى اختياره وتفضيله والسعي له وإما أن لا يحدث فينا اي انطباع ولا يجرنا نحوه. ففي الحالة الاولى ليس الموضوع في ذاته هو الذي يحملنا على اختياره وانما الانطباع الذي احده فينا ولهذا فإن الشيء الخارجي لا يكون بذاته موضوع اختيارنا.

هل يكون موضوع الاختيار اذن شيئاً داخلياً؟ اذا سلمنا بذلك جدلاً فإن هذا الشيء الداخلي إما أن يكون في الجسم وحده أو في النفس وحدها أو في النفس والجسم معاً.

فإذا كان في الجسم وحده فإننا لن نشعر به لأن الجسم على ما يقول الوثوقيون لا عقل له، وإذا ما تسرب من الجسم الى النفس فإنه لن يكون موضوع اختيار الا من حيث انه يمس الروح ويحدث فيها احساساً بالاعجاب ومن ثم فإن الشيء الذي نفضله يكون موضوع حكم ذهني يتم استناداً الى تأثير الجسمي في النفسي ولا يكون موضوع حكم جسدي.

فهل يمكن أن يكون الخير شيئاً مستقراً في الروح؟ إن التسليم بذلك يفترض وجود الروح وهو امر غير متيقن منه

(*Œuvres choisies*, 1, P. 25). وتتحطم في إطارها الحركة ويهدأ الاضطراب فإذا هي السكينة *Adiaphoros* تملأ النفس ولوحين وبصورة نسبية ذلك ان الرضا الريبي ليس حالة مطلقة وانما هو كسب يتراوح قوة وضعفاً تبعاً لما نبذله من جهد إرادي (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies* 1., P. 205). لمصارعة الأهواء المترتبة بالخصوص عن العجلة في الحكم وادعاء المعرفة بالحقيقة والخير والشر وهو الادعاء الذي أتت عليه الريية ببيان تهافت الاطلاقية الأخلاقية.

2.II) فالفكر الوثوقي يزعم ان الممارسة الفكرية تقوم وفقاً للحقيقة وإن الممارسة العملية تنضبط وفقاً للخير بما هما قيمتان بذاتهما ولذاتهما تتميزان بالضرورة والكونية وتؤهلان للفضيلة ويجعل من المنطق العلم المتكفل بتحديد الخط الفاصل بين الخطأ والحقيقة ومن الاخلاق العلم الذي يحدد الخير والشر.

اما الفكر الريبي فهو يقحم الشك في الاخلاق نفسها ليين زيف هذا العلم معتبراً أن حالة الرضا المنشود لا يمكن بلوغها عن طريق التأمل النظري بعد أن ثبت عدم قدرة ملكاتنا على معرفة الاشياء في كنهها وبالتالي فإننا لن نعيش حالة الرضا ما لم نتخل عن كل رأي يتصل بالشر والخير. فشقاء الانسان مترتب في اغلب الاحيان إما عن حرمانهم من شيء يعتبرونه خيراً لهم او عن خوفهم من فقدان ما اكتسبوا وإما عن خوفهم من شيء يقدرون انه الشر. ولذا فإن التخلص من هذه الآراء عن طريق الشك فيها وتعليق الحكم عليها كفيل برفع ذلك الكابوس الذي يشقيهم (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1., P. 28 & Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3., P. 168).

• فعمّ يمكن ان يدل مفهوم الخير؟ هل نقول انه المنفعة؟ (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P. 169). والمنفعة؟ هل هي الفضيلة؟ هل هي العمل الشريف؟ هل الخير ما يوصل الى السعادة (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3., P. 173).

إن هذه التحديدات (المنفعة - الشرف - السعادة) ليست كنه الخير وإنما هي بعض صفاته التي لا تمكن من ادراكه في ذاته، فمن لا يعرف الحصان مثلاً لا يمكنه ان يعرف الصهيل وحتى اذا عرف الصهيل فلا يمكنه ان يعرف - انطلاقاً منه الحصان. إن المعرفة لن تحصل له الا اذا لقي الذات والصفة معاً كأن يرى حصاناً يصهل وكذلك الشأن بالنسبة للخير. فمن جهل كنه الخير لا يمكنه ان يتعرف على ما اذا كانت هذه الصفة او تلك من صفاته المميزة وبالتالي فإن معرفة الشيء في

المراء وعالمه انسجماً من شأنه ان يزيل التوتر ويبعث فينا شعوراً بالاطمئنان ينتهي بنا الى حالة الرضا.

والتخلي عن إرادة تغيير العالم معناه التخلي عن المنحى الابداعي في القيم تعلقاً بالقيم السائدة. وهذه الاتباعية الريبية ذات بعد نظري وعملي معاً. فالفلاسفة الوثوقيون يدعون تأسيس الاخلاق وإنشاء القيم في حين انهم إنما ينظرون لتبرير القيم السائدة وتصعيد المناقب الاجتماعية العرضية الى مستوى القيم السرمدية المطلقة (Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, 1, P. 140).

وعلى نقض هذا التبرير الايديولوجي اللاواعي كما نقول نحن اليوم يرى الريبيون ان ليس ثمة من شيء شريف بذاته وإنما المسألة مسألة قوانين سائدة وعادات مألوفة حتى لكان إبداعية الوثوقيين ليست الا اتباعية مقنعة. والحقيقة ان المناقب الاجتماعية هي التي تحكم سلوكنا وتوجه مواقفنا وتؤثر في أحكامنا ولذا كان من شجاعة الحكمة الاصداغ الصريح بهذه الاتباعية والدعوة جهراً الى احترام القيم السائدة وتقبلها على علانها دون حكم بصحتها أو خطئها (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 23-24). كان يرون انساناً كسائر الناس لم يمتد على شيء ولم يكفر بشيء ولم يستنكف مما كان العوام يأتونه في حياتهم من أعمال.

وهذه الاتباعية غير المشروطة نجعلنا نفق على التناقض الذي يشق الموقف الريبي ويكشف عن محدوديته الفعلية ومعناه الموضوعي.

3.II) فيقدر ما يكون الريبي جسوراً في اتخاذ المواقف النظرية الكاشفة عن زيف التحديدات الانطولوجية والمعرفية بخور عزمه عندما يتعلق الامر بالقيم الاخلاقية. وفي تقديرنا انه يجب تلمس اسباب هذا التواطؤ بين الوثوقية والريبية على مستوى العدمية والادارية بما هو موضوعياً وثوقية سلبية.

فعندما يسعى الريبي الى هدم الوجود الموضوعي برده الى مجرد تصورات ذاتية او مظاهر فإن هذا النفي لا يتأتى له الا باعتراف ضمني بموضوعية الوجود وإقرار بثقله. إن نفي الوجود هو في الوقت نفسه إثبات له ولو على نحو المظهر الزائف وبالتالي تعلق به ولو على نحو نتكر له ما دام يقين الذات يمر عبر يقين الآخريه تنفى فكان الريبي لا يوجد إلا بجانب الوجود الذي يعدمه (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T.1, P. 71).

إن الوجود لم يمت بين يديه بل بقي متساوياً وهو لم ينقرض بل ظل منقرضاً فكانما هو يغير غمط وجوده إذ لم يعد يوجد الا

وحتى لو سلمنا به فإن الروح غير معروفة لدينا فكيف نحكم بأن شيئاً ما يحدث فيها، في حين اننا لا نستطيع تحديد طبيعتها ولا فهمها ؟ (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2, P.P. 29-33).

إن هذه المطاعن كلها تشير الى أن لا وجود لخير في ذاته يجب ان نتبعه كما انه لا وجود لشر في ذاته ينبغي تجنبه اي أن الموضوعيات الاخلاقية زائفة زيف الموضوعيات الانطولوجية والمعرفية. فليس من قيمة الا وهي متناقضة وليس من اختيار الا وهو نسبي. فاللذة تولد الألم وعن الألم قد ينشأ خير ما (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 194-196).

إن الخير والشر قيمتان نسبيتان متغيرتان وفقاً للظروف والأوضاع والاستعدادات المختلفة باختلاف صروف الحياة وتباين الأفراد والمجتمعات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 191-193).

فليس ادل على نسبة القيم عند الريبيين القدامى - كما عند الانثروبولوجيين المحدثين - من اختلافها من شعب الى شعب وعند الشعب الواحد من زمن الى زمن (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 226-232). فإذا اعتبرنا مثلاً ان البر بالموثوق قيمة اخلاقية فلان اختلاف اشكالها في المكان والزمان تجعل بر هؤلاء تمثيلاً عند أولئك. فهذا شعب يدفن موتاه اكراماً لهم وذلك يحفظهم تأكيداً لخلودهم بين الاحياء والآخر يلقي بهم في البحيرات طمناً للأسماك او في المروج نهياً للكلاب فكأنما خير قوم عند قوم شر او كأنما الحقيقة في هذا الجانب من جبال البيريخي خطأ في ذاك الجانب كما يقول باسكال (Pascal).

ولذا إذا عرفنا الاخلاق بأنها علم الخير والشر وإذا تبين لنا أن لا وجود لخير في ذاته ولا لشر في ذاته وجب الاقرار بأن الاخلاق ليست علماً لأنه لا موضوع لها.

وهذا الرفض للتظير الاخلاقي لا يعني عند الريبيين ضياعاً وجودياً بل هو شرط إمكان الرضا الوجودي المترتب عن تعليق الحكم (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 28).

ولذا قلنا ان الشك الريبي لا يطلب لذاته وإنما هو وسيلة تضمن توازناً نفسياً لا بد منه للاستقرار العملي فكانما لا بد من تبكيت الذهن لتكون الحياة الهادئة ممكنة.

وهذا التوازن المنشود يستدعي عملياً أن يتخلى المراء عن غرور يدفعه الى تغيير العالم ليقتنع بالتأقلم معه بشكل يحقق بين

الموضوعية اذ انه سرعان ما يدرك ان ذلك التساوي هو في الوقت نفسه اختلاف لأن عملية إثبات الذات تمر حتماً بعملية إثبات الوجود ولو على نحو سلبى . وفي دوامة هذا النفي والاثبات ينتاب الشعور الريبى غثيان الصيرورة ويولد فيه احساس متناقض بالحرية والعبودية وعلى وجه الدقة شعور بحرية ذاتية وعبودية موضوعية تجسمت في تلك الاتباعية التي تعني - في نهاية التحليل - انه شعور منقاد لوقائع يعتبرها لا جوهريه وتحكمه صروف يحكم بأنها ليست الا مظاهر واوهام (Hegel, *la Phénoménologie de l'esprit*, T. I, P.P. 174-175).

ذلك هو معنى التواطؤ الذي اشرنا اليه بين الوثوقية والريية. فسواء قلنا بتعالى القيم وموضوعيتها أو قلنا بنسيتها فإن النتيجة واحدة: الخضوع لها في كل الحالات والتقييد بأوامرها ونواهيها اي انسحاق الذات تحت كل المناقب الاجتماعية.

إن هذا الشعور المأساوي بالتناقض بين الارادة والعجز بحول العدوانية الريبية من رغبة في تحطيم العالم الى رغبة في تحطيم الذات الممزقة بين الحرية كفكرة ذاتية مجردة وواقع يزخر بأسباب العبودية. وفي هذا التأرجح بين هذين القطبين المكونين لتجربته الباطنية المعيشة يكمن ما يسميه هيغل «الوعي الشقي» بما هو وعي منشطر على نفسه لا يقوى على جمع شتاته ولا على الوفاق مع ذاته ومع عالمه ولعل هذا الشقاء هو الذي يدفعه الى الاشارة بفضل الصمت وأخذ الحياة على علامتها كما كان يفعل برون.

على هذا النحو يمكننا أن نفهم تفصيل الريبية والوثوقية في اطار الموقف الريبى ككل متناقض. ولذا وجب التنبيه الى عدم جدوى القول بضرورة الفصل داخل هذا الموقف بين النظري والعملى كما يدعو الى ذلك بروشار (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 60-63-64-67).

فإذا صح ما ذهبنا اليه من أن التنظيم بما يستلزمه من شك يفضي الى تعليق الحكم لا يشند لذاته وإنما لغاية عملية هي الوصول الى حالة الرضا بما يتطلبه من تأقلم الانسان مع عالمه وانقياد الى صروفه ادركنا التناغم بين البعدين ووقفنا على تفصلهما الحقيقي.

فالريية بما هي انطولوجيا مظهرية *Phénoménisme* ومعرفياً لا أدريية *Agnosticisme* هي الصدى النظري للإثباتية الاخلاقية حتى أنه بإمكاننا أن نزعج أن الموقف الريبى من حيث هو موقف نظري ليس إلا تنظيراً لتبرير عبودية معيشة لا

على نحو المظهر الذي يتخذ منه الريبى معياراً علمياً. ولئن لم يكن هذا المظهر هو الوجود ذاته فهو منه - على الأقل - كظله أو هو درجة دنيا منه ذلك ان الريبية تضفي على ذلك المظهر المحتوى الذي تضفيه الوثوقية على العالم. فالمحتوى لم يتغير وإنما حوّل من الوجود الى المظهر الذي يكتسب بمفعول هذا التحويل نفس التحديدات التي كانت من قبل للوجود. فكأنما الريبى يتعامل مع المظهر تعامل الوثوقى مع الوجود. فالأول لا يثبت المظهر إلا بنفى الوجود والثاني لا يثبت إلا بنفى المظهر وكلاهما مشدود بصورة فعلية الى الوجود المباشر سواء لفيه أو لإثباته. فمباشرة الوجود سند الانطولوجيا الوثوقية ومباشرة الوجود المسلوب سند الانطولوجيا الريبية (Hegel, *Science de la logique*, Tome III, *La logique de l'essence*, PP. 12-16).

إن حملة الريبى على الوجود حملة فاشلة من اساسها فإذا سبق ان قلنا مع هيغل بأن الريية اعلان لحرية الفكر وتصعيد لها الى مستوى المبدأ فإنه لا بد أن نضيف ان ذلك الفكر التائق الى التحرر سرعان ما يصطدم بصلاية الوجود. (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T. I, P. 174) فيظل ملتصقاً به موضوعياً ولو انه ذاتياً لا يكف عن إنكاره، فما جدوى ان نعلن سلبية ما نرى ونسمع ونظل نرى ونسمع وما جدوى ان نعلن عدمية الكليات الاخلاقية، ونقيع تحت وطأة القيم السائدة وما جدوى ان نعلن عن زيف الحياة وبطلانها ونبقى مشدودين في الوقت نفسه الى صروفها؟ (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T. I, P. 175).

وهكذا وعلى هذا النحو من الفهم نلمس مع هيغل أن الشعور الريبى ليس إلا وعياً لا يقل اغتراباً عن ذاته من الوعي الوثوقى. والحقيقة ان هذا الشعور يكتشف من خلال تجربته المعيشة هذا التناقض ولكنه لا يستطيع ان يحسمه. لأنه غير قادر على إدراك معنى ذلك التناقض ووحدة مكوناته فيظل متأرجحاً بين نقيضين لا يملك أن يستقر في احدهما.

إنه ينفذ فعلاً الى مختلف التحديدات الوثوقية ليكشف عن زيفها ويذبيها في صميم وعيه ولكن بذلك يكتشف في الوقت ذاته أنه يجعل من العالم الذي يفيه عنصراً مقابلاً له وأنه لا يفيه الا معترفاً به كموضوع نائم يجب ان ينفى. إن الريبى يؤكد أن لا وجود إلا لتصوراتنا وبالتالي لذواتنا مبنياً بذلك «تكافؤ الذات» و«تساويها مع نفسها» واستقلالها عن الغيرية لكنه لا يفتأ أن يكتشف التفاوت بين اليقين الذاتى والحقيقة

III.2) ولئن كنا لا نملك في هذا الموضع إيضاح آليات هذا الاشتراط فإن دواعي الاقراطية تبدو لنا أقوى من دواعي الشك فيها، فتحدد نشأة الريية بوضع المعارف في هذا العصر الاغريقي لا يبدو لنا تعسفياً، ذلك ان هذا التيار الفكري بدأ يتبلور في عهد لم يكتسب فيه الانتاج الفكري اليوناني من القوة ما يجعل منه تراثاً ذا ابعاد مهيمنة وابعاد مهيمن عليها ولم تسيطر فيه قوى موجية، بل كانت الملل متساوية الاهمية والنظريات متكافئة الدلالة والانساق متعادلة النفوذ الى درجة انه ليس من قمة تطفو وليس من علم يمكن الاهتداء به دون سواه في وسط هذا الخضم من التناقض الرؤى والمناهج والنتائج وبالتالي فليس من أحد يمكن ان يدعي الفوز بالحقيقة والاهتداء الى سبيل النجاة. ففكرة «الفيلسوف العظيم» كما حدد ملاحظها كارل ياسبرس مثلاً لم تكن فكرة رائجة في عصر بيرون ولا حتى قبله (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 41-43).

والحقيقة أن هذه الفكرة لم يرفضها الرييون وحدهم بل إنها كانت دائماً موضع شك كبير في كل مراحل تجدد الفلسفة ونحن نشهد آثارها لا في تهافت الفلاسفة للغزالي فحسب وإنما حتى عند ديكارت نفسه الذي أدان التراث الفلسفي عموماً واتهمه بالعمى واللايقين دون تمييز بين جبايرة واقزام. ذلك على الأقل ما نستشفه من رسالته التي بعث بها الى بيكان Beeckman بتاريخ 17 اكتوبر 1630 حيث يقول له في لهجة ريية جلية: «إن افلاطون يقول شيئاً وارسطو يقول شيئاً آخر وكذلك ابيقور وتيليزيو Telesio وكامبينلا Campenella وبرونو Bruno وباسون Basson. وكل مجدد يقول شيئاً يختلف عما يقوله الآخر فأى هؤلاء الاشخاص يقول الحقيقة؟».

ولئن كان بإمكان ديكارت أن يرفض التراث ليؤسس الحقيقة على الذات المفكرة بما هي الارضية الاستيمولوجية الصلبة بفضل ما توفر في القرن السابع عشر من مكتسبات علمية عقلانية فإن علم عصر بيرون لم يكن يكفل هذا التوجه بل كانت نتائجه تدعو بالحاح الى ضرورة تعليق الحكم والامتناع حتى عن الترجيح النظري. ولذا كان الشك عند ديكارت مرحلة على درب اكتشاف الحقيقة اما مع الرييين فقد كان شكاً مقياً.

فمن الأخطاء الرائجة حول الريية أنها موقف يهدم العلم، والحقيقة انها تعبير أقرب ما يكون الى روح العلم السائد ومنهجته وموضوعاته ونتائجه ناهيك انه بالإمكان القول بأن

يقوى المرء على قهرها أو هي فلسفة اليأس من الحياة وتعبر عن الزهد فيها لعجزنا عن مقاومة صروفها (Diogène *Vie, doctrines et sentences des philosophes*, P.P. 11-61).

ونحن نعتبر هذه الاشارة رداً على النقد الذي يوجه عادة للريية، إذ يردد الكثير أن الريي متناقض مع نفسه لأنه يدعو من ناحية الى تعليق الحكم. ولكنه من ناحية أخرى يفضل في فعله هذا الشيء عن ذاك أو يأتي هذا العمل دون ذاك وهو أمر يمثل أحكاماً ضمنية مطبقة فكأنما الريي يدعو نظرياً الى تعليق الحكم ولكنه يحكم عملياً.

إن عدم وجاهة هذا النقد تمثل عامية في اعتبار اعمالنا نتيجة لأحكامنا وهي مصادرة ليس هناك ما يكره على التسليم بها ثم إن العلاقة المنطقية الصحيحة بين النظري والعملي في إطار الريية ليست علاقة بين تعليق الحكم والتعطل التام inaction وإنما بين تعليق الحكم والاتباعية. ذلك أن تبرير عبودية ما يمر حتماً بإسكاتات الذهن وإلجام الفكر وهو ما يتجلى لنا بصورة أكثر وضوحاً عندما نحاول الوقوف على اسباب ظهور التيار الريي في اهم مراحل التاريخ وبرز اشكاله النظرية لنرى كيف أن الريية كانت دائماً رد فعل ذاتي داخل وضعية تاريخية متأزمة، ليس لها تاريخ ذاتي وهي لم تنشأ تاريخياً ولم تتنوع ولم تتجدد من فترة الى فترة إلا بفعل عاملين اساسيين غير فلسفيين وهما العامل العلمي النظري والعامل السياسي - العلمي.

فالافلاطونية والارسطية مثلاً يمكن اعتبارهما تعبيرين متقاربين عن وضع عملي متأزم بدأت فيه الحضارة الاغريقية تشهد انحلال قيم الجماعة المتجسدة لتحل محلها قيم الفرد المتحرر كما بشر الفسطائيون (Hegel, *Leçon sur philo-sophie de l'histoire*, الجزء الثاني، ص 211 وما يليها).

أما تباين المذهبين فمرده الى تباين سندهما النظري العلمي: فقد كانت الافلاطونية مشروطة بالرياضيات الفيشاغورية المحضة وكانت الارسطية مشروطة بعلوم الحياة التجريبية المنحدرة من التراث الطبي اليبقراطي أو الناشئة عن الممارسة العملية المخبرية التي قام بها ارسطو نفسه، انظر: بورجي (L., Bourgey, *Observation et experience chez Aristote*, وكذلك بياجي (J. Piaget, *Sagesse et illusions de la Philosophie*, P.P. 70-72. A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, P.P. 16-49 & 166-195).

(A. Platon à Galile). الثورة الكوبرنيكية الحديثة (A. Koyre, *La Révolution astronomique*, P. 84). وهذا التقابل يعني الاعتراف بأن الفكر البشري لا يمكنه ان يرقى الى حقيقة ما يجري في السماء وانما اقصى ما يمكن ان يطمح اليه هو ان ينقذ الظواهر فليس بوسع الفلكي ان يحدد الحركة الحقيقية للأجرام السماوية فيستعاض عن ذلك بانشاء انساق رياضية تمكن من تنظيمها تنظيمياً يجعل التوقع ميسوراً دون حكم عما اذا كانت الأمور تجري فعلاً على هذا النحو او ذاك. وذلك ما تعنيه ايضاً فكرة تكافؤ الفرضيات. فليست هناك فرضية اكثر حقيقة من اخرى وانما هناك فرضية ايسر من اخرى واكثر دقة في تحديد الظواهر السماوية سينمائياً Cinématiquement. والحقيقة ان فكرة الظاهرة هذه وما ترتب عنها من ابستمولوجيا ظاهرية ينبغي ردها الى ارضية علم البصريات والفيزيولوجيا والبيولوجيا كما عرضها الفكر الاغريقي من هوميروس حتى بعض مؤلفات ارسطو (R. Taton, *Histoire générale des sciences*, T. I, P.P. 209-210).
الاول، الجزء الثاني، الفصل الاول، ص 209-210.

فعل الرغم من بدائية تفسير آليات الابصار في الالياذة فقد كان له اثر كبير في الفيزيولوجيا الاغريقية تردد صده عند امبيدوكل Empidocle وافلاطون Timée وارسطو كتاب السماء.

كان هوميروس يرى ان عيون الكائنات الحية تحتوي على مادة نارية تشع من العين في اتجاه الاشياء التي تكون بدورها مضاءة نهاراً بضوء الشمس وليلاً بنور الكواكب السماوية وبالتالي تكون مشعة في اتجاه العين والابصار يترتب عن التقاء هذين الخزميتين الضوئيتين وبذلك تنبجس الظاهرة في اطار وسط شفاف مثل الهواء.

فالظاهرة إذن ليست مجرد وهم ذاتي صرف ولا هي ايضاً شيئاً مستقلاً عنها وانما هي وسط بين هذا او ذاك يتفاعل عنصراً داخلي وخارجي في إظهارها فإذا فرضنا ان شيئاً ما يبدو ابيض فذلك لأنه يرسل اشعة بيضاء في نفس الوقت الذي تبث فيه العين اشعة تصدر عن الحدقة وعن التقاء تلك الاشعة كلها في وسط هوائي شفاف يتولد هذا الذي نسميه الظاهرة وبمجرد ظهورها يبدو الشيء الابيض ويحصل في العين احساس بالبياض.

ولذا فإن ما نراه ليس واقعاً منفصلاً عنا وإنما هو ما ظهر لنا وفقاً لاستعداداتنا وإمكانات ملكاتنا. ولأمر كهذا قلنا إن موقف الربيين مرتبط بعصرهم. وهم لم يكونوا يشكون في المظاهر بما هي مظاهر وإنما يرفضون فقط اعتبار تلك

الريية بما هي ذاتانية نسوبة ولا أدورية مظهرية تعبير فلسفي منقدر على العلم الاغريقي وليس مناقضاً له.

أشرنا فيما سبق إلى أن موضوع الشك الربي ليس ما ينطبع في النفس من احساسات وما يبرز أمامنا من مظاهر وإنما تأويلنا لتلك الاحساسات وقولنا فيها آخذين إياها مأخذ الجواهر.

جاء في الصفحات الاولى من كتاب تهافت المنجمين *Contre les Astrologues*. لسكستوس امبيريقوس أن الربيين لا يشككون في علم الفلك كما وضعه ايدوكس Eudoxe وهيبارك Hipparque وغيرهما وإنما في التنجيم الذي يتعاطاه قوم «لا حياء لهم» بروجون الوهم والتطير بين الناس في حين أن علم الفلك يعني بملاحظة ما يجري في السماء بصورة تمكن من التكهّن بأزمنة الجفاف والفيضانات ومن الاستعداد لما يمكن أن تحل بالناس من أوبئة وزلازل وتغيرات أخرى تطرأ على القبة السماوية ولذا فإن منافع علم الفلك كمنافع الفلاحة والملاحة (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essences de la critique philosophique*, PP. 33-34).

وتشبيه علم الفلك بالفلاحة والملاحة يدل على أن الربي لا يثق بهذا العلم وثوقاً نظرياً وإنما هو وثوق عملي لا يستلزم حكماً على طبيعة الاشياء وكان قيمة حقائقنا لا تستمد من موضوعيتها وإنما عما تحجي منها من منافع.

إن هذه البراغماتية الصريحة لا تتنافى مع هذا الضرب من الابستمولوجيا الظاهرة Epistémologie phénoméniste القائمة على يأس حقيقي من معرفة كنه الاشياء واقتصار على مظاهرها. وهو اتجاه متوارث عن المدرسة الطبية الابيقراطية. فالايقراطيون مارسوا الطب علماً تجريبياً يتحاشى كل الفرضيات التفسيرية وكل الانتفاءات المذهبية وانقطعوا الى ملاحظة الامراض العينية والبحث عن طريق التجربة واستناداً الى «تراث الاقدمين» عن دواء لها. ولذا كان الطب عندهم فناً او تقنية تقيم حسب نتائجها العملية النهائية لا علماً يقيم وفقاً لمبادئه النظرية الاولى (انظر R. Taton, *Histoire générale des Sciences*, T.I. الجزء الثاني، الكتاب الاول، الفصل الخامس. وكذلك R. Joly, *Hypocrate*. *Médecine Grecque*).

وقد تجسم هذا التمثي الابستمولوجي الظاهري اكثر في علم الفلك حيث كان التقابل بين الفيزيائي والرياضي قاعدة مطردة من ارسطو وبطليموس مروراً بابن رشد والفلكيين العرب (P. Dahem, *La Notion de théorie physique de*

فما يذهب اليه بعض مؤرخي الريبية وفي مقدمتهم بروشار Brochard من أن بيرون تأثر شديد التأثير بما رآه عند حكماء الهند من زهد في الحياة ورغبة كلية عنها وبما لمسه في سلوكياتهم من تسام على الألم ونجد للموت بما قد يكون اوحى له بتفاهة الحياة وربما تفاهة الانسان نفسه، ذلك كله لا يخلو من الصحة بل يجب أن نضيف أن ما شهده بيرون خلال سفراته الطويلة مع الامبراطور الغازي الاسكندر المقدوني من اختلاف العادات والتقاليد وتباين القيم والمناقب قد يكون اوحى له بنسبة القيم وزيف كل تحديد مطلق.

ولكننا نميل الى الاعتقاد أن هذه المؤثرات الخارجية على فعاليتها لم تحدد ظهور الريبية بشكل اساسي بل أنه ليس من الضروري ردها الى بيرون نفسه اعتقاداً ايمانياً منا بأن ظهور الريبية منزل في سياق الحركة الموضوعية للمجتمع الاغريقي ذاته معرفياً وسياسياً.

فبعد موت الاسكندر المقدوني نصب قواد الجيش الامبراطوري انفسهم ملوكاً يتقاسمون المجال الاسكندري ويتقاتلون فيما بينهم قتلاً يزرع الرعب والجبروت فتتهافت امام الانسان الاغريقي قيم الحرية والعدالة والانسانية التي كانت مثله العليا ارتفع بها افلاطون وارسطو الى مصاف المقدسات العفوية.

ولذا فلن قلنا إن الريبية هي فلسفة الحقيقة المتأزمة فذلك لأن الريبي ظهر في عالم متأزم منهار لا يصح أن تنتهم بهدمه لأنه كان قد انهزم قبلاً، بل الصحيح أن نقول إن الريبي ضحية من ضحايا دمار كوني جعله ينطوي على نفسه هروباً من حياة لا أمل فيها.

إن الريبية هي فلسفة الاستقالة في عالم يكره فيه الانسان على الخضوع لمشيئة الاشياء ومسايرة صروف الحياة تهرباً مما قد يترتب عن أي موقف يتخذه من نتائج لا يمكن تقدير مداها في دنيا فقدت تقدير الاشياء وتحول فيها رأي الماسك بسيف السلطة الى سيف مسلط على الآراء يصادر الحريات ويفتك بالقيم ويزهق الارواح. ففي هذا العالم القلب الخلب ألا يكون تعليق الحكم من أقوم المسالك المؤدية الى حبة هادئة؟ ذلك - على كل حال - ما ارتضاه الريبيون لأنفسهم خلافاً لمعاصريهم من رواقين وابقوريين.

إن هذه الازمة الكونية التي تمكنت من المجتمع الاغريقي كانت - في الحقيقة - تنوياً لمسار التحولات العميقة التي بدأت ارهاصاتها الاولى في الظهور مع الحركة السفسطائية بما هي اولى تعبيرات الفردانية في الظهور مع الحركة السفسطائية بما

المظاهر وقائع جوهرية قائمة بذاتها. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2, P. 30).

صحيح أن هذا المعطى الفيزيولوجي - البصري جعل بعض الفلسفات تقابل بين ذلك المظاهر والواقع أو بين المظاهرة والشيء في ذاته ولكن الربيين ما كانوا ليؤكدوا وجود هذا الشيء في ذاته أو ينفيه لأنه على كل حال خارج عن مدار الحس وبالتالي عن مدى العقل بل إنهم ركزوا انطلاقاً من ذلك المعطى على نسبية المظاهرة وضحالة الوجود الذي هو لها باعتبار أن كل ظاهرة إنما تطفو امام الشعور فتصورها وفقاً لإمكانات الفرد واختلاف خاصيات الملكات الحسية. فاليرقاني مثلاً يرى الاشياء صفراء في حين يراها غيره بيضاء ومن حقن الدماء عينه رأى الاشياء حمراء ومن يدرينا لعل الحيوانات التي تكون عيونها مستطيلة تبدو لها الاشياء بشكل مختلف عن الشكل الذي تبدوه لنا نحن اول للحيوانات التي تكون حدقاتها مستديرة (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, PP. 44-49). وكذلك الشأن في اللموسات والمسموعات والمشمومات والمتذوقات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 50-54).

فإذا كان الامر كذلك فأية صلاية يمكن ان تكون لعالمنا ؟ إن انحلال العالم الى تصورات ذاتية هو صدى معطيات نظرية سائدة تقضي بعدم امكانية اتصالنا بالوجود اتصالاً مباشراً اي بعدم امكانية حدس الموجودات حدساً يلهم بجواهرها. وهذا العالم الضحل انما هو عالم يظهر لذات مفتتة لا تقوى جمع شتات حالاتها من صحة ومرض (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 101).

وبقظة ومنام (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 104).

وحركة وسكون (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 107).

وحب وكراهية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 108).

وجوع وشبع (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 108).

وحزن وفرح (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 111).

إنها ذات اشبه ما تكون بنزيف داخلي او تيار جارف لا يستقر له قرار.

إن الريبي وعالمه سيان: وهمان التقيا في إطار حضاري اندكت أركانه وتفتت وحدته ونهاوت قيمه.

وكسر الحواجز الطبقية، اما الربييون فقد نشأوا في مجتمع قمعي فكانوا انطوائين إبتاعيين.

ولذا فعندما نقول إن الريية تحدت نشأتها - شأن كل موقف فلسفي - بالبعد العلمي النظري والبعد العملي السياسي المهمين في اطار وضعية تاريخية محددة فإن قولنا ذلك يظل مبدأ منهجياً عاماً علينا في كل مرة أن نبحث عن خصوصياته العينية التي تنعكس على الريية كموقف عام فتجعلها تأخذ هذا الشكل او ذاك من الاشكال التاريخية المتعينة.

III.3) فما شهدته أوروبا في أواخر العصور الوسطى وبداية عصر النهضة من انتشار الريية في الاوساط المتفلسفة يمكن تفسيره أيضاً بفعالية هذين البعدين الموضوعيين السياسي والعلمي بما لها من تأثير حاسم في حياة الناس حين يفعلون وحين يفكرون.

فلقد بدأ الانسان الاوروي فعلاً يخرج من محيطه الجغرافي السياسي ويكتشف - مع الحروب الصليبية أولاً ثم مع رحلات الاستطلاع والإتجار ثانياً - شعوباً تختلف عما ألف وتعرف على ثقافات تتباين مع ما تعود عليه من أطر ذهنية فكان لعملية ادراك عنصر الاختلاف اعظم الأثر في ادراكه لعنصر الهوية الامر الذي اجتثته من وثوقيته العفوية ودفع به الى التساؤل وانتهى به الى ضرب من الريية (Hegel, *La Relation du Scepticisme avec la philosophie*, Suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P. 52).

وهذه الحركة كانت على صعيد داخلي - مزمنة لبداية تصدع سلطة الكنيسة الكاثوليكية واهتزاز اركان وحدتها بظهور حركة الاصلاح مع لوثر Luther وهي الحركة التي استهدفت نفس النفوذ الديني الكنيسي بنقل مركز السلطة الدينية ذاتها الى اعماق نفس النفوذ الديني الكنيسي بنقل مركز السلطة الدينية ذاتها الى اعماق ضمير الفرد بعد أن كانت رسمياً سلطة بابوية خارجة عن شعور الانسان الذاتي ووجدانه. وهذا النقل معناه عملياً رفض المؤسسة الدينية بما هي مؤسسة اجتماعية سياسية والارتقاء في الوقت نفسه - بالوعي الشخصي الذاتي الى مصاف الحكم وهو ما من شأنه أن يغذي في الانسان مزيداً من الثقة بالنفس ويجعله يتطلع أكثر الى التحرر من عطالة الجماعي والتوق الى تلبية اشواق الذات الباطنة وهي نزعة تجلت لا في اقامة العلاقة المباشرة بين المؤمن وربّه فحسب وإنما أيضاً في الولوع بركوب مخاطر الترحال واكتشاف المجهول وارتياح الآفاق الرحبة.

وكان لا بد لهذه الجسارة العملية النابضة بالحياة أن توازيها

هي اولى تعبيرات الفردانية individualisme المناهضة لجماعية القيم وموضوعية المبادئ في صلب الجماعة الاثنية.

فالاغريقي كان يرى في أثينا الإلهة المتعالية التي يقدسها بشكل تلقائي تجعله يعيش عفواً من اجل الصالح العام وبه إذ ما كان له أن يشعر بقارق بين الذاتي والموضوعي.

وما كان له ان يقابل بين البعد الخارجي السياسي في حياته والبعد الداخلي بل إن بين محتوى إرادة الشخص والواجب الاجتماعي من التطابق ما جعل البعض يؤكد أن الانسان الاغريقي لم يكن يعرف الاخلاق بمعنى العيش وفقاً لقرارات فردية تستند الى قناعة شخصية ومقاصد ذاتية (دروس في فلسفة التاريخ، Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, P.P. 104-105).

فأن يعيش الفرد للوطن وان يحيا من اجل اثينا لم يكن بالامر الذي يدرس او يلقي كمبدأ اخلاقي او تربوي. وإنما كان ذلك هو الموقف الطبيعي البديهي باعتبار ان الوطن هو الضرورة المطلقة التي لا حياة للاغريقي خارجها ولا وجود له الا بها وفي مناخها.

وهذا المحتوى هو الذي شكل موضوع التأمل السياسي عند كل من افلاطون وارسطو بحيث لم يكن عالم المثل الافلاطوني مثلاً ضرورة ابستمولوجية فحسب وإنما كان أيضاً شرطاً سياسياً من شروط الحفاظ على تركيبة المجتمع الاغريقي والذود عنه ضد قوى التغيير الصاعدة التي عبرت عنها مواقف السوفسطائيين باعتبارهم كما يقول هيجل «أول الحكماء الذين اوجدوا التأمل الذاتي والمذهب الجديد القائل بأنه على كل فرد أن يتصرف وفقاً لقناعاته الشخصية» (Hegel, *Leçon sur la philosophie*, P. 195). لا يستبدالها بأحسن منها بدل الخضوع لما هو موجود والتسليم له على علته. ولذا فإن الصراع بين افلاطون والسوفسطائيين لم يكن صراعاً نظرياً كما يدعيه الكثير من مؤرخي الفلسفة وإنما بشكل رئيسي صراعاً سياسياً (انظر Constanin Tsatos, *La philosophie sociale des Grecs anciens*).

إن هذه الاشارات تجعلنا نستشف خطوط التواصل بين السوفسطائية والريية ونقاط الانفصال معاً. فكلاهما ينكر - من منطلق الذاتانية - موضوعية المعرفة وموضوعية القيم وكلاهما يجعل من الشعور الفردي مقياس كل شيء وكلاهما ينتهي الى حبس الوجود في معهد الفردانية المتغيرة. الا ان السوفسطائيين نشأوا في مجتمع ديمقراطي فكانوا يشدون التغيير الاجتماعي

هذه خرفان لها رؤوس الخنازير بسبب الاتصال الجنسي بين النعجة والرت (جاكوب، منطق الحي *La logique du vivant*, P.P. 27-41). وهؤلاء بشر بلا اعناق ركب رؤوسهم في صدورهم (برنار كوهان *Bernard Cohen, La Découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de nature*, P.P. 189-201). تلك مخلوقات مسوخة يدل شدوذها على ارتكاب معاصي اخلاقية وتفشي فسادٍ ما.

فالطبيعة في نظر انسان عصر النهضة لا تخضع لآلية صارمة وإنما تتأثر في عملها بالنوايا وتتفاعل مع المقاصد وتتناغم مع الارادة.

ولأمور كهذه نفشت ظاهرة السحر وتنوعت الممارسات الظلامية التي لم تقتصر على أوساط العوام وإنما تركزت بالخصوص في الاوساط المثقفة حتى أن طبيباً في شهرة باراسالز Paracelse يتجاسر على حرق قانون ابن سينا في ساحة عمومية يعتبر أن من مقدمات العلم الطبي الامام بخواص الالغاز السحرية ومعرفة مصارها وطبيعتها ومعرفة من هو ميلوزين Mélusine ومن هن سيران Sirène وكنه حقيقة الرب وحقيقة الشيطان... (جاكوب *F. Jacob, La logi- que du vivant*, P.P. 29-30).

ومما زاد هذا الاغراق في اللامعقول استفحالاً تلك القصص العجيبة التي اصبح الاوروبي يسميها سواء من رحالة عاد بعد طول غياب بأغرب الحكايات عن جزر بعيدة ومخلوقات عجيبة وأمم مختلفة او من رحالة في الزمن احيا اساطير الاغريق وفهم بما فيها من عوالم ووقائع لم تألفها الروح المسيحية ولم يتعود عليها العقل الغربي.

كان لكل تلك العوامل ابعاد الأثر في عقلية النهضة التي بإمكاننا اليوم ان نخترل تمثيلها العام في قضية بسيطة وهي انها عقلية قامت على الاعتقاد بأن كل شيء ممكن (A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* P. 52). الايمان بأن كل ما يمكن ان يمر بمخيلة الانسان يمكن ان تحققه الارادة الربانية.

وليس في وسع الفلسفة أن تبقى معزولة عن هذا المناخ الحضاري المتحول أو أن لا تتأثر بهذا الخيال المجنح الذي اكتسح المجال الفكري العام وليس في وسعها بالتالي أن تظل متشبثة بقيمتها ولا ان تظل متمسكة بقيمتها المنطقية والانطولوجية والعملية ومن ثم كان هذا النفس الريبي الذي مس كل روح متفلسفة تقريباً من نيقولا الكوزي Nicola de

- بشكل أو بآخر - جسارة نظرية انتهت بفرقة الكوسموس الاغريقي المتعلق كما حددته الكوسمولوجيا الارسطية - البطليموسية - وفتح العالم اللامتناهي كما حددته الكوسمولوجيا الحديثة بداية مع كوبرنيك وبرونو Bruno حتى نيوتن (A. Koyre, *Du Monde, clos à l'univers, Newton infini*).

ونحن لا ندعي خلافاً لما ذهب إليه البعض (بالسنيير Jean, pelseneer, « La Réforme du 16e siècle à l'origine de la science moderne » in *La science au seizième siècle*). ان ما سمي بعصر النهضة كان بالفعل عصر نهضة إذ إنه لم يساهم في إنشاء العلم الحديث إلا بشكل سلمي تمثل قبل كل شيء في محاولات التخلص من هيمنة الارسطية والرشدية باعتبارها الاطار العقلائي العام الذي من خلاله تطرح مسائل العلم وتباشر مشاغل الانسان وتتحدد رؤية الوجود فتعرف الحقيقة والخطأ ويفصل الخير عن الشر ويميز الواجب الوجود عن ممكن الوجود.

وفي الحقيقة أن هذه المحاولات لم تبدأ مع عصر النهضة وإنما بدأت منذ حوالي 1270 يوم أصدر اسقف باريس Tempier مذكرة يدين فيها جل المقالات الارسطية والرشدية ويكفر من قال بها أو روجها سرراً أو جهراً، كتابياً أو شفهاً (دوام، نسق العالم، المجلد الرابع، الفصل الاول والفصل الثاني، ص 36). وقد تبنى هذه الإدانة بعض الفلاسفة المرموقين من امثال البير الكبير Alber le Grand وريشار الميدلتوني Richard de Midelton وهنري الغاني Henri de Gand وتوماس برادواردين T. Bradwardine.

إلا أن هذه الحركة النقدية لم تكن تستند الى أرضية علمية، أو على الأقل عقلانية، وإنما استندت الى أرضية عقائدية إيديولوجية اعتمدت الفصاحة أكثر مما اعتمدت المنطق وخاطبت الوجدان والارادة أكثر مما خاطبت العقل، وما كان لها أن تكون بغير ذلك الاتجاه، لأنه كان من الضروري انتظار القرن السابع عشر أي انتظار غاليلي وديكارت ونيوتن ليكون نقد الارسطية من منطلق علمي أمراً ممكناً.

ولذا فإن رفض الاطار الارسطي والتكر لمقولاته ومفاهيمه وقوانينه جعل الانسان الغربي يفقد بوصلة التوجه الفكري وإمكانية التمييز بين الواجب الوجود والممكن الوجود (A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, P.P. 50-60). فاشتبهت عليه السبل وامتزج الخيال بالواقع فإذا الطبيعة امامه فوضى لا تخضع لقانون ولا تعرف نظاماً.

ان يأس العقل الانساني من الوصول اليها بقدراته الذاتية فهو إذن شك مؤقت يتخذ - ظاهرياً على الاقل - شكل التجربة الوجودية التي سرعان ما تشفى النفس منها لتعود الحقائق المطعون في يقينها بفضل تدخل رباني يشرح الصدر لنور الايمان.

ولذا كانت وظيفة الريية الايمانية Scepticisme Fidéiste تتمثل دائماً في إجلاء سلبية المعرفة البشرية وإظهار عرضيتها كشرط من شروط الاقرار بإيجابية الوحي الرباني وضرورته وبالتالي بيان تفاهة علم لم يقم على إيمان وبؤس عقل تحرك خارج مجال الربوبية كما يتجلى من خلال النصوص المقدسة والسنن المتوارثة لا كما يمكن أن يتصوره عقل بشري وهو ما يشكل في تقديرنا مظهراً أساسياً من مظاهر الانبعاية الريية او قل شكلاً آخر من أشكال تبرير القيم السائدة في صلب تشكيلة اجتماعية ما يجعل من الموقف الريي موقفاً ايديولوجياً يتنصر لنزعة الحفاظ على ما هو كائن ضد نزعة التغيير والتوق الى ما يجب أن يكون.

مصادر ومراجع

- Bourgey, L., *Observation et expérience chez Aristote*, éd. Vrin, Paris, 1955.
- Brochard, V., *Les sceptiques Grecs*, éd. Vrin, Paris, 1969.
- Cohen, Bernard, «La Découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de nature». in *La Science au Seizième siècle*, colloque international Rayaumont, éd. Hermann, Paris, 1960.
- Conturat, L., *La logique de Leibniz*, éd. Félix Alcan, Paris, 1901.
- Duhem, P., *La Notion de théorie physique de Platon à Galilée*.
- —, *Le système du monde*, éd. Hermann, 1973.
- Descartes, R., «La Recherche de la vérité par la lumière naturelle». in *Œuvres et lettres*. éd. Gallimard, LA bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1953. abrégé des six méditations suivantes.
- —, *Les Méditations métaphysiques chez Descartes: œuvres et lettres*. éd. Gallimard. La bibliothèque de la pléiade, Paris, 1953. CF. abrégé des six méditations, suivantes.
- De Cues, N., *La Docte ignorance*, Traduction de Maurice de Gardillac, éd. Aubier, Paris, 1942.
- Empiricus, Sextus, «Contre les logiciens» in *Les Sceptiques Grecs*, textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont. éd. P.U.F. Collection les grands textes. S.U.P. Paris, 1966.
- —, «Contre les moralistes» in *œuvres choisies*, traduites par Jean Granier et Geneviève Goron, éd. Aubier, Paris, 1948.
- Gouhier, H., *L'histoire et la philosophie*, éd. Vrin, Paris, 1973.
- Greniers, H., L'Exigence d'intelligibilité des *sceptiques Grecs* in *Revue Philosophique*, No 3., 1957.
- Gresson, A., *Montaigne*, P.U.F. Coll. S.U.P., Paris.

Cues وهنري ايتيان H. Etienne. الذي تحمس لمقالات الرييين فترجم سنة 1562 بعض آثار سكتوس امبريقوس وكورناني اغريبا Corneille Agrippe الذي تزعم حركة الاحتجاج ضد قمع السحرة ومحاكم التفتيش ووضع لهذا الغرض كتاباً يبين فيه مخاطر الوثوقية وتفاهة العلم (A. Verdan, *Le Scepticisme philosophique*).

وقد بلغت هذه الريية اوجها في عصر النهضة مع مونتانيي Montaigne الذي اعطى نفساً جديداً لكل مقالات البيرونيين المتعلقة بأخطاء الحواس وضعف العقل وتناهي الطبيعة البشرية بشكل يجعلها تطلب الحقيقة فلا تدركها ومن ثم كان لا بد للحكيم من ان يقف عند ظاهر الاشياء وقيمتها وفقاً لما يصلح لحياته وما يتماشى مع العرف السائد تفادياً للبدع والمستجدات الخادعة (انظر كرسيون. مونتانيي. A. Gresson, *Montaigne*).

إلا ان العنصر المميز لهذه الريية المحدثة أنها بقدر ما تلج على غرور الانسان وتنتقد ادعاءه إمكانية معرفة كنه الاشياء وبقدر ما تبذل من جهد نظري لإظهار الانسان بمظهر العاجز المتخبط في تناقضاته تراها في الوقت نفسه تعلي من شأن الايمان الديني وترتفع به الى مستوى النور الذي يقذف به الرب في الصدور فيكشف لها عن سبل النجاة وطرق السعادة فكأن الريية تلعب دور المدخل الى الايمان أو دور المطهر من وثنية العقل.

ذلك ما نلمسه مثلاً في موقف مونتانيي من ريمون سيوند Raymond Sebond هذا المفكر الاسباني الذي سخر نفسه لنقد الاتحاد والدفاع عن الديانة المسيحية استناداً إلى أدلة طبيعية أي عقلية ووضع لهذا الغرض كتاباً أسماه اللاهوت الطبيعي *Théologie Naturelle*. وعندما ترجم مونتانيي هذا الكتاب - استجابة لرغبة أبيه - اتخذ منه موقفاً يتناقض بشكل أساسي مع مقاصد واضعه. ففي حين كان سيوند يؤمن بإمكانية إرساء الايمان على أسس عقلية حاول مونتانيي تبيان تماهت هذا الرأي وضعف الحجة الانسانية وعجز العقل عن ادراك الحقيقة وهو ما جعل كتابه يتحول من تمجيد لريمون سيوند الى انتقاد له وإشادة بالبروتونية (Montaigne, *Apolo* gie de Raimon Sebond) الحقيقة الى القديس اوغستين Augustin والغزالي حتى باسكال Pascal وهوبس Huet وغيرهم...

فالقاسم المشترك بين الرييين الايمانين على اختلافهم أن الشك يمثل عندهم مرحلة على طريق البحث عن حقيقة يجب

الريية

Scepticism Scepticisme Skepticismus

تعود نشأة الحركة الريية في التاريخ الى ما بين سنة 300 و 200 ق.م. وهي تقسم عادة من قبل مؤرخي الفلسفة الى ثلاث حقبات : الحقبة الأولى يمثلها بيرون Pyrrhon و تيمون Timon ، الحقبة الوسطى تدعى أيضاً حقبة الاكاديميين ويمثلها اركاسيلاوس Arkesilaos و كارنياديس Karneades ، والحقبة الأخيرة أو الريية الجديدة ويمثلها اينسيديموس Ainesidemos ومن بعده اغريبا Agrippa وسكتوس امبيريكوس Sextus Empiricus .

إن الريية ، التي اشتهرت بكونها حرباً على كافة أنواع الدوغماطية ، لا تقول بامتناع الصدق وعبث الحقيقة ، بل بعدم إمكانية معرفتنا لهذا الصدق على نحو يقيني . والصدق هنا تفهمه الريية كمطابقة بين الحكم والواقع المستقل عن الحكم ، بين القضية والموضوع الذي تشكل القضية وصفاً له . وحدها هذه المطابقة ما تنكر الريية معرفته . فهي ، بالرغم من هذه الاعتبارات ، تبقي إمكانية الصدق مفتوحة بالنسبة للأحكام المتداولة . وحده برهان الصدق ، إذن ، ما يمتنع علينا في نظر الريية - لا الصدق ذاته . لكن المسألة المعرفية تدور ، في نهاية المطاف ، لا حول الصدق ذاته ، بل حول إمكانية اليقين ومعرفتنا لهذا الصدق . في هذا المنظور يبدو للريية أن كل الأحكام تفقد شرعيتها كأحكام لتصبح ، جميعها ، أحكاماً مسبقة .

هناك نوعان من الريية : فإن قالت الريية بامتناع جميع الأحكام الممكنة لقننا أنها ريية كلية . وإن قالت بامتناع اليقين عن بعض الأحكام دون غيرها قلنا أنها ريية جزئية . فهناك من الرييين من نفى إمكانية اليقين كلياً وبالنسبة لجميع الأحكام الموضوعية ، ومنهم من أنكر هذه الإمكانية بالنسبة لبعضها فقط ، كالأحكام القلبية a priori مثلاً .

من ثم يمكن أيضاً تقسيم الرييين الى قسمين آخرين ، رييين مطلقين ورييين نسبيين . فإذا قال الريي بامتناع معرفة صدق الحكم مطلقاً ، أي بالنسبة لكل مكان وزمان وإنسان قلنا أن رييته مطلقة . أما اذا قال الريي بامتناع اليقين بالنسبة له شخصياً وبالنظر الى حدوده المكانية والزمانية دون أن يطلق

- Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.I. Traduction par J. Hyppolite, éd. Aubier.
- ———, *La Relation du scepticisme avec La philosophie*, suivi de *L'Essence de la Critique philosophique*, Traduction par B. Fanquet, éd. Vrin, 1970.
- ———, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Traduction Gibelin, éd. Vrin, Paris, 1970.
- ———, *Science de la logique*, Tome III *La logique de l'essence*, Traduction par S. Jankélévitch, éd. Aubier, Paris, 1971.
- Jacob, F., *La Logique du Vivant*, éd. Gallimard, Paris, 1972.
- Joly, R., *Hyprocrate, Médecine Grecque*, éd. Gallimard, collection idée, Paris, 1964.
- Kant, E., *Anthropologie du point de Vue pragmatique*, Traduction par M. Foucault, éd. Vrin, Paris, 1970.
- ———, *Critique de la raison pure*, Traduction Tremesaygues et Pacaud, éd. P.U.F., Paris, 1968.
- ———, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, Traduction par Louis Guillemit, éd. Vrin, Paris, 1968.
- ———, *Réponse à Eberhard*, Traduction par R. Kempis, éd. Vrin, Paris, 1973.
- ———, *Prolegomènes à toute métaphysique future*, Traduction par Gibelin, éd. Vrin, Paris, 1974.
- Koyre, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Coll. idées.
- ———, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- ———, *La Révolution astronomique*, éd. Hermann, Paris, 1974.
- Laërce, Diogène, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*, Traduction par R. Genaille, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1965.
- Montaigne, *Apologie de Raimon Sebond*, éd. Gallimard, coll. idées, Paris, 1962.
- Nietzsche, F., *Par delà le bien et le mal*, Traduction par Geneviève Bianquis, éd. Union générale d'éditions, coll. 10-18, Paris 1951.
- Pelseneer, Jean, «La Réforme du 16^{ème} siècle à l'origine de la science moderne» in *La science au seizième siècle*, Colloque international Rayaumont, éd. Hermann, Paris, 1960.
- Philon, «De l'Ivresse.» in *Les Sceptiques Grecs*, texte choisis et traduits par Jean-Paul Dumont, éd. P.U.F., collection les Grands textes, S.U.P., Paris, 1966.
- Piaget, J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, éd. P.U.F., Paris, 1968.
- Platon, *Théétète*, Traduction par E. Chambry, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1967.
- ———, *Parménide*, Traduction par chambry, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1967.
- Taton, R., *Histoire générale des sciences*, T.I. éd., P.U.F., Paris.
- Tsatos, Constantin, *La philosophie sociale des grecs anciens*, éd. Nagel, Paris, 1971.
- Verdan, A., *Le scepticisme philosophique*, éd. Bordas, Paris, 1971.
- Voilquin, J., *Les penseurs Grecs avant Socrate de Thalès De Milet à Prodicos*, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

حمادي بن جاء بالله

ذلك أشاروا، من جهة أولى، الى خدع الحواس وتصورات الجنون، وأشاروا، من جهة أخرى، الى النزاعات القائمة بين الانساق الفلسفية المختلفة والتي يبدو كل منها بديهياً بالنسبة لصاحبه وأتباعه، فيما أن الصادق منها واحد دون غيره. فإذا كانت البداهة، وهي الميزان الوحيد للصدق، غير نافعة لإثباته عملياً فإن ما ينتج عن ذلك هو امتناع اليقين بالنسبة للمعرفة. لكن هذا البرهان ليس كافياً لتكران اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة، اذ يبقى اليقين الخاص بهذا البرهان خارج نطاق الريية الكلية التي يدعو اليها، كما يبقى هذا البرهان خارج نطاق ما ينكره من يقين بالنسبة لكل الأحكام.

لكن لنلاحظ الريي الكلي عندما يحاول أن يقدم برهاناً على قوله. الا يفترض برهان كهذا إيمانه بمنهجية معينة يسلم بأهليتها كطريق لليقين؟ ولنلاحظه عندما يقول أعلاه عن الانساق الفلسفية المختلفة أن واحداً منها فقط، ودون غيره، صادق. الا يفترض قوله هذا صدق قانون اللاتناقض واعترافه بموضوعة هذا الصدق وضرورته؟ يبدو أن الريي الكلي - وكما لاحظ ارسطو ذاته من قبل - لكي يكون متساقاً مع ذاته عليه أن يصمت كلياً. اذ ذاك ينبغي على الريية الكلية أن تنقلب الى صمتية كلية. وحتى هذا الصمت الكلي من شأنه افترض معيارية قانون اللاتناقض، وذلك عندما تكون الغاية منه تجنب الوقوع في المناقضة الذاتية. وهذا دليل ساطع على سقوط الريية الكلية في المغالطة حين يحاول الريي تشبيه قانون اللاتناقض وغيره من القوانين المنطقية بسلم يرفسه الصاعد عليه بعد أن يكون قد صعد.

لكن اذا كانت الريية تحقق في تحقيق أهدافها على صعيد المعرفة النظرية فإنها تحقق نجاحاً أكبر على صعيد الأخلاق والمجتمع. فهي تشترك مع الرواية والايقورية في السعي نحو السعادة وفي رؤية إمكانية تحقيقها في السكينة Ataraxia. لكن فيما يرى الروائيون والايقوريون إمكانية السكينة في القدرة على معرفة العالم حق المعرفة يراها الرييون في الامتناع عن الحكم epoché والاستغناء عن المعرفة. ذلك لأن اليقين، كما رأينا، غير ممكن في نظرهم بالنسبة للمعرفة ولأن في محاولته وانتحمس له مكنم القلق والتشوش، مما يمنع عن المرء إمكانية السعادة والسكينة. إن الالتزام بالقيم يبقى فارغاً ما لم تيسر لنا معرفتها على نحو مطلق، كما أن معرفتها على نحو مطلق تفترض المستحيل: إمكانية اليقين بالنسبة لمعرفةنا للعالم.

لكن الرييون كانوا حريصين على عدم اسناد القيمة المطلقة للأبالة التي اصبحوا يتسمون بها نتيجة لرييتهم، مما دفعهم

هذا الامتناع قلنا أن ريية نسبية. والواقع أن هذه الريية النسبية هي الأصل التاريخي الذي تعود اليه جميع أنواع الريية. كما أننا نعلم من تيمون 325-253 ق.م. أن استاذة بيرون الذي مات سنة 275 ق.م. هو أول من أدخل كلمة Skepsis التي تترجم بالريية، الى الاستعمال الفلسفي وإن هذه الكلمة تعني أصلاً في اليونانية فعل النظر والتطلع والبحث. فالريي، بهذا المعنى، هو من لا يزال يتطلع الى الحقيقة ويبحث عنها فيما أن الدوغمطي يدعى كذلك لأنه يظن أنه قد وجدها.

غالباً ما تنتهم الريية بأنها لا تخلو من المناقضة الذاتية. وهذا شر ما يمكن لفلسفة أو نظرية أن تتبل به. ذلك لأن القول بامتناع اليقين يبدو متيناً من ذاته ولأن القول بعدم إمكانية المعرفة لا ينتهم ذاته بالجهل. أوليس الريي، في قوله بامتناع اليقين، واثقاً من هذا الامتناع؟ أوليس المشكك بإمكانية المعرفة الموضوعية يطلق حكماً موضوعياً حول موضوع المعرفة وإمكانياتها؟ طبعاً لا يجوز اطلاق تهمة المناقضة الذاتية على كل أنواع الريية. فالريية الجزئية ثمر بسهولة، من خروم شبكة هذا الاهتمام، وذلك بشكليها النسبي والمطلق. فلأن هذه الريية لا تنكر اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة يمكن استثناء يقينية احكامها الخاصة كنظرية من نطاق الريية التي تقضي هي بها. من هنا خلو ريية هيوم مثلاً من المناقضة الذاتية عندما تنكر من خلالها إمكانية الاحكام التركيبية القبلية synthetic a priori التي يقول بها الميتافيزيون بعد كانط.

لكن الريية الكلية، وهي تنكر إمكانية اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة، لا بد لها وأن تقع في المناقضة الذاتية. فكيف لها ذاتها أن تنجو من الريية التي تدعو اليها وقد حكمت بامتناع اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة. طبعاً أن القول بامتناع اليقين بالنسبة لكل الأحكام الممكنة لا يقع، بحد ذاته، في المناقضة الذاتية. ذلك لأن تصور اليقين لا يتضمن ما يقضي بإمكانيته أو بامتناعه. لكن الريي الكلي محكوم عليه بالوقوع في المناقضة الذاتية اذا تقدم من القول بامتناع اليقين الى القول بيقين امتناع اليقين عن كل الأحكام الممكنة، إذ إن يقين هذا الامتناع هو يقين أحد الأحكام الممكنة.

إن فلاسفة الأكاديمية الجديدة في العصور القديمة لم ينجوا من هذه المناقضة الذاتية في دفاعهم عن الريية الكلية. وهم، في دفاعهم هذا، كانوا يوجهون نقدهم ضد دعوى الروائيين القائلة إن البداهة هي ميزان الصدق. فأرادوا أن يبرهنوا أن التسلات البديهية هي أيضاً عرضة للانخداع. ولكي يبرهنوا

الريية مجال لكلا النزعتين والأمر يتوقف، في النهاية، على مزاج الريي وتفضيله لأحدهما دون غيرها.

مصادر ومراجع

- Brochard, V., *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887, 1932.
- Hossenfelder, M., *sextus Empiricus, Gruindriss der Pyrrhonischen Skepsis*, Einleitung, Frankfurt, 1968.
- Moore, G.E., «Four Forms of Scepticism», in: *Philosophical Papers*, London, New York, 1959.
- Popkin, R.H., *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, New York, 1964.
- Richter, R., *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2Bd., Leipzig, 1904-1908.
- Russel, B., *Sceptical Essays*, New York, 1928.
- M. Hossenfelder, «Skepsis», in: *Handbuch der Phil. Begriffe*, Bd. 5, Muenchen, 1974.
- Stegmüller, W., *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Wien, 1954.

انطوان خوري

الى تأسيس رييتهم على نحو لا تصبح بموجبه ذات قيمة مطلقة. من هنا سعي البيرونيين مثلاً الى ابراز البرهان جنباً الى جنب مع البرهان المضاد بالنسبة لكل دعوى ممكنة. وهذا المسعى بالذات كان مرده الى دافع أخلاقي طغى على فلسفاتهم عموماً وأدى بهم، من خلال الامتناع عن الحكم وتعليقه، الى الامتناع عن الظلم والارهاب والى تحاشي مواجهة الآخرين بغير الحجة والافتناع. هذه النظرة وما تؤدي اليه من التسامح في علاقاتهم بالآخرين كانت تظهر مجتمعيّاً لقناعة عميقة لديهم أن جميع الناس، في نهاية المطاف، يعنون في أقوالهم الشيء الواحد ذاته لكنهم يعبرون عنه في طرق مختلفة. فهل من شأن قناعة كهذه ابعاد الكبرياء عن الرييين اذ تتساوى جميع القناعات في نظرهم، أم أن من شأنها كسوهم بحلة من الخطورة الفائقة، اذ ييقون، في نظر أنفسهم، في منأى عن الضلال من خلال امتناعهم عن الحكم فيما يبقى غيرهم من غير المتنعين يتمرغون في احوال الجهل والخطأ؟ في

الزرادشتية

Zoroastrianism
Zoroastrisme
Zoroastrismus

الزرادشتية

الزرادشتية أو الزراتشتية دين ينسب الى زرادشت، النبي الأري، وهو دين معظم الفرس قبل الاسلام، أما اليوم فيدين به أقوام يسكنون كأقليات دينية في ايران والهند. ويصعب تحديد زمان ومكان ظهور هذا الدين بشكل دقيق لتعدد الروايات حول زمان ومكان ظهور زرادشت؛ فالمصادر الزرادشتية تذكر ان زرادشت اختير نبياً حوالي عام 1750 ق. م، وكان عمره آنذاك أربعين سنة، فتكون بذلك ولادته قد حصلت عام 1790 ق. م. أما المصادر الاسلامية فتقول أن زرادشت كان قد ظهر قبل الاسكندر بمائتين وثمانية وخمسين عاماً، فإذا أضفنا إليها زمان الاسكندر 330 ق. م. وأربعين سنة كانت قد مضت من عمر زرادشت قبل ظهور أمره، فإن هذا يعني أن زرادشت ولد في الربع الأخير من القرن السابع قبل الميلاد، أي حوالي 630 ق. م. ولما كانت المصادر تجمع على أن عمره كان اثنين وسبعين (أو 77) عندما قتل فإن ذلك يعني أن زرادشت عَمَّرَ حتى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. أما المصادر اليونانية فلإنها متضاربة ولا تكاد تذكر تاريخاً دقيقاً لظهور زرادشت، وتتردد في التأريخ له بين القرن العاشر والسادس قبل الميلاد. لكن معظم المؤرخين قبلوا التاريخ الذي ذكره المسلمون واعتبره بعضهم تاريخاً دقيقاً.

ومهما يكن من أمر ولادة زرادشت ووفاته فمن الثابت أنه

كان أوسط أولاد خمسة لرجل يدعى بورشاسب (بورشسب). ولا يمكن معرفة الكثير عن حياة زرادشت قبل ظهور دعوته، اذ اختلطت حياته بالكثير من الأساطير التي جعلت من حياته نفسها أسطورة. ويبدو أن زرادشت نبغ مبكراً وظهر منه نفور للعبادات والتقاليد والسحر الذي كان منتشرأ في عصره. لقد تنقل زرادشت في جميع أنحاء الامبراطورية الفارسية، وهذا هو سر ظهور دعوته في شرق ايران في حين كانت ولادته في شمال غرب ايران وفي مدينة مراغه (رَگَه) في اقليم اذربيجان. ولاقت دعوة زرادشت استجابة من بعض الذين التقى بهم أثناء تجواله في مقاطعات الامبراطورية الثلاث، بكترايا وميديا وفارس، كما استحسّن الكثير بساطة الدين الجديد ووضوح تعاليمه وسمو مبادئه، واستطاع زرادشت أن يجمع حوله الكثير من المؤيدين، وقد أقبل عليه كثيرون خاصة عندما استطاع أن يغير العلاقة بين الانسان وألهته، من علاقة خشية وخوف، يقوم الانسان بتقديم القرابين للالهة اتقاء لشرها، ويدين رقبته عبودية لكهنتها، الى علاقة محبة وتعاون وصداقة. فلقد كان زرادشت يتحدث مع أو عن ربه أهورامزدا (اورمزدا) وكأنه يتحدث مع أو عن صديق.

ولما اشتد أمر زرادشت وانتشرت ديانتته وأصبح له اتباع كثيرون، حمل الدين الجديد وكتابه المقدس الافستا أو كما ساءها العرب الابستاق الى الملك الأري المنحدر من الأسرة الكيانية كشتاسب، كشتاسب، وبعد اعتناق هذا الملك للدين الجديد أصبحت الزرادشتية الديانة الرسمية للدولة واعتنقتها كل الشعوب التي كانت تسكن بين الهند شرقاً واليونان غرباً. وبلغت الديانة الزرادشتية أوجهاً في عهد الأسرة الاكمينية (المخامنشية) التي كان كورش الكبير أول ملوكها.

إن زرادشت مثله مثل أي شخصية أخرى، أدى اعجاب

الاسلامي، ولقد تحالفت هذه الأسرة مع رجال الدين منذ بداية حكمها ويمكن إعادة ذلك الى أن جد أردشير الأول كان قياً على بيت نار أناهيتا (اتشكده أناهيتا) في مدينة اصطخر، حيث كان يتوج ملوك الأسرة الساسانية، ومنذ ذلك الحين أصبح للزرادشتية نظام وتقليد مذهبي رسمي يقوم فيه أشخاص معينون بمهام معينة فتشكلت طبقة رجال الدين (موبدان آثروان) وكانت تسمو على طبقات الشعب الأخرى. كطبقة رجال الحرب (ارتشتاران) وطبقة الموظفين وكتاب الدواوين (دبيران) وطبقة الفلاحين والصناع (وستريوشان وهوتخشان).

وتركزت طبقة رجال الدين في نهاية المطاف في قوم اطلق عليهم فيما بعد اسم المغان، الذين اعتبروا أنفسهم مسؤولين عن رعاية الدين وأنهم جلبوا على خدمة الالهة. واستطاع هؤلاء أن يحصلوا على حقوق خاصة بهم، فكان لهم حق القضاء واصدار شهادة الولادة وإجراء مراسم الزواج والموت ورعاية بعض المراسيم الدينية، كالتطهير ومراسم تقديم النذور والأعياد الدينية وكانوا في كل ذلك مستقلين تمام الاستقلال. وكان يحكم علاقاتهم داخل الطبقة مراتب معينة، وكانت البلاد مقسمة الى مراكز دينية يدير كل واحد منها رجل دين يسمى (موبد) وكلهم يتبعون رئيساً هو كبير الموابدة (موبدان موبد) الذي يعتبر الأب الروحي للملك، ويمثل أعلى سلطة دينية، ولا شك أنه كان المرجع الديني الأخير في كل مسائل الدين، وبالإضافة الى هؤلاء كان هناك الهرابذة، وهم موظفون مذهبيون كانوا يشغلون مناصب قضائية ويديرون المراسم الدينية في بيوت النار. وقد كان لرجال الدين دور كبير في تدبير شؤون الحياة العامة للناس، مما جعل للديانة الزرادشتية أثراً عظيماً في الحياة السياسية والاجتماعية وفي كيفية صياغة المدنية الفارسية القديمة.

أما الكتاب المقدس الأفيستا فقد أضيفت اليه تعديلات بعد جمعه للمرة الأولى بأمر من اردشير الأول. وقد شملت هذه التعديلات تأليفات في الطب والفلك والفلسفة لمفكرين إيرانيين كما شملت أيضاً تأثيرات فكرية يونانية وهندية، واستقر النص الرسمي للأفيستا بعد محاولات من كبير الموابدة آذر مهر سبندان في عهد شابور الثاني. وأصبحت الأفيستا موسوعة كبيرة لكافة علوم العصر في العهد الساساني، وقد قسمت الى واحد وعشرين كتاباً (نسكا) بعدد كلمات صلاة الشكر، يتألف من 21 ألفاً و 100 بيتاً. لم يبق منها اليوم الا القليل الذي يشكل مجموعة من النصوص كانت مبعثرة هنا وهناك في بعض

اتباعه به الى قيامهم بنسج الكثير من القصص والأساطير حول حياته، مما جعل من الصعب على المؤرخين استبيان حقائق الأمور، لكن جريان الأمور يشير الى أن زرادشت كان يهدف الى تحقيق اصلاح اجتماعي من خلال رسالته الدينية. فزرادشت لم يظهر في بيئة خالية من الأفكار والمعتقدات الدينية، فقد عبد الإيرانيون قبل ذلك آلهة متعددة، تختلف باختلاف المناطق من ناحية واختلاف الأسر الحاكمة من ناحية أخرى. وكان بين آلهة الإيرانيين القدماء آلهة تمثل قوى ونواميس الطبيعة، كما دان بعض الإيرانيين لآلهة ذات طابع أخلاقي من أشهرها وارونا وميترا، وكانت عبادة ميترا واسعة الانتشار في شرق وغرب إيران، وتطورت هذه المعتقدات الدينية الإيرانية حتى ظهرت في تعاليم وتقاليد الديانة المزدية التي سادها مراسم مذهبية معينة يجريها رجال دين مختصون. وكان انتشار هذه الديانة بين سكان المدن كبيراً، وتنسب هذه الديانة الى مزدا كبير الآلهة الذي اعتبره اتباعه إله العالم أجمع، ولعل ما يمكن أن يقال عن المزدية هنا أنها كانت تمثل انتقالاً في معتقدات الإيرانيين من مرحلة الأسطورة والمعتقدات الدينية المختلطة بالأسطورة الى مرحلة دينية تنسم فيها العلاقة بين الانسان والله ببعض الوضوح والجلاء. ومع أن هذا كان عاملاً مساعداً على قبول الدين الجديد بسرعة لكن الكهنة المسؤولين عن الدين السابق (المزدية) قد أعاقوا انتشار دعوة زرادشت وبذلوا كل جهد في هذا السبيل. ولقد أدى ذلك ببعض المؤرخين الى اعتبار زرادشت مصلحاً دينياً اجتماعياً وأن الزرادشتية ليست سوى مزدية معدلة (آرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، لا.ت).

أما المعتقدات الزرادشتية فقد مرت في أدوار متعددة، فقد بدأت تعاليم زرادشت على شكل أشعار وأناشيد دينية تمجد الإله أهورامزدا يحفظها الاتباع عن ظهر قلب ويرددونها في صلاتهم وفي كل مناسبة دينية ويتناقلها الأبناء عن الآباء، حتى قيام أردشير الأول بعد توليه الحكم في الامبراطورية الفارسية بمحاولة توحيد المعتقدات الدينية من خلال جمع النصوص المتعددة للأفيستا وكتابة نص واحد رسمي للكتاب المقدس للديانة الرسمية. ولكن رغم أن الزرادشتية كانت الدين الرسمي للفرس وملوكهم منذ زمان الأسرة الأكمينية أي منذ 549 ق. م. وحتى ضم إيران الى الدولة الاسلامية على يد الفاتحين العرب المسلمين عام 650 م، فلا يبدو أن الزرادشتية تمتعت بنظام كنسي (كهنوتي) الا في عهد الساسانيين الذين حكموا إيران والأقاليم التابعة لها منذ 224 م وحتى الفتح

انه الذي يتعد عن الأندال والكذابين، إن الذي يعبد مزدا يقدس الماء والنبات والأرض والسماء والانسان والحيوان وكل المخلوقات الطيبة، وفي آخر اليسنا يبدو من يعبد مزدا طالباً للسلام والصلح بين المخلوقات.

واليشنات أطول أجزاء الافستا الموجودة ولا تبدو واحدة في الأسلوب أو في طريقة النظم ويبدو أكثرها مضطرباً في وزنه ولغته، وتضم اليشنات مدحاً للخالق أهورمزدا والاشاسبندان وايزدان، كما تضم كثيراً من الأساطير والحكايات ووصفا لبعض الحروب الايرانية، وقد أوحى اليشنات الى الفردوسي معظم ما جاء في ملحمة الشعرية المشهورة «الشاهنامه» من قصص وأخبار ملوك ايران قبل الاسلام.

والونديداد تعتبر الجزء الفقهي من الافستا، وفيها الكثير من التشريعات والقوانين التي تحكم الحياة الفردية والاجتماعية، وما يناله الانسان على أفعاله من ثواب أو عقاب وكلمة داد حكم نفسها توحى بما يقصد بكلمة قانون. كما تذكر الونديداد ما يحصل من شر على هذه الأرض نتيجة للخراب الذي يحدثه الشيطان وما يعم من خير نتيجة زراعتها واستقلالها.

أما الويسپرد، وهو أقصر أجزاء الأفستا، فيشمل تراتيل وأنشيد في تمجيد الشرف والعفة والطهارة وكل ما هو مستحسن، وفيه ذكر للآلهة والملائكة والعالم الخير والسماء وما فيها والأرض وما عليها، كما يشمل وصفاً لكيفية العبادة والصلاة وأوقاتها في الليل والنهار وما يطلب من الزرادشتي أن يقوم به في الأعياد والاحتفالات الدينية.

أما خردة افستا، الافستا الصغيرة، فهي مختارات من الافستا قام بإعدادها كبير الموائد، آذر ياد مهر اسپندان، في عصر شابور الثاني، ليسهل على اتباع الدين القيام بواجباتهم الدينية. وتشمل ما يتلوه الزرادشتي في صلاته أو في أعياده واحتفالاته الدينية، وكذلك النصوص التي يجب قراءتها في المراسيم الاجتماعية كالزواج والعزاء أو عند لبس السدره مراسيم التعميد. كما يشمل هذا القسم أيضاً التقويم الزرادشتي وأسماؤه الأشهر والأيام.

لقد تعرضت المعتقدات الزرادشتية الى تعديلات لعل أهمها التعديلات التي طرأت بعد انتشار الدين الاسلامي في ايران، فرغم أن ثوية الخير والشر والنور والظلمة تبدو ظاهرة في العقائد الزرادشتية، فلا يمكن القول بأن الزرادشتية تعتقد بالثنوية في التأليه، ففي بداية الأفستا يذكر زرادشت «إني أعبد الإله الذي كان دائماً وسيبقى ابداً، إني أعبد الآلهة المتعالي بفكره، الواحد في العالمين والخالق لهما والذي اسمه

بيوت النار وفي بيوت بعض الزرادشتيين الذين خافوا ضياع كتابهم المقدس بعد انتشار الاسلام السريع بين الفرس، خاصة أولئك الذين انتقلوا من ايران الى الهند. ولقد كتبت الافستا بخط الافستا الذي يشبه الخط السنسكريتي ويسمى دين دبیره. وقد شرحت الافستا في كتاب سمي دينکرد وهو مكتوب باللغة والأحرف البهلوية، كما شرحت الافستا في كتاب اطلق عليه زند وأغلبه مكتوب بالبهلوية أيضاً، كما قام الزرادشتيون بتفسير الزند واطلق عليه بازند. وتذكر الكتابات الدينية الزرادشتية أن الأفستا كتبت يوماً بالذهب على عشرة آلاف جلد ثور وكان يحتفظ بنسختين منها أحدهما في المكتبة الملكية دزنيشت في تحت جشيد برسبوليس، والثانية في بيت نار آذر كشسب. وتروي هذه الكتابات أيضاً أن عدد الفاظها في عهد الساسانيين 345700 كلمة، أما النص الموجود حالياً فهو 83000 كلمة فقط.

وقد كُتبت الافستا الساسانية الى ثلاثة أقسام: الأول ويضم الفصول المتعلقة بالعلم والفعل الإلهي، والثاني يضم الفصول المتعلقة بالعلم والفعل في العالم الأرضي، والثالث يضم الفصول المتعلقة بالعلم بما بين العالم الإلهي والعالم الأرضي. أما الأفستا التي بين أيدينا فتحوي على ستة أقسام رئيسية هي الكاتات واليسنا واليشنات وخرده افستا والويسپرد والونديداد.

إن أدبيات الأفستا تظهر بوضوح أن الافستا لم تكتب في زمان ومكان واحد أو بيد شخص بعينه، ولكن الزرادشتيين لا يشكون في أن الكاتات وهي أقدم ما كتب من الافستا، من انشاد زرادشت نفسه، أما الأجزاء الأخرى فكتبت في أزمنة مختلفة وعلى يد اشخاص آخرين. والكاتات جزء من اليسنا ولكنها تذكر وحدها لأهميتها وقد كتبت شعراً وتختلف في أسلوبها وألفاظها عن بقية الأفستا، والكاتات تضم سبع عشرة قطعة (هات) من أصل اثنتين وسبعين قطعة تشكل اليسنا وتقسّم الكاتات الى خمسة أقسام وهي أهونود كاتا واشتود كاتا وسپتند كاتا ووهوخشتير كاتا ووهيشنوا يشت كاتا وكلها أناشيد في تمجيد ومدح أهورامزدا وثناؤه.

أما اليسنا فهي أناشيد عباده. فيها شكر لأهورامزدا وثناء على مخلوقاته الطيبة مثل أمشا سبندان وايزدان. واليسنا مليئة باطراء الطهارة والثناء على الصدق والجمال والحياة والحرية وذم النذالة والكذب والغضب والقبح والحقد. وفي اليسنا وصف للانسان الذي يقدس مزدا بأنه صاحب الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن (پندارنيك، كفتارنيك، كردارنيك).

فيها من فعل الشيطان. ولقد قدس الزرادشتيون أيضاً النور فقدسوا الشمس والنجوم وجعلوا من النار قبلة يتجهون نحوها في صلاتهم وأثناء دعائهم، يقول زرادشت في الفقرة الأولى من الكردة الثانية من هفتن يشت «يا خالق الخلق، يا خالق العالم الذي لا مثل له، يا واهب كل شيء ومغتني عن كل عين، إن هذا النور الذي أقف أمامه هو نور خلقك وهو قبلي التي بها أرجو أن أقرب من نور حقيقتك الذي ينفق كل نور». لقد بلغ من تقدس الزرادشتيين للنار أن جعلوا لها بيوتاً تكون مكان عبادتهم (اتشكده). فيها يؤدون صلاتهم ويقدمون ندورهم وتقام حفلات الزواج والأعياد وكل المراسم التي لها علاقة بحياة الانسان.

ولقد ذكرت الافستا خمسة أنواع للنار، النار التي في بيوت النار أو تلك التي يتنفع بها الناس في حياتهم (برزي شوه). والنار التي تسري حرارتها في جسد الانسان والحيوان (وهو فريانه) والنار التي تسري حرارتها في النباتات. (اوروازيسته) والنار التي تحدث منها الصاعقة بين الغيوم (زيستا) والنار التي تنير الجنة تحت أقدام اهورامزدا (اسپينيشته) ويطلق الزرادشتيون على النار المقدسة في معابدهم اسم آذر وهي في نظرهم مولودة (مخلوقة) اهورامزدا. ومن بين بيوت النار التي اشتهرت في تاريخ الامبراطورية الايرانية آذر فريغ في الشرق وآذر كشتب في اقليم اذربيجان وآذر برزين مهر في شرق الامبراطورية أيضاً. كما اشتهر في زمان حكومة الساسانيين بيت نار اناهيتا. وكان الزرادشتيون ان أرادوا تأسيس بيت نار جديد فإنهم يقومون بنقل شعلة له من أحد هذه البيوت.

ومن المقدسات الزرادشتية ما سموه، المقدسات الخالدة، وهي صفات للاله يمكن أن تنعكس في الانسان وتتجلى فيه، فإذا تمت في النفس البشرية استطاعت هذه النفس أن ترقى الى رتبة الكمال، وهذه الصفات هي الفكر الحسن (وهومنه) والطهارة والصدق (أشا وهيشتا) وضبط النفس والتحكم بالارادة (وهو خشتره ويثريا) والتواضع والمحبة (آرمي تي) والسعادة والصحة (هه اروتات) وعمران الأرض (هروتات) والخلود (امراتات).

وقد فرض على اتباع الديانة الزرادشتية أن يؤدوا خمس صلوات في اليوم صلاة الصبح (كاه هاون) وصلاة الظهر (كاه رفتون) وصلاة العصر (كاه ازيرون) وصلاة الليل (كاه عيوه سرتيرم) وصلاة الفجر (كاه اشهن)، وهناك صلوات خاصة تقام في مراسم خاصة بعضها يطول وبعضها يقصر، ويتخللها

اهورامزدا». إنه لا بد من القول بأن الزرادشتية دين توحيد، رغم أن درجة التوحيد في هذا الدين لا ترقى الى مستوى التوحيد الذي جاءت به الأديان السماوية السامية. أما الثبوتية فإنها تبدو ظاهرة في تضاد قطبي الفكر الحسن (سپنامين) والفكر الخبيث (انكره مينو) في البشر. إن الشيطان (اهريمين) لم يذكر قط في الافستا مقابل اهورامزدا، بل إنه يذكر دائماً مقابل الفكر الحسن، لذلك لا يمكن القول بأن الزرادشتية تفتقد بوجود الهين، اله الخير واله الشر، إن الاله الذي يستحق العبادة والثناء، الاله الخالق هو اهورامزدا. ويستند الزرادشتيون في اعتقادهم بالتوحيد الى دليل مفاده، أن الانسان رغم ما فيه من ضعف يستطيع بأفعاله الحسنة أن يهزم الشيطان (اهريمين) فهل يمكن اعتبار الشيطان إلهاً بعد ذلك؟ هذا واعتقد مفكرون مسلمون بأن الزرادشتية دين توحيد.

والاله، اهورامزدا لا يتمتع بنفس الصفات التي تتمتع بها آلهة الديانات الأخرى، فلا نجد ذكراً لصفات الرحمة والشفاعة والجبروت والقهر وكما أن اهورا مزدا لا يبدو في الافستا مطلق الارادة والقدرة، إذ نراه يدعو الملائكة المقربين الستة (امشاسپندان) والطاهرين (ايزدان) والانسان الكامل (فره وهى) لمساعدته في شؤون الخلق وقمع الشر وطرد اهرمين. ونرى زرادشت يقطع عهداً على نفسه بالقيام بذلك. فهو يقول في بند 8 من هات 43 من الكاتا «أي اهورامزدا. انا زرادشت، أتعهد بمحاربة الكذب بكل ما أوتيت من قوة وبمساعدة كل محبي الحقيقة، حتى أصل بذلك الى ملكوتك الخالد اللامتناهي. هكذا سأكون لك عابداً شاكرأ أبدياً». لكن العلم المطلق هو احدى صفات اهورامزدا الذي يعلم الغيب.

اهورامزدا هو خالق النار والشمس والقمر وكل ما في السماء وكل ما في الأرض من ماء ونار وتراب ونبات وحيوان وانسان، هو خالق كل هذه المخلوقات الطيبة. إنه مصدر النور والخير الذي لا ينضب، كما انه هو الذي يحاسب الناس على ما اختاروه في حياتهم، فإذا اختاروا طريق الخير نجوا ونالوا ثوابه وإن اختاروا طريق الشر (اهريمين) شقوا ونالوا عذابه.

هذا وقدس الزرادشتيون بعض ظواهر الطبيعة ونواميسها واعتبروا كل ما فيها طاهراً أصلاً، وإن كان نجاسة هي من فعل الشيطان (اهريمين). لقد اعتبر الزرادشتيون الماء طاهراً ورأوا أبقائه بعيداً عن النجاسة والاستفادة منه فقط في الشرب وري المزروعات من أجل أن تظهر مظاهر الخير على الأرض المزروعة، فكل أعمار للأرض هو تجلٍ لاهورامزدا وكل خراب

قراءات قطعات من الافستا وأدعية أهمها (اشم وهوريتا اهوريثرو).

وفي الزرداشتية مراسم وتقاليد مختلفة من أهمها ما يشبه مراسم التعميد في الدين المسيحي. وهي مراسم لا بد منها لكل طفل زرادشتي بمجرد بلوغه 7 سنوات. حيث يقوم الموبد في هذه المراسم بقراءة العهد الذي يقطعه الطفل على نفسه ليصبح زرادشتياً معترفاً به وهذا نصه «اني اعترف بأني على الدين الذي يدعولعبادة الاله وسأبقى عليه، ذلك الدين الذي جاء به زرادشت. كما واثني على الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن، والدين الذي يدعو الى عبادة اهورامزدا والى الابتعاد عن الحرب وسفك الدماء والى ترك السلاح والى التأخي والمحبة» ويكرر الطفل ذلك بعد الموبد كلمة بكلمة، ثم يقوم الموبد بإلباس الطفل السدرة والكشتي، (وهو لباس يشبه ذلك اللباس الذي يرتديه لاعبو التاكوندو) ويبقى الطفل يرتدي هذا اللباس حتى يبلغ الخامسة عشرة من عمره، فإذا أراد خلعهما بعد ذلك تجري له مراسم خاصة. (شريعتي، علي، جاسعة شناس اديان، طهران، 1340، ص 303).

والزرداشتية تعتقد بالحياة الأخرى والشواب والعقاب، ففي بند من هات (30) من الكاتا ينصح زرادشت الناس بقوله «أيها الناس اسمعوا وعوا هذه الحقيقة، وفكروا بها بدقة وعمق، كل واحد منكم، ذكراً كان أو أنثى، عليه أن يختار بين الخير والشر، أيها الناس اتقوا اليوم الآخر قبل حلوله ولتقوموا بنشر الدين الحق». وفي بند 4 من هات 8 من الكاتا يقول «باتباع طريق الحق والفكر الطيب سأصل الى الفردوس، إني سأعمل بكل ما أوتيت من قدرة ليلبي الناس دعوة الحق والصدق لأنني أعلم بما قرره الاله الخالق العالم والواحد من ثواب للأعمال الصالحة».

لقد أقام زرادشت السعادة في هذه الدنيا على ثلاث قواعد رئيسية، الفكر الحسن (هومت) والقول الحسن (هومت) والفعل الحسن (هورشت)، وجعل الحياة مسرحاً للصراع والجدال بين الخير والشر، وكلف الانسان أن يتعد عن الشر ليفوز الخير في النهاية وهذا اعتراف من زرادشت بحرية الانسان في حقه باختيار الخير أو الشر ومسؤوليته عن ذلك. فاذا اختار الانسان طريق الخير وتخلق بالخصائل السبع التي تسمو بنفسه نحو الكمال والسعادة فإنه يكون قد اختار طريق الخلاص والنجاة.

إذا حصل ذلك فإن هذا الانسان يصل الى مرتبة التكامل

(فره وهر) الذي يعني مثال الانسان وروحه المتكاملة المتسامية، إن «فره وهر» قدرة وهبت للإنسان وحلت فيه لتدفعه وترشد روحه نحو الكمال في هذا العالم، فإذا ما مات عادت الى أصلها من حيث جاءت وستبقى له حتى يوم البعث. وقد صور نحاتون زرادشتيون (فره وهر) على شكل لوحة يتألف قسمها الأعلى من وجه لرجل شيخ وحكيم رافعاً إحدى يديه للأمام وللأعلى باتجاه اهورامزدا وفي يده الأخرى حلقة تعني العهد وميثاق البقاء على دين اهورامزدا وله جناحان من ثلاث طبقات تمثل الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن، وفي وسطه دائرة تعني لا نهائية الزمان ويتعلق بالدائرة زائدتان تعنيان قوتي الخير والشر، ويرتدي الشيخ ثوباً أسفله متشكل من ثلاث طبقات تمثل الفكر الخبيث والقول القبيح والفعل السيء.

أما وجهة نظر الزرداشتية في الخلق فقد اختلطت بالأسطورة والخرافة وقد عدلت، وحذف منها بعد الاسلام كل ما يتعلق بالنظرية الزروانية القائلة بأن الزمان هو أب كل شيء ووالد الآلهة. وتقول النظرية الزرداشتية بأن الدنيا تمر في دورات زمانية معينة، ويبدو الانسان الأول، (كيومرد) أي صاحب الحياة الغانية، من مخلوقات الدور الثالث الذي يعقب فترتين، في الأولى يكون كل شيء من مخلوقات اهورامزدا موجوداً بالقوة (مينوكيها) ومدتها ثلاثة آلاف سنة، وفي الثانية، يبقى الشيطان (اهريمين) في الظلمات مشلولاً عن القيام بأي فعل ومدتها أيضاً ثلاثة آلاف سنة، ثم لا يلبث أن يخرج من ظلمته ليقوم بقتل الانسان الأول، ولكن بعد أربعين عاماً يخرج من بذرة الانسان الأول المخسأة في الأرض أول زوج من البشر هما (مشتيك). و (مشتيانك) لتبدأ فترة جديدة هي فترة الاختلاط بين الجنسين (كوميترشن)، وبفعل ما يقوم به الشيطان من أفعال تخريبية يبدأ الاختلاط أيضاً بين الخير والشر. ويلعب الانسان دوراً هاماً الى جانب اهورامزدا في مكافحة الشر ومحاربة الشيطان، فمن استطاع من بني البشر أن يكون الى جانب الخير فإنه في الآخرة، وعندما يرد اهورامزدا جميع مخلوقاته اليه يمر بسلام على الصراط المستقيم نحو الجنة (بهشت). وبعد ثلاثة آلاف سنة يظهر زرادشت الذي يرشد البشر الى الدين الذي يدعو الى عبادة الاله واتباع الخير ومحاربة الشر. وبعد ذلك لا يبقى من حياة العالم سوى ثلاثة آلاف سنة، يبعث كل الف منها شخص من اعقاب زرادشت، يقوم بتجديد العهد والميثاق. وفي الألف سنة الأخيرة تقوم الحرب الحقيقية والنهائية بين الخير والشر، حتى يتحقق النصر النهائي

السنة 365 يوماً. وبعد كل ثلاث سنوات يضاف الى السنة الرابعة يوماً واحداً يطلق عليه (اورداد). أما الأسبوع فلم يكن معروفاً بأيامه السبعة بل كان لكل يوم في الشهر اسم خاص به وكانت الأيام مرتبة في أربع مجموعات؛ المجموعة الأولى والثالثة في كل واحدة ثمانية أيام والمجموعة الثانية والرابعة في كل واحدة سبعة أيام. أما أيام الشهر فهي مرتبة على النحو التالي. أيام المجموعة الأولى: اهورامزدا، وهمن، ارديهشت، شهريور، سبندار مذ، خورداذ، امرداد، دذو. والمجموعة الثانية، آذر، آبهان، خوار، ماه، تير، كوش، دذو. والمجموعة الثالثة، مهر، سروش، روشن، فروردين، ورهران، رام، واذ، دذو والمجموعة الرابعة، دين، آرد، اشتاد، اسهان، زامداز، مهرسييد، انه كران.

وفي كل شهر يكون اليوم الذي يتفق فيه اسم الشهر مع اسم اليوم، عيداً رسمياً تقام فيه بعض المراسم الخاصة التي تتفق في كثير من الأحيان مع بعض المواسم الزراعية في ايران، واشهر هذه الاعياد مهرگان في شهر مهر وتيرگان في شهر تير حيث تقام احتفالات خاصة. تتفق وموسم الحصاد وجني الثمار.

أما أكثر اعياد الايرانيين شعبية فهو عيد النوروز وهو عيد رأس السنة التي تبدأ عادة في أول أيام الربيع الذي يتفق مع الحادي والعشرين من شهر مارس آذار من كل عام ميلادي، وتقام به احتفالات خاصة تستمر خمسة أيام وله مراسم خاصة كجلوس العائلة حول مائدة تحتوي على سبعة أشياء تبدأ اسماؤها بحرف السين. وقد بلغ من شدة تعلق الايرانيين بعيد النوروز أنهم لا زالوا يحتفلون به حتى الآن مسلمين وزرادشتيين.

وهناك أعياد تعرف باسم (كاهنبار) وهي أعياد موسمية يستمر كل منها خمسة أيام. ويربط الزرادشتيون بينها وبين مراحل الخلق الستة عندهم، خلق السماء والماء والأرض والنبات والحيوان والانسان على التوالي. أما هذه فإنها مرتبة على النحو التالي: عيد وسط الربيع (ميدوزرم) ويبدأ في الحادي عشر من شهر ارديهشت وعيد وسط الصيف (ميدوشم) ويبدأ في الحادي عشر من شهر تير. وعيد آخر الصيف (يته شم) ويبدأ في السادس والعشرين من شهر يور، وعيد الخريف (خزان أو «ايسارم») ويبدأ في السادس والعشرين من شهر مهر، وعيد السكون (ميد يارم) ويبدأ في السادس عشر من دي، وعيد الاعتدال (هسپتيمد) ويكون في آخر خمسة أيام من السنة.

للخير ولأهورامزدا ومخلوقاته الطيبة. وأخيراً يبعث الموت جميعاً ويقع النجم المذنب (جوتجهر) على الأرض فتشتعل وتذوب جميع المعادن على الأرض وتنتشر كأنها سيل ملتهب، وعلى الناس جميعاً أن يعبروا هذا السيل الذي يكون على الأتقياء برداً وسلاماً وكاللين الساخن يطهرهم وهم ماضون في طريقهم الى الجنة. بعد ذلك تبقى الدنيا المطهرة في سكون وأمن دائمين (فرشکرد).

وفي مجال الحياة الاجتماعية. فلا يلاحظ في الافستا أو في التقاليد الزرادشتية تمايز بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، ويبدو أن زرادشت في أدعيته وأناشيده لم يميز بين الذكر والانثى لأن اهتمامه كان منصباً على التمييز بين الانسان الطيب الخير والانسان الخبيث الشرير بغض النظر عن جنسه. أما الزواج فهو أمر مقدس في التقاليد الدينية الزرادشتية ولكن لا تعدد في الزوجات أو الأزواج. ويخضع الزواج لمراسم مذهبية واجتماعية خاصة وهو على أنواع:

1 - الزواج الذي يتم بين رجل وامرأة للمرة الأولى. فإذا كان بموافقة والديها سمي (بادشاه زي)، وإذا تم بمجرد بلوغ الرجل والمرأة السن القانوني دون أخذ موافقة والديها فيطلق عليه (خودسرزي).

2 - زواج البنت عندما تكون الخلف الوحيد لوالديها ويسمى (ايوك زي). وبموجب هذا الزواج يكون الولد الأول من زوجها ولداً بالتبني لوالديها، ويلحق به اسم والدها ويتمتع بكافة حقوق الابن الشرعي له.

3 - وفي حالة وفاة ولد ذكر للعائلة بعد بلوغه سن الرشد وقبل الزواج، فإن عائلته تقوم بتزويج أخته لرجل ليصبح أول ولد ذكر لها ولداً لعائلتها ويحل محل الولد المتوفي، فيحمل اسمه ويكون له حقوق الابن الشرعي للعائلة. ويسمى هذا الزواج (سترزي).

4 - زواج الأرملة أو الأرملة ويسمى (چكرزي). وعن الأعياد والاحتفالات الزرادشتية فهي كثيرة للغاية ومعظم هذه الأعياد موسمية، فقد عرف الفرس القدماء التقويم وجعلوا السنة تتكون من فصلين، الصيف ويطول سبعة أشهر والشتاء ومدته خمسة أشهر فيكون مجموع أشهر السنة اثني عشر شهراً مرتبه على النحو التالي، فروردين، ارديهشت، خرداد، تير، مرداد، شهريور، مهر، ابان، آذر، دي، بهمن، اسفند، وكل شهر منها مؤلف من ثلاثين يوماً، فيكون مجموع عدد ايام الأشهر 360 يوماً يضاف اليها خمسة أيام في نهايتها تسمى (بنجه أو اندركاه) فيكون مجموع أيام

والنبات أما بهمن فهو النور الأقرب الذي تتسلسل منه كل الموجودات. ولقد بقي تيار الاشراق حياً بعد ذلك حتى في كتابات صدرالدين الشيرازي المتوفى 164 ولم يقتصر تأثير المعتقدات الزرادشتية على الفلاسفة المسلمين فقد تأثر شعراء مسلمون حكماء ومتصوفة أمثال حافظ الشيرازي ومولانا جلال الدين الرومي وكذلك ابو العلاء المعري وغيرهم بتلك المعتقدات بشكل أو بآخر.

مصادر ومراجع

- آباداني، فرهاد، كوشه اي ازفرهنك ايران باستان، طهران، 1347.
 - آذر كذب، أردشير موبد، مقام زن در ايران باستان، طهران، 1345.
 - آئيني برکزارني جشهاي ايران باستان، طهران، 1341.
 - اوستا، جمع وتحقيق ابراهيم پورداود، مجلدات: گاتاهها، ويسپرد، سوسيانس، آناهيتا، يشت ها، خرده اوستا، يسنا، يادداشتهاي گاتاهها.
 - —، غنارات من الافستا، جليل دوستخواه، طهران، 1355.
 - البيروني، ابوريحان، الآثار الباقية من القرون الخالية، تحقيق وتقديم Eduard Sachau، لايبزيغ، 1933.
 - جعفري، علي اكبر، پيام زرتشت، طهران، 1351.
 - سهروردي، شهاب الدين يحيى، مجموعة تصنيفات شيخ اشراق، تصحيح ومقدمة هنري كربين، طهران، 1355.
 - شهرستاني، ابو حزم، الفصل بين الملل والنحل، القاهرة، 1317.
 - صفا، ذبيح الله، مزاد برستي در ايران، طهران، 1347.
 - نصر، سيد حسين، معارف الاسلامي درجهان معاصر، طهران، 1348.
 - Christansen, A., «Etudes sur le Zoroastrisme de la perse antique», *Det Kongelige Danske videnskabernes Selskabs historik-Filologiske Meddelelser*, xv, 2, 1928.
 - Frye, R.N., *The Heritage of Persia*, London, 1965.
 - Henning, U. B., *Zoroaster*, Oxford, 1951.
 - Hertzfeld, E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935.
 - Jackson, A.W.U., *Zoroaster*, «The prophet of Ancien Iran», New York., 1919.
 - NeyBerg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.
- سلمان البدور

وقد أثرت الأفكار والمعتقدات الزرادشتية في كل المذاهب الفلسفية والدينية التي جاءت بعدها. لقد سبي اليهود أثناء السنوات الأخيرة من حياة زرادشت.

اطلق سراحهم الملك الاكمني (المخامنشي) كورش، وقد أخذ اليهود ببعض الأفكار الزرادشتية كفكرة الشيطان. كما كانت العلاقة وثيقة بين المسيحيين والزرادشتين، اذ اعترف الزرادشتيون بالمسيح نبياً وزاروه في المهدي وتذكر التقاليد المسيحية أن كهنة الزرادشتين قدموا للطفل هدايا كثيرة وثمينة. وتأثير الزرادشتية واضح في بعض المعتقدات المسيحية كفكرة الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة وهزيمة الشيطان وأخيراً فكرة اللجنة مأوى الصالحين.

لكن تأثير الأفكار الزرادشتية كان عظيماً على الفكر الفلسفي الاسلامي، اذ كان الاتصال مباشراً بين التراث الفارسي والفكر الاسلامي، فلقد نقل التراث الفارسي كله تقريباً بما فيه كتاب الافستا الى اللغة العربية وكان من بين الذين قاموا بترجمة التراث الفارسي للمعربة عبدالله بن المقفع وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي والبيروني وغيرهم كثيرون، وقد أثر هذا التراث في صياغة بعض أفكار الفلسفة الاسلامية وخاصة: الاشراقية منها. فتأثيرها واضح في كتب ورسائل شهاب الدين السهروردي (المقتول). الذي استعار بعض مصطلحات الزرادشتية ومفاهيمها كمفاهيم النور والظلمة للدلالة على الخير والشر أحياناً والوجود والعدم أحياناً أخرى، وسمى بعض الأنوار بالأنوار الاسفهبذية والنور الأقرب كما يقول «ربما سماه بعض الفهلوية (بهمن) ويصرح بأن زرادشت قد شاهد الذوات الملوكوتية والأضواء «الينيوية»، وهي عنده يتابع الخيرة والرأي التي أخبر عنها زرادشت «وفي بعض نسخ كتاب الحكمة الاشراقية يقول «وزعم الحكيم الفاضل زرادشت أن أول ما خلق الله من الموجودات بهمن ثم ارديهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد». وارديهشت عنده رب نوع النار وشهريور رب نوع السماء واسفندارمذ رب نوع الأرض وخرداد رب نوع الماء ومرداد رب نوع الشجر

السريالية (في الأدب)

Surrealism
Surréalisme
Surrealismus

مع بزوغ فجر الحركة السريالية حُدّد رئيسها اندريه برتون السريالية بقوله: «إن السريالية هي آلية نفسية صافية، نفتح بها شرح، اما شفهيّاً وإما كتابياً، وإما بأية طريقة أخرى، الانتظام الحقيقي للفكرة. إنها إملاء للفكرة في غياب كل رقابة يمارسها العقل، وخارج كل انشغال جمالي أم أخلاقي. إن السريالية تتركز على الإيمان بالحقيقة الراقية لبعض أشكال الترابط المهملة لحدّها، وعلى نفوذ وفاعلية الحلم، وعلى اللعبة النزمية للفكرة. أنها تنزع إلى التهديم القطعي لكل الإوالات النفسية، وإلى الإحلال مكانها، عند حل أهم مشاكل الحياة». (A. Breton. *Manifeste du surréaliste*, Gallimard, 1924, Idées, 1972, P. 35.

إننا نلاحظ في تعريفه هذا، رفضه لفكرة قيام مدرسة أدبية أو حتى لمشروع أي أدب سريالي، لقد أعطت لنفسها مهمة فلسفية تبغي معرفة الفكر من خلال طريقة الآلية النفسية Automatismes Psychique، مسلمة أن الفكر يقدم نفسه من خلال ترابط الأفكار والحلم وحالة الشرود العقلي. وليس علينا لكي نصل إلى ذلك، إلا إزاحة قوة الإدراك لحساب بعض القدرات العقلية التي كانت مقموعة أو مبخسة، كالمتخيلة والحساسية...

لكن هذا التعريف خضع خلال الزمن لبعض التغيرات. فبعد البيان الأول الذي يفصح فيه برتون عن توجهات الحركة، لاسيما لجهة اعتناقها المادية التاريخية، كأثما أحس

بالحاجة إلى شرح طبيعة هذه الحركة نكتب سنة 1934 كراساً تحت عنوان ما هي السريالية؟ يقول فيه: إن السريالية هي نتاج من تاريخ الناس، لذلك فهي تحمل تغيرات. بعد أربع سنوات وخلال المعرض السريالي العالمي الأول في باريس، أصدر السرياليون معجماً مختصراً للسريالية حيث نلاحظ وجود هذا المقطع فيه من البيان الأول: «كل شيء يحمل على الاعتقاد أنه يوجد نقطة ما في الذهن توصل ما بين الحياة والموت، الحقيقي والمتخيل، الماضي والمستقبل، المتواصل واللامتواصل، العالي والمنخفض. وعبثاً أن نبحت عن دافع آخر للنشاط السريالي غير الأمل في تحديد هذه النقطة».

يتضح لدينا من خلال هذه التعريفات القصيرة، أنه لا يمكن للسريالية أن تتجمد في صيغة واحدة، فهي حركة نشطة تطورت بفعل أعضائها، خلال الزمان والمكان، إنها تريد أن تبقى ديناميكية وفي حركة مستمرة. إن برتون من خلال كونه رئيساً للحركة ومتكلماً باسمها، فرق بين السريالية الخالدة التي نجد عناصرها في كثير من الثقافات العالمية، وبين السريالية التي تكونت تاريخياً في فرنسا بين 1924، تاريخ أول بيان صدر عنها و1969، تاريخ انحلال عقد الجماعة، أي ثلاث سنوات بعد وفاته. إن التواصل بين الاثنين مستمر ودائم، فالسريالية التاريخية أي التي تكونت في فرنسا، شربت من منابع السريالية الخالدة، كما أن هذه الأخيرة قد استعادت حياتها بوجود أناس حساسين للغاية.

حددت معالم السريالية في مسيرتها التاريخية حريين عالميتين، حيث إن الأولى أطلقتهما والثانية أحبطتهما. لذلك فإن السريالية تمثل ثاني أزمة في الوعي الأوروبي مشابهة لتلك التي طُبعت القرن الثامن عشر، من حيث إنها احتجت على القيم القائمة ورفضتها وأدخلت المقولات العلمية الرائجة في زمانها؛ كالفيزياء النسبية لأنشتاين، ومدرسة التحليل النفسي،

1 - أخلاقية جديدة:

1 - الحلم والعمل:

إن فكرة التمرد المطلق مهمة جداً في تصور الحركة السريالية؛ حتى أن برتون لم يتردد في بيانه الثاني في اعتباره عقيدة. أما بالنسبة لفرديناند آلقيه Ferdinand Alquié، فإنه يعتبر مبدأ الرفض السريالي واقعاً عاطفياً ومعاشاً يعبر عن احتجاج الإنسان بكلية، وقراره في تدمير ما يعيقه وما يجد من طموحاته.

أما فيما يخص سارتر J. P. Sartre، فإنه أعطى حكماً نقدياً حول التمرد في كتابه ما هو الأدب، ولم يغب عن ذهنه الانتفاء البورجوازي للسرياليين الذين يؤلفون الحركة، وهو يعتمد على النظرية الفرويدية حين يفسر السريالية على أنها احتجاج ضد الأب.

إن التمرد ليس غاية في حد ذاته، فالتدمير يجب أن يطول، الشروط المؤقتة للوجود، من أجل تأكيد قيم أخرى بديلة منها. لقد اعتنق السرياليون مقولة رامبو Rimbaud «تغير الحياة»، وبيانهم الأول ينتهي بهذه الكلمات: «إن العيش أو الموت هما حلان خياليان أما الوجود فهو في مكان آخر».

لقد تظهر الرفض السريالي في البدء بشكل العنف وإثارة التحدي واعتبره برتون سنة 1952 في كتابه المراهبا السوداء للفوضى، ميلاً لإرادة القطع مع النسق الاجتماعي السائد التي ظهرت منذ 1924 عبر عدة محاولات لتحدي الرأي العام؛ ففي سنة 1920، توافق الفريق السريالي مع آرtau مع Artaud في اعتباره أن هدف الثورة السريالية ليس تغييراً في النسق الفيزيائي والظاهر للأشياء بل إنه خلق حركة إبداع في الذهنيات.

لكن السرياليين لن يبقوا عند حدود هذه المقولة التي حكم عليها فيما بعد بأنها مثالية. لذلك نراهم يعطونها فيما بعد معنى أكثر واقعية إثر تموضع فعلهم وحركتهم داخل الحقل السياسي. إلا أن هجومهم على المؤسسات سيظل متلاحقاً، حتى خلال مرحلة انتباههم الماركسي، وفي هذا الإطار يمكننا فهم موقفهم الراض للجنش وللدين.

أما بالنسبة لعلاقة السريالية بالحرية فنستطيع القول انه منذ ولادة الحركة كان تركيزها على التمرد هو هدف بحد ذاته. لكن ما تمرد السرياليون عليه في البدء كان الكيان الأخلاقي وأحياناً الكيان الاجتماعي ولم يكن السياسي. إلا أن تطور الأحداث وخاصة حرب الريف التي دخلتها فرنسا في المغرب،

والماركسية...، ثم حاولت اكتشاف العوالم الغامضة للنوم وللأحلام، للصدفة والرغبة، وأخيراً للأوعي. إنها رفضت أيضاً التناقضات المزدوجة كالعقل - الجنون، الحقيقي - الوهمي، طفل - بالغ، يقظة - حلم. هنا تبتعد السريالية عن الظلامية حين تؤسس لرؤية موحدة للإنسان في حالة متواصلة من الاكتشاف والإبداع، وقد استعاد كل عناصر قواه.

إن تأثير السريالية على المجتمع يفهم من خلال محاولتها التعريف بأخلاقية جديدة، تربط بين ثلاث مفردات «الحرية، الحب، الشعر». لم يكن هم السريالية السيطرة على الأدب، لكنها تمسكت بالتعبير الإنساني بكل أشكاله. لقد انطلقت من أهداف فلسفية محددة وحاولت سبر غور حقل المعرفة. ولتحقيق هذه الأهداف لم نجد السريالية ضرورة للتحلي بالقدرات الفنية فكل ما يلزم هو الصفات الخلقية لكل واحد وعزمه التخلي عن نظرية الفن للفن، والفعل من أجل الفعل، والغاية تبرر الوسيلة، لصالح ممارسة ثورية للفن. وما يلزم أيضاً هو تعاضد كل القوى والأساليب؛ فالشعور بالجماعة يتجاوز الشعور بالفرد.

لقد نسجت أقاويل كثيرة حول عملية طرد بعض أعضاء المجموعة من الحركة السريالية، وحول التناقض بين طروحات أعضائها، مما يعث على القول إن الحركة حاولت أن تعمل من خلال جسم واحد يأخذ بعين الاعتبار الإرادات المختلفة للأعضاء، لذلك فقد تأثرت بدينامية الجماعة. لقد اختارت لنفسها أن تكون ضد المؤسسة، لكنها أجبرت على الالتزام ببعض قواعد المؤسسة؟ مما أدى إلى تفجير العلاقات بين أعضائها.

لقد تأثرت السريالية ببعض المذاهب الفلسفية: كالباطنية، إلا أنها رفضت عندها مقولتها حول التسامي، والأروحية، لكن دون أن تقبل طرحها حول وجود عالم آخر؛ وعنت السريالية أيضاً بالتحليل النفسي الذي أسهم أعضاؤها بنشره في فرنسا ولم تكن غايتهم الشفاء من العلل النفسية. كما عنوا أخيراً بالطروحات الماركسية ولكن غايتهم كانت التمسك بالجواهر أو المهم الذي يخدم كيانهم المبدع.

وعلى الجملة، فقد اعتمد السرياليون على نظريات قائمة من أجل إعادة صياغة الإدراك الإنساني على نحو يخدم على أكمل وجه مشروعهم الشعري حيث يندمج الذاتي والحسي، وتتطور التجربة الداخلية على حساب الإيديولوجيات الثابتة.

ثورية السرياليين الاعتقاد باختلاف وتناقض مبادئهم مع الماركسية.

وإذا كانت السريالية قد وجدت نفسها مكبلة في إرادتها لتوحيد الحلم والعمل، فهذا ربما يعود إلى أنها بالغت بتقديرها لفاعلية الرغبة وأهميتها.

2- الفن كممارسة ثورية :

لم يكتف السورياليون بفكرة أن الكاتب أو الفنان يمكن أن يكون أيضاً ثورياً خارج ممارسته الأدبية أو الفنية، لأنهم رفضوا التفريق بين الحلم والعمل، ولأن الفعل الشعري بحد ذاته هو اتخاذ موقف حيال العالم لقبوله أو رفضه أو لرؤيته بشكل مغاير.

لقد قطع السرياليون كل صلة مع الجمالية وكل اتجاه نحو الفن للفن، فالشعر والرسم أو النحت ليست ألعاباً مجانية. فالقصيدة أو اللوحة إذا لم يكن لها أي موقف من العالم لتغييره مادياً على الأقل فإنها يزوران معناهما وقيمتها.

وحيث ينظر بهذا الشكل إلى الشعر، تختفي شخصية الشاعر، إذ لا يعود يفسر مشاعر خاصة ومنفردة، لكنه على العكس من ذلك يدخل إلى أعماق الإنسان. لقد انطلق السورياليون من عوالم فيرلان Verlainé فاكشفوا أن هناك في اللاوعي تتجمع مادة شعرية، موسومة بدنيامية تصعد من أعماق الإنسان كالنهر المحرر، لكن جملة الصور التي ينقلها الشاعر إلى السطح لا تمكنه من نسيان المصاعب التي تبرزها الحياة، والتي تتناقض مع واقع أحلامه، لذلك فإن التعبير الشعري يميل إلى تفضيل الرفض والتمرد.

وإن كان السورياليون قد رأوا أن الفن لا يتأخى مع اللهو، فإنهم رأوا أيضاً أن غاية الفن ليست البحث عن الكمال، ففي الفعل الإبداعي يرفض السرياليون كل فكرة رقابة أو مجهود أو عمل. كما يرفضون الفعل الواعي المفكر به، والبحث الدؤوب عن الشكل الكامل من خلال التردد أو إعادة الكتابة. كما أنهم يرفضون علم الأخلاق عند البرناسيين والرمزيين. فمقابل «أدب الحساب» يضع برتون فكرة الإحياء الشعري، فيعتبر أن شرط الإبداع الاصيل هو العفوية المطلقة. وهذا ما حاول تأكيد تريستان تزارا Tristan Tzara في كتابه بحث وضعية الشعر، فهو يقابل التفكير الموجه للمجتمعات المتطورة بالتفكير غير الموجه للمجتمعات البدائية.

وإذا كان من الصحيح أن السرياليين يعلنون دور الاستيحاء، فإنهم لا يرون فيه وجوداً يفوق الطبيعة أو صوتاً

أجبرت السرياليين على أخذ موقف من المتمردين، ومن يساندتهم في فرنسا أي الشيوعيين. من هنا كان التقارب مع الشيوعيين، وفي هذا الإطار كتب بيان في الثورة أولاً ودائماً.

يصعب علينا هنا أن نحلل تاريخ العلاقة بين الحركة السريالية وبين الحزب الشيوعي، لكنها انصفت عموماً بالتجاذب والتنافر، وهذا التآرجح في العلاقة بينها يعود إلى توتر السرياليين الداخلي، الذي كان مصدره اعتناق السرياليين لمبدأين متباينين في نفس الوقت: مبدأ ماركس الذي ينادي بـ «تحويل العالم»، ومقولة رامبو الذي يطالب بـ «تغيير الحياة». إن المبدأين الذين اختصرهما برتون بدججه بينها كوحدة متجانسة يوضحان جوهر هذه العلاقة المتنافرة، فالسرياليون يؤكدون في وجه الجميع وحدة أمرين جد مختلفين، وفي الحقيقة لا يمكنهم القيام بذلك دون إعطاء أحدهم الخطوة على الآخر، فالانقطاع إذن عن الحزب الشيوعي لا يعني ترك إرادة الثورة، ومسألة العمل لها تبقى موجودة.

لقد أدرك السرياليون سرياً أن الانتهاء للحزب الشيوعي والعمل من أجل تحويل المجتمع يعني بالضرورة أن يمتنعوا عن الأبحاث الداخلية المتصفة بالتقدم الفردي للذهن، كما أن الانصراف إلى هذه الأبحاث يعني بالضرورة التخلي عن النشاط الثوري. وفي خضم هذا التجاذب لم يقرر السورياليون ولا للحظة واحدة التخلي عن قيمهم الخاصة، أو القبول على مستوى الفن بالواقعية الاجتماعية، أو حتى على المستوى الأخلاقي بقرارات موسكو، لأنهم لم يقبلوا ولا للحظة التخلي عن أملهم في الإنسان.

ومن ثم فقد التزمت السريالية بواجب محاولة تجميع المثقفين الثوريين الراضين لكل تجنيد أو تعبئة. وبعد أن التقى برتون بروتسكي في المكسيك عام 1938، كان هذا الأخير على تمام الوفاق مع برتون حول فكرة أن الفن لا يمكنه أن يبقى ثورياً إلا إذا احتفظ باستقلاليته حيال كل أشكال الحكومات. على أثر ذلك صاغ برتون بيانه من أجل فن ثوري مستقل.

وفي الحقيقة أنه لمن الصعوبة بمكان التوفيق بين الماركسية والسريالية. فماركس يعتقد أن الربط الأساسي بين الإنسان والطبيعة هو العمل، فيما هذا الرابط بالنسبة لبرتون مكون من النسوة والحب. وماركس يرى أن تحرر الفكر لا يتم إلا في مجتمع دون طبقات، أما برتون فإنه منذ البيان الأول 1924 تمسك بالحرية الثقافية، فهو يعتقد أن الذهن عن طريق التخيلة يمكنه كسر الأطواق ورؤية النقطة السامية حيث تحمل كل التناقضات. لذلك يمكننا دون أن نضع موضع الشك

السورياليين الثورية للفن ولدور الفنان في المجتمع، إنما يعود أيضاً لإعطائهم مكاناً مختاراً للحب وجعله أحد محركات الثورة. ففي البيان الثاني يؤكد برتون أن مسألة المرأة في العالم هي في المدهش والمثير للاضطراب، وإن الإنسان الشريف هو القادر على العطاء في الحب كما في الثورة. وقد اختصر كامو Camus هذه الفكرة في كتابه الإنسان المتحرد، بقوله: «أراد أندريه برتون في الوقت نفسه الجمع بين الثورة والحب وهما متعارضان». ويضيف أن السرياليين أرادوا الاهتمام بفرويد وماركس، لكنهم وضعوا الثورة الجنسية في المقام الأول لتليها الثورة الاجتماعية، وهذا ما قادهم إلى الابتعاد شيئاً فشيئاً عن ماركس والاقتراب أكثر من الاشتراكيين المثاليين. إن كاتالوغ المعرض العالمي للسريالية 1909 — 1960 صدر في المقام الأول شارل فورييه Charles Fourier الذي ناصر المرأة وادعى أنها إذا تمكنت من نفسها «سيكون ذلك فضيحة وسلاحاً قادراً على تهديم أسس المجتمع».

«إن القوة الكبرى هي للرجبة» كما يقول أبولينير Apollinaire. فبالرغم من اختلاف لغة السرياليين ومشاريعهم أو مساهماتهم، فهم يمثلون وضعية واحدة، أي أن الرغبة هي البنية الأساسية لكل مشروع كتابي عندهم. إن الرغبة بالنسبة لهم ليست مجرد رد فعل على القمع الاجتماعي الذي تعرضوا له، بل هي مقبولة منهم على مستوى وعيهم، ولذلك فهي مجدة من غير تحفظ. وإن أثارت الرغبة من قوى لاعقلانية فقد ظلت مفاهيمها واضحة كما أكد دالي Dali عندما تكلم عن «الوضوح الأعمى للرغبة». وهكذا يراد منها عند السرياليين أن تكون عملة بالواقع الجنسي في الكتابة الأدبية أو بالأحرى أن تجمع بين لذة الكتابة والحب معاً. هذا ما أعلنه إيلويارد Eluard في كتابه ملاحظات عن الشعر عندما قال: «الشعر هو محاولة تجسيد أو تصوير بالصراخ، بالدموع، باللمسات، بالقبل بالتهديدات أو بالأشياء. هذه الأشياء، أو هذا الشيء هو ما نحاول بغموض اللغة الواضحة أن نشرحه بما له من مظاهر الحياة أو من نية مفترضة». (A. Breton et p. Eluard, *Notes sur la poésie*, Gallimard, 1936, p. 47).

وبالنسبة إلى السريالية فإننا حاولنا إخفاء الرغبة تحت الأقنعة التي يفترضها فعل الكتابة، فإن اللحظة الحاسمة لا بد أن تكون حاملة معها تسميتها كما هي، وهذا ما يؤكد برتون في الحب المجنون أن هناك علاقة بين الإحساس الشعري والرغبة الجنسية، وفي هذا المجال فضل الخطاب العاطفي على

غريباً يكلم الكاتب - الوسيط. إن سر الاستيحاء يرجع إلى نواقص في المعرفة، واتباع طريقة العمل الحقيقي للفكر كفيل بسد هذا النقص. لذلك فإن النخبوية وتاليه المواهب الحارقة تظل مرفوضة عندهم ومدانة. فعلى الكتابة والرسم أن يكونا من عمل الجميع، فكل واحد منا هو «هذه العلبة ذات الأعماق المتكاثرة»، كما قال برتون في البيان الثاني، وهناك شعراً لا إرادي مشترك بين كل الناس كما قال إيلويارد Eluard.

أما بالنسبة إلى استقلالية الفن، فنقول أنه حين يحافظ الفن على قيمة العفوية واستقلاليته يصبح ثورياً. فإذا كان السرياليون ينتظرون من الثورة شق مسالك جديدة، فإنهم كانوا يفرضون وضع هذه المسالك تحت رقابة حزب أو طبقة أو إيديولوجيا، وتاريخ الحركة يبين أنها خاضت معركة قاسية في سبيل المحافظة على استقلالية ممارستها الفنية. إن الانتماء إلى الحياة بمظاهرها المختلفة هو عمل كل إنسان واعٍ وليس عمل الشاعر فقط الذي ينبغي أن يتجه نحو تعميق مضامين الحياة. وهذا الموقف أدى إلى خلافات داخل الحركة.

من هنا، فإن مشكلة استقلالية الفن برزت في مواجهة العمل السياسي وعلاقة الحركة به، يضاف إلى ذلك، خطر آخر على الكتابة السريالية، ألا وهو الوقوع في فخ الاستهلاك خاصة بالنسبة للرسمين والنحاتين. هذا ما حاول برتون رفضه بشدة حين قال: «على الشعر أن يكون صنيع الجميع، لا الفرد الواحد» (André Breton, *comète surréaliste*, dans la *Clé des champs*, Pauvert, p. 152. التي ترددت على السن السرياليين كانوا يعنون بها أيضاً التحرر المستقبلي للمجتمع، وتفجر الفعل الشعري، لذلك حاولوا - دون انتظار وضع الشروط الجديدة شبه المستحيلة لتغيير المجتمع - أن يعطوا لممارستهم صفة ثورية من خلال العمل الجماعي، فالفوا كتباً كثيرة بشكل جماعي للتدليل على أهميته. وهذا النشاط الجماعي هو ما ميز السريالية عن بقية الحركات والمدارس الأدبية. ولقد طلبت الحركة من أعضائها انتفاء شعرياً مطلقاً، وآخر ثورياً، وبعضهم دخل الحركة ليخرج يومئذ، وبعضهم الآخر مر بها مرور الكرام، أما الآخرون، فقطعوا العلاقة ولكن بعد افتعال ضجيج كبير. لكن رغم انسحاب بعض الأعضاء أو طرد البعض الآخر ظل الفريق الثابت يحدد أعضائه، لدرجة أن فيليب أودوان Philippe Audoin شبه الجماعة السريالية بالأخوية الدينية.

3 - الحب:

إن التناقض بين السريالية والماركسية لا يعود فقط إلى نظرة

مجلتها الثورة السريالية، عدد 12، ويركز هذا الاستقصاء كما يقول برتون على أن أرفع رؤيا إنسانية وأرقاها على الإطلاق تكمن في الحب. كان هدفه أن يتوجه مباشرة إلى صراحة الإنسان المطروح عليه السؤال، لمحو كل سوء فهم أعطى فكرة عن الحب مغايرة لحقيقته. إن الطوق الخفي للإنسان هو أن يعيش حباً وحيداً أو «حب مجنون».

إن هذا البحث عن الحب المختار الذي يبعد كل موقف نرجسي يقود إلى تمجيد المرأة المحبوبة حتى وإن كانت فقط امرأة الحلم والانتظار. ففي هذا الإنسان تتصالح كل الأشياء المنظرة في الداخل والخارج.

إننا نصل من خلال كل أشعار برتون وآراغون وإيلويارد وبيري، إلى رؤية سريالية للمرأة، فهي امرأة منورة ومنيرة، هي تكشف الرجل لنفسه، وفي نفس الوقت تظهر له أسرار العالم. كما أنها تمثل كل الحقيقي، هي الطبيعة أو الأم المؤاسية والوسيلة التي يمكنها أن تنقلب إلى منمردة أو مشيرة للشغب، كما أنها تأخذ مراراً دور الرجل وصفاته كما هي حال «المرأة الفرنسية» التي يدعها تتكلم في كتابه الزندقة. لكن يبقى النموذج المفضل للسريالي هو المرأة - الطفل والساحرة.

أما أكرافيار غوتيه Xavière Gauthier فيرى أن السرياليين لم ينجحوا في إعادة اكتشاف الحب، لأنهم لم يستطيعوا الهرب من التناقض العائد إلى إرادتهم في المطالبة بممارسة جنسية دون عوائق، وتمجيد الحب المجنون، لكن هذين المنظورين لا يستويان في نفس المكان. فالحرية الجنسية الكبيرة غير مطلوبة لذاتها، لكنها تشكل سلاحاً موجهاً ضد المجتمع الذي يمنع تحقيق «الحب المجنون». فإذا كان الإنسان يتوق للحب الوحيد فإن تحرير رغباته يعطيه الدفق الأساسي للاقترب من هذا المثال.

إن إيلويارد في جميع قصائده يجد هذا الإنسان الوحيد الذي يختلط مع حقيقته ولا تستطيع الأفكار والكلمات أن تصل إليه. إذن فالبحث عن الحب يمتزج بالبحث عن الوحدة، وهكذا يأخذ الحب حجم الأسطورة والمطلق.

II - زيادة المعرفة:

1 - سبر غور العوالم الداخلية:

أراد السرياليون من الحركة أن تكون الأداة لمعرفة موسعة للذات وللعالم الخارجي. هذه المعرفة التي هي اختراق وتخريب للقوانين الثابتة للحقيقة والجمال من أجل تغيير الحياة. إن أول تجربة كتابية كانت لهم في هذا المضمار هي الحقول المغناطيسية

التحليل. الرغبة تفجر وتجذب كل قوى المخيلة، وبهذا فهي تقدم للأدب كال ما يغذيه من حكايات ووضعيات رومانسية أو دراماتيكية، فهي متعلقة بمبدأ اللذة وليس بمبدأ الحقيقة، لسبب بسيط جداً ألا وهو، أنها تشرح كل معاني وأشكال الحرية الممكنة بالنسبة للنظام القائم. لذلك رأى السرياليون في إطلاق الحرية الكاملة للمخيلة رفض المجتمع بقيمه ونظمه.

هناك أيضاً علاقة بين التمرد والشهوة، حيث إن اللغة تحمل في طياتها هذا اللقاء. فبالنسبة لهم مفهوم الرغبة يجب أن يكون في أصل المذهب الشعري وفي ذلك يقول برتون: «الرغبة هي الحافز الوحيد في العالم، والصراحة الوحيدة التي على الإنسان أن يعرفها». (A. Breton, *L'Amour Fou*, P. 101).

أما فيما يخص علاقة الرغبة بالحب، لننتقل مما قاله برتون في هذا المضمار، أنه بالرغم من كل جهود العلماء، قديماً وحديثاً، من ساد إلى فرويد وغيرهم، لم يستطع أحد إلى الآن أن يحيط بكل متاهات النفس البشرية ليسر أغوار الرغبة الحياتية والجنسية. فهم إذا مجدوا رغبة الإنسان وعظموا قوتها المتناهية فذلك لأنها بنظرهم الوسيلة الوحيدة للوصول إلى «ليل برتون». إنه ليل لكنه ليس بالظلمة ولا بالظل. فليل برتون هو الأكثر إضاءة والأكثر إشعاعاً من كل الليالي، لأنه بريقه وعنفه يكرس ترتيب وتنظيم المسلك الإنساني حيث هو اجتماعياً مفروض ومقبول ليوصل البشر عبر ذوبان أجسادهم إلى تجربة الاستمرارية، إلى رفض كل الحدود، إلى المطلق، هذه التجربة هي فاعلة أكثر مما تصوره المخيلة. هي تجربة تنفتح على المذهل والمدهش على الخيالي والخارق، إن «الروعة الجنسية» هي اكتشاف غالباً ما نجده في كل ظواهر النشاطات السريالية فهي انعكاس على الإنسان والأشياء، وهي أساس شهواني لكل واقع وهي غالباً ما تتركز وتبلور بشكل إرادي على صورة المرأة حيث يتجلى حولها مناخ من الدهشة الجنسية. هذا ما نلمسه في كتاب المسدس ذو الشعر الأبيض لبرتون وفي نصوص إيلويارد من كتابه الليالي المتقسمة، حيث يتم الانتقال إلى شكل واق من الانفعال، كل مرة يكون فيها التلميح الشهواني غير واضح، مما يجعل المناخ الحلمى يتطابق مع المناخ الواقعي، ولا يستطيع القارئ في هذا كله توضيح هذه القوة المزوجة، من السحر والإثارة، هذا ما يبرر غالباً في أفلام بونويل Bünuel، فهو معلم في هذا النمط من الشاعرية الشهوانية.

قامت الحركة السريالية باستقصاء سريالي حول الحب في

الفاعل الذي يمثل بدوره جهاز تسجيل دون أن يفهم ما يسجله. أما على المستوى الجمالي فإن عدم فهم الرسالة الآلية مهم جداً، لأنه، كما يوضح برتون يضع موضع الشك ما يسمى «سلطة الرؤيا عند الشاعر».

لقد ذهل السرياليون بفن تظهر الكتابة الآلية التي يقول فيها برتون إنها جل مميزة في تصويرها، وهي مكونة من عناصر شاعرية في الدرجة الأولى ويعتبر آراغون: «إن السيئة المسماة سرالية هي الاستعمال غير المنتظم والعاطفي للصورة المذهلة» (Louis Aragon, *Le paysan de Paris*, 1928, Gallimard, p. 12). ويؤكد برتون بدوره صحة هذه الجملة على مستوى القواعد.

أما بالنسبة لمفعول الكتابة الآلية، فهناك خلاف في آراء السرياليين حيث يظهرها بعضهم كأراغون وإيلويارد، وكأنها نشاط أو لعبة تمهد لحالة النشوة المبعدة للكاتب. أما برتون فإنه يؤكد في كتابه نادجا *Nadja* وفي مقابلاته *Entretiens* عكس ذلك، حين يعتبر أن التوازن العقلي الذي يدون، مهدد، وأن الذي أعطى السرياليين فكرة البدء في الحقل المغناطيسي هي الرغبة في كتابة هذا الكتاب الخطير، وذلك لأن هذا الأخير كتب في حدود الثانية أيام. إن جوفروا A. Jouffroy يتحدث أيضاً عن تجربته في الكتابة الآلية ويعتبرها انتحارية. وهذا التناقض فيما بينهم دفع إلى الاعتقاد بأنهم عنوانا بالكتابة الآلية مجموعة من الممارسات المختلفة، تبعاً لما تؤكد الوظائف المعطاة لهذه الآلية.

لقد حصل السرياليون من هذه الكتابة معرفة واسعة للذاتية، وخاصة معرفة كيفية العمل الحقيقي للفكر. يبقى أن «إملاء الفكرة» يمارس خارج أية رقابة من العقل، وخارج كل اهتمام جمالي أو أخلاقي، وهذا ما يمكنها من تهديم العوائق التي تضيق الخناق على الفكر. وهكذا تستطيع المتخيلة أن توقظ الرغبات، وأن تنتزع الإنسان من عاداته ومن استسلامه. فهي قوة ثورية لأنها توحى برؤية الحقيقي وفي الحقل الجمالي تستطيع أن تمحو كل ما يسمى اصطلاحاً للذوق الجميل؛ أي أن نظرية الكتابة الآلية تبرز الفجائية المبعدة وفكرة النشاط الجمالي، أما الآلية فهي، بالنسبة لبعضهم طريقة لإغناء المخيلة الشعرية فيما هي عند بعضهم الآخر الشعر بحد ذاته.

وهنا نستخلص أن الآلية النفسية ليست إظهاراً سحرياً للمقدرات والملكات، لكنها كتابة عن بروز عناصر تنتمي للحقل الثقافي، وغنى النصوص بالنتيجة بتعلق بهذه الثقافة. أما فيما يخص النوم والحلم، فإن الأعمال السريالية تمحو كل

التي أبرزوها كتجربة علمية بكل معنى الكلمة، لكن طريقة المعرفة المتبعة كانت مختلفة عن الأداة التقليدية للعمل العلمي، أي ضد المنطق. إن برتون في بيانه الأول 1924 اعتبر المنطق أداة إضافية وما حاربه من خلال المنطق هو العقل، وما ترتب عليه من رؤيا للعالم. إذن إن العقل هو العدو للذهن، وهذا ما أكدته ماسون Masson أيضاً.

لقد شكل المنطق حسب تعبير برتون «أبغض السجون» لأنه عاجز عن الإحاطة بحقيقة العالم الخارجي. إن دالي Dali توصل للنتيجة ذاتها خلال تحقيق فيلمه مع بونويل Bünuel، الذي يحمل عنوان «العمر الذهبي»، وكذلك الحال بالنسبة لكرفال Crevel الذي كتب الروح ضد العقل.

ولما كان هم السرياليين البحث عن الفكر غير المسير فإنهم لجأوا من أجل ذلك، إلى سلسلة من طرق الكشف النفسي كالكتابة الآلية، والنوم المغناطيسي، وسرد الأحلام وإثارة الهذيان.

وقد شكلت الكتابة الآلية نقطة الانطلاق في ذلك، من مثل الكلام الباطني المعبر عن بعض الحالات النفسية للإنسان وهو على عتبة النوم في ظل الجوع، إنها عبارة عن جل تبرز الوعي، دون رابط مع الفكرة المراقبة، أو مع الاهتمامات الليلية المباشرة. إن برتون يروي تجربته مرتين في مدخل الوسطاء وفي بيانه الأول، عندما أعطى أهمية لهذه الجملة وقرر إدخالها في جهازه المعاري الشعري، إذ اكتشف أنها غير منعزلة وأنها أعطت دفعة لجملة من الجمل. إن اهتمامه الشعري هو الذي قاد حشرته العلمية، تحت تأثير مقولات فرويد عن اللاوعي، إلى الافتراض أنه لدينا مقالاً لا يتوقف وأنه ينمو في الأماكن المعتمدة في الوعي وتبعاً لذلك قرر تسجيل هذا التابع من الجمل، وهذا الحوار الداخلي السريع الذي يرفضه ذهن النقدي كما يرفض أن يمارسه. وقد مارس برتون هذا التمرين مرات عدة لوحده، ومرات أخرى برفقة سوبو Soupault وهكذا نراه في البيان يكتشف أنه إذا كانت الجملة الأولى فجائية فإن باقي المقال يظهر غموضاً. والنتيجة أن تدخل الفكر الواعي يعني أن الكتابة الآلية لا تختلط مع الكلام الباطني.

يتابع برتون دراسة هذه الظاهرة معتمدا طرق تسجيل كتابي لمقالة لها سرعة الكلام أو إعادة الصلة للحوار حين تقطعه غلطة عدم انتباه، ويسمي هذه الطرق «أسرار الفن السحري السريالي». أما أهم خصائص الكتابة الآلية فهي الظاهرة الكلامية التي يجب عدم اعتبارها شكلاً خاصاً من الحوار الداخلي، لأن برتون يلغي هذه الفرضية ويؤكد على سلبية

وفعل نأخجن عن هذا المنبع الخيالي. ولا يغيب عن ناظرنا أن السرياليين عندما أرادوا تعميق حالة الحلم لم يقصدوا حلم النهار وحلم الليل، وحسب بل تطلعوا إلى ما هو أبعد من ذلك، أي الاستذكار، والشرد والحلمية الجسدية، والهوامات، وجمل نصف النعاس، والهذيان الفجائي، والألعاب التي تعري اللاوعي، وكل النشاطات التي لا نفكر بها، والتي تجعل السيطرة لمبدأ اللذة.

إن السريالية أقامت علاقة حميمة وقدرية وضرورية بين الحلم والكتابة الآلية، وهي علاقة لم تكن مدروسة موضوعياً، وسنجد هذه الطريقة لأول مرة في الإنتاج الشعري موضوعية في إطار الحلم محاولة الإسهام في تعريفه. فالحلم يجني دائماً شيئاً ما، ومهمته تصفية الشاعر التي تصيب النائم، وتحولها بالتالي إلى صور ذات طبيعة مختلفة. والحلم يلعب في النائم دور الأداة التي بواسطتها يتم النعاس. وله وظيفة التحويل والإلهاء، وهو لا يقدم إلى الفكر لقطات أخاذة، إلا لتمنعه عن التركيز على الفجيج: الروائح والهجوم، والذكرات التي تقطع السكينة المرغوبة. وحينما يكتب الحلم يصبح الأكثر تعقيداً، لأن الحلم المروي هو حلم، حلم به مرتين. لذلك فهو يعبر عن خاصية النائم، وعلى عكس ما نعتقد لا ينتهي الحلم عند الاستيقاظ، فهو يتابع مسيرته خفية طوال النهار، ويؤثر أحياناً مباشرة في القرارات، ويجدد الأفعال غير المتوقعة.

وكما أن الحلم يحتوي على بقايا نهارية، فإن الواقع يحتوي أيضاً على بقايا ليلية، على عناصر آتية من الحلم، يحاول السرياليون تفصيلها وتكتملها في حالة البقطة. لا شيء ضروري للحياة الخلقية إلا الفن الذي يسوي البقايا الليلية للحلم.

في الحلم نفهم جيداً الفرق بين المسيرة السريالية والتحليل النفسي، ومن هذا الأخير ينبغي تفسير الصور الحلمية بالانتقال من المضمون الظاهر إلى الكامن، وكشف الرغبة اللاواعية المعبر عنها. إن فرويد يفك في نفس الوقت إوالبات تأليف فكرة الحلم ويشير إلى اختلافها عن إوالبات الفكرة المتبقطة.

في التحليل السريالي، ينبغي إلغاء كل فرق بين نص الحلم والفكرة الكامنة وراءه، فهما واحد في النهاية؛ إنها معاً الفكرة الحقيقية، والفكرة السريالية.

ولا يوجد في رأي برون رمزية خاصة بالحلم، والحلم يعطينا سر الشاعر السريالي والفن السريالي، وهو اختيار لموضوعين متباعدين إلى أقصى الحدود ومن ثم تقريبهما فجأة بحيث يصبح الواحد منها رمزاً وبديلاً للثاني فإن شاعر المستقبل سيتخطى فكرة الطلاق الهزيلة بين العمل والحلم.

فرق بين الطبيعي والمرضي، وبين المؤلفات الفنية والأعراض التي تعالج بنفس الطريقة وذلك تبعاً لإبداعات اللاوعي التي تكون شاهداً عليه. كتب برون وسوبو الحقول المغناطيسية، أو بالأحرى كتباً فكرتها الأساسية التي تقوم على طريقة الكتابة الآلية التابعة من التداعي الحر. وبهذا الصدد يقول برون في بيانه: «بالرغم من انشغالي بفرويد في ذلك الوقت وتألفي مع طريقه في الفحص، حيث أتيت لي فرصة ممارستها على المرضى أثناء الحرب، قررت أن أحصل من نفسي ما نبحت عنه عندهم» (A. Breton, *Manifeste du Surréalisme*, Idées, p. 40).

وهكذا فإن ما كان في الأصل تجربة علمية، يصبح وسيلة إبداع فني، ويؤدي إلى إنتاج أدبي، وقد استطاع السوراليون تحقيق هذه الحالات بشكل تجريبي بواسطة الأداة الشعرية، التي تظهر في نفس الوقت قيمة هذه الأداة، وكذلك سلطة الفكر القادر على الإبداعات التي لا يعرفون مداها في الوقت الطبيعي، عندما لا يكون هذا الفكر «مروضاً شعرياً».

إن نجاح تجربة التنويم المغناطيسي ستجعل برون يعزف عنها بسبب ما أدت إليه من ظواهر وأعراض خطيرة. إن التنويم لا يثير فقط الهلوسات، ولكنه يعني عند بعض النائمين نشاطاً محرضاً ومحركاً يخشاه.

وهكذا فإن البحث في اللاوعي سواء عن طريق الكتابة أم التنويم، دفع إلى أقصى حدوده، حيث الحياة النفسية والجسدية للشخص تلقان معاً دوراً مهماً. وإذا كانت التجارب، التي حملت كريفيل Crevel على الانتحار وديسنوس Desnos على محاولة قتل إيلويارد، قد قطعت بسبب خطورها على التوازن العقلي للنائم، فإن غاية بحثهم هذا كانت تهدف إلى تبيان الوحدة الموجودة بين اللاوعي والوعي، والاستمرارية المطلقة التي تربط الظواهر على كل من المستويين، وهكذا فلا جدوى من التفسير العقلاني الذي يجب تفاديه، وعلينا الاكتفاء بتسجيل ما يملأه الوعي.

إن برون يعترف بحق أن حالة الحلم كانت لا تزال غير محدودة في الفترة التي بدأت فيها المغامرة الجماعية التي قادها، ويظهر لنا بوضوح أن السريالية منذ بدايتها حتى نهايتها كانت بحثاً دائماً ومستمرأ لحالة الحلم، بغية اكتشاف حدود الحقيقة، التي كانت ضبابية في الأدب، ومبهمة في علم النفس. ولقد انطلق برون من مبدأ يقول: إن الطريقة الوحيدة لتحرير الإنسان من القيود الإيديولوجية، وتأمين انتصارات لا تنتهي للفكر، تكمن في توسيع حالة الحلم، وإعطاء الحق لكل أثر

2 - الواقع وما فوق الواقع :

إن متطلبات السريالية كانت تفرض الاهتمام بالعمل لكي تجنب السرياليين مخاطر الوقوع في رومانسية ناسكة بعيدة عن الواقع، والتي كان من الممكن أن تدفع بهم إلى العدمية واليأس. وبالتالي لم يكن الهدف من العودة إلى الحلم وإلى سر أغوار اللاوعي، التأمل أو الهروب من الواقع، فقد اهتموا في الوقت نفسه بالعالم الداخلي الذاتي وبالعالم الخارجي لا ليعرفوه كما هو بل من أجل إعادة خلقه حسب قوانين الرغبة. وهذا ما أكده برتون في كتابه *الأوعية المتصلة Les Vases Communicants*.

إن الفردية الثورية أدت إلى الفشل في المرحلة الأولى، والتزام السرياليين اللاحق بالماركسية يشير إلى عودتهم للمحسوس، وفي هذه المرحلة تخلوا عن الموقف المثالي لحساب المادية الجدلية، ودخلوا في خط العمل السياسي، وتبنوا مقولة الماركسية حول المعرفة المؤسسة على هذه الفرضية: إن الأفكار ليست إلا ظل الوقائع المادية في الوعي.

وهكذا بعد تمرد السرياليين على الواقع، عادوا إليه وهم أغنياء باكتشافاتهم إلا أنهم لم يعودوا يرون في ما هو فوق الواقع المطلق المجرد، بل يرون فيه تابعاً للواقع ومكملاً له. إن طريقة تمظهر ما يفوق الواقع داخل الواقع هي العجائبي أو المدهش ومشاهدته تعطي المادة لمعظم كتابات السرياليين.

وهذه الأهمية المعطاة للعجائبي ستقود السرياليين إثر ابتعادهم عن الحركة الشيوعية إلى مراجعة طريقتهم في رؤية العالم الخارجي، أي إيجاد توفيقية بين منطلقاتهم المثالية والمقولات المادية التي اعتنقوها فيما بعد.

من خلال هذه الرؤية الموحدة للواقع أي الصورة، والإحساس والرغبة كونهما مساراتهم العقلية في صيرورة المعرفة، فالتوافق بين الإنسان والعالم الخارجي، يظهر منذ اللحظة التي يحس بأنه غريب أو رافض ولذا كان مهماً بالنسبة للسريالية أن تبدأ برفض الواقع في العالم، وهذا الرفض شكّل المرحلة الأولى في حركتهم الديالكتيكية المدعوة إلى أن تتجدد حتى الوصول إلى الهدف الأسامي وهو الذوبان في العالم. وسارتز عندما انتقد مسارهم لم يأخذ بعين الاعتبار إلا المرحلة الأولى دون الثانية التي تتجاوزها. أما فرديناند الكيه F. Alquié فإنه على عكس سارتز يؤكد على أن الهدف المبتغى لدى السرياليين كان دائماً التوافق مع الواقع.

على أن العودة إلى الاعتراف بواقع العالم الخارجي لم تمرّ دون صعوبات. فمسار السريالي الذي ترك المثالية المطلقة

وارتبط بالمادية الجدلية وعاد من ثم إلى المحسوس في بداية الثلاثينات، كان لا بدّ له من الشعور الحاد بالازمة الأساسية للموضوع؛ لأن اعتبار الأشياء المحسوسة من خلال وظيفتها العملية فقط كان يفرض على السرياليين القبول بسطوة الثابت الذي لا يتحرك، ولذا كان على الأشياء الملموسة أن تغير من وظيفتها، وأن تظهر معاني مضمرة تنادي بوجود آخر. والوظيفة الجديدة التي أعطاهها السرياليون للأشياء المحسوسة هي الكشف عن الذاتية التي تفلت من مبدأ الواقع، لترسخ لمبدأ اللذة وعندها تطرح شبكة من التحريض نجد سرها في داخلها. وهكذا فإن ألعاب الكلمات ستحت السرياليين على استعمال اللغة دون تفكير مسبق في اكتشاف إمكانياتها المتناهية.

لقد نفى السرياليون منذ البدء الحقيقة الخارجية ثم تمنوا تحويلها، إلا أنهم في الطريق تمسكوا بتفسيرها. إن موقفهم حيال العالم، كان شيئاً فثيئاً مملوءاً بشعور التشابه. فالاستقصاء السريالي يفترض على مستوى المعرفة البحث عن أوجه التلاقي بين الأشياء الملموسة وبين الإنسان، ثم بين الإنسان والأشياء. علينا البقاء مستعدين، لالتقاط الإشارات السرية من أجل تشجيع الإيجاد أو التلاقي.

لكن إشارات المجهول أصبحت مقلقة، بعد أن التقى برتون بنديجا Nadjia، ولم يكن برتون إلا الشاهد التائه، ويبقى التطابق بينهما سرياً. ثم فيما بعد أي في مرحلة الحب المجنون توصل برتون إلى فهم هذا التطابق عن طريق مفهوم الصدفة الموضوعية. وعلى نظرية الصدفة الموضوعية التي تأخذ بالاعتبار بروز المدهش في اليومي، بنت السريالية رؤيتها نحو العالم وحلت لها التوافق والانسجام.

وفي مظاهر الصدفة الموضوعية كما في الكتابة الآلية، نكتشف المتخيلة الراغبة علاقتها الضيقة بالضرورة الخارجية، فكل واحد منا، من الداخل، يشكل وحدة مع ما يحيط به. «إن العالم هو كتابة مرموزة تطلب أن يفك رمزها» كما يقول برتون. ويستطيع الإنسان أن يدعي هذا الدور لأنه كناية عن عالم صغير داخل العالم الكبير، أي إنسان بوصفه صورة مصغرة عن العالم. إن الفكر التقليدي الذي يعتقد بوحدة المادة والفكر في كل الفلسفات يظهر أنها متوافقة مع السريالية. إن السريالية من خلال رغبتها في شرح قوى الحياة بشكل جمالي، وصلت إلى وحدة الوجود. ولكن هناك أحدية مادية وأخرى مثالية، لكن الأحادية السريالية هي جدلية وتوليفية لم يصل إليها السرياليون إلا بعد أن تغلوا في البحث والتفتيق بين بركلي وهيغل وماركس.

التعبير الإنساني من خلال كل أشكاله

1 - اللغة :

طالبت السريالية دائماً بأفضلية اللغة، على مستوى الزمن حيث ان الكتابة الآلية المدونة في الحقول المغناطيسية لبرتون وسوبو سنة 1919، والتي كانت في أصل تشكل الحركة، وكذلك رؤية «الجميل التي تضرب على الزجاج» وجهت لفترة طويلة نشاط الجماعة وأسست على حق بيانات برتون. إن أفضلية اللغة ليس كوسيلة اتصال بل كوسيلة تعبير وفعل. لقد نادى السرياليون بخيانة اللغة من أجل التعبير العكسي وبدون حواجز من أجل التعرف على النفس خارج النظم الاجتماعية. وبالتالي فإن وظيفة المعرفة تمكن الناس من التفاهم المباشر وتمكنهم فيما بعد من تحويل العالم جمعياً.

هناك حنين لمفهوم روسو حول اللغة الأصلية، خاصة عند برتون. لكن هذه النظرة تعرضت لتغيرات خلال الزمن لأنها تركت مجالاً لمقاربة مادية للغة، ولاختلاف في الجماعة حول سلطة الكلمات.

انتقدت السريالية في السابق الوظيفة النفعية للغة غير الكاملة، ولكنها رأت انها كافية، كما قال برتون للتبادل الأكثر شيوعاً بين الناس من أجل إحلالها بلغة دون تحفظ، وهي حين تضاعف سلطتنا في التعبير، تعلمنا، وتجعلنا أكثر وضوحاً أمام أنفسنا.

كان برتون من خلال التجارب المختلفة (الكتابة الآلية، النعاس، إثارة حالات مرضية) يود الوصول إلى تيار اللغة الخفي، بينما اعتبر آراغون أن الفكر هو مادة وليس ذهنًا، بل مادة كلية متبلورة بكلمات. إن الاختلاف واضح بينهما، وهذا ستركز على تاريخ الحركة بصماته.

في عمل متوازٍ مع تحرير اللغة، اهتمت السريالية بعد الدادائية بما ساه به برتون «الكيمياء الفعلية» التي هي عبارة عن اهتمام بالعمل الفني. لتأخذ مثلاً التركيبات الفعلية لدوشان Duchamp في المقالة تحت عنوان «الكلمات دون تجاعيد»، إن برتون حاول استخلاص الصفات الخاصة للكلمات في علاقتها المتبادلة، فتنبه لمظهرها، لرنينها لبناؤها. ومن خلال ألعاب الكلمات استنتج أن حججنا الأكثر تأكيداً هي موضع لعب، ثم يستخلص أن الكلمات انتهت من اللعب، وإن الكلمات تمارس الحب.

أما ميشال ليريس Michel Leiris الذي استوحى تأليف معجمه من التمارين الشعرية لـ ديسنوس Desnos، استقر على

مقولة مفادها أن الكلمات مقطوعة ومشغولة حسب قواعد محددة، تظهر في العمق الإمكانيات اللامتناهية للتعبير. والعمل على الكلمة من جهة، وتحرير اللغة من الأعماق من جهة ثانية، يعبران عن لحظتين غير متناقضتين في السريالية ومن خلال هذه المتغيرات ادعت السريالية أنها تذهب بعيداً في منع استلاب شكل التعبير، وهي تعطي لاهتمامها هذا أبعاداً اجتماعية، لأن تبدل إنتاج ما بالنسبة لمجتمع كفيل بتحويل هذا المجتمع بذاته، وهذا ما أوضحه برتون في البيانات.

2 - الرسم :

منذ البداية تألف الفريق السريالي من شعراء، ورسميين. فإذا كان المهم بالنسبة لمشروعهم تدوين «الآلية النفسية الصافية» فإن برتون يعتبر أن هذه الآلية لا يمكنها أن تكون إلا كلامية - سمعية. والسؤال الذي ظل مطروحاً عليهم هو: ما هي اللغة التي يجب استعمالها من قبل الرسامين ليلتقوا بنظرائهم من الشعراء؟ أو بمعنى آخر: هل اللغة الرسمية Langage Pictural قادرة على تسجيل المعطيات الأساسية للسريالية؟ هنا نقول ان ماسون Masson منذ العام 1924 أنجز رسومات آلية، ونضيف أن ماكس موريز Max Morise يستخلص أن اللغة الفنية لها نفس قدرات اللغة الكتابية. لكن جواب بيار نافيل P. Naville على ذلك كان مخالفاً، حين اعتبر أن الذهن جد محدود في إطار اللوحة، وهذا ما أعلنه في مجلة الثورة السريالية، عدد 3، بقوله: «لا أحد يجهد أنه ليس هناك من رسم سريالي».

لكن برتون ناقض هذا التمييز المطلق بين طريقتين في التعبير، وذلك في العدد التالي من المجلة فهو يبين في كتابه السريالية والرسم طموح الحركة لأن تفتتح على الحياة الحقيقية، ومن أجل ذلك يمكنها اللجوء إلى طريقة الرسم.

وهنا يجب أن نميز بين الذهن السريالي اللازمي، الذي ينتمي إليه: سورا، مورو، ماتيس، دوران، بيكاسو، شريكو الخ... والحركة السريالية التي ينتمي إليها عدد غير ثابت من الرسامين التي كانت أحكامها تتغير حسب القرارات الجماعية نذكر في هذا الصدد طرد دالي سنة 1938 وأرنست في العام 1940.

إن نوجي Nougé لا يميز كما هي الحال بالنسبة لبرتون بين الصورة الرسمية والصورة اللفظية. لأن الرسم لا يقدم لنا إلا صوراً معزولة من الدفق العقلي، ولكن حسب قوته، وطريقة استعماله يمكنه تحطيم الواقع وفتح الباب لما يفوق الواقع.

تأمل جمالي هو ابن الافتراق. إن العودة إلى اللوحات السريالية تؤكد أن هذا الفن يعبر عن اللاوعي بوسائل حلمية هذا ما أسماه فرويد بـ «عمل الحلم».

3- المسرح:

كما يخس السرياليون من قدر الرواية، بخسوا أيضاً من قدر المسرح، ربما بسبب طغيان نموذج أحداث الأرصفة في ذلك الوقت.

ان برتون يرفض المسرح لأسباب أساسية: يفترض المسرح انقسام الشخصية عند الكاتب كما عند المخرج، ثم يفترض المسرح لغة مزدوجة تتوجه في نفس الوقت الى الممثلين ثم الى الجمهور، انه مكان التخيل، وأخيراً انه هدف تجاري مشكوك بأمره. بالرغم من ذلك، يجب أن يوجد مسرح سريالي، - حسب ما قال برتون في البيان أن هذه الحركة اهتمت بقيام الحوار على حقيقته أي تخليص التكمليين من واجبات اللياقة. ولكن الحوار هو في الدرجة الأولى تمثيل، وهذه خاصية المسرح في أيامنا هذه. طبعاً هناك مجموعة نصوص مسرحية سريالية مهمة تشكل وصلة بين الرمزية والمسرح العبي. ولكن كيف يمكننا التقاط الخطوط السريالية أو الشعاع السريالي. انهم يشبهون الدادائيين في مسرحهم عن طريق عرض مشهد - عرض في حدود معينة فقط حين يلعبون نصوصهم على المسرح، أي ان هذا الشبه يكمن في إبطال النصوص غير المعروضة على المسرح.

لكن خاصية السرياليين في المسرح تكمن في تناولهم لمسألة اللغة، أي استخراج كل امكانيات الآلية الكلامية، وانتاج صور اعتباطية بدون تدخل من قبل ارادتهم في اختيار الحقائق المقترية بشكل فجائي من الفعل *verbe*. هذا يكمن أيضاً في عملية البحث عن العجائبي، وفي انفجار السخرية وقوى الحلم.

انه من غير المفيد أن نبحث عن المثل السريالي في المسرح، لأن فكرة البطل ماتت بموت المسرح النفسي، وما تبقى هو مجرد الحركات والكلمات المعرأة من حقيقة جسدية ولكنها محررة للأمواج الصاخبة للشعر. في الحقيقة هناك دراما سريالية، مصورة بنماذج مختلفة من قبل ابولييسر وغاري ودوسل، أصبحت ممكنة عن طريق التفكيك الدادائي الذي أطاح بكل التقاليد. لقد عبر عن هذه الدراما الاستكشاف الذي تم بين برتون وسوبو، حين لجأ الى الكتابة الآلية. ان مسرحيات (بيكاسو، غرال، شحادة، بيشت، جوزي بيار، جويس منصور...) نمذجت المواضيع السريالية. ولكن

فبقدر ما تكون وسائل الرسامين مسهلة للتعبير الفجائي اللاوعي، بقدر ما يستطيعون التخلص من قيود اللوحة. هكذا استطاعوا أن يحملوا مساهمتهم في السريالية. إن ماكس أرنتس أضاف على المصنفة *Collage* والتشكيل المصور *Photomontage* الصقل *frottage* إنها طريقة خاصة ناتجة عن ملاحظات برتون حول الإلهام. إن «البرانويا النقدية» لدالي ما هي إلا التجلي الأتقي والخاص لهذه الطريقة.

إنه من غير الممكن أن نوضح بشكل تام كل من الخمس والثلاثين تقنية التي جمعها باسرون R. Passeron في تاريخ الرسم السريالي سنة 1968، كما أنه لا يمكننا تبيان كل مقولات دالي وماسون وآرنست ومارغريت النظرية على الرغم من أنها أساسية. إن السريالية هي الحركة التي نجحت أكثر من غيرها في إدخال اللغتين الفنية والشعرية على الصفحة المطبوعة.

يبين آراغون في كتابه *الرسم في التحدي* 1926، ان الكولاج السريالي يسهم في تدمير الواقع البدني، عندما يدخل الوهم في اللوحة. والشيء نفسه يقال بالنسبة للتصوير الفوتوغرافي الذي مارسه مان راي Man Ray والذي انحاز ضد أهدافه الموضوعية، كما يقول برتون.

لم يقتصر الاهتمام السريالي بالفن على الرسم فقط. كما أنه أسهم في الأدب في تبويب جديد، وواسع للقيم، إذ أفسح المجال لفهم واستيعاب الفنون الإفريقية ثم الأوسيانية، التي قيمها برتون بأنها أهم وأرقى لأنها تتجاوز الواقعي، كما كان تزارا Tzara يعتبرها أقرب الى الشعر.

إن الأسباب التي قادت السريالية للاهتمام بالفن البدائي وفن المجانين، قادته بشكل معاكس للتناقض مع الفن المطلق، ولذا كان من الصعب أن نحدد خصائص الرسم السريالي، طالما أنه انعكاس لكل رسام من الرسامين. لكن برتون يؤكد في كتابه *السريالية والرسم*: «إن المؤلف الفني للإجابة على ضرورة المراجعة المطلقة للقيم الواقعية التي تتفق عليها اليوم كل الأذهان، ترجع إلى نموذج جد داخلي، أو لا تكون...» (A. Breton, *Le Surréalisme et la peinture, dans la révolution surréaliste*, no 9 - 10, 1927, p.41) ولكن جوفروا Jouffrou يناقض هذا الأخير حين يعتبر ان ذلك يتم بعلاقة وطيدة مع النموذج الخارجي وليس الداخلي.

في هذا النقاش، وعلى المستوى الجمالي، يعتبر الكيه Alquié، ان عظمة السريالية تعود إلى هضمها لثنى التناقضات دون إيجاد حلول لها. إن الحكم الجمالي الذي يفترض انفصلاً هو ضد التداخل، أي بكلمة واحدة أن كل

المتخصصين في المسرح السريالي: «يقولون: مسرح شعراء، يلزم ذلك من أجل الانتهاء من المسرح النفسي، ودفع المشاهد لأن لا يكون شاهداً أو مشاهداً ولكن ممثلاً حقيقياً للدراما. يلعب يومياً على مسرح العالم الواسع، وقيادته أيضاً نحو تحرره الخاص بواسطة القوى الشعرية» (H. Béhar, « Laquestion du théâtre surréaliste ou le théâtre en question », dans *Europe*, no. 475-476, Nov. Déc, 1968).

4 - السينما:

تتراقق نشأة السينما مع الرعيل السريالي الأول الذين، كبروا معها فكانوا الرُواد المستهلكين لأفلامها. لقد اتصفوا بكونهم مشاهدين مشاغبين. لأنهم كانوا يتوخون من الفيلم أسرهم في حالة من التسلية وتزويدهم بالصور حيث يجمعون بها - وبشكل حر - تهميماتهم. ان مثل هذه الحال هي التي وطأت للقاء برتون - بتدجيا). فغالباً ما انتقدت الحركة لأنها تخطط الحلم بالواقع، وانها من أجل انتقاد المنطق العقلي لجأت الى وسيلة للتواصل، أي لغة أخرى صعبة للآخر. لكن هذه المصاعب تتلاشى في السينما.

إذا اتفقنا مع ادوكيرو Ado Kyrou ان السينما هي بطبيعة جوهرها سريالية حين تعالج مواضيع المستحيل، كالحب والتمرد، أو حين توضح التعبير الخفي للرغبة، علينا أن نشير الى الميل الأولي للسينما عند السرياليين. فمعظمهم كتب قصائد سينما توغرافية أو سيناريو لأفلام لم تخرج (سوبو، آراغون، برتون، بيري، دسنوس، فيترال، ايلويارد، دالي، ارتو الخ...) إن لائحة الأفلام السريالية قصيرة جداً، نشير هنا الى فيلم دالي وبونويل، اللذين فكرا به خارج الحركة لكنها حصلاً على موافقتها، وموضوعه كان دعوة متشائمة وعاطفية للقتل. ان دوشان ومان ري أنجزا أيضاً فيلماً سنة 1929، وأدار مان ري بمفرده، فيلم نجمة السر والسيناريو كان لدسنوس، وفي السنة نفسها أخرج جورج هونيه مؤلفه اللؤلؤة، لكن يبقى العمر الذهبي لبونويل سنة 1930، الفيلم الأكثر تمثيلاً للحركة، الذي منع بعد الفضيحة التي أحدثها وبعد التظاهرات التي قادها الفاشيون ضدهم. ولقد قدم السرياليون في دفاعهم عن هذا الفيلم نموذجاً لنهج النقد.

وبمناسبة صدور عدد خاص سريالي لمجلة عمر السينما، أوضح برتون ولعه بصالات السينما الممتعة في مدينة نانت مع فاشي، وقال: «لم أعرف أي شيء أكثر جاذبية»، ثم تحدث حول ولع جماعته بالشرائط الكوميدية لشارلو. ما يشدهم في

بالرغم من الاختلافات الظرفية، نجد ان مسرح غاري الذي أسسه ارتوفيتال هو الأكثر ثورية في ما بين الحربين، وهو الأكثر تعبيراً عن الذهنية السريالية على المسرح. ان فيترال فتح المسرح على الحلم واللاوعي في أسرار الحب، ودخول حر، ثم لجأ الى هجوم منظم ضد المجتمع البرجوازي حين كتب فيكتور أو الأولاد في السلطة رغم ان ارتو ترك بشكل عنيف المجموعة السريالية، الا انه لم يكف عن التعبير في نشاطه الدرامي عن المتطلبات الأساسية للحركة، يمكننا أن نحكم على ذلك من خلال كتابه المسرح ورديفه.

ان العلاقات السريالية بالمسرح شبيهة بتلك التي أقامتها مع السينما. ان المسرح يقتضي ثورة جذرية، اكتفت الحركة من خلال ارتوفيتال أن تخطط خطوطها الأولى. لقد كان بين المسرح والسريالية سوء فهم ونوع من الاحتقار والتبخيس. ان المسرح ترك جانباً كل ما وجده فضائياً، رغم ان حياته تقوم على ذلك، ورغم علم السرياليين بذلك لم يحاولوا تغيير وجهة الحقل المثالي الذي يشرح طروحاتهم ومفهومهم للحياة الحقة.

والنتيجة ان مسرح السرياليين كتب من أجل العرض لكنه من الصعب اخراجه لأنه حين يهدم النظم القديمة للدماغ يفترض حرية كبيرة لذهن الجمهور، أو على الأقل تحرراً يملكه من شرح الفضائح التي يقدمها في العرض الى الجمهور. وإذا ظهر لبعضهم انه من الصعب لعب على المسرح، فهذا يعود لانهم يلاحظون مقدار ما قدمه لنا هذا المسرح من دراما جديدة لم يتعود المخرج والممثل على ممارستها. يلزمنا بالتأكيد تحليل هندسة جديدة للمسرح تتمشى أكثر مع مسرح الحلم.

علينا ملاحظة كيف كانت المسرحيات تدخل ردات فعل المشاهدين أثناء العرض، كما كانت تستدعيهم لملاحقة الحوار السريالي كما يقول برتون. من هنا، فانه من الصعب اللجوء الى دراسة درامية كلاسيكية لهذا المسرح، وخاصة ان الناقدين سيجدون فيها ما لا يروق للذوق الكلاسيكي.

ان السرياليين استبدلوا علم النفس «السطحي» للأشخاص بعلم نفس «الأعماق»، وأضافوا ان حدود الجنون تغري أكثر من عقلنة الدماغ. فمقابل مفهوم العمل هناك مفهوم اللاعمل، وبدل أن يركزوا انتباه المشاهدين نحو عقدة درامية، انهم بالعكس يضعون توجههم. ان المسرح السريالي يضيء فقط الحياة الحقيقية، حيث يدخل الحلم والحب والعجائب والسخرية في تركيب الحقيقة من أجل نسفها من الداخل. هناك تساؤل مستمر حول اللغة أي حول المجتمع، انها تفتح الأبواب الكبيرة أمام الشعر، وهنا يقول أحد أهم

انتفاضياً أو لا يكون» فالسرياليون يفكرون مثل ستاندار: «ان الفن هو وعد بالسعادة».

خلاصة

قبل أن نصل الى استنتاجنا حول نجاح أم فشل الحركة السريالية كجاعة منظمة، اننا نستخلص القدرة الكبيرة لهذه الحركة على الجذب والتجديد التي حافظت عليها خلال نصف قرن. لكن في تشرين الأول سنة 1969، أعلنت الجماعة حلها نهائياً، بعد موت برتون وبعد تناقضات لا مجال لحلها، حيث كان عليهم التجديد الفكري والعمل الثوري بعد أحداث سنة 1968. هنا ذابت السريالية التاريخية بالسريالية الخالدة، وكفت عن مجرد كونها تجمع فنانين سرياليين للتلامي بشوابة الفكر الانساني.

ينبغي أن نشير الى الانتشار الواسع للحركة في العالم. دون مبالغة يمكننا أن نؤكد أن رؤيتنا للعالم مغذاة من السريالية. يكفي ان نشاهد السينما والاعلانات وعناوين بعض الروايات فرنسواز ساغان تستوحي من ايلويارد - والاسطوانات - جان - ميشال جار يقلد برتون وسويو - من أجل أن نستنتج اتساع هذه الظاهرة وضخامتها.

لقد أراد السرياليون أن يحولوا العالم، وان لم ينجحوا في ذلك، الا انهم على الأقل نجحوا في تغيير رؤيتنا السائدة. انهم أغنوها باكتشافاتهم حيث لامسوا أعماق اللاوعي، كما لامسوا دخول العجائبي في الحياة اليومية. مثل واحد يكفي لتحديد أهمية ذلك هي النظرة التي حملوها للأمراض العقلية.

حين أراد السرياليون اقامة أسطورة جديدة غيروا علاقات المجتمع المعاصر بالمرأة والطفل. فوضوا كل آمالهم في هذين الكائنين، وأسهموا في انطلاقتهم وتحررهم خلال العصر. طبعاً لم ينشئوا حركة تحرر المرأة انما عملوا في هذا الاتجاه وحضروا العقلية لهذه المطالب.

ان أهدافهم تغيرت مع الزمن، لكن الهدف الأساسي بقي كما هو ولم يتغير، ألا وهو الوصول الى النقطة السامية Point suprême هنا من الطبيعي الحكم على نجاحهم أو فشلهم في ذلك، لكن من خلال مقولاتهم يمكننا أن نستنتج ان الاستنشاء كانت لفترة قصيرة، والسرياليون لم يشاهدوا الا مدينة العجائب دون استطاعتهم الولوج اليها.

لكن فيما يخص العمل الثوري، يظهر لنا ان النتائج كانت غير مرضية، انما يجب ادراك الموضوع في كل تعقيداته، فلم نجر العادة ان يسأل الفنانون عن نجاحهم السياسي، وان قرنا

النهاية، في السينما هو قوتها على تغيير المناخ، ومن خلال ذلك ينتقل المشاهد من حالة الوعي الى حالة الحلم، كما انه متاح له فرصة فريدة في مشاهدة كيف يتم الحب وكذلك الرغبة بشكل أفضل من الكتاب.

بعد هذا العرض يمكننا استنتاج عدم نجاح السرياليين في هذا المضمار، وكذلك موقفهم الغامض حيال السينما، حيث انهم رأوا فيها مرة مثيراً فعلاً، ومرة أخرى رفضوا فيها عدم صفاتها الجذري حيث انها ترتبط بالمال، كما هو حال العروض المسرحية.

هل استطاعت السريالية أن تحرر التعبير الانساني بكل أشكاله كما كانت تأمل؟

ان ذلك محتم بالنسبة للكتابة والرسم، لكن السؤال يبقى مطروحاً بالنسبة للمسرح، والسينما، والهندسة والرقص. ان السريالية لم تدخل قطعاً في حقل الحركة وأقل أيضاً في حقل الموسيقى. لكن الجسد الانساني يعبر في الحركة وفي الصوت وفي اللغة. ان السرياليين فضلوا الفم واليد المبدعين على حساب باقي الجسد. لكن في الحقيقة، لا شيء يمنع تدخلهم في الأشكال الأخرى للنشاط الانساني. فبرتون عاد في وقت متأخر عن عداوته للموسيقى وذلك يعود الى سوء فهم لها والى ظروف تلك المرحلة. انها نفس الظروف التي دفعت السرياليين الى رفض النظرية الستالينية حول الواقعية الاشتراكية والى المطالبة بـ «كل الحرية في الفن».

وهنا أكملت السريالية ما بدأت به الدادائية أو طرحت السؤال نفسه عن الأخلاقية الفنية. لكن أخلاقية الفن الذي عليه أن يشرح كل شيء بشرط أن يبقى فناً، وأن يحضر بطرقه الخاصة مستقبلاً، يسود فيه تفاهم مباشر بين الناس، وحيث لا تكون الثقافة وسيلة انتقاء وحيث ترسم سعادة لا تكون الارضاء الوحيد للحاجات الأولية. في النهاية انهم أرادوا فناً ينشد الانسان في طبيعته الاجتماعية أو يدعوه للتفتح.

هذا النوع من الفن لا يقتصر على كونه أخلاقياً بشكل معين بل هو وسيلة معرفة. انه يكتشف الأماكن الأكثر عتمة في الطبيعة الانسانية، والطبقات السفلى في الفكر كما الحال بالنسبة لطبقاته العليا، صلاته مع الجسد، كما انه يكتشف حقل الرغبة المختبأ. انه يفضل طريقة خاصة في الاستدلال وهي التماثل إذ ان على الفن أن لا يكتفي بحمله مفهوم الجمال، بل عليه ان يتجاوز ما هو معروف وخالد وعالمي. ان ندجا Nadja تنتهي بهذه المقولة: «ان الجمال يكون اختلاجياً

- Peret, Benjamin, *Anthologie de l'amour sublime*, Albin Michel, 1956.
- Sartre, J.P., «Qu'est-ce que la littérature», dans *Situation*, II, Gallimard, 1947.
- Tzara, Tristan, «L'Art et l'océan», 1929, dans *O.C.*, Flammarion, 1982.
- ———, «Essai sur la situation de la poésie», dans *Grains et Issues*, Flammarion, 1981.
- Vitrac, Roger, *Connaissance de la mort*, Gallimard, 1926.

بى حجازي

السريالية (في الفن)

Surrealism
Surréalisme
Surrealismus

1 - ظاهرة السريالية :

ينسب إلى غيوم أبولينير استنباط كلمة سريالية، إذ يبدو أنها وردت للمرة الأولى، سنة 1917، سواء في النص الذي كتبه مقدمة لبرنامج باليه أريك ساتي: *Parade* الذي وجد فيه شيئاً ما يتعدى الواقعية *une sorte de sur-réalisme*، أو في عبارة الدراما السريالية *drame surréaliste* التي جعلها عنواناً فرعياً لمسرحيته: *Zéro de conduite*، *Les Mamelles de Tirésias*. ثم أصبحت هذه الكلمة متداولة في الأوساط الثقافية الطليعية بعد أن أسس أندريه برتون ولويس أراغون وفيليب سوبو مجلة ادب 1919، لكنها بقيت، مع ذلك، ذات دلالات غامضة ومتباينة، ولم تكتسب المعنى الخاص الذي أعطي لها إلا بعد صدور بيان السريالية الأول سنة 1924. وما اراده مؤسسو الحركة الجديدة بهذه العبارة لم يكن أسلوباً فنياً محدداً، شكلاً وتقنية، بل تياراً فكرياً تجلّى بصور شتى في مجالي الأدب والفن، وسلوكاً أو طريقة خاصة في التفكير والشعور والحياة... فالسريالية تبدو، من هذه الزاوية، قريبة من الدادائية التي خلفتها، كما تشترك معها في كونها حركة ذات طابع عالمي، وفي رفضها لكل فن يقوم على المفهوم المنطقي والعقلاني، وفي محاولتها للتخلص من الرؤية التقليدية بعد أن استعاضت عنها بصورية هي على شكل إشارات معبرة بحد ذاتها من دون أن تكون، بالضرورة، مدركة عقلياً.

والسريالية، كما يعرفها أندريه برتون André Breton في البيان الأول، هي: «آلية نفسانية صافية يمكننا أن نعتبر

أن نحاسبهم على ذلك، علينا أن نعود إلى الجو التاريخي الذي كان سائداً في تلك الفترة. هنا يمكننا القول أن السريالية مثلت الوعي الحي لحقيقتها، فهي رفضت سوء استعمال الديمقراطية التي هي العدو الأكبر للطرفين المتناقضين: الفاشية والستالينية.

هناك حقل دخلت فيه السريالية بشكل ملتو وهو النقد، وأثرت في طريقتنا في القراءة. لقد أعطت للنقد ممارسة جديدة قائمة على الصفات الخلقية ونشر نشاط نقدي مهم لكنه غير معروف كما يجب، أرادت السريالية من خلاله تطهير عادات زمنها.

مصادر ومراجع

- Alquié, Ferdinand, *Philosophie du surréalisme*, Flammarion, 1955.
- Aragon Louis, *Le Libertinage*, Gallimard.
- ———, *Le Paysan de Paris*, Gallimard, 1928.
- Artaud, Antonin, *Le théâtre et son double*, mai 1933, Gallimard, 1976.
- Audoin, Philippe, *Les Surréalistes*, Le Seuil, 1973.
- Béhar, Henri, *Le Théâtre dada et surréaliste*, Gallimard, 1979.
- Blanchot, Maurice, *la Parole du feu*, Gallimard, 1949.
- Breton, André, «Comète surréaliste», *la Clé des champs*, Pauvert.
- ———, «Le Surréalisme et la peinture», dans *La Révolution surréaliste*, No. 9 - 10, 1927.
- ———, *Les Vases communicants*, Gallimard, Paris, 1955.
- ———, «L'Union libre» dans *Claire de terre*, Gallimard, Poésie, 1966.
- ———, *Manifeste du surréaliste*, Gallimard, 1924, Idées, 1972.
- ———, *Nadja*, Gallimard, 1928.
- ———, *Position Politique du Surréalisme* Pauvert.
- Crevel, René, «Au Carrefour de l'amour, La poésie, la science et la révolution», dans *L'Esprit contre la raison Tchou* 1935.
- ———, «Préface au catalogue de l'exposition», «Max Ernest», dans *Babylone*.
- Eluard, Paul, *Poésie involontaire, Pléiade*, Gallimard.
- Goudal, Jean, «Surréalisme et cinéma», dans *La Revue hebdomadaire*, Fév, 1925. (citée par O. et A. Virmax, *Les surréalistes et le cinéma*, Seghers, 1976).
- Jouffroy, Alain, «Quel est le critère de la surréalité?», *Le Modèle intérieur*, XXe S., 1974.
- Levis, Michel, *Mots sans mémoire*, Gallimard, 1969.
- Naville, Pierre, «Miroirs», 1938, dans *Ménagers de l'étranger*, Plasma, 1983.
- Masson, André, *Le Rebelle du surréalisme*, Ecrits Herman, 1976.
- Morise, Max, «Les yeux enchantés», dans *La Révolution Surréaliste*, No. 1, 1924.
- Nougé, Paul, «Les Images défendues», dans *Le Surréalisme*, A.S.D.L.R., No. 5, 17 mai, 1933.

التعبير التلقائي الآلي والمراقبة الواعية، بحيث يكون للصلة بين مجال وآخر دور أساسي. ولا شك في أن اكتشاف السريرية لمثل هذه المصادر اللاواعية قادها إلى الانفتاح على مختلف أشكال التعبير الفني، حيث توزعت أعمال مثلها التشكيليين ما بين الفن التخيلي الغرائبي L'Artfantastique؛ والفن الاستشباحي L'Artfantasmagorique، والواقعية السحرية، والفن اللاموضوعي (التجريدي). . . وقد اعتمدت هذه المصادر نفسها سواء في الصورة الفوتوغرافية أم في الفيلم السينمائي (بخاصة مع بونيل، في فيلمه: العصر الذهبي، والكلب الأندلسي)، كما لجأت إلى مثل هذه الوسائل التعبيرية تيارات فنية لاحقة، كالفن اللاشكلي، أو ما عرف باسم التعبير التجريدية، والفن التحركي Action painting.

2 - من الدادائية إلى السريرية:

الأصول المباشرة لهذه الحركة أدبية بالدرجة الأولى. فعندما تبنى أندريه برتون وفيليب سوبو عبارة سريرية أراد بها طريقة تلقائية في الكتابة، وتبين لها أن الأهداف الاختبارية لمجلة أدب، التي شاركا في تأسيسها، قريبة من تظاهرات الحركة الدادائية التي وصلت إلى باريس مع وصول تزارا إليها 1919 واستقباله استقبالا حافلا من قبل جماعة أدب. غير أن الطابع الفوضوي العبي للدادا، وكونها، أساساً، رد فعل ضد ظروف آنية، الظروف التي ولدتها الحرب، ورؤيتها المشوشة. . . كانت كلها من عوامل توقف هذه الحركة. وباستثناء بعض المحاولات الفردية التي بقيت قائمة هنا وهناك، يشير بيكاييا، أحد مثلها، إلى أن كل نشاط دادائي فعلي قد توقف سنة 1919. فالدادا التي كانت تطالب بالهدم والتخلي الكلي عن النظام السائد، وتسعى إلى بناء عالم أفضل على انقاض الفراغ الذي تمهد له، لم تطرح حلولاً واضحة لعملية البناء وبقيت أراؤها غامضة حول هذه المسألة. لذلك لم يكن بوسع أندريه برتون وجماعته القول بمثل هذه الأفكار العبي، والتنكر لكل القيم الثقافية السابقة للدادا. فكان لا بد، في نظرهم، من التمسك ببعض هذه التقاليد وبخاصة تلك المتمثلة بالرومنسية والرمزية لايمانهم بدورها المهدم للسريرية.

ولعل غيوم آبولينير، الذي اتهمه جاك فاشيه - وهو الذي قادته الدادائية إلى الانتحار عام 1919 - بأنه «يرقع الرومنسية بسلك الهاتف»، من أبرز من أعيد إليه الاعتبار، إذ لم تكن مصادفة أن تصبح الكلمة التي استبطنها (سريرية) عنواناً

بواسطتها، إما كتابة، وإما نقوشاً، وإما بأية طريقة أخرى، عن سير عمل الفكر الحقيقي. وهي ما يملية الفكر في غياب أية مراقبة يمارسها العقل وخارج أي اهتمام جمالي أو أخلاقي». والسريرية تقوم على الايمان بواقع اعلى لبعض أشكال التوارد التي كانت مهملة قبلها، وعلى الايمان بسلطة الحلم المطلقة وباللعب المجرد للفكر».

صحيح أن السريرية لم تكثرث - كما يتبين من هذا التحديد - بما يمكن انتاجه، فأن كان أولاً فن، إلا أن الفنانين الذين انتسبوا إلى هذه الحركة قد انتجوا أعمالاً فنية ذات طبيعة خاصة، ولعل اخضاع قيمها التشكيلية لأهداف شاعرية قد يلخص ما يوحد بينهم. فالتصوير والنحت هما، في نظر برتون، تحويلات تشكيلية للشعر، ومجاله اليماني الأشد خصوبة، شرط أن يتحرر الفن من هم استعادة الأشكال كما هي في العالم الخارجي. فهدف الفن ليس إرضاء العين بل «تقديم خطوة جديدة في مجال معرفتنا المجردة». ولهذا الغاية وجد برتون أن باستطاعة الصور الكامنة في الوعي الباطني Subconscient، إذا ما تحررت عن طريق الأحلام والتحليل النفسي لها، أن تستخدم في أغراض شعرية. ومن هنا، كان اهتمام جماعة أدب، في مراحلها الأولى، بالمناهج الجديدة للتحليل النفسي وعلم النفس الفرويدي الذي أثار انتباه برتون منذ أن خدم، أثناء الحرب، كمبرص في مستوصف نفسي. وأنها لمفارقة أن تلجأ هذه الجماعة الراضة لكل فن ينطلق من مفاهيم عقلانية أو منطقية، إلى المناهج العلمية، العقلانية، لادراك اللاعقلاني وفهم القوى اللاواعية بحيث يقود ذلك، حسبما يعتقد برتون، إلى استكشاف طبيعتها منهجياً والتوصل إلى استنتاجات ملائمة.

لكن التعبير تشكيمياً عن هذه المفاهيم الجديدة - عن طريق الايمان بالسلطة المطلقة للفكر القادر على التحرر والانعقاد بوسائله الخاصة - يتطلب من الفنان اعتماد خطية Graphisme تلقائية آلية يملها اللاوعي والاكتشاف الحلم للصور. بيد أن هذه المحاولة للتخلص من هيمنة العقل بالتعبير العفوي واللاإرادي، كما يملية اللاوعي، ليس ممكناً إلا في العمل الفني الشفوي أو في الرسم الخطي السريع، حيث يكون التعبير تلقائياً ومباشراً، كم في رسوم أندريه ماسون وهنري مشو أو في بعض رسوم بول كلي. أما الأعمال الفنية التشكيلية الأكثر ابداعاً فهي ليست - كما يشير هوفستاتر في كتابه، Peinture, gravure et dessins contemporains، تلك التي أنجزت وفقاً لهذا النهج المتطرف، بل الأعمال التي تمكنت من الجمع بين

للحركة الجديدة. وبإعادة الاعتبار إلى آبولينير والتقاليد التي يمثلها توضحت عوامل الخلاف، وباتت حتمية القطيعة مع عبثية الدادا التي قوبلت بالتركيز على عملية البناء المسألة المحورية في الحركة الجديدة. وهذا التحول الجذلي على حد تعبير هونيه، من الدادائية إلى السريالية، كان قد توضحت منطلقاته الأساسية قبل صدور بيان السريالية الأول، 1924، أي في المرحلة الانتقالية (السنوات الأولى من العشرينات)، التي كانت من الغموض بحيث أنها عرفت باسم المرحلة المشوشة.

ومع توقف الدادا، من حيث هي حركة متهاككة، في أواخر عام 1924، عمد برتون في مبادرته لنقل الحركة من مرحلتها الدادائية إلى المرحلة السريالية، إلى جمع بقايا الدادائيين، وأصدر أول بيان للسريالية، 1924، بعد أن تأكد من مساهمة عدد من الفنانين أمثال: آر ب وارنست، والشعراء أمثال إيلويار وبيرييه. لكن رغم السمات المشتركة التي جمعت بين الحركتين السريالية والدادائية في بادئ الأمر، فإن تطور السريالية قاد برتون، ومعهم بيكاييا، للابتعاد عن الخط الذي اتبعه تزارا وجماعته. ولم تعد الدادائية في نظر برتون وسوبو، شيئاً آخر غير صورة فجة لحالة ذهنية لم تسهم أبداً في خلقها. وقد وعى برتون، كما يقول هيربرت ريد في كتابه: *A Concise History of Modern Painting* «أنه توجد حالة تاريخية تتطلب شيئاً ما أكثر فعالية من الهزليات الدادائية التي باتت باطلة». ولتصحيح هذا الاتجاه كان لا بد من البحث عن اهتمامات جديدة ومصادر الهام جديدة وجدها أندريه برتون في اللاوعي والتحليل النفسي للأحلام والتخيلات.

والاهتمامات الجديدة للحركة حدّدها المناخ السياسي العام في أواخر العشرينات، حيث كان لا بد من موقف واضح، متهاكك سياسياً واجتماعياً. فلم يعد من الممكن الاكتفاء بعالم الأفكار والبقاء في معزل عن العمل السياسي. كما أدرك السرياليون أن الثورة الاجتماعية أساسية، وأن ثورتهم الخاصة، ثورة العقل والفكر، لا تكفي لمواجهة المسائل الاجتماعية، وأن عمل الفكر لا قيمة له إلا بقدر ما يسهم في تغيير العالم كله. وكانت حرب المغرب، التي بلغت أشد مراحلها عنفاً سنة 1925، قد أسهمت في تفجير الخلاف بين السرياليين، وحسمت موقف برتون ووضعت مع جماعته فجأة أمام ضرورة المعارضة العامة. ولقد حاول برتون أن يشرح هذا التباين بين اهتمامات السريالية في مجالي الأدب والفن، وبين مواقفها السياسية الجديدة في إحدى كتاباته (Qu'est-ce

3 - مبادئ السريالية الأساسية:

قد تبدو عبارة الفن السريالي متناقضة، لأن نشاط هذه الحركة الجديدة كما حدده البيان الأول، هو «خارج نطاق أي اهتمام جمالي أو أخلاقي»، مقدماً التعبير التلقائي الآلي على الصورة الفنية بحد ذاتها. بيد أن التطور الفني للحركة التشكيلية السريالية يظهر أن ممثليها لم يتقيدوا بحرية النص،

الظاهرة قد وجدت لدى بعض الفنانين المعاصرين امثال: شاغال، وبول كلي، وخوان ميرو، وهنري مور، وبيكاسو... الذين تؤكد أعمالهم أن الحركة السريالية لم تكن كما يشير هربرت ريد، سوى حشد محلي للقوى التي ظهرت في العالم كله وتركت أثراً بعيداً، وحافظت على استمراريتها ليس فقط في أعمال بعض ممثليها، امثال: أرنت، وميرو، ومتي، وماغريت وويفريدو لام بل في أعمال العديد من الفنانين المعاصرين الذين لم ينتموا يوماً إلى السريالية كالفنان الانكليزي فرنسيس بيكون.

ومع ظهور الحركة الفنية الجديدة، كان لا بد من طرح مسألة علاقة السريالية بالتيارات الفنية السابقة لها، ومن إعادة الاعتبار إلى ما تمثله من قيم جديدة بالتقدير. فاعتبر من المهددين لهذه الحركة عدد كبير من الفنانين ينتمون إلى تيارات فنية متباعدة كالرمزية، والتكعيبية والوحشية... أمثال مور، غوغان، سورا، رودون، بيكاسو، شريكو... ثم ماتيس، دران، براك، دوشان، بيكابيا، كلي، مان ري، ماسون، وكذلك الفنان الايطالي اوتشيللو من القرن الخامس عشر. غير أن اختيار هذه الأسماء، كما ذكرها اندريه برتون في البيان الأول، لا يوضح طبيعة هذه العلاقة بين السريالية والتيارات الفنية السابقة، كما لا يوضح آراء برتون حول الفن، رغم صلته المباشرة بحركة التطور الفني المعاصرة في أوروبا. فأراه بقيت حتى نهاية العشرينات - عندما صاغها ونشرها في كتاب بعنوان السريالية وفن التصوير *Le Surréalisme et la peinture* - غامضة ولم تقدم تحديداً أو رؤية واضحة للسريالية الفنية. وقد لوحظ أن برتون يركز، في كتاباته حول الفن، لا على اللوحة نفسها، من حيث هي عمل تشكيلي، بل على الناحية الأدبية فيها، ولا يهتم سوى بالموضوع.

والسريالية ارتبطت، كما أسلفنا، بالدادائية، وشكلت، من بعض الوجوه امتداداً لها. فأعمال بعض ممثلي الدادا امثال دوشان، وبيكابيا، المجسدة لتيار فكري عبثي معارض للمفاهيم والتقاليد الفنية، قد عبرت عن موقف «لافي» وعن رغبة ملحة للتحرر من نظام القيم السائد، كما أسهمت في اتساع نطاق الالتصاق بخاصة مع ماكس ارنت وكورت شويتز من حيث هو وسيلة للتعبير الفني (راجع الدادائية). غير أن مثل هذه الأعمال التي حددت سماتها الأساسية المصادفة والإرادة اللاواعية لا تنفي، في حالات كثيرة، الظاهرة الجمالية. ولا شك في أن محاولة الابتعاد عن القيم الجمالية في مفهومها التقليدي قد ولّد أحياناً نوعاً من التناقض اللاواعي؛ وهو ما يسميه برتون وحدة الإيقاع الناتجة عن وجود صلة بين

وإن هم لجأوا إلى الرسم والتصوير والنحت فلأنهم لا يعتبرون العمل الفني هدفاً بذاته تستمتع به العين، بل وسيلة من وسائل التعبير، ووسيلة استشفاف للذات، إذا ما اخضع المشاهد الممثل، اللوحة، منهجياً وصورياً، لمفهوم الآلية Automatismes والصورة الحلمية. غير أن تجاهلهم لقيمه الفنية، وعدم التوقف عندها، لأنها لا تساوي شيئاً، لا ينفيان الطابع الفني حتى للأعمال التشكيلية الأكثر آلية، كرسوم اندريه ماسون، وبعض أعمال ميرو التخيلية، وأعمال أرنت ذات الصور الحلمية المقلقة...

إن السريالية التي اقتصرت اهتماماتها في البداية، أي قبل العام 1924، على المسائل الأدبية والفلسفية والفسانية، لم تكن ترى في التصوير ما يعبر عن أغراضها، ولم يكن هنالك فن سريالي. غير أن وقوف الحركة الجديدة في وجه الرفض الدادائي القاطع لتقاليد الفن الحديث، والعودة عن هذا الرفض، قادها إلى البحث عن وسائل تعبير جديدة في مجال الفن التشكيلي: الرسم والتصوير والنحت، حتى ككونت، ما بين عامي 1924 و1940، حركة فنية على صلة مباشرة باهتمامات السريالية، إذ بنت مبادئها العامة وجعلت من نفسها التجسيد المادي لها. تشكلياً، ليس من السهل رسم الأطر العامة لهذه الحركة أو تقديم صورة عنها توازي، بوضوحها، الصورة التي تكونت لدينا عن التيارات الفنية الحديثة، كالانطباعية والتكعيبية أو الوحشية... فالسريالية بقيت، في المجال الفني، حركة تلفيقية، انتقائية، تباينت أساليب ممثليها ووسائلهم التقنية لدرجة أن مسافة كبيرة باتت تفصل بين أعمال البعض من ممثليها كأعمال ميرو ذات الملامح التجريدية، وأعمال ماغريت أو سلفادور دالي، التي احتفظت بفضاء تشكيلي إيهامي. ولكن رغم هذا التباين، اسلوبياً وتقنياً، تجمع بين الفنانين السرياليين قواسم مشتركة تمثلت في أهدافهم العامة، وفي اختيار مفرداتهم الصورية وطريقة جمعها المعبرة عن الطابع العام المميز لأعمالهم الفنية.

صحيح أن الحرب العالمية الثانية قد أسهمت في تفكيك حركة السرياليين وتشتتهم، إلا أن مثل هذه الحالة الذهنية الهادفة إلى تحرير الخيلة من روابط العقل والاصطلاح، قد وجدت قبل السريالية وبقيت قائمة مدة طويلة بعدها. وهي الحالة التي عبر عنها ويليم روين في بداية كتابه L'Art dada et surréaliste بقوله: «الدادائية ولدت، من دون أن تعمّد، عشية الحرب العالمية الأولى، والسريالية ماتت، من دون أن تدفن، غداة الحرب العالمية الثانية». والحق، أن مثل هذه

واختلفت، من هذه الزاوية، عن وسائل التعبير التخيلية الحديثة. فالفنان السريالي يلجأ، كما لاحظ ويليم روين، إلى الاستنباط، فيصور ما يشعر به من دون الاستعانة المباشرة لا بصور العالم المرئي ولا بالصور التي تقدمها له وسائل الثقافة السائدة، كالتاريخ أو الأسطورة أو الدين، مستخدماً الوسائل التقنية الملائمة للتعبير عن عوالمه الخاصة. بيد أن هذه الظاهرة لا تقتصر على السريالية وحدها، بل تشكل إحدى سمات الفن المعاصر البارزة، الفن الذي كان همه الأساسي الاستنباط، تشكلياً وتقنياً. لذلك، فالسريالية ترتبط، من حيث هي ظاهرة فنية تشكيلة، بحركة تطور الفكر المعاصر، ولا يمكننا النظر إليها إلا من ضمن الأطر العامة للفنون التشكيلية الحديثة.

والحقيقة أن معظم من اعتبرهم البيان «مهمدين» من فنانين القرن التاسع عشر، لم يكن لهم سوى تأثير هامشي على الحركة السريالية، بينما تبدو أعمق أثراً أعمال فنانين آخرين لم يشدد البيان على أهميتهم، أمثال: أوديلون رودون، أو لم يأت على ذكرهم إطلاقاً، أمثال: هنري روسو. فكان رودون، أحد أبرز ممثلي الرمزية، الأول تاريخياً الذي أكد أهمية اللاوعي مصدراً للعمل الفني. أما روسو، الذي كان موضع اهتمام بعض الأوساط السريالية، فيرتبط عمله، ذو الرؤى الخيالية الغريبة والصور الحلمية، بما يسمى «الواقعية السحرية» و«التصوير الشعبي». ويبدو أكثر التباساً، إزاء العلاقة بالسريالية، عمل بيكاسو رغم مكانته الكبيرة لدى برتون ومثلي هذه الحركة. صحيح أنه مارس نوعاً من الآلية وتضامن مع أهداف الحركة الاجتماعية، إلا أن عمله ينطلق من الواقع؛ لكنه الواقع الذي أعاد بناءه بتغريب الأشياء وتشويهها وإضفاء صفة اللامألوف عليها. ولعل محاولته هذه لتفكيك عناصر العالم الموضوعي، وإعادة توزيعها اصطلاحاً، والبحث عن جوهر الأشياء، هي التي اختصرت المسافة بينه وبين السريالية، وجعلت منه أحد الممهدين لها.

غير أن أقرب الفنانين لما كانت تبحث عنه الحركة السريالية هو، بلا شك، جيوجيودي شريكرو، الفنان الإيطالي الذي أسس، مع كارلو كارا، ما عرف باسم المدرسة الميتافيزيقية Scuola metafisica، وأنجز ما بين عامي 1910 و1917 أي: قبل ما لا يقل عن خمس سنوات من ظهور السريالية أعماله الرئيسة، ذات الطابع الخيالي اللاواعي، التي كان لها الأثر الأكبر في تطور الفن السريالي. وفي هذه الأعمال الأولى، المرتبطة بالتصوير الغيبي، السابق للسريالية والممهد لها، اتبع

المصادفة والآلية التي طالبت بها السريالية. ومثل هذا التناغم، أو الإيقاع اللاإرادي، تعكسه بعض الأعمال الأولى لأرنست وآرب، حيث حملت ملصقات هذا الأخير وأعماله التركيبية عناوين مثل: مربعات نظمت حسب قانون المصادفة. وهنا، يفترض أن للمصادفة مدلولها الخاص، إذ تلتقي مع حس التناغم، وتخضع لنوع من المراقبة، وإن تكن لا واعية. بيد أن آرب الذي لم يتوقف عن انتاج أعمال ذات بنية ثنائية الأبعاد، صيغت وفقاً لما تعلمه المصادفة، قد اتجه نحو النحت، وأنجز أعمالاً تبدو تجريدية في الظاهرة، إلا أنها ترتبط بالأشكال الأساسية للأشياء المرئية التي يحاول الفنان تفسيرها وإعادة بنائها تبعاً لإحساسه الداخلي وتخيله.

ومن قبل، كانت الحركة الرمزية قد عبرت، منذ نهاية القرن الثامن عشر، سواء في الأدب أو الفن، عن اتجاهات فكرية مماثلة. فالرمزية، التي سبقت الانطباعية وعاصرتها، وامتدت بعدها حتى أوائل القرن العشرين، تنطلق بدورها، من المخيلة والاحساسات اللاواعية، ولا تهتم بالأسلوب الذي جاء انتقائياً على غرار ما هو عليه في السريالية. ولكن، في حين اعتمدت السريالية، للتحرر من قيود العقلانية، على الاستنباط والكتابة الخطية الآلية كما يعللها اللاوعي والصور الحلمية، وقفت الرمزية، كما يقول هانس هوفستاتر، «موقفاً دفاعياً جدياً ضد الجمالية البرجوازية وأخلاقيها، ضد الادانة التاريخية لبعض الأشكال الفنية، ضد الفكر الوضعي المنطقي الذي كانت غايته النجاح والتقدم عقلانياً. فهي تثبت رفضها للمثاليات والصور الموجّهة للبرجوازية بواسطة مفهوم محدد، ملئ التفكير، يقوم على مسخ أو تشويه هذه المثاليات البرجوازية أو التراث المصور البرجوازي بوجه عام»، من دون أن تسعى إلى تغيير جذري في مفهوم الفن واللوحة.

وثمة اتجاهات فنية أخرى كانت قد ظهرت في العالم الغربي منذ القرون الوسطى، وتمثلت بالفن الغرائبي Fantastique، أو ما عرف باسم الفن التخيلي الذي كان يسمى، هنو أيضاً، إلى تحطيم الواقع باللجوء إلى الماضي والتخيل والرؤى الغريبة غير المألوفة. ولكن، لا يمكننا النظر إلى الأعمال التشكيلية الممثلة لهذه الاتجاهات الفنية إلا من ضمن المعطيات الاجتماعية الثقافية والاقتصادية والتقنية والاصلاحيات التشكيلية الخاصة بالعصر الذي تنتمي إليه. ولا شك في أن ما سمي بالفن التخيلي قد ارتبط بالحركات الفنية الأخرى المعاصرة له، وقدم لنا مشاهد غير مألوفة، لكنها مبنية على تقاليد الثقافة السائدة، حيث أخذت الصورة، المستمدة من الأدب أو التاريخ أو الدين، الصفة المعطاة لها مباشرة،

تحلياً، بعد ذلك عن هذه الطريقة المعبرة عن حنينها إلى هذه العوالم الغيبية، كما أن شيريكو نفسه قد ابتعد بدوره عن هذه الرؤى الخيالية، ورجع، بعد سنة 1930 إلى نوع من التصوير أقرب إلى المفاهيم التقليدية النهضوية.

4- السريالية ما بين الحربين :

منذ صدور البيان الأول 1924، تحددت المنطلقات الأساسية للحركة الفنية السريالية التي كان حاجتها استكشاف الحقائق اللاواعية والتعبير عنها تشكلياً. وخلافاً للتكعيبية التي كانت تختار عناصرها التصويرية من العالم الموضوعي، كي تعيد صياغتها وفقاً لهيكليّة جديدة ذات طبيعة هندسية تجريدية، كان فنانون السريالية يرفضون الانطلاق المباشر من الصورة المرئية أو من الإدراك الواعي للأشياء، ويعملون، انسجماً مع مبادئهم العامة، باتجاه الصورة الداخلية، فيستحضرونها ارتجالياً آلياً، أو يلجأون إلى تسجيلها، حسب تقنية التصوير الياهمي، استناداً إلى ما تقدمه لهم الصورة الحلمية. وكان من شأن هذا التباين في مصادر السريالية وطرق التعبير عنها تشكلياً أن قاد مثليها إلى نوع من الثنائية الأسلوبية التي بقيت قائمة طيلة تاريخها. فكان ميرو وماسون اللذان تأثرا بالتكعيبية قد احتفظا، في أعمالهما السريالية ببعض مظاهرها العامة، كالفضاء التشكيلي القليل العمق، المسطح أحياناً، وطريقة تقسيم الشاشة التصويرية إلى سطوح أو مساحات متقابلة. غير أن الجمع بين التلقائية الآلية والأشكال ذات الملامح التجريدية قاد ميرو وماسون إلى نوع من السريالية التجريدية التي تضمنت صورة جديدة، شاعرية، لا علاقة لها بالتكعيبية رغم تأثرها بها شكلاً. ولكن هذا الاتجاه ذا الطابع التجريدي لم تكن غايته التجريد كما لم تكن غاية اللوحة السريالية - في أعمال ميرو وماسون وأرنست وأرب - الوصول إلى الفن اللاصوري (التجريدي)، إذ احتفظت، حتى في الحالات الأكثر تجريداً، بالموضوع، أو ببعض ملامحه، كما احتفظت بالتقابل اللاعقلاني للصور كما ترد سواء عن طريق التداعي الحر أو عن طريق الأحلام.

والقطب الآخر لهذه الثنائية الأسلوبية يتمثل، أساساً، في أعمال ماغريت وتانغي ودالي الذين عمدوا إلى تثبيت الصورة الحلمية باللجوء إلى التصوير الياهمي ذي الطابع الأكاديمي، أي التصوير الثلاثي الأبعاد، المعبر عن المدى الفضائي كما عرف في الفن الغربي منذ عصر النهضة. وثمة اتجاه ثالث يجمع بين هذين الأسلوبين تمثله أعمال أرنست الذي تحوّل عن

شيريكو مبادئ التصوير الياهمي كما عرفته النهضة الإيطالية التي أخذ عنها مسرحها الفضائي وبعض عناصرها الصورية لينقلها إلى السرياليين. وكان لهذا المسرح الحلمي، القائم على التقابل اللغزي للأشياء، بما فيها من أضواء وظلال هلوسية، أهمية خاصة في نظر بعض السرياليين من الذين مارسوا التصوير الياهمي، أمثال: ماغريت، ودالي، وتانغي، ودلفو.

وبفضل هذا التقابل اللاعقلاني بين عناصر التمثيل، ينتقل شيريكو من نموذج العالم الخارجي المرئي، إلى النموذج المنبثق عن العالم الداخلي، حيث يعد الفنان تقويم الأشياء المألوفة وتوزيعها على ضوء علاقاتها الضمنية والغيبية، بعد أن يعزها عن محيطها الطبيعي، كما تعودنا أن نراها، ويضعها داخل أطر جديدة أكثر تخيلاً وشاعرية. فالأشياء التي تصورها أعمال شيريكو تبدو طبيعية، مألوفة، في الظاهر، وتختلف، أحياناً، عما تمثله اللوحة السريالية. ولكن رغم ظواهرها الطبيعية، فهي لم تصوّر لذاتها، بل جمعت بحيث يوحي تقابلها بعالم خيالي يخيم عليه طابع العزلة والفراغ، فيثير الخوف والقلق؛ عالم غريب لا حياة فيه، أشبه بعوالم المدن القديمة المهدامة. وقد يزيد في حجم هذا المناخ الحلمي الرهيب التركيز على التصوير الياهمي والنظور الهابط Perspective plongeante، بحيث تبدو الأشياء على مقربة مدهشة من الناظر. وهو ما يلاحظ بوضوح في لوحته نشيد الحب، حيث يجمع الفنان بين رأس تمثال يوناني، وكف جراح، وطابة، وقاطرة... وضعت كلها وسط ابنية ذات قناطر توحى بالفراغ، وتعبّر عن تداعيات قد تكون على علاقة بحياة الفنان وهواجسه الغيبية. وثمة عناصر أخرى قطارات، أبراج، خراشف، غماثيل قديمة، مدافع، بيض، لوحات تشريحية، جدران، أعمدة... تتكرر دائماً في أعمال شيريكو، فيمثل بعضها سجلاً حياتياً، كما يعبر بعضها الآخر كالبرج والخروشوف عن قيم رمزية جنسية، جعلت منها السريالية، بعد ذلك، موضوعاً أساسياً في برنامجها من أجل التحرر الكلي.

ومع أنه تبنى بعض عناصر التمثيل المستمدة من تقاليد الفن اليوناني والنهضة الإيطالية واعتمد وسائل التجسيم الياهمية، كالأبعاد المنظورية وتقابل الأضواء والظلال، إلا أنه لجأ إلى تخوير هذه الوسائل وقلب مفاهيمها التقليدية بحيث لم تعد الغاية منها محاكاة الطبيعة وتمثيلها بدقة، بل التعبير عن عوالم الفنان الخاصة. وقد نجد مثل هذا المناخ التخيلي الشاعري، المنبثق عن اللاوعي، في الأعمال التي انتجها الإيطاليان، كارلو كارا وجيورجيو مورندي، ما بين عامي 1915 و1920. لكنهما

يتناقض معها، إلى الشعر. وكي يتخطى التكامل التشكيلي لدى التكعيبية، اختار ماسون أسلوب العفوية والتعبير الآلي والموضوعات ذات الطابع الشمولي الكوني، (الجهات الأربع، الشهب، النجوم)... وبفضل هذه الآلية يأخذ الخط لديه طابعاً خاصاً، أكثر عنفاً وحركة من غنائية ميرو الهادئة. وفي سنة 1926، حاول ماسون أن يدخل إلى التصوير الزيتي ما توصل إليه في مجال الرسم من حركة سريعة تمثلت بالخطوط المتوجة أو المتكسرة. وهذه المحاولة قادت إلى مزج الألوان بالرمل، لأن مادة الألوان الزيتية لا تسمح بهذه الآلية الخطية السريعة وتتابعها وما تحمله من شحنات نفسانية. غير أن هذه التقنية لم تكن جديدة، فالتكعيبون لجأوا أيضاً إلى مزج اللون بالرمل، لكن بهدف الحصول على مادية الأشياء، بينما توصل ماسون، باستخدامه التقنية نفسها إلى نتائج مختلفة في مجال التعبير الآلي بواسطة التصوير الزيتي. فكان اندريه ماسون يضع بقعاً من الصمغ على قماشته، ثم يغطيها بعد ذلك، بطبقة من الرمل الذي لا يبقى منه عندما يرفع اللوحة، سوى ما علق بها. وهنا يضيف إلى ما تكوّن على لوحته من أشكال حددتها المصادفة، بقعاً لونية ورسوماً بالقلم أو القلم تثبت عفوية الخطوط وتتابعها. وحفاظاً على هذه العفوية الآلية لجأ ماسون أحياناً إلى رسم خطوطه بواسطة أنبوب اللون مباشرة من دون استعانة بالريشة، كما يلاحظ في لوحته تصوير، التي يعبر عنوانها عن موقفه الساخر من المصطلحات الفنية والتحديدات المتداولة حتى ذلك الوقت في مجال التصوير.

هذا التحرر من الاصطلاحات الفنية يقابله تحرر مماثل على صعيد الصورة المتولدة عن هذه الطريقة الجديدة الممهدة للأسلوب الذي اتبعه بعد ذلك الأميركي جاكسون بولوك Pollock. وبسبب هذا الغموض الذي يحيط بما تمثله، تبدو أعمال ماسون لا صورة، أقرب إلى التجريد. بيد أن ذلك لم يكن إلّا في الظاهر، إذ إن ماسون لم يسع أبداً إلى التجريد الكلي، وما برحت أعماله الفنية تصور، داخل هذه الخطوط وهذه المساحات اللونية، أشكالاً موضوعية. ولكن بانتقاله إلى أميركا عام 1942، تبدل أسلوب ماسون تبدلاً مهماً، واكتسب رؤية جديدة، بعد أن توصل إلى لغة تشكيلية أكثر وضوحاً في مجموعة من الأعمال تمثل قمة التصوير السريالي في المهجر. وهنا توجه الفنان نحو التبسيط والاختزال، بعد أن تحرر من الجوانب الأدبية والمبالغات، وتحل في الوقت نفسه عن التجسيم النحتي، التواءات البارزة بسبب استخدام الرمل. أعماله الأخيرة ترتبط بمفهوم خيالي للطبيعة، بعيداً عن المناخ المثقل لتناجه من نهاية الثلاثينات. ففي لوحته تأمل حول

التصوير الياهمي وتوجه نحو فن أكثر تجريداً، يخضع لنوع من الآلية شبه الواعية. وهكذا تكون السريالية قد مارست تقنيات وأنماطاً فنية تبقى، في جزء كبير منها، ضمن الأطر العامة للفن التشكيلي الغربي. غير أن ما يميز اللوحة السريالية لم يكن طريقة خاصة في التصوير بقدر ما كان طريقة خاصة في اختيار عناصر الموضوع وتوزيعها داخل المشهد المصور، بحيث أن تقابلها اللاعقلاني يوحى بعالم غريب لم نألفه عادة في الأعمال الفنية المعاصرة غير السريالية. ولعل ما يجمع أيضاً بين مختلف الأعمال التصويرية السريالية ليس فقط تقديم الموضوع على الاهتمامات التقنية والتشكيلية (بخاصة في الأعمال التصويرية الياهمية)، بل اختيار المواضيع المتخيلة، الشاعرية، المجازية، انسجاماً مع مفهوم «التصوير الشاعري»، أو «التصوير - الشعر».

كان خوان ميرو قد بدأ نشاطه الفني مصوراً ذا طبيعة ساذجة، وتناول مظاهر الطبيعة في الريف الإسباني الذي أضاف على جزئياته طابعاً خيالياً، لكنه انتقل بعد ذلك من عملية تسجيل الواقع إلى تأويله، ووضع فهرساً لا يخلو من الاشارات انطلاقاً من هذا الواقع. ومع صدور البيان الأول 1924، التحق ميرو بالحركة السريالية، وتخلص، بفضل تحرير اللاعقلاني، من آثار الاصطلاحات التشكيلية للتصوير التمثيلي، وتخطى، في الوقت نفسه، البنى التشكيلية التكعيبية ليصل إلى الشعر، حسب تعبير وليام روبين، حيث تأكد اتجاهه الجديد، الأكثر زخرفة وتحرراً، في مجموعة من أعماله التي تعود إلى المرحلة الأولى من تاريخ السريالية 1924-1929. وفي هذه الأعمال الأرض المحروقة، منظر من كاتالان، كرفال ارلكان...، يتخلل الفنان عن الأشكال البنائية ذات الخطوط المستقيمة، ليستعوض عنها بخطوط أكثر تحرراً وتموجاً، ويجول فضاء اللوحة، بعد ذلك، إلى مساحة مسطحة حشرت فوقها العناصر الخطية والرموز الهندسية التجريدية في تناغمات متواصلة. وخلال إقامته في باريس، 1925-1926، أصبح أسلوبه الجديد أكثر عفوية وتجريداً، لاعتماده بشكل متزايد على الآلية والمصادفة؛ وراحت تأخذ البقع اللونية الصافية، التي تجمع بينها أحياناً خطوط متموجة، وتصبح منطلقاً للعديد من لوحاته الآلية أهمية كبرى. وبدواً العمل السريع، الآلي، قاده بعد ذلك، 1928-1929، إلى الالتصاق الذي جاء ليعبر عن ميوله الفنية الأكثر تجريداً.

طريقة أخرى في التعبير تظهر مع اندريه ماسون الذي تخلص بسرعة من آثار التكعيبية التحليلية وانتقل إلى ما

على سطح جسم خشن الملمس ذي تعاريق، من الخشب أو الحجر أو المعدن وما شابه، حيث تظهر عليها رسوم تشبه التعاريق التي حددتها طبيعة المادة المستعملة. وهذه الرسوم التي هي بمثابة الأثر الذي تقدمه المادة، تقوم بدور المسوغ الخارجي، لأنها تسهم في تحريك خيلة الفنان الذي يتدخل بدوره لتعديل هذا الأثر، فيضيف إليه أو يحور فيه بشكل يتفق مع معطياته الأولية. وهذه الطريقة، القائمة على آلية الإيحاء انجز أرنت ماث الأعمال الحكاكية التي نشر منها عام 1926؛ 34 عملاً في كتاب بعنوان: تاريخ طبيعي، يشكل فضل تنوع رسومه وطبيعتها العفوية وما توحى به من عالم خيالي واحدة من أجمل مجموعات الرسم الحديث وأهمها.

وثمة طريقة أخرى مشابهة في نتائجها هي الاستشفاف Décalcomanie، الذي يتلخص بوضع قماشة مبللة بالألوان وضغطها على سطح اللوحة ثم نزعها عنها بعد أن تكون قد تركت أثراً يحاول الفنان، وبالطريقة نفسها، أن يعدّل أو يحوّر فيه. وهذه التجارب قادته إلى التقطير Dripping أي صب اللون السائل قطرة قطرة على اللوحة، وباتجاهات مختلفة، كما في لوحاته: الكوكب المجنون، شارب الكوكيتيل، رجل مذعور بطيران ذبابة غير اقليدية. وهذه التقنية التي اختبرها أرنت كان لها دور مهم في تطور الفن المعاصر، بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أصبحت الوسيلة الأساسية التي لجأ إليها ممثلو الفن التحركي، وبخاصة جاكسون بولوك.

5 - عودة إلى الايهامية:

لا شك في أن ماكس أرنت قدم للسريالية - مع اندريه ماسون الذي شارك باستنباط الآلية، وقام باختبارات مماثلة - دفعةً جديداً وأسهم في تحديد مسارها العام. غير أن فنانين آخرين أتوا بعد ذلك، وأضافوا إلى الحركة معالم جديدة تنوعت بتنوع ميولهم وأساليبهم الفنية، أمثال: ايف تانغي - وهو فنان أميركي من أصل فرنسي - والبلجيكي رينيه ماغريت، والاسباني سلفادور دالي الذي «تسلل إلى الحركة السريالية عام 1929»، حسب تعبير برون. ولقد اختار هؤلاء، على غرار شيريكو، وسائل تعبيرية كان همها الأول بعث الصورة الخلمية في إطار الايهامية البصرية المناقضة للتأثير ذي الطابع التجريدي الذي تمثله أعمال ميرو وماسون وبعض أعمال أرنت.

وفي هذا الاتجاه، يمثل ايف تانغي ظاهرة خاصة في الحركة السريالية، شكلاً ومضموناً. فاخياره الأسلوب الايهامي

ورقة سندية، يتقل الناظر بسهولة، بفضل الفواصل الواضحة بين المساحات، من قطاع إلى آخر، ليكتشف أشكالاً أشبه بالعيون، ورؤوس الحيوانات، والحشرات. وكأنها رموز للحلق والتكاثر.

والانتقال من الدادائية إلى السريالية يجسده بوضوح تام العمل الفني لماكس أرنت الذي كان قد انتسب إلى حركة الداداء، واسهم مع بارغلد، في تأسيس جماعة دادائية في كولونيا بألمانيا. ومع تحوله إلى السريالية نقل إليها الوسائل والتقنيات الجديدة التي استخدمها في عمله التصويري تبعاً للآلية التي طالب بها برون. وهو إذ يسعى إلى مجاورة العناصر الأكثر تبايناً، ولأقصى درجة المهلوسة، فلأنه يعتبر عملية التمثيل فعلاً سلبياً أو رد فعل متحفظ، كما يعتبر العمل الفني نتيجة للجمع بين حقيقة خارجية وبواعث منبثقة عن اللاوعي في مواجهتها لهذه الحقيقة. وهذه الطريقة كما يقول أرنت نفسه: «يتقل الفنان السريالي دائماً، حراً، جريئاً ومسؤولاً، في القطاع الحدودي غير الثابت الذي يفصل بين العالم الداخلي والعالم الخارجي. فيسجل ما يدركه فيهما، ويعيش ويتدخل حيثما تدفعه غرائزه الثورية».

ولعل أبرز الوسائل التقنية التي اعتمدها أرنت هي الاصاق الذي لم تكن الغاية منه التوصل إلى صنع عمل فني انطلاقاً من أشياء لا قيمة لها. فهذه الأشياء التي تتكون منها اللوحة هي بمثابة مسوّغ خارجي كان الفنان بحاجة إليه كي يثير لديه ردود فعل قادرة على تحويل ملامح العالم المرئي. وهو إذ يلجأ إلى تركيب أشياء متباينة إنما يحاول أن يضيف عليها، من خلال تجاورها وبالمصادفة المنهجة، دلالة ساخرة عبثية. فقصاصات الورق، ذات المصادر المتنوعة المجترأة من الصحف القديمة، وكتب العلوم الطبيعية المصورة، والروايات الشعبية، تأخذ دلالات جديدة لا علاقة لها بدلالاتها السابقة التي فقدتها بعد أن اقتطعت وفصلت عن محيطها الأساسي وادخلت من ثم في علاقات جديدة. وإن لم تكن هذه الدلالة واضحة دائماً، إلا أنها توقظ من خلال التواردات التي تولدها ردود فعل اللاوعي، وتبعث على التخيل. وهو ما عبر عنه الفنان عندما قال: «إن تقنية الاصاق هي الاستثمار المنهجي للعلاقة المولودة من المصادفة، أو التي يثيرها اصطناعياً تجاور واقعين أو أكثر من واقعين غريبين عن بعضهما البعض في وجودهما».

وقد لجأ أرنت إلى اختبار تقنيات أخرى، مستفيداً مما تقدمه له المصادفة وطبيعة المواد نفسها، فتوصل إلى استنباط ما سمي بالحكاكة Frottage، وهي تقنية تقوم على الحك بواسط الرصاص أو الفحم أو الألوان، على ورقة موضوعة

ليس له ابدأ، كما يقول، وظيفة الصورة نفسها، أو اسمها، كما ان العلاقة «بين الشيء وصورته محدودة جداً». أي أن هذا التحول في الدلالة هو نتيجة تمثيل الشيء على مساحة مسطحة محدودة».

ثم يوضح ماغريت هذا اللغز في لوحته التي لا تمثل سوى صورة غليون كتب تحته: «هذا ليس غليوناً، لأننا لا نرى الغليون نفسه، بل صورته. ذلك يعني أن التصوير الذي يمثل عناصر من الواقع ليس «أدباً» أو رواية بل شكلاً من أشكال «الشعر في التصوير» كما يفهمه ماغريت: أي ادراك الصورة المستلزمة وتحولها إلى فكرة «قابلة لأن تصبح مرئية فقط بالتصوير» من دون أن تنفصل عن الصورة الحقيقية. وهنا يتحول فن التصوير إلى «فن وصف الفكرة المهيأة لأن تصبح مرئية وتشير بالتالي إلى سر التجربة» كما يقول روبين.

وبدوره، يجسد سلفادور دالي ظاهرة جديدة في السريالية. بيد أن هذه الظاهرة لا تمثل سوى في المرحلة الأولى من نتاجه الفني، أي المرحلة التي تمتد حتى أواسط الثلاثينات. فقد رجع، بعد ذلك إلى أسلوب قريب من الكلاسيكية، ولم يعد بعد سنة 1936 يهم السريالية كما يصرح برتون، لأن سلوكه ذا الطابع المسرحي، الذي طالما تميّز به قد أدى به لأن يسخر نفسه لخدمة الرجعية في اسبانيا وإلى استئثار صريح لنوع من التدين العاطفي. بيد أن هذا التحول سواء في إنتاج الفنان أو في سلوكه لا ينفي القيمة الفنية لأعماله الأولى التي اغتت السريالية بمجموعة جديدة من ظواهر التحليل النفسي. فقد أعطى المصادفة معنى جديداً باستخدامه بعض حالات النشوء والأحلام المحمومة والتمثيلات الخادعة، ومجاورة العناصر المتنافرة غير المألوفة. وهنا لجأ دالي إلى ما أسماه «النشاط الهذيان - النقدي» Activité paranoïaque-critique الذي اعتبره منهجاً تلقائياً للمعرفة اللاعقلانية القائمة على التوضيح ومنهجية الظواهر. والهذيان حالة اضطراب عقلي تتجلى في اتهامات وهلوسة مزمنة، كهذيان العظمة والاضطهاد أو الخشاء. لكن دالي الذي يعتبر نفسه «موهوباً لأقصى درجة بالقوة الهذيانية» ويمكنه، إذن، ان يدخل مثل هذه الحالات الهذيانية، ليس هذياناً. ويوضح ذلك بقوله: «الفرق بيني وبين رجل مجنون هو أنني لست مجنوناً». وهو إذ يلجأ إلى الهذيانية فذلك لاعتقاده «ببديهة الذهن ونفاذه الخارق» في مثل هذه الحالات، ومقدرة البصر على أن يرى في الشيء شيئاً آخر. ففي إحدى لوحاته يحول رأس امرأة إلى ابريق، وبقرة، ورأس أسد، وصدر امرأة، وذراع رجل. أي في حين كانت صورة شيريكو وماكس ارنست وماغريت قد تركزت على

الفضائي وضعه خارج تقاليد عصره وجعل منه ظاهرة فريدة في الفن الحديث. فهو يدرك إدراكاً عميقاً مخاطر هذا الأسلوب - المخاطر التي استطاع أن يتجنبها بفضل مقدرته الفائقة على تجسيم الأشياء في مساحات ناعمة، مبلورة، معدنية المظهر، لا أثر فيها لاستعمال الفرشاة - ويعرف كيف يفيد منه في تصويره لعالم غريب يقع على الحدود الفاصلة بين الوعي واللاوعي. وقد حافظ تانغي على هذا الأسلوب حتى وفاته 1956، كما حافظ على الملامح الأساسية لصوريته وترباطها حتى عندما تنوعت أشكال هذه الصورة وازدادت كثافة عناصرها التي باتت، في النهاية، تغطي في وودة الرياح، وتكاثر القناطر، وخوف، مساحة اللوحة كلها.

ولكن رغم استخدامه المدى الفضائي والوسائل الايهامية كالمنظور، والافق، والسطوح المتتالية باتجاه العمق... فهو يصور عالماً لا واقعياً، بل لا صورياً، بني بعناصر لا صورية. والحقيقة أن هذا العالم الخيالي الذي لا يتفق سوى في الظاهر مع الواقع أو مع بعض عناصره كالسقاء والماء والصخور، يتعارض مع أي مقابلة عقلانية مع هذا الواقع. فهو أشبه بعالم جيولوجي في طور التكون والانتقال من المادة الهيبولية عديمة الشكل إلى الشكل المتبلور حيث يضاعف من هذا الانطباع ما توحى به من صمت وسكون وفراغ المسافات السلانهائية والأشكال الغريبة.

اما رينيه ماغريت، ابرز السرياليين البلجيكيين، فقد اتبع ايضاً أسلوباً يجمع بين مختلف وسائل الايهام البصري، منطلقاً من الوصفية والبنية الفضائية لدى شيريكو. وباستخدامه لكل هذه الوسائل التقنية، توصل ماغريت إلى خلق مناخ سريالي من دون اللجوء إلى غرابة صور ارنست، وأشكال تانغي العضوية، وهذيانية سلفادور دالي، مكتفياً بتقابل المساحات المصورة والفراغات، وتباين عناصرها، وشفافية ألوانها، وطابعها التجريدي العام. وبفضل هذه الوسائل التقنية، التي حذف منها كل ما من شأنه أن يخفف من صفاء المشهد الممثل الشاعر، والتي لم يصف إليها استنباطات جديدة، يربط ماغريت أعماله بمفهوم التصوير - الشعر من خلال محاكاته للواقع الذي يعيد بناءه، ويصل إلى عمق الفكر عن طريق التشابه الأكثر كشافاً، الأكثر حقيقة... لكن التشابه الذي يريد بلوغه هو «بالضبط تشابه ما هو مرئي، وما هو مادة فكر، لأنه لا يكتفي بأن يصور ما يرى، فهو يصور ما يفكر به»، كما يقول كوليس (في مقالة له عن ماغريت نشرت في Opus International، العدد 20/19، 1970). وما يفكر به هو أن تحويل الأشياء إلى صور يفقدها دلالتها الأساسية، لأن «الشيء

قبل ذلك دخل الحركة السريالية في الثلاثينات وبداية الأربعينات، عدد آخر من الفنانين الشباب. بيد أن الاسهام الكبير والآخر في تطور فن السريالية وصورتها يكاد يقتصر على الفنان التشيلي متى Matta وكانت على شيء من الأهمية أيضاً أعمال الكوبي وفريدو لام، والأميركي ارشيل غوركي، الذي لم يرتبط بالحركة السريالية إلا بنهاية هذه المرحلة.

اتبع سبستانو انطونيو متى أيضاً تقنية إيهامية بنيت وفقاً للمنظور الفضائي Perspective aérienne القائم على تباين العمق اللوني وتدرجه. وهو إذ يتخلل أيضاً، بعد سنة 1943 عن خط الأفق الذي يقسم اللوحة إلى قسمين ويتخطى المساحات المسطحة لدى شريكو، إنما يحول مساحة اللوحة كلها إلى فضاء تصويري واحد، لا متناه، قليل الإضاءة، في دوار الحب أو أكثر إضاءة أحياناً، في اونكس الكترا. وكى يتوصل إلى هذا الفضاء الكوبي يستخدم الفنان السوائل اللونية التي يغطي بها مساحة اللوحة كلها، ثم ينزع بعد ذلك قسماً منها بواسطة قطعة قماش يمر بها فوقها بحيث انها تمتص جزءاً من هذه الطبقة اللونية وتترك آثارها عليها وتكون من ثم قطاعات متفاوتة العمق نتيجة لتباين كثافة اللون في أماكن عديدة من اللوحة.

في هذا المناخ الغريب، حيث يستعاض الفنان عن التوازن الذي يقدمه خط الأفق بتوازن التأليف وتوزيع النقاط المركزية (بدلاً من النقطة المركزية الواحدة) في أنحاء عديدة من اللوحة، تبقى عين الناظر مشدودة إلى هذا الفضاء الكوبي اللامحدود وعناصره الخطية أو الشكلية المضادة. وهذه العناصر الصورية التي يصعب قراءتها، عبارة عن رموز أشبه بالسوائل أو الجذور أو الأعضاء التناسلية، أو السنة النار وتختلف كلياً عن الصورية التي ترتبط بالملامح الواقعية للأشياء المرئية في الأحلام لدى ماغريت ودالي وشريكو. . ومتى يستنبط أشكالاً جديدة رمزية «تتخطى»، كما يقول روبين، النشاط الحلمي، وتبقى على صلة بمصادرها الأكثر تحفياً في الحياة النفسانية.

لكن صورية متى المعبرة عن احساسات داخلية، اكتسبت، بعد سنة 1944، ملامح أكثر وضوحاً وتمثلت في كائنات غريبة (نصف حشرة، نصف آلة)، صيغت في أشكال آلية، تشبه في تحركاتها الإشارات الضوئية، كأنما أراد الفنان أن يشير بواسطتها إلى الإنسان الذي بات أشبه بالآلة في هذا العالم الممكن اللاإنساني. وهو إذ يتوصل بعد ذلك إلى وعي اجتماعي - نفسي أكثر وضوحاً، يقدم متى، ابتداء من سنة 1946، صورة هجائية ساخرة عن الإنسان في أشكال أقل تعقيداً مما في السابق، إذ بات هم الرئيسي تحرير الإنسان من

الظواهر الشائعة في مجال علم النفس، يعالج دالي حالات مرضية أكثر شذوذاً، كوساوس الخصاء، والتفسخ، والعجز الجنسي. . . وقد استخدم دالي التشويه ومظاهر الانحطاط انعكاساً للاضطرابات المرضية التي تعكس بدورها الحالة الثقافية والاجتماعية في فترة ما بين الحربين، محاولاً من خلال ذلك، أن ينقل نتائج التحليل النفسي لدى فرويد إلى مجمل الوضع الاجتماعي والثقافي والسياسي لعصره.

وقد اتبع دالي تقنية إيهامية واقعية، دقيقة التفاصيل: «تقنية رجعية»، حسب تعبيره. وكى يصور التفاصيل الدقيقة يستعين دالي بالمجهر، ويصل بفضل ذلك إلى واقعية تبدو، كما يقول «وكأنها صور فوتوغرافية لأحلام صورت باليد». لذلك لا يستغرب أن تكون أعماله الأكثر نجاحاً هي تلك اللوحات الصغيرة الحجم الأقرب إلى المنمنمات: اللذات الملهممة، ملاءمات الرغبة، شبح الإغراء الجنسي، الساعات الرخوة، الزرافات الملتهبة. وبفضل هذه الأعمال الأولى يجدد دالي عالمه الخاص وميتولوجيته الخاصة.

6 - السريالية بعد الحرب:

كان من النتائج المباشرة لاندلاع الحرب العالمية الثانية أن هاجر العديد من السرياليين والفنانين الذين يمثلون مختلف التيارات الأخرى إلى أميركا، حيث أصبحت نيويورك مقراً جديداً للنشاطات الفنية الطليعية. بيد أن ما قدمته السريالية في هذه المرحلة لم يتخط، إلا في حالات نادرة، ما توصلت إليه قبل الأربعينات. فلم يطرأ أي جديد مهم على تطور صورية السرياليين وأساليبهم الفنية التي لم تتبدل فيها كثيراً العناصر الجديدة المحدودة التي أدخلت إليها. غير أن اندريه ماسون قد يشكل، نظراً للتطور المهم في أسلوبه بعد سنة 1942، حالة استثنائية بين هؤلاء الرواد الذين ذهبوا إلى أميركا. وبنهاية الحرب، رجع معظم السرياليين إلى أوروبا وأقاموا معرضهم الكبير سنة 1947 في باريس، حيث لم تجد السريالية مكاناً لها وسط التيارات الجديدة. فرغم عنوان هذا المعرض، السريالية عام 1947، كان معظم اللوحات القيمة التي يتضمنها قد أنجز عام 1945. ولكن، رغم الشعور بأن هذه الحركة الفنية قد انتهت، بقيت السريالية، بشكل أو بآخر حالة ذهنية. وقد يكون فيكتور براونر الفنان السريالي الوحيد الذي تبين أنه أكثر أهمية بعد سنة 1947 مما كان قبل الحرب، وذلك للتطور المهم في لغته التشكيلية التي باتت بعد هذا التاريخ أكثر عمقاً في مضمونها وفي صياغتها.

- N.R.F. paris 1964, *manifestes*, nouv. éd. N.R.F. 1963; *Sur-réalisme et la peinture*, Gallimard, paris 1928 (nouv. éd. Paris, 1979).
- Brion, M., *Art fantastique*, Albin Michel, Paris, 1961.
- *Cahiers d'Art*, no 5-6 Paris, 1935. Numéro spécial consacré au *surréalisme*.
- *Cahiers dada-surréalisme*, no 1-2 Faisant suite à *Revue de L'Association pour l'étude du mouvement dada*, no 1, Paris, 1965.
- Cardinal, R., *Surrealism Permanent Revolution*, London, 1970.
- *Cinquante ans de surréalisme*, catal. expos. musée des arts décoratifs, Paris, 1972.
- Descharnes, R., *The World of Salvador Dali*, Harper & Row, New York, 1962.
- Durozoi, G. *Le Surréalisme: Théories, thèmes, techniques*, Paris, 1972.
- Hofstatter, H., *Peinture gravure et dessins contemporains*, Albin Michel, Paris, 1972, éd. originale en allemand, 1969.
- Jean, M., *Histoire de la peinture surréaliste*, éd. du Scuil, Paris, 1959.
- Laski, P.M., *Magritte*, London, 1961.
- Ernst, Max: *Ecrits et œuvre gravé*, Stuttgart, 1980.
- Picon, G., *Journal du Surréalisme*, 1919-1939, Skira, Genève, 1976.
- Pierre, J. *Le Surréalisme, Rencontre*, éd. lausanne, nouv. éd. Paris, 1978.
- Read, H. *A Concise History of Modern Painting*, new ed. Thames & Hudson, London, 1974.
- Rosenberg, H. *Archile Gorky: The Man, the Time, the Idea*, Horizon Press, New York, 1962.
- Rubin, W. S., *L'Art dada et surréaliste*, éd. Ségheers, s. d. trad. de L'américain, Paris.
- *Opus International*, Numéro spécial consacré au *surréalisme international*, No. 19-20, Paris, 1970.

عمود أمهر

السفسطائية

Sophism
Sophisme
Sophisma

1- من الأسطورة إلى الفكرة:

لن التساؤل عن أصل الفلسفة وبدايتها يتطلب منا قبل كل شيء تعيين الحيز الذي تعمل الفلسفة داخله. ويعني ذلك أن نقوم بتسطير حدوده وضبط موضوعه وتمييز شكله عن أشكال

أي طغيان، مؤمناً بأن الثورة الشاعرية موازية للثورة الاقتصادية، لأنها تكشف «للإنسان واقعية تشحذ وعيه وتبشر بالإنسان الجديد والعالم الجديد» وتدفعه لأن يعي ذاته والعالم، في «مجتمع رأسمالي يقاد فيه الإنسان بالتقاليدية والعجز» حسب تعبير هاغلونند (في مقالة له عن متى، في: *Opus Interna-tional*, 19/20, 1970). ففي أعماله الأخيرة يصور متى الإنسان من حيث هو واقع اجتماعي - نفسياني ويقدم عنه صورة نفسانية، في ظل حرب مدمرة ومخاوف تهدده؛ وهو يقف، بخاصة في لوحاته: *فيتنام* و *الأباما* و *ساتنودو* منغفو... ضد الولايات المتحدة التي قتلت تشي غيفارا وسياستها الاستعمارية، كما يقف ضد فرنسا في حرب الجزائر، وضد الصهيونية في فلسطين.

وفي هذه المرحلة الأخيرة من تاريخ السريالية، 1942-1947، كان ارشيل غوركي آخر كبار الفنانين الذين انتسبوا إلى هذه الحركة، 1945. لكن عدداً من مؤرخي الفن الحديث يري فيه، مع ذلك واحداً من رواد الفن الأميركي المعاصر وبطلاً نموذجياً للتعبيرية التجريدية، حسب تعبير روزنبرغ. والحقيقة أن فن غوركي، الذي برز في مرحلة انتقالية شهدت نهاية السريالية من جهة وبداية الفن الأميركي الحديث من جهة ثانية، قد نشأ في وسط سريالي، وضمن اطار السريالية، لكنه اكتسب صفات شخصية خاصة جعلته على صلة بالحركة الفنية الجديدة التي انطلقت في بداياتها، من معطيات سريالية. ففي مجموعة من اللوحات التي بدأها ما بين عامي 1940 و1942، بسجل غوركي عناصر صورية ذاتية، مستوحاة من المخيلة وذكرى الطفولة، صيغت بأسلوب فني يجعله على صلة بالسريالية وعوالمها الخاصة بقدر ما يبعده عن تكعيبة بيكاسو وطريقته في التأليف، لكنه يتجه بعد ذلك، في أعمال أخرى، نحو الطبيعة لا لينقلها، بل ليجعل منها حوافز منشطة للمخيلة بحيث تمكنه من إعادة صياغتها، وفقاً لما تمليه هذه المخيلة، وتحويلها إلى شاشة تشكيلية ينقل إليها مأساته النفسية وما لديه من تواردات مختلفة لتجربته الذاتية. وإذ هو يلتقي مع كاندانسكي، وماسو ومتي، إلا أنه يصل، بالنهاية، إلى أشكال هجينة، غنية بتفاصيلها المعقدة والمبهمة، وهي أشكال ذات ملامح انسانية وحيوانية ونباتية تؤلف صورية خاصة.

مصادر ومراجع

- Behar, H. & Hugnet, G. *Fantastice Art, Dada and Surrealism*, New York, 1946.
- Breton, A., *Premier manifeste du surréalisme*, nouv. éd.

هل يعني ذلك أن أفلاطون هو الذي ابتكر الفلسفة؟ حاول فرنسوا شاتلي Fr. Chatelet الدفاع عن هذه الفكرة قائلاً: «إن نعت فلسفة أفلاطون بالمثالية أو بواقعية الجواهر يعني حصرها في مذهب أو عقيدة وإنكار المعنى العميق لإنتاجه، لأن الطريقة الجدلية والتصور السياسي ونظرية المثل، أو تلك الاكتشافات الثقافية الهامة، تبعث إلى ابتكار أعمق نعتي ابتكار الفلسفة» (Chatelet, Platon, Gallimard, P.22).

جليّ إذن أن الفيزيائيين والحكماء والسفسطائيين لا يمثلون الفلسفة في نظر أفلاطون (السفسطائي، 242) لأن الفلسفة تبحث في الحقيقة، والحقيقة تقطن في حقل الجواهر والماهيات. على أن ذلك لا يعني أن القطيعة مع «الفيزيقا» و«السفسطائية» هي التي أنتجت الفكر الفلسفي المنظم. إذ أن المتعمق في أصل الفكر الفلسفي يلاحظ أن هناك ثورتين أساسيتين قد مهدتا الطريق لتكوين النسق الفلسفي بمفهومه الأفلاطوني والارسطي:

- 1- ثورة الفيزيائيين الأوائل، أو تحويل الفكر من الخيال الأسطوري إلى النظر العلمي.
- 2- ثورة السفسطائيين أو تحويل الفكر من الاهتمام بالفيزيقا إلى الاهتمام بالإنسان.

فقد وجه الفيزيائيون اليونانيون الأوائل همهم نحو مشكلة الأصل وتكوين العالم. وقد فعل ذلك من قبلهم هسيود في ملحمة المشهورة، ولكن الأصل الذي بحث فيه هذا الأخير أسطوري في جوهره تتدخل فيه المعتقدات الدينية والخيال وغير ذلك من المصطلحات الأسطورية المختلفة. لكن الفيزيائيين حاولوا أن يستطلعوا الوجود بمنظار جذلي وعقلي لا تعوقه العقائد. وقد أكد فرانكفورت على هذه الظاهرة قائلاً: «لقد جدّ اليونانيون في طلب أساس للوجود حلوليّ وأبدى. فاللفظة الإغريقية التي تعني «الأصل» ليس مدلولها «البداية» بل «السبب الأول» (فرانكفورت، ... ما قبل الفلسفة، ... ص. 278).

وهنا تكمن ثورة الفيزيائيين إذ انهم حولوا دراسة الطبيعة من مستوى الاعتقاد والتقدير إلى مستوى التفكير والتحليل. لقد أصبح في الإمكان تحليل الواقع وإحداث نظريات ومحاولات تفسيرية نشيطة لا تعوقها العقائد التي ترفض الجدل، وهنا تكمن البداية الحقيقية للتفسير والتفكير والنقد والتفلسف.

ولكن هذا التفسير، لم يكن كافياً لصياغة فكر موضوعي منظم، بل كانت أقوالهم تشبه الأقوال الماثورة للحكماء السبعة

الأقوال الأخرى. فجاء بيار فارنون Jean Pierre vernant يرى أن بروز الممارسات الفلسفية وحصولها على أرضيتها الخاصة التي تميزها عن النشاطات الأخرى على الصعيد الثقافي والاجتماعي، خاضع في آخر الأمر، إلى تكوين شكل جديد من أشكال العقلانية المختلفة ونوع من الخطأ والبيان لم يكونا معهودين من قبل.

إن الشرط الأساسي للتفلسف يكمن في التحوّل من السرد الأسطوري إلى الفكر التأملي الذي يستند إلى التعليل المنظم والمتناسك وإلى قوة الإدراك والتفكير المنطقي. فإذا اعتبرنا أن الأيونيين هم أول من تفلسفوا (طاليس وانكسيمندروس وانكسيانس) فذلك لا يفيد أنهم قد ابتكروا فكراً عقلياً منظماً ومتناسكاً، بل يدل على أنهم قد حولوا مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري (الأسطورة) إلى المجال الذهني (الفكرة). إذ أصبح في إمكان المرء أن يبحث في الطبيعة والإنسان بحثاً عقلياً وأن يحلل ويعدّل ويصحح وأن ينقد وأن يجعل من الأشياء عرضة لتحكيم العقل. ومع ذلك فقد كانت أفكارهم ملفوفة بالخيال ومشوبة بالأسطورة إذ انهم لم يعرفوا بإمكانية تمييز الفكرة الفلسفية البحتة عن أشكال الخيال الأسطوري.

ولا بد أن نذكر بأن كلمة فلسفة لم تظهر إلّا في بداية القرن الخامس قبل المسيح، في نصّ هيرقليطس. وفي الواقع، لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة منسقة ومنظمة إلا مع أفلاطون وأرسطو. أما الفلاسفة القدماء فقد كانت لهم أفكار متعددة ونظريات في السياسة والأخلاق والآلهة والطبيعة ولكنها كانت مشتتة وبدون تنسيق، إذ انها كثيراً ما تتخذ اتجاهات متضاربة ومختلفة. وقد أكد أفلاطون على أن الفلسفة الحقيقية «لا تكمن في الفيزيقا» أي في دراسة الطبيعة (هستوريا بيري فوزيوس) تلك التي نجدها عند انكسيمندروس أو انكسيانس أو هيرقليطس أو غيرهم (أفلاطون، تيمائوس). كذلك ليست الفلسفة في نظر أفلاطون تلك الأقوال الماثورة أو الحكمة (الأبوقتيغمة) التي نجدها عند الحكماء اليونانيين السبعة (كطاليس وبتياكوس وبياس وصولون الخ) فما تمتاز به هذه الأقوال وهذه الحقائق الحكيمة من وضوح وصفاء لا يكفي بعد لكي نضفي عليها صفة النسق الفلسفي المحكم. وحسب أفلاطون (أفلاطون، بروتاغوراس والسفسطائي) وأرسطو أيضاً لا يمكن أن تكون السفسطائية فلسفة بحق لأن اتقان المعرفة والإقناع واللوعوس لا يكفي ليسيّط النظام الحقيقي للفلسفة.

(*Early, Greek Philosophy*, p. 281). يرى جان بيار فارنون أن الطبيعة أصبحت عندهم أساس الواقع، أي أن كل ما يوجد أو ينتج يكون حتماً موجوداً في الفيزيقا كما تراه كل يوم، حيث يكمن أساسه وسبب وجوده. أي أنَّ عظمة الفيزيقا تأخذ مكان الآلهة القديمة وتكون بذلك أصل الوجود والكون.

ولكن هذه الثورة الفكرية الهائلة قد اصطدمت بصعوبة جوهرية وجّهت الفلسفة نحو طريق جديد: فقد أجبرت المفاهيم والأفكار التي استعملها الفيزيائيون على أن تمثل أمام محكمة اللوغوس والعقل البرهاني. ففي بداية القرن الخامس ق. م. ظهرت تيارات مختلفة واصلت فلسفة الأيونيين في بعض الأحيان وعارضتها أحياناً أخرى. ولكنها وجّهت التفكير نحو العقل واللوغوس ومسألة الجوهر. إذ أصبح التفكير في إيطاليا وصقلية أكثر اهتماماً بالتجريد والثبات (المدرسة الفيثاغورية) و(المدرسة الإيلية).

ولعلّ بارمنيدس هو أول من صاغ مشكلة الوجود صياغة جوهرية إذ أنَّ قصيدته عن الطبيعة ترفض وضع الحقيقة في حركية العناصر المادية، فالحقيقة موجودة واقعاً في الواحد لا في الكثرة والتغير. فأساس الوجود إذن يختلف عن عناصر الواقع: «بَرَهْنُ، برهاناً نهائياً على أنك إذا آمنت بالواحد الأوحـد وجب عليك أن تنكر كل ما عداه (المرجع نفسه، شذرة 41-42).

ثم إنَّ بارمنيدس، عندما حدد نظرية الواحد، أراد أن يوضح أنَّ الوجود بظُل ثابتاً ولا يفتقر إلى شيء وهو مطابق للفكر. فالتفكير بما هو تفكير وبما أنه موجود يشهد بحضوره على سابقه: الكون والوجود. «الشيء الذي يفكر به والشيء الذي من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد. لأنك لست بواجد فكرياً دون شيء كائن، بصده يستنطق الفكر».

وقد عارض هرقليطس 535 - 475 ق. م. المدرسة الإيلية مؤكداً على أنَّ الكون ليس دائماً على صورة واحدة لأنه متغير دائماً «لن تستطيع أن تخطو مرتين في النهر نفسه لأن الماء الجديد في جريان أبدي من حولك» (المرجع نفسه، شذرة عدد 41-42). وفي الحقيقة يمكن القول إنَّ هرقليطس حقق أعظم تعبير عن الفرضية اليونانية الأولى لكل تشكيلة قولية فلسفية إذ اعتبر أنَّ الكون كلُّ قابل للفهم. يقول هيرقليطس «إن استمعتم إلى اللوغوس، ولم تستمعوا إليّ فإنَّ من الحكمة أن تنفقوا على القول بأن الواحد هو الكل». (المرجع نفسه، شذرة عدد 50).

فالفكر واللوغوس (والإنسان) يسيران الأشياء كلها.

إذ هي أشبه بالإلهام والوحي. ولكنها أقرت التمييز بين الذات والموضوع وحاولت اكتشاف نظام خلف الفوضى التي تتصف بها أفكارنا فيما يخصَّ الكون والوجود. فالبحت عن المبدأ الأول المنظم للكون والوجود يعتبر في حد ذاته ثورة فكرية جريئة أكان هذا المبدأ في المادة (طاليس) أم في الهواء (انكسيمنس) أم في النار (هرقليطس) أم في اللا محدود (انكسيمندروس). هذه الثورة هي التي جعلت الفكر العلمي والمبني على التعليل ممكناً. يقول ابن باجة: «كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم، حتى قالوا بأراء مخالفة لما يُشاهد. وذلك لقلة خبرهم بالطرق المنطقية. إلا أنَّ جميعهم كانوا يردون القول في الطبيعة إلى المادة. وأجمع كل منهم أنه لا يمكن أن يحدث موجود من غير موجود إطلاقاً، فإن ذلك راوه محالاً غير أنهم، لما كانوا لم تفصل عندهم أصناف الوجود، أخذوه كأنه شيء واحد. (ابن باجة، السماع الطبيعي، ص 17).

ولا بد أن نلاحظ هنا أنَّ النظرية التي تدعي أنَّ هؤلاء الفيزيائيين الأوائل علماء مادّيون خاطئة، لأنها لم تعر ازدواجية المعاني الموجودة في هذه العناصر اهتماماً، فقد اختلط عندهم المادي بالروحي والعقلي بالأسطوري. يقول فرانكفورت: «كان اليونانيون في الواقع يحومون على الخافة بين رقتين. لقد شعروا قبل غيرهم بإمكان إيجاد تماسك مفهوم في عالم الظواهر، ولكنهم كانوا لا يزالون تحت سحر علاقة لم تنفصم بين الإنسان والطبيعة. ولذا سظل في شيء من الشك بصدد الدلائل الدقيقة التي تبرز في أقوال اليونانيين المتبقية لدينا، فطاليس مثلاً يقول إن الماء هو المبدأ أو السبب الأول في كل شيء ولكنه يقول أيضاً «كل الأشياء ملأى بالآلهة: والمغنطيس حيّ لأنه يقوى على تحريك الحديد». فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 279).

وما من شك في أنَّ المزيج من الحيوية الخيالية والإدراك العقلي الذي اتصف به الفكر اليوناني في القرنين السادس والخامس ق. م. هو الذي أضفى على الأشياء الواقعية نوعاً من النظام. إذ أنَّ الفكر اليوناني أصبح يعتبر أنَّ هذا النظام كامن في الطبيعة فترى الفلاسفة الميلييزيين يبحثون في المبادئ الثابتة خلف الحركة والسيلان والتي عليها يقوم توازن مختلف العناصر المكوّنة للعالم. فبالرغم من اعتقاداتهم الأسطورية وبالرغم من أن «كل الأشياء ملأى بالآلهة» يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يفهموا التماسك والترابط بين الأشياء فهماً عقلياً. «فإذا ما أوجد أحدهم نظرية ما، سار بها إلى منتهاها الحتمي رغم مناقضة الاحتمالات والحقائق الماثية لها» (J., Burnet).

وتأكيد الذات وذلك للارتزاق و«اقتناص الناس من ذوي الحب والمال».

وقد عرفت الفلسفة الإسلامية القديمة هذه الحركة من خلال أفلاطون وأرسطو. فقد تمت ترجمة كتاب أرسطو تبكيث السفسطائية (عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 3) عن السريانية وذلك من قبل كل من يحيى بن عدي وأبي علي اسحاق بن زرعة وإبراهيم بن بكوش العشاري. كما قام بعض الفلاسفة الإسلاميين بتحقيق هذا الكتاب وشرحه وتفسيره كالكندي الذي كتب رسالة يفند فيها السفسطائية في الاحتراس من خدع السفسطائية وهي مفقودة. كذلك وضع الفارابي كتابين ينقد فيها الفكر السفسطائي. وهما كتاب شرح المغالطة وكتاب المغالطين. ووضع ابن سينا رسالة بعنوان السفسطة حدّد فيها السفسطائية بأنها نوع من الأغاليط والخداع والاستدلال الباطل.

يُستخلص من هذه النظرة السريعة لعناوين بعض الرسائل التي كتبت عن السفسطائية في الفلسفة العربية أنّ الفلاسفة العرب لم ينظروا إلى السفسطائية إلا من ناحية أنها تمويه الحقائق ونوع من الاستدلال الباطل ولعلنا نستطيع الملاحظة هنا أنّ الفلسفة عامة قد تجاهلت تجاهلاً كلياً ما قدّمته السفسطائية من فكر ومعارف تحت تأثير أفلاطون وأرسطو حتى جاء هيغل وأعاد الاعتبار إلى هذه الحركة ونظر إليها نظرة أكثر جدية. وقد أصبح مؤرخو الفلسفة الآن يعتبرونها حركة فلسفية لها أهميتها الخاصة في تكوين الفكر الفلسفي الخلاق والإيجابي. يقول مثلاً عبد الرحمن بدوي: «ولم تكن حركة السفسطائية (...) حركة هدم بقصد الهدم المجرد، وإنما كانت حركة هدم لبناء من جديد: لأنها كانت تعبر عن روح العصر. وروح العصر لم تكن تمثل ارتقاء ونفاذاً في قوة الروح اليونانية، بل كانت تمثل العكس قوة جديدة شاعت في هذه الروح، فشعرت برغبة ملحة في إيجاد نظرة جديدة في الوجود» (بدوي، أفلاطون، ص 3).

2- طبيعة الفلسفة السفسطائية:

ولا بدّ أن نلاحظ أنّه من الصعب جداً أن ندرج كلّ السفسطائيين في حقن فلسفي واحد حتى إذا ما قمنا بإبراز وجه الشبه في أقوالهم ومواقفهم السياسية والفكرية. فالسفسطائي هو أصلاً الحكيم الذي يتقن فنّاً ما كالغني، أو الموسيقار أو الشاعر أو الفيلسوف أو العراف والكاهن. نجد مثلاً أنّ هيرودوت يعتبر أنّ صولون وفثاغورس ومؤسسي المعتقدات الديونيسية (أي المعتقدات المتعلقة بديونيزوس أو

والفكر كلّ لأنّه حركة لا تنقسم، أي تغير وتحول دائمان. يعلّق عبد الغفار مكاوي على هذه الفكرة قائلاً: «الواحد هو الكل» هو التعبير عن طبيعة اللوغوس. واللوغوس يقول لنا كيف يكون الواحد هو الكل. ذلك أنّه يجمع الأضداد المتفرقة في ذاته كما يجتمع الليل والنهار والخريف والصيف والحرب والسلام واليقظة والنم. واللوغوس هو وحده الذي يُقدّر لهذه الأضداد المتباعدة أن تجتمع فيه، وهو وحده الذي يحملها على التجلي والظهور. فإذا نحن استمعنا إلى ما يقوله «اللوغوس» استمعنا إلى حقيقة «الكل» التي اجتمعت في «اللوغوس» (مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص 25).

ونستطيع القول إذن إن ثورة الفيزيائيين والفلاسفة الأوائل تمثل قبل كلّ شيء، في تحويل الفكر من مستوى الأسطورة إلى مستوى العقل واللوغوس. فكل التيارات الفلسفية الإغريقية الأولى تعتمد العقل البشري والفهم والإدراك. فالعقل أصبح يبحث عن قوّته فيعرف مدها وحدوده كما يعرف قدرته على البرهنة إذ أنّ القاسم المشترك للفلاسفة الميليبيين الذين لم يتحرروا كلياً من النظرة الأسطورية للأشياء والطبيعة والفلاسفة الإيليين والفثاغوريين وحتى مدرسة هيرقليطس يكمن في آخر الأمر في إرساء حقن جديد للعمل الفكري يتمثل في البرهنة واستعمال العقل لا الاعتقاد والخيال.

عندما ظهرت السفسطائية، وجدت هذا الحقن الجديد للعمل الفكري جاهزاً فحوّلت الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان. وقلبت أسسه وغيّرت معاييرها إذ تركت الظواهر الخارجية جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى. لهذا اعتبرنا أنّ الثورة الثانية الهامة في حركة تكوين الفلسفة وإنشائها على أسس صحيحة (كنسق متماسك) هي ثورة السفسطائيين.

وتحت تأثير أفلاطون وأرسطو اعتبرت حركة السفسطائيين حركة هدم وتمويه بل هي ضرب من الجدل والتلاعب اللفظي فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الوصول إلى الإقناع طبقاً للطلب وحسب الحاجة تباع فيه المعرفة وتشتري. يقول أفلاطون في السفسطائي «هكذا يا صديقي، نجد حال أولئك الذين يجوبون المدن فيبيعون سلعهم جملة وتفصيلاً لأي كان في حاجة إليها. فإن كنت تستطيع أن تفرّق بين الشر والخير، ففي قدرتك أن تشتري المعرفة منهم» يعني ذلك أنّ السفسطائي - حسب أفلاطون - صورة زائفة للفيلسوف، هم الوحيد تعليم فنّ الخطابة وأخلاق النجاح والمتعة والمنفعة

بباخوس إله الخمر) سفسطائيون. وهناك أيضاً من يعتبر أن هوميروس وهوزيود وسوفوكل والشعراء والموسيقيين والفيزيائيين والأوليين والرياضيين سفسطائيون.

هل يعني ذلك أن هذا الفن عريق إذ أنه يضم كل أوجه الثقافة يقرّ ذلك بروتاغوراس قائلاً: «... وإني أنادي بأنّ السفسطائية فنّ عريق ولكن المشتغلين به في الأزمنة القديمة كانوا - بسبب بغض الناس له - يختفون تستراً تحت أسماء مختلفة فيتخذ بعضهم اسم الشعراء مثل هوميروس وهوزيود وسيمونيدس ويتخذ البعض اسم رجال الدين والأنبياء مثل أوفوريوس وموزايوس. كما ألاحظ أسماء مدرّبي الرياضة مثل أكوس التارنتي أو هيروديكس أحدث المشهورين وهو الآن في سيلمبريا وكان سابقاً من ميجارا، وهو سفسطائي من الطراز الأول، وهذا هو مواطنكم أجاثوكليس زعم أنه موسيقي ولكنه كان في الحقيقة سفسطائياً ضليعاً». (أفلاطون محاوره بروتاغوراس، فقرة 316، ص 51).

يفرق فيلوستراط في كتابه حياة السفسطائيين بين السفسطائية الأولى التي تمزج الخطابة بالفلسفة يعدغورغياس وبروتاغوراس والسفسطائية الثانية التي تصف الأغنياء والملوك والامراء وحياتهم والتي قام بتأسيسها إيشين في رودس نراه يضع في القسم الأول وبدون ترتيب هؤلاء السفسطائيين: أودوكس الكنيدي وليون البيزنطي تلميذ أفلاطون ودياس الإيفازي وكانيد، فيلو سطرط المصري ثيومناستس النقراطي ديون البريزي وكذلك غورغياس وبروتاغوراس وهيباس ويروديكس ويولوس وتراسيماخوس وانتفونس وكريسياس وايزقراطس. أما في المدرسة الثانية من السفسطائية فهو يضع جنباً لجنب، أوشين ونيساتوس وإيزاق وسكو بليانوس ودينيس الميلي ولوليئانوس الإيفيزي الذي تولى لأول مرة تدريس السفسطائية في أثينا ومركز البيزنطي وهيرود أتيكوس وتبولوت بطيموس النقراطي وغيرهم كثيرون ولا بد أن نلاحظ هنا أنّ هذه المدرسة الثانية تهتم قبل كلّ شيء بالبلاغة والخطابة. وهي لا تريد وضع فلسفة جديدة بل نراها تتصل فلسفياً بمدارس متعددة كالأبيقورية والكلبية والأبيقورية والروائية والأفلاطونية. لهذا سوف لن تكون موضوع دراستنا هذه. أما المدرسة الأولى فهي التي وضعت الأسس الصحيحة للقول الفلسفي ولكننا لا بد أن نترك جانباً كل من لم يهتم بالفلسفة كليزقراطس وغيره وكذلك الذين يتممون إلى مدرسة فلسفية سابقة كأودكس وليون البيزنطي (الأفلاطونية) وغيرهما. سنهتم إذن بالسفسطائيين الذين عاصروا سقراط لأن عطاءهم

الفلسفي واضح ومكانتهم في تاريخ الفلسفة عظيمة. وفي الحقيقة، تطورت الحركة السفسطائية في عصر كثرت فيه التحولات الثقافية والاجتماعية والسياسية، ففي القرن الخامس قبل الميلاد أخذت المعتقدات الدينية تفقد نفوذها في الطبقات المثقفة وتوسّعت حقول المعرفة وكثرت التيارات الفكرية، وتشعّبت الحاجيات الاجتماعية والعلاقات المختلفة على الصعيد الداخلي والخارجي حتّى أصبحت الأقوال الماثورة لحكماء الإغريق الأوليين غير كافية لتنظيم الحياة والمجتمع، فكان لا بد من قيام فكر سياسي وأخلاقي ومعرفي يتصل بالإنسان الفرد ويمشاكله وحاجياته المختلفة وطموحاته المتنوعة وتعليمه الحكمة وشؤون تدبير حياته.

وكانت أثينا حيث ترعرعت حركة السفسطائيين وتطوّرت قد تحوّلت في هذه الفترة بالذات إلى مدينة لها كلّ مقومات الدولة الديمقراطية. إذ بعد أن هزم الأتيكيون جحافل الفرس في موقعة ماراثون المشهورة (499ق. م.) وموقعة سلاميس (480ق. م.) قويت الحياة السياسية والاجتماعية في مدين أثينا وسادتها الروح الديمقراطية رغم أنّها احتفظت ببعض المؤسسات الأرستقراطية بالمجلس القديم «الذي يضم مجمع الحكماء L'Aeropage»، ولكن مهمته أصبحت تنحصر في الأمور القضائية الخطيرة كقضايا القتل بسابق أضراره.

وكان على مدينة أثينا الديمقراطية أن تصمد أمام الصراعات الداخلية والخارجية التي ميّزت فترة بروز السفسطائية. ففي الداخل كان الخطر يحدّق بها من قبل حزب الأرستقراطيين الذي نادى بقيام نظام أولغرش في الخارج كانت مدينة اسبرطة ذات السلطة الأرستقراطية تترقب الفرصة السانحة للقضاء عليها.

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أن الديمقراطية الأثينية تعتمد أساساً حرية التعبير والتفكير والمساواة في الحقوق، وهي ديمقراطية مباشرة لكل مواطن الحق فيها بأن يعبر عن آرائه وآماله وطموحاته. على أنّها مجبرون على ملاحظة حركية الاستبعاد التي تتسم بها هذه الديمقراطية إذ أنّها تستبعد عن الممارسات السياسية المرأة التي تنحصر مهمتها في ضمان استمرار العائلة وخلودها فلا تتعاطى الحياة الفنية والأدبية والعلمية، كما تستبعد الأطفال والأجانب الذين لا يستطيعون الحصول على لقب مواطن. على أن ازدهار التجارة في أثينا جعل المدينة تنفتح نحو التجار الأجانب وخاصة نحو الذين استقروا بها وينحصر عملهم في التجارة والصناعة والمصارف المالية والفنون والفلسفة.

فلسفة التنوير والتحرير وفلسفة البحث والنقد والجدل. ولكنها لم تؤسس نسقاً مغلقاً (كالأفلاطونية والأرسطية) بل كانت فلسفة الانفتاح والتشرد.

3 - نقد الفكر الديني :

قامت السفسطائية على النقد الجذري للمعتقدات الدينية والميثولوجية وبذلك ابتعدت عن هذا المزيج بين الحيوية الخيالية الميثولوجية وبين الإدراك العقلي الذي نجده عند الفيزيائيين الأولين. لم تعد كل الأشياء ملأى بالآلهة بل أصبحت الفلسفة السفسطائية ترفض المخاطلة والخداع. فبروديكوس سفسطائي مشهور عاصر بروتاغوراس. ولد في جزيرة كيوس من بحر ايجه ولا نعرف شيئاً عن تاريخ ولادته أو وفاته وله تأثير واضح على سقراط الذي أخذ عنه طريقة التوليد والجدل وكان يُعلم النحو والصرف والبلاغة والخطابة (انظر محمد صقر خفاجة، النقد الأدبي عند اليونان، ص 26). وهو يرى أنّ في الاعتقادات الشعبية الخاصة بالآلهة هناك عملية إسقاط تحويرية واضحة لرغبات الإنسان المتعددة وحاجياته الإنسانية المختلفة. هل يعني أننا أمام نقد جذري لفكرة الإله من ناحية وتشهير واضح بالتميمة Fétichisme من ناحية أخرى، جلي أن عبادة الأشياء المسحورة أو الإيمان بالآلهة وتقديسها تقديساً أعمى قد أصبحت الآن محل نقاش ونقد بعدما كانت من قبل لا تخضع لإعمال العقل والرأي. يؤكد جيجر على «أنّ التمييز المصري بين الثقافة والدين لم يكن موجوداً في التربة الإغريقية قبل السفسطائيين إذ كانت لهذه التربية جذور عميقة في الإيمان الديني...».

فلا غرابة أن يشكّ بروتاغوراس وهو أشهر السفسطائيين بشهادة أفلاطون في محاوره بروتاغوراس: يقول سقراط لرفيقه: «لقد لقيت أعلم العلماء، نعم هو حقاً أحكم معاصرينا، إذا أردت أن تطلق هذه الأوصاف على بروتاغوراس». في وجود الآلهة فهو يقول انه «عن الآلهة لا أستطيع أن أقول شيئاً، لا عن أنها موجودة ولا عن كونها غير موجودة. هناك أشياء كثيرة تحول دون أن أعرف ذلك كصعوبة المسألة أولاً وكقصر العمر الإنساني ثانياً». هل يعني ذلك تهرباً من الموضوع أم انشغالاً بمبدئياً بالمنهج الوضعي والعلمي الذي يرفض الاعتقادات؟ لا نعتقد ذلك، بل لا يبدو الأمر أن يكون عملية رفع لوهم وخداع ومغالطة كانت تسيطر على العقول وتجعلها قاصرة عن العمل الفكري الناقد والراشد.

كما استبعدت الديمقراطية عن الحكم والسياسة والاهتمام بشؤون المدينة كل العبيد الذين كانوا يمثلون ربع سكان أثينا. وفي الحقيقة هذه الحركية الاستيعادية هي التي جعلت الديمقراطية المباشرة ممكنة وسهلة، ليتمكن للبقية الباقية، بعد استبعاد النساء والأطفال والعبيد والأجانب أن تجتمع في الساحات العمومية لتقوم بواجباتها الوطنية وتبت في شؤون الدولة ومصيرها (فتحي الزكي، أفلاطون والديالكتيكية).

وعلى كل فقد أفسحت الديمقراطية أمام هذه البقية من الشعب وهم المواطنون الحقيقيون المجال لتشارك في حكمها اشتراكاً فعالاً وتبدي رأياً في قوانينها وأعمالها ومؤسساتها. فلا غرابة إذن أن تتغير القيم الاجتماعية وتتبدل مقاييس المجد والفخر إذ أصبح الأثيني يتفخر بقدرته على التفكير والتعبير وعلى العمل والمشاركة في المناقشات «الأغوار» أكثر من افتخاره بالحسب والنسب أو بانتمائه إلى الطبقة الأرستقراطية.

فكان لا بد إذن، تبعاً لذلك من أن تزدهر الثقافة وتبوء المثقفون مكانة مرموقة في المجتمع، وكان لا بد للشباب أن يتعلم فنون الإقناع والجدل والنقاش كما كان يتعلم الشباب الأرستقراطي فنون المصارعة والرياضة البدنية. فكان من الطبيعي إذن في هذا الجو الديمقراطي أن يتكاثر المعلمون السفسطائيون وأن يهتموا بالإنسان والأخلاق والسياسة وأن يتركوا جانباً تلك الظواهر الطبيعية التي كانت محور الفلسفة من قبل وأن يحدقوا فنون اللوغوس والخطابة وأن يعلموا الشباب الاعتماد على النقد والشك والعقل الفاحص.

ومن أجل هذا كله، كانت الخاصية الأولى من خصائص السفسطائية أنها بدأت بالبحث في الإنسان والقول والأخلاق والسياسة وإمكان المعرفة والعلم والمنهج المعرفي الصحيح. ومن أجل هذا كانت السفسطائية ثورة معرفية هامة، بما أنها ولأول مرة حولت الفلسفة من اهتمامها بالظواهر الخارجية إلى الاهتمام بالمعرفة كمعرفة أي شروط إمكانات المعرفة.

هذا كله يساعدنا على فهم نزعة السفسطائية والنظر إليها كفترة هامة في تاريخ نشأة الفكر الفلسفي. فمن النقاد من جعلها فترة حاسمة تقترب كثيراً من مطامحنا ومشاكلنا واهتماماتنا نحن أبناء القرن العشرين. فالسفسطائية هي فلسفة التحرر والنقد (نقد دغماثة الطبيعيين الأولين). . . وفلسفة نسبية المعارف والأخلاق وفلسفة البحث المتواصل عن دعائم جديدة للحقيقة والأخلاق قد تكون في بعض الأحيان خطيرة ولكنها، تجعل من الذات المفكرة محل اهتمام الفيلسوف ومن العقل والقول والمعرفة مواضيع هامة للتفكير والنقد. فهي

الاعتقادات الاجتماعية والمعارف الإنسانية. ولكنها لا تنفي مكتسبات التراث الإغريقي الأول إذ إن صورة الآلهة منغمسة في حياة الأثينيين اليومية وفي تصرفاتهم وثقافتهم وعلاقاتهم الاجتماعية والروحية. زد على ذلك أن السفسطائيين خلفاء هومروس وهيزود وصولون وغيرهم، أي أن فلسفتهم تَوَاصَل مع التراث الأول.

إلا أنهم قد نظروا إلى البتيتون نظرة جديدة ومختلفة فسطروا خطأً فاصلاً بين الدين والعلم وبين الإيمان والعقل، وتركوا جانباً مأساوية المصير التي نجدها مثلاً في ملحمة هيزود وأبدلوا بنظرية واقعية يفزوا فيها الإنسان مصيره بنفسه (نجد في الأسطورة التي سردها بروتاغوراس على مسامح سقراط (بروتاغوراس 320، المرجع نفسه، ص 55) ما يبرّر ذلك. إذ أنه لم يجعل من بروميتوس (هذا الإله الذي كان يساعد زيوس كبير الآلهة ويدافع عن البشر) جباراً عنيداً وسيئاً يستحق العقوبة التي سلطها عليه زوس (كما فعل هيزود) أو مسؤولاً عن صراع الإنسان وبطولاته ضدّ النظام الكوني (كما فعل إيشيل) بل إنه لم يعلّق على سرقة بروميتوس النار وعلى عقابه وأعطى أهمية أكثر إلى هرمس الذي صحح أخطاء بروميتوس فنزل ينشر العدالة والوقار بين الرجال توزيعاً عادلاً يخص به جميع الناس وجميع المدن). فيصبح الإنسان عندهم مَرَكَز الوجود بما أنه بدأ يعي أهميته في النظام الإيديولوجي ومركزه في عالم أخذ يفقد شيئاً فشيئاً انتباهه إلى الوجود السحري والإلهي.

4- اللوغوس والخطابة:

يقوم أفلاطون في الرسالة السابعة بالتمييز بين التفكير القولي الذي يركز على الحوار وتسلسل الأسئلة والأجوبة أي على «منطق الدّحض» (فتحى التريكي، أفلاطون والديالكتيكية) وبين العلم الكامل الذي يرفع النقاب عن المثال والجوهر. ويعتبر أفلاطون أنّ التفكير القولي ضروري للوصول إلى الديالكتيكية لأنّ المعرفة العلمية لا تظهر إلّا في التحوّل والدّحض وبعد تجاوز الأنماط الأربعة الأولى للمعرفة (المعرفة بالاسم، والمعرفة بالتعريف والمعرفة بالرسم والمعرفة بالظن الصادق) (الرسالة السابعة لأفلاطون).

تكمن مهمّة منطق الدّحض إذن في نقد المعرفة التي تعتمد على الخطابة واللوغوس وبذلك يكون أفلاطون قد نفى أن تكون السفسطائية فلسفة إذ أنّها تنحصر في التفكير القولي والظني وهي تعتمد اللغة والمحسوسات. يقول أبو يعرب

ولا بد أن نوضح هنا خاصيات النقد السفسطائي ومزايه حتى يتسنى لنا فهم مواقف هذه الفلسفة من القضايا الاجتماعية الكبرى. فقد كان النقد قبل ظهورها شذرات متفرقة وآراء خاطفة دون الاقتران بالبراهين والحجج ودون المعالجة الناضجة للقضايا واستيعابها المنطقية. إذ جاءت الأفكار الفلسفية المتفرقة عند الفيزيائيين الأولين والرياضيين في قالب إقراي ودغائي دون أن تفسح المجال للتضاد المنهجي. ولما كان منهج السفسطائيين هو الجدل البناء الذي يطرح الموضوع على الدرس لاستخراج العيوب والحسنات والتناج، أصبح النقد عندهم عملية منطقية هامة. يلاحظ محمد كمال الدين علي يوسف في مقدمته لمحاورة بروتاغوراس (بروتاغوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، ص 17) قائلاً: «فكان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ثم الوصول إلى النتيجة التي يراد الوصول إليها، وبذلك وضعوا للنقد أصولاً ومبادئ...». على أنّ سقراط كان يرى أن تقديمهم وشكهم في الأشياء والقضايا لم يأتي تعبيراً عن قلق علمي ومعرفي، بل جاء ثملقاً وخداعاً يهدف قبل كل شيء إلى إظهار قدرتهم على تناول كل المواضيع بالدرس والتحدث عنها بأية طريقة. وقد أراد سقراط بذلك أن يبيّن وجه الاختلاف بين تقديمهم وطريقته التوليدية التي تعتمد الشك البناء والبحث للوصول إلى إقرار الحقيقة الجوهرية والكامنة تحت طيات الظواهر الحسية. فقد نعت سقراط نفسه بأنه «رعّادة» هذه السمكة العريضة المكهربة التي إذا مسّها أحد ارتعدت يده: «أشبه الرّعّادة إذا كانت تخدر نفسها قبل تخدير غيرها وإلا فلا» (أفلاطون، محاورة المينون، ص 80). ويعني سقراط بذلك أن منهجه يدخل الحيرة في ذهن المخاطب والمخاطب لا للتباهي والتملّق والخداع بل للوصول إلى الحقيقة وإخراجها لتكون جلية والدليل على ذلك أنه قد وقع في نفس الحيرة وأنه أدرك إدراكاً كاملاً أنّ المعرفة بحث متواصل.

يأخذ سقراط على شك السفسطائيين أنه تملّق بما أنهم يدعون معرفة كل شيء فيتحدثون عن ذلك بكل الأساليب والطرق (محاورة المينون، ص 80). كما يرى أن شكهم الخداع يقودهم حتماً إلى الارتياحية أي عدم الوصول إلى الحقيقة (محاورة المينون، ص 80) ولعلّ ذلك بالنسبة إليه خير دليل على أنّ الدغائية تصب حتماً في الارتياحية وأن الدغائي هو ارتياحي بالقوة (Michel Alexandre, *lecture de Platon*, P. 96).

نستطيع أن نؤكد إذن على أنّ مواقف السفسطائيين من الآلهة خاضعة في آخر الأمر، إلى المنهج النقدي المسلط على

غورغياس، 465). ألم يدع غورغياس أنه يعلم الطالب كيف يصبح فصيح اللسان ولا يبالي بتكوينه الأخلاقي؟ وفي الحقيقة أن نظريته في الخطابة والفصاحة تستند إلى نظرية معرفية عديمة في جوهرها وقد عرضها في كتابه الطبيعة أو اللاوجود. وهي تقوم على المبادئ التالية:

1- لا وجود للأشياء. فإذا وجد شيء ما فلا بد أن تكون له بداية أي أنه إما أن يكون قد تكون من العدم وهذا مستحيل لأن الوجود لا يصدر عن اللاوجود أو من وجود سابق وهذا مستحيل أيضاً لأنه يقرّ اللانهاية وينفي البداية فلا شيء إذن موجود.

2- إذا فرضنا أن الشيء موجود فمعرفة مستحيلة لأن المعرفة تستند إلى الحواس والحواس متغيرة ونسبية بتغير الظروف والأشخاص.

3- إذا فرضنا أن الشيء يمكن إدراكه فإن نقله إلى الغير مستحيل لأن المحسوسات لا تنتقل من شخص إلى آخر. فكان لا بد إذن من أن يجعل غورغياس اللوغوس محور التفكير بما أن نظريته المعرفية هي نظرية العدم والنسبية الكاملة والتنوع النافية للجوهر وللحقيقة الواحدة. فلا غرابة في أن يكون التفكير عنده هو القول بمساعدة الصوت والفصاحة والخطابة بما أن المعرفة مستحيلة وجوداً.

لقد تعرضت السفسطائية لكثير من النقد الموسوم بالهجوم والشتيم (قام أريستوغون 445 - 385 ق. م. بالتهجم عليهم في مسرحيته السحب ونعتهم بأنهم أفسدوا الشباب وفوّروا التقاليد القديمة). ويعود ذلك إلى الانقلاب الذي أحدثه السفسطائيون في بنية اللوغوس والقول. فقد كان القول قبلهم متصلاً اتصالاً وثيقاً بالأسطورة. كان يحوم حول تناسق الكون ويتغنّى بمناقب الآلهة وقوتها. وقد كانت قصائد الرابسود (Rapsode) هو راو محترف للقصائد الملحمية في المجتمعات اليونانية الملحمية كالوحي تأخذك بسحرها إلى عوالم أخرى كما كانت للشاعر وظيفة طقوسية. فالمعرفة عرافة والكلمة إجماع وهما باتصال وثيق مع الغيب.

ولا بد أن نلاحظ هنا أن الحضارة الإغريقية كانت أساساً حضارة شفهية إذ أن التعليم لم يكن يستند إلى قراءة النصوص المكتوبة بل إلى سماع القصائد الشعرية الملحنة. ففي هذه القصائد تم اختزان ما يجب أن يعرفه الإغريقي عن «الإنسان وما فيه» وعن الآلهة والأسرة وعن كل ما يهم أصل الكون. ذلك يعني أن وظيفة اللوغوس مقدسة ومتصلة بالعالم السحري والأسطوري.

المرزوقي (أبو يعرب المرزوقي، منزلة السفسطة في فلسفة أرسطو) «السفسطة هي اذن النتائج» الموجبة لفلسفة سالبة متقدمة عليها ومؤسسة لها. فإذا زال البعد الأنطولوجي (الماهيات الثابتة) الذي تدركه المعرفة لم يبق للمعرفة إلا بعدها الوظيفي أي أنها تتحول إلى النتائج التالية:

1- تكنولوجيا للفعل المباشر في الأشخاص بواسطة فنيات الخطابة والتبليغ وهدفها النفوذ والسيطرة على المخاطبين. وتكنولوجيا الفعل غير المباشر في الأشياء وذلك بواسطة الفعل في الأشخاص (الخطاب السياسي).

2- النتيجة الثانية وهي علّة النتيجة الأولى: هذا التواصل بين الأشخاص سيقصر على الظواهر أو المظاهر، أي أن الحقيقة ليست مطابقة لماهيات ثابتة، بل هي ما أقنع به وما أقتنع به.

3- النتيجة الثالثة متأمة من انفصال الحس واللغة: المعرفة الوحيدة الممكنة هي إما معرفة اللّغة (المنطق) أو معرفة المحسوس أو محاولة تنظيم الثانية بالأولى من دون إعطاء هذا التنظيم بعداً أنطولوجياً وبالتالي:

4- النتيجة الرابعة: نفي الميتافيزيقا.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة النظامية تهم السفسطائيين بأنهم سلبيون وخطباء ولا يهتمون بالتفكير العلمي الصحيح. يرى أفلاطون «أن الفكر والقول يمثلان نفس الشيء. إلا أننا أعطينا اسم الفكر إلى محاوره النفس مع ذاتها والتي تقع داخلها بدون مساعدة الصوت» (أفلاطون، السفسطائي. 3، 2) يعني التفكير إذن عند أفلاطون ذلك التحوّل الداخلي والصامت الذي تقوم به النفس محاولة رفع التسيان عن جواهر الأشياء وناقذة ظواهر الإحساس والاعتقادات وفاحصة ممارسات السياسة والأخلاق. والتفكير إذن هو البحث عما يوجد داخل أنفسنا أي عن تلك الحقائق المختفية والتي يتعذر علينا معرفتها عن طريق الحواس (لايبنتز)، والتفكير هو تعرّف جواهر الأشياء والأفعال أي تعرّف الوجود كوجود عن طريق التذكر. والتذكر هنا يعني الجهد الذي يقوم به الفرد لاكتشاف خبايا النفس.

ينتج عن ذلك أن جوهر الخطابة ينفي التفكير الصامت الذي يوجّه الفلسفة إلى مستواها الأنطولوجي. فلا غرابة أن يتهم أفلاطون غورغياس بأنه عمّو ومنافق ومتملق. «أرى يا غورغياس أن الكل الذي تكون الخطابة جزءاً منه لا يكون فتاً مطلقاً بل النباهة الجريئة التي تعرف كيف تؤثر في الناس وأستطيع أن أخلصها بكلمة تملق...» (أفلاطون،

اللغة بما أنَّ المحسوسات لا تنقل من شخص إلى آخر. هل يعني ذلك أنَّ السفسطائيين قد قتلوا الأنطولوجيا في المهد؟ لم يُخَفْ ذلك على هيدغر (انظر هيدغر، الوجود والزمان، فقرة 6)، إذ أنه أقرَّ العودة إلى الفلاسفة الأولين قبل السفسطائيين لفهم مسأَلَةِ الوجود. «فقد خطت الفلسفة خطواتها الأولى في فهم مشكلة الوجود عندما تخلَّت عن سرد الخرافات» (أفلاطون السفسطائي، 242)، يعني عندما أقلعت عن تحديد أصل الوجود كموجود بالإنجاء إلى موجود آخر كأنَّ للوجود صفة موجود ممكن (هيدغر، الوجود والزمان، ص 21).

وعندما أعلنت عاصرة السفسطائي أنَّ السفسطائيين أعداء الفلسفة لأنهم رفضوا إقحام تفكيرهم في مسأَلَةِ الوجود وإعطاء صبغة أنطولوجية لفلسفتهم أصبح من البديهي أن تكون منطلقات كتاب أرسطو الميتافيزيقا ليست إلا سعيًا (انظر المبدأ الثالث الذي وضعه غورغياس، في كتابه الطبيعة واللاوجود: «إذا فرضنا أنَّ الشيء يمكن إدراكه فإنَّ نقله للغير مستحيل لأنَّ المحسوسات لا تنقل من شخص إلى آخر» «لتخليص الفلسفة من السفسطة».

يقول غورغياس إنَّ معرفة الوجود مستحيلة ولا نعتقد أنَّ ذلك يعني أنَّ الفلسفة مستحيلة هي بدورها، اللهم إلا إذا مزجنا الفكر الفلسفي بالأنطولوجيا بل يدل ذلك على أنَّ المعرفة هي قبل كلِّ شيء ابتعاد عن الوجود وتكسير لكلِّ وحدة مزعومة. فبالنسبة إلى السفسطائيين يكون المحصول مستحيلًا، وبذلك يستحيل كلُّ تحديد وكلُّ توحيد للوجود كوجود. وتصبح العلاقة إذن بين الوجود والفكر علاقة انفصال وبذلك تغادر الفلسفة مكان ولادتها (الأنطولوجيا) لتصبح هائمة متشردة تتصل بمبادئ اجتماعية أخرى كالشعر والموسيقى والأخلاق والسياسة والخطابة والنحو وغير ذلك.

فلا غرابة أن «يقتل» أفلاطون «أباه» (برمنيدس) في محاوره السفسطائي بالذات (أفلاطون، السفسطائي، 241).

«الأجنبي: والآن عندي مطلب آخر

تيناتوس: وما هو

الأجنبي: هو أن تسلم بأنِّي لن أصبح قاتل أبي

تيناتوس: في أي شيء إذن

الأجنبي: لأننا لكي ندافع عن أنفسنا سنجبر على وضع نظرية أيننا برمنيدس موضع النقد... لنبيِّن أنَّ اللاموجود موجود. إذ أنَّ قتل الأب هنا قد مكن أفلاطون من تجاوز

ولكن السفسطائية أعطت اللوغوس مفهوماً آخر فقد أصبح الكلام متموجاً ومتذبذباً ومختلفاً بعدما كان موحداً للحقيقة وسقداً للمعرفة، بل أصبح فتاناً ومضلاً وخادعاً، فهو يغري الشباب أيضاً ويضلُّهم. ولم يعد ينطوي الكلام على الحقيقة فقط بل أصبح أيضاً أداة إقناع وإقناع تحملك على الاعتقاد والظن بشق الوسائل دون أن تعبر اهتماماً للحق أو للباطل. لهذا لم يعد المرء يقتصر على الاستماع لكي يتعلَّم ويتكون ويتصل بالحقيقة، أصبح يفسر الكلام ويؤوله وينسقه ويميز فيه الحقيقة عن الباطل. فحتى إذا اعتبر الشر ضرورة تربوية فلا بدَّ من عملية التمييز والتأويل. يقول بروتاغوراس: «إنني أرى يا سقراط أنَّ المهارة في الشرعي الجانب الأساسي من التربية، وذلك يكمن في قدرة المرء على تعرف ما هو صحيح وما هو غير صحيح من موضوعات الشعراء وكيف يميز ويوضح حينما يعترضه سؤال عن سبب تباين هذه الموضوعات». (أفلاطون، بروتاغوراس، 339).

يصبح الكلام إذن موضوع تحليل وتمييز كما أصبحت الأسطورة التي كانت تسلط على الإنسان فتجبره على الاعتقاد، موضوع معرفة. وفي الحقيقة، لا بدَّ أن نلاحظ أن رفض الاعتقاد السحري للشعر الأسطوري وتجديد الثقافة الإغريقية عامة يعودان أصلاً إلى أعمال الفلاسفة المليونيين الفيزيائيين قبل السفسطائيين. إذ أنهم تركوا جانباً كل ما هو سرد أسطوري أو غناء أو شعر واستعملوا النَّثر في نصوص مكتوبة لتحليل نظرتهم للكون والوجود وتفسيرها وإفهامها للناس. فقد كان التحول إذن واضحاً وجلياً. وانتقلت الثقافة من سحر الكلام إلى التحليل العلمي والتفسير المنهجي والبحث الطبيعي (فيزيس) (لا بد أن نذكر هنا أن كلام هؤلاء الفلاسفة ما زال إيحائياً ومزجاً بالعقيدة الأسطورية والأسلوب الشعري كما بيَّننا أعلاه. يقول عنهم جان بيار فرنان في كتابه *(Mythe et Pensée chez les grecs, p. 303)* «إن الفيلسوف يستعمل مفردات الجمعيات الدينية والطائفية. فيظهر نفسه كمختار يتجلب بنعمة الله وفضله ويقوم برحلة صوفية إلى العالم الآخر عن طريق البحث الذي يذكرنا بالطرق الغامضة والخفية...» ولكن السفسطائيين حولوا مرة ثانية اتجاه الفكر اليوناني معتمدين في ذلك على أعمال الفيزيائيين فأصبح التحليل والبحث موضوع الكلام بل أصبح الكلام موضوع الكلام. ومن هنا نستخلص أن القول لا يشير إلى العالم الخارجي ولا إلى الموجود بل إلى نفسه فقط. ليس هناك إذن مكان لتمييز الدال عن المدلول بل تضمحل كل دلالة عن

في معناه الضيق كل ما يحتاجه الإنسان ويستعمله. أما في معناه الواسع فهو يشير إلى كل تجاربه.

ويدعو أن كلمة مايرتن التي تفيد القياس (مقياس) صادرة عن كلمة مايدو التي تعني «سيطر على» فهي تفيد في آخر الأمر السلطان والسيادة. ولعل هذه التوضيحات المختلفة في معاني الكلمات تجعلنا نخرج بالنتائج التالية:

- 1- إن الإنسان هو سيد الأشياء وسلطان المعرفة إذ أنه يتحكم فيها حسب حاجياته ومتطلباته.
- 2- إلا أنه ليس خالقها بما أنها وجدت قبله وتوجد خارجه حتى يستطيع أن يكون مقياساً لها.
- 3- إذن تكون معرفة الأشياء هي وجودها بالنسبة إلى الإنسان «فإذا كانت هناك أسبقية كرونولوجية للعالم هناك أيضاً أسبقية منطقية للمعرفة».

4- يكون الإنسان عندئذ الشاهد الوحيد لصيرورة الأشياء وهو الوحيد الذي يستطيع أن يحكم عليها بالوجود أو اللاوجود فيدافع عن ذلك بواسطة الخطابة حتى يقنع الناس بالانصواء تحت رأيه وفلسفته ويلاحظ رونوفيل أن المرء هو مقياس كل شيء وذلك لا يعني فقط أن يغير الشيء ويضمه بل يعني في الحقيقة تأسسه وحمله على الوجود بأن يجعل نفسه منبعاً للوجود واللاوجود «فبدل ذلك في آخر الأمر على أن كل وجود يجد في الإنسان أكثر من شاهد عليه وأقل نوعاً ما من منبع له» (R. de Reneville, *l'un multiple et l'attribution...* p. 56).

وهكذا يتضح لنا أن معنى الإنسان هنا هو الذات المفكرة - وهي متنوعة ومتغيرة بتغير الإحساس وتحولاته. يمكن إذن الحدس العبقري للسفسطائيين في أنهم اكتشفوا الذات المفكرة ولكنهم كانوا مقصرين على إضفاء صفة الشمول والجوهر - كما فعل ديكارت مثلاً - على هذه الذات، ويعود ذلك للصبغة العدمية التي اصطفت بها فلسفتهم، فالفكر الذاتي عندهم لا يعدو أن يكون إثباتاً للفرد واستقلاليته في الحكم على الأشياء. وقد انتبه إلى ذلك أفلاطون إذ نسب إلى بروتاغوراس قوله «كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة إلي وكما تظهر لك تكون بالنسبة إليك» (تيتاتوس، ترجمة حلمي مطر، ص، 46).

ولا غرابة في أن تؤدي هذه النسبوية إلى نظرية سالبة للحقيقة والعلم. وهي نظرية تقوم أساساً على توحيد العلم والإدراك الحسي في المعرفة وعلى إقرار الكثرة والتنوع في الأحكام والحركة المطلقة في الأشياء. ومن الواضح أيضاً أن أفلاطون بدأ يشعر بأهمية هذه النظرية في محاورته تيتاتوس إذ

الرفض السفسطائي للأنتولوجيا في نفس الفترة التي تجاوز فيها الثبات البرميندي، وبذلك أعاد للفلسفة محوراً أصلي. ولا يخفى الآن على أحد (جان بيار ديمون، الفلسفة القديمة) أن السفسطائيين خلفاء الإيلين إذ أنهم يطرحون نفس المسألة وهي مسألة الكلام عن الوجود. فقد قال برميندس بالمطابقة بين ما هو موجود وما هو مفقود. ولكن خطأ الإيلين في نظر السفسطائية «ينحصر في كونهم ظنوا أن الوجود هو الذي يضفي الحقيقة على القول في حين أن الكلمة تسبق الوجود وأن فضائل القول هي التي تعطي الوجود قانون كيانه. وبذلك يبدو أن السفسطائية انطلقت من فكرة برميندس التي تعالج المشكلة ذاتها لعلاقة الوجود بالقول مع منح المزية لا للوجود بل للقول الخلاق» (المرجع السابق، ص 36).

5- الذات محور التفكير:

يورد أفلاطون في محاورته بروتاغوراس كافة آراء هذا السفسطائي في المعرفة والأخلاق والسياسة وغيرها وكلها تتخذ من الإنسان مبدأ عاماً. فهو يقول ما معناه «إن الإنسان هو مقياس كل شيء فهو مقياس وجود الموجود منها ومقياس لاوجود غير الموجود منها». (أفلاطون، تيتاتوس، ص 46)، فقد حولت السفسطائية إذن محور التفكير من الظواهر الطبيعية الخارجية إلى المعرفة الحسية الذاتية التي تتخذ من الإنسان الفرد أساساً لها، وبذلك تكون أحقايق والقيم جزئية ونسبية ومتغيرة ولا يمكننا الكلام عن المطلق الثابت ولا عن قيم القيم وجوهرها فهل يدل ذلك على أن فلسفة السفسطائيين إنسانية؟

لقد ذهب كثير من النقاد إلى إقرار إنسانية بروتاغوراس معتمدين في ذلك على الثورة الفكرية السفسطائية التي أنزلت الفلسفة من السماء إلى الأرض واعتبرت الإنسان مبدأ المعرفة. وفي الحقيقة تبدو لنا نظرية بروتاغوراس في الإنسان موازية لنظرية غورغياس في اللاوجود، إذ أنها تفتت المعرفة وتشتتها في تنوع الناس وتعدددهم وهي بالتالي إقرار لا لبس فيه لاضمحلال الأشياء في العدم. فكيف يكون الإنسان «مقياس لاوجود غير الموجود فيها؟ وما معنى مقياس؟ وما معنى الأشياء؟

لقد بينت رجين بيترا (Regine Pietra, *Les sophistes, nos contemporains...* p. 265) أن ذلك يدل على عزم وثيق لوضع حدود للوجود. فالقياس يعني قبل كل شيء حصاراً وتطويقاً وتسويراً وتسييجاً فيصبح الحيز الذي يفكر داخله الإنسان ويعمل محدوداً ومغلقاً ويعني «الشيء» هنا (كرايماون)

وجَّهها بروتاغوراس على الخصوص ضدَّ التَّصورات أو الخرافات أو مظاهر السَّحر الدِّينية لمعاصريه».

6- نقد الأخلاق :

يعتبر بروتاغوراس أنَّ غلط المعرفة كامن في الإحساس الذي يؤدي حتَّى إلى إقرار النسبوية المطلقة. والإحساس هو نتيجة لعلاقة تقوم بين العالم الخارجي والذات المفكرة في لحظة عابرة. والذات المفكرة في سَيْرورة مستمرة وهي تعمل داخل عالم خارجي دائم التحول. فتكويني الذاتي يتغيَّر في كل لحظة ويختلف عن تكوين الآخرين (تيتانوس، ص 152 - 155)

تصبح الحقيقة الموضوعية إذن حلماً لن يتحقَّق. فلا وجود للقيمة المجردة ولا وجود لمعرفة انطولوجية توحد الوجود بالجوهر. وبذلك ترفض السفسطائية الكلام عن قيمة القيم وجوهرها لأن القيم اجتماعية ولن نستطيع فهمها إذا لم نربطها بخصائص الفرد والمجتمع والعصر. وبدو أنَّ نيتشه على حق عندما اعتبر فلسفة بروتاغوراس والسفسطائية عامَّة «أول نقد للأخلاق» (Nietzsche, *La volonté de puissance*, I 61) إذ أنَّها بإقرارها لتعددية المعرفة والأخلاقية، حطمت عقلنة الأخلاق وجعلت معادلة سقراط بين العقل والفضيلة مستحيلة.

ولا بدَّ من أن نشير هنا أنَّ نيتشه لم يعتبر نقد الأخلاق عند السفسطائيين جذرياً وكاملاً، إذ ان بروتاغوراس لم يقيم بنقد منسَّق ومتكامل لفكرة قيمة القيم، لقد رفض الثبات في المعرفة فقط وكذب أن تكون القيم ثابتة. والنتيجة الحتمية لاستحالة معرفة الوجود نجبرنا على الانغماس في الواقع المَعاش بتحوُّلاته وتناقضاته حتَّى تحل مشاكله. بين ذلك نيتشه قائلاً: «لا يمكننا اعتبار السفسطائيين إلا واقعيين إذ انهم رفعوا القيم والممارسات العادية والمشاركة بين الناس إلى درجة القيم الفلسفية (المرجع نفسه، ص 1، 63).

وبالنسبة لنيتشه، يصبح ثمرد سقراط على السفسطائية مداهنة وكذباً إذ انه المسؤول على الوجهة الأخلاقية التي أخذتها الفلسفة في تاريخها الطويل. «أجهد نفسي لأفهم منبع حماقة هذه المعادلة السقراطية بين العقل والفضيلة والسعادة، فأجد أنَّها أغرب معادلة ممكنة وقد جمعت ضدها كل غرائز الإغريقين القدماء» (Nietzsche, *Crépuscule des idoles* p. 71) فميزة الفكر السفسطائي تكمن في رفض عقلنة الأخلاق وإقرار المنهج النقدي والجذري للقيم بصفة عامة: يقول نيتشه: «عندما نشعر بالحاجة إلى أن يطغى العقل كما

خصَّصها كاملة لدحض هذه النظرية ومستنداتها فعالج القضية من كل جوانبها كما أرجع نسبية بروتاغوراس إلى نظرية هرقليطس القائلة بالتغيُّر وبالصيرورة الدائمة. وسنراه يخصَّص فيما بعد (حسب ترتيب تيلور تأتي محاوره بارميندس والسفسطائي ورجل الدولة بعد محاوره تيتاتوس كذلك في ترتيب برييه Brihier وروبان Robin) محاوره بارميندس للمنطق فيعالج مشكلة المثل وعلاقتها بالمحسوسات، ومحاوره السفسطائي للتعريفات فيبين استحالة القول السفسطائي منطقياً ومحاوره السياسي لإقرار الوظيفة السياسية وتعيينها. وذلك ما يدل على أنَّ أفلاطون بدأ يشعر بأهمية المحسوسات في بناء العلم، ولكنه يرفض الفرضية السفسطائية ويتمسك في الأخير بنظرية المثل.

يؤدي إذن مذهب بروتاغوراس إلى إنكار وجود عالم موضوعي مشترك للجميع وإلى تحطيم التمييز بين الواقع والظاهر وبين الظن (دوكسا) والعلم وتصبح الحقيقة ظاهرة في المحسوسات المتعددة كما تصبح القيم الأخلاقية متنوعة بتنوع الأشخاص. فالحقيقة الموضوعية والموجدة للقيم إذن خرافة لأنَّ لكلِّ منا حقيقته الخاصة بما أنَّ الظن هو العلم بالأشياء والرأي هو الحقيقة. فعن كلِّ شيء أستطيع أن أكون قولين مختلفين ومتضادين. فليس هناك ما يفند قولاً ويقرِّ الآخر؛ أي أنَّ السفسطائيين لا يعترفون بمقاييس منطقية خارجية للحقيقة ولا يعترفون بتوافق الفكر والعالم الخارجي ولا يقرون بشمولية التفكير.

ذلك لا يعني طبعاً أنهم يقرُّون اعتبارية الحكم والمعرفة. فالظن عملية عقلية تفرضها الظروف والمناسبات والحقيقة مستحيلة إذا حاولت تجاوز تلك الظروف. وعلى السفسطائي أن يكيّف القول حسب حاجيات السامع ويتأقلم مع رغباته ويختار الحقيقة المناسبة.

والنتيجة أنَّ الخطأ مستحيل لأنَّ القول هو قول في الواقع وله معنى وهو اذن صائبه ولا بدَّ أن يشير إلى حقيقة من الحقائق المتعددة بما أنَّ القيم متنوعة. يلاحظ الكسندر كواريه في كتابه مدخل لقراءة أفلاطون، (ترجمة عبد المجيد أبو النجا، ومراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ص 72) قائلاً: «هل تفسير أفلاطون لمذهب بروتاغوراس تفسير صحيح؟ إننا في الواقع لا نعرف ذلك. فلعل بروتاغوراس لم يعلم مذهباً حسيّاً فردياً وإنما مذهباً حسيّاً لعلم الإنسان ونوعاً من فلسفة العقل السليم (الواقعي هو ما يدرك بالحواس، أو ما هو موضوع إدراك حسي)

ممكناً. وقد لاحظ الكسندر كويري أن دعوى بروتاغوراس بحث في مذهب اجتماعي منطقي ومعقول. إنه لا يزعم تحديد المجتمع ولا إصلاحه أو تصوّره للفضيلة. إن ما يعد به - ويدلّ نجاحه على أنه صدق فيما وعد - هو أن يحلّل في تركيبه قانون Nomos (ناموس) مجتمّع من المجتمعات، وأن يعلمنا كيف نتلاءم معه وكيف ننال رضا أفراد هذه الجماعة وكيف نحصل على الثروة والنفوذ والسلطة. ولكنّه لا يستطيع أن يعلمنا الغاية التي ينبغي لنا أن نستهدفها، أو على الأقل أن يقول لنا أنّه يجب علينا هنا أيضاً أن نعمل وفق رغبات الجماعة، وأن نترك إذن كل ادعاء بالمعرفة العلمية التي هي - في رأي سقراط وفي رأي بروتاغوراس «تميز رجل الدولة». (الكسندر كويري، نفس المصدر، ص 49 و50). يشير كويري في معرض كلامه إلى «أن القارئ الحديث يميل إلى الإحساس بالاتفاق مع بروتاغوراس فهو في أغلب الظن متأثر بمذهب النسبيّة الاجتماعي بقدر تأثر بروتاغوراس نفسه وهو لا يميّز أكثر منه بين العادات والأخلاق. إنه يقول إن بما لا ريب فيه أنّ مذهب بروتاغوراس في النسبيّة الاجتماعية، مثله، مثل «فلسفة التور» التي قورنت حيناً بالسفسطائيّة، قد لعب دوراً هاماً جداً في هدم «متحيّزات» و«محرمات» و«أوهام» الفكر اليوناني (والفكر الحديث) إنّ مذهب النسبيّة الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلاً إلا إذا أطلق على إطلاقه». (نفس المصدر، ص 40 و50).

وترجع النتيجة العامة التي يمكن أن نستمدّها من هذا البحث في فلسفة السفسطائيين إلى العناصر التالية:

- 1- يمكننا اعتبار الفلسفة السفسطائيّة ثورة فكرية هامة قلبت أوضاع الفكر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد. فبعد أن قام الفلاسفة الفيزيائيون بتحويل مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري إلى المجال التفكيرية والعقلي، أي بعدما نبذوا المنطق الميثولوجي وأسّسوا المنطق التأملي قام السفسطائيون بنقد منطق الفلاسفة ووضعوا المعرفة تحت المجهر، فدرسوا إمكانية وجودها وانتقالها من شخص إلى آخر. لهذا، يبدو لنا جلياً أنّ دور السفسطائيّة هام في تاريخ الفلسفة، ولا نعتقد أنّها تملك وقومه وتعتمد فقط على المغالطة كما ذهب إلى ذلك أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الإسلام، يقول مثلاً ابن سينا في الشفاء «ولولا ضعف المحيّب لسا كان للسفسطائيّة صناعة، التي هي صناعة لا تنتهي إلى غرض محصل واجب، فإنها وإن حاولت المناقضة وتكلّفها فإنها غير محقّقة لا تنال ما تكفله، وأقلّ عيبتها أنّها لا تنال ذلك فلا

فعل سقراط فلن يكون خطر أن تلعب كل الأشياء الأخرى دور الطاغية خطراً حقيقياً وضيقاً. ففي ذلك العصر كان المرء يشعر فطرياً بأنّ العقلانية هي الأمل الأخير للنجاة فما أراد سقراط ولا «مرضاه» أن يختاروا اختياراً حرّاً هذه العقلانية. فقد كان ذلك بالضرورة وهو ملازم الأخير. كما كانت أخلاقية الفلاسفة الإغريق ابتداءً من أفلاطون محدّدة بعقل مرَضِيّة Pathologique وكذلك الحالة التي عليها الديالكتيك. وتعني المعادلة بين العقل = والفضيلة = والسعادة أنّه علينا أن نقلّد سقراط. فيجب علينا بحث نور دائم ضدّ الشهوات الليلية وهو نور للعقل. يعني أن نكون واضحين ونبرّين مهما كان الثمن فكل تعامل مع اللاوعي ومع الغرائز يجرنا إلى الهاوية. (نيتشه، المرجع نفسه، ص 73، 74).

نستنتج إذن أنّ الأخلاق في صيغتها السقراطية انحطاط وأكاذيب متأتية عن تدهور الحياة الأثينية في ذلك العصر، لأنّها ترفض حرّية الغرائز الطبيعيّة للإنسان، بل ترفض الحياة وهي تدل في الأخير على انتصار «المرض» و«الضعيف» أي انتصار القوّة الارتكاسيّة الخاضعة للحقيقة المزعومة. وجلّ أنّ هذه النظرة للأخلاق في فلسفة نيتشه استتبع لفلسفة كاليكلاس (انظر محاوره الغورغياس، القسم الثالث) التي تؤكد على أنّ القوانين الأخلاقية هي في البدء من وضع الضعفاء. وفي الحقيقة، نادى السفسطائيون في مجال الأخلاق بتعددية القيم. فالأخلاق نسبيّة وظرفيّة، وهي اعتبارات شخصية.

في محاوره السفسطائي، يقدّم لنا أفلاطون التصور السفسطائي للفضيلة. إذ أنّ السفسطائيين - وعلى رأسهم بروتاغوراس - يقولون بتعدد الفضائل والرتائل فالعدل فضيلة والظلم رذيلة مثلاً. ولا بد أن نلاحظ أنّ المتناقضات يساوي بعضها بعضاً.

ومن هنا، يصبح الخبر هو ما أريده والشر هو ما لا أريد أن أفعله ذلك يعني أن الأخلاق اجتماعية أصلاً بما أنّها تخضع لتعدد الأجيال والمجتمعات والأفراد. والهدف من وراء القوانين الأخلاقية هو تحديد النزعة الفردية التي ربّما أدت إلى الفوضى الاجتماعية. يرى بروتاغوراس مثلاً أنّ القوانين الأخلاقية هي اجتماعية أصلاً، إذ أنّها وُضعت عندما انتقلت الإنسانية من حالة الطبيعة أي حالة البربرية والوحشية إلى الحالة المدنية أي إلى المجتمع المتمدّن على أن مصدر هذه القوانين لا يكمن في قوّة خارجة عن المجتمع والأفراد بل في الحسّ العام ولهذا تتمثل في القانون الاجتماعي (والأخلاقي إذن) في آن واحد تلك الفردية الكاملة وذلك الخضوع الذي يجعل الاجتماع

1- قاموا بترويض الفكر على خلق أفكار مناسبة حول كل الموضوعات وفي كل المناسبات: فالخطابة هنا تعني أساساً فنّ المجادلة.

2- وهي تعني أيضاً تنميق القول حتى يكون هذا القول فعالاً، فقد كان السفسطائيون نحويين ومهتمين بفنّ البلاغة. وكتب مثلاً بولوس رسالة في البلاغة، واهتم بروديوكوس بتمييز المرادفات وإعطاء الكلمات معانيها الدقيقة. أما غورغياس فقد اشتهر بعلم الأسلوب ولاسيما فنّ المضادات والطباق في اللغة. وهكذا تكون الحصيلة أنّ القول السفسطائي خطابي في جوهره بما أنّ مهمهم الأساسي كامن في الإقناع ببراهين خاصة ولا يهدف إلى رفع النقاب عن الحقيقة الجوهرية للقيم والأشياء. وهو يستعمل أساساً كتيبة للإقناع الخطاب والكلام المتواصل وسرد الأساطير وتفسير القصائد الشعرية، بينما يستعمل سقراط الطريقة الجدلية والتوليدية أي الحوار الفلسفي الذي يؤدي إلى إقرار الحقيقة الجوهرية.

3- تصبح المعرفة قولاً ويصبح الفكر الأنطولوجي مستحيلاً. فقد أدت فلسفة الظواهر الطبيعية الخارجية إلى التساؤل عن الوجود وربطه بالفكر والقول. فاعتبر برميندس أنّ الوجود ثبات وهو بذلك يطابق الفكر. وعارضه هيرقليطس ولكنه لم يخرج الفلسفة عن حدود الأنطولوجيا «لا وجود إلا لحكمة واحدة: وهي معرفة الفكر الذي يقود الأشياء من خلال كل شيء» ويقول هيرقليطس أيضاً «الكل واحد مجزأ وغير مجزأ، مخلوق وغير مخلوق، فاني وخالد، والد ومولود، إله وبشر». «ليست هذه بكلماتي، بل إنكم تسمعون الفكر. إذن من الحكمة الاعتراف بأنّ الكل واحد». (هيرقليطس، كتاب الكون، ترجمة عز الدين المدني، مجلة الحياة الثقافية، عدد 8، تونس).

ولكنّ السفسطائيين اعتبروا قضية الوجود زائفة. فالعالم خادع بطبيعته (غورغياس) وكلّ قول جوهري يريد تجميد الحركة وإثبات حقيقة العالم المتجول هو قول خادع وزائف. فتصبح المعرفة الأنطولوجية عديمة الفائدة بما أنّ موضوعها زائف. يجب إذن على الإنسان أن ينسجم مع عالمنا المتغير وأن يستخدم قوة الكلمة ليستفيد منها وفيد. فالمعرفة الفعالة هي معرفة الفرصة التي يجب على الإنسان انتهازها لصالحه الخاص. فلا يخرج تعليم الشباب عن هذه القاعدة إذ انه ينحصر في تكوين القدرة على الكلام والقول والإقناع وانتهاز الفرص والتلاؤم مع تغيرات المجتمع والحياة (غورغياس). يبقى القول إذن مقياس الحقيقة وبما أنّ قولنا يختلف باختلاف

تفيد، وكيف لا تكون كذلك وهي مع أنّها لا تفيد ليست بسبب لفائدة فلا تعسر على المستفيد الاستفادة وتشوش على العالم العلم بما تورد من الشك، فهذه صناعة معدة نحو الظن والتخيل والمحاكاة ومبتدئة منها، وبذلك يروج على السامع وعلى المجيب (كتاب الشفاء، المنطق - السفسطة، المقالة الأولى، الفصل الرابع، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1958). فالسفسطائية فلسفة تقوم على التعددية والنسبية في دراسة القيم والإنسان وغايتها «حسن التدبير للفرد في حياته الخاصة والعامة (بروتوغوراس، ص، 318) أي خدمة الفرد في مجتمعه وحياته وذلك بأن يتعلم تكييف طموحاته مع الظروف الاجتماعية والسياسية. فلا نعتقد إذن أنّ السفسطائية لم تكن إلا طريقة في الجدال تتوصل إلى نتائج متضاربة باستخدام غير مشروع منطقياً للألفاظ والتراكيب اللغوية.

2- تكون الخطابة فناً أساسياً تعتمد عليه السفسطائية في غط تفكيرها وحوارها ونقاشها للمعرفة: يقول سقراط في محاضرة غورغياس (فقرة 465) في «رأيي ياغورغياس، أنّ الكل الذي تؤلف الخطابة جزءاً منه ليس فناً على الإطلاق هو عادة النباهة الجريئة الحاضرة التي تعرف كيف تتناول الناس: هذه العادة تتلخص في كلمة تملق» إلا أنّ ذلك لا ينفي أن تكون الخطابة شبه فن (الجمهوريّة، ترجمة فؤاد زكريا، 7 - 536) تتحد مع اللوغوس، أي أنّ المداينة جزء من ممارسة اللوغوس: ولعل ذلك هو السبب الذي دعا أفلاطون إلى أن يركز فلسفته على «منطق الدحض» تعني على ممارسة النقد الذي يخص ميول اللوغوس إلى التملق والكذب والمداينة. ولا شك إذن في أنّ نقد السفسطائية عند أفلاطون يدخل في باب تقويم اللوغوس وتوجيهه نحو الحقيقة، والتفكير الجدلي هو استتباع لذلك. فيعني منطق الدحض الذي يكون أساساً لديالكتيك أفلاطون التدخل في اللوغوس للكشف عن أخطائه وميوله إلى المداينة كما يعني أيضاً إبراز شروط إمكانية الخطأ. فالخطأ كامن في طبيعة القول وخطأ السفسطائي لا يرجع إلى إرادته بل أساساً إلى اللوغوس. يرفض إذن أفلاطون الخطابة برمتها ويستعمل طريقة الحوار المتواصل (المحاورات) التي تتماشى ومنطق الدحض.

ويدو أنّ الخطابة ظهرت لأول مرة في صقلية وقد أُلّف هناك كوراكس وتلميذه تيزياس كتاباً منهجياً عن فنّ الخطابة، كان له تأثير كبير على السفسطائيين إذ انهم قاموا بتطوير تعاليم هذين المعلمين في الكلام. فماذا تعني الخطابة عند هؤلاء السفسطائيين؟

الناس والمجتمع فستكون الحقيقة نسبية والقيم متعددة.

وهكذا تكون الحصيلة أن السفسطائية هي فلسفة التعدد والانفتاح رغم دوغائية بروتاغوراس، حيث يصبح للإنسان شأن في المعرفة باعتبار أنه مقياس الأشياء إذ أنه مكان الآلهة في الكون، كما تنفتت القيم الأخلاقية وتصبح اجتماعية أساساً بما أنها تخضع لتعدد الأجيال والمجتمع. وما القانون الساهر على الأخلاق سوى اختراع الضعفاء ليخضعوا به الأقوياء ويختلسوا منهم ثمار قوتهم (هذه النظرية الأخلاقية صدمت سقراط لأنها تقرّ العدمية في القيم والوجود ولأنها تتناقى والأخلاق الأرستقراطية والنبلية. وقد ذهب بعض النقاد إلى اعتبار هذه النظرية بداية فلسفة القوة (نيتشه) والانحطاط الأخلاقي (صاد Sade). ولكننا نعتقد أنها فلسفة واقعية تعكس الواقع الأثيني المتغير الذي يركز على التحولات الديمقراطية والأوليغارشية).

4- نستطيع إذن أن نحدد منزلة السفسطائية في تاريخ الفلسفة عامة إلا أننا قبل ذلك يجب أن نميز بين شكلين أساسيين للفلسفة في مستوى الممارسة أي الممارسة الداخلة في القول الفلسفي (ما سمّيناه بالقول الداخلي للفلسفة أو الفلسفة النظامية) والممارسة الخارجة عن القول الفلسفي (القول الخارجي للفلسفة أو الفلسفة اللانظامية). فأمّا القول الخارجي فهو القول الذي يجد حقل انطباقه خارج الفلسفة فيكون موضوعه غير فلسفي ومنهج تفكيره صادراً عن ممارسات فكرية أخرى. يكون ذلك عندما تفكر فلسفياً في الاقتصاد أو في العلوم، أو في الدين أو في المجتمع والسياسة. ولا تقوم هذه الفلسفة اللانظامية باستعمال العقل كأداة عمل فقط كعادتها بل ربما استعملت أدوات أخرى كالحطابة والنقد والنضال والتنظيم الاستراتيجي وغيرها. وأمّا القول الداخلي فهو ذلك القول الفلسفي الذي بعد أن استوعب ميادين خارجة عنه واستنبطها (كالعلم، Desanti, *La Philosophie silencieuse*, seuil, Paris, 1976, p. 8). يحصر ميدان تفكيره في الفكر والجوهر أي أن الفلسفة تصبح موضوع الفلسفة فتقرر ما يجب أن تفكر فيه وأن تستبعده عن القول.

وتاريخ الفلسفة تاريخ صراع مستمر بين هذين القولين. والخصومة بين سقراط والسفسطائيين هي نقطة بداية الصراع العنيف بين القول الخارجي الذي وضع حداً للتفكير الأنطولوجي (السفسطائية) والقول الفلسفي الداخلي الذي أقر جوهرية القيم والأفكار (الأفلاطونية). وقد أدى هذا الصراع إلى سيطرة القول الأفلاطوني الداخلي (الفلسفة النظامية) سيطرة قوية على تاريخ الفلسفة والنسق الأرسطي ما هو في

الحقيقة إلا استيعاب لذلك فهو يقول في الميتافيزيقا (نحن الأفلاطونيون)، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أن أرسطو أعطى اتجاهاً جديداً للفلسفة إذ أنه طور الأفلاطونية وصحّحها وبين مواطن فشلها. وقد لاحظ أبو يعرب المرزوقي أن «صراع الفلسفة الأرسطية مع السفسطائية صراع غير مباشر لأنه صراع مع فشل أفلاطون في معركته مع السفسطائية ويعني ذلك أن الصراع الأرسطي سيكون مزدوجاً: مصارعة السفسطائيين ومصارعة فشل أفلاطون المتمثل في هروبه إلى الرياضيات»

ولكننا نعتقد أن نقد أفلاطون للسفسطائية بمواطن نجاحه ومواطن فشله قد أسس القول الداخلي الفلسفي ونسقه ونظمه فكان عليه أن يدحض القول الخارجي ويبيّن أنه غير فلسفي. والتأطر المتعمّق في محاورات أفلاطون (ولا سيما محاوراته السقراطية) لا بد أن يلاحظ أن هذا الصراع ناتج عن أن السفسطائية قول يترعرع خارج الممارسة الأنطولوجية والفلسفية أي في الحقل الاجتماعي والسياسي. فقد عرفنا الآن أن السفسطائي لا يبحث عن حقيقة الوجود والأفكار ولا عن وحدة القيم فلا يهتم بالقول الفلسفي المحض بقدر ما يهتم إقناع الناس بما يريد أو بما يعتقد، وبذلك يستطيع أن يجعل من القول الضعيف الواهي قولاً قوياً وجباراً. فمواضع قوله متعددة ومختلفة إذ أنها تخوض في الشعر والنحو والسياسة والحقوق والاقتصاد. يعني ذلك أن للممارسة الفلسفية السفسطائية قابلية قصوى للتطبيق إذ أنها تتمتع وتعيش بها فتكون بذلك قولاً خارجاً عن الجوهر والماهيات وعن كل تفكير أنطولوجي.

وهكذا تكون الحصيلة أن السفسطائية هي بداية الفلسفة اللانظامية التي تقول بالكثرة والتعدد والنسبية. ستميش هذه الفلسفة اللانظامية مقهورة تحت سيطرة الفلسفة النظامية حتى أواخر القرن التاسع عشر حين يقوم ماركس ونيتشه وفرويد بهدم كيان القول الداخلي. فتصبح الفلسفة شريفة تتدخل في ميادين خارجة عنها كالاقتصاد والسياسة والعلم والفنون وغير ذلك. وتكون العودة قوية إلى الفلسفة السفسطائية (نيتشه) فنقرأ قراءة جديدة، وبذلك يصبح السفسطائيون معاصرين لاهتماماتنا ومطامحنا.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، شروحات الساج الطيبي، تحقيق معن زيادة، دار الفكر ودار الكندي، بيروت، 1978.
- ابن سينا، الشفاء، المنطق - السفسطة، تحقيق أحمد فؤاد الأمواني، القاهرة، 1958.

السلفية

Islamic fundamentalism
Fondamentalisme islamique
Salafisme

سلف في لسان العرب: تقدم. والسلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون. وقوله عز وجل: ﴿فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين﴾. (الزخرف، 56). أما كلمة سلفية التي هي حديثة الوضع فمعناها العام يطلق على كل دعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح والتمثل به في العبادات والمعاملات. وقد تخصص ذلك المعنى خلال النصف الثاني للقرن التاسع عشر فعنى فكر مدرسة المثار ومواقفها، وعلى رأسها الشيخ محمد عبده 1849-1905، والسيد جمال الدين الأفغاني، 1837-1897.

السلفية بالمعنى الخاص هي هذه الايديولوجيا الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تقييم وتنشيط ماضي السلف، قصد الإجابة على حاجيات وطموحات الحاضر. ويمكن أن نصف قوامها الفكري حول قضيتين رئيسيتين متلازمتين: إسقاط التقليد، وإعادة فتح باب الاجتهاد.

إذا كان يجدي تحليل الاجتهاد عند محمد عبده انطلاقةً من أهدافه المترسمة، قلنا بأن الصراع ضد التقليد يكون حجر الزاوية في أعماله. فصوته ارتفع، كما يتصور، لتحرير الفكر من ربة التقليد وفهم الدين كما فهمه السلف... بل إن صاحب الصوت يذهب إلى حد تبني موقف يذكر بموقف أخذه الفيلسوف «الزنديق» أبو بكر الرازي ضد معاصره أبوحاتم الرازي الاسماعيلي: «صرف [الاسلام] القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عن الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الأخذين بأقوال السابقين ونبه على أن سبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا سيما لعقول على عقول ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، بل للآحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه...» (محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 147).

الإسلام الحق يتموقع إذاً خارج التقليد وضده، «ألم يأت» لمناهضة روح الاتباع والمحاكاة العمياء عند المشركين واليهود والنصارى ولإبطال تقدسهم للآباء والأجداد؟ ويحتج محمد عبده بالآية 170 من سورة البقرة: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما

- أفلاطون، تياوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- —، محاورات بروتاغوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- بروتاغوراس، ترجمة كمال الدين علي يوسف، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، القاهرة، 1967.
- التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1958.
- —، «الفلسفة العربية وتاريخ الفلسفة»، آفاق عربية، عدد 2 تشرين الأول، بغداد، 1380هـ.
- خفاجة، محمد صقر، النقد الأدبي عند اليونان، دار النهضة، 1962.
- ديمون، جان بيار، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، سلسلة ماذا أعرف؟
- غورخياس، ترجمة أديب منصور، دار صادر، بيروت، 1966.
- فرانكفورت، وهافر فرانكفورت وجون ولن وتوركيله جاكوبسون، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة محمود الأمين، مكتبة الحياة، بغداد.
- كواريه الكسندر، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر.
- مكاي، عبد الغفار، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- هيرقليطس «كتاب الكون»، ترجمة عز الدين المدني، الحياة الثقافية، السنة الثانية، جريدين - أوت، تونس، عدد 8، 1976.

- Alexandre Michel, *Lecture de Platon*.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- Chatelet, François, *Platon*, Gallimard.
- De Reneville, R., *L'Un multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, vrin, 1962.
- Desenti, *la Philosophie silencieuse*, le Seuil, Paris, 1976.
- Heidegger, *L'Etre et le temps*, Gallimard, Paris, 1964.
- Jaeger, *Paideia*, Gallimard, Paris, 1964.
- ——— *La Volonté de puissance*.
- Pietra, Regine, «Les Sophistes nos contemporains», *Revue de Métaphysique et de morale*, No 3, 1972.
- Nietzsche, *Crépuscule des Idole, œuvres complètes*, N.R.F., Gallimard.
- Vernant, Jean Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1962.
- ——— *Mythe et pensée chez les grecs*.

فتحي التريكي

أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يتدنون».

في كتابات الشيخ كما في إصدارات المنار عموماً تتردد بكثرة عبارة وجاء الإسلام، دالة على أن الدين الجديد، وقد نسخ الأديان السابقة وكشف عن الخلل في تقاليدها، أراد أن يحدث قطعة أو فرقاناً في تاريخ الإنسانية بحيث يدرش عهداً جديداً، هو عهد التجديد والاجتهاد والتدين المتفتح.

لكن هل عمل المسلمون على تحريك وإثراء هذه الطاقة البدئية في الإسلام؟

يسم مؤسس السلفية عموماً لحظة انسداد الاجتهاد ونفشي التقليد عند نهاية تأسيس المذاهب الأربعة. ويكتب رشيد رضا واصفاً: «ولما كثّر القول بالرأي قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم، فكان علماء الأحكام قسمين: أهل الأثر والحديث، وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين، ثم حدثت المذاهب، وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، ونشأ بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنيائها» (رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج 7، ص 143).

وهكذا يكون اغتراب اندفاع الفكر والإبداع الأولى في المعاد المكرور والحواشي هو علة الركود الثقافي الذي عرفه العالم الإسلامي طيلة عهود انحطاطه.

كان الغزالي وابن تيمية هما أيضاً يناهضان التقليد، الأول لكي يمارس المؤمن وظيفته كمؤمن بالاختيار والتقدير في الظنيات، والثاني لكي يعود السلف إلى تحمل مهام المدينة. لكن رغم ذلك، ظل هذا الأخير حنبلياً، وكان الآخر شافعيّاً. أما الامام عبده، فإنه يزيد خطوة، مقتحماً تقليداً يعلو على كل تقليد بحيث يتوجه إلى النبي الأمين المعصوم الذي لا ينطق عن هوى. ودون هذا التقليد أو داخل المذاهب الفقهية والطرق الصوفية لا يكون التقليد إلا تعتياً لروح الإسلام الصافية.

كل هذا النقد السلبي اللاذع للتقليد يتأتى عنه إعلان معاودة النشاطات الفكرية، وبالتالي تحرير الاجتهاد.

الاجتهاد عند السلفية هو روح الدين، بحيث ان انطفاء جذوته يؤثر سلباً في كيان الدين نفسه. لكن ماذا أصبح يعنيه الاجتهاد لدى منظري السلفية؟

يعطي تفسير المنار بدءاً تعريفاً بالسلب قابلاً للطعن

والابطال، وهو الاجتهاد في المذهب الذي يعتبره نوعاً من الشرك. فهل لنا من حاجة إلى وسطاء لمعرفة الحلال والحرام وما تقره الأصول البينة؟ أما التعريف بالانحياز، وهو وظيفي، فيقول: «وإنما أباح لنا [الشارع] الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا». (المرجع نفسه، ج 3، ص 328). وبهذا يكون التعبير عن بذل الجهد في تكيفنا مع العالم ونشر العلم ونصرة كلمة الله...

فقد يكون الآن من اللازم ضبط استعمال ومآل التصور السلفي للاجتهاد، اعتباراً للمحيط السوسيو-سياسي القائم. وعلى هذا النحو يتيسر لنا تقييم أصالته في حدودها الحقة.

I - ليست الحركة السلفية لهذا العهد ظاهرة معزولة أو فريدة في تاريخ الإسلام، بل إنها تلتقي مع هذه المذاهب التي عرفها ذلك التاريخ في فكر الغزالي وابن تيمية وغيرهما. وقد يهمن أن نعرض أس تلك المذاهب المشتركة.

حيال نظام الإسلام التأسيسي الأصلي تعبر الحركات الأصولية عن نفس الموقف الداعي إلى استبطانه وفرضه لا كمجرد حالة تعبدية أو كقضية بين الفرد ومولاه، بل كأرضية حاسمة ومدخل رئيسي للعالم الدنيوي. ولإمداده بوجود أقوى في الزمن الراهن، تحمل أتباع تلك الحركات واجب تجديد وإنعاش أسسه. وهكذا تم إعلاء النصوص المؤسسة إلى مصاف نظم العلامات والآيات التي يتعمق معناها عند كل منعطف وكل وضع صراعي لتنتهي إلى تشكيل لغة فوق اللغة ومرجع مركزي متسيد.

هذا الاتجاه لتلك الحركات قد أخذ شكلاً حاداً وامتيزاً مع السلفية بسبب التقلبات والتغيرات الطارئة في العالم المعاصر. فلنحاول في عجالة وصف موقف السلفية وأشكال اختياراتها النظرية.

1 - رفض التاريخية:

نقد السلفية للهرطقات والكلام له دلالة بينة. فهو يؤدي بالفعل وظيفة تطهيرية بخصوص نبت التاريخ السيء ومعاطيه. فمحمد عبده على رأس السلفية لا يقوم إلا بإعادة طبع الحس اللاتاريخي مطعماً بمعطيات وظروف جديدة، ذلك الحس الذي يمكن معانيته عند منظريه كالغزالي وابن حزم وابن تيمية على وجه الخصوص.

شعار «الرجوع إلى السلف» المتبنى بقوة وحماس من طرف الاصلاحيين الاسلاميين لهذا العصر هو تعبير عن إرادتهم في إحداث اختلالات تاريخية ضخمة تنتهي بهم إلى الأخذ بما

2 - اختزال السوسيو - سياسي في الأخلاقي - الديني :

الفكر السلفي هو بلا حجاج فكر ديني في الجوهر. العنصر المحرك في كل مشروع إصلاح مجتمعي وعموماً في كل نهضة هو الدين: «لأن جرثومة الدين، [كما يكتب عبده والأفغاني] متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة، والقلوب مطمئنة إليه وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحقنة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الانساني». (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، ص 61).

غير أن الصعوبة الرئيسية أمام فكر السلفيين تكمن في معالجتهم لمسائل حاسمة من هذا النوع: كيف يتبنى عملياً وموضوعياً الرجوع إلى السلف؟ كيف يمكن أن تقوم في عصرنا حكومة على غرار صورة الخلافة الراشدة؟ وقد أجاب الشيخ المفتي على هذين السؤالين بطريقة تخرج بين مثالية دينية مجردة وحذر سياسي مفرط.

تظهر آثار تلك الصعوبة عن كثب في أقوال عبده حول المسألة القومية. فهو يعتقد بأن «استقراء حال الأفراد من كل أمة واستطلاع أهوائها يثبت لجلي النظر ودقيقه وجود تعصب للجنس ونعرة عليه...». ولكن عبده يعتقد أن القومية ليست طبيعية، «وإنما هي من الملكات العارضة على الأنفس ترسمها على ألواحها الضرورات. فلوزالت الضرورة لهذا النوع من العصبية تبع هو الضرورة في الزوال...». (المرجع نفسه، ص 49). وفي الإسلام «استغنت [الأنفس] عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها فاتمى أثرها من النفوس». والاستغناء يتم للدولة «بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية القوية. ومن سيرة هذا تنبعث القوة وتتجدد لوازم المنفعة». أما عملياً، فيمكن تجاوز الجنسية، حسب هذا التصور، بأعمال الدعاة الضارين في الأرض لنشر العصبية الإسلامية التي هي وحدها مصدر الوحدة والاستنهاض... وواضح من هذا أن عبده وهو تركياني من جهة أبية لم يكن ليناصر القوميات، اللهم إلا إذا انصهرت وتوحدت في حركة إسلامية الروح والاتجاه.

قد ذهب بعض معارضي عبده، كالصحافي السوري أديب اسحاق وزعيم الحزب الوطني مصطفى كامل، إلى أن تصور وحدة المسلمين عند الشيخ ينم عن سوء إدراك للمشاكل الحقيقية، وبالتالي عن تهافت في طرحها بعبارات متقادمة لم

يشكل لديهم الأصل والجوهر. فهم، وقد أطلقوا القرائح لعلمهم التطهيري، يعزلون التأويلات المذهبية ويذمونهم ويحكمون على تراكم الترسبات الانسانية في المنزل لا كشهادات على مختلف الأزمنة التاريخية وعلى مأساة باطنة، بل كنبذ طفيلي ومضل. وهكذا نرى محمد عبده يناهض هؤلاء الذين يفضلون «كتب الأموات على كتاب الله»، ويشهر بالذين يلحقون تعاليمهم بالتعاليم الإلهية...

إذا قمنا باختزال السلفي من الوجهة التاريخية، فإنه لن يتأخر في الظهور كتحكم ذهني حقيقي. وهذا التحكم هو عموماً شكل كل فكر يسعى إلى اقتطاع وإعلاء لحظة من مسلسل تاريخي بإنكار المسلسل جملة وتحويله إلى ظلمة وهباء منثور... ويقوم ذلك التحكم ضد التاريخ على منطق بسيط يمكن أن يكتسي شكلاً قياسيياً، هو:

- نظام التأسيسية الأصلية (أو إسلام السلف) هو المصدر المرجعي الذي لا بديل له، والنموذج القيم الأعلى لسلوكياتنا التكيفية في العالم الحديث. فلنحافظ على تلك التأسيسية طي نقاوتها البدئية، علينا بتذكرها أحسن تذكر.

- غير أن التاريخ بمحبه وملابساته ما فتى يظهر لنا شتى أصناف الغريب والبدعة ويعكر صفو هويتنا ويدفعنا إلى صفائر الحياة اليومية والممارسات اللادينية.

- إذاً لنضعف كل إحساس تاريخي ولنستعد ذاكرتنا الأصلية، إن كنا نرغب في الحياة الصادقة المثل.

ومن ثمة فالماضي لا يعود في ذاته، بل إن العلم به منبئ ومقام هنا والآن، حسب مطالب الحاضر وطموحاته.

نرى في آخر الأمر أن التحكم السلفي إن هو في الحقيقة إلا رد فعل ضد التاريخ الذي يجتهد في إبعاد الأصول وتلويث الذاكرة.

إن الخطاب السلفي الأصولي اللاتاريخي الداعي إلى التمثل بالسلف مع خرق حواجز التاريخ وتراكماته، هذا الخطاب قد وجد نفسه على المسرح السياسي في مواجهة حادة مع الخطاب القومي القاتل بالمنطق التاريخي والنضال المباشر. وفي تاريخ مصر المعاصر تجسدت تلك المواجهة بين سلفية عبده الإصلاحية وبين المشروع القومي الثوري، أو، حسب تسميات اللورد كرومر في كتاب مصر الحديثة، بين الجيرانديين، أصحاب الوقائع المصرية (عبده وزغلول ومناصرو رياض باشا رئيس الحكومة في عهد الخديوي توفيق) وبين اليقويين، العربيين ثم الكامليين. هذا مع العلم أن الشيخ عبده، بعد احتدام الثورة العربية قد أثر اللحاق بها رغم قناعاته الإصلاحية العميقة.

والكلامية. لقد صار مفهوماً إجرائياً متعدد الوظائف، يتدخل في مواضيع ومستويات شتى، فيسحب على طلب المجهود لاسترجاع الأصالة وتحقيق المعاصرة. لكن رغم كثرة هذه الوظائف، فإن غايتها يمكن أن تتحدد في عنصرين:

1 - إرجاع الانسان المسلم إلى هويته الأساسية:

يتعلق الأمر إجمالاً بإثارة بواطن المؤمنين وربطها بأوامر التجانس والوحدة. ولإيجاد الهوية المشتركة العميقة، لا بد للتناقضات أن تلين وتبخر. فليست هناك بين الناس فروق طبقية بل في الفضيلة والتقوى. أما التفاوتات المادية في المداخل والأزواق، فهي عرضية وثانوية، إذ يمكن تقليصها بإحياء مبادئ الأخوة والرحمة في الإسلام وإعادة خلق الإنسان المسلم ذي الجسم أو البعد الواحد... هكذا إذاً يجري هذا التصور وكأن ما يربط بين أعضاء الأمة ليس علاقات إنتاج، بل روابط الدم والقرابة.

إن عمل دمج الجماهير الإسلامية وتوحيدها لا يتأتى إلا بإجراء عمل تربوي وبيداغوجي مكثف. هذا العمل، حسب تقدير عبده، قد لا يتطلب إلا خمس عشرة سنة، لا سيما إذا أجري تحت رعاية استبدادية متسورة: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يكره المتساكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل لا يخطو إلا ونظرت الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه». (رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2، ص 390). وفكرة «المستبد العادل» هذه، عند عبده، تمثل الحلقة الضعيفة التي استغلها بيسر خصومه من عربيين وكاملين كما استغلوا مهادنته للانكليز والتعويل عليهم لتنفيذ مشاريعه الإصلاحية في القضاء والتعليم... عند عبده إذاً، إنه نفس التصور عن العوام الذي شاع في الإسلام الوسيط وحشرهم في النزوع إلى الفرق الصوفية وأعمال الزيف والفن... فعلى عمليات التعليم والتقويم أن تتوجه نحو النخب حتى تتمكن هذه الأخيرة من الاضطلاع بمهمة تأطير العوام تربوياً وحكمهم سياسياً، قبل الإقدام على إرساء النظام النيابي وممارسته.

2 - استيعاب إيجابيات الآخر:

الدعوات إلى إحياء البنيات الدينية رافقتها بنوع من الاعتدال دعوات إلى استيعاب إيجابيات الآخر، الذي هو

تعد هي عباراتها. وكيفما كانت صحة هذا الحكم فإن الوقائع قد أتت مرة أخرى لتتبع طموحات محمد عبده وتنجب آماله. ففي فترة عزله عن السياسة لم يعد يأمل كثيراً في إمكانيات توحيد الأمة عبر حكوماتها ولا في إعادة إقامة إسلام السلف ديناً للأمة، ولا حتى في إصلاح جامعة الأزهر. فبعض اعترافاته لا تخفي يأسه، وهو القائل في رسالة إلى الأفغاني: «فقد تغلب أعوان الشر وأنصار سوء، بقوة جاههم، وشدة بأسهم، فأرغموا العقول على الاعتقاد بالمحال، وأجأوها للتصديق بما لا يقال [...] غلبنا على الأمر قطاع طريق الخير، الألسين ثياب الأنبياء المالكين مذاهب الجبارين، انتحلوا طريقتنا في الدعوة إلى الحرية وتمكنوا بقوة السيف وضعف الحكومة من إقناع العامة بكونهم دعاة الحق وحماة القانون، وكانوا في بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذتك، واشتد معهم في التعصب أولئك الأشرار الذين قدمنا ذكرهم...». (محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1، «الكتابات السياسية»، ص ص 575-576). ويقصد هنا بالكلام دعاة الحركة الوطنية الذين كان الشيخ يرميهم بالتهور، ويرمونه بالزيف عن الوطنية لأنه يشايح الانكليز ويتخذ كرومر عوناً له. ولم يكن خصومه يتبعون كثيراً في إقامة اتهاماتهم. فعودة الشيخ من منفاه إلى مصر، كما هو معروف، قد تم بفضل شفاعته لدى الخديوي توفيق تقدم بها اللورد كرومر الذي يكتب في مصر الحديثة: «إن العفو صدر عن الشيخ محمد عبده بسبب الضغط البريطاني». ونفس الكاتب يقول عن محاولة الخديوي عباس عزل الشيخ من منصب الإفتاء: «إني لا أوافق على عزل الشيخ مهما كانت الأحوال، ما دمت موجوداً» الخ. ولعل هذه الملابس هي التي خلقت بين عبده وأستاذه الأفغاني نوعاً من الفتور في أواخر عهد صداقتهما.

هكذا، بعد أن انهزم محمد عبده سياسياً، وأصبح لا يثق بصدق نوايا المستفتين، عاد إلى مزاولة وظيفته الأصلية كداعية ومرّب. وهل كان في مقدوره أن يفعل غير ذلك، ما دام أنه لم يفتأ يرجع السوسيو - سياسي إلى الأخلاقي - الديني ويتغاضى عن الحقل الموضوعي الذي تبنى فيه علاقات الصراع والنزاع بين مختلف الفئات المجتمعة المتفاوتة طبقياً واقتصادياً؟ إذا كانت محاولات عبده قد آلت إلى ما يشبه الاخفاق، فلأنه ظل يفكر دينياً في أوضاع لا تمت إلا إلى المضاربة السياسية وعلاقات القوى المتواجدة. ولهذا كان - حسب تعبير أحمد أمين - يلعن السياسة ومشتقاتها.

II - مع السلفية، تعدى الاجتهاد معانيه التقليدية، الفقهية

- النشاطية العنيفة: إن نوابا عبده التبروية قاصرة والموقف أصبح خطراً ويستدعي الجهاد لاسترجاع مفاخر الاسلام ومهابة الأمة وعزتها، لهذا يؤكد البند الخامس من عقيدة الاخوان المسلمين المجتمعين في مؤتمراتهم الثالث: «منهاج الاخوان المسلمين: 1- اعتبار عقيدة الاخوان رمزاً لهذا المنهاج. 2- على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهاج كله من الاسلام وأن كل نقص منه نقص من الفكرة الاسلامية الصحيحة. 3- على كل أخ مسلم أن يعمل على نشر هذه المبادئ في جميع البيئات، وأن يتحمس لها تحمساً تاماً. وأن يطبقها في منزله مهما احتمل في سبيل ذلك من المكار. 4- كل أخ لا يلتزم هذه المبادئ لنائب الدائرة أن يتخذ معه العقوبة التي تناسب مع مخالفته وتعيده إلى التزام حدود المنهاج. وعلى حضرات النواب أن يهتموا بذلك فإن الغاية هي تربية الاخوان قبل كل شيء». (حسن البناء، مذكرة الدعوة والداعي، ص ص 222-223).

في نقد السلفية

كثيرة هي الانتقادات التي وجهت للسلفية. لكن يحسن التذكير هنا بأشدها وأقساها، أي تلك التي تصدر عن الاختيار اليساري الماركسي والحس العلماني معاً. ومفادها:

1 - إن موافقة الدين للتقدم العلمي لم تظهر أبداً للوعي الاسلامي السلفي بعبارات الأشكال أو الثالث المرفوع. فالحد الأوسط بينهما يدرك دوماً إيجابياً، بل وحتى بصيغ التلازم والتكامل. غير أن هذا الادراك لم يفتأ يطور تناقضات داخلية عويصة، حسب حكم معاصري عبده نفسه من معارضين، ومنها على وجه التحديد:

أ - إن تحليلاً بسيطاً لفتاوى محمد عبده - وبالأخص المتعلقة منها بالربا وبالتالي بالوضع الشرعي للبنوك وصناديق التوفير وشركات المقاولات - يظهر أن التفتح الذي تحلى به المفتي لمن شأنه أن ينتهي به، في آخر المطاف، إلى فسخ التحريم القرآني ورفع. لذلك لم تحظ أبداً تلك الفتاوى بتأييد غالبية الأوساط الدينية التي كان بعضها يقابلها بالتحفظ أو بالاحتجاج الصريح.

ب - لم يدرك السلفيون قط التناقضات بين التصنيع الناشئ والبنية المجتمعية والدينية القائمة. هذا التناقض الذي يتأتى عنه إضعاف التركيبة الأسروية الأبوية وتهميش المؤسسات التقليدية التي يبغي السلفيون إمدادها بالحياة والاستمرارية.

2 - السلفية كإيديولوجيا الهوية الخالصة مدعوة إلى فقدان

الغرب. حقاً، الغرب فرض ذاته على العالم الاسلامي سلباً، بالقمع وبحد السلاح. غير أنه يمثل أيضاً هذه القوة التي استمدت أسباب اشعاعها وانتشارها من نجاحاتها العلمية والتكنولوجية. أما نحن، فما يعرفنا سلباً هو تأخرنا الاقتصادي والعلمي وإيجاباً هي مثلنا وعظمة ديننا.

كيف نفسر في المرحلة الراهنة تخلف عالم الاسلام الاقتصادي والعلمي؟ وما الحيلة وما الوسيلة لرفعه، والوقت - حسب تعبير العروة الوثقى - ضيق والخطب شديد؟

تاريخياً، طرح هذا المشكل بحدة كبيرة في البلدان الاسلامية التي تأثرت فيها المؤسسات السوسيو- سياسية والاقتصادية التقليدية بالواقع الاستعماري، فأصبحت في حالة تصدع وانحدار. في هذا الوضع التاريخي للموس، اصطدم الوعي الديني الاسلامي بلا رجعية التاريخ، فأخذ يبرء ساحة العقيدة بقدر ما يتهم العاملين في المجتمع والسياسة... ويرى هذا الوعي أن ضائقة المسلمين الاجتماعية والاقتصادية لا يمكن ردها إلا إلى تشردهم الديني، أما أن تعزى إلى البنية الدينية نفسها، فهذه تركيبة مستحيلة نظرياً واحتمال فاسد عابث.

إن رصد أسباب التأخر يفسح المجال أمام الاقدام على الاصلاحات الضرورية، التي تهدف إلى دمج المسلم في هويته المؤسسة وتنشيط النمو الاقتصادي والتقني بالبحث والاختراع والابتكارات. لهذه الغاية عبأ السلفيون كل الآيات والأحاديث التي تدعو الإنسان إلى الانفتاح على علوم الدنيا والسعي إلى طلبها ولو في الصين، الخ.

ختاماً، يلزم القول بأن السلفية لم تنته بوفاة مؤسسيها، بل إنها قد وجدت امتداداتها في المجتمعات الاسلامية، هنا في المغرب مع أبي شبيب الدكالي وبلعربي العلوي والزعيم علال الفاسي، وهناك في الجزائر مع بن باديس وفي تونس مع سالم بوحاجب وطاهر بن عاشور، وفي الاقطار الاسلامية التي عرفت الاستعمار وخاضت فضلات التحرر الوطني. أما حركة الاخوان المسلمين التي ظهرت بدءاً في مصر فيمكن القول بأنها قامت على أساس تبني المبادئ السلفية الكبرى وإعادة التفكير فيها قصد بلورتها وتجديدها. وقد سارت تلك الحركة في اتجاهين متكاملين هما:

- التعميق النظري: إن مؤسسي حركة الاخوان المسلمين، سعيًا منهم إلى إصلاح معاطب السلفية على مستوى التنظير، شرعوا في تعميق الحركة الاسلامية مع الاستخبار، في حدود الامكان، حول الحركات الفكرية في العالم المعاصر وحتى الماركسية التي يناصبونها العداء.

السلفية الجديدة

Neo-Islamic Fundamentalism
Néo-Fondamentalisme Islamique
Neo-Salafism

السلفية الجديدة

الاصلاحية هي حركة سياسية ومذهب فكري معاصر، تهدف الى اعادة احياء نهضة الحضارة الاسلامية والعالم الاسلامي. وتهدف الاصلاحية، كحركة سياسية، الى تحليل العالم الاسلامي من المستعمرين والى توحيد العالم الاسلامي تحت راية الخلافة. أما مذهبها الفكري فيتمثل في الدعوة الى اعتبار القرآن الكريم والسنة والسلف الصالح اسس النهضة الجديدة وفي رفض السلطة الدينية لما انتج في العصر الوسيط. ومن أهم المبادئ الأخرى التي دعت اليها الاصلاحية هي رؤيتها انه لا تعارض بين الدين والعقل والدين والعلوم الحديثة. لذلك، تتقبل صحة العديد من الفلسفات الغربية والعلوم الحديثة في محاولتها لتجديد وتنشيط الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي. واهم رواد هذه الحركة هم جمال الدين الافغاني 1839-1897، محمد عبده، 1849-1905، محمد اقبال، 1875-1938، وعلي شريعتي، 1933-1977.

(1) المبادئ الفلسفية:

يؤكد المصلحون على أن وجود القوانين الطبيعية والاخلاقية في الطبيعة حقيقية ويمكن البرهنة عليها بالعقل. يقول علي شريعتي، مثلاً، انه على غرار الماركسية التي تساوي ما بين القوانين الاخلاقية والعادات الاجتماعية وتنسبها الى المادية الجدلية (الاجتماعية والاقتصادية) فإن الاسلام يرجع القوانين الاخلاقية الى طبيعة الانسان الأولية (علي شريعتي، *Marxism and Other western Fallacies*, p. 80).

هذا يعني انه يمكن التوصل اليها عن طريق العقل. فيصر جمال الدين الافغاني، مثلاً، على وجود قوة باعثة في الانسان تدفعه الى الارتفاع فوق مستوى الوحشية أو الغريزة من اجل تحسين حياته. وهذا لا يحدث عن طريق الفطرة ولكن أساساً عن طريق البحث المعرفي وعن طريق التوصل الى تلك الفنون والمهارات التي حصلت عليها الحضارات الأخرى. وبالأخص، يجب على المسلمين البحث عن التقدم الذي يظهر في دراسة العلم لأن الأسس الدينية والاخلاقية القوية تتطلب،

امتيازها وهيمنتها في المجتمع الذي يصفي الاستعمار ويجرب الاشتراكية اللأنتكية. ذلك لأن سيطرة تلك الإيديولوجيا هي، من جهة، علامة على تفسخ الوعي التاريخي، ومن جهة أخرى، دليل على أن التعارض شرق - غرب لم يحل إيجابياً بالاعتراف المتبادل والتبادل المتساوي. فما دام الآخر مفروط الحضور ويرجع بأشكال عدة ليهده المهينة القومية ويملي عبارات التبادل والتعايش، فإن السلفية كإيديولوجيا أصولية وإثبات للذات وثوقي رومانسي ستظل نظام رد الفعل اللاتق وبالتالي عنصر تهدئة التناقضات الاجتماعية الداخلية، لفائدة الطبقات المسيطرة والنخب البورجوازية المحافظة...

ملحوظة: في مؤلفه الإيديولوجيا والنهضة الوطنية، مصر الحديثة، يذهب أنور عبد الملك إلى القول: «مع محمد عبده تظهر إذاً ملامح تصور ثيوقراطي للمجتمع وللصيرورة المصرية. فأولوية الدين كإيديولوجيا وطنية وبرغباتية ورفض كل دياليكتيك والعود إلى الماضي بشيء من الحكمة: هذه هي الفلسفة التي انتهت إليها الأمور من خلال مدرسة المنار والأخوان المسلمين إلى الانتصار مع نظام جمال عبدالناصر العسكري في 1952». إن حكم عبد الملك هذا يستدعي كثيراً من التحفظ والحذر. ذلك أن تلك الفلسفة لم تكن تمثل في الناصرية إيديولوجيا الدولة الصريحة المعلنة، وإلا كيف نفهم علاقات العداء والمناهضة بين الحركة الناصرية وحركة الإخوان مع الأخذ بفكرة التجانس الإيديولوجي بين الحركتين التي يقول بها عبد الملك؟!

مصادر ومراجع

- الافغاني، جمال الدين ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.
- البنا، حسن، مذكرة الدعوة والداعي، بيروت، 1966.
- رضا، رشيد، تاريخ الاستاذ الامام، ج 2، دار المنار، مصر، 1367 هـ.
- —، تفسير القرآن الكريم، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1977.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج 1، «الكتابات السياسية»، جمعها وحققها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- —، رسالة التوحيد، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1966.

سالم حميش

الحقيقة. فيقول مثلاً، ان فلسفة افلاطون كانت اكثر تعقيداً من فلسفة ديكارت، الا ان فلسفة ديكارت كانت اكثر نفعاً. فيدعي اقبال، مثلاً، ان ولادة الاسلام كانت حركة ضد الفكر الكلاسيكي وان الفلاسفة المسلمين لم يفهموا حقيقة الاسلام ودرسوه في ضوء الفكر الاغريقي. وهذا كذلك لأن الاسلام يتطلب في حقيقته استعمال الحواس والعقل لفهم العالم، الا ان الفلاسفة انكروا الحواس.

وعلاوة على هذا، يشجع الاسلام على استعمال الطرق التجريبية في التوصل الى المعرفة، الا ان العلوم هي جزئية وغير قادرة على التوصل الى المعرفة الكاملة. وعليه، فإن مفهوم الميكانيكية الحديثة، مثلاً، هو غير كاف لتحليل أو لدراسة الحياة، الا ان اقبال يصر على ان العلم والدين يهدفان الى الحقيقة بالرغم من ان أساليبها تختلف. فرفضه موجه الى المادية والفلسفة التأملية لا الى كل عمل روحي أو فكري.

وفي الحقيقة، فإن المفكرين المسلمين المصلحين فهموا الفلسفة أساساً من منظور العلم الحديث؛ فعندما يقول عبده انه لا يمكن للاسلام ان يناقض العقل، فإنه يعني انه لا يمكن ان يناقض العلم الحديث. فهو يؤمن ان ميدان العقل ليس التأمل الفلسفي ولكنه العمل في الحقل العلمي. فبالرغم من امكانية الجمع ما بين العقل والوحي فإن هؤلاء المفكرين الذين حاولوا التنسيق ما بين الدلائل الفلسفية والوحي في وجود الله وجوهره قد تمادوا في هذا العمل لأن تأملاتهم لا تخضع للبرهنة.

الا ان العلم، من ناحية اخرى، يمكن البرهنة عليه؛ ولهذا، يقول عبده انه يمكن الجمع ما بين العقل والوحي، فالعلم مساو للعقل. ويرفض عبده فكرة القدرة الانسانية على التوصل الى جوهر الله ويتبع الحجج التقليدية لعلم الكلام عن جوهر الله وصفاته. وهكذا، فان رسالة التوحيد ما هي الا رسالة مبسطة لمقالات علماء العصور الوسطى عن علم الكلام. فشرح عبده هو تقليدي ما عدا في نقطتين: أولاً، رفضه الخوض في خصومات كتابات القرون الوسطى (مثلاً، هل صفات الله جزءاً من جوهره أم لا؟). وثانياً، قوله ان الاسلام والعقل لا يتناقضان. اما النقطة الأولى فقد تكلم فيها الامام الغزالي الذي يقول في تهافت الفلاسفة ان هذا النوع من النقاش عقيم لأن الانسان لا يمكنه معرفة ما اذا كانت صفات الله جزءاً من جوهره. اما النقطة الثانية فهي مقولة الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والمتكلمين كالأشعري والباقلاني. وعليه، فما قام به الامام عبده وغيره من

علاوة على الدين، معرفة وثيقة بالعلوم الاخرى (جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، ص 60-61).

يوافق المصلحون على ان الدين فطري أكثر منه اختياري، لكنهم يفهمون العقل والدين على أنها في تناغم. يرى عبده، مثلاً، ان المسلمين قد اجمعوا على ان مسائل الدين لا يمكن الاعتقاد بها الا عن طريق العقل كمعرفة وجود الله وقدرته على ارسال الرسل. كما اجمع المسلمون على ان الدين يقدم مبادئ عليا لا تفهم بسهولة، الا ان الدين لا يقدم مبادئ معارضة للعقل. فيمكن للانسان البرهنة، مثلاً، على وجود الله، الا ان الانسان، لا يمكنه التوصل الى جوهر الله. ويعود هذا الى عدم قدرة الانسان حتى على فهم نفسه.

فالاسلام هو دين التوحيد، والعقل هو احد مساعديه (عبده، رسالة التوحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981 ص 19-20، ص 31 ص 46-51). فالدين عند محمد عبده هو اقوى عوامل الاخلاق واعظم اركان القوة الانسانية. كما انه يؤثر في عامة الناس أكثر من تأثير العقل. والأكثر أهمية من هذا، فإن العقل هو مصدر معرفة الدين ومصدر استعماله. الا انه عند التوصل الى الاعتقاد عن طريق العقل، يجب اتباع الرسول ﷺ. ومثل هذا، يقول محمد اقبال انه مع ان الدين يبدأ في الشعور، فانه لا ينظر الى نفسه كموضوع للشعور فقط ويتخطاه الى علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا). فالدين ليس مسألة جزئية كمجرد شعور أو عمل، بل هو تعبير عن الانسان ككل. ففي الاسلام لا تفصل او تتعارض المثل مع الحقائق ويعرف الاسلام على انه التفسير المنطقي المفهوم والمثالي والروحي للكون المتناغم مع الحقيقة ومع الألوهية.

ويرى المصلحون التوحيد بصورة ايجابية. فالتوحيد هو نقطة الانطلاق التي تبحث عن التحقيق الذاتي. فهم لا يرون التوحيد على انه وسيلة الرفض والتعارض ولكنه، كما يقول محمد اقبال، هو قوة عاملة لتحقيق المساواة والتضامن والحرية، فالدولة عنده ليست أكثر من تحقيق المبادئ الثلاثة من المساواة والتضامن والحرية في تنظيم معين (Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 145-155). أما عند شريعتي فيعني التوحيد رؤية الكون كله كعضو واحد حي ذي ذكاء و ارادة وهدف وشعور (Ali shari'ati, *On the Sociology of Islam*, p. 83).

ولم يسمح اقبال وشريعتي فقط بالفلسفة، بل شجعاً على دراستها والبحث فيها، يقول اقبال ان طريقة التوصل الى الحقيقة تكمن في ايجاد اسلوب بحث يؤدي الى اكتشاف

المفكرين المعاصرين هو إعادة هذه الفكرة كموضوع مهم في الدوائر الفكرية على أنه اجتهد. إلا أنه ليس هناك خطأ في هذا العمل. كما يجعل الأفغاني العلم المعيار النهائي ليس فقط عند غموض القرآن الكريم ولكن أيضاً عند معارضة القرآن للعلم. فيها أن القرآن الكريم يعطي مبادئ عامة فيجب عليها أن لا تعارض مبادئ العقل وإنجازات العلوم. فالتفسير أو التأويل أو إعادة التفسير والتأويل هي الطريقة المثلى لحل التناقض ما بين العلم والشريعة. (الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص 440-441).

ويؤدي تأكيد العلماء المسلمين المعاصرين على أهمية العلم في صحة تفسير الوحي إلى رفض المفاهيم التقليدية والفلسفية والفقهية وتفسيرات علماء الكلام وإلى تقبل فلسفات وتفسيرات جديدة قائمة أساساً على العلوم الحديثة. وبطريقة أخرى، تقوي اقوالهم أعمال القادة والمفكرين العلمانيين في محاولتهم لتشييد مجتمع قائم على العلوم الحديثة. فقد أدت نظرية المصلحين إلى النظر في المفاهيم الدينية والفلسفية بحثاً عن شرعيتها في العلوم الحديثة. إلا أن هذه العلوم، على افتراض صحتها المطلقة والدائمة هي غير قادرة على تزويدنا بعلم ما وراء الطبيعة والأخلاقيات. وعلاوة على هذا، ومن منطلق إسلامي، فالله تعالى ليس بجسد أو في جسد، ولهذا فلا فرق في تفسير آية الضوء على أنها بمعنى كلية وجوده أو إطلاق وجوده. فإن المبادئ الأخلاقية التي تتطلب وجوب طاعة الله، مثلاً، لا تتغير؛ كما أنها ليس لها أي تأثير على الفهم الميتافيزيقي لوجود الله. فإذا ما سافر الضوء في جزئيات أو في خطوط مستقيمة، فليس لهذا علاقة بجوهر الله وصفاته أو القوانين الأخلاقية. ففي الإسلام، الله ليس كمثل شيء ووجوده ليس مقيداً بحد زمني أو مكاني.

وعليه، وبما أن العلوم الحديثة تلعب دوراً تأسيسياً في نظر المصلحين في علم الكلام، فإن فكرهم قائم جزئياً على أساس غير ثابت وغير أمين.

وبالرغم من اعتراضاتهم، يقبل المفكرون المعاصرون الفكر الغربي الحديث القائم على العلوم عن طريق إخضاع تفسير القرآن الكريم والدين للعلوم وللاكتشافات العلمية. ومن هذا المنطلق، يجب رؤية اعتراضاتهم على فكر العصر الوسيط، فإنهم يخضعون الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط وعلم الكلام إلى معايير العلوم التجريبية. فقد أحلوا فلسفة العلوم مكان الفلسفة التأميلية التي اعتمد عليها مفكرو العصر الوسيط لشرح أفكارهم. إلا أنهم في الحقيقة قد أشادوا مقياساً غير ثابت لتفسير الوحي مما يعكس عدم قدرتهم على استيعاب

مضمون العلوم، فهم لم يتمكنوا من معرفة أن العلم ذو طبيعة توفيقية (أو تقريبية)، فإن ما يمثل نظرية سليمة في إيماننا هذه يمكن أن يصبح نظرية خاطئة أو غير مفيدة. فإذا ما كانت نظرية العلم الحديث قائمة على نظرية الذرة Atom ربما تظهر في المستقبل نظرية أخرى؛ فهل من المعقول تغيير فهمنا للوحي كلما تغيرت العلوم؟ أي هل هناك فهم خاص للوحي؟ يقول أقبال، مثلاً، إن علينا إعادة كتابة علم الكلام الإسلامي على أساس معطيات العلوم الحديثة. فيعطي المثال الآتي: في القرآن الكريم آيات حيث إن الله يمثل بالضوء. وقد جرت العادة على تفسير هذه الآية على أنها الحضور الدائم Omni presence، إلا أن أقبال يعتقد أنها تعني المطلق Omnipotence بسبب الاكتشافات الحديثة في الفيزياء. يقول إن الفيزياء أثبتت أن سرعة الضوء لا يمكن تجاوزها وهي مشاهدة بنفس الطريقة من كل الناظرين. وبما أن الضوء هو المنهج الأقرب إلى المطلق، فإن استعارة الضوء في القرآن الكريم يجب فهمها على أنها افتراض إطلاق وجود الله وليس كلية وجوده. ويصب نقد الأصولية للأصلاحية في هذا الموضوع بالتحديد. فبينما تعتبر الأصولية أن الفكر في العصر الوسيط كان غير نافع للإسلام يمتدح، قطب مثلاً، جهود بعض المفكرين المعاصرين وعلى رأسهم محمد عبده ومحمد أقبال. وبالرغم من اعتراف سيد قطب، مثلاً، بعظمة أعمال عبده وأقبال، إلا أنه يجعلها هدفة في انتقاد الفكر الإسلامي الإصلاحية المعاصر. يرى أن أقبال وعبده كانا ضحية دفاعهما عن الإسلام. والموضوع الأساسي الذي يتخذه قطب لمهاجمة المفكرين هو اتخاذ العقل كمقياس للحقيقة عند محمد عبده واستعارة المبادئ والمفاهيم الغربية عند أقبال.

فيؤكد لنا محمد عبده، مثلاً، فعل الفلاسفة المسلمون في العصر الوسيط، على تناسق العقل والوحي، وأساس فكره يقوم على المقولة التالية: إن العقل قائم على الوحي ومدعوم به. كما أنه يعتبر أن رسالة الرسل مكملة للعقل، وعليه فالإنسان قادر على اكتشاف، مثلاً، القوانين الأخلاقية بدون مساعدة الوحي. وعلاوة على هذا، فبينما يعزل قطب العلوم عن الوحي، بعيد عبده تفسير الكثير من الآيات القرآنية على ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة. فمشكلة عبده، يقول قطب، أنه نظر إلى الوحي والعقل كمتساويين، لا أن الواحد منهما تابع للآخر. فدور الوحي عند عبده ليس هو تصحيح وتوجيه المعرفة، أي أنه يساوي ما بين العقل والوحي متناسياً أن العقل المجرد لا يوجد في عالم الواقع بل في عالم الخيال

والنظريات (قطب، خصائص التصور الاسلامي، ...، ص 20-22، و63).

الاسلامية. وهذا لا يعني انهم لا يقدمون مبادئ سياسية ولكنه يعني ان تعاليمهم لم تصبح نظرية سياسية متكاملة وجديدة. فإن فكرهم السياسي ذو طبيعة مجزأة اعلنت وقدمت من اجل اهداف سياسية مباشرة. بالإضافة الى ذلك، وبالرغم من ان المصلحين هاجموا التقليديين فإنهم لا يرفضون التقاليد بحد ذاتها. فبسبب فهمهم ان الطريقة المثلى للتوصل الى النهضة جائزة عن طريق دمج التقاليد الاسلامية والغربية، فانهم ركزوا جهودهم على التنسيق ما بين الدين والعلوم؛ فاحترامهم للتاريخ كان عظيماً مما أدى الى التعلم وقبول العديد من فوائد الغرب والاسلام.

الا انهم لم يوجودوا نظرية سياسية متكاملة، مثلاً، عن العدالة الاجتماعية أو التوحيد أو المبادئ السياسية كالتشريع والمساواة وغيرها. فقد صبت محاولاتهم على احياء الجوهر الفكري في الأرض الاسلامية أولاً، وعلى الأمور السياسية، ثانياً. وبكلمة اخرى، فإن تعاليمهم السياسية هي نتيجة مزاجهم الفكري، وبسبب قبولهم لأفكار فلسفية غربية فانهم، لم يتورعوا عن قبول النظم السياسية الغربية.

لقد حاول المصلحون المسلمون ان يشنوا حملة ذات هدفين: الهدف الأول هو اظهار الأسس التقدمية للاسلام من أجل البرهنة على ان الحرية والعدالة وازدهار الانسانية هي في جوهر الاسلام. اما الهدف الثاني فهو الدعوة الى اعادة تقويم اسباب الجمود في الأمة الاسلامية.

انصب اهتمام الأفغاني على اعادة بعث تعاليم السلف الصالح واستمراريتها وتجديده وتغيره. فقد كان يهدف الى اعادة المصير الحقيقي للأمة بعد تطورات مخيفة وغريبة. كان الأفغاني يعتقد ان الدمار السياسي للعالم الاسلامي سيؤدي الى دمار حياته الفكرية التي ربطت الأمة ببعضها (Muhsin Mahdi, Islamic Philosophy...., p. 105). كما حاول الأفغاني والمصلحون الآخرون ان يقللوا من الواقع التقليدي والمحافظة عند رجال الدين (Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, P.15). لهذا، اكدت الحركة الاصلاحية على ضرورة كسر الواقع ورفض تعاليم العصور الوسطى وواقعيتها مما أدى الى نقد الماضي والحاضر.

الا ان الأفغاني قبل الخلافة حاول توحيد المسلمين تحت رايتها بالرغم من اعتقاده ان افضل انواع الحكومات هي الحكومة الجمهورية وذلك بسبب تخلف المسلمين وعدم قدرتهم على حكم انفسهم. وعليه، يدعو الأفغاني وعبداه المسلمين الى نبذ اي ارتباط بينهم ما عدا الدين، فاذا ما تمكن المسلمون من

وكما هو الحال مع عبده، لا يوفر سيد قطب محمد اقبال من النقد. الا انه يبرر انحرافات محمد اقبال لأسباب اجتماعية وسياسية، فقد عاش اقبال في بيئة من التيه الفكري. وعندما اراد ان يخلص المسلمين من الضياع الفكري في العقل والفكر الاسلامي وان يواجه الفكر الغربي في مذاهبه التجريبية والموضوعية حاول ان يظهر الأسس التجريبية في الفكر الاسلامي. وفي كلام آخر، حاول ان يؤسس الفكر الاسلامي على أسس الفكر الغربي الحديث الا انه مخطئاً في محاولاته لصهر المفهوم الاسلامي في نماذج فلسفية مشتقة من الهيغلية والعقلانية المثالية وغيرها.

يقول اقبال في كتابه تجديد الفكر الديني في الاسلام ان النفس المطلقة Absolute Ego هي الواقع الكامل Whole Reality، فمن هذه النفس المطلقة تنشأ النفوس الانسانية، فالنفس المطلقة تدعى الله وهو اسم علم لها مما يؤكد فردية هذه النفس. وفي كتابه اسرار النفس، وهو كتاب كتب اصلاً في الفارسية، يقول اقبال ان العالم نشأ في النفس المطلقة (الله) وان استمرار حياة الافراد تتوقف على هذه النفس. ويعبر عن رأيه ان الحياة تنشأ عن وجود الرغبات واخراج هذه الرغبات الى حيز الوجود. الا ان هذه المحاولة للتركيز على النفس الفردية، يقول قطب، ادت الى المبالغة؛ فقد فسر اقبال بعض الآيات القرآنية بطريقة تأباهما طبيعتهم ومخالفة للمفهوم الاسلامي من اجل البرهنة على ان الموت لا ينتهي بعقاب او ثواب نهائي. فرأي اقبال، مثلاً، ان الجنة والنار هما الا حالات States وليستا مكانين. فالنار هي التحقق المؤلم لفشل الانسان كإنسان، وهي، أي النار، طريقة تصحيحية ربما تؤدي الى تقليل عدم حساسية النفس بما تنفحه الرحمة الالهية. فليس عند محمد اقبال ما يشبه كاللعنة المؤبدة أو العقاب الدائم في الاسلام؛ كما ان الجنة هي السعادة بالنصر على قوى التشتت.

المبادئ السياسية

وبما ان المصلحين المسلمين لم يرفضوا الغرب كله ولكن بعض فلسفته، فإنهم قد ثبتوا وقبلوا العديد من النظريات السياسية الغربية، كمبدأ الجمهورية. ولهذا السبب لم يحاول المصلحون ان يقدموا نظرية سياسية جديدة، لأنهم اعتقدوا انها توجد في مكان آخر، وكل ما هنالك هو نقلها الى البيئة

الأفراد الذين يملكون الثروات ويملكون مصائرهم ويملكون حياة الآخرين وبين أولئك الذين لا يملكون مصائرهم.

فالتغيرات الاجتماعية ليست نتائج لأعمال فردية بل هي نتيجة التغير الكامل في المجتمع ككل. فكل القضايا الاجتماعية تتعلق بقضايا الناس. فعند القول ان الحكم لله فهذا يعني ان الحكم للناس وليس فقط هؤلاء الأشخاص الذين يجعلون انفسهم ممثلين عن الله. وعندما يقال ان الملك لله، فمعنى هذا ان الملك يخص الناس ككل. وعندما يقال ان الدين لله فمعنى هذا ان كل محتوى الدين وتركيبه هما للناس وليساً حكراً على مؤسسة معينة أو على رجال الدين.

فليس التوحيد مفهوماً متافيزيقياً فقط، بل هو أيضاً مفهوم سياسي واخلاقي واقتصادي. فهو يمثل نظرة عملية توحيدية، فالاسلام يرفض التميز بجميع انواعه، سواء على الصعيد القضائي أو الطبقي أو الاجتماعي أو السياسي أو العنصري أو القومي. فالتوحيد ينفي كل انواع الشرك ويبحث عن حركة متناسقة نحو الوحدة.

وفي النهاية، فمفهوم التوحيد عند المصلحين هو أكثر ملاءمة من المفهوم التقليدي والأصولي. فبالرغم من انهم رفضوا مصداقية علم الكلام، فقد تقبلوا مبدأ الفلسفة (أي إطلاق في البحث عن الحقيقة). فقد تفهموا، على الأقل، أن المشاكل التي يعاني منها الفكر الاسلامي المعاصر ليست في وجود الفلسفة وعلم الكلام، بل في غياب التنمية وفي التأخر والجمود الفكريين في العالم الاسلامي، فقد عزوا تأخير المسلمين الى اهمال التحديث في الفكر والعلم. إلا ان مشكلتهم الأساسية انهم لم يتمكنوا من تقديم نظريات جديدة ومتكاملة واكتفوا بتعليقات عامة لم تصل الى حد إيديولوجية متكاملة أو فلسفة تأسيسية. فالمفكران اللذان حاولا كتابة الفلسفة، اي محمد اقبال وعلي شريعتي، كتبوا فقط بعض المقالات الفلسفية لم تصل الى حد المنهج الكافي.

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عياد، ج 2. الكتابات السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- العروة الوثقى، دار العرب، القاهرة، 1957.
- رضا، محمد رشيد، تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده، القاهرة، 1931.
- دنيا، سليمان، محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، القاهرة، 1958.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

تخلص انفسهم من محالب المستعمرين وعادوا الى دينهم القويم، فانهم سيتمكنون من التقدم. فعلى المسلمين التزام الاخلاق والفضيلة ونبد الثاق والتعلق.

ويرى الأفغاني ان حركة التاريخ هي الصراع ما بين القديم والجديد، ما بين التقليد والتقدمية، وما بين الدين والمادية. ولقد قادته عقلانيته الى رؤية الدين على انه المكون الأساسي للأخلاق والحضارة الإنسانية. ولهذا، ليس سبب تأخر المسلمين هو الاسلام بل المسلمين انفسهم. ولقد رأى الأفغاني ان عليه اعادة تقييم التاريخ، فعزى ارجاع الخلاف بين المسلمين الشيعة والسنة الى خداع الملوك. ولذلك، اصر الأفغاني على توحيد شاه ايران والخليفة في اسطنبول. وهذا أدى بالأفغاني الى فتح باب الاجتهاد. ويهدف هذا الاجتهاد الى التوصل الى حقيقة الاسلام والى رفض الختمية.

ولقد اعتبر الأفغاني الاسلام كأساس التطور عند المسلمين. ولهذا، كان من واجب المسلمين العمل على تحقيق التقدم وتطويرة. فلقد اتفق عبده والأفغاني على ان الاسلام هو ضروري من اجل الاصلاح والتقدم. ولقد رأى الأفغاني ان دور الدين هو زرع اساس المجتمع الاسلامي والقوة الباعثة الى البحث عن الأفضل.

وبالرغم من ان الاصلاحيين ارادوا مقاومة الغرب، الا انهم اعتقدوا انه يجب تقليده على انه نموذج التطور والتقدم. ولهذا، حاول شرح الاسلام من وجهة نظر المدنية.

لذلك، عارض الاصلاحيون الحكم الاستبدادي، من حيث المبدأ واعتقدوا ان تطبيق القانون هو أساس الحكم كما رأوا انه يجب الوقوف ضد الحكومة الظالمة. فعلى الخليفة ان يتبع القانون ومشاورة المسلمين لأنه ليس اكثر من موظف يقوم باعباء حماية وتطوير المسلمين، لأنه ليس لديه اي سلطة دينية بالمعنى التشريعي فليس لديه اي صفة كهنوتية.

وكذلك اعتقد هؤلاء بوجود تحقيق وحدة الأمة وجعل الدين محور الاخلاق. وبما ان الاسلام هو دين ونظام عالمي، فإنه لا يحدد نظاماً سياسياً معبناً بل يدعو الى التقدم. فالاسلام ليس هو سبب تأخر المسلمين، ويكمن السبب الحقيقي في سلوك المسلمين انفسهم. اما محمد اقبال فكان لا يرى امكانية تحقيق تغير أساسي في اوضاع العالم الاسلامي ما لم تكن نتيجة نهضة فكرية وسياسية.

اما علي شريعتي فيرى ان الاسلام هو أول مدرسة فكرية اعتبرت الناس على انهم الأساس والعامل المحدد لسير التاريخ. فالصراع بين قابيل وهابيل هو صراع بين طبقتين، طبقة التوحيد وطبقة الكفر. والحياة هي صراع بين أولئك

إلى حد كبير جزءاً من الثقافة العامة للأميركيين. وشمل هذا الانتشار لأفكار واطسون في فترات لاحقة بعض البلدان الأوروبية وبلغ الحماس لها عند أحد المفكرين الفرنسيين بيار نافيل Pierre Naville مبلغاً لم يتردد معه بنعت واطسون بأنه ديكارت علم النفس.

وُلد واطسون عام 1878 في غرين فيل Greenville. الولايات المتحدة الأمريكية. وعمل أستاذاً لعلم النفس التجريبي والمقارن في جامعة جون هوبكينز John Hopkins ومديراً لمختبر علم النفس ثم أستاذاً في مدرسة نيويورك للبحث الاجتماعي. عام 1924 غادر عالم الأبحاث ليدخل عالم الأعمال الحرة وتوقف عن المشاركة في السجلات العلمية التي استمرت دون أن تفقد شيئاً من حرارتها حول مذهبه الجديد. وتلقف هذا المذهب تلامذة واطسون وأنصاره وطوروا في بعض جوانبه ليؤسس قسم منهم لاسيما تولمان Tolman وهول Hull ما سوف يدعى فيما بعد بالسلوكية المحدثه. وإلى اليوم ما يزال الحديث مألوفاً في الولايات المتحدة عن العلوم السلوكية Be-haviorial sciences، هذا التعبير الذي يشير إلى دراسة تصرفات كل الكائنات الحية وأنماط وجودها، وبذلك يشمل هذا التعبير على علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا أو الأناسة وعلم الاتصال، الخ..

نشأت السلوكية في بدء أمرها كرد فعل يستوحي المنهجية الموضوعية لعلوم الطبيعة على علم النفس الذاتي الذي كان سائداً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي علم النفس الذي حذد الوعي موضوعاً له والاستبطان منهجاً مناسباً لدراسة هذا الموضوع المخصوص. لقد كان أ. ب. تيتشنر E. B. Titchener ووليم جيمس William James أبرز ممثلي علم النفس الاستبطاني في الولايات المتحدة في العقد الأول من القرن الحالي، وكانا يعتبران كلاهما - رغم اختلافهما حول عدد من المسائل - أن الوعي هو ميدان علم النفس. أما سلوكية واطسون فقد اعتبرت على الضد أن ميدان علم النفس الإنساني يتمثل في سلوك الكائن الإنساني. فالسلوكية تقدر، كما يقول واطسون، بأن الوعي لا يشكل مفهوماً محدداً ولا مفهوماً قابلاً للاستعمال. لهذا تعتبر السلوكية التي تتبنى التجريب منهجاً لها بأن الاعتقاد بوجود الوعي يعيدنا إلى أيام الخرافة والسحر القديمة. (Pierre Naville, *La Psychologie*, du comportement, p. 14) حسب واطسون، إلى مبدأ الثنائية الماورائي الذي دافعت عنه فلسفة ديكارت. وطبقاً لهذا المبدأ يمتلك كل فرد روحاً متميزة

- عبارة، محمد، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- قطب، سيد، خصائص التصور الاسلامي.
- Badawi, Zakī, *The Reformers of Egypt*, Croom Helm, London 1976.
- Butterworth, Charles, « Prudence Verses Legitimacy, » in A. Dessouki, ed. *Islamic Resurgence in The Arab World*, Praeger Publishers, 1982.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Texas University Press, Austin, 1982.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University press, New York, 1970.
- Gibb, H.A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, Ashraf, Lahore, 1960.
- Mahdi, Muhsin, « Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought », in *Cod and Man in contemporary Islamic Thouth*, American university, Beirut, 1972.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Transition*, the university of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Shari'ati, Ali, *Marxism and Other western Fallacies*, Trans, R., Campbell, Mizan Press, Berkley, 1980.
- ———, *On the Sociology of Islam*, Trans, Hamid Algar, Mizan Press, Berkley, 1979.

احمد موصلي

السلوكية

Behaviorism Behaviorisme Behaviorismus

السلوكية مدرسة في علم النفس أسسها عالم النفس الأميركي جون برودوس واطسون John Broadus Watson 1878-1958 وأعلن عنها عام 1913 في مقالة - بيان نشرها في مجلة علم النفس الأميركية بعنوان: «علم النفس كما يراه السلوكي». ترى السلوكية أن موضوع علم النفس يتمثل في السلوك، بمعنى أن علم النفس هو علم السلوك، وتقصد بالسلوك الأفعال أو التصرفات التي تقوم بها الكائنات الحية، البشر والحيوانات.

أعد واطسون أفكاره وعرضها بين عامي 1912 - 1920، وابتداءً من هذه الحقبة انتشرت هذه الأفكار على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأمريكية إلى الحد الذي حظيت به بما لم تحظ به أية أفكار أخرى في هذه الفترة من دعاية وشهرة واسعتين في المجالات الشعبية الأميركية نفسها وأصبحت تشكل

التعابير الذاتية. إن سلوك الكائنات البشرية التي يمكن ملاحظته ملاحظة موضوعية، ذلك هو ميدان علم النفس في نظر السلوكية.

نشأت السلوكية في بداية القرن الحالي في ظل تأثير العديد من اتجاهات البحث المتنايزة. ويتعين الإشارة في البداية إلى تأثير الاتجاه الوظيفي الأمريكي (المسمى أيضاً بالاتجاه الأداتي) الذي يشكل الفيلسوف الأمريكي جون ديوي Dewey 1859-1952 أحد مثليه البارزين. أظهر هذا الاتجاه الطابع العلمي والأداتي للوظيفة الواعية، كما شدد على التاريخ الوراثي للتفكير في علاقاته مع الوسط milieu. لقد مثل هذا الاتجاه علماً للنفس موجهاً بفكرتي الاستعداد والتكيف، وهو اتجاه عبّر في الواقع عن مناخ فكري عام يتصل اتصالاً وثيقاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الأمريكي في بداية القرن.

إن التأثير الأقوى على السلوكية صدر في الواقع عن المدرسة الفيزيولوجية العصبية الروسية بافلوف وبشتريف Pavlov/ 1857-1927 Bechterev الذي اهتم بالمنعكسات الحركية الشرطية واهتم بالأمراض العصبية والعقلية، من جهة وعن علم النفس المقارن الحيواني، من جهة أخرى.

درست المدرسة العصبية الروسية بصورة أساسية آلية المنعكس الشرطي أو الربطي وعلاقتها بنشاط قشرة الدماغ، لاسيما بنشاط القشرة الدماغية. ويمكن إيضاح هذه الآلية بالتجربة الشهيرة التالية لبافلوف: إن مثيراً طبعياً كالطعام يولّد عند الكلب ردة فعل فيزيولوجية طبيعية، سيلان اللعاب. إن تقديم مثير محايد، كرنين الجرس، مرتبطاً بالمثير الطبيعي يؤدي بعد تكرار الربط بينها عدداً من المرات إلى أن يولّد المثير المرتبط وحده ردة الفعل اللعابية. يسمى المثير عندئذٍ بالمثير الشرطي فيما تسمى ردة الفعل استجابة بردة الفعل الشرطية. لقد اهتم بافلوف وبشتريف بالآلية الفيزيولوجية والعصبية لردود الفعل للاستجابات، وانصب هذا الاهتمام بصور أساسية على دراسة العمليات العصبية التي تتولّد عن الإثارة وردود الفعل وما يتم من ربط وصد أو تيسير.

يلخص واطسون علاقة السلوكية بمدرسة الإشراف البافلوفي كالآتي: «كانت السلوكية في البداية تقوم بصورة أساسية على التصور الغامض نوعاً المتعلق بتكوين العادات. وعلى الرغم من أن أعمال بافلوف وتلامذته حول المنعكسات الشرطية كانت معروفة لدى السلوكيين، فإنها لم تلعب في البداية إلا دوراً متواضعاً في تفسيراتهم. ويعود السبب في ذلك إلى أن هذه الأعمال كانت تتعلق بصورة أساسية بالمنعكسات الشرطية الغددية، وهو مجال لم يدخل إليه علماء النفس في هذه الحقبة.

عن الجسد. بيد أن أحد هذين التعبيرين قابل للملاحظة، ألا وهو الجسد. أم التعبير الآخر، الروح، فلا أحد قد لاحظته أبداً ولا رآه ولا لامسه ولا قام باختباره وما نقوله أو نكتبه عنه إنما يُقال ويُكتب بواسطة نشاط جسدي. وهكذا راح علم النفس مكانه ولم يتقدّم لأنه اهتم بما يسمى الموضوعات غير المادية في حقبة من الزمن تقوم فيه كل العلوم الأخرى على أساس موضوعي.

«إن رواد علم النفس التجريبي في القرن التاسع عشر مثل فوننت Wundt وريبو Ribot لم يسلّموا تماماً، حسب واطسون، من تأثير الفلسفة المثالية. فقد حل الوعي وحالات الوعي عندهم محل الروح وهي موضوعات تفلت أيضاً من الملاحظة إفلات الروح نفسها» (المرجع نفسه، ص 17). لهذا لم يبق لديهم - رغم محاولاتهم لإضفاء الطابع التجريبي على أعمالهم - إلا الاستبطان أسلوباً للتنفذ إلى ما يسمى بحالات الوعي. فعلم النفس يشكّل وصفاً وتفسيراً لحالات الوعي كما هي عليه، هذا هو التعريف الذي أعطاه وليم جيمس لعلم النفس والذي ينطبق على مجمل علم النفس الاستبطاني كائناً ما كانت الفروق والاختلافات بين مدارسه.

يقود هذا الموقف الاستبطاني، في نظر واطسون، إلى أن تنشأ علوم للنفس بقدر ما هناك علماء للنفس، أي أنه يقود إلى الذاتية التي تتعارض مع موضوعية المنهجية العلمية. إذ كيف نشرح شراً موضوعياً ما يستطيع الفرد وحده أن يراه - وأن يراه تحديداً بأعين الفكر؟ فالواقع أن الوعي لا يمكن إخضاعه لأي برهان تجريبي. ذلك أن الأفعال التي يشر بها الاستبطانيون إلى حالات الوعي كالشعور والإدراك والتفكير والإرادة والرغبة هي أفعال تتعلق بذات الفرد ولا يمكن لها بالتالي أن تخضع لأي تحديد موضوعي يقبل التعميم ويصح بالنسبة إلى الغير. وعليه كتب واطسون 1912: «يقدر علماء النفس الموضوعيون أو السلوكيون أن الثلاثين عاماً العقيمة التي انقضت منذ تأسيس مختبر فوننت أثبتت بوضوح بأن علم النفس الألماني المسمى بعلم النفس الاستبطاني قد تأسس على أساس فرضيات خاطئة وبأنه لا يمكن إطلاقاً لأي علم نفس يقبل التصور الديني لمشكلة الجسد - الروح، أن يتوصل إلى استنتاجات يمكن التثبت منها. لقد قرروا أن يبتعدوا عن علم النفس أو أن يقيموا منه علماً طبعياً». وتمثلت الخطوة الرئيسية على هذا السبيل في ما يلي: تحلّى علم النفس عن دراسة حالات الوعي واستبعد التصورات القروسطية التي ما تزال تسوده (لاسيما ثنائية الروح - الجسد) ولَفَظ من مصطلحاته كل

ولنشر إلى أن الكلام بالنسبة لواطسون هو فعل كالأفعال الأخرى: «الكلام هو فعل، أي أنه سلوك وتصرف. إن الكلام بصوت عالٍ أو الموجه إلى الذات، التفكير، هو غمط موضوعي من السلوك مثله مثل اللعب بالبيسبول».

يمكن على الدوام وصف سلوك الكائنات البشرية بواسطة تعبير المثير والاستجابة؛ ويُقصد بالمثير كل شيء من أشياء البيئة العامة وكل تغير من تغيرات الأنسجة يرتبط بالوضع الفيزيولوجي للحيوان كالتغير الذي ينشأ نتيجة حرمان الحيوان من النشاط الجنسي أو من الطعام أو نتيجة منعه من بناء عشه. ويُقصد بالاستجابة كل ما يفعله الحيوان كالاقترب من الضوء أو الابتعاد عنه، أو كالنشاطات الأشد تنظيماً مثل وضع الخطط وتحرير الكتب، الخ...

«اهتم واطسون بوجه خاص بجمع الوقائع السلوكية من النوع الأول أو ذات الطابع البدائي. لذا توجه إلى الاهتمام على الأخص بالمواليد الجدد. ورأى أنه يتعين على السلوكية أن تلاحظ المولود الجديد في دار تجريبية للحضانة وأن تطرح في صدره الأسئلة نفسها التي تطرحها في صدر أي حيوان آخر: ما هي الحركات التي يلبجأ إليها الطفل؟ وما هي المثيرات التي تستثير هذه الحركات؟ إنها سوف تلاحظ أن المص وإغلاق اليد وغيرهما من الحركات التي يقوم بها الطفل، ترتبط بمثيرات محددة وبشروط محددة من النضج: فالرضيع يمص الثدي منذ الولادة... إلا أن تمرير ظل ما أمام عينيه لن يولد أية استجابة قبل 65 يوماً من ولادته. كما أن يد الطفل تُغلق باكراً جداً على شيء ما يوضع في كفه، إلا أنه يحتاج إلى 120 يوماً على الأقل بعد ولادته للبحث عن شيء ما موضوع أمامه وتناوله».

إن إشارة طفل ما في فترة من عمره بواسطة الأسماك أو القطط أو الكلاب أو الطيور أو بواسطة الظلمة أو النار لن تولد لديه - إذا ما كان قد تلقى تربية مناسبة - أية ردة فعل من الخوف، أي هذا النوع من الاستجابة التي تتصف بتوقف التنفس وتصلب الجسم بمجمله وابتعاده عن مصدر الإشارة. وعلى العكس من ذلك فإن الصوت الحاد وغياب السند يشكّلان إثارتين تولدان لدى الطفل هذا النوع من ردة الفعل... وعليه يستنتج السلوكي «إن المولود الجديد لا يُظهر ردة فعل الخوف إلا على نوعين من المثيرات في حين أنه يلاحظ أن الأطفال الذين تربوا خارج دار الحضانة، أي ضمن أسرهم، يُظهرون استجابات الخوف إزاء المثلثات من المثيرات والمواقف. من هنا يطرح السلوكي السؤال التالي: إذا كان

إن أعمال بشيريف حول المنعكسات الشرطية الحركية التي استخدم فيها أفراداً بشريين سوف يكون لها تأثير أكبر على السلوكية. كما سوف تبرهن أعمال لاشلي Lashley حول الإشراف اللعابي عند البشر وأعمال واطسون ور. رينر واطسون R. Rayner Watson حول ردود الفعل الانفعالية الشرطية عند الإنسان، الخوف بأن طرائق المنعكس الشرطي يمكن تطبيقها على جانب كبير من النشاط الإنساني. لقد أدت هذه الأعمال إلى محاولة صياغة كل العادات (وهي حالات منظّمة) بتعابير ردود الفعل الشرطية الغددية والحركية. وعلى الرغم من أن السلوكية لم تستعمل بصورة فورية طرائق المنعكس الشرطي، فلا بد من التسليم بأن بافلوف وبشيريف قد قدّما المفتاح الرئيسي لهذا البناء النظري.

أما فيما يتعلق بعلم النفس الحيواني فقد كان تأثيره حاسماً على واطسون شخصياً وهو أصلاً عالِم بعلم الحيوان، ومنه مباشرة خرجت السلوكية في الواقع إلى النور. لقد كان عالم النفس الإنكليزي ش. لويد مورغان C. Lloyd Morgan الذي يعتبره واطسون مؤسساً للمدرسة الأميركية في علم النفس الحيواني - أول من أحدث القطيعة مع التأويلات التقليدية للنشاط الحيواني القائمة على نزعة تأسيسية تشبيهية بالإنسان، أي تلك التأويلات التي تضيف على النشاط الحيواني دلالات إنسانية. كما كان أول من أشار إلى ضرورة وصف كل مراحل الفعل الذي يقوم به الحيوان قبل محاولة الشروع في تأويله. وأشار أيضاً إلى أهمية التعلم الحيواني بالمحاولات والأخطاء، هذا النمط من التعلم الذي سوف يشكل الموضوع المفضل للتجارب المنظمة التي قام بها أ. ل. ثورنديك E. L. Thorndike في الولايات المتحدة على الدجاج والكلاب والقطط والقروء، وقد أدت النتائج الهامة التي تم الحصول عليها في دراسة التعلم عند الحيوانات الثديية إلى دراسات ماثلة عند الإنسان، لاسيما في مجال اكتساب المهارات اليدوية في أفعال متنوعة، كفعل الضرب على الآلة الكاتبة. هذه الدراسات التي شددت على التشابه الأساسي بين التعلم الإنساني والتعلم ما دون الإنساني وبالتالي على إمكان تفسير السلوك دون الركون إلى ما كان يسمى بحالات الوعي.

تعتبر السلوكية قبل كل شيء أن المجال الحقيقي لعلم النفس يتمثل في الحركات القابلة للملاحظة. فمن غير الممكن صياغة القوانين ولا استعمال القياسات إلا بصدد أشياء قابلة للملاحظة بصورة مباشرة أو غير مباشرة. والحال إننا نستطيع ملاحظة السلوك أي ما يفعله الكائن الحي المتعضي ويقول.

تُضاف إلى مشكلة عادات الراشد المهنية مشكلات أخرى تتعلق بحياته العاطفية. إلى أية درجة تمتد الحياة العاطفية جذورها في الطفولة؟ وبأي قدر تشابك هذه الحياة بالتكيفات المباشرة؟ كيف نستطيع أن نجعل الراشد يتخلل عن جانب من حياته العاطفية، أي أن نصد التشریط حيث تستدعي الضرورة وأن نشرطه حيث تدعو الحاجة؟ «إننا لا نعرف في الحقيقة أشياء كثيرة حول تنوع ونوع العادات الانفعالية التي يمكن أن تتكوّن (ويُفضل تسمية هذه العادات بالعادات الحشوية، وهو تعبير نشير به إلى العلاقات الشرطية التي تقوم بين المعدة والأمعاء والتنفس والدورة الدموية. بيد أننا نعلم أنها عادات عديدة وهامة».

نصل بذلك إلى تحديد ميدان السلوكية وطرائقها، فالسلوكية حسب واطسون «فرع من العلوم الطبيعية يتخذ ميداناً خاصاً له الحقل الكامل للتكيفات الإنسانية. ولا تلجأ السلوكية إلا إلى طرائق العلوم الموضوعية، إلى طرائق القياس أي الملاحظة الخارجية. إنها لا تشكل فقط، كما نرى، علم نفس الاستجابة بل إنها تشكل علماً للسلوك. فالسلوك يقتضي التكيفات أو التوافقات الدائمة وتتخذ هذه التكيفات سلسلة من المظاهر: فهي تتعلق بالوسط الداخلي (الجسم نفسه) كما تتعلق أيضاً بالوسط الخارجي الذي يكتسي بدوره طابعاً فيزيولوجياً وتقنياً واجتماعياً».

ترى السلوكية أن هذه الأشكال المختلفة من التكيف - أي هذه الاستجابات المختلفة لمثيرات معينة - هي كلها أشكال متماثلة. إنها أشكال من التكيف تتناول الإنسان الكلي بمجمله لا بعض أجزائه. كما لا يرى السلوكي أنه «مجرد مشاهد للنشاط الإنساني، بل إنه يطمح إلى ضبط هذا النشاط وتوجيهه كما تفعل جاهدة كل العلوم الطبيعية الأخرى». إذ يتعين على الاستجابات الإنسانية أن تكون في متناول اليد مثل الاستجابات الطبيعية الأخرى». فالسلوكي يريد من خلال جمعه للوقائع والتجريب عليها أن يتعلم كيف يضبط هذه الوقائع وكيف يتنبأ بحدوثها، وهو يقوم بذلك تعبيراً عن إيمانه بمبدأ السببية: فاستناداً إلى مثير معين يجب التنبؤ بردة الفعل التي سوف تنشأ عن هذا المثير، واستناداً إلى ردة فعل معينة يمكن التعرف على الموقف أو المثير الذي ولّدها.

يتعين إذن بواسطة الطرائق الموضوعية دراسة العلاقة الثابتة لردة الفعل بالموقف أو العلاقة الثابتة للاستجابة بالمثير. هذا هو الموضوع الحقيقي لعلم النفس في التصور السلوكي. ولكن ما الذي تعنيه السلوكية تحديداً بالمثير والاستجابة؟

هناك مثيران فقط يولدان الخوف عند الولادة فكيف أدت أيضاً كل هذه الأشياء الأخرى في نهاية الأمر إلى توليد ردة الفعل هذه؟ إن السلوكي يعتبر هذه المسألة مسألة علمية لا مجرد فرضية أدبية. بكلام آخر يمكن لهذه المسألة أن تخضع للتجريب مثلها مثل أية مشكلة علمية». والحال إن السلوكيين الذين أجروا تجاربهم في هذا المجال قد تقدموا بالجواب الآتي: «إن الطفل الذي لم ير إطلاقاً بعد كلباً ولا قطّة ولا فأراً ولا أي حيوان آخر لن يخيفه هذه الحيوانات إطلاقاً في بداية الأمر». فلدى الطفل دائماً ردة فعل إيجابية إزاء هذه الحيوانات. «من جانب آخر إذا أحدثنا صوتاً حاداً بواسطة قضيب من الحديد خلف رأس الطفل فلن استجابة الخوف سوف تظهر فوراً. والآن إذا ما حاولنا عند عرض الحيوان أمام الطفل أن نُحدث الصوت الحاد خلف رأسه وقمنا بتكرار التجربة ثلاث أو أربع مرات فإنه سوف ينشأ تغير جديد وهام: فالحيوان وحده سوف يولد الآن ردة الفعل نفسها التي كان يولدها الصوت الحاد أي ردة فعل الخوف. إن ردة الفعل هذه تمثل بالنسبة لعلم النفس السلوكي استجابة انفعالية شرطية، أي أنها تمثل نوعاً من الفعل المنعكس الشرطي». وعلى ذلك يرى السلوكيون «إننا لسنا بحاجة للوعي ولا للصور الذهنية ولا للجالات العقلية مهما كان نوعها لتفسير الخوف عند الأطفال».

يفسر السلوكيون ما يدعونه باستجابات الحب بالطريقة نفسها أيضاً بوصفها استجابات انفعالية شرطية. فالتقبل والمناغة والابتسام هي أصلاً استجابات للإثارة الخفيفة للجلد والأعضاء الجنسية، الخ... (بعد فترة من الوقت تحمل رؤية الأم وحدها محل الاحتكاك الجسدي المباشر في توليد هذه الاستجابات. وتكرر العملية نفسها بالنسبة للغضب والاستجابات الانفعالية الأخرى».

تطرح السلوكية النوع نفسه من الأسئلة بصدد الراشدين، وذلك مثال عنها: «ما هي الطرائق التي يتعين استعمالها بصورة منظمة لتشریط الراشد؟ لجعله مثلاً يتعلم عادات مهنية أو عادات علمية؟ يتعين في سبيل ذلك تكوين بعض العادات اليدوية (التقنية والمتعلقة بالمهارة) وبعض العادات الخلقية (عادات كلامية وفكرية) وتوجيهها في ما بينها ليتمكن بعد ذلك أن نعتبر بأن التعلّم قد بلغ تمامه. وحين تتكون عادات العمل هذه، ما هو النسق المتغير من المثيرات الذي يتعين علينا أن نصاحب به التعلّم ليحتفظ هذا الأخير بمستوى مرتفع من المردود وبتزايد متواصل؟

يمكن للفرد أن يستجيب لها يتغير باستمرار. فهذا العديد يتزايد في السنوات الأولى من العمر تزايداً كبيراً، أي أن أنواع المثيرات التي تولد ردود الفعل تتضاعف باستمرار، وهذا ما دعا غالباً إلى الشك بإمكانية التنبؤ بردود الفعل الإنسانية. فالمولود الجديد لا يستجيب في البداية إلا لعدد محدود من المثيرات لتتسع بعد ذلك دائرة المثيرات الفعالة. من جهة أخرى يمكن للمثير ذاته أن يولد تبعاً للعمر استجابات مختلفة. فملازمة كف الطفل الرضيع ذي الثلاثة أشهر بالقلم تؤدي ببساطة إلى غلق يده عليه ليضمه. أما بعد سنتين من العمر فإن الطفل يتناول القلم نفسه ليحاول أن يخط أشكالا معينة على أي شيء مسطح. كما أن بعض المثيرات لا تغدو مثيرات فعالة إلا بفضل تكون العادات. إن النسق الذي بفضلها تصبح بعض المثيرات محدثة لبعض الاستجابات التي لم تكن تحدثها من قبل تسمى بعملية الإشراف أو التشريط.

تلعب عملية التشريط، حسب السلوكية، دوراً أساسياً في اكتساب العادات. وتنشأ هذه العملية منذ الحياة الجنينية وتنمو بسرعة كبيرة في الأشهر الأولى التي تلي الولادة. لهذا يصعب للغاية التنبؤ الدقيق بالاستجابات. فمن بين عدد من الأفراد قد نلاحظ مثلاً أن أحدهم يقوم باجتياز الطريق لتحاشي أحد الحيوانات، هذا بالرغم أن رؤية هذا الحيوان لا تولد الخوف في الحالة العادية. عندها يمكن القول أن هذا الفرد كان قد تعرض لتشريط معين. قد يصعب التنبؤ باستجاباته تفصيلاً إلا أننا نعرف دائماً وجهتها. فنحن نستطيع بوجه عام، التنبؤ بما سيقوم به الآخر انطلاقاً مما لدينا من حد أدنى من المعلومات بصدده. وبدون ذلك نصبح الحياة الاجتماعية، حسب واطسون، مستحيلة.

يمكن لأنماط المثيرات التي نستجيب لها أن تتناقص أيضاً. وهذا ما يحدث في الشيخوخة. في هذه الحالة يتدخل نسق نزوع التشريط الذي يلعب فيه الضمور العضوي دوراً أساسياً. والآن، «ما هي الاستجابة؟ الاستجابة أو ردة الفعل هي الحركة التي يولدها المثير. فالكائن المثار يقوم بفعل شيء ما: إنه يستجيب، أو يقوم بحركة. بيد أن الاستجابة يمكن أن تكون بادية (ظاهرة) للغاية أو خفية للغاية، إلا أنها توجد على الدوام. ولا يمكن غالباً إلا لأدوات خاصة أن تكشف عنها. فقد تمثل الاستجابة في تغير ضغط الدم. (ارتفاعه أو انخفاضه) أو في حركة بسيطة للعين. وهي تتمثل أيضاً في حركة الأذرع أو الأرجل أو الجذع أو الجسم بجملة. وتلك هي الاستجابات التي نلاحظها على الوجه الأعم».

«يتضمن تعبير المثير الذي يتناه علم النفس السلوكي معنى أوسع من كلمة التنبيه. فالمثير ليس بالضرورة أداتياً ولا بسيطاً. ذلك أن المثير يتمثل في كل حركة قابلة لأن تولد استجابة معينة عند الكائن الحي المتعزي. وتنفعل المثيرات فعلها بتوسط الأعضاء الحسية. فالضوء الحاد المسلط فجأة على العين سوف يولد الانقباض السريع للحدقة. أما في الظلمة فإن الحدقة سوف تتسع. والصرب فجأة بالمطرقة خلف رأس أحد الأفراد سوف يؤدي بالتأكيد إلى أن يقفز هذا الأخير من مكانه وأن يدير على وجه الاحتمال رأسه. والركض بسرعة ١٠ كيلومترات تحت الشمس سوف يؤدي إلى تصبب العرق من الجسم. أما البقاء ساعة من الوقت في جو بارد فيؤدي إلى القيام بالحركات الضرورية لتحمية الجسم. تلك هي بعض أنماط المثيرات الخارجية، وهي المثيرات الأيسر على الملاحظة.

أما المثيرات الداخلية فإن لها فاعلية كبيرة كذلك. ففي بعض الأوقات مثلاً تبدأ عضلات المعدة بالانقباض والارتخاء نتيجة النقص بالغذاء. وتتوقف هذه الانقباضات ما أن يتم امتصاص الغذاء. ويحدّد امتلاء بعض الأعضاء لدى الذكر النشاط الجنسي (أما لدى الأنثى فمن المحتمل أن وجود بعض الأجسام الكيميائية هو الذي يولد السلوك الجنسي الظاهر). وتلعب العضلات دوراً أشد تعقيداً إلا أنه دور أساسي، فهي الأعضاء التي تقوم بردات الفعل وتخضع هذه الأعضاء للعديد من المثيرات المتأتية من الدم بوجه خاص. إلا أن العضلات تؤدي أيضاً دور المثيرات: فردات فعلها الخاصة تصبح نقطة انطلاق للمثيرات الجديدة. إذن تشكل العضلات أعضاء حسية أيضاً. فالعضلة تكون في حالة توتر دائم، وكل زيادة في هذا التوتر، عند القيام بحركة ما مثلاً يؤدي إلى استجابة أخرى في العضلة نفسها أو في عضلة واقعة في جزء آخر من الجسم وكل إضعاف لهذا التوتر في حالة ارتخاء العضلة يولد مثيراً كذلك.

على ذلك فإن الكائن الحي المتعزي معرّض على الدوام للمثيرات التي هي أشياء المحيط الخارجي والتغيرات الداخلية للأنسجة. أضف أن هذه الأشياء وهذه التغيرات ليست إلا حركات فيزيائية - كيميائية. وتمثّل أعضاء الحس، المتطورة في الكائن الإنساني بفعل نسق تكيفي، المناطق التي تؤثر فيها بعض أنواع المثيرات تأثيراً فاعلاً على وجه الخصوص، كالعين والأذن والأنف واللسان والجلد والعضلات المخططة والمساء. ويشكل دور العضلات في الإشارة نقطة هامة للغاية في نظر السلوكيين، ذلك أن العديد من ردود الفعل الشخصية والحيمية ترتبط، في نظرهم، بمثيرات متأتية من العضلات المخططة ومن الأحشاء. يضاف إلى ذلك أن عدد المثيرات التي

يفعله الكائن الحي ولماذا يفعل ذلك؟... فالأسئلة التي يطرحها السلوكي على نفسه بصدد الفرد الذي يصفه القرميد مثلاً هي من النوع الآتي: كيف تولدت هذه الاستجابة؟ كم من القرميد يمكنه أن يصف في الظروف المختلفة، وكم من الوقت يمكنه أن يعمل بدون تعب، وكم من الوقت احتاج لتعلم مهنته وهل يمكنه تحسين مردوده؟ الخ...

«يعتقد السلوكي بأن كل مثير فعلي تقابله استجابة معينة وبأن الاستجابة هي استجابة مباشرة. ونقصد بالمثير الفعلي تنبهاً قوياً إلى حد يتخطى فيه المقاومة الطبيعية لمرور الدفق الحسي من أعضاء الحس حتى العضلات». بهذه الكلمات يعارض واطسون بعض طروحات الاستبطان والتحليل النفسي التي بموجبها يمكن للمثير أن ينطلق اليوم ولا يولد آثاره إلا في الغد أو بعد أشهر أو بعد سنوات. فهذه التصورات في رأيه هي ببساطة تصورات خرافية... فالمثير، بالنسبة للسلوكي، لا يمكن أن يكون له أثر بعيد، عبر الزمن، إلا إذا تجدد حدوثه بدون انقطاع: «توجد في عاداتنا اللفظية آلية يتكرر بفضلها حدوث المثير من فترة لأخرى إلى أن تولد ردة الفعل النهائية» أي إلى أن يتم التوافق. إن هذا التصور يلعب دوراً هاماً في التحليل السلوكي لفعل التفكير.

كيف يصنف واطسون أنواع الاستجابات؟ تُقسم الاستجابات بادية ذي بدء إلى استجابات ظاهرة أو صريحة واستجابات ضمنية أو خفية. إن الاستجابات الخارجية والظاهرة هي كلها أفعال للكائن الإنساني يمكن ملاحظتها بسهولة بدون وسائط. إنها في الغالب أفعال حركية كرمي الكرة والكتابة وقيادة الدراجة، الخ... أما الاستجابات الضمنية فإنها ترتبط بالأجهزة العضلية أو الغددية داخل الجسم. فالإنسان الجائع يمكن أن يحتفظ بهدونه إلا أن غدده اللعابية تفرز بعض المواد وتنقبض معدته وترتخي بصورة منتظمة وتنشأ في جسمه تغيرات في ضغط الدم، الخ... لا تختلف ردود الفعل هذه من حيث المبدأ عن الاستجابات الظاهرة إنما تبدو ببساطة أصعب على الملاحظة لأنها ردود فعل غير مرئية.

هناك تصنيف عام آخر يقوم على التمييز بين الاستجابات المكتسبة والاستجابات غير المكتسبة. ويعتقد السلوكيون أن معظم ما يقوم به الراشد إنما هو في الحقيقة استجابات مكتسبة... إلا أن هناك بعض النشاطات التي يقوم الإنسان بها دون أن يكون قد اكتسبها كتصيب العرق والتنفس وخفقان القلب والهضم والتفات الأعين نحو مصدر ضوئي وإظهار ردة

إن استجابة الكائن الحي المتعزي هي دائماً استجابة موجهة، ذلك أنها تؤدي بوجه عام إلى التوافق وإلى التكيف. وإذا لم يحدث التوافق فلن مثيرات جديدة تدخل. يقول واطسون: «عندما نستعمل كلمة التوافق نود القول ببساطة إن الكائن الحي المتعزي حين يقوم بالحركة يغير حالته الفيزيولوجية بطريقة لا يعود معها المثير يولد ردة الفعل. وقد يبدو ذلك معقداً بعض الشيء، إلا أن بعض الأمثلة تقود إلى فهم ما يجري. إذا كنت جائعاً فلن انقباضات المعدة سوف تلاحق بدون انقطاع في كل الانجذابات. فإذا رأيت أثناء ذلك تفاحاً على الشجرة فإنني سوف أتسلق الشجرة وأقطف بعض التفاحات وأبدأ بالتهامها. وحين أشعر بالشبع فإن تقلصات المعدة سوف تتوقف. وعلى الرغم أن الشجرة ما تزال مغطاة بالتفاح فإنني لن أقطف بعض التفاحات لأكلها. كذلك فإن الهواء البارد يثيرني. لذا أنتقل من مكاني إلى أن أصبح في مأمن من الريح، عندها لن أقوم بأي عمل لتحاشي الريح. إن الذكر بتأثير الإنارة الجنسية يسعى إلى البحث عن الأنثى الموافقة. إلا أنه عند انتهائه من فعله الجنسي يتوقف عن القيام بحركات البحث. فالأنثى عندها لا تعود تستثير الذكر للقيام بالنشاط الجنسي».

يتمثل السلوك إذن في هذه العلاقة التي تقوم بين الاستجابة والمثير. وعلى أساس هذه المعادلة مثير ← استجابة، يمكن فهم الروابط بين السلوكية وبعض العلوم الأخرى كعلم وظائف الأعضاء الفيزيولوجيا، والطب وعلم الأعصاب. فالواقع أن مشكلة العلاقة بين المثير والاستجابة تجد حلها بالنسبة للسلوكية حين يكون المثير والاستجابة معروفين وحين يمكن للتجريب التكرار التحقق من هذه العلاقة الملاحظة... فاختلاج العين فعل منعكس بسيط قد ينشأ عن الاحتكاك بالقرنية. إن هذه العلاقة التي يمكن التثبت منها تجريبياً بين الفعلين، الاختلاج والاحتكاك، تكفي السلوكي. بيد أن الظاهرة نفسها تبدو بصورة مختلفة بالنسبة لبعض العلوم الأخرى. فعالم الأعصاب مثلاً يهتم بالارتباطات العصبية التي تنطوي عليها هذه الظاهرة، مسار الشحنات العصبية وعددها وسرعتها ووتيرتها، الخ. أما الكيمياء الاحيائية فسوف تهتم بتحديد الطبيعة الفيزيائية والكيميائية للشحنة العصبية وللنشاط الذي تتضمنه ردة الفعل، الخ...

تنطوي كل ردة فعل إنسانية إذن على مسألة فيزيائية - كيميائية ومسألة فيزيولوجية عصبية ومسألة سلوكية. إن السلوكي يهتم بالاستجابة، أي بالمسألة الآتية: «ما الذي

م - للمثير (وللوضعية التي تتضمن مشيرات معقدة)،
س - للاستجابة. ويمكن إيضاح الأمر بالطريقة الآتية:

م.....س
مغطى (محدّد) يتعين تحديدها؟

م.....س
يتعين تحديده؟ (محددة) مغطى

إن المسألة سوف تجد حلها دائماً حينها يكون

م.....س

كان محدداً كانت محددة

يقدم الفعل المنعكس للسلوكي النموذج الذي يبني على
منواله تحليلاته للسلوك. ففي الفعل المنعكس، غير
المكتسب، يولد المثير الصدمة الكهربائية مثلاً، بالحتم ردة فعل
مخصوصة، سحب اليد. إلا أن الأمر لا ينحصر في هذه
الرابطه الطبيعية أو الحتمية التي تربط بعض الاستجابات
ببعض المثيرات، ذلك أنه يمكن للمثير وللاستجابة في الفعل
المنعكس أن يخضعا للإبدال أو الإشرط وأن يظهرأ بالتالي
خصائص متغيرة. لتتناول الفعل المنعكس، غير المكتسب
الآتي:

م.....س

صدمة كهربائية سحب اليد

إن ظهور ضوء أحمر، مثير، لا يولد في الحالة العادية
استجابة سحب اليد، إلا أن عرض الضوء الأحمر عدداً من
المرات في الوقت نفسه الذي يتم فيه إثارة يد الفرد بتيار
كهربائي سوف يؤدي إلى أن يولد الضوء الأحمر وحده استجابة
سحب اليد. فالضوء الأحمر يصبح عندئذٍ مثيراً بديلاً،
ويسمى التغير الحاصل تشريعاً.

إن المثيرات الطبيعية أو غير الشرطية هي تلك المثيرات التي
تولد منذ الولادة استجابات مخصوصة. مثال:

م.....س

ضوء توجه العين

حامض في الفم سيلان اللعاب

صدمة على المفصل الواقع تحت الركبة سحب الساق

حرق الجلد أو جرحه سحب الجسم، بكاء وصراخ

يبد أن معظم المثيرات التي تؤثر على الكائن الحي المتعضي
هي في الواقع مشيرات شرطية. وبهذا المعنى يتعين حسب
السلوكية اعتبار كل كلمة من الكلمات المطبوعة أو المكتوبة التي
يمكن أن يستجيب لها الفرد المتعلم بوصفها مثلاً للمثير
الشرطي. فالكلمة المنطوقة بديل لمثير طبيعي، فيما تشكل

فعل الخوف على صوت حاد، الخ... تشتمل الاستجابات
المكتسبة إذن على كل عاداتنا المعقدة واستجاباتنا الشرطية، فيما
تشتمل الاستجابات غير المكتسبة على كل ما نقوم به في
طفولتنا الأولى قبل أن تبدأ عملية الإشرط وتكوين العادات.

هناك تصنيف آخر يقوم على تسمية الاستجابات بالعضو
الحسي الذي تنطلق منه. وعليه يمكن أن نشير إلى الاستجابة
البصرية غير المكتسبة مثل اتجاه عين المولود الجديد نحو مصدر
ضوئي. ويمكن في مقابل ذلك أن نشير إلى الاستجابة البصرية
المكتسبة مثل الاستجابة لكلمة مكتوبة. كما يمكن الحديث عن
استجابة حركية غير مكتسبة حين يستجيب الطفل بالبكاء لتوتر
استمر طويلاً في ذراعه. أما الاستجابة الحركية المكتسبة فقد
تتمثل في تناول شيء سريع العطب في الظلمة أو في تتبع
مسارات إحدى المشاهات المعقدة. إن تقلصات المعدة التي
ترتبط بفقدان الغذاء عند الطفل البالغ ثلاثة أيام تولد البكاء:
ويشكل البكاء في هذه الحالة استجابة حشوية غير مكتسبة. في
مقابل ذلك هناك استجابة حشوية مكتسبة أو شرطية حين تولد
رؤية الحلوى سيلان لعاب الطفل الجائع.

تطمح السلوكية إلى تحليل السلوك الإنساني بكل مستوياته
ابتداءً من الفعل المنعكس العضوي الجزئي وصولاً إلى مستوى
الاستجابة المهنية والاجتماعية. إن غرضها في الواقع غرض
عملي، إذ انها تسعى إلى حل مثل هذا النوع من المشكلات:
كيف نجعل الأفراد يتصرفون اليوم بطريقة مختلفة عما كانوا
يفعلونه بالأمس؟ بأي قدر يمكننا تبديل السلوك عن طريق
التربية؟... ويهدف حل هذا النوع من المشكلات يقوم
السلوكي مثله مثل أي عالم آخر بإجراء الملاحظات.

يتمثل المستوى الأول من الملاحظة في ما نقوم به كل يوم
من ملاحظة دون وسائط لجوانب معينة من سلوك الآخرين.
إلا أن هذا النوع من الملاحظة لا يمكن ضبطه ولا يشكل حقاً
ملاحظة موضوعية. لذا ترى السلوكية أنه يتعين على الملاحظة
أن تصبح ملاحظة علمية، أي أن يحاول الملاحظ أن يحدّد
تحديداً تجريبياً الوضعية التي تولّد ردة فعل محددة. عندها
يصبح الاستعمال الفردي والاجتماعي للملاحظة استعمالاً أشد
فعالية. ذلك أن هذه الملاحظة العلمية لا تسمح فقط
باكتشاف المثير الذي يولد ردة الفعل بل انها تسمح أيضاً،
حسب السلوكية، بمعرفة كيف تضبط ضبطاً فعلياً ردة الفعل
عن طريق تغيير المثير.

ترى السلوكية إذن على الجملة أن كل مشكلات علم
النفس يمكن طرحها بواسطة تعبير المثير والاستجابة:

م.....س

طعام، حامض سيلان اللعب

يمكن الحصول على ردة الفعل اللعابية بواسطة مثير آخر لا يولد في الحالة العادية ردة الفعل هذه. فالمثيرات البصرية أو الصوتية مثلاً لا تولد هذه الاستجابة، ومع ذلك يمكن لها أن تولدها إذا ما قمنا بربط هذه المثيرات المحايدة عدداً كافياً من المرات بالمثيرات غير الشرطية (م).

لقد أجرى السلوكيون - إضافة إلى تلامذة بافلوف - ما لا حصر له من التجارب لدراسة الإشراف عند الحيوانات وعند البشر على السواء واستعملوا هذه الغاية أنواعاً عديدة ومتنوعة من المثيرات وردود الفعل بما في ذلك ردود الفعل الانفعالية كالخوف والغضب والحب التي درسها واطسون نفسه. فظاهرة الإشراف تلعب في رأي واطسون دوراً أساسياً في تطور الكائن البشري. ويمكن من الوجهة العملية إشراف كل أعضاء الاستجابة في الجسم ويبدأ الإشراف منذ الحياة الجنينية ليتطور بسرعة كبيرة بعد الولادة ويستمر طوال الحياة الراشدة. «تبيمن الأفعال المنعكسة الشرطية أو البديلة على كل نشاطنا الجسدي من المهد إلى اللحد». بكلمة ينطوي مفهوم المنعكس الشرطي عند واطسون على طابع تفسيري عام.

يتجلى هذا التوسع بمفهوم المنعكس الشرطي أكثر ما يتجلى في تفسير واطسون لاكتساب الكلام والتفكير. فالعملية الأولية في اكتساب العادات اللغوية تتشابه بالنسبة لواطسون بعملية تحقيق المنعكسات الشرطية الحركية البسيطة مثل سحب اليد أثناء تقديم مثير سمعي أو بصري. ذلك أن الكلام سلوك حركي كباقي أنماط السلوك ويتم اكتساب هذا السلوك عن طريق التدريب الذي يميز المرحلة الأولى من الاكتساب عند الطفل ويستمر طوال حياة الأفراد. ومن هذه الزاوية يتم تكييف السلوك على الإشارات اللفظية عن طريق الربط بين إشارة اصطلاحية، الإشارة اللفظية، وفعل محدد. والواقع أن الإشارة اللفظية ترتبط بالفعل أكثر من ارتباطها بالشيء، ذلك أن كلام الطفل يبرهن أنه لا يفصل الشيء عن الأفعال التي يؤدي فيها هذا الشيء دوراً معيناً. وتثبت هذه الرابطة المؤقتة بسهولة أكبر بالقدر الذي تكرر فيه مرات عدة. وإذا تكررت العبارة أو الكلمة في مناسبات عدة بغياب الفعل الذي تشكل هذه الكلمة أو العبارة إشارة له، فإنها تفقد تدريجياً قيمتها كمثير شرطي متمايز.

يؤكد واطسون أن المعجم اللفظي عند الطفل، معجم الأصوات الرمزية أو المرمزة بالأحرى بفعل اصطلاح اجتماعي،

الكلمة المكتوبة بديلاً لبديل. وتعطي السلوكية أهمية قصوى للإشراف في الحياة الاجتماعية لاسيما في التربية، ذلك أنه يمكن لكل مثير يولد ردة فعل معينة أن يخضع للإبدال.

تخضع الاستجابة أيضاً مثلها مثل المثير للإشراف. وقد يبلغ عدد الاستجابات التي تتولد عن المثير ذاته عدداً كبيراً للغاية. وهذا ما يمثل غنى ومرونة الاستجابات التكيفية عند الحيوانات وعند الكائنات البشرية على السواء. فعلى سبيل المثال يحمل الكلب الصغير الطفل على مداعبته وعلى الضحك واللعب.

م.....س

رؤية الكلب
في اليوم التالي يولد الكلب نفسه ما يلي:

م.....س

رؤية الكلب
بين الحالتين كان الكلب قد أذى الطفل وهو يلعب وأحدث جرحاً في جلده وأدامه قليلاً. والحال أننا نعلم بأن:

م.....س

حرق أو جرح الجلد
وتراجع الجسم، والبكاء
يعني ذلك أن المثير البصري، الكلب، لم يتغير، إلا أن ردة الفعل التي تتعلق بمثير غير شرطي آخر، جرح الجلد، قد ظهرت.

يوجد المئات من الاستجابات غير المكتسبة التي تعمل منذ الولادة. إن تشريط هذه الاستجابات هو الذي يشكل، حسب واطسون، ردود الفعل المكتسبة. وترتبط ردود الفعل هذه بعضها ببعض لتكوّن مركبات شرطية أيضاً لتلبية نشاطات أكثر تفصيلاً، تلك هي إذن العادات التي تشكّل في نظر واطسون تكاملاً لاستجابات متنوعة ومتقاة بواسطة تشريط خاص، هذا الإشراف الذي توجهه منذ الولادة التأثيرات الاجتماعية ولاسيما في البداية تأثيرات البيئة الأسرية.

يتضح إذن أن دراسة الأفعال المنعكسة الشرطية هي التي شكلت أكبر تقدم على طريق فهم الصلة بين تكون العادات وإشراف المثيرات والاستجابات. من هنا هذا التقدير الفائق الذي يكنه واطسون لتجارب بافلوف وتلامذته في هذا المجال، فهو يؤكد أن ظاهرة المنعكسات الشرطية هي على التقريب المحصول الإيجابي الوحيد الذي حققه علم النفس منذ عدة قرون.

من المعلوم أن تجارب بافلوف وتلامذته تركزت بصورة أساسية على الغدة اللعابية عند الكلب. . . فوضع شيء من اللحم أو الحامض على لسان الكلب يولد إفراز اللعاب:

الصغير غير المتأسكة فرح أهله الذين يسعدون بأنه غير أبله ولا أحرص. بعد ذلك تصبح هذه الثروة ثروة متعة بالنسبة للأهل الذين يبدأون يمارسون ضغطاً على الطفل للتخفيف من ضوئائه. عندها يبدأ الطفل بالتمتة التي تظل تثير أيضاً في الغالب انزعاج المحيط. وفي الأخير يؤدي خضوع الكلام للضغوط الاجتماعية إلى تغييب حركة الشفاء نفسها، هذه الحركة التي تظهر حين يقرأ الطفل أو يتأمل. بذلك تصبح العملية الكلامية عملية داخلية، أي عملية تفكير.

هكذا نرى أن واطسون حاول تفسير السلوك بكل أنماطه ومستوياته انطلاقاً من العلاقة بين المثيرات والاستجابات. فهو لا يلدأ - تحاشياً للوقوع في الذاتية - إلى المفاهيم التي يعتبرها أشياء مفاهيم تفسيرية كالمكاثات أو الاتجاهات أو القدرات أو الاستعدادات. فهو يعتقد أن الإنسان، حين الولادة، لا يملك إلا استجابات ومنعكسات بسيطة وأن سلوكه يتكون تدريجياً نتيجة عملية التدريب وتثبيت المنعكسات الشرطية. إنه القائل «اعطوني دزينة من الأطفال السالمين وأنا أكفيل في أن أجعل كلاً منهم اختصاصياً في مجال اختاره أنا: سأحوهم إلى أطباء أو تجار أو قانونيين أو متسولين أو سارقين، وذلك بغض النظر عن مواهبهم وميولهم واتجاهاتهم وقدراتهم ومهنة أجدادهم وعرقهم». فبهذا التصور يلغي تماماً دور الكائن الحي نفسه الذي يخضع للمثيرات ويستجيب لها.

يظهر بوضوح أن العديد من تفسيرات واطسون تتسم بالجمود والتبسيط... والفردة أيضاً (لا سيما تفسيره لعلمية التفكير). غير أن ذلك لا ينفي الإسهام الأساسي لواطسون. فعلم النفس المعاصر مدين للسلوكية بالعديد من أفكاره ومنها بوجه خاص الفكرة القائلة أن ما يمكن أن نعرفه عن نفسانية الكائن الحي يرتكز إلى ما يمكن أن نعرفه عن سلوكه. إلا أن نظرة هذه المدرسة للسلوك ذاته نظرة مفتقرة لغناه وقد تناسب هذه النظرة مع بعض أنماط السلوك الحيواني ومع الأفعال البسيطة كالأفعال المنعكسة. إلا أنها لا تتلاءم تماماً مع الأنماط المعقدة للسلوك الإنساني بوجه خاص. ذلك أن السلوك الإنساني في أنماطه المعقدة لا يمكن أن يُختزل إلى بعض الاستجابات التي تنشأ نتيجة بعض المثيرات. فالكائن الإنساني الذي يوجد بين المثير والاستجابة كائن نشط ومدرك وتجري في داخله عمليات فيزيولوجية ونفسية ولا تتجلى هذه العمليات بالضرورة في الاستجابات الظاهرة.

على ذلك نفهم لماذا قام تلامذة واطسون بتوسيع مفاهيمه وتصحيحها وإغنائها، مما أدى إلى نشوء عدة مدارس سلوكية

يتكون في البداية ببطء نوعاً ما انطلاقاً من الأصوات الأولى غير المكتسبة التي تصدر تلقائياً عن الطفل الصغير. وهو يتكون في بادئ الأمر عن طريق الصدفة إلى حد ما. إلا أنه يخضع للتطوير بواسطة البيئة الاجتماعية، الأهل، بفضل عمل صبور من التشريط وذلك بتحسين الفرص لتقريب الأصوات غير المكتسبة من الأصوات الاصطناعية، وما أن يقترب الصوت من الكلمة الاصطناعية حتى يمكن ربطها بالشيء أو بالفعل، عملية استبدال الشيء أو الفعل بالصوت. ولا تنحصر عملية الإشراف بالكلمة أو مجموعة الكلمات بل إنها تشمل أيضاً تنعيم الكلمة وإمالتها وطريقة نطقها... وعليه يكتب الطفل شيئاً فشيئاً استجابة لفظية شرطية لكل شيء من أشياء محيطة الخارجي أو لكل وضعية من وضعيات هذا المحيط.

تؤدي الكلمات في البداية دورها كمثيرات للنشاط البدني، وبذلك تعود إلى أصلها كبديلات للأشياء، أو الأفعال، التي كانت وحدها تولد قبل الكلام مثل هذا النشاط. وعليه يقوم بين الكلمات والأشياء تعادل في توليد ردة الفعل. «ويسمح هذا التعادل، كما يقول واطسون، بتركيز عالم بأسره في حد أدنى من ردود الفعل البديلة، ردود الفعل اللفظية، وينقل هذا العالم إلى الآخرين. كما يسمح هذا التعادل أيضاً للفرد المعزول بأن يحمل معه العالم الخارجي وأن يعالجه في العزلة».

بيد أن الكلمات تؤدي أيضاً دورها كمثيرات للكلمات أخرى: فالكلمة المنطوقة أو المقروءة تكفي لتوليد العبارة كلها... إن هذه الآلية هي التي تسمح لنا، حسب واطسون، بالتكلم عن أشياء وأحداث بعيدة في المكان والزمان دون أن نتلقى بصورة مباشرة تأثير المثيرات الخارجية التي تقابل الكلمات.

على أساس ما تقدّم يمكن فهم التصور السلوكي للتفكير أو بالأحرى لفعل التفكير. فالسلوكية تعتبر أن التفكير فعل بسيط بساطة اللعب بالنس ولا يشكل - مثله مثل اللعب بالنس إلا جزءاً من عملية بيولوجية إجمالية. فعل الجملة يعتبر واطسون أن ما ندعوه عادةً بالتفكير ليس شيئاً آخر غير فعل التكلم إلى الذات، أي أنه كلام داخلي. في هذه الحالة فإن العادات العضلية المكتسبة في الكلام الظاهر هي التي تفسّر بصورة أساسية الكلام الضمني أو الداخلي، أي التفكير.

إن ظروف الحياة الاجتماعية هي التي تدفع، حسب واطسون، إلى تحويل الكلام الظاهر إلى كلام داخلي. ففي مرحلة إصدار الأصوات بصورة فوضوية تثير ثروة الطفل

اللغة وعلم الأنام، الانتولوجيا، والعلاج النفسي والتربية... الخ: والواقع أن تطوّر المجتمع الأمريكي نفسه قد خلق مجالاً مناسباً لظهور السلوكية وتطورها. فقد اتسم المناخ الاجتماعي لبداية هذا القرن المتميّز بازدهار الرأسمالية الأميركية بالتفاؤل الكبير عند العلماء والمثقفين إزاء الإمكانيات التي وفرتها الإنجازات التكنولوجية للبشرية. ففي الولايات المتحدة كانت تسود النظرة إلى الإنسان بوصفه موضوعاً بغير وعي لا يهتم فيه إلا سلوكه الذي يمكن أن يخضع لشبكات محكّمة بصورة مناسبة، وهي النظرة التي تلائم تماماً مع نزعات الفعالية التي تميّز الرأسمالية الصاعدة. فقد بدا لواطسون أن علم النفس كعلم للوعي يفتقد لأية قيمة عملية ولأية فائدة حقيقية للمربي ورجل القانون والطبيب والصنّاعي والتاجر... فما لا شك فيه أن توجّه واطسون والسلوكية بوجه عام يمد جذوره في النزعة النفعية التي سادت وما تزال المجتمع الأمريكي ولاسيما في نزعة الفعالية على الطراز الأميركي. ففي إزاء فرد معين يتعين بصورة أساسية معرفة ما يقدر عليه هذا الفرد. وما يمكن أن يكون عليه مردوده: «يتمثل هدفنا، يقول واطسون، في معرفة ما هو حسن أو ما هو سيء بالنسبة للإنسان وفي معرفة كيف نوجّهه في الطريق السليم»!

مهما تكن جدوى الأبحاث التي قامت بها السلوكية فإن طاقاتها القوية على التفسير تقوم في الواقع على وهم علمي ألا وهو نفي الوعي. وبرّر واطسون هذا النفي للوعي بقوله إنه لم يكتشف إطلاقاً دور الوعي في أي نشاط إنساني وبأننا لا يمكن أن نلتقي بالوعي ولا أن نحده. ويعني هذا النفي بطبيعة الحال نفياً للإدراكات والصور الذهنية والأفكار والمقاصد واختزال كل شيء إلى ردود فعل يقوم بها الكائن الحي استجابةً لثيرات معينة.

لم يعد هذا التصور مقبولاً اليوم في علم النفس ولا أحد يدافع عنه دفاعاً ذا مغزى. فهذا التصور يجرّد الأفعال الإنسانية من كل معنى ويؤدي إلى إفقار ميدان علم النفس إفقاراً كبيراً. فإذا لم يكن ممكناً تحديد الوعي فمن المحال أن نتجاهل بأن الوعي هو الذي يحدّد أفعالنا ويعطي تأويلها. صحيح أن دراسة وقائع الوعي كالإدراك والانتباه والصور في محو الموضوع الذي أثارها من الوجود، أي في محو موضوع الوعي نفسه. فمن الثابت اليوم في علم النفس أنه يمكن دراسة وقائع الوعي بطريقة موضوعية وتجريبية وذلك عن طريق استنتاج هذه الوقائع من تجلياتها في السلوك الملاحظ. فالإدراك يتجلى في أفعال إدراكية لفظية وحركية، وكذلك الانتباه والتصور. ولا نبالغ بالقول بأن دراسة هذه الوقائع هي

عُرفت بالسلوكية الحديثة. فقد حاول السلوكيون المحدثون أن يحافظوا على المرتكزات الأساسية لنظرة واطسون وأن يأخذوا في الوقت نفسه بعين الاعتبار دور الكائن الحي والمستوى النفسي في السلوك دون أن يلجأوا بأيّة صورة من الصور إلى الاستبطان. فالأميركي تولمان Tolman انتقد النظرة التجزئية للسلوك كما عبر عنها واطسون. فهو يعتبر أن السلوك هو دائماً سلوك كلي ولا يمكن النظر إليه كمجموعة استجابات جزئية. كما يعتبر أن هناك بين المثير والاستجابات عمليات مهمة ذات طبيعة معرفية وعاطفية ودافعية. لذلك لا بد لكل تعبير عن السلوك أن يأخذ بعين الاعتبار ثلاثة أنماط من المتغيرات: متغيرات المحيط ومتغيرات السلوك، وبين هذين النمطين من المتغيرات هناك المتغيرات الوسيطة التي تؤثر على السلوك أيضاً كالدافع والوراثة والنضج والسن... الخ. فالمثير نفسه لا يؤدي إلى الاستجابة نفسها لدى جميع الأفراد. ذلك أن هؤلاء يختلفون فيما بينهم من حيث دوافعهم وتكوينهم الفيزيولوجي وسنهم وجنسهم... الخ. وعليه لا يمكن تفسير الاستجابة بنوع المثير فقط بل يجب تفسيرها أيضاً بهذه المتغيرات الوسيطة التي تتعلق بالكائن الحي نفسه. على ذلك يتعدّل نموذج واطسون م ← س إلى النموذج الآتي: م ← كائن حي متعفي ← س.

لقد حاول هول Hull أن يدرس هذه المتغيرات الوسيطة بالطريقة الافتراضية الاستدلالية التي تقوم على افتراض وجود هذه المتغيرات والاستدلال عليها أو استنتاجها من خلال السلوك الملاحظ. كما تقدم سكينر Skinner وهو من السلوكيين المعاصرين بنمط آخر من التشريط غير التشريط البافلوفي الذي اعتمده واطسون على نطاق واسع، وهو النمط المعروف باسم التشريط الإجرائي. وطبقاً لهذا التشريط الإجرائي يمكن تثبيت استجابة جديدة، كاستجابة الضغط على الرافعة عند الحيوان أو الاستجابة اللفظية عند الإنسان، بفعل تعزيز هذه الاستجابة تعزيزاً إيجابياً مناسباً (تقديم الطعام في الحالة الأولى والاستحسان في الحالة الثانية). واشتهر سكينر أيضاً بالنتائج النظرية والتطبيقية التي توصل إليها بالنسبة لمسائل اللغة الإنسانية وطرق التعليم المبرمج.

ثمة عدد كبير من الباحثين الذين يتمون إلى السلوكية باتجاهاتها المختلفة وتنوع أبحاثهم تنوعاً شديداً للغاية. فالانتقائية والبراغماتية الأمريكيتان قد سمحتا بنقاط التقاء عدة مع مدارس أخرى، كما ساهمتا في تطور مختلف الاختصاصات. وهكذا نجد وجهات نظر سلوكية في علم

الفلاسفة الحديثين وعلى الأخص بيرس Peirce ومورس Morris.

أما المصدر الثاني للسيمياء فهو اللسانية الأوروبية الحديثة التي وضع ركانزها العالم اللغوي فردينان دو سوسير De Saussure، والتي أغنت موضوعاتها أعمال جاكوبسون Jakobson وتروبتزكوي Trubetzkoy وهيلمسلاف Hjelmslev وبارت Barthes. يقوم عامة هذا التيار على تطبيق المفاهيم والمبادئ التي وضعتها اللسانية الحديثة، على مجالات أخرى من الحضارة كالانثروبولوجيا والفن التصويري والهندسة والموسيقى والأزياء الخ...

إلى جانب هذين التيارين، ثمة محاولة جديدة تنظر إلى المعطيات السابقة بمنظار نقدي، لتعيد بناء السيمياء انطلاقاً من نظرية الأفعال الكلامية speechact theory، التي أخذ بها فلاسفة اللغة العادية Ordinary language أمثال أوستن وسورل، وكذلك اعتماداً على المذهب البنائي Konstruktivismus الذي أطلقتته مدرسة ارلنغن Erlangen. هذا التيار الذي يبحث فيه ترابانت J. Trabant بالتفصيل، يطرح موضوع الدلالة من الناحية العملية، كون العلامة أصلاً هي فعل إفهام.

في هذا المقال، نعرض للتيارات الثلاثة المذكورة تحت العناوين الآتية: التيار المنطقي الفلسفي، التيار اللساني والتيار البرغماتي pragmatique.

1 - التيار المنطقي الفلسفي:

يقول بيرس: «أنا، على ما أعلم، الرائد، أو بالأحرى فاتح الباب، في توضيح وكشف ما أسميه بعلم السيمياء، أعني مذهب الطبيعة الجوهرية والتنوعات الأساسية للدلالة الممكنة» (Pierce, Collected Papers, S.P. 448).

وبالفعل، يُعتبر الفيلسوف الأميركي تشارلز بيرس Charles S. Pierce 1914-1839، مؤسس علم السيمياء الحديث وأول باحث منهجي فيه. فقد تسنى له أن يضبط المفهوم العام للعلامة وأن يضع أغنى قائمة لأصناف العلامات.

المقولات الكلية

يستند علم الدلالة عند بيرس على فلسفة شاملة للكون، تبدو، بسبب طبعها المغالي في التجريد والتعميم، موضع شك لأن تكون صالحة، لتأسيس نظرية المعرفة عامة والسيمياء خاصة. ومع ذلك فهي توفر منهجية سهلة لإقامة نظرية العلامة.

ما يشكّل في وقتنا الحاضر المحتوى الحقيقي لعلم النفس. فالوعي، واللاوعي، بات يمثل المبدأ التفسيري الأساسي للتصرفات، ومحوه لم يؤد مع السلوكية إلا إلى إلزام علم النفس حدود الوصف الذي لا نهاية له للظواهر السلوكية التي لا تفسرها.

مصادر ومراجع

- Guillaume. Paul, *Introduction à la psychologie*, Vrin., 1942.
- Naville. Pierre, *La Psychologie du comportement*, Gallimard, coll. Idées, 1963.
- Tilquin, A. *Le Béhaviorisme, origines et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, Vrin., 1950.
- Watson, John. *Behavior, an Introduction to Comparative Psychology*, New york, 1914.
- ———, *Le Béhaviorisme*, Norton, New York, 1925.
- — *Le Béhaviorisme*, Trad. française, simone Deflandre, C.E.P.L., les classiques de la psychologie, 1972.
- ———, *Pedagogical seminary and Journal of Genetic Psychology*, H. Holt, New York, 1915.
- — *Psychology from the Stand - point of a Behaviorist*, Lippincot, Philadelphie and Londres, 1919.
- Zazzo, René, *Psychologie et psychologues D'Amérique*, P.U.F., 1941.

كمال بكداش

السيمياء (تيارات في السيمياء)

Trends in semiotics
Courants de sémiotique
Strömungen der Semiotik

إن المحاولات، التي تنتمي إلى مجال علم السيمياء، تعتمد على ثلاثة تيارات أساسية. ففي الدرجة الأولى، لا شك أن التقليد الفلسفي هو الذي أمد هذا العلم بأصوله، منذ نشأة الفكر اليوناني مع أرسطو وأفلاطون والرواقيين؛ بحيث أن علم الدلالة أصبح عند مناطقة العرب وفلاسفة القرون الوسطى من مقدمات المنطق التي لا غنى عنها. وقد تابع بعدهم معظم الفلاسفة، أمثال لوك ولايبنتز وهيغل، البحث في مفهوم الدلالة، إلى أن تطور إلى علم قائم بذاته مع

مقارنة ولا إضافة ولا تعدد ولا تبدل... وعياً ليس سوى خاصية إيجابية. مثل هذا الوعي قد يكون مجرد رائحة، مجرد صفيح... وبالاختصار كل كيفية للشعور Feeling بسيطة وموجبة هي الممثل الحقيقي لقولة الأول» (Pierce, *Die Fes-tigung der überzeugung und ander Schriklen* p. 144).

مقولة الثاني هي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، نسبةً إلى شيء ثانٍ، لكن دون اعتبار شيء ثالث» وهي تشكل مقولة الواقع actuality أو الوجود؛ إذ إن وجود شيء ما أو حدث ما لا يمكن التحقق منه إلا بتفاعله مع شيء آخر. أما مقولة الثالث فهي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، من حيث أنه يقع نسبة بين ثانٍ وثالث». تندرج تحت هذه المقولة كل الأشكال والعمليات الذهنية الواعية كال تفكير والمعرفة والتقنين والاتصال. وعلى رأس هذه الأشكال والعمليات العلامة بالذات، إذ إنها تمثل العلاقة الثلاثية على أكمل وجه، كما سيتضح لنا بالتفصيل. بوجه عام، نستطيع أن نجمل مع بيرس لكل مقولة المساوقات الآتية:

| | | | | |
|---------|-----------------------------|---------|---------------------|---------|
| الأولى | الادراك الحسي | الكيفية | الصفة | الامكان |
| | أو الاحساس | | | |
| الثانية | التجربة | الكمية | الموضوع | الوجود |
| | أو الفعل | | الخارجي (أي التحقق) | |
| الثالثة | الفكر | التمثل | العلاقة | الضرورة |
| | أو العلامة (representation) | | | |

علاوة على ذلك، حاول بيرس أن يبيّن المقولات الثلاث على منطلق المحمولات: أي بحسب التدرج، تعود مقولة الأولى إلى المحمولات الأحادية نحو «س هو أحمر»، والثانية إلى المحمولات أو العلاقات الثنائية نحو «س أصغر من ع»، والثالثة إلى المحمولات أو العلاقات الثلاثية نحو «س تقع بين ع وف». وبما أن سائر العلاقات الرباعية وما فوق يمكن، وفقاً لبيرس، تأديتها بعلاقات ذات حدود أقل، خلافاً للعلاقات المذكورة، ينجم عن ذلك أن المقولات الثلاث تشكل المقولات الأساسية التي لا يمكن اختزالها. فهكذا على سبيل المثال لا يمكن تحليل العلاقة الثلاثية «أ يعطي ب لـج» إلى الوصل بين علاقيتين ثابيتين كقولنا «أ يتخلّى عن ب» و «ب يصبح مُلكاً لـج» لأن هذا التركيب الجديد يفتقر إلى القصد الحاصل في القضية الأولى وهو أن أ يتوجه إلى ج في إعطاء ب.

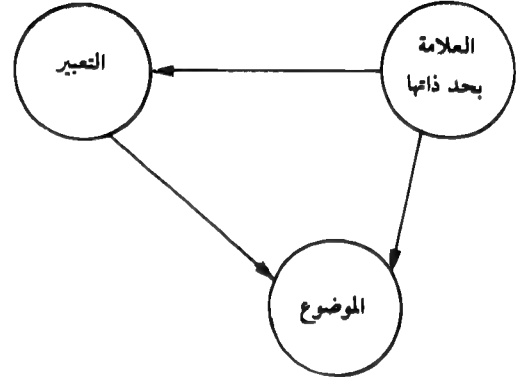
من خلال المقارنة بين معطيات التجربة، استطاع أرسطو أن يستخلص عشرة مفاهيم تندرج تحتها كل الكائنات؛ هذه المفاهيم خصها باسم المقولات. أعاد كانط محاولة التصنيف، لكنه، إذ انتقد أرسطو لعدم اعتماده على طريقة موثوق بها تسمح له بتعيين المقولات، توصل عبر تصنيفه للأحكام وتحليلها، إلى اشتقاق اثني عشرة مقولة موافقة لها. لقد تأثر بيرس كثيراً بكانط، كما يعترف بنفسه «إن قائمتي نجمت أساساً عن استقصاء لائحة كانط» (Pierce C.P., T.I. p. 300). لذلك فهو من جهة يحاول، كما فعل كانط أن يشتق المقولات من المفاهيم المنطقية «إذ إن المفاهيم الميتافيزيائية هي مجرد تعديل لمفاهيم المنطق الصوري، وبالتالي لا يمكن إدراكها إلا على ضوء نسق وافٍ ودقيق جداً للمنطق الصوري». (Pierce, *Collected Papers*. 1, P. 625). لكن من جهة أخرى، لا يرى بيرس مانعاً من إمكانية انتزاع المقولات من التجربة ذاتها، «فالميتافيزياء، حتى الرديئة منها، تقوم بالفعل على الملاحظة، بشكل واعٍ أم غير واعٍ. أما كون ذلك غير مجمع عليه فيعود إلى أن الميتافيزياء تعتمد على أصناف من الظواهر phenomena، تكون كل تجربة عند الإنسان مشبعة منها لدرجة أنه لا يوليهما أدنى انتباه» (Pierce, *Collected Papers*. 6, P. 2). لا شك أن شبهة التعاند في وجهي النظر هاتين تزول إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن مقولات الفكر ذاتها تنطبق على الموجود، كما ينوّه بيرس بذلك (Pierce, *Col-lected Papers*. 1, P. 300).

في استخراج المقولات، لم ينطلق بيرس من تصنيف الأحكام بحسب الكم والكيف والحمل والجهة، كما فعل كانط، بل تعدى ذلك إلى ما هو أشمل، فوجد أن كل الأحكام، بالرغم مما بينها من اختلاف، تشترك في تركيب ثلاثي واحد هو: موضوع - رابطة - محمول. من هذا التركيب توصل إلى اشتقاق مقولاته الثلاثة الشاملة التي استقرّ أخيراً على تسميتها بصورة مجردة الأولى: firstness أو أيضاً باختصار الأول First، الثانية secondness أو الثاني second والثالثة thirdness أو الثالث third.

فمقولة الأول هي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، إيجابياً ودون نسبة إلى أي شيء آخر». تنتمي إلى هذه المقولة الكيفيات الشعورية qualities feelings أي كيفيات الظواهر الحسية كالأحمر والحر والمالس...، بغض النظر عن تحققها في الزمان والمكان، أو كونها مدركة ادراكاً حسيّاً أو متذكّرة. وبالتالي فالأوليات مأخوذة من دون اعتبار الأشياء التي تحل فيها بل من حيث هي مجرد إمكان. «تصوّر مثلاً وعياً ليس فيه لا

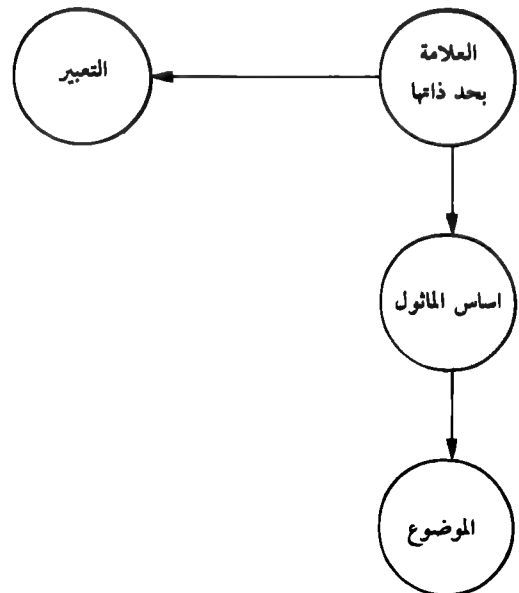
مفهوم العلامة

العلامة، التي هي نموذج لمقولة الثالنية، تشكل اذن من حيث الكنه علاقة ثلاثية بين ثلاثة اركان يطلق عليها بيرس اسما: العلامة بحد ذاتها sign in itself، والموضوع object والتعبير interpretant:



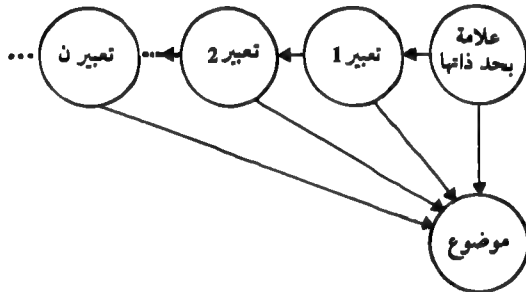
فالعلامة هي، بنظره، شيء ما قائم لشيء آخر ومدرك أو معبر عنه من شخص ما.

هذا هو المفهوم العام للعلامة. لكن في بعض التحليلات (Pierce, C.P., T.2, P.228)، يضيف بيرس بأن العلامة بحد ذاتها لا تنال الموضوع مباشرة، بل من ناحية ما some respect، يسميها «أساس الماثول» the ground of the representation، والماثول عنده مصطلح مرادف للعلامة بحد ذاتها:



فهكذا مثلاً تكون العلامة المركبة «سجين القديسة هيلانة» دالة على الموضوع: نابليون الأول من حيث انه سجين الجزيرة المذكورة. أما التعبير فهو تصور آخر تبعته العلامة في ذهن الشخص المدرك. فالتعبير interpretant إذن هو ما يصدر عن المعبر interpret من رد فعل ظاهراً كان، أم غير ظاهر كما هي الفكرة أو الصورة الذهنية. رد الفعل هذا، الذي يدل على الموضوع أي يعبر عنه، يشكل بدوره علامة أخرى تستدعي تعبيراً ثانياً وهلم جرا إلى ما لا نهاية له. ولذلك يحدد بيرس العلامة بالتفصيل بأنها:

«أول first يرتبط بعلاقة ثلاثية أصيلة genuine مع ثانٍ second يسمى موضوعه، بحيث انه قادر على أن يعين ثالثاً third، يسمى تعبيره، كي يقوم (هذا الثالث) بالعلاقة الثلاثية ذاتها التي يرتبط بها بموضوعه (الأول). (Pierce, C.P.,... T.2, P. 242) وهكذا إلى ما لا نهاية له. هذا التعريف يمكن تمثيله على الشكل الآتي:



في مثلنا السابق يمكن اعتبار كل التصورات التي يستدعيها القول «سجين القديسة هيلانة» أمثال: المنتصر في أوستلرتز، قائد الحملة إلى مصر، زوج ماري لويز، امبراطور فرنسا؛ على التوالي بمثابة تعبير أول وتعبير ثانٍ وتعبير ثالث وتعبير رابع الخ... عن الموضوع: نابليون.

نسب العلامة

يستفاد مما سبق أن العلامة تقوم أساساً على علاقة ثلاثية (ل) بين ثلاث حثيات هي على التوالي: العلامة بحد ذاتها، أو كما نريد أن نقول مع بنزي M. Bense، الوسيلة (و)، والموضوع (م)، والتعبير (ت). هذا ما يمكن إجماله بشكل مثلث:

الثلاثي للمقولات. إذ إن كل حيثة تنطوي بدورها من جهة ما على مقولة الأول والثاني والثالث؛ أي بقول آخر على نسبة إلى الوسيلة (و) ونسبة إلى الموضوع (م) ونسبة إلى التعبير (ت). لتعيين الفروع التسعة التي تنجم عن هذه العملية، تلجأ مدرسة شتوتغارت إلى إقامة جدول ضرب على هذا النحو:

| التفريع | | | |
|------------------|----|-----|-----|
| و | م | ت | |
| و | وو | م و | ت و |
| حيثيات العلامة م | وم | مم | ت م |
| ت | وت | م ت | ت ت |

أو أيضاً باستعمال الأعداد:

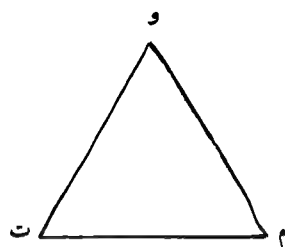
| التفريع | | | |
|---------|----|----|------------------|
| 1 | 2 | 3 | |
| 11 | 12 | 13 | 1 |
| 21 | 22 | 23 | حيثيات العلامة 2 |
| 31 | 32 | 33 | 3 |

كل واحد من هذه الفروع التسعة لا يشكل بحد ذاته علامة تامة، بل لا بد له أن يدخل في التركيب مع فروع أخرى حتى يتحقق ذلك، ولذلك يطلق عليه اسم «علامة تحتية» subzeichen.

مع بيرس سوف نبحث بالتفصيل عن هذه العلامات التحتية اعني عن فروع العلامة بالنسبة إلى الحيثيات الثلاث:

1 - العلامة بالنسبة إلى الوسيلة:

إن العلامة من حيث هي وسيلة، أي بلغة بيرس العلامة بحد ذاتها، قد تكون مجرد ظاهرة أو كيفية بحتة، وتسمى عندها علامة كيفية Quali-sign. فكل قوام مادي للعلامة هو



استناداً إلى هذا التحليل، يرمز بنزي إلى تركيب العلامة (ع) على النحو الآتي:

ع \Rightarrow ل (و، م، ت) وبشكل أدق، للتنويه بتسلسل الحيثيات، أي بأن الموضوع يتبع الوسيلة، والتعبير يتبع الوسيلة والموضوع معاً، يؤدي بنزي العلاقة الثلاثية للعلامة (ل ع) هكذا:

ل ع \Leftrightarrow (م \Leftarrow ت) \Leftarrow (م \Leftarrow ت)

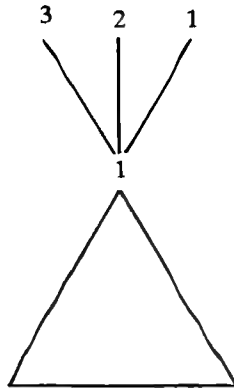
وبما أن كل حيثة من هذه الثلاثة تنتمي إلى إحدى المقولات التي سبق ذكرها، إذ إن الوسيلة هي من مقولة الأول، والموضوع، لكونه يعود إلى الواقع الخارجي وبالتالي يتفاعل مع بقية الوقائع، هو من مقولة الثاني، وإن التعبير الذي يشكل بدوره، كما رأينا، علامة، أي أنه بتوجهه نحو الموضوع يستدعي تعبيراً ثانياً، وهو من مقولة الثالث، يحسن، على غرار بنزي، توضيح هذا الانتفاء إلى المقولات باستعمال الأعداد 1 و 2 و 3 بدلاً من (و) و (م) و (ت)، وتحديد التركيب العلائقي للعلامة على النحو الآتي:

ل ع \Leftrightarrow ((1 \Leftarrow 2) \Leftarrow 3)

هذه الطريقة تُظهر جلياً أن التركيب المذكور يؤلف، بحسب لغة نظرية المجموعات، ثلاثية مرتبة un triple ordonné وينطوي في الوقت نفسه على عملية التوليد التي تحصل بالتتابع من 1 إلى 2 إلى 3، وعملية الفساد degeneration المعاكسة لها. كما أنها تبين أن كل حيثة من حيثيات العلامة تمثل إحدى المقولات الكلية. ولهذا فالعلامة ككل تشكل نموذجاً حقيقياً للعالم، إذ أنها تتضمن كل الكائنات الممكنة التي تُصور تحت المقولات الثلاث؛ فمن حيث كون العلامة وسيلة، هي جزء من العالم المادي، ومن حيث كونها موضوعاً هي جزء من عالم الأشياء والأحداث، ومن حيث كونها تعبيراً، فتنتمي إلى مجال القواعد والأشكال الفكرية.

بالنسبة إلى كل حيثة من الحيثيات الثلاث، يُخضع بيرس العلامة من جديد لتفريع ثلاثي trichotomie موافق للتقسيم

أو أيضاً يقابل هذه العلامات أزواج الأعداد (11)، (12)، (13) على هذا الشكل:



2 - العلامة بالنسبة إلى الموضوع:

من حيث الدلالة على موضوع، يقسم بيرس العلامة إلى ايقونه icon وشاهد index ورمز symbol. ونعني هنا بالموضوع أي شيء ما يمكن الدلالة عليه أو تسميته.

فالأيقونة، وفقاً لبيرس، هي علامة تدل على موضوعها من حيث أنها ترسمه أو تحاكيه. وبالتالي يُشترط فيها أن تشاركه بعض الخصائص، أي أن تمثله من جهة التشابه ما بينها. لكن بالرغم من أن التشابه يفترض تعلق الأيقونة بصفات معينة من الشيء المدلول، فعن ذلك لا يلزم بالضرورة أن تكون الأيقونة متوقفة على وجود موضوع خارجي معين، إذ كثيرة هي الأيقونات التي لا تدل إلا على موضوعات وهمية أو متخيلة كما في بعض الرسوم (صورة العنقاء) والمسرحيات والأفلام؛ ناهيك عن أنه في أغلب الأعمال الابتكارية تسبق عادة النماذج والتصاميم الموضوع النوي انجازه. من أمثال الأيقونة: الصور والرسوم والنماذج والبنيات والتصاميم والاستعارات والتوابع والمعادلات والأشكال على أنواعها (الأشكال المنطقية، الأشكال الشعرية، ...). بالطبع، لا تؤلف مفردات اللغة بالدرجة الأولى إيقونات، إنما هيئة تركيب المفردات، أي المبني، من حيث أنها تطابق ترتيب الموضوعات تدخل ولا شك تحت صنف الأيقونة.

يمكن إبدال أيقونة بايقونة لها تصوّرها، وهكذا إلى ما لا نهاية له. فمثلاً تكون الصورة الفوتوغرافية للوحة الجوكوندا أيقونة الأيقونة، ونسخة عن الصورة الفوتوغرافية أيقونة أيقونة الأيقونة. في مثل هذه الحال، ينحصر بيرس الأيقونة من الدرجة الأولى باسم الأيقونة الأصلية genuine، أما التي من درجة

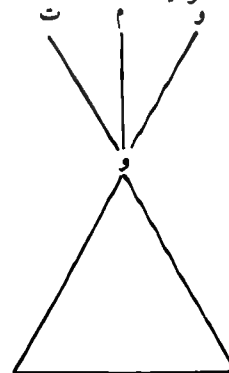
كيفية؛ من هذا القبيل الصفات الحسية كالألوان والأنغام والروائح الخ...

وقد تكون الوسيلة شيئاً أو حدثاً فرديين حاصلين في الخارج، وتسمى لذلك علامة عينية Sin-sign. فهكذا مثلاً تشكل إحدى الكلمات في سطر ما من صفحة كتاب مخصوص علامة عينية، حتى لو وجدت آلاف النسخ من هذا الكتاب. وكذلك كل نصبة إشارات ضوئية هي في مكانها علامة، مهما تكررت هذه النصب في شارع ما.

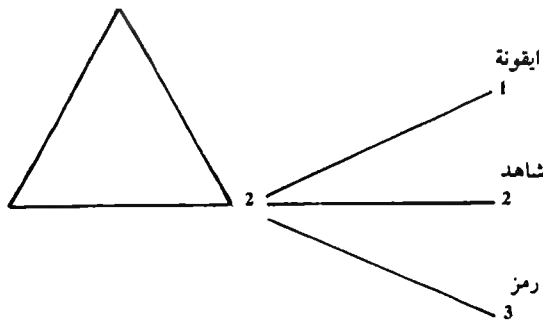
أما إذا كانت العلامة ذات طبيعة عامة فتسمى «علامات قانونية» Legi-sign. خلافاً للعلامة الكيفية والعينية، لا ترتبط العلامة القانونية بتحقيق مخصوص لها بل تبقى هي ذاتها في كل تجلياتها. هكذا مثلاً كلمة بيت، بغض النظر عن تعدد لفظها أو كتابتها، هي علامة قانونية واحدة. من نوع هذه العلامات: ألفاظ اللغات الطبيعية، الرموز الرياضية والكيميائية، علامات السير، الإشارات الجوية، الشعارات الدينية كالصليب واللال الخ... مما سلف نستطيع أن نتبين أن العلامة العينية ليست سوى تحقق فردي للعلامة القانونية.

إلى جانب المصطلحات التي أتينا على ذكرها، يستعمل بيرس أحياناً مصطلحات أخرى مرادفة لها هي وفقاً للتسلسل السابق tone و token و Type، وقد لاقت الأخيرتان وحدهما شيوعاً في الألسنة الحديثة. كما أنه غالباً ما يستعمل حالياً في السيمياء هذين المفهومين أعني token و Type المصطلحان: إسكيمة العلامة Zeichenschema وعيّنة العلامة Zeichenexemplar.

بشأن التعريفات الواردة في جدولي الضرب السابقين، نقابل العلامات الكيفية والعينية والقانونية على التوالي الحروف المرتبة: (و)، (م)، (و)، (ت)، (و). أي أن العلامة الكيفية (و) تؤلف فرع الوسيلة من حيثية الوسيلة، والعلامة العينية (م) فرع الموضوع من حيثية الوسيلة، والعلامة القانونية (ت) فرع التعبير من حيثية الوسيلة:



والامضاء الخ... حتى يتم له تعيين الشخص.
وأخيراً، الرمز هو علامة تدل على موضوعها، لمجرد الوضع، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما هي الحال مع قسيميه: الايقونية والشاهد. قد استعمل پيرس كلمة symbol بهذا المفهوم المغاير لما هو شائع، استناداً إلى تركيب الكلمة اليونانية من $\delta\upsilon\sigma$ و $\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ ، ويُقصد به حرفياً ما يقع - مع، وبالتالي مجازاً، ما يُتواضع أو يُتفق عليه. بما أن الرمز لا يتصل مباشرة بموضوع معين، فهو لا يدل على فرد أو حدث متعلقين بالزمان والمكان، بل يرجع إلى موضوع عام. من هذا القبيل مثلاً كلمة «بيت» التي تستعمل للدلالة على أي بيت بالرغم من الاختلافات القائمة بين البيوت المتعددة. مثلاً يفعل پيرس فيما يخص الايقونة والشاهد، يميز أيضاً في هذا المجال بين الرموز الأصلية والرموز المنحدرة. تنتمي إلى الرموز المنحدرة الكلمات الكلية الدالة على فرد مخصوص، مثل كلمة شمس التي تنحصر في الدلالة على شيء واحد مع عدم امتناع وجود شمس أخرى. وكذلك تنتمي إلى هذا النوع الكلمات المجردة مثل «الإنسانية» التي تعني مجموعة الناس ككل موحد. بالطبع، لا يتم تعريف الرمز إلا بالاستعانة أخيراً بالعلامات الأخرى، أي الشواهد والايقونات؛ إذ لا بد في النهاية من الإشارة إلى الأشياء المقصودة بالرمز أو إلى صور مشابهة لها.
لا يمكن انكار الأهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، إذ هي قادرة على تمثيل كل الموضوعات والأحداث واطهار العلاقات القائمة ما بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة.
وفقاً لجدول الأرقام السابق، يتحدد كل من الايقونة والشاهد والرمز على التوالي بهذه الأزواج من الأعداد: (21)، (22)، (23). بحيث ان الايقونة تشكل نسبة العلامة إلى الموضوع من الدرجة الأولى، والشاهد نسبة العلامة إلى الموضوع من الدرجة الثانية والرمز من الدرجة الثالثة:



أعلى فينعتها بالايقونات الفاسدة أو المنحدرة degenerate. تمتاز الدلالة الايقونية عن غيرها في أنها تصلح لأن تكون وسيلة دولية للتواصل والفاهم، وهو أمر شائع في كثير من الميادين، كما في تصميم المدن والخرائط الجغرافية والتخطيطات العلمية الخ... إنما هذا لا يعني أن العلامات الايقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها بعلامات أخرى.

إن الايقونة لا تقتصر، كما يوحي اصل المصطلح، على ما هو مرئي، بل توجد في أي تشابه أو تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم ومسموع ومطعموم. فكما أن مثلاً صورة عبد الوهاب الفوتوغرافية هي ايقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثل هذا المعنى، إذ ان التسجيل يظهر تشابهاً من وجهة ما مع المدلول.

أما الشاهد index (أو أيضاً ما يمكن تسميته بالدليل بالمعنى الخاص) (ابن سينا، النجاة، المنطق فصل في الدليل ص 59) فيختص بعلاقة المجاورة بينه وبين الموضوع. وبسبب هذه العلاقة المباشرة مع الموضوع، كان من طبيعة هذا الأخير أن يكون فرداً أو حدثاً مخصوصين متعينين في المكان والزمان. من أمثلة الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي ارشادات عن الطريق، الصبيع، الأسهم، الأعداد الترتيبية ordinal، أسماء العلم، أسماء الإشارة، ضائير الوصل، الخ...

يحتاج إلى الشاهد عند كل تعيين لشيء ما. فأية معلومات عن الواقع الخارجي لا بد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال. وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية.

قد يدل الشاهد على موضوعه بطريقة بعيدة وذلك بأن يتوسط بينها شاهد آخر أو أكثر. فالدخان شاهد على النار، وهذه بدورها قد تكون شاهداً على وجود بيت. بهذا الإطار يميز پيرس نوعين من الشواهد: شاهد أصلي يرتبط مباشرة بموضوعه وشاهد منحدر؛ فهكذا مثلاً تشكل الطريق التي تؤدي إلى مدينة ما شاهداً أصلياً على المدينة، بينما إشارة السير التي تدل على هذه المدينة هي شاهد منحدر، وبنوع عام كل الشواهد اللغوية ليست أصلية؛ ذلك أن أسماء العلم، على سبيل المثال، ليس لها اتصال مباشر بموضوعها، وبالتالي فهي تقوم بدور الشاهد فقط من حيث انها تمكن من تعيين الشخص. فإذا كان الشخص غير معروف من السامع، احتاج هذا الأخير إلى شواهد أصلية كمحل الإقامة وتاريخ الولادة

المصطلح. فالتصور أي الـ Rhema إذن يعني في هذا المجال كل علامة مفردة أو مركبة لا تصلح لأن تكون حكماً بل فقط حدّاً في الحكم. وهي بالتالي لا تحتل لا الصدق ولا الكذب. من هذا القبيل المحمولات البسيطة مثل أسمر والمحمولات المركبة مثل طويل الشعر، والاستعارات مثل أسد بدلاً من سمير، والعينات والعناصر الزخرفية والهيكليات الخ. . . .

أما كلمة *dicent* التي تعني حرفياً: القول، فلها تختص عملياً بقسم من القول الذي هو تام، ولا تنطوي على القول المسمى بالناقص، الذي يندرج تحت مفهوم الـ Rhema. لذلك سوف نستخدم على تسميتها بالعربية بلفظة التصديق الموافقة لها على مستوى المعاني والمفابلة للتصوّر في المنطق العربي. يحدد *پيريس* الـ *dicent* أي التصديق بأنه علامة قابلة للحكم أي أنها تقبل الصدق أو الكذب. وهي بهذا المعنى مركب لا يحتاج إلى الزيادة، أو كما يقول منطقة العرب: «مركب يصح السكوت عليه». خارج اللغة حيث التصديق يتحقق كما هو واضح في القضية، نجد في مجال الهندسة المعمارية مثلاً للتصديق في واجهة البنية، إذ إن الواجهة تؤلف وحدة مغلقة تامة يمكن أن يحكم فيها بالسلب أم بالإيجاب.

وأخيراً، الحجة *argument* هي تأليف من العلامات لا تتعلق سوى بالقواعد، وهي أكمل سائر العلامات، من وجهة البنية تعتبر الحجة صحيحة أي دائمة الصدق. هكذا مثلاً تنتمي إلى الحجج الأقيسة المنطقية، نحو:

$$\begin{array}{r} \text{أ هو ب} \\ \hline \text{ب هو ج} \\ \hline \text{أ هو ج} \end{array}$$

وكذلك الأشكال الشعرية كالموشحات وغيرها. فيما يخص هذا الفرع من التعبير، يستحيل أن تكون النسبة إلى الموضوع إلا رمزية، وبالطبع لا تكون عندها الوسيلة المستعملة سوى علامة قانونية *legi-sign*. فالحجة إذن هي تأليف بالوضع يتطلب دلالة وضعية.

مما سبق، يتضح أن كل واحد من فروع العلامة بالنسبة إلى التعبير، أي التصوّر والتصديق والحجة، يتمثل على التوالي بالأزواج الآتية: (31)، (32)، و (33):

إن هذه القسائم الثلاث، أعني الايقونة والشاهد والرمز، يجب أن تؤخذ بمثابة متوالية توليدية تماماً كما هي حال حيثيات العلامة الثلاث أي الوسيلة والموضوع والتعبير، بشكل أن الشاهد يستند إلى الايقونة، والرمز يستند إلى الشاهد وإلى الايقونة معاً.

فيما يخص فروع كل من الحيتين، حيثة الوسيلة وحيثة الموضوع، يمكن مزجها على النحو الآتي:

إذا أخذنا بعين الاعتبار تسلسل الحيثيات أي قدمنا هنا حيثة الوسيلة على حيثة الموضوع، وإذا طبقنا، عند المقارنة بين فروع حيثة ما وفروع حيثة أخرى، المبدأ:

$$1 \leftarrow 2 \leftarrow 3$$

أي أن المقولة الثالثة تستلزم الثانية وهذه بدورها تستلزم الأولى، كما يقع مع الجهات الساوقة لهذه المقولات، أعني: الضرورة \leftarrow الوجود \leftarrow الامكان نحصل على هذه التراكيب:

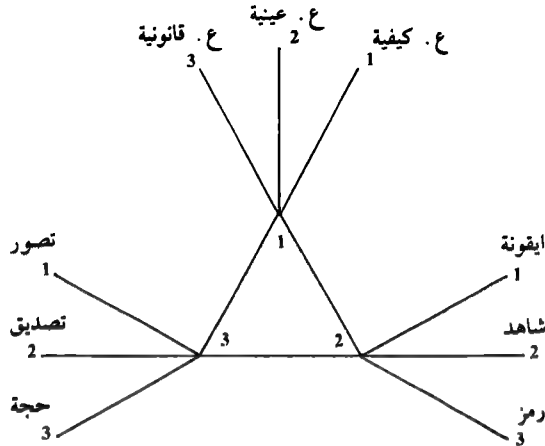
| فروع حيثة الوسيلة | فروع حيثة الموضوع |
|-------------------|-------------------|
| 11 | 21 |
| 12 | 21 |
| 12 | 22 |
| 13 | 21 |
| 13 | 22 |
| 13 | 23 |

هذه العلاقات الست تشير إلى أن العلامة الكيفية (11) لا يمكن أن تكون بالنسبة إلى الموضوع إلا ايقونية (21)، وأن العلامة العينية (12) قد تكون ايقونية (21) وقد تكون شاهدة (22) أيضاً. أما العلامة القانونية (13) فقد تكون ايقونية (21) أو شاهدة (22) أو رمزاً (23) كذلك.

3 - نسبة العلامة إلى التعبير:

بالنسبة إلى التعبير يميز *پيرس* أيضاً ثلاثة فروع، يستعملها المصطلحات من المنطق التقليدي. وهذه الفروع يسميها على التوالي *Rhema* و *dicent* و *argument*.

يقابل مصطلح الـ *Rhema* حرفياً في المنطق عند العرب لفظة «مفردة» لكن، بما أن *پيرس* يستعمله بمعنى أعم يشمل المفردة وكل مركب ناقص من المفردات، فإن لفظة التصوّر، الشائعة أيضاً في المنطق العربي، تنطبق تماماً على هذا

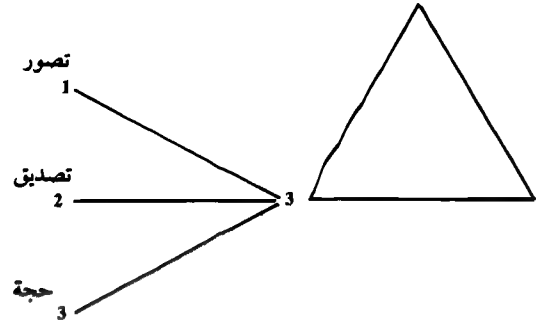


من الوجهة الرياضية البحتة يمكن الحصول على $27 = 3^3$ مركب. لكن بسبب الشروط الموضوعية من ترتيب الحيات واستلزام الفروع بعضها لبعض أي: $3 \leftarrow 2 \leftarrow 1$ ، تنحصر الأصناف بعشرة فقط. للحصول على هذه الأصناف، يمكن الجمع بين قائمتي المركبات من فروع العلامة بالنسبة إلى الوسيلة والموضوع من جهة، ومن فروع العلامة بالنسبة إلى الموضوع والتعبير من جهة أخرى، مع توحيد فقط ما هو مشترك من فروع العلامة بالنسبة إلى الموضوع على هذا النحو:

| فروع حثية الموضوع + فروع حثية الوسيلة | | فروع حثية التعبير | |
|---------------------------------------|-------------------|-------------------|----|
| فروع حثية الموضوع | فروع حثية الوسيلة | فروع حثية التعبير | |
| 21 | 31 | 21 | 11 |
| 22 | 31 | 22 | 12 |
| 22 | 32 | 22 | 12 |
| 23 | 31 | 23 | 13 |
| 23 | 32 | 23 | 13 |
| 23 | 33 | 23 | 13 |

فتتأق لنا أصناف العلامات الآتية بترتيبها وأسائها كما وردت عند بيرس، وهي:

| | | |
|-----|----------|------------------------------|
| I | 11-21-31 | علامة تصورية ايقونية كيفية |
| II | 12-21-31 | علامة تصورية ايقونية عينية |
| III | 12-22-31 | علامة تصورية شاهدة عينية |
| IV | 12-22-32 | علامة تصديقية شاهدة عينية |
| V | 13-21-31 | علامة تصورية ايقونية قانونية |
| VI | 13-22-31 | علامة تصورية شاهدة قانونية |
| VII | 13-22-32 | علامة تصديقية شاهدة قانونية |



كما تم لنا فيما يخص فروع حثية الوسيلة وفروع حثية الموضوع، يمكن أيضاً الحصول على التراكيب التالية بين فروع حثية الموضوع وفروع حثية التعبير، بعد تحقيق الشروط التي سبق ذكرها:

| فروع حثية الموضوع | فروع حثية الوسيلة |
|-------------------|-------------------|
| 21 | 31 |
| 22 | 31 |
| 22 | 32 |
| 23 | 31 |
| 23 | 32 |
| 23 | 33 |

وعليه، لا يصح التعبير عن الايقونة إلا بطريقة تصورية، بينما التعبير عن الشاهد يجوز أن يتحقق تصورياً أو تصديقياً. وأما التعبير عن الرمز فإنه يمكن أن يجمع بين التصور والتصديق والحجة.

اصناف العلامات classes of signs

إن تصنيف العلامات عند بيرس لا يعتمد على احصاء العلامات المسماة في لغة ما أو على الخصائص الخارجية، بل ينطلق من قوام الكائنات نفسها.

كما اتضح لنا، تتركب كل علامة من ثلاثية triade من الحيات. ولما كانت كل حثية تحتل بدورها ثلثاً من الفروع trichotomie بحيث أن مجمل العلامات التحتية sub-sign كما في الشكل أدناه:

فإننا بالتالي نعي مع بيرس بصنف العلامة كل مركب من ثلاث علامات تحتية، كل واحدة منها تنسب إلى حثية مختلفة. فهكذا مثلاً يشكل المركب من علامة عينية وايقونية وتصور صنف علامة.

V العلامة التصورية الايقونية القانونية:

هي قانون عام أو غلط؛ كل واحد من تحقيقاته الفردية يمتلك كفاءات تخوله أن يشير في ذهن المعبر interpret صورة عن موضوعه. من هذا القبيل التخطيط العام الذي لا يتعلق بحالة فردية معينة، بل ينطبق على سائر الحالات المشابهة مثل التخطيط العام للحرارة الناجمة عن الحصة.

VI العلامة التصورية الشاهدية القانونية:

هي قانون عام أو غلط، كل واحد من تحقيقاته الفردية مرتبط أو متأثر بموضوعه، بشكل أنه يوجه الانتباه إلى هذا الموضوع. مثال هذه العلامة ضائر الإشارة.

VII العلامة التصديقية الشاهدية القانونية:

هي قانون عام أو غلط، يفيد خبراً ما عن موضوعه ويدفع المعبر إلى العمل أو الأخذ بالقرار. من أنواع ذلك إشارات السير والأوامر الخ...

VIII العلامة التصورية الرمزية القانونية:

هي علامة مرتبطة بموضوعها بواسطة اقتران المعاني الكلية general ideas. فكل اسم عام مثل «بيت» أو «شجرة» هو من هذا الصنف.

IX العلامة التصديقية الرمزية القانونية:

هي علامة ترتبط بموضوعها بواسطة اقتران المعاني الكلية، كي تفيد خبراً عن هذا الموضوع. مثالها: القضايا المعهدة نحو «الوردة حمراء» و «الفلاسفة مجتهدون» الخ...

X العلامة الحججية الرمزية القانونية:

هي علامة مؤلفة من مركب تام وقياسي من العلامات. خلافاً للعلامة السابقة، لا يجري فيها تحديد الموضوع، بل تحديد التركيب الحاصل بين العلامات التي تخبر عن الموضوع (أي العلامات التصديقية الرمزية القانونية). هذا النوع من العلامات الحججية هو دائم الصدق أي صحيح. مثالها: الأقيسة والبراهين المنطقية، الأشكال الشعرية الخ... لإبراز التقارب بين هذه الأصناف، يرتبها بيرس في جدول على شكل المثلث الآتي:

VIII 13-23-31 علامة تصورية رمزية قانونية

IX 13-23-32 علامة تصديقية رمزية قانونية

X 13-23-33 علامة حججية رمزية قانونية

من الملاحظ أن تسلسل أسماء العلامات التحتية في كل صنف من العلامات يتبع ترتيب الأرقام من اليسار إلى اليمين وهو الترتيب المعاكس لما هو متعارف عليه. لكن هذا لا يضر إذ أن المركبات، بعد الحصول عليها على الطريقة المذكورة، تبقى هي ذاتها إذا بدلنا ترتيب الأزواج.

حتى لا نبقي على مستوى التعميم، فلنشرح كل واحد من هذه الأصناف بالتفصيل:

I العلامة التصورية الايقونية الكيفية:

الثلاثية (11-21-31) تسند العلامة الكيفية إلى ايقونة بالنسبة إلى الموضوع، وإلى تصور بالنسبة إلى التعبير. وبالفعل فالعلامة الكيفية، كاللون الأحمر مثلاً، لا يمكن أن تدل على موضوعها إلا لشبه ما وبالتالي لا يمكن أن تكون إلا ايقونية. وفوق ذلك، بما أن الكيفية هي إمكانية بحتة، فهي لا تستطيع أن تكون إلا علامة على الماهية أي تصوراً.

II العلامة التصورية الايقونية العينية:

هذا الصنف هو شيء أو حدث من التجربة، يدل على موضوعه من بعض كفاءاته، لذلك، أي لكونه ايقوني، فهو لا يمكن إلا أن يكون تصورياً. مثال ذلك تخطيط diagram فردي ما، كتخطيط حرارة مريض معين.

III العلامة التصورية الشاهدية العينية:

هي شيء أو حدث من التجربة المباشرة، يدل على موضوعه لعلية ما بينهما، مثل الصرخة الفجائية التي تنم عن ألم أو فرح الخ...

IV العلامة التصديقية الشاهدية العينية:

هي شيء أو حدث من التجربة المباشرة، يخبر، بقدر ما هو علامة عن موضوعه الذي هو واقع حالي. وهذا بالطبع لا يمكن أن يحصل إلا إذا كان الشيء أو الحدث متأثراً بالموضوع. مثال ذلك دَوَّار أو ميزان الريح الذي يخبر، بوضعه الحالي، عن اتجاه الريح الفعلي.

إذن، بالرغم من أن دو سوسير لم يبين علم السيميولوجيا المرتجى، إلا أن بعض المفاهيم والتمييزات الأساسية التي وضعها لعلم اللسان، وعلى الأخص مفهوم العلامة، جرى تطبيقها من قبل أتباعه، لكون اللغة النسق الأكثر تعقيداً وشيوعاً، على مجالات أخرى من العلامات. (De Saussure, *Ibid.*, P. 101).

تعريف العلامة

ينطلق دو سوسير، في تعريفه للعلامة اللفظية، من نقد التصور الزاعم بأن اللغة ليست سوى لائحة من المفردات المقابلة لعدد مماثل من الأشياء. «فالعلامة اللفظية لا تربط بين الشيء والاسم، بل بين المفهوم والصورة السمعية image acoustique. وهذه الصورة ليست صوتاً مادياً، أي شيئاً فيزيائياً بحتاً، بل الأثر النفسي لهذا الصوت، أي التمثيل الذي تمنحنا إياه شهادة حواسنا عن هذا الصوت». (De Saussure, *Ibid.*, P. 98).

يتضح من هذا أن دو سوسير يعتمد على التمييز بين مستويين: النفسي pshyrique والمادي matériel. فعلى المستوى النفسي يكون حصول الصورة السمعية والمفهوم، أما على المستوى المادي فيوجد الصوت المادي والشيء chose الخارجي، أي ما يُعرف حالياً باسم «المرجع» référent:

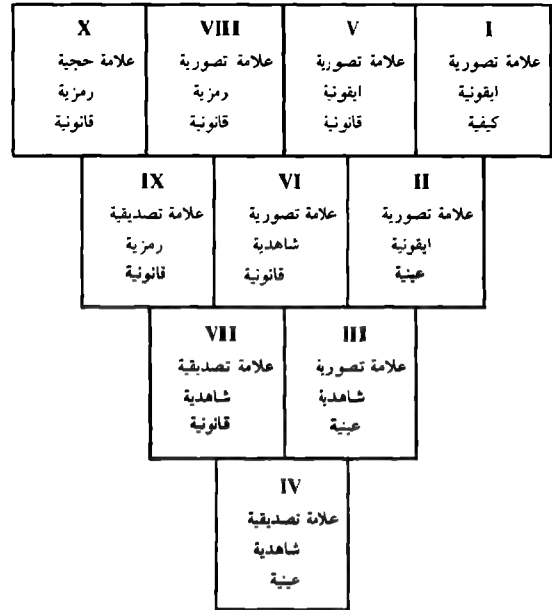
المستوى النفسي: الصورة السمعية — المفهوم

المستوى المادي: الصوت المادي — الشيء (الخارجي).

وبالتالي، وفقاً لدو سوسير، تختص العلامة باقتراح حدّي المستوى النفسي، أي الصورة السمعية والمفهوم. وهذا الاقتراح إنما يحصل بشكل يستحيل معه تحقق أحد الحدين دون الآخر. فالأمر الوحيد المتحقق بالفعل بالفاعل entité concrète هو العلامة، وما اعتبار كل حد على انفصال سوى تجريد محض. إذن، العلامة اللفظية هي «أمر نفساني ذو وجهين». (De Saussure, *Ibid.*, P. 99).



فهو، حسب تشبيه دو سوسير لها، كالورقة التي لا يمكن تمزيق إحدى صفحتيها دون إتلاف الأخرى. تجنباً للإشكالات الناجمة عن إطلاق البعض اسم «العلامة» على الصورة الصوتية، يقترح دو سوسير أن يسمى كلاً من



2 - التيار اللساني :

إلى جانب بيرس Pierce، يُعتبر دو سوسير De Saussure من مؤسسي علم السيمياء. ففي مجموعته التي طُبعت نقلاً عن طلابه باسم محاضرات في اللسانية العامة، كان غرضه، كما هو معروف، البحث في علم اللسانية عن أسس بنيوية، ولم يكن يهدف مباشرة إلى إقامة علم السيمياء. لكنه، عندما حاول إيجاد موقع لعلم اللسانية بين سائر العلوم، قاده المقارنة بين اللغة وأنساق العلامات الأخرى، مثل أبجدية البكم والاشارات العسكرية والطقوس الرمزية وطرق الآداب الخ... إلى «تصور علم يبحث في حياة العلامات ضمن الحياة الاجتماعية، وبشكل جزءاً من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي من علم النفس». (De Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 33.). هذا العلم، يقول دو سوسير، «سوف نطلق عليه اسم السيميولوجيا (من اليونانية semeion أي علامة). فهو سيعلمنا ما هو قوام العلامات وما هي القوانين التي تحكمها. لكن بما أنه لا يزال غير حاصل فإننا لا نعرف ماذا سوف يكون. إنمائه الحق في الوجود ومكانه محدد مسبقاً. أما اللسانية فهي ليست سوى جزء من هذا العلم العام، وعليه فالقوانين التي تكتشفها السيميولوجيا يمكن تطبيقها على اللسانية، وهكذا تكون هذه الأخيرة قد وجدت ارتباطها بمجال معين بين مجموعة الوقائع الانسانية». (De Saussure, *Ibid.* P. 33).

التعبير والمضمون

استناداً إلى طروحات دو سوسير، ينطلق العالم اللساني الدانماركي هيلمسلاف Hjelmslev بوجه عام من مستويين للغة: مستوى التعبير ومستوى المضمون. وبما أن كل لغة تنفرد عن غيرها على كل واحد من المستويين، إذ أنها تنفرد من جهة بالأصوات التي تختارها لإفادة المعنى، ومن جهة أخرى بطريقة تركيب الألفاظ التي تؤدي بها المعنى، يميز هيلمسلاف، بالنسبة لكل مستوى، بين الجوهر substance وبين الصورة (أو الشكل) forme.

فهكذا مثلاً على مستوى المضمون، نستطيع أن نتحقق أن السلسلات التالية من عدة لغات: (Hjelmslev, L., *Pro- légomènes à une théorie du langage*,... P. 69)

| | |
|----------------|-----------|
| لست أعرف | (عربي) |
| I do not know | (انكليزي) |
| Je ne sais pas | (فرنسي) |
| naluvava | (اسكيمو) |

تشارك في مقصود معين واحد، بالرغم من الاختلاف في التراكيب (إذ إن النفي يؤدي باللغة العربية بفعل ناقص، بينما بالانكليزية بحرف not مسند إلى الفعل do، وبالفرنسية بحرفين ne... pas الخ...). هذا المقصود المشترك يطلق عليه هيلمسلاف اسم المادة أو المعنى (دانماركي: Mening، انكليزي: purport).

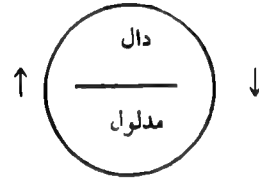
وكذلك إذا قارنا من حيث التقطيع بين لغات مختلفة، مثلاً بين: (المرجع ذاته، ص 72).

| | | | |
|------|-------|--------|----------|
| عربي | فرنسي | الماني | دانماركي |
| شجرة | arbre | Baum | træ |
| خشب | bois | Holz | |
| حوش | forêt | Wald | skov |
| غابة | | | |

نجد أن كل لغة تنفرد عن الأخرى في كيفية فرزها للمنطقة الدلالية المقصودة ذاتها. فالمادة غير التعينة واحدة أما الصور والأشكال التي تتعاقب عليها فمختلفة.

وكذلك، بالنسبة لمستوى العبارة، نجد التمييز نفسه. فكل لغة تختار من المنطقة الصوتية الحروف المناسبة لها ولا تقبل إلا

الحذّين بكلمات متضاربة. وهكذا يستبدل مصطلح الصورة الصوتية بـ الدال signifiant، ومصطلح المفهوم بـ المدلول signifié. لا ريب أن معنى الدال والمدلول هما على وجه من العموم، يُتيح تطبيقهما ليس على الألفاظ؛ أي العلامات اللغوية، فحسب، بل على سائر العلامات. وعليه، من وجهة نظر دو سوسير، يصبح تعريف العلامة، أية علامة على الإطلاق، بأنها اقتران بين الدال والمدلول على النحو الذي سبق ذكره:



في محاضراته في اللسانية العامة، يقتصر غرض المؤلف على العلامات اللغوية، أي الألفاظ. لذلك يرى فيها، بالإضافة إلى خصائص التعريف العام، هاتين الميزتين: من ناحية، العلامة اللغوية هي اتفاقية أو اختيارية arbitraire، ومن ناحية أخرى هي خطية linéaire، فكون العلامة اتفاقية أو اختيارية لا يُراد به، كما يحتمل معنى الكلمة الإفرنسية arbitraire، أن الربط بين الدال والمدلول هو رهن إرادة الفرد، بل المقصود أن العلاقة بين طرفي العلامة هي علاقة لا تجد لها مبرراً immotivé في الطرفين، كما هي الحال في الإيماء Pantomime، بل تنجم عن عادة جماعية habitude collec-tive (De Saussure, *Ibid.*, P.100) مثلاً أنه ليس بين معنى كلمة باب ولفظتها من علاقة داخلية؛ إذ إن المعنى نفسه يؤدي عند جماعات أخرى بـ «door» و «Porte» الخ؟. أما الميزة الثانية فتعود إلى العلامة اللغوية، لأن الدال فيها يتصف، من حيث تعاقب ألفاظ، بكونه زمنياً، أي ممتداً على بعد واحد. وهذا ما يظهر مباشرة حين تمثيل الدال بالكتابة.

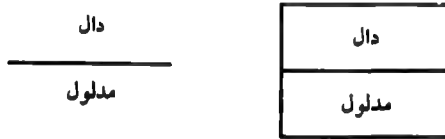
مما سبق نستخلص ما يلي: ثمة أربعة أمور يجب التمييز ما بينها، وهي: الصورة السمعية، المفهوم، الصوت المادي، الشيء الخارجي. أما العلامة فتلتزم فقط من الصورة السمعية والمفهوم Concept (أي التصور)، الذي هو أيضاً صورة ذهنية. وبالتالي فالعلامة، كما يعبر عن ذلك دو سوسير، هي صورة بحتة وليست جوهر substance.

بالنسبة لمدرسة كوينهاغن، لا يتضمن علم اللسان بالمعنى الحصري، من كل واحد من المستويين، سوى الصورة. إذ أن هيلمسلاف، على غرار دو سوسير، يفهم اللغة بأنها صورة مميزة مرتبة بين جوهريين: جوهر العبارة وجوهر المضمون.

الدلالة الأصلية والدلالة التبعية

dénotation et connotation

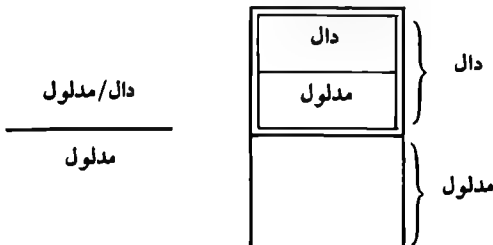
التقابل بين الدالتين: الأصلية والتبعية، أصبح شائعاً مع رولان بارت في كتابه مبادئ السيمياء. ولقد استقى بارت هذه الدلالات عن هيلمسلاف. فالألسني الدانماركي، استناداً إلى الفصل بين مستوى العبارة ومستوى المضمون، يميز بصورة عامة بين ثلاثة أنواع من اللغات أو السيمياءات (Hjelmslev, L., *Prolégomènes à une sémiotique théorique du langage*, pp. 144 —...). فالسيمياء الدالة دلالة أصلية هي التي لا يكون أي واحد من مستوييها سيمياء بدوره، كما هي حال اللغات في استعمالها العادي حين تصف العالم الخارجي. ويجري تمثيلها على النحو الآتي:



تبقى امكانيتان بالإضافة إلى مستويي السيمياء من حيث التركيب؛ فإما أن يشكل المدلول بدوره سيمياء، ويكون بالتالي مركباً من دال ومدلول، وفقاً لهذا التمثيل:



وإما أن يكون تركيب الدال على نمط الذكور، أي هكذا:

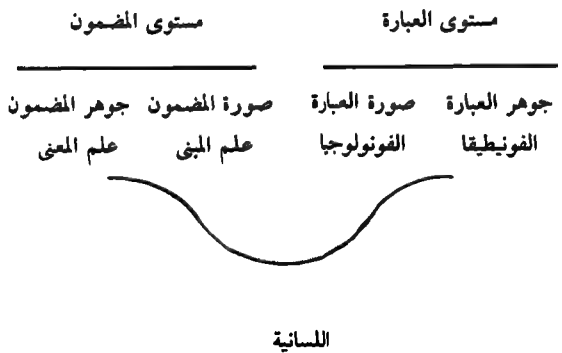


بعضاً من التنويعات الممكنة لهذه الحروف. هكذا مثلاً، إذا قابلنا بين تقطيع المجال المصل للحروف الصوتية voyelle في اللغة العربية وبعض اللغات الأخرى، نلاحظ أن العربية لا تفصل في هذا المجال إلا بين ثلاثة حروف، بينما تلك اللغات تفر بخمسة أو أكثر:

| | | | | |
|----|----|----|----|----|
| رَ | رِ | رِ | رِ | رِ |
| a | i | e | u | o |

إذن كل مستوى من مستويي العبارة والمضمون يفترض من ناحية صورة أو شكلاً ومن ناحية ثانية مادة أو معنى. فالمادة بحد ذاتها، أي بالاستقلال عن أي استعمال لغوي، هي مبهمة غير متعينة، ولا يمكن أن توجد إلا متلبسة بصورة ما، حالها حال غيمة أو قبضة من الرمل، تتعاقب عليهما أشكال عديدة، مع استحالة وجودهما دون الشكل. (المرجع ذاته، ص 70). فالمادة حين تلبسها بالصورة يطلق عليها هيلمسلاف اسم الجوهر substance، ويقول آخر ليس الجوهر سوى تجلي المادة في الصورة.

من الواضح أن ما يهم مستويي العبارة والمضمون هما الصورة والجوهر، إذ إن المادة تقع خارج أي استعمال لغوي. من هنا التمييز بين أربعة علوم، يبحث كل منها في قسم من أحد المستويين. فجوهر العبارة الذي هو واحد بالنسبة لكل اللغات هو موضوع الفونيطيقا phonétique وphonetics؛ أما صورة العبارة التي تكون نسقاً خاصاً بكل لغة على حدة فيبحث فيها علم الفونولوجيا أو علم اللفظيات phonologie وphonemics. وبالنسبة للمضمون، فصورته هي موضوع علم المبني grammaire الخاص بلغة ما، أما جوهره فيختص به علم المعنى:



بعض الأمثلة التي ترد في هذا المجال لا ترتبط بأحد طرفي العلامة من حيث هي اتحاد صورة العبارة مع صورة المضمون، وإنما بأحد جوهري المضمون والعبارة. فالتوتر مثلاً في صوت التكلم، الذي يشير إلى كونه فرحاً، هو من خصائص الفونيطيقا وليس من خصائص الفونولوجيا.

عادة، في المؤلفات التي تتناول السيمياء، يحمل من الدلالة التبعية الجانب التداولي pragmatique للعلامة، حيث يكون دورها مجرد شاهد index على التكلم وعلى حاله ونوعية لغته أو لهجته الخ...، ويقتصر دور الدلالة المذكورة على العلاقة القائمة على مستوى المعاني والمراجع الخارجية référent فقط. بهذا المفهوم تشتمل الدلالة التبعية دون شك على العلاقات التي تتحقق في المجازات من شبه وعموم ومجاورة وسببية ولزوم الخ... ولا خلاف بينها وبين المجازات سوى أن المدلول الأصلي هو أيضاً مراد ومقصود فيها مع المدلول التبعية.

لكن، بالرغم من هذا الحصر للدلالة التبعية ضمن المفهوم الأخير، يبقى مجالها واسعاً بشكل عام جداً حتى أنها أحياناً ما تتساوى عند البعض مع مفهوم تداعي المعاني association d'idées. ثم اقتراحات لضبطها أكثر. فبالامكان اعتداد معيار كمي مثل درجة العرف convention وشدة التداعي. (Klopfer, R., *Poetik, und Linguistik*, S. 91). وعليه، تكون مثلاً دلالة قارورة الزجاج على النهد من باب التداعيات لاقتصارها على نخيلة فرد واحد؛ بينما يكون اقتران الشيوخوخة بالشيب من الدلالة التبعية، لكثرة شيوعها.

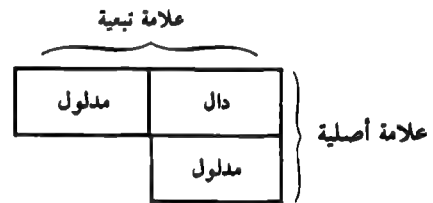
تصنيف الانساق السيميائية

لقد تبين لأندريه مارتينيه A. Martinet أن الألسن الطبيعية تمتلك خاصية تميزها عما سواها من وسائل الاتصال، خاصية أطلق عليها اسم التَمَفُّصْل أو التقطيع المزدوج la double articulation. ويعني هذا العالم الألسني بذلك أن الألسن الطبيعية تَمَفُّصْل مرتين: ففي التَمَفُّصْل الأول، تلتئم العبارة اللغوية من وحدات دلالية بسيطة هي الكَلِمَات (= مونيمات monèmes، أو أيضاً مورفيمات morphèmes). فهكذا مثلاً في الجملة «الولد في الحقل»، نقع على خمس كَلِمَات هي: ال - ولد - في - ال - حقل. بينما في التَمَفُّصْل الثاني يرجع تقطيع دال الوحدة الدلالية ذاتها إلى وحدات أولية غير دالة تُسمى «الفونيمات phonèmes». وظيفتها التمييز بين الكَلِمَات. فلفظة «حقل» تحتمل على أربع فونيمات هي: ح/ق/ل/ل. من هنا اعتُمد التَمَفُّصْل معياراً أساسياً لتصنيف الانساق

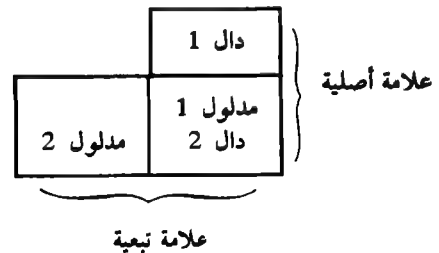
فالإمكانية الأولى تسمى «سيمياء ما وراثية أو فوقية أو أيضاً من الدرجة الثانية métagémiotique»، إذ هي سيمياء تتكلم عن سيمياء. مثال ذلك علم النحو الذي يتناول بالبحث لغة ما.

أما الإمكانية الثانية فهي ما يسميها هيلمسلاف بالسيمياء أو اللغة ذات الدلالة التبعية sémiotique connotative. هذا النوع من السيمياء، بمفهوم الألسني الدائمركي، ينطوي على ظواهر مختلفة تتعلق بشكل ما بمستويات اللغة. من هذا القبيل، مثلاً، دلالة اللحن على الاستفهام أو التعجب أو الشك الخ...، ودلالة التركيب على أن القول هو شعر أو نثر، ودلالة الأسلوب على كونه ابداعياً أو تقليدياً أو سوقياً، ودلالة اللهجة على كون المتكلم لبنانياً أو مصرياً، مدنياً أو ريفياً الخ...

إن حشر كل هذه الظواهر تحت عنوان اللغة التبعية، كما ورد تعريفها، لا يخلو من الخلط والالتباس، فبعض العلامات المذكورة في هذا المجال لا تفتقر باللغة الموضوعية langue-objet ككل، بل ببدال هذه اللغة فقط على هذا النحو:



ومثاله دلالة اللفظ الخلقي للجيم على كون المتكلم مصرياً. كذلك، لا نسلم أن الكنايات المعهودة تندرج تحت التعريف المذكور للغات التبعية، ففي قولنا مثلاً «فلان سميك النظارات» كناية عن أنه مثقف، يرتبط المدلول «مثقف» بالمضمون «سميك النظارات»، وليس هو بالعلامة المركبة من العبارة والمضمون معاً، على ما يظهر في التمثيل الآتي:



إذ أنه، في الواقع الخارجي المستقل عن اللغة اللفظية، قد تتحقق العلامة الثانية دون الأولى. بل أكثر من هذا، فإن

الانتقالية. كذلك يعود إلى هذا الصنف الاتصال الحيواني عامة وبعض أنساق الحركات *gestes*.

الصنف الثاني: يقوم من وحدات دلالية قابلة للانقسام إلى علامات بسيطة، كل علامة منها يمكن أن تدخل في تركيب وحدات دلالية مختلفة، وفقاً للنمط التالي، حيث «د» هو مختصر «الدال» و«م» «المدلول».

| | | |
|-----|-----|-----|
| د 4 | د 5 | د 2 |
| م 4 | م 5 | م 2 |

| | | | |
|-----|-----|-----|-----|
| د 4 | د 3 | د 2 | د 1 |
| م 4 | م 3 | م 2 | م 1 |

من وحدات هذا الصنف لافتات السير، التي يمكن تحليل كل واحدة منها إلى عدة علامات، كل علامة قد توجد في أكثر من لافتة. فهكذا مثلاً تشترك هاتان اللافتتان:



بالحلقة الحمراء الدالة على منع المرور، وتختلفان بالعلامتين على السيارة وعلى الدراجة النارية. يمكن اعتبار ترقيم الفرق في الفنادق من هذا الصنف أيضاً. فالرقم «35» مثلاً يشير كوحدة دلالية إلى غرفة معينة من الفندق، كما أن كل جزء منه يشكل علامة كاملة: فالرقم «3» يعين الطابق، والرقم «5» مرتبة الغرفة

| | |
|---------------|----------------|
| 3 | 5 |
| الطابق الثالث | الغرفة الخامسة |

ومن الواضح أنه قد تدخل كل علامة من العلامتين في وحدات دلالية أخرى، مثلما هي الحال في أرقام الغرف «25» و«32»... حسب عدد الطوابق.

الصنف الثالث: وفيه يستحيل تقطيع الوحدة الدلالية إلى عدة علامات، بل يقتصر تركيبها على علامة بسيطة فقط. لكن بالامكان تحليل دال كل وحدة دلالية إلى مركبات مختلفة ليست ذات دلالة، أي إلى اشكال (ش) وتمثيله كالآتي:

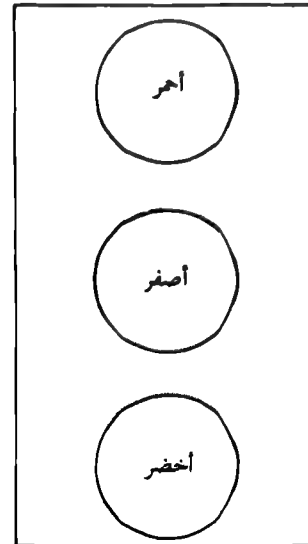
| | |
|---------|---------|
| دال 2 | دال 1 |
| ش 3 | ش 1 |
| ش 4 | ش 2 |
| ش 5 | ش 3 |
| مدلول 2 | مدلول 1 |

السيمائية (J. Martinet, *La sémiologie*, pp. 113-115, 157-159):

الصنف الأول: يهتم على وحدات دلالية (يصطلح إريك بويسانس Buysens ولوي برياتو Prieto على كلمة «sème»، سيمية» للدلالة على الوحدة الدلالية، أي العلامة بوجه عام مركبة كانت أم بسيطة، بينما يقصران استعمال كلمة «علامة» «signe» على الوحدة الدلالية غير القابلة للانقسام، أي العلامة البسيطة. من البديهي أن هذا الاستعمال لكلمة «sème» يختلف عما هو شائع بعد غريغاس في علم المعاني. إذ يفهم هذا الأخير، السيمات هي المركبات البسيطة التي يتألف منها المدلول، أي ما يقابل مقومات المعنى semantical constituent في اللسانة التحويلية) يستحيل تقطيعها ككل إلى عدة علامات، ويستحيل كذلك تقطيع دالها إلى عدة مركبات بسيطة، أي إلى ما يسمى بالأشكال *figures*. هذا ما يمكن تمثيله على النحو الآتي:

| | | |
|---------|---------|---------|
| دال 3 | دال 2 | دال 1 |
| مدلول 3 | مدلول 2 | مدلول 1 |

مثال ذلك نسق أضواء السير عند تقاطع الطرق، فهو يتركب عادة من ثلاث وحدات دلالية لا تجتمع أبداً، ولا يمكن تقسيم دال كل منها إلى أشكال أكثر بساطة:



فالضوء الأحمر يشير إلى منع المرور، والضوء الأخضر إلى السماح به، بينما الضوء الأصفر فإنه يدل على المرحلة

ما، وهزة الرأس يميناً ويساراً تدل على النفي، والتلفظ بالقول «سمير مريض» ينبئ عن أن سميراً مريض.
لا شك أنه حتى يكون بالامكان فهم الأفعال الدلالية، أي حتى يمكن أن تكون الأفعال تعاونية وذات معنى، لا بد أن يوجد جامع مشترك بين أصحاب الاتصال. هذا الجامع يتم اكتسابه بواسطة ما يطلق عليها ترابانت بوجه عام اسم الاتفاق Übereinkunft.

عادة، يجري تمييز نوعين من الاتفاق: اتفاق صريح واعٍ نصطلح على تسميته بـ التوافق، واتفاق شائع غير معروف الأصول نسميه مع ترابانت التقليد أو العرف Tradition. فالتأثيرات الضوئية الخاصة بقيادة السيارة هي، مثلاً، علامات من النوع الأول، إذ تم التوافق عليها بشكل صريح من قبل هيئة دولية معلومة؛ وكذلك المفردات التي اصطلح عليها العلماء هي من هذا النوع. لكن معظم الألفاظ وكثيراً من الحركات ليست سوى علامات تقبلها مجتمع ما بالعرف والتقليد. ففي المجتمع الثقافي العربي، مثلاً، لم تحصل دلالة أب وأم على مسمياتها بناء على اتفاق صريح، ولا كذلك دلالة حركات الرأس على النفي والايجاب.

بالإضافة إلى ما سبق، قد يختلف شمول واتساع الاتفاق، إن من حيث عدد الأشخاص وإن من حيث زمان ومكان الاتصال. فقد يقتصر على شخصين، كما في حال اتفاق رجل ما مع امرأته أنه عند حل ربطة عنقه في سهرة ما فهو يقصد الذهاب إلى البيت. وقد يحصل بين جماعة مخصوصة لزمان مؤقت، مثلاً هو واقع بالنسبة لكلمة سر ما. وقد يعم مجتمع معين بجامع اللغة الواحدة، بل قد يشمل المجتمع الدولي بأسره كما هو حاصل بالنسبة للعلامات الشائعة في كل البلدان.

العلامات اللسانية

بوجه عام، ليس من إشكال في تعيين وحدة الفعل الدلالي، أي العلامة البسيطة، بالنسبة للعلامات غير اللفظية. فالأمثلة /عَرَفَ النفير = «أهجم»/، /دَقَّ الجرس = «افتح الباب»/، /إعطاء الضوء الأيمن = «أنا أكوِّع عن اليمين»/ هي علامات بسيطة. لكن بالنسبة للألفاظ، ثمة مشكلة عند البعض في تحديد وحدة الفعل الدلالي: فهل هي اللفظة المفردة أو الجملة أو النص. إن الاتصال اللفظي يتضمن عادة عدة ألفاظ بل عدة جُمُل. صحيح أنه في بعض الحالات قد يقتصر الاتصال على ألفاظ مفردة كقولنا نعم ولا، حال ذلك حال حركات الرأس للرفض والايجاب؛ أو كإجابتنا عن سؤال

هكذا مثلاً يتعلم الصبي فهم الحياكة: فهو يسأل جدته «ما الذي تفعلين؟»، وإذ تجيبه الجدة «حياكة»، يكون قد تعلم اسناد اسكيمة الفعل اللفظي «حياكة» إلى الحدث الذي يعاينه. لكن هذا لا يكفي لفهم الحياكة، فلا بد للصبي أن يتابع سؤاله عن غاية هذا الفعل بقوله «ماذا تبتغين بالحياكة»، فعندما تجيبه الجدة «صُنع كنزة أو كلسات أو شرشف الخ...» يكون عندها قد فهم معنى الحياكة.

وعلى العموم، إن فهم الأفعال Handlungen- Vestehen، أو بالاختصار الفهم، هو نخط خاص من الأفعال الانسانية، يتم به التمييز بين الأحداث الانسانية التي تستهدف غاية ما، عن غيرها من الأحداث. أما إدراك الأحداث وأمور الطبيعة التي تعوزها الغائية، فيخرج، بنظر ترابانت، عن الفهم، ويختص عنده باسم التعرف Erkennen. إن الحاجة إلى أفعال الفهم تنجم أساساً عن كون الناس يريدون تنظيم حياتهم كمجتمع. ففهم حدث ما على أنه فعل يعني ربطه بالمقاصد والغايات التي يقوم عليها المجتمع الانساني.

الفعل الدلالي Zeigehandlung

انطلاقاً من أن الفعل هو حدث ذو غاية، وأن الفهم هو فعل يتم به إسناد عيئة من اسكيمة فعل ما إلى إسكيمة الفعل هذه، يحدد ترابانت مجموعة خاصة من الأفعال غايتها إحداث الفهم في إنسان آخر، أي إفهامه أمراً ما. هذه الأفعال يُطلق عليها اسم أفعال الإفهام Verständigungshandlungen أو الأفعال الدلالية Zeigehandlungen أو الأفعال السيميائية Semiotische Handlungen أو بالاختصار اسم العلامة Zeichen. من قبيل ذلك: التكلم، الإيماء، التأثير الضوئي، الدق على جرس الباب الخ... فالفعل الدلالي إذن هو فعل غايته جعل الآخر يُسند عيئة إلى اسكيمة الفعل. بما أن الغاية من هذه الأفعال هي الإفهام أو التفهيم، فميزتها الأولى هي التوجه للآخرين وتتطلب المشاركة منهم، أي هي أفعال تعاونية kooperativ. وعلى وجه التحديد، يقوم التعاون هنا في أن المتلقي يسند إلى الفعل الدلالي الحالي الصادر عن المرسل اسكيمة فعل سبق للمتلقي اكتسابها بواسطة التعلم.

كذلك، من ميزات الأفعال الدلالية أنها تبْلَغ شيئاً، تُعلم عن شيء ما، أي أنها ذات معنى semantisch. فمثلاً صفارة الإنذار تشير إلى غارة، ودق جرس الباب يعلن عن وجود قادم

فلتميز هذه الأشياء عن الأفعال الدلالية، يتبع ترابانت اقتراح مدرسة إرلنغن (المراجع ذاته، ص 59)، بتسميتها ماركة أو دمة Marke.

لا شك أن غاية الماركات، من حيث أنها تستدعي فهم الآخرين، هي غاية الأفعال الدلالية نفسها، لكن، مع ذلك، تختلف الماركات عن الأفعال الدلالية من جهتين: فمن جهة، تتمتع الماركات بقوام دائم على غرار كثير من الأشياء كالمنازل والأشجار والسيارات، فهي ليست أفعالاً وإنما مصنوعات werke أي أفعال مجمدة. ومن جهة ثانية، تُجيز الماركات، لكونها أشياء دائمة، التراخي أي التباعد في الزمان بين فعل المرسل الذي يصنع الماركة وبين فهم المتلقي، خلافاً للأفعال الدلالية، التي تتطلب تعاوناً فورياً بين المرسل حين يُجري فعل الدلالة وبين المتلقي حين يقوم بفعل الفهم. فهكذا مثلاً، عندما يتكلم شخص ما، يجب على السمع أن ينجز معه في الوقت عينه فعل الفهم؛ بينما عندما يكتب أحد رسالة، يكون عادة الشخص الذي يتلقى الرسالة في مكان وزمان مختلفين عن مكان وزمان المرسل.

بالطبع، إن في كون الماركات أشياء ثابتة ومستقرة ما يتيح للأفعال الدلالية السبالة إمكانية البقاء. فهكذا تحفظ الكتابة الكلام العابر، وهكذا تستطيع نصب السير أن تحل بصورة مستديمة محل اشارات الشرطي. كذلك، تسمح الماركات، للخاصية المذكورة، بالتخلص من عبء تكرار الأفعال الدلالية نفسها، فمثلاً، الأرملة التي تشير إلى منع المرور تُغني عن شرطي سير يكرر الحركات أو الكلمات الدالة على ذلك، والشارة التي يحملها بعض الأشخاص تعفيهم عن أن يعلنوا في كل مناسبة عن رتبهم أو مركزهم.

تفريع المجال السيميائي

من الواضح أن التمييز بين الماركة والعلامة يتيح إدخال تقسيم أساسي على المجال السيميائي. فبموجب هذا التمييز يتم الفصل بين أفعال دلالية تتطلب تعاوناً مباشراً، وأفعال دلالية يكون فيها التعاون غير مباشر، وذلك بتوسط الماركة ذات القوام الثابت بين صانعها وبين المتلقي الذي يفهمها. تنتمي إلى الصنف الأول معظم العلامات الصوتية كالتكلم ودق الجرس وقرع الطبل وعزف النفر، وكذلك المراثيات المتحركة مثل الحركات البدنية والإيماء ولغة البكم الصم الخ... أما الأفعال الدلالية غير المباشرة فإنها تتوسل الماركات التي تنتمي بشكل أساسي إلى المبصرات مثل: الصور على

ما بكلمة. لكن تلك الألفاظ تفترض في الواقع كلمات أخرى محذوفة يتم بها القول.

إذا ما قابلنا بين الأفعال الدلالية غير اللفظية ومرادفاتنا من الأفعال الدلالية اللفظية، مثلاً بين دق الجرس وقولنا «افتح الباب»، نتحقق أن الأفعال اللفظية تتقبل الانقسام إلى علامات أصغر. فقولنا المذكور ينقسم إلى الكليات /افتح/ و /ال/ و /باب/، بينما لا يصح ذلك في دق الجرس.

عند تعلم الأفعال الدلالية اللفظية، لا ننطلق من الجمل أو النصوص، بل من الألفاظ المفردة بواسطة عملية الحمل Prädikation. فبواسطة الحمل، نتعلم اسناد ألفاظ مفردة أو محمولات إلى الموضوعات الخارجية. هكذا مثلاً نتعلم في سياق حاليّ معين أن نُسند المحمول /سيارة/ إلى الشيء الذي هو سيارة، والمحمول /أحمر/ إلى اللون الأحمر، والمحمول /يضرِب/ إلى الحدث الذي هو الضرب. لذلك، بالنسبة إلى الأفعال الدلالية اللفظية، تُعتبر اللفظة المفردة أو المحمول الوحدة الدلالية أو العلامة البسيطة. هذا لا يعني بالطبع أنه عند تعلم لسان ما نكتفي بتعلم المحمولات، بل نحتاج أيضاً إلى تلقن القواعد التي يتم بها تركيب الألفاظ بعضها مع بعض حتى نتوصل إلى بناء الجمل والنصوص.

بالإضافة إلى قابلية الجملة، وبالتالي النص، إلى الانقسام إلى ألفاظ مفردة أي إلى علامات بسيطة، وهو ما يسمى في اللسانية الحديثة بالتقطيع الأول première articulation؛ هناك إمكانية تقطيع ثانٍ deuxième articulation لدالات هذه الألفاظ إلى وحدات أصغر هي الفونيمات. فمثلاً يعود تركيب كلمة /افتح/ إلى الفونيمات: /ء/، /-/، /ف/، /ت/، /ح/. هذا التقطيع المزدوج للغة اللفظية هو ما يميزها عن سائر انساق العلامات، ويجعلها قادرة على التعبير عن كل المجالات. فمن العدد الضئيل من الفونيمات التي تستخدمها الألسنة يمكن صياغة عدد كبير من الكلمات، وبفضل قابلية تركيب الكلمات بعضها مع بعض لا تصعب صياغة أي تبليغ عن العالم.

العلامة والماركة

إن العلامة، كما تم تحديدها هنا، تختص بالأفعال، وبالتالي بالأحداث الزمانية فقط. لكن الاستعمال الشائع لكلمة علامة لا يقتصر على ذلك، بل إنه يُطلق أيضاً هذه الكلمة على الأشياء الثابتة المتحركة بكليتها، مثل إشارات السير، أشرطة العسكر، الأعلام والرايات، النصوص الكتابية الخ...

قوله بمجرد فهم الابن كلامه، بل على هذا الأخير أن ينجز الفعل المطلوب. فالغرض من هذا الفعل الدلالي، أي القول الطلبي، هو تحقيق الفعل الموافق من قبل المطلوب منه. ثمة غرض مختلف يُقصد مثلاً من إبرام صيغة العقد، فعندما يعلن البائع للمشتري «بعثك هذا العقار»، لا شك أنه بهذا القول لا يكفي بإبلاغ المشتري ذلك، بل لا بد له أن يتصرف على أن العقار لم يعد له.

هذه الأغراض المختلفة تعود إلى أفعال مختلفة يتم إجراؤها في القول. فجعل الابن يغلق النافذة هو غرض فعل الأمر، والتنازل عن الملكية هو غرض فعل الإعلان أو التصريح. هذه الأفعال التي تعرف باسم الأفعال الداخلة في القول illo-cutinary act يطلق عليها ترابانت بوجه عام اسم «جهات القصد الاتصالي».

إن مفهوم الأفعال الداخلة في القول هو من أهم موضوعات النظرية المعروفة بـ «نظرية الأفعال الكلامية». (فاخوري، «نظرية الأفعال الكلامية الموسوعة الفلسفية، مجلد 2). تعتمد هذه النظرية على تمييز ثلاثة أنواع فرعية من الأفعال تجري ضمن كل فعل كلامي:

1. فعل التلفظ utterance act وهو النطق بكلمات منظومة بحسب القواعد.

2. الفعل القضائي propositional act، الذي يوقع الدلالة المرجعية والحمل.

3. الفعل الداخل في القول، الذي يعبر عن نوعية الاتصال بين المتخاطبين.

فمثلاً، عند قلبي «لعمرك سوف أجيء»، يتم الفعل القضائي بحمل المحيى علي أنا في المستقبل، وأما الفعل الداخل في القول فهو الوعد بذلك.

من المهام التي تواجهها نظرية الأفعال الكلامية تصنيف هذه الأفعال وخصوصاً الداخلة في القول منها. فبالنسبة للأفعال الداخلة في الأقوال، وضع سورل Searle عدة معايير خولته لتمييز خمسة أصناف هي على التوالي:

1 - الالتياتيات assertives: وهي التي تحتل إحدى قيمتي الصدق والكذب. مثالها: أخبر، أكد، زعم، شرح.

2 - التوجيهيات directives: وهي الأفعال التي الغرض منها أن يجعل المتكلم المخاطب يقوم بفعل ما. مثالها: طلب، أمر، ترجى، سأل.

3 - الوعديات commissives: والغرض منها إلزام المتكلم بالقيام بعمل ما في المستقبل. مثالها: وعد، قسم.

4 - البوحيات expressives: وهي التي تعبر عن الحالة

أنواعها، نصب السير، الكتابة، شارات الرتب، نوطات الموسيقى، الأعلام والرايات الخ... لكنها قد تنتمي أيضاً إلى الملموسات كما هي حال كتابة العميان.

تجدر الملاحظة إلى أن التمييز المذكور لا يوقع حدوداً قاطعة بين القسمين من المجال السيميائي، بحيث أن كل قسم يباين كلياً الآخر. فأحياناً ما تستعمل الماركات لفعل دلالي مباشر، كما يحدث مثلاً عند تتبع الطلاب مباشرة ما يخطه الاستاذ على اللوح. وبالعكس، إذ يمكن حفظ الأفعال الدلالية المباشرة بواسطة المصنوعات الموافقة لها، كما تقوم بذلك الكتابة بالنسبة للكلام، وكما تقوم به التسجيلات من صور وأفلام وشرائط صوتية بالنسبة للحركات والاشارات والأصوات.

على ضوء هذا التمييز الثنائي، يمتحن ترابانت تفريع المجال السيميائي من حيث مادية الدال. إن تقسيم الدالات الشائع، وفقاً لأعضاء الحس، إلى مسموعات ومرثيات وملموسات ومشمومات ومذوقات يُعَد ولا شك في معرفة صلاحيتها العملية. فهكذا مثلاً، بينا العلامات البصرية لا يمكن إدراكها إلا في الضوء وفي وضع جسامي معين، يتيح الكلام الاتصال بمعزل عن هذه القيود. لكن هذا التقسيم بحسب أعضاء الحس يبقى، بنظر ترابانت، غير متجانس مع ترتيب العلامات من حيث هي أفعال. إذ إن الصنف ذاته من المحسوسات قد يتوزع بين الأفعال الدلالية المباشرة والأفعال غير المباشرة. فالمبصرات قد تكون صوراً ثابتة وقد تكون حركة وإيماء. والملموسات قد تكون أفعالاً مباشرة ولكنها قد تدل بصورة غير مباشرة كما هو الحال في أبجدية العميان. وحتى المسموعات، التي تُحسب على باب الأفعال المباشرة، قد تأخذ أيضاً شكل الماركات، كما هي حال الطنين الرتيب في السيارات الأميركية الذي يدل على أن حزام الوقاية لم يجر شدة بعد.

لا شك أن ثمة ارتباط بين الفعل الدلالي ومادية الدال. إذ أن الذين يقومون بالفعل لا بد لهم وأن يختاروا المادة الدلالية التي تلائم هدف الفعل. وعليه، فالجانب المادي هو الذي يتحدد بالفعل وليس العكس.

جهات القصد الاتصالي

رأينا أن للفعل الدلالي غاية ذاتية هي استدعاء فهم المخاطب، أي إبلاغه شيئاً ما. بالإضافة إلى ذلك، لكل فعل دلالي غرض point خاص وراء هذا الإبلاغ. مثلاً، عند قول الأب إلى ابنه «اغلق النافذة»، لا يستوفي الأب الغرض من

سوى المخاطب. لكن، بالطبع، بما أن السؤال هو طلب الأخبار (قُل لي: ب!)، فموضوع الخبر «ب» قد يحتمل الأشخاص الثلاثة، أي المتكلم والمخاطب والغائب. إلى جانب تفريع الأفعال الداخلة في القول من حيث المدار أو الموضوع، يمكن تفريعها من حيثيات مختلفة، مثلاً من حيث الحالة النفسية للمتكلم أو أيضاً من حيث العلاقة الاجتماعية بين المتكلم والمخاطب. فهكذا مثلاً قد يتدرج الخبر من الشك إلى الرأي إلى الاعتقاد إلى التأكيد، وقد يتراوح الطلب بين الأمر والتنبيه والنصح والدعاء الخ...

إن ما أجرته نظرية الأفعال الكلامية من تقسيم وتفرع، كان من مهمة السيمياء أن تتحقق منه في سائر الأفعال الدلالية، وهذا ما يقوم به ترابانت. وبالفعل، إن التقسيم المذكور، إن من حيث الجهة أو من حيث الموضوع، نجده في مجالات سيميائية متنوعة. ففي مجال الحركة، الربت على البطن بعد الطعام يعني أي التذت بالأكلة (خبر عن المتكلم)، ووضع إصبع الإشارة على الصدغ تجاه شخص يدل على أي اعتبره معتوهاً (خبر عن المخاطب)، والمسافة بين اليدين المتقابلتين تشير إلى حجم الشيء الذي اتكلم عنه (خبر عن الغائب). أما السؤال فيؤدي عادة بالتطلع إلى المخاطب مع قتل اليد. وأما الطلب فكل إشارات شرطي السريهي من هذا النوع. كذلك تقوم الماركات بكل وظائف الأفعال الدلالية. فأرمات السير تعلن عن طلب أو عن خبر عن الغائب. فتمة أرمات تخبر عن اتجاه وبعد مدينة ما، وتمة أرمات تأمر بالتوقف أو عدمه الخ... ومن الماركات أيضاً ما يخبر عن المتكلم، مثل شارات الرتب، تاج الملك، عصا الأعمى الخ...

الطقيسات والسحريات

بين الأفعال الكلامية تنفرد فئة خاصة بكونها تتطلب وجود مؤسسات اجتماعية كالدولة والدين والعائلة والصدقة الخ...، خلافاً لسائر الأفعال الكلامية التي هي أنماط عامة غير متعلقة بوجود مثل هذه المؤسسات. لذلك يطلق هابرماس Habermas على هذه الفئة اسم «الأفعال الكلامية المؤسسية» institutionelle Sprechakte. يقابل هذه الأفعال عند سورل كل التصريحيات وجزء من البوحيات. من قبيل ذلك أفعال إلقاء التحية والتعزية والتعميد والتعيين وإصدار الأحكام الخ...

إن الأفعال المؤسسية لا تنحصر فقط في الكلام، بل تتحقق أيضاً في مجالات غير لفظية مثل: التقبيل، الانحناء، رفع

النفسية للمتكلم. مثالها: شكر، هنأ، اعتذر.

5 - التصريحيات déclaratives: وهي التي مجرد القيام بها يحدث تغييراً في الخارج. منها: عمد، عين، أوقع الحرم. إزاء هذا التصنيف الذي لا يراعي تراتب الأفعال، يختار ترابانت ثلاث جهات هي: الخبر والطلب والسؤال، معتبراً إياها الأفعال الأصلية التي تنفرع عنها سائر الجهات. فهكذا مثلاً يكون الوعد طلباً من الذات بإنجاز فعل ما، والتشكك نوعاً من السؤال، والاعتراض من قبيل الخبر الخ... وما احتواء معظم اللغات، من أجل تأدية الجهات الثلاث المذكورة، على وسائل صرفية ونحوية خاصة بها (كصيغة المضارع وصيغة الأمر، والتبر، والقلب، وأدوات الاستفهام) إلا دليل على ذلك. أما رد السؤال إلى الجهتين الباقيتين، أي إلى طلب الخبر، فهو على العموم غير ممكن. إذ أمر شخص ما بأن «قُل له ذلك» هو طلب الإخبار، لكن ليس اختيار المتكلم كما هو الحال في السؤال بل إخبار الغائب. لذلك يتوقف ترابانت في تقسيمه للأفعال الداخلة في القول على الجهات الثلاث المذكورة التي يختصرها بالصيغ الآتية:

1 - خبر: اقول لك: ب

2 - طلب: اقول لك: افعل فا!

3 - سؤال: قُل لي: ب!

بالإضافة إلى تقسيم الأفعال الداخلة في القول، يقترح ترابانت التصنيف التالي للأفعال القضائية، أي لما يسميه هو بمدار أو موضوع Thema الأفعال الدلالية. انطلاقاً من أن الفعل الدلالي هو تفاهم حول العالم بين فاعل وفاهم، فموضوع التفاهم قد يكون إما الفاعل نفسه أي المتكلم، وإما الفاهم أي المخاطب، وأما أمر ثالث لا يشارك في الفعل الدلالي وهو الغائب. هكذا مثلاً، في معرض الإخبار، يستطيع المتكلم أن يقول: «أنا غني» أو «أنت غني» أو «هو غني»، هي غنية». هذا التفريع الثلاثي للفعل القضائي لا يمكن تطبيقه إلا على الخبر. أما الطلب فإنه لا يتقبل سوى موضوع واحد وهو بالتحديد المخاطب، إذ إنني لا أستطيع أن أمر نفسي بفعل ما. صحيح أن المتكلم، فيما يسمى بالحوار الذاتي أي المونولوج، يستطيع أن يتوجه بالطلب إلى نفسه كما عند قولي مثلاً «والآن يا عادل كفّ عن التذمر!»، لكن في الواقع هذا الطلب يتوجه إلى المخاطب من حيث أني اتضاعف في اثنين: أنا المتكلم وأنت المخاطب. كذلك لا يمكن اعتبار الوعد على أنه طلب من الذات بإنجاز فعل ما، إذ الوعد ليس سوى إخبار عني بأنني اتخذت القرار بإنجاز الفعل المذكور. أما بخصوص السؤال فموضوعه أيضاً لا يمكن أن يكون بالتعريف

متمتعاً بصلاحيّة ضمن مؤسسة اجتماعية. فليس كل شخص هو محوّل بالتعيين أو التوزيع أو التسمية الخ

مصادر ومراجع

- فاختوري، عادل، «السيمياء»، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.
- —، علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، دار الطليعة، بيروت، 1985.
- —، «نظرية الأفعال الكلامية»، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، معهد الانماء العربي.
- Austin, J.L., *How to do things with words*, London, Oxford, New York, 1962.
- Barthes, R., *Éléments de sémiologie*, Communication 4, 1964.
- —, *Système de la mode*, Paris, 1967.
- Bense, M., *Semiotik. Allgemeine Theorie der Zeichen*, Baden-Baden, 1967.
- Bense, M. & Walther, E., *Wörterbuch der Semiotik*, Köln, 1973.
- Buyssens, E., *Les langages et le discours*, Bruxelles, 1973.
- Carnap, R., *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago, 1957.
- Eco, U., *A Theory of Semiotics*, Bloomington-Lodon, 1976.
- —, *La struttura assente*, Milano, 1968.
- Greimas, A.J., *Du sens*, Le Seuil, Paris, 1970.
- —, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966.
- Gauraud, P., *La sémiologie*, P.U.F., « que sais-je? », Paris, 1970.
- Habermas, J., «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», in: J. Habermas — N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971.
- Hjelmslev, L., *Prolegomènes à une théorie du langage*, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Kamlah, W. & Lorenzen, P., *Logische Propädeutik, oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Maunheim, 1967.
- Klaus, G., *Semiotik und Erkenntnistheorie*, Berlin, 1963.
- Kristeva, J., *Semeiotike, Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969.
- Martinet, J., *Clefs pour la sémiologie*, Seghers, Paris, 1973.
- Morris, Ch.W., *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938.
- —, *Signs, Language, and Behavior*, Englewoods Cliffs, 1946.
- Mounin, G., *Introduction à la sémiologie*, éd. de Minuit, Paris, 1970.
- Ogden, G.K. Richards, I.A., *The Meaning of Meaning*, London, 1952.
- Pierce, C.S., *Collected Papers*, Harvard University press, Vol. I-IV, 1931-1935. Vol. VII and VIII, 1958.
- —, *Letters to Lady Welby*, New Haven/Conn., Whitlock's, 1953.
- —, *Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften*, Baden-Baden, 1967.
- Prieto, L.J., *Messages et signaux*, P.U.F. Paris, 1966.
- —, *Pertinence et pratique*, Ed. de Minuit, Paris, 1975.
- Scarle, J.R., *Expression and Meaning*, Cambridge Univ. Press, 1979.
- —, *Speech acts*, Cambridge Univ. Press, 1969.

القبة، كسر العصا، الرش بالماء، رفع اليد للقسّم، لمس الكتف بالسيف الخ . . .

يقسم ترابانت هذه الأفعال إلى صنفين: صنف يُستعمل لإثبات وتأييد العلاقات الاجتماعية القائمة في مؤسسة ما، يُطلق عليه اسم «الطقسيات» *Ritualia*؛ وصنف يصلح لإضفاء خصائص اجتماعية معينة على الناس وعلى الأشياء ضمن مؤسسة ما، يُطلق عليه اسم «البحريات» *Magica*. هذان الصنفان لا يشكلان، بنظر ترابانت، أفعالاً دلالية بالمعنى الحصري. فالفعل الدلالي يمتاز عنده بثلاث خصائص: فهو، بالإضافة إلى كونه تعاونياً *kooperativ* وذو معنى *semantisch* كما رأينا، فعل إعلامي *informativ* أي مفيد لخبر جديد.

أما الطقسيات فهي ليست ذات معنى. إذ بينما الغرض من الفعل الدلالي هو توصيل وإبلاغ أمر ما يعتقد الفاعل أنه جديد بالنسبة للفاهم، لا يمكن القول أن شخصاً ما بتقبله لأحد الأصدقاء يريد أن يعني له بذلك أنه صديقه، لأن الصداقة هي شرط مسبق لفعل التقبيل. وكذلك لا تفيد الطقسيات شيئاً غير معروف، إذ أن وقوعها أمر مفروغ منه ضمن المؤسسة الاجتماعية. بل إن إبطال أو مخالفة الأفعال الطقسية هو الفعل المفيد لحدث جديد. فإذا ما مررت مثلاً بصديقي ولم ألتقي التحية عليه أكون بذلك قد عنيت الكفّ عن علاقتي به، أو أيضاً إن حيته بالسجود أكون قد استهزأت به. في الطقسيات، تفتقد الأفعال الكلامية المعنى وجهة القصد الاتصالي. فبسؤالنا «كيف حالك» مثلاً، لا نطلب في الواقع خيراً عن الحالة الصحية أو النفسية لن نستجوبه. والدليل على ذلك أن الجواب المتعارف عليه أي «الحمد لله» هو بدوره كلمات طقسية غير مفيدة. كل ما في الأمر أننا بتلفظنا بمثل هذه الجمل الشكلية نؤكد على العلاقة القائمة ما بيننا.

أما السحريات فهي أيضاً خارجة عن الأفعال الدلالية. فعندما يعين مسؤول في الدولة شخصاً لوظيفة ما بقوله «عيتك كذا»، لا يكون بذلك يتكلم عن الواقع، بل يكون يضيف على الواقع خصائص اجتماعية جديدة. وكذلك مثلاً، عندما يردد المسلم لامراته «طلعتك ثلاثاً»، فهو بذلك لا يكون يصف حدثاً معيناً، بل يوقع الحدث الذي هو الطلاق. كذلك تنتفي عن السحريات صفة التعاون، إذ ليس من مقومات السحريات التوصيل إلى فهم الآخر. وأحياناً لا يكون الآخر انساناً، كما عند الاحتفال بتسمية سفينة بالقول مثلاً «إني اعمدك باسم عروس البحر».

بالطبع، لممارسة السحريات، لا بد للفاعل أن يكون

سيكون علينا إذن أن نبرز في خطاب ابن سينا الفيلسوف ما يجعل مذهبه يرتفع، حسب المقاييس التي حددناها أعلاه، إلى المستوى الذي يجعل منه اتجاهاً فلسفياً متميزاً يستقي هويته من انتسابه إليه، أي من كون اسم ابن سينا قد صار علماً عليه. وسنبدأ بإبراز وعي ابن سينا بخصوصية وتميز مذهبه، لننتقل بعد ذلك إلى تحليل رأيه في القضايا الأساسية التي تشكل قوام ذلك المذهب. أما حكمنا على السينوية فسنعتمد فيه الرجوع بها إلى مصادرها، وبعبارة أخرى إن حكمنا عليها سيكون مستمداً من حكم التاريخ على أصولها.

يضع ابن سينا فلسفته، اعني ما يعتبره الفلسفة الصحيحة، ويتعبيره: «الحق الذي لا مجمحة فيه»، يضعها في مقابل فلسفة المشائين، وبكيفية خاصة فلسفة مشائي عصره الذين يفهم به «العاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يبد إلا إياهم...». والمشاؤون، كما هو معروف، هم أتباع أرسطو: تلامذته وشراحه والمروجون لفلسفته المتعصبون لها المعتقدون بصحة أطروحاتها. ومعلوم أن المشائية كانت قد انتقلت إلى الثقافة العربية مع حركة النقل والترجمة، خصوصاً تلك التي رعاها المأمون العباسي، والتي استمرت زهاء قرن من الزمن نقلت خلاله إلى العربية جميع مؤلفات أرسطو تقريباً. وبالإضافة إلى الترجمة الكبار الذين كانوا علماء وفلاسفة ومناطق، مشائمي النزعة، أمثال اسحق بن حنين وحنين بن اسحق ويحيى بن عدي وأبي بشر متى بن يونس، بالإضافة إلى هؤلاء الذين بلوروا اتجاهاً مشائماً في الفكر الفلسفي العربي، انتشرت النزعة المشائية في الثقافة العربية الإسلامية عبر مؤلفات الكندي والفارابي خاصة. وكانت مدرسة بغداد: منذ المأمون إلى عصر ابن سينا، المركز الرئيسي للمشائية العربية، وكان أبو سليمان المنطقي السجستاني الذي عاصر ابن سينا (المتوفى في أواخر القرن الرابع الهجري ما بين سنة 391 و400 هـ). آخر من انتهت إليه رئاسة المنطقيين في بغداد، وبالتالي آخر قطب من أقطاب المشائية العربية في المشرق.

يضع ابن سينا فلسفته إذن في مقابل المشائية التي كان يتمسك بها منطقة بغداد والمنحدرة إليهم من شراح أرسطو المشهورين، خصوصاً منهم الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي، الذين جنحوا ببعض آراء المعلم الأول (أرسطو) نحو الأفلاطونية المحدثة، وبكيفية خاصة في بعض القضايا التي تركها أرسطو غامضة أو مُلتبسة كقضية «العقل

- De Saussure. E. de, *Cours de linguistique générale*. Paris, 1962.
- Trabant, J., *Elemente der Semiotik*. München, 1976.
- Wlather, E., *Allgemeine Zeichenlehre*, Stuttgart, 1979.
- Wunderlich, D., *Studien zur Sprechaktheorie*, Frankfurt, 1976.

عادل فاخوري

السينوية

Avecenism (The Philosophy of Ibn Sinā-Avecenna)

Avecenisme (La Philosophie d'Ibn Sinā-Avecenne)

Avecenizmus

القول بـ السينوية معناه الاعتقاد في أن لابن سينا فلسفة خاصة به، أو على الأقل مذهباً فلسفياً خاصاً متميزاً عن الفلسفة السائدة في عصره. ومع ذلك فإن هذا التحديد وحده لا يكفي. فالفيلسوف، أي فيلسوف، لا يستحق هذا الاسم إلا إذا كان له مثل ذلك المذهب، ولكن ليس كل فيلسوف يستحق أن ينسب إلى اسمه مذهب خاص بالمعنى الذي يعطى لمذهب ابن سينا حين يوصف بـ السينوية أو لمذهب ابن رشد حين يوصف بالرشدية أو لمذهب ديكارت حين ينعت بـ الديكارتية. إن هذه الصيغة (= سينوية، رشدية، ديكارتية الخ...) تدل على قيام نزعة فلسفية متميزة دشنها وأرسي أسسها وحدد اتجاهها، أو استعاضها من الماضي على صورة من الصور، الفيلسوف الذي تنسب إليه وتحمّل اسمه. فلا بد إذن أن يكون ذلك المذهب قائماً على جملة من الآراء، تحالف، في كثير أو قليل، الآراء السائدة من قبل وتتعلق بقضايا أساسية في الفلسفة. ولا بد أيضاً أن يكون له امتداد، أي أتباع يعملون على تكريسه وتعميقه، وربما أيضاً على ترميمه وإدخال بعض التعديلات عليه. لنضف أخيراً أنه لا بد أن يكون صاحب هذا المذهب واعياً بخصوصية اتجاهه الفلسفي معتقداً فيه أنه المذهب الحق. أما مسألة ما إذا كان هذا المذهب، أو الاتجاه الفلسفي، يدشن مرحلة من التقدم في تاريخ الفلسفة أم أنه بالعكس من ذلك يكرس مرحلة من التراجع والنكوص إلى الوراء، فتلك مسألة أخرى. إن الحكم في هذه المسألة لا يرجع إلى صاحب المذهب ولا إلى أتباعه أو خصومه. إن مثل هذا الحكم هو من اختصاص مؤرخ الفلسفة الذي يستند في أحكامه على مقاييس معينة يعتمد فيها ميوله الخاصة، أو يستخلصها من تاريخ الفلسفة، أو من تاريخ الفكر البشري عامة، ومن اتجاه تطوره.

من كتابه الانصاف الذي نشر عبد الرحمن بدوي قطعاً أخرى منه في كتابه ارسطو عند العرب. انظر كذلك مقدمة قسم المنطق من كتابه الشفاء وأيضاً خاتمة كتابه الاشارات والتنبيهات).

أما أن يكون ابن سينا واعياً تمام الوعي بأنه صاحب مذهب فلسفي خاص به فهذا ما لم يعد يحتمل، بعد الذي ذكرنا، أي شك أو جدال، وأما أن يكون هذا المذهب قد تكوّن لديه منذ «ربيعان الحداثة» كما يقول، أم أنه صار اليه بعد نضجه في أواخر عمره، كما يرى ذلك بعض الباحثين، فهذا ما سنناقشه في الفقرة التي سنخصصها لبيان مصدر هذا المذهب وأصوله. أما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى البحث في تلك «الاشياء التي هي الاغراض الكبرى والغايات القصوى» - حسب تعبير ابن سينا - والتي تشكل قوام السينوية ومضمونها العام.

إذا نظرنا إلى فلسفة ابن سينا في مجملتها وجدناها امتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في نفس الوقت. هي امتداد لها لكونها تتبنى هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى. وابن سينا لا يخفي فضل الفارابي عليه بل إنه السلف الوحيد الذي يخصه بعبارات التقدير والاكبار. وهكذا فعلاوة على اعترافه الصريح بكونه يدين له في فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (انظر سيرته الذاتية في القفطي وكذا في ابن أبي أصيبعة) فهو لا يتردد في استثنائه من المشائين أصحاب مدرسة بغداد الذين هاجمهم بسبب «تبلدهم وترددتهم» في فهم «امر النفس والعقل»، بل إنه يضعه في مرتبة أعلى من مرتبة كبار المشائين شراح أرسطو أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي الذين التبس عليهم، كما يقول مذهب صاحب المنطق في النفس وخلودها. يقول الشيخ الرئيس ابن سينا «وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من السلف» (انظر رسالته إلى الكيا في كتاب عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب).

غير أن اعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه والاشادة به دوغما تحفظ لم يمنعه من الخروج على الحدود التي وقف عندها أبو نصر بمنظومته الفلسفية، ولا عن اعطائها توجهاً ومضموناً مغايرين. وبهذا الآن أن نعرف على نوع وطبيعة التعديلات والتغيرات التي أحدثها ابن سينا في المنظومة الفارابية، إن

الفعال: هل هو جزء من النفس، وبالتالي يفنى بفناء البدن، أم أنه كائن مفارق وبالتالي خالد؟ وابن سينا إذ يعترف «بفضل أفضل سلفهم (= أرسطو) في تنبيه لما نام عنه ذوره واستاذوه وفي تمييزه، اقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي ادراكه الحق في كثير من الأشياء وفي تفضله لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي اطلاعه الناس على ما بيّنها فيه السلف وأهل بلاده...»، إن ابن سينا إذ يبرز فضل أرسطو في هذه الأمور ينحى باللائمة على اتباعه وأشياعه الذين اقتصرُوا على تقليده، والتعصب له ولم ينظروا إلى فلسفته بعين النقد. «يرمُّوا ثلماً يجدونه فيها بناءً ويفرعوا أصولاً اعطاها»، ولا راجعوا عقولهم فيما يأخذونه عن السلف ولا خطر ببالهم أن يضعوا «ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو اصلاح له، أو تنقيح إياه».

ومحدثنا ابن سينا عن نفسه وموقفه فيقول إنه تفضن منذ أن بدأ بالاشتغال بالفلسفة في أول شبابه إلى جوانب النقص والخطأ فيما قاله ارسطو وشرّاه، وإنه قد أطلع على علوم وقعت إليه «من غير جهة اليونانيين» مما مكنه من المقارنة والمقابلة بين الآراء والأقوال مستعيناً في ذلك بـ «العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»، فعرف الصواب من الخطأ والصحيح من المزيف وأخذت تتبلور لديه منذ ذلك الوقت آراء خاصة «ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى» التي تَعَبَّها، كما يقول «مئين من المرات». غير أنه فضل مع ذلك أن يساير الاتجاه السائد في عصره وكوّنه «شق الطاعة ومخالفة الجمهور» المتعصبة للمشائين، فألف كتباً على طريقتهم - يتعلق الأمر بـ الشفاء و النجاة خاصة - أكمل فيها «ما ارادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أَرْبَهُمْ منه»، مغضياً كما يقول «عما تحبطوا فيه» جاعلاً له «وَجْهاً وَخَرَجاً»، عادلاً عن الجهر بمخالفتهم إلا «في الشيء الذي لم يكن الصبر عليه» حسب تعبيره. وهكذا جاءت كتبه هذه التي أَلْفَها لـ «العامة من مزاوولي هذا الشأن» والتي جمع فيها ما تحقّقه «من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين» تحمل ضمن طابعها المشائي، مضامين من فلسفته الخاصة التي لا يتقيد فيها بآراء ارسطو ولا بتأويلات شراحه، والتي عرضها في كتب أخرى أَلْفَها للخاصة، أو كما يقول: «الذين يقومون منا مقام أنفسنا» مثل كتاب الحكمة المشرقية وكتاب الانصاف وكتاب الاشارات والتنبيهات ورسائل أخرى رمزية وغير رمزية. (انظر مقدمة كتابه المطبوع باسم منطق المشرقيين وهو فيها يبدو القطعة الأولى

ذلك في نظرنا أحسن مدخل إلى السينوية وأفضل طريق إلى مفاصلها ومضمونها العام .

ترتبط المنظومة الفارابية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ربطاً منطقياً لا يخلو من جمال وإحكام لتؤكد على وحدة الكون وتربط أجزائه وجمال بنائه . وهكذا، فانطلاقاً من الموجودات الحادثة، وبالتالي الممكنة الوجود، يطرح الفارابي كموضوعة غير مبرهن عليها، ولا تحتاج إلى برهان لأنها أحد أطراف القسمة العقلية الثنائية للوجود، إلى واجب ويمكن، يطرح الوجود الواجب الوجود كسب أول متى وجد له الوجود «لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». هكذا يقترن وجود الموجودات الحادثة بوجود واجب الوجود، اقتران المعلول بعلة، فلا فاصل بينهما، وهذا الاقتران يتم عن طريق الفيض . ذلك «أن وجود ما يوجد عنه (= عن واجب الوجود) إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فانض عن وجوده هو». وبما أن واجب الوجود هذا هو بالتعريف واحد بسيط كامل خال من جميع انحاء النقص فهو لا يحتاج في وجوده إلى مادة أو إلى شيء آخر... وبما أن ما لا مادة له هو، بالتعريف، عقل ومفارق (أي صورة عقلية محض) فإن ما فيفيض عن وجوده، هو كذلك عقل واحد وبسيط مثله . (آراء اهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية).

ذلك هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية الفاضلة عن واجب الوجود. هنا، عند هذه النقطة يتدخل نظام بطليموس الفلكي ليحول المنطق إلى أنطولوجيا وليمزج بين الطبيعة وما وراء الطبيعة بشكل يجعل الواحد منها يفسر الآخر ويكمله. وهكذا، فهذا العقل الأول يعقل ذاته ويعقل مبداه (= واجب الوجود = الله) فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي باعتبار تعدد معقولاته، ومن هذه الكثرة «الاعتبارية» تحدث الكثرة على الصعيد الانطولوجي، وبالتالي يتم التغلب على المبدأ القائل: عن الواحد لا يصدر إلا واحد، والذي أدى إلى القول بالفيض كحل لمشكلة الخلق. وهكذا فَيَبْ يعقل ذلك العقل الأول ذاته فيفيض عنه كرة ساوية (أو فلك) جرمًا ونفسًا، هكذا مرة واحدة ودونما تمييز بينهما سوى أن النفس هي مبدأ حركة جرم الفلك، وذلك على خلاف ما سيذهب إليه ابن سينا كما سنرى بعد قليل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك العقل يعقل أيضاً مبداه، أي واجب الوجود، فيفيض عنه بسبب ذلك عقل ثان. وهذا

العقل الثاني يعقل ذاته فيفيض عنه كرة ساوية أخرى جرمًا ونفسًا، ويعقل مبداه فيفيض عنه عقل ثالث... وهكذا إلى العقل العاشر الذي فاض عن العقل التاسع، هو وكرة القمر، مروراً بكرة السماء الأولى وكرة الكواكب الثابتة وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وعند هذا العقل العاشر ينتهي «صدور الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقولات» كما ينتهي عند كرة القمر «وجود الأجسام الساوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً». وبدلاً من ذلك تصدر عنه، أي عن هذا العقل العاشر، النفوس الأرضية والهيولى المشتركة لجميع الأجسام، هذه الهيولى التي تتحول بحركة الافلاك فتتشكل منها العناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب) التي منها تتكون الأجسام الأرضية. وهكذا فبمجرد ما يتكون جسم ما على هذا النحو فيفيض عليه العقل العاشر الصورة التي تناسبه (ولذلك يسمى بـ «واهب الصورة»، كما يسمى بـ «العقل الفعال». ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلاً زائداً على جسميته فيصبح كائناً من الكائنات الأرضية (جماد، نبات، حيوان، إنسان).

جميع الكائنات الأرضية تتألف إذن من مادة وصورة. والإنسان واحد منها، مادته جسده وصورته نفسه: النفس فاضت عن العقل الفعال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبلها. والنفس البشرية مجموعة من القوى: القوى التنموية (غاذية ومربية ومولدة) ويشارك فيها النبات والحيوان والإنسان، والقوى النزوعية (وهي شهوانية وغضبية) ويشارك فيها الحيوان والإنسان، والقوى المدركة (وهي القوى الحاسة والمتخيلة وهي للإنسان والحيوان، والقوى الناطقة وهي للإنسان فقط). وعلى الرغم من تعدد هذه القوى فالنفس مع ذلك واحدة لا تتجزأ. بتعدد وظائفها، وهي، في الإنسان، تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولذلك كانت النفس بوصفها مشكلة من هذه القوى صورة للجسد، وبالتالي فوجودها مرتبط بوجود الجسد. وهذا على العكس مما سنجد عند ابن سينا الذي بنى فلسفته الخاصة به على القول بجوهرية النفس واستقلالها.

ويولي الفارابي أهمية قصوى للقوة الناطقة، التي هي العقل، ويُعنى بكيفية خاصة بالعقل النظري الذي يجعله مراتب ثلاث:

- العقل الهيولاني ويسميه أيضاً العقل بالقوة، و«هو نفس ما أو جزء من نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما: ذاته

كاملة فإنها تبقى قوى وهيات فقط معدة لأن تقبل رسوم الأشياء مثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات (السياسة المدنية).

هذه هي السعادة عند الفارابي وطريقها كما رأينا هو العقل أي استكمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، المعرفة بمبادئ الموجودات ونظام الكون والعقول المفارقة الخ... أما ابن سينا فهو يربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحررها من البدن كما سنرى. وهناك جانب آخر يربط الفارابي السعادة به، بينما يسكت عنه ابن سينا تماماً، هذا الجانب هو الطبيعة الاجتماعية للإنسان، فالسعادة لا يمكن أن تحصل له إلا إذا كان يعيش في مجتمع، وكان هذا المجتمع فاضلاً. ذلك لأن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال... إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين... والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة... والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة» (آراء أهل المدينة الفاضلة). وبعبارة أخرى إن «بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور بين المدن والأمم، ليست الإرادية منها فقط بل والطبيعية، وإن تحصل لها الخبرات كلها الطبيعية والإرادية».

تلك هي المنظومة الفارابية في خطوطها العامة ومفاسيلها الرئيسية، استعدادها هنا لنلج منها إلى صرح السينوية. إذا نظرنا إلى السينوية بوصفها مذهباً فلسفياً متميزاً، بالمعنى الذي حددناه به من قبل، وجدناها تتحرك حول محورين رئيسيين: محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم وتطغى فيه الإشكاليات الكلامية (نسبة إلى علم الكلام)، ومحور يدور الحديث فيه حول علاقة الإنسان بالسما وتطغى فيه النزعة الغنوصية المشرقية. وإذن فالسينوية تتألف أساساً من نظريتين متكاملتين من حيث الموضوع (الله/العالم، الإنسان/الله) ولكن متنافرتين من حيث المنهج (المنهج الجدلي الكلامي في المحور الأول والمنهج الغنوصي الاشراقي في المحور الثاني). وسنرى إلى أي مدى استطاع ابن سينا أن يجعل التكامل في الموضوع يغطي على الاختلاف في المنهج.

لنبدأ إذن بعرض أهم فصول الفلسفة «الكلامية» السينوية التي يدور الحديث فيها، كما قلنا حول العلاقة بين الله والعالم. إن ابن سينا يسمي هذا البحث بـ«العلم الإلهي»،

معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها». (انظر الفارابي: رسالة في العقل).

- العقل بالفعل وهو نفس العقل الهولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد، تلك المعقولات التي تصير هكذا معقولات بالفعل بعد أن كانت قبل انتزاعها معقولات بالقوة.

- العقل المستفاد وهو نفس العقل بالفعل الذي حصلت فيه المعقولات المجردة عن المواد والذي أصبح قادراً على إدراك المعقولات البريئة من المادة أصلاً، أي الصور المجردة مثل العقول السامية. وهذا العقل المستفاد هو أعلى مرتبة يستطيع العقل البشري بلوغها. إنها المرتبة التي «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيصبح مؤهلاً لتلقي المعقولات منه مباشرة».

تلك هي مرتبة الفيلسوف، وهي مرتبة توازي، بل تفوق مرتبة النبي، باعتبار أن الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بعقله، في حين أن النبي يتلقى منه بمخيلته، وهذا الذي يلقيه العقل الفعال في عقل الفيلسوف، أو في غيلة النبي، يتلقاه من الله، وهكذا «يكون الله عز وجل يسوحي إليه (إلى الإنسان) بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يُفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون وغبراً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود بعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة» (آراء أهل المدينة الفاضلة).

هكذا يربط الفارابي السعادة بالمعرفة العقلية، إذ بهذه المعرفة تستكمل نفس الإنسان حقيقتها وتصبح غير محتاجة في قوامها إلى مادة وتكون بذلك من جملة الأشياء البريئة من الأجسام، يعني الكائنات العقلية التي لا تحتاج في أن تدرك إلى عضو به تدرك ولا إلى جسم يكون كالمادة للصورة التي تريد إدراكها. وهكذا فالسعادة هي أن تصير النفس، بواسطة المعرفة العقلية، «في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال»، لأن هذا جوهر روحاني بطبيعته، أما النفس فليست كذلك وإنما تكتسب تلك الصفة بالعلم والمعرفة، أمّا ما دامت لم تستكمل حقيقتها ولم تفعل أفعالها العقلية التي بها تصير

«الخلاء» ومفهوم لفظ «غير المتناهي» في المقادير، فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها، ولولم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها، فإن ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه الوجود ويحكم عليه سواء كان اثباتاً أو نفيًا (منطق المشرقيين).

الماهية والوجود

هذا التصنيف الأولي للوجود إلى وجود في الأعيان ووجود في الأذهان يطرح العلاقة بين الماهية والوجود. وابن سينا، كالفارابي، يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذي لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أن الماهية تقتضي الوجود ولا بد، إذ «أنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته. ومعلوم أن حقيقة كل شيء، الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الاثبات. وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة، إما في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمهما جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم» (الشفاء، ص 295) بمعنى أننا نتصور الشيء بمماهيةه وبقطع النظر عن وجوده لأن الوجود ليس بمماهية لشيء ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وبعبارة أخرى إن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها، خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات. فعندما نقول إن الماهية مخلوقة أو مبدعة فإن ذلك لا يعني في نظر ابن سينا أنها مبدعة من حيث هي ماهية «بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية وجود من الأول به وَجَبَتْ بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها». (شرح أوتولوجيا، في أرسطو عند العرب، ص 61).

هل يعني هذا أن الماهية اسبق من الوجود؟

إن القول بأن الوجود مضاف إلى الماهية كـ «شيء طارئ عليها» ينطوي على اعطاء الأسبقية للماهية على الوجود. وهذا صحيح، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصور الذهني. أما في الواقع المشخص، أي في الأعيان، فليس يمكن القول بأسبقية أي منها على الآخر: فالوجود والماهية في الشيء المتعين (= المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، انهما يشكلان هوية واحدة. ومن هنا ضرورة التمييز بين ماهية الشيء وهويته. فهماية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني أما هويته فهي وجوده الخارجي. وبناء عليه فإذا نظرنا

ولكن عدم تقيده بمنهج المعلم الأول (= أرسطو) ونجاوزه الحدود التي وقف عندها المعلم الثاني (= الفارابي) وميله بالتالي إلى طريقة المتكلمين وانشغاله بإشكالياتهم يجعل من المناسب استعمال التسمية التي اخترناها لهذا الجزء من السينوية، أعني الفلسفة الكلامية. وسنرى فيما بعد أن هذه التسمية تبررها أيضاً امتدادات هذا الجزء من السينوية في علم الكلام الأشعري.

أولاً - الفلسفة الكلامية السينوية، الله والعالم:

الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان

ينطلق ابن سينا في بناء صرح لهياته من تأمل فكرة الوجود، فيلاحظ بادئ ذي بدء أن الموجودات صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلا بالعقل. ف الإنسان مثلاً إذا قصدنا منه هذا الشخص المسمى زيدا أو عمرو فهو موجود محسوس يتخصص بوجوده في مكان وزمان وبأحوال خاصة كالمقدار والكيف وغير ذلك من الأوضاع والصفات التي تدرك بالحس. ولكن الإنسان ليس هو فقط هذا الشخص أو ذاك بل هو أيضاً معنى كلي يقع على زيد وعمرو وغيرهما من الناس. وهذا المعنى الكلي لا وجود له في الخارج حتى يدركه الحس وإنما وجوده وجود عقلي ولذلك يدرك بالعقل وحده. ولا ينبغي أن يفهم أن هذا الوجود العقلي للكليات، أو المفاهيم العامة، هو على غرار وجود المثل الأفلاطونية، فابن سينا لا يعترف للكليات بذلك الوجود الموضوعي الذي ينسب لها أفلاطون، بل يرى أن وجودها إنما هو في العقل فقط، أي أنه وجود ذهني لا غير، يقول: «فلا كلي عام في الوجود (الخارجي) بل وجود الكلي عاماً إنما هو في العقل»، ووجوده في العقل معناه أنه «الصورة التي في العقل والتي نسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة».

الموجودات إذن صنفان موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلا بالعقل، وبعبارة أخرى: الوجود وجودان: وجود في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول). وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجوداً في الأذهان فإن العكس غير صحيح، ذلك لأن الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور «وليس من شأن المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها مثل مفهوم لفظ

وبغيره معاً. ذلك لأنه إذا رفع ذلك الغير فلا يخلو إما أن يبقى واجب الوجود أو لا يبقى. فإن بقي فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وإن لم يبق فمعنى ذلك أنه ليس واجب الوجود بذاته بل بغيره فقط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن واجب الوجود بغيره هو، قبل أن يصبح كذلك، ممكن بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة ما، وهي اعتبار غير اعتبار ذات الشيء، لأن اعتبار الذات إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، وهذا غير جائز فيه لأنه واجب الوجود بغيره لا بذاته، وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، وهذا غير جائز فيه أيضاً لأن كل ما يتمتع بوجوده بذاته لا يمكن أن يوجد من غيره. وإذن فلم يبق إلا أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود، وبالتالي فكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته.

وإذا اعتمدنا الآن التغاير بين الماهية والوجود، كما شرحناه سابقاً، لزم القول إن ممكن الوجود بذاته هو ماهية محض، لأن ما يعتبر فيه هو ذاته وحدها دونما نسبة أو إضافة للغير. أما واجب الوجود بذاته فهو لا يتصور إلا موجوداً، فهو الموجود الواجب. وبالتالي فلا تغاير فيه بين الماهية والوجود، فهمايته وجوده ووجوده ماهيته، إنه لا يستقي وجوده من غيره حتى يكون الوجود طارئاً على ماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سبباً في وجوده، «لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم في الوجود قبل الوجود» في واجب الوجود بذاته. وإذن فلا سبيل إلى الفصل أو التمييز بين الوجود والماهية في واجب الوجود. أما بالنسبة لـ «الممكن بذاته الواجب بغيره» فالأمر يختلف: فهو من ناحية ممكن بذاته أي ماهية محض، ومن ناحية أخرى واجب بغيره أي وجود متحقق، وبالتالي فالماهية فيه والوجود متغايران كما شرحنا ذلك قبل.

إثبات واجب الوجود

تبين مما تقدم كيف أنه من الممكن أن ننادي إلى واجب الوجود من مجرد تأمل فكرة الوجود. وإمكاننا الآن أن نتقدم خطوة أخرى فنقول مع ابن سينا إن ممكن الوجود بما أنه مجرد إمكان فليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، وبالتالي فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيبته، وإذن فوجود كل ممكن هو من غيره. وهذا الغير إما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فهذا الممكن يحتاج هو الآخر في وجوده إلى غيره. . . . ويتسلسل الأمر هكذا فنكون أمام جملة

إلى الشيء من جهة هويته، أي من جهة حصوله في الخارج، فإن وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفتنا به، لأن أول ما يعطى لنا من الشيء هو ظهوره أي وجوده الخارجي، ثم نأخذ بعد ذلك في تبيين حقيقته، أي ماهيته. أما إذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره في الذهن كفكرة أو تصور بقطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدم وجوده، أي باعتباره امكانية وحسب، ثم أخذنا نبث، انطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أن يكون موجوداً في الخارج أو ممتنعاً، فإن ماهيته حيث تكون أسبق لوجوده، بالنسبة لمعرفتنا.

وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يقوم في الذهن فقط، وبالتالي فأسبقية أحدهما على الآخر إنما تكون في الذهن لا غير. ولكن هل يصدق هذا على جميع أصناف الموجودات؟ وبعبارة أخرى هل الموجودات كلها تدخل في دائرة «الممكن» حتى نفصل فيها بين الوجود والماهية؟ سؤال يطرح ضرورة الانتقال إلى تصنيف آخر للوجود.

الواجب والممكن

يقرر ابن سينا أن جميع الأمور التي تدخل في الوجود تنقسم في العقل إلى قسمين: قسم إذا اعتبر بذاته من غير التفات إلى غيره وجب وجوده، فهو واجب الوجود، أو ضروري الوجود بمعنى أنه متى فرض غير موجود عرض عنه محال. وقسم إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ولم يمتنع (= لم يمتنع لأنه من الأمور التي قلنا عنها أنها تدخل في الوجود) وهذا القسم هو ممكن الوجود، أي أنه إذا فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض عنه محال وبالتالي فلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. وإذن فكل ما يقال عليه الوجود فهو إما واجب وإما ممكن. ولا يدخل في القسمة «ممتنع الوجود» لأنه لا يقال عليه الوجود.

لتأمل الآن مفهوم واجب الوجود: لقد قلنا عنه إنه متى فرض غير موجود لزم عنه محال. وإمكاننا الآن أن نتساءل: هل هذا المحال يلزم عنه لذاته أم شيء آخر؟ فإن كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى ذاته نفسها فإن وجوب وجوده سيكون من ذاته، فهو إذن واجب الوجود بذاته. أما إذا كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى شيء آخر مثل المحال الذي يلزم من فرض عدم وجود الأربعة مع وضع اثنين اثنين أو فرض عدم قسام الاحتراق بالقطن مع وجود لقاء النار به، فإن وجوده سيكون لا من ذاته بل من غيره، فهو إذن واجب الوجود بغيره. وواضح أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته

واحد من أجزائه وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع منها وجود دونها، فلا يكون المجتمع واجب الوجود، وإما أن يصح ذلك لبعضها ولكن لا يصح للمجتمع وجود دونه، وفي هذه الحالة لن يصح أن يكون المجتمع ولا الأجزاء الأخرى واجب الوجود. أما إن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلق وجود كل بالأخر وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها واجب الوجود. وإذن فواجب الوجود بسيط لا يدخله التركيب فهو «ليس بجسم ولا مادة في جسم ولا صورة في جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول الشارح فهو واجب الوجود من هذه الجهات الثلاث» ومن جميع الجهات لأنه إذا قدر أن يكون واجباً من جهة كان إمكانه متعلقاً بواجب فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً.

علم واجب الوجود

واجب الوجود إذن مجرد بذاته عن المادة وعوارضها. ولما كان العقل هو بالتعريف: الهوية المجردة عن المادة، فإن واجب الوجود عقل، وهو أيضاً عاقل ومعقول: فبما هو هوية مجردة فهو عقل كما قلنا، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة فهو عاقل لذاته. ذلك أن كل ما يوجد له ماهية مجردة - أي كل ما هو عقل، فهو عاقل، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء، أي كل ما هو موضوع تعقل لشيء، فهو معقول، وإذا كانت هذه الماهية المجردة لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول. وكون واجب الوجود عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يوجب التعدد في ذاته بأي وجه، لأن كونه عقلاً وكونه يعقل ذاته، أي عاقل، وكونه موضوع تعقله، أي معقول، لا يخرج عن بساطة ماهيته التي تبقى دائماً هوية مجردة.

وكما أن كون واجب الوجود يعقل ذاته لا يوجب الكثرة فيه من أي وجه فكذلك كونه يعقل الغير لا يوجب فيه أية كثرة. بيان ذلك أن واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء حتى يتكرر - أي تدخله الكثرة - بالأشياء، لأنه إن كان يعقل الأشياء من الأشياء فذاته ستكون إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء أي تكون متوقفة على أمور من خارج إذا لم تكن لم يكن هو، وهذا محال. وإما أن تكون ذاته غير متقومة بالأشياء وإنما يعرض لها أن تعقل عند وجود هذه

من الممكنات، متناهية أو غير متناهية، وهذه الجملة إما أن تكون واجبة بذاتها أو ممكنة بذاتها، ولا يمكن أن تكون واجبة الوجود بذاتها، لأن كل واحد من آحادها ممكن الوجود، ولأن واجب الوجود لا يتقوم بممكنات الوجود، فلا يبقى إذن إلا أن تكون ممكنة بذاتها، وفي هذه الحالة تحتاج هذه الجملة في وجودها إلى غير يفيدها الوجود. وهذا الغير إما أن يكون خارجاً عنها أو داخلياً فيها، فإن كان خارجاً عنها فهو المطلوب، وإن كان داخلياً فيها فمعنى ذلك أن واحداً منها واجب الوجود وهذا غير جائز لأنه سبق أن قلنا إن جميع آحادها ممكنة الوجود. وإذن فلا يبقى إلا أن يكون خارجاً عنها، وهو المطلوب.

وحدانية واجب الوجود

وإذا ثبت وجود واجب الوجود خارج الممكنات فلا بد من تعينه لأن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لأن غير المتعين لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجوداً لغيره، فلا بد إذن أن يتعين، وتعينه إما أن يكون لكونه واجب الوجود لا غير، وفي هذه الحالة فلا واجب وجود غيره وهو المطلوب، وإما أن يكون تعينه لأمر آخر غير كونه واجب الوجود، وهذا محال لأنه يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره وبصيغة أخرى: «لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه لعله. فإن كان معنى نوعه له لذاته كان معنى نوعه لم يوجد إلا له، وإن كان لعله فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود». على أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمن بنفسها نفي الشريك له، لأن الشئيين إنما يختلفان ويكونان اثنين إما بسبب سبق أحدهما للآخر سبقاً زمنياً وإما لعله من العلل. ومفهوم واجب الوجود لا يقبل الدخول في علاقة الاثنينية والاختلاف لا في السبق الزمني ولا في غيره لأن ماهيته هي وجوب وجوده، وبالتالي فإذا فرضنا وجود اثنين واجبي الوجود فسيكون كل منهما مطابقاً للآخر متهاوياً معه باعتبار أن ماهية كل منهما هي عين وجوب الوجود، وإذن فواجب الوجود واحد، لا يندل له ولا مثل ولا ضد.

ثم إن واجب الوجود بذاته لا يجوز أن تكون لذاته مبادئ تجتمع فيتقوم منها سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر، لأن كل ما هذا صفته ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع. ذلك أنه إما أن يصح لكل

الأشياء، الشيء الذي يعني أن يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، وهذا محال كذلك .
لا يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فكيف يعقل الأشياء إذن ؟

لقد تقرر من قبل أن واجب الوجود هو مبدأ كل وجود، وبما أنه يعقل ذاته كما قلنا فهو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وبما أنه مبدأ الموجودات فهو يعقلها من حيث أنه مبدأ لها : فما كان منها تاماً لا يخضع للكون والفساد، أي لا يعتريه التغير ولا الوجود ولا العدم فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة، وأما ما كان منها يخضع للكون والفساد فواجب الوجود مبدأ له بأنواعه بصورة مباشرة وبأشخاصه وأعيانه بصورة غير مباشرة، وبالتالي فواجب الوجود يعقله مباشرة كأنواع ويعقله بتوسط كاشخاص . وإنما كان واجب الوجود يعقل المتغيرات بتوسط لأنه لا يجوز أن يعقلها، وهي تتغير، عقلاً زمانياً مشخّصاً، حتى لا يكون تعقله لها يتغير بتغيرها : تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة لا واحدة منها تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغيراً بالذات، وهذا محال . وإذن فواجب الوجود «إنما يعقل كل شيء على وجه كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض». وبعبارة أخرى : «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر».

ويشرح ابن سينا ذلك فيقول إن واجب الوجود إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولد عنها . وهو بهذا يعلم كل شيء لأنه لا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه . والأمور الجزئية إنما تنشأ من تصادم الأسباب، وهو يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم الأسباب ولا يعلم ما ينتج عنها ويتولد منها .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما كانت الصورة العقلية التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، إذ الصورة العقلية التي كانت في عقل صانع الكرسي هي السبب - الصوري - في الصورة الحسية للكرسي، فإنه يمكن القول، قياساً على ذلك (قياس الغائب على الشاهد) ان إدراك واجب

الوجود للكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد . وإذن فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايرة لعلمه، بل القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو الإرادة .

ولا بد من التأكيد هنا على أن هذه الصفات التي أطلقناها على واجب الوجود لا تعني بصورة من الصور أية إضافات إلى ذاته، بل إنما تعني سلب نقيضها عنه فقط : فهو واحد بمعنى أنه مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ومسلوب عنه الشريك . وهو عقل وعاقل ومعقول أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها . وهو أول أي مسلوب عنه الحدوث، ومريد أي أنه مع عقليته، أي سلب المادة عنه، هو مبدأ لنظام الخير كله . وهو جواد أي مسلوب عنه أن يكون ينحو بجوده نحو غرض لذاته . . . وهكذا فصفاته لا توجب أي كثرة في ذاته .

القديم بالذات، الحادث بالزمان

قلنا إن واجب الوجود هو مبدأ الكل، وعلينا أن نضيف الآن أن ما يجوز عنه يجب أن يوجد، ومن هنا وجود العالم . ومعنى ذلك أن العالم من حيث هو معقول لواجب الوجود أي مبدع له، لا أول له في الزمان . ذلك أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أن يوجد عنها شيء لم يكن قد وجد عنها فيما قبل، لأنه إذا وجد عنها شيء لم يكن فيما قبل فقد حصل مرجح رجح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز في واجب الوجود لأنه واحد من جميع الجهات كما قلنا : واحد في ذاته وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من داخل ذاته : وواحد بمعنى لا شريك له وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من خارج ذاته . وإذن فيلزم من استحالة القول بالمرجح بالنسبة لواجب الوجود أن لا يوجد عنه شيء أصلاً . وبما أن ما هنا علماً موجوداً، وهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، أي بالله واجب الوجود، فإن وجوده إنما هو بايجاب من الواجب، أي من حيث ان واجب الوجود علة له وأنه سبقه لا يزمان ووقت ولا تقدير زمان، بل سبقه سبقاً ذاتياً من حيث أنه الواجب لذاته . ومن هنا كان العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات : هو قديم بالزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده، وهو حادث بالذات بمعنى أنه معلول للسبب الأول واجب الوجود، ومعلوم أن العلة سابقة على المعلول . ومثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع : إن

بصفته واجب الوجود بغيره فيصدر عنه نفس فلكية، ويعقل ذاته بوصفه ممكناً بذاته فيصدر عنه جرم فلكي... وهكذا إلى العقل العاشر «الذي يدبر أنفسنا»، وهو العقل الفعال واهب الصور. وإنما كانت العقول عشرة لأن بعد العقل الأول الفائض عن واجب الوجود يأتي العقل الثاني الذي تفيض عنه كرة السماء العليا ثم العقل الثالث الذي تصدر عنه كرة الكواكب الثابتة ثم العقول التي تفيض عنها كرات الكواكب السيارة السبعة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وبعد القمر لا يبقى إلا ما تحت فلكه أي الأرض بما فيها من مواد وصور، وأجسام ونفوس. وواضح أن نظرية الفيض هذه بعقولها العشرة مؤسسة على التصور القديم للكون، (نظام بطليموس)، وقد كان يقوم على اعتبار الأرض في مركز الكون تحيط بها دوائر فلكية أولها وأقربها إلى الأرض دائرة فلك القمر، ثم دوائر الكواكب السيارة السبع ثم دائرة الكواكب الثابتة ثم دائرة السماء العليا.

وإذا استوفت الكرات التساوية عددها لزم بعدها وجود الاسطسقات أي العناصر الأولية التي تتألف منها الأجسام الأرضية. ولما كانت هذه الأجسام يسري عليها الكون والفساد وجب أن تكون مبادؤها متغيرة فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. والأجسام الأرضية كلها لها مادة واحدة، وإنما تختلف بالصور التي تلبسها هذه المادة. وإنما كانت المادة واحدة لأنها صادرة عن حركة الافلاك وهي حركة مستديرة. أما الصور فتختلف باختلاف أنواع الحركات، وهو اختلاف ينتج عنه اختلاف تميز المادة للصور المختلفة. وهكذا فكلما تباين جزء من المادة أو مظهر من مظاهرها لحمل صورة ما أفاض عليه العقل الفعال، واهب الصور، الصورة المناسبة.

وهكذا يقرر ابن سينا أن «الوجود إذا ابتدأ من عند الأول (= الله) لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات: فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثم من بعدها يتبدى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر الأربعة (= النار والهواء والماء والتراب) ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أحسن وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون أحسن ما فيه المادة (المطلقة: الهيولى) ثم العناصر ثم المركبات المادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحضاً للأخلاق التي تكون بها

حركة الخاتم مساوقة ومزامنة لحركة الاصبح لا تتأخر عنها، ولكن حركة الاصبح أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علّة لها. وواضح أن مفهوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يطابق كل المطابقة مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره»، فالعالم ممكن بذاته، فهو حادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود، فهو قديم بالزمان.

الفيض، والتدبير بواسطة

قلنا إن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد. ذلك لأنه إذا صدر عنه شيان متباينان في ذاتهما وحقيقتيهما فمعنى ذلك أنها صدرا من جهتين مختلفتين في ذاته وأن ذاته بالتالي فيها تعدد وهذا ما سبق أن بينا فساد: فذاته واحدة لا تعدد فيها بأية جهة، وإذن فلا يصدر عنها إلا واحد بالعدد. وهذا الواحد بالعدد الصادر عن واجب الوجود هو الوساطة إلى حدوث الأشياء عنه. فكيف صدر عنه هذا الواحد - الوساطة، وكيف صدرت عنه الأشياء بواسطة؟

واجب الوجود عقل كما قلنا. عقل ذاته فصدر عنه عقل مثله. هذا العقل يعقل مبدأه أي واجب الوجود من جهة، ويعقل ذاته باعتبارين من جهة أخرى: يعقلها باعتبارها واجبة الوجود بالغير وباعتبار أنها ممكنة الوجود بذاتها، ومن هنا حدثت الكثرة في هذا الموجود الصادر عن واجب الوجود. وواضح أن هذه الكثرة ليست له من الأول لأن إمكان وجوده، من ذاته لا بسبب الأول، وإنما له من الأول وجوب وجوده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الكثرة الحاصلة فيه من حيث إنه يعقل الأول ويعقل ذاته باعتبارها واجبة الوجود من الأول هي كثرة لازمة لوجوب وجوده من الأول وليست له من الأول، وإذن فهي كثرة اعتبارية وليست ذاتية، ومع ذلك فلولاها لما أمكن أن يوجد منه إلا واحد، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات عقلية صرفة فقط، فما كان يوجد جسم قط... فكيف حصلت الكثرة عقلاً وجسماً، صوراً ومواد؟

قلنا إن هذا العقل الصادر عن واجب الوجود يعقل مبدأه ويعقل ذاته باعتبارين: قَبْلاً يعقل مبدأه واجب الوجود يلزم عنه وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته باعتباره واجب الوجود بالاول (= الله) يلزم عنه صورة الفلك وكما له وهو النفس، وبما يعقل ذاته باعتباره ممكن الوجود بذاته يلزم عنه جرم الفلك الأعلى. وهذا العقل الثاني الصادر عنه يعقل مبدأه، أي واجب الوجود، فيصدر عنه عقل ثالث مثله، ويعقل ذاته

فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة».

العناية، مسألة الخير والشر

هذا الكون الصادر عن الله بهذا التدرج والنظام هو موضوع العناية الإلهية. ويعرف ابن سينا العناية بأنها إحاطة الأول، واجب الوجود، ملماً بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام. أو هي «كون الأول علماً لذاته بما عليه الوجود من نظام، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تادية إلى النظام بحسب الإمكان» وإذن «فليس في الإمكان ابدع مما كان».

نعم في العالم خير وشر، وإذا كان وجود الخير فيه مفهوماً باعتبار أن العالم صادر عن الله، والله خير لا يصدر عنه إلا الخير، فكيف يمكن تفسير وجود الشر في العالم؟

يقرر ابن سينا أن الشر إذا وجد فلماذا يوجد في العالم الأرضي، لأن العالم السايي، عالم العقول المغارقة البرية من المادة هو عالم كله خير، فهو مملكة الخير المطلق. وكيف يوجد فيه الشر وهو عالم الكائنات العقلية المشغولة باستمرار بتعقل واجب الوجود مبدؤها؟ أما في العالم الأرضي فابن سينا يرى أن الخير فيه غالب على الشر، والشر الذي فيه قليل وهو من أجل الخير الكثير. ومن الخير أن لا يُترك خير كثير من أجل تفادي شر قليل. وإذن فالخير يدخل في القضاء الإلهي دخولاً بالذات، أما الشر فيدخل فيه بالعرض فقط، أي من أجل الخير الكثير. وهكذا فالنار مثلاً تحرق المزروعات والأشجار وقد تأتي على ثوب فقير ناسك إذا لمسته، وقد تشوه الوجوه الجميلة... فهي من هذه الناحية شر. ولكنها مع ذلك ضرورية للعالم والإنسان، فإن الكون إنما يتم بأن يكون فيه نار، فإن لم تكن فيه نار كان شره اعظم من الشر الذي يحصل فيه بالعرض مع وجود الناس. وإذن فالأمر الدائم والأكثر هو حصول الخير من النار. أما انه الدائم فلأن أنواعاً كثيرة من الموجودات لا تحتفظ على الدوام إلا بوجود النار. وأما الأكثرية فلأن أكثر الأشخاص والأنواع في كنف السلامة من الاحتراق. فما كان يحسن أن تترك المنافع الدائمة والأكثرية بسبب أعراض شرية أقلية.

العالم السايي، عالم العقول والنفوس الفلكية، هو عالم الخير المحض، والموجودات فيه متدرجة نزولاً من الأول واجب الوجود بذاته إلى العقل العاشر واهب الصور للعالم الأرضي. والعالم الأرضي فيه خير كثير وشر قليل، والموجودات فيه

متدرجة صعوداً من المادة اللامتعينة إلى المعادن فالنبات فالحيوان فالإنسان. وأفضل الموجودات الأرضية الإنسان، وأشرف ما في الإنسان نفسه عندما تصير عقلاً بالفعل قادرة على الاتصال بالعقل الفعال متى شاءت، ومن ثمة العروج إلى عالم السماء حيث الخير المحض. ومن هنا كانت المهمة المطروحة على الإنسان، مهمته المصيرية التي لأجلها وجد ومن أجلها يجب أن يعمل، هي العمل على التخلص من الشر الذي يشد نفسه إلى الأرض أي المادة، بمعنى البدن وشهوته، التي تعرقل عودة النفس إلى عالمها الأصلي عالم الاجرام والنفوس السايية... والبحث في هذه المسألة من اختصاص الحكمة المشرقية.

ثانياً - الحكمة المشرقية، الانسان والسماء:

حقيقة النفس

الانسان عند ابن سينا هو ما يشير إليه كل واحد من بني البشر بقوله «أنا». ويقرر ابن سينا أن المشار إليه بهذا اللفظ ليس هو البدن «كما ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين». وهو ظن فاسد، بل المشار إليه هو «النفس»، وهي «جوهر روحاني فاض على هذا القلب وأحياء واتخذة آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره ويصير عارفاً بربه عالماً بحقائق معلوماته فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها».

يكاد ابن سينا يُلخص في هذه العبارات القليلة كامل نظريته في النفس. والحق أن آراء ابن سينا في النفس وقواها وبراهينه على وجودها وعلى وحدتها واستقلالها عن البدن وكذا آراءه في العقل والمعرفة وفي النفوس القدسية وقواها... الخ كل ذلك يهدف إلى تأسيس هذه النظرية الغنوصية في النفس تأسيساً عقلياً. ولقد كان ابن سينا واعياً تمام الوعي بالانتفاء الغنوصي لنظريته في النفس، وقد أشار إلى ذلك بكل وضوح وصراحة إذ يقول، مضيفاً إلى العبارات السالفة: «وهذا هو رأي الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخها عن ابدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية» ثم يضيف مباشرة قائلاً: «ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين». (رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها).

يريد ابن سينا إذن أن يبرهن على صحة ذلك «المذهب» الغنوصي (اللاعقلاني) ببراهين عقلية. فلتتبعه في براهينه

قوام الهواء صدماً بجوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه. . بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو انه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أن المثلث غير الذي لم يثبت والمقرَّب غير الذي لم يقرَّب، وإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت. (الشفاء).

- أما عند القدماء فلعل أفضل براهين ابن سينا على وجود النفس في نظرهم، هو تقريره، أن الإنسان يدرك مفاهيم مجردة عن المادة وعوارضها، إما لأن المفهوم مجرد لذاته عن المادة وعوارضها كمفهوم العلم ومفهوم الفضيلة، أو لأن العقل جرده عن عوارض المادة كمفهوم «الإنسان» على الإطلاق. وهذه المفاهيم المجردة، هي مجردة عن المادة ولواحقها، لا بالنسبة للموضوعات التي أخذت منها بل بالقياس إلى أخذها. وبعبارة أخرى فإنها إنما تكون مجردة عن المادة عند وجودها في العقل. ولا يمكن أن يقال إن العقل حال في الجسم، لأن العقل هو المعقولات أي تلك المفاهيم ذاتها، وهي مجردة، والمجرد لا يحل في ما ليس بمجرد، وإذن فلا بد أن يكون محل المعقولات شيء آخر هو النفس. وأيضاً فإن محل المعقولات لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم ينقسم والمعقول لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم، لأنه إذا فرضنا حلوله فيه فإما أن ينقسم بانقسامه، وهذا خلف لأنه غير منقسم، وإما أن يحل بعض أجزائه دون بعض حين انقسامه، فيكون حكم البعض هو حكم الكل وهذا محال.

طبيعة العلاقة بين النفس والبدن

هذه البراهين تؤكد، في رأي الشيخ الرئيس، مباينة النفس للبدن ومن ثم استقلالها عنه. ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها فهي مستقلة بنفسها عنه. أما البدن فهو بالعكس من ذلك لا يمكن أن يوجد بدونها، ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، وهذا راجع إلى أنها أصل للقوى المحركة والمدركة كما رأينا ذلك في البرهنة عليها. النفس مستقلة عن البدن ولكنها في ذات الوقت أصل للقوى المحركة والمدركة فيه، فكيف تتجدد العلاقة بينها ؟

وتفاصيل نظريته في النفس وامتداداتها الروحانية السماوية التي تشكل جوهر ما يدعوه بـ «الحكمة المشرقية».

اثبات وجود النفس

يقول ابن سينا: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إتيته (= وجوده) فهو محدود عند الحكماء بمن زاغ عن محجة الايضاح»، وإذن فيتعين البدء بـ إثبات وجود النفس. ولا بد من ذلك عدة براهين:

- منها أن الأجسام تتحرك لا لأنها أجسام بل لعلل زائدة على جسميتها منها تصدر حركاتها صدور الأثر من المؤثر. ولما كانت حركات الأجسام على نوعين فعملها نوعان كذلك: هناك الحركة القسرية كسقوط الأجسام وعلتها راجعة إلى الأجسام نفسها أي إلى طبيعة تركيبها وتغلَّب أحد عناصرها على الأخرى، وهناك الحركة غير القسرية كحركة الإنسان عند المشي فإنها خلاف ما يقتضيه جسمه من السكون وكحركة الطائر عندما يطير إلى أعلى فهي على خلاف ما يقتضيه ثقل جسمه من السقوط إلى أسفل. ولما كان هذا النوع من الحركة غير راجع إلى طبيعة الأجسام ومقتضى تركيبها فإنه يستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم، وهذا المحرك هو النفس.

- ومنها أن من الأجسام ما يتصف بأنه يدرك ومنها ما ليس كذلك. وواضح أن ما يتصف منها بالإدراك فإن كونها تدرك قوة لا يمكن نسبتها إليها بوصفها أجساماً بل لقوى زائدة على جسميتها، وهذه القوى قوة نفسانية وهي النفس.

- ومنها أن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر نفسه حتى أنه يقول فعلت كذا وكذا وفي ذات الوقت يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، فذاته إذن غير بدنه وهي مغايرة له.

- ومنها أن أجزاء بدن الإنسان تتبدل وتتغير من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، في حين يظل يتذكر كثيراً من أحوال طفولته وشبابه وكهولته. . . وإذن فهناك في الإنسان، وراء تغير أجزاء جسمه، شيء ثابت فيه لا يتغير، هو نفسه.

- ومن أشهر براهين ابن سينا على وجود النفس - عند المعاصرين - برهانه الذي يسمونه بـ «برهان الرجل الطائر» ونصه كما يلي: يقول ابن سينا «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوائاً لا يصدمه فيه

حدوث النفس وحدوث البدن، التماساً لرفع بعض الغموض في عبارات ابن سينا، أمكن القول إنه كما أن الجسم قبل أن تفيض عليه صورة ما هو مادة لا متعينة أو هيولى «مادية» فإن النفس قبل أن تفيض على البدن كانت صورة لا متعينة أي هيولى «صورية» أو «روحانية». فإذا فاضت على البدن اشتغلت به وصرفها عن الأجسام الأخرى استعماها له واهتمامها بأحواله وانجذابها إليه. وبما أنها من طبيعة غير طبيعته فإنها تدخل معه في صراع تتشخص من خلاله أي «يلحق بها من الهياث ما به تتعين شخصاً».

كيف «تتعين النفس شخصاً»، وبعبارة أخرى كيف تستكمل جوهريتها؟

المعرفة وأنواعها وطرق اكتسابها

لما كانت النفس صورة أفاضها العقل الفعال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال، ومن هنا انقسمت النفس إلى قوتين أحدهما «مبدأ محرك للبدن» وهي النفس العاملة، والثانية مبدأ لاكتساب المعرفة وهي النفس النظرية. القوة الأولى تتجه نحو الأسفل، أي إلى الجسم، أما القوة الثانية فتتجه إلى أعلى أي إلى المبادئ العالية، أي الصور المجردة سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السامية أو التي تقوم النفس ذاتها بتجريدها من المواد. ومهمة القوة العاملة «أن تتسلط على سائر قوى البدن» حتى لا يكون عن البدن اخلاق رذيلة، أما القوة النظرية فمهمتها كما قلنا أن تستكمل النفس بها جوهريتها بالحصول على العلوم والمعارف.

والسؤال الآن هو: كيف يتم ذلك؟

القوة النظرية في النفس هي القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، إما المجردة بذاتها، وإما بتصوير النفس لها مجردة. وهذه القوة ثلاثة تجليات: فهي تكون أولاً مجرد استعداد لاكتساب المعارف وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً، وهي موجودة لكل شخص من النوع الانساني، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها صورة من الصور وهي موضوع لكل صورة. فإذا حصلت فيها المعقولات الأولى، أي المقدمات العقلية التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبهها، فصارت تلك القوة النظرية عقلاً بالملكة أي عقلاً يملك ما به يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهيات الأشياء، فإذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت

تطرح العلاقة بين النفس والبدن عدة مسائل: منها طبيعة هذه العلاقة نفسها. هل هي كعلاقة الصورة بالمادة كما يقول أرسطو، أم أنها كعلاقة الريان بالسفينة كما يقول أفلاطون؟ يحاول ابن سينا أن يتبنى النظريتين معاً ساكناً عن التعارض القائم بينهما. وهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها، بمعنى أنها جوهر روحاني فاض على البدن ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وهكذا فـ «النفس جوهر وصورة في آن واحد»: جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم». هي صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون هذا الأخير قالباً لها تتخذة آلة في اكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، عالمها السماوي.

وهكذا فإذا فهمنا من النفس هذا الجوهر الروحاني المستقل الذي استكمل جوهريته في البدن، فهي غير موجودة قبل حلولها في البدن، على خلاف ما يقول أفلاطون. ذلك لأننا لو فرضنا وجودها قبل البدن فإن النفوس الانسانية إما أن تكون - قبل حلولها في الأبدان - متكررة الذوات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة. ولا يجوز أن تكون متكررة بالعدد، لأن الكثرة إنما تكون بالمادة ومع المادة، والنفس مجرد ماهية فقط. وإذا فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ما دامت مجرد ماهية. غير أنه كما لا يجوز أن تكون النفوس قبل حلولها في البدن كثيرة بالعدد، فكذلك لا يجوز أن تكون ذاتاً واحدة العدد لأنه عندما يحصل بدنان أو أكثر فإن النفس إما أن تكون واحدة في جميع الأبدان، وهذا باطل لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الناس جميعاً متماثلين في أحوالهم النفسية والفكرية والوجدانية، وإما أن تكون النفس منقسمة بالقوة قبل حلولها في الأبدان ومنقسمة بالفعل بعد حلولها فيها، وهذا باطل أيضاً لأن ما ينقسم بالقوة هو ماله عظم وحجم والنفس غير ذات عظم ولا حجم... وإذا بطل أن تكون النفس قبل حلولها بالبدن لا واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد، فإن ذلك يعني أنها ليست قبل حلولها فيه جوهرأ مستكماً حقيقته، وإنما تصير كذلك عندما تحمل البدن الصالح لاستعماها إياه. ومع ذلك فإن ابن سينا لا يتجنب استعمال كلمات تفيد أن النفس كانت موجودة قبل حلولها في البدن مثل كلمة هبطت التي ابتدأ بها قصيدته العينية المشهورة في النفس والتي مطلعها: «هبطت إليك من المحل الأرفع»... الخ، مما يضيف مزيداً من الغموض حول رأي ابن سينا في هذه المسألة. وإذا جاز لنا أن نقارن بين

المبصر بالقوة مبصراً بالفعل فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل». وإذن فالأوليات العقلية مثل التصديق بأن الكل أعظم من الجزء ومثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض... هذه الأوليات التي تحصل في العقل والتي بها ينتقل من حال العقل الهولاني إلى حال العقل بالملكة انما مصدرها العقل الفعال. ومعنى ذلك أن الأوليات العقلية لا يفيدها الحس ولا الاستقراء وانما تحصل في العقل البشري بواسطة العقل الفعال أي بواسطة اشرافه نور إلهي. وكذلك الشأن في العقل بالفعل والعقل المستفاد فإن أيأ منهما لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتدخل العقل الفعال.

وهكذا فالنفس التي يفيضها العقل الفعال على البدن لتكون صورة له تتصرف في أجزائه، يتعهدا العقل الفعال باستمرار، فكلما قطعت مرحلة على طريق استكمال جوهريتها من خلال اتخاذها البدن آلة لها تدخل العقل الفعال لينقلها إلى مرحلة أعلى، حتى إذا بلغت درجة العقل المستفاد أصبح في استطاعتها أن تنصل هي بالعقل الفعال متى أرادت. ذلك لأن العقل الفعال - كما يقول ابن سينا - لا يغيب عنا بل هو حاضر باستمرار كما يرى المشركون. يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشركون أن الاستكمال التام بالعلم انما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق كان لنا أن ننصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه وانما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه» (تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو)

هذه المراحل التي تحتازها النفس من حال العقل الهولاني إلى حال العقل المستفاد عبر مرحلتها العقل بالملكة والعقل بالفعل ليست ضرورية لجميع النفوس. ذلك أن من الناس من يكون استعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً فلا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، بل يكون وكأنه يعرف كل شيء من نفسه: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيداً بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً للإلهام العقل الفعال في كل شيء فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليدات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الانسانية».

فيها مخزونة متى شاءت عقلتها وعقلت أنها تعقلها، صارت القوة النظرية حينئذ عقلاً بالفعل، وسمي كذلك لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب. أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل بطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فإنه يكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وانما سمي كذلك لأنه انطبع فيه من العقل الفعال «نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج». وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الانساني وتكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله، فتكون النفس بذلك قد استكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الاتصال، متى شاءت، بالعقل الفعال، مستعدة للرجوع إلى حضرة واجب الوجود لتعيش ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، كما سنين بعد قليل.

وقبل ذلك لا بد هنا من معرفة وجهة نظر ابن سينا في مسألة شغلت الفلاسفة بعد ارسطو أعني بذلك مسألة انتقال القوة النظرية من حالة العقل الهولاني الذي هو مجرد استعداد إلى حالة العقل بالملكة... إلى حالة العقل بالفعل... إلى حالة العقل المستفاد، خصوصاً وكل حالة من هذه الحالات هي عقل بالقوة لما بعدها وعقل بالفعل لما قبلها، ومعلوم أن ما بالقوة انما يخرج إلى الفعل بتأثير قوى أخرى هي بالفعل. فما الذي يخرج هذه الحالات من القوة النظرية من القوة إلى الفعل؟

بخصوص حصول الأوليات في العقل الهولاني الذي هو مجرد استعداد وبالتالي خروجه من القوة إلى الفعل يؤكد ابن سينا أن ذلك يتم «بإثارة جوهر هذا شأنه» ثم يضيف قائلاً: «فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات... وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل، عقلاً فعلاً، كما يسمى العقل الهولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر، ويسمى العقل الكائن فيها بينها عقلاً مستفاداً». ويشرح ابن سينا طبيعة هذا العقل الفعال فيقول: «ونسب هذا الشيء إلى انفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب لأن تجعل

هذا الحاجز بسبب الموت أدركت فقدانها للذة وأحست بالألم، مثلها في ذلك مثل الشخص الذي يكمن الألم في عضو من أعضائه ولكن وجود مانع للإحساس بالألم كالمخدر مثلاً يجعله غير محس به، حتى إذا زال المانع شعر بالألم شديد. وإذن فالبدن يلعب دورين متكاملين: فمن جهة يشغل النفس عن استكمال جوهريتها وبلوغ اللذة العليا، ومن جهة أخرى يحول دونها ودون الشعور بالألم الذي يَكْمُن وراء فقدان اللذة. فإذا تحرر الإنسان، في حياته الدنيا، من البدن وشواغله أحس باللذة حسب درجة تحرره، وإذا لم يتحرر شغله البدن ليس فقط عن الشعور باللذة بل أيضاً عن الألم الناجم عن فقدان اللذة، حتى إذا فارقت النفس البدن بالموت زال المانع، فتعيش في سعادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البدن أثناء وجودها فيه، وتعاني من شقاء كامل أبدي أو مؤقت حسب درجة انشغالها بالبدن أثناء وجودها فيه.

وهكذا فالنفوس بعد الموت أصناف:

- فهناك النفوس العالمة الفاضلة، أي التي حصلت على كمالها الخاص بها قبل أن تفارق البدن بسبب الموت، فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ومبادئه وعلمه ومراتبه حتى صارت «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق». إن هذه النفوس، إذا استمرت على تلك الحال وهي بعد في بدنها ولم يشغلها شاغل حسي طارئ فإنها تبقى كذلك بعد الموت في لذة لا نهاية لها، فتتصل لذتها في الدنيا وهي في البدن بلذتها في الآخرة وقد فارقت البدن، ولذلك تعيش في سعادة لا يمكن قياسها ولا وصفها بأنها أعظم وأشد، لأنه ليس هناك سبيل إلى مقارنتها بأي سعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة، والكامل يعرف بنفسه وليس بمقارنته بالناقص.

- وهناك النفوس العالمة ولكن غير الفاضلة وهي التي تنبئت، وهي في البدن لكمالها فعقلت بالفعل أنه موجود وأصبحت نازعة إليه، ولكنها مع ذلك لم تحصله لأن انشغالها بالبدن قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الاستلذاً بالخلو واشتهائه وكما تميل الشهوة بالمرضى إلى المكروهات الحقيقية. فإذا فارقت هذه النفوس البدن عرض لها عارضان: أولها اللذة التي تستلزمها معرفتها بكمالها، وثانيها الألم الناتج عن الإحساس بفقدان تلك اللذة بسبب انشغالها بالألم. وبذلك تتألم ألماً عظيماً عندما تفارق البدن بالموت، لأن البدن كان لها بمثابة المانع الذي يمنع الإحساس بالألم. وذلك الألم العظيم هو الشقاوة التي لا تغد لها شقاوة. غير أن هذا الألم لا يدوم إلى الأبد بل يبقى المدة اللازمة لتطهير تلك النفوس ثم

طريقان إذن لاستكمال النفس جوهرها: طريق التعليم أي اكتساب المعارف والعلوم بالقوة النظرية وهي في تناول جميع الناس، وطريق الحدس والاشراق وهي خاصة بمن مُنَحُوا القوة القدسية أو العقل القدسي وهم فئة قليلة من الناس: الأنبياء والأولياء والمتصوفة الواصلون. وإذا استكملت النفس جوهرها بهذا الطريق أو ذاك صارت مستعدة للاتصال الدائم بالعقل الفعال والاتحاد به نوعاً من الاتحاد والانجذاب إلى الحضرة الإلهية فتتعمق بإشراق «نور الحق» عليها، وتلك هي السعادة التي لا سعادة فوقها.

المَعَادُ: السعادة والشقاوة

يتوج ابن سينا نظريته في النفس بنظريته في السعادة. والنظريتان لا تشكلان كيانين مستقلين بل الواحدة منها مقدمة للآخرى. وإذا شئنا الدقة قلنا إن نظريته في النفس هي من أجل نظريته في السعادة، تماماً مثلما أن وجود النفس في البدن هو من أجل أن تستكمل جوهرها وتستعد للرجوع إلى الحضرة الإلهية حيث تحيا في سعادة أبدية.

والسعادة، سعادة النفس، عند ابن سينا سعادة من نوع واحد سواء قبل أن تفارق النفس البدن نهائياً بالموت أو بعد مفارقتها إياه إلى غير رجعة. إنها في كلتا الحالتين لذة روحية، كما أن ضدها وهو الشقاء ألم روحي كذلك. وإنما يختلف الناس في درجة ما ينالونه من السعادة أو يصيبهم من الشقاوة سواء في الدنيا أو في الآخرة. وابن سينا يبدأ بتحديد درجات السعادة والشقاوة في الآخرة (... = المعاد) ليؤسس عليها ما يحصل لبعض النفوس من سعادة في الدنيا.

فلنبداً من حيث بدأ.

يميز ابن سينا بين المعاد كما أخبر به الشرع ويقول عنه إنه «لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خَبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»، وبين المعاد كما «هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني... وهو السعادة والشقاوة... اللتان للنفس». هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يربط ابن سينا السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها أي عندما تصير عالماً عقلياً، مرتسماً فيها صورة الكل فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به نوعاً من الاتحاد، كما يربط الشقاوة بالألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة. وإذا كانت النفس وهي في البدن لا تحس بالألم الناتج عن فقدان اللذة المذكورة فذلك لأن البدن يقوم حاجزاً بينها وبين تلك اللذة، فإذا زال

ليست أقل وضوحاً من الصور الحسية بل إن قوتها تزداد كما في صور الأحلام حيث تتألم النفس ألماً شديداً إذا كانت تلك الصور مزعجة .

تلك هي نظرية ابن سينا في المعاد، وهي مؤسسة، كما رأينا، على نظريته في النفس . والواقع ان النظرية السينوية في النفس لا تؤسس نظريته في المعاد وحدها بل تؤسس كذلك نظريته في السعادة التي تحصل لبعض النفوس في هذه الدنيا، قبل مفارقتها أبدانها مفارقة نهائية .

يتعلق الأمر إذن بما يعرف بـ «تصوف» ابن سينا، أو على الأصح بنظرية التصوف السينوية . لنختم عرضنا للسينوية بما ختم به الشيخ الرئيس منظومته الفلسفية كما صاغها في نضج كتبه : الاشارات والتنبهات . نعني بذلك نظريته في المعرفة الصوفية وما يرتبط بها من تفسير للكرامات والخوارق وما إلى ذلك .

العارفون ومقاماتهم

يقول ابن سينا: «إذا لم تشق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهت عليه» . والأسباب التي يشير إليها هي «البدن وشواغله وعلاقته» . ذلك لأن اشتغال النفس بالبدن والمحسوسات والشهوات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات والاتصال بالعقل الفعال، وبالتالي يحول دونها ودون لذة الاتصال به والاتحاد معه نوعاً من الاتحاد . ومن هنا يتوقف بلوغ النفس للسعادة على كمال القوة العملية فضلاً عن كمال القوة النظرية . ذلك لأنه إذا كان كمال النفس بحسب قوتها النظرية إنما يكون ببلوغ درجة العقل المستفاد وكان من بلغ هذه الدرجة يحصل على علم بـ «عالم القدس والسعادة» فإن «الخلوص» إلى هذا العالم، أي مشاهدته، ومعانيته والالتذاذ بإدراكه و«الاتحاد» به، لا يتأتى إلا بكمال النفس بحسب قوتها العملية وهو الكمال الذي يتمثل في التحرر من العلائق الجسائية . والحاصلون على الكمال بحسب القوتين معاً، النظرية والعملية هم العارفون المتزهون الذين بلغوا درجة العقل المستفاد من جهة، و«وضعوا عنهم دَرَءَ مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل» من جهة أخرى، وبذلك «خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا» .

ورغم أن «اللذة العليا» إنما تحصل بعد مفارقة النفس للبدن بالموت مفارقة نهائية فإن ذلك لا يعني أن «هذا الالتذاذ

يزول . هذه النفوس إذن لا تخلد في الشقاء بل تسعد في النهاية .

- وهناك النفوس التي اكتسبت رأياً (= سمعت) بأن ها هنا أموراً يكتسب بها الشوق إلى كمال جوهرها، ولكنها وهي في بدنها لم تحصل ما تبلغ به، بعد مفارقتها البدن، كمالها التام . فلإذا فارقت البدن على هذه الحال الناقصة وقعت في شقاء أبدي إذ لا يمكنها اكتساب أوائل الملكة العلمية لأن هذه إنما كانت تكتسب بالبدن، وهي قد فارقت البدن . والذين هم هذه حالهم إما مقصرون عن السعي إلى اكتساب الكمال الانساني وإما معاندون جاحدون متعصبون لأراء فاسدة . والجاحدون أسوأ حالاً في الشقاء الأبدي من المقصرين .

- وهناك النفوس السليمة التي هي على الفطرة، أي التي لم تعرف طريق استكمالها جوهرها ولا سمعت به والتي بالإضافة إلى ذلك لم تتدنس بالعقائد المخالفة، هذه النفوس «إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى احوال المفارقات - أي إذا اتبعت ديناً يذكرها بالجنة والنار - حصل لها شوق وأصاها وجد مبرج مع لذة مفرحة»، فمن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى ذات الكمال، أي إلى مناسبة ذاته للكمال، لم يقنع إلا بالوصول إليه، وبالتالي يسعد السعادة القصوى . ومن كان شوقه إلى الكمال راجعاً إلى امور أخرى كطلب الحمد والمنافسة فإنه يقنع بما يحصل له من ذلك .

- وأخيراً هناك نفوس البُله من الناس التي لم تكتسب الشوق ولا عرفت كمالها، فإذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس لها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فإنها تعذب عذاباً شديداً بمفارقة البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل لها شوق لأن آلة ذلك التي هي البدن قد بطلت، وخلقُ التعلق بالبدن قد بقي .

ويذكر ابن سينا رأياً آخر بصدد هذه النفوس ويرجحه . ومؤدى هذا الرأي أن هؤلاء البله، إذا فارقت نفوسهم أبدانها، وهي بدنية لا تعرف غير البدنيات وليس لها تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم عنها، أمكن ان تستعمل هذه النفوس اجراماً ساءية، لا بأن تصير أنفساً لتلك الاجرام أو مدبرة لها، بل تستعمل تلك الاجرام في التخيل، أي تتخيل بواسطتها ما قيل لها في الدنيا عن أحوال الآخرة: فالنفوس الزكية منها أي التي اعتقدت الخير وعملت به وهي في الدنيا تشاهد الجنة وتنعم في هذه المشاهدة، والنفوس الشريرة التي عملت الشر في الدنيا تشاهد جهنم وتشقى بهذه المشاهدة . وسيكون ذلك بمثابة السعادة الحقيقية بالنسبة للنوع الأول والشقاوة الحقيقية بالنسبة للنوع الثاني لأن الصور الخيالية

والإحسان التي تذهل النفس عن استعمال القوى الحيوانية وتدفعها إلى الأقبال على الأمور المجردة من خلال ما فيها من تأليف ونسب منتظمة، والكلام الواعظ إذا كان من قائل ذكي بليغ العبارة فإنه ينبه النفس ويقنعها ويبعث فيها السكون.

وعندما تبلغ الإرادة والرياضة حداً ما تبدأ درجات الوجدان والاتصال. وأول ذلك خلصات لذينة من اطلاع نور الحق كأنها بروق، تومض وتحمد، وهي التي يسميها الصوفية «أوقاتاً». وبمواصلة الرياضة تتكاثر الومضات والغواشي ويصير المريد كلها ملح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره امرأً فغشي غاش. فيكاد يرى الحق في كل شيء. ويستمر ذلك ويعتاده المريد ولا يعود يثر فيه ما كان يثره قبل من الغشيان والاستفزاز فينقلب وقته سكوناً والومض شهاباً وتحصل معارف مستقرة كأنها صخرة مستمرة ويستمتع فيها بهيجته التي تستمر باستمرار الومض المشرق فيراه جليسه حاضراً عنده مقباً معه في حين أنه في الحقيقة غائب عنه يشغله عنه اتصاله بالله.

وتتدرج به الأحوال إلى أن تكون له هذه المفارقة والاتصال مع الله متى شاء. ثم يتقدم درجة فيصبح لا يتوقف اتصاله بالله على مشيئته بل يصير كلها لاحظ شيئاً لاحظ فيه الله. وهنا يكون قد تمت رياضته فيستغني عنها للوصول إلى الله ويصير سره الخالي عما سوى الله كمرأة مصقولة بالرياضة موجهة بالارادة نحو الحق فتفيض عليه اللذات العليا ويتهيج بنفسه لما بها من أثر الحق ويصبح له نظران: نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق، ويظل متردداً بين النظريين إلى أن يبلغ آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام، الدرجة التي يغيب فيها عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإذا لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحق لا من حيث هي مبتهجة بملاحظة الحق. وعندما يصل السالك إلى هذا المقام لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلك ولا عارف ولا معروف. . . وذلك هو مقام الوقوف. وقد يذهل العارف في هذا المقام عن كل ما في العالم فيصدر عنه ما يمكن أن يكون إخلالاً بالتكاليف الشرعية، ويرى ابن سينا أنه يجب أن لا يؤاخذ على ذلك لأن العارف حينئذ يكون في حكم غير المكلف ويتساءل: وكيف يكلف من عاد لا يعقل شيئاً غير الله. ويبادر ابن سينا فيرد على من قد ينكر هذا الذي قرره بخصوص مقامات العارفين، سواء استند المنكر إلى الشرع أو إلى العقل، فيقول في ختام عرضه: «جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد، ولذلك فإن ما يشمل عليه هذا الفن

مفقود من كل وجه والنفس في البدن، بل والمنغمسون في تأمل الجبروت المعروضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الأبدان، من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء».

والإعراض عن شواغل الدنيا وأدران البدن ثلاثة أنواع يمكن أن تندمج بعضها مع بعض فتصبح درجات أو مراتب وأحوال: هناك الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطبائرها، وهناك العابد وهو المواظب على فعل العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما، وهناك العارف وهو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لثروق نور الحق في سره». وهذه الأحوال قد توجد في الناس منفردة وقد توجد مجتمعة. فقد يكون الزاهد عابداً والعابد عارفاً. غير أن الزهد والعبادة عند العارف غيرهما عند الزاهد والعابد: فالزهد والعبادة عند غير العارف هما معاملة ومبادلة، فالزاهد غير العارف «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة» والعابد غير العارف «كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة» أما العارف فزهده وعبادته رياضة هدفها جر النفس «عن جنبات الغرور إلى جنبات القدس، فتصير مسالة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الثروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة».

وللعارفين مقامات يحرصون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم. فكأنهم، وهم في جلايب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم في ذلك أمور خفية فيهم وأمر ظاهرة عنهم «يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها». أما الخفية فهي مشاهداتهم لما تعجز الألسنة عن التعبير عنه وإبتهاجهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. وأما الظاهرة فهي ما يظهر من أقوالهم وأفعالهم وما يكون لهم من آيات تختص بهم ومن جملتها الكرامات وخرق العادات.

لنستعرض بعض هذه الأمور الخفية منها والظاهرة، التي توج ابن سينا فلسفته بتبريرها والدفاع عن معقوليتها.

إن أول درجة يقطعها العارفون ضمن مقامات أحوالهم النفسية الخفية هي درجة «المريدن» أي الذين عرفوا الله، بالبرهان أو بالإيمان، ورغبوا في النيل من روح الاتصال. ولكي يبلغ المريد مطلبه يتجه برياضته إلى ثلاثة أغراض: منع النفس من التوجه إلى ما سوى الله، وتطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي، وتلطيف السر للتنبيه بتحصيل الاستعداد لنيل الكمال. ويعين على تحقيق هذه الأغراض عدة أمور منها: العبادة المشفوعة بالفكر، أي عبادة العارفين،

بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد وذلك تحت تأثير سورة الغضب مثلاً. فإذا ثبت هذا وكان العارف تعثره أحوال من الفرح بيها الحق اشد واعظم من أي فرح فلا عجب - يقول ابن سينا - أن يولد ذلك في نفسه قوة اعظم وأشد من أية قوة يولدها فيه الخوف أو الغضب أو أي انفعال آخر في الأحوال العادية.

ومن آيات العارفين، كذلك ما يحكى عنهم من معرفة الغيب وهذا أيضاً مما يجب تصديقه لأن له «في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة» حسب رأي ابن سينا. وبيان ذلك أن التجربة والقياس يشهدان معاً على أن النفس تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، وإذن فلا مانع أن يقع مثل ذلك في حال اليقظة خصوصاً إذا تحرر المرء من شواغل الحس، ويقول ابن سينا: إن هذا ما تشهد به التجربة «وليس احد من الناس إلا وقد جرب ذلك من نفسه». هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه سبق القول عند الحديث عن العلم الإلهي أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، كما سبق القول بأن الأجرام السماوية لها نفوس تحس وتتخيل أي إنها ذوات ادراكات وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي. وهذا وذاك يقضيان بأن الكليات العقلية مرتسمة في العقل الكلي، وهو العقل الأول، وأن الجزئيات مرتسمة في النفوس السماوية. ولما كانت النفوس البشرية يمكن لها أن تتصل بالعالم السايي كما قرنا قبل فإنه لا يبعد أن تقتبس من النفوس السماوية بعض معارفها الجزئية، أي الأمور الحوادث والأمور الغيبية التي ستحدث. وهذا الذي تقتبسه النفس من معارف النفوس الفلكية، سواء خلال المنام أو أثناء اليقظة، قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له أثر في المخيلة ولا في الذاكرة، وقد يكون قوياً فيثير الخيال بصور مشوشة، وقد يكون أقوى من ذلك كثيراً فيرتسم في الخيال ارتساماً واضحاً، فإذا كانت النفس مهتمة به حفظته الذاكرة ووعته. وهكذا فما كان من ذلك الأثر مغبوطاً في الذاكرة، في النوم أو في اليقظة، كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل، وما كان منه قد زال وبقيت منه فقط: محاكياته احتاج إلى تأويل إن كان في صورة وحي وإلهام وإلى تعبير إن كان في صورة الحلم.

هذا وقد يستعين طالب معرفة الغيب من الكهان وغيرهم بأدوات أو حركات يركز بواسطتها تفكيره تركيزاً يعينه على شغل الحواس وتحريك الخيال وبالتالي على اقتباس الغيب من السماء.

وشبهه بذلك ما يقرره ابن سينا من إمكانية اتصال نفوس الأحياء بنفوس الأموات عند زيارة القبور والدعاء. وهذا ما

ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز منه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه، وكل مُيسر لما خلق له».

الكرامات والخوارق... الخ

تلك كانت مقامات العارفين، وهي بالاجمال الأمور الخفية التي يحياها العارفون داخل ذاتهم خلال سلوكهم ورياضاتهم. أما الأمور الظاهرة التي تصدر عنهم كآيات وكرامات لهم فهي كلها تدخل في إطار «خرق العادة» و«قلب الطباع». ولذلك كان تفسيرها من جنس تفسير الأفعال المماثلة لها كأفعال السحرة وتأثير الطلاس والإصابة بالعين. والشيخ الرئيس يجعل لكل ذلك مكاناً في منظومته الفلسفية. وهذه أمثلة.

من آيات العارفين: القدرة على الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة أكثر من المعتاد. وابن سينا يعتبر ذلك أمراً طبيعياً لأن هناك حالات ووقائع مماثلة طبيعية منها أن بعض الأمراض التي تصيب الإنسان تشغل جسمه بهضم المواد الرديئة وتصرفه عن هضم المواد المحمودة مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محللة، بفعل الهضم، فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك إلى أغذية بديلة وإنما يبقى مدة طويلة دون أن يصيبه مكروه بفضل بقاء الأغذية فيه دون تحليل. هذا في حين أن صحيح الجسم غير المصاب بتلك الأمراض يهلك لو بقي عشر تلك المدة. ويفسر ابن سينا قدرة العارفين على الإمساك عن الطعام تفسيراً آخر يقوم على تبادل التأثير بين النفس والبدن، ويرى أنه إذا كانت النفس المطمئنة قوية أخضعت القوى البدنية لتصرفها فإذا اشتد انجذابها إلى «العالم القدسي» اشتد انجذاب القوى البدنية إليها وصارت لا تستهلك إلا القليل من المواد الغذائية لانشغالها حيثذ عن الهضم، فيكون الغذاء المتحلل في هذه الحالة أقل من الغذاء الذي يتحلل في حالة الأمراض المشار إليها قبل، لأن العارف يختص فوق ذلك بالسكون البدني الذي يجعل الحاجة إلى الغذاء أقل. وإذن - يقول ابن سينا - فليس ما يحكى من امساك العارف عن الطعام لمدة تفوق المعتاد بكثير، «ليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد للمذهب الطبيعة».

ومن آيات العارفين أيضاً ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الإنسان في المعتاد مثل «تحريك الجبال». وهذا أيضاً مما لا ينبغي أن يستنكر في حقهم، في نظر ابن سينا، لأنه هو أيضاً من «مذاهب الطبيعة»: فقد تنزل قوى الإنسان في أحوال معينة إلى درجة يعجز معها عن القيام بأصغر الأعمال إما بسبب صدمة الخوف أو الحزن، وقد يحدث العكس فيأتي الإنسان

ويدور الكلام فيه حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالنفوس السماوية، وحول مصيرها وطريقة إعدادها لنيل السعادة في الدنيا والآخرة، هذا إلى جانب شرح أحوال التصوفة ومقاماتهم وكراماتهم وما يدخل في معناها من أنواع «خرق العادة» والتأثيرات الروحانية. وهذه جميعاً، أعني القضايا التي تناولها في هذا المحور تشكل المسائل الرئيسية في أدبيات التصوف في الاسلام. وهكذا نرى أن فلسفة ابن سينا قد اهتمت بقضايا علم الكلام ومسائل التصوف إلى جانب القضايا الفلسفية «البحثية». ومن هنا كانت السينوية فلسفة توفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوف. اما هدفها فهو كما يتبين من الصفحات الماضية، تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوف تأسيساً فلسفياً، وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من الكلام والتصوف.

ولقد كان من الطبيعي أن يترك هذا التعامل الفلسفي مع قضايا علم الكلام ومسائل التصوف أثره في الجانب الفلسفي من الخطاب السينوي، وهذا شيء واضح في العرض الذي قدمناه. ولا شك أن القارئ قد لاحظ ذلك على مستويين: مستوى الإشكاليات ومستوى المنهج. فمن جهة لقد بدا واضحاً أن ابن سينا تبني إشكاليات المتكلمين: إشكالية العلاقة بين الذات والصفات، إشكالية قدم العالم وحدثه، إشكالية المعاد والثواب والعقاب... وقد حاول أن يقدم حلولاً فلسفية لهذه الإشكاليات مع الاحتفاظ بالمبادئ الأساسية في العقيدة الاسلامية. ومن جهة أخرى تقدم لنا النصوص والبيانات التي اعتمدناها في عرضنا نماذج حية من منهج ابن سينا في العرض والبرهان، وهو منهج يعتمد أساساً القسمة العقلية وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم «طرق النظر» عند المتكلمين. نعم إن ابن سينا يحاول دائماً أن يضيف الطابع الاستنباطي على استدلالاته. غير أن هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكلياً وسطحياً ويظل المنهج في عمقه منهجاً كلامياً، وهذا ما شهر به ابن رشد في كتابه تهافت التهافت. وفي رأي فيلسوف قرطبة فإن اعتماد ابن سينا طريقة المتكلمين وانشغاله بإشكالياتهم قد مكّن الغزالي، في كتابه تهافت الفلاسفة، من التطاول عليه، والظعن في براهينه والتشويش عليه.

وإذا كان هذا الانفتاح على علم الكلام من جانب ابن سينا قد ترك أثره في الخطاب الفلسفي للشيخ الرئيس فجعله يضحى بالصرامة المنطقية في سبيل التوفيق والتلفيق، فإن العكس صحيح أيضاً: أعني أن الخطاب الفلسفي السينوي قد ترك أثره هو الآخر في علم الكلام وخاصة منذ الغزالي

يقرره في رسالته إلى أبي الخير التي استهلها بعرض مجمل للأساس الميتافيزيقي لمظومته الفلسفية ليخلص بعد ذلك إلى القول إنه «إذا فارقت نفس من النفوس بدنًا - وكانت من النفوس السعيدة التي استكملت جوهريتها قبل مفارقتها البدن - بقيت في عالمها سعيدة أبداً الأبدين مع أشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول الساهية. ثم الغرض من الدعاء والزياره (= للقبور) أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة... تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع شرٍ وأذى... فلا يسد للنفوس المزورة، لمشايتها العقول ولجوارها، تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد امداداً تاماً بحسب اختلاف الأحوال».

ويلخص ابن سينا رأيه في مثل هذه الأمور الخارقة للعادة في آخر تنبيه من كتابه التنبيهات والاشارات حيث يقول: «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: أحدها إلهية النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها قوى ساهية بينها وبين امزجة اجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية، مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول. بل المعجزات والكرامات والنينجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث».

ولا يكتفي ابن سينا بذلك بل يحذر قارئه قائلاً: «إياك أن يكون تَكْيُفُكَ وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء. فذلك طيش وعجز... فالصواب أن تشرح امثال ذلك (= الخوارق المذكورة) إلى بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب... وينهي ابن سينا حديثه قائلاً: «أما الأخ: إني قد غمضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق... فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صفاه مع العامة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همهم».

ورجع الكلام، كما يقول القدماء إلى الهجوم على «المشائين»، مثلما ابتدأ.

* * *

كان ذلك عرضاً مجملًا لفلسفة ابن سينا ركزنا فيه القول على محورين رئيسيين: محور العلاقة بين الله والعالم ويدور الكلام فيه حول ذات الله وصفاته وقدم العالم وحدثه... الخ وهي نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام إلى أفول نجمه، ومحور العلاقة بين الانسان والساء

العناصر الثلاثة الرئيسية في الخطاب الفلسفي السينوي. لقد أشرنا في مقدمة هذه الدراسة إلى العلاقة العضوية بين المنظومة الفلسفية الفارابية والمنظومة السينوية. والحق أن الذي يقرأ ابن سينا بواسطة الفارابي سينتهي إلى النتيجة التالية وهي أن فلسفة الشيخ الرئيس لا تعدو أن تكون مجرد عرض مفصل ومبسط لفلسفة الفارابي. وهذا صحيح من وجه وغير صحيح من وجه. ذلك أن التطابق بين بنية منظومة الفارابي وبنية منظومة ابن سينا لا يشمل الاتجاه والهدف. فلقد كان اتجاه ابن سينا عكس اتجاه الفارابي تماماً، هذا بالإضافة إلى عزوف الفارابي عن الخوض في قضايا المتكلمين وتقيده الصارم بالمنطق. وإذن فالعصر الفلسفي في الخطاب السينوي تربطه بالفارابي علاقة اتصال وانفصال: هو متصل به على مستوى المحتوى المعرفي، وابن سينا يعترف بذلك كما بينا ذلك في القسم الأول من هذه الدراسة، وهو منفصل عنه على مستوى الاتجاه والهدف، وقد أعلن ابن سينا بنفسه عن هذا الانفصال من خلال انتقاده للمشائية وتطلعه إلى فلسفة مشرقية.

ولكن الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فلقد كان يمت بصلة وثيقة - عضوية ربما - إلى الفلسفة الاسعاعيلية ومن خلالها بالهرمسية. وابن سينا يعترف بذلك بنفسه، فقد ذكر في سيرته الذاتية التي رواها عنه تلميذه الجوزجاني أن أباه كان من الدعاة الاسعاعيليين وأنه كان يحضر مناقشات هؤلاء حول قضايا العقل والنفس وغيرها، وأنه دعي إلى الانخراط في سلك الحركة الاسعاعيلية. ومن دون شك فإن نشوء ابن سينا في بيت علم اسعاعيلي سيجعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثرة بالفلسفة الاسعاعيلية ذات الأصول الهرمسية الواضحة. ومعروف أن ابن سينا درس في شبابه رسائل اخوان الصفا ذات التوجيه الاسعاعيلي والمضمون الهرمسي. ويبدو أنه قد تعرف مباشرة على الكتابات الهرمسية في أصولها، الكتابات المنسوبة إلى هرمس واسقليبيوس كما يشير إلى ذلك في مقدمة رسالته حول قوى النفس.

من هنا يتضح كيف أن ابن سينا قد حاول - قصد ذلك أم لم يقصده - الجمع والتوفيق بين أربعة عناصر متنافرة بل متعارضة: علم الكلام، التصوف، الفلسفة الأرسطية (= الفارابي)، والفلسفة الاسعاعيلية الهرمسية. ومن هنا شهرته بين أوساط المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة والاسعاعيلية. ومن هنا أيضاً اختلاف الناس فيه، وتعدد اتجاهات أتباعه ومعارضيه سواء بسواء.

تلك بصورة اجمالية العناصر الرئيسية في فلسفة ابن سينا التوفيقية التليفية. أما إذا نظرنا إلى هذه العناصر بوصفها

الذي يعتبر المؤسس الفعلي لطريقة المتأخرين في علم الكلام، وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلي عن قياس الغائب على الشاهد الذي كان يؤسس «طريقة المتقدمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسطاً واضحاً، بل إنه يرجع أيضاً، وفي الدرجة الأولى إلى ما ذكرناه من انفتاح الخطاب الفلسفي السينوي على قضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية مما زود المتكلمين الذي جاؤوا بعده - ونقصد أساساً الأشاعرة كالغزالي والشهرستاني والرازي... الخ - بآليات في الاستدلال لم يكن يعرفها علم الكلام، المعتزلي والاشعري معاً، في مرحلته السابقة على الغزالي. ليس هذا وحسب بل لقد تعدى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى المفهومي، فلقد عالج الشيخ الرئيس كثيراً من إشكالات المتكلمين بمفاهيم وآفاق فلسفية. ويكفي أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا علمهم بعد ابن سينا على مفهومي الواجب والممكن كما روج لهما ابن سينا. وكان من نتيجة ذلك أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام. كما لاحظ ابن خلدون، فأصبح علم الكلام بديلاً من الفلسفة: لقد صار كلاماً فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه فيما دعونه هنا به الفلسفة الكلامية السينوية.

إذا كان هذا التداخل بين علم الكلام والفلسفة، منهجاً ومفاهيم، سمة بارزة في السينوية، وبكيفية خاصة في إحيائها (العلاقة بين الله والعالم)، فإن التداخل بين التصوف والفلسفة في الخطاب السينوي سمة بارزة كذلك في السينوية وبكيفية خاصة في أخروياتها (العلاقة بين الإنسان والسماء). ولهذا يمكن القول بصورة عامة إن علاقة ابن سينا بعلم الكلام من جنس علاقته بالتصوف. وهكذا فكما أدى انفتاح ابن سينا على علم الكلام إلى تبني السينوية في إحيائها لإشكاليات المتكلمين ومنهجهم، وبالمقابل إلى تأثيره في علم الكلام ومنهجه، فقد أدى انفتاح الشيخ الرئيس على التصوف إلى نفس النتيجة المزدوجة: تبني السينوية في أخروياتها لإشكاليات المتصوفة ومنهجهم وفي المقابل التأثير في التصوف ذاته وذلك بتنظيم مسأله وصيغه بالصيغة الفلسفية. والنتيجة اختلاط مسائل التصوف بمسائل الفلسفة وقيام تصوف فلسفي كان من أبرز مثليه ابن عربي والسهروودي الحلبي وغيرهما ممن أعطوا للحكمة المشرقية السينوية كامل إبعادها الاشرافية.

هذا جانب. هناك جانب آخر، ويتعلق هذه المرة بنوع الفلسفة التي شكلت إلى جانب علم الكلام والتصوف

وانجهاها. إلا أن تكرر رد الفعل ذاك في الساحة الثقافية العربية التي كانت قد اخذت تتخلص من روح العصر الهيلينستي وفلسفته الهرمية مع المعتزلة من جهة والكندي والفارابي والمناطق الآخرين من جهة أخرى. وإذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي أو تحاول أن تخفي العمق الهرمي الغنوصي الذي يؤسسه، فإن السينوية المتأخرة ذات المنزع الاشراقي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الجانب اللاعقلاني في فلسفة الشيخ الرئيس.

محمد عابد الجابري

تشكل كلاً واحداً يكتسب وحدته من هيمنة احد عناصره على الأخرى فإن فلسفة الشيخ الرئيس ستبدو حينئذ إحدى النسخ الإسلامية من الهرمية، النسخة الأرقى (راجع مادة هرمسية). وهذا في الحقيقة ما يشكل جوهر السينوية. واعتقد أن حكم التاريخ على فلسفة ابن سينا يجب أن نلتمسه فيما يشكل جوهرها وليس في عناصرها منفردة أو مجتمعة. لقد كانت الهرمية في أصلها ومضمونها عبارة عن رد فعل لاعقلاني ضد العقلانية اليونانية التي بلغت قمته مع ارسطو، لقد كانت فلسفة عصر الانحطاط في الفكر اليوناني، فلسفة العصر الهيلينستي. وتأتى السينوية في مضمونها العام، بروحها

الشخصانية

Personalism
Personnalisme
Personalismus

نسق فلسفي يتمحور حول الشخص، ينزغ الى التأنس، فالجنس البشري وحده، يصنع التاريخ، لأنه يسهم، ويشعر انه يسهم، في حياة مجتمعية، ويصارع مجاهيل الطبيعة وظاهراتها ليسيّطرها عليها، فينزغ منها الألفاظ.

ان الغرائز في الطبيعة البشرية شبيهة بالألفاظ، وهي كذلك تلزم بصراع لترويضها والتغلب عليها.

صراعان، مع الذات، من جهة، ومع الطبيعة من جهة أخرى، بهما يلتزم الكائن البشري، ليتحرر وفيهما يتشخص، أي يتمحور من كائن خام، (مادة أولية) الى كائن متحرك يعي انتماؤه لمجتمع من الكائنات الحية الواعية.

فهناك جملة مفاهيم ثلاثة منها وحوها يُنسج النسق الشخصاني:

- كائن: إنه المعطى الخام الذي يحل بالعالم، فيلتقطه المجتمع.

- يبدأ التشخص، أي الانتقال من الكينونة الى الشخص، ويستمر كل الحياة.

- الهدف الاعلى للتشخص هو تحقيق الانسان.

- فالتشخص تأطير تاريخي ومجتمعي للكائن وهو يتطور من شخصية الى اخرى، ويجمع بين شخصيتين أو أكثر، حيناً، ويعارض بشخصية او أكثر، حيناً، ومجموع شخصيات اي فرد تكوّن شخصه، أو ذاته.

ما هي الشخصية؟

إنها الكائن المتأطر، في الزمان والمكان، والذي يبقى معادلاً لنفسه، من هذه الوجهة، أي أنه يتلاقى مع محتوى بطاقة هويته. فـ«فلان» هو الشخصية صاحبة الوضع المعين (شهادات جامعية، درجات في الجيش، أعمال...)، وصاحبة الملكيات المعينة، والعلاقات المعينة... فالشخصية هي ما نحن عليه، وما نملكه، في نفس الوقت: بطاقة الهوية، حيث تتواجد فيها قسّمات الوجه، ولون البشرة، مع المهنة وتاريخ الولادة. والكائن لا يكون كائناً بشرياً الا على أساس هذه الأبعاد: أحواله المدنية التي تحدد مكانه ووضع الرأهن، وعلاقاته وصفاته المميزة (جنس، لون). ثم يدخل الطفل، بعد ذلك، عند يقظة وعيه، في الواقع العاري للعالم، ويشعر أنه في صميم حضوره المباشر الخاص، بالواسطة التصنيفية لمعطيات بطاقة الهوية. إنه يستقبل عملية التشخص، قبل أن يعي شخصيته.

يركز ضمير المتكلم (أنا)، أثناء تشخصه، الكائن في الكينونة، أي أنه يدبجه باستمرار، في الأحداث والأعمال التي تستلزمها حياة الجماعات البشرية. وكل حدث أو عمل يطالب بتحول جديد، كي يسمح للكائن بالاتصال المستمر مع حقائق الحياة في المجتمع.

وبما أن الأحداث والأعمال مستمرة، وبما أن اتصال الكائن بالحياة الجماعية اتصال طبيعي مباشر لا تقطع فيه، يجد الكائن نفسه مدفوعاً، دائماً، من تحول لآخر، كما هو الشأن في لعبة الكرة الطائرة، حيث تقضي قواعد اللعب ببقاء الكرة في حركة مستمرة في الفضاء، حتى اذا مست الأرض، أو تجاوزت حدود الملعب، توقّف اللعب. فضياع التوازن في اللعب يقابل انتفاء

فالقائمة التي يظهر أنها تمثل الهدف النهائي الذي يجب أن نبلغه في الحياة، ليست عملية توفيق بين الكائن والشخص، لأن الكائن هو القاعدة التي ترتفع فوقها شخصيات الشخص. كما أن القيمة، ليست وجوداً متعالياً، فقد يكون مشروطاً بالعدم الذي تحتويه في داخلها، كما عند هيدغر، وليست طائفة من الأشخاص، كما يراه موني، ولكنها تفتح كامل للكائن الذي يتشخص حتى مرحلة تحقيق الانسان. وبما أن التعالي لا يرمي الى الكائن، كذلك لا ينحصر في الشخص. فليس لكلمة شخص ضمانات كافية، من وجهة نظر الحقائق النفسانية والاجتماعية. أفلا تشير هذه الكلمة الى الذات وحدها، في تعارضها مع الطبيعة أو النوع البشري؟ إذن، من الأفضل أن يتجه الوجود التعالي الى الانسان، وأن يُعتبر «نزوعاً من الذات الى ما - فوق - الذات».

والواقع أن الكائن ليس قيمة في ذاته، بل مادة أولى تأخذ قيمتها ومعناها في ذات الوقت التي تدخل فيه عالماً مشخصاً. أما الشخص، من جانبه، فمفهوم لا يطابق الواقع إطلاقاً. والشخصية تحمل، في ثناياها، اندفاعاً طبعياً يرغبها على التناقض مع الواقع والميل الى خداع النفس. ألم تكن كلمة Persona اللاتينية تعني، بادئ الأمر، القناع الذي يستعمله الممثلون في التمثيلات الهزلية والمسائية؟

يؤكد بويص هذا المنشأ، حيث يقول إن كلمة persona مشتقة من الفعل personare تضخم مقطوعاً قبل الأخير، لأن الصوت الذي يُنفخ في داخل فجوة القناع المقعر يصبح أكثر قوة. وبما أن هذه الأقنعة تمثل الأفراد الذين كان الممثلون يلعبون دورهم (مثل ميدا وشيار)، فقد جرت العادة بمناداة الرجال الآخرين، باسم اشخاص، عن طريق هيتهم الخاصة. فالمرء يلبس القناع، إما ليخفي وراءه، وإما للتقليد، قصد كتمان حقيقته، كما هو في الواقع، يبدو مفيداً جداً، التأكيد على أن الوجود المتعالي، لا يسعه أن يكون في عمليات تحقيق المظاهر الخاصة. إن من الواجب أن نذهب الى ما وراء ذلك، وأن نتوصل الى تحقيق الشمول، الصفة الخاصة بالنوع الانساني. فكل شخص يلعب دوره تحت أقنعة الشخصيات. والشخص، في لغة القانسون (حتى القرن الخامس بعد الميلاد)، لم يكن يعني امرءاً ذا كفاءة قانونية، فقد كانت الكلمة تستعمل بالمعنى المبسط للفظه فرد. مر وقت طويل، على الثقافة المسيحية، قبل أن يتخذ لفظ شخص معنى خاصاً، ويتحدد بصورة مطردة، أثر الأبحاث اللغوية واللاهوتية. إنه لم يدخل في مصطلحات القانون إلا مؤخراً، فأصبح يدل على ذات لها كفاءة قانونية.

عملية التشخص، وذلك حين يعترى الكائن البشري الانفصال عن حركة الحياة الجماعية التي يتجه بها نحو الشخص. فعليه أن يعود الى تركيز انتباهه في المواقف الجماعية، ويندمج، من جديد، في سلسلة لا تنتهي من التحولات. فكل عودة الى الكائن المحض هي انقذاف خارج الميدان الذي تدور فيه الحياة الجماعية. إنها أمراض الشخصية: إذن، لا بد من العودة الى الاندماج والتكيف مع البيئة والوسط.

الشخصية السليمة هي الشخصية المتدمجة في الحياة الجماعية. قد نوافق لويس لافيل، في أنه لا يمكن أن يحدث انتقال من العدم الى الوجود، وأن في وسعنا تسمية الكائن نقطة البداية، (Louis Lavelle, *De L'être*, P. 3)، ذلك أن كل بداية أخرى تفترضه وتعبر عنه بتحديد ابعاده. ولكننا سنتعدى النطاق الذي حددناه لبحتنا، اذا أقررنا، مع لافيل، أن الكائن، سابق على الحتمية، وأنه يجب أن يدرك «في تجربة محض». طبعاً، انه من البديهي أن نسلم العقل بسمة الوجود قبل أن نعرف ما إذا كان الكائن الموجود يختلط بالعقل أم لا، لأننا نستبعد، كلياً، أن يكون في وسع العقل، من الناحية المبدئية، أن يدعي تفوقاً وأن يخضع الكائن لسلطانه.

ان الكائن هنا، هو الكائن البشري، لا المعطى الخام، للشيء المنغلق على شئيه او مجموع صفات هذا الشيء. فليس العقل كائناً، بل إنه في الكائن، باعتباره وسيلة تكيف مع الحياة، ووسيلة إبراز للحياة. وعليه، ففكرة الضرورة معاصرة لمفهوم العقل: إن يقظة الشعور، وغو العقل، ضروريان للكائن البشري في توفقه الى تحقيق ذاته. فالعقل، إذن، يخضع (مع «الكائن - الكل») للضرورة التي يحاول جاهداً أن يفهمها. انه ليس أساساً للضرورة، ولكنه يحاول أن يتشكل بها، بعد أن تُدرك كحقيقة قائمة في العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض، وفي العلاقات التي بين الأشياء والكائنات الحية. والواقع أن هناك كائناً بشرياً غير قابل للانعزال عن الحركة المشخصة، وتعبير أدق، لا سبيل الى فهمه خارج هذه الحركة. تلك الحركة التي لا تُعرف، بدورها، إلا بارتباطها بالكائن. إنها دائماً غير كاملة، ومندفعة لتحقيق الكمال: فلا يمكن، أبداً، أن تكون في الواقع ما يجب أن تكونه.

إن معضلة ثنائية الحضور القائم، والتوق الى التقدم، تنحل في عملية التشخص، وإنما تجعل من الكائن البشري نداء مستمراً لما يجب أن يكون: صيرورة وميلاً لتعالٍ مستمر.

والتطابق ينفي الاختلاف. أما الكائن والشخص، وإن اختلفا، فإنهما يتداخلان. فقولنا إن الفرق بين الكائن والشخص فرق في الدرجة يستلزم أن نسلم بوجود طبيعة مشتركة بينهما. وفي هذه الحالة، يكون الكائن، أما الثلث أو الثلاثة الأرباع من الشخص... وهذا محال. ويمقتضى الفرض السابق، أيضاً يفقد الشخص تركيباته الكثيرة، ولا يحتفظ إلا بقوة تختلف حدتها، وهذا مخالف للواقع.

إن التشخص، كما تقدم، ليس بعقيدة مجانية، ولا بفكرة مجردة، أو بحركة آلية. ففي التشخص تضمحل ثنائية كائن شخص كما تضمحل أنواع عديدة من التناقضات، مثل التناقض الذي يظهر، في فن بعض الشعوب، حيث يتعارض التابع الذي تقتضيه الصيرورة مع الركود (بل الرجوع إلى الوراء) بالنسبة للحركة العامة التي تسيروها مدينة العصر. وهذا، كذلك، شأن عدم فهم بعض الأفراد لصيرورة التاريخ، من جراء ضعف انسجامهم بالامتدادات التي تحددهم داخل بيئتهم. وبما أن هذا العرض لا يرمي إلى تفسير الصيرورة، بل إلى استعمال الصيرورة في تفهم الصائرين، جاز القول بأن الخلق الفني، وكذلك وجود المختلفين ذهنياً، واللامنسجمين لا يحل بقانون التابع، بل على العكس من ذلك، إن الابداع الفني ووجود المختلفين واللامنسجمين يشهدان بصلاحيّة نظرية التشخص. فالصيرورة لا تتدخل إلا في الحالة العامة، حيث تكون اتحاد كائن شخص اتحاداً سوبياً وليس هناك قطعاً، بالنسبة للكائن البشري، صيرورة إلا حيث توجد حركة مشخصة.

لقد سطر العرض الخطوط العامة لكل المفاهيم الأساسية، التي ستوقف عليها في الأبحاث المقبلة، وهذا مما ييسر القيام بالمهمة. وعلى الخصوص، تأكيد المدلول الذي يجب أن يطلق على فكرة كائن، في روابطه مع فكرة شخص. بقي أن نستكشف واقعية شخص الغنية.

الشخصية

ليست الشخصية إلا فترة من التشخص تُزْمِنُ في الحال الكائن البشري. وعلى عكس ذلك، إن الشخص، قبل كل شيء، هو كل الشخصية الحالية بما فيها من ماضٍ، ونزوعات للمستقبل: إنه مجموعة شخصيات، لكن كل شخصية حالية شيء مستغرب، أي مشكلة. ذلك أن كل شخصية، من حيث أنها فترة من فترات الشخص، ليست مسلكاً عمر به الحركة المشخصة، وليست بالحد الأخير توازي كل لحظة من

إن هناك، من وراء الشخص ذي الوجود الحالي، الإنسان الذي يتوق الشخص إلى تحقيقه.

المعضلة الأخلاقية، كالمعضلة الميتافيزيقية، متعلقة بالدراسة النفسانية للكائن البشري، كما هو في الواقع. هذه الدراسة تملي بصورة مباشرة، التوجيه الدقيق للسلوك انطلاقاً من التجارب الشخصية. فقد يكون من الأفضل أن نحفظ بكلمة شخص *personnalité* وبمشتقاتها، لئلا المقنع، وأن نسمي إنساناً، ما هو تحت القناع، أي الحقيقة التي يجب أن نتوق إليها. والواقع أن كلمة إنسان تعبر عن مفهوم غني جداً، وتميز على الأقل بكونها بريئة من وصمة التقلبات والتزوير. فالإنسان إذن هو الشيء المتابع والملاحق، لا المعطى، وهو التفتح الكامل للأنس، والتحقيق الأقصى للامكانيات التي يحتويها. فكون الشخص يصير إنساناً ليس معناه أن يصبح كل ما يريد أن يكون، بل كل ما يستطيع أن يحققه.

لقد تقدم القول بأن الكائن ليس هو الشخص.

إن هذا النفي واضح. فنحن لا ننكر وجود الكائن، وإنما نؤكد أنه يتحمل انقلابات. فإذا وجد شيئان لا ينطبقان تماماً، فهذا لا يعني أنها، حتماً، من طبيعتين مختلفتين: الكائن ليس شخصاً، ولكنه يصير شخصاً. إنه القاعدة التي يتأسس عليها الشخص، وهو سند المعاني المجتمعية، وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة المعشوية وصيرورة التاريخ.

فالكائن لا يكون، أبداً، كائناتاً بشرياً إلا إذا جبل بالشخص، نعي أن الكائن الذي ينحصر في الظهور دون انفعال لتأثيرات المجتمع، كائن خام، لا إنساني.

فالفرق بين الكائن الخام والكائن المشخص، ليس فرقاً في الدرجة، ولا في الطبيعة، فهما ليسا بالشيء الواحد، ولكنها لا يتعارضان. فعلاقتها تماثل العلاقة التي تربط، في هندسة اقليدس، بين القضايا والبدهييات والمسلمات والتعريفات، فالقضايا، مثلاً، تختلف عن المسلمات، ولكنها تفرض وجودها. وكل قضية تعدى مجموع المسلمات دون أن نستطيع الاستغناء عنها، أبداً. فإمكان وجود قضية ما، بصفتها قضية هندسية، يتوقف على وجود الأسس الهندسية، من تعريفات ومسلمات وبدهييات...

والكائن، كذلك، ليس بالشخص: إنه الشرط الحتمي لكل تشخص، فالشخص، وإن لم يكن الكائن، يتعذر إمكان وجوده بدون كائن. فهناك، إذن، بينها استقلال - في - ترابط، دون تطابق ودون تعارض. فالتعارض ينفي التداخل،

الذي أخذته في الشخصانية الواقعية. إن البورت Allport أعطى الشخصية تعريفاً تبناه اليوم كثير من أصحاب السيكلوجيا المجتمعية. يرى أن الشخصية هي التنظيم الدينامي للأنظمة السيكونفزيقية، بواسطته يقوم الفرد بتنسيقاته الخاصة مع الوسط. يظهر أن هذا التعريف صحيح، لكنه يحتاج الى تكملة وتدقيق.

فالملاحظة الاولى على تعريف البورت هي: بما أن الشخصية تنظيم دينامي، يجب أن لا يكتفي بالتحدث عن التنسيقات، بل لا بد من ابراز قيمة تكيفنا بصيرورة الوسط الذي نغيره ونصنعه عن طريق فعاليتنا، للتكيف معه. إننا تكيف مع العالم، ويتكيفنا نكيفه، فنصنعه، وبصنعنا إياه نصنع أنفسنا. فهناك تفاعل دائري، وتقدم جدلي (ديالكتيك). فالفردية لا تعرف ذاتها الا بواسطة العالم الذي يحيط بها، كما قال هيغل، (Hegel, la Phénoménologie de l'esprit, P. 254,256)، «نوع» - حرية - في - موقف، كما عند هيدغر وماركس: «المجتمع يصنع الشخصن [...]». والشخص يصنع المجتمع» (J.P. Sartre, Situation, P. 27). فهذه الفكرة تردد صدى الجدلي الهيغلي الماركسي: إن التغيرات الكمية تحدث تغيرات كيفية، والعكس بالعكس، فإذا أخذنا التعريف الذي أعطاه البورت للشخصية، وجعلنا عوض فرد (من حيث هو وحدة منعزلة) الـ «أنا» في «النحن» (كما نشاهده، في الواقع) حصلنا على كمية دينامية اكبر، لأن الذات متأثرة مجتمعيًا، وبالتالي أقوى تأثيراً في الوسط، ولتفاعلها معه نتائج أكثر أهمية، من حيث الكيفية.

هذه التدقيقات تجعل تعريف الشخصية أكثر واقعية. فمما تمتاز به أنها تبرز الدور الهام الذي يلعبه، في تكوين الشخصية، تفاعل شخص مع الوسط، ودور مفهومَي الكيف والجماعة (ما دام الفرد دائماً: «فرداً - مع»...). بما أن كل ذات لا بد أن تكون كائناً واعياً، يلزم من هذا، بالضرورة، أن يكون للوعي امكانيات لتغير الموضوعات التي يتصل بها. إن الشخصن حركة مزدوجة تخط، في سيرها، اتجاهين:

أولهما، هو أن الكوجيتو الكلاسيكي يتممه كوجيتو آخر مادي، يلج بنا في مادية الواقع كما هو، أي كما نشعر به، في معارضة الأشياء لنا (انظر فلسفة مين دوبران). فالكوجيتو الكارتيزياني، كوجيتو تأملي، أما كوجيتو مين دوبران، أي الكوجيتو المادي، فيمتاز بدينامية كبيرة، لأنه لا يعتبر العالم

حياتنا النزوع الذي نعمل على تحقيقه، أي الطاقة الحيوية لوجودنا. بيد أن اللحظة، هي ايضاً، مشكلة كما تفلنت لذلك الفلسفة المدرسية: فاللحظة موجودة، وغير موجودة، في آن واحد، فهي من هذه الوجهة تماثل النقطة في الهندسة: توجد النقطة، ما دمنا نتحدث عنها، وما دمنا نرسمها على الورقة وعلى السبورة، ولا وجود لها، إذ انها لا تخضع لأي وضع من الأوضاع. اللحظة تنطبق تماماً مع الشخصية: نقول «هذه اللحظة» كأننا نتكلم عن موجود، ولكننا ما ننتهي من الكلام عنها، حتى تكون قد انعدمت. فالفاصل بين الوجود والعدم غير ثابت، ولا محسوس، ولا دقيق. فالماضي ما لم يبق، انه ما قد كان. لقد اصطدم برغسون بشكل اللحظة، وعبر عنه، معتمداً على ما كان له من نظريات حول الماضي. فاللحظة، في نظره، هي في نفس الوقت، ما يقوم حالياً، بنشاط، وما تجرد، نهائياً، عن النشاط. انها تحيا، وعند الآونة التي تحيا فيها، تكون قد جاوزت حياتها. وبما أن فلسفة برغسون فلسفة التطور والحركة، فالديمومة لا تقبل الا الاسترسال المطلق. إن الكائن ملقى، في تتابع لحظات، يجاوز بعضها البعض، دون انقطاع. من هنا انقلبت مشكلة اللحظة الى مشكلة التتابع، ففي داخل الشخصن تمتد الشخصيات وتسترسل، ما دام كل شخص يحمل في صميمه، كل الشخصيات الممكنة، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية.

فلنفرض أننا نستطيع أن نرجع الفقهري، في تاريخ شخص، لنكشف عما أنتجته صيرورته من شخصيات. فشخصيته الحالية ستكون الحلقة الاولى في سلسلة مراحل الشخصن، تنقلنا من شخصية لأخرى، حتى نصل الى نقطة البداية، أي اللحظة التي ليس وراءها شيء، اللحظة التي ظهر فيها الكائن الحام. لقد صدق وليام جيمس في قوله إن الذي يملك الأنا الأخير: «يملك كذلك الأنا الذي قبل الأخير، إذ أن الذي يملك المالك يملك المملوك» (W. James, Précis de Psychologie, P. 265).

يجدر بالفلسفة الحديثة، لتغلب على ما تجرد من صعوبات لفهم ارتباط الشخص بالشخصيات، أن تعتبر الشخصن كحركة، أي مركز ثقل دينامي يتسع بقدر ما يتقدم، تحت تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التي تنجاذب بدخله، فتضاعف كثافته. الشخصن مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملقى بمجموع الشخصيات الماضية. فحول هذا المركز ينشأ الأنا الكل، ويتمخض عن نزوعاته. لقد أعطيت عدة تعريفات للشخصية، كلها تغاير التعريف

قديمة متضاربة، لمجرد وصفه بنعت من النعوت. فوصف الشخصانية بالمعشرية لا يزيح ما بها من غموض وإبهام. إن السيد اندريه لالاند في قاموسه الفلسفي الشهير، «مادة شخص» يبرز ما بين فردية وشخص من اتصال: «الفرد الكثير الوعي، القوي البصر، الذي لا يراعي، مع ذلك، إلا مصالحه الخاصة، وإشباع رغباته الفردية، غير عابء بالأخلاق، يعد، رغم ذلك، شخصاً معنوياً...» (La Lande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. 759). ويزيد لالاند، بأنه من الواجب ملاحظة أن كلمة شخص تستعمل، أحياناً، كمرادف نبيل أو ممتاز لكلمة فرد. ثم يصل لالاند إلى أن ما هو شخصي معناه فردي وأناي، وانتفاعي.

لنل هذه الأسباب، عبر العرض عن تحفظاته في شأن تعريف مونييه للشخصانية. ففي بعض الأحيان، نشعر بأن الشخص (ولو كان مصفوقاً، مصفى من الفردية والأنانية) يمكن أن يختلط بالكائن، كما في التصريح الآتي: «إن ذكاءنا صدر من صميمنا ليستخرج من أعماق لحمه الكائن، الغذاء الذي سيجعل منه أرواحنا» (Mounier, *Esprit*, No. 1, 1932, P. 51).

وهناك بعض المؤلفين لا يتغلبون على الإبهام، إلا بجعلهم من الشخصانية مرادفاً للأنانية: فمعجم لاروس مثلاً، يقول بأن «الشخصانية رذيلة، وسلوك كل من يجعل معيار كل شيء، مصالحه الشخصية». بل إننا نجد في مجلة شهيرة، هي لسان حال الحركة الشخصانية المسيحية، التي أسسها مونييه، بأن «الشخصية شيء غير محدد، غالباً ما يعتمد على الميزات الخاصة بالفرد، التي تجعله مخالفاً لأي فرد غيره» (Balandier, *Esprit*, No 4, 1950, P. 596).

لقد فطن مونييه إلى الصعوبات التي تعترى الشخصانية من جهة المصطلحات والغموض لكن، رغم جهوده، بقي لفظ شخص يحمل طابع الأنانية والأنانية الذي صاحبه منذ نشأته الأولى. لذا، نرى، أن من الضروري أن نبحث عن الخطوط التاريخية لهذه النشأة (ولو بكيفية مجملية) ليتسنى لنا أن نساند الشخصانية على دعائم ثابتة واضحة كما يفعل العالم في المخبر (يصف، ويرتب، ويحدد المفاهيم). إن مونييه لم يقم بعملية تدعيم، من هذا القبيل، كما تغافل عنها سلفه، رونوقيه، وإننا نلرجو من العملية التي سنقوم بها، أن توضح لنا مفهوم «شخص» وتطوراته. وبذلك سنبرر، مرة أخرى، الأسباب التي ترغمننا على أن نفضل مجموعة من المصطلحات لم يستعملها سابقونا، أو على الأقل، كانت لها معانٍ تغاير، في

مجرد حقل فارغ، بل العالم هو ما يعارضني، ويفرض وجوده على وعيي، بمعارضته إياي.

والاتجاه الثاني الذي يخطه الشخصن، يتجسم في التواصل الانساني، وفي تضامن الأنا مع النحن. فالتلاؤم (على حد تعبير البورت، في تعريفه للشخصية) يستمد ديناميته من مختلف انواع الصراع القائمة بين الأنا وعالم الطبيعة والظواهر، وبين الأنا وعالم الأشخاص الآخرين. ذلك أن للآخرين وجوداً حاضراً متصلاً بحياة كل فرد، يقومون فيها بدور المساعدين، أحياناً، وأحياناً بدور المنافسين، وطوراً يمثلون القدرة، وطوراً الموضوع... لذا يتمتع فعل السيكلوجيا الفردية عن السيكلوجيا المجتمعية، فحتى المواقف النرجسية، تظهر، مع البحث، أن مرجعها هو تأثيرات للصراع المجتمعي.

الشخصانية تاريخياً

يرى إيمانويل مونييه أن الشخصانية هي الدفاع عن الشخص، خلافاً لما ادعاه رونوقيه من أن الشخصانية هي «مذهب الشخصية» (Renouvier, *Le Personnalisme*, P. 1). يقول الأول بأن الشخص «ليس هيكلًا هندسياً جامداً، إنه يدم، ويجرب نفسه مع سبر الزمن» (Mounier, *Traité du caractère*, P. 51). أما الثاني فيؤكد أن الشخص هو المبدأ السببي الأول، بالنسبة للعالم.

لقد فطن مونييه إلى ما في الكلمات المستعملة في الفلسفة الشخصانية من إبهام. فلربما جرّت، في نظره، إلى ردود فعل فردية تصطبغ بأنانية. لذلك اضطر أن ينعت مذهبه بالشخصانية المعشرية Communautaire. ولقد عنون أحد كتبه بدعوة شخصانية معشرية.

لكن، بالرغم من هذا النعت، لا يزول الالتباس: «الآثار المعنى الموجود في كلمات «شخص»، و «أشخاص»، وأشياء «شخصية»... كثيراً من المفاهيم والصور، غالباً ما تخالف مدلول، «معشر ومُعشري»؟ ولنخرج من هذا التناقض، يجعل بنا أن نلجأ إلى إخضاع أحد الطرفين للآخر: إما أن نجعل من «المعشري» شيئاً يتعلق بالمصالح الشخصية، وإما أن نجعل كل ما هو شخصي مندمجاً في ما هو معشري. ففي الحالة الأولى لن تغلب، ابداً، على الفردانية Individualisme المصطبغة بالأنانية، وفي الحالة الثانية، تصير الشخصانية غير معشرية.

نتيجة هذا أن كل اسم لا ينسلخ عما علق به من مفاهيم

نجد، كذلك، بواحد شخصانية، في تفكير أفلاطون: فالفعل اللا - مترنم الذي تختار به الأرواح مصيرها، تأكيد ضمنى لفكرة الشخصية (الكتاب العاشر من الجمهورية). ونفس الشيء يقال عن الحركة التي تصعد حتى تصل الى الخير، بفضل حبنا للأشخاص الآخرين (انظر: محاورات المائدة و الفيدر). إن الخير، وإن كان شيئاً لا شخصياً، فالبولغ إليه لا يتحقق، الا عن طريق الحوار، بين الأشخاص.

ويجد بنا أن نذكر بأن الحضارتين، الإغريقية والرومانية لم تعترفا للعبيد بأنهم أشخاص: لم يكن العبيد يُعتبرون إلا «آلات حية» (الاسترقاق الطبيعي) تقابلهم الآلات غير الحية. يقول أرسطو: «إن العبد ملك حي...»، يعني صاحب السفينة يعتبر الجذف آلة لا حياة فيها، ويعتبر الملاح الذي يبحر مقدم السفينة آلة حية...» (السياسة، الكتاب الأول الفصل 2). ولم يكن الأجنبي الباربار أسعد حظاً، عند الإغريق واللاتينيين، من العبد. يتحدث أرسطو عن الأجانب فيقول بأن المرأة والعبد، عندهم، من نفس الدرجة، ويعمل ذلك: «بأن الطبيعة لم تجعل من بينهم كائناً يستحق القيادة [...]». فالشعراء على صواب حينما يقولون: إن للإغريقي الحق أن يتحكم في الأجنبي، لأن الطبيعة أرادت أن تجعل من الأجنبي والعبد شيئاً واحداً (السياسة، الكتاب الأول، الفصل الأول).

حينما تطورت الحالة في روما، فأصبحت لها بنية مجتمعية بورجوازية، تعتمد على الملكية الشخصية، في النطاق الخاص بالأسرة، تكون مفهوم الشخصية القانونية، ووضعت تشريعات في الموضوع. وقد امتاز هذا التشريع بما اعطاه عن أسبقية للقانون الخاص الذي يمنح الكائن الإنساني قيمة مطلقة، بقطع النظر عن سلوكه: يعتبر الكائن البشري، دائماً، وفي كل الأحوال شخصية قانونية، وهذه قاعدة تنطبق، باطراد على كل شخص، باستثناء العبد، طبعاً. أعطت فكرة التجسد، في المسيحية معانٍ أخرى للفظه شخص، من جراء ما أحدث من نقاش معناها الجديد الذي اكتسبته في اللاهوت. قد اشتهر جداً في العصر الوسيط تعريف اطلقه بويس Boece على شخص: الشخص جوهر فردي ذو طبيعة تمتاز بالعقل. أما القديس توما الأكويني فيرى أنه لا يجوز أن نطلق كلمة شخص على أي جوهر جزئي، بل أنها لا تطلق الا على الجوهر التام، من نوع تام: «من هنا نستنتج أن اليد

الغالب، ما تدل عليه في بحثنا هذا. فهدفنا الأول هو إيجاد مصطلحات محددة ملتصقة أكثر ما يمكن، بواقع تجاربنا.

في سبيل اكتشاف شخص بلا قناع

طغت لفظة persona اللاتينية، لأول مرة، في الميدان المسرحي. اعتقد القدماء أن كل واحد من الآلهة تشخيص لبعض الخصال والميزات. فكان للفُرس إله للنور والخير وإله للظلام والشر. وآمن الإغريق، أن أثينا هي ربة الحكمة وناصرة الفنون اليدوية والمهن، وأروس إله الحب، ونجد نفس المعتقدات عند الرومان: مينرفا تماثل أثينا و كيوبيد يقوم مقام أروس. وحتى في أيامنا هذه ما زال البدائيون يمثلون بالظواهرات والكائنات، مثلاً ممزوجاً بعناصر ذاتية، فهم لا يصلون الى الموضوعية المحض، لأن ذهنيهم لم تتحرر من السيطرة الدينية الجماعية الشديدة الضغط. فالبدائي لا يشعر بأية غربة في التناقض فهو مثلاً، يعتقد أنه رجل وشجرة، في آن واحد، يعيش في ميدانين معاً، وفي نفس اللحظة، دون أن يجد في ذلك أدنى حرج. ولكي يشعر بما في تصوراتنا من تناقض، فيدرك انه غير منسجم مع الواقع، يجب أن تصيبه صدمة يثير عنفها انتباهه.

بيد أن هذه الصدمة لا تحصل الا بتضاد وتباين، أي إلا إذا كان في استطاعة الفرد أن يتخلى عن ذهنية وسطه، التي هي على صورة واحدة. ففي قصة رُبُشُون كروزوي الشهيرة، بدأ وعي فاندرودي بتفتح، في اللحظة التي أخذ يتعرف فيها، على طراز جديد من الحياة، أي في الآن الذي انبثقت امامه ذهنية اجنية عنه وعن قومه، بمجرد ما التقى بـروبينسون في الجزيرة.

والحق أنه لا توجد ذهنية بدائية مستقرة ابداً، فليس هناك إلا جانب مغلق من الذهنية الانسانية، يكفي أن يبرز غط جديد من الحياة، لتنتج عنه صدمة، فتتفعل للصدمة ذاتية الجماعة، واذا ذاك تبدأ عملية الانتقال من الشعور الغامض الى الشعور الواعي. إن الذهنية البدائية ذهنية الجماعات المنعزلة. يؤكد فرويد أنه يحصل تضاعف انشقاق في الحياة النفسانية: لأن الـ «أنا»، والأنا الأعلى (الجانب المجتمعي) والـ «هو» (وهذا ما يقابل الجانب البدائي مجموع الإثارات والغرائز). هذه الجوانب الثلاث كلها بنات تتواجد، في نفس الآن.

اتصل، لأول مرة، مفهوم شخص بالفلسفة اليونانية، في القولة التي اشتهرت عن سقراط: «اعرف نفسك بنفسك» يمكن اعتبار هذا الاتصال الثرة الشخصية الاولى.

انتفاء الالتباس الذي يصادم كلمة شخص؟ او لا يمكن التغلب على الصعوبات التي يثيرها هذا الالتباس، اذا ما اعتبرنا انسان هو الحد الاسمي الذي يجب أن يصبو اليه كل امرئ، ولم تر في الشخصيات، قبل كل شيء، الا ما يحقق الشخص ويجعله يتجاوز ذاته ليصل الى اكتماله الأوفر؟

ان الشخصانية نزعة لا تخلو من خيرية وحذافة، بيد ان ما ينقصها هو أن تدعم أسسها باختيار محكم لكل الأدوات التعبيرية، لكي تكون أبحاث الشخصانيين واضحة دقيقة، لا إيهام فيها ولا التباس. حقاً، إن تحديد المصطلحات، أو تحديدها، لا يكفي، رغم اهميته، لحل المشاكل التي تعيشها الانسانية. لكنه، على الاقل، يبدد الغموض الذي يعتري لفظة شخص ومشتقاتها. فاذا أمطنا القناع عن المحتوى الانساني المتصل بجذر ش. ح. ص. تفهمنا، بكيفية اوضح، المأساة الانسانية في أعماقها. فقيام الفيلسوف بهذا العمل، شبيه بما يفعله العالم، فكثيراً ما يضطر العلماء، الى حصر دورهم، في ترتيب المصطلحات وتحديدها. مثل ذلك ما وقع لعلم التحليل النفسي، فقد أطلق لفظة عُصاب على المرض المعروف بـ«مس الشيطان»، هذا الشيطان الذي كان، على ما يزعمون يملك المرضى. وقد علق يونغ على هذا فقال: بأن الشيطان لم ينزعج من إحداث لفظة عصاب كما أن المريض لم يشف لأن اسم المرض قد تغير.

ان الانسان كل (كائن وشخص)، وهذا الكل ليس مجموع اجزاء، بل المبدأ الفكرولوجي Idéologique الذي يؤسسها ويخوضها إمكان السير اللامنتقطع، وعنه ايضاً تتولد هذه الأجزاء، فيجعلها تصبو الى الاكتمال اللاهائي. إن إلحاحنا، في التمييز بين إنسان وشخص، وبين انساني وشخصي، يعيننا لتغلب على غموض المفاهيم كي لا نتعثر عند تحديد المفاهيم. يعرف مونييه الوجود الشخصي بأنه «العالم الإنساني للوجود». فهذا ليس بتعريف، لأن مونييه يفسر الوجود الشخصي بالعالم الانساني للوجود، نعتي مجهولاً بمجهول، وبعبارة أخرى الوجود بالوجود، اي الشيء بذاته.

ونوجه نفس الاعتراض على تعريف آخر يعتمد على مدلول كائن، مع انه لم يتقدم له أن عرفه: «إن الشخص ليس بالكائن، إنه حركة كينونة ترمي الى الكائن، ولا يتم قوامها الا في الكائن الذي تصبو اليه» (E. Mounier, *Le Personnalisme*, P. 85).

نجد في أطروحة لسيد ينتمي الى النزعة الشخصانية: أنه يتبع طريقة، في تحديد معنى الشخصية، أقل ما يقال عنها إنها

والرجل، مثلاً، ليست بأقنيم ولا بأشخاص، وكذلك الروح الانسانية، لأنها ليست إلا جزءاً من طبيعتنا» (انظر: مفهوم «شخص» في *Revue de théologie*, P.591, 1907) وكذلك مقال «مفهوم شخص».

واستعمل لايبنتز فيها بعد لفظة شخص في معنى يتعد شيئاً ما عن مدلوله الديني، فيتحدث عن مملكة الأفكار. بيد أنه في هذه المملكة، لا تواصل مباشراً بين شخص وشخص، في حين أن الواقع الانساني يفرض، حتماً، أن يكون التواصل المباشر أساساً لكل فلسفة ترتكز على الشخص. أما لايبنتز فيجعل كل تواصل بين شخص وشخص. لا يحصل الا بواسطة إلهية. ثم يأتي بعد لايبنتز فيعطي رتبة مرموقة لفكرتي الواجب والاستقلال الذاتي، اللتين تجعلان الفاعل غاية في عالم الغايات، عالم القوانين الأخلاقية. لكن هذا النوع من الشخصانية عند كانط يبقى شخصانية شكلية، جافة، لأنه (في نظر كانط) ليست لي كرامة شخصية الا بالقدر الذي أكون جزءاً من مجموعة من الناس، ما دام الكل يخضع لأمر قطعي واحد.

أما في العصر الحديث، بعد أن انتشرت مبادئ حقوق الانسان، عقب الثورة الفرنسية الكبرى، أصبح من المسلم به الاعتراف بالآخر كآخر، أي كشخص، (سواء أكان مواطناً أم عبداً، أم من رجال السخرة...). فتكوّن معنى للكائن البشري يجعل منه شخصاً يجاري العقلانية والشمول. ولقد تقدم للإسلام أن أعلن عن هذا المبدأ فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها، وحرمة يحرم التقليل منها: كل الناس متساوون، فيما بينهم، وأمام الله. فما كان لون البشرة، ولا الموطن، ولا العرق، ولا المال... ليفضل بين الأشخاص، إنما قيمة كل امرئ في فضائله الشخصية: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات، 13). حقاً، نجد أن بعض فلاسفة الإسلام، كابن رشد مثلاً يتصورون روحاً عامة تشمل النوع البشري، لكن هذه الفكرة لم تقتبس من القرآن، بل هي إرث من التفكير اليوناني. فالله وحده يختص بالوحدانية، لأنه الكائن المطلق اللاهائي: لو كانت المخلوقات جوهرًا واحداً لشاركت الله في صفة يختص بها، مما يخالف المبدأ الذي يبنى عليه التوحيد في الاسلام.

ينبينا هذا العرض التاريخي الى أنه يجب أن نختار، مصطلحات جديدة، أو على الأقل، أن نحدد المعاني التي نريد أن نطلقها على كل لفظ من الألفاظ الأساسية التي يستعملها الشخصانيون في أبحاثهم. قبل كل شيء نتساءل: ألا يمكن

للسيد جان لاكروا اعتراضات، من نوع آخر، فهو وإن كان يقر بوجود معنى الكل، ومعنى الموقف، ويعترف بقيمة نشاط الفكر الملتزم (ويسميه اعتقاداً) أنه يأخذ، في وقت واحد، على أصحاب الوجودية الملحدة وعلى «الماركسيين» عدم قدرتهم على الانفلات من الزمن ليسيطروا عليه. فالنشاط الانساني لا يحرز على فاعلية قوية، إلا إذا ارتبط بحقيقة زمنية (Jean La croix, *Marxisme, existentialisme...* p. 50). وحيث انه بدون زمنية لا يوجد تاريخ، كذلك بدون أبدية، لا يكون للتاريخ معنى، لأن الأبدية «هي المعنى للتاريخ» (المرجع نفسه، ص 63). فهناك إشارة واضحة كل الوضوح، الى اننا صائرون الى الأبدية، وهي أننا منضوون بكليتنا، في الزمن. ويرى لاكروا انه يجب أن نبقي أوفياء مع «صيرورة موجهة»، ويقصد بالتوجيه، وهذا ما نختلف معه فيه، توجيهاً نهائياً، لأننا «ملزمون، دائماً، بأن نرجع الى قيم مطلقة» (*Le Sens du dialogue*) وفي الواقع إن إنسانية الانسان لا تحترم الا حيث ترى فيه صورة من الله» (*Le Socialisme*).

في الوقت الذي تلنجد فيه الشخصانية المعاصرة (وخصوصاً في فرنسا) الى الحقائق الأبدية، معتمدة على مكتسبات الماركسية والوجودية، تريد أن تتجاوز كلا المذهبين، وهذه نقطة تلنجد عندها جميع الاتجاهات للشخصانية المعاصرة. ففي مجلة الشخصانية المذكورة الداخلية يصرح موني بـ «أننا نحتفظ بالوضعية العسيرة الشاقة، الى أن نلحق الأبدية بالأشياء المادية، ويلزم أن نكون أناساً شديدي المراس، ولنشكل حولنا أناساً أشداء من اجل هذا الإلحاح الصعب الختمي» (فبراير 1948، العدد الأول). وإلى جانب الالتجاء الى تركيز الفلسفة في الأبدية، يعطي الشخصانيون الأولية للملاحظات (اي التأملات الدينية *la contemplation*) مما يجعل الفرق بين اتجاههم وبين الوجودية المسيحية ضئيلاً جداً.

يحق لنا ان نسأل الشخصانيين المسيحيين: أترون الالتجاء الى اللازماني، وإلى المشاهدات، طريقاً من عدة طرق، أم الطريق الوحيد لتحقيق التعالي؟ هل هناك حقائق انسانية تقدر على أن ترضى، في الحين نفسه، المؤمنين بالأبدية والذين لا يؤمنون بها؟ أيمن إيجاد فلسفة تستطيع أن تتجاوز المعارضة بين العمل والمشاهدات؟

سنجيب على هذه الأسئلة فيما بعد. انها تبرز بعض نقط الخلاف بين، الوجودية والشخصانية الواقعية، من جهة أخرى.

مخالفة للمنطق وللوضوح. يستعمل المؤلف التكرار، مفسراً المفاهيم بألفاظ مشتقة من جذورها، مما يحدث الالتباس. فأول فصل، من الأطروحة المذكورة يعطينا صورة واضحة عن غموض تفكير المؤلف، لأنه لم يبدأ بانتقاء المصطلحات وتحديداتها. يقول: «إن الشخصية ليست بشيء، بل على العكس، إنها ما يتصف به الأشخاص في معارضتهم مع الأشياء [...]». فالأمر يتعلق بتحليل ما هو شخصي في شخص. وكل ما نراه من شخص هو جسم، أي صورة بشرية في حيز، لكن الجثة ليست بشخص، فالجسم الحي المفرد هو الذي يكون الواقع الشخصي» (ص 13). ونجد، في نفس المصدر، تعاريف أخرى بعبارات تحدث ارتباكاً في المعاني، بدلاً من أن تخطو بالفلسفة الشخصانية أية خطوة الى الأمام. مثل قوله: «الشخصية ليست شيئاً آخر سوى الحياة الشخصية» (ص 338). أم المذهب الشخصاني فيعرفه السيد ديشو تعريفاً مثالياً، إذ يقول: «إن الميتافيزيقا الحق هي المثالية، أي شخصانية مثالية» (ص 357).

لنا سؤال: ألا تنكر الشخصانية لذاتها إذا ما أصبحت مرادفة للمثالية؟

هناك اتجاه شخصاني التصق بالذاتية، الى حد انه ضحى بعالم الوساطات (الديمومة الجماعية، العلاقات المجتمعية، الأماني...). يعتقد السيد رينيه لوسين بوجود مثالية محسوسة شخصية ترمي الى أن «تضع الفكر تحت كل إنتاج الفكر»، وأن تحصر الكائن في التصور، بحيث «ليس الشعور في الكائن، بل على العكس، الكائن هو الذي في الشعور (René le Senne, *Introduction à la philosophie*, P. 17).

اما السيد بيردياليف فيطالب بتقيح عجيب في التفكير والفلسفة: إن الانسان معقولة مفكرة، ولكنه من الخطأ أن يفكر في معقوليته. فحتى فلسفة الوجود الهيدغرية لا تحظى برضى بيردياليف، لأنها في نظره تثبت بالمعرفة الموضوعية، علما تصل الى معرفة اللامعقول، عن طريق العقل. ثم بعد ذلك، يعرض علينا المؤلف شخصانية تعرف بأنها «حب الآخرين» أي حب الشخص الفريد الذي لا يعوض، حسب الانسان لوجه الله...». ويقصد بالحب هنا: «فكرة تعبر العالم الموضوعي، ونفوذاً في الوجود الداخلي، حيث ينسحب الموضوع ليرتك المجال لك «أنت». ولذا تتكون مملكة الإله في كل حب صادق، [...] خارجاً عن كل موضوعية». (المرجع نفسه، ص، 202).

والإرادة) هي أساس كل المعارف الانسانية. ترمي هذه المعرفة الاولى (التي هي علاقة من العلاقات الضمنية، في كل معارفنا الممكنة) الى اكتشاف ما يمكن اكتشافه [. . .] من العلاقات المؤسسة لموضوعات التجربة (Le Personnalisme, introduction).

يدعي رونوفيه، ايضاً، أن الشخص فردية، مونادية. ولهذا نراه يعتمد على مذهب كانط الانتقادي لهاجم نظرية هيغل التي تجعل من المجتمع البشري هرمياً، قمته الدولة. فالأشخاص، في نظر رونوفيه، فرديون ومستقلون بعضهم عن بعض. ولقد حاول أن يركز مذهبه على إثبات الحرية والنهائية معارضاً فكرة اللانهاية وفلسفات الشيء، كما عند سبينوزا و هيغل. ونراه، في كتاب المنطق يفضل النقد ويظهر قيمته، لأن النقد لا يتصل بـ «المتافيزيقا القديمة التي تحول المشتغلين بها من النفوذ الى الجوهر، والى تعبير اللانهاية، مشيدين المطلق مثبتين المتناقضات، غير مباليين بما يقرونه هم أنفسهم من افتراضات» (مقدمة الكتاب، ص 6). كما يلاحظ على هيغل انه يوحد العالم بالفكر الانساني، وبعد أن صهر من المجموع منظومة، ظن انه يملك المطلق، لأنه كما، بكيفية منطقية، الحلم الكسوفوني الذي كان يحلم به الشرق القديم» (ص 10).

يعارض رونوفيه كانط كذلك، فيلاحظ أنه بدلاً من أن نتم بالجوهر اي بعالم لا تصل اليه المعرفة، يجدر بنا أن نقف عند مستوى الظاهرات، يعني العالم النسبي. إن الظاهرات نسبية، فلا يمكن وجود شيء، الآن، لا نهائي، في مجال الكمية.

هكذا ينتقد رونوفيه مذهب كانط على أنه «خرب مبدأ الشخص». فال «نومين» (الشيء - في ذاته) ليس إلا الجوهر، في معناه الكلاسيكي، أما الظاهرة فقد صارت حقيقة تجريبية (لا تفرق عن الأوهام، وخداع الحواس) في حين أنه ليس للشخص الحقيقي الا انماط نسبية من الظاهرات.

لكن، رغم هذه المعارضة لكانط فإن رونوفيه يعد من أنصار الانتقادية الحديثة بفرنسا: «الشخصانية هي الاسم الحقيقي للملائم للمذهب الذي اطلق عليه، حتى الآن، اسم الانتقادية الحديثة» (المرجع نفسه، ص 4). لكن هذه النزعة، عند رونوفيه، تمتاز عن مذهب كانط أولاً: باعتبارها على منبج المفاهيم (فالشخص، مثلاً، كما يعتبره رونوفيه، هو قبل كل شيء، معطى يتصل بالإدراك؛ ثانياً: بكونها ابدلت معيار البداهة في السيكلوجيا الكانطية والمتافيزيقا، بمبدأ الاعتقاد المبني على البرهان العقلي، ثالثاً: إن رونوفيه يعارض الكانطية،

الآن، وقد تسلحنا باصطلاحات ومفاهيم محددة، سنحاول تحليل الشخصانية كمذهب فلسفي تم تأسيسه. سنبدأ باتجاه شارل رونوفيه، ثم ننتقل الى شخصانية ايمانويل مونييه وجان لاکروا. سيكون لذين العرضين فائدة مزدوجة. سيحولاننا أولاً، تمهيد مجال البحث الشخصاني، وثانياً ايضاح وتدقيق مواقف الشخصانية الواقعية.

وقد وقع اختيارنا على نزعتي رونوفيه ومونييه من بقية النزعات، لأنها، كما يظهر، أكثر تمييزاً. فلنزعة الاولى قيمة تاريخية، اما نزعة مونييه ولاكروا فسندرسها لانها أكثر تمثيلاً للشخصانية المسيحية المعاصرة بالغرب.

الشخصانية الفردانية

يرجع الفضل، من غير شك، الى رونوفيه في رد الفعل ضد المكان الثانوي الذي خصص للشخص من طرف هيغل، والوضعيين واصحاب علم الاجتماع، أرادت شخصانية رونوفيه أن تجعل من الشخص المقولة العليا، ومركز تصور العالم: «كل معرفة هي حدث من الشعور الذي يفترض ذاتاً، نعني الشعور نفسه وموضوعاً متصوراً، وكل تصور هو، في الحقيقة، علاقة أو عدة علاقات منضوية تحت قانون» (Re-nouvier, Le Personnalisme, P.4). لقد حدد المقولات، وأعطى لانتحتها المحتوية على تسع، آخرها الشخصية (الهُو، واللا - هو في معنى mon-soi، والشعور). إن الشخصية نقطة لقاء المقولات، لأن المقولات قوانين تلف كل ما يعرفه الفرد، أو ما يستطيع أن يعرفه، و «من وجهة نظر اخرى، لأن المقولات تلف الفرد في تضامنها جميعاً، من اجل صنع هذا المركب الخاص، الكثير التعقيد حيث يتحد جسمه بشخصه» (Essai de critique générale, 20 Essai, t.1.p.3).

ويتكلم رونوفيه عن الشعور، فيقول إنه في المجال الحقيقي او المحسوس الذي تكونه الشخصية كمقولة العلاقة، في ميدان المجردات: إنه قانون القوانين: «فالشخصية أو الشعور علاقة، وهذه العلاقة شرط وجود كل العلاقات الاخرى، التي تنضوي تحتها. (Philosophie analytique de l'histoire, T. 4, P. 44).

لقد تكونت شخصانية رونوفيه، اول ما تكونت، من اعتبارات منطقية، اي من مجرد بناءات عقلية. إنها مذهب الشخصية الذي يلزمنا بمهمة البرهنة، بحجج منطقية أولاً، وأخلاقية بعد ذلك، على أن معرفة الشخص (بصفته شعوراً

فيما يتصل بالجواهر، بمبدأ النسبية.

يحلل رونوفيه في كتابه الشخصانية الشروط المادية للشخصية ولمصير الأشخاص. ينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام: الميتافيزيقا، والاجتماع، وعلم الغيبيات. لكن الفروق، بين هذه الاصناف الثلاثة، لا تظهر بوضوح. فرونوفيه يبحث في الميدان الاجتماعي بتفكير ميتافيزيقي، مما يجعل علم الاجتماعي الشخصاني يتعد كل الابتعاد، عن الواقع الانساني الحي، ويلتحق بعلم النظريات الميتافيزيقية. يبدأ رونوفيه بوضع مسلمات ميتافيزيقية ويحاول، بعد ذلك، أن يجد لها مبررات في تاريخ المجتمعات، عوضاً عن أن يبحث عن القوانين المجتمعة في اليبثات الإنسانية. إنه، منذ البداية، يسلم؛ أولاً: بـ «أن السبب المعقول لحياة الانسان هو أن نتعلم العدل»؛ ثانياً: بأن الشخص لا يمكن أن يحقق بانفراده، الغاية من هذا التعلم: «إن الملاحظة السيكولوجية تظهر لنا أن للانسان معنى مبهماً عن العدل، يبدو في اتصالاته، مهما ابتعد عنه، أو حصل منه تناقض عند تطبيقه اياه» (ص 130).

تطلب هذه النظرية مناقشة: فـ «السبب المعقول للحياة» لا يمكن أن يكون هو «تعلم العدل» كما يدعي رونوفيه. يجب أن تكون الحياة المجتمعية منسجمة مع الأخلاق لتوفر السعادة للأفراد، والأخلاق تفرض وجود العدل. فالعدل ليس الا وسيلة، خلافاً لما يراه رونوفيه حيث يجعل منه فكرة مجردة، يتزمن حصولها في المجتمع، كالمهايات. ويزيد رونوفيه قائلاً إن الانسان، بطبيعته يشعر بوجود العدل شعوراً عاماً مبهماً. لكننا نرى العدل، في الواقع هو كل فعل يماشي القوانين والتشريعات الوضعية المحددة: إنه القرارات والأفعال التي ترأب سلوك الافراد، من حيث اتباعهم لما يعترف به الجميع ويقرر العرف والدستور انه عدل. فلا توجد فكرة مجردة للعدل، بل ما هو موجود في الواقع إنما هو اصناف من المجتمعات، لكل واحد منها، في أي عصر من العصور، عدل خاص. فكما يقول أرسطو: «إن العدل حتمية مجتمعية، لأن القانون هو المبدأ اللازم لكل جمعية سياسية، وأن القرارات العادلة هي المؤسسة للقانون» كتاب السياسة. فلو سلمنا، مع رونوفيه، أن الشخص يملك، طبعياً، معنى العدل، ولو بصفة عامة غير محددة، للزمنا أن نسأل: لماذا نشاهد، في التاريخ العام للانسانية، أن القيم العليا (وحتى ما هو منها شامل ومكتسب منذ آلاف السنين) يصيبها الانحلال والإخفاق،

سواء عند الشعوب البدائية أو المتحضرة. وهذا الإفلاس التكرار الذي يعتري القيم، في كل وقت وحين، قد يطول وقد يقصر، ولكنه، مهما كان أمده، إن دل على شيء فإنما يدل على ما في المعاني الاخلاقية من نسبية، وهذه النسبية خلافاً لما يراه رونوفيه لا يمكن أن تأتي من طبيعة الفرد، بل مما بين الأجيال واليبثات والثقافات من فروق.

على أن رونوفيه يعتبر المجتمعات الانسانية عفنة فاسدة، سواء أكان العدل غاية أم وسيلة. يرى أن اليبثات البشرية، في البداية، عندما أبدعها الخالق تعالى، كانت تتحلل بالفضيلة والكمال، لكن بعد ذلك، وقعت الخطيئة الأولى: «فإن الخطيئة حدث وقع، فعلاً، في العالم...» (كتاب الشخصانية، ص 81، انظر، كذلك، ص 108).

هكذا، إن النظرية الاجتماعية عند رونوفيه، تعتمد على نزعة لاهوتية تُرجع كل شيء الى العلة الأولى، أي الى الله Théisme. إنها وضعية، كوسمولوجية تتصل بالغيبيات. هكذا فإن شخصانية رونوفيه تحكم على الشخص بالنقصان، منذ البداية، وبعدم القابلية للاكتمال، فأفقه محدود من حيث المعرفة، ومن حيث الفعاليات، كما أنه لا يستطيع أن يحقق الغايات التي يصبو اليها. «يجب أن تعتبر الفكرة السامية والكاملة للشخصية، في الشخص الأعلى [أي الله] ذي العقل الشامل بجميع مجال العقل والخلق». إن الحقيقة الأساسية للإيمان بهذا الكائن «هي الإيمان بموضوعنا الخارجي، فوق كل الموجودات الفردية التي نواجهها خارجة عنا [...] يلزمنا أن نفكر في الخالق ككائن خارج عن العالم. إن محمولات الشخصية توجد في فكر الخالق. فليست الألهة إلا تشخيصات لمزايا وقوى تصدر معانيها عن معرفة ملكات الأشخاص» (الشخصانية، ص 14، 15).

تُظهر شخصانية رونوفيه نقصاً آخر: إنها لم تتمحور في الزمن الحاضر، مما يجعل التشخص حركة غير متزنة مع أن الزمان بُعد من أبعاد الشخص. فخلافاً لما جرى عليه الفلاسفة المعاصرون، لم يلتفت رونوفيه الى الاتجاهات الكبرى الشائعة، مثل مذهب التطور، وعلم النفس المرضي، وعلم الاجتماع. فقد اكتفى بأن شيد، نظرياً، شخصانية مجردة، لا تعتمد على مفاصل عديدة، أي على المعطيات التجريبية التي اكتسبناها بفضل تقدم العلوم في القرن العشرين. ورغم هذا التقصير الجلي، يعاتب رونوفيه الفلاسفة الآخرين، مدعياً أنهم مقصرون، ويتأسف من كون الاعتقاد في الله قد ضعف. إن بعض المذاهب المعاصرة تنجح، حسب رونوفيه، في تبديل الألوهية بمجردات، كـ «اللانهاية» وكـ «المطلق». حقاً، نجد

لا يكفي أن نفر بأن الأشخاص وبصفة عامة ما في الكون من موجودات، يختلفون، أصلاً، وأنهم لا ينحدرون من جوهر أوحده ليتضح لنا كيف يحصل التواصل بين الذوات الشاعرة، في عالم تتواجد فيه الكائنات المختلفة. فافتراض رونوفيه تعدد الذوات لا يحل مشكلة التواصل وتعاون كل فرد مع الآخرين داخل وحدة شخصية تتكون من المجموع. هكذا يظل تعدد الأشخاص، عند رونوفيه، حاجزاً أكثر منه حلاً.

وحثي على الصعيد الفردي المحض، تبقى مشكلة الوحدة الشخصية، كما يتصورها رونوفيه، خارجة عن السيكلوجيا والاجتماع. فالمرح الذي تظهر فوقه وحدة الشخص المتكونة من الشخصيات التواجدة في الفرد، «لا تستطيع أن تكون إلا عالماً مغايراً لعالمنا، حيث إمكان وجودها لا يُدرك بوضوح إلا بعد فناء عالمنا...» (الشخصانية، ص 217).

فعالم لأشخاص، في نظر رونوفيه لا يتحقق، إذن، إلا في عالم آخر، غير عالمنا، وهذه مشكلة أولى، ولا يمكن أن نصل إلى هذا الكون الخارج عن عالمنا إلا بعد فناء عالم الأشخاص (وهذه مشكلة ثانية). ويستنتج من هذا أن الوحدة الشخصية غير ممكنة عملياً: فكل ما يمكننا فعله، هو أن نفكر في وحدة شخصية، داخل نطاق نظرية كسمولوجية.

لنطرح الآن هذا السؤال: هل يمكن وجود تعاون بين الأشخاص؟

يعطي رونوفيه شبه جواب في كتابه علم الاخلاق حيث يشرح تعارض أخلاق السلم مع أخلاق الحرب: «إننا لا نملك السلام (ج 1، ص 329)، وبسبب تعاون وعي الذوات لا نملك، أي شخص، السلام».

لقد شعر رونوفيه بتداخل الذوات، غير أنه رأى على الخصوص التناقضات الداخلية، أكثر مما رأى التجاوب والتواصل بين الذوات، وهذه التناقضات، عوضاً عن أن تشكل مجموعة منظمة تنظيمياً دينامياً، ديالكتيكياً، تكون قوى حاجزة، كلها فردية متطرفة تغلق جميع المنافذ الممكنة أمام التواصل والتعاون والتعاطف.

فحتى إثبات الوجود العاري للأشخاص يثير فينا شيئاً من سوء الظن، ما دام أننا لما يأخذ صورة عن الطبيعة الخاصة بهذا الإثبات. ما هي المعاني التي يحملها الكائن الذي أدركه؟ إنني أموقفه وسط الأشياء المحيطة به، والآلات التي يستعملها في المكان حيث يتحرك. فالكائن ينجلي لي من حيث هو في ذاته، كما تنجلي لي الأشياء. لكن الشخص، مبدئياً، ليس بشيء.

عنده فلسفة عملية الأخلاق للتطبيق، أي السياسة، لكنها وجدت قبل الشروع في تهيئ اتجاهه الشخصاني. ويجدر بالنتيجة كذلك، أن منبع الفلسفة العملية عند رونوفيه، ليس هو منبع شخصانيته. يزعم أن الشخص الحر هو قاعدة الأخلاق، وقاعدة السياسة التي تنضوي إلى هذه الأخلاق. والشخص الـ«حر» هو الذي لا يخضع لأية حتمية أو أي قيد. فمن جهة، يوجد الفرد متمتعاً بهذه الحرية المطلقة، ومن جهة أخرى، يوجد المجتمع بما له من وسائل مختلفة، أكثر قوة من وسائل الفرد، بحيث لا يستطيع أي أحد أن ينفلت منها. ثم إن رونوفيه، ليتغلب على هذا الوضع الغريب، يلتجئ إلى غائبة مجتمعية: فعلى الاتجاه العام للمجتمع أن يخول الإنسان أحسن الوسائل للوصول إلى بعض الغايات، وهذا ما يذكرنا بما قاله كانط من أن الغاية التي يرمي إليها المجتمع غاية أخلاقية، ولا يمكنها أن توضع في استقلال عن الشخص، ما دام الشخص «غاية في ذاته».

يُستنتج، من نظريات رونوفيه، أن تصادم الأفراد تتولد عنه الحرب، ويجب أن تكون صيانة الدولة فوق كل اعتبار *étalisme*. يصرح المري في الكتاب الذي عنوانه رونوفيه بـالدليل الجمهوري للإنسان والمواطن بأنه لا يمكن للناس أن يتفاهموا ويتفقوا فيما يتصل بأفعالهم، خصوصاً في بلد كبير، إلا «أن ينصبوا عليهم رؤساء، وأن يقيموا سلطة يخضعون لها فتحكم بما هو حسن، وتقرر ما يجب عمله فتنفذه» (ص 62-71). وأعرب ما في نظرية رونوفيه هذه، أنها لا تلتحق فحسب بمشالية كانط الذي انساق أخيراً إلى تمجيد فردريك الثاني، بل تلتحق كذلك، باتجاه هيغل الذي يعطي للدولة أعلى رتبة. وفي كلتا الحالتين، يتناقض رونوفيه مع مواقفه السابقة التي انتقد فيها كانط وهيغل.

إن أصعب حاجز يعترضنا في شخصانية رونوفيه، هو مشكل التواصل: كيف يستطيع الأنا أن يتحدث عن أنا آخر، ويتعرف على وجود أشخاص آخرين؟ كيف يستطيع الوعي الذي هو، في صميمه، معرفة لذاته، أن يشعر بوجود الـ«أنت» والآخرين في العالم؟

وايضاً، كيف يُنتقل «الأنا» الشخصي إلى ضمير الغائبين وإلى المبني للمجهول الذين يكونون المجتمع؟

إن مشكلة التواصل هذه هي أساس في كل فلسفة شخصانية. فمذهب رونوفيه اتجاه تعددي، لا شخصاني، إذ

وروجتها بكثرة مختلف المدارس الاشتراكية، ففي رأي رونوفيه اننا مجبولون، أساسياً، على الشر، لأن الشر جذوراً أصيلة فينا. فالحرب مرض دائم ملازم لعالم الأشخاص. من هنا التشاؤم الذي يجعل من التقدم فكرة خاطئة. ويدعونا رونوفيه لنستقي التاريخ.

فاذا استفسرنا التاريخ، ماذا يكون جوابه؟

أجاب أنصار سان سيمون والوضعيون والماركسيون على هذا السؤال. حقاً، لقد أثبتوا أن الحرب (في المعنى العام: تناقضات) شر جذري، ولكنه شرح يغلق جميع المنافذ أمام التقدم. فالتناقضات (لأنها تحطم نفسها بنفسها، بصفاتها متناقضات) تفتح المجال الواسع أمام كل تقدم: فالصراع ينتهي بأن يفرض السلم، والسلم فترة ممتازة تنمحي فيها التناقضات. إنها الفترة التي يحتفظ بها المستقبل لامتلاك امتلاكاً اجتماعياً وسائل الإنتاج، تحت تسيير الدولة، الـ «مرحلة العضوية» النهائية، كما يقول سان سيمون. أما أوغست كونت فيرى انه عند حدث «الحاسة العضوية» تنتهي الحالة الميتافيزيقية التي هي مرحلة انتقالية متفسخة. لكن ماركس، من جهته، يقول بأنه لا يمكن التمتع بحياة السلم الا بفضل تحقيق المجتمع الاشتراكي، اي الوسط الذي يكون صراع الطبقات فيه قد انتهى.

تُظهر هذه الاتجاهات الثلاث تفاقماً يحاول إقناعنا بأن انقراض الشر من البيئات البشرية قريب، وبأنه سيكون نهائياً. لكن رونوفيه يرفض اعتقاد هذا الاتجاه الحتمي للتاريخ. فهو، على العكس من ذلك، يرى أن التاريخ يعلمنا أن الشر لا يضمحل من جراء التناقضات. فبدلاً من أن ينقص أنه يستمر وينتشر، بالنسبة للخير، انتشاراً أكثر.

أنستغرب، بعد هذا، أن يجعل رونوفيه المعارضة أصيلة بين الفرد والمجتمع؟

إنه يصرح بأن الشخص لا يتمتع بالحرية ما دما نقصد الانسان الذي انحط وسقط من جراء الخطيئة الاولى، فهو خاضع لسيطرة تناقض الانسان الفردي مع الانسان المجتمعي (الشخصانية، ص 131). يذكرنا هذا بما قاله هوبس عن «حرب الجميع ضد الجميع»، وأن كل فرد «ميال الى الهجوم على الآخرين واستفزازهم. فتنظرية رونوفيه، من بعض الوجوه، لا تبتعد كثيراً عن نظرية هوبس: ففصل الأنا عن النحن وجعل الفرد معارضاً للمجتمع يرغم رونوفيه على أن يستنتج أن الحرب حدث واقعي بشري مفروض حتماً: «إن الحرب لم تتغير ابداً، فهي، منذ البداية، كما هي عليه الآن

إن الأشخاص في مذهب رونوفيه، بصفتهم غايات في ذواتهم، لا يمكن تشيئهم، ولكن، رغم كل ذلك، يرى رونوفيه أن الأشخاص لا تربطهم الا «علاقات قانونية». وهذا ما يفسر لماذا يعتقد رونوفيه أن الديمقراطية هي نمط الحكم الذي يخضع فيه المجتمع للفرد، باعتباره الحكم الشرعي الوحيد. إن التبادل بين الذات الشاعرة، الذي يخصب الأنا مفقود في هذه الشخصانية، إذ كل شخص عالم مغلق، أي مواندة. بيد أن أي أنا، كيفما كان، لا يوجد الا متشخصناً، والتشخصن، في صميمه، تواصل. إن الشخص، طبقاً، لماهيته ولتريفه، ليس بمواندة ولا بشيء، ولا في ذات بل لأجل - الذات. إن هذا التحول من الـ «في - الذات» إلى لـ «أجل - الذات»، أي هذه الوثبة من عالم الأشياء الى عالم الأشخاص، هو ما بقي غامضاً في شخصانية رونوفيه.

كيف أكيف، بالنسبة للأشخاص، مختلف المواقف التي اتخذتها إزاء الأشياء؟ بما أن الشخص في مذهب رونوفيه ملطخ بقم كسمولوجية، تتساءل: أيمكنه أن يصير «حدثاً - قيمة» يستطيع أن يخرق كثافة عالم الموضوعات، التي تشكك في الاتصال المباشر بين الذات، والنحن والآخرين؟ إن هذا الاتصال المباشر، الذي يحياه الأشخاص، طبيعياً، تجهله الأشياء. ففي الوقت الذي يرفض فيه رونوفيه اعتبار الشخص مجرد كائن - في - ذاته، يؤكد وجوب إبقائه متميزاً عن الأنا التجريبي. إنه يعارض الأنا التجريبي بـ أنا آخر، أعلى، مثالي، مما يذكرنا بتقسيم الأنا عند برغسون الى أنا سطحي، وأنا عميق (انظر، رونوييه، الشخصانية، ص 152 وما بعدها، وبرغسون، معطيات الوجدان المباشر)، فنحن إذن أمام ترتيب تقويمي، لا أمام «الانسان - الكل»، أمام ثنائية، لا أمام وحدة شخصية.

ويرفض رونوفيه، كذلك، أن تنبني الواجبات الأخلاقية على أحكام افتراضية، كما فعل كانط من قبل، لذلك يجب ان تعتبر الغايات ثانوية بالنسبة للواجب. «فالقانون لا يطلب الا أن تتحمل الغاية المنشودة تطبيق القانون وألا تكون مناقضة للواجب» (ص 182).

فالانسان، كما يعتبره رونوفيه، «كائن مجتمعي يعيش في بيئة كانت في البداية تتمتع، افتراضياً، بالكمال، (الشخصانية، ص 62). لكن، حتى اذا لم نعتقد بصحة خطيئة أولى، فهناك فساد في المجتمع البشري، لأن يحتوي على الشر (ص 73). إن لفكرة الشر عند رونوفيه أهمية عظمى. ويظهر أنه أراد إبرازها ليعارض بها فكرة التقدم التي اشاد بها أوغست كونت

مصادر ومراجع

— الحياي، محمد عزيز، أحرية أم تحرر؟ الفصل المتعلق بـ «الكيثونة والملكية»، دار المعارف، القاهرة.

- Balandier, G., *Esprit*, No 4, 1950.
- *Essai de critique générale, deuxième essai*, T. 1.
- Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T. 1.
- James, W., *Précis de psychologie*, 20^{ème} éd. de la trad. Fr., Paris, 1910.
- Lacroix, Jean, *Marxisme, existentialisme, Personnalisme*.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.
- Lavelle, Louis, *De L'être*.
- Le Senn, René, *Introduction à La philosophie*.
- Mounier, E., *Esprit*, No 1, 1932.
- ———, *Qu'est-ce que le personnalisme?*
- ———, *Traité du caractère*.
- Renouvier, Charles, *Le Personnalisme*.
- Sartre, J. P., *Situation*, II.

محمد عزيز الحياي

وكما رأها دائماً من سبقونا، نعي أن الحرب توجد بالقوة، طوال فترات السلم: إنها دائماً حامية الوطيس بين الجماعات الكبيرة منها والصغيرة، كما تشتعل داخل الأسر نفسها (الشخصانية، ص 132).

لكن، كيف نتغلب على حالة الخطر هذه حتى نوفق بين الشخص والأشخاص؟

لا يمكن الحصول على أي جواب، يرضي الجانبين، العملي والمجتمعي، داخل مذهب محل فيه فكرة الفساد محل الخطيئة الأولى! ذرونوقيه يطلق على الفساد اسم الظلم، ويعتقد أن الظلم «قد دخل» المجتمع البشري بإرادة الإنسان، (الشخصانية، ص 63). وهذا الظلم هو الشر، لأنه يمنع كمال العاقل كمال المجتمع البشري، هو فيها لو كنا نستطيع تغيير أوضاعنا فننتقل إلى افتراض يتجاوز النطاق الطبيعي المعتاد (انظر الشخصانية، ص 73). ويقترح رونوقيه وسيلة ثانية: انطواء الذات على نفسها، لأن «الوحدة الأساسية للشخصية في الله وفي الإنسان، تقوم قبل كل شيء، على الفعل الشكلي للشعور» (المرجع نفسه، ص 54).





مجمع الامم والميراث

الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير: د. حسن زكي

مكتبة
مؤمن قريش

مكتبة
مؤمن قريش

الموسوعة الفلسفية العربية



مكتبة مُهَنَّاد قريش

الطبعة الأولى

١٩٨٨

حقوق الطبع محفوظة لمعهد الإنماء العمراني



معهد اللغة العربية

الموسوعة الفلسفية العربية

المجلد الثاني

(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)

القسم الثاني : ص - ي

رئيس التحرير د. معن زيادة

شارك في التحرير

الدكتور ماجد فخري : راجع مداخل متنوعة .
الدكتور نزار الزين : راجع مداخل علم النفس .
الدكتور ادوار القش : راجع مداخل علم الاجتماع .

المراجعة والتصحيح

وطفى حماده هاشم عدنان حمود عصماء نعمة

السكرتيريا

لينا هلال

الصهيونية

Sionism
Sionisme
Sionismus

الصهيونية - على صعيد الفكر - فكرة غربية استعمارية عنصرية، دعت الى اصطناع قومية لليهود وإقامة دولة لهم في فلسطين العربية يتجمعون فيها على أساس استعماري استيطاني، بالتعاون مع قوى الاستعمار الغربي.

انطلقت الفكرة الصهيونية في دعوتها هذه من الزعم بأن اليهود أينما كانوا يشكلون شعباً واحداً، وهم غير قابلين للاندماج في الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها، وهذا ما يجعلهم هدفاً دائماً لاضطهاد هذه الشعوب لهم في كل زمان ومكان. كما انطلقت من الزعم بأن اليهود كشعب لهم تاريخ متصل في فلسطين انقطع لفترة مائتين وألف من السنين كانوا خلالها يتطلعون الى العودة.

تبلورت الفكرة الصهيونية في الغرب الأوروبي الحديث من خلال تفاعل أفكار الهيمنة الاستعمارية والسمو القومي والتفوق العنصري. وبدأت في الظهور خلال القرن السادس عشر الميلادي، قبل ثلاثة قرون من ولادة الحركة الصهيونية، حين تضافرت حركة النهضة الأوروبية وحركة الإصلاح الديني البروتستانتي وحركة الكشف الأوروبية على إرساء دعائم التاريخ الأوروبي الحديث.

كان من بين النتائج الواضحة للبروتستانتية ظهور الاهتمام الغربي بتحقيق النبوءات التوراتية المتعلقة بنهاية الزمان وتردد الحديث عن العصر الألفي السعيد المستند الى الاعتقاد بعودة المسيح المنتظر الذي سيقم مملكة الله في الأرض لتدوم ألف

عام. وتآلى ظهور علماء اللاهوت البروتستانت الذين تحدثوا عن الأمة اليهودية، والبعث اليهودي، وكون فلسطين وطناً لليهود. وانتشرت هذه الأفكار بخاصة في الجزر البريطانية. حيث ولدت حركة الإصلاح الديني أقدامها منذ أن انفصل الملك هنري الثامن عن روما والكنيسة الكاثوليكية. ومن أبرز هؤلاء اللاهوتيين توماس برايتمان الانكليزي الانجليكاني 1562-1607 الذي كتب عن البعث اليهودي في كتابه الرؤيا.

وكان من النتائج الواضحة للكشوف الجغرافية الأوروبية بدء الاستعمار الأوروبي التجاري الذي تطور بفعل عوامل أخرى الى حركة استعمارية واسعة بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر مع حدوث الانقلاب الصناعي في أعقاب الانقلاب التجاري والانقلاب الآلي. وتسلمت أفكار الهيمنة الاستعمارية على دول أوروبا، ووجدت مرتعاً خصباً لها في انكلترا بخاصة التي اصبحت في القرن السابع عشر بيئة ملائمة لانتشار الفكرة الصهيونية في عهد الثورة البيوريتانية، وأبدى كروموويل الذي بقي نحو عشر سنوات رئيساً للكونونولث البيوريتاني 1649-1658 اهتماماً خاصاً بفلسطين وبفكرة عودة اليهود اليها لأسباب تجارية، وكان متعصباً دينياً وسياسياً يؤمن بالذرائع، كي ينافس التجار الألمان الذين سيطروا على الطرق التجارية للشرقين الأدنى والأقصى. وأصبح الاهتمام البريطاني بفلسطين منذ ذلك الوقت معتمداً على دافع الربح من خلال الهيمنة الاستعمارية وعلى عقيدة دينية موروثه من الكتاب المقدس تستر ذلك الدافع.

ظهر الاهتمام الأوروبي بفلسطين في أكثر من دولة أوروبية استعمارية بسبب موقع فلسطين الهام بالنسبة لطرق التجارة الدولية، وبرزت فكرة توطين اليهود الأوروبيين في فلسطين العربية الآسيوية وفي أماكن أخرى لها مواقع هامة في بقية القارات من أجل إقامة ركائز في المستعمرات. وقد حاولت

البريطانية في الفترة نفسها. وشهدت انكلترا بعد قيام الثورة الفرنسية نهضة تبشيرية تستهدف خدمة مصالحها الاستعمارية مشابهة في مبادئها ومعتقداتها لتلك التي سادت في عهد الثورة البيوريتانية. وبرز في هذا المجال مبشر المبشرين اللورد شافتسبري 1801-1885 الذي تصور قيام دولة يهودية في فلسطين، ونشر عام 1839 مقالاً طويلاً عن «دولة اليهود وأملهم» لخص فيه فكرته عن العودة اليهودية، وتحدث فيه عن الجنس العبري وعارض فكرة اندماج اليهود في الشعوب التي يتمتعون بها، وتحيل فلسطين بلداً مهجوراً فوضع شعار «ولن بدون شعب لشعب بدون وطن». وقد تمسك لورد بالمستوطنين 1784-1865 الذي أصبح وزيراً للخارجية عام 1830 ثم رئيساً للوزراء لأفكار شافتسبري الخاصة بإعادة اليهود الى فلسطين، في وقت قوي فيه محمد علي حاكم مصر. وكان اليهود في نظر بالمستوطنين يمثلون عنصراً أساسياً لمواجهة «آية خطط شريسة يفكر فيها محمد علي أو من يخلفه». وفي عام 1838 وبناء على إلحاح شافتسبري نفذ بالمستوطنين قراراً سابقاً بفتح قنصلية بريطانية في القدس. وقد عين نائباً للقنصل فيها وليام يانغ، وهو انجيلي متدين وصديق للورد شافتسبري، وأصدر تعليماته إليه «لتقديم الحماية لليهود بشكل عام». وحرصت بريطانيا عند توقيع اتفاقية لندن عام 1841 مع النمسا وبروسيا ثم فرنسا لتعيين حدود دولة محمد علي على أن تظل فلسطين خارجها، لكي يجري تحويلها بالاستعمار الاستيطاني اليهودي الى كيان غريب قائم بذاته. وتبنى بالمستوطنين فكرة استيطان اليهود في فلسطين وكتب بشأنها الى السفير البريطاني في استانبول لينقل للباب العالي نصحه «بدعوة اليهود للعودة الى فلسطين». وامتثلت وزارة الخارجية البريطانية بمعتقي الفكرة الصهيونية من أمثال أدوار متفورد الذي قدم عام 1845 خطة لايجاد «أمة يهودية في فلسطين كدولة محمية تحت وصاية بريطانيا العظمى أولاً، ثم توطيتهم نهائياً كدولة مستقلة حين تكتمل مؤسساتها»، ومن أمثال جورج غولر من مكتب المستعمرات وتشارلز هنري تشرشل.

تبنت المخططات الاستعمارية الأوروبية عامة فكرة توطيت يهود أوروبا في فلسطين وإقامة دولة لهم تكون قاعدة استعمارية وتبارت القوى الأوروبية من أجل زرع شعور بالانتماء لفلسطين لدى يهود أوروبا. وقد فكر بسارك بتوطيت اليهود في المنطقة المحاذية لخط بغداد برلين. وحث المفكر الألماني هررد اليهود على بذل الجهد في سبيل «العودة الى فلسطين حيث المكان الوحيد الذي يمكن أن يزدهروا فيه كأمة». وتحدث

هولندا مثلاً منذ عام 1652 إقامة مستعمرة يهودية في جزيرة كوراساد بتشجيع الشركة الهولندية الهندية، كما حاولت كل من انكلترا وفرنسا عام 1654 إقامة مستعمرات يهودية في سورينام وكايان. وكان اتجاه التفكير الاستعماري الأوروبي للاستفادة من اليهود راجعاً لما ظهر من قدراتهم على ممارسة النشاط التجاري والمالي والصيرفي.

وتضاعف الاهتمام الأوروبي بفلسطين مع نشوء ما يعرف في أوروبا بالمسألة الشرقية، التي يعبر عنها باللغة الاستعمارية بأنها «مشكلة ملء الفراغ الذي ولده الانحسار التاريخي التدريجي للامبراطورية العثمانية عن الحدود التي بلغت في أوج توسعها». وبلغ التنافس أوجه بين انكلترا وفرنسا القوتين الاستعمارييتين الأكبر في القرن الثامن عشر على مد نفوذهما الى قلب الوطن العربي. وحين غزت فرنسا مصر عام 1798 بعد قيام الثورة الفرنسية بفترة قصيرة، اقترح نابليون بونابرت قائد الحملة على اليهود إقامة دولة يهودية في فلسطين، وخاطبهم في بيان أصدره حين غزا فلسطين وارتد أمام أسوار عكا على أنهم ورثة فلسطين الشرعيين. وقد تحدث هذا البيان عن عودة اليهود لصهيون وهم يغنون، وتوقع الاستعماريون الفرنسيون أن يقوم اليهود بدعم فرنسا في فلسطين بالرجال والأموال، وجاء حديثهم عن حدود دولة اسرائيل المقترحة بعبارات تجارية أكثر منها توراثية. فهذه الدولة «التي ننوي إقامتها ستشمل مصر السفلى بالإضافة الى منطقة يحدها خط يمتد من عكا الى البحر الميت.. وهذا الموقع الذي يُعد أكثر المواقع فائدة في العالم سيجعلنا عن طريق السيطرة على ملاحاة البحر الأحمر سادة تجارة الهند والجزيرة العربية وجنوب أفريقيا وشرقها والحبشة». وهكذا تبلورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية الفرنسية أواخر القرن الثاني عشر الميلادي. وابتعثت هذه الفكرة فيما بعد نابليون أثناء عهد امبراطورية نابليون الثالث الثانية 1852-1870 حين تجددت النشاطات الاستعمارية الفرنسية. وقد وضع ارنست لاهاران سكرتير الامبراطور الخاص كتاباً عام 1860 بعنوان المسألة الشرقية اليهودية - الامبراطورية المصرية والعربية وإحياء القومية اليهودية أكد فيه على المكاسب الاقتصادية التي ستجنيها أوروبا «إذا ما أقام اليهود في وطنهم القديم»، وتحدث فيه عن اليهود كجنس متميز. واقتبس موسى هس الكثير من هذا الكتاب حين ألف كتابه روما والقدس عام 1862 وعبر فيه عن ثقته بأن فرنسا ستدعم المساعي الصهيونية في فلسطين.

تبلورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية

وزفي هيرش كاليشر 1874-1795 الذي كتب البحث عن صهيون ودعا فيه الى استعمار فلسطين بمساعدة دولية وطالب اليهود بأن يحتدوا مثل الايطاليين والبولنديين والمجريين في البحث عن قومياتهم، وموسى هس الذي دعا في كتابه روما والقدس الذي نشره عام 1862 الى القومية اليهودية، وهنريك غراتس الذي نشر عام 1863 مقالاً أوضح فيه أنه لا يجوز انتظار مجيء المسيح اليهودي المخلص لاقامة الدولة، وأن هذه الدولة هي بمثابة المسيح المخلص. وتشكلت على أساس هذه الأفكار جمعيات صهيونية. ولم يلبث أن أصدر ليونينسكي 1821-1891 كتابه التحرر الذاتي عام 1882 بعد أن تحول من القول باندماج اليهود الى المناداة بالقومية اليهودية، واقترح فيه وضع خطة سياسية عامة تنظم يهود العالم وتوحد جهودهم. واستخدم ناتان بيرنباوم لفظ الصهيونية بدلاً من القومية اليهودية في كراس صدر له عام 1893 بعنوان البحث القومي للشعب اليهودي في أرضه كوسيلة لحل المسألة اليهودية. وجاء تيودور هرتسل 1860-1904 لينشر عام 1896 كتاب الدولة اليهودية مضمناً إياه «محاولة إيجاد حل عصري للمسألة اليهودية». وتلقفه وليام هشر 1845-1931 القس الانجليكاني الملحق في السفارة البريطانية في فيينا، وعاونه في عقد المؤتمر الصهيوني الأول في بازل بسويسرا عام 1897.

لقد صاغ هرتسل شعارات الحركة الصهيونية «نحن شعب وفلسطين وطننا التاريخ الذي لا ينسى». ووضع خطة لتحقيق المشروع الصهيوني خصص لها أكثر صفحات كتابه، وحولها المؤتمر الصهيوني الأول الى برنامج سياسي اعتمد كأساس للحركة الصهيونية. وقاد هرتسل التحرك الصهيوني مع قوى الاستعمار الغربي وبخاصة في بريطانيا لتنفيذ هذا البرنامج.

يتضح مما سبق أن الفكرة الصهيونية غريبة المنشأ، استعمارية الأهداف، عنصرية المضمون. وقد استمدت مقوماتها من مصادر يهودية وغير يهودية، واستفادت من عقيدة المخلص اليهودية، وعبرت عن «الصليبية الأوروبية المستترة»، وارتبطت بقوى الاستعمار الغربي، فجاءت ولادتها في وزارة الخارجية البريطانية والمقر الإمبراطوري في باريس ودهاليز القصور القيصرية في ألمانيا وروسيا القيصرية. أما الاسم الذي حملته فقديم وهو سامي عربي. فصهيون في اللغة الكنعانية هو اسم الحصن الذي بناه اليوسيون العرب في القدس - أورسالم، وجعله داود عليه السلام مقراً له. وقد عرفه العرب بكسر الصاد اسماً لبيت المقدس وجاء ذكره في قصيدة للأعشى، وجاء إختيار الصهانية له للاستفادة من القدسية التي يحملها وللايماء بالقدم والاتصال بالماضي.

مازيني عن مصلحة ايطاليا في «بعث نوع من وجود قومي يهودي» في منطقة الوطن العربي.

كانت المعتقدات اليهودية تتضمن فكرة العودة الى فلسطين بمفهوم ديني، والاعتقاد بمجيء مسيح يهودي يخلص العالم ويكون ظهوره في العصر الألفي. وقد تتالى ظهور من زعموا أنهم ذلك المخلص، واعتبروا من المسحاء الكاذبين. وكان شبتاي زفي 1626-1675 من بين هؤلاء، وهو يهودي ألماني ولد في إزمير. وقد جاء الى فلسطين وانتشرت دعوته ثم لم يلبث أن أعلن اسلامه، وذهب اتباعه في تفسير ذلك مذاهب شتى. وعمل الاستعماريون الاوروبيون الذين بلوروا الفكرة الصهيونية على توظيف المعتقدات اليهودية لاقناع يهود أوروبا بفكرة عودتهم الى فلسطين وإقامة دولة لهم فيها. وهكذا شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطوراً في مفهوم المسيح اليهودي تمثل في فتاوى رباني اليهود التي أفتت بضرورة هجرة اعداد كبيرة من اليهود الى فلسطين لاستعمارها كخطوة على طريق تحقيق مملكة الخلاص وظهور المخلص.

شهد القرن التاسع عشر في أوروبا ازدهار الفكرة القومية، فآلبس الاستعماريون الأوروبيون ومنهم يهود أوروبيون، الفكرة الصهيونية الثوب القومي، وعملوا على اصطناع قومية لليهود. وحين انحرف بعض المفكرين الأوربيين بفكرة القومية ونادوا بالسمو القومي والتفوق العنصري انسأقت الفكرة الصهيونية مع دعاوهم وسقطت في مهاوي العنصرية مرددة مقولة شعب الله المختار. وأوصلت هذه الانحرافات الى بروز مشاعر معادية لليهود في بعض الأوساط الأوروبية. ووظف دعاة الفكرة الصهيونية ذلك كله لاقناع يهود أوروبا بالاستعمار الاستيطاني الصهيوني لفلسطين، وسيطر على العقول الصهيونية مفهوم العرق والعنصر ليسوغ السيطرة الاستعمارية الغربية على الشعوب الأخرى، واستند الى كتابات غوينو الفرنسي وأمثاله وأعمال سيسيل رودس الانكليزي وأمثاله. وشهدت بريطانيا بخاصة التعبير عن العنصرية الصهيونية في الأدب. وظهرت الفكرة الصهيونية في أشعار لورد بايرون، وفي رواية والتر سكوت ايفانغو، وفي أشعار وليم وردزورث وروبرت بروانغ، وفي قصة الكاتبة جورج اليوت دانيال ديوندا التي ظهرت عام 1874.

تبلورت بفعل ذلك كله الصهيونية السياسية التي عبرت عن اصطناع قومية يهودية، وتميزت عن الصهيونية الدينية بالدعوة الى تأسيس دولة اليهود بمعونة إحدى الدول الكبرى. وبرز من دعائها بين اليهود دافيد غوردن 1826-1886 الذي نشر عام 1876 في صحيفته عدداً من المقالات عن استعمار فلسطين،

الاتئسان اليهودي للاستعمار تفرعت عنه مصارف أخرى استهدفت تمويل النشاطات والمشاريع الصهيونية.

باشرت الحركة الصهيونية غزوها للمنظم فلسطين، ومر هذا الغزو بمراحل. واستمرت مرحلة التسلل الأولى التي بدأت عام 1882 حتى عام 1917 حين احتلت بريطانيا البلاد وأنهت الحكم العثماني فيها الذي استمر أربعة قرون.

أخذ التهجير اليهودي الى فلسطين في هذه المرحلة صورة التسلل، وحدث على الرغم من عدم سماح الدولة العثمانية به رسمياً، مستغلاً الفساد الإداري في الدولة للنفوذ وبلوغ أهدافه. وتجدر الإشارة فيما يخص هذه المرحلة بإيجاز الى محاولات هرتسل مع السلطان عبد الحميد الثاني من أجل السماح بالتهجير وإيجاد وطن قومي للصهيونية في فلسطين، وإلى ما رافق هذه المحاولات من اغراءات وضغوط، وإلى موقف السلطان الواعي لأبعاد الخطر الصهيوني وصموده أمام الاغراءات والضغوط ورفض التمكين للصهاينة في فلسطين. كما تجدر الإشارة الى تحركات هرتسل مع دول أوروبا الاستعمارية دولة دولة لبناء التحالف الصهيوني الاستعماري، وقد سجل تفاصيلها في يومياته، وإلى المؤتمرات الصهيونية التالية التي انعقدت في هذه المرحلة وشهدت نقاشاً حول المكان الذي يمكن أن يقوم فيه الوطن القومي، وكيف استقر الرأي على فلسطين العربية وتالت موجات التهجير إليها.

كثف هرتسل في هذه المرحلة جهوده الدبلوماسية للحصول على براءة تستطيع المنظمة الصهيونية بموجبها ضمان أي كيان صهيوني يقام في فلسطين. وقد نجحت جهوده في جعل المسألة اليهودية قضية أوروبية، وفي الحصول على نوع، من الاعتراف الأوروبي بالمنظمة الصهيونية العالمية. وواجه هرتسل أثناء ذلك معارضة يهود غير صهاينة رأوا في الصهيونية خطراً عليهم في أوطانهم، ومعارضة صهاينة آخرين تبينوا البرنامج العملي ورأوا أن الأولوية للاستعمار الاستيطاني وليس للحصول على براءة من الدول الاستعمارية. وبرز في المنظمة الصهيونية العالمية الجناح الديمقراطي الصهيوني وانتقد قيادة هرتسل غير الديمقراطية وعدم حرصه على بعث الثقافة اليهودية. وطالب الصهيونيون العاملون هرتسل بالغاء مشروع استيطان أوغندا في إفريقيا الشرقية لصالح المشاريع الخاصة بالاستيطان في فلسطين. واستمرت خلافاتهم معه حتى وفاته عام 1904. وسيطر الصهيونيون العاملون على المنظمة الصهيونية عام 1911، وازداد النشاط الصهيوني في فلسطين إبان حكم الاتحاديين للدولة العثمانية منذ عام 1909. واستطاعت الحركة

ظهرت تبشير الصهيونية الغربية الاستعمارية العنصرية على صعيد الحركة في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وجاء التعبير عنها في الرحلات الأوروبية والبعثات الى فلسطين وتشكيل جمعيات فلسطين والكتاب المقدس والغزو التبشيري الذي كان أحد مظاهر الصليبية المستترة. وقام صندوق اكتشاف فلسطين منذ انشائه في بريطانيا عام 1865 بدور خاص في التمهيد للغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين. وقد مؤل هذا الصندوق نشاطات عدد من العسكريين البريطانيين لاستكشاف معالم فلسطين وإجراء التفتيات ورسم الخرائط. ومن أبرز هؤلاء الكاتبين كوندرا الذي وضع خرائط مفصلة لفلسطين ونشر عدداً من الكتب عن تاريخ فلسطين وجغرافيتها، وتوقع أن يكون يهود أوروبا الشرقية عنصر المستقبل بالنسبة للاستعمار المزدهر. وساهمت نشاطات صندوق اكتشاف فلسطين في تشجيع دعاة الصهيونية على المضي في مشروعاتهم. وتشكلت جمعيات محبي صهيون، وزاد عدد اعضائها من اليهود بعد أحداث روسيا عام 1881 و 1882 التي بدأت باغتيال القيصر. ودعم رجال المال اليهود ومن أبرزهم روتشيلد هذه الجمعيات بالمال اللازم لاقامة المستعمرات الصهيونية الأولى في فلسطين، فأسسوا مستعمرة ريشون لزيون عام 1882 ثم بتاح تكفا وروشيينا وذكرون يعقوب والجديرة. وعقدت جمعيات محبي صهيون مؤتمراً عاماً 1884 في كاتوفتز بالمانيا.

انتظمت الحركة الصهيونية بعد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول عام 1897. ووضعت نصب أعينها القيام بمهام ثلاث هي استعمار فلسطين ومحاولة خلق شعب يهودي واحد متجانس وإنشاء شركة تكون بمثابة رأس الرمح في البرنامج الصهيوني الاستعماري. وقد تضمن البرنامج الذي صدر في بال أربع نقاط هي تشجيع الاستعمار اليهودي في فلسطين، وتأسيس منظمة تربط يهود العالم عن طريق مؤسسات محلية أو دولية طبقاً لقانون كل دولة، وتقوية الشعور القومي اليهودي، والحصول على موافقة حكومية لبلوغ الأهداف الصهيونية. كل ذلك وصولاً الى انشاء وطن للشعب اليهودي في فلسطين يحميه القانون.

قامت المنظمة الصهيونية العالمية بعد المؤتمر الصهيوني الأول، وأصبحت منظمة فاعلة لها رئيسها ومكتب توجيه مركزي ولجنة تنفيذية ومجلس عام ومؤتمر، ولها أجهزتها المحلية. وقد تمت على نحو سريع، ونجحت في تأسيس الصندوق القومي اليهودي عام 1901 بهدف استملاك الأراضي في فلسطين، وفي انشاء مصرف صهيوني عرف باسم صندوق

«يسرني جداً أن أبلغكم بالنيابة عن حكومة جلالتها التصريح التالي الذي ينطوي على العطف على آماني اليهود الصهيونية وقد عرض على الوزارة فأقرته:

«إن حكومة جلالة الملك تنظر بعين العطف الى تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يفهم جلياً أنه لن يؤق بعمل من شأنه أن يضر الحقوق المدنية والدينية لغير اليهود في فلسطين ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع اليهود به في البلدان الأخرى.

«أكون متناً لكم لو أبلغتم هذا التصريح الى الاتحاد الفدرالي الصهيوني».

عبر هذا التصريح عن الموقف البريطاني من استعمار فلسطين وإيجاد قاعدة استعمارية صهيونية فيها تفصل مشرق الوطن العربي عن مغربه، وتمكن بريطانيا من الهيمنة على المنطقة. وقد لفتت الأنظار اللغة التي صيغ بها التصريح، وحقيقة أنه «وعد من لا يملك لمن لا يستحق». فالتصريح يخص أرضاً ليس لبريطانيا فيها أي حق، وهو موجه لغرباء عنها من بلاد أخرى، مستهدفاً شعبها صاحب الحق فيها.

تحددت في مرحلة التغلغل هذه التي بدأت بتصريح بلفور الخطوط الرئيسية لمسار الحركة الصهيونية على مختلف الصعد.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد علاقتها بالاستعمار الغربي انطلاقاً من حقيقة كونها فصيلاً من فصائله، وتلاحمت مع السياسة البريطانية الاستعمارية. وعملت بريطانيا بعد احتلالها لفلسطين على تمهيد الطريق أمام تنفيذ تصريح بلفور. فأشركت المنظمة الصهيونية العالمية في رسم حدود فلسطين، وحصلت في مؤتمر الصلح تسميتها دولة متدبة على فلسطين. وعينت منذ عام 1920 اليهودي الصهيوني البريطاني هربرت صموئيل مندوباً سامياً لها، فكان همه وضع البلاد في أحوال اقتصادية وإدارية وسياسية تمكن من إقامة دولة يهودية في فلسطين، وأصدرت عصبة الأمم صك الانتداب عام 1922 الذي قدمته بريطانيا ونصّت مادته الثانية صراحة على أن الدولة المتدبة «تكون مسؤولة عن وضع البلاد في أحوال سياسية وإدارية واقتصادية تكفل انشاء الوطن القومي اليهودي كما جاء في ديباجة الصك».

سلّمت بريطانيا قيادة استعمارها لفلسطين الى صهاينة بريطانيين عملوا مع صموئيل من أمثال النائب العام نورمان بتويتش الذي أعد القوانين والأنظمة، واختارت مدير التجارة العام ومدير الهجرة والجوازات من اليهود البريطانيين

الصهيونية أن تهجر الى فلسطين في مرحلة التسلسل حوالى خمسين ألف يهودي جلعلم من أوروبا الشرقية. كما استطاعت أن تستولي بأساليب ملتوية على حوالى 1% من أراضي فلسطين. وقد حاول النضال العربي الذي واجه الغزوة خلال هذه المرحلة على عرقلة تقدمها جهد استطاعته، وتفصل الكتب الصهيونية الحديث عن هذا النضال. وباشرت الحركة الصهيونية عملية إحياء اللغة العبرية. وقرر المؤتمر الصهيوني الحادي عشر عام 1913 انشاء جامعة عبرية في القدس.

دخلت الغزوة الصهيونية مرحلة التغلغل آخر عام 1917 حين احتلت بريطانيا فلسطين بعيد إصدار تصريح بلفور يوم 2 تشرين الثاني - نوفمبر 1917 الذي جسد التحالف بين الحركة الصهيونية الاستعمارية والاستعمار البريطاني، ومنح المنظمة الصهيونية العالمية البراءة التي طالما سعت الى الحصول عليها. وكان حاييم وايزمان الذي برز في قيادة الحركة الصهيونية بعد وفاة هرتسل قد كثف جهوده مع بريطانيا ونقل مركز ثقل المنظمة الصهيونية اليها. وكانت بريطانيا قد أبرمت مع فرنسا معاهدة سايكس بيكو عام 1916 متتكرة لوعودها التي قطعتها لقيادة الثورة العربية. وقد قضت هذه المعاهدة بتقسيم بلاد العرب في الهلال الخصيب بين الدولتين الاستعماريين الأوروبيتين.

استمرت مرحلة التغلغل هذه حتى الخروج البريطاني من فلسطين يوم 15 أيار - مايو 1948، وتتميز بأنها من أهم المراحل في تاريخ الصهيونية، حيث وجدت خلالها الفكرة الصهيونية تجسداً لها في إقامة الوطن القومي اليهودي على أرض فلسطين في ظل ظروف مواتية للغاية تحت حماية قوى الامبراطورية البريطانية التي تماثلت مصالحها الاستعمارية مع المصالح الصهيونية الاستعمارية والتي اختيرت دولة متدبة على فلسطين فجعلت أحد أهداف صك انتدابها إقامة الوطن القومي اليهودي. وقد أرسى الحركة الصهيونية في هذه المرحلة أسس الكيان الصهيوني في فلسطين وأقامت مؤسساته وبلورت أبعاده.

لقد مثل تصريح بلفور اعترافاً بريطانياً رسمياً بالهدف الصهيوني الخاص بتحويل فلسطين الى وطن قومي لليهود، والتزاماً بريطانياً رسمياً بالتعاون مع المنظمة الصهيونية العالمية لتحقيق هذا الهدف. فالتصريح موجه من بلفور وزير الخارجية البريطاني الصهيوني الاستعماري الى روتشيلد اللورد البريطاني اليهودي الصهيوني الاستعماري ليلبغه الى الاتحاد الفدرالي الصهيوني. وقد جاء التصريح في شكل رسالة تقول:

الحزبية الاستيطانية والجماعات العسكرية المختلفة مثل الهاغاناه.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد تعاملها مع الجماعات اليهودية في العالم انطلاقاً من محاولة خلق شعب يهودي واحد يقيم في فلسطين بعد اغتصابها. وقد تابعت إشارة الضجيج حول ما تسميه محنة اليهود المتفردة، وحاربت بقوة فكرة الاندماج لتنجح في تهجير اليهود من أوطانهم. والتقت في هذا الطريق مع المعادين للسامية في الغرب، بل ودبرت أحياناً حملات المعاداة للسامية، وتحدثت لليهود عن الحياة اليهودية الخالصة التي لا توجد الا في الوطن القومي. وقد نظّر كلا تزكن الصهيوني للعلاقة بين الصهيونية ومعاداة السامية عام 1925 بقوله «إذا كنا لا نقر شرعية معاداة السامية فلإننا ننكر شرعية قوميتنا الخاصة. وإذا كان شعبنا يستحق أن يعيش حياة قومية، وهو يريد هذا، فهو اذن جسم غريب في الأمم التي يعيش بين ظهرانيها، فمن العدل اذن أن تكافح هذه الأمم ضدنا في سبيل تكاملها القومي». وكان يرى أن اندماج اليهود في أوطانهم هو العدو الأول للصهيونية.

لقد أوصل الارتباط القائم بين الصهيونية والمعاداة للاسامية في الغرب الصهيونيين الى تعاملهم مع النازية العنصرية. وتبرز الدراسات الحديثة حول التعاون النازي الصهيوني تماثل مصالح الطرفين انطلاقاً من ايمانها بالعنصرية. فالصهيونية رأت أن النازيين مؤهلون للانضمام الى صفوف الصهيونيين غير اليهود، بينما جعلت النازية بعنصريتها المعادية للسامية المشروع الصهيوني ممكن التحقيق في فلسطين. وقد شمل التعاون الصهيوني مع النازية مشاركة الصهاينة في تخريب مقاطعة المانيا النازية، ورفضهم الاشتراك في مقاومة الهتلرية، وتعاون الصهيونية السياسية مع النازيين في تهجير اليهود من اوروبا، ونبد عروض استقبال اليهود خارج فلسطين. وكان أركان النازية في مقدمة المهتمين بانجاح المشروع الصهيوني الاستيطاني في فلسطين. وقد كتب روزنبرغ منظر النازية عام 1927 «يجب تقديم العون الفعال للصهيونية حتى يمكن نقل أكبر عدد ممكن من اليهود الألمان الى فلسطين». وساعد القادة النازيون الحركة الصهيونية في مساعيها لتوجيه الهجرة اليهودية الى فلسطين. وأبرم الرايخ الألماني مع الوكالة اليهودية اتفاقية التحويل التي سمحت بنقل أموال اليهود الألمان المهاجرين الى فلسطين مقابل الغاء الصهيونية الحصار الاقتصادي المفروض على البضائع الألمانية. وسمحت السلطات النازية للمنظمة الصهيونية بإقامة مراكز تدريب مهني وزراعي للمرشحين

الصهاينة، واعتبرت اللغة العبرية لغة رسمية، وتركت للصهاينة أن يستقلوا بإدارة معاهدهم ومدارسهم. وسعت لإرغام الفلاحين العرب على بيع أملاكهم بوسائل شيطانية. واقطعت اليهود الصهاينة اراض واسعة استولت عليها بحجة أنها أملاك الدولة. وفتحت أبواب فلسطين للتهجير اليهودي. وقمعت بشدة مقاومة شعب فلسطين العربي، وحاولت تهدئته بالكتب البيضاء التي أصدرتها عام 1922 وعام 1930 وعام 1939 في أعقاب ثوراته.

عملت الحركة الصهيونية في الوقت نفسه على الارتباط بالولايات المتحدة الاميركية التي برزت في أعقاب الحرب العالمية الأولى كقوة صاعدة. وقد دلت تصرفات الرئيس ويلسون على ميوله الصهيونية، وبرز الى جواره القاضي الاميركي اليهودي برانديز. وأظهر الرؤساء الثلاثة الذين خلفوا ويلسون تأييدهم للصهيونية وهم هاردنغ وكولدج وهوفر. وأسست الحركة الصهيونية مركزاً كبيراً لها في الولايات المتحدة التي تنامي اهتمامها بمنطقة الوطن العربي إبان الحرب العالمية الثانية، ووضعت برنامجاً بليتمور عام 1942 الذي تضمن النص الصريح على «إقامة دولة يهودية في كل فلسطين لها جيشها الخاص»، وطالب بهجرة غير محدودة لليهود تيمم عليها الوكالة اليهودية وحدها. وخطط لفرض مبالغ على المانيا تخصص لبناء الدولة الصهيونية باسم التعويضات الألمانية. وتبنت الوكالة اليهودية هذا البرنامج. ودخلت الحركة الصهيونية منذ ذلك الحين بشكل فعال في المخططات الاميركية الاستعمارية تجاه منطقة الوطن العربي.

سارت الحركة الصهيونية قدماً على صعيد إقامة المؤسسات الصهيونية في فلسطين، مستفيدة الى آخر مدى من الاستعمار البريطاني للبلاد، فأقامت الوكالة اليهودية استناداً الى المادة الرابعة من صك الانتداب، وحدد المؤتمر الصهيوني السادس عشر عام 1929 مهام الوكالة اليهودية فأصبحت أشبه بالحكومة للمستعمرين الصهاينة في فلسطين. وقد تضمنت هذه المهام التهجير اليهودي وشراء الأراضي والاستعمار الاستيطاني الزراعي ونشر اللغة العبرية. وكان لهذه الوكالة مقر في القدس وآخر في لندن ثم تأسس لها مقر ثالث في نيويورك بعد الحرب العالمية الثانية. وفي عام 1947 توحدت اللجنتان التنفيذيتان للوكالة اليهودية والمنظمة الصهيونية. وقد تحولت معظم اختصاصاتها بعد قيام الكيان الصهيوني عام 1948 الى الحكومة الاسرائيلية. وقامت خلال هذه الفترة المؤسسات والتنظيمات الصهيونية مثل المستدروت العمالي والمنظمات

لقد استطاع التحالف الصهيوني الاستعماري في مرحلة التغلغل تهجير مئات الألوف من يهود أوروبا الى فلسطين. كما استطاع أن يغتصب 5.5% من أراضي فلسطين. وهكذا ارتفع عدد اليهود من حوالى خمسة وستين ألفاً في بداية المرحلة الى حوالى ستماية وخمسين ألفاً في نهايتها. ونجحت الحركة الصهيونية بعد الحرب العالمية الثانية في تعبئة طاقات اليهود الاميركيين، وصدر يوم 29 تشرين الثاني - نوفمبر 1947 عن الجمعية العامة للأمم المتحدة قرار تقسيم فلسطين الى دولتين عربية وصهيونية. ومكنت بريطانيا عند انتهاء انتدابها على فلسطين يوم 15 أيار - مايو 1948 الصهاينة من اعلان قيام الكيان الصهيوني باسم دولة اسرائيل.

دخلت الغزوة الصهيونية بقيام الكيان الصهيوني مرحلة الغزو بين عامي 1948 و 1967، ثم مرحلة التوسع بعد عام 1967. وتاريخ الصهيونية في هاتين المرحلتين هو تاريخ الكيان الصهيوني الاسرائيلي الذي يحمل صفة دولة.

لقد دلل مسار الصهيونية على مدى قرن وعلى صعيدي الفكر والممارسة أنها عنصرية في فكرتها وحركتها، حيث تبنت الاتجاه العنصري في الفكر الغربي. ونادت الصهيونية بنقاء عنصر اليهود وتفوق هذا العنصر الذي هو «شعب الله المختار». وقد تجلّت هذه العنصرية في تشريع قانون العودة الذي يقوم على أساس عنصري فيحرم العرب الذين ولدوا في فلسطين وحلوا الجنسية الفلسطينية من الرجوع الى وطنهم، ويفسح المجال لأي يهودي في العالم أن يدخل فلسطين ويستوطن فيها. كما تجلّت هذه العنصرية في معاملة شعب فلسطين العربي حيث قاطعت المستعمرات الصهيونية منذ نشأتها العرب، وقام الكيان الصهيوني بسن الكثير من القوانين العنصرية التي تستهدف العرب في أملاكهم وأعمالهم وتنقلهم وتعلمهم. ثم تجلّت أيضاً في ممارسة التمييز ضد بعض اليهود أنفسهم من المتمين للطوائف الشرقية.

لفتت عنصرية الصهيونية انظار العالم، وأثارت سخط الشعوب المحبة للعدل. وكان أن أصدرت الأمم المتحدة قراراً في دورتها الثلاثين يوم 10 تشرين الثاني - نوفمبر 1975 يحمل رقم 3379 جاء فيه «إن الجمعية العامة تقرر أن الصهيونية هي شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري». وقد اعتمدت في اتخاذها هذا القرار على إعلان الأمم المتحدة الخاص بالقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري. كما استندت الى «الاتفاقية الدولية للقضاء على التمييز العنصري بكافة أشكاله». وقد وجدت في الصهيونية «مبادئ وأفكار

للهجرة الى فلسطين من يهود المانيا. وبلغت نسبة المهاجرين اليهود من المانيا الى فلسطين عام 1938 نحو 52% من المجموع العام لليهود المهاجرين.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد تعاملها مع العرب وشعب فلسطين العربي انطلاقاً من فكرها الاستعماري العنصري. واتخذت موقف العداء المطلق لشعب فلسطين باعتباره النقيض. وصور الصهاينة الأوائل استعمارهم الاستيطاني لفلسطين على أنه نضال بين الحضارة والبربرية ووصموا الجنس العربي بأبشع الصفات، وتحدثوا عن الذهنية الشرقية بازراء. وقد برزت ضمن الموقف الصهيوني الواحد هذا توجهات صهيونية نحو العرب بفعل مقاومة شعب فلسطين العربي للغزو الصهيوني. ورأى التوجه الأول إمكانية التعايش المشترك مع شعب فلسطين العربي بعد خلق حقائق الوجود الصهيوني في فلسطين. واعتقد أصحابه بإمكانية اندماج اليهود باختيارهم الذاتي في المنطقة وتحدثوا في فترة ما بين الحربين عن إمكانية إقامة دولة ثنائية القومية، وشكلوا اطاراً أسموه «اتحاد السلام» لم يلبث أن انتهى. ولم يستقطب هذا التوجه إلا نسبة ضئيلة من الصهيونيين رأتهم الغالبية انهماجين. وقد كتب ارتور روبين حين استقال من «اتحاد السلام» عام 1931 «إن ما يمكننا الحصول عليه من أيدي العرب هو ما لا نريده، وما نريده لا نستطيع الحصول عليه منهم». وكتب بعد ثورة 1936 التي قام بها شعب فلسطين العربي «لقد كتب علينا أن نعيش في حالة حرب دائمة مع العرب، ولا مفر من وقوع ضحايا، وإذا كان علينا أن نستمر في بناء ما نريد هنا رغم أنف العرب فإن علينا أن نضع في حسابنا دماء الضحايا».

رأى التوجه الثاني استحالة التعايش المشترك مع شعب فلسطين العربي. وتبنوا فكرة العداء المطلق للعرب انطلاقاً من الاعتقاد بأن الصدام مع العرب هو قضية حتمية لا يمكن منعها. وقد كتب جابوتنسكي «لا يجب أن نعتورنا أحلام إمكانية الاتفاق مع العرب لا في المستقبل القريب، ولا في المستقبل البعيد». ورأى توجه ثالث إمكانية التخفيف من حدة العداء العربي دون التنازل عن ضرورة التوسع وإنشاء الاستعمار الاستيطاني في فلسطين. بينما رأى توجه رابع التركيز على إيجاد الحقائق الصهيونية والتدرج في الاستعمار الاستيطاني، وفرض الأمر الواقع على العرب خطوة خطوة لتحقيق الأهداف الصهيونية، واعتماد التفوق في القوة سبيلاً لذلك. وقد استقطب التوجهان الثاني والرابع المجاهران بعدائهما للعرب الغالبية العظمى من الصهيونيين.

التي بدأت بعد حرب 1967. وقد أقامت العديد من المستعمرات في الضفة الغربية وقطاع غزة وعضبة الجولان وسيناء، وفق مخططات قصدت منها تنفيذ فكرة اسرائيل الكبرى.

ونظرت الصهيونية الى تهجير اليهود ليقيموا في هذه المستعمرات على أنه الركن الآخر الذي يقوم عليه الفكر الصهيوني. وقد استطاعت عبر قرن أن تُهجر حوالي خمس يهود العالم، وما زالت تعمل بكل قوة لتهجير المزيد. ومن الملاحظ أن حركة التهجير هذه مقترنة بحركة نزوح نسبة ممن تم تهجيرهم من الكيان الصهيوني ليعودوا الى أوطانهم أو يهاجروا الى أماكن أخرى. وقد قويت هذه الحركة مع استمرار المقاومة العربية للغزوة الصهيونية.

تواجه الحركة الصهيونية اليوم مقاومة عربية متصلة تأبى التسليم بالأمر الواقع. كما تواجه حقيقة اندماج يهود كثيرين في أوطانهم. وتجد نفسها في عالم يرفض أفكار الهيمنة الاستعمارية والسمو القومي والتفوق العنصري، ويدين جرائمها على هذه الصعد التي تقترنها ضد العرب. ولا يبدو أن هذه الحقائق جميعها قد أوصلتها الى مراجعة النفس بل نراها سادرة في غيها. الأمر الذي سيؤدي حتماً الى تصاعد المواجهة العربية لها.

إن الغزوة الصهيونية هي حركة استعمار استيطاني عنصري يقوم على عقيدة خاصة. «وقد أوجدت كياناً صهيونياً في فلسطين العربية يمثل ظاهرة استعمارية صرفة قائمة على الاغتصاب، واستعماراً طائفيّاً بحثاً أساسه التعصب الديني، واستعماراً عنصريّاً مطلقاً بكل ما في العنصرية من استعلاء وتعصب واضطهاد ينطلق من اللون وزعم الشعب المختار، واستعماراً غربياً هو قطعة من الاستعمار الغربي عبر البحار، واستعماراً متعدد الأغراض سكنياً واستراتيجياً واقتصادياً، واستعماراً توسعياً يحلم بمجاله الحيوي، واستعماراً من الدرجة الأولى والثانية بالأصالة والوكالة لحساب الصهيونية العالمية والاستعمار العالمي»، على حد تعبير جمال حمدان. وهكذا فهي ظاهرة استعمارية فريدة.

إن الصهيونية على صعيدي الفكر والممارسة - كفكرة وكحركة - تسير في اتجاه مخالف لحركة التاريخ.

أحمد صدقي الدجاني

ومفاهيم ووقائع وممارسات تطبق عليها هذه التعريفات، وتدخل في اطار التحديدات التي تضمنتها مما يجعلها شكلاً من أشكال العنصرية والتمييز العنصري». وهكذا جاء هذا القرار تعبيراً عن اعتراف الرأي العام العالمي بعنصرية الصهيونية. وهو يلقى مقاومة شديدة من الصهاينة وأنصارهم تجلت في الحملة الواسعة التي قاموا بها لالغائه بمناسبة مضي عشر سنين على صدوره.

افترنت العنصرية الصهيونية بالارهاب الصهيوني الذي انطلق منها. وقد جرى التخطيط للارهاب الصهيوني على أيدي الصهيونيين الأوائل، وفي كتابات هرتسل شواهد كثيرة على ذلك، ومنها قوله في كتابه الشهير «إن دولة اليهود يجب أن تشكل في فلسطين جزءاً لا يتجزأ من سور الدفاع عن أوروبا في آسيا، وقلعة متقدمة للحضارة ضد البربرية». ويلاحظ أن العقيدة الصهيونية وجهت معتقها الى الارهاب من خلال دعوتها الى الايمان بالعسكرية إيماناً مطلقاً، ونقض حقوق العرب الطبيعية نقضاً مطلقاً الى درجة تصيح فيها جريمة إبادة الجنس العربي بالنسبة للصهيوني عملاً مطلوباً لذاته، وتبرير اللجوء الى أية وسيلة مهما كانت اجرامية لتحقيق الأهداف الصهيونية المقدمة.

تشكلت المنظمات الارهابية الصهيونية في بداية نشأة الحركة الصهيونية، ومنها فرق الهاشومير «الحراس» والهاغاناه والبالماخ التي تمثل قوة الهاغاناه الضاربة. وقد اعتمدت على الجاسوسية بشكل خاص وعلى العنف في أبشع صوره. ونشأت في مرحلة تالية تنظيمات ارهابية أخرى مثل ارغون تسفاي لثومي وشترين وصولاً الى غوش امونيم وكاخ. وقد قامت هذه المنظمات الارهابية بالعديد من العمليات الارهابية الاجرامية قبل إقامة الكيان الصهيوني، ثم تولت الدولة نفسها ممارسة ارهاب الدولة وتدبير المذابح لأبناء شعب فلسطين العربي التي من بينها دير ياسين وقبية ونحالين وكفر قاسم وخان يونس وصولاً الى صبرا وشاتيلا. كما قامت الدولة بخطف الطائرات واسقاطها براكها المدنيين، وبقتل الأمنين واستخدام الأسلحة المحرمة دولياً.

لقد نظرت الصهيونية الى الاستعمار الاستيطاني على أنه حجر الزاوية في الفكر الصهيوني، والقاعدة التي تقوم عليها الدولة الصهيونية، والاساس الذي تعتمده لإضفاء صفة الأمر الواقع السكاني على توسعاتها العسكرية المتتالية. وتعطي الصهيونية الاستعمار الاستيطاني أهمية خاصة في مرحلة التوسع

الطاوية

Taoism
Taoisme
Taoismus

هي فلسفة وديانة طرحها الفيلسوف الصيني لاوتزه 604 ق.م. - 517 ق.م. وعبر عن هذا الاتجاه في كتابه الطريق والفضيلة وهو يقع في حوالى خمسة آلاف كلمة وقد ترجم الى عدد كبير من اللغات حتى أن ترتيبه يأتي التالي مباشرة للإنجيل في عدد ترجماته الى اللغات الأخرى.

والطاو هو الطريق وهو ما لا يسمى وهو اللاوجود غير أنه مصدر الوجود، إنه ليس عدما مطلقاً ولكنه نوع من الوجود الذي لا يتشابه مع أي وجود آخر وهو أعظم من أي شيء وهو الذي ينتج الأشياء وبدع الأشياء تحدث وهو يعين كل الأشياء لكنه لا يمتلكها وهو النظام الطبيعي وهو الطبيعة وهو السماء أو النفس والواحد. والطاو هو مجرى الأشياء، وهو مطلق وأسراري وصوفي. وعندما يمتلكه الشيء يصبح هو طابع ذلك الشيء. وهو الحياة المثالية للفرد والنظام المثالي للمجتمع والنمط المثالي للحكم وكلها قائمة على الطريق وتسترشد بالطريق. وهو باعتباره طريق الحياة يدل على البساطة والتلقائية والسكينة والضعف والكف عن الفعل حتى تتخذ الطبيعة مجراها. والهدف الرئيسي للوجود الانساني هو أن عليه أن يحصل على امتلاء الحياة بإيجاد التناغم مع الطاو، وأن أي انسان يستطيع أن يصل الى ذروة الوجود بالوصول من خلال التطابق مع الطاو. والانسان لديه المقدرة يستخدم قوته ويختار طريقه ويقيم عاداته الاجتماعية وفق خطته أكثر مما هو وفق الخطة الأبدية للطاو العظيم. ولكن هنا تكمن شروا الانسان

وآلامه وسط الحضارة الغربية التي يشكلها إن كان قد اختار أن يتحرك ويسلك ضد الطاو والأبدى. والأمر في هذه الحالة يكون كما لو كانت هناك سباحة ضد التيار. ومن خصائص الطاو أنه يسمح للانسان أن يفعل ما يشاء ولكن ليس إلى الدرجة التي يكف فيها الطاو عن أن يكون نفسه فإن ما يكون ضد الطاو يتبدد. والطاو هو هو في كل الكائنات تحت السماء وهو خفي لكنه يحيط بكل شيء وإن العين تحديق لكنها لا تحيط به، والأذن تنصت ولكنها لا تسمعه، واليد تستشعره لكنها لا تحمده. والطاو هو أصل الواحد وكل الأشياء. والحكيم هو الذي يعانق الواحد ويعرف أنه متوحد مع كل الأشياء في الواحد. ودراسة الطاو تبدأ في الفلسفة ومن يحصل على الطاو يصبح خالداً وحتى ولو تأكل جسمه فإنه لا يتلاشى.

ويصف لاوتزه الطاو بأنه الطريق الذي لا يمكن الحديث عنه وهو ما لا يسمى وهو بداية السماء والأرض والقدرة على معرفة بداية القديم هو الخيط الساري عبر الطريق. وفي كل حركة من حركات الانسان الفاضل فإنه يتبع الطريق ولا يتبع الا الطريق. ولاوتزه هذا يربط الطاو بالفضيلة والكلمة الصينية التي يستعملها للتعبير عن الفضيلة تعني أيضاً الحصول على. إن الفضيلة هي ما يحصل عليه الانسان من الطاو. إن الفضيلة قوة ولكنها قوة البساطة والضعف والحياة على أن الحياة تعني أنها الطبيعة. والضعف أشبه بالطفل والأنى والماء، والماء رغم أنه لين وناعم إلا أنه يكتسح اعنى الأشياء وأقواها في الزمن ومن ثم فإن الضعف قوة لأنه يتبع الطريق أي يتبع الطبيعة. والطاوية بهذا هي فلسفة تعنى بالانسان وأن الطاوية نسق من الحقائق الخلقية تعبيراً عن السماء.

مصادر ومراجع

— شبل، محمد فؤاد، حكمة الصين.

— Blakney, R.B., *The Way of Life: Lao Tzu*.

خاصة)، وهذا السلوك مصنوع يتصوره البشر ويطلبون تحقيقه على نحو ان تكون لحياتهم الانسانية طبيعة ثانية يختارونها لانفسهم فيضيفون الى الطبيعة طبيعة اخلاقية تمثل القيم التي يختارونها ويرجحون جانبها على جانب التمسك بالمعطيات الفطرية او الطبيعية الساذجة والعفوية.

اولاً: المفهوم التقليدي:

يرى باحثون ان الانسان بطبعه حيوان خلوق، بل إنه هو الحيوان الخلوق، يحب الخير ويكره الشر، ويحترم الفضيلة، ويحج الرذيلة، وإن الفلسفة، باعتبارها محبة الحكمة، بدأت منذ الشعراء - الحكماء بالتذمر لأن الظلم يتصر على العدل، وتضرع ثيوجينس الى زوس قائلاً: «أيها الأب الأعلى (زوس)، تكرم بأن يتبدل هذا الوضع منذ الآن».

كان فيثاغورس مصلحاً سياسياً ودينياً أراد لأتباعه مجافاة الطبيعة بالترهب ومحاسبة النفس، ولكن دعوته باءت بالاخفاق أمام فوز المغالطين الذين نادوا بارجاع الاخلاق الى الطبيعة، وذهب بروتاغوراس الى أن الحكمة هي فن بلوغ السعادة، وأن الطبيعة منحت الناس كلهم القدرة على معرفة العادل وتمييزه عن الظالم، ولذا يمكن بناء المساواة السياسية على المساواة الاخلاقية التي لا يختلف فيها الناس. وقد سارع المغالط السيد ماس الى الزعم بأن التفريق الذي تقره القوانين بين الانسان الحر والانسان العبد تفريق يغيّر الطبيعة ويضادها، وان القانون الذي يبين الطبيعة قانون ظالم. ولكن هذه الطبيعة في زعم كاليكاس الخطيب المغالط الشهير تريد أن تغلب القوي على الضعيف وسيطر عليه. ولذا فإن الانسان الذي يتمتع بقدر من الذكاء كاف، وينصيب جرأة من القلب واثق، لا بد أن يزدرى عدالة البشر التي تتواضع عليها الناس، ويجهز بما يرى، ويصدع بالفرح الوقح المثير الذي يدفعه إلى أن يعيش كما يحب ويهوى. إن مثل هذا الانسان يثق بقوته فيخشاه الناس ويهربون جانبه وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهوته ويطلق لها العنان. وعلى هذا فإن القانون المدني ينحل الى إرادة الأقوى.

سخر سقراط، (توفي 366 ق.م.)، من أمهر السفسطائيين يسعي الى تصحيح أخطائهم واعتبر مؤسس علم الأخلاق منطلقاً من شعار «أعرف نفسك» وقد قال عنه شيشرون إنه «أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض» حين حوّل الاهتمام من الفلسفة التي تبحث في الطبيعة الخارجية الى تلك التي تعنى بالطبيعة النفسية مؤمناً بأن «الحقيقة لا توجد خارج نفوسنا بل

- Creel, Chinese Thought.
- Chang, Ching-Yuan, Creativity And Taoism.
- Fung, Yu. - Lan, History of Chinese Philosophy.
- ———, The Spirit of Chinese Philosophy.
- Giles, L., The Sayings of Lao Tzu.
- Hoppfe, L. M., Religions of The World.
- Jurji, E. Y., (Ed.), The Great Religions of The Modern World.
- Lao Tzu: Tao Te Ching.
- Ling, A History of Religions East And West.
- Nauman, ST Elmo, Dictionary of Asian Philosophies.
- Noss, Y. B., Man's Religions.
- parrinder, G. (Ed.), An Illustrated History of World Religions.
- ———, Dictionary of New Christian Religions.
- Strickmann, M., History of Taoism.
- Waley, A., A Study of The Tao Te Ching.
- ———, The way and Its Power.
- Welch, H., The Parting of The Way.
- Lao Tzu and the Taoist.

مجاهد عبد النعم مجاهد

الطبيعة الاخلاقية

Moral Character

Caractère moral

Moralische Naturalismus

الطبيعة الاخلاقية عبارة سائرة في الافكار والاستعمال، ولكنها ليست بالمصطلح الفلسفي الدقيق فلا نجدها في المعاجم المتخصصة حيث تطالعنا مختلف دلالات كلمات الطبيعة، والاخلاق، والتخلق بدون ان نجد مقولة طبيعية اخلاقية الا اذا قام القارئ نفسه باصطناعها انطلاقاً من معان متفرقة. وليس ذلك بمستغرب لأن مدلول الطبيعة الاخلاقية يقع في نظرنا موقع تمييز لازم بين اتجاهين رئيسيين على الاقل هما:

1 - مفهوم تقليدي يذهب الى ان ثمة كياناً خاصاً او مبدأ أساسياً تقوم عليه الاحكام المعيارية كلها وهذا الكيان او المبدأ يجعل قوانين الطبيعة بمثابة قواعد مثالية كاملة يترتب على الاخلاق او التشريع محاكاتها. وهذا يعني بوجه خاص ان ثمة صفة اخلاقية طبيعية تلازم الوجود البشري ولا تنفصل عنه وهي توجب ان يكون السلوك الاخلاقي مستنداً الى الطبيعة الانسانية لتحقيق اغراضها الفطرية.

2 - مفهوم حديث يرى ان الاخلاق معرفة وسلوك، معرفة عملية ينشدها الناس على نحو يضاد الطبيعة (بمعنى الغريزة

أنواع الخير لتحقيق أسماها وقوامها بتحديد النفع على أساس الطبيعة ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعثها النفس الغضبية صاغرة وصار من المحال توفير الخير لفقد العفة وانعدام الشجاعة. وثمة أخيراً فضيلة رابعة تنشأ من خضوع النفس الشهوانية للنفس الغضبية وخضوع هذه النفس العاقلة، وهذه الفضيلة الرابعة هي العدالة، وهي فضيلة الاتساق والانسجام والتناغم الباطني، إتساق النفس مع ذاتها من جراء تضامن الفضائل وتكاتفها وهي تمثل حال البر والصلاح.

كان سقراط وأفلاطون يقولان أن العلم لا يقهر، وإن معرفة الخير هي العمل به حتماً. ولكن ارسطو يخالف هذا الرأي وينطلق في فهم الطبيعة الأخلاقية من نظرة واقعية واستقرائية جعلته يعنى بعلاقة النفس بالجسد أولاً، ثم بالخصائص النفسية المحضة ثانياً، وقد وجد أن الحياة تقتضي وجود جملة من الوظائف المتمايزة على نحو، والمتحدة على نحو آخر، داخل النفس. وهذه الوظائف هي: أولاً: الوظيفة الغذائية أو النباتية، ثم وظائف الرغبة والاستشهاد والاحساس والحركة والتخيل والتعقل والإرادة. الوظيفة الأولى، الغذائية، موجودة لدى الأحياء جميعاً، موجودة لدى النبات أولاً، ويضيف الحيوان إليها الرغبة والاشتهاء والحركة والاحساس وحتى التخيل. ويختص الانسان وحده بإضافة وظيفتي التعقل والإرادة وهما وظيفتا النفس الناطقة.

وبذا تنقسم النفس الانسانية عامة الى: نفس نباتية غاذية، ثم نفس حيوانية حاسة، وأخيراً نفس إنسانية عاقلة أو ناطقة. ولا ريب في أن النفس الناطقة تشغل منزلة الصدارة من حيث القيمة، وهي التي تفسح المجال امام الانسان حتى يحقق صورته الأكمل، وطبيعته الأتم. وذلك بأن يحقق طبيعته الانسانية المتميزة، أي يلي مطلب النفس الناطقة أو العاقلة فيحسن استعمال الأهواء الطبيعية، ويخضعها لحكم العقل، والعقل يبين مثلاً أن كثرة الأطعمة فوق اللازم، أو قلقتها أقل من اللازم تفسد الصحة. أما إذا أخذت على العكس بالقدر اللازم فإنها توجد الصحة وتتميعها وتحفظها. والحال كذلك تماماً بالنسبة الى العفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى. إن الانسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان. ذلك الذي لا يخشى البتة شيئاً، ويقتحم جميع الأخطار هو متهور. كذلك ذلك الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يجرم نفسه واحدة منها فاجر، والذي يتقيها جميعاً بلا استثناء كالمتمسكين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية. ذلك أن العفة والشجاعة تنعقدان على

هي فيها، أو على الأقل إننا نجد في ذواتنا الاساليب المنطقية التي تمكّنتنا من اكتشافها». وقد ربط سقراط العمل بالمعرفة ربطاً وثيقاً وذهب الى أن الخير هو الواقع الحقيقي وإن القانون هو العقل، والعقل هو الطبيعة ذاتها ونجم عن ذلك أن الفضيلة علم وأن من المحال أن يقترف الإنسان الشر مختاراً وأن الإنسان ليجب ما فيه خيره دائماً. ومن يعلم الخير حقاً يفهم أن من مصلحته أن يحققه، ولذا لا يمكن له ألا أن يريده ويفعله. وإن من يصنع الشر إنما يعود بالشر على نفسه وسيء اليها، ولا يرتكب إنسان الاثم والشر إلا عن خطأ وجهل. الشرير يخدع نفسه، وليس في وسع الإرادة الواعية أن تعارض العقل وتخالفه وتخرج عليه. فإذا أثار العقل سبيلها فعلت الخير، وإن أخطأت فخطيئتها صادرة عن خطأ العقل وضلاله، أي صادرة عن الغفلة والجهل. يقول: «إن الأشياء العادلة جميلة ولا يستطيع الذين يعرفونها ترجيح شيء آخر عليها». فنحن اذا علمنا الناس أنقذناهم من الشر والرديلة.

وقد نحا افلاطون 348-428 ثم أرسطو 323-385 في هذا المجال المنحي السقراطي، فوجد الأول أن إقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا هي محاكاة يقلد بها الإنسان في نفسه نظام الكون، فتلقي بذلك الطبيعتان الخارجية الكونية والداخلية النفسية. والنفس عنده تحتوي ثلاثة أجزاء هي الشهوة أو الرغبة وتضم جميع الأهواء الدنيا والنزوات. ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل. ثم العقل، أخيراً، وهو يأتي في المنزللة العليا المرموقة. وقد حدد افلاطون لكل جزء من هذه الأجزاء أو النفوس الجزئية منطقة في الجسم أو مركزاً. وجعل مركز النفس الشهوانية في أسفل البطن. وجعل مركز النفس الغضبية الصدر أو القلب. وجعل مركز النفس العاقلة الرأس. وشبّه النفس في محاوره فيدر بعجلة يجرها جوادان: أحدهما أسود جوح متأهب للتمرد والعصيان، والآخر أبيض كريم يعدل طيش صاحبه إذا أحسنت قيادته، وإذا لم تحسن قيادته جح أيضاً كالجواد الأسود اللثيم. ولهذا العجلة حوزي يوفق بين الجوادين وهو العقل. وقد أختص افلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية أدنى النفوس وفضيلتها سلبية هي العفة أو الاعتدال وقوامها ضبط الشهوات ومحاربة الشطط والاسراف في الأهواء. أما فضيلة النفس الغضبية، وهي النفس ذات الأهواء الكريمة، فهي الشجاعة، والشجاعة هي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة، وقوامها تحمل المكاره في سبيل إدراك الخير. وأما فضيلة النفس العاقلة فهي الحكمة ووظيفة الحكمة التمييز بين

ألا يبالي بها، وحين يتوصل الى أن يكفي ذاته بذاته، وأن ينظم أفكاره حول ما تكفي طبيعته يتوصل الى امتلاك خير عظيم هو الحرية، بل السعادة أو اللذة الفاضلة.

خضع اليونان للمقدونيين أولاً، ثم للرومان من بعد، وتضاءلت صلة الفرد بالدولة، وضعفت الأخلاق الاجتماعية، وقويت الأخلاق الفردية، ونشأت الابيقورية الخلاص بمطلب اللذة الفاضلة كما ألمعنا وظهت الرواقية مؤكدة المبدأ ذاته «بأن ليس للانسان إلا أن يحيا بحسب طبيعته» ولكن فهم الرواقين للطبيعة ينتهي بهم الى مطلب سلوك يباين الأبيقورية سبيلاً، وإن اتفق معها في السعي الى تحرير الفرد وسلامته. فالرواقيون يعتبرون العالم كلاً واحداً هو أشبه بحيوان هائل ذي عنصرين: عنصر متفعل وهو المادة، وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على غوها. وهو بمثابة «نار عاقلة تسير في أعمالها بحكمة». وما الإنسان سوى جسد وروح، وروحه هي جزء من النار العاقلة التي تسير العالم حتى إذا فارق الحياة عاد جسده الى المادة وفي وعادت روحه الى تلك النار الإلهية وامتزجت بها. ومن هنا وجب على الحكيم أن يعرف ما تتجه اليه طبيعته. وهذه المعرفة توجه آراءه جهة الصواب، وتيسر له سبيل الخلاص من الألم والاضطراب بتغيير أحكامه على الأشياء التي تتبع إرادته وتلك التي لا تتبعها، يقول: أبيكتيتوس Epictetus 60-110، «ان الأشياء التي لا تتعلق بنا هي جسمنا والثروة والشهرة والسلطان وأنواع التقدير والاحترام، أي هي كل ما ليس من صنعنا ولذا ينبغي على المرء ألا يبالي بها». ويقول: «لا تبال بكل ما يقال عنك: إن هذا ليس من صنعك». أما الأمور التي تتعلق بنا فهي التي تتصل بالرأي وبالإرادة والمحبة أو الكره. وهي كلها تخضع لإرادة المرء لأنها تخضع لرأيه عنها. «لست الأشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب، بل إن الباعث للاضطراب إنما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء» مثال ذلك: الموت. إنه ليس مخيفاً مرعباً بذاته، وإنما يلوح لنا رهيباً لأننا نتخيله كذلك. فإذا كنت أرى أن الموت شر بعث اقترابه الضيق في نفسي. أما اذا كنت أرى أنه خير فإن اقترابه يبعث في نفسي السرور. وإذا كنت أرى أن الحياة والموت يستويان فلنأني لا أعير الموت أية أهمية. وعلى هذا ينبغي ألا يرى المرء، لا يرى الحكيم الرواقي، خيراً أو شراً إلا ما هو خاضع لإرادته. وإذا ذلك يترتب عليه أن يسود رأيه ويطلب تحقيق المبدأ التالي. يقول أبيكتيتوس. «لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد بل أرد ما يحدث كما يحدث، وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة» (الكتاب، الفقرة 8).

السواء إما بالافراط أو بالتفريط ولا تبقين إلا بالتوسط. والفضيلة إذن موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مردولين. أو هي: عادة اختيار الوسط الذي يحدده العقل. وهذا الحد الوسط هو ما تقرر الحكمة العملية بعد تقدير جميع الظروف، ضرورة صنعه «هنا الآن».

ترك أرسطو في المجال الأخلاقي تأثيراً متصلاً بنظريته حول الفضيلة الوسط، الفضيلة الشعية، وتميزت نظريته بربط قيمة السلوك الأخلاقي بالهدف المنشود من هذا السلوك، ورأى أن ثمة فضيلة غير شعية، هي فضيلة الفيلسوف، أو فضيلة الانسان، لا باعتباره نفساً في جسد. وهذه الفضيلة العقلية أو الفلسفية المتميزة هي فضيلة التأمل لأن التأمل هو الخير الأقصى، الخير الذي لا غلوف فيه، والتأمل يتناول المعقول، والمعقول الأسمى هو العقل الصرف، والفكر المحض الذي لا يفكر إلا في ذاته. ويقول آخر: التأمل تفكير في التفكير، وتعقل للعقل. به يبلغ الإنسان كماله الأتم، وسعادته الكبرى، وفيه تتحد النفس البشرية بالعقل الألهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، سعيد بطبعه، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف.

حسب المفسطانيون أن الطبيعة الأخلاقية هي الوجه الآخر من الطبيعة الكونية التي تجعل القوة مصدر الحق، وذهبت المدرسة السقراطية الى أن تلك الطبيعة الأخلاقية طبيعة الانسان الذاتية التي تجعل فضيلة العلم في نظر سقراط - افلاطون أو تجعل الفضيلة اختياراً واعياً في نظر أرسطو، وقد أمست هذه الطبيعة الأخلاقية مطلب لذة حسية لدى أرسطوس ومطلب لذة فاضلة في معتقد ابيقورس Epicurus 341-270 ق.م. فقد لجأ أبيقورس الى طريقة من الاستشفاء المعنوي الذي يحرر من الألم بتحديد موقف المرء من أنواع الرغبات الأساسية وهي ثلاثة: الرغبات الطبيعية الضرورية وهي التي يتحتم على الانسان أن يرضيها باعتدال تحاشياً للمرض والموت، كإرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، والتعب بالنوم. ثم تأتي الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهي التي لا يموت الانسان إذا أمتنع عن إرضائها وإن كانت تصدر عن غرائز قوية مثل الرغبة الجنسية وحب تنوع الأطعمة وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب. وأخيراً الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية وهي التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية وتدعو المرء الى توخي إعجاب الآخرين إما بطلب المال أو السيطرة أو المجد أو السياسة وإصلاح الدولة والناس. وإنما الحكيم الأبيقوري إنسان لا يتحلل إلا برغبات محدودة، وهو يحترم الموت، ولا يخاف من الآلهة التي لا تبالي به وعليه

لبشر مثله وقادته آراؤه المبيتة الى اعتبارهم كائنات من نوع أسمى والنظر إليهم وكأنهم آلهة على الأرض. وقد أفادوا هم من خطئه فاستعبدوه وحلوه على الرذيلة والبؤس. وعلى هذا النحو وقع الجنس البشري في العبودية... لأنه جهل طبيعته الخاصة».

وقد حاول اللورد شفتسبوري Shaftesbury 1713-1671 نقض هوبز القائل بأن الانسان «أناني» بطبعه وأظهر في كتابه بحوث في الفضيلة إن في الإنسان ميولاً اجتماعية طبيعية وإن هذه الميول قد جبلتها العناية الالهية في النفوس ليتم بانتظامها الاتساق العام في الكون. فإذا رجعنا الى أنفسنا وجدنا عواطف ثابتة لا إرادة تدعونا الى الاعجاب بالخير والنبل واحتقار الشر والخيث، وألفينا حاسة باطنية خاصة قادرة على تمييز الخير عن الشر كما تميز حاسة البصر الأبيض عن الأسود، ومن شأن هذه الحاسة أو الحس الأخلاقي، إنها تسبق كل تفكير وتأثر بسرور التضحية العميق بأكثر من تأثرها بلذة ارضاء الاثرة السطحية وهي لذة عنيفة مبتذلة زائلة. فإذا وثق الانسان بهذه الحاسة واتباع شعوره المرفه وعاطفته الطيبة الرقيقة حصل على السعادة من غير أن يطلبها. ووجد أن الإيثار يتفق مع الاثرة، وعلم أن الأخذ بغبطة الخير يكفل اتساق النظام في حياة الفرد وحياة الناس.

ثم جاء الفيلسوف فرنسيس هاتشيسون F. Hutcheson 1746-1694 وشرح رأيه في الحس الأخلاقي مؤكداً أن في وسع الانسان أن يدرك مباشرة الجمال والخير بحاستين لا تختلفان عن حاسة البصر ولا عن سائر الحواس إلا بأنها حاستان باطنتان وإن حاسة الخير تسمو على سائر الحواس بما فيها حاسة الجمال. وهي ميل طبيعة مباشرة تتميز بالأحكام التي تطلقها على الأعمال والأفعال، بل على شخص الفاعل وميوله. ومن خواصها أنها ترجح جانب الأفعال الطيبة البرية من الغرض النفعي على أفعال الاثرة والمنفعة. وهي حاسة كلية لأن الناس جميعاً يقرون الفوارق الأخلاقية وتجد الأطفال أنفسهم هم أكثر البشر حماسة لاتباع تعاليمها. أما دافيد هيوم 1776-1711 فإنه يقرن التقدير الأخلاقي بالتقدير الجمالي ولكنه يميز لذة اخلاقية نوعية تقابل عواطف هادئة راسخة في الطبيعة البشرية، بيد أنها عواطف قوية عنيدة برغم هدوئها ونعومتها. وهي تغلب في العادة على أهواء اللحظة الراهنة وإن كانت هذه الأهواء أعظم منها قوة، لأنها أهواء موقوتة عابرة. أضف الى ذلك أن الحياة الاجتماعية تشد، بعدوى التعاطف، إزر هذه العواطف الهادئة فتؤلف في ذاتها حزب الجنس البشري ضد الرذيلة والفوضى.

وقد ظل الفلاسفة العقلليون المحدثون، من ديكارت De- 1650-1596 Descartes وسينوزا Spinoza 1677-1632 الى لايبنتز Leibniz 1716-1646 وكانط Kant 1804-1724 يؤمنون بإيمان الأغريق بأن الطبيعة الأخلاقية من طبيعة العقل، وإن تفاوتت نظراتهم المذهبية الى تفاصيل مفهوم العقل ووظيفته، ولكن فلاسفة التجربة الاختباريين من أنصار فرنسيس بيكون 1626-1561 F. Bacon، يتفقون على القول بأن المبدأ الذي ينظم الحياة الفردية والحياة الاجتماعية لا يمثل في العقل والفهم والفكر، بل يتجلى في الطبيعة بنزعاتها وميولها وما تضر من عواطف وغرائز ورغبات. فالطبيعة هي الأساس الوحيد في بناء الأخلاق، وقد آمن بذلك كثير من الباحثين بالرغم من اختلاف منازعهم ومشاربهم.

يقول هوبز 1679-1588 Hobbes «إن التصور حركة دماغية اذا ما بلغت القلب نشطت الحركة الحيوية أو عاقتها فإذا كانت الحال الأولى، حال التنشيط، حدثت اللذة وسميت اللذة خيراً، ونشأ عنها اننا نحب الشيء اللذيذ. وأما في الحال الأخرى فإن عرقلة الفاعلية الحيوية تنتج الألم والألم يسمى شراً ونحن إنما نكره الشيء المؤلم ونبغضه. فاللذة إذن حركة تدفعنا الى اشتهاى الشيء، والألم حركة تسوقنا الى مخافته والفرار منه». وعلى هذا فإن الاشتهاى والخوف هما باعنا أفعالنا كلها وما الروية أو المشورة ألا تردد بين هذين الباعثين. ومن هنا كانت الرغبة هي الخير، والاحساس معياره. وإنما يرجع طلب اللذة والفرار من الألم الى موقف واحد هو الاثرة. وإن حال الطبيعة هي حال حرب الجميع ضد الجميع. فالانسان ذئب على الإنسان. وقد سئم الناس حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة وتعاقدا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك كل الحقوق ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن، وبذا غدت الحياة في المجتمع خيراً على الرغم من أن الفرد يخسر فيها استقلاله ولكنه يكسب لقاء ذلك الأمن والطمأنينة.

وبينما نجد ديدرو 1784-1713 Diderot يمجّد الأهواء ويرى أن الأهواء العظيمة وحدها هي التي تسمو بالنفس الى أعظم المراتب وتحقق الروعة في الأخلاق، يمتدح دولباخ الانسان المستنير الناضج الذي يعرف كيف يتمتع بخيرات الطبيعة ومنحها، ويندد بالانسان الجاهل الذي يحمله الجهل على الرضى بالعبودية. يقول: «لقد جهل الإنسان طبيعته وميوله وحاجاته وحقوقه فسقط في حياته الاجتماعية من الحرية الى العبودية. جهل غرض الاجتماع وغاية الحكومة فخضع

ثانياً: المفهوم الحديث:

«الإنسان حيوان خلوق» ذاك ما رآه المفكرون القدامى والمحدثون ممن دعواهم تقليديين باعتبار أنهم وجدوا الانسان خلوقاً بطبعه، وذهبوا في فهم طبيعته الأخلاقية كل مذهب كما ألمعنا الى أفكار أشهرهم، وهم القلة القليلة، وغيرهم كثير كثير. بيد أن المفهوم الحديث للطبيعة الأخلاقية ينطلق من تصور مغاير. ذلك أن الأخلاق لا توجد في الطبيعة، لا في الطبيعة الكونية الخارجية، ولا في الطبيعة الانسانية الداخلية الفطرية، وإنما الذي يوجد في أقصى احتمال هو الاستعداد للتخلق، بل الاستعداد للتمييز بين قطبين خير وشر، وبينها تفاصيل طفيفة لا نهاية لآلوانها، وهذا الاستعداد هو الذي يفيد منه التخيل والوعي والإرادة بالتربية والابتكار وبتضافرها معاً على خلق عالم طريف يضاف الى عالم الطبيعة بشكلها الخارجي والنفسي الغريزي، وهو عالم يضاد عالم الطبيعة الطبيعية بمعنى أنه يرفضه ويتمرد عليه ويسعى الى تحويله أو تغييره ليمسي عالم ما يود الانسان أن يصنع من حياته بحياته حتى تكون هذه الحياة مطابقة، أو سائرة بدنو موصول لا ينتهي نحو مطابقة غرض اخلاقي يسعى إليه أو غاية يريد بها، وهدف ينشده.

ولقد بدأ هذا المفهوم الحديث حين فطن الباحثون الى تمييز الأحكام الوجوبية أو المعيارية ومنها الأحكام الأخلاقية التي تتناول ما ينبغي أن يكون عن الأحكام الوجودية التي تقتصر على وصف ما هو موجود بما هو موجود ومنها الأحكام العلمية الوضعية. ومن الجلي أن العلم الوضعي يتطلع الى معرفة القوانين وهو يقتصر على أن يشاهد، ويتنبأ، ويجرب، ولا يجاوز معطى الطبيعة أو الواقع، بينما تتطلع الأخلاق الى معرفة المبادئ أو القواعد وهي تضيف الى ما تشاهد الزاماً، بل دعوة قيمة تتضمن حرية ومسؤولية، دعوة لتحقيق ما به تأمر، تحقيق ما ينبغي أن يكون. وغير خاف أن العمل لا ينجح الا اذا استند الفاعل الى الطبيعة، الى الواقع، وراعى قوانينها واتخذ من القانون قاعدة، ولكنها قاعدة عمل تنفيذي يوجب على المهندس البحار مثلاً أن يتخذ من قانون اريخيدس قانون طبيعة وقاعدة تنفيذ. غير أن مطلب توجيه السلوك لا يصدر عن هذه القاعدة - الوسيلة، بل من الإرادة والقرار المتصلين بالأخلاق، واتصالها يسمى الثقافة.

ان العلم يضع تحت تصرف الانسان امكانيات هذا التصرف، ولكن انجاز تلك الامكانيات وتقويمها انما يتبعان الفكر الأخلاقي، يتبعان الطبيعة الأخلاقية التي ينشدها

وقد أشتهر جان جاك روسو J.J. Rousseau 1712-1778 بأرائه التي أدت الى اعتبار الطبيعة الأخلاقية غريزة إلهية معصومة أو شبه معصومة. يقول: «أيتها الطبيعة، أيتها الطبيعة العذبة أوصح أن تخدعني ميولك أكثر من خداع عقلي وقد أضلني مرات ومرات؟». وقد ميز على الصعيد النظري الافتراضي حالين أو مرحلتين، حال الطبيعة وحال الاجتماع، وتغنى بالانسان الطاهر في حال الطبيعة، ورأى أن العلوم والفنون تعود، في الاجتماع، رجال العلم والأدب على البطالة والتقاعد، وأن الترف ليزداد بارتقاء العلوم وازدهار الفنون فينتشر حب الأشياء الكمالية، ويعم فساد الأخلاق. وخير وسيلة لسد مسأوى العلوم والفنون هي تنمية الفضيلة. والفضيلة هي العلم الأسمى الذي يزين النفوس الساذجة والأرواح البسيطة. يقول: «أيتها الفضيلة أنت علم رفيع تحفل به النفوس الساذجة. هل ثمة حاجة الى هذا العناء الشديد وهذا العنت كله حتى نعرفك؟ أليست مبادؤك مطبوعة في القلوب، كل القلوب؟ ألا يكفي في تعلم قوانينك أن يخلو السر الى نفسه ويصغي الى صوت الضمير في صمت الأهواء؟».

إن صوت الضمير هو صوت العاطفة الأخلاقية، وهو المرشد الدائم، بل الغريزة الإلهية التي نقشتها الطبيعة في أعماق القلب بحروف لا تبلى. يقول: «يجب عليّ المشاورة في اتباع طريقي الدائمة وقوامها ألا أستقي القواعد التي أخذ نفسي بها من مبادئ فلسفية عليا، وإنما أجدها في أعماق قلبي وقد نقشتها الطبيعة بحروف لا تبلى، وليس لي إلا أن أستشيرني في شأن ما أنا فاعل: إن كل ما أشعر بأنه جيد فهو جيد. وكل ما أشعر بأنه سيء فهو سيء، وإن خير فتوى هي فتوى الضمير، ولا يصطنع الانسان براعة المحاكمة إلا عندما يساوم ضميره. أجل إن أول ما يترتب على الانسان أن يعنى به ويراعيه هو ذاته. ولكن ما أكثر ما قال لنا صوتنا الباطني عندما نسعى لبلوغ مصلحتنا على حساب الآخرين بأننا نسيء صنعاً. إن الضمير صوت الروح، والأهواء صوت الجسد، وليس بمستغرب أن تعارض هاتان اللغتان في أكثر الأحيان، فإلى أيهما نستمع إذن؟ إن العقل يضلنا في الغالب ولنا الحق ملء الحق في اتهامه ودفعه. ولكن الضمير بالنسبة للروح كالغريزة للجسد. ومن أتبعه أطاع (الطبيعة) ولم يخش أن يضل أبداً» «إنه غريزة إلهية. ونحن إن كنا صغاراً بأنوارنا فنحن بعواطفنا عظماء».

- دولباخ، مذهب الطبيعة.
- ديدرو، أفكار فلسفية.
- روسو، جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعير.
- —، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعير.
- شافسوري، بحوث في الفضيلة.
- مارك أوريل، خواطر لنفي، الترجمة الفرنسية، ماريو موني.
- هاتشيسون، الفحص عن أصل أفكارنا في معنى الجبال والفضيلة.
- هوبز، توماس، مبادئ القانون الطبيعي والسياسي.
- هوميروس، الآليات، تعريب وإيجاز عنيرة سلام الخالدي.
- هيوم، دافيد، الطبيعة البشرية.

عادل العوا

الطوباوية

Utopia
Utopie
Utopie

طوباوية - نسبة الى طوبى. وطوبى كلمة اصلها يوناني - U-Topos - وتعني حرفياً المكان الذي لا وجود له. وكان توماس مور 1478-1535، أول من استخدم هذه الكلمة. والطوبى مفهوم يشير الى تصور مجتمع متعذر التحقيق أو مستقبل متناقض مع واقع راهن. ثم اطلق على كل فكر، يتجه نحو رؤية مستقبل ما، أو تصور مجتمع جديد، وغير مؤسس على فهم علمي لقوانين تطور المجتمع والتاريخ، صفة الطوباوية. ولهذا غدت الطوباوية مرادفة لأي مشروع اجتماعي أو علمي أو تقني غير قابل للتنفيذ. واستناداً الى ذلك فإن مصطلح الطوباوية لا يتطابق مع مفهوم الطوبى. الطوبى مفهوم متعدد المضامين اكثر من مفهوم الطوباوية كنزعة في التفكير. فالطوباوية تدل على كل ما هو غير واقعي وغير قابل للتحقق الى ما هو خيالي ووهمي. وفي الطوبى تبرز العلاقة بين العاطفي والعقلي وبين الاجتماعي والنفسي وبين الذاتي والموضوعي. في الطوبى يبرز العامل العاطفي اكثر من العقلي ويتقدم عالم الأماني على المعرفة الواقعية. والطوبى تقوم بثلاثة Idealize مرحلة اجتماعية محددة كالمشاعية أو العبودية أو الاقطاعية الخ. . . . فطوبى يامبول، مثلاً، كانت في وقتها مثلثة المرحلة المشاعية. ومثلت طوبى افلاطون المرحلة العبودية، أما طوبى مور وكامبانيلا 1568-1639 فقد مثلت الاشتراكية. ولتصنيف كهذا دلالة تاريخية - عينية؛ أي أنه تصنيف لا ينطوي على معنى إلا في إطار عصر تاريخي محدد. وليس صحيحاً أن نصف الطوباويات استناداً الى صورها

الانسان لنفسه، وهي من صنعه وابتكاره، فيضيفها طبيعة ثانية الى الطبيعة الأولى، الطبيعة المعطاة. ليعبر بها ما لا يرضى به، ويحقق ما يشرب اليه مما لا يجد، وما دنيا الأخلاق الا ما ينبغي صنعه وهي تدخل في تفاعل جدل ثلاثي الأقطاب. القطب الأول فيه هو الطبيعة أي الواقع كما هو معطى بدون تأثير أية فاعلية انسانية تأملية تحده. وهذه الطبيعة بذاتها حيادية أخلاقياً. والقطب الثاني هو الثقافة وعملها مزدوج لأنها تفصلنا عن الطبيعة المعطاة من ناحية حين تقسح لنا المجال بمخالفة الواقع لكي نصنع منه، من ناحية أخرى، ما نريد، فتعيد اتصالنا به، فتقوم الثقافة بدور وسيط بين الطبيعة والأخلاق، وهذا الوسيط يفصل قطبي الطبيعة والأخلاق ويجعل الحكم على الطبيعة كما هي انما مرفوضة. ولكن هذا الحكم يربط في الوقت ذاته ما يقطع، ويصل ما انفصل، اذ يحكم على المرفوض أن يغدو مطلوباً، ويحقق الصورة المبتغاة فتسمي الطبيعة أخلاقاً. والأخلاق في التصور الانساني هي ما يريده الانسان لعالمه الانساني، وما القطب الثالث، قطب الأخلاق أو الطبيعة الأخلاقية بالمفهوم الحديث، سوى مطلب ما يعوز الطبيعة الطبيعية وتضفي على فعل الفاعل قيمة تمكّنه من أن يقول عن ذاته انه شخص أخلاقي، وان عمله عمل أخلاقي.

كتب جورج كورفيتش: ان التجربة الأخلاقية هي دائماً ثورة فكرية موصولة. ثورة على الحاضر باسم المستقبل، وثورة على ما تم تحقيقه باسم ما ينبغي التطلع اليه. ثورة على الأهداف باسم الغايات، وثورة على القيم المبدعة ذاتها باسم الحرية المبدعة. واما مراحل الرجوع المباشر في التجربة الأخلاقية سوى مراحل تعمق ثائر. ولهذا التجربة ثلاث طبقات أو ثلاثة مستويات منفذة: هناك أولاً تجربة الواجب، وتمثل الطبقة السطحية الظاهرة، ثم تأتي تجربة القيمة، وهي في منزلة وسط بين الاتباع والابداع، وتليها أخيراً تجربة الحرية، تجربة الخلق والابداع. وهذه التجربة الأخيرة هي التجربة الأخلاقية الأصلية؛ أو هي الطبيعة الأخلاقية بالمفهوم الحديث في نظرنا.

مصادر ومراجع

- ابيفورس، رسالة الى مينيقوس.
- ابيكتينوس، أحاديث، الترجمة الفرنسية، مقدمة يوسف سويل.
- —، الكتاب.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، جزءان.
- —، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد.
- أفلاطون، محاورات: يروتاغوراس - غورغياس - ثياتيتوس.
- أمين، عشان، الفلسفة الرواقية.
- باستيد، جورج، المدنية: سراها ويقينها، ترجمة عادل العوا.

الطوباويات - هي نموذج ذهني ترميى لنظام اجتماعي ينظر اليه صاحبه بوصفه حقيقة مطلقة وكل لا سيما وأنه نموذج يطمح نحو تحقيق المثالي، أو الكامل، أي تحقيق وضع اجتماعي أو وجود انساني خال من التناقض والصراع.

ثالثاً: أن الطوباوية نمط من التفكير لا يميز بين الاساسي والثنائي، ولا يقيم الاختلاف بين الواقعي والتخيلى، بين الذاتي والموضوعي. وكل شيء يتحول فيها الى أساسى بدءاً من وقائع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية مروراً بالأعراف والتقاليد وانتهاءً بفن العارة... الخ.

رابعاً: في الطوباوية لا وجود للتاريخ لا وجود للعلاقات القائمة في الزمان بين الظواهر التاريخية، ولا وجود للتواصل التاريخي. بل هناك انفصال ولا سيما على صعيد الحياة الروحية والأخلاقية. ولهذا فالطوباوي ينفي ارتباط آرائه وطوباه بالتطور الروحي الماضي للانسانية.

إن التصورات الطوباوية لا تنتقل ببساطة من طوباوي الى آخر. بل هناك جذر اجتماعي محدد لنشوء وتطور الطوباوية. وبالتالي يجب الاهتمام بالمصادر الشعبية بالفولكلور وما ينطوي عليه من احتجاج ضد غياب العدالة والمساواة الاجتماعية وبالاحلام بمستقبل سعيد كمنبع اساسي للطوباويات والفكر الطوباوي بشكل عام. ولم تصلنا حتى الآن جميع انماط الطوباويات وبخاصة القديمة والقروسطية منها، وما وصل منها إنما يدل على المستوى الذي ارتقى اليه التفكير الطوباوي. ولهذا يشكل الادب الشعبي لكل عصر من العصور لحظة مهمة في سبيل تحليل اعمق لتطور هذا الفكر الطوباوي أو ذاك.

ثم ان مستوى تطور الطوباوية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمستوى تطور المجتمع اقتصادياً وثقافياً. ونجى الإشارة بشكل خاص الى أن نشأة وتطور الطوباوية يتطلب حداً أدنى من تطور الفلسفة والتصورات الدينية حول المستقبل، حيث تتطور الطوباوية إما بتطورها أو في عملية صراع معها وبخاصة مع التصورات الدينية.

إن أية فكرة لا تغدو فكرة طوباوية إلا في نسق معين من الأفكار التي تسمو على الواقع ولا تأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية والاجتماعية الموضوعية. ولهذا فإن الاشتراكية كفكرة أو العدالة كفكرة ليست بحد ذاتها طوباوية أو غير طوباوية. إن الاشتراكية كفكرة طوباوية تتحدد في عاملها الطبقي وشرطها الاجتماعي. وبالتالي ليس تحول الاشتراكية من فكرة طوباوية الى واقع معاش هو ثمرة منطق تطور الفكر الاشتراكي كتطور مستقل عن الواقع. بل إن درجة التناقضات الاجتماعية

فحسب، أي نحصر الطوبى في مؤلفات على غرار الجمهوريات المثلى، أو المدن الفاضلة أو على غرار مؤلفات سان سيمون 1760-1825 وفورييه 1772-1837. فالتاريخ يعرف كثيراً من المؤلفات التي تنطوي على الطوبى دون أن تشكل طوباويات. فقد نجد العناصر التي تؤلف الطوبى في الأدب التخيلى بدءاً من الحكايات الشعبية وانتهاءً بقصص الخيال العلمي.

وهذا ما يجعل من استخدام مصطلح الطوباوية أمراً مبرراً، لا سيما حينما نتناول النزعة المستقبلية التي لا تستند الى العناية الإلهية ولكنها لم تصل، مع ذلك، الى الفهم الصحيح لقوانين تطور الطبيعة والمجتمع.

كما يتيح لنا مصطلح الطوباوية أن نحلل، وبشكل أعمق، لا آراء وأفكار مؤلفي الطوباويات فحسب، بل وأفكار مختلف الكتاب والمؤلفين الذين يصعب اعتبارهم مبدعي الطوباويات، ولكن مؤلفاتهم تنطوي بهذا الشكل أو ذاك على عناصر طوباوية.

واستناداً الى ما سبق: فإن تاريخ الفكر الطوباوي أو تاريخ النزعة الطوباوية، ليست جملة الطوباويات وقد جمعت في نظام معين، بل هو تاريخ وتطور الطوباوية المتحددة بالشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتغيرها. أي أن الفكر الطوباوي بشكل عام يعكس في النهاية الوجود العيني التاريخي للصراع الطبقي.

ولا شك أن هناك صفات مشتركة بين الطوباوية والدين، ولا سيما فيما يتعلق بتصور المستقبل، ومع ذلك فإن التصور الطوباوي للمستقبل يختلف عن التصور الديني في نقطة مهمة وهي أن التصور الطوباوي للمستقبل مرتبط بإرادة البشر في نهاية الامر، على خلاف التصور الديني الذي يربط المستقبل بقوى فوق - طبيعية. ولهذا من الخطأ إدراج العقيدة الألفية مثلاً Chiliasm في عداد الفكر الطوباوي كما يفعل كارل مانهايم 1893-1947.

ويمكن تحديد اهم سمات الطوباوية بما يلي:

أولاً: أن الطوباوية شكل من أشكال المعرفة الفردية أو الاجتماعية التي تخلق وعياً جديداً عن طريق تركيب ذهني متحقق في تصورات أو نماذج من تصورات اجتماعية حول المستقبل. وأهم سمة من سمات المعرفة الطوباوية هي المطلقة - جعل الشيء مطلقاً - الشروط بميوعة الحدود القائمة بين الوعي واللاوعي، بين العقلي والعاطفي والمرتبطة بمستوى ضعيف من تفكير لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف.

ثانياً: تظهر الطوباوية في صمورة مؤلفات وابداعات، كالطوباويات مثلاً. وبالتالي فالمؤلفات الطوباوية - ومنها

بسداجة. الأنظمة الاستغلالية بواسطة تصور مجتمع جديد خارج حدود المعرفة العقلولة والفهم الواقعي للعلاقات الاجتماعية.

ولقد ازدهرت الطوباوية في النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد في بلاد اليونان والصين، حيث كان مستوى تطور الفكر الفلسفي متقدماً الى درجة كبيرة. ولم تخضع الفلسفة - في هذه البلدان - الى الدين بشكل قوي، كما هو حال مصر وفارس والهند. والطوباوية القديمة إما أنها مثلت المرحلة المشاعية كما هو الحال لدى لاوتزي أو يامبول. أو أنها عقلت المرحلة العبودية كما هو الامر عند افلاطون. وما عقلت المرحلة العبودية الا عودة الى تنظيم قديم في اطار مثلثة العلاقات القليلة الموروثة، مع الاحتفاظ، طبعاً، بالعلاقات العبودية. وهذا لا يفهم الا على أساس أن الطوباوية القديمة قد عكست الصراع الفكري الذي نشأ في سيروية تحطيم المشاعية ونشوء العبودية، أي نشوء المجتمع العبودي. بكلمة أخرى، إن الاحتجاج ضد الاضطهاد الطبقي عند البعض، أو أن طموح البعض الآخر الى اطفاء نار الصراع الطبقي قد قاد الى مثلثة الماضي كمستقبل مأمول.

ومع ذلك فإن مستوى تطور الطوباوية، في ذلك العصر، لم يكن واحداً. فطوباوية العصر الهلنستي في القرن الثالث قبل الميلاد تختلف عن المرحلة السابقة عليه. والمقارنة بين طوباوية افلاطون 347-427/428 ق.م. وطوباوية يامبول تقودنا الى القول بأنه قد جرى انتقال من طرح مشكلة تنظيم الحاجات الى طرح مشكلة تنظيم الانتاج.

لقد ارتبطت طوباوية العصر القديم ارتباطاً وثيقاً بالصراع السياسي والاجتماعي الذي ساد آنذاك. وأهم ما يميز طوباوية اليونان، بما في ذلك طوباوية افلاطون، هو انها كانت مشروعاً ظن أنه ممكن التحقق في الواقع. وبالتالي وجهت هذه الطوباوية ضربة قوية لمذهب العناية الإلهية، حينما أكدت أهمية الارادة الانسانية في عملية تغيير العالم وليست العناية الإلهية.

أما في العصور الوسطى، فإن قوة الايديولوجيا الدينية في أوروبا قد قادت الى انحطاط شديد للطوباوية. فلقد غدت دعاوى الكنيسة بديهييات سياسية، وتحولت النصوص المقدسة الى قوانين ثابتة، ولم تكن هذه السيادة الروحية للدين المسيحي على مجمل النشاط الروحي في أوروبا القروسطية أكثر من نتيجة ضرورة للمكانة التي احتلتها الكنيسة في اطار سيادة العلاقات الاقطاعية.

في هذه المرحلة يمكن العثور على بعض النزعات الطوباوية في الفولكلور وفي بعض المؤلفات الدينية.

التي وصلت الى حد غدا فيها الصراع الطبقي واضح المعالم قد دفع بطبقة اجتماعية محددة واعية باضطهادها الطبقي وعاملة على تجاوزه الى أن تحول الاشتراكية الى جزء من وعيها التاريخي نحو التحرر الاجتماعي في شروط غدت قادرة على انجاز مستقبلها في مجتمع خلّو من الطبقات. ومن هنا تكتسب الاشتراكية صفة العلمية أيضاً. ولهذا يمكن القول أن أهم الشروط الاجتماعية لانتشار العقلية الطوباوية هي عدم وصول التناقضات الطبقيّة الى درجة كبيرة من الوضوح، وغياب الوعي الطبقي الصحيح كثمرة لعدم الوضوح هذا. ومن هنا تبرز العلاقة بين الطوباوية والايديولوجيا. فالطوباوية بوصفها وعياً غير حقيقي عن العالم وغير متطابق مع الواقع ويسمو عليه، ويتعبّر بها الغامض عن مصالح فئات وطبقات اجتماعية محددة تاريخياً مهما تخفت برقع التعبير الشامل عن مصالح جميع الفئات الاجتماعية دون استثناء، ما هي الا شكل من أشكال الايديولوجيا. أو هي ايديولوجيا ما، وكل ايديولوجيا لها مشروع مستقبلي، ولا تعكس الواقع موضوعياً وتنظر الى السيروية التاريخية والقوى الاجتماعية المحركة لها نظرة مثالية هي ايديولوجيا طوباوية أو هي طوباوية.

ولكن ليس بالضرورة أن تكون كل ايديولوجيا تجسيدا لوعي طوباوي. فالايديولوجيا المتصالحة مع الواقع والتي تعكس مصالح فئات اجتماعية منهاره ولا ترى مستقبلاً افضل مما هو قائم هي ايديولوجيا لا تنطوي على طوباوية. كما أن الايديولوجيا التي تعبر عن ميل تاريخي لطبقات اجتماعية محددة صاعدة ولا ترى في العلم نقيضاً لها، ونقيضاً للقوى الاساسية المحركة للتاريخ والمحققة لأهدافها، هي ايديولوجيا غير طوباوية على الرغم من أنها قد تحتفظ بشكل ضئيل بفكرة طوباوية ما.

وعلى الرغم من أن الطوباوية شكل من أشكال التفكير الاجتماعي يلعب غياب الاحساس بالواقع فيها دوراً حاسماً، غير انها غالباً ما تنطوي على نزعة تحريرية وموقف غير متصالح مع الواقع، لأنها في الاصل مشروع نحو مستقبل ارقى. وهي في الوقت نفسه مضرة في كثير من الاحيان. أي أن الطوباوية ايديولوجيا كاذبة لكنها على حق بالمعنى التاريخي العالمي. فالاشتراكية الطوباوية التي كانت كاذبة بالمعنى الاقتصادي كانت على حق تاريخياً، لأنها كانت الظاهرة المعبرة والمبشرة بالطبقة التي ولدتها الرأسمالية، والتي نمت وغدت قوة جماهيرية قادرة على وضع حد لاضطهاد الرأسمالية (لينين).

وهي أي - الطوباوية - الى جانب ذلك، تسهم بهذا الشكل أو ذاك في تزيف وعي المضطهدين اذ يعارضون

عشر، اي من جان ميليه 1729-1664 Jean Meslier باييوف، بانفصال شديد عن الدين وأخروته، واستخدام كبير لمنجزات الفلسفة الحديثة وبخاصة فلسفة بيكون 1626-1561 وهوبز 1679-1588 وديكارت 1650-1596 واسبينوزا 1677-1632 ولايبنتز 1716-1646 ولوك 1732-1804، كما اكتسبت طوباوية الثلث الاخير من القرن الثامن عشر طبيعة سياسية واضحة، وانطوت على فهم محدد للصراع السياسي الدائر آنذاك، وهذا لا ينسحب على طوباوية مورلاً ومابلا فحسب، بل وعلى طوباوية الثورة الفرنسية وبخاصة طوباوية باييوف.

وتطورت الطوباوية تطوراً مهماً في النصف الاول من القرن التاسع عشر، أي من سان سيمون الى فورييه وأوين 1858-1771. ووقفت طوباوية هذه الفترة موقفاً نقدياً من الثورة الفرنسية، وارتبطت أكثر فأكثر بحركة الطبقة العاملة ونضالها، واستخدمت الى جانب إيديولوجيا التنوير الفلسفة الكلاسيكية الالمانية وعلم الاقتصاد السياسي البرجوازي الكلاسيكي، وهذا ما دفع بالفكر الطوباوي الى مستوى ارقى.

فلقد حاول سان سيمون إظهار قانونية التطور اللاحق للمجتمع، وطمح فورييه الى تجاوز الصورة المثل للمستقبل كما يراها مذهب الألوهية. وجهد كاييه 1856-1788 Cabet في سبيل ربط التقدم الاجتماعي بالتقدم العلمي - التفني بشكل اعظم مما قام به ببيكون في عصره. لكن هؤلاء الطوباويين لم يكتشفوا دور الطبقة العاملة التاريخي على الرغم من اهتمامهم بمصيرها، ونزعوا الى تحرير الانسانية بأسرها دفعة واحدة، دون ان يقبضوا على القوة الحقيقية القادرة على تحويل المجتمع إشتراكياً.

ولقد تحولت الاشتراكية الطوباوية هذه - فيما بعد - الى منبع نظري مهم، استقى منه مؤسسو الاشتراكية العلمية - ماركس 1883-1818 وانغلز 1892-1820 - كثيراً من آرائها في صياغة نظريتهما في الانتقال الى الاشتراكية، وليس مصادفة ان اعتبر لينين 1924-1870 الاشتراكية الطوباوية احد المصادر الأساسية الثلاثة في تكوين الماركسية.

ولقد أدت المشكلات التي تعانيها الرأسمالية المعاصرة الى ظهور ما يسمى بالنزعة ضد الطوباوية، التي تنفي امكانية بناء مجتمع تسوده العدالة والمساواة الاجتماعية، وتحقق فيه الحرية والسعادة للبشر.

وإذا ما توجهنا شطر عصر النهضة العربية فس نجد ازدهاراً واسعاً لمختلف الاتجاهات الطوباوية، بدءاً من طوباوية

أما في الحضارة العربية الاسلامية، فإن الطوباوية قد شهدت ازدهاراً كبيراً، كجزء من ازدهار الحياة الروحية بشكل عام. ولقد قدم عدد كبير من الفلاسفة آراء وتصورات طوباوية مهمة حول المستقبل والسعادة على هذه الأرض. وبخاصة آراء الفارابي وابن باجة وابن طفيل. ويحتل الفارابي مكانة مهمة من بين الطوباويين المسلمين وذلك لأنه لم ينتج طوبى المدينة الفاضلة فحسب، بل إن طوباويته منتشرة في عدد كبير من مؤلفاته، ولا سيما في كتبه السياسة / والسياسات المدنية وتحصيل السعادة، ورسالة في التنبيه على سبيل السعادة. وإن طوباوية الفارابي لمي تركيب بين آرائه الدينية وطموحه لإقامة دولة مركزية في صورة مجتمع فاضل ينسجم مع حاجات العصر الذي عاشه. كما أن آراءه الطوباوية ومجموعه الخيالي الذي رسمه في المدينة الفاضلة قد انطوت على نقد شديد لعيوب عصره ولا سيما حين يتحدث عن المجتمعات الناقصة. وليست مدينة الفارابي الفاضلة مجرد محاكاة لجمهورية افلاطون كما يعتقد البعض، أنها تجربة فذة واخصب بكثير من الجمهورية. وهي ثمرة تطور ثقافي - فلسفي ديني، كبير شهدته الحضارة العربية الاسلامية. والذي عاشه صاحب المدينة الفاضلة، التي تنزع نحو بناء مجتمع سعيد يتنظم كما تنتظم الموجودات وتقوم العلاقة بين اعضائه كما تقوم العلاقة بين مراتب الموجودات.

لقد شكلت الطوباوية في عصر النهضة وعصر التنوير الاوروبيين جزءاً مهماً من النزعة الانسانية التي ازدهرت في تلك المرحلة. وكان نشوء الشيوعية الطوباوية تعبيراً عن احلام الفئات البائسة في مرحلة صعود البرجوازية، وخوضها النضال ضد الاقطاعية والهيمنة الكهنوتية.

لقد تصورت طوباوية تلك المرحلة، وبخاصة طوباوية مور وكامبانيا، مجتمعاً خالياً من الملكية الخاصة، وانطوت على نقد شديد للعلاقات الاجتماعية السائدة آنذاك. وبرزت فكرة المساواة وأهمية العمل ومياداة الجماعة، ودلت على أن البشر قادرون على بناء مجتمع المساواة دون عون إلهي. وكان أهم ما يميزها تحريرها كلية من التصور العبودي أو الاقطاعي للمجتمع، ليحلل التصور البرجوازي او الشيوعي محله. وغدت جزءاً لا يتجزأ من ايديولوجيا الثورات البرجوازية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

وكان انتشار الطوباوية واسعاً من خلال طوباوية عدد كبير من المفكرين، فإلى جانب طوباوية مور وكامبانيا ظهرت طوباويات مونترز ويكون ووينستيل وفيراس ومليه وغيرهم. ولقد اتسمت الطوباوية في الثلث الأخير من القرن الثامن

— مانايم، ك.، الايديولوجيا والطوباوية، بغداد، 1968.

— Boguslaw R., *The new utopians*, New York, 1965.

— Plattel, M., *Utopian Critical thinking*, Pittsburgh, 1972.

أحمد برقاري

الطورانية

Turanism

Touranien

Turanismus

1 - الطورانية لغة :

الطورانية هي مجموعة اللغات غير الهندية الأوروبية. كانت تطلق اصلاً على لغات اواسط آسيا. ومنهم من قال انها مجموعة محتمة، مشكوك بوجودها عملياً، من اللغات التركية والمغولية والتونغوزية. والتونغوزية هي لغة عرق مغولي منتشر في كل من سيبيريا الشرقية (حوض نهر البني حتى الباسفيك) وهي منتشرة اجمالاً في بعض الاراضي من روسيا وشمال شرقي الصين.

أما كلمة طوران فهي اسم اطلقه جغرافيو العرب قديماً على مقاطعة في بلوخستان او بلوخستان، وهي مقاطعة تنقسمها ايران والباكستان، تقع جنوب شرقي ايران وصحراء كرمان وعلى حدود السند والبنجاب الغربية.

والطوري هو الوحشي من الطير والناس. وقال بعض اهل اللغة في قول ذي الرمة:

أعاريب طوريون، عن كل قرية

حذار المنايا أو حذار المقادر

قال: طوريون اي وحشيون يجيدون عن القرى حذار الوباء والتلف وكأنهم نسبوا الى الطور، وهو جبل بالشام. ورجل طوري اي غريب: (لسان العرب، مادة طور).

2 - الطورانية السياسية:

والطورانية حركة تركية قومية تهدف الى تترك الدولة العثمانية بما في ذلك العناصر غير التركية. واشتق اسمها من طوران وهو الموطن الذي انتشرت منه القبائل التركية، بما في ذلك العثمانيون، فالانتساب الى عثمان انتساب الى الفرع لا الى الأصل الجنسي.

برزت الحركة الطورانية بصفة حادة بعد نجاح جمعية الاتحاد والترقي في قلب نظام الحكم العثماني وفي تولي المناصب الكبرى

الشميل وفرح انطون 1861-1922 وانتهاء بطوباوية الكواكبي 1849-1902.

لقد كانت طوباوية الشميل مزيجاً من آراء بوخنر 1813-1837 وداروين 1809-1882 وسان سيمون واوغست كونت 1798-1857. وقد طرح في وقت الاشتراكية الاصلاحية كسبل لبناء المجتمع الافضل ولكنه - في الوقت نفسه - دعا الى الحيلولة دون اختلال نظام المجتمع الذي يشبه الجسم الطبيعي واعلن ضرورة الالتفات والعناية بكل طائفة من الناس، وتغليب الاصلاحات البطيئة وعدم جواز الثورات الاجتماعية.

كما آمن فرح انطون - على غرار شبلي الشميل، بالاشتراكية الاصلاحية كوسيلة نحو تحقيق الحرية والعدالة والمساواة والاحياء والازدهار، والسعادة لجميع مواطني كل شعب من الشعوب، كما دعا الى القارب والتفاهم والتسامح والتضامن والسلم بين جميع شعوب العالم.

أما الكواكبي فلقد صاغ مشروعه السياسي الاجتماعي في دولة عربية اسلامية واحدة ولا سيما في كتابه أم القرى. وحدد الأسس التي يجب أن تقوم عليها الخلافة والعلاقة بين الحكام والرعية. لكن مشروعه الطوباوي هذا افتقد الى الأسس الواقعية لتحقيقه لا سيما وانه مشروع سياسي عزله صاحبه من الفعل السياسي.

وكما كان طموح النهضةين العرب الى دولة عربية قومية واحدة، فإن هذا الطموح ذاته قد ظل هاجس معظم المفكرين العرب المعاصرين. وظلت النزعة الطوباوية غالبية على معظم مؤلفاتهم. فخف الأرسوري مثلاً لتقديم تصور مثالي لجمهورية مثلى، كاستجابة لحاجة الأمة العربية الى دولة ما. طامحاً للتوفيق بين الحاجة الواقعية لدولة كهذه وبين المثل الأعلى الأخلاقي الذي يسم كل تفكير الأرسوزي السياسي والفلسفي القائم على مفهوم التجربة الرحمانية.

والطوباوية العربية سواء كانت طوباوية الشميل والكواكبي أو طوباوية الأرسوزي لم تكن أكثر من خليط من الطموح السامي لمستقبل أفضل ونقد عنيف للواقع المعاش ونزعة تضخم دور الفكر في تحقيق التقدم الاجتماعي وإغفال لدور الجماهير في العمل السياسي. وهذه الصفات من اهم صفات الطوباوية بشكل عام.

مصادر ومراجع

— لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد 22.

— ماركس، ك.، ف.، انتقار المؤلفات، المجلد 3.

الشمال. فحتى في الشؤون الداخلية فإن القوة كانت تتحول تدريجياً إلى أيدي الموالى الترك الذين كان بنو سامان قد ملأوا بلاطهم منهم.

أما المنطقة السامانية إلى الجنوب من نهر جيحون فقد انتزعها سنة 994م الغزنويون الذين وصلوا إلى ما وصلوا إليه من القوة بفضل هؤلاء الموالى. ووقعت المنطقة، في شمال هذا النهر في أيدي جماعة الأيالات من خانات تركستان الذين استولوا سنة 992م على بخارى. وبعد سبع سنوات قضوا على الدولة السامانية المتحضرة. وهكذا أخذت، ولأول مرة، قبائل طورانية من آسية الوسطى تحتل المقام الأول في شؤون العالم الاسلامي. ولم يكن النزاع الذي قام به العنصر الايراني والعنصر الطوراني في سبيل السيطرة على الاقطار التي تقع على حدود الاسلام سوى مقدمة لتطورات اشد خطورة.

وسوف يلعب الترك الطورانيون دورهم العظيم في السياسة الدولية بعد ان تسلموا معظم صلاحيات الخليفة في بغداد، وابتلعوا معظم اقسام الخلافة. وآل امرهم اخيراً إلى تأسيس خلافة عثمانية في استانبول بغداد البوسفور (حتى، تاريخ العرب، ص 538-539).

4 - الاسباب السياسية لبعث الطورانية غير المسلمة: أ - ضعف الامبراطورية العثمانية:

تكونت الامبراطورية العثمانية بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر على يد الاتراك العثمانيين بعد تفكك الامبراطورية السلجوقية. واتسعت رقعة البلاد تحت حكم عدد من السلاطين الاكفاء على حساب الامبراطورية البيزنطية. وبلغت ذروة مجدها في عهد سليم الاول الذي انتصر على السلطان الغوري في معركة مرج دابق 1516 واستولى على سوريا ومصر 1516-1517، وربما تنازل له الخليفة العباسي الاخير الموجود في مصر عن لقب الخلافة. كما اتسعت رقعة السلطنة في عهد سليمان القانوني 1520-1566 الذي فتح معظم بلاد اليونان والمجر ثم الجزائر وكثيراً من انحاء فارس وبلاد العرب.

وصارت ولايات ترنسلفانيا والافلاق والبغدان ايلات خاضعة لتركيا. ولكن تركيا ظلت دولة تغلب عليها خصائص العصور الوسطى فاحتفظت بالنظام البيزنطي الاسيوي الاستبدادي الذي لم يكن يخفف من وطأته سوى مراعاة الشريعة الاسلامية. وبدأ الضعف يدب في اوصال الامبراطورية العثمانية على اثر موت سليمان القانوني. وفي سنة

في الدولة بعد عام 1909. فاستت الجمعيات والنوادي ووضعت البرامج لبث الدعوة الطورانية. من هذه الجمعيات تُرك اوجاغي، اي العائلة التركية، وترك بلكيشي، اي العَلَم التركي وغيرها. وكانت مهمة هذه الجمعيات، التي كان لا ينتسب اليها سوى الاتراك، تأكيد القومية التركية الخالصة بدراسة التاريخ التركي (المغولي) القديم، والاشادة باجماده وإذاعة الاناشيد التي تربط التركي بهذا الماضي، وتحليص اللغة التركية من المفردات العربية والفارسية مع محاولة استخدام حروف منفصلة بدلاً من الحروف العربية المتصلة وتفضيل استخدام الاسماء والالقب التركية وغير ذلك من وسائل تثبيت الفكرة القومية.

كان يراد للحركة الطورانية ان تكون مصدر حياة وقوة للامبراطورية العثمانية المتهاوية قبيل الحرب العالمية الاولى باعتبار ان القومية عنصر من عناصر القوة. ولكن ردة الفعل كانت في غير صالح الاتحاديين خاصة لدى العناصر غير التركية - لا سيما العربية - والتي آزرت في قيام حركة تركيا الفتاة وتأسيس حزب الاتحاد والترقي. فانشئت جمعيات واندية تحمل اسماء القوميات العثمانية غير التركية، مثل المتدنى العربي وحزب اللامركزية الادارية العثماني وحزب العهد والجمعية الاصلاحية البروتية وجمعية البصرة الاصلاحية، عدا الجمعيات الارمنية والكردية والالبانية وغيرها.

وتبلور التجمع العربي في المؤتمر العربي الذي عقد في باريس في 13 تموز 1913.

كان موقف الاتحاديين حيال الحركات القومية متأرجحاً بين استخدام الارهاب والتنكيل بتقديم العرب الى المحاكمة او بابعادهم عن الوظائف الرئيسية، وبين استخدام الملاينة باعتبار انهم وغيرهم من الجنسيات العثمانية غير التركية العُمُد التي تقوم عليها الامبراطورية. وكانت هذه الحركات القومية التي انبثقت بقيام الحركة الطورانية من الاسباب التي ادت الى انهيار الكيان الامبراطوري للعثمانيين بعد الحرب العالمية الاولى. فبذلك انحصرت اهداف الطورانية بعد حركة التحرير عام 1920 في توكيد الفكرة التركية بين الاتراك انفسهم.

3 - نشأة الطورانية:

يصعب تحديد نشأة الطورانية كحركة قومية هادفة الى الحكم بمعزل عن الاسلام، اما شعورهم بقوميتهم فقدديم برأى فيليب حتي. أخذ خطر جديد يهدد كيان الدولة السامانية، هو ظهور قبائل الترك البدوية (الطورانية) من

ابو الاتراك، كمنفذ فرفض المعاهدة، وعقد بمعونة بريطانيا السرية ومعونة الجاليات اليهودية في كل من فرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا، معاهدة جديدة حفظت لتركيا حدودها الحالية. بعد ان انتصر على اليونانيين وبعد ان أجلى الارمن، كل ذلك برضى بريطانيا وارثة الامبراطورية العثمانية في ايران والعراق وفلسطين والجزيرة العربية ومصر وربما يوضح عرض نبذة عن المسألة الشرقية دور بريطانيا في بعث القومية الطورانية طمعاً في القضاء على الامبراطورية التي كانت تضم قوميات متعددة وخاصة القومية العربية.

ب - المسألة الشرقية:

المسألة الشرقية، مصطلح عام يطلق على العلاقات السياسية بين بعض الدول الأوروبية وبين الامبراطورية العثمانية (القرون 18, 19, 20). بدأت المسألة الشرقية بنهضة روسيا دولة اوربية، وبضعف الامبراطورية العثمانية. فقد خافت انكلترا وبروسيا من نتائج التوسع الروسي. اذ رأت بريطانيا في هذا التوسع تهديداً لمصالحها الكبيرة في الهند ومطامعها في ايران والنفط العربي. فتحالفت مع بروسيا وهولندا (ذات الجالية اليهودية الحاكمة فيها) للوقوف في وجه الخطة الروسية النمساوية التي رمت الى تقسيم تركيا بان تستولي روسيا على المضائق وعلى القسطنطينية وان تبسط النمسا نفوذها على البلقان. ونشبت حرب بين روسيا وتركيا سنة 1806 انتهت بصلح بوخارست 1812. وبموجبه حصلت روسيا على بعض المكاسب على البحر الاسود. وتلته الحرب بينها سنة 1828-1829 وانتهت بصلح ادرنة وفيها اعترف الباب العالي باستقلال اليونان. ولكن بريطانيا وروسيا اتحدتا للوقوف بوجه محمد علي باشا 1769-1849 حاكم مصر لحرمانه من مكاسبه الحربية ضد السلطنة 1833-1840 خشية ان يحدد الخلافة المتداعية. وفي حرب القرم 1853-1856 تحالفت انكلترا وفرنسا مع تركيا ضد روسيا وفي سنة 1877-1878 نشبت حرب رابعة بين روسيا وتركيا انتصرت فيها روسيا واملت فيها معاهدة سان ستفانو 1878 على تركيا. ولكن انكلترا بدعائها السياسي تمكنت من حرمان روسيا من اكثر مكاسبها في معاهدة برلين 1878 بتأييد بيسارك 1815-1898 لها. وتمكن عبد الحميد الثاني من زيادة الجفوة بين روسيا والمانيا (بروسيا) بمنحه امتياز مد خط سكة حديد بغداد، لألمانيا وتعيين الضباط الالمان لتدريب الجيش العثماني. وفي سنة 1912-1913 نشبت الحروب البلقانية التي انتهت بتمزيق اوصال الامبراطورية العثمانية في

1683 اضطرت الى رفع الحصار عن فيينا النمسا، واخذ التدهور السياسي يسري في جسم الدولة. فصار قواد الانكشارية يُنصبون السلاطين ويخلعونهم. وتدرجياً اخذت دول اوربوا تطمح في اقتسام اراضي الامبراطورية التي صارت رجل اوربوا المريض.

فقد خشيت الدول الاوربية من توسع روسيا على حساب السلطنة العثمانية فأرادت اخذ حصتها من الغنيمة. وهذا ما شكل المسألة الشرقية، كما خافت من ضياع الامتيازات الاجنبية التي كسبتها في سلسلة من المعاهدات والتي مكنتها من السيطرة على شؤون السلطنة الاقتصادية. ومع ان رئيس الوزراء مدحت باشا 1822-1884 حاول ادخال الاصلاحات ووضع دستوراً للسلطنة سنة 1876 فقد ألغى السلطان عبد الحميد الثاني 1842-1918 الدستور واقف الاصلاحات. وفي سنة 1908 قام حزب الاتحاد والترقي بحركة اصلاحية قومية واكره السلطان على التنازل. ولكن اصرار حزب تركيا الفتاة على ترريك غير الاتراك من رعايا السلطنة حمل القوميات الاخرى غير التركية على الشعور بقوميتها والحفاظ عليها. فتفككت الامبراطورية من الداخل بعد ان كانت الحروب الخارجية قد اقتطعت منها اجزاء كثيرة في اوربوا وفي اقصى الشرق (ايران)، وفي المغرب العربي. وفي الحرب العالمية الاولى تحالفت تركيا الطورانية مع المانيا والنمسا. ومع ان الجيش التركي احرز نصراً باهراً في غاليلوي 1915 على الجيش البريطاني، الا انه هزم في الميادين الشرقية والجنوبية على يد القومية العربية التي اخذت تتحدى القومية الطورانية التي نادى بها جماعة تركيا الفتاة من امثال انور 1882-1922 ونيازي وجمال 1872-1922. وكانت بريطانيا بالمرصاد لتنال الجزء الاكبر من اراضي الامبراطورية واطعة الجيش العربي، الذي شكلته ودعمته وخذعت قادته، في مواجهة الجيش التركي المؤلف ايضاً من بقايا الموالين لتركيا. وبمقتضى معاهدة سيفر 1920 تنازل السلطان محمد السادس 1861-1926 الذي لم يكن له من الحكم الا الاسم، عن معظم املاك تركيا في آسيا لصالح بريطانيا. وفي سنة 1922 ألغى اتاتورك 1881-1938 الخلافة العثمانية والسلطنة وطوى امبراطورية حققت في اوربوا اروع الانتصارات بحجة ان السلطان رضي ان تقتصر سلطته على الاناضول في آسيا، واستانبول وما حولها في اوربوا. بعد ان انفصلت ارمينيا واصبحت جمهورية مستقلة، ووضعت ازمير تحت الادارة اليونانية، الى ان يجري استفتاء حول وضعها، ودوّلت منطقة المضائق، واصبح للحلفاء، من دون روسيا، الاشراف الفعلي على اقتصاديات تركيا. هنا برز كمال اتاتورك،

هـ- اثر الحركة الطورانية في العالم العربي :

منذ ان قامت حكومة مصطفى كمال في تركيا عملت على تشجيع الحركات الاحادية ادبياً ومادياً. فألفت هناك كتباً كثيرة تهدف الى التشكيك في حقائق الاديان كلها، والدعوة الى تركها وكان من ضمن القائمين بهذه الحركة اسماعيل احمد ادهم، التركي الاصل واليهودي المعتقد. الذي جاء الى مصر وحاول نشر الافكار الاحادية بين اهله. وقد الف رسالة صغيرة عنوانها: لماذا انا ملحد؟ وطبعها في مطبعة التعاون بالاسكندرية ومما جاء فيها: «استت جماعة نشر الاحاد بتركيا. وكانت لنا مطبوعات صغيرة اذكر منها: ماهية الدين، قصة تطور الدين ونشأته، العقائد تطور فكرة الله، فكرة الخلود».

«وبعد هذا فكرنا في الاتصال بجمعية نشر الاحاد الامريكية، وكان من نتيجة ذلك تحويل اسم جماعتنا الى المجمع الشرقي لنشر الاحاد وكان صديقي البحاثة اسماعيل مظهر في ذلك الوقت - يصدر مجلة العصور في مصر، وكانت تمثل حركة معتدلة في نشر حرية الفكر والتفكير، والدعوة للاحاد».

وقد عرّف الاحاد بقوله «الاحاد هو الايمان بأن سبب التكون يتضمنه الكون في ذاته، وان ثمة لا شيء وراء هذا العالم».

الا ان الدعوة الاحادية بين المسلمين في مصر يرجع تاريخها الى سنة 1924 حينما قام محمود عزمي، وكتب في صحيفة الاهرام داعياً الى ترك الاديان لأنها قيود تعوق عن التقدم والرقى.

وقد جعل اسماعيل مظهر مجلته العصور منبراً لنشر الافكار وترويجها والطعن بالعرب والعروبة طعناً قبيحاً، واتهام العقلية العربية بصفة خاصة والعقلية الاسيوية بصفة عامة بالتخلف والجمود والانحطاط. كما سخر قلمه ومجلته في خدمة المطاعم الصهيونية، والاشادة باجماع بني اسرائيل ونشاطهم وتفوقهم واجتهادهم. واخيراً سخرها في خدمة التعاليم الشيوعية والآراء الفوضوية التي ينجم عنها التحلل من قواعد السلوك والتجرد من الفضائل المتفق عليها. وقد حدث ان ظهر في تركيا كتاب عنوانه مصطفى كمال للكاتب قابيل آدم وفيه مطاعن قبيحة في الاديان وبخاصة الدين الاسلامي. كما تضمن اتهام العقلية الاسيوية بالرجعية والتأخر.

فلخص اسماعيل مظهر هذا الكتاب في مجلته، وقدم له بكلمة طويلة جاء فيها: «من وراء الانقلابات التاريخية

أوروبا. وانضمت تركيا الى جانب المانيا والنمسا في الحرب العالمية الاولى وانكسرت الدولتان في اوروبا ولكن رغم الانتصارات التركية في اوروبا كان انكسارها في العراق واليمن والسويس سبباً الى تمكين انكلترا من الاستيلاء على معظم الاملاك التركية في آسيا.

ج - دور الصهيونية في بعث الطورانية :

يهود الدوغة اسم يطلق في تركيا على اليهود الذين طردوا من اسبانيا واستوطنوا سالونيك ابان الحكم العثماني، واعتنقوا الاسلام ابان القرن الثامن عشر مع احتفاظهم ببعض الطقوس اليهودية.

وقد لعبت طائفة الدوغة دوراً هاماً في الانقلاب العثماني عام 1908. منها مصطفى كمال اتاتورك وحسين جاهد، وجاويد بك. ولهذا اهتموا، بايعاز من اليهودية المحلية والعالمية، بالعمل على الغاء الخلافة واقامة جمهورية لا دينية تقوم على فكرة القومية الطورانية التي تعود في جذورها الى ما قبل دخول الاتراك العثمانيين في الاسلام.

وكان من ابرز الشخصيات اليهودية المتعاونة معهم المخاخام ناحوم افندي 1873-1960 الذي مثل حكومة اتاتورك في لاهاي وباريس للدفاع عن المصالح التركية. واصبح فيما بعد حاخاماً اكبر في مصر (احمد عطية الله، القاموس السياسي).

د - اتاتورك باعث الطورانية السياسية :

اتاتورك 1880-1938 هو اول رئيس للجمهورية التركية. وقد لقب بالغازي مصطفى كمال باشا. ولد عام 1881 ونشأ في سالونيك. دخل الجيش وانضم الى حزب تركيا الفتاة اشترك في الدفاع عن الدردنيل عام 1915. وبعد سقوط الامبراطورية العثمانية واحتلال الحلفاء لاسطنبول، واحتلال اليونانيين لأزمير، قاد الثورة في الاناضول، وفي عام 1921 انتصر انتصاراً ساحقاً في موقعة سقاريا. عقد مع الحلفاء معاهدة لوزان عام 1923. وفي 29 تشرين الاول 1923 اعلن الجمهورية. واختير اول رئيس لها، بعد الغاء السلطنة والخلافة. وفي عام 1926 عقد معاهدة مونتره التي منحت تركيا حق الاشراف على المضائق. توفي عام 1938 وخلفه عصمت اينونو.

وكمال اتاتورك، هو مؤسس تركيا الحديثة - اتخذ هذا الاسم بدلاً من اسمه مصطفى كمال.

الامم لجهلها قد نسبت لامرائها وسلاطيتها، او لغيرهم من مقدمي الانتهازين صفات قدسية جداً، او سلطة إيجائية حياً آخر».

وكان من نتائج هذه العقلية ان ترددت الامم الآسيوية في هذه التعاسة والشفاء. هذه الصورة عن فلسفة الحركة الطورانية تجاه الاسلام والشرق عموماً. وهي لا تحتاج الى ابراز مدى عدائيتها وتهديها لكل ما هو شرقي.

5 - الادب الطوراني :

لمحة تاريخية عن نشأته

عرف الترك، الذين لم يكن لديهم شهرة تتم عن عبقرية شعرية فطرية، كيف يستفيدون من ادب العرب وادب الفرس. ومنذ البداية تعددت لهجات اللغة التركية بتعدد افخاذ القبائل الطورانية. ومجموع هذه اللهجات اطلق عليه اسم الطورانية اي مجموع اللغات غير الهندية الاوروبية، والتي كانت تطلق اصلاً على لغات اواسط آسيا. ويمكن تقسيم اللهجات ضمن فرعين: لهجات ترك الشرق واشهرها اللهجتان «الجغتائية و الأذرية»، ولهجات ترك الغرب واشهرها اللهجة العثمانية.

وفي الشرق ايضاً، ساد الادب العثماني تبعاً للأهمية التي كانت للدولة العثمانية، حتى لدى مغول الهند، كما كان يتلى في بلاد تركستان. ولم يغفل ترك الغرب الاغتناء بما يكتب باللهجتين الجغتائية والأذرية.

وفي القرن الخامس عشر كتب مير علي شيرينواي كتابه محاكمة اللغتين ويرمي فيه الى اثبات جدارة اللغة التركية وفضلها على الفارسية. وفي القرن السادس عشر املى بابر - ظهير الدين محمد 1483-1530، مؤسس اسرة المغول في الهند، وحفيد تيمورلنك، بعد ان اخضع تركستان وقسماً كبيراً من الهند، واسس امبراطورية المغول، وبعد ان تغلب على سلطان دلهي 1526 - كتابه المشهور بايرنامه الذي يعد من خير ما كتب بالنثر الجغتائي. ثم نظم ديوانه ومجموعة مثنوياته ميين بهذه اللغة ايضاً. وفي ذلك القرن ايضاً نظم فضولي، محمد بن سليمان، 1556، اكثر شعره باللهجة الأذرية. ويعتبر فضولي اكبر شعراء الطورانية في القرن السادس عشر بدليل اختلاف الكتاب في اصله. فقيل انه تركي من قبيلة بايات، وقيل انه كردي، وقيل انه من اذربيجان. ويرجح الرأي الاخير انه كتب باللغة الأذرية قسماً كبيراً من انتاجه. اتصل بسليمان القانوني بعد فتح بغداد سنة 1534. فهناه بقصيدة كوفيء عليها بمahية شهرية تصرف له من ديوان بغداد.

والثورات الاجتماعية تكمن البواعث النفسية والانفعالات والمعتقدات، وفلسفة الحياة التي تقسم الجماعات على ان تهدم ما هو قائم لتشييد عليه بناء من لبنات تربط بينها الافكار والمنازع العقلية والنفسية التي تكون قد استحدثت على مر الايام. وليس في التاريخ الحديث كله من انقلاب هو اشبه بالظفرة منه بأي شيء آخر كالانقلاب التركي الحديث. وهو ككل انقلاب او فورة فجائية تكمن وراءه بواعث نفسية ومعتقدات وانفعالات تكون، لدى الواقع، في مجموعها فلسفة توجه الأفكار والآراء الى وجهة في الحياة لا يظهر منها الا نتائجها التي تتجلى في المعاهد التعليمية والانظمة السياسية والاجتماعية».

«هذا يؤمن كل من درس حوادث التاريخ مطبقة على علوم الاجتماع الحديثة. فاذا كان هذا هو الواقع، واذا اعتقد بأن وراء الظواهر الملموسة في الانقلاب التركي قد كمننت فلسفة ساقط اليه، كان الوقوف على حقيقة هذه الفلسفة امر ضروري للحكم على قيمة هذا الانقلاب، ومقدار ثباته وقوته، ومقدار تأثيره في الادراك العام. او كما يدعونه اصطلاحاً: العقلية العامة التي تتكون من مجموع الاغراض التي يرمي اليها زعماء الانقلاب». الى ان قال: «وضع هذا الكتاب - اي كتاب مصطفى كمال - مؤلف من الظاهر انه تشبع كثيراً بتاريخ تطور الفكر الانساني، وعلى الاخص بتاريخ تنازع البقاء بين اللاهوت والعلم في العصور الوسطى. ولقد طبق المبادئ التي استخلصتها العقلية الاوروبية، عن طريق جهادها الطويل ازاء اللاهوت، على الحالة الواقعة في الشرق، احسن تطبيق وعرف كيف يظهر آراءه وافكاره في قالب جلي واضح، ونجح كل نجاح في اظهار الفرق بين العقلية الآسيوية كما سهاها، وبين العقلية الاوروبية، وقضى بأن العقلية الاوروبية إرتقائية في حين ان العقلية الآسيوية رجعية جامدة».

اما الآراء التي اوردها المؤلف التركي في كتابه والتي وصفها اسماعيل مظهر بالاصالة والصحة فنذكر منها: «... وما من سبب لذلك التناذب الشديد الذي قام بين فريقى الامة التركية، الا وجود هذه العقلية - اي العقلية الاوروبية - في ناحية، حيث تقوم في ناحية اخرى العقلية الدينية العربية».

«لم تسلم الامم الآسيوية يوماً ما من الفقر والتعاسة، وليس لهذا من سبب سوى انها اعتادت ان تستقري احكامها المعاشية كلها من تشريعها الديني المقدس، ولن تقف على طابع آخر غير هذا، اذا ما قلبت تاريخ مصر، والهند، وفارس، واليابان القديمة، والصين، وطوران، وبلاد العرب فان هذه

أ - الأدب الطوراني والتصوف الاسلامي:

وكان للتصوف الاسلامي اثر كبير في الادب الطوراني. وقد ظهرت طريقة اليسوية، (نسبة الى الشيخ علي اليسوي، 1166) وسادت في بلاد الترك شرقاً وغرباً. وكان ديوانه ديوان حكمت يقرأ في كل بيت تقريباً، لسهولة اسلوبه، ولقربه من لغة الشعب التركي.

وكذلك كان لمولانا جلال الدين الرومي 1207-1273 اثر كبير في هذا الأدب. فقد انكب على المثوي والديوان اكثر المتقنين. وانضموا الى المولوية (طريقة مولانا جلال الدين) التي اخرجت عظماء الشعراء وكبار الموسيقيين. وكانت طريقتهم تستند الى وسائل جذابة كالشعر والموسيقى والسماع. وكذلك ظهرت البكتاشية نسبة الى السيد محمد ابراهيم آتا (1336-) الشهير بالحاج بكتاش الذي قدم من خراسان الى الأناضول.

والبكتاشية خليط من القلندرية واليسوية والحيدرية، اي ان بها اثاراً من الشامانية والافلاطونية الحديثة. وهي باطنية وتعتقد في الانبياء عشرة.

وظلت البكتاشية قائمة في تركيا حتى هدم توكاياها السلطان محمود الثاني 1826 وهكذا كان الترك من المولوية يتربون باشعار الرومي، والطارق فريد الدين، توفي حوالي 1230 وسناني ابو المجد مجدود 1150 وحافظ الشيرازي 1320-1389 وسعدي الشيرازي 1189-1292 وغيرهم من شعراء الفرس المتصوفين.

بينما كان البكتاشية منهم يتربون باشعار قايغوسز سلطان المدفون في نكية البكتاشية بالجيوشي بالقاهرة وهو المعروف بعبد الله المغاوري ويونس امره واحمد فقيه وغيرهم من عظماء البكتاشية الاثراك الاصل في هذه البيئة ظهر ادب تركي يمكن تقسيمه الى ثلاث مراحل:

- مرحلة غلبة التأثير بالادب الفارسي والاسلامي.
- مرحلة التأثير بالادب الاوروبي والفرنسي خاصة.
- مرحلة القومية التركية او العودة الى الطورانية.

المرحلة الاولى - تميزت هذه المرحلة بالصيغة الاسلامية الغالبة. فكان الادب الاسلامي والامة الاسلامية، لا امة الترك، هما اللذان يدور حولهما هذا الادب، كما كان التأثير بالادب الفارسي واضحاً اشد الوضوح وهذه المدرسة الاسلامية اخرجت خير اديباء الترك.

ففي القرن الرابع عشر ظهر احمدي، صاحب اسكندرنامه، وبعد اول ناظم لتاريخ الترك. واشتهر الشاعر

سيمي، عماد الدين، وهو ينتمي الى سلالة الاسرة النبوية. الا ان انتسابه الى الحروفية (وهي فرقة باطنية تقول بمعنى باطني لحروف القرآن) ادى الى اتهامه بالزندقة. فسلخ حياً في حلب 1417. وفي القرن الخامس عشر لمعت اسماء شيعي، واحمد باشا، ونجاشي، (راجع نبذة عنهم لاحقاً)، وظهرت جماعة من العلماء عنيت بفقهاء اللغة التركية كما عملت على ترجمة التراث الادبي الفارسي، مع شروح تركية واعية. نذكر منهم سروري وسودي وابن كمال.

وفي القرن السادس عشر بلغ الادب التركي الأوج. وكان سليمان القانوني شاعراً فالتف حوله الادباء. وترك سليمان ديوان شعر عرف باسمه المستعار محيي واكبر شاعرين في هذا القرن هما باقي وفصولي. وادب هذا القرن تميز بطابع استقلالي واضح، بعيد عن الادب الفارسي، ويعود الى النماذج التركية القديمة مع تمجيد لما تحقق للدولة العثمانية من انجاز عسكرية واصلاحات داخلية.

وفي القرن السابع عشر ظلت المدرسة الفارسية ممثلة بقلة ابرزهم: نفعي الذي كان يعد سيد القصيدة اما غزلياته وهجاؤه فكانا اقل جودة. ومنهم ايضاً شيخ الاسلام، يحيي أفندي (1650-?) الذي تفوق في الغزل. وظهر في القرن السابع عشر كتاب مبرزون منهم نرجسي 1592-1634 كما ظهرت كتب لم تكن مشهورة في وقتها، ولكنها اليوم تعتبر هامة. منها كتاب سياحت نامه اوليا شليبي.

وفي هذا القرن كثر شعراء الموسيقى، ساز شاعرلري، الذين كانوا يكثرون في الفرق الصوفية وعند العسكريين. ونرى منهم عند المولوية، وعند البكتاشية وعند القزلباش ثم عند الانكشارية.

ويرى في القرن الثامن عشر امثال خوجة راغب باشا، والشيخ غالب ونديم، ويعرف هذا القرن في التاريخ التركي باسم عصر الخزامي ويتصف ببذخ البلاط وفتون الاعياد واهمال شؤون الدولة، ولكنه يتسم ايضاً بنهضة ادبية حاهها السلطان ورعاها.

وفي النصف الاول من القرن التاسع عشر كان الادب التركي قد بلغ الذروة. ولكن ظهور اديباء عظام، امثال شناسي 1826-1871 لقب بأبي الآداب التركية الحديثة، وضيا باشا 1865-1945 الذي تشبه بادب الابهاء المختارين، وبعد الحق حامد 1852-1937 ونامق كمال 1840-1888، فتح عصراً جديداً في الادب التركي، وهو عصر التأثير بالادب الاوروبي. وبدا هذا الأثر جلياً مع الدستور المأخوذ عن الدساتير الاوروبية والذي اعلن سنة 1839، ايام السلطان عبدالمجيد

نشاطه. كانت آخر وظيفة له في خيوس حيث مات. ويعد من ابرز اعضاء جمعية العشائين الجدد التي كانت تهدف الى خلع السلطان عبدالعزيز 1830-1876 وتسوية الامير مراد 1840-1876. كما يعد اشهر كتاب الترك. اطلق عليه لقب الشاعر الوطني للطابع الجريء الذي اتم به شعره. من اشهر مؤلفاته اوراق بوشان (الاوراق المبعثرة) و بروق الظفر اما اشعاره فتعدو الخمسة آلاف بيت باللغات الثلاث التركية العربية، والفارسية.

2 - كمال باشا زاده: مؤرخ وفتي وكاتب عثماني. توفي في استانبول 1535 عهد اليه بتقل تاريخ ابي المحاسن بن تغري بردي من العربية الى التركية. مؤلفاته عديدة منها قصة يوسف وزليخة.

3 - نجاتي بك: شاعر غنائي عثماني من مؤسسي الشعر الكلاسيكي توفي سنة 1509 له ديوان.

4 - نسيمي، عماد الدين: شاعر تركي. اتبع الطريقة الحروفية والبكاشية. مات في حلب مسلخاً لزندقته. كان لشعره اثر كبير في التصوف.

5 - سروري، مصلح الدين مصطفى: شاعر وفتي اخوي تركي. مدرس مصطفى بن سليمان القانوني. اجاد التركية والعربية والفارسية. شرح مثوي جلال الدين الرومي. توفي في استانبول.

6 - نفعي: اكبر الشعراء العثمانيين في المهجاء. لم يتالك عن هجو العظماء فُخّن وطُرح في البحر 1634. له ديوان سهامي قضاء.

7 - سودي، ميرزا محمد رفيع: ولد في دلهي وتوفي في لكانا. شاعر هجاء وغزلي.

8 - نديم احمد: من اكبر شعراء بني عثمان. كان امين مكتبة داماد ابراهيم باشا. توفي سنة 1730، له ديوان.

9 - الشيخ غالب؛ غالب ده ده 1757-1799: اسم اطلق على الشيخ محمد اسعد الشاعر التركي. ولد في استانبول. اتبع الطريقة المولوية الصوفية، وصار شيخ الدراويش الف مثوي وحسن وعشق.

10 - فضولي؛ فضولي محمد بن سليمان، 1557 اكبر شعراء الترك في القرن السادس عشر. اختلف الكتاب في اصله: فقيل انه تركي من قبيلة بايات. وقيل انه من اذربيجان. ويرجح الرأي الاخير انه كتب باللغة الأرزية قسماً كبيراً من انتاجه. اتصل بسليمان القانوني (كما سبق الاشارة) بعد فتح بغداد 1534 فهنأه بقصيدة كوفء عليها بمهابة شهرية تصرف له

الاول 1823-1861. وقد استلهم واضع هذا الدستور احكام الشريعة الاسلامية بجانب المبادئ الجديدة المستمدة من الثورة الفرنسية والتي شاعت في اوروبا. والادب الذي ظهر في ظل الدستور، التنظيمات، حافظ كالدستور، على فكرة الاسلام، مع اخذه من الغرب وخاصة من الادب الفرنسي. وظهرت جماعة تغالي في الأخذ من الغرب، وفي الابتعاد عن الشرق، هي جماعة ثورة الفنون محتجة بأن الادب التركي فقد شخصيته لاندماجه في المدنية الاسلامية وتبعيته للثقافتين العربية والاسلامية.

ويتلخص الوضع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأن «فاض ادب عهد الدستور على ثغور الوطن، وجال في حلبة وسعت ما بين خوارزم والأندلس. انه كان يبحث عن المسلمين اكثر مما يبحث عن المواطن التركي.

أما ادب ثورة الفنون فكان قاصراً لم يستطع ان يتخطى حدود ضاحية استانبول. وظهور رد فعل ضد سلوك جماعة ثورة الفنون فظهر محمد عاكف، شاعر الاسلام، يرد للفكرة الاسلامية قيمتها في الادب التركي.

واخيراً انتعشت الفكرة القومية الطورانية. وعني الادباء المحدثون بالوطن التركي، دون العودة الى المنهج القديم، فظهر ضيا كوك الب، وعمر سيف الدين، وخالدة اديب. ولا تزال اراء الشاعر الاشتراكي ناظم حكمت تثير الاعجاب رغم النزعة اليمينية القوية البروز في السياسة وفي المجتمع.

وابرز ما طرأ على الادب التركي هو الغناء الحروف العربية واحلال الحروف اللاتينية محلها سنة 1921.

وفي ما يلي ذكر لبعض الادباء والشعراء والمتصوفين الاتراك الذين اعتمدتهم الطورانية:

ب - بعض الادباء والشعراء الاتراك:

1 - نامق كمال محمد: 1840-1888 شاعر وكاتب تركي عظيم. ولد في رودستو. وتوفي في ميليتين، جزيرة خيوس. نشأ في اسرة طيبة، فجدّه شمس الدين بك، امين بلاط السلطان سليم الثالث. نشر اشعاره في سن 14، واشترك مع الشاعر شناس في تحرير جريدة تصوير افكار واتجه الى نقد الاوضاع في تركيا. فحوكم وسجن في قبرص. وحين افرج عنه لجأ الى باريس. حيث ترجم للتركية عن ييكن ومونتسكيو وروسو واخرج جريدة الحرية. وحين اصدرت الحكومة التركية العفو العام، عاد الى استانبول، ولكن الحكومة اضطهدته بأن عيّنته في وظائف تقصيه عن استانبول، وتحول دون مواصلة

الشيخ احمد اليسوي. قدم الى الاناضول من خرسان (في القرن الثالث عشر) وانشأ الخانقة المعروفة «بيراوى» ببلدة (صولجة قارا اويوك). وشرع في الدعوة لطريقته التي هي خليط من الطرق التي تقدمتها: الفلندرية واليسوية والحيدرية. وهي الطرق التي ساريت البيئة التركية التي فشت فيها من قبل العقيدة الشامانية. وللحاج بكتاش كتاب عربي اسمه مقالات يبدو منه اتباع صاحبه لفكرة الاثني عشرية والتولي والتبرئة من مصطلحات الشيعة، وكثر اتباع البكتاشية. وخاصة في البيئات التي لم تتأثر بالثقافة، وساعد على انتشارها سهولة الاسلوب الذي تحدث به شيوخها الى الانترك السذج. وكانت البكتاشية تعد اليسوي مرشداً لشيخهم، وتقول بمبادئ هذا الشيخ. ولكنها رويداً استقلت واصبح لها مبادئها الخاصة. واتصلت البكتاشية بفرقة الانكشارية. فقد سار السلطان اورخان 1326-1389 مع فرقته الانكشارية الى الحاج بكتاش، وطلب اليه ان يباركها، فوضع الشيخ يده على رأس جندي ودعا لهم قائلاً: «فليكن اسمهم انكشارية اللهم اجعل وجوههم بيضاء وسيوفهم فواصل، ورماحهم قاتلة واجعلهم منتصرين قاهرين لأعدائهم».

ومن هنا سمي الانكشارية انفسهم بالبكتاشية وتوثقت العرى بين الطريقة وفرقة الجيش، وكانت التكايا الميثوقة في ارجاء الدولة مؤثلاً للانكشارية. وكان لكل ثكنة انكشارية مرشد بكتاشي، كما اقيمت تكية بكتاشية قرب كل معسكر للانكشارية. وتسلمت البكتاشية على الانكشارية تسلطاً تاماً الى ان قضى السلطان محمد الثاني على هذه الطريقة سنة 1826.

انتشرت البكتاشية في صفوف الشعب بسبب ما كان في اشعارها من لذة روحية وسهولة أسلوب، ولما امتاز به شيوخها من رقة الحاشية، وحلو الحديث، والبعد عن الجدل العنيف. وكانت تكاياها مثلاً للنظافة والاناقة مع ما اشتهرت به من السر البكتاشي او الاشعار الميسرة التي كانت تنشد، فتأخذ بمجامع القلب. واكثر شعرائها يونس امرة. وكانت لهم تكية في جبل الجيوش بالقاهرة يرقد بها قايقوسز سلطان المعروف بعبدالله المغاوري وهو احد اقطابها وشعرائها، وانتقلت التكية الى المعادي وآخر شيوخها احمد سري بابا.

الخلاصة، موقع الكمالية الطورانية لدى اهل الغرب

الكمالية هي الكلمة التي اطلقها علماء القانون الدستوري على حركة كمال اتاتورك. والغريون على العموم كانوا راضين تماماً عن حركة اتاتورك وعودته الى الطورانية، التي تبعد الامة

من ديوان بغداد. وكتب بلغة الأستانة (العثمانية) كتاباً الى السلطان يشكو فيه ظلم رجال الادارة: «شكايت نامه». كان محدثاً لباقاً، موفور الثقافة، عالماً بالرياضيات والفلك. يجيد الكتابة بالفارسية والتركية والعربية. كانت قصائده التركية موضوع اعجاب جهابذة الروم (الترك) وكان ديوانه الفارسي جامعاً. وكان امراء المغول ينشدون شعره التركي. كما اشتهر شعره العربي عند بلغاء العرب. له ديوان بالتركية وآخر بالفارسية ووضع خمسة تخميساً شعرياً كمخمسة نظامي امتاز منها «ليلي والمجنون» بالروعة والابتكار، وتحسب هذه المنظومة التي وضعت على طراز المثنوي اثراً مبتكراً اكثر منها تقليداً لاثري نظامي المشهور بجناسه، ومهما يكن من امر فانه لم يننازل عن شيء لنموذجه الفارسي بل هو يفوقه بحارة المشاعر التي تثيره. وبما يسوده من سلاسة اللفظ، ونظم «بنك وبادة» (الخمير والحشيش) واهداها للشاه اسماعيل الصفوي، وقصد بهما الرمز، فهما يرمزان الى تمجيد الخالق. وكان لفضولي ميل الى التصوف، وان لم يكن فيلسوفاً، والحب عنده طاهر - كالذي - يحمله الملائكة بعضهم لبعض في الجنة - ولكنه يعبر فيه عن طبيعة بشرية بسيطة، غير مدع سلوك الصوفية فليس مكانه بين الشعراء الصوفيين، بل هو من كبار الشعراء الغنائيين في تركيا. وجد الهامه من فؤاده وحده. فأعرب عن مشاعره بلسان لم يتكلم به شاعر قبله او بعده.

11 - اليسوي، الشيخ احمد 1166: صاحب الطريقة اليسوية (التركية)، ولد في مدينة يس اويصة، بتركستان الحالية. تتلمذ على يد كبار المتصوفة، واولهم باب ارسلان، ولما عاد الى بلده، انشأ طريقته التي ظل يقوم برسالتها حتى مات، فأصبح قبره مزاراً يؤمه الزوار من بلاد كثيرة. وبعد وفاته بنحو 250 سنة، شيد تيمورلنك على قبره ضريحاً رائعاً ظل محل اجلال الشعب التركي حتى الانقلاب الروسي سنة 1918، ولليسوي ديوان حكمت كتبه بلغة تركية سهلة وعلى الاوزان المألوفة في الادب الشعبي، وذلك رغم اتقانه اللغتين، الفارسية والتركية، والمامة الشامل بالثقافة الاسلامية. ساعدت سهولة هذا الديوان على ذبوعه وذبوع اليسوية جميعاً. واليسوية كغيرها من الطرق الصوفية الاسلامية، كان لها اثر كبير في نشر الاسلام والتصوف. وامتد اثرها ببلغ الصين شرقاً وخوارزم وحوض نهر الفولغا واذربيجان والاناضول غرباً.

12 - الحاج بكتاش صاحب البكتشية او البكتاشية: هي فرقة صوفية تركية، تنسب الى السيد محمد بن ابراهيم آتا الشهير بالحاج بكتاش (- 1366). وهو ولي تركي من اتباع

1925. وفي تلك السنة اعلن اتاتورك الاحكام العرفية واخرج النواب التقدميين خارج مجلس النواب. وفي سنة 1930 حاول مجدداً ان يخلق حزباً اسمه الحزب الليبرالي بقيادة صديقه فتحي بك، سفيره في باريس. وقد استدعاه خصيصاً لهذه الغاية. ولكن المعارضة تجمعت في هذا الحزب كما انضم اليه كل خصوم اتاتورك وبصورة خاصة المتدينين الذي ساءهم خروج هذا، المشكوك في اسلامه على الدين الاسلامي دين الدولة العثمانية من مئات السنين. وألغى اتاتورك هذا الحزب وفي سنة 1935 امر اتاتورك بانتخاب شخصيات مستقلة عن حزب الشعب الجمهوري. ولكن المحاولة انتهت كسابقاتها. وكان عمل اتاتورك هذا في محاولته اضافة الديمقراطية التعددية على حكمه مدعاة تأمل. ويحاول علماء الدساتير الاوروبيون استخلاص نتيجة يجوبون ان يصفوا بها نظام اتاتورك وتتلخص بأنه كان ميالاً الى التعددية الحزبية ولكن الظروف السياسية والاجتماعية لم تكن تسمح له بذلك. والواقع ان اتاتورك، هو ورفاقه من الضباط الاثراك الطورانيين ارتضوا كبديل من السلطنة العملاقة قزماً اسم تركيا الاناضول، ارضاء لمطامع الدول الغربية التي اقتسمت اراضي الخلافة العثمانية. والتوازن بين الحلفاء الاعمى هو الذي جعل تركيا اتاتورك تقوم كدولة عصرية. وتبدو حضارة الأوروبيين للكمالية مستغربة من دول كانت، حتى سنة 1924، سنة ابتداء الخلافة على يد اتاتورك، ترى في تركيا عدوة بالاجماع. وقد حملها رضاها عن هذا الحاكم ان تغاضت عن قيامه بالمذابح في ارمينيا العثمانية وفي اليونان، في مطلع حكمه.

وبعد سنة 1945 اقام جلال بایار منافس عصمت اينونو الحزب الديمقراطي. وفي انتخابات سنة 1964، وهي انتخابات مراقبة، خسر فيها جلال بيار معظم نوابه. ولكنه نجح في انتخابات 1950. ولكنه لجأ فيها بعد الى الديمقراطية اي محالة الشعب لكي يبقى في الحكم الامر الذي ادى الى انقلاب عسكري سنة 1960. وبعدها تولى العسكر الحكم في تركيا باشكال مختلفة، وما زالوا حاكمين.

مصادر ومراجع

- حتي، فيليب، تاريخ العرب، دار غندور، بيروت، ط 5، 1974
- زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الاسلامي، 4 اجزاء، القاهرة، 1925.
- ———، تاريخ الفتح العثماني، روايات الهلال، القاهرة 1930.
- عطية الله، أحمد، القاموس السياسي، القاهرة، 1947.

العثمانية عن جذورها الحضارية الاسلامية. وقد لقي كمال اتاتورك المشكوك في اسلاميته كل تأييد من الغرب حكومات ومحللين سياسيين ورجال قانون دستوري. والغاية معروفة. وسوف نلقي نظرة سريعة على الكماليات التي هي الثمرة المنتظرة بالنسبة الى الحركة الطورانية التي كانت تسعى اليها الجمعيات التركية التي شكلها يهود الدومنة للقضاء على الخلافة العثمانية واقتسام اراضيها. انهاء لما سمي بمشكلة الرجل المريض كما سبقت الاشارة.

لقد اسند اتاتورك حكمه الى حزب سياسي، واخذ هيكلية من الاحزاب الاوروبية. ومن المفيد ان نقدم بعض التفاصيل حول هيكلية هذا الحزب الوحيد الذي قام في تركيا ايام مصطفى كمال اتاتورك، وقد عمل هذا الحزب من سنة 1923 الى سنة 1950، كأداة لنظام حكم يوصف بانه تقدمي غير اشتراكي. واصالة هذا الحزب تكمن في بنيتة وفي ايدولوجيته. فالبنية تتمحور حول شخص الزعيم اتاتورك اما الايدولوجيا فهي تركية طورانية ملحدة. فهو من جهة ما يشبه الحزب الراديكالي الاشتراكي في فرنسا من حيث معاداته للدين. وتبرز هذه الصفة بعنف في بلد كل مؤسساته قائمة على الدين، وكل مجاده العسكرية والاجتماعية، وكل اقتصاده مبني على خلافة تتزعم العالم الاسلامي في شرقي المتوسط وجنوبه وفي قسم من شماله. والديمقراطية داخل الحزب بدت متطورة نوعاً ما. انما بارادة الزعيم الذي حاول عدة مرات ان يقيم ثنائية في الاحزاب في تركيا من الناحية الرسمية والظاهرة اذ كان كل قادة الحزب منتخبين. اما في الواقع فالانتخاب كان موجهاً كما في الاحزاب الوحيدة. انما يلاحظ تشكيل فرق ومجموعات محازيين حول الشخصيات النافذة. على ان لا تتجاوز هذه الشخصيات في سلوكها الاجتماعي والسياسي الخطة التي رسمها كمال اتاتورك. ويتغنى المؤرخون الدستوريون الاوروبيون بأن حزب اتاتورك لم يقم بتصفيات جماعية كما فعل الحزب النازي في ألمانيا. والواقع ان تصفيات كثيرة حدثت في صفوف الحركات الاسلامية وغيرها التي قامت تناوئ المذهب الاحادي الذي سارت فيه الدولة الاتاتورية. ويقال ان العلاقة بين لينين واتاتورك كانت جيدة لهذا السبب. وفي داخل الحزب كان عصمت اينونو وجلال بایار متنافسين على خلافة اتاتورك منذ حياته وداخل حزب الشعب الجمهوري.

وقد حاول اتاتورك عدة مرات ان يخرج من نطاق الحزب الواحد. ولكنه في سنة 1924، بعد ان سمح لكازم كاراباكير بتأليف الحزب التقدمي سارع الى الغائه بعد ثورة الاكراد سنة

- Duverger, Maurice. *Institutions politiques et droit constitutionnel*, P.U.F. tremis. Paris, 1978.
- *Encyclopaedia, Universalis*, t. 16, Turquie.

علي مقلد

- غربال، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، بيروت، 1983.
- مقلد، علي، وعلي سعد، الاحزاب السياسية، ترجمة عن الفرنسية لدوفرجيه، دار النهار، 1983.
- *Britannica, Turanism.*

الظاهراتية (الفنومولوجيا)

Phenomenology
Phénoménologie
Phänomenologie

يجمع الباحثون على أن اول من استعمل لفظة
فنومولوجيا كان ي. ه. لامبرت في كتابه: *Newes*
Organon, Leipzig, 1764 في المانيا. ثم استعملها كانط في
كتابه: *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwis-*
senschaft, 1786 ومن بعده هيجل في كتابه:
Phaenomenologie des geistes 1807 ورينفيه في كتابه: *Frag-*
ments de la Philosophie de sir w, Hamilton, 1840.
هاملتون في كتابه: *lectures on logie*, 1860. واميل في: *Journal*
intime, 1869. وادوارفون هارتمان *Phaenomenologie dessit-*
lichen Bewusstseins, 1879.

لكن اول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكري
واضح المعالم كان ادموند هوسرل 1859-1938 الذي كان، قبل
ان اصبح فيلسوفاً دمج عصره بطابعه المنهجي الخاص، قد
درس الرياضيات والفلسفة في لايبزيغ وبرلين وقتاً ودين
الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية التف حولته نخبة
من مفكري العصر (أمثال م. شايالر، ور. انغاردن، وم.
فاربر. وإ. شتاين، وأ. باكر. وأ. فينك. وأ. بقندر. وأ.
كوبره. وم. هايدغر وغيرهم) مستلهمين روحه المنهجية في
اتجاهات فكرية واهتمامات فلسفية متنوعة. وعندما تلقف
الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنومولوجي في ما بعد لم يشاؤوا
تطبيقه دون بعض التعديل. ولا غرابة في ذلك لأن المنهج

يقتضي الموضوع. وهؤلاء الفلاسفة مأسؤوا وجوديين إلا لأنهم
جعلوا من الوجود (الانساني) موضوع تأملاتهم المنهجية، وهو
بالذات ما كان هوسرل قد «علقه» معتبراً تعليقه و«وضعه بين
هالين» من صلب سراطية المنهج الفنومولوجي.

ومن الفكر الوجودي عبرت منهجية هوسرل الى العلوم
الانسانية، خصوصاً في القارة الاوروبية. ولعل اكثر العلوم
افادة من المنهج الجديد كانت قطاعات الطب النفسي والعقلي
على اختلافها.

قد لا يكون من المغالاة القول بامتناع تقديم عرض موجز
للفكر الهوسرلي، وذلك لتنوع هذا الفكر وتراخي مضامينه في
ارجاء ما يقارب الخمسين سنة من حياة العمل والانتاج. الى
ذلك فهو فكر لا يخلو من اللبس احياناً والغموض احياناً
أخرى، وذلك بالرغم من جهود صاحبه المخلصة ومحاولاته
اللامنكفة ابدأ للوصول بفكره، عبر السن والشحن المتواصل،
الى منهجية واضحة المعالم تصلح، في يد مفكر قادر، لتقطيع
اهداب الفكر قد قامت «الأشياء ذاتها».

هذه الصورة تزداد تعقيداً عندما نلاحظ كيف يتوقع
هوسرل، تاريخياً، في نهاية الخط الحديث الذي ينطلق من
ديكارت ويتعالى عند كانط وفي المثالية الالمانية عموماً. بذلك
فإن نهاية هذا الخط لا يمكن إلا ان تكون الانتهاء الى ذروة
التعالي، كما أن ذروة هذا التعالي لا بد لها من ان تعني نهاية
هذا الخط. إلا أن عظمة الفنومولوجيا لا تكمن في مجرد كونها
المحطة النهائية في مسيرة فكرية تاريخية معينة، بل في تعاليها،
بالحرري، على هذه النهاية بالذات، لتشكل، بدورها، منطلقاً
لحقبة فكرية جديدة ومؤشراً منهجياً الى آفاق لم تسلك بعد.

إن حياة هوسرل الانتاجية تنقسم عموماً الى ثلاث حقبات
جاءت، بوجه عام، متنامية ومتكاملة، متنامية بقدر ما في النمو
من انقطاع وتحليف، ومتكاملة بقدر ما في الاكتمال من وحدة

ما سوف يتبع. من هنا أن هذه الحقبة تتعدى مشروعها الأول وتنتقل، بعد أن انشغلت بمسح بنية فاعلية الوعي من خلال ما تمكن تسميته انطولوجيا الوعي الترانسندنتالي، الى البحث عن الانا الخالص من خلال ما تمكن تسميته الايغولوجيا الترانسندنتالية. هذا الانتقال من الفعل الى الفاعل، هذا الانتقال من عالم الانا الى انا العالم، يتحوقب، بدوره، في حقبة ثالثة تجد تعبيرها النهائي في كتابات هوسرل المتأخرة امثال المنطق الصوري والمتعالي 1929، وتأملات ديكارتية 1930، وأزمة العلوم الاوروبية والفنومولوجيا المتعالية 1930. هذا الكتاب الاخير يشكل الآن المجلد السادس في الهوسرليانا، كما ان الكتاب تأملات ديكارتية يشكل المجلد الأول.

تتميز الفلسفة الحديثة، انطلاقاً من ديكارت، بالعزم على تأسيس العلم، بل باعتبار هذا التأسيس مهمتها الرئيسية. ولئن عُرف بعض القدماء، ارسطو مثلاً، بهذا الاهتمام، فان اول تحقيق لهذه الغاية نراه يتبلور، لأول مرة، عند ديكارت ولاينتز وكانط. بذلك تحولت الفلسفة، في شوط كبير منها، الى نظرية في المعرفة تضع نصب عينها العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ومن ثم، بين بطون هذه الذات ومفارقة موضوع الادراك. في اطار هاتين العلاقتين تندرج مجمل مسائل نظرية المعرفة التي راحت تحاول العبور، بالتالي، من بطون الذات الى مفارقة الموضوع، وذلك بغية فك طوق الانانة عن عنق الذات حتى تسرح في عالم الموضوعات فيأتي سروحها، بالتالي، توجهاً موضوعياً تؤسس على موضوعيته امكانية المعرفة عموماً، وامكانية العلم بوجه خاص.

هذا الانطلاق من بطون الذات بغية التوصل الى مفارقة الموضوع يقابله، حتى في العصر الحديث ايضاً، انطلاق آخر من الموضوع على انه ما تتشكل به الذات وما تتعين بمعطياته شروط المعرفة وحدودها. ان الانطلاقة من بطون الذات انتهت الى المثالية، كما ان الانطلاقة من مفارقة الموضوع اقتضت الى الواقعية. وهكذا عاد الخيار القديم يُفرض على العقل الحديث من جديد - وبفعل حدائته بالذات.

هذا التوتر بين المنطقيين، وبالتالي، بين المثالية والواقعية يواجه هوسرل في البدايات الأولى لمسيرته الفلسفية، وهو يشكل، إذن، الخلفية التاريخية للفنومولوجيا الوصفية. وهذه الفنومولوجيا جاءت وصفية لأن هوسرل حاول من خلالها التعرض لهذا التوتر من خلال وصف العمليات الاولى التي يتم فيها تعرف الذات الانسانية الى الظاهرات. هذا التوجه الجديد يحاول مخاطبة الافعال الادراكية الذاتية على انها ظاهرات يتعين وصفها، فاذا بهذه المخاطبة، في الآن ذاته،

وتنسيق. فاذا بالضمون المقتطع والمخلف على طريق النمو يعود ليشكل من جديد في مراحل البلوغ فيندرج في وحدة الذات ويتخذ مكانه القوامي في نسقها.

تنتهي الحقبة الأولى سنة 1901 مع صدور الابحاث المنطقية واذا بها تنتهي في شكل مغاير لما بدأت عليه. لقد بدأت تحت تأثير البسيكولوجيا الطالعة ودفعت هوسرل الى الانجراف مع تيار السكلجية والسكلجيين. واذا بهذا الانجراف يجد تدوينه الرئيس في فلسفة الحساب وقد جاءت، سنة 1891، سلسلة من الابحاث البسيكولوجية والمنطقية. ومهما يكن من أمر التغيرات بين البداية البسيكولوجية والسكلجية لهذه الحقبة ونهايتها المثالية المسكوبة في الابحاث المنطقية فإن اهتمام هوسرل في الرياضيات والمنطق وانشغاله بمسألة الموضوعية في المعرفة لجهة تأسيسها الايستمولوجي يشكلان مبدأ وحدة هذه الحقبة. هذه الحقبة تنتهي، إذن، بمحاولة اظهار مثالية المعنى كالوجه الآخر لامكانية الموضوعية في المعرفة، وذلك في اطار منهجية جديدة تجعل من الوصف الفنومولوجي طريقاً لمعاينة الحقائق المنطقية كاهيات ايدوسية او انواع مثالية يتقوم في سياقها المنطق الخالص وعلمية العلم. هذه الحقبة، تنتهي، إذن، بوضع الاسس العامة لما يمكن تسميته بالفنومولوجيا الوصفية.

إلا أن الانشغال بمسألة الموضوعية في المعرفة الى هذا الحد كان لا بد له رغم انطلاقه الذاتية في عملية الوصف، من الابتعاد عن منطلقاته الاولى والسير في اتجاهات من شأنها ان تصب في قنوات الوضعية والرجوع، بالتالي، الى التعثر بمحاذير السكلجية بما فيها من مزلق الارتياح والنسبية. هذا الوعي الجديد يكمن في اساس العبور الى الحقبة الثانية التي تمثلت في ردة جديدة الى الذات بصفتها اساس موضوعية الموضوع. ولأن هذه الردة الجديدة الى الذات الواضحة لا تعني بحدوثية الوضع والموضوع، بل تبحث، في بطون الوعي، عن الشروط القبلية لفعل الوضع وتقوم الموضوع، فإنها تدعى، هذه الاتجاهات الجديدة للوصف، فنومولوجيا ترانسندنتالية او ظاهراتية متعالية.

إن أول تدوين لهذه الحقبة الثانية يتم سنة 1907 ومن خلال فكرة الفنومولوجيا (المجلد الثاني في الهوسرليانا). وتمتد هذه الحقبة، بدورها، ما يقارب الخمس عشرة سنة حتى تجد تعبيرها الأخير سنة 1913 من خلال افكار نحو فنومولوجيا خالصة وفلسفة فنومولوجية (المجلد الثالث في الهوسرليانا). وكما بالنسبة الى الحقبة الوصفية الاولى كذلك بالنسبة الى هذه الحقبة المتعالية الثانية: انها، بدورها، تتعدى ذاتها وتشير باتجاه

يتوجه الى شيء خاص به ولا يكون ما هو إلا بقدر توجهه، على النحو الخاص به كإدراك، أو كذكر، أو كوقع، أو كحب أو ككرهية، الى شيء خاص. على هذا الصعيد الوصفي يتفني الكلام عن خارج وداخل، عن بطون ومفارقة، فتختفي، اذ ذاك، مسألة العبور بين الذات والموضوع. ولا يضير هذا الصعيد، بعد، انه ما يزال صعيداً بنوياً فارغاً. ان المهم، بادئ ذي بدء، هو الكشف الوصفي عن بنية فعل الوعي، الذي يتبدى، اذ ذاك، كفعل يتوجه دائماً لشيء، كفعل يعني او يقصد دائماً شيئاً معيناً. بالتالي فإن المهمة الفنومولوجية التالية تكمن في الكشف عن تلازم الفعل وشيئه المعني بحيث يتبدى النحو الكينوني الخاص بهذا الشيء متلازماً على الدوام مع نحو عنيّه، كما يتبدى الفروقات بين مختلف انحاء الكينونة الخاصة بالشيء متلازمة مع الفروقات المميزة لمختلف انحاء الفعل والمعني والتوجه الى الاشياء.

ان الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو اعتباره لشيء فعل الوعي مبيئاً في بنية هذا الفعل بحيث تبرز من خلال هذا التبيئ البيوي الوحدة العضوية التي تشد الفعل ماهوياً الى شيء. فكأن شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالذات ومن ابداعه، على ان يفهم الحفظ مقوماً ماهوياً من عمل الانتاج والابداع فلا يكون الفعل بدون شيء ولا يكون، او يبقى، الشيء بدون فعله. من هنا أن القصد ليس علاقة عادية بين مستقلين، ولا القصدية علاقة الذات بالموضوع، إن القصدية، في هذا الضوء، لا تعني أية علاقة مطلقاً، بل تعني طابعاً ماهوياً يميز بنية الوعي وكينونته بعيداً عن تعلقه بالموضوعات. إن هوسرل يرفض التحديد الديكارتي للوعي كتفكير لأن هذا التحديد ليس من شأنه، كما هو، أن يبرز وحدة التفكير والمفكر به. اما وحدة التفكير والمفكر به فهي القصدية.

بالمقابل فإذا كان القصد، كما سبق القول، حركة توجيهية في الفعل فان هذه الحركة لا تخلو من طابع خروجي. بذلك فإن الوعي يتميز بحركة خروجية اساسها في طابعه القصدي التوجيهي وثمرتها امكانية التمييز بين داخل وخارج اطلاقاً، أو حتى بين ذات وموضوع. من هنا تعالي الوعي، من خلال طابعه القصدي، فوق هذه الفروقات والمقابلات: لأنه هو اساسها الاول. اذ ذاك يتبدى الوعي لنا مفارقة ذاتية وتعالياً ذاتياً لا نهاية لها. فهو دائماً في ذاته ولذاته، وهو دائماً مع الاشياء وبينها. هذه المفارقة - في - المباشرة، كما يمكننا تسميتها، هي الوجه الآخر لفعلية الوعي ولكونه دائماً فعلاً لشيء: ادراكاً لشيء، حكماً بشيء، توقعاً لشيء، تذكراً لشيء

وصف لما يتم ادراكه من خلالها على انه، بدوره، ظاهرات تتبدى للادراك. هذه الانطلاقة، التي تعتبر فعل الادراك متسماً بطابع قصدي، تتوجه، من خلال قصدية الادراك، الى كلا الادراك والمدرّك على انها مجملان في وحدة تتبدى من خلال الوصف. هذا التوجه الى الادراك، بصفته فعلاً يعني الموضوع كشيء، يتخطى، من خلال الوصف الفنومولوجي للتلازم الماهوي بين الفعل ومعنيّه، مسألة العبور من الذات الى الموضوع، او من الموضوع الى الذات.

الفنومولوجيا الوصفية

إن المسائل التي تدور حولها الفنومولوجيا الوصفية تندرج تحت ثلاثة عناوين رئيسية هي القصدية والعيان المقولي ومفهوم القبلية. فلا بد، إذن، من التوجه الى هذه العناوين ولو باختصار.

القصدية: إن قصد الشيء أو عنيّه هو التوجه اليه. هذا ما اخذه هوسرل عن برنتانو الذي كان متمرساً في فلسفات المدرسين. كل فعل معيوش يتوجه الى شيء، فاذا بالادراك ادراك لشيء والتمثل تمثل لشيء والتذكر تذكر لشيء والتوقع توقع لشيء والحكم حكم بشيء والحب حب لشيء والامل امل بشيء وهلم جرا. واذا كان الادراك ادراكاً لشيء فلنلاحظ ان هذا الشيء ليس بالضرورة شيئاً مادياً بوسعنا الاشارة بالاصبع إليه. فهذا الشيء قد يكون موضوعاً معنوياً ذا نحو كينوني يختلف عن كينونة الاشياء المادية، من هنا استطاعني مثلاً ان ادرك، عند الآخرين، الحب والكره، الشغف والغفور، الفهم والطمس، الانتباه والشروء الخ...

وعندما نأخذ على انسان، مثلاً، انه يهلوس فانتا، مع نكراننا انه يدرك اشياء مادية، لا يسعنا الا التسليم بأنه، في ذلك، انما يدرك اشياء او، في اقل تعديل، بأنه يهلوس اشياء معينة يظنها موجودة بالفعل، بل ربما كانت لا تختلف بشيء عن الاشياء التي يمكن ادراكها بالفعل.

بذلك فان التأمل في فعل الادراك يعرب لنا عن طابعه القصدي، او عن كونه توجهاً لشيء بصفته طابعاً مبيئاً في بنية هذا الفعل. من هنا ان قصدية الادراك لا تعني توجهه الى شيء يلحق به من الخارج كشيء يمكن أن يكون الادراك ادراكاً بدوره. إن الادراك هو، منذ البداية وبحكم ماهيته الادراكية، دائماً ادراك لشيء، وذلك بغض النظر عن نحو كينونة هذا الشيء. وهكذا بالنسبة لسائر افعال الوعي: كلها وعيٌ معينٌ لشيء معين، كلها عنيٌ معينٌ لشيء معين، كل منها

يتم ردم الهوية بين الادراك والموضوع، او بين ادراكية الشكل ولا إدراكية المضمون - كما عند كانط - بحيث يشترك الموضوع في بنية الادراك ويطلق الادراك بنية الموضوع.

وهكذا فإن إعادة النظر في فهمنا لموضوعية الموضوع يترتب عليها توسيع مفهومنا للادراك. فمقابل الادراك الحسي بمفهومه الانطباعي يتصب مفهوم جديد موسع لادراك «أُنُوِي»، أو لادراك التعينات المعنوية للموضوع بصفته من صلب مقومات موضوعية الموضوع. وكما الموضوع الحسي بالنسبة للادراك الحسي، يقول هوسرل، كذلك الأنيّة (تعين الموضوع على أنه معنى الحكم) بالنسبة الى الادراك الأنسوي او الحكمي. إنّ الموضوع بصفته أنيّة الحكم يحتوي على مقومات معنوية لا يمكن التحقق منها من خلال العيان الحسي الصرف. فأي حَسٍّ من شأنه التحقق مثلاً من معاني كلمات كواحد، أل التعريف، واو العطف، أو الفصل، إذا وف الشرطيتين، هكذا، كل، لا النافية، شيء، لا شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل اشكال مقولية، او كالكينونة والنسبة والتموضع أو التوقع والقيام بمهمة أو تمثيل شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل مقولات. من هنا ضرورة فعل ادراكي معنوي مهمته أن يكون مُتَحَقِّقٌ هذه المعاني وكلها من صلب الموضوع بصفته أنيّة حكمية. اما هذا فوجه آخر للقول إن هذا الادراك المُتَحَقِّقُ هو فعل عيان مَوْضِعٌ تَقَوُّمٌ فيه موضوعات ادراكية تفوق الموضوعات الحسية صرفاً التي يقدمها لنا العيان الحسي الصرف - تفوقها من حيث قيمتها المعرفية.

وهكذا فإن من شأن الوصف الفنومولوجي لعمليات الادراك أن يؤكد لنا عبثية الكلام عن وجود انطباعات حسية متعزلة تنشأ في الوعي نتيجة لتأثره بأشياء خارجية. إن انطباعات من هذا النوع هي، في نظر هوسرل، تجريدات تحليلية مكانها الشرعي في علم النفس وسائر العلوم البنفسية كالفيزيولوجيا أو البسيكوفيزيولوجيا - لا في الفلسفة. ليس بوسع انطباعات من هذا النوع أن تشكل إذن، مرتكزاً من شأنه تأسيس الادراك والصدق. كما ان الكلام عن كونها مادة تنتظر تشكيلها من قبل مقولات منفصلة ومستقلة عنها هو من باب اخضاع الوعي وعمليات الادراك لميتافيزياء أرسطو وليس هو، في أية حال، من مستلزمات الوصف الفنومولوجي.

بالمقابل فمن العبث أيضاً الكلام عن مقولات مجردة من كل تجربة. وكانط ذاته ما كان يستطيع الكلام عنها لو لم يتوصل إليها على نحو شكلي صرف من خلال لائحة الاشكال الحكمية التقليدية، انه، إذن، لم يستقرئها من التجربة الفعلية.

والخ... إن الوعي منذ البداية في ذاته ولذاته، وهو منذ البداية مع الاشياء وبينها. هذه العلاقة لا يمكن التعبير عنها من خلال «داخل» و«خارج» لأن كل «داخل» و«خارج» إنما يتقوّم فيها ذاتها.

العيان المقوليّ: ان العيان هو، في استعمال هوسرل، ادراك مباشر للشيء من حيث هو، هو ذاته، حاضر للوعي. من هنا ايضاً تميّز كل عيان، في نظر هوسرل، بقدر من البدهاءة يتناسب مع نمط حضور الشيء. والعيان عند هوسرل ليس كما نجده عند كانط. مجرد عيان حسيّ. من هنا، بالتالي، كلامه عن نوع آخر من العيان يسميه العيان المقوليّ. إلّا أن هذا العيان المقوليّ ليس مجرد نوع آخر من العيان يلحق إلحاقاً بالعيان الحسيّ. إنه، بالحرى، شرط ضروري لحصول العيان الحسي على قيمته المعرفية. فالامر، اذذاك، يختلف جذرياً عما هو عليه في فلسفة كانط. ان القول الهوسرلي بعيان مقوليّ وعدم اكتفائه بالكلام عن المقولات عموماً لا يعكس فقط فرقاً جذرياً بينه وبين كانط بالنسبة لمفهوم العيان، بل أيضاً بالنسبة لمفهوم المقولة والمقوليّ. اذ ذاك فالفرق يكمن في التحول الهوسرلي عن فهم المقولة بصفته مجرد شكل ادراكي باتجاه وسميها بطابع مضمونيّ. بذلك فإن المقولة ليست مجرد شكل تسبغه القوة المدركة على مادة تبقى «في - حد - ذاتها» في منأى عن الادراك. إن المقولة هي عيان لمضامين معنوية هي من صلب موضوعية موضوع الادراك. اذ ذاك فان الطابع الحسي الذي يتميز به موضوع الادراك لا يمكن فهمه، ولا حتى ادراكه، في معزل عن المضامين المعنوية التي تدخل، ماهوياً، في قوامه الموضوعي، أو في قوام موضوعيته.

بذلك يترتب علينا إعادة النظر في فهمنا لماهية موضوعية موضوع الادراك. إن موضوع الادراك ليس، مثلاً، هذه الطاولة امامي الا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم أو قضية. اذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة بحيث لا تعود هذه الطاولة موضوعاً للادراك إلا بقدر تعينها المعنوي من خلال الحكم الادراكي انها كذا وكذا. إلّا أنّ موضوع الادراك، اذا فهم كتعين معنوي أنه كذا وكذا، أي إذا فهم، كما سميناه في مجالات اخرى، بصفته أنيّة الحكم، فلا بد من ان يفقد طابعه الحسي الصرف، ولا بدّ له، بالتالي، من ان يتسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة الى جانب طابعه الحسي الصرف. اما هذا فمن شأنه أن يوسع العيان بحيث يصبح قادراً على احتواء اشكال معنوية كما أن يوسع المقولة بحيث يصبح بإمكانها احتواء مضامين حسيّة. بذلك

لعسكري تام، على انه، بالتالي، جانب لموضوع حاضر بذاته في الادراك، بالطبع فإن بوسعنا الدوران حول كل عسكري بمفرده. لكن مجموع هذه الادراكات لن يشكل ادراكاً لصف من العسكر. هذا الادراك لصف من العسكر بصفته صفاً هو ادراك أولي نحصل عليه كما بضربة واحدة. وكل ما تبقى هو من باب تحليل هذه الرؤية الشمولية الأولى. من هنا أن ادراكي الأولى لشمولية الصف هو ادراك مؤسس ومركب وذلك بحيث يفهم هذا التأسيس وهذا التركيب على نحو يتمشى مع أولية الادراك الشمولي وليس على نحو يجعل من شمولية الادراك طابعاً متأخراً أساسه الانطلاق التجريدي من ادراكات بسيطة مبعثرة. إن الصف هو موضوع عام لهذا الادراك المؤسس ولا يمكن رده الى أو التحقق منه في معطيات الادراك الحسية صرفاً. إنه ادراك مقولي.

بل إن هذا الادراك التركيبي هو أحد الانحاء الممكنة للعيان المقولي المؤسس. ولا يخفى ان كل عيان مقولي هو عيان مؤسس في عيان حسي، وذلك بمعنى خاص لهذا التأسيس: تداخله منذ البدء مع حسيّة الادراك بطابعها المنطوري الجواني الذي يجعل من الادراك، رغم جوانبيته، ادراكاً للشيء بتمامه.

وإذا كان التركيب أول انحاء العيان المقولي فإن «المثلثة» هي نحوه الثاني. إنها، بدورها، ادراك أولي لموضوع عام. فعندما ننظر الى صف العسكر نقول: هؤلاء عساكر، وذلك بالرغم من كل الاختلافات القائمة بين هؤلاء العساكر والتي تميز كل عسكري منهم عن الآخرين. إن أول ما نرى في هذا الادراك هو عسكرية هؤلاء العساكر، أي ما هو عام ومشارك بينهم. هذا وإن هذه المثلثة هي مقوم ماهوي حتى لادراكنا الخاص لعسكري بمفرده. إن أول ما نرى فيه هو ما يجمعه بباقي العسكر. ونحن لا نتوصل على نحو منطقي أو تجريدي الى ادراك هذا العام في العسكري. إن عسكريته هي أول ما نراه، منذ البداية نرى أنه عسكري.

وهكذا ننتهي الى القول أن كل من التركيب والمثلثة يشتركان في كونها أفعلاً مؤسّسة، أو في كون كليهما يفترضان شيئاً معطى من قبل في ادراك حسي. كما أنهما يشتركان في كون كليهما فعلاً عياناً هو فعل ادراك لموضوع من نوع جديد. موضوع يتسم بطابع معنوي عام، موضوع هو غير موضوع الادراك الحسي البسيط المؤسس لهذه الأفعال العيانية العليا. الى ذلك فإن ادراك هذا الموضوع العام، في كلا التركيب والمثلثة، لا يلغي الموضوعات الحسية المؤسّسة، اذ تبقى هذه

من هنا أن الفصل الكانطي بين «الشيء - بحد - ذاته» والظاهرة هو مجرد نتيجة لفرضياته اللافنومولوجية.

خلاصة القول هنا انه لا يوجد، في نظر هوسرل، اي ادراك حسي منعزل عن سياق الحياة الفعلية، كما لا يوجد اي ادراك حسي صرفاً. إن ما ندعوه إدراكاً حسياً هو دائماً تداخل موحد وأحياناً مؤسس من عيانات حسية ومقولية. وحتى هذا الادراك الحسي المقولي المؤسس والموحد لا يوجد في معزل عن الحكم وباستقلال عنه. ذلك لأنه ادراك للأنثيات الحكمية. توحيد الفهم والحسي في عيان متدرج وموحد، تأكيد ضرورة الحكم لكلا الفهم والحس، على أن يؤخذ الحكم كأنثية معنوية تحتوي على عناصر مقولية مختلفة ويستقرأ من انماط التجربة الواقعة لا من لائحة لأشكال خارجية: هذا ما تبدى لهوسرل من خلال الوصف الفنومولوجي لافعال الادراك، وهذا ما دفع به، منذ البداية، الى مناهضة كانط.

مفهوم القبليّة: تكلمنا اعلاه عن الادراك بصفته تداخلاً حسياً مقولياً موحداً موضوعه نية حكمية. هذا الادراك قد يكون بسيطاً وقد يأتي مركباً. إن من شأن كل فعل ادراكي، مهما جاء بسيطاً، أن يأتي ادراكاً (رغم جوانبيته، اي رغم كونه ادراكاً لجانب معين من الموضوع) لكلية الشيء. فعندما دور حول هذا الكرسي فاني التقط منه جوانب مختلفة باختلاف تموقعي منه. إلا انني في كل لقطة من لقطات هذا الكرسي انما ادركه هو ذاته ككرسي، بل كنفس الكرسي الواحد. بذلك فإن كل ادراك لأحد جوانبه المتعددة انما هو، بأن، ادراك لكونه كرسياً، ادراك لكرسيته - إذا جاز التعبير. اي أن ادراكي له ككرسي ليس حصيلة تركيبية لفعل تجريدي اقوم به بعد الانتهاء من الدوران حول هذا الكرسي وعلى اساس ادراكاتي المتعددة للكراسي. إن في هذا الادراك البسيط لشيئية الشيء دليلاً، في نظر هوسرل، على «واقعية شيء»، هذا الادراك وتخلصه بالتالي، من كل مشروطية ذاتية.

انطلاقاً من هذا الادراك البسيط للشيء الواقع نستطيع أن نحقق ادراكات تركيبية، فادراكنا مثلاً لانتظام اشياء واقعة في نظام معين هو ادراك مركب. إننا نرى صفّاً من العسكر فإذا بإدراكنا هذا ادراك مؤسس في ادراكات بسيطة. ليس اننا ندور حول كل عسكري لنخلص من ذلك الى تركيب ادراك عام لصف العسكر اننا نرى منذ البداية صفّاً من العسكر. هذا الادراك هو منذ البداية ادراك لعمومية الصف التي نجدها، عند التدقيق بها، إنها موضوع لادراك مؤسس في ادراكات بسيطة كل منها يلتقط جانباً من أحد العساكر على أنه جانب

في التركيب) من جهة، أو بصفتها ماهيات عامة (كما في المثلية) هي اول ما يُدرك حتى في الادراكات المنظورية الجوانبية للأشياء.

بذلك نصل الى مقوم هام في مفهوم القبلية عند هوسرل. إن المعاني العامة المتبدية لنا في الأنثيات الحكمية تتسم بطابع منظوري رغم ما فيها من حضور الموضوع ذاته في الادراك. هذا الطابع المنظوري هو من صلب قبلية الموضوع العام ومن صلب أوليته الادراكية. من هنا أن الموضوع الادراكي الحاضر بذاته في منظورية العيان يحيلنا الى منظورات اخرى تكتمل من خلالها رؤيتنا لجوانبه المختلفة - ولو ان اكتهاها الفعلي يبقى حداً مثالاً نسعى اليه دون ان ندركه بالفعل. المهم أن الموضوع هو ذاته ما يحيلنا على جوانبه الاخرى وان هذه الاحالة هي من صلب قبلية طابعه العام، من صلب عيانية قبلية. بذلك فإن الطابع العياني (التجريبي بالمعنى الواسع للكلمة) الذي يميز عمومية الموضوع الادراكي هو في أساس التركيب والمثلية بحيث إن البنى المعنوية العامة الناتجة عن هذين النحويين الرئيسيين للعيان المقولي لا تأتي من باب التجريد البيكولوجي او التنظير الميتافيزي، بل تتبدى لنا من صلب موضوعية العيان ومن صلب عيانية الموضوع. وخلاصة القول ان القبلي في المعرفة هو المعنى المقولي العام، كما أن هذا المعنى المقولي العام، في شكلي التركيب والمثلية، هو من صلب موضوع الادراك، وبالتالي من صلب عيانيته. اذ ذاك فهذا قبلي مضموني وليس مجرد شكل عقلي يسبغه الوعي على مضمون غريب. إن الجهة الخلفية للكرسي، وهي لا تبين لي من موقعي الراهن، هي مما تحيلني عليه، قبلياً، كرسوية هذا الكرسي. هذه الجهة الخلفية للكرسي ليست من عندياتي، بل من عندية الكرسي الحاضر بذاته في ادراكي المنظوري المعطى لي قبلياً كذي طابع منظوري. كذلك صف اصطفاك العسكر او حتى كثرتهم عموماً (مقولي على نحو التركيب)، شأنها كرسوية الكرسي او اصفراره (مقولي على نحو المثلية) - ليس شيء من هذه جميعها مجرد ظهور نسبي من عندياتي الذاتية. كل هذه جميعها معطاة لي قبلياً في عيان اولي يلتقطها على نحو مباشر بصفقتها من مقومات أنية الموضوع. وهكذا فما علينا من اجل تحقيق صدق الحكم الادراكي سوى الانطلاق بقصد الحكم (اي نحو غيبه لموضوعه) من ملء مضامين أنيته العيانية بما فيها من معطيات وأفاق قبلية، بحيث يثمر رأس السؤال عما اذا كان الموضوع يحيلنا قبلياً عيانياً على ما هو معني في حكمه. اذ ذاك يتحقق التطابق بين بنية الوجود ومضمون الحكم، فيدعى هذا التطابق بداهة - على ان لا تحصر هذه البداهة في الحكم بل

حاضرة فيه ومعنية على نحو خاص بالتركيب من جهة وبالمثلية من جهة أخرى.

ان المحصلة الاستمولوجية هذه التفاصيل تتبدى من خلال السؤال عن صدق الحكم الادراكي، اذ ذاك فإن هوسرل يريد القول إن صدق الحكم لا يتوقف على حصر انظارنا في المعطيات الحسية لموضوع الادراك مهملين المقومات المعنوية الاخرى على أنها اضافات ذاتية من عمل العقل. بذلك يتوجب علينا، من خلال الوصف، تبين موضوعية موضوع الادراك وكيفية عيانية في الحكم كفعل قصدي. اذ ذاك يبين لنا موضوع الادراك كبنية ذات طبقات متعددة ادناها حسي واعلاها مقولي معنوي، ادناها خاص واعلاها عام. إن في هذا المفهوم الموسع للموضوع توسيعاً لماهية الموضوعية بالذات بحيث تحتوي في صلبها ما كان يجب من قبل مجرد اضافات وتلويحات ذاتية للموضوع. بل إن أهمية هذا التوسيع لمفهوم الموضوعية تكمن في كونه المفتاح الرئيس لامكانية تأسيس علمية العلم.

ان الكلام اعلاه عن العيان المقولي في شكلي التركيب والمثلية قد مهد لنا الطريق لولوج موضوع القبلي في المعرفة. إن القبلي في المعرفة هو ما يتسم بطابع اولي بحيث لا يتقدم عليه اي شيء آخر. ديكاوت رآه في الـ «أنا أفكر» وإدراكاته الذاتية المحصورة ضمن بطون الذات. التجريبيون اعتبروا الانطباع الحسي العاري اول طريق المعرفة. أما كانط فكأنه رأى للمعرفة بدايتين مختلفتين على طرفي نقيض: الانطباعات الحسية الخام والمشوشة من جهة، والأشكال الذاتية (مكان، زمان، مقولات) من جهة اخرى، التي تضيف على هذه الانطباعات نظاماً قبلياً وتجعل من هذا الشواش كوناً معنوياً.

إلا أن هذا المفهوم الذاتي البطوني للقبلي، وهو ما يدفع كانط، كنتيجة لبطونيته، الى السؤال عن امكانية الاحكام القبلي التركيبية كشرط لإمكانية المعرفة الموضوعية خارج بطون الذات وفي مقارفة عالم العلوم المختلفة، لا يجد في متكات الفنومولوجيا مسنداً لرأسه. ان اول ما يجده الوصف الفنومولوجي ليس انطباعات حسية متفرقة ولا اشكالاً ذاتية صرفاً، بل أنثيات حكمية تنطوي على معان عامة هي من صلب موضوع الادراك او من صلب كون الشيء موضوعاً للادراك. هذا ما تبينه من خلال فض معنى التركيب والمثلية، وهو بالتالي القبلي في المعرفة. ليس القبلي، إذن، في كمون الذات وقواها الذاتية، بل في أنية الحكم بصفقتها موضوع الادراك. اذ ذاك فإن القبلي هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنثيات الاحكام بصفقتها ما يُعرف الخاص من خلالها (كما

وفاعلية، موضوعاً لها، بل لترد فعل الموضوعة ذاته الى اساساته الذاتية المتعالية. إن الموضوعية في المعرفة، وقد تكشفت لنا من خلال الوصف الفنومولوجي، ما تزال واقعاً اعزل وتفتقر، بالتالي الى تبرير شرعيها من خلال ردها الى فاعلية الانا المتعالي.

في الموقف الطبيعي نتجه الى موضوعات التجربة على نحو مباشر انطلاقاً من افعال وعينا الخاص. إن المعنى الاعمق لكون هذا الموقف طبيعياً لا يكمن فقط في أننا نتجه فيه، نحو موضوعات طبيعية، بل في كون الانفعال الواعية التي تنطلق منها، بدورها، معيوشات طبيعية هي، كموضوعاتها، من صلب الترابط العالمي. بالمقابل فإننا نتجه، في الموقف التأمل، الى موضوعات لا تصف بهذا الطابع الطبيعي العالمي. إن موضوعات التأمل الجديد هي افعال. هنا الفعل (فعل التأمل) يتخذ افعالاً كموضوعاته. هنا يتمي الفعل وموضوعه القصدي الى نفس القطاع الكينوني الواحد: ما يسميه هوسرل قطاع الكينونة الخالصة بما فيه من معيوشات (أفعال) خالصة ووعي خالص ومتضايقات معنوية خالصة وانا خالص. بذلك لم تعد الطاولة كموضوع فعل الادراك ما يشغلني بل فعل ادراك الطاولة ذاته كموضوع قصدي لفعل تأملي جديد. وواضح من هذا أن الطاولة لا تختفي من منظوري الجديد، بل تبقى فيه ظاهرة، إنما على نحو جديد كمجرد مقوم من مقومات الموضوع الجديد الذي هو فعل ادراك الطاولة.

هذا التحول في المنظور المتضايقات الى تحول آخر في نحو ظهور الطاولة هو بداية الطريق الذي من شأنه ان يفضي الى الكشف عن فاعلية الانا المتعالي. إنني الآن لا اعيش فعل ادراك هذه الطاولة حيث تكون موضوعاً معنوياً لفعل ادراكي، بل إنني أتأمل فعل إدراكها بحيث لا تعود تتبدى لي كموضوع مُعْتَوٍ لإدراكي، بل كمجرد مقوم معنوي من مقومات فعل إدراكها الذي أصبح الآن بكليته - اذا جاز التعبير - موضوعاً لتأملي، بذلك فإن وجود هذه الطاولة لم يعد أمراً يهمني. وحدها مباظنتها كعني في موضوع فعل التأمل ما بات يستحوذ على اهتمامي. من هنا إن فعل التأمل الجديد من شأنه أن «يُعلّق» وجود هذه الطاولة «ويضعه بين هلالين»، فلا يتبدى له هذا الوجود الا بصفته مَعْنِيّاً في فعل الادراك وبالنسبة لنحو عَنِيّه فيه، مثلاً على نحو عياني أو ضياري. من هنا أهمية التعليق والوضع بين هلالين: من تحويل النظر عن وجود الموضوع أو إنيته وتركيزه، بالتالي، على مختلف انحاء عَنِيّه وكيونته - على أنياته الخالصة. هذه العودة الى نطاق الفعل

تتسع لاحتواء قصدية الوعي عموماً او لكون الوعي عموماً وعباً لشيء على النحو الذي فصلناه تحت عنوان القصدية اعلاه. بذلك تصبح البداية طابعاً يميز التجربة عموماً ويدرجات مختلفة من حيث الكمال. ولئن كانت هذه التجربة، وبالتالي، بداياتها المختلفة، تتسم دائئياً بطابع منظوري من شأنه، ربما دائئياً، أن يخفي في آفاقه مما يُعَرِّض في واجهته، فحسبها انها تجربة للشيء ذاته وبذاته وانها، بالتالي، تجربة للحضور العياني - بما في العيان من فهم وحس.

الفنومولوجيا المتعالية

يبدو لكثير من النقّاد، خصوصاً في العالم الانكلو سكسوني، أن الفنومولوجيا الوصفية قد حققت، من خلال وصف قصدية الوعي والعيان الحسي والمقولي والقبلية الموضوعية، غايتها القصوى وأن نهاية الوصف هي، في الآن ذاته، نهاية المسيرة الفنومولوجية إطلاقاً. إن هذا الرأي لا يبدو خالياً من كل أساس، خصوصاً وأن العبور من الفنومولوجيا الوصفية الى الفنومولوجيا المتعالية يتم عند هوسرل من خلال إعادة طرح مسألة البداية، وذلك في حين ظننا فيه انها تبلورت، لا بل حلت نهائياً من خلال الوصف الفنومولوجي لبنية فعل الوعي وتعلقه القصدي بموضوعه.

لكن لهوسرل رأياً آخر على هذا الصعيد. فالفنومولوجيا الوصفية بقيت تدور حول الوعي التجريبي وذلك بغية إظهار إمكانية العلم من خلال ابراز الطابع البدهي الذي يميز كل تجربة اصيلة. إن انشغال الفنومولوجيا الوصفية بإظهار موضوعية المعرفة قد دفع بها، رغم التركيز على معنوية الموضوع ومثالية المعنى، الى حافة الانزلاق نحو الوضعية بما تنطوي عليه هذه النزعة من مخاطر السكلجية. بذلك يتحتم، في نظر هوسرل، التعالي على الانا التجريبي وعلى تجربته الطبيعية، التي انحصرت، انطلاقاً من موقفها الطبيعي وطابعها التجريبي العام، في موضوعة الأشياء العالمية. إن هذا الاهتمام العالمي، الذي يميز الانا التجريبي ماهوياً، كان من شأنه ان أبقى فاعلية هذا الانا خارج منظوراته الممكنة. وحده، إذن، التعالي على هذا الانا من شأنه أن يجعل منه ومن فاعليته بالذات، موضوعاً للتأمل. وبذلك أيضاً يتم الانتقال مما يسميه هوسرل «الموقف الطبيعي»، وقد ميّز مسيرة الفنومولوجيا الوصفية برمتها، الى الموقف التأمل، أو ما يسميه هوسرل «الموقف المتعالي». إن المسيرة التي كانت تحول من منطلق طبيعي وعلى نحو وصفي بين موضوعات العالم قد ارتدت الآن الى ذاتها لتجعل من ذاتها بالذات، فاعلاً

طوابعه الحسية ومعانٍ قَبْلِيَّة عامة، أي الإدراك بما هو عيان حسيّ مقوليّ متداخل.

إلا أن هذه الفاعلية في الوعي ما تزال، رغم خلوصها النسبي وتعاليتها، تحتوي على مقوّمات عالمية. ألم نذكر الطابع الحسي كمقوّم من مقوّمات الموضوع؟ ألم نذكر العيان الحسي كمقوّم من مقوّمات الإدراك؟ ألم نقل إن الإدراك يتميز بطابع منظوريّ يرهنه بموقع الوقفة بحيث يترتب على ذلك، وبغية تحقيق الادراك التّكامل، التنقل من موقع الى موقع والدوران حول الموضوع؟ كل هذه طوابع عالمية في الإدراك هي من صلب ادراكيته. لكن الردّ الذي نحن بصددّه الآن يوجب علينا تنقية الوعي من كل العناصر العالمية حتى تبرز لنا في النهاية بنيته الخالصة.

إن المرحلة التالية في مسيرة الردّ المتعاليّ يسميها هوسرل ردّاً أيديوسياً، أو ردّاً ماهوياً. إن الردّ الأول قد ابرز لنا الوعي، أو الإدراك مثلاً، كمجمل امكانيات متعددة، إن لجهة الموضوع أو لجهة فعل الإدراك، يمكن عدّها ووصفها. إلا أن هذه الامكانيات بقيت، كما، رأينا، معقّرة بمقوّمات عالمية، كما انها بقيت، الى ذلك، مرتبطة بتيار وعي معيّن يرتبط، بدوره، بموقع زمكانيّ معيّن. كل هذه الارتباطات من شأنها أن تعطل الرؤية وأن تعيق إبراز بنية فاعلية الوعي. فاذا كنا نريد ادراك الوعي أو أي فعل من أفعاله بما فيها فعل الإدراك ذاته فعلينا أن ندركه من حيث ماهيته العامة وليس من حيث التّمظهرات الافرادية لهذه الماهية. بذلك يعود هوسرل الى المرحلة الوصفية الأولى من مسيرته الفنومولوجية ليتذكّر ما قاله فيها حول ماهية الإدراك ووصفه لعملياته القوامية بما فيها من تركيب ومثلية. إنه الآن يحاول مثلية فعل الإدراك ذاته بغية استقراء ماهيته أو أيديوسه. إذ ذاك فهو يعمل الآن على حجب كل ما هو فرديّ وافراديّ في تجربة الإدراك ذاته، كل ما هو عالمي وعرضي. حتى يبرز الإدراك لا كهذا الإدراك أو ذاك. لا كإدراكي أو إدراكك، بل كالإدراك ذاته بصفته نوعاً مثالياً أو ماهية أيديوسية. بذلك يخلص الإدراك من مجرياته الزمكانية ويخلص المدرك من تعيّن في الـ «هنا» و«الآن». واذ نجري هذا الردّ على مختلف افعال الوعي، بل في النهاية على الوعي ذاته، يتبدّى لنا الوعي، من حيث فاعليته البنيوية كالذاتية الترانسندنتالية أو المتعالية.

إلا أن السؤال الذي يستحق الآن هو: هل تنقّي الوعي وتصفى نهائياً من خلال هذا الردّ المتمرحل؟ أم أن الذاتية الترانسندنتالية الخالصة ما تزال، رغم خلوصها المحقّق، تعاني

الخالص والأنبات الخالصة يسميها هوسرل ردّاً. من خلال هذا الردّ يتبدّى لي الوعي كبنية فعلية أو كفاعلية بنيوية - كبطون صرف.

إذن فالغاية الرئيسية للردّ هي التعاليّ باتجاه الكشف عن بنية الوعي الخالصة. والخلوص، عند هوسرل، لا يعني قوى الوعي في وظيفتها الموضوعية أو قوة المرصعة عندها بحيث تُفهم هذه القوة أو هذه القوى من خلال طابع قبليّ خالص، في فاعليته، من انفعالية التّأثير بمعطيات حسّية خارجية (كانط). إن هوسرل يريد إبراز بنية الوعي العمقي في معزل عن التضائيف التقليدي بين الذات والموضوع. إذ ذاك فهو لا يفهم الذات المتعالية من خلال تضائيفها لموضوعاتها، بل هو يحاول عكس ذلك: إبراز مفهوم للذات يعكس لنا بنية فاعليتها في خلوص تام من الموضوع. من هنا نلاحظ أن الردّ الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع، كما رأينا في المقطع السابق اعلاه، سوف لا يكتفي، في نهاية المسيرة الرّديّة، بتعليق هذا الوجود أو هذه الإنية، بل سوف يرتد، أو بالحرى، ينقضّ على الموضوع ذاته بما له وفيه من إنية وأنبات مختلفة. عندئذ يكون الطريق قد مُهّد نهائياً، في نظر هوسرل، لبروز الأنّا الخالص المطلق من تحت ركّام الموضوعات على مختلف انواعها. وحده هذا الأنّا المطلق ما من شأنه أن يقدم لنا تأسيساً نهائياً لكل موضوعية، وبالتالي، لكل معرفة موضوعية وعلم موضوعي.

لنعد الى الردّ. فلقد ابرز لنا في مرحلته الأولى تيار الوعي في خلوص معيّن يكمن في حجب النظر عن وجود الموضوع كما يكون مُعْتَوَناً (والتعبير لهوسرل) في افعال الإدراك العادي المباشر. إن التأمّل في فعل الإدراك، مثلاً، يُعْتَوَن الفعل الإدراكي ذاته بحيث يتبدّى له هذا الفعل، من جديد، كذي طابع قصديّ - كادراك لشيء. من خلال هذا التأمّل تتبدّى ادراكية الإدراك وشيئية الشيء على حدٍ سوى. شيئية الشيء، اذا كان الشيء هذه الطاولة مثلاً، تتبدّى من خلال أنباته المختلفة كالامتداد والمادية، كالثقل والتلوّن، بل واذا تذكرنا المثلية كعيان مقوليّ يعود اكتشافه الى مرحلة الفنومولوجيا الوصفية عند هوسرل - كاللون ذاته كنوع مثاليّ، وبالمقابل فإن ادراكية الإدراك تتبدّى لنا بصفته، ماهوياً، ادراكاً لشيء يتسم بطوابع امتدادية ومادية وغيرها مما ذكرناه اعلاه وما شاكله، بل إن التأمّل في ادراكية الإدراك يظهر لي أن الإدراك من شأنه أن يتراوح بين الإشارة الى «هذا هناك» وبين تبيان ماهية هذا الشيء وأنباته المختلفة، بما فيها من تداخل بين

ثم أن البنية الماهوية العامة المستخرجة، كما رأينا اعلاه، من خلال التنوع الايدوسي ومعانية ماهية الوعي في فاعليته الذاتية - هذه الماهية العامة للوعي ما تزال، رغم عموميتها وايدوسيتها، مجرد طبقة معنوية في بناء الوعي الفردي. الخاص بشخص معين والمتمغن بالنالي، في حدود زمكانية في الـهنا والآن. إن الايدسية ومعانية الماهية في الشيء لا تعني اقتطاع ماهيته العامة من بنائه الكينوني. إن هوسرل لا يريد هنا أن يُنظر اليه من خلال عدسات افلاطونية؛ إن الماهية العامة للشيء هي من صلب أُنَيْته التي لا يجوز فصلها على نحو اقتطاعي عن إُنَيْته ووجوده التمعين في الزمان والمكان. إن ضرورة التمييز لا تعني دائماً امكانية الفصل.

وهكذا فإن العناصر الفصلية في تيار الوعي من جهة وتَمَينُ الوعي في انشاء شخصي ضمن حدود زمكانية، حدود الـهنا والآن، من جهة أخرى - كل هذه ما تزال بقايا فروقية - اذا جاز التعبير - في بطون الوعي. كل هذا يخرج عن اطار فاعلية الوعي ويشكل مضامين عالمية من شأنها الانتقاص من خلوصه وتماليه، وبذلك فإن عملية التعليق والرد لا يمكن أن تكون قد انتهت بعد.

ثم أن هناك ناحية أخرى في جريان الوعي لا بد من الاشارة الى ابعادها العالمية التي ما فتئت تشكل انتقاصاً آخر من خلوص الوعي وتعاليله. إنها تتعلق بزمية الوعي وتتناول ابعاد «أُنَيْته»، بل إنها تطل الطابع الانفعالي لزمية الوعي التيار.

يقول هوسرل إن الحاضر، اذا جُرد عن معبوشية التجربة، يصبح نقطة وهمية تفصل الماضي عن المستقبل. اما على صعيد التجربة المعبوشة فإن الحال يختلف تماماً، اذ يصبح للحاضر قوام خاص نعيشه في ما نسميه وعي الزمن. إن زمن التجربة ليس، في هذا الضوء، مجرد تراكم للحظات متلاحقة، بل هو تيار زمني، أو الوجه الزمني لتيارية الوعي. إن الحاضر في هذا الزمن المعبوش يتقوم كوحدة شعورية تنساب في بعدين أو اتجاهين مختلفين: بُعد يتجه نحو الماضي في عودة قصيرة الأمد ندعوها الحفظ وبعد يتجه نحو المستقبل في قفزة، بدورها، قصيرة الأمد نسميها «الإطلال». بذلك فإن «الحفظ» يعود الى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته، كما ان «الإطلال» يمتد في المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبلية.

هذان البعدان: الحفظ والإطلال، يؤلفان وحدة الحاضر الحيّ الجاري. فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا - عينا سائق يقود سيارة مناسبة: إحدهما تنظر الى الامام

من عدم خلوصها نهائياً من كل اشكال المفارقة؟ قد يستعجب البعض من الكلام عن المفارقة والمفارق بالنسبة لبطون الوعي، إذ إن التقليد الفلسفي قد فهم العلاقة بين المفارقة والمباطنة في تقابل جذريّ بحيث لا يحتوي البطون أية مفارقة أو أي مفارق، بل، على العكس، يُحدّد كالمقطع الوعي المعزول نهائياً عن العالم، الذي يصبح، بحكم هذا التعريف، عالم المفارقة. لكن الجديد عند هوسرل هو تهديمه لهذه التعريفات والحدود المصطنعة بين البطون والفروق، بين الوعي والعالم. ان علمية تنقية الوعي من خلال الرد لا تعني فصل الوعي عن العالم، بل تُظهر، كوجهها الآخر، تداخل الوعي والعالم بحيث يصبح الكلام عن المفارقة - في - المباطنة ذا معنى هام جداً لأنه يختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم في كلمات قليلة ومعبرة.

حتى نجيب على السؤال المطروح اعلاه علينا أن نلقي نظرة مجددة على تيارية الوعي. إن هوسرل يركز كل التركيز على وحدة الوعي. لكن هذه الوحدة ليست وحدة جامدة كما لحجر مقتطع من صخر. إن الوعي، في نظره، تيار حيّ، كما إن وحدته هي وحدة حية جارية. وليست هذه وحدة هُويّة ثابتة يتدفق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها. انها، بالحري، وحدة الجريان. انها وحدة تتقوم من خلال «التماهي» الجريان. إلا أن في هذا الجريان «تساهي» عناصر مختلفة ويجري بعضها مع بعض. من هذه العناصر ما هو - على حد تعبير هوسرل - وصليّ، إذن ينتمي بعضه الى بعض في وحدة متسقة. أما البعض الآخر فهو - في تعبيره أيضاً - فصليّ، إذ ينزلق مع التيار على نحو عرضي فلا يندرج في وحدته إلا من خلال واقع «التماهي» في الجريان.

يبدو أن الغاية من هذا التفريق بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية في تيار الوعي هي الامعان في ابراز بنية الوعي الفاعلية أو فاعلية الوعي البنيوية. هذا هو هدف الفنومولوجيا المتعالية أولاً وأخيراً. من هنا إمكانية فهم التمييز اعلاه بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية كتمييز بين العناصر الفاعلية والعناصر الانفعالية التي «تساهي» في انسيابية الوعي التيار. إن التألم والانزعاج والامتعاض والانكفاء شأنها كالاندفاع والانشرع عناصر فصلية في تيار الوعي الجاري، وذلك بقدر ما لها من طابع انفعالي. وليس من المستحسن التسرع في وضع لائحة للعناصر الفصلية إذ إن ذلك لا يمكن إلا من خلال الوصف الفنومولوجي لمقومات تيار الوعي التي يظلّل بعضها البعض - على حد تعبير هوسرل - وتتداخل من خلال التماهي في وحدة الجريان.

الزمينين: الحفظ الماضوي والإطلال المستقبلي، لا بدّ لها، حتى تنجح، من النظر الى الحاضر كحضور معنوي، وإلى الحضور المعنوي كعبور معنوي، وإلى العبور المعنوي كتعبير عننوي، وإلى التعبير العننوي من خلال صياغته اللغوية - بالمعنى التشكيلي الأعمّ لهذه الكلمة. بذلك فإن فهمنا للحاضر لن يكتمل إلا من خلال النظر الى عملية تشكّل المعنى وصياغته بحيث يتم التطابق بين حدود الحاضر لجهة الحفظ الماضوي ووجهة الإطلال المستقبلي وحدود الصياغة المعنوية أو، بالحري، العننوية لهاتين الجهتين على حد سوى في الذهن.

إن الصياغة العننوية هي، كما قلنا، عملية تشكيل المعنى في الذهن، إنها، كأفعال العنن اطلاقاً بمثابة فعل بلورة للمعنى، وذلك بكل معاني البلورة بما فيها، خصوصاً، معنى التجديد. وإذا تابعنا هذه الصورة المجازية فإننا نرى أن التجمّد يرفع في حركته الجدلية معنى السيلان بحيث يمكننا الآن فهم الصياغة العننوية (والحضور المتصايف اليها) كتيار يتدفق سائلاً من الحاضر فيتجمّد ويتشكّل وتبلور. وإذا ينصرم هذا الحاضر يعود المعنى المتشكل الى السيلان والانفلاش في ماضوية الماضي. إن حدود الحاضر والحضور لجهة الحفظ والإطلال هي حدود صيغة المعنى بصفتها فعل صياغة زمني. متى يتخذ المعنى شكله في الذهن، اثناء الكلام مثلاً، ومتى ينصرم هذا الشكل من الذهن ليعقبه تشكّل جديد وليحلّ محله شكل آخر فهذه بالذات حدود حضور المعنى. إلا أنها حدود سيالة: لا تكاد تشكّل وتبلور حتى تغفلش في الذهن وتسقط في دهااليز الذاكرة. إنها حدود لا يمكن ضبطها لأن تشكّلها الإطلالي وانفلاشها الحفظي لا يأتیان إلا في تدرج انزلاقي.

ولربما أمكن توضيح هذه العلاقات، انطلاقاً من تجربة السامع، الى درجة أبعد. فأفق الإطلال يبدو أقل تعيّن لديه منه لدى المتكلم. إن امتلاء هذا الأفق يأتي عنده من كلام المتكلم. وإنّ هو استطاع أن يتهياً من قريب أو من بعيد ما سوف يتلو من افكار المتكلم فإن هذه الافكار لا تحضّر عنده إلا بقدر ما تصل اليه مصوغة ومشكّلة. وإذا انبرى الإطلال عنده تلهفاً فبقدر ما يصبح كذلك يزداد أفق الحفظ عنده انكماشاً ويقل تعيّن، أي يزداد المحفوظ انفلاشاً وانزلاقه في لا تعينية الماضوي سرعة.

إننا ما نزال، كما لا يخفى، في معرض استخراج هوسرل لبنية فاعلية الذات. إن الغاية من التفاصيل اعلاه وما شاكلها عند هوسرل هي تبيان الطابع الانفعالي لتجربة الزمن بحيث تخضع بدورها، للتعليق والرد. إن هوسرل يريد أن يبيّن لنا

(الإطلال) والأخرى تنظر الى الوراء كما في مرآة خلفية (الحفظ)، وذلك كله في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفوي. فعندما اتكلم عن موضوع معيّن فإنني احقق معنى معيّن في غط الحضور بحيث احفظ ما تقدمت بقوله وأطل بأن على ما انا مزعم على قوله، فيكتمل بذلك، في ذهني، معنى ما اقله - ولو مرحلياً. بدون الحفظ لا اعود اعرف ما كنت اقله وعمّا كنت اتكلم. وبدون الإطلال لا يعود باستطاعتي إنهاء الجملة التي بديتها على نحو مفيد. كلا الحفظ والإطلال يدخلان في وحدة الفعل المعنوي كمقومين ماهويين للحضور - حضور المعنى المكتمل في الذهن.

إلا أن السؤال الذي ينبغي طرحه بالنسبة الى الحفظ والإطلال بصفتها، بالتناظر عودة قصيرة الأمد الى الماضي وقصرة قصيرة الأمد في المستقبل - هذا السؤال يتناول قصر هذين الامتدادين الزميين بالذات. فعل اي بعد لا تعود العودة الى الماضي حفظاً، إذ تصبح تذكراً، وعلى أي بعد لا يعود الامتداد في المستقبل إطلالاً، إذ يصبح توقّعاً؟ الملاحظ أنه لا يمكن الاجابة عن هذا السؤال في المطلق، إذ يختلف الامر في حالة الى أخرى. لكن الملاحظ أيضاً أن لكلا الحفظ والاطلال افقاً مفتوحاً يجعل من تعيين القصر والطول امراً عسيراً. إن لم نقل مستحيلأ. بذلك يصبح من الممكن أن نقول إن كلا الحفظ والإطلال يتسمان بطابع لا تعيّن. هل هذا لا تعيّن امتدادي صرف أم أنه يتمظهر، الى ذلك، في عملية التعبير؟

لعل باستطاعتنا، من أجل الاجابة على هذا السؤال، الاستعانة بعقريّة اللغة العربية. فالتعبير، كما يمكن فهمه، ليس مجرد نقل فكرة مني اليك، بل هو ايضاً، وانطلاقاً من نظرية هوسرل في وعي الزمن الحاضر، نقل فكرة من الحاضر الى الماضي. بذلك فإن التعبير هو الوجه الآخر لعبور الفكرة مني اليك ومن الحاضر الى الماضي. وإذا كان الحاضر يتميز ببنية العبور فإن التعبير يتبيّن، اذ ذاك، كفعل تحضير واحضار. فلتأمل إذن بمعنى التعبير بصفته هذا التحضير والاحضار، أو لتأمل بعملية تحضير المعنى واحضاره بصفتها فعل تعبير.

إن عبور المعنى من الحاضر الى الماضي لا يتم إلا من خلال التعبير. وهذا الكلام وجه آخر للقول، أولاً، إن المعنى ذات لا يكون إلا بقدر تضايقه لفعل المعنى، ثانياً، إن فعل العنن لا يكون تعبيراً للمعنى إلا من خلال الصياغة - على اختلاف انواعها وصعداتها. من هنا إن محاولة فهم الحاضر ببعديه

معيوش في تيار الوعي وكل مضمون علمي «غريب» في الافعال الواعية. هل يبقى هناك لب لا يمكن رده إلى أي شيء آخر؟ هل توصلنا إلى الشيء الذي نعيه في الوعي الذاتي على أنه، بدوره، وعي (قصدي) لشيء؟ إن هوسرل يعتقد أن الردّ الترانسندنتالي قد حقق أخيراً غايته ووصل إلى متناه: الكشف عن الأنا الخالص المطلق، الخالص من كل انفعال ومضمون علمي إنه فاعل الفعل ومبدأ الفاعلية في بنية الذات المتعالية. إنه مبدأ الحضور، وهو ما يكون الحاضر، في نهاية المطاف، حاضراً بالنسبة إليه.

وهكذا نرى أن الردّ المتعالي الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع انطلاقاً من كون هذا الوجود يفقد عنوانه عندما يصبح فعل ادراك الموضوع هو ذاته موضوعاً لتأمل متعال. هذا الردّ ينتهي إلى الاجهاز على الموضوع برمته. هل يفقد الأنا الخالص مطلقاً، في نهاية المطاف طابعه القصدي من خلال تعليق الموضوع؟ أم أنه متمسكاً بهذا الطابع رغم تعليق موضوعه فيمسي، إذ ذاك، وعياً لشيء معلق؟ ولئن قيل لنا إن الموضوع، بصفته كذلك، لم يُعلق، إذا اقتصر التعليق على مضامينه العالمية التي ليست هي من صلب قوام فاعلية الوعي، بل تتقوّم في فاعليته بصفته موضوعات أو مضامين غريبة، فإننا لا نجد رداً على هذا القول سوى أن نلاحظ أنه إذا كان تعليق الموضوع يعني حجه عن منظور التفكير - وإلاً ما معنى تعليقه - فإن تعليق كل المضامين العالمية والمعشوشات الانفعالية المتواجدة في تيار الوعي بحيث يركز الوعي نظرتهم على فاعليته الخالصة - إن تعليقاً جذرياً من هذا النوع لا يترك أي مجال للوعي سوى تفكير ذاته في انانة موقعة. إذ ذاك نسأل: هل هذا وعي هوسرل، أم أنه إله ارسطو؟

إلا أن هوسرل سرعان ما يعود للكلام عن الأنا الخالص المطلق كعينية بكماء. هذه العينية، رغم أبكمتها، من شأنها، في نظره، أن تعيد الصلة بين الأنا اللاعالمي والعالم، بل أن تعيد للأنا المطلق إمكانية تموضعه العالمي في العالم: كأننا بد نفسي تجريبي وكأنا متعال فاعل في العالم. إن عينية الأنا شرط لفاعليته في العالم، كما أن هذه الفاعلية هي منطوق الأنا الأبكم معبراً عنه من خلال لسان الذات الترانسندنتالية بصفته العنوان الأعلى لفاعلية هذا الأنا. هل هذا تأرجح في الأنا المطلق بين العالمية واللاعلمية؟ وهل تأرجح مثل هذا هو فعلاً شرط ضروري لاتسام فاعلية الأنا بطابع الحرية؟ بل من أين العينية للأنا الخالص المطلق، وهل وصل الردّ، عند هوسرل فعلاً إلى نهايته القصوى؟ هل يكفي تجريد العينية من

أن وحدوية الحاضر المنساب، بصفته الوجه لآخر لما اسميناه نحن اعلاه تبلور السيلان وسيلان التبلور، ليست، بما فيها من أفاق مفتوحة وغير متعينة نهائياً باتجاه الماضي والحاضر - قلت أن وحدوية الحاضر المنساب ليست من انتاج فاعلية الوعي. أما الدليل على ذلك فيأتي من اعتماد البدهاة الحتمنطقية التي لا تقبل الشك مطلقاً معياراً لكل ما هو من انتاج فاعلية الذات بحيث يكون كل فعل اصيل (كل التناجات فاعلية الذات) متمسكاً بطابع البدهاة الحتمنطقية وبحيث لا يكون فعلاً اصيلاً، بل انفعالاً مفضوحاً أو مستتراً، كل حدث أو عنصر معيوش، يفتقر إلى هذه البدهاة ويقتصر عن التجاوب مع معيارية حتمنطقيتها.

فهل يفي الحفظ مطلب البدهاة الحتمنطقية حقه؟ هل يفي الإطلال هذا المطلب عينه حقه؟ هل من المعقول أن ندعي بدهاة حتمنطقية للحفظ والمحفوظ وهو ما عاد ماثلاً أمامي، بل انصرم باتجاه تفكك حروفه وتبعصيفته. هل البدهاة التي ما يزال الحفظ يتمتع بقسط منها هي بدهاة حتمنطقية لا تقبل الشك أو حتى الاستزادة من اليقين؟ إن النسيان ليس اخفاقاً تنفرد به في الذاكرة وحدها. حتى الحفظ بإمكانه السقوط أحياناً في هوة النسيان وفجأة لا نعود نذكر ما كنا، للتو، نتكلم عنه أو نقوله. وكم من المرات نسال عن إعادة قول ما قلناه للتو فإذا بنا نعجز عن تأدية نفس الصياغة عينها. وماذا، بالمقابل، نقول عن بدهاة الإطلال وحتمنطقيتها. كم مرة بدا لنا أننا نريد أن نقول شيئاً معيناً وكأنه، للوهلة الأولى، فكرة قد اكتملت صياغتها في ذهننا، فإذا بنا نتوقف فجأة لأن الصيغة قد تغيّعت في منظور إطلائنا فأفلتت الفكرة ذاتها من وعينا؟ وإذا امتنعت البدهاة الحتمنطقية بالنسبة إلى الحفظ والإطلال فإننا لا نرى كيف لها أن تتحقق في الحاضر المتقوّم في وحدة هذين الأفقين.

إلى ذلك فإن تجربة الزمن التي لا تخلو، حتى في تجربة الحاضر إنما يبعديه الحفظي والإطلائي، من التذكر والنسيان والانخداع والتفاجؤ، كل هذا يتسم بطابع انفعالي - قلت إن هذه التجربة ما تزال مشحونة، حتى في جانبها الفعلي والفاعلي، بمضامين عالمية ليست من صلب بنية الذات. أليس التذكر تذكراً لشيء والنسيان نسياناً لشيء والانخداع انخداعاً بشيء والتفاجؤ تفاجؤاً بشيء. أليست هذه الأشياء مضامين عالمية ليست من صلب بنوية فاعلية الذات، بل تتقوّم فيها كموضوعات غريبة؟

بذلك يستحق السؤال عما يبقى بعد تعليق كل انفعال

الخالص نقول إنها عينية بكماء، وذلك بقدر ما أن النطق حركة عالمية وجب تعليقها وحجب النظر عنها. لكن الفنومولوجيا التقدمية، بقدر ما هي عودة مؤسسة الى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم، فهي عودة الى عينية الانا وقد حُل رباط لسانه في تجربته العالمية. في منظور التجربة المتكاملة فإن الانا منذ البداية الاولى حاضر بالنسبة لنا في قوام عيني. إنه منذ البداية ممتلئ بمضامين حياتي العالمية ومنتشر في ثنايا الزمان والمكان. بذلك فإن العودة التقويمية الى عينية الانا هي عودة الى وصف تقوم هذه العينية، الى وقف تقوم تجربته لها. ولأن هذه العينية هي الوجه الآخر للعالمية الوعي فإن المهمة التقويمية الجديدة تكمن في وصف متعال لتقوم العالم في تجربة الوعي.

إن الانا المطلق هي الطبقة الدنيا والعمق في بنية الوعي. انه الانا الفعلي والفاعل في الوعي. انه انا الوعي. لكن عملية الرد المتعالي قد ابرزت البنية العامة لفاعلية هذا الانا بصفته ذاتاً متعالية بحيث انحجبت من حقل النظر كل تخصّصاته وحتى - كما يقول هوسرل - تعريفاته الضمائية فأسمى الانا المطلق لا يخص احداً. إلا أن هذا الانا لا يكون انا حياً الا من خلال اختصاصه وتصريفه في أنوات خاصة ومختلفة. ان تقوّم العالم في فاعليته لا يتم الا في هذا الاختصاص والتصريف الحي. فكيف يتقوّم الانا الخالص بي؟ كيف يتقوّم الانا المطلق في كائنا خاص بي؟ إن هذا السؤال هو مفتاح للسؤال عن كيفية تقوّم العالم التجريبي الخاص بي، عالم تجريبي الخاصة، كما يتقوّم في من خلال فاعلية الانا المطلق.

بذلك يتوجب علينا أن نقوم برّد جديد: رد العالم التجريبي بمعناه الاوسع الى العالم الخاص بي، الى عالم حياتي الخاصة، الى عالم تجريبي الخاصة. هذا العالم الخاص بي يتسم، رغم ضيق حدوده وضآلة مضامينه، بطابع المفارقة. بكلمات اخرى: إن العالم الخاص بي ليس عالم بطون صرف، بل يتسع لمضامين مفارقة ويحتويها بالفعل. بل إن كل ما في وعي مما ليس من صلب كينونته الوعوية وليس من صلب فاعليته الحية هو، بالنسبة لوعي، مضمون يتسم بطابع المفارقة. اذ ذاك تصبح المفارقة عنواناً يندرج تحته، في نظر هوسرل، الانا البدنسي بما له من وظائف بدنية واحساسية وبما له، بالتالي، من تاريخ خاص، إذ إن تاريخ الانا يتخذ بالنسبة للانا طابع المفارقة: مرة لأنه مشبع بمضامين ليست من صلب تيار فاعلية الوعي ومرة أخرى لأنه، كتاريخ، قد انصرم وولّى وما عاد من صلب حضورية هذا الأنا. بذلك فإن تقوّم التجربة الخاصة هو تقوّم مختلف المضامين المفارقة لوعي في وعي. إنه

نطقها ومنطوقها لإلحاقها بالانا المطلق ودمجها بخلوصه؟ اليس الانا حاضراً منذ البداية في قوام عيني؟ وكيف يوسع الرّد أن يتوقف قبل حجب هذه العينية ذاتها من حقل النظر وقد اتسمت منذ البداية بطابع العالمية وإتلا قوامها منذ قيامه بمضامينها؟ بكلمات اخرى: اليس العينية تتسم - بحكم معناها - بطابع مضموني بحيث يصبح الكلام عن عينية فارغة لا يخلو من التناقض؟ وهل يصبح، اذ ذاك، الفرق بين هوسرل والمثالية الالمانية المطلقة نتيجة لحكم هوسرلي مُسبق بشأن الابعاد التي يمكن للرّد أن يأخذها والحدود التي لا يجوز له تخطيها وذلك لكي لا يصبح الانا المطلق - كما في المثالية الالمانية المطلقة - تجريداً مطلقاً يفرغ من كل مضمون وتعني وعينية؟

الفنومولوجيا التقويمية

إن التقوّم هو العنوان الاعلى لفاعلية الوعي التي تمّ الكشف عن بنيتها وتأسيسها في الانا الخالص المطلق، فإذا كانت غاية الفنومولوجيا المتعالية، من خلال الكشف عن بنية الوعي وردها الى الانا المطلق على انها ميدان فاعليته، تأسيس امكانية المعرفة تأسيساً نهائياً، فإن غاية الفنومولوجيا التقويمية هي العودة الى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم. ومن الواضح أن هذه العودة الى الوصف قد اصبحت مجهزة بمحصلات الفنومولوجية المتعالية وبداياتها التأسيسية بحيث لا يصح الكلام عن عودة الموقف المتعالي الى سذاجة الوصف في الموقف الطبيعي - كما عرفته المرحلة الفنومولوجية الوصفية الأولى - بقدر ما ينبغي الكلام عن ارتقاء الوصف من سذاجة الموقف الطبيعي الى مشارف المتعالي.

إن العالم الذي تمّ الكشف عنه من خلال الفنومولوجيا الوصفية والفنومولوجيا المتعالية هو عالم الكثرة: كثرة من الافعال القصدية المتجهة الى كثرة من الموضوعات. بل إننا واجهنا من خلال المتعالي والوصف ما يبدو للوهلة الاولى أنه كثرة من الأنوات؛ فهناك الانا التجريبي في ارتباطه البدنسي، وهناك الانا المتعالي في انفلاته الايدوسي وماهيته العامة، وهناك اخيراً الانا المطلق. إن مهمة الفنومولوجيا التقويمية هي ابراز الوحدة القوامية بين كثرة هذه الأنوات لتبدي طبقات مختلفة في بنية الانا الواحد. من جهة اخرى فإن مهمتها تتجه نحو وصف تقوّم العالم الوجداني في التجربة الانسانية. والواقع أن وحدوية الانا هي الوجه الآخر لوحدية التجربة.

نعود الى عينية الانا السابقة الذكر وعلى صعيد الانا

علينا الآن، حتى نفهم كيفية تقوّم الآخر، أن نشرح معنى التزاوج كما يفصله هوسرل في التأملة الخامسة من كتابه السابق الذكر تأملات ديكاوتية. إن التزاوج هو التسمية الهوسرلية للترابط أو التداعي (في علم النفس) مفهوماً في إطار فنومولوجي متعالٍ. إنه شكل أساسي أول لذلك التركيب الانفعالي الذي نسميه - بالمقابلة مع التركيب الانفعالي الخاص بالتواحد - التداعي بالنسبة إلى التداعي التزاوجي فإن طابعه الخاص يكمن، في الحالة البدائية، في أن معطيتين تبرزان في وحدة الوعي بروزاً عياناً وانها على هذا الأساس الانفعالي صرفاً - أي بغض النظر عن ملاحظتنا لها - تؤسان بوصفهما ظاهرتين مختلفتين وحدة تشابه فنومولوجية. فهما، بالتالي متقومتان دائماً كزوج. وهكذا فإننا نلاحظ عملية إيقاظ متبادلة بين هاتين المعطيتين وإن كلاً منهما تضيفي على الأخرى معناها الموضوعي الخاص. إذ ذاك يتم ادراك كل منهما بمقتضى معنى الأخرى. وعندما نأتي إلى الكلام عن تقوّم الآخر في كنفيري نلاحظ أن التزاوج يصبح هنا بياني، أنا المعطى لذاتي في حضور أصلي، وبين الآخر المعطى لي كنفيري في حضور نظير.

يحدث التزاوج عندما يلج الآخر حقل ادراكي الحسي. فأننا، بصفتي أنا أولياً بدنسياً - ولنلاحظ هنا ولوج المقومات البدنسية القطاع الأولي العيوش مباشرة في وعي الانا لذاته - ابقى دائماً بارزاً في حقل ادراكي اكننت متبهاً لذاتي ولفاعليتي أو لم اكن سواء. خصوصاً جسمي البدني فهو موجود دائماً وبارز على نحو حسي، وهو، إضافة إلى ذلك، يحمل معنى البدنية النوعية. إذ يظهر الآن في نطاق عيشوشي الأولية، بشكل بارز، جسم «شبه» جسمي، أي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي، فينضج عندئذٍ، ودون أي عناء، أن هذا الجسم هناك يحصل فوراً، ومن خلال تناقل المعنى السابق الذكر، على معنى البدنية من بدني.

لكن حتى يتوفر لنا فهم أوفر لمعالجة هوسرل لهذه المسألة علينا أن نغيّز، كما يفعل هو، بين الحضور والمشاركة في الحضور أو الحضور المشارك. فأننا دائماً حاضرين لذاتي كأننا خالص. أما تعيناتي البدنسية على اختلافها فتشارك (في اختلاف وتنوع حيوي) في هذا الحضور. بالمقابل فإن حضور الآخر هو حضور تعيناته البدنسية في قطاع تجريبي الأولية. أما هو ذاته كأننا شخصي فلا يكون حاضراً بالنسبة لي إلا على نحو الحضور المشارك. ولنذكر هنا ما قلناه آنفاً في سياق الفنومولوجيا الوصفية عن العني التجسدي والانحاء الأخرى

ظهور هذه المضامين في بطون تيار فاعلية الوعي على انهاء هذه المضامين، مفارقة لبطون الوعي وفاعليته. هذه المفارقة هي إذن، مفارقة في المباطنة، أو فروق في البطون. وهكذا فإن عالم التجربة الخاصة يتسم في طبقته العميق، وهوسرل يسميها العالم البدني أو الأساسي، بطابع الفروق المباطن. بل إن هذا الفروق المباطن هو الفروق البدني والاساسي، إذ فيه تتجذر الموضوعية كطابع يميز تجريبي الخاصة أو عالم حياتي الخاص. وعندما نتخذ هذه الموضوعية، من خلال الاتصال والتشارك بين الانوات المختلفة (البيداتية)، مفهومها الموسع والشامل يصبح للمفارقة ذاتها مفهوم جديد - ولو انه يبقى، بالنسبة لأولية المفارقة البدنية والاساسية (المفارقة في المباطنة)، في المرتبة الثانية. هذه المفارقة الثانية هي مفارقة لعالم التجربة الخاصة بما فيه من بطون وفروق أو بما فيه من افعال بطونية ومضامين فروقية. انها مفارقة لمونادية الوعي، أو للوعي بصفته، مع لاينتز، مونادة حية. إن المونادة، عند هوسرل، هي تقوّم الانا المطلق لذاته على الصعيد المتعالي النفسي. أو هي الانا المطلق وقد تنقّس في العالم فصرّف ذاته وامسى حائزاً على هوية ذاتية شخصية تتمحور حولها ادراكاته على اختلافها. وهكذا فإن كل ما يدور في حلقات بطونه وكل ما يجري في تيار وعيه اصبح مفهوماً لديه بصفته ملكاً له وخاصته - ومفهوماً هكذا على نحو قبلي، أي كشرط ضروري أول لتقوّمه في الوعي.

ومن وصف تقوّم كل ما هو خاص بي على انه خاص بي ينتقل هوسرل إلى وصف تقوّم ما هو غريب عني على انه غريب عني. على هذا الصعيد يجري الكلام عن تقوّم الآخر على أنه غريب عني. ولأن هذا الغريب غريب عني فإن علاقة وثيقة ما تزال تربطه بي: إنه يتقوّم، كغريب، في عالم تجريبي الخاصة. وهو يتقوّم، أول ما يتقوّم، كمضمون فروقي في بطوني. بذلك فإن وصف تقوّم هذا الغريب عني، شأنه كوصف تقوّم كل مفارق اطلاقاً، يكمن في ابراز الافعال القصدية وتركيباتها التي يحصل من خلالها هذا الغريب المفاوق على فروقه البطونيّ أو، بكلمات أخرى، التي يتبدى من خلالها كمضمون فروقي عالمي في فاعلية بطوني.

تجدر الإشارة هنا إلى ان هوسرل يعالج مسألة التقوّم في المجلد الثاني والثالث من كتابه افكار نحو فنومولوجيا خالصة وفلسفة فنومولوجية، وفي كتابه أزمة العلوم الأوروبية والفنومولوجيا المتعالية إلى ذلك فهو يكرس لهذه المسألة التأملتين الرابعة والخامسة من كتابه تأملات ديكاوتية.

وعندما تعود زوجتي الى البيت قد ترائي وما زلت منكبا على كتابة هذا المقال. اذ اكلمها اكون حاضرا بالنسبة لي كمتكلم. يشارك في هذا الحضور كونها تسمعي واني سأعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها. واذ اكلمها تكون هي حاضرة بالنسبة لها كسامعة. يشارك في هذا الحضور أن عندها ايضاً ما تقوله لي واني سوف اعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها. اذ ذاك فاللاحظ أنها لا تشاركني حضوراتي ولا اشاركها حضوراتها. ان ميدان التشارك بيني وبينها ليس قطاع الحضورات، إذ إن هذه تخصني دونها أو تخصها دوني. إن ميدان التشارك بيني وبينها وبين كل آخر وكل الآخرين هو قطاع الحضورات المشاركة. ان الحضور المشارك الذي من شأنه أن يكون هو ذاته عندي وعندك اثناء اختلاف الحضور هو ما يشكل ميدان الاشتراك والقطاع المشترك بيني وبينك.

هذا التشارك بيني وبينك في مجال الحضورات المشاركة هو عنوان مفارقة. إن الحضورات تكمن في تيار وعمي بما فيها من مضامين فروقية. من هنا خصوصيتها واختصاصها بي دون غيري. اما ما أصبح مشتركاً بيني وبينك، كالحضورات المشاركة فلا يخصني دونك ولا يخصك دوني، بل هو، رغم تقومه في بطوني وبطونك، مفارق، بمعنى هام، لبطوني وبطونك. اذ ذاك فهو يتقوم في فيك كقطاع عالمي مشترك.

في هذا الاشتراك بالذات يكمن معنى موضوعية العالم. بل وحده هذا الاشتراك ما من شأنه أن يفضح زيف الادراك والانخداع وحتى الهلوسة. فهاذا يحدث مثلاً حين ندخل احد المتاجر ونلقي التحية على ما يتبين لنا في ما بعد انه مجرد دمية من الشمع أحسن صنعها وهندامها؟ هل وقعنا ضحية ثقتنا بحواس خانتتنا؟ هل وضعنا ثقتنا في غير موضعها؟ هوسل يقول، طبعاً لا، إن سبب الانخداع، في نظره، هو تسلط الحضورات المشاركة على الحضورات، وعلى وجه التدقيق: تسلط الحضورات المشاركة على إطلالية الحضور او على البعد الإطلالي للحضور. فعندما نظرت الى الدمية إمتلاً إطلالي عليها بإمكانات ليست من صلب حضورها وحضوريتها، بل من سياق الحضورات المشاركة التي واكبتني اثناء دخولي الى المتجر كأحكام مسبقة، فهمت، اذ ذاك، بالقاء التحية عليها. إن وقفة الترحيب ومظهر التحية على هذه الدمية المنتصبة على مدخل المتجر - كل هذا وما شاكلة حضور معين استشر، بحكم العادة والتوقع، حضوراً آخر على انه يشاركه، وهو لا يشاركه: أعني أن لهذا الحضور (الدمية) أناً انسانياً يشاركه الحضور. ولعل في قهقهة زوجتي، المرافقة لي،

للعي. إن الحضور هنا هو ما يُعني على نحو تجسدي. أما الحضور المشارك فهو ما يعني في الانحاء الأخرى للعي كالعي اللاعياي بدرجاته المختلفة. واذا ادرك الآخر، على هذا النحو، كذات انوية لها قوامها وتقوُّمها الذاتي، ادرك ذاتي كالآخر بالنسبة له. إنني، إذن، أدرك ذاتي كما اتقوُّم بالنسبة له في قطاع تجربته الاولى: كتعين بدننسي في حضور بحسّد وكأنا شخصي، أو كشخص انوي، في حضور مشارك. هذه النواة التقويمية هي في اساس ظاهرات الجمعة والشركة البينذاتية بأشكالها المختلفة. بل إنها، هذه النواة التقويمية بيني وبين الآخر، هي في اساس تقوُّم العالم الموضوعي المشترك بين كافة النوات المختلفة، انها اساس موضوعته بالذات. يبقى أن نسال كيف.

إن تقوُّم العالم المشترك بين مختلف النوات يفهم من خلال العودة الى التفريق بين الحضور والحضور المشارك. ولأن تقوُّم الموضوعات عموماً يحصل في نطاق تجريبي الخاصة فعلياً أن أتابع تعلق الحضور بالحضورات المشاركة في تجريبي الاولى وأرى كيف يجلي هذا الترابط القصدي الى الآخر والى العالم الموضوعي المشترك، بيني وبين الآخرين. إن اول ما ينبغي علينا ملاحظته هنا أن الحضور، كل حضور، بما له من آفاق زمنية عدّناها سابقاً (تذكر، حفظ، إطلال، توقع)، يحيل دائماً على حضور مشارك. هذه المشاركة في الحضور ليست اندساساً، بل تعود الى ترابطات الاشياء ذاتها وإمكانية حضورها الحي في نطاق تجريبي الاولى والواقع بشيء ان الكثير من الحضورات المشاركة قد دخل تاريخ تجريبي، أو تاريخي التجريبي، من باب الحضور في نطاق تجريبي الاولى المباشرة.

عندما انظر مثلاً الى فنجان القهوة امامي اجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجريبي الاولى. يشاركه في هذا الحضور ترابطات اخرى، مثلاً: المتجر الذي اشترت البن منه وكيف أن طَحَنَ هذا البن قد تم امام ناظري حتى اتأكد من طازجيته. الغاز الذي نفذ مع الانتهاء من تحضير قهوة هذا الفنجان وأن عليّ بالتالي أن اتصل بأحد الموزعين حتى يرسل لي في اقرب وقت ممكن قارورة غاز ملانة والنخ...

إنني الآن في معرض كتابة هذا المقال. هناك سياق معين من الافكار حاضر في ذهني بصفته الآن قطاع تجريبي الاولى، يشارك في هذا الحضور الورقة التي اكتب عليها. والمتجر الذي اشتريتها منه، والقلم الذي استعمله، والقهوة التي اشربها، ومدة الوقت التي ما تزال متاحة لي للكتابة، والموسوعة التي اكتب لها هذا المقال والنخ...

مصادر ومراجع

I - كتابات هوسرل التي صدرت ضمن مجموعة الهوسرليانا عن دار مارتينوس نيهوف في لاهاي:

- Band I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. v. S. Strasser, 1950.
- Band II: Die Idee der Phänomenologie, Fuenf, Vorlesungen, hrsg. V.W. Biemel, 1950.
- Band III: Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, hrsg. V.W. Biemel, I. Buch, 1950.
- Band IV: Ideen..., 2. Buch, 1952.
- Band V: Ideen..., 3. Buch, 1952.
- Band VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente phänomenologie, hrsg. V.W. Biemel, 1954.
- Band VII: Erste Philosophie (Vorlesungen aus dem Jahr 1923/24), hrsg. V.R. Boehm, I. Teil, 1956.
- Band VIII: Erste Philosophie..., 2. Teil, 1959.
- Band IX: phänomenologische Psychologie, hrsg. V.W. Biemel, 1962.
- Band X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), hrsg. V.R. Boehm, 1966.
- Band XI: Analysen zur Passiven Synthesis (1918-1926), hrsg. V.M. Fleischer, 1966.

II - كتابات هوسرل التي صدرت خارج الهوسرليانا:

- 1) Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. V.L. Landgrebe, 2. unv. Aufl., Hamburg, 1954.
- 2) Formale und transzendente Logik, in: Jahrbuch fuer Philosophie und Phänomenologische Forschung Bd. X, Halle, 1929.
- 3) Logische Untersuchungen. Bd. I und 2, I. Aufl. 1900/1901, 5. Aufl. Halle, 1968.
- 4) Philosophie als strenge Wissenschaft, hrsg. V.R. Berlinger, Frankfurt a. M. 1965.
- 5) Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen I. Band, Halle, 1891.

III - كتابات عن هوسرل والفنومولوجيا باللغة الألمانية والانكليزية:

- Biemel, W., Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschrift fuer philosophische Forschung, Bd. III 1959., Heft 2.
- Brand, G., Welt, Ich und Zeit. Nach unveroeffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag, 1955.
- Diemer, A., Edmund Husserl Versuche einer systematischen Darstellung seiner phänomenologie, Meisenheim a. G., 2. Aufl., 1966.
- Eley, I., Die Krise des Apriori in der transzendentalen phänomenologie Edmund Husserls 1962. (phänomenologica, Nijhoff, Den Haag, Vol.10).

إزاء هذا الحدث معنى بينذاتي أعمق بكثير من الشئانية الظاهرة: إنها تشترك معي، على ما يبدو، في تجربة حضور هذه الدمية ووقفها الترحيبية عند مدخل المتجر. لكنها لا تشاركني الحضورات المشاركة التي انتابني خلال هذه التجربة كالوجه الآخر للحضور، هذه الحضورات المشاركة التي تشكل، إذن، الأساس الأعمق لموضوعية التجربة وموضوعية العالم المشترك في تجربة النوات المختلفة.

وما نقوله عن هذا الانخداع الحسي يماثله ما نقوله عن الهلوسة. فلو ظهرت زوجتي الآن امامي فجأة فبدأت اخاطبها واحديثها فإن الزوج في، وهو حضوري الذاتي لذاتي فيها اكتب هذا المقال وزوجتي غائبة عني، يتسلط على هذا الحضور ويعمى إطلالاته بمضامينه الاعتيادية المختلفة. فعوضاً عن الحضور الانوي الأنّي أجدني اعيش حضوراً مشاركاً له على أنه أنوي وأنا: كوني زوجاً يتحدث زوجته وكون زوجتي تستمع إليّ حين احديثها. إن العالم المشترك الموضوعي يتقوم في من خلال الحضورات المشاركة التي اشارك فيها ايضاً مع الآخرين على أنها حضورات مشاركة بالنسبة لهم ايضاً. إلا أن الطابع الاعتيادي الذي تسم به هذه الحضورات المشاركة هو في اساس امكانية الهلوسة التي قد تتابني في ظروف وتحت شروط معينة - ولو أنه هو ذاته، هذا الطابع الاعتيادي للحضورات المشاركة، يكمن ايضاً في اساس بداهة العالم الموضوعي المشترك بين جميعنا وفي اساس قوة هذه البداهة ومناعتها. أما قوة هذه البداهة بينذاتية ومناعة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف النوات تفهقر كل بداهة منافية، وذلك بالرغم مما قد تتخذه من طوابع الاولية والاصلية في بطون التجربة الذاتية. فهل يستطيع، اذ ذاك، اي إله شرير كالذي ابتدعه ديكاوت أن يصمد بوجه بداهة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف النوات على أنها، هذه البداهة، الوجه الآخر لموضوعية التجربة وموضوعية عالمها؟

وهكذا نرى، مع هوسرل، ان الفنومولوجيا المثالية ونزعتها الى تعليق الوجود كمدخل الى ماهيات الاشياء لا تريد إنكار وجود العالم واعتبار واقعيته مجرد وهم. إن مهمة هذه الفنومولوجيا الرئيسة تكمن في الكشف عن معنى هذا العالم وعن معنوية وجوده الواقع بالنسبة لنا. إنّ العالم موجود وأنه معطى كعالم موجود في كلية واستمرارية تساوق التجربة المناسبة فهذا ما لا يقبل الشك اطلاقاً.

- ———, «Réflexion phénoménologique et réflexion éthique», dans *Les Etudes philosophiques*, No 3, 1962.
- Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951.

٧ - كتابات عن هوسرل في اللغة العربية:

- خوري، انطوان، ج، «حول مقومات المنهج الفينومولوجي»، في: *الفكر العربي المعاصر*، العدد 9/8، كانون اول 1980 - كانون ثان 1981، بيروت.
 - خوري، انطوان، ج، «الكوجيتو بين هوسرل وديكارت»، في: *الفكر العربي المعاصر*، العدد 16، تشرين اول - تشرين ثان 1981، بيروت.
 - خوري، انطوان، ج، «معنى العني في القصيدة هوسرل»، في *الفكر العربي المعاصر*، العدد 18، شباط - آذار، 1982، بيروت.
- انطوان خوري

الظاهريّة (الظاهراتية)

Phenomenalism
Phénoménalisme
Phenomenalismus

يشكل مذهب الظاهريّة، من حيث كونه طريقة في تحليل العبارات الشبّية، محاولة لتجنب التأويل المثالي لتلك العبارات دون الوقوع في شرك الواقعية الساذجة أو الواقعية التمثيلية.

نشأت الظاهريّة في اطار الفكر التجريبي، وهي تجد بدايتها في فلسفة باركلي المثالية ونظرية هيوم في المعنى ولكنها لم تبدأ بانحياز شكلها الحقيقي الا في فلسفة جون ستورات مل وبصورة خاصة في نظريته للموجودات المادية على انها، على حد قوله، «امكان دائم للاحساس» Permanent possibility of sensation. لم تكتمل هذه النظرة وتتخذ شكلها الأخير حتى ظهور الوضعيين المناطقة في الثلث الأول من القرن العشرين الذين انطلقوا من نظرة مل الى الأشياء المادية وتفننوا في تعديلها وتطويعها لأغراضهم الفلسفية التي كان دحض الميتافيزيقا واحداً من أهمها.

ان الظاهريّة في الفلسفة الوضعية كانت نتيجة للنظرية الوضعية في المعنى، تماماً كما كان التحليل الظاهري الذي اعتمده هيوم مرتبطاً بنظريته في المعنى.

تقوم الظاهريّة على نظرة معينة الى الادراك الحسي كان الدافع الرئيسي لها تصحيح ما توسمه أصحاب المذهب الظاهري من أخطاء في النظرة الواقعية الساذجة وفي النظرة

- Fink, E., *Studien zur phänomenologie 1930-1939*, 1966 (phenomenologica, Nijhoff, Den Haag, Vol, 21).
- Held, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach des Seins-weise des transzendentalen Ich* hc: E. Husserl enturichtelt am Leitfaden der Zeitproblematik, 1966 (Phaenomenologica, Nijhoff, Den Haag, Vol23).
- Kern, L., *Husserl und Kant 1964* (phenomenologica, Nijhoff, Den Haag Vol. 16).
- Landgrebe, I., *Der Weg der phänomenologie*, Guetersloh 1963.
- Mueller, W.H., *Die philosophie E. Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt*, Bonn, 1956.
- Spiegelberg., *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, 2 Volume, II 2, edition 1965 (phenomenologica, Nijhoff, Den Haag, Vol 5-6).
- Szilasi, W., *Einfuehrung in die phänomenologie E. Husserls*, Tübingen, 1959.

IV - كتابات عن هوسرل والفينومولوجيا باللغة الفرنسية (مقتبسة عن مرجع فرنسي):

- Bachelard, Suzanne, «La Logique de Husserl», *Étude sur logique formelle et logique transcendente*, Paris, 1957.
- Berger, Gaston, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941.
- De Murall, A., *L'Idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*, Paris, 1958.
- De Wachlens, Alphonse, «Edmund Husserl» dans les *Philosophes Célèbres*, Paris, 1956.
- ———, *Existence et signification*, Louvain- Paris, 1958.
- ———, «Phénoménologie et vérité», *Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, 1953.
- Husserl, *Colloque philosophique de Rayonnement*, 1955, Avant-Propos de M.A.Bera, Paris, 1959.
- Kelkel, I., et R. Sherer, «Husserl, Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie», *Collection philosophes*, Paris, 1964.
- Levinas, Emmanuel, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930, 2^{ème} éd. 1963.
- Mérlau, Ponty, Maurice, «Phénoménologie - Existence», *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1953.
- ———, *Phénoménologie de la Perception*, 1^{ère} éd., Paris, 1945.
- «Problèmes actuels de Phénoménologie». Edités par H.L. van Breda, *Actes du Colloque international de Phénoménologie*, Bruxelles, 1951, Paris 1952.
- Ricœur, Paul, *Étude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1954.
- ———, «Husserl», dans: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 3. éd. Paris, 1954.
- ———, «Husserl et le sens de l'histoire», dans: *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Juillet-Octobre, 1949.
- ———, «Kant et Husserl», dans: *Kantstudien*, Köln *Jahrg*, 1954/55.
- Robberechts, Ludovic, *Husserl*, Editions Universitaires, Paris, 1964.

معينة من النعومة أو الخشونة. ولكن الشيء، باعتباره مجموعة من القوى، يجب أن يتصف في ذاته بصفات مثل الامتداد والحركة والشكل. فالأفكار التي لدينا عن الصفات الأخيرة هي أفكار متطابقة مع هذه الصفات، أي أنها تمثيل أو انعكاس لها كما هي موجودة في الشيء في ذاته.

أما الأفكار التي لدينا عن الصفات الثانوية فلا يمكن حسابها متطابقة مع صفات الشيء في ذاته. وحجة لوك الأساسية للتمييز بين هذين النوعين من الصفات هي الحجة المبينة على النسبية المزعومة للصفات الثانوية. فما يبدو ناعم للملمس لشخص قد يبدو خشن للملمس لشخص آخر، وما يختبره شخص على أنه سخونة قد يختبره شخص آخر على أنه فتور. ولكن لوك لم يعد الصفات الأولية نسبة بهذا المعنى. من هنا فإن نظرية لوك التمثيلية تقتصر على حسابان العالم الخارجي مثلاً في وعينا فقط إلى الحد الذي نجرده فيه العالم الخارجي من الصفات الثانوية التي نعزوها إليه.

إذا انتقلنا الآن من لوك إلى باركلي، نجد أن الأخير رفض التمييز الذي اعتمد عليه لوك بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، واعتبر كل الصفات نسبية. إن رفضه لهذا الأمر الذي قاده إلى موقفه المثالي كان يقوم على الحجة الأساسية التالية: عندما ننظر إلى ما يسمى بالصفات الأساسية أو الأولية، ليس من زوايا كونها صفات محددة، بل فقط بما هي، فعندها لا معنى لأن نقول بأن هذه الصفات نسبية. فكل شيء مادي لا بد من أن يتصف بالامتداد والحركة بمعنى أنه بغض النظر عن الظروف الذاتية التي اختبر في ظلها وجود شيء ما، فلا يمكن أن يكون ما اختبره غير متميز بالامتداد والحركة. ولكن الصورة تختلف كلياً عندما نتكلم على الامتداد بما هو صفة محددة، لأننا في كلامنا عليه كذلك فائماً نشير إلى كون شيء ما ذا طول محدد وعرض محدد وارتفاع محدد. ولكن ما اختبره عندما اختبر الطول المحدد أو الارتفاع المحدد لشيء ما قد لا تختبره أنت، بسبب الاختلاف الذي قد يوجد في الشروط الذاتية لكلينا. هذا ما ينطبق أيضاً على صفة الحركة أو أية صفة أخرى مما يسمى صفات أولية. فالحركة بما هي صفة محددة هي إما بطيئة أو سريعة، وما يبدو بطيئاً لك قد يبدو سريعاً لشخص آخر. كذلك الشكل، بما هو صفة محددة، قد يختلف من ذات مدركة لأخرى باختلاف الشروط الإدراكية. ولذلك، يستنتج باركلي، إن الصفات كلها، بما هي صفات محددة، لا يمكن أن تكون نسبية ولا يوجد، بالتالي، أي فارق

السببية في الإدراك التي تجدها في الواقعية التمثيلية في فلسفة لوك وفي النظرة المثالية كما نجدتها في فلسفة باركلي بالذات. ونظرية الإدراك التي تقوم عليها الظاهرية تتلخص في الاعتقاد بأن الأشياء المادية ليست قابلة للإدراك بصورة مباشرة. فما ندركه بصورة مباشرة في العالم الخارجي ليس أشياء مثل الطاولة والقلم والحجر والجبل وما أشبه ذلك مما نعهده موجودات مادية، بل أشياء مثل الصوت واللون والرائحة والشكل والحجم والطعم. هذا الاعتقاد، كما يعلم أي مطلع على الفكر التجريبي، هو اعتقاد مشترك بين كل الفلاسفة التجريبيين، الحداثيين والمعاصرين. ولكن الذي يميز فيلسوفاً تجريبياً عن آخر، بالنسبة لهذا الأمر، هو من جهة، كيفية نظر الفيلسوف التجريبي إلى العلاقة بين ما ندركه بصورة مباشرة والموضوعات الحسية، ومن جهة ثانية، كيفية نظر الفيلسوف التجريبي إلى طبيعة ما ندركه بصورة مباشرة وطبيعة علاقته بالذات المدركة.

فلو أخذنا أولاً وجهة نظر لوك، لوجدنا أنه نظر إلى العلاقة بين ما ندركه بصورة مباشرة بين الموضوعات المادية الخارجية على أنها علاقة تمثيل أو انعكاس واعتبر موضوعات الإدراك المباشر مقتصرة على محتوى أفكارنا البسيطة، أي على احساساتنا التي افترض لوك أنها التأثيرات الأخيرة التي يتركها العالم الخارجي على وعينا. في نظرية لوك التمثيلية تجنب للنظرة الواقعية الساذجة التي تحسب العالم الخارجي قابلاً لأن يدرك كما هو في واقعه، بحيث تكون أفكارنا في حالات الإدراك السوي تمثيلاً صادقاً للعالم الخارجي كما هو في واقعه. فقد وجد لوك، تحت تأثير فيزياء عصره، أن صفات الأشياء من لون وطعم ورائحة وشكل وحجم وحركة ليست كلها كامنة في الأشياء على النحو الذي تنقله البنا حواسنا وإدراكنا الحسي لها. من هنا جاء تمييز لوك بين الصفات الأولية Primary Qualities والصفات الثانوية Secondary Qualities. فالقوة الأولى تشتمل على صفات مثل الامتداد والحركة والشكل، مجرد قوى كامنة في الشيء، وهي صفات ملازمة للشيء في جميع حالاته وأوضاعه. والقوة الثانية تشتمل على صفات مثل اللون والصوت والرائحة والطعم ودرجة النعومة أو الخشونة، وهي، كما وصفها لوك، فالشيء ليس أحمر أو أصفر في ذاته، كذلك فهو ليس في ذاته ساخناً أو بارداً، ناعماً أو خشناً، حلواً ومرّاً، إلى ما هنالك من صفات من هذا النوع. أنه في ذاته يمتلك فقط القوة على أحداث احساسات معينة فينا كاحساسنا بلون معين أو بدرجة معينة من السخونة أو البرودة أو بدرجة

في محاولته تجنب النتيجة المثالية المعنية، يستبدل، كما فعل آير Ayer وبراييس Price، الاحساسات بالمعطيات الحسية. المعطى الحسي يختلف عن الاحساس في كونه يشكل موضوع التجربة وليس جزءاً من محتوى التجربة كاحساسي بأنني أرى الألوان وأسمع الأصوات وأشم الروائح بصورة مباشرة. فهي معطيات حسية بمعنى انها موضوعات تجريبي. ان ما أراه وما أسمعه وما أشمه وما أتذوقه وأتحسسه عن طريق اللمس هو معطى حسي وليس احساساً. إن لدي احساسات معينة كاحساسي باللون والصوت، ولكن رؤيتي للون معين واحساسي به ليس شيئاً واحداً، تماماً لأن اللون والاحساس باللون ليس شيئاً واحداً. كذلك فإن سماعي لصوت معين ليس مجرد احساس بهذا الصوت، لأن الصوت والاحساس به شيان متميزان منطقياً.

ولكن ما هي المعطيات الحسية؟ انها، في نظر الظاهري، الأساس الأخير للمعرفة. وهي، لذلك، ذات أسبقية ابستمولوجية على الأشياء الفيزيائية كذلك فهي ذات أسبقية منطقية على الأخيرة، ولكن ليس أسبقية أنطولوجية. فمن جهة، فاننا لا نعرف سوى المعطيات الحسية بصورة مباشرة، أما الأشياء الفيزيقية فإن معرفتنا لها مشتقة من معرفتنا للمعطيات الحسية. ومن جهة ثانية، فان كلامنا على الأشياء الفيزيقية ينحل منطقياً، في اعتقاد الظاهري، الى كلام على المعطيات الحسية الواقعة والممكنة. ان الأشياء «مركبة» من معطيات حسية، ليس كما المبنى، مثلاً، مكون من حديد وأسمت أو كما الأشياء مكونة من ذرات والذرات من جسيمات وما أشبه ذلك. فالقصد بقول الظاهري بأن الأشياء مركبة من معطيات حسية هو فقط أسبقيتها ابستمولوجية والمنطقية على الأشياء الفيزيقية. فإن معرفتنا لكون هذا الشيء أو ذاك موجوداً هي معرفة مستدلة من معرفتنا للمعطيات الحسية، وكلامنا على وجود هذا الشيء أو ذاك هو كلام ينحل بالضرورة الى كلام على وجود معطيات حسية من نوع معين.

كيف نصل، في نظر الظاهري، الى افتراض المعطيات الحسية؟ باللجوء الى ما صار يسمى بحجة - الخداع (أو السوهم) The Argument from Illusion للبرهنة على ان الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة. هنا نبدأ بالمسلمة ان هناك حالات خداع حسي. ولكن ما نلاحظه، في اعتقاد أصحاب الحجة المعنية، هو انه لا يوجد فرق كيني بين الحالات التي نحسبها عادة حالات خداع حسي والحالات التي لا نحسبها كذلك: أي ان ما هو معطى لحواسنا في حالات

نوعي بين ما يسمى بالصفات الثانوية وما يسمى بالصفات الأولية.

في اصرار باركلي على عدم التمييز بين النوعين الأخيرين من الصفات نجد الأساس لاستغناؤه عن مفهوم الجوهر المادي. فاذا كانت كل الصفات نسبية بالمعنى المقصود هنا، فإن وجودها منوط بوجود الذات المدركة، ولنا حاجة، في هذه الحالة، الى افتراض وجود جوهر مادي، كما فعل لوك، لتفسير وجودها. إن شعار باركلي الذي يمثل الفحوى الأخير لنظريته المثالية هو: ان يوجد الشيء هو أن يكون مدركاً *esse est percipi*. ان هذا كان يمكن أيضاً أن يكون شعار الظاهري لو أن باركلي لم يقصر موضوعات الادراك على الأفكار أو الاحساسات. ولو أن الشعار المعني وضع في صيغة تسمح بالقول بوجود أشياء فيزيقية غير مدركة بالفعل.

ان الظاهرية تشكل تعديلاً للمثالية بالنسبة لمسألتين على الأقل. المسألة الأولى هي المسألة المتعلقة بوجود الأشياء الفيزيائية التي لا تشكل موضوعاً لأي ادراك فعلي. فبالنسبة للمثالي:

الاحساسات (الأفكار) لا وجود لها الا بوصفها موضوعات للتجربة،

والأشياء الفيزيائية، ما هي إلا منظومات من الاحساسات. إذن، الأشياء الفيزيائية لا وجود لها الا باعتبارها موضوعات للتجربة.

المقدمة الأولى في هذه الحجة المثالية لا جدال حولها من منظور الظاهري. ولكن الظاهري، لا شك، سيعصر على تعديل المقدمة الثانية لتصبح:

الأشياء الفيزيائية ما هي الا منظومات من الاحساسات الواقعة والممكنة. ان هذا التعديل الذي كان لجون ستوارت مل فضل إدخاله على المسلمة المثالية يسمح لنا بأن نقول بإمكان وجود أشياء فيزيائية لا تشكل موضوعاً لأي ادراك فعلي. ما هو المطلوب الآن هو أن تكون هذه الأشياء قابلة للادراك، أي قابلة من حيث المبدأ.

والمسألة الثانية في النظرية المثالية التي أصر الظاهري على تعديلها هي أيضاً متعلقة بالمسلمة الثانية في الحجة المثالية. فهذه المسلمة، كما رأينا، ترد الأشياء الفيزيائية الى منظومات من الاحساسات أو الأفكار. وهنا لا مهرب لنا من أن نجد أنفسنا في حظيرة المثالي حيث العالم المادي هو في أساسه فكر خالص. فالاحساسات ما هي الا حوادث ذهنية ولا وجود لها إلا بوصفها مظهرات للفكر أو الوعي. ولذلك فإن الظاهري،

الظاهرين. فالأخرون اعتبروا هذه الحجة أساساً للوصول الى نتيجة واقعية، أي الى النتيجة بأنه ليس صحيحاً، بحكم الواقع، اننا ندرك الموجودات الفيزيقية بصورة مباشرة. ولكن تأويل الحجة على هذا الشكل، كما يصير الظاهري، مجرداً من قوتها. فلو أخذنا مسلمات الحجج الفرعية التي تناولناها والتي استهدفت البرهنة على عدم وجود فرق كفي بين موضوع الادراك السوي وموضوع الادراك غير السوي، نجد ان هذه المسلمات قابلة للشك، أي أنه يمكن نفي كل واحدة منها بدون حصول تناقض. هذه المسلمات هي: اذا كانت موضوعات الادراك السوي تختلف كفيّاً عن موضوعات الادراك غير السوي، اذن يجب أن يوجد فاصل نوعي بين حالات الادراك السوي وحالاته غير السوية، وان حالات الادراك السوي لا تشكل مع حالاته غير السوية سلسلة متصلة، وان الأشياء الفيزيقية يمكن أن توجد باستقلال عن أية ذات مدركة. ان هذه المسلمات الثلاث لا تبدو ضرورية في نظر الظاهري، بالمعنى المنطقي للضرورة. والمسلمات الأولى غير قابلتين لأي دعم تجريبي. أما المسلمة الثالثة فلا يمكن قبولها، في نظر الظاهري، الا اذا أولّناها على نحو لا يسمح بالوصول الى النتيجة بأن الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة.

ولكن أي تأويل هو التأويل المقبول؟ هذا التأويل مؤداه أن هناك قضايا شرطية مخالفة للواقع - Contrary (to-fact-conditionals)، تصدق على موضوعات الادراك الحسي مثل: لو كنا في وضع كذا وكذا، لاختبرنا كذا وكذا أو لاحظنا كذا وكذا. بالنسبة لهذا التأويل، ان أقول، مثلاً، توجد طاولة في مكتبي في الوقت الذي لا يوجد فيه أي شخص في المكتب هو أن أقول: لو كنت في المكتب الآن، لاختبرت أو لاحظت كذا وكذا. ان قضايا شرطية من هذا النوع هي، لا شك، قضايا قابلة للدعم الاستقرائي.

ولكن هذا التأويل لا يقود الى النتيجة ان الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة، لأن هذه القضايا الشرطية المخالفة للواقع قد تصدق على تلك الأشياء التي نجد في اختبارنا الفعلي لها انها تعتمد سببياً علينا. بمعنى آخر، أن أقول ان وجود طاولة في مكتبي مستقل سببياً عنا، هو أن أقول ان الطاولة موجودة في مكتبي الآن بغض النظر عما اذا وجدت ذات مدركة في مكتبي أو لم توجد في هذه اللحظة. ولكن هذا لا يعني انني لو كنت في مكتبي الآن، لكنت الطاولة التي ألاحظها أو اختبر وجودها في مكتبي مستقلة سببياً عني في تلك

الخداع الحسي لا يختلف من حيث الكيف عما هو معطى لحواسنا في الحالات السوية. فلو كان موضوع ادراكاتنا في حالات الخداع مختلفاً كفيّاً عنه في الحالات السوية، لكان من حقنا أن نتوقع أن تكون تجربتنا في الحالات الأخيرة مختلفة كفيّاً عنها في الحالات السابقة، فيكون بإمكاننا حينئذ أن نميز على أساس الطبيعة الكامنة للادراك ما اذا كان ادراكاً لمعطى حسي أم لشيء فيزيقي. ولكن التمييز المعني غير ممكن على أساس الطبيعة الكامنة لحالات ادراك الحسي.

من الأمور الأخرى التي تبرهن، في نظر الظاهري، على انه حتى في حالات الادراك السوي لا تكون مدركين بصورة مباشرة لوجود شيء فيزيقي أمر كون حالات الادراك السوي والادراك غير السوي قد تكون معاً سلسلة متصلة بالنسبة لصفاتها وللشروط التي تحصل ضمنها. فاذا اقتربت، مثلاً، بصورة تدريجية من موضوع ما كنت بعيداً عنه، أبدأ بحالات ادراك حسي غير سوي وأنتهي بحالات سوية، بمعنى ان الموضوع يبدو في البداية أصغر مما هو حتى أصل الى نقطة يبدو فيها حجمه لي كما هو في حقيقته. وحالة الادراك الأخيرة التي نعدّها سوية تختلف عن الحالة السابقة المجاورة لها من حيث الكيف بنفس النسبة التي تختلف فيها أية حالة من الحالات غير السوية في هذه السلسلة عن الحالة المجاورة لها.

توجد حجة أخرى يلجأ اليها الظاهري الا وهي ان كل حالات الادراك الحسي، السوية منها وغير السوية، تعتمد، سببياً، على شروط ذاتية وشروط موضوعية. ان هذه الحجة بالاضافة الى الحجبتين السابقتين تقود الظاهري الى الاستنتاج بأن الأشياء الفيزيقية لا يمكن ادراكها بصورة مباشرة. فالشيء الفيزيقي مستقل، من حيث وجوده وصفاته، عن أية ذات مدركة. بمعنى آخر، ان الشيء الفيزيقي، من حيث وجوده وصفاته، يظل كما هو بغض النظر عن يدركه وعن المنظور الذي يدرك من خلاله، وبغض النظر عما اذا كان موضوعاً لادراك أي ذات. ولكن هذا لا ينطبق على ما ندركه بصورة مباشرة، في رأي الظاهري. اذن ما ندركه بصورة مباشرة لا يمكن أن يكون هو الشيء الفيزيقي ذاته.

ان حجة - الخداع لا يمكن أن تقود الى المذهب الظاهري الا اذا أولّنا القضية التي تثيرها حول طبيعة موضوعات الادراك على انها قضية لغوية وليست قضية واقعية. هذه المسألة، في الواقع، هي التي تشكل الأساس للفصل بين استعمال الظاهري لهذه الحجة واستعمالها من قبل الفلاسفة غير

الأفضل النظر الى اللغة الشيثية على انها لغة المعطيات الحسية. كيف؟

ان ما تظهره حجة - الخداع هو ان هناك حالات من الابهام اللغوي لا يمكن التخلص منها الا باستعمال لغة المعطيات الحسية. لنأخذ، مثلاً، أفعالاً مثل «يدرك» و«يرى»، و«يسمع». اننا في حالات كثيرة نستعمل هذه الأفعال على نحو يلزمنا بأن نفترض ان ما يدرك أو يرى أو يسمع موجود بالفعل. واذا حصرتنا استعمالنا لهذه الأفعال ضمن هذا الاطار من الالتزام الانطولوجي، فعلينا إما أن ننكر أن تكون أية حالة من حالات الادراك هي حالة خداع حسي أو أن نعترف بأنه من الخطأ أن نتكلم على موضوعات الادراك وكأنها دائماً أشياء مادية. ان البديل الثاني يبدو أكثر معقولة، في نظر الظاهري، لأن من الصعب جداً التوفيق بين البديل الأول وتجاربنا اليومية العادية. فالعصا المستقيمة خارج الماء نراها ملتوية في الماء. والورقة نراها ورقتين عندما نضغط على يؤز العين بشكل معين. فاذا كان موضوع الادراك في كل حالة موجوداً مع الصفات التي يبدو اننا ندركها فيه، اذن علينا أن نقول في حالات مثل الحالتين اللتين استعملناهما للتمثيل ان العصا صارت ملتوية عندما غمست في الماء والورقة صارت ورقتين عندما ضغطنا على يؤز العين بشكل معين. لتجنب نتائج من هذا النوع الأخير، يجب أن نستعمل «يدرك» و«يرى» و«يسمع» الخ على نحو لا يسمح بشحن هذه الأفعال بأية مضامين انطولوجية. ان أقول انني أدرك وجود كذا وكذا أو أسمع كذا وكذا لا يلزمني، حسب الاقتراح الأخير، ان افترض وجود شيء له الصفة أو الصفات التي يبدو أنني أدركها فيه. عندما نستعمل الأفعال المعنية وفق الاقتراح هذا، فاننا نقصد الى أن نقول انه يبدو لنا اننا ندرك (نسمع، نرى، الخ) كذا وكذا. ولكن - وهنا نأتي الى مسلمة أساسية من مسلمات حجة - الخداع - ما دام التمييز بين حالات الادراك السوية وحالاته غير السوية بدون أساس كفي، اذن لا ضرر من الوجهة اللغوية أو التصورية، في أن نعامل ما هو معطى لنا في الحالات السوية كما نعامل ما هو معطى في الحالات غير السوية.

هذا التحليل يدخلنا عالم المعطيات الحسية. فحسب هذا التحليل، ليس من المناسب، بسبب حالات الخداع الحسي، أن نعد حالات الادراك الحسي دائماً حالات ذات موضوع مادي. ولكن، بحكم كوننا غير قادرين على التمييز كيفياً بين حالات الادراك التي تفترض ان موضوعها هو شيء مادي وحالات

اللحظة التي ألاحظ أو أختبر وجودها فيها. ولكن لو أولنا استقلالية الأشياء الفيزيقية عنا على نحو يجعل من المستحيل حسابها موضوعات مباشرة للادراك الحسي، فلا يعود بإمكاننا أن نعطي أي دعم استقرائي لهذا التأويل. وفي غياب أي دعم من هذا النوع، لا يعود بإمكاننا سوى أن نعرف بصورة تعسفية الأشياء الفيزيقية على انها أشياء غير قابلة لأن تدرك بصورة مباشرة. ولكن لهذا التعريف نتائج خارقة اذ انه يبيىء لنا ان أشياء كالطاولة والحجر والكتب ليست أشياء فيزيقية.

بينما حتى الآن ان الظاهري لا يؤول المسلمات التي تركز عليها حجة - الخداع على نحو يسمح بالاستنتاج بأنه لا يمكن، بحكم الواقع، اختبار الأشياء الفيزيقية بصورة مباشرة. ولكن ما هي أهمية حجة - الخداع لأغراض الظاهري؟ إن أهميتها تكمن في انها تنبهنا الى انه من الأفضل النظر الى الشيء الفيزيقي على انه مركب منطقياً من أشياء نخبرها بصورة مباشرة والا نقع في شتى المفارقات المنطقية. ان موقفه هذا شبيه بموقف المثالي. فالمثالي، بعكس الواقعي، لا يرى في الموضوع الفيزيقي شيئاً يتخطى ما هو معطى لنا أو ما يمكن أن يعطى لنا بصورة مباشرة ضمن شروط الملاحظة والتجربة. ولكن الذي يميزه عن المثالي، كما لمخنا سابقاً، هو انه لا يوحد، كالمثالي، بين ما هو معطى تجريبياً، من جهة، وأفكارنا واحساساتنا، من جهة ثانية. ولذلك فإن الجهد الأساسي للظاهري ينصب على ادخال مفهوم جديد الى اللغة هو مفهوم المعطى الحسي لغرض تحليل مفهوم الموضوع المادي أو الفيزيقي الى عناصر التجربة المباشرة.

ولكن ما الذي يقودنا الى هذا التشريع اللغوي الذي يقضي باستعمال مفهوم المعطى الحسي باعتباره مفهوماً بسيطاً وبالتالي أساسياً في تحليل اللغة الشيثية؟ هنا لا بد من العودة الى حجة - الخداع، ولكن ليس لغرض الفصل واقعياً بين الأشياء المادية وما نخبره بصورة مباشرة، بل لغرض اظهار أفضلية الاقتراح القاضي بالنظر الى اللغة الشيثية على انها لغة المعطيات الحسية. فالفرق بين استعمال الظاهري وغير الظاهري لهذه الحجة لا يكمن في أن وقائع العالم التجريبي للأول هي غيرها للثاني، بل في كيفية تأويل كل منهما لهذه الوقائع التجريبية. فالسؤال الأساسي هنا هو: كيف يجب أن نفهم اللغة الشيثية؟ هل من الأفضل النظر الى الكلام على الأشياء على انه مجرد كلام على ما هو معطى لنا تجريبياً بصورة مباشرة أم النظر اليه على انه كلام على أشياء تتخطى ما هو معطى لنا بصورة مباشرة؟ ان ما يسمى بحجة - الخداع، في رأي الظاهري، يبين ان من

المادية) اذن كيف يمكننا هنا أن نتحقق من وجود العالم الخارجي (الأشياء المادية) الا اذا كانت في حوزتنا وسيلة للتمييز بصورة كيفية بين المعطيات الحسية المباشرة في حالات الخداع وهذه المعطيات في حالات عدم الخداع؟ ولكن لا يوجد، في نظر الظاهري، تمييز كيفية بين هذين النوعين من الحالات، الأمر الذي يضطرنا الى حسابان الشيء المادي غير قابل لأن يعرف تجريبياً. وهذا، لا شك، يضيف على مفهوم الشيء المادي بعداً ميتافيزيقياً. اذن حتى نتجنب هذه النتائج الميتافيزيقية للنظرة الواقعية، يجب أن نوجد طريقة لاشتقاق الشيء المادي منطقياً مما نعرفه بصورة مباشرة، أي من المعطيات الحسية. هنا نجد كيف يرتبط تبني المذهب الظاهري بالمشروع الوضعي للتحرر من الميتافيزيقيا. ولكن هذا لا يعني تبني اقتراح المثالي الذي يقضي بالنظر الى الشيء المادي على انه منظومة من الأفكار أو الاحساسات. فالمثالي توصل الى النتيجة الأخيرة، كما رأينا، لأنه لم يميز بين محتوى التجربة المباشرة وموضوعها، بين الاحساس بالسخونة، مثلاً، والسخونة. بدون هذا التمييز الذي فات جون ستورات مل، من بين الظاهريين، سنعود فنقع في شرك النظرة المثالية التي تشتت المادة من الفكر ولا تعطي للوجود المادي أية استقلالية عن الفكر. اذن يجب ألا نخلط هنا بين المعطيات الحسية بوصفها الموضوعات المباشرة للتجربة والأفكار أو الاحساسات بوصفها جزءاً من محتوى هذه التجربة المباشرة. وهذا يعني انه لا يجوز الخلط بين اللون واحساسنا به أو بين الصوت واحساسنا به. فاذا كان ما يشكل معطى حسيّاً هولون أو صوت أو حجم نخبره بصورة مباشرة، اذن لا يمكن لهذا المعطى الحسي أن يكون في الوقت نفسه احساساً باللون أو الصوت أو الحجم المعني.

تشكل المعطيات الحسية، اذن، الأساس الأخير لكل ما نعرفه أو يمكن، على الأقل نظرياً، أن نعرفه عن العالم المادي. ولكن لا بد هنا من طرح بعض الأسئلة. أولاً، ما هي طبيعة المعطيات الحسية؟ فاذا كان لا بد من التمييز بين المعطى الحسي بوصفه موضوعاً للتجربة والاحساس بوصفه جزءاً من محتوى التجربة، فهل يعني هذا انها - أي المعطيات الحسية - غير ذهنية؟ واذا كان الجواب بالاجاب، فهل معنى هذا انها فيزيقية؟ ثانياً، كيف يمكن اشتقاق الشيء المادي من المعطيات الحسية؟ هناك حالات - حالات الخداع الحسي، مثلاً، - لا تتطابق فيها المعطيات الحسية مع صفات الشيء المادي وهناك حالات أخرى - الهلوسة - توجد فيها معطيات حسية ولا يوجد شيء مادي، فكيف نعرف في الحالات السابقة أن الصفات

الادراك التي لا يمكن أن يكون موضوعها شيئاً مادياً، فإن الظاهري يقترح، لتجنب أي إيهام لغوي قد ينشأ عن الخلط بين معنيي «يدرك» أو أي فعل آخر من الأفعال الادراكية، أن تبقي على المعنى الأول الذي يقضي بأن يكون الموضوع المدرك موجوداً، ولكن ليس بوصفه موضوعاً مادياً، بل بوصفه معطى حسيّاً. فالمسألة الأساسية هنا هي انه حتى في حالات الادراك غير السوية، لا بد أن ندرك شيئاً ما، أي أن يوجد شيء معطى لحواسنا، ولكن هذا الشيء لا يمكن أن يكون مادياً. واذا أضفنا الآن ان ما ندركه في هذه الحالات لا يختلف كيفياً عما ندركه في الحالات السوية، فلا يعود هناك ما يمنعنا من أن نحسب كل حالة من حالات الادراك حالة لا يكون موضوعها شيئاً مادياً، بل معطى حسيّاً.

ما يقترحه الظاهري، اذن، يتلخص في النظر الى المعطيات الحسية وحدها على انها واقعة ضمن اطار التجربة المباشرة. ولكن هذا الاقتراح، اذا لم تندبره على النحو المناسب، قد يقود الى تجريد اللغة الشيثية من معناها. كيف؟ اذا تبيننا الاقتراح الأخير في ظل نظرة واقعية تجعل العلاقة بين المعطيات الحسية والأشياء المادية علاقة سببية أو شبه سببية، فلا يعود حينئذ بإمكاننا النظر الى القضايا الشيثية على انها قضايا يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها حتى من حيث المبدأ. ولكن هذه النتيجة خارقة، في نظر الظاهري، لأن مؤداها انه لا يمكننا حتى من حيث المبدأ أن نتحقق، مثلاً، من صدق قضايا مثل «توجد طاولة في المكتب» «يوجد قلم على الطاولة» وما أشبه ذلك.

كيف نوفق، اذن، بين الاقتراح القاضي بالنظر الى المعطيات الحسية على انها وحدها واقعة ضمن اطار التجربة المباشرة وقدرتنا على التحقق من وجود الأشياء المادية؟ الطريقة الوحيدة للتوفيق، في نظر الظاهري، هي أن نبذل النظرة الواقعية وأن ننظر الى العلاقة بين المعطيات الحسية والأشياء المادية على انها علاقة منطقية أو تصورية. وما يعنيه هذا الاقتراح الأخير هو انه، للحفاظ على حرمة اللغة الشيثية، يجب أن ننظر اليها على انها لغة مشتقة من لغة المعطيات الحسية. في نظرنا اليها كذلك، فتجنب النتائج الميتافيزيقية للنظرة الواقعية ومفارقات النظرة المثالية. فالنظرة الواقعية، نظرة لوك مثلاً، لا مهرب لها من اصفاء بعد ميتافيزيقي على مفهوم الشيء المادي. فاذا كان الشيء المادي ليس معطى لنا بصورة مباشرة، أي اذا كان ما نعرفه بصورة مباشرة لا يمكن أن يشكل سوى معرفة غير مباشرة للعالم الخارجي (الأشياء

بما هي معطيات حسية. فهو لا ينكر أن اللون هو طول موجة من منظور علم الفيزياء أو أن الحرارة هي حركة الجزيئات، ولكن ما ينكره هو أن يكون اللون بما هو معطى حسي طول موجة معين أو تكون الحرارة أيضاً بما هي معطى حسي حركة الجزيئات. فما أحس به أو اختبره بصورة مباشرة عندما أحس بالحرارة ليس حركة الجزيئات في الشيء المحسوس. فلو كان الأمر كذلك، لما أمكن لكائن مثلي أن يحس بالحرارة إلا عندما تتوافر الشروط الفيزيائية المشار إليها (أي الشروط المتعلقة بحركة الجزيئات). وكذلك بالنسبة لإحساسي باللون أو الصوت وغير ذلك. ولكن من الواضح أن هذه الشروط الفيزيائية المستقلة عني ليست ضرورية لحيازي على الاحساسات المعنية. إذن لا يجوز لنا أن نوحّد موضوع الاحساس بالشروط الفيزيائية المعنية.

نتقل الآن إلى السؤال الثاني المتعلق بكيفية معالجة الظاهري للأخطاء الإدراكية المتعلقة بحالات الخداع الحسي وحالات الهلوسة. إذ أخذنا حالات الخداع الحسي، فالأمر الذي يقرر، في اعتقاد الظاهري، ما إذا كانت حالة هي حالة خداع حسي أم لا ليس أمراً مرتبطاً بعلاقة الاحساسات بأشياء موجودة باستقلال عن الاحساسات. إنه بالأحرى أمر منوط بعلاقة المعطيات الحسية بعضها ببعض. هنا نجد أن الظاهري يتعد عن النظرة الواقعية ويقترّب من المثالية. الفرق طبعاً بين وبين المثالي - وهو فرق جد هام - يرتبط بكون المثالي يتكلم على العلاقات القائمة بين الاحساسات، بينما الظاهري يتكلم على العلاقات القائمة بين المعطيات الحسية.

السؤال الآن هو: كيف يمكننا أن نبين من نوع العلاقات القائمة بين المعطيات الحسية ما إذا كانت حالة ادراك ما هي حالة خداع حسي أم لا؟ لنبدأ بمثال بسيط، مثال العصا الموضوعة في الماء. العصا تبدو ملتوية في الماء، ولكنها تبدو مستقيمة عندما نخرجها من الماء. اننا طبعاً نصر على أن العصا هي حقاً مستقيمة، فنبدي تحيزاً للحالة التي تظهر فيها العصا خارج الماء. سبب ذلك ليس أن إحساسنا بالتواء العصا وهي في الماء لا يتطابق مع واقع العصا. فلا يمكننا، كما يتصور الواقعي، أن نقفز فوق المعطيات الحسية في اتجاه شيء في الخارج هو العصا في ذاتها. فالمعطيات الحسية، كما رأينا، سابقة ابستمولوجيا على الأشياء المادية الأمر الذي يعني أن ما نقوله عن الأشياء المادية مشتق مما نقوله عن المعطيات الحسية. إذن، إذا قلنا أن العصا هي حقاً مستقيمة، فإن ما نقوله لا يمكن أن يكون مستمداً مما نعرفه عن العصا بما هي شيء مادي

المدرّكة هي غير صفات الشيء في ذاته، وكيف نعرف في الحالات الأخيرة - حالات الهلوسة - أن الشيء المادي غير موجود؟ وأخيراً، ما معنى أن نقول أن الأشياء المادية مركبة منطقياً من معطيات حسية؟

لنبدأ بمعالجة الظاهري للسؤال الأول. المعطيات الحسية، كما رأينا، هي الموضوعات المباشرة للإدراك الحسي. والكلام على معطى حسي هو، على وجه التحديد، كلام على لون الشيء أو طعمه أو رائحته أو شكله أو حجمه أو صوته، الخ. وهذه الأخيرة ليست جزءاً من محتوى تجريبي أو وعي، بل موضوع تجريبي أو وعي. وحالات وعي أو ادراكي هي، لا شك، شأن ذهني، ولكن لا معنى، في نظر الظاهري، لأن نحسب أيضاً موضوعات وعي أو ادراكي حالات ذهنية. فلو حسبناها كذلك، لما عاد هناك إمكان للتمييز، مثلاً، بين وعي و ادراكي للألوان أو الأصوات وهذه الألوان أو الأصوات ذاتها. ولكن هذا التمييز، لا شك، قائم ومشروع، الأمر الذي يجتّم علينا أن نخرج المعطيات الحسية من إطار محتويات الوعي.

ولكن هل معنى هذا أن المعطيات الحسية فيزيقية؟ جواب الظاهري هو بالنفي. لا مهرب في الواقع، من أن يجيب بالنفي ما دام ينظر إلى المعطيات الحسية على أنها تشكل ما هو معطى لنا بصورة مباشرة. فهي ليست مشتقة من أشياء أكثر أساسية، بل هي الأشياء الأكثر أساسية التي تشتق منها كل الأشياء الأخرى، المادية منها والذهنية. إذن لا هي ذهنية ولا هي مادية. فعندما يبدو لي، مثلاً، أنني أرى شيئاً أحمر اللون، لا يعني هذا بالضرورة أن هناك شيئاً فيزيقياً أحمر اللون يشكل موضوع تجريبي أو وعي. فقد تكون حالي حالة هلوسة أو حالة خداع حسي. وفي كلتا الحالتين لا أعني أو أختبر الحمرة بما هي شيء فيزيقي. ومع هذا فإن لدي في هذه الحالة إحساساً باللون الأحمر، الأمر الذي يعني أن هناك شيئاً معطى لي بصورة مباشرة (الحمرة في هذه الحالة)، ولكن ما هو معطى لي بصورة مباشرة لا يمكن أن يكون في هذه الحالة شيئاً مادياً. وإذا عدنا الآن إلى إصرار الظاهري على أنه لا تمييزاً كيفياً بين ما اختبره بصورة مباشرة في حالات مثل حالات الهلوسة أو الخداع الحسي وما اختبره بصورة مباشرة في الحالات السوية، يتضح لنا أن ما هو معطى لي بصورة مباشرة، كائنة ما كانت حالة الإدراك، لا يمكن أن يكون شيئاً مادياً. هنا يجب أن تنبه القارئ إلى أن الظاهري لا يقول بأن أشياء مثل الألوان والأصوات ليست مادية بالمعنى المطلق، بل فقط ليست مادية

أسود اللون، لا أزرق، هنا، لا شك، نتخذ اللون الذي يظهر فيه الثوب في وضوح النهار معياراً للحكم. سبب ذلك، على الأرجح، هو أننا في وضوح النهار نكون في أفضل وضع ممكن للتمييز بين الظلال المختلفة للألوان. ولكن من الواضح هنا أن الشيء الهام للمذهب الظاهري ليس ما نتخذه بالفعل معياراً للحكم في الحالات التي تعيننا هنا، بل وجود منهج مشترك بين كل الحالات التي من هذا النوع ألا وهو مقارنة معطيات حسية بمعطيات حسية أخرى. نحن، بمعنى آخر، لا نقارن ما هو معطى لنا حسياً بشيء فيزيائي، كما توحى لنا النظرة الواقعية، ولذلك فالفرق بين المظهر appearance والحقيقة reality ليس فرقاً بين المعطيات الحسية والأشياء الفيزيائية، كما فهمها الفيلسوف الواقعي، بل هو فرق بين فئة مختارة من المعطيات الحسية وما تبقى من معطيات حسية في فئة المعطيات الحسية التي تعيننا.

هذا المنهج - مقارنة معطيات حسية بمعطيات أخرى من نوعها - هو أيضاً ما نعتمد عليه للوصول إلى اكتشاف حالات الهلوسة. في هذه الحالات يخيل لنا أن شيئاً ما موجود، بينما هو غير موجود. في جزء كبير من حالات الهلوسة، نستعمل معطيات حسية مرتبطة بحاسة معينة معياراً للحكم على معطيات حسية مرتبطة بحاسة أخرى. لنفترض أنه يبدو لي أنني أشاهد شجرة في حديقة المنزل. ما هو معطى لحاسة النظر هنا قد لا يكون أكثر من هلوسة، وقد يكون دليلي ما هو معطى لي عن طريق حاسة أخرى - حاسة اللمس في هذه الحالة. فلو ذهبت، مثلاً، إلى ذلك المكان في الحديقة الذي يفترض أن توجد فيه الشجرة، ولم أستطع أن أتمس شيئاً في ذلك المكان، فسيكون ذلك كافياً للاستنتاج بأنني لم أشاهد شجرة في الحديقة وأن شجرتي كانت حالة من حالات الهلوسة، ليس إلا. هذا لا يعني طبعاً أن اكتشاف حالات الهلوسة يستلزم دائماً اللجوء إلى معطيات حاسة ما بوصفها معياراً للحكم على معطيات حاسة أخرى. ففي بعض الحالات نلجأ إلى فئة مختارة من المعطيات الحسية المرتبطة بحاسة ما للحكم على المعطيات الأخرى المرتبطة بهذه الحاسة. لنفترض أنه يبدو لي أنني أشاهد طاولة أمامي، ولنفترض أن نظري مركز على المكان الذي يفترض أن توجد فيه الطاولة، ولكن مع ذلك يبدو لي أنني أرى الطاولة حيناً ولا أراها حيناً آخر. هنا قد اتخذ من المعطيات الحسية هذه سبباً لحسبان تجربتي نوعاً من الهلوسة على أساس أنها لو لم تكن هلوسة، لكنت شاهدت الطاولة باستمرار ما دامت لم تنتقل من مكانها. ما يدعوني هنا للقول بأنها لم تنتقل من مكانها في أية لحظة من

مستقل عن الحالات التي يظهر فيها. فإن قولنا أن العصا هي حقاً مستقيمة هو بالضرورة كلام على كيفية ظهور العصا لنا في ظل شروط معينة (أي خارج الماء في هذه الحالة). من الواضح، إذن، أننا عندما نواجه بمعطيات حسية متباينة، بعضها، كما في المثال السابق، يظهر العصا ملتوية وبعضها يظهرها مستقيمة، فإننا بحاجة إلى معيار للاختيار من بينها ما يجب حسابه المظهر الحقيقي للعصا، وألا يكون اختيارنا عشوائياً ولا قيمة استمولوجية له.

ولكن كيف نصل إلى هذا المعيار، وهل هناك معيار واحد لجميع الحالات؟ في مثالنا السابق، ما نشير إليه (استقامة أو عدم استقامة العصا) هو صفة يمكن اختبارها عن طريق أكثر من حاسة، حاسة النظر وحاسة اللمس. وما نعرفه عن طريق حاسة اللمس هو أن العصا تبدو مستقيمة، بغض النظر عما إذا كانت في الماء أو خارجه. وهذا يعني أنه لو طرأ تغيير على العصا عندما وضعناها في الماء، لبدت ملتوية لنا عن طريق حاسة اللمس. ولكن بما أن الأمر عكس ذلك، فإننا نتخذ في هذه الحالة من المعطيات الحسية المرتبطة بحاسة اللمس الأساس الذي يتعين عليه حسابان العصا مستقيمة. بمعنى آخر، لو كانت العصا حقاً غير مستقيمة، لكانت ظهرت لنا كذلك عن طريق حاسة اللمس، بغض النظر عما إذا كانت في الماء أم خارجه. إذن، عندما نقول في هذه الحالة أن العصا حقاً مستقيمة، فإننا نعتمد، في حكمنا هذا، على ما نعرفه عن طريق حاسة اللمس، لأن التغيرات التي تطرأ على ظروف اختبارنا للعصا لا تؤثر على ما نعرفه عن استقامتها عن طريق حاسة اللمس وإن كانت تؤثر على ما نعرفه أو يبدو أننا نعرفه عن هذا الأمر عن طريق حاسة أخرى، كحاسة النظر. على العموم، ما نتخذه معياراً للحكم في الحالات التي لا تتفق فيها حواسنا هو ما ينكشف لنا عن طريق حاسة من هذه الحواس دون غيرها.

ولكن هناك حالات، لا شك، لا يمكننا فيها أن نعتمد سوى على حاسة واحدة لمعرفة صفات الأشياء. معرفة لون شيء ما، مثلاً، غير ممكنة إلا عن طريق حاسة النظر. وفي حالات كهذه، لا يمكننا طبعاً أن نستعمل معطيات حاسة من الحواس معياراً للحواس الأخرى. فما علينا أن نفعله في حالات كهذه، في نظر الظاهري، هو اتخاذ بعض المعطيات الحسية التي ندرکها عن طريق الحاسة المعنية معياراً للحكم على بعضها الآخر. قد يبدو الثوب، مثلاً، أسود اللون في وضوح النهار، ولكن قد يبدو شديد الزرقة في ظل شروط أخرى من الإضاءة. في هذه الحالة، ما سنمر عليه هو أن الثوب

الحسية هو كلام على الموضوعات المباشرة للملاحظة التجريبية، يتضح لنا أن المذهب الظاهري وثيق الصلة بمبدأ التحقق التجريبي. فالبدأ الأخير يلزمنا، على الأقل، بأن نحسب قابلية التحقق من صدق أو عدم صدق أية قضية بواسطة الملاحظة التجريبية شرطاً ضرورياً وكافياً لحسابها ذات دلالة تجريبية. ولكن هذا بدوره يستلزم منا أن نعد القضية ذات الدلالة التجريبية قضية يمكن التعبير عنها بواسطة لغة المعطيات الحسية، لأن القضية التي لا يمكن التعبير عنها على هذا النحو لا يمكن التحقق من صدقها تجريبياً، حتى نظرياً. ولكن من الواضح أن ما يشترطه مبدأ التحقق التجريبي (أي أن يكون بإمكاننا أن نبرهن عن القضية بواسطة لغة المعطيات الحسية حتى تكون ذات دلالة تجريبية) هو تماماً ما يستلزمه المذهب الظاهري.

الفحوى الأخير، إذن، لقول الظاهري أن الأشياء المادية مركبة من معطيات حسية هو أن لا قضية عن شيء مادي إلا وهي قضية يمكن التعبير عنها بواسطة لغة المعطيات الحسية. من هنا يتضح أن قول الظاهري بأن الأشياء المادية ما هي إلا مجموعات من المعطيات الحسية لا يقصد منه الإشارة إلى علاقة واقعية بين الأشياء المادية والمعطيات الحسية، بل إلى علاقة تصورية أو لغوية. وما يعنيه هذا هو أن ما يدعيه الظاهري لا يتخطى القول بأنه لا يمكن أن توجد قضية تعبر عنها جملة تشير إلى شيء مادي إلا وهي قضية يمكن التعبير عنها بواسطة جملة تشير فقط إلى معطيات حسية. فالعلاقة، إذن، بين الأشياء المادية والمعطيات الحسية ما هي إلا علاقة بين فئتين من القضايا، فئة تكون قضايها عن الأشياء المادية وفئة تكون قضايها عن المعطيات الحسية.

من المهم الآن أن نوضح أمراً آخر يتعلق باصرار الظاهري على أن القول بأن الأشياء المادية ما هي إلا مجموعات من المعطيات الحسية لا يقصد منه قصر المعطيات الحسية على ما هو فعلي منها. فمجموعات المعطيات الحسية التي يفترض اشتقاق العالم المادي منها تشتمل على كل ما هو فعلي ويمكن من هذه المعطيات. أن أهمية المعطيات الحسية الممكنة كامنة، في نظر الظاهري، في كونها ضرورية لتجنب الوقوع في شرك المثالية وللحفاظ على استقلالية العالم المادي. بمعنى آخر، أن وجود الأشياء المادية ليس مرتبطاً بكونها مدركة بالفعل، بل بكونها قابلة نظرياً للادراك. أن وجود طاولات في مكتبي الآن ليس أمراً مرتبطاً بوجود شخص في المكتب يدركها. فليس في مكتبي في هذه اللحظة، على ما أعتقد، أي شخص - أية ذات

لحظات الفترة الزمنية التي تعيننا هنا هو أنها لو انتقلت من مكانها في أية لحظة من هذه اللحظات، لكان بإمكاننا أن أتبع بناظري بعض مراحل انتقالها على الأقل من مكانها الأصلي إلى مكانها الجديد. هنا طبعاً ما أفعله هو مقارنة معطيات حسية بمعطيات حسية، ولكن في كلا الحالتين المعطيات الحسية مرتبطة بحاسة النظر.

المهم من كل هذا هو أن الفرق بين الملموسة والادراك الحسي الصحيح هو، من زاوية نظر الظاهري، فرق بين نوعين من المعطيات الحسية، وليس فرقاً بين المعطيات الحسية، من جهة، والشيء الفيزيائي، من جهة أخرى، بما هو شيء سابق منطقياً على المعطيات الحسية.

نأتي أخيراً إلى السؤال الثالث: ما معنى أن نقول أن الأشياء المادية مركبة منطقياً من معطيات حسية؟ ما يعنيه هذا ليس أنها مركبة من معطيات حسية كما هو الماء، مثلاً، مركب من أوكسجين وهيدروجين. أن ما يعنيه هذا هو، على وجه التحديد، أن كل ما نقوله أو يمكن أن نقوله عن الأشياء المادية بإمكاننا أن نقوله، بدون أي نقص في المعنى، عن طريق الكلام على المعطيات الحسية وحدها. وهذا يعني أنه بإمكاننا، من حيث المبدأ، أن نستغني عن اللغة الشيئية كلياً في وصفنا للعالم وأن نكتفي بلغة المعطيات الحسية.

من الأمور الأساسية المترتبة على موقف الظاهري هنا هو أنه لا يجوز الكلام على فئة الأشياء المادية، من جهة، وفئة المعطيات الحسية، من جهة ثانية، وكأنهما فئتين من الأشياء يمكن أن توجدا جنباً إلى جنب كالطاولة والكرسي في مكتبي. فالعبارات الشيئية لا تشير إلى وقائع غير الوقائع التي يشير إليها كلامنا على المعطيات الحسية. بمعنى آخر، فعندما أصف العالم المادي بلغة المعطيات الحسية، فإن فئة الوقائع التي أشير إليها هي فئة الوقائع التي أشير إليها عندما أصف العالم بواسطة اللغة الفيزيائية. ولكن هذا لا يعني، بالضرورة، في نظر الظاهري، أن التعبير «شيء مادي» مرادف في المعنى لمجموعة من الحدود التي تشير إلى أنواع من المعطيات الحسية. ولكنه حتماً يعني أن أية قضية عن شيء مادي هي قضية يمكن ترجمتها إلى لغة المعطيات الحسية، والا فنقد دلالتها التجريبية. هنا نجد كيف يصير المذهب الظاهري جزءاً متمماً للنظرية التجريبية في المعنى، أي، بصورة أكثر تحديداً، كيف يصير المذهب الظاهري مرتبطاً بمبدأ التحقق التجريبي بوصفه معياراً عاماً للمعنى. فإذا أخذنا في الاعتبار أن الكلام على المعطيات

ان بعض الفلاسفة - رسل مثلاً - حاول تجنب الإشكال الذي يثيره الكلام على المعطيات الحسية الممكنة واقترح استعمال اللفظ «محسوس» Sensible وجمعه: Sensibilia بدل «معطى حسي ممكن». فالمحسوس يختلف عن المعطى الحسي في شيء واحد فقط الا وهو انه يمكن أن يوجد عندما لا يكون موضوعاً لأي ادراك فعلي، بينما المعطى الحسي لا وجود فعلياً له بوصفه معطى حسيّاً إلا في الوقت الذي يكون فيه مدرَكًا. فالمعطى الحسي هو بمعنى آخر، محسوس مدرَك بالفعل a per-ceived sensible باستعمال هذا المفهوم الذي يقترحه رسل، بإمكاننا أن نستغني الآن عن الجمل الشرطية في تحليلنا للعبارة الشبكية. فان أقول، مثلاً، توجد طاولة في مكتبي الآن هو أن أقول توجد محسوسات sensibilia من نوع كذا وكذا، بدل أن أقول «لو كنت في مكتبي الآن، لكنت، اخترت كذا وكذا». ولكن من الواضح هنا انه ما دام مفهوم المعطى الحسي هو المفهوم الأكثر أساسية في تحليل العبارات الشبكية، فيجب أن يكون بإمكاننا في نظر الظاهري، أن نترجم الكلام على المحسوسات الى كلام على معطيات حسية، وان نستعمل بالتالي الجمل الشرطية أو مفهوم المعطى الحسي الممكن في تحليلنا للعبارة الشبكية.

يوجد سؤال أخير لا بد من طرحه. اذا كان الكلام على الشيء المادي ينحل برمته الى الكلام على المعطيات الحسية، فكيف يمكننا، في هذه الحالة، أن نفسر، انطلاقاً من مصادرات المذهب الظاهري، جوهرانية الأشياء المادية التي تعني استمرارية هذه الأشياء في الوجود واستقلاليتها عن الادراك؟ بمعنى آخر، كيف يمكن للظاهري أن يجيب على تساؤل هيوم بخصوص الأسباب التي تدفعنا الى اسناد استمرارية لوجود الأشياء حتى عندما لا تكون مدركة بواسطة حواسنا، وان نفترض ان لها وجوداً مستقلاً عن الادراك؟ هيوم نفسه لم يجد مسوغاً للافتراض «الفلسفي» بأنه يوجد، بالإضافة الى ما ندركه بصورة مباشرة، منظومة مستقلة من الأشياء، بحيث ان ما ندركه بصورة مباشرة يشكل نسخة للأخيرة. ان هيوم رأى أن هذا الافتراض محاولة لا مسوغ لها لتكرار العالم الحسي. وبما انه تبني الموقف القائل بأنه من المتناقض أن نعتبر المدرك شيئاً يمكن أن يوجد بدون مدرَك، فقد توصل الى النتيجة بأن الاعتقاد باستمرارية واستقلالية الأشياء المادية هو من نتاج المخيلة، ليس الا.

ينطلق الظاهري في معالجته للمشكلة التي نثيرها هنا من معالجة جون ستوارت مل لها في معرض قوله بأن الأشياء

مدركة - ولكن لا شك عندي بوجود طاولة في مكتبي في هذه اللحظة. ولكن ما هو المقصود بقولي ان هناك طاولة في مكتبي في هذه اللحظة غير مدركة من قبل أحد؟ المقصود، يقول الظاهري، هو الإشارة الى مجموعة من المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية. ولكن قد يعترض معترض على أساس ان الطاولة الموجودة في مكتبي الآن هي شيء فعلي، وليست وجوداً ممكناً وحسب، فكيف يمكن، إذن، رد وجود الطاولة في مكتبي في هذه اللحظة الى معطيات حسية ممكنة؟ كيف بمعنى آخر، يمكن لما هو فعلي أن ينحل برمته الى ما هو ممكن؟ للإجابة عن هذا التساؤل، من منظور الظاهري، لا بد من التذكير مرة أخرى بأننا عندما نستعمل الطريقة الظاهريّة في التحليل، فنحن لا نحاول إيجاد علاقة بين فئتين من الأشياء، فئة الأشياء المادية، من جهة، وفئة المعطيات الحسية، من جهة ثانية، بل إيجاد علاقة لغوية أو تصورية بين فئتين من الجمل، فئة تعبر عن قضايا تشير الى الأشياء المادية وفئة تعبر عن قضايا لا تشير سوى الى المعطيات الحسية أو عالم الظواهر الحسية. وهذا الكلام ينطبق على العلاقة بين الأشياء المادية غير المدركة بالفعل والمعطيات الحسية الممكنة. فعندما يقول الظاهري ان الطاولة التي في مكتبي الآن هي منظومة من المعطيات الحسية الممكنة، فما يعنيه هو ان الجملة «توجد طاولة غير مدركة في مكتب عادل الآن» يمكن ردها الى جمل من النوع الآتي: «لو كان أي شخص في مكتب عادل الآن وكانت الشروط الادراكية سوية، لكان اختر كذا وكذا أو لكان ظهر له كذا وكذا». من الواضح هنا ان تحليل جملة مثل الجملة السابقة يحتاج الى استعمال جمل شرطية مخالفة للواقع كالجملة الأخيرة. وما الحاجة الى المعطيات الحسية الممكنة لأغراض التحليل الظاهري سوى تعبير عن الحاجة الى الجمل الشرطية المخالفة للواقع. هنا أيضاً نجد مرة أخرى رابطاً قوياً بين الظاهريّة ومبدأ التحقق التجريبي. فحتى لا تكون الإشارة الى ما هو غير مدرَك و غير منظور ذات دلالة ميتافيزيقية، يجب أن يكون بإمكاننا أن نقول ما معنى أن ندرك هذا الشيء وهذا بدوره يعني أنه يجب أن يكون بإمكاننا أن نحدد ما الذي نتوقع اختباره فيما لو توافرت شروط من نوع معين. فمبدأ التحقق التجريبي يستلزم أن يكون بإمكاننا التحقق على الأقل من حيث المبدأ من صدق القضية «توجد طاولة في مكتب عادل الآن»، حتى تكون هذه القضية ذات دلالة تجريبية. ولكن أن يكون بإمكاننا نظرياً أن نتحقق من صدق هذه القضية هو أن يكون بإمكاننا أن نقول ما الذي نتوقع أن نخبره فيما لو كانت الشروط من نوع معين.

الحسية، سلسلة تكون كل حالتين متجاورتين من حالاتها متماثلتين تماثلاً مباشراً.

لا يكفي الشرطان السابقان بوصفهما مكونين أساسيين من مكونات الهوية العددية للشيء المادي. فإن تصورنا للشيء المادي على أنه ذو استمرارية زمانية ويشغل حيزاً مكانياً محدداً يستلزم توافر شرط ثالث ألا وهو قابلية المعطيات الحسية للتركرار بصورة منتظمة بحيث يعتمد هذا التكرار على تحركات الشخص الذي يختبر هذه المعطيات الحسية. ليس المقصود، طبعاً، بتكرار المعطيات الحسية أنها ستكرر بما هي هذه المعطيات بالذات. فإن لغة المعطيات الحسية كما شرحناها سابقاً، لا تسمح بالقول بتكرار المعطيات الحسية بهذا المعنى. فما يتكرر، إذن، هو معطيات شبيهة بالمعطيات السابقة. فعندما أنظر أمامي، مثلاً، في هذا المكتب أرى طاولة وبجانها أرى كرسيًا وإذا تقدمت الآن نحو النافذة ونظرت في اتجاه الخارج، أرى غابة صغيرة من أشجار الصنوبر والسرو. الملاحظ هنا، عندما نستعمل لغة الظاهري، أي لغة المعطيات الحسية، أنني عندما أحول ناظري من الطاولة إلى الكرسي بجانبها، فإن المعطيات الحسية التي كنت أختبرها قبل تحويل ناظري في اتجاه الكرسي وأقربها بوجود الطاولة لم تعد موجودة، وما حل محلها هو المعطيات الحسية التي أقرنها بوجود الكرسي. وبعد تحركي في اتجاه النافذة وتحويل ناظري إلى الخارج، تتوقف المعطيات الحسية الأخيرة عن الوجود لتحل محلها المعطيات الحسية التي أقرنها بوجود الغابة الصغيرة في الخارج. لو عكست خط سيرى الآن، فسأرى أن هذه المجموعات من المعطيات الحسية ستكرر نفسها (طبعاً بالمعنى الذي يتناسب مع لغة المعطيات الحسية) ولكن بترتيب معكوس. فما سأختبره الآن في البداية هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات الحسية التي قرنت وجودها بالغابة الصغيرة في الخارج، وما سأختبره في أعقاب ذلك هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات الحسية التي قرنتها بوجود الكرسي، وما سأختبره أخيراً هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات التي قرنتها بوجود الطاولة. أن عكس خطى سيرى ضمن إطار محيط مستقر نسبياً يقود بانتظام إلى تكرار مجموعات المعطيات الحسية التي نفرقتها بموجودات مادية مختلفة بترتيب معكوس. بدون هذا التكرار المنتظم الذي يعتمد على تحركات المشاهد لا يمكننا، في اعتقاد الظاهري، أن نصف الأشياء المادية، كما نصفها في حياتنا اليومية، ونسند إلى كل منها هوية خاصة به.

المادية هي «امكان دائم للاحاساس». فمحل حاول أن يبين كيف أن «منظومة من الاحساسات» (والإشارة هنا هي إلى الاحساسات بما هي إمكانات حاضرة) تظهر نفسها للوعي باعتبارها شيئاً يتصف بالديمومة أو الاستمرارية، أي جوهرًا دائمًا، وكيف نصل نحن إلى النظر إلى الطبيعة على أنها مكونة من هذه المجموعات من المكنات. ولكن الظاهري لا يكفي بمعالجة مل للمشكلة المطروحة. فهو يشعر بأن هناك حاجة لشرح كيفية تكون المجموعات المشار إليها، ولا يمكن الاكتفاء بإشارة مل الغامضة إلى قانون تداعي الأفكار.

يجب، قبل كل شيء، استبدال كلام مل على الاحساسات بالكلام على المعطيات الحسية حتى نتجنب، كما بينا في بداية الفصل، الانزلاق نحو المثالية. والسؤال الذي يواجهه الظاهري الآن هو: ما هي الشروط التي تتحكم بعملية تشكيلنا لمجموعات المعطيات الحسية بوصفها أشياء أو جواهر مادية؟

توجد، في نظر الظاهري، عدة شروط تتحكم بهذه العملية وأهمها: علاقات التشابه القائمة بين المعطيات الحسية والاستقرار النسبي للأطر التي نختبر ضمنها هذه المعطيات، وكون هذه المعطيات قابلة للتكرار بصورة منهجية بالإضافة إلى اعتماد هذا التكرار على تحركات المشاهد.

علاقات التشابه هي الأهم في عملية اشتقاق هوية الشيء المادي. أن أول ما نقصد إليه عندما نقول، مثلاً، أن الطاولة التي أشاهدها في مكتبي الآن هي نفس الطاولة التي كانت في مكتبي أمس هو أن ما يظهر لي الآن - أي ما هو معطى لي حسيًا - شبيه بما ظهر لي أمس في نفس المكان. ولكن اسناد هوية عددية إلى الشيء المادي لا يعتمد فقط على درجة التشابه بين معطياته الحسية في أوقات مختلفة ولكنه يعتمد أيضاً على مدى تشابه الأطر التي نختبر ضمنها هذه المعطيات. وهذا ينقلنا إلى الشرط الثاني الذي أشرنا إليه، أي الشرط القائل أن المعطيات الحسية المتشابهة، حتى تشكل عناصر لنفس الشيء المادي، يجب أن تتم عملية اختبارنا لها ضمن أطر متماثلة. الإشارة إلى الأطر المتماثلة هنا هي، على وجه التحديد، إشارة إلى المحيط المحسوس للشيء المادي. لا يفترض هذا الشرط بقاء الشيء المادي في مكانه لفهمان حصول التماثل في أطر اختبارنا له. فلو انتقل الشيء من مكانه، سيكون هناك علاقة تماثل غير مباشر للأطر المختلفة التي نختبر ضمنها وجوده. فالقول بأن هذا الشيء يحتفظ بهويته العددية بعد انتقاله يفترض إمكان اقتضاء خط سيره من خلال سلسلة من الحقول

خلاصة

حاولنا أن نبين كيف نشأ المذهب الظاهري ضمن إطار الفلسفة التجريبية وكيف، بعامل ارتباطه بمبدأ التحقق التجريبي، عالج الجمل الشبئية على نحو يفترض فيه أن يجنبنا احتضان النظرة المثالية أو النظرة الواقعية لدى لوك. من بين النتائج الأساسية المترتبة على هذا المذهب، كما بينا، أن العالم المادي ليس معطى لنا بصورة مباشرة (أي لا يمكن أن نعرفه بصورة مباشرة). إنه يشكل موضوعاً للمعرفة فقط من خلال المعطيات الحسية. ولكن هذا لا يعني كما حاولنا أن نبين، سوى أن الكلام على العالم المادي يمكن رده برمته إلى كلام على المعطيات الحسية. هذا المذهب، لا شك، يجنبنا مفهوم الجوهر المادي لدى لوك، بما هو مفهوم ميتافيزيقي، ولكن يرى البعض (الماركسيون، مثلاً) أنه لا يجنبنا النظرة المثالية. فإن الآخرين يرون إلى الطابع المثالي المزعم لهذا المذهب يكمن في جعله المعطيات الحسية المكونات المنطقية الأخيرة للعالم المادي. وما دامت المعطيات الحسية، في نظر الظاهري، ليست شيئاً مادياً، إذن فإن النتيجة الأخيرة المترتبة على هذا المذهب هي أن الأساس الأخير للواقع ليس أساساً مادياً، ويبدو أن في هذا ارتقاء في أحضان النظرة المثالية.

هذا التأويل يقوم على قراءة انطولوجية لاقتراح الظاهري النظر إلى المعطيات الحسية على أنها المكونات المنطقية الأخيرة للعالم المادي. إذا أولنا هذا الاقتراح على أنه يتضمن أطروحة انطولوجية، فيكون من السهل علينا، في هذه الحالة، أن نربط موقف الظاهري بموقف المثالي. ففي تأويلنا الاقتراح على هذا النحو، نجعل موقف الظاهري يتضمن الاعتقاد بأن العالم المادي مشتق انطولوجياً من المعطيات الحسية. ولكن بما أن المعطيات الحسية لا توجد باستقلال عن الفكر (الوعي)، إذن فإن العالم المادي نفسه لا يمكن أن يوجد باستقلال عن الفكر. ولكن لا يجوز، كما حاولنا أن نبين في سياق هذه الدراسة، أن نفكر اقتراح الظاهري، بخصوص العلاقة بين المعطيات الحسية والعالم المادي، قراءة انطولوجية. فإنه لم يقصد من وراء هذا الاقتراح سوى أن يعطي للمعطيات الحسية أسبقية ابستمولوجية ومنطقية على العالم المادي. أما القول بأسبقية الفكر على المادة (الأطروحة المثالية) أو بأسبقية المادة على الفكر (الأطروحة المادية)، بالمعنى الانطولوجي، فهو شأن ميتافيزيقي، في نظر الظاهري، ولا يمكن البتة أن يتضمن أطروحة صالحة للتبني أو عدم التبني من منظور عقلاي.

إن تأويل موقف الظاهري على نحو يجرده من أي مضمون انطولوجي جعله، لا شك، موقفاً مميزاً عن موقف المثالي. ولكن هذا الموقف، مع ذلك، ظل عرضة لاعتراضات أساسية أدت، في الأخير، إلى تضاؤل مؤيديه إلى حد لا يذكر. لا يسمح المجال هنا بتناول كل الاعتراضات التي وجهت إلى هذا المذهب بكل تفاصيلها، ولذلك سنكتفي بتلخيص أهمها:

من أهم هذه الاعتراضات ما يرتبط بمشروع الظاهري الذي يقضي بترجمة العبارات الشبئية إلى لغة المعطيات الحسية. هنا يجب أن نذكر القارئ أن ترجمة العبارات الشبئية إلى لغة المعطيات الحسية تعني ترجمة جملة مثل «يوجد شيء ما (أ) في مكان ما (م)» إلى جملة شرطية مخالفة للواقع مثل «لو كان أي شخص (ش) في (م) لاختبر (ش) كذا وكذا من المعطيات الحسية». أن الكثيرين من الفلاسفة اعترضوا على هذه الترجمة للأسباب التالية: أولاً، أن الجملة الأولى تعبر عن قضية وجودية، بينما الثانية لا مدلول وجودي لها على الإطلاق. بمعنى آخر، قد تصدق القضية التي تعبر عنها الجملة الثانية دون أن تصدق القضية التي تعبر عنها الجملة الأولى. بصورة أكثر تحديداً، قد يكون صادقاً قولنا أنه إذا توافرت شروط من نوع كذا وكذا سيختبر (ش) معطيات حسية من نوع كذا وكذا دون أن يوجد أي شيء (أ) في (م). في الواقع، ليس من الضروري أن يوجد أي شيء حتى تصدق القضية الشرطية المعنية أو أي قضية شرطية أخرى. ولذلك فلا يمكن لقضية وجودية مثل «يوجد شيء ما (أ) في (م)» أن تكون متكافئة منطقياً مع أي عدد من القضايا الشرطية ولا يمكن، بالتالي، ترجمتها، حتى من حيث المبدأ، إلى قضايا شرطية. ثانياً، إن تحليلاً كالذي يقترحه الظاهري للعبارات الشبئية لا متناه، بمعنى أنه لا فئة متناهية من القضايا المشيرة إلى معطيات حسية يمكنها أن تكون متكافئة منطقياً مع قضية شبئية. فلا حصر للمنظورات التي يمكن اختبار الشيء المادي من خلالها، ومهما توافر من هذه المنظورات لاختبار الشيء المادي، فلن يجعلنا هذا في وضع يسمح لنا بأن تنتقل بصورة مباشرة من المعطيات الحسية إلى وجود الشيء المادي. ولكن هذا بدوره يعني أن عدم وجود الشيء المادي المقصود من التحليل يتفق منطقياً، وإن لم يكن تجريبياً، مع أي من الخبرات التي تشكل، في ظاهرها، شهادة على وجوده. بصورة أكثر تعميقاً، إن عدم وجود عالم مادي أمر يتفق منطقياً، على الأقل، مع كل خبراتنا الحسية، مهما وسعنا أطوارها ونوعانها. فلا يبدو، إذن، أن هناك وسيلة منطقية لاشتقاق العالم المادي مما هو معطى لنا

الشيئية يقود الى نتائج خارقة، لأنه يحتم علينا أن ننظر الى ما هو ليس بتحصيل حاصل على انه تحصيل حاصل.

مصادر ومراجع

- Armstrong, D.M., *Perception and the Physical world*, New York and London, 1961.
- Austin, J.L. *Sense and Sensibilia*, Oxford, 1962.
- Ayer, A.J., *Foundations of Empirical Knowledge*; Macmillan co., New York, 1940.
- Berkeley, George, *Principles of Human Knowledge; Three Dialogues between Hylas and Philonous*, ed. by M.W. Calkins, New York, Charles Scribner and sons.
- Isaiah, Berlin, «Empirical Propositions and Hypothetical statement», *Mind*, 69, 1950.
- Chisholm, R. *Perceiving*, Ithaca, New York, 1957.
- Hamlyn, D.W. *The Theory of knowledge*, Doubleday and co., Inc., 1970.
- Hardie, W.F.R. «The Paradox of Phenomenalism.» *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46, 1946.
- Hume, David, *Treatise of Human Nature*, ed. by selby-Bigg University Press, London, Oxford,
- Lean, Martin. *Sense Perception and Matter*, London: Routledge and Kegan Paul, 1953.
- Mahrenke, Paul, «nomenalism», in *Philosophical Analysis*, ed. by Max Black, Cornell Univ, Oress, Ithaca, 1950.
- Mill, J.S., *Examination of William Hamilton's Philosophy*, Longmans, Green and co., London: 1965.
- Paul, G.A. «Is there a problem about sense Data.» *In logic and Language*, First Series, ed., Anthony Flew, Basil, Blackell, Oxford: 1952.
- Price, H.H. *Perception*, Methuen Press, London, 1933.
- Prichard, H.A. *Knowledge and Perception*, Oxford Univ. Press, London, 1950.
- Russel, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford Univ. Press, New York, 1912.

عادل ضاهر

حياً، كائناً ما كان ما هو معطى لنا حسيّاً. ولذلك يظل وجود العالم المادي، ضمن اطار هذا التحليل الظاهري، مجرد افتراض لا يمكن البرهنة عليه. وعندما يتضح هذا الأمر، يتضح معه ان المذهب الظاهري لا يمكن أن يجنبنا، كما ادعى أصحاب هذا المذهب، واقعيه لوك التمثيلية، الا اذا ارتضى أصحاب هذا المذهب بالاستغناء عن مفهوم الجوهر المادي بصورة تامة واحتضنوا، بالتالي، مذهب الانانية Solipism. ثالثاً، ان ترجمة العبارات الشيئية الى لغة المعطيات الحسية تقود الى نتائج خارقة. فاذا سألنا مثلاً: لماذا سيختبر عادل (أو أي شخص آخر) كذا وكذا من المعطيات الحسية اذا دخل مكتبه الآن؟ وأجبنا: لأنه توجد طاولة في مكتبه، فإن جوابنا ليس بتحصيل حاصل بأي معنى من المعاني. ولكن لو قبلنا تحليل الظاهري، فسنجعل جوابنا في هذه الحالة مجرد تحصيل حاصل. لماذا؟ جوابنا، يجب أن نذكر، مفاده أن عادلاً (أو أي شخص آخر) سيختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية لو دخل مكتبه الآن، لأنه توجد طاولة في مكتبه الآن. ولكن القضية «توجد طاولة في مكتب عادل الآن» تعني، حسب تحليل الظاهري، لو دخل عادل (أو أي شخص آخر) مكتب عادل الآن، لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية. ولذلك فاذا استبدلنا الجملة «توجد طاولة في مكتب عادل الآن» في جوابنا بالجملة الشرطية الأخيرة، لصار جوابنا: لو دخل عادل (أو أي شخص آخر) مكتب عادل الآن لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية، لأنه لو دخل عادل (أو شخص آخر) مكتب عادل الآن لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية. والقول الأخير هو، لا شك، مجرد تحصيل حاصل، بينما جوابنا الأصلي ليس بتحصيل حاصل. اذن فإن قبول تحليل الظاهري للعبارات

علم اجتماع المعرفة عند العرب
Arabic Sociology of Knowledge
Sociologie de Connaissance
chez les arabes
Soziologie Erkenntnis

لقد سبق صاعد الاندلسي، المتوفى عام 1070 م. ، أحد كبار علماء الشريعة في الأندلس، الفرنسي مونتسكيو في التفسير الاجتماعي. ففي كتاب طريف عنوانه طبقات الأمم يحاول صاعد تصنيف الأمم انطلاقاً من التفاوتات التي شهدتها فيها العلوم والصناعات والمعارف بصفة عامة فيقسمها إلى صنفين متميزين: «الأمم التي عنت بالعلوم والأمم التي لم تُعن بالعلوم». إنمّا المهم في الأمر والذي يدخل في صلب موضوعنا هو أنه يعيد سبب النباهة والخمول في الأمم الى العنصر الاقليمي كما سنرى بعد قليل.

1 - صاعد الأندلسي :

تقسم الأمم التي لم تُعن بالعلوم، في نظره، إلى ثلاث طبقات. هناك أولاً الصينيون الذين تميزوا بدقة الصناعة، ثم الأتراك الذين صَبَّروا كل جهودهم على إتقان فنون الحرب، وأخيراً الصقالبة (الروس) والبلغاريون والأحباش والنوبة في السودان والزنج الذين لم يَتمَيِّزُوا بأي فن من الفنون أو أي علم من العلوم في رأي صاعد. يلاحظ صاعد أن هذه الأمم تقع إما في الاقاليم المتوسطة في الكرة الأرضية (الصين، تركيا) وأما في الاقاليم الشمالية وإما في المناطق الاستوائية. فيعيد السبب في ذلك إلى الموقع الجغرافي والاطار المناخي الذي يلعب دوراً أساسياً في نظره، في تنمية أو كبسح الطاقات

الذهنية. ذلك أن برودة الطقس في الشمال جَمَدَت قرائح الأمم التي تقطن تلك البقعة من الأرض، أما حرارة الهواء في الجنوب؛ أي افريقيا، فهي السبب في تضييع الأحلام عند سكان هذه الأقاليم. ان قرب الجلالقة من الشمال جعل أذهانهم جامدة. وقرب البرابرة من الجنوب جعل أذهانهم طائشة. ففي رأي صاعد يفرض المناخ نفسه على البشر، إن على الصعيد الذهني أو على الصعيد الجسدي.

وهو يعتبر أن اختلاف سبب وأشكال الأمم يعود تفسيره أيضاً إلى العنصر المناخي.

ذلك أن بياض البشرة واسترسال الشعر عند أهل الاقاليم الشمالية سببه برودة الطقس، لانحراف أشعة الشمس. أما سواد البشرة وتجمد الشعر عند أهل الاقاليم الجنوبية فسببه حرارة الهواء وقساوة أشعة الشمس.

ثم يعود صاعد إلى الأمم التي عُنت بالعلوم فيلاحظ أنها نشأت في الأقاليم المعتدلة، فتميزت لذلك باعتدال الخلق وسعة المعارف وحسن التنظيم وجمال الفنون ودقة الصناعات.

يقول صاعد:

«وزعم من عني بأخبار الأمم، ويبحث في سائر الأجيال، وفحص عن طبقات القرون، أن الناس كانوا في سالف الدهور، وقبل تشعب القبائل، وافتراق اللغات، سبع أمم: الفرس والكلدان واليونان والقيط والترك والهنود والصينيون.

فهذه الأمم السبع كانت محيطة بجميع البشر، وكانوا جميعاً صابئة يعبدون الأصنام تمثيلاً بالجواهر العلوية والأشخاص الفلكية من الكواكب السبعة وغيرها، ثم افترقت هذه الأمم السبع وتشعبت لغاتهم وتباينت أديانهم.

ووجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم، وتخاليف مذاهبهم، طبقتين، فطبقة عنت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم

وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تكن بالعلم عناية تستحق بها اسمه بعد من امثله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة، ولا رؤيت بها نتيجة فكرة.

فأما الطبقة التي عنت بالعلوم فثاني أمم هي أمم الهند والفرس والكلدانيون والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب.

وأما الطبقة التي لم تكن بالعلوم، فبقية الأمم بعد من ذكرنا من الصين، وآجوج ومأجوج والترك وبرطاس والسرير والخزر وجيلان وكشك واللان والصفالبة والبلغر والروس والبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم.

وأما سائر هذه الطبقة التي لم تكن بالعلوم، فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأن من كان منهم موعلاً في بلاد الشمال ما بين آخر الأقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال. فإفراط بعد الشمس عن مسامحة رؤوسهم، برد هوائهم وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة، وأخلطهم فجأة، فعظمت أبدانهم، وابتضت ألوانهم، وانسدلت شعورهم، فعدموا بهذه دقة الافهام وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة وفشا فيهم العمى والغباوة كالصفالبة والبلغر ومن اتصل بهم.

ومن كان منهم ساكناً قريباً من خط معدل النهار وخلفه إلى نهاية المعمور في الجنوب، فطول مقارنة الشمس لسمت رؤوسهم أسخن هواءهم وسخف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم حارة وأخلطهم محرقة، فاسودت ألوانهم، وتقلفت شعورهم، فعدموا بهذه رجاحة الأحلام، وثبتت البصائر وغلب عليهم الطيش وفشا فيهم النوك والجهل، مثل من كان من السودان ساكناً بأقصى بلاد الحبشة، والنوبة والزنج وغيرها» (ص 3-8).

مما لا شك فيه أن صاعداً سبق ابن خلدون بقرنين من الزمن في مجال تفسير العلوم وتأخرها بالعودة إلى المسببات غير المثالية. فهو، إلى حد ما، مادي الطرح، حيث انه يبحث عن التفسير في الخصوصيات المناخية والجغرافية. إلا انه ميكانيكي في تحليله. فهو يقصر النتيجة بالسبب، ولكن دون أن يتعمق في السبب ودون أن يدقق في شمولية صحة النتيجة.

فالأقاليم المعتدلة حيث تكثر الأمم النابتة تشمل موضوعياً الصين وتركيا، إلا أن هذه الأمم ليست بأمم نابتة، في اعتبار صاعد.

لكن هذا الأخير لا يوضح هذه المسألة ولا يحاول التعمق في

العوائق الموضوعية الأخرى التي جعلت أهل الصين وتركيا لا يقدمون في المعارف كالهنود والمصريين والعرب مثلاً، في حين أن منطلقاتهم الاقليمية شبيهة ببعضها إلى حد بعيد. هذا ما لا يخطئ فيه ابن خلدون من ناحيته. فإذا ما قارنا بين صاعد وابن خلدون نلاحظ أن المعطيات النظرية نفسها تُحلل ميكانيكياً من قبل الأول وجدلياً من قبل الثاني. فتجربة ابن خلدون النقدية والخلاصة المعرفية التي يتوصل إليها أغنى وأعمق من تلك التي وصل إليها صاعد. يجب ألا ننسى أن العصر الزمني هو لصالح ابن خلدون، فالقرنان اللذان يفصلانها عن بعضهما لا شك أنها قد لعبا دوراً في إنضاج الحس النقدي عند الثاني. وسنبين ذلك عند استعراضنا لتحليل ابن خلدون بعد قليل.

يبقى أن صاعداً الأندلسي له الفضل في وضع أولى أسس التمييز بين الأمم. فتصنيفه لها هو تصنيف عقلاني، ويمكن دون تردد، اعتبار تحليله سباقاً بالنسبة لعصره. فأوروبا اللاتينية والانكلو - ساكسونية لم تصل إلى هذا المستوى من التحليل سوى في القرن الثامن عشر، مع مونتسكيو، أي بعد سبعة قرون بالنسبة للتجربة العربية والتي يعود الفضل فيها لصاعد الاندلسي.

وضع صاعد أول حجر في بنيان علم اجتماع المعرفة عندما تطرق إلى مسألة الحضارات محاولاً تفسير بروتها بالعودة إلى العصر الاقليمي. لم يكشف عن كيفية تشكل العلوم وتلاؤمها مع الحياة الاجتماعية غير أنه لاحظ نموها عند بعض الشعوب واختفاءها عند البعض الآخر. فما كان به إلا أن أعاد ذلك إلى السبب الموضوعي الأول، ألا وهو تأثير العصر الجغرافي - وقد أصبح حالياً التأثير البيئي والجغرافي من المسلمات الأساسية في ميدان علم اجتماع المعرفة.

2 - ابن خلدون:

عبد الرحمن بن خلدون 1332-1406 م. هو من أوائل المفكرين الذين شعروا بضرورة التفكير الجدي بظاهرة المعرفة في المجتمع. هذا العلامة الذي يعتبر اليوم مؤسساً لعلم الاجتماع أظهر جهداً مرموقاً في التنظير حول المعرفة في كتابه المعروف تحت عنوان مقدمة ابن خلدون.

إن مدخل الفصل السادس من المقدمة يعتبر ذا محتوى غني في هذا الصدد. نقطة انطلاق ابن خلدون في هذا الميدان تبدو في غاية البساطة ولكنها تعتبر نقطة انطلاق جد مهمة في ذلك

السؤال: لماذا حصل ذلك؟ وكان الجواب الذي قدّمه مفسراً هذه الظاهرة يتمحور في اتجاهين:

من ناحية كان يعتبر أن الجماعة الإسلامية لا تعرف العلوم ولا المهن بسبب واقعها المتبدل والبدوي، حيث إن البدوي ليس لديه من همّ سوى ما يتعلق باستمراره في الحياة، إذ ماذا ينفعه العلم أو احتراف المهن؟ في حين أنه لادخال العلوم والمهن في صلب حياته اليومية يجب أن يتمدّن، وهذا ما لم يحصل للبدو الذين اعتنقوا الاسلام على يد النبي محمد ولم يكن لديهم من تقليد سوى الخاص بحياة البداوة وبشكل عام المعارف التي تهتم بشؤون الغذاء وبفنون الحرب.

إن هاتين المعرفتين لا تشكلان علوماً، فحسب ابن خلدون كان البدو الرّحل في الجزيرة العربية يشكون من الجهل الذي يعاني منه كل مجتمع غير مدني. لقد دفعت انطلاقة الاسلام، وفتوحاته السياسية للجماعة الاسلامية التي تبثت أكثر فأكثر عن التحضر إلى الاستعانة بالعلوم، مولدة ووليدة الحياة العمرانية.

يقول ابن خلدون: «كما أن معظم العلماء الأجانب ينتمون إلى بيئات مدنية متحضرة، كان لا بد للجماعة الإسلامية (العرب) من أن يستعينوا بهم. هذه العناصر المتقدمة أكلت أولاً بالترجمة إلى اللغة العربية ومن ثم بمتابعة أبحاثهم باللغة العربية. إن ظاهرة العدوى الإرادية بالمدنية الفارسية باتجاه ما كان سيصبح المدنية العربية، لا يحاول ابن خلدون وصفه فقط، وإنما يسعى إلى تحليل عناصره الداخلية، تلك التي كانت تجسّد له شأنًا سوسيولوجيًا».

من الطبيعي أن تحصل هذه العدوى، يلاحظ ابن خلدون، بل ويجب أن تحصل حتى تشهد المدنية العربية النور فيها بعد، فهي ضرورية وملائمة. إن هذه النظرة التي يحملها ابن خلدون عن ظاهرة العلماء الأجانب حاملي لواء الثقافة والمدنية العربية تشكل نظرة جديدة موضوعية متأية من تحليل موضوعي للواقع. فابن خلدون لا يجد مهيتاً للعرب أن تكون النخبة المتعلمة العربية من أصل غير عربي. بالنسبة له لا يمكن أن يحصل غير ذلك، لأن العرب الذين أسلموا كانوا قبائل من البدو الذين لم يكن يشغلهم سوى سبل المعيشة فقط.

كان لا بد لحصول التمدّن والتحضر من مساعدة عناصر أجنبية آتية من مجتمعات أكثر تقدماً لتردم هوة الجهل في المهن والعلوم. استنتج ابن خلدون وحلّل كل ذلك بروح موضوعية مفتشاً عن السبب في الواقع الاجتماعي قبل أن يستخلص لاحقاً القاعدة.

العصر، إذ يجب ألا ننسى أننا في القرن الرابع عشر (م) أي في القرون الوسطى بالنسبة لأوروبا وفي فترة تدهور المدنية العربية.

في هذه الحقبة من الافتقار ومن الاختلال العام، انطلقت شرارة الفكر العربي. إن مثال الأمس فقد كل أثر على الواقع، وابن خلدون كان هناك لينظّم مسيرة الفكر الجديد وليد الفوضى الاجتماعية العامة، فكان فكره البحاثة موجهاً نحو المستقبل.

إن المحاولة الفكرية الوحيدة قبل ابن خلدون كانت محاولة حول المعرفة حيث لا يجري البحث عن تفسير المعرفة وديناميكيتها إلا من خلال المعرفة ذاتها. فكان الفكر يتمحور باتجاه أفقي، همّ الوصف أكثر من التفسير.

وقد أعطى ابن خلدون للفكر اتجاهاً عامودياً، منطلقاً من مضمار العلم المحض إلى مضمار المعرفة. نقطة انطلاقه كانت على الشكل التالي:

إن الصلة القائمة بين العلم؛ أي كل معرفة علمية، والمدنية هي صلة موضوعية. ويقول في هذا الصدد:

«إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعمّم الحضارة، والسبب في ذلك... أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترّف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش، فحقّ فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع». (ابن خلدون، المقدمة... ص 434)

إن الصلة بين العلم والتقدم الاجتماعي هي صلة موضوعية؛ ولفهم تقدم كل علم، يجب بالضرورة المرور بفهم التقدم الاجتماعي بكلّيته. وبذلك يكون ابن خلدون قد بسط جسراً بين المعرفة والمجتمع. إن الثنائية المتواجدة بين المعرفة والمجتمع قبل ابن خلدون كانت قابلة للدحض.

ومع مقدمة ابن خلدون لم تعد هناك علوم بدون مجتمع ولكن علوم في المجتمع. إن وضوح هذا الفكر الاجتماعي يبدو غاية من الصفاء، وهذه ليست الفكرة الوحيدة التي قدّمها، وإنما تشكل القاعدة التي ستساعد ابن خلدون، كما سنرى على التو، كمسلك يعبر بواسطته من خلال مجمل مسيرته المعرفية. مثل سقراط من قبله، كان ابن خلدون يجب طرح الأسئلة على نفسه، وتبدو تلك الأسئلة في الظاهر بسيطة. أحد الأسئلة الهادفة التي طرحها هو: لماذا ناقرو العلوم في الاسلام هم في معظمهم من غير العرب؟ طرح ابن خلدون على نفسه هذا

هذا الفكر الذي يقدمه لنا ابن خلدون، يجعل منه النقيض للفكر اليوناني المعروف حتى تاريخه والسابق للفكر المادي الحديث. من الأهمية بمكان الإشارة، من جهة أخرى، إلى أن ابن خلدون يشدد من الناحية المنهجية على جانب مهم من العلم وهو ازدهاره. إن العلم يزدهر أو يضمحل بحسب تواجده، إن في مجتمع مديني متحضر أو في مجتمع مديني ذي حضارة عرضة للتقهقر والزوال. إن لوضع المدينة ردود فعل سلبية أو إيجابية على واقع المعرفة ولا وجود لأية حالة من الركود على المستويين؛ فعندما يتقدم المجتمع تحدث ديناميكيته، بشكل جذلي، حركة في العلم والمعرفة. وبكل بساطة وتأكيد يعطي ابن خلدون الأهمية الأولى للمجتمع. كما أن المعادلة الديناميكية التي يعطيها تطرح فرضية لا يساوم عليها قط.

إن المجتمع هو العنصر المحرك الأول، إنه الشرارة التي تولّد الحركة في آلة المعرفة. بالمقابل تحدث المعرفة في حركتها ردود فعل متناسبة أو غير متناسبة، وبذلك تؤثر في المدينة التي ولّدتها وتؤدي إلى ازدهارها أو مع تعاكس الظروف كما ذكرنا، تضمحل مع اضمحلالها.

والحضارة تنعم مع المعرفة التي تولد عن حاجات هذه الأخيرة، تماماً كما تدفع الحضارة بدورها إلى مرحلة أكثر تقدماً. ولا يخفى أن الفرد الاجتماعي المتمدن هو نقطة انطلاق رئيسية في العملية المعرفية عامة. وهكذا يعيد ابن خلدون الصورة السائدة المقلوبة إلى مكانها. لقد أكد ابن خلدون، قبل ظهور أي تحديد لمفهوم الايديولوجيا بزمان كبير، أولوية الواقع على العلم من جهة ومن جهة أخرى حول العلم والمعرفة إلى التجارب الاجتماعية المتكررة التي تتركس الخاصية النظرية المصاغة.

ويعتبر ابن خلدون أن هناك درجات في المدينة، وبالتالي هناك درجات في المعرفة. فبقدر ما يتمدّن المجتمع الحضري، بقدر ما تتقدّم المعارف والعلوم والعكس صحيح.

ويعود ابن خلدون لي طرح سؤالاً آخر على نفسه، وللوهلة الأولى، يبدو هذا السؤال ساذجاً وهو: لماذا كان سكان البلاد العربية الشرقية (في زمانه) أكثر استعداداً لاستيعاب العلوم والمعارف من سكان المغرب العربي؟ أيعود ذلك إلى خصائص موروثة، ثابتة ونهائية؟...

ويأتي جواب ابن خلدون بسيطاً وموضوعياً مرة أخرى: إن الاختلاف في درجة تحضر البيئة الاجتماعية يعمل على صعيدين: على صعيد المعرفة بالذات وعلى صعيد استعدادات

وإمتابعة التفكير، اكتشف ابن خلدون أمرين مهمين، يخص الأول بأمور العلوم والثاني باضمحلالها. فبالنسبة له، حيث يكون تواصل في المدينة، يوجد بشكل مواز، نمو في العلوم والمهن.

إن التحضر في المدن الكبرى يبيء الظروف المناسبة لنمو العلوم حيث تجدد الأرضية المناسبة لتشهد نمواً بيناً. إذن، بالنسبة لابن خلدون، يكمن التفسير الحقيقي لازدهار العلوم في العواصم الأساسية للبلاد العربية المشرقية (بغداد، البصرة، الكوفة، القاهرة)، في تواصل الحركة التحضرية التي عرفتها المنطقة. لقد لاحظ ابن خلدون أن كل تدهور في الحياة الحضرية يعكس آثاراً سيئة على نمو العلوم والمهن ويعطي مثلاً على ذلك ما حصل في الأندلس التي عرفها في حياته وشهد فيها تراجعاً في مستوى العلوم والمهن والسبب كان حسب رأيه رحيل العرب منها؛ فمع رحيلهم حدث انقطاع في الحركة المدنية الذي نتج عنه قطيعة مشابهة على مستوى العلوم والمهن.

ويضيف ابن خلدون في هذا الصدد: «حيث لا يتقدم العلم ولا تتقدم المعرفة فهي تراجع حكماً». ملمحاً إلى أن لكل ديناميكية ملازمة للمعارف العلمية جذورها في الحركة الداخلية للمجتمع. وبذلك يبدو ابن خلدون مادياً في تفسيره. انه برشاقة رسام، أوضح فكرته حين قال إن العلم والمعرفة يعيشان في علاقة موضوعية مع المجتمع وينموان مع المدينة ويتقهقران مع نقيضها. هذا التشدد في ارجاع ديناميكية نمو المعرفة والعلم إلى الحركة العامة للمجتمع، في الوقت الذي لم يكن فيه من شخص يفكر إلا في إطار موروثات الفلسفة اليونانية لافلاطون وأرسطو، في إنزال الفكر إلى الواقع، يجعل من ابن خلدون أول مفكر عربي يقدم أول أطروحة مادية حول العلم والمعرفة اللذين لا يعيشان خارج حركة المجتمع، وبالنتيجة خارج حركة التاريخ. وعلى النقيض من ذلك، لا يمكن أن يُفسّر بذاتها حيث ان عالم الفكر ليس مستقلاً عن الواقع.

إن العلم والمعرفة يعبران عن ديناميكية المجتمع وبذلك لا يمكن تفسير نموهما إلا من خلال المجتمع. إن الواقع هو الذي يقرّر مصير الفكر وليس العكس. فليس العلم ولا المعرفة من طبيعة تختلف عن التي صنعها بالنتيجة المجتمع. من هنا، لا يمكن اعتبار العلم مستقلاً عن الواقع الاجتماعي، بل إنه يشكل مجموعة الخبرات الاجتماعية المتراكمة ضمن أشكال متقدمة للمجتمع الإنساني.

أفراد المجتمع بالنسبة للمعرفة.

ماذا يريد أن يقول هنا بالضبط؟

بالنسبة لابن خلدون ان شعوب المشرق هي على درجة أكثر رقياً وأكثر قدماً في المعرفة مقارنة مع شعوب المغرب الأقرب إلى حياة البداوة. وهناك مستويان في عدم التجانس بين هذين الشعبين العربيين:

— ان مستوى العلم والمعرفة ليس واحداً لدى الاثنين.

— ان التركيب الاجتماعي المهيمن (مديني عند عرب المشرق في القرن الرابع عشر م، وبدوي عند عرب المغرب) يجعل من عرب المشرق كاسبين للسباق. حيث ان التراكم له نتيجة ايجابية في هذا المجال. ان قدم المعرفة تجعل من عرب المشرق المقربين الطبيعيين من الثقافة والأكثر قدرة وحيوية من عرب المغرب الذين ما يزالون بمعظمهم في حياة البداوة.

انطلاقاً من ذلك، يكشف لنا ابن خلدون جانباً من الجوانب المهمة في تحليله. فاختلاف المستويات في الشكل الاجتماعي يولد اختلافاً في الأرضية الثقافية للأشكال الاجتماعية الملاحظة (هنا المقصود السكان العرب المشاركة والمغاربة)، وبالنسبة لاختلاف في مستويات القدرة على استيعاب العلوم. وقد أدرك ذلك ابن خلدون بصفاء نادر بالنسبة لزمانه بربطه بين المعرفة والقدرة على استيعابها، حيث ان المعرفة ليست سبائية ولا جامدة، فلا حدود بالمطلق لها؛ أما حدودها الموضوعية فهي حدود حاملها.

إن ما يهينا في فهم ابن خلدون هو أنه يوصلنا إلى السمة الأكثر أهمية في المعرفة، أي إلى شكلها الجدلي. إذا كان سكان المشرق العربي هم أكثر حيوية فكرياً وأكثر قدرة على العلم من سكان المغرب، فذلك لأن المعرفة والعلم تركا أثراً في تلافيف عقول الأولين (أي سكان المشرق).

وهكذا فإن المعرفة التي يعتبرها ابن خلدون ثمرة شكل اجتماعي معين، تؤثر بدورها على الشكل الاجتماعي الذي ظهر لنا في وقت أولي كرباط موضوعي يغتنى هنا بأبعاد جديدة، فيصبح رباطاً جدلياً. إن الشكل الاجتماعي يؤثر على المعرفة وهذه الأخيرة تؤثر فيه. فبمسحها تضاريس الواقع تجعل المجتمع أكثر معرفة وفي الوقت نفسه أكثر قدرة على معارف جديدة. ان الخاصية الديناميكية للمعرفة تتسم هنا بخصائص جدلية تتعلق بنتائج اجتماعية أكيدة.

اذن المعرفة توجد في الزمان وليس خارجاً عنه، وهي تفعل ضمن شكل اجتماعي معين. كما لا يجب اعتبار قدم المعرفة في اطار زمن خيالي جامد ولكن ضمن أبعاد زمانية ومكانية حقيقية. هناك درجات في المعرفة وفي تقبل المعرفة، لأن هناك

درجات في الشكل الاجتماعي في التاريخ. فالذي يُفسّر التغيرات في الأشكال الاجتماعية هو التاريخ. وهنا يجب أن نذكر أن ابن خلدون هو أول مؤرخ حاول أن يفسّر التاريخ في حركته الجدلية على الرغم من أن العصر الذي عاش فيه لم يسمح له بتحليل السياق وبالتقاط التفاضلات إلا على مستوى الانتقال من حياة البداوة عند العرب إلى مختلف أشكال الحياة المدنية.

إن المعرفة، كل معرفة، تتسم بطابع تاريخي ضروري، أكان ظاهراً أم غير ظاهر. ومحاولة إرجاع المعرفة والعلم إلى حظيرة التاريخ بواسطة عملية حشر موضوعية في حركة الأشكال الاجتماعية في طور التغير كان همّ ابن خلدون الدائم والرئيسي.

كيف استطاع ابن خلدون أن يعيد المعرفة والعلم إلى الواقع فيما كانا قد انطلقا نحو الأفلاك العليا من الفكر تحت تأثير الفلسفة اليونانية ثم بعدها المسيحية والسكولاستيكية في أوروبا وتحت تأثير الإسلام في البلدان العربية الشرقية والافريقية الشمالية. في الواقع، بسلسلة أفكار موضوعية وبعملية تحليل منطقية جدلية ومادية. كيف ذلك؟

لنعد قليلاً إلى ما قاله ابن خلدون في موضوع المعرفة مولدة معرفة وقدرة بالقوة في فهم كمية من المعارف الأخرى. هذه المعرفة التشكيلية التي طوّرها بورديو وداربل بشكل أكثر ايضاحاً من ابن خلدون في كتاب عنوانه حب الفن (P. Bourdieu... L'amour de l'art...) نلاحظ اشكاليتها الأساسية موجودة في مقدمة ابن خلدون. يكتب ابن خلدون في هذا الاطار «إن الحضرة لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمساكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب... وهي صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن صناعة مرتبة يرجع فيها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً وتستعد به لقبول صناعة أخرى وينتهي بها العقل بسرعة الادراك للمعارف» (ابن خلدون، مقدمة... ص 433)

إن هذه الطريقة البنائية في رؤية الاشياء تميّز ابن خلدون. فما تسميه وضوحاً في الفكر هو عادة وتقبل، يتوالدان بسلسلة من المعارف المشكلة، أي بتصورات فكرية، حتى على مستوى العمل اليدوي، يُعدّ إليها سلفاً، وفيها تلعب الثقافة المكتسبة دوراً محضراً ومتماً. زد على ذلك أن في المعرفة ما هو غير الكمي، أي شيئاً مختلفاً عن كمية المعلومات هو النوعية المرافقة للكمية. وهنا خاصية فكرة ابن خلدون. طبعاً أنه

يلجأ إلى التجريد ولكن ليس لأي نوع من التجريد، فعندما يعتبر أن المعرفة هي، ما بعد المعرفة نفسها تصور لادراك العالم، فهو ضمناً لا يرفض، رغم ماديته في التفكير، التجريد. غير أن التجريد يبقى تجريداً مادياً. فالمعرفة هي بنية معرفية وهذا ما يلتقطه ابن خلدون مباشرة. إن التجريد عنده له طابع بنيوي وليس مثالياً، كأنه يقول لنا: بقدر ما أعرف أكثر، بقدر ما أصبح أكثر قدرة على المعرفة.

إن في رؤية ابن خلدون مستويين من المعرفة، الأول مرئي والآخر غير مرئي، الأول ملموس والآخر مشخص. طبعاً لا يذهب ابن خلدون إلى حد إعطاء الأولوية للوظيفة النوعية على الوظيفة الكمية. فالشكل التجريدي الذي يعطيه للمعرفة لا يهدف إلى المثالية كما أشرنا إليه أعلاه، بل يبقى إرادياً في حدود البنية الوليدة من تجمع عدة عناصر مادية في الأساس. إن ابن خلدون مستعد لتدمير كل حاجز بين الوظيفة النوعية والوظيفة الكمية للمعرفة. إنه لا يأخذ كل منها على حدة، بل ينطلق منها في آن معاً. كما أنه لا يعتبرهما من طبيعة مختلفة، بل من منحى مختلف، حيث إن الاثنين لهما قاعدة مشتركة هي الانتماء إلى الواقع الاجتماعي - التاريخي. الاثنان لهما دوران متكاملان رغم اختلاف المظهر، الأول كأنه في الآخر، في بنيته الداخلية وليس في خارجها. إن ما يميز هذين المستويين من المعرفة هو الخصوصية اذن وليس الاختلاف.

بالنسبة لابن خلدون المسألة محسومة، وهو في أكثر من مرة عندما يتحدث عن المعرفة والعلم يتكلم أيضاً عن المهن. يقول مثلاً: العلوم والصنائع، واضعاً على قدم المساواة النظرية والممارسة. وكأنه يريد القول بأن الرباط الذي يجمعها هو رباط موضوعي. لا تتعارض المهن مع المعارف، ولا مع العلم لأن النظرية تحتك بشكل واسع بالممارسة. كذلك المعرفة تحتفظ بعلاقات واسعة مع الممارسة الاجتماعية. والمعرفة كمنظومة ليست سوى جهد فكري خاص برز من خلال احتكاك مع المهن باعتبارها ممارسة وجهداً يدوياً.

إن ما يريد ابن خلدون تبياناه هو أنه لا يوجد فرق بين المعرفة أو العلم والمهن. هنا يرتفع ابن خلدون إلى المجرى العكسي للتعبير الرائجة، وهو يواصل التحليل المنطقي المادي بتجربته لهما في نفس المختبر، متعمقاً في تفكيره وفي إعطائه بعداً جديداً له. هذا الوضوح في التحليل يأتي طبعاً من أن ابن خلدون استطاع رؤية العلاقة العميقة بين المعرفة والمهن، بين النظرية المعرفية والواقع. إن الضبابية التي تغلف هاتين المسألتين في أيامنا هذه والتي

تجعل من وعي وحدتها مسألة صعبة، لا تطرح بالنسبة لابن خلدون. فهو يعيش في زمن حيث الفصل المصطنع بين الموضوعين لا ينطرح كحاجة تاريخية. لهذا يجب استخدام عبارة، نزع الوهم، بحذر، عند الكلام عن هذه السمة من التفكير المعرفي الخلدوني. فالطريق التي يسلكها ليست بالنسبة له، مواجهة ضد أي جهة، إذ إن العلم لم يُمأسس إلا لاحقاً، بعد عدة قرون، وفي أوروبا.

ماذا يمكن أن نستخلص أخيراً من مقدمة ابن خلدون؟
1 - سلسلة من الأفكار القيمة دون شك، نستطيع أن نوجزها بالملاحظة التالية: إن ابن خلدون هو الأول في إرجاعه إلى حظيرة الأشكال الاجتماعية السائدة (بدوية كانت أم مدنية) العلم والمعرفة، وهو الأول الذي تكلم عن الأسس الاجتماعية للمعرفة والعلم... لا شك أن ابن خلدون لم يعمل على تعريف مختلف أشكال المعرفة، بيد أن المسألة ليست غريبة عنه لأنه عندما يتكلم عن المعرفة، يحرص على التلميح إلى التبدل في أشكالها الناجم عن الديمومة أو القطع في الأشكال الاجتماعية السائدة.

2 - أنه بلا شك لا يتكلم عن الأيديولوجيا، بيد أن الشكل الذي يتحدث به عن أولوية العنصر الاجتماعي على العنصر المعرفي يدخل في إطار تحليل منطقي يدل على قرب من الموضوع.

3 - كما يبدو تفكير ابن خلدون غنياً عندما يتحدث لنا عن العملية المزدوجة المؤدية إلى انتقال المعرفة. ففي حركة أولى نشهد انتقال كمية من المعرفة والعلم، وفي حركة ثانية نشهد انتقال نوعية ومعرفة مفتوحة في موقع مستقل نسبياً بالنسبة لكمية المعرفة المكتسبة، لآلية دور البنية الجاهزة لاستيعاب عدد من البنى الأخرى. إن سمة الانفتاح للمعرفة هي مفتاح العملية الجدلية التي تتم بين المعرفة والمجتمع. تنقسم المعرفة مصير الشكل الاجتماعي الذي توجد فيه، غير أنها تُشكل من جهة ثانية المثير الذي يدفع بالمجتمع إلى الأمام. إنها تعطي للشكل الاجتماعي امكانيات افتتاح جديدة. هذه الامكانيات تعمق حركة المدينة؛ بالمقابل عندما تهمل المعرفة فإنها تنشط تقهقر المدينة.

قال مونتني:

«لم أنتج كتابي أكثر مما هو أنتجني». تصح المسألة نفسها بالنسبة للمجتمع مولد المعرفة. هذه الأخيرة تؤثر على الشكل الاجتماعي وتولده بدورها بشكل أكثر تطوراً.

3 - علومنا الاجتماعية :

تمر العلوم الاجتماعية، في البلدان العربية، بمرحلة دقيقة. يتكلم البعض عن عدم نضج هذه العلوم ويتكلم البعض الآخر عن غياب في التخطيط. وفي الحقيقة أن ما نحتاج إليه علومنا الاجتماعية هو مسألة محدّدة تنطلق منها وتعود إليها باستمرار عند استخلاص نتائج دراساتها. فالبحث في مشروع العلوم الاجتماعية هو البحث في مسألة هذه العلوم. والمقصود بهذا المفهوم الحديث نسبياً (أي المسألة) يمكن أن نلخصه في أسئلة ثلاثة هي التالية :

أين نشأت العلوم الاجتماعية وكيف وصلت إلينا؟
ما هو دورها حالياً؟

إلى أين هي ذاهبة في مسيرتها؟

ذلك أن مسألة العلوم الاجتماعية هي التساؤل الفلسفي الذي يقود خطواتها الميدانية، لا شك أن هذه المسألة وجهاً نظرياً، لكن طابعها هذا لا يحجب عنها موضوعيتها، بل يزيد أصاله.

ولكي يكون بحثنا أكثر وضوحاً ستعتمد إلى استعراض ما آلت إليه تجارب غيرنا، في هذا المجال بالذات، قبل أن نستعرض الموضوع في بعده العربي، وهو الذي يشكل موضوع اهتمامنا. أما كيف انطلقت العلوم الاجتماعية في البلدان العربية، فالجواب هو أنها انطلقت من حيث أنها متهاجئة بميز يهدف إلى دراسة الواقع الاجتماعي من خلال ملاحظة وتحليل الظواهر الاجتماعية.

تبلور المسألة

يطلق عادة الغربيون على أوغست كونت 1798-1857 واميل دوركهايم 1858-1917 م اسم صاحبي المدرسة الفرنسية للعلوم الاجتماعية. كان الأول تجريبي النزعة، يعتمد على أسلوب المقارنة. أما الثاني فكان فيلسوفاً اجتماعياً إذا صح التعبير، حيث ان الجانب الأخلاقي من تحاليل العلوم الاجتماعية كان، في رأيه، الجانب الأساسي منها.

حاول مارسيل موس 1872-1950 م أن يخرج العلوم الاجتماعية في فرنسا من هيمنة التحاليل التجريبية البحتة ومن التأملات الأخلاقية بتركيز الانظار على ميدان جديد هو ميدان الانتروبولوجيا. فهو كان يبحث، في دراساته الانتولوجية، عن ثوابت الحياة الاجتماعية، معتمداً على مبدأ العمومية. والملاحظ أن المدرسة الفرنسية للعلوم الاجتماعية تميّزت بأنها

إن ابن خلدون الذي شهد تدهور المدنية العربية في التجزؤ اللامتناهي للسلطة السياسية بشكل عام يطرح في غسق القرن الرابع عشر، عدداً من الأسئلة المهمة: كيف تتكوّن الاشكال الاجتماعية وتنهار؟ كيف تتكوّن وتنهار المدنيات؟ كيف تتشكّل المعرفة في قلب شكل اجتماعي محدد؟

إن الأجوبة التي يأتي بها ابن خلدون هي مقدمات واسعة، تحمل كثيراً من الجديد، خارقة قلب علم اجتماع المعرفة. إنها طبعاً غير كاملة، ولكن هذا لا يمنع من أن تكون قاعدة انطلاق غنية ومميزة. إن أجوبة ابن خلدون تحمل في طياتها أسئلة أخرى تتميز في ما تحمل من أبعاد تخص المجتمعات المسلمة اليوم بالعالم الثالث، حيث أشكال المعرفة، على الرغم من أهميتها، لا زالت إلى حد بعيد غير معروفة...

إن التجربة التي خاضها الفكر العربي في ميدان علم اجتماع المعرفة غنية إضافة إلى أنها وضعت أولى أسس مفهوم النسبية الاجتماعية التي سيعمل، فيما بعد، ماركس وماثايم وغورفيتش على إعطائها بعداً نظرياً متكاملًا. فالنسبية الإقليمية التي ينادي بها صاعد الأندلسي هي جزء من مفهوم النسبية الاجتماعية الذي سيتبناه الغرب كلياً، فيما بعد. كذلك فإن الربط الذي يجريه ابن خلدون بين تبلور الفنون والعلوم والصناعات وتطور شكل البنية الاجتماعية - الاقتصادية وتلازم مسيرتهما، يدخل في إطار تحديد مفهوم النسبية الاجتماعية الحديث. يتّضح لنا أخيراً أن إسهام هذين العالمين العربيين في وضع أسس علم اجتماع المعرفة، على الصعيد النظري، لا يقل أهمية، بالنسبة لعصرهما، عما قدّمه كارل ماثايم في هذا المجال في عصرنا الحاضر.

لكن المشكلة هي أن زخم الإسهام العربي في هذا المجال توقّف مع ابن خلدون. ولا زلنا نعاني، حتى الآن، من عملية قطع مسيرة الفكر عند العرب، هذه العملية التي فرضتها الظروف الموضوعية.

هذا ما سيدفعنا إلى التوقّف قليلاً عند هذه العقبة التي يعاني منها علم اجتماع المعرفة بل والعلوم الاجتماعية بصفة عامة عندنا. حيث أنها تفتقر إلى مسألة تحدّد أطرها وتوجّه مسارها. ذلك أن معاناة علم اجتماع المعرفة في البلدان العربية هو جزء من معاناة العلوم الاجتماعية ككل فيها.

سنحاول بالتالي استعراض سبب غياب هذه المسألة، بشكل نقدي، مخضعين بذلك العلوم الاجتماعية جميعاً إلى تحليل معرفي ينطلق من خصوصيات وضع البلدان العربية الراهن.

1818-1883 م. ويعتبر البعض الآخر، ومنهم لوسيان غولدمن، أن علم الماركسية هو علم تطبيقي وثوري، لذا فلا مجال للعلوم الاجتماعية فيه. أما هنري لوفيفر فهو يقول أن ماركس ليس بعالم اجتماعي، غير أن الماركسية تتضمن في ذاتها علم اجتماع.

في الواقع أن الماركسية أتت بمفاهيم جديدة لعبت فيها بعد دوراً هاماً في الحياة الفكرية هي مفهوم النسبية الاجتماعية وارتباط وعي الإنسان بواقعه الاجتماعي والتشيز والبنية القوقية، الخ... يخطئ، بالمناسبة، كل من يدعي أن الماركسية تحصر الحياة الاجتماعية في القوانين الاقتصادية. فما قام به ماركس بالتحديد هو إظهار أن بعض المفاهيم المتداولة كالأسما والقيمة والسعر والبضاعة والتوزيع، على عكس ما كان يُظن، هي مفاهيم اجتماعية في جوهرها، من حيث أنها تنبع من ميزان قوى اجتماعية وسياسية، وتعمل على تثبيت هذا الواقع تحت ستار القوانين الاقتصادية.

لقد عارض، في ألمانيا نفسها، ماكس فيبر 1864-1920 م التحاليل الماركسية معتبراً أنها تدعي الوصول إلى مفاهيم شمولية قادرة على تفسير كل الظواهر الاجتماعية. ففي رأي فيبر لا وجود لهذه المفاهيم الشمولية. إن التحليل الاجتماعي لا يفسر، في رأيه، سوى ظاهرة واحدة هي موضوع الدراسة نفسها. إن ما يتوصل التحليل الاجتماعي إلى إبرازه، في رأي فيبر هو جانب المفارقة في الموضوع المدروس، بالنسبة للظواهر الاجتماعية الأخرى. فبالرغم من أن فيبر يؤكد على ضرورة اشتراك النهج العلمي في ضبط وفهم الظاهرة الاجتماعية، إلا أنه يعتبر أن ضبط الواقع الاجتماعي ككل، في قوانين واحدة، هو ضرب من ضروب المستحيل. هذا ما يتجلى في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية حيث يعمل على كشف جوانب الموضوع دون الادعاء بالالمام فيه ككل. فهو، في مؤلفه المذكور، لا يفسر ظاهرة الرأسمالية بقدر ما يكتفي بالقاء بعض الأضواء على هذا الموضوع المتشعب. نخلص إلى القول بأن انطلاقة العلوم الاجتماعية في ألمانيا، والتي تركزت في تقسيم ألمانيا الحالي (الشرقية التي يهيمن عليها الاتجاه الماركسي والغربية التي يطغى عليها الاتجاه الفيدرلي) كانت مختلفة عما عرفته نفس هذه العلوم في فرنسا. فالهاجس الجامعي لم يكن أبداً الهاجس الأساسي. والاتجاه الاقتصادي المرتبط بحدة الصراع الاقتصادي والطبقي التنامي حجمه في ألمانيا آنذاك كان الاتجاه الطاعلي. فالعلوم الاجتماعية فُهمت، منذ البداية، على أنها ميدان الواقع الاجتماعي - الاقتصادي.

نشأت في الاطار الجامعي وتآلفت مع قيود الحياة الأكاديمية، مبقية صراع التيارات فيها في إطار المناهج الجامعية. فالهم الفلسفي هو الهم الطاعلي على هذه المدرسة. كما أن جانب التنظير هو الجانب الأكثر تطوراً فيها.

ارتبطت المدرسة الفرنسية باطار المؤسسة الجامعية ربما لأن الصراع الفكري آنذاك (أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) كان يدور أساساً في هذه المؤسسة عينها. غير أن هذه النزعة وتلك الانطلاقة كان لها تأثير كبير على مستقبل مسيرة العلوم الاجتماعية في فرنسا، حيث توجّهت هذه العلوم، منذ البداية، ببطء نحو احتلال المواقع الجامعية، وقد بقيت حتى الآن، تعتمد هذا النهج.

انطلقت إذن العلوم الاجتماعية في فرنسا من المؤسسة الجامعية القديمة، تلك التي قسّمها تطور المعرفة في أوروبا بصفة عامة إلى كليات علوم وكليات آداب.

إن بروز العلوم الاجتماعية في فرنسا، في ذلك الوقت، يشكّل انتفاضة فكرية عند بعض الفلاسفة الذين أرادوا محاربة كليات الآداب المهمة على المعرفة منذ القرون الوسطى بسبب هيمنة الفكر الديني على مجتمعاتها. حاول كونت ودوركايم أن يخرجوا الفلسفة الاجتماعية من تحت إبط العلوم الأدبية، فانشأوا هذه العلوم الجديدة المعروفة بالعلوم الاجتماعية. لكن هاجسها الأساسي، بسبب تكوينها الفلسفي وبسبب ضخامة المشروع، بقي في حدود إحراز الانتصار على الصعيد الجامعي. انصبّت كل الجهود على هذه العملية وبقي الاهتمام محصوراً في هذا الإطار المؤسسي الضيق.

فبعدما فرضت العلوم الاجتماعية نفسها واحتلت المناصب الجامعية، مبتعدة عن الفلسفة الكلاسيكية وعن علم النفس، استقرّت في هذا الموقع وبدأت تتوطّد أسسها هي بدورها ثم أصبحت تثنّ تحت عبء الدراسات الجامعية التقليدية. وهذا ما يعييه الأميركيون على علماء الاجتماع الفرنسيين. لكن معرفة خصوصيات الصراع التاريخي القائم بين كلية العلوم وكلية الآداب، والحاد جداً في فرنسا آنذاك، يفسر هذا التوجّه الذي طغى على العلوم الاجتماعية منذ تأسيسها.

أما في ألمانيا، فإن العلوم الاجتماعية سلكت مسلكاً آخر، إذ خرجت منذ اللحظة الأولى على الاطار الجامعي التقليدي، متجهة نحو التحليل الاقتصادي والاستثمار السياسي لهذا التحليل.

ففي هذا المجال يعتبر البعض، جورج غورفيتش مثلاً، أن مؤسس العلوم الاجتماعية الحقيقي هو كارل ماركس

الولايات المتحدة، دوراً هاماً في رسم الخطط السياسية لحكّام البلاد.

ثم ازدهرت بعض المدارس السوسولوجية. اختلفت زاوية اهتمام هذه المدارس بالواقع ولكنها بقيت كلها مشدودة نحو تقليد الأبحاث الحقلية التي أصبحت، بعد الحرب العالمية الأولى، تقليداً عريقاً في الولايات المتحدة. انصبت مدرسة شيكاغو (اندرسون، بارك، تراشر وغيرهم) على دراسة تأثير العنصر البيئي على العلاقات الاجتماعية. كما برز اتجاه آخر هو اتجاه المدرسة الثقافية التي شددت على دراسة تأثير العنصر الثقافي، بمعناه العام، على العلاقات الاجتماعية (دراسة ميدلتاون لليند). أما الاتجاه الثالث فكان اتجاه المدرسة الوظيفية التي كانت تهتم بدراسة تأثير العنصر السلوكي على العلاقات الاجتماعية.

إن ما يلفت الانتباه في مسيرة العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة هو جانب الاستئثار السياسي فيها. فهذه العلوم هي علوم بقدر ما هي ثابتة ولمموسة فاندثرت الميدانية، في الحياة اليومية. إن الجانب التطبيقي من هذه العلوم هو الجانب الهام. لذا فالجميع يلاحظ، لدى علماء الاجتماع الأميركيين، هذه النزعة القوية نحو اللام بتقنيات البحث الميداني.

عكس النزعة النظرية التي يميّز بها علماء الاجتماع الفرنسيون. في الواقع، إن المطلوب من هذه العلوم كان مختلفاً عند كل من الفريقين. فالأميريكيون كانوا ييغون الاستئثار الميداني المباشر، أما الفرنسيون فكانوا ييغون الفائدة النظرية والاستئثار الأكاديمي.

أما في الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية فتجدر الإشارة إلى أن محاربة العلوم الاجتماعية في عهد ستالين كانت الخط السياسي الرسمي، إذ كانت تُشكّل هذه العلوم، في نظر القيّمين على زمام الأمور السياسية علماء بورجوازيّاً صغيراً. إضافة إلى أن المادية الجدلية كانت كقبة، في نظر الجماعة المذكورة، بتفسير جميع ظواهر الحياة الاجتماعية.

غير أنه في عام 1968 أنشئ أول معهد للعلوم الاجتماعية في الاتحاد السوفياتي (معهد البحث الاجتماعي التطبيقي) بعد جدال طويل جرى في إطار كلية العلوم، إذ إن علماء الاقتصاد فيها وعلماء الجغرافيا بدأوا يشعرون جدّاً بأن علومهم لا تفي بغرض تحليل الظواهر الاجتماعية. انتشرت بعدها مراكز الأبحاث على شكل واسع (يوجد حالياً أكثر من ثلاثمائة معهد ومركز أبحاث). بيد أن وجود العلوم الاجتماعية يقتصر على ميدان الأبحاث التطبيقية. وكأني بالاتحاد السوفياتي يحاول

والمهم هو في فهم هذا الواقع الاقتصادي وخلفياته الاجتماعية (فيبر) والسياسية (ماركس)، من أجل تحسين توجهاته العامة أو إستبدالها بأنظمة بديلة.

ونتيجة لهذا الهاجس نلاحظ أن العلوم الاجتماعية في ألمانيا أخذت طابعاً غير تقليدي ولم ترغب في الالتحاق بالمؤسسة الجامعية بأيّ ثمن، بل عارضت هذه المؤسسة من الخارج، مؤكدة باستمرار أن المهم ليس في التنظير الأكاديمي بقدر ما هو في المشاركة في تحويل الواقع الاجتماعي - الاقتصادي.

أما في انكلترا والولايات المتحدة الأميركية فإن النزعة الطاغية في العلوم الاجتماعية كانت النزعة البراغماتية (الحقيقة تُعرف في نجاحها).

ومن المؤلفات الهامة التي كُتبت، في هذا الإطار، في انكلترا، دراسة حول عمال لندن، أجراها عالم اجتماعي يُدعى شارل بوث 1840-1916 م، ضُمّت 17 مجلداً نشرت بين عامي 1892 و 1897. تجدر الإشارة إلى أن الحكومات الانكليزية المتتالية قد استفادت من هذه الدراسة الضخمة لاجراء عمليات إصلاح سياسية.

وفي الولايات المتحدة احتل البحث الميداني القسم الأكبر من العلوم الاجتماعية، حيث كان هدف الأبحاث الميدانية، قبل الحرب العالمية الأولى، إثارة اهتمام الناس بمستوى المعيشة والسكن والتربية. وقد غلب الطابع الصحفي على هذه الدراسات منذ البداية. فالصحف كانت تعود باستمرار إلى الأبحاث الميدانية لتثبيت فكرة ما حول المضمون الاجتماعية، لدرجة أن الشغف بهذه الأبحاث أصبح عاماً على صعيد القراء والرأي العام، ولدرجة أن الصحف التي كانت تحلو من هذه الأبحاث لم تكن تحظى بالنجاح الذي كانت تحظى به زميلاتها ذات الاهتمام السوسولوجي. وإن نجاح العلوم الاجتماعية، في الرأي العام الصحفي، أكبر مما كانت عليه الأوساط الجامعية.

ثم انتشرت الأبحاث الميدانية، مع كل ما يعني ذلك من العناية بتقنياتها، بشكل واسع جداً إلى أن بلغت الصعيد الرسمي. فبعد أزمة 1930 الاقتصادية أوكّل الرئيس روزفلت، في إطار سياسته العامة، مهمة استطلاع آراء الناس إلى علماء اجتماع اختصاصيين يعملون في إطار المؤسسات الرسمية.

فازدهرت آنذاك الأبحاث الميدانية الرسمية التي كانت تهدف إلى معرفة آراء الناس حول الإجراءات المتخذة، باستمرار. ولعبت، بفضل ذلك، العلوم الاجتماعية، في

واضحة. ففي فرنسا تمحورت حول مصداقية العلوم الاجتماعية الأكاديمية. أما في ألمانيا فقد تمحورت مصداقية هذه العلوم حول المجال الاقتصادي. وفي انكلترا والولايات المتحدة تمحورت حول المصداقية الاقتصادية والسياسية. وفي الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية فإن الفرضية انحسرت في المصداقية السياسية. إن جميع هذه البلدان أدركت ما الذي تريده من العلوم الاجتماعية وطوّرت من هذه العلوم ما ينسجم مع متطلباتها الخاصة. لذلك نراها متبلورة حالياً فيها. يقول ريمون آرون:

ينبغي أن تعرف ماذا تريد من السؤال الذي تطرحه في الاستشارة لكي يكون الجواب الذي يأتيك من المستجوب ذا معنى - فالسؤال ومنهجه والتفكير الذي سبق وضعه ومعاني هذا الجواب الظاهرة والكامنة هي المسألة.

لم تنطلق العلوم الاجتماعية في البلدان العربية من فرضية محددة، ذات معنى، كي تتمتع بمسألة محددة. هذا ما يشعره جميع الذين يتعاطون هذه العلوم، ولكن الجميع لا يدركون السبب الحقيقي لهذه الأزمة. فالأزمة التي نعيش في هذا المجال هي أزمة انطلاق وليست أزمة نمو.

إن أزمة النمو كأزمة المراهقة في المجال النفسي، هي في صيرورة ديناميكية، أما أزمة الانطلاق كأزمة الولادة، فهي أصعب بكثير لأنها تشخص العجز عن بلوغ المرحلة الأولى في الأصالة. وهنا تكمن مشكلتنا النظرية.

فغيرنا قد أدرك ماذا ينبغي من هذه العلوم فتبلورت عنده. أما نحن، فما زلنا في مرحلة ما قبل المرحلة الأولى، نتحرك كالجنين في بطن أمه دون أن نرى النور.

هناك، ميدانياً وبعد التجربة القصيرة التي خضناها في البلدان العربية، بعض الفرضيات الجزئية التي دفعت بنفسها إلى واجهة الاهتمامات كدراسة خصائص الانتقال من القطاع الزراعي التقليدي إلى القطاعات الأكثر حداثة وخصائص الانتقال من حياة الريف إلى حياة المدينة في مصر، أو كدراسة تحول القطاعات الحرفية التقليدية وابتلاع الرأسمالية لها مع كل ما يتبع ذلك من مشاكل في تونس، أو كدراسة البنية السياسية وارتباطها بعنصر الطوائف الدينية في لبنان، أو كدراسة النمو السكاني والعمري في الكويت - لكن هذه الفرضيات الجزئية لا تشكل مشروعاً متكاملًا وتبقى عناوين لاهتمامات عامة جداً تبرز وتخفي دون التأثير بالمسيرة الفكرية أو الاقتصادية أو السياسية العامة.

لو ألقينا نظرة على بداية العلوم الاجتماعية في البلدان

الاستفادة من التجربة الأميركية، بعد مرور ما يقرب من أربعين سنة من الاستهتار المتعمد.

ليس من معاهد لتعليم العلوم الاجتماعية في الاتحاد السوفياتي، بل كل ما هنالك عدد كبير من المعاهد يعمل على دراسة الواقع الاجتماعي تحت إشراف الدولة المباشر بغرض تمتين علاقة الجاهير بالمؤسسات الحكومية بصفة عامة. أما موضوعات البحث فهي تنحصر في دراسة أوقات الفراغ عند الناس وكيفية استغلالها وميزانيات العائلات وكيفية وضعها وهجرة العمال الداخلية وأسبابها الفعلية وتأثير وسائل الاعلام على المستمعين والمشاهدين والقراء.

أما الموضوعات غير المجنبة معالجتها - حيث إن جميع الأبحاث موجهة - فهي النخبة المسيطرة، السلطة، وكل ما يمت بصلبة مباشرة أو غير مباشرة إلى هذين الموضوعين.

يمكن وصف العلوم الاجتماعية على نفس الشكل في باقي البلدان الاشتراكية، ما عدا بولونيا ويوغسلافيا.

إذا كانت النزعة الطاغية على العلوم الاجتماعية في فرنسا هي الارتباط بالمؤسسة الجامعية واحتلال المواقع النظرية المتقدمة التي تسمح بالتكريس الأكاديمي فإن هذه العلوم انطلقت، في البلدان الاشتراكية بصفة عامة، انطلاقاً رافع الشعار الفرنسي الذي يقول Mieux vaut tard que jamais ولكن ميزة هذه الانطلاقة هي في أنها، عكس الانطلاقة الفرنسية أو الأميركية، جاءت مدروسة ومنظمة وموجهة من قبل السلطة السياسية الحاكمة. فالمؤسسة الكبرى (الدولة) هي التي رعت واحتضنت تبلور هذه العلوم بغرض الاستفادة منها، كما فعل رئيس جمهورية الولايات المتحدة روزفلت خلال أزمة 1930 الاقتصادية واعتماده سياسة النيوديل New Deal.

فمن المؤسسة الصغيرة، الجامعة، انتقلت العلوم الاجتماعية إلى المؤسسة الكبرى، الدولة، فتركزت سياسياً بعدما كانت قد تركزت أكاديمياً في فرنسا. غير أنه، في الاتحاد السوفياتي، لم يكن التكريس إلا سياسياً، فستالين ألغى العلوم الاجتماعية بقرار سياسي وأعيدت هذه العلوم إلى الشرعية عام 1968 بقرار سياسي، وهذا ما يفسر وجود موضوعات مسموح بها وأخرى محظورة. إن ما يهمننا من هذه المسألة، هو أن وعي أهمية العلوم الاجتماعية، ولو جاء متأخراً، معبرٌ بحد ذاته. فالدافع كان حاجة الطبقة الحاكمة في البلاد لها.

المسألة المفقودة

إن المسألة التي انطلقت منها العلوم الاجتماعية في الغرب

المطروحة. فهم لذلك، في موقع دوني، باستمرار ولا يرغبون في إخضاعها لعملية النقد حيث انهم لا يقدرون عليها. فالاستسهال هو العنوان العام للثقافة السوسيولوجية عندنا. في الحقيقة، إن الجهد النظري صعب، بعكس المقولة الرائجة، حيث ان استيعاب النظرية يخضع لخطوات منهجية جدية. أولى هذه الخطوات التعمق في النصوص الأصلية التي أتت فيها النظرية المنوي درسها. ثاني الخطوات تتمثل في الوقفة النقدية الرصينة. ثالث الخطوات يقضي بربط عملية النقد هذه بالنظريات الموجودة وتحديد موقعها منها، من أجل تحديد موقعنا نحن، فيما بعد من هذه النظرية. فالعلم الاجتماعي ما زالت عندنا في طور النقل، نقل الفكر الاجتماعي الغربي وذلك بسبب غياب الوقفة النقدية الخلاقة.

وفي الحقيقة، فلا عجب في ذلك. فالإنسان الذي لا يُتقن النظرية والذي لا يلم بجميع خفاياها لا يقدر، موضوعياً، على نقدها. من هنا أسمح لنفسي بوضع مسألة غياب النقد في الفكر السوسيولوجي العربي تحت هذا العنوان بصورة أساسية. فغياب الفكر النقدي ليس سبب تأخرنا في ميدان العلوم الاجتماعية، بل هو نتيجة موضوعية لعدم تعاطينا جدياً مع المسألة النظرية. حيث اننا غالباً ما نستسهل ما ليس سهل ونلم بأطرافه وبعناونه العريضة دون أن نطلع عن كتب على تفاصيل هذه المسألة. هذا ما يفسر كيف تبيّن، منذ فترة، أنه لا يوجد في مصر اخصائي واحد يلمّ ببنية المدينة المصرية الاجتماعية (شؤون عربية، عدد 22، ديسمبر 81)، ويمكن اللجوء إليه في مشاريع تخطيط المدن الجديدة. وذلك بالرغم من وجود عشرات الاخصائيين المحليين في علم الاجتماع الحضري. فهؤلاء الاخصائيون في الواقع، نقلوا معارفهم كما هي من جامعات الغرب الى جامعاتنا. ولو استوعبوا هذه المعارف فعلاً، لما نقلوها كما هي. إذ ان أولى قوانين العلم الاجتماعية نفسها تقول بأولوية النسيب الاجتماعية في كل الميادين. فالضعف النظري هو سبب غياب الموقف النقدي من العلم المنقول عن الجامعات الغربية وهو سبب عدم تبلور الفكر النقدي حتى الآن عندنا - بالرغم من مرور سنوات عديدة على مسيرة العلوم الاجتماعية في الجامعات والمجلات العربية - وسبب عدم وجود اخصائي محلي يلمّ بالواقع المحلي.

إن ضعف مشروع العلوم الاجتماعية في البلدان العربية ينجم عن كونه قد تمّ بشكل مرتجل، على يد بعض أصحاب المهام الطيبة ولكن غير المثقفين ثقيفاً سوسيولوجياً مسبقاً - مما زاد في الطين بلة - وان توجهه العام بقي، إستمولوجياً، عند

العربية - حيث لا يمكننا حتى الآن التكلم عن انطلاقة فعلية لهذه العلوم - نلاحظ أنها كانت مرتجلة، حيث ان مؤلفي أول الكتب في ميدان العلوم الاجتماعية لم يكونوا من المتخصصين في هذه العلوم، بل كانوا يأتون من مجالات الفلسفة والقانون والتاريخ.

لذلك فقد تُبعت العلوم الاجتماعية إلى كلية الآداب في مصر مثلاً. ملاحظة أخرى يجدر ورودها هي أن المؤلفات الأولى جاءت في معظمها على شكل ترجمات أو مؤلفات معتمدة على نفس المراجع والمصادر التي تعلّم فيها المتخرجون الأوائل والقادمون من جامعات فرنسا وانكلترا. فالكتب الأولى حول العلوم الاجتماعية، في المكتبة العربية: علم الاجتماع لنقولا حداد، الذي صدر عام 1924، وعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية لعبد العزيز عزت، الذي صدر عام 1949، وأسس علم الاجتماع لحسن سعفان الذي صدر عام 1953، دوركهايمية النزعة، تنقل النظرية كما هي، دون إخضاعها لأية عملية نقد منهجية أو نظرية.

من هنا سنبدأ بمعالجة الموضوع. فالعلوم الاجتماعية لم تتبلور بعد في البلدان العربية لأنها تصطدم بعوائق أربعة أساسية هي التالية:

أولاً: العائق النظري:

غالباً ما يعمد النقاد، في بلدان العالم الثالث، إلى القاء المسؤولية في المشاكل الهامة التي تعترض المفكرين فيها على العنصر الخارجي، أي على الظرف الموضوعي. فالاستعمار والامبريالية هما الحصانان الرئيسيان اللذان يمتطيهما الفكر النقدي عندنا. لا شك أن لهذين العنصرين أهمية بالغة في خلط الأوراق، على جميع الصعد، وفي إعاقه مسيرة التقدم الفكري والحضاري عندنا. إلا أن هناك حصاناً آخر، هو حصان الظرف الذاتي والمسؤولية الداخلية في اخفاق مشاريعنا وآمالنا الكبيرة. أهم عناصر هذا الظرف الذاتي، والذي يُجّجب عادة عن عملية النقد، هو الضعف النظري. فالمثقفون العرب هم، بصفة عامة، على اطلاع على نظريات العلوم الاجتماعية، ولكنهم غالباً ما لم يتعمقوا في هذا الاطلاع. فما يعرفونه عن المدرسة الثقافية الامريكية مثلاً ينبع من مطالعات معكوسة، أي من مقالات معربة تنقل هذه النظريات إلى المكتبة العربية. ما قلناه عن المدرسة الثقافية الامريكية يصحّ أيضاً بالنسبة لبنوية ليقي - شتراوس ولنظرية كارل مانهايم. فالمثقفون عندنا لا يطالعون النصوص الأساسية للنظريات

بيروت المترجمة - فلو لم تكن موجودة بدورها النشر المائتين وخمسين لما كانت هذه المفاهيم والكلمات الحديثة قد وصلت إلى القارئ العربي - بل على ظاهرة غياب هيئة رسمية أو شبه رسمية تهتم بمعالجة هذا الموضوع بشكل مستمر.

ثالثاً: العائق الاجتماعي:

قليلون هم الباحثون الاجتماعيون العرب الذين يجرون عملية القطع السوسولوجي على صعيد حياتهم اليومية. فالمؤسسات التي يعملون فيها (غالباً الجامعات) لا تشجعهم على الإقدام على هذه الخطوة. فالذهنية السائدة هي الذهنية المحافظة المعممة. واختيار موضوع الأبحاث يخضع لهذا التصنيف المسبق والخفي في الوقت نفسه. فالباحث في البلدان العربية يصنف، عُرفاً، المواضيع إلى مواضيع حساسة ومواضيع عامة غير حساسة. هذا العُرف - غير المُعلن، له دور فعال على صعيد الانتاج السوسولوجي في البلدان العربية.

من هذه المواضيع الحساسة نذكر، على سبيل المثال، المرأة. فهي نصف المجتمع في الواقع المعاش، ولكنها ليست نصف المواضيع في الأبحاث الاجتماعية العربية. كذلك فإن الدين والجماعات الدينية ودورها الفعلي في الحياة الاجتماعية العربية ليس حقلاً قابلاً للدراسة، في ضوء العُرف الذي ذكرنا. وهذا ما يترك جانباً، ميداناً واسعاً وحيوياً جداً في الحياة الاجتماعية والسياسية العربية. ثم ان الباحث الاجتماعي يفضل عدم الخوض في ما يسميه البعض حقول الألغام الاجتماعية.

ومن هذا الموقف المستسلم ومن هذه الاستقالة الصامتة والمُعَمَّنة تنبع المعالجات الهامشية لواقعنا الاجتماعي. لدرجة أن مطالعة بعض الروايات العربية الناجحة لميخائيل نعيمة أو نجيب محفوظ أو غسان كنفاني أو مشاهدة بعض الأفلام العربية الناجحة ليوسف شاهين، تعطينا فكرة أوسع عما يجري في الواقع الاجتماعي من الأبحاث والدراسات الاجتماعية. لماذا؟

ليس السبب في أن العلوم الاجتماعية غير قادرة على إحداث عندنا ما أحدثته في الغرب، بل هو في أننا لم نفكر في تحويلها إلى أداة كاملة، على جميع الصعد، للتنقيب في المجال الاجتماعي. انها أداة منقوصة الصلاحيات ومنقوصة الفاعلية ومنقوصة الاستراتيجية. وللعنصر الذاتي إسهام كبير في تحجيمها، مع الأسف. فهي موجودة للوجاهة الأكاديمية وليس للمشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية العامة.

نفس الحد. فعملية الانسلاخ عن الموروث الحرفي لم تتبلور حتى الآن بسبب عدم انقشاع الرؤيا تماماً وعدم تحديد غرض وهوية هذه العلوم لا على الصعيد العام كما سنرى بعد قليل. فلو استعرضنا كتب العلوم الاجتماعية الموجودة باللغة العربية نلاحظ أنها، في غالبيتها العظمى تهدف إلى نقل وترويج النظريات المتكررة في الغرب، لبعض طلاب العلوم الاجتماعية في الجامعات العربية. وميزة هذه المؤلفات انها عاجزة عن وقوف موقف النقد المنهجي الخلاق. فالملحوظ أن أصحابها لم يستوعبوا تماماً هذه النظريات، بالرغم من أنهم درسوها؛ انما بقوا على سطحها. نأ يجعل هذه المؤلفات أدوات تعجل في ترويج هذا الخطأ المنهجي الذي ينتشر أكثر فأكثر مع انتشار المؤلف.

ثانياً: العائق المنهجي:

من العوائق الذاتية لا بد أيضاً من ذكر العائق المنهجي. فهو يلعب دوراً لا يُستهان به في عرقلة عملية تبلور العلوم الاجتماعية في البلدان العربية. يتمثل هذا العائق أولاً في إهمال بعض الاختصاصات الهامة والناجعة في معالجة بعض مشكلاتنا الاجتماعية كعلم الاجتماع الاقتصادي والانتروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي. فالانتروبولوجيا مثلاً أداة هامة لدراسة النُبي العائلية، والمجتمعات العربية هي في أمس الحاجة إلى دراسة هذه النُبي. لكن الاختصاصيين عندنا في هذا المجال نادرون.

كذلك فإن علم الاجتماع الديني لا يستهوي سوى القلة النادرة من طلاب الدراسات العليا عندنا، مما يترك حقلاً هاماً من حياتنا الاجتماعية بعيداً عن عملية الفهم والتحليل.

ليست الجراة وحدها التي تنقصنا بل وروح المبادرة أيضاً. كما يتمثل العائق المنهجي عندنا في بعثرة الجهود، إذ ليس هناك من مجلة متخصصة تجمع بين كل الباحثين في العلوم الاجتماعية على امتداد الأرض العربية. ولولا وجود بعض المجلات ذات الاهتمام الفكري الواسع لكان قد بقي العديد من المقالات في منازل مؤلفيها. وفي الباب نفسه، لا بد من الإشارة إلى مشكلة عدم توحيد المصطلحات. فكلمة *problématique* في الفرنسية، التي نحن في صدها، ترجمت بثلاث مفردات مختلفة (مشكلية واشكالية ومسألوية). في هذا الخصوص ذكر عبدالله العروي في مقابلة مع إحدى المجلات الفكرية اللبنانية هذا الموضوع، مشيراً إلى مساوئ الترجمة البيروتية كما سماها. والحقيقة هي أن المسؤولية لا تُلقى على

رابعاً: العائق السياسي:

ونأتي أخيراً إلى ذكر العائق السياسي الذي يأتي ليتّوجّ العوائق الثلاثة الأولى. نبدأ بالاستشهاد بكلمة وردت على لسان الأستاذ سيد يس في الندوة التي أتيينا على ذكرها آنفاً، حيث قال، مشيراً إلى هامشية وضع العلم في المجتمع العربي: «إن عملية اتخاذ القرار محتكرة في يد نخبة سياسية لا تؤمن بالمنهج العلمي الايمان الكافي، وهذا أحد أسباب عدم فاعلية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. فالتأثير التي تصل إليها العلوم الاجتماعية لا يُنظر إليها في العادة لأن القرارات تصدر على أساس الانطباعات الشخصية أو بعقريّة مدّعاة».

فالعلوم الاجتماعية تبقى في البلدان العربية، في حدود المؤسسة الجامعية - وغالباً دون مراكز أبحاث وفي إطار كليات الآداب - دون أن تنتقل إلى حيز المؤسسات الرسمية. لا هي قوية بشكل كاف لتفرض نفسها على هذه المؤسسات للأسباب النظرية التي أتيينا على ذكرها، ولا تعتمد بالمقابل، المؤسسات الرسمية الى تقويتها بتحدّي قدراتها ميدانياً.

هناك أزمة ثقة بين العلوم الاجتماعية في البلدان العربية وبين المؤسسات الرسمية، بعكس ما حصل في الولايات المتحدة وإنكلترا. والجدير ملاحظته أن سبب هذه الأزمة ليس حذر القيمين على زمام الأمور السياسية - حيث ان العلوم الاجتماعية، كأداة، هي سيف ذو حدين، يُمكن أن يختار منها الحد الذي يتناسب مع المصلحة العامة - بل السبب هو في عدم اكتشاف أهميتها في ميدان التخطيط الاجتماعي والاقتصادي. ربما يحصل ذلك في يوم من الأيام، ولكن ملاحظة غيابه حالياً، شيء لا مفرّ منه.

كما أنه لا بد من الإشارة إلى أن لجال العلوم الاجتماعية حدوداً حتى داخل حدود المؤسسة الجامعية الضيقة التي هي محصورة فيها. تتمثل هذه الحدود ضمن حدود في اختيار مواضيع الأبحاث والدراسات. فهناك عدد منها يُحظر الخوض فيه. نذكر منها الأسر الحاكمة والبيروقراطية والفساد في المؤسسات الرسمية.

ختاماً وفي ضوء الملاحظات التي أوردناها يتّضح أنه يستحيل حالياً وضع مسأليّة للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية. حيث ان ذلك يقتضي أولاً تحطّي العوائق المتعددة التي تعترض مسيرتنا. وإذا اقتصر هذا البحث على ذكر العوائق الذاتية، النابعة من داخل البنى والمعطيات العربية فذلك لا يعني أن العوائق الموضوعية (الامبريالية والاستعمار

الاقتصادي والصهيونية) لا تلعب دوراً بالغ الأهمية في إعاقتنا، بل أقدمنا على كتابة هذا المقال النقدي إيماناً منا بأن النقد الصحيح يبدأ بالنقد الذاتي.

لا مجال لأن تتبلور مسأليّة للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية في الظرف الراهن، فلا يمكن مقارنة هذه العلوم عندنا بوضعها في فرنسا، حيث أن بقاء العلوم الاجتماعية في فرنسا، في إطار المؤسسة الجامعية لم يترتب عليه حدود أو قيود معنوية. لا يمكن مقارنة النموذج الألماني حيث ان الاتجاه الاقتصادي أبعد ما يكون عن تفكيرنا الاجتماعي الراهن. ولا يمكن أيضاً مقارنة النموذج الأمريكي أو الإنكليزي لعدم ايمان المؤسسات الرسمية بمصادقية العلوم الاجتماعية. ولا يمكن حتى مقارنة النموذج الاشتراكي حيث اننا في وضع يختلف تماماً على الصعيد السياسي. فالموقف من العلوم الاجتماعية ليس معروفاً، في البلدان العربية. إنه مزيج من الارتجال والمبادرة الفردية ومن القصور النظري ومن الحذر ومن المحاربة الخارجية تبرز فيه مساوئ تجارب الغرب أكثر مما تبرز إيجابياتها: فالموضوعات المحظورة، على الطريقة السوفياتية موجودة عندنا، ولكنها ملفوفة في غشاء من الأعراف الضمنية، وعدم الافادة من العلوم الاجتماعية في إطار التخطيط السياسي العام كما في النموذج الأمريكي هو وجه المقارنة الوحيد بيننا وبينه، وعدم الانتقال الى مرحلة الابتكار في المجال النظري، كما في النموذج الأوروبي، هو من يميزنا أيضاً.

يبقى أن مسأليّة العلوم الاجتماعية عندنا، عند تبلورها خلال عشر سنوات أو عشرين سنة، ستتمحور بالتأكيد حول الهاجس الاتحادي. هذا هو أفقها الاكيد حيث انه مجاها الموضوعي الوحيد. ستبلور هذه المسأليّة مع انتشار رقعة قراء الأبحاث والدراسات الاجتماعية على كل المستويات، على مستوى النخبة المثقفة في البلدان العربية وعلى مستوى عامة الناس، من خلال تعميم الصحف لها (وقد بدأت فعلاً بعض الصحف تستأنس بهذا الأسلوب المعرفي الحديث في لبنان).

ربما تستغرق العملية بعض الوقت. لكنها، بعد ذلك، ستبلور مسأليتنا من تلقاء نفسها. حيث يمكن للظروف الموضوعية والظروف الذاتية أن تعيق نموها، ولكنها عاجزة عن إيقاف هذا النمو بشكل نهائي.

في نهاية هذا المقال لا بدّ من الإشارة إلى أن مسأليّة علم اجتماع المعرفة في البلدان العربية ستتمحور، من ناحيتها، عندما تدق الساعة، حول مسائل أربع هي:

1 - ارتباط المعرفة بالواقع، 2 - تحليل التراث تحليلاً

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى هذا الفارق النظري الأساسي بين نظرية المعرفة وعلم اجتماع المعرفة.

فنظرية المعرفة تهتم بكل ما يتعلق بتشكّل المعرفة وتبلورها في وعي البشر على صعيد الميكانيزمات البيولوجية والعصبية. فإطار نظرية المعرفة هو الإطار الفيزيولوجي.

أما علم اجتماع المعرفة فيصب جهوده كلها على درس الأسس الاجتماعية للمعرفة التي يستوعبها وعي الإنسان. ذلك أن مادة المعرفة هي، في نظر هذا العلم، اجتماعية قبل أن تكون ثقافية أو فيزيولوجية، أي أن نقطة انطلاقها هي في الحياة الاجتماعية، كما أنها تلعب دوراً هاماً، بعد تشكّلها، في تكوين البنى الاجتماعية التي انطلقت منها.

غير أن الاعتراض على هذا الموقف النظري جاء باكراً حيث عمد بعض الفلاسفة الغربيين المعاصرين لمطلق الكلمة إلى رفض هذا المشروع، معتبرين أن فيه تحجيماً للمعرفة وحسراً لها في إطار النتائج الاجتماعي الصرف.

ثم تفاعلت هذه الانتقادات وأدت إلى اقدم أنصار علم اجتماع المعرفة على الدفاع عن مواقعهم النظرية، لافتين الانتباه إلى أن الشروع في دراسات علم اجتماع المعرفة لا يعني بتاتاً نفي المعرفة أو تقليص أهميتها. جلّ ما يقصد هذا العلم الجديد هو محاولة كشف ارتباط المعرفة، ككيان ذهني يتمتع بعناصر مستقلة وثابتة، بالمسار الاجتماعي العام.

فالمعرفة، وإن كانت من ثوابت الحياة البشرية، تبقى مرتبطة، دون شك، بالآطار الاجتماعي الذي تنشأ وتتحرك فيه. لذا، فمعرفة المعرفة، أي معرفة مدى ارتباط أشكالها بالإطار الاجتماعي هي مهمة علم اجتماع المعرفة الرئيسية. ثم إن الفرضية التي ينطلق منها هذا العلم ليست حصر المعرفة في قفص بعض المعادلات الاجتماعية أو الاقتصادية، بل إنها تقضي بمتابعة تطوّر المعرفة وفق الأطر الاجتماعية المختلفة التي تجدد نفسها فيها والوصول، إذا أمكن، إلى توضيح مسألة انتقال المعارف وتطوّر الحضارات إلى ما هنالك من عمليات معرفية تشهدا القارات على مدى القرون والأجيال.

أبرز دعاة التوفيق بين المعرفة وعلم الاجتماع، في ذلك الحين 1926، كان الألماني ماكس شيلر Max Scheler، الذي رفض تفسير تطوّر المعرفة من خلال المعادلات الوضعية السائدة آنذاك والذي حارب التفسير الأيديولوجي المنبثق عن النظرية الماركسية. جاء شيلر لي طرح موضوعاً فينومنولوجياً يعطي لظاهرة المعرفة استقلاليتها. إن هذه الأخيرة واكبت، في نظره، وعي البشرية منذ نشأتها غير أنها انسجمت، في أشكالها وغماذجها، مع نمط الحياة الاقتصادية التي عرفتها المجتمعات

موضوعياً، 3 - كشف زيف النظرية الاستشراقية والنيو-كولونيالية، 4 - محاربة الأيديولوجيات.

تجدر الإشارة أن هذه العملية قد بدأت، بشكل مبثّر، في المجالات العديدة التي تصدر في لبنان والكويت وغيرها من البلدان العربية.

وصعوبة المشروع، ككل، تكمن في أن بروز الوعي الاجتماعي الجديد يترافق مع وجود عدو مغتصب يحارب هذا الوعي على كل الأصعدة. وليس صدفة، على أي حال، أن تتمحور أول دراسة متكاملة في علم اجتماع المعرفة، عندنا، حول موضوع الأيديولوجيا الصهيونية.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة، منشورات دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، لا.
- الاندلسي، صاعد، طبقات الأمم، مطبعة محمد محمد مطر، مصر، لا.
- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- خليل، خليل أحمد، سوسيولوجيا الثقافة العربية، دار الحداثة، بيروت، 1979.
- المعرفة الاجتماعية في أدب جبران، دار ابن خلدون، بيروت، 1982.
- عبدالمعطي، عبدالباسط، «اتجاهات نظرية في علم الاجتماع»، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 44.
- المسيري، عبد الوهاب محمد، «الأيديولوجيا الصهيونية»، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، عالم المعرفة، الكويت، جزءان: الأول كانون الأول 1982، كانون الثاني 1983.
- معنوق، فريدريك، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- Bourdieu, P. et A. Darbel, L'amour de L'art, éd. de Minuit, Paris, 1969.
- فردريك معنوق

علم اجتماع المعرفة في الغرب

Sociology of Knowledge (in the West)
Sociologie de connaissance (en Occident)
Soziologie Erkenntnis

بدأ استعمال كلمة علم اجتماع المعرفة باللغة الألمانية، في بداية القرن العشرين مع فيلسوف غمساوي يدعى ولهم جيروزاليم الذي ضمنها معنى العلم الذي يعنى بتقويم المعرفة على أساس سوسيولوجي.

المعرفة بتأثيرات العناصر الاقتصادية والاجتماعية على وعي الإنسان، كما في النظرية الماركسية، وبالنسليم بأن المعرفة، بالرغم من ثبوت عنصرها الأساسي، هي نسبية في تفاعلاتها وتحولاتها.

النهج الانساني

صدر في أوروبا، بعد مقدمة ابن خلدون بقرنين، كتاب عنوانه المحاولات لفكر فرنسي يدعى ميشال دي مونتيني 1533 - 1592.

مونتيني، في الحقيقة، يعمل على قراءة ما يدور حوله في العالم قراءة نقدية، انطلاقاً من الارث الفكري الأغريقي والروماني. يحاول مونتيني، في مشروعه هذا، ان يخرج من مدار الفلك الأغريقي والروماني، وان يربط تحاليله بالواقع الاجتماعي الفرنسي. لا شك أن مهنة القاضي التي مارسها عدة سنوات قد أثرت عليه وشجعت في سلوك طريق التحليل النفسي الاجتماعي. ذلك أن ميزة هذه المهنة انها تفرض على حاملها معاشة تناقضات الحياة الاجتماعية وحركانتها المختلفة.

يطرح مونتيني على نفسه السؤال حول مصدر الوعي عند الإنسان. فيلاحظ ان وعي الانسان هو، في الأساس، وعي اجتماعي. تطالعنا المحاولات، في هذا المجال، بتحليل طليعي بالنسبة لمعاصريه. فهو يقول: «تولد قوانين الوعي من التقاليد وليس كما يقال، من الطبيعة. فكل فرد منا يحترم داخلية الآراء والعادات التي تجد موافقة وتقبلاً من حوله. كما أنه لا يستطيع تجاوزها دون توبيخ ضمير أو تطبيقها دون ارتياح نفسي يغمره» (مونتيني، المحاولات، فصل 23 من الكتاب الأول). أي أن قوانين الوعي ليست سوى مجمل الاعازات التي يتلقاها الفرد من عادات وتقاليد قومه.

سرعان ما يكتشف مونتيني، استقرائياً، جانباً مهماً من الحياة الاجتماعية؛ يكتشف ان الحياة الاجتماعية هي شكل ومضمون.

فالوعي الانساني هو، قبل كل شيء، وعي اجتماعي. يستعمل مونتيني فعل تولد للتكلم عما يجري. وفي اختيار هذه الكلمة عبرة، دون أي شك. فوعي الإنسان هو، في نظره، بمثابة مرآة تنعكس فيها أحداث الحياة الاجتماعية. لكن مونتيني يتوقف، في تحليله هذا، عند مسألة التقاليد، يبقى أنه يضمّن هذه الكلمة مجمل الصيرورة الاجتماعية، بعناصرها الفاعلة.

لا يتعدى تحليل مونتيني حدود الوصف. وكأنه يكتشف شيئاً جديداً، دون أن يعمد إلى التعمق بالشيء المكتشف كأبن

البشرية على مرّ العصور. وقد حاول شيلير ان يحدد أشكال المعرفة الأساسية، لكنه أتى بها على نحو فلسفي عام وليس على نحو سوسيولوجي. وقال إنه يمكننا جمع أشكال المعرفة في النماذج الثلاثة الآتية: معرفة القدرة والجدارة، المعرفة الثقافية، معرفة التحرير، تحرير الإنسان، التي تؤدي به، في نهاية المطاف إلى الحكمة.

لم يشاطر كارل مانهايم طرح ماكس شيلير لتأثره الواضح بالنظرية الماركسية. وقد حاول مانهايم ان يكون أكثر دقة وواقعية، وأقل تفلسفاً من سلفه شيلير. غير أنه بقي في الإطار النظري العام ولم تتح له الظروف التفرغ للدراسات الحقلية. فبقي طرحه في الإطار العام الذي رسم من قبله، بالرغم من أهمية الجهد النظري الذي كان قد بذله.

وبعد مانهايم حاول الفرنسي جورج غورفيتش اعطاء تحديد نظري أكثر دقة وأكثر منهجية في كتاب شهير ستطرق إلى مضمونه فيما بعد. إلا انه بقي في الإطار النظري لمشروع علم اجتماع المعرفة، ولم يتردد في الاعتراف بذلك في مقدمة كتابه الأطر الاجتماعية للمعرفة (Michel de Montaigne, *Les Essais*, Livre I, II, III) حيث يقول: «لقد سعى المؤلف... إلى إبراز التنوع الوافر والتغاير اللامتناهي سواء في الأطر الاجتماعية أم في التجليات المتوافقة مع المعرفة، وهنا أيضاً، يستلهم مجهود المؤلف القول الجازم بأن «التجريبية النسبية» هي الجهاز المفهومي الضروري لعلم اجتماع معرفي علمي حقاً... ولربما تحققت آماله فيما لو قيض للتوجه الذي يسعى لإعطائه لهذا الفرع الاجتماعي الجديد، ان يمتد ويتحقق في أعمال زملاء من الشباب، حتى ولو توصلت أعمالهم إلى استنتاجات مختلفة من استنتاجاته».

غير ان مشكلة غورفيتش ومانهايم - وهما أبرز المنظرين في علم اجتماع المعرفة -، بالرغم من إبداعهما الرفيع، هي الاكتفاء بالحث على الالتزام بالتجريبية دون أن يلتزما هما بها. كانت لهما محاولات في هذا المجال، بالطبع، لكنها بقيت متواضعة جداً. فالجهد الأساسي عندهما تمحور حول العطاء النظري.

أما المعرفة فيختلف تحديدها من مؤلف إلى آخر. ولم يقع الاتفاق بعد على تحديد موحد لها. بيد ان قاسمها المشترك عند جميع المؤلفين هو أنها تتكون من مجموعة الأحكام والأفكار والتصورات التي تحكم أذهان بشرية أو عدة مجموعات بشرية تعيش في إطار اقتصادي وسياسي محدد. ومهمة علم اجتماع المعرفة هي دراسة جميع الترابطات الممكنة والمعبرة بين بعض أو جميع هذه المستويات، مع التسليم المسبق بأنه لا يمكن اختصار

بقوة ويعلن عدم تأييده له.

حوّل مونتيني بذلك التفكير الانساني، الموروث عن الحضارة الأغريقية والرومانية، إلى بنية تفكير تصلح لتحليل كل ما بهم حياة البشر.

وتقوم خطوة مونتيني الأولى على تقويم الحضارة الهندية الاميركية تقوياً ايجابياً. ثم يعمل على انتقاد معاملة المجتمع الأوروبي لهذه الحضارة. ويضيف أخيراً: «كم كان جديراً بنا أن نكسب هذه النفوس الجديدة، المتعطشة للعلم، والتي أثبتت جدارتها في هذا المجال بشكل رائع» (مونتيني، المحاولات، الفصل 6 من الكتاب 3). يرى مونتيني البديل في التصور الآتي: عوضاً عن أن يُعهد إلى مئات الجنود الأميين والجشعين والمتكالبين على تجميع ثروة ذهب عن طريق القتل والتشهير، كان ينبغي ان تتولى مجموعة من العلماء والمثقفين يتمون إلى أوروبا مهمة الاحتكاك بالحضارة الهندية من أجل إفادتها بجميع الايجابيات التي توصلت إليها أوروبا، وليس من أجل الاستفادة منها. كان ينبغي على الأوروبيين مراعاة وتنمية الحضارة الهندية، انطلاقاً من مبدأ المساواة بين الحضارتين. فالحضارة الأوروبية أساسها أغريقي وروماني، والحضارة الاميركية أساسها «طبيعي» في رأي مونتيني.

ثم ينطلق مونتيني من نظرة المساواة السليمة هذه إلى رفض أي تقويم منحاز تجاه الحضارة الأوروبية. لا تتفوق هذه الحضارة الهندية سوى زمنيّاً، حيث أنها توصلت إلى ما لم تتوصل إليه الحضارة الهندية بعد. غير ان الحضارة الهندية تستطيع الوصول إلى ما وصلت إليه الحضارة الأوروبية عند بلوغها سن الرشد. فلا يتكلم أبداً مونتيني عن شعوب هندية بدائية أو متخلفة. انه يكتفي بالتكلم عن شعوب هندية طبيعية وفطرية متحفظة على استعمال نعت التحقير.

تختلف المجتمعات، في نظر مونتيني، على صعيد أشكال معارفها. لكن طبيعة هذه المعرفة هي واحدة عند الجميع. وان في استعمال مونتيني لكلمات تنمية ودفع وتحسين معالم الحضارة الهندية عبرة كبيرة. فمؤلف المحاولات يسلّم بأن العناصر الجوهرية للمعرفة موجودة في الحضارة الهندية.

تتسم الحضارة، في نظر مونتيني، بطابع النسيّة. ان تقدّم حضارة معينة يقوم على غناها، على صعيد التجارب، وليس على ثروتها الفكرية في المطلق. من هنا تساوي معرفة الهندي في القارة الاميركية معرفة الأوروبي الابيض.

إن هذا الموقف البدئي الذي يميّز مونتيني ليس وليد تحليل سوسيولوجي بالطبع. انه وليد تفكير انساني منفتح. إن ما يتوصّل إليه مونتيني، على صعيد مقارنة الحضارات

خلدون مثلاً. فتحليله هو بمثابة تأمل فلسفي حول نقطة معينة سرعان ما يصرف النظر عنها ليهتم بمسائل أخرى. لم تتحوّل ملاحظات مونتيني في مجال الوعي الاجتماعي إلى خط في التحليل متكامل العناصر، وإلى نهج يشمل جميع نواحي واقع الوعي عند الإنسان. ملاحظاته تنبّه النيزك الذي يضيء ما يحيط به لرهلة قصيرة ثم يخفي. فهي تشكّل بعض الملاحظات المادية اليتيمة في بحر من الملاحظات المثالية والتأملات الفلسفية غير المركزة.

فالناحية الجدلية في الموضوع، مثلاً، لا تسترعي انتباهه، بالرغم من انها قريبة المثال لمن يرغب في ذلك. يقول مونتيني: إن الوعي الانساني ينشأ من التقاليد. ويتوقف عند هذا الحد. لا يتابع التحليل ولا يكشف ان الفرد هو، في الوقت نفسه، جهاز مرسل ومستقبل. فالوعي ينشأ، ولا شك، عن التقاليد كما يقول مونتيني. لكنه لا يبقى عند هذا المستوى، بل يتعده، بعد فترة، باتجاه التأثير والفعالية.

يبقى أن مونتيني يحاول أن يعطي للفكر الانساني الذي يلتزم به بعداً جديداً. فهو يسعى إلى إدخال مسائل جديدة في عالم الأفكار الموروثة عن السلف (اغريق ورومان) وإلى تعديل منظار التحليل الفلسفي - الاجتماعي. حتى ان البعض اعتبر انه أعاد التعريف بالفكر الانساني على نحو جديد.

يقول مثلاً: «ها قد اكتشف عالمنا عالماً آخر»، متكلماً عن اكتشاف القارة الاميركية من قبل كريستوف كولومبوس. ثم يضيف «ان هذا العالم ليس أصغر مساحة من عالمنا وهو غني مثل عالمنا، لكنه بمنتهى النضارة والطفولة لدرجة انه ما زال في طور تعلّم أبجديته» (مونتيني، المحاولات، الفصل 6، الكتاب الثالث).

إن اكتشاف القارة الأميركية، عدا عن قيمته الجغرافية، يشكل بالنسبة لمونتيني اكتشاف مجال جديد للمعرفة. فهو يلاحظ مباشرة ان الهنود يتميزون بحضارة عريقة وغنية بالنسبة للحضارة الأوروبية. ويتكلم عن مدينتي كوزكو ومكسيكو الشهيرتين. يصف أيضاً مهارة الهنود التقنية، كما أنه يتوقف عند حسهم الديني وصفاتهم الإنسانية والاجتماعية.

ثم يبدأ بنقد مادية ذهنية المستعمرين الاسبان وبربريتهم. فقد اكتشفوا القارة الاميركية بقوة السلاح وعلى جث عشرات الآلاف من الهنود، راكبين على أحصنة - الحصان حيوان مقدس، في نظر هنود أميركا آنذاك - فبعدما استولى الاسبانيون والبرتغاليون على القارة الاميركية وقتلوا جميع زعماء الهنود بدأوا بعمليات النهب المنظمة للثروات الذهبية والفضية الموجودة في البلاد. ينتفض مونتيني ضد هذا الأسلوب البشع

الوضعية. طالما أنه من طبيعة مختلفة، فتطوره سيؤدي إلى تطور في البدائية ولن يصعد هذا التطور مثلاً باتجاه ذهنية حديثة. فمواقف تطور الذهنية البدائية هي في داخل هذه الذهنية وليس في خارجها. كما أن هناك قطعة ابستمولوجية بين الاثنين ينفي إمكانية التكلم عن الذهنية البدائية كسابقة وكأم للذهنية الوضعية. لم تمر الذهنية الوضعية، حسب ليفي - بروهل، بل ولم تنطلق أبداً من الذهنية البدائية.

وأولى خطوات ليفي - بروهل النقدية تتجه نحو تخطيط مفهوم ساد الغرب طويلاً مشكلاً مفصلاً أساسياً في الطروحات الفلسفية والأدبية. هذا المفهوم (عمومية الأفكار والمشاعر عند الإنسان) هو غير علمي، في نظر ليفي - بروهل، خاصة إذا ما استخدم في ملاحظة ذهنية بعض المجتمعات البعيدة عن أوروبا. ويدعو ليفي - بروهل، إلى التخلي عنه.

يقول: «لقد قبل جميع الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء المنطق بمسألة مشتركة بسبب عدم لجوئهم إلى النهج المقارن. اتخذوا لأنفسهم، كنقطة انطلاق لأبحاثهم، نفساً إنسانية واحدة، ثابتة ومتشابهة في كل أنحاء العالم، واتخذوا نموذجاً فريداً للذات المفكرة. تخضع هذه النفس في عملياتها الذهنية لقوانين نفسية ومنطقية واحدة في كل مكان. بالتالي فالفوارق بين المؤسسات والعقائد يجب تفسيرها في ضوء سوء الاستعمال النسبي للمبادئ المشتركة في مختلف المجتمعات. من هنا الرأي السائد حول إمكانية اكتفاء الفرد بالتحليل التأملي كي يصل إلى اكتشاف قوانين الحركة الذهنية عامة على أساس أن نقطة الانطلاق تفترض وحدة الأفراد في بنيتهم الداخلية.

لكن هذه المسألة تتناقض مع الوقائع التي يكتشفها التحليل المقارن للذهنيات في مختلف المجتمعات البشرية. يعلمنا هذا التحليل أن الطابع الأساسي للذهنية المجتمعات السفلى هو طابع (القيمونية) والروحانية. كما أنه يعلمنا أنها موجهة بشكل مختلف عن ذهنتنا وأن تصورات الجماعة يحكمها قانون المشاركة. فهي بالتالي تأبى التناقض. كما أنها متشابهة ببعض البعض بشكل روابط وروابط مسبقة لا تخضع لمنطقنا (نحن الغربيين) فتريكنا (بروهل، الوظائف الذهنية... ص 454).

يستخلص ليفي - بروهل من ذلك نقطتين: الأولى، كما أسلفنا، هي أن مفهوم العمومية مفهوم مغلوطة تطفن في صحته واقعية الأبحاث الانثروبولوجية والانثولوجية المختلفة، والثانية أن الطريقة المتبعة عادة في الأبحاث الاجتماعية، عند تحليل أساطير وميثولوجيات المجتمعات البدائية، هي أيضاً مخطئة. فجل ما يستطيعه باحث غربي هو وصف أو نقل

بعضها البعض، يشكل خلاصة حديثة. فهو لم يكتشف أشكال وأنواع المعرفة الخاصة بكل من الحضارة الأوروبية والحضارة الهندية الأميركية، لكنه أكد على أن الحضارتين تميزان بجماع مشترك موحد. وهذا ما أفسح المجال أمام الذين تبعوه في أوروبا، من مواصلة هذه الناحية الهامة من الموضوع.

النهج الوضعي

شكل كتاب لوسيان ليفي - بروهل الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى منعطفاً هاماً في تاريخ علم اجتماع المعرفة. صدر هذا الكتاب بالفرنسية عام 1910 ولكنه سرعان ما شغل أوساط الفلاسفة والانثروبولوجيين الإنكليز والألمان. فموضوع الكتاب، وإن بدأ للوهلة الأولى عادياً بالنسبة للعصر الذي وضع فيه والذي كان يغلب عليه لون الفكر الوضعي يمكن أن يكتب بشكل أكمل كالآتي: الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى هي غير الوظائف الذهنية في المجتمعات العليا، ولا علاقة موضوعية بينهما، يقصد ليفي - بروهل، بالطبع، بالمجتمعات السفلى المجتمعات البدائية الأفريقية والأوقيانية والآسيوية، أما المجتمعات العليا فهي، بالنسبة له، المجتمعات الوضعية الغربية.

1 - عدم صحة مقولة العمومية الكلاسيكية:

أطروحة ليفي - بروهل هي بمثابة عملية نقد ذاتي بالنسبة للفكر الغربي. فبعد إعلان الغرب عمومية الأفكار والمشاعر والتأكيد على هذه الفكرة طوال ثلاثة قرون، السابع والثامن والتاسع عشر ميلادي، يكتشف فجأة لوسيان ليفي - بروهل أن لا صحة لهذه المقولة، إذ أقنعت مطالعته النقدية لمؤلفات الانثروبولوجيين وربما أسفاره أيضاً؛ حيث أنه قصد الصين واليابان وجزر الفيليبين وجاوا والبرازيل والبرازغواي وبوليفيا والبيرو والتشيلي والارجنتين وتونس وفلسطين وسوريا ومصر، بأن هناك خلافاً جذرياً في طبيعة الوظائف الذهنية عند المجتمع البدائي وفي المجتمع المتطور. ليس هناك وحدة في المشاعر حيث أنه ليس هناك من وحدة في القوة العاقلة عند الاثنين.

بل أكثر من ذلك، يقول ليفي - بروهل أن هناك قطعة ابستمولوجية بين الذهنية البدائية - أي لدى البدائيين - والذهنية المتطورة - أي لدى الغربيين. وربما أن الخلاف الجذري القائم هو في طبيعة كليهما فلا مجال للربط بين الذهنية البدائية والذهنية الوضعية مثلاً. فتطور الذهنية البدائية، مهما بلغ حدّه، سوف لن يصل إلى ما وصلت إليه الذهنية

الرحالة الانثروبولوجيين الغربيين كانوا يركزون قبل ليفي - بروهل، على الناحية الأولى من الموضوع، مشيرين في تحاليلهم إلى أهمية وحدة الشاعر في الاحتفالات الجماعية عند البدائيين. لكن الجديد لدى ليفي - بروهل هو أنه وسّع من أفق هذه المشاركة معتبراً إياها منبع جميع الشاعر والعمليات الذهنية التي يقوم بها الفرد في المجتمع البدائي.

إن التصورات الجماعية تخضع، في نظره، في المجتمع البدائي، من حيث تكوينها لعمليات ذهنية تختلف عن نسيانها في المجتمع المتطور. فبالرغم من أن شكلها يوحي بالوحدة (الأسطورة عند الأوروبي والمثولوجيا عند الأفريقي أو الآسيوي) يبقى أن كلا من هذين التصورين الجماعيين ينطلق من عمليات ذهنية مختلفة ويلعب أدواراً اجتماعية ونفسية مختلفة.

ويضيف أن البدائي لا يستطيع الفصل بين تصوراته الخاصة وبين تصورات الجماعة. ذلك أن جميع تصوراته يغلب عليها الطابع الجماعي وتنبع من روح المشاركة القوية جداً والتي تهيمن بشكل مطلق على مشاعره وعلى وظائفه الذهنية. في حين أن الفرد في الغرب يستطيع بكل سهولة فصل تصورات الخاصة عن التصورات الجماعية، حسب ليفي - بروهل، وبالتالي إقامة حدود بين هذا المجال وذاك.

يذهب ليفي - بروهل إلى أبعد من ذلك ويقول إن العمليات الحسية نفسها التي نظن بفرديتها المطلقة تخضع عند البدائي لتقويم اجتماعي قوي.

هذا ما يؤدي إلى فقدان عنصر المناقضة البدائية. فطالما أن التصورات الفردية لا تختلف عن التصورات الجماعية فلا مجال لعنصر المناقضة الذي يميّز الذهنية الوضعية. كل الشاعر والمفاهيم والتصورات والتقويمات موحدة ومشتركة ومفروضة على الجميع بنفس الحدة.

يخضع أيضاً المنطق لقوة المشاركة المطلقة. فهو واحد وموحد ولا مجال فيه لعمليات مناقضة. يقول ليفي - بروهل في هذا المجال: «إن القبمنطقية والمنطق لا يتضدان، في ذهنية المجتمعات السفلى، كالماء والزيت في الوعاء الواحد، بل يتداخلان» (المرجع السابق، ص 113). لا يتضدان كما هو الحال في الذهنية الوضعية التي تميّز بين الموقف المنطقي والموقف القبمنطقي.

ميزة الذهنية البدائية، في نظر ليفي - بروهل، أنها تتجلب التحليل. جميع عمليات الفكر فيها هي عمليات شمولية. في حين أن الذهنية الوضعية، وإن كانت تقبل بالشمولية، فهي لا تصل إليها سوى في أعقاب عمليات تحليل جزئية متعددة. أما

مكونات أسطورة بدائية معينة. لكنه لا يستطيع الدخول إلى صميم الأسطورة لأن الذهنية التي ينطلق منها هي ذهنية مختلفة، في جوهرها، عن الذهنية التي ابتكرت الأسطورة. جلّ ما يحدث هو نقل لهذه الأسطورة دون فهم مضمونها الحقيقي. فما توحى به الأسطورة البدائية لا يلتقطه الفكر الوضعي بل تلتقطه الذهنية البدائية. من هنا يتحفظ منهجياً ليفي - بروهل، بجرأة ملفتة للانتباه، على كل ما توصل إليه الباحثون الغربيون في تحاليلهم.

إلا أن خطورة تحليل ليفي - بروهل هي في أنه يقع في فخ اللعبة العنصرية، بالنسبة لبعض نقّاده.

يجب ألا ننسى، قبل كل شيء، أن ليفي - بروهل ألف كتابه في العشرينات من هذا القرن أي في حقبة زمنية كانت انكلترا وفرنسا وألمانيا وهولندا وبلجيكا وإسبانيا والبرتغال تستعمر ثلثي المعمورة. في هذه الحقبة بالذات كان تصور الكون السائد يقول بأن المستعمرات جزء لا يتجزأ من البلد المستعمر وبأن هذا الامتداد الاستعماري طبيعياً ولمصلحة الطرفين. والبعض كان يذهب أبعد من ذلك بالقول إن الاستعمار هو لمصلحة البلدان المستعمرة أكثر مما هو لمصلحة البلدان المستعمرة.

ويبدو أن ليفي - بروهل كان قد سلّم أمام هذا الواقع فلجأ إلى استعمال المفردات الرائجة في حينه. يتكلم مثلاً عن المجتمعات السفلى وهو يقصد بها المجتمعات التي لم تعرف الكتابة والصناعة. وهذا الأمر ملفت للانتباه حيث أنه في مؤلفه المذكور يبرز باستمرار روحاً نقديّة ويعيد طرح البدييات (نقض مفهوم العموميّة مثلاً). فلم لم ينقض ليفي - بروهل عبارة المجتمعات السفلى وينبذها من مفرداته؟ ما هو أكيد أن السبب ليس تقصير المؤلف. بل يتضح لنا أن ليفي - بروهل كان مقتنعاً بصحة الطرح العنصري.

2 - ثوابت الوظائف الذهنية عند البدائيين:

ينطلق مؤلف الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى من الفكرة الآتية: «إن الحياة الذهنية للفرد في هذه المجتمعات (المجتمعات السفلى) مكيفة اجتماعياً بشكل قوي جداً» (بروهل، المرجع نفسه، ص 112). فنط الحياة الذي يغلب عليه طابع المشاركة هو العنصر المكيف الأول حيث أن جميع تفاصيل حياة الفرد تخضع لرأي وتقويم المجموعة.

تطول المشاركة في المجتمعات البدائية، حسب ليفي - بروهل، الشاعر وعمليات التفكير في آن معاً. فالمشاركة شاملة ولا تسمح بأي تجاوز لها في جميع المجالات. أن جميع

إن الجهد الذهني يتمحور إذن، عند البدائي، حول الحفظ الكمي. أما عند الغربي الوضعي فيتمحور هذا الجهد حول عمليات الاستقراء والاستنتاج المنطقي. فالتجربة الاجتماعية، مهما بلغ حجمها، قد لخصت في مفاهيم محددة يمكن للذاكرة الانطلاق منها دون كبير عناء، لمتابعة مسيرة التحليل.

لكن الذهنية البدائية تفضل تكديس التصورات الجماعية بكل تفاصيلها لاستعمالها عندما تدعو الحاجة. وتؤكد الذهنية البدائية على دقة التفاصيل لأنها، حسب ليفي - بروهل، تبقى في فلك التصورات الجماعية التي تأتي التغيير. فالتصور الجماعي المتحجر صالح للماضي كما هو صالح للمستقبل. يتمتع هذا التصور بطابع شبه أزلي في الذهنية البدائية. وهذا ما يدفع إلى الاحتفاظ به كما هو وعدم تشحيه من تفاصيله. فالاعتقاد السائد هو أن هذه التفاصيل أساسية. فهي جوهر، تماماً كما أن مضمون التصورات هو جوهر.

إن الذهنية الوضعية تعتبر أن الذاكرة مجرد أداة يلجأ إليها المرء، عند الحاجة، لاستكمال عملياته الذهنية. أما الذهنية البدائية فتعتبر أن الذاكرة هي هدف المعرفة بحد ذاتها. فهي تشكل سقف المنطق الذي لا معرفة ممكنة بعده. فهيمنة الذاكرة بشكل مطلق تعني نفياً للمنطق الوضعي المتبلور إذ لا مجال لاحتكاك التجارب واختلافها النوعي، وبالتالي لا مجال للمناقضة.

فالمشاركة القوية جداً، على صعيد الحياة الاجتماعية، هي السبب الرئيسي الذي يجعل للذاكرة هذه السلطة المطلقة على الذهنية البدائية. توجه روح المشاركة القوية جداً، معرفة البدائي نحو مرجع أوحده هو الذاكرة. وخارج تلك الذاكرة كل شيء باطل. التصورات الجماعية الموروثة عن السلف هي الوحيدة الصحيحة، ولا تفسر هذه التصورات الجماعية سوى بشكل أحادي. والانسجام على صعيد البنية الاجتماعية هو الذي يفرض الانسجام على صعيد بنية التصورات الجماعية العامة. هي المجال الذي تعكس فيه حدود هذه البنية ورغبتها في البقاء على حالها. شمولية التصورات الجماعية القمبنطقية هي من ثبات الواقع الاجتماعي.

إن الذاكرة أساس المعرفة عند البدائي. وليست وسيلة، كما هو الحال عند الوضعي، أنها المرجع الذي لا يقبل التجديد أو التحديث.

يقول ليفي - بروهل: «إن أفكارنا، لكونها مجردة، تسمح لنا أن نحلّ دفعة واحدة عدداً كبيراً من المسائل يتضمنها بيان واحد يحتوي على مفاهيم عامة ودقيقة. ذلك ما تأباه الذهنية

الذهنية البدائية فتنتقل من الشمولية بدلاً من أن تصل إليها في نهاية مسيرة تحليلية. من هنا إنعدام هامش التحكيم. فالحكم في الذهنية البدائية ينطلق من مفاهيم محددة ونهائية، تشكل خلاصات لعمليات منطقية لا بد وأن تكون قد سبقتها، لكنها سرعان ما تحجرت واتسمت بالطابع النهائي غير القابل للمناقضة.

فالقمبنطقية لا تنفي وجود المنطق. إنما هي مرحلة تحجرت فيها عمليات منطق معين فأخذت طابع المفاهيم الشاملة التي لا تقبل الطعن في صحتها. ثم تنتقل هذه المفاهيم، كما هي، من جيل إلى جيل دون أن يُدخل عليها أي تحديث. فهي ثمرة منطق إنساني عقلاني، لكن هذا المنطق قد توقف مفعوله وأبطلت عملياته. فالفاهيم، في الذهنية البدائية، هي نفسها التصورات الجماعية السائدة في المجتمع.

يضيف ليفي - بروهل أن اللغة في المجتمعات البدائية ثابتة وجامدة كالذهنية القمبنطقية التي تخضع لها. أنها تأتي المفردات الجديدة لأنها تأتي خوض تجارب جديدة ومجددة. فالتجربة تعني إمكانية التناقص وبالتالي تعني إمكانية التجديد. غير أن الذهنية البدائية لا ترى مجالاً لطرح غير الطرح الشامل الذي تتم على أساسه المشاركة التضامنية العامة.

يلاحظ أيضاً أن حرية الفرد في المجتمع البدائي، تخضع لوحدة التصورات الجماعية. والفرد مسير. عليه أن يشارك ففي عدم مشاركته تهديد. وعليه أن يتصاع للتصورات العامة الراجحة لأنها وثيقة الارتباط بالبنية الاجتماعية السائدة. فإذا ما رفض الانصياع لتشكيلة التصورات هذه، يكون قد رفض ضمناً الانصياع للبنية الاجتماعية القائمة. هذا ما يسبب له، طبعاً، القمع المباشر أو غير المباشر (الإعدام، الإبعاد عن القبيلة، النفي، الخ...) فالتصور الجماعي هو المفهوم والقانون الاجتماعي والمرشد للمجتمع بأسره.

يعتبر ليفي - بروهل أن أحد المفاصل الأساسية للذهنية البدائية هو الذاكرة. يقول في هذا المضمار: «إن الذاكرة تلعب، في الذهنية البدائية، دوراً أكبر من الدور الذي تلعبه في حياتنا الذهنية حيث تطورت بعض الوظائف التي كانت تقوم بها. إن كنوز فكرنا الاجتماعي يتم نقلها من جيل إلى جيل بشكل مقتضب من خلال سلسلة من المفاهيم مترابطة مع بعضها البعض وخاضعة لبعضها البعض. أما في المجتمعات السفلى فهذه الكنوز هي عبارة عن عدد كبير من التصورات الجماعية المعقدة والمتعددة جداً. فينبغي بالتالي نقلها إلى الأجيال الجديدة عن طريق الذاكرة بصورة أساسية.

القبمنطيقية، وذلك، وبالتالي، ما يجعلنا نلتقط بصعوبة معاني هذه الذهنية» (المرجع نفسه، ص 123).

تقرن إذن الذهنية الوضعية، في رأي ليقي - بروهل، بالقدرة على التجريد لقلّة لجوئها إلى الذاكرة ولكثرة لجوئها إلى التحليل. أما الذهنية البدائية فتقرن بعدم القدرة على التجريد بسبب الدور، الأساسي جداً، الذي تلعبه الذاكرة فيها.

واستحالة التجريد هذه التي تميّز المجتمعات السفلى تضع حواجز أمام العمليات الذهنية بأسرها. فوظيفة الذهن موجهة نحو تكديس التصورات الجماعية بأدق تفاصيلها، مما يرهق طاقات هذا الذهن فتبرز عند الفرد ملامح الكسل الذهني. فالبدائي قادر على حفظ أساطير طويلة جداً يروها على أهله وأصحابه على امتداد أربع أو خمس سهرات متواصلة لكنه يصاب بالإعياء إذا ما طُلب منه القيام بجهد حسابي معين أو بعملية تحليل مبسطة. وفي هذا الإعياء عبء. حيث إن ذهنه مليء بتفاصيل لا تحصى ولا تعدّ يعمل البدائي باستمرار على المحافظة على دقتها. فإدخال ذهنه في عمليات غير عملية الحفظ شيء يرهقه، لكونه يفترض تهيئة الذهن المسبقة لوظائف غير الوظيفة التي أعد لها منذ صغره.

أما الذهنية الوضعية فلا تضارب فيها بين وظيفة الحفظ ووظيفة التجريد. فالذاكرة هي ذاكرة لمفاهيم مجردة وليست لتصورات مفصلة. إن وظيفة الحفظ في المجتمع الذي يسوده الفكر الوضعي هي نفسها في الذهنية البدائية، لكنها تميّز بنوعية محفوظاتها. يحفظ الذهن الوضعي خلاصات تحليل التصورات العامة على شكل مفاهيم مجردة، بعد أن تكون قد شُحّلت من تفاصيلها وبعدما يكون قد استُخرج جوهرها. إن الذاكرة المنطقية، الوضعية، لا تعب نفسها بحفظ تصورات جماعية تتكرر وفيها نفس العبرة أو نفس القانون الأساسي، إنما تحفظ ما يكون قد قُصم وقُصم من قبل المنطق. لا تتلع ابتلاعاً جميع التفاصيل التي تردّها. إنها ذاكرة تعتمد الاختيار. من هنا إمكانية التجريد المتزايدة في الفكر الوضعي. فمن التصور الجماعي تنتقل إلى المفهوم ومن المفهوم المجرد إلى سلسلة المفاهيم المترابطة ومنها إلى القانون ومن انسجام عدة قوانين تخص ظاهرة واحدة إلى النظرية.

إن الذهنية القبمنطيقية البدائية، لا تعرف النظرية لأنها لا تعرف القانون ولأنها لا تعمل على استخراج المفاهيم الأساسية من تصوراتها الجماعية. فالذاكرة عند البدائي غول يتلع كمية من التفاصيل والتصورات دون الاكتراث بالنوعية. فهذه مشيئة البنية الاجتماعية السائدة التي ترى في الماضي المثال الأوحد للتجارب والتي ترى في الذاكرة قلعة يتم المدافعة

انطلاقاً منها عن هذا الماضي. يجب أن تقتصر وظيفة الحفظ على الكمّ كي لا يُفسح المجال أمام تعديل التصورات الجماعية الموروثة عن الماضي وانسجاماً مع البنية الاجتماعية التقليدية.

ومن عدم القدرة على التجريد التي تميّز الذهنية البدائية ينتقل ليقي - بروهل إلى عدم القدرة على التصنيف. فالفكر الوضعي يصنّف المفاهيم عن طريق العمليات نفسها التي يلجأ إليها من أجل تشكيل هذه المفاهيم. هناك انسجام بين عملية وضع المفاهيم وبين تصنيفها. وذلك شيء أساسي حيث إن المفاهيم لا تشكل وحدة متساوية، وبالتالي لا يمكن تكديسها بشكل أفقي. على الذهن أن يصنف هذه المفاهيم ويوزعها على بنية متسلسلة تعطي فيها الأهمية الأولى للمفاهيم العامة، وانطلاقاً منها تصنّف المفاهيم الأقل أهمية. فإذا ما تراكت المفاهيم دون تصنيف لا يمكن الاستفادة منها في ما بعد.

تصنيف المفاهيم يجب أن يتم عن طريق العمليات نفسها التي حكمت استخراج المفاهيم من التصورات الجماعية لكي يكون منسجماً معها. فاستخراج المفهوم عملية تصنيف أولى ينبغي أن تتبعها عملية تصنيف على مستوى أرقى، وإلا تعطلت العملية الجدلية ككل. يفقد التجريد دوره إذا لم يتبعه تصنيف دقيق للمفاهيم التي استطاع استخراجها. من هذا المنطلق يغدو التصنيف العملية المكتملة لعملية الاستخراج التي سبقتها.

إن التصنيف النهائي يصبح بذلك نظام ترابط يقوم على ترتيب تسلسلي بين المفاهيم. فهذه المفاهيم تفسر بعضها بعضاً، كما أنها تفيد بعضها بعضاً بأبعاد جديدة كلما اقترنت بمفهوم أو بمفاهيم أخرى. وهذا الإغناء المتبادل بين المفاهيم هو ما ألح إليه ابن خلدون عندما صرّح بأن معرفة شيء ما تؤهلنا لفهم سلسلة أشياء شبيهة، من حيث البنية، بهذا الشيء.

بما أن التجربة هي أساس تشكّل التصور الجماعي وبما أن المفاهيم تُستخرج من هذه التصورات فالواقع ماثل في ذهن الإنسان المنطقي. غير أن احتمالات التشويه تبقى واردة (لعدة أسباب منها النسيان الجزئي وعدم الدقة في النقل... الخ) مما يدفع الإنسان المنطقي إلى تصحيح صيغة المفهوم أو موقعه. فالذهن المنطقي، الوضعي، منفتح على الواقع، يتفاعل معه باستمرار.

من هنا يعتبر ليقي - بروهل أن الصحة الموضوعية هي جوهر التصنيف. هي العنصر المتوجّج للعملية بأكملها. ولم يزد، في رأيه، المنطق عند قدماء الاغريق إلا عندما بدأوا يعتبرون أن الصحة الموضوعية هي أساس العمليات المنطقية السليمة. فوجود المقياس (الصحة الموضوعية) توفّرت ظروف ازدهار القانون (التصنيف).

يعني امكانية طغيان القيمة الموضوعية على القيمة الروحانية. وبما أن السلطة الاجتماعية تقوم على أساس موافقة القوى الروحانية (الآلهة، الطوطم الخ) على الواقع القائم، في المجتمعات البدائية فلا مجال لإضعاف القيمة الروحانية. فهي أساس الملك وجوهر السلطة. من هنا أيضاً هذه العلاقة الوطيدة، عند البدائيين، بين العناصر الموضوعية والعناصر الاجتماعية فالقمع لا يعني فقط القمع بل يعني أيضاً الحياة. وريش طائر معين لا يعني ريش هذا الطائر بل يعني قدرة باطنية معينة. فالحيوانات والنباتات والنجوم والاتجاهات الجغرافية والألوان والأشياء المادية وثيقة الارتباط بالحياة الاجتماعية عند البدائي. فاستعمال الشجرة الفلانية، في إحدى القبائل، هو امتياز لطقة معينة من أفراد القبيلة. وطوطم الشمس كان رمزاً للمرأة مثلاً في قبيلة الأروثا الهندية (في أميركا الشمالية). ولم يكن يُسمح لأفراد هذه القبيلة بالزواج سوى من قبيلة أخرى يرمز الطوطم فيها إلى الرجل (ذلك بصرف النظر عن التصنيف الطبيعي ذكر - أنثى). ففي القبيلة الأولى الرجال والنساء يعتبرون نساء وفي القبيلة الثانية الرجال والنساء رجالاً. والزواج - أي العملية الاجتماعية - كان يتم انطلاقاً من هذه الفرضية ومن هذا التصنيف الروحاني.

لذلك يصرح ليثي - بروهل: يمكننا القول بأن الذهنية البدائية تأبى التوضع، بل تحاول باستمرار الانتقال من سجل إلى سجل من خلال علاقات دقيقة، غير خاضعة للمنطق. يرفض البدائي توضع الطبيعة. يعمل على مد شبكة علاقات واسعة بينه وبينها وبين عالم الغيب.

وهذا ما يدفعه إلى الخلاصة التالية: «إذا كانت ميزة الفكر المنطقي أنه لا يقبل التناقض ويناضل من أجل القضاء على هذا التناقض عندما يدرك وجوده، فميزة الذهنية القمنطقية والروحانية هي في أنها لا تبالي بهذه الضرورة المنطقية. لا تريد الذهنية البدائية الالتزام بالتناقض ولكنها لا تعمل بتاتاً على التهرب منه. وحتى مجاورتها لنظام مفاهيم منظمة حسب الأسس المنطقية بشكل دقيق لا يؤثر عليها سوى القليل القليل». ثم يضيف «لذلك لن يكون الفكر المنطقي أبداً الوريث العام للذهنية القمنطقية» (المرجع السابق، ص 451).

تأتي خلاصة ليثي - بروهل على الشكل التالي: ان الفكر المنطقي يشكّل فكراً. أما الذهنية القمنطقية فلا تشكّل فكراً بل تبقى مجرد ذهنية. والعناصر المكونة للأولى تختلف جوهرياً عن العناصر المكونة للثانية. ففي حين ان التصورات الجماعية عند البدائي تتميز بطابعها الكمي، فإن مفاهيم الانسان

بلا حظ ليثي - بروهل ان الذهنية البدائية تفتقر لهذه القيمة الموضوعية التي يمكن التحقق منها تجريبياً.

فالصفات الموضوعية للتجارب الانسانية هي جدّ ثانوية للبدائي. إن القيمة الوحيدة التي يمنحها هذه التجارب، في نظر ليثي - بروهل، هي القيمة الروحانية.

إن افتقار الذهنية البدائية لهذا المقياس المثالي (القيمة الموضوعية التي يمكن التحقق منها) يفسّر عدم وجود عنصر التصنيف في هذه الذهنية. فالتصنيف عملية نسبية لا تتم إلاّ انطلاقاً من قيمة موضوعية تُفترض في المفاهيم والتصورات. ميزة الذهنية البدائية، حسب ليثي - بروهل انها تعترف اعترافاً كاملاً بالقيمة الروحانية ولا تعترف بالقيمة الموضوعية. وبما أن القيمة الموضوعية مقياسها مادي والقيمة الروحانية مقياسها غير مادي فلا إمكانية لإدخال القيمة الروحانية والقيمة الموضوعية في إطار عملية ذهنية واحدة لعدم انسجام العنصرين.

إن الذهنية البدائية تدور في فلك القيمة الروحانية. فهي القيمة الطاغية في المجتمع البدائي. وكل العمليات الذهنية تخضع لها بشكل مباشر أو غير مباشر. حتى ان القيمة الموضوعية نفسها تستخدم في سبيل تدعيم التفسير الروحاني، حيث لا يمكن للذهنية البدائية تحاشي وجود القيمة الموضوعية - فالواقع يفرضها على المجتمع - فتعمل على هضم هذه القيمة. وذلك ما يؤدي إلى عدم الاعتراف بها كقيمة مستقلة.

هذا ما يعقّد «عملية التصنيف البدائية»، في نظر ليثي - بروهل، فعوضاً عن التصنيف الواحد يصبح لديه تصنيفان. فالتصنيف الروحاني له خصوصياته والتصنيف الموضوعي له أيضاً خصوصياته. وتشابك هذه الخصوصيات في إطار تصورات واحدة يجعلها شديدة التعقيد. ولا يمكن للإنسان المنطقي وللفكر الغربي الوضعي القفز المستمر بين سجل القيمة الموضوعية، سجل الواقع، وسجل القيمة الروحانية، سجل التصورات الغيبية. وبهذه الطريقة يفقد التصنيف قيمته المنطقية ليصبح تشابكاً لا متناهياً لتصورات واردة من مختلف الأفاق.

من هنا أيضاً العجز الموضوعي الذي يقع فيه الإنسان الوضعي عند احتكاكه بالتصورات الخاصة بالمجتمعات البدائية. فقانونها يتضمن قانونين وتصنيفها يتضمن تصنيفين وكلاهما متشابكان.

يعود ذلك، حسب ليثي - بروهل، إلى أن هذه التصورات خاضعة لقانون المشاركة الاجتماعية القوي جداً في المجتمعات البدائية. ان الفصل بين القيمة الروحانية والقيمة الموضوعية

أصل ديني. فكل ديانة هي، في الوقت نفسه، معرفة للكون ورؤيا لعالم الغيب. وإذا كانت الفلسفة والعلوم قد نشأت من الدين فذلك لأن الدين قد شكّل أول فلسفة وأول علم» (دوركايم، أصول الحياة الدينية، ص 12).

فالارتباط وثيق بين الفلسفة والعلوم وبين الديانة. كما أن ذلك يفترض أن العمليات الذهنية نفسها التي تسود العلوم تسود أيضاً الفلسفة. لا يضع دوركايم فواصل بين هذه الميادين الثلاثة. فهي، جوهرياً، واحدة. انطلقت العناصر (ب) و(ج)، الفلسفة والعلوم، من العنصر (أ) الديانة، كما تشطر خلية بيولوجية وتتفصل عنها خلايا متعددة تمتع بنفس الصفات الجوهرية والشكلية التي تميّز بها الخلية الأولى.

تنبثق الفلسفة والعلوم من نفس المصدر. وبالتالي فإن لعمليات التي تسودها (المنطق الصوري والمنطق الجدلي على أشكاله) موجودة من حيث جوهرها، في الفكر الديني. ولذلك يكون دوركايم قد غطى المسوة التي ينطلق منها ليقي - بروهل. فالفكر القمبنتقي الذي يربطه ليقي - بروهل بالحياة الاجتماعية التي يغلب عليها الطابع الديني (قوة المشاركة وأهميتها في المجتمعات البدائية) له صلة مباشرة مع الفكر المنطقي. لذلك لا يمكن للعمليات الذهنية أن تكون مختلفة جوهرياً في كل من الفكرين. بل ينبغي أن نفترض الوحدة أو على الأقل، الطابع التكاملي.

يعطي دوركايم للدين أهمية كبيرة. فهو يقول: «لم يكتفِ الدين باغناء فكر الانسان المكوّن سابقاً له، بعدد من الأفكار، بل عمل على تشكيل هذا الفكر. إن قسماً مهماً من معارف الإنسان حتى والشكل الذي تبلورت فيه هذه المعارف يعود فضله إلى الدين. تجدر الإشارة إلى أن عدداً من المفاهيم الأساسية التي تهيمن على فكرنا تغرس جذورها في الدين: مفهوم الزمان والمكان والنوع والعدد والسبب والجوهر والشخصية، فهي الأطر المتينة للفكر» (المرجع نفسه، ص 12-13). يدعم إذن دوركايم أهمية الدين في حياة المجتمعات بركيزتين، الأولى كمية، والثانية نوعية. فالدين، في نظره، قدّم للفكر البشري عدداً من الأفكار التي لعبت دوراً هاماً في تكوين الذاكرة الجماعية للبشر. فالتصورات الدينية هي، في الأصل، تصورات جماعية عمل الفكر الديني على ضبطها في إطار تصور واحد للكون وللغيب. فكمية المفاهيم التي أغنى بها الدين الفكر الإنساني يجب ألا يستهان بها.

لكن ما هو أهمّ، وما هو جديد على صعيد الطرح

المنطقي تتميز بطابعها النوعي. ولا علاقة للتصورات الجماعية بالمفاهيم من حيث أن الأولى تلغي الحدود الموضوعية القائمة بين الإنسان والعالم، في حين تأتي الثانية عدم الفصل بين الإنسان وحدود حياته الموضوعية معتبرة أن التناقض عقبة لا بدّ من تحطيمها. من جهة ثانية، أن الفكر المنطقي لم يتكون عبر الذهنية القمبنتقية بل أتى وحده. ولا علاقة لمسيرته بمسيرة الذهنية القمبنتقية والروحانية. أن هذين الخطين لا يلتقيان في الحاضر كما أنهما لم يلتقيا بتاتاً في الماضي.

يعود ذلك، حسب مؤلف الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى، إلى أسباب المشاركة الاجتماعية القوية في المجتمعات البدائية التي لا تدع المجال لتبلور التجربة الخاصة، فالمجتمعات البدائية تخاف تعديل نظام وظائف ذهنيها كي لا يختل توازن نظامها الاجتماعي.

النهج العقلاني

إن الأفكار التي طرحها لوسيان ليقي - بروهل حول القطعية الاستمولوجية القائمة بين الفكر المنطقي والذهنية القمبنتقية (بروهل، لوسيان، الوظائف الذهنية) أحدثت ردات فعل قوية عند عدد من المثقفين الأوروبيين آنذاك. وفي عداد الذين ردّوا على طروحات ليقي - بروهل حول استحالة بروز فكر منطقي عند المجتمعات البدائية بسبب ارتباط ذهنية هذه المجتمعات بالفكر الروحاني والديني يبرز اسم إميل دوركايم. ففي كتاب عنوانه أصول الحياة الدينية 1912، ينقض هذا الأخير أهم طروحات ليقي - بروهل ناسباً تبلور الفكر المنطقي في المجتمعات إلى الفكر الروحاني وإلى الحياة الدينية من حيث أنها شكلاً محورياً للمفاهيم المنطقية التي انطلقت منها، في ما بعد، الفكر العقلاني. يخلص دوركايم إلى نتيجة مؤداها أن الذهنية القمبنتقية هي أساس الفكر المنطقي، وأن الفكر المنطقي هو بالتالي وريثها الشرعي، خلافاً لما زعمه ليقي - بروهل.

تجدر الإشارة إلى أن دوركايم لا يلفظ أبداً اسم ليقي - بروهل. ولكنه يدحض جميع طروحاته، مشيراً من حين لآخر إلى «الذين يزعمون كذا وكذا»، مستشهداً بالأمثال نفسها التي أتى على ذكرها ليقي - بروهل من قبله.

1 - الفرضية الأساسية:

إن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها إميل دوركايم هي انبثاق الفلسفة والعلم الحديثين من الفكر الديني. يقول «إنه لمن المعلوم أن أولى الأنظمة التصورية للعالم وللإنسان هي من

والمفهوم الذي يعني القدرة على استيعاب مفاهيم أخرى)، كما أنه يعترف بأن للمفهوم معاني متغيرة. فالفكر الروحاني يعني الفكر الروحاني ولكنه يعني أيضاً، بشكل من الأشكال، الفكر النقيض، الفكر العلمي المادي مثلاً.

عما لا شك فيه أن الفارق الزمني الذي يفصل نشر كتاب ليفي - بروهل 1910 عن كتاب دوركهيم 1912 كان لصالح الأخير. فخلال مطالعته للوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى لا بد وأن دوركهيم قد لاحظ جمود المنطق المستخدم من قبل ليفي - بروهل وصورته الحادة. فاعتبر أن نقطة الضعف المنهجية الأولى عنده تكمن في هذه الناحية وبالتالي لا بد من العمل على تجديد الطرح كلياً. لذلك نلاحظ أن دوركهيم لا يكتفي بطرح فرضية أساسية جديدة (الفلسفة والعلوم هي وريثة الدين) بل يعتمد إلى تغيير المنهج العام للتحليل من خلال الاقلاع عن المنطق الصوري واللجوء إلى المنطق الجدلي الذي يجعل التحليل أكثر مرونة والاقناع أكثر سلاسة.

فلو قام دوركهيم بتحليل الموضوع الذي أثار اهتمام ليفي - بروهل مكتفياً بالانطلاق من فرضية مختلفة لآتي تحليله يعاني من نفس الجمود ومن نفس النظرة الدونية التي تميز كتاب ليفي - بروهل.

إلا أن اعتماد دوركهيم على منهج يفتح المجال أمام تفسير التغيير يجعله أكثر حداثة وأكثر اقناعاً من ليفي - بروهل الذي يسبك الأفكار جامدة ونهائية في قوالب ميزتها الإطلاقية. فالمنهج العقلاني الذي يتبعه دوركهيم يمتاز عن المنهج الوضعي الذي يتبعه ليفي - بروهل بأنه يأبى التقسيمات الراضية: مجتمعات عليا ومجتمعات سفلى، كما أنه يأبى وضع حواجز أمام التحليل العقلاني للأمور، اجتماعية كانت أم غير اجتماعية، فاتحاً المجال أمام تفسير التفسير من خلال العودة إلى مفاهيم متبلورة.

2 - نظرية جديدة في المعرفة:

في نقضه للمعرفة عند الشعوب البدائية كان ليفي - بروهل يؤكد على أنها لا تستطيع بلوغ الموضوعية بسبب عدم قدرة ذهنية المجتمع البدائي ككل على سلوك الموضوعية لارتباطها العضوي بالمشاركة الاجتماعية القوية جداً. فالذهنية البدائية قبيمنطقية لأنها شديدة الارتباط بالحياة الاجتماعية العامة، إذ لا مجال للفرد وحرية الفرد وللموقف المحدد الخلاق في إطار المشاركة القوية. مع العلم أن سبب هذه المشاركة القوية هو طغيان العنصر الديني على الحياة الاجتماعية. خلاصة ليفي - بروهل تضع وبالتالي العنصر الاجتماعي في قفص الاتهام،

السوسيولوجي، هو أن دوركهيم يذهب أبعد من المفاهيم، من حيث أهميتها ومن حيث عددها، ملفتاً الانتباه، ولأول مرة، إلى الدور الأساسي الذي لعبته هذه المفاهيم التي نشأت في ظل الفكر الديني في قولة الذهن الانساني. فالأفكار التي أغنى بها الدين الفكر الإنساني هي مفاهيم. وميزة المفهوم أنه يتسم بالطابع الشمولي. لذا فهو قادر على الإحياء بشيء مباشر محدد، كما أنه قادر على الإحياء بأشكال أشياء مماثلة للشيء الأول، ولكن في مجال آخر غير مباشر. لذا، فالمفهوم هو خلاصة علم جماعي معين، وهو في الوقت نفسه خلاصة تعليمية معينة يؤثر في الشكل وفي المضمون، في الكمية وفي النوعية.

فبالنسبة لدوركهيم علم الدين البشر عدداً من المعارف ونمى في أذهانهم استعدادات للانفتاح الذهني. فالعمليات الذهنية التي تعود عليها الفكر الإنساني في ظل الممارسة الدينية استعملت هي نفسها من قبل الإنسان في فهم وضبط ظواهر الطبيعة، من خلال استنباط العلوم. انبثقت الفلسفة والعلوم من الدين لأن هذا الأخير أعطى الشرارة الأولى لتبلور الفكر المنطقي من خلال ضبط عدد من المفاهيم الأساسية (الزمان والمكان، الخ) التي على أساسها شيد البناء العلمي ككل.

بعد التأكيد على انبثاق الفلسفة والعلوم الحديثة من الفكر الديني وبعد التأكيد على أن الفكر الديني قد أغنى الفكر الإنساني بمضامين معرفية مميزة وبأشكال ذهنية متطورة، يخلص اميل دوركهيم إلى الملاحظة الآتية: «إن الخلاصة العامة لهذا الكتاب هي أن الدين قضية جد اجتماعية. فالتصورات الدينية هي تصورات جماعية تعبر عن وقائع جماعية» (المرجع نفسه، ص 13). وهكذا يمكننا اعتبار طرح دوركهيم طرحاً مناقضاً لطرح ليفي - بروهل. فبالنسبة لدوركهيم الذهنية والفكر، وإن اختلفا من حيث الشكل، فإنها يعودان إلى الجوهر نفسه. والعمليات التي تتم في إطار كل منهما هي أيضاً واحدة، أغلب عليها الطابع المنطقي أم الطابع القبيمنطقي. يتضح لنا، في هذا المجال، قرب التحليل الدوركهايمي من الجدلية الهيغلية. فالطريقة (الفكر الديني) تحمل في أحشائها النقيض (الفكر العلمي المادي). فعندما يحلل ليفي - بروهل موضوع الذهنيات يلجأ إلى عمليات المنطق الصوري الذي يعتبر أن عناصر أبة معادلة منطقية هي جامدة (الفكر الروحاني يعني الفكر الروحاني فقط لا غير) وثابتة. أما دوركهيم فهو جدي على الطريقة الهيغلية حيث إنه يعتبر أن عناصر المعادلة منها ما هو ظاهر ومنها ما هو مستتر (المفهوم الذي يعني المفهوم

انها تظهر في المجتمع بشكل جلي أكثر، لكن المجتمع لا يفرد في هذه الخصوصية. تسمح لنا المفاهيم التي اُبتكرت انطلاقاً من موضوعات اجتماعية، أن نفكر بها أشياء من طبيعة أخرى. لذلك يجب ألا نستنتج أن فكرة الزمان والمكان والنوع والسبب والشخصية هي خالية من أي قيمة موضوعية، لمجرد كونها مبنية انطلاقاً من عناصر اجتماعية.

يتخطى بذلك دوركهيم عقبي الطرح القبلي والتحليل التجريبي الجامد. فالطرح السلفي يقوم على افتراضات اطلاقية تشاد انطلاقاً من معادلات، في غالبيتها، روحانية. الطرح السلفي، الموروث عن الفلسفة الاغريقية القديمة وعن الفكر المسيحي في أوروبا هو طرح مثالي لا يأخذ بعين الاعتبار سوى ما يجري في عالم الأفكار.

أما الطرح التجريبي، والذي تجلّى إلى حد كبير في الفكر الوضعي في أوروبا، فهو لا يعترف بغير ما توحى به تجارب الواقع. فهو غير مثالي، بل مادي النهج، مبني على التجارب لا على الأفكار.

يعتبر إميل دوركهيم أن المخرج لمأزق كلا الطرحين هو الطرح العقلاني.

فبالعودة إلى العقلانية يمكننا استخلاص ما وصل إليه الطرح السلفي والطرح التجريبي معاً دون الالتزام بأي من الموقفين عند تعارضهما. العقلانية إذن، بالنسبة لدوركهيم، النهج الثالث الذي من خلاله نتخطى الواقع والأفكار معاً للوصول إلى خلاصة جدلية تدمج عناصر الواقع وعناصر الأفكار في إطار خلاصة توحيدية فلسفية شاملة. هي، إذا شئنا، التطبيق العملي لقانون الجدلية الهيغلية على الصعيد النظري العام. فلا الأفكار بحد ذاتها باطلة ولا تجارب الواقع هي وحدها الموضوعية، بل الخلاصة هي في نهج ثالث جديد حيث يتجدد مفهوم الموضوعية وتحتك الأفكار بالواقع.

ينطلق النهج العقلاني الذي يطرحه دوركهيم في مجال المعرفة (والذي سبق لهيغل أن طرحه في ميادين أخرى) من ان الوحدة تسود الكائن الاجتماعي، وبالتالي تسود منجزاته.. فالإنسان كائن اجتماعي. هو أسمى تعابير الطبيعة ولكنه يبقى وليدها ولا يعيش سوى فيها. فهو فكر ومادة. ولا يمكن الاحاطة به إلا بالأخذ بعين الاعتبار هذين العنصرين. لذا يتوجب على الباحث ان يكون عقلانياً، أي قلياً وتجريبياً في آن معاً. ففي ضوء التفسير العقلاني للتجارب الاجتماعية يصل دوركهيم إلى نظرية في المعرفة جديدة سمتها الأساسية الانفتاح.

متهمة إياه باعتراض مسيرة المعرفة في ذهنية المجتمع البدائي ومذّعة بأنه سبب عدم موضوعية هذه المعرفة. من نقضه لنقد ليفي - بروهل يعمد دوركهيم إلى طرح أسس جديدة لقضية الموضوعية في المعرفة. ويتساءل هل أن سيطرة العنصر الاجتماعي على معرفة ما يفقدها موضوعيتها؟ ويحجب: كلا. والسبب هو في ان للموضوعية أساساً اجتماعياً. انبثقت الموضوعية من الحياة الاجتماعية وأصبحت بعدها مفهوماً. لكن كونها مفهوماً لا ينفي عنها طابعها الاجتماعي. لذا فتحليل ليفي - بروهل الذي يرى معوقات الموضوعية في الحياة الاجتماعية مغلوطة من الأساس، في نظر دوركهيم، الذي يرى ان الموضوعية هي في الانسجام مع الحياة الاجتماعية القائمة. وبالتالي ان مفهوم الموضوعية هو مفهوم يخضع للنسبية الاجتماعية. ليس هناك من موضوعية واحدة وموحدة. بل الموضوعية هي في حالة متو مستمر، ترتبط في أصنافها المختلفة بما وصلت إليه المسيرة الاجتماعية العامة. فكما أن المجتمع موجود في إطار أكبر هو الطبيعة والكون، ولا يمكن فصل ما يدور في المجتمع عما يجري في الطبيعة والكون، كذلك المعرفة فهي موجودة في المجتمع ولا تنفصل عنه لا في عناصرها ولا في مقاييسها (ومنها الموضوعية). فالمعرفة ليست شيئاً بحد ذاته بل هي معرفة اجتماعية وبشرية. فالموضوعية في المعرفة هي أيضاً اجتماعية وبشرية.

هنا أيضاً نلاحظ استعمال دوركهيم للمنطق الجدلي، بينما ليفي - بروهل يلجأ إلى الصور الجامدة والتي تتسم بالطابع الإطلاقي لعدم خضوعها - (كما يلاحظه دوركهيم) - لعنصر النسبية. يعتبر دوركهيم ان النظرية التجريبية الصرف لا توصل الباحث إلا إلى مواقف جامدة يفضل عليها العقلانية التي تأخذ بعين الاعتبار خلاصات التجريبيين ولكنها تضعها على محك الجدلية، فتتوصل بذلك إلى استخراج معانٍ أعمق من المفاهيم التي تتضمن باستمرار، أبعاداً غير مادية وغير قابلة للكشف عن طريق الوسائل التجريبية، والتي لا يتلّس وجودها سوى التحليل العقلاني.

يقول في هذا المجال: «إن المجتمع هو واقع نوعي محدّد، وليس امبراطورية في إطار امبراطورية أخرى. انه جزء من الطبيعة وهو أسمى تعبير فيها. العالم الاجتماعي هو عالم طبيعي، لا يتميز سوى بتعقيده الكبير. والحال انه من المستحيل أن تختلف جذرياً الطبيعة عن ذاتها، في أرقى عناصرها، هنا وهناك. العلاقات الأساسية القائمة بين الأشياء لا يمكنها الاختلاف الجوهرى بحسب العوالم...»

3 - الفكر الديني كخلاصة لتجارب الإنسانية:

يقول دوركهيم: «إن المبادئ الأساسية للمنطق العلمي هي من أصل ديني» ويضيف «أن الفكر العلمي ليس سوى الشكل المتقدم للفكر الديني (دوركهيم)، المرجع نفسه. ص 613). فالفكر الديني هو، في نظر دوركهيم، منطلق التجارب المعرفية برمتها. تبلورت في إطار هذا الفكر المفاهيم الأساسية التي لجأ إليها الإنسان في المراحل التي تلت العصور الأولى للبشرية.

يذكر دوركهيم من هذه المفاهيم مفهوم الزمان. فلولا هذا المفهوم لما حدث أي تغيير في الفكر البشري حيث أنه يفسح المجال أمام المقارنات، بتجزئته للوقت. فلو كان الوقت سطحياً ومتشابهاً في جميع عناصره لما وجدت هناك إمكانية لضبط المعرفة. هل يمكننا تصوّر مفهوم للزمان لا يقطع الوقت ويحصّره في ساعات وأيام وأسابيع وأشهر وسنوات؟ كلا. فعقلنة الزمان أساسية إذ لا حياة اجتماعية من دون هذه العملية. فالوقت، في نظر دوركهيم ليس وقتي أو وقتك، بل هو وقت مجزأ على أساس موضوعة المجتمع له. فالزمان هو هذا الوقت الجماعي الذي على أساسه نعمل ونأكل ونشرب وننام. بالتالي فالزمان لم يكن، في يوم من الأيام شيئاً فردياً، بل هو بالضرورة شيء جماعي. وإنما الوقت وقت تستوحي محطّاته من الحياة الاجتماعية. والتجزئة هذه انطلقت، في الأساس، من الطابع الدوري للأعياد الدينية. فالروزنامة الأولى للبشرية هي روزنامة الطقوس والأعياد والاحتفالات الدينية المختلفة. والجدير بالذكر أن هذه الروزنامة التي كانت تؤمن انتظام الشعائر الدينية كانت تضبط وتعبّر عن سير وانتظام عمل المجموعة ككل.

ما يصحّ بالنسبة لمفهوم الزمان يصحّ أيضاً، في نظر دوركهيم، بالنسبة لمفهوم المكان. فالمكان أيضاً ليس ذلك العنصر الموحد والذي لا حدود له. وتلمّس المكان كوحدة يمكن تجزئتها هو ثمرة عملية حسيّة معقلنة. حيث أنه لا بد من فواصل نابعة من تصورات جماعية معينة يضبط ويحصّر على أساسها الشمال والجنوب والشرق والغرب، واليمين واليسار، والأعلى والأسفل. فالمكان مفهوم، كالزمان، جماعي الجوهر. لا يوجد بحد ذاته. بل يعود تحديد عناصره الأساسية إلى الحياة الاجتماعية وإلى التصورات الجماعية، لكن، من أين له هذه التقسيمات؟ فهو، بحد ذاته، لا يعرف اليمين أو اليسار، أو الأسفل أو الأعلى. ويحيب دوركهيم أن سبب كل ذلك يعود إلى شحنات عاطفية مختلفة ارتبطت بهذه التقسيمات

الذهنية. تبقى عدد من الناس هذه الشحنات العاطفية فتوحّدت في تصور معين وتكرس وجودها الاجتماعي. فالمكان مفهوم اجتماعي في جوهره وللفكر الديني دور أساسي في تكرسه على الشكل الذي نعرف. فلولا التصورات الجماعية لما نشأ مفهوم المكان ولولا الذين لما تبلورت هذه التصورات.

بعد تأكيده ارتباط مفهوم المكان والزمان بالفكر الديني ينتقل دوركهيم إلى تأكيد ارتباط مفهوم الطبقات الاجتماعية بالفكر الديني. يقول في هذا المضمار أنه لا إمكانية لوجود مجتمع سوى بتوزيع عناصره الإنسانية إلى مجموعات مختلفة. تخضع إلى تصنيف يفصلها عن بعضها. إن مفهوم المجتمع يفترض وعياً للفروقات الأساسية القائمة بين هذه المجموعات.

وميزة هذا الوعي أنه يقوم على أساس ارتباطه بمفاهيم الزمان والمكان. فالمجموعة البشرية (أ) تختلف عن المجموعة البشرية (ب) لتمايزها مكانياً وزمانياً عنها. فتصورها لما هو موقعها من المكان والزمان الجماعيين واستيعاب المجموعات البشرية الأخرى لهذا التصور يحدث إمكانية الفصل بينها، بشكل نظري وعملي معاً. يجب أن يكون المكان مقسماً ومميزاً وموجّهاً وأن تكون هذه الافتراضات معروفة ومقبولة من الجميع كي تبرز إمكانية وجود الطبقة. ينبغي كذلك أن يكون الزمان معكوساً في أذهان الجميع بنفس الشكل كي يتم الاتفاق على توزيع المكان ويتم الاتفاق على مواقع بشرية من هذا المكان. لذلك فالمكان الاجتماعي وثيق الارتباط بالزمان الاجتماعي الذي هو بدوره وثيق الارتباط بالطبقات الاجتماعية التي تولدت من تفصيل المجموعات البشرية ومصلحتها على المفهومين الأولين. لقد ساهم الفكر الديني في إرساء مفهوم المجتمع بتأكيده على تمايز المجموعات البشرية وعلى تمايز وظائفها وأدوارها في الحياة الجماعية.

ينتقل بعدها دوركهيم إلى استخراج ميزة ذهنية أساسية من المفاهيم الموحدة والتصورات الجماعية المكرسة من قبل الفكر الديني، هي السببية. فالتصورات المشتركة والمفاهيم التي تعني نفس الشيء بالنسبة للجميع لا يمكنها الوجود في غياب أفق منطقي لها. ويتجسّد هذا الأفق في السببية. فهي العنصر الجامع لكافة المشاركين في تصوّر الجماعي. فالتصور الجماعي هو وسيلة ذهنية من أجل فهم وضبط الواقع. غير أن الوسيلة لا تقوم بدون وجود الهدف. أما هدفها، في نظر دوركهيم، فهو السببية الجماعية.

يؤكد بالتالي دوركهيم الطابع الجماعي للسببية، كما أنه

للمجتمعات الغربية التي انعتقت من واجب المشاركة الاجتماعية والتي هي بفعل ذلك، في نظره، في عداد المجتمعات العليا). يقول دوركهيم: «إن المجتمع ليس أبداً واقعاً غير منطقي أو واقعاً ينعدم فيه وجود المنطق، غير مترابط وغريب التكوين، كما يزعم البعض. بل بالعكس، إن الوعي الجماعي هو أرقى أشكال الحياة النفسانية حيث إنه وعي الوعي» (دوركهيم، أصول الحياة الدينية. ص 633). إن الوعي الجماعي يحتوي وعي الأفراد. وبالتالي لا بدّ وأن يكون أكثر عقلانية وأكثر منطقاً وأرقى تكويناً من الوعي الفردي.

هدف الوعي الفردي، في نظر دوركهيم، هو الوصول إلى الجماعة ومن ثم إلى المجتمع ككل. وهذا الشرط المنطقي الحديث يتوفّر في فكر المشاركة الاجتماعية الذي تتميز به المجتمعات المتديّنة. لذلك فإن دوركهيم يتقدّم عدم معرفة ليفي - بروهل بالفكر الديني. يدعم دوركهيم حججه باستمرار بالعودة إلى مفهوم المجتمع الشامل. فالدين أوسع من مجرد الدين. الدين هو خلاصة تجارب المجتمع وتصوراته الأولى.

النهج الثقافي

اهتم علماء الاجتماع في الولايات المتحدة بالعنصر الثقافي وارتباطه العضوي بالحياة الاجتماعية. فبعد مدرسة شيكاغو التي انصبّت أبحاثها على دراسة تأثير عنصر البيئة في العلاقات الاجتماعية وبعد المدرسة السلوكية التي درست تأثير العنصر السلوكي في الحياة الاجتماعية، برزت المدرسة الثقافية التي اهتمت بدراسة تأثير العنصر الثقافي في العلاقات الاجتماعية من أبرز الأساء في هذه المدرسة بيتيريم سوروكين الذي حاول كشف ثوابت ما نسمّيه بالحياة الثقافية والتطورات الحضارية في المجتمعات، في كتاب ضخّم عنوانه الديناميكية الاجتماعية والثقافية، صدرت أجزاءه بين 1937 و 1941.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الأستاذ الجامعي الروسي الأصل والذي عاش ثورة عام 1917 استقر في الولايات المتحدة عام 1922 وعيّن بعد ذلك في جامعة هارفارد، بعد نيله الجنسية الأميركية عام 1931. يحلّل سوروكين، في الجزء الأول من مؤلفه، التبدلات التي شهدتها شكل الفن في المجتمعات البشرية (رسم، نحت، هندسة، موسيقى، أدب ونقد أدبي). أما في الجزء الثاني فيحلّل التبدلات التي طرأت على أنظمة الحقيقة والأخلاق والقانون، عبر التاريخ. يركّز الاهتمام، في الجزء الثالث من مؤلفه، على التبدلات التي عرفتها، العلاقات الاجتماعية؛ دارساً، في جملة المواضيع، قضايا الحرب والثورة. خصّص سوروكين الجزء الرابع لتحليل المسائل الأساسية في

يؤكد المنشأ الديني لهذه السببية. فالدين هو الذي دفع البشر إلى تمييز المواقف وهو الذي ربط الوسائل بالهدف الأوحد. الفكر الديني، بطابعه التوجيهي، هو الذي أدخل إلى أذهان البشر ضرورة بروز الهدف وضرورة ربط جميع المواقف بهذا المفهوم النظري الذي انطلق غيبياً، في الفكر الديني، والذي أصبح، في ما بعد وفي إطار الفكر العلمي، أكثر ارتباطاً بالواقع المادي.

يبقى أن نقطة الانطلاق هي التي تهم دوركهيم. فكل عناصر المنطق الأساسية موجودة موضوعياً في الفكر الديني. كان ليفي - بروهل يؤكد عدم انسجام المنطق مع الفكر الديني من خلال التأكيد على غيبية وعدم موضوعية العمليات الذهنية في المجتمعات البدائية. غير أن دوركهيم يدحض طروحات ليفي - بروهل على صعيدين: صعيد العناصر الأساسية التي تقوم عليها عمليات المنطق، مفهوم الزمان والمكان، وصعيد هذه العمليات بالذات (أهمية السببية). لا يكتفي بالردّ على ما قاله ليفي - بروهل حول العمليات الذهنية المنطقية والقبمنطقية، بل يعود إلى جوهر هذه العمليات مركزاً على بديهيات الفكر المنطقي التي طالما تجاهلها ليفي - بروهل. فكل شيء يحمل تأثير الفكر الديني، لذا يستحيل نعت الفكر الديني بغير المنطقي في جوهره. العكس هو الصحيح: كل العمليات المنطقية تستند، بشكل أو بآخر، إلى الفكر الديني.

والجديد الذي يأتي به دوركهيم، في هذا المجال، هو أنه يعتبر أن الفكر الديني يتواجد بصورة طبيعية في جميع مجالات الفكر الإنساني لأنه محور التجارب الإنسانية الجماعية الأولى، وليس لذاته. فالفكر الديني هو ملخّص للتجارب الجماعية وللتصورات الجماعية. لذا، فبديهية أن يكون قد أثر في كل ما أفرزه الفكر الاجتماعي. وفي ردّه على طروحات ليفي - بروهل، يمتطي دوركهيم باستمرار حصانين: تارة حصان تجربة الفكر الديني المميزة وتارة حصان الحياة الاجتماعية، رابطاً الأولى بالثانية والثانية بالأولى بشكل يردّ به على خصمه الفكري مبيّناً ضالة معرفته لمكونات الفكر الديني من جهة، ولعناصره الأساسية من جهة أخرى، وكاشفاً ثغرات تحليله لعمليات الذهنية البشرية.

كان ليفي - بروهل يعتبر بأن الحائل الأساسي دون نمو الفكر المنطقي في المجتمعات هو كثرة التصاقها بعنصر المشاركة الجماعية. بمعنى آخر كان يرى في المجال الاجتماعي عنصر تحلّف ذهني (من هنا، فالمجتمعات البدائية التي يطغى على حياتها طابع المشاركة القوية هي مجتمعات سفل بالنسبة

المجال الاجتماعي، يسمى سوروكين إلى عزل هذا المجال بمحاولته إثبات استقلالية الميدان الثقافي. تجدر الإشارة إلى أن استعمال سوروكين لكلمة «ثقافة» يختلف عن الاستعمال الذي نعرفه لهذه الكلمة، فالثقافة عنده تعني الحضارة. بالتالي فإنها تشمل المفهوم الاجتماعي بكامله، حيث أن الحقل الاجتماعي بمختلف عناصره ينحصر، إلى حد كبير، في مفهوم الحضارة.

تمثل بالتالي خصوصية الحقل الاجتماعي الفرضية التي ينطلق منها سوروكين بصفة عامة. في حين أن خصوصية الحقل الاجتماعي ليست، في مؤلفات الآخرين، سوى جزء من هذه الفرضية، حيث أن مفهوم النسبية الاجتماعية يرتبط بمفهوم الحقل الاجتماعي فيها، بشكل عضوي.

هذا الاختلاف المنهجي الذي يبدو بسيطاً للوهلة الأولى له انعكاسات خطيرة على مسيرة التحليل العامة. فخصوصية الحقل الاجتماعي كفرضية متكاملة العناصر توصل المحلل إلى نتائج تختلف جذرياً عما توصل إليه خصوصية الحقل الاجتماعي كجزء من الفرضية العامة تتمفصل عناصرها الباقية على نسبية علاقة الحقل الاجتماعي بباقي الحقول. لذلك، ينبغي التنبيه لهذا الفارق الأساسي الذي يميز سوروكين، كما يميز نهجاً كاملاً من العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية.

يحدد سوروكين الثقافة على النحو التالي: «أنها مجموعة المعاني والقيم والمقاييس التي يتميز بها الأفراد في حالة تفاعل متبادل ومجموعة المؤسسات التي تموضع وتكيف اجتماعياً وتنقل هذه المعاني» (Pitir Soroki., *Society, Culture and Personality*... p. 63).

لا شك أن هذا التعريف واسع وغني جداً. ولا بدّ من الاستفاضة في شرح هذا التعريف بقصد التوصل إلى فهم ما يقصده سوروكين.

يبدأ سوروكين بإزالة الحواجز القائمة بين ما كان يُطلق عليه، على مدى قرون طوال، اسم الشكل والمضمون، إذ كانت تطرح معادلة الثقافة بشكل يقصد به مضمونها ومعانيها المبطنة، دون الاكتراث للشكل الذي يُقلّ عبره هذا المضمون. هذه النزعة التي رافقت التحليل المثالي للمعرفة الذي يرى في الشكل مجرد وسيلة لنقل المضمون. ولم تكن له قيمة ذاتية. لا يقبل سوروكين بهذا الافتراض المثالي، بل ينطلق من وحدة الشكل والمضمون الجوهرية، معتبراً أن الشكل لا يكفي بنقل المضمون بل يؤثر عليه ويتأثر به في آن واحد. إن النظرة التي يلقيها سوروكين على موضوع «ثنائية الشكل والمضمون» هي

علم اجتماع المعرفة محدداً المبادئ والمناهج التي يفترض اتباعها في هذا الإطار.

إن المادة التي يقدمها هي دراسة غنية جداً - وقد سبقها 38 بحثاً في الميادين الجزئية المختلفة المتعلقة بعلم اجتماع المعرفة. فلا شك أنها تلخص خبرة واسعة في هذا المجال. غير أن النظرية التي يضعها في نهاية تحليله تشير أكثر من نقد منهجي، ذلك أنها تنطلق من فرضية استقلالية العنصر الثقافي، فتصل إلى خلاصة تحصر الموضوع في أفقية انتقدها الكثيرون.

1 - المفاهيم التي ينطلق منها سوروكين:

ينطلق سوروكين من خصوصية الحقل الاجتماعي. ويذكرنا ذلك بالتقليد القديم الذي سار عليه أوغست كونت وإميل دوركهيم اللذان كانا يشعران بضرورة التأكيد باستمرار على خصوصية هذا الحقل من أجل تبرير وجود علم الاجتماع كعلم متميز عن سائر العلوم الإنسانية.

يعتبر سوروكين أن تناسق الأحداث الاجتماعية هو غير تناسق الأحداث المعروفة في المجال النفسي. ولا يمكن حصر الأحداث الأولى في المجال الثاني. بل ينبغي إنشاء، ضمن إطار العلوم الاجتماعية، تصنيفات متميزة وأطر مرجعية خاصة تتناسب مع طبيعة هذا الموضوع الخاص الذي يتمثل في حقل العلاقات الاجتماعية في كل تجلياتها.

يتبادر إلى ذهن الإنسان الذي يطالع مؤلفات سوروكين أن خطوطه هذه ليست إلا امتداداً لما كان يفعله المهتمون بالعلوم الاجتماعية ككونت ودوركهيم وسواهما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. غير أن خطوة سوروكين تختلف نوعياً عن خطى من سبقوه. فخصوصية الحقل الاجتماعي كانت مدخلاً عاماً للوصول إلى مفهوم النسبية الاجتماعية، عند دوركهيم وجميع الذين تتلمذوا على يده وخلفوه. ذلك أن خصوصية الحقل الاجتماعي لم تكن تعني استقلالية الحقل الاجتماعي عن باقي الحقول، بل كانت تعني أن علاقة باقي الحقول بالحقل الاجتماعي أكيدة ولا مجال للشك فيها، لكن هذه العلاقة لم تكن تُفهم على أنها مطلقة. لذلك اقترنت، منذ البداية، خصوصية الحقل الاجتماعي بمفهوم النسبية الاجتماعية التي كانت القاعدة الأساسية التي بُنيت عليها العلوم الاجتماعية بأسرها كما يؤكد على ذلك كارل مانهايم.

بيد أن هدف سوروكين من التأكيد على خصوصية الحقل الاجتماعي مغاير تماماً. فهو يحاول ربطه، في ما بعد، باستقلالية التغير الثقافي. ففيما يتم دوركهيم مثلاً بحصر

وان كان في الأساس مصدراً اجتماعياً واقتصادياً، قد اكتسب مع الوقت استقلالية كاملة. فالثقافة لها ديناميكيته الخاصة، دون أن يعني ذلك أنها تعود بنشأتها في الأساس إلى عالم أفكار وهي. إن الثقافة التي يعتبر سوروكين أنها زبدة الأفكار بدأت مسيرتها الأولى في أذهان البشر اعتباراً من واقع اجتماعي كان السبب الأساسي في وجودها. غير أن الثقافة، بتفاعلها الداخلي استطاعت أن تكتسب ديناميكية سيرتها، في ما بعد، على طريق مستقلة بالنسبة للواقع المعاش.

لذلك يمكننا القول بأن سوروكين يتميز بتناقض طريف. إذ هو يرفض الانطلاق كالمثاليين الكلاسيكيين، من استقلالية الوعي بالنسبة للواقع، بل يؤكد على الأسس الاجتماعية لهذه الانطلاقة. لكنه سرعان ما يعتبر أن المرولة السريعة للثقافة تمكنها، بعد فترة، من الافلاخ والطيران بدافع ديناميكيتها الداخلية. فيعود بذلك إلى الطرح المثالي معتبراً أن عالم الأفكار مستقل عن الواقع. هذا ما دفع بعض نقاده إلى اعتباره نموذجاً للمثالي الحديث: فهو لا يستطيع نفي ما توصلت إليه مسيرة الفكر الاجتماعي (لذلك فهو يتظاهر بالانطلاق من الموقف المادي) لكنه سرعان ما يلجأ إلى مفهوم الديناميكية يعيد به تحليله إلى أحضان الفكر المثالي.

يأبى سوروكين استعمال كلمة جدلي مكثفاً بكلمة ديناميكي. غير أنه لا يفسر النقلة النوعية التي يعرفها الفكر البشري إلا بشكل سطحي وأقفي. فالثقافة تجدد في نفسها ما يطورها ولا تجدد في الواقع الموضوعي العنصر القبيض الذي يوقر المسيرة الحزونية عبر العمليات الجدلية المتتالية. الثقافة تكفي ذاتها بذاتها، حسب سوروكين. وهي تجدد في نفسها لا في الواقع، ما يدفعها باتجاه تطورها.

2 - قانون الدمج:

يلجأ سوروكين، في مستهل عرضه النظري، إلى ما يطلق عليه اسم قانون الدمج. فهو أهم القوانين التي ترعى حياة الثقافة، في نظره. فالثقافة تقوم أساساً على دمج التجارب الثقافية. أول شكل من أشكال الدمج الثقافي، حسب سوروكين، هو الدمج المكاني أو الدمج الميكانيكي. يحصل هذا الدمج عندما تتواجد، جنباً إلى جنب، عناصر ثقافية مختلفة، تجمع فيما بينها وحدة مكان اجتماعي أو فيزيائي. لا يربط بين هذه العناصر الثقافية سوى التواجد المكاني أو الميكانيكي الموحد.

يحصل ذلك، حسب سوروكين، عندما نضع عموداً نُحَتَّ

نظرة حديثة. فالمضمون يؤثر على الشكل تماماً كما أن الشكل يؤثر في المضمون، وذلك جدلياً، أي دون أولويات أو درجات. فالثقافة، بالنسبة له، هي مجموعة معاني، ومؤسسات تنقل هذه المعاني.

أما الإطار الذي يتم فيه صهر هذه العناصر فهو التفاعل المتبادل بين البشر، أي إطار العلاقات الاجتماعية. فالثقافة هي، قبل كل شيء، حدث اجتماعي.

غير أن ما يلفت انتباهنا في هذا التعريف هو نزعة الأخلاقية (وستضح هذه النزعة في تحليل سوروكين كلما تقدّمنا في تحليل طروحاته). فهو يعتبر أن الثقافة تكمن أساساً في المعاني وهو بذلك يتعدّد نسبياً عن كلمة الأفكار ويفضّل استعمال كلمة نوحى بالمضامين المبطّنة في الأفكار. تنكشف هذه النزعة، بشكل أوضح، عندما نطالع الكلمات التي تلي المعاني: أن الثقافة هي مجموعة معاني وقيم ومقاييس. فالمقيم والمقاييس تنبثق عن مثال أعلى يحدّها.

لذلك ينبغي عدم التوقّف عند رفض سوروكين لشائية الشكل والمضمون وإطلاق صفة الحداثة على تحاليله لمجرد ذلك. فالمطالعة الدقيقة لتعريفه الكامل سرعان ما تكشف لنا حدود هذه الحداثة، فهي مثالية. فكلمة معاني كلمة مبهمّة، أما كلمة قيم فهي ترتبط بخلفية الفكر الروحاني والمقاييس ليست سوى الحدود التي تسمح بها هذه القيم. وهذا ما يذكّرنا، إلى حدّ ما، بتحليل إميل دوركهايم في المجال الاجتماعي. فالتحليل يشكّل بالنسبة للاثنين منطلقاً لطرح تصور معين للكون تغطي عليه النزعة الأخلاقية، إذ يمكننا تلمّسها بين السطور في المفاهيم الأساسية التي يبنیان عليها الطرح العام للموضوع الذي يشغلها.

إن مشروع بيترم سوروكين في علم اجتماع المعرفة يختلف نوعياً عن مشاريع كل الذين سبقوه. ففي حين أن ليفي - بروهل مثلاً يحاول أن يفسر تشكّل المفاهيم وتبلور المنطق أو عدم تبلوره من خلال العودة إلى قواعد الحياة الاجتماعية، لا يلجأ، من جهته، سوروكين إلى الواقع الاجتماعي سوى لتثبيت الفرضية القائلة بأن المتغير الثقافي يتمتع بالاستقلالية.

إلا أن طرح سوروكين يختلف عن طرح المثاليين التقليديين (أولئك الذين انتقدتهم ماركس لطرحهم صورة معكوسة عن الواقع). فالمثالي الكلاسيكي يفصل عالم الأفكار عن الواقع، معتبراً أن وعي الإنسان له منطلقات تختلف نوعياً عن منطلقات الواقع المادي. سوروكين لا يقول ذلك ولا يكرر، بالتالي، ما قاله المثاليون. ما يؤكد عليه هو أن مصدر الأفكار،

بواسطة المواقف الكبيرة، والاختلافات الشتوية المصنوعة من المخمل، والاجتماعات التي تضم شبان وفتيات القرية كل مساء في بيت واحد منهم، والألعاب والأغاني والمغازلة. لا يرتبط بالضرورة أي عنصر من هذه العناصر بالعناصر الأخرى، لا منطقياً ولا وظيفياً... ولكن جميع هذه السمات الثقافية لها علاقة واضحة مع الظروف المناخية التي تتميز بها هذه المنطقة الباردة حيث الشتاء يطول (سوروكين، المرجع الأول، ص 15).

يستنتج من ذلك أن هناك ما يشبه المجالات الثقافية التي تتمحور حول مواقع جغرافية محددة. وقد لاحظ الجغرافيون هذه الظاهرة قبل أن يبدأ علماء الاجتماع بدراساتها. ان توفّر الظروف الجغرافية والمناخية الواحدة ينعكس، ثقافياً، في تعبيرات متجانسة يمكن دمجها في إطار سمة ثقافية واحدة.

العنصر الجغرافي هو بالتالي العنصر الموحد الذي يجعل دمج العناصر الثقافية التي تتميز ساحة معينة ممكناً بل وضرورياً.

في هذا النموذج ليست القودكا في علاقة عضوية مع المواقف الكبيرة لكن معناها الثقافي، المرتبط بالظروف المناخية الخاصة التي تبرز فيها يصبح الجامع المشترك الذي تتم عبره عملية الدمج. فلو أخذنا كل عنصر بمعزل عن الآخر وعن الجامع المشترك الجغرافي لوقعنا في الدمج المكاني الذي تكلمنا عنه قبل قليل. ان ارتباط القودكا كمشروب بالظرف الجغرافي العام يتمخض عنه معنى معين. كذلك بالنسبة للمواقف الكبيرة. والدمج بين هذين العنصرين الثقافيين انما يكون بين معنى كل منهما. لو توقّفنا عند طبيعتهما الفيزيائية لوجدنا أنها مختلفان تمام الاختلاف، غير ان وظيفتهما الثقافية ومعناهما هو الذي يقربهما من بعضهما.

إن دمج سلسلة عناصر في إطار وحدة جغرافية معينة يؤدي إلى تشكّل مجالات ثقافية يمكن للمسافر أن يلاحظها بسرعة عند عدد من المجموعات البشرية. يمكن تشبيه هذا الشكل بالتمحور المركزي الذي نشاهده في مجالات عملية أخرى، حيث ان العناصر المتفرقة لا تندمج مع بعضها بقدر ما هي في حالة ارتباط عضوي مع نواتها الأساسية. ان هذه النواة المحورية والاندماجية هي العنصر الجغرافي والمناخي.

هناك شكل ثالث من أشكال الدمج الثقافي. يطلق سوروكين عليه اسم الدمج النسبي أو الوظيفي. كما يؤكد على ان هذا الشكل هو أرقى مستوى من الشكّلين السابقين. ويحدّد الدمج الوظيفي على النحو التالي: إن التركيبة الأصلية تتميز بطابعها الوظيفي. يتضح ذلك عندما يؤثر حذف أحد

على الطريقة الاغريقية القديمة على باب كارج لتصلح السيارات يتميز بسقفه المسطح وبافتقاره لأي ذوق في الهندسة المعمارية. يمثّل العمود وجهاً من وجوه الثقافة الاغريقية القديمة ويمثّل الكارج وفن عمارته المتبدل وجهاً من وجوه الثقافة المعاصرة. لكن دمج هذين العنصرين في إطار وحدة مكانية لا يكفي من أجل التوصل الى استخراج قيمة ثقافية مميزة، تكون خلاصة العنصرين. لا ينتج، إذن، عن الدمج المكاني تجربة غنية بتعابيرها الثقافية. فالقيم الثقافية لا تتفاعل بمجرد تواجدها مع بعضها في نفس الحيز المكاني. تدمج العين مثلاً، العمود الاغريقي والسقف المسطح، لكنها لا تستطيع استخلاص عبرة ثقافية تذكر من هذه التجربة. فتواجه العنصرين المذكورين متجانس مكانياً ولكنه غير متجانس زمنياً أو ثقافياً.

لذا، فالدمج الثقافي الذي يقتصر على العناصر المكانية لا يكفي غرضه من حيث انه يؤدي إلى افتعال عملية غير مكتملة الخطوات والمراحل. لا يؤدي هذا الدمج الميكانيكي إلى تكوين ديناميكية ثقافية تدفع العنصرين المذكورين باتجاه حركة ما. بل إن نتيجة هذا الدمج هو الجمود. يبقى كل عنصر من العناصر الثقافية في حالة جمود، لا يتفاعل مع العنصر الآخر، ولا يؤدي بالتالي تواجدهما إلى إحداث حركة ما نحو شيء ما في المستقبل. بل وأكثر من ذلك، ان العناصر الثقافية غير المتجانسة تفقد من معناها الثقافي ومن قيمتها عندما تدمج مكانياً بشكل عشوائي. يفقد العمود الاغريقي الجميل معناه الثقافي حين نضعه في مكان يختلف عن بيئة هذا العمود الثقافية. ان الدمج المكاني لا يكفي من أجل توفير ديناميكية العناصر الثقافية المختلفة. بل ان الاكتفاء به يؤدي إلى تجميد الديناميكية الكامنة في العناصر الثقافية المختلفة وإلى تعطيل مفعولها الخلاق، حيث انها تصبح عناصر فيزيائية بحتة، لا معنى ثقافياً يميزها. ان الدمج المكاني هو، بالتالي، أقرب الى الالتقاء المكاني والتجاور منه إلى الدمج الذي تنصّره للوهلة الأولى.

ثم ينتقل سوروكين من الدمج المكاني الى دمج من نوع أرقى هو الدمج الجغرافي. فميزة هذا الأخير بالنسبة للشكل الأول هي توفير عنصر خارجي مشترك.

يقول في هذا الإطار: وهكذا، ففي القسم الشمالي لمحافظة فولودغا، في شمال روسيا، تتواجد مع بعضها العناصر الثقافية التالية: القودكا كمشروب، والزلاجات عند الفلاحين في فصل الشتاء، والبيوت ذات هيكل البناء الخفيف، والتدفئة

إن أكثر أشكال الدمج الثقافي رقباً، في نظر سوروكين، هو الدمج المنطقي - المعبر. يقول عنه: «يتجلى هذا الدمج من خلال الترابط المنطقي لعناصره، وميزة هذا الترابط انه يقوي أو يضعف حسب الحالات. غير أن اكتشافنا له يقوم عبر التقاط المبدأ الجوهرى والسبب العميق الذي يشمل جميع عناصره والذي يضيف المعنى والمفهومية على كل عنصر من عناصره، حيث انه يؤلف كوناً (بمعنى نظام فلسفي متناغم) وانطلاقاً من أجزاء فوضوية مبعثرة» (سوروكين، المرجع الأول، ص 23).

إن وحدة النظام الثقافي التي يتكلم عنها سوروكين تنبع من داخل هذا النظام. لذا، ينبغي فهم هذه الوحدة «من الداخل وبشكل حميم، حسب سوروكين. فالنظام الثقافي يختلف عن التركية الثقافية التي أتينا على ذكرها قبل قليل. ان النظام هو أكثر ترابطاً وأكثر معنى وأكثر جوهرية من التركية التي تستند بصورة أساسية الى الائتلاف الوظيفي بين العناصر المختلفة. تنبع وحدة النظام الثقافي الذي يقوم على الدمج المنطقي - المعبر من داخله، في حين ان وحدة التركية الثقافية التي تقوم على الدمج الوظيفي تنبع من خارج هذه التركية.

يختلف، بالتالي، التحليل، منهجياً، بحسب النموذج. ان اكتشاف وحدة النظام الثقافي غالباً ما تكون مباشرة، دون اللجوء إلى عملية تجريبية أو احصائية. فالعالم الذي يتمتع بفكر سبق أن تمرس في دراسة هذا النوع من الدمج الثقافي يستطيع أن يلتقط، مباشرة، ما في صميم النظام الثقافي، وفهم معناه. يمكن لهذا العالم مثلاً، أن يفهم وحدة الخلاصة الثقافية التي تربط بين أوقليدس الأغرقي ولوباتشيفسكي الروسي من خلال الدقة القصوى لتحاليلهما الرياضية. وكذلك بالنسبة لوحدة الثقافة الجوهريّة التي تربط التحليل الميتافيزيقي عند أفلاطون بمعزوفة موسيقية لباخ أو بمسرحية لشكسبير أو ببناء كندراية شارتر.

يذكرنا ما يقول سوروكين، في هذا المجال، بما كان يقوله الفيلسوف الفرنسي برغسون حول أهمية الحدس، في المظاهر الثقافية الأصلية. كما يكشف هذا الشكل الرابع من الدمج الثقافي النزعة الواضحة عند سوروكين نحو التحليل الفلسفي. فتحليله الذي يدّعي الانطلاق من الواقع سرعان ما يعلو فوقه، متجهاً نحو المفاهيم الأكثر مثالية.

إن الدمج المنطقي - المعنوي هو الدمج الأعلى، إذا جاز التعبير. فهو الذي يؤمن وحدة الشكل والمضمون ووحدة العنصر والوظيفة لتتجلى كلها في وحدة نظام عقلائي بحث. لا يعود التقاط وحدة هذا النظام الثقافي عملية عقلية وحسابية،

العناصر المهمة فيه، وبشكل ملموس، على التركية كلها وعلى وظائفها، كذلك عندما يتبين ان العنصر المفصول والذي يُنقل إلى تركية ثقافية مختلفة لا يمكن أن يستمر فيها، أو يفترض اجراء عملية تعديل في العمق لكي يتمكن من أن يصبح جزءاً حقيقياً من هذه التركية (سوروكين، المرجع الأول، ص 15). يؤكد سوروكين على العلاقة التي تربط عناصر تركية ثقافية معينة فيما بينها. فالاندماج الحاصل بين عناصر تركية معينة هو اندماج وظيفي. أي انه يستحيل فصل عنصر من عناصر هذه التركية المتناسكة دون التأثير على باقي العناصر. كما أن العنصر المفصول، بسبب ارتباطه الوظيفي بباقي عناصر التركية (أ) مثلاً يصبح عنصراً يتيماً أو متبوراً في التركية (ب).

إن الدمج الثقافي الذي تشهده التركية المتبلورة لا يفترض تجاوز العناصر (الدمج المكاني أو اليكانيكي) ولا ارتباط هذه العناصر بنواة محورية محددة تناسك من خلالها هذه العناصر (حيث تزول بزوالها - الدمج الجغرافي) بل يفترض هذا الدمج ارتباط العناصر فيما بينها دون وجود نواة محورية واحدة. حيث ان كل عنصر من عناصر التركية يصبح، في الوقت نفسه، عنصراً من التركية ونواتها، وذلك من خلال الوظيفة التي يلعبها هذا العنصر في البنية ككل. لذلك يستحيل، إلى حد ما فصل هذا العنصر عن التركية، كذلك أن هذه العملية تعني فصله كعنصر وكنواة لوظيفة محددة. إن فصل العنصر عملية سهلة، لكن فصل نواة هذا العنصر الوظيفية هي الشق الصعب من العملية.

لا يمكن النجاح في هذه العملية إلا عند إيجاد البديل التكاملي لها. ولا يتم ذلك سوى عن طريق نقل هذا العنصر كشكل، وإيجاد مضمون جديد له، يعيد إليه الحيوية الديناميكية التي كان يستمدّها من وظيفته السابقة.

لذلك يشكل الدمج الوظيفي أو السببي دمجاً في العمق، تتشابه فيه العناصر ببعضها ووظيفتها محددة. وعلى هذا الأساس هناك سبب ضمني لاندماج العناصر (هو التركية). وتداخل العنصر الثقافي بالوظيفة الثقافية والاجتماعية هو الذي يفترض وجود البنية الثقافية - الاجتماعية. لكن سوروكين لا يحاول تحليل ماهية هذه البنية، بل يكتفي بالإشارة إليها، معتبراً هذه الخطوة خروجاً عن الموضوع. إلا أن ما يقوله في هذا الموضوع لا يخلو من الأهمية، فهو في تحليله للدمج الوظيفي، قد كشف عنصر السببية الاجتماعية الكامنة في العمليات المتبلورة. وسوف نكتشف سبب وقوفه عند هذا الحد.

يصعب، في الحقيقة، الدفاع عن مبدأ التغيير الملزم في الأنظمة الثقافية، ذلك ان سوروكين بنفسه يعترف بأن هذه الأنظمة هي أنظمة ثقافية - اجتماعية. مما يعني ان استقلالية الجانب الثقافي مرتبطة بالعنصر الاجتماعي الذي هو العنصر الملزم الفعلي لها. أيمكن بالتالي اعتبار طبيعة النظام الثقافي مزدوجة الأصل والقبول بأن عنصراً واحداً من عناصرها يسير باستقلالية؟ (حيث العنصر الاجتماعي مرهون، مهما جرى، بالتشكيلة الاجتماعية التي يتحرك فيها). ان طوباوية سوروكين، في هذا المجال، واضحة. وربما لاحظها هو نفسه. فهو بالرغم من اعتباره ان مبدأ التغيير الملزم هو المبدأ الأساسي في الظواهر الثقافية والحضارية، يضيف إلى ذلك أن مبدأ الحد يجب أن يقرن بالمبدأ الأول. ما هو هذا المبدأ؟ يحدد هذا المبدأ على النحو التالي: يقول إن عدد التوجهات والأنماط والأشكال التي يتخذها نظام ثقافي معين ليست غير محددة ولا متناهية الامكانات. فإن كل نظام ثقافي إما أن يكرر الأشكال التي مرّ بها سابقاً وإما أن يزول. ديناميكية هذا النظام تدفعه باتجاه التكرار (تكرار المراحل وتكرار الأشكال التي عرفها). لذا فكأننا بالديناميكية - التي أكد سوروكين على أهميتها الكبيرة قبل قليل - مكبوحة، لا تؤدي بالنظام الثقافي إلى إيجاد أشكال مختلفة باستمرار.

فنتطور وتغير نظام معين تغيير في إطار حلقة دائرية تتكرر فيها نفس المراحل والأطوار السابقة. التغيير ليس مفتوحاً سوى على عدد من التجارب المحددة. هناك حدود في التحول والتطور لا يمكن له أن يتخطاها. من هنا ينشأ مبدأ الحد الذي هو الأخ التوأم لمبدأ التغيير الملزم، في نظر سوروكين.

بذلك يكون قد تحفظ على مفهوم الديناميكية الذي كان منتظراً منه، للوهلة الأولى، ان يقلب معادلة بكاملها. فمبدأ الحد يقطع، كالسيف، امكانيات تبلور ديناميكية الانظمة الثقافية الداخلية ويحكم على هذه الديناميكية ان تكون مجرد ديناميكية تكرار دائري. فالأنظمة الثقافية، كالقمر، تدور حول الأرض، تعرف عدداً من الأشكال المختلفة في إطار حركة زمنية معينة، ثم عند انتهائها، تعاود التحولات نفسها التي عرفتها في الدورة السابقة.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: على ماذا يقوم مبدأ الحد هذا؟ أعلى العنصر الذاتي، الداخلي، أم على العنصر الموضوعي، الخارجي؟

لا يجيب سوروكين عن هذا السؤال. بل يكفي، مرة أخرى، باعتبار الوصف الذي يعطيه لهذا التصور، كمبدأ

بل يصبح عملية فهم لمعاني عناصر هذا النظام. وما أنها معانٍ، لا وظائف، لذلك يمكن استخلاص قوانين منها. فمعنى التحليل الميتافيزيقي عند أفلاطون أو بناء كندراتية شارتر في فرنسا أو موسيقى باخ يتمخض، في النهاية، عن نفس القانون الثقافي، ألا وهو الانسجام المثالي القائم في الدنيا والطبيعة. وحواجز الزمان لا تعترض أبداً إمكانية حدوث هذه الوحدة، عكس ما قد يصحّ بالنسبة لنموذج الدمج الوظيفي الذي يبقى مرهوناً ببنية اجتماعية تتبدل باستمرار.

لكن الفرق كبير بين بيتيريم سوروكين وباقي المنظرين في هذا المجال. فهو يعتبر ان الأنظمة الثقافية لا تتميز فقط عن باقي الأنظمة من حيث بنيتها، بل أيضاً، وخصوصاً، من حيث ديناميكيتها. ولا يتفق أبداً مع الطرح البيئي (الذي تميزت به مدرسة شيكاغو) ولا مع الطرح الميكانيكي ولا الطرح السلوكي. فجميع هذه الطروحات تردّ حياة الأنظمة الثقافية الى عناصر خارجية وهي، بالتالي، على خطأ. ان للأنظمة الثقافية - الاجتماعية ديناميكية خاصة تنبع من داخل هذه الأنظمة بالذات. لذلك يعتبر سوروكين ان النظرية التي تركز على العنصر الخارجي في تشكل الأنظمة الثقافية هي نظرية سطحية بسبب تجاهلها لجوهر التغييرات ولمحركها الأساسي الذي يكمن في داخل هذه الأنظمة. ويعقب على هذا الموضوع قائلاً بأن هناك مبدأ ينبغي اتباعه في ميدان التحليل الثقافي - الحضاري هو مبدأ التغيير الملزم.

يعتبر هذا المبدأ - الذي هو أساسي في نظر سوروكين - ان نشاط النظام الثقافي كفيلاً وحده بتطويره وتغييره. كيف ذلك؟

يقول سوروكين: «إن نظاماً ثقافياً يشكّل خلال حياته كتلة تتحرك، تنشط، تعمل ولا تعرف السكون، لا يمكنه سوى التغيير. وذلك لأنه يقوم بنشاط وبعمل طالما أنه على قيد الحياة» (سوروكين، المرجع الأول، الجزء الرابع، ص 295). لا تفسّر هذه العبارة شيئاً، في الواقع. انها تؤكد فقط على فرضية ينطلق منها سوروكين ويرغب في أن يتكرّس استعمالها. فهو يعطيها صفة المبدأ. إن اطلاق صفة المبدأ في علم الرياضيات أو في الفيزياء مثلاً يقوم على تكرار (متعمّد أو غير متعمّد) لتجربة محددة يستخلص منها المحلل ظاهرة ثابتة تتكرر في كل زمان ومكان توفر نفس الشروط الطبيعية. إلا أن استعمال كلمة مبدأ عند سوروكين لا تقوم على الخطى المنهجية التي ذكرنا. انه مجرد اعتبار ذاتي يميّز به المؤلف ويقنع به بشكل قوي جداً ويطلق عليه صفة المبدأ. وفي هذه الخطوة تعميم واضح لاحظته نقاد سوروكين.

3 - تعتبر هذه الحاجات والأهداف محققة، حياتياً، إلى حد كبير.

4 - تتحقق جميع هذه الأهداف والحاجات بأقل قدر ممكن من اللجوء إلى الجسديات، فهذه ضمايتها وهذا سرها الداخلي.

وستشهد سوروكين هنا بالحضارة الاغريقية القديمة. فهو يعتبر أن الثقافة الاغريقية القديمة بقيت روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد حيث بدأت تبرز الثقافة الحسية. كذلك، بقيت الحضارة الأوروبية حضارة روحانية منذ سقوط الامبراطورية الرومانية وحتى القرن الثاني عشر الميلادي، بفعل انتشار الفكر الديني المسيحي على جميع أصعدة الحياة الاجتماعية.

ونلاحظ أن سوروكين يهتم بإجراء تصنيف شمولي للثقافات. ترتبط الثقافة، في نظره، بحضارة معينة، لدرجة أنها تصبح المسلك العام لجميع الأفراد الذين ينتمون إليها. ولا شك أن الثقافة - الحضارة تفرض نفسها على الجميع لكنها، كما يقول مانهايم، تحمل في أحشائها بذور الثقافة والحضارة المناقضة. من هنا نستشف أن سوروكين يرى في الثقافة ما يشبه روح العصر التي تكلم عنها ماكس فيبر في كتاب الاخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية. لا تقتصر الثقافة، عند سوروكين، على الأوجه الكلاسيكية التي نعرفها لها، بل تتعدى هذه الأوجه باتجاه الروح العامة السائدة في المجتمع. ويحاول حصر هذه النزعة في أطر عامة. يرصد، بالتالي، الحركات الثقافية التي عرفتها الحضارات دون أن ينظر في التفاصيل الصغيرة. فالثقافة هي، إلى حد معين، عقلية تسود العمليات الذهنية في حقبة تاريخية محددة.

إن نقض مرحلة الثقافة الروحانية يتمثل، حسب سوروكين، في مرحلة الثقافة الحسية. فما هي مميزاتها؟

1 - الواقع، في الثقافة الحسية، هو واقع مادي، غير قابل للتجريد. «إن الواقع الحسي يتم وعيه على أنه مستقبل ونهج وتغيير ومسار وتطور وتقدم وتحول» (سوروكين، المرجع الأول، الجزء الأول، ص 73).

2 - إن الحاجات والأهداف تبرز وكأنها جسدية ومادية فقط. وما يبغيه الجميع هو تحقيق الحد الأقصى من هذه الحاجات والرغبات.

3 - تفترض الثقافة الحسية استغلال العالم الخارجي استغلالاً كاملاً. كما تفترض استغلال الغرائز عند الإنسان استغلالاً شاملاً.

4 - «بالنسبة للثقافة الروحانية تشكل الثقافة الحسية وهماً

الحد، كافياً، فيترك هكذا التفسير مفتوحاً. هل يفعل ذلك بسبب عجزه عن الإجابة أم لسبب آخر؟ إن نقاده يرجحون السبب الأول فيقولون إن الديناميكية الدائرية التي يتوصل إليها سوروكين، وكأنها اكتشاف العصر، لا تقلب المعادلة المثالية الموروثة عن الفكر الاغريقي القديم. بل إنها تتمظهر بإعطاء وجه جديد للمعادلة القديمة.

لا ينفع إصرار سوروكين على استقلالية الأنظمة الثقافية المتبلورة، ذلك أنه سرعان ما تصطدم هذه الاستقلالية بحدود تحصرها في إطار حركة دائرية. فبدلاً من أن تكون الاستقلالية المطروحة استقلالية جدلية لا تكرر نفسها، بل تعمل باستمرار على تخطي نفسها، يعجز، في الواقع عن إثبات ذلك بحجج مقنعة، فيلجأ إلى إدخال مبدأ الحد جنباً إلى جنب مع مبدأ التغيير الملزم. يعود سبب ذلك، في نظر نقاد سوروكين، إلى أنه لا يستطيع تجاهل تأثير الظرف الموضوعي العام الذي يتحكم بالأنظمة الثقافية كافة، لكنه، بدلاً من أن يعن في درس خصوصيات هذا الظرف واستخلاص نتائج مادية منه يهرب نحو الامام، واضعاً الديناميكية في حدود عملية اجترارية، تبقى المعادلة المثالية في إطارها الوصفي السابق، مع بعض التعديل في الشكل.

3 - المراحل الثلاث:

يتجلى ذلك بوضوح في نظرية المراحل الثلاث التي يتقدم بها سوروكين. فهو يعتبر أنه لا بد لكل نظام ثقافي - حضاري من أن يمر في المراحل التالية: أنه، عند نشأته، روحاني، ثم بعد فترة زمنية يتحول إلى نظام يطنى عليه الطابع المثالي، وفي نهاية المطاف يخلص إلى الثالثة والأخيرة، المرحلة الحسية. ثم ينهض من رماد النظام الثقافي الذي تسيطر عليه النزعة الحسية، نظام ثقافي روحاني، وعند احتضار هذا الأخير يخرج منه نظام ثقافي مثالي، يتحول بعدها هذا الأخير إلى نظام ثقافي حسي.

وتستمر الديناميكية، في هذه الحركة الدائرية، إلى أن تنتهي البشرية.

فلنعد إلى الثقافة الروحانية. مميزاتها، في نظر سوروكين، أربع:

1 - يكون الوعي، في إطارها، وعياً روحانياً إلى أقصى درجات الروحانية. إذ يتم وعي الواقع المعاش، على سبيل المثال، على أنه كائن أعلى، غير حسي وغير مادي وأزلي.

2 - تعتبر جميع الحاجات وجميع الأهداف حاجات وأهدافاً ذات أفق روحاني.

2 - تشكل هذه المرحلة الثقافية المختلطة مرحلة متساهلة الأواصر، تنعم بالانسجام النسبي.

3 - للواقع، في الثقافة المثالية، أوجه مختلفة، وجوه المستقبل المتغير باستمرار ووجوه الكائن الأزلي الروحاني.

4 - الأهداف التي تشد الارادات هي أهداف تتناغم فيها العناصر الحسية والعناصر الروحانية، مع تفوق نسبي للعناصر الثانية. هذا ما يؤثر على تحقيق الأهداف، حيث ان هذا التحقيق يأتي مترناً وغير اطلاقاً. ففي هذه الثقافة تبقى سلطة القيم، سلطة روحانية، دون أن يعني ذلك أي إنكار للعالم الحسي، بل ان هذه القيم تتناغم مع العالم الحسي الذي يمنح حق القيمة المتميزة والايجابية.

5 - إن الوسائل المستعملة من أجل بلوغ هذه الأهداف غالباً ما تكون ذات نزعة حسية، أو من وحي التجربة الحسية المادية.

يرسم سوروكين تاريخ الحضارات الثقافي على الشكل التالي: بدأت الحضارة الاغريقية القديمة حضارة روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد. ثم بين القرن السادس قبل الميلاد، والقرن الرابع قبل الميلاد (أي، عملياً، في القرن الخامس قبل الميلاد، الذي شهد تبلور الحركة المسرحية عند الاغريق) ازدهرت المرحلة المثالية. لكن المرحلة الفاصلة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الثالث بعده كانت مرحلة الثقافة - الحضارة الحسية. ثم استعاد بعدها وحتى القرن الثاني عشر - الفكر الديني المسيحي زمام الأمور، فشهدت البشرية مرحلة روحانية جديدة على الصعيد الحضاري. لكن هذه المرحلة بدأت تزول مع بروز مرحلة مثالية بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر في أوروبا حيث بدأت حركة النهضة فتبلورت مع هذه الأخيرة مرحلة ثقافية - حضارية يطغى عليها الطابع الحسي. فتعمقت هذه النزعة الحسية منذ ذلك الحين إلى أن أصبحت، حالياً، في أوجها.

هذا البانوراما المتنوع - ولكن الوصفي النج - الذي يقدمه لنا سوروكين طريف في عرضه وبسط في طرحه. إلا أنه، بالطبع، يقفز بالتاريخ قفزات قفزات، بشكل أنه حاز على انتقادات كثيرة تمحورت كلها، بشكل أو بآخر حول جهل سوروكين فيما يتعلق بمسألة التاريخ.

فتعاقب المراحل الثقافية - الحضارية الذي يصفه سوروكين ينطوي على الكثير من التبسيط التعتي، في نظر نقاده. لا يحرك تحليله العقلا في إطار النهج السوسيولوجي بقدر ما يلجأ إلى تخيلته المثالية التي تتضارب فيها الصور البانورامية المبسطة، فيصل إلى خلاصات غير دقيقة، لا تفسر شيئاً من

وشتيمة. أما بالنسبة للثقافة الحسية، الروحانية ليست سوى تصوّر مغلوط للحياة، كما أنها خرافة وشذوذ مرضي على الصعيد النفسي في بعض الأحيان (سوروكين، المرجع الأول، الجزء الأول، ص 73).

يرى سوروكين في الحضارة الرومانية مثلاً للثقافة الحسية. كما أن عنصر النهضة الأوروبية (القرنان الخامس والسادس عشر ميلادي) يشكل عودة الذهنية الحسية بعدما كان الفكر الديني المسيحي قد تغلب عليها في فترة تاريخية معينة. ويضيف أيضاً أن المرحلة المعاصرة إنما هي امتداد لهذه المرحلة الحسية التي نمت وتبلورت باتجاه المزيد من النمو التكنولوجي ومن التطور العلمي.

وفي سرده للفروقات الأساسية القائمة بين الثقافة الروحانية والثقافة الحسية لا يخفي سوروكين تعاطفه مع الأولى. فهو يعتبرها العصر الذهبي للثقافة الانسانية، ذلك أن الانسان يتعد فيها عن الحيوان بشكل متميز جداً. ويتقد الثقافة - الحضارة الاميركية المعاصرة معتبراً أنها نتجة نحو تعميق النزعة الحسية في نفوس الناس. لكنه لا يأتي على ذكر المسببات الاقتصادية ونمو الرأسمالية مثلاً التي شكّلت حافزاً أساسياً لدفع المجتمع الأميركي نحو الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك بشكل مستمر.

يعالج سوروكين قضية الثقافة وكأنها لم تتلازم مع واقع اقتصادي محدد، في كل حقبة من حقبات تاريخها. فهو يتم بعنوانها الأساسي (الثقافة الحسية، الثقافة الروحانية) معتبراً ان وصفه لهذا الواقع يقوم مكان تحليله. فسوروكين لا يحاول التفسير بتاتاً، بل يكتفي بالوصف العام وأخذ الموقف المتعاطف مع ما يراه أفضل. فهو يتكلم عن تطور العلوم، مثلاً وكأنها مسألة أساءت للمسيرة الثقافية عند البشر. فمعها تبلورت الثقافة الحسية. وبفعل ما نتج عن هذه العلوم من تحسين لنوعية الحياة البشرية. وكأنني به مبشراً يستعرض بعض مشاهد حياة البشرية، في كليشيهات مبسطة، لكي يستخرج منها عبرة عظته.

أما الثقافة المثالية فهي، في نظر سوروكين، المرحلة الفاصلة بين المرحلتين السابقتين. مقوماتها الأساسية هي التالية:

1 - يتعادل وزن العناصر الحسية والعناصر الروحانية في هذه الثقافة. فهي همزة الوصل بين المرحلتين اللتين ذكرناهما كما أنها الحالة التي توازن فيها النزعة الحسية مع النزعة الروحانية، ولكن مع تفوق نوعي بسيط لمصلحة العناصر الروحانية.

حيث كونها خواطر اجتماعية - اخلاقية هامة مطبقة على المجال الثقافي.

ما يظهر لنا جلياً في كتاب إعادة بناء الانسانية الذي نشره سوروكين عام 1948. خلاصة ما في هذا الكتاب أن البشرية تعيش حالة أزمة تعود إلى تطور وتقدم الثقافة العلمية والتقنية. فتقدم البشرية في مجالات العلم الحديث لم تدفع أبداً المجتمعات باتجاه العدول عن أنانية الأفراد. لم تنخفض نسبة الإجرام بل ازدادت. لم تتوقف الحروب الأهلية بل نمت، والخ.

يقول سوروكين إن الخروج من هذه الحلقة الدموية يأتي عن طريق بناء مجتمع بديل. ينبغي، حسب رأيه، إعادة بناء العائلة وإعادة بناء جميع المؤسسات السياسية والاقتصادية بشكل انها تصبح منتجة للمحبة.

ذهب سوروكين، عام 1949، إلى أبعد من ذلك، فأنشأ مركز أبحاث اجتماعية، في إطار جامعة هارفارد، أطلق عليه اسم مركز الأبحاث في محبة الغير الخلاقة وعمل على إدارة هذا المركز مدة طويلة. لكنه مات متشائماً، إذ انه كان يكتشف يوماً بعد يوم أن توجه المجتمع الاميركي والمجتمعات الأوروبية كان باتجاه معاكس لمبدأ محبة الآخرين.

النهج النسبي الموضوعي: قدم ماركس وإنغلز، بعد حوالي خمسة قرون من مقدمة ابن خلدون، في كتاب عنوان الايديولوجيا الالمانية، مفهوماً لعب، في ما بعد، دوراً هاماً في العلوم الاجتماعية هو مفهوم الايديولوجيا. يرتبط هذا المفهوم بالتحليل الشامل الذي يقدمه ماركس وإنغلز حول تشكل التصورات والأفكار عند البشر، والذي يتمحور حول مسألة الانتاج الاقتصادي.

ما هي علاقة هذا المفهوم بعلم اجتماع المعرفة؟

تشكل الايديولوجيا، في نظر ماركس وإنغلز، مفهوماً جراحياً. أي انه يسمح بتشريح كل مجموعة تصورات أو أفكار تبرز في المجتمع الطبقي. لذا، تخضع جميع أنواع وأشكال المعارف، في المجتمع الطبقي، إلى التحليل الايديولوجي. ان كل معرفة هي معرفة ايديولوجية. بالتالي فإن كل نوع أو شكل من المعرفة لا يمكن تفسيره إلا بربطه بالبنية الاقتصادية التي يتواجد فيها، وانطلاقاً من نظرية المادية التاريخية. من هنا يصبح، في نظر الماركسيين، تاريخ المعرفة عند الانسان هو نفسه تاريخ الايديولوجيات.

حاول بعض المنظرين غير الماركسيين اثبات استقلالية

المعرفة النسبية مع الاعتراف بأهمية الايديولوجيا. كتب جورج غورفيتش في هذا الموضوع قائلاً: «ما من نوع معرفي يتخلص كلياً من نفوذ الايديولوجيا. فهذه تدفع، بالواقع، المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي، معرفة الآخر والنحن، معرفة الحس السليم، المعرفة التقنية والعلمية، في درجات مختلفة. وبشكل شديد جداً تدمغ المعرفة الفلسفية» (جورج غورفيتش، الاطر الاجتماعية للمعرفة... ص 41).

لكن النظرية الماركسية لا تكفي بالدمغ الذي يتكلم عنه غورفيتش، ففي نظرها تشكل الأدلة ظاهرة شاملة، تبيمن على جميع تفاصيل المعرفة. من هنا يمكن للباحث أن يعيد جميع أنواع المعرفة والمناهج والمدارس المختلفة جامع مشترك هو بنيتها الايديولوجية.

تخضع بنية المعرفة إلى البنية الايديولوجية التي تسير هذه المعرفة. فتباً كما أن الشكل لا يفصل عن المضمون، بل يرتبط به جدياً، ترتبط جدياً المعرفة بالايديولوجيا. تحذر النظرية الماركسية بالتالي من فصل الأساليب والمناهج المتبعة في كشف المعرفة عن المعرفة الايديولوجية التي تدفع بنموها.

تشكل المناهج والمدارس الفكرية التي تهتم بتفسير المعرفة. امتداداً للمعرفة الايديولوجية. وكل فصل بين هذه المناهج والمعرفة الايديولوجية هو فصل مصطنع، ذلك انه يستحيل فصل المعرفة عن أسسها الاقتصادية وعن دورها في المعادلة السياسية القائمة.

1 - الأطروحة الأساسية:

يستحيل وضع تعريف لمفهوم الايديولوجيا الماركسي دون المرور بالمرحل المتتالية التي تؤدي إلى نشوئه، في النظرية الماركسية. سنحاول، إذن، انطلاقاً من بعض نصوص كتاب الايديولوجيا الالمانية، ان نحدد هذه المراحل الاساسية التي تؤدي إلى تبلور المفهوم الجراحي الذي تكلمنا عنه.

إن الطرح الأساسي الذي ينطلق منه ماركس وإنغلز هو التالي: «ان انتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط في بادئ الأمر، بصورة مباشرة ووثيقة، بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر. فهولغة الحياة الواقعية. إن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضاً على اعتبارها إصداراً مباشراً لسلوكهم المادي. ينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كما يمثل في لغة السياسة ولغة القوانين والأخلاق والدين والميتافيزياء، الخ، عند شعب بكامله. فالبشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم، لكن البشر الواقعيين، الفاعلين، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الانتاجية

كانت الأفكار تعتبر جامدة في الفلسفات المثالية (حتى ان قدماء الاغريق جسدوا هذه الأفكار في آلهة، والآلهة في أصنام: مينرفا إلهة الحكمة وأبولون إله الجمال، إلخ) وكانت الجامعات في أوروبا تطلق على هذه الأفكار والتصورات نعوتاً مختلفة (النهضة، عصر الباروك، الكلاسيكي) في محاولة منها لتفسير الأمور أحياناً. إلى أن أتت أطروحة ماركس وانغلز التي أضافت القناع عنها مؤكدة أن مصدر الأفكار والتصورات هم البشر.

إن للأفكار شروط وجودها. بالتالي، فالمعرفة هي أيضاً ديناميكية وجدلية. أنها ما تريد لها شروط وجودها أن تكون. وجددير بالإشارة ان الانتقال من الشروط المادية للوجود إلى المعرفة يخضع لعملية جدلية، لا ميكانيكية. فكل مجال من المجالين له خصوصيته، لكن العلاقة التي تربط بينهما هي جوهرية.

لكن نقاد ماركس وانغلز يعتبرون أنها لم يتوسعا في شرح مدى هذه الخصوصية، فكانت النتيجة ان هامش الاستقلالية (المرتبط بهامش الخصوصية) لم يلق التحليل الذي يستحقه. وجميع الذين خلفوا ماركس وانغلز في التحليل المعرفي لم ينتبهوا إلى هذه الثغرة المنهجية فعمقوها بدلاً من إلزائها (أمثال المنظر السوفييتي جدانوف القائل بمبدأ الانعكاس الاحادي: تنعكس علاقات الانتاج في أفكار وتصورات البشر). وبالمقابل، قد ركز جميع الذين خرجوا على النظرية الماركسية التقليدية على هذا الهامش من الاستقلالية التي تميز به الأفكار والتصورات.

2 - مسألة استقلالية الوعي عند الكلاسيكيين والنيو-كلاسيكيين:

تتابع النظرية الماركسية تحليلها حول مسألة استقلالية الوعي فتصل إلى مسألة المفاهيم. تلاحظ هذه النظرية، انطلاقاً من تحليل اقتصادي لعلاقات الانتاج، ان المحور الاساسي للعملية بأسرها موجود في تقسيم العمل. يقول مؤلفا الايديولوجيا الألمانية:

«لا يصبح تقسيم العمل تقسيماً للعمل حقاً فعلاً إلا انطلاقاً من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والذهني. وابتداء من تلك اللحظة يستطيع الوعي أن يتباهي فعلاً بأنه شيء يختلف عن وعي الممارسة القائمة، وأنه يمثل فعلاً شيئاً ما، دون أن يمثل شيئاً فعلياً، ان الوعي هو، من الآن فصاعداً، في مركز يستطيع فيه أن يتحرر من العالم، وأن

والعلاقات التي تقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها. فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية» (ماركس.. الايديولوجيا الألمانية.. ص 30).

نقطة الانطلاق هي، إذن، مادية. إن البشر هم انفسهم الذين ينتجون تصوراتهم وأفكارهم. هذا ما يتنافى تماماً مع ما ورد في الفلسفة الاغريقية حول هذا الموضوع وما تمّ تبنيه من قبل الفلاسفة المثاليين الذين ظهروا في أوروبا في القرنين الثامن والتاسع عشر:

لا وجود لعالم الأفكار الافلاطوني. ان التصورات ترتبط كلها بواقع البشر المادي. فالبشر هم متجوها الوحيدون.

لا شك أن القارئ قد لاحظ أن نص الايديولوجيا الألمانية يركز على البشر الواقعيين الفاعلين. إن هذا التركيز ينسجم بالطبع مع مفهوم الانسان الاقتصادي الذي يفعل ويعيش، فلا مجال للحياة خارج بنية الانتاج القائمة، حيث ان التصورات والأفكار تشكل في إطار هذه البنية الاقتصادية بالذات.

إن وجود الإنسان مشروط، في نوعه وشكله، بالبنية الاجتماعية - الاقتصادية، حسب ماركس وانغلز. فوجود الإنسان هو الشرط المادي لهذا الوجود. ولا وجود للإنسان في المطلق أو بمعزل عن الشروط المادية للحياة والإنتاج.

ما يصح بالنسبة للبشر يصح أيضاً بالنسبة لمعارفهم. فلا معرفة في المطلق أو خارج شروط تكون هذه المعرفة المادية. إن المعرفة هي، في الحقيقة، شروط وجود المعرفة. فشروط الوجود سواء على صعيد حياة البشر أم حياة المعارف، هي الأساس الأول الذي تنطلق منه العلاقات الاجتماعية والعلاقات الفكرية والثقافية. وإن ما يحدّد طبيعة شروط الوجود هذه وحدود الشروط هو واقع علاقات الانتاج الاقتصادية الخاصة بالتشكيكة الاجتماعية - الاقتصادية المعنية.

وتأكيدهما على أهمية شروط الوجود يصيب ماركس وانغلز هدفين في الوقت نفسه: يقدمان طرْحاً مختلفاً جذرياً عما عرفه الفكر البشري حتى ذلك الحين، ويقدمان طرْحاً حديثاً للمعرفة ملخصه ان معرفة البشر لم تكن، في وقت من الأوقات، جامدة وشاملة، بل على عكس ذلك، تطوّرت مع التطور التاريخي للبشرية، متزامنة في أشكالها ومضامينها مع علاقات الإنتاج المتغيرة بفعل تحوّل الظروف الموضوعي والظرف الذاتي للتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية بصفة عامة.

تلاءمت وتناسبت مع حاجات التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية التي يعيش فيها. حيث ان اكتشاف المبادئ والقوانين يأتي تبعاً لحاجة البشر لها. فتماماً كما أن الوعي مرتبط بأسس نشوئه المادية، كذلك فإن الواقع يحدد النظرية وليس العكس. فلا وجود لنظرية ما لم يكن الواقع البشري بحاجة إليها. فهو ينضج النظريات كلها.

من هنا، يصبح التكلم عن نظرية خالصة، في ميدان معين، شيئاً مغلوطاً. فهذا ما يستحيل منهجياً على الفكر. يخضع اللاهوت والفلسفة والأخلاق، حسب ماركس وانغلز، إلى شروط وجود المفكرين الماديين. لم تفصل هذه العلوم عن الواقع سوى عبر عملية جراحية أدت إلى بترها، بشكل مصطنع، عن الواقع. اما سبب هذه العملية وقرار إجرائها فيعود إلى الشروط المادية لعلاقات الإنتاج وتمفصلها على القوى المنتجة.

3 - المفهوم المثالي والمفهوم المادي للتاريخ:

نقطة التجديد، في النظرية الماركسية، تكمن في مفهومها للتاريخ. فالسرد التاريخي للأحداث هو غير المفهوم التاريخي. والفرق بين المطالعة المثالية للتاريخ والمطالعة المادية له، هي ان المطالعة الأولى تصف تسلسل الأحداث، أما المطالعة الثانية - والتي تتبناها النظرية الماركسية - فتحلل هذه الأحداث انطلاقاً من مسألة معينة ذات الجذور المادية.

هناك نظرتان للتاريخ، والفرق بينهما شاسع. يقول ماركس وانغلز حول المفهوم المادي للتاريخ: «ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستمر كل جيل منها، المواد والرساميل والقوى الانتاجية التي تنقلها إليه الأجيال السابقة. ومن جراء ذلك، فإن كل جيل يواصل، إذن، من جهة واحدة، غط النشاط المنقول إليه، ولكن في ظروف متحولة جذرياً، ومن جهة ثانية يعدّل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً» (الأيديولوجيا، المرجع نفسه، ص 45).

ثم يضيفان: «ولا حاجة (في التصور المادي للتاريخ) كما في التصور المثالي، إلى البحث عن مقولة في كل مرحلة، بل يبقى باستمرار على أرض التاريخ الواقعية، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقاً من الفكرة، بل يفسر تكون الأفكار انطلاقاً من الممارسة المادية. ووفقاً لذلك، فإنه ينتهي إلى الاستنتاج بأن سائر أشكال الوعي ومتجاته يمكن حلّها ليس بالنقد الذهني، بالانحلال في الوعي الذاتي أو التحول إلى أطياف وأشباح وأوهام، إلخ. بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات

ينصرف إلى تكوين النظرية الخالصة اللاهوت والفلسفة، والأخلاق، الخ» (الأيديولوجيا، المرجع نفسه، ص 40).

يثير ماركس وانغلز هنا عدداً من النقاط الهامة والجديدة. فهما يعتبران ان طبيعة الوعي عند الانسان - هذه المسألة التي طالما شغلت الفلاسفة الاغريق القدامى - هي طبيعة علمية. إن شروط وجود الوعي هي التي أوجدت الوعي الذي نعرف. ان فصل هذا الوعي عن هذه الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العامة إنما يعود لبرنامج سياسي ولنوايا هيمنة طبقية، في نهاية المطاف.

لذا ينبغي على المفكر أن يبحث عن سبب انفصام الوعي عن أسسه المادية في تقسيم العمل الحاصل على الصعيد الاقتصادي. فتقسيم العمل المعروف في المجتمعات الطبقية هو الذي استحدث الفصل بين الوعي وأسسه المادية، منطلقاً من ضرورة فعل العمل المادي واليدوي عن العمل الذهني الصرف، والمعروف بالعمل أو الجهد الثقافي.

تتم عملية تحرر الوعي عن شروط وجوده المادية عندما يؤمن له نظام اقتصادي معين الأرضية الصالحة لإبراز تقسيم العمل. وعندما يتأمن هذا التحرر المصطنع يمكن للوعي ان يبدأ بالادعاء بتميزه عن الواقع المادي، حيث تكون قد تأمنت الفرضية المناسبة التي يأتي هذا الادعاء كنتيجة منطقية ومقنعة لها. وتصبح بذلك المعرفة المثالية معرفة تدور في فلك غير فلك الواقع المعاش.

هنا تبرز مسألة جديدة وهامة، أعني بها النظرية. فما هي النظرية؟

إنها، في نظر ماركس وانغلز، شكل مميز من تحليل الواقع، يلجأ إلى استعمال لغة مجردة إلى حد ما. كما أن النظرية تتميز بأنها تختلف، في تعابيرها، عن تعبير العمل المادي. يبقى أن النظرية لا توجد لذاتها وبشكل منفصل عن الواقع. بل انها تعبر عن هذا الأخير في لغة ذات خصائص محددة. لكن النظرية الخالصة أو العلم الخالص شيان لا وجود لهما، فالنظرية هي الإطار الذهني لعدد من الأحكام والثوابت التي برزت في الواقع المعاش وتكررت بشكل مشابه. فالنظرية المتكررة تؤدي إلى اكتشاف المبدأ. ومجموعة المبادئ تؤدي بدورها إلى اكتشاف القانون. ثم تؤدي سلسلة القوانين إلى تكوين نظرية.

فالنظرية هي، أولاً وآخراً، مشدودة نحو الواقع، حيث استخلصت انطلاقاً منه. تضيف النظرية الماركسية، في هذا المجال، ان الإنسان لم يكتشف من النظريات سوى التي

إن الموقف الحيادي من هذا الخيار أمر مستحيل، في نظر الماركسيين. يجب اختيار أحد التصورين. فلكل منهما اتجاه يختلف عن الآخر ويؤدي إلى نتائج معاكسة تماماً.

تَهَم هذه الناحية من الموضوع علم اجتماع المعرفة، من حيث ان الظاهرة المعرفية تتميز، أينما وجدت، بعمق تاريخي أكيد. وما ينطبق على التاريخ، في النظرية الماركسية، ينطبق أيضاً على المعرفة. فالمعرفة مؤجلة. ويمكن المشاركة في تصورهما من منطلق مثالي والوصول، بذلك، إلى تصور مثالي للمعرفة. كما يمكن عدم مشاطرة وهم العصر السائد بالتزام التصور المادي للمعرفة. يمكن اخضاع جميع المفاهيم والأنكار والتصورات والعلوم والمعارف لمطالعتين: الأولى مثالية والثانية مادية. ولا تصحّ، في رأي الماركسية، سوى المطالعة الثانية.

ولا وجود، بالتالي، كما سبق وذكرنا، للمعرفة في المطلق. تخضع المعرفة للتفسير المادي التاريخي. فالمهم ليس اكتشاف ما يعرفه البشر، حيث في ذلك خطر الانزلاق في فخ التصوّر المثالي الذي يصف دون أن يفكر والذي يشارك في تعميق الأوهام السائدة. ولكل المعارف جامع مشترك مادي ينبغي الانطلاق منه من أجل تفسير ما حصل من تغييرات وتحولات عبر التاريخ. فالمعرفة التالية هي معرفة مؤجلة. ومشاطرة هذه المعرفة تصوّراتها هو خطأ منهجي هام بالنسبة للنظرية الماركسية.

من هنا يبرز هذا الفتر الذي يلاحظه الجميع بين النظرية الماركسية وعلم اجتماع المعرفة بصفة عامة. ذلك ان الماركسية تعتبر أن المادية التاريخية والمادية الجدلية تكفيان لتفسير تطور المعرفة عند البشر.

4 - الطبقة المسيطرة وأفكارها المسيطرة:

ولتوضيح المضامين السياسية التي يأتي على ذكرها ماركس وانغلز عند غوصهما في موضوع أفكار الطبقة المسيطرة، تقول الايديولوجيا الالمانية :

«إن أفكار الطبقة السائدة هي، في كل عصر، الأفكار السائدة أيضاً، يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي، في الوقت ذاته، القوة الفكرية السائدة. إن الطبقة التي تتصرف بوسائط الانتاج المادي تملك، في الوقت ذاته، الاشراف على وسائط الانتاج الفكري، بحيث ان أفكار أولئك الذي يفتقرون إلى وسائط الانتاج الذهني تخضع من جراء ذلك، لهذه الطبقة السائدة. وليست الأفكار السائدة شيئاً آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات التي تجعل الطبقة الواحدة طبقة سائدة. وبكلام آخر، فهي أفكار سيطرتها. إن

الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهرء المثالي. وإن الثورة لا النقد، هي القوة المحركة للتاريخ وللدن والفلسفة ولكل نظرية أخرى» (الايديولوجيا، المجمع نفسه، ص 50).

ينطلق التصور المادي للتاريخ، بالتالي، من تحليل علاقات الإنتاج القائمة والقوى المتوجة المتواجدة على الساحة. هذان الموضوعان هما اللذان صاغاً وعي البشر عبر الأجيال. ينبغي، إذن، تتبع المستجدات التي طرأت عليهما من أجل تفسير التحول التدريجي الذي أتت به جميع الأحداث التاريخية - الاجتماعية. ولا مجال لتتبع هذه المسيرة سوى بانتهاج التصور المادي الذي يشكل نوعاً من فرضية أساسية للتحليل النسبي الموضوعي.

أما التصور المثالي للتاريخ فهو يحاول، في رأي النظرية الماركسية، فصل الوقائع التاريخية عن أساسها المادي وعن أساسها الواقعي. يقول ماركس وانغلز حول هذا الموضوع: «إن أنصار التصور المثالي للتاريخ لم يتمكنوا أن يروا في التاريخ إلا الأحداث التاريخية والسياسية الكبرى والصراعات الدينية ومختلف أنواع النضالات النظرية ولم يكن أمامهم مناص، بصورة خاصة وفي كل عصر تاريخي من المشاطرة في وهم هذا العصر. ومثال ذلك أنه إذا تخيل عصر ما نفسه خاضعاً لحوافز سياسية أو دينية صرفة، بالرغم من أن الدين والسياسة مجرد شكلين لحوافزه الحقيقية، فإن مؤرخ هذا العصر يقبل بهذا الرأي... . وحين يؤدي الشكل البدائي، الذي يمثل تقسيم العمل فيه لدى الهنود والصريين الى قيام نظام الطوائف في دولتهم وديانتهم، فإن المؤرخ يعتقد ان نظام الطوائف هو القوة التي أنتجت هذا الشكل الاجتماعي البدائي» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 51).

من هذا المنظار، يشكو التصور المثالي للتاريخ من المقصود الذاتي. فهو عاجز عن تفسير الحدث التاريخي، بل يكتفي بوصفه وتبويره من خلال المنطق السائد. فهذا المفهوم هو تصوّر لما يظنّ البشر أنهم يعيشون. أما التصور المادي فهو يرفض الانصياع للأمر الواقع وللمنطق الذي يستتبعه هذا الأمر، محاولاً أن يجد التفسير التاريخي في وقائع علاقات الإنتاج وتفصلها على القوى المتجة. فكما يقول جورج لوكاش، يحاول التصور المادي للتاريخ أن يكشف التيارات الداخلية في عمق البحر، التي تحرك الأمواج الظاهرة، باتجاه معين، على سطح الماء. لذلك، ترى النظرية الماركسية الضرورة في التزام التصور المادي للتاريخ والاقلاع عن التصور المثالي الذي لا يفسر الماء سوى بالماء.

به الجميع، وألا اضطرر إلى سحب مسدسه وتهديد السائقين كل مرة أراد تحويل السير في اتجاه مختلف.

إن عمومية الأفكار، كشرعية سلطة الشرطي، هي قيمة بحد ذاتها. هي ضمانة صحة نظام الأفكار السائدة. وبما أن نظام الأفكار السائد هو نظام أفكار طبقة، فعمومية الأفكار هي ضمانة بالنسبة للنظام الاقتصادي القائم.

لا يكفي أن تسيطر طبقة معينة على الانتاج المادي، بل ينبغي عليها أن تسيطر على الانتاج الفكري. لكن الفرق بين السيطرة على الانتاج المادي والسيطرة على الانتاج الفكري كبير. فالسيطرة على الانتاج المادي مباشرة ودون مقاومة. لا تستثار المادة في عملية السيطرة عليها. أما بالنسبة للبشر فالمسألة مختلفة. يجب أن يقبل الفرد السلطة كي يتفاعل معها. من هنا ضرورة تقبل الايديولوجيا المسيطرة، وإلا استحال استغلال الانتاج المادي بالشكل الذي تراه الطبقة الرأسمالية المسيطرة. عنصر الاقتناع، إذن، هو عنصر أساسي. وعمومية الأفكار تزيد من هذا الاقتناع. من هنا تتنافس الطبقات المتناوبة على السلطة، عبر التاريخ، في ادعاء العمومية، كل العمومية، لأفكارها. حيث إن العمومية تبعد شبح إطلاقية الأفكار.

ختاماً، لا بد من الإشارة إلى أن للمعرفة ثوابت مميزة. تؤكد النظرية الماركسية على ارتباط المعارف بالعلاقات الاقتصادية القائمة في الواقع المعاش وتؤكد، فيما تؤكد، على ارتباط هذه الأفكار بالمادة.

لكن النظرية الماركسية تغفل مسألة هامة، وهي أن المعرفة تتمتع باستقلالية نسبية، بالنسبة للواقع.

إن المعرفة نسبية وموضوعية، في رأي النظرية الماركسية. لكنها أيضاً، وهذا هو الأهم، جدلية في نموها وتطورها. من هنا يمكن للإنتاج الفكري بصورة خاصة، والإنتاج الثقافي بصورة عامة أن يتفاعل جدلياً مع ظرفه الموضوعي - أي مع علاقات الإنتاج المادية - كما يمكنه التفاعل جدلياً مع ظرفه الذاتي (وهذه هي الزاوية التي لا تدرسها النظرية الماركسية بشكل كافٍ) ويكتسب بذلك استقلالية نسبية.

من هنا فإن علاقات الانتاج المادية تفسر جانباً هاماً من تشكل المعارف عند البشر، لكنها لا تفسر كل شيء.

مسألة علم اجتماع المعرفة

شهدت الخمسينات من هذا القرن اهتماماً كبيراً بعلم اجتماع المعرفة. وانصب هذا الاهتمام على الصعيد النظري

الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون، الوعي، وبنتيجة ذلك يفكرون... وهم ينظمون إنتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، وبذلك فإن أفكارهم هي أفكار العصر السائدة. ومثال ذلك حيث تتنازع السلطة الملكية والارستقراطية والبرجوازية السيادة في عصر معين وبلد معين، وبالتالي حيث تكون السيادة متقاسمة، فإن مذهب انفصال السلطات هو الذي يشكل الفكرة السائدة، ويتم التعبير عنه على أنه «قانون أبدي» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 56).

توضح، في هذه الأسطر، النظرية الماركسية. فالأفكار، كالثقافة، نتيجة جدلية لعلاقات الانتاج. فهناك تطابق بنيوي بين السيطرة المادية والسيطرة الفكرية. فلا سيطرة مادية (اقتصادية) دون السيطرة الفكرية. يجب أن تتأمن الهيمنة على أدوات السيطرة الفكرية كي تتمكن الطبقة المسيطرة من إعادة إنتاج شروط انتاجها، أي ايديولوجيتها ونظرتها للعالم. وغياب السيطرة الفكرية مؤشر لفقدان زمان السلطة المادية (وان في الثورة الفرنسية دليلاً ساطعاً على ذلك). أن الأفكار في علاقة جدلية مع علاقات الانتاج السائدة، والعلاقة بين سيطرة هذه الأفكار والسيطرة المادية والسياسية هي علاقة مباشرة.

وبذلك تكون النظرية الماركسية قد كشفت ما لم يكن مكشوفاً من قبل، رابطة بشكل مباشر الانتاج الفكري بالسلطة السياسية والاقتصادية.

5 - عمومية الأفكار المسيطرة:

إن إحدى سمات الأفكار المسيطرة تتمثل في الطابع العمومي الذي تدعيه باستمرار وفي كل المجالات. كيف يفسر ماركس وانغلز هذه الزعة؟

يقولان: «إن كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها، مضطرة، ولو لمجرد تحقيق أهدافها، إلى تمثيل مصالحها على أنها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع. يعني أنه ينبغي لها، إذا شئنا أن نعبر عن ذلك على صعيد الأفكار، أن تعطي أفكارها شكل العمومية، وأن تمثلها على أنها الأفكار الوحيدة العقلانية، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 57).

لا تستطيع الأفكار السيادة إذا لم تكتسب طابع المصادقية. وادعاء عمومية الأفكار تشكل الوسيلة التي تتبعها كل طبقة تسلم زمام السلطة من أجل اكتساب هذه المصادقية. فكل سلطة بحاجة إلى من يصدقها كي تتمكن من فرض نفسها كسلطة. فكما يقول ماكس فيبر يجب أن يتجلى الطابع الشرعي لسلطة الشرطي كي يتمكن من تنظيم السير، ويجب أن يسلم

(2) بروز النزعة العقلانية مع فلسفة الأنوار (3) تبديل أساسي في نظام القيم السائد (4) اسام النسبية بالطابع الشمولي.

1 - تحطّي النسبية المثالية:

لا شك أن كارل مانهايم ينتمي إلى الجيل الذي تأثر كثيراً في الغرب، بنظريات النسبية التي حطّمت الطابع المطلق الذي كان يسود مفهومي الزمان والمكان. أحدث اكتشاف أينشتاين لنظرية النسبية الخاصة عام 1905 والنسبية العامة عام 1918 ما يشبه الزلزال النظري في العلوم الانسانية والاجتماعية، ذلك لأنه كشف عن نسبية مفهومنا للزمان والمكان، بالتالي، عن نسبية معرفتنا ككل (حيث ان الزمان والمكان من الركائز الأساسية في معرفتنا).

تأكدت، من ناحية أخرى، مع اكتشاف أينشتاين، صحّة وعلميّة نظرية النسبية التي كان بعض علماء الاجتماع قد أشاروا إليها. ولا شك أن مانهايم في عداد الذين حاولوا الاستفادة من هذه الفرضية النظرية الجديدة من أجل تأكيد نظريته النسبية في المعرفة (ملخصها انه يستحيل على المعرفة أن تكون مطلقة إن في المجال النظري وإن في المجال التطبيقي، فالمعرفة تُدرك نسبة لتكوين الذهن ونسبة لعلاقات هذا الذهن مع عالم الأشياء المادية التي تحيط بالإنسان).

إن النسبية كانت موجودة في العلوم الانسانية والاجتماعية كنزعة قبل أن تتكرّس على شكل حقيقة علمية في الفيزياء. وكارل مانهايم يشير إلى هذا الأمر معتبراً أن مفهوم النسبية الذي ولد على الصعيد النظري قبل أن يولد على الصعيد التطبيقي هو الذي مهدّ لمجيء الاكتشاف التطبيقي، من جهة. كما أنه، من جهة ثانية، وهذا ما همّنا، شكّلت نزعة النسبية العنصر التمهيدي الأول بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة. فلو بقيت المفاهيم كلها والمعارف في إطار الفكر المثالي المتحالف استراتيجياً، عبر العصور، مع الفكر الديني لما فكرنا في استنباط علم جديد يبحث في الأساس الاجتماعي لتكوّن أفكار البشر.

النزعة النسبية هي التي دفعت التحاليل نحو هذا الميدان الجديد الذي هو نسبية المعرفة والذي يشكل القاعدة التي ينطلق منها علم اجتماع المعرفة. غير ان ثمة ملاحظة مهمة يبرزها مانهايم وهي ان الفكر الانساني قد عرف النسبية منذ فجره الأول. لكن هذا المفهوم بقي محصوراً في إطار الفكر المثالي. فالنسبية موجودة في الفكر الديني ولكنها نسبية ميتافيزيقية، تعيد الظاهرات إلى نقطة انطلاق موقعها في الغيب. أما النسبية التي يقصدها مانهايم فهي النسبية

أساساً، ذلك أن هذا العلم الجديد كان يفترق إلى المقدمات النظرية والمنهجية التي تمكّنه من الانطلاق بشكل مرض.

لذلك عمد كارل مانهايم إلى وضع الأسس النظرية في كتاب عنوانه أبحاث في علم اجتماع المعرفة، طبع عام 1952. لم يجرز هذا الكتاب النجاح الذي أحرزه كتاب الايديولوجيا والطوبى لنفس المؤلف، ربما لأن طابعه النظري جعله شاق المطالعة والدرس. يبقى أن كتاب أبحاث في علم اجتماع المعرفة هو بمثابة الإسهام الأول وحجر الزاوية الذي شيد عليه، في ما بعد، بنيان علم اجتماع المعرفة بأسره.

ميدان هذا العلم، في نظر مانهايم، هو الفكر البشري ككل، أي مجموع المنظومات الفكرية التي عرفها الإنسان. تبدّلت هذه المنظومات الفكرية وتغيرت عبر التاريخ، لذا فمعرفة كيفية وماهية هذه التبدلات مهمة بالنسبة لنا من حيث انها ترشدنا إلى ملابسينا ومستقبلنا معاً.

أدوات هذا العلم هي أدوات العلوم الاجتماعية. فالعلوم الاجتماعية قادرة، في نظر مانهايم، على الغوص في ثنايا الأفكار وعلى ربطها بواقع اجتماعي تفاعلت معه جديلاً. فكانت مهمة العلوم الاجتماعية المطبقة على المعرفة هي إعادة المنظومات الفكرية التي عرفتها البشرية إلى فلك الواقع. ولا بدّ لعلم اجتماع المعرفة، بالتالي، أن يكون وثيق الارتباط بالتاريخ، ذلك لأن ميدان الفكر الانساني هو ميدان يمكن استدراكه من خلال المجال التاريخي.

للافتكار تاريخ، ومعرفة تاريخ الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية العامة هي المرشد الحقيقي لكشف التاريخ الذي تميّز به الأفكار. (يعتبر مانهايم، بالمناسبة، أن تصوّر العالم الحديث - أي الذي تبع الثورة الفرنسية - يقوم على النزعة التاريخية التي أصبحت المقياس الجديد للفكر البشري في كل تحليّاته).

أما مسألة علم اجتماع المعرفة فتأتي، في كتاب مانهايم، على شكل سؤال. يقول: ما الذي دفع علم اجتماع المعرفة إلى البروز؟ لماذا لم يبرز في العصور اليونانية القديمة أو العصور الرومانية؟ أو العصور الأوروبية الوسطى أو عصور النهضة بالرغم من ان الفلاسفات كانت زاهرة ومتعددة في حينها؟ ويجيب مانهايم: ان الظروف العامة لم تكن ملائمة لبروز هكذا علم. فعلم اجتماع المعرفة لم يبرز إلا عندما تشكّلت كوكبة نجوم، constellation في سماء المعرفة الانسانية أدت إلى تبلوره.

عناصر هذه الكوكبة هي أربعة: (1) تحطّي النسبية المثالية

المعرفة. فهذا الأخير يعتمد النسبية الاجتماعية ويواكب تحول المنظومات الفكرية في مجال المسيرة التاريخية.

إن النسبية الاجتماعية المعممة في هذا الطرف الموضوعي العام الذي لا تتبلور من دونه المعطيات الذاتية لعلم اجتماع المعرفة. هذه هي الخلاصة الأولى التي وصل إليها مانهايم. وهو بذلك يكون قد بدأ تأسيس علم اجتماع المعرفة نظرياً بتحليل معرفي اجتماعي لمكوناته الذاتية والموضوعية. فالعلم الذي يلقي على عاتقه مسؤولية معرفة البعد الاجتماعي للمنظومات الفكرية لا بد أن يبدأ بنفسه هو وإن ثبت لنا جدارة تحليلاته من خلال مدى معرفته الواسعة لنفسه. هذا ما فعله مانهايم وهذا ما هو جديد وجريء.

2 - بروز النزعة العقلانية مع فلسفة الأنوار:

إن النزعة العقلانية التي بدأت تتبلور خلال القرن الثامن عشر في أوروبا هي، في رأي كارل مانهايم، العنصر الثاني الأساسي الذي أدى إلى كوكبة النجوم المئوية لولادة علم اجتماع المعرفة. فعقلانية فلاسفة الأنوار شكّلت، فيما شكّلتها، المدخل العملي والأرضية الذهنية لمفهوم النسبية الاجتماعية.

عرفت أوروبا مع فلسفة عصر الأنوار وعياً يختلف عن الوعي الذي كان سائداً حتى ذلك الوقت. فميزة الوعي في القرون الوسطى كانت في طابعه الروحاني - بفعل قوة الدين آنذاك. الوعي الديني للعالم شكّل، حتى القرن الثامن عشر في أوروبا، الخلفية التي استندت إليها جميع العمليات الفكرية. وقد مدّ الوعي الديني تأثيره حتى في اتجاه الحقول العلمية كما يشهد تطور العلوم عبر التاريخ. وفي هذا المجال، كانت التصورات الذهنية مصبوعة كلها بالنزعة المثالية. إلى أن بدأت غيوم المثالية وغيوم الفكر الديني تتراجع مع تقدّم الفكر العقلاني. هذه المعركة التي دامت عدّة قرون والتي طال أمدها بسبب قوّة الفكر الديني وهيمنتته على جميع حقول الحياة الاجتماعية شهدت تغييراً ملموساً مع بروز الحركة العقلانية التي كان يقودها فلاسفة الأنوار. إن هؤلاء المفكرين عملوا، بشكل مثابر، على قلب المعادلة التي كانت سائدة من قبلهم حيث وضعوا القواميس والمعاجم الجديدة التي نقلت إلى الجميع تصوراً عقلياً جديداً للكون، مما ساعد على عملية تبدّل الأذهان التي سرعان ما أدّت، كما نعلم، إلى عمليات تغيير سياسية واجتماعية واقتصادية مع الثورة الفرنسية.

على أثر ذلك تولّد عند الناس شكل جديد من المعرفة تميّز بمناصرته للعقلانية وبمعداته الروحانية الغيبية. أصبح العقل سيد الموقف الجديد وتمّ الاعتراف بشرعية ثماره وحتى

الاجتماعية. تلك التي تعيد تفسير الظواهرات إلى نقطة انطلاق الحياة الاجتماعية، وبين النسبية السابقة والنسبية الحديثة هوّة سحيقة. ويفصل بين كلا المفهومين حاجز إستمولوحي متين. يتابع مانهايم فيقول بأن عملية القفض النظرية التي طالت النسبية المثالية كان لها فائدتان: الأولى، طبعاً، الخطّ من قيمة هذه النسبية، والثانية، الكشف عن حقيقة جديدة تتمثل في أن كل ما كان غير معترف به في إطار النسبية السابقة، المثالية، ينبغي إعادة النظر فيه وربما إعادة الاعتبار له في إطار النسبية الجديدة، ذات الفحوى الاجتماعية.

فالأفكار الخاطئة سابقاً كانت خاطئة في نسبتها أو صحيحة في نسبتها. وفي ظل النزعة الوجودية الجديدة أصبحت كل فكرة من الأفكار السابقة وكأنها مولودة من جديد، في حالة انتظار وفقاً لما سيكون تصنيفها وتوقيتها في ظلّ الإطار الجديد. ومع بروز النسبية الاجتماعية، ذات الجوهر الواقعي، لقيت التناقضات مجال تفسيرها الصحيح. ففي ظلّ الإطار المثالي السابق لمصير التناقض النظري كان التطويق المباشر والابادة. فالتناقض كان العنصر الذي يهدّد البنية النظرية كلها. وبقدر ما كانت هذه البنية النظرية غير عقلانية، بل وغيبية كان الخوف يزداد من التبدلات - حتى الطفيفة منها - والتي تهدد جوهر الاطلاقية النظرية. أما في إطار الفكر المعقلن فالتناقض ليس بالعنصر الهدّام والذي تحشاه البنية كلها. فالإطار النظري المعقلن يفسح المجال أمام وجود التناقض من أجل وضعه على محك الحقيقة الموضوعية. وعندئذ إما أن يصمد وإما أن تزول صحته.

بل وأكثر من ذلك، يقول مانهايم، إن مجرّد وضع الواقع في وجه الفكر كان تشكيل أول معادلة تناقض. وتلك المعادلة هي التي سمحت بخروج مفهوم النسبية من تحت إبط الفكر المثالي والنصاقه بهذا القطب الجديد المتمثل في الواقع. فالتناقض أصبح تقدم مفهوم النسبية الاجتماعية في أذهان مثقفي عصر الأنوار ومن ثم في أذهان الشعب ككل مع بروز الثورة الفرنسية، عنصراً حيوياً. وفائدة التناقض انه يشكّل العنصر الثاني الذي لا حوار من دونه، أما مغزى الحوار فهو في أن العنصرين يتصهران في خلاصة واحدة عند الانتهاء من الحوار.

إن النسبية الاجتماعية، المرتبطة بالنظرة الواقعية، والتي انتشرت في أذهان الناس بشكل بطيء جداً بالنسبة للنسبة المثالية (فالفلسفة توجّهت منذ فجر البشرية نحو الفكر المثالي، كما نعلم) وكوّنت التربة الموضوعية الصالحة لنشوء علم اجتماع

لاحظت العقلانية أن الإنكار نسبيّة اجتماعياً وأنها تتمتع بوظيفة معينة داخل التركيبة الاجتماعية وتوقفت عند هذا الحد من التحليل.

أما القرن التاسع عشر، الذي شهد بروز النظرية الماركسية، فقد عمّق التحليل باتجاه الحقل الاقتصادي. وهنا يكمن العنصر الثالث في كوكبة النجوم المعرفية الحديثة. فالقوة النظرية للأفكار تنبع من قوة المرتكزات الاقتصادية التي تستند إليها الطبقة الاجتماعية السائدة.

لم تقل الماركسية، في هذا المجال، عكس ما قالته العقلانية قبل قرن من الزمن. جلّ ما قامت به أنها عمّقت التحليل. فكما يقول جورج غورفيتش ليس بصحيح أن يقال بأن الماركسية قد نسبت تحليل كل الظواهر إلى العامل الاقتصادي، بل على العكس، أن ما توصل إلى تيجانه ماركس وانغلز هو أن خلف القيمة والسلعة والأساليب والتوزيع هناك علاقات اجتماعية تتحرك بشكل خفي تحت سترة ما يسمى بالنظام الاقتصادي والعلاقات الاقتصادية. فالاقتصاد، وإن تميز بقوانين وبخصوصيّة نسبيّة، يبقى في جوهره علماً اجتماعياً بمعنى أنه الوعاء الذي تنصهر فيه سلسلة تجارب اجتماعية لتأخذ شكل قوانين اقتصادية.

وبذلك تكون النظرية الماركسية قد طوّرت مفهوم النسبية حيث أصبح يتميز بالبعد الاجتماعي والاقتصادي. غير أنه تبين أن العنصر المركزي في الحلقة الاجتماعية ككل هو العنصر الاقتصادي. فلا مجال، بعد ذلك، للتكلم عن النسبيّة الاجتماعية مع إغفال العنصر الاقتصادي. بل العنصر الاقتصادي أصبح مفتاح التفسير بأكمله، ليس لذاته، بل لأنه جوهر العلاقات الاجتماعية.

فلو بقيت تجربة مفهوم النسبيّة على ما توصلت إليه في عصر الأنوار لاستحال ظهور علم اجتماع المعرفة، في نظر مانهايم. لأن النسبية الاجتماعية هي نسبيّة مكبوتة لا تكشف من الظواهر سوى جانب منها. أما النسبيّة الاقتصادية ذات البعد الاجتماعي فهي النسبيّة التي تفسّر تصوّر الكون وتعمل، في الوقت نفسه، على تحليل وظيفته الاقتصادية وبالتالي السياسية. كان همّ العقلانية أن تكشف الأساس الاجتماعي للأفكار وأن تكشف وظيفة الأفكار في تصوّرها الاجتماعي للكون. كان همّها أن تزيل الاقنعة عن الأفكار الموروثة عن الفكر المشالي فتيّن أساسها الواقعي. وفي كلتا العمليتين كانت العقلانية تسلك النهج الوصفي. أما النظرية الماركسية فقد حرصت مع

باستقلاليته التامة. ومع العقلانية دخل العنصر الاجتماعي إلى حلبة الفكر ونشأ مفهوم النسبيّة الاجتماعية. وبذلك أصبح التعارض واضحاً وأصبح الفكر العقلاني نقيض الفكر الغيبي، فأضحى من جرّاء ذلك، الواقع يتمتع بنفس الشرعية التي كان يتمتع بها الفكر سابقاً.

إن جميع هذه التصورات والتقلبات الاجتماعية التي حدثت في فترة وجيزة نسبياً هي، في رأي كارل مانهايم، بمثابة علوم اجتماعية تطبيقية، أفرزت في الحقل الاجتماعي تغييرات أساسية سمحت بتشكّل مفاهيم جديدة كلياً على الصعيد الفكري. كما أن ميزة هذه التصورات الاجتماعية، هي في كونها فرضت تصوراً جديداً للكون يستند إلى العقلانية ويقس كل شيء على ضوء صحته الموضوعية، أي أن مدى انسجامه مع متطلبات الواقع الاجتماعي هو الأساس. من التراب وإلى التراب، كما يقول المثل، ومن الواقع الاجتماعي إلى هذا الواقع نفسه. هذا هو المشعار الفكري الجديد الذي فرض نفسه مع عصر الأنوار.

إن ما يلفت انتباه مانهايم هو أن صراع الطبقات الحاد الذي برز آنذاك انعكس جديداً على صعيد حركة الأفكار وأدى إلى تبلور الفكر العقلاني (منزعة الاقنعة). بدأت هذه العملية في إطار حلقة من المثقفين لكنها سرعان ما خرجت عن إطار هذه الحلقة لتشمل جميع فئات المجتمع، كمحرك السيارة الكهربائي الذي يدور أولاً ثم يتم فصل على حركة المحرك الوقود الذي يؤدي إلى تحريك السيارة بأكملها. تولّد إذ ذاك تصور جديد للكون، قوامه النسبيّة الاجتماعية المعمّمة والذي استفاد منه بعد قرن ونصف تقريباً، علم اجتماع المعرفة.

3 - تبديل أساسي في نظام القيم السائد:

لا يكفي أن يكون الواقع قد فرض نفسه على المعادلة السابقة للقرن الثامن عشر وأن يكون قد حصل على الشرعية التي مكّنته من لعب دور مهم على الصعيد النظري. لا يكفي أن يكون أيضاً قد ارتبط هذا المفهوم بتحليل ارتباط ابتكار الأفكار بتصور معين للكون تميّز به فئة اجتماعية معينة. بل ما هو أهم - والذي حصل بشكل واضح جداً بعد قرن، في أوروبا - هو ربط صعود العقلانية بصراع الطبقات الاقتصادي. ففكرة نظام الأفكار السابق لعصر الأنوار كانت تنبع من قوة الركائز الاجتماعية والاقتصادية التي كان يميّز بها تصوّر الكون السائد. لكن فلسفة الأنوار وما تبعها خلال الثورة الفرنسية لم يؤد سوى إلى اكتشاف العنصر الأول.

وعبقرية حدس المكتشف، فإن مفهوم النسبية الاجتماعية - الذي هو مفتاح علم اجتماع ككل كما يؤكد كارل مانهايم - إنما كان ثمرة سلسلة كبيرة من الاكتشافات ومن الظروف الذاتية والموضوعية التي أسفرت عن تكوين هذا المفهوم الجوهري.

غير أن جوهرية هذا المفهوم قد خبا بريقها بسبب الاستعمال المكثف الذي يجري له في شتى ميادين التأليف السوسيولوجي. هذا لا يعني أنه يجوز لنا، من الناحية المنهجية، أن نهمل المراحل المتتالية التي عرفها هذا المفهوم، حيث إن معرفة التطور النوعي الذي شهده دلالة على الصراع النظري والعمل المرتبط بصراع سياسي حاد (تارة ظاهر وأطواراً خفي) على صعيد الواقع. ففي ظفره انتصار لنهج جديد كلياً ولرؤية متكاملة في الحياة البشرية.

يقول مانهايم إن الدرس الذي تعلمناه من النزعة التاريخية الحديثة (والتي أتت بها النظرية الماركسية) هو استحالة وجود الفكرة بمعزل عن نظام الأفكار العام السائد. حيث إن هناك ارتباطاً وثيقاً وتكاملاً بين ما هي الفكرة وما تحتويه من مضمون من جهة، ونظام الأفكار وتصوّر الكون السائد من جهة أخرى. من هنا، فالفكرة ترتبط بنظام من الأفكار، ونظام الأفكار هذا مؤلف من سلسلة الأفكار التي نطن أنها مستقلة عن الأفكار الأخرى. فلا الفكرة مستقلة عن الأفكار الأخرى ولا تصوّر الكون هو شيء مختلف، في جوهره، عن الأفكار المجزأة التي نتعامل على أساسها. فالفكر هو النسبي وليس الأفكار هي فقط النسبية.

إن عملية ابتكار الأفكار ذهنياً هي العملية النسبية الأم، إذا صحّ التعبير، وبالتالي فالفكر كله نسبي وليس فقط بعض تجلياته وتعبيراته. ومهما ابتعدت الفكرة عن الواقع الاجتماعي تبقى مشدودة إليه. نذكر هنا أن عالم الأفكار نفسه، بالرغم من استقلاليتة النسبية، لا يستطيع الخروج عن الواقع المعاش. وما يتجلى في الاحلام مثلاً هو انعكاسات غير جدلية للواقع، من وجهة نظر العقل والمنطق، ولكنها جدلية بالنسبة لواقع الترسبات النفسية التي ولدتها الحياة الاجتماعية بشكل من الأشكال (على صعيد المجتمع الأصغر العائلة، أو على صعيد المجتمع ككل).

يهم كارل مانهايم التأكيد على أنه، بعد عملية نزاع القناع عن الأفكار وتبيان زيفها ينبغي على النزعة النسبية أن تكشف علاقة هذه الأفكار بتصوّر الكون السائد والذي هو بنفسه وليد

كتاب الايديولوجيا الألمانية، على تحليل هذه الوظيفة ولم تكف بكشف القناع عنها.

إن سلخ الأفكار عن عالم الغيب وربطها بالواقع (أي الابتعاد عنها من أجل التمكّن من تحليلها موضوعياً) كان المنطلق الذي مكّن التحليل الاجتماعي - الاقتصادي من تحديد مفهوم النسبية تحديداً عقلانياً. فالنسبية تعني ربط الأفكار بالذات الاجتماعية، بيد أنه ينبغي أن تتم هذه العملية بشكل موضوعي، أي بأقل قدر من الالتصاق الذاتي بالموضوع عند التحليل.

4 - اتسام النسبية بالطابع الشمولي:

إن العنصر الرابع والأخير في كوكبة النجوم التي خرج منها علم اجتماع المعرفة هو شمولية النسبية. لذلك إن أهم ما بلغت إليه النسبية تمثّل في هذا الطابع الذي أخذته، بعدما بينت النظرية الماركسية أن بناء الأفكار يتمّ أساساً في البنية الفوقية الخاصة بالتشكيكية الاجتماعية - الاقتصادية.

يقول كارل مانهايم في هذا الموضوع: «إن هذا المشروع (مشروع نزاع الأقنعة عن الأفكار المثالية السائدة سابقاً) سوف لا يصل إلى هدفه النهائي إلّا عندما يتم إلقاء الضوء على الطبيعة المصلحية التي تتميز بها الأفكار وعندما تتوضح علاقة الفكر بالواقع. لكن ذلك يجب ألا يقتصر على بعض الأفكار المختارة للطبقة الحاكمة بل يجب أن يتمّ بشكل أن البنية الفوقية الايديولوجية بكاملها تظهر بمظهر التابع للواقع الاجتماعي». (مانهايم ...، المرجع نفسه، ص 143).

لذلك فالنسبية لم تبلغ مرحلة النضج دفعة واحدة، بل تقاطعت مسيرتها عند منعطفات تطوّرت فيها نوعياً: فمن نسبية نزاع الأقنعة عن الفكر المثالي إلى نسبية الطرح النظري والعمل، إلى نسبية الواقع الاجتماعي - الاقتصادي، إلى نسبية التحليل الشامل للطبقة الحاكمة حاملة الأفكار السائدة وهكذا نجد أن ثمة حلقة متواصلة من التوضيحات تدفع مفهوم النسبية الاجتماعية باتجاه الشمولية والالام بجميع جوانب الموضوع.

إن مفهوم النسبية الاجتماعية، الذي أصبح اليوم رائجاً لدرجة أنه ربما يستغرب القارئ، التأكيد على أهمية وعلى مدى العمليات التي استغرقت تبلوره، بالشكل الذي نستعمله اليوم، لم يولد فجأة. فتماماً كما أن اكتشاف القارة الأميركية عام 1492 على يد كريستوف كولومبوس افترض وجود سفينة شراعية متطورة ومعرفة دقيقة لحركة التيارات البحرية في المحيط الاطلسي وبحارة مدربين على المسافات الطويلة

الفكرة إلى مسبب جماعي أكبر يشمل الفكرة نفسها وارتباطها الجذلي بباقي الأفكار السائدة ووظيفة هذه الفكرة في البنية الاجتماعية التي أفرزتها. ان النسبية الشمولية هي التي تجعلنا قادرين على تلمس خفايا الصراع القائم بين تصورات الكون الخاصة بالفئات والطبقات الاجتماعية. ذلك انها تبلغ بنا إلى مستوى نستطيع عنده رصد خلفيات الأفكار الاقتصادية والسياسية.

كما أن كشف الطابع الشمولي الذي تتميز به الأفكار يحقق تعميقاً للنزعة النسبية من حيث انه في كشفه لتنظيم عالم الأفكار يدفع بناقد هذا العالم إلى ادراك أن محاربة هذا العالم المترابط لا يمكن أن تكون بتشديد عالم آخر بديل تنظم في إطاره الأفكار على شكل يمكن أن يؤدي إلى تهديد العالم الأول. من هنا، ان نزعة العقلانية التي ميزت فلسفة الأنوار لم تستطع مجابهة «عالم الأفكار» المثالي منذ البداية. بل ان التعمق بالتحليل لم يبلغ إلى اكتشاف هذا العالم الاقتصادي الاجتماعي المترابط إلا بعد مرحلة مخاض طويلة (نفع في خضمتها الثورة الفرنسية). فالبحت عن بديل لعالم الأفكار المثالي لم يتضح، بالرغم من الطموح الشعبي القوي له، إلا بعد قرن، وعلى الصعيد النظري فقط مع مفهوم البنية القوية الذي أتت به الماركسية. غير ان صراع العوالم اتضح بعدها متخذاً اسماً جديداً هو صراع الايديولوجيات. وقد شاع استعمال هذه الكلمة بشكل ان مفهوم النسبية لم يعد يُفهم أو يُطلق اليوم بمعزل عن هذا الإطار.

إن المعرفة نسبية بين العارف والمعرف، هذه خلاصة النظرية النسبية التي يعتمدها كارل مانهيم أساس علم اجتماع المعرفة. هناك ثلاث خطوات هامة ينبغي اتباعها عند الشروع في الأبحاث في إطار هذا العلم.

- ينبغي، أولاً، تفسير الانتاج الذهني على ضوء علاقته بالواقع الاجتماعي والاقتصادي، كما ينبغي التعرف إلى الوظيفة التي يقوم بها. وإلا استحالة فهم هذا الإنتاج.

- ينبغي، ثانياً، اعتبار أن نقطة انطلاق الفكرة ليست جامدة بل ديناميكية، كما ينبغي رصد التبدلات الأساسية التي تجري على صعيد هذه النقاط (نظرية الطوبولوجيا التي تميز بها مانهيم على الصعيد الفكري).

- ينبغي ثالثاً، إدراك أن الشرائح الاجتماعية تلعب دوراً أساسياً في تغيير مضمون المفاهيم والأفكار، كما ينبغي درس مراحل التبدل هذه وتزامن هذا التبدل مع مراحل التطور الاجتماعي لأن في التزامن عبء موضوعية أكيدة.

تزامن وتفاعل عناصر اجتماعية واقتصادية محدّدة. والا استحالة فهم ماهية الأفكار.

من شروط المعرفة الأساسية تخطّي جميع هذه الحواجز. فالوصول إلى معرفة تكوّن الأفكار عند المجتمعات البشرية يفترض تخطّي هذه العقبات المنهجية. ذلك ان الخلاصة التي سيصل إليها تحليل المعرفة عند مجتمع معين لا بد وأن تكون شاملة وأن تكتشف تركيبة تصوّر الكون بأكمله.

لماذا التأكيد على شمولية الأفكار؟ لأن في هذا التحديد تأكيداً على أن الأفكار تتكامل فيما بينها، بالرغم من انها تلعب أدواراً مختلفة نسبياً. فموقع كل فكرة له وظيفة محددة ولكن هذه الوظيفة تصبّ في النهج العام الذي يفترضه تصوّر الكون السائد. ان الافكار مرتبطة بالواقع الاجتماعي ومرتبطة ببعضها البعض. وسبب ارتباطها ببعضها هو ترابط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الذي يجب بالضرورة أن تنسجم معه.

أضفى هذا البعد الجديد لمفهوم النسبية بعداً آخر مكّنه، حسب مانهيم، من اختراق أنظمة الأفكار وتصورات الكون التي برزت عبر التاريخ البشري. فتماماً كما كان دوركهائيم يؤكد على أن الشمولية هي أساسية في العمليات الذهنية المنطقية لأنها مفهوم المفاهيم، كذلك فمانهيم يؤكد على أن شمولية الأفكار (المتجلية في تصوّر الكون) هي نقطة انطلاق والمحلة الأخيرة للأفكار. انها لبّ الأفكار إذا جاز التعبير.

يصرّح مانهيم في هذا المصباح: «لم تأخذ محاولة تجاوز النظرية بواسطة تقنية «نزع الأتعة» شكلها المميز الجديد إلا ببروز هذا الطموح نحو الشمولية. حيث اننا، نتيجة لذلك، نشاهد نشأة نوع جديد من النسبية ومن ابطال الأفكار. إن هذه النسبية لم تعد تركز إلى نفي الأفكار الواحدة تلو الأخرى ولا إلى التشكيك فيها أو إلى إثبات أنها انعكاس لهذه المصلحة أو تلك، بل إلى شرح أنها جزء لا يتجزأ من نظام، أو بالأحرى - لكي نكون أوضح - جزء لا يتجزأ من مجموعة تصورات للكون يربط فيما بينها ويحددها مستوى (من مستويات) تطوّر الواقع الاجتماعي. من هذا المنطلق تصبح المواجهة بين عوالم متكاملة وليس بين طروحات فردية تصارع» (مانهيم ... المرجع نفسه، ص 144).

في الشمولية قفزة نوعية حيث إن بلوغ هذا المستوى يطلّ بالنظرة الناقدة إلى صراع العوالم. يقصد مانهيم بالعالم (عالم الأفكار) مجموعة تصورات الكون التي يتشكل منها فكر الكائن الاجتماعي. والإطلاقة على عالم من هذه العوالم لا يكون برد الفكرة إلى مسبب فردي أو إلى عدة مسببات فردية، بل برّد

النهج التعددي:

كان كارل مانهايم قد وضع أطر علم اجتماع المعرفة دون أن يحدد الخطوات العملية التي ينبغي على الباحث أن يسلكها. لذا يهتم غورفيتش بإكمال مشروع مانهايم من خلال وضع الأسس المنهجية لعلم اجتماع المعرفة. ولا يخرج غورفيتش في وصفه لهذه الأسس المنهجية، عن منظور مانهايم، بل أن خطوته تأتي كخطوة مكملّة لخطوة مانهايم.

تجلى أولى هذه الأسس المنهجية في الحدود الذاتية التي ينبغي على علم اجتماع المعرفة أن يلتزم بها. يقول غورفيتش في هذا المجال: «لا يجوز أبداً لعلم اجتماع المعرفة أن يطرح مسألة صلاحية أو قيمة الاشارات والرموز والمساكن والأفكار والأحلام التي يصادفها في الواقع الاجتماعي المدروس. ولا ينبغي له إلا أن يستنتج أثر حضورها وتراكيبها وسيرها الفعلي» (الأسس الاجتماعية للمعرفة. ص 16).

يؤكد غورفيتش على هذه النقطة لأنه يدرك مدى تأثير علماء الاجتماع في فرنسا بالزعة الأخلاقية الموروثة عن هيمنة الفكر الديني (في كتابات دوركايم الاجتماعية مثلاً) وعن هيمنة الفكر المثالي (في مؤلفات أوغست كونت).

من واجبات علم اجتماع المعرفة ألا ينزلق نحو الانحياز الأخلاقي خلال تفسير الظاهرة، مهما كان شكل هذا الانحياز، سواء أكان بشكل مباشر أم غير مباشر (كما عند سوروكين). فللواقع الاجتماعي الأسبقية في تفسير الظاهرة الفكرية. لهذا، فإن موقف الباحث ينبغي أن يكون محايداً، خلال درس الظاهرة وخلال تفسيرها.

هذا لا يعني على الإطلاق أن ما يطلبه غورفيتش من الباحث هو الحيادية الكاملة. فهو يدرك تماماً أن هذه الحيادية مستحيلة في العلوم الاجتماعية. لكن التزام الباحث الأول والأخير، في نظر غورفيتش، يجب أن يقتصر على اعتبار أن الأفكار المجردة، مهما بلغت درجة تجريدها، تبقى مرتبطة عضوياً بالواقع الاجتماعي. فالنتيجة التي سيخرج بها الباحث ستكون بالضرورة نتيجة تعكس شيئاً ما في واقع الحركة الاجتماعية. ويستحيل على الباحث أن ينكر هذا الأساس. فالباحث المعرفي الاجتماعي ملتزم بالواقع الاجتماعي، لا محالة. وهذا ما هو كاف، في نظر غورفيتش. من هنا، يتحتم على الباحث ألا يطلق أحكاماً (سلبية كانت أم إيجابية) على موضوع بحثه.

تكمن مهمة علم اجتماع المعرفة في كشف الجامع المشترك

الاجتماعي الذي يميز الأنظمة المعرفية بصفة عامة. غير أن هذه العملية قد تكشف، في الوقت نفسه، مدى ضعف ارتباط النظام المعرفي المدروس بالواقع الاجتماعي، كما أنها قد تكشف مدى هشاشة النظام المعرفي الداخلية أو الوظيفة الحقيقية التي يقوم بها هذا النظام.

على عالم الاجتماع، حسب غورفيتش، أن يتقي مغتة الغوص في مثل هذا الموضوع. أن كشف الدور السياسي الذي يلعبه، مثلاً، نظام معرفي معين يخرج عن إطار مهمات علم اجتماع المعرفة. والانزلاق في تفاصيله يبعد العالم الاجتماعي عن هدفه العلمي البحث، الذي هو كشف الترابطات الوظيفية القائمة بين الواقع الاجتماعي والمعرفة.

يقول غورفيتش، في هذا المجال: «إلا أن علم اجتماع المعرفة لا يمكن استخدامه في إبطال المعرفة الزائفة وكشفها وتحريها، كما أراد ذلك ماركس. أولاً لأنه ليس لهذا العلم أن يقرر صحة مضمون المعرفة، فهو لا يدعي الحلول محل الاستمولوجيا، ثانياً لأن تحرير المعرفة، بوصفه تحريراً لكل علاقة بين المعرفة والبنية الاجتماعية، حتى وإن كان منعكساً في المستقبل، لا يمكنه أن يمثل بالنسبة إلى عالم الاجتماع سوى طوبى فكرية للمعرفة غير المتشخصة» (الأسس... المرجع نفسه، ص 13).

إن غورفيتش يتعد بذلك، وبكل وضوح، عن النظرية الماركسية معتبراً أن مفهوم الايديولوجيا واستعماله على الشكل الذي تريده النظرية الماركسية، أي في كشف الثوابت السياسية الكامنة وراء النظام من أجل وعيه أولاً ومخاربه ثانياً، لا يفي بما هو مطلوب. على عالم الاجتماع التخصص في ميدان المعرفة أن يكتفي بالتحليل العلمي، دون أن يقفز، انطلاقاً من هذا التحليل، نحو التفسير السياسي. فعلم الاجتماع لا يطلق أحكاماً أخلاقية على الظواهر التي يدرسها، كما أنه لا يطلق أحكاماً سياسية عليها. فهو لا يدقق في صحتها السياسية ولا في صحة الوظيفة الاجتماعية - الاقتصادية التي تقوم بها.

نلاحظ هنا تقارباً بين هذه الخطوة المنهجية عند غورفيتش والخطوة التي اتخذها من قبله كارل مانهايم. فالأول مستعد لأن يبحث عن الثوابت الاجتماعية التي تميز المعرفة وبالتالي، اللجوء بشكل من الأشكال إلى مفهوم المنظومة الفكرية ذات الوظيفة الاجتماعية (أي الايديولوجيا) لكنه يفضل إبقاء تحليله عند هذا الحد دون الانتقال بخلاصته إلى ميدان آخر هو ميدان العلاقات السياسية. أما الثاني فإنه يلجأ إلى استعمال مفهوم البنية الفوقية الذي ابتكره ماركس من أجل تفسير

معرفي هو بالضرورة مستوحى من موقف جماعي ومن حكم جماعي. وبما أن التشكيلات الاجتماعية تختلف بين بقعة من الأرض وأخرى فطبيعي أن تختلف المعارف والأحكام المعرفية. ومن الخطأ إذن، استنتاج اختلاف في وظائف الذهنية الأساسية. فكل ما في الأمر أن الإطار الاجتماعي مختلف، وأن هذا الإطار الاجتماعي المختلف يفرز معرفة مختلفة من حيث شكلها: فهي تبقى معرفة ومقوماتها أيضاً تبقى مقومات معرفية. حتى ولو اتسمت بالطابع الروحي أو الغيبي. ألم يمر الفكر الوضعي الغربي، كما يقول دوركهلم، بالمرحلة نفسها (التي يتقدها ليقي - بروهل في التشكيلات الاجتماعية غير الأوروبية)؟

1 - تحديد علم اجتماع المعرفة:

ما هو علم اجتماع المعرفة؟ يقول غورفيتش «إنه أولاً دراسة الترابطات الوظيفية التي يمكن قيامها بين الأنواع المختلفة، بين الدقات المختلفة للأشكال داخل هذه الأنواع، وشتى المنظومات المعرفية من جهة، والأطر الاجتماعية من جهة ثانية، أي المجتمعات الشمولية، الطبقات الاجتماعية، التجمعات الخاصة وشتى التجليات الاجتماعية (العناصر الاجتماعية الجزئية) (الأطر...، المرجع نفسه، ص 23).

في التعريف الذي يقدمه مؤلف الأطر الاجتماعية للمعرفة شقان.

يؤكد غورفيتش على الترابطات الوظيفية القائمة بين أشكال وأنواع المعرفة في الجزء الأول من تعريفه، مسلماً هكذا، منذ بداية مشروعه النظري، بأن عصب المعرفة يكمن في وظائفها. لا يتناول غورفيتش المعرفة من الزاوية المثالية، بل يؤكد مباشرة على أن ما يهمه فيها هو حيوتها الاجتماعية. فأنواع وأشكال المعرفة تتحرك في بحر من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية. يذكرنا هنا غورفيتش بما قاله جورج لوكاش حول موضوع الثقافة بصفة عامة، حيث انه كان يؤكد على أنه أشبه بالبحر. أما إذا أردنا وصفه على حقيقته فينبغي لنا ألا نتوقف عند حركة الأمواج التي نشاهدها على سطح المياه، بل يجب أن نتعرف على حركة تيارات العمق الداخلية التي تسبب تحرك الأمواج. فالترابطات الوظيفية (كتيارات البحر) هي التي تسبب تحرك المعرفة وتناسقها بالشكل الذي نشهده.

غير أن هذه العلاقة الذاتية لأنواع وأشكال المعرفة تتفاعل مع الإطار الموضوعي العام للمعرفة. يتجسد هذا الأخير في ما يسميه غورفيتش بالأطر الاجتماعية للمعرفة. يحددها المؤلف بشكل عام كالآتي: أنها المجتمعات الشمولية - ويعني بهذه

الثقافات النوعية التي عرفها مفهوم النسبية الاجتماعية (ارتباط انتشار هذا المفهوم مع استيلاء الرجوازية على زمام السلطة في فرنسا عام 1789). وكلاهما يرفض تبني النظرية الماركسية كنهج له.

القضية الثالثة التي يؤكد عليها غورفيتش في كتابه، هي كون التفسير المعرفي لا يتسم حتماً بالطابع العالمي. يقول حول هذه النقطة يفترض بعلم اجتماع المعرفة التخلي عن ابتسار رائج جداً يقول إن الأحكام المعرفية يجب أن تمتلك صلاحية شاملة. وأن صلاحية حكم ما ليست شاملة أبداً، لأنها متعلقة بإطار مرجعي معين. والحال هناك كثرة من الأطر الاجتماعية المتطابقة غالباً مع الأطر الاجتماعية. فإذا كانت الحقيقة والأحكام شاملة دائماً، فليس بالإمكان التفريق ما بين العلوم الخاصة ولا بين الأنواع المعرفية.

يعتبر غورفيتش أن الأنظمة المعرفية ترتبط كلها بجامع مشترك هو الأطر الاجتماعية التي تنبثق منها وتتجلى فيها. غير أن هذا الجامع المشترك يختلف قوة وتعبيراً وحتى عناصره، بين تشكيلة اجتماعية وأخرى. لذا فإن ما يصح في تشكيلة معينة قد لا يصح في تشكيلة أخرى، دون أن يعني ذلك أن في عدم التطابق ضعفاً أو نقصاً أو عدم صحة. إن صحة مضمون نظام معرفي خاص بإحدى القبائل الأفريقية تقوم بالنسبة للأطر الاجتماعية الخاصة بهذه القبيلة. وإذا لم يتطابق هذا المضمون مع مضمون آخر من نفس النوعية في تشكيلة اجتماعية مدنية في أوروبا، فهذا لا يعني بطلان المضمون الأول. يطبق غورفيتش، في الواقع، مفهوم النسبية الاجتماعية على أنظمة المعرفة.

غير أن تأكيد غورفيتش على هذه النقطة له دلالة. فغورفيتش يعيش في أوروبا ويعلم تمام العلم أن هناك تقليداً استعماريّاً قديماً في مجال المعرفة. وإن أوروبا هي، بموجب هذا التقليد، المرجع الأول والأخير في كل الميادين، بما فيه ميدان الأحكام والذوق السليم. فالفكر والمحلل الاجتماعي في أوروبا يعتبر أن الجامع المشترك لكل ثقافة أو لكل معرفة هو ثقافات الغرب (أوروبا وأمريكا الشمالية) ومعارف الغرب.

ويحرص بالتالي، على التأكيد أن الواقع السوسيولوجي غير ذلك. فالنظام المعرفي الخاص بالقبيلة الأفريقية يتمتع بالمصادقية نفسها التي يتمتع بها نظام معرفي أوروبي مثلاً.

هذا من ناحية لكن من ناحية أخرى، فإن في كلام غورفيتش ردّاً على ما كان يطرحه لوسيان ليقي - بروهل. برأي غورفيتش لا مجال للأحكام المعرفية الفردية. فكل حكم

به سوروكين) معتبراً أن ما في مبدأ الجدلية المطبق على المعرفة هو امكانيات غير قابلة للتحديد مسبقاً.

أشكال المعرفة

لكن غورفيتش لا يكتفي بعرض أنواع المعرفة، بل يعتبر أن كل نوع من هذه الأنواع يقتزن بشكل من المعرفة محدّد يشكل، بالنسبة له، خلفية لا بدّ من فهمها، والا استحالة فهم نوع المعرفة النظري العام.

يقول في هذا المجال: «إننا لا نستطيع أن نلاحظ داخل الأنواع المعرفية جملة تدقيقات وتنوعات في أشكال المعرفة، وهذه تبدّل أيضاً وفقاً للإطارات الاجتماعية ويمكنها أن تفيد عند اللزوم في تمييز المنظومات المتغيرة لأنواع المعارف. كما يمكنها أن تفيد في تمييز كل من هذه الأنواع في علاقاته مع الأطر الاجتماعية».

إن المعرفة التقنية التي ترتبط بالشكل الروحاني هي غير المعرفة التقنية التي ترتبط بالشكل العقلائي مثلاً. حيث إن كل واحدة تصبح، بفعل ضغط الإطار الاجتماعي لها، موجهة باتجاه مختلف، وقد تصل بسبب ذلك، إلى نتائج مختلفة تماماً.

لذا، يطرح غورفيتش الأزواج الخمسة التي يجدها الباحث داخل كل نوع من أنواع المعرفة.

- 1 - المعرفة الروحية والمعرفة العقلية.
- 2 - المعرفة التجريبية والمعرفة النظرية.
- 3 - المعرفة الوضعية والمعرفة التخيلية.
- 4 - المعرفة الرمزية والمعرفة المناسبة.
- 5 - المعرفة الجماعية والمعرفة الفردية.

إن هذه الدقة في التحديد تنبع من مبدأ البحث السوسيولوجي الذي يأبى تصنيف الواقع على أنه ثابت. إن شكل المعرفة يتمتّع، في نظر غورفيتش، بنفس الأهمية التي يتمتّع بها مضمونها. ومن أجل فهم المعرفة ككل، بالمعنى المجازي والمجرد للكلمة، ينبغي عدم الاكتفاء بما ييوح به عنوان المعرفة الخارجي.

يتميز كتاب غورفيتش بأنه يأبى الالتزام. يطرح معادلة مفتوحة وتعريفاً مفتوحاً، ملتزماً حيادية منهجية انتقدها الكثيرون. فالتحليل الاقتصادي عنده غير دقيق العناصر، وهذا ما يؤثر على الطرح بجممله.

هذا ما دفع البعض إلى تصنيفه في النهج التعديدي، في علم اجتماع المعرفة. ذلك أن تفسيره هو عبارة عن انفتاح على عدد غير محدّد من التفسيرات. بل يذهب بعض نقاد غورفيتش إلى القول بأن هذا الانفتاح هو بمثابة هروب من التفسير.

الكلمة الحضارات - والطبقات الاجتماعية وجميع أشكال التجمعات الخاصة كالعائلة والطائفة والقبيلة والدولة، إلى ما هنالك من تجليات للحياة الاجتماعية المعروفة.

2 - أنواع المعرفة:

لا يستطيع الباحث، في نظر غورفيتش، درس تغيير المعرفة من منظور سوسيولوجي سوى بتحديد أنواع وأشكال المعرفة بصفة عامة، وشكل ونوع المعرفة التي يصب اهتمامه عليها بصورة خاصة. لذلك يقدم غورفيتش على إعطاء تحليل عام لما يتصوره أنه أهم أنواع المعرفة، متبعاً بذلك منهجية البحث السوسيولوجي التي تسمح للباحث بالانطلاق من مفاهيم مؤقتة، يستند إليها في تحليله للظاهرة، دون الاعتبار أن هذه المفاهيم ستطابق بالضرورة، في نهاية البحث الميداني، مع مضمونها. فعند انتهائه من البحث، يعيد الباحث صياغة مفاهيمه الأولى، المؤقتة، على ضوء ما اكتشفه في الواقع الميداني، ويأتي استخلاص النتائج طبقاً لهذه المفاهيم النهائية، المطابقة للواقع السوسيولوجي، وليس للواقع الاجتماعي الأول.

لذا يحدّد غورفيتش أنواع المعرفة على الشكل التالي:

- 1 - المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي.
- 2 - معرفة الغير، والنحن والجماعات والمجتمعات الكلية.
- 3 - معرفة الحسّ السليم.
- 4 - المعرفة التقنية.
- 5 - المعرفة السياسية.
- 6 - المعرفة العملية.
- 7 - المعرفة الفلسفية.

لكنه سرعان ما يضيف غورفيتش هذه الملاحظة الهامة: «بالطبع يمكن أن تظهر في المستقبل أنواع وأشكال معرفية أخرى. ومن هذه الزاوية ليس في تمييزاتنا أي شيء حصري، نظراً لأنها تعترف مبدئياً بإمكان 1 + n من أنواع المعرفة وأشكالها التي ينبغي رصدها كلما ظهرت في إطار اجتماعي معين. وليس المقصود هنا سوى منطقتان نحو علم اجتماع المعرفة، النسبي والواقعي فعلاً، أي المتوافق مع متطلبات كل دراسة سوسيولوجية تريد أن تكون علمية حقاً» (المرجع نفسه، ص 28).

يعتبر غورفيتش إذن تعريفه في مجال علم اجتماع المعرفة تعريفاً مؤقتاً، نابعاً مما توصّل إلى اكتشافه حتى الآن الفكر الانساني المترصد لحركة المعارف في تاريخ البشرية. ويترك غورفيتش باب علم اجتماع المعرفة مفتوحاً (على عكس ما يقوم

المسألة الثانية التي تستوقفنا هي غزارة العطاء النظري، في الغرب، وشحة هذا العطاء على الصعيد التطبيقي. فمكس ما يحصل عادة على صعيد العلوم الأخرى غير الأدبية هو الذي حصل في علم اجتماع المعرفة في الغرب حيث ان الإطار النظري كان يوضع، في أغلب الأحيان، قبل التثبت ميدانياً من صحة التجربة وتكرارها وثباتها. ونلفت الانتباه هنا إلى ان ابن خلدون خطى الخطوة عكسياً، منطلقاً من التجارب المعرفية أيامه، نحو علم اجتماع المعرفة النظري.

من هنا تعرّ المشروع بكامله في الغرب. ولعل الكلمات التي يكتبها جورج غورفيتش في مقدمة الأطر الاجتماعية للمعرفة أفضل عملية نقد ذاتي لعلم اجتماع المعرفة في الغرب حيث يتمنى على الباحث اعتماد منهج التجريبية النسبية للتوصل إلى تحاليل ونتائج ربما مختلفة عن الاستنتاجات التي توصل إليها هو، معترفاً أن امام هذا العلم أشواطاً كثيرة قطعها في العمل.

مصادر ومراجع

- دوركهيم، أميل، اصول الحياة الدينية، باريس، 1912.
- غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، 1981.
- لبقي - برهل، لوسيان، الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى، باريس، 1910.
- ماركس، انغلز، الايديولوجيا الألمانية، دار دمشق، 1976.
- Bourdieu, P., et A. Darbel, *L'Amour de l'art*, éd. de Minuit, Paris, 1969.
- bourdieu, P., et A. Passeron, *Les Héritiers*, éd. de Minuit, 1964.
- Collectif, *Sociologie de la connaissance*, éd. Payot, Paris, 1979.
- Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1912.
- Curvitch, G., *Les Cadres sociaux de la connaissance*, P.U.F., Paris, 1960.
- Jerusalem, W., «Soziologie des Erkenntnis.» in *Die Zukunft*, (67), 1909.
- Levy-Bruhl, L., *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, P.U.F., Paris, 1910.
- Lukas, G., *Histoire et conscience de classe*, éd. de Minuit, Paris, 1960.
- Mannheim, K., *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1952.
- ——— *Ideologie und utopie*, Bonn, 1929.
- Marx, K., F. Engels, *L'Ideologie allemande*, éd. Sociales, Paris, 1962.
- Montaigne, M. De, *Les Essais*, livre I, II, III, Paris, 1588.
- Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.
- Sorokin, P., *Social and Cultural Dynamics*, 4 vol., New York, 1931-1941.
- ——— *Society culture and Personality*, New York, 1947.
- فردريك معتوق

يبقى أن هذا الكتاب هو، في نظرنا، فريد من نوعه من الناحية المنهجية. نجد في المنهج الذي يتبعه غورفيتش عناصر المعرفة منفصلة عن بعضها وعلينا أن نجعلها، في ما بعد، لوحداً، انطلاقاً من أطر اجتماعية يحددها الباحث. تجدر بنا الإشارة هنا إلى أن غورفيتش لم يعرف بدقة ومن خلال مفاهيم اقتصادية محددة، ما يقصد بالجماعة والمجتمع والطبقات والمجتمعات الكلية. وهذا ما يبقى التحليل في إطار فلسفي - سوسيولوجي عام.

لا شك ان علم اجتماع المعرفة أخذ في الغرب مداه النظري على شكل واسع وهذا ما لم يحصل عندنا نحن العرب بسبب الانقطاع الفكري الذي تلى ابن خلدون.

غير ان هذا لا يعني أن علم اجتماع المعرفة قد وصل، في الغرب، إلى القمم حيث ان هناك مسألتين لم تتبلورا بعد بشكل كامل في إطاره.

أولى هذه المسائل هي عدم التوصل إلى إطار واحد وموحد. فطرح سوروكين يتناقض مع طرح جورج لوكاش أو حتى مانهيم بسبب حدود الايديولوجية التي يختلف كل من الطرفين على إدخالها في صلب التحليل أو لا. هناك بالتالي، حدود نظرية متينة تفصل بين منطلقات المفكرين الاجتماعيين في الغرب. وهذا ما يضعف العلم بحد ذاته حيث يزداد الكلام عن عدم دقته وعدم اتفاق العلماء الاجتماعيين على حدوده النظرية. فالعلم علم قبل أن يصبح مادي الطرح أو روحاني الاتجاه.

من هنا أيضاً نلاحظ تعدد المفاهيم المستخدمة - والتي حاول جورج غورفيتش أن يخفف من حدتها من خلال صهرها في إطار نظري واحد وجديد - وتعدد المعادلات التي يقدمها المفكرون على قرائهم لفك رموز المعرفة وتحولاتها في كل مجتمع من المجتمعات.

كما انه لا بد من الإشارة، على الصعيد النظري نفسه، إلى هذه الحدود الحقيّة التي نلاحظها في تحاليل علماء اجتماع المعرفة في الغرب الذين لا يتصورون قضايا المعرفة، موضوعياً، سوى في تجلياتها الغربية. وكأن للعالم الثالث غياباً شبه تام. فالحضور الوحيد الذي تشهده نظريات علم اجتماع المعرفة في الغرب هو عنصري النزعة واستعماري التوجّه، مع لوسيان - بروهل. من حقنا على هذا العلم في الغرب تسجيل هذه الملاحظة كما من واجبا اعتبارها تحدياً لنا وحثاً على ايلاء الشق النظري الجهد الكافي، ذلك أنه «ما حكّ جلدك مثل ظفرك».

العلمانية

Laicism
Laïcisme
Laizismus

ليست العلمانية مذهباً فلسفياً، بل مذهب قانوني - سياسي بالأولى؛ ولكنها غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي ولأنها في جانبها العملي تنبثق عن جملة من الممارسات والإشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وبالتالي وفي التحليل الأخير بين الثيولوجيا والانثروبولوجيا، أي بين الالهيات والانسانيات.

والعلمانية بالعربية لفظة مستحدثة كمقابل لكلمة Laïcité أو Laïcisme بالفرنسية. وكلمة Laïcité مشتقة من اليونانية Laikos ومن اللاتينية المتأخرة Laicus التي تعني العامي أو ابن الشعب أي المدني غير المتعلم، وذلك في مقابل كلمة Clerc التي كانت تطلق على رجل الدين لأنه كان وحده المتعلم عملياً في القرون الوسطى. وأول من استحدث كلمة علمانية بالعربية هو الياس بقطر واضع المعجم الفرنسي - العربي الصادر عام 1828. على أن الكلمة لم تأخذ طريقها إلى الانتشار الواسع إلا بعد قرن ونيف من الزمن، وقد فرضت نفسها لأول مرة على معجم عربي - عربي هو المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية في مصر في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين.

وخلافاً للاعتقاد الشائع، فإن كلمة علمانية غير مشتقة من العلم، بل من العالم، وعلى هذا فإن العلماني هو من يتسب إلى العالم أو العالمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب. وبذلك يكون الاشتقاق العربي المستحدث مطابقاً للاشتقاق اليوناني - اللاتيني لكلمة Laïc. ولكن ليس من قبيل الصدفة أن تذهب الأذهان إلى العلم عند ذكر العلمانية، فما ذلك لتشابه في اللفظ فحسب، بل كذلك للصلة المضمونية. ف العلماني هو بالإجمال من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني.

وإذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها، فإن نقيض العلماني هو الكلييريكي Clérical، أي من يتسب إلى الكليروس، وهم طبقة رجال الدين، أو من يناصر الكلييريكية، وهي مذهب يفول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة. واستحدثت لفظة العلمانية في القرن التاسع عشر وفي سياق

من الترجمة المعجمية يعني أن المشكلة لم تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الإسلامية التي ما احتاجت بالتالي إلى نحت المفهوم. والواقع أن إشكالية العلمانية هي تاريخياً إشكالية غربية، وفي المقام الأول فرنسية. ففي فرنسا صيغ المفهوم لأول مرة، وفي فرنسا أيضاً عرف الصراع بين الدولة والكنيسة أكثر أشكاله ضراوة، وفي فرنسا أخيراً تطور، عبر فلسفة الأنوار وورثتها، فكر فلسفي معادٍ للدين أو لرجاله أو لكليهما معاً.

ومن الممكن القول إن المسيحية هي التي أعطت للعلمانية فرصة رؤية النور. فعلى الرغم من أن الكنيسة مارست هيمنة شبه مطلقة على الدولة بدءاً من تنصّر الامبراطور قسطنطين وعلى امتداد الألف سنة التي تتألف منها العصور الوسطى، فإن المسيح يمكن أن يُعد هو الزارع الأول لبذرة العلمانية عندما دعا على نحو لا يحتمل التباساً إلى الفصل بين السلطين الزمنية والروحية بقوله: «أعطوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله».

وابتداء من عصر النهضة حدث ما يشبه الانقلاب في العلاقة بين الكنيسة والدولة. فبعد أن كانت الأولى هي التي تسعى باستمرار إلى استتباع الثانية، صارت الدولة، وبخاصة من خلال المونارشيات أو الحكومات الملكية المركزية القوية، هي التي تتطلع إلى استتباع الكنيسة وربطها بعجلة مصالحها. ومع الانشقاق البروتستانتي الكبير ظهرت إمكانية قيام كنائس قومية، أي كنائس مستقلة عن الزعامة المركزية البابوية وتابعة للأمير المحلي. وفي فرنسا بالذات، وبعد الصدام الكبير في مختتم القرن الثالث عشر بين فيليب الجميل، ملك الفرنسيين، وبين بونيفاسيوس الثامن، بابا روما، تطور في عهد شارل السابع ثم في عهد لويس الرابع عشر المذهب الانجليكاني وهو المذهب الذي يقر لكنيسة فرنسا باستقلال نسبي عن الكرسي البابوي، وللملوك فرنسا باستقلال مطلق في المجال التشريعي الزماني. وهكذا ما كان لفكرة فصل الدولة عن الكنيسة أن ترى النور لا في القرن السادس عشر ولا في القرن السابع عشر، إذ ما كان للدولة أن تبتر نفسها بنفسها بعد أن أضحت الكنيسة عضواً من أعضائها. وفي الواقع كان لا بد من انتظار أواسط القرن الثامن عشر حتى تتفجر، من خلال فلسفة الأنوار، نزعة ضارية في عدائها للكلييريكية لا على الصعيد النظري فحسب، بل كذلك على الصعيد العملي من خلال الاجراءات القانونية والاقتصادية التي اتخذتها الثورة الفرنسية ضد الكنيسة والسلك الكهنوتي. ومن وجهة نظر فلسفية خالصة وجدت الايديولوجيا العلمانية أو المعادية للكلييريكية خير ناطقين بلسانها في أشخاص مفكرين مشاهير

بالإضافة الى أن قوانين بعض كانتوتاتها تتضمن مواقف تمييزية ازاء بعض الطوائف أو الجمعيات الدينية، وذلك هو أحد الأسباب التي جعلت سويسرا تمتنع حتى الآن عن التصديق على الإعلان العالمي لحقوق الانسان، الصادر عام 1948. وحتى الدول الاشتراكية لا يمكن أن تعتبر علمانية خالصة، لأن قوانين بعضها تلزم الدولة أو أجهزتها بالقيام بدعاية الاتحادية، مما يخلّ بمبدأ أساسي من مبادئ العلمانية، ألا هو حيادية الدولة في موضوع الدين.

وبالفعل، اذا كانت العلمانية تعني، في المقام الأول، عدم كفاءة الكنيسة في الشؤون العامة والمجال الزمني، فإنها تتضمن بالمقابل عدم كفاءة الدولة في المجال الروحي. فالحرية الدينية شرط أول ومطلق، وبانتفاذه تنتفي العلمانية من أساسها. والدولة العلمانية ليست دولة لا دينية، بل هي دولة لا طائفية. ليست هي الدولة التي تنكر الدين، بل هي الدولة التي لا تميز ديناً على دين، ولا تقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طائفة بعينها دون سائر الطوائف.

هذا من الناحية القانونية؛ أما من الناحية الفلسفية والمعرفية، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليس الإلحاد أو نفي وجود الله بل «تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات والافتراضات الإيمانية المسبقة»، أي مستقل عن المرجعيات المتعالية التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم وتضع لحرية الفكر حدوداً تتنافى مع ماهية الفكر بالذات من حيث انه لا يقبل الحد. وبكلمة واحدة، إن العلمانية ليست نفيّاً للاعتقاد، بل هي تحرير له من القيود والإكراهات الخارجية. ولا غرو بالتالي أن يكون الفكر الديني الحديث قد عرف في ظل العلمانية تطوراً في العمق ما أتيح له أن يعرفه في ظل الأنظمة الثيوقراطية. فقد استعاد الدين بعده الداخلي بعد أن كان تقلص، في ظل الثيوقراطيات الأفلة، الى مجرد طقوس خارجية.

مصادر ومراجع

- أركون، محمد، نقد العقل الاسلامي.
- بايه، أ.، تاريخ الفكر الحر.
- فولين، أ.، فلسفة الأنوار.
- كايرون، ل.، التاريخ المعاصر للعلمانية.
- المعجم العقلائي.
- ملور، أليك، تاريخ النزعة المعادية للإكليريكية في فرنسا.
- موسوعة أونيفرساليس.

من أمثال روسو، داعية الدين الطبيعي، وفولتير الذي بذر نفسه وفكره لمحاربة النذل، والموسوعيين مونتسكيو وديدرو ودالمبير الذين جعلوا من المادة مبدأ أول ومن الانسان، لا الله، مركز الكون.

وبالمقابل، وباستثناء مرحلة عامية باريس القصيرة الأمد، خَفَّتْ على امتداد القرن التاسع عشر ضجيج النزعة المعادية للإكليريكية. ولكن مع استقرار الجمهورية الثالثة ابتداء من عام 1879 عادت العلمانية تفرض نفسها، وفي شكل سياسي هذه المرة. فقد باتت الغالبية في البرلمان للعلمانيين، وأمكن بالتالي إصدار سلسلة من القوانين وضعت حداً شبه نهائي لتدخل الكنيسة في الشؤون العامة وكفت يدها فيما يتعلق بوجه خاص، بالتعليم وقانون الأحوال الشخصية، مما استتبع قطع العلاقات الدبلوماسية مع الفاتيكان سنة 1904 على أنه كان لا بد من انتظار قيام الجمهورية الرابعة في عام 1945 ليكرس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة، أي لا طائفيتها وحيادها في موضوع الدين.

وبالإضافة الى فرنسا فإن أسبق الدول الأوروبية الى إعلان علمانياتها كانت اسبانيا في ظل الحكم الجمهوري بين 1868 و 1876. أما في أميركا، فعلى الرغم من الطابع الليبرالي والعقلاني لإعلان استقلال الولايات المتحدة في عام 1776، فإن المكسيك كانت هي السابقة الى التكريس العلني لعلمانية الدولة منذ أواسط القرن التاسع عشر. كما كانت تركيا في عهد مصطفى كمال أتاتورك هي أول دولة اسلامية تتبنى العلمانية. وبالمقابل، فإن الدولة اليهودية الوحيدة في العالم، نعتي اسرائيل، ما تزال بين سائر دول العالم أكثرها طائفية لأنها جعلت من الدين نفسه قومية ولم تتخذ لنفسها دستوراً لأن أي دستور معناه الحد من سلطة التوراة والشريعة الموسوية. وباستثناء الدول الاشتراكية، فإنه يندر اليوم أن نقع على دول أو دساتير علمانية خالصة. فالقانون الأساسي لجمهورية المانيا الاتحادية (الغربية)، الصادر في عام 1949، يؤكد مثلاً أن «الشعب الألماني واعٍ لمسؤوليته أمام الله». ودساتير النرويج والسويد لا تبيح أن يكون رئيس الدولة غير بروتستانتي، كما لا يبيح دستور انكلترا أن يكون الملك غير انجليكاني. كذلك فإن دساتير بعض الدول العربية والاسلامية التي أخذت بالحدأة تشترط أن يدين رئيس الدولة بدين الاسلام، كما تنص على أن الشريعة الاسلامية هي مصدر رئيسي أو المصدر الرئيسي للتشريع. أما سويسرا، التي لا تزال تعمل بدستورها الاتحادي الصادر عام 1874، فلا تزال أقرب الى الغالبية منها الى العلمانية، وتنتصر بالتالي لمبدأ سيطرة الدولة على الكنيسة،

العلمانية في الفكر العربي

Laicism (in Arab Thought)

Laïcisme (dans la pensée arabe)

Laizismus

يرتبط مفهوم العلمانية ارتباطاً شديداً بالفكر الغربي. وقد ظهرت الفكرة اثر الدعوات المتكررة التي انطلقت منذ أواسط القرن السادس عشر، وبعد الصراع الناشئ بين الكنيسة الكاثوليكية المسيطرة آنذاك على الحياة الدينية وعلى الحياة السياسية، وبين الحركات البروتستانتية التي اعتبرت بمثابة اصلاح على المستويين الديني والسياسي. ومن ضمن هذه الدعوة كان التوجه لتحقيق نوع من الاصلاح يحقق فصلاً بين الدين والسياسة، واعتبار الدين علاقة إيمانية بين الإنسان وخالفه، وذلك من أجل ضرب نفوذ الكنيسة القوي واعتبار السياسة طريقة تنظيم للحياة لا حاجة لها لرجال الدين. لكن سلطة الكنيسة ظلت مع ذلك قوية، وكانت الثورة الفرنسية بمثابة أول تحقيق فعلي لهذه المبادئ إذ استطاعت الثورة أن تحد من سلطة رجال الإكليروس الذين مثلوا الدين في السياسة من ضمن تحالفهم مع النبلاء، ومن ضمن نفوذهم في البلاط. وقد استطاعت الثورة الفرنسية أن تقنن المبادئ الليبرالية التي قامت عليها وأن توجد إطاراً للعلمانية التي لم تقتصر على الحد من سلطة رجال الدين بل تعدت ذلك إلى علمنة قوانين الدولة، وإقرار فصل نهائي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، فحل التشريع المدني بدل الكنسي في العديد من المجالات، ولعل أهمها ميادين التعليم والأحوال الشخصية وإقرار الزواج المدني مع كل ما يرتبط بذلك من تغيرات إجتماعية وتربوية.

كانت مبادئ هذه الثورة من أولى الأفكار التي تسربت إلى الشرق. وكان لها تأثيرها في توجيه الأفكار الاصلاحية، ومنها الأفكار العلمانية. ولم يكن الاحتكاك بأفكار الثورة الفرنسية الاحتكاك الوحيد بين الشرق والغرب، فقد تم هذا الاحتكاك بأشكال مختلفة وساهم فيه العدد الكبير من المصلحين في مصر وسوريا ولبنان، إن بزيارتهم لبعض عواصم أوروبا وتسجيل انطباعاتهم أو من خلال نشر هذه المبادئ في الصحف والمجلات التي انتشرت مع مطلع القرن التاسع عشر وأسهمت إلى حد بعيد في نقل الأفكار ونشرها. يضاف إلى ذلك حملة نابليون على مصر بما أعقبها من نشر مبادئ جديدة وإدخال اصلاحات بدت فريدة في حينها. يضاف إلى ذلك بدء اتصال

وثيق بين الشرق والغرب، في تركيا وسط الدولة العثمانية وفي مصر وذلك من خلال تعزيز الجيش وتحديثه وإدخال أساليب جديدة في التعليم، كداسة الحقوق والهندسة والطب وإرسال بعثات متكررة للاطلاع على الأفكار الجديدة الرائجة في الغرب. يضاف إلى ذلك أيضاً الاطلاع على الأساليب والنظم السياسية الديمقراطية التي سادت في تلك الفترة وإبداء الإعجاب بها. وقد نقلت بعض مواد هذه الدساتير وراجت الدعوات للاقتداء بها والأخذ بما يتمشى مع روح الدين الاسلامي ومع التطور الاجتماعي. وقد ساهم كل من رفاة رافع الطهطاوي، 1801-1873، وخيرالدين التونسي، 1810-1879، وهما من أوائل المصلحين في نصيب من ذلك.

كذلك ساهمت الإصلاحات التي أقرت في الدولة العثمانية ووضع دستور جديد يكفل حرية المواطنين ويضمن تساويهم بنصيب في توفير جو للأفكار العلمانية الجديدة. كذلك كان التأثير بالغاً جداً بالتونسيين والأوروبيين، من فولتير إلى مونتسكيو وروسو وبعلاء الاجتماع على تعدد مذاهبهم من دارون إلى سبنسر ودركهايم واوغست كونت وسواهم.

في هذا الجو ويسبب الانفتاح على الغرب بدأت استجابة المثقفين وذلك من ضمن اتجاهين متباينين. الاتجاه التقليدي، الداعي إلى أخذ موقف سلمي من الغرب بقيمه وعلومه، والدعوة إلى نوع من السلفية تكون بمثابة تحصين من الغرب. والدعوة التحديثية التي اتخذت موقفاً إيجابياً اتسم بالدعوة إلى التكيف مع الأشكال السياسية والاجتماعية الجديدة، والاستفادة من العلوم والاكتشافات التي اعتبرت سبباً في تقدم الغرب ورفاهيته وتفوقه. هذا الاتجاه الثاني يضعنا مباشرة أمام تيار الأفكار التي برزت في هذه الفترة، والتي تنسبها إلى الاتجاه العلماني. ذلك أن الحركة الاصلاحية كانت تهدف كما قال محمد عبده 1849-1905، وهو ليس من المفكرين العلمانيين، إلى تحرير العقل من قيود التقليد. وكانت جميع الأنظار متجهة إلى التفوق العلمي الذي اعتبر محرك الأفكار الاصلاحية، وغاية الاصلاح في آن. وقد أدت الرغبة هذه إلى بروز اتجاه عقلاني في التفكير. صحيح انه لم يشمر في البداية كما يعتقد بعض الدارسين، إلا أن هذا الاتجاه كان الممهّد لتقبل اصلاحات سياسية أول الأمر ولتقبل الأفكار الراديكالية في ميادين العلوم الاجتماعية والانتروبولوجية.

يمكن تقسيم العلمانيين العرب إلى قسمين: علمانيين مسيحيين وعلمانيين مسلمين، وذلك انسجاماً مع الواقع التاريخي من جهة وتسهيلاً للدراسة من جهة ثانية. فالعلمانية

وقد فرض هذا الاتجاه إدخال أساليب جديدة في طرق التعليم بحد ذاتها. أي أن ثمة اتجاهات عقلانية وعلمانية كان قد بدأ يشق طريقه في هذه الأوساط مستنداً الى النتائج العلمية والتقنية التي افرزتها النهضة الصناعية وما رافقها من تطور في العلوم والمعارف ومن تقدم تقني ومهني.

أدت هذه الخلفية الى توثيق الصلة بين المفكرين المسيحيين والغرب. فلم يعد الغرب خيفاً بالنسبة لهم بقدر ما صار عالماً يجب الأخذ بقيمه وعلومه، ولم تعد الهجرة الى الغرب عامل سلب أو اغتراب وبعء، كما كان بالنسبة لقرنائهم من المفكرين المسلمين. بل أصبحت الهجرة حافزاً للتزود بالمزيد من العلوم والفنون. إلا أنه تجدر الإشارة الى أن العلمانيين المسيحيين لم يوجهوا مطلقاً دعوة للالتحاق بالغرب من الناحية السياسية، إذ ان دعوتهم قد اقتضت على الحرص على وطن عربي في معظم الأحيان، وعلى إدخال قيم الحضارة الغربية وطرقها العلمانية. ولعل أقصى هذا الطرح قد تمثل بوطن مستقل علماني تفصل فيه الدولة عن الدين فصلاً كلياً. وقد كان شعار معظمهم الدعوة لقومية عربية يكون الرابط فيها اللغة لا الدين. وتكون القيم السائدة فيها هي القيم الانسانية العالمية، لا القيم الدينية. من هنا كان توجه هذا التيار العلماني توجهاً اجتماعياً انسانياً، ولم تكن النظرة الى التراث نظرة الى العصور الاسلامية وتطوراتها، بل نظرة الى الادب وقيمه الخالدة، والى هذا التراث كحضارة لا كتاريخ صنعته الاسلام في كل ابعاده. أي أن الاسلام كان بالنسبة لهم ذلك الاسلام الحضاري (لا الديني) الذي أبدع في كل المجالات. في الآداب والعلوم والفنون.

كذلك فرض هذا الاتجاه العلماني نظرة تجديدية للمجتمع تركز على مقومات سياسية ومعرفية جديدة. فالنظرة الاصلاحية التي رأت التجديد من خلال الدين، إن من حيث تحديثه بفتح باب الاجتهاد مثلاً، أو من خلال الاقتداء به اقتداء تاماً وبعث عصره الذهبي، أو كتلك الدعوات السلفية، معظم هذه الدعوات بدت للعلمانيين المسيحيين نظرات حذرة ولسبينية: السبب الأول انها قد لا تعنيهم لانهم ليسوا مسلمين، وبالتالي لا يستطيعون المساهمة من ضمن هذا الاطار. والسبب الآخر، لقد رأوا في مثل هذه الدعوات توجهاً نحو الماضي اكثر مما هو توجه مستقبلي. وبالتالي لا بد من اختيار بديل. والبديل كان اللحاق بالتقدم الأوروبي ولذلك طريق واحد هو الطريق الذي سارت به اوروبا. إن الاصلاح يوجب تحطّي الجمود الفكري الحاصل واللاحق

المسيحية التي قادها رجال فكر مسيحيون قد نشأت ضمن ظروف خاصة وتلبية لحاجات نفسية واجتماعية وسياسية مختلفة عن الحاجات والرغبات التي ظهرت في العلمانية الاسلامية. صحيح أن المحيط العام كان هو نفسه، الشرق العربي الخاضع للسلطنة العثمانية، الا أن النظرة لهذا المحيط قد أدت الى هذا التمايز. فالفكر المسيحي كان في أحيان كثيرة يشعر بغربته عن هذا المحيط الشامل ويرتد الى البحث عن وطن أصغر، فكانت سورية مثلاً بالنسبة لعدد منهم الوطن الذي يقابل الامبراطورية العثمانية، وذلك تمييزاً عن عدم استطاعة الفكر المسيحي القبول بوطن هويته الاسلام، وإيماناً منه بوطن يكون الولاء فيه لا للدين بل للقيم الوطنية والاجتماعية والانسانية. ومن هنا كان الطرح القومي عنواناً كبيراً نادى به عدد كبير من العلمانيين المسيحيين كبديل عن التوجه والطرح الدينيين.

ما هي الخلفية الفكرية التي كانت وراء طروحات العلمانيين المسيحيين؟ كان هؤلاء في طليعة الفئات التي استطاعت وقبل سواها من المسلمين تحقيق بعض السبق في تحصيل العلوم. وذلك لأسباب أهمها انتشار التعليم في اوساطهم بفضل ما استطاعت المدارس التي أسسها المبشرون والارسلانيات الأجنبية. وكان نمط التعليم في هذه المدارس مغايراً لما كان سائداً في المدارس الدينية الاسلامية. إذ دخلت الأساليب الحديثة، وكان تعليم اللغات، الفرنسية والانكليزية حافزاً كبيراً مكن هؤلاء من الاطلاع على الفكر الغربي في مصادره الأصلية. فتعمقت بذلك الصلة بين هؤلاء المفكرين وبين آخر النظريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت أوروبا مسرحاً لها في تلك الفترات. إلى جانب إجادة اللغة الأجنبية، أجاد العلمانيون المسيحيون اللغة العربية اجادة جيدة. وقد ذهب العديد منهم الى اعتبار هذه اللغة وحدها، ودون الدين، بمثابة الرابط الذي يجمع أبناء الوطن الواحد. فكانت اللغة عندهم من أهم مقومات القومية والوطنية. في مقابل وطنية تركية أو عثمانية أو افغانية أو ما سوى ذلك. لذلك نجد أن عدداً من العلمانيين المسيحيين قد اتجه نحو إحياء اللغة العربية وإبراز آدابها وفنونها. فكان أن ازدادت حركة التأليف في هذه اللغة ووضعت القواميس ودوائر المعارف وأعيد التأليف في أبواب أدبية تبرز طواعية اللغة وجمالها، كالتأليف في المقامات والشعر وقواعد اللغة. رافق هذا النظام التعليمي، اتجاه عقلاني جديد ليس اقله الاطلاع على العلوم الحديثة من علم اجتماع بل تجاوزوا ذلك الى العلوم الصرفة كالرياضيات والفيزياء والطب. وبعضهم كان طبيباً بالفعل كالشميل مثلاً.

الأول. ومثل هذه الأنظمة كانت السائدة في بلدان أوروبا وأميركا. ويتمشى هذا النظام مع التطورات الانسانية الليبرالية أولاً، كما ينسجم أيضاً مع موقع العلمانيين الاجتماعي. إذ ان معظم العلمانيين المسيحيين كانوا من أبناء الطبقة الوسطى. وهذه النظم كانت وليدة هذه الطبقة في أوروبا. لذلك لم يواجهوا في تبنيها أي حرج. هذا أولاً، ثم ان هذه النظم كانت بوعي منهم أو بدون وعي، البديل للحكومات التوتاليتارية التي يخضعون لها، ونقداً غير مباشر أيضاً لفكرة توحيد العالمين الديني والسياسي طبقاً لمبدأ الخلافة الإسلامية. فالدعوة السياسية الليبرالية بوجهها العملي كانت تعني الفصل بين الزمني وبين الروحي، بين الدين والدولة بالشكل الذي تحقق فيه ذلك في أوروبا إذ حلت الدولة العلمانية مكان سلطة الكنيسة ومكان نفوذ رجال الدين.

انعكست هذه الأفكار على جملة من التوجهات التي ميزت الفكر العلماني في تلك الفترة. ولعل أبرزها قد تمثل في خلق تيار علمي يناهز بالتجديد وبالتغيير في الحياة، لا في محاولة إصلاح وترميم بعض الأخطاء السابقة. لقد أدرك المصلحون العلمانيون ضرورة إحداث تغيير شامل على المستويات كافة، متأثرين بذلك بما تم إنجازه في الغرب، ولذلك بدت محاولة العلمانيين محاولة لها طابعها الانساني الشامل، فكان مصدرهم أفكار المتنورين الأوروبيين وعلماء الاجتماع أمثال أوغست كونت وسبنسر وداروين وسواهم.

إذا كانت العلمانية في جوهرها ومنطلقاتها دعوة لفصل الدين عن الدولة، فإن التصورات السياسية هي من أهم التصورات التي أبرزتها هذه الحركة. ففي هذا الإطار طرحت شعارات القومية كسبيل لإحياء رابط جديد بديل عن الرابط الديني. وقد ارتبطت الدعوة القومية بفكرة الوطن والدعوة الوطنية. صحيح أن الطهطاوي كان السياق في ذلك، لكن فكرة الولاء للوطن قد ظلت بالنسبة له ملازمة للولاء للدين. أما مع العلمانيين المسيحيين فقد كان الدور الأول للغة لا للدين، والولاء للإدارة التي يجب ان تكون منبثقة عن الأمة بشكل ديموقراطي، هكذا أبرزت فكرة الوطن وظهرت الدعوات القومية التي تراوحت بين الدعوة للاستقلال التام، بل الانسلاخ عن الدولة العثمانية، وبين تحقيق نوع من لا مركزية إدارية تتيح للمجموعات (أو للأقليات) إدارة شؤونها بذاتها. لقد ظهرت الوحدة الاجتماعية بديلاً من الوحدة الطائفية، وكان ذلك بمثابة تعزيز لفكرة الوطن، كما كان من جهة ثانية مقاومة للاستبداد الحميدي. ومن أبرز ممثلي هذا

بحركة الافكار التي تفجرت في الغرب واستطاعت أن تحدث تغييراً كبيراً في بنية المجتمع بأنظمته وقوانينه. هذا الى جانب الصناعة المتقدمة والنظام السياسي الديمقراطي المتمثل بالحكومات الدستورية التمثيلية. لقد بدت مثل هذه المقومات بمثابة وحدة لا تتجزأ. فالتقدم سببه العلم واكتساب أداة معرفية جديدة لا بد من استعارتها من الغرب الذي يملكها. لكن هذه الاستعارة قد ظلت في إطار الامنية. لقد أدرك العلمانيون المسيحيون الحاجة لهذه العلوم كسبيل للدخول في عالم الصناعة. لكن أداة نقل هذه العلوم لم تكن متوفرة كلياً، ثم انه لا يمكن نقلها بسرعة وبقوة. فلا بد من أرضية لذلك. وللتدليل على عمق هذه الحاجة ومدى ضرورتها اكثرت الصحف والمجلات التي كانت حامل هذه الدعوات العلمانية من الإشارة الى معنى العلم متحدة عن ضرورته وأفردت على الدوام أبواباً تقدم فيها آخر المبتكرات والاكتشافات العلمية بأسلوب محب مشوق وكأنه بشرى تزف للقراء. لقد بدت النظرة الى العلوم نظرة مفعمة بالإعجاب والتقدير ومحملة بأبعاد إنسانية وفلسفية أكثر مما كانت دعوة عملية قابلة للتحويل الى ممارسة توضع في متناول الجميع. لم يكن المناخ الذي أطلقت من ضمنه هذه الدعوات مناخاً خاصاً للعلوم مفتوحاً عليها. وقد ترافقت الدعوة للأخذ بالعلوم مع الدعوة لإدخال الصناعة الحديثة. فبدون الصناعة لا يمكن تحقيق قفزة نوعية في الحياة وفي العلاقات الاجتماعية. إلا أن هذا الإدراك كان نظرياً أكثر منه عملياً. إذ ان توجيه الدعوة لإدخال الصناعة لا يكفي دون تحقيق الأرضية التحتية لذلك. وهذا ما لم يكن بمقدور الحركة العلمانية أن تؤمنه. لذلك عبرت هذه الحركة عن مجرد الوعي النظري لضرورة التكيف مع الأوضاع الجديدة دون أن تتمكن فعلاً من إيجاد أوضاع جديدة. على كل إن مثل هذه الأمور هي جزء من مشروع بناء الدولة، ولم يكن العلمانيون المسيحيون في الدولة، باستثناء بسيط، حتى يعملون على تحويل هذه الامنيات الى مشاريع.

ترافقت هذه الدعوة بشقيها النظري في الأخذ بالعلوم، والعمل بالدعوة للاستفادة من الصناعة مع الدعوة السياسية التي تنسجم معها. فالواضح أن هذه الدعوات كانت منسجمة مع التيارات الفكرية الفعلية السائدة في أوائل القرن التاسع عشر، باتجاهاتها الليبرالية العامة، الداعية للتخلي عن أوهام الدين والتحرر من الخوف والتبعية. وقد توجت هذه الدعوات بالالتزام بالمبادئ السياسية التي ترافقت معها. من هنا نجد أن معظم العلمانيين المسيحيين قد دعوا لاعتقاد نظام حكم سياسي ليبرالي تكون الأداة التمثيلية والطرق الديموقراطية عماده

1819-1893 جرجي زيدان 1861-1914 لويس شيخو
1859-1927. عيسى اسكندر المعلوف 1969-1956. يعقوب
صروف 1852-1927. شبلي الشميل 1860-1916. فرح انطون
1871-1922. سليمان البستاني 1856-1925. أمين الريحاني
1876-1940.

لا يقتصر وجود العلمانيين على المسيحيين وحدهم. صحيح
أنهم كانوا السباقين لطرح مواضيعهم ضمن هذا الإطار
العلماني بفعل أوضاعهم الاجتماعية وبفضل اطلاعهم على
الأفكار الأوروبية التي احتضنت هذا الاتجاه. لكن الصحيح
أيضاً أن ثمة تيارات عريضة من العلمانيين المسلمين قد شقت
طريقها وسط فكر عصر النهضة متحدية بذلك الاتجاهات
المحافظة والتقليدية. فالعلمانية في تحددها وجوب الفصل بين
الدين والدولة مثلت بالنسبة للمسلمين إشكالية من نوع خاص
ووضعهم مباشرة تجاه السلطة المتمثلة بالخلافة، أي باتحاد
الديني مع الدنيوي، وتجاه المصلحين الآخرين الذين كانوا في
الغالبية من علماء الدين ويملكون السيطرة على المؤسسات
الدينية الفاعلة كالأزهر مثلاً.

بدأت الحركة العلمانية بين المسلمين بعيد الحركة السياسية
التي قادتها حركة تركيا الفتاة. وقد تكونت ثلث هؤلاء من
عناصر مختلفة من مهنيين ومدرسين وأطباء ومحامين وتجار
وضباط جيش. وقد تسنى للبعض منهم الدراسة في مدارس
حديثة إن في مصر أو في القسطنطينية أو في الخارج وعادوا
بانطباعات جديدة وبتصورات جديدة. إلا أن الموقف من
الغرب لم يكن دائماً إيجابياً، بل إن بعض العائدين قد عبر عن
خيبة أمل قاسية وعن نقد عنيف يترجم عدم تكيفه مع الواقع
الجديد.

إلا أن النتائج لم تكن جميعها رافضة، فقد برز تيار عريض
يتقبل الأفكار العلمانية ويسعى إلى إدخالها مجالات الحياة
الاجتماعية والعلمية والسياسية. ولعل أهم الدعوات التي
ارتبطت بهذه الحركة كانت الدعوة المزدوجة إلى المزيد من
الحرية وإلى المزيد من العلم. فقد أدرك العلمانيون المسلمون
أن صراعهم هو صراع مزدوج. صراع مع الاستبداد الذي
تمثله الدولة العثمانية بنظامها المطلق. وصراع مع الغرب الذي
تمثلت قوته الأساسية في تقدمه العلمي والصناعي والتقني. من
هنا كانت الدعوة للاستزادة من العلوم واطلاق التربية
وتنظيمها من الدعوات العلمانية المبكرة سواء كانت دعوة عامة
لما لدى عبد الرحمن الكواكبي 1849-1902، أو دعوة مبرجة إلى
حد ما، كما نجدها لدى قاسم أمين 1863-1908 الذي يعتبر
من أوائل العلمانيين المسلمين، ومن رواد التربية الحديثة.

الاتجاه القومي نشير إلى بطرس البستاني 1819-1893 وأديب
إسحق 1851-1885 ونجيب عازوري الذي ألف بالفرنسية عام
1905 وانطون سعاده وسواهم. إلا أن التيار المتأخر من جيل
القوميين وفي إطار السعي لتحديد معنى القومية كان أقرب
للأخذ بتعريف أوسع لهذا المفهوم. فاللغة وحدها لا تكفي
لتشكل رابطاً قومياً، وإحياء التراث الأدبي واللغوي ليس كافياً
من أجل تكوين رابط قومي عريض، لأن الجزء الأكبر من هذا
التراث له طابعه الديني المميز، وهذا ما أدركه كل من
قسطنطين زريق وادمون رباط، وهما من دعاة القومية
العلمانية، على أن لا يشكل ذلك خروجاً على الدين
الاسلامي. فالدين الاسلامي يبقى الحاضن لهذا التراث،
حتى لو جرت التفرقة بين الامور الدينية والامور الزمنية في
إطار كامل من العلمنة، يظل الدين كحضارة عاملاً موحداً،
إنه الجانب الروحي والأخلاقي للحياة السياسية. ولا علاقة
للمحتوى المذهبي بالشأن السياسي.

كذلك حملت الأفكار العلمانية افكاراً جديدة في ميادين
الاجتماع وتنظيم الحياة، فضلاً عن إضفاء طابع فلسفي
شمولي يشرح تطور الكائنات الحية. نعني بذلك الأفكار
الداروينية حول نظرية النشوء والارتقاء التي دافع عنها شبلي
شميل بقوة وعنف. كما دافع أيضاً عن الاشتراكية التي اعتبرها
مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته. حتى انه عبر عن الاشتراكية بكلمة
اجتماعية وهي ما يرافق العمزان. والاشتراكية هي المذهب
الذي يحقق المساواة بين الناس، وبذلك تتحقق سعادتهم.
وهذا هدف فلسفي بحد ذاته. وإلى جانب الشميل نذكر بفرح
انطون 1871-1922 الذي دعا إلى اعتماد العلم في كل الامور
حتى في مجالات التفسير الديني، وقد استند إلى ابن
رشد 1126-1198، وأثارت كتاباته ضجة حين عارضها محمد
عبده. كذلك آمن انطون بالاشتراكية ودعا إليها حتى لو
استعمل العنف، مع أن معظم العلمانيين السابقين قد دعوا إلى
التدرج في الإصلاح. كذلك ساهم جرجي زيدان
1861-1914، في التعريف بالمذاهب الاشتراكية من الفابية إلى
الماركسية. على العموم لقد نادى معظم هؤلاء المصلحين
بإصلاح الدولة وبإصلاحها بتساوي الجميع، ولذلك كان
الإصرار على الدوام على الطابع الدستوري والتمثيلي للدولة،
حتى تتمكن من رفع المظالم وإقامة العدل وتحقيق المساواة.

أهم العلمانيين المسيحيين (عن هشام شرابي، المثقفون
العرب والغرب، ص 146). أحمد فارس الشدياق
1804-1887. اديب اسحق، 1856-1885. ناصيف اليازجي
1800-1871. ابراهيم اليازجي 1847-1906. بطرس البستاني

والمتميزة عن ثقافات الجوار لمن أقوى الروابط ومن أشدها لحمة. فهي التي تصهر المجتمع وتجعل منه أمة واحدة ودولة واحدة. فالعرب أو الشعب العربي، هم من يتكلم لغة واحدة حتى لو بدت هذه الأمة في مرحلة ما من تاريخها مجزأة إلى أوطان. فلا بد أن تتخذ هذه الأوطان ضمن أمة واحدة، كذلك رفض الحصري النظرية العرقية في تكون القومية، إذ لا وجود لأمة صافية العروق، وبالتالي فالقومية لا تخلق إلا بيث الوعي القومي وإبراز الروابط الروحية والفكرية التي تشكل منها القومية، وأهم هذه الروابط التاريخ واللغة. باللغة يتوحد الشعور ويتوحد التفكير، والتاريخ هو الذي يخلق نوعاً من القرابة المعنوية تشد أبناء القومية الواحدة إلى بعضهم بعضاً. والتاريخ ليس تذكر أجداد الماضي بقدر ما هو فعل من أجل المستقبل. إذ القومية ليست حلمًا رومانسيًا بل عملاً في المحيط الذي تنشأ فيه. فقومية الحصري وإن تشابهت مع قومية العلمانيين المسلمين من حيث النتائج إلا أنها كانت موضوعاً مستقلاً مشبعاً بالدراسة وغنياً بالتفاصيل، ولم تكن مجرد أمنية أو رداً على الحركات السياسية الأخرى كالعثمانية، أو دعوة للانفصال عن الدولة الأم. بكل الأحوال لقد كانت هذه الدولة في طريقها إلى التفكك حين كانت أفكار الحصري تشق طريقها. لذلك تبدو دعوته دعوة للتوحيد أكثر مما هي دعوة للاستقلال.

ومن الأساء البارزة في إطار العلمانية الإسلامية يطالعنا اسم علي عبد الرازق 1888-1966 الذي يعتبر من أشد الأساء بروزاً لما التصق باسمه من ثورة اعتبرت في حينها ثورة على الاسلام بالذات. وكان السبب في ذلك وضعه لكتابه، الاسلام واصول الحكم الذي الفه بعد اعلان النظام الكهالي في تركيا فصل الدين عن الدولة وإنهاء الخلافة رسمياً. فظهرت محاولة علي عبد الرازق بمثابة تبرير لهذه الدعوة ومحاولة نظرية أراد من خلالها الإثبات أن الخلافة ليست ضرورية لأنها ليست من صلب الاسلام. وقد حاول عبد الرازق إثبات ذلك بكل الوسائل، وخاصة بالرجوع إلى المصادر عنها التي استعملت سابقاً لتبرير الخلافة، أي بالعودة إلى النص والحديث وهما مصدرا كل تشريع في الأساس. وقد أثبت أن ما جاء في هذه المصادر من إشارات إلى الخلافة لا تقوم كمبرر كاف لتسويقها. إذ إن الهدف من نظام الحكم هو تحقيق رفاهية المواطنين وتحقيق سعادتهم. فإن استطاع نظام سياسي آخر تحقيق ذلك كان نظاماً محموداً، ولا حاجة بعده للخلافة. أما فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية فبرى عبد الرازق أن ذلك قد تحقق فعلاً بعد وفاة الرسول. فرسالة النبي

كان قاسم أمين جريئاً وصاحب حس نقدي متميز. وقد أدرك شأن سائر المتنورين الآخرين أن العلم هو السبيل الوحيد الذي يكفل تحقيق المساواة مع الغرب، والعلم لا يتحقق إلا من خلال منهج تربوي متكامل يشارك فيه كل أفراد المجتمع، بما في ذلك المرأة. ولكي يشارك الجميع في هذه العملية التربوية الشاملة لا بد من مناخ معين تكون الحرية فيه البند الأول. إلا أن هذه النظرة على بساطتها لا بد لها أن تستند إلى نظرة في الاجتماع الإنساني ككل. وقد اختار أمين دراسة الظاهرة الاجتماعية دراسة كاملة، وفي علاقاتها بالسياسة، فلا يرى أن الأحداث قد تقع عبثاً، بل لا بد لها من مسوغات أملت وجودها بالشكل الذي وجدت فيه. وقد آمن قاسم أمين بتطور المجتمع وفق قوانين معينة، وكان منسجماً مع مذهب سبنسر في نظريته إلى معنى الاجتماع الإنساني وفي تحديده للتطور والترقي وإن لم يحدد هذه العبارات بوضوح تام. وفي تحديده لمعنى الصراع الاجتماعي كان أمين أقرب لمذهب داروين من المذاهب الأخرى.

ترافقت دعوة قاسم أمين هذه مع دعوات مماثلة، قال بها محمد عبده صديق قاسم أمين، لكن دعوة أمين كانت أكثر برجة وأكثر تحديداً. إذ أدرك أمين أن العلم وحده هو الذي يحرر الإنسان من الخوف وذلك بتحرره من الجهل، وهذا ما أشار إليه عبد الرحمن الكواكبي أيضاً. والتحرر يعني تحقيق نوع من الحرية الفردية، الحرية التي تمكن الإنسان من التعبير عن معتقداته ومبادئه ونشر آرائه دون إعاقة ودون معارضة، أنها تشابه ذلك النمط من الحرية الليبرالية التي سادت أوساط المثقفين جيعاً تقريباً في مطلع القرن العشرين. اعتمد قاسم أمين إلى جانب ذلك نقد الماضي معتبراً التقليد من جملة الأمراض التي تؤخر نمو المجتمع، فتجعله يعيش في الماضي عقلية وسلوكاً. ورأى أن العلم وتطور المجتمع لا بد أن يساعدا على فوز قيم اجتماعية وأخلاقية جديدة. لذلك لا يجب التمسك بقيم الماضي ويجب مواكبة الحضارة والرقى والتقدم.

إن قاسم أمين ليس إلا نموذجاً معيناً من العلمانية الإسلامية التي برزت آنذاك. وهو لم يكن النموذج الوحيد رغم تميزه، وذلك لتوسع المواضيع التي طرحها هذه العلمانية. ففي إطار التفكير بالقومية يبرز اسم ساطع الحصري (1880-1968) كممثل للقومية العلمانية، بشكل تفوق فيه على الأجيال السالفة من العلمانيين المسيحيين. وقد وضع الحصري نظرية منهجية منسجمة في بحثه في القومية العربية، إذ أدرك وتجربته أن الدين ليس بالضرورة الرابط الأول الذي تقوم على أساسه القوميات. بل إن رابط اللغة والثقافة المشتركة

اسماعيل واليهما يعود العرب في الأصل كما تورد التواريخ والديانة الاسلامية بالذات. بل لقد رفض طه حسين قصة الحجر الأسود وهذا ما يعتبر خرقاً لأهم مقدسات الدين. وقد أثارت هذه الآراء ضجة قوية فتداعى العديد من الكتاب للرد على طه حسين، حتى اضطر هو بالذات للاعتذار من الجامعة معلناً تمسكه بالاسلام وبأن آراءه محض أدبية ولا علاقة لها بالدين. ولكن طه حسين لم يتوقف بعد ذلك من الدعوة الى آراء تحديثية في مجال الأدب أو في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية، بل لقد دعا الى ربط تراث مصر الحضاري بتراث البحر المتوسط داعياً الى مزيد من الاشراف الحكومي على التعليم بهدف رفعه وتطويره وتحديثه.

من المساهمين الآخرين في نشر هذه الروحية العلمانية، يشار الى اسماعيل مظهر (1891-1962) صاحب مجلة العصور التي انبرت لنشر الآراء التحديثية ونشر العلوم والمبتكرات الجديدة. وكانت منبراً للدعوة الى إحياء حياة برلمانية حقة تعتمد الأسس التمثيلية الصحيحة. وقد حفلت المجلة بآراء نقدية جريئة طالعت الفكر الديني التقليدي ودعت الى خلق عقلية جديدة تقوم على الأخذ بالباديء الفلسفية والسياسية السائدة في الغرب.

أخيراً نشير الى ذلك النوع من العلمانية التشريعية، الذي برز مع عبد الرازق السنهوري، الذي اطلع على القوانين الأوروبية، وعلى التشريع الاسلامي وقد عمل في هذا المجال مشاركاً في وضع قوانين ودساتير متعددة خاصة في العراق وفي مصر. إلا أن ما يمتاز به السنهوري هو اعتناؤه الدمج بين التشريعات الدينية والقوانين الوضعية الأوروبية بهدف الاستفادة من أفضل ما نجده في التشريعات وفي القوانين. وتجربة السنهوري تجربة رائدة ما زالت تلقى المزيد من الاهتمام.

أهم العلمانيين المسلمين (عن هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص 152) قاسم أمين 1863-1908. عبدالرحمن الكواكبي 1849-1902. ولي الدين يكن 1873-1921. محمد كرد علي 1876-1953. شكيب ارسلان 1869-1945. رفيق العظم 1865-1924. احمد لطفي السيد 1872-1963. محمد حسين هيكل 1888-1956. معروف الرصافي 1875-1945. وصديقي الزهاوي 1863-1936. يضاف اليهم ساطع الحصري 1880-1968. علي عبد الرازق 1888-1966. طه حسين 1889-1974 اسماعيل مظهر 1891-1962. عبدالرازق السنهوري 1895-1964.

الدينية انتهت بوفاته، وانتخاب ابي بكر كان سابقة أرست الحياة السياسية، ومركز الخلافة كان سياسياً ولم يكن دينياً، وإن تم بعد ذلك اللجوء الى تقديم الجوانب الدينية، بل وتغليهاها فلاسباب سياسية أهمها إضفاء مزيد من اللحمة على مجتمع كان التفكك يصارعه في كل أجزائه. فالخلافة إذن لم تكن أكثر من منصب سياسي فرضته ظروف معينة، ومع تغير كل ظرف يجوز أن تتغير الأشكال السياسية المرافقة له.

يؤدي ذلك بطبيعة الحال لنوع من فصل الدين عن الدولة، وهذا ما ذهب إليه علي عبد الرازق، بل ما أكدته في كتابه معتبراً أن التشريعات المدنية التي تستند الى أحاديث نبوية يجوز تغييرها. فأحاديث النبي ليست معصومة كالنص القرآني، وقد أشار عبد الرازق الى احاديث متعددة أكد فيها الرسول على الطابع الزمني أي الرقي، وبالتالي لا بد من تغيير ذلك تبعاً لتغير الأوقات كما أشار الى أحاديث لا تجنب الرسول من الخطأ. أما الأهم من ذلك فهو وجوب التمييز بين دور الرسول كنبى ودوره كقائد سياسي، ثم ان الخلفاء أصدروا تشريعات جديدة استندوا فيها الى إجماع الصحابة ولم يرقم أحد ضد ذلك. إذن، إن مبدأ التجديد قائم في الإسلام، فلماذا لا نجدد في الحياة السياسية؟

أثارت آراء علي عبد الرازق عاصفة شديدة، فحوكم وصودر كتابه ومنع من مزاوله مهنته ومن التعليم في الأزهر، وهو أحد شيوخه. ومع ذلك فأآراؤه من أبرز الآراء العلمانية التي دعت لفصل الدين عن الدولة وحاولت إثبات ذلك بالطرق المنهجية نفسها التي يستعملها العلماء والمجتهدون في وضع فتاويهم.

لم يكن تيار العلمنة القاضي بهذا الفصل التام بين الدين والدولة قصراً على الشيخ علي عبد الرازق وإن كان من أكثرهم دقة وجرأة. فالدعوة هذه قد استمرت بعده وإن اتخذت أشكالاً أقل حماساً. نشير هنا الى طه حسين 1889-1974 الذي شكك بأنماط الفكر التقليدية حتى في كتاباته المبكرة. ولكن أشد هجوم له نجده في كتابه في الشعر الجاهلي الذي شكك فيه بمعظم هذا الشعر معتبراً أنه من نسج شعراء لاحقين نسب الى الجاهلية لمزيد من الانتشار. اعتمد طه حسين أسلوب الشك الديكارتى ومنهجية ديكارت التي تقضي بأن لا يسلم الانسان بشيء حق ما لم يبدو له بسيطاً مقنعاً و يقينياً. وقد يكون نقده للشعر محقاً أو لا يكون، لو لم يوسع طه حسين دائرة شكه لتطول قسماً من مقدسات الدين الاسلامي. إذ أبدى شكاً قوياً في بعض القصص الواردة في القرآن الكريم، ومنها أيضاً ما يتعلق بوجود ابراهيم وابنه

مصادر ومراجع

ويمكن أن نعرض هذه التيارات على الشكل التالي :

أ - التحليل النفسي الوجودي

Psychanalyse existentielle:

وهو التيار المتمثل بالمحلل النفسي بينسوانجر Binswanger والذي تأثر إلى حد بعيد بأفكار الفيلسوف هيدغر Heidegger صاحب النظرية الوجودية. هذا التيار التحليلي الوجودي يركز على البعد الوجداني للفرد عن طريق التوقف المطول عند تحليل معاناته اليومية في إطار المحيط الاجتماعي الذي يتواجد فيه: وتهدف هذه المدرسة إلى كشف أشكال التواجد الفردي في المحيط ومظاهر هذا التواجد L'être et le paraître. ومن الأسماء التي أثرت في نمو هذا التيار نذكر جان بول سارتر J. P. Sartre في فرنسا. إن هذا التيار يأخذ من التحليل النفسي العمق اللاواعي لمعاناة الفرد ويأخذ من الفلسفة الوجودية أهمية التجسّدات الوجودية الظاهرة (محتوى ظاهر) لهذه المعاناة، ولا يركز هذا التيار بذلك على المعاني الرمزية الفردية للسلوك فقط وإنما يركز أيضاً على الحركة الوظيفية لهذا السلوك وعلى معانيه ودلالاته الاجتماعية. فالتحليل النفسي الوجودي يوازن ما بين الاهتمام بالمحتوى الظاهر للمعارض المرضي وما بين الاهتمام بالمحتوى الكامن الرمزي؛ وبهذا يتفاعل الوجدان مع الوجود في معاناة الفرد.

ب - التحليل النفسي الدينامي الجماعي

Psychanalyse de la dynamique du groupe:

هو التيار الذي ينطلق من نظرية فرويد حول «علم النفس الجمعي وتحليل الأنا» حيث يحدد صاحب نظرية التحليل النفسي بدايات التوجهات العيادية في عمليات تحليل دينامية الجماعة (وحيث يلعب القائد دور الأب) والمثال الأعلى وما ينتج عن ذلك من إوالات التهاهي والتعلق العاطفي المعقدة فتتحول كلها إلى أساس لبيدي لتهاك الجماعة؛ ومن الأسماء الأساسية التي طورت هذه النظرية لا بد من ذكر مورينو Moreno في أبحاثه حول السوسيو دراما والستيلودراما وذلك في مجال دينامية الجماعة العلاجية؛ وكذلك انزيو Anzieu (ممثل المدرسة الفرنسية) وتركيزه إلى جانب دور الأب القائد في هذه الدينامية على دور الإسقاط الإبداعي في كل عمل جماعي وثقافي (مفهوم أنا - الجلد Moi - Peau). ونذكر أيضاً بيون Bion (ممثل المدرسة الانكليزية) الذي يركز على المعنى الرمزي الذي تجسده الجماعة كاختصار واستعادة لحضن الأم وما يمثله هذا الحضن من مشاعر الأمان والاطمئنان

- انطون، فرح، المؤلفات الكاملة، ج 1 المؤلفات الروائية، ج 2، المؤلفات الفلسفية، تحقيق ادونيس العكره، دار الطليعة، بيروت 1981-1979.
- جدعان، فهمي، اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- حوارني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، 1977.
- خدوري، عبيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة، بيروت، 1972.
- خوري، رثيف، الفكر العربي الحديث، دار المكشوف، بيروت، 1943.
- شراي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، 1981.
- علوش، ناجي، اديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الفكر العربي في مائة عام، منشورات الجامعة الاميركية، بيروت، 1967.
- مجلة آفاق، عدد خاص «بالعلمانية»، بإشراف جبروم شاهين، بيروت، 1978.
- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة الأهلية، بيروت، 1980.
- مغيزل، جورج، العروبة والعلمانية، دار النهار، بيروت، 1980.
- نصار، ناصيف، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، بيروت.

جورج كتوره

علم النفس الاجتماعي العيادي

Clinical Social Psychology

Psychologie sociale clinique

Sozial-Klinische Psychologie

أولاً - تشعب مجالات وتيارات التحليل النفسي الحديثة :
بالإضافة إلى ما ذكر حول نظرية التحليل النفسي مع فرويد وحول تطور هذه النظرية حتى الوصول إلى تكون تيار التحليل النفسي الاجتماعي الذي تمثل بشكل أساسي مع رايش والذي أعطى في النهاية ما سمي بالتحليل النفسي السياسي... فلا بد من الإشارة إلى ما تم التوافق على تسميته بالنظريات الجديدة في التحليل النفسي؛ ذلك أن التحليل النفسي الاجتماعي أو السياسي لم يكن التيار الوحيد الذي نما في أحضان النظرية الفرويدية.

والانتهاء عند الفرد في مواجهة مخاطر الحياة اليومية.

ج - التحليل النفسي البنيوي

Psychanalyse structuraliste:

وقد تأثر هذا التيار بالنظرية البنوية كما عبر عنها ستراوس C. Lévy Strauss؛ وبالرغم من أن هذه النظرية تدخل في تناقض واضح مع نظرية التحليل النفسي في دراستها للظاهرة الاجتماعية والنفسانية، فإن محاولات بارزة ظهرت من قبل باحثي هذا التيار بهدف صياغة نظرية تكاملية بين البنوية والتحليل النفسي: فالتحليل النفسي يدرس الظاهرة الاجتماعية والنفسانية من زوايتها السلبية أي أنه يبرز من الظاهرة وجهها الذي يحمل معاني النفي والكبت والقمع والصد في مجال العلاقات التبادلية بين الأفراد داخل الجماعات... مما يحوّل الظاهرة السلوكية الفردية أو الظاهرة الوجودية الاجتماعية إلى عارض رمزي يجري تأويله على أنه صيغة تسوية رافضة لها مدلولات كامنة ومتناقضة مع محتواها الظاهر (حيث أن المعنى يُظهر الضد ويُستخرج من اللامعنى وحيث أن مصادرة الرغبة تتحول إلى سيدة الأحكام).

أما النظرية البنوية فلإنها تنظر إلى الظاهرة الاجتماعية النفسانية على السواء نظرة جشطالتيّة إلى حد ما، أي نظرة متكاملة صيغوية متداخلة: فالتبادل والتعادل والتكامل هو سيد الأحكام؛ وفي ذلك استمرارية للعملية المشاعية البدائية حيث تتكامل العلاقات البشرية (المادية والمعنوية) في إطار عملية التبادل بين الأشياء والأفكار والبشر... وكل ذلك يُلحظ في إطار بنية اجتماعية تاريخية تحفظ مفاتيح التبادلات وتقدر كيفية ووظيفية التكامل والتعادل بين العناصر الاجتماعية المكونة للبيئة والصيغة: وهكذا فإن الظاهرة تؤخذ من زاوية إيجابية؛ فنظام الزواج مثلاً وما يرافقه من موانع ومحرمات لا يؤخذ بمعناه السلبي الأبوي القمعي وإنما يتم التركيز على دلالاته البنوية التبادلية حيث إن ما تفقده المرأة مثلاً من حرية شخصية تأخذ قبيلتها ما يعادله على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي في إطار معادلة عقد الزواج. وعلى هذا فإن البنية الاجتماعية العامة تخضع كلها لهذا القانون: فما يُفقد يُعوّض في مجال آخر (ما يفقده الرجل في محيطه المباشر يفقده مقابل ذلك رجل آخر في محيط مماثل في البنية المقابلة)؛ ولذلك فالدينامية الاجتماعية والنفس - اجتماعية لا تُفهم إلا في إطارها البنوي العام ككل متماثل ومتشابه.

إن صاحب هذه النظرية البنوية ستراوس Strauss أثر في توجهات أبحاث التحليل النفسي؛ وقد ظهر هذا التأثير بشكل

أساسي في أبحاث جاك لكان Jacques Lacan في ما اصطلح على تسميته بالتحليل النفسي اللغوي Psychanalyse linguistique. ونشير من ناحية ثانية إلى أن لكان تأثر بفرويد إلى حد كبير وبخاصة في كتاباته *Les Ecrits* التي يشرح فيها العناصر والمفاهيم الأساسية لنظرية التحليل النفسي ولقراءته لها. إن لكان يرى أن اللاوعي يمتلك بنية متماسكة ومنظمة وهذه البنية تسمح - إذا ما فهمت - للاوعي بأن يتبدى بمنطق عقلاني مكثف، من خلال مظاهر اللاعقلانية الخارجية، أمام المحلل النفساني. وبنية اللاوعي هذه متوازية مع بنية اللغة ومقابلة لها... بل هي على غمطها. ونحن إذا حاولنا أن نفهم عارضاً سلوكياً ما (أوحى سلوكاً يومياً عادياً) فإننا نضطر ونحن نعود ونحاول أن نفهم اللاوعي المكوّن لهذا العارض إلى أن نقرأ البنية المتكاملة للعوارض المتشابهة والمكوّنة لتاريخية الفرد المعنى. وهذا يتوافق تماماً مع ما فعله لكي نفهم كلمة لغوية ما: إذ نشعر أننا بحاجة إلى العودة إلى الكلمات المتشابهة والمشتقة من الكلمة المحددة... وهكذا فإن معجم المفردات اللغوية مبني كالمعجم اللاوعي لرموز الصدمات الهلعية المكوّنة للبيئة التاريخية للعارض المرضي. وهذا فإن القوانين الإبداعية المتعددة المعتمدة في بنية اللغة تصلح كقوانين تعتمد أيضاً في تأويل بنية اللاوعي (الاستعارة والتشبيه والتورية وغيرها من قواعد البلاغة).

لقد شكل هذا المنحى التحليلي البنوي اللغوي محطة بارزة في تاريخ التحليل النفسي، ووقف ضده الكثير من المحافظين التحليليين الذين توقفوا عند النص الفرويدي الكلاسيكي ومجدوه حتى حُجّروه (وهذه الظاهرة المترتبة حصلت أيضاً مع رايش قبل أن تحصل مع لكان بصيغة أخرى، حيث تم رفض نظرية التحليل النفسي السياسي الاجتماعي)؛ ومع ذلك فإننا نجد أتباعاً تأثروا بـ لكان من العرب وغير العرب.

لقد شكل المحلل النفساني العربي (مصر) مصطفى زيور محوراً أساسياً في تاريخ الأبحاث النفسانية وكان من أوائل الذي نشر الأفكار التحليلية في العالم العربي، ومن مريديه نذكر مصطفى صفوان الذي ذهب إلى فرنسا حيث أصبح الساعد الأيمن لـ لكان ونشر الكثير من الأبحاث التي تلخص نظريته وأهم مفاهيمها التحليلية الرمزية. والمريد الآخر لزيور هو سامي علي محمود الذي اختط طريقاً آخر لا يتعد كثيراً عن الاهتمامات اللغوية، فقد كتب عن مفهوم الأضداد في اللغة العربية وعلاقة ذلك باللاوعي، وحاول أن يزاوج ما بين دراسة اللغة كبنية لا واعية جزئياً ودراسة العارض النفس -

ثانياً - تأثير أحداث سنة 1968 الطلابية في فرنسا على التوجهات الأكاديمية في علم النفس:

لا بد لكل مقال يحاول رصد الحركة المعاصرة للتحليل النفسي ولعلم النفس من أن يشير إلى التقاطع الذي حصل بين حركة المجتمع وحركة البحث النفسي، والذي تجسد في الأحداث الطلابية في فرنسا سنة 1968. إن هذا التاريخ شهد تداعي الكثير من المفاهيم الفكرية الكلاسيكية بشكل عام مما استدعى أيضاً تداعي البنية الأكاديمية الجامعية في فرنسا. وهذا ما أدى إلى قانون التوجيه التربوي La loi de l'orientation في إطار مبدأ الجنرال ديغول الشهير بقانون المشاركة La loi de la participation وقد نتج عن ذلك أن تحولت الجامعة الفرنسية المركزية إلى جامعات متعددة تتمتع باستقلالية مادية ومعنوية. وبذلك فقد انقسمت السوربون وتوزعت الجامعات الجديدة وشهد حرمها حركة التيارات الفكرية المستجدة والمتعايشة قسراً مع التيارات الكلاسيكية. وهكذا فإن جامعة باريس الخامسة Paris 5 حافظت على التوجهات الكلاسيكية في علم النفس حيث إن تدريس هذه المادة أنيط «بوحدة الدراسات والأبحاث في علم النفس» واعتمدت هذه الوحدة مقر معهد علم النفس في قلب الحي اللاتيني Rue Serpent وهذه الوحدة هي التي تابع الإشراف على مجلة Bulletin de Psychologie أي نشرة علم النفس الشهيرة وكل ذلك بالتوافق مع التوجهات التجريبية لعلم النفس ولعلم النفس الفيزيولوجي. وقد استلهم هذا التيار أبحاث مشاهير علم النفس مثل: بيارو Piaget وفريس Fraisse. وقد أشرف پول فريس Paul وبياجه Piaget وفريس Fraisse على ورشة الأبحاث النفسية هذه إن من حيث التوجهات النظرية أو من حيث الأبحاث المختبرية (ونشير هنا إلى أن بياجه Piaget وفريس Fraisse قد أنجزا عملاً كلاسيكياً مهماً صدر على شكل سلسلة من عدة أجزاء تحت عنوان علم النفس التجريبي وتوزع على الموضوعات والتقنيات المختلفة ورصد الدراسات والمفاهيم وتطورها التاريخي منذ نشأة علم النفس كعلم مستقل). ومن الأساء الشهيرة في إطار جامعة باريس الخامسة في مجال التحليل النفسي والطب العقلي نذكر هنري فوريه Henri Faure الذي ثابر على تعليم علم النفس العيادي والمرضي من موقع النظريات الكلاسيكية الوقورة تصنيفاً وتشخيصاً وعلاجاً مجانياً كل ما له علاقة بالنظريات المستجدة والتي أخذت منحى التحليل النفسي الاجتماعي وتوجهات ضد الطب العقلي؛ ولهذا فإنه بقي

جسدي كبنية مرضية (وقد نسق مع فان Fain ومارتي Marty في هذا المجال).

أما الأساء التحليلية الفرنسية التي تأثرت بـ لاكان فنذكر منها على سبيل المثال: لوس جريغاري Luce Jrigaray التي توقفت بشكل أساسي عند تحليل لغوي عيادي لمعاني رموز اللغة الذكرية الأبوية حول المرأة ونذكر أيضاً سيرج ليكلير Serge Leclair الذي يبحث عن الرموز اللغوية للذة ودلالاتها العيادية باحثاً عن تقاطع هوامات قتل الأب (مركب الأوديب) مع هوامات قتل الطفل المنسجمة مواصفاته مع المتطلبات النرجسية للأهل (مركب الابن).

ونشير أيضاً إلى الموقف الراض الذي جوبهت به مفاهيم لاكان التحليلية اللغوية في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية ومن قبل «المؤسسة العالمية للتحليل النفسي» التي تعتبر الوريثة القانونية المؤسسية لأفكار التحليل النفسي. إن هذا الرفض ما لبث أن تلاشى وأدى ذلك إلى رفع الحظر المفروض على عملية التجديد التي خضع لها التحليل النفسي في فترة ما بعد فرويد، وهو ما يمكن رصده في أعمال ومناقشات المؤتمر الرابع والثلاثين للمؤسسة العالمية للتحليل النفسي. ويشير Rosolato في المقالة التي ذكرناها في مكان آخر إلى الوثائق التي صدرت أخيراً عن هذه المؤسسة التحليلية والتي ظهرت على شكل سلسلة مونوغرافية تحت عنوان: التغيرات الحاصلة عند المحللين النفسيين على مستوى تكوينهم الفكري المفاهيمي (سلسلة من 97 صفحة بإشراف روالرستين R. Wallerstein). في هذه السلسلة عودة إلى الاهتمام بأعمال لاكان خاصة وبالأعمال الفرنسية والأوروبية بشكل عام من قبل الباحثين الانكليز والأميركيين. (إشارة إلى أعمال مؤتمر عقد في تانتون Tanton في بريطانيا في آذار 1984). وقد برزت في هذا المجمع العلمي توجهات تحليلية جديدة حملت شعار «التعددية الفكرية في مجال التحليل النفسي». مما ترك أثره حتى في الولايات المتحدة الأميركية ذاتها؛ وفيه إشارة إلى تراخي التوجهات الأرثوذكسية في التحليل النفسي وإلى فتح باب الاجتهاد. وهذا ما يفسر ما قاله أرنولد كوبر Arnold Cooper: «يجب أن نفلح عن الحديث عن مجموعة عمل واحدة وعن مدرسة واحدة... مما يتحدد بشكل سلطوي ماهية التحليل النفسي... وعلى المحللين النفسيين التوقف عن اعتبار الأفكار التحليلية الأولى كوصايا دينية موروثية يجب التقيد بها بشكل حرفي، وإنما عليهم أن يعتمدوا منحى علمياً لا يرفض أبداً التوجه التحليلي النفسي التطبيقي مما يعبئ بتطورات علمية واسعة».

عديدة منها : القضايا الجنسية عند المعاقين والصغار والمراهقين، وقضايا التقاعد ونهاية الخدمة والبطالة والشيخوخة وقضايا السجون وقضايا الأسرة وسيكولوجية مؤسسة البوليس . بالإضافة إلى مختبر علم النفس الاجتماعي العيادي في جامعة باريس السابعة تعنى بتطوير الجانب الميداني العلاجي والإرشادي عند طلابها ولذلك فهي أنشأت معهد العياديين النفسانيين ومعهد الإعداد الدائم بهدف تخريج اختصاصيين في تقنية العلاج النفسي المساعد في المؤسسات الاجتماعية المختلفة التي تطلب تدخلاً نفسانياً لحل الإشكالات القائمة على الصعيد العلاقي التبادلي بين عناصرها .

من ناحية ثانية فإن جامعة باريس السابعة اهتمت أيضاً بالتحليل النفسي إلى جانب علم النفس الاجتماعي العيادي . إن أحداث سنة 1968 دفعت المحللة النفسانية السيدة فانز بونتونييه Fanez Bontonier (التي شكلت ثنائياً مع أربوس باستيد Arrousse Bastide في مقابل ثنائي فريس - فوريه Fraisse - Faure في باريس الخامسة) إلى تطوير فكرة راودت المحللين النفسانيين المعاصرين وهي إدخال التحليل النفسي إلى الجامعة إن من حيث تحويلها إلى مادة للمحاضرات النظرية Cours magistraux أو من حيث صلاحية المفاهيم التحليلية لأن تصبح مادة للبحث العلمي وللدراسات المعمقة من قبل الطلاب الذين لم يخصصوا شخصياً للتحليل النفسي التعليمي psychanalyse didactique : وهذا ما شكل قطعاً مع الفكرة الكلاسيكية التي رعتها بسلطة وهبة جادتين المؤسسة العالمية للتحليل النفسي (التي كانت ترى أن التحليل النفسي ممارسة ويحتمل أن يبقى حكراً على فئة المحللين النفسانيين الذين يجوزون على شروط الانتساب القاسية لهذه المؤسسة) . وقد عمل مع السيدة فانز بونتونييه Fanez Boutonier المحلل النفسي الشهير جان لابلانش Jean Laplanche لتلميذ المحلل النفسي الفرنسي الأشهر د. لاغاش D. Lagache . وقد أصبح لابلانش Laplanche مديراً لوحدة الدراسات العيادية في باريس السابعة وأنشأ مختبر علم النفس العيادي المرضي والتحليل النفسي الذي له وحده حق الإشراف على كل الدراسات العليا (دبلوم ودكتوراه) التي تصدر عن جامعة باريس السابعة . بالإضافة إلى ذلك فإن لابلانش Laplanche أصدر مجلة علمية متخصصة وهو يشرف حتى الآن على إدارتها (صدر العدد الأول منها سنة 1975) تحت عنوان التحليل النفسي في الجامعة Psychanalyse à L'université وتنشر فيها الأبحاث العلمية التي تتوفر فيها مواصفات باللغة الدقة والموضوعية . . . وعنوان المجلة بالغ الدلالة «التحليل النفسي

حريضاً على روحية جناح الأمراض العصبية في مستشفى سالپترير Salpêtrière الشهيرة وتوجهات أستاذها الكبير شاركو Charcot .

وأما التيار الثاني الذي أفرزته أحداث 1968 الطلابية في فرنسا فقد تمثل بإنشاء جامعة باريس السابعة Paris 7 المسماة «وحدة الدراسات والأبحاث في العلوم الإنسانية العيادية» (نلاحظ أن باريس الخامسة حافظت على اسم علم النفس في مقابل العلوم الإنسانية العيادية في باريس السابعة) . وقد أشرف على تنظيم وتوجيه هذه الجامعة أسماء شهيرة في مجالات علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي منهم : الباحث النفسي الاجتماعي بول أربوس باستيد Paul Arrousse Bastide الخبير في قضايا علم النفس الاجتماعي لشعوب العالم الثالث (حيث أمضى مدة طويلة في البرازيل لهذه الغاية) وكان أول مدير لوحدة العلوم الإنسانية العيادية في باريس السابعة . وقد عاونه في هذا المجال السيدة أ. م. روشلاف سبنلي A. M. Rochlave Spenlé المشهورة بدراساتها حول المرأة ودورها النفس - اجتماعي ، بالإضافة إلى السيدة كلود ريفول دألون Claude Revault D'allonnes التي طورت أبحاث علم النفس الاجتماعي في إطار جامعة باريس 7 حيث عملت على تطوير ميدان ومفاهيم ما سمي لاحقاً بعلم النفس الاجتماعي العيادي Psychologie sociale clinique الذي يجسد تقاطع التحليل النفسي وعلم الاجتماع والذي يعتمد التقنيات الإسقاطية والميدانية المباشرة القائمة على الملاحظة العيادية المعمقة مع تطويرها وتطعيمها بالمفاهيم الأساسية في علم الاجتماع وتقنياته . وفي هذا الإطار فقد رعت كلود ريفول دألون Claud Revault D'Allonnes مختبر علم النفس الاجتماعي العيادي في جامعة باريس 7، وهو المختبر الذي يخطط ويشرف على تطوير المنحى العيادي لعلم النفس الاجتماعي وقد نظم لذلك مجموعة من المؤتمرات العلمية تحت شعار «العلاقة والحدود بين علم الاجتماع وعلم النفس» وصدرت عن هذه المؤتمرات مجموعة من الدراسات التي تركز المشروعية العلمية لعلم النفس الاجتماعي العيادي، وأصدر المختبر مجموعة من الأبحاث سواء في إطار مجلة Bulletin de Psychologie حيث صدرت مجموعة من الأعداد الخاصة والتي اعتبرت كتمهيدات نظرية ومنهجية لعلم النفس الاجتماعي العيادي .

بالإضافة إلى ذلك فإن المختبر يصدر مجلة Bulletin du Laboratoire de Psychologie clinique . وأما الموضوعات النظرية التي يغطيها نشاط هذا المختبر فإنها تركز على قضايا

مصادر ومراجع

- Anzieu, D., *Le Corps de L'œuvre*, n° 1, Gallimard, Paris, 1981.
- *Bulletin de psychologie*, No Spéciaux clinique I.VII.
- *Bulletin du Laboratoire de psychologie Clinique*, Années 1979 - 1986.
- Freud, S., *Essais de Psychologie*, Payot, Paris, 1967.
- Oppenheimer, Agnès, « 34^{ème} Congrès de l'association psychanalytique internationale », *Revue psychanalyse à L'université*, Janvier 1986.
- Rosolato, Guy, « Que fait-on des théories nouvelles, en psychanalyse »?, *Revue psychanalyse à L'université*, No Janvier 1986.

عباس مكي

في الجامعة» وهو يعكس النقلة الموضوعية التي خطاها لابلانش Laplanche وبما تحمله من وقار البحث العلمي ومن تجديد تجسد في إدخال التحليل النفسي إلى الجامعة في آن واحد. ومن الأساء الأساسية التي تعمل في هذا الإطار نذكر المحلل النفسي وأستاذ علم النفس العيادي والمرضي بيار فيديدا Pierre Fédida الذي أصدر العديد من الكتب والذي يعمل حالياً كمدير لوحدة الدراسات العيادية في باريس 7 بعد أن شغل منصب مدير المجلس العلمي فيها. ويعمل فيها أيضاً الباحث العربي والمحلل النفسي سامي علي محمود، والطبيب والمحلل النفسي وأستاذ التحليل النفسي والأمراض العصبية في جامعة ليون الأولى جان غيوتا Jean guyotat.

الفاشية

Fascism Fascisme Faschismus

مصطلح الفاشية مشتق من الكلمة الإيطالية Fascio التي تعني الجمع أو الاتحاد. والفاشية هي من أكثر التيارات رجعية في العالم. وهي نظام استبدادي عبر عن أكثر الجوانب رجعية وشوفينية وامبريالية للرأسمال المالي. وتعتبر الفاشية المعاصرة عن مظاهر تفسخ المجتمع الرأسمالي الراهن.

وتتشكل الدعامة الأساسية للفاشية من فئات البرجوازية الصغيرة في المدن والريف، وفئات منسلخة عن طبقاتها، وجمهور كبير من البروليتاريا الرثة.

إن الفاشية مهما اختلفت صورها وأشكال ظهورها وأزمان نشأتها وأمكنة انتشارها، تتسم بسمة مشتركة كثيرة، أهمها:

أولاً: تقديس سلطة الدولة واعطاؤها صفة صنيعة. وبالتالي تمجيد الدكتاتورية عن طريق تمجيد الزعيم الملهم والمؤله كمخلص للأمة من شرور أعدائها الداخليين والخارجيين. يغدو الزعيم في الفاشية هو الوطن والوطن هو الزعيم. وتتحول أوامره الى قوانين للدولة وللمجتمع.

ثانياً: تزيف الصراع الطبقي عن طريق نفي وجوده. والحديث عن مصالح الشعب بعامه، بكل فئاته وطبقاته المتناقضة والإعلاء من أهمية الصراع القومي. ولأن مصالح الأمة هي فوق جميع المصالح فإن الدولة تأخذ صيغة جهاز يقف فوق الطبقات، جهاز عادل في كافة الأحوال والشروط.

ثالثاً: النخبوية بالعلاقة مع الجماهير. فالفاشية تحتقر الجماهير وتعمل على سلطة الصفوة مقابل عامة الشعب وفئاته

الدنيا. وترى أن الأقلية المبدعة المختارة يجب أن تشغل المواقع الفاعلة في القيادة مقابل الجمهور السليبي.

رابعاً: النزعة العسكرية. فيما أن الفاشية إيديولوجيا استبدادية ونظام ديكتاتوري فإن ضرورة الهيمنة الشاملة تتطلب توسيع المؤسسة العسكرية وتنامي دورها في قيادة المجتمع والدولة. كما تنزع الفاشية الى عسكرة المجتمع ككل.

خامساً: على الرغم من أن الفاشية هي مجموعة من الأساطير، وخليط من الأوهام، ومزيج من النزعات اللاعقلية فلإنها غالباً ما تأخذ طابع المعاداة للدين باسم العلمنة، وتؤلف منظومة من المفاهيم الأخلاقية القائمة على مفاهيم الشرف والواجب والاخلاص والتضحية باسم الأمة والزعيم.

لكن هذا لا يمنع أبداً، وكما أثبتت تجربة نهاية القرن العشرين، قيام الفاشية على أسس دينية ومعاداة للعلم.

سادساً: إن أهم صفات الإيديولوجية الفاشية هي الإطلامية، والعداء للثقافة. وتبعث الفاشية أحط أشكال الفكر التبريري، وتنمي النزعات اللاعقلية في الأدب، فتمجد الغرائز والحرب، ويعول على البلاغة ذات المضمون الصوفي الايماني، وتتوجه نحو التراث القومي بطريقة انتقائية فجبة، فتبعث الجوانب المظلمة فيه. كما أن الفاشية لا تؤمن بالتواصل الانساني والتأثير المتبادل بين الثقافات.

سابعاً: ولكي تستطيع الفاشية أن تكون وعي أفراد المجتمع على هواها، ووفق نظامها الإيديولوجي، فإنها تشدد على أهمية التربية وبخاصة تربية فئات الشبيبة المتمردة، وتنظيمها تنظيمياً عسكرياً، وتعليمها الاخلاص للزعيم وللأمة.

لقد ظهرت الفاشية أول ما ظهرت في ايطاليا 1922، ثم ظهرت في المانيا 1933 تحت قناع الاشتراكية القومية.

أما في ايطاليا فلقد توجهت الفاشية شطر الانتماهات القومية التي سادت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في

الدولة الى مرتبة المطلق. اذ ليست الأمة هي التي تلد الدولة بل الدولة هي التي تخلق الأمة وتضفي الارادة ومن ثم الحياة الحقيقية على شعب - جعلته هذه الدولة - على وعي من وحدته المعنوية. وإن الدولة بوصفها تعبيراً عن ارادة كلية اخلاقية هي التي تخلق الحق في الاستقلال الوطني. وما على الفرد الا أن يذوب بشكل كلي في الدولة.

وعندما يجري الحديث عن الدولة في الايديولوجيا الفاشية الايطالية غالباً ما يقترن هذا الحديث بهيغل.

ولا شك أن الفاشية قد استغلت هيغل استغلالاً تعسفياً الى أبعد الحدود على يد جيتيلي. فعندما بحثت الفاشية عن فلسفة لها عهد موسوليني هذه المهمة الى جيوفاني جيتيلي الذي كان هيغلياً جديداً، شأنه شأن كروتشه، ورأى جيتيلي أن يستخدم نظرية هيغل في الدولة، ليقدمها الى موسوليني. فلما كانت الفاشية في الأساس ضد النزعة الليبرالية البرجوازية، فقد وجدت عند هيغل دولة ذات كيان مستقل يوجد في مقابل المصالح الصغيرة للطبقة الوسطى كما يرى المنظر الرسمي للدولة الفاشية سرجيو بانونشيرو. لكن فلسفة هيغل لا تتفق إطلاقاً مع أية فلسفة لا عقلية فلسفة هيغل ترصد الصيرورة التاريخية للعقل حتى انتصار الحرية النهائي.

أما في ألمانيا: فإن الهزيمة التي لحقت بها في الحرب العالمية الأولى وما ولدته - هذه الهزيمة - من مرارة قومية بعد معاهدة فرساي شكلت شرطاً مهماً ومباشراً في تقوية النزعة القومية المتعصبة. كما أن فشل ثورة 1918 وضعف الحركة العمالية قد أدى الى بروز ميل شديد نحو تأكيد هذه النزعة في أوساط البرجوازية والبرجوازية الصغيرة والى تزييف وعي الشعب الألماني تحت شعار الثورة القومية الاجتماعية وبخاصة في فترة الأزمة الاقتصادية الكبرى عام 1929.

ويرى بولنتراس أن عملية التحول الى الفاشية بشكل عام قد توافقت مع حالة الأزمة السياسية للبرجوازية الصغيرة وتحولها الى قوة اجتماعية مستقلة بواسطة الأحزاب الفاشية. إن أزمة البرجوازية الصغيرة الألمانية لم تنشأ الا في شروط أزمة الطبقات الحاكمة في ألمانيا. أي أن الحزب النازي الفاشي قد عبر عن أحقاد البرجوازية الصغيرة.

ولكن تحول الفاشية الى سلطة سياسية مهيمنة أخذ يعبر بصورة فعلية ومكثفة عن المصالح الحقيقية للطبقة البرجوازية ولا سيما في مرحلة الاستقلال.

لقد اتجه الفاشيون الألمان شطر أكثر الجوانب رجعية في الفلسفة البرجوازية الألمانية. فاستعاروا من نيتشه مفهوم السوبرمان، والدعوة الى تحطيم لوحة القيم السائدة. بل لقد

أوروبا. وتحول كل من دانوتسيو ومارينيقي والهيغلين الجدد ولا سيما جيتيلي وعالم الاجتماع بارثيو الى ملهمين مباشرين للفاشية.

ولم تكن الفلسفة الفاشية في ايطاليا اكثر من تلفيق جملة من الأفكار أخذت عن المذهبين اللاعقلي والارادي. وببذل مؤدجوها جهداً كبيراً لتحويلها الى ايمان صوفي لا عقلي كرد فعل على المادية وبخاصة مادية القرن الثامن عشر والتاسع عشر. ولهذا أكد الفاشيون الإيطاليون أن الفاشية دين جديد، ينظر الى الانسان على أساس ترابطه الفطري مع القانون السامي والارادة الموضوعية. وأعلن موسوليني أنه «لو لم تكن الفاشية ايماناً لما كان بمقدورها أن تمتح الصلابة والشجاعة لمعتنقيها» كما «لا يمكن تحقيق شيء عظيم الا في حالة انفعالية من الحب والتصفوف الديني».

إن الفاشية الايطالية قد توجهت نحو البؤساء والفقراء وادعت انها معادية للرأسمالية في وقت كانت تعيش من المساعدات المالية التي يقدمها الرأسمال الكبير. ومن هنا خفت تبحر عن رابط يربط هؤلاء البؤساء فوجدته في صوفية لا منطقية جعلت من بؤساء ايطاليا يتظنون المعجزة. وأعلنت الفاشية ردة فعل الاله أو أنها الأب المقدس.

وكما فعلت أكثر الديانات أعلنت الفاشية الايطالية الاحتقار لكل ما هو مادي. وعولت على ثراء الروح. أعلن موسوليني قائلاً «إن الفاشية تؤمن بالقداسة والبطولة، أي بالأعمال التي لا يحركها أي واقع اقتصادي لا من قريب ولا من بعيد. . . انها ترفض فكرة السعادة الاقتصادية التي تحول البشر الى حيوانات لا تفكر سوى بشيء واحد: أن تتغذى وتسمن».

الايديولوجيا الفاشية بشكل عام تخلق اسطورة البطل، وتحقر اسطورة المساواة السياسية بين البشر. فتحول موسوليني الى نصف إله واعتبر معصوماً عن الخطأ، وكلّي العلم. سكتب صحف الفاشية قائلة: «تذكر أن تحب الله ولكن لا تنسى أن اله ايطاليا هو الزعيم - الدوتشه».

ولأن البطل كلّي القدرة والعلم فما على العوام الا الخضوع المطلق له. وهم إذ يخضعون فيأمنوا يخضعون للوطن، لأن الزعيم هو الوطن وعبادته ليست الا عبادة هذا الوطن.

إن تحول الفاشية في ايطاليا الى دين جمهور كبير من الفقراء والمتقنين والبرجوازين الصغار، لا يعني أن الفاشية لم تقف موقفاً معادياً من الدين، بل انها قد طرحت نفسها بديلاً من المسيحية التي فقدت سحرها وغدت ايديولوجيا المالكين.

لقد احتل مفهوم الأمة والدولة مكانة استثنائية في الايديولوجيا الفاشية الايطالية. ورفعت هذه الايديولوجيا

لكن كتاب روزنبرغ اسطورة القرن العشرين 1930 هو عرض شامل لكل دعاوى الفاشية الالمانية وبخاصة لما تنطوي عليه الفاشية الالمانية من عنصرية .

ولقد استعار روزنبرغ أهم آرائه من تشمبرلين، لنفي مبدأ السببية ونفي التاريخ العام للبشرية . وتأكيد تاريخ العروق المفردة وبخاصة تاريخ الأريين الجرمان .

يرى روزنبرغ أنه يجب اعادة كتابة وتفسير التاريخ استناداً الى مفهوم الصراع بين الأجناس وبخاصة صراع الجنس الأري ضد الأجناس الأدنى منه .

إن انحطاط الحضارة - كما يرى روزنبرغ - ليس الا ثمرة اختلاط الأريين مع اجناس أدنى منهم . والأريون وحدهم مبدعو الحضارة أو الثقافة من علم وفن وفلسفة وأنظمة سياسية، أما الأجناس الدنيا فلم تبدع سوى الماركسية والديمقراطية والرأسمالية المالية، ونزعة العقلية الفقيرة، ومثل الحب والخنوع .

هذه النظرية في الجنس التي حشدت جملة من الحجج المزيفة من علم البيولوجيا والانتروبولوجيا وشكلت سنداً أيديولوجياً للامبريالية الألمانية الطامحة للتوسع . فكانت فكرة المجال الحيوي .

وفكرة المجال الحيوي مزيج من العاطفية والعلم الطبيعي والبيولوجي الرديء والاقتصاد السياسي المزيف .

لقد توجهت الفاشية الألمانية نحو بعث الشعور بعظمة الامبراطورية الالمانية في العصور الوسطى، وأعلن الفاشيون الألمان أن جميع الانجازات التي حققتها أوروبا الوسطى لم تكن الا ثمرة العرق الألماني . وأنه عن طريق الغزو يمكن الاستيلاء على الأسواق الأجنبية وتحقيق الرخاء للأمة الألمانية . ولهذا فإن ألمانيا بحاجة دائمة الى مزيد من الأرض .

لكن الفاشية الألمانية وجدت أنه من الوهم غزو العالم والتوسع عن طريق أدوات اقتصادية فحسب، بل لا بدّ من القوة القوية وحدها .

لقد قدّم هتلر الصورة المثلى لعالم يحكمه الجنس الأري حين أعلن «أن مهمتنا أن ننظم العالم كله بحيث يتج كسل بلد أفضل ما يستطيع إنتاجه بينما يتولى الجنس الأبيض الشبالي تنظيم هذه الخطة» .

ان ظهور الفاشية في ايطاليا ومانيا لا يعني على الاطلاق أن الفاشية كأيديولوجيا وممارسة سياسية لم تلق انتشاراً في بلدان أخرى . كما أنها ليست وفقاً على بلدان العالم الرأسمالي الغربي . بل إن الفاشية قد ظهرت من جديد في معظم بلدان أوروبا الغربية وفي أميركا . حيث يمكن الحديث اليوم عن الفاشية

اعتبر النازيون أنفسهم أنهم ورثة نيتشه، ووصفوه بنبي القومية الاشتراكية . ثم وبعد استلامهم السلطة جعلوا من فلسفة هذا اللاعقلاني الكبير فلسفة رسمية لهم .

لقد أعلن الفرد باوملو أن نيتشه قد واجه مشكلة العرق الألماني القديمة، الا وهي تحقيق السيادة على أوروبا .

وكما الايديولوجيا الفاشية الايطالية، فقد تأسست الفاشية الالمانية على عناصر مختلفة جداً في مضمونها بدءاً بالجانب الرجعي من الفلسفة البرجوازية السابقة عليها، مروراً بالوعي القومي المتطرف وانتهاءً بالدعوة الى اشتراكية ديماغوجية شكلية . ولهذا وجدوا في فلسفة الحياة منبعهم الثري، الذي أمدهم بمختلف الأساطير اللاعقلية .

لقد تحولت فلسفة الحياة على يد غلاغس الى سلاحٍ للهجوم على العقل ونفيه . لقد أكد أن العقل عدو الحياة والمهمة الجديدة للفلسفة هي انقاذ النفس الانسانية من العقل . واستناداً الى هذا الادعاء قام غلاغس ببناء نظرية في الزمان والمجرى الحقيقي . أي التيار الحقيقي للحياة، الذي يجري من الحاضر الى الماضي . والمادة تفتقد الحياة وما المادية الا ثمرة نشاط العقل الخائن .

غير أن الانتقال من غلاغس الى الفاشية قد قام به ودون حرج يونفر، الذي وصف العقل بدولة الخيانة، وقُدس الحرب بوصفها ظهوراً لنبل النفس الانسانية . وما التاريخ الا الحركة الوهمية للأغاط الاسطورية . وغط العامل هو اسطورة القرن العشرين . والعامل - كما يرى يونفر - هو الرأسمالي والنيورقراطي والمحارب . وفي كتابه العامل والسيادة وغطها، 1932-1941، أعلن يونفر أنه يتحدث باسم الطبقة العاملة . مدافعاً عن التضامن الكلي وعن الثورة التي ليست في نهاية الأمر إلا تحطيم البرجوازية البرلمانية .

أما المؤرخ الرسمي للفاشية فكان الفرد روزنبرغ 1893-1946 .

لقد حاول روزنبرغ تحويل نظرية الجنس أو العرق الى فلسفة للتاريخ . إن نظرية العرق معروضة بوضوح في كتاب هتلر كفاحي . هذه النظرية التي نظرت الى التقدم التاريخي - الاجتماعي على أساس الصراع من أجل البقاء، حيث البقاء للأصلح وللأقوى . والصراع من أجل البقاء يجري داخل الجنس ذاته حيث يثمر عن قيام الصفوة . . وإن التمازج بين جنسين يقود الى انحطاط الجنس الأرقى . الذي يستطيع وعلى الرغم من ذلك، تطهير نفسه . وما الحضارة الراقية إلا ثمرة الأجناس الراقية، أو الجنس الأري .

العظيم في التاريخ. وتحدثان عن ضرورة التوسع ووسائل تحقيقه من خلال مفاهيم وأدوات واحدة. إن خطر الفاشية ما زال باقياً، ومرتباً بأكثر الطبقات والفئات رجعية في العالم. والنضال ضد الفاشية لما يزل مهمة أساسية من مهمات قوى التقدم في العالم.

مصادر ومراجع

- دراسات في الفاشية، بيروت، 1973.
- سباين، ج.، تطور الفكر السياسي، الكتاب الخامس، القاهرة، 1971.
- ستيان، أوديف، على دروب زرادشت، دمشق، 1983.
- الفاشية والفاشية الجديدة، دمشق، 1984.
- لاسكي، ه.، تأملات في ثورة العصر، القاهرة.
- لوكاتش، جورج، تحطيم العقل، الكتاب الرابع، بيروت، 1982.
- ماركوز، ه.، من العقل الى الثورة، ط 2، بيروت، 1979.
- هنتر، كفاحي.

أحمد برقاي

الجديدة. التي لم تزال تحتفظ بأهم صفات الفاشية الإيطالية والالمانية. على الرغم من أنها تعمل في ظروف معاصرة مغايرة لظروف نشأة الفاشية الإيطالية والالمانية.

والفاشية الجديدة أو المعاصرة تبرز من خلال تيارين أساسيين. التيار الأول: وهو الذي يمثل استمراراً للفاشية الإيطالية والالمانية التي ظهرت في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن وتأخذ صبغة منظمات سرية، لكن تأثيرها ضيق جداً بسبب تاريخ الفاشية المخزي. أما التيار الثاني: فهو يحاول النفاذ من خلال تفسخ المجتمع الرأسمالي المعاصر. وينخرط في منظمات سرية وعلمية تسعى الى تحطيم البنية الاجتماعية التقليدية. ويدخل في عداد هذا التيار عدد من الاتجاهات المتطرفة في الولايات المتحدة الاميركية، والحركة الاجتماعية الإيطالية والحزب القومي الفرنسي النظام الجديد في فرنسا، والنظام الجديد في اليونان.

غير أن الظاهرة الأكثر بروزاً للفاشية في القرن العشرين هي الصهيونية الاساس الايديولوجي للاستعمار الاستيطاني العنصري في فلسطين.

والصهيونية شكل من أشكال الفاشية ويمتد نشاطها الى دول أوروبية كثيرة.

غير أن الصهيونية تختلف عن أشكال الفاشية الأخرى بأن لها تنظيمات كبيرة وكثيرة. ولا يتحدد نشاطها في اطار حكومي كما في المانيا النازية أو في ايطاليا عهد موسوليني، بل تعمل وتنشط في اكثر من سبعين بلداً من بلدان العالم. وتعتبر الجماعات الامبريالية الكبيرة في الولايات المتحدة الاميركية قاعدة هامة لنشاط هذه المنظمة الفاشية.

إن المنطلقات الايديولوجية للفاشية الصهيونية لا تختلف عن المنطلقات الايديولوجية للنازية.

فالفاشية الصهيونية تتحدث عن قومية يهودية اختارها الإله، ومتشعبة في مختلف أصقاع العالم ولها رسالة تاريخية خاصة. وترى الفاشية الصهيونية أن اليهود أكثر العروق سموً وعظمة من جميع القوميات الحضارية في العالم. ولل يهود خصائص عظيمة أكثر من الأوروبي المتوسط، ولا مجال للحديث عن الفرق بين اليهود والأسويين والأفارقة الخاملين. هذا ما صرح به ناحوم سكالوف.

وهكذا نجد أن الفاشية الصهيونية والفاشية النازية تتفان على أرض واحدة من حيث تفرد وقدسية العرق الآري والعرق اليهودي.

والصهيونية والنازية كلتاهما تتحدثان عن دور القومية

الفردية

Individualism Individualisme Individualismus

ربما لم نجد فكرة يالفها الفكر الحديث أكثر من فكرة الفردية، فاهتمامها بها واسع للغاية. وهو رد فعل ضد النتائج السلبية الناجمة عن حركات الاصلاح والثورة الصناعية والعلمية والتوسع الهائل في الانتاج، وكذلك ضد الاهتمام بالمذهب الجمعي وما رافقه من حركات ثورية اشتراكية.

ولكن ما معنى فردية ؟ وكيف يمكن تحديدها ؟ ليس من السهل، إن لم يكن أمراً مستحيلاً، إعطاء تعريف صحيح ومُرضٍ لتلك الكلمة. إن قصارى ما يستطيع الباحث أن يفعله في مثل هذه الحالة هو كشف ما يمكن اعتباره لب المعنى إضافة إلى الاستعمالات المتشعبة للفردية. بيد أن كشف هذا اللب لن يمكننا من فهم الفردية بمعناها الدقيق، لأن المدلولات الاضافية تشكل أجزاء أساسية من معانيها المكتسبة، ومع ذلك فإننا إذا ما فهمنا لب معنى تلك الكلمة، فعندئذ نكون قد

المؤسسات والتطبيقات والمعتقدات من كل نوع، عوضاً من أن يمثّلوا، دون نقد، للأنظمة القائمة.

(2) نظرية تكون بموجبها الحالة السابقة أسمى من الحالة المعاكسة لها.

(3) الحالة النفسية التابعة لذلك الاستقلال الفكري.

5- والفردية، بمعناها الأخلاقي، تطلق على النظرية التي تقدّم حقوق الفرد على حقوق المجتمع، وتدّعي أن أثر السلوك الخلقي يقع دائماً على فرد أو أفراد معينين، وذلك في مقابل المذهب الجماعي الذي يؤكد أن أفعالنا تتأثر دائماً بجماعة من الجماعات. فالفردية، إذن نظرية لا يكون المجتمع بموجبها غاية في ذاته ولا أداة أو وسيلة لغاية أسمى من الأفراد، ولكن هدفه ينحصر في خير الأفراد. وهذا يمكن أن يفهم وفق معينين: على المؤسسات الاجتماعية أن تهدف إلى سعادة الأفراد، وعليها أن تهدف أيضاً إلى كمالهم.

6- وقد تأخذ الفردية معنى محقراً، فإذا وصفنا أحد الأشخاص بها عتينا بذلك ميله إلى الإنفراد عن الآخرين بآرائه وسلوكه، وكثيراً ما يكون هذا الميل ناشئاً عن الأنانية، أو عن الطموح والكبرياء، أو عن الرغبة في تأكيد الذات.

وعلى الرغم من هذه المعاني المختلفة فإن الفردية هي، كالفلسفة، تتضمن مذهب القيمة ونظرية الطبيعة الإنسانية وموقفاً عاماً يتمثل في الاعتقاد ببعض التدابير السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية.

أما مذهب القيمة فإنه يمكن أن يوصف بثلاث قضايا:

(1) كل القيم مترتبة حول الانسان الذي اختبرها دون أن يكون قد خلقها ضرورياً؛

(2) الفرد غاية في ذاته وقيمة سامية، أما المجتمع فإنه وسيلة للغايات الفردية؛

(3) المساواة بين جميع الأفراد في بعض النواحي الأخلاقية، أو بشكل أفضل لا أحد يجب أن يعامل وسيلة فقط لصالح شخص آخر.

والنظرية الفردية، في الطبيعة الانسانية، تعتقد أن مصالح الفرد البالغ الاعتيادي تكون مؤمنة بشكل أفضل عندما يُمنح حرية ومسؤولية كاملتين لاختيار غاياته ووسائله مع ما يناسبها من أفعال للوصول إلى تلك الغايات. وهذا الاعتقاد ناجم عن الاقتناع بأن كل فرد أفضل حكم فيما يتعلق بمصالحه الخاصة، ويستطيع أن يكشف عن امكانية زيادتها. وهو أيضاً مبني على الادعاء بأن الفعل الذي يصنع تلك الخيارات يساهم في تطوير الفرد وفي خير المجتمع. وهذا لأن الفردية فكرة تُقدّم أفضل البواعث والمحركات الفعلية للمحاولات المنتجة.

أصبحنا مؤهلين أكثر من ذي قبل لفهم وجوه استعمالها المختلفة.

لقد صاغ كلمة فردية الكاتب السياسي الفرنسي الكسي دي توكفيل Alexis de Tocqueville، ووصفها بأنها نوع من الأنانية المعتدلة تجعل الانسان فرداً لا يهتم إلا بحلقته الضيقة المقصورة على عائلته وأصدقائه. والفردية بمعناها العام، تقال على كل نظرية أو على كل اتجاه يرى في الفرد أو في الفردي إما أكثر صور الواقع جوهرية، وإما أسمى درجات القيمة. فهي، بالتحديد، مذهب من يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، أو مذهب من يفسّر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية، أو مذهب من يرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه. وهي أيضاً، تعبير مشابه، إلى حد ما، للمذهب التحرري، فكلاهما يعطي الحرية الفردية قيمة كبرى. وإذا كانت التحررية بتغيير مفهومها عبر الأجيال قد توصلت إلى احتواء تصورات الحرية المنسجمة مع سلطة الدولة، كذلك فإن الفردية أكدت الاتجاه ذاته واحتوت المضمون نفسه واعتبرت الفرد، أو الأنا، أمراً غير مقيّد نسبياً. إن التحررية المؤسسة على فكرة المزاحة تعتبر الفردية وسيلة لتحقيق الانسجام الاجتماعي.

وفي الواقع يختلف معنى الفردية باختلاف العلوم والمواقف الفلسفية والاجتماعية.

1- الفردية، في معناها الأنطولوجي، تطلق على القول الذي يُسند الوجود الحقيقي، لا إلى الكليات العامة، وإنما إلى الأفراد الجزئية.

2- والفردية، في مناهج البحث، تطلق على النظرية التي تبحث عن تفسير الظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية في البسيكولوجيا الفردية وبشكل خاص في الأفعال الناجمة عن النشاط الواعي للأفراد.

3- والفردية، في معناها السياسي المقابل لسيطرة الدولة Etatism، اتجهت إلى تطوير حقوق الفرد ومسؤولياته، ونظرية تدّعي أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به. لأن الفرد هو الغاية التي من أجلها وجدت الدولة، ولأن المجتمع ليس غاية أسمى من الأفراد. فالمثل الأعلى للسياسة الصحيحة تحرير الفرد، وتنمية نشاطه الذاتي وإرجاع وظائف الدولة إلى عدد محدود، كما في فردية سينر التحررية، أو إلغاؤها كلياً كما في فردية شترنر الفوضوية.

4- والفردية، في معناها المقابل للنزعة الامتثالية، التي تدعو إلى التقيد بالأعراف والتقاليد المقررة، تقال وفق ثلاثة مفاهيم: (1) حالة الأفراد الذين يناقشون، في مجتمع ما، أمر

المطلقة كانت الدولة الجماعية Totalitarian التي تعتمد على القوانين والأوامر الصارمة. وهي لا تعتمد على الديكتاتورية الفردية، وإنما على ديكتاتورية جماعية.

أما اليونان القدماء فإنهم رأوا، خلال عدة قرون وبتأثير من السياسي المشهور بيريكليس 429-495 ق.م.، أن التطور بدأ من المجتمع القبلي ثم انتقل إلى الديمقراطية والمساواة وتأكيد الفرد كما ظهر في أثينا القديمة؛ وهذا بعيد جداً عن خضوع الفرد للسلطة الاجتماعية التي وجدت في إسبارطة القديمة. ومع أن الديمقراطية الأثينية كانت قصيرة الأجل، إلا أنها كانت فردية حتى أن فرديتها كانت أفضل من المفهوم الأفلاطوني عن الدولة.

كان سقراط يعتقد أن السلوك الخلقي تقع تبعته دائماً على الفرد، فهو، من الناحية الأخلاقية، فردي. وأفلاطون لم يهتم بالفرد لا في المجال الأخلاقي ولا في المجال الميتافيزيقي، والمهم عنده، في المجال الأول، الجماعة، وفي المجال الآخر، المثال الذي يتصف بالأبدية والثبات. أما أرسطو فقد وجد نفسه، في المستوى الميتافيزيقي، أمام ازدواجية لا مفر من: فمن جهة، لا يمكن حمل العلم على الحقائق الفردية، لأنها تختفي وتزول ليبقى الكلي والضروري، موضوع العلم، مكانها؛ ومن جهة أخرى، لم يسند أرسطو الوجود الحقيقي الفعلي إلا إلى الأفراد. وهذه معضلة لا حل لها إلا في الوجود حيث يتطابق الواقع مع المعقول وتتوافق متطلبات الوجود مع متطلبات المعرفة: فهو، من ناحية، الفرد الوحيد الحقيقي؛ وهو، من ناحية أخرى، المحرك الذي لا يتحرك، لأنه الفعل المحض وفكر الفكر والصورة الأولى المنفصلة عن المادة. أما في المستوى الأخلاقي، فإن المهم، في نظر أرسطو، هو الفرد، إذ هو الوجود الوحيد الذي تسند إليه السعادة الحقيقية وبالتالي الغائية.

وابيقورس، الذي سار على خطى ديموقريطس الذري مع بعض الاختلاف، طوّر الفردية إلى مستوى أكمل من أي مستوى آخر عرفته البشرية حتى ذلك التاريخ. وقد اعتقد أن الفرد وحدة الاجتماع وأساسه، وأن الاحساس قاعدة علم النفس الفردي. وقد وجدت الأبيقورية تأييداً عند مفكري وفلاسفة الرومان، إلا أن هذا لم يمنع من انتشار مدرسة أخرى فردية، هي الرواقية، أصبحت فيما بعد المدرسة الفكرية المسيطرة. طوّرت الرواقية مبدأ المساواة الأخلاقية وتبنت المذهب الفردي حتى غدت الفردية أفضل فكرة ملهمة في المذهب الرواقي. فلإلحاحها على مستوى مطلق من العدالة المستقلة للفرد وكوسموبوليتيتها Cosmopolitisme كوئنا

أما الفردية، من حيث أنها موقف عام، فهي تقييم سام للثقة بالنفس ولسرية كل من الأفراد واحترامه للآخرين. وهي، سلبياً، ما يقابل التقليد والسلطة وجميع طرق السيطرة على الفرد خاصة عندما تمارسها الدولة، وهي أيضاً تؤيد حق الفرد في أن يكون مغايراً لحقوق الآخرين.

يقوم تجسيد الفردية في المؤسسات على المبدئين التاليين: قبول الديمقراطية الليبرالية بصفته أفضل صيغة للحكم، وتبني مبدأ ترك الأمور تجري على طبيعتها (دعه يعمل)، أو بالأحرى سياسة حرية العمل. ولهذا فإن دور الدولة يتمثل في إعطاء الحرية الشخصية والفرص والمناسبات الفردية أهمية قصوى. وهكذا نصل، على طريق إعطاء هذين المبدئين معنى متطرفاً، إلى الفوضوية مذهب الفرديين المتطرفين. بيد أن معظم الفرديين يعتقدون أن على الحكومة التدخل في حياة الناس، إلى حد ما، للحفاظ على القانون والنظام ولتنبذ الأفراد من الاعتداء على الآخرين، وحثهم على إبرام اتفاقات وعقود معهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن لكل فرد فرصة معينة، لتحديد شكل الدولة ونشاطها، من خلال الانتخابات السرية، وللتأثير في سلوك الآخرين ومعتقداتهم، من خلال حرية التعبير والاجتماع.

وتتضمن الفردية أيضاً مذهب الملكية الذي يسمح لكل فرد بالاستفادة من الفرص، إلى أقصى حد مسموح به قانونياً، لحيازة الأشياء وإدارتها والتصرف بها، كما يبدو له ذلك مناسباً ومفيداً. أما الحرية الاجتماعية فتتسع لتشمل الانتساب أو رفضه إلى أي تنظيم ديني. وبالنسبة للبعض فإن الفردية تعني أن الأفراد ليسوا بحاجة لرجال الدين للتوسط بينهم، وبين الله، وأن التنظيم الكنسي يجب ألا يكون تنظيمياً فاشياً.

إن للفردية تاريخاً طويلاً ومجيداً. فالمجتمعات البدائية، رغم أنها عاشت على شكل جماعات متضامنة، تميّزت بالاستقلالية الفردية. وقد ذهب اغوست بلانكي، الزعيم الفرنسي المتمرد، إلى أبعد من ذلك عندما أكد أن المجتمعات البدائية لم تكن شيوعية؛ لقد كانت على عكس ذلك فردية إلى أقصى حدود الفردية، وأنه لمن المراء أن نزع أن المجتمعات البدائية كانت شيوعية لمجرد أنها لم تعرف أية ملكية فردية للأرض... وتقدم المجتمع هو من أُلّف إلى يائه. . . تطوّر متواصل من الفردية إلى الشيوعية بوصفها الهدف الأخير.

بيد أن الكاتب الانكليزي والتر باكهوت، الذي وضع كتاباً عام 1869 بعنوان العلم والسياسة، خالف بلانكي في رأيه، وهو يعتقد أن المرحلة الأولى في بناء المدنية اعتباراً من الوحشية

تعديلات أساسية على فردية الابيقورية الشديدة. وصفوة الكلام أن الفكر اليوناني اهتم بالفرد خصوصاً في المدارس الأخلاقية كالرواقية والايبيقورية والكلية أيضاً.

ومن الملاحظ أننا لا نجد بين الفلاسفة القدماء من قال بالمذهب الغيري المحض، بل كانت فرديتهم في جملتها أنانية وغيرية معاً. لكننا نجد الأنانية البحتة في مذهب القورينائيين ثم الأبيقوريين من بعدهم.

إذا كانت الفلسفة القديمة قد ركزت اهتمامها على الانسان الفرد، كما يدل على ذلك قول أحد الشعراء اليونان «لا أعرف شيئاً يثير الإعجاب بقدر ما يثيره الانسان»، فإن الشخصية، في الفكر الديني المسيحي والاسلامي، أصبحت مناسط الإعجاب وقمة الكمال التي يصل إليها الفرد. فالفكر اليوناني باعتباره بحقيقة الفرد الواقعية، شق الطريق أمام الفكر المسيحي للتعرف على القيمة البارزة للشخص. وإذا كان الفكر اليوناني قد اقتصر على المستوى الأخلاقي في اهتمامه بالفرد، فإن الفكر المسيحي تجاوز مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقا. والواقع أن المسيحية المعتمدة على الأفكار الجاهزة التي كانت قد طورتها اليهودية أدخلت إلى الفكر الفلسفي فكرة التشديد على القيمة المطلقة للفرد التي لم تكن موجودة عند اليونان. وتعاليم السيد المسيح تلّمح للمؤمنين بالعلاقة المباشرة بين الله والانسان. وهذا ما منح الدين قواعد فردية جذرية لم توجد إلا في عهد الإصلاح. وعلى كل حال، فإن العنصر الفردي في المسيحية، قد طبع، خلال قرون، بالاعتقاد المنسجم الذي يقول، إن على الفرد أن يحقق نفسه تماماً بفقدان نفسه وتسليمها كلياً إلى الله، وبالتشديد على أهمية الحياة الأخروية.

إن فكرة فناء الفرد، في مذهب افلاطون، صدمت الشعور الديني المسيحي. فأنثاغوراس، من المفكرين المسيحيين الأول، في رسالته عن قيامة الأموات، يعتبر أن الغاية من خلق الانسان تأمل كمال الله، وهو هدف لا يتم بشكل كامل على الأرض بل لا بد من القيامة من جديد أو البعث، هذا البعث لا يكون للنفس وحدها، ولا للجسم وحده، وإنما هو للمركب منها، أي الفرد. فنحن موجودون على طريق الخلق، ونبعث على طريق الفناء.

وبما أن العلة الغائية سمة فردية، فإن العقيدة المسيحية نحت كلها نحتاً فردياً، ولكنها فردية لا يقصد فيها فقط خلاص الفرد لذاته، وإنما أيضاً خلاص الانسانية بأسرها، بصفتها جمعاً من الافراد. وصفوة الكلام أن الفكرة الأخلاقية المسيحية، كما دعى إليها مؤسس المسيحية نفسه، هي فكرة

فردية وفكرة جماعية إنسانية معاً.

أما موقف الدين الاسلامي من الفردية، فإنه لم يختلف كثيراً عن موقف المسيحية. إذا كان الشعور بالذات، عند العرب في الجاهلية، مبلبلاً بنوع من المركزية القبلية، فقد أخذ الفرد، بظهور الإسلام يعي ذاته، تدريجاً، كجزء من أمة. فتجاوز الفرد فرديته وحدود القبيلة، وأصبح، بانتسابه للأمة، مسؤولاً، هو عينه، بصفتها فرداً، عن جميع أفعاله تجاه الله، وتجاه جميع الكائنات البشرية باعتبارهم أنداده وأخوانه، لأنهم جميعاً مخلوقات الله. ومنذ فجر الاسلام نتج انقلاب شامل في الذهنية العربية اخرجها من الصور القبلية إلى التعقل الفردي وإلى الوضوح والوعي. فمنذ هذه المرحلة، لم تعد القبيلة وحدها منبع كل القيم وتجسيدا للحقيقة، ولا هي وحدها تتمتع بالواقعية الفذة، بل أصبح كل فرد من القبيلة يشعر بوجوده المستقل، لا عن طريق العصية القبلية، وإنما عن طريق ذاته فقط.

فبفضل الدين الجديد، حصل، كما يقول عبد العزيز الحبابي، انقلاب جذري في ذهنية العرب ووجدانهم: «فعوضاً عن أن يبقى العربي فرداً يذوب في القبيلة، داخل اتصال أقمي، صار شخصاً يشعر بشخصيته في ذاتها، ويتصل، عمودياً، بكائن مطلق، الخالق المتعالي الذي سوى بين العربي والعجمي».

ومع المسؤولية الفردية ثمة مسؤولية جماعية: «وأتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة» (الأنفال، 25). والغرض من الوجود الانساني هو التعارف والتعاون وتحقيق القيم العليا: «يا أيها الناس إننا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات، 13).

والواقع أن تصور الفلسفة للفردية، في القرون الوسطى، لم يختلف عن تصور الدين لها: فكلاهما اعطاها معنى روحياً بحيث أصبحت مرادفة للشخصية. وهذا ما نلمسه في الفلسفة العربية واللاتينية، وبشكل خاص في فلسفة ابن سينا وتوما الأكويني.

إن الفرد، عند ابن سينا، هو الموجود العيني المركب من صورة بالفعل ومادة بالقوة (غير متحددة ولا متعينة). فالصورة نوعية، أي مبدأ للفرد خاص بجميع أفراد النوع الواحد، أما المادة فهي مبدأ للفرد يضيفي صفة الفردية أو الشخصية على كل فرد من أفراد ذلك النوع. فالمادة، من ناحية، غير متحددة ولا متعينة؛ وهي، من ناحية أخرى، مبدأ التفرد بالنسبة لنوع معين. وهكذا تقع في حلقة مقفلة. وعلى كل حال، فإن كلمة

وصحوة الشخصية وشعوراً جديداً بالمسؤولية الفردية. فظهور الفردية لم يأت مع عصر النهضة، أما الذي جاء مع النهضة فهو، كما يقول جون جاردنر، «ظهور الناس الذين أفاضوا في الحديث عن فرديتهم، بصورة تكاد تكون مسرحية. فقد وجد رجال النهضة أنه من المثير لا أن يكون الإنسان فرداً فحسب، بل أن يتحدث عن ذلك، ويثير ضجة حوله».

ومهما تكن الأسباب التي حملت الناس على الكلام على الفردية، فقد تميّز عصر النهضة بأمر عديده منها: ازدهار العلوم والفنون؛ بروز روح جديدة من البحث؛ ثقة الفرد بنفسه وتأكيد ذاته؛ وظهور الاقتصاد التبادلي، القائم على النقد، الذي أعطى الاتفاقات الحرة، المنظمة حتى حينه بالعادات والأعراف القديمة، مرونة جديدة في الاجراءات. وهذا ما ساهم، إلى حد كبير، في عملية التطور الاقتصادي. وكذلك ظهرت حركات دينية فتحت الطريق أمام الحريات الديمقراطية والنزعات الفردية، فاعترض لوثر وكالفن واتباعهما على سلطة الكنيسة الكاثوليكية. ثم ما لبث أن سيطر المذهب الجديد «كهنوت كل المؤمنين والمؤمنات» على أعداد كبيرة من المسيحيين، وهذا يعود إلى أسباب عديده منها:

- (1) تزايد النزعات الدينية المختلفة.
- (2) عجز الطبقات الاجتماعية والسياسية، التي مكنتها سلطتها من الانتقال من النظام الاقطاعي إلى الرأسمالية، عن تنظيم حاجيات وطلبات الطبقة التجارية الجديدة؛
- (3) كون مطالب الديمقراطية الملازمة للفردية الجديدة، في بعض أنظمة أوروبا الغربية السياسية المتسلطة، مدمرة للغاية. والواقع أن النظام، الذي كان على الحكومة اقامته على الموافقة الشعبية، المعبر عنها بشكل من أشكال العقود، أصبح تدريجياً النظام المسيطر.

إذا كانت الحركات الدينية البروتستانتية، التي إنما هي - بشكل جوهري - حركات فردية ورد فعل ضد تضامنية الكنيسة الكاثوليكية واستبداديتها وهجوم على الأنظمة المقررة، تعتبر من القوى التي ساهمت في إيجاد عصر النهضة، وبالتالي العالم الحديث، فإنها في طبيعتها وأغراضها مختصة بأواخر القرون الوسطى، وتبدو تاريخياً، وكأنها من الفكر الوسيط، لأن الرجال الذين صنعوها، خاصة لوثر وكالفن، لم يمتسوا إلى العصر الحديث بصلة ولم يؤمنوا بما جاء به من أفكار. وإذا كنا نشدد على أهمية الحرية الفردية في الديمقراطية، بمعناها الأمريكي الحديث، فإن البروتستانتية القديمة لم تكن ديمقراطية وأن لوثر وكالفن ليسا ديمقراطيين، لأنها لم يؤمنا بوجوب ترك الفرد حراً ليرتكب الخطيئة بصورة فعلية. والواقع أن

فردية لم تصبح مصطلحاً فلسفياً إلا بعد ترجمة كتب ابن سينا إلى اللغة اللاتينية، وأصلها: الشخصية، لأن الشخص، في نظر ابن سينا، هو الفرد، والشخصي هو الفردي، والشخص هو التفرد. وكذلك فإن مبدأ التفرد اصطلاح انتقل من ابن سينا إلى فلاسفة القرون الوسطى بطريق الترجمات اللاتينية.

أما عند القديس توما الاكويني فإن الفرد هو الموجود المنفصل عن جميع الأشياء الأخرى، ولا يمكن أن ينقسم، بعكس النوع الذي يمكن أن ينقسم إلى كثرة من الأفراد المتميزة دون أن يفقد بذلك طبيعته. فلا هو النفس ولا هو الجسم، وإنما هو المركب منهما. وجوهية المركب هذا لا تعود إلى الجسم (المادة)، وإنما إلى النفس (الصورة). ولكي تظهر الحقيقة واضحة لا بد من التمييز بين فكرة الفردية وفكرة التفريد: فمبدأ التفريد هو المادة؛ أما فكرة الفردية فإنها تنتمي إلى الصورة بقدر أكبر مما تنتمي به إلى المادة، وذلك لأن الصورة، مثل المادة، تشارك في فردية الجوهر، إضافة إلى أن الصورة هي مصدر الجوهرية في هذا الجوهر المركب وليست المادة. وبشكل آخر يمكن القول إن المادة هي حقاً التي تجسد الصورة، لكن ما إن تتفرد، حتى تصبح الصورة هي هذا الفرد. وهذا ما يوضح كيف يمكن أن تكون المادة مبدأ للتفريد دون أن تخضع الفردية مع ذلك للمادة. ذلك لأن الفرد يفترض وجود مادة، لكن ما دامت المادة لا توجد إلا من زاوية اختلاف الصور، فإن الصورة أو النفس هي التي تضفي الفردية على الجوهر العيني. أي أن النفس هي مبدأ الوحدة في الانسان وتخطيمها يعني تحطيمه، بيد أن التساؤل عن فردية النفس لا يكون جوابه ممكناً إلا بالارتفاع إلى مستوى الشخصية التي لا تقال إلا على الفرد البشري العاقل، أما الحيوانات فإنها أفراد وليست أشخاصاً. لهذا يعرف بؤيس Boèce 480-520 ق.م، فيلسوف لاتيني ولد في روما، الشخص بأنه جوهر فردي ذو طبيعة عاقلة.

ثم جاء عصر النهضة فأبان مفهومي من العهد القديم: مفهوم الدولة المستقلة ذات السيادة ومفهوم الفرد، فقد وجدت حالة من المركزية المزاييدة الصادرة عن ضعف المجتمع الاقطاعي. وكذلك كانت الدولة، المنبثقة عن الدولة في القرون الوسطى، تملك مراقبة سياسية إلى حد الاستبداد، لمعظم الأفراد أكثر مما كانت عليه في القرون الوسطى. وهذا ما حرّر الناس من خطر المجتمع الاقطاعي وهياً الشروط لتجديد النزعات الفردية الحديثة وتأكيداتها. إن من أبرز خصائص عصر النهضة إعادة كشف الفرد

الاقطاعية التي نادى بها جون ساليسبوري، دعا هوبس إلى فكرة دعم سلطة الملك المطلقة. أما فكرة الراعي الروحي والأب المسيحي فقد شُوّهت بطريقة أخرى، وأصبح الملك هو الأب الذي لا يمكن عصيانه.

يبد أن جون ليلبورن J. Lilburne كان أقل من معاصره هوبس تصنيفاً، وأكثر منه فعالية وتأثيراً. فطور، انطلاقاً من المساواة الاقتصادية Economic leveling، وهي وجهة نظر مختلفة جذرياً عن تلك التي قال بها هوبس، المضامين والمفاهيم الديمقراطية للفلسفة الجديدة. فدافع عن نظرية القانون الطبيعي، المقبولة من عامة الناس والمتضمنة للحق الطبيعي في المساواة السياسية، وكذلك عن نظرية الحرية الكلية والاستفتاءات العامة والحكومة الجمهورية. وهذه الأفكار نظمها وطورها، فيما بعد جون لوك، وحصلت على دعم في بريطانيا وفرنسا وأميركا الشمالية في القرن الثامن عشر. إذا كان هوبس قد دعا إلى حسن معاملة الغير، لا كغاية في ذاته، بل كوسيلة لا بد منها لتحقيق الغاية الفردية، فإن ديكرت، كلاينتز، قال بالفردية التي تجمع بين الأنانية والغيرية. والواقع أن ديكرت كان قد أوصى بالانصياع إلى آداب المجتمع الذي نعيش فيه، رغم أن فرديته تقوم على أن يحكم الانسان على الأشياء بذاته وأن يتصرف وفق حكمه.

أدخل القرن الثامن عشر، الذي أُطلق عليه «عصر العلم والمعرفة»، تعاليم لتحرير الفرد الانساني من قيود القانون الجائر والتقاليد الفاسدة ومن جميع روايب المسيحية التقليدية التي تشكلت خلال سبعة عشر قرناً. لم تقتصر تلك التعاليم على تحرير الفرد الانساني، بل وعدت، على ما يبدو، بتحقيق الجنة على سطح الأرض بسرعة، بالاعتقاد على الفرد لتحرير طاقاته الطبيعية وإطلاق العنان لقواه الخيرة الصالحة الكامنة في أعماق نفسه.

اكتسب المذهب الفردي رونقاً جديداً من فلاسفة العصر، وبشكل خاص من روسو في المجال الاخلاقي. ومن الفيزيوقراطيين وسميث في المجالين السياسي والاقتصادي. إن فردية روسو، في الأخلاق، تعود إلى ضمير كل منا. وهي تعتبر الحياة الاجتماعية نتيجة لعقد يربط بين الأفراد بعضهم ببعض. والمجموع الناشئ عن تعاقد الأفراد لا يقوم، سياسياً، بقلب الحكومة إلى حكم ملكي مطلق، كما اعتقد ذلك هوبس، بل يعتبر أفراد السلطة الحاكمة بمثابة وكلاء عنه ينزع الثقة عنهم عندما تعتقد الارادة العامة ضرورة ذلك. فالغرض من العقد الاجتماعي إنما هو جمع الكثرة المفككة في شعب واحد،

البروتستانتية القديمة لم تكن متسامحة في تعاليمها، ولكنها انقلبت، فيما بعد حديثة رغباً عنها وعن قادتها، بتأثير من المذاهب العقلية. وكذلك إذا كانت البروتستانتية القديمة لم تؤمن بالحرية، فإن البروتستانتية الحديثة فتحت الطريق أمام الحريات الديمقراطية، وساهمت، إلى حد كبير، في ظهور النزعات الفردية، ولهذا فإن جزءاً من معجمها خصص لمقاومة السلطة وجزءاً من استغاثاتها كان نداء للفرد والمطالبة بحقوقه وحرته. فهناك تجانس بين الالتجاء البروتستانتية إلى الفرد وبين الالتجاء إلى الفردية في القرن التاسع عشر. وأخيراً إذا كانت البروتستانتية القديمة ساعدت في فصم عرى روابط القرون الوسطى الاقطاعية في الأمور السياسية، وسهلت الطريق إلى الدولة الملكية البيروقراطية الفعالة السائرة في طريق النجاح، فإن «المذاهب الموسية» (كالأثقياء في المانيا والنظاميين في انكلترا وأميركا) المنشقة عن البروتستانتية بعد عام 1700 هدفت إلى جعل الفرد سعيداً، بالطريقة المسيحية، بدلاً من اكتساح هذا العالم والعالم الثاني، وبالتالي ساعدت الجهود الفردية لرجل الأعمال الرأسمالي.

يبدو أن الفردية الناضجة ظهرت، بادئ ذي بدء، في انكلترا، وربما لأن الكتللة الانكليزية كانت أضعف من غيرها في الدول الأخرى، وصلاتها مع روما أصبحت واهية، وكذلك لأن وضع الجزر البريطانية المعزولة وما نجم عن ذلك من إجراءات أمنية، بعد عصر أسرة تيودور، سمحت بتكوين مجتمع مستريح إلى حد كبير، حيث استطاع الفرد أن يدافع بسهولة عن متطلباته وحاجاته المتتابعة. وهذا ما سمح للفيلسوف الانكليزي هوبس أن يقدم، في منتصف القرن السابع عشر، فلسفة في أصولها الأولى فردية جذرية قائمة على الأفكار الابيقورية. ومع أن فلسفته، في إطارها العام، أنانية اعتبرت سعادة الفرد والمحافظة على حياته وتفضيله على غيره الغاية الطبيعية من كل عمل أخلاقي، فإنها بقيت، بجوهرها، سياسية، مؤيدة لمبدأ اخضاع الفرد وحقوقه لمصلحة الدولة. استعمل هوبس نظرية سياسية قديمة، هي نظرية العقد، تقضي بأن يتنازل الأفراد عن حقهم المطلق إلى سلطة مركزية قد تكون فرداً وقد تكون هيئة، فيحل جانب العقل محل جانب الهوى في الطبيعة الانسانية، وتحل، بالتالي، الحياة السياسية محل حال الطبيعة. ولكن ليس هناك أي تعاقد بين الأفراد والحاكم، فالحاكم مستبد والفرد مضطر أن يطيعه طاعة عمياء. إلى هذا الحد من الاستبداد ذهب هوبس وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي. وهكذا حُرِّفَت فكرة العقد قليلاً: بدلاً من الدولة المسيحية

المذهب الفردي. ولهذا فإن المثقفين الخلاقين، في هذا العصر، لم يؤلفوا عصبة متحدة تجاه الفردية: فمنهم من حملته فلسفته نحو القضاء على الفردية بصفته مذهباً (كانط وهيجل وشوبنهاور)؛ ومنهم من دعا إلى إلغاء رقابة الدولة، وإلى بناء العلاقات الانسانية على أساس الحرية (الفوضوية)؛ ومنهم من مال نحو القديم لخلق استقراطية جديدة على الفردية أعلى بكثير من الارستقراطية القديمة (نيتشه)؛ ومنهم من انحرف نحو اليسار متجهاً نحو مفهوم جديد جماعي ألا وهو الاشتراكية (ماركس).

ومن رواد الاتجاه الأول كانط الذي عبّر عن وجوب التوفيق بين ميول الفرد ورغباته وميول الجماعة ورغباتهم في صورة القانون الذي أطلق عليه «قانون الأمر المطلق». لا توجد، عند كانط، غير حقيقة واحدة لجميع الناس، لأنه لا توجد غير «أنا» واحدة. إذن الفكرة القائلة: «إن لكل فرد ماهيته الخاصة به» بعيدة كل البعد عن تفكير كانط واتباعه. ويمكن أن نصوغ هذا التفكير في الصيغة التالية: «نحن لسنا ذوي فرديات وإنما لنا جميعاً فردية واحدة». وهذا يعود لأسباب متعلقة بفكرة «النومين». فالنومين هو وحده الذي يتمتع بالحرية. وهذه الحرية لا تنطبق على عالم الظواهر، ومن ثم نزع كانط الحرية عن الأفراد، وبالتالي لم تعد هناك فردية خاصة بكل فرد، بل فردية واحدة للجميع.

إذا كان كانط قد وضع في عام 1795 مشروعاً لسلم دائم لتسوية الخلافات بين الأمم طبقاً لمبادئ العدالة الدولية، فإن هيجل يرى أن من شأن الفلسفة، لا أن تفرض قوانينها على الوجود، وإنما أن تدرك القانون الذي يجعل الوجود معقولاً. والدولة، برأيه، هي المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطوراً موضوعياً. فيجب أن يستمد حل الخلافات من هذا التطور نفسه: الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة، بدليل أن غلبتها يجب أن تعتبر من حكم الله. وهكذا يعارض هيجل الفردية الحديثة التي ترى في الفرد موجوداً قائماً برأسه، وفي الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة. فحرية الفرد وحياته الحقيقية وفرديته وحقوقه لا يمكن لها، بنظر هيجل، أن توجد إلا بوصفه عضواً في الدولة، وحيث يشعر أن وجوده قد اتحد مع وجودها في هوية واحدة. ولكن هيجل يقدر الواقع «وميميل، كما يقول شفجلر Schwegler، ميلاً تاماً للفكرة السياسية القديمة التي تخضع الفرد خضوعاً تاماً، وكذلك حق الذاتية، لارادة الدولة». كما أنه ينكر على الفرد، كما يقول يوسف كرم. «حق الانتقاد والاصلاح، ويعود من حيث لا

واحلال القانون على الارادة الفردية، وهذا ما يحمل كل فرد على أن يعدل على أنانيته ويتنازل عن نفسه وحقوقه للمجتمع بأكمله. والفيزيوقراطيون الفرنسيون نادوا بحرية الصناعة والتجارة واعتبروا الأرض مصدر الثروة كلها. ويتأثر منهم أسس آدم سميث في بريطانيا، مبدأ «دعه يعمل» على الاعتقاد العميق بالتناسق الطبيعي بين الرغبات الفردية ومذهب جيرمي بنتام في المنفعة واللذة من ناحية، وبين القاعدة الأساسية التي تقول «كل واحد يعد واحداً ولا واحد أكثر من واحد» Each to count for one and none for more than one من ناحية أخرى. ومذهب سميث، في الحرية الطبيعية، طبق نظام الأسواق الحرة التنافسية على تبادل السلع والخدمات؛ كما أن مذهبه في الحقوق الطبيعية فرض على الدولة وعلى سلطاتها القضائية مهمة الدفاع عن الفرد وحمايته تجاه الآخرين وتجاه سلطات الدولة الادارية والتنفيذية: إن على مثل هذا النظام أن يزيد إلى الحد الأعلى الفعالية، وأن يضمن لكل مشارك أكبر مردود من ممتلكاته، دون الإساءة إلى الآخرين، مع احراز توزيع عادل بين جميع الأفراد. ومن مظاهر الثقافة الغربية، في القرن التاسع عشر، أن أتباع سميث عرضوا معتقداته وآراءه ومذكراته تحت عنوان الفردية الفظة Rugged individualism.

إذا كان القرن الثامن عشر قد نادى بمبدأ المساواة، فإن القرن التاسع عشر تمسك بالحرية التي آمنت التنافس بين الأفراد وحقت المساواة بين الناس. فانبثق، على نطاق واسع، الفرد المتحفر المشغول بفرديته والمؤمن بالحرية التي سمحت له بالتعبير عن امكانياته وفعالياته بطريقة الخاصة. وهكذا وجد القرن التاسع عشر الجوهر المهدد للتعبيرات والمظاهر المتطرفة لمذهب الفردية الجديدة حتى إنه سقط في مصيدة العقيدة القومية التي كان من نتائجها ظهور النازية والفاشية، كما ساهم في إرساء قواعد نظرية النظام الاقتصادي الحر التي ظلت سائدة لدى الأوساط المحافظة من رجال الأعمال والصناعيين الأميركيين. إن سيطرة تلك النظرية ساهمت، إلى حد بعيد، في الاعتماد على الهمة الفردية، كما أفقدت الطبقات العمالية الثقة بالتنظيم الحكومي للفعاليات الاقتصادية.

بيد أن مسائل الاحتكار والتكنولوجيا والبطالة الناجمة عنها غالباً ما ارتبطت، عند عامة الناس، بالنظرية الاقتصادية الفردية. وكذلك غدّت الفردية المحضة المحتوية على نظام الارث وقوانينه فكرة وجود تفاوت ناجم عن التفاوت في القدرات والمهارات. وهذا ما سبّب استياءً واسع الانتشار ضد

بحسب موقف فلاسفتها من الدولة، ثلاثة أقسام: قسم ينكر ضرورة الدولة انكاراً مطلقاً (غودوين، برودون، شتينر، توكر)؛ وقسم يشكر حاجة الشعوب المتحضرة إليها (تولستوي)؛ وقسم يدعي أن التطور الإنساني سيؤدي إلى زوالها (باكونين، كروبوتكين). وكذلك فإن الفوضوية بحسب طريقة تحقيقها، قسماً رئيسيان: قسم يقول إن وصول الفوضوية إلى عايتها لا يتم إلا بالاصلاح (غودوين، برودون)؛ وقسم يقول إن وصولها إلى غايتها لا يتم إلا بالثورة، سواء بالمقاومة (توكر، تولستوي)، أو بوجوب العصيان (شترنر، باكونين، كروبوتكين). بيد أن جميع هؤلاء المفكرين مجمعون على أمر واحد، وهو أن الدولة عدوة الفرد، وأن النظام الأمر في المجتمع لا يحتاج إلى دولة تسوسه. وهذه هي الفردية الفوضوية التي ترى في الفرد أسمى درجات القيمة في المستوى السياسي والاقتصادي والأخلاقي وغير ذلك.

ومن منظري الاتجاه الثالث نيتشه، أحد الأعداء الألداء للديمقراطية، الذي مهد الطريق لظهور النازية والفاشية في القرن العشرين. لقد وجدت الفردية في فلسفته أشد تعبير لها وتلقت الفاشية نظريته عن النخبة والسوبرمان (الإنسان الأعلى). مهد نيتشه للإنسان الأعلى بالإشادة بالفردية، لأنها شرط لخلق الارستقراطية المنشودة. وأراد من هذا كله أن يعيد نظام التصاعد إلى عرشه من جديد، أي جعل الناس في طبقات ودرجات متفاوتة. فقام نيتشه يدعو إلى الفردية، أي تقديم الفرد على المجموع ما دام الفرد ممتازاً، وطبع الحياة كلها وجميع القيم، وخاصة الأخلاقية منها، بطابع الفردية والذاتية. ليس الفرد هذا الشخص المنعزل عن تطور الإنسانية، وإنما هو الفرد الذي نحيا فيه الإنسانية وبرقيها والمستوى الذي تصل إليه تقاس قيمته، فالفرد، عنده، يعوض في أعماق الإنسانية بتاريخها كله، ويدرك ذاته بحسبانها جزءاً من نسيج الإنسانية الحي، الذي هو حقيقتها التاريخية.

أما الاتجاه الرابع فقد ترأسه ماركس الذي طالب بالابتعاد الكلي والجذري عن المبادئ الفردية. بيد أن دعوته إلى الثورة والاشتراكية لم تنجح في القرن التاسع عشر، ولهذا أحرز المبدأ الجماعي تقدماً ملموساً، معتمداً، أحياناً، على ملكية الدولة وعلى إدارة مؤسسات الأعمال، ومحدداً حرية الفرد بإدارة ملكيته الخاصة لما فيه خير المجتمع الإنساني ككل. ولو تصفحنا، مثلاً، نظريات جون ستوارت مل في المسائل الاقتصادية والاجتماعية، خاصة في الملكية الفردية والتوريث وعلاقة الفرد بالجماعة، من حيث إنه يعمل، لا من أجل ذاته فقط. وإنما أيضاً من أجل الغير ومن أجل خير الجماعة، لرأينا فيها حلولاً

يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد، وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقاً إلهياً.

إن مقارنة هيغل بفخته تعطينا فكرة دقيقة عن مفهوميهما عن الدولة والمجتمع، وبالتالي عن الفردية والمجتمع، فإذا كانت الدولة، عند هيغل، فوق الأفراد والمجتمع، فقد كان المجتمع، عند فخته، فوق الدولة. وإذا كان هيغل قد اقترح إقامة بنية من الاتحادات للإشراف على الصناعة وتوجيهها، وأراد لاتحاداته أن تكون مجرد جزء من بنية المجتمع المدني، وأن تخضع لارادة الدولة العليا، فإن فخته قد قال بإنشاء جهاز من الاتحادات المنتجة المتمتعة بالاستقلال الذاتي، وذلك لتُشبع حاجات الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية، لا لأن تخدم أية وحدة عليا تسمو عليهم. ومع أن فخته آمن بالدولة، من حيث إنها وحدة حقيقية، وأسند إليها مهمة إخراج تلك الاتحادات المنتجة إلى حيز الوجود، فإنه أرادها، لا لتمتص الأفراد الذين يؤلفونها، بل لتشحنهم بهدف أخلاقي يمكنهم من بلوغ مستوى أعلى من تحقيق الذات والعمل الشخصي الفذ. وصفوة الكلام أن المفهوم الاشتراكي الذي نلمسه في فكر فخته، كان في أسسه الأخلاقية فردياً، قبل كل شيء، ولهذا كانت أفكاره الاشتراكية أكثر تعرضاً للغرق في طوفان الهجوم الهيغلي الميتافيزيقي الذي طغى على الموقف الفردي كله.

أما فلسفة شوبنهاور فإنها اتخذت من الفرد نقطة بدايتها وانتهت بمحاولة الاجهاز عليه، كما أنها محاولة مذهبية متأسكة جعلت من الارادة محوراً للكون والحياة الإنسانية. فالارادة وحدها لا يمكن أن تؤلف فردية الفرد، وكذلك لا يستطيع العقل، وإنما العلاقة بين الارادة والعقل هي التي تؤلف هذه الفردية. والواقع أن الصراع بين العقل والارادة هو أساس الدراما الإنسانية، في فلسفته، التي قد يخرج منها الانسان ظافراً أو مدحوراً. وهكذا أصبح مذهب شوبنهاور محاولة قوية للقضاء على الفردية والشخصية. وبرغم التناقض الحاد بين هيغل وشوبنهاور، إذ يميل أحدهما إلى الاتجاه العقلي الصرف، ويمثل الآخر الاتجاه اللاعقلي، فإنهما يتفقان تماماً في الرغبة الأكيدة التي يشعر بها كل منهما للقضاء على الفردية: هذا بفكرته عن الروح المطلقة وذاك بفكرته عن الارادة. وفي الحقيقة لم يفعل شوبنهاور أكثر من أن سمى النومين، عند كانط، باسم الارادة؛ وهذه الارادة هي وحدها التي تتمتع بالحرية، وبالتالي لم يكن من شأن شوبنهاور أن يلمح التمايز الحاد بين فرد وآخر. وبذلك أصبح الفرد في فلسفته شيئاً عابراً ينتمي إلى عالم الظواهر، مما أوقع به في متناقضات لا نهاية لها. أما الاتجاه الثاني، فقد تمثل بالفوضوية التي انقسمت،

كوارث اجتماعية هائلة. وهذه هي الصيغة المتطرفة للاستبدادية الرومانتيكية التي في ظلها اختفت كل بقايا الفردية وأصبحت الدولة أو العرق، النهاية المقررة للجميع. وكذلك فإن مفهوم الفرد نفسه، بما يتضمنه من اعتقاد بالمساواة الأخلاقية لكل الناس، مال إلى التلاشي والاضمحلال بعد أن كان قاعدة لنظام القيمة في أوروبا الغربية. وهكذا شوّعت سمعة العقل البشري وحلّت محله الإرادة العمياء، أو الروح الباطنية للجماعة السياسية أو العرقية. وما أن انتهت تلك الديكتاتوريات العرقية المتطرفة في أوروبا الغربية حتى ظهرت تحت صيغ وأشكال مختلفة في العالم الثالث حيث لا تزال معظم دوله تعاني من هذه الأشكال التي تسحق الفرد بكل ما تعنيه تلك الكلمة من معان على جميع الصعد.

إذا كنا لا نستطيع قبول فكرة الاستقلال الفردي الكامل، كما ذكرنا سابقاً، ولا قبول الفكرة الديكتاتورية، لأن الفرد يصبح في ظلها عضواً لا وزن له، فأي حل إذن يمكن اعتباره؟

ليس من الأمر السهل الإجابة عن هذا السؤال، لأن مشكلة الفردية لم يسبق لها أن أثرت مثلاً يثيرها الزمن الحالي حيث تتعرض، بصفتها مذهباً وفلسفة وطريقة حياة، إلى ضغط عظيم من الظروف التي تتطلب العمل الجماعي والمزيد من تدخل الدولة في مرافق حياة الفرد والمجتمع. أين يقع الفرد في دوامة هذه التطورات؟ أي تطور تتجه إليه الفردية؟ ما الطريق إلى التقدم الاجتماعي؟ ما طبيعة العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع، وما دور الدولة في تنظيمها؟

تعتقد الاشتراكية أن التقدم الاجتماعي يمرّ عبر الصراع الطبقي والثورة الاجتماعية. وهذا ما يُحدث تغييراً جذرياً في العلاقة بين المجتمع والفرد، لأن الاشتراكية «تجدد كلاً من المجتمع والفرد. فتنشأ نزعة جماعية أصيلة في مجتمع لا يعرف استغلالاً ولا قهراً سياسياً ويوفر الشروط لتطور شخصية الإنسان وقدراته».

ومهما يكن من أمر فإن تدخل الدولة، حتى في الدول غير الاشتراكية، أصبح أمراً لا مناص منه. فإذا كانت مؤسسات المجتمع غير السياسية، في كل المجالات، لا تعمل جيداً، فإن الدولة ستجد نفسها أمام طلبات ملحة للتدخل لتطوير الحالة الاجتماعية الراهنة بقصد ضمان رفاهية مواطنيها الفردية والاجتماعية. فأولى المسؤوليات لا تقع على عاتق الأفراد، وإنما على عاتق الدولة، وذلك لتأمين الطبقات الشعبية العاملة ضد معظم مخاطر الحياة.

بيد أن رائد الفردية الفيلسوف الأميركي البرغماتي جون

جماعية وميولاً اشتراكية صريحة. إلا أن مل، مع ذلك، لم يقبل بالاشتراكية التي تحمّد أنفاس الفرد، بل تمسك بالفردية ونادى بضرورة العمل على ارتقاء الفرد إلى كل ما يستطيع كيانه من كمال حتى يصل إلى أسنى الدرجات. وإذا كان مل قد طالب بالحد من تدخل الدولة في شؤون الجماعة، وبضرورة حماية الحرية الشخصية وإطلاق حرية الفرد في العمل، فإنه، بالمقابل، طالب بكبت الفردية المتطرفة، أي حرية الإنسان المطلقة التي لا تحدّها حدود دون اعتبار لواجباته ومسؤولياته الاجتماعية. فالفردية بنظره، إنما هي، كما يقول وليم ديفيدسون W. Davidson في كتابه النفيسون، ضرورة البرهنة «عملياً» على قيمة أنماط الحياة المختلفة حيث يتراءى لأي واحد أن يجربها، شريطة ألا يضار منها الغير. أما نظريته في حرية السلوك وعلاقتها بالفردية فهي، كما لحصها ديفيدسون، تقال وفق أمور ثلاثة: (1- وجوب الاعتراف بمكانة وأهمية الدوافع والرغبة عند الإنسان. . . أي الحاجة الملحة للاعتراف الوافر بالناحية الإيجابية الفعالة في طبيعة الفرد؛ 2- الإصرار على الرأي بأن التلقائية أو الفردية عنصر ضروري من عناصر السعادة أو الرفاهية الإنسانية؛ 3- الثورة على تقاليد المجتمع التي تعوق، أو تبدو أنها تعوق التعبير عن الفردية وارتقائها، ومعنى هذا الثورة على طغيان العادات الاجتماعية».

شاع بين الناس، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين، أن الإنسان يتقدم حقيقة صوب الحرية وأن الطريق أصبح ممهداً لبلوغ قمم أعلى من الاستقلال الفردي الكامل. وكان الاعتقاد السائد أن الإنسان يجبر نفسه، في بطنه إنما في يقين، من التقاليد البالية العقيمة والانظمة الاجتماعية الاستبدادية والحكام المتعطلين للقوة والسطوة. وهذا افتراض خاطيء، لأنه، من ناحية، لا يمكن قبول الأفكار الخيالية عن الاستقلال الفردي الكامل الذي يؤدي، إما إلى الفوضوية، وإما إلى الاستقرائية؛ ولأنه، من ناحية أخرى، ظهر لونان من التطور في القرن العشرين، حملاً المفكرين على إعادة النظر في هذا الرأي: فرض قيود جديدة على الفرد نتيجة لتطور العصر؛ وظهور صور جديدة من الديكتاتورية ونجاحها المكتسح. وهكذا يواجه القرن العشرون معضلات عديدة عن إقامة علاقة مناسبة بين الفرد والجماعة، ولا تخرج المناقشات، حول هذا الموضوع، عن كونها محاولات لمعالجة امر هذا التطور أو ذاك.

ومن الهجمات العنيفة ضد الفردية والديمقراطية هجمات الجماعيين Totalitarians، كالفاشيين والنازيين، التي أدت إلى

وقبل الانتهاء من هذا البحث، لا بد من عرض آراء بعض المذاهب والمدارس الفلسفية في أوروبا الغربية، حول مفهوم الفردية. فالوجودية، مثلاً، تدافع بنشاط عن النزعة الفردية التي من مواقعها يحاول الوجوديون الإجابة عن مسائل الحياة الإنسانية. إنهم ينطلقون من الفرد المتطوي على ذاته؛ ففي هذه الذات، بحياتها الفانية التي لا أمل فيها، تتركز اهتمامات الفرد ومصالحه. هذه النزعة الفردية انعكست حتى في معالجة الوجوديين للمسائل ذات الطابع الفلسفي المحض كالحرية وسواها. يقول سارتر والفردية «بالنسبة لنا نحن الفرنسيين، احتفظت بالصورة القديمة الكلاسيكية لصراع الفرد ضد المجتمع وبالأخص ضد الدولة».

وكذلك الأمر بالنسبة للمدرسة الوضعية الجديدة، إذ تقودها فلسفتها إلى الفردية. فالوقائع، في نظرها، هي الاحساسات أو بالأحرى حالات الوعي. وهذا يعني أننا في عملية التحقق نقارن الأحكام بالمضامين الحسية فقط. ولكن بما أن المضامين الحسية لا توجد خارج تجربة الذات، لذا فإن مبدأ التحقق يؤدي بأصحابه إلى مواقع الانفرادية (الأنوحدية) أو بالأحرى إلى نوع من التجريبية الفردية التي تسمى عادة بالفردية.

أما التومائية الجديدة فلإنها تعتبر الفرد أسمى الموجودات في العالم، وما الموجودات الأخرى إلا خادمة له. يبيد أن المجتمع ليس وهماً، فهو أكثر من مجمل الناس، لأنه يحتوي، إضافة إلى الناس، على علاقات واقعية. فالتومائية الجديدة لا تقول فقط بالفرد، وإنما أيضاً بالشخص. إن الإنسان، كما يؤكد روجي فرنو R. Vernaux، «ليس فرداً كبقية الأفراد، وإنما هو شخص، ومن حيث هو كذلك، له جوهر خاص، وهو ذات حرة. فالفرد ملزم أخلاقياً بالعمل لصالح الخير العام وبالتضحية من أجل ذلك، ولكن هذا لا يرفع أي شيء من سمة شخصيته غير القابلة للانتقاص».

إن من أهم ما تتميز به فلسفات العصر الحاضر في العرب صبغتها الفردية، بعدما اجتازت الفلسفة فترة كاد يهمل فيها العنصر الفردي إجمالاً تاماً. والواقع أن كثيراً من رجال الفكر في أوروبا الغربية قد انتهوا إلى عقيدتهم الراهنة بعد سابق الإقلال من شأن الإيمان بالفرد وزيادة الاهتمام بالباديء الاجتماعية والاقتصادية.

وعندنا في الخلاصة أن الفردية والجماعية هما جانبان لحقيقة واحدة، وهي المجتمع الإنساني. ولا حاجة للاقتصار على جانب واحد والتنويه به وإغراؤه دون اعتبار مكانة الجانب

ديوي، يقف موقفاً عدائياً من الحل الجماعي لمسألة الفردية، ومن تدخل الدولة، مؤكداً، كما فعل الفيلسوف الهغلي البريطاني الليبرالي غرين T. H. Green، وجود علاقة عضوية بين الفرد والمجتمع. ويعتقد أيضاً أن الطريق إلى التقدم الاجتماعي يمر، لا من خلال الصراع الطبقي، بل من خلال الحل التدريجي للقضايا الاجتماعية المنفردة في إطار المجتمع الرأسمالي العام. يدافع ديوي في كتابه الفردية قديماً وحديثاً عن الديمقراطية الأميركية وعن الفردية. فيصرح أن «الفردية منيعة لا تقهر، ومن طبيعتها أن تفرض نفسها وتؤكد ذاتها»؛ وذلك لأنها «أسلوب متميز في الحساسية والانتخاب والاختيار والاستجابة والانتفاع من الأوضاع. ويستحيل لهذا السبب وحده، لا لغيره، تطوير الفردية المتكاملة عن طريق أي نظام أو برنامج شامل».

يقف الفيلسوف البريطاني آ. م. فورستر، في مجموعة مقالات وبحوث نشرها عام 1951 بعنوان تحيتان للديمقراطية، موقفاً مماثلاً لموقف ديوي. نجد في هذا الكتاب آراء مفكر يؤمن بالفردية والحرية. وجد الحرية مدوسة تحت الأقدام فأحس، أولاً، بالخلج، ثم قرر أنه ليس ثمة سبب يدعو إلى الخلج، ما دام غيره من الناس يشعرون، كما يشعر، بعدم الاطمئنان. أما عن الفردية، فلم ير فورستر مهرباً منها، حتى لو أراد ذلك. يستطيع البطل الديكتاتور، يعتقد فورستر، أن يسحق مواطنين له حتى يصبح كل منهم شبيهاً بالآخر، ولكنه لا يستطيع أن يصهرهم في رجل واحد. فإن ذلك فوق طاقته، يستطيع أن يأمرهم بالانغماس، ويستطيع أن يمثيهم على التلاشي في الجماعة، ولكنهم يولدون مفردين رغماً عنهم ويموتون مفردين.

أما في علم الاجتماع، فقد رأى دوركايم أن للظواهر الاجتماعية صفات ذاتية أصيلة لا تنحل إلى البواعث والعوامل الفردية، وهذا المذهب مقابل للمذهب تارد الذي يفسر ظواهر الحياة الاجتماعية بقوانين التقليد. وهكذا فإن الأفراد، برأي دوركايم، يؤلفون جملة تتمتع ببنية تبقى بعد تغير الأفراد، ولهذا الجملة ذاتها فردية خاصة. ويعتقد تشارلز هورتن كولي C. H. Cooley في كتابه الفرد والمجتمع «أن المجتمع والفرد إنما يكونان كلاً لا يمكن تجزئته». وعنده أن «خطأ علم النفس وعلم الاجتماع أنها اعتبرا الفرد من جهة والهيئات الاجتماعية من جهة ثانية أمرين منفصلين». أما عبد الكريم اليافي فيستج، وعلى حق، في كتابه علم السكان أن الفردية «وليدة الأوساط الاجتماعية الكثيفة».

نفسه إلى هذه الأمور الثلاثة مجتمعة، أي إلى طريقة التحليل النفسي في الاستقصاء وإلى تقنيته في العلاج وإلى النظريات التي نشأت بالاتصال الوثيق معها وعرفت فيما بعد باسم الفرويدية.

ولد سيغموند فرويد عام 1856 في فريبورغ Freiberg بمقاطعة مورافيا الواقعة حينذاك ضمن الأباطورية النمساوية - المهنغارية. عام 1860 انتقلت أسرته إلى فيينا حيث باشر تعليمه المدرسي إلى أن دخل الجامعة عام 1873. بين عامي 1876 و1882 عمل في مختبر ريتير فون بروك Ritter Von Bruck في معهد الفيزيولوجيا وأصبح طبيباً عام 1881. وفي عام 1882 غادر مختبر بروك ليعمل طبيباً للأمراض الباطنية وباحثاً في علم الأعصاب. عام 1884 برهن من خلال أبحاثه على التأثير الخطر لمادة الكوكايين وكاد يكتشف خصائصها التخديرية. عام 1885 يذهب بمنحة دراسية إلى فرنسا ليتابع محاضرات جان ماري شاركو Jean Marie Charcot أستاذ الطب العيادي لأمراض الجهاز العصبي في مستشفى ساليترير بباريس. كان شاركو بالنسبة لفرويد اسماً كبيراً يومض من بعيد، فقد نشر عام 1882 دراسة حول الحالات العصبية التي يمكن تشخيصها عن طريق التنويم المغناطيسي كما برهن فيها بعد على العلاقات التي تربط حالات الشلل الهستيرى بالصدمات الانفعالية. عام 1886 يستقر فرويد طبيباً في فيينا ويبدأ بممارسة العلاج بالتنويم المغناطيسي والإيحاء. عام 1889 يقوم بزيارة إلى نانسي في فرنسا ليلتقي هيبوليت برنهيم Hippolyte Bernheim الذي كان يمارس طريقة الإيحاء في العلاج، ومن خلال هذه الزيارة أدرك حدود الإيحاء بواسطة التنويم المغناطيسي. ونحو عام 1890 بدأ فرويد يمارس طريقة الطبيب النمساوي وصديقه جوزيف بروير Joseph Breuer في العلاج، القائمة على استعمال الكلام وحده، ونشر بالاشتراك معه عام 1896 دراسات حول الهستيريا وتضمنت هذه الدراسات عرضاً للحالة الهستيرية الشهيرة «بحالة أنا أو...» التي تعاقب على علاجها كل من بروير وفرويد وانتهيا من خلالها إلى التأكيد على أن أصل الأعراض الهستيرية يعود إلى صدمات نفسية. في العام نفسه حرر فرويد كتابه مشروع علم نفس علمي وأرسله إلى صديقه الحميم ويلهلم فليس Wilhelm Flieses الذي كان فرويد يبعث إليه باستمرار بنتائج التحليل النفسي الذاتي الذي كان يقوم به على نفسه، هذا التحليل الذي بداه مع موت أبيه عام 1896 وأثمر في عام 1903 العمل التأسيسي للتحليل النفسي: علم الأحلام أو

الأخر. وهكذا لا نستطيع أن نتصور الفرد منفكاً عن الجماعة ولا الجماعة خالية من الأفراد، والمهم هو التوفيق الأمثل بين هذين الجانبين لخير الفرد والمجتمع معاً لو أمكن مثل هذا التوفيق.

مصادر ومراجع

- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1 & 2، 1978.
- Brinton, Grane, *The Shaping of the Modern Mind*, 1953.
- ترجمة عبد الرحمن مراد بعنوان منشأ الفكر الحديث، دمشق، لا. ت.
- Dewey, John, *Individualism, Old and New*, 1930.
- ترجمة خيرى حماد بعنوان الفردية قديماً وحديثاً، 1960.
- *Encyclopedia Britanica*, vol. 12, 1970.
- *Encyclopedia Universalis*, vol. 8, 1976.
- Eucken, Rudolf, *Les Grands courants de la pensée contemporaine*, Trad. française, 1911.
- Gardener, John w., *Self-Renewal, The Individual and the Innovative Society*, 1964.
- ترجمة أحمد عودة بعنوان تجديد الذات، 1967.
- Gilson, Etienne, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1969.
- عرضه وعلّق عليه إمام عبد الفتاح إمام بعنوان الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، 1974.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, Editor in Chief, vol. 4, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York, London, 1976.
- Koch, Adrienne, *Philosophy fore Time of Crisis*, 1959.
- ترجمة محمد محمود بعنوان آراء فلسفية في أزمة العصر، 1963.
- Verneaux, Roger, *Histoire de la philosophie contemporaine*, 1964.

غسان قنيان

فرويدية / فرويدية جديدة

Freudism/Neo Freudism

Freudisme/Néo-Freudisme

Freudismus/Neo-Freudismus

يشير تعبير الفرويدية في الأغلب إلى مجموعة النظريات التي صاغها وطوّرها سيغموند فرويد Sigmund Freud 1856-1939 حول العمليات الذهنية اللاواعية. نشأت هذه النظريات بالاتصال الوثيق مع تطبيق طريقة خاصة في استقصاء العمليات الذهنية، وهي طريقة التحليل النفسي القائمة على تحليل التدايعات الحرة وتأويل الأحلام والأفكار اللامؤاتية، ولا سيما زلات اللسان، وكذلك بالاتصال الوثيق مع ممارسة تقنية خاصة مستندة إلى هذه الطريقة لعلاج الاضطرابات العصابية وهي تقنية العلاج بالتحليل النفسي القائمة بصورة أساسية على تحليل ظاهرة النقلة.

إن تعبير التحليل النفسي يشير في الواقع وحسب فرويد

يستطيع بكل بساطة أن يتشغل في آن معاً إلا بعدد محدود من التصورات؛ بيد أن هذه العناصر تكون في متناول الوعي ويمكن في كل لحظة أن توضع بتصرف النشاط الواعي. يطلق فرويد على هذه العناصر اسم ما قبل الوعي وذلك تمييزاً لها عن نوع آخر من العناصر المبعدة عن النشاط العقلي الواعي، أي هذه العناصر التي لا يمكن خارج بعض الظروف الاستثنائية استعادتها إلى الوعي بصورة تلقائية ولا بجهد الإرادة وحدها. تلكم هي العناصر اللاواعية بالمعنى الدقيق الذي يقصده فرويد.

والواقع أن التمييز بين العناصر الواعية والعناصر اللاواعية تمييز جانبي وعارض. ذلك أن جميع هذه العناصر تشكل كلاً واحداً بحيث يمكن لأي عنصر فيه أن ينتقل في أية لحظة من حالة إلى أخرى، وهو انتقال يحتاج أحياناً لتخطي شيء من المقاومة. يشير فرويد إلى هذا الكل باسم نظام ما قبل الوعي - الوعي. وعلى الضد يوجد بين هذا النظام والنظام اللاواعي الذي يتكوّن من مجموع العناصر اللاواعية حدود يصعب للغاية اجتيازها، ويدعو فرويد هذه الحدود في مؤلفاته الأولى باسم الرقابة. أمّا المقاومة التي تعترض أحياناً انتقال عنصر معين من حالة ما قبل الوعي إلى حالة الوعي فإنها تعدّ هي نفسها رقابة ثانية. ويقدم فرويد عن هذه المقاومة أمثلة عدّة منها حالة النسيان المؤقت للأسماء ويستخدم فرويد هذا المثال من بين أمثلة أخرى لتقديم فكرة دقيقة إلى حد كاف عن الرقابة التي تعمل بين الوعي واللاوعي. فالأسماء المنسية تتصل دائماً بصلات ارتباطية مع بعض الذكريات والانطباعات المؤلمة التي تهبط بالانبعاث مجدداً فور استدعاء الاسم المنسي إلى مجال الوعي. لذا لا يتم إبعاد الاسم المنسي فقط عن الوعي بل تبعد معه أيضاً مجموعة من التصورات المؤلمة التي يرتبط بها هذا الاسم.

توضح الأفعال اللامؤاتية - كزلة اللسان مثلاً - المشكلة ذاتها من زاوية مختلفة. ففي حالة نسيان الاسم تنجح الرقابة بطرد عنصر مؤلم خارج حقل الوعي، أمّا زلة اللسان فتتمثل على الضد ثغرة في الرقابة بحيث يقتحم ما كان يجب أن يبقى محجوزاً حقل الوعي اقتحاماً مباغتاً في غير وقته وموضعه. فقد يعبر الفرد في زلة اللسان عن أفكار عدائية لا تتلاءم إطلاقاً مع ما يجب قوله في ظروف معينة، كما لا يندر أن تظهر في زلة اللسان فكرة معاكسة تماماً للفكرة التي يود الفرد أن يعبر عنها، كمن يرأس اجتماعاً عاماً ويبدأ كلمته الافتتاحية بالقول: «أعلن اختتام الجلسة» معبراً في زلة اللسان هذه عن رغبته

تأويل الأحلام. وكان فرويد بين عامي 1887 و1900 يعد أيضاً لأهم المؤلفات التي أسست للممارسة التحليلية والنظرية التحليلية وهي: علم النفس المرضي للحياة اليومية 1901، النكتة وعلاقتها باللاوعي 1905، ثلاث محاولات في نظرية الجنسية، 1905.

يمكن اعتبار الفرويدية، كما تظهر في هذه المؤلفات بوجه خاص، بأنها نظرية تبحث عن معنى بعض الظواهر النفسية التي تبدو - وكانت تبدو فعلاً أيام فرويد - وكأنها ظواهر تفتقد للمعنى. يتمثل أهم هذه الظواهر في الأعراض العصابية التي شكلت المحور الأساسي لانشغالات فرويد، كما تتمثل هذه الظواهر أيضاً في الأحلام وحالات النسيان وزلات اللسان والأفعال اللامؤاتية.

تبدو كل هذه الحالات في ظاهرها وكأنها حالات يسودها الاعتباط أو التفكك أو الصدف، غير أن الفرويدية تؤكد أن لهذه الحالات معنى وأن هذا المعنى يمكن اكتشافه. كما توضح أيضاً لما وبأية سبل بقي فيها هذا المعنى مجهولاً ومطموساً خلف الوقائع الظاهرة التي تبدو وكأنها وقائع لا معنى لها.

يتعلق معنى إحدى الظواهر النفسية أو أحد التصرفات في نظر فرويد بالنية التي تكمن خلف هذه الظاهرة أو هذا التصرف. فالمعنى يتمثل في هذه النية ذاتها. ولا يوجد تصرف إنساني حركياً كان هذا التصرف أم لفظياً أم خيالياً لا تحركه نية معينة، أي لا تحركه بعبارة أخرى رغبة معينة، وخاصة تلك الرغبات الكامنة في اللاوعي.

يرى فرويد منذ مؤلفاته الأولى - المذكورة أعلاه - أن معنى الحلم أو العرض العصبي يستتر خلف بعض الوقائع غير المفهومة، لأن عدداً من التصورات أو الأفكار التي ترتبط بالحلم أو بالعرض قد غابت عن النشاط العقلي الواعي، لذا يشكل حضور هذه التصورات أو هذه الأفكار إلى مجال الوعي حضوراً ضرورياً لفهم هذا المعنى. وعليه يغدو الحديث عن حضور عنصر معين، فكرة أو تصور، أو اختفائه حديثاً عن حضوره في النشاط العقلي الواعي أو اختفائه منه، هذا النشاط العقلي الواعي الذي يستطيع وحده أن يقرب ما بين الوقائع المتناثرة ليستخلص منها معنى معيناً. تشكل العناصر الحاضرة إذن عناصر واعية فيما تشكل العناصر الناقصة أو المختفية عناصر لاواعية، أي غير حاضرة في الوعي في اللحظة التي يشكل فيها هذا الحضور حضوراً ضرورياً لظهور المعنى.

يُميّز فرويد بين نوعين من العناصر اللاواعية: فبعض هذه العناصر لا واعٍ بصورة مؤقتة، لأن النشاط العقلي الواعي لا

هلع فعلي، كالاغصاب اعترى المريضة الرحامية *Hystérique* لكنه تبين له بعد ذلك أن الرحامية تتكلم عن حادث قارعي من بنات هوماتها وتعيش عصابها وكأنها تعرضت فعلاً للاعتداء الجنسي على شخصها، فالعنصر المكبوت في حالة العصاب هو ذكرى حدث هلمي أو قارعي تعرض له المريض، وأن استعادة هذا الحدث تبعث حالة من الألم الحاد أو القلق الشديد. لقد تبين له فيها بعد أن الأمر لا يتعلق في الواقع بصدمة قارعية كائناً ما كان نوعها. فقد ظهر له خلال ممارسة العلاج للحالات المستيرية أن للحدث الهلمي علاقة بهومات المريض الجنسية، كما اتضح له أن الحدث المولّد للأعراض العصابية لا يشكّل نقطة الانطلاق الحقيقية في تكون العصاب إنما يكتسب هذا الحدث قيمته المرضية من علاقته هو نفسه بالحدث الهلمي المنسي. ويقع هذا الحدث الآخر على الدوام في مرحلة ما قبل البلوغ في حين يقع الحدث المولّد للأعراض خلال البلوغ أو بعده. ويتعلق الحدث الهلمي المنسي على الدوام تقريباً بإغواء جنسي تعرّض له الطفل من قبل أحد الراشدين، ولا يتندر أن يكون هذا الراشد أحد أفراد الأهل. على ذلك لم يتأخر فرويد في أن يضع موضع الشك أصالة الذكريات التي يسوقها مرضاه الذين كانوا في معظمهم في هذه الحقبة من المستيرين. وقرر في نهاية المطاف بأن يرى في هذه الذكريات المزعومة اختلاطات خيالية أو هومات يخفي من خلالها هؤلاء المرضى عن أنفسهم حياتهم الجنسية الطفلية الحقيقية.

شكّل هذا الاعتراف بالطبيعة الهومية للذكريات التي يسوقها المرضى تحولاً هاماً في فكر فرويد ومرحلة أساسية في تطور التحليل النفسي. فقد تحوّل التحليل من الاهتمام بحدث يتعلق بالواقع النفسي (الحدث الهومي). كما بات التحليل يرى في هومات الفرد تعبيراً عن حياته الجنسية الطفلية. وهو تعبير مشوّه أو محرّف إلى هذا الحد أم ذاك بفعل عمل الرقابة. ولذا يبدو بعيداً إلى هذا الحد أم ذاك عن مصدره الجنسي. وبكلام آخر يشكّل الهوام اختلاطاً خيالياً تحركه رغبة جنسية.

يتبنى فرويد في تأويله للحلم تحليلاً مشابهاً. فالحلم في نظره تحقيق رغبة. فهو يرى أن كل صورة من صور الحلم هي صورة مستمدة من مستودع الذكريات أو مما يدعوه بآثار النهار. بيد أن الانتظام المخصوص لهذه الصور في الحلم والتكوين الدرامي الذي تندرج فيه فيتعلقان بنية معينة تبحث عن التعبير عن نفسها في الحلم أو أنها - بكلام أدق - تبحث عن الارضاء في الحلم لإشباعاً خيالياً في ظل الأقنعة التي

الكامنة أو نيته الكامنة بإثناء الاجتماع. وعليه تسمح زلات اللسان بالاستنتاج بأن الأفكار المبعّدة عن حقل الوعي ليست أفكاراً ساكنة إنما هي تعبير عن ميول ونوايا - عدائية مثلاً - مناقضة للميول والنوايا التي يود الفرد إظهارها. والواقع أن كل فعل لا مؤاتٍ ينجم عن تشوش نية بنية مضادة. تلك هي حالة المريض الذي منعه فرويد من الاتصال هاتفياً بعشيقته فلمّا أراد الاتصال بفرويد نفسه بهاتف طلب خطأ الرقم الممنوع؛ أي رقم عشيقته.

تؤكد الأفعال اللامؤاتية ونسيان الأسماء إذن على وجود تيار من الأفكار والنوايا التي يؤدي تحقيقها في ظروف معينة إلى نتائج مكثّرة للغاية. وتبدو هذه النوايا والأفكار في حالتها الواعية في صراع مع النوايا والأفكار التي نرعى بإظهارها أو نقبل باعتبارها نوايانا وأفكارنا. وتشكّل هذه الوضعية الصراعية بحد ذاتها وضعية مؤلمة، لذا فإن الميل لتجنب الألم هو تحديداً الميل الذي يقوم بإبعاد بعض الأفكار والتصورات عن حقل الوعي. يمكن أن يفهم المأزم من خلال تعارض مبدئي اللذة والواقع أو تعارض الغريزة الجنسية أو الليبيدية مع غريزة الأنا.

تحدد الأعراض العصابية هي أيضاً مثلها مثل الأفعال اللامؤاتية ونسيان الأسماء ببعض التصورات المبعّدة عن حقل الوعي. وعليه قد ترتبط بعض حالات التقيؤ عند إحدى الفتيات هوام لا واعٍ يتعلق بالحمل، هذا الهوام الذي يشكّل عرض التقيؤ تعبيره الواعي الوحيد. بيد أن التصورات المبعّدة في حالة العرض العصابي لا تلج في الواقع حقل الوعي بصورة تلقائية إلا فيما ندر، والآخرى القول إن هذا الولوج لا يتحقق إطلاقاً. وهذا على التحديد ما يقيم الفرق الأساسي بين تكوين الأعراض العصابية وتكوين الأفعال اللامؤاتية والنسيان النفسي. ففي هذه الحالات الأخيرة يتسم إبعاد بعض الأفكار والنوايا عن حقل الوعي بطابع مؤت بحيث تشكّل هذه الأفكار والنوايا عناصر ما قبل واعية يمكن لها أن تصبح بسهولة نسيية عناصر واعية في ظروف معينة وفترات معينة. أما في حالة العرض العصابي فيتسم إبعاد بعض التصورات عن حقل الوعي بطابع جذري ونهائي بحيث تشكّل هذه التصورات عناصر لا واعية بالمعنى الفرويدي الدقيق للكلمة. لذا يصعب العدول عن عملية الإبعاد هذه إلا في ظروف مخصوصة للغاية خلال العلاج بالتحليل النفسي. إن هذا النوع من الإبعاد ما يُطلق عليه فرويد تعبير الكبت.

اعتقد فرويد في البداية أن الحالة المستيرية تعود إلى حادث

جسماني كلياً كما أن هدفها هدف جسماني أيضاً وذلك بالقدرة الذي يتمثل فيه هذا الهدف في خفض التوتر الناشئ على مستوى المصدر الجسماني. أما السعي إلى الموضوع الذي يمكنه خفض هذا التوتر فهو سعي يقتضي على الضد مشاركة ضرورية للنشاط النفسي. فعندما ينشأ التوتر الجسماني (التيه الليبيدي للقم مثلاً) ولا يكون الموضوع الذي يمكنه خفض هذا التوتر حاضراً (ثدي الأم) فإن الفرد (الطفل في هذه الحالة) يقوم باستحضار هذا الموضوع استحضاراً خيالياً، أي أنه بمعنى ما، يحلم بحضوره، ذلك أن الخبرة الأولى للإشباع عن طريق مص الثدي تخلف وراءها أثراً في الذاكرة وينبعث هذا الأثر مجدداً عند نشوء التوتر، ويعتبر فرويد أن هذا الاستدعاء يتسم بطابع هلوسي وذلك لأن الاستدعاء الذاكري لحدث سابق يتكافأ بالنسبة للرضيع مع الإدراك لحدث حاضر. يوجد إذن في هذه الحالة خلط بين الذكرى والإدراك، أي بين الموضوع للتخيّل والموضوع الواقعي، وهو الخلط الذي يستمر بالنشوء عند الراشد في حالة الحلم.

في وقت لاحق من النمو النفسي يقوم هذا التمييز بين الذكرى والإدراك وتتوقف بالتالي الصورة الذاكرية عن أن تختلط مع الواقع الحاضر، ويؤدي هذا التمييز إلى أن يواجه الفرد سعيه في سبيل خفض التوتر الليبيدي إلى موضوع مشابه أو مطابق للموضوع الذي تحفظه الذاكرة. عندها تغدو الصورة الذاكرية تصوراً هادفاً، أي تصوراً استباقياً - رغم أنه مطبوع بطابع الخبرة السابقة - للموضوع والموقف اللذين يقتضي إيجادهما أو استرجاعهما لخفض التوتر الليبيدي. وبفضل هذا النوع من التصور فإن أحلام اليقظة مثلاً لا تتصف فقط بطابع استرجاعي بل تتصف أيضاً بطابع استباقي.

يرتبط التصور الهادف والخلق التخيلي ارتباطاً وثيقاً بالرغبة. ويمكن تحديد الرغبة في المفهوم الفرويدي بأنها حركة تنطلق من التيه النزوي وتؤدي إلى إحياء صورة ذاكرية. هذه الصورة التي قد تكون صورة خبرة شخصية سابقة أو صورة لخبرة شخص آخر نود أن نشبه به أو أن نحل محله. ويشكل هذا الإحياء بحد ذاته مصدراً للإشباع واللذة وذلك بوصفه إشباعاً معاشاً من جديد وإشباعاً استباقياً في آن معاً. ويعني ذلك أن الصورة الذاكرية وكذلك الاختلافات الخيالية تشكل إلى حد ما تحقيقاً لرغبة عن طريق الإذكاء والتعويض. بكلام آخر يحقق إحياء الصورة الذاكرية بحد ذاته الهدف النزوي، والمثال عن ذلك أحلام اليقظة التعويضية عند المراهق وبالطبع يتطلب الإفرار الأتم للتيه النزوي ألا تقف

تلبسها هذه النية بفعل الرقابة. ففي الحلم كما في العرض العصبي لا يمكن للاختلافات الخيالية أو الهوامات أن تستغني عن المواد التي تتكوّن منها والتي تستقيها بالضرورة من الآثار التي تحملها الذاكرة.

وفي كل الأحوال - في حالة الذكريات أو في حالة الاختلافات الخيالية - فإن العناصر التي تشكل موضوعاً للكبت هي عناصر ترتبط بالحياة الجنسية. فمن خلال هذه العناصر المكبوتة يتصور الفرد تحقيق رغبة معينة أو يتصور نتائج هذا التحقيق، كأن يُخصى أو يموت مثلاً. وتشكل هذه العناصر على المستوى النفسي التعبير عن الحياة الجنسية، أي أنها تشكل على هذا المستوى النفسي عناصر ممثلة أو مقابلة للعمليات الجسمية التي تستمد منها الطاقة الجنسية مصدرها.

يتجسد هذا التمثيل بين ما هو نفسي وما هو جسماني أكثر ما يتجسد في مفهوم النزوة، هذا المفهوم الذي يرى فيه فرويد مفهوماً حدودياً بين الجانب النفسي والجانب الجسماني. فالنزوة حسب فرويد عملية دينامية تتمثل في اندفاع تعود في مصدرها إلى تيه جسمي موضعي. تحرك هذه الاندفاع الجهاز النفسي كما تحرك النشاط الحركي بطريقة تؤول إلى القيام بسلوك معين وبحيث يؤدي هذا السلوك إلى إفراغ التوتر الناشئ على مستوى المصدر الجسمي؛ ويحدث هذا الإفرار طبقاً لمبدأ الثبات الذي ينص حسباً صاغه فرويد على أن الجهاز النفسي يميل إلى أن يحافظ على مستوى متدنٍ قدر الإمكان أو بالأقل على مستوى ثابت قدر الإمكان من كمية التيهات التي يحتويها هذا الجهاز. ويشكل هذا الإفرار هدف النزوة ويتم بلوغ هذا الهدف عن طريق موضوع معين. وعليه يمكن القول إن التيه الجنسي للغشاء القمي عند الرضيع (المصدر) بحث هذا الأخير (الاندفاع) على ابتغاء الثدي أو ابتغاء إصبه في غياب الثدي (موضوعات) وذلك بهدف خفض هذا التيه عن طريق المص (الهدف). وينجم عن هذا التحديد للنزوة أن هناك نزوات جنسية فمية وشرجية ونظرية (متعلقة بالنظر)، الخ. والواقع أن مفهوم الليبدو أو الطاقة الجنسية هو المفهوم الذي يربط فرويد من خلاله بين النزوات الجزئية المتنوعة وذلك باعتبار أن الليبدو يشكل هذه الطاقة الجنسية العامة التي يمكنها أن تنتقل من نزوة إلى أخرى، هذه النزوات التي يحتل كل منها بدوره الموقع الرئيس في مجرى التطور الفردي إلى أن تخضع جميعها في نهاية المطاف - ومع اكتمال النضج الجنسي - للمنطقة التناسلية.

ولكن لماذا يعتبر فرويد النزوة مفهوماً حدودياً بين الجانب النفسي والجانب الجسماني؟ من الواضح أن مصدر النزوة مصدر

بالمعنى المزدوج للكلمة - وعن طريق الكلام وحده التصورات - المثلثة، أي المثلثات النفسية للنزوة.

تشكل هذه التصورات النفسية المثلثة للنزوات إذن الحلقات الوسيطة الضرورية بين التنبيه النزوي الجسائي وتحقيق الهدف النزوي، أي إفراغ التوتر النزوي. وتمتلك هذه التصورات وجوداً خاصاً وتشكل هي نفسها وسائل ممكنة لإفراغ لبيدي غير تام، كما في الأحلام الليلية وأحلام اليقظة. والواقع أن الحالة النهائية التي تستقر عليها الحياة الجنسية للفرد ترتبط في جانبها الأساسي بالعلاقات والعمليات التي تقوم بين هذه التصورات. إذ تختلف هذه الحالة من فرد لآخر بشكل مخصوص لأن التيار النزوي يصادف عند كل فرد عائقاً دفاعياً مخصوصاً يجبره على أن ينخرط في هذا السيل أم ذلك. وتنشأ هذه الدفاعات النفسية ولاسيما الكبت نتيجة اصطدام المثلثات النفسية للنزوة بالقوى التي تعترض بلوغ الموضوع والهدف النزويين. هناك إذن صراع. ويقوم هذا الصراع في المجال النفسي وتشكل النزوة الجنسية دائماً أحد أقطابه، هذه النزوة التي تفعل فعلها عن طريق مندوبها أو ممثلها النفسي. وعليه يتعين البحث عن القوى الأخرى المتواجدة في الصراع والتي تتواجه مع النزوات الجنسية وكذلك عن الحلول التي يستقر عليها هذا الصراع.

لقد بات أمراً مقبولاً اليوم، القول بأن الحياة الجنسية لا تبدأ فجأة في مرحلة البلوغ، أي في هذه المرحلة التي يكتمل فيها نضج الأعضاء التناسلية. فقد برهن فرويد أن للأطفال وحتى للرضع منهم حياتهم الجنسية. كان لهذا الإقرار بالحياة الجنسية الطفولية نتائج الفضيحة عند معاصري فرويد، هذه الفضيحة التي تلقى فرويد بسببها ضرباً عدة من الإدانة لا بل ومن السخرية. والواقع أن الحياة الجنسية لا تعني حصراً في المنظور الفرويدي النشاطات واللذة التي تتعلق بعمل الجهاز التناسلي إنما تعني أيضاً مجموع التنبيهات والنشاطات التي تظهر منذ الطفولة وتنشأ عنها اللذة، وبهذا المعنى يشكل مفهوم الحياة الجنسية في نظر فرويد مفهوماً أشمل من مفهوم الحياة التناسلية. وعليه تتطور الحياة الجنسية بمعناها الشامل عبر مراحل محددة. فاللذة تصاحب في العام الأول من حياة الطفل إشباع الحاجة الغذائية عن طريق الثدي، أو المصاصة، إلا أنها تتمايز في الوقت نفسه عن هذا الإشباع بحيث يسعى إليها الطفل لذاتها من خلال مصه لأشياء متنوعة أو مصه لأجزاء معينة من جسمه الخاص ولاسيما الإصبع. تشكل اللذة إذن في هذه المرحلة الفمية لذة جسائية متموضعة في الغشاء الفمي.

العملية عند حد الإحياء الذاكري بل أن تتعداه إلى المتابعة النشطة لموضوع واقعي للإشباع إلى حين بلوغ التحقيق الفعلي للهدف النزوي. إلا أنه قد تستحيل هذه المتابعة بسبب عوائق خارجية، مادية أو اجتماعية، أو بسبب عوائق داخلية، وعندها تقف العملية عند حد إحياء الصورة الذاكرية والخلق التخيلي لموضوع الإرضاء النزوي كما في أحلام اليقظة.

حين لا تبلغ التصورات التي يستثيرها التوتر النزوي مجال الوعي أو حين تبعد هذه التصورات بفعل الكبت عن مجال الوعي لا يعود هناك أبداً خلق تخيلي ولا تصور هادف واعٍ. إلا أن ذلك لا يعني أن هذه التصورات المبعدة عن مجال الوعي تظل في حالة ساكنة أو جامدة في اللاوعي بل تبقى هذه التصورات قادرة في الواقع على التأثير تأثيراً متكتماً على تصرفاتنا لا بل أن فرويد يرى أن «مثل النزوة يتطور بحرية أكبر وبغزارة أكبر حين يفلت بفعل الكبت من تأثير الوعي» (ما وراء علم النفس).

ويذكر فرويد في هذا الصدد حالة السيدة التي ترملت ثلاث مرات وكانت تشعر في كل مرة تتزوج فيها أنها مدفوعة بالرغبة الغيرية لتمرير وأنقاذ رجل مسكين ومريض. ولا شك أن فكرة وجود احتمال كبير بأن يموت هؤلاء الرجال الثلاثة خلال فترة وجيزة كانت فكرة بعيدة جداً عن الدوافع الواعية لهذه السيدة. ومع ذلك تبين أن هذه الفكرة قد أدت دوراً في اختيار هذه السيدة لأزواجها، وهو اختيار كان يوفر لها الوسيلة لزيادة ثروتها.

يشكل التصور إذن، ولاسيما التصور الهادف، محطة ضرورية على المستوى النفسي بين التنبيه النزوي الجسائي والنشاط الحركي المؤدي إلى تحقيق الهدف النزوي. وعلى هذا المستوى النفسي تحديداً تعمل أساليب الدفاع النفسية المتنوعة التي تنحو إلى إعاقة هذا التحقيق. ومن بين هذه الأساليب يحتل الكبت موقعاً رئيساً، إذ بفعل الكبت يبعد التصور عن النشاط النفسي الواعي.

على ذلك تتضح في نظر فرويد مشكلة العلاقة بين الجانب الجسائي والجانب النفسي. ويعبر عن هذه العلاقة أفضل تعبير مفهوم *Vorstellungse Präsensant* الذي يمكن ترجمته بـ «الممثل البصري» أو بـ «التصور - الممثل»، ويعني هذا المفهوم أن التصور يشكل على المستوى النفسي الممثل - أو المندوب - لعملية نزوية جسمية. والواقع أن التحليل النفسي لا يهتم إطلاقاً بصورة مباشرة بالجانب الجسائي للنزوة إنما يعالج -

من التطور الجنسي. ومن هنا نفهم أيضاً لما يدعو فرويد هذه المرحلة بالمرحلة السادسة - الشرجية.

خلال العام الثالث من حياة الطفل تبدأ المنطقة التناسلية (القضيب عند الصبي ومقابله البظر عند البنت) بأن تصبح المنطقة الشبقية المسيطرة. والحقيقة أن المنطقة التناسلية تشكل منذ الطفولة الأولى موضعاً للتنبيهات الممتعة. لكن يبدو أن حدة الخبرات المعاشة على المستوى الفمي ثم على المستوى الشرجي في هذه الفترة من الطفولة تدفع بالانفعالات الناشئة عن المنطقة التناسلية إلى المستوى الخلفي. أما في العام الثالث فتبدأ مرحلة جديدة من تطور الحياة الجنسية وهي المرحلة القضيبية التي يمر بها، وعلى عكس ما يمكن أن نفترض، الجنسان معاً. ففي هذه المرحلة تتموضع التنبيهات والإحساسات الممتعة عند الصبي في قضيبه، أما البنت فهي تجهل حسب فرويد، وجود التجويف المهبل الذي يبقى، إذا جاز القول، أحرساً لأنه لا يتموضع فيه أي تنبيه ولا أي إحساس، في حين يشكل البظر عندها - وهو المعادل الشرجي للقضيب - الموقع الذي تتموضع فيه هذه التنبيهات والإحساسات الممتعة. وفي هذا السن يشتد الفضول المتعلق بالفرق بين الجنسين وكذلك المتعلق بالدور الذي يقوم به كل من الأم والأب في عملية الإنجاب. وترتب على الجهل بوجود المهبل عند البنت - وهو جهل يشمل الصبي أيضاً - أن يشكل القضيب بالنسبة للجنسين معاً الصفة الجنسية الوحيدة المعترف بها بحيث يقوم الفرق بين الصبي والبنت في تصورهما على وجود القضيب أو عدمه.

تتخذ شخصية الأب في هذه المرحلة أهميتها وتكتسب تمام معناها؛ فلإل حين بلوغ هذه المرحلة يكاد ينحصر القسم الأعظم من علاقة الطفل مع محيطه بعلاقته مع الأم. وتعتبر هذه العلاقة مع الأم عن حالة من التبعية المادية التي تستتبع في الوقت ذاته حالة من التبعية العاطفية. فالطفل يقيم صلة وثيقة بين إرضاء حاجاته وجهه لأمه، ويمثل قلقه الأكبر في إمكان انفكاك هذه الصلة، ولذا يلجأ الطفل لتجنب هذا الاحتمال إلى تبني مطالب الأم ورغباتها أي إلى استدخالها بطريقة تغدو معها هذه المطالب والرغبات جزءاً من نفسه، وهذا ما يشكل أولى أشكال التهاوي بالآخر أي هذه العملية النفسية التي هي نسق لاوعي يعتمد فيه الشخص صفات أو خصائص شخص أو موضوع آخر ويعبر عنها في سلوكه. والواقع أن هذا الشكل من التهاوي بالأم قد يعيق جديداً إذا ما تجمّد على حاله بلوغ الصبي حالة الرجولة، وفي كل حال لا يجد هذا التهاوي حله

في العام الثاني - أي في هذا الوقت الذي يتدعم فيه عند الطفل الضبط الإرادي للجهاز العضلي - تقترن اللذة بوظيفة جسمية أخرى ألا وهي وظيفة التغوط أو التبرز. تتأمن هذه اللذة من خلال إشباع الحاجة الحيوية لطرد الغائط. إلا أنها في الواقع لذة مستقلة عن هذا الإشباع. ويتموضع موقع هذه اللذة في الغشاء الشرجي الذي يقوم الطفل بتنبيهه عن طريق مراكمة المواد الغائطية وضغطها وطردها، لذا تدعى هذه المرحلة من التطور الجنسي بالمرحلة الشرجية. إن الطفل في هذه المرحلة قد يلجأ إلى تأخير طرد الغائط وذلك بغية الحصول على متعة مضاعفة: من ناحية يؤلّد منظر الغائط بحد ذاته تنبيهاً ممتعاً للغشاء الشرجي كما تزداد من ناحية أخرى اللذة الناجمة عن طرد هذا الغائط. في هذه الحالة - كما في حالة مص الإصبع - تدعى اللذة باللذة الشبقية الذاتية: أي أنها اللذة التي يحصل عليها الطفل عن طريق جسمه الخاص دون الحاجة إلى موضوع خارجي. في المرحلة الشرجية تتصف علاقة الطفل مع محيطه ولاسيما مع الأم بأهمية كبيرة لتطوره اللاحق. ففي هذه المرحلة يتعين على الطفل أن يقوم ببعض الأمور ولا يقوم ببعض الآخر، كما يتعين عليه أن يقوم بهذه الأمور بأسلوب معين. فعليه أن يأكل من غير أن يتسخ، وعليه أن لا يتغوط في ملابسه، وعليه أن يخضع لبعض الظروف الزمنية والمكانية كالتغوط في وقت ومكان معينين، هذه الظروف التي لا تتوافق مع حاجته إلى الحد الأقصى من اللذة، عندها يبدأ الطفل بإظهار خضوعه لهذه المطالب أو على الضد بإظهار استيائه ومعارضته لها والتعبير عن ذلك بأفعال معينة كرفض الطعام وحالات أخرى من الامتناع عن أداء ما هو مطلوب منه. والواقع أن التدريب على النظافة يتيح للطفل مجالاً ممتازاً للتأثير على الآخر ولاسيما على الأم. فقد يمثل لمطالب المحيط مفضلاً بأن يضحي بجانب من اللذة عوض أن يثير استياء أمه وتهديد علاقته معها. إلا أنه قد لا ينفذ إلا ما في رأسه وهو مدرك تمام الإدراك المدى الذي يتعارض فيه ذلك مع مطالب المحيط. وبذلك يمتلك الطفل سلاحاً فعالاً ويمكنه بواسطة هذا السلاح أن يتنقم من الأم وأن يعبر لها عن استيائه لامتناعها، لغايات تربوية، عن إشباع لذته. وترتبط ردود الفعل العدائية هذه ومشاعر الحقد هذه التي تظهر في فترة التدريب على النظافة بالطابع العدواني والتدميري الذي يضيفه الطفل في هُوماته على عملية التغوط. ومن هنا نفهم لم تكشف الملاحظة العيادية بانتظام عن علاقة محددة بين السادسة ودعومة بعض المشاغل والتكوينات الخيالية الخاصة بهذه المرحلة

الأزمة الأوديبية وتراجع الاهتمامات والمشاغل الجنسية، ويدعو فرويد هذه المرحلة من الهدوء النسبي بمرحلة الكمون. تبدأ هذه المرحلة بعملية واسعة وحادة من الكبت، ولا يشمل هذا الكبت رغبات المراحل الأوديبية وما قبل الأوديبية وهواماتها فقط بل يشمل أيضاً ذكريات معظم الأحداث السابقة. إذ يُسند فرويد إلى هذا الكبت ظاهرة فقدان الذاكرة التي تصيب ذكريات السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من الطفولة. فالكبت هو إبعاد يقوم به الأنا للنزوات والرغبات الخطرة أو المقلقة عن مجال الوعي وتحت الوعي فيتعذر التذكر. وغياب التذكر جزء من الكبت.

ولا ريب أن الولد في مرحلة الكمون يسعى عن طريق هذا الكبت المغمم إلى أن يستبعد نوعاً من الألم النفسي، وهو الألم الذي يتمثل بهذا القلق المتعلق بهوامات المرحلة الأوديبية ونعني به القلق من الخصاء. وعليه يتوارى في هذه المرحلة الطابع الجنسي عن علاقة الولد بأهله ويغدو ممكناً بالتالي أن تدوم وتؤكد دون شعور بالذنب مشاعر الإعجاب والحنان نحوهم وأن تهدأ في الآن نفسه المشاعر العدائية حيالهم. والواقع أن الطاقة الليبيدية لا تزول ولا تتناقص في فترة الكمون إلا أنها تنزاح فقط عن موضوعها الأوديبى ولذا يتعين على الطفل أن يجد سبلاً بديلة لتوظيف هذه الطاقة من غير أن يوقظ في الوقت نفسه القلق المتعلق بالمرحلة الأوديبية. وعليه قد يحل التنافس المدرسي أو الرياضي محل الخصومة الأوديبية فيما قد تحل الرغبة بالمعرفة محل الفضول الجنسي، الخ. إن هذا التعديل في توزيع الطاقة الليبيدية هو ما يدعى بالتسامي، وينجم عن هذا التسامي تحويل للطاقة الليبيدية عن أهدافها الجنسية وتوظيفها في بعض النشاطات الثقافية أو في بعض النشاطات الفردية المفيدة للجماعة. وعليه تؤكد عملية التسامي بالنزوة الجنسية أنه يمكن إشباع هذه النزوة بواسطة موضوعات رمزية وغير جنسية. لذا يرى فرويد في عملية التسامي الحل الأقل تعاسة للصراع بين متطلبات الحضارة ومتطلبات الحياة الجنسية.

ينتهي عند البلوغ الهدوء النسبي الذي كان سائداً في مرحلة الكمون. ففي فترة البلوغ يكتمل نضج الأعضاء التناسلية وتنشط من جديد الاهتمامات الجنسية ويكتشف الصبي خاصة عملية الاستثناء. إن الصراعات التي تنطوي عليها الوضعية الأوديبية تعود في هذه الفترة فتنبعث من جديد ومن خلال هذا الانبعاث للأوديب يتعين فهم الصعوبات الخاصة بمرحلة البلوغ والمراهقة. فالحال أن اشتداد القوة النزوية يحمل المراهق على البحث عن موضوع جنسي. إلا أن

إطلاقاً بصورة تامة، وهو يدخل كنسق مكون لشخصية الفرد. في هذا الإطار يحتل شخص الأب موقعه. فالطفل يدرك بوجود الأب أنه لا يشكل المحور الوحيد في عالم الأم وأنه لا يستطيع أن يزعم بأنه يمتلك وحده اهتمام الأم وحبيها. وعلى ذلك وإلى جانب مشاعر الإعجاب والمودة التي يكنها الطفل لأبيه تنشأ لديه نتيجة التنافس العدائي حول الأم مشاعر عدائية وتمنيات بالموت حيال الأب، هذه المشاعر والتمنيات التي تضاعف من شعور الطفل بالذنب وتدفعه بالتالي إلى توجيه العدوان إلى ذاته. كما يصاحب هذه المشاعر والتمنيات خوف هوائي عند الطفل من أن يتلقى نتيجة رغبته الأوديبية بالأمر عقاباً من الأب بحرمانه من قضيبه، هذا الخوف الذي ينشأ عنه في هوامات الطفل ما يدعوه فرويد بالقلق من الخصاء. تلکم هي بعض ملاح الأزمه الأوديبية التي يجاها الطفل في هذه المرحلة القضيبية والتي تبلغ ذروتها بين الرابعة والخامسة من عمره.

لا يستطيع الصبي الخروج من هذه الأزمة الأوديبية ومن القلق الذي يصاحبها إلا بتخليه عن مواقفه الليبيدية حيال الأم، وهذا التخلي مرتبط بنموثال الأنا والتخلص من الخوف من الخصاء. لذا يتبنى المنوع الأبوي - بالألأ يسعى إلى الامتلاك الليبيدي للأم - ويستدخله في نفسه كما استدخل في السابق ممنوعات الأم وتعليماتها. وتكون هذه المجموعة من المنوعات داخل الفرد نوعاً من الركن النفسي المستقل الذي يمثل الأهل، هذا الركن الذي يدعوه فرويد ابتداءً من عام 1923 في مقاله الأنا والهو باسم الأنا الأعلى. تبدأ الأنا الأعلى بالاكتمال إذن في الفترة التي يجري فيها حل عقدة أوديب، أي في الفترة التي يبدأ فيها الصبي بالتخلي عن الامتلاك الليبيدي للأم، وبهذا المعنى يقول فرويد عن الأنا الأعلى بأنها وريث عقدة أوديب.

يتعين على البنت من ناحيتها أن تنفصل عاطفياً هي أيضاً عن الأم، إلا أن عليها لبلوغ تمام تطورها الجنسي أن توجه اهتمامها الليبيدي نحو شخص من الجنس الآخر. وفي هذا السبيل يمثل الأب هذا الشخص الذي تصادفه في بداية الأمر، لذا تتحول نحوه بأمل أن تضع منه طفلاً، وتمثل هذه الرغبة في إنجاب الطفل، في نظر فرويد، تمويضاً لها عن افتقادها للفضيب. وفي هذه الوضعية الأوديبية يمثل الأب إذن الموضوع الليبيدي فيما تمثل الأم الخصم الذي توجه نحوه مشاعر البنت العدائية.

في الفترة الممتدة من نهاية المرحلة القضيبية حتى البلوغ تهدأ

التصورات بل تشير أيضاً إلى مناطق متمايزة في الجهاز النفسي. ففي المنظور الكاني يجمع فرويد الوعي وما قبل الوعي في جانب ويضع اللاوعي في جانب مقابل ويقوم حاجز الرقابة بالفصل بين هذين الجانبين اللذين يتمايزان أحدهما عن الآخر بمحتوى كل منهما وينمط عمله. ف نظام ما قبل الوعي الذي يعمل بصورة دفاعية تجاه اللاوعي ويستشعر التهديد من غزو محتويات اللاوعي ويتجلى هذا التهديد بالقلق الواعي الذي يعمل الكبت تحديداً على تجنبه.

يرتبط مفهوم الأنا في نظر فرويد ارتباطاً وثيقاً بنظام ما قبل النوعي - الوعي. ف مفهوم الأنا يعبر على وجه الخصوص عن الطابع الشخصي لهذا الجانب من الجهاز النفسي: فالأنا تدرك وتخاف وتدافع وتقاوم وتخضع كما تشكل موضوعاً للحب. وتمثل الأنا على المستوى النفسي تصوراً لجعل الشخصية وذلك بمعنيين اثنين: فهي تمثل صورة الشخص كما تمثل موقعاً معنياً بالدفاع عن مصالحه. لذا يعتبر فرويد الأنا بأنها هذا الجانب من الشخصية الذي ينخرط في صراع مع الحياة الجنسية وذلك تحديداً لأن الحياة الجنسية تهدد بطريقة من الطرق المصالح التي تُعنى الأنا بالحفاظ عليها والدفاع عنها. ففي نهاية الألفة الأوديبية عند الصبي مثلاً يمثل القلق من الخصاء خطراً يهدد الوحدة الجنسية للفرد فيما لو أتاح هذا الأخير الحرية لرغباته المحرمة ولا سيما لرغبة الامتلاك اللبيدي للام. وعليه تستجيب الأنا لهذا التهديد بالقلق وتقوم في سبيل تجنب هذا القلق بكبت هذه الرغبات المحرمة، أي أنها تبعد من حقل الوعي كل التصورات التي ترتبط بهذا القلق. وفي حال نجح هذا الكبت لا يعود هناك سبب لاستمرار القلق الذي ينحصر دوره في نهاية المطاف كإشارة إنذار تؤدي إلى تشغيل فوري لعملية الكبت التي تقوم بإزالة سبب هذا القلق.

إن فهم عملية الكبت يتطلب من جهة أخرى ربط هذه العملية بمبدأ اللذة. فالنشاط النفسي يهدف حسب هذا المبدأ إلى السعي إلى اللذة وإلى تجنب اللالذة أو الألم النفسي. إن عمل الجهاز النفسي محكوم أصلاً بتجنب التوترات غير المتعة والخسارة أو بإبعادها. وينجم عن ذلك أن التصورات المتعلقة بذكرى خبرات مؤلمة تنحو إلى أن تُطرد أو تُبعد من الوعي في حين لا تبلغ الوعي إلا التصورات المتعلقة بذكرى خبرات متعة؛ ولذا يبدو الفصل بين نظام الوعي ونظام اللاوعي كنتيجة مباشرة وضرورية لمبدأ اللذة. وعليه يمثل الكبت حالة خاصة من عملية الإبعاد التي تخضع لها التصورات النفسية للتزوات الجنسية.

المراهق يستمر على تعلقه، الجزئي على الأقل، بالموضوع الأوديبى وعلى تشبته بالوضعية الأوديبية وذلك في الوقت الذي يود فيه الهرب من هذه الوضعية لما تنطوي عليه من موانع وقلق. يُضاف إلى ذلك أن الوسط الاجتماعي لا يتقبل بسهولة العلاقات الجنسية بين المراهقين ولا يتيح للمراهق بالتالي الفرصة لإخراج نفسه من الصراع الأوديبى. عن طريق التوجه إلى أقران له من العمر نفسه؛ وعلى ذلك لا يبقى أمام المراهق خيار آخر لتجنب القلق إلا خيار تدعيم المنوعات في نفسه أو خيار الخروج على سيطرة الوسط الأسري. وفي هذه الحالة الأخيرة يتخذ المراهق موقفاً حاداً من المعارضة لأراء أسرته وعاداتها وطموحاتها وكأنه يسعى بفعل التحريض إلى إجبار أهله على اتخاذ المبادرة في الانفصال العاطفي، هذا الانفصال الذي يشعر المراهق بضورته ويرى فيه في الوقت نفسه انفصلاً شاقاً للغاية على نفسه.

* * *

تبدو كل مرحلة من مراحل تطور الحياة الجنسية إذن وكأنها حل يوازن ما بين النزوات الجنسية النشطة في هذه المرحلة وقوى أخرى تقف عائقاً أمام إشباع هذه النزوات. وتسمح لنا عملية الكبت بأن نحدد هذه القوى المتواجدة في الصراع النفسي وأن نحدد أيضاً مواضعها المكانية في الجهاز النفسي. ويساعد هذا التحديد المكاني على تعيين نوع القوى التي تواجه النزوات الجنسية وعلى تعيين الهدف الذي تسعى إليه. ويطلق فرويد على هذا المنظور للصراع النفسي اسم المنظور المكاني، والمنظور المكاني هو تصور تشبيهي لشرح الموقعية الفرويدية. وللفرويد موقعتان: الأولى التمييز بين الوعي قبل الوعي واللاوعي والثانية التمييز بين الأركان الثلاثة: الهو، الأنا، والأنا الأعلى. ويرتبط هذا المنظور بالمنظور الدينامي الذي يتناول التفاعلات والتعارضات بين القوى المتواجدة في الصراع النفسي كما يرتبط بالمنظور الاقتصادي الذي يتناول كمية هذه القوى أو شدتها. وتغطي هذه المنظورات الثلاثة للصراع النفسي حسب فرويد مجمل الحقل النظري للتحليل النفسي أو ما يدعوه بـ «ما وراء علم النفس».

والحال أن مفهوم الكبت يقضي بحد ذاته بأن نبنى لتحديد الصراع النفسي تصوراً مكانياً للحقل الذي تتواجه فيه القوى المتواجدة في هذا الصراع. فالعنصر المكبوت هو عنصر أعيق انتقاله من الموقع (أ) إلى الموقع (ب) أو أنه عند انتقاله إلى الموقع (ب) يجد نفسه مُبعداً إلى الموقع (أ). على ذلك فإن تعابير اللاوعي وما قبل الوعي والوعي لا تشير فقط إلى حالة

هذين النظامين عنه في النظام الآخر. فعلى صعيد نظام ما قبل الوعي - الوعي تسود قوانين الفكر المنطقي والتفكير المضبوط. وقد أطلق فرويد على العمليات الذهنية التي تحكمها هذه القوانين اسم العمليات الثانوية. فهو يعتبر أن هذه العمليات تحل تدريجاً في سياق النمو الفردي محل عمليات أقدم منها بعد كبح هذه الأخيرة عن العمل، ومن هنا وصفه لها بالعمليات الثانوية. ورافق هذا التطور، حلول العمليات الثانوية محل عمليات أولية أقدم منها، مع نمو مبدأ الواقع: فالنشاط الخيالي الواعي الذي يسمح باستباق مختلف الحلول الممكنة للمشكلات يمثل بتأثير مبدأ الواقع للقوانين التي تحكم العلاقات ما بين الظواهر الخارجية وتتابعها أو تسلسلها.

أما العلاقات بين التصورات اللاواعية التي يحكمها مبدأ اللذة فلا تخضع للقواعد نفسها. فهذه العلاقات لا تكثرث للمنطق ولا للتماسك كما أنها تجهل عدم التناقض. ويدعو فرويد العمليات العقلية التي تقابل هذه العلاقات والمحكومة هي نفسها بمبدأ اللذة باسم العمليات الأولية. إن هذه العمليات هي التي تضيء على الأحلام طابعها العبيث: فالأشخاص قد يظهرون في الحلم في مكان معين كما قد يظهرون في الوقت نفسه في مكان آخر، وقد يمثل هؤلاء الأشخاص في الحلم شخصاً معيناً كما قد يمثلون في الوقت نفسه شخصاً آخر، الخ. إن الإوالات المسؤولة عن السمات المخصوصة للحلم والتي نجدها أيضاً في تكوين الأعراض المستيرية والمجاسية هي بصورة أساسية إوالاتي الإزاحة والتكثيف. وتمثل الإزاحة في الحلم مثلاً في انتقال التركيز والاهتمام والشدة من العناصر ذات الأهمية إلى تفاصيل قليلة المغزى إلا أنها على علاقة ارتباطية بهذه العناصر ذات الأهمية، فيما يتمثل التكثيف في أن تصوراً واحداً قد يمثل في الحلم مثلاً عدة عناصر تقوم بينها علاقات ارتباطية.

إن الأنا هي المحل التي تجري فيه العمليات الثانوية وذلك باعتبارها المستوى المسؤول عن العلاقات مع العالم الخارجي أو الموقع الذي يتعامل مع الواقع الخارجي. وتشكل الأنا حسب فرويد هذا الجزء من الجهاز النفسي الذي يتميز بفعل هذا الاحتكاك مع الواقع الخارجي والذي ينمو تركيبه بفعل المتطلبات التي يفرضها حفظ البقاء والتكيف. ويمكن أن نصف مع جاك لاكان أن الأنا تظهر أيضاً كمحصلة لعملية تمام بالآخر.

تمثل الأنا مصالح الشخص بجملة كما قد تبدو كموضوع محتمل للحب. إذ يعتبر فرويد ابتداءً من عام 1914 في

يسود مبدأ اللذة الأيام الأولى من الحياة، أي في هذه الفترة التي ترضي فيها حاجات الطفل عن طريق التدخل المباشر للمحيط. بيد أن تكيف الفرد مع العالم وإشباع حاجاته الحيوية يتطلبان لاحقاً الحد جزئياً من عمل مبدأ اللذة، وذلك بالقدر الذي يقلل فيه المحيط من التدخل المباشر في إشباع هذه الحاجات. عندها يتعين على الفرد كبحاً يصل إلى أغراضه أن يتحمل قدرًا من اللذة (الأم النفسي). إذ يتعين عليه مثلاً أن يدرك العقبات التي يجب أن يتخطاها والصعوبات التي يجب أن يتغلب عليها، كما يتعين عليه أن يكون قادراً على الانتظار والتأجيل وكذلك على التخلي عند الاقتضاء عن بعض مطالبه، وبكلمة يقتضي على الفرد قبل أن يبلغ الإرضاء أن يتحمل التوترات المؤلمة. إن مبدأ الواقع هو الاسم الذي أطلقه فرويد على هذه الضرورة لتحمل اللذة أو الألم النفسي، وهو يعني بالواقع العالم الخارجي حيث تواجه الأنا مبدأ اللذة بمبدأ الواقع حفاظاً على الفرد وتجنباً للخطر الناجم عن النزوة.

يتثبت مبدأ الواقع بقوة وبسرعة حين يرتبط الإرضاء المراد بلوغه بضرورة حيوية متعلقة ببقاء الفرد على قيد الحياة كما في حالات الجوع والعطش والحاجة إلى التنفس وطرده البراز والبول؛ فلا يمكن بصورة دائمة استبدال الإرضاء الوهمي الصرف لهذه الحاجات بإرضاء فعلي كما في الحلم وحلم اليقظة مثلاً. ففي مجال هذه الحاجات المتعلقة بالحفاظ على الحياة يشكل مبدأ الواقع ضرورة، ولا تفسح هذه الضرورة مجالاً للكبت ولا لاستبدال دائم للإرضاءات الخيالية.

أما فيما يتعلق بالربغبات ذات الطبيعة الجنسية فلا توجد هناك ضرورة حيوية لإرضائها. فإذا ما تصوّر الفرد أن إشباع هذه الربغبات سوف يؤدي إلى حالة من العقاب أو إلى بعض النتائج المؤذية فمن الممكن بفضل مبدأ اللذة إبعاد هذه الربغبات من مجال الوعي وبقاؤها دون إرضاء أو تحويلها نحو إرضاءات بديلة أو خيالية وذلك من غير أن يجد الفرد نفسه مهدداً في وجوده. ولهذا السبب بالتأكيد يبقى مجال الحياة الجنسية طوال وجودنا متبرداً في حدود معينة على مبدأ الواقع وخاضعاً لمبدأ اللذة. ولهذا أيضاً تستمر حياتنا الجنسية طوال وجودنا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الخيالية والهوائية؛ ومن هنا محاولة فرويد لفهم خصوصية النزوات الجنسية وعلاقتها المفضلة لا بل الحصرية بعملية الكبت.

تؤدي عملية الكبت إذن إلى الفصل بين نظامين من التصورات النفسية: نظام ما قبل الوعي - الوعي ونظام اللاوعي. إن العلاقات بين التصورات تختلف في كل نظام من

الصورة تتضمن السمات والصفات التي يطمح الفرد إلى امتلاكها ليؤمن احترامه لذاته وحيه لذاته. فالطفل يبدأ بعد فترة من الترجسية باستدخال الموانع والمعايير التي يفرضها المحيط الأسري. ولذلك يتعين عليه لكي يحب نفسه أن يملئ الشروط التي تبدو له شروطاً ضرورية لكي يكون محبوباً من أهله. ويظهر هنا بوضوح دور التهاوي بالآخرين. فالطفل يحب نفسه ويحكم على نفسه وينهم نفسه لا بل ويعاقب نفسه كما يحبه أهله ويعلمونه ويتهمونه ويعاقبونه. فالحب والانتقام، التائب، يرتبطان إذن بمدى التهاول أو عدم التهاول مع الصورة الداخلية التي تشكل نسخة عن المتطلبات الأسرية. وعليه لا تنفصل صورة النموذج - أي مثال الأنا - عن نظام المتطلبات والموانع والأحكام الأخلاقية، هذا النظام الذي يشكل في داخل الشخصية بنية مستقلة نسبياً، وهي البنية التي يدعوها فرويد ابتداءً من عام 1920 بالأنا الأعلى. ومن الهام أن نذكر أن تكوين الأنا الأعلى (ومثال الأنا) يتزامن حسب فرويد مع تراجع عقدة أوديب. فالطفل يتخلى في الواقع عن رغباته الأوديبية عن طريق استدخال الممنوع الأسري. كما من الضروري أن نذكر أيضاً أن التهاوي المسؤول عن عملية تكوين الأنا الأعلى ليس غامضاً بالأهل كما هم في الواقع إنما هو تهاوي بما يستطيع الطفل أن يدركه من الأنا الأعلى عند أهله.

تعمل الأنا والأنا الأعلى على مواجهة المتطلبات النزوية ويقوم التعبير النفسي اللاواعي عن هذه المتطلبات على مستوى الموقع الثالث من الجهاز النفسي الذي يدعو فرويد باسم «الهو» أو الهذاء بالآخرى، وهو الاسم الذي شاء به فرويد أن يشير إلى أن القوى الفاعلة في هذا الموقع هي قوى لا سيطرة عليها وتسم بطابع لا شخصي ومجهول، هذا الطابع الذي يتجلى في صيغ من نوع «هذا يتخطى قدرتي» أو «هذا فاجأني». ويمكن مقارنة «الهو» من عدة وجوه باللاوعي في النظرية المكانية الأولى، ذلك أن عناصر «الهو» عناصر لاواعية وتخضع لعلاقاتها للعمليات الأولية. إلا أنها لا تشكل كل اللاوعي وذلك باعتبار أن الأنا الأعلى وبعض جوانب الأنا هي أيضاً لاواعية. وفوق ذلك فإن تعبير «الهو» يشير إلى الجانب النزوي من الجهاز النفسي أكثر مما يشير إلى الطابع اللاوعي لمحتويات هذا الجانب. فالهو، كما يقول فرويد، هو «الخزان الكبير» لليبيدو أو الطاقة النفسية الجنسية. على ذلك يتصل هو إلى حد كبير بالمصدر البيولوجي للنزوات في حين لا يحتوي اللاوعي إلا على تصورات نفسية مكبوتة. كما يتصل هو اتصالاً وثيقاً بالأجزاء الأخرى من الجهاز النفسي؛ فالأنا، حسب فرويد،

نظريته حول الترجسية أن جزءاً فقط من الليبيدو (الطاقة النفسية الجنسية) يتجه نحو الموضوعات الخارجية في حين يبقى جزء آخر مركزاً على الأنا. ويتبدل مقدار الليبيدو الموزع على كل من الأنا والموضوعات الخارجية تبعاً للوقت والظروف. ففي حالة المرض ينسحب الليبيدو جزئياً من الموضوعات الخارجية كما ينسحب كلياً في حالة النوم من هذه الموضوعات ليتوجه نحو الأنا. ويوصف الليبيدو المركز على الشخص نفسه - أو على الأنا الذي تمثله - بالليبيدو الترجسي، أي هذا الليبيدو الموطّف في الشخص نفسه. وتسمى الترجسية بالترجسية الأولية في حال تركّز الليبيدو كلياً على الشخص نفسه، فيما تسمى بالترجسية الثانوية في حال انسحاب الليبيدو من الموضوعات الخارجية إلى الأنا.

* * *

تبدو الأنا في النظرية المكانية أو الموقعية الأولى Topique مطابقة في جوهرها لنظام ما قبل الوعي - الوعي بحيث يتكافأ الصراع بين الأنا والمكبوت مع الصراع الذي يتواجه فيه نظام ما قبل الوعي - الوعي، ونظام اللاوعي. ولقد برزت أسباب عدة لتعديل هذه النظرية باتجاه نظرية مكانية ثانية. فقد ظهر أن بعض العمليات التي تُنسب في الصراع النفسي إلى الأنا هي عمليات لاواعية. تلك هي حالة إوالات الأنا الدفاعية، وهو التعبير الذي استخدمه فرويد للإشارة إلى مختلف الإجراءات أو الأساليب التي تلجأ إليها الأنا لإفشال الإرضاء المباشر للنزوات. فهذه الإوالات ولاسيما الكبت هي إوالات لاواعية، وبما أنها تنتمي إلى الأنا فقد ظهر أنه من غير الممكن مطابقة الأنا مع نظام الوعي - ما قبل الوعي.

لقد ظهر من جهة ثانية تطور آخر في النظرية يتعلق بهذا الموقع من الجهاز النفسي الذي يمارس المنع والقمع والذي سوف يسمى بالأنا الأعلى في النظرية المكانية الثانية. كان فرويد يسمي هذا الموقع في البداية باسم الرقابة. إلا أنه لاحظ أن جانباً من الرقابة يمارس وظائف الضبط والحكم والانتقام وهي وظائف تستدعي أن جانباً من الشخصية يمارس هذه الوظائف بصورة متميزة عن الجانب الذي يتلقى تأثير هذه الوظائف، ولذا اعتبر فرويد أن جانباً من الأنا ينفصل عن جانب آخر ليتوجه ضد هذا الأخير ويفرض عليه نموذجاً معيناً ويضبط اختياراته ويحكم عليها.

إن صورة النموذج الذي يطمح الفرد إلى التهاول معه هي الصورة التي يدعوها فرويد باسم مثال الأنا 1914. وثمة علاقة وثيقة بين هذه الصورة والترجسية، بمعنى أن هذه

يتضمن مفهوم الصراع وجود قوى متعارضة. لقد أبرزنا إلى الآن الأركان الموقعية لهذه القوى في الجهاز النفسي (المنظور الموقعي) وبقي أن نحدد طبيعتها (المنظور الدينامي). لقد دعى فرويد هذه القوى باسم النزوات. وتتمثل إحدى هذه القوى بالنزوات الجنسية التي تواجه معارضة الأنا لما تنطوي عليه هذه النزوات في حال إشباعها من أخطار تهدد وجود الشخص. ذلك أن حفظ الذات يمثل هاجس الأنا والباعث على معارضتها للنزوات الجنسية. لقد اعتبر فرويد حتى عام 1915 أن القوى التي تحفظ الحياة هي القوى التي تتخربط في صراع مع النزوات الجنسية وأعطى لهذه القوى اسم نزوات حفظ الذات أو نزوات الأنا وهي النزوات التي تمثل الوظائف العضوية الكبرى كالاعتداء وإخراج الفضلات والتنفس، الخ...

أدى إدراج مفهوم النرجسية في النظرية التحليلية إلى تعديل تدريجي وعميق في فكر فرويد فيما يتعلق بطبيعة القوى المتواجدة في الصراع النفسي. فالليبدو الذي ينبثق عن النزوات الجنسية لم يعد يشكل في نظر فرويد هذه الطاقة الموجّهة حصراً نحو الموضوعات الخارجية، لا بل إن فرويد أخذ يفترض أن الليبدو كله يتركز أصلاً على الأنا ثم ينفصل عنها ليتوجّه جزء منه نحو الموضوعات الخارجية حيث يمكنه على الدوام أن يعود فيتركز على الأنا. على ذلك أخذت تبدو انشغالات الفرد المتعلقة ببقائه على قيد الحياة وبراحته كنتائج للتوصيف الليبيدي في الأنا. فالفرد يريد أن يبقى على قيد الحياة ويسعى إلى الراحة بالقدر الذي تكون فيه أناه موضوعاً للحب. عندها يغدو الصراع النفسي تعبيراً عن التعارض بين اتجاهين مختلفين للطاقة الليبيدية نفسها، اتجاه موجه نحو الموضوعات الخارجية واتجاه موجه نحو الأنا.

كان فرويد في هذه الفترة بين عامي 1915 و1920 يبنّي نوعاً من التصور الوجداني للطاقة النفسية، إلا أنه عام 1920 فاجأ الوسط التحليلي في مقالة له بعنوان في ما يتعدى مبدأ اللذة بأطروحة تؤكد على وجود تعارض بين نوعين من النزوات، نزوات الحياة ونزوات الموت. لقد اصطدمت فرضية نزوة الموت بمقاومات جدية في الوسط التحليلي أيام فرويد وما تزال هذه الفرضية تصطدم إلى اليوم بمثل هذه المقاومات.

يقصد فرويد بنزوة الموت هذا الميل عند كل كائن حي للعودة إلى الحالة غير الحية أو هذا الدافع الداخلي الذي ينحو بالكائن الحي إلى تدمير ذاته. على ذلك يسمى الليبدو - أي هذه الطاقة النفسية الجنسية التي تمثل نزوة الحياة - إلى مواجهة

«جزء من الهو وقد خضع هذا الجزء لبعض التغيرات بتأثير مباشر من العالم الخارجي عن طريق الوعي والإدراك».

يسعى الهو المحكوم بمبدأ اللذة إلى الإفراغ الفوري للطاقة الليبيدية وهو في ذلك عاجز عن أن يأخذ بالحسبان الظروف الزمانية والمكانية الخارجية. كما أن الهو لا يملك التحكم بالعالم الخارجي ولا يمارس عليه أي تأثير مباشر. لذا فهو مجبر لبلوغ هدفه في العالم الخارجي على عبور حاجز الأنا ورقابته، أي إلى توسط هذا الجزء من الهو الذي خضع للتبديل بتأثير العالم الخارجي. وبما أن الأنا هي التي تأخذ بالحسبان متطلبات الواقع فإنها لا تفسح في المجال إلا للرغبات التي لا يؤدي إشباعها إلى آثار مؤذية على الفرد. كما يتعيّن على الأنا في الوقت نفسه أن تحاذر من أن تولّد استياء الأنا الأعلى. إذ يتعيّن على الأنا أن تتصرف بالطريقة التي لا تخلّ بعلاقاتها الحسنة مع الأنا الأعلى، أي بالطريقة التي لا تفقدها حب الأنا الأعلى ولا تعرّضها لعقابها. إن الشعور بالذنب هو الشعور الذي يؤكد على وجود هذا التوتر بين الأنا والأنا الأعلى وعلى خوف الأنا من تأليب الأنا الأعلى في حال أفسحت في المجال لإشباع الرغبات التي تدينها الأنا الأعلى.

تبدو الأنا إذن وفق النظرية المكانية الثانية في محور الصراع النفسي، بحيث تمجد في هذا الصراع للتوفيق والتحكيم بين مختلف المصالح والمطالب التي تتواجه في ما بينها والتي تصدر عن الهو والواقع والأنا الأعلى، وتمثل الأنا نفسها بقيامها بهذا الدور التكاملي لمصالح الشخص بمجمله.

يمكن للأنا حين تشعر بأنها مهدّدة بخطر معين أن تتصرف بأسلوبين مختلفين. فالأنا تسعى محكومةً، بمبدأ اللذة - اللالذة، إلى أن تتجنّب بأسرع ما يمكن كل سبب لعدم اللذة أو الألم النفسي. فإذا كان الخطر الذي يهدّدها خطراً واقعياً تبنت الأنا حل الحرب وهو الحل الذي يجنبها القلق على الفور، أما إذا كان هذا الخطر خطراً داخلياً، أي خطر نزوي، فيمكن الأنا أن تصل إلى النتيجة نفسها - أي تجنّب القلق - عن طريق عملية الكبت أو عن طريق إوالية أخرى من إوالات الدفاع ضد القلق كالتسامي بالرغبات أو التعويض عن عدم إشباعها بنشاطات بديلة وغيرها. أما الأسلوب الآخر الذي قد تلجأ إليه الأنا في مواجهة الخطر والقلق الذي يصاحبه فيتمثل في التقييم العقلائي لهذا الخطر وللعقبات التي تعترض تجاوزها وكذلك في التحديد العقلائي للسبل المناسبة لتجاوز هذا الخطر وهذه العقبات. في هذه الحالة يمكن القول إن مبدأ الواقع قد نجح في فرض هيمنته داخل الأنا.

عند غيرهم من المرضى إلى تحسن في حالاتهم، ومن هذه الظواهر أيضاً استمرار مشاعر الذنب عند المصابين. على ذلك كله يرى فرويد أن هناك إلى جانب الميل إلى اللذة ميلاً إلى التدمير الذاتي ويتصل هذا الميل بميل المادة الحية بوجه عام للعودة إلى الحالة اللاحية.

إذا كان الجانب الأساسي من النظرية الفرويدية قد تمثل في تحليل مواضع قوى الصراع النفسي وطبيعتها فمن البديهي أن ينشأ السؤال: ما هي في نظر فرويد المخارج الممكنة لهذا الصراع؟ يرى فرويد أن حل الأزمة الأوديبيّة قد يؤدي في الحالات المناسبة إلى وضع يستطيع فيه الفرد أن يمارس حياته الجنسية والمهنية والاجتماعية من غير أن تعيقها الكوابح أو الاضطرابات أو الصراعات الخطيرة. يقتضي هذا التطور التحلل من الأوديب، أي التحلي عن الموضوع الأوديبي الذي يحمر الفرد من قلق الخشاء ويتيح له أن يتوجه إلى موضوعات أخرى غير الموضوع الأوديبي وأن يؤكد ذاته من غير أن يخاف خصومة أهله. إذا استحال هذا التطور يجد الفرد نفسه موجهاً نحو حلول أخرى، أي هذه الحلول اللاسوية التي تنطوي بالنسبة له على تقييدات أو آلام أو خصائص سلوكية وفكرية تجعله في وضع هامشي تجاه الجماعة التي ينتمي إليها. ويتمثل أحد هذه الحلول في الاضطرابات العقلية الخطيرة التي تدعى بأمراض الذهان ولاسيما القصاص منها، وفرويد يرى في الذهان نكوصاً إلى مراحل قبل أوديبيّة، حتى أنه وجد في الهجاس نكوصاً قبل أوديبي يعود للمرحلة الشرجية، هذه الأمراض التي تلتك فيها علاقات الفرد مع الآخرين ومع الواقع التياتاً عمقاً للغاية. وثمة مخارج ممكنة أخرى تتمثل في أمراض العصاب والانحرافات الجنسية. فالانحراف الجنسي (اللوأطية، النظار، المازوشية، السادية...)، يشكل عودة إلى النشاطات الجنسية المتعلقة بمرحلة سابقة من التطور الليبيدي، هذه العودة التي يدعوها فرويد بالنكوص، ولا يفصل هذا النكوص عن عملية أخرى يدعوها فرويد التشبث حيث يستمر جانب كبير من الطاقة الليبيدية مثبتاً على مرحلة طفلية معينة ولا يعود من الممكن أن يبلغ النشاط التناسلي تمامه وأن تجد الأزمة الأوديبيّة حلها. إذ نتيجة هذا التشبث على مرحلة معينة من التطور الجنسي يقوم الفرد بالعودة أو النكوص إلى هذه المرحلة بالذات. والواقع أن المنحرف جنسياً يلجأ في نكوصه إلى مرحلة سابقة على أساليب الإشباع الخاصة بهذه المرحلة، أما العصايب فلا يلجأ إلى هذه الأساليب بالمرّة بل يلجأ إليها عن طريق بعض الصور الرمزية والمتنكرة التي يجهل

هذه النزوة التدميرية وإلى التخلص منها عن طريق تحويلها أو تحويل القسم الأعظم منها نحو الخارج، أي عن طريق توجيه هذه النزوة التدميرية ضد موضوعات العالم الخارجي بواسطة هذا الجهاز العضوي الخاص المتمثل بالجهاز العضلي. تبدو العدوانية إذن في هذا المنظور بوصفها عملية طرد للقوة التدميرية نحو الخارج، هذه القوة التي كانت موجهة في الأصل نحو الفرد نفسه. تتم عملية الطرد هذه بدافع من سيطرة نزوات الحياة وهي تهدف إلى حماية الفرد (حماية الفرد من نفسه). كما يوضع جانب من العدوانية الموجهة نحو الخارج في خدمة نزوات الحياة. فالواقع أن حفظ الذات لا يمكن تأمينه إلا عن طريق بعض ضروب التدمير في العالم الخارجي، وتبدو العدوانية في المجال الجنسي شأنًا ضرورياً في عملية السعي إلى الموضوع الجنسي وفي امتلاكه كما تبدو شأنًا ضرورياً في إملاء الفعل الجنسي نفسه.

شرح فرويد في مقالته في ما يتعدى مبدأ اللذة الأسباب التي دعت إلى إدراج فرضية نزوة الموت في نظريته حول النزوات. كان فرويد إلى حين صدور هذه المقالة يعتبر أن النشاط النفسي لا يسعى إلى هدف آخر غير هدف البحث عن اللذة وتجنب عدم اللذة، كما كان يرى أن مبدأ اللذة لا يتعارض كلياً مع مبدأ الواقع وذلك باعتبار أن الفرد يتحمّل بتأثير مبدأ الواقع مقادير معينة من عدم اللذة بغرض أن يبلغ اللذة في وقت لاحق. والحال بدا لفرويد أن عدداً من الوقائع تشذ عن هذه القاعدة وتتم هذه الوقائع بسمة مشتركة هي الآتية: تتعلق هذه الوقائع ببعض الخبرات المؤلمة التي تتكرر نفسياً إلى ما لا نهاية له من غير أن نجد في هذه الخبرات مصدراً لأي نوع من الإشباع الليبيدي للفرد ولا حتى الوعد بمثل هذا الإشباع. ثمة إذن، بتعبير فرويد، إجبار للتكرار الذي لا يمكن أن نخترله لأي دافع غريب عنه. يظهر إجبار التكرار في بعض حالات العصاب الهلعي حيث يستحضر المريض على الدوام الحدث الهلعي على صورة ذكريات مؤلمة أو على صورة كوابيس متكررة، كما يظهر إجبار التكرار في عصاب المصير الذي يعتقد فيه الفرد في مناسبات عدة بأنه ضحية السلسلة نفسها من الظروف، كان يعتقد بأنه يقع على الدوام ضحية الحوادث نفسها أو ضحية حالات الفشل المهني نفسها. وهناك ظواهر أخرى دعت فرويد إلى التأكيد أيضاً على أن النشاط النفسي غير محكوم حصراً بالميل إلى اللذة، ومن هذه الظواهر ردة الفعل العلاجية السلبية عند بعض المرضى الذين تتفاقم حالتهم وآلامهم خلال العلاج في حين أن العلاج نفسه يؤدي

السعي وراء الأهداف التي يستحيل تحقيقها، وهي الملامح التي يتصف بها العصاب. يرى ادلر إذن أن إرادة القوة هي التي تتشكل، لا الحياة الجنسية، المحرك الأخير للنشاطات الإنسانية وأن هذه الإرادة هي المسؤولة لا الحياة الجنسية عن حالات العصاب. ونذكر أن ادلر أطلق على نظريته اسم علم النفس الفردي.

بعد عام واحد على انفصال ادلر جرى انفصال كارل يونغ Jung 1875 - 1961 عام 1912. كان يونغ طبيباً عقلياً في زيوريخ وكان يُعتبر إلى حين انفصاله أبرز شخصية بعد فرويد في جماعة التحليل النفسي وهو أول من رأس الرابطة الدولية للتحليل النفسي عند تأسيسها عام 1910. ابتعد يونغ شيئاً فشيئاً عن أفكار فرويد ولا سيما فيما يتعلق منها بدور الحياة الجنسية في تكوين الفرد وفي نشأة العصاب. ويعود الخلاف بين يونغ وفرويد إلى أن يونغ يرى أن الليبدو يتجلى في أنساق مزدوجة، غريزية إحيائية وروحية بينما يعتبر فرويد أن الأنساق الروحية مشتقة من الأنساق الغريزية، فمن غير الجائز في رأيه أن نخترل تطلعاتنا الراقية في الحياة الجنسية إذ أننا على الضد نتفع بحياتنا الجنسية لنضفي الطابع الرمزي على هذه التطلعات؛ فالأماهي المحرمة عند الطفل لا تنطوي حسب يونغ على أي معنى جنسي، وهو يفسر هُوام التحريم عند الطفل بوصفه نتاجاً أسطورياً، أي بوصفه تعبيراً نكوصياً يرتبط بانبعثات غط قديم موروث يحمل معنى الضرورة أو الرغبة بولادة جديدة. لقد بلغ التعارض مع فرويد حداً حاسماً حين بدأ يونغ يستخدم تعبير الليبيدو، بمعنى مغاير للمعنى الذي استخدمه فيه فرويد. كان فرويد يشير بهذا التعبير إلى الطاقة النفسية التي ترتبط ارتباطاً حصرياً بالتزوات الجنسية، في حين رأى يونغ في الليبيدو التعبير النفسي عن العمليات الحيوية بوجه عام وعن الطاقة النفسية عامة حيث لا تمثل التزوات الجنسية سوى جزء وإن كان جزءاً هاماً. وعليه وبما أن الطاقة النفسية طاقة وجدانية مفردة فإن العصاب لا يمكن أن ينجم عن صراع نفسي داخلي بل هو ينجم حصراً عن صراع الشخص مع العالم الخارجي. وبكلام آخر يكمن سبب العصاب في الحاضر لا في الماضي؛ فالعصابي هو من يرفض في فترة معينة إملأ مهمة حيوية ضرورية. من جهة أخرى يرى يونغ أن اللاوعي حقيقة قائمة، إلا أن اللاوعي لا ينشأ في رأيه نتيجة عملية الكبت ولا نتيجة أية خبرة شخصية، فوجوده وجود فطري، وهذا على التحديد ما يميز اللاوعي الجماعي الذي يتمثل في نظر يونغ في الوظائف النفسية الكامنة التي

في وعيه أي شيء عن طبيعتها. وتشكل هذه الصور على التحديد الأعراض العصابية التي تشابه حسب فرويد من حيث تكوينها مع تكون الأحلام. فالعرض كالحلم إشباع متكرر للرغبة أو أنه على الأقل متمثل متكرر للإشباع. وبهذا المعنى يتكلم فرويد عن العرض كتكوين بديل، فالعرض يحمل للفرد من جهة إشباعاً بديلاً ويحل رمزياً من جهة أخرى محل الإشباع الفعلي.

كتب فرويد عام 1922 في إحدى الموسوعات وفي فقرة قصيرة بعنوان «أحجار الزاوية في النظرية التحليلية»: «إن التأكيد على وجود عمليات عقلية لاواعية والالتزام بنظرية المقاومة والكبت وإعطاء الأهمية للحياة الجنسية ولعقدة أوديب تلکم هي النقاط الرئيسية التي يعالجها التحليل النفسي وتلكم هي أسس النظرية التحليلية. فمن لا يتقبل هذه النقاط على الجملة لا يمكن اعتباره في عداد المحللين النفسيين». ومن الملاحظ أن هذه النقاط التي يحددها فرويد متلاحمة بحيث لا يمكن الاعتراض على إحداها دون الاعتراض على الأخرى وهدم بناء النظرية الفرويدية بمجمله بالتالي. والواقع أن كل الانشقاقات التي ظهرت في التحليل النفسي أيام فرويد كانت تدور بالتحديد حول الحياة الجنسية الطفلية وعقدة أوديب حتى ولو بدت هذه الانشقاقات بأنها تستند إلى نقاط أخرى.

كان الفرد ادلر Alfred Adler 1870 - 1937 أول نصير لفرويد ينفصل عن جماعة التحليل النفسي، هذا الانفصال الذي جرى عام 1911. يلاحظ ادلر أن الدونية العضوية الناجمة عن قصور عضو من أعضاء الجسم يتم تعويضها عن طريق استعمال الفرد لعضو آخر أو عن طريق الجهد المخصوص الذي يفرضه الفرد على عضوه القاصر كما في حالة ديموستين الخطيب الإغريقي البليغ الذي كان قبلاً مصاباً بالتأتأة، وتستثير هذه الدونية العضوية بعض ردود الفعل على الصعيد النفسي متمثلة بالهوامات التعويضية. إلا أن ادلر يوسع بعد ذلك مفهوم الدونية مؤكداً على أن الشعور بالدونية شعور شامل لكل الكائنات الإنسانية وأن هذا الشعور يستمد مصدره من الطفولة أي من هذه المرحلة من الحياة التي يشعر فيها الفرد بصغره وضعفه حيال الراشد، ويتعزز هذا الشعور في الغالب بتأثير مرقف الأهل الذين يقللون من شأن الطفل أو يسخرون منه. على ذلك يولد هذا الشعور بالدونية في نظر ادلر الرغبة التعويضية بالتفوق والسيطرة والقوة، وقد تؤدي هذه الرغبة إلى ضرب من ضروب النجاح إلا أنها قد تترجم في بعض الطموحات التي لا تتناسب وقدرة الفرد وفي

لقد ظهرت خلافات من نوع آخر بين بعض أنصار التحليل النفسي والنظرية الفرويدية. ونقصد بها هذه الخلافات التي تمحورت حول مشكلة علاقة الإنسان بالحضارة والمجتمع، هذه المسألة التي نشأ حولها التيار الثقافي في التحليل النفسي أو ما بات يعرف فيها بعد بالفرويدية الجديدة. ولكن ما هي تصورات فرويد نفسه حول هذه المسألة؟

من المسلم به أن فرويد كان يميل إلى تفسير الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من الظواهر الفردية أو بالأصح انطلاقاً من العلاقات التي يقيمها الفرد في زمن مبكر مع وسطه الأسري، إلا أنه لم يهتم إلا قليلاً بالتأثير الذي يمارسه التنظيم الاجتماعي على هذه الأشكال الأولى من العلاقة.

تطورت تأملات فرويد حول الظواهر الاجتماعية على مستويات مختلفة. فقد، بدأت هذه التأملات بالفرضية التي عرضها مطولاً في الطوطم والمحرم (1914) حول أصل المجتمع. بعد ذلك سعى فرويد إلى فهم بنية التجمعات البشرية عن طريق نظريته في البنية الليبديّة، وظهر ذلك في كتابه علم النفس الجماعي وتحليل الأنا (1918). ثم تطرق أخيراً في كرب في الحضارة، 1929، إلى موضوع الصراع بين المتطلبات الاجتماعية والمتطلبات الفردية، بين الحضارة والغريزة.

ينطلق فرويد في الطوطم والمحرم من الافتراض الذي قال به داروين بأن الكائنات البشرية الأولى كان لها نمط من الحياة شبيه بنمط الحياة عند القرود العليا، أي أنها كانت تكون جماعات صغيرة يتألف كل منها من ذكر قوي ومستبد ومن بعض الإناث اللواتي يمارس هذا الذكر عليهن سيطرته الحصرية. كان يصاحب هذه الحالة بالضرورة - حسباً يقدر اتينسون Atibinson الذي يستند إليه فرويد - منع يفرضه زعيم الرهط البدائي على الذكور الأصغر سناً - أي على أبنائه - بالأ يقيموا علاقات جنسية مع النساء اللواتي يمتلكنه وحده. يتعلق هذا المنع إذن بتحريم الإنث وبطال هذا التحريم نساء الجماعة كلهن.

يمثل إسهام فرويد في هذا البحث عن أصل التجمعات البشرية في دعمه للفكرة القائلة بأن الأبناء الذين أنهكتهم حياة العفة والخضوع كانوا يتعاضدون من طور لآخر لقتل الأب والتهامه. وعلى ذلك باتت الأعياد والأضاحي الطوطمية التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطمي ويؤكل بصورة طقوسية تمثل إحياء لهذا الحدث التاريخي المتمثل بقتل الأب والتهامه. وتجلّى في هذه الأعياد والأضاحي مظاهر الحداد التي يعقبها

نتنقل من جيل إلى جيل والتي تتراكم فيها خبرة «ملايين الأعوام». ينطوي اللاوعي الجماعي بوجه خاص على ما يدعوه يونغ بالأنماط القديمة. وتشكل هذه الأنماط القديمة استعدادات وراثية، حصيلة خبرات الإنسان منذ القدم، تدفع الفرد لأن يستجيب بطريقة مخصوصة في بعض المواقف. وقد تتجلى هذه الأنماط القديمة على المستوى الواعي وحين تتجلى على هذا المستوى فإنها تأخذ شكل الصور أو الأساطير التي تشخص هذه الأنماط القديمة أو تضفي عليها طابعاً رمزياً كما في صورة الأفعى والحكيم والعزّافة أو في أساطير الخلق والولادة العذرية. ويتنجم لنا وجود اللاوعي الجماعي أن نفهم حسب يونغ كيف تظهر بعض الرموز والأساطير المتشابهة في بعض الأماكن المتباعدة للغاية من الكرة الأرضية والتي لا يوجد بينها أي اتصال. ذلك أن تشابه دماغ الناس وتشابه الظواهر الطبيعية يؤدي من خلال تفاعلها إلى تكون أساطير متشابهة. من هنا كان اللاوعي الجماعي يمثل حكمة القرون وهي حكمة أرقى من الحكمة التي يستطيع الفرد أن يكتسبها من خبرته الشخصية. والواقع أن الأهمية التي يضفيها يونغ على اللاوعي الجماعي لا تفصح إلا مجالاً ضيقاً للاوعي الشخصي. وبالرغم من ذلك فهو يقر بوجود اللاوعي الشخصي ويعتبر أنه يتكون من العناصر المنسية أو اللامستوعبة أو «المكبوتة».

جرت خلال العشرينات انشقاقات أخرى بين أنصار فرويد. فقد أثار أوتورانك Otto Rank 1884 - 1939 من ناحيته شكوكاً حول الدور المحوري لعقدة أوديب في حالات العصاب. فهو يرى، أن القلق العصبي، يستمد مصدره من صدمة الولادة. ذلك أن الطفل ينتقل عند الولادة انتقالاً فجائياً وحاداً من حالة الأمان التام - وهي الحالة الجنينية - إلى حالة الأسى الحاد التي تعود فتكرر بعد الولادة في كل مرة يتأخر فيها المحيط عن مد يد العون للطفل. وتشكل الحالة الجنينية حالة الأمان الكامل لأن التوترات تكون فيها منخفضة إلى حدّها الأدنى باعتبار أن حاجات الطفل تُشبع في هذه الحالة إشباعاً موازياً للتطلب. على ذلك لا تمثل عذابات أوديب إلا اختلاقات خيالية يتجلى فيها ويتكرر بها قلق الولادة.

أم المحلل النفسي المجري سندور فرنكزي Sandor Ferenczi 1873-1933 فلا يمكن اعتباره منشقاً عن فرويد. إلا أنه حاول أن يدرج في التقنية العلاجية للتحليل النفسي بعض الحلول الجديدة، هذه الحلول التي أدت إلى نشوء بعض النزاعات الجديدة مع فرويد. ومع ذلك لم تنقطع علاقة فرنكزي مع فرويد رغم بعض التوتر الذي تخللها في بعض الفترات.

مثال الأنا عندهم على الموضوع الخارجي ذاته، أي على شخص الزعيم نفسه وعلى الفكرة نفسها. ومن هنا أصلاً يتماهون بعضهم البعض الآخر. هذا التماهي الذي يشكل أساس العلاقات التي يقيمها أعضاء الجماعة في ما بينهم.

يترب على ما تقدّم أن الليبدو كلما زادت الفرص أمامه لينفذ بسهولة في الإشباع المباشرة كلما قلّ انخراطه في مسار العلائق الاجتماعية، والضد بالضد. وإذا ما تعددت العلاقات الجنسية المباشرة بين الأفراد عتبة معينة فإنها تحرّج على الجماعة خطر الانحلال. وعليه تستجيب الجماعة بهذا الخطر بفرض التقيدات الصارمة للغاية على الحياة الجنسية الفردية. ويعني ذلك أن الإحباطات التي يعيشها الأفراد على الصعيد الجنسي بفعل هذه التقيدات تمثّل في نظر فرويد إحباطات مقيدة للتناسك الاجتماعي.

بذلك نصل مباشرة إلى الموضوع الرئيسة التي يعالجها فرويد في كرب في الحضارة: إذا كان الوجود في المجتمع يتطلب خفصاً كبيراً للإرضاءات الفردية فهل تغدو السعادة ممكنة؟

تبدأ المدنية بالتطور حسب فرويد حين يتوافق عدد من البشر على فرض حدود على إشباعاتهم وحين يستطيعون إفشال مسعى الفرد المعزول لإشباع رغباته دون عوائق. إن قوة الأفراد المتعارضين تشكل القانون وتعارض هذه القوة مع قوة الفرد المعزول المدانة بوصفها قوة هدامة. هناك إذن صراع بين رغبة الفرد الذي يأمل بالإشباع الجنسية ومتطلبات المجتمع التي تعارض في الغالب مع هذه الرغبة. ولكن لماذا لا تتألف الجماعة الحضارية من الأفراد الذين توحدهم حصراً مصالحهم المشتركة ويملكون في الوقت نفسه الفرصة لإرضاء حياتهم الجنسية؟ يرى فرويد أن الحضارة في هذه الحالة لن يكون لها المجال لأن تستمد من الحياة الجنسية الطاقة الضرورية لتأمين ديمومتها وتأمين تماسك الجماعة. أضف إلى ذلك أن إسهام الليبدو في العلائق الاجتماعية يبرز كإسهام ضروري لأن التنظيم الاجتماعي يجد نفسه مهدداً على الدوام بالانحلال بفعل الميول العدوانية التي يوجهها الأفراد بعضهم ضد البعض الآخر. والحال أنه لم يوجد إلى اليوم في نظر فرويد إلا حلان لهذه الميول. تمثّل الحل الأول في عدم قمع هذه الميول العدوانية بل توجيهها نحو الجماعات الأخرى أو نحو الأفراد الذين هم خارج الجماعة، ويتعين في هذا الإطار فهم حالة الحرب وكذلك التصفيات العرقية والدينية. أما الحل الثاني فتمثّل في قمع العدوانية واستدخالها، اجتياها، أي ردها إلى نقطة انطلاقها الأصلية في داخل الفرد حيث يحل محلها الشعور بالذنب الذي يقضي عند الفرد على كل إمكانية بالسعادة والراحة النفسية.

انفجار الفرح وهي المظاهر التي تنهال مع الموقف الذي كان يتخذه الأبناء تجاه مقتل أبيهم.

بعد صدور ردود الفعل الأولى على انتصارهم تعود إلى الأبناء المشاعر العاطفية تجاه الأب. هذه المشاعر التي تتواجد جنباً إلى جنب مع اللاحقد الذي يكون له. وتؤدي هذه المشاعر حسب فرويد إلى شعور الأبناء بالذنب، هذا الشعور الذي يفقداهم نفسياً ثمرات انتصارهم، لذا ونتيجة هذا الشعور بالذنب يستعيد الأبناء التحريم التي أرادوا أصلاً أن يتحرروا منه، ألا وهو تحريم الإثم. وعليه يغدو هناك أمران محزمان: قتل أحد أفراد الجماعة بواسطة فرد آخر وامتلاك أحد رجال الجماعة للنساء اللواتي ينتمين إلى هذه الجماعة.

تبدو الحياة الاجتماعية إذن في نظر فرويد حياة ممكنة بفضل القواعد التي أرسيت لتجنب عودة الزمن الذي كان فيه قتل الأب حقيقة واقعة، هذا القتل الذي كان مدفوعاً بالرغبة لامتلاك نساء الأب. ويعني ذلك أننا نجد في أصل المجتمع المعطيات نفسها التي نجدناها في الوضعية الأوديبية، إلا أنها معطيات شاملة للنطاق الجماعي. لذا فمن غير المستغرب أن نقرأ في الصفحات الأخيرة من الطوطم والمحرم التأكيد الآتي لفرويد: «بمقدوري إذن أن أنهي وألخص هذا البحث السريع بالقول بأننا نجد في عقدة أوديب بداية الدين والأخلاق والمجتمع والفن...».

يطرح فرويد في علم النفس الجماعي وتحليل الأنا مسألة طبيعة العلائق التي توحد أعضاء الجماعة الاجتماعية. فهو يعتبر أن المصالح النفعية المشتركة والشعور بالأمن الذي يوفره الالتئام إلى الجماعة والخوف الذي يجباه الفرد المعزول عن الجماعة لا تشكل أسساً كافية لهذه العلائق. فقد بدا له أن هذه العلائق تتصف بلا جدال بطبيعة ليبيدية. فالعلائق ذات الطبيعة الليبيدية بين أعضاء الجماعة هي وحدها القادرة في نظر فرويد على الحد بصورة دائمة من الأنانية النرجسية، هذا الحد من الأنانية الذي تحججه بالضرورة الحياة في المجتمع؛ وبدي ذلك أن النزوات الموجهة في هذا السبيل هي نزوات منزوعة الطابع الجنسي، أي أنها نزوات انحرفت عن هدفها الجنسي الأولي. بيد أنه لا يمكن حسب فرويد تصوّر البنية الليبيدية للجماعة ما لم يكن هناك زعيم أو فكرة يشكّل أو تشكل لكل أعضاء الجماعة موضوعاً مشتركاً للتعلق. ويتعين على هذا الموضوع أن يكتسي بعض السمات التي تهيئ لتجسيد مثال الأنا، أي الأنا الأعلى، عند كل أعضاء الجماعة. على ذلك يمتلك كل أعضاء الجماعة السمة المشتركة الآتية: لقد أسقطوا

طريق تحرير حد أدنى من القلق الذي يقوم مقام إشارة الإنذار. فاعتقد فرويد أن القلق ينجم عن الكبت، لكنه فيما بعد وعند كلامه في كتابه الصد والمرض والقلق عن الخوف اعتبر أن القلق يتم على مستوى الأنا وهو قلق الأنا من الخشاء. وهوليس على مستوى اللبيدو، قلق الخشاء هذا يولد الكبت على عكس ما ذهب إليه سابقاً، إلا أنه مع ذلك لم يقطع بوضوح في هذا الأمر.

يرفض رايش رفضاً مطلقاً تبني هذه النظرية الأخيرة للقلق التي أدت إلى إعادة النظر في التصور الفرويدي الأصلي لمسببات العصاب. يكمن أصل العصاب في نظر رايش في تراكم التوتر الجنسي التناسلي المحروم من إمكانية الإفرار الكافي في عملية الرهن، وهو ما يدعوه بالركود الجنسي. وعليه يغزو هذا التنبيه الجنسي المحروم من منفذه الطبيعي جهاز القلب والأوعية الدموية ويولد بالتالي حالة انغلاق. ويشكل هذا التنبيه أيضاً المصدر الذي يستمد منه العرض العصبي طاقته وتستمد منه التجليات النفسية للعصاب طاقتها. ويشدد رايش على الأسباب الراهنة للركود الجنسي، أي على العقبات الخارجية ذات الطابع الاجتماعي التي يصادفها المراهقون والراشدون خلال سعيهم لممارسة حياتهم الجنسية ممارسة حرة، وذلك أكثر مما يشدد على نتائج الكبت الطفلي. والواقع أن هذا الكبت الطفلي لا يشكل في نظر رايش إلا نتيجة للتربية ولاستدخال تعليقات الوسط الاجتماعي وتحريماته.

أما فيما يتعلق بالعدوانية فيعتبر رايش أن الركود الجنسي هو المسؤول أيضاً عن كل تجلياتها التدميرية والمضادة للحياة الاجتماعية، وهو لا يرى لتفسير العدوانية أية حاجة للعودة إلى فرضية نزوة الموت. فالتعدوانية تؤدي في الأصل دوراً في عملية حفظ الذات ولا تقوم إلا بالمعاونة على السعي وراء الإشباع الحيوية، ولذا لا يوجد للعدوانية في رأي رايش هدف خاص. أما حين لا يبلغ الفرد الإشباع الحيوي الذي يسعى إليه فإن العدوانية تتجه إلى هدف خاص وتسعى إلى التدمير. فحين لا يتوافر الإشباع الذي يتوقعه الفرد يسعى التوتر المتراكم إلى تحرير نفسه في التصرف العدواني، هذا التصرف الذي يغدو لهذا السبب مصدراً للذة. فالعدوانية لا تشكل إذن بالنسبة للإنسان إلا تحصيلاً لاحقاً أو نزوة ثانوية. فقد كتب رايش: «يشكل الفعل التدميري بحد ذاته ردة فعل يقوم بها الكائن الحي نتيجة رفض إشباع إحدى حاجاته الحيوية ولاسيما الحاجة الجنسية». على ذلك يعتبر رايش أن الركود الجنسي مسؤول عن القلق والعصاب وعن كل الأشكال الممكنة للتدمير وعن بينها الحرب والفاشية والسيطرة الطبقية.

نشأت الانتقادات لتصورات فرويد حول علم النفس الجماعي من المحللين النفسيين أنفسهم ولاسيما من هؤلاء أنصار الاتجاه الماركسي الذين كانت لهم إضافة إلى اهتمامهم بالتحليل النفسي اهتمامات سياسية واجتماعية. تلکم هي حالة ولهم رايش Wilhelm Reick 1897 - 1957 الذي كان أول من تساءل حول الصلات التي تربط التحليل النفسي بالظروف الاجتماعية التي نشأ فيها. لقد أصبح رايش عضواً في جمعية التحليل النفسي في فيينا عام 1920 وكان له من العمر ثلاث وعشرين سنة وهو ما يزال طالباً في كلية الطب. كان عام 1920 عام التحول في نظرية فرويد حول النزوات، هذا التحول الذي ظهر في مقالته في ما يتعدى مبدأ اللذة. والواقع أن رايش لم يتقبل هذا التعديل في نظرية الغرائز ولاسيما إدراج نزوة الموت وأعلن أنه أمين لفرويد ما قبل هذا التعديل.

تبني رايش ودون تحفظ الصياغات النظرية الأولى لفرويد وأضفى على هذه الصياغات طابعاً ثورياً بالمعنى السياسي للكلمة. فقد رأى أن التوكيد على الحياة الجنسية الطفلية واكتشاف الكبت والمسببات الجنسية للعصاب هما توكيد واكتشاف ينطويان بحد ذاتهما على طابع ثوري من الوجهة الاجتماعية. ويعتقد رايش أن فرويد نفسه تملكه الخوف من نتائج اكتشافاته، وكانت التعديلات التي أدخلها على نظريته نوعاً من التراجع إلى الوراء حفاظاً على القيم التي وضعها لفترة معينة موضع التهديد والتي أظهر في نهاية المطاف ارتباطه العميق بها.

يعتبر رايش أن تراجع فرويد عن صياغاته النظرية الأولى يتمثل بصورة أساسية بنقطتين رئيسيتين هما: نظرية القلق التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور فرويد لمسببات العصاب ومشكلة العدوانية.

ينجم القلق في تصور فرويد الأصلي مقدمة إلى التحليل النفسي 1915 عن عملية تحويل للتنبيه الجنسي وذلك حين يستحيل إفرار هذا التنبيه في نشاط جنسي مناسب نتيجة العقبات الخارجية أو نتيجة الكبت. حيث يغزو هذا التنبيه المجال الجسدي بفعل نوع من الانقلاب الشبيه بالإقلاّب الهستيري؛ إقلاّب ما هو نفسي إلى ما هو جسدي؛ ويولد في هذا المجال العمليات التي يستشعرها الفرد من الوجهة الذاتية على صورة القلق. يبدو القلق إذن في هذا التصور كمحصلة لعملية الكبت.

في كتابه الصد والمرض والقلق، 1926، يعكس فرويد العلاقة بين القلق والكبت. ينشأ الكبت كما ورد في هذا الكتاب بهدف تجنب تطور القلق وتشغل عملية الكبت وتستمر عن

تميّزت الفرويدية الجديدة في الولايات المتحدة الأميركية بإضافتها أهمية كبيرة على العوامل الثقافية والاجتماعية في نشوء الاضطرابات العقلية وفي علاجها. وفي هذا الاتجاه يحمل هاري ستاك سوليفان Harry Stack Sullivan ما يدعو بالقلق الأساسي. فهو يرى في الحاجة إلى الإطراء شرطاً رئيساً لتطور الطفل. وتعتبر هذه الحاجة إلى الإطراء عن سعي الفرد إلى الأمن، هذا السعي إلى الأمن، الذي يشكل إلى جانب السعي إلى اللذة عن طريق إشباع الحاجات الحيوية أحد العوامل الأساسية للتطور الفردي. فالطفل، يختبر في مناخ الإطراء شعور الارتياح الذي يدعو سوليفان بالحبور. أما في مناخ اللوم أو الشجب فإن الطفل يحيا على الضد حالة الكرب التي تنطوي على القلق. وبالنسبة للطفل على الدوام للتصرف بالطريقة التي تؤمن له الإطراء وتحفظ له حالة الحبور. بيد أن بعض الميول التي يجهد الطفل لقمعها تجلباً للوم والقلق - كاليل للمس العضو الجنسي - لا تشكل بالضرورة ميولاً خطيرة بحد ذاتها إنما تشكل ببساطة ميولاً متعارضة مع المعايير الثقافية. لذا يعتبر سوليفان أن تكامل الأنا يرتبط بالتكامل مع المجتمع، كما يحدد الصحة العقلية بأنها توافق الشخص في علاقته مع الآخرين مع المعايير السلوكية التي تفرضها الجماعة.

يدافع اريك فروم Eric From عن تصور مشابه للقلق. فهو يرى أن القلق الأساسي يستمد مصدره الأولي من الصراع بين الحاجة إلى الإطراء والحاجة إلى الاستقلال. ذلك أن أفضل إمكانات الفرد قد تصطدم بنزاهة الأهل أو قد يضحي بها الفرد إذا كانت لا تتفق مع معايير المجتمع وعلى ذلك ينطوي كل جهد لتحقيق هذه الإمكانيات التي لا هي إمكانيات سيئة ولا خطيرة بحد ذاتها على التهديد بتوليد القلق.

يؤدي القلق الأساسي دوره في علاقة الفرد مع وسطه، لكن سرعان ما يضاف إلى هذا القلق الأساسي قلق ثانوي، أي هذا القلق الذي يظهر لا في المواجهة مع الوسط بل في المواجهة مع النظام الدفاعي الذي يشيده الفرد ضد القلق الأساسي. وعليه تعتبر كارن هورني Karen Horney أن القلق الثانوي ينشأ من الدفاعات النفسية التي تقوم ضد القلق الأولي. تقول هورني: «إن كل نظام من الحياة النفسية قد يتصف إلى جانب فضله في تعزيز الفرد بالخاصية على توليد قلق جديد». فإذا ما استجاب الفرد للقلق مثلاً بالبحث المحموم والعصبي عن العاطفة فإن هذا البحث عن العاطفة يغدو بدوره مناسبة لتوليد القلق الذي يتعين الدفاع ضده بأساليب جديدة.

يشدد الفرويديون الجدد إذن على العوامل الاجتماعية

تصطدم الجهود لعلاج العصاب حسب رايش بما يدعو الدرع الطبيعي، ويتكوّن هذا الدرع الطبيعي رداً على القلق والعدوانية اللذين يستثيرهما الحرمان الجنسي، وذلك بهدف ضبط هذا القلق وهذه العدوانية والتحكم بهما. ولذا يتعين عن طريق تحليل الطبع خفض المقاومة للعلاج. ويعتبر رايش أن الاتجاهات الطبيعية تصاحبها اتجاهات عضلية مقابلة لها، هذه الاتجاهات العضلية التي لا تشكل بالنسبة له نتيجة لعملية الكبت بل تشكل العنصر الرئيسي لهذه العملية نفسها. فهو يعتبر «أن تصلّب الجهاز العضلي هو الجانب الجسدي للكبت وأساس ديمومته». وعلى ذلك يتعين من الوجهة العلاجية التصدي لهذا الدرع العضلي الذي يرتبط بالدرع الطبيعي. ومن هنا يطوّر رايش وسيلته العلاجية القائمة على إرجاء تصلّب العضلي عن طريق بعض التمارين الجسدية التي يدعوها باسم العلاج النباتي الشبيه بما يدعى حالياً العلاج بالاسترخاء. إن المضمون الجوهرية للخلاف الذي يفصل رايش عن فرويد يدور بالتحديد حول الكيفية التي تنشأ بها عملية إزالة الحياة الجنسية وحول وظيفة هذه العملية. صحيح أن تقييد الإشباع الجنسية يرتبط بالنسبة لفرويد كما بالنسبة لرايش بمتطلبات المجتمع. إلا أن فرويد يرى أن المجتمعات لا يمكن أن تقوم بدون الكبت الجنسي الذي يشكل شرطاً لوجودها نفسه، في حين يؤكد رايش مستنداً إلى أعمال مالفينوفسكي Malinowski حول سكان جزر تروبريان Trobrian أن بعض المجتمعات لا يوجد فيها كبت جنسي وهي تلك المجتمعات «الأمومية» التي لا تعرف الانحرافات الجنسية ولا الأمراض العصبية أو الذهانية. فالكبت الجنسي حسب رايش وقف على المجتمعات «الأبوية» والأحادية الزواج ويعزز هذا الكبت تأييد هذه المجتمعات بإعانتها على إدامة حالة الخضوع والخوف حيال السلطة. وبهذا السبيل يسهم الكبت أيضاً في ديمومة العبودية الاقتصادية واستغلال البروليتاريا من قبل الطبقة الحاكمة التي تقضي مصلحتها بالتالي بالدفاع عن مؤسسة العائلة وعن الأخلاق المضادة للحياة الجنسية. لا ريب أن المصير الذي آل إليه رايش مصير مأساوي. فقد طردته حركة التحليل النفسي من صفوفها ونبذ الشيوعيون وطاردته عدة بلدان كشخص غير مرغوب فيه وذلك قبل أن يلجأ عام 1939 إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث واجه موته في السجن عام 1957، وذلك كله بسبب مواقفه في المجال السياسي وفي مجال الأخلاق الجنسية. إلا أنه لا ريب أيضاً أن شخصيته أخذت تنحو في السنوات الأخيرة من عمره باتجاه مرضي عظامي أكيد.

طريق السيطرة صوناً لوضعيتها المتميزة في هذا التوزيع اللامتكافئ. فالقمع الذي يعتبره فرويد نتيجة لا مفر منها لكل حياة في المجتمع وعقبة لا يمكن تحطيمها في وجه السعادة يشكل في جانبه المضاف على الأقل نتيجة للسيطرة، هذه السيطرة التي لا تنصف في نظر ماركوز بالضرورة البيولوجية بل تشكل محطة لتطور تاريخي محدد.

يتخذ مبدأ الواقع كما يفهمه ماركوز أشكالاً متنوعة حسب المدنات. ويطلق ماركوز اسم مبدأ المردود على الشكل المخصوص لمبدأ الواقع في المجتمع الحديث المصنّع. ويعني هذا المبدأ أن الإنتاج المتزايد الذي يمتصه استهلاك متزايد يشكل السمة الرئيسة للإيديولوجية السائدة في المدينة الغربية. أكان ذلك في البلدان الشمولية (الشيوعية) أو في البلدان الرأسمالية. ففي هذه البلدان يُعتبر كل ما ينحو باتجاه تحسين المردود والإنتاجية عملاً عقلياً ويُقيّم على هذا الأساس. وينجم عن هذا التحسين الثابت للمردود والإنتاجية زيادة في مصادر القوت وبالتالي خفض للضغط الذي تمارسه الحاجة باتجاه قمع الغرائز. فالوقت الضروري للحصول على الكمية نفسها من الثروات المادية بات وقتاً منخفضاً. بيد أن استعمال الوقت المدخر والطاقة المدخرة باتجاه التحرر من إكراه العمل سوف يؤدي إلى تفكك نظام السيطرة القائم. لذا يتعين للحفاظ على هذا النظام أن ترتد الإنتاجية ضد الأفراد وأن تغدو هي نفسها وسيلة للسيطرة الشاملة. وفي هذا السبيل يوضع الوقت المدخر والطاقة المدخرة في خدمة السباق من أجل الإنتاجية بهدف أن يتأبد الاستلاب في العمل وبواسطته، وذلك بدل أن يستعمل الأفراد هذا الوقت وهذه الطاقة في الانشغالات التي تؤمن لهم مصدراً للذة والإشباعات الليبيدية.

يتضح مما تقدم أن الأفكار الرئيسة للتيار الفرويدي تشكل بالمقارنة مع أفكار فرويد انقلاباً في المنظور يؤدي إلى هدم الأسس الجوهرية للمذهب الفرويدي. فالواقع أن فرويد لم يتجاهل مطلقاً البعد الاجتماعي إلا أنه كان يرى أن التقييدات التي تفرضها المجتمعات على النزوات الجنسية والعنوانية تنجم عن الشعور بالطابع الخطر لهذه النزوات على الحياة الاجتماعية. أما الفرويديون الجدد فيرون على الضد أن الموقف الذي تبناه هذا المجتمع أم ذلك حيال الحياة الجنسية والعنوانية هو الذي يقرر طابعها الخطر أو المقلق في حين لا تنطوي الجنسية ولا العدوانية بحد ذاتها على مثل هذا الطابع.

مصادر ومراجع

— فرويد، سيغموند، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، دار المعارف، مصر.

والثقافية في تكون الشخصية السوية وفي نشأة العصاب. لذا فإن أسلوب العلاج الذي يقترحه للحالات العصابية يتجه بصورة أساسية نحو تكييف الفرد داخل المجتمع. وينطوي هذا الهدف العلاجي بطبيعة الحال على رفض موضوعه التعارض بين الفرد والمجتمع التي يدعمها فرويد في كرب في الحضارة. فالمجتمع لا يشكل في نظر فروم مثلاً مؤسسة قمعية فقط ولا يمكن للمجتمع أن يتعارض مع الإنسان وكأنه شيء غريب عن هذا الأخير. ذلك أن المجتمع يخلق الإنسان في الوقت الذي يخلق فيه المجتمع الإنسان.

يرفض هربرت ماركوز Herbert Marcus من جانبه أيضاً؛ وهو فيلسوف حاول أن يجمع بين ماركس وفرويد، الاستنتاجات المتشائمة لفرويد في كرب في الحضارة. فهو يعتقد أن الصراع الذي يصفه فرويد بين الفروض الاجتماعية والإشباع الفردي للنزوات صراع قائم فعلاً في الحضارة الغربية، إلا أن هذا الصراع لا يشكل محصلة ضرورية لكل الحضارات. يقبل ماركوز فكرة فرويد بأن السعادة لا يمكن بلوغها إلا عن طريق إشباع المطلبات الليبيدية. إلا أن جهده انصب على إثبات الطابع المحدد تاريخياً لهذا الصراع وعلى اقتراح بوتوبيا مجتمع يصل فيه تقييد الإشباعات الليبيدية إلى حده الأدنى، هذا الحد الذي يقتضيه العمل الضروري لإشباع الحاجات الحيوية.

ينطلق ماركوز من تصوّر لمبدأ الواقع لا يميّز فيه بين هذا المبدأ والقمع الاجتماعي للنزوات الجنسية (وهو تمييز يقيمه فرويد بوضوح تام). وعليه يقيم الصلة بين هذا المبدأ كما تصوّره كمبدأ للقمع والنهي الاجتماعي والحاجة بمعنى النقض في مصادر القوت. فهو يؤكد أن فرويد يعتبر أن التعديل القمعي للغرائز بواسطة مبدأ الواقع تعديل يفرضه ويعززه الصراع من أجل البقاء، وهو الصراع الذي تفرضه الحاجة بالمعنى المشار إليه أعلاه. ويتألف القمع نفسه حسب ماركوز من قمع أساسي وقمع مضاف. ويقصد بالقمع الأساسي هذا «التعديل للغرائز» أو هذا التقييد للإشباعات الغريزية «الضرورية» بسبب الحاجة نفسها لبقاء الجنس البشري في المدينة. «أصغر من أن يُشبع الحاجات الإنسانية دون تقييدات وتنازلات وإرجاءات مستمرة».

بيد أن الحاجة وكذلك العمل الضروري لتجاوزها لا يتوزعان بين الأفراد بصورة متساوية. وللحفاظ على هذا التوزيع اللامتكافئ يضاف إلى القمع الأساسي قمع مضاف، أي مزيد من التقييدات الليبيدية التي تفرضها جماعة معينة عن

وهل هناك أخلاق طبيعية أو أخلاق في الطبيعة، أجبنا بأن ليس في وسعنا البت في الأمر إذا كان المقصود بكلمة الطبيعة الطبيعة الكونية الخارجية، واذ ذاك يمكن الاقتصاد على القول بأن للطبيعة نظاماً، وأن هذا النظام ثابت مستقر نسبياً، وإن اختلف العلماء في تحديد منحنى تطور قوانين هذا النظام، وهل يتجه من المتجانس الى المتباين كما يرى سبنسر ومدرسته، أم أن للتطور منحنيين، كما يرى لالاند، أحدهما هو اللاتطور، أو التطور في منحنى مغاير، وهنا يُطرح مصطلح الانتروبية الحديث. ولم تبق حتمية قوانين الطبيعة الكونية حاسمة في العلم المعاصر، ولذا يصحح الكلام على أخلاق للطبيعة الكونية أو تخلفها مجازاً، أو أمنية مفقودة، تتم عن شغف الفكر الانساني باستجلاء قوانين الكون الثابتة التي تؤلف نظام الطبيعة، ويضيف هذا الفكر بعدئذ صفة معيارية على هذه القوانين ليرجح جانب النظام على اللانظام ويبدو وكأن للطبيعة سلوكاً أخلاقياً، في حين أن هذه الطبيعة الكونية حيادية أخلاقياً بالمعنى الدقيق. وغاية ما يفيد الانسان من القول بانتظام الطبيعة وتخلقها، أي ثباتها على الخضوع لقوانينها، أن يستخر قوى هذه الطبيعة لمآربه قدر المستطاع.

ويندرج تحت هذا التخلق الطبيعي التساؤل عن تخلق الأحياء من غير البشر. فقد عُني الباحثون بالتمهل امام تخلق العجاواات بأكثر من عنايتهم بأخلاق النبات. وقد وصفوا (فضائل) الحيوانات غير الناطقة وخصالها الحميدة أو الذميمة، ورأى العرب مثلاً أن للأسد صبراً على الجوع والعطش وأن فيه شرف نفس، وأن المثل يضرب بجرائه وقوته، بينما وصفه آخرون بالبلادة والكسل والقذارة والتواكل. والثعلب معروف بالكر والحذية والحيل في طلب الرزق. أما الديك، وكنيته أبو حسان، واسمه أيضاً الأنيس أو الموانس، فإنه أبلة الطيور والعرب تقول كذلك: احقد من حمل، واصول من حمل، وتضرب المثل بحنين الابل، وصبر الحمار، وحرص الخنزير، وتلون البغل، وختل الذئب، وروغان الثعلب، وحذر الغراب، وحراسة الكلب، وصنان التيس، وزهو الذباب، وجهل الفراشة، وزهو الطاووس. أما النمر فمثل يضرب لرجل المتيع، وقد قيل أن للخيل على سائر البهائم فضلاً يتجلى في خصال محمودة وسيرة عجيبة منها أنها تمشي كمشي السنور في التبختر، وهرولة كذئب ينتقل، وعطفات كعطفات جلمود اذا حطه السيل من عل، ومبادرة للعدو في الرهان، حتى شاكلت اخلاق الخيل اخلاق الكرام من بني الانسان. واستأمنت الكلاب الى بني آدم حتى صارت أقرب الى هؤلاء

- ثلاث مقالات في النظرية الجنسية، ترجمة سامي محمود علي، دار المعارف، مصر.
- حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم الميحي، دار المعارف، مصر.
- ما فوق مبدأ اللغة، ترجمة اسحق رمزي، دار المعارف، مصر.
- الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام الفناش، دار المعارف، مصر.
- Barbant, Georges. Philippe, Clefs pour la psychanalyse, Segher. 1970 - 71.
- Clancier. P., Freud, éd. universitaire, 1972.
- Clément, C. B. F. Gantheret, B. Mcrigot, La Psychanalyse, librairie Larousse, 1976.
- Fromme, Eric, La Peur de la libéré, Buchet/Chastel. Maspéro, 1970.
- Filloux, J. c., L'Inconscient, P. U. F., Que sais - Je?, 1970.
- Horney, Karem, La Personnalité névrotique de notre temps, L'Arche, 1953.
- Lagache, Daniel, La Psychanalyse, P. U. F., Que sais - je? 1967.
- La Planche, J., J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, P. U. F., 1967.
- Mannoni, O., Freud, éd. Le seuil, coll. Microcosme, 1968.
- Marcuse, Herbert, Eros et civilisation, contribution à Freud, Les éditions de Minuit.
- sinelnikoff, constantin, L'Œuvre de Wilhelm Reich, Maspéro, 1970.

كمال بكداش

فلسفة الأخلاق

Moral philosophy
Philosophie de morale
Philosophied. moral

من تعريفات الفلسفة الراهنة بوجه عام انها وصف الشعور، وهو وعي معرفة وفهم وتقويم. فاذا اعتقنا - للايجاز - هذا التعريف ونظرنا في فلسفة الاخلاق أمكننا أن نميز أولاً معرفة الأخلاق بالتساؤل عن وجود الوقائع الأخلاقية وحياتها. ثم يأتي فهم هذه الوقائع وتفسيرها على صعيد الفكر والمعرفة، ويعقب ذلك مسعى التقويم المذهبي الرامي الى الكشف عن خاصة الأخلاق بذاتها، وما تنفرد به القيمة الأخلاقية عن سائر القيم الانسانية.

أولاً - وجود الأخلاق:

لا ريب عندنا في أن الأخلاق والتخلق وقف على البشر دون سائر الأحياء. فاذا تساءل امرؤ عن تخلق الطبيعة عامة،

آباءهم، وقتل السادة العبيد، وقتل العبيد مالكي، قباهم، والاكراه، والتعذيب والحرب، والاستعباد والاستعمار، كل ذلك يمثل عدواناً على كرامة الانسان بالقضاء على حقه في الحياة البيولوجية وفي الحياة العنوية. ولا يخرج عن ذلك في النظرة المعاصرة القربان البشري والتضحية بالانسان استرضاء لكائنات خارقة للطبيعة، هي الآلهة، على اختلاف صيورها في المجتمع البدائي وما تلاه. وقد كان هذا القربان البشري ذاتاً ولا سيما في المجتمعات الآرية. وقد مارسه الهنود القدامى في ظروف معينة. وما برحت بعض الفرق الهندية تمارسه حتى في القرن المنصرم. والظاهر أن الإغريق ظلوا يضحون بالبشر على مذبح تزوس ليكوس حتى في القرن الميلادي الثاني. وقد حمل التاريخ الينا انباء شيميسو كليس الذي قدّم ثلاثة أسرى من الفرس قرباناً للآلهة قبل خوضه معركة سالامس.

وإلى جانب عادة قتل الوالدين إبناءهم وبناتهم توجد عادة عرضهم قبل قتلهم كيما يتبنى الطفل من شاء ممن يملكون أسباب تربيته ورعايته. وقد جرت عادة الإغريق القدامى على عرض الأطفال المرضى أو المشوهين. وكان القانون الاسبرطي يقر ذلك العرف ويأمر به. وحكم افلاطون 347-427/428 ق.م. نفسه بدفن الأطفال المشوهين والأطفال الذين ينجمهم مواطنون فاسدون. ويرى ارسطو 322-384 ق.م أن من واجب الدولة أن تحدد عدد الأطفال الذين يسمح بهم في كل زواج، وأن من الواجب اجهاض المرأة التي تحمل بعد أن تفي بنصيها من الولادات سابقاً. وكان في وسع الأب الروماني قتل ابنه الوليد عند مولده، وكان له حق الحياة والموت على ابنائه وبناته.

ويتمثل العدوان على الحياة الانسانية المعنوية أو الروحية في عوائق حرمان المرء من حريته في الاختيار وفي التقرير وفي التصرف بحسب القيم التي يراها، والاهداف التي ينشدها، بقناعة ذاتية لا إكراه فيها ولا قصر ولا إرغام ولا إجماع ولا تنكيل. إن رأي الشيخ لدى الفجيين يمثل قانون بالنسبة للشباب. وليس في مكنة هؤلاء مناقشة سلطته أبداً. ويتفق سكان اميركا الشمالية القدامى على أن التقدم بالسن يمنح صاحبه السلطة والجاه ويوجب الرضوخ. ومثل هذه القاعدة تنطبق داخل الأسرة ذاتها على علاقة الأخوة والأخوات. فالأخ الأكبر يحتل المنزلة الأولى بعد الأب، وهو الذي يرأس الأسرة بعد وفاته، لأنه البكر أو ولي العهد. وإذا وجدت عدة نساء في خيمة اسكيمو كانت الكلمة الأولى لأكبرهن سناً. أما الزوجة فقد كانت ملك زوجها أو أمته. والمرأة في كارايب أمة

منها الى العجاواوات، بل صارت معينة للبشر على سائر السباع. وقد قيل إن الكلب يستجيب للتأنيس حتى يكاد أن يكون انساناً لا ينقصه سوى الكلام. ولكن مشكلة تخلق الحيوانات بالمعنى الدقيق تبقى مشكلة مفتوحة، ولا نحسب أنها ستلقى حلاً ايجابياً ما دام الانسان وحده ينفرد بالوعي النظري والارادة المعيارية كما سنبين.

أما في عالم البشر فمن الثابت أن الانسان كائن اخلاقي منذ أن وجد كائناً اجتماعياً. ذلك أن لكل مجتمع ثقافته، والثقافة هي الطراز الانساني الذي يحيا البشر طبيعتهم بحسبه، وفي نطاقه.

وهذا يعني أن الناس مذ وجدوا عاشوا حياة اخلاقية ترجح جانب سلوك على سلوك. وهذه الأخلاق تتجلى في وقائع يرقى بها البشر بتجربتهم فوق تجربة الطبيعة الكونية وتجربة الأحياء من نباتات وعجاواوات لأنها تتم في مسعى اختياري ارادي ما لبثت بذوره أن نمت، وثماره أن أينعت وقد فطن الناس بالتدريج لهذه الوقائع الاخلاقية منذ أقدم العصور، وتلمسوا وجودها، وراعهم أمرها، فحرصوا على مَرَّ العصور على فهمها ودراستها والتفتيح عنها لاكتشاف كنهها في كل عصر ومصر.

وقد انصرف علماء وباحثون الى دراسة تاريخ النشاط الاخلاقي ودعا بعضهم دراسته بعلم العادات الاخلاقية واعتبروا انسان الحياة البدائية ممثل ما قبل التاريخ، وهي الفترة التي سبقت أية حضارة معروفة، لا تطالها رقابة علم الآثار ولا علم اللغة ولا التاريخ ذاته. ووجدوا أن الثقافة البدائية لا تميز جانب الأسطورة أو الدين عن جانب الأخلاق والقانون وإنما يضم ذلك سلطة الأعراف التي تمنح قوتها من الاقتداء بالجدود واعتبار هذا الاقتداء هو القاعدة التي تحدد الخير والشر، أو أنه يلخص على الأقل تجربة نافعة أو ضارة خبرها القدامى ولا بد من التقييد بتتاجها. وهذه الأعراف أو الأداب العامة هي مصدر التطور الاخلاقي اللاحق الذي بذلت البشرية في مساره جهوداً جسيمة موصولة حتى استبان لها معنى القيمة الاخلاقية المتميزة عن سائر القيم ومختلف المجالات. من ذلك مثلاً أن مطلب الكرامة الانسانية الذي يتطلع اليه البشر حالياً في كل مكان لم يبلغ هذه المنزلة المشدودة الا بعد كفاح اخلاقي جدّ طويل. وقد وجب على البشر القضاء على العوائق التي وقفت في سبيل نشأة هذا المطلب على الصعيدين المادي والمعنوي. فعلى الصعيد المادي وجب تجاوز عقبات القتل قرباناً أو جريمة. وعلى الصعيد المعنوي وجب تجاوز عوائق الرضوخ أو الخنوع والاستغلال. ذلك أن القتل والوآد وقتل الآباء ابناءهم والأبناء

نورمبرغ سنة 1945-1946 وحُكمت بالاعدام وبالسجن على عدد من كبار قادة النازية. كما اجتمعت في طوكيو بين 1946-1948 محكمة أخرى لمحاكمة مجرمي الحرب من اليابان، واطلقت احكامها بالاعدام أو السجن على فريق منهم. كل ذلك ابتغاء تحقيق مزيد من احترام كرامة الانسان حتى في الحروب الرهيبة بالذات.

الوقائع الأخلاقية موجودة إذن في ثنايا السلوك الانساني لدى الأفراد والجماعات، وهذا السلوك يمثل معطيات التفكير الأخلاقي ونتائجه معاً. ولئن كان من العسير، إن لم نقل من المستحيل، أن يستشف الباحث منحى وحيداً لتطور الحياة الأخلاقية يمثل حال هذا التنقيب عن منحى تطور الحياة الانسانية عامة، فإن من الملاحظ الثابت أن الأعراف الأخلاقية. تتجنى الى الاتجاه عبر تاريخها الطويل من القوة الى الاقناع، ومن القسوة والوحشية والعنف، الى التهذيب والارهاف واللفظ. وهذا الاتجاه يتجلى في تضاعيف السلوك الأخلاقي داخل الأسرة والمجتمع بوجه خاص، ويود أن يغدو قانون تطور اخلاقي شامل يضي بالبشر شطر حياة الحضارة والمدنية التي ينجز بها الانسان انسانيته المثل.

ثانياً - فهم الاخلاق:

الوجود الأخلاقي معطى نفسي اجتماعي قيمي يشمل الوقائع اللازمة في كل مجتمع انساني مما يتصل بالسلوك، وقد ظهرت هذه الوقائع بنتيجة الحياة الاجتماعية ظهوراً عفواً، إلى أن وعى البشر وجودهم، وميزوا في هذا الوعي النظر من العمل، وأخذوا بفهم واقعهم وأفعالهم فهماً نظرياً وعملياً، أي فهم نظرية عملية تحاول تفسير ما هم عليه، وما يعملون بإرادتهم واختيارهم تارة، وبالتقليد والمحاكاة والاتباع القطيعي تارات. وقد قادهم هذا النشاط الفكري الى التمهّل أمام ينبوع السلوك الأخلاقي فوجدوا أنه ينبع من النفس أو الشعور، واطلقوا على هذا ينبوع اسم الوجدان أو الضمير أو الحس الأخلاقي قائلين أنه صوت نبيل يدعو الى الخير، ويأمر بالمعروف، وينهي عن المنكر، وأنه حكم عليم، يفصل بين الفضيلة والرذيلة، ويميز الخير من الشر، وإنه الرادع البقظ، والأمر المطاع، والنور الحي الذي به تتمثل الأخلاق الطيبة ويهتدي العمل الصالح ويحقق المرء بإطاعته حال البر والتقوى. الوجدان الأخلاقي حياة قيمة خاصة ذات درجات شعورية وتحت الشعورية متفاوتة بتفاوت الاشكالات المطروحة عليها بحيث تثير في النفس حركة وصراعاً وجدلاً وتردداً ينتهي

لذكور اسرتها، وعبدية لأبيها أو أخيها أو زوجها. وللعرف والعادة تأثير كبير في تقسيم العمل بين الجنسين على نحو يستجيب للاعتقادات الذائعة، والتقاليد المتبعة. ففي افريقيا يسود الاعتقاد بأن الماشية التي تعنى بها النساء تمرض وتمنع قبائل بيتشوان النساء من لمس الدواب. ولذا نجد الرجال يحرقون من دون النساء ويعتقد دوركهيم 1858-1917 أن أصل القوة السحرية التي تُعزى الى عضوية المرأة إنما يرجع إلى الأفكار البدائية المتصلة بالدم، ودم الحيض بوجه خاص. ولم تنضج بذور الحركة النسوية التي اسهم في إعدادها الفلاسفة وبعض الأدبيات إلا في القرن الثامن عشر ميلادي. وهذه الحركة تدعو الى مساواة المرأة بالرجل. وظهر سنة 1791 إعلان حقوق المرأة والمواطنة بقلم أولب دي كوج. وألحف انصار سان سيمون 1760-1825 فورييه على تحرير المرأة. . . وأقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1952 ميثاق الحقوق السياسية للمرأة.

والاستغلال، كالرضوخ، عائق في وجه الكرامة الانسانية الفردية والجماعية. إنه استغلال انسان انساناً، أو فريق من الناس فريقاً، استغلال السيد عبده، والتخاس بضاعته بالتاجار بالفريق الأبيض أو غير الأبيض، ثم استغلال شعب شعباً أو شعوباً. وهذا الاستغلال الأخير يتدرج من التبعية العنصرية الى الحماية السيامية فالانتداب والوصاية والاستعمار والامبريالية. . . ويأتي هنا حديث الحرب، الحرب داخل القبيلة الواحدة، والمجتمع الواحد، وهي حرب أهلية أو فتنة. وحديث هذا كله من زاوية الكرامة الانسانية حديث حافل ينم عن مطلب التطور الانساني الاخلاقي عبر العنف والاكراه الغاشم. وللحروب في تطورها انماط وأنواع وأهداف وتبقى الحرب الأخلاقية وفقاً على الحرب من أجل الدفاع عن حق الدولة أو الأمة أو الدفاع عن الكرامة. . . وقد نقد الحروب العدوانية كثيرون، وعلى فترات متعاقبة أو متصلة، طلباً لحمل الانسان على التعاون والتفاهم بلغة الحوار والمنطق والحق، بدل شريعة الغاب.

وفي الحرب العالمية الثانية أنشأ مؤتمر موسكو سنة 1943 لجنة للتحقيق في جرائم الحرب ووقع ممثلو الدول الكبرى سنة 1945 اتفاقاً يقضي بتأليف محكمة عسكرية لمحاكمة مرتكبي الجرائم ضد السلام، وهم الذين اعدوا الحرب العدوانية وجرائم اباداة العنصر أو الجنس، وهي تذكر الانسانية المعاصرة بمبدأ الابدادة التي ترى التوراة أن رب اليهود قد أمرهم بشنها بدون رافة ولا شفقة. وقد اجتمعت لهذا الغرض محكمة

والقبح من جهة، وميدان القداسة وعكسها من جهة أخرى. ولكن الشعور الأخلاقي يتمايز عن هذين الشعورين ويختلف عنها من حيث إنه يفرض قبول القيم الأخلاقية، بينما الشعور الجمالي يتمتع عن مثل هذا الالتزام في مجال الجمال والقبح، والشعور الأخلاقي يشبه الشعور الديني من حيث إن الخروج على الأخلاق أشبه بالخروج على القداسة الدينية. ولكن مصدر القيمة الدينية خارجي عن الإنسان، في حين أن الشعور الأخلاقي يستقي من الوجدان ذاته أحكامه الأمرة. وهذه الأحكام تطرح على بساط البحث مصير الإنسان وخلاصه. كما يطرحه الشعور الديني. أضف إلى ذلك أن الكيان الإنساني بأسره معني في حال السلوك الأخلاقي مثله في حال السلوك الديني، ويفرد الوجدان بأنه ثابت ومتحول من جهة وأن صاحبه يتمتع باستقلال ذاتي وتبعية من جهة أخرى. ذلك أن الوجدان يبدو لصاحبه مطلقاً مقدساً ذا أحكام نافذة لا يطالها الشك، في حين أن هذه الأحكام ذاتها تتبدل بتبدل البيئات والأوساط الاجتماعية والتاريخية. فهي ثابتة نسبياً لدى الأفراد، ومتحولة نسبياً في الجماعات. ومن شأن الوجدان أنه يمنح أحكامه من صميم صاحبه، ولكن هذه الأحكام التي يتخذها الفاعل الأخلاقي باستقلال ذاتي لا تلبث أن تتجاوز المرء الذي يغدو تابعاً لها، فلا يستطيع إلا التقيد بأوامرها، فيكون مبدعها باعتبار، وتابعها باعتبار آخر، وفي وقت واحد.

إن الوجدان يلزم بفعل الخير، وهذا الإلزام يسمى واجباً. ولكن الإلزام الأخلاقي إطاعة غير قسرية لأنها تدع مجالاً للحرية على نحو أن يكون في وسع المرء التملص من الزام الوجدان من الناحية المادية، ولكن من المحال أن يتملص من وجدانه في أعماق نفسه. ومرد ذلك أن التعاليم الأخلاقية إلزامية ومرغوب بها معاً، أي مطلوبة. وتحقيق أوامر الوجدان ونواهيها يشعر المرء بأن جدارته قد سمت، وأن انتصاره على مزالق الخطيئة وغوايتها يخلق في النفس شعوراً بفرح عميق فيشعر بقدر أعظم من الكون ويعتز بهذا التكامل، ويرضى بالتضحية حتى درجة الاستشهاد.

الوجدان إذن نشاط معقد يتم عن تمييز شبه غريزي لقيمة عمل راهن، ولكنه يتطلع دوماً إلى بلوغ درجة الوعي والوضوح، فينظر نظرة استدلالية إلى تقديراته ويتفحصها لاستشفاف حقيقتها، وهذا ما يتحتم أدائه في الأحوال الشائكة على الأقل، إن لم نقل إن من الخير دائماً أن نعمل ونعرف لماذا نعمل. وحين ينصرف الوجدان انصرافاً منهجياً إلى هذا العمل

بعد المحاكمة والموازنة إلى حكم واع يتوخى سبيله إلى حيز التنفيذ. لنفرض أن ثمة قاضياً يراوده امرؤ بهدية أو مال ليقتضي له بدل أن يقضي عليه. ترى ماذا يحدث في نفس القاضي لحظة وعيه هذه المحاولة. إن القاضي التزبه يرفض بشهم وإباء وبدون أدنى تردد ذلك المسمى ويعتبره إهانة تمس كرامته، وتجرح شعوره، وتدمي عواطفه، أما إذا فتته العرض، واستأثرت الغواية، وجدنا أنه يتردد قبل الرفض. وهذا التردد لا يلبث أن يلم بفكرة ربح سهل قريب، فتضطرب نفسه، ويظهر الانزعاج، ويشعر بأن شيئاً ما في داخله ينفّر من هذا العمل ويتقزز منه، وأن أمانته وشرفه أو سمعته والنجل الذي يحس به احساساً مسبقاً، كل ذلك يتكاتف مع تقديره لواجب النزاهة وسوء الخروج عليه، فيؤلف قوة مقاومة يعرب عنها بما يشبه أن يكون صوتاً باطنياً أمراً ملزماً يقول: لا تفعل إنه شر!

والواقع أن كل إنسان في كل لحظة من لحظات حياته اليومية، وطوال عمره، يعيش مثل هذا الصراع الباطني الخفي ويجهد جهداً يسيراً أو عسيراً للتكيف مع ظروف وجوده الأخلاقي، فيدرك أن أعماله ليست حوادث حيادية بوجه من الوجوه، بل إن ثمة صبغة أخلاقية هي صبغة الاقتراب من الخير أو من الشر في كل حركة يقوم بها، وفي كل فعل يحققه، وعمل يؤديه، ويرجع المرء إلى تجربته الشخصية يلمس من باطن حرارة الوجدان الحي، ويدرك حقيقة نشاطه وأثره، ونموه وارهافه، ويأتي التفكير الأخلاقي العلمي محاولاً لتحديد هذه الفاعلية الأخلاقية، ورسم خطوطها المميزة، وتبيان صلتها بسائر الفاعليات الإنسانية. وقد وصف الباحثون الوجدان بأنه «خاصة تمكن الفكر البشري من إطلاق أحكام معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفردية المحددة. فإذا انصرف الوجدان إلى الحكم على الأفعال المستقبلية ظهر في صورة صوت امرئها، وإذا تناول الأعمال الماضية تجلّى بعواطف الفرح، الارتياح أو الألم، ووخز الضمير».

إن الوجدان أو الشعور الأخلاقي يتمايز عن الشعور النفسي الرامي إلى معرفة الحوادث النفسية من حيث هي. وقد يكون الشعور النفسي عفواً أو تأملياً وهو يجهد للشعور الأخلاقي بهذا الاعتبار، ثم إن الوجدان يتمايز كذلك عن الشعور الجمالي والشعور الديني، وتمايزه لا يمنع استجلاء بعض صفات مشتركة تربط الشعور الأخلاقي بهذين الشعورين من حيث أنها مثله معياريان يتحدثان عما يجب اعتناقه في ميدان الجمال

ثالثاً - تقويم الأخلاق :

اشتهر عن باسكال 1623-1662 قوله: إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق. وذهب المفسرون الى اعتبار أن الأخلاق الحقيقية هي اخلاق الوجدان السليم، أو الشعور المرفه، بروح الدقة والحدس الذكي القطن، وهي تسخر من النظريات أو المذاهب الأخلاقية التي أذاب في طلبها الفلاسفة، وما يزالون، الكثير الكثير من نشاطهم وجهدهم العقلي المنطقي المنضود.

والحق أن أرجح الناس عقلاً، وأعظمهم حكمة، وأكثرهم أصالة، أي الفلاسفة، هم انذين لا يقتصرون على عيش وقائع الأخلاق اتباعاً أو محاكاة وتقليداً لما وجدوا حولهم من تعاليم جامدة مقننة وكأنها مقدسة لا تمس، وإنما شاؤوا تعمق أسباب سلوكهم وسلوك الناس من حولهم، في حاضرمهم من جهة، وباتجاه المستقبل المشهود خاصة ومن جهة أخرى. فطرحوا على بساط البحث السؤال الآتي: لماذا نبرأ من نوازع الشر، وعوامل الحطة، ومزالق الرذيلة، وزخارف المنكر، ونرغب في المثل الأخلاقي الأعلى، نتطلع الى معرفته، ونجهد للبرهان على صحته، واثبات قيمته، ثم الحض على التضحية في سبيل انفاذه وإنجازه؟ اليس من المريح أن يتمتع الانسان بحرية فعل ما يشاء فيتبع هواه، ويجيا حياة غريزة جماع، لا يقيد به اعتبار، ولا يعوقه رادع، ولا يقهره واجب، ولا يعكر صفو انطلاقه أمر وجداني أو صوت ضمير ناه؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة واضرابها تطرح مشكلة القيمة الأخلاقية التي تتحد - فلسفياً - غرض الجود، وغاية الحياة، وهدف النظر والعمل معاً، وهي مشكلة لا تكتفي بمشاهدة الوقائع الأخلاقية، ولا يعزوها الى ينبوع الشعور الأخلاقي أو الوجدان، وإنما تتساءل عن قيمة هذا العنت والعناء، فتتخذ الفكر الأخلاقي ذاته موضع تفكير انتقادي تقويمي عقلي النهج والأسلوب. وهذا يعني أن المسألة الأخلاقية كانت في النظرة الدينية جزءاً لا يتجزأ من النظرة الشاملة الى الحياة والسلوك. ذلك أن المسوغ الأساسي والوحيد للخير والشر وما بينهما من ألوان المستحب أو المكروه أو المباح إنما يرجع الى الالتزام بما تأمر به التعاليم السماوية وتنص عليه الكتب المقدسة. بيد أن المسألة الأخلاقية لم تبق مطروحة على مستوى الدين الأمر النهائي، والفكر اللاهوتي أو الكلامي، وإنما انتقلت باعتبار فلسفي الى مستوى التأمل الواعي، والفكر الانتقادي، وأصبحت قواعد الأخلاق ومعطيات الوجدان موضوعاً رئيسياً

التحليلي يبدع النظريات الأخلاقية التقويمية ويبرز مآزق الضمير التي تستدعي اللجوء الى اسلوب الفتوى. ويبقى الوجدان السليم هو الحاكم الذي يبدع القول الفصل، وهو آخر مرجع يلجأ الفرد اليه، وكأن ليس في التخلق سوى واجب واحد هو اطاعة الوجدان، والخضوع لأوامره، والتقيّد بأحكامه. استفت قلبك ولو أفتاك الناس طرأ وأفتوك. وليس في وسع أية سلطة اجتماعية أو غيبية أن تحمل الوجدان على الخضوع دون رضوخ إلا اذا اعتنق الانسان بضميره ما ينبع من هذا الضمير، ويتفق مع تعاليم تلك السلطة الى حد كبير أو صغير. ولا يخفى أن الوجدان يستنير ويستهدي ويستشير السلطات ذات الاختصاص ليدرك السبيل القويم، والصرط المستقيم. ولكن كلمة البت ترجع الى الوجدان ذاته، وهو أيضاً الحكم الصادق الأخير في صلاحية هذه السلطات أو عدم صلاحيتها. وعليه أن يرذ هذه السلطات إذا وجد أن أحكامها أو تعاليمها تنقض أحكام الوجدان وتعاليم الضمير. ولذا يقال عن الوجدان إنه بآن واحد وازن وموزون. ولكن من المحتوم أن يحذر الانسان نفسه التي بين جنبيه، ويحتاط ضد الانحياز والأحكام المسبقة والتقليد الأعمى، فأين يقع الخير والشر من الوجدان إن كان الوجدان حائراً أو ضالاً أو شاكاً أو موسوساً أو مبطلاً ظلالاً، ولم يكن سليماً صحيحاً أصيلاً نيراً واعياً مستقيماً، بل معصوماً، ولئن كان الوجدان هو شعورنا الغريزي بالخير والشر من قبل أية دراسة اخلاقية، فمن النافع أن نغتنم الى أن لهذا الشعور أسباباً كثيرة مختلفة، بعضها أسباب عامة مثل طبيعة الجنس البشري وحده كما ذكرنا، وأخرى أسباب أخص ولكنها مشتركة بين طائفة كبرى من الناس مثل حضارة من الحضارات أو التقاليد الخاصة بأمة دون أخرى. وثمة أخيراً أسباب خاصة بجماعة صغيرة من الأفراد أو خاصة بنا وحسب مثل تربيتنا الأولى، وعاداتنا، ووسطنا، ومزاجنا. وأن الوجدان يعرب بصورة مبدئية اعراباً صادقة عن الخير والشر، وأن من واجب المرء أن يرجع اليه حينما لا يجد متسعاً من الوقت أو لا يتمكن من النهوض بمحاكمة سليمة متعمقة يفحص بها قيمة العمل قبل الإقدام عليه فحصاً منهجياً. وجلي أن هذا الموقف ما يزال عرضة للوقوع في الخداع والخطأ، ولكنه أشبه بمجازفة لا بد من خوض غمارها قبل العمل، شأننا في ذلك شأن الطبيب الذي يبذل جهده في شفاء مريضه من غير أن يكون واثقاً برئه وثوقاً مطلقاً، أي عندما لا تتوافر بعد النظريات الطبيعية الدقيقة والعلاج الحاسم. وهذه المجازفة في مجال الأخلاق تنفرد بأن صاحبها وإن خدع بوجوده فإن ارادة العمل بحسب الضمير هي بحد ذاتها شيء طيب.

وينير سبيل اختيار الفاعل الأخلاقي من حيث هو فاعل، فتقدم الفلسفة الأخلاقية اليه مواد وعي فكري يجعل حريته حرية نيرة، ويعين على أن يصنع كل انسان حكمته ويعتق في سلوكه الحل الذي يرضاه، وهو حل شخصي لا يستطيع أن يستعيز عنه بأي حل يقره فاعل آخر، ولو كان هذا الفاعل فيلسوف الأخلاق.

إن الفلسفة الأخلاقية هي جماع آراء الفلاسفة الأخلاقيين، ولا يخفى أن نظريات كل فيلسوف أخلاقي تؤلف عندما تتسق وتنسجم وحدة متميزة أو مذهباً خاصاً. وقد كثرت لذلك المذاهب الأخلاقية حتى صار في وسعنا أن نتحدث عن أنواع من الأخلاق النظرية يساوي عددها عدد أصحاب النظريات أو المذاهب، وعدد من هؤلاء ما يبرح بازدياد. وهذه الكثرة ذاتها تطرح مشكلة فض هذه المذاهب أو تصنيفها. قد رجحنا في هذا البحث اعتناق تصنيف منطقي يسعى الى ضم النظريات المتقاربة تحت لواء مبدأ شامل يكون بمثابة أساسها ورائدها، مع محاولة مراعاة الترتيب الزمني أو التاريخي داخل كل منظومة نظريات أو مذاهب، واقتصرنا على المذاهب الأخلاقية الكبرى في الثقافة الغربية طلباً للإيجاز.

والراجح في الافتراض أن الفكر الأخلاقي واكب بالتدريج نحو المجتمعات الانسانية الأولى، وظهر بصورة عفوية بدافع الحاجة الى التفكير في أمور الحياة اليومية فكان فكراً عملياً في أول الأمر، ثم خطا نصف خطوة عندما ظل مرتبطاً بالواقع من جهة، ومتطلعاً الى المثل الأعلى من جهة أخرى وهذا هو عهد الحكمة كما نشاهدها لدى فلاسفة الاغريق قبل سقراط وفي مدرسته بوجه عام والحكمة هي صدى عمل الفكر في الواقع، وهي تنطق بما يُرجى أن يكون.

ولقد سبق الشعراء الحكماء الفلاسفة في الظهور. ومن أشهر ما وصلنا من آثارهم ملحمتا الألياذة والأوديسة اللتان تنسبان الى الشاعر هوميروس وهما تبجنان عدالة تروس وتبجنان على التسليم بالقدر، وقد احتال تروس نفسه لاكتساب الحكمة بأن ابتلعها فاستقرت في رأسه وعنها يصدر في قيادة العالم إلى أن كان يوم ناء بحملها فدعا اليه إله الحدادين هفيستوس وأمره أن يشق رأسه بمحوله فخرجت منه الحكمة مشخصة في الآلهة الرائعة اثينا ويدها رمحها ويرأسها خوذتها، رمزاً لقوة الحكمة. . . ومن أقوال شاعر حكيم آخر، هو هزيبود: «ليس ما يمنع أن تفرس الوحوش والبهائم والطيور الجارحة بعضها بعضاً ما دامت العدالة مفقودة لديها. أما الناس فقد منحهم تروس العدالة وهي أفضل الأشياء جميعاً».

من مواضيع الثقافة الانسانية، تعالج الفلسفة اسبابه، ونتائجه، وتحدد قيمه وأهدافه ومعايره، وتميز في تضاعيفه الثابت والمتحول، فتدرك بالملاحظة المباشرة وجود الأخلاق بوصفها حافظاً قيمياً في النفوس، وعادات وأوضاعاً وأعرافاً في المجتمع، وتفتن الى أن الآخرين من البشر يعترفون بهذا الحافظ اعترافاً به، ويقرروننا على العناية به، والتساؤل بصده فتكون الفلسفة الأخلاقية من جراء ذلك ذات شمول كلي وموصول. وهذه الفلسفة تميز، أول ما تميز نوعين من الأخلاق: أولها الأخلاق الاعتقادية، وهي اخلاق العمل الملح الاتباعي السريع. والآخر رهن بالباحث الناقد، والفكر المدقق، الذي يعتبر الاخلاق محل نظر فلسفي يتوخى تبيان حقيقة الأخلاق بمعرفة ماهيتها، وطبيعتها، وتحديد مصادرها، وأهدافها، مؤيداً معرفته بأدلة ساطعة تجريبية أو عقلية. وهذا النظر الفلسفي يصدر هو ذاته عن قيمة اخلاقية ماثلة في أن كرامة الانسان تمنع عليه أن يمت عقله، ويحمد فكره، ويضيّق على منطقة عالم الرحب والسعة، مؤمناً بأن الانسانية ما برحت دائبة التحفز والعمل في أجواء التقدم والابداع.

إن الفلسفة الأخلاقية تطرح دائماً سؤال: لماذا؟ وتسعى الى الاجابة عن هذا السؤال فسمي الفيلسوف باحثاً نظرياً في الأخلاق، وهذا الاعتبار يميزه عن موقفه بوصفه فاعلاً أخلاقياً شأنه شأن الناس كافة. إن الفاعل الأخلاقي ينطوي في ذاته، كما بينا، على ينبوع وجداني يجعله حاكماً أخلاقياً على سلوكه بمثل ما يجعله منبئاً لما يقرره. ولكن الفيلسوف الأخلاقي يضاعف من تفكيره ويتخذ سلوكه ذاته موضع تقويم من درجة ثانية حين يرقى بأحكام وجدانه الى مستوى التأمل الكلي، فيصبح أشبه بناقد العلم بالاضافة الى العلم. ذلك أننا إذا اعتبرنا تفكير العالم في العلم تفكيراً من الدرجة الأولى جاز اعتبار تفكير ناقد العلم تفكيراً يتناول تفكير العالم، أي تفكيراً من الدرجة الثانية. وهذا ما يُعرف بالاصطلاح المعاصر بنقد المعرفة العلمية أو الاستمولوجيا. فإذا اعتبرنا أن الفاعل الأخلاقي الواعي يحكم على فعله أو يحكم على فعل الآخرين، فإن الباحث الأخلاقي يطلق حكماً يتناول حكم الفاعل الأخلاقي ذاته. ومن هنا أمكن القول إن فيلسوف الأخلاق يفكر في التفكير الأخلاقي ويقف منه موقف التفكير من الدرجة الثانية. ومن النافل أن نوضح أن فلسفة الأخلاق الانتقادية تساعد الانسان كما تساعد فلسفة انتقاد المعرفة على بلوغ درجة اعظم في فهمه نفسه ومعرفته بسلوكه وسلوك الآخرين. ومن شأنه أن يبرز بعض ثوابت التجربة الأخلاقية

النفوس، وجعل فضيلة الشهوة العفة أو الاعتدال، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة، وفضيلة النفس العاقلة أو الناطقة الحكمة، ووظيفتها التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها. ومن انسجام هذه الفضائل واتساقها تنتج فضيلة رابعة تركيبية هي فضيلة العدالة، وهي نتاج خضوع الأدنى للأعلى، خضوع النفس الشهوية للنفس الغضبية، وخضوع النفس الغضبية للنفس العاقلة.

وبذا كله يسود قانون العقل وتحقق الحكمة في النفس الفردية. أما في الحياة الاجتماعية فقد ميز افلاطون طبقة الصناع والعمال والمزارعين أولاً، وخصهم بفضيلة العفة، وطبقة المحاربين المكلفين بالدفاع عن الدولة من الناحية الخارجية والناحية الداخلية، وفضيلتهم هي الشجاعة، وطبقة الفلاسفة أخيراً، واليهام يوكل أمر الحكم وإدارة دفة الدولة بالعقل، وفضيلتهم هي الحكمة. وباتساق هذه الفضائل وانسجامها تتحقق فضيلة اجتماعية تركيبية سياسية هي العدالة الاجتماعية، ويكون المجتمع آنذاك جمهورية مثلى، ولا سيما إذا حذفت منه أسباب الشر، وهي بالدرجة الأولى الأسرة والتملك، ويكون علاج هذين الشرين بشيوعية النساء وشيوعية الأموال. ولكن الفيلسوف ما لبث أن ادخل تحديداً على إطلاق هذا العلاج.

إن الخير الأسمى في نظر افلاطون ينهل من ينبوعين: ينبوع السعادة الذي يشبه ينبوع عسل، وينبوع الحكمة الذي لا يحوي خيراً، ولكنه ينبوع ماء منعش فيه السلامة والهناء.

وقد تبع ارسطو المعلم الأول، منظّم المنطق، ومحدّد الميتافيزياء، معلمه افلاطون في المدرسة السقراطية. وقد انتقد نظرية استاذة في المثل واعتبرها فرضية زائدة لا يمكن البرهان عليها، ولا الافادة منها. واتجه هو اتجهاً علمياً موسوعياً معتمداً الاستقراء منطلقاً في تفكيره، ومؤكداً أن في وسع الانسان أن يعلم الخير ويفعل الشر. فليست الفضيلة علماً بإطلاق، وإنما ترتبط الفضيلة في نظر الانسان الراهن بمطلب اللذة والخير، أي بمطلب السعادة، والسعادة هي الغاية التي نحصل عليها عندما نفعل ما يليق بطبيعتنا الانسانية.

قسم ارسطو الخيرات الى أنواع ثلاثة: خيرات خارجية، وخيرات البدن، وخيرات النفس. والسعادة هي أحسن ما يكون وأجل ما يكون وألذ ما يكون بأن واحد. ولما كانت هذه المزايا لا توجد مجتمعة إلا في الأعمال الصالحة لذا باتت خيرات النفس افضل الخيرات في منظور السعادة، على الرغم من أن للسعادة ملحقات خارجية نافعة، يكون الحرمان منها

ومن أشهر المدارس الفلسفية التي سبقت ظهور سقراط حوالى 470-399 ق.م مدرسة المغالطين المنكرين للحقيقة المطلقة، والخير المطلق، في جوربي يمثل شعار بروتاغوراس 481-411 ق.م: «لا أستطيع أن اعلم فيما اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، واخصها غموض المسألة وقصر الحياة». وقد انتهى هذا المغالط الى القول بالنسبية، فالانسان مقياس كل شيء والى اعتبار الحكمة فن بلوغ السعادة. وزعم مغالط آخر هو كاليكس أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوي على الضعيف ويسيطر عليه، وللقوي أن يعيش كما يحب ويهوى. ويرجع المغالط تراسيماخوس Tresymachus (السفسطائي) ارادة الأقوى في المجتمع الى ارادة الحاكم، ويرى أن العدالة الانسانية التي تريد محاربة الظلم ليست سوى اصطلاح أذاعه الضعفاء ليخدعوا مصلحتهم، ويحفظوا كيانهم.

جاء سقراط ارتكاساً على حكمة المغالطين الذين اتخذوا تعليمهم مهنة طيبة تدر الربح الوفير، واتخذ تعليم الناس الحكمة أداء واجب مقدس كان يشعر بندائه، فطفق يشر بالخبر ويدعو الى ممارسة الفضيلة، ويعلن أن العدالة وسائر الفضائل تلتخص في الحكمة، والحكمة هي معرفة الخير. وكان دأبه تعليم الفضيلة بمعنى توليد الحقيقة في النفس لأن الفضيلة علم، وأن من المحال أن يقترف الانسان الشر مختاراً. وقد وسّع افلاطون آراء معلمه سقراط وجاء بنظرية المثل التي ترى أن الحقائق الخالدة موجودة في النفس، ومتصورة بالعقل الصرف، لا يدركها الا الفيلسوف المؤيد بصفاء الروح وتجاوز المحسوس التبدل الى مثاله الخالد، وصورته الثابتة، ومؤثراً الحكمة على الظن، واليقين على التخمين، والعلم على الرأي. وهذه المثل الخالدة كثيرة نجد في طبيعتها ثالوث الحق المطلق والجمال المطلق والخير المطلق، وهذا المثل الأخير، مثل الخير المطلق، يحتل المنزلة الرفيعة في الثالوث ويكون هو الخير الأسمى اي الله. والفلسفة اذ ذاك هي فضيلة الانسان، وقوامها التشبه بالله، وذلك بإقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا من جهة، ومجتمعنا من جهة أخرى.

وبيان ذلك أن النفس في نظر افلاطون تحتوي ثلاثة أجزاء هي الشهوة أو - الرغبة وتضم جميع الأهواء الدنيا والنزوات، ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل، ثم العقل أخيراً وهو يأتي في المنزلة العليا المرموقة. وقد حدّد الفيلسوف فضيلة خاصة بكل نفس جزئية من هذه

وجسداً معاً. ولكن للانسان بوصفه نفساً وحسب فضيلة خاصة ينفرد بها، وهي فضيلة عقلية أو فلسفية قوامها التأمل، وهو الخير الأقصى الذي يتطلع اليه المرء لأن الحكمة تكفي ذاتها بذاتها، والحكيم لا يحتاج الى الخروج عن دائرة ذاته للبحث عن السعادة بل هو يجدها في نفسه، يجدها في التأمل والتعقل، فيبلغ الانسان بذلك كماله الأتم، وسعادته الكبرى، وفيه تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، سعيد بطبعه، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف.

تأثر ارسطوبس القورينائي 355-435 ق. م. بتعاليم سقراط ولكنه اعتبر اللذة الحسية غاية الوجود، والخير الأقصى، واشترط أن تكون اللذة حركة خفيفة ناعمة تلامس اللحم دون أن ترقق الجسم. فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء. وقد تبعه في اتخاذ اللذة غرض الفلسفة العملية أو الحكمة ابيقورس 270-341 ق. م. صاحب الحديقة. ولكن اللذة بهذا الاعتبار لم تبق لذة الحس بإطلاق، وإنما هي في نظر ابيقورس ومدرسته، اللذة الفاضلة القائمة على التحرر من الألم من ناحية، وعلى تحديد الرغبات والتأثير في السلوك طلباً لحياة هائلة ساكنة مطمئة راضية من جهة أخرى.

إن التحرير من الألم يتركز في مجانبة نوعين من الخوف: الخوف من الآلهة، والخوف من الموت. وقد ذهب ابيقورس الى أن الآلهة الأولية تعيش بعيدة عن العوالم، وأن حياتها تشبه هدوء المرمر النقي وصفاء وطمأنينته. وهي لا تهتم بشؤوننا، وعلينا ألا نهتم نحن بشؤونها ولا نخشاها. أما الموت فلإن ابيقورس حل مشكلة الفزع منه بمحاكمة عقلية تقول: إننا لا نخاف الزمن الذي يسبق وجودنا، فلم نخاف الزمن الذي يلي الوفاة؟ إن الموت لا يوجد ما دمنا أحياء، ونحن لا نوجد حين يوجد الموت، وعلى المرء إذن أن يتعود أن فكرة الموت ليست شيئاً بالنسبة إليه.

إننا لا نحصر على الحياة الأطول زمناً، بل الأعظم سروراً. وهذه الحياة السارة تستهدف لذة فاضلة إيجابية يرى ابيقورس أنها تمثل في السعادة النفسية، والطمأنينة الباطنية، وتقوم على فقدان الاضطراب، وتعال بتقنية الذهن من الاعتقادات الخرافية، وأوهام العامة، والبحث عن اللذة القصوى الماثلة في التقيد بالفضيلة واتباعها. أجل إن اللذة هي بدء الحياة السعيدة ونهايتها، ولكن الفضائل جوار تسعى في خدمة اللذة، ونحث على ترجيح جانب اللذة الفاضلة، وترسم الطريق لذلك بتحديد الرغبات وسبل ارضائها. إن

مفسداً لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء. مثل شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال، فإنه لا يمكن أن يقال على إنسان إنه سعيد متى كان من الحلقة على تشويه كربه، أو كان رديء المولد، أو كان فريداً أو غير ذي ولد، وربما كان أقل من ذلك ايضاً أن يستطيع القول على إنسان إنه سعيد إذا كان له أولاد وأصدقاء فاسدو الأخلاق، وإذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء. فالإنسان السعيد هو ذاك الذي يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيريات الخارجية لأطول زمن ما، ولكن في كل حياته...

إن الفضيلة هي سبيل السعادة والخير. والعادة شرط من شروطها لأنها تحول الفعل وتقلبه إلى نزعة وإلى استعداد جدي ثابت للقيام بالعمل. إن العادة لا تصنع من الفضيلة خيراً موقوتاً، بل أمراً متأسلاً راسخاً دائماً. ولئن كانت الفضائل والردائل عادات، فإننا لا نأخذها عن الطبيعة بل نخلقها بأفعالنا في نفوسنا، نخلقها بارادتنا وحريرتنا. وقد يقال إن العادة تجبر الانسان وتكرهه على فعل ما يفعل من غير اختيار. ولكن عادة الرذيلة لا تسوغ اقترافها لأن العادة قد اكتسبت من قبل بصورة إرادية. أجل، إن من ألقى حجراً عجز عن إمساكه بعد ذلك، ولكنه كان قادراً على ألا يلقيه من قبل. ومن هنا يتضح أن الحرية، حرية الاختيار، شرط من شروط الفضيلة، وأن هذا الشرط ينطوي على شرط ثالث هو المعرفة والعلم. وقد أخطأ سقراط وافلاطون حين حسبوا أن الفضيلة علم. ومن المشاهد أن في وسع الانسان أن يعلم الخير، ويفعل الشر، فيكون شريراً طالحاً بارادته، أي مسؤولاً شريراً.

يقول ارسطو في الاخلاق النيقوماخية إن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها أقل من اللازم، تفسد الصحة. أما على ضد ذلك إذا اخذت بالقدر اللازم فإنها توجد الصحة وتنميها وتحفظها. والحال كذلك تماماً بالنسبة الى العفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى. إن من يخشى كل شيء، ويفر من كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان. وهذا الذي لا يخشى شيئاً ويقتحم جميع الأخطار هو متهور. والفضيلة إذن تتمثل في موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مزدولين. إنها عادة اختيار الوسط الذي يجذبه العقل وهذا الحد الوسط هو ما تقرر الحكمة ضرورة صنعه هنا الآن، بعد أن تأخذ جميع الظروف بعين الاعتبار.

إن هذه الفضائل التي تقدّر الحكمة ظروفها، وتحدد موقعها، تستند في نظر ارسطو الى طبيعة الانسان بوصفه نفس

مجال الأخلاق فلسفة تستند الى العقل مبدأً يفسرها لدى ديكارت وسينوزا 1632-1677 ولاينتر 1646-1716 وكانط 1724-1804.

تطلع ديكارت الى بلوغ الحقيقة في مجال العلم ومجال العمل، بل ربط المجالين ربطاً وثيقاً محكماً تشد أواصره الطريقة أو المنهج الرامي بالدرجة الأولى الى حسن قيادة العقل والى البحث عن الحقيقة في العلوم. وقد قاده هذا المنهج الى اعتناق اخلاق موقوتة بانتظار أن يستطيع العقل ذات يوم أن ينطبق على المعرفة العلمية انطباقاً تاماً يصار بعده إلى إنجاز الأخلاق الدائمة. وقد شبه ديكارت الفلسفة في ذاتها بشجرة جذورها الميتافيزياء وجذعها الفيزياء، وأغصانها محملة بالعلوم الأخرى التي ترجع إلى امهات ثلاث هي: الطب والميكانيك والأخلاق. والأخلاق تمثل ذروة العلوم وذروة الحكمة، وأن الحاجة إليها حاجة سريعة ملحة لأن العمل يرصد حياتنا ولا يحتمل التأجيل ولذا يتجلى حل هذه المعضلة بقبول أخلاق موقوتة يقرأها الفكر ريثما ينبي إلامها بسائر العلوم.

إن للأخلاق الموقوتة قواعد أساسية: أولاها قول ديكارت: «أن اطيع قوانين بلادي وعاداتها متمسكاً بالديانة التي أنعم الله علي بالنشوء عليها منذ طفولتي، ومسيراً نفسي في كل شيء آخر تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، وابعدها عن التطرف، بما أجمع على الأخذ به في العمل أعقل الذين كان علي أن أعيش معهم..» والقاعدة الثانية هي أن أكون أكثر ما أستطيع حزمًا وعزمًا في أعمالي، وأن لا يكون اتباعي أكثر الآراء شكاً إذا عزمت عليها، أقل ثباتاً من استسائي بها فيما لو كانت مؤكدة..»، والقاعدة الثالثة هي أنه «من الأجدر بي أن أعمل على مغالبة نفسي، لا على مغالبة الحظ، وأن أغير رغباتي، لا أن أغير نظام العالم..».

ظل ديكارت يؤمن إذن بأنه يكفي أن يجيد المرء الحكم حتى يجيد العمل، وأن يكون حكمه أصدق حكم مستطاع ليفصل أيضاً أحسن ما يستطيع فعله، أي ليكتسب جميع الفضائل، ويكتسب معها جميع الخيرات الأخرى التي يمكنه تحصيلها. وإذا ما اعتقد المرء أن ذلك كائن، لم يعجزه أن يكون سعيداً.

أما سينوزا فقد انطلق من القول بأن الخير حرية، والشر عبودية. وما العبودية لديه سوى خضوع الانسان لأهوائه وانصرافه الى الخيرات الحاضرة الموقوتة التافهة. ومن مارسها وانقطع لها بقي في ملكة الأفكار الغامضة المضطربة المبهمة. أما الحرية فإن لها درجات تطابق درجات الكمال. وإن قوامها

الرغبات في نظرايبقورس، ثلاثة أنواع: رغبات طبيعية ضرورية يتحتم على الانسان أن يحققها وإلا تعرض للمرض والموت كالجوع والعطش. ورغبات طبيعية غير ضرورية لا يموت الانسان اذا امتنع عن تليتها كالرغبة الجنسية وحب تنويع الأطعمة. ورغبات ليست طيعية ولا ضرورية مثل حب المال والسيطرة والمجد والسياسة واصلاح الدولة والناس، وعلى الحكيم الأبيقوري أن يتجنبها ويمتنع عن اللذات الناجمة عنها. وإلى جانب المدرسة الأبيقورية ظهرت الفلسفة الرواقية التي تطلعت الى تحرير الانسان من أهوائه وشهواته، لا بطريق اللذة الفاضلة، بل بطريق الفضيلة الحازمة التي توجب على الحكيم أن يدع نفسه تجري وتنساب في تيار الحياة الكونية الكبير، فلا يعرقل النظام الطبيعي، ولا يعترض سبيله، بل يسبح في تياره، ويعلم أن عقله قيس من العقل الإلهي، وبهذه المعرفة يتحرر من جميع الشهوات، من لذة وألم وخوف ورهبة. فهو جزء من كل، وعلى الجزء أن يخضع للكل بإرادة مشتدة، ونية مستقيمة، وتفكير سديد يحمل الانسان على الرضوخ لما تريده الطبيعة أو الكون أو القدر، ذلك أن مصدر الألم والأسمى يرجع في نظر الرواقيين إلى أفكارنا بل أحكامنا على الأمور. إن الأعرج لا يألم من عاهته إلا اذا اعتبرها نقصاً. فاذا بدّل حكمه على العرج لم يألم، وإنما رضي بما أراد له القدر. ومن هنا يصدر الشعار الرواقي الشهير: «لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد، بل أرِدْ ما يحدث كما يحدث، وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة». ولا بد من قبول الواقع لأن الواقع تعبير عن نظام الكل، نظام الكون. يقول ابيكتيتوس حوالى 50-138 م: «أنهم يلقون بزيتك الى الأرض، أنهم يسرقون نبيذك. قل لنفسك إنه بهذا الثمن يشتري السلام الداخلي، وتشتري النجاة من الاضطراب. إنك تدعو عبدك فلا يجيبك. قدّر أنه لم يسمعك، أو أنه سمعك ولم يجيبك إلى ما تريد، وسواء هذا أو ذاك، فعليك أن توطّن نفسك على الذي ليس في إمكانه إنما هو أن يبعث الاضطراب في نفسك».

الحكمة، واللذة الفاضلة، والفضيلة، ثلاثة مبادئ رئيسية قامت على أساسها فلسفة الأخلاق اليونانية واليونانية - الرومانية. وكان للمفهوم العقلي فيها دور مهم. ولكن دلالة هذا المانهوم كانت متفاوتة بين النظرة الأسطورية ونظرة المغالطة وما تلاها في فلسفات المدرسة السقراطية والأبيقورية والرواقية. وقد تأثرت الفلسفة الأخلاقية بتطور الفلسفة عامة، وهبط ديكارت 1596-1650 بالفلسفة من جديد الى الأرض بعد العصر الوسيط وعصر النهضة والانبعاث، وازدهرت في

بدأت فلسفة الأخلاق المستندة الى اساس العقل بديكارت وانتهت الى كانط الذي يعتز بأنه أحدث في الفلسفة ثورة عمائل ثورة كوبرنيك في عالم الفلك. فكما جعل هذا العالم يدور حول الشمس بعد أن حسب الناس أن الشمس تدور حوله، كذلك قلب كانط الآية في الفلسفة. فبعد أن كان الفكر يتبع الأشياء ويسايرها، صارت الطبيعة كلها هي التي تتبع الفكر من حيث معرفتنا به على الأقل وتساييره. وغدا الفكر هو الذي يصنع العالم ويملي قوانينه على الكون الحي ذاته.

وبقول آخر وجد كانط أن العقل عقلان: نظري وعملي، ولكل منهما وجهان، أحدهما وجه خالص أو محض بريء من شوب التجربة وتقليها. العقل النظري يتناول شؤون المعرفة والعلم، ويحدد اليقين الحقيقي بالتجربة الانسانية ومعطيات العقل معاً. وأما العقل العملي فيتناول الجانب العملي من الوجود، أي السلوك والأخلاق. يقول: إن وظيفة العقل العملية تقوم على توجيه العقل أعمالنا وأفعالنا ويتم على نحوين: فإما أن يفيد العقل العملي من معطيات التجربة فيدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض بغية استثمار ارتباطها وتعاقبها وتحقيق هدف ما عند توافر شروطه وأسبابه، وهذا ما يسميه كانط العقل العملي بالمعنى الصحيح. مثال ذلك: أن يلاحظ التاجر تأثير الدعاية والجوائز المجانية في جلب الزبائن ويتخذ ادراك هذا التأثير وسيلة عملية تنفعه في الاكثار من زبائنه، وترويج بضاعته. فهذه الطريقة تستعمل العقل النظري لغاية عملية وتسمى إذن العقل العملي بالمعنى الصحيح. وإلى جانب هذا النحو يوجد ما يسميه كانط العقل العملي المحض وهو يقدم لصاحبه الاطار أو الشكل العام لما يترتب عليه فعله من غير أن يستند في ذلك الى معطيات التجربة، بل يقدم هذا الاطار بصورة قبلية سابقة لكل تجربة فعلية. إنه ينص على ضرورة إطاعة الواجب أيًا كانت مادته، وسواء أكانت هذه المادة سارة أم مؤلمة. وهذا العقل العملي المحض هو في نظر كانط الوجدان الأخلاقي الصحيح. ومن شأنه أن يطلق أوامر قطعية أو لا شرطية. مثال ذلك قولنا: «يجب أن تخضع للقانون وإن كان خضوعك بعيداً عن مصلحتك، بل وعلى الرغم من المحاذير والمساوىء التي قد تصيبك. ولذا فإن القاعدة العامة في كل أمر قطعي هي: «افعل ما يجب عليك وليحدث ما يحدث».

إن الأمر القطعي يتصف في نظر كانط بالصفة الكلية، كلية القانون، لأنه مستقل استقلالاً تاماً عن التجربة. ولولا ذلك لكان محدوداً بحدودها، مشروطاً بشروطها. إنه هو الواجب.

أن يحيا الانسان بموجب قانون العقل الذي من شأنه أن يتصور الأشياء في شكلها الخالد الأبدى ويحبها ويتعلق بها، ويقدم الخير الأجل على الخير العاجل، وذلك بحسب مبدأ النفع الأكبر والفائدة الأوسع. وعلى هذا فإن العواطف من حب وبغض وخوف ورجاء تعكس صفو الانسان، وعلاجها يرجع الى التفكير في طبيعتها، والكشف عن سببها، وصرف الفكر عن الموضوع الذي يثيرها، محوً الانتباه الى المواضيع الأخرى، ولا سيما الى تأمل الوجود الخالد، فيجعل المرء أحكامه مطابقة لنظام الكون. إننا نرى وحدة الحزن على فقدان الخير تنضال وتخف عندما يعتبر الخسران، أنه لم يكن ثمة أية وسيلة للحفاظ على ذلك الخير. والانفعال لا يكون شراً ولا ضاراً إلا بقدر إعاقته الفكر عن التأمل، ولذا فإن التعمق في معرفة الأسباب والنتائج تساعد المرء على التفكير وعلى مغالبة الأهواء والتحرر من أسرها. والواقع أن الانسان يصبح حراً بالعلم، والعلم اشتراك بالكون وبالعالم، ربما أنه لا يوجد إلا كائن واحد بالضرورة، لذا فإن العلم اشتراك بالكائن الضروري.

لقد عرف ديكارت على صعيد الفلسفة عامة بأنه اثني. وقد ارجع سينوزا هذه الاثنية الى وحدة الجوهر، بينما أرجعها لايبنتز الى وحدة الموناد. يقول: «إن مبدأ الحقيقة والكون واحد، وهو مبدأ لا مادي، إنه قوة، إنه موناد». والمونادات هي وحدات الوجود الحقيقي، وهي بسيطة لا أجزاء لها، وهي فاعلية عفوية تلقائية لا يمكننا تمثيلها إلا على منوال الشعور. ومن طبيعة كل موناد أنه ينزع دائماً الى الانتقال من الادراك المبهم الغافل الى الادراك اليقظ العاقل الجلي. وقد اختار الله منظم المونادات، وواضع قوانينها ومسيرتها، أفضل العوالم الممكنة، فلم يبق الشر شراً لأن الله لا يريد الشر ولا يرضى به إلا على نحو لاحق، أي من حيث أن الشر شرط للخير. ولذا فإن عالمنا الراهن أفضل العوالم الممكنة وأكثرها خيراً وفرحاً وكمالاً. وما على الانسان إلا أن يرقى بالعقل، وهو مبدأ الكمال، الى اسمى درجة كمال يستطيع بلوغها باحتيازه علماً بطبيعته وطبيعة الكون وطبيعة الإله. وأن الفكر ليزداد حباً كلما ازداد كمالاً. وما الحب إلا أن تجعل سعادة الآخر سعادتك. واسمى مواضيع الحب هو الله «لأن حب الله خال من الغرض، بعيد عن النفعية، مجرد اطلاقاً. فهو لا يخضع الى أي جاذب حسي ويمثل مصلحتنا العليا وكما لنا الذي ما بعده كمال. إنه يجعلنا نتذوق سلفاً تبشير غبطتنا السرمدية، وسعادتنا الأبدية في الحياة الأخرى...».

بها.. وأنها لتظل زاهية براقاً كالجوهرة الثمينة التي تحتفظ بريقها ولمعانها احتفاظ شيء حائز في ذاته على قيمته كلها. وما المنفعة إلا شبه حامل الجوهرة الذي يساعد على تداولها بيسر اعظم من مألوف جريانها، أو الذي قد يلفت إليها نظر الذين لا يعرفون قيمتها حق المعرفة. ولكن المنفعة تعجز عن انجاب توصية تحببها الى العارفين الراسخين في العلم بسبب عجزها عن تحديد ثمنها وقيمتها».

والى جانب المفكرين الذين اتخذوا العقل أساساً لبناء صلاح الفلسفة الأخلاقية ذهب آخرون الى اعتبار العاطفة أو الحس الأخلاقي على اختلاف اشكاله اساس تلك الفلسفة. لقد وجد هوبز 1679-1588 أن الأثرة منطلق الأخلاق، دليل ذلك لذة الاغتياب التي تعم احاديث الناس وتنم عن مدى كره الآخرين. «فنحن في نظره نحب الآخرين اذا احترم الآخرون مصالحنا، ونكرهم اذا ساؤوا الينا وانزلوا بنا ضرراً. ومن يصنع الجميل إنما يتوخى إرضاء اثره لأنه يرضي شعوره الطبيعي بأنه أقوى من غيره وأن في وسعه أن يحقق سعادة الآخرين فضلاً عن سعادته». ويرى هلفسيوس 1715-1771 أن الصلاح مسألة اعصاب. والانسان الصالح لا يتوان عن عزاء نفسه فيبحث عن منفعة ليلي نداء قلبه. الا يعتبر المحكوم الحاكم غير عادل دائماً، ويعتبر الطرف الذي يحكم الحاكم لمصلحته على العكس أن الحكم عدل، والحاكم منصف.

أما شافسبورى فينظر الى الانسان من زاوية أخرى ويرى أن ثمة ميولاً اجتماعية طبيعية جبلتها العناية الإلهية في النفوس ليتم بانتظامها الانساق العام في الكون. ومن هذه الميول حاسة باطنية خاصة قادرة على تمييز الخير عن الشر في الأعمال، وهي حاسة مصبوعة بصبغة انسانية صحيحة تتأثر بسرور التضيحية العميق أكثر من تأثرها بلذة إرضاء الأثرة السطحية، وتجعل غبطة الإيثار تبريراً لذة الأثرة. ويؤكد هاتشيسون أن هذه الحاسة الأخلاقية كلية تدفع البشر الى استحسان الخير، ومن الجائز أن ندعوها غريزة الشهامة والاحسان. ويوضح هيوم 1711-1776 مصدر العاطفة الأخلاقية وهو القلب لا العقل بقوله: «لا يمكن أن يكون العقل، وهو بارد متحجر، الحافز الرئيسي لما نقوم به من أعمال وأفعال، بل إن العاطفة الأخلاقية هي التي تجعلنا نلتصق بالمصلحة العامة.. ونستجيب لحس الانسانية، لحس الزمالة، فنعمل على توفير الخير للناس أجمعين.

ولم يتردد روسو 1712-1778 في امتداح فطرية الحس الأخلاقي متمثلة في الوجدان أو الضمير. يقول: «إن حال

والحق أن القيمة الأخلاقية لا تتبع مادة الفعل الأخلاقي بل تتبع صورته أو شكله. والمادة في لغة كانط تعني في مجال الأخلاق ما يفعله الانسان أو ما يعتقد بأن من واجبه فعله. فالمرء يحقق مادة القانون الأخلاقي عندما يطبق بالفعل مادة ما يأمر به الواجب، ويطيع القانون إطاعة فعلية كالمدين يدفع دينه، والمرؤوس يُظهر تجاه رئيسه واجب الاحترام المفروض عليه. إن هذين الشخصين يحققان الواجب الأخلاقي بصورة مادة مهيا تكن نيتها عند القيام به. أما شكل العمل الأخلاقي أو صورته فإنه يتجلى في نية الفعل ومقصده.

ويرى كانط أن الانسان يحقق شكل القانون أو يحقق القانون تحقيقاً شكلياً إذا كانت الأفعال التي يقوم بها لا تبغى سوى التقيد بالقانون، والخضوع للواجب لأنه قانون أو واجب، أي مجرد اتصافه بالصفة الأمرية. وهذه الصفة الأمرية هي شكل الواجب وصورته، وبها تتمثل القيمة الأخلاقية الصحيحة. فإذا دفع المدين ما عليه اجتناباً للملاحقة، أو احترم الرؤوس رئيسه حباً في الترفيع، فإن كلاً منها يخضع مادياً للأخلاق، ويحقق مادة الواجب، ولكنها لا يخضعان شكلياً للأخلاق، ولا يحققان صورة الأخلاق.

هناك إذن موقفان اساسيان: الموقف الشرعي والموقف الأخلاقي. فإذا انطبقت أعمال الانسان على مقتضيات القانون كان موقفه شرعياً لأنه يتفق مع أحكام العدالة الانسانية. ولكن هذا الموقف الشرعي لا يرقى الى منزلة الموقف الأخلاقي. فاذا قام الانسان بعمل من الأعمال بغية التقيد بأحكام القانون، أي احتراماً له، كان موقفه أخلاقياً حقاً واستحق لذلك تقدير الأرواح الطاهرة. إن المدين الذي يتحرر من دينه اجتناباً للملاحقة القانونية، أو حفاظاً على سمعته، قد ينم موقفه عن الحذر أو المهارة، ولكنه لا يدل على الحرص الأخلاقي الطيب، ولا على احترام القانون لأنه قانون. وسواء خضعت الأعمال التي تقوم بها لعاطفة طبيعية كالميول أو الزعجات، أو خضعت لعاطفة نبيلة مثل العاطفة الجمالية أو عاطفة الرأفة والرحمة، فإن هذه الأعمال التي لا تستهدف الواجب لأنه واجب لا يتمتع بالقيمة الأخلاقية الرفيعة. إن الشيء الطيب أخلاقياً لا يكون طيباً من حيث مادته وفحوه، بل من حيث إضافته الى الفاعل الأخلاقي، الى الإرادة، الى النية. يقول: «إن ما يجعل الإرادة ارادة طيبة لا يمثل في اعمالها ولا في نجاحها ولا في امكان بلوغها هذا الهدف أو ذاك، بل إنه الإرادة وحسب، أي أنها طيبة بذاتها. فإذا نظرنا إليها بذاتها وجب أن نعتبرها أسمى من كل ما يمكن أن يتحقق

التغلب على الأثرة إلا بمعونة سلطان أقوى يتعالى على طبيعتنا ويفرض نفسه فرضاً عليها من خارجها، وهذا السلطان هو العقل، وهو الضمير.

وفي مجال فلسفة الأخلاق العاطفية يطالعنا شوبنهاور 1788-1860 بمذهبه المنطلق من أن جوهر الأشياء كلها هو الإرادة المطلقة، وتمتاز بأنها أليمة، وأن العيش بجوهره يقوم بالألم، وأن تعاستنا نتيجة ثابتة لإرادة العيش الجامعة العمياء. وعلى الرغم من أن الموت يكفي باللهو واللعب ومداعبة فريسته إيان الحياة قبل التهامها، فإن الإنسان يحيط حياته بما يحفظها قدر المستطاع. ولكنه أشبه بمن ينفخ في فقاعة من الصابون، فيجعلها تتوسع وتتضخم قدر الامكان، وإن كان يوقن بأن الفقاعة صائرة حتماً الى الانفجار. والثابت في الأمر أن الألم العظيم يصيب الكائنات الحية العاقلة، أي القادرة على الوعي والتفكير، وهي البشر. وكلما سمت طبيعة البشر وكان المرء أكثر نبوغاً وأعظم عبقرية أصيب بالألم الكبير العظيم وقد وصف شوبنهاور تناوب الحاجة والملل في حياة الإنسان بقوله «الملل جحيم الطبقات العليا كما أن الحاجة جحيم الشعب. وليس الملل ألماً تافهاً بل إن طابعه ليدفع سيئاً المصابين به حتى تقرأ على وجوههم آيات ألهم العميق» وهو يتحدث قائلاً: «ليستغيث هذا الملعوب المسكين بألمه إذا شاء. إنه سيظل فريسة مصيره. وأن القدر لا يرحم». بيد أن السبل لتحرير الإنسان من ألم الحياة كثيرة. أولاً الخلاص بالفن، ولا سيما الموسيقى، وثانيها الخلاص بالأخلاق وهو علاج أفضل لأن الفن عزاء موقت. وهذا الخلاص الأخلاقي يكون بعاطفة الرحمة التي تجعلنا نشعر بالاتحاد مع المعذبين المتألمين. وهذه العاطفة تقودنا الى سبيل، أو مرحلة، الخلاص النهائي بالتقشف والزهد والوصول الى حال من الفناء أو اللاإشتهاء شبيهة بحال النيرفانا.

لقد بنى الاغريق والرومان مفهومهم عن السعادة في نطاق العقل والحكمة واستمسك فلاسفة المنفعة بالمعطيات الاختبارية بالدرجة الأولى، فحدد جرمي بنتام 1748-1832 مبدأ المنفعة بأنها «خاصة النزوع لجلب اللذة والخير والسعادة ودفع الألم والشر والشقاء». وذهب الى إن غاية كل تشريع إنما ينبغي أن تستهدف احقاق «أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس». وعنده أن السعادة، وهي الخير، جملة اللذات. ومن شأن الإنسان أنه يطلب اللذة ويفر من الألم. واللذة في نطاق الأخلاق كالحادث في نطاق الفيزياء، تفصح المجال لقيام منظومة الأخلاق أو علم الواجبات باعتقاد القياس الكمي الذي يسر القيام بحساب

التفكير مضاد للطبيعة، وأن الإنسان الذي يفكر حيوان فاسد أو منحط. والناس في حال الطبيعة لم يتصفوا بالصلاح ولا بالاطلاح لم تكن لهم فضائل ولا رذائل، وقد كان كل منهم هائلاً سعيداً لا يعرف من الكون الا الغذاء والانثى والنوم، وكل ما يخافه من الشرور هو الألم والجوع. أقول الألم ولا الموت، لأن الحيوان لا يعرف ما الموت مطلقاً. فمعرفة الموت وأهواله هي من أول ما اكتسبه الإنسان بابتعاده عن الحال الحيوانية. وقد صار الإنسان شريراً منذ أن صار كائناتاً اجتماعياً. خسر حريته، وخضع لقانون الأقوى، وأقام القوانين لتنظيم عبوديته ونسي أن الخلاص يتنجس من القلب، من الضمير. يقول: «إن العقل يضلنا في الغالب، ولنا ملء الحق في اتهامه ودفعه. ولكن الضمير لا يقشنا أبداً إنه غريزة إلهية معصومة. إنه يشعرنا بأننا لا نريد أن نسعد وحدها، بل نريد أيضاً سعادة الآخرين، وأن سعادتهم لتزيد سعادتنا عندما تكلفنا شيئاً ولا تحذف سعادتنا في شيء. ونحن نألم إذا تسالم الآخرون. وأن أكثر الناس شذوذاً لا يعدم ميلاً مماثلاً حتى أن اللص يسلب المسافرين متاعهم، ولكنه يكسو عرى البائس الفقير، والقاتل الشرير لا يمتنع عن مساعدة رجل أصيب فجأة بعجز واغماء...».

الوجدان أو الضمير لدى روسو عاطفة اخلاقية عفوية رومانسية غريزية معصومة، وقد أصبحت في نظر آدم سميث 1723-1790 متسقة مع المنطق العقلي باسم التعاطف الذي يصلح منطلق سلوك في الميدان الاقتصادي والأخلاقي على السواء. إن التعاطف لديه انفعال انساني نبيل، وهو الشرط اللازم الكافي لبناء الأخلاق وتفسير مقولاتها، بل إن التعاطف جوهر الفضائل الاجتماعية ولبابها. إنه الميل الطبيعي الى مشاركة الآخرين أفراحهم وأتراحهم، وانتقال انفعالاتهم ومشاعرهم الى نفوسنا ومشاعرنا. وإن أحدنا ليعجز عن رؤية مشهد من المشاهد المفجعة من غير أن ينتقل الشعور بالألم الى نفسه فتتاله عدوى العاطفة، ويسري اليه الانفعال والهيجان. ذلك أن الطبيعة جعلتنا متضامنين مع الآخرين، نشعر شعورهم بالألم والمرة، وأن حركة التعاطف تتجه دوماً في منحى ما نسميه الأخلاق الطيبة الفاضلة. ولذا يجوز اطلاق الأمر الآتي: «لا تتطلب أن تنال سوى التعاطف، ولا تفعل الا ما يسبب رضى اقرانك، واستحسان اخوانك في الانسانية». يقول: «إن الطبيعة أودعت في قلب الإنسان شعوراً عذباً يرافق فعل الخير والاحسان الى الناس، ولكن هذا الشعور قاصر يعجز عن خنق الأثرة، وقهر حب الذات، ولا يمكن

السامية عن اللذة الدنيئة والرجوع في ذلك الى رأي الحكماء، رأي الأشخاص الأكفاء ذوي الصلاحية بالبت في الموضوع. يقول: «إن الذين مرسوا الحياة وخبروا ظروفها وعجموا عود لذاتها يرجحون دائماً ما ينمي ملكاتهم العالية. فالمعبري يفضل الألم على التمتع بفرح بهيمي يطرأ له الانسان العامي، والذكي لا يبيع ذكائه لقاء أي شيء آخر، والمثقف لا يود أن يصير جاهلاً، كما يرفض الشخص الطيب أن ينحط ضميره فيغدو أنانياً ولو اقنعنا كل واحد منهم بأن المجنون والجاهل والأناني يرضى كل منهم بحظه ونصيبه. أن قلة من الرجال ترضى مثلاً أن تتحول الى أخط الحيوانات حتى لو منيت بقدرة التمتع التام باللذات البهيمية. فمن الأفضل أن يكون المرء انساناً بائساً من أن يكون خنزيراً مترفاً. من الأفضل أن يكون سقراط حوالي 470-399 ق.م. التمس بدل أن يكون أبله سعيداً. ولئن رأينا الأبله والخنزير يخالفان هذا الرأي فمرد ذلك انها لا يدركان إلا جانباً واحداً من المسألة. كان التفكير العقلي في الثقافة اليونانية - اللاتينية والأوروبية تفكيراً منطقياً صورياً يرفض التنافس ويرى الحقيقة هوية أو وجوداً ساكناً، وقد آل الأمر بهيغل 1770-1831 بعد هيراقليطس 2576-480 ق.م. الى انضاج المنطق الجدلي الثلاثي الذي يتوخى الامساك بالحياة والحركة معاً، أي بالضرورة، ويعتمد التناقض مبدأً ليتتهي الى حذفه.

ان الفلسفة بجملتها في نظر هيغل عرض لثالث رئيسي شامل هو ثالث الكون والطبيعة والروح. الكون هو جملة الصفات المنطقية المعقولة التي يتحل بها كل واقع حقيقي. والطبيعة هي تجلي الواقع في الكائنات الفيزيائية والعضوية والروح هي الاتجاه الباطني لنشاط الواقع. وقد جعل هيغل فلسفة الروح مؤلفة من العلوم المسلة بالعلوم العضوية وهي علم النفس والقانون (أو دراسة الحقوق) والتاريخ وعلم العادات الأخلاقية والأخلاق والفن والدين والفلسفة. وعنده أن الحق يسبق الأخلاق لأن الحق يلي حاجة الأخلاق وبهها الصورة التي تمكنها من أن تتحل في حلة الموضوعية. وإنما يتم السمو المساعد الى المطلق بوسائل ينساب فيها التخلق ويتحقق. وهذه الوسائل أو المراحل ثلاث تتعاقب على النحو الآتي: الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة. يقول: «الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته: وهي مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معاً. وأن الوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في الأسرة هي عينها كنه الدولة، على أن الدولة سمت خلال المبدأ الاجتماعي عن مستوى الأسرة والمجتمع معاً.

أخلاقي يحدّد اللذات التجانسة إذ يقارن بعضها ببعض، ويستشف أبعادها السبعة وهي: بُعد الشدة، والمدة، واليقين، والقرب، والامتداد، والخصب، والصفاء. مثال ذلك بُعد الامتداد الذي يبين أن شعور الانسان باللذة يزداد ولو زيادة بسيطة طفيفة عندما يشاركه غيره هذه اللذة. أما خصب اللذة فهو قدرتها على جلب لذات أخرى، وصفاتها يدل على خلوها من شوب أي شعور بالمتافاة.

ولكن اللذات ليست كلها متجانسة لأن تذوق التفاح مثلاً يختلف عن الفرح بالاخلاص. وقد حلّ بتام هذا الإشكال بدعوته الى قيام علم نبات أخلاقي تقاس فيه اللذات اللامتجانسة بميزان المال أو الدراهم، وهو أشبه شيء بميزان حرارة اخلاقي درجاته هي الاسعار. يقول: «إذا كان المال أداة رابحة توصل الى اللذة اتضح بالتجربة الدامغة أن كمية اللذة في كل حال معينة، وبحسب نسبة معينة، إنما تتبع كمية المال المبذول في سبيلها. فالمقياس الوحيد المشترك الذي يتفق مع طبيعة الأشياء هو المال. كم تبذل من المال لشراء هذه اللذة؟ خمس ليرات لا أكثر. وكم تبذل من المال لشراء هذه اللذة الأخرى؟ خمس ليرات لا أكثر. إن اللذتين تتساويان في نظرك وجوباً. وإذا تردد انسان في صرف ريال لشراء قارورة من النبيذ، أو تردد قبل التبرع بريال لمساعدة فقير، دلّ ترده ذاته على أن اللذتين، لذة الشراب ولذة الكرم، تتساويان تماماً في نظره، وأن لهما قيمة واحدة. فالفاعل الأخلاقي النفعي يقوم إذن بحساب لذاته ويعرف مجموع قيمها الموجبة أو السالبة، ويحصل بذلك على قيمة اللذة الحقيقية التي يود أن يحكم عليها. ومن السهل مثلاً أن نضع قائمة لأسعار لذة الشراب وإظهار أن الادمان والشهالة تجارة خاسرة، وأن من مصلحة السكير أن يقلع عن احتساء الخمرة، أو يجانب الاسراف في معاقرتها. وعندما تنتهي من وضع ميزان اللذات والآلام يصبح فائض اللذة فضيلة بالبداهة، ويصبح فائق الألم رذيلة بالبداهة. ولا تدل كلمتا الفضيلة والرذيلة فيما عدا اعتبار فائض اللذة أو فائض الألم، وبصورة مستقلة عنهما، إلا على الفراغ أو الجنون.

اعتمد بتنام في حساب النفعة على الكم، وسعى قديس المذهب النفعي جون ستيوارت مل 1803-1873 لتدارك وتلافي الخطأ، وأدخل مبدأ الكيفية في تقدير اللذات قائلاً: «إن لبعض اللذات كيفية خاصة، وقيمة باطنية لا تقارن بغيرها، وأن السعادة التي تنشأ عنها أكبر وأتم من السعادة الناجمة عن اللذات الشهوانية الوضعية»، ولا مناص من تمييز اللذة

ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون. يقول انغلز 1820-1895: «إن مجتمعاً تحذف فيه أسباب السرقة تزول السرقة فيه، فلا يقرقها مع الأيام سوى المجانين» بيد أن الاشتراكية وهي المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة. وتبقى فروق في الثروة وهي فروق مجحفة. ولذا تستمر الحاجة إلى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتصون تساوي العمل، وتساوي توزيع المنتجات. وفي المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي تزول عبودية الإنسان الناجمة عن خضوعه لتقسيم العمل، ويزول التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ويكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، وتمحى دكتاتورية البروليتاريا، ويزول التناقض الطبقي، ويصبح شعار المجتمع: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، كل هذا في وقت آت.

ومثلما يمكن استشفاف أسس شتى في فلسفة الأخلاق نعتد مبادئ الحكمة واللذة والفضيلة والعقل والعاطفة والمنفعة والجدل يمكننا اتمام هذا المسعى بالالماع إلى أسس أخرى نعتنق مبادئ الحياة والعلم والتجربة.

ميز هربرت سبنسر 1820-1903 في مجال المعرفة ما يمكننا ادراكه عما نعجز عن ادراكه، واختص الفلسفة - أي العقل - بالبحث فيما نستطيع له فهماً وإدراكاً. وجعل رسائلها تلخيص النتائج العلمية وجمعها في وحدة شاملة، وهذا الجمع والتلخيص يتجل عند في نظرية التطور الكوني المتجه باطراد نحو الأفضل، الأفضل الكوني، لا الأفضل انسانياً، وتطبيق قانون التطور حاول الفيلسوف تفسير الحوادث المادية والحيوية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية قائلاً أن الإنسان الحالي ثمرة تحول طويل، وتطور بطيء: الحياة والحركة والحساسية والغريزة والذكاء والتخلق: كل ذلك جملة حلقات متصلة يتطور بعضها بالاضافة إلى بعض، وسيؤول امر التطور في الأخلاق إلى سيادة أفكار ومواقف من شأنها أن تحفظ حياة الفرد وتسهر على نمائه، ويكون رائدها الانتقال من حال الأثرة - الإيثار التي تلت حال الأثرة الابتدائية وهذا الانتقال يتوخى تعاون الأفراد على نحو يكون فيه رقي كل واحد منهم اسهاماً في سائر الأفراد. وسيسود الوفاق بينهم كافة، بصورة تلقائية طبيعية، فيحل الإيثار وحده في نهاية المطاف محل الأثرة. يقول: «إن غرض علم الأخلاق أن يستنبط من دراسة قوانين الحياة وشروط الوجود تمييز الأعمال التي ينبغي أن تنزع نحو السعادة حتماً عن الأعمال التي تنزع بالضرورة إلى إيقاع البؤس

الدولة هي الواقع الكلي ذاته. وهي الروح ذاته منجلياً في حلة حسية. وأن سلطتها غير محدودة وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التي تستطيع أن تضحي بها عند الاقتضاء. فاذا ذكرنا أن عمل الدولة الرئيسي هو إعادة الفرد إلى حظيرة الجوهر الكلي ادركنا أن في وسعها أن تتدخل لمنع شطط الأثرة ووضع حد - بالقانون - لتعسف الإرادة الفردية. وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماماً لأنها بريئة من كل أثرة، وهي تجعل المواطنين أحراراً بالقانون.

الهيغلية جدلية مثالية، والماركسية جدلية مادية أدت إلى نهوض أول دولة اشتراكية حديثة تقوم على أسس الليبنية والمادية التاريخية. والحق أن المادية التاريخية توسع مبادئ المادية الجدلية حتى تشمل دراسة الحياة الاجتماعية وسبل تنظيمها. إن العامل الاقتصادي هو العامل الرئيسي في الصيرورة التاريخية، وإن طراز إنتاج الحياة المادية يحدد، بوجه عام، أسلوب الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية، وليس ضمير الإنسان هو الذي يحدد طراز وجوده، بل إن طراز وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد ضميره. وإذا كان العامل الاقتصادي هو البنية التحتية فإن الأوضاع السياسية والحقوقية ومختلف العقائد الدينية والفلسفية والفنية والثقافية بنيت أضافية، أو بنيت فوقية، تستند إلى البنية الاقتصادية وتنشأ عنها. وفي هذا الإطار يتضح أن حياة كل مجتمع تعكس نضال الطبقات: الحر والعبد، النبيل والعامي، السيد الاقطاعي والفن، رئيس الحرفة والصانع، وبالاختصار المضطهدون والمضطهدون يخوضون حرباً مستمرة مفتوحة تارة، ومستترة تارة، وهي حرب تنتهي في كل مرة إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره، وإما بدمار الطبقتين المتصارعتين معاً.

وبنتيجة هذا الصراع تتميز البروليتاريا عن البرجوازية وتوجب على الإنسان أن يكافح ويناضل في سبيل الثورة ودعمها اسهاماً في تطور التاريخ الحتمي. وقد اظهر الماركسيون أن ذات الإنسان تتجلى في عمله اليومي وأن جميع المبادئ المثالية الكائنة بين الأثرة والإيثار، بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة، إن هي إلا احكام مجردة، ما دامت علاقة الإنسان بالكون وبالمجتمع ليست علاقة تأمل ونظر، بل علاقة عمل وكفاح. وهي علاقة جمعية لا فردية. ولذا فإن الإنسان الماركسي مناضل منخرط في الجماعة. غارق في مهمها، يعرف التكتل الشعبي، ويعي حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجرة واللباس والغذاء والسكن وسائر الأمور التي تزخر بها حياة الكادحين. من واجبه أن يشعر

والشقاء... إن الحياة لا تبني اللذة ولا السعادة غاية مباشرة، بل تنزع نحو بقاء الحي في الوجود، وانما في وجوده هذا.

نظر سنسر الى مفهوم الحياة من الزاوية التطورية ووجد أن الدرجة الأخيرة في الايثار القادم هي أن يسمح المرء لغيره من الناس بأن يقدموا له خدماتهم بغية اتاحة الفرصة لهم بالشعور بلذة الايثار. ولكن التجرد والايثار لا ينتظران المستقبل غير المنظور في مذهب فورييه وغويو يقول الأول: «إنني أشعر بأن فرحك فرحي، وعذابكم عذابي. وفي قلبي يخفق قلبكم خفقان سائر القلوب معاً. وأن رعشتي رعشة الكون بأسره ومن الخطأ إذن أن نؤمن بأن الحياة تقوم على الحساب، حتى الحساب النفعي. ومن المحال أن نتخذ العقل البارد أو القلب اللاعقل، على انفراد، أساس نظرية الأخلاق. ولا مناص من التأليف بينها حتى يتحقق يوحدتها التركيب الأخلاقي المنشود. أما فورييه فإنه يرفض أن تكون الحياة تطور موامة ظروف خارجية وداخلية لأنها بجوهرها حاجة ملحة الى الفاعلية والنشاط وميل الانسان الشديد الى النمو والانتشار. وهذا الميل وتلك الحاجة يؤلفان غريزة انسانية تنطوي بذاتها على امكان الاخلاص لحياة سليمة قوية هي أوسع نطاقاً من الحياة الفردية الخاصة. انها تدفع الى الاتحاد مع سائر الآخرين وتتفق من أجلهم. وإنما الباعث على السلوك الأخلاقي هو الحياة الشديدة العنيفة الواسعة المتنوعة. إنها حياة خصبة لأن عليها أن تنتشر على الغير، وفي الغير، وأن تجود بذاتها عند اللزوم. إنها ليست حساباً بل هي اتفاق. وإن في نشاطنا وفي عقلنا وفي حساسيتنا قوة تدفعنا في اتجاه الإيثار، قوة على الانتشار لا تقل شدة عن القوة التي تفعل في الكواكب. وهذه القوة على الانتشار تسمى نفسها حين تصبح شاعرة بقدرتها باسم الواجب، بل إن التضحية بالحياة نفسها يمكن أن تكون هي الأخرى في بعض الحالات انتشاراً للحياة اذ تصبح من الشدة والعنف بحيث تفضل وثبة حماسية سامية على سنين من حياة عادية تافهة. إن العمر كله يمكن أن يركز في لحظة من حب وتضحية.

وعلى النقيض من أخلاق فورييه وغويو نجد نيتشه 1844-1900 ينظر إلى مفهوم الحياة ذات نظرة مغايرة وينتهي إلى أخلاق اللاأخلاق كما يقول، «وقد كسر لائحة القيم التقليدية» ورفض الدين عامة، والمسيحية واليهودية خاصة، وذهب الى أن فكرة الألوهية عقبة تحول دون تأكيد الانسان ذاته، ولا بد من رفعها حتى يصبح الانسان ذاته اسمي

الكائنات جميعاً. ولم يكتف، بمقابل ذلك، بالايان بالطبيعة، طبيعة الانسان، على أنها حياة تنزع الى الحفاظ على الوجود وبقاء النوع. بل رأى أن الحياة ليست غريزة وجود، بل ارادة قوة، وهذه الارادة ينبوع كل قيمة، ومنها القيمة الأخلاقية التي تنال بتحرير الانسان من العقائد العتيقة والأخلاق التقليدية. فالعبيد هم صانعو افكار الخطيئة والشر، وهم يعتقدون أنهم مرغمون على طلب الخير ونبذ الشر، بينما لا يرى الانسان المتفوق الأعلى في هذا الالتزام إلا وهماً وعجزاً. إن السوربمان مبدع القيم، ولا يبدع القيم غيره. وهو يصنع نفسه فيها وراء الخير والشر، وقصارى جهده أن يتحرر من الاكراه العتيق، اكراه الواجب، لينطلق فتتصير ارادته وتفوز. فلا وجود لأخلاق واحدة للناس كافة، والرحمة هي أكثر الأشياء ضرراً واضراراً، إنها تقتل نشاط الفردية، وتزيد جملة الآلام الاجتماعية، وتسهم في بقاء الضعفاء والعاجزين.. ولذا ينبغي على الانسان الأعلى أن يجهز عليهم ويستعجل زوالهم، ذلك أن «سائر الناس باستثناء السوربمان ليسوا سوى كائنات منحلة قدرة تثير الضحك والامتهان والعار...».

لقد حظي العلم في القرن التاسع عشر بميزة متميزة على صعيد المبادئ التي اعتنقها الفلاسفة والمفكرون نبراساً لنشاطهم. وقد عرض شارل رنوفيه 1815-1903 آراءه الأخلاقية في كتاب جعل عنوانه علم الأخلاق مؤكداً أنه يريد بناء الأخلاق كما يبنى العلم، ولا سيما الرياضيات. فالأخلاق - مثل الرياضيات - معرفة بنائية تركز الى مفاهيم محضة خالصة، وإن كانت تتناول علاقات معيارية وجوبية وجودية. وقد عمد في الواقع الى بناء الأخلاق العلمية المحضة أو النظرية بالاستناد الى موضوعه أو مصادره مزدوجة تنص على أن الانسان عاقل وحر. وأنه يعمل بوصفه فاعلاً أخلاقياً متوحداً، أي من حيث ذاته، أو بوصفه ذا علاقة بالطبيعة والعجاوات، أو من حيث صلته بالمجتمع والناس. وقد جلا رنوفيه مبادئ السلوك في مختلف هذه الدوائر ورأى أن العدالة هي التي تنظم صلة الانسان بالانسان لأن ثمة حادثاً طبعياً عاماً يجمع بين الفاعلين الأخلاقيين العقلاء والأحرار وهو ما يمكن أن ندعوه باسم الشركة. وهي تفرض على الأطراف أن يعامل كل منهم الآخر كما يعامل نفسه. وما المجتمع - أخلاقياً - سوى محصلة اجتماع الشركاء، وهو لا يمثل غاية بذاته، لأن المجتمع لا يعتبر فاعلاً أخلاقياً، والانسان وحده هو غاية الأخلاق ومصدرها لأنه فاعل أخلاقي يستطيع أن يعتم شخصه، أي أن يعتبر ذاته وذات أقرانه جميعاً على صعيد

وفي هذا الدرب العلمي الاجتماعي مضى ليفي - برول 1857-1939 والبيرايه. وقد رد الأول الأخلاق النظرية قائلاً إنها لا توجد، ولا يمكن أن توجد، وإن الذي يوجد فعلاً إنما هو المعطى الأخلاقي الراهن وحسب. وقد أخطأ الفلاسفة في تصورهم الأخلاق على إنها بحث نظري أو علم معياري. والحق في رأيه هو أن جميع العلوم الموجودة هي نظرية أولاً، ولا تصبح معيارية إلا فيما بعد، إذا اقتضى موضوعها ذلك، وكان تقدمها كافياً يسمح بتطبيقها. ودفعاً لليس يقترح ليفي - برول تمييز موضوع العلم، وهو الوقائع الأخلاقية، عن العلم ذاته، وهو معرفة بقوانين هذه الوقائع، وعن تطبيقاته التي يدعوها باسم الفن الأخلاقي العقلي. وقد تعمق البيرايه هذا الفن الأخلاقي ووجد أنه يتعثر منذ ولادته أمام السؤال الآتي: كيف يمدنا العلم وهو بحث وضعي بمبادئ للعمل أو معايير؟ غير أن بايه وجد حلاً لهذا الإعضال حين اعتبر أن أفكار الخير أشبه بكائنات حية تولد وتكبر وتهم وتضيق، ولذا فإن الخير اليوم هو ما تحكم الضمائر بأنه صالح، وسيصبح غداً ما تقررره هذه الضمائر في الند، وربما عارضت أحكام الغد أحكام اليوم. وعلى هذا فإن الفن الأخلاقي العقلي يوجد وجوداً فعلياً، ويعمل عملاً حقيقياً، وآية ذلك محاولة بآية البرهان على امكان هذا العلم باظهار أنه قد أبصر النور فعلاً، وهذا هو موضوع كتابه الذي اسماه علم الحوادث الأخلاقية أو الانولوجيا وفيه يدعو الباحثين الى استخلاص الحادث الأخلاقي من الوقائع الاجتماعية مثل الصيغ الذائعة واللغة والحقوق والعادات الأخلاقية والآداب والانتباه الى أن مفاهيم الخير والشر ليست بسيطة ولا محددة، وأن الى جانب ما تفرضه الأخلاق يوجد ما قبله وما تسمح به وما تقترحه وما توصي به، وكل ذلك ينم عن غنى الأخلاق حادثة ومعياراً.

ازدهر الايمان بالعلم أساساً ونهجا في فلسفة الأخلاق ولا يزال، ولكن الاعتبار الفلسفي لم يتنه بل استمر ولا يزال. وقد نما مفهوم التجربة الفلسفية وفي اطارها مفهوم التجربة أساساً اعتنقه روه وبرغسون 1859-1941 واضرابها. انطلق فردريك روه من البحث عن حل صحيح لمسألة الأخلاق النظرية ووجد أن من الضروري البدء بتحرير هذه المسألة من ربكة الميتافيزياء، والانتهاء بخطر التجربة المباشرة لتحديد القيم الأخلاقية. فهذه التجربة تجربة نوعية خاصة تختلف عن التجربة العلمية لأن الحوادث العلمية هي وقائع موضوعية تقبل التكرار والقياس. أما الحادث الذي تدركه التجربة الأخلاقية فهو حادث مباشر بالدرجة الأولى. وأن

المساواة. ومن فلاسفة الأخلاق الذين اعتمدوا أساس العلم صاحب الفلسفة الوضعية أوغست كونت 1798-1851 الذي يعتبر نفسه مؤسس علم الاجتماع، ولكنه كان في الحق يستهدف بالدرجة الأولى تنظيم المجتمع على أسس «علمية» بغية إصلاحه. وقد أظهر أن كل وضع اجتماعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعادات الأخلاقية السائدة في المجتمع. وهذه العادات رهن بالعقائد والآراء الذائنة في الناس، وأن كل محاولة اصلاح تفتى بالاخفاق إذا لم تبدأ بتنظيم الأخلاق والعادات المشتركة، وهذا لا يتم إلا إذا بُنيت على مذهب عام يتضمن جملة من الآراء الصحيحة التي يقبلها الناس جميعاً. وهذا المذهب الشافي هو في نظره الفلسفة الوضعية التي تتجاوز مرحلتها الفكر اللاهوتي والميتافيزيائي إلى الفكر العلمي بالمعنى الدقيق. وقد انتقد كونت مفهوم الأخلاق التقليدية ووجد أن علم الأخلاق، وهو العلم السابع، يهدف إما الى البحث عن قوانين الحوادث الأخلاقية ويكون عندئذ شرطاً من علم الاجتماع ما دام غرضه المعرفة الوضعية بالطبيعة البشرية، فردية وجمعية، وإما أن يهدف إلى تحديد غاية الانسان في سلوكه وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث، وهذا هو الفن الأخلاقي، أو صناعة توجيه السلوك تبع معايير وقواعد عقلية يستقيها هذا الفن العملي من معطيات علم الاجتماع. ولذا فإن الأخلاق في الفلسفة الوضعية تتعلق بعلم الاجتماع في ناحيتها النظرية والعملية على السواء.

وضع أوغست كونت أسس علم الاجتماع في المدرسة الاجتماعية الفرنسية وتبعه اميل دوركهام 1858-1917 بممارسة هذا العلم علمياً وأوضح في كتابه قواعد الطريقة الاجتماعية صفات الحادث الاجتماعي والحادث الأخلاقي، واتصافهما بصفة الالتزام بالاضافة الى الأفراد كأنماط الكلام وآداب المعاملة وضروب السلوك وأنواع المؤسسات والأوضاع، ولكن الحادث الأخلاقي يتفرد بأنه بآن واحد الزامي ومرغوب به، أي أن له صفة القداسة ومن شأن الباحث الأخلاقي الاضطلاع بوظائف رئيسية ثلاث هي: الوظيفة الانجابية الماثلة في استشفاف أنماط السلوك الأخلاقي من الوقائع ذاتها. ثم الوظيفة المعيارية الماثلة في العمل على توجيه مسيرة الأخلاق وتطورها جهة الرقي والتقدم، وأخيراً الوظيفة الفلسفية وقوامها التساؤل: لماذا نخضع للأخلاق، بل لماذا تفرض الأخلاق علينا، وبأي الجواب في ضوء الموضوعات التالية: إن المجتمع حقيقة متميزة عن الأفراد، وهو يعلو عليهم، وهو أساس الأخلاق.

يفعل العقل آتئذ هو تمييز الواجبات والتعاليم التي تهدف حقاً إلى صيانة المجتمع وحفظه وسلامته ورفاهه عن سائر ضروب التعاليم وأنواع الالتزام، ثم تنفصل الأوامر النافعة للمجتمع عن غيرها، ويعمل العقل على بقائها وحدها. بيد أن الوثبة الحيوية المبدعة تختار طائفة من الأفراد القلائل المتميزين، وتتخذهم نخبة تمثل النوع البشري بأسره وتعتبرهم عظماء جديرين بأن تتم عملها بواسطتهم، وكان كل عظيم منهم نوع خاص قائم بذاته. وقد يكون هؤلاء العظماء من زمرة محبي الخير أو من زمرة الأبطال أو من زمرة القديسين. ولكن الوثبة الحيوية المبدعة تصطفهم حتى تتجاوز بهم حدود المجتمعات المغلقة والأخلاق السكونية، إلى الأخلاق الحركية أو المفتوحة التي تدعو إلى عبة البشر جميعاً وتفرض واجبات الاحسان والتفاني وروح التضحية. وما أخلاقنا الراهنة سوى نوسان يبين اجتذاب المثل الأعلى لنا بالأخلاق المفتوحة أو الحركية وضغط العادة علينا بالأخلاق المغلقة أو السكونية.

وصفوة القول، يشترك فلاسفة الأخلاق - وإن زعم باحثون بأن برغسون آخر الفلاسفة المذهبيين، وقد تلت مذهبه اتجاهات فلسفية ناشطة كالذرائعية والوجودية، والبنينية، ومدارس التحليل النفسي، والفلاسفة الجدد في فرنسا في إثر حوادث 1968 - يشتركون في الاتفاق على وجود الأخلاق من حيث هي وقائع، وعلى الانطلاق بفهمها من حيث إن الوجدان ينبوعها، ولكنهم يختلفون أشد الاختلاف، وهذا عهدنا بهم، في تقويم الأساس الذي يشاد صرحها عليه، ويبقى نشاطهم نشاطاً موصولاً ومجدداً ومبدعاً، وتبقى فلسفة الأخلاق بهذا الاعتبار وصف الشعور، بل وعياً هو وعي معرفة وفهم وتقويم.

مصادر ومراجع

- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، 1947.
- ، علم الأخلاق إلى نيوماسخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، جزءان، 1924.
- أفلاطون، الجمهوريه، ترجمة حنا خباز، 1929.
- ، المأدبة، ترجمة وليم ميري، 1954.
- ، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، 1945.
- امين، عثمان، الفلسفة الرواقية، 1945.
- بارودي، دومنيك، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة عماد غلاب، 1958.
- باستيد، جورج، المدينة، سراها ويقينها، ترجمة عادل العوا، 1957.
- برغسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبدالله عبد الدائم، 1945.

التجربة الأخلاقية تجربة كلية متكاملة تلم بالواقع الأخلاقي كله، ولكنها تجربة محدودة لأن من المحال أن تقوم تجربة واحدة تشمل الكون بأسره. إنها تجربة مثل أعلى. وهي لا تعتمد الاستنتاج النظري بدءاً من حقيقة موضوعية، بل نعتد تحقيق الحياة الأخلاقية بالحياة ذاتها. «فلذا شئتم أن تحملوا شخصاً على التقيد بالأخلاق الفاضلة وجب أن تعطوه عملاً ليعمله، ومهمة ليحققها. ولا تحدثه عن المبادئ نظرياً فالوعظ قاصر، ومن الواجب أن نحذر كل الحذر النظريات الكتابية التي لا تستند إلى تجربة الحياة الراهنة». إن المبادئ الأخلاقية لا تدرك إلا بالسلوك ذاته، وبالعامل عينه. ولذا يجب على المرء ألا يحدد سلوكه بحسب أنموذج جامد ثابت ينطلق من تأمله ثم يعتمد إلى محاكاته وتقليده، بل عليه أن يبدع أنموذجه ويعمله، وأن يعيد إبداعه بالعمل دائماً.

ومن صميم التجربة يدور هنري برغسون الانطلاق ليدرك الحياة حيث هي بحدس واعٍ أو تجربة بدئية مباشرة، وهذا الحدس يعارض الذكاء لأن الذكاء أداة تحليل وتركيب يتناول أشياء جامدة فيمسك بعناصر المادة من غير أن يمسك بطبيعتها. وهذه الطبيعة التي تغفلت من الذكاء لا تنال إلا بحدس هو أقرب إلى الغريزة وهو حدس ديمومتنا أو حياتنا التي تنجلي عن انسياب تيار واحد وحيد في شعور كل فرد منا وهو يجعل حياته متميزة بإيقاع خاص اصيل، إيقاع كيفي لا كمي. وهذه الديمومة الرائعة هي مطلق بالمعنى الصحيح. وباعتبار آخر، إن التحليل يتناول الساكن ويؤدي بالتفكير إلى عناصر ثابتة مستقرة لا تتغير. أما الحدس فإنه يتناول الحركة على نحو مباشر فيعرف الواقعي والمشخص وما يعاش، بصفة التحول التي تلازمه. ومرد هذا التعارض يرجع إلى أن ثمة

وثبة مبدعة في الكون تناسب في الطبيعة انسياباً حراً من غير انقطاع وتظهر على أشكال جديدة لا تحصى، وهي كلها أشكال لا يمكن التنبؤ بها، وإنما تلقى هذه الوثبة إبان غيرها في الديمومة وتدفقها حركة معاكسة تضادها وتزيل اشتدادها فينشأ عن ذلك اتجاهان: اتجاه مبدع، ينتج أخلاقاً حركية وديناً حركياً، واتجاه مضاد يجمد الوثبة المبدعة في قوالب ثابتة ويوقف حركتها ويمنع تطورها وينتج أخلاقاً سكونية وديناً سكونياً. إن الأخلاق السكونية أو المغلقة تفرض على الإنسان جملة من العادات التي تحدّد سلوكه وتؤلف ما يسمى الالتزام الخلقي. وهي تستهدف تعويد المرء على حياة الطاعة والخضوع خضوعاً آلياً أو كالألي. إنها أخلاق نائمة تدنو عن المستوى الفكري لأن الإنسان يعيش فيها الالتزام من غير أن يتعقله. وأقصى ما

وعلى ذلك، فإن الاتجاه الأصولي الإسلامي يحتوي المذاهب الفقهية الخمسة (المالكية، والحنبلية، والشافعية، والحنفية، والجعفرية)، إضافة إلى الاتجاهات الحديثة والمعاصرة التي اعتمدت بدورها على الأصول الأولى، وفي الحقيقة، فإنه لا توجد فروق مهمة بين المذاهب الخمسة نفسها، وبين الاتجاهات الأصولية الحديثة والمعاصرة. وإنما هناك فروق دقيقة تكاد لا تذكر. وهذا مما يسهل استخراج فلسفة اقتصادية أصولية. وتستند هذه الفلسفة على ملامح وحدود مشتركة تجمع بينها في وحدة واحدة وهي: التكافل الاقتصادي - الاجتماعي، الحرية الاقتصادية المحدودة، العدالة الاقتصادية.

1 - التكافل الاقتصادي الاجتماعي: رأى الأصوليون الإسلاميون، سواء منهم المتوسطون أو المحدثون، أن الإسلام يضمن تكافلاً اقتصادياً - اجتماعياً شاملاً بين الطبقات والفئات المختلفة. ولقد عبر المتوسطون عن هذا الإصطلاح بالإحسان وبالقيام بالتكاليف الاقتصادية والمالية التي حددهما الشرع. بينما استخدم المحدثون والمعاصرون إصطلاح التكافل والتضامن والتساند، وكذلك إصطلاح التكامل. وكلها، تقريباً، تؤدي المعنى نفسه. ويؤكد ذلك كله ارتكاز الإسلام نفسه على مبادئ الأخوة والمساواة بين أبناء العقيدة الواحدة، مما يعني في نظر الأصوليين، تكافلاً اقتصادياً واجتماعياً واضحاً بذاته. وقد رأوا في الزكاة والعشر والخمس، ومصارفها جميعاً خير مثال على هذا التكافل. ذلك لأن الزكاة (وهي الضريبة المالية الرئيسة في الإسلام، ومقدارها 2.5% على الأموال المجمدة أو العاملة سنوياً) إنما تصرف في ثمانية وجوه: للفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والعارفين، وفي سبيل الله، وابن السبيل. وذلك وفقاً لنص قرآني صريح جمع بين الحالات الاقتصادية (الفقراء والعاملين على الزكاة والعارفين) وبين الحالات الاجتماعية (المساكين وابن السبيل) وبين الحالات السياسية (المؤلفة قلوبهم). وتعتبر الزكاة ركناً من أركان الإسلام لما لها من أثر إيجابي على وحدة المجتمع الإسلامي وتضامنه. ولطالما اقترنت في الآيات القرآنية بالصلاة. كما رأى الأصوليون المسلمون في مجموعة المبادئ الاقتصادية والمالية الأخرى روحاً للتكافل الاقتصادي - الاجتماعي. ومن هذه المبادئ: منع الربا، والاحتكار، وعدم الخداع والغش في البيوع، وضرورة الإنفاق، ومنع تراكم فائض رأس المال، واجتناب الأضرار بالمال، وحالات الكفالة الإلزامية للأيتام، والنفقة، وتقييد المورث بالشرعية.

2 - الحرية الاقتصادية المحدودة: يعتبر الأصوليون المسلمون

- ديكارت، رينيه، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، 1953.
- روسو، جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعير، لا ت.
- —، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعير، لا ت.
- سارتر، جان بول، الوجودية هي إنسانية، ترجمة بشير النحاس، لا ت.
- سنالين، جوزيف، أسس الليبنية، 1954.
- الطويل، رفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، لا ت.
- عوا، عادل، الأخلاق، 1978.
- —، —، القيمة الأخلاقية، 1960.
- —، —، من الشرق إلى الكرامة، 1973.
- —، —، الوجدان، 1961.
- غريير، جان ماري، الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، 1946.
- كانت، عمانوئيل، مشروع للسلام الدائم، لا ت.
- مل، جون ستيوارت، بحث في الحرية، ترجمة دار اليقظة العربية دمشق، 1975.
- هومبروس، الألبان، ترجمة وإيجاز عنبر سلام الخالدي، 1947.
- عادل العوا

فلسفة الاقتصاد في الفكر العربي

Philosophy of Economy in Arab Thought Philosophie d'économie dans la pensée arabe Wirtschaftsphilosophie

تضم فلسفة الاقتصاد في الفكر العربي مجموعة تيارات ترتد بمعظمها إلى أصول عقائدية بالدرجة الأولى، تنسجم والبناء المذهبي الكلي. ولقد عرف الفكر العربي شتى الفلسفات الاقتصادية والنظريات العلمية والنظم العملية المتعلقة بها. لكن غلبت عليه عدة تيارات رئيسة: التيار الإسلامي، التيار الليبرالي، التيار الاشتراكي العربي، التيار الشيوعي.

I - التيار الإسلامي: ينقسم هذا التيار إلى اتجاهين، الاتجاه الأصولي، والاتجاه التوفيقي.

أما الاتجاه الاقتصادي الأصولي، فإنه يعتمد على المصادر الأساسية للشرعية والعقيدة الإسلامية.

وأما التيار الإسلامي التوفيقي فهو يحاول التوفيق والملاءمة بين المصادر الأساسية وبين الفلسفة الليبرالية أو الفلسفة الاشتراكية.

أ) الاتجاه الأصولي: يركز هذا التيار على الأصول الإسلامية الأولى، وهي: القرآن، الحديث، والسنة، ويتوسع الفقهاء في تحريج المذاهب الاقتصادية الرئيسة في الإسلام، فيعتمدون أيضاً: سير الخلفاء الراشدين والأئمة، والاجتهاد والقياس، والإجماع، سواء منه المعلن أو السكوتي.

الملكية: البلوغ، والعقل، وإسلام الزوجة أو الزوج، وعدم تجميد الملكية (وبخاصة للأرض الزراعية والمال)، وإتداء الزكاة وخمس الركاز (أعمال المناجم)، وخمس الفبيء (غنائم الحرب). أما حق الملكية لغير المسلمين، فإنه يرتبط في نظر الأصوليين، بالبنية التشريعية للإسلام والنصرانية واليهودية في وقت واحد. فقد اعترف الإسلام لأهل الكتاب بحق الملكية حتى بالنسبة للمواد المحرمة على المسلمين كالخمر والخنزير، ولكن في إطار ما يسمح لهم دينهم بذلك. ولكن ليس لهم أن يمتلكوا عبداً مسلماً، ولا نسخة عن القرآن، وليس لهم حظ في «الفبيء».

وحسب الاتجاه الأصولي، فإن الإسلام قد أعطى مجموعة من الحريات الاقتصادية الأخرى. كحرية التجارة، وحرية التعاقد. وذلك ضمن التحديدات التجريبية - التشريعية. وفيما يختص بحرية التجارة، فلها ما تعتبر مطلقة ما دامت متفيدة بالحدود الشرعية، وأهمها بالنسبة للمسلمين: أن لا تجري التجارة على المواد المحرمة. وبالنسبة لأهل الكتاب: أن يقيموا دينهم في التجارة بينهم، وأن يحصرُوا التجارة بالمواد المحرمة بينهم. ويعترف الإسلام الأصولي بنوع من الملكية التجارية المؤقتة يعرف بالنسيئة (أو الديون التجارية). فلربما لم يستطع المشتري تسديد ثمن المبيع في الحال وهو بحاجة آنية إليه، لذا أجاز عقد البيع بالنسيئة تسهلاً لأموال الناس في إشباع حاجاتهم. وأما حرية التعاقد فقد حددت بقاعدة أساسية هي الأهلية، وأركانها: العقل والبلوغ والاختيار. وفي المقابل فهناك قواعد للحجر في حالات عدم البلوغ والعته والسفه (التبذير)، والجنون، وبعض حالات المرض، وبخاصة مرض الموت، شرط إقامة قِيم لإدارة الأموال والمصالح وتأمين حقوق المجتمع المختلفة في الزكاة والركاز وغيرها. وهناك قاعدة أساسية أخرى تكاد تحكم كل الحريات الاقتصادية في الإسلام؛ وهي أن لا يجري التعاقد بين المسلمين على شؤون أوسع أو خدمات محرمة أو ممنوعة شرعاً حسب المذاهب الفقهية المختلفة. وأما قواعد الشكل التعاقدية فقد حدّتها مجموعة من الآيات القرآنية الصريحة، وهي: كتابة النص عند كاتب بالعدل، بإملاء الذي عليه الحق، أو بإملاء الولي في حالات السفه والضعف والعجز، وبشهادة شاهدين. وتستثنى من هذه القواعد التجارة الحاضرة شرط إشهاد شهود.

3 - العدالة الاقتصادية: يؤكد الأصوليون المسلمون على أن فلسفة الاقتصاد الإسلامي تقوم على مبدأ العدالة. فقد كان الإسلام في نظرهم رائداً في تشديده على ضرورة توزيع

أن الإسلام أعطى للفرد الحرية الاقتصادية المحدودة بالتشريعات والتكاليف المختلفة، إضافة إلى مجموعة القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام. ذلك لأن هناك تحديداً ذاتياً للحرية الاجتماعية يتكوّن تلقائياً في إطار التربية الإسلامية للفرد، وتكون له قوة التوجيه غير القسري النابع من الواقع الروحي والفكري للإنسان المسلم. كما أن هناك تحديداً موضوعاً في طريق التشريع، ويقوم على المبدأ القائل: لا حرية للشخص فيما نصت عليه الشريعة المقدسة من ألوان النشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن بها الإسلام. ويبدو أن الحرية الاقتصادية الفردية قد حُدّت - حسب النظرة الأصولية - بوسيلتين: الأولى: بمنع تشريعي لمجموعة من النشاطات الاقتصادية - الاجتماعية التي تعيق تحقيق المثل والقيم الإسلامية كالربا والاحتكار. والثانية: أن الشريعة قد أعطت لولي الأمر أو المحاكم أو الدولة حق الإشراف وحق التدخل لحماية المصالح، ولتوابعها من حريات الأفراد. من هنا كان اصطلاح الأصوليين على أن للاقتصاد في الإسلام وظيفة اجتماعية. فلأفراد حقوق اقتصادية ومالية، وللجماعة حقوقها، وكذلك لله.

ويتضح لنا، من المبادئ العامة لحرية الملكية في الإسلام روح ديني يطبعها بطابع خاص. فإنه إذا كان الإنسان مستخلفاً على الأرض من قبل الله، فإن ما يملكه إنما يملكه زمنياً وجزئياً، وفي إطار من الالتزامات المختلفة. وتأتي مجموعة من الآيات القرآنية ذات المضمون الأخلاقي مزودة بالمال والمتاع الدنيوي، مرغية بالآخرة وبالأعمال الحسنة. وذلك تحقيفاً من حدة غريزة التملك من جهة، وتوجيهاً لعدم الإنشغال الكامل بالمال، معتبرة إياه حد ابتلاء أخلاقي وميتافيزيقي. ولقد نسب الله (ت) الملكية المطلقة لنفسه، وأضافها إلى الجماعة وإلى الأفراد. لذلك، فإن الملكية في الإسلام مثلكة الأطراف: لله، وللجماعة، ولل فرد. ويذهب الأصوليون إلى أن في إضافة الملكية لله ضماناً وجدانياً وأخلاقياً في توجيه المال توجيهاً اقتصادياً - اجتماعياً. أما إضافة الملكية إلى الجماعة، فإقرار بحقوق الجماعة عليها. وإضافة الملكية إلى الأفراد إضافة لعنصر المسؤولية عن الملكية. ولذلك عمد الإسلام إلى إقرار الملكية الفردية ليسأل كل فرد عن حق الجماعة في المال الذي بين يديه، وجعل ولي الأمر مسؤولاً عن حق الجماعة في أموال الأفراد. وعلى هذا أقر الإسلام الأصولي حق الملكية الفردية للمسلم وغير المسلم في إطار من الالتزامات والشروط التشريعية والقيم الأخلاقية. ومن أهم شروط

للضريبة، ولا يُجوز استخدام العنف في جبايتها. ويفسح الإسلام تطبيق مبدأ من أين لك ذلك، على أن تصدر جميع الأموال المنقولة وغير المنقولة لحساب بيت المال. ولا يقبل الإسلام الإقطاع العسكري، أي الاستيلاء على الأراضي المفتوحة، حتى ولو كانت أملاكاً عامة للدولة المغلوبة. ومن ملامح العدل الاقتصادي تحريم الربا، والاحتكار، بل ومصادرة الأموال والمواد الغذائية في الحالات الضرورية (كحالات الحرب أو المجاعة).

وفي رأي الأصوليين، فإن من سأت العدل الاقتصادي في الإسلام أيضاً: حمايته للملكية الفردية و إتاحة الفرص أمامها للنمو الاجتماعي المشروع. فمثلاً: أجاز الإسلام لمن أحيا أرضاً مواتاً، بإذن الحاكم، أن يملكها ولو كان ذمياً، شرط أن يكون بعيدة عن العمار، على أن يعمرها خلال ثلاث سنين، وإلا أخذت منه ودُفعت إلى غيره.

ب) الاتجاه التوفيقي: ويطلق عليه الاتجاه التوفيقي. وهو الاتجاه الذي يحاول التوفيق بين القيم والمعايير والمفاهيم والصيغ الإسلامية من جهة، وبين مثيلاتها في الفكر الاقتصادي الغربي، وخصوصاً في الفكر الليبرالي والفكر الاشتراكي.

فقد رأى أصحاب المذهب الليبرالي - الإسلامي أن الإسلام يتضمن الملامح الأساسية لليبرالية الحقيقية. فقد ضمن الحرية الاقتصادية، وحق الملكية الفردية، واعترف بتمايز الطبقات، وحدّ من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، ولم يُقيد حرية المبادرة والمنافسة الاقتصادية. أما ضمانه للحرية الاقتصادية، فواضح من خلال إطلاقه حرية التجارة وحرية التعاقد وحرية التشارك، وغيرها من الحريات الاقتصادية. ويذهب الليبراليون - الإسلاميون (وأغلبهم من رواد النهضة العربية والإسلامية الحديثة) إلى أن مجموع هذه المبادئ الاقتصادية تتألف والمبادئ السياسية والاجتماعية والايديولوجية العامة التي نادى بها الإسلام. فمن الناحية السياسية: أكد الإسلام على الشورى وهي نفسها الديمقراطية. وكذلك أعطى الحرية السياسية، سواء كانت حرية الفكر أو العقيدة أو العمل، ولم يستثن الأقلية الدينية التي تعيش في كنفه من هذه الحرية. كما أن الإسلام أباح مجموعة من الحريات الاجتماعية: كحرية الرأي والتعبير، وحرية الاجتماع، وحرية السكن والمشرّب والمأكل، وحرية الزواج، وكل ذلك في حدود الشرع المرن والمتسامح الذي يمتاز به الإسلام. ومن رواد المذهب الليبرالي - الإسلامي رفاعة رافع الطهطاوي 1801 - 1873 م.

الثروة، وفي حرصه على تدويرها أو تداولها عبر أنظمة متكاملة. كما شدد الإسلام على ضرورة عدالة الأجور والأثمان والمقاييس والأوزان، والإخلاص والأمانة في الأعمال، وعلى عدم التلاعب والغش والغبن والتغريب. ودعا بشدة إلى الوفاء بالوعود والعهود وإلى حسن النية وصفاتها في جميع الأمور المادية وغير المادية. ويرى هؤلاء الأصوليون أن تشديد النصوص القرآنية على العدل المطلق، إنما يشمل ضمناً العدل الاقتصادي والمالي، الذي يعني بالتالي عدلاً اجتماعياً، ثم سياسياً. فالوحدة والتوحيد من أهم مقومات النسق الفلسفي الكلي للإسلام، بما في ذلك وحدة العدل (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي).

ويذهب الأصوليون الإسلاميون إلى أنه مع اعتراف الإسلام بوجود الطبقات (الأغنياء والفقراء)، فإنه قد قاوم الفقر، حيث جعل للثروة وظيفة اجتماعية تناط بها حقوق يجب أن تؤدي، ويجب على الحكام أو أولي الأمر أن يراقبوا تأديتها. كما رأوا في أنظمة الإنتاج ضماناً للعدل الاقتصادي في الإسلام. وهي أنظمة: المزارعة، والمساواة، والمضاربة، والشركة والإجارة وعقود العمل. حيث تحترم حقوق العامل كلها، وتوجب أداها له كاملة. ومن جهة ثانية، فقد استنكر الإسلام والترف والبنخ والإسراف والتبذير والبخل وتجميد رؤوس الأموال (وبخاصة الذهب والفضة). كما أن تشريع نظام الوقف والوصية والقرض والوديعة والإعارة والهبة، وحض الإسلام على الصدقة والإحسان، وتقريره المسؤولية الاجتماعية - الاقتصادية (الكفالة)، يجعل منه رائداً للعدل الاقتصادي. ويرى الأصوليون المسلمون في السنة والحديث نماذج عملية وتطبيقية للعدل الاقتصادي. فقد جعل النبي (ص) للمتزوج سهمين من الفتي (غنائم الحرب) وسهماً واحداً للأعزب. وحض على إطعام المساكين ورعاية الجار، وإيفاء العامل أجره الفوري.

وفي نظر الأصوليين المسلمين، فإن النظم الضرائبية للإسلام تضمن العدل المالي والاقتصادي. وهذه النظم هي: الزكاة والعشر، والخراج، والجزية، والفيء، والركاز. ورأوا في الجزية ونظامها مثلاً على العدل الاقتصادي. فلإنها تؤخذ كاملة من الذمي الغني، ومن المتوسط نصفها، ومن الفقير القادر على الكسب ربعها. ولا تؤخذ من صبي أو امرأة أو مريض مزمن، ولا من رجال الدين. وترفع الجزية تماماً في حالات اقتصادية سيئة (كالجذب والمجاعة والركود الاقتصادي). ويمنع الإسلام الحجر على الضروريات إيفاء

أ (النظام الحر: يبدو أن هذه الفكرة أساس التيار الليبرالي الذي سيطر على النظر والعمل الاقتصادي العربي سيطرة شبه تامة مع بداية عصر النهضة الحديثة، وما زال مسيطراً في بعض الدول العربية. ويؤمن أصحاب هذا الاتجاه، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين، باحترام الملكية الفردية، وروح التنافس والمبادرة للفرد، وبتعدد الطبقات، وبالحرية الاقتصادية عموماً وحرية التجارة خصوصاً، وبانسجام المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة، وبضرورة عدم تدخل الدولة تدخلاً مباشراً في الحياة الاقتصادية. ويعتبر الليبراليون الحرية الاقتصادية مرادفة وموازية للحرية السياسية العربية والإسلامية، التي كانت المطلب الأول للحركات الوطنية (الاقليمية) في العالمين العربي والإسلامي. وقد وجدوا في التراث العربي والإسلامي سنداً قوياً أضفوا عليه الطابع التلفيقي في تأييد اتجاههم. ويرى المفكرون الاقتصاديون المستقلون أن الاتجاه الليبرالي النظري والعمل كان ضرورياً للقضاء على النظام الاقطاعي الذي كان يسيطر على المجتمعات العربية والإسلامية، لكنه أصبح عقياً وفقد ضرورته مع قيام النهضة الصناعية، إذ انقلب دوره التحرري إلى دور رأسمالي - إستغلالي للطبقة العمالية. لكن مهما يكن من أمر فقد أرسى التيار الليبرالي النظر الاقتصادي العلمي في تحليله للظواهر الاقتصادية العربية.

ب) الملكية الفردية: يعتبر الليبراليون الملكية الفردية شبه مقدسة، بمعنى أنها غير قابلة للخرق إلا في حالات نادرة جداً، محددة مسبقاً بموجب قوانين واضحة تصدر عن سلطة تشريعية مستقلة (مجلس للنواب). وينظر هؤلاء إلى الملكية الفردية على أنها مطلقة زمانياً ومكانياً، بمعنى أنها تشمل وسائل الإنتاج، ووسائل التوزيع والتبادل، ورأس المال، وأنها غير قابلة للسقوط بالزمن أو بالانتقال إلا بإرادة صاحبها، أو وفقاً للنصوص القانونية المتعلقة بذلك. وفي نظرهم، فإنه لا حدود نوعية أو كمية للملكية الفردية، وليست لها أية وظيفة اجتماعية أو سياسية، وإنما وظيفتها خاصة وحرية في الوقت نفسه. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن في ضمان الملكية الفردية تحقيقاً للازدهار العام، وأن غو الملكيات الفردية يعني غواً اقتصادياً عاماً. كما يرون أن الإسهام الضريبي للملكيات الفردية يشكل جانباً مهماً من الواردات المالية للدولة وبالتالي للمجتمع.

ج) التنافس والمبادرة الفردية: يرى الليبراليون العرب أن إطلاق التنافس بين الأفراد، وترك حرية المبادرة من شأنه أن يؤدي إلى الإبداع والازدهار الاقتصادي والاجتماعي في جميع

أما أصحاب المذهب الاشتراكي - الإسلامي، فقد ارتأوا أن الإسلام قد أرسى المبادئ العامة لحياة إشتراكية سليمة. فقد اعترف الإسلام بالملكية العامة، وأعاد توزيع الثروة العامة والخاصة على السواء، وأكد على ملكية وسائل الإنتاج (الماء والكلأ والنار)، وفرض نظاماً صارماً للمراقبة والتوجيه الاقتصادي (الحسبة)، ومنع تراكم رأس المال أو تداوله بين الرأسماليين فقط، كما منع الإقطاع الزراعي (وبخاصة العسكري منه)، ودعا إلى قدسية العمل. ويذهب الإشتراكيون - المسلمون إلى أن الإسلام في حقيقته، إنما هو ثورة اجتماعية واقتصادية. فهو قد سارى بين الأغنياء والفقراء في الإيمان، وقضى على العلاقات القبلية، فاستبدل رباط الدم برباط العقيدة. ولم يعترف بالأرستوقراطية القبلية أو المالية. ويؤكد هؤلاء على النصوص القرآنية، ومجموعة من الأحاديث والسنن النبوية، وسير الخلفاء الراشدين (وبخاصة عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب)، وسير كبار الصحابة (وخصوصاً أبا ذر الغفاري الذي رآوا فيه أول نموذج إشتراكي - إسلامي صريح). ومن رواد الفكر الإشتراكي - الإسلامي جمال الدين الأفغاني 1839-1897 م. ومحمد عبده 1849-1905 م. غير أن ملامح الفكر الإشتراكي - الإسلامي لم تتضح تماماً، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وبالتحديد منذ العام 1945 م. ولقد ازدهر هذا الفكر، بصورة خاصة، بعد قيام الثورة المصرية (1952 م.).

II - التيار الليبرالي: بدأ هذا التيار يأخذ طريقه إلى الفكر العربي في بدء القرن التاسع عشر. وكان قد نشأ في فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وحاول الرواد العرب لهذا التيار التوفيق بينه وبين القيم والمعايير الإسلامية، فأهملوا، تقريباً، فكرة النظام الطبيعي للإقتصاد. وهي مقولة أساسية للمدرسة الحرة l'école libérale التي تذهب إلى أن هناك نظاماً طبعياً يشمل الظواهر الاقتصادية على أنواعها، وأن لا حاجة إلى تدخل الدولة. وترتب على ذلك إهمال تام للمدرسة الطبيعية أو الفيزيوقراطية l'école physiocratique واستبدال مصطلح النظام الطبيعي بمصطلح إسلامي يتضمن المعنى نفسه تقريباً، وهو مصطلح النظام الإلهي (أو الإسلامي أو القرآني). وحاول بعض رواد الاتجاه الليبرالي في الفكر الاقتصادي العربي، أن يجدوا في الحياة العربية قبل الإسلام ملامح للنظام الحر، مثل: حرية التجارة، وحرية رأس المال. وعلى العموم، فقد جمعت بين الاتجاه الليبرالي (الإسلامي والعربي) سمات عامة، أهمها:

الإشتركية والاجتماعية وضعت قيوداً عليها. بل إن معظم الأنظمة الليبرالية العربية قيدت حرية العمل، بشروط فنية وعلمية وقانونية.

إلى ذلك، فإن هناك مجموعة من المبادئ الليبرالية تبناها الفكر العربي الاقتصادي، وهي حق الإرث، وحرية الانفاق على الأموال والخدمات، وحرية التعاقد، وشرعية الاغتناء، وضرورة التنظيم الاقتصادي في المشاريع الخاصة.

III - التيار الإشتراكي العربي: أدى التطور الاقتصادي العربي وقيام بعض الثورات العربية الجذرية إلى العدول عن بعض المبادئ الاقتصادية الرئيسة، وبخاصة تلك المتعلقة منها بالمفهوم العام للحرية الاقتصادية، ويمد دور الدولة في النشاطات الاقتصادية. وقد كان لبعض الأحداث العالمية أثرها الفعال في بروز التيار الإشتراكي العربي وفي مقدمتها نجاح الثورة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي، وفي الصين الشعبية، وتحقيقها لإنجازات كبرى في مدى زمني قصير نسبياً. وكذلك بروز مفهوم الاقتصاد الموجه في الولايات المتحدة الاميركية المعقل الأول للرأسمالية والليبرالية. إلا أن التيار الإشتراكي العربي كان في الحقيقة وليد حاجات عربية اقتصادية واجتماعية، أكثر مما كان وليداً لتيارات ايديولوجية أو سياسية خارجية. وقد ولدت الاشتراكية العربية كتيار فكري وكنظام سياسي واقتصادي إثر ثورة 23 تموز (يوليو) عام 1952 م. في مصر، ثم سوريا، وليبيا، والعراق، والجزائر، واليمن الجنوبي. وبدأ هذا النظام الجديد بفعل السياسة العامة التي حددها الرئيس الراحل جمال عبدالناصر 1918-1970 بمرحلة من النضال السلمي تركّز في القضاء على الإقطاع الزراعي واستغلال رأس المال. وتلتها مرحلة النضال الإيجابي، المتمثل في عمليات الإصلاح الزراعي (بما في ذلك تحديد الملكية الزراعية)، وفي تأميم المرافق والخدمات العامة، (تأميم قناة السويس والشركات والمصارف والمرافق العامة)، وفي تصنيع البلاد، وفي تخطيط الاقتصاد تخطيطاً مركزياً يهدف إلى تحقيق أعلى نسبة ممكنة من النمو. وأما الأسس الفلسفية والمنهجية التي اعتمدتها الثورة الاشتراكية العربية، فإنها تتمثل في:

أ (الجدلية الإنسانية: لم تعترف الاشتراكية العربية بالجدلية المادية التاريخية (الديالكتيك) نظراً لعدم عقلانيتها. ذلك لأن الجدل لا يمكن أن يقوم، من حيث هو صراع، إلا بين الإنسان والإنسان. وهذا الصراع نفسه ليس صراعاً اقتصادياً أو اجتماعياً أو مادياً بحتاً، وإنما هو صراع ايديولوجي وعقلي وثقافي وتقني وسياسي أيضاً، في الوقت نفسه. وهذا

المجالات. فللفرد حق التنافس مع الأفراد الآخرين، بدون أية قيود اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية. ذلك لأن المنافسة والمبادرة الفردية إنما هي التعبير العملي عن الحرية الاقتصادية التي تقف وراء كل ما حققه الإنسان من تقدم. فالتحليل التاريخي يثبت بما لا يقبل الشك أن الإنسان الفرد هو الذي أبدع، واكتشف، واخترع ونمّى الثروات الاقتصادية الجماعية والفردية للإنسانية. لذا، فإن هذا الإنسان الفرد يحتاج إلى مناخٍ من الحرية الكاملة حتى يستطيع أن يُسهم في الرقي والحضارة الإنسانية. ولا يمكن لمثل هذا المناخ أن يتوافر إلا في ظل نظام سياسي - اقتصادي متماسك يركز على الديمقراطية الحقيقية، وهي في نظر الليبراليين ليست إلا الديمقراطية البرلمانية. ولقد ذهب بعض الاقتصاديين الغربيين من أمثال برودون Proudhon 1809-1865 إلى أن المنافسة الحرة تقضي على نفسها بنفسها، فتتحول أثناء تطورها الطبعي إلى احتكار. ذلك لأن الوحدات الاقتصادية الصغرى تعقد الاتفاقات فيما بينها وتتحد فتحل المشاريع الرأسمالية الكبرى محل المشاريع الرأسمالية الصغرى. وبذلك تتحوّل الرأسمالية الزراعية إلى رأسمالية صناعية ثم إلى رأسمالية تجارية في المراحل المتقدمة من تطور الأنظمة الرأسمالية، ومن ضمنها النظام الليبرالي إلا أنه على أثر تكوّن المشاريع الاقتصادية الكبرى، في ظل مبدأ الحرية الاقتصادية وحرية المنافسة والمبادرة الفردية، اضطرت بعض الحكومات وخصوصاً في غرب أوروبا إلى التدخل تنظيمياً للمشاريع الاقتصادية نفسها وحماية للمصالح الخاصة وللاقتصاد الوطني، وللحدّ من عوامل الثورة الاجتماعية. ونتيجة لذلك برز نظام رأسمالي جديد هو نظام رأسمالية الدولة. وقد أخذت به بعض الدول العربية، فأتمت قطاعات صناعية ومرفقية ونفطية مهمة واعتبرت ملكية عامة للدولة.

د) حرية العمل الاقتصادي والاجتماعي: يذهب الليبراليون في الفكر الاقتصادي العربي إلى أن لكل فرد الحرية الكاملة في اختيار المهنة التي يريد، سواء بصفته عاملاً أو موظفاً أو صاحب مهنة حرة أو رباً للعمل، وذلك وفقاً لقدراته ومؤهلاته وميوله. وفي الحقيقة، فإن حرية العمل لم تعرف في الفكر العربي إلا مع الليبراليين. فقد طغى نظام المجموعات المهنية على العاملين العربي والإسلامي، فكانت معظم المهن متوارثة، لكنها لم تكن مغلقة اجتماعياً أو بطائفيّاً كما كانت الحال في الهند مثلاً. وعلى الرغم من أن حرية العمل أصبحت من المبادئ المسلّم بها، إلا أن بعض الاتجاهات الاقتصادية

الحالات، فإن الاشتراكية العربية قد خلصت إلى أن الإيمان الديني السليم لا يتعارض مع حرية الفكر الإنساني، ولا مع جهاد البشر من أجل حياة أفضل، بل إن العكس هو الصحيح. ذلك لأن الدين يدفع بالإنسان إلى التفكير الحر، ويصده عن الجمود الفكري والتعصب والتقليد الأعمى.

ج) منهج التجربة والخطأ: لم تعتمد الاشتراكية العربية منهجاً نظرياً مغلقاً أو سابقاً على الواقع التجريبي، تفسر بموجبه الظواهر المختلفة أو تعيد صياغة التجارب والنشاطات وفقاً له. بل أخذت بمنهجية عملية، لكنها ليست ذرائعية (أو براغماتية). فالعمل والنظر عنصران متفاعلان يتبادلان التأثير والتأثر. فقد يقود النظر التجربة، إلا أن العمل قد يكشف عن أخطاء يمكن الاستفادة منها في صياغة نظرية جديدة. وكذلك فقد يكشف الواقع عن صدق نظري معين. وعلى ذلك، تقترب الاشتراكية العربية من المنهج العلمي الذي يقوم أساساً على الملاحظة والتجربة، ووضع الاحتمالات واختبارها، ثم إنشاء أو صياغة القوانين. ولقد ظل الهاجس العلمي يراود المفكرين والمنظرين الاشتراكيين العرب، بحيث أطلق بعضهم على إشتراكيهم اصطلاح الإشتراكية العلمية، واعتبروها تجربة ومنهجاً وإيديولوجية، إشتراكية متميزة ومستقلة عن المفاهيم الأوروبية شرقية كانت أم غربية، قائمة على العلم الذي يربط بين النتائج والمبادئ.

د) الحل السلمي للصراع الطبقي: مع إيمان الإشتراكية العربية بوجود طبقات متميزة في المجتمعات العربية يدور بينها صراع أيديولوجي وسياسي واقتصادي واجتماعي، فلإنها رأت أن حل هذا الصراع لا يمكن أن يكون من طريق العنف الدموي، أو من طريق قيام ديكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وإنما من طريق التحالف الوطني، والقومي، بين طبقات الشعب، ثم الأمة. والصورة السياسية الحقيقية لقيام مثل هذا التحالف إنما تكون في تحقيق ديمقراطية شعبية شاملة لجميع الطبقات. وأما الصورة الإجتماعية والاقتصادية فلإنها تتحقق في قيام مجتمع الكفاية والعدل. وتصف الإشتراكية العربية الطبقات إلى: طبقة العمال والفلاحين، وطبقة الرأسماليين الوطنيين، وطبقة المثقفين. وتضم الطبقة الأولى: العمال الزراعيين والصناعيين والأجراء في قطاع الخدمات، وتضم الطبقة الثانية: أصحاب رؤوس الأموال في القطاعات الزراعية والصناعية والتجارية والخدماتية، في حين تضم الطبقة الثالثة: أصحاب المهن الحرة والموظفين والتقنيين والاختصاصيين. وقد رأى الإشتراكيون العرب، أنه في غياب

الصراع بين الإنسان والإنسان ليس مرحلياً، وبالتالي، فإن صراع الإنسان مع الطبيعة ليس محتوماً، كما أنه ليس نهاية للجدل أو للصراع. لأن صراع الإنسان مع الإنسان إنما هو صراع وجدل دائم موصول وليس له نهاية. ولقد رفضت الاشتراكية العربية المفهوم المطلق للمادة، وبخاصة فكرة سبق المادة على العقل أو الوعي. فاعتبرت هذا الأخير متميزاً عن المادة، بل وأسمى منها نوعاً. لذلك فلا يمكن أن يكون نتيجة تاريخية أو تطورية لها. فالعقل أشبه بالطاقة التي تحرك المادة (المخ الإنساني)، وهو الذي يسهم في خلق مادة جديدة من المواد الأولية، بشكل اقتصادي. لذا، فقد أحلت الإشتراكية العربية الإنسان من حيث هو إنسان (عقل ومادة) المكانة التاريخية الأولى. واعتبرته هدفاً لحركة التكامل التاريخي الذي تقوده الجدلية الإنسانية التاريخية في ارتقاء مستمر.

ب) الإيمان بالرسالات السماوية: تؤمن الإشتراكية العربية وفقاً لمنظورها الإنساني، بالرسالات السماوية، وتعتبرها مؤيدة لمنهجها الفكري والاقتصادي والاجتماعي. وانطلاقاً من ذلك، فقد رفعت الأنظمة الإشتراكية العربية المعاصرة كل الامتيازات الدينية أو الطائفية. وحاولت تطوير الفكر الديني في الاتجاه العلمي - الإشتراكي الذي يحفظ للمجتمعات العربية قيمها الأخلاقية والايديولوجية والاجتماعية الأصيلة. فالتراث الديني، في نظر الإشتراكيين العرب، بنسجم والمبادئ العامة للاتجاه الإشتراكي، بل هو يستغرقه استغراقاً منطقياً لازماً. كما يمثل الفكر الديني الطبيعة الحقيقية للحراك والسلوك الاجتماعي والفردى القابل للدراسة العلمية في جميع المجالات. وعلى ذلك، اعتبرت الإشتراكية العربية الإنسان لصيق تراثه وتقاليده الدينية - الاجتماعية. ومن ثم، فقد أكدت على التكامل بين العلم والدين (وبخاصة الدين الإسلامي باعتباره الدين العربي). ورأت في العديد من النصوص القرآنية شواهد للتوافق بين الدين والعلم، وشواهد للتوافق أيضاً بين الإشتراكية والدين. من هنا نشأة الاتجاه الإسلامي - الإشتراكي التوفيقى. وانسجماً مع الإيمان بالرسالات السماوية، أعطت الأنظمة الإشتراكية العربية الحرية للأديان، واعتبرت - في معظمها - الدين الإسلامي مصدراً للتشريع، واعترفت لليهودية والمسيحية بالاستقلال القضائي في شؤون الأحوال الشخصية. إلا أنه لأسباب سياسية عملية، لا علاقة لها بالبناء الأيديولوجي للإشتراكية العربية، تم استثناء المنتسبين إلى هذين الدينين من التعيين في المراكز القيادية السياسية والعسكرية الكبرى، ولو بشكل مرحلي. وفي كل

النهج الاشتراكي يخفي التحالف الوطني بين هذه الطبقات، وأنه غالباً ما تحالف طبقة العمال والفلاحين وطبقة المثقفين ضد الطبقة الرأسمالية - الاقطاعية، وأن هذه الأخيرة غالباً ما تتحالف مع الرأسمالية العالمية أو الإقليمية ومع الاستعمار للحفاظ على استغلالها الدائم للطبقتين الأخرين، فتتقلب بذلك إلى رأسمالية غير وطنية أو إلى رأسمالية مستغلة تتخذ صورة الرجعية. وقد تنبّهت الاشتراكية العربية، منذ البدء، إلى التحالف القائم عملياً بين الرأسمالية والاقطاع من جهة، وبين الاستعمار والرأسمالية العالمية والإقليمية من جهة أخرى. فعملت على تخريب هذا التحالف من أسلحته، وذلك عن طريق التأميم والإصلاح الزراعي، لكنهما لم تقض على الملكية الفردية بل حدّتها. وقد رفعت الاشتراكية العربية مبدأ تذويب الفوارق الطبقيّة حفاظاً على الوحدة الوطنية من جهة، وتحقيقاً للكفاية والعدل من جهة ثانية. لذلك لجأت إلى وضع سياسة اقتصادية شاملة تتناول توسيع دور القطاع الإنتاجي والاستهلاكي العام، وجعل العمال شركاء في الأرباح وفي الإدارة، وإعادة توزيع الثروة الوطنية. كما وضعت سياسة اجتماعية جديدة تهدف إلى توفير التعليم والثقافة والخدمات الصحية والاجتماعية (بما في ذلك نظام واسع للتأمينات الاجتماعية) للجميع. وأخذت بمبدأ أساسي هو تكافؤ الفرص بين الأفراد والطبقات. وبذلك استطاعت الاشتراكية العربية، نظرياً وعملياً، تقديم حلّ متيناً لإشكالية الصراع الطبقي. خصوصاً وأنها وفرت إطاراً تنظيمياً للتفاعل بين الطبقات، اتخذ صورته التنظيمية في الاتحاد الاشتراكي العربي في بعض البلدان الاشتراكية العربية، أو صورة تحالف الحزب الحاكم مع الأحزاب الوطنية في البلدان الاشتراكية الأخرى. وبذلك تفادت الاشتراكية العربية الصراع الدموي بين الطبقات. فأتاحت قيام مجتمع تكافؤ فيه الفرص أمام الجميع في العلم والعمل، وفي التمتع بالخدمات العامة التي يتوجب التوسع فيها حتى تغطي كل ما يعتبر أساسيات الأنظمة الديمقراطية السليمة. وإيمان الاشتراكية العربية بوجود الطبقات هنا، ليس إلا أداة لإدكاء وتصعيد روح المنافسة الاجتماعية والطموح الخلاق.

هـ) الاشتراكية الديمقراطية التعاونية: رأى الاشتراكيون العرب أن النظام الاشتراكي لا يمكن أن يستقيم إلا بتحقيق الديمقراطية. لكنهم اختلفوا حول الصيغة التمثيلية والتنظيمية لهذه الديمقراطية السياسية. فمنهم من وجد في الاتحاد الاشتراكي العربي صيغة مثلى (جمال عبدالناصر، ومعمّر

القذافي)، وفي تحالف الأحزاب صيغة أخرى، وفي حكم الحزب الواحد صيغة ثالثة، في حين رأى بعض المفكرين (ومنهم زكي الأرسوزي) في المجالس الشعبية قاعدة للحياة الديمقراطية. ففيها يتدرب المواطنون على مناقشة القضايا العامة وعلى مناقشة هويات رجال السياسة على ضوء تاريخ حياتهم بصورة خاصة. كما يتدربون على الحرية وخصوصاً حرية المناقشة وفي المجالس الشعبية يتم انتخاب الأكثر كفاءة كأعضاء في هيئات البلديات والمحافظات والمجالس النيابية. فلن كلمة اشتراكية إنما تعني أولاً إشراك المواطنين كلهم في الحكم أي في تشييد صرح الدولة. كما تعني الاشتراكية الطريقة في أعداد المواطنين لهذا الاشتراك في المصير. فالحرية تعني أيضاً أن يملك الفرد زمام أمره، وأن يشترك في وضع القوانين التي تحكمه، محققاً بذلك كرامته وسيادته، وقدراته وحرته في التعبير، والنقد والتقييم. أما الاشتراكية من الوجهة الاقتصادية فلإنها تعني تعاون المتجنيين على تنمية واستثمار الثروات المشتركة بمقتضى طبيعة المرحلة التاريخية. فالتعاون هو المظهر الأساسي للإشتراكية، وهو تعاون حر وغير مفروض على الأفراد فرضاً. ولكل فرد حقه في ثمره أتعابه بكاملها، وفي تنظيم الحياة الاقتصادية على ضوء هذا الحق. وإذا دفع قسماً منها للدولة الاشتراكية، فلإنما يدفعه للقيام بالمصالح والمشاريع العامة. وبذلك رفضت الاشتراكية العربية التناحر بين الطبقات، واستبدلته بالتعاون الديمقراطي البناء. ذلك أن الديمقراطية الاشتراكية هي محاولة لاستكمال شروط جديدة للحياة. وهي، في الوقت نفسه، محاولة لإعداد كل من المواطنين ليكون من بناء الدولة وليكون كذلك على المستوى اللازم لمناقشة الشؤون العامة. وتستكمل الديمقراطية شروطها باتباعها المبدأين الآتين: مبدأ تكافؤ الفرص، ومبدأ العدالة الاجتماعية. أما المبدأ الأول: فإنه يكمل مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، المعلن عنه في جميع الدساتير الحديثة، وهذا يقتضي بالضرورة المساواة في شروط الحياة الأساسية، تحقيقاً لكمال الاستعدادات الفردية، والقوة الاجتماعية، في نمواها المتلازم. وأما مبدأ العدالة الاجتماعية، فهو مبدأ توزيع الأعمال والمناصب في الدولة بحسب الكفاءات. وهذا هو المقياس السياسي الأول. ولهذا المبدأ غاية اجتماعية وأخرى فردية تتلازمان في كمال الحياة. فكل الديمقراطية العربية السائدة قبل الثورة الاشتراكية كانت مزيفة ومغرضة وفاسدة لأنها لم تطبق هذين المبدأين.

وأما زيف الحكم الديمقراطي، قبل الثورات الاشتراكية

والمعارضة البناء، وحقه في الانتخاب وفي الاجتماع والتظاهر، وحقه في حرية الاعتقاد والعمل السياسي. وتعني الحرية الاقتصادية للوطن، عدم خضوعه لأي استغلال خارجي أو ارتباطات تحد من حريته في اتخاذ القرارات الاقتصادية وتنفيذها. أما حرية المواطن الاقتصادية، فإنها تعني تحرره من الاستغلال، وتمتعه بشروط الحياة الكريمة، وبثمرة عمله وبالملكية الخاصة المنظمة ذات الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتكاملة. وفي الحالتين، فإن الحرية السياسية والاقتصادية، تعني من وجهة النظر الحقوقي: ارتباط المرء بقانون وضعه بنفسه وليس خضوعه لقانون فرض عليه من الخارج. وهذا يعني الاشتراك المباشر وغير المباشر في وضع القوانين، ومراقبة تنفيذها، وتقويمها، من قبل الجماهير. فيما تعني الحرية الاجتماعية: التحرر من الجهل والمرض بالدرجة الأولى.

ز) الملكية الفردية، والتعاونية، وملكية الدولة: ميّزت الاشتراكية العربية بين ملكية الفرد، وملكية الجماعة التعاونية، وملكية الدولة. فعلى الصعيد الزراعي: حددت ملكية الفرد وفقاً للمقاييس المتبعة في عمليات الإصلاح الزراعي في الدول الاشتراكية العربية المختلفة. وأقيمت المشاريع الزراعية التعاونية الإنتاجية التي تعود ملكيتها إلى جماعة العمال والفلاحين، الذين يعملون ضمن المشروع الواحد. أما ملكية الدولة، فإنه غالباً ما يعبر عنها بإصطلاح القطاع العام، يقابله القطاع الخاص، والقطاع التعاوني. ولقد توسع القطاع العام في معظم البلدان الاشتراكية العربية، فضمّ إلى جانب مرافق الخدمات العامة والمصادر الأساسية للثروات الوطنية (وخصوصاً المعدنية منها) مجموعات من الشركات والمؤسسات والمصارف الكبرى، العاملة في المجالات الاقتصادية المختلفة. ويستند التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للملكية حسب الفلسفة الاشتراكية العربية إلى حق الفرد والجماعة والدولة في التملك. كما يستند إلى مبدأ الأخوة الذي يجعل الأسبق من الاخوان إلى إشغال الأرض أحق من سواه بحيازتها، لكنه إذا تخلف عن استثمار حقه يكون قد أساء إلى الجماعة باحتكاره مصدراً من مصادر الثروات العامة. وفي هذه الحالة، فإنه يحق للجماعة أن تسترد الأرض أو أية ملكية أخرى ممن قصر في واجبه نحو المصالح العامة. وكذلك، فإن العمل والملكية متلازمان، بل إن العمل هو المصدر المشروع للثروة شرط أن يخلو من عنصر الاستغلال لعمل الآخرين. وللملكية جذور عميقة في الحياة النفسية والاجتماعية والحضارية. فقد كانت الملكية، وما زالت، التعبير

العربية، فإنه يرجع - كما يرى الاشتراكيون العرب - إلى سبب رئيس هو أن مرافق معيشة العمال والفلاحين كانت في أيدي اقطاعيين ورأسماليين لا يتمتعون بالحد الأدنى من الوعي الوطني - الديمقراطي، فكانوا يتبادلون أصوات المواطنين فيما بينهم تبادل السلع. وبذلك أصبحت النشاطات السياسية أدوات لتحقيق المكاسب للإقطاع ورأس المال. وانقسم المجتمع العربي إلى مستغلين وكادحين. ويذهب الاشتراكيون العرب إلى أن ذلك يتناقض تماماً والروح العربية الأصيلة، حيث كانت مرافق الحياة العامة في أيدي الجماعة، وكانت الحياة حياة ديمقراطية - تعاونية. ولذا، اقتضى إعادة النظر في الملكية الفردية، وما انتهت من سوء تصرف في حقوق الجماعة. فحددت الملكية الزراعية، فتحول معظم المواطنين من أجراء متفرجين على مصير الدولة إلى ملاك مؤهلين للاشتراك في تشييد صرح الدولة. وكانت هذه الفلسفة هي فلسفة الإصلاح الزراعي، وفلسفة اشتراك العمال الصناعيين في تحديد مصير المشاريع الصناعية. فالملكية ليست حكراً على الأفراد، وإنما هي وظيفة اجتماعية، ووظيفة من وظائف الدولة أيضاً. وللدولة أن تتصرف في حق الامتلاك حسب فلسفتها العامة، ومصالحها وسياساتها العليا. من هنا، كانت المرونة في الاشتراكية العربية القابلة للتكيف حسب الحالات المحلية والمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية. لكن يبقى المبدأ الأساس: أنه لا يحق للفرد أن يملك مرافق الحياة العامة، ولا أن يتحكم أو يستغل. في حين يحق للدولة التي تمثل المجتمع أن تتدخل في تنظيم مرافق الحياة العامة، بما يحقق الانسجام بين المواطنين. فقد قامت الاشتراكية العربية على مبدأ تحديد الملكية تحديداً يجعل كل مواطن ملاًكاً، متفادياً بذلك الصراع بين الطبقات، محققاً المضمون الاجتماعي والاقتصادي للديمقراطية الحقيقية.

و) الحرية السياسية والحرية الاقتصادية: يذهب الاشتراكيون العرب إلى أن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية متلازمان. فلا قيام لأحدهما بدون الأخرى. بل إن الحرية الاقتصادية هي المحتوى للحرية السياسية، التي تبقى مجرد حرية شكلية من غير الحرية الاقتصادية. وتعني الحرية السياسية هنا: حرية الوطن والمواطن. وذلك بأن يكون الوطن حراً ومستقلاً غير تابع لأية دولة أو معسكر أو حلف، وأن يكون متحرراً من شتى أنواع الرقابة والاستعمار المباشر وغير المباشر، وخصوصاً من الاستعمار الاقتصادي الحديث. وأما الحرية السياسية للمواطن، فإنها تعني تمتعه بممارسة حقوقه وواجباته السياسية، بما في ذلك حقه في التعبير والنقد

الثروة وفي الدخل بما يضمن الكفاية والعدل. وقد أعطيت للقطاع العام فرصة التنسيق والمراقبة والتوجيه للقطاع الخاص. وحددت النسب في مجال العمل لكل من القطاع الخاص والقطاع العام إرساء للمفهوم الاشتراكي، فيما عدا المباني، وبعض الصناعات التعدينية والصناعات الخفيفة. وأطلقت المبادرة الفردية القائمة على الكفاءة والعمل وليس على الانتهازية والامتيازات، في شتى المجالات، لكن بنسب معينة. وذلك بشرط أن يطور القطاع الخاص نفسه بما يضمن أن يكون في خدمة مصلحة التطور الاشتراكي في إطار الربح المشروع. وعلى هذا، فإن المنافسة المشروعة والمتكافئة بين القطاعين الخاص والعام ممكنة، بل ولزامة للانطلاق في تنمية الإنتاج نوعاً وكماً.

حـ) فلسفة العمل: تقوم الاشتراكية العربية على قاعدة أساسية هي احترام العمل وحقوقه باعتباره الطاقة الخلاقة في المجتمع، والقوة المحركة للتقدم. لذلك عملت الاشتراكية العربية على حماية حقوق العمل والعمل في المجالات الاقتصادية المختلفة. وذلك من طريق اعطائه نصيبه العادل في الانتاج، وتحريره من استغلال سيطرة رأس المال، وإشراكه في الإدارة والأرباح، وتوفير الأمن الاجتماعي له. وتطرح الاشتراكية العربية الآن، وبعد نضوجها النظري والعمل، شعار شركاء لا أجراء، والمسكن لسكانه. جاعلة من العمل معياراً لتقدير الفرد في المجتمع: فإن العمل واجب والعمل شرف. فقد آمنت الاشتراكية العربية بأن عمل الإنسان هو الوسيلة للتعبير عن وجوده وحياته، وهو الطريق إلى تقدمه وتحقيق أهدافه ضمن الأهداف الأساسية للمجتمع: وهي العدالة والتقدم المتكامل لجميع فئاته.

IV - التيار الشيوعي: لا يختلف الشيوعيون العرب عن غيرهم من شيوعي العالم في مناداتهم بالمبادئ العامة للشيوعية الأمية. وقد تولدت قناعتهم هذه من نجاح التجربة الشيوعية الباهر في الاتحاد السوفياتي بشكل خاص. كما أنهم رأوا في النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي كان يسيطر على معظم أرجاء الوطن العربي ظمناً وإجحافاً بحقوق العمال والفلاحين، لا يمكن رفعه إلا عن طريق الثورة الشيوعية الشاملة. وهي الثورة التي لا بُد لها أن تلقى بالثورة الشيوعية العالمية، متخطية المفهوم القومي والمفهوم الديني، في اتجاه تحرير الإنسان فكرياً واقتصادياً واجتماعياً.

أما المبادئ العامة للشيوعية فهي:

أ) (المادية الجدلية: تعتبر الشيوعية هذه الفلسفة الفلسفة

عن امتداد الذات الانسانية في الخارج. وهي بهذا المعنى تتخذ معنى حضارياً، حيث تقاس الحضارة نفسها بمدى اتصال المجتمع بالطبيعة. ومن الوجهة التاريخية، فقد نتج عن نظام الملكية الشروط اللازمة لظهور الإنسانية نفسها. وهذه الشروط هي: الاستقرار، والاستقلال المصيري عن البيئة، وانطلاق القوى الكامنة في الحياة وظهور الشخصية الفردية المنفردة في نموها عن الجماعة. لكن، طرأت على الإنسان آفتان كانتا وبالأعلى عليه وعلى الجماعة، وهما: آفة الاستيلاء على أكبر مساحة ممكنة من الأرض، وآفة إدخار وتجميد الثروة. يُضاف إليهما آفة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وهذا ما ظهر في عهد الاقطاع، ثم في عهد سيطرة الرأسمال واستبداده واحتكاره. إن الوظيفة الأساسية للملكية الفردية، إنما تتمثل في حق الشخصية الفردية في إظهار الفضائل الأخلاقية. فإذا تعدت ذلك إلى افساد كيان الأمة واشغال الصراع بين الطبقات، توجب تقييدها أو نزعها أو تحديدها على ضوء المصلحة العليا للأمة أو الشعب. ولقد رد الاشتراكيون العرب التخلف والفقر في المجتمعات العربية إلى المساواة في توزيع الملكية، مما أدى إلى بروز الفوارق الطبقة الشاسعة، ومن ثم إلى ضعف الوحدة السياسية الوطنية (القطرية) والقومية. وقد رأى هؤلاء في نظام الملكية الزراعية النموذج الأول للفساد والاستغلال لمعظم المواطنين العرب الذين يعمل جلهم في الزراعة (75%). ولذلك طرحوا الاصلاح الزراعي. وكان الهدف الاقتصادي والاجتماعي من ورائه: تحديد الملكية الزراعية، بحيث يصبح كل فلاح مالكاً لبيته ومزرعته. وأخذ بعين الاعتبار مبدأ قدرة الفرد على الاستثمار المباشر للأرض بدون أية وساطات أو أجراء. وقد أنيطت بالجمعيات التعاونية مهمة تطوير الزراعة، وما يلزم لهذا التطوير من نفقات. وكان الهدف الأساسي من إنشائها رفع مستوى صغار المنتجين وزيادة الانتاج الزراعي والانتاج الحرفي أيضاً. ولقد أكد الاشتراكيون العرب أن الأسلوب التعاوني يتماشى مع روح الاشتراكية العربية. لأنه يهذب من النشاط الخاص ويحافظ عليه. فالتعاون يقوم على الاحتفاظ بالملكية الخاصة، كما يسعى في الوقت نفسه إلى تحقيق عدالة التوزيع، وديموقراطية الإدارة. ورأى الاشتراكيون العرب أن تملك الشعب لأهم وسائل الانتاج في قطاعات الصناعة والتجارة والخدمات والمال يعتبر ضرورياً لتوجيه الإمكانيات القطرية لضمان تنفيذ خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وكذلك، فإن إنشاء قطاع عام قوي يبدو ضرورياً لتحقيق مبدأ الفرص المتكافئة للمواطنين في

التحليل الجدلي للرأسمالية يكشف عن وجود تناقض في علاقات الانتاج بين البروليتاريا المستغلة والبورجوازية المستغلة. وقد يدوم هذا دوام الرأسمالية نفسها لأنه تناقض نابع منها وفيها. وكذلك فإن هناك تناقضاً بين علاقات الانتاج وقواه في الرأسمالية، وهو لا يظهر إلا حين تبلغ قوى الانتاج مستوى معيناً من النمو. فإذا كان قانون فائض القيمة، الذي يتمثل اليوم في قانون الربح الأكبر، هو مصدر ازدهار قوى الانتاج، فإن هذا التناقض نفسه يؤدي إلى نتيجة عكسية. فتصبح المصلحة الطبقية في هذه المرحلة عقبة في وجه الانتاج. لكن قانون الترابط الضروري يعود ليفرض نفسه، من طريق الثورة الاشتراكية. وهذه هي المهمة التاريخية لنضال البروليتاريا. حيث لا يمكن لها أن تؤمن معيشتها إلا بالنضال المستمر ضد الطبقة التي تستغلها. فقد اكتشف العمال أن عدوهم ليس الآلة بل هو الرأسمالية التي تخفض تكاليف الانتاج باستخدام الآلات، فتتخفف معها قيمة قوة الانتاج وقيمة الأجور. لكن لا يمكن أن يرتفع نضال البروليتاريا إلا بفضل الحزب الثوري (الشيوعي). لأن مهمته الأساسية نشر الوعي الاشتراكي في الطبقة العاملة، وقيادتها، مع جميع الطبقات الكادحة المتضامنة معها للقضاء على النظام الرأسمالي، وعلى علاقات الانتاج القائمة في ظله، ونظراً لارتباط البروليتاريا بأحدث قوى الانتاج، فقد اعتبرت نتيجة ضرورية للاستغلال الرأسمالي. فهي، إذن، لا تستطيع التحرر من الاستغلال الطبقي إلا بالاستيلاء على وسائل الانتاج من الطبقة البورجوازية المستغلة، لتجعل من هذه الوسائل ملكاً للجميع. وكتيجة لقيام الرأسمالية العالمية الكبرى، كان لا بُد من قيام النزعة العالمية للبروليتاريا بسبب الوضع الموضوعي للعمال الذين لا يملكون غير قوة العمل. ويسعى نضال البروليتاريا، من أجل تأمين وسائل الانتاج، إلى تهيئة ظروف مواتية لعمل قانون الترابط الضروري الذي لم تعد الرأسمالية تحترمه. وبهذه الصورة، يسير هذا النضال الثوري باتجاه التاريخ. فقد فقدت البورجوازية نزعتها الانسانية نظراً لمصلحتها الطبقية. ولذلك، فإنه لا بُد للطبقة العاملة أن تفرض نفسها على جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مقيمة بذلك دولة البروليتاريا.

مصادر ومراجع

— الأسروزي، زكي، المؤلفات الكاملة، ضبط وتحقيق عبدالحמיד الحسن، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، المجلد الرابع، دمشق، 1974.

العلمية الوحيدة القادرة على فهم العالم والإنسان والمجتمع. فهي تنظر إلى الأشياء والمعاني في ترابطها مع بعضها، وما يقوم بينها من علاقات متبادلة وتأثيرات. وما ينتج عن ذلك من تغيير. كما تنظر إليها نظرة تاريخية تتناول ولادتها ونموها وانحطاطها أو تلاشيها. وهكذا تتعارض الجدلية المادية تماماً مع الميتافيزيقا. لأنها لا تقبل أي سكوت أو فصل بين الجوانب المختلفة للواقع. بل هي تعتبر السكون نفسه جانباً نسبياً من الواقع. فهي تهتم بالحركة في كل أشكالها. ذلك لأن الموجودات لا يمكن أن توجد في معزل عن بعضها البعض، كما أن كل كائن عضوي، بما في ذلك الإنسان، هو في كل لحظة ذاته وليس بذاته (العضوية المتغيرة). فإننا إذا تأملنا الموجودات وجدنا أن قطبي التناقض لا يمكن الفصل بينهما على الرغم من تناقضهما، فهما متداخلان. وهكذا فإن مبدأ السبب والنتيجة هما تصوران لا قيمة لهما إلا بتطبيقهما على حالة معينة. فقد ينحلان إذا نظرنا إلى التفاعل الشامل المتبادل، حيث تصبح النتيجة في حالة معينة سبباً في أخرى، وذلك إلى ما لا نهاية. وهكذا بالنسبة للمجتمع فإن تناقض الأضداد يظهر فيه على شكل نضال الطبقات. وتقوم المادية الجدلية على المبادئ الآتية: الترابط قانون للتفاعل والترابط الشامل، والتحول الشامل والنمو المستمر، والتحول النوعي، ونضال الأضداد هو الدافع لكل تحول. والمادية ليست فلسفة أخلاقية تعني الانغماس في الذات الحسية، بل هي نظرة إلى العالم أو طريقة لفهم الظواهر الطبيعية وتأويلها اعتياداً على مبادئ محددة. وكذلك فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية وهي التي يمكن قياسها. فإن للواقع الاجتماعي جانباً مادياً وجانباً فكرياً. ذلك لأن العالم بطبيعته مادي، وظواهره المختلفة إنما هي جوانب مختلفة للحركة أو للمادة في حركتها. فالحركة صفة أساسية للمادة. والمادة نفسها حركة. وهي قادرة على إحداث تغييرات نوعية لأنها تملك دينامية داخلية نشطة وقادرة على الخلق بالاعتماد على وجود التناقضات داخل اشياء نفسها. وعلى ذلك، فإن الحياة الفكرية للمجتمع إنما هي انعكاس لحياته المادية التي تبقى واقعاً موضوعياً مستقلاً عن الوعي وعن الإرادة الإنسانية. وكذلك فإن الأصل المادي للأفكار هو الذي يضي عليها القوة.

ب) الصراع الطبقي: تؤمن الشيوعية العالمية، ومعها الشيوعية العربية بالصراع الطبقي وسيلة لقيام ديكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا). وتعتبر نضال الطبقة العاملة منهجاً لحل التناقض بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج. فإن

بالقول بمبدأ التناقض بين السماء والأرض، بين قوى النور وقوى الظلام وسقوط البشرية من عصرها الذهبي. ووثقت هذه النظرة في ما وصل اليها من الشعر والملاحم وفي بدايات الفكر الفلسفي. وعلى الرغم من أن الفكر اليوناني لم يطرح، إلا عابراً وبللمحات، السؤال حول التاريخ، ولم يعتبره موضوعاً مستقلاً للفكر بل متمماً لنظريته في الطبيعة إلا أننا نجد مع أمبيدوقلس Empedocles 490-340 ق. م. وأفلاطون Platon 428/426-347 ق. م. والمدارس النقدية التي تلت شذرات تسمح بالقول إن موضوع التاريخ لم يكن غائباً كلياً عن الفكر اليوناني، في حين بقي في الحضارات الشرقية القديمة محافظاً على صيغته الدينية الأسطورية. وقد وردت على لسان المؤرخ توسيديديس Thucydides 455-400 ق. م. تأكيدات أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، وقال أبقراط Hippocrates 460-377 ق. م. إن التاريخ يشرح بالطبائع والمعطيات المادية المحددة لوجود الانسان. وفي الحضارة الرومانية اعتمد بوليبيوس Polybios حوالي 210-125 ق. م. أن القدر هو الذي يسيّر التاريخ وهو مبدأ وغاية العالم. وهناك أولى تصورات في التراث الشرقي واليوناني حول تطور دوري للتاريخ خاصة في ديانا الهند والصين الى جانب الاعتقاد بأن التاريخ يعيد ذاته.

ومع المسيحية ظهرت أولى التأويلات الشاملة لفهم التاريخ؛ فما سبق ظهور المسيح كان يترقب قدومه ونجسده وما تلاه قد خلاص بفعل الفداء، والتاريخ في كليته يصبو الى عودة ظهوره. وحاولت التأويلات المسيحية أن تضع غاية للتاريخ من خلال فهمها للانسان الشخص في علاقته بالله، بذاته، بالانسان الآخر وبالطبيعة على أساس التجسد والخلاص وتطلع الإنسانية جمعاء الى حياة مشتركة في الحياة وبعد المات. وتساءل المفكرون حول واقع التاريخ ملازماً للمبادئ التي قامت عليها المسيحية - ومن قبلها اليهودية أيضاً - مثل وحدة الجنس البشري ومشاركة جميع الأجيال في الخطيئة الأصلية، ثم الفداء وشموليته وأقامت معنى التاريخ في التكفير عن الخطايا والسعي وراء الخلاص. فبدلاً من أن يكون تعاقب أحداث يتحكم فيه القدر أو الصدف أو التناقضات، فهم التاريخ على أنه تعاقب في الزمن للخلق ولعمل الارادات الحرة من أجل خلاصها. ثم في الحقبة الأولى من تاريخ الفكر المسيحي، أي في الاسكندرية، أعطي التاريخ مضموناً ميتافيزيقياً؛ فالقوى التي تنازعت عبر التاريخ على السيادة كانت تتصارع لتعطي الواقع المادي والتاريخي والأخلاقي والفكري معناه الحقيقي، وعند كبار المفكرين المسيحيين

- بولنيز، جورج، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة المصرية، صيدا - بيروت، لا. ت.
- الجسر، نديم، التوجيه الاجتماعي في الإسلام، مؤتمر البحوث الاسلامية 1971.
- خفاجي، محمد عبدالنعم، الإسلام ونظريته الاقتصادية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- رجب، عزمي، الاقتصاد السياسي، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، 1977.
- الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار الفكر، لا. م. ط 2، 1969.
- عبدالناصر، جمال، عبرة الماضي وملامح الحاضر والمستقبل، في فكر القائد الخالد جمال عبد الناصر، ليبيا، أمانة الاتحاد الاشتراكي العربي بالمحافظة، بنغازي، جمع وتبويب علي مرسي الشاعري، ج 1، ج 2، لا. ت.
- منمنة، جميل. م، مشكلة الحرية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ط 2، بيروت، 1982.
- النبهان، محمد فاروق، الاتحاج الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي، ط 1، دار الفكر، 1970.
- هيكل، عبدالعزيز فهمي، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والاحصائية، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.

جميل منمنة

فلسفة التاريخ

Philosophy of History
Philosophie d'Histoire
Philosophie d. Geschichte

تطرح فلسفة التاريخ السؤال حول جوهر ومعنى التاريخ في كليته. وتتصدى في الجواب عن السؤال المطروح لصعوبات جمة تتمثل في معالجة بدء ومعنى وهدف التاريخ ودور الانسان فيه، وفي ماهية واقعية ما يكشف عنه المؤرخ وما يقيم حوله الفيلسوف من فرضيات.

وقد قدمت الأديان بصيغ مختلفة اول جواب عن التساؤلات حول التاريخ منطلقاً من ان الايمان والوحي هما الواقعة الاساسية في تاريخ الإنسانية وحياة الانسان وانها المقياس لصحة فرضيتها. فجميع الأديان تؤمن بقدرة حددت بداية التاريخ وأوجدت الانسان فيه وهي غاية وهدف كل أحداثه. وتصورت الحضارات القديمة التاريخ كمرسح للصراع بين الآلهة أو لصراع الطبيعة والانسان - وهو جزء منها - أو لتأثير القوى الخارجة عن الطبيعة على سيرها وأحداثها. وظهرت صيغ هذا الفهم الموحد للطبيعة والانسان والآلهة في الصراع

أما الفيلسوف الإيطالي جوفاني باتيستا فيكو Giambattista Vico 1668-1744 فيرى أن التاريخ هو مجموعة مراحل التطور الطبيعية للانسان وأن اختزال فهمه بالعودة الى قوانين تحكم به، على طريقة العلوم الرياضية والطبيعية، يسيء الى الواقع ولا يفهم الموضوع حقاً. فالانسان يصنع تاريخه ولا أحد يمكن أن يفهمه سواه؛ إنه يفهمه لأنه صانعه ولأنه يجد فيه تحقيقاً للقوانين التي عرفها في ذاته. إن التطور قد نقل الانسان من الوضع البدائي الى مختلف أشكال البربرية. كما يشهد بذلك تاريخ روما وتاريخ كل شعب على انفراد: صعود فهبوط محتم، وتعاد الكرة مراراً لا حصر لها، فتاريخ البشرية هو تنالي عصور: عصر اسطوري (إلهي) يليه عصر البطولة والقوة ثم يأتي العصر الانساني، عصر الحضارة والحرية.

وعلى الرغم من هيمنة عقلانية خاصة بهذه الحقبة من تاريخ الفكر، لم تعد المحاولات اللاهوتية لتفسير التاريخ دينياً كما تُري ذلك مؤلفات الاسقف السواظ بوسيه Bossuet 1627-1704. فقد أعاد مبدأ العناية الإلهية وغائية التاريخ المنجّه نحو لحظة الخلاص ومن ثم الى توطيد تاريخ الانسانية على أساس سيطرة الكنيسة الكاثوليكية.

إلا أن هذه المحاولات بقيت منفردة ودون تأثير. في حين كثرت واشتدت الاتجاهات لفهم التاريخ ككمال للتطور الطبيعي الذي بدأ مع الطبيعة ووصل الى الانسان وهو يسير دائماً نحو الأفضل، كما يقول المفكر الألماني يوهان غوتفريد فون هرردر Johann Gottfried Von Herder 1744-1803 في كتابه فلسفة تاريخ البشرية. فعنده أن الإنسان هو جوهر هذا التطور تبعاً لمقامه المميز في الطبيعة وللخصوصية التي تعطيها لكل شعب وحضارة. أن الشعوب في تطورها لا تنقطع عن بعضها، كما كان يقول فيكو Vico بل هي حلقات تكمل الواحدة الأخرى كمالاً عضوياً، ففي كمالها يتحقق كمال الطبيعة الانسانية؛ وفكرة الانسانية هذه هي التي توضح حركة مصير الشعوب التي ستصل بتطور جميع حلقاتها طبقاً لمعطيات كل شعب الى انسجام ووحدة الانسانية؛ «فالتبيعة الانسانية في سيرها نحو الأعلى تهدف بالفطرة الى توحيد الجنس البشري. وللإسراع في تحقيق هذا الهدف، وضع الله مصيرنا في أيدينا وتدرجاً. نحن نتعلم كيف نبني ونهدم ونبني. ولكن قدرتنا على البناء هي اكبر من قدرتنا على الإنزلاق والهدم. فمن خلال تجبُّط الأجزاء وأخطائها نتحرك نحو الكمال المطلق للكلي». ونجد مثل هذا التفكير في التاريخ، وكأنه قائم على قوانين تحركه وفق مخطط سواي. عند غوتهولد افرايم لسنينغ Gothold Ephraim Lessing 1729-1781 الذي يرى

الأوائل أن التطور حصل بهذا الفعل الى أن أصبح التاريخ مملكة أعمال الناس الأحرار، الذين عرفوا الفداء ونعموا بالخلاص؛ لذا يفهم التاريخ على أنه تاريخ الخلاص واكتمال نظرية الوحي.

وقسم القديس أغسطينوس Saint Augustine 354-430 تاريخ الانسانية الى ملكوتين: ملكوت الله وملكوت إبليس، وهما في صراع دائم، صراع الخير والشر، ولما كان أغسطينوس مائناً قبل أن يعتنق الدين المسيحي ويصبح أسقف قرطاجة بقي اتجاه تطور التاريخ في نظره ينحوي الى الحسم النهائي في هذا الصراع وسيتم الحسم بانتصار الخير، لأن الله قد سبق وحدد للتاريخ ذلك الحسم وهذا الانتصار. ومر هذا الصراع في ست حقبات الى أن وصل الى ظهور المسيح ومعه بدأت الحقبة الأخيرة التي ستم يوم الدينونة حين يفصل الأخيار عن الأشرار. لقد سيطر هذا التصور لتاريخ الانسانية على الفكر المسيحي في القرون اللاحقة وحتى على كبار لاهوتيين وفلاسفة القرون الوسطى.

لم تعرف فلسفة التاريخ تقدماً منذ بداياتها وحتى نهاية القرون الوسطى إلا مع أنفول المجتمعات الاقطاعية وتضاؤل تأثير الفكر الديني ومع التقدم العلمي والتكنولوجي، وبالتالي الاجتماعي الذي حدث في عصور النهضة وعصر الأنوار في أوروبا. فقد نظر المفكرون في هذه الحقبة الى التاريخ على أنه تاريخ الانسان والانسانية في واقعها الاجتماعي والمادي. ففي رأي فولتير Voltaire 1694-1778 وهو أول من استخدم مصطلح فلسفة التاريخ وقال بها موضوعاً فلسفياً مستقلاً عن موضوعات الفلسفة الأخرى - أن محور التاريخ هو الانسان وشكل وجوده الكوزموبوليتي. ووجد جان جاك روسو Rous-seau 1712-1778 أن كل سؤال حول التاريخ هو سؤال عمّا آلت إليه البشرية من شقاء أو سعادة. وعنده أن البؤس ناجم عن أمرين: الفساد الذي يأتي على الفرد من المجتمع والمدنية، وعن ظهور الملكية الخاصة وما تبع ذلك من تقسيم العمل وتقسيم المجتمعات الى طبقات وتآجج النزوات والشهوات. وقد أدى كل ذلك بالانسان - وهو حسن بالطبيعة - الى التدهور والانحطاط. من هنا نادى روسو Rousseau بالعودة الى الطبيعة، الى الفردوس المفقود. لكن دعوته هذه ليست، كما فهمها بعض المفسرين، دعوة الى الفردية الطبيعية التي لم توجد قط، بل مطالبة ببدء جديد للتاريخ تسود فيه المساواة والعدالة والحرية بضمانة عقد اجتماعي تقوم الدولة على أساسه ويتحقق عن طريق مبادئ العقل وتربية جديدة.

الطبيعة ليصبح الكائن الواعي والحر فيكتسب عندئذ شخصيته. ولكن مع ظهور الحرية تظهر أيضاً إمكانية الخطيئة ويبدأ الصراع بين الخير والشر. إن التاريخ هو صراع بين الظلمة والنور، بين الخير والشر وبين الإرادة الفردية والإرادة الشاملة. ولكن سرعان ما يجد الخير الطريق الى تحقيق ذاته وتعود الحرية الفردية الى مواكبة تفتح فيبدأ عندئذ طريق خلاصها، وان تاريخ الانسانية عند شلنغ هو تاريخ الخلاص وعودة العالم الى الله.

وتصل فلسفة التاريخ مع هيغل Hegel 1770-1831 الى ذروة التأمل الفلسفي للتاريخ حيث تُخضع الطبيعة والانسان والأحداث لمنطق يشمل الواقع كله، هو الميتافيزيقا علم واحد. فالتاريخ هو صيرورة وعي الروح، وكل ما هو حقيقي هو تجلٍ له، كما أن المنطق هو التعبير عن حركته المبدعة في ثالوث الوضع والنفي ونفي النفي، في الجدلية الشاملة. فالتناقضات بين المفاهيم هي من جوهر الروح، وبالتالي من جوهر الواقع، وما حقيقتها إلا في هذه العلاقة التي تتفتح فيها المقولات: «التجلي هو النشوء والفناء الذي هو نفسه لا ينشأ ولا يفتي وإنما يبقى بذاته وهو الذي ينشأ الواقع وحركة حياة الحقيقة. غير أن الواقع في فلسفة هيغل Hegel ليس هو كما يظهر وإنما كما يجب أن يكون، كما تقتضي منه الحركة الجدلية أن يكون. فالفكر يحيط بالواقع ويحدد له موقعه في المنظومة الفكرية طبقاً لمتطلباتها حتى ولو تم ذلك باغتناب الواقع، وهذا ما جرى لفلسفة الطبيعة وتاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ عند هيغل. لكن هذه الفلسفة قد أرست في فهم تاريخ العالم منهجية وخطوطاً كان لها تأثير هام على الفلسفات اللاحقة مما جعل من الفكر الهيجلي كبراً ليس من السهل تجاوزه.

وفي فهم هيغل لتاريخ العالم أن الروح الموضوعي هي منظومة العلاقات الرابطة والشاملة لجميع الأفراد، وذلك ليس بمعنى أن الأفراد يشكلون كمجموعة عناصر هذا الروح، بل إنه هو بمثابة أرضية ينشأون عنها فتكون علاقاتهم المجرد، الروح الموضوعي بذاته وهو الحق. وإخضاع القصد والادعان الفردي لأوامر ووصايا الوعي الشامل هو الأخلاق، في حين أن الخلقية تكون تحقيق الوعي الشامل في الدولة. فالدولة هي تحقيق الخلقية، روح الشعب المتحقق والظاهر في تاريخ العالم وقد تالت فيه الشعوب وأوجد كل منها دولته ثم اختفى. ومن هنا يرى هيغل أن كل حقبة من التاريخ موسومة بالسيادة الروحية لشعب من الشعوب. فنور الروح ينتقل في التاريخ «كشعاع الشمس من الشرق نحو الغرب. إن آسيا هي الشرق المحدد أو البدء المطلق للتاريخ، وألمانيا هي الغرب المحدد أو

أن الانسانية جمعاء، وكل فرد فيها، إنما يسير نحو الحقيقة ويتكامل ويخلد في ولادة دائمة التجدد؛ هذا هو معنى التاريخ ومعنى وجود الانسان فيه.

وتقوم فلسفة التاريخ عند إيمانويل كانط Immanuel Kant 1724-1804 على أسس دينية وحقوقية. وعلى الرغم من تأثره بروسو وهردر فهو يرى أن التاريخ ليس تطوراً يظهر فيه ابتعاد الانسانية عن طبيعتها الصالحة ولا هو تفتح للمعطيات الموجودة فيها بالطبيعة والفطرة. فتطور الانسان لم يكن ممكناً في نظره إلا حينما خرج عن حالته الطبيعية البريئة ووعى القانون الأخلاقي الذي اخترقه. ويبدأ التاريخ من هذا الاختراق ثم يتقدم، ليس عبر تراكم السعادة، بل في الاقتراب من الكمال الأخلاقي وسيادة الحرية. وسمة هذا التقدم عند كانط أنه يتم على حساب السعادة الفردية، كونها مقياس التفهقر في التاريخ؛ فإشباع الحاجات الفردية يتناقض وتحقيق أخلاقية الكل. ولما كان التاريخ يمثل الحياة الخارجية للجماعة، فإن هدفه تحقيق القانون وإحلال شروط تحقيق الدولة لدى جميع الشعوب فيستب السلام الأبدى.

ويقسم يوهان غوتليب فيخته Johann Gottlieb Fichte 1762-1814 تاريخ الانسانية الى خمس مراحل: الأولى ساد فيها العقل سيادة كلية وغير مشروطة وتحققت بواسطة الفطرة، وهذه هي حال الانسانية قبل الخطيئة؛ والثانية تحدد بوجود سلطة قامعة تطلب الإيمان الأعمى ويدون اقتناع، وهي مرحلة الخطيئة التي أحلت السلطة مكان الوعي. وفي المرحلة الثالثة توسعت الانسانية في الخطيئة وخرجت على السلطة والعقل فأمرن في الإعراض عن الحقيقة. وتتم المرحلة الرابعة بسيادة العقل وهو يطلب الحقيقة كغايته القصوى فيعرفها ويحبها. أما في المرحلة الخامسة فتبني الانسانية ذاتها بكل ثقة ودون خطأ بحيث تكون مظهراً للعقل، مملكة العقل المبرر والمقدس، وتتجه فيها الانسانية نحو الحقائق الأبدية كما تظهر في الدين والقيم، كالحب والأخوة. بهذا يتم تطور التاريخ ويتحقق في دولة تتم فيها الغلبة على الطبيعة، وتبنى مملكة العقل حيث يجد الفرد مجال تحقيق ذاته وقيمه ليتحول الى كلية عضوية متكاملة، فالفرد يجد ذاته في قيمته المطلقة مقابل القيم ولا يقوى عليه مبدءاً أو سبب أو قوة أخرى تسيره أو تتحكم بالتطور التاريخي. فالتاريخ عند فيخته هو ظهور لله ولن يكون سوى مملكة الحرية.

أما فريدريخ فيلهلم يوسف فون شلنغ 1775-1854 Freidrich Wilhelm Joseph Von Schelling فيرى بدء التاريخ في الحرية، أي حين يخرج الانسان من أحضان

«الهدف المطلق له». وبالتالي فإن مراحل التاريخ ثلاث: الشرقية، وفيها لم يشعر الفكر بحاجته الملحة الى الحرية فخضع بصبر للاستبداد الفكري والسياسي، فكان الملك وحده حراً؛ ثم المرحلة اليونانية-الرومانية، كان فيها الفكر غير مكتمل الوعي ولكنه طموح نحو الحرية، ومن ثم كان بعض الأفراد أحراراً. أما في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة الألمانية، فقد استيقظ فيها الفكر ووعي طلبه للحرية وتوقه نحوها فبلغت وعيها الكامل في الأمة الجرمانية المتمثلة بالدولة البروسية.

ووجد أوغست كومت Auguste Comte 1798-1857 أن «خير الانسانية هو الغرض الهام الوحيد الذي نكتشفه في فحوصنا الفلسفي للتاريخ»، وقد مرّ الفكر الانساني في تقدمه نحو هذا الغرض بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية ثم المرحلة الوضعية. وقانون المراحل هذه هو القانون الطبيعي لتاريخ المجتمع لأن تطور العقل هو الذي يتحكم بتقدم البشرية الى جانب كونه مفسراً له. ففي المرحلة الأولى فهم عالم الواقع وكأن قوى سحرية، ثم آلهة - وديانة التوحيد هي أعلى مركّب من هذا القبيل - تسير الطبيعة والانسان وهي سيدة الوجود. أما في المرحلة الثانية التي تلت تلك المرحلة العضوية فقد نبذت البشرية المعتقدات القديمة من موقف نقدي عقلاني. إلا أنها لم تجد في ذاتها القدرة على استبدال الفهم القديم بفهم يقبل به الجميع، وهذا لأن الميتافيزيقا ذاتية والتفسير فيها لفظي ولأن كل فيلسوف يعتد بطريق خاص الى الحقيقة، وقد أدّى هذا الى الفوضى الاجتماعية والسياسية. ومع ظهور العلوم، من علم الفلك وحتى علم الاجتماع، تمكّن العقل البشري من إقامة قوانين وضعية على أساس الكشف عن العلل الحقيقية الفاعلة في الطبيعة والمجتمع، فوضع حدّاً للفوضى ووصل بالانسانية الى اتفاق حول سياسة وضعية يكون فيها علم الاجتماع علم العلوم كونه علم المجتمعات. وبما أن التاريخ هو تاريخ التغيرات التي طرأت على التراكيب الانسانية والاجتماعية والسياسية فإن العقل الكاشف عن عللها هو الكفيل بتوطيدها وتقديمها على أساس تطور العلوم فيتحقق خير الانسانية جمعا.

وعلى طرف نقيض من فلسفات التاريخ المبنية على المنظومات الفكرية المجردة تقوم فلسفة التاريخ عند كارل ماركس Karl Marx 1818-1883 على التفسير المادي الجدلي للتاريخ الانساني. فعلاقات الانتاج هي أساس واقع وفهم بنية المجتمعات وأشكال تطورها وصيغ وجودها المادي والسياسي

والايدولوجي، وذلك ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. وليس التاريخ في نظر ماركس والماركسية إلا مجموعة وقائع كما يقول الأميريقيون والمثاليون على حد سواء، بل هو صنع الانسان وهو بدوره صانع له، كما أن الوجود الاجتماعي هو الذي يشرح وعي الانسان ويحدد مراحل تطوره وتطور المجتمعات وليس العكس. والعلاقات الحقيقية بين الناس تتحقق عبر المعطيات المادية ومنها العمل والصراع والثورة. فإن الانسان يهدف من وراء ذلك كله الى السيطرة على الطبيعة وتحقيق الاعتراف المتبادل بين الناس.

وقد بدأ ماركس بربط الاقتصاد السياسي بالفلسفة ووجد في العلاقات بين الانسان والطبيعة، أي في عملية الانتاج، وما ينجم عنها من أوضاع تحدد الطبقات الاجتماعية وعلاقتها ببعضها موضوع الجدال الحقيقي وأساسه التي كان هيجل قد نسبها الى الفكرة. وبالتالي ليست هذه العلاقات مقولات وقوانين من نتاج الفكر تلصق على التاريخ لتفهمنا إياه، بل هي حركة التاريخ نفسه وهي تظهر على حقيقتها في حياة المجتمعات وتطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج والصراع الطبقي؛ وكل فلسفة للتاريخ لا تأخذ بهذه الحركة وبهذا الواقع موضوعاً لها تكون نظرية ناتجة عن الخيال.

وينطبق القول أيضاً على بعد التاريخ الثالث، أي المستقبل. وهو ليس موضع أهداف ورغبات أو مجال تحكم الصدق، وإنما تحدده التغيرات التي تقوم بها الطبقات الاجتماعية، خاصة الثورة، بضرورة تقاوم التناقضات وتراكمها عن الماضي وفي الحاضر. وبما أن هذه التناقضات طبقة بطبيعتها وأن آخر طبقة في الظهور هي الطبقة العاملة، فهي التي تحقق مع حلفائها الثورة الاجتماعية لصالحها وقد أدركت مواقف الطبقات الاجتماعية الأخرى وحركة التاريخ بما لها من وعي وإيديولوجيا. والنظرية المادية التاريخية هي أيضاً منهج لتحليل وتفسير واستقراء التطور الاجتماعي كما أنها آلة التحول التي تصل بالطبقة العاملة الى السيطرة. فهي تبتعد عن التأملات والتحليلات النظرية لتجعل فلسفة التاريخ علمية وشاملة، وهي من جهة أخرى لا تريد تفسير تاريخ من أجل فهمه فقط بل من أجل تغييره أيضاً من حيث تصبح إيديولوجيا الطبقة العاملة. والتاريخ يُظهر من طرف آخر أن العلاقات الاقتصادية هي قاعدة تطور المجتمعات، إذ ترى الماركسية أن الناس قد دخلوا في أولى مراحل تطورهم حين بدأوا يتجون حياتهم المادية وأصبحوا جماعات ومن هنا تطورت مراحل تاريخ الانسانية من المجتمع المشاعي الى العبودي فالاقطاعي وصولاً الى المجتمع الرأسمالي. وكل من

حامل مسؤولية ماضيه وصانع حاضره ومستقبله. ففلسفة التاريخ، كما يرى فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey 1883-1911، هي فلسفة الانسان؛ وهو ليس ما تلقننا عنه داخلته أو طبيعته الانسانية، إنه ما يقوله لنا التاريخ عنه؛ إن تاريخيته هي حقيقة وجوده كما تظهره فلسفة الحياة وفلسفة القيم والفلسفة الوجودية. ومع نمثلي هذا الاتجاه الجديد أمثال غيورغ سيمل ونرولتش وأرنولد توينبي Arnold Toynbee 1889-1975 وبنديتو كروتشه Benedetto Croce 1866-1952 ومارتين هيدغر Martin Heidegger 1889-1976 ومعظم الكانطيين الجدد اتجهت فلسفة التاريخ لتكون عملاً على الحاضر وفهلاً له بشكل النقد؛ هي بحث عن معناه مع اعتبار ما جاء عن الماضي نتيجة للكوارث وتسخير الانسان واستعباده ومحاولات القضاء عليه؛ وهي تطلع نحو مستقبل يصنعه الانسان بتحقيقه لحرته مع تحقيق العدالة والمساواة فيبلغ ملء إنسانيته.

أما في التراث الفكري العربي فترتبط فلسفة التاريخ باسم ولي الدين عبدالرحمن بن محمد بن خلدون Ibn Khaldoun 1332-1406 ويقدمه كتابه العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مع العلم أن بوادر مثل هذا الاقتراب من فهم التاريخ لم تعد لدى من سبقه أو عاصره.

ولا تفصل فلسفة التاريخ الخلدونية منهجاً وفحوى، عن علم العمران، علم الاجتماع الجديد الذي كان السباق إليه؛ والتاريخ في حقيقته هو «خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من أحوال»؛ وفهم هذه التاريخية هو فهم للأسباب المحركة لتطور المجتمعات وكشف عن العوامل المكونة لها والقوانين المتحركة بها. فقد درس ابن خلدون الظواهر الاجتماعية كلاً على حدة ثم بحث في علاقة بعضها ببعض حيث عرض في المقدمة تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والعضوية بالإضافة إلى العوامل الطبيعية والآلية التي تظهرها الحياة الانسانية في المجتمعات، فأتضحت له صورة سير المجتمعات والدول والأفراد وتكافؤ القوى وانضمامها وتفرقها وبالتالي أسباب نشأتها ونضجها ثم اندثارها.

فالعصية هي أحد العوامل الرئيسية في تكوين المجتمعات: «إن الغاية التي تجري إليها العصية هي الملك... وإن غلبتها فاستبعتها التحمت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب الى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة... في

هذه المراحل قام على أنقاض المرحلة التي سبقتها؛ وذلك حين تفاقمت التناقضات في أحضانها فقوضتها وانتقل المجتمع الى المرحلة اللاحقة الأكثر تطوراً؛ والصراع الطبقي هو المحرك لهذا التطور. أما سبب نشأة الصراع فهو ظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وهو سيدوم ما دامت تلك الملكية قائمة. لكن التناقضات في قلب المجتمع الرأسمالي والصراع الناجم عنها سيصل بالمجتمعات حتماً الى آخر مراحل التطور، حيث تلغى تلك الملكية ويكون المجتمع لا - طبقياً وتحقق الشروط الموضوعية التي تتيح للانسان ان يحقق ذاته دون استغلال أو قهر أو تسلط؛ وهذه المرحلة هي المرحلة الشيوعية.

ومع بدايات القرن العشرين ارتدت فلسفة التاريخ عن النظريات الشمولية واتجهت نحو الحضارة ووصف أشكال وجودها وتعليل اسبابها. وواجهت الانسانية اخطاراً هائلة مع مآسي الحروب والانقلابات السياسية والاجتماعية والأزمات الاقتصادية والتوسعات الاستعمارية الهمجية وهيمنة المطامع الاستغلالية فأخذت الفلسفة تنظر في معظم اتجاهاتها الى الانسانية وهي تغرق قليلاً قليلاً في فراغ يهددها البؤس والدمار والاستغلال من كل صوب وشاعت النزعة التاريخية ثم التشاؤمية في النظر الى التاريخ بدلاً عن النظريات في التقدم كفاعل تطوير المجتمعات نحو الأفضل. كما تأثرت فلسفة التاريخ أيضاً بفلسفة شوبنهاور Schopenhauer 1788-1860 ونييتشه Nietzsche 1844-1900 وبما نجم عن تطبيقات العلوم من أدوات دمار وخراب. فعمت نظرة عدمية وأخرى مفرطة في التشاؤم، كما نجدها عند اوسفالد شينغلر Oswald Spengler 1880-1936 في مؤلفه انحطاط الغرب، الى جانب النظرة العضوية الى المجتمعات وهي ترى فيها مثيلاً للحياة العفوية تنشأ وتتضج ثم تذبل وتنفى في حركة متواصلة ومتكررة هي حياة الحضارات المتتالية على مسرح التاريخ.

وقد رافقت نزعة فلسفة التاريخ هذه بإعراضها عن التقدم كمحرك لتطور التاريخ عودة عن القانونية المنقولة عن العلوم الطبيعية ومنهجيتها. وازداد الاهتمام بعلم الاجتماع وقد جعل موضوعه البحث في الواقع الانساني وقوانينه الخاصة بعيداً عن أحادية عامل واحد وظهرت فيه الاتجاهات المختلفة كبديل عن فلسفة التاريخ والحضارة، وهذا ما حل علم التاريخ نفسه الى الابتعاد عن الطابع السردى الوثائقي من جهة وإلى اهمال النظريات الفلسفية حوله من جهة أخرى. وتوطد في صلب فلسفة التاريخ هم محوري هو الانسان. فإلى جانب الخروج على المركزية الأوروبية في فهم الأحداث والمجتمعات راحت الفلسفة تُعنى بالانسان في ماضيه وحاضره ومستقبله؛ إنه

فقيت عملاقاً فريداً في تاريخ هذه الأمة. كما أنها لم تؤثر فعلياً إلا على عدد قليل من العلوم وفي العقود الأخيرة الماضية من هذا القرن.

مصادر ومراجع

- أوميل، علي، الخطاب التاريخي، دراسة لمهجة ابن خلدون، بيروت، لا.ت.
- بليخانوف، غ.، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، 1973.
- بوتول، غاستون، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعير، بيروت، 1984.
- حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبدالله عنان، بيروت، 1975.
- الحصري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، 1983.
- الدوري، عبدالعزيز (وآخرون)، تفسير التاريخ، بغداد، لا.ت.
- —، التكوين التاريخي للأمة العربية، بيروت، 1984.
- سيمون، بير هنري، الفكر والتاريخ، ترجمة عادل العوا، دمشق، 1966.
- الشرقاوي، عفت، في فلسفة الحضارة الإسلامية، ط 3. بيروت 1981.
- صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الاسكندرية، لا.ت.
- كولنجورد، ر.ح.، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، القاهرة، 1961.
- لويون، غستانف، فلسفة التاريخ، ترجمة عادل زعير، القاهرة، 1954.
- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، 1981.
- هوركهامر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت، 1981.
- هيوليت، جان، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيفل، ترجمة انطوان حمصي، دمشق، 1969.
- Acham, K., *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg-München, 1974.
- Aron, R., *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1961.
- Bloch, M., *The Historian's Craft*, New York, 1953.
- Buhr, M., *Revolution und Philosophie*, Berlin, 1965.
- Carr, E.H., *What is History*, London, 1961.
- Chatelet, F., *La Connaissance de L'histoire*, Paris, 1960.
- Danto, A.C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1968.
- Dray, W.H., ed. *Philosophical Analysis and History*, New York-London, 1966.
- Fleischer, H., *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt a.M., 1969.
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1968.
- Gardiner, P., *Theories of History*, New York, 1965.
- Kaufmann, F., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1931.
- Marrou, H.J., *De La Connaissance historique*, Paris, 1960.

هرمها». وحين يبحث ابن خلدون في الدولة، غاية العصبية، يجد أن الدولة «لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»، و«هذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التردد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع». كذلك الأمر بالنسبة للحضارة: «إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً» والحضارة «هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة». وإلى جانب هذا العامل يحلل ابن خلدون وبالدقة الموثقة عنها العوامل الأخرى كالاقتصاد، القاعدة المادية للمجتمعات، والسكان والبيئة بالإضافة الى سلطة الفرد وتأثير التناقض بين البدو والحضر وتضخيم دور الدولة ومتطلباتها الذي يؤدي حتماً الى سياسة تفقر المدنيين فيثرون وينقلبون على الدولة.

وتخضع حركة التغير الدائمة هذه لقوانين استنبط ابن خلدون فحواها الحقيقية من أحداث وتواريخ المجتمعات. فإن ظاهر التاريخ «لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول» أما باطنه فهو «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلق». فحوادث التاريخ والمجتمع تابعة لمبدأين: السببية والحتمية، «إن الاجتماع الانساني ضروري» وتتأتى ضرورته عن حاجة الانسان الطبيعية لوسائل المعاش وعن ضرورة التعاون التابعة لها وعن الدفاع عن النفس ضد الطبيعة وضد الأعداء والآخرين؛ هنا تظهر السلطة كرادع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض ويحمي الحياة الاجتماعية كرباط بين الناس. ولا يكون وجود لمجتمع يتطور إلا وتتم فيه شروط مادية، كالأرض والموارد الطبيعية والسكان بطبائعهم وكشافتهم، والانتاج للمأكل والشرب والملبس والسكن وغيرها. ثم هناك شروط فكرية تتم في المرحلة التاريخية والعقائد الدينية والمذاهب السياسية والنظم الاجتماعية بالإضافة الى نفسيات الأجيال وانتشار العلوم والآداب والفنون والعادات والتقاليد والمواهب الفردية. والحتمية - وهي بعيدة عن مبدأ الجبرية في نظر ابن خلدون - تبيّن تسلسل وترابط وعلاقة الظواهر في نسقها العام الانساني في شتى المجالات والميادين: «إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام وربط الاسباب بالمسببات». إن الواقع التاريخي - الاجتماعي ليس في حالة سكونية وثبات، بل هو في صيرورة مستمرة؛ وهذا ما حل ابن خلدون على القول بفكرة التطور الدوري والتعاقبي، وإعمار العمران والحضارات.

لم يتبع العرب الفتح الذي أنجزه ابن خلدون في المقدمة

بأي شيء، ولكنه مابين بالفعل شبيه بالقوة، لذلك نرى الحي يتخار مواد معينة يأكلها ويشربها، ويتخار من هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ويفرز ما لا يلائمه. فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة، والشيء لا يصير كذلك بالفعل إلا وهو كذا بالقوة. ثم إن للنمو والمقدار في المركب الطبيعي حداً ونسبة. أما في الصناعي فلا. وليس ينمو الحي اتفاقاً وإلى غير نهاية بل هو يتخذ حجماً وشكلاً هما في كل نوع. والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة، أي للنفس لا للجسم، فإن المادة لا ترتب بذاتها بل بمرتب. وأما التوليد فيحفظ النوع كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد. يقول أرسطو في كتاب النفس في المقالة الثانية من الفصل الرابع إن «التوليد مشاركة في الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت. وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية. فبالتوليد يبقى الكائن الحي المائت لا هو هو بل شبيهاً بنفسه، لا واحداً بالعدد بل واحداً بالنوع». والمذهب الآلي، في رأي أرسطو، عاجز عن تفسير تكوّن الحي في صورة وهيولى. فالهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الكائن الحي على أن العلة تقال على نحوين آخرين: الواعي ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون، والثاني الغاية التي تقصد إليها الحركة، فتكون العلة أربعاً: علة مادية وصورته وفاعلية وغائية. ولا يمكن قصر العلية على الهيولى والفاعل، والقائل بذلك بأن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة. والقائل بذلك مثله مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس، وتصدع الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة، والأخف كالخشب إلى أعلى. نحن في الفن نراعي هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل. والفن يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه، وهو في الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية؟ لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدث الفن.

وإذا كانت طبيعة الحياة مابينة لطبيعة المادة الصرف وقواها الفيزيكية والكيميائية فما أصل الحياة؟ ولا يعلم أصل الشيء إلا بعد العلم بطبيعته. ولقد كان عدم العلم بحقيقة الحياة سبباً في تعدد الآراء في أصلها.

فمنذ أمد بعيد كان الاعتقاد شائعاً بأن بعض الحيوانات الدنيا تتولد من الماء الأسن والطين والجثث المتعفنة، أو أن الحياة برمتها تولدت في مياه الأنهار والبحار. ثم تطورت إلى ما نشاهده الآن. وهذا ما يسمى بالتولد الذاتي، أي التولد الحادث عن الجهاد مباشرة لا عن حي سابق.

- Meinecke, F., *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1965.
- Rickert, H., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, 1924.
- Simmel, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1924.
- Toynbee, A.J., *Civilisation on Trial*, Oxford, 1948.

غانم الهنا

فلسفة الحياة

Philosophy of Life Philosophie de vie Philosophie d. Leben

يستعرض أرسطو 323-385 ق.م. في كتابه في النفس آراء الفلاسفة في طبيعة الحياة فيلاحظ أنهم جميعاً يقررون أن الحي يمتاز عن غير الحي بخاصيتين هما الحركة الذاتية والادراك. فمن قال منهم مبدءاً وأخذ للأشياء تصور هذا المبدء الماء، وأنه حاصل على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً مثل طاليس. أو تصور هذا المبدء الهواء من حيث أن النفس هي علة الحي، والنفس هواء (ولفظ psyché يعني باليونانية النفس والنفس) مثل انكسپانس. أو تصور هذا المبدء النار مثل هرقلطس، وأن هذه النار حية عاقلة أزلية أبدية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار.

ثم يورد أرسطو رأيه في الحياة فيرى أنها على ثلاثة أنواع: نامية وحاسة وناطقة. والحاس منه ما هو ثابت في الأرض، ومنه ما هو متحرك، فتكون درجات الحياة أربعاً: النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة. تقال الحياة أولاً على النامية لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والانسان. وللنفس النامية وظفتان: النمو والتوليد. والحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء، لا كالجهاد الذي يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل، يميناً أو شمالاً. والحي يحيا وينمو مادام يقبل الغذاء. وليست التغذية. مجرد اضافة مادية، وليس نحو الحي ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط، والفاعل النفس. والتغذية تمثل Assimilation شأنه أن يحول المابين شبيهاً، أي أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المعتدى. على أن الغذاء ليس مابيناً بالمرة، لأن التغذية لا تتم

ولكن وُجد من الفلاسفة عدد قليل لم يمنهم الاعتقاد من الإيمان بمبدأ العلية وما يحتمه هذا المبدأ من علو العلة على العلول، أو مساواته على الأقل، فلا تكون بآذن منه. فعَلَل أرسطو نشوء الحي من غير الحي بتأثير الأجرام السماوية في المادة الأرضية. وكانت هذه الأجرام، في نظره ونظر اليونان عموماً، أجساماً أثيرية تحركها أرواح، فكانت لها في ظنهم فاعلية أعلى من فاعلية العناصر الأربعة.

واصطنع هذا الرأي الفلاسفة المسلمون والمسيحيون فأقروا بذلك بقصور العناصر الأرضية عن توليد الحياة، ووجوب اضافته الى فعل الشمس وغيرها من الكواكب اعتماداً على حكم العقل بأن الأكثر لا يخرج من الأقل، أو أن الأكمل لا يخرج من الأنقص.

فقد ارتأى القديس أوغسطينوس أن الله في البدء أودع المادة البحت غير المعضونة بذوراً حية كمنت فيها ونمت بعد ذلك في مختلف الأنواع الحية على مر الزمان، أي أنه يرجع الحياة الى فعل الخالق، ويرجع الأنواع الحية الى أصول خاصة بكل نوع.

وللى هذا الرأي ذهب النظام المعتزلي فقال «إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها».

أما ابن سينا فقد حاول الجمع بين فاعلية المادة والفاعلية السماوية. قال: «وقد يتكون من العناصر أكوام بسبب القوى الفلكية اذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، وأولها النبات... فاذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة [الأرواح المحركة للكواكب] النفس الجزئية... فالنفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه».

ثم بدا لفلاسفة العصر وعلمائه أن يبحثوا عن أصل الحياة في هذا الكوكب، الأرض، وليس في كواكب أخرى. وفي مقدمة هؤلاء جميعاً داروين Charles Darwin 1809-1882. عرض نظريته في أصل الحياة في كتابه أصل الأنواع (1859)، ومفادها أن الحياة بزغت في البروتوبلازم وتحتوي على جسم مستدير هو النواة. والبروتوبلازم والنواة يكوّنان الخلية. والأحياء تتألف إما من خلية واحدة، أو من عدة خلايا. والانسان نفسه ليس إلا توليفة من عدد لا يحصى من الخلايا المتباينة. والحيوانات كذلك إما أحادية الخلية وإما كثيرة الخلايا. وكانت الحيوانات، في بدايتها، رخوة القوام لينة

الأجسام، معدومة العظام. ثم تطورت بعد ذلك وأصبح لها حبل متين يمتد طوال الجسم. وكان بزوغ هذا الحبل أول سلم من سلم التطور نحو تكوين «الفقار» أو «الصلب» المؤلف من أجزاء عظمية كل منها يسمى «فقارة». وكانت الحيوانات ذوات الحبل من أهل الماء، ومنها نشأت الأسماك ذوات الهياكل الغضروفية، ثم الأسماك ذوات الهياكل العظمية الصلبة. ثم ظهرت أسماك متطورة تستطيع أن تحيا في الطين إذا ما جف الماء. وبدلاً من أن تنفس بخياشيمها مثل بقية الأسماك نشأت لها جهاز جديد هو عبارة عن رئات أولية تحولت عن مئانة السبح (العوامة) فأصبحت مزودة بجهازين للتنفس، ومن ثم سميت هذه الأسماك «ذوات التنفس».

ومن ذوات التنفس نشأت البرمائيات مثل الضفادع، وهي التي تستطيع أن تحيا في اليابسة كما تستطيع أن تحيا في الماء. ومن البرمائيات نشأت الزواحف مثل الحيات، ومن فرع من الزواحف نشأت الطيور.

ومن الزواحف أيضاً نشأت ذوات الثدي التي تغذي صغارها باللبن. وكانت هذه، في البداية، حيوانات بيوض، أي حيوانات تضع بيضاً مثل الزواحف والطيور. ومن الثدييات البيوض نشأت الصعابير، ومن الصعابير ذوات الذبول، أي القرود، وفاقة الذبول، أي الانسان.

وهذه الأنواع الحية كلها المتفرعة عن أصل واحد حي يُفسر تكاثرها وتنوعها بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح، وهو القانون اللازم من تنازع البقاء، وقوانين ثلاثة ثانوية هي: أولاً: قانون الملازمة بين الحي والبيئة الخارجية؛ ثانياً: قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة؛ وثالثاً: قانون الوراثة وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي.

وقد أحدثت نظرية داروين تأثيراً في رؤية الفلاسفة لمعنى الحياة. فلم يكن في امكان أصحاب فلسفة الحياة أن يتجنبوا هذا التأثير سواء بالسلب أو بالإيجاب.

فلسفة فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche 1844-1900 في الحياة متأثرة سلباً وإيجاباً بنظرية داروين. فهو يهاجم داروين في كتابه إرادة القوة الذي نشرته أخته عام 1901، أي بعد وفاة نيتشه بعام واحد. يقول: «إن ما يذهلني بالنسبة إلى مصير الانسان هو ما أراه معارضاً لما يقوله داروين من أن البقاء للأقوى فالحاصل هو أن البقاء لرجل الشارع. إن الأقوى ضعيف أمام غرائز القطيع، أمام الأغلبية، والقيم المسيطرة،

في قوة هذا الشعور. فيجعل من العجز الذي لا يقوى على الانتقام لنفسه احساناً، ومن الوضاعة الجبانة تواضعاً، ومن الخضوع لمن يبغضهم المرء طاعة. ويرى نيتشه أن قيم العبيد هذه تعود بأصلها الى الشعب اليهودي، إذ هو الشعب الذي شاع في نفسه الحقد في أعنف صوره لكثرة ما لاقاه من اضطهاد منذ زوال دولتهم القديمة العريقة. فلما وصل الحقد الى أقصى درجة غايانه ثار على قيم سادته من الرومان. وكان الرومان حينئذ سادة أقوياء نبلاء فكانت القيم التي وضعوها لأخلاقهم هي القيم الأرستقراطية: وتلخص في حب الغزو، والاعتزاز بالقوة، واحتقار الرحمة، والاشمئزاز من الضعف والضعفة، وتقديس التقاليد، وتوفير الأجداد.

يبد أن نيتشه يطالب بخلق أرستقراطية جديدة أعلى من الأرستقراطية القديمة، ويدعو الانسانية الى الارتفاع بذاتها لتخلق طباعاً جديداً من الانسانية. هذا الطابع الجديد هو «الانسان الأعلى». والفردية هي شرط الانسان الأعلى، وهي تعني المحافظة على الفروق الطبيعية الموجودة بين الأفراد، والشعور بالذاتية شعوراً قوياً، وبأنها متباينة عن غيرها من الذاتيات الأخرى. ومن هنا، فإن الانسان الأعلى فوق كل تقويم؛ وكل قانون. فهو خالق القيم. يقول نيتشه «إن الانسان الأعلى هو الذي يحدد معتقدات عصره، ويعطي للحضارة صورتها، ويخلق القيم في حرية تامة غير آبه للخير والشر، والحق والباطل». ومن ثم فكل وسيلة تؤدي الى تحقيق هذه الغاية جيدة شريفة، لأن الجودة والشرف ليسا في الأشياء، بل هما قيمتان يصنعهما هو بنفسه. وكل شيء تابع لارادة القوة، وتابع للسيطرة والسيادة والاختضاع. وتأسيساً على ذلك فإن الانسان الأعلى يجب أن يحيا حياة الخطر، فاذا لم يأت إليه فليتقدم هو من تلقاء نفسه. يقول نيتشه «كي نجني من الوجود أسمى ما فيه، عش في خطر». والحياة في خطر تنطوي على احساس قوي بالمسؤولية من أجل النمو بالحياة. وهو لهذا يستطيع وحده أن يتحمل نظرية «العود الأبدي». وخلاصة هذه النظرية هي أن الوجود ليس صيرورة لا نهائية، وإنما تأتي فترة يسميها نيتشه «السنة الكبرى» للصيرورة، عندها تنتهي دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة، وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها سنتها الكبرى فتنتهي لتبدأ من جديد. وهكذا زمان الوجود مقسم إلى دورات. وكل دورة من هذه الدورات تكرر تام للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى. فكان الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي.

ومن هنا فإن حب الحياة يزداد الشعور به إلى أقصى حد،

اليوم، هي قيم المنحلين، واردة الموت لها الغلبة على ارادة الحياة. وشعار البوذية والمسيحية يتفق مع هذه الغلبة: أفضل ألا تكون من أن تكون».

ثم هو يرى، على العكس من داروين، ان الحياة ليست تنازع البقاء، وإنما تنازع القوة والسيطرة. يقول: «إن ارادة حفظ الحياة تعبير عن ضائقة ومأزق، وعن تضيق لغريزة الحياة، الجوهرية الحقيقية، التي هي التوسع في القوة، بل إن هذه الغريزة غالباً ما تجعل حفظ الحياة في خطر وتضحي به... والذي يسود الطبيعة ليس هو الضائقة والمأزق، بل الفيض والتبذير، حتى الى درجة الجنون. وليس تنازع البقاء إلا حالة شاذة، وتضييقاً مؤقتاً على ارادة الحياة. فالنزاع، الكبير منه والصغير، يدور في كل مكان ومن كل الوجوه حول السيادة والنمو والاتساع، حول القوة، وتبعاً لارادة القوة التي هي ارادة الحياة».

والحياة، في نظر نيتشه، «مجموعة من القوى المرتبطة بعضها ببعض عن طريق عملية تغذية مشتركة... ويتبع هذه العملية كوسيلة لتحقيقها كل ما يسمى باسم الاحساسات والتصورات والأفكار، أعني أولاً مقاومة كل القوى الأخرى (غير قواها هي)، وثانياً إعداد هذه القوى تبعاً لصورة الحياة وسياقها؛ وثالثاً تقويم الأشياء من أجل تمثلها أو طرحها والقضاء عليها». وأحياناً يسمي نيتشه حياة الانسان باسم الجسم، ويقصد كل الوظائف الحيوية اللاشعورية، أو هذه الحياة في كل مظاهرها القوية الحية بكل معاني الحياة.

ومن أجل هذا نراه يشيد بالجسم ويعتبره أعظم من الروح. فالروح ليست إلا أداة تقوم بخدمة الجسم. ومن أجل هذا أيضاً نراه يؤسس القيم على البيولوجيا. وهو، في هذا التأسيس متأثر بداروين حيث الانسان هو نتاج التطور البيولوجي. يقول نيتشه: «إن القيم الأخلاقية هي قيم وهمية بمقارنتها بالقيم الفيزيولوجية».

ومنى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارفة رأساً على عقب؛ وقلب القيم يلزم منه ضرورة. وهنا يطرح نيتشه جدولين متعارضين من القيم: جدول القيم الأخلاقية السائدة، وجدول القيم الأخلاقية الجديدة.

جدول القيم الأخلاقية السائدة يلخصه نيتشه في كلمة العدمية الأوروبية، ويقصد بها قيم العبيد والمُسودين وهي تحالف قيم الأرستقراطيين. ومصدر القيم، عند العبيد والمُسودين، هو الحقد، وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الانسان ولم يستطع أن يردّها ويتشفّى من قدمها، لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فتراه يجترها بين حين وحين، مما يزيد

الخالصة. تختزن الماضي كله ونحيا في ديمومة مستمرة؛ إنها «الأنا العميق». ويتضح ذلك من النظر في الأحلام. فالأحلام تتناول ماضينا كله، ولا تقتصر على حالة واحدة معينة يحدها الاهتمام والانتباه كما يحدث في اليقظة. وهي من أجل ذلك تشير إلى الجزء الباقي من الشعور وهو اللاشعور. وهكذا يحيا الإنسان حياتين. حياة مرتبطة بالفائدة والعمل والضرورة الخارجية، وحياة مرتبطة بالتأمل والتفكير والانفصال عن الانتباه إلى الحياة. ونحن نتأرجح بين هذين المستويين. ذلك أننا لا نستطيع أن نحيا في الحاضر فقط فذلك من شأن الحيوانات الدنيا. ثم إنه ليس في إمكان المرء أن يحيا في الماضي فقط فيكتفي باجترار الذكريات الماضية دون أن يحاول الاستفادة من تلك الذكريات في مواجهة الموقف الحاضر. فذلك من شأنه أن يمنع التكيف مع الواقع. أما المشاهد فعلاً فهو محاولة التوفيق بين هذين المستويين أو بالأحرى بين هذين الضربين من الذاكرة، وذلك بالانتقال المستمر من مجال الفعل إلى مجال الحلم وبالعكس مما يتفق مع طبيعة الديمومة. أما السكون عند مستوى واحد فمن شأنه القضاء على الديمومة.

ولما كانت الديمومة ذاكرة، والذاكرة ذات ثلاثة أبعاد أكثرها عمقاً هو المستقبل. ولما كان المستقبل يعني التفتح والتحرر والانطلاق فمعنى ذلك أننا في الديمومة بإزاء شيء جديد لا يمكن التنبؤ به. ولذلك يقرر برغسون أن الديمومة تعني أن الكل ليس بعد من المعطيات. ولذلك فإنه يفرض شتى النظريات الآلية التي تفسر طبيعة الحياة؛ فينقد نظرية داروين بدعوى أنها تعتمد على التأثير المباشر للبيئة بترتها وغذائها ومناخها، في حين أن الأنواع الحية كلها، في رأي برغسون، قد صدرت عن «سورة حيوية» يقول «في وقت ما وفي نقط ما من المكان نبع تيار حي واجتاز أجساماً كونها على التوالي، وانتقل من جيل إلى جيل، وانقسم بين الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته، بل إنه يزداد قوة كلما تقدم ويزداد شعوراً». فهو في النبات سبات وخمود، وفي الحيوان غريزة، وفي الإنسان عقل. وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فحسب. أما المادة فقد نشأت من وهن «السورة الحيوية» أو توقفها. فلماذا ما هي إلا شيء نفسي تجمد وتمدد، كما نشاهد في أنفسنا حين ندع فكرنا يجري انشاقاً فيتبدد في آلاف من الذكريات تتخارج وتشتت فتراضى شخصيتنا وتنتزل في اتجاه المكان؛ أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة ويرتفع خطأ كثيفاً دقيقاً ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطه المتراصة وتباعدت وتساقطت في ساحة أوسع. فإعادة شيء نفسي متراخ صار متجانساً وقابلاً محضاً وحداً أدنى

كما أن الخوف من الموت يزول نهائياً ما دامت هذه الحياة، وهي حياة حافلة بالنسبة إلى الإنسان الأعلى، ستعود من جديد. فهو يقول للموت كما قال زرادشت «أهذه هي الحياة؟ إذن هاتها مرة أخرى».

ومن أجل ذلك فإن نيتشه ينقد المسيحية لأنه يمتنع معها ميلاد الإنسان الأعلى. ذلك أنها تؤكد حياة آجلة تنسي البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقة. ثم إنها تؤكد عقيدة الخطيئة، وتأمّر بالتكفير عنها بالصبر والتسليم والطاعة والانضاع. ولهذا فإن نيتشه ينتهي إلى نتيجة تتفق ونظرية داروين في الحياة، وهي أن «الله قد مات».

وعلى الضد من نيتشه يقف هنري برغسون Henry Bergson 1859-1941 son تأثر بمفهوم التطور عند داروين في بداية تفلسفه، ولكن تفكيره في الحياة النفسية قاده إلى تأسيس فلسفة الحياة على أسس مبنية، وكان هذا موضوع كتاب التطور الخالق (1907). فالحياة النفسية بطبيعتها لا تقبل القسمة أو التجزئة بحيث يمكن القول بأن ديمومتنا لا تحتل رجعة الماضي؛ بل هي تقدم مستمر يمتنع معه تكرار حالات بعينها. ولكن هذا لا يعني أن الديمومة بلا ماضٍ. وإلا لو كان الأمر كذلك لما كان هناك غير الحاضر، وبالتالي لم يكن للديمومة الحية وجود. ذلك أن ارتباط الماضي بالحاضر يتفق مع تقرير عدم القابلية للتجزئة بالنسبة إلى التغير. فالتغير إذا ما أدركناه من الخارج يبدو وكأنه مركب من مجموعة من الحركات تفصلها وقفة بين كل حركة وأخرى. أما إذا أدركناه من الداخل فإنه يبدو لنا أن الوجود تغير، وأن التغير غير قابل للقسمة، وأن مثل هذا التغير يستلزم ارتباط الماضي بالحاضر، ولكنه يستلزم أيضاً انعطاف الماضي على المستقبل، ومن ثم فالحاضر طبقة سميكة من الديمومة تنطوي على الماضي من جهة، وعلى المستقبل من جهة أخرى.

الديمومة إذن، عند برغسون، تعني الذاكرة. والذاكرة، عنده، ضريان: ذاكرة الجسم وهي تسترجع الماضي إلى الحاضر بطريقة آلية نفعية. ذلك أن الجسم مركز عمل، وهو عمر الحركات الصادرة والواردة، وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا، وما تؤثر فيه من أشياء. ومن شأن هذه الوظيفة للجسم أن تجمد جزءاً من الشعور على هيئة «أنا سطحي» يرتبط بالعالم الخارجي، ولا يلتفت إلى الماضي إلا بقدر ما يسهم به في إنارة الموقف الحاضر. ولذلك فإن المراكز العصبية والأدوات الحسية التي ترتبط بها إن هي إلا مجرد أدوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التي تعج بالذكريات تلك التي لها فائدة عملية. أما الذاكرة الثانية فهي الذاكرة التصويرية

هذه خلاصة للنتائج التي انتهى إليها برغسون من فلسفته في الحياة، وهي خلاصة تصور المذهب الحيوي في معارضته للمذهب الآلي الذي حاول تطبيق مناهجه في عالم الحياة كما طبقها في عالم المادة. ثم تطور المذهب الحيوي إلى المذهب الحيوي الجديد الذي تميز من سابقه في رفضه الحاسم لداروين، وفي تفرقه بين نوعين من العلوم: علوم مصدر المعرفة فيها التجربة الحية، وأخرى مصدر المعرفة فيها التجربة الآلية. الأولى تسمى علوم الروح، والأخرى تسمى علوم الطبيعة.

يأتي في مقدمة أصحاب المذهب الحيوي الجديد فلهم دلتاي Wilhelm Dilthy 1833-1911 لأنه أول من ميز بين التجريبتين اللتين يدرك عن طريقهما الوجود: التجربة الحية والتجربة الآلية. التجربة الحية هي التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يصل إلى ادراك الوقائع كما هي في حقيقتها، أي بما هي عليه من حركة وتغير يُراعى فيه الزمان. ومن ثم فإنه يستطيع أن يحيا الوقائع في نفسه، ويحس بفروقتها المعقدة. ولهذا فإن الوجود والادراك شيء واحد، لأن الوجود حياة والادراك حياة حية، والواقعة تعبر عن الحياة كلها في وحدتها المطلقة. أما التجربة الآلية فهي التي تفضي إلى صيغ رياضية وقوانين لا يراعى فيها الزمان لأنها خارجة عن الزمان. ومن ثم يسلب الإنسان الأشياء ألوانها وفروقاتها كي يجعلها متجانسة على شكل وحدات من نوع واحد حتى يكون في مقدوره أن يفرض عليها نسباً ضرورية أبدية. ولهذا فإن التجربة الآلية تفصل بين الوجود والادراك، لأن الادراك إدراك خارج الوجود ومفروض عليه عن طريق عمليات تجرييد منطقية، فلا يعبر عن الوجود الكلي.

وتأسيساً على ذلك فإن دلتاي يفرق بين منطق التجربة الحية، ومنطق التجربة الآلية. منطق التجربة الحية منطق غائي لأن الفروق بين الوقائع فروق نوعية، أي في الكيف لا الكم. والفروق الكيفية مقياس الوضع فيها الغاية، لأن الغاية هي التي تصبغ الأشياء بصبغة كيفية، ومن كون منطقها منطقاً غائياً. وإذا كانت الغاية هي المقياس في التجربة الحية، فلا وجود للواقعة الواحدة إلا باعتبارها جزءاً من كل، أو بعبارة أدق، كل واقعة لا بد أن تحيل إلى كل فيه تحيا وبدونه لا قيمة لها ولا وجود. ومن أجل هذا فلا سبيل إلى التفرقة بين الغاية والوسيلة في التجربة الحية، لأنها يكونان كلاً واحداً لا مجال للتفرقة بين أجزائه. فالغاية هي الوسيلة والوسيلة هي الغاية. يقول دلتاي «الوسيلة والغاية لا توجدان في تيار الاحساس الفني الواحدة أجنبية عن الأخرى؛ إذ لا يوجد للغاية بمعناها

من الوجود والفعل. والعالم أجمع ديمومة، أي اختراع وتجديد وخلق.

والسورة الحيوية هي الله. وكثير من عبارات برغسون يؤدي هذا المعنى، منها قوله «إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذا فكرنا في «أشياء» مخلوقة و«شيء» يخلق؛ أما أن يتضح الفعل وأن يخلق كلاً تقدم، فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل». وقوله «إذا كان الفعل الذي يتم في كل مكان من نوع واحد فإنني أعبر تعبيراً مختصراً عن هذا الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة، على أن لا أقصد بهذا المركز «شيئاً» معيّن بل أقصد به نبعاً متصلاً. فالله، على هذا التعريف، ليس حاصلًا على شيء تام، ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية. وخلق، على هذا التصور، لا خفاء فيه، فإننا نحسه في أنفسنا حالما نعمل بحرية».

ويترتب على هذه في الحياة ينبوعان للأخلاق والدين. ينبوعان هما الغريزة والحدس، وكل من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديانة معينة فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين، أحد نوعي الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة والآخر أخلاق متحركة مفتوحة. يتقوم النوع الأول في مجلته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانه بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة، ويعتبر شراً ما ينال منها فيبدو الواجب «رباطاً من قبيل الرباط الذي يجمع بين غل القرية الواحدة أو خلايا البدن الواحد». وأخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترمي إلى محبة الإنسانية. تظهر في بعض الأفراد الممتازين يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذي موضوع، فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقي. هؤلاء هم الأبطال أمثال أنبياء بني اسرائيل أو سقراط. يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال، وبمجرد وجودهم نداء، وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة المطلقة، لا تعرض قانوناً ينفذ، بل مثلاً يحتذى.

كذلك الحال في الدين. فهناك دين ساكن ودين متحرك. الدين الساكن شأنه شأن الغرزة في الجماعات الحيوانية «يحمل الإنسان على التشبث بالحياة، ومن ثم على التشبث بالجماعة». أما الدين المتحرك فهو امتداد السورة الحيوية، وهو انفعال صرف «مستقل عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس» يظهر في بعض الأفراد الممتازين الذين هم المتصوفون. إن الله محبة وهو موضوع محبة؛ هذا ما يجيء به التصوف، ونهاية التصوف اتصال جزئي بالجهد الخالق الذي تكشف عنه الحياة، هذا الجهد في الله، إن لم يكن الله نفسه.

الحقيقي أية وسيلة كانت. والكل هنا ليس شيئاً مجرداً، أو تصوراً عقلياً خالصاً، بل ولا مجموعة من العناصر المتناثرة في ذاتها. إنما الكل نفسه يبدو لنا في التجربة الحية ككل اتحدت عناصره الانفعالية في مركب واحد حاضر في الآن نفسه.

أما منطق التجربة الآلية فنطلق سببي، وذلك لأن السببية معناها التكافؤ والمساواة بين العلة والمعلول. والتكافؤ والمساواة يقومان على أساس مقارنة الكميات لا الكيفيات. فإذا كانت التجربة الآلية هي وحدها التي تتصور الأشياء على أساس أنها وحدات متساوية النوع مختلفة المقدار فإن منطق الوقائع فيها منطق الغاية. ومن ثم فالوقائع معينة تعيناً سابقاً، وكأنها تصميم سبق تعيينه.

وقد تمكن دلتي بوساطة هذه التفرقة بين التجربة الحية والتجربة الآلية أن يميز بين الصورتين اللتين يدرك عليهما وحدهما الوجود: صورة التاريخ وصورة الطبيعة.

إن التاريخ، عند دلتي، ليس طائفة من الحقائق العلمية يمكن أن يضم بعضها إلى بعض على شكل تابع وتسلسل، وإنما التاريخ حياة ووقائع لهذه الحياة، وصيرورة وحركة مستمرة لا يمكن حبسها في صيغ مجردة عن الزمان خارجة عن تيار الحياة المستمر. ولهذا فإن مهمة المؤرخ أن يستحضر هذه الحياة مرة أخرى، تعينه في ذلك الآثار الباقية من هذه الحياة، أي أن يحيا هذه الحياة من جديد في نفسه، وإلا فقد التاريخ طابع الحياة. التاريخ حياة والحياة لا تدرك إلا بالحياة. ولهذا فالوثيقة ليست عنصراً من عناصر المركب التاريخي، وإنما هي مناسبة ووسيلة تعين على استعادة حياة التاريخ مرة أخرى من جديد.

وإذا كان التاريخ حياة، فله نفس صفات الحياة، وأولها عدم التجانس. وعدم التجانس، في التاريخ، معناه وجود العنصر الفردي في كل أحداثه، لأن الحياة تسعى إلى التركيز في وحدات، وفي كل وحدة تعبير شامل عن كل مظاهر الحياة. والإنسان العظيم هو الذي يجمع في نفسه كل القياسات الروحية التي تضطرب في الحضارة التي ينتسب إليها، والعصر الذي وجد فيه. يقول دلتي: «إن ابداع العظماء لا يوغل في الماضي البعيد، وإنما يستمد غايته من القيم السائدة في العصر نفسه. فالطاقة الخالقة في أمة من الأمم في عصر من العصور إنما تبلغ أقصى درجات قوتها من اقتصار رجال العصر على الأفق الذي هم فيه، لأن عملهم إنما هو تحقيق لروح العصر. وهكذا يصبحون مثليه». ومعنى ذلك أن الفرد والحضارة يكونان نسيجاً واحداً، فالفرد يحيا في الحضارة، والحضارة بدورها تحيا في الفرد. يقول دلتي: «إن الفرد يشعر ويفكر

ويعمل في دائرة جماعة لا يمكن أن يفهم بدونها أو خارجها، فكل ما يفهم يحمل طابع الجماعة التي فيها نشأ، باعتبار أن فهمه مستمد منها. ونحن إنما نحيا في هذا الجو الذي يحيط بنا دائماً ويغمرنا بما فيه وكأننا فيه غارقون، ونشعر في هذا العالم التاريخي الأليف لدينا بأننا في مكاننا الطبيعي، فنفهم عنه ويفهم عنا، وكأننا نحن جزء من نسيجه».

ومع ذلك فإن دلتي يرى أن التجربة الحية في حاجة إلى التجربة الآلية حتى توضع في صورة. بيد أن الصورة تعارض الحياة لأنها تحديد للحياة في قوالب ثابتة، بينما الحياة في تغير دائم. ومن ثم ينشأ التوتر بين الحياة والصورة فتتمرد الحياة على الصورة، ويتخذ التمرد صوراً شتى: فيكون أحياناً نزاعاً خفياً، وأحياناً أخرى نضالاً صريحاً. بيد أن هذا التعارض ضروري لأنه من طبيعة الوجود، كل ما هنالك أن ثمة تناوباً في السيادة. فتارة تكون السيادة للصورة، وطوراً تكون السيادة للحياة، وطوراً ثالثاً يكون التوازن بينهما.

ويرى دلتي أن علة هذا التعارض في أن الحياة بحاجة إلى أن تكون شاعرة بذاتها، وشعورها بذاتها معناه انقسامها إلى ذات تشعر وموضوع للشعور، والاحالة بينها متبادلة. ولهذا فإن التعقل واجب للتجربة الحية. يقول دلتي «إن الحياة ليست حاضرة لنا مباشرة، وإنما تصبح واضحة أمامنا بلبسها لباس الموضوعية عن طريق الفكر... وعن طريق فكرة الموضوعية تظهر بنظرة باطنة تكشف عن ماهية ما هو تاريخي... وامتداد الظواهر التي تقع تحت طائلة علوم الروح هو وحده الذي تقدر على تعقله. فإذا استطعنا أن نجتمع بين التعقل وبين التجربة الروحية استطعنا أن نكشف عن منطق الحياة. فكما أن للعقل مقولاته، فللتاريخ مقولاته». وهذه المقولات أربع: الزمانية، والمعنى، والتطور، والمركب التفاعلي. الزمانية أساس المقولات لأن الزمان هو هو نفسه الوجود. فالوجود هو الحياة، والحياة هي التغير، والتغير هو الزمان. بيد أن أهم آن من آتات الزمان هو الآن الحاضر. يقول دلتي «إن الحاضر تحقق لحظة من الزمان في الوجود الواقعي؛ هو ما يحيا المرء في مقابل ما يتذكره أو تمثل لما سيستقبله، على صورة رغبات وانتظار أو توقع وآمال ومخاوف وإرادات. إن الحاضر باعتباره تحققاً في الوجود الواقعي، في استمرار دائم، بينما المضمون الذي تمتلئ به الحياة المرة بعد المرة في تغير مستمر».

وحدة الحياة تظهر في المقولة الثانية، وهي مقولة المعنى، ويقصد بها أن الحياة تكون وحدة. ومن خصائص الوحدة أن معنى الجزء لا يقوم إلا على معنى الكل.

التحليل إلى أن المعركة في النهاية هي مجرد صراع بين جيشين فإن هذا التحليل من شأنه أن يمتنع معه إعادة تركيب المعركة الحربية. ومن ثم فإن تجاوز الحد النهائي للتجزئة يسلب الجزئية التاريخية تاريخيتها، بيد أن زَمَل قد لاحظ أن هذا الجواب لا يصلح إلا إذا كنا نؤرخ لتاريخنا، ولكن ماذا عن تاريخ الآخرين. كيف يمكن إدراك حياتهم وديمومتهم؟ بالحدس يمكن تحقيق هذا الإدراك ومع ذلك فإن زَمَل يشير سؤالاً آخر: هل ثمة تطابق بين سلسلة الأحداث التاريخية وضرورة الحياة؟ ومغزى هذا السؤال أن ثمة تناقضاً بين الحدين. بيد أن هذا التناقض يزول، في رأي زَمَل، إذا تصورنا أن كل حدث جزئي هو في حد ذاته لازماني، ولكن تسلسل الأحداث يكون سلسلة الصيرورة. ومعنى ذلك أن الزمان التاريخي محاث في التجربة العلمية للماضي. فمثلاً شخصية قيصر لا علاقة لها بالزمان، وكذلك قراراته بعد الانتصار، أضف إلى ذلك الخطط العسكرية لقواده. فهذه بحد ذاتها لازمانية، ومع ذلك فالزمان محاث فيها. ولكي نفهم هذه المفارقة علينا بوضع هذه الأحداث الجزئية في إطار الحرب ككل، ووضع الحرب في إطار السياسة، فنرى أن الزمان هو هذا النظام للأحداث الجزئية.

أما اشبنغلر فقد حاول البحث عن أصل المشكلة، مشكلة مدى مشروعية قانون العلية في تطبيقه على مجال الحياة، وعلى علوم الروح. وقد ردها اشبنغلر إلى الخلط بين الزمان والمكان، وإلى عدم التفرقة بينهما، على النحو الذي نشاهده في فلسفة كانط. فاشبنغلر يأخذ على كانط أنه لم يشر إلى طابع الاتجاه في الزمان. ذلك أن الزمان له اتجاه بالضرورة. ثم أنه لا يقبل القسمة كما لا يقبل الاعادة. وليس من سبيل إلى تعيين مجراه تعييناً آلياً. وبالتالي فليس ثمة صلة بين الزمان والعدد كما تصور كانط. ومصدر هذا التصور الخلط بين العدد وفعل العدّ. ففعل العدّ حياة، والحياة زمان. أما العدد فهو خارج عن الزمان.

والخلاصة التي يستخلصها اشبنغلر من هذا كله هو أن للوجود صورتين: أحدهما صورة الطبيعة، والأخرى صورة التاريخ. ولكل منهما منهج خاص: منهج الطبيعة التجريب، ومنهج التاريخ «التوسم»، لأن المؤرخ يقوم بتوسم الملامح وقراءة السياء، فيتخذ من الحوادث رموزاً للروح التي أملتتها، ومن الآثار آيات على حياة تركتها، ومن الظواهر المختلفة شاهداً على روح واحدة أبرزتها. ثم أضاف إلى التوسم العناصر. يقول اشبنغلر «إنني أرّخت حادتين تاريخيتين بأنهما متعاصران إذا كانا، كل في حضارته الخاصة، يظهران الدقة في

ومن مقولة المعنى تنبع المقولة الثالثة، وهي مقولة التطور، ومعناها أن الحياة في صيرورة دائمة. وذلك لأن أهمية اللحظة الماضية تقاس بالصلة التي تربط بينها وبين اللحظة التالية. فبمقدار ما تحقق اللحظة الأولى إتصالاً أكبر تكون أهميتها في الوحدة العامة للحياة أعظم. والحياة تتجه إلى المستقبل كي تحقق أكبر قدر من الخلق والابداع؛ وهي في اتجاهها إلى المستقبل تبدأ دائماً بالحاضر، والحاضر بدوره غني بالماضي الذي يؤثر ويحيا فيه.

ومن مقولة التطور تنبع المقولة الرابعة، وهي مقولة المركب التفاعلي. فالتطور يعني التأثير المتبادل، والمركب التفاعلي لا يعني شيئاً آخر. فليس معناه العلية العلمية، لأنه لا يتضمن معنى وجود نظام معين بقوانين ضرورية، وإنما يعني وجود تأثير متبادل بين الأشياء.

بيد أن هذا الجمع بين التجربة الحية والتجربة الآلية، عند دلتي، من شأنه أن يشير لمشكلة، ليس في الامكان حلها، وهي مدى مشروعية قانون العلية في تطبيقه على مجال الحياة، وعلى علوم الروح. ومع ذلك فقد حاول فيلسوفان من فلاسفة الحياة هما جورج زَمَل George Zimmel 1858-1918 وأزفلد شبنغلر Oswald Spengler 1880-1936.

قال زَمَل إن العلية ليست الموقف الوحيد الممكن أن يقفه الانسان بإزاء مشكلة معنى الحياة، فإن الحياة تقتضي موقفاً آخر مختلفاً عن ذلك الموقف تمام الاختلاف. فالحياة متصلة، أما العلم فغير متصل. إن كل لحظة من لحظات وجودنا ليست الا نبضة من صيرورة مستمرة. وعلى الضد من ذلك الرواية التاريخية فكل جزء منها متغلق على ذاته ومتميز عن السابق واللاحق. وقسمة الزمان إلى آتات أمرٌ لاحق على الحياة المتصلة. ومن هذه المسلمات يخلص زَمَل إلى أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الأحداث الموضوعية التي تتوالى تبعاً لقانون العلية، وهذه السلسلة تتقاطع وتتداخل مع السلسلة الذاتية لحياة معينة من الباطن، فتؤثر فيها تأثير هدم أو تأثير بناء، حتى يصبح لها دائماً إشارة وإحالة إلى ذات، وكأن هذا الذي يحدث خارجياً لعلة خاصة، له معنى بالنسبة إلى حياتنا. وبذلك يؤلف زَمَل بين الروح والحياة. والسؤال إذن: ما هي الشروط اللازم توافرها لتحقيق هذا التأليف؟ أو بمعنى آخر يمكن طرح السؤال التالي: ما هي الشروط اللازمة لتمرير الأحداث التاريخية في سجال الحياة؟ وجواب زَمَل يدور على فكرة «الحد النهائي للتجزئة»، بمعنى أن الأحداث التاريخية ينبغي أن تظل تاريخية، أي متفردة، وفي نفس الوقت علامة على اتصال الأحداث. فمثلاً، إذا حللنا معركة حربية وانتهينا من هذا

وفي تاريخ الفلسفة ثمة جوابان نموذجيان أحدهما للقديس أوغسطين، والآخر لشوبنهاور.

انشغل أوغسطين Augustine 354-430 بالجواب عن السؤال التالي: إذا كان الله قد صنع العالم، وكان الله هو الخير بالذات. فكيف يوجد الشر في العالم؟

يرى أوغسطين أن الشر نوعان: طبيعي وخلقي؛ وهو في الحالين لا ينسب إلى الله، ولكن الله يسمح به. الشر الطبيعي هو في الماديات فساد كيائها أو زواله. وهو ليس شراً بمعنى الكلمة، لأن في فساد البعض كون البعض: في فساد العناصر كون المركبات منها، وفي فساد مركب كون العناصر المؤلف منها، أو كون مركب آخر. فالفساد هنا داخل في النظام العام الناتج من تنوع الكائنات وترتيبها بعضها بالإضافة إلى بعض.

أما الشر الخلقي فقد دخل الأرض بمصيبة آدم وحواء حين وسوس لها الشيطان بأنها إن أكلت من الشجرة المحرمة صارتا كالملائكة. فالخطيئة إذن هي عدم محبة الله. وفي الإنسان محبتان: محبة الذات إلى حد امتهان الله، ومحبة الله إلى حد امتهان الذات. وبالتالي فثمة مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية: المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو «مدينة الله».

ليست هذه خيرة بالطبع، وتلك شريرة بالطبع، وإنما ينتمي كل إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته. وبينهما منذ البداية حرب، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم. المدينتان تلتقيان إذن في الحياة الراهنة، ويشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعابائها.

الغايات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند أهل المدينة السماوية هي وسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقّة التي هي الفضيلة والكمال الروحي. فالدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية. وإذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة، في العمل لغايتها وساد الوفاق بينها. وقد حدد المسيح العلاقة بينها حين قال: «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». فحين يطلب قيصر ما له يعطيه المسيحي إياه، لا محبة بقيصر بل محبة بالله، وسواء أكان الحاكم صالحاً أم طالحاً فسلطانه من عند الله. وإذا خفيت علينا الحكمة الإلهية في تسليط الشرير فنحن نؤمن أن الله قد سلطه، إذ لا وجود للصدقة وحين يطلب قيصر ما هو الله وحده يأباه المسيحي عليه، لا بغضاً لقيصر بل حباً بالله.

ويذهب أوغسطين إلى حد القول بتأييد العدالة بالقوة إلى حد الحرب. وقد يقال إن الحرب مضادة للأخلاق. ويقول

أحوال واحدة - نسبياً - ويكون لها بالتالي معنى مُناظرٌ تماماً».

وعن طريق هذا المنهج الجديد في دراسة التاريخ يبرهن اشبنغلر على أن كل الصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها، وأن التركيب الباطن لأية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات. ومن ثم يكون في إمكان المؤرخ أن يتنبأ تنبؤاً دقيقاً بما ستكون عليه الأدوار التي تمر بها أية حضارة، كما يكون في إمكان المؤرخ أن يكون من جديد عصوراً بأكملها قد مضت.

ويحدد اشبنغلر الحضارات التي أفرزتها الحياة بأنها ثمانية، هي الحضارة المصرية والبابلية والهندية والصينية والقديمة (اليونانية الرومانية) والعربية والمكسيكية والأوروبية. ثم يبين الرموز الأولية لهذه الحضارات، والتعبير عنها من فن وفلسفة وعلم ودين. فالحضارة القديمة رمزها الأولي هو الجسم المادي المنعزل، والحضارة العربية رمزها الأولي هو الكهف، والحضارة الغربية المكان اللاهائي. ولتأخذ الحضارة القديمة كمثال على بيان الكيفية التي يطبع بها الرمز الأولي كل مظاهر هذه الحضارة. فالكون، في هذه الحضارة، مغلق اغلاقاً تاماً بواسطة قبة السماء المادية. ومنظم بواسطة الانسجام بين جميع الأشياء. فقد نظر الرواقيون إلى علاقات الأشياء بعضها ببعض وإلى خصائصها باعتبارها أجساماً مادية. كذلك الدولة، فهي جسم مركب من مجموع أجسام المواطنين والقانون لا يعرف إلا الأشخاص الماديين والأشياء المادية. ويبلغ هذا الشعور أعلى صورة له في شكل المعابد القديمة. فالمكان الداخلي قد خلا من النوافذ وحجب بعناية وراء صفوف متراسة من الأعمدة. والتصوير، عند اليونان، يحدد الأجسام المادية تحديداً دقيقاً بخطوط ثابتة واضحة. والنحت البارز يفصل بين الأجسام بمسافات ليس فيها شيء من العمق. والدين، عند اليونان، مليء بألهة فردية منعزلة ذات قوام وجسم.

وقد عرض اشبنغلر فلسفته في الحياة هذه في كتاب واحد ضخيم هو انحلال الغرب مكون من جزأين. أحدهما صدر عام 1920 والآخر عام 1922. ويتبين من الكتاب أن فلسفة الحياة، عند اشبنغلر لا تخلو من التشاؤم، إذ هو بيان لأفول الحضارة الغربية بما تنطوي عليه من تكنولوجيا وديمقراطية وإنسانية مسيحية. وعلى أي حال فإن التشاؤم، أو التفاؤل ملازم لفلسفة الحياة. والأخذ بالتشاؤم أو بالتفاؤل، في فلسفة الحياة، إنما يستند إلى الجواب عن هذا السؤال: ما هو الشر؟

والملاء، وإما أن تختلف نسبتها بحسب المواد مثل الصلابة والليونة والمغناطيسية. ثم يبدو هذا التحقق الموضوعي للارادة في الانواع النباتية والحيوانية. وفي النهاية نصل إلى الانسان وهو أرقى درجة من درجات تحققها فتظهر الخصائص الفردية بكل وضوح. وبهذا تنتهي درجات تحقق الارادة موضوعياً.

بيد أن هذا التحقق لا يتم بدون صراع؛ ذلك أن كل درجة من درجات التحقق الموضوعي للارادة تصارع الدرجة الأخرى. ويبدو هذا الصراع واضحاً في عالم الحيوان الذي يتغذى على حساب المملكة النباتية، وفي داخله يتغذى بعضه على حساب بعض. ويبلغ الصراع أوجه عند الانسان، فإنه لا يقتصر على التهام النبات والحيوان، بل يحاول ما استطاع أن يصرع أخاه الانسان، بل إنه قد يصرع نفسه بالانتحار.

ويخلص شوبنهاور من ذلك إلى نتيجة مفادها أن الارادة الكلية اندفاع بلا غاية، وغير خاضعة لأية علة، ومن ثم فهي أصل الشر. وكل ما نصادفه من خير فهو زائف. وإذا كنا تصور الحياة خيراً ونحرص عليها، ونسعى إلى الاستزادة منها فهذا راجع إلى ما تبهنا به الارادة الكلية من خيرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة لتستطيع البقاء بوسائل جديدة هي بنو الانسان، ويعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختياراً وهم في الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون. يصدق هذا على حفظ الفرد، وعلى حفظ النوع بالتناسل، فإن شيطان النوع يهيج في الفرد أقوى غريزة ويدفعها إلى ارضائها، وما هو إلا أداة الارادة الكلية التي تتوق إلى البقاء في النوع. ولهذا فإن شوبنهاور يرد الحب إلى الغريزة الجنسية، ويدلل على ذلك بين المهم في الحب ليس تبادل بين المحبين، بل امتلاك الواحد للآخر امتلاكاً حسيماً بواسطة المتعة الشهوانية. بيد أن الارادة الكلية تزور للمحب الحب وكأنه أثره شخصية، بينما هو في الواقع تضحية وإيثار قصد به النوع.

ولا يكتفي شوبنهاور بالتدليل على أن الحياة شر بشهادة التجربة، بل يضيف بالنظر في ماهية الألم واللذة. الألم، عنده، انفعال إيجابي وترجمة عن حاجة مفيدة للحياة. يقول: «نحن نحس بالألم، لا بالخلو من الألم، وبألمهم، لا بالخلو من الألم، وبالجزع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش، ولكن ما تلبث الرغبة أن تشبع إلا وتصير مثل تلك القطع من الحلوى التي نتذوق طعمها في الفم ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الاحساس حينما تبتلع. ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من اللذات، فنأسف عليها في الحال. أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك لا نحس به مباشرة حتى ولو لم يغادرنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نقدر عليه هو أن

أوغسطين إن الحرب المضادة هي التي يحدوها حب الحقد والانتقام. أما المدينة المعتدى عليها فلها الحق في المقاومة. وليس يؤدي إلى الامتناع عن المقاومة إلا إلى انتصار الأشرار، وهو نكبة خلقية. فالحرب مشروعة متى كانت الوسيلة الوحيدة لصيانة الحقوق المهددة. على أن الحرب، إذا كانت ضرورة، فهي ضرورة محزنة. فلا أقل من أن تسودها الرحمة بحيث لا يؤتى فيها من الأفعال إلا الضروري للانتصار. ومعنى ذلك أن الشر لا يخلو من فائدة، بل لا يخلو من خير. وهكذا يزِيل أوغسطين أسباب التشاؤم من فلسفته للحياة بحيث لا يبقى سوى التفاؤل.

وعلى الضد من أوغسطين يقف آرتور شوبنهاور A. Schopenhauer 1788-1860 الملقب بفيلسوف التشاؤم. إذ أن فلسفته في الحياة تستند إلى أن جوهر العالم الارادة العمياء. وتصوره لهذا الجوهر منقول عن الانسان وعن الكائنات الحية. ففي الانسان الارادة هي العنصر الجوهرى بينما العقل عنصر مضاف ثانوي. ويؤيد هذا ما نراه حين ننظر في سلم الحيوان من أعلى إلى أسفل؛ فهنا نرى العقل ينقص كلما هبطنا في سلم الكائنات الحية، ولكننا لا نجد نقصاً يقابله في الارادة، بل نجد هذه على العكس من ذلك واحدة في كل الدرجات، وتظهر بنفس الخصائص. ولو كانت الارادة صادرة عن العقل لكان ازدياد درجة الارادة مصحوباً بزيادة في المعرفة والتعقل. ولكن الحال ليس كذلك مطلقاً، فصاحب الارادة القوية هو صاحب عقل ضعيف. ثم إن العقل غير مستمر في الفعل، بعكس الارادة التي تستمر في عملها دائماً. كل هذه، في رأي شوبنهاور، بينات تشهد بأن الأولية للارادة لا للعقل.

ولما كان العقل شيئاً ثانوياً مضافاً لم يكن من الممكن اذن أن يفرض العقل قوانينه عليها. ولهذا نجد شوبنهاور ينعت الارادة بنعوت تسلبها كل معقولة. فقال عنها إنها عمياء، ولا تعرف للنظام معنى ولا للغاية مدلولاً، وإنما هي قوة مندفعة لا غاية لها. ويظهر هذا بوضوح من جعله الارادة خارج مبدأ العلة الكافية، وهو مبدأ المعقول والمنظم والغائي، لأنه يرتب الأشياء كلها على هيئة علة ومعلول مرتبطين بدقة وإحكام.

ونمة خاصة أخرى للارادة إلى جانب اللامعقولة ألا وهي الوحدة. فالارادة بسيطة وغير قابلة للتجزئة والانقسام، وحاضرة في كل مكان ونسبة واحدة. ومع ذلك فالارادة تميل بطبعها إلى التحقق موضوعياً، لأنه لا وجود لها إلا في هذا التحقق الموضوعي، ولأنها قوة متعشة إلى البقاء والحياة.

وأول مظاهر هذا التحقق الموضوعي للارادة يبدو في القوى الطبيعية. وهذه القوى إما أن تظهر في كل الأشياء مثل الثقل

نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمان هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدثا تأثيراً إيجابياً، وبالتالي يكشفهما ذاتيهما بأنفسهما؛ أما التمتع فعلى العكس من ذلك سلبى خالص. ولهذا لا نستطيع أن نقدر الخيرات العظمى الثلاثة التي نحظى بها في الحياة وهي الصحة والشباب والحرية، طالما كنا مالكين لها. ولكي ندرك قيمتها لا بد لنا من فقدانها أولاً، لأنها هي الأخرى سلبية».

هذا عن الألم، أما اللذة فبى شوبنهاور أنها انفعال سلبى، وإن بدت حالة إيجابية فتلك وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلية. لذا كانت انفعالات الألم أقوى في الغالب، نلاحظها ولا نلاحظ عدم الألم. ثم إن اعتياد اللذة يقلل من حدتها، وانقطاع الشيء المعتاد يخلق ألماً جديداً. وكلما زكا العقل ورقّ الشعور اشتد الاحساس بالألم: ألم الانسان أشد من ألم الحيوان. ثم إن كل لذة تتذبذب بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملل بعد أن تشبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملل يشعر الانسان بالفراغ، وعدم الاكتراث، والضجر. وهو لا يقوى على الخلاص، وإن تخلص فما ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولد بدورها ألم الحرمان.

الإرادة الكلية إذن هي مصدر الشر. والخلاص إذن من الشر لن يكون إلا بالخلاص من مصدره، وهو الإرادة الكلية فهل هذا الخلاص في الامكان؟

جواب شوبنهاور بالإيجاب وذلك بأن تكون المعرفة الانسانية عارية من الإرادة إذ تصبح «حالة المرء حينئذ حالة الخلو من الألم التي أشاد بها أبيقورس باعتبارها الخير الاسمى وحالة الآلهة أنفسهم، لأننا نصير، برهة من الزمان، أحراراً من نير الإرادة المقوتة». وهذه الحالة ليست ممكنة إلا بالفن. يقول شوبنهاور: «في التأمل الفني يصير الشيء الجزئي صورة نوعه دفعة واحدة، ويستحيل الفرد المتأمل إلى ذات عارفة خالصة... والذات العارفة وقرينتها، أعني الصورة، قد خرجتا عن كل هذه الشكول لمبدأ العلة الكافية: فالزمان والمكان، والفرد الذي يعرف، والفرد الذي يكون موضوع المعرفة، كل هذا لا معنى له عندهما. الشرط الضروري إذن لادراك الجمال وتحقيقه في الفن هو التحرر من الإرادة حتى يصير الانسان عقلاً خالصاً قد خلا من كل غرض وتزعه عن كل هوى؛ فيفنى عن العالم كإرادة».

بيد أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعابرة. فإن قوام العبقرية في سيادة المعرفة الخالصة والتأمل النزيه على الإرادة والشهوات فيرتفع العبقرى من الجزئي الى الكلي فتتكشف له حقائق الأشياء بمعزل عن الإرادة. غير أن هذا التحرر لا

يتسنى للعابرة إلا غراراً، ذلك أن الإرادة الكلية أقوى.

ومن هنا ينتهي شوبنهاور إلى نتيجة هامة وهي أنه لا سبيل الى الخلاص من الإرادة الكلية إلا بإنكارها، وليس في الإمكان إنكارها إلا بالزهد والقداسة. ففي هذه المرتبة العليا يتنكر الانسان ذاته بدلاً من أن يقتصر على حب الآخرين وحب ذاته فيرى في إرادة الحياة ممثلة في شخصه خصماً لدوداً يجب القضاء عليه، ويعزف عن الطبيعة كلها فلا يتعلق بأي مظهر من مظاهرها، لأن فيه تعبيراً عن إرادة الحياة. ويميت في نفسه كل غريزة جنسية لأن فيها استمراراً لإرادة الحياة فإذا وصل الى هذه الحالة استحال إلى عقل خالص فلا يهتز لشيء ولا يجزع من أي حادث. ومتى علمت إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتنفى في النرفانا.

ومقولة النرفانا هي مقولة بوذية، وقد تأثر بها شوبنهاور. وأقر هو نفسه هذا التأثير حين صرح بأنه يدين للافونشاد في فلسفته في الحياة.

مراد وهبة

فلسفة الدين

Philosophy of Religion

Philosophie de religion

Philosophie d. Religion

تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله ومعرفة صفاته وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم وكيفية فهم طبيعة الله (ماهية) والعلاقة بين وجوده ومماهية. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه وطبيعة اللغة الدينية بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية ودور الايمان فيها وعلاقة الأخير بالعقل. وتكاد لا توجد قضية في فلسفة الدين إلا وتتعدد حولها النظريات والمذاهب إلى حد يتعذر علينا معه، أن نعالج سوى أهمها، وبصورة مختصرة. ومن المذاهب التي سنتناولها؛ منها ما يتعلق بإمكان معرفة وجود الله وبالعلاقة بين الايمان والعقل وما يتعلق منها بكيفية فهم طبيعة الله وعلاقة الله بالعالم.

لنبداً الآن بتناول اهم المذاهب التي ترتبط بإمكان معرفة الله. تنقسم هذه المذاهب إلى مذاهب عرفانية ومذاهب لا عرفانية. والفرق الأساسي بين هذين النوعين يكون في أن العرفاني بعد معرفة وجود الله (أو عدم وجوده) أمراً ممكناً، على الأقل من حيث المبدأ، بينما اللاعرفاني ينفي ذلك.

المذاهب العرفانية

تنقسم هذه المذاهب إلى فئات ثلاث رئيسية: فئة المؤلهين وفئة الملحددين وفئة اللادريين. العنصر المشترك بين هذه الفئات الثلاث هو الاعتقاد بإمكان معرفة وجود الله أو عدم وجوده. ولكن المؤله يدعي بأننا نعرف بالفعل إن الله موجود، بينما الملحد يدعي نقيض ذلك. أما اللادري فإنه يدعي بأن الأدلة التي في حوزتنا لا تكفي للبرهنة على أن الله موجود ولا للبرهنة على عكس ذلك. ولكنه لا ينفي، بالضرورة، إمكان حيازتنا على أدلة تحسم الموقف. ويجب أن ننبه القارئ هنا إلى أن هذا الموقف اللادري لا يستنفد كل أنواع اللادرية الدينية. في الواقع يوجد نوع من اللادرية (النوع اللاعرفاني) الذي لا يتسق مع حساب قضية وجود الله قضية يمكن أن تعرف نظرياً. هذا النوع نجده في الفلسفة الوضعية المنطقية التي سنعالجها في فصل لاحق.

لنبدأ بتناول موقف المؤله ضمن النظرة العرفانية. نجد بين المؤلهين العرفانيين، قبل كل شيء، اختلافاً أساسياً حول ما الذي يفترض فيه أن يشكل المصدر الأخير لمعرفة وجود الله وصفاته. ولأغراض بحثنا هنا، نكتفي بتقسيم المؤلهين العرفانيين بالنسبة للمسألة المطروحة إلى فريقين: فريق يقول بالعقل مصدراً للمعرفة الدينية بالإضافة إلى الوحي، وفريق لا يعترف سوى بالوحي مصدراً لهذه المعرفة. والفريق الأول يندرج تحت ما صار يعرف في الفلسفة باللاهوت العقلي، لأن الافتراض الأساسي لأصحاب هذا الموقف هو أنه بإمكاننا أن نصل عن طريق الحجج العقلية إلى البرهنة على وجود الله وعلى حيازته على صفات من النوع الذي نعزوه إليه. ولكن اللاهوت العقلي يتضمن اتجاهين أساسيين، اتجاهاً بعدياً ويعرف باللاهوت الطبيعي واتجاهاً قليلاً. تندرج تحت اللاهوت الطبيعي كل المحاولات للبرهنة على وجود الله عن طريق فحص سمات معينة للعالم في ضوء مبادئ معينة، كمبدأ السببية أو المبدأ القائل بأن لا شيء يأتي من لا شيء وما أشبه ذلك. أما الاتجاه القليل فتندرج تحته كل المحاولات للبرهنة على وجود الله، انطلاقاً من مفهوم الألوهية ذاته.

لنفحص الآن هذين الاتجاهين بشيء من التفصيل مبتدئين بالاتجاه القبلي. يعود الاتجاه القبلي إلى القديس انسلم 1033-1109 وبرهانه الأنطولوجي المشهور. فقد أصرَّ انسلم على أن الوصول إلى فهم واضح لمفهوم الله يكفي للبرهنة على وجود الله. والسبب لذلك، في اعتقاده، هو أنه عندما نتأمل في مفهوم الله، نجد أنه مفهوم كائن لا يمكن تصور أي كائن

اعظم منه، أي كائن كامل بصورة مطلقة. ولكن ما أن يتضح لنا، في اعتقاد انسلم، أن الله هو كائن لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه حتى يتضح لنا أن انكار وجوده لا يمكن إلا أن يقود إلى تناقض منطقي، وذلك لأن الوجود كمال. من الواضح هنا أنه إذا سلمنا مع انسلم بأن الوجود كمال، فلا مهرب من أن يقرّونا انكار وجود الله إلى تناقض، لأن انكار وجود الله في هذه الحالة لا يمكن أن يعني سوى أن الله ليس كائناً لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه. ولكنه القول الأخير، لا شك، متناقض، لأن الله، بالتعريف، هو كائن لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه.

إن الطريقة الفضلى لإظهار البنية المنطقية للبرهان الأنطولوجي هي في إعطائه صيغة برهان بالخلف، فنبداً أولاً بافتراض نقيض ما نريد البرهنة عليه، أي نبدأ بالافتراض:

(1) الله موجود في الفهم وليس في الواقع.

ولكن:

(2) الوجود في الواقع أكثر كمالاً من الوجود في الفهم.

وإذا افترضنا الآن، كما يفترض انسلم، أن مفهوم الله غير متناقض، إذن:

(3) يمكن تصور كائن له كل صفات الله موجوداً في الواقع.

ما علينا أن نستنتج الآن من هذه المقدمات الثلاث هو أنه:

(4) يمكن تصور كائن أكثر كمالاً من الله.

ولكن الله، بالتعريف، كائن كامل بصورة مطلقة، إذن:

(5) لا يمكن تصور كائن أكثر كمالاً من الله.

القضيتان (4) و (5)، لا شك، متناقضتان. وهذا التناقض، كما هو واضح من البرهان، يحتم علينا منطقياً رفض الافتراض الأصلي، أي الافتراض القائل أن الله موجود في الفهم وليس في الواقع. إن رفض هذا الافتراض يعني أنه لا يمكن أن يكون الله موجوداً في الفهم وليس في الواقع؛ أي إذا كان الله موجوداً في الفهم فهو إذن موجود في الواقع. وهذا القول الأخير يقبض بصورة أساسية على الفحوى الأخير لبرهان انسلم، لأن ما أراد انسلم أن يركز عليه هو أنه لا يمكننا أن نفكر في الله دون أن نثبت وجوده، أي لا يمكن لمفهوم الله أن يكون معطى للفكر دون أن يكون معطى بوصفه مفهوماً لكائن موجود في الواقع.

إن البرهان الأنطولوجي، على بساطته الظاهرة، استهوى أرفع العقول الفلسفية. فقد لجأ إلى هذا البرهان فلاسفة من أمثال ديكارت وسبينوزا ولايبنتز وهيغل. وحتى في عصرنا

بالضرورة المنطقية هو أفضل أو أسعى من الوجود على نحو ازلي بحكم الواقع فحسب. كذلك فإن الوجود على نحو ضروري منطقياً هو أفضل أو أسعى من الوجود بحكم الضرورة الواقعية، لا أكثر. من هنا يتضح أننا في نظرنا إلى الله على أنه كائن لا يمكن تصوّر أي كائن أعظم منه نلتزم منطقياً، من منظور جدل مالكون، أن نقول إنه (أي الله) إذا وجد، فيجب أن يوجد على نحو ضروري منطقياً. ولكن ما يعنيه هذا هو أنه إذا صدقت القضية «الله موجود»، فيجب أن تصدق بالضرورة المنطقية، أي إما وجود الله ضروري منطقياً أو هو مستحيل منطقياً. ولكن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يجعل وجوده مستحيلاً منطقياً، هو أن يكون مفهوم الله متناقضاً. ولكن هذا المفهوم، في اعتقاد مالكون، ليس متناقضاً، وبالتالي لا نملك سوى أن نستنتج بأن وجود الله ضروري منطقياً.

هذا التأويل للبرهان الأنطولوجي يواجه صعوبات كثيرة نختصرها على النحو التالي: أولاً، ليس واضحاً على الإطلاق لماذا الوجود على نحو ضروري منطقياً هو كمال، أي لماذا مجرد الإمكان المنطقي لعدم الوجود نقص. فأن نقول أن عدم وجود شيء أمر ممكن منطقياً لا يعني شيئاً سوى أن نفي وجود هذا الشيء ليس متناقضاً منطقياً. ولكن هذا لا يعطينا أية معلومات عن الشيء المشار إليه وصفاته، عن نواقصه وحسناته. فإن قولنا، أصلاً، يصدق فقط على الصعبد الصوري أو الميتا - لغوي وليس على الصعبد الجوهرى أو المادى للكلام. فمن غير الواضح، إذن، كيف يمكن أن يشكل قولنا أساساً لاستنتاج أي شيء عن نواقص الموضوع الذي ندعى في قولنا أن نفي وجوده ليس بالأمر المتناقض منطقياً. ثانياً، هل يمكن ضمن إطار تفكير مالكون أن يكون الوجود الضرورى كمالاً دون أن يكون الوجود، بما هو، كمالاً؟ فمالكون يجد موازاة بين قولنا إن وجود كائن وجوداً أزلياً، بحكم الضرورة المنطقية، هو أفضل من وجوده وجوداً أزلياً بحكم الواقع. وقولنا إن وجوده وجوداً ضرورياً منطقياً هو أفضل من وجوده وجوداً ضرورياً بحكم الواقع. ولكن لا يمكن الموازنة بين هذين القولين إلا إذا عاملنا الوجود على أنه صفة كالأزلية؟ فالقول الأول يعنى أن الكائن الذي يؤدي نفي صفة الأزلية عنه إلى تناقض منطقي هو أفضل من الذي لا يؤدي نفي صفة الأزلية عنه إلى تناقض منطقي. إذن، حتى يكون القول الثاني موازياً للأول، علينا أن نؤله على أنه يقول إن الكائن الذي يؤدي نفي صفة الوجود عنه إلى تناقض منطقي هو أفضل من الكائن الذي لا يؤدي نفي هذه الصفة

الحاضر، نجد فلاسفة مرموقين من أمثال تشارلز هارتشورن البريطاني ونورمان مالكون يعلنون تمسكهم بهذا البرهان على أنه برهان سديد، بشرط ألا يؤول هذا البرهان على نحو يجعل من الضرورى افتراض كون الوجود بما هو كمال. فإن هذا الافتراض الأخير، كما هو معروف لدارسى الفلسفة، عرّض هذا البرهان لانتقادات قوية من قبل فلاسفة ككانط وراسل، فقد رأى كل من هذين الفيلسوفين أنه لا يجوز معاملة الوجود كمحمول: مثل الذكاء أو القوة أو المعرفة. فكانط 1724-1804 رأى في الوجود شرطاً ضرورياً مسبقاً للحمل، مما يعنى أنه لا يمكن أن يكون هو ذاته محمولاً. كذلك راسل 1872-1970 فقد نفى أن تكون القضايا الوجودية قضايا حالية بالمعنى الحقيقي. فأن أقول إن شيئاً ما موجود هو أن أقول إن مفهوماً ما ينطبق على شيء ما. ولكن كون المفهوم المعنى ينطبق على الشيء المعنى لا يشكل صفة لهذا الشيء، بل صفة للمفهوم. إذا قلنا، مثلاً «الفيل حيوان موجود»، فكل ما نعنيه هو أن مفهوم الفيل ينطبق على حيوان واحد، على الأقل، أي إن دالة القضية «فهل فيل» لها قيمة واحدة صادقة على الأقل. إذن، إذا كان الوجود محمولاً، في رأي رسل، فهو كذلك لأنه صفة لمفهوم أو لدالة قضية، بمعنى آخر، الوجود لا يظهر باعتباره محمولاً إلا على المستوى الميتا - لغوي، مما يطل النظر إليه بوصفه كمالاً، أي عمولاً لموضوع حقيقي، وهذا يدحض البرهان الأنطولوجي في صيغته المعروفة التي قدمناها سابقاً.

لنجنب النتيجة الأخيرة، نجد فلاسفة كهارتشورن ومالكون يؤولون البرهان الأنطولوجي على نحو يستوجب النظر إلى الضرورة المنطقية للوجود، وليس مجرد الوجود، على أنها كمال. بمعنى آخر، إن هؤلاء الفلاسفة يسلّمون مع كانط وراسل بأن الوجود بما هو ليس محمولاً أو صفة، وبالتالي، ليس كمالاً. ولكن أن يوجد موضوع على نحو معين بدل نحو آخر، في اعتقاد مالكون مثلاً، هو حتياً صفة لهذا الموضوع. فقد يوجد الموضوع، مثلاً، على نحو أزلي أو غير ازلي أو على نحو ضرورى أو جائز. والكائن الذي يوجد على نحو أزلي هو حتياً اسمى من الكائن الذي يوجد على نحو غير ازلي، كذلك فالكائن الذي يوجد على نحو ضرورى، في اعتقاد مالكون، هو اسمى أو أعظم من الكائن الذي يوجد على نحو جائز. ليس كونه موجوداً، بل كونه موجوداً على نحو معين (أزلي أو ضرورى) هو ما يجعله اسمى أو أعظم. وإذا تابعنا مالكون في تفكيره، علينا أن نقول أيضاً إن الوجود على نحو ازلي

إلى أدلة مشتقة من النظام الطبيعي. ولكن الحقائق اللاهوتية غير مستقرة في فئة الحقائق التي يمكن البرهنة عليها عقلياً. فيجب أن نميز هنا بين اللاهوت العقلي واللاهوت المبني على الوحي. يحتوي الأخير على كل الحقائق التي أوصى بها الله إلى أنبيائه ويجب أن يسلم بها على أساس الايمان. والعقل الطبيعي، كما يفترض توما الاكويني، قادر على البرهنة على بعض الحقائق اللاهوتية التي جاءت عن طريق الوحي، ولكنه ليس قادراً على البرهنة على تلك الحقائق الخاصة بالمسيحية مثل التثليث والتجسيد، أي الحقائق الضرورية لخلاص الانسان. فعلى المسيحي ان يعتمد على الوحي بالنسبة لهذه الحقائق دون أن يعني هذا، في نظره، أن هناك تعارضاً بين العقل والايمان. فيما أن الله هو الخالق لكل من العقل والايمان، فلا يمكن لما نقبله على اساس الايمان ان يتعارض مع العقل عندما نستعمل العقل على النحو الصحيح.

إن الجانب الأهم من اللاهوت الطبيعي في فلسفة الاكويني هو الجانب المتعلق بمحاولته البرهنة على وجود الله. يبدأ محاولته هذه برفض افتراض القديس انسلم أن حقيقة وجود الله واضحة بذاتها. هذا الافتراض الذي يشكل، في نظر الاكويني، الفحوى الاخير للبرهان الانطولوجي. لا ينفي الاكويني أن يكون وجود الله هو ماهيته، ولكن بما أننا لا نعرف ماهية الله، لا يمكننا أن نقول إن حقيقة وجود الله واضحة بذاتها لنا. إنها لا شك، حقيقة واضحة بذاتها، ولكن فقط بما هي مستقلة عنا. حتى لو كنا جميعاً نفهم بالله كائناً لا يمكن تصور كائن اعظم منه، فلا يلزم عن ذلك أن ما يدل عليه اسم الله موجود بالفعل، وليس فقط في الذهن. لا يوجد رابط منطقي، في نظر الاكويني، بين ما هو موجود في الذهن وما هو موجود في الواقع. فلا يمكن، إذن، الانتقال منطقياً من الوجود، بوصفه فكرة، إلى الوجود في الواقع الموضوعي.

ينطلق الاكويني، بعد رفضه الحجة الانطولوجية، إلى تقديم خمسة براهين للبرهنة على وجود الله. إن هذه البراهين الخمسة ما هي، في الواقع، سوى أشكال مختلفة للبرهان الكوزمولوجي، لأن كلاً منها يبدأ بسمعة معينة للأشياء في العالم المرئي النهائي ويستدل من هذه السمة وجود الله بوصفه السبب اللانهائي. يدعى البرهان الخامس عادة البرهان الغائي لأنه ينطلق من المقدمة القائلة أن كل شيء في العالم يتجه نحو غاية معينة. والبراهين الخمسة كلها تختلف عن البرهان الانطولوجي، لأنها براهين بعدية وليس قبلية كالبرهان

عنه إلى تناقض منطقي. ولكن من الواضح أن هذا لا يجنبنا، كما يدعي مالكولم، معاملة الوجود كمحمول. ثالثاً، إن هناك قضايا جائزة (أي قضايا لا يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي) لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا امتنعنا عن إسناد الضرورة المنطقية إلى الوجود الالهي. من هذه القضايا الجائزة، مثلاً، القضية «أن العالم جوهر مخلوق»، أو القضية «يوجد كائن كلي الخير». لا يوجد في تصورنا للعالم ما يحتم منطقياً حسبانه جوهرًا مخلوقاً، أي ما إذا كان ما هو موجود مخلوقاً أو غير مخلوق أمر لا تقررته قوانين المنطق؛ إنه، في المقام الأول، شأن واقعي. كذلك لا يوجد شيء في مفهوم الخير الكلي ما يحتم منطقياً وجود موضوع ينطبق عليه هذا المفهوم. وإذا صح تحليلنا هنا، إذن، لا تناقض منطقياً في قولنا ليس العالم جوهرًا مخلوقاً أو لا يوجد كائن كلي الخير. ولكن بما أن الله، بالتعريف، لا يمكن أن يوجد إلا بوصفه الخالق لكل ما هو موجود وبوصفه كلي الخير، إذن، فإن عدم وجود تناقض في نفينا لكون العالم جوهرًا مخلوقاً أو في نفينا لوجود كائن كلي الخير، يعني، بالضرورة المنطقية، عدم وجود تناقض في نفينا لوجود الله. وهذا لا يشكل فقط دحضاً للصيغة الثانية للحجة الانطولوجية (صيغة مالكولم أو هارتشون) بل وأيضاً دحضاً للصيغة الأولى.

اللاهوت الطبيعي

نتقل الآن إلى اللاهوت الطبيعي الذي يقترن باسم القديس توما الاكويني 1224-1274 أكثر من اقترانه باسم أي فيلسوف آخر. ولكن اللاهوت الطبيعي في الواقع يذهب، تاريخياً، إلى أبعد بكثير من توما الاكويني، إلى أفلاطون وارسطو. اننا نجد لدى الأول المحاولة الأولى للبرهنة على وجود التغير والحركة، من جهة، ووجود النظام، من جهة ثانية، باللجوء إلى حجج من النوع الكوزمولوجي أو الغائي (أنظر محاضرة النواميس). ونجد لدى الثاني أول محاولة ناضجة لتفسير التغير والحركة بواسطة حجة كوزمولوجية تستهدف الوصول إلى محرك أول يكون المصدر النهائي للحركة والتغير. ولكن ما هو اللاهوت الطبيعي؟ يفترض في اللاهوت الطبيعي أن يتضمن كل الحقائق اللاهوتية التي يمكن الوصول إليها بدون اللجوء إلى الوحي، أي عن طريق الحجج العقلية وحدها. فإن توما الاكويني، مثلاً، اعتقد بأن وجود الله وصفاته وخلود الروح يمكن البرهنة عليها باستقلال عن معطيات الوحي، أي باللجوء إلى ما هو معطى لنا في العالم،

جنس هو السبب لكل ما يندرج تحت هذا الجنس كما هي النار، مثلاً، التي هي متتهى الحرارة، السبب لكل شيء ساخن. وهكذا يستنتج الأكوييني وجود كائن هو سبب وجود كل الأشياء الأخرى وكما لاها وهو الله. هنا يفترض الأكوييني، من جهة، أن أحكام القيمة المقارنة ذات أساس في العالم الموضوعي، ويفترض، من جهة ثانية، أن هناك تناسباً طردياً بين الكمالات والوجود، بمعنى أن الكائن الذي يبلغ متتهى الخير والصدق وأي كمال آخر هو أيضاً الكائن الذين يبلغ الحد الأعلى للوجود.

نأتي أخيراً إلى البرهان الخامس الذي صار يعرف بالبرهان الغائي. ينطلق هذا البرهان من اعتبارات تتعلق بكون الأشياء غير العاقلة والتي تنقصها المعرفة والذكاء، كالأجسام، توجه أفعالها غاية معينة. يستنتج الأكوييني هذا الأمر الأخير من كون هذه الأشياء تنصرف، على العموم، بنفس الطريقة للحصول على أفضل نتيجة، مما يعني أن هذه الأشياء لا تحقق غايتها عن طريق الصدفة بل عن طريق التصميم. ولكن بما أن هذه الأشياء تنقصها المعرفة، فلا يمكنها أن تتجه نحو غايات معينة إلا إذا كان يوجهها نحو هذه الغايات كائن يحوز على المعرفة. إذن يوجد كائن عاقل يوجه كل الكائنات غير العاقلة نحو غايتها، وهذا الكائن هو الله.

هذه البراهين الخمسة أثارت وما زالت تثير نقاشاً حاداً بين الفلاسفة، وقد طرأ عليها في سياق هذا النقاش الطويل الكثير من التعديلات. لا يمكننا هنا الدخول في كل تفاصيل هذا النقاش الفلسفي حول هذه البراهين، ولكننا سنكتفي بالتعليقات التالية: إن البراهين الثلاثة الأولى التي تنطلق من اعتبارات عامة جداً عن العالم مرتبطة بصورة وثيقة بفيزياء العصور الوسطى التي تخطنها الفيزياء الحديثة. فعندما يقول الأكوييني، مثلاً، في البرهان الأول أو الثاني أنه لا يمكننا أن نستمر إلى ما لا نهاية في النسق السبي، فالنسق السبي الذي يعنيه هو نسق هرمي من مراتب الوجود، نسق تكون كل أجزائه فاعلة في نفس الوقت لضمان استمرار حدوث مسبب ما. هذه الفكرة الأخيرة بعيدة كثيراً عن فهمنا الحديث للنسق السبي الطبيعي. وقد لاحظ الكثير من التومائين هذا الأمر، فصاغوا البرهان الكوزمولوجي على نحو يستغني عن الفكرة المعنية. فبدل أن نطرح استلزاماً، كما فعل الأكوييني في البراهين الثلاثة الأولى، حول حركة ما أو شيء ما في العالم والنسق الذي تنتهي به عندما نبدأ بهذه الحركة أو هذا الشيء، نطرح استلزاماً حول العالم ككل. وبإمكاننا الآن أن نصوغ الحجة

الانطولوجي، أنها بعدية بمعنى أنها تنطلق من التجربة. تشكل واقعة الحركة بداية البرهان الأول. هنا يفترض الأكوييني النظرة الارسطية للحركة على أنها انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويؤكد أن كل ما هو في حالة تغير أو حركة يجب أن يضعه في هذه الحالة شيء مستقل عنه، لأنه لا يمكنه بمفرده، أن يحول ما هو موجود فيه بالقوة إلى وجود فعلي. وللسبب نفسه، فإن الشيء الثاني الذي يضع الأول في حالة حركة يجب أن يجد التفسير لحركته في شيء آخر مستقل عنه. ولكن لا يمكننا هنا أن نستمر إلى ما لا نهاية، أي يجب في نهاية المطاف أن نقف عند محرك يضع الأشياء الأخرى في حالة حركة ولكن لا شيء يحركه هو ذاته.

ينطلق البرهان الثاني من نسق العلل الفاعلة في العالم المحسوس. هنا أول ما يفترضه الأكوييني هو أنه لا شيء يمكنه أن يكون العلة الفاعلة لذاته، لأن لا شيء يمكن أن يكون سابقاً على ذاته، مما يعني أن السبب لوجوده هو شيء آخر مستقل عنه. ولكن لا يمكننا في نسق العلل الفاعلة أن نستمر إلى ما لا نهاية، لأن بدون وجود علة فاعلة أولى لا يمكن أن يوجد أي شيء على الإطلاق. ولكن بما أنه يوجد شيء، إذن، توجد علة فاعلة أولى.

يعتمد البرهان الثالث على الطابع الجائز لوجود الأشياء في العالم. فما نلاحظه في العالم هو أشياء تأتي إلى الوجود وأشياء تتوقف عن الوجود، مما يعني أنه يمكن لهذه الأشياء أن تكون وألا تكون. ولذلك فمن المستحيل على هذه الأشياء أن توجد بصورة دائمة. وإذا افترضنا الآن أن وجود كل شيء جائز، وليس ضرورياً، إذن لا بد أنه مضي وقت لم يوجد فيه شيء على الإطلاق. وبما أنه لا شيء يأتي من لا شيء، إذن، لا يمكن أن يوجد شيء الآن. ولكن نحن نعلم أنه يوجد شيء الآن. ولذلك لا يمكن قبول الفرض القائل إن وجود كل شيء جائز (غير ضروري)، أي علينا أن نستنتج بأن هناك كائناً ضرورياً لا يستمد ضرورة وجوده من أي كائن آخر، بل من ذاته، وهذا الكائن الضروري هو الله.

يعتمد البرهان الرابع على درجات الكمال في العالم. فبعض الأشياء أكثر كمالاً من بعضها الآخر. هذا يفترض وجود حد أعلى لكل كمال من الكمالات، بمعنى وجود كائن هو الأفضل والأكمل (أي الأكثر نبلاً والأكثر صدقاً والأكثر خيراً، الخ.). الخطوة الثانية في البرهان تتكون من إثبات كون هذا الكائن الأفضل أو الأكثر كمالاً في سلم الوجود هو سبب وجود كل الأشياء الأخرى وسبب وجود كمالاتها. فالذي يبلغ الحد الأعلى في أي

يحتاج إلى تفسير. ولوسألنا الآن لماذا بصرَ التومانيون على هذا الأمر، لوجدنا أن الجواب يكمن في أن وجود العالم غير ضروري (جائن) بمعنى أنه كان ممكناً لهذا العالم ألا يوجد على الإطلاق. فلا يوجد شيء في طبيعة هذا العالم يستلزم وجوده ضرورة. ولذلك فحتى نفس وجوده، يجب أخيراً أن نقف عند كائن ضروري، أي كائن لا يمكن تصور عدم وجوده، أي كائن ضروري بالمعنى المنطقي (كائن تستلزم ماهيته وجوده). ولكن الفكرة الأخيرة هي الفحوى الأخير للحجة الانطولوجية.

إذا انتقلنا الآن إلى البرهان الرابع من براهين الاكوييني الخمسة، نجد أنه برهان افلاطوني الطابع، لأنه يعكس النظرة الافلاطونية القائلة بأن الأشياء في العالم تشارك في الوجود الكامل. إن هذا البرهان لم يصمد كثيراً في تاريخ الفلسفة، لأنه سرعان، ما لاحظ الفلاسفة أنه، بالإضافة إلى طابعه الافلاطوني، يفشل في البرهنة على وجود الله. فأقصى ما يمكننا استنتاجه من مقدمات هذا البرهان هو وجود كائن يحوز على أعلى درجة لكل كمال من الكمالات. ولكن هذا يبرهن على وجود كائن هو أعظم الكائنات بالمعنى النسبي، وليس بالمعنى المطلق الذي يستلزمه مفهوم العبادة الدينية.

نأتي أخيراً إلى البرهان الخامس من براهين الاكوييني، أي البرهان الغائي. يبدأ هذا البرهان، كما رأينا، بملاحظة النظام في العالم الطبيعي - هذا النظام الذي ينظر إليه الاكوييني، تحت تأثير أرسطو، على أنه غائي. ومن هذه الواقعة المفترضة يستنتج الاكوييني وجود عقل منظم للكون. إذا أولنا هذا الاستنتاج على نحو استقرائي، كما فعل معظم الذين عاجلوا هذا البرهان، فيجب أن ننظر إليه على أنه ينطلق من الملاحظة العامة بأن النظام بين الأشياء الطبيعية هو غالباً نتيجة لعقل موجه إلى النتيجة الأكثر تعميماً القائلة إن نظاماً كهذا هو دائماً نتيجة لعقل موجه. إن الصعوبة الأساسية في هذا التأويل للبرهان تكمن في اعتياده على النظرة الأرسطية للعالم الطبيعي بوصفه حقلاً للفاعلية الغائية، هذه النظرة التي تخطاها عصر النهضة وأحل محلها نظرة ميكانيكية للطبيعة. ولكن هذا لا يعني أن هذا البرهان فقد جاذبيته بعد عصر النهضة، إنه فقط اتخذ شكلاً جديداً، أي شكلاً يأخذ في الاعتبار الطبيعة الميكانيكية الدقيقة المفترضة لنظام العالم التي لا يمكن أن تكون، في نظر مؤيدي البرهان المعني، نتيجة الصدفة، بل يجب أن تكون نتيجة التصميم. ليس المقصود بـ«يجب» هنا معناها الاستنباطي، بل معناها الاستقرائي. فالبرهان في

الكوزمولوجية على النحو التالي:

إما العالم الفيزيقي متناهي أو لا متناهي في الزمان
إذا كان متناهياً، إذن فإن بداية وجوده لا بد
أن تكون مسببة لسبب ما.

وحتى إذا كان العالم لا متناهياً في الزمان. فلا
بد من وجود سبب تكون فاعليته مفسرة
لواقع كون هذا العالم موجوداً بدل أي عالم
آخر أو بدل لا شيء على الإطلاق.

وحتى لو كان هذا السبب معتمداً لوجوده على
سبب آخر، فلا يمكننا الاستمرار إلى ما

لا نهاية في هذا النسق السببي. ولذلك علينا

أن نستنتج أن النسق ككل مدين بوجوده لسبب أول لا
سبب له.

من الملاحظ من هذه الصيغة للبرهان الكوزمولوجي أنها لا تعتمد على المقدمة القائلة بأن العالم ذو بداية في الزمان. وهذا، لا شك يتفق مع وجهة نظر الاكوييني الذي أصر على أن حسابان العالم ذا بداية في الزمان شيء نقبله فقط على أساس الايمان. اما من الوجهة العقلية، فافتراض كون العالم ذا بداية في الزمان ليس أفضل من نقيضه. إذن حسب هذا التأويل للبرهان الكوزمولوجي، ما لم يكن الاستمرار فيه إلى ما لا نهاية هو عملية تفسير الوجود. هنا نفترض، من جهة، أن وجود العالم بحاجة إلى تفسير. ونفترض، من جهة ثانية، أن عملية تفسير وجوده يجب أن تنتهي عند نقطة ما. ولكن الكلام هنا على سبب أخير يفسر وجود كل شيء يتعارض مع حسابان العالم لا متناهياً في الزمان، كما افترض هيوم على اساس أن السبب يجب أن يكون سابقاً زمنياً على النتيجة. فهناك حالات كثيرة لا يكون فيها السبب سابقاً زمنياً على النتيجة. فسبب كون الخشب مثلاً، يطفو على سطح الماء هو أن كثافته أقل من كثافة الماء، وسبب كون الطاولة التي أجلس إليها الآن غير معلقة في الهواء هو جاذبية الأرض. ولو كانت هذه الطاولة في وضعها الحالي منذ الأزل، لما غير هذا في شيء أن كونها في هذا الوضع، بدل أن تكون معلقة في الهواء، أمر يجد تفسيره في جاذبية الأرض.

إذا محصنا النظر الآن في البرهان الكوزمولوجي في صيغته الجديدة، نجد، في نظر بعض الفلاسفة (كانط مثلاً)، أن هذا البرهان ليس، كما اعتقد الاكوييني، بديلاً للبرهان الانطولوجي الذي ثبت بطلانه، بل انه يفترض البرهان الأخير. لماذا؟ رأينا أن من المقدمات الأساسية للبرهان الكوزمولوجي أن وجود العالم

في العالم لا نعرف أنها نتيجة لعقل منظم. وما يعنيه هذا، من جهة ثانية، هو أن العالم، بما هو نسق نظامي، ليس بينه وبين حالات الفئة الأولى شبه يفوق ما بينه وبين حالات الفئة الثانية، وانا، من الوجهة الدليلية الخالصة، لسا في وضع يميز تشبيهه بساعة، مثلاً، أكثر مما يميز تشبيهه بنبتة ما أو حيوان ما. ولكن من الواضح هنا أننا إذا شبهناه بكائن عضوي، فليس هنا ما يميز لنا، دليلاً، أن نستنتج بأن وراءه عقلاً مدبراً. وبما أن تشبيهه بمصنوعات الانسان ليس، من الوجهة الدليلية، أفضل من تشبيهه بكائن عضوي، إذن لسا، من الوجهة الدليلية، في وضع يسمح لنا بأن نستنتج بأن احتمال أن يكون العالم نتيجة عقل مدبر هو أكبر من احتمال عدم كونه كذلك.

الموقف الإلحادي القبلي

نأتي الآن إلى تناول المذاهب الإلحادية الرئيسية. فمثلها المذاهب التأليهية تنقسم إلى مذاهب قبلية وبعديّة (ضمن اطار اللاهوت العقلي)، كذلك الإلحادية، منها ما يعكس اتجاهاً قبلياً ومنها ما يعكس اتجاهاً بعدياً.

نبدأ أولاً بالاتجاه القبلي. يستهدف هذا الاتجاه البرهنة على الاستحالة المنطقية لوجود الله، أي على أن عدم وجود الله متضمن في مفهوم الله ذاته. فقد رأى بعض الفلاسفة، بعكس أنسلم وغيره من الفلاسفة الذين اعتمدوا على البرهان الانطولوجي، أن فكرة كون كائن هو اعظم الكائنات الممكنة هي فكرة خارقة منطقياً، وبالتالي، يستحيل أن تنطبق على أي شيء في عالم الواقع. وهذا بدوره يعني أننا بمجرد أن نفهم ما هو متضمن في هذه الفكرة، نرى فوراً أنه لا يمكن منطقياً أن يوجد كائن هو اعظم الكائنات الممكنة. الأمر المشترك بين كل الذين يثبتون موقفاً من هذا النوع هو اعتقادهم بأن وجود الله مستحيل لأن مفهوم الله متناقض منطقياً، أي أنهم يعتقدون، بعكس ما اعتقده المتمسكون بالحجة الأنطولوجية، بأن ماهية الله تتضمن عدم وجوده. ولكن اين يكمن التناقض في مفهوم الله؟ هنا لا نجد اتفاقاً بين هؤلاء الفلاسفة. فبعضهم يجد هذا التناقض في كمال من الكمالات التي يفترض أن يحوز عليها الله بوصفه كائناً مطلق الكمال. فقد اعتقد البعض، مثلاً، ان مفهوم القدرة الكلية متناقض. فإذا قلنا إن الله كلي القدرة بمعنى أنه يقدر على كل شيء، إذن من النتائج المترتبة على ذلك أنه يقدر، مثلاً، على خلق حجر لا يقدر حتى الله على رفعه.

صورته الحالية يعتمد على وجود أدلة مزعومة تشير إلى واقعة عامة ألا وهي أن النظام الدقيق للأشياء هو نتيجة لعقل مصمم وليس نتيجة الصدفة، وعندما لا يكون هذا التصميم انسانياً، كما هو الحال بالنسبة للنظام الطبيعي بكليته، فالاحتمال الأكبر هو أن يكون إلهياً.

إن الاعتراضات الأساسية على هذا البرهان هي التي قدمها هيوم في محاورات الدين الطبيعي. فالبرهان يدعي، في نظر هيوم، أنه يبين أن التصميم الالهي هو التفسير الوحيد المعقول لنظامية الطبيعة. ولكن على أي أساس يلزم أن نقول إن نظامية الطبيعة تجدد تفسيرها في عقل مدبر؟ الجواب، ضمن اطار هذا البرهان، يجب أن يكون، في اعتقاد هيوم، أن تفسيراً من النوع المعني هو ما نصل إليه في تقصينا لتلك الحالات في العالم التي نواجه فيها بظواهر ذات نظام دقيق كالذي نجده في العالم. بمعنى آخر، اننا ننطلق من حالات من الظواهر ذات النظام الدقيق سبق وأن اخضعناها للملاحظة ووجدناها دائماً نتيجة لعقل منظم إلى التعميم القائل إن كل حالة تتصف بنظام مماثل هي نتيجة لعقل منظم. وإذا افترضنا الآن، كما يفترض أصحاب البرهان الغائي، أن العالم، ككل، هو حالة من النوع الذي يشمل التعميم الأخير، يتضح فوراً أنه علينا أن نستنتج بأن نظامية العالم هي نتيجة لعقل منظم. ولكن المشكلة الأساسية هنا، في رأي هيوم، تكمن في النظر إلى العالم على أنه مماثل لهذه الظاهرة أو تلك من الظواهر التي تنتمي إليه. بمعنى آخر، بأي حق نشبه الكل هنا (أي العالم) بأجزائه؟ فالعالم فريد من نوعه مما يجعل أي قياس بينه وبين أجزائه غير معقول البتة.

ولكن حتى لو أخذنا قياساً من النوع الأخير، فإن تشبيه العالم ككل بالحالات التي نعرف أن وراءها عقلاً مدبراً أو منظماً ليس أفضل من تشبيهه بالحالات التي لا نعرف أن وراءها عقلاً مدبراً أو منظماً. فالحالات التي من النوع الأول هي طبعاً التي تنتمي إلى فئة المصنوعات الانسانية كالساعات والبيوت والسيارات وما إلى ذلك، أما الحالات التي من النوع الثاني فهي التي تظهر نظامية كالتي نجدها في حالات الفئة الأولى ولكنها ليست من صنع الانسان. إذن أمانا هنا فئتان، فئة الأشياء التي نعرف ان نظاميتها نتيجة لعقل منظم وفئة الأشياء التي لا نعرف ان نظاميتها نتيجة لعقل منظم. وإذا سلمنا بهذا التقسيم، فما يعنيه هذا، من جهة، في نظر هيوم، هو ان التعميم الذي يقوم عليه البرهان الغائي خاطيء، لأن هناك، بعكس ما جاء في التعميم، حالات كثيرة من النظامية

فإذا نظرنا إلى الحرية بمعناها ضد السببي، إذن لا يمكن لله أن يعرف سلفاً ما هي الأفعال الحرة التي سيقوم بها. ولكن يبدو أن هذا يلزمنا بأن نقول أنه إذا كان الله كائناً حراً؛ إذن فهو ليس كلي المعرفة. يمكن تجنب هذه النتيجة بسهولة عن طريق تحليل مفهوم المعرفة الكلية على نحو يجنبنا التناقض الظاهر المشار إليه دون الانتقاص من الكمال الإلهي. فلو قلنا، مثلاً، أن الكائن الكلي المعرفة هو كائن يعرف عن كل قضية صادقة عن الماضي والحاضر أنها صادقة ويعرف عن كل قضية صادقة عن المستقبل أنها صادقة، بشرط أن تكون الواقعة التي تعبر عنها هذه القضية خاضعة لقانون سببي، لا يعود هناك أي تعارض بين قولنا أن الله كلي المعرفة وقولنا أنه كلي الحرية. وتعريفنا المعرفة الكلية على النحو المقترح لا يستبعد من فئة القضايا التي يعرف الله صدقها سوى تلك القضايا التي لا يمكن منطقياً أن يعرف صدقها مسبقاً. ومن الواضح أن عدم وجود معرفة مسبقة لما لا يمكن أن يشكل موضوعاً للمعرفة المسبقة لا يمكن أن يشكل نقصاً في المعرفة.

توجد حجة أخرى من النوع السابق في نقد هولباخ للدين ما تزال تشكل للكثيرين من الملحد المعاصرين برهاناً كافياً على استحالة وجود الله. بإمكاننا أن نلخص هذه الحجة على النحو التالي: إن الله يفترض فيه، من جهة، أن يكون كائناً لا مادياً، ويفترض فيه، من جهة ثانية، أن يقوم بأفعال من نوع أو آخر؛ أن يخلق وأن يتكلم وأن يقاصص وأن يسامح وأنه يوجه وأن يواسي، الخ... وإذا أضفنا الآن أن الله غير قابل للتغير بالمعنى المطلق ذاته، وذو طبيعة بسيطة، نجد أنه لا يمكننا، في هذه الحالة، أن نسد إليه أفعالاً من أي نوع. فمن الواضح أن القيام بأي فعل يستلزم وقتاً للقيام به. وحتى يكون بإمكان شخص أن يقوم بأنواع مختلفة من الأفعال، يجب أن يكون هناك إمكان للتمييز بين فعل وآخر. الأمر الذي يستحيل تحقيقه بالنسبة لكائن مطلق البساطة، حيث لا يمكن التمييز بين جزء وآخر أو جانب وآخر من أجزاء أو جوانب وجوده. الصعوبة التي تثار هنا لا ترتبط بالضرورة بالنظر إلى الله بوصفه مطلق البساطة وغير قابل للتغير. فحتى لو حصرنا تحليلنا في لا مادية الله، فلا بد من أن نصل إلى الصعوبة المنطقية المعنية، فجوهر القضية هنا هو أن الفعل أو القدرة على الفعل التي نعزوها إلى الله شيء يستحيل ضمن إطار وجود كائن لا مادي، كالله، لأن كائناً من هذا النوع هو فكر خالص، بينما القيام بأفعال كالتنبيح هنا أمر يحتاج إلى أكثر

ولكن أن يوجد حجر ينطبق عليه الوصف السابق يعني أن هناك شيئاً لا يقدر الله على فعله. والتناقض هنا بين. فالله قدير على كل شيء فقط إذا كان بإمكانه أن يخلق حجراً ينطبق عليه الوصف السابق، ولكن الله قدير على خلق حجر من هذا النوع فقط إذا لم يكن قديراً على كل شيء. إذن الله قدير على كل شيء فقط إذا لم يكن قديراً على كل شيء. والقول الأخير، بالإضافة إلى افتراضنا أن الله قدير على كل شيء، يقود، لا محالة، إلى تناقض منطقي. إن حججاً من هذا النوع لم تصمد طويلاً، لأنه سرعان ما تبين أن تحليل مفهوم القدرة الكلية بشكل معقول يوضح أن القدرة الكلية لا تعني القدرة على عمل ما هو مستحيل منطقياً. ومن الواضح أنه يستحيل منطقياً على الله أن يخلق حجراً لا يمكنه أن يرفعه إلا إذا كان يمكن منطقياً أن ينطبق عليه الوصف «حجر لا يمكن لله أن يرفعه». فإذا لم يكن ممكناً منطقياً أن ينطبق على أي حجر الوصف المعني، إذن فإن خلق حجر ينطبق عليه الوصف المعني أمر مستحيل منطقياً، ولا معنى، بالتالي، لحسابه واقعاً ضمن إطار القدرة الإلهية. أما إذا كان ممكناً لهذا الوصف أن ينطبق على حجر ما، فإن وجوده في هذه الحالة، واقع ضمن إطار ما هو ممكن، ولكن لا يمكن أن يشكل هذا انتقاصاً من القدرة الإلهية، لأن ما نفترض أنه ينطبق على الحجر المعني هو أن رفعه أمر مستحيل منطقياً على الله، وقد رأينا أن ما هو مستحيل منطقياً لا يمكن أن يقع ضمن إطار القدرة، كلية كانت أم غير كلية.

يرى فلاسفة آخرون أن التناقض في مفهوم الله يكمن في عدم إمكان التوفيق منطقياً بين بعض الكيالات المتضمنة في هذا المفهوم. فقد رأى البعض كهولباخ 1725-1789، مثلاً، أنه لا يمكن منطقياً التوفيق بين العدل الكلي والرحمة الكلية. فالرحمة إما خرق لمبدأ العدالة أو إعفاء من الخضوع لقانون صارم جداً. ولكن إذا كان الله مطلق العدل وقوانينه لا تتجاوز في صرامتها ما يقتضيه مبدأ العدالة، إذن فلا يمكن منطقياً أن ينشأ وضع يمكنه فيه أن يمارس الرحمة، وبالتالي، لا معنى لأن نعده مطلق الرحمة. إن هذه الحجة تتغاضى عن مسألة هامة جداً ألا وهي أنه قد تكون هناك قيمة كامنة لتعليق قصاص عادل بصورة تامة (أي ممارسة الرحمة في هذه الحالة)، وأن هذه القيمة قد تفوق قيمة تنفيذ القصاص العادل.

من الحجج الأخرى التي من هذا النوع الحجة التي تقول أنه لا يمكن التوفيق منطقياً بين المعرفة الكلية والحرية الكلية.

من فكر باطني. إنه يحتاج إلى حركة، وبالتالي، إلى وجود جسائي.

يلجأ المؤهلون عادة إلى شكل من أشكال مذهب التشكيك لمواجهة الصعوبة السابقة. يعود المذهب الأخير إلى فلاسفة القرون الوسطى، وإلى القديس توما الأكويني بصورة خاصة، وهو يتلخص في القول بأن المحمولات التي نحملها على الوجود الالهي والانساني لا يجوز أن تفهم ضمن إطار حملها على الوجود الالهي الا بمعنى تشكيكي. بكلام آخر، فإن وصفنا الله، مثلاً، بأنه كائن فاعل في الكون، أي قولنا بأنه يقاخص ويسامح ويستجيب لصلواتنا ويتدخل في أمورنا لا يشكل حالة تواطؤ في اللفظ ولا حالة اشتراك. إنه يقع بين التواطؤ والاشتراك، وما يقع بينهما هو ما نطلق عليه «الحمل التشكيكي»، ولكن نفترض في الحمل التشكيكي أن الحد الذي نحمله، تشكيكياً، يحتفظ بشيء من دلالاته السابقة على استعماله، تشكيكياً، والا نرتكب اغلوطة الاشتراك. وإذا عدنا الآن إلى مشكلتنا السابقة، فما الذي يبقى من الدلالة الأصلية لحد - فعل مثل «يقاخص» أو «يسامح» أو «يخلق» عندما يحمل هذا الحد، تشكيكياً، على الوجود الالهي؟ فإذا كان الوجود الالهي لا مادياً بالضرورة، إذن من الواضح أنه لا يمكن أن يبقى من الدلالة الأصلية لأي حد - فعل من النوع الذي يعيننا عندما يحمل هذا الحد على الله سوى ما يرتبط بالأفكار والاتجاهات الباطنية. بمعنى آخر، أن نقول، في هذه الحالة، أن الله غفر لشخص خطايه هو أن يقول ما معناه ان الله فكر لنفسه «اني اغفر لهذا الشخص خطايه»، أو ان نقول ان الله يشعر بتعاطف مع هذا الشخص ولا يحقد عليه لما فعله. ولكن من الواضح أن الإشارة فقط إلى الحالات الباطنية لا يفي بالغرض المطلوب ولا يمكن أن يحل المشكلة المطروحة إلا إذا بينا كيف يمكن تأويل الأفكار والاتجاهات الباطنية على نحو يجعل من الممكن النظر إليها، ضمن شروط معينة، على أنها أفعال. وهذا ما لم ينجح مذهب الحمل التشكيكي في تبينه.

نتقل الآن إلى معالجة أحدث المحاولات القبلية لدحض وجود الله. المحاولة التي تعيننا هنا تعود إلى الفيلسوف الانكليزي المعاصر جون فندلي Findlay وبرهانه الذي صار يعرف بالدحض الانطولوجي Ontological Disproof إن فندلي لا يعترض على ادعاء انسلم وغيره من الذين لجأوا إلى البرهان الانطولوجي بأن مفهوم الله يستلزم بأن تتضمن ماهية الله وجوده. ولكن ما يعترض عليه فندلي هو نظر أصحاب البرهان الانطولوجي إلى أمر كون ماهية الله تتضمن وجوده

على إنه يعني البرهنة على وجود الله. العكس تماماً هو الصحيح، في نظره، لأنه لا يمكن لمفهوم الله أن يستلزم أن تكون ماهية الله متضمنة لوجوده إلا إذا كان هذا المفهوم إما متناقضاً أو غير قابل للفهم، أي إلا إذا كان هذا المفهوم لا ينطبق ولا يمكن أن ينطبق على أي كائن من الكائنات.

في محاولته دعم وجهة نظره، انطلق فندلي، أولاً، من مفهوم العبادة الدينية وما يستلزمه هذا المفهوم بخصوص موضوع العبادة. إن هذا المفهوم، في نظره، يستلزم منا أن ننظر إلى موضوع العبادة على أنه المصدر الأخير لكل ما هو موجود ولكل ما هو ذو قيمة ومعنى في الوجود. إنه من الأهمية بمكان بحيث لا يمكن للعباد أن يتصور وجود أي شيء أو حيازة أي شيء على قيمة ومعنى بدونهم. هذا تماماً ما يفسر، في اعتقاد فندلي، لماذا لا يمكن لكائن جدير بالعبادة إلا أن يوجد بصورة ضرورية. فإن كائناً له هذه القيمة المطلقة على الصعيد الانطولوجي والمعياري لا يمكن أن يكون مجرد كائن لا يتخطى وجوده كونه مجرد واقعة صدفوية. ولذلك فما ينطبق على موضوع العبادة في نظر فندلي، هو أن عدم وجوده فوق التصور، مهما كانت الظروف، وليس فقط أن عدم وجوده يجعل وجود أي شيء آخر فوق التصور. وهكذا يتضح أنه، من زاوية نظر العباد لا يمكن تصور أي بديل لموضوع العبادة. إن وجوده أمر لا مفر منه، على صعيد الفكر، مثلما أن وجوده أمر لا مفر منه على صعيد الواقع. بمعنى آخر يعتقد فندلي بأن مفهوم الله، بوصف الله موضوعاً للعبادة الدينية، يستلزم أن يكون وجود الله ضرورياً بالمعنى المنطقي، أي أن تكون قضية وجود الله تحصيل حاصل. ولكن هذه النتيجة الأخيرة المترتبة على مفهوم الله خارقة منطقياً، وبالتالي، تشير إلى خلل منطقي في هذا المفهوم. فالقضايا الوجودية لا يمكنها أن تكون تحصيل حاصل، لأن القضايا الأخيرة، في نظر فندلي، ليس لها دلالة اثباتية. فهي فقط تعكس كيفية استعمالنا لألفاظ معينة، وهي، لذلك، قضايا خالية من المعنى. إذن إذا حسبنا قضية وجود الله تحصيل حاصل، نجدها من دلالتها الالابائية، وبالتالي، لا يعود قولنا إن الله موجود اثباتاً لواقعة من أي نوع كان. ولكن إذا أصررنا على أن وجود الله واقعة، فعلياً أن نقول في هذه الحالة. بحكم ما يستلزمه مفهوم الله، إنها واقعة ضرورية منطقياً. ولكن مفهوم الواقعة الضرورية منطقياً متناقض. وما يعنيه هذا، في النهاية هو أننا إذا لم نجرد قضية وجود الله من دلالتها الالابائية، فلا مهرب من الوقوع في تناقض منطقي، أي من حسبان قضية وجودية قضية ضرورية

القدرة، (3) الله كلي المعرفة، (4) الله كلي الخير، (5) يوجد شر في العالم. إذا كانت هذه الفئة متناقضة منطقياً بالفعل، إذن فإن التسليم بأية قضية في هذه الفئة يلزمنا منطقياً برفض قضية واحدة على الأقل من القضايا المتبقية في هذه الفئة. ولذلك فإذا سلمنا بالقضية الخاصة، كما علينا أن نفعل ضمن إطار الحجة التي نعالجها، إذن علينا أن نستنتج إما أن الله غير موجود أو ليس كلي القدرة أو ليس كلي المعرفة أو ليس كلي الخير. ولكن من الملاحظ هنا أن الله، بحكم ماهيته، كائن كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير. وهذا يعني أنه لا يمكن لكائن أن ينطبق عليه وصف الله إلا إذا كان كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير. ولذلك فإذا سلمنا بوجود الشر، فلا مهرب منطقياً لنا من الاستنتاج بأن الله غير موجود، لأن لو سلمنا بوجود الله، في هذه الحالة، لكان علينا أن نقول شيئاً متناقضاً منطقياً، أي أن نقول إن الله موجود ولكنه إما ليس كلي القدرة أو ليس كلي المعرفة أو ليس كلي الخير. وهكذا يتضح أن الموقف الذي نعالجه يعد وجود الشر نافياً منطقياً لوجود الله.

السؤال الأساسي الذي لا بد من معالجته الآن هو السؤال المتعلق بالأسباب التي دعت أصحاب الموقف الذي ندرسه إلى حسابان فئة القضايا الخمس المذكورة فئة متناقضة منطقياً، فمن الواضح هنا أن هذه القضايا الخمس لا تتضمن وحدها تناقضاً صورياً. للحصول على تناقض هنا، علينا أن نضيف إلى هذه المجموعة قضية (أو مجموعة من القضايا) ق بحيث تقود إضافة ق إلى المجموعة إلى تناقض صوري. من المهم أن تكون ق ضرورية منطقياً، لأن كونها متناقضة مع الفئة المعنية لا يمكن أن يعني وحدها أن هذه الفئة متناقضة. ولكن إذا كانت ق ضرورية منطقياً، إذن أية قضية أو مجموعة من القضايا تناقض مع ق هي نفسها متناقضة منطقياً.

فما هي، إذن، القضايا الإضافية التي يمكن بواسطتها أن نبين أن فئة القضايا الخمس التي تعيننا هنا متناقضة منطقياً؟ إن هذه القضايا، كما يقترح أصحاب الموقف الذي نعالجه، تنحصر في قضيتين: (6) إن الكائن الكلي الخير لا يمكنه إلا أن يمنع وجود الشر إذا كان بمقدوره أن يفعل ذلك، و (7) إن الكائن الكلي القدرة لا شيء يحده من قدرته غير الحدود المنطقية. من الواضح هنا أن إضافة (6) و (7) إلى الفئة الأصلية لا بد من أن تقود إلى تناقض. فإن القضيتين (4) و (6) تقودان إلى النتيجة:

(8) لا يمكن لله إلا أن يمنع وجود الشر
إذا كان بمقدوره أن يفعل ذلك.

منطقياً. وما دام مفهوم الله ذاته هو الذي يستوجب أن ننظر إلى وجود الله على أنه ضروري منطقياً، إذن فلا مهرب من أن يكون هذا المفهوم متناقضاً منطقياً، إلا إذا جردنا قضية وجود الله من أي مضمون اثباتي، أي لم ننظر إلى وجود الله كواقعة. ولكن إما ننظر إليه كواقعة أو لا ننظر إليه كذلك. إذن إما تناقض أنفسنا أو نعتزف بأن لا معنى لحسابه واقعة. قضية وجود الله هي، إذن، إما قضية متناقضة منطقياً أو قضية خالية من المعنى.

المشكلة الأساسية التي يواجهها موقف فندلي هي ما إذا كان مفهوم الله بالفعل يستلزم أن يكون وجود الله ضرورياً منطقياً. فإن هناك شبه اتفاق بين الفلاسفة المعاصرين حول عدم جواز النظر إلى القضايا الوجودية على أنها تحصيل حاصل. ولكن هناك عدداً لا يستهان به من فلاسفة الدين يصرّ على أن ما يستلزمه مفهوم الله هو أن يكون وجود الله ضرورياً بمعنى خاص للضرورة لا يمكن اشتقاقه من الضرورة بمعناها المنطقي ولا الضرورة بمعناها السببي. وإذا صح أن الطابع الضروري للوجود الإلهي لا يمكن رده إلى الضرورة بمعناها المنطقي، فعندها لا يعود بإمكاننا التسليم بالدحض الانطولوجي لفندلي.

الموقف البعدي، مشكلة الشر

لنتنقل الآن إلى الموقف الإلحادي البعدي. هنا نجد محاولات عديدة لدحض وجود الله عن طريق اللجوء إلى أدلة تجريبية. ولكن من أهم هذه المحاولات التي يفيد تناولها هنا هي اللجوء إلى واقعة وجود الشر لدحض وجود الله. إن اللجوء إلى واقعة وجود الشر للغرض المذكور يعود إلى ديفيد هيوم 1776-1711 وبعض الموسوعيين وجون ستوارت مل 1836-1773. وهو ينحل إلى موقفين أساسيين، موقف يعد وجود الشر دليلاً كافياً منطقياً لدحض وجود الله وموقف يعد وجود الشر دليلاً قوياً، ولكن ليس دليلاً منطقياً كافياً، لدحض وجود الله.

لنبدأ بالموقف الأول. هذا الموقف يمكن تلخيصه على النحو التالي: نبداً، أولاً، بواقعة وجود الشر، بالمعنى الفيزيقي والاخلاقي للشر. نعرف هذه الواقعة طابعاً بعدياً، وليس قبلياً، هذه الواقعة في نظر أصحاب الموقف الذي نعالجه، تتضمن منطقياً عدم وجود كائن كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير. إن أصحاب هذا الموقف يفترضون أن فئة القضايا التالية فئة متناقضة منطقياً: (1) الله موجود، (2) الله كلي

والقضيتان (2) و (7) ثمودان إلى النتيجة:

(9) بمقدور الله أن يمنع وجود الشر

و (8) و (9)، بدورها، تضمنان النتيجة:

(10) لا يوجد شر في العالم.

وهي، لا شك، متناقضة صورياً، مع القضية (5). وهكذا يتضح لنا إذا سلمنا بأن (6) و (7) ضروريتان منطقياً. إذن فإن افتراضنا، في هذه الحالة وجود شر في العالم يتناقض صورياً مع افتراضنا وجود الله. ولذلك فإذا كان وجود الشر حقيقة واقعة، فإن هذا بشكل سبياً كافياً منطقياً لدحض وجود الله.

معظم المحاولات للرد على الموقف الأخير يركز على القضية (6) بهدف البرهنة على أنها غير ضرورية منطقياً. لا يشار عادة أي جدل يذكر بخصوص القضية (7)، فإنه يوجد شبه اتفاق على أن الكائن الكلي القدرة هو الكائن الذي لا تحد من قدرته سوى الحدود المنطقية. كيف يمكن البرهنة على أن القضية (6) ليست ضرورية منطقياً؟ قد يقترح فيلسوف كليلينش 1716-1646 إن الكائن الكلي الخير ملزم أن يفعل الأفضل بعامل الضرورة الأخلاقية. وبما أن الله كلي الخير، إذن هو ملزم بأن يخلق أفضل عالم ممكن، وإذا أضفنا الآن أن أفضل عالم ممكن هو عالم لا بد من أن يحتوي على الشر، يتضح في هذه الحالة أن كائناً كلي الخير، كالله، لن يمنع وجود الشر، على الرغم من أنه قد يكون بمقدوره أن يفعل ذلك. ولكن كيف يمكن أن يكون الشر ضرورياً لكون العالم أفضل العوالم الممكنة؟ قد يقترح بعض الفلاسفة أن وجود كائنات حرة هو، في الاجمال، أفضل من عدم وجودها، وأن الله، بحكم كونه كلي الخير ولا يختار إلا الأفضل، لا يمكنه، بالضرورة الأخلاقية، أن يخلق عالماً لا يحتوي على كائنات حرة. وكونه كلي القدرة يعني أن بمقدوره أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة. ولكن عالماً يحتوي على كائنات حرة هو عالم لا يمكن أن يخلو من الشر، لأن الحرية هي، في النهاية، حرية اختيار بين الخير والشر. ولذلك فالعالم الذي يخلو من الشر بصورة تامة هو عالم لا يمكن أن تمارس فيه الحرية، إذن إذا كان بمقدور الله أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة، وإذا كان عالم من هذا النوع لا يمكن أن يخلو من الشر، يتبع من ذلك أنه وإن كان الله كلي الخير، فعندما يختار خلق عالم من العوالم الممكنة، سيختار خلق عالم لا يخلو من الشر.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ما إذا كان أمراً متناقضاً منطقياً أن يختار الكائن الحر فعل الخير في كل الحالات التي

يختار فيها. فإذا لم يكن الأمر الأخير متناقضاً منطقياً، فمعنى ذلك أنه يمكن أن يوجد عالم يخلو من الشر على الرغم من وجود كائنات حرة فيه. يجب أن نلاحظ هنا الأمر الهام التالي: حتى لو سلمنا بأنه يمكن منطقياً لكائن حر أن يختار فعل الخير دائماً، فلا يتبع من هذا أن الله قادر على خلق عالم يخلو من الشر على الرغم من وجود كائنات حرة فيه. فالقضية الأساسية هي أنه قد يكون ممكناً أن يختار كائن حر فعل الخير دائماً دون أن يعني ذلك أنه يمكن منطقياً لله أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة ولكن يخلو من الشر. والسبب لذلك يكمن في أن خلق عالم يخلو من الشر يستلزم من الخالق أن يضمن مسبقاً أن يكون العالم الذي هو بصدد خلقه منظماً على نحو لا يتحمل معه مطلقاً أن يشكل الشر موضوعاً لاختيار أحد. ولكن هذا يستلزم من الله أن يخلقنا على نحو يتحتم علينا معه أن نختار دائماً فعل الخير، فتكون كل أفعالنا وأفكارنا، في هذه الحالة، مقررة سلفاً. ولكن ما معنى أن نعد أنفسنا الآن كائنات حرة؟ يبدو، إذن، أن السؤال الأساسي الذي يجب أن نطرحه هنا ليس ما إذا كان بإمكان كائن حر أن يختار فعل الخير دائماً، بل ما إذا كان بإمكان كائن حر مخلوق أن يفعل الخير دائماً. وإذا كان يستحيل منطقياً لكائن حر مخلوق أن يفعل الخير دائماً، إذن لا يمكن حتى لله أن يخلق كائناً حراً يفعل الخير دائماً. ولذلك فإذا كان وجود كائنات حرة في العالم أمراً ضرورياً بالمعنى الأخلاقي، فلا يمكن، في هذه الحالة، أن يشكل وجود البشر في هذا العالم دليلاً منطقياً كافياً على عدم وجود الله.

ولكن، قد يتساءل البعض، هل يمكن للاستحالة المنطقية لكون كائن حر مخلوقاً وفعل الخير دائماً أن تبرهن على أكثر من كون وجود الشر الأخلاقي لا يتضمن منطقياً عدم وجود الله؟ يوجد، بالنسبة لهؤلاء المتسائلين، نوع آخر من الشر، أي الشر الفيزيقي، كالسرطان والكوارث الطبيعية وما أشبه ذلك، ويبدو أن وجود هذا النوع من الشر ليس ضرورياً لوجود كائنات حرة. اليس ممكناً منطقياً لله، إذن، أن يخلق عالماً يخلو من الشر الفيزيقي؟ وإذا كان هذا ممكناً منطقياً له، إذن، ألا يشكل وجود الشر الفيزيقي سبياً كافياً منطقياً لدحض وجود الله؟ إن الجواب عن السؤال الأخير، في نظري، هو بالنفي. فلا يبدو أن هناك تناقضاً بين التسليم بوجود شر فيزيقي والتسليم بوجود الله، لأنه يمكن، على الأقل من منظور المؤله، تأويل الشر الفيزيقي على نحو يجعل المسؤولية لوجوده تقع، ليس على الخالق، بل على كائنات حرة غير إنسانية بالأحرى: كالعوامل البيولوجية والفيزيولوجية مثلاً. بمعنى آخر، إذا

يجب أن نفترض، على الأقل، أن احتمال كون هذه الحالة من الشر ضرورية لتحقيق خير أكبر أقل من احتمال عدم كونها كذلك. ولكن ليس واضحاً هنا ما هو نوع الأدلة التي يمكن أن تساق على هذا الافتراض الأخير. والأمور تتعقد أكثر عندما يتضح لنا أننا، من زاوية نظر المؤمن، لسنا مطلقاً في وضع يسمح لنا بأن نرى الصورة كاملة. ولو كنا في هذا الوضع، لربما وجدنا أن ما لا يبدو ضرورياً لنا الآن هو ضروري بالفعل. وقلنا أننا لا نرى الصورة كاملة هو أن مثل قولنا أن هناك حياة أخرى مكملة لحياتنا في هنا والآن وأن النظر إلى ما يحدث فقط في ضوء معطيات الحياة الدنيا لا يشكل أساساً كافياً لاستنتاج أي شيء بخصوص مدى احتمال أو عدم احتمال صدق القضايا الدينية. هنا لا بد للملحد من أن يركز على البرهنة على استحالة الحياة الأخرية، أو على الأقل على عدم احتمال صدق الاعتقاد بالحياة الأخرية. ولكن المجال لا يسمح لنا هنا بولوج هذا الموضوع.

الوضعية المنطقية والدين، الموقف اللاعرفاني

عند هذه النقطة من النقاش قد يسأل المرء السؤال التالي: إذا لم تكن الأدلة التي لجأ إليها الملحد كافية لدحض الاعتقاد بوجود الله، فهل يمكن، حتى من حيث المبدأ، إيجاد أدلة تدحض هذا الاعتقاد؟ أو، بصورة أعم، هل يمكن من حيث المبدأ، التحقق من صدق أو عدم صدق القضية «الله موجود»؟ السؤال هنا ليس: ما هي الأدلة الفعلية التي تثبت صدق (أو عدم صدق) القضية المعنية؟ بل: ما هي الأدلة التي يمكن، نظرياً، أن تثبت صدق (أو عدم صدق) هذه القضية؟ إذا كان الجواب «لا شيء»، فهل يمكن النظر إلى هذه القضية على أنها قضية بالمعنى الحق للكلمة؟ إن جواب بعض الفلاسفة عن هذا السؤال هو بالنفي. في الواقع إن هؤلاء الفلاسفة لا يتفون فقط إمكان تطبيق مفهوم القضية على أن شيء لا يمكن التحقق من صدقه أو عدم صدقه، على الأقل من حيث المبدأ، بل إنهم يذهبون إلى حد حساب أن كل ما نقوله على صعيد ميتافيزيقي، بما في ذلك ما نقوله عن الوجود الإلهي، من النوع الذي لا يمكن التحقق من صدقه (أو عدم صدقه)، حتى نظرياً، وبالتالي من النوع الذي لا يمكن تطبيق مفهوم القضية عليه. إن هذا الموقف الناقض للدين لا يتخذ من الإلحاد طريقاً له، لأن الإلحاد يفترض أن الجملة «الله موجود» تعبر عن قضية، أي تقول شيئاً يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق. ولكن الموقف الذي نعالجه الآن ينفي الافتراض

افتراضنا وجود كائن، كإبليس، أي له ذكاء وقدرات إبليس وله طبيعة إبليس الشريرة وحملنا هذا الكائن مسؤولية الكوارث الطبيعية والسرطان وما أشبه ذلك، نجد حينئذ أن ما ينطبق على الشر الأخلاقي لجهة عدم تناقض الأخير مع الاعتقاد بوجود الله، ينطبق على ما نسميه بالشر الفيزيقي. قد لا تكون الفرضية المتعلقة بوجود إبليس صادقة أو حتى قد لا يوجد أي احتمال لصدقها. ولكن المسألة التي نثيرها هنا هي أن هذه الفرضية ممكنة منطقياً، على الأقل، وما دام الأمر كذلك، إذن يمكن منطقياً أن يوجد شر من النوع الذي نسميه شراً فيزيقياً وأن يوجد في الوقت نفسه خالق للعالم كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير. وهكذا يتضح من تحليلنا السابق أن وجود الشر، في أي شكل من أشكاله، لا يكون سبباً منطقياً كافياً لدحض وجود الله.

الشر كدليل جزئي على عدم وجود الله

ولكن، على افتراض أن وجود الشر لا يشكل سبباً منطقياً كافياً لدحض وجود الله، أليس واضحاً، مع ذلك، أن وجود الشر، في أي شكل من أشكاله، هو دليل قوي على عدم وجود الله؟ هنا تأتي إلى الموقف الإلحادي الثاني المرتبط بمشكلة الشر. هذا الموقف لا ينفي، كالموقف السابق، أن يكون ممكناً منطقياً لله أن يخلق عالماً يحتوي على الشر. إنه يفترض فقط أن وجود الشر يشكل دعماً قوياً للموقف الإلحادي، أي يجعل احتمال صدق القضية «الله موجود» ضعيفاً أو ربما ضعيفاً جداً.

يجب أن نلاحظ هنا إن ما يمكن أن يضعف احتمال صدق الاعتقاد بوجود خالق لهذا العالم كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير ليس وجود الشر بما هو. فعندما يتضح لنا أن انتفاء وجود الشر يعني انتفاء وجود كائنات حرة مخلوقة يتضح لنا أن وجود الشر يمكن أن يضعف الاعتقاد بوجود الله فقط إذا كانت لدينا أدلة تبين أنه شر غير ضروري. بكلام آخر، إذا كان بإمكاننا أن نبين أن هناك حالات من الشر (كإصابة طفل بالسرطان، مثلاً) تبدو غير ضرورية لتحقيق خير أكبر، يكون هذا بمثابة إضعاف لاحتمال صدق الاعتقاد بوجود الله. وبمقدار ما تزداد الحالات المماثلة بمقدار ما يزداد احتمال عدم صدق الاعتقاد المعني. ولكن ليس من السهل على الإطلاق أن نبين أن هناك حالات من الشر الذي يضعف الاعتقاد المعني. فحتى يجوز لنا أن نستعمل حالة من الشر، مثل إصابة طفل بالسرطان، دليلاً على احتمال عدم صدق الاعتقاد المذكور،

كان إيجاد معيار عام للمعنى. ولكن سرعان ما لاحظوا أن معيار التحقق التجريبي لا يصلح معياراً عاماً للمعنى. فهناك جمل كثيرة ذات معنى مثل «افتح الباب» وما أروع هذه اللحظة! لا يمكن التحقق مما نقوله تجريبياً، بل لا معنى حتى لأن نحاول التحقق مما نقوله تجريبياً، لأن الغرض منها ليس قول شيء يمكن وصفه بالصدق أو عدم الصدق. ولأسباب كهذه، تخلى الوضعيون عن هدفهم الأصلي في إيجاد معيار عام للمعنى وصاروا يتكلمون على معيار للمعنى العرفاني أو المعنى الواقعي، أي معيار يمكن بواسطته التمييز بين الجمل التي تعبر عن وقائع معينة والجمل التي لا تعبر عن وقائع من أي نوع، وما يستلزمه المعيار الآن، بعد التعديلات التي أجريت عليه في ضوء الاعتبارات التي تعرضنا لها. هو أن يكون بإمكاننا، على الأقل نظرياً، أن نجد بواسطة الملاحظة التجريبية أدلة داعمة أو داحضة بصورة حاسمة لما نقوله جملة ما حتى نعد هذه الجملة ذات مدلول واقعي.

التجربة الدينية والايمان

السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال المتعلق بما إذا كان معيار التجريبي ذا أهمية للدين. إن الموقف الذي نريد أن نعالجه الآن هو الموقف القائل إن القضايا الدينية ليست قضايا تجريبية أو أنها قضايا تجريبية من نوع خاص، ولذلك فإنها تخضع لمنطق خاص بها. فمعرفة صدق قضايا من هذا النوع تخضع، إذن، لمعايير غير التي تخضع لها المعرفة العلمية. إن هذا الموقف هو، في الواقع، عدة مواقف يجب التمييز بينها. ولكن العنصر المشترك بينها هو رفضها، من جهة، لموقف الوضعي الذي يطلب اخضاع القضايا الدينية لحك تجريبي وكأنها قضايا تجريبية أو قضايا تجريبية من النوع العادي (النوع العلمي)، ورفضها، من جهة ثانية، للاهوت العقلائي بصورتيه القبلية والبعدي. فاللاهوت العقلائي يقع أيضاً في خطأ مشابه للخطأ الذي يقع فيه الوضعي، لأنه يعامل القضايا الدينية وكأنها تخضع لمعايير العقلانية والمعنى والمعرفة المستقلة عن الدين.

يمكننا تشييب هذا الموقف إلى موقفين أساسيين: الموقف الصوفي والموقف الايماني.

الموقف الصوفي

إن هذا الموقف الذي تمتد جذوره بعيداً في تاريخ الفكر الانساني يتخذ في التقليد التأليهي صورة اعتقاد فلسفي مؤداه

الأخير. فالمسألة الأساسية بالنسبة إلى أصحاب هذا الموقف هي أن الجملة المعنية لا يمكن أن تعبر عن أية قضية على الإطلاق، أي ما نقوله لا يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق.

ينسب هذا الموقف إلى الوضعيين المناطق الذين ظهروا، كحركة فلسفية، بتأسيس حلقة فيينا في العشرينات. إن نقد الوضعيين للدين واليتافيزيقا يقوم على مبدأ التحقق التجريبي المشهور الذي نجد جذوراً له في الفكر التجريبي الكلاسيكي - فكر هيوم، بخاصة، - وفي الذرية المنطقية التي وضع قواعدها الفيلسوف النمساوي قننشتين 1889-1951 في كتابه رسالة منطقية فلسفية وطورها الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل 1872-1970 فيما بعد. يتلخص هذا المبدأ في القول إن الشرط الضروري والكافي لكون جملة غير تحليلية ذات معنى هي أن يكون بإمكاننا، على الأقل من حيث المبدأ، أن نتحقق بواسطة الملاحظة التجريبية من صدق ما نقوله هذه الجملة. في البداية كان الوضعيون يعنون بالقدرة على التحقق بصورة تامة. ولكنهم سرعان ما لاحظوا أن هناك جملاً ذات معنى، ولكن لا يمكن التحقق بصورة تامة من صدق ما نقوله. وهذا، لا شك، ينطبق على جمل مثل «المعادن تمتد بالحرارة»، «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته»، أي على جمل تعبر عن قضايا كلية. كذلك هناك جمل ذات معنى لا يمكن التحقق من عدم صدق ما نقوله بصورة تامة. إن جملاً مثل «بعض الناس ذكي»، «توجد فيلة» وما شابهها لا يمكن، حتى نظرياً، دحضها بصورة تامة. لا يمكن حل المشكلة هنا عن طريق جعل الشرط الضروري والكافي للمعنى إما القدرة على التحقق من الصدق بصورة تامة أو القدرة على التحقق من عدم الصدق بصورة تامة، وذلك لأن هناك جملاً لا شك في حيازتها على معنى ومع ذلك فلا هي تقول شيئاً يمكن البرهنة عليه بصورة تامة ولا هي تقول شيئاً يمكن دحضه بصورة تامة. إننا حتماً نفهم ما نقوله الجملة «توجد لكل رجل امرأة تناسبه» ولكن من الواضح أنها مزيج من قضيتين، واحدة كلية والأخرى جزئية، مما يجعل من المستحيل التحقق من صدقها وكذلك من عدم صدقها بصورة تامة. لهذه الأسباب عدّل الوضعيون من موقفهم الأصلي وتخلوا عن القدرة على التحقق بصورة تامة من الصدق أو عدم الصدق بوصفها شرطاً ضرورياً وكافياً للمعنى واستبدلوا بالقدرة على التحقق بصورة جزئية.

لم تقف المشكلة عند هذا الحد. فإن الغرض الأصلي للوضعيين

بسيكولوجية وأنه لا حاجة، بالتالي، إلى فرضية الاله الشخصي لتفسيرها. لا شك أن وجود تفسير بـسيكولوجي أو طبيعي لتجارب من هذا النوع يجعل من غير الجائز حساب التجارب أساساً لاستنتاج وجود اله شخصي. هذا إذا افترضنا أن وجود الله فرض من بين عدة فروض مطروحة لتفسير تجارب من هذا النوع. بكلام آخر، ما تفترضه الحجة التي نعالجها هو أن التجربة الصوفية ظاهرة بحاجة إلى تفسير، واننا إذا نجحنا بالتالي، في تفسيرها تفسيراً طبيعياً أو بـسيكولوجياً، نكون قد نجحنا في البرهنة على أنه لا وجود لمصدر فوق طبيعي لها.

إن الصوفي، لا شك، سيعترض على الحجة الأخيرة على أساس أن تجربته ليست ظاهرة بحاجة إلى تفسير. انها تشكل وعياً مباشراً لوجود الله. ولكن اعراض الصوفي هنا بدون جدوى إلا إذا أول تجربته على أنها مباشرة، ليس بالمعنى الذي يكون بموجبه احساسى بالأشياء المادية مباشراً، بل بالمعنى الذي يكون بموجبه احساسى بالآلم، مثلاً، مباشراً. فلو اعتبرنا التجربة الصوفية مباشرة بالمعنى الأول، فلا بد ان نواجه مشكلة التفسير في بعض الحالات، لأن تجارب من النوع الأخير ليست مصدقة لذاتها. لا يكفي، مثلاً، أن يدعي شخص بصدق أنه شاهد فيلاً قرمزي اللون حتى يكون ادعاؤه صادقاً. وبالتالي، فقد تكون العوامل المفسرة لتجربته من قبيل العوامل السيكولوجية أو الذاتية، ليس إلا، مما شكّل سبباً كافياً لاستنتاجنا خطأ ادعائه بأنه شاهد فيلاً قرمزي اللون.

من الواضح من مثالنا السابق أن حسابان الصوفي لتجربته بأنها مباشرة لا يمكن أن يقود إلى النتيجة المتوخاة إلا إذا فهمنا بالتجربة المباشرة تجربة مصدقة لذاتها. ولكن ما معنى أن تكون التجربة مصدقة لذاتها، وهل يمكن تأويل التجربة الصوفية على أنها من هذا النوع؟ ما يسمى بالتجارب الباطنية هو أقرب شيء لمفهوم التجربة المصدقة لذاتها. شعوري بالآلم، مثلاً لا يمتثل للخطأ، أي ما دمت أنهم ما معنى أن أكون في حالة آلم، فلا يمكنني إلا أن أكون في حالة آلم عندما ادعي بصدق انني في حالة آلم. لنفترض أنني ادعي انني في حالة آلم، ولكن بعد بحث طويل لم نجد أي سبب لهذا الآلم، ظاهر أو خفي. ولكن لنفترض أيضاً أنني افهم معنى الآلم ولا احاول أن أخدع أحداً بخصوص حالتي، فهل يمكن، في ظل هذه الشروط، الاستنتاج بأنني لست في حالة آلم؟ بالطبع لا. فتجربة الآلم مصدقة لذاتها بمعنى انه لا يمكن أن يوجد تمييز بين قولي «انني بالفعل في حالة آلم» وقولي «يبدو انني في حالة آلم»، بينما هذا التمييز حتماً قائم بين «انني بالفعل ارى طاولة امامي»

أن التجربة الصوفية عرفانية. قد يختلف المؤهلون حول كيفية تأويل التجربة الصوفية. فقد ينظر إليها بعضهم - أفلوطين 270-205 ق.م. واكهارت 1260-1327، مثلاً، - على أنها تعبير عن ظاهرة حلولية، أو قد ينظر إليها آخرون - بوبر 1878-1965 Buber وبارث K. Barth مثلاً - على أنها لا تعني أكثر من لقاء أو مواجهة شخصية مباشرة بين الانسان والله. ولكن بغض النظر عن التأويل الذي يأخذ به المؤله، فما يعنينا في الموقف الذي نعالجه هو حسابه التجربة الصوفية عرفانية، أي تشكل أساساً مباشراً لمعرفة وجود الله. هذه النظرة تميز التجربة الصوفية، بوصفها دليلاً على وجود الله، عن الأدلة الأخرى التي اتضح من شرحنا السابق انها غير مباشرة.

في معالجتنا للتجربة الصوفية، إذن، ما يهمنا ليس العواطف والمشاعر الدينية بما هي، بل ما يسميه وليم جيمس الجانب النويطي Noatic للتجربة الصوفية، أي الجانب الذي يبيء لصاحبه التجربة انه في وضع ابستيمي يتجاوز موضوعه حدود وعيه المباشر. إن تجارب من هذا النوع ترتبط، لا شك، بشتى العواطف والمشاعر الدينية، ولكن أهمية التجربة الصوفية بالنسبة للموقف الذي نعالج، ليست كامنة في العواطف والمشاعر الدينية التي تلازمها، بل في طابعها العرفاني المزعوم.

كيف نميز الوعي الصوفي عن غير الصوفي؟ المعيار الذي يقدمه جيمس لهذا الغرض يقصر حالات الوعي الصوفي على الحالات التي لا يمكن وصفها أو التعبير عنها Ineffable والحالات التي لها كيفية نويطية والحالات التي لا تدوم سوى لفترة قصيرة جداً Transcient والحالات التي يتميز فيها صاحبها بالالفاعلية التامة Passivity. إن معيار جيمس لا يقصر التجارب الصوفية على التجارب الدينية، ولكن ما يهمنا هنا هو تلك التجارب التي هي من هذا النوع والتي ينظر إليها أصحابها على أنها تشكل وعياً مباشراً لموضوع العبادة الدينية، كائناً ما كان هذا الموضوع.

هل يمكن لتجارب من هذا النوع أن تشكل بالفعل أساساً لمعرفة وجود الله؟ ينظر البعض إلى التجربة الصوفية على أنها ظاهرة بـسيكولوجية بحاجة إلى تفسير. ولكن ما أهمية وجود تفسير هذه الظاهرة بالنسبة إلى السؤال الذي طرحناه؟ المسألة الأساسية هنا هي أنه إذا استطعنا أن نفر هذه الظاهرة بواسطة عوامل بـسيكولوجية خالصة، فلا نعود بحاجة إلى افتراض وجود الله لتفسيرها. فوجود تفسير بـسيكولوجي لها يعني أنه بإمكاننا أن نردها، بكل جوانبها، إلى عوامل

بإمكاننا ان ننظر إلى تجربته على أنها مصدقة لذاتها.

الايان والعقل

يذهب بعض الفلاسفة الى افتراض كون الاعتقاد الديني يختلف عن انواع أخرى من الاعتقاد على نحو لا يصح معه طلب ادلة أو براهين لتسويغ القضايا الدينية. نجد هذا الموقف لدى فلاسفة كوليم جيمس وكيركغارد وبول تيليخ Tillich. وقد احتل هذا الموقف مكاناً مرموقاً في العالم الانكلوسكسوني بعامل تبني بعض اتباع فتغنشتين المرموقين لموقف شبيه به واسنادهم إلى فتغنشتين بالذات.

إن هذا الموقف، كما رأينا، موجه بصورة خاصة ضد الأطروحة التقليدية التي تفترض ان الاعتقاد الديني، كغيره من أنواع الاعتقاد، يحتاج إلى تسويغ عقلي وما اشبه ذلك. يظهر هذا الموقف بوضوح في الفكر الذرائعي لوليم جيمس 1842-1910 وفي مفهوم ارادة الاعتقاد الذي، يحاول جيمس من خلاله أن يظهر ان الاختيار بين الاعتقاد بوجود الله وعدم الاعتقاد بذلك هو اختيار مفروض Forced option. بمعنى انه لا يوجد بديل يتوسط هذين البديلين المطروحين وان الشخص، بالتالي، لا بد له أن يتخذ موقفاً حول هذه القضية وحتى ولولم تكن في حوزته ادلة عقلية تساعد على اتخاذ قرار. ولكن لماذا لا يعد جيمس اللاأدرية موقفاً معقولاً عندما لا تتوافر لنا الأدلة العقلية اللازمة للاختيار بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد بوجود الله؟ جواب جيمس هو أن اللاأدرية تعني تعليق الحكم، ولكنها، على المستوى الحياتي تندمج، بالضرورة، في الموقف اللاحادي. فاللاأدرية كالمحدد، يدير شؤون حياته دون أن يكون للاعتقاد الديني اي دور فيها ويسوي مشكلاته الأخلاقية، كالمحدد أيضاً، دون أية محاولة لاكتشاف ما يريده منه الله. ولن يلجأ إلى الله للعزاء والعون، عندما تدعو الحاجة. باختصار، فهو سيتصرف في حياته العملية بكل جوانبها وكأن الله غير موجود. وبما أن جيمس بحكم نظريته الذرائعية في المعنى، يربط معنى قضية أو موقف ما بالنتائج العملية الحقيقية والممكنة لهذه القضية أو هذا الموقف، يتضح عندها لماذا لا يفرق بين اللاأدرية والاحاد، بل لماذا يعد اللاأدرية موقفاً مستحيلاً. الخيار الحقيقي أمامنا، في نظره، هو بين الايمان والاحاد.

المبدأ العام الذي ينطلق منه جيمس هو المبدأ القائل إن هناك اعتقادات من النوع الذي تكون نتائجه العملية من الأهمية والشمول بحيث أن تصرفاتنا في معظم الحالات إما ان تعكس قبولاً أو رفضاً لهذه الاعتقادات. إن التزام الحيايد، بالنسبة لاعتقادات كهذه امر مستحيل عملياً. من الاعتقادات

و«يبدو لي أنني ارى طاولة أمامي». حيث لا يوجد تمييز كهذا، كما في حالة الاحساس بالألم، لا توجد حاجة لأدلة مستقلة عن التجربة للتأكد من أن موضوع التجربة موجود بالفعل. وعلى هذا الأساس بإمكاننا أن نعرّف التجربة المصدّقة لذاتها على انها تلك التجربة التي يشكل وجودها على المستوى الفينومينولوجي عاملاً كافياً منطقياً لوجود موضوعها، أي إن التجارب التي هي من هذا النوع، هي تجارب يتضمن الوصف الفينومينولوجي لأي منها الإشارة إلى الوجود الفعلي لموضوعها.

السؤال الذي يمكن أن يطرح الآن هو: هل يمكن تطبيق المفهوم الأخير على التجربة الصوفية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإذا كانت التجارب التي هي من النوع الأخير مصدقة لذاتها، فالسبب لذلك يعود إلى كونها تجارب باطنية خالصة وأن موضوع التجربة، لذلك، هو، بالضرورة جزء من التجربة، وليس شيئاً مستقلاً عنها. ولو أولنا التجربة الصوفية على انها مصدّقة لذاتها بهذا المعنى، لكان علينا أن ننظر إلى وجود الله على أنه غير مستقل منطقياً عن التجربة الصوفية، وهذا أمر خارق. بمعنى آخر، إذا كان وجود الله مستقلاً منطقياً عن التجربة الصوفية فإن ادعاءنا بأن هذه التجربة مصدّقة لذاتها لا يمكن أن يعني أنها كذلك بما هي تجربة لواقعة وجود الله.

بإمكاننا أن نرى بصورة افضل صحة ما ندعيه عن التجربة الصوفية عندما نلاحظ أن الوصف الفينومينولوجي لهذه التجربة الذي يقدمه المسلم أو المسيحي لا يختلف بصورة جوهرية عن الوصف الفينومينولوجي لها الذي يقدمه البوذي أو الهندوسي. ولكن الأمر المثير للانتباه هو أن تأويل الصوفي لتجربته يختلف باختلاف ثقافته. فبينما يؤولها المسلم او المسيحي على أنها اختبار مباشر لوجود الله، بما هو كائن شخصي، نرى البوذي يؤولها على أنها تحقيق لمستوى روحي معين، ولا تتضمن، بالتالي، اختباراً مباشراً أو غير مباشر، لكائن موجود باستقلال عن الصوفي. أما الهندوسي فإنه ينظر إليها على أنها تعني اتحاداً بالروح الكلي، البراهمان Brahman المتعالي والمحايث في آن واحد. المسألة الأساسية هنا هي انه ما دام الوصف الفينومينولوجي للتجربة الصوفية واحداً، فلا يمكننا، في هذه الحالة، ان نفسر الاختلاف في تأويلها إلاّ بعامل الفروقات الثقافية. ولكن إذا اعترفنا أن الصوفي، فيما يستنتجه على اساس تجربته، إنما ينطلق من تأويل معين لها فليح عليه خلفيته الثقافية، يصير من الواضح أنه لا يعود

تحديداً، إن الجوانب الدينية تتضمن ميلاً قوياً من قبل المؤمن لربط حياته بصورة مرضية ومناسبة بحياة الآخرين.

إن كيركغارد، لا شك، يتخذ من الجوانب العاطفية الأساس الذي يبنى عليه مفهومه للإيمان. والجوانب العاطفية تستلزم عدم اليقين الموضوعي للأسباب الآتية. أولاً، إن البحث عن اليقين الموضوعي يحولنا عن الاهتمام بالشؤون الذاتية. ثانياً حتى لو كان بإمكاننا الحصول على يقين موضوعي بدون بذل أي جهد (كان ممكناً لله، مثلاً، أن يجعل وجوده واضحاً للجميع) فإن حيازتنا على يقين يضعف الاهتمام الذاتي. فعندما تكون الحقائق واضحة، نميل إلى حسابها حقائق مفروغاً منها، وليس محتملاً، في هذه الحالة، أن تمحور حياتنا الباطنية برمتها - آمالنا، مخاوفنا، حاجتنا - حول هذه الحقائق. يوجد تناسب طردي، له، بين الالتزام العاطفي بموقف وعدم يقينته الموضوعية. ثالثاً، إن الإيمان الديني يستلزم بالضرورة، اتخاذ قرار حاسم من قبل الفرد، ولهذا السبب يجب أن يكون الوضع من النوع الذي يسمح للفرد الاختيار بحرية قبول أو عدم قبول الله. ولكن لو كان وجود الله يقينياً بالمعنى الموضوعي، لما كان هناك مجال لاختيار كهذا، إن الإيمان ليس شكلاً من أشكال المعرفة، بل فعل حر. وهو، كفعل حر، لا معنى له في ظل اليقين الموضوعي. رابعاً، لا معنى، بالنسبة لكيركغارد، للبحث عن يقين موضوعي في مسألة الاعتقاد بوجود الله، لأن حقيقة وجود الله ليست من النوع الذي يمكن إخضاعه لمعاييرنا العقلية، ولذلك فهي حقيقة غير قابلة لأن تعرف من قبلنا. فالله ليس «فقط المجهول» ! إنه أيضاً المختلف عنا وعن كل شيء آخر بصورة مطلقة. إن هذا ينفي حتى إمكان حصولنا على معرفة تشكيكية بوجود الله.

ينفي كيركغارد، إذن. وبصورة قاطعة، أن تكون الاعتبارات الموضوعية ذات أهمية لقبول أو عدم قبول المعتقدات الدينية. ما على الفرد أن يفعله في مقارنته من المسيحية بروح كيركغاردية هو أن يهتم إلى حدود التناهي بذاته ومصيره. وحتى يفعل هذا بصورة فعالة، عليه أن يخضع لمختلف الأمتعة التي يلجأ إليها عادة، وأن يواجه وضعه كما هو - ضعفه في وجه الكون وعدم قدرته على تحقيق مثله وجهله بالأمور التي تعنيه أكثر من غيرها، إذا جابه هذا الوضع غير المقنع، فلا مهرب له من أن يقع فريسة اليأس الذي يشكل وعي الخطيئة أن يصني إلى الرسالة المسيحية، أي الرسالة القائلة إن الله نفسه أصبح انساناً ومات على الصليب من أجل أن تغفر لنا خطايانا وندخل في نعيم أزلي. ولكن كيف يمكن للشخص أن

التي من هذا النوع بالإضافة إلى الاعتقاد بوجود الله، الاعتقاد بصحة الذاكرة وبوجود نظام سببي في الطبيعة وبوجود أشخاص آخرين. هنا علينا أن نتخذ موقفاً ولا يمكننا تعليق الحكم، والموقف الذي نتخذه إنما نتخذه في غياب الأدلة العقلية.

تتخذ هذه النظرة طابعاً أكثر جذرية وتطرفاً في فلسفة كيركغارد 1813-1855. فبالنسبة لجيمس، اتفق أنه ليس لدينا ما يكفي من أدلة للبرهنة على وجود أو عدم وجود الله. ولكن لا شيء يمنع في موقف جيمس من أن يكون بإمكاننا، من حيث المبدأ، أن نحوز على مثل هذه الأدلة. ولكن غياب أدلة من هذا النوع لا يجردنا من حقنا في اتخاذ موقف. أما كيركغارد فإنه يصرّ على أن الإيمان الديني هو من النوع الذي لا يصح معه طلب أدلة أو براهين عقلية. فالسؤال ليس أنه اتفق أن ليس في حوزتنا الآن ما يكفي من أدلة للحسم في موضوع وجود الله، بل هي أن مسألة وجود الله، بحكم طبيعتها، لا يمكن أن تكون سوى مسألة إيمان، أي لا يمكن، حتى نظرياً، أن يكون وجود الله موضوعاً للبرهان العقلي.

يتناول كيركغارد الإيمان في جانبيه الذاتي والموضوعي. بالنسبة للجانب الأول، لدينا موضوع الإيمان، وهو قضية وجود الله في الحالة التي تعيننا هنا. وبالنسبة للجانب الذاتي، لدينا الاعتقاد - قبول الموضوع المعني. توجد شروط لجهة الموضوع وشروط لجهة الذات يستحيل الإيمان بدونها. فلجهة الموضوع لدينا عدم اليقين، أو ما يسميه كيركغارد «عدم اليقين الموضوعي». وهذا يعني أن موضوع الإيمان أمر غير يقيني بناء على الأدلة العقلية المتوافرة. ولكن لجهة الذات لا يوجد عدم يقين على الإطلاق. فالذات لا تقبل الموضوع بصورة مؤقتة أو افتراضية، جدلية، بل تقبله بدون أي تحفظ وبصورة تبلغ منتهى التأجج العاطفي للعالم الجواني. لا يعني كيركغارد بالجوانب أي شيء يتعلق بالتجربة الباطنية، إنها حالات يكون فيها الشخص منحرفاً في الاهتمام بذاته وفرادته ومصيره وسعادته الأبدية. إن المسيحية، في نظره، تستلزم أن يهتم الشخص بذاته إلى أقصى حد ممكن. هذا ما يميز الموقف الديني عن الموقف الجمالي حيث أن الأخير لا يعني، لكيركغارد، سوى التركيز على أكثر ما أمكن من اللذات الآتية. ولكن هذا لا يميز الموقف الديني عن الموقف الأخلاقي الذي تستلزم أيضاً تركيز الشخص على وجوده. ولتمييز الموقف الديني عن الموقف الأخلاقي يجب أن نسد إلى الجوانب سمة أخرى ألا وهي اهتمام الذات إلى أقصى حد ممكن بحقيقة الآخر. بصورة أكثر

عقلانياً. وإذا كان الاعتقاد بما هو غير معقول موقفاً لا عقلانياً، أليس هذا سبباً وجيهاً لرفض هذا الاعتقاد؟ قد يتساءل واحدنا: لماذا الاصرار على الوقوف مواقف عقلانية؟ لماذا لا يجوز لنا أن نكون لا عقلانيين؟ لماذا لا يمكننا أن نقبل على أساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل؟ إن اسئلة كهذه تزجنا في ازمة مأزق منطقية حادة. فعندما نسأل: لماذا؟ «فإننا نبحث عن أساس عقلي لاختيار موقف على موقف. ولذلك فإن السؤال: لماذا لا يمكننا أن نقبل على أساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل؟ يفترض إمكان وجود أساس عقلي لقبول ما يجب أن نرفضه على أساس عقلي. والافتراض الأخير، لا شك، غير متماسك منطقياً. لا يمكن تجنب عدم التماسك هذا إلا إذا عدنا قبولنا على أساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل شأناً تعسفياً خالصاً، فنجرده من أي قيمة.

يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين من اتباع الفيلسوف النمساوي لودفيغ فطغشتين إلى أن ما نقبله على أساس الايمان الديني يبدو غير معقول فقط لأننا نحصر معايير العقلانية في المعايير العلمية، فنفترض أن هناك تصوراً للعقلانية يتخطى الفروقات بين كل أنواع الاعتقاد. ولكن معايير العقلانية، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، وكذلك معايير الحقيقة والمعنى والتسوية تختلف من منظومة اعتقادية إلى أخرى. فما نجده من مثل هذه المعايير في النشاط العلمي هو غير ما نجده في النشاط الأخلاقي أو الديني. ولا يجوز للمعايير التي تجد تطبيقها ضمن إطار منظومة اعتقادية ما أن تطبق في إطار منظومة أخرى. إن هذا يعبر عن موقف ضد - ردي يستوجب أن ننظر إلى كل منظومة اعتقادية على انها ذات منطق خاص بها.

يواجه هذا الموقف صعوبات كثيرة، وإن كان يتجنب الصعوبات التي يواجهها موقف كيركغارد. فهو، من جهة، يتجاهل وجود معايير تتخطى الفروقات بين مختلف المنظومات الاعتقادية. فالمنطق، مثلاً، يزودنا بهكذا معايير. فإن مبدأ عدم التناقض لا يطبق فقط على الاعتقادات العلمية والرياضية، بل على كل أنواع الاعتقاد الأخرى. ومن جهة ثانية، فإن المنظومات الاعتقادية ليست مستقلة عن بعض على هذا النحو المطلق الذي يتصوره أصحاب الموقف الذي نعالجه. طبعاً لا يجوز أن نخلط بين ما هو علمي، مثلاً، وما هو اخلاقي أو ما هو ديني، ولكن هذا لا يعني ان المنظومات الاعتقادية لا تتقاطع على الاطلاق. ولكن إذا صح أن هناك تقاطعاً بينها، فعندها يصعب التسليم بأن معايير العقلانية

يعرف ان هذا حصل؟ إنه أمر غير يقيني، بل الأسوأ من ذلك، إنه امر خارق. كيف يمكن لأي انسان عاقل ان يؤمن بأن الله يمكن أن يصير انساناً هنا يجد الفرد نفسه متأرجحاً بين الحل غير المقبول عقلانياً والحاجة الملحة للخلاص وفي هذا التآرجح يبلغ الاستحراق العاطفي للعالم الجواني متناه. هنا يجب أن نتذكر أن الايمان، بالنسبة لكيركغارد ليس عبارة عن تلازم الخارق موضوعياً مع الجوانية العاطفية؛ انه، بالأحرى، التوتر أو التناقض بينهما. ولا خروج من هذا الوضع التناقضي إلا عن طريق ما يسميه كيركغارد «وثبة الايمان».

إذا تبيننا هذه المقاربة الذاتية للاعتقاد الديني، فلا نعود نسأل: كيف نعرف أن المسيح هو الله؟ بل نسأل: ما هو وضعنا في الحياة؟ ما هي حاجتنا الأعمق؟ ما هي آمالنا ومخاوفنا؟ فبدل أن نتوجه إلى الخارج بحثاً عن الأدلة نتوجه إلى الداخل بحثاً عن المعرفة الذاتية.

يواجه هذا الموقف مشكلة كبيرة. فكيركغارد من جهة، يبيء لنا، في كلامه على عدم اليقين الموضوعي، إنه من المناسب الكلام على موضوع للاعتقاد الديني ولكن ليس من المناسب الكلام على أدلة عقلية وموضوعية لتسويغه. ولكنه، من جهة ثانية، عندما يحاول أن يبين لماذا ليس مناسباً أن نبحث عن أدلة عقلية وموضوعية للاعتقاد الديني، نراه يصف موضوع الاعتقاد الديني - على نحو يبدو مستحيلًا معه حسابه موضوعاً ممكناً للاعتقاد. إنه، مثلاً، يصف هذا الموضوع بأنه خارق منطقياً. ولكن ما هو خارق منطقياً لا يمكن أن يشكل موضوعاً للاعتقاد. ما معنى أن اعتقد بأن الدائرة مربعة أو بأن الأرملة ذكر؟ لا يوجد في حالات من هذا النوع ما يمكن أن اعتقد به أو لا اعتقد به. وحتى لو لم تؤوّل كلام كيركغارد على أنه يعني أن موضوع الاعتقاد الديني خارق منطقياً بالفعل، بل على أنه فقط في ظاهره خارق منطقياً، فهنا أيضاً لا معنى للكلام على موضوع للاعتقاد الديني قبل أن نبين عن طريق التحليل العقلي ان التناقض في هذا الموضوع وهو مجرد تناقض في الظاهر، أي انه في حقيقة خلو من التناقض.

قد يقترح واحدنا أن قصد كيركغارد هو أن يقول أن موضوع الاعتقاد الديني خارق بمعنى غير منطقي، أي أنه غير متناقض منطقياً ولكنه، مع ذلك، غير معقول بمعنى أن كل الأدلة العقلية التي في حوزتنا تتعارض معه. ولكن حتى لو أولنا كيركغارد على هذا النحو فلا بد لنا أن نسأل كيف يمكن لنا أن نعتقد بما هو غير معقول إلا إذا اخترنا أن نفق موقفاً لا

سبي من الأشياء المتناهية يعبر عن ماهية الله، بما هو طبيعة طابغة، وهو لذلك، نسق ضروري وليس جائزاً. رابعاً، أن الفاعلية السببية لله ليست فاعلية غائية. فكل شيء ينبع منطقياً من طبيعة الله. ولذلك فكلامنا على الله وكأنه يعمل لتحقيق غرض معين هو أن نفترض أن طبيعته ناقصة، بينما نحن نعرف أن الله كامل ولا يحتاج إلى شيء.

المذهب الجدلي لوحدة الوجود

يجب أن نغيز هنا بين المذهب الواحدي الذي نجده لدى فيلسوف، كسينوزا، والمذهب الواحدي الذي نجده لدى فيلسوف كهغل 1770-1831 من السهل الاعتقاد بأن الموقفين كليهما محتضنان لمذهب وحدة الوجود. في معالجة هيغل للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، نراه يؤكد باستمرار على وحدتهما التي لا تقبل الحل. إن المتناهي، في لغة هيغل، هو لحظة جوهريّة من لحظات اللامتناهي في طبيعة الله أو المطلق. ولكن هل يعني تأكيد هيغل لهذه الوحدة تبنيّه لمذهب وحدة الوجود؟ هيغل نفسه نفى أن يكون الأمر كذلك. وقد وصف بعضهم مذهب هيغل، تمييزاً له عن المذهب التقليدي في وحدة الوجود أو مذهب سينوزا، بأنه المذهب الجدلي في وحدة الوجود. إن المذهب الأخير هو وسط بين الثنائية التي تفترضها نظرية التعالي والواحدية المطلقة التي نجدها في نظرية وحدة الوجود في فلسفة سينوزا وبعض الديانات الشرقية. إن اعتراض هيغل على مذهب وحدة الوجود السينوزي أو التقليدي هو أنه، بدلاً من أن يماهي الله بكل الأشياء المتناهية، فإنه يميل إلى نفى حقيقة المتناهي وإثبات كون اللامتناهي - الله - هو الحقيقة الوحيدة. إن واحدية هذا المذهب - أي تأكيده على وجود جوهر واحد بالضرورة - لا تعني، في نهاية المطاف، سوى تأكيد كون الجوهر الإلهي يستند كل الحقيقة. هيغل، بالمقابل وعلى الرغم من توكيده وحدة الحقيقة، لا ينظر إلى وحدة الحقيقة على أنها الوحدة المجردة التي ترتب على وحدة الهوية الخالصة، بل على أنها وحدة عينية تجسد ذاتها في تعددية الأشياء المتناهية في العالم. هذه الوحدة لا تستلزم تماهي العالم بالله، لأنها لا تستلزم تجريد الأشياء المتناهية من حقيقتها. إنها فقط تستلزم ألا تكون الأشياء المتناهية هي الحقيقة الأخيرة. إنها حقيقة فقط من ضمن كونها لحظات ضرورية في حياة الله. إن وحدة الوجود لهيغل، هي، في لغته «وحدة ضمن التنوع».

هيغل، إذن، لا ينظر إلى الأشياء المتناهية على أنها ذات

والحقيقية والمعنى تختلف برمتها عن منظومة اعتقادية إلى أخرى.

مذاهب في طبيعة الألوهية

نتنقل الآن إلى تناول بعض المذاهب الأساسية في طبيعة الألوهية. بإمكاننا لفرض بحثنا أن نقسم هذه المذاهب إلى قسمين رئيسين، قسم ينطلق من مفهوم الألوهية التقليدي وقسم يخالف هذا المفهوم. سنجد في سياق تحليلنا لهذين النوعين من المذاهب أن الفروقات بينهما لا بد أن تنعكس في فروقات أساسية في نظريتهما لعلاقة الله بالعالم.

مذهب وحدة الوجود

ينفي هذا المذهب عن الله صفة التعالي، بعكس المذهب التقليدي، ويعتبر الله والطبيعة كائناً واحداً. ليس المقصود بوحدة الوجود هنا وحدة جوهرين متميزين منطقياً، ولكن متحدتين بحكم الواقع - أي جوهر إلهي وجوهر طبيعي - بل المقصود أن الله والطبيعة جوهر واحد، وأنه لا معنى، بالتالي للتمييز بين جوهر إلهي وجوهر طبيعي. من الواضح أن من يتبنى مذهب وحدة الوجود، كسينوزا 1632-1677، يجب أن ينفي عن الله، ليس فقط صفة التعالي، بل صفة الخلق، بالمعنى التقليدي للخلق، وصفة كونه كائناً شخصياً. نفى صفة الخلق بمعناها التقليدي لا يعني، في نظر سينوزا، نفى كون وجود الله ضرورياً لكل الموجودات الأخرى. ولكن ما ينطبق، في هذه الحالة، على العلاقة بين الله والموجودات المتناهية هو من النوع الذي تتوافر فيه الشروط التالية: أولاً، كل ما يمكن للعقل اللامتناهي لله تصوره يجب أن ينبع بالضرورة المنطقية من طبيعته. ثانياً، إن الله هو السبب المحاث لكل شيء، مما يعني أنه لا يمكنه، كما في التصور التقليدي، أن يؤثر على الطبيعة من الخارج فيما إن سينوزا نفى إمكان وجود أي جوهر غير الله، وأكد أن كل الأشياء، بالتالي، موجودة في الله، إذن فإن وجود الله هو سبب كل الأشياء الموجودة فيه، ولكن سينوزا يميز الله، باعتباره فاعلية سببية، عن الطبيعة، بوصفها مخلوقة، عن طريق الاستعانة بالتمييز الاسكلاطي بين الطبيعة الطابغة (أي الله بوصفه سبباً حراً) والطبيعة المطبوعة، أي كل ما ينبع، بالضرورة، من طبيعة الله. ثالثاً، إن وجود أو فعل كل شيء متناهٍ محتم بسبب متناهٍ آخر وهذا الأخير، بدوره، محتم بسبب ثالث وهكذا إلى ما لا نهاية. إذن، فالله، باعتباره طبيعة مطبوعة، هو نسق

لكل ما هو كائن. إن تيليخ، في الواقع، يقترح ألا نستعمل «موجود» أو «يوجد» إلاً بالإشارة إلى الأشياء المتناهية، مما سيجعل من غير الجائز السؤال عما إذا كان اللامتناهي موجوداً أم غير موجود. إننا نجد هذه الفكرة أيضاً لدى الفلاسفة الاسكلايين في العصور الوسطى الذين أصرّوا على أن الخالق لا يوجد بنفس المعنى الذي توجد به مخلوقاته.

نظريات في الخلق

رأينا حتى الآن أن النظرة التقليدية تربط بين لا تناهي الوجود الإلهي وتعالیه. ولكن مفهوم التعالي بذاته يستلزم نظرة للخلق غير التي نجدّها في النظرة الواحدية. الله، باعتباره خالقاً، هو ضمن مذهب التعالي الخالق اللامتناهي والقائم بذاته لكل شيء في الوجود غير ذاته. بالنسبة إلى هذا المذهب، إن الخلق يعني أكثر من تصميم صور جديدة من مادة معطاة مسبقاً. إنه يعني الخلق من لا شيء. تنحل هذه الفكرة إلى فكرتين أساسيتين: أولاً، يوجد تميز مطلق بين الله وما يخلقه، بحيث أنه يستحيل منطقياً لأي كائن مخلوق أن يصير الخالق. ثانياً، إن ملكة الكائنات المخلوقة تعتمد بصورة مطلقة على الله باعتباره صانعها والمصدر المطلق لاستمرارها في الوجود. إن هذه النظرية في الخلق تختلف، لا شك، بصورة جذرية عن النظريات الكوزمولوجية في الفلسفة اليونانية القديمة. فالنظرية الأخيرة رأت في عملية الخلق شيئاً لا يتجاوز إضفاء بنية عقلية على مادة موجودة سلفاً. إن قصة الخلق الافلاطونية، مثلاً، والتي نجدّها في التيساوس *Timaeus* تصور الخالق على أنه صانع بمعنى أنه يصمم عالماً من مادة موجودة سلفاً مستعملاً المثل دليلاً له. وإله أرسطو هو مصدر حركة كل الأشياء في اتجاه تحقيق كمالها، ولكنه ليس مصدراً لوجودها، لا يوجد في فكر أرسطو ما يوحي بأن الله خلق المادة ذاتها.

هل القول بالخلق من عدم يلزمها فلسفياً بتبني الموقف القائل بأن العالم ذو بداية في الزمان؟ يذهب البعض إلى الاعتقاد بأن قصة الخلق التي نجدّها في التوراة أو القرآن يجب ألا تفهم بمعناها الحرفي، فلو قبلناها بمعناها الحرفي، لكان علينا أن نقول إن عمر العالم هو حوالي الستة آلاف سنة. ولكن هذا، لا شك، يتعارض مع أبسط الحقائق البيولوجية والجيولوجية التي في حوزتنا الآن. ولذلك فإن الموقف السائد اليوم في فلسفة اللاهوت هو الموقف الذي يفهم قصة الخلق بشكل مجازي ويؤولها على نحو يبرز فقط ذلك الجزء منها الذي يشير إلى أن الأساس الأخير لوجود العالم هو الله والقول إن

حقيقة جوهرية مستقلة - وهنا يكمن الأساس لنظرتها الواحدية - ولكنه لا يرد الأشياء المتناهية إلى مجرد مظاهر. إنه يصرّ على وحدة الله والعالم ولكن ليس بما هي وحدة مجردة يفرزها الفهم، وحدة تنتفي ضمنها كل الفروقات. إنها وحدة عينية. يستمر ضمنها التنوع والاختلاف بين الأشياء، يستمر لحظات جوهرية في حياة المطلق. الله هو الموضوع Subject الكلي الحضور انه يحتوي العالم في ذاته منذ الأزل - أي العالم بما هو شيء غير الله.

النظرة الدينية، مفهوم التعالي

إن النظرة الواحدية، سواء في صورتها السيبنوزية أو صورتها الهيجلية، متعارضة حتماً مع النظرة التأليهية التقليدية، فحتى الذين يتبنون، بين المؤلّمين، الموقف الجامع بين التعالي والمحايثة في طبيعة الله لا يمكنهم أن يقبلوا وجهة نظر هيجل القائلة بأن العالم محتوي في الله أو أن العالم لحظة في حياة الله. فإن نظرة هيجل، بالنسبة للمؤلّمين، تجعل الزمانية والتناهي مندمجين في حياة الله، فتجرد الله من كماله، وبالتالي من قدسيته. إن الشرط الذي لا غنى عنه لحسبان كائن جديراً بالعبادة هو أن يكون كائناً لا متناهياً، وهذا لا يمكن، في نظر المؤلّ، أن ينطبق على الله كما يفهم من منظور الواحديين. فإن نحسب العالم لحظة في حياة الله، كما يفعل هيجل، أو أن نحسب الامتداد صفة لله، كما يفعل سيبنوزا، هو أن ندمج التناهي في حياة الله. إن لا تناهي الوجود الإلهي يستلزم تعاليه، وتعاليه بدوره يستلزم استقلاليته المطلقة عن العالم. إن بعض المؤلّمين، في الواقع يذهب إلى حد الاعتقاد بأن لا تناهي الوجود الإلهي، بما يستلزمه من تعالي، يجعل من غير الجائز حتى إثبات وجود الله. إن الفيلسوف اللاهوتي الألماني بول تيليخ Tillich 1886-1975 أصرّ على أنه لا يجوز طرح أسئلة تتعلق بوجود الله. فإن طرح أسئلة من هذا النوع هو أمر خارق، لأن موضوع الأسئلة في هذه الحالة (أي الله) يرتفع فوق الوجود بطبيعته. ولذلك فإن أي جواب نعطيه عن هكذا أسئلة، موجباً كان أم سالباً، لا بد أن ينفي بصورة مضمرة طبيعة الله. إن إثبات وجود الله، في نظر تيليخ، هو امر إلحادي بقدر ما هو نفيه أمر إلحادي. إن الله هو الكينونة - في - ذاتها وليس مجرد كائن بين الكائنات.

ليس المقصود هنا أن لفظة «الله» لا تشير إلى أي نوع من الحقيقة، بل المقصود أن الحقيقة المشار إليها ليست مجرد حقيقة بين الحقائق ولا حتى أعلاها، بل المقصود أنها المصدر المطلق

في الخلق وحتى ولو لم تلزم الأخيرة بحسبان العالم ذا بداية في الزمان. فهي، بعكس النظرية الدينية، تنظر إلى العالم على أنه صادر بالضرورة عن الواحد، بينما تلك النظرية، وإن اعترفت بإمكان كون العالم أزلياً، تصر على أن الله اختار خلق العالم. قد يكون اختار ذلك منذ الأزل، إلا أنه، من منظور النظرية الدينية، خلق بحرية، وبإمكانه أن يختار خلاف ذلك في أية لحظة، ولو فعل، لتوقف العالم عن الوجود.

مصادر ومراجع

- Abernuthy G.L. and T. A. Langford, eds., *Philosophy of Religion*, Macmillan co., New York. 1962.
- Alston, William, *Religious Belief and Philosophical Thought*, Harcourt, Brace and World, Inc., New York, 1963.
- Aquinas, Thomas, *Basic Writings of st. Thomas Aquinas*, 2 Vols., ed. A.C. Pegis, Random House, New York. 1945.
- Augustine, *Basic Writings of st. Augustine*, 2 vol., Trans and ed. by W.J. Oates, Random House, New York, 1948.
- Blackstone, William, *The problem of Religious Knowledge*, prentice-Hall, 1963.
- Clarke, B.C., «Linguistic Analysis and the philosophy of Religion», *Monist*, vol. 27, No 3, 1963.
- Daher, Adel, «Divine and conceptual Necessity», *philosophical studies*, vol 29, 1982-83.
- ———, «Does Religion its own Logic?» *International Logic Review*, Vol 12, 1981.
- ———, «God and Factual Necessity», *Religious studies*, vol. 6, 1970.
- ———, «God and Logical Necessity», in *philosophical studies*, vol 18, 1969.
- ———, «The Coherence of God-Talk», *Religious studies*, vol 12, 1976.
- ———, «Philosophy vs. Religious Dogma», *proceedings of The International philosophy conference* (Cairo). Fortcoming
- Diamond, M.L., and T.V. Litzenburg (eds.), *Theology and Verification*, Indianapolis, Ind: Bobbs Merrill, 1970.
- Ducasse, C.J., *A Philosophical Scrutiny of Religion*, Ronald Ress, New York, 1983.
- Feurbach, Ludwig, *Lectures on the Essence of Religion* trans. R. Manheim. Hamper and Row, 1971.
- Flew, A., *God and Philosophy* Hutchenson's, London, 1966.
- Flew, A., and A. MacIntyre (eds), *New Essay in Philosophical Theology*, Macmillan, New York, 1955.
- Hagerstrom, Axel, *Philosophy an Religion*, trans, R.T. Sandin, G. Allen, London: 1964.
- Herpburn, Ronald, *Christianity and Paradox*, C.A. Watts, London, 1958.
- Hick, John, (ed.), *Faith and Knowledge*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1966.
- ———, *The Existence of God*, Macmillan, New York., 1964.
- Hook, Sidney, (ed.), *Religious Experience and Truth*, Univ. Press, New York, 1961.

العالم بكل ما فيه يجد الأساس الأخير لوجود الله لا يحتم علينا منطقياً أن نقول إن للعالم بداية في الزمان. إن القديس توما الاكوييني اعتقد، كما رأينا، بإمكان البرهنة على وجود الله بأدلة عقلية. وبالتالي، البرهنة على كون اساسه الانطولوجي وجود الله، ولكنه لم يعتقد بأنه يمكن البرهنة على كون العالم ذا بداية في الزمان. إن المسألة الأخيرة في نظره، مسألة تسلم بها على أساس الوحي فقط.

في النظرة التومائية لا تناقض، إذن، بين نظرية الخلق من عدم والقول بأولية العالم. إذا فهما بالخلق هنا أن العالم يعتمد انطولوجياً على الله، فإنه، لا شك، يمكن منطقياً أن تكون العلاقة المشار إليها قائمة بين الله والعالم منذ الأزل. أي أنه يمكن منطقياً أن يكون العالم قد وجد منذ الأزل ومع ذلك يعتمد في كل لحظة من لحظات وجوده على الله.

يجب تمييز هذه النظرية الأخيرة عن نظرية الخلق لدى القديس اوغسطين 354-430 وكذلك عن نظرية الفيض لدى أفلوطين وبعض فلاسفة الاسلام. فبالنسبة لنظرية أوغسطين، لا معنى للكلام على خلق العالم في زمن محدد، لأن الزمن نفسه مظهر لوجود العالم المخلوق. وهذا يعني أنه لم يكن هناك وجود للزمان قبل الخلق، ولذلك فلا يمكننا أن نقول إن للعالم غاية في الزمان. أما نظرية الفيض، كما نجد لها لدى أفلوطين بصورة خاصة، فإنها تعتمد إلى حد ما على الكوزمولوجيا الافلاطونية ببداية العالم والزمان تنظر إلى العالم على أنه صادر منذ الأزل عن الواحد في سلسلة من المراحل والمستويات. فأول ما يصدر عن الواحد هو العقل Nous وهو يتكون من اتحاد الفكر وموضوعات الفكر - هذا الاتحاد الذي لا يقبل الحل ويشكل عالم الكينونة المعقولة والعقل بدوره يقود إلى النفس التي، على الرغم من انتماها إلى العالم العقلي تشكل حلقة الوصل بين العالم العقلي والعالم المادي وأخيراً النفس تقود إلى الطبيعة.

لا تسمح هذه النظرية بوجود خلق بمعنى الخلق من أجل غاية. فالواحد - الخير الأول والكائن الأكمل - بدون غايات. وبما أن كل حركة هي حركة في اتجاه غاية والواحد بدون غايات، إذن فالواحد لا يتحرك. ولذلك فإذا وجد شيء آخر بعد الواحد، فلا يمكن أن يكون وجوده نتيجة الحركة الواحدة، أي لأي فعل إرادي يقوم به. إذن ما يوجد بعد الواحد يجب أن يكون، في لغة أفلوطين، اشعاعاً صادراً عن الواحد منذ الأزل دون حصول أي تغيير على الاطلاق في الواحد. هذه النظرية، لا شك، تختلف عن النظرية الدينية

الطبيعية لـ أرسطو Aristotle 322-384 ق.م. وهي السماع الطبيعي الذي يدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان وفي النفس الذي يبحث الحياة في مختلف أشكالها، وفي الكون والفساد الذي يبحث نشوء الأشياء وانحلالها، وفي السماء الذي يبحث الآثار العلوية، والحيوان الذي هو دراسة علمية للحيوان.

كذلك كانت فلسفة الطبيعة تشمل النظريات التي يمكن أن تسمى مذهب حيوية المادة والكون Hylozoisme وهو الذي يرى أن المادة ذات حياة إما لأنها كذلك بذاتها، وإما لأنها تشارك النفس الكلية في أفعالها كما يزعم المذهب الرواقي. فكأن حسب هذا المذهب وحدة بين وجود الطبيعة ووجود الإنسان واشتركا في الخصائص الحية زيادة على الخصائص المادية.

ولقد انتقلت هذه الاعتبارات الفلسفية الطبيعية بأشكالها المختلفة، إلى الحضارة العربية الإسلامية. نجد أبا البركات هبة الله بن علي البغدادي، المتوفى عام 547 هـ/1152، يخصص القسم الثاني من كتابه الواسع المعبر في الحكمة للعلم الطبيعي فيقسمه ستة أجزاء كل جزء يشتمل على عدة فصول. وكلها تستنفذ «المطالب التي تكلم فيها أرسطو طالس في كتابه المعروف بـ السماع الطبيعي وتحقيق القول فيها». ولا بأس في أن نذكر هنا بعض الموضوعات التي يعالجها هذا الكتاب الذي هو بمنزلة الموسوعة العلمية الفلسفية في تاريخ المعرفة الإنسانية. يبحث مثلاً في المهيولى والصورة والغاية والعدم والوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والحركة والمكان والزمان والخلاء والنهاية واللاتهاية وصور الأجسام الطبيعية وخواصها وقواها والسماء وطبائع الكواكب وحركات الأفلاك والتغير والاستحالة والكون والفساد وأنواع الكائنات والألوان والأشكال والحر والبرد والسحاب والمطر والثلج والبرد والرياح والزلازل والبرق والبرق والصواعق والشهب والمذنبات والمعادن والمعدنيات والنبات والحيوان والنفس وماهيتها والادراكات والمعارف النفسانية وهلم جراً. ولم نذكر إلا بعض عناينات الفصول في القسم الثاني من هذا الكتاب.

كذلك نجد أصحاب رسائل اخوان الصفا قد قصرُوا في رسائلهم هذه سبع عشرة رسالة على بحث الطبيعة وسموها الرسائل الجسمانية الطبيعية، على أنهم لم يمتنعوا عن ذكر شؤون ذات بال في الرسائل الباقية تتعلق بالكون ووصفاته. فقد جاء في الرسالة الثالثة من النفسانيات العقلية: «إعلم أن قول الحكماء إن العالم إنسان كبير وقولهم إن الإنسان عالم صغير

- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural religion*, ed. Norman Kemp Smith, Indianapolis, Ind.: Bobbs Merrill, 1947.
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D.F. Swensen, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1941.
- Levin, D.M., «Reasons and Religious Belief», *Inquiry*, Vol 12, 1969.
- Mascall, E. L., *Existence and Analogy*, Longmans, Green and co., London, 1949.
- Mitchell, Basil, (ed.) *Faith and Logic*, G. Allen, London: 1957.
- Nielsen, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, Macmillan, 1971.
- Nielsen, K., «The Intelligibility of God-Talk», *Religious Studies*, Vol 6, 1961.
- Otto, Rudolf, *Mysticism, East and West*, Macmillan, 1932.
- Paley, William, *Natural Theology*, Indianapolis, Ind.: Bobbs Merrill, 1963.
- Penelhum, Terence, *Religion and Rationality*, Random House, Inc., 1971.
- Philips, D.Z., (ed.) *Religion and Understanding*, Basil Blackwell, Oxford: 1967.
- ———, «Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard.» in J.H. Gill (ed.), *Philosophy Today No. 2*, Collier-Macmillan, London: 1969.
- Pike, Nelson, (ed.) *God and Evil*, Prentice-Hall, 1964.
- Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, Ithaca, Cornell Univ. Press, New York: 1967.
- Reardon, B.M.G., (ed.) *Religious Thought in the nineteenth Century*, Cambridge Univ. Press, London: 1966.
- Smart, Ninian, «Interpretation and Mystical Experience», *Religious studies*, Vol. 3, 1967.
- Stace, W.T., *Mysticism and philosophy*, J.B. Lippincott co., Philadelphia, 1961.

عادل ظاهر

فلسفة الطبيعة

philosophy of Nature
philosophie de nature
philosophie d. Natur

هي فلسفة تحاول شرح نشوء الطبيعة وخصائصها وقوانينها شرحاً نظرياً شاملاً. ثم إن الحدود التي تفصل بين هذه الفلسفة وعلوم الطبيعة والتي تعين مكانها في النظم الفلسفية قد اختلفت في سياق تاريخ الفلسفة. كانت فلسفة الطبيعة قديماً لا تنفصل عن علوم الطبيعة. كانت هي علم الطبيعة عند اليونان، أو كانت هي العلم الطبيعي في مقابلة المنطق والأخلاق والميتافيزياء والفن، كانت تؤلف مضمون الكتب

ثمرها ولسولا لم يتكلم العلماء في الكون والفساد والتغير والاستحالة ولا في المعادن والمعدنيات. وكذلك من عرفه ولم يعلم علم الطب وعَمَلَهُ فقد عدم من بستانه انفع ثماره له، ولولا لما تكلم العلماء في النبات والحيوان وخواصهما، وكذلك من تعلم العلم الطبيعي والتجوي ولم يعرف علم الأحكام فقد عدم من شجره ثمرأ طيباً نافعاً ويعنون بعلم النجوم علم هيئة الفلك والحساب.

هذا ولقد كان هذا النَظَر الموسوعي الى العلم الطبيعي مفيداً في بيان الوشائج المختلفة التي تربط بين مضامينه من علوم وأعمال شتى بدأت تنفصل عنه وتستقل تدريجاً كالجبر والحساب والهندسة وعلم الهيئة وعلم الحيل والطب.

وكما انتقلت معارف اليونان الى العرب انتقلت معارف العرب موسعةً ومزيدةً الى الأوروبيين عن طريق الترجمة والاتصال والتعلم فكان ما يدعونه بالفلسفة الطبيعية - *philosophia naturalis* مجموع علوم الطبيعة لا سيما الفيزياء أول الأمر. وانتقل اللفظ الى اللغة الفرنسية *philosophie naturelle* والى اللغة الانكليزية *Natural philosophy*. وكان اللفظ يعني ما ذكرناه حتى القرن التاسع عشر، كما جاء ذلك في معجم لالاند الفلسفي *Lalande*.

على أن تعبير فلسفة الطبيعة شاع عند الفلاسفة الألمان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدلالة على قسم من أقسام الفلسفة التي يتداولونها بالدراسة وهو يقع بين المنطق وفلسفة الروح. ولا يخفى أن هذا الترتيب هو الذي يستعمله الفلاسفة في الحضارة العربية الاسلامية، اذ يذكرون غالباً العلم الطبيعي بين المنطق والعلم الإلهي كما في كتاب المعتبر أو في رسائل اخوان الصفا التي تفسح في المجال للرياضيات مع المنطق في القسم الأول وتميز بعد القسم الجسماني الطبيعي تسمياً نفسانياً عقلياً وقسماً ناموسياً إلهياً.

على أن الحدائق وشيوع فلسفة الطبيعة عند الفلاسفة الألمان المثاليين الرومانسيين أمثال شلنغ وهيغل يجعلاننا نلم بعض الشيء بآرائهما في هذا الميدان، ميدان الطبيعة المادية.

فريدريك ولهم شلنغ *Fredrich wilhelm schelling* 1854-1775، مذهبه في فلسفة الطبيعة موزع في كتب وبحوث ألفها في السنوات 1806-1797. يرى أن الطبيعة من نتاج العقل وأنها جزء من سلسلة التطور في تاريخ الشعور بالذات. ونجد في الطبيعة التقابل بين اللاعضوي والعضوي. أما اللاعضوي فتسري فيه وحدة القوى الفيزيائية وأما العضوي ففيه التقابل بين النبات والحيوان، وبين النوع والنوع

يجب أن نشرح معناه لنقف على حقيقته. معنى ذلك أن العالم له جسم ونفس يعنون به الفلك المحيط وما يحوي من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض. وأن حُكْمَ جسمه بجميع أجزائه البسيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم انسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضائه بدنه المختلفة الصور المُنْتَنَةِ الأشكال، وأن حُكْمَ نفسه بجميع قواها السارية في أجزاء جسمه المحركة المدبرة لأجناس الموجودات وأنواعها وأشخاصها كحُكْمِ نفس انسان واحد أو حيوان واحد السارية في جميع أعضائه وبدنه ومفاصل جسده، المحركة المدبرة لعضو عضو وحاسة حاسة من بدنه وذلك قول الله تعالى: ﴿وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة﴾ (لقمان، 31). وإذا قلنا نحن في رسائلنا: الجسم الكلي، فإنما نعني به جسم العالم بأسره. وإذا قلنا: النفس الكلية، فإنما نعني بها نفس العالم بأسرها. وإذا قلنا: العقل الكلي فإنما نعني به القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية. وإذا قلنا: الطبيعة الكلية، فإنما نعني بها قوة النفس الكلية السارية في جميع الأجسام المحركة المدبرة لها المظهرة بها ومنها أفعالها وآثارها. وإذا قلنا: الهيولى، فإنما نعني بها الجوهر الذي له طول وعرض وعمق فهو بها جسم مطلق. وإذا قلنا: الأجسام البسيطة، فإنما نعني بها الافلاك والكواكب والأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب. وإذا قلنا: الأنفس البسيطة، فإنما نعني بها قوى النفس الكلية المحركة المدبرة لهذه الأجسام السارية فيها. وهذه القوى نسميها الملائكة الروحانيين في رسائلنا. وإذا قلنا: الأجسام المولدة، فإنما نعني بها أنواع الحيوان والنبات والمعادن. وإذا قلنا: الأنفس الحيوانية والنباتية والمعدنية، فإنما نعني بها قوى النفس البسيطة المحركة المدبرة لهذه الأجسام المولدة السارية فيها المظهرة بها ومنها أفعالها. فإذا قلنا: الأجسام الجزئية فإنما نعني بها أشخاص الحيوانات والنبات والمعادن وغيرها من المصنوعات على أيدي البشر وغيرهم من الحيوان...».

لقد أطلنا في إيراد هذا النص وذلك لبيان اتساق هذه البحوث ولكي نبرز مدى ادراك وحدة الطبيعة عند اصحابها.

وقد كانوا يشبهون العلم بالشجرة والعمل بالثمر. جاء في الفصل الخامس من كتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي: «يقول قوم: إن لكل علم عملاً هو كالثمرة للشجرة فعلم بلا عمل كشجرة بلا ثمر. وعمل بلا علم خير من علم بلا عمل. فثمره العلم الطبيعي وعمله الكيمياء والطب واحكام النجوم فكل ذلك من علم المزاج والقوى الطبيعية. فمن تعلم العلم الطبيعي ولم يعرف الكيمياء فقد عدم من شجرته أشرف

مجرى الطبيعة التي تدرسها تلك العلوم. الدرجة الأولى هي الميكانيكية (الآلية) إذ تكون الكلية في ضرورتها غير مبالية بالخصوصية. ويترتب على هذا أن علم الميكانيك يُحدد بعملية استنتاجية القوانين المجردة. الدرجة الثانية هي الفيزيائية إذ يتوحد الكيان الطارئ ويتنظم بالقوانين الكلية ويتعين في وحدات فردية. ويترتب على هذا أن الفيزياء تدرس بطريقة استقرائية العلاقة التجريبية المتبادلة بين القانون الكلي والواقع الطارئ دون أن يذوب أحدهما في الآخر. الدرجة الثالثة هي العضوية حيث الفرد يظهر من فعل الكلي. وعلى هذا فالبيولوجيا تدرس علاقات النوع بالفرد.

وهكذا تحدد فلسفة الطبيعة الأساس المنطقي في العلوم المتخصصة. قسمها الأول وهو الميكانيك يصوغ فكرتي الزمان والمكان ليصل إلى طباقها وهو الحركة ويتجاوزها إلى فكرة المادة وقوانينها من ثقاله وعطالة وينتهي بنظرية التجاذب العام. وقسمها الثاني وهو الفيزياء يدرس الظواهر الخاصة بالوجود المادي وعلاقات العناصر بعضها ببعض والأوزان النوعية والتناسك والمغناطيسية والتبلور والكهرباء وما يتعلق بذلك كله من صفات كيميائية. وقسمها الثالث وهو البيولوجيا يدرس الحياة بصفتها تجمع بين القانون الكلي والفعل الفردي فالحياة طباق لهما. وتبدأ البيولوجيا بدراسة الطبيعة الجيولوجية ثم تقابل بين الطبيعة الهامدة والحياة النباتية ثم بين هذه والحياة الحيوانية. وتدرس أيضاً التشكل والتمثل والتوالد باعتبار هذه العمليات حاصلة في الكيان الحيواني. وتنتهي فلسفة الطبيعة بدراسة ما أشرنا إليه من علاقات النوع بالأفراد وعلاقات الأفراد بالنوع. ثم إن الضرورة العقلية كامنة في النوع لا في الفرد. وليس الفرد إلا نقطة عبور في صيرورة الفكر المتحقق. وهيئات لفكرة النوع أن تبلغ تحققها الكامل بشكلها النقي الصرف في فرد من الأفراد إذ لا بد من أن يتعد الفرد في وجوده الواقعي شيئاً من الابتعاد عن تحقيق تصور النوع. إن الفرد يحمل في ذاته عنصر إمكانه وهو بذلك لا يصل إلى حقيقة غايته وهو تصور النوع. وهذا الخروج عن تمام حقيقة النوع هو مَرَضُ الدفين وسقامه الغُضال. يموت الأفراد لأنهم لا يستطيعون تحقيق الفكر الذي يحدد غائية وجود الفرد.

هذا وإن فلسفة الطبيعة التي بدأت عند هيغل من المنطق تفضي في النهاية إلى فلسفة الروح التي يتم بها التعبير عن الطباق بين كلية العقل وخصوصية الطبيعة.

الأخر في النبات، وكذلك بين النوع والنوع الآخر من الحيوان. والقول بهذا التقابل يقتضي القول بالتطور التدريجي المتصل وبنشوء الأنواع العضوية بعضها من بعض بالتدرج الطبيعي. ولا شك أن شلنغ سبق لامارك Lamarck 1829-1744 وداروين Darwin 1882-1809 في فكرة التطور.

ثم إن وحدة الطبيعة تتجاوز التقابل الظاهر بين الأشكال والأنواع وتفضي إلى اعتبار العضوي واللاعضوي في الطبيعة من مبدأ واحد. وقد كان مذهبه أول الأمر ذا نزعة طبيعية فيزيائية ثم غدا ذا نزعة دينية روحية ولكن كلتا النزعتين تنحدر من القول بوحدة الوجود. هذا وربما استثم شلنغ هذه الآراء من خلال معارف والده الذي كان شماساً ومُلمّاً بعلم اللاهوت ومُطلعاً على بعض اللغات الشرقية الإسلامية.

وعلى غرار فلسفة شلنغ نجد فلسفة الطبيعة عند جورج وهلم فريدريك هيغل George Wilhelm Friedrich Hegel 1931-1770 تقع أيضاً بين المنطق وفلسفة الروح. كتابه قراءات في فلسفة الطبيعة هو الجزء الثاني من مؤلفه موسوعة العلوم الفلسفية. الطبيعة عنده هي الفكر خارجاً من ذاته. إنها مرحلة من مراحل تعين الفكر إذ تَبَرُّز في جوفه فهي محتوى له ولكنها تغاييره. ويمكن استخلاصها بأشكالها وقوانينها من مجرى الفكر ومن سياق تحقيقه التدريجي. إنها خصوص ولكن هذا الخصوص يبقى على علاقة بالعموم. وهذا العموم لا يحيط تماماً بالخصوص بل يفي إزاءه ضرورة مجردة. وشكل الخصوص حين يكون حالة طارئة لا يمكن أن يستخلص من الفكر. ولذلك فإن الطبيعة مع أنها تَبَرُّز في أشكالها وقوانينها العامة كلية العقل المطلق تقابل في الحدث الواقع بين الصورة والإمكان أي تضع قانون السببية، وهكذا تقوم تعيينات المعاني في التجريد تلقاء الحدث الطارئ. والطبيعة لها مبدأها الجوهرية في هذا التقابل الذي لا ينحل بين الكلي والخاص. بين الواجب والجائز، بين الضروري والممكن. وعلى هذا يركز تسويغ الفكر العلمي الذي يتحرك بدقة في هذا التعارض ويستمر تقدماً غير محدود. وما يمكن استخلاصه من ذلك عقلياً هو الضرورة المثالية للطبيعة. وخصوصية الواقع كونها تعيناً طارئاً تكشف في علاقتها بالقانون الكلي عن النظام الغائي للطبيعة إذ إن غاية الطبيعة تحقيق ضرورتها المثالية، وهي غاية لا يمكن للطبيعة أن تدركها ادراكاً تاماً. والدرجات الخاصة لمجرى الغائية هي تلك التي يمكن الوصول إليها من التجريد إلى التعيين الخاص ثم إلى التحام الضروري بالمكن ومحايشه له. وتستمد العلوم المتخصصة جذورها النظرية من

مصادر ومراجع

- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، لا.ت.
- البغدادي، ابو البركات هبة الله علي، المتعبر في الحكمة، حيدر آباد الدكن، 1357 هـ.
- صليبا، جيل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.
- *Dictionary of Philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, Philosophical library, New York.
- *Dictionnaire philosophique*, éditions du Progrès, U.R.S.S., 1980.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.
- عبد الكريم اليافي

إن مضامين فلسفة العلوم تتفاوت بعض الشيء بتفاوت المدارس الفلسفية. ونحن نذكر هنا بعض الملامح التي يكاد الباحثون يتفقون عليها في الوقت الحاضر حين ينظرون إلى تطور العلوم الحديثة.

المفكر الايجابي أو الوضعي في الفيزياء يرى الحقيقة قائمة في نتائج القياس وحدها. وهو يعرف الشيء الذي يَدْرُسُهُ بمجموع خواصه، أي بمجموع نتائج القياس الحاصلة من التجربة. فهي تستطيع أن تعين طبيعة الشيء وأن تشف عن ماهيته. ولكن هذا الاعتبار أصبح اليوم غير مقبول في مجال الفيزياء الدقيقة لأن النظريات الكوانتية لا ترى نتائج القياس خواصاً أساسية في الشيء.

ويتجه المفكر الواقعي أول الأمر إلى موضوع البحث أي إلى الشيء الذي يبعثه. ثم يفتش بعد ذلك عن خواصه ويعتبر هذه الخواص أيضاً أساسية في الشيء فهي تستطيع عنده أن تُعَيِّن طبيعته أو تكشف عن ماهيته. وكلا الاعتبارين موضوعي بمعنى أن الراصد أو المحرّب لا أهمية له ولا شأن في ملاحظته للظواهر أو في قيامه بالتجارب. نوضح ذلك بتمثيل رياضي. نرمز إلى نتائج القياس بحرف ق، ونفرض أن جملة الظواهر والجسيمات والأشياء التي هي موضوع الدرس ط، وأن الراصد أو المحرّب الذي يدرسها استعمل في دراسته الأجهزة ج. فيمكن أن نعتبر نتائج القياس تابعة معاً لجملة الظواهر الفيزيائية والجسيمات والأشياء ط وللأجهزة المستعملة ج أي: $Q = f(P, J)$ (ق = تا (ط، ج) [تا رمز بمعنى تابع f fonction] فنعرّض هنا إحدى حالتين:

1 - إن الأجهزة هذه وهي الأدوات والمناهج التي يعتمدها الراصد أو المحرّب في ملاحظاته وتجاربها لا أهمية لها في الظاهر ولو استبدلنا بها غيرها لما تغيرت النتيجة. فعندئذ يمكن إهمالها وتنتصف الباحث إذ ذاك بصفة الموضوعية.

2 - إن الأجهزة المستعملة تقوم بشأن أسامي في الدراسة. فعندئذ لا يجوز إغفالها وإذ ذاك يدخل نصيب من الذاتية في مجال البحث. (الذاتية خارجية تتعلق بالأجهزة).

ويرهن على أن إهمال الأجهزة يمكن متى كانت الخواص التي تفضي إليها الدراسة متفقة جميعاً بنسجم بعضها مع بعض ويتسق جانب منها مع الجانب الآخر. وتكون كل معرفة تُكتسب عن الشيء الذي هو موضوع الدراسة جزءاً من خواص ذلك الشيء. وإذ ذاك يتعين الشيء بمجموع تلك الخواص. ويجوز أن نغفل المنهج المتبع فتبدو خواص الشيء

فلسفة العلوم

Philosophy of Sciences Philosophie de sciences Philosophie d. Wissenschaften

فلسفة العلوم أو المعرفة العلمية في اللغة العربية تقابل لفظ إبستمولوجيا في اللغتين الفرنسية والانكليزية *épistémologie* و *epistemology* وهو لفظ يتألف من جذرين يونانيين معناهما دراسة العلم أو نظرية العلم. واضع اللفظ الأجنبي هذا هو الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيري James Frederick Ferrier 1864-1808 حين كتب كتابه مبادئ الميتافيزياء *Institutes of Metaphysics* 1854 قسم الفلسفة فيه إلى قسمين: أنطولوجيا وإبستمولوجيا.

واللفظ في الانكليزية يعني بالضبط نظرية المعرفة *Theory of Knowledge* أو *gnosiology*. وعني في الفرنسية معنى أعم أي فلسفة العلوم التي تشتمل على نظرية المعرفة *Théorie de la connaissance*.

وفلسفة العلوم أو الإبستمولوجيا بالمعنى الفرنسي تعالج مبادئ العلوم وموضوعاتها وطرقها وقوانينها ونتائجها وتدرسها دراسة نقدية، أي تبرز أصولها المنطقية وقيمها الموضوعية ومدى شفافيتها عن الحقيقة ودرجة اليقين فيها، على حين تدرس نظرية المعرفة منشأ المعرفة عامةً وطبيعتها وقيمتها وحدودها. هذا وقد يتجاوز بعض العلماء الحديثين هذه التصورات فيجعلون الإبستمولوجيا تشمل سيكولوجية العلوم. ولا شك أن هذه الأمور ذات وشائج عميقة فيما بينها.

إن المعرفة العلمية ذات صفات جدلية متعددة. إنها لا تستقي أصولها من العيني أي الشخص وحده ولا من المجرد أو العقلي وحده بل منها معاً. كأن ثمة محاورة دائمة بينها ترفد العلم بمعينها.

ومثل هذه المحاورة المتواصلة بين الشخص والمجرد محاورة الأشكال القبليّة (قبل التجربة) والأشكال البعديّة (بعد التجربة). فلقد طالما تناقش الفلاسفة والعلماء من قبل في أصل المعرفة. كان فريق من الفلاسفة ينسب إلى الفكر الانساني أطرأً مستقلة عن التجربة، موجودة فيه ملازمة له قبل أن يتصل على طريق الحواس بالأشياء التي تعمر العالم الحسي. وكان بعض العلماء على العكس يردّون إلى تجربة هذه الأشياء أصل المعرفة فهي تأتي بعدها. ولكن العلم الحديث يرى أن المعرفة ليست كلها قبليّة ولا كلها بعديّة. ليس ثمة محاكمة عقلية تشغل على فراغ، كما ليس ثمة معلومات تجريبية صرف، مشتتة، مفككة. ليس هنالك مقولات ذهنية لم تستفد قط من الواقع، ولا هنالك حدس خطير لم يمسسه الفكر ولا تناوله بشيء من التهيئة والتنشئة. إن التجربة تؤثر في الفكر الانساني وتعيّن شيئاً شيئاً إبطاءه وصيغته، وإن الفكر يتناول الأشياء ويبرز خطوطها الكبرى وجوانبها التي تبدو منها.

وإذا صح هذا التأثير المتبادل بين الفكر والتجربة كانت المعرفة الناشئة عنها رهينة بالوقت الذي حصلت فيه، وكانت رهينة التطور الدائم. المعرفة العلمية إذن ذات صفات تاريخية بمعنى أنها تابعة لعصر معين وبمعنى أنها صدرت عن مرحلة سابقة مرّت بها واعتمدت على المعلومات التي كانت مكتسبة في ذلك الوقت ولكنها أدخلت فيها بعض التبديل ولاءمت بينها وبين الاستعمالات الطارئة والتجارب المستحدثة والأفكار المستجدّة.

إن معنى كلياً أو تصوراً لا يخلو تام الصنع من لا شيء. بل هو يخرج من الماضي ولكنه لا يلبث أن يتبدل بالاستعمار وبالنظر الفكري. الذرة في الفيزياء مثلاً قد تغيرت دلالتها واختلفت الاعتبارات فيها في غضون الزمان حتى تناقضت تلك الدلالة. كانت تُظن بمنزلة الكرة الدقيقة المُصمّنة أوّل الأمر. فإذا هي ببيان شامخ مع قوى متضامنة متآخضة. حتى إن القوانين الرياضية التي طبقت في دراستها تغيرت وتبدلت تدريجاً لكي تكون أقرب انطباقاً عليها. ولذلك كان لا بد من تنقية التصورات في الحين بعد الحين ومن تجلية الدلالات حتى تغدو مع الزمان أكثر مواساة للواقع وأشد ملاءمة للموضوع المدروس. وهذه التجلية وتلك التنقية هما كنه الجدول العلمي

مستقلة عن الراصد أو للجرب بهذا الاعتبار ويكون البحث موضوعياً كما سبق.

أمّا إذا كانت الخواص غير متفقة ولم يقع انسجام بينها ولا انساق، أي كان بين نتائج القياس تضارب وكان منهج التجربة يؤثر في نتائجها فلا يجوز عندئذ إهمال الجهاز المستعمل، وينساب إذ ذاك نصيب من الذاتية في مجال البحوث. وهذا حاصل في النظريات الكوانتية لأن بين بنية المادة الموجية وبنيتها الجسيمية تضارباً ولأننا حين نبحت الالكترون فنثيره بالفوتون نؤثر في موقعه ونبدل كمية حركته.

هذا التطور الكبير الذي ساور العلوم في مرحلتها الحاضرة يحوّل بعض الباحثين أن يميزوا للحقيقة مستويات متعددة:

1 - المستوى المحسوس: وهو أول ما يبادر الحس وأول ما يبدو من الظواهر فهو مستوٍ مباشر من المعرفة، وهو مستوى المعرفة العامة.

2 - مستوى نتائج القياس: يأتي بعد المستوى المحسوس السابق، فهو يرتبط به، ولكنه يتجاوزه. نحن نستعمل فيه أجهزة القياس فتخطى معطيات الحواس. لذلك تبدو فيه حقيقة جديدة تتألف من نتائج قياسية دقيقة بعيدة عن إبهام مدركات المستوى الأول.

3 - مستوى الجسيمات والجمل (المنظومات) الفيزيائية: إن الفيزياء الحديثة (الميكروفيزياء) لا تعتبر نتائج القياس خواص أساسية ضمنية للجسيمات والجمل الفيزيائية ولذلك غدت تميّز بين نتائج القياس وتلك الجسيمات والجمل. وهذا المستوى نظري فكري ولكنه مرتبط بمستوى نتائج القياس.

4 - مستوى الصيغ - وهو مستوٍ رمزي للمعرفة، يشمل خلاصة القوانين وكنهها وتنظيمها وكأنما ترسم عليه ظلال مستوى الشيء في ذاته.

5 - المستوى الميتافيزيائي وهو مستوى الشيء في ذاته يتجاوز المعرفة العلمية وهو إنما يُدرّك بضرب من الحدس الفلسفي. ولا شك أن مستوى الصيغ السابق يمكن أن يعتبر مرحلة للفكر تقربه من هذا المستوى ونهى لإدراكه.

لا يخفى ما في هذا التحليل من شبه بمذهب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant 1724-1804 من حيث تفرقة بين الظاهرة والشيء في ذاته، كما لا يخفى ما فيه من اختلاف عنه من حيث اعتبار مستويات متعددة بعضها يقترب من الشيء في ذاته ويمهد له ويتلقى بعض ظلاله.

هذا وإلى ذلك كله نجد فلاسفة العلوم ينهون بما يدونه الجدول العلمي الحديث.

فلسفة النقد عند العرب

Criticism (Arabic Lit.)

Criticisme (Litt. Arabe)

Kritizismus (in Arab.)

إذا كان الفنان هو الذي يبدع الحياة في حالة وجد، فإن الناقد هو الذي يلحظها في حالة وعي؛ لأن النقد قلماً أوحى إلى الأديب بتجارب جديدة، أو اكتشف له أرضاً عذراء أو أفقاً بكرّاً وأغما العبقريّة الخالقة هي التي تتقدم كشفاً وريادة.

وكلمة النقد كما تنبئنا المعاجم العربية مأخوذة في الأصل من نقد الصيرفي الدراهم والدنانير وانقدها (ابن منظور، لسان العرب، مجلد 3، مادة نقد) أي ميّز صحيحها من زائفها وجيدها من رديئها. والنقد قديم قدم الإنسان الذي خلق نزاعاً إلى الكمال ومن ثمّ متقاداً بطبعه إلى إدراك ما في الأشياء من وجوه كمال يستريح إليها ووجوه نقص يسعى إلى إكمالها.

لذا فالأدب الإنشائي أسبق إلى الوجود من الأدب الوصفي، لأن الإبداع يتصل بالطبيعة اتصالاً مباشراً أما النقد فيراها من خلال المأثورات والأعمال الأدبية. وإذا كان الإبداع ذاتياً من حيث أنه تعبير عن معاناة فإن النقد ذاتي / موضوعي: إنه ذاتي من حيث خضوعه لثقافة الناقد وذوقه ومزاجه، وهو موضوعي من حيث تقيده بنظريات وقواعد وأصول علمية.

والنقد لا ينفصل أبداً عن البلاغة شقيقته الكبرى، فهو في جزء منه بلاغة محدودة، وفي جزء آخر بلاغة موسّعة. لقد نبعا من أصل واحد وسارا معاً شوطاً بعيداً في المراحل الأولى من تاريخها. ثم أخذ كل منهما يشق طريقه ويكتسب سمات انتهت بهما إلى الانفصال كعلمين مستقلين. ولكن هذا الانفصال أو الاستقلال لا يعني الانقطاع التام لأن النقد يقوم في بنائه على أسس بلاغية.

فالبلاغة إذ تعني بقوالب الكلام وصوره، تفترض أن المعاني حاصلة في ذهن الكاتب فتوحي إليه صياغتها وإخراجها أما النقد فيتعلق بما وراء قوالب الكلام وأشكاله وصوره أنه يعني بمصادر الأسلوب من فكر ورمز وإشارة.

وإذا كان النقد في حقيقته تعبيراً عن موقف كلي متكامل في النظرة إلى الفن عامة أو إلى الشعر خاصة، فمثل هذا الموقف لا يمكن أن يتحقق حين يكون أكثر تراث الأمة شفويّاً، إذ

الحديث إذ هما مقترنان بالتقدم العلمي الحديث.

على أن إعادة النظر هذه لا تقتضي دائماً لزوم التغيير في المعلومات المكتسبة وإنما هي حق للعالم يمكن أن يمارسه في الحين تلو الحين لإصلاح تلك المكاسب في جانب من الجوانب. وهذا المعنى يكون التصرف الجدلي في حقيقته هو تقدم المعرفة وتنقيتها تحت حافز التجربة. وإذا كانت المعرفة تاريخية وجدلية بهذا الاعتبار كانت غير مكتملة لأنها متعلقة بالزمان، وتابعة للعصر الذي تحوّلت فيه. إن العلم على حد تعبير الفكر الاستمولوجي الفرنسي الحديث غاستون بشلار Ghastron Bachelard 1884-1962 لغز يتجدد أو هو حل لمشكلة لا يلبث أن يفضي إلى مشكلة جديدة. وهذا لا يقدح شيئاً في قيمة العلم لأن صحة المعرفة مرتبطة بصحة التحقيقات العلمية ومتصلة بنجاح التجارب. فهي تشمل حتماً على جانب من اليقين وإن كان غير نهائي ولا أبدي.

والصفة التاريخية للمعرفة وعدم اكتمالها وجدليتها تقتضي جميعاً اتجاهات فكرية جديدة، وهو أن الفكر ينبغي أن يبقى مفتوحاً أي متهيئاً للنقاط أي فكرة جديدة ولو غايرت أحياناً الفكرة التي كانت مقبولة. بل أكثر من ذلك ينبغي للعالم أن يتندر هذه الفكرة الجديدة ويسعى إليها سعياً.

ولما كان الإنسان مبالاً بطبعه إلى الارتياح في المرحلة التي يبلغها والإخلاء بها والاطمئنان إليها وإلى اجترار ما اكتسبه من معلومات كان على الباحث تعديلاً لذلك أن يجيب أحياناً بالنفي والرفض عن علم الماضي بل عن علم اليوم.

وخلاصة الرأي في الجدل العلمي الذي هو فحوى الاستمولوجيا هي أن يبقى الفكر مستوفر النشاط، متيقظ الانتباه، متشوّفاً إلى التقدم والكشوف الجديدة، لا يكاد يطمئن إلى مرحلة إلا ويحاول مغادرتها، ولا يخلد إلى معلومات مكتسبة إلا ويتبين ما فيها من عدم اكتمال فيسعى إلى تجاوزها. إن تحصيل العلم معناه التجدد الفكري الدائم.

مصادر ومراجع

- اليافي، عبد الكريم، تقدم العلم، مطبعة جامعة دمشق، 1964.
- Bachelard, Ghastron, *La Philosophie du non*, P.U.F.
- ———, *Le nouvel esprit scientifique*.
- *Dictionnaire des œuvres*, Par lafont-Pompiani.
- *Dictionary of Philosophy*, Edited by Dagabert D. Runes, Philosophical Library, New York, 1942.
- *Dictionnaire Philosophique*, Editions du Progrès, U.R.S.S., 1980.
- Lalande, André, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, 5^e édition, 1947.

عبدالكريم اليافي

الوافر للفخر، والرمل للحزن والفرح، والسريع للعواطف. ولما كانت العرب تطيل لسمع منها وتوجز ليحفظ عنها، قال الخليل بن أحمد: «يطول الكلام ويكثر لُفهم، ويوجز ويختصر ليُحفظ، وتستحب الاطالة عند الإعذار والإنذار والترهيب والترغيب»

ومهما قيل عن بداية الشعر عند العرب وتطوره، ومهما قيل عن بواعث نظمه التي تتمثل في الرغبة والرهبة والطرب والغلب، فإن الجاهليين كانوا ينظرون الى الشعراء على انهم حماة الأعراض وحفظة الآثار ونقلة الأخبار حتى ان القبائل فضّلت نبوغ الشاعر على نبوغ القائد والفارس والخطيب؛ وفي هذا يقول ابن رشيّق: «كانت القبيلة من العرب اذا نبغ فيها شاعر آتت القبائل فهناتها، وصُنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر ويتباشر الرجال والولدان، لأنه حماية لأعراضهم وذُبّ عن احسابهم، وتخليل لآثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهتثون إلا بسلام يولد، أو شاعر ينبغ، أو فرس تُنتج».

غير أن نظرة في شعر من شهدوا أخريات العصر الجاهلي كأمراء القيس وعلمقة وعمرو بن كلثوم والنابغة وعنترة أو في شعر المخضرمين كأمية بن أبي الصلت والأعشى وزهير والخنساء وحسان وليبد ترىنا انه شعر بلغ غاية الإتقان. فتقاليد القصيدة العربية من التزام الوزن الواحد، والقافية الواحدة، وحركة الروي الواحد، ومن التصريح في اولها، ومن مقدمات النسب أو المقدمات الطلية كل هذه التقاليد التي صارت الطابع المميز للقصيدة العربية لم يمتد اليها الشاعر العربي مرة واحدة، وانما عرفها بعد تقويم وتهذيب تكفل به النقد الأدبي.

ولقد تمثلت ميادين نشاط النقد الأدبي في أسواق العرب، وفي المجالس الأدبية العامة، وفي ارتحال الشعراء الى ملوك الحيرة والغساسنة.

لذا يمكن القول بأن ملكة النقد عند الجاهليين كانت مبنية على الذوق النظري لا الفكر التحليلي. فهو نقد ذوقي غير مسبب، نقد يقف عند الجزئيات، فإذا ما انفعّل بها الناقد اندفع الى التعميم وأصدر الحكم غير معلل أو غير مشفوع بحجياته.

أما عن الشعر في صدر الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين فأول شيء نلاحظه هو ان بواعث الشعر أخذت تفتّر لدى من شرح الله صدورهم للإسلام من شعراء الجاهلية. وزاد في ذلك الفتور اشتراك من اشترك منهم في الجهاد. فقد خلقهم الاسلام خلقاً جديداً حتى انقطعت الصلة بينهم جاهليين وبينهم اسلاميين. وبذلك صار حماسهم للإسلام في نشر الدين

الاتجاه الشفوي لا يمكن من الفحص والتأمل، وإن سمح بقسط من التدقيق والتأثر، ولهذا تأخر النقد المنظّم حتى تأثّلت قواعد التّأليف «إحسان عباس، تاريخ النقد عند العرب... ص 14»؛ ذلك لأن الاحساس بالتغيّر أو التطور هو الذي يلفت الذهن او ملكة النقد الى حدوث مفارقة ما.

أما السؤال المحور فهو: كيف حدد النقاد العرب فلسفة النقد؟ وهل عرفوا اصطلاح النقد الأدبي الشائع واستعملوه؟ إذا رجعنا الى علوم العربية في جميع تقسيماتها عند المتقدمين من علمائنا فاننا لا نجد اصطلاح، النقد الأدبي واحداً منها، ولكن ذلك لا يعني بحال من الأحوال ان العرب كانوا يجهلون النقد الأدبي.

نقول ذلك، لأننا نجد في تراثنا الأدبي كتباً للمتقدمين تطرقت للنقد الأدبي من زوايا وجوانب مختلفة ومنها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي، البيان والتبيين للجاحظ، الشعر والشعراء لابن قتيبة، الحماسة للبحتري، الكامل لأبي العباس المبرد، عيار الشعر لابن طباطبا، نقد الشعر لقدامة بن جعفر، كتاب الموازنة بين الطائيين للأمدي، الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني، الاغاني للأصفهاني، الذخيرة لابن بسّام، كتاب العمدة في صناعة الشعر ونقده لابن رشيّق، دلائل الاعجاز واسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني.

فالدارس لمثل هذه الكتب حري بأن يرى ان العرب قد عرفوا النقد الأدبي معنى لا اسماً أو عرفوه كنهاً وحقيقة وإن لم يعرفوه عنواناً لطائفة من المسائل. فقد كان سموق الناذج الشعرية الجاهلية ثم حركة الإحياء لتلك النماذج في العصر الأموي وبعض العصر العباسي واتخاذها قبلة وغطاً للجميل أو الرائع من الشعر سبباً في حجب كِل حقيقة تطورية عن العيون. ولهذا لم يبدأ الاحساس بالتغيّر والتطور إلا حين اخذت بعض الأنواق تحوّل عن تلك النماذج الى نماذج جديدة، وحين أخذت المقاييس الاخلاقية والقيم العامة والتقاليد المتبعة تنحني أمام تيارات جديدة، أو تصطدم بها، وحين تعددت المنابع الثقافية وتباينت مستوياتها.

وإذا كان أدب كل أمة ابن بيئتها الطبيعية والاجتماعية، فإن الشاعر الجاهلي الطاعن غير المقيم كان في ارتحاله في مسالك الصحراء الموحشة لا يجد غير الغناء يأنس به من مشاق الطريق وعناء السفر، وكان الرجز اسط اوزانه وأقصرها، حتى إذا اطال النظم فيه انفتحت امامه أوزان اخرى حسب الاقتضاء، كموافقة البحر الطويل وطواعيته للشعر الحماسي، وموافقة

الجديد اشد واقوى من حماسهم للشعر يقولونه في الغزل والمهاجيات والمفاخرات وإذكاء العصبية.

كذلك كان القرآن من العوامل التي حرّفت هذا النفر عن الشعر، فقد بهرهم القرآن بروعة أساليبه وبلاغته فأثروه على الشعر وعدلوا عنه الى الخطابة للحاجة اليها في استنهاض الهمم لنصرة الاسلام وتحريك الخواطر للجهاد. والخطابة شعر مثور.

ولكن عندما اشتدت الخصومة بين قريش والرسول راح شعراء قريش بإيعاز من زعمائها يجاربون الرسول باللسان كما تحاربه قريش باللسان. وكان اشدّهم حملة على الرسول عبد الله بن الزبيري، وعمرو بن العاص، وأبو سفيان بن الحارث.

ولما أسرف هؤلاء، قال الرسول للأَنْصار «ما يمنع الذين نصرُوا الله بسلّاحهم ان ينصروه بالسّتهم؟» وكان هذه الكلمة كانت دعوة لشعراء المدينة بالرد على الخصوم فكان من أشدهم إيجاعاً لقريش حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة.

فالشعر الذي قلّ كماً وكيفاً وموضوعاً في عهد الرسول ظلّ جاهلياً في صورته ومضمونه وروحه ولم يتطور عن نهجه القديم إلّا قليلاً من حيث التطرق الى بعض المعاني الدينية. ولما كان النقد يتبع الأدب ويترسّم خطاه فقد جاء متأثراً بالمثل الجديدة التي جاء بها الاسلام. ولعلّ الرسول خير من اتجه بالنقد في عصره هذا الاتجاه الجديد، كما يشهد بذلك بعض ما أثر عنه كقوله: «أما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه» (الاصفهاني، الاغانى، الجزء الأول، ص 14).

إن الشعر إذن عند النبي كلام من جنس كلام العرب يتميز بالتأليف ابي النظم كما تمتاز ألفاظه بصفة الجزالة وقوة الأسر؛ أما ميزانه فيتمثل في مدى مطابقته للحق أو عدم مطابقته.

وما من شك ان النبي قد استمدّ ميزانه للشعر من تعاليم الاسلام، فالحق أو الصدق لا الكذب هو مقياس جودة الشعر وحسنه. وقد كان الرسول خير من يدرك ما يعنيه الشعر بالنسبة للعرب، فهو عميق متأصل في نفوسهم، وجزء من طبيعتهم التي فطروا عليها. كذلك ابدى رأيه فيمن هو أشعر شعراء الجاهلية والمشرّكين، إذ روي عنه في امرئ القيس: «انه أشعر الشعراء وقائدهم الى النار». (أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، البيان والبيان، الجزء الأول، ص 239). فامرؤ القيس اشعر شعراء الجاهلية من حيث تقدمه وتفوقه عليهم في فنه وصناعته الشعرية، ولكنه يعتبره قائدهم الى النار لما تضمنه

شعره من معاني تجافي الحق الذي اعتمده مقياساً للشعر.

وقد أسهم الخلفاء الراشدون في الكلام عن الشعر ونقده، وإن ظلّ عمر ارجحهم كفة. فمعر يفضّل الشعر الذي يجمع بين القيم الأخلاقية والقيم الأدبية، كما يفضّل من الشعر ما يقوم على عنصر الحق أو الصدق مع الجودة والاتقان في اسلوب الأداء أو الصفة الشعرية. اما شعر المهجاء والمناقضات والمفاخرات والغزل الإباحي فإنه كان ينهى عنه ويعاقب عليه لأن فيه عودة الى روح الجاهلية.

وقد امتدت رقابة عمر على الشعر الى المدح مخافة ان ينزلق الشاعر بدافع الحاجة أو اي دافع آخر فيمدح الناس بغير ما فيهم، وبهذا يأتي شعره غير مطابق للحق، وفي ذلك ما فيه من كذب على التاريخ، وامتهان لكرامة المادح، واستعلاء بغير حق للمدح، وشرّ على المجتمع.

اما رقابته على شعر المهجاء فقد كانت أشد وأقسى، لأن المهجاء بطبيعته يقوم على النيل من أخلاق المهجو ومروءته وعرضه، وهذا نوع من القذف محرّم الاسلام ويعاقب عليه، وقد روى الجاحظ تعليق العائشي على موقف عمر من المهجاء والمهجائين فقال: «كان عمر بن الخطاب - رحمه الله - أعلم الناس بالشعر، ولكنه كان اذا ابتلي بالحكم بين النجاشي والعجلاني، وبين الحطيئة والزبيرقان، كره ان يتعرض للشعراء، واستشهد للفريقين رجالاً مثل حسان بن ثابت، ممن تبون عليه سبائهم، فإذا سمع كلامهم حكم بما يعلم، وكان الذي ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعاً للفريقين، ويكون هو قد تخلص بعرضه سليماً».

ومن أقوال عمر عن الشعر والشعراء يتضح انه كان معجباً بشاعرين، هما النابغة الذبياني وزهير بن أبي سلمى. وإذا كان اعجابه بالنابغة قد دعاه للحكم عليه مرة بأنه أشعر شعراء غطفان، وأخرى بأنه أشعر العرب، فإن إعجابه بزهير كان أشد وأعظم.

ومن الاعتبارات الفنية التي جعلت زهيراً شاعر الشعراء في رأي عمر: تجنّب حوشي الكلام، وتجنّب المعاطلة. وحوشي الكلام وحشيه هو الذي لا يتكرر في كلام العرب كثيراً، فإذا ورد مستهجن، اي هو الغريب المستهجن من الألفاظ، والذي اذا ورد في الكلام أحلّ بفصاحته. أما المعاطلة في الكلام فهي اركاب بعض الفاظه رقاب بعض، أو هي شدة تعليق الشاعر الفاظ البيت بعضها ببعض، وإن اختل المعنى بعض الاختلال.

وخلو شعر زهير أولاً من الغريب المستهجن يعني أنه كان بذوقه الأدبي يتخير ألفاظه ويتقياها. وخلوه ثانياً من المعاطلة

يعني انه كان ينأى بشعره عن التعقيد اللفظي الذي يؤدي بدوره الى التعقيد المعنوي .

أما عن أبي بكر فقال ابن رشيقي القيرواني «كان أبو بكر رضي الله عنه يقدم النابغة ويقول: هو أحسنهم شعراً، وأعذبهم بحراً، وأبعدهم قرأً».

فأبو بكر في كلمته هذه يفاضل بين النابغة وغيره من الشعراء ثم يحكم له بأنه أحسنهم شعراً من حيث المعاني .

غير أن عثمان بن عفان يقرر إعجابه بشعر زهير لما يتجلى فيه من الصدق . ومقياس عثمان هو مقياس سائر أصحابه المتأثرين برأي الرسول المستمد من تعاليم الاسلام، والذي حاولوا بمقتضاه ان يتجهوا بالشعر اتجاهاً إسلامياً بحيث يعبر عن كل ما هو حق وصدق .

كذلك حكى عن الإمام علي بن أبي طالب انه قال: «لو أن الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ونصبت لهم راية فجزوا معاً لعللنا من السابق منهم، وإذا لم يكن فالذي لم يقل لرغبة أول رهبة، ففيل: ومن هو؟ فقال: الكندي . قيل: ولم؟ قال: لأن رأيت أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة، وانه لم يقل لرغبة ولا لرهبة» .

وإذا كان أساس الحكم عند الامام علي هو الموازنة بين الشعراء لمعرفة السابق منهم فقد اعتمد بعض النقاد هذه الموازنة منهجاً كالحسن بن بشر الأمدي في الموازنة بين أبي تمام والبحري .

وقال نقاد الشعر في تفسير رأي الإمام علي «إن امرأ القيس لم يقدم الشعراء لأنه قال ما لم يقولوا، ولكنه سبق الى أشياء فاستحسنها الشعراء واتبعوه فيها، لأنه - قيل - أول من لطف المعاني، واستوقف على الطلول، ووصف النساء بالظباء والمها والبيض، وشبه الخيل بالعقبان والعصي، وفرق بين النسب وما سواه من القصيد، وقرب مأخذ الكلام فقيدهم الأوابد، وأجاد الاستعارة والتشبيه» .

لعل هذه النماذج من أرفى الأمثلة وأشدّها دلالة على طبيعة النقد الأدبي، قبل ان يصبح لهذا النقد كيان واضح . فهي نماذج تجمع بين النظرة التركيبية والتعميم والتعبير عن الانطباع الكلي، وتصوير ما يحول في النفس بصورة اقرب الى الشعر نفسه، وذلك هو شأن أكثر الأحكام التي نجدّها منذ الجاهلية حتى قبيل أواخر القرن الثاني الهجري، وإذا كانت هذه النماذج من أرقاها فإن النماذج الباقية انما تتحدث عن شؤون خارجة عن الشعر نفسه أو جزئية فيه، شؤون متصلة بالمعرف أو بالمعارف التي يتضمنها الشعر أو بلفظة معجبة هنا ولفظة غير معجبة هنالك أو ببيت محكم المعنى والسبك .

هكذا قضى النقد العربي مدة طويلة من الزمن وهو يدور في مجال الانطباعية الخالصة والأحكام الجزئية الى أن أصبح درس الشعر في أواخر القرن الثاني الهجري جزءاً من جهد علماء اللغة والنحو، فتلورت لديهم قواعد أولية في النقد بعضها ضمني وبعضها صريح . ولربما كان الأصمعي 740-828 - فيما نعتقد - بداية النقد المنظم لأنه أحسن بالمفارقة التي أخذت تبدو في افق الحياة الشعرية، غير أنه بدلاً من ان ينظر الى المشكلة في ضوء تطوري، نظر إليها من خلال موقف ثابت، «نظر الى الشاعر - أياً كان - فوجده احد اثنين، فهو إما فحل وإما غير فحل، ونظر الى منبع الشعر فوجده ايضاً واحداً من اثنين إما الخير وإما الشر، وليس بسبب تدينه قرن الشعر بالشر، ولكن لأن «الشر» عنده هو صورة النشاط الدنيوي جملة، والشعر ينبع من ذلك النشاط» .

وموقف الأصمعي من العلاقة بين الشعر والدين واضح في قوله الذي لا يزال يقتبس في هذا المعرض: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان، ألا ترى ان حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والاسلام فلما دخل شعره في باب الخير - من مراثي النبي (ص) وحمة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم - لان شعره . وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة، من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار، فإذا أدخلته في باب الخير لان» (المرزباني، الموشح، ص 85-90) .

ونقل ابن رشيقي نصاً عن الأصمعي يذكر فيه كيف يصح الشاعر فحلاً قال: «لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي اشعار العرب ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك ان يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم إعرابه، والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو بدم» .

وليس من شك في ان هذه الفحولة تبين المجال الثقافي للشاعر وتعني طرازاً رفيعاً في السبك وطاقة كبيرة في الشاعرية وسيطرة وثيقة على المعاني .

وظلت الرواية هي الصفة الغالبة لا النقد المدون المعلل . حتى أن الرواة انفسهم لم يحسنوا الصبر على لون واحد فيما يروونه، اذ ما اسرع ما يحدث تضيق المقاييس تقلباً في الذوق بين الحين والحين فكيف إذا كان المعتمد مقياساً واحداً هو مقياس الفحولة . وقد صور الجاحظ هذا التقلب في الأذواق لدى الرواة انفسهم فقال: «وقد أدركت رواية المسجدين

نظر الجاحظ أول الأمم شعراً ولغة وجنساً. والشعر يعود الى مقدار ما قَسَمَ الله للقبائل من «الحظوظ والغرائز» كما انه يعود الى نوعية «الأعراق».

فالشعر إذن أو هذا الطبع العجيب، هو خطوة يختص بها أشخاص دون أشخاص والغريزة العربية هي وحدها الغريزة الشعرية والعرق العربي هو وحده عرق الشعر وفي هذا يقول: «إن فضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب».

ولعل قصر فضيلة الشعر على العرب هو الذي دفع به الى القول بأن الشعر العربي لا يترجم: «والشعر لا يستطيع ان يترجم، ولا يجوز عليه النقل. ومتى حَوَّلَ تقطع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط مريض التعجب لا كالكلام المشور... وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً. ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن مع انهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم». وكما ان فضيلة كتابة الشعر مقصورة على العرب، فإن فضيلة قراءته والافادة منه مقصورة هي كذلك على العرب: «ان نفع الشعر العربي مقصور على اهله وهو يعد من الأدب المقصور وليس بالمبسوط».

ثم يقرر الجاحظ ان الفصاحة لغة لا فكر اي لفظ لا معنى أو هي كما نقول بتعبير أكثر حداثة شكل لا مضمون؛ ويميز بين اللفظ والمعنى ويجعل الأهمية الأولى للفظ ذلك ان «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني وانما الشأن في إقامة الوزن وتخفيف اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة المادة وفي صحة الطبع، وجودة السبك: فانما الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير».

ولم يفصل الجاحظ بين اللفظ والمعنى إلا ليؤكد فريدة اللغة العربية وتميزها الشكلي الأسلوبي. ولعل خير ما يوضح هذه الشكلية التي يقول بها الجاحظ مثل يضربه فيشبه المعنى بالجارية، واللفظ بالثوب: «صارت الألفاظ في معنى المعارض وصارت المعاني في معنى الجوارى».

إذن كل شيء للعرب انما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام. وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكرة ولا استعانة لأن هذه تعدّ خروجاً على السنة العربية في البداة والارتجال. ولكن لم انجح الجاحظ هذا الاتجاه مع انه لم يكن من الشكليين في التطبيق؟.

لهذا أسباب منها: ان الجاحظ المعتزلي النزعة والعقيدة لم

والمربدين، ومن لم يرو اشعار المجانين ولصوص الأعراب ونسب الأعراب والأرجاز الأعرابية القصار واشعار اليهود والاشعار المصنفة فانهم كانوا لا يعدونه من الرواة».

قياساً على هذه المعايير يمكننا ان نقول ان النقد في مطلع القرن الثالث كان قاصراً عن الوفاء بحاجة دارسي الأدب لضيق افقه. فبينما كان الشعر يشهد تغيراً كبيراً على يدي ابي نواس وأبي العتاهية وأبي تمام، ظلّ النقد حيث هو.

ومبدأ الفحولة عند الأصمعي يعتبر صورة اخرى لما يمكن ان نسميه مبدأ الأولية الجاهلية. فالشعر الجاهلي أولية تعبيرية والأولية هنا رمز للصحة لأنها رمز للفطرة وإذ يحدد ابن سلام أولية الشعر الجاهلي فيقول: «ان المهلهل بن ربيعة هو أول من قصد القصائد، وانه سمي مهلهلاً لهله شعره كهلهلة الشوب، وهو اضطرابه واختلافه». (ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء... ص 33). ولعبت العصبية القبلية دوراً بارزاً في الخلاف حول تحديد الشاعر الأول. فمن قائل انه عبيد بن الأبرص أو انه المرقش الأكبر ومن قائل وهذا رأي الجاحظ «انه امرؤ القيس»، (الجاحظ، الحيوان... ص 74)، ولا تعود بداية الشعر الجاهلي في رأيه الى أكثر من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام وهناك روايات تقول «إن من الصعب تحديد أولية الشعر ومعرفة الشاعر الأول فإن للشعر والشعراء أولاً لا يوقف عليه». (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ص 477).

لكن اذا كان ثمة تردد في تحديد أولية الشعر الجاهلي، فما لا شك فيه ان القصائد التي وصلتنا من الجاهلية تكمل تقليداً شعرياً سابقاً عليها. وتبعاً لذلك لا بد من ان نعرف بأن عجزنا عن التحديد الدقيق لأولية الشعر العربي يجعلنا نفقد عناصر مهمة في دراسته ونفقه وبخاصة ما اتصل منها بنشأته وكيفيةها، وكان منطلقاتها كانت دينية وسحرية معاً.

لذا فإن كل علم مكتسب انما هو علم ناقص بالقياس الى العلم الحاصل بالفطرة. وعلم العرب الذي هو الشعر علم حاصل بالفطرة. فهو غريزة العرب كما يعبر الجاحظ. وصحة الفطرة والغريزة في الشعب دليل على كماله. وقد تحققت هذه الصحة في العرب ومن هنا اقتصروا بالشعر رمز البيان الكامل والمعجز. من هنا ندرك ايضاً «أن القرآن حين تحدّى الشعر الجاهلي انما تحدّى اعظم رمز عربي. لذلك لم يجد العرب ما يشبهون القرآن به غير الشعر» (أدونيس، الثابت والمتحول: تأصيل الأصول، الجزء الثاني، ص 45).

واتخذت الأولية عند الجاحظ بُعداً حضارياً قومياً، فلم تعد الأولية شعرية وحسب وإنما اتخذت طابعاً عنصرياً: فالعرب في

يتابع استاذة النظام في قوله بالصَّرْفَةِ تفسيراً للاعجاز، وانما وجد ان الاعجاز لا يفسر إلا عن طريق النظم، ومن آمن بأن النظم حري برفع البيان الى مستوى الاعجاز لم يعد قادراً على ان يتبنى نظرية تقديم المعنى على اللفظ، ومنها ان الجاحظ وعصره كانا يشهدان بواحد حملة عنيفة يقوم بها النقاد لثيان السرقفة في المعاني بين الشعراء، ولا نستبعد ان يكون الجاحظ قد حاول الردّ على هذا التيار مرتين: مرة بأنه لم يكثر من البحث عن المعاني المروقة، ومرة بأن يقرر ان الأفضلية للشكل لأن المعاني قدر مشترك بين الناس.

غير ان الجاحظ لم يكن يتصوّر ان نظريته التي لم تكن تمثل خطراً عليه ستصبح في ايدي رجال البيان خطراً على المقاييس البلاغية والنقدية لأنها ستجعل العناية بالشكل شغلهم الشاغل.

واعقب ابن قتيبة الجاحظ وتأثر به وروى كتبه ونقل منها، غير أن ابن قتيبة كثيراً ما حمل بشدة على الجاحظ لأنه يتصر للشيء وضده، ولكن هجومه هذا مقصور على الناحية المذهبية دون سواها.

وإذا عدنا الى مقدمة كتاب الشعر والشعراء وجدنا ان هذه يمكن ان تمثل بياناً بموقف ابن قتيبة النقدي، بالرغم من التباين الواضح بينها وبين طبيعة الكتاب نفسه، فبينما تهدف المقدمة الى تصوير موقف المؤلف من الشعر يجيء الكتاب دليلاً موجزاً ليستعمله المتأدبون كي يتعرفوا الى اهم الشعراء القدماء والمحدثين. ولكن ابن قتيبة جرى في التسييط مجرى بعيداً حين قيّد التراجم كيفما اتفق دون ان يهتم كثيراً بالناحية التاريخية، مما قد يؤمى الى انه لم يكن يحفل بدراسة الشعراء حسب العصور الأدبية.

وكانت فكرة التوفيق والموازنة ابعد تسلطاً على مفهومات ابن قتيبة مما هي لدى الجاحظ لأن كليهما جعل الجودة مقياساً للشعر دون اعتبار للقدم والحداثة، وفي هذا الصدد يقول ابن قتيبة: «ولا نظرت الى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه، والى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل الى الفريقين وأعطيت كلّاً حظه ووفرت عليه حقه. فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ويضعه في متخيره ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا انه قيل في زمانه او انه رأى قائله. ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خصّ به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مقسوماً مشتركاً بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثاً في عصره... فكل من اتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له واثنيّا به عليه، ولم يضعه عندنا تأخر قائله أو فاعله أو حداثة

سنّه، كما ان الرديء إذا ورد علينا للمتقدم او الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه». (ابن قتيبة، الشعر والشعراء، مقدمة الكتاب، ص 10-11).

ولقد بسط مبدأ الاعتدال ظله على نظرة ابن قتيبة عامة وهذا مما يميزه عن الجاحظ في النظر الى مشكلة اللفظ والمعنى، لأن انحياز الجاحظ الى جانب اللفظ كان سافراً في حين أن مذهب التسوية عند ابن قتيبة كان أدق وأسلم.

لقد نظر ابن قتيبة الى مسألة الصلة بين المعنى واللفظ ليرى ان علاقة الجودة في كليهما معاً هي المفضلة؟ وهذا يعني أن المعاني نفسها متفاوتت وانها ليست كما زعم الجاحظ «مطروحة في الطريق». ولكن احكام ابن قتيبة لم تتجاوز حد البيت أو البيتين أو الثلاثة في الأكثر وقضية «اللفظ والمعنى» لم تتناول العمل الأدبي كله بحيث تتطور الى ما نسميه «الشكل والمضمون» ولعلها كانت ذات اثر بعيد في حرف النقد عن تبين وحدة الأثر الفني في مبناه الكلي.

وإذا تقابل لفظة الطبع عند ابن قتيبة ما سّماه الجاحظ بالغريزة، قلنا ان الطبع كلمة تتعدد دلالاتها فهي قد تعني قوة الشاعرية أو الطاقة الشعرية أو المزاج «والشعراء ايضاً في الطبع مختلفون، منهم من يسهل عليه المديح ويعسر عليه الهجاء، ومنهم من يتيسر له المراثي ويتعذر عليه الغزل» لذا كان لا بد لابن قتيبة من ان يلتفت الى الحالات النفسية وعلاقتها بالشعر وقد تناولها من ثلاثة جوانب:

أ - من جانب الحوافز النفسية الدافعة لقول الشعر، كالطبع والشوق والطرب والغضب.

ب - من جانب العلاقة بين الشاعر والزمن كأول الليل قبل نقشي الكرى، والرحيل، ويوم شرب الدواء، وصدر النهار قبل الغداء.

ج - مراعاة الحالة النفسية في السامعين ومن هذه الناحية علل ابن قتيبة بناء القصيدة العربية من استهلالها بعبء رومنتيقي يتمحور في فجعة الرحيل وغربة المكان والوقوف على الأطلال «ليميل نحوه القلوب ويصرف اليه الوجوه وليستدعي اصغاء الاسماع لأن التشبيب قريب من النفوس لائظ بالقلوب لما جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء، فليس يكاد احد يخلو من ان يكون متعلقاً منه بسبب وضارباً فيه بسهم حلال أو حرام، فإذا استوثق من الاصغاء اليه والاستماع له عقب بإيجاب الحقوق».

وبالالتفات الى هذا البعد النفسي الجديد حرم ابن قتيبة التقليد الشكلي المضحك ودعا الى احلال مواد الحضارة محل مواد البداوة فقال: «وليس لتأخر الشعراء ان يخرج عن مذهب

أراد الشاعر نظماً وضع المعنى في فكره نثراً ثم أخذ صياغته بالفاظ مطابقة، وقد تأتيه أبيات غير متناسقة فيأخذ في تنسيقها حتى تطرد وتنظم لأن «المحنة على شعراء زماننا في اشعارهم اشد منها على من كان قبلهم لأنهم قد سبقوا الى كل معنى بديع ولفظ فصيح، فإن اتوا بما يقصر عن معاني اولئك ولا يربي عليها لم يتلق بالقبول وكان كالمطروح المول».

ومن آمن بأن مجال المعاني قد ضاق على الشاعر المحدث فلا بد له من قانون للأخذ والسرقة. وقد شبه ابن طباطبا عمل الأخذ والسرقة بعمل الصائغ الذي يذيب الحجر الكريم ويعيد صياغته بأحسن مما كان عليه «إذا ابرز الصائغ ما صاغه في غير الهيئة التي عهد عليها التبس الأمر في المصوغ».

ولما كان نظم الشعر في رأي ابن طباطبا عملاً عقلياً خالصاً، كان تأثير الشعر عقلياً لأنه مقصود بمخاطبة الفهم.

وما دام الفهم منبع الشعر ومصبه، فلا غرابة ان يجعل ابن طباطبا عنصر الصدق اهم عناصر الشعر وأكبر مزاياه.

غير أن ابن طباطبا لما تنبه الى ما أزعج الشاعر المحدث قال: «والمحنة على شعراء زماننا في اشعارهم اشد منها على من كان قبلهم، لأنهم قد سبقوا الى كل معنى ولفظ فصيح وحيلة لطيفة وخلاصة ساحرة، فإن اتوا بما يقصر عن معاني اولئك ولا يربي عليها لم يتلق بالقبول وكان كالمطروح المملول» لذا كان على الشاعر ان يستعمل «المعاني المأخوذة في غير الجنس الذي تناولها منه، فإذا وجد معنى لطيفاً في تشبيب أو غزل استعمله في المديح، وإن وجده في المديح استعمله في الهجاء وإن وجده في وصف ناقة أو فرس استعمله في وصف الانسان، وإن وجده في وصف الانسان استعمله في وصف بهيمة فإن عكس المعاني على اختلاف وجوها غير متعذر على من احسن عكسها واستعملها في الأسبواب التي يحتاج اليها، وإن وجد المعنى اللطيف في المثنون من الكلام أو في الخطب والرسائل فتناوله وجعله شعراً كان اخفى واحسن».

وإذا اباح ابن طباطبا الأخذ والسرقة ودعا اليها للخروج من مأزق المعاني كانت ظاهرة الصراع النقدي حول ابي تمام ومعانيه وسرقاته قد شغلت النقاد والمثوقين في القرن الثالث، ثم ورثها نقاد القرن الرابع وامعنوا فيها، وكان الجانب الأكبر من جهودهم يميل الى ابراز عيوبه وقد تحدت تلك العيوب في سرقة لبعض المعاني وفي تمسسه للاستعارة وبعض وجوه البديع وفي الابتداءات البشعة وفي استعماله لألفاظ وحشية غريبة وفي استغراق بعض معانيه؛ هذا الى جانب معتقد ابي تمام الديني وهي ناحية لم يشر اليها أحد قبل الصولي؛ فقد اتهم ابو تمام بأنه كان يخل بفروضة ونسب اليه بعضهم قوله وقد دخل عليه

المتقدمين في هذه الأقسام فيقف على منزل عامر أو يبيكي عند مشيد البيان لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر والرسم العافي، أو يرحل على حمار أو بغل ويصفهما لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير، أو يرد على المياه العذاب الجوارى لأن المتقدمين وردوا الاواجن والطوامي، أو تقطع الى المدوح منابت النرجس والأس والورد لأن المتقدمين جروا على منابت الشيخ والخنوة والعرابة».

لذا وبالرغم من فقر المصطلح النقدي لدى ابن قتيبة فقد كان من اوائل النقاد الذين لم يتهيسوا الوقوف عند القضايا النقدية الكبرى ومن ابرزها التفاته الى العوامل النفسية، والمبنى الفني الكلي، وتركيب البنية الشعرية من خلال قضية اللفظ والمعنى، والتكلف وجودة الصنعة وضرورة التناسب بين الموضوعات في القصيدة الواحدة وتلاحقها في سياق، واعتمادها على وحدة معنوية تقيم التلاحم والقران بين أبياتها، وأخيراً عن علاقة الشاعرية بالأزمنة والأمكنة وتفاوت الشعراء في الطاقة الشعرية.

وإذا نتقل من ابن قتيبة الى الاتجاهات النقدية في القرن الرابع نرى مردها الى ثلاثة فصول هي: الصراع النقدي حول ابي تمام، اثر الثقافة اليونانية في نقد القرن الرابع، والمعركة التي دارت حول المتنبي.

الى جانب هذه الفصول المحاور كانت محاولة ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر ومبادئ الخطابي والرماني والباقلاني في دراسة الاعجاز القرآني.

ولكن حيث شغل النقد في القرن الرابع بالكشف عن سرقات ابي تمام في النصف الأول من ذلك القرن وقابله المتنبي في النصف الثاني، نرى الانصراف عن هذه القضية الى ما هو اكثر اصالة ومنهجية في الابداع الشعري والاعجاز القرآني.

فإذا نظرنا الى عيار الشعر لابن طباطبا وجدنا ان السنة أو الموروث هو معتمده في النقد لأنه لا يرى الشعر شيئاً منفصلاً عن البيئة والمثل الاخلاقية. فللعرب طريقة في التشبيه مستمدة من بيتهم «لأن صحوهم البوادي وسقوفهم السماء، فليست تعدو اوصافهم ما رآه منها وفيها» (ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 10) وللعرب مثلٌ عليا هي متكاهم في المدح والهجاء «منها في الخلق: الجمال والبسطة، ومنها في الخلق: السخاء، والشجاعة، والحلم، والحزم، والعزم، والوفاء، والعفاف، والبر، والعقل والأمانة».

غير أن هذا الالتزام بالسنة يعود عند ابن طباطبا ليقضي قضاء مبرماً على ما يسميه النقاد شعر الغريزة والطبع لأن القصيدة لديه كالرسالة تقوم على معنى يتوالد في الفكر، فإذا

وبين يديه شعر ابي نواس ومسلم حين سأله الداخل عنهما: «هما اللات والعزى وأنا اعبدهما من دون الله منذ ثلاثين سنة» فدافع الصولي عن هذه الناحية بقوله «وما ظننت ان كضراً ينقص من شعر ولا ان ايماناً يزيد فيه»

اما المؤلف الذي يعدُّ وثبة في تاريخ النقد العربي فهو كتاب الموازنة للأمدي وذلك بما اجتمع له من خصائص الموازنة المعللة لا بما حققه من نتائج. لأن الأمدي في موازنته بين ابي تمام والبحري كان يؤثر طريقة البحري ويميل اليها ومن أجل ذلك جعلها عمود الشعر ونسبها الى الأوائل وصرَّح بأنه من هذا الفريق دون مواربة.

والذي ذهب اليه الأمدي من الاحتكام الى طريقة العرب يقرب منهجه من المنهج الذي اختاره ابن طباطبا في عيار الشعر حين حدد طريقة العرب في التشبيه قائلاً: «فما كان من التشبيه صادقاً قلت في وصفه «كأنه» أو قلت «ككذا» وما قارب الصدق قلت فيه: تراه او تخاله أو يكاده. فإذا خرج الشاعر عن الصدق انتقل الى الغلو والافراط، وذلك عيب. وقد وافق الأمدي ابن طباطبا في قوله: «قد كان قوم من الرواة يقولون اجود الشعر أكذبه، لا والله ما اجوده إلا اصدقه اذا كان له من بخله هذا التخليص ويورده هذا الإيراد على حقيقة الباب»: (ابو القاسم الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين الطائيين، 1-2، الجزء الثاني، ص 58).

ومن غريب أمر الأمدي الذي يبني أكثر نقده على الاحتكام الى طريقة العرب ان يستأنس أحياناً بثقافة فلسفية في الحديث عن صناعة الشعر التي «لا تجود ولا تستحكم إلا بأربعة اشياء وهي: جودة الآلة وإصابة الغرض المقصود وصحة التأليف والانتهاى الى تمام الصنعة من غير نقص فيها ولا زيادة عليها» ثم يذكر ان كل محدث مصنوع يحتاج الى اربع علل: علة هيولانية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة غمامية، وعلى هذا «فصحة التأليف في الشعر وفي كل صناعة هي اقوى دعائمه، فكل من كان أصحّ تأليفاً كان اقوم بتلك الصناعة ممن اضطرب تأليفه»، «وغير خاف اننا لا نستطيع مناقشة الأمدي في هذا التشبيه الذي استمده من الفلسفة، لأنه لم يفهمه. فالعلتان الأولى والثانية (الهيولانية والصورية) تقابلان في الشعر ما أطلق عليه نقاد العرب اسمي (اللفظ والمعنى) اما العلة الفاعلة فهي «قوة الخلق» التي تجعل من الاتصال بين الهيولى والصورة تفرداً يميز بين قوام وقوام، وأما العلة التمامية فهي ان صدقنا الأمدي في استعمال المصطلح تساوي العلة الغائبة.

ولا نستبعد ان يكون الأمدي قد درس علم الكلام غير أنه لم يتأثر به في النقد إلا تأثيراً شكلياً، لذلك يمكن ان نقول ان

نقده يحمل سمات أهل الظاهر إذ يؤكد على السنة العربية ولا يستطيع ان يتقبل ذوقياً إلا المعنى القريب دون إعمال خيال أو إجهاد فكر.

وإذ كانت الثقافة اليونانية من ابرز المؤثرات في نقد القرن الرابع كان لا بد لها ان تنعكس في كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر، الذي كان بحكم هذه الثقافة منحازاً الى تقدير المعنى على حساب اللفظ. فحيث قال ارسطوطاليس إن الفضيلة وسط بين طرفين قال قدامة معلقاً: «إن الغلو عندي هو الأجود وهو ما ذهب اليه اهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم انه قال: احسن الشعر اكذبه، وكذا يرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم». (قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 26).

وقد كان قدامة في هذا الموقف يستوحي رأياً نقدياً ورد عند ارسطوطاليس وهو: «أما فيما يتصل بالصدق الشعري فإن المستحيل المحتمل مفضل على شيء غير محتمل إلا انه ممكن». (ارسطوطاليس، في الشعر، ص 99). وإذا اخذنا بقانون الاحتمال الارسطوطاليسي وجدنا ان بعض انواع الغلو غير محتملة لكنها ممكنة وهي ما يؤثر ارسطو ان يبعده من حيز الشعر، وان بعض ما سبّاه قدامة بن جعفر الممتنع يقع تحت المستحيل المحتمل وهو شيء أنكره ارسطو في الشعر لأنه يحطم منطق الأشياء وقانون السببية، ولكن القاعدة العامة التي وضعها قدامة لا تنفي برأي أرسطو وربما لأن قدامة لم يستطع ان يفهم ما عناه الفيلسوف.

ويأتي عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني في القرن الخامس لي طرح المشكلة النقدية الأبرز التي شغلت النقاد العرب قديمهم وحديثهم الا وهي الاعجاز القرآني فيقر منذ البداية ان القرآن معجز لا بألفاظه لأن الألفاظ المفردة موجودة في الاستعمال قبل نزول القرآن، ولا في طبيعة الإيقاع وقد تحقق هذا في حماقات مسيلمة الكذاب، ولا بالفواصل التي تعادل في الآي القوافي في الشعر إذن «لم يبق إلا ان يكون الاعجاز في النظم والتأليف» (الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص 64) لأنه ليس للفظ في ذاتها، لا في جرسها ودلالاتها ميزة أو فضل ولا يحكم على اللفظة بأي حكم قبل دخولها في «سياق» معين، ولهذا كانت «العاني» لا الألفاظ هي المقصودة في احداث النظم والتأليف ولهذا «كان اللفظ تابعاً للمعنى بحسب ما يتم ترتب المعنى في النفس».

وإذا كان عبد القاهر قد استمد نظرية النظم من الجاحظ، فقد خيل اليه ان الناس حين اساءوا فهم نظرية الجاحظ لم يلحظوا تفاوت الدلالات الناجم عن طريق الصياغة، اذ

اتجاه التحول، بحثاً عن رؤيا جديدة. أدونيس، الثابت والمتحول «تأصيل الأصول»، الجزء الثاني، ص 206).

في هذا الاطار من الثوابت، كان للمعتزلة دور أول في رفض التقليد والاعتدال على العقل بحيث وصل الأمر بالنظام «الى رفض الأخذ بالمنقول والمأثور، وإلى الشك في الحديث وآراء المفسرين وإلى انكار حجية الاجماع، وأخيراً انكر ان يكون اعجاز القرآن في نظمه وحسن تأليفه ورأى ان اعجازه في اخباره عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فإن البشر قادرون على الكتابة مثل القرآن وعلى ما هو افصح منه لولا ان الله حرقهم عن ذلك». (أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل، ص 98).

وقد أدى هذا الموقف العقلي الى القول إن اللغة اصطلاح ووضع وليست توقيفاً أو وحياً. واقتربت هذه الفكرة بفكرة خلق القرآن ونعني قدمه. وتجلت بالنالي أهمية التحول الذي نتج عن الاعتزال في ثلاثة أمور: الأول يتصل بالمعرفة وهو الاستدلال على الله والدين والأخلاق بالعقل، والثاني يتصل بالمسؤولية وهو التوكيد على الإرادة والحرية، والثالث يتصل بالمنهج وباعتبار العقل أساساً ومقياساً للكشف عن الحقيقة.

وكان ان اتصلت التجربة الصوفية في شكلها الأعمق والأكمل بالتجربة الباطنية التي تقوم على تجاوز التاريخ المكتوب لأنها تتجه الى المستقبل وتنتظر المجيء، وعلى تجاوز الظاهر المنظم في تعاليم وعقائد ذلك انها تتجه الى باطن العلم وتعني بمعناه الخفي أو المستور.

لذا تنطلق التجربة الصوفية من القول إن الوجود باطن وظاهر وإن الوجود الحقيقي هو الباطن. وقد ترتبت على هذا المنطق نتائج كثيرة تتعلق بالمعرفة ومنهجها، والصلة بين الانسان والله، استلزمت فهم القرآن فهماً جديداً يغيّر الفهم التقليدي، ورافقها اتهام التجربة الصوفية بأنها خروج على الشريعة.

وإذا نقلت الصوفية تجربة الوجود والمعرفة من اطار العقل والنقل الى اطار القلب لم يعد الوجود مفاهيم ومقولات مجردة وَبَطُلَت المعرفة ان تكون شرحاً لمعطى قبلي أو تسليماً بقول موحى بل اصبح الوجود حركة من التحول واصبحت المعرفة معاناة لهذا التحول وكشفاً عنه الى ما لا ينتهي.

أخيراً اذا كان على النقد او فلسفة النقد ان تواكب التحول من الخطابة الى الكتابة فلا بد لها ان تعي ان الخطابة نظرية تقوم على الارتجال والقطرة اما الكتابة فكسبية تقوم على المعاناة والمكابدة لذا فالكتابة لا متناهية شكلاً وموضوعاً، لأنها تواجه

ينتقل من دلالة اولية الى دلالة ثانية وغرض جديد وهذا ما سناه عبد القاهر بالمعنى، ومعنى المعنى «تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر» (الجرجاني، اسرار البلاغة، ص 102) ومن مرحلة المعنى يتكوّن علم المعاني ومن مرحلة معنى المعنى يجيء علم البيان ولهذا نستطيع القول ان كتاب دلائل الاعجاز يتحدث عن المعنى أما اسرار البلاغة فيتحدث عن معنى المعنى، وان من شاء ان يحكم على مدى الصواب والخطأ في النظم فلا بد له من ان يعالج قضايا التقديم والتأخير والفصل والوصل والاطهار والاضمار والاستفهام والنفي. عند هذا الحد ينتهي نظر عبد القاهر في قضية الاعجاز لأن هذا النظم هو اساس الجمال في الشعر والنثر. ولم يقل لنا الى أي حد سما نظم القرآن على ما عده من صور النظم الجميل في الفنون الأدبية خاصة وان قضية الاعجاز القرآني تتطلب شيئاً أبعد من حد المشاركة في الجمال المشاع بين صور التعبيرات الأدبية المختلفة.

ويستمر الصراع النقدي بين القدماء والمحدثين بعد ان تأصلت جذوره في نقد القرنين الثالث والرابع للهجرة ولكن يبقى ان المعجز القرآني هو البداية والنهاية أو المحور الذي منه تنطلق المبادئ والآراء النقدية واليه تعود.

لذا قامت الحركات الثورية - بتأثير من نقطة الاصطدام بين الدين العربي والثقافة غير العربية الآرامية السريانية (الشرقية) من جهة والبيزنطية الرومية (الغربية) من جهة ثانية - بنفي حجية النقل بذاته، إذا لم يكن مؤيداً بالعقل، وهذا يعني انها اتخذت العقل أساساً، فأدى ذلك الى تقديم الباطن على الظاهر التعليمي الشرعي.

وإذا كان القول بالنقل يتضمن القول بصحة المنقول التامة المستمرة عبر الزمان والمكان فهذا يعني ان مجال التطور في المنقول ضيق أو مغلق؛ في حين ان القول بالعقل يتضمن الانفتاح وقابلية التطور المستمر بالضرورة. غير أن الدين في هذا المفهوم يتجاوز التاريخ لأنه فيما وراء التغير. وليس له تاريخ ذلك انه هو التاريخ. ومن هنا يبدو في تناقض جوهرى مع الثورة. فهذه تعد بعالم جديد أي رؤيا جديدة للعالم وللانسان. ولكن بما ان الاسلام هو خاتمة الكمال ويستحيل وجود ما هو اكمل منه فإنه ينفي الثورة نقياً مطلقاً. وإذا جاز الكلام على ثورة فيه فأنما تكون احتجاجاً على السقوط التاريخي للانسان المسلم ومطالبة بالعودة الى الاسلام النبع الأصلي. فالثورة هنا تقييم لما اعوج وترميم لما انهار وليست ابداعاً لعالم جديد انها حركة ضمن الثابت الكامل وليست تجاوزاً له في

— المرزباني، ابو عبيد الله، الموشح، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، 1965.

امينة غصن

فلسفة النهضة (فكر أوروبي)

Philosophy of European Renaissance
Philosophie de renaissance européenne
Die europaishe Renaissance-Philosophie

مصادر ومراجع

عالمًا لا متناهيًا، وإذا كان الشعر شكلاً من اشكالها فعلى الشاعر ان يبدع لا ان يرث وينسخ ويقلد. بهذا تسقط مقولة الشكل الوعاء الحيادي القائم بذاته والموجود سلفاً وتفتح المقولات النقدية على مدى انفتاح التيارات، وتعدد الاساليب؛ وكلها ترد الى طابع الذاتية الفردية اكثر من ارتدادها الى قواعد الماضي واصوله.

كان سقوط قرطبة سنة 1136م واستيلاء المسيحيين على ذخائر التراث العربي، وسقوط بغداد سنة 1258 على يد هولاكو ثم سقوط القسطنطينية أمام محمد الفاتح سنة 1453م. وهجرة علمائها ناقلين معهم الكثير من المصنفات الاغريقية الى غرب أوروبا، إيذاناً بأفول شمس الحضارة العربية وبداية بزوغ المغامرة الحضارية التي قادتها أوروبا منذ القرن السادس عشر الى اليوم.

وقد انتقل الى أوروبا، في هذه الفترة، العديد من العلوم والمعارف والتقنيات عن طريق العرب، كاستخدام البارود في الحرب واستعمال الأسلحة النارية وغيرها. وقد أدى استخدام البارود والأسلحة النارية الى زيادة القوة العسكرية للبلدان الأوروبية، هذه القوة التي تطلبت تمتيتها دعم وتطوير الأبحاث الكيميائية وتشجيع الصناعات المعدنية، والأبحاث الرياضية كما أدت الى تطوير الهندسة المعمارية لتصبح قادرة على الاستجابة للقوة التدميرية للمكتشفات الحربية. كما طور الأوروبيون اختراع الطباعة والورق والحبر. فبعد محاولات وتعثرات، وقف يوحنا غتنبيرغ الى اكتشاف سر وآلية الطباعة سنة 1544 التي كانت بمثابة ثورة حضارية لا تناظرها إلا الثورة الاعلامية التي تتطور حولنا الآن، وذلك بسبب دورها العظيم في نقل وتعميم المعارف المختلفة.

في نفس الفترة انطلقت الاكتشافات الجغرافية لارتياح مجاهل العالم. وكان أهمها رحلة الأميرال الاسباني كريستوف كولومب نحو العالم الجديد سنة 1462 ورحلة الأمير البرتغالي هنري الملاح سنة 1431 الى شواطئ إفريقيا ورحلة الرحالة البرتغالي برتليمي دياز الى جنوب إفريقيا سنة 1487 ورحلة فاسكودي غاما عبر رأس الرجاء الصالح في اتجاه الهند سنة 1494، ثم رحلة أمريكو فسبوشي ورحلة البحار البرتغالي ماجلان سنة 1519 الى الهند، وقد كانت هذه الرحلات استطلاعات مهدت لحركة الاستعمار فيما بعد.

في نفس الفترة شرع الأطباء في تشريح الجثث البشرية مما

- الأمدي، ابو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين الطائنين، (1-2)، تحقيق السيد صقر، الجزء الثاني، القاهرة، 1961-1965.
- ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري وزغلول سلام، القاهرة، 1965.
- ابن قتيبة، ابو محمد، الشعر والشعراء، طبعة دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1969.
- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، مادة نقد، دار صادر، بيروت، لبنان، لا.ت.
- أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: تأصيل الأصول، الجزء الثاني، طبعة دار العودة، 1077.
- ارسطوطاليس، فن الشعر، نقل ابي بشر متى بن يونس القنائي، تحقيق شكري عياد، القاهرة، 1967.
- الاصهفاني، ابو الفرج، الأغاني، دار الكتب المصرية، الجزء الأول، 1927.
- البغدادي، ابو منصور عبد القاهر، الملل والنحل، تحقيق البيرنصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1970.
- الجاحظ، ابو عثمان عمرو، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول، القاهرة، 1961.
- —، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938.
- الجرجاني، أبو منصور عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق هيلموت ريتز، استانبول، 1954.
- —، دلائل الإعجاز، مطبعة السعادة، مصر، لا.ت.
- الجمحي، ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق عمود محمد شاكور، دار المعارف بمصر.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، المزهرة في علوم اللغة وانواعها، الجزء الثاني، دار إحياء الكتب العربية.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، أخبار أبي تمام، تحقيق خليل عساكر وآخرين، الجزء الثاني، القاهرة، 1937.
- عباس، احسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط 2، دار الثقافة، بيروت، ط 1، 1971.
- الفيرواني، ابن رشيقي، العملة في صناعة الشعر ونقده، الجزء الأول، طبعة اولى، 1907.
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق س. أ. بونيياكر، ليدن، 1965.

نجدها عند إيرازم Erasme في كتابه: امتداد الجنون (1511). وقد وجد هؤلاء في فلسفة أفلاطون أفكاراً مماثلة لأفكار المسيحية: الإله الخالق، حرية وخلود النفس ووجودها المستقل، انفصالها واستقلالها عن الجسم الذي هو بمثابة عائق يحول بينها وبين تملي الحقائق السامية. وهذا هو جوهر الأفلاطونية المسيحية. إلا أن هذا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمسيحية الذي انتشر لدى دعاة النزعة الانسانية العقلية قد ولّد رد فعل أنصار الإصلاح الديني الذين يعتبرون الحقيقة الدينية قائمة في الكتب المقدسة لا في مصنفات الفلاسفة. فقد دعا لوثر المؤمنين إلى الارتقاء في المسيح ومعاناة الصليب قبل ممارسة التفلسف، بل لحل التفلسف الحق لا يمر إلا عبر هذه المعاناة. أما الجمع بين التراث اليوناني والتراث المسيحي فليس إلا ضرباً من الوثنية أو نوعاً من الردة. وعلى العموم يمكن أن نقول أن دين النزعة الانسانية هو محاولة مسيحية لاستعادة وتمثل الثقافة اليونانية القديمة انطلاقاً من وحدة وشمولية الموقف الروحي لدى الانسانية بمقابل الدين الأورثوذكسي الذي دافع عنه أنصار الإصلاح الديني بالمحافظة على صفاء العقيدة الأولى دوغما تأويل أو إضافة واتخذ ذلك صورة صراع بين التيار العقلي والتيار النقلي.

غير أن موقف الموفقين بين اليونان والمسيحية المتمركزين في فلورنسا كان رداً على الفلاسفة التابعين لمدرسة بادو والمتأثرين بالرشدية والأرسطية القائلة بوحدة الفكر أو العقل الانساني. وبنفس الوقت تبلورت في أوروبا حركة مضادة لفلسفة أرسطو. فبفضل التعرف على النصوص القديمة، وبفضل ازدهار العلم الرياضي (الجبر) وتقدم التقنيات البصرية والصناعات، وبفضل تضاؤل السلطة الكهنوتية، وبفضل ازدهار روح الملاحظة والتجريب (تلك التي نظر لها ودعا إليها الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون (1561)، بدأت ترى الانتقادات الموجهة إلى فلسفة أرسطو. ففي إيطاليا انتقد لورنزو فالّا L. Valla 1407-1457، فلسفة أرسطو الفاسدة. كما انتقد 1529-1557 F. Patrizzi تناقضات أرسطو مستخلصاً ضرورة الاقلاع عن تدريس مصنفاته. أما كامبانيلا T. Cam-panella 1568-1639، فقد أبان عن نزعة أفلاطونية وانتقد تصنيف أرسطو للكائنات.

وفي فرنسا انتقد راموس Ramus 1515-1572 فلسفة أرسطو في رسالته المقدمة بعنوان «كل ما قاله أرسطو وهم» وانتقد منطقته على وجه الخصوص لما فيه من تناقضات.

في إسبانيا ناهض Joan lud Vives أرسطو والمدرسين وقد ذكر ذلك الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون الذي يعتبر

أسهم في تقديم الطب. وقد نشأ علم التشريح مع أمبرواز باري 1527-1590 E. Paré.

وكما غيرت الكشوف الجغرافية صورة العالم الأرضي بالكشف عن أراض وشعوب وعادات جديدة، فقد أسهم تطور علوم الفلك في تعديل صورة الكون على يد كوبرنيك وكبلر وغاليلي. لقد أثبت علم الفلك الجديد أن الأرض ليست إلا كوكباً تابعاً للشمس وليست هي مركز الكون. وذلك على خلاف ما قال به بطليموس الفلكي الاغريقي (القرن الثاني الميلادي).

وهكذا أخذت صورة العالم المحدود تختفي تدريجياً لتحل محلها صورة الكون اللانهائي.

أما حركة الإصلاح الديني البروتستانتي بنشرها للإنجيل في اللغة المتداولة، بفضل توفر المطبعة، فقد جعلته في متناول أوسع الفئات وبذلك توجهت إلى ضمير كل مؤمن لا فقط إلى السلطة الكنسية الرومانية، فأصبح بإمكان كل فرد أن يتعرف على النصوص الدينية وأن يعمل فيها عقله ويفكر فيها بحرية وتلقائية.

في عصر النهضة بدأت تبلور ملامح حركة مزدوجة تتمثل في العودة إلى التراث اليوناني لحياته وتحقيقه وفي الانفصال عنه في نفس الوقت كما تجلّى ذلك في التبلور التدريجي لموقف مناهض لأرسطو. وقد أطلق على حركة إحياء التراث الكلاسيكي اللاتيني والاغريقي والتعرف عليه والتعريف به إسم الانسانيات أو النزعة الانسانية. فقد ظهرت في إيطاليا في القرن 15، حركة أفلاطونية أهتمت بمؤلفات أفلاطون مثلها جيمست بليتون G. Pléton الذي تعرف على المخطوطات الفلسفية القديمة وقدم للتدريس من مدينة فلورنسا سنة 1438. كما اهتم بالدراسات اليونانية كل من كريزولوراس Chrysoloras وباربارو Barbaro وفيللفي Filelfi وغاريني Guarini. وقد أسهم كل هؤلاء في التعرف بمؤلفات أفلاطون وأرسطو. وقد تأسست سنة 1468 في فلورنسا الأكاديمية الأفلاطونية التي ضمت العديد من الباحثين في التراث اليوناني وكان من بين أعضائها M. Ficini الذي قام بترجمة مؤلفات أفلاطون Poliziano وهو مشايخ لارسطو. وقد قام M. Ficini بترجمة مؤلفات أفلوطين سنة 1492 وكتب الشيلوجيا الأفلاطونية حول خلود النفس محاولاً التوفيق بين الأفلاطونية والمسيحية ومناهضاً الرشدية المزدهرة في بادو Padoue. وقد ظلت كتاباته إحدى المصادر الأساسية - طيلة عصر النهضة - في معرفة أفلاطون وأفلوطين. وقد ظلت فكرة التلازم بين الأفلاطونية المسيحية شائعة في هذا العصر حيث

بارمنيدسية. وهي توفيقات لا تخلو من حرج أو تناقض. قضى برونو حياة عاصفة عانى فيها من التفتيش والاضطهاد والتعذيب الى أن انتهى به المسار الى الحرق سنة 1600 وهو يصق على الصليب الذي قدم له، بعد أن جادل في العديد من الحقائق القارة للاهوت المسيحي (مثل عذرية مريم والثالوث وبعض معجزات المسيح)، كان معتقده الفلسفي حلولياً أو قريباً من مذهب وحدة الوجود. فالله عنده ليس منفصلاً عن العالم، وليس حكماً متعالياً على أحداثه بل هو جماع الواقع. وإذا كان الله والكون شيئاً واحداً فإن الكون ليس له بداية، وبالتالي فلا ضرورة لفكرة الخلق. الله هو الموند الأعلى، وهو الوحدة الكلية أو اللامتناهي اللانهائي، والكون هو اللامتناهي النهائي لأنه مكون من آلاف المنظومات المائلة لمنظومتنا من حيث أن لكل منها كوكبها وشمسها. وهكذا فهو عبارة عن مجال متجانس ومتماثل تحركه قوة حياة تدفع كل الكائنات من كواكب ومعادن وأجسام ونباتات. الله عنده أقرب ما يكون الى ما يسميه سبينوزا الطبيعة الطابعة والطبيعة أقرب الى الطبيعة المطبوعة.

وقد قام برونو بالرد على الذين ينكرون حركة الأرض ودورائها بقولهم أن حركتها تستلزم أن السحب ستسير الى الورا وأن أوراق الشجر تطير كلها في اتجاه واحد. فاعتبرها أدلة ساذجة لأن حركة الأشياء مرتبطة بحركة الأرض تماماً مثلما ترتبط الأشياء الموجودة على ظهر السفينة بمسار هذه السفينة. إلا أنه رغم إعجابه بكوبرنيك ونظريته رفض إرجاع أصل دوران الكواكب واستمراره الى الشكل الدائري الذي نسبها لها كوبرنيك، بل استبدله بتفسير حيوي نمائي يرى أن الكواكب تدور لتزيد الحياة فيها، ولتعرض كل أطرافها أمام الشمس.

وعلى وجه الأجمال فإن تصور الكون عند برونو تصور واحد قريب من مذهب وحدة الوجود ومطبوع بنزعة إحيائية واضحة. يرى برونو أن الكون لا نهائي وان الله لا نهائي. لكن يجب أن نميز في الله بين المبدأ أو العلة المحيثة وروح العالم، أي العلة الفاعلة المائلة في كل كائن. وكل كائن عبارة عن موند حي يعيد سيرة الموند الأعلى أو الكون - الله. وسيرد الكثير من آراء برونو وخاصة نظرية الموندات في الفلسفة الألمانية سواء عند لايبنتز، أو لدى الحلوليين...

من الكتابات التي أحدثت ضجة في هذا العصر كتاب بعنوان حلول خلود النفس لبومبونازي Pomponazzi، سنة 1516، وفيه يحاول المؤلف دحض الحجج المتداولة حول خلود النفس. فكل الحجج المقدمة على خلود النفس لا تقوم على

أكبر المناهضين لأرسطو. فقد أبرز برونو نقائص المنطق الصوري وضرورة الاعتماد على التجربة مرسياً بذلك أساس العلم الحديث وخاصة في كتابه: الأورغانون الجديد. فتكوين الأفكار والتصورات على أساس الاستقراء والملاحظة هو الكفيل بتخليصنا من الأوهام. وإذا كان الهدف من المعرفة هو السيطرة على الطبيعة فإننا لا يمكن أن نتغلب عليها إلا بالامثال لقوانينها وبالتعرف عليها عن طرق التجربة والملاحظة. لقد اقترنت الثورة على سلطة أرسطو الفكرية وعلى منطقته بنشوء المنهج التجريبي القائم على أولوية الواقعة والملاحظة.

وقد ازدهرت النزعة الانسانية أيضاً في بداية القرن السادس عشر في ألمانيا. وكان إيرازم Erasmus 1469-1536 وهو أحد أبرز وجوهها قد وجه النقد الى المبالغات التي سقط فيها العصر الذي ينتمي إليه، ووجه الذع النقد للمسيحيين المزيفين الذين لا يتمسكون من الدين إلا بقشوره داعياً الى مسيحية متفتحة وخيالية من التعصب وقائمة على التسامح والتفهم ومحبة الآخرين. وقد اشتهر بمعرفته بالإنجيل وبفكر الأقدمين.

وفي انكلترا استلهم صديقه توماس مور T. More 1480-1535، جمهورية أفلاطون وكتب سنة 1516 اليوتوبيا. وكان مور قد رفض الاعتراف بالسلطة الروحية عندما أقر البرلمان أن الملك هو رئيس الكنيسة. وهذه اليوتوبيا عبارة عن جزيرة خيالية لا يوجد فيها مال ولا تجارة ولا ملكية خاصة والكل يبذل نصيبه من العمل ويقسم مع الآخرين مما يشبع حاجاته. وكل المؤسسات الاجتماعية القائمة في الجزيرة مسخرة لخدمة الناس ولتحقيق سعادتهم.

كان ليوناردو دافنشي 1425-1519 خبيراً ممتلئاً لتطلعات وإرهاصات عصر النهضة الأوروبي بروحه العلمية والشمولية. فقد كان فناناً ومهندساً وعالمًا، انتقد السيميائيين والمنجمين باعتبارهم مهرجين أو حمقى وانتقد القياس وترك عدة مسودات تستبق المخترعات الحديثة (للطائرة والغواصة وغيرها) بالإضافة الى إسهاماته في ميدان الفن. فإنتاجاته المختلفة تعكس اهتماماً بالإنسان وتجيئاً له كما تشهد على الإعجاب بعظمة الكون وجماله وعجائبه.

أما جيور دانو برونو، 1548-1600، فتميز بطموحه الى ضرب من الفلسفة الشمولية، وبمعاداته لأرسطو، وبنزعته التوفيقية. فهو أفلوطيني رغم الانتقادات التي وجهها لأفلوطين، ونصير لكوبرنيك رغم تعديله لنظرية مركزية الشمس بإضافة فكرة لا نهائية العوالم، وهو يدمج النزعة الذرية الديمقریطسية بفيزياء الجسيمات مع نزعة واحدية

الأغلب الأعم لم يكن ماكيافيلي من دعاة ما سمي تجاوزاً بالمكيافيلية. لقد حاول الفصل بين اليوتوبيا والواقع، بين الأخلاق والسياسة وذلك انطلاقاً من طبيعة الإنسان الحيوانية فالإنسان في تصوره كائن تحركه الأهواء أكثر مما يحفزها العقل. والناس على العموم: «قُلُبٌ وناكرون للجميل وجشعون» ولذلك فإن خوفهم مما يخشون بأسه خوف لا يتقطع. والأمثل للأميرال يؤسس علاقته مع الناس على الجمع بين الحب والخشية. إن القسوة المضبوطة هي أداة الحكم. . . وكل أمير يميز قدر المزيج اللازم من القسوة والحب اللازمة لاستمراره في السلطة. أما فيما يخص مسألة وفاء الأمير بتعهداته وإنجازه لكلامه، فيبين ماكيافيلي أن الأمراء الذين وفقوا في حكمهم كانوا ثعالب أي لا يحافظون على العهد عندما يكون ذلك في غير مصلحتهم. والأمير الناجح هو الذي يجمع بين دهاء الثعالب وشراسة الأسود، شريطة أن يوفق إلى إخفاء هذه الفضائل الثعلبية، وأن يظهر رحيماً، أميناً إنسانياً، متديناً، صادقاً. . . إلا أنه «كثيراً ما يضطره من أجل صون الدولة، إلى العمل ضد الإنسانية وضد المحبة، بل وضد الدين». وأن يكون ذهنه مرناً وقابلاً للتواء، حتى يدور مع الأشياء، حسب ما تأمر به اتجاهات الرياح وصدق الخطأ كما لا يتعين على الأمير أن يحس بحق الملكية لأن الإنسان ينسى بسرعة موت والده ولكنه لا ينسى افتقاده للممتلكاته.

ولعل الواقع السياسي في إيطاليا كدولة ممزقة الأوصال بين عدة إمارات متناحرة قد هيأ الظروف الموضوعي لتأملات رجل كماكيافيلي ركز تفكيره على الأسئلة التالية: كيف يتوصل إلى السلطة؟ كيف تمارس السلطة؟ كيف يحافظ عليها؟. لقد قطع ماكيافيلي مع التساؤلات حول مشروعية أو عدم مشروعية السلطة، أي لم يهتم بمسألة الحق لمن؟ بل ركز على مسألة الواقع أي كيف تمارس السلطة. وهو لا يهتم بتصنيف الأنظمة السياسية من حيث الأخقية والمشروعية بل من حيث الأدوات والوسائل التي تمكن الحكم من الاستمرار والاستقرار. إن كتاب الأمير يسجل بداية التفكير في السياسة بعيداً عن الأخلاق وعن الدين.

في كتاب الكلمات والأشياء لم يعالج المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، 1926-1985، عصر النهضة الأوروبي من حيث هو عصر الاكتشافات الجغرافية والتقنية والكونية والإصلاح الديني والازدهار الفني وعصر بزوغ الاهتمام بالإنسان وبداية تأسيس العلوم الإنسانية وتهشم التصور القديم للكون وبزوغ العقل واستلهام التراث اليوناني والروماني في مناهضة العصور الوسطى، وازدهار النزعة الإنسانية وغيرها من السمات

أي سبب طبيعي. ولذلك فمن المستحسن أن يحيا المرء حياته وفقاً للفضيلة دونما أمل في الحياة الخالدة. والمعجزات ليست إلا من صنع خيال العامة لأنها جاهلة ولا تعرف قوانين الطبيعة. وقد حوكم صاحب هذه الأفكار وأحرق. . .

أما T. Campanella 1568-1639 فهو ينطلق في فلسفته من نوع من الكوجيتو شبيه بكوجيتو ديكارت: فالحواس هي مصدر المعرفة لكنها مورد الخطأ أيضاً. لذلك فالمرء ليس متأكداً من وجوده الخارجي لكنه موثق بواسطة حسه الباطني بوجوده الخاص.

من الوجوه المحددة في عصر النهضة الفيلسوف نيقولا دوكيز Nicola De Cues 1401-1464، في إعطاء النزعة الأفلاطونية ويعكس الصراع الحاد الدائر بين أنصار النظرية الكلاسيكية عن الكون والأفكار الجديدة التي أتى بها عصر النهضة. وقد بين دوكيز أن العقل إرث منقسم يعدل بين الناس، وأن لكل نصيبه منه. وهي الفكرة التي سنجدها عند ديكارت فيما بعد. وتتميز أفكار نيقولا دوكيز بالتأرجح بين التجديد والتقليد وكان هذه الأفكار الجديدة تتردد أو تتلصق في الاعلان عن نفسها. كما نجد لديه موقفاً وسطاً يكاد يكون ملتبساً بين اللاهوت السلبي واللاهوت الإيجابي، بين وحدة الوجود، والتعالي، بين لا نهائية الله ولا محدودية الكون. فالإنسان بوعيه بعدم قدرته على إدراكه اللانهائي والتوصل إليه، يكتشف في نفسه الآن حدود معرفته ويحاول أن يرسم حدودها، وهذه الفكرة المنحدرة من القديس أوغسطين تنعكس في النهاية في تساؤل كانط عبر إمكانية المعرفة وحدودها. وإن كان دوكيز قد حاول رسم حدود المعرفة البشرية بالقياس إلى المعرفة الإلهية اللامحدودة فإن كانط قد جعل المعرفة البشرية لا تتجاوز حدود الحدس الحسي والمقولات الذهنية، وقد بذل نيقولا دوكيز جهداً كبيراً في التوفيق بين المتناقضات وخاصة بين المتناهي واللامتناهي.

أما في مجال التفكير الاجتماعي فيعتبر ماكيافيلي، 1469-1527، بجانب توماس مور وإتيان البويسي أحد مفكري عصر النهضة الذين فكروا تفكيراً جديداً في قضايا السياسة والمجتمع، بل يعتبر ماكيافيلي أحد المؤسسين الأوائل لعلم السياسة وخاصة في كتابه الأمير لأنه انفصل عن اليوتوبيا وعما يجب أن يكون، وركز على تحليل آلية الواقع السياسي أو واقع السلطة وفن الحكم وقد دعي بغالبية علم السياسة. وقد تميز موقفه بنوع من الواقعية السياسية التي تصف آليات الحكم والمحافظة على السلطة أكثر مما يهتم بالدعوة إلى الخدعة. وفي

من العسير كل العصر الحديث عن عصر النهضة كما لو كان عصراً واحداً متنسقاً ومتجانساً لأنه كان عصر مخاض واعتمال، عصراً شهد الانكسار التدريجي لبنيات مجتمعية وفكرية قديمة وبزوغ بنيات جديدة. ولعل مثل هذا الحكم الشمولي يرتبط ببعض الانتقائية والتعسف أحياناً خاصة وأن واقع الفكر أكثر تنوعاً وتشعباً من هذه الصورة النسيجية المنسجمة.

وعلى وجه الاجمال فإن عصر النهضة الأوروبية قد شهد تحولات اجتماعية وسياسية وتقنية وفكرية كانت أساساً لتطور لاحق ستبلور آثاره العملية في عصر النهضة الأوروبية، كما ستحدد ملامحه وآثاره الفكرية في فلسفة الأنوار، والاتجاهات العقلانية والتجريبية. لم يكن هذا العصر، عصر قطيعة تامة مع العصور الوسطى، بل لعل هذه العصور نفسها لم تكن عصور ظلام دامس، ولم تكن أوروبا لتفتق ذات صباح وتجد نفسها قد خرجت نهائياً من عهود الظلام الى عهد العقل والأنوار.

لقد اعتمدت بذور عصر النهضة في القرون الوسطى نفسها، وجاء عصر النهضة ليشهد بداية تذبذب البنية الفكرية العامة للعصور الوسطى الأوروبية، ليقطع مع بعض مكوناتها وليطور مكونات ويزور أخرى إما بالرجوع الى التراث اليوناني الروماني والمسيحي أو بدونه. لقد هيا هذا العصر الفرصة أمام مظاهر الجراءة في طرح الأفكار الجديدة. لكنه بنفس الوقت تسبب في إزهاق الكثير من الأرواح المستنيرة التي انتهت إما الى المشقة أو الى المحرقة (برونو - بومبونازي - دوي - سيرفي...) أو الى السجن (كامبانيلا - ماكافيي - جاليلي). لكنه مع ذلك ظل مطبوعاً بتفتق الكثير من العقول المتمردة التي تذكر منها بالإضافة الى الأعلام السابقة أسماء مثل لورنز وفالا - فيسان وكوبرنيك وغيرهم.

خلال قرن ونصف القرن شهدت أوروبا ثورة فكرية قوية ستجلى آثارها في كل الميادين وعبر كل أنحاء القارة بالتدرج. لقد حدث تغير تدريجي في العادات والأخلاق وطرائق العيش والاعتقاد والتفكير. وأخذ دور رجال الدين يتضاءل قليلاً وهم الذين كانوا في العصور الوسطى رواد المجتمع ومثليه وسلطته العليا التي تضع نفسها فوق السلطة الزمنية كما تعبر عن ذلك قولة البابا بولس الثاني: «نحن نحمل في صدورنا كل الحقوق». وبدأت السلطة الزمنية تستعيد مكانتها وأصبحت ممتلكات الكنيسة ممتلكات للدولة في الكثير من دول أوروبا. لقد انبثقت في هذا العصر روح دنوية قوية تتمثل في محاولة الفصل بين الدين والدنيا، بين السلطة الزمنية والسلطة

الظاهرة المتداولة بل راح ينتب عن سمات العصر من زاوية أخرى هي زاوية النظام الفكري الضمني لهذا العصر. وقد وجد أن هذا النظام الفكري يركز على البحث الدؤوب عن أشكال التناظر والتشابه بين الأشياء.

فالتشابه هو الذي يحكم في عملية تأويل وتفسير النصوص وهو الذي نظم لعبة الرموز وأتاح معرفة الأشياء المرئية وغير المرئية ووجه كيفية تمثيلها. ويقسم فوكو التشابه الى (1) تلاؤم وهو تشابه يتعلق بالقضاء الذي توجد فيه الأشياء ولا يتعلق مباشرة بهذه الأشياء نفسها (2) التقابل Enulation وهو العلاقة التي تربط بين شيئين متشابهين وإن لم يكونا متجاورين، فوجه الانسان يقابل السماء والعينان تقابلان الشمس والقمر والقمر يقابل فينوس، الى غير ذلك من التقابلات. (3) التناظر Analogie وهو التناسب أو التساوي بين عدة علاقات. فالعلاقة بين التجوم والسماء تناظر العلاقة بين العشب والأرض والكائنات الحية بالأرض التي تعيش عليها، والعلاقة بين المعادن والصخور التي تحيطها. (4) التعاطف حيث تبقى الأشياء، بواسطة التجاذب أو التنافر وهو ما يجعل الكون مطابقاً لذاته.

كان الهدف الأساسي للمعرفة إذن هو البحث عن التشابهات بين الأشياء. إلا أن إقامة التشابهات لا يمكن أن تتم إلا إذا كانت هناك علامات تدل عليها. وهذه العلامة وضعها الله على سطح الأشياء لتؤشر على وجودها وتهدى الانسان إليها. وهذه العلامات هي المؤشر الذي يحيلنا على هذه التشابهات، ولكي يضع الانسان حداً لنهاية التشابهات ابتدع مقولتي الكون الأكبر والكون الأصغر.

أما اللغة فلم تكن مجموعة من العلامات المستقلة عن مراجعها ومدلولاتها، بل إن الأسماء كانت مودعة في الأشياء التي تدل عليها كالقوة المائلة في جسم الأسد أو الملمح الملكي في عين النسر.

وهكذا لم تكن الكلمات منفصلة عن الأشياء ولم تكن علاقتها بها علاقة اعتباطية بل علاقة طبيعية. لقد كان هناك اتحاد عميق بين اللغة والعالم، بين الكلمات والأشياء، وكان الكلمات في النهاية هي الأشياء ذاتها. بيد أن هذه العلاقة الانصهارية ستتغير كلياً في العصر اللاحق إذ ستصبح اللغة اعتباطية وسيرتفع الغموض الذي خيم في العصر السابق، وستتزايد الدال عن المدلول ابتداء من العصر الكلاسيكي (القرنان السابع عشر والثامن عشر).

وإذا كان هذا التشخيص صائباً في بعض جوانبه فإنه يظل

من العصور الوسطى وبرزت أسس معرفة جديدة قائمة على إعطاء الأولوية للإنسان وللعقل والتجربة والشك. وهذه التحولات المجتمعية والفكرية الهائلة لن تؤتي ثمارها إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر من أوروبا.

مصادر ومراجع

- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث، ترجمة م. ف. الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، 1977.
 - راندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة ج. طعمة، دار الثقافة، بيروت 1965.
 - راينل، كافين، الغرب والعالم، ترجمة السيري وحجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1985.
 - شوفالي، جاك، المؤلفات السياسية الكبرى، ترجمة إ. دار الحقيقة، بيروت، 1980.
 - Brehier, E., *Histoire de la Philosophie*, Tome 1, P.U.F. Paris, 1981.
 - Chatelet, F., *Histoire de la Philosophie*, Collectif, tome 2., Morabout, Paris, 1972.
 - *Encyclopedia Universalis*, Renaissance.
 - Faure, Paul, *La Renaissance*, P. U. F., 1949.
 - Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1977.
 - Oriol, T., *Histoire de la renaissance*, P.U.F., 1971.
 - Verdine, Hélène, *Les Philosophies de la renaissance*, P.U.F., 1971.
- محمد سبيلا

فلسفة النهضة (فكر عربي معاصر)

Arab thought of the Renaissance

Pensée arabe de Renaissance

Gegenwart In arab Denken

لقد اهتمت أبحاث كثيرة بالتيارات الفكرية المتصارعة في مجال النظر العربي المعاصر، وتم التركيز في أغلب هذه الأبحاث على المستويات الإصلاحية، والمستويات الإيديولوجية، بدون أي محاولة لإبراز حدود ومستويات القول الفلسفي. فمن النادر أن نعثّر في هذه الأبحاث على أية متابعة لبدايات تشكل الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر. قد تُبرّر هذه الندرة بعامل غياب الأنساق الفلسفية عن مجال الفكر العربي، كما قد تُبرّر بالانقطاع الملحوظ للحضور الفلسفي البُتْكر، أو باعتبار أن الحضور الفلسفي في مجال النظر العربي لا يتجاوز نقل وترجمة بعض التيارات الفلسفية الغربية. ومع ذلك، فإن كل الاعتبارات التي ذكرنا لا تعفيّا من تسجيل التقصير الملحوظ في هذا الباب.

الروحية، وفي نقد سلطة رجال الدين. ولتنصت إلى رابليه يدعوننا إلى أن نهرب من «أولئك الرعا ذوي العقول الزائغة، الماكرين والقديسين المزورين، القوروي الهيئة المرائين مدّعي الايمان، الاخوان الخشنيين، الرهبان الذين يلبسون النعال ومن كان على شاكلتهم من الناس الذين يتكبرون كلابسي التقاليع ليخدعوا العالم. إهرب من هؤلاء الرجال. عليك بكراهيتههم واحتقارهم قدر ما أكرههم أنا. وإني لأقسم لك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالاً. وإذا كنت ترغب في أن تعيش في سلام وفرح وعافية وسرور دائم فإياك أن تثق بأولئك الرجال الذين يتلصصون من خلال ثقب صغير». (عن راندال: تكون العقل الحديث، ج 1، ص 217).

وإذا كان من سيات الحداثة أنها القدرة على التمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي بين الواقعة والقيمة فإن هذا التمييز يضرب بجذوره في عصر النهضة، من خلال إشكالية النزعة الاسمية والنزعة الشيئية والتساؤل عن الصفات الأولية والصفات الثانوية، والذي يعتبر التمييز بين المثالية الذاتية والمثالية اللامادية والمثالية الموضوعية أحد معالنه. وهذا ما نجد صدها في نص لغاليلىو:

«بمجرد أن أكون تصوراً عن شيء ما، أشعر على التوبأن من الضروري أن أنظر إليه على أن له حدوداً بشكل أو آخر، وإنه أكبر وأصغر بالنسبة للأشياء الأخرى وإنه في هذا المكان أو ذاك أو في هذا الزمن أو ذاك، وإنه في حالة حركة أو سكون، وإنه في تماس مع جسم آخر أولاً. . ولكن لا أجد نفسي اطلاقاً مضطراً إلى تحديد ما إذا كان أبيض أو أحمر، مرأ أو حلواً، صائناً أو صامناً طيب الرائحة أو خبيثها، ولذا أعتقد أن هذه المذاقات والروائح والألوان. . إلخ، ما هي إلا أسماء بالنسبة للأشياء التي تصدر عنها أو تتسم بها إنها لا توجد إلا فيمن يلاحظها. . وأنا أعتقد أن أي شيء في الأجسام الخارجية تسبب المذاق والروائح والأصوات. . إلخ، سوى الحجم والشكل والكم والحركة. (العالم والغرب، ج 1 سلسلة المعرفة، الكويت، 85، ص 267).

لقد تمثلت الروح الوثابة لعصر النهضة في اكتشافاته المختلفة، اكتشاف الأراضي والقارات المجهولة، اكتشاف أبعاد ومجاهل الكون وموضع الانسان منه، اكتشاف الانسان ذاته وإقرار فعاليته، كما جلت هذه الروح في تجديداته المختلفة: تجديد في الفكر الديني بمثلته الإصلاح الديني، وتجديد في الفكر السياسي بمثلته مكيافيلي، وتجديد في الفكر العلمي بمثلته برونو وغاليلىو وكوبرنيك.

وفي هذا العصر بدأ يتكسر بالتدرج النسق المعرفي المنحدر

في عصر النهضة الأوروبية، بالمعطيات الفلسفية المتولدة في الخطاب العربي المعاصر، فلا أهمية في نظرنا للقيام بمثالة من هذا القبيل.

فقد كان للفلسفة في عصر النهضة الأوروبي، كما هو معروف،³ لها التاريخية، وقواعدها النظرية، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم، وتاريخ المجتمع. وحصل شأن آخر لمصير تاريخ الفلسفة في العالم العربي الإسلامي. وستج لنا هذه المساهمة، حصر مساحة وحجم الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

3 - لا يمكن التفكير في الفلسفي، في الفكر النهضوي، دون استحضار الصعوبات والعوائق التي واجهت ووجهت النظر العقلي، والنظر التأمل النقدي في تاريخ الاسلام. فمن المؤكد أن اللحظة الزمنية المسماة عصر النهضة، تندرج في سياق زمني أوسع، هو تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ومعنى هذا أن كل حديث عن نظام القول الفلسفي في عصر النهضة، يتطلب استرجاع المنظومة المرجعية المؤسسية في فلك الفلسفة الإسلامية الوسيطية، في توجهاتها الكبرى، ومفاهيمها، ومصطلحاتها الرئيسية.

4 - أما الأولية الرابعة، فهي عدم إغفال أهمية التحول التاريخي الذي عرفه العالم العربي، منذ نهاية القرن التاسع عشر، وذلك في إطار التحولات التي أفرزتها الهيمنة الإمبريالية تختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي. فقد توقف منذ ذلك الوقت النمو الذاتي لهذه المجتمعات، وانتقلت جوانب من المنظومة الفكرية الغربية الى مجال النظر العربي، مما ترتب عنه، ازدواجية ملحوظة في مجال الفكر، فأصبح الإنتاج النظري العربي على وجه العموم، محكوماً بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين، منظومة تراثية وسيطية (المنظومة الإسلامية)، ومنظومة فكرية غربية، (المنظومة الليبرالية).

تقف الأوليات المذكورة، وراء تصورنا لبنية الفلسفي في خطاب النهضة العربية، ذلك أننا لا نستطيع أن نتقدم في فهم آلية الفكر الفلسفي العربي المعاصر، دون ربطه بصيرورة التاريخ العربي المعاصر، في مستوياته التاريخية والنظرية المختلفة، ودون مساءلته في ضوء أسئلته وإشكالات تاريخ الفلسفة.

وانطلاقاً مما سبق، نساءل مرة أخرى، كيف تشكلت بدايات الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة؟

سنحاول الجواب عن هذا السؤال، من خلال عرض وتحليل المحاور الآتية:

تتجه محاولتنا نحو المساهمة في بحث موضوع بدايات الفلسفة العربية المعاصرة، وهي محاولة تسلم بوجود مباحث، وأطروحات، ومفاهيم فلسفية، ظاهرة ومضمرة في الكتابة العربية، رغم غياب المدارس الفلسفية بمعناها المعروف في تاريخ الفلسفة، ورغم غياب الإبداع الفلسفي.

ولا بد من الإشارة في هذا التمهيد، إلى أننا لا نريد البحث في الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على وجه الإطلاق. إننا نتجه فقط صوب النصوص المنتجة في الحقبة التي اعتدنا تسميتها بعصر النهضة، أي النصوص التي أنتجت في الفترة الزمنية الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين.

فما هي طبيعة الحضور الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة؟ وبأي معنى يمكننا أن نتحدث عن فلسفة وفيلسوف داخل دائرة الوعي الإصلاحية النهضوي؟

قبل محاولة تركيب جواب تمهيدي في هذا الباب، نريد الانطلاق من الأوليات الآتية:

1 - قد يتضمن الإقرار باتناء نص من نصوص خطابات النهضة العربية إلى دائرة القول الفلسفي نوعاً من المجازفة، ونحن لا نملك هنا إلا أن نجازف، وذلك لاعتقادنا بأن المحافظة على نموذج ثابت، واحد ووحيد للقول الفلسفي، يرسخ فرضية قابلة للأخذ والرد. ومن هنا فإن بحثنا في القول الفلسفي في خطاب النهضة العربية لا يروم فقط استحضار حدود ومجال ومستويات الفلسفي في الفكر العربي، بقدر ما يهيمه أيضاً إعادة النظر في النماذج المعروفة للقول الفلسفي، وذلك بإبراز طبيعة الآداب الفلسفية التي سادت في محيط النظر العربي المعاصر.

فلا يمكن باسم فرضية مستقاة من صيرورة تاريخ الفلسفة، أن نرتب ونصنف أنماطاً وحدوداً للقول الفلسفي، بدون أن نعيد التفكير فيها. فعندما تتوفر معطيات تاريخية جديدة، يلزمنا أن نعيد النظر في القوالب والنماذج. ونحن نملك في سياق تاريخ الفلسفة كثيراً من الأمثلة التي تدعم هذا المسعى، فلا أحد يخرج أدبيات فلسفة الأنوار من دائرة الاهتمامات الفلسفية، ولا أحد يستطيع اليوم بعد كل التحولات التي عرفها مفهوم الكتابة على وجه العموم، ومفهوم الكتابة في سياق الفلسفة المعاصرة، الركون إلى نموذج مغلق ونهائي للقول الفلسفي.

2 - عندما نبث في وضع نظام القول الفلسفي في كتابات المصلحين العرب المعاصرين، فإننا لا نروم ماثلة نظام الفلسفة

- 1 - في مرجعيات فلسفة النهضة العربية.
- 2 - الفلسفة، السياسة: حدود ومستويات.
- 3 - الكاتب الفيلسوف.

1 - في مرجعيات فلسفة النهضة العربية:

أمران تحكما وما زالا يتحكما إلى يومنا هذا، في خطاب الفلسفة في الوطن العربي، أولها حولة تاريخ الفلسفة، وثانيها الموروث الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العامة. وبين المحدد الأول والثاني، وفي سياق المجرى التاريخي الذي يوظف اللحظة العربية المسماة عصر النهضة، استقرت عادة إنتاج القول الفلسفي مُحَدَّدةً نمطها الخاص والتميز.

وإذا كان التقاطع التاريخي الوسيط، بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الإسلامي، قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطة، بكل ما لها وما عليها، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذي حصل في العالم العربي ضمن محددات تاريخية جديدة - مخالفة. لعصورنا الوسطى - في نهاية القرن الماضي، أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي المعاصر، وقد اتسمت ردود الفعل هذه بسماة غلب عليها طابع رجوع الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار، والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة.

وبدون أن ندخل في استعراض مفصل لكل النتائج التي ترتبت عن انتقال لحظة من صيرورة تاريخ الفلسفة، إلى مجال الفكر العربي المعاصر، نشير إلى مسألة أساسية، توضح خصوصية الحضور الفلسفي في كتابة النهضة، وذلك بحكم الموجهات التاريخية، والمنظومات النظرية المرجعية المؤطرة لهذا الحضور. يتعلق الأمر بعدم وجود أنساق فلسفية بالمعنى التقليدي الذي تحدده عادة مصطلحات من قبيل نسق فلسفي، تيار فلسفي، مذهب فلسفي. فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية، من قبيل الديكارتية، والكانطية. لقد أدت المشاقفة العسيرة الحاصلة بين المشرق العربي والغرب الأوروبي، في مرحلته الاستعمارية، في القرن الماضي، وبدايات هذا القرن، إلى تعرف المثقفين العرب، في مرحلة أولى على المنظومة الفلسفية الفرنسية، المؤطرة بالتوجه الفكري العام لفلسفة الأنوار، ثم تعرفوا، في مرحلة ثانية، على الليبرالية الانكليزية، والفلسفة الوضعية، مما جعل المكتوب الفلسفي العربي يتخذ طابعاً سياسياً تاريخياً، بدون أن يتمكن من صياغة أبنية في فلسفة السياسة. فسادت النزعات الليبرالية،

الداعية إلى الحرية والتقدم، والنزعات الوضعية الموابكة لطموحات العلم والتمحمة لدعاويه، حيث وظفت الأبعاد الأيديولوجية للتوجه الوضعي بدون أدنى اهتمام جدي بأبعاده الأخرى.

لا تعني السيادة هنا الانتشار والتغلغل والمساهمة في توجيه التاريخ، إنما تعني بالدرجة الأولى، تعرف النخبة المثقفة في العالم العربي على هذه التيارات، والمدارس الفلسفية، ومحاولة نقلها بواسطة الترجمة والتأويل من أجل توظيفها في أفق التوجه الإصلاحي المهيمن على الفكر العربي المعاصر.

ويستطيع المهتم بالتخصص ذات الصيغة الفلسفية في الفكر العربي، أن يلمس ثقل المنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغربية، في صياغة منطوق الكتابة الفلسفية، كما يستطيع تبين الدور الذي لعبته المرجعية التاريخية، الناطمة للمنظومتين السابقتين، والمتمثلة في متطلبات زمن التأخر العربي الشامل، في تلوين الترجمة والتأويل، وفي توجيه الكتابة الفلسفية نحو قضايا ذات صبغة تاريخية، ونحو سياسة محددة.

لم تكن إذن عملية تكون النص الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة، مجرد عملية نظرية مُدعَمة بمرجعية مزدوجة، وسياق تاريخي معين، بقدر ما كانت عملية معقدة ومركبة. لقد عاصرت هذه العملية زمناً اندثرت فيه أصول الدرس الفلسفي الإسلامي، بل اندثرت فيه كل أشكال الاجتهاد التاريخية المتولدة في العصر الوسيط الإسلامي. وعاصرت في الوقت نفسه مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة أنتجت فيه الفلسفة الأوروبية نزعات ومذاهب فلسفية مرتبطة بصيرورة تاريخية معرفية تميزت أساساً بمنعطفها الإمبريالي، وبكل متطلبات هذا المنعطف التاريخي والفكرية، مما أنتج في نهاية التحليل كتابة فلسفية ملكت من الخصوصيات ما جعلها تتأرجح بين دوائر معرفية متعددة، ودوائر عقائدية تاريخية متناقضة، وأزمة متباعدة في الزمان والمكان. تُرى كيف تشكلت ملامح ومظاهر وأطروحات هذه الكتابة؟

2 - الفلسفة، السياسة، حدود ومستويات:

تسمح لنا مراجعة النصوص الفكرية النهضوية بالتأكد من غياب الحديث الفلسفي في صورته التي رسخها تاريخ الفلسفة، إلى حدود القرن الثامن عشر. فنحن لا نعثر في الكتابة العربية المعاصرة على حديث فلسفي نسقي، منتج، أو معدل، أو مطور للمشكلات الميتافيزيقية الأساسية في تاريخ الفلسفة. كما أننا لا نستطيع أن نتبين في النصوص المكتوبة في تلك الفترة موضوع هذه المساهمة، أي محاوره جديده لتاريخ

بصراعاته المختلفة، كما توطّره المعارف العلمية والثورات العلمية، ونظراً لغياب المباحث العلمية من الثقافة العربية المعاصرة، نظراً واختباراً، فقد غابت المباحث والتأملات التي تدور في فلك الإستمولوجيا.

ويمكن أن نشير أيضاً في نفس السياق إلى أن الحديث عن الرشدية مع فرح أنطون ومحمد عبده، والعناية اللاحقة بابن خلدون داخل الأزهر ثم داخل الجامعات العربية، لم يولد تجديداً في النظر الفلسفي المحقق والمطور لمصادر وأصول الفلسفة الإسلامية الوسيطة. وبإستثناء الاهتمام الملحوظ بالنص السياسي الليبرالي، والمفاهيم السياسية المحددة له، من قبيل التسامح، والحرية، والعلمانية، والتقدم، تظل كل الإشارات الأخرى، المتعلقة بتاريخ الفلسفة، عبارة عن محاولات فريدة، ومحاولات لم تتغن في سياق تطوري لاحق، ولم تؤلّد الاجتهاد الذي يغني النظر، ويساهم في تطوير تاريخ الفلسفة.

مسألة فلسفية أساسية هيمنت على نواحي القول الفلسفي الأخرى في الفكر العربي، هي المسألة السياسية، رغم أن الكتابة العربية الناشئة داخل حدود هذه المسألة، لم تتمكن من إدراك فعلها الذاتي، بصورة نقدية. لقد تشكلت المسألة السياسية في الفكر العربي في دائرة الإصلاح السياسي. وداخل هذه الدائرة، تم التسليم بأوليات السياسة الليبرالية، بدون أدنى مساءلة للمبادئ الكبرى النازمة لأصولها الفلسفية، لقد ركّز البحث في الجانب العملي المتعلق بالإصلاح السياسي، بدون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية. وهذا هو السبب الذي جعل المفاهيم السياسية الموظفة في خطاب النهضة العربية بدون فلسفة سياسية، أي بدون أدنى توسيع أو تعديل للأسس الفلسفية المشكلة للمعتقد الليبرالي.

نحن نستثني هنا المساهمة الأولية التي دشنها علي عبدالرازق 1888 - 1966، في باب البحث في الاسلام وأصول الحكم، ونوضح في نفس الوقت كيف أن الفكر التأصيلي الذي يطبع الكتابة السياسية العربية لا ينفي عنها صفة إيجابية، تتمثل في كونها ساهمت في بلورة لغة احتجاج جديدة في الخطاب العربي المعاصر.

لقد ساهمت نصوص الطهطاوي 1801 - 1873، وفرح أنطون 1874 - 1922، وأديب إسحق 1856 - 1871، ولطفي السيد 1872 - 1963، في صياغة أكثر من تأويل للمفاهيم السياسية الليبرالية. وإذا كنا قد أشرنا إلى الطابع العملي الذي

الفلسفة. ففي النصوص التي نعترف لها بالطابع الفلسفي، نواجه كثيراً من البياضات، كثيراً من الفراغ الفلسفي. إلا أن هذا الفراغ لا يعني الغياب الكلي لكل المعطيات الفكرية المرتبطة بالفلسفة وتاريخها.

فقد تبلورت في الكتابة العربية المعاصرة، قضايا فلسفية أخرى، تنتمي إلى دائرة الفلسفة السياسية. ومنذ بدايات تشكل الوعي العربي المعاصر، لاحظنا محاولة مستمرة للفلسفة السياسية الليبرالية في أطروحاتها الكبرى، ومفاهيمها الرئيسية، كما لاحظنا المنحى التأويلي التميز الذي اتخذته هذه المحاورة في الفكر السياسي العربي المعاصر.

ونحن نفرس غياب النسفة الميتافيزيقية، وحضور غط من الكتابة السياسية في الفكر العربي، بعامل سيادة فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية، والفلسفات التاريخية، على تاريخ الفلسفة في المرحلة التي تمت فيها عملية الماشافة بين الفكر العربي والفلسفة الغربية. كما نفرس بعامل سيادة التأخر والاستبداد، في مستوى الواقع التاريخي المؤطر لزمانية الماشافة.

انتقلت إذن إلى مناخ الفكر العربي المعاصر، بعض مفاهيم المعتد السياسي الليبرالي (العقل والحرية والدستور والمصلحة)، كما انتقل مفهوم التقدم الأنواري، وتم التعرف على العقلانية في صورتها الوضعية المتحمسة للعلم التجريبي. ومن كل المصادر السابقة، صاغ بعض المثقفين العرب ملامح رهيفة للقول الفلسفي في الفكر العربي، وقد تم ذلك في غياب كلي لتقاليد الدّرس الفلسفي من محيط الثقافة العربية. فلم تكن مثلاً في المجتمعات العربية إذ ذاك، مدارس ولا جامعات، ترعى أصول الفلسفة وتاريخها، بالإضافة إلى سيادة النصبة الوثوقية في مجال الفكر، حيث كانت الأفكار السائدة تكتفي بنظم الموروث، ونقل القديم.

وما نريد أن نؤكد عليه هنا، هو هيمنة السياسي على كل مظاهر القول الفلسفي الأخرى، في الكتابة العربية، فإذا كان القول الفلسفي يعلن حضوره في مظاهر قولية متعددة، ويغذي اهتمامات فكرية لا حصر لها، فإنه قد برز في الفكر العربي، وبشكل واضح في مبحث السياسة والإصلاح السياسي.

لم تتمكن رسالة التوحيد لمحمد عبده 1849 - 1905 من إنجاز مشروع علم كلام جديد، في الكتابة العربية المعاصرة. ولم تتمكن ترجمة الشميل 1850 - 1917 لمفالات بوختر في فلسفة النشوء والارتقاء، ولا مواد مجلة المقتطف، من دعم التوجه الفلسفي الوضعي في نظرية المعرفة. وذلك لأن نمو المعارف الفلسفية، في تاريخ الفلسفة، يوطره التاريخ العام

سبنسر، كما يمكن أن نتبين إحالات إلى المرجعية الأنوارية، والمرجعية الإسلامية السنية، إلا أن الأمر المؤكد في هذا السياق، هو أن الحركات التي ذكرنا لم تعتن بالتأصيل الفلسفي، وقد ساهمت فعلاً كحركات معتمدة على نصوص فلسفية مستعارة من القرن التاسع عشر، في مباشرة تأثير متفاوت القيمة في المجتمع العربي، لكنها لم تتمكن من ترسيخ قواعد القول الفلسفي، في الكتابة العربية المعاصرة.

يتضح من كل ما سبق أن بؤرة القول الفلسفي في خطاب النهضة العربية، تركزت في المستوى السياسي، وبالضبط في مستوى الدعوة السياسية والإصلاح السياسي، وهو ما يعني الركون إلى مقتضيات الممارسة السياسية، والإهمال الواضح لمتطلبات النظر. قد يُعَلَّل الأمر بكون النخبة المثقفة في القرن العربي، تعرفت على الفلسفة السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر، وهو قرن لم يكن مهتماً بصياغة أصول وأسس هذه الفلسفة. فقد ساهمت الفلسفات المتبلورة في القرن السابع عشر، والثامن عشر في بلورة هذه الأصول، ولقد كانت التيارات السياسية الليبرالية السائدة في القرن التاسع عشر تسلم بتلك الأصول، وتحاول تطوير القضايا العملية والتطبيقية في مجال الممارسة السياسية الفعلية، ومن هنا تأثر الكتاب العرب بالجوانب العملية في هذه الفلسفة. ولا شك أن لهذا التفسير قيمته في توضيح الشروط الموجهة للكتابة السياسية في العالم العربي، إلا أنه لا ينبغي ولا يبعد الصبغة الانتقائية، والصبغة التبسيطية التي اتخذتها الفلسفة السياسية الليبرالية في النص السياسي العربي. وذلك في الوقت الذي كان فيه العقل العربي وما يزال في حاجة ماسة إلى التأصيل الفلسفي السياسي.

3 - الكاتب الفيلسوف:

هناك زاوية أخرى تتيح لنا مقاربتها، مزيداً من فهم مكانة الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة، وهي تتعلق بصورة الفيلسوف في الفكر العربي المعاصر.

للفيلسوف كما هو معروف وضع خاص ومتميز في تاريخ الفلسفة، ورغم صعوبة إنجاز صورة نهائية ومغلقة للفيلسوف، من خلال مراجعة تاريخ الفلسفة، وخاصة بعد الوضع الخاص، الذي عرفته هذه الصورة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ثم في القرن العشرين، فإن هذه الصورة ظلت متعاسكة إلى حدود القرنين الأخيرين. وانطلاقاً من هذا التعاسك المفترض، والذي نُحدد عناصره في الفكر المنتج لمنظومة فكرية ذات أسس واضحة ومحددة، وجهاز مفاهيمي،

اكتسبته هذه النصوص، فإن مرد ذلك يعود إلى متطلبات أحوال الوقت، وشروط النظر المواكبة لهذه الأحوال، والمساهمة في تشكيل البنية النظرية لهذه النصوص. فبواسطة هذه العوامل المشتركة، نستطيع تفسير الانتقال من الفلسفة إلى السياسة، ومن الفلسفة السياسية إلى الإصلاح السياسي، وهو ما يعني تقلص عمليات التأمل، والتفكير، والمساءلة، ثم بناء الأنساق، وطغيان آليات الدعوة، ومقتضيات الإصلاح. وقد نتج عن الآليات المذكورة سيادة النقل والعرض، ونحويل المفاهيم إلى شعارات. فاثمرت السياسة في الخطاب العربي في نهاية المطاف التعليقات الانتقائية، الشروح التبسيطية، والمهاتلات العمياء، ثم المفارقات النظرية الكبرى.

هناك منزع آخر برز في الكتابة الفلسفية في عصر النهضة، وقد غدى، وما زال يغذي في نظرنا، التأملات الفلسفية العربية، إلى يومنا هذا، يتعلق الأمر ببدايات فلسفة حضارية عربية. ويعود سبب بروز هذا المنزع، إلى لحظة التاريخ الكبرى المؤطرة لبُنية الوعي العربي عموماً. فقد كان للاضطهاد التاريخي الحضاري بين الغرب والشرق، بين أوروبا الامبريالية والعالم العربي المستعمر والتابع، تأثير رهيب على الحساسية والعقل، فنشأت مفاهيم الذات والهوية والأصالة، وكان لهذه النشأة بكل عنفوانها ورومانيتها، مبررات قوية في المجتمع العربي. فمقابل الشعور بالدونية أمام جبروت أوروبا الامبريالية تبلورت ثنائيات مفهومية حادة، من قبيل الإسلام والنصرانية، التسامح والاضطهاد، التأخر والتقدم، الخرافة والعلم، القوة والضعف، الأصالة والمعاصرة... ورغم أن أغلب الكتابات المنشأة في هذا الباب، امتلأت بطغيان الحماسة، التي لا تسعف بالتجريد النظري الشمولي والنقدي، فقد حاول أصحابها صياغة البيانات والنصوص المحرصة على الفعل، وقد كان وراء الفقر الفلسفي البارز في هذه النصوص معاداة أغلب متجنيها للفكر الفلسفي. (نحن نشير هنا إلى بعض كتابات الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا المتعلقة بالرد على دعاوى بعض المستشرقين، الذين تناولوا بعض مراحل أو مظاهر الفكر الإسلامي، بالدراسة والتحليل). يمكن أن نضيف إلى كل ما سبق ملاحظة تتعلق بالحركات الاجتماعية والتربوية المهمة بتحرير المرأة، وتطوير أساليب التعليم، وكذلك الحركات الأدبية واللغوية. فنحن نعتقد أن وراء أغلب الحركات المذكورة، فلسفات معلنة أحياناً، ومضمرة أخرى. ويمكننا أن نتبين في النصوص التي عبرت عن هذه الحركات اهتماماً بأعلام الفلسفة الوضعية، من قبيل أوغست كونت، وهربيرت

نظراً في ذاتها، أو تفهم باعتبارها قصوراً ذاتياً في الكاتب الفيلسوف، وفي النص الذي أنتجه، بل علينا محاولة فهمها، عن طريق ربطها بشروطها العامة، الشروط التاريخية والنظرية التي واكبت عملية تولدها العبر في الثقافة العربية.

أتاحت لنا المحاور السابقة، حصر مرجعيات القول الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة، كما أتاحت لنا معرفة المجال النظري الذي تركز فيه هذا القول، حيث وضحتنا مستويات التداخل والتنايز بين الفلسفي، والسياسي، في خطاب النهضة، وحاولنا إبراز محدودية الحضور الفلسفي العربي في تاريخ الفلسفة.

فلم تشارك الكتابة العربية المعاصرة، في التأصيل الفلسفي الخلاق، لقد اكتفت النصوص المنتمية إلى دائرة القول الفلسفي السياسي، باستدعاء أطروحات الليبرالية، ومفاهيمها، بدون أن تتمكن من إخصائها بمحاورتها. ولم يتمكن الكاتب الداعية من قراءة تاريخ الفلسفة في ضوء المغايرة التاريخية، ولم يمتلك فضيلة النظر، رغم امتلاكه، في أغلب ما كتب لحماة الداعية المتأثر.

مصادر ومراجع

- إسحق، ادب، الكتابات السياسية والاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الافغاني، جمال الدين، رسالة الرد على الدهريين، ضمن الاعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- انطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، ضمن الاعمال الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- التونسي، خير الدين، مقدمة اقوم المسالك، الدار التونسية للنشر، 1977.
- السيد، لطفي، مبادئ في السياسة والادب والاجتماع، دار الهلال، القاهرة، 1963.
- الشميل، شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، مصر، 1910.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، كتاب مناهج الابواب المصرية في مباهج الآداب المصرية، ضمن الاعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، ط 1، 1973.
- عبدالرازق، علي، الاسلام واصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- عبده، محمد، الاسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال، مصر، لا.ت.
- ———، رسالة التوحيد، دار الفكر، ط 4، بيروت، لا.ت.

كمال عبداللطيف

وسلسلة من الافتراضات والعمليات البرهانية العقلية. انطلاقاً من هذا التصور سنحاول أن نفكر في صورة المشتغل بالنص الفلسفي، في الثقافة العربية المعاصرة.

إننا لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو وديكارت وهوبز وكانط وهيجل، في دائرة التجنيس للفكر العربي المعاصر. وأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفي، في الكتابة العربية، منذ نهاية القرن الماضي، وإلى حدود منتصف هذا القرن، يندرجون في دائرة الأدب، والصحافة، والإصلاح السياسي، والتعليم. فالفيلسوف هنا مجرد أديب، صحافي، مصلح، ومعلم، وهو في النهاية مجرد كاتب.

فلم تتمكن الشروط النظرية والتاريخية المؤطرة للانتاج النظري في عصر النهضة، من توليد النص الفلسفي الفاعل في تاريخ الفلسفة، والفيلسوف المنتج لبناء فلسفي، مستوعب ومطور لصيرورة نظام تاريخ الفلسفة.

وتذكرنا صورة الكاتب الفيلسوف، نموذج المشتغل بمجال القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، بفلاسفة الأنوار الكتاب، فقد أنتجت كتابات هؤلاء نمطاً جديداً من القول الفلسفي، وهو نمط لم يشتغل بالموضوعات التقليدية في تاريخ الفلسفة، بل اتجه نحو تدعيم ما يطور ويوسع دائرة البحث الفلسفي. فقد ساهم فلاسفة الأنوار كما هو معروف في تدعيم الانتروبولوجيا السياسية التي بلورتها الفلسفة السياسية الحديثة، كما حاولوا في ضوء مقتضيات الصعود التاريخي للبرجوازية، بلورة أطروحات متفائلة في مجال التاريخ، وذلك بدفاعهم عن العقل والتقدم، وتغنيمهم بالساواة والتسامح. وقد مهدت كتاباتهم الموسوعية، بجانب عوامل أخرى للفلسفة الوضعية، والمنزع التاريخي في تاريخ الفلسفة، كما رسمت شخصياتهم الفلسفية نموذجاً للفيلسوف الكاتب.

الكاتب الفيلسوف هو نموذج للفيلسوف الجديد في القرن الثامن عشر: فولتير، ديدرو، روسو. ويمثل هذا الفيلسوف في الفكر العربي كتاب أمثال فرح أنطون ولطفي السيد وعلي عبدالرازق، وقد كان هؤلاء الكتاب يستعيدون بعض مفاهيم فلسفة الأنوار، وبعض ملامح الفلسفة الوضعية، من أجل محاولة تفسير مظاهر التأخر العربي، الثقافية والسياسية ومحاولة إصلاحها. ومن المؤكد، أن قراءة هؤلاء الكتاب للنص الأنواري، والنص السياسي الليبرالي، وتشبع بعضهم ببعض مبادئ الفلسفة الوضعية، لم ينتج البناء النظري المطابق لتاريخه الذاتي، ولم يتمكن من نحت مفاهيم جديدة، وظل في الأغلب الأعم، مجرد رجوع صدى، شرحاً على الشرح، وتبسيطاً للأصول. إلا أن هذه المسألة لا يجب أن تفهم في

الفوضوية

Anarchism
Anarchisme
Anarchismus

نظرية في الفلسفة الاجتماعية والسياسية محورها رفض جميع انواع السلطة في تنظيم المجتمعات والمناداة بحرية الفرد المطلقة وبالقضاء على الملكية الفردية من أجل الوصول الى وجود انساني عادل عن طرق التآلف الطوعي .

ينقل هذا المصطلح في العربية مفهوم كلمة يونانية الاصل شاعت في معظم اللغات الأوروبية كـ رديف لواقع أو لتطلع يحدد مرحلة في تاريخ مجتمع ما أو يصف - وذلك منذ اربعينات القرن التاسع عشر خاصة - ايديولوجية سياسية . تؤرخ كلمة «انعدام الحكم» (zvpkwv) لعصر الثلاثين طاغية الذي عمت فيه الفوضى في تاريخ مدينة اثينا . ولما لم تخل حقبة من مثل هذا الواقع أو ممن حاول القيام على السلطة ورفض جميع اشكالها، دولة كانت أم جماعة أم اسرة أم تنظيمياً آخر، صح القول أن هذه النزعة وجدت مع وجود المجتمعات . فهي ممثلة لدى المدارس الفلسفية القديمة بالمدسة الكلية والايقورية ولدى بعض البدع المسيحية الأولى وفي العصور المتوسطة كما لا تخلو حركة الخوارج في الاسلام من بعض مبادئ هذه النزعة . اما في العصور الحديثة فقد ثبتت التسمية على تيارات فكرية واجتماعية تناهض السلطة في جميع انواعها، وسلطة الدولة وقيادة المجتمع خاصة كما انها تصف اليسار المتطرف في الثورات السياسية والاجتماعية منذ الحرب الأهلية في انكلترا والثورة الفرنسية، أو تصورات بديلة لتنظيم المجتمعات كما عرضها كتاب ومصلحون في القرن التاسع عشر، أهم قواعدها تحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق المشاعية في الملكية والقضاء على الدولة وعلى جميع انواع الحكم .

ولم تثبت الفوضوية كنظرية متكاملة تقود أو تؤثر في حركة سياسية واجتماعية منفردة الا منذ منتصف القرن التاسع عشر . ولهذا التطور اسباب عدة اهمها التغيرات في المجتمعات وتأثير بعض النظريات الفلسفية . فالثورة الفرنسية والثورة الصناعية والثورة العلمية قد حولت وجه المجتمعات الأوروبية المتطورة تحويلاً جذرياً حينما حدثت الانقلابات السياسية والثورات المتتالية وتقصوت اسس انماط الانتاج السابقة واصبحت التنظيمات السائدة والتألفات الطبقة والايديولوجية هشة في معظمها، غير قادرة على معالجة تضخم بؤس وشقاء السواد

الاعظم من الناس في المدن والارياف . وكان الجواب في تعدد المحاولات الاصلاحية وتضارب النظريات فكثرت العروض لتأكيد صيغ وجود جديدة تنهض بالمجتمعات وتبث فيها روحاً مطابقة لحاجات العصر وكانت الفوضوية احدى هذه الصيغ .

وعلى الصعيد الفكري انتشرت الفلسفة الهيغلية في تلك الاجواء وتعددت ردود الفعل عليها خاصة لدى ما يسمى باليسار الهيغلي ولدى اولئك الذين حاولوا وضع اطر عقلانية جديدة تحتضن الخارجين على هيمنة النظريات الفلسفية والاجتماعية السابقة . وعلى الرغم من تناحر الفوضويين حول الاهداف والوسائل فهم يجمعون على مبدأ الحرية المطلقة والمساواة وعلى العداء التام لجميع اشكال تسلط الانسان على الانسان، ويدفعهم في معتقدتهم هذا إيمان كلي بحركة تطور التاريخ قديماً وبحقوق الانسان الفرد المقدسة .

قد تقسم التيارات في الفوضوية الى عدة فروع أهمها: الفوضوية النظرية : وهي تجابه الوضع الاجتماعي القائم بمجموعة مبادئ فلسفية تنسم بالعداء للهيغلية وبالتحليل النظري .

الفوضوية الاسمية: التي تناهض الشقاء والظلم بالاصرار على اخلاقية انسانية، مسيحية أو جذرية . ومن حيث الممارسة والتطبيق نجد في تاريخ التكتلات الاجتماعية وخاصة في الحركة العمالية اتجاهات فوضوية بارزة أهمها:

الفوضوية الثورية، فوضوية الفعل والفوضوية النقاية . لكن هذه التقسيمات تبقى متداخلة ومتكاملة فيصعب الفصل التام بينها . ومن هنا كان التسبب صحيحاً ليس من باب تناقض في النظرية بل تبعاً لضرورة الوضوح في التنسيق والعرض .

الفوضوية النظرية

نادى بهذا النسق المفكر الاجتماعي ويليام غودوين W. Godwin في كتابه دراسة في العدالة السياسية 1793 الذي يحمل مبادئ الثورة الفرنسية الى المجتمع البريطاني في بدايات الرأسمالية الصناعية . فهو يؤكد ان العقل هو سيد الانسان الاوحد ومحوره من العبودية السياسية والدينية وذلك بالقضاء على النظم الاجتماعية السائدة واحلال علاقات شيوعية بدلاً عنها . وفي نظر غودوين ان اسباب الشقاء والظلم واللامساواة كما وأسباب الاستعباد والجهل والحروب، قابضة في الملكية الخاصة وسلطة الدولة ولن تخلص المجتمعات من جميع هذه الويلات الا بإلغاء الملكية الخاصة وتحطيم الدولة . اما السبيل

الحقيقي . ويقر شتيرنر امكانية العيش مع الآخرين ولكن شرط
الآ يأسر الذات وان يتم على اساس كونه عملية متجددة وحرية
يخرج الفرد من اطارها متى شاء ودون اي عقاب او خسارة .
تمثل فوضوية شتيرنر اشد اشكال الرد عنفاً على الفلسفة
المهيغلية . وقد رأى البعض فيها اولى بذور الفلسفة الوجودية .
وهي تعتبر دون شك نفيًا ورفضًا لتاريخية وضرورة العلاقات
بين الناس والمجتمعات . ومع ان هذه الفلسفة لم تجد لها تطبيقاً
في الواقع الا انها غذت العديد من الاتجاهات في الفوضوية
وقد تأثر بها كتاب امثال مايكي J.H. Mackay ، وتوكر R.B. Tucker
وتولستوي وباكونين .

الفوضوية الاسمية

في جواب عن جوهر الملكية قال بيير جوزيف برودون P.J. Proudhon : « ان الملكية سرقة » ، عنها ينبع البؤس والشفاء
وهي كانت على مر العصور مشكلة الانسانية الكبرى وسبب
أزمة الانسان والمجتمع . وقد قُشلت جميع الثروات والانظمة
السابقة في تحقيق العدل والمساواة لأنها أبقت على الملكية . ولن
تنجح الانظمة السائدة في الحفاظ على حرية الانسان وسيادته
الشخصية لأنها تقوم على النافسة وتثبت الظلم والاستغلال ما
دامت تقوم بحماية الملكية .

وقد رأى برودون الذي يذكر كممثل للاشتراكية الطوباوية ،
أن لدى الانسان قدرة تحد وجوده تحديداً شاملاً هي قوة عمله
المتج وهي مصدر جميع قواه العقلية والجسدية . وقد طغى
مرض على المجتمعات فغرب معظم الناس عن هذا الوجود
الحقيقي واتاح قلة أن تستبد بالأكثريّة من خلال الغنى
والتملك دون عمل ، وهذا ما يجدد به برودون الملكية التي
يجارها ، فإن عفونة هذه الملكية نابعة من لا اخلاقيتها اي من
سرقتها من اصحابها وهم الذين لم يجنوها من عملهم بل من
الربا والاستغلال بشتى اشكاله . ومن يعمل يكون وحده
صاحب حق التصرف بما يجنيه مقابل عمله ، وان ملك اكثر
من غيره تصيح ملكيته سرقة يقتنيها ويحميها بالعنف . ومن هنا
قال برودون ان الملكية هي عين العنف والتسلط وان الرأسمالي
وملاك الأراضي هما عدوا الانسان العامل وتجسيد للعنف في
وجهه . ولا بد من القضاء على الملكية - العنف - السرقة ليس
عن طريق شيوعية الملكية بل بتحطيم جميع انواع الملكية دون
عمل .

وقد نظر برودون في المجال السياسي الى الدولة كأداة في يد
المالكين يجب القضاء عليها ، إلا انه لم يثبت على هذا الرأي في
جميع مراحل تفكيره بل تردد بين تصور منظومة عقود تبرم بين

الى ذلك فهو توعية الانسان وتربيته وثقافته فيسيطر العقل
وتنتشر العدالة وتحقق الحرية .

وفي المانيا كتب ماكس شتيرنر M. Stirner واسمه الحقيقي
هو يوهان كامبار شميث - عضو حلقة الميغليين الشباب في
برلين كتاباً بعنوان الوحيد وملكيته 1844 يبين فيه عن طريق
الحجة الفلسفية ان الانسان ليس فرداً يحدد بالنفس والجسد
بل هو وعي لذاته ، «انا» ، وجودها هو وعي هذا الوجود .
وبهذا يريد شتيرنر ان يرد على الميغلية التي تخضع الفرد
لمتطلبات الشمولية وعلى فويرباخ في نظره الى الانسان من
خلال الجنس البشري وعلى المعتقدات الدينية التي تسلط على
الفرد فياً إلهية ، كما أنه يرد على الليبرالية القائلة بالمشاركة
التعاضدية وعلى الاشتراكية في جميع صيغها .

وعند رآيه ان جميع هذه المذاهب تستعبد الانسان باسم
شمولية ما تفقده ذاته وتجعل منه مظهرًا للروح الكلي ، وما
الاديان والمذاهب الفلسفية والعقائد السياسية والاجتماعية التي
توجه الانسان نحو الله أو الانسانية أو المجتمع أو الدولة أو
الحقيقة الا سلباً للذات وتغريباً . وبالتالي وجب على الأنا سيده
ذاتها المطلقة ان ترفض كل مبدأ أو قدرة تحدها والا تقرر بقيمة
غريبة عنها .

أما اهتمام الذات الرئيسي فيجب ان يكون في تحرير الانا
من كل النزعات التي تنوي حل الخلاف بين الفردية والمجتمع
بأسر الأولى في اطر ثابتة أو جماعية . ورغم هذا التأكيد يعتبر
شتيرنر ان الحياة الاجتماعية ممكنة من خلال العلاقات
الشخصية الفردية كونها ليست بحاجة الى وساطة مجتمع أو
مؤسسة أو قيمة ما . لذا تكون تنشئة الفرد على ان يكون
مواطناً صالحاً استعباداً له ونصراً للشمولية عليه ، وما الشيوعية
سوى انعام للليبرالية وهذه انعام للمسيحية . وفي نظر شتيرنر ان
لا وجود لقيمة أو خير أو مبدأ يفرض على الانسان من
الخارج ، وكل هذا شكل من أشكال استعباد له ، بما في ذلك
الحضارة والمدنية ، أكانت لغة أو أدباً أو فناً أو قانوناً ، يجب على
الفرد ان يناهضها ويقابلها بأصالة عظمى اياها بتأكيد الذات
وانعتاق الوعي الذي هو عمل فكري في حقيقته .

ولا تفهم الأنا في نظر شتيرنر الا بنفي ما تبقى من العالم ،
وليس عليها أي التزام تجاه الدولة أو المجتمع بل لها الحق على
كل ما يمكنها ان تصل اليه ، فهكذا مثلاً أن استطاع مجرم ان
ينجو من العقاب يكون الحق الى جانبه ، وان وقع تحت
العقاب يكون الحق عليه لأنه لم يستطع أن يهرب منه ، ذاك ان
الاجرام هو من مفاهيم القانون وهذا يعبر عن مصالح الدولة
أو الجماعة وكلها من أشكال اغتصاب الأنا أي الاجرام

الاتجاهات ضمنها في الاممية الأولى 1864، فوجد النقابيون الفرنسيون البرودونيون انفسهم الى جانب الاشتراكيين الماركسيين والى جانب الفوضويين الباكونيين والحركات الاشتراكية الاخرى من كل من انكلترا وإيطاليا وبولونيا والمانيا (ومعظم هؤلاء منظمات في المنفى). ووضع هذا التكتل هدفاً لنفسه، هو تحرير الطبقة العاملة الأوروبية من يؤسها الذي نجم وتعاظم بسبب الملكية والاستغلال الرأسمالي. وقد اجمعت الاطراف على المجابهة بحركة عمالية متحدة تمثل البروليتاريا التي لا يحل محلها ولا يمثلها احد. فهي سيدة امرها وهي القادرة على ازالة الفروق القائمة والاستيلاء على مقدرات المجتمع السياسية. وفي حضان هذه الاممية اصطدم كبيراً بمثلي الحركة الثورية في القرن التاسع عشر: كارل ماركس وميخائيل الكسندروفيتش باكونين بالمواضيع الرئيسية المطروحة: الثورة، الدولة، الاشتراكية والطبقة العاملة.

أسس باكونين عام 1864 الاخوة الدولية منظمة سرية انتشر اتباعها في سويسرا واسبانيا وايطاليا، وفي سنة 1868 اسس أول تنظيم فوضوي في التاريخ باسم ائتلاف الديمقراطية الاشتراكية الدولي الذي انضممت بعض فروعها الى الاممية الأولى. ونجحت في اقرار بعض المبادئ رغم معارضة الجناح الماركسي مثل الغاء حق الارث، وانجحت نحو البروليتاريا الرثة والفلاحين موجهة اليهم كل اهتمامها للقيام بالثورة الاجتماعية. وكان الداعي الى هذا التوجه ادعاء الباكونيين أن نظرية ماركس ستؤدي الى شيوعية الدولة وهي لا تراعي سوى مصلحة العمال لا غير.

انطلق باكونين من أن الفلسفة المادية هي الفلسفة الحقيقية وأن الإلحاد ونكران وجود حياة أو عالم آخر هو عماد مذهبه. وفي رده على الماركسية يعتقد أن هذه قد وضعت المادية التاريخية بمرتبة مطلق جديد أو قدر متسلط لا يقي حرية الإرادة الفردية مكاناً. ولما كانت للحياة الأولية على الافكار اعتبر باكونين أن الاشتراكية العلمية هي اطار فولاذي يقضي على الانسان والحياة. فهو يرفض رفضاً قاطعاً سيطرة افكار العلماء على الشعب مما ولد لديه منحى «ثورة الحياة ضد العلم» ولدى بعض الفوضويين لاحقاً عداء لدوداً ضد العلماء والمثقفين.

وقد تنحصر نظرية باكونين بالحرية. وهو يمثل كل عداء لها في صيغة الدولة. والحرية لديه هي حرية الفرد والمجتمع والانسانية التي تحققها المساواة الاقتصادية. من هنا كان على الانسان ان يدمر جميع الميزات والملكية الخاصة والدولة خاصة، وهي اداة استعباد الشعب وحامية مصالح وامتيازات

المنتجين وبين دولة توكل اليها مهمة التنظيم، وهو يطالب الدولة ومؤسساتها احياناً بتحقيق المثل الانسانية. وفي رفضه للثورة وحتى للاضراب كسلاح بيد غير المالكين، اعتقاداً منه بأن العنف ضد المالكين سيؤدي حتماً الى الاستبداد ويزيد من حدة التناقضات بين الطبقات الاجتماعية، يظهر برودون بعيداً عن الفكر والمنهج الفوضوي، لا بل ان النداء الذي يوجهه في مؤلفاته الى البورجوازية مطالباً ايها بالاصلاح يؤكد رأي من حمل على برودون كعدو للطبقة العاملة. غير أنه في مؤلف حول قدرة الطبقات العمالية السياسية 1865، الذي نشر بعد وفاته يخص برودون الطبقة البروليتارية بحق التفرد في العمل على تحقيق العدالة الاجتماعية. وتسمح سمة التناقض هذه في افكار برودون لمن يدعي صحة موقف كما ولمن يدعي صحة نقيضه ان يجد شاهداً في المؤلفات الكاملة يبرر به ادعاءه. وهكذا يعتمد من يناهض الدولة أو من يواليها، ومن يريد العنف او يرفضه كما ومن يناهض بالحرب فرصة لتفتح الفضائل الانسانية أو يقاوم الحرب، جميع هؤلاء يجدون أقوالاً برودونية اصيلة تمكنهم من ادعاء صحة ما يقولون.

لكن ظاهرة التناقض هذه لم تمنع من تأثير الفكر البرودوني على الاتجاه الفوضوي خاصة في مناه الباكونيني وقد سيطرت على الرغم من كونها وليدة ظروف عابرة وصدف متعلقة بحياته الشخصية على بعض مراحل الحركة النقابية الفرنسية في ستينات القرن التاسع عشر. وقد رفضت هذه الحركة الصراع السياسي وطالبت بتحرير الطبقة العاملة عن طريق تنظيم جمعيات تعاونية واصلاحات اجتماعية وفقاً لتعاليم برودون، كما كان معظم الاعضاء الفرنسيين في الاممية الأولى من اتباع برودون وهم الذين رفضوا الاحزاب والثورة السياسية اداة للكفاح الاجتماعي الطبقي. وعلى الرغم من أن برودون هو أول من دعا نفسه فوضوياً وقال بالفوضوية كمذهب فكري ونهج حياتي، الا ان مذهبه خال من تماسك، توحد أجزاءه قدرة تحليلية وفهم للواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي أو ارادة ثابتة تلاحق تصوراً مبتكراً لتغيير المجتمعات.

الفوضوية الثورية

يرى انطونيو غرامشي ان الفوضوية ليست وليدة الفكر الاشتراكي بل هي مكملية للفكر الليبرالي، في حين يعتبر اتباع الفوضوية الثورية انفسهم اشتراكيين حقيقيين لا يخالفون الاشتراكية الماركسية الا بألية الممارسة المؤدية الى تحقيق المجتمع العادل. وفي الواقع قد أدت التطورات التي طرأت على الحركة العمالية في ستينات القرن التاسع عشر الى تجمع مختلف

ضرورة ازالة الدولة ورفضه للعبة البرلمانية وتنديده بالاشتراكية السياسية.

وقد ضم الفكر الفوضوي في ثمانينات القرن الماضي وحتى الحرب العالمية الأولى عدداً من المفكرين بينهم كروبوتكين ومالتستا Maltesta ودرىكلوس Dreclus وفريد برغ - Fried Berg الذين تأرجحوا بين فوضوية الفعل والفوضوية النقابية، وكل منهم يحمل تصوراً خاصاً به لتغيير المجتمع وإحلال العدالة. وهم يجمعون في معظمهم على أن الناس بطبيعتهم وبالسجية قادرون على إيجاد مجتمع خال من الصراع. ولكن حين تنظمه الدولة ومؤسساتها وطابعها غير الشخصي يمتد التناقض بين الافراد الحقيقيين والمؤسسة النكرة فتفسد علاقة الصداقة بين الافراد، وقد كانت قادرة على تأهيل الانسان للحياة العادلة والسعيدة. وفي مؤلفين الاخلاق ثم التعاون المتبادل في عالم الحيوان وعالم الانسان حاول كروبوتكين ان يظهر ان الكائن الحي لا ينطوي على الخصومة والعنف بل على التعاون والتوافق وكذلك الطبيعة الانسانية الفردية والمجتمعات العادلة راداً بذلك على نظرية ماكس شتيرنر وغيره. الا ان الشرط الضروري لقيام هذه المجتمعات هو التحرر من السلطة الدينية والسياسية وهو وغيره من اتباع هذا الاتجاه يناهض الاشتراكية الماركسية لكونها عند زعمهم محاولة جديدة لاحتلال السيطرة والطغيان باسم البروليتاريا. وقد رفض هؤلاء ايضاً النظريات الاصلاحية أو قبول شكل دولة ديمقراطية أو برلمانية بحجة ان التوفيق بين الدولة والديمقراطية يأتي بمكانة تحقيق معادلة مستحيلة. ويخص كروبوتكين الفكر الفوضوي وحده بالقدرة على حل التناقض بين المدينة والريف وبين العمل العقلي والعمل اليدوي بحيث يزداد الانتاج بفضل التقدم التقني والعلمي ويكتمل التعاون ويعم الرفه.

الفوضوية النقابية

شاع في نهاية القرن التاسع عشر اعتقاد بأن التنظيم النقابي هو المخرج الوحيد من أزمة الحركة العمالية. فهو الذي سيقودها الى النجاح لا بل هو الشكل الاداري المستقبلي لادارة العمال والعمل بعد انهيار النظام الرأسمالي. وامتدت هذه الحركة من فرنسا الى سائر البلدان الاوروبية واميركا الجنوبية واشتد تأثيرها حتى بداية الحرب العالمية الأولى وبقي مؤثراً في اسبانيا حتى نهاية الحرب الاهلية فيها. وقد برز في النقابية جناح فوضوي يرفض ضرورة الكفاح السياسي للطبقة العاملة، وينكر دور البروليتاريا والحزب فيه مطالباً باستقلال التنظيمات العمالية المهنية عن الاحزاب السياسية. وينصب

اقلية كنسية أو اقطاعية أو بورجوازية أو عامة. لذا كان واجب الثورة الأولى تحطيم الدولة واستبدالها بعلاقات تربط القمة بالقاعدة على شكل كومونات مستقلة تتوفر لكل الاعضاء الحرية المطلقة. ويقتضي هذا التصور الغاء القوانين والحقوق والقضاة والاسرة كي لا يكون الانسان مواطناً بل انساناً. وهذا التطلع قابع في قلب كل انسان محروم، لكن الانسان لا يثور كي يسلط فوق رأسه سيقاً واستبداداً بشكل ايدولوجية او كنيسة او حزب أو دولة. وقد تشكل العداء للدود بين الفوضوية الباكونينية والاشتراكية الماركسية حول شكل وجود الدولة. ففي حين يقبل ماكس بالدولة كـ «إدارة للأشياء» يرفض باكونين كل وجود لها ويحمل على «الالمانى» بسبب تعلقه بروح الدولة الذي يبدو أيضاً عند زعمه في قبول ماركس بالتحالف الموقت مع التيارات الديمقراطية البورجوازية، بينما يؤكد باكونين ان النشاط السياسي الأوحده الذي يقبل به الثوري هو تحطيم الدولة وكل مظاهرها وجودها.

ومع اندحار كومونة باريس التي ساهم فيها البرودونيون والفوضيون الثوريون انشقت صفوف الاممية الأولى وخرجت منها النقابات البريطانية وانشقت عنها المنظمات الباكونينية التي عادت فظهرت في فرنسا واطاليا وبلجيكا وسويسرا واسبانيا واتحدت في رابطة مستقلة. وعلى الرغم من انه لم يكتب لها ولزعامة باكونين النجاح فقد ظهر تأثير بارز للأفكار الباكونينية في حركات فوضوية جديدة كان من أهمها في نهاية سبعينات القرن التاسع عشر دعاة الفعل.

فوضوية العمل

يتخذ الصراع ضد جميع انواع السلطة ابعاده الحقيقية حين يقوم بتحطيم شامل - يدعى ثورة - لقواعد وجودها. وتستمد شرعية هذه الثورة من الانتقام من ممثلي النظام المسيطر. وقد دعا الى هذه المنطرة نيتشاييف S.G. Netschajew تلميذ باكونين تحت شعار «دعاية الفعل» والامير كروبوتكين P.A. Kropotkin وبعض من سمي في تاريخ الحركة الاشتراكية بالفوضويين الشيوعيين، وينضم اليهم كثيرون مثل جورج سوريل G. Sorel يقفون بين الماركسية والفوضوية ليرفضوا من كل منها اسساً باسم الاخرى ويتقوا ما يتوافق وتصورهم الخاص. فهكذا يرفض سوريل من منطلق مناهض للماركسية حتمية الاشتراكية كونها من رواسب الفكر الهيجلي، ولكنه يؤكد على ضرورة تدمير الاستمرارية الحضارية. كما يقاوم من جهة اخرى الفوضوية التقليدية وفوضوية عصره لأنها ترفض الطابع الطبقي للثورة ويبقى في الوقت نفسه قريباً منها باصراره على

الفيثاغورية - الفيثاغورية الجديدة

Pythagoreanism - Neo-Pythagoreanism
Pythagorisme - Néo-Pythagorisme
Pythagorismus - Neo-Pythagorismus

تعود الفيثاغورية الى مؤسسها فيثاغورس Pythagoras حوالي 580 - حوالي 500 ق.م. الذي عاش على الأرجح بين سنتي 572 و 497 قبل الميلاد. وقد اكتسبت مدرسته شهرة خاصة لإعطائها العلوم الرياضية أهمية بالغة مما ساهم من جهة بتقدم هذا العلم وما يترافق معه كتقدم الحساب والتجارة والهندسة وفن العمارة وما شابه. والى فيثاغورس تنسب بعض النظريات الرياضية الهندسية التي كانت أساس الهندسة التقليدية فيما بعد. ومن جهة أخرى اكتسب العدد، وهو ما بنى عليه الفيثاغوريون فلسفتهم النظرية، قيمة مجردة. بعبارة أخرى لقد امتزجت الرياضيات بالفلسفة امتزاجاً محكماً، حتى ان افلاطون Plato 428/427-347 ق.م. كان مديناً للفيثاغورية فيما بعد بتصوره المثل أجناساً واعداداً لها قيمتها المثالية المجردة ولها وجودها المفارق المستقل والقائم بذاته. وكان افلاطون قد تعرف مباشرة في صقلية على أتباع مقربين من فيثاغورس.

إن ما نعلمه عن فيثاغورس قليل نسبياً فالأسطورة أضافت اليه الشيء الكثير، ومع ذلك فحياته لا تفصل عن مدرسته. فقد عاش فيثاغورس في جزيرة ساموس وكان معاصراً للطاغية بوليكرانس الذي قتلته الفرس عام 523 ق.م. وقد تسنى لفيثاغورس الاطلاع في تلك الفترة على الحياة الثقافية والعلمية المزدهرة في تلك الجزيرة آنذاك. كما تعرف على بعض الأطباء ومنهم من كان في حاشية بعض ملوك الفرس. وقد غادر فيثاغورس هذه الجزيرة عام 538 ق.م. هرباً من الطغيان على الأرجح، وقام بجولة في العديد من المدن الايطالية والجزر الايونية. كما زار بلاد الشرق وتعرف على العديد من العلماء ولا سيما المصريين الذين أدهشته حكمته كما ينقل عنه بعض المؤرخين. وقد ذهب بعضهم الى حد اعتباره مديناً بعلومه الرياضية لهم. مما يعزز هذه الرواية تحالف الطاغية بوليكرانس حاكم ساموس مع أمازيس ملك مصر في الفترة نفسها. بل إن الروايات تتحدث عن زيارته لمصر في تلك الفترة والاطلاع مباشرة من علمائها وحكمائها. يعتبر فيثاغورس الذي ولد من أب كان يعمل في مقالع

النقابات اداة الصراع الفعالة ضد الرأسمالية اعتقاداً منه بأن اضراباً عاماً قادر على قلب النظام الرأسمالي دون ثورة سياسية وعلى تأميم وسائل الانتاج وادارته. وهذا ما نادى به سوريل ولاغارديل Lagardelle وفريدبرغ وقد رفض هذا التيار كل تحالف سياسي مع فئات أو احزاب اخرى.

وعند ظنهم ان التحالفات ستهبط عزم الطبقة العاملة وتساهم في اصلاح وتحسين الرأسمالية وتعمل بالتالي على استمراريتها. اما الكفاح عبر البرلمانات فيرى فيه الجناح النقابي الفوضوي خيانة لمصير الحركة العمالية.

ويرى البعض آثاراً للفكر الفوضوي بشئ نزعاته في الحركة الطلابية التي قامت في ستينات القرن العشرين. ولكن على الرغم مما ابداه بعض قادة هذه الحركة من ميل الى سلوك قريب من الممارسات الفوضوية تبقى ايديولوجيتهم ونسق عملهم بعيدين عن الفكر الفوضوي الحقيقي الاشد عمقاً والاكثر شمولية. وان انتزاع هذه النظرية من تاريخيتها ومنشئها وغيظها واهدافها يساعد على سوء فهمها والتجني عليها.

مصادر ومراجع

- Aron, R., *D'une Sainte, famille à l'autre*, Essais sur les marxismes imaginaires, Paris, 1969.
- Aurich, P., *The Anarchists*, Princeton, 1967.
- Cattepoel, J., *Der Anarchismus: Gestalten Geschichte, Probleme*, München, 1979.
- Compere-Morel, A.C.A., *Encyclopédie socialiste, Syndicale et Coopérative de l'internationale ouvrière*, 8 vol., Paris, 1912-13.
- Guérin, D., *Anarchismus, Begriff und Praxis*, Frankfurt/ M., 1979.
- Krämer-Badoni, *Anarchismus. Geschichte und Gegenwart einer utopie*, wien, 1970.
- Lehnig, A., *From Buonarroti to Bakunin*, Studies in International socialism, London, 1970.
- Lösche, P., *Anarchismus, Darnstadt*, 1977.
- Pyziur, E., *The Doctrine of Anarchism of M.A. Bakunin*, Milwaukee, 1955.
- Zenker, E.V., *Der Anarchismus, Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena, 1895.

غانم المنا

تفضي عليها الوجود والاستمرار. من هذه الناحية نجد أن الفيثاغورية قد خالفت الفلسفة الطبيعية السائدة آنذاك بوضعها أسساً نظرية مختلفة. ولعل أهم تصورات الفيثاغورية هي آراؤهم في العدد، معتقداتهم الدينية والأخلاقية وآراؤهم في الكون والنفس وأخيراً الاكتشافات الرياضية والعلمية. كل ذلك دون أن نميز بين الفيثاغورية كما وضعها مؤسسها وبين الفيثاغورية الجديدة التي تعتبر تطوراً وتصحيحاً وتوسيعاً للمدرسة الأولى علمياً وفلسفياً.

العدد: يؤلف العدد جوهر الفلسفة الفيثاغورية. والواقع أن الأصل في نظريتهم هذه يعود إلى اعتبارهم وجود نسب محددة عليها يقوم الانسجام بين أشياء هذا الكون وموجوداته. ولما كان تحديد النسب وقياس التناغم لا يتم إلا بتقدير قيمة حسابية عددية معينة فقد ذهب الفيثاغوريون إلى تجريد الأعداد واعتبارها بحد ذاتها أصلاً أو جوهرًا أو ماهية تقوم بها الأشياء وتحدد. فما دام الانسجام والتناغم قائمين في الكون بأفلاكه وموجوداته فلا بد أن يكون المقدر للانسجام والتناغم أيضاً موجوداً قائماً بذاته. بل لقد نقل أرسطو عنهم قولهم إن الأشياء تحاكي العدد. فالعدد نموذج موجود مستقل بوجوده عن الأشياء. وبذلك يقترب العدد النموذج أو المثال من الأفكار والمثل الأفلاطونية المستقلة المفارقة والقائمة بذاتها. والأرجح أن الفيثاغورية قد توصلت إلى الاعتقاد باستقلالية الأعداد من خلال تمايز الأشياء والموجودات. فالفكر يقدر وجود الأشياء ولا يجد رابطاً يجمعها ويعممها جميعاً سوى العدد. فنحن نقول هذه كرسي وهذه 3 طاولات وخمسة جدران ومئة شجرة الخ... فالرابط بين هذه الموجودات على اختلافها هو العدد. فالعدد إذن هو أعم الموجودات، وما كان أعمها وأشملها جميعاً حرّياً أن يكون موجوداً ومستقلاً بوجوده عنها جميعاً. ومع ذلك فقد ذهب بعض الدارسين إلى اعتبار الأعداد صورة وهيولى للأشياء، بينما ذهب البعض الآخر لاعتبارها علاقة أو نسباً بين الأشياء، وهذا ما ينسجم مع نظرتهم في اقتباس هذه النظرية من خلال دراستهم للانسجام والتناغم في الكون بين الموجودات.

ثمة رأي آخر لا بد من تقديمه هنا وهو ارتباط نظريتهم في العدد بالموسيقى، وللموسيقى في التراث وفي الفلسفة الفيثاغورية أثر ديني يرتبط بتطهير النفس. فمن خلال دراستهم للتناغم الموسيقي اكتشف الفيثاغوريون العلاقات العددية لما نسميه الآن بالمسافات الموسيقية. فالقياسة اليونانية آنذاك كان لها 7 أوتار، مسافة ثلاثة منها مختلفة، أما الأربعة

الحجارة كما جاء في بعض النقوش على العملة، شخصية اسطورية. فهو واضح أسس العلوم وبشكل خاص علوم الرياضيات والصوتيات، وقد نسبت إليه اختراعات متعددة في مجال الفلك. إلى جانب ذلك يعتبر لاهوتياً وصاحب مذهب ديني واسع له أتباع وله ممارساته وطرقه الخاصة. وقد أشار معظم المؤرخين لهذه الجوانب المتعددة في شخصيته. بل لقد امتدحه وأشاد به عدد من الفلاسفة الكبار المعاصرين والتالين له، مثل امبادوقليس Empedocles 490 - 430 ق.م. الذي اعتبره شخصية خارقة الذكاء، وفيلسوفاً ملماً بكل أصول الحكمة. وما تجدر إليه الإشارة أن فيثاغورس هو الواضح لكلمة فيلسوف، إذ تسمى بهذا الاسم معتبراً أن الإنسان لا يمكن أن يكون حكيمًا، وهذه كانت التسمية القديمة لمن يتعامل مع العلوم النظرية والتطبيقية، ذلك أن الحكمة لا تنسب إلا للإله وحده، والإنسان لا يمكن إلا أن يكون فيلسوفاً أي محباً للحكمة. ومع ذلك فقد اعتبر فيثاغورس بنظر أتباعه على الأقل إبناً لهرمس الذي يعتبر إله الحكمة. كذلك رأى فيه هيراقليطس Hérakleitos 576-480 ق.م. وكان معاصراً، له شخصية دفعت بالعلوم إلى حدودها القصوى. وبالرغم من عدم وصول مؤلفات فيثاغورس إلينا فقد ساد الاعتقاد أنه ألف كتباً مقدسة وأنشيد دينية كان بعضها في تأليه الأعداد. كذلك نسبت إليه رسائل في امتداح البنات وأخرى تقدم إرشادات طبية وهذا ما يبدو منسجماً مع مبادئه في الامتناع عن أكل اللحوم والاكتفاء بالماكولات النباتية. إلا أنه من الصعوبة بمكان فصل مؤلفات فيثاغورس عن مؤلفات أتباعه التي كانت تنسب إليه غالب الأحيان، وهذا ما أشار إليه أرسطو بالذات إذا كان يتجنب القول أن هذه أو تلك من الكتابات هي لفيثاغورس، بل كان ينسبها لمدرسة عامة، أو للمدرسة الإيطالية حيث بدأت الفيثاغورية ثم راحت تنتشر.

بدأ فيثاغورس حياته العلمية مع إنشائه لمدرسته أو عبارة أصبح مع تنظيمه لطلابه تنظيمًا سياسيًا وفلسفيًا ودينيًا في آن واحد. وقد تم ذلك ابتداء من العام 530 ق.م. ففي إحدى المدن الإيطالية، مدينة كروتون أسس فيثاغورس أولى جمعياته ثم راحت الفيثاغورية بالانتشار والتوسع في المدن الإيطالية واليونانية الأخرى.

تسعى الفلسفة الفيثاغورية بشأن الفلسفة عامة إلى فهم الكون أو تفسيره. والمحاولة هذه لا تفصل عن تاريخ الفلسفة، واليونانية بشكل خاص إلا من حيث نقل مركز الاهتمام من الأشياء إلى المبادئ التي تحكم بهذه الأشياء

التعارض بقيمة أخلاقية محددة فله ما يقابله في الفلسفات الصينية أو الشرقية عامة كما اظهر جورج طومسون في دراسته عن الثنائية الفيثاغورية، يكفي أن نذكر أن النور والظلمة هما في أصل الفلسفة الفارسية القديمة أيضاً. تجدر الإشارة أخيراً الى أن هذه السلسلة من المقابلات لم تكتمل مع فيثاغورس ولا نجدها بهذا الشكل إلا مع فيلولاوس وهو من أركان المدرسة الفيثاغورية المحدثّة. فأصل العدد عندهم اذن هو الوحدة، وعنها تصدر الثنائية. أما الوحدة بحد ذاتها فليست سوى مصدر الخير، أو انها تحاكي الخير في فلسفة افلاطون أو الواحد القائم بذاته عند افلوطين Plotin 204-270. أما الثنائية فهي أصل الشر أو مصدره لارتباطها بالأشياء أو بالمادة عامة، أو أنها توازي الكثرة التي ترتبط بالمادة. والسؤال الذي يتبادر للذهن الآن يتعلق بكيفية صدور الثنائية عن الوحدة وهنا ينسب للفيثاغورية القول بنوع من الصدور على حد ما هو معروف في الفلسفة الأفلاطونية المحدثّة. ولكن من المحتمل أن تكون هذه أفكار الفيثاغورية المتأخّرة لا أفكار فيثاغورس ومدرسته الأولى. وهكذا ربط الفيثاغوريون رأيهم بالعدد، وهو مادة الحساب أصلاً، بنظرية في الكون وفي أصل الموجودات.

من ناحية أخرى، اعطى الفيثاغوريون العدد قيمة هندسية، اذ جعلوا أصل العدد النقطة وعنها تنفرع باقي الأشكال الهندسية الأخرى. فالخط هو امتداد للنقطة، والسطح امتداد للخط والجسم التواء أكثر من خط واحد. هكذا يمكن شرح تكوين العالم أيضاً انطلاقاً من الأشكال الهندسية، بمعنى أن تكون هذه الأشكال أصل الأشياء وماهيتها. وهكذا تفقد الأعداد قيمتها الحسابية لتأخذ قيمة انطولوجية. والواقع أننا لا نستطيع الجزم هنا كذلك بشأن صحة نسبة هذه الآراء مباشرة الى الفيثاغورية، أو الى شراحها الذين شكلت أقاويلهم مادة المدارس الفيثاغورية المتأخّرة. بل لقد نسب اليهم القول ان الواحد يناسب النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والأربعة الجسم، وبذلك يتم التماثل أو التناظر بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية وبين هذه جميعاً والموجودات.

انطلاقاً من اعتبارهم الأعداد جواهر وماهيات الأشياء اعتبر الفيثاغوريون أن للأعداد خصائص وصفات معينة. وبخاصة الأعداد الأولى من واحد الى عشرة. وقد انطلقوا في ذلك من اعتبارات حسابية بسيطة، إلا أنهم، وتبعاً لبعض معتقداتهم السرية الموروثة عن الأورفية وسواها قد اطنبوا في نسبة قيم

الباقية فتستعمل لعزف كل المسافات. وقد اكتشف الفيثاغوريون أن المسافة بين الأوتار الأربعة توازي النسب التالية 6-8-9-12. وقد تم هذا الاكتشاف دون صعوبة ومن خلال التجربة على وتر واحد. ثم ان الرقمين 12 و 6 هما الحدان الأقصى والأدنى والعدد 8 هو الوسط المتناغم اذ $12 = 8 + \frac{6}{3} = 12$ (8) الحسابية التي توازي بحساباتهم $12 = 9 + 3 = 6 + 3$. والواقع أن الأمر لا يتعدى هنا أكثر من واقعة حسابية ولكن الفيثاغورية أحسنت استغلالها على ضوء الفلسفة الدينية وعلى ضوء الاعتبارات الأخرى التي ربطت العدد بصفات ومميزات سرية غامضة. فالوتر المشدود يصدر عنه الصوت الثامن، الأوكتاف، إذا قسم طوله الى النصف، وبالمثل فإذا انقص الى الثلث حصلنا على الخامس، والصوتان الرابع والخامس يولّدان معاً الصوت الثامن، الأوكتاف، مهما يكن من أمر فإن هذه النظرية تسعى كما سعت الفلسفة دائماً الى التوحيد بين الأضداد بهدف الوصول الى الانسجام أو الى فكرة الانسجام والتناغم. بل قد يكون لهذه الفكرة أبعاد أخرى بحيث يتحتم علينا، كما يقول الفيلسوف برتراندرسل، من أجل فهم العالم المحيط بنا، أن نهتدي الى العدد في الأشياء، وما أن ندرك البناء العددي حتى نتحقق لنا السيطرة على العالم. بعبارة أخرى أن العدد في الأشياء يعني اكتشاف كيفية تركيبه وعلاقته بمحيطه، أي اكتشاف كنية الكون من أجل السيطرة عليه. بالرغم من صحة هذه الفكرة عامة، فهي لا تنطبق فعلاً على الفيثاغورية التي لم تفرق كلياً بين ما هو ديني صرف وما هو علمي.

بعد هذا القول في أصل الأعداد وماهيتها، قسم الفيثاغوريون العدد الى قسمين: فردي ومزدوج: وقد اعتبر العدد الفردي موازياً للمحدود أما العدد المزدوج فيوازي اللامحدود، وهذا ما يستخلص من قابلية العدد المزدوج للقسمة على اثنين، فيما يشذ العدد المفرد عن ذلك اذ يقف عند حده هو. ثم ان الفيثاغورية قد ربطت هذا التقسيم الحسابي بقيمة أخلاقية فاعتبرت المحدود موازياً للخير واللامحدود موازياً للشر. هذا ولم ير الفيثاغوريون في هذا التقسيم التعارض الوحيد الموجود في الكون. بل لقد قسموا الموجودات جميعها الى سلسلة من المتعارضات، وإن كانوا قد حصروا عددها بعشرة انسجاماً مع رأيهم في طبيعة الأعداد وتسلسلها كما سيظهر. فمن المقابلات الأخرى نذكر الوحدة والكثرة، المذكر والمؤنث النور والظلمة، اليمين واليسار الساكن والمتحرك والمستوي والمعوج الخ.. أما ارتباط هذا

الأخرى إن بالنسبة للشمس أو بالنسبة للأرض .

الديانة - الاعتقادات - الشعائر

تعتبر الفيثاغورية في العديد من وجوها امتداداً لبعض الحركات الدينية والعبادات السرية المعروفة آنذاك . ويأتي في طليعة هذه الحركات الحركة الأورفية . والأورفية بدورها حركة صوفية شعبية شهدت انتشاراً عريضاً، خاصة في الأرياف وكانت لها تطلعات سياسية في الوقت الذي كانت تعدّ أفرادها أعداداً دينياً يستند إلى عقائد مورثة وعبادات تتجاذب فيها رضا الآلهة المعروفة آنذاك . وقد انطلقت الأورفية من موقع طبقي في صراعها مع الحكام إذ كانت تمثل في الأغلبية الفلاحين بتقاليدهم وشعائرتهم التي ارتفعت لتصبح شعائر دينية منظمة . وكذلك الفيثاغورية التي تلت الأورفية مباشرة كانت بنظر بعض الدارسين امتداداً طبيعياً أو تطوراً للأورفية باتجاه تعميق الأسس النظرية التي تقوم عليها الحركة، أياً كانت حركة صوفية منظمة تنظيمياً سرياً محكماً في جوانبها الأخرى . إلا أن الدراسات قد أظهرت الفيثاغورية بالرغم من استنادها إلى سواها، أو ما شابهها من أفكار سالفة فهي ليست بالضرورة امتداداً لتلك الحركات السابقة . إلا أن أوجه الشبه مع الأورفية واضحة بحيث لا يجوز تغافلها . إذ عمدت الفيثاغورية إلى تأليف جمعيات سرية أو علنية، ولكنه جمعيات منظمة تنظيمياً يشبه تنظيم الطرق الصوفية الذي ساد بعد ذلك في الأديان المختلفة . وقد اعتمدت الفيثاغورية مبدأ التلقين والتدريب في اجتذاب الأعضاء وتنظيم علاقتهم ببعضهم أو برؤسائهم كما لو كانوا بالفعل مريدين في حلقات صوفية يسعون للتدرج من مقام إلى آخر . وقد اعتمدت السرية التامة في نشر المذهب، وقد يكون لهذا المبدأ أسباب سياسية، بحيث لا تعطى المعلومات إلا لمن أكمل انتسابه للحركة وأظهر طاعة كلية، وصار من الناحية العلمية والخلقية قابلاً لتلقي العلوم والمعارف خاصة ما كان سرياً منها . وقد ألزم الأعضاء بالترام الصمت وبحفظ أقوال المعلم فيثاغورس، هذا برغم اتسام عباراته وأحكامه أحياناً بالغموض . وهذا ما نجد له شبيهاً أيضاً في الحركات السرية السالفة كالأورفية، أو الالوزية، (نسبة لمدينة الوزيس) إذ تعتبر هذه المدارس أن للاقوال والأحكام معاني غامضة أو معاني عميقة ولا يدركها إلا الذين يحق لهم الاطلاع عليها وذلك تبعاً لتدرجهم وتبحرهم في العلوم التي تعطى في الحلقات والتجمعات والندوات

اخلاقية وسحرية إلى الأعداد المذكورة . هكذا اعتبروا الواحد أصل الأعداد وهو لا ينقسم بذاته، وهو الخير، أما العدد 2 فهو أول عدد زوجي وهو بمثابة المادة أو الهيولى وهو أول عدد منقسم . أما العدد 3 فهو أول عدد حاصل من جمع العدد واحد مع المزدوج . والعدد أربعة هو حاصل ضرب أول عدد مزدوج بنفسه . أما العدد خمسة فهو رمز لمبدأ الزواج لأنه حاصل جمع عدد مزدوج مع عدد مفرد . وكذلك العدد سبعة أيضاً . هذا مع العلم أن هذا العدد الأخير قيمة دينية مقدسة، إن في المعتقدات القديمة البدائية وخاصة الغنوصية وفي الفلسفات الباطنية الإسلامية كالإسماعيلية وفلسفة إخوان الصفا، وجميع هؤلاء تأثروا بالفيثاغورية . أما العدد 10 (عشرة) فهو اكمل الأعداد لأن كل ما عده (ما يليه) من أعداد فهو تكرار للأعداد التسعة الأولى .

إلا أن اتباع فيثاغورس المتأخرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك . إذ جعلوا لعناصر الكون مقابلات في الأشكال الهندسية . وهكذا يوازي التراب الشكل المكعب، والنار توازي الشكل الهرمي، والهواء يوازي الشكل المنتظم ذا الثمانية أوجه، وهكذا بالنسبة لعناصر أخرى . وإن كنا نجهل نسبة هذه الآراء لفيثاغورس نفسه فمن غير المستبعد أن تكون قد وردت في الكتابات المتأخرة، ولا سيما لدى فيلولائوس Philolaos (أواخر القرن الخامس) الذي أحيى المدرسة الفيثاغورية لاحقاً . والذي اعتبر أن تنظيم الكون لا يمكن أن يكون إلا تنظيمياً هندسياً، وذلك من أجل فهم كل الظواهر إذ لا يجوز أن تشذ ظاهرة معينة عن التناغم والانسجام في الكون أو في الأشياء .

تقابل الأعداد العشرة الأولى كذلك الكواكب أو الأجرام المعروفة 9 لا عشرة أكمل الفيثاغوريون السلسلة وذهبوا إلى حد استحداث جرم جديد وهو الجرم المقابل للأرض ومركزه ما بين الشمس والأرض وهو الذي يحدث الليل والنهار . ولكن هذا القول ما لبث أن تراجع خاصة حين ساد رأي هيكتاس Hicetás وهو من المدرسة الفيثاغورية المتأخرة الذي جزم بدوران الأرض حول مركزها لا بدوران السماء حول الأرض كما كان الاعتقاد السائد آنذاك . كذلك تراجعت الفيثاغورية المتأخرة عن فكرة النار المركزية التي تدور حولها الأرض لتقول بالدوران حول مركزها . كما تراجعت عن فكرة وجود أرض مقابلة، وذلك حين علم أن أحد الرحالة وهو هنون Hanon قد عبر الحدود الغربية المعروفة دون أن يجد الأرض المقابلة ولا حتى النار المركزية . كذلك تم اكتشاف حركات بعض الكواكب

المخصصة لتلقين المريدين وشرح مبادئ العقيدة لهم.

ومن القواعد الحياتية التي وضعها الفيثاغوريون وطبقوها في حلقائهم، نشر إلى امتناعهم عن أكل لحوم الحيوانات. صحيح أن هذا التحريم كان مطبقاً أيضاً في الأورفية في الاحتفالات الدينية المقدسة، إلا أن الفيثاغورية قد ربطت هذا التحريم باعتبارات دينية أكثر تشدداً. إذ قادهم الإيمان بتناسخ الأرواح إلى إمكانية دخول الأرواح إلى اجسام بعض الحيوانات. من هنا جاء الامتناع كلياً عن أكل لحوم الحيوانات. وقد وصلتنا بعض الكتابات الفيثاغورية التي تؤيد هذا التحريم فعلاً. وقد أشار فورفوروريوس Porphyrus 233-304 في كتابه عن حياة فيثاغورس إلى هذا المبدأ، وروى عنه تأثره لرأى كلب يعذب محتجاً أنه قد عاين في هذا الكلب روح أحد أصدقائه. ومعلوم أن الأورفية قد اخذت أيضاً مبدأ التناسخ هذا، فإذا لم تستقم نفس الإنسان أثناء وجودها في الجسم الذي يعتبر بمثابة سجن لها، تعاد إلى الحياة مرة أو مرتين، وإذا لم تستقم كلياً تعاد إلى اجسام الحيوانات حتى تتلاشى وتفتى كلياً. فمن المعقول إذن أن تحرم أكل لحوم الحيوانات كي لا تكون هذه الاجسام مستقراً لنفوس بعض الناس. مما يعزز تأثير الفيثاغورية بالأورفية كون المدرسة الأولى قد انطلقت من نفس المدن التي انتهت إليها تلك الفلسفة، أي المدن الإيطالية الجنوبية التي انطلقت منها الفيثاغورية مجدداً إلى مراكز الفلسفة اليونانية في الجزر الأيونية التي شهدت على الدوام ازدهار الفلسفة اليونانية.

من جملة المعاملات الأخرى، بلغة التصوف التقليدي، نشر إلى أن الجمعيات الفيثاغورية قد اتخذت لباساً موحداً وهو لبس الثياب ذات اللون الأبيض، ويشار أحياناً إلى أنهم كانوا يسرون حفاة. وقد امتنع أعضاء المدرسة الفيثاغورية عن الزواج أو عن مجامعة النساء، إن بدافع التقوى أو رفقاً بعذاب النفوس، في محاولة لتقليل دورة التناسخ. كذلك امتنع أفراد هذه المدرسة عن دخول البيوت التي يسجن فيها الموق. ولم يمتنع الفيثاغوريون عن أكل اللحوم وحسب، بل عن أكل البيض والحبوب أيضاً. فكانت حياتهم اليومية جملة من التعاليم القاسية والمحرمات التي اتخذت طابعاً تحريمياً Tabou بلغة علم النفس والأنثروبولوجيا.

أما على الصعيد السياسي الصرف فقد أعد الفيثاغوريون أنفسهم لتولي القيام بعمل سياسي، إذ جعلوا التضحية شعاراً لهم، فكانوا يقدرون من يصاب في وجهه، وهذا دليل على تفضيلهم الإقدام على التراجع. كما آمنوا بالمشاركة في الملكية

العامية. ولا نعلم فعلاً مدى تطبيقهم لهذه المبادئ، فنمط حياتهم الزهدي لا يسمح لنا بالقول أنهم كانوا أصحاب ملكيات. ومع ذلك وبالرغم من تناقض هذه الحياة العملية مع تصوراتهم الصوفية والفردية فقد دفعت الحياة السياسية المتأرجحة والاضطهاد والطغيان بالفيثاغوريين للمشاركة وإن جزئياً بالحياة السياسية، بل إن المصادر تشير إلى مقتل أكثر من 300 من الشبان اتباع فيثاغورس في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وذلك أثناء الاضطرابات التي حصلت في كروتون وسباريس وسواهما من المدن الإيطالية، علماً أن أزمة اقتصادية وسياسية وأخلاقية خانقة قد سادت مدينة كروتون أثناء وجود فيثاغورس فيها. وقد تجلت هذه الأزمة بعدم التساوي بين المواطنين وبتغلغل المواد الكمالية المستوردة من الشرق إلى جانب التراخي الأخلاقي الذي ربما كان تمهيداً للفلسفة السفسطائية ولردود الفعل عليها من سقراط إلى أفلاطون. وتفيدنا المعلومات أن صهر فيثاغورس قد قاد الثورة في مدينة كروتون. واستكمالاً لنظرتهم الدينية بمواقف سياسية سعى الفيثاغوريون لتربية بدنية قاسية تعتمد الشجاعة والاقدام. فلم تكن الفيثاغورية مدرسة معزولة كما يتبادر إلى الذهن، بل أنهم حبذوا الحرب ما دامت ضرورية بين الرجال.

أما بشأن العبادات بشكل عام فقد اظهرت الفيثاغورية ميلاً شديداً نحو عبادة الإله أبولون، بينما كانت الأورفية تؤله ديونيزوس. وقد نسب إلى فيثاغورس اهتمامه بمذبح الإله أبولون حيث تقدم القرابين والضحايا وتقام المراسيم والشعائر. وربما كان لهذا التأليه علاقة بموطن فيثاغورس الأصلي، إذ كان من الجزر الأيونية التي كان أبولون لاديونيزوس الهأ لها. وبصفته فيلسوفاً حمل اتهامات عصره، شارك فيثاغورس في الحياة السياسية وأولى اهتمامه البالغ للفلسفة بشقيها العلمي والنظري. من الناحية العلمية أولت الفيثاغورية اهتماماً كبيراً بالموسيقى واعتبرتها طريقة أو أداة في تطهير النفوس. والموسيقى كانت على الدوام من جملة العلوم التي لا بد منها لثقافة الفرد وكانت جزءاً فنياً بعد من التربية التي اقترحها أفلاطون في جمهوريته. ثم إن الفيثاغورية كانت أول من اكتشف العلاقة بين الموسيقى والرياضيات من حيث التركيز على التناغم والانسجام بين الحركة والعدد والنغم وتأثير كل ذلك على النفس لتتطهر من أدران البدن ولتحقق بذلك كمالها.

وعلى الرغم من شخصية فيثاغورس ومن الإعجاب الشديد الذي كان يكنه له مريده فقد رفض أن تؤدى العبادات له

Macrocosmos، يستوعب خلاء لا حد له وهو الى جانب ذلك في غاية اللطافة. والأشياء التي تحدث فيه او تتكون فيه انما تتكون من خلال التكاشف والتخلخل بالتحول من جنس الى آخر. ونظراً لتصورهم الكون كائناً حياً فقد ذهبوا لافتراض وجود نفس للعالم تدبره وتديره وتضفي عليه الانسجام وتمنحه الحياة. والحق ان الباعث على هذا الرأي هو الفرضية السائدة آنذاك من ان الروح هي مبدأ الحركة والحياة وبالتالي لا يمكن تصور الكون أو أي جرم متحرك فيه دون ان يكون فيه نفسه او روح تحركه. وبذلك يلتقي الفيثاغوريون مع الافلاطونية المحدثة ومع الفلسفة الرواقية. فالنظام الذي يسود الكواكب لا يمكن تصوره دون روح تضفي عليه الانسجام وتؤمن التناغم. بل يمكننا القول ان كون العالم منظماً لهذا الحد مما يؤكد خضوعه لقانون الاعداد.

أما كيف تصور الفيثاغوريون بناء الكون، فهم لم يشيروا الى أي اصل أو مبدأ زمني للكون. والارجح ان نظريتهم في مبدأ الكون تتلاقى مع النظريات البدائية القديمة اذ جعلوا الكون وليد تلاق أو تزواج بين المحدود واللامحدود، فاللامحدود هنا هو المادة، بينما المحدود هو النظام. فنحن هنا ازاء خرافة او اسطورة لا تخلو من التمجيد، ولكن الارجح ان يكون المحدود واللامحدود المقصودان هنا عبارة عن قيم عددية كأن يكون الاصل في نشأة الكون النقطة التي تمتد لتصبح خطاً، والخط الذي يلتف حول ذاته ليصبح سطحاً ثم جسماً اذا تلاقى مع خط آخر، وهكذا كما اوردنا في آرائهم حول العدد اصلاً ووظيفة، اذ يمثل العدد عندهم عنصراً من العناصر التي اعتبرتها الفلسفة اليونانية اصل الكون ومبدأه يضاف الى ذلك قولهم بنهاج الاضداد العشرة المشار اليها آنفاً وعن هذه النماذج يتكون الكون وان كان الغموض يلف اقوالهم لضباب النصوص وتضارب الروايات.

ميز فيثاغورس بين عالم الكواكب وهو عالم الحقائق الثابتة والمنظمة، وبين العالم الخاضع للكون والفساد. وقد قالوا أيضاً بالعودة الدورية للأشياء وبذلك تشارك الأشياء الفانية تبعاً لطبيعتها بالحياة التي لا نهاية لها، أي حياة العالم الالهي. الا أن المشاركة الفعلية التي تربط العالم الالهي بهذا العالم فهي تلك الشعلة الخالدة: النفس.

والنفس بنظر فيثاغورس هي الحقيقة الأولى التي يمكن الانطلاق منها. والنفس أزلية خالدة تتعالى على عالم الأشياء الزائلة، وبذلك كان يهدف فيثاغورس الطريق لأفلاطون في القول بعالمين منفصلين، عالم الموجودات وعالم الماهيات

معتبراً ان من يتبع الاله يفرق بكثير من يتبع البشر. وفي هذا الصدد نسب الى فيثاغورس اطلاعه على الكتابات اللاهوتية. كما يستفاد من بعض الكتابات الفيثاغورية اشارات الى النبي موسى، وقد يكون ذلك قد حدث في المدرسة الفيثاغورية الجديدة التي اندمجت تعاليمها مع الفيثاغورية الأولى بحيث يصعب التفريق بين ما كان لفيثاغورس مؤسس المدرسة وما كان لهذه المدرسة في مراحلها المتأخرة حيث انفتحت على معارف وعلوم متنوعة. والاشارة الغامضة للنبي موسى قد توجي باطلاعه على كتابات أو على تعاليم عبرية استقى منها عبادة الإله الواحد الحق.

ولكن رغم هذا الاطلاع فقد ظلت المعتقدات الشعبية - وهذا ما عرفته الاورفية أيضاً - عصب الديانة الفيثاغورية، ولكن مع تهذيبها وتعريتها من الشوائب من اجل تحديد مسلك جديد في الحياة العامة والحياة السياسية. اخيراً تجدر الاشارة في هذا الصدد ان فيثاغورس كان بنظر العديد من اتباعه - خاصة فيما بعد او فيما يعرف بالفيثاغورية الجديدة - بمثابة اله او تجسد الهى. وغالباً ما كان يوصف بأنه جميل جمال الآلهة، أو انه يمتاز بجمال ابولون او ما شابه من عبارات تقارنه بالآلهة. وهذا ما يستفاد من مؤرخي الفلسفة القديمة ولا سيما ديوجينيس اللايرتي Diogenes laerthus 323-412 ق. م. وقد اعتبره اريستوكسين احد اتباع زرادشت، بل لقد كان برأيه احد الانبياء. هذا فيما خص الجوانب العلمية. اما الفائدة النظرية التي ترجى من جملة هذه الممارسات فهي ايجاد علاقة مباشرة بين الانسان وبين العالم العلوي، بين الانساني وبين الالهي، وبواسطة هذا الرباط او هذه العلاقة يستطيع الفرد تخطي حدود حياته الدنيوية. فهدف الطريقة اذن من خلال ممارساتها وقوانينها وشعائرها المتعددة، ايجاد طريقة في الخلاص، في التطهر كما تقول التعاليم الأورفية ثم الفيثاغورية، في التطهر من العالم الدنوي للاتحاد بالعالم الالهي هكذا يبدو الاهتمام بتعاليم المعلم والتزام الصمت نوعاً من التأمل اهداف المنظم الذي يسعى للتعالى عن ما هو دنوي. اذ ينسى الانسان جسده وارتباطه بالمادة ليلتحق بالجزء الالهي فيه، بالروح التي تربطه بالخالق. من هنا يبدو التشابه وثيقاً بين الفيثاغورية وبين الافلاطونية المحدثة بل وبين سائر الافكار الصوفية والعرفانية التي جعلت التأمل طريقة في الخلاص.

الكون - النفس

اعتبر الفيثاغوريون الكون كائناً حياً - أو حيواناً كبيراً

والتناغم الذي تؤمنه النسب العددية. بل إن ما ينسب للفيتاغورية من اعتبارها النفس ناراً أو حرارة لا يتعدى القول أنها أصل الحرارة والحياة في الإنسان، هذا برغم الصورة المجسمة التي تقول أحياناً أن النفس ذرة نارية حتى يسهل عليها النفاذ إلى عالم الأجسام والتدخل فيه.

الأخلاق

أولت الفيتاغورية مسألة الأخلاق عناية خاصة، ومن الطبيعي أن ينصب الاهتمام عندهم على الممارسات العملية بالدرجة الأولى، وذلك تبعاً لتكوينهم جماعات صوفية - دينية تُعنى بتربية الطلاب والمريدين المتممين إليها. وقد اسهم الفيتاغوريون في تقديم أفكار جديدة مثل القول بأن للأعداد خصائص أخلاقية، إلا أن ذلك لم يرتفع بهم إلى درجة إغناء الفلسفة بنظرية جديدة كما فعل أرسطو على سبيل المثال Aristotle 322-384 ق. م. ربما يعود ذلك لانعدام الكتابات النظرية ككل ضمن هذه المدرسة خاصة في المراحل الأولى وتركيزها عادة على الناحية السلوكية في العمل والحياة. ولقد أشارت بعض المصادر والدراسات إلى أن الفيتاغورية كانت تقول بالصراع بين المتضادات وبالتالي بالصراع بين الخير والشر، وقد توصلت الفيتاغورية بعد نقاش طويل ومن منطلق توفيقى إلى القول بالحد الوسط، تلك القاعدة الذهبية التي انتقلت بعد ذلك عبر أفلاطون، إلى أرسطو الذي جعل الفضيلة حداً وسطاً بين رذيلتين. كذلك اعتبرت الفيتاغورية الصحة توافقاً بين الأمزجة الأربعة، والمرض هو اختلال بهذا التوافق. إلا أن الفيتاغورية لم تر في الحد الوسط نقطة ثابتة وحسب بل اعتبرت ذلك وحدة جديدة، أو تركيبياً جديداً يتجاوز المتقابلات إلى تشكيل جديد.

أما في حقل الارشادات أو النصائح الأخلاقية، فمن جملة معتقداتهم نشير إلى قولهم بالمسؤولية المدنية عن كل عمل يقوم المرء به، إذ دعوا أيضاً لعدم تجاوز ميزان العدالة. وقد وضعت الفيتاغورية نظاماً أخلاقياً عملياً أوجبت فيه على الاتباع ضرورة محاسبة أنفسهم. فمن جملة تعاليمهم أن يسأل الفرد نفسه آخر النهار أين أخطأ وأين أصاب وماذا يجب عليه أن يفعل كي يصحح من أخطائه، وأين أساء إلى نفسه أي إلى الجواهر الخالدة فيه. وإن تشابهت طريقتهم هذه مع ما يعرف الآن بالاستبطان في علم النفس الحديث، فهي ربما كانت أكثر انسجاماً مع الأخلاق اليونانية القديمة التي تجلت عند سقراط Socrates حوالي 399-470 ق. م. والتي كانت العبارة المحفورة

المجردة. والدليل الأول الذي استعمله فيثاغورس في التدليل على روحانية النفس، وهو ما أصبح فيما بعد دليلاً تقليدياً تتداوله الفلسفة اليونانية يقوم على تمايز النفس عن الجسد كونها المحرك له، وهذا يعني إلحاقها بعالم مغاير لعالم الأجسام، عالم الكون والفساد غير القادر على الحركة من ذاته. فالنفس قادرة على تحريك ذاتها وعلى تحريك الجسد كما تستطيع أن تحرك النفس الكلية الفلك والاجرام. وقد عبر كسانوقراطس عن رأي مشابه حين اعتبر النفس عدداً يحرك ذاته بذاته.

صحيح أن أفلاطون كان الأول بين الفلاسفة اليونان الذي أولى مسألة النفس اهتماماً وافياً إن من حيث ماهيتها أو من حيث قيمتها المعرفية. لكن علاقته بالفيتاغورية التي لم تترك تراثاً عريضاً مكتوباً، يبعث على التساؤل ما إذا كانت هذه الآراء أو بعضها للفيتاغورية نفسها. ولعل أبرز الأفكار الفيتاغورية في هذا الصدد هي اعتبار النفس سجنه في البدن. فالفيتاغوريون هم أول من وضع فكرة عقاب النفس ودخولها الجسد تكفيراً عن أخطائها. والإنسان لا يستطيع التخلص من هذا السجن إلا بالموت الذي يعني تحرر النفس وانفصالها لتحي حياة جديدة تكون محكومة بسلوكها في حياتها الأولى. فإذا كان السلوك جيداً انتقلت إلى جسم بشري آخر تكمل فيه دورة اكتمالها لتصبح آخر الأمر ذرة تخلق في الفضاء. أما إذا سيطر الجسد وغلبت الشهوة عليه انتقلت النفس إلى جسم حيوان حتى يتضاعف عذابها أو ربما انتقلت كذلك إلى جهنم في هادس لتجاني العذاب الدائم.

وقد انتقلت أقوالهم هذه في كيفية حلول النفس وفي التناسخ إلى أفلاطون. وقد اشرنا أعلاه إلى السبب الذي حملهم على تحريم أكل اللحوم منعاً لأي التباس تكون فيه النفس الحيوانية انحذاراً عن نفس إنسانية. والواضح في هذه الآراء أنها تتم عن عقيدة دينية أكثر مما تتم عن رأي فلسفي منظم.

وليس رأيهم بمهية النفس أكثر اتفاقاً مع الآراء الفلسفية. وإن كنا لا نستطيع ترجيح قولهم بنفس كلية تدبر العالم فإننا لا نستطيع كذلك أن ننفي وجود مثل هذه النفس انطلاقاً من الفرضية التي تجعل الحركة والحياة منوطتين بالنفس. أما النفوس الإنسانية الجزئية، فهي برأي الفيتاغورية عدد أو انسجام. إنها انسجام البدن، أو الأداة التي تحمل للبدن انسجامه وتؤمن فيه الحياة والحركة. ومع أنه لا مجال للشك أن النفس عند الفيتاغوريين هي انسجام للبدن، إلا أن غموض الأفكار الفيتاغورية لا يوضح ماهية هذا الانسجام. واعتبار النفس عدداً لا يضيف إلى تصورنا لها شيئاً يتعدى الانسجام

مفكراً كأرسطو شديد الحذر حين يتعرض للفيتاغورية فيذكر المدرسة ويتجاهل الأشخاص، بمن فيهم فيثاغورس بالذات . استمرت الفيتاغورية حتى العصر الروماني وقد شهدت صقلية حركة فيثاغورية ناشطة خاصة فيما يتعلق بالعلوم الفلكية وقد قاد هكتاس وارشميدس جزءاً منها . كذلك قام ارستاك - وهو من الفيتاغوريين المتأخرين بمحاولة لقياس المسافة بين الشمس والأرض كما تكلم عن حركة الأرض حول الشمس، ولعل المحاولة التي قام بها اتباع الفيتاغورية الجديدة في القرن الثاني بعد الميلاد يشرح محاورة افلاطون، طيباوس من المحاولات التي تربط ربطاً فعلياً بين الأفلاطونية والفيتاغورية . كذلك توصلت الفيتاغورية الحديثة وتأثير افلاطوني الى فكرة التعالي الالهي، أي وجود اله متعال معقول بالفكر ومفصول عن عالم الكون والفساد . كذلك تطعمت الفيتاغورية في فتراتها الأخيرة أواسط القرن الخامس بعد الميلاد بعناصر ارسطوية وأخرى شرقية .

مصادر ومراجع

- أبو الوفا، المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الحكم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1980.
- بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، الكويت، لبنان، 1979.
- رسل، برترند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج 1، الكويت، 1982.
- Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée. la pensée antique* éd. Flammarion, 1955.
- *Encyclopédie Universalis*.
- Raven, J.E., *Pythagorians and Eleatics*, Chicago, 1948.
- *Real-Encyklopädie der Altertums wissenschaft*.
- Thomson, George, *Die ersten Philosophen*, deb. edi, 1968.
- Wahn, Jean, *Traité de métaphysique*, Payot, 1968.
- Werner, Charles, *La Philosophie Grecque*, Payot.
- Windelb and Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1957.

جورج كتوره

الفيزية

Emanatism
Emanatisme
Emanatismus

مقدمة

الفيض مقولة فلسفية ترتبط بالنظرة الجدلية للعالم، أي أنها

على معبد دلفي «أعرف نفسك» أصدق تعبير عنها . هكذا تبدو الفيتاغورية مزيجاً من الاعتقادات المتباينة أحياناً والتي لا ينظمها فلسفياً إلا ذلك الرابط العددي الذي يراعي دائماً على حفظ الانسجام والتناغم . إلا أن هذا الرابط سهم بالرغم من عدم وضوحه . فالفيتاغورية من الفلسفات الأولى التي ارتقت عن الفلسفة الطبيعية لتجعل مجال البحث نظرياً لا طبعياً . وبذلك قلبت الفيتاغورية الاتجاه الفلسفي وكانت المهد الفعلي للآراء المثالية ولا سيما آراء افلاطون . هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فإن التركيز على القيم العددية والحسابية فيعني أيضاً أن كل الأمور القابلة للبحث يجب أن تجد أجوبة عليها من ضمن نظام حسابي، أي من ضمن نظام خاضع للقياس . فالحساب هو مادة القياس الوحيدة التي يجب أن تجد كل الأمور الأخرى تفسيراً لها من ضمنه وإلا لا وجود لتقدير صحيح لا يمكن قياسه . من هذه الزاوية كانت الفيتاغورية بالفعل رائد فلسفة عملية صريحة . ومن هذه الزاوية أيضاً انتجت الفيتاغورية في الميدان العلمي تراثاً ما زال الى اليوم غنياً وضرورياً .

وربما كان فيثاغورس على حد تعبير اريستوكسين أول من رفع الرياضيات فوق حاجيات التجار، أي جعل منها علماً منظمًا بدل أن يكون مجرد عمليات حسابية عملية . وبذلك تفوقت الرياضيات الفيتاغورية على الرياضيات المصرية التي ارتبطت بحاجيات المساحة والقياس لما هو ضروري في المعاملات اليومية .

مع فيثاغورس صارت الرياضيات علماً برهانياً يقوم على قواعد ومساائل . نذكر هنا بما ينسب لفيتاغورس من اكتشافه لمساائل ما زالت تحمل اسمه، كتساوي مربع ضلع المثلث المقابل للزاوية القائمة مجموع مربع الضلعين الآخرين . وقد كانت الهندسة الفيتاغورية المهد الفعلي لهندسة اقليدس التي تقوم عليها كل العلوم الهندسية التقليدية . كذلك ينسب لفيتاغورس اكتشافه بعض الأشكال الهندسية المنتظمة كما ينسب اليه بداية البحث في ما يعرف في أيامنا بحساب النسب . هكذا اغتت الفيتاغورية التراث الفلسفي بمادة مزدوجة، دينية صوفية في جانب منها وعلمية نقدية في جانبها الآخر . كل ذلك دون أن يتم الاخلال بالانسجام الذي ظل بالنسبة للفيتاغورية القاعدة الذهبية لكل فكر فلسفي . أما الفيتاغورية الحديثة فكان لها اليد الطولى في تهذيب المعتقدات القديمة . لكن كون التراث الفيتاغوري تراثاً غير مكتوب بالدرجة الأولى قد جعله عرضة لتأولات متعددة . لذلك نجد

فلاسفة العرب، فقد اعتمدوا هذه النظرية بناء على كونها ارسطية.

ويعتبر الفارابي اول من وضع نظرية الفيض الأفلاطونية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، كعلم وكايدولوجية. وبينما يرى عبد الرحمن بدوي ان حظ افلوطين مع العرب كان حظاً عاثراً، فلم يعرفوه باسمه الصريح بل عرفوه بكنية هي الشيخ اليوناني كما ورد في الفهرست لابن النديم وفي الملل والنحل للشهرستاني. ولم يذكروا شيئاً عن حياته جرياً على عاداتهم في التوسع في الحكايات والاخبار عن الحكماء اليونانيين. ووقعوا في الخطأ الفادح عندما نسبوا كتابه التاسوعات Enneades الى ارسطو، يرى حسين مرودة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج 2، ان فلاسفة العرب تشبثوا بنظرية الفيض، رغم انهم رأوها تناقض تعاليم ارسطو الفلسفية كما عرفوها في كتبه الاصلية لأنهم استخدموا هذه النظرية ايدولوجياً، بدافع المعارضة الايدولوجية الرسمية التي تفصل بين الله والعالم وتحصر الصلة في النبي والوحي المنزل عليه.

ومهما كانت الحقيقة فقد حظيت مقولة الفيض بأهمية كبيرة في الفلسفة العربية الاسلامية.

وفي اللغة فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضاً وفيوضاً وفيوضاً وفيضاً وفيوضاً اي كثر حتى سال على ضفة الوادي. وفاضت عينه تفيض فيضاً اذا سالت، وفاض الماء والمطر والخير اذا كثر. وفاض صدره بره اذا امتلأ وباح به ولم يطق كتمه. ويقال نهر فياض اي كثير الماء، ورجل فياض اي وهاب جواد. ورجل فيض وفياض: كثير المعروف. وفي الحديث انه قيل لطلحة: انت فياض؛ سمي به لسعة عطائه وكثرته وكان قسم في قومه اربعمائة ألف، وكان جواداً.

وفي التنزيل: ﴿إِذْ تَفَيْضُونَ فِيهِ﴾ (يونس، 61)؛ اي تندفعون فيه وتنبسطون في ذكره. وفي التنزيل ايضاً ﴿لَمَسْكَمَ فِيهَا أَفْضْتُمْ﴾ (النور، 14). وافاض الناس من عرفات الى منى: اندفعوا بكثرة الى منى بالتلبية، وكل دفعة افاضة. وفي التنزيل ﴿فَإِذَا أَفْضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ (البقرة، 198)؛ قال ابو اسحق: دل هذا اللفظ ان الوقوف بها واجب لأن الافاضة لا تكون الا بعد وقوف، ومعنى افضتم دفعتم بكثرة.

1 - الأفلاطونية المحدثنة Néoplatonisme ونظرية الفيض:

تسمى الافلاطونية المحدثنة في ادبيات الفلسفة العربية بـ «مذهب الاسكندرانيين» نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره في مدينة الاسكندرية منذ اواخر القرن الاول قبل الميلاد. وقد

تحاول تفسير العلاقة بين العالم المفاروق والعالم المحسوس، عالم الموجود الحقيقي او عالم المثل بلغة افلاطون والعالم الحسي او عالم الظل. ويمكن القول إنها شكل آخر من اشكال القول «بوحدة الوجود»، لأن هذه المقولة تقوم على اساس المفهوم القائل بأن كل الأشياء والظواهر هي وحدات اعداد، وحدات وجود ولا وجود. ويعتبر هيرقليطس، رائد المادية القديمة والقائل بالتحول المستمر للأشياء والظواهر، اول من عبر عن نظرية الفيض بصيغته الشهيرة «كل الأشياء تفيض». ولا يجد الباحث صعوبة في وجود نفحات وتعابير فيضية في شتى الفلسفات والمذاهب الدينية، فنظرية أفلاطون التي تشرح العلاقة بين الله والعالم تعتبر بداية التأسيس الحقيقي لنظرية الفيض. حيث بين أفلاطون ان كل شيء في عالمنا الحسي، له ما يقابله او يتطابق معه، كتطابق الظل مع صاحب الظل. وعالم المثل او الافكار هو عالم الوجود الحقيقي، وموجودات هذا العالم هي موجودات ازلية لا ينالها النشوء ولا الزوال، وهي منزهة عن الأعراض الحسية كلها، كأعراض الحركة والتغير والصيرورة والفناء. اما عالم الفناء (عالم المادة الصرفة) فهو معارض كلياً لعالم الافكار. وبالطبع لم يحل افلاطون اشكالية انبثاق العالم الحسي عن عالم الافكار. حتى كان ذلك على يد رجال الافلاطونية المحدثنة التي سهلت فهم العلاقة الجدلية بين العالمين عن طريق الفيض. ويتفق الافلاطونيون المحدثون مع افلاطون على ان العالم الحقيقي هو عالم الفكرة. غير انهم تقدموا بحل المسألة: كيف نشأ العالم الحسي من الفكرة؟ اي كيف تحولت الفكرة فأصبحت عالمنا هذا؟ لقد ظلت الفكرة عند افلاطون في حالة الثبات المطلق بينما طبق الافلاطونيون المحدثون الديالكتيك على العمليات التي تجري في العالم الموضوعي. بينما كان الحوار والنقاش اي الديالكتيك عند افلاطون ديبالكتيكاً ذاتياً، حاول افلوطين تفسير العالم على اساس حركته وتغيره..

لقد طور هيجل رائد الديالكتيك الحديث مقولة الفيض بطريقة حاسمة: فالفيض في فلسفته هو الحقيقة الاولى التي تشكل العنصر لكل تطور تال للتعريفات المنطقية للفكرة اي المقولة ويعبر الفيض - بوصفه وحدة الوجود والعدم - عن الشكل الكلي المجرد لانبثاق ونشوء وجود كل الأشياء والظواهر: «لا وجود لشيء ليس حالة وسطاً من الوجود والعدم».

وصلت نظرية الفيض الى العرب عن طريق الخطأ كما هو معروف. وذلك عندما نسب كتاب اوتولوجيا الافلوطيني الاصل الى ارسطو. وبما ان ارسطو كان يتمتع بثقة عميقة عند

انطلق الفيض» كما يرى افلوطين. والخير الاول يفيض الخيرات على الاشياء كلها فيضاً واحداً، كما يقول أبرقلس، إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته. وهكذا لا يكون الفيض على بعض الاشياء اقل وعلى بعضها أكثر، وانما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل.

ويبدو ان الهاجس الاساسي لرجال الافلاطونية المحدثه كان الحفاظ على وحدانية الاول وكماله، كما كان التنزيه هاجس رجال المعتزلة في الفكر الاسلامي في ما بعد. فقد الح افلوطين على اعتبار الفيض عن الاول لا يعني خروجه عن ذاته لأن الفيض في عالم العقول غير الفيض المحسوس. فالفيض في عالم العقول يبقى الاول على حاله دون أن ينقص منه شيئاً. ولا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر، ولا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره، وبذل الأثر غير بذل الجوهر. وهذا معروف في عالم العقول، حيث يحدث العقول أثره دون ان يترتب على ذلك اي نقصان في ذاته. فالعلم ينتقل من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء، وانما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل المزيد منه. فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الاول ارسطو، النظام الكامل في العالم وتحركه نحو علته الغائية، فيتحرك العالم وتنظم أموره دون أن تتحرك علته، دون ان تنتقل اي حركة من المحرك الاول الى السماء وعالم الاشياء.

بعد تأكيد وحدانية الاول وكماله، والتأكيد على ان الفيض ينشأ بالطبع لا بالتسلسل المنطقي كما كان الحال عند ارسطو، بمعنى ان الحركة لا تنتقل من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة. واذ يصعب التعبير عن كيفية الفيض بلغة العقل فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات، لتقريب هذه المعاني الى الاذهان. فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس، فالوجود بالقياس إلى الاول هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس. وهناك مثلاً آخر قرب به افلوطين عملية الفيض الى الافهام وبدا في ذلك اثر الغنوصية الشرقية: فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد، فهو لا يطبق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أخرى. فالنار تسخن، والثلج يبرد، فكيف يمكن للكائن الكامل - وهو الخير المطلق - ان يجبس خيره في ذاته !

بعد تقرير مبدأ الفيض يشرح افلوطين هذه العملية. فأول ما ينبثق عن الاول هو العقل، ويقال له الأفتوم الثاني. وهذا

امتد تأثير هذا المذهب الى عصر نشوء الفلسفة العربية. ومن الممكن القول ان هذه المدرسة تعتمد اساساً على افكار افلاطون والاصول التي استقى منها فلسفته من اورفية وفيثاغورية وامبيدوقلية فمزجها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية واساطير، ثم اعطت لهذا الخليط دعامة عقلية من فلسفة ارسطو؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الاسلامي.

وقد بلغ هذا المذهب اوج تبلوره وتطوره بصورته الفلسفية المتكاملة على يد افلوطين خلال القرن الثالث الميلادي 270-205 م. والمصدر الاساسي الوحيد لفلسفة افلوطين هو كتاب التاسوعات كما ذكرنا، الذي جمع فيه فورفوريوس الصوري Porphyre كتابات استاذة افلوطين ونظمها وصنفها ستة اقسام، كل قسم منها تسعة فصول. وقد نقل العرب اجزاءً من هذا الكتاب من السريانية الى العربية، او كانت بعنوان اثولوجيا ارسطوطاليس وبذلك حصل الخطأ التاريخي المعروف.

في ضوء فهم الافلاطونية المحدثه للديالكتيك بين عالم الافكار او المثل والعالم الحسي، نرى ان الفكرة هي اساس الحركة، والفكرة هذه هي الله. اما العملية الديالكتيكية فهي فيض الوجود من الفكرة لفيض شعاع الشمس من الشمس. وهذا الفيض هو عملية الخلق التي فسر بها الافلاطونيون المحدثون صدور الكائنات عن العلة الاولى. فالعلة الاولى كما ورد في كتاب الخير المحض لابرقلس الذي نسب خطأ ايضاً لارسطو، هي التي تدبر الأشياء المبتدعة كلها من غير ان تحيط بها، وذلك ان التدبير لا يضعف وحدانيتها العالية على كل شيء، ولا يوهنها، ولا تمنعها وحدانيتها المبينة للأشياء من ان تدبر الاشياء. وذلك ان العلة الاولى ثابتة قائمة بوحدانيتها المحضة دائماً. وهي تدبر الاشياء المبتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيرات على نحو قوتها واستطاعتها.

الا ان انبثاق او فيض الاشياء جميعاً عن العلة الاولى او الخير الاول او الله هو انبثاق بحكم الطبع والضرورة، لا عن ارادة واختيار. لان الارادة - في روح المذهب - تنتهك وحدانية الله. والطبع هنا يعني ان كمال الله بذاته اقتضى ان يفيض عنه النور الذي هو وجود الكائنات، وفق نظام متراتب الدرجات. فالاول كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء، وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن الا ان يكون فياضاً. وهكذا فمن مبعث السنا الاسنى للكائن الازلي

الصلة بين العالم الاعلى والعالم الاسفل ويتوثق الرباط الذي يشد احدهما الى الآخر. وهكذا فان العالم المادي وجد بطريق الفيض بوسائط العقول المفارقة، وهذا العالم نصيبه من الفيض الإلهي ضئيل جداً. ويصف افلوطين هذا العالم المادي بالظلام. والظلام لا يفهم هنا كنقيض للنور، وهذه النظرة لا تعني انفصالاً بين الله والعالم في نظر الافلاطونيين المحدثين، لأن فهمهم للظلامية كان فهماً دياكتيكياً، بمعنى ان الظلام المنسوب للعالم المادي ليس سوى الدرجة الدنيا من النور الأسمى، ولأن الكائنات تتفاضل بمدى نسبة قربها او بعدها عن مركز الصدور. وبما ان العالم الحسي آخر درجات الفيض، فهو إذن عالماً خسيساً دنيئاً.

والخلاصة كما يرى عبدالرحمن مرجبا ان هناك في فلسفة افلوطين طرفين للوجود: طرفاً اعلى وطرفاً اسفل، او قمة وحضيضاً، بينهما سلسلة من الأوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات. ولا يزال الشعاع الساقط من الاول بواسطة العقل الى النفس ومنها الى هذا العالم، يتضاءل ويتضاءل - فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها واعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخبرة - حتى يجبو او يكاد. وبهذا التضاضل يتحول الوجود الى عدم، او يصدر العدم عن الوجود، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير.

لقد تداخل الكل في الكل عند افلوطين، وتحطمت الوحدة المطلقة التي اسهب الافلوطينيون في رسم صورتها البديعة. وعادت هذه الفلسفة لتعبر عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود الرواقية. حيث يكون الله مُنْبِتاً في الأشياء غير متميز عنها. فالأول يحوي كل شيء، لأن الأدنى حاضراً في الأعلى: فالجسم في النفس والنفس في العقل والعقل في الأول والواحد في كل مكان. موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله.

2 - الفيض في الفكر الاسلامي:

1 - في الفلسفة:

أ - يعتبر الفارابي اول فيلسوف عربي وضع نظرية الفيض الافلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، وقد اغنى الفارابي هذه النظرية تنظيمياً ومضموناً وظهرت لديه اشد تماسكاً مما هي عند افلوطين. لأن جل ما قيل في كتاب اثولوجيا او الربوبية عن صدور الكائنات عن الواحد الأوحد، انما هي استعارات وتشبيهات بينها فسرت عملية الفيض عند

العقل دون الاول، واقل منه كمالاً، والوحدة التي كانت للأول من كل وجه تدب فيها الأثنينية. والأثنينية كما هو معروف في منطق القدماء أدنى مرتبة من الوحدة. وتنشأ هنا اشكالية هدم الوحدة عند الافلاطونيين المحدثين. فرغم التزامهم الوجدانية وتشددهم في هذا الامر، فاننا نجد ان نظرية الفيض بتفاصيلها تعود الى هدم عبارة الوحدة عندهم. فالواضح عندهم ان الفيض يجري لا في زمن. لأنه ازلي. ومن ابرز افكارهم مقولة الامكانية والواقع، وقد فسروها بروح الحل الأرسطي، اي باتجاه القول ان كل ما هو مادي هو امكانية. وان الفكر هو الذي يخلق العالم الواقعي لهذه الامكانية. هذا الحل وإن كان لا يمثل حقيقة التفسير الأرسطي، الا انه يتضمن القول بأزلية المادة، كما كان يقول ارسطو، لأن معنى كون المادة إمكانية هو أنها ذات وجود بالقوة قبل وجودها الواقعي، اي ذات وجود ازلي. وهكذا يكون عندنا وجودان ازليان سابقان: مصدر الفيض، ووجود الهوى.. ولا ينفي هذه الأثنينية كون وجود المبدأ الاول وجوداً بالفعل، وكون وجود الهوى وجوداً بالقوة الامكانية، فإن الاختلاف في نوع الوجود ليس نفيّاً لأحد الوجودين.

بعد تقرير فيض العقل الأتوم الثاني - يضعه افلوطين في منزلة صانع العالم، الذي قال به افلاطون، ويجعله متضمناً لمثل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو الأول. فهو حين يفكر ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي المثل الافلاطونية، بل إن هذه المثل جزء منه وليست مجرد اشياء مختزنة فيه. وتختلف مثل افلوطين عن مثل افلاطون، فهي دينامية فاعلة عند افلوطين بينما نجدها إستاتيكية ساكنة عند افلاطون. وبينما هي محدودة عند هذا الأخير، نجدها لا متناهية عن افلوطين. إذن من الأتوم الثاني العقل الذي هو فيض الأتوم الاول وصورة له وانعكاس لنوره يتولد عنه، وفور صدوره جوهر او كينونة هي الأتوم الثالث، وهي ايضاً صورة للأتوم الثاني وانعكاس لنوره، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف. وهي كالعقل تنتمي الى العالم الإلهي الا انها دون درجة، كما ان العقل دون الاول درجة. وهي تقف على تحوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس: انها النفس الكلية.

من النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة - لا فيض واحد - هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس. وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن العقل. وتشارك النفس عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ومن جهة اخرى تشارك عالم الابدان في خسته ودنائه. وبذلك تتحقق

بصدورها عنه وحصولها كما ظن افلوطين، وانما ظهرت الأشياء عنه لكونه علماً بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب. فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه. كما يقول في كتابه عيون المسائل. إذن العلم هو القوة التي تخلق كل شيء. وعلم الأول بالأشياء علم ازلي خالده. وليس يعلم زماني متغير بتغير المعلوم. والفيض وفق هذا التفسير هو في آن واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق للأول الذي هو علة الابداع.

أول المبدعات عن الاول شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول. وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه. وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الاول، وليس ما يعقل من ذاته شيئاً غير ذاته. ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة: كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر.

العقل الاول يعلم ذاته ويعلم الاول. وبحكم انه يعقل الاول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني، وبحكم انه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السواء الاول او الفلك الاعلى بمادته وصورته. والعقل الثاني فيه كثرة عرضية كالعقل الاول ويحصل منه عقل آخر ثالث وفلك آخر تحت الفلك الاعلى. وهكذا يحصل عقل وفلك من عقل.

الملاحظ ان الفارابي لم يحدد عدد العقول والافلاك التي صدرت عن الاول في كتابه عيون المسائل، الا انه حدد نهايتها بالعقل الفعال المجرد من المادة؛ اما في المدينة الفاضلة فقد جعل عدد العقول عشرة، وعاشرها هو العقل الفعال او عقل فلك القمر، وهو مدبر عالم ما دون فلك القمر، العالم السفلي، عالم الكون والفساد. ووجوده كغيره من العقول لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول، ولكن عنده ينتهي وجود الاجساد السماوية. وهذا العقل الاخير هو سبب وجود الأنفس الأرضية.

تعرض الفارابي فيما بعد لنقد شديد بسبب الأخذ بنظرية الفيض. لأن هذه النظرية تنفي المسلمة الدينية بكون العالم مخلوقاً من عدم. لأن وجود العالم عن طريق الفيض يعني ضرورة ازالة هذا العالم لانه ملازم، بحكم الضرورة لوجود الله. وهو إذن ليس مخلوقاً، لانه ليس مسبقاً بالعدم، وليس حادثاً، بل هو ازلي تبعاً لازلية مصدر الفيض. بالاضافة الى ان هذه النظرية تتضمن مفاهيم كثيرة تتعارض مع مسلمات دينية اخرى بمفاهيمها اللاهوتية، كالوحي. فقد فسر الفارابي القدرة التي بها يتمكن بعض افراد البشر من رؤية العوالم غير المنظورة، ومن التنبؤ بـ «الأشياء الإلهية»، ومن «قبول الجزئيات

الفارابي بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها. وفي سبيل ذلك سخر الفارابي افلاطون وارسطو وافلوطين لبلوغ اهدافه وغاياته فمزج تعاليمهم بعضها ببعض واكمل ذلك، بما اضافها عليها من مسحات مستقاة من المذهب الاسماعيلي والصائبة والتصوف، وصيغ كل ذلك بصيغة اسلامية واضحة في إطار من التفلسف الديني يتلاءم مع عقائد عصره وثقافته.

وفي هذا المجال يرى حسين مروة ان الفارابي، وفلاسفة العرب من بعده، تشبشوا بنظرية الفيض لانها سهلت امامهم حل المشاكل النظرية والايديولوجية التي اعترضتهم في مجال العلاقة بين الله والعالم. ريذهب الى انهم لم يكلفوا انفسهم تسليط النقد التاريخي لبيان تناقض ما ورد من آراء وتعاليم في كتاب الربوبية مع آراء وتعاليم أرسطو الحقيقية، لأن نظرية الفيض منسوبة لارسطو نالت الدعم والتشجيع لما كان يتمتع به المعلم الاول من ثقة كبيرة عند المفكرين العرب.

كيف تمت عملية الفيض، او كيف وجد هذا العالم، وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط؟ يشرح الفارابي ذلك في كتابه آراء اهل المدينة الفاضلة فيرى انه «متى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات». فاذا علمنا ان الاول او الله عند الفارابي هو الواجب الذي يسبق وجوبه بإمكان، وانه واجب الوجود ولا علة لوجوده، لأنه واجب الوجود بذاته، اي تقضي طبيعته بوجوبه، بمعنى انه متى فرض غير موجود لزم منه محال. لأنه لا يجوز كون غير وجوده، لأنه السبب الأول والعلة الاولى لكل وجود. اتضح لنا لماذا لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات. ووجود ما يوجد عنه «انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو». ويسهب الفارابي في تأكيد كمال الأول ووحدانته اثناء عملية الفيض وهو في ذلك لم يأت بجديد عما هو عند رائد نظرية الفيض: افلوطين. انما كان توسعه هذا في سبيل ازالة جميع الالتباسات التي قد تنشأ في الزمن من جراء تصور عملية الفيض تصوراً حسيماً. فالفيض لا يرمي الى تحقيق غاية لم تكن. وليس فيه نقص في مكان يقابله كمال او زيادة في مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وانما هو لذاته وبذاته وفي ذاته. وما يمكن ملاحظته ان الفيض يتم عند الفارابي من المعرفة لا من الطبع كما هو الأمر عند افلوطين. فالأول (او الله) عند الفارابي يعقل ذاته ويعرفها، ومن هذه المعرفة خرج العالم ووجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا على سبيل الطبع بدون ان يكون له معرفة ورضا

التعارض بين وجوب صدور الاجسام (المادة) عن واجب الوجود، دون تخلف، اي مباشرة بغير فاصل إطلاقاً، وبين محتوى الكثرة في الأجسام، باللجوء الى القول بصدورها عن الاول بتوسط وجود آخر. لكن، يظن الى انه «لا يجوز ان تكون الواسطة واحدة محضة»، لأن الإشكال يبقى في مكانه، ويبقى السؤال: كيف تصدر الكثرة عن هذه «الواسطة الواحدة المحضة»؟ إذن لا بد من واسطة تتضمن نوعاً من الكثرة الى جانب كونها واحدة. وهذه وجدها في مبدأ الفيض، وجدها في العقول المفارقة. والعقل المفارق عند ابن سينا - كما هو عند الفارابي - يتضمن نوعاً من الكثرة، وإن كان واحداً بذاته. ويعمل ابن سينا هذه الكثرة في العقل المفارق. أولاً: من جهة انه معلول فهو - من هذه الجهة - ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بعلة الاولى، وثانياً: من جهة انه - مع ذلك - عقل، فهو يعقل ذاته، ويعقل علته هذه. من هنا يحصل فيه معنى الكثرة.

2 - في التصوف:

أ - الحركة العرفانية عند الاسماعيلية:

من المعروف ان صورة العلاقة بين الله والانسان في التصوف الاسلامي في مدى القرنين الثالث والرابع للهجرة كانت على اساس الكشف دون وساطة، حتى ظهرت اتجاهات عقد الصلة بوسائط من الاشارات ترتقي بالعارفين في سلسلة مراتب تصاعدية الى المعرفة بمفهومها الصوفي. وفكرة الوسائط بمظهرها الفلسفي تجلت عند الاسماعيلية بقولهم كما ذكر الشهرستاني في الملل والنحل أن الله «أبدع بالأمر العقل الاول الذي هو تام بالفعل، ثم بتوسطه ابدع النفس التالي الذي هو غير تام. ونسبة النفس الى العقل اما نسبة النطفة الى تمام الخلقة، والبيض الى الطير، واما نسبة الولد الى الوالد». ومن اشتياق النفس الى كمال العقل تتولد الحركة من «النقص الى الكمال» ومن حاجة الحركة الى آلة الحركة «حدثت الافلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها، وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس ايضاً، فتركت المركبات من المعادن، والنبات، والحيوان، والانسان، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان، وكان نوع الانسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه في مقابلة العالم كله».

وما يجدر ذكره في هذا التفسير للوجود والمعرفة عند الاسماعيلية انها يتحققان بعملية واحدة. فهي ذاتها عملية

الحاضرة والمستقلة عن العقل الفعال تفسيراً مرتبطاً بالقوى الطبيعية لكل بشري. فهو يرى ان منشأ الوحي انما هو المخيلة في الانسان. فهذه حين تكون «في انسان ما قوية كاملة جداً» وتكون «المحسوسات الواردة عليها من الخارج» غير مستوية عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، وغير مستخدمة كلياً للقوة الناطقة بل يبقى فيها، اي في المخيلة، مع ذلك، كثير من طاقاتها «تفعل به ايضاً أفعالها التي تخصها».

ب - عند ابن سينا:

يدين ابن سينا للفارابي بأخذه بنظرية الفيض. ولا يختلف جوهر النظرية عند ابن سينا عما هو عند الفارابي، وإن كان ابن سينا زاد على نظرية استاذة شروحاً جديدة مع إسهاب في الاستطراد وعرض الفكرة في صور مختلفة، مما هيا لها حظاً أكبر من الذبوع والانتشار. ومع محافظته على المبادئ والطريقة وعدد العقول والافلاك وطبيعتها، يعود له الفضل في ايضاح بعض النقاط وتعميقها حتى جاءت اكثر انسجاماً وتماسكاً. فقد جعل الفارابي الفيض يصدر من ثمنى، واما ابن سينا فقد جعله يصدر اثلاثاً اثلاثاً. اذ ما دام العقل والإحداث شيئاً واحداً فينبغي أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة، لا اثنين فقط، كما كان الحان عند الفارابي.

الا ان اهم ما يميز المنظومة الفلسفية السينية هي البحث الدائب لايجاد الحل الملائم لابتداء العالم وإشكالية صدور الكثرة عن الواحد. فابن سينا عندما قرر ان «مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب ان يوجد ما يوجد عنه» فهذا يعني ان وجود العلة والمعلول او الله والعالم متساوقان، اي لا يتأخر احدهما عن الآخر. فما دام المبدأ الاول واجب الوجود وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضي ان يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون قبل او بعد؛ فقد أوصل ابن سينا الى تقرير ازية وجود العالم. فانه ما دام المبدأ الاول - قديماً أزلياً ومعلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن ان يتخلف عن وجوده - اي عن وجود المبدأ الاول - فمعلوله هذا وهو وجود العالم، قديم ازلي مثله بالضرورة.

إذن العالم قديم مساوق لوجود الاول - وإن كان هذا الاول يتقدم بالرتبة والشرف - وظلت عند ابن سينا قضايا التوحيد والتزني المطلق والتعالي الإلهي وصدور الكثرة عن الوحدة، او الاجسام المادية عن اللامادة تنير إشكالات حادة استقطبت اتجاهات متناقضة في فلسفة ابن سينا. فقد حاول حل

او المشرقية لأنها حكمة إلهية تشد معرفة الله والحقائق الربانية وذلك بتعميق الحياة الداخلية. وهذه الحكمة الشرقية هي التي اخطت اصولها ابن سينا، وارسى تواعددها السهروردي من بعده، وقد عرفت ايضاً باسم الفلسفة الاشراقية. ويشمل الشرق في مصطلحات الاشراقيين مصدر النور، فيما يمثل الغرب مكان الظلمة.

ويمكن القول بأن عالم السهروردي الاشراقي هو ذو كيان وجودي انطولوجي بالمرتبة الاولى. أما سمته المعرفية الاستمولوجية، فهي نابعة من كيانه الانطولوجي نفسه. فهنا نجد النور كمبدأ وجود لعالم بكامله. يفيض هذا النور من المصدر الاعلى، نور الأنوار، هابطاً درجة درجة الى النهاية السفلى، وكل درجة من الفيض هي وجود نوراني. ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى النور. حتى اذا بلغ الدرجة الجرمية، عالم الأجسام، تضاءل النور حتى الاضمحلال. وبهذا تصبح المرتبة المظلمة من الوجود وهذا يعني ان إشراقية السهروردي لا تعترف بشئ من النور والظلام، كما تقول بها الزرادشتية والمناوية، فليس عنده غير مبدأ واحد للوجود هو النور.

يشدد السهروردي على اعتبار النفس جوهرًا وانها ليست بعرض، لأنها صادرة عن نور الأنوار فهي لا يمكن ان تكون نوراً عرضياً فهي إذن «نور قائم لذاته» طاهر لذاته كما ورد في حكمة الاشراق. ويرد السهروردي نظرية الصدور او الفيض التي قام عليها البناء المذهبي عند فلاسفة الاسلام: عن الواحد لا يصدر الا موجود واحد أي نور إبداعي أول وهو متتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتمثل القوة الدافعة في اليجاد في اتجاه العقول او الأنوار انجهاً ثنائياً الى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة الى ما تحتها، ويعبر عن هذا الاتجاه بحركته الاشراق، ومرة اخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاصرة نور الأنوار والأنوار العليا، ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة؛ وهكذا تكون الجهات ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس. وفي هذا معارضة للجهات العقلية في نظرية الصدور المشائية التي تقوم على اتجاهات ثلاثة. إلا أن الملاحظ أن فعلي الاشراق والمشاهدة اللذين يختلفان من حيث الاتجاه، يتحدان من حيث وظيفتهما المزدوجة. فلإشراق اتجاه هابط، وللمشاهدة اتجاه صاعد. ولكن كلاً منهما مشارك في عملية اليجاد من جهة، وطريق للمعرفة من جهة ثانية. وبهذه الصورة تتحد عملية اليجاد وعملية المعرفة.

في هياكل النور يؤكد السهروردي وجود عوالم ثلاثة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام.

ايجاد وعلية افاضة لأنوار المعرفة: الله يدع العقل الاول، وهذا ينتج النفس، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الافلاك السايية، وتحرك هذه الافلاك بحركة دورية يؤدي الى حدوث المركبات، اي الكائنات المادية (المعادن، النبات، الحيوان، والانسان). الانسان في هذا العالم يتميز عن سائر الكائنات باستعداده لتلقي الفيض المعرفي.

تختلف نظرية الفيض الاسماعيلية عن مثلتها الافلوطينية بصورتها الكلاسيكية حيث يتم الفيض عند الافلوطينيين عن الأول ويصدر على درجات حركة هابطة، والكائنات تفاضل بمدى نسبة قربها أو بعدها عن مركز الصدور، بينما تظهر عند الاسماعيلية بحركة ابداع من الله نحو الوسائط وهي حركة هابطة وحركة اشتياق من النفس الى كمال العقل وهي حركة صاعدة. وقد استعانت الاسماعيلية في سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الانسان (المميز عن عالم الكائنات بالفيض المعرفي) وعالم الكائنات العلوية بفكرة التجليات الالهية على الأرض في الأئمة وفقاً لتصور خاص لدور الامام على الأرض.

ب - إشراقية السهروردي:

ولد شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي في قرية سهرورد، قرب مدينة زنجان، في ارض الجبال بشمال غربى ايران. وتختلف كتب السيرة في تاريخ وفاته. في حين يتفق ابن خلكان وابو الفدا صاحب حماه انه مات في سنة 587 للهجرة، وأنه كان في الثامنة والثلاثين من عمره عندما قتله الملك الظاهر الايوبي المتوفى سنة 613 هـ. بأمر والده السلطان صلاح الدين الأيوبي، المتوفى سنة 589، الذي تأثر بالفقهاء بعدما اعلموه بانحلال عقيدة الشيخ وتعطيله.

التقى السهروردي في مطلع شبابه فخرالدين المارديني، المتوفى 594 هـ. وكان هذا حكماً واقفاً على فلسفة ابن سينا، ضالماً في الطب، فدرس السهروردي عليه، وافاد منه. وتشير بعض المصادر الى ان السهروردي عرف في صباه جماعة المتصوفة، فوقف على طرقهم، ومارس رياضاتهم، وعاش مثلهم حياة عزلة وانفراد. وبهذا تكونت ثقافته في مطلع شبابه من مزيج فلسفي - صوفي. وقد عرف في هذه المرحلة بالذات الديانات الشرقية، ووقف على تعاليم قدماء فارس.

والناظر في رسائل السهروردي القائمة على الرؤيا والمجاز والتي يعتبرها الشيرازي من مؤلفات ايام الصبا لوجدنا انها تهدف، جملة، الى غاية واحدة هي العودة للأصل الإلهي. والتحرر من عبودية المادة. وهذا يتم باعتناق الحكمة الاشراقية

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الشفاء، تحقيق إبراهيم مذكور، القاهرة، 1960.
- —، التجارة، مطبعة السعادة، مصر، 1331
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب (برقلس، هرمس، افلاطون)، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، لا.ت.
- افلوطين عند العرب، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- السهروردي، حكمة الاشراق، طبعة هجرية، طهران، 1316-1313 هـ.
- —، كتاب اللوحات، تحقيق وتقديم اميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت، 1979.
- —، هياكل النور، تحقيق وتقديم محمد علي ابوريان، طبعة 2، دار النهضة العربية، بيروت، لا.ت.
- الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة ناصر، بيروت، لا.ت.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، 1959.
- —، عيون المسائل، (في مجموعة رسائل الفارابي)، القاهرة، 1325 هـ.
- مرجبا، عبدالرحمن، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، طبعة 2، منشورات عويدا، بيروت، باريس، 1981.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج 2، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- الموسوعة الفلسفية الروسية، لا.ت.

احمد خواجه

فالأول يشمل الأنوار القاهرة التي تتكرر كلما تكرر فعل الاشراق. ومن جملة هذه الأنوار القاهرة «أبونا أو روح القدس، مفيض نفوسنا ورب طلسم نوعنا» ويطلق عليه الفلاسفة المشاؤون العقل الفعال.

أما العالم الثاني فيشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية، وهنا نجد السهروردي يتعد عن المشائين، وذلك لأن المشائين يرون ان النفوس الفلكية تصدر مباشرة عن العقول العليا بينما يرى السهروردي انها تصدر عن ارباب الأنواع السماوية من طبقة العقول العرضية.

أما العالم الثالث فهو عالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان في الجسم:

(1) الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر.

(2) الأجسام الأثرية أي أجسام الأفلاك السماوية.

وأخيراً يمكن القول بأن نظرية الفيض اضطلعت بنصيب كبير من مسؤولية حل الغاز المعرفة في عصرها - وخاصة في الفكر الاسلامي - حيث ادت واجبها كاملاً أو شبه كامل. وحسبها انه ليس فيها عنصر غير عقلي وانها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها السابق بعنق اللاحق في نظام منطقي متسلسل معقول. صحيح ان النظرية كانت تعود في نهاية الأمر الى القول بوحدة الوجود بشكل أو بآخر، الا أنها كانت إسهاماً جاداً في حل معضلات اتصال العالمين: الحسي والعلوي المفاوق.

بعد ان مثل من تمثلاته الفطرية خيطاً تسلفه برهاناً على وجود الله كلاله الخيرة بلا حدود والمناخ يقيناً لا يتجدد. الا ان ديكارت كان ينتقل بذلك من حفرة الى حفرة، فما انتقل من حفرة الانانة إلا ليجد نفسه في حفرة «الفطرية» إن الهوة التي ضربها ديكارت، كما بعضا موسوية، بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد، بين العقل والمادة، بين الوعي والعالم، كان من شأنها ان طبعت المعرفة عنده بطابع الفطرية التامة محولة فلسفته، بذلك، الى فلسفة «فطرية» اي الى فلسفة تستمد من العقل، او من تمثلاته الفطرية، لا شكل المعرفة صرفاً، بل مضمونها ايضاً. بذلك بات عنده الفرق الوحيد بين التمثلات الفطرية والتمثلات المكتسبة او الطارئة فرقاً لا يلج المنظور الا بقدر ما هو فرق في وجهة النظر. من هنا ان تمثل اللون الاصفر مثلاً، يسمي هو ذاته تمثلاً فطرياً من حيث هو استعداد في الوعي، وتمثلاً مكتسباً (بالحس) من حيث انه يطرأ على الوعي، تمثلاً فطرياً من حيث هو قوة، وتمثلاً مكتسباً من حيث هو فعل.

هذه الفطرية المدقعة هي اساس جنوح المثالية الحققة الى مثالية كاريكاتورية وجنوح الواقعية الرصينة. والمتوازنة الى واقعية مغرصة عند ديكارت وغيره من عقلانيين وتجريبيين على حد سواء.

ولأن المثالية الكاريكاتورية والواقعية المغرصة لا تشكل اذانة عقلية وعاقلة للمثالية الحققة والواقعية المتوازنة رأى كانط ان يسلك المثالية الحققة طريقاً الى الواقعية المتزنة، فإذا بفطرية المضمون تتحول عنده الى قبلية الشكل على صعيد التفكير والمعرفة على حد سواء. من هنا ان خطأ العقلانيين كان يكمن، في نظر كانط، في انهم حاولوا استنباط مضمون المعرفة من العقل، وخطأ التجريبيين، في انهم حاولوا استقراء شكل المعرفة من الحواس. من هنا ان المعرفة عند العقلانيين لم تعد

لا يغالي كثيراً من يقول ان فلسفة ديكارت هي، بوجه عام، محاولة لدرء خطر توهمه هذا الفيلسوف حافاً بالمعرفة الموضوعية لجهة امكانياتها وواقعها وضرورتها. والخطر المقصود هنا يتمثل في ما يُسمى الانانة Solypsism، وهي محاولة ردّ الوجود الى الوعي وردّ الموضوعية في المعرفة الى ذاتية التفكير. والواقع ان الانانة ليست واقعاً فلسفياً تاريخياً، بل هي من قبيل الفرضيات المصطنعة التي لا ضرورة لها سوى الخطر المتمثل في امكانية تفكيرها صرفاً. إنها من باب الكذب المنهجي الذي لا يقرم الصدق الا على دحضه أولاً. انها من قبيل الجهل الذي لا يقوم العلم إلا على فضحه أولاً. انها في عداد السلب الذي لا يقوم الايجاب الا على سلبه أولاً. انها من اسباب الشك، بل قل انها السبب الاعمق للشك، الذي لا يقوم اليقين الا على نقضه وانقاضه.

اذا كان من يحفر الحفرة لأخيه واقعاً، لا محالة، فيها، فلا بدّ من ان يكون حال من يحفر الحفرة لذاته انه لن يقوم منها. هذا بالذات ما يبدو حاصلاً لديكارت الذي إذ عاجز، بالفعل، عن القيام بمفرد عقله من الانانة التي حفرها كمنطلق منهجي اول لفلسفته المستيقنة راح يحفر، من شدة حيرته، نفقاً فيها، ويأمل ان يصل بواسطته الى سطح الارض من جديد. الا ان هذا النفق الديكارتى لم يوصل صاحبه الى سطح الارض من جديد الا بعد ان صعد به الى السماء أولاً. فديكارت، بالفعل، ما استطاع النفاذ من شرنقة الانانة الا

التشكيلي ووظيفتها التشكيلية الخاصة، على مستوى الحس، لما تتلقاه من الانطباعات الحسية (كانط، نقد العقل الخالص، B 36,160) فبفعل هذه القوة تنظم الانطباعات على الوعي، منذ البداية، في ترتيب تجانبي (الجهة مكانيتها) وتلاحقي (الجهة زمانيتها). بذلك يسمي كلا المكان والزمان شكلين عيانيين anschaulich, intuitive كما يسميها كانط، من اداء القوة الحاسة نفسها.

الا ان هذا التلازم القائم منذ البداية بين الشكل والمضمون لا يمنع، عند كانط، قبليّة الشكل وبعديّة المضمون، ذلك ان القبل والبعد لا يفهمان هنا بمعناها الزماني، بل بمعناها المتعالي transzental - كما يسميه كانط. بذلك فقبليّة الشكل على المضمون بمعناها المتعالي، تعني عند كانط كون الشكل شرطاً ضرورياً أو فرضية ضرورية أو اساساً ضرورياً للمعرفة التجريبية. الا ان المضمون هو ايضاً شرط واساس ضروري للمعرفة التجريبية، فمن اين بعديته هو وقبليّة الشكل العقلي. إن قبليّة الشكل مردّها الى معيارته التقويمية بالنسبة الى قوام المعرفة (الحكمي) وقيمتها (الصدقية). إنها قبليّة التشكيل كفعل وكفاعلية ذاتية على ما يتشكل فيه كمضمون معرفي. أما بعديّة المضمون فمردّها الى مصدره الحسي وطابعه الانطباعي. بذلك يمكن القول ان الشرط الآخر للمعرفة التجريبية ليس المضمون صرفاً، بل المضمون البعدي او بعديّة المضمون بما تعني هذه من حسية مصدره وانطباعية طابعه.

بذلك يتضح الفرق بين التمثلات الفطرية عند العقلين والشروط القبليّة للمعرفة عند كانط (كانط، نقد العقل الخالص، B 118). وفيما التمثلات الفطرية بنى معرفية جاهزة بشكلها ومضمونها نجد أن الشروط القبليّة عند كانط تتناول شكل المعرفة المنطقي لجهة عيانيته Anschaulichkeit الحسية (مكان، زمان) ولجهة مقولتيه الفهمية الإدراكية الحكمية. وفيما التمثلات الفطرية متقدمة زمنياً على التجربة، تنطلق الشروط القبليّة من التجربة وتبدأ معها (نقد العقل الخالص B 1,2). اذ ذاك تكون التجربة بمثابة فرصة او ظرف مؤات لتولّد هذه الشروط في الوعي (نقد العقل الخالص، B 91). من هنا ان القبلي كشكل للمعرفة هو شرط ضروري لإمكانيتها موضوعاً وحكماً، وليس كالتمثلات الفطرية عند العقلين، موضوعاً او حكماً كأنه جاهز اصلاً للمعرفة، وهذا من شأنه ان يترك عند كانط مجالاً هاماً لعمل الانطباع الحسي في المعرفة التي تصبح، اذ ذاك، تجريبية اسماً ومسمى. بهذا الصدد يقول كانط: «هناك شيء في جميع الظواهر مما لا

تجربة، كما ان التجربة عند التجريبيين لم تعد معرفة. المعرفة عند العقلين لم تعد تجربة، لانها فقدت حسية المضمون، كما ان التجربة عند التجريبيين لم تعد معرفة، لأنها فقدت عقلية الشكل. بذلك غابت عرضية المضمون الحسي من افق العقلين، ومعها عرضية احكام التجربة، كما غابت ضرورة الشكل العقلي من افق التجريبيين، ومعها ضرورة احكام التجربة او موضوعيتها. واذا كان العقلين قد تجاهلوا، او كادوا، كل ما هو خاص وانطباعي في موضوع المعرفة فإن التجريبيين تنكّروا او كادوا، لكل ما هو عام ومقولي في موضوع التجربة. من هنا ان لاينتز مثلاً رأى امكانية تحول احكام الواقع العرضية، وسأها حقائق الواقع، الى احكام العقل الضرورية في حال تم ضبطها في نسق استنباطي تام، مما يعني ان الفرق بين احكام الواقع العرضية واحكام العقل الضرورية انما هو فرق في وجهة النظر، لا فرق في طبيعة المنظور. الم يرديكارت قبله الفرق ذاته بين التمثلات الفطرية والتمثلات المكتسبة؟ بالمقابل فإن تنكر التجريبيين لكل ما هو عام ومقولي في التجربة الحسية دفع بلوك وهيوم الى ردّ كل شمولية وضرورة وموضوعية على احكام الواقع الى اساسها الانطباعي الحسي وبالتالي الى تلاحقية الزمان وتجانبية المكان. من هنا تحول الجوهر عند لوك الى تمثّل مركّب، وتحول «السببية» عند هيوم الى ارتباط مستديم.

ازاء ذلك رأى كانط ان اصل هذه المشكلة يكمن في ما اتفق عليه كلا العقلين والتجريبيين، لا في ما اختلفوا عليه، اعني في ادعاء مفاده ان للمعرفة على صعيد الشكل والمضمون معاً، في الاساس مصدراً واحداً رآه العقلين في العقل وبدا للتجريبيين في الحس. من هنا ان التجربة، كما رآها كانط، ليست الرد على العقلية كما ان العقلية ليست هي الرد على التجربة، فهاتان المدرستان ضدان لا نقيضان. اما الرد على فطرية العقلين وانطباعية التجريبيين، الرد المناقض لكليهما معاً، فهو القول بأن للمعرفة مصدرين لا مصدراً واحداً: مصدر اول يوفر لها مضمونها الانطباعي، وهو الحسي او ما دعاه كانط القوة الحاسمة، ومصدر ثانٍ يؤدي لها شكلها العقلي، وهو الفهم او ما سماه كانط القوة الفاهمة او الحاكمة (كانط، نقد العقل الخالص، B 74,102).

مع ذلك فالتلازم قائم منذ البداية بين الشكل والمضمون، سيما ان القوة عند كانط هي قوة التشكيل قبل ان تكون، كما في القوة الحاسة مثلاً، قوة تقبل وتلق لمضمون حسي انطباعي. من هنا ان للقوة الحاسة عند كانط طابعها

يمكن ادراكه البتة على نحو قبلي، ومما يتمثل فيه الفرق الحقيقي بين المعرفة التجريبية والمعرفة القبليّة، وهو الانطباع او الاحساس (كمادة الادراك الحسي) (نقد العقل الخالص، (B 208,209).

المعرفة القبليّة عند كانط ليست، اذن، من اصل بيسيولوجي، فلا تُستنبط من تحليل التفكير كعملية في الذات التجريبية، بل من تحليل البنية المنطقية للتجربة والتفكير. إن الاشكال القبليّة للادراك لا تتقدّم عليه زمنياً، بل منطقياً (نقد العقل الخالص، B 1,2). وفي مواضع متعددة يؤكد كانط ان علينا ان نلحق بالاشياء قبلياً كل الصفات التي تشكل الشروط الضرورية لإمكانية تفكيرنا إياها.

إن المعارف القبليّة، عند كانط، هي تلك التي تحصل باستقلال تام عن التجربة الحسية، فإذا لم يخالطها اي معطى تجريبي سُميت خالصة (نقد العقل الخالص، B 3,34). اذ ذاك تتميز المعرفة القبليّة الخالصة بميزتين رئيسيتين: الضرورة، والشمول الصارم، (نقد العقل الخالص، B 3,4,5). الضرورة تعني امتناع التجربة والعلم بدون المعرفة القبليّة، والشمول يعني عدم اتساع المعرفة القبليّة لأي تحول او استثناء.

إن مفهوم المعرفة القبليّة يتضمن، عند كانط، مفهوم التفكير التلقائي Spontaneität. فإذا كانت العيانات Anschauungen الحسية تقوم على تلقي الانطباعات، فإن المفاهيم تقوم على تلقائية التفكير (نقد العقل الخالص، B 93). كل العيانات تقوم على انفعالات. أما المفاهيم فعلى وظائف (نقد العقل الخالص، B 93). وإذا كان التلقي قوة تقبل الانطباعات (نقد العقل الخالص، B 33) فإن التلقائية هي قوة انتاج التمثيلات (نقد العقل الخالص، B 75). من هنا ان التلقي الانفعالي لا يستطيع ان يجعل المعرفة ممكنة إلا من خلال ارتباطه بتلقائية القوة المنتجة للمفاهيم (نقد العقل الخالص، A 97). بذلك فإن للقبليّة والتلقائية (فاعلية الانتاج التمثلي المفهومي) مدلولاً واحداً في فلسفة كانط، مما يتمثل لا في التحليل صرفاً، بل، وبالأولى، في فاعلية التركيب.

يطلق كانط صفة القبليّة، أولاً على الاحكام الشاملة والضرورية، ثانياً على اشكال العيان والتفكير (زمان، مكان، مقولات، مبادئ الخ)، وثالثاً على الشروط الذاتية لهذه الاشكال مما نجده في الانا المدرك ولا يتحقق الا من خلال التجربة.

يقسم كانط الاحكام القبليّة الى قسمين. احكام القسم الاول قبليّة تحليلية، واحكام القسم الثاني قبليّة تركيبية، وفي

هذه الاخيرة يتمثل جديد كانط على صعيد نظرية الوعي والمعرفة. ففيها تقوم الاحكام التحليلية على تفكيك مفهوم الموضوع، تربط الاحكام القبليّة التركيبية مفهوم الموضوع بمحمول ليس اصلاً متضمناً في معناه، وذلك باستقلال تام عن التجربة الحسية وبحسب اشكال الوعي صرفاً من عيانية (مكان، زمان) ومفهومية (مقولات، مبادئ الخ...). هنا يقول كانط ان القبلي هو ما يتسم دائماً بيقين الضرورة، اي بضرورة مطلقة. فهو إذن ما لا يستند الى اي اساس تجريبي وما ينتج، بالتالي، صرفاً عن فاعلية العقل مع انه، هذا القبلي الجديد عند كانط، دائماً حكم تركيبية (كانط، مقدمة الى كل ميتافيزيقا مستقبلية. Proleg. g 6). إن قبليّة الاحكام تعلن عن ذاتها بذاتها من خلال وعي ضرورتها، ومع ذلك فضرورة الاحكام القبليّة التركيبية ليست، بالرغم من مطلقيتها، ضرورة الاحكام القبليّة التحليلية. فضرورة هذه الاخيرة ضرورة منطقية بحيث لا يأتي نقيضها او نفيها الا مناقضاً لذاته. أما ضرورة الاحكام القبليّة التركيبية، بما فيها ضرورة المبادئ الأساسية في الرياضيات، والمثل الذي يعطيه كانط ذاته عليها هو $5 + 7 = 12$ ، فليست مما يشكل نفيه مناقضة ذاتية (مقدمة الى كل Proleg. g 6, e, 2, Proleg. g 2). وكانط يعي تماماً أن رأيه هذا مخالف لما ذهب اليه المنطقة و «محللو العقل البشري». الا انه يقول عنهم انهم لما رأوا النتائج والاستنتاجات تسير طبقاً لقانون التناقض، راحو يقنعون انفسهم ان المبادئ الاساسية، بدورها، تلزم عن قانون التناقض، وفي ذلك اخطأوا. فصحيح ان المبدأ التركيبية من شأنه ان يفهم طبقاً لقانون التناقض، انما بشرط استنتاجه من مبدأ تركيبية آخر بوصفه فرضية له. اذ ذاك فليس المبدأ الاساسي في الرياضيات بديهيّاً في ذاته (مقدمة الى كل...، Proleg. g 2, e, 2).

ليس فقط في الرياضيات، بل في كل العلوم الأخرى (طبعاً ما عدا المنطق الصوري) يؤكد كانط ان المبادئ الاساسية، والمبادئ الاساسية وحدها، هي احكام قبليّة تركيبية. اما القوانين الخاصة فلا يمكن الحصول عليها إلا من خلال التجربة ومناهجها. أمّا أن الاحكام القبليّة التركيبية تصدق موضوعياً، فهذا ما يعتمد كانط الى برهانه من خلال ظاهريّة موضوعات المعرفة، إذ تخضع هذه بوصفها ظاهرات، لشكليّة الوعي وقوانينه القبليّة. إذ ذاك فالشروط القبليّة لإمكانية التجربة «للتجربة الممكنة» هي في الآن ذاته شروط امكانيته موضوعات هذه التجربة (نقد العقل الخالص، A 111). اما

ينسب شلايرماخر Schleiermacher القبلي الى فاعلية التفكير المشكّلة والموحدّة للمعرفة. ويعتبر ترندلنبورغ Trndelenburg القبلي كحركة الفكر الاصلية التي هي شرط التجربة وتتقدم عليها منطقياً. ومع ان القبلي ينشأ من عمل الفكر فهو ليس ذا طابع ذاتي صرف، بل هو ايضاً موضوعي، ويذهب ترندلنبورغ في كتابه *Logische Untersuchungen* الى اتهام البراهين الكانطية على ذاتية القبلي بانها تنطوي على ثغرة في هذا المجال.

في القرن العشرين يستمر مفهوم القبلي في لعب دور هام في اطار نظرية المعرفة والعلم خصوصاً لجهة ماهيته وطبيعته وموضوعيته، فالقبلي بالنسبة الى ماينونغ Meinong في نظرية الموضوع هو ما يُدرك بالانطلاق من طبيعة الموضوع، من صفاته صرفاً ومن علاقته بموضوعات اخرى. فهناك معرفة لا تتناول الوجود، وتنشأ من استبصار موضوع الحكم مباشرة، مثلاً الفرق بين الاحمر والاخضر. المعرفة القبليّة اساسها في طبيعة الموضوعات ولها بدهاقة اليقين وتصدق بالضرورة وبغض النظر عما اذا كان موضوعها موجوداً او غير موجود. (Gesam-mel Abhandlungen II, 520; Veber die Exfahung-Grund lage unseres Wissens, 1906, s. 5ff., 110).

أما هوسرل فيرى ان الماهية، وهي المعنى العام المختص بنوع معين من الموضوعات والتي تشكل دلالة مفهوم معين، تُستبصر مباشرة ومن خلال فعل رؤية عقلية، وكذلك كل ما يكون مؤسساً في هذه الماهية من ترابطات معنوية أو أنيات ماهوية. إن الاستبصارات الماهوية القبليّة مستقلة لجهة صدقها وضرورتها عن التجربة، ومع ذلك فالقبلي لا ينحصر، عند هوسرل، في اشكال ذاتية كما عند كانط، وذلك بسبب التداخل الماهوي بين المقولي والحسي في التجربة الادراكية. ليس القبلي، إذن، في بطون الذات وقواها الذاتية، كما عند كانط، بل في أنية الحكم بوصفها موضوع الادراك. إذ ذاك فالقبلي، عند هوسرل، هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنيات الاحكام بوصفها ما يُعرف الخاص من خلالها (هذه الأنيات العامة تنقوم في ما يسميه هوسرل «التركيب» من جهة، او بوصفها، من جهة اخرى، ماهيات عامة وهي ما يتقوم عند هوسرل بما يسميه «Ideation» او عيان الماهيات وهي اول ما يُدرك حتى في الادراكات التجريبية المنظورية الطابع. (راجع «الظاهراتية»). وبالانطلاق من هوسرل يؤكد ماكس شايبر على وجود قبلية مادية او مضمونية محاولاً إبانها على صعيد الشعور الاخلاقي كقبيلة شعورية او عاطفية او

بالنسبة الى «الاشياء» - في - ذاتها فالمعرفة القبليّة ليست ممكنة، ذلك انه ليس في وسعنا ان ندرك من الاشياء قبلياً سوى ما نضعه نحن فيها قبلاً، اي سوى ما تسبغه الذات المفكرة عليها من اشكال (مقدمة الى كل...، Proleg. g 9 نقد العقل الخالص، A 128). بذلك فالمعرفة القبليّة تتعلق حصراً بالشروط الشكلية للتجربة الخارجية والداخلية على حد سواء وبالموضوعات والاحكام التي تخضع لهذه الشروط وتتشكل بها. فليس من ادراك ممكن قبلياً سوى ذاك الذي يدرك موضوعات تجربة ممكنة. وليس شكل الموضوع كما هو في ذاته، بل هو شكل الذات، اي شكل الحس او القوة الحاسة، ما يجعل عيان الموضوع وادراكه الحسنيين ممكنين قبلياً. وفي المقدمة يقول كانط ان القبلي هو كل ما لا يمكن حذفه من عياننا الحسي وتفكيرنا المدرك (مقدمة الى كل...، g 9)، وهذا ما ينبع على الدوام من فاعلية الوعي فينا، اعني المكان والزمان بوصفها شكلي العيان الحسي، المقولات، المبادئ المتعالية. اما منابع هذه الاشكال القبليّة فهي القوة الحاسة، القوة الفاعمة، العقل النظري والعمل، وقوة الحكم.

بعد كانط مرّ مفهوم القبلي بتعرجات مختلفة لجهة منشئه وطبيعته وضرورته. ففيما فريز Fries ومدرسته، اعتبروا ان ايجاد القبلي والقبليات يتم من خلال التجربة الذاتية الداخلية اكد، بالمقابل، كونوفيشر ولوتز Lotze وريبل Riehl وكوهن Cohen وغيرهم، ان القبلي ذاته انما يدرك قبلياً، اي ان ادراكه ليس تجربة داخلية.

اما بالنسبة الى شوبنهاور فيتعين القبلي ببيكولوجيا. يقول: فلسفة لوك كانت نقداً لوظائف الحس. اما كانط فقدم نقداً لوظائف الدماغ. القبلي هو النحو الذي تتم عليه عملية الادراك الموضوعي في الدماغ. ايضاً: عندما ينطلق المرء من الذات فذاك قبلي، وعندما ينطلق من الموضوع فذاك بعدي. يوهان مولر J. Mueller يعتبر اشكال العيان القبليّة «طاقات فطرية». ف.أ. لانغه F.A. Lange يعتبر ان القبلي ينبع من طبيعة الوعي وهو مشروط بالنظام البدنسي. اما فيشته فيستنبت القبلي من «التعين الاصيل» للاثنا المنتج اشكال التجربة ومضمونها. وشلينغ يرى ان كل المعرفة قبلية بقدر ما الانا ينتج كل شيء من ذاته، وكل المعرفة بعديّة بقدر ما لا نعي هذا الانتاج فينا.

يرى هيغل ان من خلال القوانين القبليّة للتفكير، وهي في الآن ذاته قوانين الوجود، تستمد العلوم ترابطها الداخلي، وان القبلي في كل معرفة انما هو الفكر الحر المنطوي في ذاته.

كإدراك قبلي لعلائق قيمية على مستوى العاطفة والشعور، وذلك في كتابه 1921 *Der Formalismus in der Elhit*، الى ذلك فلقد شهدت هذه الحقيقة سلسلة من المحاولات المهادفة الى إثبات القبلي في مختلف العلوم والميادين من طبيعية واخلاقية وتاريخية ودينية واجتماعية.

في جانب الوضعيين اعتبر بعض الرياضيين والفيزيائيين والفلاسفة ان المسلمات والتعاريف والمصادرات والفرضيات التي تقوم عليها النظريات والانشاءات والاختبارات العلمية الحديثة انما هي بمعنى ما ذات طابع قبلي. من هنا ان دينغلر Dingle مثلأ رأى ان ارادة العالم وضع أو انتاج «تركيبية علمية» منطقية تشترط القبول بمسلمات طوعية أو القبول الطوعي بمسلمات تطل اساس النظام النظري وتجعل وحدته ممكنة (Physikund Hypothese, 1921, s. 108).

إلا ان دينغلر، شأنه ككانط، ذهب الى ان الهندسة الاقليدية والفيزياء النيوتونية يشكلان اساساً Axiome من مسلمات قبلية لا تُنفق. واذا كان كانط قد رأى في هذه المسلمات شروط امكانية التجربة ووحدة الوعي اطلاقاً، فإن دينغلر رأى فيها ذاتها فرضيات ضرورية لامكانية التحكم بالطبيعة على نحو دقيق. بذلك اجتمعت فلسفة كانط المتعالية مع عملانية العالم الطبيعي عند دينغلر في اعتبار القبلي مثلأ للمبادئ الثابتة في العلم والمعرفة.

إلا ان احداً من هذين المفكرين لم يستطع اثبات موقفه من دون منازع، وتاريخ العلم، خصوصاً الفيزياء، لا يشكل شهادة واضحة على صدق ما ذهبوا اليه أو على ضرورة المسلمات العلمية خارج حدود الحاجة النظرية اليها. إن تاريخ الفيزياء مثلاً يثبت لنا بما لا يقبل الشك ان مضمون المسلمات الاساسية في نسقها النظري لم يهدأ على حال واحد. فقبل ديكارت، مثلاً، لم تكن الهندسة الاقليدية تشكل اية فرضية ضرورية للفيزياء والقوانين الفيزيائية.

وبعد ريمان لم تعد الهندسة الاقليدية في بعض انحاء الفيزياء مطلوبة كفرضية ضرورية. الى ذلك فالنظرية النسبية استغنت في مجالاتها عن مسلمات نيوتن، كما ان الفيزياء الكمومية تخطت مسلمات التعيينين او الختميين باتجاه لا تعينية وصفية في موضوع الفيزياء النووية مما خلع على قوانين الطبيعة الماكروكوزمية طابعاً احصائياً صرفاً. اذ ذاك شهدت مقولات كانط كالسبية والجوهر والتفاعل تحولاً في معناها وقيمتها، كذاك الذي شهدته مفاهيم الكتلة والطاقة والحركة في الفيزياء النيوتونية.

اما عنوان كل هذه التحولات ومحصلتها المنهجية فالتحول الذي شهده مفهوم المسلمة Axiom، التي فقدت براهينها وطابعها الاستبصاري كما دعا اليه ديكارت وسائر العقلانيين وصولاً الى برنشتاو وهوسرل في القرن العشرين، فانحصرت اوليتها، وبالتالي قبلتها، في كونها مجرد نقطة انطلاق نظرية لنسق استنباطي (كما في الرياضيات) او لنظرية علمية (طبيعية او انسانية) او لاجراء اختبار في مختبر علمي. اما في الفلسفة فلقد حاولت الهرمنية Hermeneutik كنظرية في المعرفة خلع الحلة الارخميدية عن كوجيتو ديكارت (Bollnow, O.F., *Philosophy der Erkenntnis* - Urban Bueche 1970).

خوري، انطوان، وعي الوعي او الحكم المسبق والمسألة التربوية، الفصل الثاني، معهد الانماء العربي، بيروت، 1982). إن مفهوم المسلمة بات نقطة تقاطع هامة وعنصر توحيد على مستوى الاساس بين مختلف تيارات واتجاهات القرن العشرين من فلسفية وعلمية في كافة الميادين. فالجميع يبدو متفقاً على الطابع القبلي للمسلمة والجميع يبدو متفقاً على الطابع الاصطلاحي او الظرفي للقبلي.

واذا كان في ذلك تأييد متجدد لفاعلية الوعي وتلقائيته الانتاجية كما رآها كانط فإن القبلي الجديدة ليست تماماً قبلية كانط.

ففيما قامت قبلية كانط على كلا الضرورة والشمول، راح المفهوم الجديد للقبلية يقسم بين الضرورة والشمول فيها، راح يعدل معنى ضرورتها ويستغني نهائياً عن مطلب الشمول. فلا ضرورتها بقيت بداهة حتمنطقية apodiktisch ولا شمولها ظل من نوع ما يجعلها مقدمة لكل نسق او اختبار او نظرية مستقبلية ممكنة. (راجع «قبلي - بعدي»).

انطوان خوري

القدرية

Determinism
Déterminisme
Determinismus

قد تكون فكرة القدرية قد خطرت للانسان منذ أقدم العصور، بعد تأمله لحركة الكواكب الطبيعية المنتظمة، وفي القرآن الكريم إشارة الى حركة هذه الكواكب المقدره بقوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ فَعَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾

واحد كالماء أو النار، أو الى العناصر الأربعة المعروفة: الماء والهواء والنار والتراب. من قول انكساغوراس Anaxagore المتوفى سنة 428 ق.م، أن الكون مؤلف من عدد لا نهاية له من العناصر أو البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير. كذلك نلاحظ بدايات التأسيس للمذهب القدري في المدرسة الرواقية المنتسبة لزينون الايلي، 336-264 ق.م، حيث يرى أن الكون كائن حي، والنار مبدأ الحياة لأنها ترمز للحرارة، ومن ثم جمع زينون العناصر الأربعة القديمة وغلب عليها النار. وعن هذه النار تولد حركة أجزاء المادة المكونة للعالم وما به من قوانين. وسمى الرواقيون هذه القوانين الكلمة أو اللوجوس. وبوجود الكلمة أصبح الكون مرتبطاً منظماً تسوده القوانين المنظمة، ومن ثم أصبح الكون كله وكأنه شيء عاقل أي لا يتحرك بالصدفة العمياء وإنما وفق قوانين تنطوي على تدبير محكم منظم. وعلى الانسان باعتباره جزءاً من هذا العالم أن يقاوم غرائزه وانفعالاته وعواطفه ويسير وفق أحكام عقله المرتبط بالعقل الكلي اللوجوس. وهذا السبر بمقتضى العقل يعني الانساق مع الطبيعة، أي مع النظام الطبيعي كله. وبما أن بني الانسان جميعاً يسرون حسب قانون واحد، فلا مبرر لمقاومة انسان ما لما يحيط به من ظواهر وأحداث، بل على الجميع أن يستسلموا لظواهر الطبيعة التي تحدث من حولنا من أمطار وزلازل وكوارث، وبالمقابل على الانسان أن ينعم بما في هذا الكون من نباتات وحيوانات ومباهج. ثم إن خضوع الانسان لقوانين العالم الطبيعي هو الذي يؤدي الى سعادته. ويخلق منه شخصاً حكيماً، لأن الحكيم من يتعرف على القوانين الطبيعية ويسلك وفقها بفضل عقله. أما إذا انساق الانسان وراء انفعالاته وشهوته وأهوائه فلن يحصد سوى الاضطراب وفقدان التوازن النفسي مما يفقده السعادة.

لقد كان لاهتمام سقراط بالمشكلة الأخلاقية إطلالة على المذهب القدري، وذلك بسبب النزعة العقلية الصريحة عنده وما رافق ذلك من اتجاهات غائية واضحة خلفها كل من أفلاطون وأرسطو، وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده في القرون الوسطى والعصر الحديث. ففي خضم صراع سقراط مع السوفسطائيين الذين كانوا يعتقدون أن القانون من اختراع الانسان، وأنه نعاقد وضعي مصطنع يرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الأقوياء، فلا بأس والحال هذه - من الخروج عليه، وأن البأس في أن نضحي بحرية الفرد في سبيل أوهام أو عادات وأعراف متوارثة لا أساس لها. رأى سقراط الذي آمن بأن الخير جوهر الانسان انه لا بد من قوانين ثابتة للفكر،

(يس، 39). ويقول باشلار في هذا الصدد، بأن «القدريّة نزلت من السماء على الأرض».

كانت هذه الضرورة العقلانية التي أبصرها اليونان الأندمون وغيرهم من الشعوب القديمة التي اهتمت بالفلك موضوع تفتيش وبحث في ميادين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أي أن علماء هذه الاختصاصات راحوا يبحثون عن الحتمية والأشياء المقدرة في هذه العلوم. وعندما تطورت العلوم الانسانية حاول البعض تطبيق القدريّة على الحقائق الانسانية، وظل هذا الهدف رديحاً طويلاً من الزمن هاجس علم الفيزياء الاجتماعية Physique sociale وعلم الاجتماع (أوغست كونت). وقد تعرض هذا الاتجاه للنقد في بداية القرن العشرين مع برغسون وبوترو، وقد شكك بوترو بالقوانين الطبيعية وزعم أنها لا تؤكد إلا حقائق نسبية. أما أشد الانتقادات فجاءت من جانب علم الميكروفيزياء حيث بينت التجارب استحالة معرفة اتجاه وسرعة الذرة في نفس الوقت. كذلك صعوبة معرفة الوزن المغلف للذرة. والاستنتاج من هذه الاكتشافات أدعى بأنه ليس هنالك قدريّة أو حتمية في العلوم الطبيعية ولا مبرر بعد ذلك لتطبيق هذا المبدأ على حياة البشر.

وفي اللغة العربية القَدْرُ والقَدَرُ القضاء والحكم، وهو ما يفكره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر، 1)؛ أي الحكم. وفي العقيدة الإسلامية على الانسان أن يرضى بما قدر الله من الأشياء. وقد حصلت خلال المشادات الكلامية حول القضاء والقدر مفارقة غريبة اذ سمي القوم الذين يجحدون القدر «بالقدريّة». وقد نسبوا هذا النسب لتكذيبهم بما قدر الله من الأشياء كما يقول صاحب لسان العرب. وهذا ما استدعى احتجاجهم فقال أحد متكلميهم: «لا يلزمنا هذا القلب لأننا ننفي القدر عن الله عز وجل ومن أثبتة فهو أولى به».

وقد تركزت هذه المفارقة بحيث أن القدريّة في الفكر اليوناني القديم أو في الفكر العربي الوسيط والمعاصر تعني اعتناق مذهب التسليم بقضاء الله وقدره، بينما القدري في الفكر العربي الإسلامي أثبت لمن رفض القول بأن القدر خيره وشره من الله تعالى.

1- القدريّة عند اليونان :

نستطيع تلمس شذرات المذهب القدري في مختلف المذاهب المادية القديمة عند اليونان في ردهم الأشياء الى أصل

المعتزلة. وقد قال النبي (ص) «القدرية خصماء الله في القدر». فيبقى أن من خصام الله في قدره هو قدري. والجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد لأن الجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. وبالرغم من احتراز الخائضين في مشكلة القضاء والقدر من وصمة اللقب فقد حفظ تاريخ الفكر الإسلامي لقبهم هذا ويمكن التعرف على القائلين به حسب ظهورهم التاريخي كما يلي:

أ - القديرون الأوائل :

من الملفت للنظر أن مشكلة القدر والجبر نشأت أول ما نشأت في البصرة. والبصرة كانت ثغر الدولة الإسلامية وموفا الأجناس يأتون إليها من كل صوب. وكان أهلها على ما نقل يعيشون عيشة ترف وتحلل من كثير من التكاليف الدينية. وقد شاعت بينهم فكرة القدر الإلهي الذي لا راد له. وما دامت إرادة الله هي النافذة فليسلم الإنسان نفسه لمشية الله طالما أن القدر لا يحصى عنه. وكان من الطبيعي أن يأتي الرد على هذا الاتجاه من مسجد البصرة ذاتها على لسان الحسن البصري المتوفى عام 110هـ. الذي وقف في وجه فكرة الجبر، حتى أن تهمة القدرية أطلقت عليه. وقد أكد القاضي عبد الجبار المعتزلي دفاع الحسن البصري عن حرية الإرادة الإنسانية في رسالة كتبها إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وفيها يقول «إن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه، لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد». ويقول البصري: «إن السلف لم يجادلوا في تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس الفكرة له. فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات، ويجردون به من المهلكات». إلا أن الشهرستاني يحاول أن يدافع عن البصري فينفي عنه تهمة القدرية ويشكك في نسبة هذه الرسالة إليه وينسبها لواصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول، لأن الحسن البصري في رأيه لا يمكن أن يخالف ما قاله السلف من أن القدر خير وشره من الله تعالى. أما القديرون الأوائل أو أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام كما يسميهم النشار فقد نظروا إلى القدر، هذا المفهوم المخيف فرأوا فيه قيوداً لاهوتية وخارجية غير حقيقية تربطهم في مسار محدد لهم، وتسببهم في طريق أعمى، عليهم أن يمشوا فيه. وقد لاقى القديرون الأوائل مصيراً واحداً هو القتل. ويعتبر معبد بن خالد الجهني قتل عام 80 هـ. أول من نادى بمحاربة الظلم المبرر بالإرادة الإلهية، ولم

كلية وعمامة، وهذه القوانين ليست اصطناعية، بل هي موجودة وعلى الإنسان اكتشافها وإطاعتها، وبما أن الطاعة واجبة فهي إذن شيء مقدس له أصل إلهي. ولا بد أن يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقرم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عرضة للتبدل والتغير ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان. والدليل على وجود هذه القوة إنما هو وجود الإنسان وعقل الإنسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية. وبالرغم من أن سقراط لم يصل إلى فكرة الإله الواحد، وإنما كان يتكلم عن الله بلغة الجمع - وهذه كانت الخلفية الفكرية الموجودة في بلاد اليونان - ومع ذلك كان يرى أن الآلهة عادلون يحشون على الفضائل والخير ويوجهون الناس نحو سعادتهم.

أما عند أفلاطون فالقدرية تجلت بقوله أن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة إلى أن تدخل الصانع لكي ينظم الكون تنظيماً يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية، فتكونت جزئيات من المادة وتميزت في أشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الأربعة. ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة أحسن الأشكال، كما صنع الأشياء فيه على نماذج المثل. وقد أكمل هذا الاتجاه أرسطو الذي كان يرى أن لا شيء يحدث في هذا الكون عبثاً وصدفة، وإنما كل شيء يحدث بنظام وتدبير، بل الكون كله يسعى لغاية أو غايات محددة.

2 - القدرية في الفكر الإسلامي :

القدرية في الفكر الإسلامي لقب وصم به من نفى التسليم بقضاء الله وقدره مفضلاً إعطاء الإنسان حيزاً من المسؤولية ليستقيم ثواب الله وعقابه في الدار الآخرة. ولم يرض من نسبوا لهذا اللقب به لأن الذم به متفق عليه كما يقول الشهرستاني استناداً لقول النبي (ص) «القدرية مجوس هذه الأمة». لذلك فضل المعتزلة الذين وصموا بالقدرية لقب العدلية وقالوا بأنهم أصحاب العدل والتوحيد لدفاعهم عن وحدانية الله عز وجل وعدله وقالوا بأن لفظ القدرية يجب أن يطلق على من يقول بالقدر خير وشره من الله تعالى. إلا أن الشهرستاني رأى أن اللقب يلزمهم لأنهم أهل الخصومة في القدر (أي أن اللقب لحقهم لإثارتهم مشكلة القدر) ولأن انقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكل، وإحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم، والحكم والمحكوم، وهذا ما لم يرض به

على الكذب أو التكاذب بينهم. كفى بيان هذا بياناً أو بالعمى عنه عَمَى». ويبدو أن هذا الخطاب يحوي بذور العقيدة المعتزلة في العدل الإلهي.

وقد قتل غيلان الدمشقي على يد الخليفة هشام بن عبد الملك عندما ولي الخلافة في غمرة أخبار طويلة ومختلفة.

ب - المعتزلة:

يقول دي بور أن أخصَّ لقب أطلق على المعتزلة في آخر أمرهم حينما توجه تفكيرهم الى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أهل العدل القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يثيب الانسان ويعاقبه حسب عمله. وقد أجمع المعتزلة على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم. وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك. ولا فاعل لها وإلا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطاه وأحالوا حدوث فعل من فاعلين.

ولم يتحرج المعتزلة من وصف الانسان بأنه خالق أفعاله خلافاً لما ذهب إليه البعض في أن الخلق لا ينسب إلا للذات الإلهية. وذلك لأن معنى الخلق عند المعتزلة ليس الاختراع والإبداع على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من عدم كما قالت الأشعرية في تفسير معنى الخلق. وإنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ. ومن اثباتهم للانسان هذا التقدير والفعل كان اثباتهم له القدر، أي القضاء والحكم والتصرف. وقد استدل المعتزلة على أن العبد هو الذي يخلق حقيقة أفعاله بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَنَخْلُقُونَهُ أُنْثَى﴾ (العنكبوت، 17) و﴿فَبَارِكْ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون، 14)، و﴿أَذْخَلْنَاكَ مِنَ الْطِينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (المائدة، 110). وقد بين القاضي عبد الجبار أن تعلق القائلين بالكسب ويحصر الخلق بالله استناداً الى بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقِ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر، 3) و﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (النحل، 17) لا يصح، فهذا كلام من جهة العبارة، وأما من جهة المعنى، فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء وإنه يصح أن يحدثه مقدوراً.

ويقرر المعتزلة أن الإنسان هو خالق أفعاله بخبرها وشرها جميعاً، قامت في وجههم مشكلات عديدة كان أبرزها مشكلة القول بأن الله لا يصدر عنه قبيح. ذلك أن شرور الإنسان لا تصدر إلا عنه، وهو مسؤول عنها. فهل يصح بعد ذلك أن يصدر شر عن الله عز وجل؟ وإذا كان الله لا يقدر على فعل

يكف الجُهَنِّي بالمحاربة الفكرية والكلامية بل خرج مع من خرج في ثورة محمد بن الأشعث المشهورة على بني أمية. ولما فشلت الثورة قبض عليه وأودع سجن الحجاج فعذبه وقتله. ويربط طاشكبري زاده بين الجُهَنِّي وواصل بن عطاء ويرى أن الاثنين كانا على مبدأ الاعتزال، وهذا يدل على أثر القدرين الأوائل على المعتزلة.

أما الرجل الثاني الذي حارب فكرة الجبر الإلهي فهو عمرو المقصوص. ويقال بأنه أول من نادى بالقدر في الشام، والغموض يكتنف شخصيته على ما يبدو، فلم يعرف تاريخ مقتله. وكل ما لدينا عنه، أنه كان معلماً للخليفة الأموي معاوية الثاني، وأنه كان لشخصية المقصوص أثر كبير في سلوك الخليفة، مما أدى الى اعتناقه مذهب الإرادة الحرة في العاصمة الأموية دمشق. فلما مات يزيد وبايع معاوية الثاني الناس، توجه الى معلمه ليسأله فقال له عمرو: «أما أن تعدل وإما أن تعتزل». فخطب معاوية الثاني في الناس، فقال: «إنا بلينا بكم وإبتليت بئساً... لا أحب أن ألقى الله ببعثاتكم فثأنكم وأمركم ولؤه من شئتم، فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً. وإن كانت شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها». ثم نزل واعتزل الناس حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص، وقالوا أنت أفسدته وعلمته، ثم دفنوه حياً، حتى مات.

والرجل الثالث من القدرين الأوائل الذين نفوا القدر خيره وشره من الله تعالى فهو غيلان بن مسلم الدمشقي وقد اختلف في أمره، هل كان معتزلاً أم لا؟ وقد دعا غيلان الى مذهب العدل الإلهي في علانية مطلقة. وتجمع المصادر على أنه كان على علاقة حميمة بالخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز. ويبدو مذهب غيلان المناهض للجبرية في إحدى الرسائل الهامة التي وجهها الى الخليفة عمر بن عبدالعزيز وفيها يدعوه الى الإيمان بالمذهب القدري حيث يقول: «طفا أمر السنة وظهرت البدعة، أخيف العالم فلا يتكلم، ولا يعطى الجاهل فيسأل. وربما نجت الأمة بالإمام، فأنظر أي الإمامين أنت. فإنه تعالى لا يقول: تعالوا الى النار، إذن لا يتبعه أحد، ولكن الدعاة الى النار هم الداعون الى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكيماً يُعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب. أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه. أم هل وجدت رشيداً يدعو الى الهدى، ثم يضل عنه. أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة. أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم. وهل وجدت صادقاً يحمل الناس

الكبرى لكل فلسفة حديثة هي مسألة العلاقة بين الفكر والكون. وانقسم الفلاسفة حسب الجواب على هذه المسألة الى معسكرين هامين: فالذين أكدوا أسبقية الروح بالنسبة الى الطبيعة، وكانوا يقبلون في نهاية المطاف خلق العالم من أي نوع كان. . . هؤلاء يشكلون معسكر المثالية، والآخرين الذين كانوا يعتبرون الطبيعة سابقة يتمنون الى مختلف مدارس المادية. ومع نجاحات العلم الباهرة على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة وتراجع الفكر الميتافيزيقي، اجتهد المثاليون وانصارهم مع الأزمة التي عرفتها الفيزياء في مطلع القرن العشرين الى التشكيك بحتمية القوانين الطبيعية، وأدت هذه الأزمة الى التشكيك في الواقع الموضوعي للعالم المادي وقوانينه، وأمكن الحديث مرة أخرى عن المعجزة وعن قدرة مفارقة تستطيع أن تعبت ساعة تشاء بما يتوهم الإنسان أنه امتلكه بسلطان العلم. ومن ثم كان اللجوء الى الله المقدر الأول والآخر لهذا العالم لدى جميع المثاليين من مالبرانش الذي يقول أن تطبيق الفكر على الرياضيات هو التطبيق الأكمل للفكر على الله، الى برونشوينغ الذي كان يعلن أن «حقيقة الروحانية هي حقيقة الدين ذاتها» مروراً بهيغل الذي كان يماثل في فلسفة الدين بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة، إذ يكشف الدين برموزه المحتوى العقلاني للفلسفة، والصورورة ذاتها للواقع والفكر المعبر بتناقضاته عن غضب الله.

أما أنصار المذهب المادي الديالكتيكي فيرون أن الأزمة التي عانتها الفيزياء كانت تحت تأثير استمرار المفهوم الميكانيكي، وإنه لم يكتمل اندحار الميكانيكية الا باكتشاف الألكترون واكتشاف البنية المعقدة للذرة وتفككها الاشعاعي، وفي رأيهم أن الفيزياء الجديدة انحرفت نحو المثالية لسبب رئيسي هو أن الفيزيائيين كانوا يجهلون الديالكتيك. وفي رأي الجدليين في نهاية الأمر أن العلوم الطبيعية هي التي تبرهن أن الفكر قد ظهر بعد المادة، وأن الوعي ولد في مرحلة معينة من مراحل تطور المادة وأن البيولوجيا تعلمنا أن الوعي غير ممكن إلا لدى كائنات حية مزودة بجهاز عصبي معقد ومركز. وبما أن كل شيء يتربك من مادة وما دامت المادة واحدة في كل مكان إذن تخضع المادة لنوع معين محدد من القوانين الموضوعية الثابتة، وإذا عرفنا تلك القوانين يمكننا أن نتنبأ بخواص أي جسم في أية لحظة مستقبلية ألا إذا طرأ على هذا الجسم تغير معين، وحتى هذه التغيرات المعينة تحددها قوانين. ومن هنا فإن مبدأ الحتمية ممكن من حيث المبدأ، أي أن كل شيء في هذه الطبيعة يسير بنظام مطرد محكم، فإذا عرفنا قوانين العالم الواقعي

الشرور والمعاصي فإن هذا القول يؤدي الى تحديد القدرة الإلهية الى أبعد حدود. وإذا كان الله مدفوعاً الى فعل الخير فقط كما قال بعض المعتزلة، أفلا يصبح الله في هذه الحالة محكوماً بجبرية الطبع؟ أي أنه تعالى - مطبوع على فعل الخير. وكيف يمكن التوفيق بين حرية الإنسان وقدرة الله المطلقة؟ الملاحظ أن مفكري المعتزلة لم يكونوا جميعاً على رأي واحد في الإجابة على هذا السؤال على الرغم من اتصافهم على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصالح والخير. ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح والألطف ففي وجوبه عندهم خلاف، وسمّوا هذا النمط عدلاً كما يقول الشهرستاني.

يبقى أن الشيء الذي لا يختلف فيه أحد من المعتزلة هو «أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجوز على عباده، وإنما يريد لهم الخير، ولذلك حكموا بنفي القدر، وجعلوا الانسان حراً في اختيار أفعاله، مسؤولاً عنها، واعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية». «وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التي توصلوا إليها عظيماً، لا يقل عن سرورهم في دفاعهم عن الوجدانية، وكان إيمانهم بها شديداً حتى أطلقوا على أنفسهم اسم أهل العدل، وحتى أن أبا موسى المردار أكفر من قال بالجبر وأكفر أيضاً الشاك في كفره والشاك في الشاك الى ما لا نهاية. وقد حكى الخياط المعتزلي عن مجالس المردار أن أبا هذيل العلاف حضر مجلسه ذات يوم وسمع قصصه في العدل، وحسن ثائته على الله، ووصفه له تعالى بالإحسان الى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم الى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب الله عليهم. فبكى الهذيل وقال: «هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب حذيفة وأبي عثمان».

وهكذا يكون المعتزلة قد نفوا القدر عن الله عز وجل، ومع ذلك وصّموا كما أسلفنا بالقدرية عند عدد لا يستهان به من مؤرخي الفكر الإسلامي على الرغم من احترازهم من وصمة اللقب استناداً لقول النبي عليه الصلاة والسلام: «القدرية خصماء الله في القدر». فالشهرستاني عندهم من القدرية، كذلك ابن الجوزي البغدادي أدرجه ضمن القدرية التي انقسمت حسب رأيه الى اثنتي عشرة فرقة.

3 - القدرية في الفكر الحديث:

تراجعت فكرة القدرية في الفكر الحديث تراجعاً ملحوظاً، ويكاد الصراع أن يمحصر بين المذهبين المثالي والمادي في تفسير العالم ومكانة الإنسان في هذا العالم، فبدت المسألة الأساسية

القرمطية

Qarmatiyya
Carmets
Karmaten

قرمطية بفتح القاف هو مصطلح يطلق على حركة اجتماعية - اقتصادية وسياسية وفكرية، ظهرت في العالم العربي الاسلامي في القرون الوسطى. ويرى فريق من الباحثين أن القرمطية والاسماعيلية تسميتان لمسمى واحد ووجهان لمعطى واحد. في هذه الحال، يغدو التاريخ للحركة القرمطية تاريخاً للاسماعيلية ابتداءً من النصف الثاني للقرن الثامن. فقد توفي عام 762 إسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق الذي تنسب الاسماعيلية اليه حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وفي هذه المرحلة سقطت تنظيمات الحشاشين أمام جحافل هولاكو، وكان قد تم قبل ذلك خلع آخر خليفة فاطمي في مصر - عام 1172 - على يد صلاح الدين الأيوبي. وإذا أخذنا بهذا الرأي، فإن الخريطة الجغرافية للقرمطية تغدو مشتملة على العراق والبحرين وسوريا والمغرب العربي (مراكش) ومصر، إضافة الى مناطق أخرى في اليمن وفارس (ايران) والسند (مثل اقليم البنجاب)...

من أهم النتائج التي تترتب على ذلك الرأي أن القرمطية تُعزى الى مذهب وليس الى رجل وأن لفظة قرمط كلمة أرامية معناها المعلم السري بينما الاسماعيلية نسبة الى اسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق. وإذا أخذنا في الاعتبار أن من أوليات وأصول القرمطية الأخذ بموقف اسماعيل ذلك، أدركنا لم راحت الاسماعيلية تبدو مع الزمن وكأنها تشكل مصطلحاً مقابلاً للقرمطية ومطابقاً لها.

وينطلق فريق آخر من التمييز الجزئي أو النسبي بين القرمطية والاسماعيلية تعتبر الأولى اتجاهاً اقترن بشخص تاريخي هو حمدان بن الأشعث قرمط؛ وكان هذا قد برز في الربع الأخير من القرن التاسع في سواد الكوفة، أي في ما يحيط بها من أراض خصبة. فإذا أخذنا بهذا الرأي، لا تعود القرمطية تمثل الا أحد مظاهر الاسماعيلية أو فرعاً من فروعها. وعليه، فإن الاسماعيلية تغدو أكثر اتساعاً وشمولاً من القرمطية في القبل كما في البعد التاريخي.

الموضوعي أمكننا التنبؤ بأي شيء في المستقبل. فالحتمية قائمة هنا في استقلال الواقع الموضوعي الخاضع لقوانين لا يمكن للانسان أن يتحكم بها إلا إذا عرفها وفهم منطقها. إلا أن الجدلين يضيفون مصدراً هاماً لمعرفة الإنسان والتحكم بتنمية حياته اثنائية - الاجتماعية، وهذا المصدر هو الممارسة العملية المعقودة بحاجات الإنسان، وهذه الممارسة ليست عمل الإنسان الفردي وحسب، بل هي جوهرياً: الإنتاج وصراع الطبقات. وهي العمل المتبادل بين الانسان والطبيعة وبين الانسان والمجتمع، وهي التي تتيح للانسان أن يتحكم بمصيره عبر تحويل الطبيعة (كبناء السدود)، وعبر تحويل العلاقات الاجتماعية (كالتحرر من الرق). ويبدو من هذا أن مبدأ الختمية لا يمكن أن يلصق باتباع المذهب المادي الديالكتيكي لإصرارهم على إمكانية تنمية الحياة بشقيها التاريخي والاجتماعي.

وهكذا نلاحظ أن فكرة القدرية ما زالت تظهر بأشكال خفية في المذاهب الفكرية الحديثة وتستعمل لأغراض متباينة.

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، ابر الفرج عبد الرحمن، تليس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن منظور، لسان العرب.
- البستاني، بطرس، دائرة المعارف الإسلامية.
- دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشيباني، ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حافظ جلال.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة، 1954.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت.
- طاشكبري زاده، مفتاح السعادة، حيدر آباد، 1328هـ.
- عبد الجبار، أبو الحسن احمد الممذاني القاضي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة، 1965.
- عسارة، محمد، المعزلة ومشكلة الحرية الانسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دمشق.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، 1978.

— Larousse, Dictionnaire encyclopédique, Paris, 1970.

أحمد خواجه

وكذلك عمودياً وأفقياً، تخضع لكثير من التميز والتبلور باتجاه المشكلات المتعاطمة في العراق خصوصاً، وفي الدولة العربية الإسلامية المترامية الأطراف على نحو عام. ففي سياق تبلور واتساع المجتمع الجديد، أخذ واحد من اتجاهاته الاقتصادية الاجتماعية - وهو الأقطعة - يفرض معطيات ومنطلقات جديدة على التجمعات البشرية المنحدرة من عدة مواقع عرقية.

أما الألفية التي قادت الى بلورة ذلك الاتجاه (الأقطعة) فقد انطلقت، من حيث الأساس وبصورة أولية عامة، من معطين. الأول تحدد بعملية تملك واسعة النطاق للأراضي قامت بها الطبقة العليا من المجتمع بمبادرة من السلطة المركزية وبكريس منها. وبالرغم من أن تلك العملية كانت تعني حيازة مؤقتة ومرتبطة برضى تلك السلطة أكثر مما عنت ملكية ثابتة تشتمل على حق التصرف الكامل والتوريث، فإنها أسهمت بصورة عميقة وشاملة في جعل الطبقة المثار إليها تمسك بمقائيد الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وهذا كان من شأنه أن ولد جموعاً كبرى من الفلاحين العاملين في الأرض، ولكن غير المالكين لها واقعياً وحقوقياً.

أما المعطى الثاني فقد تبلور في ما دُعي بالإلحاء. وقد نشأ هذا الإلحاء وتعاظم في المجتمع العربي الإسلامي، خصوصاً في القرنين التاسع والعاشر، أي في المرحلة التي نشأت فيها القرمطة واتسعت، من خلال تحول الكثير من الملاك الصغار من الفلاحين الى حماية الملاك الكبار والمتنفذين في الدولة. حدث ذلك هرباً من الاضطهاد الذي كانوا يخضعون له على أيدي جباة الضرائب النهمين وأيدي من حوهم ومن خلفهم من عسكريين ومدنيين، وولاً منهم بأنهم يجدون لدى أولئك حماية لهم من هؤلاء. ومع اتساع هيمنة القطيعين الكبار والمتوسطين كان أولئك الفلاحون يجدون أنفسهم تدريجياً مجردين من ملكياتهم الصغيرة. وبذلك تحول الملجأ اليهم الى ملاكين أو حائزين أصلاء لتلك الملكيات الصغيرة، في حين تحولت الجموع الفقيرة من الفلاحين الى مزارعين في أراضيهم يعملون لمصلحة هؤلاء بصفة محاصنين.

ولعلنا نكوّن صورة أولية عن الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي في الدولة العباسية من خلال بيت الشعر التالي لأبي العطار الشاعر:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا

يا ليت عدل بني العباس في النار

أما على الصعيد الاجتماعي والسياسي، فقد اندلست في المجتمعين الأموي والعباسي مشكلات خطيرة كان من شأنها،

بأن معظم الباحثين والمؤرخين يميلون الى الموقف الثاني؛ وهذا ما نراه نحن كذلك.

ويبدو أن هنالك احتمالاً آخر فيما يتصل بتسمية القرمطة وبأصولها. فمع الإقرار بوجود حدان بن الأشعث قرمط، يرى البعض أن لفظة قرمط إما أن تكون أقحمت قصداً في الاسم الأصلي، أو أن تكون، في معناها الحقيقي، دالة على القدر والمذمة. وفي تلك الحال، يغدو استحداث تلك اللفظة من قبل الخصوم أمراً اقتضته عملية التشهير بالقرمطة وبالتشكيك بالاسم الجامع الذي أطلقوه على أنفسهم، وهو «المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الأرض».

أما البحث العلمي التاريخي للقرمطية، فيثير مجموعة من المسائل على غاية التعقيد والعسر. من أهم هذه المسائل:

1 - ضياع ما كتبه القرامطة، أو تضييعه أو إتلافه من قبل خصومهم؛

2 - السرية البالغة التي كان يحيط بها الاسماعيليون مؤلفاتهم ونشراهم الدعوية، تلك التي انطلق القرامطة منها في الحقل الفكري المذهبي؛

3 - الصراعات التي دارت بين القرامطة والفاطميين والتي انطوت على نتائج عديدة، منها أن الفاطميين تنصلوا من القرامطة وأسدلوا ستاراً كثيفاً من الصمت عليهم اعتقاداً منهم أن ذلك يبعد عنهم الشبهات التي لحقت بالقرامطة أو ألحقت بهم.

إن ذلك كله يضع الباحث والمؤرخ أمام مشكلة منهجية ناجمة عن أن جلّ ما يرجع اليه الباحثون حول القرمطية يُستقى من مؤلفات وأخبار المذهبين والسياسيين السنيين.

1 - نشأة القرمطية:

نشأت القرمطية بصفتها وريثاً شرعياً لمعظم الحركات السياسية والفكرية المناهضة للأمويين، منذ استيلائهم على السلطة، وللعباسيين، في بفاع عديدة من دولتهم. وأنه لأمر ذو دلالة خاصة أن تنطلق القرمطية من الكوفة، تلك المدينة التي تحولت منذ أن أصبحت عاصمة علي بن أبي طالب، الى خزان لا يهدأ ولا ينضب للاضطراب السياسي والايديولوجي العقيدي والاجتماعي الاقتصادي. فلقد تجمعت المعارضة فيها، مكتسبة شخصية تحدت بها أطلق عليها إجمالاً اسم الشيعة.

واذا كانت الشيعة قد انطوت، في ارهاصات وفي خطواتها الأولى، على سمة مشتركة غالبية، إلا أنها أخذت شيئاً فشيئاً،

انطلق القرامطة من الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والعقيدية المحددة آنفاً، وذلك على نحو عملوا فيه على صياغة وتقديم بديل يلخص مثلهم العليا على تلك الصُّعد. ذلك البديل تجسد، في نظرهم، بمجتمع جديد متاح فيه للانسان إمكانية التمتع بخيراته. وفي سبيل انجاز هذا الأمر، وجد القرامطة أنفسهم أمام وضعية فكرية (عقيدية) لا يمكن غض النظر عنها أو إغفالها، وإن كانت إعادة النظر فيها، في رأيهم، مسألة ضرورية وممكنة؛ تلك هي الهيمنة الاسلامية الدينية قرآنًا ومُسنَّة. من هذا الموقع وبالتأخي مع مثلهم العليا الاقتصادية الاجتماعية والسياسية، عملوا على تأويل القرآن والحديث المحمدي على أساس التمييز بين باطنهما وظاهرهما. كان ذلك، بالنسبة اليهم، ضرورياً من أجل إيجاد الصيغة التي تسمح لهم بالتصدي للتفسير القرآني الرسمي السائد، أي لدين الدولة.

على ذلك النسق، وصل القرامطة الى التوحيد بين النقد الديني السياسي والنقد الاقتصادي الاجتماعي، بحيث تحول هذان الوجهان من النقد - في سياق الممارسة العملية والنظرية - الى هجوم مسلح مدمر على المؤسستين المهيمنتين، الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الدينية. وقد اكتسب النقد الديني السياسي لدين الدولة الرسمي أشكالاً متعددة تتواتر بين التشكيك والارتباب والاحقاد، ولكن تقترن، في غالب الأحيان، بنقد للمؤسسات الاقتصادية الاجتماعية. يبرز من ذلك نموذجان. الأول منها يبرز من خلال أمثال الأبيات الشعرية التالية ومن خلال كتابات أخرى منحدره من الحقبة التاريخية المعنية هنا:

تلوم على تركي الصلاة حليلي

فقلت اغربي عن ناظري أنت طالق
فوالله ما صليت لله مفلساً

بصلي له الشيخ الجليل وفائق

لماذا أصلي أين ربعي ومنزلي

وأين خيولي والحل والمناطق

أصلي ولا فتر من الأرض محتوي

عليه يميني؟ إنني لمنافق

بلى... إن علي الله وسع لم أزل

أصلي له ما لاح في الجو بارق

أما النموذج الثاني فتبينه من خلال المقولة التالية التي نقلت عن لسان القائد القرمطي أبي طاهر الجنابي ووردت في كتاب للوزير السلجوقي نظام الملك: «في هذا العالم خدع الناس ثلاثة أفراد، راع وطبيب وحادي جمال. وحادي الجمال هذا

بالعلاقة الوثيقة مع الوضعية الاقتصادية المنوه بها فوق، أن أدت الى تزعزع استقراره النسبي والى تفجير أشكال من الانتفاضات كادت أن توصل السلطة الخلافة المركزية الى حدود الانحسار. من تلك المشكلات ما سبق وعاصر وأعقب مجموعة من الانتفاضات العسكرية والسياسية، بدءاً بكربلاء ومروراً بانتفاضات التوابين والزنج، والصراعات التي دارت بين العباسيين والفرس ثم الأتراك بحيث أدى الموقف الى تضعف العنصر العربي في القيادة السياسية. وقد عبّر عن ذلك شعراً على لسان أحد الشعراء:

خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قال له كما تقول الببغا
وعلى لسان المعتمد العباسي عانياً بذلك نفسه:

ليس من العجائب أن مثلي يرى ما قل مجتمعا عليه
وتؤخذ باسمه الدنيا جميعاً وما من ذاك شيء في يديه
يضاف الى ذلك ما نشأ من خصومات وصراعات ايدئولوجية عقيدية شكلت، في حينه، غطاء للصراعات السياسية والاقتصادية وحافزاً محرضاً لها؛ نخص بالذكر منها ما تمثل باتجاهي الجبرية بدعائها السلطوية الرسمية، والقدرية التي وجدت نفسها مطاردة، ومن ثم مرغمة على أن تجعل من التقية مسلكا رئيساً لها.

2 - الصراع السياسي:

برزت القرمطية كقوة سياسية وفكرية واقتصادية وعسكرية في العراق والبحرين، وذلك على نحو جعلها تنتشر وتتعاظم بتأثيراتها النافذة في أوساط الفلاحين الفقراء والمفقرين والعبيد والحرفيين الصغار، وجموع الشطار والصعاليك (وهم الذين لا يشغلون حيزاً اقتصادياً مهنيّاً مستقراً بحدود أولية). وقد وُصف هؤلاء الأخيرون من قبل أحد المؤرخين (الدمشقي في الإشارة الى محاسن التجارة) بأنهم كانوا من بين الأحرار الأكثر ضنكاً وفقراً. كما التف حوفا (القرمطية) حشود من الساحطين على سياسة التحالف الاقتصادي والسياسي بين كبار الملاك من العرب وشعوب الخلافة الأخرى، والفرس منهم بصورة خاصة.

واذا كان العرب قد شكلوا شطراً هاماً من الحركة القرمطية، فإن الموالي من الشعوب الأخرى كان لهم في ذلك دور ليس ضئيلاً. فمدينة الكوفة، التي انطلقت منها شرارة الدعوة القرمطية، كان فيها عدد كبير من الموالي لا يقل عن نصف سكانها، إن لم يكن أكثر من ذلك.

وتوجد، من طرف آخر، بالعباسيين. أما العامل الثاني فقد كمن في اعتبارهم الحجر الأسود شكلاً من أشكال الأصنام وصدى من أصداء الوثنية، التي ناهضها الاسلام.

3 - مبادئ عقائدية:

في إطار من الوحدة السياسية والعقيدية والتنظيمية برز القرامطة متميزين عن الفاطميين في جملة من المسائل. فلقد حكمت الفاطمية نخبة إمامية غالية تتمثل بمبدأ عصمة الإمام، هذا المبدأ الذي تجسد بالحق الإلهي المقدس للإمام في الحكم السياسي، وبالسجود للإمام، وبوساطة الامام بين الفرد والله، وبامتلاك الامام الحكمة كلها في القبل والبعد الخ... أما المسألة المنهجية والتطبيقية الأكثر أهمية والتي تميز القرمطية عن الفاطمية في نخبوتها تلك فتكمن في أن الأولى أكثر ميلاً وأعمق إلى التوجه الشعبي الديموقراطي وإلى التصلب المبدئي العقيدي من الثانية. ذلك أن مثلي هذه الأخيرة، الفاطميين، كانوا، في سلوكهم العام، ذوي نزوع سلطوي جعلهم لا يتورعون عن القيام بمساومات مع خصومهم تقترب من الانتهازية السياسية والعقيدية، مما سهّل لاحقاً عملية انشقاق حمدان وعبدان القرمطيين عنهم وأدى إلى صراعات مسلحة بينهم.

من جهة أخرى، نلاحظ أن القرامطة كانوا أكثر اهتماماً بالكفاح السياسي والاجتماعي الاقتصادي والعسكري من الاسماعيليين، الذين ركزوا شطراً عظيماً من جهودهم باتجاه التأسيس العقيدي. فنقول ذلك دون أن نهمّل كون أحد القرامطة، وهو عبدان، قد اهتم اهتماماً خاصاً بالتنظير للحركة. فابن النديم يذكر من مؤلفاته كتاب الحدود، الذي يلح فيه على ضرورة أن يمتلك القرمطي ثلاث صفات من شأنها تحقيق تكامل شخصيته القرمطية، ومن ثم تسهيل انتشار دعوته بين الناس. تلك الصفات هي العلم، والتقوى، والسياسة. وفي سبيل منح تلك الصفات فاعليتها القصوى، سلك القرامطة طريقة دعاوية تلخص فهمهم للسيكولوجية البشرية في عصرهم، كما تظهر مستوى قدراتهم التنظيمية. أما تلك الطريقة، التي أنيط الاشراف على تنفيذها بالداعي، فتتدرج من الأيسر إلى الأكثر تعقيداً وتماكلاً وفق المراحل التالية: التفرّس، والمؤانسة، والتشكيك، والتعليق، والربط، والتدليس، والتلبيس، والخلع، والسلخ.

ويعني ذلك إجمالاً أن الحديث عن قمرطية وفاطمية واسماعيلية وإن كان، في أحد أوجهه الأساسية، حديثاً عن

هو بالتأكيد الأسوأ [يعني الأخطر] من بين أولئك». إن القرامطة - وأبو طاهر الجنّابي أحد كبارهم - حين رفضوا دين الدولة الرسمي (الاسلام السني)، فلمنهم فعلوا ذلك من منطلقات اسماعيلية استهدفت إعادة النظر في البنية الايديولوجية للاسلام وفق منهجهم التأويلي الباطني. لقد فعلوا ذلك على ضوء عدة مواقع فكرية وفي هديها وبالاستئناس بها. يبرز في مقدمة هذه الغنوصية والهلينية والمسيحية والمناوية. فعلى سبيل المثال، أولوا الآيتين القرآنتين: ﴿ونفخ في الصور فجمعناهم جميعاً﴾ (الكهف، 18)، ﴿ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون﴾ (الزمر، 39)، على نحو جعلهم يرون في النفخة الأولى التي أصعقت البشر تعبيراً عن أن هؤلاء لم يكونوا على شيء من العلم والحكمة، وفي «النفخة» الثانية تمثيلاً لدعوة البشر إلى معرفة القائم وحده والاستجابة إلى دعوة «إمام الزمان». أما «الصور» فقد أولوه بإمام الزمان.

كان ذلك، مجتمعاً، قد لّبي احتياجات بواعث حركتهم الاقتصادية الاجتماعية والسياسية، تلك التي كمنّت في البحث في خلاص اجتماعي اقتصادي وفي الدعوة إليه والكفاح في سبيله. وهذا ما دعاهم إلى استبقاء الكثير من المواقف القرآنية والحديثية، التي رأوا فيها تدعياً لترسانتهم الفكرية وترسيخاً لها، من حيث الأساس وفي أعين المؤمنين. من تلك المواقف ما تتمثل في الآية القرآنية التالية، التي ظهرت على رايانهم التي رفعوها أثناء ثورتهم لعام 938: ﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين﴾ (القصص، 28).

أما السياسة التي اتبعتها القرامطة إزاء ممارسة الطقوس الدينية من قبل مخالفيهم في الدين، فقد اتسمت باطلاق الحرية هؤلاء في حدود ممارساتهم وطقوسهم الدينية. وهذا الواقع انطوى على موقفين اثنين بارزين. الأول منها نهض على تسامحهم الديني العقيدي. أما ثانيهما - وهو الأهم في المنظور المنهجي التاريخي - فيقوم على أن تلك السياسة قادت إلى تكوين إرهابات أولى لما نطلق عليه بتعيرنا المعاصر، العلمانية. وإذا كان الأمر على ذلك النحو من التسامح الديني الذي بلغ حدود العلمانية، فإن السؤال التالي يغدو من مستلزمات ايضاح الموقف: كيف، إذن، نفهم ونقوم ما صنعه القرامطة بمكة عام 939 وبحجيجها وبحجرها الأسود؟ على رأي بعض الباحثين، فعل القرامطة ذلك تحت تأثير عاملين. الأول تتمثل بمحاولاتهم إسكات الأصوات التي كانت تهاجمهم من منابر مساجد مكة

انطلقوا، في ذلك، من أن أس المشكلات البشرية يكمن في سيادة المستهلكين على المنتجين. وقد حددوا هذه المسألة بمزيد من الدقة، حين رأوا في ملكية الأرض وما تقتضيه من مرافق عمرانية (مثل الضياع والخزانات وأدوات العمل الفلاحي...) المقلوبة التي تنطوي على بواعث الجهاد السياسي والعسكري ضد «مغتصبيها المستهلكين». هكذا عبّر أحد قادتهم، وهو الحسين الاهوازي، عن ذلك الأمر، حين تحدث عن أهل سواد الكوفة قائلاً: «أمرت أن أشتي أهلها، وانقذهم مما هم فيه من سوء حال، وأملكهم أملاك أصحابهم».

وقد رأى القرامطة ضرورة اقتران هذا الأمر بوضعية اجتماعية كانوا يرون أنفسهم مدعّين إلى إحداثها وتوليدها. تلك هي وضعية الألفة والمساواة بين أفراد المجتمع. وإذا تحقق ذلك، فإنه، كما أعلن ابن منصور البين، «جئنا يشرب الثور والسبع من حوض واحد، ويأتمن الراعي الذئب على غنمه». وعلى الصعيد الفكري العقيدى فإن تلك الوضعية لا تدع، حسب المنطوق المهدوي الإمامي، «بدعة من البدع إلا أطفئت ومحقت (وترد) الحق إلى أهله حتى يعود الإنسان كما ولد».

تلك المواقف الاقتصادية الاجتماعية تنطوي، كما يبدو من سياق النصوص ومن آفاق القرمطية عموماً، على عناصر أولية من شيوعية تطهيرية لعل بعض مصادرها يعود إلى الافلاطونية والمسيحية الأولى والمناوية وغيرها. وإذا ما وضعنا تلك العناصر في علاقتها الداخلية مع الذهنية الشيعية، اتضح تصورات القرمطية في إمام الزمان الموجود سابقاً ولاحقاً؛ سابقاً في حالة الغيبة، ولاحقاً في حالة الحضور الفاعل. ومن هنا، تبين الدلالات الوظيفية المستقبلية، التي تتضمنها آيات الشعر التالية لأحمد بن عبدالله، الخارج بالشام في أيام المكفي بالله:

متى أرى الدنيا بلا كاذب
ولا حرورى ولا ناصبي
متى أرى السيف على كل من
عادى علي بن أبي طالب
متى يقول الحق أهل النهى
وينصف المغلوب من غالب
هل لبغاة الخير من ناصر
هل لكؤوس العدل من شارب

وتبقى الفكرة المحورية في القرمطية تشير إلى نفسها بوضوح في معظم كتابات القرامطة وأشعارهم، مفصحة بين الحين

وموقف واحد وحركة واحدة، فإنه يظل ممكناً في حدود اكتشاف عناصر من التمايز النسبي بين تلك الاطراف الثلاثة.

لم تبق القرمطية في حدود دعوة نظرية عقيدية، كما كان شأن مجموعة كبرى من الحركات الفكرية والسياسية في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط. فلقد استطاعت، بفعل الظروف الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والعقيدية التي ألت بالمجتمع العباسي والتي أتينا على ذكرها آنفاً، أن تتحول إلى واقع عملي تجسد بجملة من مؤسسات الدولة التي أقامها القرامطة عام 909 في منطقة السواد بقيادة حمدان بن الأشعث قرمط نفسه، وذكره من بعده، وفي العقد الثالث من القرن العاشر في البحرين بقيادة الحسن بن بهرام أولاً، وأبي طاهر الجنابي من بعده ثانياً.

استطاع القرامطة إنجاز تلك الخطوات عبر حروب وصراعات دامية مع السلطة المركزية ببغداد وفي أعقابها. لقد حققوا ذلك تحت تأثير عاملين. العامل الأول تمثل باستجابة عميقة وواسعة نسبياً لقيتها دعوتهم ضمن أوساط المستضعفين، الذين سبق أن حددنا انتهاءاتهم الطبقة والفئوية والقومية. أما العامل الثاني فقد كمن في الخطوة التنظيمية السياسية التي أحدثها القرامطة وتجسدت فيما أطلقوا عليه مجلس العقدانية. إن هذا المجلس كان بمثابة أحد الأركان الأكثر حسماً على صعيد تنظيم بنية الدولة القرمطية. أما أعضاؤه فقد كانوا أولئك الذين انعقدت بأيديهم خيوط الحل والربط ضمن هذه الدولة. وعلى حد تعبير أحد الباحثين المحدثين، كان موقع رئيس الدولة في إطار ذلك المجلس «أول بين مثلاء».

حول تلك النقطة الأخيرة نشب خلاف، كان أحياناً عميقاً، بين القرامطة من طرف والاسماعيليين عموماً والفاطميين بصورة خاصة من طرف آخر. فلقد كان هذا الفريق الثاني - بحكم النسق الإمامي في الحكم الذي أخذ به - يلج على النظام الوراثي في الحكم، مؤكداً أن الإمام وورثته معصومون بسبب من أنهم يمثلون، على الأرض، السلطة الإيفية. يضاف إلى ذلك أن مجلس العقدانية كان يساند أشخاص بصفة مستشارين، بحيث أن جماعية في الحكم السياسي كانت هي الغالبة في دولتهم.

4 - القواعد والنظم الاقتصادية والاجتماعية:

تشكل القواعد والنظم الاقتصادية والاجتماعية التي وضعها القرامطة ركناً ذا أهمية مبدئية قصوى في حركتهم عموماً. لقد

النظام. أما المقوم الرئيسي لهذا النظام فيتحدد بتنازل الجميع عن كل ما يملكونه، ليصبح ملكاً جماعياً لهم. وقد كان من شأن ذلك أن أصبح الفرد يملك كل شيء حيث لا يملك شيئاً، ولا يملك شيئاً حيث يملك كل شيء. وإذا ما تبقى للفرد شيء، فليس أكثر من سيفه وسلاحه، على حد قول أحد المؤرخين. في تلك الخطوة، تحققت عملية حاسمة بالنسبة الى أهداف ومطامح القرامطة، ألا وهي تحويل وسائل الانتاج الزراعي آنذاك وأشكالاً أخرى من وسائل الانتاج ومن الممتلكات الشخصية الى ملكية عامة.

وقد رافق تلك الخطوات الاقتصادية اجراءات سياسية اقتصادية بقصد تنظيمها وضبطها وحمايتها. في مقدمة هذه الاجراءات يبرز اثنان. الأول استحداث خزانة خاصة سميت، في الاحساء مثلاً، خزانة المهدي. وكان من شأن هذه الأخيرة أن تشرف على مالية الدولة عبر عمل متخصص تنجزه ادارة خاصة. أما الإجراء الثاني فقد تمثل بصك العملة المتداولة من معدن خاص، وذلك بسبب رخصه وتوافره أولاً، ولقطع الطريق على مهربي العملة الثانية، فلقد كانت هذه العملة غير سارية في بلدان أخرى.

ويرى بعض الباحثين من المستشرقين، بشيء من الحق، أن نظام الألفة كان قد انطوى في بنيتها الأساسية على إرهابات متميزة للثقافات العربية القروسطية. ومن ثم، فإن هذا النظام أفصح عن نفسه بمثابته تجمّعاً تقابلياً للعمال المزارعين والحرفيين من ناحية، ومن حيث هو مؤسسة اجتماعية اقتصادية وسياسية قرمطية من ناحية أخرى.

ويدعو أن مجتمع الألفة القرمطي لم يستطع حل مشكلة ظلت متعارضة مع أسسه المبدئية؛ تلك هي وجود الرقيق القادمين من بلدان أخرى. فالرحالة ناصر خسرو يعلمنا أن القرامطة في البحرين كان لديهم ثلاثون ألف عبد زنجي وحشي «يشغلون بالزراعة وفلاحة البساتين». وفي هذا إشارة الى أن إشكالية التقدم البشري كانت أعقد من أن يستنفدها مجتمع الألفة القرمطي في القرنين العاشر والحادي عشر.

والحديث عن المرأة في ذلك المجتمع يكتسب أهمية اجتماعية خاصة. فلقد شغلت المرأة فيه دوراً يكاد يرقى، في دلالاته الاقتصادية والعسكرية، الى مستوى دور الرجل. فمن مهامها الأولية برزت مشاركتها في عملية تسمير الملكية الجماعية عبر تقديمها الالتزامات المالية التي ترتبت على الرجل، بدءاً من الفطرة وانتهاء بالآلفة. كما كانت تقوم ببعض الأعمال المرافقة للمعارك الحربية والسابقة واللاحقة عليها.

والآخر عن تأثيرات صعلكية وإسلامية قرآنية وحديثية محمدية، الى جانب التأثيرات الرومي إليها فيما سبق وبالتشابك معها. فالآية القرآنية، التي رفعوها شعاراً لهم على راياتهم «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا...» (القصص، 28) والتي تلخص جماع القول القرمطي، تضيئها وتثني عليها أفعال وأقوال قرمطية جعل منها أصحابها تعبيراً عن سلوكهم الذاتي الخاص. وفي مثل الآيات الشعرية التالية للقائد القرمطي الحسن بن أحمد، نتيّن ذلك بوضوح:

إني امرؤ ليس من شائي ولا أربي
طبل يرن ولا ناي ولا عود
ولا اعتكاف على خمر ومجمره
وذات دلّ لها دلّ وتفنيده
ولا أبيت بطين البطن من شعب
ولي رفيق خيص البطن مجهود
ولا تسامت بي الدنيا الى طمع
يوماً ولا غرّني فيها المواعيد

* * *

على صعيد التنظيم الاقتصادي، أحدثت القرامطة في العراق إجراءات متعددة ومتدرجة في التوسع النوعي (والكمي باعتبار معين). فنرى حمدان بن الأشعث قرمطاً يلجأ، في بداية الأمر، الى تعميم ضريبة مقدارها درهم واحد يدفعها كل فرد في المجتمع، وسميت هذه الضريبة الفطرة. بعد ذلك استحدثت ضريبة أخرى تنطبق على البالغين من كلا الجنسين، أطلق عليها اسم الهجرة. وقد كرست، كما يعتقد باحثون، للفقراء المهاجرين الى القرامطة.

وسعيّاً من حمدان لخلق حوافز من التضامن الأخلاقي العاطفي في نفوس أنصاره من طرف، ومن أجل تحقيق مصادر مالية جديدة لتمويل العمليات العسكرية والدعاية الفكرية العقيدية من طرف آخر، فقد أجرى خطوة جديدة تقوم على حث أفراد المجتمع القرمطي لدفع سبعة دنانير ينالون مقابلها نوعاً من الطعام الحلو. وقد أطلق على ذلك اسم «البلفة». أما الخطوة الكبرى على صعيد التقعيد الاقتصادي فقد تمثلت بدعوة حمدان القرامطة أن يدفعوا خمس ما يملكون، وبامتناعهم الطوعي لذلك.

بيد أن قمة الاجراءات المالية الاقتصادية المعنية هنا كانت قد تجسدت بنظام الألفة الذي انتشر في المجتمع القرمطي وطبعه بجسمه، الى درجة أن هذا الأخير أصبح معادلاً لذلك

- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، ط. 2، بيروت، 1977.
- تامر، عارف، القرامطة، أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم، دار الكاتب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد.
- تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، 1971.
- الجعفي، الفضل بن عمر، كتاب المهفث الشريف، من فضائل جعفر الصادق، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطبع والنشر، 1979.
- خسرو ناصر، سفر نامه، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، 1970.
- الدمشقي، أبو الفضل، الإشارة إلى محاسن التجارة، القاهرة، 1318 هـ.
- دي خويه، ميكال يان، القرامطة، نشأتهم، دولتهم وعلاقتهم بالفاطميين، ترجمة وتحقيق حسني زينة، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.
- الديلمي، محمد بن محمد الحسن، قواعد عقائد آل محمد، مصر، 1950.
- زكار، سهيل، تحقيق وداسة، أخبار القرامطة في الاحساء، الشام العراق، اليمن، نشر وتوزيع عبد الهادي حرصوني، 13 مؤلفاً، ط. 1، دمشق، 1980.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مصر، 1961.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج. 10، دار المعارف، مصر، 1969.
- العزيز، حسني قاسم، البابكية أو انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخرفة العباسية، مكتبة النهضة، بغداد دار الفارابي، بيروت.
- عليان، محمد عبد الفتاح، قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- غالب، مصطفى، القرامطة بين المذ والجزر، دار الأندلس، ط. 1، أيار، 1979.
- الغزالي، الامام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، فضائح الباطنية، القاهرة، 1383 هـ.
- لويس، برناد، «القبائبات الاسلامية»، مجلة الرسالة، ترجمة عبد العزيز الدوري، عدد 355-357، 1940.
- المجريطي، الحكيم، الرسالة الجامعة، تاج رسائل اخوان الصفا، تحقيق ونشر جميل صليبا، ج 1 ج 2، مطبعة الترقى، دمشق، 1948-1951.
- المسعودي، علي بن الحسين بن علي، التنبيه والارشاد ضمن مجموعة المكتبة الجغرافية العربية، ج 2.
- النجار، محمد رجب، «حكايات الشطار والعبارين في التراث العربي»، سلسلة عالم المعرفة، ايلول، الكويت، 1981.
- النعمان، القاضي النعمان بن محمد، كتاب المجالس والمسائير، تحقيق ثلاثة من الباحثين، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1978.
- Betrugem Von Den Drei, Moses, Jesus, Mohammed Akademie Verlag, Berlin, 1960.

من هنا، يغدو من المفارقة التاريخية العينية والمنهجية أن يؤخذ برأي بعض خصوم القرامطة ممن اتهموهم بمواقف تحط من قيمة المرأة والرجل، معاً. من ذلك، على نحو الخصوص، قولهم أن القرامطة أحلوا المحارم (مثل الزواج بين الأخ، والأخت والأب والبنت)، وأنهم جعلوا من ليلة الامام والتشريق - أي ممارسة الجمار الجنس مع جازته أمام زوجها تعبيراً عن أن هذا الأخير يمتلك القدرة على الصبر ومن ثم الايمان الكامل .

* * *

5 - خاتمة :

بعض الباحثين من العرب والمستشرقين يرون في القرمطية تجسداً لما سيطر عليه في العصور الحديثة الاشتراكية الخيالية. بيد أن ذلك الرأي غير دقيق تماماً، وذلك بحسب دراسات جديدة على هذا الصعيد. إذ إن عدم دقة الرأي المعني تنطلق من انتزاع الحدث الاجتماعي (القرمطية) من سياقه التاريخي والتراثي. فالحركة المشار إليها مثلت، بأحد معانيها الكبرى، فعلاً وردّ فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي في حينه، مما بلور شخصيتها الايديولوجية السياسية بوضوح، وعلى نحو متوازٍ مع إبرازها وتطويرها لعناصر هامة - لم تخرج على كل حال عن كونها إرهاباً أولى - من الاشتراكية الخيالية. لقد انطوت القرمطية على تلك العناصر - البذور ممترجة بأشكال متعددة من التصورات الدينية العقيدية، المهدوية أحياناً والارادوية في معظم الأحيان. وإذا لم تنح هذه البذور أن تتحول إلى ثمار، فإنها ظلت - في صيغتها المتطورة التي تمثلت في بعض الاجراءات العلمانية خصوصاً - تعبيراً عميقاً للدلالات التاريخية والتراثية، وتجسداً حياً قلقاً لمطامح الكادحين الفقيرين من العرب ومن غيرهم من الشعوب التي كانت منضوية في اطار الدولة العربية الاسلامية القروسطية.

مصادر ومراجع

- ابن الأثير، علي بن أحمد بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، 12 جزءاً، القاهرة، 1303 هـ.
- ابن الجوزي، الامام عبد الرحمن، القرامطة، تحقيق محمد الصباغ، ط. 3، 1303 هـ. منشورات المكتب الاسلامي، بيروت، 1970.
- الاشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ج 1، القاهرة، 1950.
- البراقى، السيد حسن بن السيد احمد، تاريخ الكوفة، النجف، 1356 هـ.

سقراط لكنها ضاعت. وبني نظريته على موقف من مشكلة الكليات ورأى أنها كلها مجرد تشابهات سطحية وتشابهات جوفاء فالكلمات الكلية جوفاء والفرد هو فئة قائمة بذاتها وهو قانون نفسه ومن ثم فالكليات هي مجرد أسماء ليس لها طبيعة مشتركة، وهو بهذا يعد مؤسس النظرية الإسمية في الكليات مقابل النزعة الواقعية عند أفلاطون 428/427 ق.م. بل إنه يبالغ فيقول أنه نظراً لأنني لا أستطيع أن أدخل في عقلك فإنني لا أعرف أن كانت الكلمة الكلية قد دخلت في عقلك بنفس المعنى الذي دخلت به في عقلي ومن ثم فلا ضمان للكلمات الكلية وهي لا تطبع نفس الصور ولا يمكن عقد مقارنة بين التجارب فلا يعرف المرء سوى احساساته هو وكيف تظهر هذه الاحساسات.

وقد ترتب على هذا أن أنكر أريستيبوس المسؤولية الاجتماعية ومبدأ الحرية الباطنية والاستقلال الحق وطرح قضية أنه لا يوجد أي قانون خلقي يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج؛ فاللذة الراهنة هي الشيء الوحيد المرغوب وهي معيار الحق والخطأ، وعرف اللذة بأنها حركة ناعمة وسهلة مقابل الألم الذي هو حركة خشنة وعنيفة، ومن هنا فإن اللذة حركة نفسية، وهي الخير الأعظم وهي صوت الطبيعة والحرية الحق في التخلص من الشهوة بالإقبال على اللذة وإن من يسيطر على اللذة ليس هو الذي يبقى بعيداً عنها بل من يستعملها دون أن تحمله بعيداً؛ وكما أن ربان السفينة أو ممتطي الجواد ليس هو الذي لا يستعمل السفينة أو الجواد بل من يقودها أو يقوده. وتصبح الانطباعات المباشرة الذاتية هي معيار القيمة. وأصبح علم الحياة عنده تكيف النفس مع الظروف واستخدام الناس من أجل إعلاء الذات وتضخيمها وطالب في الوقت نفسه بالسيطرة على الذات لا إنكار الذات أي طالب بعدم الخضوع وقال أنا املك عشيقتي لا هي التي تملكني.

وقد تولت المدرسة من بعده ابنته ثم ابنها أريستيبوس الصغير وهو الذي دعا إلى مذهب اللذة ثم نسب كلامه إلى جده. وقد تطرف في الدعوة إلى اللذة الحسية إلى حد اللحاد وذهب هو وأتباعه إلى أن الآلهة في الأصل رجال يمتازون بكرمهم الناس بعد مماتهم.

وطرح أئقريس لذة اللحظة الحاضرة على أنها خير لكنه آمن أيضاً بالطبيعة الاجتماعية الغريزية والأريحية الفطرية في الإنسان وسمح للفيلسوف بالسعادة مع لذات قليلة على أساس أن الغاية هي المتعة بكل لذة مفردة عندما تأتي وليس

- Feki, Habib, *Les Idées religieuses et philosophiques de L'is - maélisme fatimide: organisation et doctrine*, Publication de l'université de Tunis, 1978.
- Ley, Herman, *Studie Zur Geschichte des Materialismus-Im Mittelalter*, Berlin, 1957.

طيب تيزيني

القورينائية

Cyrenaics Ecole Cyrénaïque

مدرسة يونانية أخلاقية في المقام الأول، تفرعت عن تعاليم سقراط Socrates حوالي 470-399 ق.م. في الفضيلة، لكنها ابتعدت عن تعاليمه الأساسية واقتربت من نزعة السوفسطائيين في نسبية القيم والفضيلة وجعلت اللذة هي القيمة الكبرى في الحياة. فهي إذن مدرسة تعلي من شأن اللذة وقد قامت في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد على يد الفيلسوف اليوناني أريستيبوس واستمر تأثيرها حتى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد. وإحيائاً تنسب آراء أريستيبوس إلى حفيده الذي يحمل اسمه أيضاً ويعرف بابن أمه أو تربية أمه. وهذه المدرسة تتجاهل تماماً لذات العقل وترى أن لذات الجسد أكثر عمقاً وشدة وإن كانت طالبت بممارسة الحصافة وتأجيل اللذة الدنيا من أجل اللذة الكبرى واقتربت بهذا من الاتجاه النفعي. وقد آمنت بالاستقلال الذاتي والايان بالنزعة العالمية غير القومية مع عدم الاهتمام بالظروف الخارجية. وموقفها الأساسي من الأخلاق أنه لا يمكن عقد مقارنة بين الذوات ومن ثم ينتهي الاتفاق الكلي، وعلى هذا فاللذة لذة وهي فردية ومصدرها الجسم ولهذا فهي لذة حسية واللذات القائمة على تذكر الماضي أو الأمل في المستقبل هي لذات شاحبة إزاء المتعة المباشرة، فالخير الأخلاقي قائم في لذة اللحظة الآنية الحاضرة الراهنة وحدها ومن ثم يجب استبعاد الديمومة، فالمباشرة والحسية هما الميزان الوحيدان للقيمة.

ومؤسس القورينائية هو الفيلسوف اليوناني أريستيبوس Aristippus، حوالي 435 ق.م. - 366 ق.م.، نشأ في بلدة قورينا في طرابلس الغرب بشمال إفريقيا ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السوفسطائيين وسقراط وكان أول من طلب أجراً على تعاليمه ويقال إنه قدم جانباً مما حصل عليه إلى استاذة سقراط. وقد رفض الفيزياء والرياضيات لأنها لا يشاركان في السعادة الحقّة. وقد كتب عدة محاورات على نمط استاذة

والسياسية. ومع أن دورها في الشرق، قد تأخر عن ذلك، حتى منتصف القرن التاسع عشر، فإنها، بعد ذلك حدث حذو أوروبا.

ويعيش الوطن العربي، منذ الربع الأخير، من القرن الماضي يقظة قومية، تركت آثارها في السياسات العملية، كما تركت آثارها في الأبحاث والدراسات.

فما الذي تعنيه القومية؟ وما هي عوامل تكوينها؟ وما علاقة القومية بالدولة؟ وهل القومية مرحلة انتهت، أو شارفت على الانتهاء؟

2 - التعريف والتحديد:

تجمع الدراسات والأبحاث المتعلقة بالقومية، الى أن هناك اختلافاً على تعريفها. ويقول توماس سبيرا: «أما في مسألة شرح القومية فإن التكهّن ليس مشجعاً». ويضيف سبيرا: «إن كينيث مينوجي Keneth Minogue، يعتقد، مثلاً، أن القومية تقتصر الى تاريخ موحد، لأنها تجريد غير مرتب ولا مشذب، وبالتالي، فإن كل المحاولات لاستخلاص نظرية جامعة مانعة، ستنتج نماذج مجردة تصاغ على أساس الفرضية التي تأخذ «يه» (ISM) لتفسير «يه». (Palumbo, (ISM, Michael and Shanahon, William, *Nationalism...* P. 33-34).

ولا يختلف الدارسون العرب، عن الدارسين الأجانب في هذا المجال، وهم يؤكدون هذا الاختلاف. ولذلك نجد عبد الكريم أحمد يقول: «القومية مصطلح شائع الاستعمال، وكثير التداول على ألسنة الناس، المتخصصين منهم وغير المتخصصين، ولكننا قلما نجد شخصين يستعملانه بنفس المعنى تماماً، حتى بين أكثر المفكرين المهتمين بهذا الموضوع أنفسهم. ولذلك نرى أحداً الثقافات في هذا الميدان يعترف، بأن أقوى عامل في السياسة الحديثة - الشعور القومي - هو أيضاً أكثرها غموضاً. (أحمد عبد الكريم، القومية والمذاهب السياسية... ص 32).

ويعود هذا الاختلاف الى ما يلي:

أولاً: إن القومية، ليست ظاهرة جامدة، أو ظاهرة من ظواهر الطبيعة، فتعزل وتحلل وتدرس، إنها ظاهرة من ظواهر المجتمع. وبالتالي، فإن لها علاقة بالتاريخ، ولكنها من صلب الحياة اليومية أيضاً. ولذلك، فإنها من الظواهر الحية المتجددة المرتبطة بالصراع السياسي. وهذا ما يجعل الإحاطة بها أصعب، والتحديد أكثر تعقيداً، لا سيما أن العلوم الاجتماعية

تراكم اللذات. وقد أبدى اهتماماً بالأفعال الغريبة للصدّاقة والعرفان بالجميل واحترام الوالدين والوطنية. وذهب ثيودورس الى أن الانسان يستطيع أن يفعل بالضبط ما يرضيه ويكون أخلاقياً بشرط أن يكون ماهراً بما فيه الكفاية من الهرب من النتائج الشريرة. وحدد غاية الفعل بأنه ليس الاحساس الفيزيائي باللذة بل العاطفة العقلية للفرح النابع من العقل العملي ومن ثم يكون هناك ضمان للفاعلية الذاتية بوضع اللذة تحت سيطرة الذات.

وتطرف هجسياس فقال إن اللذة نادراً ما يحصل عليها المرء حتى إن الحياة ليست جديرة بأن تعاش، واللذة هي الخير الأوحّد؛ لكنه يرى أن الآلام تطفئ على اللذات، فالسعادة مستحيلة وطلب اللذة نفسها عبث بل تناقض لأن اللذة تخلف بعدها الألم والحكمة تقوم في تجنب الألم بقتل الشهوة، لكن الطبيعة بهذا ستكون خاملة. وصارت الحياة عنده معادلة للموت وأمن به البعض فانتحروا، فنفي من الاسكندرية حيث كان يعلم وأغلق بطليموس المدرسة بسبب انتحار بعض تلاميذ هجسياس ولما كان هو آخر أساتذة مدرسة القورينائية قد انتهت المدرسة بوفاته ولم يعد لهذه المدرسة أي اشعاع فكري خاصة وقد جعلت النفع والحس معياراً للحقيقة.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني.
- ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية.

- Fuller and McMusrin, *A History of Philosophy*.
- Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*.
- Marias, *History of Philosophy*.
- Runes, *Treasure of Philosophy*.
- Zeller, *Outline of the History of Greek Philosophy*.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

القومية

Nationalism
Nationalisme
Nationalismus

1 - مدخل:

احتلت القومية دوراً رئيسياً في الفكر السياسي منذ الثورة الفرنسية، على الأقل، وكذلك في ميدان الأبحاث النظرية

تحويلها، أو حتى خلقها، عندما يكون هنالك شعور بأنها عاجزة وقاصرة». (Kamenka, Eugene (ed, *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea*, p.23- 24)

وتعكس هذه التعريفات الثلاثة الاختلاف المشار إليه. إلا أن هذا الاختلاف، لا يحجب الاتفاق على أهمية القومية، خلال القرون الثلاثة الأخيرة، حتى أن ب. ك. جوكال B.K. Gokhale يقول: «ظهرت القومية تماماً، باعتبارها قوة حيوية مهيمنة في العصور الحديثة، في القرن التاسع عشر. وأصبحت القومية، في القرن العشرين أكثر وضوحاً، وباتت معتبرة في كل مكان تقريباً كالماء والهواء». ويضيف الكاتب: «إن القومية ما زالت تتمتع بتأييد وقبول أكثر من أي دين في كل أنحاء العالم» (Gokhale. *A study of Political theory*... P. 96)

وتقودنا دراسة تاريخ التجارب القومية، إلى أن القومية هي: «مجموع الخصائص المعبرة عن وجود أمة، وهي أيضاً حركتها السياسية والثقافية، المعبرة عن القطاعات ذات المصلحة فيها بالوحدة، إزاء الخطر الخارجي، أو مخاطر الاستبداد الداخلي، وفي سبيل تطوير هذه الوحدة، وتقديم هذه الأمة».

وهو اتجاه تستثيره المخاطر الخارجية، ويبلوره الاستبداد الداخلي.

ويستمد هذا الاتجاه من الماضي عوامل قوة، كما أنه يعزز دعاؤه بمخاطر الحاضر ومطامح المستقبل.

وتعني القومية تفرد أمة بخصائص معينة، تجعلها مختلفة عن الأمم الأخرى، حتى لو كانت هذه الخصائص ليست امتيازاً لأمة بعينها. فلكل أمة لغتها، وتاريخها المشترك، وأرضها الخ. ومع ذلك فإن التطور التاريخي يجعل كل أمة كياناً منفرداً، يختلف عن سواه؛ لاختلاف اللغات والتجارب التاريخية.

وقد استخدم هذا التفرد لتبرير ادعاء امتياز لأمة على أخرى، ولتكريس نظريات عرقية.

وتستهدف كل حركة قومية:

1 - الاستقلال، عندما يكون الشعب المعني، محتلاً، أو ملحقاً بدولة ثنائية القوميات أو متعددها.

2 - الوحدة، عندما يكون الشعب المعني مجزأً، بالخضوع لأشكال من الاحتلال، أو لقوى محلية غير وحدوية (إقطاع، دول تجزئة...).

لم تبلغ دقة العلوم الطبيعية، وأن الفترة التي تتناولها دراسة القومية طويلة، والأمم المعنية مختلفة، ومراحل بروز القوميات مختلفة ومتباعدة.

ثانياً: إن المصالح السياسية، تتجسّد تفسيرات متباينة، وبالتالي اتجاهات مختلفة، وكذلك اختلاف المواقف الإيديولوجية لدى الباحثين.

ثالثاً: إن الباحثين لم يتفقوا على عوامل تكون الأمم، بعد، ليتفقوا على تحديد معنى القومية. وما زال هناك حوار دائر حول تكون القوميات، وعوامل وجود الأمة. فهذا روبرت اميرسون Robert Emerson يقول: «ليس هناك اتفاق حقيقي حول ما هي الأمة». (Palumbo, Michael, ... *Ibid*, P.33)

إن هذا الاختلاف حول تعريف القومية وتحديداتها، يشوش الباحثين والطلاب، ويقود في كثير من الأحيان إلى مواقف غير سليمة من القومية، ومن دراستها.

ومع ذلك، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لتقديم نماذج من هذه التعريفات المختلفة، قبل أن نتقدم بمحاولين إيضاح فكرة القومية وتحديداتها.

إن القومية، حسب الموسوعة البريطانية «حالة عقلية، يكون فيها الولاء الأسمى للفرد، واجباً للدولة القومية. ومع أن التعلق بالتراب الوطني، والتقاليد الأبوية، والسلطات الإقليمية السائدة، كان معروفاً عبر التاريخ، باعتباره عواطف متغلبة، ذات قوة متفاوتة، فإن القومية، بدأت في نهاية القرن الثامن عشر، تصبح عاطفة معترفاً بها، تصوغ الحياة الشخصية والعامة. وتكون واحدة من العوامل المفردة العظيمة، أن لم تكن الأعظم، المحددة للتاريخ...».

«وقد أظهرت حيوية ديناميكية، وطابعاً شاملاً، حتى أن هنالك خطأ، كثيراً ما ارتكب، باعتبار القومية، عاملاً دائماً، أو على الأقل، عاملاً قديماً جداً في التاريخ».

أما، بالنسبة إلى ل. سنايدر، L. Snyder فإن: «القومية، يمكن أن تعرّف، على أنها حالة عقلية، شعور، أو عاطفة لجماعة من شعب، تعيش، ضمن إطار منطقة جغرافية محددة جيداً، ويتكلمون لغة مشتركة، ويمتلكون أدباً، عبر عن مطامح الأمة، ويتعلقون بتقاليد مشتركة، ويمتلكون أبطالاً تقليديين، وفي بعض الحالات لهم دين مشترك». (Palumbo, Michael, ... *Ibid*, P. 34).

والقومية، كما يرى جون بليميناتز، John Plamenatz «هي الرغبة للمحافظة على الهوية القومية أو الثقافية لشعب أو تعزيزها، عندما تكون هذه الهوية في خطر، أو الرغبة في

تعريف، بتطابق على جميع الأمم». (هرتز، القومية في التاريخ والسياسة... ص 21).

إلا أننا نعتقد أن هذا الإصرار على المبالغة في الاختلاف، ليس دقيقاً إلى حد كبير. فالأهم ظواهر اجتماعية، يمكن دراستها، ويمكن تحديدها. وكما قال هرتز «فمن الواضح أن تكوين فكرة صحيحة عن الأمة، لا بد أن يدخل في الاعتبار جوانبها المتعددة». (هرتز، مرجع سابق، ص 14).

ويمكن حصر جوانب هامة، من الجوانب التي يحصل حولها الاختلاف في تعريف الأمة. وهذه الجوانب هي:

أولاً: الأمة والدولة: هل تحدد حدود الدولة وجود الأمة؟ أم أن وجود الأمة، يحدد حدود الدولة. وبالتالي، هل نعتبر كل الذين يعيشون في دولة أمة واحدة؟ ان ب. ك. جوغال يرى: «ان الهند أمة، رغم وجهات النظر المغرضة للعديد من الكتاب الغربيين الذين لا يستطيعون أن يروا شيئاً جيداً في الشرق». (Gokhale, Ibid..., P. 119). وكان أديب اسحق قد عرف الأمة على هذا الأساس، عندما قال، فالأمة: «هي جماعة من الناس تتجنس جنساً واحداً، أي تتسم بسمه واحدة، على اختلاف أصولها ولغاتها، وتتعاون باسم تتسب إليه، وتدافع عنه». (ناجي علوش، جمع وتقديم: أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية... ص 84 من المقدمة).

ومن الواضح أن هذا الاتجاه يخلط بين الأمة والجنسية أو التابعة، فالدولة غير الأمة. والدولة قد تتسع فتضم قوميات وأقليات. والأمة قد تنتشر في أكثر من دولة. وقد كانت الامبراطوريات البريطانية والفرنسية والعثمانية والنمساوية الهنغارية تضم أكثر من قومية. وما زالت هناك دول تضم أقليات قومية، كما هي حال رومانيا وتشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا. (Palumbo, Ibid..., P. 43).

إن حدود الدولة تتمدد أو تضيق، حسب القوة والضعف، أما حدود القومية فمرهونة بعملية تاريخية طويلة ومعقدة. وليس ضرورياً أن يعني تمدد حدود الدولة، اتساع وجود الأمة.

ثانياً: الأمة والتاريخ المشترك. ان الأمة تتكون عبر عملية معقدة طويلة المدى. ولذلك فإن قيام دول لا يعني وجود أمة فوراً. فهناك دولتان المانيتان، ولكن هناك أمة المانية واحدة حتى الآن. وهناك اثنان وعشرون قطراً عربياً، واحدى وعشرون دولة، ولكن هناك أمة عربية واحدة، رغم هذا التقسيم الذي يعود في جزء منه الى سنة 1920، بالنسبة

3 - التقدم السياسي والاجتماعي، وتختلف طبيعة التقدم وغاياته باختلاف الطبقة الفائدة في المجتمع أو في الدولة؛ فيكون قوة تفوق وعدوان، بقيادة البرجوازية، والبرجوازية الفاشية، ويكون سبيل تقدم سياسي واجتماعي، بقيادة القوى الديمقراطية والثورية والاشتراكية.

ونرى من الضروري قبل أن نستمر في بحث موضوع القومية، أن نتوقف عند موضوع الأمة، لأن موضوع القومية والأمة مترابطان، ولا يُبحث أحدهما دون الآخر.

3 - الأمة:

لقد أشرنا آنفاً الى الخلاف حول تعريف الأمة. وهو خلاف يقود الى الاختلاف حول القومية.

ونستطيع أن ندرس نماذج من التعريفات، لتتعرف على مصادر الخلاف.

فالأمة، حسب ب. ك. جوغال «تمثل، كل الشعب، أو أكثرته الساحقة في دولة، تجمع قوة عاطفية وسياسية، تعرف بالقومية...». (Gokhale, Ibid..., P. 97).

والأمة، بالنسبة إلى ر. فريدمان وا. ه. هاولي: «مجموعة كبيرة من الناس تعايشت على أرض واحدة، مكونة لنفسها كياناً متكاملًا، وهي ذات تنظيم تحدد معالمه وتحكم وتضامن من خلال التوكيل الممنوح للسلطة السياسية المركزية».

والأمة، بالنسبة إلى م. مويس: «مجتمع متكامل من الناحية المادية والأخلاقية، له سلطة مركزية مستقرة ودائمة. مجتمع له حدود ثابتة، وسكانه يتحدون الى حد كبير، حول أخلاقيات ومشاعر وقيم عقلية وثقافية، تسند الدولة، وتحمي قوانينها».

والأمة، بالنسبة إلى الباحثة السوفياتية ييلينا مودرجينسكايا: «مجموعة مستقرة من الناس. تكونت تاريخياً، منبعثة من وحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية، ومن مزاج نفسي واحد، يعبر عن نفسه في ثقافة قومية خاصة». (مودرجينسكايا، مسألة الأمة... ص 23 و29).

والأمة، بالنسبة لستالين: «جماعة مستقرة من الناس، تكونت تاريخياً، تقوم على أساس اللغة المشتركة، والأرض، والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي تعبر عنه ثقافة مشتركة». (Stalin, Works, vol.2..., P. 307).

وهذه النماذج، تؤكد الاختلاف، حتى أن وليم مكيدوغال قال: «إنه يكاد يكون من غير الممكن وضع

هنا يبدو قيام دولة، مثل باكستان، على أساس اسلامي، وفي مواجهة دولة كالهند، تقودها برجوازية علمانية، أمراً خارج التاريخ، وهو كذلك؛ لأن القطاع المتخلف من البرجوازية الهندية، تسليح ببرنامج اسلامي في مواجهة القطاع المتقدم ذي البرنامج العلماني. وكان المخطط البريطاني، قد خطط لهذا الانقسام، منذ احتلال الهند، فأتم العملية مع الانسحاب، لتقوم دولة، ليس لها مقومات اسلامية، ولا مقومات قومية معاصرة، ولتظل حجر عثرة للديمقراطية في القارة الهندية، إن لم يتجاوز الأمر ذلك.

وقيام دولة اسرائيل، على أساس ديني، يقدم الاستثناء عينه.

وبالتالي، فإن قيام باكستان واسرائيل، لا يجعل الدين عاملاً أساساً في القومية، ولا يقدم أكثر من استثناء للقاعدة، له تفسيره الواضح.

رابعاً: الأمة والمشية: إن للأمة عوامل وجودها التاريخية: الأرض، اللغة، والتاريخ والمصالح المشتركة. وهي عوامل تتكون تاريخياً، كما ذكرنا، ولا تزول إلا بعملية تاريخية. كما بات واضحاً في هذه الأيام. (معجم الشيوعية العلمية... ص 55).

ولكن الوجود القومي غير الوعي القومي والارادة القومية، أو المشية القومية، والوجود القومي يفرض وعياً واردة. ولكن هذا الوعي لا يعكس الوجود القومي دائماً، ولا يعبر عنه تعبيراً تاماً ناصعاً في كل الأحوال. وهناك كثير من الحالات التي لا يعبر فيها الوعي عن الوجود تعبيراً قوياً وفعالاً.

وعليه، فإن الوجود القومي، ليس مرهوناً بالمشية فقط. وإذا كان الفرنسيون الثوريون، مع ثورة 1789، قد جعلوا المشية عاملاً حاسماً، فإنهم فعلوا ذلك، خدمة لهدف سام، هو تكريس ارادة الشعب، الأمة. وهذا العامل، قد يكون عاملاً فاعلاً حاسماً، في أوج مرحلة ثورية، ولكنه ليس كذلك في كل حال. وإذا كان هذا العامل، يعبر عن فعاليته بالاستثناء، مثلاً، فقد أثبت التجارب أن الاستثناء، لا يعكس الحقيقة في كثير من الحالات. إما نتيجة الضغوط التي تمارسها الأطراف المختلفة (Palumbo, ... Ibid., P. 43) كما جرى في سيليسيا، وفي الاسكندرون، أو نتيجة عوامل سياسية واقتصادية عابرة، كما جرى في مقاطعة من ولاية اوبلن/اوبل سنة 1921، حين طالبت بولندا بجزء بولندي، من هذه الولاية البروسية (Palumbo, ... Ibid., P. 43)، وعلى الرغم من أن 60% من سكان هذه الولاية بولنديون، فقد جاء التصويت لمصلحة المانيا، كما هي الحال في اسكندرون.

للمشرق، ولكنه يعود الى فترة أطول، بالنسبة للمغرب. إن الأمم تتكون تاريخياً، ولا تزول إلا بعملية تاريخية طويلة، أما الدول فتكون بقرارات، وتزول كذلك. لذلك، فإن المانيا عرفت كشيء دولة أو اقطاعية، سنة 1789، وأصبحت دولة واحدة سنة 1870. وقسمت بولندا الى ثلاثة أقسام، اتبعت لروسيا وبروسيا والنمسا، ثم توحدت. وهكذا... وما زالت الأقليات القومية التابعة لدول أخرى، تناضل من أجل الاستقلال، وتحافظ على لغاتها، حتى عندما تفرض عليها لغة رسمية أخرى، أو حين توفر لها ظروف اقتصادية مناسبة.

وهذا يثبت أن الاقتصاد المشترك أو السوق المشتركة، وإن كان عاملاً من عوامل تكون الأمم، إلا أن فقدان هذا العامل، لا يلغي وجود أمة قائمة. ولقد تبّه ستالين الى ذلك، أو تبّه اليه، سنة 1928، فأضاف ما يفيد تعديل تعريفه الوارد آنفاً، بأن شعوب المستعمرات أمة مستقلة، وليست جزءاً من الأمم الامبريالية، رغم عدم وجود سوق مستقلة لها.

ثالثاً: الأمة والدين: إن الأديان تتجاوز عادة حدود الأوطان واللغات. فاليهودية التي نشأت في سيناء، وكانت لغتها من اللغات الكنعانية، انتشرت في كل العالم، وبين مختلف الأمم. والنصرانية التي نشأت في القدس، وكانت لغتها الآرامية أيضاً، صارت ديانة غربية، أكثر مما هي شرقية، وهي ديانة شعوب أوروبا الشرقية والغربية واميركا الشمالية والجنوبية. أما الاسلام، الذي نشأ في مكة، وكانت لغته العربية، فإنه دين مئات الملايين من المسلمين غير العرب. وهكذا لم تنتشر القومية العربية انتشار الاسلام، ولا اقتصر اليهودية والنصرانية على قومية واحدة.

وعلى الرغم من قيام دولة مسيحية كالامبراطورية الرومانية المقدسة، فإن دولاً قومية قامت على انقاضها، وعلى انقاض سلطة الكنيسة الكاثوليكية. أما وجود الاسلام، فلم يمنع ظهور قوميات. وقد ظلت الأمم الاسلامية أمماً، رغم وجود امبراطوريات اسلامية، كان آخرها الامبراطورية العثمانية.

وعليه، فإن الدين ليس عاملاً من عوامل الوجود القومي، (مركز دراسات الوحدة العربية، ندوة، القومية العربية والاسلام... ص 140-141) رغم ما يربط العرب والعربية بالاسلام.

إن النصرانية لم تستطع المحافظة على الامبراطورية الرومانية المقدسة، ولا استطاع الاسلام حفظ الامبراطورية العثمانية، أو امبراطوريات السلاجقة، والعباسيين والأمويين، أو حتى الخلفاء الراشدين.

(التابعة) (2) جنسية (قومية) منظمة سياسياً (ب) مجتمعاً من الناس، مؤلفاً من قومية أو أكثر، ويمتلك أرضاً وحكومة عديدين، الى هذه الدرجة أو تلك (ج) منطقة تضم قطاعاً من الناس، من جنسية واحدة أو أكثر، وتتسم عادة باتساع المساحة نسبياً، ووضع استقلالي. (2) (قديم) جماعة، تجمع. (3) قبيلة، أو اتحاد قبائل (الهندو الاميريكيون) (Websters... Dictionary..., P. 562-563).

(ب) أمة في العربية. هنالك ثلاثة أشكال من الاستعمال.

الأولى: قاموسية، وهي بمعنى الملة، أو الجماعة من الطير، أو الجماعة من الناس. (ابن منظور، لسان العرب... مجلد 12، ص 37-22).

الثانية: في الاستخدام العربي الكلاسيكي. وهي بمعنى الأمة الحديث، كما ورد عند القاضي صاعد الاندلسي، أو ابن خلدون، أو مسكويه.

الثالثة: في العامية، وهي تأتي بمعنى الجماعة، في مثل القول: «شوها الأمة».

ومن المؤسف، أن تمتنع المعاجم العربية عن دراسة الأصل الفقهي لكلمة أمة، لمعرفة أصلها اللغوي. فهناك ما يشير الى أن الكلمة مأخوذة من العبرية، وهذا يعني أنها آرامية. وهناك من يعيدها إلى أصل سومري. وبالتالي، فهي كلمة قديمة وعريقة.

ولا يختلف استخدامها عندنا قاموسياً وأدبياً وعامياً، عن استخدامها في اللغة الانكليزية.

ولقد استخدمت، منذ بدء النهضة بالمعنى السياسي الحديث:

والأمة، بعد ذلك كله: جماعة تكونت تاريخياً، على بقعة من الأرض، وأنتج تعيشها لغة مشتركة وتاريخاً مشتركاً ومصالح مشتركة، وتعبر هذه الوقائع عن وجودها في الأدب المشترك والثقافة المشتركة، وفي سياسات، تتخذ أشكالاً شتى حسب طبيعة القيادة الطبقية في الأمة، والمرحلة التاريخية.

وعليه، فإن تفاعل جماعة من الناس، مع بقعة من الأرض، هو الأساس. وهذا التفاعل اجتماعي - اقتصادي، يمر بكل المراحل، من المشاعية الى أنماط الاقطاع المختلفة، ومن ثم من الاقطاعية الى أشكال الرأسمالية المختلفة. ومن الأسرة الى القبيلة، فالقوم، فالأمة. وخلال ذلك كله، تكونت اللغة والتاريخ المشترك والمصالح المشتركة. وقد تكونت الأمة، وتكونت الطبقات داخلها.

وحين اكتمل نشوء الأمم، بات ممكناً الحديث عن مقومات

ان الخلاف حول هذه القضايا، ملأ الصفحات الكثيرة من الكتب والمجلات في اللغات الأجنبية، ولكنه لم يحتل إلا القليل من الصفحات في العربية (الحصري، آراء وأحاديث... ص 32-17). ولذلك، فإننا سنحاول التوسع في شرح الموضوع بتحديد معنى كلمة الأمة في اللغتين الانكليزية والعربية، ومن ثم محاولة اقتراح تعريف لكلمة أمة. (أ) أمة Nation: في الانكليزية، وأصلها لاتيني Natio أمة، Natio ولادة، Nasci يولد. وقد استخدمت بمعان مختلفة.

ففي العصور الوسطى استخدمت تكراراً للإشارة إلى مجموعة من الناس الذين يشتركون في خصائص موحدة. ففي جامعة باريس، مثلاً، قسم الطلاب إلى أمم... وقد ضمت أمة فرنسا كل المتكلمين باللغات الرومانسية Romance، بما في ذلك الإيطاليين والاسبان... (Margaret, Lamb, Nationalism.. PVI).

وفي جامعة براغ، التي أسست، سنة 1348، قسم الطلاب إلى «أمم» Nationes من الألمان والتشييك والبولنديين. وفي جامعة أبردين Aberdeen، قسم الطلاب إلى «أربع أمم من المار والبوخان والموري والانجل (اقاليم شمال - شرق سكوتلندا)...» وهكذا (Kamenka, Ibid., P. 45).

وقد استخدم اللفظ للدلالة على القبائل الأجنبية المتخلفة، وعلى سلالة من المواشي، كما استخدم للدلالة على الذميين والشعوب الخاضعة. ثم أخذ يستعمل، بعد القرون الوسطى، للدلالة على الطبقة الحاكمة، مقابل الشعب Volk أو People أو Common People (هرتز، مرجع سابق، ص 12).

وتطور مدلول الكلمة مع بداية القرن التاسع عشر، فأخذ ثلاث دلالات:

الأولى: «... الأمة ذلك الجزء من السكان في البلاد، المخول بممارسة أية حقوق سياسية».

الثانية: المعنى الذي جاء في موسوعة ديدرو، والذي تكرر في قاموس الاكاديمية الفرنسية، سنة 1878، والذي ينص على أن الأمة: «مجموع الاشخاص الذين ولدوا أو تطبعوا في بلد، والذين يعيشون في ظل حكومة واحدة».

الثالثة: قرية من المعنى المستخدم في القرون الوسطى. «وقد تم تعريف الأمة على أساس خصائص معينة: العرق، والعادات، وخاصة اللغة، وفي أبسط تعبيراتها، فإن الأمة هي مجموع الناس الذين يتكلمون اللغة عينها» (Lamb, M., Ibid., P. Vi).

أما في الانكليزية الحديثة، فإن Nation تعني أ، 1) الجنسية

وكذلك قادة الترك، فحكم بنو بويه والسلاجقة والعثمانيون العرب بسلاحهم الذي استخدموه.

أما العرق المشترك، فإنه غير موجود أصلاً، لأن كل القبائل اختلطت، ولأن امبراطوريات الأقوام، من الأكاسيين الى الحثيين، ومن الفراعنة الى الرومان، ومن العرب الى الفرس، ومن الصينيين الى الفرنجة، استباحن المعمور، وسبت ونهبت، وفرضت أشكالاً من التفاعل الاجتماعي. كما ان هجرات القبائل هرباً من الخطر، أو بحثاً عن الكلأ والماء، لا تسمح بالحديث عن قبائل... نقية، حتى في غابات الأمازون، فكيف في المناطق المعمورة من العالم، وإن كان الاختلاط في أحواض الانهار، ومناطق الحضارات أكثر وروداً منه في الغابات والصحاري والمناطق الوعرة.

ولكن هذا لا يعني أن كل خصائص الأمم قد تلاشت. لأن التفاعل الاجتماعي الذي حصل، أنتج هويات اجتماعية ثقافية مختلفة، لا تحفي نقاء عرق، بل تجمع سمات توفرت لمجموعة دون أخرى، وهي سمات اجتماعية ثقافية.

وعليه، فإن موضوع العرق أو الأصل المشترك، ليس وارداً على الإطلاق.

وأخيراً، هناك مسألة السوق المشتركة. إن نواة وجود الأمة، تنشأ في سوق مشتركة، لأنها تنشأ في مشاعة. ولكن التطور لا يسمح باستمرار ذلك. فكثيراً ما كانت القبيلة الواحدة، جزءاً من دولتين، وكثيراً ما كان القوم يسكنون أراضي امبراطوريتين. فلقد كان الغساسنة في الشام، يتبعون الروم، والمناذرة في العراق، يتبعون الفرس. وعلى الرغم من ذلك، فإن المناذرة والغساسنة، صاروا جزءاً من دولة عربية واحدة، فيما بعد. وأسهموا في تكوين الدولة العربية، في عهد الخلفاء الراشدين، ومن ثم في العهد الأموي.

إن السوق المشتركة جزء من الحياة المشتركة، ولكن نواة وجود الأمة، وحتى الأمة، بعد قيام دولتها، تتعرض لهجمات خارجية، وتحتل أراضيها، كلها أو بعضها، ولا ينهي هذا وجود الأمة ولا نزوعها للوحدة، إلا إذا استمر قروناً عديدة، ورافقه ظروف عديدة مساعدة.

إن كل الأمم القائمة حالياً، قامت على انقاض اقطاعيات، ولم يكن للاقطاعيات الفرنسية أو البريطانية أو الألمانية سوق مشتركة. ولقد جزئت - أمم، ثم عادت فتوحدت، وضممت أراضي أمم واتبعت سياسياً، دون أن تزول عوامل وجودها القومي.

وهناك عوامل موضوعية لوجود الأمة وعوامل معنوية.

وجودها: الأرض، اللغة، التاريخ، المصالح المشتركة، ولم يكن ممكناً الحديث عن هذه القومات قبل ذلك.

وهناك من يجعل مقومات وجود الأمة أحد عشر (Gokhale, Ibid., P. 100-105). منها: الثقافة المشتركة، والعرق المشترك، والدين المشترك، والمطامح السياسية المشتركة، والرموز المشتركة، والشعور الفعلي. وهناك من يجعلها سبعة، غير العوامل المعنوية (أحمد عبد الكريم، مرجع سابق، ص 44-83)، منها الأصل المشترك، والدين، والمصلحة الاقتصادية، وهناك من له رأي آخر.

وكل من يعدد هذه العوامل، ينظر الى الدول، ولا ينظر إلى الأمم. فالأمة كائن اجتماعي موجود، قبل وجود الدولة القومية. ولقد تكون عبر تاريخ طويل، ومر بمراحل التطور المعروفة. وكانت بذور هذا الوجود القومي موجودة قبل أن يبلغ التطور حداً يسمح بقيام دولة قومية، أو يتيح فرصة وجود وعي قومي. وقد حمل التطور التاريخي معالم السمات القومية، فالألمان لم يولدوا في عصر البرجوازية، وكذلك الإيطاليون والفرس والعرب الخ... وإذا كانت الدولة البرجوازية الألمانية قد قامت بعد نشوء البرجوازية الألمانية، فإن تلك ليست بداية الوجود القومي الألماني، وإنما تلك المرحلة هي مرحلة راقية فيه. والأمة العربية، لم تتوحد بعد. ولذلك، فإنها، حسب التعريف الذي يربط وجود الأمة بوجود الدولة ووجود السوق، أمة ليست موجودة. وقيام دولتها، هو وحده الذي سيعلم ميلادها.

إن هذا الفهم الذي تبناه كثير من الماركسيين فهم غير تاريخي، وكثيراً ما يرد عليه ماركسيون آخرون.

وكان تكون مقومات وجود الأمم، قبل الأديان السهاوية، وإذا كان بعضها، قد لعب دوراً في تعزيز وجود بعض الأمم، كالعرب، فإن الأديان عموماً، نزع نزعة عالمية، وحاولت أن تعلم الأمم، ومنها العرب، أن يندمجوا في الأمم الأخرى. كما أن الأديان، والمذاهب أيضاً، لعبت دوراً أيضاً في إثارة الشقاق داخل الأمم، نتيجة الاختلاف الديني أو المذهبي في صفوفها، أو نتيجة انتهاء قسم من أمة إلى ديانة أمة أخرى، أو مذهبا. والأمثلة في ذلك كثيرة.

لقد عززت الأديان سيطرة عائلات مالكة على أمتها والأمم الأخرى، ولم تعزز الأقوام أو القوميات الا نادراً. ولقد عز العرب بالاسلام، لأنه أتاح لهم حكم الشعوب والأمم الأخرى. ولذلك قاومت قيادات الشعوب الأخرى بالسلاح عيه، فطمح قادة الفرس الى السلطة من خلال الاسلام.

القبائل، وانسحاق اللغات، سبع أمم. فالأمة الأولى
الفرس... كانت مملكتها واحدة، ملكها واحد، ولسانها
واحد فارسي». ويواصل صاعد فيحدد الأمم الباقية، ومن
الواضح أنه يجد وجود الأمم على أساس الاخلاق والصور
واللغات ولكنه يضيف مملكتها واحدة، أي أرضها، وملكها
واحد، أي أنها موحدة. وهكذا. ويجد قارىء الأدب العربي
كثيراً من الأدلة على ذلك.

ويشير ايوجين كامنكا Eugene Kamenka الى وجود «ظواهر
قومية» في التاريخ القديم قائلاً: «اننا نستطيع أن نرى،
وبالتأكيد أيضاً، ان مثل هذا الوعي القبلي، وإذا شئت، مثل
هذه القومية البدائية، وجدت الى حد في الامبراطوريات،
ودول السلالات والمدن التي احتلت كثيراً من التاريخ المكتوب
للانسان، كما هي الوطنية المحلية، وكما يمكن أن تكون، لدى
شعوب الاطراف، نوعاً من الوعي القومي». ويذكر كامنكا
هنا اليهود، مسمى التوراة «بياناً قومياً نموذجياً» كما يذكر، «ان
الفيثاتامين والكوريين، طوروا أيضاً شعوراً قومياً غير عادي في
تاريخهم المبكر، تحت الضغط الصيني». ويضيف: «ان
الصينيين ميزوا المملكة الوسطى، مركز العالم يسكنها
الصينيون، عن البربرية الخارجية التي يسكنها الآخرون».
ويختتم كامنكا وجهة نظره قائلاً: «ان هذا النوع من الوعي
القبلي أو القومي، وهذا الاتجاه «للتمييز» بين الجماعات
الداخلية والخارجية، يمكن ان يلاحظ (يوجد) خلال تاريخ
الانسان». (Kamenka., Ibid., P.4).

فإذا عدنا الى القومية، بالمعنى الحديث والمعاصر، وجدنا
أنها تنقسم الى قسمين: الأول، ويتعلق بالحركة القومية في
اوروب الغربية، 1800-1300. والثاني، يتعلق بالقومية في
اوروب الشرقية واميركا اللاتينية وآسيا وافريقيا، 1800-1962.

وهناك فروق كبيرة بين المرحلتين:
ففي المرحلة الأولى، ارتبط نهوض الحركات القومية بما
يلي:

أولاً: قيام دولة واسعة ومركزية، يقودها ملوك مطلقون.
وقرت الولاءات الاقطاعية، ووحدت الولاءات في مركز
واحد، وخير مثل بريطانيا وفرنسا. وقاد صراع هؤلاء الملوك
إلى يقظة الروح القومية لدى شعوبهم.

ثانياً: قيام حركة الاصلاح الديني، وزعزعة سيطرة
الكنيسة الكاثوليكية، وقيام كنائس محلية، والاتجاه الى علمنة
الحياة والتعليم.

ثالثاً: بدء الثورة الصناعية، وتطور الانتاج الصناعي، ونمو

ولكن الأساس في العوامل الموضوعية (الأرض، اللغة،
التاريخ). أما العوامل المعنوية (الثقافة والوعي القومي) فهي
عوامل تنتجها العوامل الأولى، فتصبح ذات تأثير فعال. ولكن
ليس وحدها، ولا يعمزل عن العوامل الأخرى. وليس لذلك
استثناء الا اليهود والصهيونية، وهو ما يحتاج الى دراسة
خاصة.

4 - الأمة والقومية:

ان التطور التاريخي الطويل، كما ذكرنا، أوجد الأمم،
بتكوين مقوماتها. ولكن الأمم لم تتكون مرة واحدة. وقد عرف
التاريخ قبائل وأقواماً وشعوباً، برزت ثم اختفت، أما
بالاندماج بغيرها، أو بالزوال. ويستطيع دارس التاريخ، أن
يسجل اساء القبائل والأقوام التي برزت في كل مرحلة، من
مراحل التاريخ المعروف، من الأكاديين والسومريين، الى
الحثيين والميتانيين، الى الرومان والفرس، الى العرب والأتراك
الى الاسبان والانكليز والفرنسيين الخ. ولقد عرف التاريخ
أيضاً حضارات كبيرة، من وادي النيل الى الهند والصين. ان
كل ذلك يفرض علينا أن نعيد دراسة التاريخ، لنرى مدى
التطور القومي، في كل مرحلة، ومدى وجود القومية، قبل
القرن الثامن عشر.

وزيد من ضرورة القيام بمثل هذه الدراسة اصرار الباحثين
الاوروبيين على أمرين:

الأول: ان القومية، نشأت في اوروب، وفي القرن الثامن
عشر.

والثاني: ان الأمم، بالمعنى الحديث، لم توجد قبل وجودها
في اوروب.

ولقد سادت هذه الفكرة كل الدراسات والابحاث المعاصرة
تقريباً، الماركسية وغير الماركسية.

أما نحن فنرى ان مراحل التاريخ المختلفة شهدت وجود
أمم، ان لم يكن بالمعنى الحديث المعاصر، فبالمعنى التاريخي.
وان هناك أمماً قديمة ومتوسطة وحديثة.

وإذا كان علم التاريخ مطالباً أن يزودنا بالمعلومات اللازمة،
فان في التاريخ العربي الوسيط، ما يكفي لاثبات وجود وعي
علمي نسبي بالأمم، متناسباً مع أرقى أشكال الوعي في ذلك
الزمان. فالقاضي أبو القاسم صاعد الاندلسي يرى: «ان جميع
الناس في مشارق الارض ومغارها، وجنوبها وشمالها، وإن
كانوا نوعاً واحداً، فإنهم يتميزون بثلاثة أشياء: الاخلاق
والصور واللغات». ويضيف: «وزعم من عني بأخبار
الأمم... ان الناس كانوا في سالف الدهور، وقبل تشعب

اتسمت في فرنسا الثورية، بالدعوة الى فكرة عالمية، هي الحرية والمساواة، وبإقامة نظام، يستند الى الارادة الشعبية.

ولقد تركت الثورة الفرنسية آثارها العميقة في اوروبة، والعالم، وجاءت الغزوات النابليونية، لتهدم ما تبقى من النظام القديم، ولتستثير في اوروبة ردود فعل مختلفة، قادت الى ثورات وحروب، أسهمت في تكوين اوروبة القومية الحديثة.

إلا ان هذا كله، لم يحرر المانيا وايطاليا ولم يوحدهما، ولذلك فإن المائة عام التالية، ستكون اعوام الوحدة الايطالية والالمانية.

ولقد اتخذ تاريخ المانيا وايطاليا مجرى آخر. لأن السلطة الاقطاعية استمرت، والدول والدويلات ظلت قائمة، والثورة الصناعية لم تبدأ - في المانيا، الا حوالى منتصف القرن التاسع عشر. وفي هذا الوقت، كان الصراع في اوروبة يشد، وكان الصراع على المستعمرات يتفاقم. وكانت البرجوازية الناشئة التي طرحت أفكار الحرية والمساواة قد تحولت الى طبقة حاكمة، تنهب المستعمرات، وتعمل لمنع الشعوب، حتى في اوروبة من التحرر. وكان هذا كله يعيق تحقيق وحدة المانيا وايطاليا، بالاضافة الى العوامل الداخلية.

وانعكس هذا كله في المانيا وايطاليا. ففي المانيا هزمت الحركة القومية الديمقراطية الالمانية، سنة 1848، فانقل زمام الدعوة الى الوحدة، والعمل من أجلها الى البرجوازية، بقيادة بسمارك والعائلة المالكة في بروسيه. واتخذ الفكر القومي الالمانى اتجاها التأكيد على الماضي واللغة، ودعا هيردر، 1803-1744، إلى التمسك بالتقاليد الالمانية والتعبير عن روح الشعب، مؤكداً دور اللغة التي تحتضن تجارب الشعب وهويته التاريخية ووعيه بالوحدة. أما ف. لست، 1846-1789، فقد اهتم بالاقليم التاسع، والاتجاه الجمركي والحماية، والوصول الى المستعمرات وبناء قوة كفؤ في الأرض والبحر، وانشاء خطوط سكك حديد في المانيا، وهو بالتالي ليس من طينة روسو. ولذلك من الطبيعي ان يكون مع بسمارك.

وجرى اهتمام بفقهاء اللغة الآرية وتاريخ اللغة الالمانية، وكتابة مراجع في اللغة، ونشر مجموعة الشعر الشعبي وقصص للأطفال.

ونشأت حركة رومانسية المانية ابرز مفكرها ارندت، فخية، جان، اتجهت الى الماضي، بسبب الهزيمة، وتحولت من الأدب الى السياسة، لترفض الديمقراطية العقلانية. وكان في هذا الاتجاه من يرى في الثورة الفرنسية انفجار قوى غير معتدلة، ولذلك كان يدعو الالمان الى تأكيد القانون والنظام والأمن

دور الطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة، وزيادة الحاجة الى الأسواق «القومية» أولاً.

رابعاً: الاتجاه الى تحويل اللهجات العامية الى لغات. وتحويلها الى لغات أدبية حية.

خامساً: ظهور مفكرين احرار، يدعون الى تحرير الفرد، وإلى الدفاع عن ارادة الامة، ويؤكدون على الهوية القومية بوسائل مختلفة.

ان اوروبة جديدة، كانت تولد، من رحم اوروبة الاقطاعية التي أخذت تموت. وكان انهيار النظام القديم الكنسي الامبراطوري، يولد أنظمة جديدة. كانت ملكية مطلقة أولاً، ثم ملكية دستورية، وجمهورية ديمقراطية.

وكانت اوروبة التي تشهد ازدهاراً علمياً وفلسفياً وصناعياً، تشهد عصر منتجات وكشوفات جديدة.

في هذا الوقت، شهدت بريطانيا القرن السابع عشر أول ثورة قومية حديثة، من خلال الثورة البيوريتانية.

كانت بريطانيا الأبرز الآن في ميدان العلوم والفتوحات والتجارة، وفي النشاط السياسي. ووافق ذلك بروز الطبقة الوسطى، وفلسفة جون لوك 632، وبنشام 1748-1832، ودافيد هيوم 1711-1776، وجيمس مل 1773-1836. وهي فلسفة ليبرالية، تمثل، كما قال جان توتشار Jean Touchard، مذهباً منسجماً «تصدر جميع جوانبه (الاقتصادية، السياسية، الديموغرافية، الانسانية، عن فلسفة واحدة ذاتها، هي النفعية. وهذه فلسفة فتح سلمى، وفلسفة أمة واعية وعياً تاماً بتفوقها الاقتصادي، وفلسفة لهذه الغاية». (جان توتشار، تاريخ الأفكار السياسية، ص 55).

واتسمت القومية الانكليزية، في بداياتها، بدعوة انسانية عامة، تحت تأثير كتابات ملتون Milton، حول الحرية، وبالتأكيد على الفرد وحقوقه، وعلى قيام مجتمع انساني، يتجاوز التقسيمات القومية. وكان هذا مرتبطاً بالدعوة الى تحمل عبء رسالة الى العالم. وكانت القومية البريطانية «أقرب كثيراً الى المنشأ الديني من القوميات المتأخرة». (Encyclopedia Brit... Ibid., P. 150).

وما لبثت المستعمرات الاميركية في أميركا الشمالية، أن شهدت حركة قومية، متأثرة بالثورة البيوريتانية البريطانية وفلسفة لوك من جهة، والفلاسفة العقلانيين الفرنسيين، وخاصة روسو؛ من جهة أخرى.

وفي سنة 1789 انطلقت الثورة الفرنسية بمفاهيمها وشعاراتها الجديدة: حقوق المواطن، ارادة الأمة، تحرير الأمم المستعبدة. واتسمت الحركة القومية في الولايات المتحدة الاميركية، كما

تولت دول اوروبية مساندتها. وسندت بريطانيا الامبراطورية العثمانية، حتى سنة 1914.

وبدأ، منذ 1870، دور المانيا وايطاليا في التنافس على المستعمرات.

وشهدت هذه المرحلة الكثير من حروب الغزو، بين قوة غازية وشعب يدافع عن أرضه، ومن حروب التنافس الاستعماري. كما شهدت الحربين العالميتين الكبيرتين، الأولى والثانية.

وفي هذه المرحلة عرفت المستعمرات الحركات القومية. كانت المستعمرات متخلفة، معظم بناها الاجتماعية، شبه اقطاعية، وأحياناً قبلية وشبه قبلية، أو شبه رأسمالية في أحسن الأحوال. أخذ رأس المال يغزوها، مع الاحتلال، غزواً منظماً. ولكن قوات الغزو، حرصت على حماية أكثر القوى تخلفاً فيها، وهي تغرقها بسلعها، وتضمها الى سوقها.

ولم تكن الأقطار المستعمرة، قد عرفت حركة تنوير ولا اصلاحاً دينياً، ولا ثورة صناعية، ولا ثورة سياسية. وكان بعض شعوب المستعمرات خاضعاً لامبراطوريات متخلفة كالامبراطورية العثمانية، أو لأمراء وشيوخ من بقايا القرون الوسطى، ولذلك، فإن الحركات القومية، في هذه الأقطار اتسمت بما يلي:

أولاً: كانت بمعناها المعاصر، حركات نخبة ثقافية، تعلمت في الغرب، أو تبنت أفكار الثورة الفرنسية والامانية والايطالية. فالفتيان البشناق Young Bosnians، مثلاً «كانوا متأثرين جداً بالأحداث في ايطاليا». وقد صبغ اسمهم طبقاً لاسم ايطاليا الفتاة. وقد اعترفوا هم أنهم قاموا «بدراسة خاصة لحركات التحرير الايطالية والالمانية» (Lamb, ... (Ibid., P. 24). ويشبه نمو الحركات القومية في البلدان التابعة للامبراطوريتين العثمانية والنمساوية - الهنغارية نمو الحركة القومية في بلاد البشناق الى حد بعيد.

ومما لا شك فيه أن الفتیان الاتراك، Young Turks والعربية الفتاة من دلائل هذا التأثير الذي نلمسه في الشعارات، حرية، اخاء، مساواة، أو في البرامج والأفكار.

ولذلك هناك من سمى هذه القومية الشرقية مقلدة. «لا فهذه قومية شعوب تشعر بالحاجة الى احداث تحول في أحوالها، وهي بذلك ترفع مستواها، شعوب تدعى متخلفة، وهي لا تستطيع أن تكون قومية من هذا النوع، ما لم تعترف بهذا التخلف، وترغب في التغلب عليه» (Kamenka, ... (Ibid., P. 34-35)

والشرعية. وفي هذا الجو أخذ يجري الحديث عن الرسالة الالمانية.

لقد هزمت القومية الليبرالية، سنة 1848، ففرض وليم الرابع دستوراً محافظاً في بروسيا، وتسلم زمام الأمور. ومنذ كشفت ثورة 1848 ان الوحدة هدف لا تحققه القومية الليبرالية، أخذ التاريخ مجرى آخر، «وهنا وجد في الحقيقة واحد، من أكثر الاشخاص تفرداً في العصور الحديثة. انه محافظ، ارستقراطي، ملكي لوثري، هو اوتوفون بسمارك الذي لم يكن لديه اهتمام بالصياغة الانشائية والدساتير» (Snyder, *Roots of German Nationalism...*, P. 67-68). ومنذ وصول بسمارك الى السلطة تحققت الوحدة، من خلال المارك الخارجية. (Taylor, *The Course of German History...*, P. 107-126)

أما في ايطاليا، فإن حركة الوحدة، اعتمدت على مملكة بيدمونت، وعلى التوازنات السياسية الأوروبية، ولم يقبض لحركتها القومية الديمقراطية أن تلعب الدور الذي طمحت اليه، حتى بوجود شخصية سياسية وفكرية بارزة، مثل مازيني، 1805-1872، كما يقول اجنازيو سيلون Ignazio Silone اتخذ دور مسيح قومي وانساني في ضوء تصور ديني للحياة والتاريخ. ولكن هذا الدور تحول الى مأساة، بعد 1848، فالوحدة القومية الايطالية والاستقلال، أخذوا يتشكلان، لا على طول خطي الجمهورية والثورة الاجتماعية اللذين دعا لهما... بل تحت قيادة كافور، وتحت رعاية سلالة حاكمة، بيت سافوي، نتيجة مناورات ومساومات دبلوماسية اتفاقية، وبمساعدة قوى عسكرية اجنبية، تبحث عن النفوذ الذاتي» (Silone, *The Living Thoughts of Mazzini...*, P. 2-3).

ولقد بدأت المرحلة الثانية، 1800-1962، على الصعيد العالمي قبل نهاية المرحلة الأولى، لأن الحركة القومية الالمانية والايطالية تخلفتا، كما رأينا، عن تحقيق أهدافهما في الوحدة القومية. ومع بداية القرن التاسع عشر، كانت الظروف تتحول بسرعة. وكان الحدث الأهم في هذا كله التوسع الاستعماري الكبير الذي بدأت بريطانيا وفرنسا، والذي أخذ يتجه نحو أركان العمورة المختلفة. ولقد أخذ هذا التوسع يقضم أملاك الامبراطوريات القديمة (الامبراطورية العثمانية، والاسبانية، والنمساوية - الهنغارية)، ويجرم الشعوب استقلالها، وينهب ثرواتها. ولكنه في الوقت عينه، سند توازن بعض القوى في العالم. وهكذا، مثلاً، سندت القيصرية الروسية الامبراطورية النمساوية الهنغارية حتى سنة 1870. ثم

والزرادشتية، فإن الإصلاح الذي حدث كان شكلياً. والأمير أوضح في العالم الاسلامي، منه في العوالم الأخرى. ذلك ان المجددين المسلمين كانوا مجرد سلفيين جدد، محافظين على دينهم في كل الأمور، وإن كانوا أكثر عقلانية في النظر الى بعض القضايا المتعلقة بالمعاملات، وفي أسلوب المناقشة والحوار. وبالتالي، فإن استمرار هيمنة الفكر الديني، حد من انتشار الحركة القومية، ومن تغلغل أفكارها في أوساط الجماهير. وكان هذا من الاسباب التي جعلت الحركة القومية محافظة إلى حد كبير، وغير ليبرالية؛ وخاصة قبل نهاية الحرب العالمية الثانية.

وكثيراً ما قادت هيمنة الأفكار الدينية، الى خلافات سياسية، كما حدث في البلقان بين اتباع الكنائس المختلفة، كما حدث في الهند بين الهندوس والمسلمين، وهو ما قاد الى انشاء دولة باكستان.

خامساً: وكانت المستعمرات بلداناً تابعة، منها ما احتفظ بوحدة في ظل الاحتلال كالمهند، ومنها ما اقتسم أو قسم، أو احتفظ فيه بأشكال السلطة السابقة. ولقد لجأت السلطات المحتلة في كل هذه الحالات للاحتفاظ بالملوك والأمراء وملوك الأرض الكبار، والمؤسسات الدينية، مبقية أشكالاً من التناقضات الداخلية. كما لجأت السلطات المحتلة الى تشجيع شرائح اجتماعية جديدة، تعمل في خدمتها، وخاصة التجار والمقاولين والموظفين الكبار المدنيين والعسكريين.

وكان دور هذه الشرائح، اضافة الى الفئات الاجتماعية التقليدية التي ارتبطت بالقوات المحتلة، يتلخص في تمكين الاحتلال من التثبيت، وفرض الامن وتوسيع اطار استغلاله، من خلال نمو حركة الاستيراد والتصدير.

ومن الطبيعي أن يقود هذا الى أحد الاحتمالات التالية:

- 1 - استخدام القوى المحلية المرتبطة في مواجهة الحركة القومية، ومحاولة تكريس انقسام الجماهير، نتيجة لذلك.
- 2 - اللجوء إلى استئثار النزاعات الداخلية (دينية، طائفية، قبلية، جهوية)، ان لم ينجح الاحتمال الأول، أو نشأت ضرورة لاستخدام السلاحين.
- 3 - واستخدام القطري ضد القومي، في حالة حصول تجزئة، كما حدث في الوطن العربي.

وإذا كان الاحتمال الأول ينتج حروباً أهلية، أو صدامات ونزاعات داخلية، فإن الثاني ينتج حروباً دينية وطائفية وقبلية. أما الثالث، فينتج حركات محلية، تظل مهما عنت أبعد من أن تعبر عن القضية القومية، أو تقود الى الوحدة القومية.

وكانت هذه النخبة تضم رجالاً وأبناء عائلات برجوازية تجارية وعقارية، وبرجوازيين صغاراً وأبناء فلاحين حسي الحال، وحتى عمالاً. وكان هذا يزيد تضارب الاتجاهات السياسية فيها، ويعزز دور الفئات الدينية المحافظة ليمزج الديني بالسياسي، والقومي بالديني، وهكذا.

ولم تكن لهذه النخب الثقافية قدرة على قيادة الجماهير الشعبية في معظم الأحوال، مما كان يحبط الحركات القومية. وقد ظل الأمر كذلك، حتى قاد الحركة القومية نخب من الشيوعيين، كما حدث في الصين وفيتنام، أو نخب برجوازية مؤهلة، كما حدث في الهند.

ثانياً: وكانت الانتفاضات والثورات الشعبية، تتبدد بين قيادة النخب الثقافية والقادة التقليديين، السياسيين أو الدينين، ولذلك كانت أهدافها تظل غامضة، أو محدودة، وكانت تنتهي في معظم الأحوال بالهزائم، أو بالمساومات الصغيرة.

ثالثاً: وكان الإصلاح اللغوي، والعودة الى الاهتمام باللغة، ودراسة التاريخ من معالم هذه الحركات. الا أنه اختلف ما بين أمة وأخرى. فاتخذ الإصلاح اللغوي عند العرب طريق العودة الى التراث الكلاسيكي. وتجدد أساليب الكتابة والدراسة على أساس التمسك بالأصول، ونشر المخطوطات، والابتعاد عن ركافة عصر الانحطاط. أما لدى الصرب والكروات والتشييك، فإن الأمر مختلف: إذ ان «اللغة الصربية - الكرواتية، كما تكتب وتحكى اليوم في يوغسلافيا، هي بمعظمها من خلق لغويين ونحويين درسوا في الخارج، ومعظمهم درس في فيينا. وكذلك الأمر بالنسبة للتشيكية والسلوفاكية والسلوفينية، كما تستخدم اليوم، فإنها من خلق علماء تمنوا أن تكون لشعوبهم موارد لغوية خاصة بهم، أعظم ما لديهم في حينه».

ان هذه اللغات الجديدة، حافظت على التراث الشعبي من جهة، وسمحت بتوحيد الشعب حول لغة واحدة، وباتت أداة للتعليم (Kamenka, ... Ibid., P. 30-31). ولا يختلف ما حدث في يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، عما حدث في اوروبا، عند العودة الى اللغات العامية. أما اتجاه العرب الى الماضي والتمسك باللغة، فإنه أشبه بالاتجاه الألماني.

رابعاً: وكان الإصلاح الديني في اوروبا حقيقياً، لأن القوى الصاعدة في اوروبا، كانت تحطم اغلالها. وقد شمل هذا الإصلاح سائر العالم النصراني، سواء أحدث في الكنيسة الغربية أو الشرقية. أما في العالم الاسلامي وعالم البوذية

ولعل الوطن العربي خير مثال على هذا.

وقد لاحظ وانغ جونغزو، Wang Gungwu، هذه المسألة، مشيراً إلى أن القوى الاستعمارية، فضلت أن تتعامل مع كل مجموعة من القوميين بمفردها لمواجهة الاتجاه القومي المعادي للغرب. ولكن هذه الحدود كما يقول الكاتب «انجتهت لأن تصبح دائمة، وقد بات واضحاً على نحو متزايد أن هذه الحدود تعين (تصف) نهايات أية أمة - دولة مقبلة. ولقد أربك هذا الشكل والحجم المعطى للدولة. الأمة المقبلة معظم القوميين»، (Kamenka,.... Ibid., P. 92) لأن الصراع ضد الامبريالية، يدور ضمن الإطار الذي رسمته، إلى حد كبير.

ولم تكن هذه المشكلة هي المشكلة الوحيدة التي خلفتها خرائط الاقتسام الاستعماري. إذ أن هناك مشكلة أخرى لا تقل خطورة، وهي رسم حدود تضم أقليات قومية وأثنية ودينية متناحرة، كما حصل في البلقان، وأوروبا الشرقية حالياً؛ والوطن العربي (الأكراد، وجنوب السودان).

وهكذا فإن الوحدة بدأت في أوروبا، نتيجة وجود حكم مطلق يوحد، ويدمر البنى الانقطاعية والسلطات الكنسية. أما في الشرق فإن السلطة المركزية المحتلة، تقسم، وإن احتفظت بالوحدة، تبقى أسباب الانقسام وتغذيها، وتشجعها عند الحاجة على التناحر، وحتى التطاحن.

سادساً: وكانت الحركة القومية في أوروبا، تعتمد على وجود طبقة ناهضة، وهي البرجوازية، وبرجوازية صغيرة تنمو، بنمو المدن، وطبقة عاملة تتزايد، وتتقلب في أحضان الجوع والاستغلال والأفكار الانسانية والثورية، وفلاحين يتوقون لمزيد من التحرر؛ وإن كان بعضهم ما زال مرتبطاً بالكنيسة، معادياً للتغير. أما في الشرق، فقد كان الوضع مختلفاً لأن البرجوازية، كانت تنمو في ظل الاحتلال، وبالارتباط به. والبرجوازية الصغيرة المدنية والريفية كانت تنمو على هامش البرجوازية، والطبقة العاملة كانت جينية، وكان الريف مصدر الانتاج الأول، ولكنه غارق في ظلام القرون الوسطى...

ولذلك فإن الحركات القومية في العالم الثالث لم تأخذ سبيل الحركات القومية في أوروبا، للأسباب التالية:

أ) لأن القيادات البرجوازية في العالم الثالث، كانت مساومة مسالمة في الأعم الأغلب، وحريصة على الارتباط بالسلطة الامبريالية. ولذلك، فإنها تسام ولا تقاوم، وإذا جرتها الجماهير إلى المقاومة، فلن تستمر ذلك في مساوماتها. وكان طبيعياً والحالة هذه ألا يبرز منها بسمارك ولا كافور، وألا تقدم

أقطارها مثلاً مثل بروسيا أو بيدومونت. ولم يظهر من عائلاتها المالكة لا وليم الأول، ولا فيكتور عمانوئيل.

ب) ولأن البرجوازية الصغيرة لم تكن مهية لدور مازيني وغاريبالدي، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

ج) ولأن الفلاحين، كانوا ينفجرون في ثورات، تقودها قيادات فلاحية أو تقليدية، غير مؤهلة للقيادة أو لتحقيق الانتصار.

وفي خضم ذلك، برزت أشكال متعددة للحركات القومية، أهمها ما يلي:

1 - الحركة القومية الهندية التي قادتها برجوازية مثنورة، ولكنها لم تستطع أن تحافظ على وحدة كل الهند، لأن قيادات البرجوازية المسلمة، فضلت القسمة، على أن تكون أقلية في الحكم الجديد. ولقد رضيت البرجوازية الهندية بذلك، وهو ما يدفع إلى نقدتها الآن. (Banerjee, Ibid-Préface-P. VII-VIII).

2 - الحركة القومية العربية التي قادها تحالف سنة 1916، ضم الشريف حسين، أمير مكة وقادة الحركة القومية العربية من البرجوازيين والبرجوازيين الصغار. وقد هزم هذا التحالف لأن قيادته اعتمدت على الاتفاق مع بريطانيا، ولأن هذه القيادة لم تكن قادرة على تجنيد جماهير الشعب، لهزيمة المخطط البريطاني، ولتحقيق الاستقلال والوحدة. وظل النضال الرئيسي للعرب قطعياً، حتى قيام حزب البعث العربي الاشتراكي، ثم انفجار الثورة في مصر، سنة 1952. ومع ذلك، فإن الوحدة القومية لم تتحقق بعد، رغم التأييد الشعبي الذي حظي به عبد الناصر خلال حياته.

3 - الحركة القومية التركية التي قادها حزب الاتحاد والترقي المحافظ، ثم قادها مصطفى كمال أتاتورك. ومع أنه «تغذى من فولتير ومونتسكيو وروسو» كما يقول جان توشار (توشار، مرجع سابق، ص 652)، فإنه بنى نظاماً استبدادياً، باسم اقامة الجمهورية والاسراع بتطور تركيا، وكان أخطر ما أنجزه مصطفى كمال الغاء الخلافة وإقرار العلمانية.

4 - الحركات القومية التي قادتها الأحزاب الشيوعية في الصين وفيتنام وكوريا، من أجل تحقيق الاستقلال والوحدة. وقد حققت هذه أهدافها القومية في الصين 1924-1949، وفي فيتنام 1945-1975، ولم تنجح في كوريا بسبب التدخل الامبريالي المباشر، ويتم هذا النمط، بأنه يجمع النخبة المثقفة مع طلائع العمال والفلاحين الفقراء والشرائح الثورية من البرجوازية الصغيرة في حزب شيوعي، يقود جماهير الشعب

1 - بالانتساب الى أمة، أو الى أقلية قومية ملحقمة بدولة قومية، وتقع ضمن حدودها الرسمية، وهي الجنسية الأصلية.
2 - بحقوق اكتساب الجنسية التي ينص عليها القانون، في كل بلد، وهي: أ) الولادة، كما في القانون الأميركي. ب) الإقامة مدة معينة وبشروط معينة، كما في كثير من القوانين. ج) الزواج، حيث ينص القانون على ذلك. د) التجنس، حسب القانون.

وتضع كل دولة القوانين الخاصة بجنسيتها. كما تعقد الدول اتفاقات ثنائية وجماعية لمعالجة المشاكل المتعلقة بالجنسية، ومنها مشاكل تعدد الجنسية أو انعدامها، والزواج بين شخصين من جنسيتين، والأطفال الذين ولدوا من أبوين مختلفي الجنسية، وكل ما ينجم عن ذلك من حقوق وواجبات.

وموضوع الجنسية من مواضيع القانونين الدولي العام والدولي الخاص.

ولا علاقة للجنسية بهذا المعنى باللغة أو بالدين، أو بمقومات القومية، الا حيث تنص قوانين دولة معينة على ذلك. وبينما تستطيع الدول التي تنص قوانينها على ذلك سحب الجنسية، ويستطيع الفرد أن يتنازل عن جنسيته والحصول على أخرى، فإن القومية لا يلغها الا التطور التاريخي.

وعلى الرغم من أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان، قد نص في مادته الخامسة عشر، على حق كل فرد بالتمتع بجنسيته، وعدم جواز حرمانه منها تعسفاً (مذكور، معجم العلوم...، ص 217-218)، الا أن هنالك دولاً ما زالت تفعل ذلك.

واذا كانت اللغة العربية قد حلت الاشكال بين قومية وجنسية باستخدام تعبيرين مختلفين، فإن الالتباس كان حاصلًا في بداية القرن، حين استخدم القوميون العرب جنسية بمعنى قومية (أحمد عبد الكريم، مرجع سابق، ص 35). أما في الإنكليزية، فإن مجرد قراءة معنى كلمة Nationality في قاموس وبستر (Websters, Ibid., P. 563) سيجعلنا نجد المعاني التالية:

1 - الطابع القومي، 2 - القومية 3 - أ - وضع قومي، وتحديدًا: علاقة قانونية، تتضمن ولاء الفرد، وتتضمن عادة حماية الدولة. ب - الانتفاء الى أمة معينة. 4 - الاستقلال السياسي أو الوجود في أمة منفصلة، 5 - أ) شعب له أصل مشترك، تقاليد ولغة وقابل لتكوين دولة - أمة، أو هو قد كون فعلاً. ب) جماعة أثنية، تكون عاملاً من وحدة أكبر (كأمة).
وزيد اختلاط الجنسية والقومية في حالات محددة، منها:

لتحقيق الأهداف القومية. ويمكن أن يضاف الى هذا النمط النموذج الكوبي والنيكاراغوي.

ومن المؤكد أن هناك نماذج أخرى، ولكنها أقل أهمية. إن أقطار العالم الثالث تسير، بسبب سياسة التبعية والأفق الامبريالية، وسياسة القمع والنهب الداخلية، على طريق احتدام تناقضاتها مع أعدائها، وبالتالي نحو نهوض قومي كبير.

لقد كانت إعادة تكوين الجغرافية السياسية في العالم، خلال القرون الخمسة الماضية، على أسس قومية، واحدة من أهم التحولات الكبرى في العصور الحديثة. ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذا التحول ارتبط بتحولات عظيمة، منها سقوط الامبراطوريات الدينية، والثورة العلمية والصناعية والديمقراطية، ثم ولادة عصر الاشتراكية.

وما زال العالم يشهد المزيد من التحولات، على صعيد القومية ومنها:

1 - محاولة الدول التي نالت استقلالها، أن تدافع عن هذا الاستقلال، ازاء محاولات الهيمنة التي تفرضها الامبريالية بالاضعاع العسكري أو السياسي والاقتصادي.

2 - محاولات الأمم التي لم تتحقق وحدتها القومية، أن تواصل النضال لتحقيق هذه الغاية، ومن هذه الأمم العرب والاكراذ والكوريون والألمان.

3 - محاولة الأقليات التي ألحقت بدول من غير قوميتها، أن تحافظ على هويتها الثقافية، وأن تعمل على العودة الى الوطن الأم، أو لتحصل على قدر من الاستقلال أو الحكم الذاتي. وهناك الايرلنديون الكاثوليك في بريطانيا، والباسك في فرنسا واسبانيا، والهنغار في تشيكوسلوفاكيا ورومانيا الخ...

5 - القومية والجنسية: إن القومية نتيجة تطور تاريخي، أما الجنسية التي تعني الانتساب لدولة فهي نتيجة اجراء قانوني. وقد يحدث الخلط بينهما، بسبب الخلط بين وجود الأمة ووجود الدولة. ولما كانت الدول تقوم متجاوزة حدود القوميات أحياناً، فإنها تضم أبناء قومية رئيسة، وقوميات ثانوية أو أقليات. وإذا كان كل مواطني دولة من جنسية واحدة، فلا يعني هذا أنهم من قومية واحدة. لأن العربي الذي يقع في الأحواز، أو في الاسكندرون، يحمل الجنسية الايرانية أو التركية، وكذلك الايرلندي الذي يسكن بريطانيا، أو الهنغاري الذي يسكن رومانيا ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا الخ.

وبينما تكتسب القومية بالانتفاء التاريخي الى أمة، فإن الجنسية تكتسب عن طريق ما يلي:

الساميين»، كما كان يعتقد أن «النبل» والعناصر المنتجة ثقافياً في الأمة من الآريين والتيونون». ومنهم أيضاً هوستون ستوارت شميرلن Houston S. Chamberlin 1925-1855. الانكليزي الذي صار المانياً، ومن دعاة الجرمانية. وكان الامبراطور وليم الثاني من أصدقائه. وقد رحب شميرلن في شيخوخته بهتلر، واعتبره مخلص المانيا (هرتز فريدريك، مرجع سابق، ص 62-91). وهناك هيغل، 1831-1770 وفيخته، 1814-1762، ولست، وترايتشكه، 1896-1834، وريشار واغنر 1883-1813 وغيرهم (جان توشار، مرجع سابق، ص 453-450). أما الأحزاب فيكفي أن نذكر منها الحزبين النازي والفاشي.

وتظهر السياسات العرقية بأشكال مختلفة، فمنها ادعاء تفوق عرق على عرق، وتمثل ذلك في موقف شريحة من البيض من الشعوب السوداء والصفراء، أو الملونة عموماً. ومنها تفوق أمة على أخرى، وقد برز ذلك لدى جماعات عرقية في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. ومنها تفوق طبقة على طبقة، كموقف السادة من العبيد، والاقطاعيين من الفلاحين، والبرجوازيين من الطبقة العاملة.

وهناك دول تقوم الآن على التفريق العرقي مثل جنوب افريقيا و«إسرائيل».

7- القومية والصراع الطبقي: ثار كثير من الخلاف، حول القومية والصراع الطبقي. فهناك قوميون يرمعون الحديث عن صراع الطبقات، لأنهم يريدون أن تكون الأمة كلاً، وأن تكون لها إرادة واحدة، هي إرادة طبقتها الحاكمة أو حزبها القومي القائد. وهناك ماركسيون لم يستطيعوا أن يروا علاقة الطبقة بالأمة؛ على الرغم من تأكيد التعريف الستاليني المتداول، على أن الأمة جماعة مستقرة من الناس، تكونت تاريخياً.

والحقيقة أن الأمم تكون تاريخي اجتماعي، وأن هذه الوحدة الاجتماعية المسماة: الأمة، وحدة تحمل داخلها تناقضاتها، شأن كل الموجودات والصراع الطبقي هو الصراع الرئيسي فيها.

ولقد نشأ الصراع الطبقي وتطور مع تطور الأمة، لأن الجماعة البشرية التي انتقلت من المشاعة إلى العبودية، إلى الاقطاع إلى الرأسمالية، تطورت أيضاً من الفخذ، إلى القبيلة، إلى القوم إلى الشعب فالأمة. وهكذا سار التطور التاريخي بانجماهين: الوحدة القومية، عبر مراحل مختلفة. والصراع الطبقي عبر أشكال مختلفة: صراع العبيد ضد الأسىءاء،

أ - وجود دولة واحدة، من عدة قوميات، مثل سويسرا والهند والاتحاد السوفياتي. فهناك مواطن سويسري جنسية، ولكنه الماني أو فرنسي أو ايطالي قومية. وهناك مواطن سوفياتي جنسية، ولكنه أرمني أو أوكراني، أو بلوروس أو اذربيجاني قومية. وهكذا... إلا أن تعريف الجنسية هو الذي يغلب في هذه الحالات: سوري، هندي، وسوفياتي.

ب - وجود دولة حديثة التكوين نسبياً كالولايات المتحدة الأمريكية، مواطنوها من قوميات مختلفة، وما زالت تستوعب متجنسين جدد. وفي مثل هذه الحالة، تغلب الجنسية على القومية، على الرغم من تعدد الأصول الأثنية للسكان.

6 - القومية والعرق Race: إن القومية بالمعنى الذي أشرنا إليه، لا تستند إلى نظرية العرق (الجنس) القائلة بتسلسل الأمم من أعراق معينة، تربطها علاقة السلالة. لأن الأمم، كما ذكرنا، ليست فصائل حيوانية معزولة، لا تتزاوج ولا تتفاعل. ويؤكد تاريخ الانسان المعروف التفاعل القسري والطوعي، إلى درجة يصعب الحديث فيها عن «سلالات معزولة». ولهذا قال فريدريك هرتز «إن الأمة» تعبير من تعبيرات علم الاجتماع و«الجنس» من تعبيرات علم الطبيعة. ومن ثم فإن المفهومين ينصبان على جانبيين مختلفين من جوانب الوجود البشري، والباحث المعني لا يستعملهما بدون تفرقة». (فريدريك هرتز، مرجع سابق، ص 62).

إلا أن ما قاله هرتز، وما يعرفه علماء الاجتماع عن تفاعل الأمم، لم يمنع ظهور حالتين:

الأولى: تستخدم كلمة أمة وكلمة جنس بدون تفرق، كالقول مثلاً: الأمة العربية أو الجنس العربي. وقد استخدمت كلمة الجنس العربي في الكتابات العربية، ومنها كتاب تاريخ الجنس العربي.

وقد ساعد على مثل هذا الاختلاط أن كلمة Race في الانكليزية تعني:

1 - أ) سلالة حيوانية مربية. 2 - أ) عائلة، قبيلة، شعب أو أمة تنتمي إلى أصل واحد.

ب - طبقة أو نوع من الأفراد لهم خصائص أو مصالح أو عادات مشتركة الخ. (Websters, Ibid., P. 704).

الثانية: تربط الأمة بالعرق، والقومية بالعرقية. وفي تاريخ الأفكار والحركات ترد أسماء مفكرين وأحزاب دعت إلى مثل هذه الأطروحة. ومن هؤلاء مثلاً الكونت دي غوبينو Arthur De Gobineau 1882-1816، الذي كان معادياً لفكرة الحرية، ويكره «فكرة الوطن» لأنها «مخلوق فظيع من ابتكار

والمسألة القومية، قائلاً: «وفي هذا الوقت الصعب، فإن على الديمقراطية الاشتراكية مهمة سامية، وهي مقاومة القومية، وحماية الجماهير من هذا «الوباء» العام. لأن الديمقراطية الاشتراكية، والديمقراطية الاشتراكية وحدها، تستطيع فعل ذلك، عن طريق مواجهة القومية، بالسلاح المجرب للأمية، وبوحدة النضال الطبقي وعدم انقسامه». (Stalin, *Ibid.*, P 301-302).

وعلى الرغم من تأكيد لينين المستمر على الدور التقدمي للقومية، في مراحل معينة، وعلى محاربة النهج القومي البرجوازي عندما يفقد دوره الديمقراطي، فإن غلبة التثقيف الأممي كانت تجعله يقول سنة 1914 أن من واجب البروليتاريا: «أن تناضل ضد كل قومية، وفوق كل شيء، ضد القومية الروسية العظمى». (Davis, Horace, *Nationalism and Socialism*, P. 199).

وكان التركيز على ربط القومية بالبرجوازية من عوامل هذا الموقف المشنج. حتى إن هوراس ديفز قال: «وليس من غير المألوف أن يشجب الماركسيون - الذين يعينون لأنفسهم هذه الصفة - كل قومية. وأحياناً ما يفعلون هذا عن طريق أخذ بيان للينين - دون تفكير - خارج سياقه. فتتوידن كل قومية في يوغسلافيا، وهو يشير بشكل خاص الى القومية الضيقة لبعض الجمهوريات المتعددة (مثل كرواتيا) ... كذلك يدين بعض الماركسين كل قومية على أساس أن الطبقة العاملة - التي يضعون فيها ثقتهم - هي أممية». (ديفز هوراس، القومية ...، ص 71).

وقد ظل هذا الالتباس قائماً، رغم حصول متغيرات عدة منها:

أ - تشديد لينين على أهمية حركة شعوب الشرق الوطنية التحررية، الزخم الثوري فيها.

ب - السياسة التي انتهجها الاتحاد السوفياتي، بعد ستالين، في ميدان تأييد حركات التحرر الوطني.

ج - قيام ثورات قومية في الصين وفيتنام وكوريا بقيادة ماركسية، وانجازها برنامجاً قومياً من نوع جديد، وإصرارها على طرح مفاهيم في ميدان القومية، مختلفة مع الاتجاهات التقليدية في الماركسية، كالقول بقدم الأمة الفيتنامية أو الصينية.

ولكن هذا كله، لم يدرس جيداً، ولم ينظر بعد لينين، وظل الجانب الايديولوجي الأممي هو الغالب، دون الدراسة الجادة لموقف الماركسية من القومية على صعيد الأحزاب الشيوعية الحاكمة، وظلت الدراسات الجديدة في هذا المجال،

والفلاحين ضد الاقطاع، والعمال ضد البرجوازية. وهذا الصراع تاريخي أيضاً، غما داخل التشكل القومي في تطوره.

وكان السادة أو الاقطاعيون أو البرجوازيون، يحاولون دائماً أن يوطدوا سيطرتهم بتأكيد الوحدة ضد الانقسام. ولذلك عملوا على تأييد وحدة السوط والسيف، بنشر ثقافات تخدم هذه الوحدة، وتصور دفاع العبيد أو الفلاحين أو العمال عن حقوقهم، بأنه سياسة تدمر وحدة المجتمع وتعرض أمنه للخطر.

وعند صعود البرجوازية، استخدمت في صراعها مع الاقطاع والكنيسة مفهوم وحدة الشعب وإرادة الأمة، لتحقيق أهداف البرجوازية، ولكنها ما أن تمكنت من السلطة، حتى حاولت أن تستخدم مفهوم وحدة الشعب وإرادة الأمة، في تأكيد سيطرة طبقة على الأمة، ومنع الطبقات والفئات المناوئة من تحقيق أهدافها.

ويدور حول ذلك صراع ايديولوجي وسياسي شديد، منذ 1948، يأخذ أشكالاً مختلفة.

وبالمقابل، فإن الطبقات المعادية للطبقة المسيطرة، كانت تلجأ دائماً الى محاولة حشد القوى اللازمة لاسقاط خصومها، والى تبني الأفكار التي تتيح لها توحيد صفوفها.

ومنذ اعلان البيان الشيوعي، وهناك سجال بين القوميين والقوميين البرجوازيين عموماً، والمنظرين الماركسين حول القومية وصراع الطبقات.

إن القوميين التقليديين شددوا في هذا المجال على أهمية وحدة الأمة، ووحدة ارادتها وخطر انقسامها، أو الدعوة الى سياسات تمثل قومي واندماج قومي.

أما الماركسيون، فإنهم اعتبروا أن مهمتهم الرئيسية هي النضال الأممي، وبالتالي، فقد حاولوا، منذ البدء، التشديد على الطابع الأممي لنضالهم. وكان هذا يعني نضال الطبقة العاملة في أمم عدة، وليس في أمة واحدة. وبالتالي فقد كان ضرورياً التشديد على الطابع الدولي لنضالهم، ومحاولة اقناع العمال بضرورة هذا النضال، وبصرف النظر عن النضال القومي. وعلى الرغم من المواقف التي اتخذها ماركس وانغلز بشأن مساندة النضال القومي في بولندا وايرلندا والهند، وخط لينين الداعي الى حق الأمم في تقرير المصير. والى التفريق بين دور الحركات القومية، في مرحلة وأخرى، والى تأييد الحركات القومية للشعوب المضطهدة، فإن الخط العام ظل حذراً، إن لم نقل معادياً، من القومية، حتى وفاة ستالين.

ويعكس ستالين هذا الموقف في مقدمة كراسته الماركسية

التحرير، اذا كانت لا تعتبر أنها جزء منه، وأنها معنية بتاريخه وأرضه ولغته. وهذا يتطلب الاهتمام بكل ما هو مشترك. ولذلك، فإن النضال ضد محتل أجنبي، يتطلب قيام جبهة قومية. والنضال لإسقاط طبقة حاكمة مستغلة، يتطلب وحدة كل جماهير الشعب. وتنجح قيادة الطبقة العاملة في ذلك، عندما تنجح في أن تصبح قيادة الأمة، كما تقول القيادات الصينية والفيتنامية والكورية. (ماوتسي تونغ، مؤلفات مختارة، ص 271).

وقد أكدت الدراسات الخاصة بتجارب العالم الثالث أن مواجهة التبعية والتخلف والاحتلال في العالم الثالث، تحتاج الى قيادات قومية حقيقية، وأن النجاح يحتاج الى الجبهة القومية، والى القيادات الأكثر جذرية. وأن النقاط الرئيسية في كل برنامج تحرير في هذه البلدان، هي مهام ثورة قومية ديمقراطية شعبية أساساً.

لقد نمت القومية في ظل تنامي الصراع الطبقي بين البرجوازية، ومعها جماهير العمال والفلاحين من جهة، والاقطاع والكنيسة من جهة أخرى. وفي هذا الصراع ولدت الأفكار الرئيسية للإنسانية المعاصرة. ومن ذلك الحين، وهذا الصراع يتفاقم، ويأخذ اشكالاً أكثر اتساعاً وعمقاً وعنفاً، لأن قوى الصراع تتسع. وإذا كان الصراع بين البرجوازية والاقطاع صراعاً بين طبقتين محدودتين في العدد، وبالنسبة لمجموع السكان، فإن الصراع بين الطبقة العاملة والجماهير الكادحة من جهة والبرجوازية من جهة أخرى، صراع بين الأكثرية الساحقة والقلّة القليلة. وهذا الصراع، يتم ضمن إطار الأمم، وليس خارجها، ويتجه الى تحقيق مهام ثورية ديمقراطية تقدمية، لم تحققها البرجوازية، ولا تستطيع الآن أن تلغيها. وهذه المهام ضرورية لهزيمة الامبريالية، ولوضع أسس جديدة لحياة بني الانسان.

إن مساعي النضال الأممي، خارج الأمم، أثبتت كم هي «مثالية»، وغير واقعية. وقد أدى هذا الى موقف جديد، يشدد على ضرورة النضال الطبقي الداخلي، داخل الأمة، دون أن ينسى المهام الأممية. وكما يشير هوراس ديفيز، «فإن هذا التأكيد على النضال الطبقي، بدلاً من النضال الطبقي الأممي، ثم تبنيه مع شيء من الأسف، نتيجة انهيار الأممية الأولى، والأممية الثانية فيما بعد». وهذا ما جعل لينين يصل الى اعتبار أن النضال الأممي، ليس ضرورياً ضرورة مطلقة، وفي كل الحالات: «لأن النضال الطبقي، «في مرحلته الأولى»، وكما تصوره ماركس وانغلز نضال قومي».

لقد رفع لينين شعار: «يا عمال العالم وأيتها الشعوب

خارج المدرسة الرسمية عموماً ورغم بعض الملاحظات التي برزت، «فإن دلائل الأهمية المتزايدة للقومية لم تطور الى النهاية» (Davis, Nationalism- Ibid, P. 211).

الا أن هذا كله، لا يدخلنا صلب الموضوع. لأن القضية تتعلق بالخلاف حول نقاط عدة، أهمها:

1 - هل الأمة «مخلوق» برجوازي، مع البرجوازية ولدت، وبموت البرجوازية تموت؟ أم أن الأمة جماعة تكونت تاريخياً؟ إن القول بكونها جماعة تكونت تاريخياً، وإن مقومات وجودها ولدت قبل وصول البرجوازية الى قيادة المجتمع، يجعل زوال الأمة ليس مرهوناً بزوال سلطة البرجوازية، وهذا ما أثبتته تجربة الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، وما بدأت الموسوعات والكتب السوفياتية تشير اليه دون تحفوف. (بريشكينا وياكو. .، ما هي المادية التاريخية، ص 103-130).

إن رسوخ الفكرة بأن الأمة ليست «مخلوقاً برجوازياً»، وبأن فيها، إضافة الى البرجوازية، الطبقة العاملة والفلاحين والبرجوازية الصغيرة، وبأن مقومات الأمة: اللغة، الأرض، التاريخ المشترك، ليست ملكاً للبرجوازيين، يفرض اعادة النظر التامة، في الموقف من الأمة والقومية والوحدة القومية، والموقف من الخصائص القومية، وحتى دور الحركات القومية.

2 - هل الحركة القومية من طبيعة واحدة دائماً؟ إن أساتذة الماركسية حاولوا التفريق بين حركة ذات طبيعة رجعية، وحركة ذات طبيعة تقدمية، وبين قوميات أمم غازية، وقوميات أمم مُستعمَرة الخ. . وبين الحركات القومية في مرحلة، والحركات القومية في أخرى. وهذا ما يجب أن تعاد دراسته، وأن يشدد على خصائص الحركات القومية في مراحل التاريخ المختلفة، وعلى ضوء الطبيعة الطبقيّة لقياداتها، والبرامج التي تنفذها.

3 - هل الأمة والوجود القومي هما الحركات السياسية القومية؟ إن هذا الخلط، يخلق إشكالات متعددة، تسيء الى الأمم، والى الحركات السياسية. فليست الحركة السياسية، حتى لو قادت وسادت، هي القومية. لأن القومية وجود تاريخي طويل، والحركة السياسية تعبير طبقي محدود في الزمان والمكان. ولهذا فإن هتلر وحزبه الاشتراكي القومي، ليسا الأمة الألمانية، وقوميته ليست الممثل الوحيدة لإرادة الأمة الألمانية، والمعبر الوحيد عن مطامح الشعب الألماني. وهذا شأن موسوليني وفرانكو الخ. . .

إن أية طبقة عاملة، هي جزء من أمة، وتخوض هذه الطبقة العاملة النضال، ضمن اطارها القومي أولاً، وعليها أن تعمل لتحرير شعبها. وهي لا تستطيع أن تقود شعبها على طريق

المتناقضة. وتسمى هذه السياسات، لا الى اخضاع شعوب العالم فحسب، بل الى إثارة العداوات بينها، وتسعير الشقاق الأثنية والطائفية والدينية في صفوفها، كما تلجأ هذه السياسات الى تبني الأنظمة والاتجاهات العرقية والدينية والطائفية، ومدها بأسباب القوة.

ب - لجوء الطبقات الرجعية الحاكمة في الدول النامية الى إشغال شعوبها بمعارك داخلية مع الأقليات الأثنية أو الطائفية، ومع الدول المجاورة.

ج - اتجاه الدول المتجاورة الى بناء اطر تعاون، تساعد على حل مشاكل الدفاع والأمن والاقتصاد، وخير مثال على ذلك، السوق الأوروبية المشتركة.

د - تفاقم مشاكل الأقليات القومية والدينية والطائفية.

ورغم ذلك فإن التفاعل بين الأمم عبر القنوات الرسمية، وغير الرسمية يزداد. وهناك منظمات تنشأ، على صعيد عالمي، كالأمم المتحدة ومؤسساتها، وعلى صعيد قاري، مثل منظمة الوحدة الأفريقية، والسوق الأوروبية المشتركة، أو على صعيد سياسي، مثل دول عدم الانحياز، أو على صعيد مهني مثل اتحاد النقابات العالمي الخ... وكلها تسهم في زيادة التفاعل بين الأمم، وتدفع الى مزيد من التفاهم، والى اسقاط حواجز الحذر والخوف في العلاقات بين الأمم. وكان لينين قد أبان أن تطور الرأسمالية، يطلق اتجاهين، أولهما: «استيلاء وتطور الحياة القومية والحركات القومية وبناء الدول القومية»، وثانيهما: «اتساع العلاقات بين الأمم، وتحطم الحواجز القومية، واصطبغ الحياة الاجتماعية بالصبغة العالمية». (معجم الشيوعية. ص 312).

إن الأهمية، هي سياسة التعاون بين الأمم، والتعاون لا يقوم الا على أسس وطيدة من المساواة. ولذلك فإن الأهمية تعني تحرير ككل الأمم من الاحتلال والاستغلال، وبناء علاقات تفاعل وتضامن، بدلاً من علاقات التناسخ والتطاحن. وفي هذا الوقت يبرز عدد من التحديات (Palum- bo, Ibid.. P. 178). للنظم القومية البرجوازية، والدعوات القومية البرجوازية، ومن ذلك:

أ) حركات الأقليات القومية و«السلالية» من أجل الاستقلال، كحال السود في الولايات المتحدة الأميركية، والكاثوليك في بريطانيا، والباسك في اسبانيا، والسيخ في الهند. ومع أن هذه الحركات ليست من حركات التاريخ الكبرى، وتبدو معاكسة لاتجاه التاريخ، السائر نحو الوحدة، فإنها تسهم في تحدي الحدود السياسية التي رسمتها الاتفاقات

المضطهدة اتحدوا»، مثبتاً أنه مقتنع بالدور الديمقراطي والتقدمي للقومية في ظروف نضال المستعمرات للتحرر من العبودية الامبريالية، وأنه مقتنع حتى وهو يعارض «القومية البرجوازية» «بالأهمية البروليتارية» أن هناك فصيلة ثالثة هي «القومية البروليتارية». (Davis, Ibid, P. 211-218).

وسيطل ميدان نضال الطبقة العاملة الرئيس أرضها وأمتها، حتى وهي تتحمل مسؤولية تحرير كل العمال في العالم، وتنسق مع كل القوى المعنية لتحقيق هذه الغاية. ولا تستطيع أية طبقة عاملة أن تقوم بدور أسمى فعال، إن لم تقم بهذا الدور، على صعيد الوطن، وضمن اطار شروطه الموضوعية.

8 - القومية والأهمية: ترتبط القومية بأمة، وترتبط الأهمية بالأمم. وكلمة أهمية هنا أقل وضوحاً من مرادفها الانكليزي Internationalism، لأن الكلمة الانكليزية تعني، حسب القاموس. «سياسة تعاون بين الأمم، وخاصة تطوير علاقات سياسية واقتصادية دولية وثيقة». (Websters, Ibid, P. 178). فكلمة أهمية تعني سياسة تعاون بين الأمم. 2 - ولكن من خلال طبقاتها العاملة، وقواها الثورية، كما دعت البرامج الماركسية.

ولكن هل يقوم هذا المفهوم على الاعتراف بالأمم، وتطوير التعاون بينها؟ أم على أساس وجود طبقات عاملة، خارج أي اطار قومي؟ أن الخلط هنا قاد الى العديد من الملاحظات التي ما زالت تشغل الباحثين، وإذا كانت السياسات التي اتبعت في الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، قد أخذت الوجود القومي بالاعتبار، واحتفظت بالكيانات السياسية للأمم، حيث وجدت، وأوجدتها حيث لم تكن، وإن أوجدت أطرأ سياسية موحدة، تجمع الأمم المتحالفة. ففي الاتحاد السوفياتي، هناك حزب واحد، ودولة واحدة مركزية، يقودان هذه الأمم المتحدة مع أن هناك اشكاًلاً من الحكم القومي والمحلي. وبين الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، ما عدا بعضها، هناك اطر تعاون فعالة. ولكن هذا لم يبلغ الوجود الجغرافي والسياسي للأمم. وإذا كان التفاعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي يزداد، فإن الأمم الاشتراكية، ما زالت تزدهر.

أما في العالم الرأسمالي، فهناك ظواهر متعددة، تبرز للعيان، من أهمها ما يلي:

أ - السياسات العدوانية والاستغلالية التي تنتهجها الدوائر الحاكمة في الدول الصناعية الامبريالية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية، وأثر ذلك في الحروب الدائرة، والعداوات

ثورات ديمقراطية والأجدر بتحمل مسؤوليات انجاز الثورات القومية، على أساس برنامج جديد، يتخطى برامج القيادات القومية التقليدية اجتماعياً.

وهذا التحدي الكبير هو الذي جعل الدول الرأسمالية، صاحبة الدعوة الى التحديث والنمدين، تلجأ الى تبني الدعوات الدينية والطائفية الى حماية القيادات الاقطاعية، والعرقية والرجعية عموماً.

وعلى الرغم من كل هذه التحديات، فإن الحركات القومية ستصبح حركات أكثر شعبية وعمقاً في العالم الثالث، لأن التبعية والتخلف وكل أشكال القمع والاستغلال والمهانة، ستدفع المزيد من الجماهير نحو الثورة، والمزيد من المناضلين نحو المزيد من الثورة، اذ إن كل الحلول الاصلاحية، تنتج المزيد من التبعية والتخلف والمهانة.

وسيلظل بناء الدول القومية، وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي، وانجاز الثورات الديمقراطية طريق التعاون بين الأمم، وبناء أسس واقع أممي جديد.

9 - خاتمة :

كانت إعادة رسم الخريطة السياسية للعالم، على أساس وجود الأمم، نقلة نوعية في تاريخ التطور البشري، أتاحت وضع أسس اجتماعية تاريخية لحياة التجمعات البشرية. وقد ارتبط هذا بحقوق المواطن وإرادة الأمة، كما ارتبط بالدعوة الى تحرير كل الأمم. ولعل من أهم سمات هذه النقطة النوعية، انها وضعت أساساً لرفض قيام امبراطوريات، مبنية على الرغبة في توسيع مدى السلطة، أو على أساس الدين. ومع أن الدول القومية البرجوازية، اتجهت لبناء امبراطوريات استعمارية، الا أنها واجهت في المستعمرات سلاح ارادة الأمة وحقوق المواطن الذي رفعته الثورة الفرنسية.

ويسعى النضال القومي الآن، في العالم الثالث، من أجل استكمال عملية بناء الأمم، بتحريرها من التبعية الخارجية، ومن بقايا التخلف الداخلي. وهي عملية تتم بالمواجهة مع الامبريالية عامة، والاميركية خاصة، ومع كل بقايا السيطرة الامبريالية.

أما في العالم الصناعي، فإن النضال القومي يستهدف تحرير الأقليات التي اخضعت، خلال عملية الاقتسام الاستعماري، والمحافظة على الهوية القومية والمصالح الأساسية لشعوب البلدان الصناعية، أمام مخاطر الهيمنة الاميركية...

وتشهد الدول الاشتراكية مزيداً من التفاعل الأممي، داخل أطرها، كما تشهد ازدهار الثقافات القومية.

السياسية، خلال القرون الأخيرة عامة، والقرن الأخير خاصة. ومع أنها جميعاً، تدعو الى تغيير العلاقات السياسية، داخل حدود دولة، والى الاعتراف بحقوق مسلمة، فإن بعضها ينجح نهجاً عرقياً، وبعضها ينحو منحى رجعيّاً، ويوظف قواه في منع تقدم الأغلبية، وفي ربط سياسات الأقليات بالسياسات الامبريالية العالمية.

اذا كان هذا الاتجاه، لا يهدد وحدة الدول الأوروبية والأميركية الشمالية تهديداً جدياً، فإنه يهدد وحدة الأقطار النامية، كما هي حال الهند. وتحاول السياسة الأميركية أن تجعله تهديداً لوحدة الاتحاد السوفياتي.

ب - الحركات الدينية والطائفية، وهي حركات تستهدف تحقيق الوحدة الدينية أو الطائفية على حساب الوحدة القومية، وهي حركات تتعدى حدود الأقطار والأمم. ولا تبدو هذه الحركات مشكلة في أوروبا الغربية والأميركيتين، لأن التطور التاريخي، وقيام الدول الرأسمالية، حقق الوحدة على حساب الانقسامات الاقطاعية والكنسية. ولم يبق لهذه المشكلة وجود متوتر الا في الصراع البروتستانتي - الكاثوليكي في بريطانيا. أما في العالم الثالث، فلإنها مشكلة حقيقية، تهدد مناطق كاملة: الهند وباكستان، تركيا وايران، والوطن العربي، والعديد من أقطار آسيا.

وتحاول الدوائر الامبريالية أن تدفع بهذا الاتجاه، لتتخلص من التجمعات السكانية الكبيرة، القابلة لتحقيق وحدات قومية أو سياسية، توفر الأرض والسكان والموارد لحل مشكلة التنمية، ولتوفير مقومات انتاج فعال، ودفاع رادع. ولعل الهند والصين أمثلة على نتائج تحقيق وحدات كبيرة.

وهدف الصراعات الدينية والأثنية أن تشق التجمعات السياسية التي توحدت حديثاً. مثل الهند، وأن تمنع حصول وحدات قومية جديدة، كما هي حال الوطن العربي، وأن تشق الوحدات السياسية التي قامت، مثل مصر، العراق، سورية. إن الحركات الدينية والطائفية، ليست موجهة أساساً، ضد الأنظمة الرأسمالية، إنما هي موجهة ضد حركات الشعوب القومية، وضد الدول الاشتراكية أيضاً.

ج - الاتجاهات الجذرية الثورية في الحركات القومية التي تضم أنظمة كالنظام الصيني، أو التي توجهه ثورات كالثورة الكوبية والنيكاراغوية. وهذه الاتجاهات تهدد بالخطر الحركات القومية التقليدية في البلدان المتخلفة، كما تهدد مواقع الرأسمالية العالمية في هذه البلدان. وتقدم هذه الحركات القومية الشعبية نموذجاً من التحدي، كان مجهولاً، حتى سنة 1917. إلا أن هذه الثورات، كما اثبتت الوقائع، الأقدر على تحقيق

- مذكور، إبراهيم، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- مركز دراسات الوحدة العربية (ندوة) القومية العربية والاسلام، 1981.
- معجم الشيوعية العلمية، دار التقدم، موسكو، 1985.
- المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، 1986.
- مودر جينكايا، بيلينا، مسألة الأمة، ترجمة رفعت السعيد، دار يوليو للنشر.
- نصار، ناصيف، مفهوم الأمة، بين الدين والتاريخ، ط 3 دار الطليعة، 1980.
- هرتز، فريدريك، القومية في التاريخ والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.
- وات، الكاتل مونتغمري، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، 1981.
- Banerjee, A.C., *Two Nations, the Philosophy of Muslim Nationalism*, Concept. Pub Company, New Delhi, 1981.
- Borchardt, Knut, *The Industrial Revolution in Germany, 1700-1914*, in the Fontana Economic History of Europe, Vol. 4, Section 4, 1972.
- Davis, B., Horace, *Nationalism and Socialism Monthly Review Press*, 1967.
- Encyclopaedia Britannica, Vol. 16.
- Giap, Vo, Nguyen, *Selectel Writings*, Hanoi, 1977.
- Gokhale, B.K., *A Study of Political theory*, Himalaya Pub. House, 1985.
- Kamenka, Eugene (edi), *Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea*, Edward Arnold Pub., 1976.
- Lamb, Margaret, *Nationalism*, Heineman Educational Books.
- Leon, Abram, *The jewish Question*, A Merit Book Path Finder Press, inc., 1970.
- Palumbo, Michael and Shanahan, William, *Nationalism, Essay in Honor of Snyder*, Louis Green Wood, Press, 1981.
- Scruton, Roger, *A Dictionary of Political thought*, Pan Reference, Pan Books, 1983.
- Sison, Iganazio, *The Living thought of Mazzini*, Green Wood Press Publishers, 1972.
- Snyder, L. Louis, *Roots of German Nationalism*, Indiana University Press, 1978.
- Stalin, J. V., *Works*, vol. 2, 1907-1913.
- Taylor, A.J.P., *The Course of German History*, Meth ven and co, L.T.D., 1978.
- Theodorson, George and Achilles, *A Modern Dictionary of Sociology*, Abarne and Noble Reference Book, 1979.
- *Websters Seventh New Collegiate Dictionary*, 1965.
- ناجي علوش

ولقد انتهى العهد، الذي كان ينظر فيه إلى القومية، باعتبارها إيديولوجية عرقية فقط، أو سياسية عدوانية فحسب، أو خطر توسع عدواني، وبات ينظر إليها نظرة أكثر موضوعية من أي وقت مضى...

مصادر ومراجع

- ابن منظور، الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد الثاني عشر، دار صادر.
- أحمد، عبد الكريم، القومية والمذاهب السياسية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- إسحق، أديب، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمع وتقديم ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت.
- برشكينا وزيكين وياكوفليفا، ماهي المادية التاريخية، سلسلة مبادئ المعارف الاجتماعية السياسية، رقم 7، دار التقدم، موسكو، 1986.
- بورلاتسكي، فيودور، أصول الفلسفة الماركسية - اللينينية، المادية التاريخية، دار التقدم، موسكو، 1985.
- توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، من القرن الثامن عشر إلى أيامنا، ترجمة ناجي الدراوشة، جزء 2، وزارة الثقافة، دمشق، 1984.
- الحصري، ساطع، آراء وأحداث في الوطنية والقومية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.
- ———، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- حمد، عمر، المفيد.
- دروزة، محمد عزة، تاريخ الجنس العربي، تسعة أجزاء، المكتبة العصرية.
- ديفز، هوراس، القومية، نحو نظرية علمية معاصرة، ترجمة سمير كرم، مؤسسة الأبحاث العربية، 1980.
- صايغ، انيس، تطور المفهوم القومي عند العرب، دار الطليعة، بيروت، نيسان 1961.
- صلبا، جميل، المنطق، منشورات عويدات، 1967.
- عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، منشورات مكتبة المشعل، بيروت، 1981.
- القاضي صاعد، الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة، 1985.
- لينين، حركة شعوب الشرق الوطنية التحررية، دار التقدم، موسكو.
- ماونتي تونغ، مؤلفات مختارة، مجلد 2، 1969.

الكانطية الجديدة

Neo - Kantism
Néo - Kantisme
Néo-Kantianismus

اسم لمدرسة فلسفية ظهرت وانتشرت في ألمانيا بين 1870 و1920. وهي تضم تيارات فكرية عديدة ومتناقضة، أحياناً، يجمع بينها الاعتقاد بأن العودة إلى فلسفة إيمانويل كانط ستتيح لها مجابهة اللاعقلانية المنتشرة في الفلسفة والوقوف بوجه النزعة الطبيعية والمادية في العلوم والوصول إلى حلول مرضية للمشاكل الناجمة عن تطور المجتمعات.

وتدعى هذه المدرسة أيضاً النقدية الجديدة لأنها تبعت منهج وفلسفة معلم كونغسبرغ في ثلاثية كتبه الأساسية التي يحدد النقد عنوانها ومنهجها ومضمونها. كما اتخذت المدرسة موقفاً نقدياً من كل ما أضيف إلى فلسفة كانط، 1724-1804، من قبل خلفه المباشرين: يوهان غوتليب فخته J.G.Fichte، 1762-1914، وفريدريك فيلهلم يوسف شلينغ F.W.J.Schelling، 1775-1854، وجورج فيلهلم فريدريك هيجل G.W.F.Hegel، 1770-1931، ومما تراكمت عليها من تفسيرات وتشويحات أحياناً في الحقبة التاريخية الماضية وما أدخل من أفكار ظهرت نتيجة للانقلابات والتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في أوروبا. ولدى معظم الكانطيين الجدد أن النقد بقي المنهج الوحيد لتأسيس المعرفة واليقين وإثبات المبادئ في الفلسفة والعلوم.

يطلق بعض مؤرخي الفلسفة على التيارات ضمن الكانطية الجديدة تسميات مشتقة من اسم المدن التي ازدهرت فيها.

وقد أصبحت هذه التسميات رديفاً للنهج الغالب في كل جامعة وهي:

- مدرسة ماربورغ Marburg.

- مدرسة بادن Baden، وتدعى أيضاً مدرسة جنوب غربي ألمانيا وهي تضم مدرسة هيدلبرغ Heidelberg، ومدرسة فرايبورغ Freiburg.

- مدرسة غوتنغن Goettingen.

وأصدرت هذه المدارس مجلات خاصة بها تنشر من خلالها أفكارها وتعارض المدارس والاتجاهات الأخرى. فكان لمدرسة ماربورغ مجلة الأعمال الفلسفية ومدرسة هيدلبرغ مجلة لوجوس ومدرسة غوتنغن مجلة دراسات فلسفية. وقد تأسست في تلك الحقبة أيضاً الجمعية الكانطية ولسان حالها المجلة الكانطية وفتحت أبوابها لجميع الاتجاهات في الكانطية، وهكذا فعلت أيضاً مجلة حوليات الفلسفة والنقد الفلسفي.

ويفضل مؤرخون آخرون اتباع تقييم هذه الاتجاهات يتمشى مع تسمية الفروع والمدارس الفلسفية التقليدية، فحدودوا تبعاً لذلك سبعة اتجاهات يمثلها أهم أسماء الفلاسفة كما يلي:

- 1- الاتجاه الفيزيولوجي وأهم ممثليه: هرمان فون هلمهولتز H. V. Helmholtz وفريدريك البرت لنغه F. A. Lange.
- 2- الاتجاه الميتافيزيقي، يمثله أوتوليبمان (O. Liebmann) ويوهانس فولكلت J. Volkelt.
- 3- الاتجاه الواقعي، يمثله ألويس ريل A. Riehl.
- 4- الاتجاه المنطقي، أهم ممثليه: هرمان كوهن H. Cohen وباول ناتورب P. Natorp وارنست كاسيرر E. Cassirer.
- 5- الاتجاه الأخلاقي، أهم ممثليه: فيلهلم فيندلباند W. Windelband وهينريخ ريكتر H. Rickert وهوغو مونستربرغ H. Muensterberg.

1 - موضوعة الكانطية الجديدة:

اعتقد كبار الفلاسفة في ألمانيا بعد كانط، فخته وشلينغ وهغل، أن منظوماتهم الفلسفية تحتوي على فهم صحيح لفلسفة المعلم وعلى إكمالها أو تصحيح ما ورد فيها من خطأ أو خلل، في حين رأى الجدد أن في فلسفة الخلف تشوهات يجب اقتلاعها، وإضافات لا شيء يبررها. ولما ظهرت الفختانية الجديدة والهيغلية الجديدة وكادت أن تؤدي - إلى جانب تيارات فكرية أخرى - إلى طمس تأثير كانط، علا النداء بـ «العودة إلى كانط نفسه»، إلى قراءة كتبه قراءة حرفية وتطهير أفكاره من التأويل والتشويه والتحميل الذي لحق بها. وقد لازم هذه الدعوة الحاح على معالجة العضلات عنها التي أوصلت بالغبر إلى الانحراف عن فلسفة المعلم، وهي قضايا ومشاكل فكرية وعلمية واجتماعية وسياسية لم تشملها فلسفة النقدي الأول. وفي هذا تكمن جذور الخلاف بين الكانطيين الجدد أنفسهم، على الرغم من إجماعهم حول الأهداف، كما وفي ظهور مدارس فكرية وعلمية واجتماعية جديدة كالموضعية والنفسية والفيزيولوجية والماركسية والفوضوية والرومنطقية، وكلها تحاول الإجابة عن التساؤلات والمشاكل المطروحة، لا بل إن بعض اتباعها كان هو أيضاً يعتقد بأنه قريب من كانط أو تابع لفكره، في حين يرفض آخرون الفلسفة المثالية رفضاً قاطعاً. ثم إن الكانطيين الجدد قد وجدوا أنفسهم ضمن تيار تاريخي جديد، حددته ثورات وانقلابات اجتماعية وسياسية وعلمية متسارعة، طرحت نفسها وحتمية حلولها على المفكرين من مختلف الاتجاهات والمدارس الفلسفية. فكان أن جعل هذا الجو الاجتماعي والفكري والقلق والمتصارع، الطريق إلى كانط شديد الوعورة، وزاد في الانشقاق داخل المدرسة نفسها وبين الخلاف بينها وبين المدارس الأخرى.

ثم إن الكانطيين الجدد قد أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن الفلسفة والحفاظ على وحدتها وشموليتها، تجاه تصدع بنيتها باستقلال فروع العلوم عنها وتحورها من هيمنة النظريات الفكرية التي سادت النصف الأول من القرن التاسع عشر. فكانت العلوم الطبيعية، التي عرفت نهضة جبارة وحققت على صعيد الواقع تقدماً نوعياً لم يسبق له مثيل، أول من استقل. ثم تطورت العلوم الاجتماعية بمختلف فروعها. كالتاريخ والاقتصاد والحقوق، وقوي تأثير علم الاجتماع على اختلاف وتنقض اتجاهاته وأهدافه، والكل يطالب بفهم جديد للواقع في حقيقته الاجتماعية وبإطار فكري جديد لم تعد المنظومات الفلسفية السابقة قادرة على توفيره.

6 - الاتجاه النسبي، يمثل جرج سيمل G. Simmel.

7 - الاتجاه النفسي، يمثل ليونارد نيلسون L. Nelson.

وقد وجد البعض أنه من الأصح عرض ومعالجة فلسفة الكانطيين الجدد عن طريق تقصي المدارس ضمن المدرسة الواحدة وذلك بتحديد موقف ايدولوجي أو انتاء مذهبي فقلوا بوجود المدرسة الاصلاحية والمدرسة النقدية البحتة والمدرسة الرجعية الخ...

إن جميع محاولات التصنيف هذه تخفي صعوبة كبرى في عرض الكانطية الجديدة عرضاً وافياً. ولربما كان السبب في ذلك كثرة عدد المفكرين واختلاف اتجاهاتهم وتعدد التناقض بينهم حول موضوع، واتفاقهم في موضوعات أخرى. إلا أن ما لا يمكن تجاهله هو أن العودة إلى كانط قد تكون مستحيلة إذا ما عني بها - وهذا ما أراده بعض اتباع المدرسة - إهمال التطورات التاريخية والفكرية والاجتماعية التي حدثت بعد كانط والقفز فوقها إلى الوراء. ثم إن البعض قد حاول تطويع ما تم في السبعين سنة التي تفرق ما بين المعلم وتلاميذه ليصبح قابلاً للفهم عن طريق المقولات الكانطية. كذلك حاول البعض منهم تطوير فلسفة كانط لتصبح قادرة على احتواء الجديد في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والعلمية. فاضطروا بالتالي إلى الخروج عن أطر وفكر المعلم، مما لا يسمح لمؤرخي الفلسفة والفلاسفة القبول به على أنه كانطي في حقيقته.

ونظراً لهذه الصعوبة وبعيداً عن المواقف الايدولوجية السبقة الصنع، وعن أي تقسيم يزج بمفكر في إطار منهجي، فكري أو جغرافي، قسم البحث إلى فقرات تحمل عناوين لمساحة تحاول قدر الإمكان أن تسع لأهم مراحل تطور هذه المدرسة وتعاليمها مع الأعراس عن الجوانب التاريخية البحتة المحيطة بها في مجال الأحداث السياسية والاجتماعية وعن مساهمة مفكرها في ميادين العلوم الطبيعية وعلوم أخرى، كعلم النفس وعلم الاجتماع، مكتفياً بالإشارة العابرة إلى كثرة وأهمية مؤلفات الكانطيين الجدد في جميع هذه المجالات. وقد قسم البحث هنا إلى الفصول التالية:

1 - موضوعة الكانطية الجديدة.

2 - البدايات.

3 - المحور الأول: نظرية المعرفة والميتافيزيقيا.

4 - المحور الثاني: في المنطق والعلوم.

5 - المحور الثالث: فلسفة القيم والعلوم الاجتماعية.

6 - المحور الرابع: اشتراكية الكانطية الجديدة.

والفكرية في بعدها الزمني والمكاني. وعلى الفلسفة كعلم العلم أن تدحض جميع محاولات النزج بالحياة في دوامة الشروح والتعليقات الوصفية.

لذا حاربت الكانطية الجديدة جميع التيارات المادية والتطورية في الفلسفة وجميع اتجاهات العودة إلى السكولاستيكية والمنظومات الفكرية الدينية.

ومع تصدي هؤلاء الفلاسفة للمشاكل الاجتماعية من حولهم، وضعوا لها أجوبة وحددوا مواقفهم من الأجوبة المطروحة لحلها. وقد أدخلت المشكلة الاجتماعية وهي مشكلة العمل والعمال في ذلك العصر، بعداً اجتماعياً جديداً في صلب اهتمام الفلسفة. فرأى فريدريك البرت لنغه في كتابه تاريخ المادية 1886 أن ما عناه داروين بالصراع من أجل الوجود هو - فلسفياً - صراع الطبقات، وأن استغلال العمل من قبل رأس المال هو أصل بؤس وشقاء السواد الأعظم من الناس.

لكن لنغه ومفكري المدرسة أرادوا الابتعاد عن التحليل والفلسفة الماركسية، لا بل لم يكلوا عن محاربتها والتشهير بها. فقد اعتقدوا أن الحتمية الاقتصادية هي قوام النظرية الماركسية وهي تشكل بالتالي رفضاً لتحقيق فكرة الأخلاق والقانون. فراحوا يتفنون في دحض فلسفة كارل ماركس واشتراكيته منادين باشتراكية مثالية أساسها الأخلاقية الاجتماعية، ووسيلة تحقيقها الإصلاح، وهدفها تحقيق المبادئ والمثل الراسخة في اليقين الفلسفي والمبررة من قبله. فهم يقفون بوجه الاشتراكية الدوغمائية من منطلق اشتراكية نقدية تنادي بفكرة الاشتراكية كمسلمة من مسلمات العقل العملي، يعمل بموجبها الفرد والمجتمع. وهي صيغة حقيقية من مبادئ الأمر القطعي، أساس الفلسفة العملية الكانطية.

ومن هنا كان لا بد أن نرفض فكرة الثورة الاجتماعية وإرادة تحطيم الدولة والنظم الاجتماعية القائمة. فنادت الكانطية الجديدة بالإصلاح بدلاً عن الثورة، ينبع عن الإرادة الحرة ويتحقق حينما تتبع الأخلاق السياسية والاجتماعية التي كشف عنها الفيلسوف كونتسبرغ. وليست عملية الإصلاح هذه من صنع فئة أو طبقة دون غيرها، بل هي من صنع جميع أعضاء المجتمع وخاصة أصحاب المسؤولية فيه.

لقد استحدثت بعض أتباع الكانطية الجديدة مفاهيم حقوقية وأخلاقية اجتماعية لم تعرفها لغة العلم، إلا أنها في نظرهم ليست دخيلة عليها أو غريبة عنها. فإن البحث في علاقة العمل برأس المال والاستغلال الناجم عن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، كما والمطالبة بالحد من هذه الملكية وتقليصها،

أزاء هذا التغير في منظومة العلوم راح الفلاسفة يبحثون عن موقف واقعي للفلسفة تعترف بموجبه باستقلالية العلوم عنها منهجاً ومضموناً، وبما حققت العلوم الطبيعية والتطبيقية في خدمة المجتمعات. ووجد الكانطيون الجدد أن الجواب الصحيح يكمن ولو جزئياً، في الإعراض عن البنية أو التراكيب أو المقولات الميغلية وجميع أشكال المنظومات التركيبية ومحاولات ارجاع الكل إلى الواحد، «فعل الفلسفة أن تحافظ على العلمية الصارمة وتستفيد من بقية العلوم. وقد كان للوضع العلمية الجديدة تأثير كبير في هذا الاتجاه، على الرغم من رفض الكانطيين لدوغمائية الوصفية وشكلية العلمية. لكنهم اعترفوا بالعلوم الرياضية - الفيزيائية كنموذج للمعرفة، وفي اعتقادهم أنهم بذلك يرجعون إلى كانط، وحددوا للفلسفة منطلقين من الروح عينة أن تكون المرجع النقدي لكل معرفة كعلم البنى القبلية التي تؤسس وتظهر مبادئ اليقين والفهم في كل معرفة، في التجربة والممارسة وعلى مختلف الأصعدة.

واشتد الاهتمام بالتاريخ والخلاف حول فهمه وتقييمه. فقد رفض الكانطيون الجدد طروحات الميغلية واتباعها، خاصة قولهم بتطابق المنطق والتاريخ والوحدة القائلة إن الواقع عقلائي والعقلاني واقع. وقد عرضت معظم المدارس الفلسفية في تلك الحقبة - وبينها الكانطية الجديدة - عن اللجوء إلى مبدأ ترانسندنتالي خارج التاريخ يسيره ويديره، وبهذا فقدت الميغلية هيمنتها على التفكير التاريخي بعد ستينات القرن التاسع عشر. فاتجهت المدرسة الجديدة نحو تأسيس للفهم الفلسفي يقوم، كنظيره العلمي، على أن العقل والتاريخ من جهة، والعلم والحياة من جهة أخرى هي الواقع المتكامل الذي يحدد موضوع الفلسفة وهدف اهتماماتها. من هنا دخلت على فروع الفلسفة المدرسية علوم السياسة والاجتماع تبحث في الدولة والمجتمع وتفتح الباب للفلسفة من أجل احتواء ومعالجة المطالبات الجديدة وابعاد المفاهيم الخيالية والبراغماتية البحتة عنها.

بيد أن الفلسفة في دورها ومضمونها الجديد لا تفي بكل هذه المهام إلا إذا أصبحت نظرية العلم أو علم العلم. فهي تقدم للعالم عندئذ الهيكلية اليقينية الشاملة للعلم والعالم في المعرفة والممارسة، فلا ينظر بعدئذ إلى الفكر والفهم على أنه تراتب نفسي - انثروبولوجي، أو شرح وصفي لمعطيات فيزيولوجية أو نفسية أو حتميات خارجاً عنه. كما أنه لا يصح أن يكون موضوع العلم خارج الواقع من باب أن العلم يحتم، في مفهومه هذا، الارتباط بجميع المعطيات الحضارية

نظرية كانط في المكان والزمان والقبلية واتبعها وجعل للسببية ان تمتد بالمعرفة إلى خارج التجربة والإدراك الحسي وبالتالي إلى الاعتراف بما لا يدركه الحس. فعاد هو أيضاً بذلك إلى كانط مستعيناً بنظريته نفسها ضد الميتافيزيقا. ولما كانت معظم ابحاث هلمهولتز في الفيزياء والفيزيولوجيا - وهو يعتبر احد مؤسسي علم النفس التجريبي - احتلت مشكلة المعرفة لديه مكانة بارزة لكنه لم يطمح إلى وضع منظومة فلسفية شاملة.

وقد طرح هلمهولتز في المعرفة السؤال الذي سبق كانط فجعله منطلق نقديته: «كيف تتطابق تصوراتنا مع الواقع». وجاء جواب هلمهولتز في إقرار التكامل بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. فالفلسفة تقدم معرفة المكونات الفكرية في حين تقوم العلوم الطبيعية بتمحيص معطيات الحواس المادية من خلال تأثير العالم الخارجي عليها. وإن الإحساس هو إشارة من قبل الفاعل لا صورة له وقال هلمهولتز بقبلية الزمان والمكان، لكنه رفض قبول استقلالها عن التجربة، رغم اعتقاده بأن البرهان لا يثبت شيئاً عن العلاقة السببية للمادة بالمعرفة إلى خارج معطيات الحس.

في تلك الحقبة نشر فريدريك البرت لنغه، استاذ الفيزياء في زوريخ ثم ماربورغ دراسات عدة ضمنها مبادئ علم النفس الرياضي واقتراحات حول حل بعض المشاكل الاجتماعية. ومن أهم مؤلفاته تاريخ المادية 1866. عالج لنغه المشكلة الاجتماعية مهاجماً الطبقات والأجواء البورجوازية ومتهماً اياها بأنها تغمض العين عن أهمية وخطورة هذه المشكلة. وهو يشرح لقارئة النظرية الداروينية ثم الداروينية الاجتماعية ومختلف النظريات الاقتصادية والاجتماعية من مالتوس حتى كارل ماركس حاملاً على النظام الرأسمالي بقسوة ومخللاً اياه تحليلاً يتماشى مع طروحات الماركسية.

وفي الفلسفة يتبع لنغه نظرية معرفة شبيهة بنظرية هلمهولتز، في حين يخالفه في موقفه من الميتافيزيقا. وفي رأيه أن الظاهرة المادية هي الحقيقة الوحيدة للأشياء التي نعرفها. لذا لا ضرورة إلى القبول ببنية قبلية للفهم على غرار ما قاله كانط. خاصة وأن الزمان والمكان اضافة إلى السببية، هي في الذات وليست في الخارج. واعتبر لنغه الشيء بذاته مفهوماً حدودياً بين نظرية المعرفة والميتافيزيقا. بيد انه لم يتنكر كلياً للميتافيزيقا بل جعلها علماً يقر علماً غير عالم الواقع، هو عالم القيم «الذي لا يناله منطق ولا لمس يد ولا رؤية عين».

وجهدت الكانطية الجديدة في البداية اهتمامها نحو العقل المحض مهملة بعض الشيء موضوعات العقل العملي، وقد

لا بل الغائها هي، في نظر هرمان كوهن، تطبيق لفلسفة كانط الذي يجب أن يعتبر «المبدع الحقيقي للاشتراكية الألمانية». وأن الأمر القطعي يوجب ذلك، كما انه يفرض وجود الدولة كميدان تحقيق الأخلاق. وهذه بدورها هي علم مبادئ الفلسفة التي تجدد واقعها في القانون. من هنا كان علم الحقوق في العلوم الانسانية مثل الرياضيات في العلوم الطبيعية، والحجة في ذلك أن الفلسفة تلازم الواقع كعلم وليست ملصقة به لنهيه صفة الحقيقة بعد أن تكشف عنه العلوم الأخرى.

حلت نظرية هؤلاء المفكرين في الاشتراكية والدولة والثورة المؤرخين الماركسيين على اعتبار الكانطية الجديدة «نزعة بورجوازية في الفلسفة الألمانية خدمت مصالح الرجعية والانتهازية» وذلك بعودتها إلى القيم الأخلاقية كأساس للعلوم الاجتماعية والاشتراكية الأخلاقية التي ليست سوى اشتراكية المنابر.

2 - البدايات :

يختتم النادي الأول بالعودة إلى كانط كتابه كانط واخلافه، 1865، بقوله: «يمكنك أن تتفلسف مع كانط كما يمكنك أن تتفلسف ضد كانط. غير أنه لا يمكنك أن تتفلسف بدون كانط». وقد صدر مؤلف اونوليبيان O. Liebmann الذي يعتبر نقطة بداية الانطلاقة الجديدة في عصر، كانت تعيش فيه الفلسفة على هامش الاهتمامات العلمية وهي تمر بمرحلة انحطاط، بعد أن عرفت أوج ازدهارها قبل ثورة 1848 في ألمانيا. ودرس ليبمان نظريات كل من فخته وشلنغ وهيغل وشوبنهاور ثم تحريية دي فريس De Fries، وواقعية هربارت Herbart، في كتابه ولم يجد فيها الجواب المرضي. فاختتم كل بحث بالنداء التاريخي «لنعد إلى كانط».

إلا أن دراسات متعددة كانت قد مهدت لهذه العودة، منها مؤلفات ادوارد تسالر E. Zeller، في الايستيمولوجيا الكانطية وأعمال كونوفشر K. Fisher، مؤرخ الفلسفة واستاذ كبار الكانطيين الجدد، خاصة كتابه حياة كانط وأسس تعاليمه 1860. وكان للتراث الحاد بين فيشر وادولف ترندلنبورغ A. Trendelenburg، حول مفهوم المكان تأثير شديد على الأجواء الفكرية أثار حماساً لدى الفلاسفة ودفعهم إلى دراسة فلسفة معلم كونغسبرغ.

كما اتجه فريق آخر نحو فلسفة كانط، تزعمه أحد كبار العلماء في ألمانيا، هرمان فون هلمهولتز «يرفض الميتافيزيقا وينادي بالفلسفة خادمة للعلم». إلا أن هلمهولتز قد أقر

وان تردد كانط نفسه حول الموضوع هو الذي أوجد المشكلة. فهو حين يقول في الأشياء بذاتها (في صيغة الجمع) ان المعرفة لا تطولها وانه لا يمكننا أن نحصل على معرفة لشيء بذاته. وإنما بمقدار ما هو موضوع للرؤية الحسية، ثم يضيف أننا لا نصل إلى معرفته ولكننا نستطيع أن نلم به بالفكر إلى ما هنالك من أقوال متضاربة حول الموضوع قد أفسح المجال للشك والخلاف. كما أن كانط هو الذي تساءل عن فحوى الشيء بذاته: هل يقصد به كائن خارج كلياً عن نطاق الوعي الانساني، ام هو موضوع له كفكرة ضرورية، أم يكون فكرة فارغة، أم انه يحدد وجهاً آخر للظاهر تحديداً إيجابياً، أي حين يدعى العلة المدركة. ثم يذهب فيؤكد في مواضع أخرى أن الشيء بذاته ليس مفهوماً من المفاهيم فقط بل هو موضوع حقيقي.

ولما نشر اتولييان كتابه كانط وأخلافه كان الرأي السائد، خاصة في أوساط الفيزيولوجيين «أن الشيء في ذاته قضية عرضية في فلسفة المعلم، وانه قد أخطأ في التثبيت بها، وبالتالي لا ضرر في إقصاء المشكلة عن الفلسفة إقصاء كلياً، وفي ابعاد مجمل، البدائل التي قدمها فخته وغيره بسبب دوغمائيتها هي أيضاً.

وعلى نقيض من هذا الموقف اعتبر ألويس ريل، استاذ الفلسفة في غراتز وفرايبورغ وكيل وهاله ثم برلين، الشيء بذاته اساساً لكل نظرية في المعرفة كما هو - حسب اعتقاد ريل - الحال في فلسفة كانط. وبما أن الفلسفة تكون علماً بمقدار ما هي نظرية معرفة، كان لا بد من التمسك بالشيء بذاته وفهمه فهماً واقعياً. والمعرفة بدورها، إن لم تكن علمية، تكون لعبة فكرية. وقد قصد كانط - بحسب رأي ريل - في كلامه عن الشيء في ذاته تبيان ان المعرفة المحضة لا تصل إلى الأشياء في ذاتها ولم يعن أن وجودها وإدراكها يبقى مغلقاً أمام الحواس. فالمعرفة العلمية تأخذ بعين الاعتبار أن الظاهرة هي وجه من أوجه وجود الواقع، وأن قوانين التفاعل والإدراك تبقى ترانسندنتالية (وهي ليست فيزيولوجية) ثم ان الإدراك لا يتم إلا في عملية وعي الذات كما أن ما يظهر له مميزات خاصة هي مميزات الواقع التي هي ظاهرة عنه.

ولحق فيلهلم كوبلمان W. Koppelmann، ريل في المنحى الواقعي في المعرفة، رافضاً نظرية مدرسة ماربورغ القائلة «إن الحسي أو بالأحرى نظام الاحساس هو معطى لا يتغير وهو في واقعه هذا لا علاقة له بالفكر ولا يتأثر به». ويعتبر كوبلمان أن للفكر دوراً في بناء الواقع وفهمه، ولكن لا يمكن تجاوز الواقع

خضعت في ذلك لضرورة مقاومة تيارين عارمين في الفكر والعلوم:

أولهما: التيار الوضعي الألماني الممثل في تلك المرحلة بأعمال الويس ريل A. Riehl، وهانس فايهينغر H. Vaihinger، وارنست ماخ E. Mach، وموريتس شليك M. Schlick. والثاني: هو المادية التاريخية التي انتشرت تحت وطأة الأزمة الاجتماعية والسياسية في أعمال كارل ماركس K. Marx، وفريدريك انغلز F. Engels.

ولم تصل البدايات المشتتة إلى منظومة فلسفية متكاملة بل تعثرت في الخلافات حول الميتافيزيقا وبنية الفكر القبلية والمبدأ الترانسندنتالي. واشترك في هذه الخلافات عدد كبير من المفكرين. أمثال هانس كورنيليوس H. Cornelius، وريكارد هونيسفالد R. Honigswald، وغيرهم، بينما نحا عدد آخر باتجاه الإصرار على العوامل الفيزيولوجية والطبيعية في الإدراك والمعرفة، مما جعل بعض مؤرخي الفلسفة يصف أعمال البدايات هذه بالاتجاه الفيزيولوجي. بيد أن قصر المدة الزمنية التي نشأت وازدهرت فيها هذه المدرسة وتسارع الأحداث الاجتماعية والسياسية والعلمية والفكرية وقرب تعايش الفلاسفة لا يسمح بالفصل القاطع بين مراحل زمنية أو اهتمامات علمية. فليست البدايات هنا لتعني أكثر من إشارة إلى أولى المحاولات التي رسمت معالم العودة وتداخلت مع المحاور الأخرى في إحياء وإكمال الفلسفة الكانطية.

3 - المحور الأول، نظرية المعرفة والميتافيزيقا:

انجبت أولى اهتمامات المدرسة نحو القضايا الأساسية في نظرية المعرفة والميتافيزيقا لدى كانط. وكانت معضلة الشيء بذاته اشد القضايا تعقيداً. فقد انقسم المفكرون إلى معسكرين. اعتبر الأول الشيء بذاته من بقايا الدوغمائية العالقة بالفلسفة التقدية، ورأى فيه الثاني مفهوماً حدودياً يشير إلى كائن خارج الوعي الإنساني، لكنه يبقى من أسس الميتافيزيقا.

ولم يكن الخلاف جديد العهد في الفلسفة، فقد سبق أن رفض فخته فكرة الشيء بذاته معتبراً إياها لا - فكرة وأرقام شلينغ في وجه كانط حجته الشهيرة: «إذا كان الشيء بذاته شيئاً فهو ليس بذاته، وإن كان بذاته فهو ليس شيئاً». ثم تساءل هيغل عما عسى أن يكون الشيء بذاته فلم يجد له معنى إلا في إحلاله «كرديف للمطلق الذي لا يعرف عنه سوى أن كل شيء فيه واحد».

الفرضيات في تسلسلها من الظاهر إلى الواقع - الميتافيزيقي فتصل بذلك إلى العلمية، على عكس الميتافيزيقي غير العلمية، وهي الكلاسيكية. ثم إن ريل يعتقد بأن كانط الحقيقي قد أراد البرهان على أن «كل ميتافيزيقي غير ممكن». فإن ما يدعى ميتافيزيقياً في الفلسفة غير النقدية هو نظرية «فوق العلم»، أي أنها ليست علماً وإنما هي عامل حضاري يحتوي على مجموعة مبادئ تخدم مهمة تحقيق القيم التي وضعها الإنسان.

وبعد أن خلص يوهانس فولكلت من هيغلية مؤلفاته الأولى وتأثره بفكر شوبنهاور، أراد العودة إلى ميتافيزيقي كانط عن طريق النقدية. فوجد - ومعه في ذلك فريدريك باولسن F. Paulsen - أن كانط كان ميتافيزيقياً مثالياً بالرغم عنه المطلوب إذن هو فهمه فهماً نقدياً، بحيث ترفض الميتافيزيقي في الفلسفة رفضاً قطعياً وتحصر - على أنها ميتافيزيقي الروح المطلق - في نظرية الدين.

لم تمنع هذه المواقف المتناقضة حول الميتافيزيقي وحول ميتافيزيقي كانط سير الشراح وتعاقبهم، ولم ينقطع نيار الملحقين والباحثين حول هذا الموضوع حتى أيامنا الحاضرة. ولم يخل مؤلف من تأثير الكانطية الجديدة كما ترى ذلك مواقف ماكس فوننت M. Wundt، في كانط كميّافيزيقي 1924 وهينز هيمسوت H. Heimsoeth في دراسات في فلسفة كانط 1956، وغوتفريد مارتين G. Martin في كانط: انطولوجيا وعلم العلم 1951 ومارتين هيدغر M. Heidegger، في كانط ومشكلة الميتافيزيقي 1929. ومع أن هؤلاء لا يعتبرون من عداد الكانطيين الجدد، إلا أنهم ليسوا ببعدين عن منهج وأهداف المدرسة.

4 - المحور الثاني، في المنطق والعلوم:

تقف وراء التسمية هنا مدرسة يشار إليها في تاريخ الفلسفة المعاصرة بمدرسة ماربورغ التي ارادت للفلسفة منطلقاً ترانسندنتالياً يطغى على جميع مجالات المعرفة والإدراك يقيناً نابعاً من منطقية شاملة. وهي لا تعتد بتشديد صرح متكامل ومستقل يدعى فلسفة بل تقترب من العلوم وواقع العلم للبحث في المبادئ اليقينية التي تقوم عليها. وقد أكد كبيراً ممثلي هذا الاتجاه على ذلك بالقول: «ترتبط الفلسفة بواقع العلم كما يطرره العلم لذاته. ومن هنا كانت الفلسفة في اعتقادنا نظرية مبادئ العلم، ومن هنا نظرية الحضارة كلها».

ويتم الادراك الحقيقي للواقع تحت شروط تجريبية لأن كل موضوع للمعرفة يوجد في الزمان والمكان. من هنا وجب على

إلى حد القول ببنية الفكر واقعاً. ويمر كولمان على المعرفة في العلوم الطبيعية منكرها عليها القدرة على اعطاء نظرة شاملة عن الواقع، الأمر الذي يقي المعرفة النظرية والعملية من مهام الفلسفة دون غيرها.

وفي أهم مؤلفاته: اليقين والحقيقة يضيف يوهانس فولكلت J. Volkelt إلى المعرفة اليقينية المتأينة عن الحواس وتلك المتأينة عن الوجدان معرفة يقينية من منبع آخر، هي المعرفة الحدسية وموضوعها اليقين المباشر النابع عن مبدأ متعال عن الذات. وقد اعتبر فولكلت أنه يقول بهذا جديداً في كل من نظرية المعرفة والشيء بذاته. ومن جهة أخرى يرفض هذا الفيلسوف أن يقبل مبدأ الهوية والتناقض أو مبدأ الترابط حكماً في التفكير الفلسفي والعلمي مؤكداً أن الحقيقة هي في صحة ما يجب تفكيره. وفي آخر مؤلف: يقين الشعور يحاول فولكلت أن يدقق في فهم اليقين الحدسي، في فصل - وهنا مجال ابداع فولكلت - إلى الجمع بين علم النفس الجديد وعلم الجمال بحيث تولدت لديه ميتافيزيقياً جديدة، على حد تعبيره، قوامها الانسجام والتوازن.

لم يكن اجماع الكانطيين الجدد حول الميتافيزيقي أكثر وحدة من إجماعهم حول نظرية المعرفة. وقد اختلطت الآراء وتضاربت حول القبول بها في المنظومة الفلسفية أو رفضها ثم حول فهمها الحقيقي في فلسفة المعلم.

فراح ليبمان يطالب بميتافيزيقي نقدية تقام على نظرة موضوعية وتشكل أساس بناء فلسفي جديد. ولم يغب عن نظره حذر كانط من الميتافيزيقي، حين أكد على إصرار المعلم على ألا يقبل في الفلسفة سوى القول اليقيني. واقترح ليبمان هنا أن تنطلق الميتافيزيقي من منطق الواقع، وقوامه أن كل تصور أو إدراك لأي حدث في الطبيعة لا يكون يقيناً وبالتالي علمياً، إلا إذا كان نتيجة منطقية تبنى على قانون الطبيعة كمقدمة كبرى ثم على الوضع الآني القائم كمقدمة صغرى وعلى الحدث كنتيجة. فعلى هذا الوجه تبرر الفرضيات حول جوهر الأشياء وتحصل المعرفة. أما منطق الواقع - فقد شرحه ليبمان في كتابه حول تحليل الواقع 1876، كما علل ميتافيزيقيته النقدية في كتاب افكار ووقائع 1882. وعلى الرغم من تردده في قول «أنا» فردية أو ترانسندنتالية، يقر ليبمان المبدأ المتعالي، وذلك بخصوص الفلسفة العملية كما تقتضيها فلسفة الحضارة.

أما عند ريل فيحق للفيلسوف أن يقول بالميتافيزيقي لا بالميتافيزيقي، وهذه ليست سوى افهوم العقل في حين تطول

مادة خاماً تعطى للعلم - كما اعتقد كانط خطأ - بل إنها من إبداع الفكر وهي التي تجعل الأشياء موضوعاً للخبرة المرتقية. هكذا تكون الحال بخصوص المبادئ المنطقية من حيث ان حقيقة وضع الرافع تكمن في موقعه ضمن ملمح منطقي ضروري. ونفى فيلسوف ماربورغ أن يكون هناك ما يفرض واقعاً على الفكر كمعطى محتم عليه وفي نظره أن «لا شيء معطى للفكر وإنما كل شيء معهود إليه». فالواقع يصبح كذلك حينما يحده الفكر. وبالتالي لا يكون الشيء بذاته ذا وجود، بل إن وجوده هو كونه فكرة حدودية تتيح الاقتراب من تحديد الأشياء طبقاً لتطلبات الفكر المنهجي.

إلا أن الفكر ليس اسماً لعملية فردية. فوجود الشيء، من قبيل وجوده في الفكر، لا يعني أنه موضوع تفكير وجدان فرد، بل يعني فقط إثبات الوجود في مجموعة مبادئ قبلية وداخلية قادرة على تحديد معرفته. وإن هذه البنية هي التي تحدد دون أي مجال للشك بنية الفيزياء الرياضية.

اما باول ناتورب P. Natorp 1854 - 1924، فيمثل الجيل الثاني من فلاسفة ماربورغ، الذي واجه التطورات المتسارعة في العلوم الرياضية والفيزيائية. خاصة نظرية النسبية، والتطورات العلمية في العلوم الانسانية وبالأخص علم النفس. فأراد ناتورب للفلسفة ان تحتوي على جميع هذه التطورات.

ومن هنا حدد ناتورب الفلسفة بأنها علم المعرفة وبأن موضوعها يشمل جميع مجالات العلم. والفلسفة نقيض لكل انواع الدوغائية، فهي دون شك ترفض كل ما لا يطوله الفكر أو تحيط به معرفة، مثل القول بالشيء بذاته أو ما يماثله. إلا أن على الفلسفة أن تعيد دوماً النظر في ما اعتبرته يقيناً في مرحلة أو موقف ما. وقد وجد أن أستاذه كوهن قد أبقي على فراغ بين الوجدان عامة والوجدان الفردي عليه هو أن يتخطاه، فحاول ذلك في مقدمة في علم النفس 1888، ثم علم النفس العام 1912، حيث يطبق النظرية الترانسندنتالية والمنهج النقدي على علم النفس مريداً ألا يبقى هذا المجال للأعداء أمثال ريل وغيره. وفي هذا الميدان اقرب ناتورب من هيغل ليقول: إن معرفة هذا الأمر أو ذاك أمر عرضي، أما الجوهري فهو الوجدانية لا الوجدان. كما رفض ناتورب نظرية المنطقية الشاملة، ولكن دون أن يقدم المعرفة الفردية والنسبية أو الشك بديلاً منها. وفي نظره أن الأنا الأميريقي وموضوعها الأميريقي هما في علاقة ضرورية من دون أن يكونا مظهرين مستقلين للعلاقة نفسها. فالموضوع والفاعل غير متعارضين، كما انه لا يحتوي أحدهما على الآخر. وإن عملية جعل الموضوع

الفلسفة قبل كل شيء ان تظهر شروط المعرفة المنطقية. ثم ان نموذج المعرفة الحقيقية ومثالها موجود في الرياضيات والفيزياء. لذا كان على الفيلسوف ان يطرح جانباً ادعاءات معرفة حسية كما يقول بها علم النفس أو محاولات اللجوء إلى خارج معطيات الوجدان: كالقول بالشيء بذاته أو ما شابه. وإن الموجود يوجد مدركاً في الفكر بينما لا تكون الرواية معرفة إلى جانبه ومن طبيعة أخرى، كونها إدراكاً، الأمر الذي يحيل الكلام حول وجود حسي قبل الفكر إلى الاستحالة. وفي هذا خالف هؤلاء الجدد كانط كما انهم خطأوه في الطريق الذي اوقف الفلسفة عليه فلم يبحث عن المبادئ المنطقية الكامنة وراء التجربة.

يقول مؤسس وعمدة هذا الاتجاه العلمي، وهو هرمان كوهن H. Cohen، الاستاذ في جامعة ماربورغ: «كان جهدي ودأبي منذ البداية أن أكمل وأطور منظومة كانط. فكانت التاريخي ليس سوى حجر زاوية يجب أن يكمل البناء فوقه». وانبرى كوهن لمقاومة نزعات متضاربة في الاتجاهات الفلسفية خاصة لدى زميله لنغه في ماربورغ والنظرة الطبيعية في فلسفة ليبمان وهلمهولتز وقد رفض أيضاً اعتبار الفلسفة كتحليل لمعطيات الوجدان أو كمحاولة لتطبيق مفاهيمه على معطيات الحس رغبة في الوصول إلى تصورات ظهرائية للعالم بتجريد عن الأشياء، فالبحت الفلسفي ليس عملية نفسية معقدة أو بناء يقام حولها، بل هو بحث يتم على الواقع، وفي هذا علميته. ولا يصح هذا القول في مجال الفلسفة النظرية فحسب، بل انه يشمل الفلسفة العملية والتطبيقية ايضاً حينما تثبت بواقع الانسان، أي بوجوده في مجتمع يفرض واقعاً على العالم والحضارة، لا كمجموعة من الدوافع والمتطلبات والشعور.

ورأى كوهن ان كانط لم يكن يعتبر الشيء في ذاته واقعاً، لذا يجب الاعراض عن هذا الأمر كلياً، واعتبار تقديم وجود الحسي على الفكري، وهذا خطأ لا يسمح به منطق الحقيقة والمعرفة. وليس هذا المنطق من مبتدعات الفكر، فيكون فارغاً، وإنما هو كل تجد فيه المعرفة حقيقتها بقوة موقع الوضع المنهجي لكل عامل في المعرفة، ضمن هيكل شامل ومتكامل من القوانين المؤسسة. فالفكر لا يقبل أمراً معطى من خارجه أو قائماً خارجه، كونه موحد الصورة والموضوع، إلا أن محتوى الفكر المحتوى لذاته هو الواقع عينه، موضوع وهدف المعرفة. وقد وصل كوهن إلى نظرية المنطقية الشاملة عن طريق دراسة تاريخ حساب التفاضل الذي اعتبره منطق الفيزياء الرياضية. وهو يقول: إن العدد أو الحركة الملاحظة ليست

أهمية الفلسفة العملية لدى مفكري هذه المدرسة أو غيرها. كما أنهم أعطوا طابع هذه الفلسفة لعلوم أخرى منها علوم الدين وعلم الجمال والعلوم الاجتماعية. فإن فلاسفة ماربورغ يعتقدون بحتمية احلال الأخلاق والأخلاقية محل العبادة والدين. ونادى ناتورب بفهم خاص للأخلاق الاجتماعية يقوم على إصلاح وتغيير خاصة في التربية والسلوك.

وقد خصص لفهم الواقع السياسي، أي حياة الإنسان في دولة، مجال واسع في الأبحاث وتأرجحت المفاهيم بين النظرة الهيغلية إلى الدولة والنظرة الأخلاقية الفردية مروراً بمنعطفات غدة كانت خاضعة في أكثرها للمعطيات السياسية القائمة. فظهر مفهوم العلم والمعرفة اليقينية للواقع في العمل السياسي والاجتماعي كما وفي فلسفة الحقوق والقانون ليس في تطابق بين الواقع والمنظومة المؤسسية، بل اعتبرت الحقيقة في واقع القانون والدولة، ووضحت الدولة القيمة الجوهرية في إثبات الحقيقة؛ أي إن النظام الذي وضعت الإرادة الجماعية أسسه في الحياة الاجتماعية هو مبرر العلم والمعرفة في نواحي الفلسفة الاجتماعية هذه. وأصبح بالتالي اعتبار الأخلاق الجماعية أساساً للواقع لا دخيلاً عليه من الخارج، كما اضحى المجتمع وليس الفرد هو الواقع وموضوع الأخلاق. إلا أن المجتمع، وهو هنا مجموعة علاقات الأفراد بالجماعة، لا يقوم بدون الأفراد، مما يؤدي إلى طرح جديد يكون الفاعل الأخلاقي بموجبه كلياً وفردياً في ذات الحين، الأمر الذي يتحقق في الدولة وهي الوساطة التاريخية لتحقيق إنسانية الإنسان الأخلاقية. وقد سبق في تاريخ الفكر أن اعتبر الدين وسيطاً في تحقيق هذه الأخلاقية إلا أن هرمان كوهن يؤكد أن «وحدة الانسان هي في وحدة الدولة» وفي وحدة الانسانية التي تشرح النزعة الكوزموبوليتية التي نجدها لدى الكثيرين من ممثلي الكانطية الجديدة.

ويشهد حجم المؤلفات الضخم في فلسفة القيم وفلسفة القانون اهتمام جميع مفكري هذه المدرسة بالفلسفة العملية والكثير منها جاء عن مؤلفين من خارج مدرسة بادن مثل كتاب فيلهلم كوبلمان W. Koppelman حول علم الأخلاق الكانطي 1907، والذي يؤكد فيه المؤلف أن المبدأ الأخلاقي هو الحقيقة التي تربط كل جماعة، وكتاب هرمان كوهن تأسيس كانط للأخلاق 1877، الذي ألحق به عام 1904 كتاب أخلاق الارادة المحضة ثم مؤلفات هوغو مونسستربرغ H. Muensterberg، في فلسفة القيم وربطها بعلم النفس.

إلا أن مدرسة بادن هي التي جعلت الفلسفة العملية محور فكرها الأساسي فقد أكد فيلهلم فيندلاند W. Wendelband

موضوعاً والفاعل فاعلاً تنطلق من الظاهرة الواحدة، كما هي الحال في الترانسندنتالية، بخصوص البنية المقولية في الأصل والإبداع. وهنا يقترب ناتورب من نظرية هنري برغسون. ومع ابتعاد ناتورب عن كوهن كان يتجه نحو مواضيع أخرى، أهمها الحضارة وتطبيق المنهجية المثالية العلمية والأخلاقية والفنية والدينية مريداً أن تكون الفلسفة فلسفة الصيرورة لا الواقع.

وبلغت الكانطية الجديدة أوجها في ماربورغ مع ارنست كاسيرير E. Cassirer، الذي أكمل خطوات ناتورب في فلسفة العلوم وحمل المفاهيم الكانطية إلى مختلف ميادين الحضارة فوجد، هو أيضاً، في الإبداع ما يتيح للفلسفة الولوج في فهم اللغة والميثولوجيا والفن والدين إلى أن كَوّن نظريته الشهيرة حول الرمزية الشاملة، فقال بها بديلاً من المنطقية الشاملة. وقد أخذ كاسيرير بمنهجية الرياضيات الجديدة ليدخل على الفلسفة ما دعاه مفاهيم توليدية تحل محل التجريبية. فكان منه، بعد دراساته التاريخية الأولى حول الترانسندنتالية، أن نحا نحو العلوم الطبيعية، خاصة الرياضيات والطاقة، ليقم جسراً - ولو عابراً - بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، مبقياً من فلسفة كانط في كل ذلك على ضرورة وامكانية الوصول إلى معرفة يقينية.

5 - المحور الثالث، فلسفة القيم والعلوم الاجتماعية:

لم تهمل الكانطية الجديدة فلسفة كانط العملية بل تناول اتباعها العقل العملي من جميع نواحيه مجمعين على أن فلسفة المعلم، التي اعتبرت في هذا المجال فردية، قد تحمل - إذا ما اكملت - الحلول والأطر لكثير من الأزمات والمشكلات التي واكبت التطورات التاريخية والاجتماعية والعلمية.

فقد درجت في تاريخ الفلسفة المعاصرة تسمية مدرسة من الكانطية الجديدة بفلسفة القيم وأطلقت على مدرسة بادن (مدرسة هيدلبرغ أو مدرسة جنوب غربي ألمانيا). وعلى الرغم من التخصص الدارج نجد أن جميع الكانطيين الجدد قد حاولوا إتمام منظومتهم الفكرية بأبحاث مستحدثة في الفلسفة العملية حتى ولو جاءت محاولاتهم أشبه بعملية تطويع لفلسفة كانط تبدو في معظمها غريبة عن الجذور لأول وهلة. ويتضح في هذا الواقع مرة أخرى أن الحصر الجغرافي المتبع في تصنيف المدارس غير مبرر في الواقع.

فإن إصرار هرمان كوهن واتباع مدرسة ماربورغ على نظرية المعرفة والبحث في الفلسفة النظرية لم يكن ليخفي عن الأنظار

هذا الباب يتبع ريكتر آراء كانط اتباعاً كلياً. أما موضوع الحكم الآخر فهو عالم العقول، وهو يشمل التاريخ والحضارة والفن والأخلاق. وفيه لا تتم المعرفة عن طريق الحواس لأن معطياته ليست في الطبيعة وهي بالتالي لا تقع في مجال التجربة. إلا أن إبعادها في عالم الميتافيزيقا والاقتراب من فهمها عن طريق الفهم الميتافيزيقي فهذا يعني إخراجها من نطاق الفهم الفلسفي. لذا وجد ريكتر أن هذه المجالات تحتوي في «الحيز الثالث للوجود» الذي يكون فاعله في الفهم والإدراك الأنا الترانسندنتالية. وفي اعتقاده أن هناك حيزاً رابعاً هو الحيز الميتافيزيقي، وهو موضوع الايمان والدين الذي يتم فيه الانتقال من الفلسفة العلمية إلى رؤيا العالم Weltanschauung.

وقد انتقد ريكتر نظرية كانط في التجربة معتداً بأنها لا تفي المعطيات التاريخية والحضارية حقها، كما أن كانط في إبقائه موضوع المعرفة مقسماً إلى تجريبي وميتافيزيقي قد أبقى الفهم قاصراً عن إدراك علمي وشامل للواقع. فهو يرى أن تكامل المعطيات - حتى ولو لم تكن متجانسة - يقتضي البحث عن الجامع بينها. وهو الرابط بين النظري والعملي، الأمر الذي لم يوفق كانط إلى الشعور عليه. أما ريكتر فيعتبر تقسيم فيندلاند العلوم إلى واضحة للقوانين وعلوم فردية قد يفتح السبيل إلى تخطي التفريقات السابقة من حسي، تجريبي أو عملي وميتافيزيقي. ولكن قد لا يعدل بحق ريكتر من يجعل اولوية العملي في فكره رديفاً أو دليلاً على أفضلية في التقدير أو في الزمن. فإن هذه الأولوية هي فقط أساس ليقين المعرفة من قبيل استقلاليتها.

ويلاحظ أن الاتجاه الفلسفي في مدرسة بادن قد اقترب اقتراباً شديداً من فلسفة فخته على الرغم من بقاء هؤلاء الكانطيين ضمن شبكة مفاهيم وبنية فكرهم الخاصة والكلام الكانطي.

وأشهر من نحا هذا المنحى هو هوغو مونستربرغ H. Muensterberg، في محاولته الشهيرة الجمع بين مثالية فخته الأخلاقية وعلم النفس الفيزيولوجي المنتشر في عصرنا.

وقد اثر الاتجاه القيمي تأثيراً عميقاً في الفكر الفلسفي في ألمانيا إلا أنه تقلص بسرعة وكاد أن يتلاشى مع نهاية الحرب العالمية الأولى، خاصة وقد سقط العديد من ممثليه في ساحات الحروب أو منيت أفكارهم بالفشل مع هزيمة ألمانيا ومع هيمنة تيارات فكرية جديدة في المنطق والعلوم والتاريخ والأخلاق، الأمر الذي جعل قول فيندلاند: «أن تفهم كانط، هذا يعني

- وهو مؤسس هذه المدرسة - أن القضية الجوهرية في المعرفة الفلسفية هي فلسفة القيم Axiologie فالحكم لا يكون صحيحاً بمجرد تطابقه مع الواقع بل في توافقه مع واجب مختبر مباشرة، يفرض ذاته ويفرض الاعتقاد به. وقال فيندلاند أيضاً بالترفة الجذرية بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، مما يؤدي في نظره إلى القول بأولوية الصفات القيمة على الصفات المعرفية وإلى نظرية تقيم التوازن بين القوانين والسوعي الحضاري مؤكدة علاقتها التينة ببعضها، محاولاً أن يكمل من هذه الزاوية، فكر كانط بحيث يشمل إلى جانب المعرفة النظرية والفلسفة العملية التجارب التاريخية والحضارية. وقد اعتبر هذا الفيلسوف النظرية النقدية بديلاً حقيقياً للميتافيزيقا فأصبحت نظرية القيم بذلك موضوع الفلسفة الأول مما يجعل كل حديث ونقاش حول الشيء بذاته نافلاً، وثبت القول إن حقيقة المعرفة هي في قربها من الأخلاق وعلم الجمال حيث ان «ما يجب أن يكون» هو مقياس الحقيقة في الفكر والعمل والشعور. وليس غريباً أن يكون هذا المنحى متلاحماً مع فكر يوهان غوتليب فخته وأن يرى في الوجدان الترانسندنتالي أساس منظومة فلسفية متكاملة، جوهرها القيم وطريق التحقق من المعرفة الفلسفية فيها ارجاع كل معرفة وفهم إلى الموقف الأخلاقي.

وأشار تقسيم فيندلاند للعلوم إلى علوم واضعة للقوانين Nomothetisch - هي العلوم الطبيعية - وعلوم فردية Idiographisch - هي العلوم التاريخية - جدلاً حاداً في الأجواء الفكرية، وهو تقسيم تابع للموقف النقدي الذي اعتبره أكثر إخلاصاً لفلسفة كانط، يمكن العلوم الحضارية الناشئة في تلك المرحلة من اعتماد فلسفة المعلم أو اللجوء إليها. لكن فيندلاند قد كتب في تاريخ الفلسفة ولم يتخلف منظومة فلسفية متكاملة توضح بكفاية ابعاد هذه التجديدات التي اتى بها.

وكان انجاز نظرية فلسفية شاملة ضمن مدرسة بادن من عمل هينريخ ريكتر H. Ricert، خلف فيندلاند في جامعة هيدلبرغ والمنظر الأكبر لهذا الاتجاه.

يقول ريكتر إن حقيقة المعرفة هي رجوعها إلى القيمة، إلى ما يجب أن يكون: «إن مفهوم ما هو حقيقي يمثل في خلاصة الأمر مفهوماً للقيمة». وهذه هي الحقيقة المقصودة والمتوخاة من وراء كل حكم، لأن كل حكم هو في نهاية المطاف تقييم.

ولا يشذ عن هذا التعميم الحكم الناتج عن معرفة العالم الحسي، موضوع المعرفة الأول. وفي عرضه لنظرية المعرفة في

مؤلفاته انتشاراً واسعاً ولا تزال تلقى حتى أيامنا الحاضرة اهتماماً كبيراً لدى علماء النفس والفلاسفة.

وقد ظهرت ضمن المدرسة السوسيولوجية ودراسة التاريخ والحضارة اتجاهات لجأ فيها بعض المفكرين إلى فلسفة معلم كونغسبرغ. فقال بعضهم، إن الواقع الاجتماعي هو الذي يقدم المعطيات الجذرية لبناء التجربة وهو الذي يسمح بجعل الميتافيزيقا ممكنة كعلم. وليست هذه الجذور في النظريات والعوامل البنيوية بل هي نتاج اجتماعي. وهذا ما قال به الفلاسفة القريبون من فلسفة الحياة والذين أولوا منهجية العلوم الانسانية عناية خاصة، مثل فيلهلم ديلتاي W. Dilthey، وجورج سيمل G. Simmel. كما إن لدى كل من ماكس فيبر M. Weber والفريد فيبر A. Weber، وماكس أدلر M. Adler، وكارل مانهم K. Mannheim، عوامل كانطية جديدة قد لا تتيح تصنيفهم في عداد الكانطيين الجدد، إلا أنها تدل على تأثيرهم بالنقدية الجديدة وتفاعل مقولاتها مع ما استجد من أبحاث لديهم.

وإن تقارب وتقاطع الفكر الفلسفي والاجتماعي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قد حدد بوضوح مشكلة الانسان وجعلها في صلب التساؤلات والمشاكل، ذاك ان تشعب العلوم المتخصصة واستقلالها ووصول الطروحات الوضعية إلى طريق مسدود دفعت بالفلسفة إلى رد فعل مزدوج: الانطواء على علم المنطق ونظرية المعرفة أو الانفتاح على المعطيات التي دقق بها علم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ على الصعيد العلمي. والمحمور في كل ذلك كان الإنسان فرداً من جهة وجماعة من جهة أخرى.

ولم يعد بالإمكان الوقوف على طرف دون آخر في هذه الازدواجية، خاصة وأن الهزات والحروب والثورات قد دفعت بالمواقف الفلسفية إلى الاتجاه نحو التوفيق بين الموقفين. ومن أجل تحقيق ذلك كان المنطلق من المطلق أو العقل أو المادية المبسطة، غير مقنع ولا كاف. فان البحث حول وحدة وكلية وجود الإنسان في معطياته المادية والنفسية والاجتماعية، وحول معنى الوجود لم يعد ليحصر في التساؤلات الميتافيزيقية والأخلاقية بل تعداها إلى العالم الانساني - الاجتماعي - التاريخي، إلى ما يجدر تسميته بتاريخية الانسان.

وهنا خاض كثيرون من الكانطيين الجدد في هذه الطروحات ولكنهم لم يجدوا لهم سنداً في تعاليم معلمهم. فاضطر بعضهم إلى الخروج عن الإطار المرسوم، رغم الاحتفاظ بالألفاظ والمصطلحات، وحاول آخرون تقديم

ان نتخطاه الحياة بقيت تقريباً مرحلة قصيرة دون صدى في المنظومات الفلسفية اللاحقة.

اما في ميدان العلوم الاجتماعية، فقد ظهرت في بداية القرن العشرين بعض المدارس، أو بعض الاتجاهات ضمن مدارس مختلفة اقترنت من النظرية الكانطية مستخدمة بنيتها ومفاهيمها ومصطلحاتها، مما حمل بعض المؤرخين للفكر والعلوم يقربون بها من الكانطية الجديدة. وأهم هذه الاتجاهات هي ما سمي بمدرسة غوتغن في علم النفس وبعض المنظومات الفكرية في علم الحضارة وعلم الاجتماع.

وقد تزعم ليونارد نلسون L. Nelson في بداية القرن العشرين المدرسة الغريزية الجديدة في علم النفس التي كانت في أوج تطورها في جامعة غوتغن، ونادى بضرورة فهم كانط بمنهج ومقولات علم النفس لا المنطق أو الأخلاق أو الميتافيزيقا. وهو في هذا يقاوم مدرسة ماربورغ، خاصة اتجاه لنغه وهلمهولتز. وقد مهد يورغن بونامير J. Bona mayer لهذا الاتجاه في كتابه الشهير علم النفس عند كانط 1870.

واعتبر نلسون استنتاج كانط الترانسندنتالي بمثابة دائرة يبدأ فيها بالتجربة وينتهي بالبرهان والتبرير، حيث كان كانط قد كسر اكتمال هذه الدائرة بقوله بالاستنتاج الذي عاد عنه وأبعده في الطبعة الثانية من نقد العقل المحض. وهنا يرى نلسون أنه يجب إعادة هذا الاستنتاج إلى المنظومة الكانطية فتصح وتكمل. وإن فحوى هذه العملية هو في العودة إلى تجربة العقل العفوية التي نجدها في الانطواء على النفس وبواسطتها نصل إلى مبادئ واضحة واكيدة نعرف عنها مباشرة أنها صحيحة.

من هنا قال نلسون بضرورة التمسك بمبدأ ديكارت، مبدأ وعي العقل لذاته. فعملية الانطواء هذه هي الوصول إلى الوضوح والتأكد، وهي عملية نفسية، بينما تبقى المبادئ ميتافيزيقية بالمعنى الذي قال به كانط أي إنها مبادئ قبلية. وبالتالي إن رفض الشيء بذاته والقبلية الذي قال به بعض الكانطيين الجدد هو ابتعاد عن كانط لا مبرر له. وبما أن قبلية تستنتج عن طريق تحليل التجربة، أي عن طريق الكشف عن شروطها الضرورية، تكون تهمة التجريبية والامبيريقية لمثل هذا الاستنتاج غير مبررة أيضاً. وبالتالي فإن فهم فلسفة كانط فهماً نفسياً يصل بالفكر إلى معرفة الحقيقة دون الوقوع في غوامض مذهب الشك والمذاهب الطبيعية.

لكن نلسون بقي دون تأثير على الفكر الفلسفي في ألمانيا ولم يلق اهتماماً فيها بعكس ما جرى له في انكلترا حيث عرفت

شعبنا أي بدمج العمال سياسياً واجتماعياً وثقافياً بحياة الأمة فيتحقق «ما يجب أن يكون» أي «تحويل الطريق من الثورة الهدامة إلى طريق الإصلاحات المقدمة للبركات».

أما هرمان كوهن فقد أراد للاشتراكية أن تؤسس في الفلسفة العملية، في فلسفة الأخلاق التي حددها بأنها «علم المبادئ لفلسفة القانون والدولة، والتي تجدد مفاهيمها في الفلسفة الاجتماعية، الوجه الملازم للفلسفة النظرية. هذا لأن الفلسفة العملية تنطلق من علم القانون والدولة مثلما تنطلق الفلسفة في العلم النظري من الواقع الحسي.

أما القانون والدولة فلا وجود لهما إلا في مجتمع، هو لدى كوهن، أساس علم الأخلاق لأن الإنسان الذي يعمل أخلاقياً ليس فرداً، بل هو في ارتباط جوهري مع كلية، هي الجماعة وهنا تكمن معضلة الأخلاق، إذ إن «الفاعل الأخلاقي يجب أن يكون». فرداً وكلية في آن واحد، وعندئذ فقط «بصل عمله وفعله إلى قيمة فعل انساني».

لكن «وحدة الانسان كإنسان هي في وحدة أخلاقيته. وهذه الأخلاقية بدورها تجدد حقيقة واقعها في الدولة». من هنا يقول كوهن «إن وحدة الإنسان قائمة على وحدة الدولة» وإن الدولة هي الوسيط بين الإنسان وإنسانيته من حيث ان الانسانية تتحقق في الفرد كفكرة أخلاقية في الحقيقة التاريخية التي هي الدولة.

وليست الدولة في فلسفة كوهن دولة على غرار بروسيا بطبقاتها وسلطانها وسيطرتها في فلسفة هيغل. ففكرة الدولة التي تتحقق أخلاقياً وتصبح قانونية هي الدولة المحققة لمصالح جميع الفئات والطبقات الاجتماعية دون استثناء. وهي تشكل بممارسة حق الاقتراع العام والحر وتثبيت المساواة في الحقوق والواجبات لدى جميع أعضائها. وهذا ليس مطبقاً في الواقع القائم لأن الشروط العادلة غير متوفرة للجميع بدليل وجود الامتيازات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لفئة دون باقي الفئات.

ويقوم كوهن على هذا الأساس نظرية في الاشتراكية أرادها فلسفية أي أخلاقية. وأهم ما يحدده هو مفهوم ملكية الأشياء، حيث يرى أن النظام الاقتصادي الرأسمالي مؤسس على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وأن الملكية هنا تعني في حقيقة الأمر السيطرة على الأشخاص الذين يعملون في خدمة رأس المال، وليس ملكية الأشياء فحسب. ومن هنا يؤكد «أن السيطرة هي محتوى عقد العمل الحقيقي». وإن الاقتصادي المحض في ظاهره هو في الحقيقة سياسي كونه يعبر عن سيطرة مقتنة. لذا طالب كوهن بالحد من الملكية الخاصة (وليس بالغانها) كشرط

لحلول، اعتبروها مكملية للبناء الفلسفي الكانطي. كما أدى الوضع الجديد بآخريين إلى تطويع المذهب النقدي من أجل إبقاء تعاليم كانط حية في العلوم الجديدة. ولكن هذا كله لم يمكن الكانطية الجديدة من الإجابة عن مشاكل الإنسان والعصر ولا من إبقاء المنظومة الفلسفية على قيد الحياة.

اتبع لنغه تحليل ماركس معتبراً إياه ثمرة للمنظومة الفلسفية الهيجلية وأظهر بتفصيل مبسط أن البؤس يكمن في الاقتصاد البورجوازي - الرأسمالي. إلا أن الحلول المؤقتة لن تأتي عن طريق حتمية الثورة البروليتارية ولا الاكتفاء بالتحريض على الإصلاح ولا اقتراحات اليمين الهيجلي - بل عن طريق الخروج على نظرية المجتمع البورجوازي ونظرية الدولة الناجمة عنه. وبما انه ليس بمقدور الدولة في مفهومها الليبرالي أن تجابه الوضع المتردي كان لا بد من تخطي المرحلة الليبرالية الفاصلة بين المجتمع والدولة واللجوء إلى التحرك الاجتماعي - السياسي الذي يربط بين الدولة والمجتمع ربطاً تكاملياً محكماً لا انفصال فيه.

وتصدى لنغه لمطلب الثورة الماركسي بكل حدة إذ إن مسيرة التاريخ في اعتقاده تتبع خطوات التطور ولا تعرف القفزات او الانقلابات.

ولما كان هذا التطور قد أدى إلى استغلال رأس المال للقوى المنتجة، إلى استغلال الانسان للإنسان، كان لا بد من «تحرر العمال تحرراً حقيقياً وشاملاً» من جميع علاقات الاستغلال. وهذا المطلب هو بمثابة إرادة مرسخة في طبيعة الانسان لا يمكن أن تقهر باستمرار على عمر الزمن. إلا أن التكهّن الماركسي بثورة بروليتارية - شيوعية هو أمر يظهر بطلانه قانون التطور الاجتماعي على حد زعم لنغه. لذا نادى بالتجديد العاجل الذي يؤدي إلى تحسين أحوال الطبقات الفقيرة وهاجم بعنف الزملاء الرافضين للتجديد المشبشين تشبهاً أعمى، خوفاً من الثورة الشاملة.

وقدم لنغه بعض الحلول للإسراع في التجديد وذلك بواسطة اصلاح زراعي جذري وزيادة الانتاج الطناعي وتنظيم تعاونيات في مختلف القطاعات كما وطالب بتقوية ودعم الجمعيات النقابية في الصناعة ورفع مستوى الطبقة العاملة الثقافي.

وقامت اشتراكيته على المبادئ الانسانية والتطبيق العملي واليومي لها، مما يجعل مؤرخي الفكر الاشتراكي يطلقون عليها تسمية الاشتراكية المثالية. غير أن لنغه كان مقتنعاً بأن الوصول إلى مجتمع عادل لا يكون بواسطة المدافع الموجهة ضد الاشتراكيين والديمقراطيين بل بعلاج الهوة القائمة في حياة

خاتمة

لم يخرج تأثير هذه المدرسة عن نطاق الفكر الفلسفي في ألمانيا. وقد بقي في هذا البلد نفسه محصوراً في الأجواء الأكاديمية وبعيداً عن عدد كبير من الفلاسفة، وحتى الكانطيين منهم في بقية جامعات ألمانيا مثل برلين وميونخ أو تلك الناطقة بالألمانية في النمسا وسويسرا وتشكوسلوفاكيا.

أما في الجامعات الأوروبية خارج ألمانيا فقد تأثر بالكانطية الجديدة عدد ضئيل من اساتذة الفلسفة، منهم شارل رنوفيه Ch. Renouvier، في فرنسا و. آدمسون A. Adamson، في انكلترا و. E. Tocco، في سويسرا. فيورنتينو F. Fiorentino، في إيطاليا.

ولهذه الإقليمية أسباب عدة، يعود البعض منها إلى النظرية عنها أو إلى التجديد فيها والبعض الآخر إلى الواقع التاريخي والظروف الموضوعية السائدة أثناء نشأتها وازدهارها. ولعل أهم هذه الأسباب أن الكانطية الجديدة - إلى جانب كونها في معظم الأحيان رداً على مدارس فلسفية أخرى - لم تؤلف منظومة فلسفية متماسكة ومتجانسة تمكنها من التأثير والبقاء. ثم إنها قد حاولت العودة بالفلسفة إلى جذور فقدت روابطها الاجتماعية وتاريخيتها وأضحت بعيدة عن الواقع المستحدث الذي لم يعد بإمكان فلسفة كانط أن تحتويه. وهنا جاءت المشاكل الاجتماعية والأحداث السياسية (الحروب والثورات والاضطرابات وتوحيد ألمانيا) فقلبت المفاهيم القديمة وحولت واقع الدولة والمؤسسات تحويلاً جذرياً، فظهرت معضلات لم يعد التحليل الفكري وحده ولا اللجوء إلى منظومات سابقة قادراً على معالجتها. وإن تقدم العلوم في شتى المجالات قد طغى على هيمنة الفلسفة وأبعد تأثيرها عن الحياة اليومية وتهميش وجودها حتى في الحياة الأكاديمية.

إزاء كل ذلك، كان ما قدمته العودة إلى كانط لنفادي تصدع البنى الاجتماعية والإصلاح آراءً وأبحاثاً، لم تعط الواقع الجديد حقه بحيث اتخذته أساساً لها أو منشأً بل راحت تلبس العتيق ثوباً جديداً إيماناً منها بمطلق القيم الحضارية والأخلاقية المتوارثة وتعالى صحتها عن كل شك في كل زمان ومكان.

وقد جاء نجاح محاولات مضادة في تلك الحقبة عائقاً هاماً في ترسيخ وترجيح الترانسندنتالية النقدية. ومن بين هذه المحاولات ما قام على أسس السلطة والنظام والتناصر ومن نادى بمبادئ العرقية والقومية المتطرفة. فاندفع عدد من تلامذة الجيل الأول من الكانطيين الجدد إلى خوض معركة غير متكافئة الأدوات والأهداف. ففي حين وقف البعض في وجه

أولي لتحقيق العدالة في الدولة والمجتمع، معتبراً التعاونيات الشكل الأمثل الذي يضمن تحقيق مطلبه شرط أن تكون الدولة قد وصلت هي أيضاً إلى إحلال شكل وجود تعاوني لها.

ويرى كوهن أن الاشتراكية تكون على حق، كنظرية للمجتمع، بمقدار ما تكون مؤسسة على الأخلاق المثالية، لا بل إن تحديد الحياة السياسية لا يتم الا منطلقاً من المثال الأخلاقي الخاص بالاشتراكية وهي حقيقة الإيمان ومحبة القريب. وفي هذا المجال يعتقد أن الاشتراكية قد ظهرت تاريخياً بظهور أخلاق الفلسفة الكانطية وإن كانط هو المؤسس الحقيقي والصحيح للاشتراكية الألمانية. وذلك من قبيل أنها تحقق الإلزام الكانطي الأخلاقي الذي يضع الإنسان غاية لا وسيلة.

أما عدو هذه الاشتراكية فهي النظرية المادية الماركسية. ففي حين تقول المثالية بالمصالحة السياسية تنادي الماركسية بالثورة وتضع لها هدفاً القضاء على الدولة. بينما تشكل الدولة في نظر اشتراكية كوهن أساساً للحياة الأخلاقية والاجتماعية.

وقد شارك في هذا العداء جميع الكانطيين الجدد، حتى أولئك الذين اتفقوا مع الفلسفة المادية التاريخية في التحليل الاقتصادي والمادي للمجتمعات والتاريخ. وقد أشاع النقاد موقفهم من الماركسية أنها تقول بحتمية اقتصادية في حياة المجتمع، تتحكم بها، ومن خلالها بالمجتمع ككل، قوانين فولاذية كامنة في نظام الانتاج الرأسمالي المؤدي إلى استغلال الانسان وبالتالي إلى بؤس البروليتاريا وتعاضم التناقضات التي لا تحملها إلا الثورة. وفي هذا كله رأى الكانطيون الجدد خطراً على الإنسان والمجتمع تخضع بموجب الإرادة الحرة، الفردية والجماعية، لحتمية آلية.

ورداً على شراح الماركسية المتأخرين القائلين بدوغمائية قوانين التحولات، رفض الكانطيون هذه المواقف رفضاً باتاً وتمسكوا بما سمي الاشتراكية النقدية، التي تكون فيها فكرة الاشتراكية الزاماً مطلقاً، يأتي عن العقل العملي ويتحكم بالتعايش في العالم الصناعي، ويحل محل التصورات الدينية والايديولوجية. فتقف حاجزاً منيعاً في وجه الثورة والعنف والصراع.

لقد بقيت هذه الطروحات نظرية فلسفية لم تصل إلى مستوى حركة اجتماعية أو تنظيم يحولها إلى واقع، فدعيت اشتراكية الكانطية الجديدة وبحق اشتراكية المنابر. ولكن سرعان ما عصفت رياح الأحداث بها وذلك باقتراب الحرب العالمية الأولى وظهور النازية.

- Hessen, J. *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, Freiburg, 1924.
- Levy, H., *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Berlin, 1927.
- Natrop p., *Kant und die Narburger Schule*, Berlin, 1912.
- Desterreich, K. in Friedrich Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12. Aufl Vol. IV, Berlin, 1923.
- Rickert, H., *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, Berlin, 1934.
- Ritzel, W., *Studien zum Wandeln der Kantauffassung*, Meisenheim, 1952.
- SCHNEIDER, K., «Développement et évolution du néo-criticisme», in: *Les grands courants*. Tendances.
- Vorlaender, K. *Kant und sein Einfluss auf das deutsche Denken*, Bielefeld, 1922.

غانم الهنا

الكلامية

Kalam, Ilm - Kalam

إذا كان تعريف علم ما من شأنه أن يميزه عن بقية العلوم الأخرى ويحدد طبيعته تبعاً لذلك، فإن جُلّ التعريفات المقدمة والمقترحة لعلم الكلام، طيلة تاريخ الفكر الإسلامي، لا تدل على طبيعة هذا العلم ولا توقفنا على حقيقة موضوعه وأصل نشأته بقدر ما تدل على الحالة المتأخرة التي صار إليها ذلك العلم. وهذا ما سنلمسه سواء بفضل طرحنا لأوليات علم الكلام ومقدماته الموضوعية أم عند وقوفنا على المصير الذي صار إليه عند مثليه المتأخرين الذين اصطبغت تعريفاتهم لعلم الكلام بوضعتهم الفكرية المتميزة وبظروفهم السياسية والاجتماعية الخاصة.

يبدو أن تسمية علمنا هذا بعلم الكلام لا تحيل إلى طبيعة المجال العلمي الذي يقع في دائرة اهتمامه - كما تدل على ذلك تسمية باقي العلوم كالفقه والنحو والطب والفلك - فعوض التأكيد على المجال فإن اصطلاح علم الكلام يشير بالأولى إلى المنهج أو الأسلوب المتبع في تناول موضوعات هذا العلم. إلا أنه يبدو أن اتخاذ الكلام كأسلوب مفضل لتناول الموضوع من شأنه أن يقرّبنا لادراك طبيعة ذلك المجال، إذ لا يمكن إعطاء الكلام قيمة أكثر من اللازم أو الاقتصار عليه في مجال كالفقه أو الطب أو الفلك مثلاً، ولكن مقابل ذلك، هذا الكلام مطلوب إلى حد بعيد حينما يشعر الإنسان ويعي أن له كامل الحق في الحديث مع الآخرين والكلام معهم في كل ما يخص مشاكل حياته الاقتصادية والاجتماعية واختياراته السياسية.

مد الهيمنة الألمانية على أوروبا، اشاع آخرون ما سمي بـ «افكار 1914» المناهية بضرورة توظيف الفكر في خدمة المصالح الوطنية، والعمل على الخروج بها إلى مغامرات حربية واستعمارية، كانت الرأسالية توقدها من خلال السيطرة على بلدان أخرى كما وعلى التجارة والصناعة الدوليتين.

ثم إن الصراع مع الفكر الماركسي الذي زجت المدرسة نفسها فيه قد حسم خاصة بعد أن خرجت الماركسية من حيز المناظرات الفكرية واتخذت اشكال التنظيم والعمل في الواقع. وإن انتصار هذا الخصم قد ساهم جوهرياً في احوال الكانطية الجديدة إلى رفوف المكاتب. لأن تنظيم الحركة العمالية وظهور الأحزاب السياسية المتعددة لم يعتمد الفكر الكانطي الجديد بحيث يصبح ايديولوجية مجتمع أو طبقة أو حزب، كما جرى للماركسية. ومع انتصار الصورة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي وشدة الصراع بين دول أوروبا الغربية وتفتت الأحزاب والفئات فيها، اتضح بعد الكانطية الجديدة عن الواقع وتناول بعض الجهات عليها وتسخيرها لأغراض كانت هي بعيدة عنها كل البعد.

وقد أدى بها هذا الأمر ايضاً إلى الانزواء خاصة في سني التبخض القليلة التي سبقت اجتياح الايديولوجية النازية للأوساط الفعالة في ألمانيا.

وقد ساعد على هذا الاضمحلال ايضاً بروز مدارس فلسفية أخرى متعددة كالفينومينولوجيا والوضعية الجديدة والوجودية والعلمية الجديدة والاهتمام المتزايد بدور علم الاجتماع وعلم النفس والسياسة، ثم الثورة العلمية الثالثة في العلوم الطبيعية والميكانيكية. ويضاف إلى ذلك كله أن الانقلابات الاجتماعية الجذرية، وعلى الأخص تلك التي نجمت عن الحروب والثورات وعن تموضع العلم في المجتمع قد قلّصت دور الفلسفة التقليدي فجعلت من التيار النقدي الجديد مرحلة عابرة وضيئة التأثير في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي.

ولعل هذه الأسباب مجتمعة لا تصيب حقيقة الواقع ما لم تراجع المقولات الفلسفية على ضوء علاقة الفكر بالواقع والتزامه بمتطلبات الإنسان وتطور التاريخ.

مصادر ومراجع

- Brockdorff, C. von, *Differenz Zwischen Schopenhauer und Neukantianern*, kiel, 1919.
- Campo, M. *Schizzo storico della esai e critica kantiana*, varese, 1959.
- Dussort, H., *L'Ecole de Marbourg*, paris, 1963.

لمصالح اقتصادية... وبخلاف ما كان عليه الأمر في النصوص الدينية القديمة، فإن الخطاب القرآني يعرض، لأول مرة في تاريخ الدعوات الدينية، القضايا والأطروحات النظرية الميتافيزيقية عرضاً نقدياً في أسلوب من الحجاج والنقاش والحرص على البرهنة، وهو الشيء الذي سيعمل سائر المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام، على إبرازه وتطويره انطلاقاً من الخطاب القرآني نفسه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد استطاع الإسلام، رغم طابعه الاصلاحى الجذري، أن يبني مشروعه الجديد انطلاقاً من عناصر قديمة أمكن تشذيبها وإصلاحها وتوظيفها من جديد في سبيل الانطلاقة الجديدة، فهو إذ رفض العصبية القبلية، أبقى على القبيلة كوحدة اجتماعية، بعد أن وظفها داخل فكرة الأمة كوحدة سياسية تخضع لقانون وشرع واحد يعيد تنظيم الحياة الاخلاقية والاقتصادية والسياسية. وبذلك حلت الأمة محل القبيلة في التنظيم السياسي الجديد، وجاء ميثاق أو صحيفة المدينة معربة عن ارتباط المشروع السياسي، بهذا البديل الجديد واحتوائه لسائر عناصر المجتمع، سواء عن طريق الهجرة والمؤاخاة أو الأخلاق، محدداً العلاقة القانونية بين سائر الأفراد الذين يمثلون المجتمع الجديد، حتى اليهود منهم فإنهم أمة من المؤمنين. من هنا نستطيع أن ندرك حقيقتين: أولاهما أن هذه المميزات في الظاهرة الإسلامية ساهمت في إيجاد مبررات الاصطدام مع القوى الموجودة على الساحة الخارجية، وهو اصطدام كان متوقعا، لأن تلك القوى رأت تلك الظاهرة وقد تحمّل نشر مبادئها أقوام كانوا محط ازدراء منذ القدم، ولأن هذه المبادئ من جهة ثانية، قد أغرت فعلاً اتباع تلك القوى ورعاياها، فرأوا فيه متقدماً سياسياً وعقائدياً، خاصة بعد أن أعلن الإسلام، منذ فترة النبوة، ضرورة نشر مبادئه والتعريف بها في كل العالم القديم... وسوف يشعر المتكلمون بضرورة الاستمرار في هذه الدعوة واستئنافها بمعزل عن السلطة، لمواجهة العناصر التي كانت تهدد المجتمع الجديد. تلك هي الحقيقة الأولى، أما ثانيتهما فمفادها أن ذلك الانصهار بين العناصر، والذي تحقق أولاً في شبه الجزيرة العربية وشكل أمة واحدة قابلة للتوسع، لم يكن ليمر دون أن يشهد، خاصة بعد فترة النبوة وانتهاء عهدها، استمرار الصراع بين المفاهيم الإسلامية الجديدة وبين التقاليد القبلية التي استمرت زمن النبوة بما سيكون له انعكاس واضح على تطور المجتمع والفكر في الرقعة الإسلامية كلها.

وهكذا عرف هذا المجتمع الاسلامي الجديد، خاصة منذ

ومهما تكن أسباب ومبررات تسمية هذا العلم بعلم الكلام فإن جُلّ إن لم نقل كل المشتغلين به - خاصة المؤسسين له - قد أعلنوا بمبارستهم للكلام والمناظرة ارتباطهم المبدئي بالسياسة وبمشاكلها. ومن ثم كان علم الكلام، في آخر التحليل، استجابة لوضعية ذات طبيعة سياسية - اجتماعية قبل كل شيء، إطارها التاريخي: التجربة الإسلامية الأولى وما خلّفته من تغيير في البنى الاجتماعية والاقتصادية للعالم القديم وعلى أنقاضه؛ وإطارها النظري: النص القرآني الذي رأوا فيه تقنياً لذلك الواقع ومصدراً لمشروعية رسالتهم الثقافية وتنوعاً لمجال كلامهم، خاصة وقد عرفوا أن هذا النص حينما حضر في بيئته الأولى أثبت حضوره، قبل كل شيء، ككلام مسموع يواجه أسئلة واعتراضات ويدخل في حوار وجدل مع فئات متباعدة من الناس وبشر بديل اجتماعي وسياسي جديد. من ثم فقد أدرك المتكلمون أن مهمتهم في جوهرها استمرار لتلك التجربة، تجربة الظاهرة الإسلامية، إن في صورتها التاريخية الاجتماعية أو في قيمها الفكرية والثقافية. ومن هنا وجب التأكيد على الوعي الذي حصل لدى سائر المتكلمين، ومعهم سائر المسلمين، منذ البداية بمدى التغيير الفكري والسياسي الذي أحدثه مجيء الإسلام في رقعة العالم القديم انطلاقاً من شبه الجزيرة العربية، وهو تغيير أوقع خللاً في ميزان القوى وأدخل عليه تغييراً كبيراً وأوجد فيه عناصر جديدة ظلت تؤثر بعد ذلك في مسيرة التاريخ الفكري والسياسي إلى أمد بعيد. ولا شك أن الإسلام، في ظل بيئته الداخلية والخارجية، كمشروع للانقاذ، جعل المعاصرين له، سواء من العرب أم من غيرهم، ينظرون إليه باعتباره شيئاً جديداً وانقلاباً غير من روتينية الحياة الماضية ومن موازين القوى فيها، الشيء الذي فرض على هذا البديل الجديد أن يتخذ من أساليب النقد والمواجهة مع سائر العناصر المرتبطة بالتقاليد والأنظمة السابقة، ما سيكون له تأثير على مجال علم الكلام وفي تحديد منهجه:

ذلك أن ما يلفت النظر في تلك الظاهرة الإسلامية هو مركزية النقد في الخطاب القرآني، الذي يعكس قوة المواجهة، ويشر أيضاً بأسلوب جديد في طرح القضايا الدينية، مما سيكون له أبلغ الأثر على المنهج الكلامي فيما بعد: ذلك أن القرآن طافق بنقد الأوضاع العربية وتسفيه جوانب من حياة العرب الفكرية وأعرافهم الاجتماعية وأنظمتهم الاقتصادية... كما أن نفس الأسلوب النقدي يرد في مواجهة أهل الكتاب الذين يهتمون بخيانة الأمانة واستغلال الدين

صفوف الخليفة الرابع حينما قبل التحكيم كأسلوب سياسي لحقن الدماء، الشيء الذي جعل بعض أنصاره يرى في ذلك الموقف رضوخاً لحكم معاوية ورفضاً لحكم الله، هذا الحكم الأخير الذي يركّز الخلافة القائمة على الشورى والعقد والبيعة، وقد تحققت نسبياً في ولاية علي ولم تتحقق أبداً زمن معاوية. فكان رفض فئة عريضة من أنصار علي لذلك التحكيم إيذاناً بتشكّل أول فرقة كلامية متميزة تخضعت عن النزاع على السلطة.

وبذلك يتبين أن المشكل السياسي كان هو الإطار الذي سيحدد المناقشات الجدلية - الكلامية، لأنه كان المناخ الذي يتنفسه المسلمون كل يوم. وبالرغم من الاستقرار الذي عرفه حكم معاوية، بالنسبة للصراعات السابقة عليه، فإن عهده عرف تغييراً شمل أهم مكتسبات مرحلة الخلافة الراشدة. وزكّي معاوية هذه القطيعة مع تلك المرحلة، حينما لجأ إلى أسلوب التهديد والقوة لفرض ابنه يزيد وريثاً للملكة؛ وبذلك وقع في خلد الكثير من الصحابة أن ربحاً من عهد الكسروية والقبصرية قد انبعثت ثانية في أرض الإسلام.

إن ما نريد استخلاصه من كلامنا السابق أن علم الكلام لم يكن إلّا وليداً شرعياً للمجتمع الإسلامي. هذا المجتمع الذي كان يسير سيراً حثيثاً نحو الاختلاف والاصطدام. فإذا كان المسلمون قد ألقوا من القرآن النهي عن الخوض في الجدل فيما بينهم، والاهتمام فحسب بإنشاء المجتمع الجديد، فإن الاختلافات السياسية، سواء على تولى منصب الحكم أو توزيع الأموال، اضطرتهم إلى ذلك الطريق - طريق المواجهة الفكرية والاختلاف. ولم يشمل هذا الاختلاف المواقف النظرية والعقائدية إلا في وقت لاحق ومتأخر نسبياً، بعد أن كان المشكل السياسي يمثل بؤرة الصراع وأساس الافتراق. ويبدو أن هذا ما لم يفهمه بعض المفكرين القدامى ممن عارضوا قيام علم الكلام أو الجدل في الإسلام، واعتبروه ظاهرة غير سوية، ما دام الجدل في العقائد كان منعداً في صدر الإسلام وزمن النبوة، وبالتالي لا مبرر لقيامه بعد ذلك. وقد جمع السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام مجموعة من آراء السلف والفقهاء الذين رأوا في علم الكلام مجرد ترف فكري يبحث في شؤون العقيدة، ويعري بالجدال فيها ويبعد الناس عن الاهتمام بالعمل... ونسي هؤلاء أن الاختلاف في العقائد النظرية نشأ داخل علم الكلام كبنية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية ومشاكلها العملية... من ثم وجب التنبيه إلى أن التعاريف المعطاة في كتب الفرق

الخليفة الثالث عثمان بن عفان، تطوراً انتقل بفضلها من مجتمع بسيط إلى مجتمع مركب متعدد العناصر؛ كما عرف أسلوب الحياة القبلية تحولاً نحو نظام الدولة الضخمة. كل ذلك حدث في غياب تجارب سياسية كافية رغم وجود نظرية سياسية عامة. ومن هنا جاز لنا اعتبار الفتنة الأهلية التي وقعت أواخر عهد الخليفة عثمان إفرازاً طبيعياً لهذه التقلبات السريعة، أكثر مما هي راجعة لمجرد تصرفات فردية لعثمان نفسه، ودليلنا على ذلك مقتل علي بن أبي طالب بعده، ومقتل عمر بن الخطاب قبلهما، إن العلة كامنة، قبل كل شيء في ذلك الانتقال السريع من بيئة صحراوية إلى بيئة زراعية، مما طرح معه مشكلة التوزيع التي حاول عمر بن الخطاب، قبل غيره، الوقوف في وجهها وإيجاد حلول مؤقتة لها.

غير أن ما يثير الانتباه أنه في خضم ذلك الصراع حول المشكل الاقتصادي والسياسي لم يكن أحد يدعو إلى حق إلهي في السلطة أو التشكيك في أهمية العقد كشرط للحكم أو التشكيك في مفهوم الولاية كأساس للسلطة السياسية ويتضمن حق الجماعة في المراقبة والمحاسبة. بل وفي خضم ذلك الصراع برز وعي شامل بضرورة الحفاظ على سلطة تحدث قطيعة مع طبيعة النظامين الساساني والبيزنطي المطاح بهما، وهما يقومان على أساس نظرية الحق الإلهي. هذا الوعي يبرز طيلة احتكاك المسلمين بالتجربة السياسية للخلافة الراشدة، كما يبرز بشكل أوضح عند محاولة معاوية بن أبي سفيان الخروج عن خط تلك السياسة، فيواجهه عبدالرحمن بن أبي بكر قائلاً «ولكنكم تريدون أن تجعلوها «هرقلية»، كلما مات هرقل قام هرقل!» وهكذا بدأت بعض المفاهيم السياسية تتولد في مقابل المفاهيم الكسروية أو البيزنطية؛ فمقابل التراتب الطبقي الفئوي تنشأ مفاهيم الأمة والشورى والعقد والبيعة والولاية... ومعلوم أن مثل هذه المفاهيم الجديدة لا يمكن أن تتوضح وتتحدد إلا بفضل تجارب سياسية فاشلة أو ناجحة. وسوف تضطلع الفرق الكلامية، كفرق سياسية، بمهمة تحديد تلك المصطلحات الجنيينة.

غير أن مجيء معاوية بن أبي سفيان، ومن بعده ملوك بني أمية، إلى منصة الحكم قلب موازين القوى. فقد كان واضحاً أن معاوية يخطط للاستئثار بالحكم دون الرجوع إلى ما اعتبره المسلمون كسوابق دستورية، من بيعة وعقد وشورى. فركب لأجل تحقيق ذلك، قضية المطالبة بدم عثمان، الخليفة المقتول، مما اضطّر أنصار علي بن أبي طالب للمطالبة هذا الأخير بعدم الليونة مع هذا الأسلوب السياسي لمعاوية. ثم كان التصعد في

الشكل والذي يحصر عدد الفرق في الإسلام في ثلاث وسبعين فرقة. ولعلنا نستطيع، بمراعاتنا ملاحظات الشهرستاني، وبعده القاضي عبد الجبار المعتزلي أن نسمي أهم الاتجاهات الكلامية وكبرى فرقها فيما يأتي: الخوارج، الشيعة، المرجئة، المعتزلة، الحشوية (المشبهة) ثم الأشعرية. إضافة لفرقتي القدرية والجهمية الممهدين للاعتزال، وأوائل أهل السنة والماتريدية الذين يقتربون من الفكر الأشعري.

1 - الخوارج:

لعل نشأة الخوارج تمثل أوضح نموذج لأهمية البعد السياسي في تلك النشأة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، سواء من حيث ملاسبات الأحداث التي أدت إلى تلك النشأة أو من حيث طبيعة المشاكل النظرية التي شغل بها الفكر الخارجي أو من حيث الممارسات العملية لهذه الفرقة بعد نشأتها الأولى:

أ - لقد شعر علي بن أبي طالب ومعظم أتباعه في مواجهتهم لأنصار أمير الشام معاوية بن أبي سفيان أنهم خدعوا وسقط في أيديهم حين قبولهم وقف الحرب بين الفريقين واللجوء إلى تحكيم شخصين يمثلان الفريقين المتحاربين. واعتقد جمهور واسع من جيش علي بن أبي طالب أن الأمر لا يعدو أن يكون خدعة مدبرة، وأنهم قد ارتكبوا جرماً بإيقاف تلك الحرب العادلة وتحكيم أشخاص فيما لله فيه حكم واضح، وهو ضرورة قتال البغاة الخارجيين عن طاعة الامام العادل. لذا رأوا وجوب تصحيح الموقف برفضهم حكم الأشخاص وإعلانهم المبدأ الأساسي: «لا حكم إلا لله» ثم اعترفهم على أنفسهم بالكفر حينما خرجوا على ذلك المبدأ وقبلوا التحكيم، مما اقتضى منهم ضرورة التوبة من ذلك وإرغامهم علي بن أبي طالب أن يقرّ على نفسه بما أقروا به على أنفسهم. وحين أبى علي ذلك، رغم تصميمه على مواصلة القتال بعد أن عرف نتائج التحكيم، خرجوا عن طاعته معلّنين شعارهم: لا إمارة ولا حكم إلا لله، ونادوا أن «أخرجوا بنا، إخواننا، من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المداين منكرين لهذه البدع المضلة». ومن هناك عُرفوا بالخوارج وبالْحَكَمَة بعد رفضهم لشعارهم سابق الذكر؛ كما يسمون أيضاً بالخُرُوءية نسبة لخُرُوء أول مكان قرب الكوفة نزلوا به بعد خروجهم على إمامهم. وكما يحدث في سائر الفرق الكلامية، فقد انقسم الخوارج على أنفسهم وتفرعوا إلى فرق، أشهرها: الأزارقة، النجدات، الأباضية، الصفرية، وقد كان أغلب المنضوين تحت هذه الفرق عناصر من العرب البدو، مما

لعلم الكلام تغفل تماماً هذا الطابع السياسي الذي يرجع له الفضل في نشأة ذلك العلم. ولا تلج تلك التعاريف إلا على الجانب الاعتقادي الذي لم يظهر في الواقع التطوري لعلم الكلام إلا لتبرير المواقف السياسية - الكلامية المتخذة مسبقاً. وكأن تلك التعاريف في تأكيدها على الجانب العقائدي أو الميتافيزيقي إنما تُعَرِّف لنا علم الكلام كما أصبح لدى رجال لم يعودوا طرفاً مباشراً في النزاع السياسي حول السلطة، بقدر ما صاروا مجرد ممدّين إيديولوجيين للسلطة المترسخة والقوة السياسية القائمة. في هذا السياق لا بد من الاعتراف بنسبية التعريف الذي يقدمه لنا ابن خلدون لعلم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»، وهو تعريف يتكئ فيه ابن خلدون على ما أورده الغزالي بشأن علم الكلام في كتابه المنقذ من الضلال وقد حاول عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف تصحيح تلك الرؤية مؤكداً على شمول علم الكلام لسائر الفرق الإسلامية، سُنَّة كانت أو غيرها، لأن «الخصم - كما يقول - وإن أخطأناه لا نخرجه من علماء الكلام». إلا أنه مع ذلك تظل النشأة السياسية غائبة في سائر تلك التعاريف، حيث حصر ابن خلدون والغزالي مهمة علم الكلام في دائرة الحجاج عن العقائد الإيمانية. وهو، كما يقول الإيجي، علم «يقندر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه». بل إن ابن خلدون، رغم حسه التاريخي، علّل نشأة علمنا هذا بقوله: «إن مواقف الصراع والخلاف بين الفرق الكلامية» أكثر مشارها من الآي المشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام». هكذا ندرك أن الطابع السياسي الذي أطر نشأة علم الكلام كان هو الغائب الأكبر في مثل تلك التعريفات لطبيعة وغرض العلم المنوّه به. ومن تعريفات تعكس، كما قلنا آنفاً، كون عالم الكلام أو المشتغل به في العصور التالية لنشأته قد توارى إلى الظل، ولم يعد طرفاً معيّناً أو مشاركاً في النزاع السياسي الذي يرجع إليه الفضل في نشأة هذا العلم.

فرق ومدارس

نجد عند الشهرستاني إدراكاً للتخطيط الذي وقع فيه مؤرخو الفرق عند محاولتهم حصر وتعيين عدد الفرق والمذاهب وأصحاب المقالات الإسلامية، فلجأ إلى ابتكار تصنيف لا يراعي في منطلقه على الأقل ذلك الحديث الذي حام حوله

ولم تزد حوادث الزمن الخوارج في دولة بني أمية إلا صلابة ورفضاً للوضع القائم خاصة وفي ذاكرة الخوارج أن المصدر الأول للداءات من تسلط الأمويين على الحكم. ولم تنته الدولة الأموية إلا وقد خرج الخوارج من تجربتهم معها منهوكي القوى راغبين في الهجرة إلى الأطراف بعيداً عن ملاحقة عيون الدولة. ولعل تلك الملاحظات هي التي دفعت ببعض فصائلهم إلى المغرب العربي حيث استطاعت كل من الصفرية والاباضية متابعة نشاطها السياسي ضد ولاة بني أمية، وتمكنت الصفرية من إنشاء دولة بني مدار سنة 140 هـ.

جنوب المغرب الأقصى، كما استطاعت الاباضية بعد ذلك من إقامة دولة بني رستم جنوب الجزائر. وقد لعبت هاتان الدولتان دوراً في تاريخ المنطقة، كما أن نجاحهما في إقامة دولة على مستوى الواقع كان له انعكاس على تعاليم مذهبها الخارجي، فحصل فيها تعديل ملموس نتيجة الانتقال من مرحلة المعارضة إلى مرحلة استلام السلطة وممارستها فعلياً.

2 - الشيعة!

بخلاف الخوارج فإن التشيع قد عرف تطوراً جذرياً بين مرحلة النشأة الأولى ومرحلة ما بعد النكسات المتلاحقة على آل البيت إبان العصر الأموي. فإذا كان المذهب الخارجي قد استطاع أن يُكوّن لنفسه مبادئه النظرية البسيطة والعامّة منذ خروجه على الخليفة الرابع، فإن التشيع، بخلاف ذلك، قد مرّ بمرحلتين متناقضتين من حيث المستوى الفكري، وإن كان الجامع بينهما شيوع الولاء السياسي لعلي بن أبي طالب وتفضيله على غيره من الخلفاء، أو على الأقل تفضيله على عثمان بن عفان. ولا ريب أن هذا العنصر المشترك ليس هو المقصود بالتشيع الاصطلاحي المعروف في الفكر الإسلامي. من هنا وجب التنبيه إلى ضرورة الفصل الواضح بين شيعة علي بن أبي طالب وأنصاره السياسيين وبين أسس المذهب الشيعي الذي تلقى حوله الفرق الشيعية وتتميز به عن غيرها، وخاصة عن بقية الموالين السياسيين للخليفة الرابع. ولقد عرف التاريخ الإسلامي شخصيات سنية ومعتزلية تمارض المذهب الشيعي ولكنها تفضل، سياسياً، علي بن أبي طالب على عثمان بن عفان؛ قال أبو العرب التميمي (ت 333 هـ). في كتاب المحن عن الفقيه أبي غسان مالك بن إسماعيل (ت 219 هـ). أنه «أَبْلَغُ فِيّ الْمَحَنَةِ [محنة خلق القرآن]... وكان يتشيع. قال أبو الحسن: والتشيع تشيع أهل العلم الذي يقدم علياً على عثمان، وأما من قدم علياً على أبي بكر فهو رافض». أما

يفسر طابع الغلو في أغلب مواقفهم، خاصة عند الأزارقة والصفرية، وسرعة اللجوء إلى القوة وعدم تحييدهم المعالجة السياسية للمشاكل القائمة، حتى منها تلك التي تنشب فيما بينهم... كل هذا سيكون له انعكاس على مواقف الجماعات الإسلامية الأخرى منهم، كما أنه سيلعب دوراً كبيراً في سلسلة الفشل المتلاحقة التي أصابتهم، خاصة وهم قد فشلوا دائماً في التعايش مع مخالفيهم من أحزاب المعارضة الأخرى أو تكوين أحلاف ولو مؤقتة معهم، خلافاً لما سيقع مثلاً بين الشيعة والمعتزلة.

ب - تلك باختصار، النشأة الأولى لأول فرقة كلامية في الإسلام، وهي نشأة فرضت بالضرورة على هذه الفرقة بفروعها، مسائل نظرية لا تخرج غالباً عن محاولة طرح البديل السياسي الذي خرجوا من أجله وافتقدوه في واقع الصراع بين الأطراف المتنازعة. ومن ثم فقد كادت تجمع فرق الخوارج على جملة مبادئ أهمها:

- ضرورة قيام السلطة (الخلافة) على أساس من اختيار الجماعة وبيعته.

- لا يشترط في الخليفة إلا الكفاءة والعدل والحكم بما أمر الله، ولا اعتبار للنسب في ذلك.

- من ثم وجب الخروج على الإمام الجائر دون تأخير أو تناقل وتعليل ذلك قائم على أساس كون مرتكب الكبائر، كالظلم مثلاً، كافر مخلّد في النار، لأن الإيمان لا يتبعض فهو اعتقاد وإقرار وعمل، وإلا فهو الكفر. ومن هنا وجب قتال أئمة الظلم بحكم كفرهم.

وقد حاول الخوارج إعادة تقييم التاريخ السياسي للإسلام، منذ خلافة أبي بكر حتى مجيء الأمويين، بما ينسجم وهذه المبادئ والأحكام، كما أنهم يلحقون سند مذهبهم بعكرمة مولى عبدالله بن عباس وكذا بأنس بن مالك.

ج - تلك أهم ما أجمعت عليه فرق الخوارج، وإن كانت الآراء الخاصة فيما بينهم ليست باليسيرة. هذا وحيث وجب عندهم التوحيد بين الإيمان والعمل، فقد سارعوا مباشرة بعد خروجهم الأول إلى تنصيب خليفة عليهم، هو عبد الله الراسبي الأزدي، مما يدل على رغبتهم الشديدة في وضع فكرهم النظري موضع التطبيق، وامروه عليهم ليخرج بهم إلى قتال البغاة في نظرهم. فقد حاربوا جيش علي بن أبي طالب خمس مرات ثم تتابع عدد أئمتهم الذين نصبوهم لتلك الغاية. واستمرت ثورات مختلف فصائلهم طيلة عهد بني أمية، مما كان له ولا شك تأثير في تعجيل نهاية حكم الأمويين.

أبرز من كتب في الإسلام حول نظرية الإمامة؛ ولكنه يفعل ولائه لجعفر الصادق وتأثره بالوسط الجديد بعد الاتصال بالثقافات الوافدة، فقد عالج مسألة الإمامة موظفاً مفاهيم جديدة على الثقافة الإسلامية المتداولة حتى ذلك الوقت، وعلى مفاهيم ترجع في أصلها إلى القول بوجود استناد الإمامة على النص والوصية، ثم على العصمة المتولدة عنها...

ب - وهكذا يحاول جمهور الشيعة الربط في موقف واحد بين القرآن والسنة للدلالة على الوصية لعلي بن أبي طالب بالاضطلاع بأمر هذه الأمة بعد فترة النبوة، مستشهدين خاصة بأنه حين نزلت آية ﴿وانذر عشيرتَكِ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء، 26) جمع الرسول (ص) أهله وسألمهم «من يبايعني على روحي وهو معيني ووليّ هذا الأمر من بعدي...» فانصرف عنه الجميع ولم يبايعه إلا علي بن أبي طالب. وهذا دليل واضح عند الشيعة على وجود نص شرعي يوصي بالأمر بعد الرسول إلى علي بن أبي طالب. وإذا كان هذا الدليل يرجع إلى الفترة المكّية، فإن الشيعة لا تعدّم أمثاله مما يرجع إلى الفترة المدنية. وأهم ما يحتجون به هنا حديث الثقلين وحديث غدیرخم. ففي الحديث الأول يتم الربط الجدلي بين ركنين أساسيين: القرآن وآل البيت، وضرورة الحفاظ عليهما معاً إلى يوم القيامة... أما الحديث الثاني فهو أكثر صراحة وأفصح عن المقصود حين خُتم بقوله (ص): «يا أيها الناس إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم؛ فمن كنت مولاه فهذا مولاه - يعني علياً - اللهم وال من والاه وعاد من عاداه».

ثم توالى ورود نظريات أخرى على أوساط الفكر الشيعة ترمي إلى توسيع البعد الايديولوجي للنصين السالفين: فكما وجب بقاء القرآن بين المسلمين أبداً الدهر، كذلك وجب بقاء عتره أهل البيت المهديين ما بقيت الدنيا بنص حديث الثقلين المشار إليه. ومن هنا وجب عند الإمامية من الشيعة الإيمان ببقاء المهدي المنتظر بين المعلمين ما بقي القرآن. وكما يقول السيد حسين يوسف مكي العاملي، من الشيعة المحدثين «فبقاؤه حياً إلى الآن لا غرابة فيه ولا إشكال إلا من في قلبه مرض» ثم إن الرابطة الجديدة بين القرآن وآل البيت اقتضت وجود فكرة أساسية تتطلب منطق هذا السياق من التفكير ألا وهي عصمة أولئك الأئمة من أهل البيت، فدور الإمام في حقيقته استمرار لدور النبي ولموقعه من النص ومن الأمة: «إذ لا يمكن في حق النبي (ص) أن يجعل خلفاءه والقوامين على القرآن بعده من يجوز في حقهم الكذب والعصيان والخطأ في التأويل... وإلا كان القيم على القرآن غير مأمون على

الكتب الشيعة المذهبية فهي تخالف رأينا هذا وترسل سند التشيع المذهبي إلى علي بن أبي طالب وإلى الرسول (ص) بل وإلى القرآن نفسه كما سنرى بعد قليل.

أ - لقد ظل الولاء السياسي لعلي بن أبي طالب ثم بعد لابنيه الحسن والحسين ولاء مستمراً زاد من تعميقه وترسيخه طغيان وظلم الأمويين، كما زاد ذلك الطغيان من توسيع دائرة المؤيدين لأبناء علي بين الموالي خاصة، وهم الذين أصابهم غير قليل من بطش الحجاج بن يوسف. فقد خذل معاوية الحسن بن علي حتى تفرق عن هذا الأخير أنصاره، بل لاحق معاوية أنصار علي بالنفي والقتل إن لم يتبرأوا منه ويلعنوه. ثم جاء اليزيد بن معاوية فضاغف من ملاحظاته للمتعاطفين مع علي حتى من كان منهم قد فضل الاعتزال عن الفتن، كعبدالله بن عمر، ورماهم بالحجاج بن يوسف؛ ثم لم يكن بطشه بالحسين ابن علي في كربلاء وعبثه برأسه المقطوع نهاية لتلك الملاحظات السياسية، بل كان ذلك بداية حقيقية لسلسلة من الكوارث والفواجع، استمرت طيلة قرون، حتى قال أحد الأتباع في ذلك:

نحن بنو المصطفى ذوو محن
يجرّعها في الحياة كاظمنا
عجيبه في الأيام محنتنا
أولنا مبتل وآخرنا
بفرح هذا الوري بعيدهم
جميعاً وأعيادنا ماتنا!

في ذلك الوسط وبعد هذه السلسلة من الفواجع السياسية التي أكسبت العلويين عطفاً متزايداً وأنصاراً جدد من غير العرب، يجب أن نتلمس النشأة الرسمية للمذهب النظري للكلام الشيعة. وعلى تلك النشأة التي تمثلت في نزوع المنكوبين سياسياً نحو صياغة نظرية لبديلهم السياسي، تبرهن على أحقيتهم في السلطة والإمامة، وأوثق مصدر السلطة في الإسلام ما كان مستنداً إلى نص جلي أو خفي. وهذا ما رأى الانصار المتأخرون إبرازه كسلاح فعال لا يعرف النقض أو الطعن، فبرزت في هذا الوسط أولى صور أدبيات الإمامة في تاريخ الكلام على الإطلاق؛ وهي صور تعكس الموقف الشيعة بما يتميز به من تأكيد على فكرتين (أو سلاحين) أساسيتين متضافتين: النص، والوصية، ولم يكن ليظهر ذلك إلا بعد فترة من مصرع الحسين وفي عهد جعفر الصادق، خاصة على يد مقاتل بن سليمان، المفسر المشهور الذي كان

فكرتي الوصية والعصمة، أصبحت منصباً إلهياً كالنبوة، لا يجوز أن تستند على المبايع والانتخاب والمشاورة، إذ هذه الأساليب الأخيرة طرق لتسرب مختلف أنواع الخطأ، والإمامة منصب لخلافة النبوة في كل خصائصها عدا الوحي. من هنا قال ابن خلدون عن منصب الإمامة عند الشيعة «ومذهبهم جميعاً - متفقين عليه - أن الإمامة ليست من المصالح التي تفوض إلى نظر الأمة... بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام. ولا يجوز لني إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر» من ثم نستطيع الزعم بأن الشيعة نسبوا لأئمتهم دوراً كونياً، فالإمام، بحكم عصمته ووراثته للنبوة، حافظ للوجود إذ لو «رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يمج البحر بأهله!» والأئمة «جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها».

لا ريب أن مثل هذه الآراء والنظريات قد تغذت من مصادر ثقافية متعددة، خاصة من داخل تلك الجماعات التي لم يخطر ببال أصحابها يوماً أن تكون السياسة من فعل البشر، معتقدة أنها حق إلهي يضعه الله في أسرة واحدة تتوارثه على مرّ الدهور ولا يقبل أفرادها الاعتراض ولا النقد فضلاً عن الخروج عليها وفي حقيقة الأمر لم تكن الأنظمة السياسية التي أسقطها الإسلام في بيزنطة وفارس بعيدة عن مثل تلك الأفكار.

ولعل هذا الكلام الأخير يدل من جهة أخرى كما أشرنا في البداية، على الأهمية التي كانت لتوسيع دائرة المنضوين تحت راية التشيع، وقد كان الموالي يشكلون قاعدة كبرى فيه، وأغلب أولئك الموالي كانوا من بلاد فارس، مما كان له، باعتراف الشيعة أنفسهم، انعكاس سلبي، وذلك حين ظهور جماعات وصفوا بالغلاة. طعموا الفكر الشيعي بنظريات رفضها جمهور الشيعة غير أنها استطاعت، رغم ذلك التسرب إلى العديد من الاتباع والمفكرين، بل إن أغلب المؤرخين من الشيعة والسنة يرجع بذلك الفكر الغالي إلى زمن علي بن أبي طالب نفسه. ويتمثل ذلك في شخص عبدالله بن سبأ الذي مثل تسرب الغنوص اليهودي إلى الفكر الإسلامي، وحاول بث عقيدة قداسة علي وتأليهه. ومهما يكن من أمر عبدالله بن سبأ هذا، فإن مثل هذه الآراء الغالية ستستشري فعلاً في الأوساط الإسلامية، سواء من طرف أشخاص مشبوهين، متظاهرين بالإسلام ومتذرعين بحب آل البيت، أو من طرف أولئك الذين لم يستطيعوا التخلص من أساطيرهم القديمة. وستبرز تلك الآراء واضحة لدى فرق شيعية تالية كالكيسانية

الدين... وليس الأمين على ذلك إلا المعصوم عن الخطأ والمعاصي والسهو والغفلة والنسيان... فإذا... كان القرآن معصوماً كان لا بد من أن يكون عديله معصوماً وإذا كان القرآن فيه الهدى والنور... كان قرينه الذي لا يفارقه إلى الأبد كذلك معه الهدى والنور وجميع ما ذكرنا من صفات القرآن دائماً، وهذا هو معنى العصمة».

وحيث وجب إثبات العصمة للأئمة لاستمرار دورهم كأوصياء على الشريعة دون غيرهم، وحيث انقطع عهد الوحي الذي كان يعصم الرسول عن الخطأ فلم يبق من أساس لعصمة الأئمة بعد عصر النبوة سوى نسبة الإلهام إليهم، كمصدر لعصمتهم وتنزه علمهم عن الخطأ. ومن ثم فليس لأئمة الشيعة شيوخ وأساتذة من غير آل البيت السابقين عليهم، وإلا وقع تسرب الخطأ إلى علمهم، ف«علم الأئمة بالتلقي عن الأئمة المعصومين عن جدهم (ص) كما تلقى هو العلم من جبرائيل عن الله تعالى». وبعكس ما يعتقد أهل السنة من أن القرآن هو النص الوحيد الذي كُتب زمن النبوة، فإن الشيعة ترى أن علم الأئمة يستند، فيما يستند إليه، على علم الجفر الذي هو مجموعة من الكتب والصحائف التي كانت ودیعة عند الرسول وعند علي وانتقلت منه إلى الأئمة بعده، ويعتقد الشيعة أنها كتب ضمت كل صغيرة وكبيرة مما يحتاجه الناس، مما صار معه الأئمة في غنى عن كل علوم الناس في كل وقت حاضر ومستقبل، ويجعل الناس في حاجة دائمة إلى علمهم. من ثم نسبوا إلى علي قوله عن أهل البيت أنهم «أبواب الحكم، ومعادن العلم، ومحط الرسالة... وينابيع الحكمة، وخزان العلم... وأنهم الراسخون في العلم... وأن على الناس أن ينزلوهم منازل القرآن...».

وهنا يجب أن نفهم حرص الشيعة على إرجاع كل العلوم الإسلامية إلى علي بن أبي طالب، بل إن الرواد الأوائل لجّل العلوم الإسلامية كانوا من الموالي لآل البيت والمنضوين تحت راية الشيعة، فمحمد الحسين آل كاشف الغطاء في كتابه أهل الشيعة وأصولها يجعل للشيعة قبل غيرهم الفضل في نشأة علم النحو واللغة والعروض والتفسير والحديث والسّر والتاريخ وعلم الكلام والفلسفة إضافة إلى فطاحل شعراء العربية كانوا شيعة حتى قيل «وهل ترى من أديب غير شيعي».

من خلال هذه النظريات التي تميزت بها الشيعة عن غيرها من الفرق وخاصة عن المؤيدين السياسيين القدامى لعلي بن أبي طالب والحسن والحسين، ندرك مركزية المطالبة السياسية والإمامة في الفكر النظري للشيعة، فهذه الإمامة، بناء على

الزيدية فجعت سنة 284 هـ في أخذ بيعة أهل اليمن للإمام يحيى، أحد أحفاد الحسن بن علي، وتكونت أول دولة للشيعة الزيدية. ومن جهة أخرى فقد تمكن الاسماعيليون من الشيعة من تأسيس أول دولة لهم سنة 297 هـ بأفريقيا الشمالية، عدا المغرب الأقصى، واضعين بذلك نهاية لبعض دول الخوارج هناك مزاحمين الوجود العباسي في مصر التي انتقلوا إليها سنة 362 هـ.

وإذا كنا هنا لسنا بصدد تقييم حصيلة التجربة السياسية الداخلية لدول الشيعة، خاصة في أفريقيا ومصر، فلا بأس من الإشارة إلى أن يحيى البويهيين إلى بغداد سنة 334، رافقه محاولة السلطة العسكرية الجديدة إثارة الضغائن والفتن بين أهل السنة والشيعة، وشهدت مناسبات يوم عاشوراء ويوم الغدير اصطدامات طائفية استغللتها السلطة العسكرية البويهية لاحكام ضغطها على الخليفة العباسي وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الكثير من الأدبيات المروية لدى الطائفتين، شيعة وسنة، حول عادات وتقاليد عاشوراء ليس لها أصل من الإسلام، وأنها ترجع في حقيقتها إلى ردود فعل كل طائفة ضد الأخرى. وبذهاب البويهيين ظلت الدولة الفاطمية (الاسماعيلية) بمصر تعبر عن طموحها في إقامة دولة شيعية وزحزحة دولة الخلافة. وقد تمكن الفاطميون من الزحف على الشام ثم الاستيلاء على الحرمين، كما نشطوا في تنظيم الدعوة للمذهب الاسماعيلي بفضل التخطيط الذي وضعه لذلك داعيتهم الأكبر القاضي النعمان وأصبح جامع الأزهر مركزاً لتخريج دعاة المذهب. ومن جهة ثالثة فقد نشطت الدولة الفاطمية ودعاتها بعد ذهاب البويهيين من العراق وفارس وحلول السلاجقة المناصرين للمذاهب السنية، نشطوا في توجيه جماعات من المنتحرين الذين تخصصوا في ملاحقة أقطاب السنة من العلماء ورجال الدولة، فزعمت سلسلة اغتيالاتهم الأوضاع الداخلية لدولة الخلافة. غير أن ذلك نبه هذه الأخيرة إلى ضرورة تكتيل الجهود السياسية والفكرية، فاستغلت الأوضاع المتردية داخل الدولة الفاطمية وهذا الصراع المذهبي بين دعاة الاسماعيلية، فنشطت في محاصرتها سياسياً وعسكرياً، وجمعت الأقلام للرد عليها أيديولوجياً، خاصة وقد وجدوا في أدبيات الاسماعيلية عناصر غالية مرفوضة حتى من طرف فرق شيعة أخرى.

وأخيراً فإن التشيع خاصة في قسمة الزيدي، يرجع إليه الفضل في احتوائه للمذهب المعتزلي الذي لم تصلنا نصوصه الكبرى والأصلية إلا عن طريق الزيدية في اليمن، كما أن التشيع كان له أكبر الأثر - كما لاحظ ذلك ابن خلدون - على

والمختارية التي التقى فيها الغنوم القديم بمختلف مصادره اليهودية والفارسية. في هذا الجورنشأت فكرة المهدوية، وفي خضم الملاحقات والمطاردات العسكرية أوصى بعض اليهود لهذه الفرق في الإسلام بأنهم يعبدون تاريخ اليهود وأنهم في التيه من جديد مثلما كان اليهود قديماً، وأن محمد بن الحنفية لم يمت وسيرجع وهو الآن في جبل رضوى بين أسدين وغرين، تؤنس الملائكة. بل إن علي بن أبي طالب لم يمت هو الآخر، لأنه في السحاب: فالرعد صوته والبرق سوطه، كما ستعرف فكرة التناسخ والحلول طريقها إلى بعض الغلاة كالخطابية. وسوف تفتح مثل تلك المواقف الباب على مصراعيه أمام تيار التأويل الرمزي للنصوص حتى تستقيم مع هذه الآراء الجديدة، وسيضعون بذلك أسس التفسير بالإشارة الذي سنجده في أدبيات الفكر الصوفي.

تلك مجموعة من الآراء الغالية، وقد تبرأ منها كبار علماء الشيعة ونفوها عن أئمتهم الأولين خاصة منهم محمد بن الحنفية وابنيه والامام محمد الباقر وعلي زين العابدين وجعفر الصادق وزيد بن علي الذي كان تلميذاً لواصل بن عطاء المعتزلي، كما كان شيخاً للإمام أبي حنيفة النعمان الذي ناصرته في محنة السياسية، ومن هنا سرّ اقتراب الزيدية من أهل السنة.

ج - هذا وقد فرضت الظروف السياسية التي سبقت الإشارة إليها على الشيعة الأوائل اتخاذ أسلوب التقية والمداورة للحكم الأموي المتسلط، كما عرف ذلك عن أئمتهم الأوائل، غير أنهم كانوا يترقبون الخروج على أمراء بني أمية كلما واتتهم الفرصة، كما فعل امام الزيدية، زيد بن علي بن الحسين الذي خرج ضد ظلم هشام بن عبد الملك إلى أن عرف نفس مصير جدّه الحسين بن علي. وهو المصير نفسه الذي سيعرفه ابنه يحيى بن زيد سنة 125 هـ، مما أجج سخط أهل خراسان ودفعهم إلى الالتفاف حول أبي مسلم الخراساني الذي وضع يده بعد ذلك في يد أنصار العباسيين فتم القضاء نهائياً على دولة بني أمية. . . ولم تتوقف حركات خروج الشيعة منذ خلافة المنصور والمهدي والهادي، وتمكن أحد الزيدية، وهو ادريس بن عبدالله، من الفرار من وقعة فخ شهيرة وهرب إلى المغرب الأقصى حيث تمكن بمساعدة جماعة من المعتزلة والمتعاطفين معهم، من انشاء دولة استقل بها عن دار الخلافة. ولكن المنصور تعقب أخباره فأرسل إليه من دس إليه السم فبات منه. وإذا كانت هذه الدولة الادريسية بالمغرب صارت منذ قيامها، وبالرغم من تشيع مؤسسها، دولة سنية خالصة بحكم ظروف اجتماعية وجغرافية موضوعية فإن حركات

كانت غايته فقط التأكيد على ضرورة مراعاة القاسم المشترك بين سائر المسلمين وعدم جُلّ دعاء المسلمين واعراضهم وأمورهم الا بحقها الشرعي .

ويبدو أنه بالرغم من التعارض بين القول بالإرجاء هنا وقول واصل بن عطاء في العصر نفسه، بالمنزلة بين المنزلتين، فإن هدف الموقفين ومقصدهما كان واحداً وهو عدم متابعة جمهور المسلمين بحط التهمة وضرورة الحفاظ على الجماعة المستظلة بظل الإسلام . ولا أدل على وحدة هذا المقصد أن غيلان الدمشقي، تلميذ الحسن بن محمد بن الحنفية في الأرجاء، كان في آن واحد يقول بالقدر ويخرج على بني أمية متهاً إليهم بالظلم وليس بالكفر، مما ينشئ أن الإرجاء في ميلاده لم يقصد به أبداً لا التفریط في العمل ولا بالأولى مهادة الوضع السياسي القائم . وما يدل على كل هذا أن المعتزلة تُدرج غيلان الدمشقي ضمن سندها الرسمي مع شيخه أبي هاشم، ولم تر في قولها بالأرجاء ما يندش بأصولهم الخمسة التي تؤكد على أهمية العمل وخاصة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما يدل مرة أخرى أن الأرجاء في أصله لا يعني أبداً موالاة السلطة القائمة كون الجهم بن صفوان، رغم قوله بالجبر لأسباب سنفلصها لا علاقة لها بجبرية بني أمية، كان هو الآخر ينادي بالأرجاء ويقول به مؤكداً «أن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح» . ومع ذلك كله كان الجهم يخرج على بني أمية ويعارض سلطنتهم السياسية . ولعل ما يفسر لنا هذا الاتجاه الأرجائي الذي وجد بين بعض معارضي بني أمية، اننا نجد الامام أبا حنيفة النعمان، وقد تتلمذ في مدرسة ابن الحنفية على الامام محمد الباقر وزيد بن علي، قد قال هو الآخر بالأرجاء وعرف عنه مع ذلك تحفظه من دولة بني أمية . ويشرح الامام الماتريدي، في كتابه التوحيد، ارجاء إمارة أبي حنيفة قائلاً: «وقالت المعتزلة: المرجئة هي التي أرجأت الكباثر، لم تنزل أهلها ناراً ولا جنة . قال الشيخ [الماتريدي] رحمه الله: هذا الذي قالوه حق في لزوم إرجاء تلك الأعمال... وعن مثله سئل أبو حنيفة رحمه الله مم أخذت الأرجاء؟ فقال من فعل الملائكة، حيث قيل لهم: «أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين». إنهم لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر في ذلك إلى الله . وكذلك الحق في أصحاب الكباثر، إذ معهم خيرات، الواحدة منها لو قبولت بجمع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطنها . فلا يحتمل

الفكر الصوفي في الإسلام، وهناك أكثر من نقط تشابه وتأثر بين الفكر الصوفي والفكر الشيعي، سواء من حيث المفاهيم المتداولة في الحقل اللغوي الصوفي أو من حيث النظام التراتبي المتمين إليه... كما أن الثقافات الشعبية في العالم الإسلامي، حتى السني منه، لم تخل من تأثيرات شيعية هي بقايا الفكر الشيعي أيام سيطرة دوله . ولعل الشيعة إلى جانب الأشعرية يملكون اليوم البقية الباقية من الفرق الكلامية القديمة .

3 - المرجئة :

لقد أدى الصراع المحتوم حول السلطة بعد قيام الدولة الأموية إلى مواقف سياسية متطرفة، سواء من طرف القابضين على زمام الأمور أو من قبل معارضيه، خاصة من الخوارج وفصائل من الشيعة . وشعرت فئات من الفقهاء بخطورة الموقف ودقته، فراح تأسس مركزاً فكرياً تبث من خلاله دعوتها برفض مظاهر الغلو في التكفير والرفض التي يخشى معها تفكيك أواصر الأمة ووحدةها . وكما سيتبين لنا، فإن هذه المدرسة لم تكن سوى تلك التي أسسها محمد بن الحنفية وولده الحسن وأبو هاشم عبدالله . وكما سيخرج الاعتدال من هذه المدرسة لتحقيق ذلك الهدف، فقد خرج أيضاً الأرجاء من المدرسة نفسها لتحقيق الهدف السياسي ذاته .

من خلال تعريف الأرجاء لغةً تستطيع تبين اتجاهين رئيسيين يعكسان البعد السياسي في نشأتها، كما يعكس ذلك التعريف ضيق مجال الاهتمام في هذا المذهب الذي لم يقدر له، ربما لأجل ذلك، أن يعمر طويلاً: فقد قيل ان مصدر تسمية هذه الفرقة مشتق من الأرجاء الذي هو التأخير والامهال . في حين يرى البعض الآخر أن المعنى المقصود من الأرجاء مشتق بالأولى من الرجاء واعطاء الأمل . ونعتقد أن المعنيين يعكسان اتجاهين مختلفين في الإرجاء .

أ - فقد قلنا ان ردود فعل الخوارج اتسمت بالتطرف في أحكامهم على المخالفين لهم سياسياً، ليس من أنصار بني أمية فحسب، بل حتى في فئات شتى من معارضيه الذين لا يرون رأي الخوارج في أسلوب المواجهة أو في التفكير والتطرف . وقد أدرك الامام الحسن بن محمد بن الحنفية خطورة ربط الخوارج ربطاً ضرورياً بين الإيمان والعمل كشرط للانتساء للأمة . ففي هذا المبرر ادعاء سند شرعي لقتل جميع المسلمين لذا بادر الحسن «يكتب كته إلى الأمصار يدعو إلى الأرجاء» مدافعاً عن أن الإيمان الذي هو أساس الانتساء إلى الأمة، لا يزول بزوال العمل . إلا أن هذا لا يعني عنده عدم ضرورة العمل بل

أن يحرم صاحبها ويخلد في النار، لكن يرجى أمره إلى الله... .

بذلك يتبين بوضوح من خلال أقطاب هذا الموقف الأول من الأرجاء، أن هذا الاتجاه لم يكن موقفاً معتزلاً للسياسة ولا مبرراً لواقع سياسي ما، بقدر ما كان همه تصحيح مسار أحزاب سياسية قائمة اتسمت مرافقتها بالتطرف وتبين خطورها على وحدة الجماعة، من ثم رأى هذا الفريق وجوب حمل السيف إن اقتضى الحال لانفاذ الوضع وتصحيحه.

ب - إن هذا الموقف السياسي الذي اتخذته المادون الأولون بالأرجاء، خاصة أبو هاشم وغيلان والجهم، ولّد لدى بني أمية المترعين على كرسي السلطة الفعلية موقفاً يمثل رد فعل يقصد بالدرجة الأولى إلى تلقي مفهوم الأرجاء من أولئك الخصوم وإفراغه من محتواه الأصلي، وذلك بإدخال تغيير عليه، سواء من حيث المفهوم أو من حيث الواقع التطبيقي: فعلى المستوى الأول أصبح الأرجاء لا يعني تأخير الحكم بالكفر في حق مرتكبي الكبائر، بل أصبح الأرجاء هو بعث الرجاء فيهم من الآن وعدم مؤاخذتهم بما فعلوا ويفعلون، بحجة أنه «لا تضر مع الإيمان معصية» قياساً منهم على كون «لا تنفع مع الكفر طاعة» من ثم وجب عدم الاعتراض أو الخروج على ملوك وأمراء بني أمية وإن «ركبوا العظام وتركوا الفرائض وعملوا الكبائر» ما داموا ليسوا كفاراً، ولا ريب أن هذا لم يكن هو المقصود من الموقف من الأرجاء.

أما على المستوى التطبيقي فإن بني أمية الذين فهموا متعمدين الأرجاء بهذا المعنى الذي هو بعث الأرجاء وأنه لا تضر مع الإيمان معصية، فإنهم رغم ذلك لم يلتزموا برأيهم هذا وصاروا منذ معاوية بن أبي سفيان يلعنون علياً بن أبي طالب وأنصاره من على المنابر بحجة أنهم كفار لا رجاء لهم في المغفرة وهذا كما علمنا هو ما قامت الرجثة الأولى في وجهه ضد تطرف الخوارج والشيعة، وكان بني أمية لم يختلفوا عنهم بمواقفهم المذكورة أخيراً.

4 - المعتزلة:

أ - لا يمكن الحديث عن تشكل المذهب لدى الفرقة الكلامية الرابعة، وهي المعتزلة، دون الإشارة إلى أبرز المقدمات التي عملت على إبرازها كفرقة متميزة بتناسك مبادئها وأصولها وهكذا نجد أن أهم ما سيشتهر به المعتزلة شيثان: القول بالقدر والاختيار، ثم اتخاذ التأويل العقلي كأسلوب ومنهج لفهم النصوص، معارضين به تيار التجسيم والخشوع.

ولهم في كلا الموقفين سلف تأثروا به ومهد لهم فكراً وسياسياً: وقد شكل مجتمع المدينة أهمية قصوى - وهي عاصمة الخلافة المجهضة - نظراً لما يمثله من رمز لرفض الظلم السياسي المتفشى مثلما أصبحت البصرة مركزاً لاستقطاب جماعات وأجناس متباينة في تراثها الثقافي ووضعيتها الاجتماعية... . في نفس الوقت نشط الامويون في نشر تغطية ايدولوجية لتبرير سلطتهم، خاصة تجاه مجتمع المدينة، وهي تغطية تقوم على استراتيجيتين اثنتين: أولاهما نشر الجبر بين الاتباع والمعارضين ثم إغراق مجتمع المدينة خاصة بكل وسائل اللهو والمجون لإلهاء شباب المدينة وتفريقهم عن متزعمي المعارضة السياسية، ولعل في هذا ما يفسر ازدهار أدب الغزل إبان هذا الوقت في ذلك المجتمع... . من جهة أخرى فقد كادت تتركز عن هذا العصر في مكة والمدينة، وإطالة سريعة على كتاب المحن للفقيه أبي العرب التميمي تين لنا ذلك بوضوح. ولعل فيما أوقعه اليزيد بن معاوية بمجتمع المدينة يوم الحرة لكاف وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة، يمثل ما يدل ذلك على مدى البطش الذي استخدمه إلى المدينة، مسلم بن عقبة، الذي كان يغري جنده بهتك أعراض نساء المدينة ويقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز مالية وكما يروي أبو العرب عن فعل جنود الامويين يوم الحرة انهم «ما تركوا حلّ ولا أثاث ولا فراش إلا نفضوا صوفه، حتى الدجاج والحمام كانوا يذبحونها» وفيما يرويه أبو العرب أيضاً فإن عبدالله بن عمر لم يسلم، هو نفسه، من بطش الامويين حيث إن الحجاج ابن يوسف قد دفع إليه من دس له السم فمات منه... . كما أن موقف الحجاج «يوم الجاهم» من أنصار عبدالرحمن بن الأشعث، وهم من القرّاء والزهاد وكبار التابعين، قد سارت بذكره الركبان «وذكر بعض الرواة أن الحجاج أمر من أصحاب ابن الأشعث ثلاثة آلاف ونيف فقتلوا جميعاً إلا عدة يسيرة» كما أنه طلب الحسن البصري ليقته لولا أن هذا اختفى عند بعض أصحابه...

وهكذا شعر أولئك المهزومون سياسياً بضرورة إعادة انشاء بديلهم السياسي، فكراً وثقافياً، عن طريق تدارس العلم وتنظيم حلقاته. وللعلم سلطة متميزة في بنية الثقافة الإسلامية ووقع «خاص بين جمهور المسلمين... . ولذلك لا نستغرب، بعد تلك السلسلة من المحن والملاحقات السياسية، أن تبرز في الإسلام أول مدرسة لبث هذا العلم في مركز المعارضة السياسية، وهي المدينة ثم في البصرة. فظهرت مدرسة محمد ابن الحنفية وابنيه: عبد الله و أبي هاشم ثم مدرسة البصرة

وسيجعل المعتزلة مواقف غيلان الدمشقي أصلاً في السند المعتزلي.

ذلك هو المصدر القدري الذي سيتأثر به المعتزلة، وهو مصدر لا يخلو من محاولة عقلية في تحليل النصوص وفهم السلوك الإنساني. أما المصدر الآخر الذي ربما كان أكثر أهمية وتأثيراً في الاعتزال، فهو المتمثل في الجهمية كأول اتجاه في الإسلام مارس التأويل العقلي للنصوص ودافع عن التنزيه المطلق. وتتجل تلك الأهمية في كون الجهمية رغم تبرؤ الاتجاهات الإسلامية الكبرى منها، فإنها تركت بصماتها الواضحة عليها جميعاً، كما سيلاحظ ذلك بحق ابن تيمية، إلى درجة أن المعتزلة سميت في مرحلة متقدمة بالجهمية.

لقد كان الوضع في الحديث مصاحباً لانتشار التشبيه والحشو والأسرائليات، وبدأ للبعض أن نقد أسانيد الحديث لم يعد كافياً للوقوف في وجه هذا التيار الذي نبت وسط المجتمع الإسلامي، فرأى، لغرض اصلاح الوضع، ضرورة ادخال العقل كعنصر فعال لفهم النصوص ثم للوقوف في وجه الحشو التشبيه المعارض للنص وللعقل معاً. من هنا ندرك الدوافع الحقيقية التي دفعت بجهم بن صفوان (ت 128 هـ) إلى القول، قبل المعتزلة، بخلق القرآن ونفي الصفات (البشرية) عن الذات الالهية وقد دخل الجهم مع المفسر مقاتل بن سليمان في نقاش حاد وعنيف، خاصة وقد اتهم مقاتل بالكذب في الحديث والغلو في التشبيه. في هذا الاطار من الرغبة في التنزيه المطلق يجب أن نفهم الموقف الجبري عند جهم بن صفوان أنه موقف أملت اعتبارات مختلفة عن تلك التي أملت القول بالجبر عند بني أمية. ولا أدل على ذلك من أن قوله بالجبر لم يمنعه من الخروج على بني أمية وجهادهم ورفض ايدولوجية الجبر التي كانوا يبررون بها سلوكهم السياسي.

ان قول الجهم بالجبر والتأويل معاً جاء كرد فعل لانتشار التشبيه الغليظ، الشيء الذي فرض عليه الدفاع عن التنزيه المطلق، كما طرح عليه مشكلة تجاوز حدود اللغة الطبيعية، التي هي لغة بشرية بطبيعتها، وایجاد دلالات اصطلاحية جديدة لبعض معانيها القديمة. وهكذا قاله عند الجهم «ذات» وليس شيئاً أبداً، ما دامت الشيئية تطلق على كل ما يرى ويلمس ويقتضي الجسمية، وهو الشيء الذي فرض عليه أن يقول، قبل المعتزلة بنفي الصفات أي نفي الصفات البشرية عن الذات الالهية ونفي الصفات الالهية عن الإنسان. والقاعدة عنده أن «الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه» فنفي كونه حياً، عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً، انه ليس

برئاسة الحسن البصري. وسوف يتنجح المعتزلة في أن يكونوا أشهر خلية فكرية حاولت من خلال المدرستين المذكورتين أن تجرد في تعاطي العلم وتدارسه - والذي كان في جوهره علماً سياسياً قانونياً أخلاقياً شديد الصلة بمشاكل العصر - متفصلاً لتحقيق السلطة الشرعية المفقودة وتحقيق بديلها الذي أجهدته بطش قواد وولاة بني أمية... ولكن ما هي مقدمات هذا العلم الذي حمله الفكر المعتزلي؟ وما طبيعته؟

قبيل حركة الاعتزال أفرزت مدرستا المدينة بقيادة ابني محمد بن الحنفية، ومدرسة البصرة، بقيادة الحسن البصري، فكراً سيتغذى منه المعتزلة ويطورونه في صورة منهجية مرتبة. كما سيحتفظون في ذلك الفكر بروحه السياسية القائمة على أساس رفض ايدولوجية الجبر الأموية والاستعداد للخروج على ولاة الجور القائلين بها. وقد أصبح رواد المدرستين يتبادلون الزيارات فيما بينهم ويتقلون ما بين المدينة والبصرة متعلمين في آن واحد على أبي هاشم وأبي الحسن، في المدينة، وعلى الحسن البصري، في البصرة. ثم يظهر ضمن رواد مدرسة المدينة أحد التابعين المشهورين بالزهد والاشتغال بالحديث وبالتلمذ على أبي ذر الغفاري، وهو معبد بن خالد الجهمي، قتله الحجاج سنة 80 هـ بعد خروجه في ثورة القراء، فيجهر بمعارضته لفكرة الجبر الأموية وينهض مدافعاً عن القدر بلسانه، نافياً الجبر ومهاجماً ولاة بني أمية بسيفه، ويقف أمام شيخه الحسن البصري، حاكياً له سوء الحال مستكراً الاستغلال الأموي لفكرة الجبر فيقول: «يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله ومن جهة أخرى فقد كان غيلان ابن مسلم الدمشقي ابرز تلامذة مدرسة المدينة، أعلن مذهبه القدري في عاصمة الجبر: دمشق، وقد تعرف عليه واصل بن عطاء وتأثر به، كما وضع فيه الخليفة عمر بن عبدالعزيز نقتة فاستدعاه لاصلاح النظام الجبائي ورد المظالم إلى أصحابها. فنقم عليه لأجل ذلك بنو أمية، وعلى رأسهم هشام بن عبد الملك الذي ما أن ولي الخلافة، بعد عمر بن عبدالعزيز، حتى طلب غيلاناً واستصدر فتوى بقتله، فصلب ومثل به شر تمثيل وهو حي، ولم يكن غيلان عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى وهو معلق مصلوب! ولن تذهب سدى تعاليم غيلان والقدرية، فسوف يقوم الأمير الأموي اليزيد بن الوليد (اليزيد الناقص) بثورة يحاول بعد نجاحها، الحكم وفقاً لمبادئ غيلان. كما ان واصل بن عطاء سيتابع مع فرقته الجديدة الدفاع عن فكرة القدر والتنكيل بالظلم السياسي،

جميعاً لم يسلموا من التأثير بمذهبه، فقد أخذ عنه المعتزلة القول بالتأويل العقلي وإيجاب المعارف بالعقل قبل السمع ونفي الصفات وخلق القرآن، اضافة إلى قول بعض المعتزلة كالغلاف برأيه في فناء أهل الخلدن، وقول أبي هاشم الجبائي منهم بنظرية الأحوال التي ترجع في أصولها إلى جهنم بن صفوان. ومع كل هذا فالمعتزلة يرفضون ادراج جهنم ضمن سندهم لقوله بالجبر، وما دروا أن جبره ليس هو ذلك الذي رَوَّجه بنو أمية. كما أن الأشعرية تابعت حسب رأي ابن تيمية، جهنم في قضية الأفعال ما دام الأشعري يقول أيضاً «ان الفعل مقدور للرب لا للعبد» وعلى هذا الموقف ينبغي رأي الجهم والأشعرية أيضاً في معنى الوعد والوعيد، فمعرفة ذلك تتم فعلاً وعقلاً لأن الله فاعل لما يشاء.

هكذا ندرك أهمية الجهمية كاتجاه بث البواكير الأولى لمجموعة من الأفكار كُتِب لها أن تتطور وتلعب دوراً مهماً لدى أكبر الاتجاهات الكلامية، كما أن الموقف السياسي للجهم ولشيخه الجعد بن درهم يدل على مدى ارتباط نشاطهم الفكري بطموحهم السياسي الذي كان اطاراً محدداً لذلك النشاط.

كل ذلك شكل تمهيداً طبيعياً لتبلور فكر منظم برز واضحاً ثم تطور مع المعتزلة، وهي فرقة لم تعد تخفى علينا، بعد ذلك، الأسباب الاجتماعية والدوافع السياسية لهذه التسمية التي اتسمت بها وهي المعتزلة وانتحال نعت الاعتزال. فقد عمت مدرسة المدينة والبصرة خيبة أمل سياسية من جراء افتقاد المثل الذي كان يريد بناء الإسلام، وظهرت رغبة شديدة في تعاطي العلم من أجل عودة ذلك البديل وإنشائه نظرياً. إلا أن هذا الاتجاه السائد في المدرستين ظل رغم هذا الطابع النظري محتفظاً ببذور المطالبة السياسية، تجلت في أكثر من موقف وقفه رجال المدرستين وتلامذتهما من المعتزلة. وما يحذر التنويه به هنا أن نشأة المعتزلة، كسابقتها من الفرق جاءت استجابة لوضعية ظرفية ورغبة في انقاذ وضع اجتماعي مضطرب، أجمعت الأمة على ادائه ولكنها اختلفت حول صيغ تلك الإدانة ودرجة خطورتها. وكانت مساهمة واصل بن عطاء في توضيح موقفه من هذه القضية السبب المباشر لنشأة فرقته التي حرص أن ينعتها بالاعتزال، وهو نعت كان في واقع الأمر صادقاً على جميع شيوخ وتلامذة ورواد مدرستي المدينة والبصرة.

إننا نعتقد أن واصل بن عطاء، عند تزعمه لفرقة، قد نصب بين عينيه تاريخ المدرستين المذكورتين وتعبيرهما عن

حياً ولكنه المحيي وليس موجوداً ولكنه الموجد، وليس مريداً ولكنه الفاعل. ومن ثم كان الإنسان مريداً وليس فاعلاً أو خالقاً. وهذا أصل من أصول الجهمية سيتأثر به الأشاعرة في نظريتهم حول الكسب كما لاحظ عليهم ذلك ابن تيمية. إذن فالصفات الالهية قديمة وهي عين الذات لكن هذا لا يمنع أن تكون هناك صفات أخرى محدثة، كصفة العلم، يحدثها الله عند حدوث الموضوع المعلوم، غير أن علم الله حادث لا في محل فله علوم حادثة بعدد المعلومات الحادثة. . . وهذا أيضاً هو جوهر نظرية الأحوال التي سيفول بها أبو هاشم الجبائي من المعتزلة.

بناء على ذلك، ما كان للقرآن، وهو كلام مسموع ومقروء، الا أن يكون شيئاً أوجسماً، والجنتم في مصطلح الجهم، كتابة عن الشيء والخلق، الموجود، أي على كل ما عدا الله. فالقرآن من ثم جسم أي مخلوق ليس هو الله مطلقاً ولا يمكن أن يكون في نفس مرتبة الله. وهذا أيضاً هو أصل قول المعتزلة فيما بعد بنظرياتهم حول خلق القرآن. من جهة أخرى، وبناء على نفس الرغبة في التنزيه، فقد قال الجهم بفناء الخلدن (الجنة والنار) اعتباراً لطبيعتهما الجسمية، إذ الجسم محدود مكاناً وزماناً. وهذه نظرية سيقول بها أبو الهذيل الغلاف من المعتزلة. كما أن حدود الجسم في الزمان والمكان يجعل «الحركة لا تبقى زمانين» لأن لكل حركة بداية ونهاية. وسيطور الأشاعرة من جهتهم نظرية الحركة هذه ليقولوا بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وليخدموا غرضهم وغرض الجهم معاً وهو نفي القدرة والتأثير عن الاجسام فيما بينها، ونفي السببية من الطبيعة ونسبتها إلى الله وحده.

هذا وإذا كان جهنم يختلف عن المعتزلة في موقفه الجبري، فإنه بموقفه هذا يعتبر سلفاً للأشاعرة رغم رفض الآخرين للجهمية وجبريتها. ذلك أن الجهم يميز بين موقف الإنسان وموقف الجهاد قائلًا: إن الله «خلق للإنسان قوة» كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له، منفرداً به¹ إذن فالله خلق للإنسان، دون الجهاد والحيوان، قوة وميلاً يتم بها الفعل، وخلق له إرادة، أي اختياراً للفعل. ولعل هذا هو جوهر نظرية الكسب التي سيرزها الأشاعرة. ومن هنا نفهم سر اتهام ابن تيمية الأشاعرة بكونهم جهمية الأفعال، اعتباراً لكونهم، كالجهم ينسبون للإنسان الإرادة دون القدرة أو الفعل.

لعلنا استطعنا أن ندرك كيف أن جهنم بن صفوان رغم رفض المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة لاتجاهه الكلامي، فإنهم

واجماع» كما نفهم من ثم الأهمية التي توليها كتب طبقات المعتزلة للسند المعتزلي وهو السند الذي يظم معظم رجال مدرسة البصرة والمدينة وكبار الصحابة والتابعين وانتهاء بالسنة والقرآن. ولا شك أن الاهتمام بالسند يعكس، في الثقافة الإسلامية، الرغبة في اخفاء الشرعية على الحقل المعرفي كما يطمح إلى امتلاك سلطة تجاه القوى الأخرى على المستويين الاجتماعي والسياسي.

لقد أدى تطور الأحداث وتباين مواقف الفرق المختلفة إلى أن يبلور المعتزلة أصولاً نظرية تجمعهم وتميزهم في آن واحد عن أهم المخالفين لهم من الفرق الموجودة على الساحة الفكرية والسياسية. وحسباً يحكي الخياط منهم، فإن المعتزلة يشتركون مع فرق أخرى في قضايا عديدة، وعلى رأس تلك الفرق الجهمية، لكن «ما من أحد منهم يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد رأى المعتزلة أن الأصل الأول يميزهم عن الدهرية وبعض التصورات الفلسفية وعن المعضلة والمشبهة، كما يقطع الأصل الثاني بينهم وبين المجبرة، في حين أن الوعد والوعيد يميزهم تماماً عن المرجئة، كما يفصل بينهم وبين الخوارج الأصل الرابع الذي هو المنزلة بين المنزلتين، أما الأصل الأخير فهو يشكل موقفاً يختلفون به مع الامامية من الشيعة.

وما هو جدير بالتنويه به هنا أن تلك الأصول الخمسة مرتبطة فيما بينها برابط منطقي تسلسلي، حيث يمكن اعتبار التوحيد هو الأساس والمنطلق في المذهب المعتزلي ويأتي العدل كنتيجة قريبة ومنطقية له. ثم نجد الوعد والوعيد يقوم مباشرة على أساس هذا العدل ثم المنزلة بين المنزلتين كإطار لفهم كل من الوعد والوعيد والعدل. ويأتي في الأخير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتطبيق عملي لسائر الأصول الأربعة السابقة. كما يتجلى هذا التسلسل المنطقي ليس فحسب في قدرة المعتزلة على استنباط كل أصل من الذي يسبقه وتأسيس كل أصل سابق للذي يليه، ولكن ذلك التسلسل المنطقي يبدو أيضاً فيما سيستنبطه المعتزلة داخل كل أصل وخاصة الأصلين الأولين من مفاهيم وقضايا تلزم عنه منطقياً وضرورة، مما أضفى طابعاً من المعقولة والانسجام على الاتجاه المعتزلي جملة. وهكذا وجب عندهم لاثبات التنزيه المطلق عدم الفصل بين الله وصفاته الذاتية وكذا وجب القول بخلق القرآن، إذا للكلام من الصفات المحدث لا في محل وليست قديمة. كما وجب نفي الرؤية بناء على نفي الجسمية. وعلى أساس قدم

طموح الجاهير الإسلامية واعتزالها لظلم ونظام بني أمية، فجاءت مساهمته في معالجة قضية مرتكب الكبيرة - وهي مشكلة المشاكل في وقتها - تعبيراً عن الرغبة في الحفاظ على وحدة الجاهير ورأب الصدع، ورفضاً لمواقف متطرفة أو متخاذلة، فقد رأى واصل بن عطاء أن الخوارج في تقييمهم لمرتكب الكبيرة قد جعلوا منه كافراً - منافقاً في حين رأت فيه المرجئة أنه مؤمن - فاسق، كما رأى فيه الحسن البصري أنه منافق - فاسق. كما اعتبرت الشيعة مرتكب الكبيرة كافر نعمة - فاسق، وهكذا رأى واصل أن الخوارج والمرجئة والحسن البصري والشيعة، إضافة إلى مدرسة الحديث، يشكلون - بخلاف بني أمية سلف الأمة وخيرة رجالها فوج من ثم العمل على اتفاقهم واجماعهم لذا فقد ارتأى أن هؤلاء قد وقع اتفاقهم واجماعهم على وصف مرتكب الكبيرة بالفسق واختلقوا فيما عداه، كما أن القرآن، من جهته يصف صراحة الذي يرمي المحصنات المؤمنات - وهي كبيرة من الكبائر - بالفسق. ومن ثم فقد تحقق لدى واصل بن عطاء أن الاجماع والنص يتفقان على وصف مرتكب الكبيرة بالفسق فحسب، فوجب من ثم وصفه بالفاسق الذي هو في منزلة بين منزلة الكفر والإيمان. وها هي النتيجة التي استنتجها واصل بن عطاء وتلك هي دوافعها الاجتماعية والفكرية، وليس في المسألة - كما زعم البعض - الرغبة في تقليد الحد الوسط الأرسطي بل إن الدواعي الموضوعية في البيئة الإسلامية كافية لتوضيح هذا الموقف الذي اتخذته واصل وتبنته المعتزلة بعده.

هكذا ندرك أن نشأة المعتزلة، بعد انفراد واصل برأيه في مرتكب الكبائر، انما جاءت أولاً استجابة لوضع سياسي موضوعي، كما جاءت ثانياً قصد معالجة ذلك الوضع وتحقيق وحدة صف الجمهور والجماعة وحفاظاً على تماسكها وابقاء على نموذجها الذي أجهضه الحكم الأموي. وهذه المقاصد هي التي أوحى لهذه الفرقة الجديدة بأن تنعت نفسها بالاعتزال الذي يعني، في آن واحد، اعتزال الظلم والفساد واعتزال الغلو في الأحكام أو التقصير فيها. ولأجل ذلك اعتقد المعتزلة انهم، بموقفهم ذلك، أقرب الفرق الإسلامية إلى السلف وأهل السنة وأكثر تعبيراً عن طموح جمهور المسلمين الذي تبلور في مدرستي المدينة والبصرة. ومن هنا نفهم جيداً أهمية مصادر المعرفة وبالتالي مصادر السلطة - عند المعتزلة منذ واصل بن عطاء، حسباً أورده أبو هلال العسكري الذي قال في كتابه الأوائل: إن واصل بن عطاء «أول من قال الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق أو خبر مجتمع عليه، وحجة عقل،

الذي جعلنا نتحدث عن الاعتزال كمذهب منسجم، متكامل العناصر، محدد المعالم. ولعلنا لاحظنا كيف حرص المعتزلة في مذهبهم أن يحددوا العلاقة بين الله والإنسان في صورة ميثاق معرفي وأخلاقي [التكليف المعقلن] الشيء الذي جعلهم يعممون ذلك الميثاق حتى على المستوى السياسي، خاصة فيما يهم علاقة الحاكم بالمحكومين في الدولة، فالعقل والنبوة مظاهر اللطف الالهي الضروري، والدولة - بالتالي - مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتيال رسالة النبوة في الأمة... في حين أن حرص الاشاعرة بعكس ذلك على نفي ذلك الميثاق ونفي ضرورة اللطف الالهي ونفيهم ضرورة الربط بين الأمر والثواب، سيجعلهم بالمقابل - يقفون أحياناً مواقف سياسية تبطل كل ميثاق بين الحاكم والمحكوم وتبرر امكانية الفصل بين الشريعة والتاريخ، بين العدل والسلطة. وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على مدى الارتباط بين المذهب النظري والموقف السياسي في حياة الأفراد والفرق والجماعات.

تلك أهم الاصول التي أجمع عليها المعتزلة وإن كانت هذه الاصول لم تمنع حدوث خلاف بين رجال الاعتزال، فنشأت مدرستان متنازعتان إحداهما بالبصرة والأخرى ببغداد، وهما مدرستان مختلفتان في مواقفهما السياسية كما تختلفان حول دقيق الكلام وقد تميزت مدرسة بغداد في البداية بزعامة بشر بن المعتمر، بمعارضتها للسلطة العباسية وتعاطفها مع بعض الاطروحات العلوية المعروفة بتفضيلها لعلي بن أبي طالب، خاصة بعد ازدياد متابعة خلفاء بني العباس لأقطاب الاعتزال وللعلويين على السواء. وإذا كان البصريون من المعتزلة ظلوا هم أيضاً يخاطبون سلطة بني العباس من موقع المعارضة، إلا أن منزلة علي بن أبي طالب في تاريخ السياسة الاسلامية ظلت تستند على النظرة السنية القائمة على ترتيب الخلفاء حسب تسلسلهم التاريخي. ومع ذلك فقد عرفت مدرسة بغداد تطوراً في علاقتها مع السلطة العباسية أدى بالطرفين - ومعهما أيضاً معتزلة البصرة - إلى التعاون والتضامن من أجل القضاء على عدوهما المشترك المتمثل في الحركات الشعبية المختلفة التي تمثلت فيما سمي بالزنادقة وفي نشاط البرامكة، وهي حركات بقدر ما كانت تهدد الفكر الاسلامي الذي كان يحط عناية المعتزلة، كانت تهدد وجود وكيان الدولة الاسلامية. وقد بدأت عملية التقارب بين المعتزلة والسلطة العباسية منذ عهد الرشيد وبلغت أوجها في عهد المأمون والمعتصم والواثق (سنة 198 إلى 233 هـ) وحين عزم الخليفة المأمون على استئصال الحركات الباطنية الخراسانية لم يرَ بداً من التعاون مع المعتزلة بحكم

الصفات الذاتية، ومنها العلم، وجب عندهم القول بشيئية المعلوم، ما دام هذا الأخير كان، قبل ايجاده من العدم، معلوماً بالعلم الالهي، فهو شيء ولكنه معدوم، وكانت له من ثم ماهية كمعلوم يقتصر إلى القدرة الالهية ليتقل من طور العدم إلى طور الوجود الفعلي.

ومن جهة أخرى، فإن انطلاق المعتزلة في فهمهم للعدل من منطلق اخلاقي عقلي، وبناء على مفهوم التوحيد، جعلهم أولاً يعرفون ذلك العدل بالقول «إنه ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة» وجعلهم ثانياً يستنبطون من أصل العدل لوازمه المنطقية وأهمها: عدم خروج الفعل الالهي عن الاصلاح ووجوب اللطف الالهي المضاد للعبث. وقد أحصى المعتزلة مظاهر هذا اللطف الالهي وجعلوا أهمها يتمثل في: العقل الذي أبط به التكليف ثم في بعث الانبياء وفي طبيعة الأوامر الشرعية التي لا يمكن إلا أن تكون تابعة لمقاصد مدركة عقلاً، ومن ثم وجب ادراك حكمة التشريع ومقاصده العامة. ولعل هذا كان وراء تصدّر المعتزلة لتأسيس علم مقاصد الشريعة خاصة منذ أبي الحسين البصري المعتزلي صاحب المعتمد في أصول الفقه. كما أن من جملة تلك الألفاظ الضرورية قدرة العقل على ادراك الحسن والقيح، الشيء الذي يجعل منه قوة صالحة لادراك الشريعة ومقاصدها. ثم ان من أهم الألفاظ الالهية المترتبة على جميع ما سبق أقدار الله للإنسان على الاختيار بين ذلك الحسن والقيح أو الخير والشر، خاصة إذا عرفنا أن الشر والفساد يتعارضان مع التنزيه الالهي، فلا يبقى من سبيل سوى نسبته للإنسان. وما تجدر الإشارة إليه أن هذه الألفاظ الالهية لا يمكن في رأي المعتزلة أن تكون ملجئة للإنسان وضاعطة على إرادته في اختيار أفعاله، ولكنها مجرد أضواء منيرة ومساعدة في تكوين وعيه بمختلف المواقف العملية التي عليه وحده أن يختار بينها بمحض ارادته وحسب منطق مسؤوليته. ولعل ما يوضح شدة تمسك المعتزلة بمفاهيم العدل هذه وبمختلف مستنبطاتها، وخاصة منها المسؤولية الفردية، ذلك الحرص الذي نجده لديهم في تأكيد مفهوم التوكّد الذي يعكس رغبتهم في توسيع القدرة الانسانية في صورتها الاخلاقية.

لعلنا نستطيع من خلال الاصلين الكبيرين في المذهب الاعتزالي أن ندرك مقدار العلاقة الوثيقة بينها ومدى وضوح الطابع العقلي في عمليات الاستنباط والاستنتاج المنطقي للمفاهيم المتضمنة فيها، بل إن سائر الأصول المتبقية يمكن استنباطها عقلياً منها. ولعل التكامل بين هذه الأصول هو

بلغ رد فعل أهل السنة والحديث أوجه فيما سمي بالاعتقاد القادري الذي جاء محاكياً أسلوب المعتزلة في فرض العقائد الجزئية بالاستناد على السلطة السياسية، حيث عكس هذا الاعتقاد الآراء السنية التي تقف على الحط المقابل للأصول الاعتزالية.

هذا وقد عرف الاتجاه الاعتزالي بعد هذه النكسة كيف يحول نشاطه نحو أطراف الدولة الإسلامية، حيث عاد الاعتزال إلى الظهور في ظل السلطنة البويهية وتحت حماية صاحب بن عباد الوزير الذي لعب بالنسبة للمعتزلة نفس الدور الذي لعبه القاضي ابن أبي دؤاد بالنسبة إليهم ببغداد. وفي ظل هذه السلطنة فهم كبار رجال الاعتزال المتأخرين كالقاضي عبد الجبار المصدي، وفي أيام صاحب بن عباد ازدادت العلاقة متانة بين الاعتزال والتشيع الذي كان يدين به البويهيون، مما سيكون له أثره الواضح في تبني التشيع المعتدل للأصول الخمسة في الاعتزال. وبعد انقضاء نفوذ المعتزلة سواء على أثر وفاة صاحب بن عباد أو بعد عهد طغرل بك من السلجوقية، حيث دخلوا مرحلة التقهقر التي أفرزت خلافات شديدة داخل صفوف المعتزلة أنفسهم وقيام محاولات لرأب الصدع وتوحيد الصفوف.

المهم إذن أن الاعتزال لم يستمر في تاريخ الفكر الإسلامي كفرقة قائمة مستقلة، فقد تمكنت بفضل ظروف تاريخية أشرنا إلى بعضها، من التسرب إلى بعض فصائل الشيعة المعتدلة، كالامامية وخاصة الزيدية فضمن بذلك بقاءه كإطار نظري عقلي في تلك المذاهب الشيعية التي يرجع إليها الفضل في الاحتفاظ بأهم ما بقي إلى يومنا هذا من التراث المعتزلي. هذا وقد كان للمعتزلة الفضل في التمهيد لبروز الفكر الفلسفي في الإسلام، ويتجلى أثرهم واضحاً في فلسفة أبي يعقوب الكندي، وخاصة في الكتابات الفلسفية لابي الحسن العامري (ت 382 هـ) الذي كان في فلسفته أقرب إلى روح الاعتزال منه إلى روح الفلسفة اليونانية. كما أن بعض الفرق اليهودية عرفت حركات إصلاحية بفضل اتصالها بالمذهب الاعتزالي وإطلاعها عليه، ونذكر هنا على سبيل المثال حركة القرائين الإصلاحية اليهودية على عهد أبي جعفر المنصور، فقد كانت في فكرها انعكاساً للفكر الاعتزالي العقلي. ومن جهة أخرى فإن الدراسات الفقهية الأصولية والتفسير تدين بالشيء الكثير إلى الاعتزال ولم يستطع ابن عقيل الحنبلي إلا أن يتلمذ في الأصول على أبي الحسين البصري المعتزلي رغم موقف الرفض الذي يقفه الحنابلة من المعتزلة.

تجربتهم الطويلة في مناقشة تلك الحركات ذات الاتجاه الغنوصي وإطلاعهم على أغوار مذهبها. ولعل في هذا ما يفسر إقبال المأمون، ومعه المعتزلة على الإطلاع على التراث اليوناني، لأنهم أدركوا أن هذا التراث يضم، في جانب من جوانبه، فكراً مناقضاً لذلك الفكر الغنوصي والشعوبي ويمكن من تعلم طرق جديدة في الحجاج والنقاش وهو السلاح الذي أصبحت الدولة في حاجة إليه لتحمي نفسها من معاول الهدم المنطلقة من الحركات الخراسانية الشعبية التي عادت تحن لدولة الأكاسرة ولدين الزرادشتية.

وقد أصبح المعتزلة في دولة المأمون والمعتمد والموثق المالكين لزمام الأمور، فاستأثروا بالوظائف الحساسة في الدولة، وكان للقاضي ابن أبي دؤاد المعتزلي الدور الأكبر في تمكين المعتزلة من السيطرة على دواليب الدولة. إلا أن ابن أبي دؤاد لما أحس من المأمون ميله التام للاعتزال، دفعه لتضييق الخناق على مخالفي المعتزلة، ليس من الروافض هذه المرة بل من أهل السلف المحدثين أيضاً، وهم الذين لم يكفوا مطلقاً عن تأييد الدولة ومساندتها قبل وبعد مجيء المعتزلة، ولم يقصروا في نقد العدو المشترك المتمثل في الروافض وأحزابهم. ومع ذلك قرر المعتزلة امتحان أهل الحديث في مسألة تعتبر، حتى داخل المذهب المعتزلي، من الفرعيات التي تقبل التأويل وليست من الأصول، ألا وهي نظرية خلق القرآن المعتزلية ذات الأصل الجهمي. ولا ريب أن الخلاف بين المعتزلة والشيعة حول مسألة الإمامة أعمق بكثير من الخلاف بين المعتزلة وأهل الحديث حول مسألة خلق القرآن. وقد بلغ من تشدد المعتزلة في هذه المسألة أنه «لم يبق محدث أو فقيه، ولا مؤذن ولا معلم إلا وامتنح بسببها حتى لقد كتب المعتزلة في مساجد مصر: لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق».

وهكذا بدأت سلسلة من الامتحانات والمحن التي تراوحت بين التهديد وقطع الرزق والقتل والتي أنزلتها السلطة بأهل الحديث طيلة عهد المأمون والمعتمد والموثق، مما كان له انعكاساً سلبياً على سمعة المعتزلة لدى الجمهور وعلى مركزهم في الدولة، مما أدى في آخر المطاف إلى رد فعل في عهد الخليفة المتوكل الذي أمر بالكف عن الخوض في مسألة خلق القرآن وإطلاق سراح من امتنح في ذلك. ثم أمر أخيراً بنقد الأطروحة المعتزلة وإظهار مذهب المحدثين، مما ترتب عليه متابعة المعتزلة وتجردهم من مناصبهم التي استبدوا بها قديماً. بذلك كان رد فعل أهل السنة مناسباً ومساوياً لفعل المعتزلة قديماً إذ العنف لم يولد في مثل هذه الحالة إلا عنفاً مثله! وقد

5 - الأشعرية :

تيمية، بطريقته النقدية الخاصة، بقوله: «والاشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، جبرية في باب القدر، وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم».

من ثم سيصطبغ الاتجاه الأشعري، أكثر من غيره، بالاشكالية التي تروم التوفيق بين مواقف كلامية متباينة ونظريات مختلفة بلغت منتهاها من الصياغة والتنظيم، سواء أكانت تلك النظريات ترجع إلى مصادر فقهية - سلفية أم كلابية أو جهمية أو معتزلية أو حتى فلسفية. وقد أدرك ابن رشد أيضاً هذا الاتجاه التوفيقي في المذهب الأشعري ورأى أنه أقسط المناهج في تناول القضايا الملّية والمسائل الكلامية، وأنه يرمي إلى إعادة التوازن إلى ما اعتبر تفریطاً من قبل الحشوية وإفراطاً من طرف المعتزلة. غير أن ابن رشد لا يعتقد أن التوفيق قد حالف الأشعرية في ذلك ولذا حاول من جهته، في بعض تلك القضايا أن يتصدّر ليدي بدلوه في اصطناع التوفيق الذي رامته الأشعرية من قبله، بعد أن أدخل الارسطية كعنصر جديد ضمن العناصر المراد التوفيق بينها. . .

ولعل ذلك الارث الضخم من التراث الكلامي الذي ورثه الأشعرية وهذا المنهج التوفيقي، هو الذي يبدو معه المذهب الأشعري وكأنه مجرد ردود فعل للأصول المعتزلية ومحاولة إعادة صياغة جديدة لنفس تلك الأصول. إلا أن جوهر المنهج المعتزلي وعمقه ظل مستمراً مع الأشاعرة كما لاحظ ذلك حقاً ابن رشد الذي نبّه إلى أن المنهج الكلامي، خاصة عند أكبر مثليه وهم المعتزلة والأشاعرة، لا يخرج عن أساسين: اصطناع قياس الغائب على الشاهد، وطفیان أسلوب المناظرة والجدل في بسط القضايا الكلامية. وبذلك نستطيع القول ان ذلك الآخر الذي تحاوره الأشعرية وتضع له أكبر الاعتبار إنما هو ذلك المتمثل خاصة في المذهب المعتزلي المراد تنحيته نهائياً عن سلطته الفكرية والسياسية. ومن ثم يستحيل فهم الأطروحة الأشعرية دون أن نضع أمامنا التراث المعتزلي المراد تجاوزه أو تشذيبه واصلاحه. والملاحظ أن عامل اللغة يلعب دوراً كبيراً في مناقشة أبي الحسن الأشعري للأطروحات المعتزلية، حيث نجده يعيد صياغة القضايا الكلامية اعتماداً على منطقات لغوية جديدة لمفاهيمها.

وهكذا وبخصوص أصل التوحيد، نجد الأشعري يرى أن صفات الله تستفاد من أفعاله تعالى التجلية في العالم الطبيعي وهي أفعال دلّت على كونه تعالى قادراً عالماً مريداً، وبالتالي دلت على مفهوم صفة القدرة والعلم والإرادة كصفات متميزة

يجوز اعتبار الأشعرية كانعكاس للتراث الكلامي السابق عليها ومحاولة تركيبية لأهم الأطروحات الكلامية الموجودة على الساحة الفكرية. ومثلما مهّدت للاعتزال ظروف اجتماعية ومواقف فكرية، فإن الأشعرية أيضاً تدين بوجودها لأكثر من اتجاه كلامي، كالاعتزال والجهمية ونظريات فقهاء أوائل أهل السنة وبعض النظريات الفلسفية. كما أن الأثر السلبي الذي خلفه استبداد المعتزلة بالسلطة وعدم تقديرهم لدور الفقهاء والمحدثين بين الجمهور، هباً الاطار الاجتماعي لانقلاب أبي الحسن الأشعري على الاعتزال، وهو انقلاب إذا كنا نجعل أسبابه المباشرة فهو لم يكن منفرداً، لأنه جاء بعد سلسلة من الانفصالات والتراجعات في صفوف المعتزلة، بلغت ذروتها في خروج الأشعري - وهو المعتزلي القديم - عما كان يقول به من الأصول الخمسة وتبنيه، مقابل ذلك، لأقوال المحدثين والفقهاء، على رأسهم الامام الشافعي، وتعاطفه خاصة مع أولئك الذين اضطهدهم المعتزلة، خاصة منهم أحمد بن حنبل - تلميذ الشافعي - حتى قال السبكي في طبقات الشافعية: «اعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع رأياً ولم ينشئ مذهباً وإنما هو مقدر مذاهب السلف. . . فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريقة السلف نطاقاً وتمسك به. وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً».

غير أنه لم يكن بإمكان أبي الحسن الأشعري، ولا كان بإمكان التطور الفكري في عصره ليسمح له أن يأخذ مذهب المحدثين على علاقته أو أن يتحرر من كل ما ورثه من حياة أربعين سنة قضاها في حضان الاعتزال وتحت رعاية كبار أقطابه المتأخرين. ولعل رسالة الأشعري في «استحسان الخوض في علم الكلام» التي حاول الجمع بين نموذج الفقيه السلفي ونموذج المتكلم المدافع عن الأصول لدليل على خروج الأشعري ومخالفته للمذهب القديم للمحدثين، فضلاً عن مخالفته للحشوية والمشبّهة من الكرامية. وفي ذلك دليل على استمرار بصمات الاعتزال في فكره، مما يبنىء باقدام الأشعري على اصطناع أسلوب توفيقي في قراءته للمذاهب الفقهية والكلامية. وهذا ما يفسر، من جهة أخرى، محاولته إيجاد صياغة كلامية لنظريات فقهية قديمة كمسألة الرؤية وقدم الكلام والقول بالكسب. . . وفي كل ذلك يطغى أسلوب التوفيق والتركيب أشار إلى أهميته بالخصوص ابن عساکر في كتابه تبیین کذب المفتری وهو التركيب الذي عبر عنه ابن

المعتزلة، بطابع أنطولوجي وليس أخلاقياً كما عند المعتزلة. وهذا يتجلى بوضوح في تعريفهم لمفهوم العدل، فإذا كان المعتزلة يعرفون العدل بأنه «اتيان الفعل على وجه الصواب والمصلحة» فإن الأشعرية تعرف العدل تعريفاً أنطولوجياً بقولها: العدل هو «التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم» وبذلك يصبح العدل هو أن يفعل الله ما يشاء، ويصير معنى الظلم يعني جريان الأمور على غير المشيئة. وكأن الأشاعرة بذلك وضعوا المسألة في نطاق أنطولوجي ولكن حصروه في إطار سؤال اشكالي ضيق وهو: هل الله قادر على التصرف في ملكه وحده أو غير قادر؟ وإذا كان العجز لا يستقيم مع مفهوم الألوهية فإن الكمال يقضي بإطلاق القدرة وبالتالي يكون لكل موجود مقدرة الله ومراد من طرفه، وبذلك يكون الله خالق الخير والشر معاً. ولا تناقض هنا، في منطق الأشاعرة، بين القدرة المطلقة على خلق الخير والشر وبين مفهوم العدل، لأن هذا الأخير لا يعني، كما سبق القول، سوى التصرف المطلق في الملك. ولا يجوز هنا بالخصوص الركون إلى تطبيق قياس الغائب على الشاهد. وبناء على هذا لا يجوز أن نصف الله تعالى بالظلم كما يجب أن نصفه بالعدل، لأن الصفة هنا غير مؤثرة في الذات ضرورة، فالله خالق الكفر وليس بكافر وهو خالق الطاعة ولا يقال عنه طائع - حسب نظرية الكسب - وهو أيضاً خالق الظلم ولكنه ليس بظالم.

وبهذا ندرك جيداً أنه إذا كان المعتزلة والأشاعرة قد انطلقوا جميعاً في باب التوحيد والعدل لأجل غاية واحدة، وهي إثبات التنزيه المطلق، فإن التنزيه اقتضى عند المعتزلة نفي الظلم - وهو عندهم أخص صفات النقص - في حين يقتضي التنزيه عند الأشعرية نفي الشريك عنه. وبذلك مهد الأشاعرة لباقى نظرياتهم حول نفي وجوب الأصلح على الله تعالى ونفي الوجوب العقلي للوعد والوعيد الذي هو عندهم من المدركات الشرعية لا العقلية ولذا نفى صفة الوجوب عن القيم الأخلاقية التي تحصل بالعقل ولكنها لا تجب، إلا بالشرع أو القانون أو بمحض العرف. ومن جهة أخرى فقد نفوا تبعاً لأصلي التوحيد والعدل، قدرة الإنسان على خلق أفعاله وجعلوا هذه كلها مكتسبة باعتبار أن الفعل «المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة» وهو فعل لا يتعارض عندهم مع المسؤولية لأن الكسب فعل صادر عن الله خلقاً وعن الإنسان كسباً. ولا ريب أن هذا الرأي سبق إلى طرحه، قبل الأشاعرة، جهنم بن صفوان، ولذلك نعت ابن تيمية

بعضها عن بعض كما هو الشأن في الشاهد: «لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً». ومن ثم لا وجه للتوحيد المطلق بين الصفات وبين الذات، والا وقعنا في تناقض معرفي، إذ عندئذ يكون الله عالماً بقادريته مثلاً لا بعلمه وقادراً بعالميته لا بقدرته وهذا يتناقض مع ما نعرفه في الشاهد، والموقف المعتزلي لأجل ذلك يؤدي إلى بلبلة فكرية بسبب عدم الوضوح اللغوي. لذا وجب أولاً التمييز بين الصفات فيما بينها ثم التمييز بينها وبين الذات، لأن الصفة تدل على الموصوف والموصوف يدل على الصفة. والنتيجة من كل ذلك أن الصفات زائدة على الذات، لكنها في حق الله تعالى قائمة بذاته، لأجل هذا «لا يقال هي هو أو هي غيره»، فالقول الأول نفى للصفات وقول بما يشبه الاقانيم، والقول الثاني شرك واضح. وهذا هو ما سبق أن أثبتته، قبل الأشعري ابن كلاب من أهل السنة الأوائل.

ولا شك أن المعالجة اللغوية واضحة في موقف الأشعري من مشكلة خلق القرآن، حيث يبدو الأشعري وكأنه يركن للأطروحة المعتزلية والتي تقصد تنزيه الذات عن التلبس بالحوادث وانفرادها بالقدم، ويتبين له ضرورة الزام مخالفي النظرية الاعتزالية بما يشبه التجسيم والشرك والقول بتعدد القدماء، فيعد إلى ضرورة التمييز بين الكلام النفسي - الذي هو العلم الإلهي القديم - وبين الكلام المنطوق والمكون من الحروف والأصوات. ومن هنا يكون القرآن - إذا فهمناه كعلم نفسي ذاتي صادر عن الله - قديماً، ويكون القرآن كحروف وأصوات وأجسام، مخلوقاً ومختزناً، وكل هذا التوفيق يصل إليه الأشعري انطلاقاً من إعادة تحديده اللغوي لمصطلح الكلام المقول عن القرآن.

هذا ورغم لجوء الأشاعرة مراراً كالمعتزلة إلى قياس الغائب على الشاهد، إلا أنهم يخرجون أحياناً على هذا القياس بخصوص مسألة الرؤية مثلاً: ذلك أن استحالة الرؤية عند المعتزلة مبنية عندهم على ارتباط الرؤية بالجسمية ضرورة، في حين أن هذا ليس شرطاً عند الأشاعرة، وأن شرط الرؤية عندهم الوجود فقط، فحيث أن الله تعالى يتصف بالوجود فهو يمكن رؤيته، ولا ضرورة لادعاء أو اشتراط الجسمية في هذا المقام. وبذلك يعيل الأشاعرة هنا إلى الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة ويتجاوزون، مؤتماً قياس الغائب على الشاهد. وقد ساعدتهم على ذلك موقفهم من القوانين الطبيعية وقولهم بنسبيتها في العالم الطبيعي فضلاً عن العوالم غير المرئية. أما بخصوص الأصل الثاني عند المعتزلة، وهو العدل، فإن نقطة الانطلاق عند الأشاعرة هنا تتسم، بعكس ما عند

واتخاذ موقف وسط، الشيء الذي تبدو معه أحياناً تلك الأصول وكأنها تجمع بين المتناقضات: فالصفات، مثلاً، لا هي عين الذات ولا هي غيرها، والكسب لا هو بالجبر ولا بالاختيار، والقرآن قديم المعنى محدث اللفظ، والرؤية ممكنة ولكنها لا تقع على محسوس، وخالق الظلم ليس بالضرورة ظالم، والانسان غير خالق لفعله ولكنه مسؤول عما يكتبه...

مثل هذه المحاولات التوفيقية تشكل ثابتاً من ثوابت الفكر الأشعري، ولعلها من جملة العوامل التي ضمنت له الانتشار والذيع بين أوساط مختلفة فكرياً وجغرافياً رغم الملاحقات التي تعرض لها الأشاعرة، سواء من طرف المعتزلة في بداية الدولة السلجوقية أم من قبل المالكية بالمغرب والأندلس، حيث استطاع بعض الرواد العمل على نشر المذهب الأشعري بطرق مختلفة من أمثال القاضي أبي بكر بن العربي والمهدي بن تومرت وعثمان السلاجي وابن طملوس، تلميذ ابن رشد.

هذا وكما تفاعل الأشاعرة وتعاملوا مع مختلف النظريات والمواقف الكلامية السابقة عليهم، فإنهم تعاملوا بنفس القوة مع نظريات ومواقف فلسفية يونانية، ولم يروا حرجاً في إعادة توظيف نظريات الجزء الذي لا يتجزأ ذات الأصول اليونانية كما فعل المعتزلة قبلهم. وقد كان لازدهار العلوم الفلسفية في عصر تكامل المذهب الأشعري ما دفع أقطاب هذا المذهب للدخول في حوار ساخن مع مثل تلك الفلسفة، خاصة بعد أن برزت لدى بعض الحركات الباطنية في ثوب سياسي مما أعطى طابعاً عنيفاً للحوار الأشعري الفلسفي وهذا الحوار الذي حفظه لنا كتب الأشاعرة كالثهرستاني في كتابه مصارعة الفلاسفة والغزالي في تهافت الفلاسفة وابن الصلاح في فتاويه، ومن المغاربة تلميذ الغزالي أبي بكر بن العربي في العواصم من القواصم وكذا يوسف المكلافي في كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول... وغيرهم. وقد كان لذلك الاتصال الأشعري بالفلسفة دوره الأكبر في تسرب علوم ونظريات فلسفية سواء في المجال المنطقي أو الميتافيزيقي أو في المجال الأخلاقي والسياسي، إلى الفكر الإسلامي، خاصة في العصور المتأخرة بعد أن طعم الأشاعرة، ذلك بترائهم الكلامي وأخضعوه لأصولهم المعروفة.

ويبدو أنه بالرغم من الخلافات الجزئية بين الأشعرية والماتريدية التي ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الأشعرية، فإن الفرقتين تتفقان حول أصول واحدة تقابل الأصول المعتزلية. بل إن ذات العلاقة التي جمعت بين أبي الحسن الأشعري والامام الشافعي قد جمعت بين الماتريدي،

الأشاعرة بسبب نظريتهم في الكسب بكونهم جهمية الأفعال. وقد رأينا سابقاً أن الجهم يرفض أن يصف الإنسان بصفة يجوز، وبالأوكسد يجب، أن يتصف به الإله، كصفة الخلق والإبداع. كما أن نظرية الكسب هذه وجدت أيضاً قبل الأشعري عند الامام أبي حنيفة. وقد لاحظ الباقلاني التخفيف من النزعة الجبرية لنظرية الكسب عند الأشعري حين رأى أن الله تعالى يخلق جوهر الحركة في حين أن الإنسان هو الذي يختار كيفية الحركة، فالله يخلق القدرة على الحركة في الإنسان ولكن هذا الأخير هو الذي يختار القيام أو القعود أو الصلاة أو الطاعة، ويجوز عندئذ وصفه بها كما أن الله خلق الحديد والإنسان هو الذي يختار القطع أو الطعن. ولا ريب أن هذا الموقف محاولة أشعرية أخرى للتوفيق بين الموقف الجهمي المحض، ومعه موقف الأشعري الذي يقترب منه، وبين الموقف المعتزلي المعروف.

هذا وتميز موقف الأشاعرة من أصل الوعد والوعيد بسلوك ثابت في منهج الأشعري عامة ونراه في غير هذا الأصل أيضاً، ألا وهو التمييز بين مستوى الامكان العقلي ومستوى الامكان الوجودي: ذلك أن أصل التصديق بالوعد والوعيد ليس هو محض العقل، بل إنه لا سند له إلا الشرع، فالله يثبت بمحض فضله ويعاقب بموجب عدله. وإذا كان الله لا يخلف وعده فذلك استناداً إلى الخير الشرعي وليس إلى محض العقل. وهذا يعني أنه - بناء على أصل التوحيد - يجوز أن يخلف الله وعده، فهو خلف جائز عقلاً دون أن يطعن ذلك في الكمال الإلهي. غير أن الخبر هو سندنا في أنه تعالى لا يخلف ذلك الوعد. هذا الأسلوب أو المنهج من التفكير سيطبقه خاصة الغزالي في نظرية السببية وعلاقتها بمفهوم العادة، حيث يقول بالإمكان العقلي لنفي الحتمية الطبيعية وإن كان يستند في نفس الوقت إلى الإمكان الوجودي لنفي ذلك الإمكان العقلي والاقرار، من ثم، بوجود حتمية طبيعية، أصبحت بسبب ذلك في حكم العادة المستقرة استناداً على خبر الشرع نفسه...

وعلى ذكر هذه المميزات المنهجية العامة في الفكر الأشعري يمكننا الإشارة إلى تلك الملاحظة التي قدمها ابن رشد وكررها بعده ابن تيمية، حول المنهج الأشعري ألا وهي كونه منهجاً مطبوعاً بطابع السفسة ورغم ما في هذا النعت من معاني قدحية ومن قساوة إلا أن ما يود المفكران المذكوران وصفه، وما لم يدركا طبيعته ولا مبرراته - وقد كان كل منهما شديداً في التمسك بمذهبه - ما كانا يودان وصفه هو ما نلاحظه في جل الأصول الأشعرية من رغبة في التوفيق بين التيارات المختلفة

دشن أبو حامد الغزالي هذا الموقف بتبنيه للمنطق اليوناني ودفاعه عن صلاحيته، ليس فقط في القضايا الكلامية بل حتى في المجال الفقهي إلى درجة إعلانه في مقدمات كتابه الأصولي المستصفى إن من لم يحسن استخدام المنطق الأرسطي لا ثقة بعلومه، كلامية كانت أو فقهية. وبذلك فتح الغزالي - الأشعري - طريقة جديدة في تناول الموضوعات الكلامية سميت بـ: طريقة المتأخرين خالفت طريقة المتقدمين، خاصة في العديد مما كانت قد اعتبرته من المسلمات أو المقدمات العقلية، وبوجه أخص لم تعد طريقة المتأخرين التي فتح بابها الامام الغزالي، تعتقد بصحة المقدمة التي تقول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان الدلول «لأنها تعلمت من الدرس المنطقي أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان الدلول الذي يمكن أن يستدل عليه بأكثر من دليل أو طريقة أخرى... ولعل المنزلة التي يعرفها المنطق الأرسطي ضمن العلوم الإسلامية الأصلية يرجع الفضل فيها إلى هذه الطريقة الجديدة التي دشنها الغزالي. وإذا كانت طريقة المتأخرين هذه قد حافظت على الموقف الكلامي القديم في نقد الفلسفة، خاصة في جانبها الإلهي فقد عملت شدة اتصال المتأخرين بالفلسفة وكثرة ردودهم عليها على تسرب مفاهيم فلسفية جديدة إلى علومهم الكلامية مع حرصهم على تطويعها لتلائم المجال الإسلامي التي توطئ فيه. وأبرز نموذج لهذه المواقف كتابات كل من الغزالي وفخر الدين الرازي.

غير أن فتور الضغط الذي كانت تمارسه الجماعات التي تحمل تراثاً فلسفياً واضحاً، كالباطنية ثل بمرور الزمن - الرغبة في الرد على القضايا الفلسفية الخالصة، ولم يعد المتأخرون، خاصة بعد وفاة فخر الدين الرازي، يستطيعون التمييز لا بين طريقة المتقدمين والمتأخرين ولا بين القضايا الكلامية والقضايا الفلسفية الخالصة. وقد ساعد على هذا الاتجاه طبيعة عصر الانحطاط الذي مال فيه المثقف أو المتعلم إلى نهج أسلوب الجمع والحفظ والشرح ف «التبست - كما يقول ابن خلدون - مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين عن الآخر». ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه - بعد طريقة المنفدمين وطريقة المتأخرين التي تنتهي مع الرازي - نصير الدين الطوسي، ت 672 هـ، شارح وناقد محصل الرازي، وكذا البيضاوي ت 691 هـ، في كتابه الطوالع، وعضد الدين الأيجي ت 750 هـ، في كتابه المواقف كما وقع في الأخير المزج في كتب المتأخرين بين هذا النوع من الكلام وبين الفقه والتصوف. كل ذلك سيدفع بعض الفقهاء إلى الدعوة من جديد لتخليص

(ت 333 هـ)، وبين الامام أبي حنيفة، حيث حاول الماتريدي اصفاء طابع كلامي عقلي منظم على الآراء والنظريات لإمام مذهبه الفقهي أبي حنيفة الذي كان كاشافعي ومالك وابن حنبل من ممثلي الاتجاه السلفي ورجال الحديث وكأن الماتريدي جاء ليلعب، فيما وراء النهرين وبلاد خراسان، نفس الدور الذي لعبه الأشعري في حاضرة الخلافة، حيث خاض هناك في الأطراف، حواراً ساخناً ضد المعتزلة والقرامطة والرافضة والفلاسفة، وذلك لأجل هدف واحد هو «نظرة مذهب أهل السنة» والسلف، مصطنعاً في كل ذلك منهجاً توفيقياً كالذي وجدناه عند الأشعري. ومن ثم نقرأ في كشف الظنون لطاش كبرى زادة قوله: «اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلا: أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد... الماتريدي، امام الهدى... وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة امام المتكلمين... أبو الحسن الأشعري البصري».

6 - ذلك هو التطور الذي عرفه علم الكلام إلى حدود القرن الرابع للهجرة، وهو علم ظل لدى مختلف الفرق - رغم التفتح الذي عرفته هذه الأخيرة على مختلف التيارات - علماً مستقلاً بذاته متميزاً بخصائصه عن باقي المجالات المعرفية والتيارات الفكرية الأخرى. وقد حاول كبار اتباع أبي الحسن الأشعري، وعلى رأسهم أبو بكر الباقلاني أن يؤسسوا لاطروحاتهم الكلامية بتقرير بعض المبادئ العامة أو المقدمات العقلية التي رأوا أن تلك الاطروحات تتوقف عليها كأدلة ضرورية، وأنزلوا تلك المقدمات منزلة المسلمات الواجب اعتقادها تبعاً لقاعدة عامة تقول بأن «بطلان الدليل يؤذن ببطلان الدلول»، إذ الاعتقاد بصحة الدلول يستتبع الاعتقاد بصحة دليله. وقد كان من أهم تلك المسلمات أو المبادئ التي تستند إليها سائر الأدلة القول بالجواهر الفرد وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين مما هو معروف من أسس الاشعرية في مرحلة نضجها مع الباقلاني ت 403 هـ، ثم مع الجويني ت 478 هـ.

هذا وقد كان الموقف العام لعلماء الكلام، معتزلة وأشاعرة، إلى حدود القرن الخامس للهجرة، اتخاذ مواقف نقدية من سائر العلوم الفلسفية، إلى درجة أن المعتزلة اتهموا بعض أتباعهم بأنه «دس نفسه بشيء من الفلسفة» غير أن استمرار علماء الكلام في تعاملهم مع القضايا الفلسفية، خاصة بعد الجويني جعلهم يتبنون شيئاً فشيئاً أهم قضايا المنطق الأرسطي رغم استمرار رفضهم للجانب الإلهي من الفلسفة اليونانية. وقد

الكلام وإعلانهم نهاية دوره، فإن طائفة أخرى حاولت نفسه من أساسه وإعلانها بدعته بين علوم الملة. وقد حاول ابن رشد، الفيلسوف في مناهج الأدلة الفصل بين الملة وبين علم الكلام الذي اعتبر دوره سلبياً، ومن ثم حذر مما ساهم فيه الغزالي - ومعه سائر المتكلمين - من نشر الجدل الكلامي بين جمهور المسلمين وفي مجالسهم فهو عمل يصفه ابن رشد بالخطورة وبالابتداع. ولعل نفس الموقف من علم الكلام نجده متمثلاً في الصوفي الأندلسي عبدالحق بن سبعين ت 667 هـ، الذي حاول أن يتخذ من الأشعرية أنسب نموذج كلامي للنقد والتجريح، ومن خلاله نقد المنهج الكلامي جملة، وقد أرسل من سألته عن المذهب الأشعري مجيباً في لغة انفعالية بقوله: والمذهب «الأشعري كثير الكلام، قليل المعاني، لا يصلح أن ينظر لمذهبه... فلا تعول عليه يا أخي ولا تنظر إليه إلا بالازدراء، فإنه بدعة» وإذا كان علم الكلام لم يسلم هكذا من نقد الفيلسوف والصوفي فإن قلم السلفي ابن تيمية قد سال كثيراً في نقد شرعية الكلام خاصة كما تمثل في طريقة المتأخرين. وقد جمع السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام جملة من الفتاوى ذات المنحى السلفي تعارض قيام الكلام في الإسلام... غير أن الملاحظ في هذه الفتاوى والآراء بل وفي مواقف ابن رشد وابن سبعين وابن خلدون من قيمة علم الكلام أنها مواقف انطلقت في تقييمها لهذا العلم باعتبارها موقفاً نظرياً بحثاً يتعارض مع العمل الذي هو المجال الوحيد لاهتمام المسلم. وهذه لعمري رؤية خاطئة لاتاريخية لعلم الكلام في ضوء ما سبق توضيحه بخصوص ارتباط نشأة هذا العلم بواقعه السياسي وفعاليته فيه. وسوف يكون لتلك الرؤية الخاطئة دورها في تلوين مواقف الإصلاحية العربية الحديثة من علمنا هذا.

8 - ذلك أنه بعد حركة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية، والتي تابع فيها مواقف ابن تيمية من علم الكلام، حذو النعل بالنعل، نجد الشيخ محمد عبده وكأنه يطمح إلى تجديد ثوب هذا العلم، محاولاً بدوافع سلفية، تجاوز طريقة المتأخرين وبعث المذهب الأشعري القديم مع تأثيرات تيمية حنبلية واضحة. خاصة وهو ينطلق من أن الإسلام «دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد... وما عدا ذلك فنزعات شياطين وشهوات سلاطين» وسوف تشر مدرسة الشيخ محمد عبده، خاصة على يد تلميذه الشيخ مصطفى عبدالرازق، اتجاهات مختلفة في إعادة تناول قضايا علم الكلام، مع تأكيد أغلب تلك الاتجاهات على أهمية الرؤية التاريخية في إعادة

الكلام من الفلسفة بل من المنطق أيضاً، مما استوجب عندهم نقد الأشعرية خاصة، لمسؤوليتها عن ذلك، بل وهذا ما شجع الاتجاه السلفي منذ ابن تيمية إلى الدعوة لالغاء اعتبار علم الكلام من العلوم الإسلامية الأصيلة.

7 - هذا المصير الذي انتهت إليه الاتجاهات الكلامية وعلم الكلام، إجمالاً يدعونا إلى إشارة قصيرة لقيمة هذا العلم من وجهة نظر بعض أقطابه والمهتمين به الأوائل. ذلك أنه بعد أن انسحب عالم الكلام من الساحة السياسية وتراجع إلى الورا، لم يعد ليظهر على الساحة كمتكلم إلا إذا اقتضت منه ذلك ظروف الدفاع والمناظرة العقائدية والفلسفية. من هنا أصبح بعض أقطاب الكلام يضيفون على علمهم طابعاً نسبياً وجعلوا قيمته مقرونة بظروف وقيمتها، كما أثير ذلك عن أمام الحرمين الجويني الذين روي عنه قوله: «أشهدوا عليّ اني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف». وهو يعني بذلك وضع التراث الكلامي ومساهمة المتكلمين في الإسلام بين قوسين، وذلك بحجة انعدام الحاجة إليه بعد انتشار الأشعرية والماتريدية اللتين أعلنتا تشبهما بالسلف والابتعاد عن الابتداع... ولعل الغزالي تأثر بشيخه في هذا المجال، ورغم مساهمته في تطوير الكلام وممارسته له، فقد ندم على ما ضيع من عمره في مزاولة المناظرات الكلامية ودعا إلى الجفام العوام عن علم الكلام وفضل في الأخير طريقة التصوف باعتبارها طريقة وافية بمقصود الكلام والعمل معاً. وهو في ذلك متأثر بشيخه الجويني الذي عرف عنه، في حياته الأخيرة، ميله إلى الزهد والتصوف.

كما نجد نفي تلك النظرة التقييمية لعلم الكلام لدى أشهر ممثلي طريقة المتأخرين في العصور الأخيرة عند فخر الدين الرازي، كما نجدها عند عبدالرحمن بن خلدون: فبعد تجربة طويلة مع طريقة المتأخرين المشبعة بالنظريات الكلامية والفلسفية، يعلن الرازي قائلاً: «قد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً». في حين يرى ابن خلدون أن علم الكلام، إن كان قد لعب دوراً في العصور السالفة والتي اقتضت وجوده، فهو علم «غير ضروري لهذا العهد» كما يقول: وكما وجد الجويني والغزالي في التصوف الغنية عن علم الكلام وأدلتها المعقدة وجد ذلك ابن خلدون أيضاً وإن كان لا يميل بالمفكر عنده أن يجهل الاطروحات النظرية لعلم الكلام، وفي ذلك فقط تكمن فائدته عند ابن خلدون...

وإذا أجمع متأخرو أهل السنة، كما رأينا، على نسبية علم

- بدوي، عبدالرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، القاهرة، 1965.
- بدوي، عبدالرحمن، مذاهب الاسلاميين، ج 1.
- بيضون، ابراهيم، الدولة الاموية والمعارضة، بيروت، 1980.
- بينس، د.س.، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي ابوريدة، القاهرة، 1946.
- جار الله، مهدي، المعتزلة، بيروت، 1974.
- الجناحاني، الحبيب، الغرب الاسلامي، الحياة الاجتماعية والاقتصادية، الدار التونسية للنشر، 1978.
- الجويني، امام الحرمين، الشامل في اصول الدين.
- ،، لم الأدلة.
- حسين، فوقية، الجويني، امام الحرمين، مصر، لا. ت.
- الدوري، عبدالعزيز، الجذور التاريخية للشعبية، بيروت، 1980.
- ،، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، 1982.
- الرازي، فخر الدين، المحصل في افكار المتقدمين والمتأخرين.
- الراوي، عبدالستار، العقل والحرة، دراسة في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي، بيروت، 1980.
- السكوني، ابو علي عمر، عيون المناظرات، منشورات الجامعة التونسية، 1976.
- سمير محمد غنطار، التجسيم عند المسلمين، ط 1، الاسكندرية 1971.
- السيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، دار اقراء، ط 1 بيروت، 1984.
- السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام.
- الشهرستاني، مصارعة الفلاسفة.
- ،، الملل والنحل.
- صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف بمصر، 1969.
- الصدر، محمد باقر، بحث حول الولاية، بيروت، 1977.
- العامل، حسين يوسف مكي، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة، دار الأندلس، 1980، ط 1، بيروت، 1963.
- عبدالجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة.
- ،، المغني في أبواب التوحيد والعدل.
- عبدالرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ط 2، القاهرة، 1959.
- عبده، محمد، الإسلام والتصرانية بين العلم والمدينة.
- ،، رسالة التوحيد.
- عمارة، محمد، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، بيروت، 1977.
- ،، رسائل العدل والتوحيد، ج 2، دار الهلال، 1971.
- ،، مسلمون ثوار، بيروت، 1974.
- عمر، فاروق، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين، ط 1، بيروت، 1980.
- الغزالي، الامام أبي حامد، إحياء علوم الدين.
- ،، الجامع العوام عن علم الكلام.
- ،، المنقذ من الضلال.

تقييم هذا العلم الذي أعيد له الاعتبار كأهم علوم الملة وأبرز مظاهر تراثها.

وسوف لن يقر، منذ أوائل هذا القرن إلى وقتنا الحاضر، الاهتمام بعلم الكلام والاستمرار في تحقيق نصوصه المكتشفة التي كان العديد منها ممنوعاً من التداول، ومورست مختلف التأويلات الحديثة على أكثر من جانب كلامي. وإذا وجدنا الاستشراق في القرن الماضي وأوائل هذا القرن هو المحتكر لميدان التحقيق والقراءة للعلوم الكلامية، فإن الأقلام العربية والاسلامية بدأت - خاصة بعد الأربعينات إلى الآن - تتصدر أعمال التحقيق والقراءة والتأويل للتراث الكلامي، بل برزت على الساحة العربية والاسلامية من خلال تلك القراءات والتأويلات، ومحاولات لتوظيف جوانب من ذلك التراث الكلامي لأجل اثبات الهوية ومواجهة التحديات المعاصرة، ولعل في النقاش الذي فتحه الشيخ محمد عبده مع فرح انطون، ثم في الحوار الذي افتتح على أكثر من مستوى مع المدارس الاستشراقية، قد ساعد ذلك كله على إبراز أدبيات سجالية أصبحنا معها وكأننا أمام كلام جديد، أصبح هو الآخر لا يخلو في الكثير من الأحيان من ملاسبات وصراعات سياسية داخلية وخارجية، مثلما كان عليه الشأن في بداية نشأة هذا العلم في تاريخ الاسلام. غير أن الإحباطات العديدة في الظروف المعاصرة المعقدة ما زالت تجعل من هذا المشتغل بهذا الكلام الجديد يكتفي غالباً بدور رد الفعل خلافاً للمتكلم القديم الذي كانت المبادرة السياسية عمله اليومي ومجال نشاطه التنظيري.

مصادر ومراجع

- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، العراق ط 1، 1958.
- ابن حزم، المل والنحل.
- حسين، فوقية، الجويني، امام الحرمين، مصر لا. ت.
- ابن خلدون، المقدمة.
- أبو العرب بن تميم التميمي، كتاب المحن، دار الغرب الإسلامي.
- اسماعيل، محمود، الخوارج في بلاد المغرب، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1976.
- ،، مغريات، دراسات جديدة، المكتبة المركزية، فاس، 1977.
- الاشعري، أبو الحسن، الايانة عن أصول الديانة.
- ،، مقالات الاسلاميين.
- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس عمود، القاهرة، 1968.
- أمين، أحمد، فجر الاسلام.

كانت مجرد نزعة صوفية لمجموعة من الأفراد جمعتهم صفات مشتركة كثيرة أو قليلة.

2- كان سقراط Socrates حوالى 470 - 399 ق.م. ، فيما يروي لنا أفلاطون واكسنوفون Xénophon 431 - 345 ق.م. وغيرهما، يرى أن الفضيلة هي الغاية القصوى الوحيدة للإنسان بما هو إنسان وعليها تقوم سعادته وخيره. وعرف الفضيلة بأنها صحة النفس وجعلها وقوتها، والرذيلة بأنها مرض النفس وبشاعتها وهزالها. ولذلك فقد كان يدعو الناس إلى العناية بأنفسهم.

إلا أن سقراط لم يبين فيما تقوم عليه الفضيلة ولا الطريق المفضية إليها. فاكسنوفون على سبيل المثال يصور سقراط بأنه كان معنياً بدراسة وتفحص طبيعة هذه الفضيلة أو تلك أكثر من عنايته بتحديد ماهيتها بصورة دقيقة إيجابية. ورغم أنه قد تمكن من صرف أنظار الناس عن العبث والرذيلة وغرس في نفوسهم حب الفضيلة، فإنه لم يبين الطريق المؤدية إليها، فكان أشبه بإله يدعو الناس من على خشبة مسرح. فإما أنه لم يعرف طبيعة الفضيلة التي أثنى عليها ثناء ما بعده ثناء أو أنه لم يرغب في أن يفصح عن طبيعتها. والسبب، فيما يرى أرسطو، يعود إلى الطريقة الجدلية التي اعتمدها سقراط في الحوار. فقد كان سقراط يطرح الأسئلة على مستمعيه حول تعريف مفهوم عام معين مثل الشجاعة أو الجمال أو الخير أو المعرفة وغيرها، ثم يعمل على استقراء أو توليد الأجوبة منهم، ولكن دون التوصل إلى جواب نهائي. وكان يترك الحوار وفي نفوس المتحاورين شعور بعدم الرضا عما توصلوا إليه من نتائج خاصة بتعريف المفهوم المطروح عليهم. ولعل سقراط تعتمد في هذا أن يدفعهم إلى مزيد من مواصلة البحث والتقصي عن حقيقة هذه المفاهيم. الشيء المهم هنا هو أن سقراط ترك المجال مفتوحاً لتأويلات مختلفة لرأيه في طبيعة الفضيلة.

ولذلك فبعد موت سقراط اختلف أنصاره وتلاميذه في تأويل الفضيلة، وقد اعتمدوا في ذلك على شيئين: الخلفية الفلسفية التي حصلوا عليها من دراستهم للفلاسفة الأوائل قبل التحاقهم بسقراط وعلى صفات معينة أعجبوا بها في سقراط فأعطوها الأولوية على سواها. وعلى هذا النحو نشأ ما يسمى بالمدارس السقراطية وهي أربع: الأفلاطونية، الكلية، الميغارية، والقورينية. فقد أعجبت كل مدرسة بجانب من فكر سقراط وحياته واعتمدته أساساً لها. فالأفلاطونية اعتمدت الجانب النظري العقلي عند سقراط، والكلية استقلالية سقراط واكتفائه الذاتي، والميغارية حصر سقراط للفضائل في

- الماتريدي، أبو منصور محمد، كتاب التوحيد، دار المشرق، بيروت، 1970.
- مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، 1976-1968.
- المكلاي، أبو الحجاج، يوسف، لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول، دار الانصار، القاهرة، 1977.
- موسى، جلال محمد عبد الحميد، نشأة الاشعرية وتطورها، بيروت، ط 1، 1975.
- النجار، عبد المجيد، المهدي بن تومرت، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط 1، 1983.
- النشار، علي سامي، عباس الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشآت المعارف بمصر، 1972.
- ،، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.
- النيسابوري المعتزلي، أبو الرشيد، المسائل في الخلاف بين البصريين واليغداديين، معهد الانماء العربي، بيروت - طرابلس الغرب، 1979.
- هويدي، يحيى، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية، مكتبة النهضة المصرية، 1965.
- Allard, M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers disciples*, Beyrouth, 1965.
- Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, J.Vr.,
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1961.
- Gardet, L., et Anawati, G., *Introduction à la théologie musulmane, essai de la théologie comparée*, 20^{ed.}, J. vrin, 1972.
- L'Aoust, H., *Les schismes dans l'Islam*, Payot, 1965.

عبدالمجيد الصغير

الكلية

Cynism
Cynisme
Zynismus

1 - بدايات الكلية وتسميتها:

1 - لا بد أن نؤكد بادية ذي بدء بأن مؤلفات الكلبيين على كثرتها قد فقدت، وإن ما وصل إلينا من معلومات عنهم لا يعدو أخباراً وشذرات متناقضة على الأكثر ومتناثرة هنا وهناك في كتب الشراح والرواة من أمثال ديوجينيس اللاثرسي 412 - 323 ق. م. Diogenes Laertius وثيوفراستس Theophrastus بين 372 - 287 ق.م. ، فضلاً عما ذكره أفلاطون 428/ 427 - 347 ق.م. وأرسطو Aristote 384 - 322 ق. م. عنهم. ولذلك فهناك اختلاف حول سبب تسميتهم بالكلبيين وحول مؤسس الكلية وتحددها وطبيعتها وما إذا كانت تشكل مدرسة فلسفية بالمعنى الصحيح أم أنها

«هناك أسباب أربعة لتسمية الكلبيين بهذا الاسم. فأولاً لأنهم اتخذوا عدم الاكتراث أسلوباً لهم في الحياة، وجعلوا من اللامبالاة شعاراً لهم فكانوا مثل الكلاب يأكلون ويمارسون الحب علناً بين الجماهير وينامون في الدنان وعلى مفترق الطرق. والسبب الثاني هو أن الكلب حيوان لا يعرف الخجل ولا الحياء، وقد اتخذ الكلبيون الصلف والوقاحة شعارهم وأنزلوها منزلة لا تحت التواضع بل فوقه. والسبب الثالث هو أن الكلب حارس أمين وأن الكلبيين يحرسون معتقدات فلسفتهم. والسبب الرابع هو أن الكلب حيوان مدرك ويميز أصدقاءه من أعدائه... وكذلك الكلبيون يميزون بين من يصلح للفلسفة من الناس ويعتبرونه صديقاً ويرحبون به أجمل ترحيب، وبين من لا يصلح للفلسفة، فينبحون عليه ويطردهون كما تنبح الكلاب على أعدائها فطردهم». (Dudley, D. R., *A Story Of Cynicism*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1973, p. 5) وقد ذكر الشهرزوري: «قيل لديوجين الكلبي: لم سميت بالكلبي؟ فقال: لأني أبصم للأخبار وأهمل على الأشرار. وسمي بالكلبي لأنه كان يجب الناس بالحق ولا يحتشم أبداً (الشهرزوري: تاريخ الحكماء والفلاسفة، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ج. 1، حيدرآباد، 1976 ص. 206).

وهناك سبب خامس يذكره ديوجينيس اللائري وهو أن الكلية اسم اشتق من الملعب الرياضي المعروف باسم كينوسارج. وكلمة كينوسارج يونانية تعني حرفياً الكلب الأبيض. وقد اتخذ هذا الملعب مكاناً لتعليم الأطفال الذين كانوا من أصل غير أثيني. وكان أنتيستينس، مؤسس الحركة الكلية، فيما يرى البعض، يجمع التلاميذ في هذا الملعب ليعلمهم. فالكلمة على هذا تكون نسبة إلى المكان الذي اتخذ أنتيستينس نشر تعاليمه وأفكاره.

على أن البعض ومنهم دادلي (Dudley; *Ibid.* p. 6) يرون أن نسبة الكلية إلى الكينوسارج من ابتكار الكتاب المتأخرين الذين أرادوا نسبة الكلية إلى مكان ما أسوة بالرواية نسبة إلى الرواق، والأكاديمية نسبة إلى أكاديمية أفلاطون. لأنه ليس هناك ما يدل على أن رواد الكلية مثل ديوجينيس Diogenes وكرتس Crates مارسوا نشاطهم الكلبي في الكينوسارج.

4- وكما ان هناك اختلافاً يتعلق بنسب هذه النزعة، كذلك فإن هناك اختلافاً بشأن مؤسسها. وقد درج الرواة على اعتبار أنتيستينس المؤسس لهذه النحلة. وهذا يعود الى قول لديوجينيس اللائري «بأن أنتيستينس تعلم الحشونة من سقراط ودشن

واحدة، أما القورينائية فقد اعتمدت اللذة الجسدية التي كان سقراط يستمتع بها في الحفلات وعلى موائد الأغنياء. وقد سمي أفلاطون بالسقراطي الأكبر فيما عرف أنصار المدارس الأخرى بصغار السقراطيين. ولعل هذا يرجع إلى أن مؤلفات أفلاطون قد وصلت إلينا كاملة بينما لم يصل إلينا من مؤلفات الآخرين إلا الشيء القليل. فلا ضير في هذه التسمية لأن أفلاطون كان أوفر حظاً منهم فيما وصلنا من آثار، كما كان أوسع علماً وأبعد غوراً.

ويرى بعض المؤرخين وفي مقدمتهم تيلور Taylor (A. E. Taylor, *Socrates, Doubleday Anchor Books*, 1954, pp.172 - 173)، بأن لسقراط خلفاً واحداً وهو أفلاطون. يقول تيلور «أصبح عدد من أصحاب سقراط رؤساء مدارس فلسفية بعد موته وعرفوا بنشاطهم. فقد كان أنتيستينس 444 - 365 ق. م. *Antisthenes* كاتباً فياضاً. وقد جرى العرف على تسمية هؤلاء الناس وأتباعهم بالسقراطيين الصغار. ولكن هذه التسمية، فيما اعتقد، لا أساس لها، وتعكس تفسيرات مصطنعة ابتكرها الرواة الاسكندرانيون. لقد كان إقليدس Euclides 450-374 ق. م. وأرستيبوس: 435 - 366 ق. م. وأنتيستينس *Antisthenes* أصدقاء معجبين بسقراط أكثر من كونهم تلامذته. إذ ان مبادئ إقليدس مستمدة من الإليائيين مباشرة، ولم يكن لأرستيبوس، فيما يذكر، أية مبادئ مطلقاً. أما النظرات المتناقضة التي تقرن بأنتيستينس على الأكثر مثل نكرانه إمكانية التناقض وغيرها فليست مستمدة من سقراط بل من السوفسطائيين. الشيء المهم هو أن لسقراط خلفاً واحداً وهو أفلاطون». وقد يكون لنظرة تيلور Taylor ما يبررها لأن سقراط لم يترك لنا كتابات بل كان يحاور الناس في المنتزهات والمحلات العامة ويحاجهم ويستقريء أفكارهم. ولا نعرف من محاورات أفلاطون ما هو لسقراط وما هو لأفلاطون، لأن أفكارهما كانت متداخلة ويتعذر معرفة أين ينتهي سقراط وأين يبدأ أفلاطون. وعليه يعد أفلاطون الخلف الأكبر لسقراط دون منازع، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لسقراط خلفاء أقل مكانة وأثراً من أفلاطون وهم - إقليدس الميغاري وأنتيستينس وأرستيبوس القورينائي الذين تأثروا بسقراط على نحو أو آخر.

3- لا يؤلف الكلبيون مدرسة فلسفية بالمعنى الصحيح، بل نزعة في الحياة تجمعهم صفات مشتركة. وقد أطلق عليهم اسم الكلبيين لما بين طريقة حياتهم وطريقة حياة الكلاب من صلات. وترجع التسمية هذه إلى أسباب وردت في تعليق على حاشية على أرسطو:

الطريقة الكلية للحياة. وقد تلمذ ديوجينيس السينيوي على أنتيستينس، وتلمذ كريتس Crates على ديوجينيس Diogenes، وتلمذ زينون Zenon الرواقي، مؤسس الرواقي على كريتس. وعليه فثمة تواصل بين سقراط والرواقي.

على ان هذا الاعتقاد التقليدي كان موضع شك قديماً وحديثاً. لأن ما بين أنتيستينس وديوجينيس من جوانب تباين يفوق ما بينهما من جوانب تشابه. فقد كان كل منهما متقشفاً زاهداً في الحياة واتخذ كل منهما هرقل: (اتخذ الكليون من هرقل مثلاً أعلى لهم لأن هرقل كان رمز البطل الذي لا مأوى له ولا وطن والذي يعنى بالبشرية جمعاء. وقد كان ضحية القدر ولكنه بفضل ما اوتي من قوة ارادة وصبر تغلب على القدر وخرج منتصراً. . فهرقل معبود الكليين ورائدهم الروحي، ويتميز بخصيصتين: الاولى انه تلميذ شبرون Chiron الذي اكتسب الحكمة والفضيلة من خلال الممارسة الاخلاقية العنيفة، والآخرى انه صديق الجماهير، فهرقل بطل قوي الارادة عاقل حكيم يتحدى المصاعب والمشاق ويتغلب عليها وهو صانع الخير لكل انسان في ضيق) مثلاً أعلى له في الحياة. ولكن التشابه لا يتعدى ذلك، لا بل ان اختلافات كبيرة تظهر بينهما. فإن ارسطو يذكر بأن أنتيستينس وتلاميذه كانوا معنيين بمشاكل المنطق الاليائي الجديد وقد كتب أنتيستينس إبحاثاً في موضوعات خطابية ولم يكن متقشفاً على الطريقة السقراطية لأنه كان يمتلك داراً واثاثاً وعقاراً وكان لا يجد حرجاً في ان يذهب في صحبة سقراط الى الحفلات التي كان يقيمها الاثرياء في اثينا. كما كان أنتيستينس يتردد على السوفسطائيين للاستماع الى محاضراتهم وقد مارس التعليم لقاء أجر. اما ديوجينيس فعلى العكس فقد استخف بأصحاب الخطابة الذين اشاروا صخباً كبيراً على العدالة ولكنهم لم يمارسوها. وقد عاش في الهواء الطلق او في دَن، وكان طعامه قاصراً على التين المجفف والماء كما انه سخر من كل معاصريه وعاش حياة التسول. ولم يعب على القبيادس Alcibides غشيانه المحارم، فكان يدعو الى رفع كل المحرمات والقيود. ولتقليل الاختلافات بينهما ذكر الرواة أن ديوجينيس أنحى باللائمة على أنتيستينس لانه لم يمارس ما كان يدعو اليه وانه يشبه بوقاً نحاسياً يحدث ضجيجاً، ولكنه ليس قادراً على ان يسمع نفسه. وهذا مما دفع غومبرز Comperz (Dudley, Ibid., P. 2) الذي ينسب تأسيس الكلية إلى انتيستينس، الى القول بأن ديوجينيس هو المؤسس لكلية علمية.

وهكذا فإن النظرة التقليدية القائلة بنسبة تأسيس الكلية

الى أنتيستينس تبدو بعيدة الاحتمال، وترجع الى الرغبة في إيجاد تواصل بين الرواقي وسقراط، ذلك لأن سقراط كان في العصور اليونانية شخصية فكرية مهمة ويشكل نقطة تحول بارزة في الفلسفة اليونانية، وكان على كل فلسفة ادعت تواصلًا للفكر اليوناني ان ترجع نسبها الى سقراط. ولذلك ابتكر ديوجينيس اللائريسي وسوطيون Sotion 170-200 الاسكندراني هذا التسلسل: سقراط - أنتيستينس - ديوجينيس - كريتس - زينون الرواقي. ويذكر ان ارسطو وصف أنتيستينس وتلاميذه بالجدليين، واطلق على ديوجينيس نفسه لقب الكلبي الاصلي، واصفاً اياه بالصلف وقلة الحياء وهما من ابرز صفات الكليين. فلعل من الاصول ان نعتبر أنتيستينس المؤسس للكلية النظرية، وديوجينيس المؤسس للكلية العملية. ولا شك بأن هناك تشابهاً ملحوظاً بين مبادئ أنتيستينس ومبادئ ديوجينيس، وان الاخير واصل نشر تعاليم الاول.

5- لا يشكل الكليون مدرسة فلسفية محددة المعالم واضحة القسامات، بل كانوا مجموعة من الافراد الذين كانوا يشتركون في صفات ويختلفون في صفات اخرى فهم كليون بدرجات متفاوتة. ولذلك لعل افضل طريقة لدراسة الكلية هي دراسة الشخصيات الكلية، ولنبدأ بأنتيستينس.

2- اعلام الكلية وفلسفتهم الخلفية

والنظرية: أ- أنتيستينس Antisthenes 455-365 ق.م.

ولد أنتيستينس في اثينا من اب يوناني وأم جارية من تراقيا. فلم يكن يونانياً اصيلاً. ولذلك اضطر الى ان يسكن في حي كينو سارج اي حي الكلب الابيض بخاصة. وكان لهذا اثر عليه وعلى اتباعه، فنشأوا غير مباليين بالقيم الاجتماعية السائدة آنذاك في اثينا.

تلمذ انتيستينس على السوفسطائي جورجياس Georgias 483-375 ق.م. ولم يلبث ان مارس مهنة التعليم لقاء اجر اسوة بالسوفسطائيين، وظل على هذا المنوال حتى التقى بسقراط فلزمه واصبح من اخلص تلاميذه. وكان يحث اصدقائه ومعارفه على الالتحاق بسقراط. وبعد موت سقراط جمع بعض معارفه في الكينوسارج، فأسس، فيها يرى البعض، المدرسة الكلية. وكان يعد نفسه الورث الروحي لسقراط. وكان افلاطون ينظر باحتقار الى أنتيستينس واطلق عليه اسم «العجوز الجاهل». كما انكر ارسطو اية مقدرة فلسفية له، فسماه «الرجل الاحمق». على ان أنتيستينس كان كاتباً فياضاً جليل القدر، وتصوره الاحاديث المتناقلة مجادلاً مرهوب الجانب يتقضى المثالية من الاساس.

ان يناقض احدهما الآخر، فلا بد من ان يحملا اشياء مختلفة على شيء واحد بعينه، وهذا غير ممكن. فان هما نسبيا اليه اشياء مختلفة، فانهما يتحدثان عن اشياء مختلفة، ولا يمكن بالتالي ان يناقض احدهما الآخر. فلا يمكن، فيما يرى أنتيستينس، ان نقول «الانسان حيوان مجنح» لأن ذلك يدل على ما ليس كائناً او موجوداً، وبالتالي فنحن لا نقول شيئاً. والذي لا يقول شيئاً لا يمكن ان يناقض آخر ولا أن يناقضه آخر. والواقع حين نستخدم اللفظة «انسان» فاننا نكون قد اشرنا الى الطيور، وعليه فلا نقول قولاً كاذباً وبالتالي فاننا لا نناقض من يطلق لفظاً Logos مغايراً على الانسان. ويذكر ارسطو ان أنتيستينس يقول «انه ليس لأحد ان يتناقض» وذلك انه «لا ينبغي ان يقال شيء البتة ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحد». (Dudley, Ibid, P.17). (منطق ارسطو، تحقيق بدوي، ج 2، ص 486، س 2).

وكذلك اذا كان الحمل متمتعاً، فإن التعريف يكون متمتعاً سواء أكان المعروف بسيطاً ام مركباً لأن التعريف لفظ موسع. فاذا كان بسيطاً، فإنك لا تستطيع ان تعرف ماهية الشيء بل تستطيع ان تشرحه بما يشبهه. فمثلاً لا تستطيع ان تقول ما هي الفضة بل تقول انها تشبه القصدير. واما اذا كان مركباً، فلا تستطيع سوى تعداد عناصره. أما تلك العناصر فلا يمكن تعريفها، وعليه سواء أكان الشيء بسيطاً ام مركباً فلا يمكن تعريفه.

أما من الناحية الاخلاقية، فإن أنتيستينس يجعل الاستقلال الروحي محور الاخلاق الكلية وهو ما يتمثل خير تمثيل في سقراط. اذ كان سقراط في نظر الكلبيين، مثلاً كلاسيكياً للاستقلال الروحي، لأنه كان انساناً نبلاً وفاضلاً تمكن من تحرير نفسه من قيود الشهوات الحسية، ولأن الاشرار يستسلمون لشهواتهم كما يستسلم العبيد لاسيادهم. ويشمل الاستقلال الروحي عند أنتيستينس وبقيّة الكلبيين الاستقلال الخلقي والحرية الخلقية. ولا يشمل الاستقلال الخلقي والحرية الخلقية سيطرة الانسان على شهواته ونزواته وعدم الخضوع للقدر المحتوم وحسب، بل تحرره من كل القوانين والاعراف والتقاليد السائدة. وقال أنتيستينس «ان الانسان العاقل في كل افعاله لا يهتدي بالقوانين المرعية بل بمبدأ الفضيلة وحسب». وعليه يشكل مفهوم الحرية المبدأ الاساسي في الاخلاق الكلية. وهذا المفهوم الذي هو في الاساس مفهوم سلمي، ليس سوى التحرر من كل القواعد الاخلاقية ومن الاعراف والتقاليد والقوانين وكل اشكال التنظيمات الاجتماعية، وكذلك

كتب أنتيستينس مؤلفات كثيرة لم يبق منها سوى اسمائها وبعض الشذرات التي ذكرها الكتاب المتأخرون. ومن مؤلفاته:

هرقل Heracles وفيه يجتد المثال الاعلى الكلبي في الحياة ويشيد بالاعتقاد على النفس واحتمال المشاق والعمل المستمر والجهد الدؤوب.

كوروش Cyrus وهي قصة تنقيفية تحض على حب الانسانية.

القيبادس Alcibiades وفيه يحمل على النوازع الانانية في الانسان.

ارخيلانوس Archelaus وفيه يحمل على الطغيان.

بوليطيقوس (السياسي) Politicus وفيه يهاجم الديمقراطية.

ساثون Sathon وفيه يهاجم افلاطون وينتقد مثاليته. ويذكر ان افلاطون رد عليه في محاوره يوثيديموس Euthydemus.

في التربية او الاسماء On Education Or Names وفيه يبحث العلاقة بين الاشياء والاسماء.

في طبيعة الحيوان On The Nature of Animals وفيه يعرض نماذج من حياة الحيوان ويمجد حياة الفطرة ويدعو الناس الى الرجوع اليها.

ومع ان أنتيستينس تتلمذ على سقراط واستمد منه آراءه في الفضيلة، فإنه قد عارض سقراط في وجود الكليات التي تشير اليها اسماء الاجناس، وقال انه لا وجود الا للافراد، وان كل فرد نسج وحده وله طبيعة خاصة به مستقلة عن غيره من اشياء ورأى ان ما يسمى الفئات والمعايير والمؤسسات الاجتماعية والسياسية ليست سوى تراكيب مصطنعة تعزى الى تشابهات سطحية او عرضية فكان أنتيستينس يقول: «في اري فرساً. ولكني لا اري الفرسية. وقد رد عليه افلاطون بقوله: لأن لك عينين ترى فرساً، ولكن لما لم يكن لك عقل لم تدرك الفرسية».

يستتبع انكار وجود الكليات شيان: الاول ابستمولوجي ومنطقي والآخر اخلاقي.

فمن الناحية ابستمولوجية والمنطقية أنكر أنتيستينس الحمل او الاسناد Predication. وقال انه من الخطأ ان نحمل شيئاً على آخر، فلا يصح ان نقول «الانسان خير»، بل «الانسان انسان» و«الخير خير» واذا تعذر حمل شيء على آخر مختلف عنه، تعذر امكان التناقض وتعذر الكلام الكاذب. لأن لكل شيء لفظاً Logos واحداً فقط يدل عليه. فاذا اراد شخصان

يكتفي بذاته لأن الاكتفاء الذاتي هو السبيل المضمون إلى الفضيلة والسعادة. والاكتفاء الذاتي عند انتيستينس يقوم على التخلص من كل الشهوات الجسمية.

والفضيلة الحقيقية في غنى عن الدراسات النظرية كالمهندسة والموسيقى والفيزياء وغيرها لأن الفضيلة مسألة أفعال لا أقوال أو معرفة نظرية، وهي لا تحتاج إلا إلى قوة جسمية وعقلية وأخلاقية تمكن الإنسان من ممارسة العفة في سلوكه. وهذه العفة من حيث علاقتها بالسلوك تصبح الفضيلة الحقيقية وتضمن للإنسان كل النجاح في الحياة.

أما في باب الدين، فإن انتيستينس كان يعتقد بأن عامة الناس تؤمن بوجود آلهة متعددة، ولكن ليس في الطبيعة إلا إله واحد لا شبيه له، ولذلك تتعذر معرفته.

وفيما يتعلق بالموت يعتقد انتيستينس بأن الموت يقضي على الذات الشخصية ويضع حداً لذاتيته الحقيقية ويسلبه كل ما له من قيمة حقيقية ولذلك ينبغي التخلص من جثة الميت بدون انفعالات وبدون مراسيم، شأنه شأن أي شيء تافه آخر. وهذا الاحتقار لجثة الإنسان ليس إلا تطبيقاً لمبدأ الكلبيين القائل بأن أهم الدروس هو أن نتعلم كيف نتخلص من كل شيء لا قيمة له.

ب- ديوجينيس:

كان ديوجينيس أكثر الكلبيين التزاماً بمبادئ الكلية من الناحية العملية. ويعزو كثير من مؤرخي الفلسفة إليه تأسيس الكلية. وأصبح عند الكلبيين «هرفلاً ثانياً» أو الكلبي المثالي الذي تجسدت فيه كل قيمة أخلاقية مستحبة. وأصبح شخصية لها شهرة عالمية. ويروي ديوجينيس اللائسي بأن نصّباً أقيم في سينيوي مسقط رأس ديوجينيس وقد كتبت عليه الكلمات الآتية:

«حتى البرونز يبلى مع الزمن، ولكن سمعتك يا ديوجينيس، لا تبلى إلى الأبد لأنك علمت الناس الفنانين درس الاكتفاء الذاتي وارشدتهم إلى أسهل طريقة في الحياة» (Dudley, Ibid., P. 17).

وقد نسج الناس حوله حكايات وقصصاً مثيرة كثيرة يتعذر التحقق من صحتها. على أن هذه القصص تفصح عن شخصية ديوجينيس أكثر من أن تكشف الحقيقة عنه.

ولد ديوجينيس في سينيوي Sinope وهي مدينة ذات مركز تجاري مهم في مقاطعة بونطس على تخوم بلاد اليونان. وكان أبوه ذا مكانة في المدينة. ولكن ديوجينيس نفى من سينيوي لأنه اتهم بتغيير العملة. فرحل إلى أثينا في حوالي عام 340 ق.م.

التحرر من الشهوات والمطامح ومن كل الشؤون الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والعقلية والدينية، والتحرر من الاهتمام بالمأكل والملبس والبيت والزواج والعائلة والأولاد، وأخيراً التحرر من الحياة ذاتها التي يستطيع المرء أن يضع حداً لها بإرادته أن اقتضت حريته اتخاذ مثل هذه الخطوة. وقد استخف الكلبيون بكل القوانين والأعراف والمؤسسات التقليدية للمدن اليونانية. ولم يحفلوا إلا بقانون الفضيلة. كما أنهم نظروا إلى المعايير الأخلاقية والقانونية وكل وسائل السيطرة الأخلاقية والاجتماعية على أنها اعتباراتية وهي لذلك غير ملزمة، وهم أحرار لا تستعبد لهم الأعراف ولا الضوابط الاجتماعية. وهذا هو السر في أن انتيستينس حث الناس على عدم الاسهام في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للدولة لأن ذلك يسلبهم حريتهم. وقال أن اللذة تستبعد النفس، ولذلك فلا حرب أشرف من الحرب ضد اللذة. وأقوى الناس من أمسكوا عن اللذة إلى أبعد الحدود. ويروي عن انتيستينس أنه قال أنه يفضل الجنون على الشعور باللذة.

وقد أفرط الكلبيون في تعلقهم بالحرية وأعلنوا أن الموت تحت ظروف معينة هو السبيل العملي الوحيد إلى الحرية الحقيقية. ولم يعشق الكلبيون الحرية وحسب، بل كانوا يفضلونها على كل ما في الأرض من مال وجاه، وقالوا أن الناس المتعلقين بالمال ليسوا أحراراً لأن الخوف على فقدان ما لهم يستعبدهم.

ويمجد انتيستينس العمل الشاق ويدعو إلى العفة وضبط النفس ويعتبرهما الطريق الوحيد إلى الحكمة. ويؤمن بالحياة البسيطة وشطف العيش ويفضل الماء على الشراب ولا يجد حرجاً في تناول طعامه في المحلات العامة، وكان يأكل ويشرب متى جاع أو عطش.

والحكمة - عند انتيستينس - هي الشيء الوحيد المضمون الذي يمتلكه الإنسان لأنه لا يمكن لأحد أن يسلبه آياه. والخير هو ما يحقق للإنسان ذاته، وتكون الذات ذاتها حين تكون عاقلة. وعليه فالعقلي وحده خير، ولا يكون الإنسان ذاته وبالتالي حراً إلا حين يسلك طريق التعقل والحكمة. وبالعكس فإن الشر هو ما لا يعود لذات الإنسان الحقيقية ولا بد من أن يكون مادياً وغير عقلائي. فالإنسان الذي يقع في الأشياء المادية وغير العقلية شرير وليس هو ذاته بل هو مستعبد. لذلك يقول انتيستينس والكلبيون أن الممتلكات العقلية هي الممتلكات الحقيقية الوحيدة وأن الحكمة والفضيلة سلاحان لا يمكن تجريدهما عن الإنسان منها. وإن الإنسان الفاضل، الذي يشبه الإله، لا يحتاج إلا إلى القليل. وعلى الإنسان أن

«حاجتي اليك التنحي حتى تقع الشمس علي» (الشهرزوري، مرجع ذاته، ص 207). ويروي كذلك ان الاسكندر قال له مرة: «لو استمنحتنا لأعناك على دنياك، قال له: كيف استمنحك وأنا اغنى منك؟ قال له: وكيف صرت كذلك؟ قال: «لأنني بالقليل الذي عندي اشد اكتفاء منك بالكثير الذي عندك». (الشهرزوري، مصدر ذاته، ص 208).

ومع ان ديوجينيس قد أكد بأنه مواطن عالمي وأنه راع للبشرية جمعاء، فإنه لم يدعُ الى الأمية بمعناها المألوف وإنما قصد - كما يقول تارن Tarn (Dudley- Ibid. p.35) بأنه ليس مواطناً لأية مدينة من المدن اليونانية. فأمية ديوجينيس ليست الا رد فعل لكل انواع الاكراه والقهر الذي كان المجتمع يفرضه على الفرد. ولم تظهر الاممية من حيث انها اخوة ابناء البشرية الا عند الاسكندر.

وقد تمكن ديوجينيس من كسب مجموعة صغيرة من المريدين الذين مارسوا الحياة الكلية على طريقته بدرجات متفاوتة. ومن بين هذه المجموعة كريتس Crates وهي جيسياس Hegesias من سينوبي. وكان الأخير يرافق استاذة مما اكسبه لقب طوق الكلب Dog Collar، وقد انحصر تعليم ديوجينيس في مسائل تتعلق بقضايا الاخلاق، فلم يكن بالموسيقى والهندسة والفلك والديالكتيك لأنه اعتبرها عديمة الفائدة.

3 - كريتس الطيبي Crates of Thebes :

اهم شخصية كلية بعد ديوجينيس. ولا تتوفر معلومات وافية عن حياته. ويبدو انه كان اشتهر ما بين 328 و 325 حين كان ديوجينيس شيخاً. وتجمع الروايات على ان كريتس كان صاحب ثروة كبيرة ولكنه تخلّى عنها ولزم حياة الكلية. وقيل انه فعل ذلك اثر نصيحة ديوجينيس له. وتشير البينات التاريخية الى ان كريتس قد وقع تحت تأثير ديوجينيس فيما بين 335-340. وقضى كريتس، فيما يبدو، بقية حياته على الاكثر في اثينا. وهناك اتصال بزيتون الرواقي عام 307 ق.م. وقيل انه مات حوالي 290 ودفن في بووتيا.

واذا كان ديوجينيس يعد تجسيدا للكلب، فإن كريتس يمثل الكلب الحارس Watch Dog او الطيب او الكشاف الذي يعمل لمصلحة الانسانية. فكان يدخل أي بيت شاء وكان اصحاب البيت يستقبلونه باعتراف وفرح. ولذلك لقبوه بفاتح الباب Door Opener، وكان اليونانيون يكتبون على ابواب بيوتهم عبارة «لدخول كريتس العبقري الخير». وكان يعمل على حل الخلافات والخصومات العائلية. فكان كهركل في

وقيل ان بعض القراصنة اسروه في بحر ايجه وباعوه الى تاجر من اهل كورنثيا اسمه زينياس Zeniades الذي اعتقه بعد ان علم اولاده. ولكن هذه الرواية في اغلب الظن مختلفة. ولا يمكن ان يكون ديوجينيس تلميذاً لانتيسينيس وان أنتيسينيس كان قد توفي عام 366 ق.م. أي قبل وصول ديوجينيس الى اثينا بأكثر من عشرين عاماً. ولكن لا شك بأن ديوجينيس قرأ كتابات انتيسينيس واعجب بها وعمل على نشرها ومارس تعاليمها. ولذلك يعد في نظر الكثيرين المؤسس العملي للكلية.

ولا يعرف تاريخ وفاته على وجه الدقة، وعلى الأرجح مات عام 320 ق.م. وقيل انه حبس انفاسه حتى الموت امام جمهور المتفرجين في احد الملاعب في كورنثيا. وقيل ان اهل كورنثيا اقاموا تمثال كلب على قبره تخليداً له.

وهناك آراء متضاربة حول مؤلفات ديوجينيس. ويذكر اللاترسي 21 مؤلفاً له و 14 محاوره، و 7 تراجيديات دون ذكر المصدر الذي استقى منه هذا الخبر. ثم يذكر ان ديوجينيس لم يترك لنا اية كتابات. والأرجح الاعم بأن التراجيديات هي من اعمال ديوجينيس الحقيقية.

وكان ديوجينيس كما تصوره الروايات، عاملاً نشيطاً في المجتمع الاثيني، فكان يحمل على القيم التقليدية ويفضح زيفها ولا يحفل بالسمعة والجاه والثروة. وهناك قصة مفادها ان افلاطون قال عن ديوجينيس «بأن ذلك الرجل هو سقراط وقد اصيب بالجنون» وهذا يعني ان ديوجينيس قد مضى بصفات سقراط الى حد التطرف. فقد اصبح الاعتدال عند سقراط نقشاً عند ديوجينيس، والشجاعة أصبحت قلة حياء والصراحة أصبحت وقاحة وعدم الاكتراث برأي العامة من الناس أصبح ازدياداً. وكان من عادته ان يفعل كل شيء امام الناس، وافعال ديمتر Demeter آلهة الأرض الخصبة والزراعة والحياة الريفية، وافروديت Aphrodite آلهة الحب على حد سواء، وكان يرتاد المباريات الرياضية. وحدث مرة ان انضم الى بعض الناس الذين كانوا في طريقهم الى مباراة العاب القوى. فسأله احدهم: «هل انت ايضاً ذاهب متفرجاً؟». اجاب ديوجينيس: «لا انني ذاهب متبارياً». فتهمك منه السائل وقال «أي نوع من العاب القوى تنوي ان تشترك فيه؟» فأجابه ديوجينيس: «العدو والمصارعة. فأني اسرع عداء فراراً من اللذة، واكوى مصارع للألم».

ولم يكن ديوجينيس يحفل بالسلطة ولا بالملوك والامراء وبالثروة والجاه. ويحكى ان الاسكندر الكبير مر به يوماً فوجده جالساً في مشرفة فوقف عليه وقال له: «سل حاجتك»، فقال:

— الشهرزوري، تاريخ الحكماء والفلاسفة، نزعة الأرواح وروضة الافراح، حيدر آباد، 1976.

- Chroust, Anton Herman, *Socrates, Man and Myth*, Routledge Kegan Paul, London, 1975.
- Dudley, D.R., *A History of Cynicism*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1977.
- Gomperz, *Greek Thinkers*, English Translation by I. Magnus et al, 4 Vols. London, 1924.
- Hastings, James Ed., *Encyclopedia of Ethics and Religion*, New York, Charles Scribner's sons, 4 th Ed, 1954.
- Hoistad, R., *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, Sweden, 1954.
- Sayre, F., *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948.
- Wedberg, Andres, *A History of Philosophy*, clarendon press, Oxford, 1982.
- Zeller, E., *Socrates and socratic Schools*, London, 1881.

كريم متى

الكنفوشيوسية والكونفوشيوسية الجديدة

Confucianism and Neo-Confucianism Confucianisme et Néo- Confucianisme Konfuzianismus Und-Neo-Konfuzianismus

مقدمة

تمثل الكنفوشيوسية روح الفكر الصيني وهويته الثقافية والدينية والتاريخية على مر العصور. وهي ليست مجرد معتقد يقربه المرء أو يلفظه، فهي جزء لا يتجزأ من المجتمع وقسم ملتصق بفكر الأمة ككل. بل إنها أصبحت المعنى المقصود من كلمة صيني. وليست الكتابات الكنفوشيوسية مجرد عقيدة طائفة معينة وسننها، مثل أي عقيدة لأي من الطوائف العارضة كالبوذية والناوية، ولكنها التراث الفكري والتاريخي لشعب الصين طوال أكثر من ألفي عام.

وسوف تقتصر هذه الدراسة على الأطر العامة لأفكار وانجازات اعلام الكنفوشيوسية ومعلميها الكلاسيكيين: كنفوشيوس Confucius حوالي 479-551 ق.م. ومنشيسوس Mencius حوالي 289-372 ق.م. وهسون تزو Hsüntze حوالي 238-298 ق.م. وكذلك على باعني نهضتها الحديثة-مقابل المذاهب الأخرى الذين يمثلون الكنفوشيوسية الجديدة: تشوهرس

محاربة الغضب والحسد والجشع والشهوة وسائر اوبئة وشروخ الروح البشرية الأخرى. وكان يوجه تده بلطف ورقة بعكس ديوجينيس الذي كان لاذعاً في النقد.

وقد حث كريتس انصاره على ان يعيشوا حياة بسيطة. فقال إن «الزف والاسراف هما اهم اسباب الثورة والظلم في المدن» ويجب ان يستبدلا بالبساطة والحكم السديد. ويقول كريتس انه من خلال التقشف والفلسفة يمكن ان نحقق الفردوس الكلي او جزيرة بيرا Island of Pera حيث لا يقاتل الناس فيها بعضهم بعضاً ولا يحملون السلاح لتحقيق كسب أو مجد... بل يكونون احراراً من الشهوة التي تستعبد الناس وهم لا ينحنون امامها بل يتمتعون بالحرية. وهو يخاطب تلميذه متروكلس Metrocles قائلاً «اجمع يا صديقي العدس والبول. وان فعلت ذلك فسوف تقيم قوساً للنصر على العوز والفقر».

ومن خلال صلته بمتروكلس، قامت علاقة بين كريتس وهيبارخيا Hipparchia أخت متروكلس احدثت ضجة كبيرة وانتهت بالزواج. ويرى ان هيبارخيا كانت قد قرأت رسالة من اخيها متروكلس يتحدث فيها عن كريتس، فأعجبت به ثم احبته وصممت على الزواج منه رغم معارضة ابويها بل وهددت بالانتحار إن وقف ابواها في طريق زواجهما. وقد طلب ابواها من كريتس اقناعها بالعدول عن قرارها، ولكنه فشل، وعندئذ قيل انه خلع ملابسه امامها وقال «هذا هو العريس. وهذه ممتلكاتي. والآن اختاري. ولن تكوني رفيقة لي مطلقاً ما لم تشاركيني في مساعي. يقال إن هذا الزواج تم قبل عام 310 ق.م. وقد اصبحت هيبارخيا شخصية معروفة وكنيت بالمرأة الفيلسوفة.

ولكريتس اهمية في تاريخ الفلسفة. فمنه استمد زينون الروافي، مؤسس الرواقية، بعض مبادئه. على أن الأهم من هذا ان كريتس اعطى الاثيني العادي القوة التي كان يحتاجها لمواجهة مضايقات العصر وترهاته. فكان عنده أهم من اساتذة الاكاديمية الافلاطونية.

وهناك كليون آخرون مثل اونيسكراتس Onesicrates ومونيموس Monimus، وغيرهما لا اهمية لهم من الناحية الفكرية. وقد استمرت الكلية حتى اواسط القرن السادس الميلادي وعندئذ اندمجت بالمسيحية.

مصادر ومراجع

- توماس. هنري، اعلام الفلاسفة، ترجمة متري امين، دار النهضة العربية، 1964.

Lu Hsiang-Shan 1200, 1130, Tchu Hsi Wang Yang 1193-1139، ووانغ يانغ-مينغ 1446-1368 و- Ming.

إن الاهتمام بدراسة الفكر الصيني خاصة، والفكر الشرقي على وجه العموم يظهر حقيقة هامة، هي ضرورة تواصل الفكر والثقافة الانسانية، وبين في نفس الوقت مدى اقليمية ومحلية الفكر الغربي الذي يعد امتداداً للفلسفة اليونانية، ولقد كان علماء الفرق الاسلامية أمثال الشهرستاني وابن حزم والبيروني، من رواد دراسة الفكر الشرقي، والمؤسسين للمناهج العلمية في دراسة الفرق والأديان والنحل والايديولوجيات، مما يستوجب منا ثانية التوجه الشرقي لمواصلة مثل هذا العمل وهذا ما نحاوله في هذه المادة.

أولاً: الكونفوشيوسية

1 - كونفوشيوس، الرائد الملهم:

يعد كونفوشيوس - الذي عاش في أواخر العصر المعروف باسم فصول الربيع والخريف 479-551 ق.م. - أباً للفلسفة الصينية، واسمه كونغ فودزي وكان يطيب له أن يذيع انه انحدر من أمراء اسرة سونغ. وكانت الصين في عهده غارقة في المشكلات الاجتماعية والسياسية، والامبراطورية مقسمة إلى عدد كبير من الدول الاقطاعية التي يحكمها اشراف يتخذون الحرب وسيلة للعيش ويستغلون رعاياهم إلى أقصى حدود الاستغلال. وكان كونفوشيوس يعتقد - مثل أفلاطون - انه قادر على إقناع الطغاة بأن يسلكوا دروب الفضيلة. وكان دائم التنقل يحاول أن يلقي الأمل في مبادئ الأخلاق السياسية التي كان يدعو إليها. ولم يكن النجاح حليفه في حياته، غير أن تلاميذه، وأشهرهم منشيوس (منغ دزي)، دونوا مذهبه في الكتب الأربعة والكلاسيكيات الخمس، واستطاع بعضهم أن يشغل مناصب حكومية مرموقة. وبعد ذلك خاصة في عهد أسرة هان واسرة تانغ تأسس جهاز كبير من الموظفين كان يتألف من أفراد يختارون على ضوء امتحان ينهض فيه التعليم على أساس النصوص الكونفوشيوسية.

وقد كانت الكونفوشيوسية كما تتمثل في جهاز كبار الموظفين تتسم بطابع تقليدي ومحافظ كما أن طابعها المدرسي، كان حجر عثرة في سبيل النهوض بالبلاد لاسيما اثناء القرن التاسع عشر. ولعل هذا هو السبب في أن الصين الاشتراكية قد نبذت كونفوشيوس ومذهبه نبذاً تاماً في بادئ الأمر. بيد أنه اجريت في السنوات الأخيرة تحليلات تاريخية اتاحت فهم كونفوشيوس

على نحو أفضل في سياق عصره والتخفيف بالتالي من حدة الآراء التي أبديت بشأنه.

عاش كونفوشيوس في فترة اضطرابات اجتماعية عنيفة - فترة تحول مجتمع الرق الصيني إلى مجتمع اقطاعي - كما يرى بعض المؤرخين الذين يرون في كونفوشيوس مثلاً لمصالح الطبقة الصاعدة طبقة مالكي الأرض المناهضة لطبقة أصحاب العبيد، وبذا يكون كونفوشيوس قد لعب دوراً سياسياً إيجابياً وتقدمياً. بينما هو عند البعض الآخر من المؤرخين، كان يمثل مصالح طبقة مالكي العبيد، وانه كان يستهدف بتنقله من دولة إلى دولة إعادة نظام الرق القديم. ولكن ثمة مؤرخين لا يشاطرون هؤلاء الرأي، وكان كونفوشيوس عندهم معبراً عن مصالح الطبقتين الدنيا والوسطى من الارستقراطية ومصالح طبقة ناشئة من كبار الموظفين ولم يكن يريد إعادة نظام الرق بل وحدة الامبراطورية، ويؤكد انظار هذا الرأي أن تلك الوحدة التي دعا إليها كونفوشيوس كان يمكن ان تسرع عملية التنمية الاجتماعية.

كان كونفوشيوس الذي تُعزى إليه الأقوال الموجودة في المختارات، سليلاً لعائلة ذات نفوذ من دولة «لو» وكان اسم عائلته كونغ، ولما لاقاه من تجيل اصبح يعرف باسم كونغ فو دزي - الذي يعنى المعلم كونغ. وقد ذهب كونفوشيوس للعمل وهو في سن مبكر حيث شغل عدداً من الوظائف الصغيرة في الحكومة، وفي خدمة النبلاء، وسرعان ما أكسبه سجل خدمته وتقديره لذاته شهرة واسعة، فتحلق من حوله الطلاب ليلقنهم تعاليمه في الأخلاق والآداب وفي خدمة الحكومة. وقد لاقى الاحترام على وجه الخصوص بسبب معرفته بالتقاليد والشعائر القديمة.

وقد قسم كونفوشيوس اهتماماته بين محاضرة طلابه، وإعداد المواد الدراسية لهم ومحاولة تعقب رجالات الحكومة لكي يأخذوا بأفكاره، وإذا كان قد فشل في المهمة الأخيرة فإنه قد حقق نجاحاً ملحوظاً في المهمتين الأوليتين كما يبرهن كتابه المختارات للون يو. إلا أن أسلوبه في الكتاب، المفرط في الإيجاز، يجعل أفكاره عرضة لتأويلات شتى، إلا أنه يوضح لنا بجلاء العديد من الأفكار التي تمثل مفتاح المذهب الكونفوشيوسي. ولعل فكرة الجن تبوأ الأهمية العظمى في الفكر الكونفوشيوسي. «فالجن» أساس علم الأخلاق الكونفوشيوسي لأنه يتصدى للعلاقة المثلى بين الكائنات البشرية، وتوضح لنا الدلالة المأخوذة من الأصل الاشتقاقي اللغوي لكلمة الجن مفتاحاً لهذه الفكرة. فالرموز التي تكون هذه

كنفوشيوس أن الانسان الذي لا يعرف اللي لا يعرف كيف يتصرف كإنسان. و اللي ، بوصفه دليلاً على مدنية الانسان، هوشيء جوهرى للحياة التي هي الهدف الاسمى من تعاليم كنفوشيوس الاجتماعية. و باللي يستطيع الانسان ترويض الوحش القابع داخله وأن يجعل نفسه عضواً صالحاً في المجتمع. إن اللي هو البطاقة الطيبة التي يقدمها كنفوشيوس لوقاية المجتمع من الفوضى والاضطراب.

ولا يألو كنفوشيوس جهداً لكي يخلق من نفوس تلاميذه انطباعاً قوياً بأهمية الطقوس والشعائر إخلاصاً منه لمركزه الحامل لواء ثقافة تقليدية. إن أقواله تقدمه لنا رجلاً ذا غاية متأججة بشأن الطرق الملائمة، وشعر المرء أنه يعتمد أن يفعل هذا لكي يصوغ التراث الثقافي لدولته ويناصر في فلسفته مؤسسات دولته، التي تمثل من وجهة نظره الماضي الذهبي، وهو يرتفع بالروح الكامن خلف الطقوس والشعائر فوق الرسميات. إنه يوجه طلابه نحو البساطة - لا التباهي المترف - كمبدأ عام من كل الطقوس والشعائر، وأن يتحققوا من الوجدان الأصيل وراء أي طقس بدلاً من أن يتحققوا من الحضور الفيزيقي للآداب الاجتماعية فروح اللي تال فقط حينما يكون الانسان الذي يمارس اللي ذا جن.

ونجد فكرتين كنفوشيوسيتين هما مفتاح من مفاتيح فلسفته تجتمعان معاً لتشكلا اساس التشن - تزو. الذي يعني الانسان الفاضل أو الجتلتان ويرسم كنفوشيوس في التشن تزو صورة للإنسان المثالي الذي يملك فهماً شاملاً للجن وممارسة دائمة له. إنه يتصرف دوماً وفقاً لللي وقواعد اللياقة جزء من طبيعته للدرجة أنه لا يستطيع البتة أن يحرقها، إن له ارادة فولاذية ومظهره دوماً هادئ لأن الجن فيه بقية من القلق وتحميه حكمته من الحيرة والارتباك وتبدد شجاعته أي خوف محتمل وبينما يبحث ذوو العقول النافذة عن الريح فإن عقل هذا التشن تزو منشغل دائماً بما هو صواب وإدراك ما هو جوهرى وفومغزى.

ويختلف التاو (الطريق الصحيح) الكونفوشيوسي عن التاو في الصوفية. إذ يتحدث كنفوشيوس عن تاو حكماء الملوك القدامى، بما يعني السبيل إلى حكومة مثل ومجتمع أمثل، وعن تاو الانسان الفاضل بما يعني السبيل المستقيم لأن يكون انساناً. ومرات عديدة يستخدم التاو على انها اسم آخر للاستقامة والحكمة.

ويشكل عام يصمت كنفوشيوس صمتاً بليغاً عن المسائل الميتافيزيقية. ففي المختارات لا يدافع عن الأفكار السائدة

الكلمة تعني كائنين بشريين ومن ثم تعني الجن بيان العلاقة المثل بين أي كائنين بشريين ويوضح الجن اخلاقيات الدماثة والشهامة والانسانية والخيرية والأريحية. والخلاصة أن الجن هو الفضيلة الأكمل للكائنات البشرية، انه طريق نحو سلام المجتمع وانسجامه، ومن يعتق مبدأ الجن سوف يعامل البشر بدماثة وانسانية وبالنسبة له سيسير كل شيء في ائتلاف.

ويؤكد كنفوشيوس لا على أهمية جعل مبادئ الجن باطنية بحيث تصبح نزوعاً طبيعياً للإنسان فحسب بل يؤكد على أهمية التعبير عنها بالممارسة اليومية. لقد رام من طلابه ممارسة العفاف والشهامة وطهارة السرية والمثابرة والعطف من كل مكان وزمان. يقول: «أن تمارس الجن يعني ان تحب الجنس البشري كلية»، ويؤكد على أن الجن ليس تجريباً ميتافيزيقياً يتجاوز إدراك الشخص العادي، بل يصر على أن «الجن» يقع قريباً من متناول أي شخص لكي يدركه. أما الصعوبة كما رآها كنفوشيوس، فتكمن في أن قليلين من البشر قادرين على البقاء طويلاً بصلابة، فحتى من بين مريديه ذكر شخصاً واحداً فقط نجح في ممارسة الجن بثبات. ويقرر كنفوشيوس بجلاء أن الاختيار يضحون بحياتهم لكي يتمسكوا بالجن وأنهم لا يمكن أن يتبدلوا عن الجن كيما يواجهون أية كارثة إبقاء على الحياة. وعلى ضوء ذلك تصبح مبادئ كنفوشيوس في الجن أكثر من معايير نسبية للسلوك الاجتماعي المرغوب. انها تصورات ذات صحة مطلقة وعدالة مطلقة. بيد أن بذور هذه التصورات لا توجد خارج طبيعة الانسان الأساسية الجوهرية. ودون أن يعطينا رأياً واضحاً عن طبيعة الانسان، فإنه يمحيط اللثام عن افتراضه اقتراباً أكثر مما يستطيعه أي تكلف. وثمة شرط واحد لا سواه يؤكد عليه كنفوشيوس هو: «إن أي تعبير مباشر عن طبيعة المرء ينبغي أن يكبحه «اللي» - قواعد اللياقة - كيما يخلص الولاء لمبادئ الجن».

إن قواعد اللياقة اللي إذا ما أخذت حرفياً، قد تعني الطقوس والشعائر أو الآداب الاجتماعية أو الذوق، ولكن من الواضح أن كنفوشيوس يستعمل هذا المصطلح ليعني أكثر من مجرد التعبير عن عادة مألوفة. فقد فضل كنفوشيوس بوصفه خبيراً وثقة في الطقوس والشعائر القديمة أن يجعل طلابه ينظرون إلى ما وراء: الموسيقى والزينات والأحجار الكريمة والحريير والمظاهر الأخرى التي عادة ما تصاحب الطقوس والشعائر. ويؤكد في المختارات على اللي بوصفه الكيفية التي تميز الإنسان والتي بدونها يصبح الإنسان والحيوانات الضارية سواء، ويندثر المجتمع الانساني من الوجود، ونجبرنا

الفكر السابق لكونفوشيوس، بيد أن جهرد هذا الأخير قد أضافت دلالة هامة لهذه الفكرة، وجعلتها تطوراً هاماً في الفلسفة الصينية. ويلقي كتاب المختارات - بالإضافة إلى الأفكار السابقة - الضوء على جوانب معينة من الحياة في الصين القديمة.

2 - منشيوس، المعلم الثاني:

هو منغ تزو وكلمة تزو تعني المعلم. ويطلق عليه الصينيون اسم «المعلم الثاني» لكونه اعظم اساتذة الكونفوشيوسية بعد مؤسسها ورائدها الأول، ويعد بالنسبة إلى كونفوشيوس كأفلاطون بالنسبة لسقراط. فقد طور اتجاهات كونفوشيوس المثالية واكملها، بينما هسون تزو المعلم الثالث بمائل ارسطو من ناحية منحاه الفلسفي العملي.

عاش منشيوس بين عامي 372-289 ق.م. بإمارة مجاورة كبدة كونفوشيوس في شمال شرق الصين، وظل متقللاً باحثاً عن حاكم يضع تعاليمه موضع التنفيذ، فقد تبلورت أهدافه في تولي منصب الوزير الأكبر في إحدى امارات الصين. وكان فشله ابعد مدى من فشل استاذاه وانحصر نجاحه في ميدان التعليم. ويعتبر كتاب منشيوس من اعظم المصنفات، ومن هذا الكتاب نستمد معلوماتنا عن هذا الفكر العظيم. ولييان فلسفة منشيوس سوف نعرض لأهم أفكار كتابه التي كانت أكثر ميتافيزيقية من أفكار استاذاه ومن هنا تحولت الكونفوشيوسية لديه الى نظرية متطورة في الطبيعة متخذة نزوعاً واضحاً نحو المثالية.

يقر منشيوس بالمبدأ الكونفوشيوسي الأساسي مبدأ الجن ويعطيه اساساً ميتافيزيقياً. فبينما كونفوشيوس يستحث المرء على الانسانية تجاه الآخرين، كي يصبح المجتمع منسجماً آمناً، نجد منشيوس يستحث الفرد على أن يكون عطوفاً بالآخرين، لأن النزوع الطبيعي للإنسان أن يكون عطوفاً. فالإنسان يولد خيراً، والشرا انحراف عن طبيعته، ولكل موجود بشري خيره الفطري، فإذا استطاع الانسان ان يحتفظ بطبيعته الأصلية سيظل خيراً، وهذه الطبيعة الإنسانية الخيرة بلغة منشيوس هي قلب الطفل أو القلب غير الملوث. وإذا لم ينحرف فإن قلب الإنسان الأصلي سيقوده حتماً نحو الخير. أما إذا انحرف فإنه يستطيع أن ينال الخلاص عن طريق العودة إلى حالته الأصلية حالة الخيرة. إن أي شخص يرى طفلاً على وشك ان يسقط في بئر سيهيب على الفور لمساعدته وسيفعل هذا بغير حساب للمصلحة أو الضرر، وهذا المثال يثبت وجود احساس بالرحمة

بشأن عالم الأرواح ولا هو يحاول أن يهدمها، ويوجه مريديه بأن يكرسوا عقولهم لشؤون البشر وآلاً يقلقوا أنفسهم بتساؤلات عن الأرواح، ويخبرهم بأنهم يجب أن يتعلموا ما يكفي من هذه الحياة قبل أن يبحثوا في حياة أخرى، وقد بقي هو نفسه طوال حياته منشغلاً بدراسة هذا العالم. وربما تحوم الشبهات حول كونفوشيوس بأنه يراوغ في البحث - في السماء - ويمكن أيضاً التشكيك فيه بأنه ليس ذا أفكار مصاغة بشأن الأرواح. ولكنه لا يمكن أن يتهم بالصمت التام عن البحث في السماء لأن ثمة فقرات عديدة في هذا الكتاب يشير فيها إلى السماء بوصفها قوة اخلاقية لا تقهر أحياناً وبوصفها كائناتاً فائقة مفعماً بالإرادة والغاية أحياناً أخرى.

ويوجد في المختارات أيضاً ما يكفي لإضاعة بعض المثل الكونفوشيوسية الأخرى التي تتعلق بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية. فحينما يذكر كونفوشيوس طلابه بأن يمارسوا طاعة الأبناء البنوة داخل الأسرة. قبل أن يتعلموا القراءة والكتابة فإن ذلك يتضمن تأكيداً على أهمية الأسرة بوصفها الخلية الأولى في المجتمع. ويصف كونفوشيوس هذه الفضيلة في كتابه بالاهمية لأن الانسان الذي يحترم والديه لا يمكن أن يحرق قانون المجتمع ونظامه. وكان كونفوشيوس بوصفه مريباً جاداً في تعليم طلابه بغض النظر عن مراكزهم الاجتماعية وأصول عائلاتهم. فقد آمن بقدرة البشر المتساوية على التعلم. وفي كتابه يستحث الحاكم على تعلم النهج الصحيح للحكم ويستحث طلابه على أن يتعلموا كيف يكونون وزراء كأفضل ما يمكن لكي يساعدوا الحاكم. ونظرة كونفوشيوس لوظيفة الحكومة مؤداها أن الحكومة يجب أن تحكم عن طريق الامتياز الاخلاقي، وهي نظرة ترهص بمجمل فلسفة منشيوس السياسية.

إن المطابقة بين الأسماء والمسميات من أكثر التعاليم أهمية في فلسفة كونفوشيوس. لقد استحث كونفوشيوس الملك على أن يسلك كملك واستحث الوزير على أن يتصرف كما ينبغي أن يتصرف رجلاً من مكانته السامية إذ يقول: إن الاسم إذا لم ينطبق انطباقاً سليماً فإن اللغة لن تعدو وسيطاً للتواصل. ونتيجة لهذا لا يمكن بلوغ شيء. وهذا المبدأ الكونفوشيوسي، مبدأ تصحيح الأسماء (التسمية) المنطلق من نقطة بدء أخلاقية، يهدف إلى هدف عملي يتطور إلى سلسلة من الجهود لتعريف المصطلحات وبعط اهتمام كونفوشيوس بهذه المسألة اللثام عن افتراضه أن الاسم ليس محض تمثيل لشيء، بل إنه صميم ماهية الشيء ذاته، ويمكن أن نجد نواة هذه الفكرة في

مسألة تثبيتها أفكاره السياسية والاقتصادية. فحكومته المشالية تجمع بين كل من القيادة الأخلاقية والرخاء الاجتماعي، وهو مثل كونفوشيوس يؤيد الحكم بالامتياز الأخلاقي والشعور الانساني فيجب أن يراعي الحاكم مصالح رعيته. وإذا كان الحاكم ذا أريحية، سترده الدولة لأن الشعب لن يحتشد حوله فحسب بل سيحاكي طريقته الفاضلة في الحياة، فتصل نظرية منشيوس إلى الحكم بالجاذبية الأخلاقية ما دامت الحكمة ذات الأريحية (الايثار) تستطيع أن تجلب السلام والازدهار.

وكان منشيوس على وعي بالقوى السياسية والاقتصادية التي كانت تمارس فعلها في المجتمع بالإضافة إلى القوى الأخلاقية التي وثق فيها كثيراً. وأدرك أن الدولة لا توجد بغير شعب، لذلك نصح الحكام بأن الشعب يجب أن يأتي أولاً والدولة ثانياً والملك أخيراً. وها هي كلماته التي يقتبسها الصينيون عبر القرون: «الشعب هو جذور الأمة. وإذا لم تكن الجذور راسخة ستتهار الأمة». والحق أن الملك يجب أن يكسب قلوب رعاياه، وإلا فسوف يدمر حكمه. ويحث منشيوس الحاكم على أن يعطي الشعب ما يرغب وأن يشاركه فيه، ومن الواضح أن منشيوس يقبل هنا المنفعة العامة والرفاهية المادية على أنها شيء خير وأخلاقي ولا يخرق مبدأ الاستقامة.

وقد بدا منشيوس بإعلانه هذا، مناصراً للشعب ضد الحكومات الطاغية وهو يُذكر على وجه الخصوص بتعبيراته التي تؤيد حق الشعب في الثورة. وثمة ما يكفي من الأقوال المنسوبة لكونفوشيوس وتتضمن حق التمرد فهو يجعل من مراقبة مشيئة السماء شرطاً ضرورياً لكي يحتفظ الحاكم بعرشه وينحو باللائمة على إهدار الملك لشريعة السماء في مقابل الإطاحة بالسلالة الحاكمة السابقة، ويتوسع منشيوس في هذا للرأي ويجعله جلياً. إذ يسمى إنساناً بلا جن وغداً، وبلا إي بلاء، وكلاهما يستحق العذاب بل الموت بصرف النظر عن مركزه الاجتماعي.

وعلى قدر ما ناصر منشيوس حق الشعب في الثورة على الحاكم الطاغية، فإن هذا الحكيم الكونفوشيوسي لم يعتقد في الحكم الذاتي، ويؤيد في كتابه القسمة الطبيعية للعمل في المجتمع على أساس الجدارات المختلفة للبشر. ويقول إن ثمة نوعين من البشر: أولئك ذوو العقل وأولئك ذوو القوة العضلية، يعمل الأول بعقولهم ويقدر لهم الحكم بينما يعمل اللاحقون بأيديهم لإطعام الأول الذين يحكمونهم وهكذا يظهر منشيوس بجلاء ذلك الاتجاه الكونفوشيوسي القائل بأن المثقفين الذين توصلوا إلى درجة عالية من التعليم والآداب هم فقط

في كل انسان. وبالطريقة نفسها يثبت وجود احساس الحياة واحساس التأدب والاحساس بالخطأ والصواب في طبيعة الانسان الاصلية. كل هذه الاحاسيس مجتمعة مع احساس الرحمة، تشكل البدايات الأربع الخيرة لتطور الانسان، فإحساس الرحمة هو بداية الجن واحساس الحياة سيقود الانسان إلى الاستقامة أما إحساس الصواب والخطأ فأساس الحكمة وهذه الاحاسيس أجزاء لا تتجزأ كائنة في الانسان منذ أن يولد، تتطور إذا ما رعاها الفرد أو تذوي بالاستعمال السيء أو عدم الاستعمال. ويقر منشيوس أن للإنسان مقدرة ومعرفة حدسية، ويشير إلى أن كل طفل يعرف كيف يحب والديه وحينما يشب يعرف كيف يحترم أخواته الأكبر سناً، المعرفة الأولى جن حقيقي (انسانية) والثانية أي حقيقي (استقامة). وعلى هذا يقول «إن الانسان يولد بمعرفة فطرية لتمييز الصواب عن الخطأ، وبمقدرة فطرية على التصرف تبعاً لما هو مستقيم». ولا يتحدث منشيوس عن الجن بغير أن يذكر الإي (الاستقامة) وعلى الرغم من أن المستقيم والمنصف والعادل كلها داخلية في المعاني المقبولة لكلمة الإي. فإن منشيوس يؤكد على أهمية تحقيق التزامات المرء نحو أقرانه من البشر، وهي التزامات اجتماعية بطبيعتها. لذلك فالابن الذي لا يعيش البنوة ليس إي لأنه يفشل في أن يرد عطف أبويه عليه والخدام الذي يفر من سيده ليس إي لأنه يفشل في أن يرد أفضال سيده. وهناك موضع واحد على الأقل ذكر فيه منشيوس الاستقامة المطلقة ذلك الذي يحذر فيه الحاكم بالآسيء استغلال رعاياه، إذ يقرر أن الحاكم ملتزم بحماية مصلحة الشعب وطالما أن الحاكم لا يدين مباشرة بأي امتياز على رعاياه، فإن منشيوس هنا يقدم في هذه الحالة معياراً مطلقاً للاستقامة.

ويضع منشيوس اللي أو المنفعة [على ألا تختلط باللي بمعنى قواعد اللياقة] بوصفها معارضة لفكرة الاستقامة. وينحو باللائمة على من يجيدون عن الاستقامة ليعثوا عن الكسب الشخصي مقابل فوضى المجتمع وتعاسته. إذ يقودهم الجشع لأن يكافحوا داخل الحكومة وخارجها، ولكنهم يبحثون عن المنفعة ويجاربون من أجل الفائدة الشخصية. ويمكن لمجتمع البشر أن يزدهر في سلام إذا كافح كل شخص من أجل ما هو مستقيم وفعل ما ينبغي فعله. هذا ما وعظ به منشيوس الحكام ومريديه على السواء. وعلى أية حال ينبغي ملاحظة أن منشيوس لم ينكر أهمية الرفاهية المادية. وكون منشيوس ادرك الحاجة إلى الرفاهية المادية، فتلك

هذا إلا حين يستعمل عقله لكي يختبر نفسه، ويعيد اكتشاف أحاسيس الاستقامة التي أتت مع مولده. وبهذا التحليل لا يكون تشن إي أكثر من قوة أخلاقية مطروحة بأسلوب مجازي. وقد حاول مدافعون عديدون عن العرف الصيني أن يقدموا منشيوس بوصفه نصيراً عظيماً للديمقراطية في الفكر السياسي الشرقي فيستشهدون بأقواله عن أهمية الشعب بيد أنهم يتغاضون عن النموذج المنشيوسي للهرارشية الاجتماعية. وقد اقتبس كل ناثر في التاريخ الصيني أقوالاً من منشيوس ليؤيد ثورته ضد الحكومة. وفي الوقت نفسه وجد كل حاكم في هذا الكتاب تشجيعاً له حين يعتزم شن حملة تأديبية ليقمع التمرد. وعلاوة على كل هذا اتخذ رجال الدولة الاشتراكية الصينيون منشيوس بوصفه المتحدث باسمهم من التاريخ القديم.

3 - هسون تزو:

يعتبر هسون تزو من أعظم الفلاسفة الذين شهدهم العالم تألقاً لكن أعوزه الإيمان بالجنس البشري، ونشح عن ذلك احباط جهوده، وإبطال تأثيره الفكري. لقد حرص على مناهضة الخرافات وطالب بالاحتكام للعقل وحده، والاستناد إلى الأحكام التي تملها طبيعة الكون وفطرة الإنسان وكره حكومات جيله وأمرأه ببلاده الأشرار، وخلف تراثاً ضخماً من مؤلفاته وبفضله تجدد شباب الكونفوشيوسية. كان هسون تزو على النقيض من كونفوشيوس موظفاً مبجلاً باعتباره عالماً مشهوراً، وكان تأثيره على الصورة التي اتخذتها الكونفوشيوسية لنفسها في النهاية تأثيراً كبيراً. ورغم أنه وصف بأنه صانع الكونفوشيوسية القديمة فلم يتمتع - مع ذلك - بخطوة سامية بين الكونفوشيوسيين وخاصة خلال الألف سنة الأخيرة. وربما يرجع ذلك إلى أن تشو هس Chu Hsi في القرن 12م قد ذمه لأنه اختلف مع رأي منشيوس في أن الطبيعة البشرية خيرة. لقد كان هسون تزو واحداً من ألمع الفلاسفة الذي أنجبهم العالم ولكنه كان يفتقر إلى الإيمان بالبشرية.

لقد ولد هسون تزو حوالي سنة 298 ق.م. في ولاية تشاو Choa الشمالية الغربية ودرس الفلسفة في ولاية تشن وأسند إليه منصب في البلاط، وعين قاضياً لإقليم تشو الجنوبية، وخلال الجزء الأخير من حياته قضى معظم وقته في التدريس. وهناك كتاب يحمل اسمه هو مصدرنا الرئيس في التعرف على أفكاره.

وأكثر آرائه إثارة للاهتمام هي ما يتعلق بنظرية اللغة حيث يبدو لنا فيلسوفاً حديثاً يناقش ما هي الكلمات؟ وما هي

الصالحون لشؤون الحكومة. وقد أوضح منشيوس أن ثمة فارقاً أساساً بين نمطي البشر يساعد على تبرير أقدارهم المختلفة. ويحث الحاكم المتعقل على أن يبحث أولاً عن معاش شعبه، ويطلب بأن يتقن الحاكم من أن كل فلاح يملك حول منزله قطعة أرض مزروعة بأشجار التوت لكي يتمكن كل من تجاوز الخمسين من ارتداء ملابس حريرية. ويجب إطعام الطيور والحيوانات حتى لا يعوز أولئك الذين جاوزوا السبعين وجبة من اللحم. ويأتي أخيراً إقامة المدارس لتعلم الشعب المبادئ الكونفوشيوسية، لأن المبادئ لن تنغرس في العقول، ما لم تكن البطون ممتلئة.

ويظهر الخلاف بين منشيوس وكونفوشيوس، حينما يدع الأول مسائل الحياة اليومية العينية والعملية ليتناول المجردات. حيث يبدأ منشيوس بنظرية في الطبيعة الانسانية، ويؤكد أن الساء هي التي وهبت الانسان معرفته الفطرية التي يحتملها عقله. والعقل أو المعرفة الفطرية هي ما يجعل الانسان عظيماً، لأن الإنسان يستطيع باستعمال عقله، أن يصل إلى معرفة طبيعته الأصلية. وتبدأ النزعة الصوفية في مذهب منشيوس في قوله: «إن الإنسان حين يستعمل عقله أقصى استعمال له سيتوصل أيضاً إلى معرفة الساء». والاتجاه الذي لا يخطئ ولا يتردد المرء لاختبار نفسه بحثاً عن طبيعته الخيرة، ويسمى بمصطلحات منشيوس تش إنغ أو الإخلاص. ويستطيع الشخص الذي يمارس بإخلاص مبادئ الإنسانية والإيثار أن ينجح في العودة إلى طبيعته الأصلية والتي هي قيس من الساء. ونتيجة لهذا يعلن منشيوس أن «كل الكائنات كاملة داخل الإنسان» وأن من توصل إلى ذلك إنسان كامل أو تشوين - تزو وحينما يتجلى التشوين - تزو فإنه يشع تأثيراً روحياً. وبهذا التأثير يصبح أفراد الشعب أخياراً والدولة منتظمة. وفي معظم الأحيان يصف منشيوس هذا التأثير الروحي بأنه تسن - إي أو القوة التي تقاوم والتي نعم كل شيء. ويزعم أثناء وصفه هذه القوة التي نعم كل شيء أنها تفيض «أعلى وأسفل معاً بصحبة الأرض والساء» وأنها عملاً الكون بين الساء والأرض. ولكن ليس ثمة احتياج لأن يصبح مفهوم التشن إي ملغزاً إذا أخذنا في الاعتبار اساس نظريته. فنبعاً لمنشيوس، يكتسب الإنسان هذه القوة التي نعم كل شيء عن طريق ممارسة مبادئ الانسانية والأخلاقية وفقاً لتعاليم الساء، التي نتلقاها كأمر اخلاقي علوي. ومن ثم نجد أن عملية اكتساب هذه القوة فعل مستمر لفاعل يسير باستقامة وبغير توقف أو تكلف. والإنسان لا يستطيع أن يفعل

وآراء هسون تزو في الحكومة مماثلة في أهميتها لآراء كنفوشيوس: فالحكومة للشعب وليست للحاكم. وإفقار الناس وسوء معاملة العلماء تشجيع للاضطراب، ولا يمكن أن يفوز أي حاكم في حرب وليس بينه وبين شعبه تآلف. وعمل الحاكم هو أن يختار الوزراء الأفاضل القادرين وأن يرقبهم على أساس ما يؤدونه من أعمال بغض النظر عن علاقتهم به وبلا محابة. والحاكم الشرير يجب أن يساس كما يساس انسان جواداً جامعاً أو يرعى طفلاً، والحاكم الفاضل شخص محض والحاكم الشرير لم يعد حاكماً، ويجب أن يعزل عن العرش. لكن لما كان هسون تزو يرتاب في الناس، ولم يكن على استعداد لأن يخاطر بشيء لذا فقد شيء الكثير في نظر الكنفوشيوسية. مما أدى إلى تراجعها أمام الفلسفة التشريعية وأمام غيرها من فلسفات.

ثانياً: الكنفوشيوسية الجديدة، مقدمات الكنفوشيوسية الجديدة:

1- تحول التفكير الكنفوشيوسي ايام اسرة هان Han، 206 ق.م. - 220 م إلى التشبع بالميتافيزيقيا التاوية. إلا أنه مع ذلك لم يتصل من رسالته في الوقوف في صف الشعب، إلا أن عجزه عن القيام بهذه الرسالة حول الجماهير عنه إلى التاوية. ثم سيطرت البوذية بعد سقوط اسرة هان حتى قيام أسرة سونغ Sung عام 960 ق.م. ولم يظهر في هذه الفترة مفكر كنفوشيوسي واحد قادر على مجابهة فلاسفة البوذية. ولكن رغم نجاح البوذية ظلت في أعين الصينيين دخيلة على الفكر الصيني.

وظهر اتجاه في القرن التاسع مقابل للبوذية وتبلور في آراء الحكيمين: هان يو Han Yü 768-824م، الذي كان أول من نادى بيعث الكنفوشيوسية ويعتبر من أهم كتاب الصين حتى أصبحت كتاباته مراجعاً على مر العصور. ومن هذه الكتابات رسالته إلى الامبراطور التي يضمها احتجاجه على عرض عظام بوذا في القصر الامبراطوري. وقد كلفته هذه الرسالة غالباً حيث نفاه الامبراطور إلى أقصى جنوب الصين مقالته عن المدرسين التي ينعي فيها على مثقفي عصره انصرافهم لتحصيل المعارف من أجل الالتحاق بوظائف - ثم رسالته «السييل الحق» التي رسم فيها صورة قائمة لعصره المنصرف عن تعاليم كنفوشيوس.

والحكيم لي أو Li Ao المعاصر لهان يو والذي يقول انه تتلمذ عليه، قدم لنا آراءه في كتاب اسماه مقالة في العودة إلى

المفاهيم؟ وكيف تنشأ ولماذا يختلف الناس كثيراً حولها وفي استخدامهما؟ لقد وضع عدة اسئلة حول اللغة، مثل: لماذا يطلق على الأشياء اسماء؟ والاسماء عنده كانت مطلوبة كوسيلة للحديث عن الأشياء ونحن في حاجة إلى أسماء حتى تتمكن من تمييز الأشياء المتشابهة والمتباينة ولتمييز الأشياء الأكثر والأقل قيمة. ويتساءل عن أساس التشابه والاختلاف ويجب - مثل أي عالم نفس معاصر - إنه شهادة الحواس حيث أوضح هسون تزو أنه لا يؤمن بأن هناك أي شيء مفروض بصورة مقدسة بالنسبة للأسماء المطلقة على الأشياء. وقد استخدم هسون تزو مختلف المبادئ التي وضعها فيما يتصل باللغة لتحليل القضايا المحيرة التي تثيرها الفلسفات المناقصة وهدمها.

ومن أشهر مبادئ هسون تزو هو ما أثاره من جدل حول أن الطبيعة البشرية شريرة، وهو المبدأ الذي عارض به نظرية منشيوس الذي ذهب إلى أن الطبيعة البشرية خيرة. وهو يبدأ فصله المشهور المعنون «طبيعة الانسان الشريرة» بقوله: «طبيعة الإنسان شريرة وكل ما هو طيب فيه فهو نتيجة للمران الذي اكتسبه، يولد الناس وفيهم حب الكسب، فإذا اتبعوا هذا الميل الطبيعي صاروا ميالين إلى الخصام ونهمين بنقصهم تماماً الأخلاق وتقدير الغير وهم مشبعون منذ ولادتهم بالحق والكرامية للغير، وإذا ترك العنان لهذه العواطف كانت عنيفة وشريرة وخالية خلواً تماماً من النزاهة والايان الصادق». ولهذا السبب كان من الضروري أن يصلح الناس على يد المعلمين والقوانين وأن تهدبهم الي أو العدالة، وبعد هذا سيصبحون متعاونين وبعد هذا يمكن تنظيم الأمور. ومن ثم كانت هناك حكومة صالحة متمشية مع التاو الطريق الصحيح، وليس الناس أشراراً بطبيعتهم عند ولادتهم، بل إن كل الناس مولودون سواء. فالنيل والشخص العادي، وأسمى ملك حكيم في التاريخ واحط وغد، جميعهم يبدأون تماماً بنفس المستوى. ومن هنا فهو يؤمن بأن الدراسة باب مفتوح، عن طريقه يصبح المتواضع نبيلاً والجاهل حكيماً والفقير غنياً.

وكانت الي تدل على التضحية وكانت مرتبطة بالدين، ولكن هسون تزو كاد أن يستبعد تماماً العامل الديني لا من مفهومه عن الي فحسب بل أيضاً من أفكاره كافة. لقد كان شديد التمسك بالمذهب العقلي وهو في هذا يشبه اسينوزا، لم ينبذ فكرة الساء والإله الأعلى، ولكنه يعيد تعريفها: فالساء هي نظام الطبيعة، وهي لا يمكن أن تتدخل بقوانينها الخاصة لتحدث معجزة والساء بالمعنى اللفظي التام تساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم - بذلك.

ولم يكن سهلاً استخلاص آراء تتصل بالكون وما وراء الطبيعة من مصنفات كونفوشيوس فلجأ هؤلاء المفكرون إلى التأويل. وإذا كان منشيوس قد ضمن أفكاره الكثير من العناصر الباطنية، فقد أقبل أساتذة الكونفوشيوسية الجديدة على آرائه ينهلون منها ما يفيدهم في إعادة بناء الكونفوشيوسية. وقام على جهود هؤلاء تقرير ما يعرف بالأسفار الأربعة التي اعتبرت كتب الكونفوشيوسية الجديدة المقدسة وهي، المختارات الكونفوشيوس، أعمال منشيوس، كتاب المعرفة الكبرى وأخيراً مذهب الوسط. وأهم أعلام الكونفوشيوسية الجديدة الحكيم تشو-هس، ولو هسيانغ شان: يمثل أولهما المدرسة العقلية والثاني المدرسة الحدسية.

1 - المدرسة العقلية، تشو هس:

كانت هناك تنوعات عديدة للكونفوشيوسية الحديثة، إلا أن السيادة كانت لمدرستين تنتمي أولهما إلى أشهر الكونفوشيوسيين المحدثين وأهم الفلاسفة الصينيين وأكثرهم نفوذاً خلال الألف سنة الأخيرة وهي تشو هس Chu Hsi الذي عاش بين عامي 1130-1200م.

وقد ولد تشو هس في أسرة اشتغلت بالأدب وكان طالباً جاداً، درس الطاوية والبوذية ثم صار مفكراً كونفوشيوسياً متشدداً، تقلد عدة مناصب رسمية واهتم على وجه العموم بالتعليم. جمع تشو هس الآراء التي طورها أسلافه ووضع نظاماً فلسفياً دقيقاً يدور هو مفهوم الي الذي كان يعني به المبدأ. والمبادئ أو الي كما يقول: «لا مولد لها ولا تفتى» وهي لا تتغير في أية صورة وهي جزء من الي الكبرى أو الغاية السامية Supreme Ultimate التي يساويها بالتناو. وكان مفهومه عن الي أنها عالم قائم بذاتها نقي شاسع، بلا صورة.

وطبيعة الإنسان في نظره هو مبدأ الذي هو جزء من الغاية السامية ومن هنا فإن مبدأ كل الناس متشابه، ولكن لسوء الحظ ليس جوهرهم متشابهاً، فإذا ما كان جوهر انسان ما غير نقي، كان المرء غير نقي واحق، كما لو كان جوهر (لؤلؤة) المرء راقداً في الوحل (مادته غير النقية). إن من واجب المرء ان يتخلص من عائق هذا الجوهر ويسترد طبيعته الأصلية التي تظهر فيها ويقارن الكثيرون بين مفهوم تشو هس الي أو المبدأ وبين المثل الأفلاطونية.

وقد علق تشو هس أهمية كبيرة على تفصي الأمور عقلياً بلوغ الإدراك الأخلاقي الصحيح فقد كتب يقول: «إذا ما

الطبيعة. وكان، رغم تأثيره بالبوذية، كونفوشيوسياً خالصاً خاصة فيما يتعلق بإيمانه العميق بأساطين الكونفوشيوسية عامة وبآرائهم عن التعليم الذاتي والحكم الصالح.

2- وقد اشتهر ساعد الكونفوشيوسية ابان عصر اسرة سونغ 960-1279، رغم اضطراب أحوال البلاد خلال سنوات حكمها الأولى. واتسم العصر بالتأثر بين البوذية والكونفوشيوسية، فقد قامت طائفة من البوذيين بشرح المصنفات الكونفوشيوسية ومنها بدأ البعث الجديد للفكر الكونفوشيوسي وتمثل ذلك لدى كل من: الحكيم هيو يوان Hu Yüan 993-1059 والحكيم ايو-يانغ هسيو Iou Yang Hsiu 1007-1070.

ويمثل هيو يوان حركة بعث الكونفوشيوسية اصدق تمثيل، من حيث تفانيه في تأدية واجباته خاصة كمعلم للشباب ومنظر للعلاقة بين المعلم ومريديه من اجل تحصيل اعظم قدر من المعارف. وكان يهدف إلى دراسة المصنفات القديمة «الحقيقة الخالدة» من اجل استخلاص المبادئ الدائمة الصالحة لكل زمان ومكان. بحيث يجعل من دراسة هذه المصنفات شرطاً للإصلاح، كذلك فهو يطالب بالاطلاع على الآراء السياسية والاقتصادية باعتبارها جزءاً لا ينفصل عن حركة البعث الكونفوشيوسي.

ويأتي بعده الحكيم ايو-يانغ هسيو الذي لم يوافق على فكرة اقتلاع البوذية من جذورها بالقوة. فقد حدد برنامجاً أصلاحياً يقنع ألباب الجماهير فتكفر بالبوذية وتتحول عنها إلى الكونفوشيوسية. فالعودة إلى تراث الصين في رأيه يكفل التخلص من البوذية الدخيلة، ويتم ذلك ببذل الجهود لرفع مستوى معيشة الشعب كما يتمثل في رسالة رفعها إلى الامبراطور عام 1045 طالب فيها بتكوين جماعات لرعاية شؤون الأمة.

ولم يقتصر الكفاح للتخلص من البوذية وثبت الفكر الصيني المتمثل في الكونفوشيوسية على المفكرين بل تجاوزه إلى الساسة المثقفين الذين جاهدوا لاعادة الصين إلى تراثها العريق.

مدارس الكونفوشيوسية الجديدة

هدفت حركة البعث الجديدة إلى اظهار قدرة التفكير الكونفوشيوسي على تقديم كل ما تقصد إليه البوذية خاصة: أفكارها عن الكون، تفسير العالم والفلسفة الخلقية تفسيراً ميتافيزيقياً. تأكيد النشاط الاجتماعي والسياسي، بيان حق الأفراد في بلوغ السعادة.

أعمل الإنسان فكره في هذا العمل لمدة طويلة فسيبغ يوم يتضح فيه فجأة كل شيء» وسببتهذه الذهن استنارة تامة. وفي المجال السياسي أيضاً هناك اللي أو المبدأ الذي يشكل المثل الأعلى للسلوك السياسي. هذا هو التاو الطريق. وإذا ما اتبعت الحكومة القائمة هذا المثل الأعلى (للحكومة) فهذا أمر طيب، وإذا تخلفت عنه فهو أمر سيء. وكان أكبر منافس لتشو هس رجل يصغره ببضعة سنوات هو لو هسيانغ شان. لقد أعطى تشو هس صورة دقيقة لذلك التيار الذي اهتم بتقصي العالم المادي، في حين كان لو هسيانغ شان أكثر اهتماماً بالتأمل والتبصر. ورغم أن هذا الاهتمام شبيه باهتمام البوذية، فقد كان له تاريخ طويل في الكونفوشيوسية.

2 - المدرسية التأملية الحديثة: لو هسيانغ - شان

ولد لو هسيانغ - شان سنة 1139، ونجح في أرقى اختبار عقدته الدولة حصل على درجة علمية - كالدكتوراه - وأمضى حياته الرسمية في الأكاديمية الإمبراطورية ثم في عدة وظائف حكومية وكان قاضياً شديد الأمانة بالغ التأثير إلا أن اهتمامه الكبير كان بالتدريس. ويقال بأن تشو هس قد اعترف بأن معظم علماء شرقي الصين كانوا تلاميذ للو. . . هذا وقد التقي الفيلسوفان وتراسلا لتقريب وجهات نظرهما إلا أنها لم يتفقا. وتوفي لو في يناير 1193م.

وكان أهم خلاف بينهما في الميتافيزيقيا. فقد كان تشو هس يؤمن بأن كافة الأشياء مؤلفة من اللي، المبدأ، والتشي وهي قريبة من معنى Substance، في حين كان لو يؤمن بأن كل شيء في الوجود ليس سوى اللي ومن هنا كان واحدياً بينما تفكير تشو هس ثنائياً وكانت واحدية لو قريبة الشبه للبوذية ومن هنا هاجمه تلاميذ تشو هس.

وكانت نظرية العقل نقطة خلاف هامة بينهما. لقد قيل إن طبيعة الإنسان هي اللي ولكن عقله مؤلف من ارتباط اللي والتشي وكان يؤمن بأن هذا الأمر يجب أن يكون كذلك لأن العقل فعال ومن خصائصه: المشاعر والعواطف ولكن اللي صافية ولا تتغير. لقد كان لو مثل منشيوس أكثر اهتماماً بالأخلاق من الميتافيزيقيا. ويرى أن الطبيعة والعقل والمشاعر نفس الشيء إلا أنها تشاهد من جوانب مختلفة. وكان يؤمن بأن عملية التهذيب الأخلاقي تتكون من البحث عن «عقل المرء المفقود» أي طبيعته الحققة وهي في الأصل خيرة.

ويشبه لو هسيانغ منشيوس في نظرية الشر. فبينما فسر تشو هس الشر على أنه نتيجة خلافات الناس حول التشي أي

جوهرهم، فإن لو هسيانغ يرى أن طبيعة الناس الخيرة أصلاً قد ضللتها أمور خارجية حتى أن عقولنا قد دنستها الشهوة. وقد دافع لو من أجل «استعادة العقل المفقود» قائلاً: «على المرء أن يكون شخصيته المستقلة ويصبح سيد نفسه ويجب أن يجسد ما تعلمه في السلوك الأخلاقي العملي. وللوصول إلى المعرفة أوصى بممارسة التأمل»، قائلاً: «إن الفرد إذا ما مارس فنون التأمل في جد واجتهاد فقد يصل إلى الإدراك المفاجيء بأن عقل الانسان واحد مع مجموع الأشياء».

وقد واصل وانغ بانغ - مينغ فلسفة لو هسيانغ - شان وطورها في مقدمة كتبها لطبعة تحوي كتابات لو هسيانغ. كان وانغ يانغ اشهر من في اسرة منج، ولد عام 1472 من اسرة العلماء وتقلد مناصب حكومية مختلفة فضلاً عن قيامه بالتدريس. كان يردد دائماً مبدأ استاذة في أن المرء يجب ألا يدرس الأشياء بل مبادئها فحسب الذي يتضمنه عقل الإنسان تضميناً كاملاً. ويبدو ان فلسفة وانغ توضح اختلافاً أساسياً بسيطاً عن فلسفات أسلافه، وكان أهم مبدأ يميز لها هو القول بعدم انفصال المعرفة عن التجربة كما يظهر في قوله:

«لا يمكن لأحد قد علم حقيقة أن يخفق في وضعها موضع التجربة. وإذا كانت لديه معرفة ومع ذلك لا يعمل بها فهذا معناه أنك لا تعرف. لقد علم الحكماء الناس كلاً من المعرفة والعمل ولم يكتفوا بمجرد التفكير» ويوضح كتاب التعاليم العظيمة العلاقة الحقة بين المعرفة والعمل.

مصادر ومراجع

- بو، بانغ، جدل حول كونفوشيوس، مجلة رسالة اليونيسكو، ديسمبر، 1982.
- توملين، أ. و. ف.، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة. لا ت. .
- سغان، حسن شحاتة، كونفوشيوس، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة. لا ت. .
- شان، ونغ تسيت، «فلسفة الصين» في كتاب رونز فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963.
- شيل، فؤاد محمد، حكمة الصين، دراسة وتحليل لمعالم الفكر الصيني منذ أقدم العصور، في جزءين، دار المعارف، القاهرة، لا ت.
- غلاب، محمد، الفلسفة الشرقية، مكتبة الانجلو المصرية، ط. 2، القاهرة، 1950.
- كريبل، ه. ج.، الفكر الصيني: من كونفوشيوس إلى ماو تسي - تونغ، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للنشر، القاهرة، 1971.
- ماسون، بول - أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف

عويذات، لبنان، 1975.

- Dawson, Raymond, *Confucius*, Oxford Uni. Press, 1981.
- Smith, Howard, *Confucius*. Charles Scribner's sons, New York, 1973.

احمد عبد الحليم عطية

موسى، دار المعارف، القاهرة، 1945.

- ويد جري، الباب، ج.، التاريخ وكيف يفسرته: من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.

— ياسبرز، كارل، فلاسفة انسانيون، ترجمة عادل العوا، منشورات

اللاحتمية

Indeterminism Indéterminisme Indeterminismus

سنركز في هذا المقال على أمرين، الأول هو معنى اللاحتمية والثاني هو الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم الموقف اللاحتمي.

من المهم في البداية أن نوضح أنه من الأفضل أن تفهم اللاحتمية على أنها نقيض الحتمية وليست ضدّها. فإذا كان الحتمي يقول أن كل ما يحدث في الكون يخضع لقانون سببي ما، أي يمكن تفسيره سببياً (انظر: «الحتمية»، هذا الجزء من الموسوعة الفلسفية الميسرة)، فإن اللاحتمي يقول أن بعض ما يحدث في الكون لا يخضع لقانون سببي من أي نوع، أي لا يمكن تفسيره سببياً، حتى من حيث المبدأ. في الواقع لا يوجد بين اللاحتميين المعروفين لدينا من التزم بأكثر مما يتضمنه القول الأخير، ومن الصعب علينا أن نتصور شخصاً يذهب إلى حد الاعتقاد بأن لا شيء يحدث في الكون يخضع لقانون سببي أو يمكن تفسيره سببياً حتى من حيث المبدأ.

ولكن ما هو الفحوى الأخير لقولنا أن بعض ما يحدث في الكون لا يخضع لقانون سببي؟ ما يعنيه هذا، في نهاية التحليل، هو أنه يوجد حادث واحد على الأقل ليس له أسباب كافية. يجب أن نلاحظ هنا أن اللاحتمي لا ينفي، بالضرورة، وجود أسباب ضرورية لما يحدث، بل ما يتفيه وما هو ملزم بنفيه، بوصفه لاحتمياً، هو وجود أسباب كافية لكل ما يحدث. من الصعب، طبعاً، أن نتصور شيئاً يحدث دون أن نربطه بأي شيء سابق عليه أية علاقة على الإطلاق. ولا

أظن أن بين اللاحتميين من ذهب إلى حد الاعتقاد بأن هناك حوادث يمكن، واقعياً، وليس فقط منطقياً، أن تحدث في ظل أية فئة من الشروط على الإطلاق. ولذلك فمن المرجح أن اللاحتمي لن يلتزم بأكثر من القول بأن بعض ما يحدث (أو بعض حالات العالم) هو بدون أسباب كافية. والقول الأخير يعني أن بعض ما يحدث لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، تفسير حدوثه سببياً، أي لا يمكن استنباط حدوثه من قانون سببي ما والشروط السابقة لحدوثه. وهذا أمر واضح من كون عدم وجود شروط كافية لحدوثه يعني أنه إذا حدث في ظل مجموعة من الشروط (ش)، فقد كان ممكناً له، بالمعنى الواقعي، وليس فقط بالمعنى المنطقي للإمكان، ألا يحدث في ظل (ش)، وأنه لو تكررت هذه المجموعة من الشروط (ش)، لن يكون من المستحيل، واقعياً، عدم حدوث هذا الحادث. ولو سمينا هذا الحادث «ح»، لغرض التحليل، فما يعنيه كلامنا الأخير هو أن القضية «كلما حدث شيء من نوع (ش) يجب أن يحدث شيء من نوع (ح)» ليست قضية صادقة. ولكن بدون أن تصدق قضية كهذه، لا يمكننا أن نستنبط حدوث (ح) من معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث (ح) هي من نوع (ش). فإن استنباطاً من هذا النوع سيكون قياساً مضمراً يفترض مسبقاً صدق القضية الشرطية المتصلة «إذا حدث شيء من نوع (ش)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ح)». ولكن ما دام (ش) لا يشكل شرطاً كافياً لحدوث (ح)، فإنه لا يجوز لنا أن نفترض صدق القضية الأخيرة، مما يجعل القياس المضمر المعني من تحليلنا قياساً غير سديد.

في غياب شروط كافية لا تصبح فقط عملية التفسير مستحيلة منطقياً، بل عملية التنبؤ أيضاً. فلا يمكن، حتى نظرياً، التنبؤ بحدوث حادث ما (ح) إلا إذا كان بإمكاننا أن نستنبط حدوث (ح) من قانون سببي يقول ما معناه «إذا

شيئاً غير جائز، أي دمجنا مفهوم الحتمية في مفهوم الجبرية. فلو كنت في كينيا الآن، وفجأة التقيت، فيما كنت أنحوي في أحد شوارع عاصمتها نيروبي، بصديقي الشاعر أدونيس، سأعتبر هذا اللقاء، لا شك، حادثاً صدقياً بالمعنى الذي شرحناه، لأن لقاء صديقين، في ظل الشروط المذكورة، أمر نادر الحصول، إلا إذا خطط له مسبقاً. ولذلك فإن حصوله بدون تخطيط مسبق هو ضرب من المصادفة، ليس إلا. ولكن من الواضح أن حدوثه ليس بالأمر الذي لا يمكن تفسيره سببياً، وبالتالي فإن حدوث حوادث من هذا النوع لا يتعارض، بالضرورة، مع النظرة الحتمية.

يوجد معنى آخر للمصادفة، وهو معنى غير شائع على الإطلاق. إنه المعنى الذي نجده في فلسفة الامبريكي الذرائعي وليم جيمس 1842-1910، وبخاصة، ولدى الاختياريين، بعامة، والذي يربط مفهوم المصادفة بمفهوم المستقبل المفتوح. هذا المفهوم للمصادفة، لا شك، ينطوي على نظرة حتمية، لأن مفهوم المستقبل المفتوح يتضمن، على وجه التحديد، الاعتقاد بأن سير الأحداث قد يكون في هذا الاتجاه أو ذاك. المستقبل مليء بالمفاجآت، بمعنى أن توقعاتنا، مهما كانت مبنية على حسابات عقلية، علمية دقيقة، وحتى لو كانت تحيط بكل المتغيرات ذات العلاقة بما تتوقع حدوثه، قد لا تتحقق. توجد، طبعاً، حالات كثيرة لا تتحقق فيها توقعاتنا، ولكن عدم تحققها لا يعني، بالضرورة، أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده وليم جيمس. وقد أتوقع، مثلاً، على أساس معرفتي الحميمة لسعيد، أن يكون سعيد حائفاً عليّ لأنني لم أزره بعد عودته من رحلته الأخيرة. ولكنه قد يفاجئني ويتصرف معي بصورة ودية ويظهر تفهماً تاماً لعدم زيارتي له، الخ. ليس في أي شيء من هذا ما يتضمن أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي يعنينا هنا. فإن معرفتي لسعيد، مهما كانت حميمة وشاملة، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الإحاطة بكل المحركات الأساسية لسلوكه. إن هناك محركات خفية لهذا السلوك، أي دوافع لا شعورية، أجهلها، بالإضافة إلى عوامل كثيرة شعورية إما تخفى عني أو أنني أجهل كيفية ارتباط سلوكه بها. إن معرفتنا للسلوك الإنساني، حتى على صعيد علمي، ما زالت في أولها. وفي ظل شروط كهذه، فإننا كثيراً ما سنواجه، على الأقل في حياتنا اليومية، بحالات نجد فيها أن سلوك الآخرين هو غير توقعاتنا عنه. ولكن هذا لا يعني أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده جيمس، لأن هناك تفسيراً آخر وأكثر معقولية لهذا التباين بين توقعاتنا وسلوك الآخرين، ألا

حدث شيء من نوع (ش)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ح)، ومن معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث (ح) هي من نوع (ش). ولكن إذا لم توجد شروط كافية لحدوث (ح)، فإن حدوث (ح) لا يخضع، إذن، لأي قانون سببي، ولا يخضع، بالتالي، للقانون السببي الذي تعبر عنه قضيتنا الشرطية المتصلة الأخيرة. وهذا بدوره يعني أنه لا يمكننا استنباط حدوث (ح) على النحو المشار إليه، مما يحتم النظر إليه على أنه غير قابل للتنبؤ، حتى نظرياً.

يتضح، إذن، أن ما يلتزم به اللاحتمي، على الأقل، هو الاعتقاد بأن بعض ما يحدث ليس له أسباب كافية، مما يجعله غير قابل للتفسير السببي وللتنبؤ، حتى نظرياً. اللاحتمية، بهذا المعنى، ارتبطت، تاريخياً، بمذهب حرية الإرادة، حيث إن الفلاسفة الذين تبنا هذا المذهب كانوا، على العموم، من أنصار اعتبار الإنسان مخيراً، لا مسيراً، ومن أنصار فهم حرية الإنسان على أنها حرية ضد - سببية. ولكن لم تنحصر النظرة اللاحتمية في فئة أصحاب مذهب حرية الإرادة (كالاختياريين في الفلسفة الغربية أو القدرين في الإسلام). فقد ظهرت في القرن العشرين نزعات لاحتمية حتى في حقل الفيزياء تحت تأثير عالم الفيزياء المشهور فيرنر هايزنبرغ 1901-1976 وتنظيره حول طبيعة الجسيمات الدقيقة الذي ولد ما صار يُعرف بمبدأ السلايقين عند هايزنبرغ Heisenberg's Uncertainty Principle. ولكن قبل الولوج في بحث كيفية ارتباط مذهب اللاحتمية بمذهب حرية الإرادة، من جهة، وكيفية ارتباطه، من جهة ثانية، بتنظيرات من نوع تنظيرات هايزنبرغ في حقل ميكانيكا الكم، يجب أن نوضح مسألة قد تكون مصدراً لبعض الالتباس، ألا وهي المسألة المتعلقة بضرورة الفصل بين مفهوم اللاحتمي ومفهوم الحظ أو المصادفة.

فكما يوجد ميل لدى عامة الناس للخلط بين الحتمية والجبرية (انظر: «الحتمية»، في هذا الجزء من الموسوعة الفلسفية الميسرة)، كذلك يوجد ميل لديهم للخلط بين اللاحتمية والاعتقاد بأن ما يحدث أو بعض ما يحدث إنما هو نتيجة المصادفة. ولكن مفهوم الحدوث نتيجة المصادفة له معنيان أساسيان، واللاحتمية تنطوي على واحد من هذين المعنيين، وليس على الآخر. المعنى الأول، وهو المعنى المتداول، هو المعنى الذي يكون بموجبه ما يحدث صدفة حادثاً لم يخطط له مسبقاً، ولكنه يحدث على الرغم من أن حدوث شيء من نوعه أمر نادر ما لم يخطط له مسبقاً. وهذا المعنى للمصادفة لا يتعارض مطلقاً مع مفهوم الحتمية، إلا إذا فعلنا

غرضه أن يبين أنه ليس مفهوماً خارقاً أو أنه لا يتعارض مع نظرتنا العقلية للأمور، كما يتوهم البعض في رفضه للنظرة الاحتمية.

ولكن السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال التالي: هل يمكن البرهنة على أن مفهوم جيمس للمصادفة ينطبق على أحداث العالم؟ حتى نعرف كيف يمكن أن نعالج هذا السؤال، يجب أن نعيد إلى الأذهان مرة أخرى أن هذا المفهوم للمصادفة يستلزم نظرة لاحتمية لأحداث العالم، وهذه النظرة بدورها، كما رأينا، تستلزم الاعتقاد بأن هناك حادثاً واحداً، على الأقل، بدون أسباب كافية. عندما يتضح أن الاعتقاد الأخير هو ما يشكل الفحوى الأخير لمفهوم جيمس للمصادفة، وبالتالي، للنظرة الاحتمية، قد يبدو أن البرهنة على الموقف الاحتملي ليست بالعملية المعقدة. فما يبدو أنه مطلوب هنا للإتيان بهذا برهان لا يتجاوز إيجاد حادث واحد بدون سبب كافٍ. فيجب أن نذكر القارئ أن الاحتمية هي نقيض، وليست ضد، الحتمية. ولذلك فإذا كان موقف الحتمي يتلخص في القول أن لكل ما يحدث في الكون سبباً كافياً، فإن موقف الاحتملي لا يستلزم أكثر من القول أن بعض ما يحدث في الكون بدون أسباب كافية. والقول الأخير يعني أنه يوجد حادث واحد، على الأقل، بدون أسباب كافية.

لا شك، إذن، أن كل ما هو مطلوب هنا للبرهنة على صحة موقف الاحتملي هو أن نكون في وضع يسمح لنا بأن نقول عن حادث ما أنه بدون أسباب كافية. ولكن، بعكس ما قد يتصور البعض، ليس من السهل مطلقاً أن نجد أنفسنا في وضع دليلي من النوع المذكور. فلا يمكننا أن نعرف بصورة مباشرة أن حادثاً ما هو بدون سبب كافٍ. فالقضية «يوجد حادث (ح). بدون سبب كافٍ» ليست، كما يبدو كالقضية «يوجد معدن لا يتمدد بالحرارة». فبالنسبة للقضية الأخيرة، بإمكاننا أن نعرف عن طريق التجربة المباشرة، على افتراض وجود حالة ازدادت فيها حرارة معدن ولم يتمدد، أن هذا المعدن ازدادت حرارته ولم يتمدد. ولكن إذا أخذنا الآن القضية السابقة، نجد أن ما نقوله لا يمكن التحقق من صدقه بصورة مباشرة، لأن ما نقوله هو، على وجه التحديد، أنه لا حادث من الحوادث التي سبقت حدوث (ح) يشكل سبباً كافياً لحدوث (ح). إذا اتضح أن القول الأخير هو الفحوى الأساسي للقضية السابقة، ما يتضح معه هو شبه استحالة البرهنة بعدياً وتجريبياً على الموقف الاحتملي. فلا حصر لعدد الحوادث السابقة لحدوث (ح) (أي الحادث الذي يفترض

وهو عدم توافر المعرفة اللازمة لدينا للقيام بتنبؤات علمية دقيقة.

من الواضح من تحليلنا السابق أن قولنا بأن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده جيمس لا يعني فقط أنه لا ضمان في أن تتحقق توقعاتنا عن المستقبل، بل يعني أكثر من ذلك بكثير، أي يعني أنه لا ضمان في أن تتحقق توقعاتنا عن المستقبل، مهما كان الشاؤ الذي تبلغه معرفتنا للماضي والحاضر التي نبني عليها هذه التوقعات. وفي هذا يذهب جيمس في الاتجاه المعاكس لاتجاه لابلاس الذي اعتقد، وفق نظريته الحتمية، أن معرفة تامة للماضي والحاضر تخول من محو على ما يعرف كل ما سيحدث بكل تفاصيله. إن كائناً يحوز على هكذا معرفة للماضي والحاضر لا يمكن أن ينظر إلى المستقبل على أنه مليء بالمفاجآت. ولكن ما يذهب إليه جيمس هو أنه حتى لو وجد كائن كالذي افترضه لابلاس، أي كائن يحوز على معرفة تامة للماضي والحاضر، فإن المستقبل يظل مفتوحاً، أي مليئاً بالمفاجآت. إن هذا الموقف، لا شك، ينطوي على نظرة لاحتمية، لأن الامكان الواقعي لحدوث عكس ما نتوقعه في حالات كالتى هم جيمس، لا يمكن أن يفسر على أساس الجهل. فقولنا، في حالات كهذه، أن المستقبل قد يفاجئنا، لا يمكن أن يعني أنه قد يكون قد حصل خطأ ما في حساباتنا أو قد توجد فجوة ما فيها نعرفه عن الماضي والحاضر وما أشبه ذلك. إذن ما يبقى، في هذه الحالة، أساساً لقولنا أن المستقبل قد يفاجئنا هو أنه لا أسباب كافية لما نتوقع حدوثه. فإذا فشلت توقعاتنا في هذه الحالة، فلن يكون فشلها دالاً على وضعنا الاستيمى بل دالاً على كون المصادفة شأنًا موضوعياً، لكون المصادفة محايثة للعالم بشكل يجعل ما يحدث في هذا العالم، غير مرتبط بما سبقه على نحو يجعل حدوثه أمراً لازماً في كل الحالات التي تتكرر فيها شروط من نوع ما سبقه. ولكن هذا الكلام الأخير، لا شك، يستوجب استحالة تطبيق مفهوم المصادفة بالمعنى الذي قصده جيمس إلا في الحالات التي لا تكون فيها أسباب كافية لما نتوقع حدوثه. وهكذا نرى كيف يكون هذا المعنى للمصادفة منظوياً على نظرة لاحتمية.

أن نقول أن هناك معنى للمصادفة ينطوي على نظرة لاحتمية لا يعني، طبعاً، أننا نلتزم بموقف لاحتملي. بقي على الاحتملي أن يبين أن هذا المعنى ينطبق بالفعل على أحداث العالم. إن وليم جيمس نفسه الذي انطلق من هذا المفهوم للمصادفة لم يكن غرضه أن يبين، عن طريق الحجج العقلية، أن هذا المفهوم ينطبق بالفعل على أحداث العالم، بل كان

بين اللاحتميين. فمذهب اللاحتمية، أصلاً، نشأ كرديف للنظرة الاختيارية أو القدرية. فلم تكن، إذن، مسألة هامة لدى اللاحتميين، وخصوصاً قبل ظهور الفيزياء الحديثة، أن يبحثوا عن أكثر من مسوغات لاستثناء الانسان من الخضوع لمقولة الحتمية. ولكن السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال التالي: كيف يمكننا أن نسوغ استثناء الانسان من الخضوع لمقولة الحتمية؟ الجواب الذي يعطيه اللاحتمي هو أن عدم استثناء الانسان من الخضوع لمقولة الحتمية ذو نتائج لا يمكن قبولها. من هذه النتائج، في اعتقاد اللاحتمي، أن مفهومي الحرية والمسؤولية يفقدان دلالتها الجوهرية. ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد، إذ أن الحياة الأخلاقية تصير مهددة في الصميم، لأنها تقوم على مصادرتي الحرية والمسؤولية. إن الحجة الأساسية التي يلجأ إليها اللاحتمي هنا تقوم على مقدمتين رئيسيتين، الأولى تقول أن أفعالنا لا يمكن أن تتصف بالخيرية الأخلاقية أو أية صفات أخلاقية أخرى مماثلة أو معاكسة لها، إلا إذا لم تخضع لقوانين سببية حتمية، والثانية تقول أن أفعالنا في بعض الحالات تتصف بصفات أخلاقية من النوع المذكور. من الواضح هنا أن من يسلم بهاتين المقدمتين، لا مهرب له منطقياً من الاستنتاج بأن أفعالنا، على الأقل في بعض الحالات، لا تخضع لقوانين سببية حتمية، أي ليس لها أسباب كافية.

لا تثير المقدمة الثانية، على العموم، أية تساؤلات غير ما يتعلق بكيفية تأويل القول بأن أفعالنا تتصف بصفات أخلاقية. فإن ما يشير جديلاً، بالنسبة للمسألة التي يشيرها اللاحتمي، ليس ما إذا كانت أفعالنا تتصف بصفات أخلاقية، إيجابية أو سلبية، بل ما إذا كان التأويل الصحيح للقول الأخير يستلزم تبني نظرية لا حتمية. وهذا يعني أن المقدمة الأولى في حجة اللاحتمي هي، على العموم، المقدمة التي تشكل مدار جدل بين الفلاسفة، بين اللاحتميين والاحتميين منهم، بخاصة. ولذلك فإن السؤال الذي سنركز عليه في شرحنا ومعالجتنا لحجة اللاحتمي هو ما إذا كانت المقدمة الأولى في هذه الحجة مسوغة بصورة معقولة.

لنبدأ بكيفية تسوية اللاحتمي لهذه المقدمة. يلجأ اللاحتمي، في الواقع، إلى براهين عديدة في محاولته تسوية القضية المذكورة، ولكن بإمكاننا أن نلخصها في ثلاثة. الأول يقوم على حرية الانسان والثاني يقوم على القدرة المزعومة للانسان على القيام بأفعال تعاكس أقوى رغباته، والثالث يقوم على المسؤولية الأخلاقية.

البرهنة على عدم وجود أسباب كافية له) ويستحيل طبعاً حتى منطقياً أن نبين، بالنسبة لكل حادث من هذا العدد الذي لا حصر له من الحوادث السابقة على حدوث (ح)، أن حدوث حادث من نوعه لا يعني، بالضرورة، أنه سيتبع ذلك حدوث حادث من (نوع ح). بمعنى آخر، إذا وجدنا، مثلاً، عن طريق الملاحظة التجريبية، أن (ح ١)، من بين الحوادث السابقة على حدوث (ح)، لا يشكل سبباً كافياً لـ (ح)، وأن الشيء نفسه ينطبق على (ح ٢) و(ح ٣) وحوادث أخرى كثيرة من بين الحوادث السابقة على حدوث (ح)، فإن هذا وحده لا يمكن أن يعني أنه لا مسبب كافٍ لحدوث (ح). فمهما كان عدد الحوادث السابقة على حدوث (ح) التي أخضعناها للملاحظة التجريبية وبيننا عدم كون أي منها سبباً كافياً لحدوث (ح)، بإمكاننا أن نقول أنه قد يوجد سبب كافٍ لحدوث (ح) وربما ما حصل هو أننا فشلنا حتى الآن في اكتشافه تجريبياً. إن اسباباً من هذا النوع هي التي دعت فلاسفة، ككانط، إلى القول بأن مبدأ السببية الشاملة غير قابل للدحض، حتى من حيث المبدأ، وأن اللاحتمية، بالتالي، غير قابلة للدعم التجريبي. (انظر: «الحتمية»).

إن اللاحتمي يصير، وعلى الرغم من الاعتبارات السابقة التي تناولناها، أن يجعل خبراتنا، العادية والعلمية على حد سواء، متناكس مع موقفه أكثر بكثير مما هو متناكس مع موقف الحتمي. وبعضهم، في الواقع، يذهب إلى حد الاعتقاد بأن جزءاً من تجاربنا لا يمكن تفسيره إلا انطلاقاً من مقولات لا حتمية. وفي عصر الفيزياء الحديثة، عصر ميكانيكا الكم ومبدأ اللابيقين لدى هايزنبرغ، صرنا نرى محاولات عديدة للجوء إلى العلم بالذات لدعم اللاحتمية. فقبل بروز القضايا التي طرحها الفيزياء الحديثة حول قدرتنا على التنبؤ والتفسير ضمن إطار ما يحدث على صعيد الجسيمات الدقيقة، لم تكن مدار جدل النظرة التي جعلت الحتمية فرضاً ضرورياً مسبقاً من فروض الفيزياء. أما بعد ظهور ميكانيكا الكم، فلم يعد من المستغرب أن نواجه بحجج من النوع الذي يلجأ إلى الفيزياء بالذات لدعم اللاحتمية.

بإمكاننا الآن، لفرض بحثنا، أن نقسم الحجج التي يلجأ إليها اللاحتمي إلى نوعين: نوع يرى في الموقف اللاحتمي موقفاً ضرورياً لاعطاء معنى لفهومات تلعب دوراً أساسياً في حياتنا، كمفهومَي الحرية والمسؤولية، ونوع يرى في الموقف اللاحتمي الموقف الأكثر تطابقاً مع نتائج الفيزياء الحديثة. لنبدأ بالنوع الأول من الحجج. هذا النوع هو الأكثر شيوعاً

يفترض أنه كان ملزماً أخلاقياً بالقيام بفعل غير الذي قام به. ولكن الالتزام الخلقي، كما نبهنا كانط، يستوجب القدرة. فلا معنى لأن نقول أن هذا الشخص أو ذاك كان ملزماً باختيار غير ما اختار أو بفعل غير ما فعل إلا إذا افترضنا مسبقاً أن هذا الشخص كان قادراً على اختيار أو فعل غير ما اختار أو فعل. ولكن إذا تبيننا نظرة حتمية، كما يدعي اللاحتمي، فلا ينطبق على أي إنسان، كائناً ما كان اختياره أو الفعل الذي قام به، أنه كان قادراً على أن يختار أو يفعل غير ما اختار أو فعل. وإذا صح هذا التحليل، وافترضنا أن الإنسان مسؤول، في بعض الحالات، عن أفعاله وأنه يستحق العقاب فإن افترضنا هذا يلزمنا، في هذه الحالة، برفض الحتمية وقبول اللاحتمية.

المسألة الأساسية هنا المرتبطة بمدى ثنائية الحجج اللاحتمية الثلاث السابقة هي ما إذا كان بالامكان التوفيق بين النظرة الحتمية والافتراضات النهائية المسبقة للأخلاق. إن الحتمي يعتقد، ولا شك، أن موقفه لا يتعارض مع أية مفهومات أخلاقية أساسية، كمفهوم الحرية والمسؤولية. فالخجة الأولى والثالثة، كما رأينا، تقوم على ربط مفهومي الحرية والمسؤولية بمفهوم القدرة. باختصار، أن ننتج فعلاً ما بأنه فعل حر أو أن نحمل صاحبه مسؤولية القيام به هو أن نفترض، بالضرورة، أن صاحبه كان قادراً على أن يفعل فعلاً سواه. إذن فالسؤال الأساسي أمام الحتمي الآن هو ما إذا كان بإمكانه أن يؤول التعبير «كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل» على نحو يجعل استعماله، في الحالات التي تعيننا، متسقاً مع النظرة الحتمية دون تجريده من مضمونه الأخلاقي.

إن الطريقة التي يحاول من خلالها الحتمي أن يصل إلى التأويل المطلوب للتعبير المذكور تلخص في التمييز، أولاً، بين الأفعال المرغوب فيها والأفعال غير المرغوب فيها على أساس النتائج المترتبة على هذه الأفعال. هذا التمييز هام لاعطاء معنى لتفضيلنا، من الزاوية الأخلاقية، نوعاً من الأفعال على نوع آخر. والخطوة الثانية في تأويل الحتمي هي أن ينظر إلى الأفعال التي تستهدف تحقيق نتائج من النوع المرغوب فيه على أنها صادرة عن إرادة طيبة. وفي هذه الحالة، فعندما نقوم شخصاً على ما فعل - أي نحمله المسؤولية الأخلاقية لما فعل - فإننا نفترض أن قيامه بالفعل المعني استهدف تحقيق نتائج غير مرغوب فيها وأن فعله، بالتالي، نابع عن إرادة سيئة، لا طيبة. اللوم - تحميل المسؤولية - يفترض، إذن، أن الفاعل قام بفعل نابع عن إرادة سيئة وأنه كان عليه أن يفعل فعلاً نابعاً عن إرادة طيبة. ولكن أن نقول هنا أنه كان عليه أن

إن القضية الأساسية في البرهان الأول هي أنه لا معنى لأن نسند إلى أفعال الإنسان صفات أخلاقية، سلبية أو إيجابية، إلا إذا اعتبرناها حرة. فعندما نقول لشخص، مثلاً، أنه أخطأ فيما فعل، من الزاوية الأخلاقية، فإننا، على الأقل، نحاول أن نجعله يأسف لما فعل. ولكن معنى الأسف، كما لاحظ وليم جيمس، مشتق من واقعة الحرية، واقعة كون الشخص كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل، بغض النظر عن أفعاله وحالاته الذهنية السابقة لما فعل. ولكن إذا صح هذا، فإنه يستلزم منا، في نظر اللاحتمي، ألا نخضع الإنسان لمقولة الحتمية. فلو افترضنا أن كل أفعالنا محتمة بحدوث سابقة (أي لها أسباب كافية) فعندها، حتى لو افترضنا أن الأسباب الكافية لأفعالنا الحالية هي أفعالنا الماضية، فإنه ليس بوسعنا أن نغير الماضي الآن، وبالتالي، لسنا مطلقاً أحراراً الآن. علينا، إذن، أن نفهم الحرية بمعنى ضد - سببي، بحيث إذا قلنا إن شخصاً تصرف بحرية، فما نلزم أنفسنا به، حسب هذا المعنى، هو أن نقول أنه كان قادراً على أن يختار غير ما اختار في ظل نفس الشروط السابقة على اختياره الأصلي. من الواضح أن القول الأخير يتضمن منطقياً النظر إلى الفعل الحر على أنه بدون أسباب كافية، وبالتالي على أنه لا يخضع لقوانين حتمية.

يقوم البرهان الثاني، كما رأينا، على القدرة المزعومة للإنسان على مقاومة أقوى رغباته. هنا طبعاً يفترض اللاحتمي أن هذه القدرة هي شرط لا غنى عنه للحياة الأخلاقية. ولكن المهم لغرض بحثنا الآن هو أن اللاحتمي يجد أن هذه القدرة لدى الإنسان تتعارض مع النظرة الحتمية. يفترض اللاحتمي هنا أن النظر إلى أفعال الإنسان على أنها خاضعة لقوانين حتمية يستلزم الاعتقاد بأن كل فعل من أفعال الإنسان - أي إنسان - لا يمكن إلا أن يتفق مع أقوى رغباته. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أنه لا يمكن واقعياً، وإن كان ممكناً منطقياً، لأي فعل إنساني ألا يتفق مع أقوى رغبات صاحبه. من الواضح، في ظل هذا الافتراض الأخير عن مستلزمات النظرة الحتمية، أن قدرة الإنسان على مقاومة أقوى رغباته، بل على معاكستها والتصرف على نحو لا يتفق معها، تتعارض مع النظرة الحتمية.

نأتي الآن إلى البرهان الثالث الذي يقوم على المسؤولية الأخلاقية. ينطلق هذا البرهان من افتراض اللاحتمي أن مفهوم المسؤولية الأخلاقية يرتبط، بالضرورة، بمفهوم الالتزام الخلقي وأن الأخير بدوره يستوجب القدرة. فعندما نحمل شخصاً مسؤولية ما فعل أو نعاقبه على ما فعل، فإن هذا

الحالة، انه كان بمقدوري أن أفعل غير ما فعلت لا يمكن أن يعني سوى أنه كان ممكناً واقعياً أن يحدث لي غير ما حدث لي. ولكن كيف يمكن لهذا أن يسوغ اعتباري مسؤولاً عما حدث أصلاً؟ وإذا صح تحليل الحتمي هذا، فإنه، لا شك، يستلزم أن نجعل الحتمية، لا اللاحتمية، شرطاً ضرورياً لتطبيق مفهومي الحرية والمسؤولية تطبيقاً ذا أهمية للأخلاق.

لنتقل الآن الى ردّ الحتمي على الحجة الثانية من حجج اللاحتمي الثلاث، أي الحجة التي تقوم على القدرة المزعومة للانسان على مقاومة أقوى رغبته. هذه الحجة، كما رأينا، تقترض أن موقف الحتمي يقود، بالضرورة، الى التسليم بأن الانسان، وفي كل الحالات التي يختار أو يفعل فيها، كائناً ما كان اختياره أو فعله، وكائنة ما كانت الظروف التي يفعل أو يختار في ظلها، انما يفعل أو يختار ما يتفق فقط ما يتفق مع أقوى رغبته في اللحظة التي يحصل فيها الفعل أو الاختيار. هنا لا بد للحتمي، في رده على هذه الحجة، أن يشير، قبل أي شيء آخر، الى الابهام الكامن في التعبير «أقوى الرغبات». فهذا التعبير قد يعني الرغبة المسيطرة، وفي هذه الحالة يستحيل على أي شخص أن يعاكس أقوى رغبته. فلو نجح واحدنا في مقاومة رغبة من رغبته، فإن هذا سيعني حتماً أنها ليست الرغبة المسيطرة. وفي هذه الحالة، أن نقول انه لا يمكننا إلا أن نفعل ما يتفق مع أقوى رغبته هو تحصيل حاصل، ليس إلا.

لنفترض الآن أننا فهمنا بالتعبير أقوى الرغبات الرغبة التي يشعر بها الشخص أكثر من سواها. هنا لا يعود مجرد تحصيل حاصل قولنا انه ليس بوسع أحدنا أن يفعل ما لا يتفق مع أقوى رغبته. ولكن هنا يتضح أيضاً أن الحتمي غير ملزم بالقول الأخير. فحتى لو كنا نعرف أن أفعالنا محتمة بصورة تامة، فإن هذا لا يقول لنا شيئاً عن مضمون القانون السبيبي الذي تخضع له أفعالنا. كذلك لا يبدو أن هناك علاقة تناسب طردي بين الفعالية السببية لرغبة ما وحدّة شعورنا بها. أن نقول ان هناك علاقة تناسب طردي بين الاثنين هو أن نثبت قانوناً سببياً ما. ولكن لا شك أن القضايا التي تثبت قوانين سببية ليست صادقة قلباً، وهذا حتماً ينطبق على القضية المعنية، بل الأكثر من ذلك، أن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا لا تبدو مؤيدة لها. إن الحتمي، في الواقع، قد يعترف بأن الأدلة التجريبية غير مؤيدة لهذه القضية دون أن يتخلى عن موقفه الحتمي القاضي بالنظر الى أفعال الانسان على أنها خاضعة لقوانين سببية.

نتقل الآن الى النوع الثاني من الحجج التي يلجأ إليها

يفعل غير ما فعل هو أن نقول انه كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل بمعنى أن الفعل كان سيمتنع عن الحدوث فيما لو حصل اختلاف في ارادة الفاعل.

لا شك أن أي شخص من شأنه أن يفعل غير ما فعل فيما لو أراد غير ما أراد، ولكن قد يتساءل اللاحتمي، هل بإمكان أي شخص أن يريد غير ما أراد؟ فإذا سلمنا بوجهة نظر الحتمي، وافترضنا أن (ش) قام بفعل معين (ف)، فعلينا أن نقول انه إذا تكررت نفس الشروط السابقة على قيام (ش) بـ (ف)، فإن (ش) لن يريد أن يفعل هذه المرة غير ما أراد فعله في المرة السابقة. هذا، لا شك، مترتب على نظرة الحتمي التي تستلزم أن تؤدي نفس الاسباب الى نفس النتائج. فإذا كانت الشروط التي قادت (ش)، أصلاً، الى أن يريد فعل (ف) هي ذاتها التي سبقت اختياره في المرة الثانية، فلا يمكن له في المرة الثانية أن يريد غير ما أراد في المرة الأولى.

إن الحتمي، طبعاً، لن ينقض النتيجة الأخيرة المترتبة على التحليل السابق. ولكن هذه النتيجة، في نظره، لا تسوغ ما يحاول اللاحتمي أن يسوقنا اليه في مثالنا السابق، أي القول ان (ش) لم يكن قادراً على أن يريد غير ما أراد. فإذا فهمنا القدرة على النحو الذي يفترضه الحتمي، وقلنا ان (ش) لم يكن قادراً على أن يريد غير ما أراد لكان قولنا هذا شيئاً خارقاً منطقياً ألا وهو أن حصول اختلاف في ارادة (ش) ما كان ليعني حصول اختلاف في ارادة (ش).

بالاضافة الى ذلك، فإن الحتمي يجدد خللاً منطقياً في موقف اللاحتمي الذي يقضي أن يكون غياب الاسباب الكافية شرطاً ضرورياً للمسؤولية والحرية. فإذا قلنا أنه لا وجود لأسباب كافية للفعل، فلإننا في الواقع نقول انه لا يوجد في شخصية الفاعل أو طبيعته ما يفسر قيامه بهذا الفعل. قد توجد شروط ضرورية للفعل ترتبط بوجود الفاعل وشخصيته وأشياء أخرى مستقلة عنه، ولكن لا شيء يرتبط بوجود الفاعل، ضمن النظرة اللاحتمية، برغبته ودوافعه وميوله، بشخصيته وطبيعته، يفسر قيامه بهذا الفعل. ولكن - يتساءل الحتمي - ما معنى أن نقول، في هذه الحالة، ان هذا فعل حر وأن نحمل صاحبه مسؤولية القيام به؟ يبدو، كما يدعي الحتمي، أن شرطاً لا غنى عنه لحسبان فعل من أفعالي حراً ومن النوع الذي نحمل، بالتالي، مسؤولية القيام به، هو أن يكون الفعل شيئاً أحدثته أنا، لا شيئاً حدث لي. ولكن إذا لم يكن الفعل نابعاً سببياً من شخصيتي أو طبيعتي، فهو شيء حدث لي وليس شيئاً أحدثته. ولذلك فإن نقول، في هذه

الى موقف لا حتمي . فإمكاننا تأويل هذه الحجة بطرق مختلفة . قد نفهم منها، مثلاً، أنها تقول ان الجسيم، وإن كان ذا وضع محدد وذا زخم محدد، لا يمكن مطلقاً تحديد وضعه وزخمه في نفس الوقت . معظم الفيزيائيين يؤولون النظرية على هذا النحو، ولكن تأويلاً كهذا لا يثير شكوكاً مطلقاً حول النظرة الحتمية، فكل ما يمكن استنتاجه من هذا التأويل هو أن معرفتنا للقوانين السببية محدودة .

يوجد تأويل آخر، ألا وهو أن الجسيمات دون الذرية ليست من نوع الأشياء التي يمكن أن نسد إليها وضعاً ما وزخاً ما؛ إنها حقول أو ربما موجات من نوع معين . ولكن هنا أيضاً لا نجد ما يؤيد النظرة اللاحتمية . فليس في هذا التأويل ما يلزمنا بأن نقول بأنه ليس بإمكاننا أن نصوغ قضايا كلية أو سببية حول طبيعة عالم الجسيمات دون الذرية وحوادثه، بل يلزمنا فقط بأن نقول ان قضايا من النوع المشار إليه لا يمكن أن تتضمن إشارة لصفات مثل الوضع والزخم .

إن التأويل الثالث والأخير للحجة التي تشكل مدار بحثنا يمكن وضعه على النحو التالي : على الرغم من أنه يمكننا أن نتكلم على وضع محدد للجسيم دون الذري وكذلك على كمية تحرك محددة له، فإنه لا يمكننا، حتى نظرياً، أن نقرن وضعه وزخمه في لحظة ما بوضعه وكمية تحركه في لحظة سابقة . هذا التأويل طبعاً يتجه في اتجاه اللاحتمية . ولكن بإمكان الحتمي أن يصير هنا على أن السبب الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه لقبول هذا التأويل هو أننا نجهل وجود اقتران من النوع المشار إليه . ولكن الحتمي، لا شك، سيصر على أن جهلنا بوجود اقتران من هذا النوع لا يعني أنه غير موجود . فالاجابات التي تواجهنا، في محاولتنا الوصول الى إثبات وجود حالات اقتران من النوع الذي يعيننا هنا، ليست بالضرورة دليلاً على كون عالم الجسيمات دون الذرية يخضع للمصادقة المحضة .

مصادر ومراجع

- Ayer, A. j., « Freedom and Necessity, » in A. j. Ayer, *Philosophical Essays*, London, 1954.
- Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford, 1949.
- Campbell, C. A. «Is Free-Will a Pseudo-Problem?», *Mind*, Vol. XLIII.
- ———, *Scepticism and Constructions*, London, Allen and unwin.
- Cassirer, E., *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, New Haven, Conn, 1956.
- Eddington, A., *Nature of the Physical World*, New York, 1928.

اللاحتمي لدعم موقفه . هذا النوع، كما رأينا، يعتمد على مكتشفات الفيزياء الحديثة وخصوصاً ما يرتبط منها بميكانيكا الكم . إن الفيزياء الحديثة لا تنفي خضوع الأحداث على الصعيد الماكروسكوبي لقوانين حتمية، ولكن ما يبدو أنها تنفيه (أو الأصح القول ما يبدو أن بعض الفيزيائيين المعاصرين كهائزبرغ وبودن وأدغتون يفنونه) هو خضوع الأحداث على صعيد ميكوروسكوبي لقوانين حتمية . بصورة أكثر تحديداً، إن عالم الجسيمات الدقيقة - عالم الجسيمات دون الذرية - لا يبدو، في نظر بعض الفيزيائيين، أنه يخضع لقوانين حتمية صارمة . إن السبب الذي يلجأ اليه هؤلاء الفيزيائيون هو ما صار يعرف بمبدأ اللاتحديد Indeterminacy Principle أو مبدأ اللايقين Uncertainty Principle . حسب هذا المبدأ، أن ما يحدث على صعيد الجسيمات دون الذرية، صعيد الالكترونات والبروتونات، هو، في بعض الحالات، نتيجة المصادفة المحضة . فما يقوله لنا مبدأ اللاتحديد انه عندما نتكلم على الأحداث على الصعيد الماكروسكوبي، فإن بإمكاننا أن نقول، مثلاً، عن شيء مثل كرة البلياردو ما هو اتجاهه وما هي كمية زخمه Momentum وهو في وضع ما (ب) على أساس ما نعرفه عن اتجاهه وكمية تحركه وهو في وضعه السابق (أ) . ولكن هذا لا يمكننا أن نقوله عن شيء مثل الالكترون . والسبب لذلك هو أن شروط الملاحظة هي من النوع الذي إذا سمح لنا بتحديد وضع الجسيم دون الذري بدقة، يجعل من المستحيل علينا تحديد زخمه بدقة .

لنفترض انه حتى نحدد بصورة أدق وضع الجسيم دون الذري وهو في حالة حركة، علينا أن نستعمل ضوءاً بطول موجة أقصر . ولكن لنفترض أنه بمقدار ما يقصر طول الموجة بمقدار ما يؤثر ذلك على زخم الجسيم فيجعله يتحرك بصورة عشوائية لا يمكن التنبؤ بها . ولنفترض أيضاً أنه لا توجد طريقة لتحديد وضع الجسيم دون جعل تحديد كمية زخمه أمراً مستحيلاً أو لتحديد كمية زخمه دون جعل تحديد وضعه أمراً مستحيلاً . في هذه الحالة، سيكون من المستحيل أن نصوغ قوانين سببية دقيقة يخضع لها تحرك الجسيم . فلا يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول انه كلما كانت كمية الزخم الجسيم وهو في الوضع (أ) هي كذا وكذا . إذن يجب أن يكون هذا الزخم في وضعه اللاحق لـ (أ) كذا وكذا . فلا يمكن لكلام من هذا القليل أن يكون ذا معنى محدد أو أن يعطي معنى محدداً، حتى من حيث المبدأ . ولذلك فليس بإمكاننا هنا أن نتكلم على الطبيعة على أنها خاضعة لقوانين حتمية صارمة .

ان الحجة الأخيرة لا تؤدي، بالضرورة، الى نتيجتها، أي

ينطبق على عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين سيموا بسمه الليبرالية.

وإذا كان الليبرالية من جوهر فهو التركيز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص الى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة (الاستبداد السياسي) وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعي). لذلك نجد الجذور التاريخية لليبرالية في الحركات التي جعلت الفرد غاية بذاته، معارضة في كثير من الأحيان التقاليد والأعراف والسلطة، رافضة جعل ارادة الفرد مجرد امتداد لارادة الجماعة، ورغم أن الليبرالية، كأيديولوجيا، هي ظاهرة حديثة نسبياً، فإن بعض تأثيرها تظهر عند ديمقراطي أثينا في القرن الخامس قبل المسيح، وعند الرواقين، وفي المراحل الأولى من المسيحية، ثم في حركة الإصلاح البروتستانتية. ففي خطبة بركليس Pericles، 495-429 ق.م الشهيرة، التي أثنى بها شهداء أثينا الذين سقطوا في بداية الحرب ضد اسبارطه، صياغة بليغة لبدا مساواة جميع المواطنين أمام القانون كما أن فيها تعبيراً واضحاً عن أهمية الفرد ومسؤوليته السياسية. كذلك فإن بروثاغوراس Protagoras، 485 - 410 ق.م، جعل الفرد مقياس كل شيء وشاوك ديموقريطوس Democritus 460-370 ق.م. قناعته بأن القوانين والمؤسسات هي من صنع الانسان وأن الانسان بالتالي، مسؤول عنها. ويبقى سقراط، 470-399، في حياته وتعاليمه نموذجاً فذاً للإيمان بقدرة العقل وأهميته، ولضرورة اخضاع معتقداتنا للنقد والتدقيق في جو من الحرية والافتتاح. ومن البديهي انه اذا اعتمدنا النموذج السقراطي نجد أن مسؤولية تقصي الحقيقة ومسؤولية اتخاذ موقفنا الخاص ومسؤولية الدفاع عن هذا الموقف بعقلانية وافتتاح، تصبح كلها في النهاية مسؤولية الفرد، وهذا لا يعني، طبعاً أن الفرد يحقق كل هذه المنجزات بمعزل عن المجتمع. فمفكرو الإغريق، ومن بينهم سقراط، كانوا مقتنعين قناعة تكاد تكون تامة بأن الانسان كائن اجتماعي. والظاهرة التي نحاول أن نبرزها والتي اتضحت معالمها في القرن الخامس قبل المسيح، هي خروج بعض المجتمعات اليونانية، خصوصاً أثينا، من اطار المجتمعات القبلية المنغلقة، هذا الخروج الذي كاد يتخذ طابع الثورة من خلال التشديد على أهمية الفرد والحريات الفردية.

أما الخطوة التالية على طريق الانعتاق من عقلية المجتمع القبلي المنغلق فقد حققها الرواقيون من خلال قولهم ببدا

- Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Collier Books, New York, 1962.
- Heisenberg, W., *The Physical Principles of Quantum Theory*, Chicago, 1930.
- ———, *The Physicist's Concept of Nature*, New York, 1958.
- Hobart, R.E., « Free-Will as Involving Determinism, » *Mind*, 1951.
- Hook, Sidney, (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, (N.Y.U) Press, New York, 1958.
- Hutton, E., *The Logic of Modern Physics*, New York, 1956.
- James, William, «The Dilemma of Determinism», in *The Will to Believe*, Longmans Green. New York.
- Nagel, E., « The Causal Character of Modern Physical Theory », in Feigl and Brodbeck (eds.), *Readings in The Philosophy of Science*, New York, 1953.
- Nowell-smith, p.H. « Free-Will and Moral Responsibility, » *Mind*, 1948.
- Pap, A., *An Introduction to the Philosophy of Science*, Free Press of G Lencoe, New York, 1962.
- Reichenbach, H., *Philosophic Foundations of Quantum Theory*, Berkeley, Calif., 1948.
- Ross, W.D. *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, England.
- Schlick, M., «When is a Man Responsible », in M. Schlick, *Problems of Ethics*, New York, 1939.
- University of California Associates, « The Freedom of the Will », in Feigl and Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949.

عادل ظاهر

الليبرالية

Liberalism
Libéralisme
Liberalismus

لم تبلور الليبرالية كنظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد بل أسهم عدة مفكرين في اعطائها شكلها الأساسي وطابعها المميز. فالليبرالية ليست اللوكية (نسبة الى جون لوك 1632-1704) أو الروسوية (نسبة الى جان جاك روسو 1712-1778) أو الملية (نسبة الى جون ستوارت مل 1806-1873) وإن كان كل واحد من هؤلاء قد اسهم اسهاماً بارزاً أو فعلاً في اعطائها كثيراً من ملامحها وخصائصها. فالليبرالية مجموعة مفاهيم ومبادئ ومواقف تجمع بينها قواء مشتركة مهمة، ولكنها تتعارض أحياناً. من هنا تبدو بلورة تعريف واضح ودقيق لمفهوم الليبرالية أمراً صعباً وربما عديم الجدوى. وفي حال تحديد الليبرالية نجد أن هذا التحديد لا

النوع من الليبرالية، الليبرالية الكلاسيكية. ومن ثم نتناول بعض التيارات الليبرالية التي جاءت استمراراً لليبرالية لوك الكلاسيكية، وبعض التيارات التي عارضت هذه الليبرالية أو عدلتها تعديلاً أساسياً.

3 - جون لوك والصراع الدستوري بانكلترا:

يرى كثير من المؤرخين أن تاريخ انكلترا السياسي في القرن السابع عشر، هو إلى مدى بعيد تاريخ الصراع بين الملكية الساعية إلى الحفاظ على ما اعتبرته حقها المطلق في الحكم وبين القوى البرلمانية المصرة على الحد من سلطة الملوك وإخضاع هذه السلطة لحكم الدستور. وما جعل هذا الصراع، يمتد ويعنف هو تداخل النزاعات الدينية معه وتباين ولاءات المتصارعين المذهبية. وقد رفض البرلمانيون ادعاء الملك أن حقه في الحكم قد منحه إياه خالق الكون وأنه، أي الملك، يحكم بمشيئة الهية. لذلك لم يعتبر الحاكم نفسه مسؤولاً تجاه الشعب المحكوم. أما البرلمانيون فقد رفضوا هذا المنطق وقاوموا دعاته. ويصح أن نعتبر فلسفة لوك السياسية محاولة لتنظيم موقف البرلمانيين وإعطائه بعداً فلسفياً وجعل علاقة المواطن بالسلطة الحاكمة علاقة تعاقدية أو بتعبير أصح علاقة اثنائية. فإذا نحن افترضنا مع لوك، أن للإنسان حقوقاً طبيعية في الحرية والكرامة، وجب علينا أن نقر بأن نسق الحكم الوحيد الذي لا يتعارض مع هذا الافتراض هو الحكم المبني على رضى المحكوم وموافقته. وإذا كان الشعب مصدر السلطة الشرعية الوحيد يصبح الحكم مسألة أمانة لا مسألة حق، سواء ادعى الحاكم أن هذا الحق متوارث عن الأسلاف أو ادعى أنه هبة من عند الله. ويصبح الحكم دائماً حكماً مشروطاً ويصبح الحاكم خاضعاً لمحاسبة المحكوم على نحو مستمر. ويسهل، من الناحية النظرية على الأقل، تسويق الثورة على الحاكم أو خلعه إن هو أساء استعمال الحكم الذي وضعه الشعب أمانة في عنقه. وقد كان هذا بالفعل مصير الملك جيمس الثاني الذي خلع عن العرش عام 1688 في اثر الثورة البيضاء الشهيرة المعروفة بالثورة المجيدة Glorious Revolution.

وأهم ما في هذا كله بالنسبة إلى تكوين الفكر السياسي الليبرالي وتطوره هو المسوّغ الذي يعطيه لوك للدولة ولحقها في الوجود، وهذا أمر يتعدى مجرد دعم فريق (البرلمان) ضد فريق آخر (الملك) في تنازعهما على الحكم، ليقدم نظرية حول طبيعة الدولة وحدود سلطتها. وإذا استثنينا نقرأ قليلاً من المفكرين الذين طرحوا فكرة مجتمع بلا دولة، إيماناً منهم بأن التعاون

وحدة طبيعة الانسان ومشاركة جميع البشر فيها. وهذا الانجاز مهم جداً خصوصاً أن اليونان ظلوا اقليمياً النظرة حتى في أوج حضارتهم وفي ظل الحكم الديمقراطي. كما أن الرواقيين ركزوا على أهمية اكتشاف حيز في الذات الانسانية لا تستطيع أن تنفذ إليه سلطة المجتمع أو أي شكل آخر من أشكال السلطة. ومتى اكتشف الفرد هذا الحيز أصبح بإمكانه أن يتمتع بقدر من السيادة والحرية لا يتأثر بتقلبات الزمان أو بأهواء البشر. وقد ساعد هذا الفهم الرواقي للحرية المرتكز على ذاتية الفرد وخصوصيته على انتشار المسيحية؛ لا سيما أن المسيحية ركزت على مبدأ المسؤولية الشخصية وأبرزت دور الضمير في تقرير أخلاقية تصرف الفرد أو عدم أخلاقية. غير أن دور الفرد في القرون الوسطى أصبح ثانوياً نتيجة السيطرة الكاملة التي مارسها الكنيسة الكاثوليكية على المجتمعات الأوروبية برمتها. من هنا أهمية الدور الذي أدته حركات الإصلاح البروتستانتية Protestant Reformation ابتداءً من القرن السادس عشر. ذلك أن الفرد، لا الكنيسة وسلطاتها الاكليريكية، بات هو المرجع في تفسير الكتاب المقدس ومن ثم في إقرار غمط حياته. وقد كان لهذه العودة إلى التركيز على الفرد أثر هام في نشوء الليبرالية بمعناها الحديث.

2 - الليبرالية في العصور الحديثة:

إن الليبرالية في الفكر السياسي الغربي الحديث نشأت وتطورت في القرن السابع عشر، وذلك على الرغم من أن لفظي ليبرالي وليبرالية لم تكونا متداولتين قبل بداية القرن التاسع عشر. ونجد الكثير من الأفكار والمبادئ الليبرالية في فلسفة جون لوك السياسية، فهو أول الفلاسفة الليبراليين ولعله أهمهم جميعاً. لكن امتياز لوك عن غيره من الفلاسفة الليبراليين يرجع إلى أنه نجح في التعبير عن الأفكار المناسبة في الوقت المناسب، فهو ليس بالضرورة أقواهم حجة أو أكثرهم ابداعاً. وكما أن أهمية لوك جاءت نتيجة نجاحه في أن يعكس في فلسفته السياسية مشاغل عصره وقضاياه، فإن التصاق هذا الفيلسوف بظروف عصره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية جعل الكثير من الليبراليين الذين جاءوا بعده يرفضون بعض آرائه أو على الأقل تعديلها لأنهم واجهوا ظروفاً تاريخية تختلف عن ظروفه. أضف إلى ذلك أن رغبة لوك في أن يكون فكره حاوياً كل عصره أثقل فلسفته السياسية بتناقضات جمة.

وفي ما يأتي سنعتمد إلى عرض أهم ملامح الليبرالية كما نجدها في فلسفة لوك السياسية. وقد يصح أن نسمي هذا

وأمنه. من هنا تشديده على مبدأ «حكم القانون لا حكم الفرد». أما هوبز فقد أعطى الحاكم سلطة شبه مطلقة نتيجة قناعته أنه بدون هذه السلطة المطلقة لا نظام ولا استقرار ولا أمان. ونجد في المقابل أن الليبراليين، أمثال لوك ومونتسكيو، 1689-1755، اعتبروا السلطة المطلقة غير المنضبطة بحكم القانون انضباطاً واضحاً ومبدئياً هي المشكلة وليست الحل. فالسلطة، كما قال اللورد اکتون، تفسد، والسلطة المطلقة تفسد إفساداً مطلقاً.

ومشكلة سوء استعمال السلطة قديمة قدم الحضارة البشرية، وقد ظهرت مع ظهور المجتمعات السياسية. فإذا كان وجود الدولة ضرورياً، فإن وجود السلطة يغدو ضرورياً. وتقضي الضرورة العملية بأن يمارس السلطة أشخاص معينون لأنه من الصعب أن يمارسها الناس جميعاً. ومتى استقرت السلطة في أيدي أولئك الأشخاص فما الذي يحول دون سوء استعمالهم لها؟ وقد وعى المفكرون السياسيون هذه المشكلة وأدركوا أبعادها منذ البداية، كما أن بعضهم قد اقترح لها حلولاً. فأفلاطون مثلاً يرى أن المشكلة تحل إذا اجتمعت الملكية (السلطة) والفلسفة (المعرفة والحكمة) في شخص واحد، فتكون فضائل الفيلسوف خير واثق للناس من شرور السلطة غير المنضبطة بالمعرفة الحققة والأخلاق السوية. أما هوبز فقد وجد الحل الأفلاطوني مثالياً وغير مجد ورفض معادلة أفلاطون القائلة بأن السلطة مع المعرفة تعطيان أساس مجتمع عادل، مشدداً على أن السلطة وحدها هي العنصر الأهم في بناء المجتمع المستقر. والواقع أن هوبز لم يحل مشكلة سوء استعمال السلطة، فمفهوم الماهل Sovereign عنده هو بمثابة إقرار بأن لا حل لهذه المشكلة. فهو يرى أن مجتمعاً فيه سلطة يساء استعمالها هو أفضل من مجتمع لا سلطة فيه على الإطلاق.

أما الحل الليبرالي الذي وضعه لوك وطوره مونتسكيو فيرفض حصر الخيارات بخياري هوبز وهما أولاً: مجتمع لا سلطة فيه وثانياً: مجتمع يساء فيه استعمال السلطة. وهذا الحل يركز على مبدأ حكم القانون وسيادته، وعلى إصلاح مؤسسات المجتمع وتطويرها. ويرى دعاة هذا الحل أن من الخطأ التركيز على الحاكم المثالي الذي يحكم بالعدل والانصاف، ومن الأصح أن نركز على اشتراع قوانين واستحداث مؤسسات تقلل من احتمال سوء استعمال السلطة وتسهل مراقبة المسؤولين وتميز معاقبتهم إن هم اساءوا استعمال مسؤولياتهم ويفترض هذا الحل أن اغراءات سوء استعمال السلطة ستظل دائماً موجودة، ولكنه يقلل من احتمال اساءة

الطوعي بين الناس يغنيها عن الدولة، نجد أن الأغلبية الساحقة من المفكرين السياسيين اعتبروا وجود الدولة ضرورياً. لكن هذا الحد الأدنى من الاتفاق لا يكفي لأن الاختلافات تظهر بوضوح وحدة عندما يحاول هؤلاء المفكرون تحديد طبيعة الدولة ورسم حدود سلطتها. فما هو موقف لوك من هذا الموضوع؟ إن وصف لوك لوضع الناس في ما سماه الحالة الطبيعية State of Nature، التي تسبق قيام الدولة، يجعل القارئ يتساءل عن جدوى مقايضة هذا المجتمع اللباسي بالمجتمع السياسي. ذلك أن الحالة الطبيعية تحكمها قوانين طبيعية، Natural Laws، تحدد الحقوق والواجبات بمعزل عن المشرع البشري. لكن الصعوبات تظهر على مستوى القضاء والتنفيذ والادارة. فمن غير المستحسن أن يكون المرء حكماً وخصماً في ما يخصه من الأمور في الوقت نفسه. ناهيك عن ضرورة توزيع المهام وتنظيم أمور المجتمع المشتركة وإدارة شؤونه وتنفيذ الأحكام وتأمين حماية الأفراد وممتلكاتهم سواء أكان المعتدي من الداخل أم من الخارج. ولو كانت هذه الأمور تنظم من تلقاء نفسها أو تتوافر دونما حاجة إلى الدولة وأجهزتها، لما كان لوجود الدولة من مسوغ. من هنا نشأ في الفكر السياسي الليبرالي مفهوم «دولة الحد الأدنى». فالحاجة إلى الدولة حاجة عملية فقط، ولا يجوز أن توسع نطاق سلطتها خارج الحدود التي تفرضها هذه الضرورات العملية.

هذا الموقف من الدولة يبرز خاصّة مهمة لما قد يسمى المزاج الليبرالي، أو الذهنية الليبرالية. فكأن الليبرالي يفترض أن هنالك علاقة عكسية بين سلطة الدولة وحرية الفرد: فكلما ازدادت سلطة الدولة وتوسّع نطاقها نقصت حريات الفرد وضاق نطاقها. لذلك فإن تعلق الليبرالي بالحرية الفردية وحرصه عليها يجعلانه متخوفاً من تزايد سلطة الدولة. وبالرغم من أن توماس هوبز، 1588-1679، جعل الفرد ركيزة نظامه السياسي واتبع منهجية فردية، Methodological Individualism في بناء فلسفته السياسية، فإنه لم يكن ليبرالي المزاج، لأن تخوفه من الفوضى فاق تعلقه بالحرية وطمحي عليه. فالذهنية الهوبزية المحافظة تفترض أن هناك علاقة عكسية بين الحرية والاستقرار. أما الليبرالي فهو أكثر طموحاً من هوبز وأكثر تفاؤلاً، وهو يحاول أن يجد نوعاً من التوازن بين الحرية والنظام. ولعلّ إسهام لوك الأساسي في تطور الفكر الليبرالي هو إصراره على إمكانية اثبات المواطن على قدر كبير من الحريات دون أن يهدد ذلك، بالضرورة، استقرار المجتمع

(كالتفاح مثلاً) بالذهب أو الفضة أو العملة. وكان لوك في البداية قد اشترط أن لا يحتفظ المرء بمقدار من نتاج أرضه يفوق ما يستطيع أن يستهلكه هو وعائلته قبل أن يفسد النتاج. وهذا الشرط قد يوحي بأن نسبة الملكية ستقررها الحاجة، مما قد يؤدي الى نوع من العدالة في التوزيع أو المساواة الاقتصادية، ولكن ادخال مواد لا تتهرىء ولا تفسد في عملية المقايضة يفتح الباب على مصراعيه أمام ظهور طبقات غير متساوية اقتصادياً.

5 - الليبرالية الاقتصادية وآدم سميث:

والترجمة الواضحة على الصعيد الاقتصادي لليبرالية لوك الكلاسيكية، نجدتها في النظرية الاقتصادية الكلاسيكية التي يمثلها آدم سميث، 1723-1790، وأتباعه. ففي فكر سميث السياسي والاقتصادي تبدو الخصائص الآتية واضحة: (1) التزام شبه مطلق بالحرريات الفردية وخصوصاً الحرية الاقتصادية، (2) طغيان النزعة الفردية الى حد تصبح معه تلبية حاجات الفرد ورغباته هاجس الليبرالي الأهم، (3) حصر مهمة الدولة بحماية حقوق المواطن، خصوصاً حق الملكية الفردية، وبتسهيل تعامله مع الآخرين، ويمنع الدولة من التدخل في أي شأن آخر. وما يميز سميث عن لوك اعتباره الاقتصاد علماً مستقلاً عن باقي العلوم الاجتماعية وتنسيقه مبادئ هذا العلم المستحدث تنسيقاً واضحاً. وقد افترض سميث أن المحرك الوحيد للانسان والدافع الذي يكمن وراء كل تصرفاته الطوعية هما الرغبة في خدمة مصالحه وإرضاء ذاته. وسميث هنا يشارك هوبز نظريته الى الانسان ككائن أناني. واعتبر سميث أن الاقتصاد تنظمه قوانينه الخاصة، كقانون العرض والطلب، وقوانين الطبيعة الانسانية. وكانت لدى سميث قناعة تامة أن هذه القوانين إذا ما سمح لها بأن تأخذ مجراها دون تدخل من الدولة، تقوم بمهمتها على أكمل وجه فتخدم مصلحة المجتمع ككل وتخفف رغبات الفرد. وقد يبدو أن هذه القوانين جاءت نتيجة تصميم مصمم أو أنها تشكل نظاماً غائياً مُتَمَمِّداً، ولكنها ليست كذلك، أو على الأقل هذه هي قناعة سميث. فالخبز واللحم عندما يؤمنان الخبز واللحم لمؤائدا لا يفعلان ذلك حياً بالإنسانية أو حرصاً على صحتنا بل بدافع مصالحها الخاصة وحباً بالربح. والمستهلك بدوره لا يشتري السلع المتوافرة في السوق حرصاً على مصلحة المنتج أو التاجر بل لأن عنده الرغبة، ولديه المقدرة، على شراء ما يشتري. إذن فأفضل خدمة نقدمها الى المجتمع هي تسهيلنا للأفراد سعيهم الى خدمة مصالحهم الخاصة. وهكذا فإن لعبة

استعمالها فعلاً. وحكم القانون يعني أن المرجع الأخير لم يعد ارادة فرد ما، أو مجموعة أفراد، بل اصبح مبادئ اتفق عليها ودخلت في بنية المجتمع وصلبه.

صحيح أن المناداة بمبادئ حقوق الانسان الطبيعية، وجعل أساس حق الحكم مشروطاً برضى المواطن المحكوم، تخلق مناخاً يشجع الشعوب المفهورة على الثورة على حكامها والاطاحة بهم، لكن نموذج لوك للتغيير اصلاحي وتدرجي وليس ثورياً. وتبقى التجربة الانكليزية التي تلت ثورة 1688 أقرب الى فلسفته السياسية من الثورة الفرنسية عام 1789 وما تلاها. فهو قد فضّل اعتماد مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية (وإن يكن لوك، في الواقع، ميز بين التشريعية والتنفيذية فقط) وجعل هذه السلطات تمارس رقابة، بعضها على البعض الآخر، تؤدي الى التوازن بينها. أما الثورة فهي للحالات المستعصية. وفي الواقع، فإن كثيراً من الليبراليين يعتبرون نجاح الاصلاح الداخلي التدريجي الذي بقي المجتمع خضّات الثورات الجارفة العنيفة مقياس نجاح الليبرالية كأساس للحكم والاصلاح.

4 - الليبرالية وحكم الأكثرية:

وقد نادى لوك بحق الأكثرية في الحكم لكنه لم يعرِ وعياً كافياً نتائج هذا المبدأ. ذلك لأن همّة الأساسي كان الحد من سلطة الملك، وقد تصوّر أن المشكلة تُحلّ بانتقال السلطة الى الشعب أو من يمثله، وغاب عن ذهنه أن أكثرية الشعب بإمكانها أن تمارس طغيانها الخاص. وهذا الطغيان الجديد سيصبح، كما سنرى، هاجس بعض ليبراليي القرن التاسع عشر أمثال الكسيس دي توكفيل، 1805-1859، وجون مل. فهل يكفي أن ننادي بالتسامح (كما فعل لوك كردة فعل على الحروب الدينية المرهقة والشرسة التي خاضها أبناء وطنه) لتتعتظ الأكثرية فلا تتعدى على حقوق الأقليات؟ ثم ان حق التصويت بقي محصوراً بعدد قليل نسبياً يقتصر على مالكي الأرض من الرجال، فهل يمثل هؤلاء الشعب؟!

يقودنا هذا التساؤل الى اعتبار أخير يؤكد على مدى ارتباط فكر لوك السياسي بنشأة الليبرالية وتطورها. فكما رأينا يعتبر لوك أن حماية الفرد وحقوقه من أهم واجبات الدولة، كما أنه يعتبر حق الملكية الخاصة من أهم حقوق الفرد. من هنا تصبح حماية هذا الحق من واجبات الدولة الأساسية. كما أن لوك في الجزء الذي يعالج فيه موضوع الملكية في المقالة الثانية في الحكم المدني يسمح للمالك بأن يقايض ما شاء من نتاج أرضه

موقعها في سلم أولوياتنا وعلاقتها بما نُجَلُّ من قيم أخرى. فالفكر الماركسي، مثلاً، يعتبر الحرية في ظل الأنظمة الليبرالية - الرأسمالية حرية مزيفة وعنده أن التحرر الفعلي والأصيل يتحقق في إطار المجتمع اللاتبقي حيث الانسان سيد نفسه فلا تستغل طبقة طبقة أخرى، ولا يُجْتَم عليه انتهاؤه الطبقي أن يكون مُستَغلاً أو مُستَغلاً.

6 - الحرية كركن من أركان الليبرالية:

إذن كيف نحدّد مفهوم الحرية؟ يجب الإشارة أولاً الى أن اهتمامنا ليس بإشكالية حرية الإرادة بمعناها الميتافيزيقي، مع الاعتراف بصعوبة التغاضي عن هذه الاشكالية أو فصلها عن مفهوم الحرية في إطاره السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي هو محور اهتمامنا حالياً. لقد عرّف هوبز الحرية بأنها غياب العوائق الخارجية التي تحد من قدرة الانسان على أن يفعل ما يشاء. وهذا التعريف هو في الواقع أساس ما سماه الليبرالي المعاصر ايزيا برلين «المفهوم السليبي» للحرية. وإذا اعتمدنا هذا التعريف السليبي للحرية يصبح مقياس نسبة الحرية السائدة في مجتمع معين هو العوائق التي تضعها السلطة السياسية (الدولة وأجهزتها) وتمنع بواسطتها المواطن من أن يفعل ما يشاء. فإذا ازدادت هذه العوائق أو الموانع قلت الحرية، وإذا قلت العوائق أو الموانع ازدادت الحرية. فإذا لم تمنع السلطة المواطن من التعبير عن آرائهم على النحو الذي يريدون، وإذا أمنت للمواطن الحماية من سواه من المواطنين الذين قد تسول لهم انفسهم منعه حق التعبير عن رأيه، يحق لنا أن نستنتج أن حرية التعبير عن الرأي متوافرة في المجتمع. وإذا أخذنا باقي الحريات كحرية العبادة والتجارة والتنقل والاقتراع الى آخر ما هنالك من حريات ووجدنا أن لا عوائق تمنع المواطن من ممارسة هذه الحريات، نستطيع أن نجزم أن المجتمع هو مجتمع حر.

ولكن لنفترض أن الأكثرية الساحقة في هذا المجتمع لا رأي لديها لتعبر عنه وأن من لديه رأياً ما لا يبالي بالتعبير عنه؟ ولنفترض أن هذه الأكثرية لا تقيم للدين شأنًا والذين يدون اهتماماً بالدين فهم يهتمون بقشوره ومظاهره فقط؟ ولنفترض أن هذه الأكثرية في معظمها لا تستفيد من بقية الحريات المتوافرة لها. فهل يصح أن نقول بعد هذا كله أن مجتمعها مجتمع حر؟

يرز هنا مفهوم الحرية الآخر الذي سماه برلين «المفهوم الايجابي». ويصر دعاة هذا المفهوم على أن غياب العوائق

المصالح الخاصة هذه، إن لم يعقها تدخل خارجي مفتعل. تؤمّن حاجات الجميع وتخدم المصلحة العامة وكان هناك بدءاً خفية غير مرئية *invisible hand*، تحدد الأدوات وتنسق الحركات كي يسير كل شيء على ما يرام. وعلى الدولة أن تترك هذه اللعبة تأخذ مجراها فلا تتدخل باسم المصلحة العامة أو العدالة أو المساواة فتمتلك وسائل الانتاج أو تحدد كمياته أو أسعاره. وهكذا أدخل سميث مبدأ الاقتصاد الحر (تنافس حر في سوق حرة) في مفهوم الليبرالية.

لقد لاحظنا كم هي وثيقة العلاقة بين فكر لوك السياسي وأحداث عصره، خصوصاً ثورة عام 1688 وقد يكون من المفيد أن نذكر أهم الأحداث التاريخية الأخرى التي أثرت في تطور الفكر الليبرالي. فالثورة الأمريكية، 1776 جاءت على الأقل من الناحية الفكرية، امتداداً لفلسفة لوك السياسية. والثورة الفرنسية 1789، مهد لها فلاسفة ومفكرون ليبراليون على الإجمال أمثال روسو وفولتير (-) وجماعة الانسيكلوبيديا. والطريقة التي ترجمت بها الثورة الفرنسية إرادة الشعب وكيفية ممارستها الحرية اضطرتا الكثيرين من الليبراليين الى إعادة النظر في فهمهم للديمقراطية والحرية. كما أن الطريقة التي مارست بها الأكثريات الديمقراطية حقها في الحكم أقلقت كثيراً من الليبراليين أمثال بنيامين كونستانت، 1767-1830، ودي توكفيل ومل. ثم إن الثورة الصناعية التي ابتدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبلغت أوجها في النصف الأول من القرن التاسع عشر غيرت كل المقاييس. وقد استفادت الطبقات الوسطى الصاعدة من الثورة الصناعية ومن الحرية الاقتصادية لتسيطر على اقتصاد الدول الصناعية وسياساتها ومن ثم على قسم كبير من بقية دول العالم عن طريق الاستعمار.

وعلى الصعيد الفلسفي اضطّر الفكر الليبرالي الى محاولة تحديد معنى الحرية وعلاقتها بقيم أخرى كالمساواة والعدالة والسعادة. وإذا اعتبرنا أن الليبرالي ملزم باعطاء الحرية أهمية قصوى يصح لنا أن نتساءل عن مصير القيم والفضائل الأخرى التي تدخل عادة في جملة المفاهيم والقيم التي تحدد ولاءات المفكر. فهل أن الليبرالي الذي يضع الحرية في المرتبة العليا من سلم أولوياته مستعد أن يضحي بالمساواة بالعدالة أو بالسعادة في سبيل أن تبقى الحرية؟ ويبقى الحلم الجميل أن نظل أحراراً في مجتمع تعمه المساواة والعدالة والحرية. ومن البديهي أن هذا الحلم هو حلم الجميع. فالليبراليون لا يحتكرون حب الحرية والاهتمام بها. فالخلاف عادة هو حول معنى الحرية، وحول تحديد الظروف الملائمة لازدهارها وممارستها، وحول تحديد

ذلك القرن وفي فلسفة جون مل السياسية دليل واضح على هذا. فقد أدرك مل أن مشكلة تسلط الملوك، وأن حُلَّت تاريخياً بتجريدهم من صلاحياتهم أو بقطع رؤوسهم، تعود وتظهر بشكل مشكلة طغيان الأكثرية أو من يمثلها في النظام الديمقراطي. والحل الدستوري (عبر القوانين واصلاح المؤسسات وانشاء المحاكم العليا وتعدد الأثرابات من خلال النسق التعاقبي للانتخابات الخ...) لا يحل المشكلة كلياً. فحتى لو تأكدنا أن الديمقراطية دستورية، يبقى، في نهاية المطاف، الدستور وتقرير أحكامه في يد الأكثرية. وقد أدرك توماس جيفرسون، 1743-1826، هذه الحقيقة قبل مل، وتوكفيل، وتوماس جرين، 1836-1882، وكونستانت وغيرهم ممن أدركوا طبيعة هذه المشكلة وأبعادها. ففي نص القانون الذي يجمي حرية العبادة (كتبه جيفرسون عام 1779 وصدقه المجلس الاستراعي لولاية فرجينيا في العام 1786) ورد في الفقرة الأخيرة ما معناه: نحن ندرك في هذا المجلس الذي انتخبه الشعب لاشترع القوانين أن لا سلطة لنا على المجالس اللاحقة التي سوف تنتخب بعدنا ويكون لها صلاحية قانونية، ولا نستطيع أن نجعل هذا القانون الذي اشترعناه اليوم غير قابل للنقض في المستقبل وأن نحن فعلنا ذلك فلا يكون لإعلاننا هذا صفة قانونية مُلزمة. ولكننا نعلن أن كل من ينتقض هذا القانون أو يلغيه أو يحد منه إنما ينتهك حقوقاً للإنسان طبيعية. وقول جيفرسون هذا يشير بوضوح الى انه أدرك أن الضمانة لا تكون في النهاية الابوعي المواطنين وبحكمتهم وأخلاقيتهم. ولم يجد جيفرسون في يده حيلة سوى العودة الى مفهوم حقوق الإنسان الطبيعية. وإذا كانت قدسية الفرد وحقوقه من جوهر الليبرالية، فإن المساس بهذه الحقوق يعني إخفاق الليبرالية وإفلاسها. فرسالة الليبرالية، إذا كان لها من رسالة؟ هي حماية الفرد والدفاع عن سيادته وصيانة كرامته. فإذا ضاعت حقوق الفرد، ضاعت الليبرالية. وما جدوى أن نسعي حقوق الفرد حقوقاً طبيعية إذ سمحنا لارادة الآخرين بأن تلغي هذه الحقوق؟ وإذا كان الآخرون يشكلون الأكثرية فليس في ذلك كما قال كونستانت تخفيف للجرم ولا عزاء للضحية.

وصعوبة حل هذه المشكلة تعود الى اختلاف في أهداف الليبرالية والديمقراطية. فالليبرالية مهتمة برسم حدود واضحة لسلطة الدولة على الفرد واعطاء الفرد أكبر قدر ممكن من الحرية. أما الديمقراطية فتحدد مركز السلطة ومصدرها. وهذا لا يعني أن الليبرالية والديمقراطية متناقضتان بالضرورة، لكن

الخارجية غير كاف لوجود الحرية. فإذا كنا عبيداً لشهواتنا فنحن لسنا أحراراً كما يذكرنا روسو الذي يصر على أن الحرية الحقة - الحرية الخلقية كما يسميها - هي أن نطيع القوانين التي اشترعناها نحن لأنفسنا. ومهم جداً أن نتذكر أن الإرادة التي تشترع هذه القوانين ليست ارادة الفرد الخاصة التي تخضع للرجبات والأهواء الشخصية، بل هي ارادته الخلقية المعيارية التي تعبر عنها الارادة العامة *volonté générale*. إذن كي نكون أحراراً علينا أن نريد ما يجب أن نريد، وإذا أردنا غير ذلك يحق للآخرين، باسم الارادة العامة، اجبارنا على أن نكون أحراراً حسب تعبير روسو الشهير.

كيف يمكننا في هذه الحال أن نحدد ما تقره الارادة العامة وما لا تقره؟ إن جواب روسو عن هذا السؤال المهم معقد جداً ولن نطرق اليه. لكن دعاء الديمقراطية أجابوا بأن الأكثرية هي التي تقرر وتشترع وتمسك بزمام السلطة. ودعاة الحرية السلبية اهتموا بحماية الفرد من الأذى قد يميز الآخرون لأنفسهم الحاقه به، فتصبح مهمة القانون حماية الفرد من الآخرين، بدل التشديد على حق الآخرين في إجبار الفرد على أن يكون حراً. وهنا يبرز التصادم بين الليبرالية الكلاسيكية والديمقراطية. فلا يكفي أن نطلق شعار «الحرية الفردية في ظل سيادة القانون» الذي هو بحق الشعار الأشمل الذي ينظم تحت لوائه معظم المفكرين السياسيين الليبراليين، بل على الليبراليين أن يتفقوا على تحديد مفهومي الحرية والقانون. والتخوف هنا هو من أن يؤدي وضع القانون في يد الأكثرية الديمقراطية الى تقلص نطاق الحرية الفردية وإعظام شأن الدولة وسلطتها. وهذا التخوف يكون في غير محله إذا لم تتعارض إرادة الفرد ومصالحه مع إرادة الأكثرية ومصالحها. فالحرية عند آدم سميث مثلاً ليست مشكلة لأنه كان مقتنعاً بوجود تناسق جوهرى بين منفعة الفرد والمنفعة العامة. أما إذا اعترفنا بإخفاق النموذج السميثي وبضرورة تدخل الدولة، ولو على نحو محدود، لتنظيم الحياة الاقتصادية ولتوفير الحد الأدنى من متطلبات الحياة الكريمة للطبقات الدنيا اقتصادياً، فإنه يجب علينا اعطاء الدولة وأجهزتها دوراً يتعارض مع الرؤية الليبرالية للمجتمع ولكيفية إدارة شؤونه.

7 - بين الليبرالية والديمقراطية:

وبعد الثورة الفرنسية، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، طُعِمت الليبرالية بالديمقراطية. وقد برزت محاولة التوفيق بين النزعتين (الليبرالية والديمقراطية) في الفكر السياسي الليبرالي في

يستوجب ذلك أن نتخلى عن الحرية كي لا نصبح أشقاء؟ وإذا كانت السعادة هي غايتنا القصوى وجب علينا أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب. وفي حال تفاوت مقدرة الأفراد على تحمل عبء الحرية فإن كواهل النخبة القوية تتحمل القسم الأكبر من المسؤولية، وتتولى هذه النخبة تأمين قدر من حاجات الجماهير الضعيفة الجاهلة تماماً كما يفعل المفتش الأكبر في رواية دوستوفسكي.

والواقع أن الليبراليين الديمقراطيين من بركليس حتى مل افترضوا مقدرة الجميع ورغبتهم في الاسهام على نحو فعال في الحياة السياسية وفي إدارة شؤونهم العامة. وهذا الافتراض يبدو واضحاً في خطبة بركليس التأسيسية وفي مقالة مل حول الحرية وقد أدرك مفكرون ديمقراطيون كثيرون أهمية هذه الفرضية فأبدوا اهتماماً خاصاً بمفهوم الديمقراطية التشاركية Participatory Democracy، خوفاً من بروز طبقة أوصياء يملأون الفراغ الذي أحدثه انسحاب المواطن العادي من الحياة العامة ويحكمون الشعب باسم الديمقراطية في ظل شعار الحرية.

والى جانب افتراض الليبرالي أن في مقدور المواطن العادي المشاركة في الحياة السياسية فهو يفترض كذلك مقدرة الجميع ورغبتهم في التنافس على الصعيد الاقتصادي بنسب نجاح متساوية. وإذا كانت هذه الفرضية خاطئة يضطرّ المفكر الى أن يعود الى سلم أولوياته ويختار بين الحرية والمساواة. فالحرية مع تفاوت في الكفايات تؤدي الى تفاوت المستوى الاقتصادي. والاقتصاد السميثي الحر الملزم بمبدأ الملكية الخاصة مضافاً الى الثورة الصناعية التي طوّرت وسائل الانتاج مع تفاوت الكفايات الفردية تولّد كلها مجتمعاً تتجلى فيه الطبقة على نحو واضح ويجعل من الليبرالية ايدولوجية البرجوازية الحاكمة. ذلك أن الطبقة المستفيدة ستدافع عن امتيازاتها ومصالحها وتتوسل الحرية لتعطي نفسها صفة شرعية.

8 - الليبرالية في الفكر المعاصر:

والليبرالية كما تظهر في الفكر السياسي المعاصر تتمثل في نزعتين. فالنزعة الأولى تركز على أن يبقى للعدالة والمساواة شأن هام دون أن يطغى عليها التزاما بالحرية. وهذه النزعة تسمح للدولة بأن تتدخل تدخلاً ملحوظاً لتحقيق هذه الغاية. والنزعة الثانية تصر على اعطاء الدولة دوراً لا يتعدى الحد الأدنى الذي سمح به لوك. وتمثل آراء الفيلسوف الأميركي المعاصر جون رولز النزعة الأولى، بينما تمثل آراء زميله في

إمكانية تعارضهما واردة نظرياً وعملياً. وقد حاول جون مل في مقالته الشهيرة حول الحرية أن يجد معادلة توافق بين الليبرالية والديمقراطية فلم يسمح بتقييد حرية فرد ما إلا لمنع ضرر واضح يلحق بالآخرين نتيجة تصرف هذا الفرد. وقد ميز مل بين الحيز الخاص والحيز العام معطياً الفرد حرية مطلقة في الحيز الأول وساعماً للدولة بأن تتدخل فقط في ما يتعلق بالحيز الثاني. وتصرّف الفرد يتعدى الحيز الخاص ويصبح شأنًا عاماً عندما يمس هذا التصرف الآخرين ويلحق الضرر بهم. وقد أدرك مل أن الغزو غير المشروع للحيز الخاص قد يكون مصدره ليس الدولة فحسب وإنما المجتمع بشكل عام. وكان لدى مل قناعة بأن المواطن الذي ينشأ في جو من الحرية ويتربى على احترام حقوق الآخرين ويتقبل بانفتاح ونضوج الآراء المخالفة لمعتقداته ويطور شخصيته ويحقق ذاته ويخلق مناخاً يساعد الآخرين على النمو والخلق والابداع، هو الضمانة المثلى للديمقراطية والدرع التي تقي المجتمع شر طغيان الأكثرية أو أي شكل آخر من الاستبداد. وقد خصص مل قسماً كبيراً من مقالته للدفاع عن حرية الفكر والتعبير والنقاش والمعتقد، وإبراز حسنات التعددية والتنوع والتميز خوفاً من أن ينزلق المجتمع الديمقراطي نحو الرتابة والتقليد والتفاهة والانسياق الأعمى والانغلاق والتجبر.

وإذا قارنا مقالة جون مل حول الحرية بمقالته حول المنفعة Utilitarianism، نجد أن تشديده على أهمية الحرية وقيمتها في المقالة الأولى يكاد يجعل الحرية غاية بحد ذاتها بدل أن تكون قيمتها بنسبة منفعتها. فما الذي يعطي الحرية قيمتها وكيف نسوّج هذا التركيز على أهمية الحرية الذي يقارب أحياناً حد الهوس؟ والمنفعي يحاول أن يعطي جواباً عن هذا السؤال يرتكز على قواعد علمية تجريبية. أما النوع الآخر من الإجابة عن هذا السؤال فمرتكز مبدئي أو معياري. فلذا نحن درسنا طبيعة الانسان وقوانين علم النفس والاجتماع واستنتجنا أن لا خلق ولا عسوية ولا ابداع ولا انتاج ولا سعادة بلا حرية، يكون التزامنا بالحرية مبنياً على ما هو جائز أو محتمل. وليس باستطاعة الليبرالي المنفعي أن يبني ركائز التزامه بالحرية على غير هذه الركائز أو ما يشابهها. من هنا اذا نحن اعتبرنا الالتزام المبدئي المطلق بالحرية مقياس الليبرالية يصح أن نعتبر كانط 1770-1831، أكثر الفلاسفة ليبرالية. فقيمة الحرية عند كانط لا تكمن في كونها شرطاً من شروط السعادة. وإذا ثبت أن المفتش الأكبر Grand Inquisitor في رواية دوستوفسكي الأخوة كرامازوف قد فهم طبيعة الانسان على حقيقتها، فهل

- Mill, John Stuart, *On Liberty*, London, 1861.
- Montesquieu, Charles Secondat Baron de, *The Spirit of the Laws*, Gonzague truc, 2vols, Paris, Collection des classiques Garnier.
- Nozich, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.
- Rawls, John, *A theory of Justice*, Harvarel University Press, 1971.
- Rousseau, Gean-Jacpque, *The Social Contract and Discourse*, trans. With an Introduction by G.D.H. Cole, Dutton, New York, 1950.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, Modern Library, New York, 1937.
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, Vintage Books, New York, 1958.

وضاح نصر

جامعة هارفرد الفيلسوف روبرت نوزيك النزعة الثانية. وقد بدأ تأثير كانط وروسو واضحاً في فلسفة رولز بينما جاءت فلسفة نوزيك امتداداً لفلسفة لوك السياسية.

مصادر ومراجع

- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New york, Macmillan, 1948.
- Hayek, Von F.A., *The Constitution of Liberty*, Routledge, 1960.
- Kant, Immanuel. *Kant's political writings*, Hans Reiss, ed., Cambridge University Press, 1970.
- Locke, John, *Two treatises of Government*, Peter Laslett, ed., Cambridge University, Press, 1960, First ed. 1690.

المادية التاريخية

Historical Materialism
Matérialisme historique
Historischer Materialismus

المادية التاريخية جزء لا يتجزأ من منظومة العقائد والأفكار التي وضعها كارل ماركس 1818-1883 وفريدريك إنغلز 1820-1895 وطورها فلاديمير إيليتش لينين 1870-1924 كما ساهم ويساهم في إغنائها وتطويرها عدد كبير من المفكرين الماركسيين من انحاء مختلفة من العالم منذ ظهورها حتى الآن. هذه المنظومة من العقائد والأفكار المسماة الماركسية أو الماركسية اللينينية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام:

الفلسفة (المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية)، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية (العلم الذي يدرس قوانين ظهور وتطور التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية الشيوعية، واستراتيجية وتكتيك النضال من أجل إقامتها).

وإذا كانت المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة، هي العلم الذي يدرس أعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الانساني، فإن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية، الاشتراكية، المتخلفة) وقانونيات الحياة الاجتماعية للانسانية بوجه عام.

والمادية التاريخية تختلف عن العلوم الاجتماعية الأخرى

(الاقتصاد، الحقوق، الأخلاق، علم الجمال، البحوث الاجتماعية الميدانية...) والتي تدرس جوانب أو سيرورات معينة من الحياة الاجتماعية، في أنها تدرس المجتمع، والحياة الاجتماعية كسيرورة واحدة متكاملة، من خلال العلاقات المتبادلة بين جميع جوانبها. إن المادية التاريخية بوصفها علماً عن قوانين التطور الاجتماعي هي نظرية فلسفية، منهجية، مسيولوجية في الوقت نفسه.

فهي تجيب عن المسألة الأساسية في الفلسفة، مطبقة على المجتمع، إجابة مادية، بتأكيدا، أن حياة المجتمع المادية، وبخاصة عملية الانتاج المادي، تشكل أساس تفاعل جميع الظواهر الاجتماعية، وتحدد في نهاية المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع وكذلك جميع ظواهرها الأخرى. وهذا هو مبدأ المادية.

وهي تبحث الظواهر الاجتماعية في حركتها الدائمة، بتغيراتها التي تحكمها قانونية حتمية، بالعلاقات المتبادلة بين جميع جوانبها، بماضيها ومستقبلها، بانماضاتها وتنقضاتها، بكلمة واحدة بعلاقاتها الديالكتيكية. هذا الموقف الديالكتيكي من معرفة المجتمع هو أهم مقدمة فلسفية - منهجية للدراسة الاجتماعية: كيف نشأت هذه الظواهر أو تلك، أية مراحل مرت بها في تطورها، الى مَ صارت في الوقت الحاضر، وعلى أية أجنة مستقبلية تنطوي؟ فالديالكتيك في الدراسات الاجتماعية يتجلى بالموقف التاريخي من المجتمع، من الظواهر الاجتماعية. وهذا هو مبدأ التاريخية.

لكن هذه النظرية الاجتماعية العامة هي مرشد لدراسة المجتمع، وليست وسيلة لرسم مجرى التاريخ، وليست مفتاحاً سحرياً يعفي من دراسة السير الواقعي الملموس لحركة التاريخ في كل زمان ومكان. إنها تدرس القوانين العامة لتطور

الاجتماعية، بقدر ما تبدو الضرورة الى علم يقدم معرفة لهذه التناقضات وسبل تذليلها.

ولقد بلغ الإنتاج في ظل الرأسمالية مستوى نشأت معه الحاجة الى رقبته وتوجيهه، بصورة واعية، على صعيد المجتمع بأسره. بكلمة أخرى، نشأت الحاجة الى نظام اجتماعي جديد، يلغي الملكية الخاصة ويقيم الملكية الجماعية لوسائل الانتاج. ولقيام هذا النظام الاجتماعي الجديد، لا بد من الاستناد الى علم اجتماعي، يشكل أساساً نظرياً لإدارة وتوجيه جميع العمليات الاجتماعية.

وكان العامل الحاسم في ظهور المادية التاريخية هو اكتشاف تكون الطبقة الاجتماعية، التي يعبر هذا العلم عن مصالحها. لقد كانت الطبقة العاملة (البروليتاريا) وحدها، بين جميع الطبقات الاجتماعية التي ظهرت خلال تاريخ البشرية، هي المعنية بالكشف عن القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي حتى النهاية، ودون أن تحدد البحث عن تلك القوانين أية حدود أو عقبات. هي الطبقة الاجتماعية التي لا يعينها استمرار النظام الاجتماعي القائم على استغلال الانسان للانسان. بل تلخص مصلحتها في إنهاء هذا النظام، وإقامة المجتمع اللاتطقي. إن هذه الطبقة لم تظهر وتكون، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، الا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تصل الى درجة كافية من الوعي السياسي، بحيث تشكل طبقة اجتماعية جديدة، تلعب دوراً مميزاً في التاريخ إلا في أواسط القرن التاسع عشر.

لقد كان ظهور الماركسية تعبيراً عن النضج السياسي والفكري لطلائع الطبقة العاملة، وإشارة الى حلول دورها التاريخي في النضال ضد الرأسمالية، وضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي، وفي بناء المجتمع الخالي من الطبقات.

لقد كان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر التحولات الثورية العاصفة في الميادين الاقتصادية والتقنية والسياسية والاجتماعية، وعصر الانقلاب في الأفكار السياسية والفلسفية والتاريخية والاقتصادية. وتميز هذا العصر بالثورة الصناعية في انكلترا، ثم بالثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر. ثم ببدء انطلاقة الحركة العمالية في انكلترا في ثلاثينات القرن التاسع عشر وانطلاقة الثورة التي اظهرت مواقف متميزة للطبقة العاملة في كل من المانيا وفرنسا عام 1948.

هذه الأحداث بينت أن المجتمع في أوروبا الغربية بدأ

المجتمع، هذه القوانين التي تتجلى بأشكال مختلفة في البلدان المختلفة وفي المراحل التاريخية المختلفة. وهي تقدم منهجاً علمياً محدداً لدراسة قوانين التطور الاجتماعي، وظواهر وسيرورات واتجاهات الحياة الاجتماعية المعاصرة، وتوفر بالتالي إمكانية التنبؤ العلمي بالأحداث المحتملة، واتجاهات التطور الاجتماعي المقبل.

I - مقدمات ظهور المادية التاريخية :

ظهرت المادية التاريخية في ظروف اجتماعية - اقتصادية معينة، كما كانت نتيجة لتطورات معينة في الفكر الفلسفي والاجتماعي والتاريخي.

1 - المقدمات الاجتماعية - الاقتصادية :

لم يكن ممكناً أن تظهر الماركسية، والمادية التاريخية كجزء مكون لها، قبل نضج الظروف الاجتماعية الموضوعية اللازمة لظهورها.

فمع تطور الرأسمالية زالت العزلة التي كانت قائمة بين مختلف البلدان والشعوب، فصارت تنجذب جميعاً الى العملية التاريخية، ويتبين أكثر فأكثر، أن تاريخ البشرية بأسرها واحد، وأن كل شعب يمر خلالها بمراحل تحكمها قانونية تاريخية حتمية.

كما أن تطور التقسيم الاجتماعي للعمل تطوراً واسعاً، وقيام صلات قوية بين مختلف فروع الانتاج: الصناعة، الزراعة، الخدمات الانتاجية... قد أدبا الى نشوء المقدمات الضرورية لتحليل تطور الانتاج المادي، كإنتاج مادي بصيغته المجردة، بغض النظر عن أشكال تجسده الخاصة.

ولم يكشف تطور الرأسمالية إمكانيات جديدة للمعرفة الاجتماعية فحسب، بل خلق الحاجة الاجتماعية الى بناء علم عن المجتمع. فمع تطور الرأسمالية كانت تناقضاتها تتضح وتتفاقم. فالمزاحمة وفوضى الانتاج، والأزمات الدورية، والاضطهاد الاجتماعي والقومي، والتناقضات التنافسية الأخرى في الرأسمالية، طرحت أمام المجتمع مهمة ملحة، تلخص في إيجاد سبل ووسائل حل هذه التناقضات.

وكما ساعدت العلوم الطبيعية الناس في استعمال قوى الطبيعة الجبارة، كذلك يمكن وينبغي أن تساعد العلوم الاجتماعية على ترويض قوى التطور الاجتماعي الهائلة. ويقدر ما تبرز في المجتمع الحاجة الملحة الى تذليل التناقضات

العلمي بوجه عام. كتب لينين في مقاله «كارل ماركس» يقول: «لقد تابع ماركس، وأتم، على نحو عبقرى، التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة في القرن التاسع عشر، (...) الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانكليزي، والاشتراكية الفرنسية المرتبطة بالتعاليم الثورية الفرنسية بوجه عام». (لينين، المؤلفات، الطبعة الروسية، المجلد 21، ص 34). وفي مقاله «مصادر الماركسية وأقسامها المكونة الثلاثة» يعبر لينين عن فكرة التابع التاريخي، والعلاقة مع تطور العلم الاجتماعي بقوله:

«إن تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم الاجتماعي، يبينان بكل وضوح أن الماركسية لا تشبه البدعة في شيء، بمعنى المذهب المتحجر المنطوي على نفسه، الذي قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة العالمية. على العكس من ذلك، فإن عبقرية ماركس كلها تتجلى بالضبط في كونه أجاب عن الأسئلة التي طرحها الفكر الانساني التقدمي. وقد جاء مذهبه كتتمة مباشرة وطبيعية لمذاهب أعظم تمثلت الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية». (المصدر نفسه، المجلد 19، ص 3).

في هذا النص يظهر، قبل كل شيء، الاحترام الكبير الذي يكنه لينين للمفكرين الذين سبقوا الماركسية في الميادين المذكورة. لقد طرحت الأفكار السابقة أمام علم الاجتماع كثيراً من الأسئلة الهامة:

أولاً: قام هيغل 1770 - 1831 بمحاولة جبارة لتطبيق الديالكتيك الذي أنشأه من أجل فهم روح التاريخ العالمي، تلك المحاولة التي تطورت الى السعي لفهم حركة التاريخ بوصفها عملية ضرورية، قانونية، صاعدة، تنتقل من الأشكال الدنيا الى الأشكال العليا. وبغض النظر عن أن هيغل اعتبر هذه العملية تجلياً لحركة الروح العالمي، الذي تتناوب حمله شعوب يلعب كل منها الدور الأول في مرحلة معينة من مراحل التاريخ، فقد وُجّه بنظرته هذه ضربة كبرى للتفسيرات البدائية التبسيطية للتاريخ العالمي بوصفه نتيجة النشاط الارادي للأفراد العظام. يقوم انغلز بمحاولة هيغل تفسير العملية التاريخية على النحو التالي: «هو [هيغل] أول من حاول تفسير تطور التاريخ وعلاقاته الداخلية. ومهما بدت لنا الآن غريبة جوانب عديدة من فلسفة التاريخ عنده، فإن عظمة آرائه الأساسية مذهلة حتى في الوقت الحاضر، خاصة عندما نقارنه بمن سبقه، أو بمن تجرباً بعده على ولوج باب التفكير في التاريخ بوجه عام. في الفينومينولوجيا والاستيعاقا وتاريخ الفلسفة - في كل مكان، وبخط أحمر، يتجلى هذا

يعيش حالة من النهوض الثوري العام. وإذا كانت العلاقة بين الأحداث السياسية والتحولات الاقتصادية مموهة في السابق، وكان الكشف عنها متعذراً، فإن الثورة الصناعية في انكلترا، والأحداث السياسية الثورية في أوروبا عامة، جعلت هذه العلاقة واضحة.

لقد أظهرت الأحداث الثورية في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر أن الطبقة العاملة هي أهم القوى المحركة للتطور التاريخي. ففي العصور السابقة كان الصراع بين الطبقات مغطى بأقنعة مختلفة (دينية، ايدولوجية، اجتماعية). كان نضال الفلاحين الاقنان وسكان المدن ضد الاضطهاد الاقطاعي يجري تحت رايات دينية (حركة الاصلاح الديني، الحرب الفلاحية). أما منذ نهاية القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر فقد صار للصراع الطبقي طابع سياسي واضح. يقول انغلز: «... إذا كانت دراسة هذه الأسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة مستحيلة تقريباً، نظراً لأن علاقات هذه الأسباب بتائجها كانت مختلطة ومموهة، ففي وقتنا الحاضر صارت هذه العلاقات من البساطة بحيث أصبح حل اللغز ممكناً. فمنذ قيام الصناعة الضخمة، أي منذ السلم الأوروبي عام 1815 على الأقل، لم يعد سراً على أحد أن مركز جميع الصراعات السياسية في انكلترا كان محاولة فرض السيادة من قبل طبقتين: الارستقراطية المالكة للأرض Landed aristocracy من جهة، والبرجوازية middle class من جهة ثانية. وفي فرنسا تم وعي الحقيقة نفسها مع عودة آل بوربون. فمؤرخو عصر النهضة، من تيري الى غيزو 1787-1874، مينيه، وتيير، كانوا يشيرون باستمرار الى تلك الحقيقة كمفتاح لفهم التاريخ الفرنسي، بدءاً من القرون الوسطى. ومنذ عام 1830 اعترف بالطبقة العاملة، البروليتاريا، في هذين البلدين، كمناضل ثالث من أجل السيادة. لقد صارت العلاقة من البساطة، بحيث لم يعد أحد، سوى الذين يغمضون اعينهم عمداً، غير قادر على رؤيتها، رؤية أنه في صراع هذه الطبقات الكبرى الثلاث، وفي تصادم مصالحها، تكمن القوة المحركة لكل تاريخنا الحديث، على الأقل في البلدين الأكثر تقدماً المشار اليهما». (ماركس وانجلز، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الثانية، المجلد 21، ص 308).

2 - المقدمات الفكرية النظرية:

لم يكن ظهور المادية التاريخية خارجاً عن إطار تطور الفكر

أولاً: كان المفكرون السيولوجيون قبل ماركس يعالجون الأحداث التاريخية من وجهة نظر الدوافع المثالية لنشاط الناس بالدرجة الأولى، دون النظر في الأسباب العميقة التي تحدد تلك الدوافع. وبهذا وقفوا عند سطح الظواهر، بينما يبدأ العلم حيث يمكن التوغل خلف سطح الأحداث ومظهرها الخارجي - الذي غالباً ما يكون مغادراً - إلى جوهرها، حيث يكشف النقاب عن عواملها المحددة.

ثانياً: كانت النظرات السيولوجية المثالية قد حفرّت هوة عميقة بين المجتمع والطبيعة المحيطة به. أما ماركس فقد بين أن الإنسان، والمجتمع الإنساني، هو جزء من العالم المادي المحيط به، وإن كانت له خصائصه المميزة. وأن قوانين الحياة الاجتماعية. رغم كل خصوصياتها وتميزها، هي قوانين موضوعية شأنها شأن قوانين العلوم الطبيعية. السيولوجيون المثاليون يعترفون بوجود القوانين والعلاقات السببية في الطبيعة بينما ينكرونها في المجتمع، حيث يحدد الأحداث، في رأيهم، أهداف الناس، وقيمهم الروحية والأخلاقية، ونزعاتهم وأراداتهم وأهواؤهم.

ثالثاً: تتجاهل السيولوجيا المثالية الدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في صنع التاريخ، وترجع تاريخ المجتمع البشري إلى تاريخ نشاط الشخصيات العظيمة. لقد نظر المؤرخون وعلماء الاجتماع المثاليون دائماً إلى الجماهير الشعبية كموضوع للتاريخ وليس كفاعل فيه، ككتلة سلبية جامدة، أو في أحسن الحالات كأداة للتاريخ وليس كصانع مبدع له كما تؤكد المادية التاريخية.

وأخيراً: اعتبر المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قبل ماركس أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي الأبدي غير القابل للتجاوز. ولم يشكل كلاسيكيو الاقتصاد، السياسي الانكليزي العظام استثناء في هذا المجال، وعند هيجل تصل السيرة التاريخية إلى كمالها في الملكية البروسية. لقد كان ظهور المادية التاريخية ثورة حقيقية في ميدان العلم الاجتماعي، علم قوانين تطور المجتمعات البشرية.

II - الخصائص المميزة للمعرفة الاجتماعية:

ظلت المادية قبل ماركس في مواقع المثالية لدى الحديث عن المجتمع البشري. فالفكرون العظام أمثال هيفليستس 1715-1771، وهولباخ 1723-1789، وديدرو 1713-1784، وفويرباخ 1804-1872، فسروا الطبيعة تفسيراً مادياً، وطرحوا أفكاراً عبقرية حول علاقة وعي الناس بالوسط الاجتماعي

الفهم الرائع للتاريخ، في كل مكان تعالج المادة تاريخياً، في علاقة محددة، وإن تكن تجريدية عميقة، بالتاريخ. هذا الفهم للتاريخ، الذي شكل بداية عصر جديد، كان مقدمة نظرية مباشرة للنظرة المادية الجديدة، وبفضل ذلك نشأت نقطة البداية للمنهج المنطقي أيضاً. (المؤلفات، المجلد 13، ص 496) أي لمنهج ماركس المادي الديالكتيكي.

المقدمة النظرية الثانية، التي مهدت لظهور المادية التاريخية، كانت محاولة مؤرخي عصر النهضة (تيري، غيزو، منه) والمؤرخين الانكليز في ذلك الوقت، دراسة أحداث تاريخية مثل الثورة الانكليزية في القرن السابع عشر، والثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر من وجهة نظر صراع الطبقات، وبخاصة صراع البرجوازية ضد ملاك الأراضي الاقطاعيين. وعلى الرغم من أن هؤلاء المؤرخين لم يتمكنوا من شرح طبيعة هذه الطبقات شرحاً علمياً، فإنهم كشفوا عن الصراع الدائر بينها على صعيد المجتمع كله.

أما الاقتصاديون الانكليز بيتي وسميث 1723-1790 وريكاردو 1772-1823 فقد حاولوا تقديم تحليل اقتصادي للمجتمع الرأسمالي. وعلى الرغم من أنهم لم يتمكنوا من الكشف عن الأسباب الاقتصادية الجذرية لوجود الطبقات (إذ ميزوا بين الطبقات على أساس مصادر الدخل: الربيع للقطاعيين، الربح للرأسماليين، الأجرة للعمال) إلا أن محاولاتهم شكلت، في ذلك الوقت، أول صياغة علمية للمسألة من وجهة النظر الاقتصادية. وكان لهذا أهمية كبرى في تهيئة بعض المقدمات النظرية للثورة التي حققها ماركس وانغلز في العلم الاجتماعي. ويمكن أن نضيف إلى هذه المقدمات محاولات كلاسيكيو الاقتصاد السياسي الانكليز تفسير القيمة بالعمل، وتعريف العمل المنتج وما شابه.

لكن مهما كانت عظمة تلك المحاولات العبقرية لتفسير بعض جوانب الحياة الاجتماعية تفسيراً علمياً، فقد ظلت محصورة في إطار وضع المسائل التاريخية وضعاً جديداً؛ ولم تصل، ولم يكن ممكناً لها أن تصل، إلى حل تلك المسائل. ذلك أن المثالية هي التي كانت سائدة، قبل ماركس وانغلز، في فهم تاريخ البشرية والحياة الاجتماعية، كما كانت سائدة في الفلسفة.

وتجدر الإشارة إلى العيوب الرئيسية للنظرات السيولوجية التي كانت سائدة قبل ماركس وانغلز، لمعرفة مدى أهمية الانقلاب الذي أحدثاه في فهم قوانين الحياة الاجتماعية:

حساب جميع الآراء والعواطف والأهواء والنزعات التي تؤثر في حدث ما، بل لا بد من الكشف عما هو أساسي، جوهرى، مؤثر تأثيراً حاسماً. وهذا شأن العلم في جميع الميادين. فالعلم يحمل العوامل الثانوية والمتعلقة بالصدفة، مؤقتاً، - رغم أنها تؤثر في الظاهرة إلى هذا الحد أو ذاك - ليكشف عما هو جوهرى وأساسي.

وكذلك تحل مسألة التكرار في الطبيعة والتفرد والخصوصية في المجتمع عن طريق فهم العلاقة بين الخاص والعام. إن في الظواهر الاجتماعية أيضاً ما يتكرر بحيث يمكن تعميمه. صحيح أن كل حدث تاريخي هو فريد أصيل لا يتكرر بحذافيره مطلقاً؛ ولكننا بشيء من النبر العلمي نستطيع الكشف عما هو متكرر وعام وراء الخاص الفريد. إن الثورة الفرنسية مثلاً فريدة من حيث مكان وزمان حدوثها، والأدوات والأساليب المستخدمة فيها، والأشخاص الذين شاركوا فيها. . الخ. غير أنها تشترك مع عدد من الثورات الأخرى في خصائص مشتركة عامة (كونها ثورة البرجوازية ضد الاقطاع، ادخلت شكل التنظيم السياسي القائم على مبدأ سيادة الشعب، بنتيجتها كرس الحريات الديمقراطية. . . الخ)؛ وكذلك الأمر في كل حدث أو ظاهرة اجتماعية: فيها ما هو خاص، فريد، متميز؛ وفيها ما هو عام، مشترك، متكرر. وعلى العلم الاجتماعي أن يكشف عن هذا العام المتكرر ليصل إلى صوغ القوانين.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالثبات النسبي للظواهر الطبيعية والتغير الدائم للظواهر الاجتماعية. هل المجتمع البشري سيل متواصل لا ينقطع من الأحداث والظواهر كما يرى البعض؟ أم أن لكل مجتمع ثقافة خاصة ثابتة نسبياً تبقى هي هي مئات وآلاف السنين، وتؤثر على أفراد هذا المجتمع فتقطع تفكيرهم وسلوكهم ونشاطهم بطابع محدد وثابت؟

ترى المادية التاريخية أنه يوجد في المجتمع البشري السيل المتواصل غير المنقطع، والأحوال الثابتة نسبياً. ولذلك يواجه العلم الاجتماعي قضية البحث عن الثابت المتكرر في سيل الأحداث التاريخية بغية فهم جوهر المراحل التاريخية المختلفة، وقضية البحث عن المحركات الأساسية للعملية التاريخية بغية الكشف عن قانونيات حركتها.

الخاصية الأخيرة التي يتميز بها العلم الاجتماعي (العلوم الاجتماعية عامة) عن العلم الطبقي تكمن في طبقية (حزبية) العلوم الاجتماعية. إن اختلاف المصالح الاجتماعية الطبقية لا يتجلى عادة في مضمون المعرفة الملموسة، العلمية الطبيعية،

المحيط، إلا أنهم في مجمل نظرياتهم الاجتماعية كانوا ميالين للفكرة الشائعة عن أن الرأي هو الذي يحكم العالم. وهم، الذين كانوا من انصار الحتمية في تفسير الظواهر الطبيعية، اعتبروا أنه في التاريخ الاجتماعي، يمكن أن تتعلق مصائر الشعوب بالصدفة، بإرادة هذا القائد السياسي أو ذاك.

أما ماركس وانغلز فقد عمما النظرية المادية الديالكتيكية على معرفة المجتمع. «إذا كانت المادية عامة تفسر الوعي انطلاقاً من الوجود وليس العكس، فإنه لدى البحث في حياة الناس الاجتماعية تتطلب المادية تفسير الوعي الاجتماعي انطلاقاً من الوجود الاجتماعي». (لينين، المؤلفات، المجلد 21، ص 39).

إن تعميم المادية الفلسفية على معرفة وتفسير ظواهر الحياة الاجتماعية أمر بالغ الصعوبة والتعقيد. فالمجتمع أكثر موضوعات البحث العلمي تعقيداً. وليس من قبيل الصدفة أن تكون المادية الفلسفية قد ظهرت في العصور القديمة وتطورت خلال أكثر من ألفي عام، بينما لا يزيد عمر المادية التاريخية عن مائة عام أو أكثر قليلاً. فالظواهر والعمليات تجري في الطبيعة بصورة عفوية، عمياء، دون مشاركة الوعي، دون إرادة أو هدف ما. أما التاريخ فيصنعه الناس، الذين يضعون أمامهم أهدافاً ومهات ويناضلون من أجل تحقيقها.

لقد أدى هذا الفرق الظاهر بين ظواهر الطبيعة وظواهر المجتمع إلى نكران بعض المدارس الاجتماعية امكانية قيام علم حقيقي يكشف عن القوانين العامة لحركة المجتمعات البشرية (الكانطية الجديدة مثلاً)؛ وأدى البعض الآخر إلى الادعاء بأن السبيلولوجيا لا يمكن أن تكون علماً إلا إذا قصرت موضوعات بحثها على ما يمكن قياسه، واختباره، والتحقق من صحته، وبالتالي إلى ضرورة الابتعاد عن البحث في المفاهيم والقوانين الاجتماعية العامة (الوضعية الجديدة - المدرسة الامبيريقية في علم الاجتماع).

أما المادية التاريخية فترى أن الفروق بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية لا تلغي امكانية العلم الاجتماعي، بل تطرح أمامه مشكلات وعقبات خاصة عليه تذليلها.

فمسألة العفوية في الطبيعة مقابل الوعي في المجتمع تحل عن طريق فهم العلاقة بين الموضوعي والذاتي. ففي المجتمع توجد ظواهر وأحداث لا تتعلق بإرادة الناس أو أهوائهم، بل بطروء موضوعية خارجة عن إرادتهم؛ كما أن للوعي والإرادة والعاطفة. . . الخ دوراً معيناً في كل من الأحداث والظواهر الاجتماعية. ولدى البحث في تأثير الوعي والإرادة، لا يمكن

على شكل دوافع واعية في أذهان الجماهير الفاعلة أو زعمائها، أو ما يسمى عادة بالشخصيات العظيمة - هو الطريق الوحيد المؤدي إلى معرفة القوانين التي تهيمن على التاريخ بوجه عام، وعلى مراحل معينة منه، أو في بلدان معينة». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 21، ص 307-308).

ولكن اختلاف المصالح، وبخاصة الاختلاف الطبقي، يؤدي إلى تكوين وجهات نظر مختلفة في معرفة الحياة الاجتماعية، إننا هنا أمام نظريات ومدارس وآراء تعطي تفسيرات مختلفة، بل متضادة لوقائع الحياة الاجتماعية ذاتها. فما العمل إذن لبلوغ المعرفة الحقيقية عن المجتمع؟ هل يجب الارتفاع فوق المجتمع، فوق الطبقات، وإلقاء نظرة من الخارج إلى النضال بين الناس، إلى التصادم بين مصالحهم؟ إن موقف الإنسان المحلق فوق المجتمع مجرد وهم، لأن أي إنسان هو بالتعريف جزء من المجتمع، منخرط لا محالة، - شاء أم أبى، وعى ذلك أم لم يعه - في صراعاته. ثم إن الاعتبارات النظرية تدل على أن البحث الاجتماعي الذي لا توجهه مصالح اجتماعية ملموسة غير ممكن، بل هو غير لازم أيضاً، فالمعارف الاجتماعية ضرورية بالأساس لخدمة نشاط الناس.

إن مسألة حقيقة المعرفة الاجتماعية محل في المادية التاريخية على الأساس التالي: لا بد من أن توجد في المجتمع نفسه طبقة اجتماعية، قوة اجتماعية، لا تعمل، ولا يسعى أن تعمل بنجاح بدون معارف موضوعية عن الواقع الاجتماعي؛ أي أن مصالحها تتطابق مع هذه المعارف الموضوعية. وفي هذه الحال تتلاءم المعرفة مع المصلحة، وتتجلى المصلحة الطبقية في السعي وراء المعرفة الحقيقية.

هذا الاعتراف بالصلة بين النظرية الاجتماعية ومصالح الفئات والطبقات الاجتماعية يسمى بمبدأ الحزبية في المادية التاريخية. والعلم الاجتماعي الماركسي يربط نفسه صراحة وعلناً بمصالح الطبقة العاملة، بالنضال من أجل تحرير الكادحين من الاستغلال، بالعمل على بناء المجتمع الاشتراكي والشيوعي، وفي هذا تقوم حزبيته. ولكنه لا يوجد بالنسبة له غير أسلوب البحث عن الواقع الاجتماعي الموضوعي، رسم لوحة صادقة عن هذا الواقع، عن التناقضات القائمة، ونسبة القوى، واتجاهات التطور. وتطبيق هذا العلم في النشاط العملي، في نضال الجماهير، الطبقات والفئات الاجتماعية، يكمن التوصل إلى التوافق بين أهداف العمل ونتائجه. والعلم الاجتماعي لا يستطيع أن يصف ويفسر الماضي، ويحلل الحاضر، ويتنبأ بالمستقبل إلا إذا استطاع أن يكشف النظرية

ولهذا لا تتسم العلوم الطبيعية والرياضية والتقنية بطابع طبقي. فالمصالح الطبقية تؤثر في التفسير الفلسفي لمعطيات العلوم الطبيعية، في الاستنتاجات الفلسفية لاكتشافاتها. ولكن الحال مختلف في المجتمع. إن مصالح الناس تؤثر مباشرة في تقويم ظواهر الحياة الاجتماعية وفي الاستنتاجات من تحليل هذه الظواهر. إن وجود المالكين والمعدمين في المجتمع التناسحي، وجود المستثمرين والمستثمرين، السائدين والمظلومين، الرؤساء والمرؤوسين. الخ يستتبع مواقف مختلفة وحتى متضادة من النظم الاجتماعية القائمة، من تغييرها أو الحفاظ عليها. وتأثير اختلاف المصالح بين الفئات والطبقات الاجتماعية على العلوم الاجتماعية يشمل ميادين بحث هذه العلوم (ما هو موضوع العلم الاجتماعي، ماذا نختار للبحث من سيل الظواهر المتدفق)، ومنهجها، إضافة إلى التقويم والاستنتاج. وهنا ينهض السؤال حول إمكانية معرفة الحقيقة الموضوعية في العلوم الاجتماعية. هل يمكن للعلم الاجتماعي أن يصل إلى الكشف عن الحقيقة الموضوعية في الواقع الاجتماعي؟ ومتى يكون ذلك ممكناً؟ تعالج المادية التاريخية هذا الأمر في دراسة العلاقة بين الطبقة والموضوعية، بين الحزبية (التحيز) والحقيقة في العلوم الاجتماعية.

إن المادية التاريخية تفسر الأهداف، والأفكار، التي توجه الأحزاب والطبقات والقوى الاجتماعية المختلفة المتصارعة دائماً، انطلاقاً من الشروط المادية لحياة الناس، وبخاصة الطبقات الاجتماعية، فهي تسعى للكشف، وراء الشعارات التي تطلقها الأحزاب السياسية مثلاً، عن مصالح فئات أو طبقات اجتماعية معينة. وهذه المصالح بدورها تتحدد بالمكان الذي تشغله الطبقة المعنية في نظام الإنتاج الاجتماعي. يقول انغلز: «وهكذا، عندما يدور الحديث عن تحليل القوى المحركة، التي تقف وراء دوافع رجال التاريخ - سواء أكان هذا عن وعي منهم، أو كما يحدث غالباً، عن غير وعي - وعن القوى المحركة الحقيقية للتاريخ، المكونة لتلك الدوافع في نهاية الأمر، فيجب أن لا نأخذ بعين الاعتبار دوافع اشخاص معينين، مهما كانوا بارزين، بقدر ما نأخذ تلك الدوافع التي تؤدي إلى حركة جماهير واسعة من الناس، شعوب كاملة، وفي كل شعب معين بدوره طبقات كاملة. ويجب أن تعطى الأهمية هنا لا للانفجارات المؤقتة، لا للاشتعال السريعة، بل للأحداث المستمرة التي تؤدي إلى تحولات تاريخية عظيمة. إن تحليل الأسباب المحركة التي تنعكس، بصورة واضحة أو غير واضحة، مباشرة أو بصورة أيديولوجية أو حتى ربما خيالية،

الاجتماعية وعلاقات الانتاج. إن أي تشكيل اجتماعي لا يموت قبل أن يكتمل تطور جميع القوى الانتاجية التي تفسح لها ما يكفي من المجال، ولا تظهر أبداً علاقات إنتاج جديدة أرقى، قبل أن تتضح شروط وجودها المادية في قلب المجتمع القديم بالذات. ولهذا لا تضع الانسانية أمامها الا المسائل التي تستطيع حلها. إذ يتضح دائماً، عند البحث عن كتب، أن المسألة نفسها لا تظهر الا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة، أو على الأقل، أخذة في التكوّن. وبوجه عام يمكن اعتبار انماط الانتاج الأسيري، والقديم، والاقطاعي، والبرجوازي الحديث، بمثابة عهود متصاعدة من التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. وإن علاقات الانتاج البرجوازية هي الشكل التناحري الأخير لعملية الانتاج الاجتماعية، التناحري لا بالمعنى الفردي، بل بمعنى التناحر الذي ينمو من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد؛ ولكن قوى الانتاج المتنامية في قلب المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت نفسه الشروط المادية لأجل حل هذا التناحر. ولهذا ينتهي ما قبل تاريخ البشرية بالتشكيل الاجتماعي البرجوازي». (المؤلفات، المجلد 13، ص 8-6).

من هذا النص نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج المادي التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية:

- الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي) Social being
- الوعي الاجتماعي Social Consciousness
- التشكيل (التشكيلية) الاجتماعي - الاقتصادي Social-economic Formation
- القاعدة الاقتصادية (البناء التحتي) Economic basis
- البناء الفوقي Superstructure
- نمط الانتاج (أسلوب الانتاج) Mode of production
- قوى الانتاج (القوى الانتاجية، القوى المنتجة) Forces of production
- علاقات الانتاج (العلاقات الانتاجية) Relationsof production

كما يستخدم ماركس وانغلز مصطلحات متداولة بمضامين خاصة بنظريتهما، صارت تشكل جزءاً من منظومة مفاهيم ومقولات المادية التاريخية مثل: الطبقات الاجتماعية، الدولة، السياسة، الثورة الاجتماعية... الخ. واستمر ويستمر صوغ واستخدام المقولات التي تعبر عن خصائص متجددة في التاريخ البشري وفي الحياة الاجتماعية. فمن مقولة التشكيل الرأسمالي أو الرأسمالية تمّ الانتقال إلى مقولات الرأسمالية الاحتكارية الامبريالية، الرأسمالية التابعة، الرأسمالية

الموضوعية للتطور الاجتماعي، أما نمويه الواقع الاجتماعي، وإقامة العوائق في طريق معرفته معرفة موضوعية فيخدم مصالح الفئات الاجتماعية السائدة. يقول ماركس في «رسالة له الى كوهلمان» عام 1868 «حين نفهم الصلة بين الأشياء، ينهار كل الايمان النظري بضرورة دوام النظم القائمة، ينهار قبل ان تنهار هي نفسها بالفعل. ولذا تقتضي مصلحة الطبقات السائدة، في كل بلد، تخليد البلبلة التي لا معنى لها». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 32، ص 461-462).

III - المقولات الأساسية للمادية التاريخية:

في مقدمة كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي يعرض ماركس ما يعتبر الصياغة الكلاسيكية لأسس المادية التاريخية، ويضم أهم مقولاتها:

«إن النتيجة العامة التي توصلت اليها، والتي أصبحت بمثابة خيط هادٍ في ابحاثي اللاحقة، إنما يمكن صياغتها بإيجاز على النحو التالي:

«إن الناس، أثناء الانتاج الاجتماعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم. هي علاقات الانتاج التي تلائم درجة معينة من تطور قواهم الانتاجية المادية. ومجموع علاقات الانتاج هذه يؤلف البنية الاقتصادية للمجتمع، أي القاعدة الفعلية التي يقوم عليها بناء فوقي حقوقي وسياسي، تلائمه أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب انتاج الحياة المادية يشترط سيرورات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصورة عامة. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وعندما تبلغ قوى المجتمع الانتاجية المادية درجة معينة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الانتاج الموجودة، أو مع علاقات الملكية - وليست هذه سوى التعبير الحقوقي لتلك - التي كانت حتى ذلك الحين تتطور ضمنها. وتصبح هذه العلاقات قيوداً لقوى الانتاج بعد أن كانت اشكالاً لتطورها. وعندئذ يحل عهد الثورة الاجتماعية. ومع تغير القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل، بهذه السرعة أو تلك.

«وعند دراسة الانقلابات، ينبغي دائماً التمييز بين الانقلاب المادي لشروط الانتاج الاقتصادية - هذا الانقلاب الذي يمكن تحديده بدقة العلوم الطبيعية - وبين الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية، أو بكلمة مختصرة، الأشكال الايديولوجية، التي يدرك فيها الناس هذا النزاع ويكافحون من أجل حله. فكما أنه لا يمكن الحكم على شخص وفقاً للفكرة التي يحملها عن نفسه، كذلك لا يمكن الحكم على عهد انقلاب كهذا وفقاً لوعيه. بل بالعكس، ينبغي تفسير هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية، وبالنزاع الدائم بين قوى الانتاج

كل من جوانبه. لكن هذه المعرفة لا تنشأ من المقولات ذاتها، بل فقط من دراسة الواقع الملموس، وتحليله، بكل ما فيه من غنى وتنوع وتعقيد، بواسطة المنهج المادي التاريخي.

IV - التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي :

التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي أحد المقولات الأساسية، التي تستخدمها المادة التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشها المجتمع في تطوره التاريخي، وفرز درجات أصيلة نوعياً في التطور الاجتماعي؛ وللكشف عما هو عام ومشترك بين المجتمعات التي توجد على درجة واحدة من التطور؛ وللتأكيد على الوحدة والترابط الديالكتيكيين بين مختلف ظواهر الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من التاريخ. ويمكن تعريف التشكيل الاجتماعي على النحو التالي:

«هو عضوية اجتماعية - إنتاجية في حالة تطور دائم، لها قوانين خاصة بظهورها، وقيامها بوظائفها، وتطورها ثم تحولها الى عضوية اجتماعية - انتاجية أخرى أكثر تعقيداً. وفي كل عضوية من هذه العضويات غط خاص للإنتاج، وشكل معين من العلاقات الانتاجية، وطابع خاص للتنظيم الاجتماعي للعمل، وطبقات خاصة، وأشكال خاصة للاستغلال الطبقي (في التشكيلات الطبقيّة)، وأشكال خاصة، محددة تاريخياً، من تجمعات الناس والعلاقات بينهم، وطرائق معينة في الإدارة والتنظيم السياسي، وأشكال متميزة في تنظيم الأسرة والعلاقات الأسرية، وأفكار اجتماعية خاصة». (الموسوعة الفلسفية [السوفيتية] المجلد الخامس، موسكو، 1970، ص 394).

هذا التعريف يعني أن التشكيل الاجتماعي هو المجتمع كله في مرحلة معينة من تاريخه، وأن هذا المفهوم يشمل كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها العضوية، وتأثيرها المتبادل في مرحلة معينة من تاريخ مجتمع ما.

غير أن فهم المادة التاريخية للتأثير المتبادل بين الظواهر الاجتماعية ضمن التشكيل يختلف جذرياً عن فهم نظرية العوامل التي يتبناها عدد كبير من علماء الاجتماع في البلدان الرأسمالية (وفي البلدان النامية أيضاً)، والتي تنظر الى عملية التطور (التغير) الاجتماعي كنتيجة لتفاعل عوامل مختلفة متعددة، كالعوامل الاقتصادية، والايديولوجية، والجغرافية، والديمقراطية، ودور الفرد، والدولة... الخ دون البحث في العوامل الجوهرية، الأساسية، والعوامل الثانوية التابعة.

المحيطة... الخ. ومن التشكيلات الخمس (المشاعية البدائية، العبودية، الاقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية (الشيوعية))، التي استخدمت عند البعض كمخطط فوق التاريخ، كقوالب جامدة يحشر التاريخ داخلها - وقد تبرأ ماركس من صوغه مثل هذه القوالب -، انتقل البحث الى غط الانتاج الأسوي والقطاعية الشرفية، والتشكيلات المحيطة، والتشكيلات التابعة، والتشكيلات التعددة الأنماط... الخ. وفي الظروف المتجددة لبناء الاشتراكية والشيوعية في البلدان الاشتراكية المختلفة ثم صوغ مقولات جديدة مثل كل المجتمع الاشتراكي المتقدم، المرحلة الانتقالية الى الشيوعية، وتحدث بعضهم عن تشكيلتين مختلفتين اشتراكية وشيوعية... الخ.

إن مقولات العلم، بما فيه العلم الاجتماعي، ليست متولات اعتباطية من صنع العقل البشري، بل انعكاس في وعي الانسان لجوانب وخصائص وصلات معينة للموضوع المدروس. هي نتيجة لتحليل الموضوع المدروس وتحجته، وهي بمثابة درجات في سلم معرفته. إذ بلون تجزئة الموضوع وتثبيت مختلف جوانبه في مقولات يستحيل اعطاء صورة كاملة عنه. الا أن مهمة المعرفة لا تقوم في مجرد بحث الموضوع المدروس في الفكر، بل تقوم في اكتشاف ما يلزمه من قوانين وصلات وعلاقات جوهرية. وبما أن جوهر الموضوع، قوانينه لا توجد على سطح الظواهر، لذا ينبغي الانتقال من الظاهرة إلى الجوهر، ينبغي التوغل، نظرياً، إلى جوهر الموضوع، وتثبيت الدرجة التي بلغت المعرفة في مقولات مناسبة. «المقولات هي درجات الفرز، أي درجات معرفة العالم، عقد في الشبكة، تساعد في معرفتها وفي امتلاكها». (لينين، المؤلفات، المجلد 29، ص 85). وبما أن مقولات المادة التاريخية نتيجة لتحليل الحياة الاجتماعية والتغلغل في جوهرها، فإنها تبرز كحاصل للمعرفة. وهي تعتبر، في الوقت ذاته، نقاط ارتكاز في حركة وسير المعرفة من المعلوم الى المجهول، وسيلة لفهم التنوع والعنف والتعقيد المتجدد في الحياة الاجتماعية، وسيلة لامتلاك واستيعاب الشبكة المعقدة من الظواهر الاجتماعية، إنها حاصل للمعرفة ووسيلة لها في آن معاً.

إن الدور المنهجي (المتودولوجي) لمقولات المادة التاريخية يجب أن لا يفهم على أن هذه المقولات، بحد ذاتها، تشكل أساساً لاستنتاجات نظرية معينة، أو لقرارات سياسية عملية، فالمقولات، وقوانين المادة التاريخية التي تعبر عن العلاقة بينها، تعطي الحيط الهادي لمعرفة الواقع الملموس بمجمله، ولمعرفة

اليسار في فرنسا قوية جداً، والطبقة العاملة الفرنسية على درجة أعلى من الوعي والتنظيم والقدرة على التدخل في الحياة السياسية للبلاد. والحركة الثقافية أكثر نشاطاً وتنوعاً، واهتمام الفرنسيين بالشؤون العامة أكبر، وحسهم الديمقراطي أشد. والأمرأة الفرنسية أكثر تضامناً، والقيم الأخلاقية أشد رسوخاً. . . الخ الخ. فهل يمكن الحديث عن تشكيل اجتماعي واحد يعيشه المجتمعان الفرنسي والأميركي؟

نعم! إن كل ما قيل عن اختلاف المجتمعين في الميادين المختلفة صحيح، وهذا هو ما تسميه المادية التاريخية الخصائص الفريدة الأصلية المميزة لكل مجتمع ملموس. غير أن ما هو مشترك وعام وجوهري بين المجتمعين هو أن غط الانتاج الرأسمالي الاحتكاري هو السائد في كل منهما، والطبقة البرجوازية الاحتكارية الكبرى تسيطر على الحكومة والجيش والشرطة وأجهزة الأمن والأجهزة الادارية، وتملك أكبر عدد من مؤسسات النشر والصحافة والأعلام، وبالتالي، تلعب الدور الأكبر في توجيه الرأي العام، والتأثير في القيم الثقافية والأخلاقية وغيرها. وهذا معنى القول إن الولايات المتحدة وفرنسا تعيشان ضمن تشكيل اجتماعي واحد هو الرأسمالية في مرحلتها الاحتكارية.

وهنا لا بد من التأكيد على نقطتين جوهريتين:

الأولى: إن الفوارق الجذرية بين العضويات الاجتماعية - التشكيلات - لا تلغي كونها درجات من تطور البشرية التاريخي، وأنه توجد بينها سمات مشتركة، وتجري فيها عمليات متماثلة. وعلى سبيل المثال، تقوم الثورة العلمية التقنية وما يرافقها من تطور عاصف في الصناعة والتكنولوجيا في كل من البلدان الرأسمالية والاشتراكية على السواء. ونتيجة لهذا التطور تجري في جميع البلدان المتقدمة عمليات اجتماعية متشابهة: يتعاظم دور العلم المباشر في الانتاج، ويزداد عدد المشتغلين بأذهانهم بينما يتناقص عدد المشتغلين بأيديهم، يتراد نزوح سكان الريف الى المدينة، تندمج أكثر فئات الوظائف الادارية مع الوظائف الانتاجية، تتعاظم القدرة الانتاجية ويتوفر المزيد من السلع الاستهلاكية. . . الخ.

وهذا التشابه في بعض العمليات والظواهر الاجتماعية في كل من البلدان الرأسمالية والاشتراكية هو الأساس الذي يستند اليه أصحاب ما يسمى بنظريات المجتمع الصناعي أو المجتمع الصناعي الموحد من أمثال ريمون آرون، دارندورف، شترينبرغ، ماغي، غريفي. . . وكذلك ولت روستو صاحب النظرية المعروفة بمراحل النمو الاقتصادي. جميع هؤلاء

لا شك أن كلاً من هذه العوامل يلعب دوراً ما في تطور المجتمعات، ولا شك أن بعضها يلعب دوراً أكبر من بعضها الآخر في المراحل التاريخية المختلفة (العامل الجغرافي مثلاً يلعب دوراً أكبر في المراحل الأولى من تاريخ المجتمعات بينما يتضاءل دوره في المراحل المتقدمة، حيث تزايد بسرعة قدرة الانسان على إخضاع الطبيعة وتغيير شروطها لصالحه. أما مفهوم التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي فيتضمن عنصراً أساسياً يتم فرز التشكيلات بناء عليه هو اسلوب غط انتاج الخيرات المادية». ان غط الانتاج هو اساس تفاعل جميع الظواهر الاجتماعية ضمن التشكيلة.

إن مفهوم التشكيل مفهوم تجريدي، يهدف إلى إبراز ما هو مشترك وعام وجوهري ونموذجي في حياة مجتمعات مختلفة، تعيش مرحلة معينة من التطور التاريخي. وهو هذا لا يلتفت الى الخصائص الأصلية المميزة لكل مجتمع. ففي التاريخ الواقعي لم يوجد ابداً مجتمع نقي، أي مجتمع يعيش ضمن تشكيل بعينه لا تشوبه أية عناصر من تشكيلات أخرى، أو يمثل النموذج الكامل لهذا التشكيل، التاريخ مثلاً لم يعرف المجتمع العبودي الذي لا يقوم فيه الا غط الانتاج العبودي، والعلاقات الاجتماعية الأخرى التي يفرضها هذا النمط. لقد كانت هناك روما العبودية، وأثينا العبودية، واسبارطة العبودية. . . الخ وكان لكل من تلك المجتمعات خصائصه الفريدة المميزة، وكان في كل منها أشكال من العلاقات الاجتماعية تختلف عنها في الأخرى. غير أن المشترك، العام، الجوهري بين تلك المجتمعات كان سيادة غط الانتاج العبودي القائم على ملكية الاسياد للعبيد، وما يرافق ذلك النمط من علاقات سياسية وإدارية وأسرية. . . الخ.

واليوم لدينا فرنسا الرأسمالية، وانكلترا الرأسمالية، والولايات المتحدة الأميركية الرأسمالية. . . الخ. إن لكل من هذه المجتمعات خصائصه الأصلية المميزة؛ وفي كل منها انساق من العلاقات الاجتماعية المتميزة، وحركات فكرية وفنية مختلفة، وقيم أخلاقية وأنماط سلوك خاصة. . . وهلم جراً. غير أن المشترك العام، الجوهري بينها هو سيادة غط الانتاج الرأسمالي الاحتكاري وما ينجم عنه من هيمنة الطبقة البرجوازية الاحتكارية الكبرى على المؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية والثقافية في المجتمع.

إن سيطرة الاحتكارات في فرنسا أقل حدة منها في الولايات المتحدة، ودرجة التقدم التكنولوجي فيها أقل، وما تزال نسبة أكبر من العاملين فيها تعمل في الإنتاج الصغير، واحزاب

واليوم لا يمكن فهم التشكيلات الاجتماعية التي تعيشها البلدان المتخلفة خارج إطار هذا الواقع التاريخي، خارج إطار علاقات الهيمنة - التبعية، التي تركز وتعمق أكثر فأكثر في معظم بلدان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

كما أن ظهور وتطور المنظومة الاشتراكية العالمية، وتعظيم قدرة الاتحاد السوفيتي كدولة عظمى، صار يلعب دوراً متعظماً الأهمية في حركة التطور العالمي، وانتقال المجتمعات الى تشكيلات اجتماعية أرقى. لقد فتحت إمكانية الانتقال الى بناء المجتمع الاشتراكي دون المرور بالمرحلة الرأسمالية، وصار بالامكان تحطيم النظام الاستعماري العالمي، وكسر حلقة التبعية في بلدان العالم الثالث. إن انتقال بلدان مثل الصين والفيتنام وكوبا وغيرها الى الاشتراكية، وتحررها الكامل من الهيمنة الإمبريالية، لم يكن ممكناً قبل قيام ثورة أكتوبر، ثم انتشار الاشتراكية الى عدد من البلدان الأخرى.

النقطة الثانية: إن مفهوم التشكيل الاجتماعي صيغ ليغطي المجتمع بوصفه كلاً، بوصفه نظاماً اجتماعياً Social System. ولكن المجتمع يشتمل على كثرة من تكوينات مختلفة، يمكن اعتبار كل منها نظاماً System. ولهذا يشتمل المجتمع (التشكيل) على كثرة من الأنظمة الثانوية، يحتاج كل منها الى تحليل خاص به، وتحتاج بمجموعها الى بحث العلاقات بينها، والآليات التي تحركها. وطبيعي أننا حين نحلل المجتمع بمجمعه بوصفه نظاماً اجتماعياً، نتخل عن كثرة من الجزئيات، ونفرز العناصر البنوية الأساسية، العامة.

ومن المؤكد أن معرفة العملية التاريخية معرفة كاملة وشاملة تتطلب أخذ جميع الظواهر التي تؤثر فيها بنحو أو آخر بعين الاعتبار. ولكن بعضها أقل أو أكبر تأثيراً من بعضها الآخر. ولهذا كانت النظرية العامة على حق إذ تعتمد، في خطواتها الأولى، الى تحليل الظواهر والجوانب الرئيسية، الجوهرية في الحياة الاجتماعية، أي تلك التي تكوّن دعائم النظام الاجتماعي - المجتمع بكيته. إن تحليل البنية العامة للمجتمع تؤدي الى صوغ المبادئ المنهجية الأساسية لدراسة كل ظاهرة، وعملية اجتماعية، أيأ كانت. ولكن لا يجوز الإكتفاء بذلك عند دراستها وتفسيرها على نحو محدد، ملموس. لا بد من أن يؤخذ بالحسبان، بأكثر قدر ممكن من الكمال، كل تنوع وغنى العوامل والقوى والأسباب والظروف الفاعلة. وهذا ما يتيح التغلغل بصورة أعمق فأعمق في جوهر العمليات الجارية في المجتمع، وعدم تحويل المعارف الحالية (والسابقة) عن المجتمع الى شيء مطلق، ناجز، لا يتغير.

- وغيرهم من أصحاب هذه النظريات - يستندون الى العامل العلمي - التقني في التمييز بين المجتمعات، أو إقامة المقارنات والكشف عن العمليات المشابهة فيها.

أما المادية التاريخية، فعلى الرغم من أنها لا تنكر دور العامل التكنولوجي، بل هي تعتبر هذا العامل (أدوات ووسائل الانتاج) هو الذي يحدد مجمل العملية التاريخية ولكن في نهاية المطاف، على الرغم من ذلك فإنها تعتبر أن ما يميز مجتمعات عن أخرى، جوهرياً، هو غط الانتاج السائد، علاقات الانتاج السائدة بوصفها هي التي تعطي غط الانتاج طابعه الاجتماعي، هي التي تشكل القاعدة الاقتصادية للتشكيل وبالتالي تحدد بناءه القومي.

ومن ناحية أخرى، لا تتطور جميع البلدان بوتائر واحدة، ولا تمر بالمرحلت نفسها في الوقت نفسه. ففي مرحلة معينة من التاريخ تندفع بعض المجتمعات في تطورها بسرعة الى الأمام، بينما ترواح مجتمعات أخرى في مكانها، أو ربما تتراجع، مؤقتاً، الى الخلف. ولهذا توجد في آن واحد، وتتفاعل وتتبادل التأثير، بلدان بلغت درجات متفاوتة من التطور، وتتسبب الى تشكيلات مختلفة. وهذا التفاوت في التطور يلعب دوراً هاماً في تشجيع تطور بعض البلدان، وعرقلة تطور بعضها الآخر. وهذا التأثير المتبادل بين مختلف الشعوب والبلدان يصبح أعظم فأعظم مع تقدم وسائل النقل والاتصال، وتشابك العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية بين الدول.

من هذا المنطلق يمكن فهم مسألة تخلف ما يسمى ببلدان العالم الثالث، وإعادة تكوين هذا التخلف: أن ظروفًا وعوامل تاريخية معينة أدت الى تطور بلدان أوروبا الغربية في القرون الأخيرة، وانتقالها الى المرحلة الرأسمالية قبل غيرها. وبحكم قوانين الرأسمالية نفسها كان لا بد للعلاقات الرأسمالية من أن تخرج من اطارها الوطني (القومي). في البدء كان البحث عن المواد الأولية اللازمة للتطور الصناعي، بعد أن تم نقل ثروات هائلة من الهند ومن العالم الجديد (أميركا)، ثم نشأت الحاجة الى الأسواق الخارجية بعد أن زاد الانتاج عن طاقة السوق الداخلية، ثم جاء تصدير الراسمائل المتراكمة، وأخيراً تصدير التكنولوجيا المتطورة مع خبراتها وفنييها... في هذه المراحل من تطور الرأسمالية العالمية هيمنت الدول الرأسمالية المتقدمة - بوتائر وأشكال مختلفة - على دول أميركا اللاتينية وآسيا وأفريقيا. وهذه الهيمنة بالذات ساعدت الدول المتقدمة على تحقيق مزيد من التقدم من جهة، وعرقلت تطور البلدان المستعمرة والتابعة من جهة أخرى.

ما هي العناصر البنوية Structural للتشكيل الاجتماعي :

1 - غط الانتاج :

«هو مفهوم تستخدمه المادية التاريخية لتصف وضع الانتاج الاجتماعي في أشكال محددة تاريخياً، تتكون في إطارها علاقات الناس ببعضهم، وعلاقاتهم بالطبيعة. ويعبر عن علاقة الناس بالطبيعة بقوى الانتاج، وعن علاقتهم بعضهم ببعض في سياق عملية الانتاج بـ «علاقات الانتاج». إن وحدة جانبي عملية الانتاج هذين تشكل الشرط الضروري لوجود أي غط للانتاج». (المصدر نفسه، المؤلفات المجلد الخامس، ص 117). إن إنتاج الخيرات المادية يشكل أساس كل المجتمعات. فالناس، قبل أن يتعاطوا العلم أو الفلسفة أو الفن أو السياسة، لا بد وأن يأكلوا ويشربوا ويلبسوا ويسكنوا. ولهذا لا بد لهم أن يعملوا في الإنتاج. وبدون إشباع الحاجات المادية اليومية لا يستطيع الناس مواصلة العيش، إنهم يموتون أو ينحدرون الى وضع حيواني.

وتطور المجتمع يتجلى، قبل كل شيء آخر، في عملية الانتاج، في أدوات الانتاج وفي القوى الانتاجية بوجه عام. من الأدوات الحجرية البدائية، الى البرونزية ثم الحديدية، الى أول المحركات البخارية ثم الآلات الميكانيكية ومنها الى منظومة الآلات المعاصرة والمصانع الأتوماتيكية ومحطات توليد الطاقة الهائلة. هذا هو الطريق الذي سلكته البشرية عبر آلاف السنين. ففي أدوات العمل بالذات تتجلى درجة سيطرة الناس على قوى الطبيعة.

والناس، إذ ينتجون الخيرات المادية، إنما ينتجون بالتالي، ويحددون إنتاج كل غط حياتهم. إنهم يتكونون في سياق الانتاج ككائنات اجتماعية. فأسلوب الانتاج هو «أسلوب معين لنشاط أفراد معينين، شكل معين لنشاطهم الحيوي، غط معين لحياتهم. وكما يكون نشاط الأفراد الحيوي، كذلك يكونون هم أنفسهم. وما يمثلونه يتلاءم بالتالي مع إنتاجهم»، يتلاءم سواء مع ما ينتجون أم مع كيف ينتجون. إن ما يمثله الأفراد إنما هو بالتالي رهن بالظروف المادية لإنتاجهم». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 3، ص 19). ولهذا السبب، تتحدد بنية كل تشكيل اجتماعي بنمط انتاج الحياة الاجتماعية الملازم له.

إن الناس، خلافاً لجميع الكائنات الحية الأخرى، يغيرون مادة الطبيعة ويحولونها الى أشياء تلي حاجاتهم. وهذه العملية (العمل) هي التي تميز الانسان جذرياً عن الحيوان، ولعل السيرة الطويلة لانفصال الانسان عن عالم الحيوان، سيرة

تكون العقل الانساني والنطق، كانت هي نفسها عملية تكون الانسان ككائن اجتماعي - سياسي - منتج. هي عملية خلق «الطبيعة الثانية»، عملية بناء الحضارة الانسانية.

إن مضمون عملية الانتاج هذه، المنظومة التي تضم قدرات ومهارات الناس المنتجين، والوسائل التي يستخدمونها في الانتاج هي ما تسميه المادية التاريخية قوى الانتاج.

خلال مسيرة التطور التاريخي، ومع التطور المتصاعد لعناصر معينة في قوى الانتاج تعدد العناصر المؤلفة لهذه القوى وتزداد تعقيداً أكثر فأكثر. ولكن، في جميع درجات التطور التاريخي، تضم قوى الانتاج عنصرين أساسيين: الناس المنتجين للخيرات المادية ووسائل الانتاج؛ أي وسائل وأدوات العمل التي تستخدم في عملية الانتاج.

والانسان كقوة انتاجية هو الشغل الذي يكتسب تاريخياً الخبرة والمهارة في العمل، يستوعب ما ورثه له الأجيال السابقة من أساليب وطرائق في الانتاج، ويحسن ويطور هذه الخبرات والمهارات ويضيف إليها باستمرار معارف علمية - تقنية جديدة.

أما وسائل العمل فهي «مجموعة أشياء يضعها الانسان بينه وبين موضوع العمل وتقوم بالنسبة له بدور موصل لتأثيره الى هذا الشيء» (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 23، ص 190). وقوام وسائل العمل متنوع جداً فهو يشمل الإنشاءات الطاقية، ومباني الانتاج، والمستودعات، ووسائل النقل والمواصلات... الخ. ولكن العنصر الأهم بين هذه العناصر هو أدوات الانتاج أو أدوات العمل أي الآلات والأدوات التي توصل تأثير الانسان مباشرة الى مواضيع العمل، وهذه الأدوات بالذات هي التي تشكل حسب تعبير ماركس «الجهاز العظمي والعظمي للانتاج»، هي العلامة الحاسمة لمستوى تطور الانتاج ولعلاقة المجتمع بالطبيعة. «إن العهود الاقتصادية لا تتمايز بما تنتجه، بل بكيفية الانتاج وبوسائل العمل». (المصدر نفسه، ص 191).

لكن هذا التأكيد على الدور الحاسم لأدوات الانتاج لا يجوز أن يكون مطلقاً. ففي الدرجات الدنيا من التطور الاجتماعي، انحصر التقدم التقني كلياً تقريباً في تغيير أدوات العمل. وكان كنه الثورة الصناعية التي بدأت في بريطانيا في القرن الثامن عشر قد تلخص في الاستعاضة عن أداة العمل اليدوية بالآلة العاملة. وظهور الآلة العاملة تطلب بدوره محركاً مناسباً. فتم اختراع الآلة البخارية التي أدخلت تغييرات ثورية على وسائل النقل... وهكذا. أما الانتاج المعاصر، فقد صار شديد

يتغير مضمون قوى الانتاج في المستقبل أيضاً من جراء الثورة العلمية التقنية، التي تفتح الأفاق أمام أتمتة الانتاج، وأنذاك قد يستبعد الانسان من عملية الانتاج المباشرة، ويتحرر من وظائف تسيير هذه العملية، إذ ستقوم الآلات بهذه الوظائف، ولا يبقى للانسان غير الرقابة العامة، والاشراف والتصليح والتجديد... الخ. إن الوحدة بين وسائل العمل والانسان العامل سترتفع هنا الى مستوى جديد، أعلى. وفي ظل الثورة العلمية التقنية المعاصرة، ستغدو عملية الانتاج كلها، أكثر فأكثر، تطبيقاً تكنولوجياً للعلم. وبقدر ما تتطور هذه الظاهرة، يتحول العلم الى مشترك مباشر في عملية الانتاج، الى قوة اجتماعية منتجة.

الجانب المكون الثاني للعملية الانتاجية هو علاقات الانتاج: وهي «جملة العلاقات المادية - الاقتصادية التي تتكون في سياق عملية الانتاج الاجتماعي، وحركة المنتج الاجتماعي من الانتاج الى الاستهلاك» (الموسوعة الفلسفية [السوفيتية]، المجلد الرابع، موسكو، 1967، ص 385)، تعتبر علاقات الانتاج جانباً ضرورياً في عملية الانتاج، لأن الناس لا يستطيعون العمل فرادى بل يضطرون لإقامة علاقات فيما بينهم تتكون في سياق عملية الانتاج، دون أن تتعلق بإرادتهم. وهذا هو المعنى الإقتصادي - التقني للعلاقات بين الناس أثناء عملية العمل (علاقة منتج الأداة بمستخدمها، علاقة العامل بمجموعة العمل التي يشتغل ضمنها، علاقة المجموعات بعضها ببعض... الخ). وهذا ما يبحثه الاقتصاد السياسي.

أما المادية التاريخية فتتطرق الى علاقات الانتاج كأشكال للتوسط بين الناس وبين أدوات ووسائل العمل. فبالناس يستخدمون وسائل الانتاج ضمن أشكال محددة تاريخياً تستند، قبل كل شيء، الى علاقات الملكية. ففي كل مجتمع معين تشكل علاقات الانتاج مجموعة معقدة تشمل على علاقات الناس في عملية الانتاج المباشرة، وعلى مختلف أشكال التقسيم الاجتماعي للعمل والتبادل الاجتماعي للنشاط، وعلى علاقات خاصة لتوزيع الخيرات المادية. غير أن كل نوع هذه العلاقات هو في جوهره انعكاس لشكل الملكية محدد تاريخياً. ذلك أن شكل الملكية هو الذي يصف كيفية امتلاك الناس لوسائل الانتاج والمنتجات.

فإذا كانت وسائل الانتاج ملكاً للمجتمع بأسره، فإن أعضاء هذا المجتمع يصبحون متساوين في علاقاتهم بوسائل الانتاج وتقوم فيما بينهم علاقات التعاون والتعااضد كأعضاء جماعة منتجة واحدة. علماً بأن أشكال هذا التعاون قد تختلف

التنوع والتعقيد. فاستخدام أدوات العمل الأساسية صار مرتبطاً بكثرة من حلقات الانتاج الأخرى: تنظيم الانتاج، تكنولوجيته، قاعدته الطاقية... الخ. وقد تصبح أي حلقة من حلقات الانتاج، في ظروف معينة، باعثاً حاسماً على التقدم التقني وزيادة الانتاجية. فاللجوء الى الانتاج بالسلسلة (الخطوط الانتاجية) مثلاً لا يرتبط بالضرورة بإجراء تغييرات في الاعتدة والآلات، ولكنه، مع ذلك، يعطي كسباً هائلاً من حيث إنتاجية العمل.

واليوم، بعد الثورة العلمية التقنية، يدخل العلم أكثر فأكثر كعنصر مباشر في العملية الانتاجية. وبعود للسيبرنيتيك (علم الضبط والتحكم) وللحاسبات الالكترونية دور هام جداً، إن لم يكن الدور الحاسم، في تطوير أتمتة الانتاج - الاتجاه الأساسي في الثورة العلمية - التقنية المعاصرة. والحواسبات الالكترونية لم تعد الآن آلات عاملة يؤثر الانسان بواسطتها في مواضيع العمل، بل شرعت تأخذ على عاتقها جزءاً من الوظائف الفكرية المتعلقة بتوجيه وتسيير عمليات الانتاج. إنها لم تعد امتداداً لليد بل غدت امتداداً للدماغ.

ومن ناحية أخرى زادت الثورة العلمية التقنية من أهمية الانسان العامل بوصفه قوة إنتاجية. إن الآلة التي لا يستخدمها الانسان الخبير الذي يعرف كيف يستخدمها، هي كومة من المعدن. وما أكثر الآلات التي تتحول الى أكوام من المعادن في البلدان المتخلفة بمجرد دفع ثمنها، لأن أحداً لا يتمكن من استخدامها في هذه البلدان. وحيث نبحث عن درجة تطور القوى الانتاجية في بلدان العالم الثالث لا بد وأن نتنبه الى هذه المسألة بالذات: هل الآلات والأدوات المستخدمة في الانتاج تدار وتُشغل من قبل أبناء هذه البلدان، أم أنها تستورد مع خبرائها وفنييها من الخارج، ويظل استخدامها متعلقاً بوجود هؤلاء الخبراء والفنيين؟

إن تطوير الانتاج الآلي (الأوتوماتيكي) المرتبط بتطبيق العلم عن معرفة ووعي، يتطلب من المنتج المباشر، لا تكديس الخبرة التجريبية الصرف وحسب، بل أيضاً المعارف العلمية والتقنية. وإن تعاظم هذا العامل غير المادي، عامل العلم، في الانتاج، كنتيجة مباشرة لتزايد تعقد التكنيك، يشكل أهم خصائص التقدم العلمي التقني، ويؤدي إلى اطراد توسع قوام القوى الانتاجية والعناصر التي تشكلها. والعمل المنتج اليوم لم يعد مقتصرأ على العمل الجسدي (اليدوي) بل صار يشمل عناصر أكثر فأكثر من التقنيين والمهندسين وحتى العلماء الذين يؤدون مباشرة لعملية الانتاج الخدمة العلمية التقنية. وسوف

علاقات الانتاج القائمة في المجتمع المعني». (كيله وكوفالزون، المادية التاريخية، الطبعة العربية الثانية، ص 61).

التناقض والملاءمة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج

لدى البحث في غط الانتاج، لا بد من التساؤل عن العلاقة المتبادلة بين جانبي الانتاج، وعن مصادر وأسباب حركة غط الانتاج، واسباب الانتقال من غط للانتاج الى آخر وأشكال هذا الانتقال، وبالتالي أسباب التقدم الاجتماعي بوجه عام. تحيب المادية التاريخية عن هذه الأسئلة بواسطة ما يسمى «قانون الملاءمة بين علاقات الانتاج وبين طابع قوى الانتاج ودرجة تطورها».

ويمكن صياغة هذا القانون على النحو التالي: إن التغيرات في القوى الانتاجية لا بد وأن تستدعي، عاجلاً أو آجلاً، تغيرات مناسبة في علاقات الانتاج، وعلاقات الانتاج بدورها تؤثر في القوى الانتاجية فتساعد على تطورها إذا كانت ملائمة لها، وتصبح كابحاً لها إذا دخلت في تناقض معها.

فقانون الملاءمة يعبر إذن عن ديكالكتيك قوى الانتاج وعلاقات الانتاج الجاري على أساس تطور قوى الانتاج.

إن تطور قوى الانتاج يجري باستمرار، دون توقف. ولكن هذا التطور لا يشكل خطاً صاعداً مستقيماً. فالأدوات البدائية تطورت بشكل بطيء جداً بينما تتطور القاعدة التقنية الحديثة تطوراً سريعاً عاصفاً. وكذلك الأمر فيما يتعلق بتطور الانسان كقوة انتاجية، أي تحسين خبرته ومعلوماته العملية ورفع مستواه العلمي - التقني - الخ. فهل ينعكس التقدم التقني المستمر، وظهور الآلات الجديدة وتحسين تقنيات الانتاج وخبرات وعادات الناس في العمل، هل تنعكس كلها مباشرة في علاقات الانتاج؟ التاريخ يجيب بالنفي: فالتغير في قوى الانتاج يحدث بشكل متواصل بينما يكون التغير في علاقات الانتاج على شكل قفزات. إن تراكبات كمية في القوى الانتاجية تؤدي الى تغيرات كيفية في علاقات الانتاج ولكن ضمن الاعتبار التالية:

أ - إن كل أداة أو آلة جديدة، وكل تحسين يطرأ عليها، لا يكتفي لإعطاء نتائج اجتماعية. فمن أجل تغيير المستوى التقني للانتاج ينبغي استخدام الآلة الجديدة لا في مؤسسة واحدة، أو عدد من المؤسسات المعزولة، بل ينبغي أن تنتشر انتشاراً واسعاً، بحيث تصبح العامل المحدد لإنتاجية العمل الوسطية في المجتمع كله.

باختلاف أشكال الملكية العامة (ملكية العشيرة أو القبيلة، الملكيات التعاونية الانتاجية، الكومونات، ملكية الدولة، ملكية الشعب بأسره).

أما إذا كانت وسائل الانتاج ملكاً للأفراد، إذا تحكمت بوسائل الانتاج الأساسية فئة اجتماعية وحرم منها غيرها، فإن الملكية ترتدي طابعاً خاصاً، وتنبثق في المجتمع حتماً علاقات السيطرة والخضوع. وأشكال هذه العلاقات متنوعة أيضاً، وهي متعلقة بنموذج الملكية الخاصة السائد في المجتمع؛ الملكية العبودية، الملكية الاقطاعية، الملكية الرأسمالية، ملكية المنتجين الخاصة القائمة على العمل الشخصي، والتي خضعت في العصور التاريخية المختلفة لعلاقات الانتاج السائدة. كما تظهر علاقات انتاجية إبتغالية سواء بين الشكليات الأساسيين للملكية الخاصة والعامة، أو بين نماذج كل منهما، بين الاقطاعية والرأسمالية مثلاً أو بين الاشتراكية والشيوعية.

هكذا نرى أن قوى الانتاج تكون مضمون الانتاج الاجتماعي، بينما تكون علاقات الانتاج شكله المادي الضروري. وأن الطابع الاجتماعي لقوى الانتاج يتوقف كلياً على علاقات الانتاج. فالإنسان بخبراته وعاداته في العمل هو قوة إنتاجية، ولكنه عبدٌ في بعض الظروف، وقنٌ في ظروف أخرى، وعامل مأجور في ظروف ثالثة، وحسب عقلية مالكي العبيد وايدولوجيتهم، يولد الناس عبيداً أو أحراراً؛ وحسب عقلية الاقطاعيين وايدولوجيتهم، تجعل الطبيعة بعض الناس اعباناً نبلاء وبعضهم أفئناناً؛ أما ايدولوجيو البرجوازية فإنهم يزعمون أن الرأسماليين صاروا كذلك لأنهم أوفر موهبة وكفاءة من العمال، بل هم يزعمون في كثير من الأحيان أن البلدان المتخلفة متخلفة بسبب عدم وجود أناس فيها يتمتعون بمواهب وكفاءات رجال الأعمال.

أما المادية التاريخية فتعتبر «أن الناس لا يولدون لا عبيداً ولا أفئناناً ولا عمالاً أجراء. ولقد سبق لعمر بن الخطاب 634/644-758 م. أن صاح: «معي استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!!». كذلك جان جاك روسو 1712-1778، الفيلسوف والكاتب الفرنسي من القرن الثامن عشر، قال بمرارة أن الانسان يولد حراً، ولكنه دائماً مقيد بالسلاسل. وهذه السلاسل إنما هي علاقات الملكية التي قيد بها الناس. فالناس يمسون عبيداً أو عمالاً أجراء عندما يدخلون في علاقات انتاج معينة. ناهيك عن أنهم ليسوا أحراراً مخبرين في الدخول أو عدم الدخول في هذه العلاقات، وليسوا أحراراً في اختيارهم؛ بل هم مكرهون على الدخول في

الرأسمالية بتطويرها الصناعة الضخمة العصرية، تخلق بالتالي المقدمات المادية والتقنية لأجل نشوء الملكية العامة الاجتماعية (الاشتراكية) لوسائل الانتاج.

واليوم تشهد البشرية قفزة نوعية جديدة في تطور الانتاج ستؤدي بالنتيجة لا إلى قيام مجرد آلة أو حتى منظومة آلات جديدة، بل إلى قيام عملية انتاج تتحقق أوتوماتيكياً وتضبط نفسها بنفسها. وهذه هي الأتمتة التي تدشن عهداً جديداً في تطور التكنيك الآلي. «إن المكتنة المجموعية، والأتمتة المجموعية تركزان، في كل واحد يعمل مباشرة كعضوية منتجة واحدة، لا بعض المؤسسات والفروع وحسب، بل كذلك مناطق اقتصادية برمتها، وفيما بعد مجموعات اقتصادية لبضعة بلدان أو لبعض مجموعات من البلدان، وفي المستقبل اقتصاد الكرة الأرضية جمعاء. والتعبير الملحوظ في الوقت الحاضر عن هذا الميل، إنما يتجلى في إنشاء المنظومات الطاقية الجبارة التي تشمل مساحات شاسعة من الأراضي، ومنها مثلاً كل القسم الأوروبي من الاتحاد السوفيتي، إن اتسام الانتاج، باطراد، بالسمة الاجتماعية، العامة سيضفي عليه منظرأ جديداً من حيث الكيف. وعلى هذا الأساس المادي تتعاضم الامكانية الموضوعية، والضرورة الموضوعية، لاختضاع عملية الانتاج لمصالح المجتمع كله ولما رقبته الواعية، ولتصفية تفرق الشعوب والبلدان، ومن ثم لتوحيدها في رابطة واحدة من الكادحين الاحرار على صعيد الكرة الأرضية قاطبة». (كيلله وكفالزون، المصدر نفسه، ص 101).

وهكذا نرى أن توضيح مسألة الجانبين الكمي والكيفي من تطور قوى الانتاج، وتغير طابعها، يتسم بأهمية حاسمة لأجل تحديد الأساس المادي والتقني لجميع التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، ولأجل فهم تطورها بوصفه عملية طبيعية تاريخية.

تأثير علاقات الانتاج في القوى الانتاجية

إن علاقات الانتاج ليست نتيجة سلبية لقوى الانتاج، بل هي علاقات فعالة أيضاً، لأنها تعجل في تطور الانتاج أو تعرقل هذا التطور. وقد أشرنا إلى أن تطور قوى الانتاج يجري إلى حين ما دون المساس بكنهه علاقات الانتاج المعنية، ولذا فإن كل شكل معين لعلاقات الانتاج لا يحل محله شكل جديد طالما يفسح ما يكفي من المجال لتطور قوى الانتاج.

فما الذي يؤدي إلى تطور الانتاج إذن: التناقض بين قوى الانتاج وعلاقاته أم الانسجام والملاءمة بينهما؟ إن أسلوب

ب - إن التغيرات في قوى الانتاج لا تستدعي مباشرة تغيرات مناسبة في علاقات الانتاج بفعل طبيعة ووظيفة علاقات الانتاج نفسها، بوصفها الشكل الذي تتطور ضمنه القوى الانتاجية. فتطور هذه القوى يحدث إلى حين ما دون مساس بجوهر علاقات الانتاج.

ج - قد تنضج الظروف الموضوعية لتغير علاقات الانتاج (دخولها في تناقض مع قوى الانتاج) ومع ذلك تبقى هذه العلاقات دون تغير جوهري بفعل عرقلة البناء الفوقي السائد لهذا التغير. فالبناء الفوقي السائد في التشكيلات الطبقية، إذ يعبر عن مصالح الطبقة المهيمنة، يعرقل تغير علاقات الانتاج عندما لا تعود ملائمة لتطور قوى الانتاج. ولهذا فمن أجل تغير علاقات الانتاج لا يكفي تطوير قوى انتاجية جديدة، وإنما لا بد من تشكيل قوى إجتماعية كفيلة بالقضاء على مقاومة الطبقات الرجعية.

وتقوم المادية التاريخية بتطور قوى الانتاج من حيث الكم ومن حيث الكيف. فعند الحديث عن درجة تطور القوى الانتاجية تكون الإشارة إلى الوصف الكمي لحالة هذه القوى، أو المقارنة بين مستويات تطورها. أما وصف قوى الانتاج من حيث الكيف، فيحدده أسلوب تشغيل أدوات العمل. ومن هذه الزاوية تتسم قوى الانتاج إما بطابع فردي، خاص إذا كانت أدوات العمل تستخدم فردياً (الأدوات الحرفية مثلاً)؛ وإما بطابع اجتماعي، عام إذا كان لا بد من العمل الجماعي لتشغيل تلك الأدوات (منظومة من الآلات مثلاً). وهذان الطابعان للقوى الانتاجية، يقابلها شكلان أساسيان لعلاقات الانتاج: العلاقات القائمة على الملكية الخاصة، والعلاقات القائمة على الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج.

وفي إطار كل شكل من هذين الشكلين الأساسيين لعلاقات الانتاج، تتكون تاريخياً أشكال مناسبة لكل درجة من درجات تطور القوى الانتاجية: العلاقات العبودية، الاقطاعية، الرأسمالية، السلبية الصغيرة بالنسبة للملكية الخاصة؛ والمشاعية البدائية، الاشتراكية، الشيوعية بالنسبة للملكية العامة.

إن الرأسمالية، التي نشأت في البداية، على أساس أدوات العمل الشخصية الخاصة من حيث طابعها، أخذت تضفي تدريجاً على عملية الانتاج طابعاً اجتماعياً. ولهذا فإن الرأسمالية ومعها الملكية الخاصة، كل ملكية خاصة لوسائل الانتاج، تستنفدان قوامهما، لأن الطابع الاجتماعي، العام، لعملية الانتاج تلائمها الملكية الاجتماعية، العامة لوسائل الانتاج. إن

لتطور القوى الانتاجية، فإن هذا لا يعني أن الانتاج يتوقف تماماً عن التطور في ظل العلاقات الانتاجية غير الملائمة. ففي البلدان الرأسمالية، مثلاً، تسود في الوقت الحاضر علاقات انتاجية شاخت منذ زمن بعيد، وتتناقض تناقضاً صارخاً مع طابع القوى الانتاجية، ولكن هذا لا يعني انقطاع تطور ونمو الانتاج، ولا يعني بالأحرى توقف الانتاج كلياً في هذه البلدان.

إن دور علاقات الانتاج الكايح هنا يتجلى فيما يلي:

أ - في عدم الاستفادة، في ظل هذه العلاقات، من جميع الامكانيات التي يوفرها تطور الانتاج في المستوى الذي بلغه. يقول ماركس: «إن حدود الانتاج الرأسمالي تظهر في درجة من التوسع تبدو، في ظل مقدمات أخرى، على العكس، أبعد من أن تكون كافية. إن التوسع يتوقف لا عندما تقتضي ذلك تلبية الحاجات، بل عندما يقتضي ذلك الانتاج وتحقيق الربح». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 25، القسم الأول، ص 284). إن قسماً كبيراً من الموارد في البلدان الرأسمالية لا يستخدم في تطوير الانتاج الذي يخدم التقدم الاجتماعي بوجه عام، بل ذلك الذي يخدم الطبقة البرجوازية الاحتكارية الكبرى السائدة.

ب - في عجز المؤسسات الدائم عن تشغيل جميع طاقاتها، وفي تطور الصناعة تطوراً وحيد الجانب، تطوراً مشوهاً يؤدي الى نمو وسائل الإبادة الجماعية، وإففاق مليارات الدولارات على التسلح، وتحويل قوى الانتاج الى قوى للتدمير.

ج - في تبديد أهم القوى الانتاجية - الانسان. إن الرأسمالية، بتشديدها وتيرة العمل بصورة رهيبية، ترهق الناس وتستنزف قواهم، وتخلق جيشاً متعاطلاً من العاطلين عن العمل كلياً أو جزئياً.

د - لا يمكن فهم الدور الكايح لعلاقات الانتاج الرأسمالية المعاصرة، الا اذا اخذت بعين الاعتبار، وحدة المنظومة الرأسمالية العالمية. لقد وحدت الرأسمالية العالم. صار رأس المال عالمياً متعبداً للجنسيات القومية منذ زمن بعيد. فإذا كانت علاقات الانتاج الرأسمالية تؤدي الى تطور قطاعات انتاجية معينة، والى زيادة دخل الفرد، وزيادة الوفرة في السلع الاستهلاكية في البلدان الرأسمالية المتقدمة، فإن هذه العلاقات بالذات هي التي تزيد من تخلف، وتبعية بلدان العالم الثالث. إن تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في البلدان المتخلفة (الديون التي تزايدت على نحو مخيف، التضخم النقدي، غلاء الاسعار الفاحش، تدني أوضاع جماهير الكادحين والفتات

الانتاج بتطور بفعل ملاءمة علاقات الانتاج للقوى الانتاجية نتيجة للتأثير الايجابي الفعال لعلاقات الانتاج الجديدة. بينما يُستبدل بأسلوب الانتاج أسلوب آخر جديد بفعل التناقض بين علاقات الانتاج القديمة وقوى الانتاج المتطورة. وبكلام آخر فإن قوى الانتاج تتطور عند وجود علاقات انتاجية ملائمة؛ وعلاقات الانتاج تتطور عند تفاقم التناقضات بينها وبين القوى الانتاجية.

فقيم يتجلى إذن الدور الفعال لعلاقات الانتاج بوصفها شكلاً لتطور قوى الانتاج؟

أ - علاقات الانتاج هي التي تمنح القوى الانتاجية طابعاً تاريخياً ملموساً. فكل غط للانتاج، محدد تاريخياً، تلازمه قوانين اقتصادية - اجتماعية خاصة يجري وفقاً لها تطور قوى الانتاج في العهد المعني.

ب - علاقات الانتاج هي التي تنشئ لدى الناس أهدافاً معينة للنشاط. ذلك أن كل شكل من أشكال العلاقات الانتاجية يخضع الانتاج لأهداف معينة. فما يدفع الناس للعمل والانتاج في النظام الاقطاعي، غير ما يدفعهم لذلك في النظام الرأسمالي، وهذا يختلف عما يدفعهم للنشاط الانتاجي في النظام الاشتراكي. وما يدفع الطبقة البرجوازية للنشاط العملي هو غير ما يدفع الطبقة العاملة لذلك. إن شكل العلاقات الانتاجية، ومكان الطبقة الاجتماعية ضمن هذه العلاقات، هو، بالدرجة الأولى، الذي يحدد دوافع الناس وحوافزهم في العملية الانتاجية.

ج - في التشكيلات الطبقية، يظل وجود الطبقة المهيمنة مبرراً تاريخياً، طالما تسهل هذه الطبقة تطوير الانتاج. أي أن علاقات انتاجية معينة تظل تشكل الإطار الملائم للعملية الانتاجية طالما لا تعرقل الطبقة السائدة فيها، بحكم دوافعها للنشاط والناجمة بدورها عن المصالح المادية التي تنشأها علاقات الانتاج بالذات، تطور قوى الانتاج.

د - ولكن تقدمية هذا الشكل أو ذاك من علاقات الانتاج لا يتعلق بوضع الطبقة السائدة فحسب، بل هو متعلق بالدرجة الأولى بأوضاع المنتجين المباشرين. إن وضع الجماهير الكادحة، والحوافز النابعة منه لزيادة انتاجية العمل، ذات أهمية بالغة لكي نعرف بأي قدر يمكن لعلاقات الانتاج في مرحلة معينة أن تقوم بدور المحرك لقوى الانتاج.

أما الدور السليبي، الكايح، لعلاقات الانتاج فيجب أن يفهم هو الآخر على نحو دياكتيكي وليس ميكانيكياً. فعندما تصبح علاقات الانتاج قديمة، شائخة وتلعب دور العائق

(التناقض بين الانتاج والاستهلاك). إن حاجات الناس المادية والروحية لا تتوقف عن النمو والتطور، والعلاقات الاشتراكية بالذات توسع هذه الحاجات بتطويرها المتعدد الجوانب للشخصية الانسانية. وكلما تمّ اشباع حاجة ظهرت حاجات أخرى جديدة تدفع الى تطوير جديد في القوى الانتاجية ثم في العلاقات الانتاجية في نهاية الأمر. ان الانتقال من الملكية الصغيرة التعاونية، الى ملكية اعداد اكبر من المنتجين التعاونيين، الى ملكية الدولة ثم الى ملكية الشعب بأسره؛ والانتقال من التوزيع بحسب العمل الى التوزيع بحسب الحاجة، هي درجات من التطور في علاقات الانتاج تتطلبها حاجات تطور القوى الانتاجية.

ولا يمكن بالطبع التكهّن بالاشكال التي يمكن أن يفرزها تاريخ تطور المجتمعات الاشتراكية، من التناقضات ومن وسائل حلها. كل ما يمكن قوله أن المجتمع الاشتراكي، بإزاحته الطبقات التي كانت تعرقل تطور الانتاج بتسخيره لمصالحها الخاصة، تتوفر لديه الامكانية لحل التناقضات الناشئة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج بصورة منهجية، مخططة واعية، لمصلحة التقدم الاجتماعي.

2 - القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي:

تستخدم المادية التاريخية هاتين المقتولتين لبيان العلاقة بين نمط الانتاج السائد في تشكيل اجتماعي ما وبين الجوانب الاخرى من الحياة الاجتماعية، وبخاصة الجانب الفكري - السياسي. فنمط الانتاج السائد في احدى التشكيلات يحدد، في نهاية المطاف، الايديولوجيا السائدة في هذا التشكيل، كما يحدد الطابع السياسي للدولة، وشكل التنظيم السياسي للمجتمع، ومختلف اشكال الحياة الروحية الأخرى. وبغرض تحديد العناصر الجوهرية التي تتبادل التأثير فيما بينها تعتبر المادية التاريخية ان علاقات الانتاج السائدة هي التي تشكل البناء التحتي للتشكيل، بينما تشكل الايديولوجيا والدولة والمنظمات السياسية والدينية وغيرها بناء الفوقي.

إن علاقات الانتاج القديمة، المعرّقة لتطور القوى الانتاجية تثير الحاجة الى افكار ومنظمات تدعو لتغيير تلك العلاقات. وما أن تنصر الثورة الاجتماعية، وتتولى الطبقة (أو الطبقات) الصاعدة السلطة السياسية، حتى تطرح هذه الطبقة ايديولوجيتها، وتبني دولتها، وتقيم المؤسسات اللازمة للحفاظ على هيمنتها الطبقة. فالبناء التحتي (القاعدة الاقتصادية) لتشكيل ما إذن يتطلب، وينشئ بناء فوقياً وظيفته تدعيم

الوسط، تفاقم مشكلات السكن والمواصلات بل تردّي عمليات الانتاج الزراعي والصناعي... الخ، الخ). هذا التفاقم ناجم بالدرجة الأولى عن هيمنة الرأسمالية الاحتكارية الكبرى على هذه البلدان وتبعية هذه البلدان للنظام الرأسمالي العالمي.

هكذا نرى أن فعالية علاقات الانتاج لا تعني ان شكل الملكية نفسه، والعلاقات المتبادلة بين الناس في عملية الانتاج، أو شكل التوزيع هو الذي يدفع تطور الانتاج الى الامام أو يعرقله. إن الناس هم الذين يطورون الانتاج أو لا يتمون بتطويره. فهم انفسهم الذين يغيرون ويطورون اسلوب انتاجهم الذي يؤلف أساس تاريخهم. ولكن بماذا يتحدد نشاط الناس، أو نشاط الفئات والطبقات الاجتماعية في كل مرحلة تاريخية معينة؟ بمكانهم في الانتاج وبالعلاقات بوسائل الانتاج، أي بعلاقات الانتاج التي تكون بصورة مستقلة عن ارادة ووعي الناس وتعلق بطابع القوى الانتاجية ومستوى تطورها.

ديالكتيك قوى الانتاج وعلاقات الانتاج في المجتمع الاشتراكي

كما في جميع التشكيلات السابقة. تبتثق التناقضات في ظل الاشتراكية أيضاً بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، فنمط الانتاج لا يتوقف عن النمو والتطور وسبب كل حركة، في الماركسية، هو التناقض. غير أن طابع التناقض بين جانبي الانتاج، وأشكال تطورها، وأساليب حلها في ظل الاشتراكية يختلف اختلافاً مبدئياً عنها في ظل التشكيلات السابقة. إن قانون الملازمة في المجتمع الاشتراكي يتميز بخاصية رئيسية تلخص في انه في ظل الاشتراكية تتوفر للمجتمع امكانية اتخاذ الاجراءات في الوقت المناسب لجعل علاقات الانتاج تتلاءم مع القوى الانتاجية المتنامية، أي امكانية حل التناقضات الناشئة بين جانبي الانتاج حلاً واعياً.

وهذه الحركة من نشوء التناقضات وحلها لا تنتهي طالما الانتاج في حالة من التطور. فهناك في البداية التناقضات التي تفرزها اشكال الملكية الجماعية المختلفة (ملكية الدولة، ملكية الفلاحين التعاونيين (الكولخوزات)، الملكيات الصغيرة) ثم التناقضات الناشئة عن اشكال التوزيع المختلفة (التوزيع بحسب الملكية والعمل، التوزيع بحسب كمية ونوعية العمل، التوزيع بحسب العمل والحاجة، التوزيع بحسب الحاجة). وهناك التناقض الذي يبدو انه سيبقى موجوداً أبداً، وهو التناقض بين حاجات الناس وبين قدرة المجتمع على تلبيتها

مجرد، بوصفها رأسمالية مجردة- اثناء الدراسة- من جميع العوامل الثانوية والخارجية. فعند تحليل التشكيل الاجتماعي تحليلاً نظرياً، علينا ان نفرز على وجه الضبط تلك العلاقات التي تحدد جهره بوصفها قاعدته الاقتصادية. وعلاقات الانتاج التي تنشأ مع ظهور النمط الجديد من الاقتصاد في أحشاء المجتمع القديم، لا تشكل بعد القاعدة الاقتصادية للمجتمع بأسره. إن تحول علاقات الانتاج الجديدة الى قاعدة للتشكيل الاجتماعي يشكل مضمون الثورة الاجتماعية ويعني سيادة هذه العلاقات، هو عبارة عن القفزة النوعية في التطور الاجتماعي.

وكما ان الهيكل العظمي لا يؤلف العضوية كلها، كذلك لا تؤلف القاعدة الاقتصادية للتشكيل الاجتماعي كله؛ فالبناء الفوقي، الذي يملأ التشكيل لحماً ودماً، يعتبر جزءاً أساسياً مكوناً في بنية التشكيل، ويمارس تأثيراً فعالاً على البناء التحتي وعلى المجتمع كله.

ففي الاشكال الايديولوجية تدرك التناقضات الاجتماعية، وتحدد سبل ووسائل حلها، وتنعكس وتتصادم المصالح المتناقضة لمختلف الطبقات. وفي كل تشكيل اجتماعي طبقي، تشغل ايديولوجية الطبقة السائدة وضعاً سائداً. فهذه الطبقة، التي تسود في ميدان الانتاج المادي، تملك كذلك وسائل الانتاج الروحي. إن المؤسسات الدينية والتعليمية والتربوية، ووسائل الاعلام الجماهيري، وادوات الدعاية.. الخ، هي في يد الطبقة السائدة. و«من جراء هذا، يتبين ان أفكار أولئك الذين لا يملكون الوسائل لأجل الانتاج الروحي، تخضع، بوجه عام، للطبقة السائدة». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 3، من 46).

ولكن الايديولوجية السائدة ليست دائماً الايديولوجية الوحيدة التي توجد في التشكيل. ففي سياق التطور التاريخي، ومع تأزم التناقضات الاجتماعية، تنبثق ايديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات الثورية، وتعارض الايديولوجية السائدة، وتكسب تدريجياً الى جانبها جماهير اكبر فأكبر من الناس. وتتجسدها في الجماهير تتحول الايديولوجية الى قوة مادية تعمل على هدم النظام القائم. وهنا تتجلى فعالية الاحزاب والنقابات والمؤسسات السياسية والثقافية الأخرى التي تعتبر جزءاً من البناء الفوقي.

وتعتبر الدولة في المجتمع الطبقي، المؤسسة الأساسية في البناء الفوقي. وبواسطتها تصبح الطبقة السائدة في البناء التحتي سائدة كذلك في البناء الفوقي. فهذه الطبقة تستطيع اخضاع

البناء التحتي، تسويخ العلاقات الانتاجية والحفاظ عليها، سواء عن طريق نشر ايديولوجيا معينة (مجموعة من العقائد والنظرات والمذاهب السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية والاخلاقية والجمالية) تصبح الايديولوجيا السائدة؛ أو عن طريق الدولة بما تتضمنه من أجهزة للقمع والضبط والتنظيم.

والعلاقات في القاعدة (علاقات الانتاج) هي علاقات مادية، موضوعية يدخل فيها الناس بغض النظر عن ارادتهم ووعيهم. أما العلاقات في البناء الفوقي فيدخل فيها الناس عن معرفة ووعي. إن العلاقات الاقتصادية في كل مجتمع معني تتجلى كمصالح، كما يقول انجلز. وفي سياق نشوء هذه المصالح، وفي غمرة النضال الطبقي، يتشكل وعي المصالح الطبقة المشتركة. وتعارضها مع مصالح الطبقات المعادية، هذا الوعي الذي يؤدي الى إنشاء مؤسسات ومنظمات تعبر عن المصالح الطبقة، وتحميها، وتدافع عنها.

إن مفهومي القاعدة والبناء الفوقي لا ينفصلان. فالأول يشكل الهيكل العظمي، الهيكل الاقتصادي للعضوية الاجتماعية، وهو بالتالي الذي يفصل بين تشكيل اجتماعي وآخر، في حين يصف البناء الفوقي خصائص الميكان الاجتماعي الروحي لكل من التشكيلات الاجتماعية. ولهذا يفقد هذان المفهومان أية دلالة إذا ما فصلنا عن مفهوم التشكيل الاجتماعي.

ولا بد من التأكيد على أن مجمل علاقات الانتاج، الذي يشكل البناء التحتي لتشكيل ما انما ينبغي فهمه على وجه الدقة كمجمل للعلاقات الاقتصادية التي تنشأ على اساس شكل الملكية السائد في المجتمع المعني. وهذا على المستوى التجريدي، مستوى الفرز العلمي للعلاقات الجوهرية التي تلعب الدور الاساسي المباشر. أما في الحياة الفعلية، في التاريخ الواقعي لمختلف الشعوب والبلدان فتوجه دائماً الى جانب علاقات الانتاج السائدة، في حقبة معينة من الزمن، علاقات اقتصادية هي عبارة عن بقايا نمط الانتاج القديم أو أجنة النمط الجديد، المقبل، كما توجد علاقات شبه ثابتة حتى مع تغير التشكيلات الاجتماعية (علاقات الملكية الصغيرة مثلاً).

ومع ذلك فعند تحليل ظاهرة معينة تحليلاً نظرياً، لا بد من فرزها بشكلها الصافي، لا بد من فصلها، مؤقتاً، عن جميع الجوانب والصلات التي تحجب جوهرها الحقيقي. فمع ان التشكيل الرأسمالي لم يظهر يوماً مطابقاً لمفهومه بشكل صاف، فقد درس ماركس في رأس المال قوانين تطور الرأسمالية على نحو

نظاماً دينامياً عاملاً بصورة موضوعية، فيبدو إما كمجمل مختلف ميادين الحياة الاجتماعية (الاقتصادية والسياسية والروحية وميادين المعيشة اليومية والعلاقات العائلية وأوقات الفراغ والتسلية... الخ)، أو كمجمل لمختلف المظاهر الاجتماعية بوصفها عناصر متفاعلة في نظام واحد، أجهزة في عضوية واحدة (مثل ظاهرات الانتاج، البناء الفوقي، العائلة، المدرسة، اللغة، المنظمات الثقافية والعلمية والرياضية... الخ). والثاني: اعتبار المجتمع مجموعة من الناس الموجودين في علاقات وتفاعلات معينة، وفي هذه الحالة تتكون بنية المجتمع من جماعات من الناس محددة تاريخياً، تكونت على اساس من وحدة الدم، أو وحدة الارض، أو علاقات الملكية... جماعات أساسية كالأقوام، والأمم، والطبقات الى جانب جماعات أخرى كأعضاء الحزب السياسي أو النادي الرياضي... الخ، ولا يمكن الفصل بين هذه الجوانب من البنية الاجتماعية الا بصورة مجردة، اما في الحياة الواقعية فهي تتداخل وتتشابك ولا توجد أبداً معزولة بعضها عن بعض. والتأثيرات المتبادلة بين هذه الجوانب والعناصر قائمة، وتحدث في جميع الاتجاهات.

والمادية التاريخية، التي تسعى لفرز العناصر والمؤثرات الأساسية لا تهمل الجوانب والعناصر الأخرى في الحياة الاجتماعية. وهي لا تعتبر، كما يظن البعض، أن المجتمع (التشكيل الاجتماعي) لا يضم الا البناء التحتي والبناء الفوقي. لقد درس ماركس وانغلز، وطور مفكرون آخرون دراسة ظاهرات اجتماعية كالعائلة، واللغة، والحياة اليومية، وغيرها بوصفها عناصر بنوية في كل تشكيل اجتماعي - اقتصادي، تتأثر بعناصره المكونة الأساسية (الانتاج، القاعدة، البناء الفوقي) وتؤثر فيها دون أن تكون جزءاً من أحدها.

فالعائلة مثلاً جماعة من الناس تجمع بينهم علاقات الزواج والقرابة (رابطة الدم) والعيش المشترك وما يرتبط به من وحدة الحياة اليومية. والسبب الرئيسي لنشوء وجود هذه المؤسسة الاجتماعية هو ضرورة تحديد انتاج النوع البشري وتربية الأطفال. ولكن هاتين الوظيفتين ترتديان في المجتمع البشري طابعاً اجتماعياً، ولهذا تتحدد أشكال العائلة واتجاهات تطورها تبعاً للقانون العام لتطور المظاهر الاجتماعية، وتبعاً للأحوال والحاجات الاقتصادية، ارتباطاً بنشوء وتطور الملكية الخاصة بضرورة توريث الأموال حسب الخط الأبوي وتأثير ذلك في طابع العلاقات بين الرجل والمرأة وأشكال العائلة. كما أن الوظائف الاجتماعية للعائلة تتغير من مرحلة تاريخية الى أخرى؛

المجتمع لمصالحها وارادتها عن طريق جهاز الدولة الذي يتضمن الأدوات المادية للسلطة اي الجيش والشرطة، واجهزة الأمن والسجون... الخ. كما تلعب الدولة دوراً كبيراً في تشجيع التطور الاقتصادي وتسريعه أو في عرقلته، وربما تخريبه. يقول انغلز «التأثير المعاكس لسلطة الدولة على التطور الاقتصادي يمكن ان يكون في ثلاثة اتجاهات: فهي يمكن أن تؤثر في ذات الاتجاه، فيسير التطور على نحو اسرع؛ ويمكن ان تؤثر في عكس اتجاه التطور الاقتصادي وعندها (...). تلاقي الهزيمة خلال حقبة معينة من الزمن؛ كما يمكن ان تضعف في وجه التطور الاقتصادي عقبات معينة، دافعة إياه باتجاهات أخرى. وهذه الحالة تؤدي، في نهاية الأمر، الى احدى الحالتين السابقتين. ولكن من الواضح انه في الحالتين الثانية والثالثة يمكن للسلطة السياسية ان تلحق بالتطور الاقتصادي أضراراً، ويمكن أن تسبب ضياع القوى والمواد بكميات هائلة». (ماركس وانغلز، رسائل مختارة، موسكو، 1953، ص 427-428).

وما قيل عن دور الدولة يمكن ان يقال عن دور البناء الفوقي بوجه عام، من حيث تأثيره الفعال في البناء التحتي وفي مجمل البنية الاجتماعية. وهذا يصح لاعلى البناء الفوقي السائد فحسب، بل على الأفكار والمؤسسات والمنظمات التي تعكس البناء التحتي من مواقع الطبقات المضطهدة المظلومة دون ان تدخل في البناء الفوقي السائد. فهذه الافكار والمؤسسات تهدف لا الى توطيد البناء التحتي المعني بل الى تدميره، الى تغييره من جذوره. وهي عناصر نفى تابعة من تطور التشكيل نفسه. فكل تشكيل اجتماعي يتطور وفيه بقايا الماضي وأجنة المستقبل، وليس في ميدان الاقتصاد وحسب، بل في ميدان البناء الفوقي أيضاً.

3 - عناصر بنوية أخرى في التشكيل الاجتماعي:

يعتبر غط الانتاج، والقاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي أهم العناصر التي تكون بنية التشكيل الاجتماعي. وهي تعبر عن الأساس المادي، والهيكل الاقتصادي، والسياسية الاجتماعية السياسية والروحية لكل تشكيل اجتماعي. ولكن توجد في المجتمع، فضلاً عن هذه العناصر البنوية الأساسية، عناصر أخرى لا يكتمل التحليل النظري العام للنظام الاجتماعي بدونها.

والواقع ان دراسة بنية المجتمع يمكن ان تتم من جوانب مختلفة، وبخاصة من جانبين اساسيين: الأول: اعتبار المجتمع

الفوقي لا تشلان جميع الظواهر الاجتماعية التي تؤثر في مجرى التاريخ. إن المجتمع البشري متعدد الجوانب. ولا بد من استيضاح خصائص جميع الظواهر الاجتماعية، وصلاتها وتأثيراتها المتبادلة، وتقويم دورها في حياة المجتمع وتطوره. وإن الاكتفاء بتحليل العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي بوصفه بديلاً عن تحليل كل تعقيد وغنى وتنوع الحياة الاجتماعية هو ابتعاد كلي عن جوهر الفهم المادي للتاريخ، عن جوهر الفلسفة الماركسية.

إن العلاقة بين الجوانب والعناصر المختلفة للعملية التاريخية، للحياة الاجتماعية بوجه عام يجب أن تفهم على نحو دياكتيكي. ولقد أكد مؤسس المادية التاريخية غير مرة أن العامل الاقتصادي لا يحسم التناقضات الاجتماعية المختلفة، ولا يشكل العنصر الحاسم في مسيرة التاريخ إلا في نهاية المطاف. وليعذرني القارئ، إذ سأثقل فقرات، قد تبدو مطولة، من رسائل انغلز الأخيرة حول هذه المسألة. لقد صاغ انغلز مقولاته التالية بعد أن اكتملت النظرية المادية التاريخية، وبعد أن تعرضت مقولاتها ومفاهيمها الأساسية للنقد والنقد الذاتي والاستفسار والجواب بقدر كاف:

يقول انغلز في رسالته الى يوسف بلوخ بتاريخ 21 ايلول (سبتمبر) 1890: «... وفقاً للمفهوم المادي للتاريخ، يشكل انتاج وتحديد إنتاج الحياة الفعلية العنصر الحاسم، في آخر المطاف، في العملية التاريخية... وأكثر من هذا لم نؤكد في يوم من الأيام، لا ماركس ولا أنا. أما اذا شوه أحدهم هذه الموضوعية بمعنى أن العنصر الاقتصادي هو، على حد زعمه، العنصر الحاسم الوحيد، فإنه يحول هذا التأكيد الى جملة مجردة، لا معنى لها، ولا تسدل على شيء. إن الوضع الاقتصادي هو الأساس، ولكن يختلف عناصر البناء الفوقي تؤثر هي أيضاً في مجرى النضال التاريخي، وتحدد على الأغلب شكله في كثير من الأحيان؛ ونقص هذه العناصر: أشكال النضال الطبقي السياسية ونتائجها - النظام السياسي الذي تقيمه الطبقة الظاهرة بعد كسب المعركة، وما إلى ذلك - والأشكال الحقوقية، وحتى انعكاس جميع هذه الممارك الفعلية في عقول المشتركين فيها، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والآراء الدينية وتطورها اللاحق وصيرورتها نهجاً من العقائد. جميع هذه العناصر تتفاعل، وفي هذا التفاعل تشق الحركة الاقتصادية لنفسها، في آخر المطاف، بوصفها حركة ضرورية، طريقاً عبر كثرة لا عد لها من الصدف؛ أي من الأشياء والأحداث التي صلتها الداخلية بعيدة أو عسيرة

في المجتمع الصناعي الرأسمالي، وخاصة في المجتمع الاشتراكي تنتقل وظيفة تربية الأطفال أكثر فأكثر الى المجتمع بدلاً من العائلة، رغم أن وظيفة العائلة هذه لا تلغى إلغاء تاماً.

إن العلاقات الاقتصادية والحقوقية والاخلاقية والدينية تترك طابعها على مجمل العلاقات العائلية لدرجة يمكن معها القول ان لكل تشكيل اجتماعي، من حيث جوهر الأمر، طراز من العائلة تتميز به. لكن هذا لا يساوي القول إن مؤسسة العائلة جزء من البناء الفوقي للتشكيل الاجتماعي، لأن هذا يعني أن العائلة تتغير تغيراً نوعياً (في بنيتها ووظائفها) لدى الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر، وهذا غير صحيح سواء من الناحية التاريخية أو من الناحية النظرية. إن كثيراً من العلاقات التي تتكون في اطار العائلة ذات طابع خاص، متميز، يتمتع بكثير من التفرد والاستقلال. فالحب، والصداقة، والرعاية المتبادلة، والمسؤولية المعنوية الاخلاقية وغيرها من العلاقات الشخصية الانسانية الحقة، توجد في جميع مراحل التاريخ الانساني، وإن كانت أشكالها، وطرق التعبير عنها مختلفة في المراحل المختلفة، والبلدان المختلفة.

وكذلك الأمر بالنسبة لظاهرة إجتماعية أخرى كاللغة. إن اللغة - (الكلام المنطوق والمكتوب) تخدم المجتمع بوصفها وسيلة للمعاشرة، وسيلة لتبادل الأفكار، وبواسطتها ترتدي أفكار الناس رداءً لغوياً مادياً، وترتبط بنظام إشاري معين، وتصبح بالتالي في متناول الناس الآخرين. وفي اللغة تترامم الخبرة التي تكدها البشرية ومكاسب الثقافة. وبما أن اللغة قديمة كذلك قدم الوعي الاجتماعي، ومرتبطة مباشرة به، فهي تنتسب، بالطبع، الى الميدان الروحي من الحياة الاجتماعية. ولكن بما أن وجودها وتطورها وخصائصها لا تحددها القاعدة الاقتصادية للمجتمع، فلا يمكن تصنيفها في عداد عناصر البناء الفوقي. بل إن اللغة إذا ما حددت ضمن عناصر البناء الفوقي (وقد حصلت محاولات من هذا النوع) ستفقد وظيفتها الأساسية (التفاهم بين الأجيال والطبقات والفئات الاجتماعية، ونقل التراث الثقافي لكل شعب الى الأجيال اللاحقة). إن البناء الفوقي لكل تشكيل اجتماعي لا بد وأن يحطم عند الانتقال الى تشكيل آخر. وهذا ما لا ينطبق على اللغة، أو على الثقافة بالمعنى العام أيضاً.

إن التمييز بين العناصر التي تؤلف البناء الفوقي للتشكيل الاجتماعي، وبين تلك التي لا تدخل ضمنه لعل درجة كبيرة من الأهمية النظرية والتطبيقية. فمقولاتنا القاعدة والبناء

خطه المنحني تعرجاً والتواء. وإذا رسمت المحور الأوسط للخط المنحني، وجدت أنه بقدر ما تكون المرحلة المدروسة أكثر طولاً، والميدان المدروس أكثر سعة، بقدر ما يقترب هذا المحور من محور التطور الاقتصادي ويسير بموازاته». (المصدر نفسه، ص 194-195). [جميع اشارات التأكيد في النص من انغلز].

إن ما يبرر هذا النقبل لفقرات مطولة من أعمال أحد مؤسسي الماركسية هو ضرورة الرد على ما تعرضت له المادية التاريخية من تحريف وتشويه، سواء على يد أعدائها ومعارضيه، أو على يد بعض أنصارها، منذ نشوئها وحتى الآن، في جميع أنحاء العالم وفي وطننا العربي بوجه خاص. والحقيقة أن قراءة كتاب ماركس الثامن عشر من برومير لويس بوناپارت وحده، تكفي للدلالة على مدى ابتعاد أولئك الذين يفسرون كل ما يجري في التاريخ وفي الحياة الاجتماعية بالعامل الاقتصادي وحده، أو حتى بالعلاقة بين القاعدة الاقتصادية والبناء القوي وحدها، عن فهم المادية التاريخية.

4 - الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر - مفهوم المرحلة الانتقالية والتشكيلات الاجتماعية في «العالم الثالث»:

تاريخ المجتمع البشري هو تاريخ تطور وتعاقب التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. فكل تشكيل اجتماعي ينشأ ويتطور ثم يزول ليحل محله تشكيل آخر أكثر تقدماً. تساعد علاقات الانتاج الجديدة (قاعدة التشكيل) على تطور قوى الانتاج، بخلفها حوافز معينة لتطوير الأدوات، وتحسين الخبرة الانتاجية، ومع الزمن تتكون علاقات انتاجية تلائم القوى الانتاجية المتطورة، فينشأ غط انتاجي جديد في أحشاء النمط القديم. ومع نمو النمط الجديد يدخل المجتمع في مرحلة انتقالية من تشكيل اجتماعي الى آخر. إن تعدد أنماط الانتاج هو التعبير الأعمق عن الحالة الانتقالية لعلاقات الانتاج، والحالة الانتقالية للمجتمع كله. فعندما يظهر غط جديد للانتاج يتجسد على شكل قطاع اجتماعي - اقتصادي خلال فترة زمنية معينة. وعندما يتدعم هذا النمط كفاية، ويتنصر، مبدئياً على الأقل، على الأنماط الأخرى، أي عندما يصبح سائداً، وتسلم الطبقة التي تمثله السلطة السياسية، عندها يكون تشكيل اجتماعي جديد قد تكوّن. وفي هذه الحالة يكون القطاع المعني، قد حل لمصلحته الصراع الرئيسي في المرحلة الانتقالية وتحول الى تشكيل. وعند اكتمال تكوّن تشكيل ما غالباً

البرهان إلى حد أنه يمكننا إهمالها واعتبارها غير موجودة. وإلا كان تطبيق النظرية على أي من المراحل التاريخية أسهل من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى.

نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا، ولكننا، أولاً، نصنعه في ظل مقدمات وظروف محددة جداً، الاقتصادية منها هي الحاسمة في آخر المطاف. ولكن الظروف السياسية وغيرها، وحتى التقاليد التي تعشش في رؤوس الناس تلعب هي أيضاً دوراً معيناً، وإن لم يكن الدور الحاسم» (...). «ثانياً، يصنع التاريخ بنحو تحصل معه النتيجة النهائية دائماً من تصادم كثرة من الارادات الفردية، مع العلم أن كلاً من هذه الإرادات تصبح ما هي عليه بالفعل، وذلك من جديد بفضل طائفة من الأحوال الحياتية الخاصة. وهكذا يوجد عدد لا يحصى من القوى المتشابكة، مجموعة لا نهاية لها من متوازيات اضلاع القوى، ومن هذا التشابك تنجم قوة محصلة واحدة هي الحدث التاريخي، وهذه النتيجة يمكن اعتبارها أيضاً نتاج قوة واحدة، تفعل فعلها ككل واحد، بلا وعي ولا ارادة. (...). وماركس وكذلك أنا مسؤولان جزئياً عن كون الشباب يعلقون أحياناً على الجانب الاقتصادي أهمية أكثر مما يجب. وقد اضطررنا أثناء الاعتراض على أخصامنا، الى تأكيد المبدأ الرئيسي الذي أنكروه. ولكننا كنا دائماً لا نجد الوقت والمكان والامكانية لتقدير العناصر الباقية المشتركة في التفاعل حق قدرها. ولكن ما أن بلغت الأمور حد تحليل مرحلة من المراحل التاريخية، أي حد التطبيق العملي، حتى تغير الحال، ولم يعد من الممكن هنا أن يقع أي خطأ». (ماركس وانجلز، مختارات، أربعة أجزاء، الجزء الرابع، الطبعة العربية، موسكو، 1970، ص 171-174).

وفي 25 كانون الثاني 1894 يؤكد انغلز الفكرة ذاتها في رسالته الى بورغيوس: «إن التطور السياسي، والحقوق، والفلسفي، والديني، والأدبي، والفني... الخ يتركز على التطور الاقتصادي. ولكنها جميعها تؤثر كذلك بعضها في بعض وفي البناء التحتي الاقتصادي. وليس من الصحيح اطلاقاً أن الوضع الاقتصادي وحده دون غيره هو السبب، وأنه هو وحده دون غيره الفعال، بينما الباقي كله لا يعدو أن يكون نتيجة منفصلة، كلا. فهنا يوجد تفاعل على أساس الضرورة الاقتصادية التي تشق لنفسها دائماً طريقاً في آخر المطاف». (...). «وبقدر ما يتعد الميدان الذي ندرسه عن الميدان الاقتصادي، وبقدر ما يقترب من الميدان الايديولوجي المجرد الصرف، بقدر ما نجد المزيد من الصدف في تطوره، ويزداد

زمني ذو محتوى اجتماعي خاص. والفواصل الزمني هذا يشكل حالة إنتقالية للمجتمع تشكل موضوعاً هاماً جداً للدراسة والتحليل، كثيراً ما يهمله الدارسون. إن لكل من الحالات الانتقالية للمجتمع خصائصها وقوانين تطورها حتى الوصول الى تكريس انتصار تشكيل معين. وكل انتقال من تشكيل الى آخر يرتبط بوجود وتصادم عدد من القطاعات (قطاعين على الأقل)، وبصراع بين الطبقات الاجتماعية المرتبطة بتلك القطاعات، وبحالة خاصة للبناء الفوقي. ونتيجة الصراع (من المنتصر، ومتى، وكيف) لا يتم الوصول إليها بكيفية واحدة، بل تبعاً للتشكيل الذي يجري الانتقال اليه، وللمكان والزمان اللذين يجري فيها الانتقال.

انطلاقاً من هذا الفهم للمرحلة الانتقالية يمكن معالجة التشكيل (أو التشكيلات) التي تعيشها البلدان المتخلفة، أو ما يسمى ببلدان العالم الثالث. فهذه البلدان تمر، دون شك، بمرحلة انتقالية تتعدد فيها الأنماط الانتاجية. غير أن تعدد الأنماط القائم حالياً في هذه البلدان يمثل حالة خاصة، متميزة نوعياً. وهذه الحالة ناجمة عن فعل عدد كبير من عوامل التطور الاجتماعي السياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية، المتداخلة تداخلاً معقداً منذ قرنين من الزمان على الأقل. وإن تداخل القطاعات الاقتصادية - الاجتماعية وصراعاها ضمن البناء التحتي للمجتمعات النامية، يجعلنا نميز تمييزاً كبيراً بينها وبين حالات انتقال المجتمع الأوروبي مثلاً من تشكيل الى آخر. ولعل أهم ما يميز هذه الحالة هو: أ - أن كلاً من الأنماط الانتاجية المتعددة في هذه البلدان يكاد يوازي في أهميته الأنماط الأخرى، وأن الاتجاه لانتصار أحدهما لا يظهر الا في عدد قليل منها. ب - إن هذه البلدان تشكل جزءاً من النظام الرأسمالي العالمي وتحكمها، في الغالب، فئات تمثل الشرائح الطبقة التابعة للبرجوازية الاحتكارية العالية الكبرى.

ولا شك أن الوزن النوعي لكل من الأنماط الانتاجية يختلف من بلد الى آخر ومن قارة الى أخرى. وتعدد الأنماط في كل بلد يتميز بخصائص حددها الطريق الخاص الذي سلكه في تطوره التاريخي، وحدده بوجه خاص التطور غير المتكافئ للقطاعات في البلدان المختلفة والذي لعبت الهيمنة الاستعمارية (بأشكالها المتعددة) دوراً كبيراً في خلقه وتكريسه. غير أن حالة تعدد الأنماط نفسها تعتبر نتاجاً لعوامل معقدة مختلفة، تتبادل التأثير فيما بينها، بما في ذلك العوامل المتعلقة بتأثير مؤسسات البناء الفوقي، والعوامل المتعلقة بعلاقة كل من شعوب هذه البلدان بتراته وثقافته وأثر الثقافة الغربية عليه،

ما تبقى «مخلفات» من نمط انتاجي قديم، ونكون هنا أمام غط إنتاج في حالة انقراض. ولكن ليست كل القطاعات قابلة للتحويل إلى قطاعات سائدة وبالتالي تكوين تشكيلات اجتماعية مناسبة؛ مثلاً الانتاج الصغير لم يتحول أبداً الى نمط انتاجي سائد. كما أن القطاعات التي يمكن أن تتحول الى تشكيلات لا تتمكن دائماً من تحقيق هذه الإمكانية.

إن مفهوم المرحلة الانتقالية يعني الفترة التي يجري فيها الانتقال من تشكيل إلى آخر، فترة القضاء على التشكيلة السابقة أو ملاءمتها مع متطلبات تطور التشكيلة الصاعدة. وبهذا المعنى، تنتهي المرحلة الانتقالية بتحقيق السيطرة الاقتصادية والسياسية لنمط إنتاجي أكثر تقدماً، وانتقاله الى مواقع جديدة نوعياً في القاعدة الاقتصادية، وتسلم الطبقة المرتبطة بنمط الانتاج المعني، الطبقة المالكة في التشكيلات الطبقة، للسلطة السياسية وتحكمها بأهم عناصر البناء الفوقي للمجتمع. والتاريخ البشري عرف عدداً من المراحل الانتقالية أهمها: المرحلة الانتقالية من التشكيل العبودي الى القطاعية (شغلت هذه المرحلة في أوروبا الغربية عدة قرون)، ومن القطاعية الى الرأسمالية، ومن الرأسمالية الى الاشتراكية، وهذه المراحل كانت مليئة بالصراعات الاقتصادية والسياسية والايديولوجية لطبقات معينة.

وكان الصراع يدور حول مسألة أساسية: ما هي علاقات الانتاج التي ستصبح سائدة، ومتى وكيف سيتم ذلك، أي ما هي علاقات الانتاج التي ستطور لتكون قاعدة التشكيل الجديد، وما هي الطبقة الاجتماعية التي ستشغل المركز السائد في الاقتصاد والسياسة. إن المراحل الانتقالية التي توجد بين التشكيلات، هي تلك التي تتصارع خلالها الأنماط الانتاجية المختلفة في الميادين الاقتصادية - الاجتماعية، والسياسية، والايديولوجية، قبل أن ينتصر أحدها. والجوهر الاجتماعي لهذا التعدد في الأنماط يكمن في أنه لا يشكل قاعدة بناء تحتياً، من جنس واحد، لنقل رأسمالياً مثلاً، وإن يكن مع وجود شوائب متفاوتة النسب. بل إن وجود هذا التعدد القطاعي دليل على وجود قاعدة اقتصادية متنوعة، مكونة من أشكال من العلاقات الانتاجية المتصارعة التي لم يبعد أحدها الآخر بعد. وفي مثل هذه الحالة الواقعية للقاعدة الاقتصادية - الاجتماعية ندعو المجتمع انتقالياً، أو بكلمة أدق متعدد الأنماط. وهذه الحالة انتقالية رغم أنها قد تدوم وقتاً طويلاً. أما إنهاء مثل هذا التعدد في الأنماط فيعني اكتمال نضج تشكيل اجتماعي جديد. إن تشكيلاً ما لا يأتي ملتصقاً بالآخر. هناك دائماً فاصل

وتتكون القوى القادرة على إنهاء حكمها حتى تسقط وتنتهي رغم كل المحاولات اليائسة التي تبذلها لوقف هذا الانهيار. لقد ظهرت محاولات لتفسير هذه المسألة تفسيراً يربط العملية التاريخية بشكل من أشكال القانونية في التاريخ منذ بداية التفكير الفلسفي - الاجتماعي. ففي أعمال أرسطو ظهرت فكرة العلاقة بين أشكال الدولة المختلفة، وبين مراحل معينة في تطور المجتمع، تتعلق بدورها بشروط حياة هذا الشعب أو ذاك.

وتحدث المؤرخ والعالم الاجتماعي العربي الكبير ابن خلدون 1406-1332 عن العلاقة بين اخلاق وأفكار الناس وبين طرائق عملهم ومعيشتهم، كما تحدث عن عمر محدّد لكل دولة وعن مراحل تمر بها الدولة بما يشبه القانون المتكرر.

وكذلك طرح فيكو 1744-1668 فكرة الدورة التاريخية الطفولة والشباب والنضج عند الشعوب، وطرح بودان 1950-1869 ومن بعده مونتسكيو 1755-1689 فكرة الختمية التاريخية عن طريق الربط بين تطور المجتمعات والوسط الجغرافي. وأشار مونتسكيو الى أن «القوانين بأعم معاني الكلمة، جوهر علاقات ضرورية، ناشئة من طبيعة الأشياء». وربط كوندورسيه 1794-1743 بين التقدم التاريخي وتقدم العقل والمعرفة. وأشار هرردر 1803-1744 (مفكر النهضة الألمانية، الى ان التاريخ ليس نتاجاً لنشاط أفراد متفرقين، وحاول ابراز وحدة مبدأ التاريخ والقانونية في الطبيعة والمجتمع، دون ان يتمكن من رؤية الخصوصية النوعية للقانونية الاجتماعية. وكان لآراء جان جاك روسو 1778-1712 أهمية كبرى في هذا الشأن، حيث أكد على العلاقة بين الملكية الخاصة واللامساواة، وأشار الى أهمية ادوات العمل في نشوء الحضارة. واستطاع المؤرخون الفرنسيون، تيري، غيزو، مينه، رؤية الصراع الطبقي في المجتمع، بوصفه قانونية اجتماعية معينة.

ويعود الاسهام الضخم، قبل ماركس، في الكشف عن القانونية التاريخية الى هيغل، الذي لاحظ انه يتحقق شيء ما، لم يكن في الحسبان، في افعال الناس، الذين تقودهم في كل تصرف جزئي مصالحهم وغاياتهم الشخصية، شيء ما غير متعلق بإرادة الناس انفسهم. وأكد ان التاريخ يسوده النظام والقانونية، وأن كل التاريخ عبارة عن عملية قانونية واحدة، كل عصر فيها خاص وفريد، وفي الوقت نفسه حلقة ضرورية في التطور الصاعد للبشرية. ومع تأكيد هذه القانونية في التاريخ حاول هيغل توفيقها مع الاعتراف بحرية نشاط

وغير ذلك من العوامل. ولعل من أهم هذه العوامل تلك التي تنجم عن الطابع الخاص للنشاط السياسي للفعّال للطبقات الاجتماعية، وخاصة الصراع من أجل السلطة السياسية واستخدامها.

اخيراً، لا بد من الإشارة الى أن عملية التطور الاجتماعي في بلدان العالم الثالث تجري في عصر انتقال البشرية من الرأسمالية الى الاشتراكية، عبر الصراع بين قوى الرأسمالية وقوى الاشتراكية على النطاق العالمي. وفي إطار هذا الصراع، وفي هذا العصر بالذات هناك أمام البلدان النامية أكثر من خيار واحد لطرق تطور المجتمع الانتقالي، للوصول الى تكريس واحد من التشكيلين المتصارعين، الرأسمالية والاشتراكية، وهذه الحالة: حالة وجود أكثر من اتجاه للتطور، لم توجد بهذا التعدد وهذه الكيفية في أية مرحلة من مراحل الانتقال التاريخية الماضية، هي حالة غير محددة سلفاً بحيث يمكن التأكيد أن هذه المجتمعات تنتقل من تشكيلات ما قبل الرأسمالية الى الرأسمالية أو الى الاشتراكية (إلا في الأفق التاريخي البعيد اذ ستتقل البشرية بأكملها الى الاشتراكية، ففي داخل هذه المجتمعات تجري أعنف الصراعات في الطبقة من أجل اختيار اتجاه التطور الاجتماعي، وتحديد نتيجته النهائية.

٧ - القانونية التاريخية ونشاط الناس الواعي الضرورة والحرية:

يقال: «الطريق الى جهنم مرصوفة بالنوايا الحسنة». هذا تعبير عما يحدث غالباً في التاريخ من تصادم بين نزعات وأهداف الناس، وبين ما يتحقق بالفعل. والنتائج الاجتماعية لنشاط الناس كثيراً ما تكون بعيدة عن الأهداف التي يرسمونها. وإذا ما بدا في البداية أن النتيجة المباشرة متطابقة مع أهداف المشاركين في الأحداث، فإن النتائج النهائية غالباً ما تكون مناقضة لها. الثورة الفرنسية لم تحقق أهدافها في «الحرية، العدالة، الأخاء»؛ والنازية الهتلرية لم تحقق أهدافها في السيطرة على العالم، بل حدث ما لم تتوقعه أي من الدول المشتركة في الحرب العالمية الثانية: قيام المنظومة الاشتراكية العالمية وسقوط النظام الاستعماري الكولونيالي العالمي؛ والطبقات الحاكمة في كل مكان وزمان تسعى للثبوت بهيميتها الطبقة، ولكن ما أن تستنفد هذه الطبقات مبررات وجودها،

تطور الانتاج، 2- إن النضال الطبقي يفضي بالضرورة الى دكتورية البروليتاريا، 3- إن هذه الدكتاتورية نفسها لا تعني غير الانتقال الى القضاء على كل الطبقات والى المجتمع الخالي من الطبقات... ١٠. ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 28، ص 428). [إشارات التأكيد لماركس].

لقد أوضح ماركس وانجلز أن المجتمع البشري عاش مرحلة طويلة في بداية تكونه لم يعرف فيها الطبقات أو الاستغلال الطبقي، لأن الناس وقتها كانوا مضطرين للعمل بشكل جماعي لكي يحصلوا بالكاد على وسائل معيشتهم الضرورية. فلم يكن هناك فائض يُستغل ويُستأثر به. ومع تطور قوى المجتمع الانتاجية، وظهور التقسيم الاجتماعي للعمل ظهر فائض في الانتاج عن الحاجات الضرورية لتجديد قوة عمل الناس، فاستأثر بعض الناس بعمل بعضهم الآخر ونشأت الملكية الخاصة، وبالتالي الطبقات الاجتماعية. وقد تشكلت الطبقات بادئ ذي بدء عن طريقين: طريق التمايز في داخل المشاعية البدائية، وطريق استعباد أفراد من مشاعيات وقبائل أخرى. وكانت طبقة العبيد وطبقة الأسايد (مالكي العبيد) أولى الطبقات التي نشأت في المجتمع البشري. ومع تطور، وتعاقب التشكيلات الاجتماعية تعددت الطبقات، وتنوعت العلاقات بينها، وازدادت لوحة البنية الطبقيّة للمجتمعات البشرية غنى وتعقيداً. إلا أن الصراع كان قائماً باستمرار، بأشكال ووتائر مختلفة، مكشوفاً واضحاً أو مستتراً خلف صور أخرى من الصراع، بين الطبقات المختلفة، ذات المواقع المختلفة في نظام الانتاج، وبالتالي المصالح المادية المختلفة، ذات المواقع المختلفة في نظام الانتاج، وبالتالي المصالح المادية المختلفة. وسيظل الصراع بين الطبقات قائماً الى أن تزول الملكية الخاصة لوسائل الانتاج (سبب نشوء الطبقات)، وتحقق الملكية العامة الاجتماعية لهذه الوسائل، فتزول بالتالي الطبقات ويزول معها استغلال الانسان للانسان.

تعتمد المادية التاريخية عدداً من الأسس للتمييز بين الطبقات، لعل أبرزها تلك التي حددها لينين في مؤلفه المبادرة الكبرى عام 1919. يقول لينين: «تطلق كلمة «طبقات» على جماعات واسعة من الناس تتميز بعضها عن بعض بالمكان الذي تشغله في نظام للانتاج الاجتماعي، محدد تاريخياً، بعلاقتها (التي غالباً ما تكرر بالفوانين) بوسائل الانتاج؛ بدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل؛ وبالتالي بطرق حصولها على حصصها من الثروة الاجتماعية، وبمقدار هذه الحصص.

كانت الصدف لا تضطلع بأي دور. إن هذه الصدف تدخل هي ذاتها، بالطبع، كجزء لا يتجزأ، في المجرى العام للتطور وتوازنها صدف أخرى، ولكن التسارع والتباطؤ رهن بمقدار كبير هذه الصدف التي ترد بينها أيضاً صدفه مثل طبع الناس الذين يقفون في البدء على رأس هذه الحركة». (المصدر نفسه، ص 152).

VI - الطبقات الاجتماعية - ذات الفعل التاريخي:

لقد أثبت ماركس أن التاريخ الفعلي هو من صنع جماهير الناس، لا من صنع بعض الأفراد. وأن من غير الممكن فهم نشاط الفرد فهماً صحيحاً إلا بالارتباط مع نشاط الجماهير.

غير أن جمهور الناس ليس كتلة هلامية عديمة الشكل، غير محددة المعالم. فهو ينقسم الى فئات وجماعات وطبقات اجتماعية مختلفة، لذا تعمل المادية التاريخية على فهم جوهر التمايز الاجتماعي، وأسبابه وعواقبه، تحاول أن تكشف، وراء حركة ملايين ومليارات البشر التي تظهر وكأنها فوضى من الأعمال الفردية، مصالح الجماعات الاجتماعية المختلفة. إن أهمية نظرية الطبقات تقوم في كونها تتيح تحويل أفعال الأفراد الى أفعال جماعات اجتماعية كبيرة هي الطبقات الاجتماعية، التي يحرك تفاعلها وصراعها تطور المجتمع.

الناس في المجتمع يتمايزون تبعاً لعوامل عديدة، فهم يتمايزون من حيث الجنس والعمر والقومية ونوع النشاط والاختصاص والمكانة الاجتماعية والدرجة في الوظيفة ودرجة التحصيل العلمي ومقادير الدخل الخ... الخ. وجميع هذه التمايزات تؤدي الى نشوء مختلف الجماعات والفئات. ولكن المادية التاريخية تعتبر أن انقسام الناس الى طبقات اجتماعية هو أهم أشكال التمايز الاجتماعي.

وقد انتبه المفكرون والمؤرخون والفلاسفة قبل ماركس الى وجود الطبقات والصراع بينها. يقول ماركس «... وفيما يخصني ليس لي لا فضل اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع المعاصر، ولا فضل اكتشاف النضال فيها بينها. فقد سبقني بوقت طويل مؤرخون برجوازيون بسطوا التطور التاريخي لهذا النضال بين الطبقات، واقتصاديون برجوازيون بسطوا تركيب الطبقات الاقتصادي. إن الجديد الذي قدمته يتلخص في إقامة البرهان على ما يأتي:

1- إن وجود الطبقات لا يقترن إلا بمراحل تاريخية معينة من

الأجنبي والشركات متعددة الجنسيات.

فعلى الرغم من أن كل هذه الطبقات تسمى برجوازية، ورغم أن كلاً منها يملك رأس المال ويستغل العمل المأجور، إلا أن نظام الانتاج الاجتماعي الذي توجد فيه كل من هذه الطبقات، مجمل البنية الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمع الذي توجد فيه الطبقة، يكاد يجعل من كل منها طبقة مختلفة - مختلفة في طابعها كطبقة، وبالتالي في وعيها الطبقي، وعلاقتها ببقية الطبقات، وبالتالي موقعها في عملية الصراع الطبقي.

2 - الأساس في علاقة الطبقة بوسائل الانتاج، هو ملكيتها أو عدم ملكيتها لهذه الوسائل (وهذه هي العلاقة التي تركز بالقوانين). الطبقة المالكة لوسائل الانتاج هي عادة السائدة، والطبقة المحرومة من هذه الوسائل هي المسودة (ضمن اطار غط معين للانتاج). غير أن هناك علاقات أخرى بوسائل الانتاج يجب أخذها بعين الاعتبار لدى دراسة البنية الطبقة لمجتمع ما. ففي بعض الأحيان يكون المتصرف بوسيلة الانتاج غير المالك، وكثيراً ما تكون علاقة المتصرف هذه أهم من علاقة الملكية والأمثلة عديدة على هذا النوع الهام من علاقة الطبقة بوسائل الانتاج سواء في التاريخ الماضي، أو خاصة، في المجتمعات البشرية المعاصرة. ولعل في هذه المسألة قبل غيرها، يكمن الفرق بين أنماط الانتاج التي سادت في أوروبا الغربية وبين تلك التي سادت في بلدان الشرق. إن أحد أهم الفروق بين غط الانتاج العبودي وغط الانتاج الاقطاعي من جهة، وبين غط الانتاج الآسيوي، أو الاقطاعية الشرقية من جهة ثانية، يكمن في العلاقة بين الملكية والتصرف بالأرض والماء وباقي الوسائل الانتاجية. وفي البلدان المتخلفة اليوم، كثيراً ما يكون مستأجر الأرض الرأسمالي، أهم، لعملية الانتاج، ولا تهاج تطور العلاقات الانتاجية، أهم من مالكةا. إن كثيراً من عمليات الاصلاح الزراعي التي توزع الأرض على الفلاحين، لا تتعدى حدود زيادة عدد المالكين، بينما تبقى العلاقة الأساسية، الرأسمالية الزراعية التي تنتشر باستئجار الأرض، هي نفسها من حيث جوهر الأمر. والأمر نفسه يصح بالنسبة للشركات المساهمة التي يزيد فيها عدد المالكين، بينما يكون المتصرف الحقيقي صاحب أو أصحاب، رؤوس الأموال الكبيرة. ولعل أهم مثال عن أهمية التصرف بالملكية هو مثال القطاع العام قطاع الدولة، في البلدان المتخلفة. إن هذا القطاع يصبح أكثر فأكثر ضرورة وتزايد أهميته على نحو مطرد في اقتصاد جميع هذه البلدان. وعلى الرغم من أن نقل ملكية الأفراد الى الدولة (التأميم) هو شكل من أشكال تحويل الملكية

إن الطبقات هي تلك الجماعات من الناس التي تستطيع إحداها أن تستحوذ على عمل الأخرى بحكم اختلاف المكان الذي تشغله كل منها في قطاع معين من الاقتصاد الاجتماعي». (لينين، المؤلفات، المجلد 39، ص 15).

1 - لعل العلامة الأولى هي العلامة الأساسية في التمييز بين الطبقات الاجتماعية (المكان الذي تشغله الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي). إن نظام الانتاج الاجتماعي هو مجمل البنية الاقتصادية - الاجتماعية للمجتمع في مرحلة محددة من تاريخه، ويضم الأنماط والقطاعات الانتاجية (السائدة وغير السائدة) للتشكيل الاجتماعي. ومكان الطبقة في هذا النظام يعني بأي أنماط الانتاج ترتبط الطبقة، وهل هي سائدة أم مسودة فيه. فلتحديد الطبقة الاجتماعية، وعلاقتها بغيرها من الطبقات يجب معرفة التشكيل الاجتماعي الذي توجد فيه من جهة، ومكانها فيه من جهة ثانية.

إن لهذه المسألة أهمية خاصة، لا يلتفت اليها كثير من الباحثين. فالخصائص الاجتماعية لكل طبقة لا تتعلق بطبيعة النشاط الاقتصادي الذي تمارسه، أو بمجرد كونها مالكة أو غير مالكة لوسائل الانتاج، أو بحجم هذه الملكية. . الخ فحسب. بل تتعلق أيضاً بنظام الانتاج الاجتماعي الذي تمارس فيه الطبقة نشاطها العملي. إن الطبقات في كل تشكيل اجتماعي تختلف عنها في التشكيل الآخر. وعملية تكون طبقات التشكيل الجديد شديدة التعقيد وليست، كما يظن البعض، نقلاً بسيطاً لطبقات التشكيل السابق، كأن تتحول الطبقة الاقطاعية الى برجوازية، والفلاحون الى عمال عند الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية. وحتى الطبقات التي تمارس النشاط العملي نفسه في تشكيلين مختلفين تعتبر مختلفة، بل إن خصائص الطبقة الواحدة تختلف ضمن إطار التشكيل الواحد مع تغير نظام الانتاج الاجتماعي (أي تغير طابع أنماط الانتاج وعددها والعلاقات بينها في المراحل المختلفة لتطور التشكيل). وعلى سبيل المثال، إن الطبقة البرجوازية في عهد السيطرة الاقطاعية، هي غيرها في بداية سيطرتها على السلطة السياسية، مرحلة الثورة البرجوازية الديمقراطية)، وهذه البرجوازية غيرها في نظام الانتاج الاجتماعي الذي صار مؤسساً على الاحتكار بدلاً من المزاومة الرأسمالية الحرة، وهذه البرجوازية وتلك وتلك، غير البرجوازية الوطنية في البلدان المستقلة حديثاً، وهذه الأخيرة غير البرجوازية التي نشأت بعد مرور فترة كافية على الاستقلال وبعد أن غير الرأسمال الأجنبي من أشكال نشاطه، البرجوازية المحلية التابعة للرأسمال

اقتصادي للحياة الاجتماعية، أتاح للمرة الأولى استخدام مقياس التكرار في ظواهر التاريخ، وهذا هو شرط اكتشاف القانونية التاريخية.

فالمادية التاريخية ترى أن الظروف الموضوعية لحياة الناس الاجتماعية، وبخاصة نظام الانتاج الاجتماعي، الذي يحدد مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية، هي التي تحدد نشاط الناس في مرحلة تاريخية معينة. هذه الظروف الموضوعية هي التي تحدد إمكانيات نشاط الناس، والأهداف التي يضعها الناس نصب أعينهم، والنوازع التي تحثهم على أفعالهم، كما تحدد الوسائل المتاحة والمناسبة لتحقيق الأهداف؛ وتحدد أخيراً النتائج المتوقعة لنشاط الناس. فالأهداف التي تتلاءم مع القانونية التاريخية، والتي نصبت الظروف الموضوعية لتحقيقها هي التي يمكن أن تتحقق. أما تلك التي توضع في عكس اتجاه التطور التاريخي، أو التي تسعى لتجاوز التاريخ، والقفز فوق ضروراته الموضوعية، فلا يمكن أن يكتب لها النجاح.

ولقد تعرضت موضوع المادية التاريخية هذه لكثير من النقد والمعارضة. وحاول كثير من المؤرخين وعلماء الاجتماع، ذوي النهج المثالي الميتافيزيقي، معارضة القانونية التاريخية بالنشاط الحر الواعي للناس في الحياة الاجتماعية، زاعمين أن الماركسية إذ تقرر القوانين الموضوعية في التاريخ تنفي الدور الخلاق للإنسان في المجتمع. والواقع أن هذا الزعم لا أساس له من الصحة. فالمادية التاريخية، على العكس من ذلك، تلح على أهمية نشاط الناس الحر، المبدع، الخلاق في العملية التاريخية؛ بل تعتبر أن الثورات الاجتماعية، وهي التي تشكل القفزات النوعية في التاريخ، لا تتحقق إلا بتضافر العاملين الموضوعي والظروف الموضوعية، والذاتي، نشاط الناس الحر. فكيف توفق المادية التاريخية بين الطابع الموضوعي القانوني للتطور الاجتماعي، وبين الاعتراف بدور الناس الخلاق في المجتمع؟ يمكن تلخيص الاجابة في نقطتين:

1 - لا يمكن الحديث عن قوانين التطور الاجتماعي خارج حدود النشاط العملي للناس. فالناس هم الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، لكنهم لا يصنعونه على هواهم، بل وفقاً للظروف المادية الموضوعية لحياتهم. إن كل جيل جديد، يصادف عندما يلج باب الحياة ظروفًا حياتية مادية جاهزة صنعتها الأجيال التي سبقت، فيدخل في علاقات ضرورية مادية معينة تكون قاعدتها مسرحاً لنشاطه ومنطلقاً له. وهذا النشاط الحر الواعي - ضمن إطار الظروف المعطاة - يؤدي إلى تغيير هذه الظروف وهكذا. . . فالناس يغيرون الظروف تحت

الإنسان، ورأى التاريخ كعملية وعي لفكرة الحرية، التي تتحقق عبر نشاط الناس الذين يسعون لتلبية مصالحهم. والضرورة عنده لا تتجلى على نحو مباشر، بل تشق طريقها عبر كثرة من الصدف.

يقول انغلز في أنثي دهرنغ، ملخصاً فكرة هيغل عن العلاقة بين الضرورة والحرية في التاريخ، والتي استندت إليها وطورتها المادية التاريخية: «لقد وضع هيغل لأول مرة بشكل صحيح مسألة العلاقة بين الحرية والضرورة. فالحرية عنده وعي الضرورة، «الضرورة عمية فقط بمقدار ما هي غير مفهومة». ليس بالاستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة تكمن الحرية، بل في معرفة هذه القوانين، وبالإمكانية، المبينة على هذه المعرفة، لجعل قوانين الطبيعة تخدم أهدافاً معينة وفقاً لخطة معينة. وهذا يتعلق سواء بقوانين الطبيعة الخارجية، أو بالقوانين التي تحكم الوجود الجسدي والروحي للإنسان نفسه - هاتين الفئتين من القوانين اللتين نستطيع أن نفصل إحداها عن الأخرى في تصورنا، على أبعد تقدير، وليس مطلقاً في الواقع. إن حرية الإرادة لا تعني غير إمكانية اتخاذ القرار بناء على معرفة الأمر. وهكذا تكون محاكمة الإنسان لمسألة من المسائل أكثر حرية كلما كان مضمون تلك المحاكمة محدداً بضرورة أكثر؛ وفي نفس الوقت، فإن التردد القائم على عدم المعرفة، والذي يبدو وكأنه اختيار إرادي بين قرارات ممكنة عديدة مختلفة ومتناقضة فيما بينها، يبرهن عن عدم حريته، عن خضوعه للموضوع الذي كان عليه أن يخضعه. الحرية تكمن إذن في السيطرة، المبينة على ضرورات الطبيعة، على أنفسنا، وعلى الطبيعة الخارجية؛ وهي بالتالي نتاج ضروري للتطور التاريخي» (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 20، ص 116).

غير أن منطلق هيغل الفلسفي كان التحول الذاتي للروح العالمي كأساس لتطور جميع الظواهر التاريخية. ومحتوى التاريخ عنده هو الانتصار المتعاقب لروح كل شعب من الشعوب، حيث تشكل هذه الروح في مرحلة معينة حاملاً حقيقياً للروح العالمي.

أما عند ماركس وانغلز فقد صارت القانونية الاجتماعية «علاقة ضرورية، جوهرية، متكررة، موجودة موضوعياً في ظواهر الحياة الاجتماعية، تعبر عن التطور الصاعد للتاريخ» (الموسوعة الفلسفية [السوفيتية]، المجلد الثاني، موسكو، 1962، ص 153).

إن فرز علاقات الانتاج، كعلاقات أولية ومادية، كأساس

آخر، بمدى عمق فهمها، للمهام التاريخية الناصجة، ولقوانين التطور التاريخي، لاتجاه هذا التطور، وبكيفية تصرف هذه الشخصية، بأية طاقة تعمل في قيادة طبقتها الاجتماعية. ومهما بلغت عظمة الشخصية فإنها لن تستطيع أن تفعل شيئاً إذا لم تكن الظروف الموضوعية قد نضجت لهذا الفعل. إن القادة السياسيين والعسكريين وقادة الفكر يمكن أن يعرفوا سير العملية التاريخية أو أن يدفعوها قدماً إلى الأمام. يقول انغلز: لو أن ريتشارد قلب الأسد وفيليب أوغست طبقا حرية التجارة بدلاً من أن ينجرأ إلى الحروب الصليبية لأمكن تجنب 500 سنة من الفقر والجهل». (ماركس وانجلز مختارات، الجزء الرابع، ص 187). وعشية ثورة أكتوبر كتب لينين «بالأمس كان التحرك مبكراً، وغداً سيكون الوقت قد تأخر ويمكن أن تفوت الفرصة، لا بد من التحرك اليوم، والإبطاء في الانتفاضة سيساوي الموت». وقد يكون ظهور الشخصية العظيمة صدفة، ولكنها من نوع الصدف التاريخية التي لا بد وأن تحدث. في رسالة انغلز المشار إليها إلى بورغيوس يقول «إن واقع ظهور هذا الرجل العظيم، وهذا الرجل العظيم بالذات، لا غيره في زمن معين وفي بلد معين هو بالطبع مجرد صدفة. ولكن إذا أزيل هذا الرجل، ظهر طلب بإحلال بديل محله، وهذا البديل يوجد، قد يكون موقفاً إلى هذا الحد أو ذاك، ولكنه يوجد مع الزمن. أما أن نابليون، هذا الكورسيكي على وجه الضبط، كان ذلك الدكتاتور العسكري الذي غدا ضرورياً للجمهورية الفرنسية التي انهكتها الحرب، فإن هذا كان صدفة. ولكن لو لم يكن نابليون موجوداً، لقام بدوره رجل آخر. (...) وإذا كان ماركس هو الذي اكتشف المفهوم المادي للتاريخ، فإن تييري وميني وغيزو وجميع المؤرخين الانكليز قبل عام 1850 يشكلون برهاناً على أن الأمور كانت تسير نحو هذا، بينما يبين اكتشاف مورغان للمفهوم ذاته أن الزمن قد نضج لهذا الغرض وأنه كان لا بد من تحقيق هذا الاكتشاف. (ماركس وانجلز، مختارات، الجزء الرابع، ص 195).

غير أن للصدفة نفسها دوراً هاماً في التاريخ. إن وجود هذا القائد أو ذاك على رأس عملية تاريخية معينة يؤثر تأثيراً كبيراً في هذه العملية. يقول ماركس في رسالته إلى كوغلمان بتاريخ 17 نيسان 1971:

«قد يكون من السهل جداً، بالطبع، صنع تاريخ العالم لو كان النضال لا يقوم إلا ضمن ظروف تؤدي حتماً إلى النجاح. ومن جهة أخرى، قد يتسم التاريخ بطابع صدفى جداً لو

ضغط الظروف نفسها. وعلى سبيل المثال حين تقول المادية التاريخية بحتمية انتصار الثورة الاشتراكية فإنها لا تعني أن هذه الثورة ستتحقق لوحدها، كقدر خارجي قاهر، بل تعني أن قوانين حركة الرأسمالية نفسها ستولد الطبقة العاملة، وهذه الطبقة ستعي ذاتها، عاجلاً أم آجلاً، وستنظم في نقابات واحزاب، وتخوض نضالات معقدة. . . وهذه كلها تدخل ضمن مفهوم نشاط الناس الحر، الواعي، الخلاق، إلى أن تنتصر الثورة. فالختمية التاريخية هنا تمر عبر نشاط الناس الحر وليس خارجه.

2 - إن القانونية التاريخية تحدد فقط الاتجاه العام لسير التاريخ. أما السير المجسد للتاريخ، وتفاصيل العملية في كل نقطة، وأشكال وواتر التطور، فتحددها جميعاً أسباب ملموسة معينة، من بينها مبادرات الناس الخلاقة. والناس يستطيعون، في حدود الضرورة الموضوعية - وهي حدود واسعة بما فيه الكفاية - أن يتخذوا قرارات مختلفة، ويقوموا بمبادرات متباينة بما يتناسب مع مصالحهم ومع فهمهم للشرط الموضوعية وظروف النشاط الملموسة وغيرها.

وهنا يأتي دور الوعي، والتنظيم، والقيادة، ودور ما يسمى بالشخصيات العظيمة في التاريخ.

إن الجماهير الشعبية، بالنسبة للمادية التاريخية، هي التي تصنع التاريخ. لكن دور هذه الجماهير ليس واحداً في جميع الحالات. فهذا الدور متعلق بمستوى وعي وتنظيم الجماهير الشعبية، متعلق بالتحديد بأي الطبقات تقود هذه الجماهير، وبأي الأحزاب أو الحركات السياسية تمثلها، لقد مرت مراحل في التاريخ كانت فيها الجماهير خارج النشاط السياسي، أو بحسب تعبير لينين، كانت تنام في رقاد تاريخي. أما في العصور الحاسمة للتاريخ العالمي، عندما كانت تتراكم التناقضات العميقة، وكان لا بد من حلها بالقوة، عندها كانت تظهر الجماهير الشعبية على مسرح التاريخ، وتدفعه إلى الأمام بنضالها المتفاني، مزيجاً عن الطريق كل ما هو هرم، متعفن، رجعي. ويعتبر دور الجماهير عظيم خاصة في عصر الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، في عصر ثورات التحرر الوطني ضد الاستعمار والامبريالية.

إن الاشتراكية هي التي تحرر الجماهير من القيود التي كُبلت بها خلال مئات وآلاف السنين، وتفسح المجال لفتح واستخدام عبقريتها ومبادراتها الخلاقة.

غير أن المادية التاريخية لا تنفي مطلقاً دور الأشخاص العظماء في التاريخ. إن دور الشخصية العظيمة يتعلق، قبل كل شيء

من قوى الانتاج، تصبح الآن أكثر فأكثر تحقفاً في الواقع العملي، وبالتالي تصبح مساهمة التقنيين والمهندسين، العاملين في الانتاج المادي، في انتاج فائض القيمة أكبر فأكبر؛ كما يصبح دورهم في التحكم بالعملية الانتاجية وتنظيمها اعظم فأعظم. ولكن لا بد هنا من الانتباه الى عدم المبالغة في هذا الدور كما يفعل بعض علماء الاجتماع المعاصرين مثل آرون، وارندورف...، الذين يصورون الأمر وكأن السيطرة على العملية الانتاجية انتقلت كلياً من أيدي الرأسماليين الى أيدي المدراء والفنيين. فالأمر لا يتعلق بالمسائل التقنية في عملية الانتاج فحسب، بل بالتنظيم العام، بالاستراتيجية العامة للعملية الانتاجية، هذه الاستراتيجية التي يبقى وضعها في أيدي مالكي وسائل الانتاج. ومن الواضح مدى ارتباط هذه المسألة بقضية السيطرة على السلطة السياسية، واحتكار ادارة الدولة. إن السؤال عن الطبقة أو الطبقات، التي تقود التنظيم الاجتماعي للعمل شديد الالتصاق بالسؤال عن الطبقة، أو الطبقات، التي تسيطر على السلطة السياسية، ويصبح أشد التصاقاً كلما لعبت الدولة دوراً أكبر في تنظيم الاقتصاد.

4 - الأساس الأخير الذي يضعه لينين للتمييز بين الطبقات هو طريقة حصول الطبقة على دخلها ومقدار هذا الدخل. إن ما يميز البرجوازية عن طبقة الاقطاعيين هو أن الأولى تحصل على فائض القيمة الربح، بينما تحصل الثانية على الربح العقاري، وما يميز العمال عن الفلاحين أن الأولى تحصل على الأجر بينما تحصل الثانية على جزء من المحصول.

وهناك خطأ شائع بين الناس، وحتى بين بعض الباحثين والمؤلفين، مفاده أن هناك طبقة كادحة فقيرة، وطبقة غنية، طبقة مستغلة وطبقة مستغلة. وهذا تقسيم تبسيطي، يلغي فروقاً أساسية بين المجموعات الطبقية. فالبرجوازية والافطاعية كلتاهما طبقتان غنيتان ومستغلتان، ولكنها تختلفان اختلافاً جذرياً من حيث جميع العلامات الطبقية الأخرى، وكذلك شأن العمال والفلاحين فهما طبقتان فقيرتان ومستغلتان، وهما طبقتان منتجتان، وتحالفهما يشكل أحد أهم شروط نجاح الثورة الاشتراكية، بل والثورة الديمقراطية في بلدان العالم الثالث. ولكن لكل منهما خصائص تميزها عن الأخرى. إن الطبقة العاملة هي التي تسير في طريق الثورة الاشتراكية حتى النهاية؛ فهي لا تملك شيئاً تحصره في هذه الثورة؛ وتمسك بيدها المفاتيح الأساسية للاقتصاد الوطني؛ ويسهل انتشار الوعي الثوري بين أفرادها نتيجة لتجمعهم بأعداد كبيرة في أماكن العمل، ونتيجة لتخلصهم من كثير من الأوهام الغيبية، ومن تأثير المسوغين

الخاصة الى ملكية عامة، فمن البديهي أن القطاع العام ليس دائماً قطاعاً اشتراكياً. فالأمر متعلق بالطابع السياسي - الطبقي للدولة أولاً، ومتعلق بطابع الفئات التي تتصرف بمؤسسات القطاع العام ثانياً. فحينما تكون الجماعات التي تدير هذا القطاع وتتصرف بفائضه الاقتصادي، منبثقة عن جماهير الكادحين، وخاصة الطبقة العاملة، حينما تكون ممثلة لهذه الطبقة ولا تقوم الا بدور ادارة القطاع العام لصالح الطبقة العاملة وحلفائها، عندها يكون هذا القطاع اشتراكياً. أما إذا كانت هذه الفئات تحتكر، بحكم موقعها في نظام الانتاج الاجتماعي، بحكم سيطرتها على مؤسسات القطاع العام، تحتكر لنفسها وليس للطبقة العاملة، وليس للمجتمع، جزءاً من فائض القيمة، وتسخر هذا القطاع لمصالحها الذاتية فإنها ستتحول الى طبقة اجتماعية مستغلة (بكسر الغين) كغيرها من الطبقات المستغلة التي عرفها التاريخ، وسيكون موقعها في الصراع الطبقي في الصف المعادي للطبقات الكادحة.

3 - إن مكان الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي، وعلاقتها بوسائل الانتاج، يحددان دورها في التنظيم الاجتماعي للعمل. فالتبقيات المالكة لوسائل الانتاج، أو المتصرفة بهذه الوسائل هي التي تنظم العمل، وتلعب بالتالي الدور القيادي في الانتاج، بينما يخضع المحرومون من وسائل الانتاج للأوامر ويلعبون دور المنفذ.

غير أن ادارة وتنظيم العمل لا تعتمد على مالكي وسائل الانتاج والمتصرفين بها وحدهم، بل يشارك في هذه العملية الاداريون والفنيون والتقنيون؛ وتزداد أهمية هذه المشاركة مع تطور العملية الانتاجية وتعقدتها. إن قيام الفنيين والاداريين بجزء من عملية تنظيم العمل هو من أهم ما يميزهم عن أفراد الطبقة العاملة. فالمهندسون في المصانع على سبيل المثال، يساهمون في إنتاج فائض القيمة، وهذه المساهمة تزداد مع التقدم العلمي التقني؛ وهم من هذه الناحية يشغلون في عملية الانتاج الموقع نفسه الذي يشغله العمال. غير أن المهندسين يلعبون في الوقت نفسه دور إدارة ومراقبة عملية الانتاج، ويشاركون في نظام الضبط، ويحتكرون المعرفة في تنظيم العمل. وبهذا الدور يتميزون عن العمال. إن مسألة الفروق بين العمل الذهني والعمل اليدوي، تندرج هنا في إطار الدور المتفاوت في التنظيم الاجتماعي للعمل. فأصحاب العمل الذهني يملكون السلطة على العمل، ويديرون عملية الانتاج من خلال احتكارهم للمعرفة.

إن اشارة ماركس الى أن «العلم يميل الى أن يكون جزءاً

لينين للفلاحين الروس في كتابه تطور الرأسمالية في روسيا).

* * * * *

وجود الطبقات والوعي الطبقي

العلامات أو المعايير السابقة التي تحدد وجود الطبقات الاجتماعية، وتميز أحدها عن الأخرى - استناداً إلى تعريف لينين - تتعلق حصراً بالوجود الموضوعي للطبقات، دون التعرض لمسألة الوعي الطبقي ومن ثم مسألة الصراع الطبقي. والواقع أن هذا الفصل بين الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية، أي مكانها في البنية الاجتماعية - الاقتصادية، وبين وعيها وصراعها هو فصل تعسفي بمعنى ما. إنه فصل تجريدي يهدف إلى تنقية الظاهرة بغية تسهيل دراستها. أما في الواقع الشخص، في مجتمع معين تاريخياً، فإن وعي الطبقات وصراعها، في المجتمع الطبقي يشكلان جزءاً لا يتجزأ من وجودها نفسه. إن مستوى ما من مستويات الوعي الطبقي، وشكلاً ما من أشكال الصراع الطبقي لا بد وأن يوجد بمجرد وجود الطبقات.

وهناك من يعتبر استناداً إلى بعض نصوص ماركس أن «وجود أي طبقة من الطبقات في ميدان النضال الاقتصادي وحده مشكوك فيه» وأن «مفهوم الطبقة يشمل وحدة الممارسات الطبقة - أي الصراع الطبقي - أي وحدة العلاقات الاجتماعية باعتبارها انعكاساً لوحدة مستويات مختلفة في الأبنية» (نيكوس بولانتزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، بيروت، 1980، ص 83).

ويمكن إيضاح ما يرمي إليه أصحاب هذا الاتجاه بالمشالين التاليين من واقع البنية الطبقة في البلدان النامية:

المثال الأول: البرجوازية الوطنية: على أساس المقاييس الأربعة المذكورة تتميز البرجوازية بملكية رأس المال؛ الصناعي أو التجاري أو العقاري أو المالي، وباستغلالها العمل المأجور، ضمن نطاق نظام الانتاج الاجتماعي القائم على تعدد الانماط الانتاجية. وإذا استندنا إلى هذه المقاييس يمكن تقسيم البرجوازية إلى شرائح بحسب نوع النشاط الاقتصادي الذي تمارسه، كالبرجوازية الصناعية، والبرجوازية التجارية، والبرجوازية المالية. الخ؛ كما يمكن تقسيمها إلى برجوازية كبرى وبرجوازية متوسطة، أما البرجوازية الصغيرة فهي طبقة أخرى متميزة تماماً، وذلك بحسب حجم رأس المال الموظف. ولكن في البلدان المستقلة حديثاً المستعمرة سابقاً، يمكن تقسيم

التقليديين للاستغلال الطبقي. بينما يشكل الفلاحون بأعدادهم الضخمة في البلدان المتخلفة، وجيهم للأرض وتمسكهم بها، وعفويتهم في رفض كل أجنبي، الأداة الأساسية لثورة التحرر الوطني في مراحلها الأولى، وفي النضال من أجل التحولات الاجتماعية في الريف كالأصلاح الزراعي مثلاً، أما زجهم في النضال من أجل بناء المجتمع الاشتراكي، المجتمع القائم على إلغاء الملكية الخاصة للأرض ولجميع وسائل الانتاج الأخرى، فلا بد وأن يكون بقيادة الطبقة العاملة، وهو يحتاج إلى كثير من الجهد والصبر والمعاناة، وإلى الدخول في تجارب قاسية وصعبة، ومهددة بالفشل أحياناً، لاقناع الفلاحين بجدوى وأفضلية الملكية الجماعية للأرض. يقول ماركس في الثامن عشر من برومر لويس بونابارت عن الفلاحين الفرنسيين: «... وبما أن ملايين الأسر تعيش في ظروف اقتصادية تفصل غط حياتها ومصالحها وثقافتها عن غط حياة الطبقات الأخرى ومصالحها وثقافتها، وتضعها في موضع التضاد العدائي مع الأخيرة فإنها تشكل طبقة. وبما أنه لا يقوم بين الفلاحين الصغار غير علاقات محلية، وبما أن تطابق مصالحهم لا يخلق بينهم رابطة مشتركة أو رابطة وطنية أو تنظيمياً سياسياً فهم لا يشكلون طبقة. ولذلك يعجزون عن الدفاع عن مصالحهم الطبقة باسمهم الخاص. (...) إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولا بد أن يمثلهم غيرهم. ولا بد لممثلهم أن يظهر في الوقت نفسه كسيد لهم، كسلطة فوقهم، كسلطة حكومية غير محدودة تخمهم ضد الطبقات الأخرى وترسل لهم الغيث وضوء الشمس من فوق». (ماركس، الثامن عشر من لويس بونابارت، الطبعة العربية، موسكو، ص 142-143).

إن التمييز بين العمال والفلاحين لا يقوم على أساس مقدار الدخل، بل على أساس طريقة الحصول عليه. ومع ذلك فإن مقدار الدخل هو، بدون شك، إحدى العلامات التي تميز الطبقات الاجتماعية أحدها عن الأخرى، وهو في الوقت نفسه من أهم المؤشرات الدالة على الأوضاع المعيشية للطبقات، ومقدار التفاوت في الدخل يعتبر من أهم الأدلة على درجة الاستغلال الطبقي في المجتمع.

ولا تكتمل دراسة التركيب الطبقي للمجتمع ما لم يتم التمييز بين الشرائح المختلفة للطبقة الواحدة. وهذه الشرائح تختلف من مجتمع إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى (انظر مثلاً بهذا الشأن تقسيم انغلز للفلاحين في المجتمع الألماني في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه حرب الفلاحين في ألمانيا، وتقسيم

الطبقة، المميزات السياسية - الايديولوجية، واحدة. ولكن يبدو لنا أن هناك خلطاً بين الطبقة وبين تمثيلها الفكريين والسياسيين، في كثير من الأحيان. لقد ميز ماركس بين أولئك الذين يؤلفون جسم الطبقة الاجتماعية وبين من يمثلهم بكل وضوح... كذلك لا يجوز للمرء أن يتصور أن ممثلي الديمقراطية هم جميعاً بالفعل من أصحاب الحوانيت، أو مدافعون متحمسون عن أصحاب الحوانيت. فلنهم بحسب تعليمهم ووضعهم الفردي قد يكونون بعيدين عن ذلك بعد الساء عن الأرض. إن ما يجعلهم ممثلين للبرجوازية الصغيرة هو أنهم عاجزون عن أن يتعدوا في تفكيرهم النطاق الذي لا تتعداه حياة البرجوازين الصغار، وأنهم يتوصلون بالتالي، نظرياً، الى القضايا والحلول ذاتها، التي تساق البرجوازية الصغيرة اليها عملياً بدافع مصلحتها المادية ووضعها الاجتماعي. هذه، بصورة عامة، هي العلاقة بين الممثلين السياسيين والفكرين لطبقة من الطبقات وبين الطبقة التي يمثلونها» (ماركس، المصدر نفسه، ص 54).

إن أخذ العلامات المتعلقة بوعي الطبقات بعين الاعتبار أمر ضروري بل وأساسي لدى دراسة البنية الطبقة للمجتمعات. ولكنه يبدو لنا أنه لا بد من التمييز بين الواقع الموضوعي للطبقة، ذلك الواقع الذي نستنتج من مكان الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي، وبين وعي الطبقة لذاتها، لمصالحها الطبقة. وأن دراسة الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية هو مدخل لا بد منه للانتقال الى دراسة وعيها، ودورها في عملية الصراع الطبقي، ودراسة الفئات أو الجهات التي تعبر عن ذلك الوعي، والأفكار والايديولوجيات والبرامج التي تعبر عن مصالح الطبقات وتدعو الى تحقيقها.

مصادر ومراجع

- اسموس، ق. ف.، ماركس في المدرسة التاريخية البرجوازية، بالروسية، موسكو، 1933.
- اوليدوف، أ. ك.، الوعي الاجتماعي، بيروت، 1978.
- بولانتزاس، ن.، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، بيروت، 1980.
- بليخانوف، ج. ف.، دور الفرد في التاريخ، دمشق، 1974.
- ، القضايا الأساسية في الماركسية، دمشق، لا. ت.
- ، المؤلفات الفلسفية، المجلد الأول، دمشق، لا. ت.

البرجوازية الى برجوازية وطنية وبرجوازية كمبرادورية. وهنا تدخل في الاعتبار علامة جديدة هي مدى ارتباط مصالح هذه البرجوازية مع مصالح الرأسمال الأجنبي أو تناقضها معها، وبالتالي المواقف السياسية لشرائح البرجوازية: هل تناضل بحزم ضد السيطرة الأجنبية بكل أشكالها؛ وبخاصة السيطرة الاقتصادية، فتكون وطنية، أم تتعاون مع الرأسمال الأجنبي، وتسهل له عملية السيطرة وتشاركه في استغلال شعوب بلدها، فتكون كمبرادورية تابعة. ولا شك أن المقاييس الموضوعية الاقتصادية الاجتماعية، تساعد في التمييز بين هاتين الشريحتين من شرائح البرجوازية: فالبرجوازية الصناعية والمتوسطة تكون عادة وطنية، بينما تكون البرجوازية التجارية والمالية الكبرى كمبرادورية. لكن تداخل رؤوس الأموال وتشابكها في عصر الامبريالية يجعل من العسير أحياناً التمييز بين الوطنية منها وبين تلك التي تتعاون مع الرأسمال الأجنبي فتكون تابعة له. وهنا يتدخل مقياس الوعي أو ما يسميه بولا نتراس «العامل الايديولوجي السياسي» الذي يحدد موقف الطبقة أو الشريحة الطبقة، وبالتالي مكانها في التركيب الطبقي. المثال الثاني: البرجوازية الصغيرة: هذه الطبقة هي، بالمعنى الكلاسيكي، كما عرفها ماركس وانغلز في البيان الشيوعي واستناداً الى المقاييس الاجتماعية - الاقتصادية المشار اليها في تعريف لينين، هي الطبقة التي تشغل مركز الوسط بين البرجوازية والبروليتاريا، والتي تعتبر مستغلة من قبل رأس المال من جهة، ومستغلة للعمل المأجور من جهة ثانية. وهي طبقة انتقالية، ينشئها ويسحقها باستمرار التطور الرأسمالي. وتتألف من صغار المنتجين الذين يعملون بأنفسهم، لسوحدهم أو بمشاركة عدد محدود من العمال المأجورين. ولهذه الطبقة عدد من الخصائص الناجمة عن واقعها الموضوعي (كونها مستغلة ومستغلة في الوقت نفسه، ولا مصلحة طبقية محددة لها)، انها تنذب في مواقفها بين البرجوازية والبروليتاريا، وتتشبث بملكيتها الصغيرة تشبثاً كبيراً، وتتطلع دائماً للانتقال الى صفوف البرجوازية، وتخاف من الثورة الحقيقية... الخ.

أخذ بعض الباحثين من هذه الخصائص، التي هي خصائص في الوعي، مقياساً لانتفاء مجموعة واسعة من الناس الى البرجوازية الصغيرة، وصار يعتبر المثقفين عامة، وموظفي الدولة بوجه عام من فئات البرجوازية الصغيرة. إن المكان الذي تشغله الفئة الأولى التقليدية، من البرجوازية الصغيرة في نظام الانتاج الاجتماعي مختلف تماماً عن المكان الذي تشغله الفئة الثانية؛ الموظفون والمثقفون وغيرهم، ومع ذلك فالخصائص

المادية الديالكتيكية

Dialectical Materialism
Matérialisme dialectique
Dialektischer Materialismus

1 - نبذة تاريخية :

المادية الديالكتيكية، أو المادية الجدلية، تعبير مركب من لفظين هما: المادية والديالكتيك، وقد ظهر للمرة الأولى في أواخر القرن الماضي في كتابات فريدريك انغلز في الأثني - دوهرينغ، ولودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، حيث بدت المادية الديالكتيكية منهج ماركس الخاص الذي جمع مادية فويرباخ الى ديالكتيك هيغل في «تصور جديد للعالم». وقد استعاد فلاديمير لينن هذا التصور وأدخله في أساس جداله مع الماخيين، في كتابه المادية والتجريبية النقدية - لعام 1908. وفي عام 1921 اصدر بوخارين كراساً تعليمياً بعنوان: نظرية المادية التاريخية. مرجع شعبي في السوسيولوجيا الماركسية. كان الفصل الأول منه يحمل عنوان المادية الديالكتيكية. ومنذ ذلك التاريخ لم تفتأ «المادية الديالكتيكية» تشغل الحيز الأساسي في تاريخ الفكر الماركسي، ولم يزل الموقف منها يحدد إتجاهات ومدارس داخل الفكر نفسه :

فقد رفض جورج لوكاتش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي الصادر عام 1923 مقولة «المادية الديالكتيكية» وعدها من مميزات «الماركسية المبذلة» وجاراه في الموقف نفسه كارل كورش في مقال له صدر في العام نفسه بعنوان الماركسية والفلسفة. وادين موقف لوكاتش وكورش واعتبر إنحرافاً عن الماركسية لصالح الفكر البرجوازي، فقام لوكاتش بنقد ذاتي وخرج كورش الى «اليسارية». أما أنطونيو غرامشي فاستمر في نقد «المادية الديالكتيكية» عاداً القول بها سقوطاً في الغيبة الدينية وإفقاراً للماركسية من أهم ما يميزها: التّريخ، وذلك في دفاتر السجن وبخاصة في كتابه المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه، المنشور بعد وفاته. وسيكون جوزف ستالين قد حسم الجدل حول المسألة في كراسه الصادر عام 1938 بعنوان: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية عندما ستصدر مؤلفات غرامشي بدءاً من 1948 وتعد خروجاً على الماركسية اللينينية.

ويمكن القول الآن أن الماركسيين ينقسمون الى جناحين:

- تروتسكي، ل.، الأمية الثالثة بعد لينين والاشتراكية في بلد واحد، بيروت، 1972.
- تشسكوف، د. ي.، المادية التاريخية، بالروسية، موسكو، 1965.
- سعد، احمد صادق، في ضوء نط الانتاج الاسوي، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، بيروت، 1979.
- عدد من المؤلفين السوفييات، الطبقات والصراع الطبقي في البلدان النامية، 3 أجزاء، بالروسية، موسكو، 1967.
- غرامشي، انطونيو، مؤلفات مختارة، الأجزاء 1-3، مترجمة عن الايطالية الى الروسية، موسكو، 1957-1959.
- ، مختارات بعنوان فكر غرامشي، جزءان، بيروت، 1978.
- غليزمن، غ. ي.، قوانين التطور الاجتماعي، بيروت، 1978.
- ، المادية التاريخية والفلسفة الاجتماعية للبرجوازية المعاصرة، بالروسية، موسكو، 1960.
- فارغا، شينو وآخرون، حول نط الانتاج الاسوي، بيروت، لا.ت.
- فيروسييف، ب. ن.، الماركسية في القرن العشرين، بالروسية، موسكو، 1972.
- كاتشانسكي، ي. ن.، عبودية، إقطاعية أم اسلوب انتاج آسيوي، بيروت، 1980.
- كون، ي. س.، المثالية الفلسفية وأزمة الفكر التاريخي البرجوازي، بالروسية، موسكو، 1959.
- كيلله ف، كوفالزون م.، المادية التاريخية، موسكو، 1976.
- لكسبرغ، ر.، إصلاح اجتماعي أم ثورة، دمشق، لا.ت.
- لينين، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الرابعة.
- ، مختارات، بالعربية، 10 أجزاء، موسكو، 1978.
- ماركس، وانجلز، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الثانية.
- ، مختارات، بالعربية، 4 أجزاء، موسكو، 1968-1970.
- مارتني تونغ، مؤلفات مختارة، الأجزاء 1-4، بالروسية، موسكو، 1952-1953.
- نيكيفروف، ف. ن.، الشرق والتاريخ العالمي، بيروت، 1981.
- هان، إ.، المادية التاريخية والسويولوجيا الماركسية، بالروسية، موسكو، 1971.

- Bober, M.M., *Karl Marx's Interpretation of History*, Cambridge, 1948.
- Godelier, M., *L'Idéal et le matériel: pensée, économie, sociétés*, Fayard, Paris, 1984.

- Hook, S., *Historical Determinism and Political in soviet Communism*, Proc. Amer. Philos. soc., 1955.

خضر زكريا

يمكن الكلام إذن، وحسب ستالين، بشكل منفصل على منهج ماركسي هو الديالكتيك وعمل نظرية ماركسية هي المادية الفلسفية، ويمكن أن نلخص كلاً منهما في جملة مبادئ يسهل تعدادها وإيضاحها بالتعارض مع المنهج الميتافيزيقي من جهة والمثالية الفلسفية من جهة أخرى.

فالمنهج الديالكتيكي الماركسي يتميز من المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً:

أ - النظر الى الطبيعة بوصفها كلاً موحداً ومتناسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظواهر ارتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً - وذلك على عكس النظرة الميتافيزيقية الى الظواهر بوصفها تراكماً صديقاً، أو محاولة فهمها بمعزل عن شروطها وتربطها.

ب - النظر الى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد وغمولا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينمو وآخر ينحل ويذول - وذلك على عكس الميتافيزيقا التي تنظر الى الأشياء في سكونها وثباتها.

ج - النظر الى سيروية النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي الى التبدل الجذري الكيفي، والنظر الى التبدل الكيفي بوصفه تبديلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً الى أمام من القديم الى الجديد ومن البسيط الى المركب ومن الأدنى الى الأعلى - وذلك على عكس الميتافيزيقا التي ترى الى النمو بوصفه تراكماً أو حركة متصلة أو عرضية أو دائرية. فالتبيعة، كما يورد ستالين مستعيناً بانغلز، منخرطة بأسرها في هذه الحركة الدائمة والتبدل الخالد لئلا تبدأ من حبة الرمل حتى الشمس، ومن الخلية الحية الأولية حتى الانسان، وهي تبدل ديالكتيكياً حسب ما أثبت داروين أن العالم العضوي هو حصيلة نمو يستمر منذ ملايين السنين، أو كما يظهر ذلك في الفيزياء عندما تقفز الماء من حالة السائل الى حالة الغاز، أو كما تثبت الكيمياء التحول النوعي للأكسجين الى أوزون بزيادة ذرة ثالثة الى جزيئه الأصلي.

د - النظر الى موضوعات الطبيعة وظواهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر الى جانبها السالب وجانبها الموجب، الى ماضيها ومستقبلها، الى ما يخفي فيها ويظهر، ذلك أن النمولا يتم على أساس التناغم بل على أساس إبراز التناقضات لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

أما المادية الفلسفية الماركسية فتنتقل من مبادئ ثلاثة يعارض كل منها مبدأ في المثالية الفلسفية (والمثالية لفظ يطلقه ستالين بعمومه على كل نقيض للمبادئ المادية):

جناح الماركسية - اللينينية القائل إن «المادية الديالكتيكية» هي فلسفة الماركسية، و«المادية التاريخية» هي علم التاريخ الذي أسسه ماركس، وجناح الماركسية الخارجة القائل إن الماركسية هي «التاريخية المطلقة» أو «فلسفة الممارسة» أو «علم التاريخ». وهذه عبارات مترادفة. وقد ثبت ستالين دعائم الإتجاه الأول ثم طوره لويس التوسير فيما بعد لكنه ظل في صيغته الأولى المذهب الرسمي للأحزاب الشيوعية السوفياتية المنحى، وإن عرف بعض التحديث مع فلاسفة الحزب الشيوعي الفرنسي وبعض المفكرين المجرين، أو بعض التغيير في الإتجاه مع ماوتسي تونغ في مقاله في التناقض حيث أولى أهمية خاصة لديالكتيك التناقض وتوسّع في أوجهه وتقسياته. أما الإتجاه الثاني فقد أطلقه لوكاتش وطوره بصورة خاصة غرامشي وإنضم اليه بعد جان بول سارتر وروجيه غارودي بعد مرحلته الستالينية.

وسيحاول عرضي لاحق إبراز المعالم الرئيسية لهذا التاريخ الحافل.

2 - المبادئ الستالينية:

يبدأ ستالين كراسه الشهير دون مقدمات، وكأنه يحسم نقاشاً سالفاً فيعلن أن «المادية الديالكتيكية هي نظرية الحزب الماركسي اللينيني العامة» فيصيب هدفين برمية واحدة: يربط النظرية بالممارسة، ويلحق المادية التاريخية بالمادية الديالكتيكية الخالق الجزء بالكل حيث لا تفعل الأولى سوى أن تمد مبادئ الثانية حتى الحياة الاجتماعية أو «تطبق مبادئها» على ظواهرات هذه الحياة وعلى دراسة المجتمع وتاريخه. ثم يشرح سبب تسمية هذه النظرية العامة بالمادية الديالكتيكية فيرى أنها ديالكتيكية لأن منهجها في البحث والمعرفة وطريقتها في النظر الى الظواهرات الطبيعية هي الديالكتيك الذي وجده ماركس وانغلز في النواة العقلية لديالكتيك هيغل. وأنها مادية لأن نظريتها مادية وتفسرها لظواهرات الطبيعة وتصورها لها مادي. وهي النظرية التي وجدها ماركس وانغلز في «النواة المركزية» لمادية فويرباخ.

واللاحظ أن ستالين يستعمل هنا لفظ «نظرية» بدل اللفظ السابق «فلسفة» - ولسوف يحترم التوسير هذا التقليد حتى نقده الذاتي. في عام 1974 - ويبدأ بالتوسع في الديالكتيك قبل التوسع في المادية - مما يعني انه يغلب الديالكتيك على المادية، وهو تقليد سوف يعززه ماوتسي تونغ في مقالاته الفلسفية الأربع حيث يصير القول الفلسفي قولاً في «الديالكتيك المادي» أكثر مما هو في المادية الديالكتيكية.

موضوعياً للعالم في الذهن، وقابلية العالم لأن يعرف معرفة كاملة.

لكن ستالين لا يقول بماذا يختلف ديالكتيك ماركس عن ديالكتيك هيغل أو بماذا تختلف النواة العقلية عن الأصل كله، وهل يكون الاختلاف مائل في إلغاء ستالين لخاصية نفي النفي الواردة عند انغلز وهيغل معاً كتفسير للانتقال من الأدنى إلى الأعلى؟ كما أنه لا يقول بماذا تختلف مادية ماركس عن مادية فويرباخ أي النواة المركزية عن الأصل كله. والأقرب إلى الفهم هو أن الاختلاف قائم في الجمع الجديد بين هذه الأصلين الفلسفيين أي أن ديالكتيك ماركس يختلف بمبادئه، ومادياته يختلف بديالكتيكته.

ولعله من المجحف أن أطالب نصاً تقريرياً كهذا بحل جميع الإشكالات التي يثيرها، مثال هذه: إذا كانت المادية هي تصور «العالم كما هو دون إضافة خارجية» (انغلز وستالين) فلماذا يكون ثمة أشياء لم تعرف بعد؟ وإذا كان الجواب أن الوعي يتأخر دائماً على الواقع فلماذا يتأخر وهو إنعكاس موضوعي له؟ وإذا كان الجواب أن الوعي له تاريخ كما للطبيعة تاريخ فهل هذا يعني أن الوعي المادي للطبيعة هو تصور للعالم كما كان وليس كما هو الآن؟ أم يقال أن الوعي المادي المتأخر حتى يعي ضرورة القوانين فيعرف سلفاً ما سيحصل ويسعى إلى العمل بإتجاه ما سيكون فيكون بالتالي قوماً على الطبيعة وليس العكس، ويكون المستقبل إنعكاساً لتصوراته وليس العكس؟ بتعبير آخر كيف السبيل إلى التوفيق بين الوضعية والتجريبية في المنطق، والعقلانية الهيجلية في المال؟

أقول من المجحف، لأن القول الستاليني والماركسي عموماً ليس كشفاً عن الحقيقة بل تحريض على العمل بناء على قولة ماركس أن مهمة الفلسفة لم تعد تفسير العالم بل صارت مهمة تحويله. ولذا يكتفي ستالين بالتذكير بالقوانين والمبادئ، وضرب الأمثلة والشواهد بقصد الإيضاح لا البرهنة، فيسرع قوله بإتجاه غايته، وغاية القول في المادية الديالكتيكية هي التهديد للقول في المادية التاريخية الذي غايته تسويغ القول في السياسة، تعيين الفعل السياسي:

فقانون الترابط الديالكتيكي يفيدنا الحكم على أي نظام أو حركة إجتماعية من وجهة نظر الظروف المحيطة بهما، فنفهم كيف أن «المطالبة بالجمهورية الديمقراطية البرجوازية» في ظروف القيصرية والمجتمع البرجوازي في روسيا لعام 1905 كان خطوة إلى أمام في حين أن المطالبة بذلك في الظروف

أ - المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظاهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية - التي يختصرها هيغل هنا على ما يبدو - التي تنظر إلى العالم بوصفه تجسداً للفكرة المطلقة أو الروح الكلي - لكن إثبات مادية العالم لا يتوقف هنا، بل يقترن عند ستالين بالقول إن حركة المادة والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الديالكتيكي في علاقات الظاهرات وتشارطها. وذلك ليس ضد أي مثالية إلا من حيث إن هذه القوانين الضرورية تصدر عن المادة نفسها كما سبق أن قال هيراقليطس في ما نقل عنه: «العالم واحد لم يخلقه إله ولا إنسان، بل كان وسيبقى شعلة حية وخالدة، يشتعل وينطفئ بموجب قوانين متعينة».

ب - المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به ومعزل عنه. وأن المادة أو الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأولي في حين أن الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لأنه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكماها. فلا يوجد الفكر إلا عندما يوجد عضو التفكير، الدماغ، وهو مرحلة عليا من انتظام المادة - وهذا القول هو ضد إثبات المثالية أن الوعي هو الموجود الحقيقي وأن العالم المادي لا يوجد إلا في وعينا (أي ضد مثالية باركلي).

أما الوعي أو الفكر فهو عبارة عن إنعكاس للمادة في الذهن والحواس إنعكاساً ينتج التصورات والاحساسات، أو كما يقول لينين «إن الوعي ليس سوى انعكاس للكائن، وهو في أحسن الأحوال إنعكاس دقيق تقريباً».

ج - المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يعرف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدنا التجربة والممارسة. ويقول ستالين إن هذا المبدأ المادي هو ضد المثالية التي تنكر معرفة العالم والتي لا تعتقد بقيمة معارفنا الموضوعية والتي ترى أن ثمة «أشياء في ذاتها» لا يمكن أن نعرف. والحقيقة أن ستالين يغفل ذكر المثاليات الأخرى التي ترى مثل هذا الرأي أيضاً أو يختصرها بمثالية كانط الخاصة. وضد كانط يقول أنه لا يوجد في العالم أشياء لا نعرف بل أشياء لم نعرف بعد.

وأستخلص من نص ستالين أن المادية الديالكتيكية نظرية مركبة من منهج ديالكتيكي يقرم على جملة من الخصائص هي بمثابة قوانين عامة وهي: شمول الترابط والحركة، والتبدل الكيفي الضروري، والتناقض الداخلي.

ومن مادية فلسفية تقوم في جملة من المبادئ هي: مادية العالم، وقوامية المادة على الفكر أي كون المعرفة إنعكاساً

«النظرية الطليعية تعكس بدقة حاجات تطور الحياة المادية للمجتمع» والماركسية - اللينينية هي النظرية الطليعية، نظرية الحزب الشيوعي، ولذا فإن «الحزب لا يخطئ» كما يقول ستالين في مكان آخر.

3 - العقيدة الرسمية :

يمتاز النص الستاليني بوضوحه وكثافته وذهابه مباشرة الى الهدف. فهو ينطلق من المبدأ الماركسي «وحدة النظرية والممارسة» فيعرض أصول العقيدة بشكل مترابط يبين للقارئ رهان الصراع النظري والجدال الذي يشكل محرك القول في نصوص المؤسسين وبخاصة نصوص انغلز ولينين. وهذه الميزة بالإضافة الى موقع ستالين كأمين عام للحزب الشيوعي السوفياتي وكقائد أوجد للحركة الشيوعية العالمية، هي التي جعلت من نصّه نصّاً كلاسيكياً وإساساً لتوسعات لا تحصى. فصارت الرؤية الستالينية مذهباً رسمياً توسع به الفلاسفة الماركسيون ومثلوا عليه بأمثلة مستمدة من واقع بلادهم ومجريات الأحداث السياسية والفكرية حيث صار المذهب ضوءاً كاشفاً يرينا مسيرة العالم والتاريخ وتأتي الأحداث لتؤكد صدق ما نراه؛ أي صحة تشخيص الخط السياسي للحزب.

ونجد هذا المذهب معروضاً بشكل وافٍ في كتابين منقولين الى العربية، هما: أصول الفلسفة الماركسية من تأليف جورج بوليتزر وآخرين، والنظرية المادية في المعرفة من تأليف روجيه غارودي. والأصول موجه للجمهور الواسع أما النظرية فلاهل الاختصاص؛ أي المثقفون الثوريون.

ويتوسع المؤلفان بالمبادئ والقوانين التي أعلنها ستالين. ولا نجد في الأصول شيئاً جديداً سوى بعض الأمثلة المستقاة من الواقع الفرنسي من وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي في بداية الاربعينات، والتأكيد على أن الماركسية هي نظرة علمية للعالم بل «النظرة الوحيدة العلمية اي التي تتفق وتعاليم العلوم». ولسوف يتوسع روجيه غارودي بهذه الفكرة فيحاول أن يبرهن عليها في أطروحة معدة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة باريس بوصفها إسهاماً في النظرية المادية في المعرفة.

بمعنى آخر ينطلق غارودي من المادية الفلسفية ليقم مرجعاً في المادية الديالكتيكية صالحاً لفترة الخمسينات من هذا القرن. ويعيد التأكيد مرة أخرى أن المادية تؤكد:

1 - أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، باعتبار أن المادة هي ما هو موجود خارج روحي وخارج كل روح والتي لا تحتاج لأي روح لكي توجد.

الراهنة (1938) سيكون بلا معنى ومضاداً للثورة لأنه سيكون خطوة الى الوراء. فالدرس يقول: كل شيء يخضع للظروف. ويفيد قانون الحركة أنه ليس هناك أنظمة اجتماعية «ثابتة» و«لا مبادئ خالدة» للملكية الخاصة، وأنه يمكن بالتالي أن يحل النظام الاشتراكي محل النظام الرأسمالي كما حل هذا الأخير في حينه محل النظام الإنقطاعي. وأنه يجب بالتالي أن تؤسس الفعل السياسي على «الشرائح الاجتماعية» التي تنمو والتي لها مستقبل أي على البروليتاريا وإن كانت أقلية مغلوبة الآن، والدرس السياسي: حتى لا نخطئ في السياسة، يقول ستالين، يجب أن ننظر الى امام لا الى الخلف. (والامام والخلف متعینان في النظرية).

أما قانون التبدل الكيفي الطبيعي فيفيد أن الانتقال الى الاشتراكية لا يحصل إلا بالثورة وليس بالاصلاحيات البطيئة. والدرس: يجب أن تكون ثورياً لا إصلاحياً.

وفيد قانون التناقض الداخلي أخيراً أن نضال البروليتاريا الطبقي ظاهرة طبيعية وأنه حتى لا نخطئ في السياسة يجب أن نتبع سياسة بروليتارية طبقية تقوم على إبراز التناقضات وتأزيمها.

ولا تقل المادية الفلسفية عن المنهج الديالكتيكي فائدة وموعظة.

فبإدب العالم وقابليته لأن يعرف (بما فيه التاريخ البشري) تعني أن ثمة قوانين ضرورية لتطور الحياة الاجتماعية وأن التاريخ البشري ليس عبارة عن تراكم عرضي للأحداث بل هو علم دقيق دقة علم البيولوجيا مثلاً، وأن قوانين التطور الاجتماعي تصلح لتطبيقات عملية وأن على حزب البروليتاريا أن يجعل من هذه القوانين دليلاً لعمله.

وقوامية المادة على الوعي تفيد أن الحياة الروحية للمجتمع (بما فيها الأفكار والنظريات والآراء السياسية والمؤسسات) تجد أساسها في الحياة المادية للمجتمع. والدرس: حتى لا نخطئ في السياسة يجب أن ننطلق من «الشروط الملموسة» للحياة المادية وليس من «المبادئ المجردة للعقل الانساني» أو من أحلام «عظماء الرجال». ونسيان «الحاجات الحقيقية» لتطوير الحياة المادية هو ما يوقع في الطوباوية (أي الشعبوية والثورية والفوضوية) التي تنطلق من رغباتها لا من الواقع، أي التي تولي أهمية أكثر مما ينبغي للوعي على المادة. لكن نسيان دور الوعي، أي دور الجماهير التي اخترقتها النظرية وصارت قوة مادية، يوقع هو الآخر في «الإقتصادية» و«المنشقية» أي في المادية البتلة التي تهمل دور النظرية الطليعية.

2 - أن المادة هي بالتالي الواقع الأول وليست إحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه.

3 - يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وإلى قوانينه.

ويضيف غارودي: «هذه الفلسفة أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم».

ولسوف يحاول غارودي إذن أن يثبت صحة هذه التأكيدات وتمتدات تأكيدات المثالية المناقضة إستناداً إلى العلوم فيرى أن علم الفيزياء مثلاً يعلمنا:

أ - أن المادة لا تتبخر «كما يزعم المثاليون بناء على أزمة الفيزياء الحديثة»

ب - أن نظريتنا العلمية هي انعكاس للواقع الموضوعي.

ج - أن هذا الانعكاس تقريبي، لكنه يتقدم بدقة متزايدة على الدوام.

ويرى غارودي أن ما تثبته الفيزياء الحديثة هو إثبات للمبدأ المادي الأول إستناداً إلى جدال لينين مع الماخيين وتمييزه بين السؤال الفلسفي: ما هي المادة؟ (والجواب هي الواقع الموضوعي المستقل) والسؤال العلمي: كيف هي المادة؟ والجواب مهمة العلم أن يعطي عن المادة تصوراً تقريبياً متزايد الكمال على الدوام.

ثم يرى أن البيولوجيا تعلمنا:

أ - أنه لا يوجد فكر دون دماغ.

ب - أن ليس العين هي التي خلقت الشمس، بل إن الشمس هي التي خلقت العين خلال سلسلة طويلة من التآلفات.

ويعتبر أن هذا التعليم يثبت صحة المبدأ المادي الثاني ضد المثالية، أي يثبت أن المادة هي الواقع الأول والوعي هو الثاني أي انعكاس للمادة.

ويبدو أنه لا يوجد علم معين يمكن بالاشتغال على معطياته برهنة المبدأ الثالث: قابلية العالم للمعرفة معرفة تامة، فيكتفي غارودي بالرد على «اللاأدرية» (والمقصود هنا الكانطية) مستعيناً بلينين وبمعيار الممارسة. وهما مثلاً لطريقته في الحجاج ضد كانط: يورد غارودي نصاً لانغلز يقول: «إذا كان باستطاعتنا إظهار صحة مفهومنا لظاهرة طبيعة بإنتاجه حسب إرادتنا أو بجعله يخضع غايتنا فإن «الشيء في ذاته» الكانطي... يزول... وليست المعرفة شيئاً آخر سوى تحويل الشيء بذاته إلى شيء لذاته». وما إن ينتهي نص أنغلز حتى يستنتج غارودي قائلاً: «فمن المستحيل لإحداث هوة بين التعبيرين». ويظن بذلك أنه قد انجم الكانطية.

ثم يكرر المسألة مع كارناب وهانله Henle وغيرهم من الفلاسفة الذي يذهبون إلى أن العلم لا يستطيع إثبات واقعية مواضيعه، وفيما لو حاول ذلك لإننا نفتقر إلى ما يحقق لنا القفز من إثبات النتائج إلى إثبات المقدمات، فنقع دائماً في تسلسل لا نهائي. ويرد غارودي: إن الممارسة السابقة كلها، ممارسة العلم التاريخية هي التي تؤمن لنا صحة القول بمادية موضوع العلم.

ويتوسع غارودي في نظرية الانعكاس بوصفها نقطة إنطلاق النظرية المادية في المعرفة. ويعتقد أن المادية الديالكتيكية هي المادية الوحيدة التي تستطيع، على عكس المادية الميكانيكية، أن تبرر هذه النظرية. لأن المادية الميكانيكية تنظر إلى المادة بوصفها متعارضة مع الروح أي بوصفها علاقة مكانية فقط فتوجد بالتالي مشكلة لا حل لها وهي كيف يمكن التأكد من تطابق الأصل المنعكس مع صورته في المرآة العاكسة (الوعي). في حين أن المادية الديالكتيكية تنطلق في الأساس من أن «الحركة هي شكل وجود المادة» ومن أن «الممارسة هي معيار الحقيقة». فالانعكاس، والحالة هذه، لا يعود مجرد «تأمل سلمي» بل يصير على العكس سيرورة معرفية متقدمة على قاعدة التحويل العلمي للطبيعة.

ويرى المذهب في نظرية الانعكاس، لا مجرد فرضية فلسفية تسمح بتفسير موضوعية المعرفة وتطورها المستمر بل فرضية علمية تؤكد آخر الاكتشافات العلمية في مختلف المجالات، وليست آخر الاكتشافات هذه سوى فسيولوجيا بافلوف (في الارتكاس والارتكاس الشرطي) وبيولوجيا لينسكو (في وراثية الصفات المكتسبة وأثر البيئة في تغير الأنواع) والسنية ستالين (في أن اللغة هي انعكاس معقد للطبيعة وهي وسيلة تواصل بين البشر). وتثبت هذه «الاكتشافات العلمية»، بالإضافة إلى اكتشافات العلماء السوفييات في مختلف ميادين الصناعة والعلوم، صحة نظرية الانعكاس وانطباقها على المعرفة البشرية بدرجتها الحسية والعقلية:

والاحساس هو خاصية المتعضيات ذات الجهاز العصبي أي القابلة للتأثر بفعل المادة على أعضاء الحس. فيكون الاحساس هو «الانعكاس الذاتي للواقع الموضوعي».

وبفعل تكيف المتعضي مع المحيط يحصل التوازن بين الداخل والخارج. وبفعل الممارسة والعمل البشريين أي فصل الداخل في الخارج توجد المعرفة كما يوجد المحيط الجديد لنشاط الإنسان - المجتمع. وفي المجتمع وبفضل التفاعل بين البشر والطبيعة توجد اللغة وترتقي المعرفة الحسية إلى المعرفة

يعتبر أن الفلسفة الماركسية هي فلسفة علمية تدرس وتعيّن أعم قوانين الطبيعة والمجتمع والفكر التي ليست سوى قوانين الديالكتيك المادي وبادئ المادية الفلسفية وتطبيقاتها في المادية التاريخية، أي علم تطور المجتمع وتحوله تحويلاً ثورياً، وهي مرة أخرى مبادئ: مادية العالم وأسبقية الواقع على الوعي - أي نظرية الإنعكاس، وقابلية العالم لأن يعرف، عبر الممارسة؛ أي التجريب والصناعة والصراع الطبقي.

وقوانين: الترابط والتفاعل الشاملين، والحركة المستمرة، والتحول الكيفي، وصراع الاضداد ووحدها. (وهذه مجتمعة تؤلف المادية الديالكتيكية).

4 - ماركسية «الخوارج» ضد المادية الديالكتيكية:

لا أقصد بالخوارج أولئك الماركسيين الذين عارضوا لينين والبلاشفة من زعماء الأيمية الثانية أو المناشفة الروس، بل أولئك البلاشفة الذين فهموا فلسفة الماركسية فهماً خاصاً ضمن الحركة الشيوعية فرفضوا أن تكون المادية الديالكتيكية فلسفة الماركسية العامة وأن تكون المادية التاريخية تطبيقاً لها. وسأقتصر هنا على نقد لوكاتش وغرامشي للمادية الديالكتيكية كما وردت في مرجع بوخارين الشعبي وكما كانت في طريقها إلى أن تصبح عقيدة رسمية بقيادة ستالين.

يرفض لوكاتش في التاريخ والوعي الطبقي «الماركسية المبذلة». ويعيد هذا الابتذال إلى «النظرة الطبيعية» غير النقدية، وهي التي تنطلق من الإثبات المشار إليه سابقاً: وجود الطبيعة والعالم وجوداً مستقلاً عن ذهن البشري، ومن عدّ ديالكتيك التاريخ ملحقاً لديالكتيك الطبيعة. ويعود هذا الخطأ، في رأي لوكاتش، إلى انغلاز بالذات في الانتق - دوهرينغ «حيث يحمل انجلز إهمالاً تاماً مسألة العلاقة الديالكتيكية للذات بالموضوع في سيرورة التاريخ»، وينسى أن يضع هذه العلاقة في محور القضايا المنهجية. ويضيف لوكاتش: إن المنهج الديالكتيكي ما إن يتخلل عن الانطلاق من هذه العلاقة المتبادلة حتى يقع في «العلموية» وفي «المادية البرجوازية» التي تؤكد على الطابع الثابت للواقع وعلى مطابقتها لقوانين ثابتة هي الأخرى، وهذا ما يؤدي في أحسن الأحوال إلى الانتهازية السياسية و«الامبرية» الفلسفية. فالامبرية تنطلق من «الوقائع» لكنها لا ترى أن «مجرد تعداد الوقائع» السابق على أي تأويل وتفسير، هو تعداد مؤول سلفاً، فالوقائع لا تدرك إلا عبر نظرية ومنهج. وهي في بنيتها بالذات «نتاج مرحلة تاريخية معينة».

العقلية. وهي معرفة بأفاهيم. وكما أن الاحساس هو إنعكاس لصفات الأشياء فإن الأفهوم هو إنعكاس لعلاقات الأشياء ولقوانين تطورها. فالأفهوم (وهو بعامة اسم الجنس) ليس مجرد كلمة بل انعكاس للماهية الموضوعية للعالم، وهو بالتالي ذو حقيقة موضوعية.

وإذا ما بدا أن ثمة مشكلة في القول بموضوعية المعرفة وتطورها في الوقت نفسه، فإنها ليست مشكلة إلا في الظاهر، وحلها يوفره الديالكتيك: فالمادة نفسها (أي الواقع) متطورة أبداً، وهذا هو الأساس المادي لاستمرار تطور المعرفة، والموضوعية تختلف عن الموضوعانية في أنها ذات طابع نسبي مرحلي، تاريخي. والنسبي هنا لا يناقض المطلق، لأن «الحقيقة المطلقة» تنتج من مجموع الحقائق النسبية. أضف أن الحقيقة هي ذات طابع طبقي. وأن الطبقة الاجتماعية التي يؤهلها دورها التاريخي لتكون طليعة المجتمع هي الطبقة الحاملة للفكر والفلسفة الموضوعيين. ولما كانت البروليتاريا هي طليعة المجتمع المعاصر فإن الماركسية نظريتها الثورية هي النظرة العلمية الوحيدة إلى العالم التي تتفق وتعاليم العلوم، والنظريات العلمية التي تخالفها لا تعدو أن تكون نظريات برجوازية أو رجعية، أي ذاتية ولا موضوعية.

وهكذا تنعقد الدائرة وتصبح العقيدة الماركسية الرسمية مذهباً فلسفياً شاملاً. وليس النظرية المادية في المعرفة سوى واحد من سيل من المجلدات الفلسفية التي ظهرت قبل الستينات من هذا القرن أي قبل بلوغ «نقد عبادة الشخصية» (ستالين) دائرة الفكر الفلسفي، والتي عرفت إنتشاراً واسعاً في العالم كله بفضل منشورات دار التقدم في موسكو باللغات الأجنبية.

ويعيد المذهب نفسه إلى المؤسسين ماركس وانجلز، ويعتمد شروحات وإسهامات لينين وستالين وماوتسي تونغ (قبل الانشقاق) وينطلق من عبارة لينين «الماركسية كتلة من فولاذ». بحيث لا يمكن إسقاط أي جزء منها دون إفسادها وتحريفها، ويطلق على نفسه اسم «الماركسية - اللينينية». لكنه يعتمد في جداله، وبصورة أساسية، موضوعات حول فويرباخ لماركس، والانتق - دوهرينغ لانجلز، والمادية والتجريبية النقدية للينين والمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لستالين وأربع مقالات فلسفية لماوتسي تونغ.

ويرفض المذهب في ظاهر قوله أن يكون سستاماً مقلداً بدليل أنه يقر بأنه ما زال ثمة مشكلات تحتاج إلى حل وأن عليه أن يغير شكله مع كل ثورة علمية جديدة، لكنه مع ذلك

الكل *la totalité* هي جوهر العلم البروليتاري الثوري، أي جوهر الماركسية. ولا يمكن طرح «الكل» إن لم تكن الذات الطارحة هي في الوقت نفسه «كل». بمعنى آخر، الطبقة، لا الفرد، هي فاعلة المعرفة وهي التي بفعلها تستطيع أن تنفذ إلى الواقع الاجتماعي وتحوله كله.

ويستفيد انطونيو غرامشي من نقد لوكاتش للمادية والانعكاس ويذهب بهذا النقد إلى استنتاجاته الأخيرة في دفاتر السجن..

ولا يتكلم غرامشي على المادية الديالكتيكية بقدر ما يتكلم على المادية التاريخية، وعندما يفعل يعتبر أن الأساس في هذا التعبير يعود إلى «التاريخية» وليس إلى المادية. فالماركسية هي «فلسفة الممارسة» أو هي «التاريخية المطلقة» *Historicisme absolu* وهي بهذا المعنى تختلف عن كل فلسفة سابقة وتتجاوزها في جعل الممارسة التاريخية للبشر منطلقاً غنوصولوجياً معرفياً وأساساً لتحويل العالم. وانطلاقاً من «التاريخية» يعيد غرامشي قراءة الماركسية ويهت كل مادية ديالكتيكية أو انطولوجيا واقعية على غرار تلك الواردة في أساس المرجع الشعبي أو التي سيوسعها روجيه غارودي فيما بعد.

وتمتاز «الماركسية المتذلة» في رأي غرامشي باختزالها ما قبل النقدي. فهي تختزل الإنسان ووعيه وفعله وتاريخه لتؤكد الوجود الموضوعي للواقع. فهذه «الغنوصولوجيا الواقعية» تطرح مسألة «موضوعية العالم الخارجي» على نحو مغلوطة وبطريقة عديمة الجدوى. فهي تستغل إيمان الجمهور بأن العالم الخارجي ذو وجود موضوعي، فتنتقل منه لتدحض المثالية الذاتية فلا تفعل سوى أن تقيم دوغمايية الكائن، أي أنها تستبدل المثالية الراقية بانطولوجيا ذات أصل ديني (الله المفارق يخلق العالم وخصائصه قبل أن يخلق الإنسان) وميتافيزيقيا ساذجة هي ميتافيزيقيا الحس المشترك المُعَلَّم بالآيمان الديني.

واستقلالية العالم الخارجي تؤدي إلى طرح قوامية المادة على الوعي وبند كل «ثنائية» وبناء «واحدية» ميتافيزيقية تجعل من المادة الحقيقة الوحيدة فيصير الذهن مجرد شكل من أشكال حركة المادة، أو على الأكثر، مجرد انعكاس للمادة. أي تصبح العلاقة بين الوعي والمادة علاقة ظاهر بمাহية حقيقية، علاقة ظاهرة قشرية بواقع حقيقي، فيتحصل لدينا مفهوم للحقيقة بائد يقوم على تصور الحقيقة بمثابة تطابق للمعرفة مع موضوعها الخارجي، وتصير المعرفة معرفة بالواقع - في ذاته - وتطابقاً للفكر مع الكون القائم بذاته. ولما كانت المعرفة إنعكاساً لما هي المادة في ذاتها وإنعكاساً صائباً أبداً فلا مفر من الحتمية،

ينقد لوكاتش إذن في المادية الديالكتيكية ماديتها أي أساسها الفلسفي، الواقعية المادية ونظريتها المعرفية أي تفسير المعرفة بالانعكاس.

وتتمثل الواقعية (أو الابتذال) في قوله انغلز المشهورة: المادية هي النظر إلى الطبيعة كما هي دون زيادة خارجية. ولا ينفع الديالكتيك المضاف فيما بعد في محو الأثر التجريبي والوضعي لمثل هذه النظرة. كما لا ينفع مجرد القول بـ «التفاعل المتبادل» في محو الثنائية الأصلية (ثنائية الذات والموضوع) الكامنة في أساس هذه النظرية، ذلك أنه يمكن دائماً تصور هذا الأثر المتبادل على غرار الأثر المتبادل لكرتي بيليار.

إن «تشيء» الطبيعة هو امتداد لـ «تشيء» السلعة في الاقتصاد البرجوازي، أي أنه قائم على خلق الهوة الفاصلة بين المنتج وسيرورة الإنتاج حيث نصير السيرورة واقعة مستقلة عن وعيه وإرادته. وهذه الثنائية الحادة نجدها في الوهم «الطبيعي» القائل باستقلالية الطبيعة عن الوعي بها، وموضوع المعرفة عن المعرفة، والمؤدي بالتالي إلى ثنائية الموضوع المعروف والذات العارفة. وعدم القدرة، بالتالي على تفسير المعرفة إلا باللجوء إلى «مذهب الإنعكاس». ففي «مذهب الإنعكاس»، على حد تعبير لوكاتش، تتموضع نظرياً الثنائية التي لا يمكن تجاوزها بالنسبة إلى الوعي المَشيء، ثنائية الفكر والكون، الوعي والواقع. وسواء قلنا أن الأشياء تدرك بوصفها انعكاسات للأفاهيم، أو أن الأفاهيم تدرك بوصفها انعكاسات للأشياء، فإن هذه الثنائية تكتسب «صلابة منطقية» لا يمكن تجاوزها وتؤدي بنا إلى المضلة التي وصل إليها كانط حيث لم ينجح «الدور التألفي للوعي بعامة» في حل هذه الثنائية فلسفياً بل اقتصر عمله على إزاحتها من النطق وتأييدها في الواقع بوصفها ثنائية بين الظاهرة والشيء - في - ذاته. وهكذا تبدو «المادية» مصابة بالعجز نفسه الذي يصيب سائر الفلسفات السابقة، ويبدو التصور الذي يرى «أن الفكر هو نتاج الدماغ وأنه بذلك يتطابق مع مواضيع التجربة» تصوراً ميتولوجياً شأنه شأن نظرية التذكر وعالم المثل الأفلاطوني.

ويقترح لوكاتش بدل المادية الديالكتيكية فهمه الخاص للماركسية وللدالكتيك الهيغلي - الماركسي: «فالكل الملموس» هو المقولة الأساسية للدلالة على الواقع، وعلينا أن نرى إلى العالم لا بوصفه مركباً من أشياء ناجزة بل بوصفه «تركيباً» سيرورياً، أي بوصفه صيرورة اجتماعية، أداتها «الممارسة» (البراكسيس)، ولذا فإن ثمة علماً واحداً أحداً، هو العلم التاريخي الديالكتيكي لتطور المجتمع بوصفه «كللاً». فمقولة

أساسياً لصراع نظري قلّ نظيره، تجسد في تأويلات ماركسية متنوعة تراوح بين الماركسية - اللينية - الستالينية - الماوية والماركسية - الوجودية مروراً بالبنوية والغرامشية والمركزية والرأشية. وأعيد الاعتبار الى التاريخ والسوعي الطبقي للوكاش وعرفت دفاثر السجن لغرامشي انتشاراً واسعاً. ويمكن ان نستقرئ في هذا الخصم موقفين متضادين من المادية الديالكتيكية، الأول رافض باسم الانسان، والثاني مؤيد باسم البنية.

والموقف الأول يستفيد من غرامشي ولوكاش الشاب ويذهب الى أن الماركسية هي المادية التاريخية وحسب، وهي بهذا المعنى فلسفة القرن العشرين، أما «ديالكتيك الطبيعة» فليس سوى أضافة وضعية هجينة ونزعة معادية للانسان (جان بول سارتر)، وأما «نظرية الانعكاس» فليست سوى نزعة حسية اميرية وما قبل - نقدية وقع فيها لينين قبل تعرفه على هيغل ثم عدلها بعد قراءته علم المنطق (روجيه غارودي في مرحلته الثانية). وعرف هذا الموقف صدى واسعاً في صفوف الشيوعيين بالذات، واعتبر الجواب الملائم على «الدغائية الستالينية» وتدشيناً لعصر ماركسي جديد هو عصر «الديالكتيك المنفتح».

ولسوف يتصدى التوسير لهذا الاتجاه ويعدّه إنحرافاً بالماركسية نحو فلسفة تطويرية وناسوتية لا تختلف كثيراً عن غيرها من الفلسفات السابقة. وإذا كانت خطيئة هذه الناسوتية الجديدة تتمثل في اختزال الماركسية والتخلي عن المادية الديالكتيكية فإن التوسير سيحاول تطهير ماركسية من هذه الخطيئة على مرحلتين ترفضان، رغم اختلاف المنطلق، ترويجية غرامشي وتعيدان إثبات مادية المادية الديالكتيكية:

- مرحلة «القطع الابستمولوجي» وفيها يعرف التوسير الفلسفة بأنها «نظرية الممارسات النظرية» ويثبت عبر قراءته التشخيصية لـ كاييتال ماركس أن هذا الأخير يقطع مع هيغل ولا يمكن اعتباره تنمّة له أو تطويراً. فالمادية الديالكتيكية فلسفة جديدة وثورية تتمثل جديدها الديالكتيكية في رفض المقولات الهيغلية مثل مقولات وحدة وتماثل الضدين، ونفي النفي والاستلاب و«الكل» وإقامة مقولات جديدة مثل تفاوت الضدين، والغلبة في البنية، والانزباح، والتركيز، وهي المقولات المعبرة عن التناقض الماركسي المتعين تعيناً تضافرياً *surdéterminée*؛ أي أنه تناقض معقد ذو مستويات متفاوتة الفعل والحركة تفاوتاً يجعل من كل بنية، بنية متميزة ذات فعالية خاصة على عكس التناقض الهيغلي ذي المبدأ المحرك البسيط.

والختمية الاقتصادية بالمناسبة. وهكذا تتحول الماركسية الى ميتافيزيقا قبل - نقدية.

وينطلق هذا التصور المتبدل من فهم ساذج للعلم. من اعتبار العلم الطبيعي نموذجاً لكل علم ومن النظر الى العلم الطبيعي لا من حيث تشكله بل من حيث إنه يمنحنا القدرة على رصد العمليات الطبيعية قبل وقوعها، فإذا كان لا يمكن اعتبار المنهجية التاريخية علماً إلا إذا مكنتنا من رصد تطور المجتمع كان لا بد من التورط في البحث عن الأسباب الجوهرية لا بل عن «العلة الأصلية» و«علة العلل».

وهكذا تصبح فلسفة المادية الديالكتيكية فلسفة مادية مبتذلة ودوغائية لأنها تهمل التاريخية والبراكسيس ولا تنطلق انطلاقاً متسقاً من المبدأ الأسمى «وحدة النظرة والممارسة». ولا ترى ان ضرورة الواقع هي ضرورة على علاقة بمبادرات الانسان واختراعاته النظرية، وأن الحقيقة ليست خارج التاريخ. وأن المعرفة، كل معرفة وعلم، هي بنية فوقية وايدولوجيا وان موضوعية المعرفة ليس تطابقها مع الموضوع الخارجي بل توافقها مع الذاتية البشرية العامة، وأن كل معرفة بالتالي، بما فيها الماركسية، قابلة للسقوط وأن صوابيتها تابعة لعلاقتها الديالكتيكية بالممارسة التاريخية. وأن الظواهر الطبيعية، موضوع علم الطبيعة، لا تنفصل عن حاجات البشر ومصالحهم، وأن المادة نفسها ليست واقعاً قائماً في الخارج منذ الأزل، بل هي مجموع القوى الطبيعية المنظمة بهدف الانتاج أو هي كما تتمظهر للانسان في ظروف تاريخية معينة وعبر براكسيسه العملي.

وهكذا يرفض «الخوارج» صراحة نسب الماركسية الى المادية السابقة، ويشككون بصورة خاصة بقوله انغلز أن المادية هي النظر الى الطبيعة كما هي بدون إضافة خارجية، وبأطروحة لينين، ان المعرفة انعكاس للواقع الخارجي. ويؤكدون بالمقابل على الممارسة والتاريخية وعلم التاريخ والديالكتيك. ويرون أن النسب الأقرب الى ماركس هو هيغل والفلسفة المثالية الألمانية. أما مرجعيتهم النصية الأساسية فهي موضوعات حول فوبرباخ والكاييتال لكارل ماركس.

5 - التراجع الى «خط الدفاع»:

أحدث تقرير نيكيثا خروتشيف 1956 الذي انتقد «عبادة الشخصية» وفضح «جرائم ستالين» صدمة فعلية في صفوف الفلاسفة الارثوذكسين، فاهتزت القناعات القديمة، وتفرق القوم شيعاً متخاصمة. وكانت باريس الستينات مسرحاً

الأصل ثابتة. إنه انعكاس تدريجي وتقريبي معاً أي انعكاس بلا مرآة. ويجب، بناء على الفهم الألتوسيري للفلسفة، ألا نبحث عن المعنى المعرفي للانعكاس، بل عن المغزى الجدالي والرهان الصراعى لنظرية لينين في الانعكاس، ضد التجريبية والمثالية النقدية. والرهان هو الترتيب الذي تدخله النظرية في مسألتي الفلسفة الأساسيتين: 1- المسألة الانطولوجية أي التي تعرض وتحمل مسألة القوامية بين الكون والفكر. 2- المسألة الغنوصولوجية أي التي تعرض وتحمل مسألة موضوعية المعرفة. وإذا كان الموقف المادي في الفلسفة يقدم مسألة القوامية على المسألة المعرفية ويحل الثانية على ضوء حلها للأولى، فإن مقالة الانعكاس تبدو مقالة تأسيسية للمادية إذ بفضلها يتوفر إمكان إثبات قوامية الأصل على انعكاسه، ومن ثم إثبات موضوعية الانعكاس بالعلاقة مع أصله.

وبهذا الفهم ترى الألتوسيرية أنه يمكن تخليص الماركسية اللينينية من اللبس الحسي والأمبري بتخليصها من نظرية المعرفة المادية «فحيث لا ذات عارفة لا مرآة ولا نظرية للمعرفة» بل هناك مواقف معرفية وسيرورة معرفية بدون فاعل كما هناك سيرورة تاريخية بدون غائية، يساعد فهمها على تخليص الماركسية من كل تيليولوجيا (غائية) ومن كل ناسوتية نظرية.

لكن هذا الجهد النظري إذ يحدّث النظرية خدمة للممارسة يبين ان الممارسة يجب أن تكون ممارسة لا غائية حتى تكون ممارسة ثورية. فكيف يمكن لأداة التاريخ ان تعي «مكر التاريخ» وتظل أداة له؟ ولا مفر من اليأس أو الإعلاء. ولسوف تستفيد العقيدة الرسمية من كل هذه المحاولات فتسعى الى احتواء تناقضاتها في تأليف يعيد تركيب جديدها على الأساس العقيدى الكلاسيكي. فيجمع لوسيان سيف في مدخل الى الفلسفة الماركسية، 1980 التمييز الألتوسيري بين المفهوم المعرفي والمقولة - الموقف، الى دور الممارسة البشرية الغرامشية على أساس من مادية ديالكتيكية تحتفظ بنظرية الانعكاس وبالمنطلق الحسي للمعرفة باعتباره «خط الفصل» بين المادية والمثالية. أي أنه يجمع جعاً ديالكتيكاً المادية الديالكتيكية الى المادية التاريخية (مستفيداً من نقد لوكاتش الذاتي) فيقول: ان المادية كوحدة تشطر الى مادية ديالكتيكية ومادية تاريخية، «فمن جهة تندرج المادية الديالكتيكية، بالمعنى القطاعي للفظ، إندراجاً تاماً في المادية التاريخية» فتصير الطبيعة بهذا المعنى مقولة تاريخية، وتمتد المادية التاريخية على إمتداد الفلسفة الماركسية. لكن بالمقابل، «تندرج المادية التاريخية إندراجاً تاماً في المادية الديالكتيكية» ومن هذا المنظور يقول:

أما جدتها المادية فتتمثل بتمييزها بين موضوع المعرفة والموضوع الواقعي. فموضوع المعرفة مبني و«مخلوق» (وهذا مع غرامشي وضد الدوغمائية) لكنه ليس كل الموضوع لأنه مبني انطلاقاً من مادة أولية معطاة للمعرفة به متطابقة في نهاية المطاف مع الوجود الواقعي المادي (وهذا ضد غرامشي وتطوير لمسلمات العقيدة). بمعنى آخر: المادي هو الجزئي، والمعرفي هو الكلي.

- مرحلة «النقد الذاتي»، أي نقد «النظرية» وهي الوهم الناتج عن معاملة الفلسفة على غرار العلم وعن إهمال دور الممارسة العملية. فالفلسفة ليست مجموعة مبادئ وقوانين معرفية (كما تذهب الى ذلك الدغائية والتاريخية معاً) بل مجموعة مواقف أو مواقع نظرية، مقالات thèses، فلا يصح وصفها بالصواب أو الخطأ، بل جلّ ما يمكن ان يقال عنها إنها مواقف سليمة أو غير سليمة، أي مواقف منتجة للمعرفة بأفاهيم أو معيقة لها بمعان ايديولوجية. ولذا فليس للمعرفة موضوع ولا تاريخ لأنها تكرر للمواقف عينها أو إعادة احتلال للمواقع النظرية نفسها بهدف الصراع الطبقي. فالفلسفة هي «في المصاف الأخير صراع طبقي في النظرية». ويمكن تلخيص هذه المواقف النظرية بثلاث مقالات صراعية موجهة ضد التاريخية والناسوتية أي معاً ضد فلسفة الذات المثالية وضد المادية المتبدلة. وهذه المقالات هي:

- 1 - الجهاير هي التي تصنع التاريخ / ضد: الانسان هو الذي يصنع تاريخه.
- 2 - الصراع الطبقي هو محرك التاريخ / ضد: الانسان يصنع التاريخ بإعلائه.
- 3 - الانسان لا يعرف الا ما هو كائن / ضد: الانسان لا يعرف الا ما يصنع.

وهذه المقالات موجهة كما هو واضح ضد الناسوتية في التاريخ، الناسوتية المؤدية الى الغائية، وضدها تريد أن تثبت أن التاريخ سيرورة بلا غاية (غايات) ولا فاعل (فاعلين). وضد التاريخية في المعرفة، التاريخية المؤدية الى المثالية، وضدها تريد أن تثبت مادية العالم وصوابية «نظرية الانعكاس»، لكن بعد تعديلها. ويوضح دومينيك لوكور، أحد تلامذة الألتوسير، هذا التعديل الجديد فيقول: إن نظرية الانعكاس عند لينين ليست نظرية امبرية أو حسية، وهي لا تصير كذلك إلا ضمن نظرية معرفة، ولا نظرية للمعرفة إلا بالعلاقة مع فرضية الذات العارفة. والحال أن الانعكاس عند لينين، كما يؤول لوكور، ليس انعكاساً في مرآة أي ليس انطباعاً أو نسخة طبق

- Kedrov, Boniface, *Dialectique, Logique, gnoséologie: leur unité*, édition du progrès, Moscou, 1970.
- Lecourt, Dominique, *Une crise et son enjeu*, Maspéro, Paris, 1973.
- Lénine, V.I., *Matérialisme et empiriocriticisme*, éditions sociales, Paris, 1962.
- Lukacs, Georg, *Histoire et conscience de classe*, les éditions de Minuit, Paris, 1960.
- Mao-Tsé- Toung, *œuvres choisies*, Tom I, *de la contradiction*, éd. en Langues étrangères, Pékin, 1967.
- Sève, Lucien, *Introduction à la philosophie marxiste*, éditions sociales, Paris, 1980.
- Staline, Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, éd. Norman Bethune, Paris.
- Texier, Jacques, *Gramsci*, éditions seghers, Paris, 1966.

موسى وهبة

الماركسية

Marxism
Marxisme
Marxismus

(1) مدخل عام:

ان المتصفح لتاريخ تطور الماركسية يلاحظ لا محالة سرعة تسرب نتائجها وسرعة اعتناقها كمعتقد طغى على أكثر الحركات الثورية في العالم أو كإيديولوجية دولة قائمة الذات تمارس باسمها السلطة وتنظم على ضوء مفاهيمها الحياة الاجتماعية. ولا بد من اعطاء بعض التواريخ الهامة لفهم تطور الماركسية:

- ففي سنة 1847 يقوم الشاب ماركس مع صديقه انغلز بكتابة النص التأسيسي للحزب الشيوعي الألماني؛ كتاب بيان الحزب الشيوعي الذي صدر سنة 1848 ترجمه الى العربية خالد بكداش، سنة 1933، وهو حزب هدف الى تنظيم نضالات الطبقات الاجتماعية الكادحة وقيادة الثورة البروليتارية ضد الهيمنة البورجوازية.

- وفي سنة 1864 نشأت الجمعية العالمية للعمال في لندن بعد أبحاث طويلة، ومحارسات سياسية متعددة. أرادت هذه الجمعية العالمية أن تحتضن الحركات الثورية الأوروبية لتكسبر المجتمع الأوروبي المبني على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج.

- وفي سنة 1867، يقوم ماركس بإصدار الكتاب الأول من رأس المال، وهو كتاب يقول عنه التوسير Altusser «أنه يحتوي على أحد الاكتشافات الثلاثة العظيمة في تاريخ الانسانية» (لوي التوسير، مقدمة رأس المال، ص 7) وهو

«التاريخ مقولة طبيعية، والعلم انعكاس موضوعي، والمادية الديالكتيكية تمتد على امتداد الفلسفة الماركسية». ويضيف سيف: «وبذلك نقشع الثنائية في الوحدة التي تميز الماركسية بأسرها، والتي تعكس احتمال قراءة العلاقات بين الكون والفكر قراءة من الوجهين».

وبمثل هذه المهارة الديالكتيكية يعيد لوسيان سيف إثبات مقولتي نفي النفي والاستلاب بوصفهما مقولتين قائمتين في صلب النظرية؛ اي في الكاينيتال. كما يتبنى افهوم الممارسة الغرامشي بوصفه «تحفيزاً غصباً» للبحث عن «طريق ثوري جديد ملائم لظروف الغرب المتقدم»، ولكن بعد تخلصه من طابعه المعادي للإيمان الديني. ويتخلل سيف في الوقت نفسه عن طموح تفسير جميع مستجدات العلوم إنطلاقاً من النظرية العامة وعن طموح عرض النظرية بوصفها «تصوراً شاملاً للعالم» كما كانت تفعل «الدغائية الستالينية»، ذلك ان ثمة «مهماً داخلية» يجب التصدي لها أولاً: يجب توضيح المقولات المادية، مثل مقولات الزمان والمكان (المتناهي واللامتناهي، المتصل والمنفصل...) والكيف والكم (القياس والخاصية والقفزة النوعية...) والشكل والمضمون (البنية والتنظيم والداخل والخارج والنتائج...) والتحول (المصادفة والضرورة والغائية والحرية).

يقول سيف: إن مهمة توضيح مقولات الفهم المادي للعالم «ما تزال مهمة مفتوحة». وان «المادية الفلسفية المتقنة ما تزال متأخرة عن حركة العلم والممارسة».

ولعل في هذا اعترافاً كافياً بأن الماركسية اليوم هي أبعد ما يكون عن الادعاء بأنها «النظرة العلمية الوحيدة الى العالم»، واعترافاً كافياً بأنها مقيمة الآن على خط الدفاع.

مصادر ومراجع

- انغلس، فريدريك، اني دوهنغ، دار دمشق للطباعة والنشر.
- بوليتزر، جورج وجي بيس وموريس كافين، اصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر.
- غرامشي، انطونيو، قضايا المادية التاريخية، ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- كورشر، كارل، التصور المادي للنظرية الماركسية، ترجمة عمدة كبة، مراجعة العفيف الأخضر، دار الطليعة، بيروت، 1973.

- Altusser, Louis, *Lire le capital*, Maspéro, Paris, 1973.
- ———, *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1973.
- ———. *Réponse à John Lewis*, Maspéro, Paris, 1973.

(الديكارتية والهيغلية الخ...) بأنها غير نهائية ترفض الانغلاق، وبأنها تستبطن داخل نظريتها ميادين تطبيقها فتخلق بذلك وحدة عضوية بين النظرية والممارسة. ولا بد أن نلاحظ هنا أن الماركسية ليست منهجاً فقط يستخدم لفهم المجتمعات الانسانية وتطوراتها، بل هي أساساً نظرية عن قضايا الانسان تستخدم منهج المادية الديالكتيكية، ولا يمكننا أن نعتبرها قولاً جامداً ودغائياً عن العالم والحياة يضاف الى الأقوال الأخرى المتواجدة على الساحة الفكرية. فالماركسية تقرير معتم لمبادئ المنهج ونظرية متطورة تتفاعل مع التحليل العملي للواقع العملي. لهذا نستطيع القول بأنها تهتم قبل كل شيء بتحديد سبل التفكير ومناهجه، وبمبادئ استنباط المفاهيم وتجميعها، وبالسيطرة على الحقائق الاجتماعية والسياسية والعلمية عامة، وذلك بتأسيس نظرية علمية تركز على قوانين الفكر الديالكتيكي الصحيح والمضاد للمثالية.

ونعني بالفكر الديالكتيكي طريقة البحث التي تدرس الأشياء والأحداث في حركاتها وتغيراتها وتحولاتها وفي علاقاتها المستمرة وتفاعلاتها المكثفة وهو بذلك يعارض المنهج التحليلي الذي يركز على استخلاص النتائج عن أشياء دون الاهتمام بكيفية تغير هذه الأشياء وبحركاتها وتحولاتها وعلاقاتها بأشياء أخرى. على أن الفكر الديالكتيكي الماركسي يمتاز بأنه واقعي ومادي وكما يقول ماركس «نقدي وثوري» (كارل ماركس، رأس المال، ص 23).

وقد اقتبس ماركس عن هيغل «نواته العقلية» حسب تعبير ستالين وألقى بقشرته الصوفية والمثالية وبزيه التبريري الشائع بالمانيا في عصره: «أصبح الديالكتيك من وجهه الصوفي، زياً شائعاً في المانيا، ذلك لأنه خيل للناس أنه يجد الأوضاع القائمة. أما من وجهة العقلايين فهو فضيحة فاحشة في نظر الطبقات الحاكمة ومفكرها المذهبيين، ذلك لأن الديالكتيك يدرج في المفهوم الايجابي للأوضاع القائمة في الوقت نفسه، مفهوم فيها المحتوم وتهديها الضروري ذلك لأن الديالكتيك بإدراكه الحركة نفسها، التي ليس كل شيء متعين إلا شكلاً انتقالياً من اشكالها، ليس ثمة ما يقف في سبيله وكذلك لأن الديالكتيك هو من حيث جوهره نقدي وثوري» (ماركس، نفس المصدر، ص 23).

فالمنهج الديالكتيكي المادي هو النظرة الجدلية التي تهدف الى تفسير الأشياء داخل العالم المادي تفسيراً نقدياً يدرك حركة الأشياء ويلم بكل ظواهرها دون الالتجاء الى التجريد الميتافيزيقي الذي يرى أن وجود المادة يتوقف حتماً على العنصر المثالي أو الروحي أو العقلي. فالنشاطات الانسانية عامة تنشأ،

اكتشاف نسق المفاهيم العلمية (قبل علم التاريخ) التي تفتح قارة التاريخ على المعرفة العلمية. قبل علم التاريخ فتحت الانسانية قارة الرياضيات على يد اغريق في القرن الخامس وقارة الفيزياء على يد غليلي Galilée.

وفي سنة 1876 تضمحل الأهمية الأولى نتيجة تناقضات عديدة وخطيرة تخللت ممارساتها. أما الأهمية الثانية (الجمعية العالمية الثانية للعمال) والتي تأسست سنة 1889 أي بعد موت ماركس (1883) بست سنوات فقد اتخذت الماركسية - (المادية الجدلية) مبدأ لها في نضالاتها العمالية. وقد انهارت الأهمية الثانية مع اندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914.

ولعل الحدث الهام في تطور الماركسية يبرز في افتتاحك الثوريين البلشفيين السلطة في روسيا وفي تأسيس أول دولة ماركسية سنة 1917، بقيادة لينين. وفي نفس السنة يتم تأسيس الأهمية الثالثة للعمال. أما الحدث السياسي الثاني الهام فيتمثل في نجاح الثورة الماوية سنة 1949 في الصين وفي قيام نظام ينتمي الى ماركس ولينين وستالين.

وعلى كل حال فقد أصبحت الماركسية الآن معتقداً سياسياً هاماً له وزنه على الساحة الجيو سياسية العالمية إذ أن دولتين على الأقل من الدول القوية تنتمي اليها وأن الملايين من البشر في العالم غير الماركسي (العالم الرأسمالي وما يسمى بالعالم الثالث) يلتزمونها بطرق متعددة في نضالاتهم الثقافية أو النقابية أو السياسية. ومن هنا نستطيع القول بأن الماركسية ليست نتاج ماركس وانغلز، بل هي قبل كل شيء اتصال هذا النتاج بالفترة الزمنية الهامة في تاريخ تطاحن الطبقات، فترة النضالات العمالية في البلدان الأوروبية ولن نستطيع فهم طبيعة الماركسية إذا لم نفهم هذا الاتصال وهذا الاقتران بالمعطيات التاريخية.

(2) طبيعة الفكر الماركسي:

لا بد أن نؤكد، قبل كل شيء على أن الماركسية هي فلسفة تقوم على نظرة جديدة للواقع المعاش، وهي فلسفة ديناميكية تركز أيضاً على رفض النسق المتغلق على نفسه، فقد قدمت لنا نتائج مختلفة ومتضادة في بعض الأحيان جعلتنا نستطيع فهم المجتمعات الحالية. وكما يقول دسنتي Desanti إن هذا النتاج «لا يمثل الأفكار والمعارف فقط بل وأيضاً تلك المجموعات الانسانية التي تنتمي الى الماركسية وتكون قادرة على أن تحرك قوات مادية هائلة» (دسنتي، معجم الفلسفة، ماربوت). تمتاز اذن الفلسفة الماركسية عن الانساق الفلسفية المألوفة

من حيث انه يخلق بدافع من نفسه، ومن خلال ضرورة داخلية القول الديالكتيكي فيها يخصه...» (دومينيك دي بارل، وانثري دون، المنطق والجدلية، ص 215). كل شيء في الواقع يخضع لعملية التفريق والتقارب والاقتران حسب السياق الثلاثي للديالكتيك (فرضية، ونقيض فرضية وتركيب).

فبالنسبة لهيغل يكون التناقض هو أساس كل حركة والتناقض موجود داخل الشيء، وبما أنه كذلك فهو أيضاً ملغى. فحركة الانفصال والتواصل تجعل فهم التطور ممكناً. والتطور يسير دائماً بخط صاعد يوصل الحقيقة الى محطاتها الأخيرة نغني الفترة المطلقة التي ستوقف تطورها وتجد تشخيصها النهائي داخل النسق الفلسفي المتكامل (الهيغلية).

والفكرة المطلقة هي وحدة الفكرة النظرية والعلمية اذ انها تجمع في كنفها فكرة الحياة وفكرة المعرفة، ولا بد أن نشير هنا الى أن المضمون الحقيقي لهذه الفكرة المطلقة هو النسق كله أي سيرورة الفكرة في شموليتها. فالفكرة المطلقة هي الكل والكل لا يعني المجرد أي الفصل في أجزائه بل الصورة المطلقة التي تحتفظ في جوفها جميع أجزائها ومقولاتها بموضوعها ونقيض موضوعها. إن ما يميز فلسفة هيغل في الواقع هو ان هيغل يرى كل شيء محدوداً وضيقاً وناقصاً إذا ما عزل عن غيره من الأشياء. فالمضمون لا يفصل عن تطور الشيء اذ تصبح الفلسفة نسقاً متكاملًا ومتناسقًا يتفاعل فيه الكل بالجزء والمضمون بالتطور والضرورة.

نستطيع أن نقول ان الماركسية تأخذ عن الهيغلية مبدئين هامين للفكر الجدلي: فالبدأ الأول هو استنباط الجدل في العلم مكان العقل التحليلي حتى يتسنى لنا فهم الارتباط الضروري بين الأشياء والعمليات. والبدأ الثاني هو اعتبار الجدلية داخلية في الأشياء والعمليات. ويتعبّر آخر تكون فلسفة هيغل هي فلسفة الكل المتناسق وفلسفة التطور والتحول لهذا الكل. ولأننا نرفض مثالية هيغل وفلسفة الكلية المغلقة وترفض المسار الفكري للديالكتيك ومحطته الأخيرة. فايقاف ديالكتيك هيغل على قدمه من قبل ماركس يعني في الأخير أن صياغة ديالكتيك ستختلف كلياً عن عضوية الديالكتيك اليوناني وصوفية الديالكتيك الهيغلي إذ أنها سوف لن تكون علم تفسير تطور الطبيعة والأشياء فقط بل وأيضاً أداة تغييرها.

ذلك لا يعني البتة ان المعالم الهيغلية الموجودة في الماركسية ثانوية وإن ماركس قد انفصل نهائياً عن الجدلية الهيغلية وقدم لنا قوانين أساسية للديالكتيك تختلف كل الاختلاف عن قوانين

حسب الماركسية، نتيجة الظروف المادية للحياة الانسانية. ومن هنا نستخلص ان الماركسية ليست فلسفة تضاف الى الفلسفات الأخرى كالأفلاطونية أو الديكارتية وليست معتقداً أو نسقاً من الافكار مطبوعة بطابع شعوري كالإسلام أو المسيحية وليست ايضاً نتاجاً ذهنياً وعقائدياً لتشكيلة اجتماعية تعبر عن مطامعها وتنبع من واقعها. ورغم انها حوت كل هذه المعطيات فتشابك فيها العنصر الفلسفي بالعنصر الشعوري وبالعنصر العقائدي، فهي قبل كل شيء نظرة أصيلة للواقع الاجتماعي والانساني تحدّد لا محالة سلوكاً معيناً وعقيدة خاصة ولكنها تفرض تفسيراً علمياً للظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

(3) الهيغلية والماركسية:

أ - الديالكتيك:

يقول ماركس «طريقتي الديالكتيكية لا تختلف من حيث الأساس فحسب عن الطريقة الهيغلية، بل انها ضدها تماماً، فحركة الفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم الفكرة هي في نظره خالق الواقع وصانعه. فليس الواقع سوى الشكل الحادّي للفكرة، أما في نظري فعلى الضد، فحركة الفكر ليست سوى انعكاس الحركة الواقعية، منقولة الى دماغ الانسان ومستقرة فيه» رأس المال، ص 22. لا يعني ذلك أن ماركس قد تخلّى نهائياً عن الهيغلية، كما لا يعني أن الفكر الجدلي الماركسي لا يتّصل بالفكر الهيغلي، فماركس نفسه يعترف ان هيغل قد طوّر التفكير الجدلي عامة فكان «على كل حال أول من عرض حركة الديالكتيك الشاملة (نفس المصدر، ص 22)، ولكنه يرفض أن تكون للديالكتيكية صبغة روحية وصوفية تخضع الواقع المعاش لحركة الفكر والعقل.

احتفظ هيغل بالمعنى الأصلي اليوناني لكلمة ديالكتيك، والمتمثل في «القول الدحضى» الذي لا يجمع بين القضايا الحسية العامة جمعاً عشوائياً، بل يحاول بحركته النقدية أن يرفع النقاب عن التماسك الضروري بينها، أي أن هذا القول سيعمل داخل حقل العلم، وهذا سيكون مرحلة ضرورية من مراحل العلم. يعني استنباط الديالكتيك في العلم، ان الفرضية التي ستدحض تكون هي الوحيدة الممكنة وإن النتيجة التي سنصل اليها لا تكون الا عن طريق التحول الذاتي لهذه الفرضية.

والخاصية الهامة للفكر الجدلي الهيغلي تتمثل في «انتقال الديالكتيك من القول الى الشيء...» فالشيء نفسه ديالكتيكي

هيجل. إن ما ذهب اليه التوسر Althusser، ومن قبله بولتزر Poltzer تحت تأثير ستالين Staline، من أن ماركس قد انفصل نهائياً عن الفلسفة الجدلية الهيجلية وأنه لم يقتبس منها سوى «نواته العقلية»، لا يمكن اعتباره إلا أخطاء نظرية، له مبررات إيديولوجية واضحة ولكنه يدل على عدم فهم لهذا التواصل الوثيق بين التراث الجدلي الهيجلي والماركسية بفكراتها المختلفة. فمقولات الجدول الماركسي (أي قانون التضاد ووحدة ونضال المتضادات) هي قبل كل شيء نتيجة لتطور الفكر الجدلي الذي تحول من فكرته الاغريقية العنقية (والساذجة) الى مرحلة الشمول والتكامل. يبقى ماركس إذن يعمل داخل حقل هيجل في طريقته ومنهجه ومسألياته المطروحة. الا انه يترك جانباً مسألية الذات والجوهر في غمطها المثالي والفكري، كما يرفض في الآن نفسه تلك النظرة المادية الجزئية للذات (فيورباخ).

(4) ماركس: الممارسة الجديدة للفلسفة:

ان المبدأ الهيجلي القائل بأن «كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي» يعني إذن في نهاية الأمر ان مهمة الفلسفة الأولى تتمثل في تبرير الواقع الحالي ومحاولة فهمه والتأني مع متطلباته. فالفلسفة عند هيجل هي تأمل مجرد في الواقع الضروري والموضوعي ومحاولة فهم الصيرورة والتعبير الجدلي. لكن ماركس رفض أن تكون الفلسفة اعادة لنفسها أو تأملاً للأمر المقضي وتبريراً للواقع. فمنذ مخطوطات 1844، والايديولوجية الالمانية إلى رأس المال، وماركس يحاول أن يبين أن الفلسفة ممارسة تهدف الى تغيير الأوضاع، وتحرير الانسان من عبودية أخيه الانسان.

عل أننا لا بد أن نذكر هنا بأن فلسفة ماركس شهدت تحولاً عبر عنه التوسر Althusser (التوسر، ليتين والفلسفة) بالقطيعة الابدستولوجية بين ماركس الشاب حتى سنة 1847، الذي اجتهد لتكوين انترولوجية فلسفية ونقدية تهتم بابرار مفهوم جديد للانسان مجرد عن إله، وبين الماركسية الحقيقية، أي العلمية، التي تحاول فهم التاريخ بدون اللجوء الى محدد ميتافيزيقي أو إنساني.

ففي الفترة الأولى (أي الفترة الزمنية الممتدة إلى كتابة رأس المال)، تبلورت عند ماركس وتحت تأثير هيجل وفيورباخ (واليسارين الهيجليين بصفة عامة) فلسفة جديدة تعتمد البحث في موضوع الانسان داخل الطبيعة والحياة الاجتماعية، وفي اثبات مفهوم الانسان بواسطة عملية تحررية ونضالية تقلب الأوضاع الاجتماعية لتجعلها تتماشى وجوهر الانسان. تعتمد فلسفة ماركس الشاب محورين أساسيين:

- 1 - فلسفة العمل والاستلاب.
- 2 - فلسفة الممارسة والتاريخ (التاريخانية Historicisme).

أ - فلسفة العمل والاستلاب:

ظهرت فكرة العمل كمفهوم في أواخر القرن الثامن عشر في التحاليل الاقتصادية عندما برزت فكرة العمل كمقياس

هيجل. إن ما ذهب اليه التوسر Althusser، ومن قبله بولتزر Poltzer تحت تأثير ستالين Staline، من أن ماركس قد انفصل نهائياً عن الفلسفة الجدلية الهيجلية وأنه لم يقتبس منها سوى «نواته العقلية»، لا يمكن اعتباره إلا أخطاء نظرية، له مبررات إيديولوجية واضحة ولكنه يدل على عدم فهم لهذا التواصل الوثيق بين التراث الجدلي الهيجلي والماركسية بفكراتها المختلفة. فمقولات الجدول الماركسي (أي قانون التضاد ووحدة ونضال المتضادات) هي قبل كل شيء نتيجة لتطور الفكر الجدلي الذي تحول من فكرته الاغريقية العنقية (والساذجة) الى مرحلة الشمول والتكامل. يبقى ماركس إذن يعمل داخل حقل هيجل في طريقته ومنهجه ومسألياته المطروحة. الا انه يترك جانباً مسألية الذات والجوهر في غمطها المثالي والفكري، كما يرفض في الآن نفسه تلك النظرة المادية الجزئية للذات (فيورباخ).

ب - هيجل: فلسفة الانغلاق:

ان نقطة الخلاف الرئيسية اذن بين الفلسفة الهيجلية والفلسفة الماركسية تكمن قبل كل شيء، في تصور كل منهما للفكر وعلاقته بالوجود. فبالنسبة للمثالية ليس هناك فرق بين الكون والمفهوم أي بين الواقع المعاش والفكرة. فالواقع هو التصور وهو الفكر. والتجانس بين الواقع والفكر يتحقق عن المعرفة المطلقة حيث تمتزج الذات المفكرة بالموضوع. أما بالنسبة لماركس لا تظهر هذه الوحدة بين الفكر والوجود الا بواسطة عملية تجريد واضحة تخضع الواقع إلى الفكرة فالواقع موجود خارج الفكر والعلاقة التي تربط الانسان بالواقع ليست علاقة فكرية معرفية، فهي قبل كل شيء علاقة عمل أو علاقة ممارسة. فبالعمل والممارسة يقع توافق الانسان ببيئته وتوافق البيئة بالانسان.

نفهم من كل ذلك ان هيجل قد حاول فهم الحقيقة والواقع ككل. فأسس الوحدة الديناميكية بين التفكير والوجود داخل الفكرة: ولا ننسى أن الروح يظهر في قالب أفكار عينية لا تمثل الواقع وتعبر عنه فقط بل تكون هي الواقع نفسه بعد أن تم تطهيره من العناصر الالامعقولة والحادثة، أي هذا الواقع الذي تسامى وتعالى حتى اندمج حقيقة في المفهوم. من هنا يظهر لنا جلياً أن النسق الفلسفي الهيجلي مغلق وكامل بما أنه قد استوعب العالم داخل المفهوم والفكرة وكيف ليتأشى ومتطلبات الفكرة، بحيث أصبح الواقع غناً والعقل واقعاً. وهنا تنتهي مهمة الفلسفة، أي أن الفلسفة ستصبح اعادة وتكراراً للقول

الوضعية وتحديد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الناتجة عنها.

ولا شك في أن هذه الوضعية ثنائية: فمن ناحية، يكون العمل جوهر الانسان بما أنه ينسج الرباط الاجتماعي ويكيف الطبيعة ويحوّلها الى «عالم» تحت سيطرة الانسان، ومن ناحية أخرى يكون منبع استلاب الانسان: فتطور الاقتصاد الصناعي طور طبقة البروليتارية (طبقة العمال) وقسم المجتمع الى طبقتين أساسيتين: طبقة الذين يملكون وسائل الانتاج وطبقة الذين لا يملكون إلا سواعدهم يضطرون لبيعها مقابل أجره عمل حتى يستطيعوا الاستمرار في العيش واعادة انتاج قوة العمل. إذن فالعمل الذي يكون هو الشكل المحدد لعلاقة الانسان بالطبيعة وهو منبع سيادته على الأشياء يصبح العامل الأول لعبوديته إذ يجرده من إنسانيته علاوة على حرمانه من نتاج عمله.

يجدر بنا أن نلاحظ أن كلمة استلاب لا تترجم بدقة المفهومين المستعملين في فلسفة هيغل وماركس (انتغريمداغ Entgremdung) (وانتوسيرونغ Entaüsserung). ففي العربية يعني الاستلاب أساساً الاختلاس. جاء في محيط الشيرازي (القاموس المحيط): «(سلبه) سلباً اختلسه كما استلبه ورجل وامرأة سلبوت وسلاية والسلب المستلب العقل الخ...» أما في الفلسفة، فهو يعني أساساً حالة الذات التي تتعرف على خاصياتها في كائن خارج عنها، فتصبح بفعل ظروف خارجية عبداً للكائن الخارجي. فهيجل يعتبر الاستلاب حركة الفكرة التي تتجزأ وتغني نفسها بنفسها حتى تصبح مخالفة لنفسها في مختلف فترات مراحلها. كذلك يعني هيغل بالاستلاب انفصال نتاج عمل الانسان عن المنتج والخروج عن ارادته حتى يصبح غير ذاته.

وقد استعمل ماركس الشاب كلمة استلاب في المعنى الثاني الذي نجده في علم ظهور العقل عند هيغل، إلا أن ماركس لا يعتبر أساساً أن العامل المستلب هو الذي يصبح ملكاً للغير، بل يعني أن جوهر العمل (العمل كجوهر الانسان) سينقلب ضد نفسه ليخلق بيئة عامة تفتح العامل وتجبره على ارتضاء العبودية: فلا يستطيع الخروج عنها إلا بالثورة وقلب الأوضاع الاجتماعية. فنهاية الاستلاب لا تكون إلا بنهاية العبودية واستغلال الطبقة العاملة أي بنهاية المجتمع الطبقي وحلول المجتمع الشيوعي، وقد اعتبر التوسير Althusser (التوسير، Althusser، قراءة رأس المال). هذه المسألة التي تركز أساساً على فلسفة هيغل، إنسانية في جوهرها، وسبق

للقيمة، لأنه قابل للتقسيم إلى وحدات زمنية بغض النظر عن طبيعته ونوعيته. يصبح العمل إذن مقياس قيمة تبادل البضاعة والانتاج بصفة عامة. إلا أن ريكاردو Ricardo في مبادئ الاقتصاد السياسي والضرية يذهب الى الاقرار بأن العمل هو أكثر من مقياس للقيمة. فعندما نفهم أن العمل هو نشاط منتج فنهم أيضاً أنه مصدر للقيمة. فبدونه لا يمكننا أن نتكلم عن تبادل أو عن اقتصاد، والحقيقة أن ما قام به ريكاردو ومن بعده سميث، Smith، يعد تحولاً أساسياً في مفهوم العمل لأنه فتح حقلاً جديداً أمام التفكير العلمي والفلسفي نعتي حقل العلاقات العينية التي تربط الانسان بحاجياته وموارده من ناحية والتي تربطه بأخيه الانسان من ناحية أخرى.

وفي نفس الفترة تقريباً تظهر فكرة العمل بمفهوم جديد في الحقل الفلسفي إذ يقوم هيغل في علم ظهور العقل بجمال العمل كمرحلة جوهرية لتكوين الوعي بالذات، والعمل هو جهد لنفي العالم المباشر حتى يتم امتلاكه كعالم مجهز حيث يتعرف الانسان بنفسه على نفسه.

يبدو من اللازم أن نلاحظ هنا أن ماركس الشاب: وهو تلميذ ريكاردو وهيغل، قد حاول في المخطوطات أن يمزج ميدان الاقتصاد السياسي بميدان الفلسفة بإعطاء مفهوم العمل دوراً مركزياً. فالعمل هو جوهر الانسان، فلا يتحقق مفهوم الانسان، ولا يكتسي وجوده معنى إلا بتأنيج أعماله. وهكذا فإن العمل هو الذي يحدد الانسان بما أنه جوهر النشاط الانساني والرباط الذي يربط الانسان بالانسان والانسان بالطبيعة. فتكييف الطبيعة حسب حاجيات الانسان لا يتم الا عن طريق العمل.

ولكننا لكي نفهم هذه النظرة الفلسفية الجديدة للعمل لا بد من لقاء بعض الأضواء على وضعية العمل في المجتمعات الغربية في تلك الفترة. نستطيع تحديد هذه الوضعية بعنصرين اثنين: يمثل العنصر الأول في تطور القطاع الصناعي الذي أحدث مناطق جغرافية، حيث تحتشد مجموعات عمالية هائلة وتوطن ناسجة علاقات خاصة اجتماعية واقتصادية تقوم على النضالات العمالية، أما العنصر الثاني فيخص درجة الوعي الذي أصبح عليه نضال العمال، وتمثل ذلك في ظهور الأشكال الأولى والخاصة للتنظيمات العمالية التي أصبحت تتطلب عناية خاصة وأبحاثاً متوالية.

فالنقطة العامة التي يجب أن ننتبه إليها هنا هي أن الماركسية نتاج لوضعية العمل في المجتمعات الغربية في تلك الفترة. يعني أنها جاءت لتسد فراغاً نظرياً يتمثل في محاولة فهم هذه

ماركس بالتخلي عنها لتكوين نظرة علمية (لا إنسانية) للتاريخ في كتابه رأس المال.

ب - فلسفة الممارسة والتاريخ:

نستطيع القول إذن أن فلسفة ماركس الشاب هي قبل كل شيء فلسفة إنسانية بما أنها تهدف أساساً الى وضع حد لعبودية الانسان ومحاولة تحريره تحريراً نهائياً. على أنه يجدر بنا أن نحدد هنا فكرة الانسان عند ماركس، وهي تختلف جوهراً عن فكرة هيغل وتقترب من فكرة فويرباخ، إذ أننا نعرف أن الانسان عند هيغل هو نتاج للفكرة وتجسيد لها، أما فويرباخ (لودويغ فويرباخ، فيلسوف الماني عاش ما بين سنة 1804 و1872 وقد اصطبغت فلسفته بالمادية والهيغلية، أصدر سنة 1841 كتابه المشهور جوهر المسيحية. وقد ألف انغلز كتاباً حول فلسفته ترجمه الى العربية محمد العربي تحت عنوان فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، دار التقدم للنشر والتوزيع، تونس). فهو يرى أن الانسان قام بإلقاء صفاته وخصائصه على الإله ليتمكن من رفعها الى مستوى المطلق. وقد بين فويرباخ في نقده الجذري والأساسي للدين أن فكرة الإله ما هي إلا تعويض خيالي لفكرة الانسان. فالانسان يبقى وحده منبع الأفكار الخيالية والدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها، وهكذا فإن نفي وجود الله يترتب عنه تحرر الانسان وانعتاقه وبذلك سيتحمل مسؤوليته كاملة عن مصيره. على أن نفي وجود الله لا يعني البتة نفي المطلق والمقدس، بل يعني أن الانسان في جوهره هو المطلق ونستطيع القول بإيجاز أن جوهر الانسان بالنسبة لفويرباخ يأخذ مكان الفكرة المطلقة في نسق هيغل. وكما ان التاريخ عند هيغل هو تحقيق الفكرة المطلقة، يكون التاريخ عند فويرباخ هو حركة تحقيق جوهر الانسان. من هنا نستطيع أن ننتع فلسفة فويرباخ بأنها إنسانية حتى أن سترنار عبر عن نقمته على عبادة فويرباخ للإنسانية بعد أن نقد الفكر الهيغلي الذي وضع أمامنا فلسفة للتاريخ يكون فيها الانسان تجسيدا لحركة الفكرة المطلقة غايته في ذلك مصالحة كونية داخل دولة عالمية. يرى سترنر أن ما اكتسبه الفرد في هذين النسقين هو خسران الذات واستلاب جديد يعني ذوبان الفرد في النسق وفي الدولة.

عندما قلنا أن فكرة ماركس الشاب حول الانسان تقترب من فكرة فويرباخ فإننا نعني أن الانسان أصبح سيد نفسه، ومتحرراً من بوتقة المطلق ومسؤولاً عن مصيره، ولكن ماركس يرفض فكرة جوهر الانسان لأننا لا نستطيع أن نقول أن جوهر

الانسان الحقيقي هو الذي يعمل ويعترب، بل هو الانسان الحقيقي الذي يعيش داخل مجتمع يتعامل مع الناس ويعمل فيكون عبداً أو صانعاً أو فلاحاً وغير ذلك. من هنا نستطيع الاقرار بأن الانسان تاريخي أصلاً وهو الذات المحركة للتاريخ. جلي إذن أن الصيرورة التاريخية عند ماركس الشاب تتمثل في امتلاك الانسان لنفسه وفي تحرره. تبقى فلسفة ماركس الشاب إنسانية وتاريخانية ولها جذور إنسانية فويرباخ ومادته وفي تاريخانية هيغل ومنهجية.

ولا شك أن انتربولوجية ماركس تجعل من الانسان مركز الكون والمجتمع ولكن الانسان هنا محدد بمفهوم التاريخ. أي أن الانسان هو ذات التاريخ لأنه منتج ونتيجة انتاج، أي أنه نتيجة ممارسة أو براكسيس. وكلمة براكسيس من أصل يوناني وتعني عمل وممارسة. واستعملها ماركس هنا ليفيد العمل الذي بواسطته يقوم الانسان بتغيير الطبيعة ليتمكن من ارضاء رغباته وحاجياته فيدخل بذلك في علاقات اجتماعية معينة (علاقات انتاج) وتقوم هذه العلاقات بتحديد وجوده ووعيه تحديداً تاريخياً. نلاحظ إذن ظاهرتين في تعريف ماركس للبراكسيس: أولاً تكون الممارسة القلب النابض للعمل ونعني بالعمل تحويل الطبيعة الى مصدر لإرضاء حاجيات الانسان، وثانياً لن نجد هذه الممارسة حقل عملها في المادة أو وسائل الانتاج المادية فقط بل وأيضاً في الانسان والعلاقات البشرية بما أن الناس مجبرون على الانتاج، أي على تحويل الطبيعة الى وسائل عيش وحياة. وهكذا يظهر الانسان كذات للتاريخ وموضوع له وكذات للممارسة وموضوع لها.

ويمكن أن ننظر الى هذه الفلسفة الماركسية من زاويتين. فهي إنسانية وتاريخانية تصب في التأملية كما بين ذلك لوي التوسير في كتابه: لأجل ماركس. ففلسفة ماركس الشاب ايديولوجيا إلا أن جذورها ما زالت مغروسة في تربة الفكر الهيغلي والفكر الفويرباخي. يعني ذلك ان الماركسية كعلم وممارسة سياسية لن تظهر الا بعد قطيعة استمولوجية داخل أثر ماركس نفسه أي سيكون كتاب رأس المال لماركس هو المتبع الأساسي والأول للماركسية، فبداية الماركسية تعني نهاية الفلسفة الانسانية والتاريخانية.

هذه نظرة نعتبرها متعسفة لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الانقلاب الذي أحدثته فلسفة ماركس الشاب إذ ان انتربولوجية ماركس وتاريخانيته لم يتأسسا على مجهود تفكيري وتأملّي لتوضيح غط تكوين التاريخ الانساني كذلك إنسانيته لا تصب في لاهوتية جديدة تجعل من الانسان إله الكون

ينقلبون عند مغادرته الى مثاليين ومؤمنين ومتدينين» (نفس المصدر، ص 63، 64).

وقد استعمل انغلز عبارة المادية التاريخية ليعني بها التحليل الماركسي للحياة والمجتمع. فالمادية التاريخية تعتبر أن انماط الانتاج الاقتصادي هي المحددة لياكل المجتمع وتطوراتها وللأفكار عموماً، أكانت سياسية أم فقهية أم فلسفية وذلك في فترة زمنية معينة من مجرى التاريخ. فالحياكل الاقتصادية هي اساس الايديولوجيات المتواجدة على الساحة الاجتماعية، لهذا فكل تشكيلة اقتصادية لا تستطيع الهيمنة إلا اذا تم تكوين اقتصاد جديد يقوم بتقويض البنية الاقتصادية القديمة التي كانت تسيطر على الحياة الاجتماعية. فالتضاد ونضال الطبقات، أي نضال الطبقات الشغيلة ضد الطبقات المالكة هي المحركة للتحويلات التاريخية.

على أن ذلك لا يعني البتة أن الظواهر الاقتصادية هي المحددة الوحيدة للصيرورة التاريخية. هناك تداخل عناصر أخرى كالنضال الإيديولوجي والوعي والأفكار بصفة عامة لتؤثر في تلك التحويلات. وقد تضمن كتاب يسان الحزب الشيوعي 1848 في فقرته الأولى فكرة أن التاريخ هو تاريخ نضالات الطبقات. ولكي نفهم ذلك فهماً جلياً يجب أن نبين أن الناس مضطرون لانتاج الثروات الضرورية للحياة لتمكين الانسانية من البقاء. وكل حركة انتاج تتطلب استعمال وسائل انتاج نستطيع تقسيمها الى جزأين:

(1) وسائل انتاج تبقى جامدة وساكنة، كالارض واديمها كالبهار والغابات وغيرها.

(2) ووسائل أخرى تواصل عمل اليد وتزيده قوة ونجاعة كالادوات المختلفة والآلة وغيرها. وقد اعطت الماركسية لهذه الوسائل اسم قناة الانتاج.

وما تجدر الإشارة إليه أن عبارة قوة الانتاج لا تعني فقط شيئاً مادياً وفيزيائياً ينتمي الى العالم الفيزيائي فهي تضم أيضاً في معناها كل ما يتعلق بعقلانية العمل ككيفية تقسيم العمل وتقنياته. كالعلم من فيزياء وميكانيكا ورياضيات في التشكيلات الاجتماعية الصناعية فهي أيضاً تندمج كلياً أو جزئياً في قوى الانتاج.

ب - نمط الانتاج:

على أن الانسان الذي سيتحمل وسائل الانتاج لتحويل الطبيعة لا يمكن له البتة أن يستغني عن العلاقات الاجتماعية مهما كانت الظروف، ليس هناك بشر خارج التشكيلات الاجتماعية. يعني ذلك أن كل انتاج هو انتاج جماعي. فالانسان كما هو مجبر على تحويل الطبيعة لارضاء حاجياته فهو

والحياة. نجد ماركس على عكس ذلك يبحث في تحقيق امكانية العمل الثوري في الواقع الحالي. وأطروحته الحادية عشر حول فويرباخ لخير دليل على ذلك: «إن الفلاسفة لم يفتأوا يؤولون العالم بأساليب متباينة. إلا أن المهم هو تغييره» (انجلز، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ص 105). فقد كان ماركس من أول وهلة فيلسوفاً ثورياً.

لهذا هناك زاوية ثانية نستطيع بواسطتها أن نفهم فلسفة ماركس الشاب فهي ممارسة جديدة للفلسفة قدمت للانسانية طريقة جديدة للتفكير، تعتمد التغيير الثوري للأوضاع الحالية المتسمة باستغلال الطبقة الشغيلة من قبل رأس المال. ولعل هذه النظرة الثورية هي أساس الماركسية ونقطة بدايتها. أما ماركس الكهل فهو لا محالة يختلف نوعاً ما عن ماركس الشاب ولكن هذا الاختلاف ليس جوهرياً كما يدعى الاتوسيريون. فيبين هذه الممارسة الجديدة للفلسفة والمادية التاريخية علاقة استمرارية وتطورية.

(5) المادية التاريخية:

أ - المادية:

المادية هي أساساً مذهب فلسفي لا يعترف الا بوجود المادة وينفي أن يكون هناك وجود مستقل للروح. فالمادية تفسر كل شيء بمحدث في العالم المادي من العالم المادي نفسه. يقول كورنفورث (الفلسفة للاشتراكيين، ص 67)، «إن المادية تعني متابعة مناهج الكشف العلمي للحقيقة وهي إذ تفعل هذا ترفض كل التأملات والطرق المختصرة تلك التي تتناول افكاراً ليست قابلة للاختيار بالتطبيق والملاحظة». فالمادية منهج العلماء بما أنها تخضع وجود الاشياء وصفاتها للتطبيق والملاحظة. وقد بين جورج بوليتزر (المبادئ الاساسية في الفلسفية)، إن العالم مادي في أبحاثه ودراساته وفي تجاربه بما انه يعمل مباشرة في المادة، ويضيف قائلاً أن «هناك عدة انواع من العلماء:

(1) العلماء الماديون الواعون والمنطقيون.

(2) العلماء الماديون عن غير علم: أي تقريباً كلهم، إذ من المستحيل دراسة العلم دون طرح (مسألة) وجود المادة ولكن ينبغي ان نميز من بين هؤلاء:

أ) الذين يبدؤون باتباع المادية ولكنهم يتوقفون لأنهم لا يجرون على التصريح بذلك: وهم اللادريون الذين يسميهم انغلز الماديين الخجلاء.

ب) ثم العلماء (وهم) ماديون عن غير علم وغير منطقيين مع أنفسهم. فهم ماديون في المخبر، ولكنهم سرعان ما

الاسئلة: من يملك؟ ماذا يملك؟ وما هي علاقات الملكية الخاصة؟

وقد حاول الاتوسيريون ان يجيدوا الاجابة عن هذا السؤال بضبط العلاقة بين الحقول المتواجدة داخل غط الانتاج. ففي غط الانتاج الرأسمالي مثلاً يكون الحقل الاقتصادي هو المحدد في آخر الأمر للحقول الأخرى وهو المسيطر عليها بينما يكون الحقل الايديولوجي هو المسيطر في غط الانتاج الاقطاعي، رغم ان التحديد في آخر الأمر يكون للحقل الاقتصادي. ومهما يكن من أمر عندما نتساءل عمن يملك وماذا يملك وما معنى ملكية خاصة، فإننا لا نريد تعيين الاشخاص المالكين ولكننا نريد التأكيد على القاسم المشترك بينهم والمتمثل في وضعهم الخاص في غط الانتاج بغض النظر عن الفوارق الموجودة فيهم كأشخاص.

ولتوضيح هذا الجانب من الموضوع لا بد من الاتجاه الى لقاء بعض الاضواء على مفهوم الطبقة الاجتماعية في فلسفة ماركس.

ج - الطبقات الاجتماعية وتطاحن الطبقات:

فبالنسبة للماركسية لا يمكن تحديد الانسان الفرد إلا من خلال علاقاته الاجتماعية أي بواسطة طبقته الاجتماعية ومن خلال مكانته في علاقات الانتاج فالافراد الذين يوجدون في نفس الوضع داخل غط الانتاج يكونون طبقة اجتماعية والملاحظ هنا ان الطبقات الاجتماعية في الفلسفة الماركسية لا تتواجد هكذا داخل التشكيلة الاجتماعية.

إذ ان وجودها يعني حتماً تطاحناً وتضاداً ويعني تضاداً وهيمنة. لذا كانت هذه الطبقات العديدة تتجمع عامة حول طبقتين متطاحتين داخل غط انتاج معين أي حول الطبقة التي تملك وسائل الانتاج والطبقة التي لا تملكها.

وقد بين ماركس وانغلز في كتابها: بيان الحزب الشيوعي، وأن تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا ما هو الا تاريخ تطاحن الطبقات. ففي العصور القديمة نجد داخل الانتاج الآسيوي تطاحن طبقتين هما طبقة العبيد وطبقة الاسياد، وفي القرون الوسطى الأوروبية نجد داخل غط الانتاج الاقطاعي تطاحن طبقتين أساسيتين هما طبقة عبيد الارض والاقطاعيين، أما في المجتمعات الرأسمالية فيكون التطاحن بين اصحاب رأس المال والطبقة العمالية أي بين البروجوازيين والبروليتاريا.

ونشير هنا الى ان هذه الاغماط في ترتيبها الزمني، إذا ما حصرناها في خطوطها العريضة تبدو كدرجات ضرورية لتكوين المجتمع اقتصادياً. أي ان علاقات الانتاج

مجر على الدخول في علاقات معينة مع المجتمع الذي يعيش فيه. يرى ماركس أن علاقات الانتاج هي التي تتكون بين البشر من حيث أن عليهم ان يستعملوا قوى الانتاج لتحويل الطبيعة وارضاء حاجياتهم. من هنا يبدو لنا جلياً ان قوى الانتاج وعلاقات الانتاج تكون في آخر الأمر نسقاً متكاملأ إذ أن كل تغيير في قوى الانتاج شكلاً أو مضموناً يؤدي حتماً الى تركيب علاقات الانتاج أي ان الاساس الاول للتركيبية الاجتماعية تتمثل في قوى الانتاج.

فالماضية التاريخية تهتم أساساً بهذا النسق المتكامل بين قوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية. فما هو موضوعها؟ لا بد أن نلاحظ هنا ان علينا ان نميز بين المادية التاريخية والمادية الجدلية. أما الأولى فتهتم بعلم التاريخ وموضوعه مفهوم التاريخ نفسه من خلال دراسة مختلف انماط الانتاج ومختلف التشكيلات الاجتماعية أي دراسة بناها وتحولاتها واغماط تكوينها وانماط عملها، وأما المادية الجدلية فهي الفلسفة الماركسية وموضوعها الخاص نظرية المعرفة الخاصة بها أي بنية الفكر وعمله.

يقول نيكوس بولنتازاس Nicos Poulantzas (السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ص. 8). «إن موضوع المادية التاريخية هو دراسة مختلف الهياكل والممارسات المنفردة (اقتصاد، سياسة، ايدولوجيا) والتي يُكوّن تنسيقها غط انتاج وتشكيلة اجتماعية». ونعني بنمط الانتاج تركيب خاص لهياكل وممارسات تأخذ شكل حقول أو بنى كالحقل الاقتصادي والحقل السياسي والحقل الايديولوجي.

اما التشكيلة الاجتماعية فهي تركيب معقد وخاص لمجموعة من اغماط الانتاج يلعب فيه الدور المحدد والمسيطر غط انتاج واحد يكون هو المميز للتشكيلة الاجتماعية. فالمجتمع الرأسمالي مثلاً هو التركيب الذي يلعب فيه غط الانتاج الرأسمالي الدور المحدد والمسيطر لأغماط الانتاج الأخرى المتواجدة فيه.

ففي التشكيلة الاجتماعية يعمل الانتاج كنسق متكامل يقوم على علاقة التبادل بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج أي على علاقة الحقل الاقتصادي بالحقل الايديولوجي والحقل السياسي. ولا بد هنا ان نلقي سؤالاً كثيراً ما اهتمت به الماركسية: ما هو الشيء الذي يميز غط انتاج معين عن غط انتاج آخر؟ نجيب الماركسية بأن هذا التمييز بين اغماط الانتاج يجب ان يكون ناتجاً عن دراسة خاصة للعلاقات الاجتماعية التي توافق المستوى الذي عليه قرى الانتاج. وهنا لا بد من الانتباه الى ان الملكية وعلاقاتها تلعب الدور الهام في علاقات الانتاج. إذ ان التحليل العلمي يجب ان يجيب عن هذه

والشيء الثاني الذي لا بد أن نبره هنا، هو دور الدولة في المجتمع، فالماركسية لا تقول أن دورها يتمثل في التوازن الذي تحدته بين الفئات والمصالح بل تؤكد على أنها أداة سيطرة طبقة اجتماعية على أخرى، ولكن نيكوس بولنتراس يضيف أنه لا يمكننا أن نعطي للدولة دوراً سلبياً يتمثل في القهر والعنف والعقاب وإقامة التوازن بين المصالح والتيارات فقط بل لها أيضاً دور فعال وإيجابي يتمثل ذلك طبعاً في السهر على إعادة انتاج رأس المال: «فالدولة تخلق تحول الأشياء تكوّن الواقع من جديد» (نيكوس بولنتراس، الدولة والسلطة الاشتراكية). ولكنه يتمثل أيضاً في تكوين مؤسسات تعمل على تكريس الحياة المدنية العامة.

والشيء الثالث الذي يرمى انتباهنا هو أن نظرية الدولة لم تتكون في الماركسية إلا مع لينين، أي عندما تحولت الماركسية من مستوى النظرية إلى مستوى التطبيق. ولكن النظرية الماركسية للدولة لن تجد صورتها المتطورة إلا مع غرامشي والتوسير وبولنتراس، إذ أنهم لاحظوا أن الدولة ليست أداة عنف وغطرسة فقط، بل وأيضاً أداة إقناع تعمل بدون عنف أي بالعقل المتواجد في أجهزة الكنية والمدرسة والأحزاب السياسية والمنظمات الاجتماعية والصحافة وغيرها.

فكما بينَ لوي التوسير Althusser، (لوي التوسير، الأجهزة الأيديولوجية للدولة)، معتمداً على أعمال غرامشي، تكون الدولة أساساً نفساً شائكة رُكِبَ بمؤسسات وأجهزة قمع (الشرطة، الجيش والادارة وغير ذلك) وأجهزة أيديولوجية (كالتربية والتعليم والحقوق والأخبار الخ...). وإذا كانت مهمة الأجهزة القمعية هي إيجاد المناخ المناسب لعمل رأس المال وتكريس الاستغلال الطبقي وحفظ النظام وإرضاخ الارادات المختلفة إلى الإرادة العامة المتمثلة في الدولة فإن مهمة المؤسسات الأيديولوجية تتمثل في السهر على إعادة انتاج قوة العمل إعادة حسنة متماشية ومتطلبات رأس المال (الكفاءة في اليد العاملة).

7 - ماركس والماركسيون:

في الواقع لا نستطيع في هذا المجال الضيق أن نسطر جدولاً إضافياً لكل الحركات السياسية التي تنتمي إلى الماركسية والتي تتخذ من فلسفة ماركس قاعدة سياسية لنشاطاتها. نريد فقط أن نوضح نقطة ربما بقيت غامضة. هناك فرق بين نظرية ماركس الفلسفية والنهج السياسي الذي اتبعته الماركسية بعد تطويرها من قبل لينين وتروتسكي وستالين. هل يعني ذلك أن الماركسية هي مجموع التفسيرات المعاكسة لفلسفة ماركس كما

البورجوازية تكون في الحقيقة شكلاً آخرى لسيروية الانتاج الاجتماعية. يعني ذلك أن قوى العمل التي تتطور في صلب المجتمع البورجوازي والرأسمالي تخلق في نفس الوقت الظروف المادية لتقويض هذا المجتمع.

فبالرغم من أن الطبقة المالكة لوسائل الانتاج هي التي تسيطر اقتصادياً وتحكم في حركة الانتاج فإن عليها أن تنظم وسائل أخرى ناجعة لتقوية هيمنتها ولإبقاء الأوضاع على ما هي ولإعادة انتاج وسائل الانتاج في ظروف سانحة. هذه الوسائل تتركز في سلطة الدولة.

(6) الدولة:

نعرف أن ماركس وانغلز لم يقوموا بتكوين نظرية للدولة تكون نتيجة لنظريتهما الاقتصادية والفلسفية. ولكنها قامة بنقد النظريات السياسية المتواجدة في عصرهما نقداً جذرياً. فبالنسبة لها تكون الدولة نتيجة تقسيم المجتمع إلى طبقات اجتماعية متطاحنة. فالدولة البورجوازية هي نتيجة الرأسمالية، وهي أداة سيطرة الطبقة البورجوازية واستغلالها للطبقة البروليتارية.

نستطيع أن نقول إذن أن الدولة في فلسفة ماركس هي مجموع الهياكل والأجهزة التي تمثل دائماً مصالح طبقة اجتماعية معينة أو مصالح تكتل طبقات اجتماعية، وهي بالتالي أداة هيمنة تلك الطبقة أو التكتل على المجتمع بأكمله. فالشيء الأول الذي يجب أن نلاحظه هو أن الدولة ادارية مركزية حسب هذا التحديد بما أنها تستعمل مؤسسات خاصة وأجهزة معينة تكون عادة مستقلة عن الأجهزة الأخرى (فتحي التريكي، «مفهوم الدولة في الفلسفة المعاصرة»، الفكر العربي المعاصر، العدد 24، شباط 1983). وقد لاحظ هيغل ذلك بكل جلاء عندما حدد الدولة بأنها «واقعاً مجدياً للفكرة الأخلاقية» وبأنها «العقل في ذاته ومن أجل ذاته» (هيغل، مبادئ فلسفة الحقوق، ص 257). تصبح الدولة عند هيغل شيئاً واقعياً وليست بناء آخر من الأبنية الشاغرة التي كان يزخم بها الخيال الفلسفي والسياسي منذ افلاطون، ولعل أريك فايل على حق عندما لاحظ قائلاً: «أن دولة هيغل ملكية وبكلام أدق هي ملكية دستورية مركزية، وهي شديدة في ادارتها ولكنها غير مركزية فيما يتعلق بالمصالح الاقتصادية، ولها جهاز من الموظفين المحترفين، وهي علمانية laïc ولها السيادة المطلقة في الداخل والخارج، وبكلمة واحدة هي الدولة العصرية كما توجد حتى الآن في كل مكان» (أريك فايل، هيغل والدولة).

- انجلز، فريدريك، *فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية*، ترجمة محمد العربي، دار التقدم، تونس.
- برلين، ايسيا، كارل ماركس، ترجمة عبدالكريم احمد، القاهرة، دار القلم.
- بوير، كارل، *علم المذهب التاريخي*، ترجمة عبدالحميد صبرة، دار المعارف، الاسكندرية.
- بوزوليني، انطونيو، غرامشي، ترجمة سمير كرم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- بوليتزر، جورج، *المبادئ الاساسية في الفلسفة*، ترجمة وتقديم عمر الشارني، دار المعرفة، تونس.
- سرو، رينيه وجاك دوتدت، هيفل، ترجمة جوزيف سباحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- كارتون، غريس، انجلز، ترجمة راغدة سعادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- عامل، مهدي، *مقدمات نظرية*، دار الفارابي، بيروت.
- كورنفورث، موريس، *الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح*، الجزء الأول ترجمة فاروق عبدالقادر، دار الأدب والثقافة، بيروت.
- لينين، *المادية والمذهب التجريبي التقدي*، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق.
- ماركس، كارل، *بؤس الفلسفة*، ترجمة اندري يازجي، دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة، بيروت.
- رأس المال، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت.
- ماركس، كارل وفريدريك انجلز، *الايدولوجية الالمانية*، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق.
- البيان الشيوعي، ترجمة خالد بكداش.
- المؤلفات، الطبعة الروسية.
- ماركيون، جريارت، *العقل والثورة*، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الماركسية السوفياتية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- نمر، نسيب، *تطور الديالكتيك عبر التاريخ وقانونه الأساسي*، دار الرائد العربي، بيروت.
- هيفل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت.

- Althusser, L., *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1966.
- Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital*, Maspéro, Paris.
- Calvez, J., *La Pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris, 1956.
- Chatelet, F., *Logos et praxis*, Sedes, Paris, 1962.
- Cornforth, M., *Dialectical materialism*, New York.
- *The Open Philosophy and the Open Society*, New York.
- Cornu, K. *Marx et Fr. Engels*, P.U.F., Paris.
- Desanti, J.L., *Marxisme, Dictionnaire Marabout, La Philosophie*, Paris, 1969.
- Dubarle, Dominique et André Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972.
- Henry, M., *Marx*, Gallimard, Paris, 1976.
- Lefèvre, H. *La Sociologie de Karl Marx*, P.U.F., Paris, 1970.
- Poulantzas, N., *L'Etat, le pouvoir, le Socialisme*, P.U.F.
- ———, *Pouvoir Politique et classes sociales*, Maspéro.

ذهب الى ذلك ميشال هنري؟ (ميشال هنري. ماركس، باريس). أي أن ما تختص به الماركسية الآن هي انها تتجه أساساً الى العمل السياسي للوجه والى مشاكله ومعطياته، آخذة من نصوص ماركس كل ما يهتم بذلك وتاركة النصوص الفلسفية والجوهرية بل يذهب ميشال هنري الى أبعد من ذلك مؤكداً على أن انغلز هو المسؤول عن تبسيط النظرية الماركسية ووضعها موضع الممارسة السياسية.

هذا يشير الى ان الماركسية تكونت وتحدت حول نقص فادح يتمثل في عدم الرجوع الى كتابات ماركس الفلسفية. فروزا لوكسمبورغ ويليخانوف ولينين وستالين وماوتسي تونغ وغيرهم لم يدرسوا نصوص ماركس الفلسفية كـ مخطوطات 1848، أو الايدولوجية الالمانية. وتجد هذه الظاهرة عند التوسير وتلامذته التبرير العلمي بما انهم يرون أن الماركسية لم تصبح علمية الا بعد كتابة رأس المال أي بعد استبعاد النصوص الفلسفية الهامة.

لا ننكر أن لأبحاث المدرسة التوسيرية أهميتها لفهم الفكر الماركسي عامة، ولكنها باستبعادها لنصوص ماركس الشاب وابدال المعرفة الفلسفية بالعلم بدعوى أنها هيغلية وميتافيزيقية أسقطت الفكر الماركسي عامة في الوضعية العلمانية وجعلتها تقوم حول مبادئ اقتصادية وتاريخية وذلك لتقريبها من العلوم الصحيحة. يضيع فكر ماركس في بوتقة المفاهيم الاقتصادية ويتم اختزال فلسفته في تقارير ايدولوجية وسياسية وفي نواة علمية مبسطة. بينما هدف ماركس الفلسفي هو قبل كل شيء البحث عن الأسس النظرية للتاريخ، ولا عن علم التاريخ فقط وعن أسس التشكيلات الاجتماعية، ولا عن علم الاجتماع فقط، وعن الأسس الجوهرية للاقتصاد وامكاناته الداخلية، ولا عن علم الاقتصاد فقط (ميشال هنري. ماركس، ص 18).

والحقيقة أن اختزال الفكر الماركسي وجعله يحوم حول الوضعية العلمية والممارسة السياسية ونسيان الفلسفة وابعادها عن نصوص ماركس اعطت صبغة خاصة للممارسة الماركسية نفسها إذ جعلتها تسير نحو الكليانية القصوى في الحكم السياسي (حكم ستالين وماو مثلاً). ونرى انه آن الأوان لقراءة ماركس قراءة جديدة بعيدة عن اللغو الايدولوجي والمواقف السياسية.

مصادر ومراجع

- إمام، إمام عبدالفتاح، *المهج الجدلي عند هيفل*، دار المعارف بمصر، القاهرة.

يتجاوز تمويهاات السفسطائيين وتخداعهم ليلتصق بالأسس ويمسك بزمام الجواهر. اما الماهيات الشمولية فلا بد وأن يكون نظامها من طبيعة مغايرة لطبيعة الاشياء والاجسام المحسوسة المحدودة المعتمدة، التي لا تستطيع ان تضم اليها التعاريف المثالية أو أن تقوى على حملها. وإذن، إذا كانت الافكار - المثل تشكل واقعاً متميزاً ومفصلاً عن العالم الحسي، فما هو نمط العلاقة القائمة بينهما؟

الفكرة - المثل في فلسفة افلاطون، بالاضافة الى كونها مقولة منطقية تتيح الحكم، فهي كذلك أنموذج وعلة. وإنما الانموذج المعقول لما يمثلها في عالم المحسوسات، وهي العلة التي تمد الاشياء بسبب وجودها ودالاتها. وهكذا فالعلاقة التي من شأنها ان تقوم بين الحسي والمعقول هي علاقة المحاكاة والمساهمة. هذه العلاقة التي هي النهج الوحيد، حسب «اسطورة الكهف»، للتخفيف من وطأة العتات على العالم المادي والاقتراب من الوحدات المثالية الجلية الثابتة في عالم نور العقل.

ديكارت، المتوفى سنة 1650: هناك عنده في تجربة الكوجيتو «أنا أفكر فأذن أنا موجود» لحظة مثالية بحتة. إنها اللحظة التي يظهر فيها الفكر كأعلى مصدر لاثبات الوجود، حدساً، وذلك عبر اصطناع الشك كمنهج يتصف بالطابع العقلي الإرادي. وعنه يقول ديكارت في مبادئ الفلسفة: «لكي يتم فحص الحقيقة، هناك حاجة، مرة في الحياة، الى الشك في كل شيء، ما أمكن ذلك». ومن شأن الباحث أن يتخلص بفضل الشك من كل الختميات التي تمكر صفو سيره ونظره، ومنها حتمية المحيط النفسي (الطفولة، الحواس، وسوسات الشيطان...)، وحتمية المجتمع والثقافة (المدرسة والمؤسسات، الكتب والافكار المسبقة...). إن وظيفة الشك، أو هذا النفي الذي يكمن في جعل العالم الخارجي والحواس وحتى التدليلات الرياضية بين قوسين، هي إظهار الأفكار النيرة المتميزة كنجوم في سماء صافية، وهكذا يأتي تعريف ديكارت للحقيقة التي مقياسها البدهة: «كل ما أدركه بوضوح وتميز فهو حق».

إن المثاليين الخالص لا يقفون إلا عند القول الديكارتي بقدرات الفكر المطلقة في النفي والإثبات وبسيادته على عالم الاشياء. اما هناك حيث يصبح ديكارت في نظره نصف مثالي فعندما يعود من تجربة الشك والفكر للتأكيد على الوجود المستقل للاشكال المحسوسة وللمدى الخارجي او الامتداد البراني res - extensa مع امداده ببرهنة دقيقة.

- Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, Routledge.
- Stirner, M., *L'Unique et sa propriété, œuvres complètes*, Lauzanne, 1845.

فتحي التريكي

المثالية

Idealism
Idéalisme
Idealismus

يعود تاريخ استعمال كلمة مثالي إلى القرن السابع عشر، حيث كان الفلاسفة، ومنهم على الأخص لايبنتز، يستعملونها في مقابل كلمة مادي. أما اليوم فيغلب على التداول ترادف مثالي وطوباوي ومقابلته بواقعي، على أساس أن هذا الأخير، موقفاً كان أم سلوكاً، يعطي بخلاف الأول أهمية قصوى للوسائل في تحديد الغايات ويؤمن بالنسبية على صعيد الافكار والقيم وبالبراغماتية في السلوك والمعاملات.

اما داخل الحقل الفلسفي الخصوصي، إذا كانت المثالية هي هذا التوجه الفكري الذي يقول بتعالى القيم والمثل في الحياة العملية وبدور الذات التأسيسي في الفعل المعرفي، فإن كل الفلسفات، كما أكد هيغل، مثالية، وإن بأشكال متفاوتة. هذا عن المثالية بمعناها العام اللاحمد وكخاصية ضمنية ملازمة تفرضها طبيعة تعامل الفكر مع الاشياء والواقع.

أما المثالية كمجموعة من التيارات والمدارس الفلسفية فإن لها رواداً ومؤسسين يمكن بكثير من الاقتضاب ذكرهم على الشكل التالي:

الرواد، وهم على وجه الخصوص:

أفلاطون، المتوفى سنة 347 ق.م. : إن العامل المشترك بين جميع المحاورات السقراطية هو افتراض وجود عالم للأفكار والمثل أو الجواهر متعالٍ عن المحسوسات والأنماط المادية. وحجة افلاطون في ترجيح وجود ذلك العالم المثالي هي أنه من العبث أن نصف انساناً بصفة من دون أن تكون هناك ماهية جوهرية لتلك الصفة. فإن كان هذا العالم يفرض وجوده منطقياً، ففي ذلك ما يبرر الحديث الفلسفي ويجعل موضوع البحث فيه منكبا على وضع نظرية للتعريفات والماهيات الشمولية. إن شرط إمكان التعاريف هو الا تتخبط في الجزئيات أو في التمثيلات المحسوسة والتعددات اللاحمدودة. فالتعريف الحق والصحيح فلسفياً عند افلاطون هو الذي

خان مثاليته وتكرر لها لما قال بوجود الاشياء في ذاتها وباستحالتها على الادراك والمعرفة.

المؤسسون

انهم ثلاثة فلاسفة ألمان متعاصرون عاشوا في الفترة الموالية لكانط فسموا les Post - Rantiens . وهم فخته المتوفى سنة 1841 وشيلنغ المتوفى سنة 1854 وهيغل المتوفى سنة 1831 . وبالرغم من بعض التباينات بين هؤلاء الفلاسفة فإن مبادئه مثاليته يمكن ان تتوحد على الشكل التالي:

1 - نقد مفهوم الشيء في ذاته:

نقول الشيء في ذاته ولا الشيء العام، لأن المثاليين المؤسسين مهما غالوا في مثاليتهم، فهم لا ينكرون وجود الاشياء المحسوسة المئوية وبالتالي الفضاء المحيط بها، كما هو الحال في النزعة اللامادية l'immatérialisme أو المثالية الدوغائية، بتعبير كانط، عند بركلي المتوفى سنة 1753. أما ما ينتقدونه ويعتبرونه نظرية متناقضة فهو القول بما قال به كانط إن الشيء موجود في ذاته، أي أن له باطناً مستقلاً لا يمكن للعقل استجلاؤه ومعرفة. فهذا القول، كما سنرى مع هيغل «لا معنى له، لأن الموضوع لا يكون حقيقة إلا إذا كان موضوعي أنا، ووجوده رهناً بمعرفتي به». وبعبارة أخرى، كينونة الموضوع تتظاهر لي في حدث ظهوره أو في تجليه ووضعه كظاهرة. . وإذن لا وجود لمواضيع متميزة عن الفكر. وما يستحيل مبدئياً معرفته لا يمكن كذلك التفكير فيه أو حتى تسميته، طالما ظل غائباً ومجهولاً. اما حين يتسنى لي التفكير في الماهيات والمطلقات، فتفكيري علامة على إمكان الانطلاق والتدرج نحو رفع الحجاب عنها وعرضها على المعرفة. وهذا ما دفع بالمثالي ليون برانشفيك إلى صهر الميتافيزيقا في نظرية المعرفة من حيث إن إثبات الكائن يقوم على أساس تحديد الكائن بقابليته للمعرفة. وهكذا فإنه يرى أن الوعي يشكل عالماً هو بمثابة عالماً، ولا يوجد شيء فوقه أو بعده. ويجزم قائلاً: «إن الشيء الذي يعلم على معرفتنا ولا يقبل التحديد المعرفي فهو والعدم على حد سواء».

المبدأ أن التالين نتيجتان منطقيتان لتقد الشيء في ذاته عند المثاليين.

2 - إرجاع الوجود إلى بنية فكرية:

هذا المبدأ نتيجة منطقية لتقد المثاليين للشيء في ذاته. فإذا لم يعد هناك شيء يستعصي على الفكر معرفته فلأن وجوده أرجع إلى (أي أذيب في) طبيعة الفكر فصار فكرة أو حصيلة أفكار.

كانط المتوفى سنة 1804: يذهب صاحب نقد العقل الخالص الى افرادالفكر بالدور الفاعل النشط في عملية المعرفة وبالقوة الذاتية على اخضاع الموضوع المعرفي بمفاهيمه ومقولاته التجريبية القبلية التي هي أساساً الزمان والمكان. وبهذا ينحو كانط نحواً مثالياً ويحشره المثاليون في زمرةهم. غير أنه، وهو ذو التوجه النقدي الشامل لا يلبث أن ينقلب على المثالية ويفلت منها بمجرد ما يأخذ في التأكيد على أن النشاط الخلاق للفكر لا يخول له إلا معرفة ظاهرة الشيء الموضوع phénomène وليس جوهره noumène. وهكذا يسوي كانط بين الذات والموضوع فيما يخص تركيبها من ظاهري وباطني ومن مادة وجوهر ويؤكد أن للموضوع خصوصيته وذاتية من حيث إنه شيء - في - ذاته لا تتم معرفتنا به إلا كما يتظاهر في حدود ادواتنا الذهنية الذاتية وشروط إمكان المعرفة. أما حين تسعى الذات الى اختراق هذه الشروط وتلك الحدود قصد سبر غور الجواهر والمطلقات، متخطية اطار الحساسية والحدس ومعطيات التجربة فإنها سرعان ماتسقط في حقل الافكار المتعالية، التي هي موضوع الديالكتيك في نقد العقل الخالص. الفكرة بالمعنى الكانطي هي إذن المفهوم القائم على عبارات تتأصل في العقل وتتجاوز الحواس وإمكانات التجربة. وبصدد هذه الافكار يلاحظ كانط: 1 - إن الطابع الجدلي لا يلحق بالفكرة في حد ذاتها بل باستعمالها من طرف العقل، 2 - الافكار المتعالية ممكنة، أي قابلة للتفكير ما دمنا قد فكرنا فيها. إلا أن امكانها، أي لا تناقضها او تطابقها مع القوانين الذاتية لمنطقنا الباطن، لا يستتبع بتاتا وجودها الفعلي المعزز بالدلائل والوازم. أولى هذه الافكار الثلاث تتضمن الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة. والثانية تحوي الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظواهر. أما الثالثة فنمت الى الوحدة المطلقة لشروط كل مواضيع الفكر عموماً. . مع هذه الافكار، يصطدم العقل على التالي بالاستدلالات الزائفة (اعتبار ما هو صوري أو منطقي مادياً)، وبالتناقضات (وضع اطروحات متناقضة، متساوية القيمة)، وأخيراً بمشال العقل الخالص (اعتبار ما هو مجرد مثال واقعي). هكذا، في ميدان الافكار المتعالية هذا، يعرف العقل رسوباً حقيقياً، وهو رسوب كل الميتافيزيقا الموثوقة - من ضمنها اللاهوتية - التي تعتقد انها تملك الحقيقة الجوهرية.

هذه الاطروحة التي تشكل اساس الانقلاب الكانطي على المثالية هي ما يرفضه المثاليون الخالص قاطبة. فهم يعيرون على كانط كونه لم يجرؤ على مواصلة فكره إلى أقصى حدوده وأنه

والاحتفاظ بما هو قابل للحياة. وعلى هذا النحو لا تكون هذه الحركة في المرور من فترة إلى أخرى تناقضها فحسب، وإنما كذلك في الاندفاع الذي تحدثه في الفكر «حاجة اجتياز هذا التناقض».

الحركة الجدلية عند هيغل، تتكون، كما نعلم، من ثلاث فترات: إثبات الأطروحة «الكائن كائن» ونفيها «الكائن ليس كائناً» ونفي النفي الذي هو إثبات من درجة أعلى لأنه اثتلاف تركيبي يتجاوز الأطروحة وضدها مع الاحتفاظ بما هو من قبيل الحقيقة فيها «الكائن في صيرورة». وهكذا لا يكون الفكر جدلياً إلا إذا تبع ووصف طابع الواقع الجدلي. وهذا الطابع، كما هو عند هيغل، كامن في الأشياء، ولكن كأشياء امتلكها وتخضع لفكري.

يدرك هيغل الظاهرة بطريقة لا تقيم وزناً لمعناها المحدود المأقلم كما هو في الكانطية. ذلك أنه يؤكد أن الجوهر يتجلّ ظاهرياً أو أن لا شيء في الظاهرة غائب عن الجوهر، والعكس بالعكس لا شيء في الجوهر غائب عن الظاهرة (التحضيرية الفلسفية، 93)، على هذا النحو تنتهي إلى تباين عميق بين كانط وهيغل، من حيث إن الأول يعتبر أن الجوهر لا يمكن معرفته ونحن لم نجرّبه، وأن الاستعمال التجريبي لمفاهيم إدراكنا الخالصة، وحده مشروع. أما الثاني فيدرك الجوهر مظاهراً وخارجاً دوماً، ويعتبر تاريخ تكوينه مطابقاً لتاريخ تكوين الشعور التشكل صعوداً من المحطات التالية: 1 - الشعور الحسي، حيث يكون الموضوع وضعياً، مباشراً، جوهرياً ومستقلاً عن عرفان الذات، وتكون الذات تحمل عرفاناً عرضياً، ليس في ذاته وغير جوهري ولا مستقل عن الموضوع. 2 - الشعور المدرك ومعه تقوم لا جوهريّة الموضوع بواسطة تناقض وانفجار الطابع المباشر والموضوعي اليقين الحسي. 3 - العقل ومعه يسقط كل من الموضوع والذات (كشعور متناقض شقي) في حفل الألاجوهري، فيتبدى، من جهة، أن الأنا عاجز عن المطالبة الموحدة باليقين المعرفي، وأن العقل، والأنا الشمولي، من جهة أخرى، وحده قادر على معرفة الحقيقة كحقيقة كلية منبئية.

في منطق هذا التطور ليست الحقيقة حقيقة الظاهرة، كما عند كانط. فهيجل يذهب إلى أن هذه الأطروحة إنما هي وليدة اعتبار المعرفة أداة معزولة تماماً عن المطلق. وهذا الاعتبار هو الذي أدى بكانط، حسب هيغل، إلى إضفاء طابع النسبية الانطولوجية على الحقيقة وأخذ موقف النقدية المفرطة بإزاء تاريخها، مما قد يستتبعه موقف نقدي آخر، فلا نخرج من عتق

ومن ثمة تقوم المعرفة متمحورة لا حول الأشياء، بل حول أفكارها الخالصة. والفكرة في عرف المثاليين معطى ذهني يجسد الشيء المستبطن المتصور. وهكذا تحصل لي فكرة الانسان وفكرة المربع وفكرة اللون من دون أن أحلّطها بالتعدد المحسوس للناس والمربعات والألوان. فللفكرة إذن بعد مثالي حقيقي يتجاوز كل معطى مادي مباشر ويتجرد عنه. والملاحظ هنا أن الثنائية المعرفية القديمة ذات/ موضوع قد زالت من منظور المثالية وحلت محلها ثنائية أخرى أقل حدة وتعارضاً، إذ إنها من طبيعة واحدة، ألا وهي الفكر المالك الصانع والفكرة المثال والنتاج.

3 - إثبات النشاط التأسيسي للذات :

إذا كان نشاط الذات العارفة في الكانطية محصوراً في الوجود الظاهري المتناهي، فانه عند المثاليين الخالص نشاط يؤسس الطبيعة كما هي على حقيقتها ويعيد خلق الأشياء من حيث قابليتها للتصور وللحديث الذهني والرمزي الخالص. هذه المبادئ الثلاثة هي التي تجمع مابين المثاليين، مع أن هؤلاء قد توزعوا في مجالات متنوعة، وإن كانت متكاملة. فمشاغل فخته في المثالية الذاتية وما قدمته من فلسفة اخلاقية كانت وظيفتها الاساسية هي فك الارتباط المتناقض بين الأنا واللائنا، أي بين الحرية وما يعوقها ويصدمها في العالم الخارجي. وبني الذات لما ليست هي تكون بصدد التحقيق اللامتناهي لطبيعتها المثالية الخالصة. أما اهتمامات شيلنغ في المثالية الموضوعية فكانت تنصب رأساً على عرض الحدس الجمالي كعامل حاسم فعال لاسترجاع الانسجام والتطابق بين الأنا والمطلق، كما يحدث ذلك بالذات في العمل الفني الذي تقدمه فلسفة شيلنغ كمسرح غوذجي لمكاشفة الحقيقة وتجليها. وأما مثالية هيغل فإنها تستحق عرضاً خاصاً، بحكم طابعها النسقي التركيبي.

مثالية هيغل المطلقة

وهي كذلك لأنها لا تقف عند اليقين الحسي المباشر إذ إنه قابل للإنفجار، ولا عند الأنا المفرد إذ إنه نسبي وقاصر النظر؛ بل إنها تتخطى كل ذلك إلى الأنا الشامل الذي تجسده الفكرة المثال. وهذا التخطيطي ديالكتيكي (جدلي) لأنه يحدث بالوسائط، أي بقلب التناقضات الحاصلة بين الذات النسبية والحقيقة الحسية، من جهة، وفي كل واحدة على حدة، من جهة أخرى. أما الفكرة - المثال فهي محرك سير التاريخ ومبرره وغايته، وهي التي تعطي للحركة الجدلية قابلية تجاوز الازمات

فإن الحديث الحق ليس هو المعرفة التي توافق أو تطابق موضوعها، بل إنه الحديث الذي تتجلى من خلاله الحقيقة الجوهرية وتظاهرها. كما أن مقياس الحقيقة الذي تضعه الصورية هو بدوره لاغٍ، لأن هذه الأخيرة في اعتقاد هيغل إنما هي حديث يخلّق فوق المضمون ولا يعدو أن يكون استعراضاً ذهنياً شكلياً براقاً. فشيلنغ الذي يمثل هذه النزعة لم ينته إلى مطابقتها الصورية حول المطلق إلا بحذف كل المضامين وكل الفروق، مطوّحاً بها في «ليل تظهر فيه كل الأبقار سوداء».

إذن، ما هو مقياس الحقيقة الأمثل، عند هيغل، يرى مؤلف ظاهراتية الروح أن ذلك المقياس يكمن في مبدأي الضرورة والشمولية، كما عند كانط، غير أنه يؤكد على أنها، منظوراً إليهما من زاوية العقل، ينيان جدلياً، أي بعد اجتياز مرحلتين تكوينيتين: أ- الشعور والشعور بالذات، أي مرحلتي التجربة الحسية بالعالم الخارجي، من جهة، وبالأنا أو الذات، من جهة أخرى. ب- إذا كان كانط قد اعتبر مقياس الضرورة والشمولية مقياساً ذاتياً، أي أن دلالاته تنتسب إلى الإنسان الذي يتلقى الأشياء بحساسيته ويخضعها بعد ذلك لمقولاته القبلية، فإن هيغل الذي يرفض نظرية الشيء في ذاته يقول بتظاهر الباطني في الخارج وتطابق الذاتي والموضوعي تطابقاً يختلف - كما أسلفنا - عن تطابق شيلنغ، إذ إنه وليد اختطاط ثقافي وتركيب جدلي بين الشعور والشعور بالذات. فالمطابقة الهيغلية هي إذن هذا التركيب وقد سار بالشعور بالذات إلى الشمولية وحوّله إلى عقل.

«الوجه الحق الذي عليه الحقيقة لا يمكن أن يكون إلا النسق العلمي للحقيقة. فنلزم إذن المساهمة في هذه المهمة وتقريب الفلسفة من صورة العلم. وبعد تحقيق هذا الهدف، يمكن لها أن تضع اسمها كمحبة للمعرفة لتكون بالفعل معرفة واقعة. وهذا ما اقترحه على نفسي» (ظاهراتية الروح، I، ص 8). وهذا معناه، بكلمة جامعة، أن الحقيقة لا تجد قوام وجودها إلا في المفهوم والشكل النسقي. أما عن الأنموذج العلمي لقيام الحقيقة، فهو عند هيغل الأنموذج البيولوجي الذي يصلح الرجوع إليه لوصف مراحل تطور الحقيقة التاريخية الانسانية. إنه الأنموذج الذي يتيح النظر في قيام الحقيقة من خلال تطابق اضدادها وعمل النفي والتناقض. وهذا لا يتأتى إلا بزرزحة ثبوتية المفاهيم والمقولات وإضفاء طابع السيوالة والجدلية عليها. وأما الأنموذج الرياضي الذي استند إليه كانط ومن قبله لايبنتز وديكارت فقد كان هيغل يزدريه لفقر هدفه الراجع إلى فقر مادته التي هي الكميات،

الزجاجة ولا تقدم. وبدل ذلك وضع هيغل ظاهريته المثالية التي من مبادئها الاساسية: 1- ليست المعرفة أداة مفصولة عن الحقيقة أو تنهياها، بل إنها جزء منها لا يتجزأ، تتظاهر عبره الحقيقة وتتجدد. 2- المطلق وحده حقيقة والحقيقة وحدها مطلق. فليس هناك إذن من مجال للحديث، على النحو الكانطي، عن حقيقة ما معروفة بطريقة ما. ضد كانط يقف هيغل إلى جانب شيلنغ الذي ينطلق من المطابقة بين الوجود والفكر وبين المطلق والحقيقة. غير أن هذا التحالف مع شيلنغ الذي ظل سبينوزي النظرة لم يكن إلا لحين، بفعل المبدأ الهيغلي الثالث. 3- المسك بالحقيقة وتفسيرها، لا كجوهرة substance، ولكن بالضبط كذات sujet. «الحقيقة، يكتب هيغل، هي الكل، إلا أن الكل هو فقط الماهية التي يكون تحققها واكتناها بنموها. وعن المطلق يلزم القول انه أساساً نتيجة، أي أنه في النهاية فقط ما هو في الحقيقة. وفي هذا خاصة تكمن طبيعته التي من شأنها أن تكون واقعاً فعلياً، ذاتاً أو تكوناً ذاتياً (ظاهراتية الروح، I، ص 18-19).

هذا المبدأ الثالث الذي يسترعب المبدئين السالفين ويكشف عن مثالية هيغل المطلقة تلزمه ملاحظتان: أ- كون المطلق لا يكون حقيقة إلا في النهاية ليس معناه أن أهمية النتيجة تفوق أهمية الحركة الجدلية نحوها. وقد يمكن اعتبار العكس هو الصحيح، من المنظور المثالي الخالص، إذ تكون صيرورة الحقيقة هي الطرف الأهم فيها المعبر عن الحركة والحياة. ب- لا تتظاهر الحقيقة في النهاية فقط، وإنما هي كذلك، كما يسجل هيغل، «صيرورة ذاتها، الدائرة التي تبتدىء بنهايتها وتفترضها كغاية، الدائرة التي لا تكون واقعية إلا بتحقيقها وبعد ان يبلغ غايتها» (ص 18). وهذا القول، معناه أن الحقيقة تظهر في فترات من التاريخ ثم تغرب لكي تظهر بشكل جديد، غني بمختلف اللحظات الصعبة المتأزمة التي تجاوزتها واحتفظت بها هو من قبيل الحقيقة فيها. لهذا تكون كل فترة تحمل جنين الحقيقة المطلقة، كما يحمل البرعم الظهور المقبل للفاكهة، وتكون الحقيقة قابلة لأن تتجلى في عهود معينة من التاريخ، في الحضارة الاغريقية قبل قيام الامبراطورية المقدونية، أو في الثورة الفرنسية والفترة النابولونية، مثلاً.

مقياس الحقيقة عند هيغل ليس ما تذهب إليه النزعة الاسمية le nominalisme التي تعرفه بتطابق المعرفة مع موضوعها. وذلك، من جهة، لأنه من الضروري التمييز بين الواقع الذي لا تقوم الذات العارفة إلا بتصويره ووصفه وبين الحقيقة التي هي من وضع تأويل الذات ومثاليته. وبالتالي،

الأسالية. ج - نظرية الحركة الجدلية في التاريخ عند هيغل نظرية جوفاء، بما أن الحركة عنده ليست سوى حركة صورية لا تقوم إلا بوصف دوران الفكر (أو الروح) حول ذاته في تجاوز مستمر للاغترابات، (وهذا الوصف هو مقصد الظاهرية). وحتى التشيئات والاستلابات، فإنها لا تصلح عند هيغل إلا للتأكيد على قوة العقل وروحانيته (أو مثاليته).

خلاصة هذا النقد أن جدلية هيغل إطار صوري ضخم نجد فيه كل الاستلابات مكانها، حتى ما كان منها ضارباً في السلبية والتجرد عن الانسانية، فظهر وكأنها إيجابية وضرورية، إذ إن الفكر - المثال يتقرب بواسطتها من المطلق ويسير نحوه. وهنا، يكتب ماركس في مخطوطات 1844، «يكن أصل اتجاه هيغل الوضعي المزيف ونزعتة النقدية التي ليست سوى مظهر» (ص 140 - 141). ومعنى هذا الحكم أيضاً أن مثالية هيغل المطلقة ما هي، في ترجمتها العملية، إلا تبرير بالفكر للأنظمة السياسية القائمة، باسم معقولة الواقع، ومن بينها أساساً النظام البروسي في ألمانيا الإمارات.

لم يجد لينين عن فحوى هذا النقد الماركسي لمثالية هيغل لأنه، كماركس، يرى أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع المحمول في دماغ الإنسان. ورغم هذا، فقد كان يوصي بقراءة علم المنطق والاستفادة منه، بحيث إنه أقدم في الدفاتر الفلسفية على تلخيصه وشرحه مع إبراز بعض مقتطفاته، إما لأنها بالغة الأهمية في باب ترسيخ الفكر الجدلي (كحل معضلة الشيء - في - ذاته الكانطية بمفهوم الصيرورة والتدرج المعرفي)، وإما لأنها غارقة في المثالية، فلا تلقننا - كما يقول لينين - إلا أحسن طريقة لنصاب بصداق في الرأس...

2 - في النقد الوجودي: الأنا المفرد عند هيغل، كما أسلفنا، نظراً لتناقضات وقصور نظره، لا يتمتع بأية سيطرة ولا أصالة، وإنما هو معبر إلى الشمول والمطلق. إنه إذن لحظة في الحركة الجدلية نحو الفكرة - المثال أو العقل المهيمن. أما القلق كحالة وجودية للوعي الفردي فإن هيغل يصفه كتعبير عن الوعي الشقي الممزق المنقسم بفعل تناقضاته الداخلية وحرمانه من الوحدة والإنسجام. إلا أن هذا القلق في النسق الميغلي سرعان ما يمحى كبعد وجودي أساسي ليتحول إلى ظاهرة جزئية ثانوية في سياق جدلية العقل المثالي. وإجمالاً، يمكن القول بأن هيغل يحل مشكلة القلق بتوحيدها أو إذابتها في الضرورة الجدلية التي تضمن الانتقال من الخالص المفرد إلى الجمع الشامل. وفي شرح ج. هيويت لهذا التوجه، الذي ينصب عليه نقد الوجوديين، أن: «الخصوصية عند هيغل نفي

أي العلاقات الكمية الجافة اللاجهرية والمعزولة عن المفهوم والحياة... وبالتالي، ليست ثورة غاليلي وكوبرنيك أو نيوتن في الفيزياء هي التي كانت مصدر استلهم عند هيغل، بل إنها الثورة الفرنسية يمثلها العليا وأحداثها الجسيمة، باستيلاء الشعب الباريسي على الباستيل، سجن العهد القديم، بيوم الرابع عشر من يوليو/ تموز، وانتصار الجيش الفرنسي في فالمي على قوات حلف الأنظمة الملكية المجاورة، وبنابليون، الفكرة - المثال وقد امتطت الحصان، الخ. إن الاقتداء بالانموزج البيولوجي هو الذي جعل مهمة التفكير في الحياة تظهر مبكراً عند هيغل وتتبوأ الصدارة في مسار نسقه. والحياة في التاريخ هي الحاضر الذي يلزم أن تكون له الأسبقية في مجال البحث الفلسفي، طالما أن الماضي كبعد تام وفي ذاته ليس له إلا قيمة تفسيرية لا يمكن العمل فيه أو تحويله إلى ما ليس هو. إن ما يميز أساساً حياة الفكرة - المثال في تاريخ الحضارات والأمم فهو تظاهرها بديمومتها وتجدها وحضورها الدفاق ابدأ. ولذا كانت الدولة في مبادئ فلسفة الحقوق عند هيغل هي البوتقة التي تنصهر فيها تلك الفكرة - المثال كعقل محقق ومطلق يتجسد في السيادة القائمة وفي واقع الدولة ومعقوليتها.

نقد المثالية

1 - في النقد الماركسي: يعترف ماركس لهيغل بقوة فكره وبفضله في عرض الجدلية طي حركتها الكلية، بل وبفضله في انتاج ذلك المفهوم الذي يكشف عن طابع الحركة والتغير المؤسس للواقع، وهب للذات العارفة القدرة على رصد التناقضات وتتبع مسار الصيرورة. كما أن من أهم المفاهيم التي يجدر الأخذ بها مفهوم العمل أو إنتاج الإنسان لذاته الذي تمثل عليه «جدلية العبد والسيد»... في إطار هذا العطاء الايجابي للفلسفة الميغلية يعلن ماركس تتلمذه على هيغل، غير أنه يقر، بقوة ودقة، عيوب هذه الفلسفة المتمثلة كلها في مثاليته الشاملة المفرطة، وهي: أ - جدلية هيغل لا تضع الإنسان إلا كذات مساوية لشعورها بذاتها أي: بنشاطها المثالي الخالص، حيث لا يتبدى العالم الخارجي إلا عبارة عن وسائط توجد بقدر ما تخضع لتملكات الفكر وتجاوزاته. إن عيب هذه الجدلية يكمن في غلافها الصوفي المنسب في سيرها بالمقلوب وإفساد المعالجة العقلانية للتاريخ. ب - لم يصف هيغل الاستلاب الا كحالة إيجابية، بحيث إن ما غاب تماماً عن إدراكه هو مفهوم العمل المستلب، فلم ير الوجوه السلبية للعمل في إطار نظام استغلال الإنسان للإنسان داخل الحياة

202-270 هـ، بينما اقترنت الثانية باسم صاحبها ابن حزم الأندلسي 384-456 هـ.

وتميل جلّ الدراسات إلى ربط الجناح الثاني بالجناح الأول، وإلى اعتبار ابن حزم استمراراً لداود الظاهري، والتأكيد على أن مذهبه امتداد لمذهب سلفه المشرقي، خصوصاً - وأن ابن حزم، في نظر الكثيرين، انتحل مذهباً جاهزاً اكتمل مع صاحبه في المشرق. وهذا يعني أنه لم يصف إليه شيئاً ذا بال.

ويتطلب الحسم في هذه النقطة الأخيرة إبراز خصوصية كل جناح من الجناحين، بإبراز النكهة الظرفية لكل منهما من خلال ربطهما بسياقهما الخاصين. ورغم العوائق التي تحول دون المضي في هذا السبيل، فإننا سوف نمضي فيه مع ذلك.

ففي غياب جميع كتب داود الظاهري، التي تربو على المئة، حسب احصاء ابن النديم في الفهرست، وافقارنا إلى أبسط المعلومات عنها وعن مضمونها، يبقى الحديث عن مواقفه وإعادة النظر في طبيعتها، من حيث هي صيغة مشرقية للمذهب عرف رواداً له في الغرب الإسلامي، فيها بعد، أمراً صعباً.

ذلك أن كتب التراجم القديمة تكتفي بالإشارة إلى تأسيسه للمذهب الظاهري وإلى الأصول التي يقوم عليها هذا الأخير وإلى الأساتذة الذين أخذ عنهم العلم، كما تؤكد على سوابقه الشافعية. بل إن بعضها يثير مسألة ما إذا كان يعتد بخلافه في الاجماع أم لا يعتد، باعتباره أحد منكري ومبطلي القياس. ويتبين مما ذكرته جل المصادر والمراجع التي نسبت إلى رواد أبطال القياس الذي كان قد أخذ به الشافعي ورسمه في الرسالة في أصول الفقه، أنه لاحظ أن أدلة الشافعي في ابطال الاستحسان يمكن أن تصدق حتى على القياس.

وقد أول ذلك بعض الدارسين، والمستشرقون منهم على الخصوص، تأويلاً مفاده أن ازدواجية المذهب الشافعي باعتباره مذهباً يعتمد عنصري الرأي والحديث معاً، رغم أنها متعارضتان، هو الذي حرك ثورة داود الظاهرية، التي تتمثل مقاصدها في اصفاء الطابع السني، على المذهب الشافعي بتقليص دور عنصر الرأي فيه، وإبراز عنصر الحديث مع الاعلاء من شأنه.

ومع أن تفسيراً كهذا معقول ويمكن الأخذ به، فإنه لا يعتبر السبب الوحيد والأوحد. إذ ثمة أسباب أخرى لم ينتبه إليها كل الدارسين، وهي أسباب خارجية.

وتتمثل في ما عرفه القرن الثالث الهجري من نشاط في حركة القياس، من جهة، وازدهار الحركات الصوفية التي كانت تقيم تمييزاً بين ظاهر النصوص وباطنها معتبرة أن الظاهر

وليست اصالة راسخة. فلما أن تنظاهر في تحديد وبالتالي فهي نفى لما سواها، ولما أن تكون كخصوصية حققة، نفيّاً للنفي، وبالتالي أن تؤدي إلى وجود شامل تذوب فيه الذوات الخاصة المفردة. ودون هذا التادي يظل «الوعي الشقي هو التناقض والتناقض هو الوعي الشقي».

إجمالاً، يمكن القول بأن الانتقادات التي تعارف الوجوديون، انطلاقاً من كيركغور، على توجيهها لمثالية هينل هي: أ - استخفاف هذه المثالية بقيمة الشخص أو الفرد في ذاته، بحيث لا تبدو الذوات المفردة من منظور الكل المثالي إلا كعبارات جوفاء وأطياف أو كمعابر إلى الشمول. ويتأذى عن هذا الاختيار المذهبي المسبق زوال واقع الغيرية وتعدد الذوات وفوارقها، وبالتالي إلغاء اساس علم النفس الفرقي. هذا في حين أننا في تجربتنا اليومية المباشرة المحسوسة لا نجد ألا ذواتنا في علاقة وتعامل مع ذوات أخرى وليس مع العقل الشمولي المبهم المجرد. وهذه الذوات، التي ليست اشباحاً، هي القوام الوجودي المرمي لكل شمولية، حيث تظل تحتفظ بخصوصيتها وتميزها. ب - إذا كانت المثالية تُنزل إلى أسفل الدرجات خصوصية الذوات المفردة وتعتبر معاشهم أوهاماً قياساً إلى موعد التاريخ مع الفكرة - المثال، فلأن تلك المثالية انفصلت تماماً عن تجارب الافراد الوجودية، حيث لا يلقي كل واحد إلا نفسه مع الغير وفي مواجهته، وحيث كل ذات على حدة تعاني من حدة الوجود وضراوته. ولذلك كله كانت المثالية، في نظر الوجوديين، غير نافعة ولا مجدية في حقل اختبار الوجود والتفكير في قضاياها. . . .

سالم حميش

المذهب الظاهري

Islamic Phenomenalism
Phénoménalisme islamique
Islamische Phenomenalismus

تمهيد: بين المشرق والمغرب

1 - ظاهرية داود في المشرق:

للمذهب الظاهري صيغتان: أحدهما مشرقية والثانية مغربية. وقد اقترنت الأولى باسم مؤسسها داود الظاهري،

المرمى الذي كان يرمي إليه معاصره أحمد بن حنبل. إنها سلفية لا تخرج مقاصدها عن مناصرة المنقول واحاطته بسياج محكم رغبة في حماية الشريعة. وهي احاطة تتخذ صورة تمسك بالدلالة الحرفية للنص وتمسك بالظاهر ورفض الاستدلال وجميع ضروب القياس. إنها عودة إلى النص ومن ورائه إلى الجمود والتقليد، لأن الاعتماد على الأثر وحده، والتمسك بالدلالة الحرفية للالفاظ ينطوي بصورة آلية وحتمية على رفض كل عمل للعقل.

2 - ظاهرية ابن حزم الاندلسي:

وقد أشرنا أعلاه إلى أن جل الدراسات يغلب عليها الميل إلى تعميم تلك الصورة حتى على الصيغة المغربية، من خلال ربط ابن حزم، كلياً أو جزئياً، بالمذهب الظاهري في المشرق ورصد مظاهر الاستمرار بينهما. بل حتى على مستوى تفسير نشأة الظاهرية بالاندلس، تميل تلك الدراسات إلى إرجاعها، إلى تأثير الفقهاء الأندلسيين، الذين درسوا في المشرق. بالمذهب الظاهري. وما دفعنا إلى التأكيد على ذلك، هو أن الحكم على هذا المذهب بأنه ينقض كل نشاط فكري أو عقلي ويجعل من الفكر مجرد فاعلية تنصب على النص، ويسقط امكانية الفلسفة والعلم بجانيه العقلي والتجريبي، إذا كان يصدق على ظاهرية داود، فإنه لا يصدق على ظاهرية ابن حزم التي تستند إلى مفاهيم أساسية، تجعلها أكثر من مجرد عودة إلى السنة والأثر. فهذا مجرد جانب من جوانب المذهب الظاهري عند ابن حزم؛ وانتزاعه منه، مع محاولة النظر إلى الكل من خلاله كجزء، ومع الاعتقاد أن هذا الأخير يستغرق الكل، فيه ابتعاد عن الصواب والحقيقة، وربما كان السبب الرئيسي في تشبيه الصيغة الحزمية بالصيغة الداودية.

لقد تلّون المذهب الظاهري بالاندلس بلون خاص نتيجة ارتباطه بسياق تاريخي وايدولوجي معين له علاقة بالملايسات التاريخية للقرن الخامس الهجري الأندلسي وبالاختيارات والصراعات الايدولوجية التي كان المغرب والاندلس مسرحاً لها منذ صدر الإسلام؛ والتي في خضمها كرس اختيارات ثقافية ودينية انعكست على المنحى العام الذي اتخذه الفكر هناك. إن الوقوف على مكنم الخصوصية في المذهب الظاهري الحزمي، يقتضي استحضار الارتباط الوثيق بين المنحى العام لأفكار ابن حزم وبين الظروف التي مرت بها الأندلس في القرن الخامس الهجري والاختيارات الثقافية التي كرسها الدولة الأموية في الأندلس منذ نشأتها.

لا يوصل إلى اليقين والعلم، من جهة أخرى. فقد نشط القياس في المئة الثانية والثالثة للهجرة بين الفقهاء والنحاة واللغويين أيضاً، وتوطدت أركانه. كما صار معتمد بعض الفقهاء الذين بلغ بهم الأمر إلى رد بعض الاحاديث أو تأويل كثير من الآيات والبحث لها عن معنى باطن اذ لاحظوا أن ظاهرها يعارض قياساً ما أو رأياً. وقد ترتب على المغالاة في التذرع بالقياس أن تحول النشاط الفكري إلى مناظرات ومقاييسات، فضلاً عما عرفه هذا القرن من ازدهار علم الكلام والجدال في العقائد. فأدى ذلك إلى ظهور حركة تريد الحفاظ على النص عن طريق رفض الرأي والتحذير من المغالاة فيه. بل كان ذلك الحفاظ مظهرًا من مظاهر المعارضة السياسية خصوصاً وأن الدولة العباسية ساندت أهل القياس (الحنفية) ونصبت قاضي القضاة منهم (عين هارون الرشيد أبا يوسف الحنفي في هذا المنصب).

يضاف إلى هذا، المدّ الباطني الصوفي، الذي يتجلى في تصوّف الحلاج المقتول سنة 309 هـ وبعض أساتذته، كالخفيد المتوفى سنة 297 هـ والبسطامي المتوفى سنة 261 هـ. وشيخ الجنيد، الحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ. رغم أن ثمة اختلافًا حول سنية أفكار هذا الأخير أو عدم سنيته، فإن الإمام أحمد بن حنبل المعاصر له ولداود، أنكر أفكاره، كما أنكر طريقته في تفسير القرآن القائمة على التمييز بين ظاهر النص الشرعي وباطنه.

لذا اتخذ رد الفعل من طرف المتسكين بالسنة والحديث، صورة رفض أن يكون للنصوص باطن، إلى حد أنه في القرن الثالث الهجري والقرون التي تلت، قام تعارض جديد، فبالى جانب التقابل المعهود بين أهل الحديث وأهل الرأي، ظهر تقابل جديد بين أهل الظاهر، وهم مجموع المتشبهين بالسنة، وأهل الباطن، وهم المتصوفة والشيعة لا سيما الاسماعيلية منهم.

في هذا الاطار، برزت ظاهرية داود الذي تمسك، شأنه في ذلك شأن الإمام ابن حنبل وباقي الفقهاء المناهضين لمزاعم المتصوفة، بظاهر الشريعة والعقيدة. والظاهر لديه، يؤخذ بمعنى معارض للتأويل، كما فهمته الصوفية والشيعة الباطنية. أي أن مناداته بالظاهر، كانت مشروطة بظروف القرن الثالث الهجري حيث أصبح الذب عن السنة حركة احتجاج على المغالاة في الرأي وعلى الباطنية بمختلف ألوانها.

فحدود ظاهرية داود هي الدفاع عن المنقول نفسه وتحصينه تحصيئاً يضيق الخناق على الرأي ويحول دون تسربه. وهو نفس

بالعقل من خلال الانفتاح على الثقافة اليونانية علماً وفلسفة كوسيلة لدعم الدين وتحصينه من تهديدات اللامعقول وما يشكله من خطر على الإسلام، خصوصاً بعد أن أضحي أيديولوجية سياسية. فالغنوص أصبح خطراً يهدد الدولة ويهدد عقيدتها. وهذا ما طرح ضرورة التذرع بالعقل عملاً في الفلسفة اليونانية وفلسفة أرسطو بالذات.

هذه الاختيارات، اتخذت صورة مشروع ثقافي تحمّل مهمة الدفاع عنه ابن حزم الذي انتقد أدلة المتكلمين وتصدى لكل ما من شأنه أن يدعم الاتجاه الفكري للدولتين الخصم: العباسية والفاطمية.

فقدته للمتكلمين ولاسلوبهم نابع من دوافع سياسية وأيديولوجية، لكنه، وبكيفية موازية، صادر عن إيمانه بأن الطريق الذي ينجونه، غير برهاني لا يتعدى دائرة الجدل الذي لا يحفظ للدين هويته وللخطاب الديني صفاءه الأصلي، ولا يرقى إلى مستوى البرهان الحقيقي الذي لا سبيل آخر إليه إلا بالتمسك بظاهر الكلام وعدم تحريفه عن موضعه. كما أن نقده للشيعية والمتصوفة وللغنوص، علاوة على خلفياته السياسية الواضحة، صادر عن إيمان بالخطر الذي يشكله الغنوص على العقيدة والعقل. فالقول بالعرفان، يقصي العقل ويقول بباطن للشريعة. لذا اتخذ الدفاع عن العقيدة مع ابن حزم، صورة التمسك بالظاهر والدفاع عن أن لا باطن للشرع: فالظاهرية بترويجها في هذا السياق للأخذ بظاهر النصوص ونبد التأويل، مثلت الطرف المقابل والمعادي لغلاة الصوفية والباطنية ودعاة التأويل.

وعليه فإن للدفاع عن الظاهر، مع ابن حزم، مدلولاً سياسياً. والظاهرية أساساً، موقف سياسي استتبع مواقف نظرية كالقول بأن اللغة توقيفية من خلق الله وأن التجرؤ على تحريفها أو صرفها عن معانيها الظاهرة، تجرؤ على الله نفسه.

المذهب الظاهري الحزمي بلورة للمشروع الثقافي للدولة الأموية، بلورة انعكست لا على صعيد المناحي الفلسفية والفكرية التي أراد ابن حزم لنسقه أن يسير فيها فحسب، بل وعلى صعيد المفاهيم الأساسية التي يشيده عليها. إنها مفاهيم يبين فحوصها الدقيق أنه نسق أشمل من أن يكون إفرازاً لحركة أهل الحديث، تلك الحركة التي اتسمت مواقفها بمناهضة التقليد ورد الاعتبار للاجتهاد والتأصيل، والتي هي حركة رفعت شعار إصلاح المذهب المالكي وشجعها الأمويون ورعوها، وأكثر من مجرد مذهب يدعو إلى العودة إلى الأثر ويتمسك بالاجتهاد كمنهج في استنباط الأحكام من أدلتها.

انه مشروع يستند إلى اختيارات عدة: تتمثل في التمسك بظاهر الشريعة ورفض الجدل في الدين. فقد عملت الدولة الأموية في الأندلس على تكريس الاتجاه السني المتشدد المعادي لعلم الكلام وللجدال في الدين، وعلى تحصين نفسها بالمذهب الفقهي الملائم لذلك، وهو المذهب المالكي. ولم يكن هذا الاختيار السني قد تم جزافاً، بل كانت وراءه عدة عوامل، يمكن حصرها في عاملين:

الأول، هو أن الاتجاه السني المتشدد، كان اتجاه الدولة الأموية في المشرق، فقد تصدى خلقهاؤها للاعتزال في بداياته الأولى، كما حاربوا القدرية، وأعملوا في دعائها السيف. وما التقتيل الذي عمد إليه ولاية الأمويين في بعض الشخصيات الفكرية الكلامية آنذاك، أمثال غيلان الدمشقي ومعبد الجهني إلا دليلاً على ذلك. وما ميل الأمويين إلى الأرجاء السني وإعلانهم التوقف في النزاع حول مرتكب الكبيرة إلا اختياراً مذهبياً، وسياسياً، بطبيعة الحال، لكن له وزناً عقائدياً من حيث إنه يبلور موقفاً ينطوي على رفض ضمني للخوض فيما لم يخض فيه السلف، وعلى التورع عن تكفير أو تبديع أحد من الأمة. وكان لموقفهم ذلك أغراض أيديولوجية واضحة تتمثل في تبرير دولتهم واضفاء الشرعية على الكيفية التي وصلوا بها إلى الحكم.

الثاني، وهو الأهم، يتلخص في استئثار الماضي من أجل الحاضر، تاريخ وماضي الدولة الأموية في المشرق وإعادة توظيفه في الوضعية الجديدة بعد تدشين صقر قريش لشوطها الثاني في المغرب الاسلامي. ذلك أن خصم الأمويين اللدود المتمثل في الخلافة العباسية، عمل على تكريس علم الكلام ودعمه، بل جعل منه مذهباً رسمياً، الذي كان في أول الأمر المذهب الاعتزالي ثم أصبح المذهب الأشعري مع المعتصم، كان يناصر المعتزلة شيمة جدّه المأمون. وظف الأمويون في الأندلس اختصارهم السياسي العقائدي السابق مكرسين بذلك، الاتجاه السني الذي عرف به المغرب الاسلامي عامة ورديفه في الفقه، وهو المذهب المالكي. وكان الهدف من ذلك مناهضة الخصم السياسي المساند للاعتزال ثم للأشعرية فيما بعد والمتمثل في الدولة العباسية، من جهة، والخصم الآخر الأكثر شراسة، للغنوص والعقائد الباطنية، من جهة أخرى، والمتمثل في الدعوة الفاطمية بمصر، والمساند للدعوة الاسماعيلية التي امتدت إلى حدود الجزائر وثبت دعائها وعيونها في كل مكان، بما في ذلك الأوساط الأندلسية.

تتمثل الاختيارات الثقافية للدولة الأموية أيضاً في التمسك

الشريعة، وهي لا توجد إلا في الطبيعيات، أما الشرعيات فلا تعلم فيها إلا بتوقيف أو بضرورة عقل أو حش. ويدعم هذا الموقف رأي ابن حزم في اللغة الذي يذهب فيه إلى أنها توقيف من الله، وأن ألفاظها وضعت من طرفه للتعبير عن المعاني التي سبها بها، أي أنها كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها، بنفس الكيفية، مما يستدعي أن تكون معانيها متماثلة وينفي إمكانية الاشتباه والالتباس. لذا لا مجال لإحالة الألفاظ عن معانيها وإلا بطلت الحقائق. فطريقه هو حمل اللفظ على معناه الموضوع له من طرف الخالق؛ وهذا يعني أن لا ظاهر ولا باطن ولا خاصة ولا عامة، والتصرف في اللغة هو تحجرو على الله، والادعاء لمعايير اللغة، مظهر من مظاهر الخضوع للقوانين الإلهية.

والمدلول البعيد للتمسك بظاهر اللغة والألفاظ، نفي التأويل ورفض القول بأن للخطاب الديني باطناً لا يفهمه إلا الأئمة أو الأولياء، علاوة على ما فيه بطبيعة الحال من محاولة لبناء الأحكام على القطع واليقين، لا الظن والتخمين.

وإذا كان ابن حزم يعتبر التمسك بظاهر الشريعة سبيلاً لليقين، فإنه لا يحصر هذا الأخير فيه، أي لا يقف عند حدود مناصرة المنقول ومعقولته، بل يتعداه لمناصرة المعقول خصوصاً وأنه يركز على أن أوائل العقل والحس والبديهة، سبيل كذلك من سبيل اليقين بجانب، ما أنزله الشرع، لكنه ينفي مطلقاً إمكانية فهم هذا الأخير اعتباطاً عليه، لأن الأشياء ليس لها حكم في العقل أصلاً لا بحظر ولا بإباحة، بل ذلك على الوقف. وفي هذا فصل صريح بين ما للشريعة وما للعقل، فما يصلح في ذلك، لا يصلح في هذا. وإذا كان تتبع الأشياء المتشابهة واستخلاص حكم واحد تشترك فيه ويصبح لها، أمراً ممكناً في الطبيعيات، فإنه غير ممكن في الشرعيات، لأنها لا تعليل فيها، باعتبارها أحكاماً منزلة لا يسأل الله عنها.

ويقضي هذا تأسيس الفقه والشريعة، لا على التعليل والقياس، قياس جزء على جزء أو فرع على أصل... بل على قواعد منطقية دقيقة، يكون فيها الانتقال من المقدمتين إلى النتيجة انتقالاً منطقياً وضرورياً، وذلك لا يتأتى إلا في القياس المنطقي، لا انتقالاً ظنياً مثلما هو الشأن في الانتقال من الفرع إلى الأصل ومن الأصل إلى الفرع أو من الجزء إلى الجزء. وهذا ما جعله يحصر أصول الأحكام في أربعة، ثلاثة منها نص قرآن، سنة، وإجماع والرابع دليل. ومفهوم الدليل في الفقه، يعني مجموع العمليات الاستنباطية - الاستنتاجية التي يستطيع عقلاً القيام بها من أجل استخراج حكم ما من الأصول

فهو بجانب الاقرار بحقائق الشرع يلج على وجود حقائق العقل المتمثلة في أوائله ومبادئه الأساسية التي تستند إليها المعرفة البرهانية العقلية والتجريبية، فبعض تلك الأوائل يعود إلى الحس، وبعضها يرجع إلى الفكر متخذاً صورة أفكار أساسية مشتركة تملك بدايتها في ذاتها وتصلح كمعايير للحكم على صحة النتائج وتضمن إمكانية المنطق وضرورته، لا سيما عملياته الأساسية: القياس المنطقي، وإمكانية العلوم التجريبية باعتبار أن في الإنسان قوة تميز طبيعية أو قوة حادثة تمكنه من ادراك خصائص الأشياء وطبائعها.

فدفاع ابن حزم المستميت عن وحدانية الله وإنكاره أن يكون ثمة شيء مما دونه خالقاً، فيه رفض لفكرة الإلهين، الإله المبدع المتعالي والإله الصانع المباشر، والتي تقول بها الفلسفة الإسماعيلية ومصادر الفلسفات الفيزية. كما فيه تأكيد ضمني على اختتام الرسالة النبوية، وبالتالي، على إنكار جواز كرامات الأولياء والأئمة والاتبان بالخوارق مثلما ادعى ذلك الأشاعرة والمتصوفة والشيعية. وهذا يعني أن الله خلق الطبيعة طبائع لا تبدل إلا بأمره وعلى يد أنبيائه، لذا فإن مفهوم ابن حزم للطبيعة، يركز على النفي المطلق لقدرة الإنسان على قلب الأعيان وإحالة قوى الأشياء بالسحر أو غيره، لأن إحالة الطبائع لا تجوز إلا للأنبياء. وهو في هذا يتوجه إلى المتكلمين الأشاعرة وإلى المتصوفة والقائلين بالنجم. فالله خلق الطبيعة مرتبة وحسب أنواع ذات طبائع لا يمكن قلبها أو تغييرها. والكون خاضع لسنن وشرائع إلهية ثابتة. ويلج على أن الطبائع ليست عادات في الأشياء قابلة لأن تتصور زائلة عن الشيء، بل هي طبائع وخلائق تخضع لسنن ثابتة لا تبدل إلا بأمر الله، ويكون ذلك في المعجزة. وفي هذا يسير ابن حزم في اتجاه معاكس للأشعرية التي أنكرت الطبائع وأنكرت أن تكون في الأشياء صفات ثابتة وذاتية وذلك حينما تصورت الطبيعة تصوراً انفصالياً يستند إلى نظرية الجزء الذي لا يتجزأ رافضة بذلك الاقتران الضروري بين ظواهرها والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب، بينما تثبت ذلك الاقتران أو الارتباط في الشريعة من خلال اثبات التعليل والقياس، أي حيثما كان يلزم عدم اثباته. ذلك أن الشريعة في منظور ابن حزم ثابتة، إنها هي السنة نفسها، وكل انحراف عنها، كيفما كانت أشكاله، بدعة، أي قول أو فعل لا أصل في القرآن أو السنة، لا سيما وأن الشريعة كاملة. ويترب عن ذلك عدم جواز إضافة شرع جديد إليها وعدم إمكان العلم بتحريم شيء من الأشياء أو تحليله أو إيجابه إلا بنص. لا علة اذن في أحكام

الطبيعة متجانسة، أي طبائع ثابتة مما يسمح بالانتقال من الخاص إلى العام، أما الشرائع، فليس فيها علة أصلاً، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله. لذا فإن ادخال القياس المنطقي إلى الشريعة كقيل بالحفاظ لها على كمالها باعتباره قياساً، لا تأتي فيه النتائج بشيء جديد لم يكن منطقياً في المقدمات، عكس القياس الفقهي والذي هو استقرار أساسه التوسيع والزيادة، وهو ما يتناقض والشريعة الكاملة.

هكذا يقف ابن حزم، موقف المنادي بالانفتاح على البرهان والعلوم البرهانية، ذلك أن كل ما جاء به العقل والحس، فهو حق، هذا فضلاً عما للعلوم البرهانية والعقلية نفسها من فائدة كبرى بالنسبة لمن أراد أن يقيم الشرائع على القطع. فعلاوة عما للعلوم من فائدة دينية، بالامكان عقلاً الحصول بها على دلالات على وحدانية الله وخلقه. أي أن العلوم لا تخالف الشرع لأن أساسها البرهان والعقل، وهما حق ومعقول ولا يمكنها مخالفة القرآن لأنه معقول.

لا يندرج هذا الموقف ضمن المواقف التوفيقية الدمجية التي درج عليها فلاسفة الاسلام كالكندي والفارابي وابن سينا واخوان الصفا. فإن ما يطغى على تصور هؤلاء وغيرهم للعلاقة بين العلوم، هو الطابع الثنائي التقابلي التوفيقى القائم على دمج علوم الشرع في علوم العقل، ودمج الدين في الفلسفة، وهو طابع ثنائي مصدره الاعتقاد أن طلب الحقيقة ذاتها، من نصيب الحكمة أو الفلسفة أو العلم اللدني. . . أما باقي العلوم الأخرى، فقيمتها لا تتعدى الجانب العملي. ولما كانت الشريعة وعلومها، في قسم كبير منها، تهتم بالعبادات والمعاملات، فإن موضوعها ذلك، أقل مرتبة من الناحية الانطولوجية التي يحتل فيها الرتبة العليا العلم الالهي باعتباره أسمى العلوم النظرية، لهذا حشرت ضمن الجانب العملي واعتبرت علوماً عملية لا تتجاوز أهدافها تدبير النفس وتدبير المدنية. ونظر إلى الوحي على أنه ما يستفده النبي عن العقل الفعال بواسطة المخيلة، بينما الفلسفة هي ما يستفده العقل من العقل الفعال. وما في الدين مثالات لما في الفلسفة، وهذا ما يسمح بتأويل الخطاب الديني تأويلاً فلسفياً، والاعتقاد بأن له باطناً غير ظاهره.

يرفض ابن حزم، هذا النوع من العلاقة التوفيقية. فالشرع ليس مثالات لما في الفلسفة، بل هو بيان قائم الذات مثلاً أن الفلسفة علم قائم الذات أساسه العقل والبرهان، يؤخذ الدين بالنبوة ومنها، أما الفلسفة فبالعقل. لكن الشرع في اتفاق دائم

الثلاثة استخراجاً منطقياً. وإذا كان التقليد الأصولي، انطلاقاً من الشافعي، قد اعتبر الدليل قياساً أو القياس دليلاً، من حيث هو حمل جزء على جزء أو فرع على أصل لعله يعتقد أنها يشتركان فيها أو لشبه يظن أنه يجمعهما، فإن ابن حزم بنى الدليل على اعتبارات استنتاجية منطقية، محدثاً بذلك ثورة منهجية، كان من بين أهدافها البعيدة، إقامة أصول الفقه على القطعيات بدل الظنيات.

هنا تكمن ثورة ابن حزم، في كتابه الاحكام في أصول الاحكام الذي حاول فيه تأسيس الأصول على قواعد جديدة، مخالفة لتلك التي كان يؤسس عليها. فقد دافع فيه عن تصور جديد للدليل، يقضي القياس الفقهي ويعتمد أساساً منطقية دقيقة مستقاة من القياس الارسطي الذي هو في حقيقته ترتيب قضايا معلومة لاستخراج أخرى تلزم عنها منطقياً. وهذا ما يجعل الدليل ليس اضافة شرع جديد إلى الشرع عن طريق التخمين، بل اصفاء للمعقولة عليه، وإخراجاً لما هو متضمن أو مضمّن فيه، لأن الدليل مفهوم من النص.

فالمالدلول الحقيقي لرفض قياس الفقهاء، وكذا النحاة واللغويين، ولا يبطال التعليل، هو تأسيس الفقه على القطع مثلاً هنا في القياس المنطقي وتحصين الشريعة بالعقل، وهذا ما أدى إلى احتواء أرسطو وتعريب منطقته وتطويعه كي يغدو آلة ضابطة للتفكير، وللتفكير الفقهي على الخصوص، قصد تجاوز نقائص المنهج القياسي القائم على العلة والتعليل، ذلك أن فهم الاحكام الشرعية وفهم كيفية أخذ الألفاظ على مقتضاها، ومعرفة الخاص والعام والمجمل والمسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج، والصحيح من القياس والفاقد منه. . . يتطلب معرفة بالمنطق وتسلحاً به.

3 - ابن حزم والقياس المنطقي:

وقد أسقط ابن حزم تماماً لفظ القياس من حديثه عن أشكال الاستدلال، مكتفياً بكلمة البرهان، وهو أمر نابع من اقتناعه بنقائص القياس الفقهي ولا يقينية نتائجها مما يجعله دعوى بلا برهان. وحتى يميز القياس المنطقي عن القياس الفقهي، سماه جامعة أو سلجسوس. أما القياس الفقهي فقد اعتبره استقرار معتبراً إياه طريقاً صحيحاً إذا تعلق الأمر بالطبيعيات وطريقاً تخمينياً إذا تعلق بالشرعيات، لأن فيه استدلالاً بالشاهد على الغائب، بينما الاستقرار الطبيعي استدلالاً بالشاهد على الشاهد. ففي الطبيعيات، يصح الاستقرار لأن حوادثها تقوم على الاقتران والسببية ولأن

الشوائب والزوائد، قصد التصدي لتحريفات الفيضيين وتأويلاتهم. وجل انتقاداته للكندي تلخص في أن هذا الأخير قرأ أرسطو وغيره من الأوائل بعين عليها غشاوة مما أوقعه في الضلال. ونجده يوجه نفس الانتقاد إلى محمد بن زكريا الرازي الطبيب، فهذا الأخير انحرف، في نظره، عن أرسطو، فسقط في مذاهب الشرك والثوية والغنوص... والتناسخ.

إن التأكيد على أن ما يؤخذ بالنقل، لا يؤخذ بالعقل، جعل ابن حزم يؤكد على ضرورة الاقرار بالحقائق الدينية كما جاءت، دون صرفها عن ظاهرها ودون تأويلها وقياسها، لأن ما يصدق على المخلوقات لا يصدق على الخالق، ولاستحالة الجمع بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، لعدم استوائهما. وهذا ما حوّل له نقد الآراء الكلامية والمجوم على المنهج الكلامي لأن أساسه قياس الغائب على الشاهد.

والتمسك بحقائق الشرع وبظاهر النصوص، يتنافر وعلم الكلام كمشروع معرفي غير مؤسس، يعتمد منهجاً فاسداً من الأساس، لا يحترم معايير البيان، يصدر عن تسوية، غير موجودة فعلاً، بين عالين لا تساوي بينهما ولا رابطة تجمعهما، ويمائل بين الخالق والمخلوق مستدلاً بالأول على الثاني إما نفيًا أو إيجاباً. الدفاع عن ظاهري الشريعة وعن ضرورة احترام خصوصية النص الديني، لا ينسجم وادعاءات المتكلمين اثبات حقائق الشرع بالعقل، أو الدفاع عنها به، لأنها حقائق تكمن صحتها فيها، ولا تستمدّها من خارج مجالها البياني المحدد باللغة - الشرع. هذا ما سيؤكد عليه ابن رشد في نقده لمدارس علم الكلام، في مناهج الأدلة، حيث أبرز أن منهج المتكلمين لا يرقى إلى مستوى البرهان. إنه محض أقوال جدلية، أساسها تحكيم الاعتبارات الانسانية في تناول الأمور الالهية.

وإن هذا الانشغال بتحرير العقيدة من مزاعم المتكلمين وتحرير الدين من بدعهم، وباقصاء علم الكلام من دائرة الشرع، ليشكل هو والاهتمام بالعقل، السمة المميزة للمشروع الثقافي الحزمي الذي هو ثورة في المنقول وثورة في المعقول. وفي هذا الجانب الأخير تكمن جذتها وخصوصيتها مما يمنع كل مماثلة بينها وبعض الانتفاضات البيانية التي عرفها تاريخ الفكر العربي.

إن ما يعطي لثورة الظاهر مع ابن حزم، سمته المميزة، هو حرصها على إعادة تأسيس العلاقة بين المنقول والمعقول، مع الاعتراف لكل منها بشريعته ومشروعته وحقه في البقاء والوجود. وهنا يكمن وجه اختلافها عن الانتفاضة الداعية إلى

مع العقل، وأهداف الفلسفة هي نفس أهداف الشريعة رغم اختلاف منهجيهما.

وهذا ما يسمح باقامة علاقة جيدة بينهما، تحافظ لكل منهما على كيانه المنفصل، وتسمح بتأسيس الشرع ودعّمه بالعقل قصد بنائه على القطع.

هذا المسلك الجديد في تصور العلاقة بين الدين والفلسفة على نحو انفصالي لا توفقي دجّمي، سار فيه ابن حزم مضطراً ومكراً. إذ كان ثمة أكثر من سبب يدفعه لذلك. فبجانب التصور الكلي للمعرفة والذي يطبع الموقف الاسماعيلي الفيضي الذي انتشر مع مذهب ابن مسرة، توفي عام 319-931، باتجاهيه المتقدم والمتأخر، حيث يمزج العلم بالفلسفة وبالدين وكان التقليد الكيميائي السحر مترسّخاً في الأندلس مع الحكيم المجريطي، توفي عام 399-1007، وتلامذته، وهو تقليد كرس التعاليم الهرمسية وقواها، كما ساعد على انتشار العقائد الباطنية، وقد تطلب التصدي لذلك التسليح إلى جانب المعقول الديني، بالمعقول العقلي، بالعلم، علم أرسطو وفلسفته. وهذا ما حوّل الحديث عن تقليد أرسطي مترسّخ بالأندلس حاول دائماً أن يشكل الحركة الفكرية المضادة للمدارس والجماعات الباطنية، وتأكيدنا على أن ابن حزم لا يجد موقعه الطبيعي إلا داخله.

ولهذا التقليد وجوه لامعة درس عليها ابن حزم، لكنهما لم تتل حظهما من الدرس والبحث بعد. فأساتذته في المنطق والفلسفة كانوا حسب صاعد الأندلسي حجة في فهم كتب أرسطو وجالينوس. والثابت أيضاً حسب صاعد أن أستاذ هؤلاء جميعاً، وهو ابن عبدون الحلي درس المنطق في بغداد على أبي سليمان السجستاني (ت 375 هـ/985 م). وهذا يعني أنه نقل إلى الأندلس الاتجاه المنطقي الفلسفي المنتشر في بغداد والذي حاول أن يناهض كتب الاسماعيلية ورسائل اخوان الصفا خاصة. ويتميز بفصل الدين عن الفلسفة، عكس الكندي والفارابي وابن سينا والاسماعيلية.

يتبين لنا هذا بوضوح في نقد ابن حزم للكندي، فهو ينقض محاولته دمج الفلسفة في الدين، واعتماد مناهجها في دعم حقائقه، وضم الدين للفلسفة، لأن ما يؤخذ بالنقل، لا يؤخذ بالعقل؛ وهذا ما يلزم ضرورة الفصل بين الدين والفلسفة، حفاظاً لكل منهما على هويته. وإذا كنا قد وجدنا ابن حزم يتمسك بشعار العودة إلى الأصول في مجال الشرعيات، فإنه يفعل نفس الشيء في مجال العقليات، لا سيما الأصل الأول أرسطو الذي يجب الرجوع إليه خالياً من

ثمة اذن سيلان للمعرفة، لا ثالث لهما: ما جاء به الشرع، وكله معقول، وما جاء به العقل إما عياناً أو برهاناً، وهو أيضاً معقول، وما عدا ذلك، فهو إما تشغيب أو خرافات.

الشغب هو كل ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، والتي هي إما مقدمات حسية أو عقلية أو دينية. وعلم الكلام برمته يستند إلى ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، من حيث إنه لا يحافظ للدين على هويته، ولا للعقل على هويته، لذا كان علماً أساسه الشغب.

أما الخرافات فكل ما ليس معقولاً دينياً أو عقلياً. وهذا يستلزم طرد اللامعقول والتصدي للعقائد والمعتقدات والفلسفات التي لا تتفق والمعقول بشقيه، والتي تهدم ركيزة من ركائز المنقول، وهي التوحيد، وتطعن في اختتام الوحي. لكن التصدي للعقل، يقتضي دعم المنقول بالمعقول. وهذا هو مدلول الرجوع إلى الأرسطية في جانيها العلمي والفلسفي: إنه الرغبة في الاتكاء على العلم والاستناد إلى المعقول.

فما يجعل الفلسفة تحظى بمكانها داخل المذهب الظاهري الحزمي، وتكتسب مشروعيتها فيه، هو أن ثمة حاجة إلى اعتماد المعقول، ممثلاً في علم أرسطو وفلسفته والآثار العقلاني اليوناني، ضد تحرشات وخطر الخرافات الباطنية... وضد شغب المواقف الكلامية. ذلك أن فئة من المتكلمين، وعلى الخصوص الاشاعرة، أنكروا السببية ونفوا كل اطراد في قوانين الطبيعة والحرية في الأفعال الانسانية، معتبرين كل ما يجري في الطبيعة من حوادث إجراء للعادة، وقد ترتب عن ذلك أن نظروا نظرة متقطعة للطبيعة، فأنكروا الطبائع وأجازوا الكرامات.

هذا ما يفسر تمسك ابن حزم باستمرار الطبيعة وخضوعها للسببية واطراد ظواهر العالم والقول بأنه يسير وفق نظام محكم أساسه السنن والطبائع وانكاره لخرق السنن، استناداً إلى فيزياء أرسطو وكسمولوجيته الخاليتين من كل الشوائب.

لقد كان ثمة أكثر من دافع يجعل ابن حزم يتمسك بالفلسفة، وبالفلسفة الارسطية بالذات، ويقدمها كبديل للمواقف الفلسفية الأخرى التي يتقدها. ذلك أن ترسخ وانتشار الفلسفة الفيضانية بالاندلس والقيروان، جعل الفكر ينحو فيها منحى غنوصياً عرف صيغته النهائية في فلسفة ابن مسرة وغيره ومن خلال نقد هذه الصيغة وغيرها من الصيغ الأخرى التي تستلهم من ميثافيزيقا النفس، كما هو الشأن في فلسفة الرازي الطيب أو فلسفة الكندي، تحدت

العودة إلى المنقول التي يتزعمها الحنابلة طوال تاريخهم منذ الامام أحمد حتى ابن تيمية، والتي كان من بين مراميها وأهدافها الأساسية، اقضاء العقل وطرده من خلال نقض المنطق والرد على المنطقيين واعلاء منهاج السنة النبوية. إنها انتفاضة يمكن ادراج ثورة داود الظاهرية بدورها ضمنها.

4 - الصفة المغربية للظاهرة :

إن وجه خصوصية المذهب الظاهري الاندلسي هو أنه يفسح المجال أمام العقل؛ ورغم أن الفكرة الشائعة عن المذهب الظاهري عموماً، هو أنه يكرس الجمود والوقوف عند ظاهر النص، ويفرض كل عمل للعقل ويناصر التوقف. فإن الصيغة المغربية له تستند إلى مفاهيم أساسية تجعل من المتعذر مماثلته بظاهرة المشرق لخصوصية مطامحها وأهدافها.

ذلك أن الاشكالية التي حددتها كصيغة هي اقامة علوم الشرع ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية - الإسلامية. وهو مقصد لا يتحقق إلا بالاستعانة بالمعقول ممثلاً في علوم الأوائل، ومن بينها المنطق، من حيث هو أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله، وحمايته من خطر الاضافات والزيادات، لا في المستوى الشرعي فحسب، بل حتى في المستوى العقائدي... حيث خطر التأويلات المتمثل في الغنوص بشتى أشكاله وصوره، مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول مجسداً في علم أرسطو وفلسفته.

إن الإشكالية التي تمحور حولها المذهب الظاهري الحزمي، هي بناء الشرع على القطع، ودعم المنقول بالمعقول. وإذا كان الشق الأول منها، هو الذي يسمح بنقد قياس الفقهاء والنحويين والمتكلمين وبتعريب المنطق الأرسطي قصد تأكيد صلاحيته الشمولية وإمكان انطباقه، من حيث إن أهم عملياته، وهي القياس، تبني منها النتائج على الدقة والصرامة المترتبتين عن اللزوم، لا على الظن والتخمين، فإن الشق الثاني منها، هو الذي سمح باحتواء علم أرسطو وفلسفته، وبنقد الكندي والرازي الطيب... ومسلك المتكلمين في تناول قضايا علم الكلام الطبيعية والالهية.

واستحضار الاشكالية الأساسية التي حركت النسق من خلف وحدت مساره ووجهته، هو وحده الكفيل بأن يقنعنا بإمكان الفلسفة كممارسة نظرية عقلية، في نسق ظاهري، الفكرة الشائعة عنه، أنه يطرد كل نشاط فكري أو عقلي.

- Corbin, H., *Histoire de la philosophie Musulmane*, Paris, 1962.
— Goldziher, I., *The Zuhiris, Their doctrine and their History*, Leiden, 1971.

سالم يفوت

مذهب اللذة

Hedonism
Hédonisme
Hedonismus

النظرة الاغريقية

يدل اصطلاح مذهب اللذة، بوجه عام، على المذهب الذي يعتبر مبدأ الأخلاق الاساسي مائلاً في طلب اللذة والفرار من الألم. فاللذة هي هدف الحياة. وقد ورث المفكرون حتى يومنا هذا تراث النظرة الاغريقية التي ترى أن اللذة تستهدف بلوغ متعة الحواس أو اللذات الجسدية، أو متعة الفكر وهي اللذات المعنوية أو الروحية. وقد رفض افلاطون توحيد الخير الأسمى باللذة، واقتصر على اعتبار اللذة خيراً من الخيرات التي يمكن طلبها، وأضاف ارسطو الى هذا الرفض الافلاطوني نظرية واقعية ترى أن اللذة تواكب جوهر النوع البشري وأن على كل تربية أن تبدأ بأخذ اللذة بعين الاعتبار. واللذة عنده هي من طراز الحركة والحياة يقول: «لا لذة بدون فاعلية، واللذة هي كمال الفاعلية المعتدلة».

أرستيبوس Aristippus حوالي 356-435 ق.م. اللذة الحسية

إنطلق أرستيبوس القورينائي من المبدأ السقراطي القائل بأن السعادة هدف الحياة البشرية ووضع الأسس النظرية الأولى لمذهب اللذة بالمعنى العام إذ قال: «إن السعادة هي اللذة، واللذة جيدة بذاتها فهي الخير الاقصى». ويمكن تعريفها باصطلاح فيزيائي بقولنا: «اللذة حركة ناعمة خفيفة تلاصق اللحم بدون أن تتعب الجسم، فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء» فإذا كانت اللذة عنيفة كانت مؤلمة. واللذة تتصل بالحركة وكل حركة هي حركة جسمية، ولا وجود للذة إلا في حركة الجسم. والحكمة تقضي الحصول على اللذة والسعي وراءها، لأن الحكمة لا تطلب لذاتها وإنما تتخذ وسيلة للمتعة.

لم يكتف أرستيبوس بالاعتراف باللذة على أنها خير يمكن بلوغه بلوغ وسيلة لهدف أسمى، وإنما أراد أن تهدف الحياة

العالم الأولى للموقف البديل الذي قدمه الاندلسيون بعيداً عن كل ميل غرضي، أو كل محاولة دمجية، إنه موقف نقدي وناقد، يتخذ من أرسطو، الأصل، مرجعاً ومرتكزاً. وهذا ما حوّل أنفأ الحديث عن تقليد أرسطي ترسخ في الأندلس والمغرب.

فلاشكالية التي حكمت فكر هذا الأخير، هي ذاتها التي استقطبت الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس بعده، مما جعل المشروع الثقافي النظري الذي بلوره، يكتسب وتتم استعادة أساسه المنهجي والمعرفي بصورة متساوطة، من طرف رواد الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس.

إنها اشكالية أفرزتها الحاجة التاريخية والحضارية والسياسية، حاجة الدول الحاكمة بالمغرب، حتى دولة الموحدين، إلى معارضة الخصم التاريخي: وهو الدولة الفاطمية بعقيدتها التوفيقية المرتبكة والمتددة، وهذا ما يفسر لنا كون الفكر والثقافة في المغرب والأندلس، اتخذت اتجاهات منهجية معينة مخالفاً لذلك الذي سار فيه الفكر والثقافة في المشرق.

نحن أمام حقل معرفي وأيديولوجي واحد يستند إلى نفس الثوابت المنهجية، ويطمح إلى تحقيق نفس الأغراض النظرية والعملية، وأمام مجال نظري يحدد رؤية وتصور أصحابه للأشياء، كما يجعل الاختلاف بينهم، مهما بلغ، لا يلمس سوى الجزئيات وتفاصيل الآراء والمواقف، لا الاشكالية، نظراً لأنهم يقفون جميعاً على تربة معرفية واحدة، محددة بالطبع تحديداً أيديولوجياً سياسياً، تتجلى في ميلهم إلى اعتماد نفس الأسلوب في طرح المسائل ونفس الطريقة في النظر إليها، وأحياناً ربما اعطائها نفس النتائج.

مصادر ومراجع

- إبطال القياس والتقليل والاستدلال، من رسائل ابن حزم، بيروت.
- ابن حزم، الاحكام في أصول الاحكام، نشر أحمد شاكر، القاهرة، لا.ت..
- ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، نشر احسان عباس، بيروت، 1959.
- «الرد على الكندي الفيلسوف»، ضمن رسائل ابن حزم، بيروت، 1961.
- رسائل ابن حزم الاندلسي، تحقيق احسان عباس، أربعة أجزاء، بيروت، 1981-1984.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3 أجزاء، بيروت، 1975.
- Arnaldez, R., *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956.

السعيدة شيئاً واحداً. أما الفلسفة فلإنها بحث ممتع عن الحقيقة. وهي سبيل الحكمة، والحكمة وحدها هي الفلسفة من حيث اتجاهها شطر الحياة العملية والأخلاقية. يقول أبيقورس: «ينبغي أن نضحك ونحن نتفلسف». ويقول: «ينبغي للإنسان ألا يتردد في الاقبال على الفلسفة عندما يكون شاباً، وألا يسأم من المثابرة على دراستها عندما يكون كهلاً لأن أحداً لا يستطيع أن يزعم أنه صغير السن جداً أو أنه متقدم جداً في العمر من أجل اكتساب صحة الروح. وأن من يدعي أن ساعة الفلسفة لم تآزف بعد، أو أنها مضت وانقضت، أشبه بمن يقول إن الساعة لم تحن بعد ليكون سعيداً، أو أنها مرت وزالت. ولذا يجب على الشاب كما يجب على الشيخ أن يدرس الفلسفة، الشيخ يشعر بالتجدد إذ يتذكر الخيرات التي منحها إياه القدر في الماضي، والشاب يفيد منها، برغم حداثة سنه، جرأة تجاه المستقبل كجرأة الطاعنين في السن».

اعتمد أبيقورس على صعيد المعرفة المنطق الحسي. ورأى أن الفلسفة العملية هي الحكمة ومعياريها الانفعال الذي يطلعنا على اللذات والآلام التي تحدثها الأشياء في نفوسنا. أما الفلسفة النظرية فتتوخى تفسير الكون على الطريقة الفيزيائية. وهو لا ينفي الآلهة، ولكنه يرفض تصور الجمهور لها تصوراً ضالاً إذ يتوهم أن الآلهة تسبب للأشراق أظلمة الآلام. إن الآلهة في نظره موجودة لأن صورتها ماثلة في الأذهان فلا بد أن تكون صورة عن كائنات حقيقية. ولكن الآلهة تعيش بعيدة عن العوالم وتقضي أوقاتها هادئة سعيدة لا تبالي بما يجري في عالم الإنسان والأشياء. الآلهة لا تنام ولا تحلم، إن الحلم يعكر صفو النوم. وهي تأكل على الدوام لأنها تغتذي برحيق الخلود. وهي تتجاذب أطراف الحديث إبان الطعام، وتتكلم اللغة الوحيدة التي تليق بالآلهة وهي اللغة الإغريقية.

ويستخلص أبيقورس من هذا التصحيح أن التقوى الحقيقية هي أن يتحرر الإنسان من الاعتقادات السخيفة ويقلد الآلهة ويحاكي صفوها وطمأنيتها فيتأمل الأشياء كلها بنفس راضية مطمئنة. إن على المرء أن يرد مبدأ خشية الآلهة والخوف منها لأنها لا تتدخل في شؤوننا وإن علينا ألا نتدخل في شؤونها. ولكن على المرء كذلك أن يرد الفزع من الموت كما يفعل الجاهلون. يقول: «نحن لا نخاف الزمن الذي سبق وجودنا، فلم نخشِ الزمن الذي يلي الوفاة؟ إن الموت لا يوجد ما دمنا أحياء، ونحن لا نوجد حين يوجد الموت. والنفس إنما هي جملة ذرات دقيقة لا تستطيع أن تحس ولا أن

ذاتها إلى اللذة، وكل إنسان في نظره معزول عن العالم الخارجي وكأنه مدينة ضرب عليها الحصار. ولذا فإن الإنسان لا يدرك سوى انطباعاته من غير أن يعرف أسبابها الخارجية. يقول: «إننا ندرك عدوية العسل وحلاوته ولكننا لا نعرف بصورة مباشرة شيئاً عن العسل الذي نعتبره سبب هذه الحلاوة وتلك العدوية. وربما خدع الإنسان وصل في صدد الأشياء، ولكن الأشياء تؤثر حتماً في النفس ويختلف تأثيرها باختلاف الأفراد، وقد يحكم شخص على شيء بأنه بارد، ويحكم عليه شخص آخر بأنه حار».

وينتج عن ذلك من الناحية الأخلاقية أنه ينبغي ألا نعتبر خيراً سوى الانطباعات التي نشعر بها مباشرة في نفوسنا. فالسعادة تكمن في اللذة، واللذة حركة ولكن الحركة العنيفة تبيد اللذة، وفقدان الحركة يمنع حدوثها. وعلى هذا فإن اللذة تلازم الحركة المعتدلة. واللذة الحقيقية هي اللذة المعتدلة. ويتقوم جوهرها بوجودها وجوداً حاضراً حالياً. فاللذة في نظر أرسطيوس Aristippus إما أن توجد في الوقت الحاضر أو لا توجد أبداً. ومن العبث أن نستعاض عن اللذة بالأشياء الخارجية التي نحسب أنها سبب اللذة. إن الثروة لا تزيد إذا امتلك صاحبها حذاءين كبيرين بصورة مفرطة حتى يصبح من المحال أن يفيد منهما. إن علينا ألا نبحث عن اللذة بل أن نجدها ونحصل عليها ونشعر بها في الوقت الحاضر الراهن. وليست الغاية أن يخضع فكرنا للذة، بل الغاية هي أن تملك نفسنا اللذة ذاتها. واللذة الحقيقية محدودة بلحظة وجودها وحسب، أي بالحركة المعتدلة التي ترضي الميل. أما ذكرى اللذة الماضية، أو تصور لذة قادمة فلإنها يختلفان عن اللذة الحقيقية. ومن الواجب أن يحتفظ الإنسان برباطة جأشه وامتلاك زمام نفسه في تيارات اللذات الملحة. ولذا يقول عن نفسه: «إنني أملك اللذة ولا تملكني».

أبيقورس Epicurus 341-270 ق. م. اللذة الفاضلة

تحول مذهب اللذة بالمعنى العام الذي بشرت به المدرسة القورنانية إلى مذهب اللذة الفاضلة الذي قال به أبيقورس وأصحابه.

يميز أبيقورس الحكمة عن الفلسفة ويرى أن الحكمة مبدأ الخيرات جميعاً بل إنها أعظم الخيرات على الإطلاق، ولذا فلإنها أتمن من الفلسفة لأنها ينبوع سائر الفضائل ولأنها تعلمنا أن من المتعذر أن يكون الإنسان سعيداً إذا لم يكن حكيماً وشريفاً وعادلاً، وأن من المحال أن يكون المرء حكيماً وشريفاً وعادلاً من غير أن يكون سعيداً. فالفضائل في الواقع تؤلف مع الحياة

التقيد بالفضيلة واتباعها. ولذا فإن الوصول الى أعلى درجة في سلم السعادة يستلزم الإقلاع عن أكبر عدد من اللذات. إن الدعارة ليست سبيل الأبيقوري الصحيح بل الحكمة والتشرف وهما غايته وأمنيته يقول: «إن كل لذة من حيث طبيعتها الخاصة، هي خير. ولكن من الواجب ألا نطلب اللذات كلها. وكل ألم من جهة أخرى شر. ولكن ليس من الواجب اجتناب الآلام كلها مهما غلا الثمن. ومن اللائق في جميع الاحوال أن نبت في هذا الموضوع بأسره بتفحص النافع والضار والموازنة بينها لأننا ننظر أحياناً الى الخير كما لو كان شراً، وإلى الشر كما لو كان خيراً».

الاخلاق الحقيقية في نظر أبيقورس لا ترتبط بالغيب ولا بما وراء الطبيعة وإنما هي تتصل بالحياة الأرضية الراهنة. ولا بد للحكيم من أن ينعم النظر ويقوم بحساب دقيق فيظهر له أن من النافع مقاومة الانزلاق في مهاري اللذة الحاضرة إذا أراد أن يعتصر الحد الأقصى من اللذات التي تقدمها الحياة وأن يشعر بأقل ألم استطاع. فالجسد يعتبر اللذات وكأنها غير محدودة وإنما بحاجة الى زمن لا نهاية له في سبيل إرضائها. أما العقل فإنه هو الذي يحدد هدف الجسد وحدود هذا الهدف. وهو الذي يتقننا من رهبة الأبدية ويمنحنا حياة كاملة. ولسنا نحتاج آتئذ الى أية مدة لا نهائية، وعلى الرغم من ذلك فإن العقل لا يفر من اللذة، وهو لا يحسب عندما نرغمنا الظروف على الخروج من الحياة أنه قد حرم من أفضل ما تقدمه الحياة.

ما علاقة الفضيلة باللذة إذن؟ إن التأمل يظهر للانسان أن الفضائل «جوار تسمى في خدمة اللذة» وان وظيفتها الوحيدة هي أن تهمس في أذن الحكيم بكل احترام،.. نوعاً من الإنذار، وهذا التأمل ذاته يسوق الانسان الى تمييز نوعين من اللذة: أحدهما سلبي ينتج عن فقدان الألم. والآخر إيجابي ينجم عن الشعور بحال من الطمأنينة والسلام الباطني فتمتزج فيها فاعلية الروح بفاعلية الجسد على نحو يدعوه أبيقورس باسم المزاج الطيب المرح. وقد تحدث الفيلسوف عن طرائق ومناهج ورياضات تتوخى تحقيق هذين الغرضين وكان يمارسها بنفسه بالفعل.

كيف نتحرر من الألم؟

يرى أبيقورس أن للألم سببين رئيسيين هما: الغلو في الرغبة أو الاسراف في اشتهاه اللذة من جهة، ثم وجود امراض لا يمكن اجتنابها وحدثت اضطرابات في الجسم أو في النفس ناشئة عن اسباب خارجية أو داخلية من أسباب التفكير

تفكر ولا أن تعمل من غير الجسد. الجسد ثوبها الذي محتضنها ويضمها فإذا سقط عنها فثيت وانحلت. ولما كانت النفس فانية فإن الجحيم لا وجود له، وإن عذاب الآخرة وهم وضلال».

لم يطمح أبيقورس الى الغاية التي تطلع إليها افلاطون وارسطو من قبل. فلم يعن بالمدينة والمجتمع والدولة، ولم يتفائل بمحاولة الاصلاح السياسي، بل يش منه، واستهدف تأمين السعادة الوحيدة التي بقيت للانسان، وهي السعادة النفسية والطمأنينة الباطنية، وقوامها الاتاراكسيا أي عدم الاضطراب، ولا سيما وأن فلسفة الريبين قد وسعت القلق في نفوس الناس في ذلك العهد، ولم تسرو ظمأهم للحقيقة وتعطشهم للوثوق فحاولت الأبيقورية كما حاولت الرواقية من ناحية أخرى إنقاذ الموقف.

نظر أبيقورس الى الفرد ولم يأخذ غيره بعين الاعتبار، فعدت فلسفته أخلاقاً، ويات شاغله الأول تنقية الذهن من شوب الاعتقادات الخرافية وأوهام العامة وضلالها حول الالهة والموت والألم والخير الأعلى كما ذكرنا. ووجد هذا الفيلسوف أن الانسان لا يخضع إلا لنفسه، وأن القدرة على الانحراف في عالم الذرة تقابل الحرية في النفس الانسانية، والانسان حر لأن ذراته النفسية اللطيفة قادرة على تغيير منحى اتجاهها، وقادرة على القيام برّد فعل يعاكس منحى الضرورة الباطنية التي تحاول أن تقسره وترغمه عندما تعصف به الأهواء فيصبح في وسعه أن يقاومها وأن يوجهها نحو ما يتفق مع الواجب والحكمة.

إن أبيقورس يتفق مع أرسطيس في القول بأن الحكيم ينبغي غاية ريفية يهدف إليها، وهذه الغاية هي اللذة لأن اللذة هي الخير الأول، وهو خير يصدر عن ذاته، واللذة هدف الحياة وغايتها. أما الألم فإنه شر خالص. وبحسب أبيقورس أنه يأتي ببرهان على اعتقاده حين يقول: إن كل حيوان يبحث منذ ولادته عن اللذة ليستمتع بها استمتاعه بخير أسمى، ويبغض الألم بغضه شراً محضاً، ويتعد عنه كلما استطاع الى ذلك سبيلاً. وهذا هو الموقف الطبيعي السليم الذي يقفه قبل أن يتشوه حكمه البكر النقي. فلا حاجة إذن لأية محاكمة وأية مناقشة للدلالة على ضرورة طلب اللذة والابتعاد عن الألم. وأن التجربة المباشرة تؤيد ذلك مثلما تظهر للانسان أن النار حارة، والثلج أبيض، والعسل حلو عذب، وليس ثمة ضرورة للبرهان على صحة هذه الحقائق بل يكفي أن نتنبه الى الملاحظة.

غير أن أبيقورس لا يجاري أرسطيس بالدعوة للاستسلام الى اللذة والتمتع بالشهوات بل يعتبر اللذة القصوى ماثلة في

بصددها. وهذه الفلسفة الأبيقورية الإيجابية تدعو إلى الاعتقاد بأن الإنسان سيد نفسه، وأنه حر يتمتع بهدوء باطني وسلام داخلي، لأنه لا يخشى الموت، ولا يخاف الألم، ولا يرهب التدخل الإلهي، بل يعرف أن في نفسه كفاية حقيقية وأن عليه أن يتطلع إلى اللذة الصحيحة، تلك اللذة التي يجهلها الجمهور، ولا تروقه عادة، وهي لذة لا تحتاج إلى زمن لا نهائي حتى تكون تامة ناجزة نقية، بل إن الحياة القصيرة يمكن أن تحوي لذة تبرز ما يمكن أن تزخر به الحياة إبان زمن طويل. «عندما يكفي الإنسان ذاته بذاته يتوصل إلى امتلاك خير عظيم هو الحرية» ولا بد من اعتماد الحرية في تحقيق السعادة بالفضيلة لأنه غير مجد أن تطلب إلى الآلهة ما تستطيع الحصول عليه بنفسك».

كيف تبلغ اللذة الفاضلة ؟

يخاطب أبيقورس تلميذه مينوقوس Menoceus قائلاً: «تأمل، بالنتيجة، كل هذه الأشياء وما مائلها. تأملها ليل نهار، بذاتك ومع قرينك. وعندئذ يستحيل أن يصيبك الاضطراب بصورة جدية لأنك ستعيش كإله بين الناس فإن من يجا وسط خيرات لا تغني لا يشبه بوجه من الوجوه كائناً فانياً».

إن الحكيم الأبيقوري مثال الصدق والاخلاص والفلاح. إنه تمجد إلهي على الأرض لأنه يحاكي في عالمه الآلهة في عالمها ويملك اللذة الفاضلة إن ملك. فهو يؤمن أن من شروط الغبطة الأرضية أن يمارس الإنسان الفضائل على اختلافها كالعفة والأمانة والعدل والصدقة...، إنه إنسان فاضل ولكن الفضائل السامية كلها لا تساوي في نظره إذا فصلت عن اللذة درهماً من نحاس. ومن سيات الحكيم أن يحاول العيش مستوراً وكأنه يتحاشى الناس كيلا يكون له اعداء. ولكن الحكيم مرغم على أن يعيش مع أقرانه ويتمرس بحد أدنى من الحياة الاجتماعية تتراوح بين حدي العدالة والصدقة. ذلك أن الإنسان العادل حقاً يتمتع بحياة آمنة نقية مطمئنة لا تشوبها شائبة ولا يعكر صفوها شيء. بيد أن العدالة بذاتها لا توجد، وإنما هي، في أي مكان وزمان عقد أبرم بين مجتمعات تتوخى اجتناب الضرر والأذى. أما الصداقة فإنها خير كافل للحياة الآمنة السعيدة. وهي أعظم الخيرات التي تقدمها الحكمة لسعادة حياتنا كلها. ومن شأن الصداقة التي تقوم أواصرها على المعرفة الواعية أنها تدخل اللانهاية في عمر الإنسان القصير، وحياته المحدودة. وليس بمستغرب أن نجد شيخاً عجوزاً سلخ عمره في ممارسة الفضيلة وإذا به يشعر في

والانحلال من جهة أخرى. والواقع أن اللذة قد تكون شراً، كما قد يكون في الألم خير. إن الجراح يؤلم مؤقتاً المريض ليشفيه من داء أشد وبالاً وأكثر إيلاًماً، بل لينقذه من الموت في بعض الأحيان وربما أعقبت اللذة الشديدة الناجمة عن إرضاء شهوة قوية من غير روية ولا تبصر المأمريراً، وعذاباً مقيماً. وثمة وسيلة مزدوجة للتأثير على مجرى حياتنا والسيطرة على مصيرنا: فمن ناحية أولى نستطيع تحديد رغباتنا، ونستطيع من ناحية ثانية تنظيم حياتنا الباطنية بتنظيم أفكارنا.

ففي مجال تحديد الرغبات، جاء أبيقورس بنظرية تقول إن ثمة ثلاثة أنواع من الرغبات هي: أولاً: الرغبات الطبيعية الضرورية وهي التي يتحتم على الإنسان أن يليها وإلا تعرض للمرض أو الموت. مثال ذلك: إرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، ولا بد من تلبية هذه الرغبات باعتدال، وامتداح الطبيعة التي يمكن أن تكتفي بالقدر اليسير، ولأن من السهل الحصول على كل ما هو طبيعي. يقول: «إن الحياة السعيدة لا تنشأ عن الاسراف في الطعام والشراب والثمالة، بل إن مصدرها العقل النابه الذي يسعى بدقة إلى معرفة أسباب ما ينبغي اختياره أو اجتنابه، والذي يرد الآراء النافلة التي تنير أكبر الاضطراب في النفس». ثانياً: الرغبات الطبيعية غير الضرورية: وهي الرغبات التي لا يموت الإنسان إذا امتنع عن إرضائها وتلبيتها وإن كانت تصدر في الواقع عن غرائز قوية: مثلاً الرغبة الجنسية وحب تنوع الأطعمة وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب. إن هذه الرغبات طبيعية لأنها توجد عند الحيوانات غير أن من شأن الحكيم أن يترفع عنها ويعف فيمتنع عن إفراح المجال أمام فرص تسبب له القلق والألم. ثالثاً: الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية: وهي الرغبات التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان أو لسبب حرصه على أن ينال إعجاب الآخرين أو لسبب حاجته إلى الشهرة والظهور. مثال ذلك حب المال والسيطرة والمجد والسياسة وإصلاح الدولة والناس. إن من واجب الحكيم أن يجانب هذه الرغبات ويمتنع عن اللذات الناجمة عنها. يقول أبيقورس: «ينبغي التحرر من عبودية الأسرة وعبودية القضايا العامة». ويقول: «لقد نشأت سعادتي الكبرى عن اجتنابي الاهتمام بأمور الدولة ومشاغليها، وانصرافي عن كسب إعجاب الجمهور. إن الجمهور لا يجذب ما أعلم وأنا أجهل ما يجذب الجمهور».

وفي مجال تنظيم الأفكار في حياتنا الباطنية تنظيمياً يحقق اللذة النقية الإيجابية يرى أبيقورس أن لا بد من اتخاذ فلسفة معينة

لإعادة نوع فردي من الطمأنينة الساكنة المستقرة الفاترة الى النفوس ولو عن طريق الفرار من الحياة الاجتماعية السوية. وقد عرف الابيقوريون، نخبهم، كيف يعتقون المذهب على وجه صحيح. أما «قطيع» أبيقورس فإنه لا يستمسك في الواقع إلا بامتداح اللذة، وبمفهوم السعادة المادي الذي ينحل في آخر الأمر الى إرضاء شهوات الجسد. وقد اشتهر هؤلاء الابيقوريون الزائفون منذ القرن الثاني بعد الميلاد بسمعة الاباحية، وحاول فريق من الباحثين أن يعيدوا الى المذهب الصحيح اعتباره الفاضل غير مرة.

كاروس لوكريثوس Carus Lucretius 54-98 ق. م.

يعتبر الشاعر كاروس لوكريثوس تلميذ أبيقورس الوفي الأمين ولكنه أضفى بالفعل على الابيقورية اليونانية ما يجعلها فلسفة رشاقة رصينة وذلك في قصيدته المعروفة بعنوان في طبائع الاشياء وخاطب فيها معلمه بقوله: «أنت أول من رفع في الظلام الدامس، شعلة تنير بها الطريق الى السعادة. أنت يا فخر اليونان، أنا تابعك، وسأقتفي خطاك خطوة خطوة، لا أباريك ولكن أحاكيك».

ولئن حرم أبيقورس الحب الجنسي باعتباره من أكثر اللذات حركية وصرح بأن الاتصال الجنسي لم يعد بالخير أبداً على رجل، وهو محظوظ إذا لم يعد عليه بالضرر، فلن لوكريثوس يستنكر الحب ويشترط في الاتصال الجنسي أن يفصل عن عاطفة الحب والعشق. يقول: «إن اجتناب الحب لا يعني البتة الامتناع عن متع فينوس، بل إنه، على العكس، الاستمتاع باللذات دون المحاذير. ومن الثابت أن الذين يحتفظون برأس سليم يتمتعون بلذة أنقى من لذة البائسين الضالين. ذلك أن حماس العشاق يتيه في لحظة الامتلاك ذاتها، ويتيه حائراً: هل تكون اللذة أولاً بالعين أم باليد؟ إنهم يعجزون عن البت بالأمور وإن موضوع عشقهم يستعجلهم بشدة وإلخاف. إنه يؤلمهم، فيلتهمون بأسنانهم الشفاه الرقيقة... وعندما تنطلق الرغبة المتراكمة في عروقهم تنحل أواصر هذا الحماس العنيف لحظة من الزمان، ثم تعاودهم بعد حين نوبة جديدة من الهياج، فتعصف بهم الحماسة العارمة مرة أخرى».

وقد وصف لوكريثوس الحب بصفات خفية رهيبة، وكأنه يصف أقطع مصاب واقتى مرض واعتبر الحب طاعوناً قاتلاً، وغلا في تبيان دقائقه وأسواره وتناقجه الوخيمة حتى حسب الناس أنه عليل مبتل بما يود شفاء الناس منه. يقول:

أواخر عهده بالحياة بسعادة أعظم مما يشعر به الشباب أحياناً. ذلك أنه نجى من الأطماع وخلص من الجشع وتجرد عن المشاغل والعوائق خاصة وعامة، وأن حياته تحفل بالسعادة، تحفل بذكرها. إن الشيخ إذا نسي الخير الذي غتم به أشبه بالوليد. إنه فقير لا يفيد من رأسمال خبرته. أما الشيخ الذكور فإنه حقاً سعيد وإن ألم: إنه لا يندم ولا يأسف ولا يحزن بل يصبر على فقد أعز أصدقائه أنفسهم لأنه يذكر دائماً السعادة التي قطفها في صحبتهم وما هم بعد اليوم براجعين.

حديقة أبيقورس

ولقد اجتذب المذهب الابيقوري طائفة من الناس أرهقها السأم وأنهكها الملل. وأخذ انصار الفيلسوف ينشدون بقربه نسيان مناعب الحياة وآلامها وموسمها فابتغوا في الحديقة التي ابتاعها مريدوه في اثينا عزلة آمنة تتكسر على جدرانها آلام الحياة الاجتماعية الخارجية وقد تركزت في هذه الحديقة مدرسة المعلم وكثر فيها أتباعه الذين أخذوا يعيشون فيها عيشة أشبه أن تكون عيشة جماعة في ملجأ أو دير يقيم فيه رجال ونساء أحرار وعبيد، وكانت بينهم طائفة من الغانيات، وكانوا ينشدون جميعاً قصر علاقاتهم بالعالم الخارجي على الحد الأدنى، ورفع سدود منيعة تعصمهم من المجتمع والناس، وكانوا يعتبرون أبيقورس إلهاً جاء الى العالم بوحى جديد، وقد تحمل هو في الواقع آلاماً شديدة بشجاعة نادرة، فقد كان رجلاً هزياً أصيب منذ حدثه بمرض الزحار، ولكن شخصيته القوية الفاتنة ومهارته في تحمل الألم، ودواعته المدهشة، كل ذلك أشاع حوله انطباعاً عميقاً جعله محترماً محبباً الى النفوس وكأنه إله يؤمن به أتباعه ويكرمون ذكرى ميلاده كل عام تكريماً دينياً. وقد رسمت تعاليم أبيقورس لهؤلاء الأتباع في الحديقة عيشاً متسقاً في جو هادئ متساو ينحصر في دائرة محدودة ووسط مغلق. وحببت إليهم، عن طريق الاقتلاع عن حياة المجتمع الأوسع، حياة أهنا وأبعد عن الألم... وليست اللذة التي تنشدها الابيقورية لذة الانفعال المتحرك الزائل الذي يشعر به المرء شعوراً يقوى أو يضعف تبعاً لطبيعة إرضاء الميول وال رغبات، بل هي اللذة الساكنة أو الطمأنينة التي لا ترى أن اللذة إرواء غلة بل انعدام الظمأ.

لقد نشأ مذهب أبيقورس في الحقبة التي تقهقرت فيها الحياة الاغريقية على مختلف الصعد السياسية والاجتماعية، وجاء بوجه من أوجه الاعتبار محاولة لإنقاذ الانسان الفرد من اليأس المطبق على الجماعات باعتقاد اللذة، اللذة الفاضلة، سبيلاً

«العشاق يذبلون ويمتقنون بتار الألم فيبددون حياتهم إذ يدعون أمر التصرف بها الى الآخرين .. وحتى ثيابهم القرمزية تمل وتسأم من شرب عرق فينوس».

تطور الابقورية

ظل مذهب ابيقورس فيما يرى المؤرخون، قائماً بعد موته مدة ستة قرون وإن يكن قد اخذ في تلك الفترة يتضاءل حدة، وقد مضى الناس يطالبون الفلسفة والدين على مر الأيام وازدياد المحن بعلاج أقوى شفاء من الابقورية. وقد حاول الفلاسفة تطوير نظرة أبيقورس الرامية الى توسيع مذهب اللذة وتحويله الى مذهب لذة فاضلة أو مذهب سعادة بإدخال تصنيف للذات وإقرار مبدأ الاختيار بينها، وربط ذلك كله بنظرية عن الكون جعلها لوكريثوس شهيرة معروفة. وبينما ينتهي مذهب ابيقورس بالدعوة الى التقشف، ونظرية لوكريثوس على إشاعة السعادة في النفس، نجد مفكراً من طراز فرانسيس بيكون Francis Bacon 1561-1626 يبحث عن السعادة في اتلانتيا الجديدة ويجدها في مؤسسة حكومية عرفت باسم «بيت سليمان» وهي أشرف مؤسسة قامت على الأرض وكأنها منارة المملكة التي تنبعث منها أنوار الحكمة وفيها تكتشف وسائل السيطرة على الطبيعة وتستخدم قنسي ينبوع سعادة يتمتع بها اعضاء تلك المدينة الكاملة جميعاً.

وقد سعى فلاسفة المدرسة النفعية الانكليزية الى تحقيق ما يمكن تحقيقه بالفعل من تلك اليوطوية Utopie البيكونية، وانطلقوا من مذهب اللذة بالمعنى الاغريقي العام، وأرجعوا الى الميدان الاهتمام الرئيسي بالرباط الاجتماعي الذي أهمله كل من ابيقورس ولوكريثوس. وأوضح جيريمي بنتام Jeremy Bentham 1748-1832 مبادئ هداية السلوك معرّفاً المنفعة بأنها «خاصة النزوع لجلب اللذة والخير والسعادة، ودفع الألم والشر والشقاء». وذهب الى أن كل تشريع إنما ينبغي أن يستهدف تحقيق «أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس». إن السعادة جملة من اللذات، ولذة الناس جميعاً واحدة في الظروف الواحدة. ولكن الانسان وحده هو القادر على تقدير لذته وحراستها. وما اللذة في الاخلاق إلا كالحادث في الفيزياء. إنها موضوع علم يسميه بنتام علم الواجبات، وهو علم يحتاج الى توافر شرط أساسي تتم به صفة العلم الصحيح وهو إمكان القياس، وهذا القياس ممكن ما دام المجتمع يقرر أسعاراً مختلفة، ويحدد للجزاء درجات متفاوتة ويتم إدخال

الكم في مجال اللذة بتميز لذات متجانسة من جهة، ولذات غير متجانسة من جهة أخرى. اللذات تكون متجانسة حين تمكن مقارنة بعضها ببعض، ومن الجائز إقامة التجانس بينهما بقياس أبعادها السبعة التي جمعها بنتام في أربع فئات فرعية هي: بعد الشدة والمدة ثم بعدا اليقين والقرب ويليهما بعد الامتداد الذي يمثل خاصية الجانب الاجتماعي أو التعاطف الانساني ويلي ذلك أخيراً بعدا الحصب والصفاء. أما اللذات غير المتجانسة فهي التي تختلف بالنوع، لا بالدرجة وحسب، وقد رأى بنتام أن من الممكن حسابها بإدخالها في نطاق ما يسميه «علم النبات الأخلاقي» مؤكداً أن مقياس اللذات اللامتناهية هو ميزان المال، ودرجاته هي الأسعار، وهذا القياس أشبه بميزان حرارة أخلاقي يعتبر أن المال أداة رائجة توصل الى اللذة وأنا عندما ننتهي من وضع ميزان اللذات والألام يصبح فائض اللذة فضيلة بالبداية، ويصبح فائض الألم رذيلة بالبداية.

وقد جهد جون ستورتن Mill John Stewart Mill 1806-1873 لاكمال وتقويم مذهب معلمه بنتام وأصرّ على تأكيد «النافع والليذ» واطهار أن أساس الاخلاق هو المنفعة أو مبدأ السعادة العظمى الذي يؤيد اعتبار اللذة هدف الحياة ومعيار القيمة الاخلاقية لأن «أعمال البشر إنما تعتبر صالحة بقدر السعادة الناجمة عنها، وطالحة بقدر ما تسبب لهم من بؤس وشقاء. وأن كلمة السعادة تدل على اللذة أو فقدان الألم كما تدل كلمة الشقاء على الألم أو فقدان السعادة». وقد انبرى ملّ الى الرد على أعداء النفعية الذين يرون أن أخلاق هذا المذهب تصلح للحيوان الأعجم، وأنها ترجع سائر القيم الى اللذة، ولا تفقه سوى معنى اللذة العاسي. والواقع أن الأبيقوريين أنفسهم يترفعون عن هذا الرأي المزوم، ويتفقون على وضع لذة التأمل فوق لذة الشهوة، واعتبار لذة الروح أسمى من لذة الجسد. وقد أخطأ بنتام لأنه لم ينظر الى اللذة إلا من زاوية الكم، فجاء ملّ بمبدأ إدخال الكيفية في تقدير اللذات. وهذا الاعتبار الكيفي يجعل بعض اللذات مطلوبة أكثر من سواها، ولا بد من الرجوع الى رأي الحكماء، الى رأي الاشخاص الأكفاء ذوي الصلاحية بالبت في الموضوع. يقول: «إن الذين مرسوا الحياة وخبروا ظروفها، وعجموا عود لذاتها يرجحون دائماً ما ينمي ملكاتهم العالية. فالعسكري يفضل الألم على التمتع بفرح بهيمي يطرب له الانسان العاسي. والذكي لا يبيع ذكاه لقاء أي شيء آخر. والمثقف لا يود أن يصير جاهلاً كما يرفض الشخص الطيب أن ينحط ضميره فيصبح أنانياً».

البعد الواحد حتى يتم ربط طرازي الوجود المتعارضين الأساسيين وهما طراز العمل وطراز اللذة، للتنسيق بينهما والقضاء على تناقضهما. وعندما شدد على إقامة علاقات إنسانية ذات تمدين رفيع دوغا حاجة الى تنظيم قمعي مثل التنظيم الذي تفرضه الحضارة الحالية على الغريزة أبرز ما يسميه التصعيد الذاتي للحياة الجنسية، والتقى مع منازع مفكرين معاصرين كثر أرادوا ثورة في مجال المتعة الجنسية، كالتي لخصها هنري لوفيفر بقوله: «إن التغير المنشود في صعيد الجنس لا يقتصر على علاقات الانثى - الذكر ولا على المساواة الحقوقية والسياسية للأطراف المتعاقدة وسلخ الصفة الاقطاعية عن علاقات الجنس بالجنس وإضفاء صفة ديمقراطية عليها. وإنما ينبغي على التغير أن يبدل العلاقات العاطفية والعائدية القائمة بين الحياة الجنسية والمجتمع. ينبغي القضاء على مجتمع القمع وعلى الارهاب الجنسي بجميع الوسائل النظرية والعملية».

وقد ألفت الاخلاقيون أن ينقد بعضهم مذاهب بعض، وما قال بعضهم في نقد مذهب اللذة، أن اللذة لا يرد على طلابها بأن عليهم الامتناع عن أية لذة ، لأن مبدأ اللذة أقرب الى الصحة من مبدأ الألم، وليست أخلاق الزهد والتشف والامتناع بالأخلاق الفضلى بوجه الاطلاق. بل إن من اللذات ما يكون متسقاً مع الغايات الاخلاقية. وعلينا أن نقطف مثل هذه اللذات عرضاً، وفي طريقنا، من غير أن نجعلها غاية الوجود الأساسية. وكل امرئ يسعى جاداً في طلب اللذة ليحصل عليها مهما كلف الأمر يفقد فضائل التبصر والصبر والحزم، ويمعن في الميوعة والانحلال. وربما قاده انصرافه الى الشهوات واستسلامه الى الاثرة الى سلوك طريق الشراسة والخبث والقسوة والوحشية والسادية، ولا سيما حين تنال لذة الفرد على حساب لذة غيره من الناس. وقد أخطأ فلاسفة اللذة حين فاتهم أن اللذة إذا طلبت للذة فقدت ولم يشعر بها طالبها، وأن الفاعلية هي أكثر ما يحتاج الانسان إليه وعمل، وهي أعظم ما يألم الانسان من فقدانه وتعذره. ولا بد من تمييز اللذة عن الفرح والسعادة، لأن الفرح قيمة الفاعلية العقلية الناشطة، والسعادة على أساس الفرح لا تتصل باللذة أو باللذات المبعثرة والمتنافية، وإنما تتصل بالنفس اتصالاً كلياً، وتغدو اقصى فاعلية يملكها الانسان بما يتسق وقيم الخير، أي القيم الأخلاقية. أضف الى ذلك أن الفن بوجه عام سبيل من سبل ترقية اللذة والسمو بها الى مستوى لائق، وفي وسع

وأن قلة من الناس ترضى أن تتحول الى أحط الحيوانات حتى لو منيت بقدرة التمتع التام باللذات البهيمية. فمن الأفضل أن يكون المرء إنساناً يائساً من أن يكون أبلّة سعيداً. ولئن رأينا الأبله والخنزير يخالفان هذا الرأي فمرد ذلك أنها لا يدركان إلا جانباً واحداً من المسألة».

وغني عن البيان أن المدرسة النفعية الانكليزية التي اغتذت باليوطوبية Utopie البيكونية وأصراها كانت أشبه شيء بالجو المعنوي الذي ترعرعت فيه الذرائعية الاميركية في مختلف مظاهرها الفلسفية والعلمية والتقنية والاجتماعية، كما أن في وسعنا القول إن نظرية السعادة هي المحرك الرئيسي للحياة الاقتصادية المعاصرة بأسرها: فالاقتصاد الحر والاشتراكية بأنواعها، الرأسمالية والشيوعية، تتفق كلها، برغم تعارضها وتباينها، في أنها تعمل جميعاً لإسعاد البشر وتنمية نجاحهم في السيطرة على الطبيعة وامتلاك ناحيتها نشداناً لتحقيق رغد العيش، ومتعة الحياة، ولذات البشر في الارض.

لذة الاقتصاديين

لقد ذهب بعض الاقتصاديين الى أن الخير ذاته وليس السعادة وحدها، هو مجموعة لذات وأن اللذة بالتعريف هي «إدراك ترجح النفس أن تشعر به على ألا تشعر». والألم عكسه. وأن اللذة والألم يشغلان الزمان ويتصفان من جهة اخرى بالاشتداد. فإذا حصلنا على جداء الاشتداد بالزمان استطعنا أن نحسب القيمة الجبرية للذة والألم، وأمكنا أن نحسب بعدئذ هذه الجداءات. فالسعادة والبؤس معادلة. فإذا نم الميزان عن عجز (وتلك هي حاله في الغالب) غدا الانتحار مشروعاً. أما إذا اقتصر الميزان على الإشارة الى حالة توازن دقيق وحسب فإن «الكائن يساوي عندئذ صفرًا».

ويذهب باحثون آخرون الى بيان علاقة الثروة المادية بالثروة المعنوية بدل حساب اللذات والألام، أي بحث علاقة الثروة بالسعادة، أو باللذة. ويرون أننا إذا استثنينا الحد الأدنى الضروري لتأمين العيش، ألفينا أن السعادة تزداد بحسب نسب متوالية عديدة بينما تزداد الثروة بحسب نسب متوالية هندسية. وقد بنى الاقتصاديون على هذا الأساس النظرية الحديثة أو الهامشية الشهيرة.

وقد عنيت الحضارة الحديثة بمشكلة العمل واللذة ولا سيما انقطاع الصلة بينهما وانبرى فلاسفة ومفكرون للتعلمق في المشكلة والتصدي لحلها، وأراد بعضهم اعتناق دعوة جذرية كهربرت مركيز مثلاً الذي ينادي بقمع القمع في حضارة

التاريخ الغربي. مؤسسها هو يسوع الناصري الذي جذب اليه، بحياته وتعليمه، فريقاً من اليهود. فلبثوا مرافقين له على امتداد حياته وحتى عند موته وقيامته من الموت، فشعروا بولادة جديدة وفهم جديد للحياة. ثم اندفعوا يمشرون بالايان به وبالاتفتح المحب على كل الناس، اقتداء بما كان يسوع يفعل في حياته. لقد اطلقوا على يسوع القاباً كثيرة، كان لقب المسيح الاكثر تردداً بينها. فظهرت لفظة مسيحي لأول مرة في انطاكية سنة 44 للدلالة على من يؤمن بتعليم يسوع الناصري ويشرب به. ولفظة «مسيحية» تدل على الحركة الدينية المتأسسة في يسوع المسيح، وعلى ما تنطوي عليه من تعليم وما نشأ عنها من مؤسسات. انها ديانة مؤسسة وضعية، يستند فيها السلوك المسيحي الى عقيدة وقاعدة، فيها يترى المؤمن على التقوى المسيحية التي تمارس في جماعة منتظمة. فليست المسيحية بالتالي شكلاً دينياً فارغاً بدون مضمون، ولا هي اختبار ديني بدون مقومات، ولا هي اتجاه صوب الله، ذاتي الماهية، بدون تعابير مشتركة وطقوس وشعائر تعبدية، ليست المسيحية ايماناً معنوياً، ولا شعوراً غريزياً، ولا تصوراً ينفرده الفرد عن الجمهور، بل هي ديانة ظاهرة وتوجد في ظهوراتها التي تشمل الحياة الشخصية والجماعية. إن المسيحية هي ايضاً ديانة تاريخية، مؤسسها هو شخص من التاريخ، ظهر داخل تاريخ شعب الله وشاء اكماله، كما انها ملتزمة في التاريخ ومؤثرة فيه، اذ توجه جهد الانسان، شريك الله، نحو احلال النعمة في التاريخ وبالتاريخ. فمعنى التاريخ هو تحقيق «سر مشيئة الله، اي ذلك التدبير الذي ارتضى اتمامه في المسيح ليحققه عند ملء الازمنة فيجمع ويحدد في المسيح كل شيء ما على السموات وما في الارض في المسيح» (افسس 9,1-10). المسيحية هي أخيراً ديانة شاملة في الزمان وفي المكان، فتأثيرها لا ينحصر في حقبة زمانية محددة بل انها تمتد في مفاعيلها الى الازمنة السابقة لها والازمنة اللاحقة وصولاً الى الازل، ودعوتها لا تنحصر في شعب من الشعوب، ولا في بقعة جغرافية دون سواها، بل انها مقدمة الى كل شعوب الارض بدون استثناء.

ولد يسوع قبل موت هيرودس الكبير، اي قبل سنوات اربع من التاريخ الغربي المسيحي، في بيت لحم في فلسطين، وهو يهودي اسم امه مريم. بعد طفولة وشباب قضاهما في الناصرة، باشر رسالته حوالي السنة 27 متجولاً في فلسطين، وهو معاصر ليوحنا المعمدان حوالي 4 ق. م - حوالي 30 م. كان الجليل ميدان نشاطه المميز، وقام ببعض رحلات الى المقاطعات الوثنية المجاورة لاسرائيل، ولكنه علم بخاصة في

الانسان أن يصعد مطلب اللذة ويتسامى بها ويكون سلوكه تجاه هذا المطلب سلوكاً حكيماً ينحو منحى وسطاً بين حال الافتتان باللذة من جهة وحال التقشف الجامد الجاف الذي يجحد المرونة ويكفر بالتنوع والابتكار. وهذا السلوك الحكيم أدنى الى الواقع والتطبيق من حساب اللذات والآلام على طريقة بنتام، لأن مثل هذا الحساب مسألة نظرية بالفعل، وقد يوصل تقدير اللذات والآلام الى قائمة طويلة من الأرقام ولكنها أرقام تعسفية لا تخضع إلا للعبث والهوى. ويبقى من الثابت على صعيد الأخلاق أنه ليس على الانسان نشدان إشباع رغباته بمقدار ما يجب عليه بالدرجة الاولى العمل على تحقيق ذاته تحقيقاً صادقاً ومتكاملاً، كما كان يرى ارسطوطاليس الذي لم ينف اللذة، بل اعتبرها رديفاً طبيعياً لتحقيق الذات.

مصادر ومراجع

- أبقورس، رسالة الى ميثوقوس Menoceus .
- لوكرينوس، مختارات نشرتها مؤسسة الآداب الفرنسية، بيروت.
- مجموعة ديوجين لايرسي 20.
- ارسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، جزاءن.
- افلاطون، محاوره فيليبوس .
- باسنيدي، جورج، المدنية: سرايا ويقينها، ترجمة عادل عوا.
- بنتام، جيرمي، علم الواجبات الأخلاقية أو منظومة الأخلاق.
- ستورث مل، جون، بحث في الحرية، ترجمة دار البيقة العربية بدمشق.
- ، في النفعية.
- عوا، عادل، الأخلاق.
- ، أسس الأخلاق الاقتصادية.
- لوفيفر، هنري، الحياة اليومية في العالم الحديث.
- لوكرينوس، في طبائع الأشياء.
- مركز هيربرت، انسان البعد الواحد.
- ، أيروس والحضارة، اسهام في فرويد.

عادل العوا

المسيحية

Christianity
Christianisme
Christentum

نشأتها وارتباطها بالوسط اليهودي

المسيحية ديانة نشأت في فلسطين حوالي السنة الثلاثين من

الواحد، اذ قد تفسخت الى فرق متخاصمة ومتنازعة بتأثير من السيطرة الاجنبية الوثنية أو برودة فعل ضدها.

جغرافياً - سياسياً، بقيت بعض المدن والمقاطعات الفلسطينية غير خاضعة للسلطة الرومانية، ومنها الناصرة حيث عاش يسوع طفولته وشبابه. وكان الحفاظ على التقاليد اليهودية والكتابية، في تلك المدن، شأناً مستتباً في مختلف قطاعات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية. وبالفعل كانت الناصرة، مدينة يسوع، المحافظة على يهوديتها، مختلفة كل الاختلاف عن اورشليم الخاضعة للسيطرة الرومانية والمثابرة في السلوك الديني بالتدخل الوثني، بخاصة في تعيين الكهنة وتدرجهم في الاشراف على الهيكل، بينما افعال العبادة في المحفل لا تستوجب، في العرف اليهودي، وجوداً كهنوياً، بل يكفي لاتمامها اجتماع المؤمنين للصلاة الى الله ولدرس تعاليمه. وكان الاختلاف ايضاً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية المتميزة في الناصرة بالطابع العائلي والحرف اليدوية، بينما ظهرت في اورشليم مؤسسات واردة اليها من اليونان القديمة كانت بمثابة بذور الرأسمالية الحديثة. من هنا تتضح ردات فعل يسوع الناصري ومواقفه على الصعد الدينية والسياسية والاقتصادية. دينياً، اختبر الفرق بين التعبد العفوي العائلي في محفل الناصرة والتعبد السلطوي الخاضع للتأثيرات الوثنية في هيكل اورشليم، فوقف يجابه عدو الدين الدائم اي التعبد الوثني، بخاصة عندما يحتل انسان مقام الله. سياسياً اختبر الفرق بين الحرية المعاشة في الناصرة، بارشاد من الكتاب المقدس والخضوع المذل للسيطرة الرومانية في اورشليم، فنبه الى ان الخضوع لسلطة غريبة يشكل خطراً دائماً على الحرية. اقتصادياً، اختبر الفرق بين اقتصاد عائلي معاشي وحر في الناصرة، والاقتصاد الخاضع لقوى المال التي تستغل الناس في اورشليم، فكان موقفه الشهير: «لا تستطيعون ان تعبدوا ريين: الله والمال».

داخلياً، كان اليهود منقسمين الى فرق يميزها اختلاف مواقفها من السلطة الاجنبية، بالاضافة، الى ارادة التغيير والعمل في سبيل التحرير. وبرز في المقدمة فريق كبار الكهنة، وهم خلائق الرومان، يتعاونون كل التعاون مع المحتل مستهدفين مصالحهم الخاصة، ويذلون قصارى جهودهم لنفاذي القلاقل والفتن خوفاً من فقدان امتيازاتهم. وكان يدعمهم فريق الصدوقيين الذين استلهموا مبادئ الايقورية ليعيشوا ويكيفوا حياتهم مع السيادة الاجنبية. وكانوا يرفضون كل ما دخل الى الدين من تقاليد شفوية، وينكرون بخاصة

اورشليم على امتداد سنوات تجواله. لم يحصر تعليمه بفريق دون سواه، بل توجه الى كل انسان لانه يتمتع بقيمة مطلقة ويقرر في هذه الحياة مصيره الابدي. وكانت حياته تشهد لتعليمه. ولكن بعد اكثر من ستين من العمل حكم عليه بالموت على الصليب في السنة 30 على ما يبدو، بقضاء من السلطان الديني والسياسي لانه قال عن نفسه «انه ابن الله» وانه «يعطي الخلاص للعالم». في اليوم الثالث، وجد قبره فارغاً بعد ان كان قد ختم واخضع لحراس والمراقبة شديدة. أما هو فظهر لتلاميذه، سواء منفردين ام مجتمعين، وقد ظهر مرة لأكثر من خمسية شخص حياً جسدياً، انما حياة معجدة. واستمر يظهر حياً على امتداد اربعين يوماً بعد قيامته، الى ان صعد الى السماء في لقاء اخير مع رسله وتلاميذه.

تجاه ما حصل من السلطات الدينية اليهودية ضد يسوع، من الطبيعي طرح السؤال عن موقفه من تورا موسى؟ يلاحظ ان الاجابات عن هذا السؤال تختلف حتى التناقض، وكلها مستمدة من تفسيرات للانجيل. يقول بعض المفسرين ان يسوع لا ينقض الشريعة اطلاقاً، ولا يزيل منها شيئاً البتة، بل انه يدعو، وهذا هو الجديد في الرسالة، الى «تنقية الطاعة الشرعية عند المؤمن» وذلك بالخضوع لله عن دافع روحي داخلي عميق، خلافاً لشئ اشكال الصورية الدينية والاعراض المضافة الى تقاليد الآباء. خلافاً لهذا الموقف، يرى مفسرون آخرون في تعليم يسوع انفصلاً جذرياً عن رسالة اليهودية، ويستندون في موقفهم الى تصرف يسوع الحر والمدهش تجاه الهيكل والشريعة والتقليد والسلطات الدينية في زمانه. على كل حال، من المهم معرفة الوسط الفلسطيني حيث عاش يسوع للتوصل الى استخلاص الجديد من الانجيل وتحديد علاقته بالعهد القديم.

معروف ان فلسطين تعرضت لاجتياحات كثيرة من الاجانب في القرون الخمسة التي سبقت ميلاد يسوع وخضعت للحكم الاجنبي الوثني، وقد سقطت تحت سيطرة الرومان على يد بومباي سنة 63 ق. م. ومع ذلك بقيت ديانة شعبها اليهودية، وهي أول ديانات التوحيد المنزلة في العالم. وبالفعل، إن يسوع الناصري هو يهودي، كما أن تلامذته الاوائل كلهم يهود. انما تجدر الاشارة الى امرين بالغتي الخطورة، الاول هو التقسيم الجغرافي السياسي داخل فلسطين وما نتج عنه من فرق في الحياة اليهودية عنها، والثاني هو التقسيم داخل الديانة اليهودية القائمة على الايمان بالله

ايضاً على الصعيد السياسي. ولكن فئات من اولى الفطنة والحكمة اظهرت كثيراً من التحفظ تجاه تلك الروايات، خوفاً من خطر افساد القلوب وتسميم الاجواء. بينما كان الوطنيون والغيورون يظنون ان تحرير البلد اصبح وشيكاً. وكان المتدينون المدركون لمعاني الكتاب المقدس يرون انه لا يجوز اعتبار ملكوت الله ملكوتاً ارضياً. بوجه العموم، يمكن القول ان فكرة المسيح كانت مهيمنة على الازدهار، ويراه بعضهم محرراً ومخلصاً وفقاً للصورة المرسومة في كتابي دانيال واخنوخ.

اصول معرفة المسيحية

اللافت في الامر أن يسوع الناصري لم يكتب قط، وان الايمان به وانتشار البشارة عنه الى خارج الشعب اليهودي قومياً وجغرافياً سبقا كل الكتابات عنه. لذلك قد يجد الباحث عن تبشير يسوع بالذات بعض الصعوبة. فنحن لا نعرفه، ولا نعرف كلامه وعمله وما كان له من تأثير على الشعب، بالإضافة الى ردادات الفعل العدوانية التي اثارها عند السلطات الدينية والمدنية، الا عبر مجموعة من الكتب سميت بالعهد الجديد للتعبير عن العلاقة الجديدة بين الله والانسان، في يسوع المسيح، مقابل العهد القديم الذي كان يعبر عن علاقة الله مع الشعب المختار قبل مجيء يسوع. ان نواة العهد الجديد هي الاناجيل الاربعة.

ليست تلك الكتب تقارير دقيقة تسرد تاريخياً وقائع المسيحية، بل هي نصوص تتضمن اعترافات بالايمان من تدوين الاجيال الرسولية. علاوة على ذلك ليست الاناجيل من تأليف شخص واحد، بل اننا نتقبلها وفقاً لمقرس ولتني وللوقا وليوحنا. لقد كتبت في تواريخ مختلفة، وتوجهت الى جماعات متفرقة، ونقلت شهادات عما رسخ في اذهان تلامذة يسوع من تعاليم تقوه بها في لغة تختلف عن لغة الاناجيل، ومن عجائب صنعها، وعما انطبع في النفوس من امثلة حية تميزت بها حياة الناصري، وكيف تبدى لهم، في آلامه وموته على الصليب وقيامته من الموت، ابنا لله وديانا للاحياء وللأموات.

لفظة انجيل مختصرة من لفظة يونانية ايفانجيليوم تعني البشارة الصالحة، ولقد كانت اصلاً دارجة في لغة البلاط للإعلان عن خبر انتصار او عن حدث سعيد يتم في البلاط الملكي. وقد استخدمتها الجماعة المسيحية الاولى عنواناً لبشرى الخلاص الجميلة ولبشرى قدوم ملكوت الله مع يسوع الناصري. عدد الاناجيل اربعة، كتب مرقس الاول منها ما بين سنتي 65-69 باللغة اليونانية، لليهود المقيمين في مصر،

الاعتقاد بقيامة الأموات، مدعين المحافظة الدقيقة على التعاليم الموجودة، بوضوح في الكتب المنزلة. وهم لا يعترفون الا بالكتب التي وجدت قبل السبي البابلي والسيطرة الفارسية، في القرن السادس ق.م. أما فريق الفريسيين (من العبرانية بروشيم اي المنفصلون) فكان يتألف من اليهود الوطنيين المتطرفين الذي يرفضون تأثير الغرباء عليهم، ويتعلقون تعلقاً تعصبياً بالشريعة والتقاليد، ويحافظون على الممارسات الدينية الخارجية بقوة، بهذا الاسلوب كانوا يتحاشون الاتصال مع الوثنيين مع العلم انهم، عملياً، كانوا يتكيفون مع التعايش. وقد سيطر على اذهانهم اعتقاد بأنهم يسهمون بخضوعهم الدقيق للشريعة في تبديل الواقع وتحرير الشعب اليهودي من السيطرة الاجنبية الوثنية. واخيراً يأتي فريق المقاومين للمحتل الذين كانوا يرون في حضور غير المختونين تدنيّاً للارض التي اعطاها الله لابراهيم ولنسله. وكلان هذا الفريق ينقسم بدوره الى فريقين، الاسينيون والغيورون. كان الاسينيون يعيشون في جماعات معزولة غربي البحر الميت، يتأملون في الكتب المقدسة ويعيشون بتقشف. ويرفضون المشاركة في التبعيد في اورشليم. ويتأثرون من التعاليم الفياغورية والايرانية كان لهم اساليبهم الخاصة في التبعيد والتصفوف. يحثهم على ذلك اقتناع باقتراب الايام الاخيرة، اي اقتراب الزمان الذي يتحقق فيه وعد الله لابراهيم حيث يصير اسرائيل شعباً عظيماً، يفرض شريعته على الكون، ويضمن من ثم خلاصه الخاص وخلاص الجميع. وقد انسحبوا الى البرية ليفرغوا لانتظار الملكوت الجديد، وتسريع قدومه. (ان اكتشاف مخطوطاتهم على شواطئ البحر الميت كان حدثاً اثرياً في النصف الاول من القرن العشرين). اما الغيورون، فكانوا يلجأون الى العنف ولا يترددون عن استخدام السلاح. وقد تخصصوا بالاغتيالات الفردية ضد الموظفين والجنود الرومان. وكان رائدهم شعار يقول: «يهوه وحده هو ملك وسنخدمه هو وحده».

بروي فلانيوس جوزيف، المؤرخ اليهودي، في كتابه العصور القديمة اليهودية، كيف ان اليهود كلهم تقريباً، كانوا يهتمون في السنوات السابقة لقدوم يسوع، «بالتحرر من كل اشكال الخضوع للآخرين، كي يخدموا الله وحده». وبهذا الدافع ظهرت روايات تلهب قلوب البعض منهم وتشير الاشتمزاز عند الآخرين، تبشر بأن المسيح ابن داود، سوف يظهر قريباً ليعيد ملكوت الله، اي سيادة اسرائيل. وبديهي ان يتخذ الملكوت معنى سياسياً، ذلك ان السياسي يبقى بنظر اليهودي جزءاً من الدين، لأن سيادة الله على كل شيء تظهر

الله، والمساوي للأب في كل شيء. ولكنه بفضل التركيز على المسيح الحالي والمعاصر رأس الجسد السري، الكنيسة، الحي المعجذ الذي يتابع في السماء دوره كوسيط ومخلص.

تضاف الى رسائل بولس 7 رسائل دعيت الرسائل الجامعة لأنها تتوجه الى جميع الكنائس بدون تخصيص. وكتبت ما بين سنة 64 ونهاية القرن الأول، وهي رسالة من بطرس، ورسالة من يعقوب وواحدة من يهوذا، وثلاث من يوحنا، يضاف إليها كتاب اعمال الرسل الذي ألفه سنة 80 اكتمالاً للانجيل، واطهاراً لكيفية انطلاق الكنيسة من اورشليم وامتدادها الى شتى انحاء المعمورة.

يتضح، لمن يتأمل في كتب العهد الجديد، ان يسوع لا ينقل كلمة الله على غرار الانبياء الذين سبقوه بل انه هو كلمة الله، وهو وحي الله بذاته، وهو بالتالي يكشف كلياً ونهائياً كيف ان الله يريد خلاص البشر كلهم ويشاء تحقيق هذا القصد في تاريخهم الخاص، ذلك لأن الخلاص في الله يوازي، بالنسبة الى الانسان، تحقيق وجوده الذاتي، بعد ان يتضح له المعنى المطلق لحياته في صميم البلبلة اليومية. ان رواية تاريخ يسوع هي حافز على الانخراط في طريق الخلاص، ذلك ان البشر يستطيعون ان يتبعوا يسوع مساهمين في تاريخ يسوع الحي الذي يتحقق بدون انقطاع، ومدركين انه لا يكتمل داخل نظام التاريخ الارضي، بل هو مدعو لوجود خالد أزلي تتضاءل امامه حدود التاريخ. بوسعنا، بالتالي، بعد التأمل في العهد الجديد، الاجابة عن سؤاليين اساسيين:

الاول: ما هو تعليم يسوع ذاته؟

والثاني: ما هو تعليم الجماعة المسيحية الاولى عن يسوع على ضوء ما رسخ في اذهان التلاميذ من تعاليمه وافعاله وما فسروه من اقوال الانبياء عنه؟

تعليم يسوع

بخصوص السؤال الاول، يتمحور تعليم يسوع حول نقاط ثلاث: أولاً، ملكوت الله، ثانياً، العلاقة الجديدة بين البشر والله الاب، ثالثاً: العلاقة الجديدة التي تنشأ بسببه بين البشر وهي علاقة الاخوة. من الواضح ان النقطتين الثانيةيتين تنتجان عن الاولى.

ملكوت الله

إن أول ما يتبدى في تعليم يسوع هو الاعلان عن الزمان الجديد الذي بدأته البشرية مع قلوبهم. كان اليهود، بوحى من

وقصد تبيان ان يسوع هو المسيح المنتظر والمحرر الاكبر. وقد أكد ان يسوع انتصر على الموت وعلى الشيطان، لذلك يحمر الارض من قوى الاستلاب ويدخل البشر الى السلام الحقيقي الإلهي، مع العلم انه كان يرفض، في حياته، ان يعلن انه المسيح. كتب متى ما بين سنتي 85 و90 باللغة اليونانية، لليهود المسيحيين ولليونانيين المقيمين في سوريا، فركز بشارته على أن يسوع هو المسيح الذي بشر به الانبياء وانتظرته الاجيال اليهودية، وأكد أن يسوع هو موسى الجديد الذي يقدم بدلاً عن الشريعة المحسنة وعن الفريسية الصارمة، بشارة صالحة جديدة. فيسوع هو الكاشف الافضل عن ارادة الله وعن سبل وجودها وكيفية تحقيقها. كتب لوقا ما بين سنتي 85 و90 للوثنيين ولليونانيين، باللغة اليونانية، فقدم يسوع بمثابة محرر للفقر، وللمرضى وللخطاة، ولكل الهامشين على الصعيدين الاجتماعي والديني. في الوقت ذاته، يكشف يسوع عن نفسه انه ابن الله، ويدعو البشر الى البنوة الإلهية. ذلك لأن الانسان الذي يقتدي بالمسيح يدرك انه يتبدل جذرياً، انه يدخل في ملكوت الله. يوحنا كتب ما بين سنتي 90-100، باللغة اليونانية، وأكد ان يسوع هو ابن الله الأزلي، اللوغس الذي ينصب خيمته بين البشر، ليكون الطريق والحق والحياة، الخبز وماء الحياة. في انجيل يوحنا يتحرك يسوع في قطاع الإلهي، وهو يتجلى بمثابة مسيح الايمان.

نحدر الاشارة الى ان بولس 25-267م. وهو رسول لم يعايش يسوع، كتب رسائل الى المؤمنين بالمسيح سبقت تاريخياً كتابة الاناجيل، فامتدت من سنة 50 الى 70، وبلغ عددها خمس عشرة رسالة. تنضح رسائل بولس الذي كان له لقاء واحد مع يسوع القائم من الاموات على طريق الشام، برائحة القيامة. ويظهر كيف ان المسيح القائم من الاموات يشر بقدم انسانية جديدة وساوات جديدة وارض جديدة في هذا العالم، ذلك لأنه الوسيط الوحيد ومخلص التاريخ البشري بأسره. يستقي بولس، في بعض رسائله، مقولات من الرواية ومن الغنوصية المدرستين الشاعتين في العالم الروماني آنذاك للاجابة عن أسئلة مطروحة بشأن دور يسوع في فداء العالم. هكذا يسمي المسيح في الرسالة الى الافسوسيين «رأس كل الأشياء»، وفي الرسالة الى الكولوسييين، يسميه «القطب المركزي» الذي يجد فيه كل شيء قوامه وقيامته. يبقى ان بولس لا يهمل في رسائله ذكرى المسيح التاريخي والزمني الذي عاش على الأرض «متكوناً من امرأة» وأخذاً «جسداً شبيهاً بجسد الخطيئة»، كما انه لا ينسى المسيح الموجود أزلياً مثل

تولد من فرح اكتشاف سلطة الله الرحيمة والسيدة في شخص يسوع، ثانياً: تكون ممارستها في مساهمة الاهانات وفي خدمة الصغار في الجماعة وفي العالم؛ ثالثاً، تتحقق في نشاط يقط ومسؤول في التاريخ وفي الوقت ذاته مشدود الى الازل ومستدير بالخلود مع الله. ان الارتباط مع الله في الملكوت، يغذي الفضائل الاجتماعية التالية: الاقتسام والمشاركة، احترام حق الآخرين، نبذ الشهوات، وعي المسؤولية الشخصية عن تقديم الخدمات، العيش في العالم خلافاً لنظام العنف الذي ينتهجه الاقوياء. ولا ينحصر اتخاذ الموقف في الدخول الى ملكوت الله، بل يتعداه الى العمل الحثيث على الادخال اليه، وهكذا يتبدى بمثابة دعوة ملحّة الى الرسالة، لتقديم بشرى الانجيل الى كل انسان. فملكوت الله لا ينحصر في شعب ولا في زمان، بل انه يمتد الى شعوب الارض كلها والى الازمنة كلها بدون استثناء، يضمن خلاص البشر ان دخلوا اليه بالايمان وبالطوبى. بهذا الشكل يتخطى الملكوت الجديد ما كان قائماً في العهد القديم، وتجد المؤسسة الدينية والوطنية اليهودية، التي تأسست على وعد من الله في العهد القديم، كلها وتجاوز حدودها.

العلاقة الجديدة بين البشر والله الاب

لا يقدم يسوع نظريات عن الله، بل يتكلم عنه فاعلاً في التاريخ ويسدّعه ابا وهي كلمة آرامية تعني الأب. ان الصلوات اليهودية، الليتورجية منها والشخصية، لا تتضمن اي ابتهاج الى الله باسم «ابا»، بينما يسوع يتوجه دائماً بهذا الدعاء الى الله، باستثناء صرخته على الصليب، ليتم ما جاء في الكتب. في دعاء ابا تظهر علاقة يسوع الحميمة مع الله، اذ كان يتوجه اليه كالطفل الى ابيه، مليء بالحب والثقة، وفي الوقت ذاته محترم ومستعد للطاعة. ولقد أعلن الله ذاته عن ابوته ليسوع يوم المعمودية اذ جاء صوت من السماء يقول: «هذا هو ابني الحبيب»، وعندما سأل التلاميذ يسوع عن صلاة يتوجهون بها الى الله، اجابهم انتم اذا صليتم فقولوا: «أبانا الذي في السموات»، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض، اعطنا خبزنا كفاف يومنا واغفر لنا خطايانا كما تغفر نحن لمن اساء الينا، ولا تدخلنا في تجربة لكن نجنا من الشرير، لأن لك الملك والقوة والمجد الى الابد آمين».

مع يسوع يبدأ التداول بمفهوم جديد لله، انه أب. ولأنه كذلك فهو ينتزه عن كل ما هو اعتباطي او شيطاني في سلوك آلهة الوثنيين. بل أكثر من ذلك لا يتخذ من الانسان والكون

العهد، ينتظرون قدوم الملكوت، قدوم المسيح الملك، فجاء يسوع يعلن ان ملكوت الله بدأ بالفعل معه، هو ابن الله. ترد لفظة ملكوت الله مائة واثنين وعشرين مرة في الاناجيل، وتسعين مرة منها على لسان يسوع عنه. في انجيل متى، اليهودي الصبغة «ملكوت السموات» تبادياً للتلفظ باسم الله. واللافت للانتباه هو ان بشارة يسوع جاءت تختلف في مضمونها عما كان شائعاً، على الرغم من استخدام تعبير «ملكوت الله» الكثير التداول. انه لا يسعى الى تغذية الروح الوطنية واذكائها، فلا يدعو الى العصيان ضد الرومان، ولا يتكلم عن اعادة ملكوت داود، مع ان الشعب يسميه ابن داود يوم الشعانين، وببلاطس يفرض عليه لقب ملك اليهود على الصليب. حتى تلاميذه كانوا يغذون نزعات وطنية منتظرين ملك اسرائيل، ومع ذلك صدمهم بالمفهوم الجديد. انه يتعدى تجارب الماسية السياسية، ليعطي للملكوت الله معنى جديداً يتضمن تحريراً كلياً ورجاء بدون حدود، باشر الكلام عنه وعن بدته في اول حديث له في الهيكل مفسراً نص اشعيا النبي، وأكد لتلاميذ يوحنا المعمدان انه ادخل، بتعليمه وعجائبه، البشرية في الزمان الجديد، حيث يقيم الله، خالق السماء والارض، ملكه على جميع الخلائق. إن إله يسوع لن يكون بعد الآن الهاً معزولاً في السماء، بل انه يقيم علاقة دائمة مع العالم الارضي في تاريخ الانسان، وقد بدأت مع يسوع. فالملكوت هو شهادة على امانة الله، وهو عطاء يقدم فيه الله ذاته لكل الناس لانه يريد لهم مستقبل سعادة وتحرير وخلص. وبالفعل تبدل الحاضر كله بحضور يسوع، اذ حل نظام التحرير والخدمة مكان نظام الشريعة والقمع. ملكوت الله ليس حكماً وقضاً قبل اي شيء، بل هو نعمة للجميع، بدء صداقة جديدة، بشارة صلاح الله القريب، ملكوت الخلاص والرحمة. ملكوت الله ليس لفئة محدودة من الناس دون سواها انه لجميع الناس بدون استثناء. من هنا شموله، ولكنه ليس شمولاً تافهاً قطبياً اذ لن يدخله الفاترون المتضععون والمترابون المترددون، بل هو شمول في الدعوة يقتضي ارتداداً واسراعاً في اتخاذ الموقف منه. فيه تتبدل علاقة الانسان مع الاشياء المادية والثروات، حيث لا يمكن لمن يدخل اليه ان يعبد ريين، الله والمال. وتقلب العلاقات بين الناس في اسلوب الحياة فينبذون القدرة والقوة ويمارسون التضحية والبذل والخدمة. ويصير الاهتمام الخير بالآخر هو مركز الحياة، وتصير حريته، وحقه وسعادته هي مسوغات الوجود والحياة والمهات. في هذا الترتيب الجديد للحياة تسود عدالة جديدة تتصف بمميزات كثيرة اهمها ثلاث: أولاً، انها

يتكلم يسوع عن ولادة جديدة من الله حيث المولود الجديد يرتبط بالله كما يرتبط الطفل الصغير بأمه. قد يعترض ضد هذا الارتباط من تصور ان الاستقلال البروميتي هو مثال الوجود الانساني، ولكن الحقيقة هي ان الارتباط يعبر عن وعي انسان ناضج يعرف جذوره ويدرك انه يستحيل عليه ان يعيش منقطعاً عن ينبوع الحياة. اذ ذاك يسهل عليه بالايان تجاوز الاهتمام بالذات، والتحرر من الهم ومن الاتكال على المال. ذلك ان الحياة الجديدة لا تعاش بمثابة توتر وتنافس طمعاً بالجائزة، بل تتغذى بالشكر على تقبل عطاء ائمن من الحياة. فمن سمع صوت يسوع بصير «إنساناً في سبيل الآخرين». ولا يتوسل المؤمن، من ارتباطه مع الله، ضمانة ضد نكبات الحظ. ولا يخلد الى الاطمئنان الكسول مستسلماً لهذا اليقين. بل انه يرى في حب الأب له حافزاً قديراً على الحياة المبذولة في سبيل الآخرين، مع كل ما يرافقها من مجازفات بالحب. ان الله الاب المحب يترك الانسان يذهب الى اقصى الحدود في قراراته المسؤولة.

علاقة الاخوة بين البشر

يتوجه الانجيل الى العالم كله، اذ لا حدود فيه لظهور ملكوت الله. ويلاحظ ان لوقا لا يتوقف عند داود بل يذهب الى آدم في ذكر آباء يسوع، دلالة على ان يسوع هو بدء البشرية الجديدة كلها، وليس بدء اسرائيل الجديد فقط. يسوع هو نور الامم، ويتوجه الانجيل الى الجميع بدون استثناء. انه يتوجه الى الخطاة والنساء الغرباء والصغار الذين يحيط بهم حب الله العجيب واللامحدود، بينما كانوا عادة موضوع احتقار وزدراء. يبرز الانجيل ان الدعوة الى حب الله وحب الاخوة مع يسوع هي دعوة موجهة الى كل انسان بدون استثناء، وبدون تفرقة عرقية او دينية او سواها، ذلك لأن كل واحد هو امام الله، شخص يتمتع بمصير ذاتي وينعم بقيمة مطلقة، وهو مدعو الى ان يقرر بملء حرية، وهو في هذه الحياة، مصيره الابدي. ينتج عن ذلك خلقية اجتماعية صارمة في مواجهة اساليب التسلط والاستغلال، بخاصة في مواجهة قدرة المال والموقف من الفقير.

ومن تغييرات الملكوت للعالم، بعث جماعة من المتجددين الذين يفرحون بتبشير الآخرين بما ينعمون به وبما اعاد ولادتهم. وبالفعل، تنظمت تلك الجماعة في بنية الكنيسة، مستفيدة من التنظيم لتنسيق الرسالة التي تُسَوَّغ وجودها حرّة تجاه السلطات، بلا مهادنة مع ما للعالم القديم من قيم

موقف اللامبالاة لبيادله الانسان بدوره اللامبالاة، كما هي الحال عند ابيقورس 340-270 ق.م. قديماً وحديثاً عند سارتر 1905-1980، او موقف «المحرك الذي لا يتحرك» لصعب الركوع امامه والتضرع اليه كما هي الحال عند هيدغر 1889-1976 بل انه اله صالح، صديق الانسان بالمقابل ليس الانسان كائناتاً مخلوقاً يساعده الله الخالق فحسب، بل هو مشارك لله في الالهية انه ابن الله.

ان لفظة «اب» التي يستخدمها يسوع، لا تبغي حصر الله في صورة المذكر، بل انها تدل على حقيقة تتعدى البشري والقسمة الجنسية، هي الاولى والاحيرة على الاطلاق، وقد سماها الرسول يوحنا «المحبة». يصير يسوع على اظهار حب الله، ليسود الحب على حوار الايمان، ولتبتدى حرية الانسان في التجاوب مع حبه والسعي الى التشبه به. فالابوة دعوة الى التجاوب، والى العودة عن الضياع. يقدم يسوع الله بمثابة اب للابن الضائع، بل اب لكل الناس الضائعين. صحيح أنه إله اسرائيل، ولكنه مع يسوع يبدو بوجه جديد، انه الاله الصالح، ويختلف كل الاختلاف عما سيجيء عند فلاسفة الظن في حملتهم ضد أبوة إله يسوع. في الاناجيل ليس إله يسوع إله الآخرة على حساب الوجود الحالي، على حساب الانسان وعظمته وسعادته كما اتهمه فويرباخ 1804-1872 في نظرية الترامي. ولا هو إله الاسياد المهيمنين، ولا هو إله الاوضاع الاجتماعية الظالمة، ولا هو إله الوعي المشوه والتعزية الرخيصة كما اتهمه ماركس 1818-1883 في نظرية الافيون، ولا هو إله افرزه الاشتمزاز، مؤسس خلقية الخير والشر الحقيرة، خلقية الباطلين العاطلين، كما اتهمه نيتشه 1844-1900 في «تعدي الخير والشر»، ولا هو وهم مستبد فوق الانا، صورة مرغوبة في التمنيات الطفولية والوهمية، اله السلوك المرتعب، الناتج عن عقدة ذنب او عقدة، الأب كما اتهمه فرويد 1856-1939 في نظرية العصاب. إن إله يسوع يجعل من النظام الشرعي القائم امراً نسبياً، وفي الوقت ذاته، يبرز النسبية في كل النظام الاجتماعي بما فيه الهيكل واساليب التعبد. إله يسوع هو إله الغفران، يتم بكل الناس، الصالحين والاشرار يساعد الناس على محو الديون المتوجبة عليهم فيما بينهم، ويساعدهم على التلاقي بمثابة كائنات حرة. ولشمول تطلعه الابوي الحنون، يفرض على المؤمن به حب الاعداء، ليزيل نهائياً الحواجز البشرية بين حليف وغير حليف، بين بعيد وقريب، بين صديق وعدو، بين صالح وشرير.

مع استفانوس اول شهداء الايمان بالمسيح، يظهر وجه جديد من تعليم الجماعة الاولى عن يسوع. فبعد انتقاد عبادة الهيكل وتوبيخ الشعب اليهودي لوقوفه ضد ارشاد الروح القدس وتوجيه الاتهام ضده بجريمة قتل يسوع، يوضح استفانوس كيف جعلت الآلام، من النبي «الشبيه بموسى» ومن «الصديق النبوءة»، نموذجاً عن ابن الانسان الذي وصفه دانيال. ويعلن استفانوس أن المسيح هو «الديان الالهي» الاتي بمجد ليعاقب المذنبين ويؤسس ملكوتاً لا يهدم. ان العبور في الألم والموت يتيح ليسوع تجاوز الوضع البشري ليصير موضوع عبادة مباشرة، فتركز عليه التقوى. خطت الجماعة بعيداً في الكشف عن يسوع، ذاك لأن من كان يبشر بالملكوت يصير هو بدوره موضوع البشارة ذاتها. بعد ان كان يدل على الله، راح المؤمن به يكشف فيه الله.

بولس بدوره ينطلق من صلب يسوع وقيامته لتجاوز ذبيحة الهيكل التي ولى زمانها. ان يسوع كُفّر مرة واحدة عن الجميع على الصليب، ومن ثم يكفي ان نتحد مع تضحيته، ان نصلب معه وان نموت معه لنقوم مثله. يتبدى المسيح لبولس نموذجاً تاريخياً ونموذجاً يتجاوز التاريخ في آن. تاريخياً لأن صليب الجلجلة هو مقدمة الدم، تتجاوز التاريخ، لأن تضحية المسيح الارادية، طاعته حتى الموت على الصليب، تتضمن معاني وتأثيرات تتعدى الحدث ذاته. انه صادق ابداً، فعّال ابداً. إن ذبيحة الصديق تخلص الخطاة، وهي وحدها تستطيع ان تخلصهم. يلجأ بولس الى صور الحمل الفصحي مبيّناً ان تضحية الذبيحة التي هي بلا عيب تتمتع وحدها بقيمة تعويضية. يسوع يزيل الخطيئة، ليس بالتوبة التي تبقى غير نقية، بل بالتجرد الكلي، بالايمان المطلق وبالحب بدون خلط والنباس، انه هو النعمة بالفعل، لا يستلهم اية نظرة انانية. إنه عطاء الذات، محبة بدون حساب، اتحاد كامل مع الله بالقداسة. لذلك نخلص بالاذعان للتقدمة، لموت المسيح النموذجي، بالاقتداء به وبعيش حياته. اما اعمال الشريعة فلا تعطي الخلاص الحقيقي، اذ تبقى غير كافية، خارجية ومشوشة. ان اعمال المسيح وحدها تتمتع بقيمة الوحي وبأمان القاعدة، وتتضمن معنى تقديس لأنها تنطوي على النعمة وبالتالي تعطيها. يدرك بولس ذلك عندما يرى في حفلة العشاء السري ذكرى الصלב، ومشاركة فعلية وشخصية بالعهد الجديد.

لا يمحصر بولس كلامه عن المسيح في الجانب الخلاصي،

اجتماعية ومن استغلالات اقتصادية وسياسية، انها علامة لحضور ملكوت الله وقدمه، تفضّل ان تكون قطعاً صغيراً بدون طمع وبلا ادعاءات. كما ان اسلوبها في الحياة يكون مطبوعاً بالعلاقات الجديدة الناتجة عن اعجوبة الغفران والتحرر العملي من الخطيئة التبديعية في الرغبة بالتسلط، والتهرب من المسؤوليات تجاه الآخرين والكذب المخادع.

تعليم الجماعة المسيحية الاولى عن يسوع

كان تمسك الجماعة المسيحية الاولى بالتوحيد اليهودي تمسكاً لا رجوع عنه اطلاقاً. ولكنها، من داخل الايمان بالتوحيد، انفصلت عن اليهودية عندما اعلنت عن موضوع جديد لايمانها ولتعبدها، هو يسوع القائم من الاموات. «يسوع هو حي، وذلك بنعمة الله ومع الله». ويسوع الحي هذا هو المسيح المنتظر في اليهودية، والذي بدأ زمان الخلاص، بقدمه، واكمل برجاء القيامة معه. فانطلاقاً من القيامة، التي تمحور حولها التبشير الجديد بحياة خالدة ليسوع المعدم على خشبة الصليب، تبدل ايمان الرسل واستنار لمجابهة المواقف المعارضة، سواء أكانت من اليهود ام من الوثنيين. وبالفعل جابه بطرس (المترفي حوالي عام 64 م.) اليهود المعارضين لبشارته بالتاكيد على «ان يسوع الناصري، ذلك الرجل الذي ايدته الله لديكم بما اجرى عن يده بينكم من المعجزات والاعاجيب والآيات، كما انتم تعلمون، ذلك الرجل الذي أسلم بقضاء الله وعلمه السابق فقتلتموه وعلقتموه على خشبة بأيدي الكافرين، قد اقامه الله وانقذه من اموال الموت... يسوع هذا قد اقامه الله، ونحن بأجمعنا شهود على ذلك. فليعلم يقيناً آل اسرائيل اجمع ان يسوع هذا الذي صلبتموه انتم قد جعله الله رباً مسيحياً» (أعمال الرسل، 2، 22-26) قيامة المصلوب تمت بقوة الاله الواحد، وبها اعطي ليسوع تسميتين الرب والمسيح. ولم يعد المسيح محصوراً في لقب «النبي الاسكاتولوجي» الذي هو «شبيه بموسى، بل اكبر من موسى»، والذي كان متظراً في نهاية الازمنة، بل تعداه الى لقب الرب الذي يجعل منه موضوع تعبد. ذلك لأنه مسيح مجسد، إذ تألم وهو بريء، فكان من المستحيل ان يبقى في قبضة الموت. القيامة تنير آلام يسوع وتضفي على الصليب معنى جديداً وتثبت مسيحية يسوع. علاوة على ذلك، انه رب يمكن الوصول اليه بالتكريم وبالصلاة لكونه وسيطاً إلهياً وحبوراً أعظم كما جاء في رسالة بولس الى العبرانيين.

انجيل يوحنا يصف وجود المسيح السابق، ومن ثم، ازلته، لكونه هو اللوغس المتجسد. وقد توفق يوحنا الضليع بالثقافتين اليونانية واليهودية، في انتقاء لفظة لوغس، لأنها توحى لليهودي بدافاراي كلمة الله، وتذكر اليوناني بنظرية فيلون الاسكندري Philo 15؟ ق. م - 45؟ م. هكذا يفهمها كل واحد حسب لغته. ولكن يوحنا يكمل صورة المسيح عندما يسميه لوغس، ويعلن ان اللوغس هو في الله منذ الازل، انه هو الله الصائر انساناً، فيرفعه الى مصف اللاهوية. لا يخلط بين الله ومرسله، الاب والابن، بل يميز بينهما، وفي الوقت ذاته يرد بأن من يرى الابن يرى الاب، فالابن هو تعبير عن الاب وظهوره، بدون ان يكون الاب عينه. انه كلمته، الله المتكلم والله الحاضر، انه الموحى، الوسيط، الله الساكن بيننا الكلمة صار جسداً، وسكن بيننا ورأينا مجده، وهذا المجد يأخذه من الاب الوحيد الممثل نعمة وحقاً (يوحنا، 14/1) في يسوع المسيح ظهر الاب، الله الخالق، الله الوحيد، الذي هو نور وحج حقيقة: «الله محبة من يثبت في المحبة يثبت في الله والله فيه» (رسالة يوحنا الأولى، 16/4)، «لم نجب الله نحن، بل هو الذي أحبنا وأرسل ابنه». (رسالة يوحنا الأولى، 10/4) «الله نور. لا ظلمة فيه إن مشيتاً في النور، نكون متحدين بعضنا بالآخرين» (رسالة يوحنا الأولى، 7-5/1) «نعرف ان ابن الله أتى وأعطانا العقل لنعرف الحق. نحن في الحق في ابنه يسوع المسيح» (رسالة يوحنا الثانية، 20/5). «قد كلمتكم بهذا بأمثال ولكن تأتي ساعة لا أكلمكم فيها بأمثال بل أخبركم عن الاب علانية... إن الاب يحبكم لأنكم احببتموني وأمنتم إني من الله خرجت. قد خرجت من الاب وأتيت الى العالم وأيضاً أترك العالم وأمضي الى الاب». (يوحنا، 28-25/16) وهكذا، على الرغم من تعابيره، يبقى يوحنا موحداً مثل بولس، أميناً مثله، في هذا المفهوم الأساسي الجوهرى، لأساليب التفكير في الكتاب المقدس. ومع ذلك يدخل المسيحية في طرق اللاهوت الشالوثي الناشئ عن لفظة لوغس، والذي سيرى في الله الواحد علاقات جوهرية بين أشخاص متميزين، الاب والابن والروح الظاهر يوم العنصرة. وبالفعل أدركت الكنيسة الأولى ان المسيحية تعني الايمان بالله، بواسطة المسيح، في الروح. وانتقل هذا الايمان عبر الأجيال بأشكال متنوعة، فتارة قوي الايمان بالله الاب، وتارة قوي الاذعان للمسيح، وتارة قوي الايمان بالله الاب، وتارة قوي الاذعان للمسيح، وتارة قوي الاتجاه صوب الروح القدس، ولكن الكنيسة ما انفكت تردد «صلاة الشكر للأب، بالمسيح، في الروح».

بل انه يضفي على الكلام وجهاً لاهوتياً. يعلن «ان المسيح هو صورة الله غير المنظور، وبأكورة كل الخليفة... كل شيء خلق به ولاجله. كان قبل كل الاشياء، وكل الاشياء تقوم به». (كولوسي 15/1-20) ويذهب بولس في كلامه عن المسيح الى القول بأنه كائن إلهي، يسبق وجوده الإلهي ظهوره على الارض، وقد اضطر ان يتخلى عن وضعه الإلهي لكي يظهر في شكل انساني: «فمع انه في صورة الله لم يعد مساواته لله غنيمة بل تجرد من ذاته متخذاً صورة العبد وصار على مثال البشر وظهر بمظهر الانسان فوضع نفسه واطاع حتى الموت، الموت على الصليب. لذلك رفعه الله ووهب له الاسم الذي يفوق جميع الاسماء كيا تمجسوا لاسم يسوع كل ركبة في السماء وفي الارض وفي الجحيم ويشهد كل لسان ان يسوع المسيح هو الرب تمجيداً لله الأب». (فيلبي، 2/6-11) وبعد ان رأى البعض ان هذه الاقوال تهدد بمضمونها التوحيد الإلهي، اسرع بولس الى طمأنة المرتابين، مظهراً عدم استنادهم الى اساس في ارتياهم. فيخضع المسيح لله حيث يقول في الرسالة الاولى الى الكورنثيين: «ان المسيح قد قام من بين الاموات وهو بكر الاموات. فقد أتى الموت على يد انسان وعلى يد إنسان تكون قيامة الاموات، وكما يموت جميع الناس في آدم فلذلك يقيمون في المسيح، كل واحد وله رتبته. فالمسيح أولاً لأنه البكر، ومن بعد الذين يكونون خاصة المسيح عند مجيئه. ثم يكون المنتهى عندما يسلم كل الملك الى الله الاب بعد ان يبعد كل رئاسة وسلطان وقوة. فلا بد له ان يملك «حتى يضع جميع اعدائه تحت قدميه». ويكون الموت آخر عدو يبيده، لأنه «جعل كل شيء تحت قدميه». وعندما نقول «قد اخضع كل شيء»، فمن الواضح انه يستثني الذي اخضع له كل شيء. ومتى اخضع له كل شيء، فحينئذ يخضع الابن نفسه لذلك الذي اخضع له كل شيء، فيكون الله كل شيء في كل شيء؟» (اكور 28-20/15) لمجابهة مواقف معقدة جداً، يضع بولس المسيح في مستوى متفوق بدون ان يخرج الايمان التوحيدي. يستوحى من كتاب الحكمة القول عن المسيح انه «صورة الله غير المنظور»، والنموذج الاول للخليفة، ومن ثم يتسنى له، ان يوفق بين امرين متضادين: من جانب، الله وصورته هما متميزان حيث الاول هو المعبر عنه بينما الثاني هو المعبر، ومن جانب آخر، هما واحد، لأن الصورة تتخذ من الله امتلاءها، كي تكون تعبيراً أميناً. كل هذه الافكار ستكون حقلاً خصيباً لتحليلات المفكرين اليونانيين، اذ ان لا شيء فيها يتعارض مع التوحيد، ولكنها محاولة ابراز العلاقة الفريدة التي تربط الله بالمسيح الوسيط، المسيح المخلص.

تنظيم التعليم المسيحي في عقائد إيمانية

كانت الجماعة المسيحية الاولى ترجع دائماً الى الانجيل في تأملاتها وفي تبشيرها، ولكنها لم تتخلف، عند الحاجة، عن صياغة التعاليم في تعابير دقيقة تسهل على من يبغى الدخول الى المسيحية الاطلاع على اهم قضايا الايمان. ومن اهم ما وصل الينا هو ما سمي «قانون الرسل»، وهو يعود الى القرن الثالث: «أومن بإله، اب كلي - القدرة، خالق السماء والارض، وبيسوع المسيح، ابنه الوحيد، سيدنا، الذي حبل به من الروح القدس، وولد من مريم العذراء، تألم في عهد بيلاطس البنطي، صلب، مات، دفن، نزل الى الجحيم، في اليوم الثالث قام من الاموات، صعد الى السموات، جلس الى يمين الله، الاب الكلي - القدرة، من حيث سيأتي ليدين الاحياء والاموات. أومن بالروح القدس، بالكنيسة المقدسة الكاثوليكية، باتحاد القديسين، بغفران الخطايا، بقيامة الجسد وبالحياة الابدية».

تمسكت المسيحية الاولى بكون الجماعة الدينية، المسماة كنيسة، المراقبة المسؤولة عما تفعله وعما تكتبه. فعارضت من ثم شتى اشكال الذاتية، وطالبت بضرورة ربط الوحي الفردي بالتعليم المشترك، واضعة بذلك الشرط الضروري للحفاظ على الوحدة التعليمية والتبشيرية. وكان من الطبيعي بروز بعض الحركات الانفصالية المسماة هرطقات، الخارجة عن تفسير الجماعة وتعليمها. وبدأت تلك الحركات مع اليهود المسيحيين الاوائل، ثم ظهرت بأشكال مختلفة في شتى انحاء المناطق الشرقية. من ابرزها في القرون الخمسة الاوائل: البتوتية التي كانت حريصة على التوحيد الخالص، فلم تر في يسوع المسيح إلا انساناً يميزاً بنعم بروج الله بصورة خاصة بعد ان تبناه الله، ولكنه ليس إلهاً. والمظهرية التي انتشرت منذ عهد الرسل كانت تقول بأن يسوع المسيح لم يكن الا ظهور جسد، أو جسداً ساهواً لم يتألم ولم يميت الا ظاهراً. أما الصليب فلا يغش الا غير المؤمنين. وكانت المظهرية تنوحي من تعليمها هذا حل المشكلة اللاهوتية الناشئة عن كيفية استطاعة كلمة الله، الذي لا يتألم ولا يموت، أن يصير انساناً ويتألم. والارويسية التي ظهرت في تعليم كاهن اسمه آريوس في الاسكندرية حوالي سنة 315، وكان يؤكد عدم مساواة الابن للأب، أي يسوع الله. فالكلمة اللوغس ليس أزلياً كالأب، إنما أوجده الأب مباشرة قبل الزمان، كما لم يفعل بسائر المخلوقات. فليس الابن من جوهر الأب. انه لذلك مولود ومخلوق معاً. إنه ليس إلهاً بالمشاركة وهو الوسيط بين

الله والعالم. ولكي يتألم صار الكلمة اللوغس انساناً كاملاً، حيث أخذ مكان النفس البشرية. وهكذا كان يسوع بدون نفس بشرية. والابولينارية التي ظهرت في تعليم ابولينار أسقف اللاذقية نحو 360، وكان يؤكد ان اللوغس الالهي في يسوع يشغل مكان النفس، فينكر عن المسيح حقيقته الكاملة، ليشدد على لاهوته. كان يعتبر الجسد فاسداً، فأخضعه مباشرة لارادة اللوغس، وقال ان المسيح هو لوغس الهي وجسد بشري. ووحدة الطبيعة «المونوفيزية» التي ظهرت في تعليم أوطيخا، في أواسط القرن الخامس في القسطنطينية، وكان يؤكد بأن وحدة الكلمة الجوهرية مع الطبيعة البشرية قد تكون ولدت طبيعة فريدة ابتلعتها الألهة، وقد ذابت فيها كما تذوب نقطة العسل في الأوقيانوس. والنسطورية التي ظهرت في تعليم نسطوريوس بطريرك القسطنطينية حوالي 451، وكان يقول باتحاد معنوي للكلمة مع الانسان، منكرًا الاتحاد الشخصي الحقيقي. كان من ثم باستطاعة يسوع أن يخطيء، ولكن باستحقاقات التثبيت في الخير دخل ملكوت الصفات الالهة.

لمواجهة الهرطقات، وفي سبيل تحديد عقائد الايمان الأساسية التأم شمل المسؤولين عن المسيحية في اجتماعات شاملة، سميت «مجامع مسكونية». وللأربعة الأوائل، التي تعترف بها مجموعة الكنائس المسيحية، مجمع نيقية 325، القسطنطينية 381، أفسس 431، وخلقيدونية 451، شأن أساسي في وضع قواعد الايمان في لغة تتفق مع الثقافات السائدة. أول عقيدة هي الثالوث أي سر الطبيعة الواحدة والاقانيم الثلاثة في الله، الأب والابن والروح القدس، وهذا هو السر الأساسي في المسيحية. والعقيدة الثانية هي سر التجسد أي ان يسوع المسيح هو اله حق، ضد الأريوسية التي تنكر ألوهية الكلمة والبنوتية التي تنكر ألوهية يسوع، وان يسوع المسيح هو انسان حق: ضد المظهرية التي تنكر حقيقة جسد يسوع والابولينارية التي تنكر حقيقة نفسه، وان شخص يسوع ذاته هو إله وانسان معاً: ضد وحدة الطبيعة المونوفيزية التي تخلط الطبيعتين الالهية والانسانية في واحدة، وضد النسطورية التي تقسم المسيح اذ تضع فيه شخصين مميزين. ان الطبيعتين، الالهية والانسانية، هما مميزتان، اي ان الواحدة منهما ليست الأخرى. فلو لم تكونا كذلك، لكان يسوع المسيح إما إلهاً وإما انساناً، إنما ليس هما - انساناً: ولكن الطبيعتين ليستا منفصلتين، اي ان الواحدة منهما لا توجد الى جانب الأخرى، والا نتج عن ذلك وجود كائنين، كما في النسطورية، انسان واله، او انسان في اله وليس الها - انساناً، وليست الطبيعتان مختلفتين كما في وحدة الطبيعة حيث لا يوجد اله - انسان، بل كائن مختلف كلياً هو

الناتجة عن الحرمان من لقاء الله. وتؤكد المسيحية ان الانسان هو الذي يختار بحريته الساء أو جهنم، وذلك بتجاوبه مع النعمة المتوفرة له بفضل المسيح المخلص والمحرر في آن. وغني عن البيان ما حظي به موضوع الساء وجهنم من شأن في مختلف الفنون النحتية والتصويرية الرسمية... كما ان المخيلة لا تضع حداً لتصوراتها بشأن الآخرة، مع العلم انه كان بالامكان التوقف عند تصورين بارزين، اليهودي مع قيامة الاجساد، واليوناني مع خلود النفس. المسيح جمع الاثنين اذ انه قام بجسد ممجد. جاء عند بولس كلام عن «جسد روحي»، وانتقلت العذراء الى الساء نفساً وجسداً، بينما يكون باقي الراقيدين، بدون جسد، يرقدون على رجاء القيامة الابدية.

المسيحية عبر التاريخ

قبل الانفصال النهائي عن اليهودية سنة 65، كانت المسيحية قد باشرت بالانتشار في الاوساط الوثنية، فوصلت الى روما قبل سنة 61، وتابعت انتشارها جغرافياً الى مختلف الانحاء واجتماعياً الى كل طبقات المجتمع المدني في الامبراطورية. وقد لقيت قبولاً واسعاً لدى الوثنيين لأسباب كثيرة يبرز منها اثنان، الاول هو شغف العالم الوثني بديانات الاسرار، فجاءت المسيحية تتجاوب مع نزعاته حيث بشرت بتأليه الشخص البشري. اذ يعيش المسيحي حياة يسوع الاله والانسان، وتتغذى حياته الالهية بشريعة المحبة، محبة الله ومحبة القريب، وبأقل عدد ممكن من الشعائر الدينية المتلائمة مع الشعور الانساني. اما السبب الثاني فهو وضع العالم المتمدن السياسي والفلسفي، المشوق الى بحث ديني. كانت النظريات الفلسفية، بخاص الرواقية، بدون تأثير عملي على الجماهير بسبب اسلوبها التجريدي وتوجهها الى العقل وليس الى القلب. اما يسوع، فعلم تعليمياً بسيطاً، يرفع فيه النية الى رتبة اسمى من العمل والمحبة الى اعل من الشعائر الباطلة. وجاء تعليمه قريباً من تناول الجميع ومولداً للتعزية والرجاء في قلوب المتعذبين من الوضع الاجتماعي او من تعاسة الوضع البشري.

ومع الانتشار راحت الكنائس تتنظم حول الاساقفة، خلفاء الرسل، المتمتعين بالسلطة الرعائية، يعاونهم الكهنة في الاعمال الرعائية... ولا يدعي خدام الدين المسيحي التمتع بقدرات سحرية، بل يتقدم من المؤمنين بمثابة انسان متخصص بشكل دائم لقضايا الانجيل، تجتمع حوله الجماعة لأنه الدعامة الرسمية لاستمرار الايمان. مع العلم ان وجود رجال دين متخصصين لا يحول دون قيام باقي اعضاء الجماعة بنشاطات

نصف اله ونصف انسان. هكذا تكون الطبيعتان، الالهية والانسانية، متحدتين اتحاداً خاصاً يسمى شخصياً. وفي يسوع المسيح، يملك شخص الكلمة الطبيعية البشرية التي اتحد بها. انه المسؤول عن الافعال الصادرة عن تلك الطبيعة. ولولم يكن يسوع الهاً وانساناً لما تضمنت قيامته من الاموات معنى خلاصياً.

تختلف حقيقة التجسد، اي حقيقة يسوع الاله والانسان، كل الاختلاف عن اساطير الالهة التي اتخذت وضعاً بشرياً. وذلك لطابع يسوع التاريخي، وللاختلاف الجذري بين الاله الوحيد اللامتناهي والالهة الكثر التي جاءت بمثابة عناصر لقوى العالم المختلفة وقد تشخصت ليعادي الواحد منها الآخرين، فلا تنفيذ ظهوراتها في امكنة محددة. في الكلام عن يسوع لا تعني المسيحية الهاً سواياً وسيطاً، وعلاوة على ذلك انها تؤمن بأن الاله الحي والانسان الحقيقي موجود اليوم ايضاً وجوداً كاملاً ودائماً. وبذلك يختلف كل الاختلاف عن اشكال التجسد الاسطورية التي ليست سوى مظهر عابر للالوهة في عوالم لا تتمتع بأية حقيقة وجود.

تغطي مريم العذراء بمرتبة مميزة في المسيحية بسبب امومتها ليسوع، وهذا ما احق لها لقب «ام الله». وبالفعل تجاوزت مريم العذراء الوضع البشري في امور ثلاثة هي الوقاية الاستثنائية من الخطيئة الاصلية، والخصوبة البتولية بقوة الروح القدس، واخيراً انتقالها بالجسد الى الساء. وتكرم المسيحية القديسين بمثابة نماذج وامثلة يقتدي بها المؤمنون، وتتوسل شفاعتهم لكونهم وسطاء لدى الله، وتجد لديهم دعماً روحياً منشطاً على التقوى. وحيث ان المسيحية تتطلع الى المسيح بمثابة الالف والياء، فهي لا تخاف من ان تدخل بين الحرفين الطرفين حروفاً وسيطة تساعد على التطلع الى الاصول وعلى الاتجاه صوب الغاية القصوى.

ونجد في العهد الجديد كلاماً عن الملائكة وعن الشياطين، بعد ان كان الخلاف ناشباً بشأنها بين اليهود. كان الصدوقيون يعتبرونها اموراً دخيلة، ويزعمون ايضاً ان فكرة القيامة مستوردة من ايران. في المقابل، كانت فرق كثيرة من اليهود تقر بوجودها، وترى في الملائكة وسائل تسهل ظهورات الله، وتخضع له باتمام الرسالة وايضاها الى البشر. فيما بعد، نُسب الى الملائكة قوام عقلي ميثافيزيقي. ويلج بولس على ذكر القوى الشيطانية ليرز بأسلوب مأساوي الصراع المرافق للوضع البشري الخاضع لقوى معادية.

ويكثر الكلام عن الساء وجهنم في المسيحية، حيث الساء هي السعادة الحاصلة عن رؤية الله، بينما جهنم هي التعاسة

والليثورجيا والتشريع، واسهم الوضع السياسي المتأزم بين الشرق والغرب في إثارة نفور بين روما والقسطنطينية. فراحت الأيام تغذيه وتقويه الى ان انفصلت في سنة 1054 الكنيسة الارثوذكسية التابعة لبطريرك القسطنطينية عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الخاضعة لبابا روما. وراحت كل واحدة تجاه مصرها الخاص بعيدة عن الاخرى.

في الغرب، بلغت المسيحية ذروتها في القرون الوسطى، ودخلت بعمق الى الحياة اليومية مهيمنة على شتى اشكال الثقافة من عقلية او فنية. ومع نمو سلطة البابا تم اصلاح تنظيمي داخل الجهاز الكنسي، ووضعت قوانين جديدة لأساليب حياة رهبانية جديدة. ولكن اللافت في تلك الحقبة هو خصومة البابا مع الامبراطور، واندلاع الحروب الصليبية مما قوى انتشار الازمات والمهرطقات داخل الكنيسة الغربية. اما المسيحية الشرقية فقد انفصلت عن الغرب بعد اجتياح القسطنطينية في الحملة الصليبية الرابعة سنة 1204. ولم تجد محاولات المصالحة اي نفع، مع العلم ان بغتات التقارب لم تقطع من القرن الثالث عشر حتى الخامس عشر تاريخ سقوط القسطنطينية في ايدي الاتراك سنة 1453.

القرن السادس عشر هو قرن الانشقاقات داخل الكنيسة الغربية، كان اولها الانفصال الناتج عن الاصلاح البروتستانتي مع لوتيروس 1483-1546، الذي ثار ضد تجارة الغفرانات، فراح يؤكد بأن الانسان الخاطئ هو بدون دواء، وما من افعال بشرية تخلصه، لذلك عليه ان يتجاوز مأساوية وضعه بالاندفاع نحو الله القادر وحده أن يخلصه. يجب أن يكون الاتصال مع الله مباشراً، بدون وسيط يتم في الصلاة وفي قراءة الكتاب المقدس. انفصلت اللوتيرية عن روما في 1520 وانتشرت في المانيا واسكتلندا وفرنسا. وانتظمت الكنائس اللوتيرية تحت ادارة الأمراء، قاصدة ديناً منقياً من شوائب الوسايط. وفي الحقبة ذاتها، نشأت في انكلترا، ببادرة من الملك هنري الثامن 1491-1547، الكنيسة الانكليكانية المنفصلة عن روما سنة 1535. أما كلفان 1509-1564 فهو مصلح فرنسي، بذل لاهوت الخلاص الشخصي، إذ أعلن سمو الله وحرية في تخلص من يشاء. من جنيف انتشرت الكلفينية الى كل أوروبا، فرنسا، هولندا، رينانيا، وسكوتلاندا. ومن الكلفينية نشأت مختلف الفرق البروتستانتية، التي انتقلت من أوروبا الى أميركا الشمالية. تجاه انتشار حركات الاصلاح، جمعت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية شمل أبنائها، وسعت الى اصلاح نظامها الداخلي والى تحديد العقيدة بأسلوب يتجاوب مع المفاهيم الجديدة. وبالفعل هذا

عقوبة ارادية يؤدون فيها خدمات تتفق مع حاجات الجماعة. وظهرت من ضمن البنية التنظيمية، الاسرار التي تغذي التقوى وتدعم اواصر الحياة المشتركة. فالاسرار هي تكريس للعمل معاً، تدعم العاطفة الدينية لمقاومة الارتياح ولثبيتها في القوة. بواسطة الاسرار يتقبل المسيحي النعمة، في لحظة حسية، تتم في شعائر طقسية خاصة. هكذا تكونت في البدء المؤسسة المسيحية او الكنيسة التي جاءت تتجاوب مع ارادة المسيح لها في الازمنة الحاضرة. واضيف، مع الزمان، الى هذه البنية الاساسية، مؤسسات ثانوية ليست مستمدة حتماً من الانجيل، كالمؤسسات الكنسية: الرعية، التباعد، الحج، الرهبانيات والحركات المنظمة، بالإضافة الى مؤسسات دهرية زمنية كالمدارس والجامعات والنقابات، والدول المسيحية، ومؤسسات المحبة والتعاون، التي كثر وتتنوع مع الاعتراف بالمسيحية بمثابة الديانة الرسمية، الدين الثقافي المتخذ شكلاً رسمياً من قبل المجتمع السياسي.

في القرن الثالث، اشتدت ازمات الامبراطورية الرومانية، فاستغل اعداء المسيحية الظرف لشحن العقول والقلوب بالضعف ضد المسيحيين، الى درجة إثارة اضطهادات علنية ضد الكنائس، وتعذيب المسيحيين وقتلهم. ولكن المسيحيين قاوموا بشجاعة، وبقيت الكنيسة صامدة لكونها القوة الوحيدة الحية في الامبراطورية المتفككة. وانتصرت في القرن الرابع عندما أعلن قسطنطين الملك في منشور ميلانو 313 التسامح تجاهها، ثم صارت المسيحية رسمياً دين الامبراطورية على يد تيودوز الاول الذي حكم من 379-395. اذ ذاك تنظمت الكنيسة بشكل متميز على غط الامبراطورية: اسقف في المدينة، ميتروبوليت في المحافظة؛ أربعة بطاركة: في الاسكندرية، واورشليم، وانطاكية، والقسطنطينية، وفي روما البابا الحبر الاعظم.

بعد مجمع خلقيدونية 451 حصل تباعد بين كنائس الشرق والغرب، وكانت كل منطقة تجاه مشاكل تفرق عن مشاكل الاخرى. فقد اشتدت الخصومات في الشرق بشأن طبيعة يسوع المسيح، فانتشرت المهرطقات في فارس وايران والهند، وقامت كنائس مستقلة في ارمينيا وسوريا ومصر. اما في الغرب، فاستقطب ارتداد البرابرة المجتاحين اهتمام الكنيسة الرومانية التي كانت لا تزال قوة سليمة تساهم في جمع شمل الممالك الناشئة جديداً. وقويت بنوع خاص السلطة البابوية مع انتشار الرهبانيات وامتداد المسيحية الى القرى النائية. ولكن التباعد في الاتهامات زاد الفروقات في ميادين العقائد

ما قام به المجمع التريدينتي 1543-1563.

يتفشى في العالم أسلوب عيش قائم على جهل كلي لله مع كل ما يرافقه من مشاكل. بواسطة الاتحاد العملي يسعى الانسان الى تحقيق وجوده تحقيقاً تاماً علمياً، خلقياً وسياسياً. ان العالم المعاصر لا ينكر الله، بل يستغني عنه. وتهيمن على المؤمنين روح التجديد، لاهوتياً بتركيز الايمان على المسيح مغذي الحياة الروحية واجتماعياً برفض الصنمية الاجتماعية التي تدعي تثبيت نموذج مثالي للمجتمع المسيحي، وبالانصراف الى المشاركة الفعلية في عملية التغيير بلا خوف من فقدان الامتيازات.

ومن الطبيعي ان لا يجمع رأي المسيحيين بشأن الامور الاجتماعية، فالتجاذب التقدمي يريد الاسراع سواء في توحيد الكنائس أم في السعي الى عدالة اثر مسيحية تخفف الظلم عن كاهل الفقراء والمحرومين، أما الجناح المحافظ فهو يفضل التريث وكبح جموح نهج يبدو وكأنه يحاكم التعليم التقليدي ويتقصد دور الكنيسة التاريخي. تشكل المجابهة بين هذين التيارين، وهي موجودة في كل الكنائس المسيحية بدون استثناء، واقعاً جديداً تتميز به مسيحية القرن العشرين. وعلى الرغم من الجهود المبذولة من كل الأطراف في سبيل الوحدة، تبقى المسيحية في أيامنا، منقسمة الى كنائس كبرى عديدة نذكر منها:

الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي تضم حوالي 580 مليون مؤمن موزعين بين القارات بأعداد متفاوتة. تعتبر الكنيسة الرومانية نفسها الوريثة الوحيدة لرسالة المسيحية بكليتها (الكتاب المقدس والتقليد المسيحي) ولذا ترى انه من واجبها ان تكون الكنيسة الشاملة، وبالفعل لفظة كاثوليكيوس تعني الشمول. تدرج فيها السلطة بدقة، وتخضع في اعلى الهرم لسلطة البابا اسقف روما.

الكنائس الشرقية المنفصلة عن روما، وهي جوهرياً الكنائس الارثوذكسية البيزنطية التي تضم حوالي 180 مليون مؤمناً، يجمعون على الأخذ بتعليم المجامع المسكونية السبعة الاوائل. ونذكر منها في التخصيص الكنيسة اليونانية التي انتشرت في العالم مع المهاجرين اليونان وكان من اهم ثمارها الكنيسة الروسية، والرومانية، والبلغارية، واليوغوسلافية.

يجب تمييز الكنائس الشرقية المستقلة، عن الكنيسة الارثوذكسية، وهي كنائس انفصلت عن التعليم العام نتيجة الخصومات في القرن الخامس، ورفض الأخذ بتحديدات المجمع الخلقيدوني: الكنيسة النسطورية في العراق، وكنائس الطبيعة الواحدة في مصر والحبشة وارمينيا. كلها اعضاء في جمع اتحاد الكنائس، وقد باشرت بالحادثات في سبيل الاتحاد

تكاثرت المشاكل المجابهة للمسيحية، المنقسمة الى كنائس كثيرة، بسبب الثورات العلمية التي كثرت في عصر النهضة، بخاصة نظرية كوبرنيكوس 1473-1543 بشأن كروية الارض ودورانها حول الشمس، والتأكد من هذه الحقيقة اختبارياً بواسطة منظار غاليليو، ومع انتشار كل من التجريبية العلمية والعقلانية المطلقة اللتين ولدتا حرية في التفكير وذهنية نقدية لا تتوقف عند اي ميدان فكري. وقد اشتدت تلك المشاكل على الصعيد الفكري مع فلسفة الانوار في القرن الثامن عشر، مع نظرية التطور والوضعية العلمية في القرن التاسع عشر، مع الماركسية وعلوم النفس التحليلية في القرن العشرين. اما على الصعيد السياسي فلم تكن المشاكل اقل حدة، سواء في الصراع ضد الكنيسة في الثورة الفرنسية وفي الدول الاوروبية الغربية في القرن التاسع عشر، ام في الدول الاشتراكية في القرن العشرين. وعلى الصعيد الديني عينه، تبدو المشاكل اكثر صعوبة، بخاصة ازاء الشعور المتزايد عند المسيحيين بالحاجة الى اتحاد الكنائس، وقد تمت عدة محاولات بهذا الخصوص، ابرزها نشأة المجمع المسكوني لاتحاد الكنائس سنة 1948 الذي يضم كنائس بروتستانتية واثوذكسية. كما ان الكنيسة الكاثوليكية أنشأت في المجمع الفاتيكاني الثاني امانة سر خاصة لاتحاد الكنائس، وفي السابع من كانون الاول، سنة 1965، في جلسة عامة من جلسات المجمع الفاتيكاني الثاني، تبادلت مع البطريرك المسكوني الغاء الحرم الكنسي القوائم بين الكنيستين منذ القرن الثالث عشر. ثم حصل تبادل الزيارات سنة 1967 بين البابا بولس السادس والبطريرك اثنيناغوراس.

المسيحية في العالم

ان علاقة الانتماء الى المسيحية هي المعمودية، وعلى اساسها تتم الاحصاءات في العالم. وحيث ان المعمودية تعطى عادة في عمر الطفولة، وبسلوك تقليدي في العائلات، فهي لا تدل على امانة حقيقية للمسيح وعلى التزام شخصي حي في الجماعة المسيحية. واذا لا توجد حالياً احصاءات تسمح بالتمييز بين المؤمنين المقتنعين بدينهم والمسيحيين السوسولوجيين، يمكن القول بأن المسيحية تجمع حوالي مليار مؤمن. في داخلها يمتلكها جهد دؤوب على التجديد الواعي لمشاكل العالم من جهة ولتقتضيات المؤمنين من جهة اخرى. تهيمن على العالم روح الحادية، ان لم يكن نظرياً فأقله عملياً. فبدل محاولة البرهان عن عدم وجود الله، او الكلام عن رفض الله،

مع الكنيسة الارثوذكسية البيزنطية.

يوجد فرقاء كثيرون انفصلوا، عبر الاجيال، إما عن الكنيسة الارثوذكسية وإما عن كنائس الطبيعة الواحدة، واعترفوا بسلطة البابا في روما. تلك هي الكنائس المتحدة، أو الكنائس الكاثوليكية الشرقية، التي حافظت على انظمتها وعلى طقوسها الخاصة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

تجاه الكنائس الشرقية (باستثناء الكنيسة اليونانية) مشكلة التعايش مع الأنظمة الشيوعية القائمة في الاتحاد السوفياتي بعد سنة 1917، وفي بلدان أوروبا الشرقية والوسطى بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من المراقبة الإدارية الشديدة عليها ومن الدعاية الملحدة، تبذل هذه الكنائس جهودها في سبيل صيانة روح المسيحية وغرسها في قلوب الشباب.

نتجت الكنائس البروتستانتية عن تفرقة حركة الإصلاح البروتستانتي إلى جماعات كثيرة. نشأت ثلاث منها في القرن السادس عشر: الكنائس اللوثرية أو الانجيلية التي تبقى أمينة لاعتراف أوغسبورغ سنة 1530، الكنائس الكلفينية أو البرسبيترية، والكنيسة الانكليكانية التي حافظت على السلطة الأسقفية وعلى قسم من الطقوس الكاثوليكية إلى جانب اعتناقها لتعاليم مستوحاة من الكلفينية. وبعد القرن السادس عشر تكونت كنائس بروتستانتية أخرى، تأسست على مبدأ التفوق الشخصية، واتصال الإنسان المباشر مع الله، نذكر منها المعمدانين والكويكرز، بالإضافة إلى جماعات الميثوديس التي ظهرت في أواسط القرن الثامن عشر في انكلترا وامتدت إلى الولايات المتحدة.

لقد انتشرت الكنائس البروتستانتية انتشاراً واسعاً في العالم، على الرغم من اختلافاتها التعليمية واستقلالها التنظيمي. يناهز عدد البروتستانت المئتي مليون، وهم موزعون أصلاً في أوروبا الشمالية وفي بلدان الحضارة الأنكلوسكسونية، كالولايات المتحدة وأستراليا وأفريقيا الجنوبية. تُعنى البروتستانتية الحالية بأمر أساسي هو الاتحاد فيما بين الكنائس، والتكيف مع الأوضاع الجديدة.

المسيحية والاسلام

سبقت المسيحية الاسلام زمنياً بحوالي ستمائة سنة، وقد اعتبرت ان الانبياء كلهم اعدوا الطريق ليسوع المسيح الذي اق نبياً اسكاثولوجياً أي نهائياً، وبالفعل تنتهي عنده كل النبوءات. انطلاقاً من هذا الموقف، لا يرد في كتب العهد الجديد المعترف بها رسمياً، أي كلام عن نبي خاص سوف

يأتي بعد المسيح، بل كان التركيز، في الكلام عن المستقبل، على نشر رسالة يسوع المسيح النهائية والكاملة، ولكن الكنيسة لا تحصر مصدر التعليم في الكتاب فحسب، بل انها تستلهم التقليد أيضاً، أي حياة الجماعة المؤمنة، في الكشف عن اسرار الله وفي اجلاء بعض المواقف الأساسية في الحياة وفي التعامل مع البشر. لذلك، عندما يدور الكلام عن المسيحية والاسلام، لا يجوز حصر الموقف المسيحي من الاسلام في مضمون الكتاب فحسب، بل يجب البحث عنه في تعاليم الكنيسة المدعومة بوحى من الروح القدس. ولكن قبل إجلاء ما عند الكنيسة المعاصرة من موقف تجاه الاسلام، يجدر الرجوع أولاً إلى القرآن الكريم لابرار موقف الاسلام من المسيحية. يأتي الاسلام خاتمة لديانات التوحيد السماوية، وهو يذكر بكل احترام الكتابات السابقة، أي التوراة والانجيل، ولا ينكر البتة رسالات ابراهيم وموسى ويوحنا المعمدان ويسوع المسيح ابن مريم، صحيح انه يذكر عند الانسان وعياً عميقاً للاسرار اللامتناهية المحيطة بالوجود الانساني، ولكنه، داخل هذا الوعي بالذات، يثبت حقيقتين اكيدتين يقتنع بهما الانسان كل اقتناع، الاولى هي ان الله وحده هو الله، والثانية هي ان كل ما في الوجود يتعلق بالله. إن الله ذو طبيعة وجود سابقين للعالم، ومستقلين عنه. ويدين الكون بوجوده لفعل حر من ارادة الله، وهذا الفعل ندعوه خلقاً. انما مع وجود فرق جوهري بين الخالق والمخلوق، بين الازلي والزمني، لا يوجد فصل بينهما، اذ يتحدان في علاقة وجودية بالغة العمق والحياة. كما يكشف الله أيضاً عن طبيعته وعن صفاته عبر كمالات الكون، قبل أن يتجلى في أعمال الخلاص وفي كتابات الوحي التي تولى الانسان مقاماً مميزاً في الكون. انه خليفة الله على الأرض، ومن ثم يجب عليه أن يعي عظمته وضعفه الناجمين عن حرته. بوسعه أن يقبل أو يرفض دعوة الله فيكسب حياته أو يخسرها. ان التسليم لله هو مبدأ رجاء وحرية، لأن الله هو المتعالي والقريب جداً، الكلي القدرة والكلي الرحمة وهو «يُحِبُّ البشر»، ولم يتوقف عن اظهار ارادته لهم منذ بدء الخليقة. كل هذه حقائق يدعن لها الاسلام والمسيحية معاً، ولكن فروقات جذرية تنشأ بينها بخصوص شخص يسوع المسيح وبخصوص رسالته على الأرض، وما استخلصه منها المسيحيون من قواعد خلقية. يروي القرآن الكريم حياة يسوع بتقدير فائق واحترام كلي له ولأمه مريم، ولكنه ينتقد بقوة ايمان المسيحيين بيسوع وما ينسبونه اليه من الوهية، فيرفض تجسد ابن الله، والفداء، ويرفض أيضاً سر الثالوث.

حياً. ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون. ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون. وإن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم» (مريم، 36-16).

ويذكر القرآن أن الله قوى يسوع بروح القداسة، واعطاه القدرة على اجتراح العجائب كما في سورة آل عمران: «ورسولاً إلى بني إسرائيل إني قد جئتكم بآية من ربكم إني أخلق لكم من الطين فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى باذن الله وأتيتكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إني في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين» (آل عمران، 49). وفي سورة المائدة: «يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً وأذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل وأذ تخلق من الطين كهشة الطير بأذني فتنفخ فيها طيراً بأذني وتبرئ الأكمه والأبرص بأذني وأذ تخرج الموتى بأذني وأذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جثتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين» (المائدة، 110).

والى جانب هذه الأقوال الرفيعة عن يسوع، يدعوا القرآن الكريم المسيحيين عدم تجاوز الاعتدال في أسلوب تعبيرهم عن الإيمان بالمسيح، والى الكف عن تأليهه: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته وتعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب: ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد» (المائدة 115-116). إن تأليه المسيح وتثليث الله هو كفر: «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم. وقال المسيح يا بني إسرائيل أعبدوا الله ربي وربكم انه/من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا اله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم. ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام» (المائدة، 72-75).

«وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يظاهرون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله إني يؤفكون.

في الكلام عن يسوع، يذكر القرآن الكريم ولادته البتولية من مريم بفضل تدخل الهي مباشر، فجاء في سورة الانبياء: «والتي احصنت فرجها فنفضنا فيها من روحنا وجعلناها أبناً آية للعالمين» (الانبياء، 91). وليست تلك الولادة فعل صدقة، بل هي نتيجة اختيار خاص من قبل الله وتقوى مميزة عند مريم. أما المولود فهو وحيه في الدنيا وفي الآخرة، وهو من المقربين إلى الله، يجترح المعجزات وهو في المهد كما جاء في سورة آل عمران: «وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين. يا مريم اقنتي لربك واسجدي وأركعي مع الراكعين. ذلك من إبناء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم إهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون. إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين. ويكلم الناس في المهد وكهلاً من الصالحين. قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسنني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون. ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل» (آل عمران، 41-47). وكان من البديهي أن لا يفهم البشر والمقربون ولادة مريم الخارقة، فوجهوا إليها أصابع التهم. ولكن الله الذي اختارها لتكون أم يسوع لم يتركها في محتها بل اسعفها وقوى همتها وظهر لها سمو المقام الذي سيحتله المولود الجديد، جاء في سورة مريم: «وآذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً. فاتخذت من دونهم حجاباً فارسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً. قالت إني أعوذ بالرحمان منك إن كنت تقياً. قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً. قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسنني بشر ولم اك بغياً. قال كذلك قال ربك هو عليّ هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمراً مقضياً. فحملته فانتبذت به مكاناً قصياً فجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً. فناداها من تحتها ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً. وهزي إليك بجذع النخلة تسقط عليك رطباً جنياً. فكلي واشربي وقري عيناً فأتيا ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم انسياً. فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فرياً. يا أخت هرون ما كان أبوك أمراً سوء وما كانت أمك بغياً. فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً. قال إني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبياً. وجعلني مباركاً أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً. وبرأ بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً. والسلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث

على خدك الايمن فأدر له الايسر». ومعروف انه يصعب على البشر أن يصيروا كلهم قديسين. كان الخلقة المسيحية تمهل واقع الطبيعة البشرية وتقدم للناس مثلاً يتعذر الوصول اليه من قبل الجماعة. وهذا ما يجعل من الصعب بلوغ الاتزان في الحياة الارضية. اما الحياة الجنسية فتبدو ملطخة بالخطيئة، في تختلف التيارات اللاهوتية، بخاصة في التعليم الغربي، بينها يراها الاسلام امرأ مقدساً متى كانت خاضعة لشريعة الله. ويعتبر الاسلام الزواج المسيحي، على ما هو عليه من تشريع، امكانية من امكانيات السلوك الانساني، ولكنه لا يستنفذ كل امكانيات الطبيعة البشرية، ويعارض الاسلام معارضة كلية العزوبة البتولية اذ يفرض ما يقال عن سموها على حياة الزواج. ويأخذ الاسلام على التبشير الخلقي المسيحي غياب الحس الواقعي الذي يؤدي الى الخصومات القائمة بين المسيحية والعالم الواقعي، وبين المسيحية والسلطة الزمنية، هكذا، على سبيل المثال، يتساءل المسلمون هل ان المسيحية هي ضد الحرب ام لا؟ ان المسيح يقول: «من يأخذ بالسيف يؤخذه»، ومع ذلك نرى تاريخ الشعوب المسيحية حافلاً بالحروب، حيث لا يكون سلوك المسيحيين اكثر تحفظاً وسمواً من سلوك غيرهم من الشعوب. ويبدو الموقف المسيحي من العالم، سواء على الصعيد السياسي ام الاقتصادي ام الترفيهي، ملتبساً كل الالتباس على المسلم، حيث لا يتماشى المثال المعلن مع الواقع المعاش. ويرى الاسلام ان هذا الالتباس الذي يصل الى التضاد، ينشأ عن الفرق في تصور العالم بين المسيحية والاسلام. على كل حال، لا ينتقد الاسلام النقص في تعاليم المسيح، بل مبالغتها في السمو، لدرجة انه يصعب عيشها وتحققها. ولكن المسلمين يقدرون كل التقدير عظة الجبل ويحترمون الذين يطبقونها في سلوكهم الحياتي، ويحلون التقوى المعاشة وجمال النفس عند المسيحيين الصادقين.

عما لا شك فيه انه نشأ عن هذه الفروقات مناقشات ومجادلات بين المسيحيين والمسلمين دامت اجيالاً طويلة بدون ان تؤدي الى تلاق او تفاهم، بل كثيراً ما كانت تثير عواطف الحقد بين المتدين الى كل من الديانتين. ولكن الحقد يتنافى مع الروح المسيحية ومع الدعوة الاسلامية، اما تغذيته فنهايتها الدمار والقتل.

ضد مواقف التنافر والتخاصم، قوي الاتجاه في القرن العشرين نحو احترام متبادل يحمله كل طرف نحو الآخر، ونحو تطلع منفتح على القضايا الجامعة والموحدة بغية الوصول

اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الهاً واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون» (التوبة، 29-30).

«يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم انما الله اله واحد سبحانه وان يكون له ولد له ما في السماوات وما في الارض وكفى بالله وكيلًا. لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا للملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعاً» (النساء، 171-172).

ويضيف القرآن الكريم ان يسوع لم يمت على الصليب، بل ارتفع نحو الله، بينما ظن الجلادون انهم يصلبونه: «وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً» (النساء، 156-157).

يتضح مما تقدم ان النظرة الاسلامية الى المسيحية تنأسس قبل كل شيء على التسليم بأنها ديانة موحاة من الله، وعلى التسليم بأن المسيح مرسل من الله يتمتع بميزات عجائبية وينعم بدور اسكاتولوجي في التاريخ البشري الحاضر وعلى التسليم بأن الاناجيل هي كتاب موحى. بالاضافة الى ذلك يتضمن الاسلام تعليماً واضحاً عن مريم المباركة بين النساء، والتي حظيت وحدها بذكر في القرآن الكريم، وباعطاء اسمها عنواناً لفصل من فصوله، وحالياً ترافق الى الجنة نفوس القديسات المسلمات. المسيح ومريم يظهران معاً في القرآن، ويبقيان عنصرين من الديانة الاسلامية ذاتها، بقطع النظر عن المسيحية.

أما بخصوص القواعد الخلقة التي تعلنها المسيحية وتعلم بها، فان موقف الاسلام التقليدي هو موقف ناقد. يأخذ على المسيحية غياباً تاماً للشريعة الالهية فيها، فقد اهملت شريعة موسى ولم تعوض عنها بشيء خاص. وعلاوة على ذلك ينقص المسيحية، بنظر الاسلام، التركيز الواضح على الجانب الخارجي في الوجود، اذ تركز رسالتها جوهرياً في الجانب الباطني الروحي، مما يؤدي الى تضعف في المجتمع. ان الخلقة المسيحية تبدو مفرطة في السمو لدرجة انه يتعذر تحقيقها من قبل الناس البسطاء، كقول المسيح مثلاً «من لطمك

الاجتماعية، والقيم الخلقية، والسلام والحرية». وبعد الاستشهاد بالكتاب وبالقراآن الكريم للذين يثبثان دعوة الانسان الخالدة، ويثبته على اتمام المهمة التي كلفه بها الله على الارض، قال البابا: «ادعوكم الى التأمل كل يوم بالجدور العميقة للايمان بالله الذي يتغذى به رفاقكم في المواطنة المسلمون، لكي تستخرجوا مبدأ التعاون في سبيل تقدم الانسان، والتنافس في الخير ونشر السلام والاخوة في الاعلان الحر عن الايمان الخاص بكل واحد».

الى جانب كنيسة روما الكاثوليكية، يقود المجمع المسكوني للكنائس في جنيف، في منتصف الثاني من القرن العشرين، حركة بارزة في سبيل التقارب المخلص بين المسيحيين والمسلمين في الحقيقة والاحترام المتبادل. وفي مؤتمري سالزبورغ 1976 وفيينا 1977، بدعوة من المجمع المسكوني للكنائس والفاتيكان، وجه نداء الى المسيحيين لاحترام المهاجرين المسلمين الى بلاد اوربا وافساح المجال امامهم لممارسة نشاطاتهم الدينية، بخاصة التنشئة وتعلم الديانة. ومما جاء عن البابا يوحنا بولس الثاني تأكيده «على الحق في المحافظة على التراث القومي وعلى إثمائه، وعلى التراث الثقافي واللغوي، والحق في الاعلان الجهري عن الديانة الخاصة، والاعتراف بالآخر ومعاملته وفقاً لكرامة الشخص الانساني في كل الظروف».

بالفعل، بدافع من هذه التوجيهات، ظهرت في العالم المعاصر، حركات تقارب واعية ومخلصة بين المسيحية والاسلام، تركزت في تعاملها لاعلى تحطية الآخر ولومه بل على تفهمه الى اقصى الحدود واكتشاف ما يجمع الناس سواء على صعيد العقائد ام في مجال العمل. بعض الانتقادات لا يذهب سدى، وقد كان لها وقع إيجابي عند فريق كبير من المسيحيين، سواء لتفهم المواقف القرآنية من عقيدتي التجسد والثالوث، أم لإعادة النظر في بعض جوانب الخلقية المسيحية بغية ربطها بشكل أكثر ايجابية ووضوحاً مع مقتضيات الحياة، كما حدث بخاصة في المجتمع الفاتيكاني الثاني.

على الصعيد اللاهوتي يدرك المسيحي تمام الادراك ان السر هو سر، ومن ثم يتعذر فهمه على أي انسان ويستحيل اعلانه بمثابة حقيقة نهائية تجسد في كلمات انسانية. ان السر هو حافز على التأمل، وعلى الحياة الداخلية برفقة الله، لإحسان التعامل مع الآخرين، وانه لمتهى السداجة ان يدعي اي مؤمن مسيحي القدرة على إيضاح السر وعلى اقتناع الآخرين به. وعلاوة على ذلك يتفهم المسيحي موقف القرآن من اسرار

الى التفاهم والتعاون. وبالفعل كثرت بادرات الانفتاح على الاسلام من قبل المسيحية، وظهرت ايضاً في مواقف رسمية من قبل الكنيسة الكاثوليكية. في 19 ايار 1964 أنشأ البابا بولس السادس في روما امانة سر للعلاقات مع الاديان، بخاصة مع الاسلام. وجاء بعده البابا يوحنا بولس الثاني يدعم نشاط امانة السر تلك ويحثها على العمل الدؤوب في سبيل التفاهم. ولقد خص المجمع الفاتيكاني الثاني الاسلام بكلمات اعتبار وتقدير في 28 تشرين الثاني 1965: «تنظر الكنيسة بعين الاعتبار الى المسلمين الذين يعبدون الاله الواحد الحي القيم الرحيم الضابط الكل خالق السماء والارض المكلم البشر. ويجهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية كما يخضع له ابراهيم الذي يسند اليه بطيية خاطر الايمان الاسلامي. وانهم يحلون يسوع كني وان لم يعترفوا به كإله ويكرمون مريم امه العذراء كما انهم يدعونها احياناً بتقوى. وعلاوة على ذلك انهم ينتظرون يوم الدين عندما يتيب الله كل البشر القائمين من الموت، ويعتبرون ايضاً الحياة الخلقية ويؤدون العبادة لله لا سيما بالصلاة والزكاة والصوم. واذا كانت قد نشأت، على مر العصور منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص الى التفاهم المتبادل ويصونوا ويعززوا سوية العدالة الاجتماعية والخيور الخلقية والسلام والحرية لفائدة الجميع؟» (تصريح حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية).

ولا يمل البابا يوحنا بولس الثاني من تحريض المسيحيين على تقدير المسلمين ومد يد المحبة للتعاون معهم في سبيل خير المجتمع. ومما جاء في خطاب له؛ ابان سفره إلى تركيا، في كنيسة القديس بولس في انقره، في 29 تشرين الثاني 1979: «تعلمون ان المجمع الفاتيكاني الثاني اتخذ موقفاً علنياً بشأن هذا الموضوع، وأنا نفسي في أول منشوري فادى الانسان ذكرت بأن المجمع اعرب عن تقديره لمؤمني الاسلام الذين يرجعون بايمانهم الى ابراهيم... اخوتي، عندما اذكر هذا التراث الروحي وما له من قيمة للانسان والمجتمع، ولقدرته على أن يقدم للشباب خاصة، توجيه حياة، وان يملأ الفراغ الذي تركته المادية، وان يعطي اساساً اكيداً للتنظيم الاجتماعي والقانوني، اتساءل ان لم يكن ملحقاً، بخاصة اليوم حيث دخل المسيحيون والمسلمون في حقبة جديدة من التاريخ، أن نعرف بالروابط الروحية التي تجمعنا وأن ننميها، لكي نصون معاً وننشر على كل الناس، كما يدعوننا المجمع، العدالة

تبدل. والمسيحية هي في الوقت ذاته ديانة تاريخية، بمعنى انها ظهرت في تاريخ محدد، وتؤثر في التاريخ الانساني كله، ومن ثم تكيف مع المجتمعات ضمن الحقبات التاريخية بدون ان تفقد ثباتها واصالتها. ومن يراقب تكيفها في العالم الغربي خصوصاً، حيث بدت بمثابة القوة الفاعلة الاكثر شمولاً منذ القرون الوسطى حتى ايامنا، يرى أن التركيز في الدين كان يتأرجح بين القطبين الاساسيين في المسيحية، وهما الله الخالق المتسامي والله المتجسد انساناً في يسوع المسيح. وكان ينتج عن كل منها اتجاهات مميزة في الايمان وفي الاخلاق، وتولد مشاعر دينية وتيارات روحانية تؤثر تأثيراً مباشراً على اساليب العمل الديني في القطاعات السياسية والاجتماعية والثقافية. وفي المقابل، راح الفكر النقدي يصوب هجوماته ضد كل من هذين القطبين الاساسيين، مدركاً أن الاطاحة بالواحد منهما يؤدي الى الاطاحة بالثاني، ولا تزال المجابهة قوية حتى في ايامنا، ولكن المسيحيين المؤمنين يقولون: «ان الله هو في وسطها [أي الجماعة المسيحية] وبالتالي فهي لن تتزعزع».

في القرون الوسطى كان التركيز على الايمان بالله الخالق المتسامي، وعلى العمل «لمجد الله»، فقوي اذ ذاك وجه المسيح الوسيط نحو الله، لأنه يدخل بصورته الانسان الى سر الله. مع عصر النهضة، قوي التركيز على الانسان في وضعه الجسدي الحسي، وعلى طلب السعادة حتى على هذه الأرض، وعلى الاهتمام بمصادر السعادة داخل العالم الارضي، في النشاط السياسي. مقابل هذا الواقع الجديد قوي داخل المسيحية التركيز على يسوع المسيح الانسان الإله، والإله الانسان، بقصد اظهار الوجه المضي والمخلص للوجود الانساني، وبالتالي التحرر من مواقف الازدراء تجاه الوجود الارضي التي قويت في بعض فترات القرون الوسطى. ولكن التركيز على شخص يسوع المسيح حداً بالباحثين الى وضع سيرة عملية عن حياته، فوجد مفكرو عصر النقد في القرن الثامن عشر، أن الأناجيل ليست وصفاً موضوعياً وحيادياً لحياة يسوع، بل هي قبل أي شيء آخر تفسير لاهوتي لوقائع حدثت في حياته. اذ ذاك قال الناقدون بأنه يجب ان نبحث عن يسوع التاريخي الذي هو الاساس في مسيح الايمان. ولدى تعذر الرجوع الى مصادر تاريخية علمية لكتابة حياة يسوع بدقة، ظهرت ردات فعل متباينة كل التباين. كان من ابرزها، في القرن الثامن عشر، انكار وجود يسوع التاريخي، والقول بأن يسوع هو اسطورة من خلق اللاوعي الانساني الراغب في التحرير، وهو بالتالي ليس ظاهرة خاصة بالمسيحية بل يمكن وجوده في كل

دينه، ذلك انه في عصر النبي محمد كانت المناقشات على اشدها بين المسيحيين بشأن طبيعة المسيح هل كان إلهاً تاماً بدون طبيعة بشرية، ام هل كان انساناً كاملاً، الله فيه حاضر بقوة، ام هل كان في موضع بين الاثنين؟ بالفعل يظهر ان القرآن اراد فصل النقاش على الشكل التالي:

رفض ألوهية يسوع، مع ان يسوع مولود من بتول، فان الله لم يتجسد فيه. كان يسوع مخلوقاً مدعواً ليصير نبياً، وقد تقبل الكتاب للتبشير به. بهذا الموقف اراد القرآن لجم كبرياء الذين حاولوا اهمال رسالة يسوع وشخصيته، هو كلمة الله. اما رفض الوهية يسوع فيؤدي حتماً الى رفض الفداء، والتثليث.

ويقوى السعي الى التفهم في القطاع الخلقي، فبعد ان كانت الافكار الشائعة تنسب بسطحية مغرضة وعدائية، في بعض الاحيان، الى الاسلام خلقية سهلة وازدراء للمرأة، تركز الانتباه في ايماننا على الفضائل السامية التي تعيشها الجماعات الاسلامية وعلى القناعات التي تقودها. من ابرز تلك الفضائل، العيش في حضور الله الذي على الرغم من تساميه، يرى كل شيء ويحكم في كل شيء، عاطفة عرفان الجميل تجاه الله لعطاياه الكثيرة، الامانة لنداء المؤذن والتضامن الجماعي في الصيام. في اجزاء كثيرة من العالم تصون القيم الاسلامية المجتمع، كما ان جماعة الايمان تقوي عند المؤمن الحس الاجتماعي ووحدة العائلة البشرية لأن كل الناس ينحدرون من آدم، ولا يوجد في الاسلام اي تقليد، البتة، يوافق على العرقية. ويسود الاعتقاد بوجود قانون خلقي واحد يطبق على العامة والخاصة، على المدني وعلى الديني، ذلك أن مصدر التمييز النهائي بين الخير والشر هو الشريعة الالهية.

كثيرون يرون ان مصير كلٍّ من المسيحية والاسلام مترابط مع الآخر، وان الله اراد الديانتين طريقتي خلاص لملايين من الناس. ان اعداء الديانتين هم اللادينية والالحاد والدهرية المعاصرة. هنالك وحدة متسامية تجمع الديانات الصادقة، بخاصة المسيحية والاسلام. ان الاسلام يقبل بالوحي المسيحي حتى ولو رفض المسيحيون القبول بالوحي الاسلامي اما المسيح الذي سيأتي ثانية، وفقاً للمسيحية وللاسلام، فلن يأتي الا بالحقيقة ولن يدين الا بالحقيقة.

المسيحية والتحديات المعاصرة

المسيحية هي ديانة وحي، وبالتالي فإن تعاليمها الاساسية، عن الله وعن الكون وعن الانسان، هي حقائق ثابتة لا

من اللاهوتيين الى «تحرير يسوع من التفسيرات العقائدية الصارمة بغية ادخاله في التاريخ» ووضع اسس واقعية للاهوت التحرير تكون على ارتباط مع الواقع السياسي.

الملاحظ في هذه الايام ان التيارات المتكلمة عن المسيح بدون الله اخذت تنقلص لسبيين، الاول هو وعي قادتها انه اذا مات الله يزول المسيح حقاً، والثاني هو عدم تجاوب هذه التيارات مع الاسئلة الحقيقية المطروحة في عالمنا المعاصر. اخذت الفلسفة والعلوم تنحى منحى جديداً، اذ يمتنع الباحث العلمي عن التسليم المسبق بنبذ الايمان، ويتجه عن طريق العلم صوب اكتشاف حقيقة تتجاوز في عقلتها العالم - قد لا تكون تلك الحقيقة هي إله العقل والايمان، ولكن ما يهنا هو ملاحظة كيف يتجه العلم صوب اعتقاد رزين لوجود الله. يتجه العلم في ايماننا صوب الانفتاح على الله، ومن الممكن القول ان العقلنة الملاحظة في العالم تفتح بدورها على الازل. ان العلوم الانسانية، كالتاريخ واللغويات والانتروبولوجيا وعلم النفس التحليلي وعلم الاجتماع، في درسها للانسان، لا تنكر ما فيه من ديني، بل انها تبرز أطره وتترك السؤال بشأن الله سؤالاً مفتوحاً. وبالفعل يوجد تيار قوي داخل اللاهوت المسيحي يعيد تركيز التعليم على الله وسره وعلى الايمان الفائق الطبيعة، ذلك الذي يتكلم عنه الانجيل ويولد من المسيح ويتجه صوبه، «بحركة آتية من أعلى ومن أبعد، تأتي من الله وتعود الى الله». لم يكن يسوع «سوبرمان»، ولا «سوبر ستار»، ولا نصف إله، بل كان «انساناً كاملاً وإلهاً كاملاً» ومن هذا السر ينتقل التعليم المعاصر الى اظهار الوجود كله، وبخاصة التحرير والفداء.

مصادر ومراجع

— الكتاب المقدس، المعهد القديم والمعهد الجديد - المكتبة الشرقية - بيروت، 1966.

- Boff Leonardo, *Jésus-Christ libérateur*, Cerf, Paris, 1983.
- Bosc, Y., *La Foi chrétienne*, Paris 1965.
- Jeremias, J., *Le Message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966.
- Küng Hans, *Dieu existe-t-il?*, Seuil, 1978.
- *La Sainte Bible*, traduction française sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Cerf, Paris, 1956.
- Lelong Michel, *L'Islam et l'Occident*, Albin michel, 1982.
- Schille Beeckx Edward, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Cerf 1981.
- Theissen G., *Le Christianisme de Jésus*, Relais Desclee, 1978.
- Urs Von Balthasar H., *Qui est chrétien?* mulhouse, 1967.
- Vancourt, Raymond, *La Crise du christianisme Contemporain*, Aubier Montaigne, 1965.

بشارة صارجي

الاديان. إنه ترامي عواطف الفقراء والعييد الذين يشعرون باغترابهم ويلتزمون طريق التحرير الاجتماعي. وانطلاقاً من التمييز بين مسيح الايمان وشخص يسوع التاريخي وضعت مئات الكتب تحت عنوان حياة يسوع، ولكنها لم تصمد امام النقد الرصين. ولدى فشل المحاولات التاريخية، توجه الاهتمام صوب مسيح الايمان. وكان للاهوتي البروتستانتي بولتمان دور بارز في الدعوة الى نزع الاسطورة عن البشارة المسيحية، وذلك باللجوء الى تفسير البشارة الرسولية التي اعلنت يسوع بمثابة المسيح، والمخلص، وابن الانسان، وابن الله، تفسيراً خاضعاً للغة زماننا. اذ ذاك يتحول الكلام عن المسيح الى حديث عن الخلاص، ويكون الكلام عن المسيح «ثمناً لفهم المسيحي للوجود»، «تفسيراً لاهوتياً لفهم الجديد الذي يتولد عند المؤمن عن ذاته». وكل ما تبقى من كلام عن المسيح هو «تمثيلات اسطورية ومقولات تعبدية انتقتها الثقافة الملهيانية». ولكن بولتمان، بعد ان وعى خطورة مواقفه، عاد ليصرح سنة 1960: «بعد ان كانت سابقاً المشكلة الكبرى هي اثبات الفرق بين يسوع الناصري والتبشير عن يسوع، يتحول الاهتمام اليوم الى ابراز الوحدة بين يسوع التاريخ ومسيح الايمان».

ولم ينحصر نزع الاسطورة في الكلام عن المسيح بل راح يطول تصورات الدين الاساسية ويرفض صورة الله وكل موضوعة لله، كتسميته روحاً أو شخصاً أو اباً. ليس الله موضوع معرفة مستقلاً، بل انه يظفر الى الحياة البشرية، فيسمح للحب بالوجود، ويرى فيه الشقي والبائس املاً بالمستقبل. ليس الله طبيعة إلهية خلقت العالم من العدم وسوف تحاسب كل انسان حسب افعاله. بل اكثر من ذلك في نزع الاسطورة يذهبون الى القول بأن الألوهة ليست افتراضاً ضرورياً ليكون المرء مسيحياً، بل يمكن ان يكون المرء ملحداً ومسيحياً من هنا الاتحاد المسيحي الذي يزعم أن: «وحده المسيحي الصالح يقدر أن يكون ملحداً ووحده الملحد الصالح يستطيع أن يكون مسيحياً:» ان تعذر الوصول الى الله يدفع الى التعلق بالمسيح المخلص ضد الاتحاد وما يؤدي اليه من دمار. في هذه الحال يتكون التركيز على المسيح بدون الله السامي، ويقوى التعلق بشخص تاريخي لمجابهة الايديولوجيات، ولانتقاد المجتمع القائم على الامتيازات، وتكثر القراءات الملحدة للانجيل بغية اظهار شخص يسوع التاريخي بقطع النظر عن الله. فليس المسيح كائناً قداماً من عالم آخر، بل هو كشف عن الكائن الجديد الذي ينزع اليه المرء في صميم وجوده الانساني. (بول تيللش). ويسعى كثير

المسيحية

Christianity
Christianisme
Christentum

بالزيت). إنه لمن العقلانية العربية الإسلامية أن نورد تلك الحياة برواية يوحنا لها. ذلك أن يوحنا، المولود ربما في بيت صيدا على شاطئ بحيرة طبرية والمتوفى حوالى السنة 100 للميلاد، معروف لدينا معرفة أوسع من أخبار الرواة الآخرين. فأمه، سالومة، هي إحدى النساء اللواتي تبعن يسوع، وقدمن له المال للمساعدة. عمل يوحنا، مع أخيه يعقوب وأبيه زبدي، في صيد السمك؛ وتلمذ ليوحنا بن زكريا قبل أن يتلمذ ليسوع. ألقابه كثيرة: يوحنا اللاهوتي، الحبيب، النسر المخلّق في سماء الحياة الإلهية؛ وإبنا الرعد (بوانترجس) لقب ناله هو وأخوه يعقوب من المسيح (مقرس، 3 : 17).

يظهر أن يوحنا، في روايته للإنجيل، (قد شاهد وعانٍ وسمِع؛ وهو الأغزر. فأكثر ما يورده من كلام المسيح غير مذكور في الأناجيل الأخرى، وغير مكرّر لما قالوه؛ ويفرد بروايته لست معجزات، ولتوصيف أعمال، وذكر أقوال، جرت أو أقيمت في اليهودية (الضفة الشرقية للأردن) لا في الجليل أي حيث المسرح الذي عرض أحداثه الآخرون من الرواة. ومن يوحنا نعرف أن المسيح وعظ في الملأ والعلن مدة ثلاث سنوات، أو نصف ثلاث سنوات، ابتداءً من معمودية يوحنا إلى الصلب.

ومع أن المجال للشك، بنسبة الإنجيل بحسب يوحنا، غير ضيق فإن ذلك، في تحليلنا، غير مهم. وذلك لأننا لا نهتم هنا بالتاريخ أكثر مما نود دراسة المسيحية في الثوب الشائع، الأكثرى، المؤمن والصراطي أو القويم. وهكذا فنحن نقدم حياة المسيح انطلاقاً من إنجيل يوحنا، مع محاولات للتوضيح والإفاضة تقوم على اللجوء إلى الأناجيل الأخرى. وسوف نبسط، بشيء من التفصيل والتعقب، تلك الحياة العامة للمسيح بسبب ما لها من كبر السلطة في مجال توضيح العقيدة، وتطور الديانة التاريخي، والتفسيرات المتعددة المعطاة لها وللعقائد عبر الأزمان والأمكنة.

1 - يبسط الفصل الأول من إنجيل يوحنا (إنجيل يسوع المسيح للقديس يوحنا، في الترجمة العربية) شهادات ثلاثاً ليسوع من جانب يوحنا المعمدان (يوحنا، 1 : 19 - 2 : 1). فحينما أرسل إلى هذا الأخير اليهود من أورشليم القدس نقرأ من الكتب (الكهنة) واللاويين (خدام الهيكل) يسألونه في بيت عثا Bethanie «من أنت؟ قال: لست المسيح؛ ثم لست

المسيحية هي النصرانية؛ ودين النصراني، أودين المسيح. نواتها السيد المسيح الذي عاش حياته المعروفة يهودياً، ومؤسسها القديس بولس (راجع مادة النصرانية). تقول بأن المسيح هو ابن الله، والمساوي لله، والله عينه الذي هو بثلاثة أقانيم: الأب، والابن، والروح القدس متساوية في جوهر واحد. تهتم بوجود الإنسان أمام ربه وضميره، وليس بتنظيم وجوده في الواقع والمجتمع وأمام السلطة؛ مرتبطة تاريخياً، في ذهن المسلم والصيني والهندي ومن إليهم، بالغرب والبابوية وروسيا القيصرية؛ مرتكزة على الديانة اليهودية أو على العهد القديم، وتنفي ما بعدها من أديان أي بعد أن تحسد الله وهبط إلى الأرض وصلب واقتدى البشر. وهي تنادي بالمحبة وبالأخوة والرحمة... تؤمن المسيحية بعالم أخروي غير شديد الوطأة على الحياة الدنيوية للمؤمن، وتوفر للوعي الديني مثاليات جمة، ورؤى عميقة، وتوجهات صوفية متعالية على الوجود والفعل والنظر... تطورت كثيراً، وتشعبت إلى فرق أشهرها: الكاثوليكية، والأورثوذكسية، والكنائس البروتستانتية.

تضعها الفلسفة على منبسط فكري يجمع الإسلام واليهودية في جانب؛ والكونفوشيوسية وأديان الهند وغيرها من الأمم في الجانب الثاني؛ والفلسفات الكبرى في العالم مع تيارات الفكر الراهن وعلم الأديان المقارن بل وعلوم الطبيعة، في الجانب الثالث المقابل. سوف نقرأ أدناه، بروح الاحترام والمسؤولية وليس بروح متجهم أو عبوسة، حياة السيد المسيح (عيسى ابن مريم)، شخصيته، الأفكار الفلسفية في الأناجيل، الفرق المسيحية، المسيحية والفلسفة والعلوم، المسيحية والأديان الأخرى...

حياة المسيح وتدويناتها

يبسط الإنجيل (إنجيل = بشارة، خبر مبهج أو نبأ سار) حياة يسوع (الله يخلص، المخلص) المسيح (المسوح

كانت معجزة الخمر: لقد ملأ الخدم الأجاجين ماء حتى طفحت، وحوّلها المسيح إلى خمر جيدة، وأثّر تلك الآية الأولى له آمن به تلاميذه، وانتقلوا إلى كفرناحوم Capharnaüm ليقموا بها بضعة أيام.

عمل ثوري آخر، طرّد الباعة من الهيكل: باقتراب فصح اليهود، ويوحنا يرى العلاقة القوية بين أعمال يسوع أو أقواله وأعيادهم، نرى يسوع في اورشليم: لاحظ أن الباعة يبيعون الحيوانات المخصصة لتقريب الذبائح داخل الهيكل، والصيارفة يضعون هناك أيضاً الدراهم على مناصدهم. فثار وغضب. «فجدل سوطاً من حبال، وطردهم جميعاً من الهيكل مع الغنم والبقر؛ ونثر دراهم الصيارفة وقلب مناصدهم». يعبر هذا الصراع، والطردهم، عن أول عملية إظهار بطش؛ وعن تحديات المسيح للمجتمع.

حديث يسوع مع نيقوديمس Nicodème: هذا الأخير من الفريسيين، ومن الوجهاء بين اليهود، وأحد أركان مجلسهم، و«معلم في إسرائيل» بحسب نعت المسيح له. جاء ذات ليلة إلى يسوع مُقَرَّراً له بأنه جاء «من لَدُنَّ الله معلماً». ويروي يوحنا (3: 21-1) ما جرى بينهما من حديث يكشف عن حدة الصراع بين الحزف والروح أي عن اهتمام المسيح بتطهير النفس، والولادة من عل، والمعمودية بالروح. وتلك فكرة رئيسية في حياة المسيح؛ وستكون تلك الأهمية أيضاً في العقيدة حيث الدعوة للروح، ولمولد الانسان الجديد، ولتعدي الحرف.

3 - شهادة يوحنا المعمدان الأخيرة ليسوع (يوحنا، 3: 22-36): ويتنقل المسيح بعد ذلك إلى أرض اليهودية؛ ثم تركها ورجع إلى الجليل مروراً بالسامرة. وجرى له أثناء ذلك ما يلي:

أ - ففي عين نون (Ennon)، بالقرب من ساليمة Salim، كان يوحنا المعمدان يُعمّد. وهنا يشهد، بعد جدال بين تلاميذه وأحد اليهود بشأن الطهارة، قائلاً: «لستُ المسيح بل رسولٌ قدامه...»؛ مَنْ يؤمن بالابن قلّه الحياة الأبدية. ومن لم يؤمن بالابن لا ير الحياة الأبدية، بل يلزمه غضب الله. وفي هذه الشهادة للمسيح، وهي الأوضح، ترد عبارتان عن الحياة الأبدية، وغضب الله، تظهران شديدي الصلة بالفكر اليهودي، بالعهد القديم. وبعد ذلك لن نجد المسيح يتحدث عن غضب الله بل عن الشفقة، والرحمة، والمحبة.

إيليا؛ ثم لستُ النبي. ثم قال جواباً عن سؤالهم الرابع: أنا صوتٌ منادٍ في البرية: قوموا طريق الرب، كما قال النبي أشعيا Isaïe، ثم سألوهم: إذا لم تكن المسيح، ولا إيليا، ولا النبي، فلم تعمّد إذن؟ فأجاب: أنا أعمّد في الماء، وبينكم من لا تعرفونه: ذاك الذي يأتي بعدي».

وفي اليوم الثاني شهد للمسيح يوحنا بن زكريا المعمدان مرة أخرى إذ قال: «هُوَ ذَا حَمَلٌ الله...»، وهو يعمّد بالروح. وشهد يوحنا أن الروح، الذي كأنه حمامة، ينزل ويستقر على يسوع. تلي ذلك الشهادة الثالثة، في اليوم الثالث من الأسبوع الأول، ليسوع والتلامذة الخمس الأول، الواردة في الآيات 35 حتى 51 من الفصل الأول: في الغد كان يوحنا ما يزال هناك، ومعه اثنان من تلاميذه؛ وإذا رأى يسوعاً قال: «هُوَ ذَا حَمَلٌ الله». فنبع التلميذان يسوع، وهما: أندراوس وأخوه سمعان الذي قال له المسيح: «أنت سمعان بن يونا Simon fils de Jean، وستدعى صخراً (كيفنا / Chépas/ صفة) (يوحنا، 2: 42). ولقد اقتنع سمعان هذا بالمسيح وتبعه، كلتميدّ ثان، لما سمع من أخيه أندراوس، التلميذ الأول للمسيح، القول: هوذا ماشيحا (أي المسيح).

وغداً ذلك قال يسوع لفيلبس - من مدينة أندراوس عندها وهي بيت صيدا التي يُرجّح أيضاً أنها المدينة التي ولد فيها بطرس - أن يتبعه. ثم أقنع هذا رجلاً آخر هو نثنائيل Nathanaël بأنه وجد يسوع ابن يوسف من الناصرة الذي هو مذكور في الشريعة عند موسى، وفي الكتب عند الأنبياء، ووعد يسوع نثنائيل - الذي كان آمن ودعا المسيح بملك إسرائيل وابن الله - بأنه سوف يُريّه «السَّاءَ منفتحة، وملائكة الله صاعدين نازلين فوق ابن الإنسان» (يوحنا، 1: 51). وهكذا تبدأ الحياة العمومية للسيد المسيح؛ وسوف تبرز للملأ أثناء عرس، في حالة قَرْح عام.

2 - عرس قانا (الفصل 2: 1-12):

بعد ثلاثة أيامٍ من ذلك الحديث بين المسيح وتلميذه نثنائيل، جرى في قانا Cana الجليل عرس. كانت هناك أم المسيح؛ ودُعِيَ هو وتلاميذه. وحينما نفذت الخمر، نبهته أمه إلى ذلك فقال لها: مالي وَلَكِ أيتها المرأة؟ (في النص الفرنسي: مالي وَلَكِ Māli Walak. المرأة = امرأة سماوية؛ في تفسير تقريظي آخر: أيتها المرأة = أيتها السيدة). في ذلك المكان

ومفهوم الألوهية أيضاً سرف يظهر في أثواب أخرى: الله محبة، الإله الأب، ابن الله، الخ.

ب - وفي سيخارة Sieharg، وهي مدينة سامرية قريية من نابلس وغير بعيدة عن بئر يعقوب، طلب المسيح الماء من امرأة جاءت تستقي. فتعجبت قائلة: أنت يهودي وأنا سامرية، فكيف تستقيني؟. ويتهي الحديث معها بقولها: «إني أعلم أن ماشيحا آت...»؛ وتعلم بعدئذ أنه هو نفسه ذلك الموعود. ويتأثير ذلك الحديث والمخالطة، آمن به عدد من سامريي تلك المدينة؛ وتُسلط هنا الكراهية بين اليهودي والسامري إذ يدعي اليهود أن السامريين غرباء، وهراطقة، ومنحرفين غير معترفين بسلطة الحبر اليهودي الأكبر، ومنافسين بيكلهم للهيكلي اليهودي في أورشليم. وهنا أيضاً ترد فكرة المسيح مخلص العالم.

ت - وإذ يقوده التطواف حتى يبلغ كفرناحوم، فإنه يشفي هناك مريضاً هو ابن عامل الملك. فأمن الرجل، وأهل بيته جميعاً (يوحنا، 4 : 54-43).

4 - العودة إلى أورشليم :

هنا، وللمرة الثانية، يكون الأمر إبان عيد يهودي. وهناك عند بركة الغنم، عند بناء يقال له بالعبرية بيت ذاتا Bethesda؛ Be-thes-da، يقول لرجلٍ عليل منذ ثمانين و ثلاثين سنة: «قم فاحمل فراشك وامش». فشفي الرجل من ساعته؛ وكان ذلك يوم سبت مما أثار غضب اليهود (5 : 18-1). وبدأ الشغب معهم لأنهم رأوا في ذلك استباحة ليومهم المقدس؛ وسعوا لقتله منكرين عليه أيضاً قوله: إن الله أبوه، أي أنه ساوى نفسه بالله. ويرد عليهم (5 : 18-47) بخطابٍ تقرظي له ويعطي الأولوية للحرف والروح، ويخبر عن مساواته بالأب، وعن الأموات والخاطئين، وأن موسى والنبوات في العهد القديم قد أخبرت عنه هو، الابن، ابن الله...

5 - معجزتان: تكثير الخبز والمشي على الماء (6 : 1-21): بعد ذلك عبر بحر الجليل، بحيرة طبرية؛ فتبعته الجموع. وصعد إلى الجبل. وهناك، رذاً على تساؤل فيليبي الذي شك من كثرتها وصعوبة الحصول على الخبز ليطعمها، قال: اقعدوا الناس، وكانوا نحو خمسة آلاف. ثم أخذ يسوع خمسة أرغفة من شعير، وسمكن، كانت موجودة مع صبي هناك. وفرق من ذلك على الحاضرين بمقدار ما أراد كل

منهم. وجمع تلاميذه ما فضل من الكسر وملأوا اثنتي عشر قفة. وعندما حان المساء، لحق بتلاميذه الذين ركبوا سفينة وعبروا بها إلى كفرناحوم. وخافوا لما رأوه يقترب من سفينتهم ماشياً على الماء. ثم ألقى في اليوم الثاني، في الجمع الذي احتشد متعجباً: «لا تعملوا للقوت الثاني، بل اعملوا للقوت الباقي في الحياة الأبدية... أنا خبز الحياة. أنا الخبز الذي نزل من السماء... والخبز الذي أنا أعطيته، هو جسدي الذي أبذله ليحيا العالم». وأدبر عنه كثير من تلاميذه، وتذمر منه اليهود؛ فقد كانت أقواله تلك عسيرة، تبعث الشك في بعض النفوس. وخاطب حواريه الإثني عشر، الذين زادوا به إيماناً وتمسكاً، أن أحدهم شيطان وسيلمه. وهكذا تظهر هنا فكرتان: الفداء، وهنا سرّ إلهي؛ والمعرفة المسبقة بأن أحد تلاميذه، وهو يهوذا (يوساس) بن سمعان الاسخريوطي Judas Iscariot, The son of Simon - سوف يُبلغ عنه.

6 - خطابان، واحد في نحو منتصف العيد والثاني في يومه الأخير: بعد المعجزتين اللتين ارتبطتا بعيد الفصح، تنتقل إلى صورة أخرى هي عيد المظال اليهودي-feast of tabernacles. في الفصل السابع هذا، يروي يوحنا أخباراً عن يسوع يظهر فيها في الجليل، لا في اليهودية، متخوفاً من اليهود الذي كانوا يطاردونه. وترى هنا اشتداد الاختلاف بين الناس في شأنه، واحتدام تهاوس الجموع حول تعليمه ومعرفته بالكتب وهو الذي لم يتعلم. ويرد بخطاب (7 : 14-36): «ليس تعليمي من عندي، بل من عند الذي أرسلني»؛ ويتساءل: «لماذا تريدون قتلي؟» وأنهم بأن به مس من الشيطان... ثم ينبيء بموته... وفي آخر يوم من العيد، في أعظم أيام العيد، نادى في الناس أن يأتوه، ويؤمنوا به؛ فهو الذي يروي العطاشي (7 : 17-39)؛ مما زاد حوله اللفظ والخلاف بين الحرس والفريسيين.

لعله صار الآن، بعد أن لاحقنا بشيء من التفصيل حياة السيد المسيح ونشاطاته، سليماً الاكتفاء بالتلويح والتلميح. يعني هذا أن الفصول الثامن والتاسع والعاشر، من الانجيل بحسب القديس يوحنا، تروي أعمالاً نبيلة، وخطباً مختلفة؛ ثم خرقاً آخر للقوانين الطبيعية هو إشفاء أعمى بمجرد تلفظ الكلام. فمثلاً: لقد نظر إلى الزانية نظرة تسامح وغفران؛ وأعلن للملأ: أنه نور العالم (8 : 12-20)، وأن اليهود أبناء الشيطان (عينه: 30-51). وما أدهش اليهود وأثار حنقهم قوله إنه أقدم وأكبر من إبراهيم (52-59)؛ فأخذوا حجارة ليرجموه. لكنه توارى، وخرج من الهيكل. وكان غضب اليهود

وردًا على تساؤلات تلاميذه يقول لبطرس: «لا يصيح الديك إلا وقد أنكرتني ثلاث مرات» (13 : 38)؛ ولتوما: «أنا هو الطريق والحق والحياة»؛ ولقيلبيس: «من رأي رأى الأب (الله) ...؟ إني في الأب وإن الأب في» (14 : 11). وبلي ذلك وصايا كثيرة، وتعاليم - يوردها يوحنا بأسلوب جميل - لتلاميذه حول الروح القدس، والمؤيد المعزّي - the Comforter; le consolateur، والسلام في القلب؛ ويشبه نفسه بالكرمة وأباه (الله) بالكرام؛ ويوصيهم بأن يحبوا بعضهم بعضًا، وأنه ليس من هذا العالم؛ ويعبر عن مشاعر ضد العالم هذا، وعن أحاسيس بالمرارة إزاء الذين أبغضوه، وعن الروح القدس الذي سيأتي ليعلمهم، ثم عن العلاقة بينه وبين المؤيد، وبينه (الابن) وبين الأب. وأخير أنه سيذهب إلى الذي أرسله؛ فهو إن لم يمض فلن يأتي المؤيد.

وباختصار، فلنأخذ هنا نجد أفكاراً حول مجيء - وعمل - الروح القدس (الفارقليط = الفارقليطس) = Paraclet، والرجوع بعد الموت، ودعوة التلاميذ إلى التحابب والشبث في الإيمان، وقهر المسيح للعالم إذ يعلن: «لقد غلبت العالم» (16 : 33)، وأن جميع ما هو للأب فهو للمسيح (إشارة إلى العلاقة الأقتومية بين الابن والأب). ويتلو صلاة كهنوتية sacerdotale يخاطب فيها الأب بكلام مؤثر، مخبر من مثل: «وما هو لي فهو لك. وما هو لك فهو لي» (17 : 10). ويُنهي تلك الصلاة بالعبور إلى وادي قُذرون brookcé-dron torrent de Cédon، ويدخل هو وتلاميذه بستاناً هناك.

9 - الآلام والصلب، الموت والقيامة، الترائي:

ويأتي يهوذا بسرية من الجنود الرومانيين، وحرس بعثهم الأحبار والفريسيون، إلى ذلك البستان، فألقوا القبض على يسوع، وأوثقوه؛ وساقوه أولاً إلى حنان (هو نحو قيافاً، وعظيم الأحبار قبل قيافا هذا)، بعد مشادة أو معركة خفيفة ضرب أثناءها سمعان بطرس أذن ملخص، عند عظيم الأحبار، بالسيف فقطعها، وأنهى المسيح الحادثة بتسليم نفسه طوعاً وبرفض. المعركة (18 : 12-1). وتجري عند حنان، ثم عند قيافا، حوادث تُظهر بطرس وتلميذاً آخر (هو كاتب الانجيل هذا، يوحنا) يتبعان يسوع. ويذكر بطرس أنه من التلاميذ، ويستدفي مع العبيد والحرس. ويتلقى المسيح لطمة من حرسٍ لأنه رد على سؤال لعظيم الأحبار رداً اعتبر غير مناسب. ثم يتقل الموكب إلى نيافا (18 : 27-13). وفي دار الحاكم، عند بيلاطس Pilate، يطلب اليهود محاكمة يسوع.

يزداد ويحدث، واعتراض الفريسيين يشتد، في صراعه معهم حيث إظهاره لأقوال وأعمال مثيرة للوم والاستهجان. فيعد اغتسال الأعمى (9 : 7-1) في بركة سلوام Si-ló-am؛ Siloé، تأججت الاتهامات ضد سلوكه وحتى ضد عقله قائلين إنه يهذي وإن به مساً. وكان يبادلهم القسوة والاتهامات، وذلك بعد إظهاره نفسه على أنه الراعي الصالح (10 : 1-؛ 10 : 7-18) مما دفع به إلى الهرب حتى لا يمكوه. وكان شأنه يعلو، والإيمان به ينتشر. إلا أن الظاهرة تلك تبلغ الذروة بعد عملية في بيت عنيا تقول بإحياء الميت: فقد كان المسيح يحب مرثا وأختها وأخاها عازار Lazare الذي مات بعد مرض. وحين الرجوع إلى اليهودية قال لمرثا: سيقوم أخوك؛ وصاح بأعلى صوته: «هلم عازار فخرج». فخرج الميت من القبر، بعد أربعة أيام هناك (11 : 44-1). وفي مجلس سنهدين، اتفق الأحبار، برئاسة عظيمهم عامن قيافاً، والفريسيون على قتله إذ خافوا على الأمة من تعاليمه. ولجأ المسيح إلى العزلة مع تلاميذه، بعيداً عن عيون أعدائه في مدينة أفرام، شبلي القدس أورشليم.

7 - الفصح الأخير، ما قبل الآلام والعشاء Cène الأخير:

في الفصح الأخير، وقبل ذلك العيد ستة أيام، في بيت عنيا حيث عازار العائد من الموت ومرثا والمسيح وآخرون، تدهن بالطيب تلك المرأة قدمي يسوع وتمسحهما بشعرها (12 : 8-1). يحتج يهوذا الاسخريوطي متذرعاً بأن ذلك الطيب غالي الثمن، ويبيع يوفّر صدقة لفقراء كثيرين... وفي الغد استقبل المسيح ركباً على جحش ابن أثنان في أورشليم، من الجمع الذين جاؤوا للعيد، بسعف النخل والهتاف والتحية، «هو شُعنا [خلص] وتقال للتحية والترحيب»... تبارك الآتي باسم الرب ملك إسرائيل... ويتكلم المسيح، فينبئ بموته وقيامته مشبهاً نفسه إذ يموت بحبة الخنطة التي إن لم تقع في الأرض وتُمت، تبقى وحدها. وإذا ماتت أخرجت حَباً كثيراً... «فلذا رُفِعَتْ من هذه الأرض، جذبتُ إلى الناس أجمعين»، ثم توارى.

8 - العشاء الأخير:

بروي الفصل 13 أن يسوع المسيح أثناء عشاءه الأخير خلع رداءه، واثتر بمنديل، وغسل أقدام تلاميذه بالماء (هنا يحتج بطرس، يستكبر ذلك)، وأنباهم بخيانة يهوذا له (18 : 30-30). وينهي المسيح كلامه بأقوال؛ وبخطاب وداع يوصي بالمحبة.

(الجمعة الحزينة أو العظيمة، سبت النور، أحد القيامة). وفي ذلك الأحد عنه يجري تراثي يسوع لمريم المجدلية (20 : 1-18)؛ وللتلاميذ المجتمعين (في دار / Cénacle مغلقة الأبواب خوفاً من اليهود) فيقول لهم: «السلام عليكم»، ويريم يديه وجنبه، وينفخ فيهم (20 : 19-23)؛ ولتوما (الذي يُقال له التوأم = Didyme)؛ وبعدئذٍ للتلاميذ على شاطئ بحيرة طبرية.

كان ذاك إذْن ما قاله الانجيل الرابع، انجيل يوحنا. هناك بعد، لتوضيح آخر، الانجيل الشرعي الأخرى! فأين تنفعا وكيف؟ كان متى يجي ضريبة العشر في كفرناحوم قبل أن يترك عمله، ويتبع المسيح، ويسلم له ولأصحابه (لوقا، 5 : 29). وهكذا فهو يروي ما رأى وسمع وخبر؛ وباللغة التي كان يتكلم بها المسيح واليهود، التي هي الآرامية، الشديدة القرب من السريانية. ضاع النص الأصلي لذلك الانجيل الذي وضع في السنة 44 للميلاد، سنة وفاة المسيح، وبقي في ترجمته اليونانية التي ما تزال حتى اليوم النص المعول عليه.

نَسَبُهُ وَمَوْلَدُهُ، حَيَاةُ الطِّفْلِ (مَتَّى، 1 و 2 : 23-1)

يشدُّ متى (عطاء الله، واسمه الآخر: لاوي؛ رمزه الملاك) على الاعتناء بنسب المسيح (ابن داود، ابن الانسان، ابن الله، المخلص، يسوع، حَلَّ الله)، وطفولته؛ إعتناؤه بالتعاليم، والأعمال، والمعجزات، أو بالألام والقيامة.

يُعِيد القديس متى نَسَبَ المسيح إلى إبراهيم (الفصل 1 : 16-1)، ويخبر أن مريم (أم المسيح، أم الله، الخ.) كانت مخطوبة ليوسف وكانت - قبل أن يتساكنا - حاملاً من الروح القدس. فذاك ما عرفه يوسف بواسطة ملاكٍ تراءى له في الحلم. وعند مولد يسوع، في بيت لحم، قديم أناس - هم عرب من الأردن، على الأرجح - يسألون عنه كي يسجدوا له. وهم اهتمدوا إليه مستدلين بنجمه المشرق الذي كان يتقدمهم حتى «بلغ المكان الذي فيه الطفل فوقف فوقه».

ويهرب يوسف بالطفل وأمه إلى مصر، مسترشداً في ذلك أيضاً بملاكٍ تراءى في الحلم، وتحققاً من الملك هيرودس الذي قتل كل طفل في بيت لحم وسائر أراضيه. وبقي يوسف هناك حتى وفاة هيرودس؛ فرجع إلى الناصرة ليقم فيها - نزولاً عند تعليم ملاكٍ عبر الحلم.

1 - يوحنا المعمدان واعتاد يسوع، إنفتاح السموات وهبوط روح الله وكلام صوت من السماء: بعد ذلك ينتقل متى إلى رواية تعميد المسيح على يد يوحنا المعمدان الذي هو

فيتردد، ثم يسأل المتهم: «أنت ملك اليهود؟ فيجيب يسوع: ليست مملكتي من هذا العالم. ولم يجد بيلاطس سبباً للتجريم؛ وعرض على اليهود إطلاقه - جرياً على العادة إذ كان يطلق لهم سجيناً في الفصح - فرفضوا مفضلين إطلاق اللص يربابا Ba-rab-bas؛ Barabbas. وفي حوار بيلاطس البنطي مع المسيح تظهر الفروق بين العقليّة الرومانية والدين أو النظر الروحي للوجود. وأثناء المشادة بين اليهود وبيلاطس، يهدد أولئك المتجمهرون بالوشاية به زاعمين أنه لا ملك عليهم إلا قيصر، وأن المتهم يجب أن يقتل لزعمة أنه ابن الله وأنه ملكٌ عليهم. وساروا بيسوع، وهو يحمل صليبه وعلى رأسه إكليل من شوك، ويلبس رداء أرجوانياً ويتلقى لطمات مع التسليم عليه بيا ملك اليهود، إلى مكان يدعى الجُمجُمَة Calvaire وبالعبرية جُلْجُثَة Golgatha. وعُلّق، بين رجلين، على صليب عليه رقعة مكتوب فيها بالعبرية واليونانية واللاتينية: يسوع الناصري ملك اليهود. فاثارت تلك الكتابة رفض اليهود؛ لكن بيلاطس أصراً، ونجح.

واقسم الجنود الأربعة ثياب المسيح؛ أما قميصه الذي كان غير مخيط (على غرار القميص الذي يلبسه عظيم الأعباء. ولعل هذا القميص كان يعكس رغبة عند المسيح وإشارة) فقد اقترعوا عليه. عند صليبه، وفقت أمه وأختها مريم (امرأة قلوبا / Cléopas) ومريم المجدلية Marie Madelaine. ولما رأى يسوع أمه وإلى جانبها تلميذه الحبيب (يوحنا، أي كاتب الانجيل هذا)، قال لها: هذا ابنك. وقال للتلميذ: هذه أمك. ثم طلب الماء؛ فوضعوا إسفنجة مبتلة بالخل على قضيب من الزوفى hyssop؛ tige d'hysope، ووضعوها على فمه. فذاق الخل، ثم حتى رأسه وأسلم الروح. وطعنه أحد الجنود بحربة، فخرج على أثرها دم وماء؛ لكن دون أن يكسروا ساقه. ويقول يوحنا، كاتب الإنجيل، إنه رأى ذلك.

10 - الدفن:

بعد ذلك يسأل يوسف الرامي بيلاطس أن يأخذ جسد يسوع؛ فيؤذن له بيلاطس. ويُنزل جسد يسوع، ثم يحمل، بحضور نيقوديمس السالف الذكر، ويُطَيَّب ويدفن على طريقة اليهود في قبر جديد، في بستان قريب من موضع الصلب (19 : 38-42).

11 - القيامة والتراثي:

وقام المسيح من الموت في اليوم الثالث من صلبه يوم الأحد

بي» (10 : 37-38). ولا يُنسى أن في هذه العظة أورد متى قول المسيح: «لا تظنوا أنني جئت لأحمل السلام إلى الأرض، ما جئت لأحمل سلاماً بل سيفاً. جئت لأفريق بين المرء وأبيه، والأم وكنتها، الخ». (10 : 34-36).

وتُعلم العظة الثالثة، عن طريق الأمثال، الجموع. فيضرب لهم مثل الزارع، ومثل الزؤان، وحبّة من خردل، والخميرة، والكنز واللؤلؤة، والشبكة. ثم يفسر لهم بعض تلك الأمثلة التي خاطبهم بها «لأنهم بُصّراء لا يسمعون، وسَمْعاء لا يسمعون ولا هم يفهمون» (13 : 13).

تعرض العظة الرابعة (18 : 1-35) بعض الفضائل المسيحية، والدعوة إلى ملكوت السماوات مع توضيح ذلك الملكوت؛ وتلقي وصايا متعلقة بالأخوة والشفقة والرحمة. أما العظة الخامسة (الفصل 24) فتؤيد بخراب الهيكل، وانقضاء الدهر، وقدم الساعة، ورجعة المسيح بعد موته إلى العالم... يروي متى بإيجاز ونظر عام عشر معجزات للمسيح: إستكشاف أربعة دراهم في فم سمكة؛ تكثير الخبز والسمك؛ أَيْسَ التينة (21 : 18-19)؛ تسكين العاصفة (8 : 23-27)؛ طرد الشياطين؛ إشفاء الأبرص، وابنة الكتعانية، والاعميين، وحماة بطرس، والرجل الأشل اليد، وعبد قائد المائة، والمقعد في كفرناحوم، والمرأة المنزوفة، وكثيرين، وكثيرين آخرين... إحياء ابنة يائير؛ وإحياء نفسه من الموت.

وتعرض متى أن يهوذا الاسخريوطي أسلم المسيح للأخبار لقاء ثلاثين من الفضة، فقد دل يهوذا على المعلم بأن دنا منه وقبلة. ثم ندم؛ وأراد رد الثلاثين من الفضة إلى الأخبار فلم يكتروا به. وألقاها في الهيكل، ثم ذهب فحرق نفسه. أما هم فقد التقطوها واشتروا بها حقل الخراف (حقل الدم، فيما بعد)، مستحرمين وضعها في الخزانة لأنها ثمن دم. كما أن متى يورد أن المسيح صرخ وهو على الصليب صرخة شديدة قال: «إيلي إيلي لّا شَبَقْتَانِي» (إلهي! إلهي! لماذا خذلتي؟) وأنه عند لفظ يسوع الروح «زلزلت الأرض، وتصدعت الصخور، وفتحت القبور...» (27 : 51).

مرقس، نسيب برنابا، لم يكن من الإثني عشر؛ لكنه كان من المبشرين بالإنجيل، وكثير الترحال حتى استشهد في سنة 68 م، في الاسكندرية التي كان أسس فيها كنيسة. يلاحظ النقاد أن في روايته للإنجيل أسلوباً شعبياً، ولغةً يونانية توصف بالتعقيد تارةً وبالاضطراب تارةً أخرى، وعرضاً هو بلا تنظيم كبير للأفكار. لم يرو شيئاً عن نسب يسوع، ومولده، وطفولته. فهو قد أخذ الإنجيل عن غيره وتأثر بشديد

واعظ، داعية إلى الله، زاهد أو متصوف، ذو تأثير وسلطة على النفوس؛ ويتلقى الاعترافات؛ ويعمد في نهر الأردن. وفي أول لقاءهما يطلب المسيح التعميد، فيانع يوحنا، ثم يقتنع وينفذ. وحين خرج يسوع من الماء «فلإذا السماوات قد انفتحت فرأى روح الله يهبط كأنه حمامة وينزل عليه. وإذا صوت من السماء يقول: هذا هو إِبْنِي الحبيب...» (3 : 17).

2 - قهر الشيطان، إنتصاره على المجرب، الملائكة تقرب إليه الطعام (4 : 11-1) : مضى إبليس بيسوع إلى جبل عال، وعرض عليه ممالك وأعجافاً كثيرة؛ فرفض. وتركه إبليس؛ فذنت منه بعض الملائكة، وأخذوا يقرّبون إليه الطعام... ويرجع المسيح إلى الجليل، ويبدأ بالوعظ مبشراً باقتراب ملكوت السماوات، وجامعاً حوله تلاميذه : سمعان وأخوه أندراؤس، ثم يعقوب وأخوه يوحنا، وكانوا يعملون صيادين.

3 - عِظَات خمس أساسية :

يروي متى، بلا كبير تنظيم أو تسلسل زمني، كثرة من العِظَات، والنشاطات، التي جرت في الجليل واليهودية وأورشليم. ويقدم، وهو الشديد الإيمان بما يحدث ويقبل، تعاليم المسيح ودعوته. وذلك في خمس عِظَات : عظة الجبل (الفصول 5، 6، 7) التي ترشد إلى أخلاقي خاصة، وتعامل مثالي، واهتمام بالمستضعفين والمحرومين والجوع. وترى أن تلاميذه وأتباعه هم «ملح الأرض، ونور العالم»، وأن تعاليمه إكمال لا إبطالاً للشرعية والأنبياء السابقين (الواردين في العهد القديم) وكتب اليهود. ومن الموضوعات الأخرى : أعمال البر والصدقات، والصلاة المخلصة، والصوم المطهر، والعمل من أجل تزكية النفس وتطهير القلب، والإعراض عن المال والمستقبل والمكاسب طلباً لما هو الله وتوكلاً عليه، ورغبة بالملكوت قبل كل شيء... وتكشف هذه العظة الركائز الكبرى في الأخلاق المسيحية؛ وترشد إلى قواعد في التعاملية المثالية والسلوك المتزهد الخالص من الشوائب، وإلى العلاقات البشرية القائمة على التعاون والغفران والمحبة أو المتكثرة للأنانية.

وترد في عظة ثانية وصايا المسيح للإثني عشر (الفصل 10) : لقد أولاهم «سلطاناً يطرودون به الأرواح النجسة ويشفون الناس من كل مرض وعلة» (10 : 1)، وطلب منهم أن يشفوا المرضى، ويقيموا بلا مال، وأن لا يقتنوا أكثر من ثوب، وأن يكون هو وحده إلى أحدهم أحب إليه من نفسي؛ قائلاً : «من كان أبوه أو أمه (إبنته، أو ابنته) أحب إليه مني، فليس جديراً

يُبلغ، ولا هو - بحسب تحليلنا - يمنع، النظر المختلف أو الآخر لشخصية ذلك العظيم ذي التأثير الكبير في الفكر البشري والانسانية. ندحض رأي البعض في اعتباره طالباً للسلطة، وقائد حركة سياسية اكتسبت جموعاً غفيرة؛ وبطل رايّاً آخر مقتضاه أن المسيح جاء كأحد الدعاة الكثرين للتبشير بأنه هو الماشيحا، أو أحد المرتقبين لخلاص الشعب اليهودي عصر ذاك، أو كبطلٍ ثائر ضد الأوضاع أصابه النجاح العظيم لكونه تعذب وصلب، أو عظيم أصابه النجاح الباهر فأله نفسه أو الله محبوه بعد موته... وطن آخرون أنه كان مؤمناً بمجيء نهاية العالم، ولما لم يحصل ذلك قرب نفسه ضحية كي تأتي تلك النهاية ويقرب ملكوت الله.

وحتى اليوم فإن اليهودي المتدين ما يزال يرى المسيح مجدداً أو مدعياً أنه ابن الله، وأنه مرسل من الله لخلاص الشعب اليهودي؛ وهو في نظرة أخرى يعتبره متمرداً، منشقاً، رافضاً سلطة المجلس اليهودي، مستكبراً السلطة الرومانية، طامعاً بأن يكون ملكاً على اليهود الذين لم يروه مستحقاً لذلك حتى ولا مجرد الذكر. ولعل اليهودي، مقارنة بالمسلم أو بغيره في العالم، كان وما يزال أشد الناس استنكاراً للمسيح. فهو - في التاريخ والمجتمع اليهوديين - رجلٌ عادي كفر بدعوتهم، وأراد الخروج عليهم فقتلوه، أو هو شخصية خرافية افتراضية. فالمسيح اليهودي لم يأت بعد. ويحمل اليهودي ذكر المسيح بحجة عدم جدية القضية.

وتدرس الأناسة (الإناسة، علم الانسان) تقديم الأناجيل للمسيح العظيم بمثابة بطل شعبي يخضع في التصورات واللاوعي الجماعي لإوالية هي هي عند الانسان في العالم: فكثرة من الأبطال في العالم (أو في الثقافات، الأمم، الأديان، المعتقدات البشرية) تقول المعتقدات العسامة إنهم ولدوا بمعجزة، وتنبأ لهم عرافون، وألقوا في الماء أو هُربوا حتى لا يقتلهم الحاكم الظالم أو الأب الخائف على سلطته. والبطل الشعبي يقهر كل صعوبة، ويتغلب على التجربة والشيطان، ويتفوق على الأقران، ويعيش طفولة متميزة، ولا يتعلم من أحد... فمثلاً: إن المسيح حينما تجل ظهر موسى وإيليا ساعة تجليه (لوقا: 9، 30-33)، وعندما صُلب أظلمت الأرض وزلزلت، ومات ورجع أو أحيا نفسه... وكل هذه الإوالات خاصة بالأبطال الذين، بعد أيضاً، ينزلون إلى الجحيم (زبور، قطاع البطولة والنجسية في الذات العربية... دار الطليعة بيروت، 1982). هنا نقول إن التفسير الرمزي لشخصية المسيح، وأعماله الخارقة، يغدو غير مستحيل بل

ببطرس، وبولس أيضاً. وهذا سبب أن ما يرويه موجود في متى، أو عند متى ولوقا معاً أحياناً أخرى (لقد ذكر معظم ما قالاه من معجزات المسيح مضيئاً اثنتين، ومُنقِصاً أربع معجزات). وعلى هذا فإن إنجيل مرقس - الذي كان شديد السلطان على إنجيل لوقا - لا يضيف كثيراً إلى معلوماتنا عن المسيح. لقد كان يلخص إنجيل متى، ويتوجه إلى أممٍ غير يهودية (إلى مسيحي رومية الذين كانوا أرفع مستوى من اليهود، ومختلفين عنهم عادات وأفكاراً وتقاليده). وسياخذ لوقا عن مرقس هذا. فالاثنتان يتوجهان إلى أممٍ غير اليهود.

كان لوقا طبيباً، يوناني الأبن، في أنطاكية؛ وشديد الصلة ببولس. وضع الإنجيل في حوالي السنة 65م، للتبشير بين اليونانيين والرومان؛ لذلك تأثر بإنجيل مرقس وأخذ عنه الكثير. وانفرد لوقا بإيراد آياتٍ تناهز الخمس مائة (عن بشارة الملك لذكربيا، ولريم؛ وعن صعود المسيح إلى الهيكل في الثانية عشرة من عمره...)، وإيراد توبة خاطئة، وأسماء النساء اللواتي تبعن يسوع، وغير ذلك من أحداث تدور حول النساء وشفاء البرص العشرة، ومن أمثال تعليمية. يُعد كتابه، باليونانية، من الأعمال الأدبية. ويذكر هنا أن لوقا، الطبيب الحبيب بحسب ما دعاه به بولس، ألف كتاب أعمال الرسل.

شخصية المسيح ومثاراتها

ترعرع يسوع في الناصرة، مع أربعة إخوة وعدة أخوات، بين أحضان أمه. اكتسب مهنة، واطلع على العهد القديم، ولعله كان شديد التأثير بيوحنا المعمدان وتعاليمه حول مجيء ملكوت الله، واقترب الديونة أو نهاية العالم، وغضب الله، والغفران والاستغفار، والاستعداد (ياسبرز، الفلاسفة الكبار، ترجمة فرنسية، ص 265). ثم توجه بنفسه إلى الناس، وأكثر من التنقل محاطاً بحواريه، معلماً، ومنذراً بنهاية العالم، ومبشراً بمجيء ملكة السماوات، مظهراً لمعجزات، وموضحاً تعاليمه المجددة في حياة مثالية قائمة على محبة مطلقة، وإيمانٍ بلا حدود.

تكثرت الافتراضات حول شخصية المسيح التاريخية. ومن عظمتهم ومجده أنه موضع تفكير ما انفك يتعاطف وينمو، وغرضاً لدراسات ونظرات: نضع أمامنا أولاً أنه إله (بحسب النظرة النصرانية)، أو أنه نبي عظيم (بحسب نظرة الاسلام). هنا ليس بحاجة إلى أن يتعلم من أحد، ولا أن يؤخذ كشخصية تفسر بالواقعي والتاريخي والاجتماعي. إلا أن ذلك الفهم لم

والسعادة الأسمى... وكأنها هي عالم الله نفسه، أو أنه هو الذي يقودها، ويحكمها، وتأتي عندما يشاء. فلا إرادة للبشري في إقامتها، أو تحقيقها. لكنه مدعو إليها. ومملكة الله سر غامض، يعبر عنها بالأمثال: فهي هنا وليست هنا وهي سماوية، بين الناس ولجميع الناس. لكنها سوف تُنقل من اليهود إلى غيرهم: «سوف يأتي أناس كثيرون...، فيجالسون إبراهيم وإسحاق ويعقوب على المائدة في ملكوت السماوات. وأما بنو الملكوت (في تفسير ما: اليهود) فيلقون في الظلمة البرانية، وهناك البكاء وصريف الأسنان» (متى 8: 11-12). هذا الملكوت الذي تبرزه الأنجيل، مع فكرة نهاية العالم، أشبه ما يكون بفكرة ما وراثية... هو، من الوجهة الفلسفية، المطلق، والهدف الأقصى الذي على الإنسان السير باتجاهه. فملكوت السماوات غاية، ومنطلق؛ ركنية أولى، بل الركنية الأولى والأولى. وذلك ما يجعل الحياة الأخلاقية كأداء، مثالية، مغرقة.

2 - علم الأخلاق، الفكر الأخلاقي: ليست الأخلاق في الأنجيل علماً. لسا أمام تفكير منظوم في عبارة فلسفية أو مذهب مُنتج شامل. فالقضية عبارة عن وصايا، وتعاليم، ودعوات سامية النداء والصوت والتوجيه. ما هو أخلاقي هو ما يريده الله، وما يبيء لنهاية العالم ولحيي مملكة السموات. وبذلك، ونهوضاً من هذا المبدأ الأساسي، فإن الأخلاق لا تعمل لغرس الإنسان في الواقع والتاريخ أو في هذا العالم والمؤسسات والعلائق. لأن هذا العالم لا يساوي شيئاً، وهو مليء بالشرور والآلام والآثام. والاهتمام الأجدى يكون اهتماماً ليس بالغد والواقع، بل بملكوت السماوات الذي هو وحده القيمة المطلقة. فطاعة الله هي إذن الأهم، والمحور الوحيد؛ وإرادته هي المبدأ الأخلاقي أو المحرك والأساس للأخلاق. طاعته خضوع في القلب، وخضوع القلب للإرادة الإلهية بأوامرها ووصاياها. ومعنى إرادة الله هو أن نحيا وفق ما يتطلبه ملكوته، وأن نطهر النفس كي نكون صالحين لذلك الملكوت. وحيث إن طاعة الله هي الخضوع له، والدخول في مملكته، فإنه من هنا ينبع المعنى المعطى للسلطة السياسية، وتتخذ القيمة التي تحرك دور المال والكسب والعالم أو الأشياء الاقتصادية والاجتماعية:

1 - السلطة غير مهمة ولا هي مقصودة. فلا ثورة ضدها، ولا مسعى لكسبها. فما لقيصر يكون لقيصر. وإذا لم يكن العمل السياسي، أو النظام السياسي، مقصوداً ولا مطلوباً فالحياة مطلوب مرغوب.

متملقاً: فولادته في مذود ومحاطاً بثور وجحش إشارة أو رمز إلى التواضع، والقوى المخصبة، والجهد... والتأويلات للمسيحية، والأفكار الغنوصية، لم تكن قليلة عبر التاريخ.

يُستدعى، بعد أيضاً، رأي التحليل نفس في التلث، وفي المسيح، والفداء، ورأي علم النفس في ذلك وبخاصة إذا لجأ ذلك العلم إلى علوم التاريخ والمجتمع أو حيث تفسر شخصية الإنسان بالبيئة والسياق، وحيث تفسر الظواهر بالسببية أو برفض الخوارق وتخطي سنن الطبيعة وقوانين الوجود.

يبقى موقف الفلسفة. هنا تطرح المشكلة التاريخية التي تعارض ما بين الدين والفلسفة، أو تناقضهما، أو تجعل منهما متكاملين وصديقين، أو تفصل الميدانين. وهذا الموقف الأخير هو ما نراه سليماً. وبذلك فلا بد من التفرقة بين المفكر الديني، والمتدين المفكر، والفيلسوف، والفيلسوف المتدين، والمتدين المتفلسف، الخ... فالفلسفة ترفض للدين نزعته الاحتكارية للحقيقة، وميله للتسلط على المجتمع أو لقيادة المستقبل وفرض الحجر على الإنسان والتطور. قد يرد الدين على ذلك بحق أو بمنطوق ناجح تماماً؛ وقد تتقبل الفلسفة حكم الدين وتجعله نابعاً من الداخل غير مفروض؛ وقد... وقد...؛ لكن ذلك يغدو موضوعاً آخر ليس الآن مجاله. وإذن، فإن الفلسفة تضع التعاليم الانجيلية على بساط الفكر إلى جانب عطاء الجهابذة في البشرية، وتحاكم بعقلانية الدين والمعتقد والماورائيات، الفلسفة حرة، وتقر للعقل بحريته في النظر والتعبير، وتتوسع فتحضن في ميدانها كل الأجناس وكل دين. فباسم الفلسفة، تلك الأشمليّة في القوانين والنظر والوجود، يعالج البوذي والكونفوشيوسي النصرانية. ربما يكون العقل عاجزاً؛ لكن متى لم يوجد عند العاجزين طموح؟ الطموح شرعي، ومن حق الإنسان. باسم ذلك الحق سندرس أدناه التعاليم الانجيلية؛ وليس شخصية يسوع نفسها.

التعاليم الانجيلية أو الأفكار النصرانية

1 - ملكوت السموات أو ملكوت الله: مركز أساسي، وفكرة محورية، في الأنجيل. فالدعوة إلى تلك المملكة، أو الإنذار بنهاية العالم، هي هدم لهذا العالم القائم أو هي قائمة ليس في الدنيا هذه، ولا في التاريخ، ولا في مجتمع سبق أو سيأتي. ليست هي هذا العالم، ولا هي التاريخ؛ وليست هي عالم آخر سوف يأتي، وحياة ثانية للأسموات بعد بعث وقيامه. وتلك المملكة، من الوجهة الفلسفية ومن حيث النظر العقلاني، مقدمة على أنها الخير الأسمى، والغاية القصوى،

المسيح جاء ليتم الشريعة المؤسّسة لا لينقض، لكن الاهتمام يتوجه إلى القلب، واللب، والباطن. وليست المناقبيّة أفكاراً مؤسّسة، وشكليات جاهزة أو طقوساً وتكاليف خارجية؛ وليست هي تطبيق شعائر ورسوم. صحيح أننا لا نلقى نظرية في الخير والشر مُعقّلة مُنْهَجة، ولا دراسة نَسَقِيّة مُمْدَهبة في معايير الفعل البشري؛ لكننا أمام نظرة ترى الأخلاق دخولاً في طاعة الله، وإرادته، ومملكته، وحيال دعوة إلى أن يكون الإنسان كاملاً.

لا تحل الأخلاق السايمة (الساوية) هذه، محل القواعد السلوكية والشعائر الدينية الجاهزة. فالنوعان لا يتعاكسان، ولا يتضادان. إنها يتداخلان، يحيا أو يستمر الأرفع داخل القواعد المطبقة أي في الممارسة اليومية للشعائر الدينية. تتوجه وصايا الانجيل إلى النخبة، وتحث في المطلق. وتهد إلى بلوغ أعمق ما في الإنسان، وإلى أن تتحول إلى انبجاس من داخله. إنّ دعوتها لتحقيق إرادة الله ليست دعوة للامتناع إلى الشكليات، مثلاً، بل لتوجيه كل شعور، وأدن حركة أو إحساس أو فكرة. وبذلك فإن الوصية الاجتماعية الدينية التي تقضي بعدم الزنى، على سبيل الشاهد، تغوص عند الانجيلي إلى الأعماق لتحايك وتدين أقل شعور أو ترفضه وتساهبه مع الجريمة النكراء: «من نظر إلى امرأة فاشتتهاها زنى بها في قلبه. فإذا دعتك عينك اليمنى إلى الخطيئة، فاقطعها، وألقها عنك» (متى، 5، 27-29).

وهذه النظرة القاسية تنهش مع نظرة أفسى تدين التمسك بالحرف، والجمود عند النص، والفهم الشكلي للشرائع. لقد هدمت تلك الفكرة عمارة الفريسيين، والنفاق، والتلطي بالناموس والرسوم الدينية. وقد كانت حياة المسيح نفسها توضيحاً لذلك، وتعليماً: كان عدواً للكهنه والكُتّبة، وتكلّم مع الخطاة والزانية والسامريين، وأكل وشرب مع العشارين والخطائين، وعلم أنّ الصلاة - والصدقة أو الصوم - تكون خفية وإخلاصاً ومحبة لا بأن نسرق الأرملة في الظلام ثم نتصدّق جهاراً ونصلي في العلن. لقد أراد الرحمة لا الذبيحة (متى، 12 : 7)، والمحبة لا الشريعة أو الحرف. فالنزعة الصوفية أبرز ما يحدد تلك الوصايا، والانفتاح على الأعماق مع الاطلاع المستمر على المتعالي، معاً وفي الآن عينه، هما التياران اللذان يحركان الوعي الأخلاقي هنا. وذاك لا يمنع تذكّر الانتقادات التي يوجهها ماركس، ومن بعد نيتشه ونظرانها، للأخلاق المسيحية وللمجتمع الذي ترسم صورته المثالية ولنوعية معالجتها للهامشين والمعدّين.

2 - المال، هو أيضاً، ليس مرغوباً. لكننا لسنا محايدين أو لا مكثرين في مواجهته: إنه يُبعد عن ملكوت السموات، ويمنع التواكل؛ هو يستبعد الإنسان، ويشده إلى العالم الباطل. والإنسان لا يستطيع أن يعمل لسدين، أو يعبد ربّين (متى، 6 : 24؛ لوقا، 16 : 13-9). فلا بد إذن من التخلي، والانقطاع، والتشظف، والترهد (مرقس، 10، 17-22؛ لوقا، 2، 33).

3 - العالم، بعد ذلك أو بحكم ذلك، هو إذن مرفوض: فإمّا هو إمّا مملكة الله؛ إمّا الخير وإمّا الشر؛ إمّا كنز في السماء وإمّا الثروة المادية. لكن هذا العالم، برغم ذلك، لا يفنى. فهو جسر، وهذه الحياة مقدّمة للمصير الأبدي.

3 - المحبة في الأنجيل: يرتبط بما مضى أعلاه مبدأ أخلاقيّ كالقانون الشامل هو المحبة Charité؛ Caritas. خلاصة ذلك القانون الأخلاقي، في العاليم الانجيلية، تأمر بأن: أحبّ الله، وقرينك، كما تحب نفسك. وهذه المحبة لا تكون لتحقيق مصلحة فردية، ككسب مالٍ أو جاه أو نفوق. فهي خالية من المنفعة، بلا حدود، وبلا شروط؛ وهي عطاء ذاتي، أو هي عطاء الذات ذاتها، وانبجاس من الأعماق، وشيئة للعدو والخطيئة والشرير بمقدار ما هي تقصد أيضاً الله والقريب. وقد أكثر المفكرون، المؤمنون بها، من توصيفها والالحاح على طبيعتها العفوية والباشرة: إنها غير فارغة؛ وغير متحققة بالامتناع للشرائع أو الانصياع للمراسم الشكلية، ولا بالإرادة والعزم (زيعور، أوغسطينوس...، ص ص 158، 201-202). المحبة أكبر وصية، وشريعة الملكوت الساموي الأولى، والمحققة له في هذا العالم. وبدونها الإنسان يكون مداناً؛ بل هي تُحقّق في الإنسان مملكة الساموات. وهي نواة في الأنجيل، ومحور أخلاقي أو المحرك الأكبر للعلائق وتاج الوجود والمآل: أجبوا بعضكم بعضاً (يوحنا، 13 : 34؛ 15 : 12)؛ أحبّ قريبك حبك لنفسك متى، 19 : 20)؛ أجبوا أعداءكم (متى، 5 : 44؛ لوقا، 6 : 27).

4 - الأخلاق والمعادن، الأخلاق والنظم والرسوم: الوصايا التي ترسمها الأنجيل للعمل والمعايير، هي هي القواعد التي كانت تحكم المجتمع التاريخي الذي جرت فيه أعمال المسيح وأقواله. فالفاهيم حول الخير والشر، الصالح والطالح، الغتّ والسامين، النافع والواجب، التي كانت سائدة بقيت مقبولة واستمرت. اجتافت المسيحية ذلك التراث اليهودي الكنعاني، وامتنعت قواعد السلوك الممارسة؛ تغذّت بها وقامت عليها، لكن مع تجاوزها لإسمه المحبة. صحيح أنّ

لصليبه وتحمله للانصلاّب. هنا يتبادر إلى الذهن مزالق ربما تؤدي إلى طلب الألم للألم، أو إلى المازوخية؛ وذلك غير مرغوب ولا هو ظاهرة سليمة. فلا بد من الأمل للألم، بذلك قد يلتئم.

8 - كلمة شَمَالَة: قلنا إنّ المسيح لم يُبطل، فهو ابن داود، وهو الذي ذكره موسى والأنبياء وشهدت له الكتب. ثم إنه علّم في المجامع، وفي الهيكل. ورأينا مراراً ورود أنه ملك اليهود، وملك إسرائيل، وأنّ الهيكل بيت أبيه... ليس هناك إذن مجال للمبالغة بحيث نذهب إلى القول بثورة عميقة أحدثتها التعاليم التي سبق بسطها، فالتراث اليهودي، ومعه الكنعانيّ أو الساميّ أو، بتعبير لعله أدق وأعم، الأعراي (يجمع كل الأمم التي أنتجتها بلادنا العربية الراهنة)، وفرّ لتعاليم الإنجيل حقلاً خصباً، ونظر في الفكر والسلوك والتعبير عميقاً متراكماً. وهكذا فالتشديد، وليس التجديد، هو الصفة المميزة أو الأبرز: لم يعلم المسيح مناقية جديدة؛ لكنه بعث في عظامه وتدرسه في الهيكل حياة، وحركة، وضريمية. إنه يظهّر، ويزكي؛ يخترق الشكلاية، ويعمّق الحرف والنص غائصاً في الروحاني والمثالي وما هو شخصي لا فيها هو ثابت في النظم والضغوط والتقاليد. يحارب المسيح الفريسية لأنها تغرق في الاحترام الشكلي للفضيلة، وفي الوله المتغطرس بالقاعدة، وفي التضحية بالروح لمصلحة الحرف. لقد حارب الفكر الأخلاقيّ المنفتح عبر التاريخ، في الفكر العبرسلافي الصوفي للمثال، التعصب المترمت، والتعسك الجامد بالقاعدة والشعائر والرسوم، وما يضغط على الإرادة الفردية. وموقف المسيح من الكهنة، والمرائين، والتعصيين للحرف والنص، موقف احتل في كل قرن وحضارة مكانة وينال باستمرار أهمية وصوابية.

من جهة أخرى، إنّ صعوبة التطبيق للتعاليم الخلقية، أو للمناقية، المثالية، لا تلغي سمو المبدأ وعمق مضمونه، وتصويره لعالم بشري لا حدوثي أو غير زمكاني. ثم إنّ المحبة مبدأ يعني؛ لكنها لا تكفي. هنا يشار إلى أن المحبة ليست فكرة خاصة بالمسيحية، أو عطاء مخلوقاً من عدم. لقد وُجدت، ربما بأشكال مختلفة التباين في التراث الذي سميناه أعراياً (سامياً، كنعانياً)، مرتبطة باسم الإله ايل، وبغيره؛ ونلقاها في العهد القديم (تثنية، 6: 5؛ الأحبار، 19: 18؛ ميخا، 6: 8) وإنّ بشكل تيارٍ غير شديد البروز والتأثير، وفي أمم أخرى ليست الهند أوحدها (زيعور، الفلسفات الهندية، الفصل السادس). لقد قلنا أعلاه إنّ المحبة (كاريتاس)، من حيث هي حبٌّ للآخر أو حبٌّ للنوع البشري، تحتل في المعنى

5 - الإنسان، الزمان، والإله الشخصي (الأقنوميّ) المتجسّد: في هذه المجالات تظهر التعاليم الانجيلية، بحسب نظرة بولس الرسول أو في عمارة القديس أوغسطينوس الضخمة، صاحبة نظرة جديدة أصيلة إلى الإنسان. فالإنسان مرفوع هنا إلى منزلة أولى، إذ الله نفسه تجسّد وتأنس وتشخص في أقنومٍ حيٍّ حبّاً بالإنسان ومن أجل خلاصه (سير الفداء، سر التجسد). فالمفاهيم الفلسفية القديمة والحديثة للالهية مختلفة عن المفهوم المسيحي (زيعور، أوغسطينوس...، الفصل الرابع، القسم الثالث). ويقال الحكم عنه أيضاً بصدد الفهم المسيحي للإنسان؛ وللزمان (المرجع عنه، ص 178-185). وتظهر الأصالة هنا عند المقارنة بالفكر اليوناني، والروماني، آنذاك. لعل الفهم الأقنومي، الشخصي، للإله الحيّ هو الذي ما يزال عرضة للتساؤل والتدبر من جانب فلسفاتٍ مثل: وحدة الوجود، واللاتاليفية، والتأليفية التي ترى في ذلك التصور إسقاطاً لنظر انساني ورغبات بشرية على الالهية بل وتحديداً للإله بوضعه داخل تخوم معينة، وتصوره بشكل بشري على غرارنا ومثالثنا.

6 - الإيمان: هو موهبة (عطاء) مجانية من جهة؛ ثم هو من جهة أخرى واجب. إنه ضروريّ لدخول ملكوت الله؛ لكنه أيضاً عملٌ من أعمال الله. هو الشرط الأساسي للخلاص؛ بل هو نفسه الخلاص. به وحده يرى الإنسان الله، ويُظهر للإنسان ملكوت الله. فبذلك الإيمان تتحقق المعجزات، أو به يُبطل المستحيلات: «لو كان لكم إيمانٌ بمقال حبة من خردل لقلتم لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك، فينتقل. ولما أعجزكم شيء» (متى 17: 20؛ 21: 21-22)... ويكلماتٍ أخرى، إنّ المؤمن يعمل الأعمال التي يعملها المسيح، بل يعمل أعظم منها (يوحنا، 14: 12): فالإيمان يخلص، ويفعل المعجزات، لأنه ذوبانٌ في مشيئة الله أو هو علاقة مع الله مطلقة، ونابعٌ من صميم الإنسان. أليس هو نتيجة الوعي والإرادة. إنه عطاء، كما سلف، وليس امتلاكاً.

7 - الألم والأمل، والاستشهاد: تجسّد حياة المسيح تجربة الألم عند الإنسان. فعذاباتُه تعبّر عن المأساة البشرية المبررة، وواقع الإنسان المفصوص. والشجاعة في ملاقة الأحزان تُذكر بأخلاق البطل الصبور بأمل، بالرواقية في أعلى درجاتها الساخرة إزاء الانقهار والتعذب، بالتمرد الواعي المترفع في مواجهة المأسى. كذلك فإن التألم حتى الاستشهاد، أو قبول الاستشهاد بإرادة وفكر، دفاعاً عن فكرة وحقيقة وبلا فقدان الأمل، يبقى نداءً للإقتداء والتّمثّل قدّمه السيّد المسيح في حمله

وللنصوف، أو للانحباب، تطف وتكبح. لكنها عند أهل النظر الفلسفي غير بناءة في واقع الكائن، والمأساة البشرية، وخلص الانسان، والعمل. لقد أنارت المسيحية طريقاً في الحياة، وغيّرت في النظر والتقييم. لقد علّم السيد المسيح؛ وهو ما يزال قدوة، ونوراً، ودعوة لخلص الانسان. والمسيحية ركن في ثقافة البشري، ودعامة من دعائم «الذمة العالمية» في دنيا الفكر ومحبة النوع.

الانشقاقات والفرق

تفرقت المسيحية إلى فرقي كثيرة عرفت التناحر فيما بينها، وأدعت كل منها احتكار الحقيقة المسيحية، ونفت غيرها، وحصّرت بكنيستها وحدها الفهم السليم للدين، والمسيح، والثالث. ولعل عقدة تحاسد الأخوة، التي نجدها في الإسلام (وغيره من الأديان، بشكل أخف)، كانت أفتك بداخيلة الكنيسة (من اليونانية: أكليزيا = تجمّع) التي كانت تطلب لنفسها وحدة القرار، والمشروعية المطلقة، والاستمرارية، والحصرانية؛ متغافلة عن دور الفروق بين الأمم، والخصوصيات المحلية، والعوامل التاريخية، ورفض الانسان للانحساب في نظرية واحدة وحيدة لا ترضى بالاجتهاد والتطور.

1 - الكاثوليكية: هي مجموع العقائد والشعائر والنظم التي تخضع لسلطة بابا رومة، والتي تميز الكنيسة الرومية (الرومينة) هذه عن الطوائف المسيحية الأخرى. تقول إنها كنيسة واحدة، مقدسة، جامعة (كاثوليكوس: كلمة يونانية تعني شامل، جامع، كوني)، رسولية. فهي حارسة للعقيدة ضد البدع والانشقاقات، ورئيسها (البابا) معصوم وله السلطة المطلقة في شؤون الكنيسة. من الأفكار الأيسية (الوجودية) هنا: الله: هو الكائن، واحد، كامل، ...، إنه الأبدى، سرمدي، اللامتغير، المائل في كل مكان... خلق العالم الروحاني، ثم العالم المادي، ثم الانسان... المسيح: هو الكلمة (فيرب / Verbe) الذي تجسد، المنبثق عن الله منذ الأزل، الابن الوحيد لله. هو الله، وذو شخص (أقنوم) واحد هو الشخص الإلهي. له مشيئتان: بشرية وإلهية؛ وله طبيعتان متحدتان: الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. وعند اعتراض العقل هنا، يردّ الإيمان: ذلك سرّ؛ فهنا سر التجسد الذي هو فوق الطبيعة، وخارج نطاق العقل والتفسير السببي والنظر التحليلي الوضعي. وتقريبه من الذهن يفرض هنا تكراراً مفاده أن الله اتخذ جسداً، أو حلّ في جسد بشري. فيسوع هو الإله المتجسد، أو هو إبن الله المتجسد. وهكذا فهو بطبعين

المسيحي مكانة الفضيلة الدينية الأولى، وتتساوى مع محبة الله؛ ورأينا أن محبة الآخر هي المرادف لمحبة الله. وإذن فهي بذلك مجرد عاطفة، أو هي عاطفة بحثة، واندفاق طبيعي من القلب؛ وقد ترتبط بنظرة عامة محدّدة أو بعقيدة الأخوة بين الناس والأبوة الإلهية. مع ذلك، فربما جاز القول إن النظريات الأخلاقية المُعقّلة، أي المُمنهجة المُذهبة، لا تقوم على العاطفة؛ ولا على عاطفة وحيدة. والوعي الأخلاقي، في الفكر الأخلاقي التاريخي، تتكوّن من عناصر فاعلة، وأفكار وإرادة؛ ومن عناصر فكرية أو تفكير ومفاهيم وأحكام وعقل ومعايير؛ كما إنه يحوي أيضاً مكونات وتوجّهات عاطفية ووجدانية كالخجل والحياء أو، بحسب رؤية كائنت، الاحترام.

لا يستطيع الفكر الأخلاقي، الفكر العقلاني والنظر المعيارى النقدي، أن يُعيد القيم إلى قيمة واحدة هي المحبة. ليس الحب هو القيمة الوحيدة، الكافية النافية. فلا بد له من التنظيم، والمعرفة، والعقل. وكذلك فإن القلب ليس هو البيت الوحيد، ولا الأوسع، بين منازل الرب. وقيم القلب ليست هي المخاصم أو النقيض الأبدى للعقل. إن كثرة كثيرة من المذاهب الأخلاقية في العالم لا تتأسس على المحبة، أو لا تتخلّى عن التنظيم والتشريع للواقع البشري... ومن جهة أخرى، هناك أنساق فلسفية لا ترى أن الله محبة، ولا تؤمن به متجسداً أو أقنومياً؛ وأخرى ترى أن الوعي الأخلاقي لا يحتاج إلى أساس ديني. ثمة مناهج عديدة ممكنة في علم الأخلاق؛ ومن الممكن قيام أخلاق فلسفية مستقلة عن الماورائيات، وتأسيس شبكات في القيم وفق العقلانية والفكرانية التاريخية. بل ومن يستطيع التحكّم بالمستقبل فيرفض منذ اليوم إمكان نهوض الأخلاق كعلم بيولوجي مثلاً أو غيره؟ تعلّمنا الفلسفة أن الأديان كثيرة؛ وأن الإنسان يسعى ويغيّر ويتغير؛ وأن الفكر يتسع ليحتضن الآراء المتفاعلة المتطورة بحثاً عن عالم أرحب، وإنسانية متعقّلة تحترم الكرامة، والحرية، وكل نظر. ويرى الفكر الفلسفي، إن في نظريته القديرة العقلانية أم في نظريته المقارنة الشبّالة، أن في الحياة التخلّية شيئاً من السلبية إزاء العالم، والواقع، والوجود. فالكائن البشري قد يلاقي صعوبة في تطبيق الأخلاق المثالية المرسومة له حتى وإن أعجب بالنبل في: «لا تقاوموا الشرير... إغفر له سبعاً وسبعين مرة» (متى، 5: 38-40؛ 18، 21). فالإنسان منغرس في مجتمع وفي تاريخ؛ وهو ليس روحاً أو ملاكاً فقط بل هو - على حد رأي الغزالي مثلاً - بهيمة أيضاً أي هو نور وظلام. ليس الإنسان متقبلاً فقط؛ إنه مجابهة أيضاً، وصدامي. والوصايا للزهد،

هو سرّ، أي غامض أو كامن ومقدّس، ظاهرة بارزة في المسيحية. هناك دائماً إحالة إلى الأسرار أو إلى تقديم هذه كمعتقدات فوق العقل وخارجه. قد يقال أحياناً إنها ليست ضده ولا نقيضاً له؛ هي فقط من نطاق خاص أو لها منطوق خاص بها: أي إننا نحن لانفقهها؛ ولكنها في حد ذاتها قابلة لأن تُشرح وتُكتنه. ما هي الآن أسرار البيعة (الكنيسة)؟

تُقر الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، منذ القرن الميلادي الثاني عشر ومع مجمع الثلاثين، سبعة أسرار كنسية هي: المعمودية، التثليث، القربان المقدّس، التوبة، المسحة الأخيرة، الكهنوت، الزيجة. والسر البيعي صلاة، أو هو نوع من الحياة ينالها الكاثوليكي بواسطة علامة؛ فيظهر وتزكو نفسه، ويأخذ النعمة (النعمة يمنحها الله؛ هي مساعدة إلهية فائقة الطبيعة. وهي إما سابقة، وإما محرّكة؛ كافية وفعالة، مبررة وحالية...).

المعمودية: هي السر الكنسي الذي يعيد بالماء والكلام الحياة التي أماتها الخطيئة. وهي تزيل الذنوب، والعقوبات التي تترتب على تلك الذنوب. تسمى المعمودية، وهي واحدة لا تتكرر، بسر الأموات. ويجب أن تتم قبل أي سر آخر. لها حلة خاصة، وتعطي المعمد إساءة ويصرف ماؤها على الأرض الزراعية النظيفة. يديرها أسقف، أو أي كاهن مجاز.

التثيبت: يُقصد به تعزيز الحياة الروحية في المعمد (المعمود)، وأن يقوّي النفس على إتمام ما بدأ به السر الأول، وأن يستنزل مواهب الروح القدس على ذلك المعمد، ويتم التثيبت للطفل بعد بلوغ العاشرة، في حفلة خاصة على يد أسقف المدينة: يدهن الجبهة بدهن الميرون (مزيج من البلسم وزيت الزيتون سبقت مباركته في يوم الخميس السابق لعيد الفصح) ويرسم صلياً عليها قائلاً: «أَسْمُكَ بوسم الصليب، وأثبتك بميرون الخلاص باسم الآب والابن والروح القدس». ثم يضربه على وجهه صفعة لطيفة خفيفة، تذكيراً بما قد يعترض المثبت من أجل محبة المسيح. ثم يمنح الاسقف تبريكاً للعموم.

القربان: هو سرّ أسرار؛ أو سرّ الافخارستيا. يحتوي جوهرياً وفعلياً روح المسيح وألوهيته داخل الخبز والخمر. به يُدخل المسيح ذاته إلى جسد المتناول تحت أعراض الخبز والخمر. القربان يغذي الروح كما أن الخبز العادي يغذي الجسد. إنه يغفر الخطايا؛ وواجب على الكاثوليكي تناول القربان على الأقل مرة في السنة في موسم عيد الفصح أو إذا كان في خطر الموت. من شروطه: التوبة، والصوم عن الطعام

متحدثين في شخص واحد: إنه إله تام، حقيقي؛ وإنسان تام، حقيقي. جسده لم يهبط من عل؛ وليس مركباً من عناصر سماوية بل هو جسد مأخوذ من مريم بولادة فعلية حقيقية. حول الطبيعة والمشيئة للمسيح برز الكثير من الانشقاقات التاريخية داخل المسيحية: الأريوسية، اليقونية، النسطورية... وعلى تساؤل العقل والنظر هنا، يرّد الإيمان بالإحالة إلى سرّ إلهي آخر هو سرّ الفداء. فالمسيح مات من أجل البشر: لقد تألم وصلب ومات وقبر محبةً بالإنسان الذي أخطأ بحق الإله، ومن أجل خلاص الجميع. وسوف يأتي مرة ثانية عند نهاية العالم؛ وسيحاكم الجميع، وسيلقي كلّ الثواب أو العقاب بحسب عمله في هذه الدنيا. وتقول الكاثوليكية بالجحيم، والجنة، والمظهر الذي هو مكان بين الاثنين، واللمبوس الذي هو مسكن أرواح الصالحين قبل مجيء المسيح، والأطفال الموق بلا عماد. الروح القدس: هو الشخص (الأقنوم) الثالث في السر المسيحي الأساسي، في السر الإلهي، سرّ التثليث. والأقانيم الثلاثة متمايزة عن بعضها: الآب، عنه يكون الصدور أو الانشقاق أو الانجاب؛ الابن، وهو المولود، المنبثق؛ الروح القدس، وهو المرسل من الآب والإبن، والمنبثق عنها معاً. ذلك هو التثليث: تتحد الأشخاص الثلاثة فيما بينها ومع الطبيعة الإلهية، وتتساوى فيما بينها. والأشخاص الثلاثة من طبيعة واحدة، ومن تلك الطبيعة الواحدة عنها: فالآب هو الله، والإبن هو الله، والروح القدس هو الله (بحسب تعريف الكنيسة للالوهية، في تجمع لأثران: 1215 م.).

مريم: هي مريم العذراء، بريئة من الشهوة، ومن الخطيئة الأصلية (الخطيئة الميئة)، ومن كل خطيئة. وقد أعلن مجمع الثلاثين 1545-1563 براءتها الكاملة، وطهارتها التامة؛ ووضعها فوق كل القديسين، وكُرّس حقها في نوع من التعبّد الخاص (عبادة العذراء/هيبردوليا). وقد أدخلت عقيدة الحبل بلا دنس، التي تبرئ مريم من الخطيئة الأصلية، في العام 1854.

الملائكة: خلّقوا قبل البشر؛ وهم كائنات روحانية. ينتظم الملائكة في تهرّبات أولاهها: السيرافين (السيرافيون)، ثم القروبيون، ثم العروش. وهناك تهرّبات أخرى تُذكر بالاقطاع، وتتوازى مع تقسيمات الأرض والسلطة في أوروبا إبان بعض العصور (زيغور، أوغسطينوس، الفصل السادس).

الأسرار الإلهية: مبدأ محوري في المسيحية. فالإلتجاء إلى ما

المسيحية، را: زيعور، أوغسطينوس، ص ص 41-47).

الزيجة: سرّ يربط بين معمدّين بالغين لدى الحياة بزواج شرعي، وينالان به نعمة مزاولة الواجبات العائلية؛ لا تقر الكنيسة الكاثوليكية للطلاق شرعية. يتم بحضور الخوري أو الكاهن، في احتفال يسمى بالإكليل...؛ ويخضع لبعض الشعائر، ولتنظيمات أو قواعد تحكم تأسيسه، وبطلانه، وأوقاته المناسبة، الخ.

2 - الأورثوذكسية:

تشكو الكنيسة الأورثوذكسية (أورثوذكس = مستقيم؛ دوكسا = رأي) من ظلم الغرب الكاثوليكي لها، ومن جهله بتعاليمها، ونفوره أو كرهها لها. تقول إنها المحافظة الآمنة على اللاهوت منذ قرونه الأولى، وواحدة غير منقسمة، ولم تضيف أو تحذف أي معتقد متمسكة بالتعاليم الصافية القديمة التي ورثتها عن الحواريين والآباء الأول. لذا فهي تتهم، وترفض التهمة، بأنها متعصّ جامد، وكنائس مشتتة ذات شعائر عتيقة غير متطورة. أشهر طقوسها: الأرمني، والكلداني، والرياني، وغيرها؛ ولا ننسى أكبرها الذي هو الطقس القبطي حيث كنيسة الاسكندرية المرتكزة على القديس مرقس. أما أشهر الكنائس والبطريركيات فنذكر: البطريركية المسكونية في القسطنطينية، الكنيسة اليونانية (والكنيسة القبرصية)، وكنيسة القدس، وبطريركية أنطاكية (المسيحية أو الموارية لكنيسة روما). ثم هناك الكنائس السلافية، والبلغارية، والصربية، والرومانية (بطرك بوخارست)؛ وبعده أيضاً: بطريركية موسكو حيث الكنائس الروسية؛ ومن الكنائس الأخرى داخل الذات العربية: الكنيسة العربية القبطية والكنيسة العربية الأورثوذكسية... وهكذا فإن العقريّات اليونانية، والعربية، والسلافية (وغيرها من الأمم الاشتراكية)، هي السند لهذه الكنيسة الشرقية (البيزنطية، اليونانية).

نُوضاً من المبدأ الشّمال في الأورثوذكسية، رُقُصُ الاضافة أو الإلغاء داخل المعتقد العام، لا تقر كنيستنا هذه بتعديل العقيدة المركزية، الثالوث المقدس، من قِبَل الغرب الكاثوليكي، تعديلاً تأتي من زيادة كلمة والابن (فيلوك/ Filoque = الابنية). لقد كررنا أن الكاثوليكية تعتقد بأن الروح القدس انبثق، فاض عن، صدر عن، من الأب والابن قبل كل الدهور. تنبذ هنا الأورثوذكسية. إضافة كلمة والابن التي ضمتها الخوصة Symbolه توليدو في السنة

والكحول - قبل ثلاث ساعات - إلا في حالة المرض. أسسه المسيح ذاته، وأوصى به. مادته الخبز اللاخمر، ونبذ الكرمه دون اشتراط لون معين. والاحتفال به غير مبسّط، وتحكمه عدة حركات أو رسوم ترمز إلى حركات تُعاد إلى حياة المسيح أو تدل عليه. ويتولاه فقط الأساقفة والكهنة...

التوبة: هو سرّ اعتراف الخاطئ. يُعترف أمام الكاهن، في خلوة، بالخطايا المرتكبة ضد وصايا الله والكنيسة. ويحظى المعترف بالجلّة من مرتكباته تلك، وبالغفران، بعد أن يفي بالمفروض عليه من الكاهن بشكل تعويض من مثل الصدقات والإمانات الجسدية والأصوام. تعطي الكنيسة الكاثوليكية أهمية كبيرة لسر التوبة، فهو المعمودية يعتبران الطريقتين الأوحدتين للخلاص. وللسر هذا تفصيلات، وشروط، وأوضاع؛ ولحلّ المعترف من خطايه درجات. والمسيح هو الذي أعطى لتلاميذه سلطة الحلّ تلك: فقد قال لبطرس: «ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماء، وما تحله يكون محلولاً». والمسيح أيضاً بعد قيامته قال لتلاميذه: من غفرتُم خطاياهم غفرتُم.

المسحة الأخيرة: سُميت بذلك لأنها الأخيرة التي ينالها المتدين. تُعطى للمحتضر، أو عند خطر الموت، تعزية للنفس وتعزيزاً للبدن. قوامها أن المريض أو هذا المسحوق - الذي يكون في غرفة نظيفة وعلى سرير مغطى بخوان أبيض، وبالقرب من طاولة عليها عدة أشياء - يعترف أمام الكاهن الذي يزود بعدنّ بالزاد الروحاني (القربان)، ويمسح بزيت الزيتون (زيت خالص، بلا بلسم ولا خمر، مبارك من الأسقف في يوم الخميس المقدس) مناطق حواسه الخمس مع تلاوة نصوص خاصة، ثم يمنحه غفراناً بابوياً كاملاً. لا تسمح الكنيسة لمن هم في مرتبة سفلى منح هذا السر لأحد.

الكهنوت: سر به تمنح السلطة الكهنوتية - التي سلمها المسيح إلى تلاميذه - إلى البعض كي يقوموا بخدمة روحية للكنيسة. ويستمر ذلك النقل للسلطة إلى حين عودة المسيح في آخر الزمان. تتم الرّسامة بوضع اليد على رأس المرسوم مع تلاوة نصوص مخصصة؛ وشرط أن يكون هذا في حال النعمة، مولوداً من زواج كاثوليكي، غير مرتبط بزواج، راشداً، حائزاً على الثقافة المطلوبة، ناذراً النفس للتبتل والفقر والطاعة على مدى العمر. قام القطاع الكهنوتي بدور بارز في تطور الوعي الديني والتاريخي المسيحي، وفي تمرّبه المتنوع المتفاعل باستمرار مع الشروط الاجتماعية الاقتصادية، وفي تنظيم دقيق للشعائر والأزياء ونظم كثيرة كالحرنات والأعياد (عن الأعياد في

في الشرق 1054م. وكانت الهيمنة والأوصار الأخلاقية المحيطة بسمعة رجال الكهنوت والبابوات، والامتيازات الجمة أو الثروات المفرطة اللاصقة بالأساقفة، مع عوامل أخرى عديدة، أسباباً ظاهرة في احتدام صراع داخل الكنيسة الكبرى الواحدة. ثم أتى سبب مباشر هو إقامة عقائد مفروضة من المجامع على المؤمنين بلا أدنى نقاش، وحتى بلا سند من الكتاب المقدس أو غير موجودة في الاناجيل. يعتبر الألبيجيون Albigeois، أو الطاهرون الأثقياء، الذين كانوا يقطنون في وسط فرنسا، منذ القرن الثاني عشر للميلاد، بالقرب من منطقة ألي Albi، من أوائل من استنكروا أو تعرضوا لحملة صليبية بابوية وتهمة أنهم مانويون. لقد رفضوا الحياة الراهبية، والاعتراف، وعبادة القديسين، وعقيدة الوجود الواقعي للمسيح في القربان (الأفخارستيا)، وغير ذلك من العقائد التي لم يجدها في العهد الجديد. ثم جاءتهم الإبادات، وفظائع أخرى جماعية التصقت بدور محاكم التفتيش: السجن المؤبد، التعذيبات الفظيعة، حرق الإنسان حياً. وانتهت القضية بخضوع ريموند، كُنت طولوز، ومعاملة باريس، 1229.

ثم جاء الفالدويون، نسبة إلى فالدو Valdo الرئيس المؤسس، في اليمونت Piémont ثم في البرفانس. وأعطى أولئك القوم أملاكهم وثرواتهم للفقراء، وكانوا يفسرون الأسفار للشعب، وأنكروا القداس، والمطهر، وعبادة القديسين... ولوحقوا بصفتهم هراطقة من 1184 حتى 1495.

وارتفع صوت ويكليف Wicliff الانكليزي، ثم يوحنا هوس J. Huss، مطالبين بالإصلاح؛ رافضين تجارة صكوك الغفران، والكفارات، والتجارة بذخائر (رفات) القديسين؛ شاجين فضائح رئيس ورؤساء وكهنة واكليروس، مطالبين بالاستناد إلى الكتاب وحده كقاعدة حقيقة للإيمان الديني. وكانت نهاية جثة ويكليف الحرق وتذرية رمادها، وذلك غب 28 عاماً من وفاته، ويأمر من مجمع كونستانس Constance. لكن تعاليمه تلقفها تلاميذ كثيرون، منهم هوس، رئيس جامعة براغ. وأحرق هذا حياً، في سنة 1415.

واحتلال اسكندر بورجيا Borgia لكرسي البابوية من 1492-1503، الذي يُعمل أوزاراً كثيرة وجرائم ورذائل؛ ثم يوليوس الثاني، البابا العسكري المحارب، و...، أثقل سمعة كنيسة رومية بروائح غير لائقة. وهنا كانت مُمَهِّدات أخرى لحركة الإصلاح، فكان لوثر. ولد لوثر 1483-1546 إناً لعامل منجمي وأم فقيرة في أيسلبن Eisleben، في المانيا.

584 م. كذلك لا تؤمن الأورثوذكسية. بعقيدة الحبّ بلا دنس التي أدخلتها الكاثوليكية. في سنة 1854، مخالفة بذلك العقيدة التي تحدّدت بموجب المجامع المسكونية السبع والخصوص نيقية - القسطنطينية. وباسم المبدأ عينه الذي يرفض كل تعديل، لا تعترف الأورثوذكسية بأسس دينية أو بنصوص مقدسة تثبت الإيمان بالمطهر (وحتى بالجحيم). ولا تعترف بسلطة البابا، ولا بعصمته إذ العصمة للكنيسة كلها، ولا بالغفرانات الكنسية... ومن الفروقات التي تعود إلى الشروط التاريخية والعبريات الخاصة عند الأمم، يُذكر: شكل إشارة الصليب إذ هو عند الأورثوذكسية. بثلاثة أصابع ومن اليمين إلى الشمال، وسر الاعتراف (والحلة) يختلف نوعاً ما. وكذلك الحال في المعمودية، وفي سر الزواج إذ يسمح أحياناً بالطلاق، وفي الأصوام، والأعياد، والاحتفالات الدينية أو الطقوس والشعائر... وتقوم أيضاً فجوة هي تباعد في الأزياء، والرتب الكهنوتية، والمناصب، وتنظيم الرهبان والأديرة. أما بنية الكنيسة أو تقسيماتها، وخدمتها، فهي عند الأورثوذكسية تخلو من المقاعد، يركع المؤمنون في عيد العنصرة، ومن الآلات الموسيقية.

3 - البروتستانتية:

حركة إصلاح؛ لكنها بنظر كنيسة روما، وفي أعين الكاثوليكي التاريخية، رفض وتمرد ثم انشقاق. ففي فرنسا، على سبيل الشاهد، يشعر البروتستانت، الرافض، المحتج، أنه غير معروف إماماً وجهاً؛ وأن فرنسا - البنت المدللة للكنيسة البابوية - طردت أفضل أبنائها بسبب معتقدهم وأنها أيضاً اضطهذت، وأبادت بل وما تزال تغذّي فيها فكرة سيئة عنهم كي تبرر القسوة القديمة المفرطة ضدهم... والقضية، في نظر البروتستانت، كانت قضية صفوة أرادت إصلاح الأوضاع، ورفض المزالق أو الفضائح التي غرقت في خضمها الكنيسة الكاثوليكية. وتشدّد البروتستانت على النخبوية، والصفة القائدة في حركته: تفضيل الاضطهاد (الأعنف بين أبناء الدين الواحد) على إسكات صوت الضمير، الطبيعة الريادية لفئة كانت قد خلقت في وطنها صناعات مزدهرة وفكراً ثاقباً ثم ترى نفسها مجبرة على التهجير ومن ثم نقل فضائلها وأسرارها إلى بلدان توفر لها السلام والاطمئنان... وكذلك فإنها تعدّ حركة صفوة لأنها قدّمت مفاهيم ديموقراطية ألهمت التشريعات في الدول الحديثة، وألهمت مبادئ الاحترام والكرامة والحرية وغير ذلك من القيم. فكيف بدأت، وتطورت؟ كانت وحدة الكنيسة الرومانية قد تصدعت بالانشقاق الكبير

تدفع إلى اضطهاد الاصلاحيين (اللوثريين، الكنايين، الانجيليين)؛ وفي سنة 1535 أمر برلمان باريس بإبادة كل أولئك. في هدوء كان كالبُز يُرفض صفة كاهن، وأسقف، ورئيس الكنيسة؛ ويكتفي وبفتور من الشعائر القائمة المؤسسة بالعمودية، والعشاء المقدس، بل وكان يعتبرهما غير ضرورين للخلاص، وراح يتهم بالكفر طقوساً كثيرة كالقداس والتبجيلات الصنمية للقديسين... ولاقي العنت من جراء أفكاره، والهرب المستمر، والفقر. لكن شهرته اكتسحت أوروبا كلها؛ والتعصب لم يحل مشكلاتها بل أسال الكثير من دماء أبنائها، ودمغ بالقتل الوحشي والحد والقسوة السادية طابعها. يستذكر هنا مذبحة فاسي Vassy، ثم مذبحة سان برثلمي، وعبادة التعذيب وإبادة البشر في أماكن كثيرة، وأزمنة طويلة، ومرات عديدة. وفرنسا في الطليعة. ولعل العرب، وغيرهم ممن نالوا نعمة التراث الفرنسي أي الذين عرفوا قسوة الاستعمار الفرنسي أو التعصب في النظر والسلوك، يفهمون جيداً شدة الكاثوليكي الفرنسي على ابن دينه، على الاصلاحى الذي يتعجب حتى اليوم فيزعم أن من 17 أو 18 مليون بروتستانت، بقي في فرنسا 11 مليوناً فقط لم يهربوا أو لم يُقتلوا وذلك حفاظاً غير ضروري، ولا شرعي أو فعال، على وحدة الكنيسة والسلطة والقرار.

ولعل الفلسفة، تلك الهبة التي منحها العقل للبشرية، أنارت الطريق. لقد كان لبعض حمالي الفلسفة، في فرنسا تلك، تأثيراً. فحوالى سنة 1767 (نحن في القرن الثامن عشر)، شجب فولتير (ت 1778) ودالمبر وديدرو التعذيبات، ووحشية التفتيش الديني. أشاعوا أفكار التسامح والاقبال المتبادل بين مذاهب الدين الواحد والأفكار المختلفة... وقرر منشور التسامح 1787، قبيل الثورة الفرنسية منح لويس السادس عشر، عدم ملاحقة البروتستانت. لكن فرائضهم الدينية استمرت محظورة. وفي سنة 1791، نالوا الحرية الدينية وحق ممارسة الشعائر علناً. وحتى بونابرت في بداية القرن التاسع عشر 1802، الذي منح كنائسهم وقسيسهم حقوقاً، حظر عليهم أخرى نالوها بعد ذلك بسبعين عاماً 1872 تحت حكم الجمهورية الثالثة. وهم حتى اليوم يتذمرون، ويستعملون كلمة «اتحاد تعبدى» بدلاً من «كنيسة». وما تزال الفلسفة تنادي الجميع، وتفعل مثلها الحركات المسكونية، بالارتقاء إلى حيث الإنسان هو الكائن الحر، المسؤول، القيمة في حد ذاته بغض النظر عن طريقته في التدين أو مذهبه داخل الدين الواحد.

سيم كاهناً في 1507. لم يتحمل ضميره السكوت عن الوضع؛ ونشر باللغة الالمانية شروحاً عديدة للكتاب؛ وظهر في أعماله وسلوكاته أنه الماني الوطن والروح والقلب والدولة. من هذه النقطة وغيرها بسط مقترحاته وطروحاته: الشباك الخيثة لتلهم ثروات الشعب تحت اسم صكوك الغفران، الوقوف إلى جانب المؤمنين العامة ورفض أساليب الاكليروس المبطنة... وفي شهر واحد كانت أفكاره منتشرة في بلاد المسيحية... وأصبحت ترجمته، إلى الالمانية، للأنجيل كتاب المانيا القومي. تزوج، وأنجب. حصلت اضطرابات، وحوكم بتهم كثيرة، وتعذب، ولاقي العنت والكمد، بسبب أنه دعا إلى إعادة الانجيل الى المرتبة الأولى، إلغاء أعياد القديسين، إزالة الكثير من الشعائر والرسوم التي تناقض الانجيل لا سيما نظرية تحول خبز القربان وخمرته إلى جسد المسيح ودمه (Transsubstantion / التناول المقدس). استنكار الدور الهائل المعطى للكاهن، الخ... لكن ذلك الاصلاح لم يكن عميقاً جذرياً إلى حد يقف معه لوثر بجانب الشعب أي من توقع الحرية والشع.

رُفُغلي 1484-1531: في الوقت عينه الذي كان فيه لوثر وكالفن يعودان إلى النصوص، ويرفضان شطط الكنيسة القائمة وسلطانها؛ بل وقبلها، كان هذا يثور ضد المتاجرة بالصكوك والصلوات، ويطالب بإلغاء العزوبية عند الكهنة، وبالتبشير بالانجيل وأخذه كسلطة وحيدة وفي ترجمته الالمانية. كما أنه دعا إلى توسيط المسيح وحده بين المتدين والالوهية، ونزع الصور والصلبان وتماثيل المصلوب، وإلغاء الغناء الذي يصاحب خدمة القداس، وغير ذلك... ومن سويسرا الالمانية شعت أقواله، وأعلن الاصلاح في 13 ك2، 1524. ثم بدأت نستخدم مناقشات أتباعه مع البروتستانتية، وطفق يتم بالفعل السياسي، وحتى العسكري. قُتل، وأحرق؛ وذُر رماده في الارياح. ويذكر، من الاصلاحيين أيضاً، يوحنا نوكس Knox، أستاذ فلسفة، وطالب في جامعة غلاسكو (انكلترا). فهو أيضاً أعلن بقوة وصراحة الاصلاح في 1542؛ لكنه دون أسلافه شهرة.

أنارت السوربون، والمجلس النيابي، في فرنسا، قضية ترجمة العهد الجديد. فمنع بيع الانجيل، وأخذت حرائق محاكم التفتيش تلتهم أجساد المتهمين بالهرطقة والراغبين بقراءة الانجيل بالفرنسية. واهتدى في هذه الأثناء، إلى الاصلاح، يوحنا كالفن 1509-1564؛ وقرأ بلغته ما حرّمه عليه. وجرت تغييرات في سلوكاته وقراءاته، ثم كانت حوادث سياسية كثيرة

الانجليكانية، الكنيسة الدَّربِيَّة Darbyste أو كنيسة الأخوة. فحول منشئها غَرْفُ Groves اشتهر الأتباع بقولهم، إِنَّ الرسل لم يعينوا خلفاء لهم، وإنَّ لا أحد له الحق في أن يكون راعياً في الكنيسة. وحول دَرْبي Darby في السنة 1832، ترسَّخت، وتوضحت. وهم اليوم شديدو الانصباب على قراءة الأسفار المقدسة، والنبوءات التوراتية حول نهاية العالم.

ثم نذكر الكويكرز Quakers، أو الجمعية المسيحية للأصدقاء، لمؤسساها جورج فوكس Fox الذي نال لقب كويكر، أي المرتجف. يرفضون كل قَسَم، ولا يُحْيُونَ أحداً، ويتصفون بالزهد، ويشجبون الغناء والرقص والألعاب والتدخين، ويرفضون حمل السلاح، ويتصفون بحسن الأخلاق ومحمودية السيرة. ومن المحمودات في هذه الجمعية الاعتناء بالمحروم، وبكل عرق أو لون: وهنا تتميز نظرهم - داخل الولايات المتحدة - إلى الهنود الحمر، السكان الاصليين، وإلى السود. ويذكر، من بين كنائس أخرى كثيرة، جيش الخلاص. وهنا يقول الاتباع إنَّ مهمتهم هي أن يجعلوا البشرية، كلها تخضع لله وتنال خلاصه... وتزداد الانشقاقات، أو تقوم بين الحين والحين كنائس جديدة داخل الحركة الإصلاحية، في الولايات المتحدة الأميركية بشكل خاص. لكن البروتستانتية تجتمع حول توجهات عامة أو تتصف في أجموعتها بخصائص من مثل: الاستناد إلى الكتب المقدسة وحدها، الاعتراف بالمسيح وحده معلماً، نفي ضرورة توسط الكنيسة بوزرائها وتَمَرَّتْها في العلاقة بين الله والمؤمن، إقبال العبادة باللغة الوطنية للمتعبَّد، اهتمام بقراءة الكتب المقدسة، رفض لعبادة القديسين وعبادة مريم وللغفران أو الدهن بالزيت والأصوام والعزوبية والثبات، عدم الإيمان بوجود المسيح فعلياً في خبز وخرم القداس، الإيمان بحرية الفكر عند المتعبَّد، رفض الصور والتماثيل والآلات الموسيقية والمقاعد داخل المعبد، التحرر من أزياء وطقوس ومراسم وتمرتبات يبيعية، عدم رسم شارة الصليب... وهكذا!!! بلا تعقيدات، وبعودة إلى البساطة، والفعل الحر، والتساوي بين الشعب والكليروس.

المسيحية والرأسمالية والاشتراكيات

تقوم في أساس الحركة الإصلاحية عودة إلى الكتب اليهودية أي إلى العهد القديم؛ تلك فكرة كالتهمة أو كالمثلية الخفية يشير إليها بقوة غير البروتستانتية، ولا تنكّر كثيراً من أحد. ومن هنا فإن العقلية التوراتية، أو العقلية التي تبنيها التوراة حول الكسب والمنفعة الشخصية وتثمير المال، قد تجد استمراراً

4 - الكنائس البروتستانتية: صار من السهل الآن تلخيص العقائد التي تميز حركة الإصلاح الديني المتعددة الأصوات والكنائس. فأولى تلك العقائد يبقى الإيمان بالسيد المسيح، وسلطة الكتب المقدسة، والموحاة منها بشكل خاص، وحرية تأويل تلك الكتب أو بذل الجهد الشخصي في فهمها واستخراج قواعد الإيمان والحياة منها وحدها (راجع: مجمع سينودس 1938؛ وخاصة فعل الإيمان الموضح هناك).

ليست الحركة البروتستانتية واحدة؛ فهي متعددة. نذكر منها سريعاً وبإلماح: الكنائس الويسلية، نسبة إلى ويشلي Wesley (ت 1791)؛ المنتشرة في انكلترا والمنتقلة إلى أميركا في 1784؛ والشبيه الفرنسي لها المعروف باسم الكنيسة الحرة. وهناك أيضاً الكنيسة الفالدوية أو الفودوازية Vaudoise في فرنسا، المار ذكرها؛ والكنيسة الفرنسية المصلحة (المستصلحة) التي تجمع بين أحضانها منذ 1938 - دون إذابة أو إزالة التنظيمات الخاصة لكل منها - الكنائس الكالفينية، والاسكوتلندية، والكنيسة الحرة. ومن الضروري أيضاً الإشارة إلى كنائس أخرى مثل: الكنيسة اللوثرية، والكنيسة الانكليكانية ذات الأصول العائدة للقرن السادس عشر، مع الملك هنري الثامن. فقد أعلن هذا، في العام 1534، إبطال سلطة أسقف روما في إنكلترا، وأنَّ الملك هو وحده بعد المسيح رئيس الكنيسة. ثم أُعلِنَتْ في أيام ادوار السادس، خليفة الملك المذكور، القطيعة النهائية، على شكل 42 ثم 39 بنداً في سنة 1563، تحت حكم الملكة اليزابيث.

تقول الكنيسة المعمدانية بأن لا وجوب لتعميد المولود، وتدعو أتباعها إلى إعادة تعميد الراشدين. وهي تعمَّد بالتغطيس لا بالسكب، ولا تقيم فرقاً بين راعي الكنيسة والمؤمن، ولا تقول بالمناولة الأولى... وتعتبر الولايات المتحدة الأميركية أشهر الكنائس المعمدانية. وتجعل الكنيسة السبتية Adventiste، كاليهود، يوم السبت يوم الراحة إذ تقول إنَّ الله قدَّس اليوم السابع من الأسبوع، وليس يوم الأحد. وهي تنتظر الآتي أي المسيح الذي تتوقع مجيئه الثاني من خلال إشارات تُسقطها على الوقائع. ترفض تعميد المولودين الصغار، ولا تعترف بأي يوم عيد؛ تكرس العبادة لله وحده، وتُقر سلطة الكتاب المقدس وحده. فهي عارية من أي ليئورجيا. ولدت هذه الكنيسة المجيئة (المنتظرة، أَدْفَنْشِيَّة) في أميركا؛ ومعترف بها هناك منذ العام 1860، ومركزها العالمي في واشنطن.

وفي السنة 1829، نشأت في دَبْلِنْ، ومن داخل الكنيسة

الوقائع والتاريخ نظرات نفسانية، ولعلها متحيزة ومرسومة سلفاً. هنا انفصالٌ عن الواقع التاريخي، ونظراً مجرد، واتجاه مثالي.

نلفظ الحكم عينه على التصورات التي تراها المادة الجدلية مفسرةً لظهور البروتستانتية: فليست القضية هنا، في النظر العقلاني الشَّال، مجرد أوضاع اقتصادية أحاطت بالكنيسة الرومانيَّة، أو وقعت بها تلك الكنيسة، أو أحدثتها. في ذلك التفسير تبسيط، ونظراً مسقطاً وتحيزي. فحركة الإصلاح الديني أوسع، وأعمق، من أن تُشرح بسبب واحد أو أن تفسرها نظرية شديدة العمومية وتوسع لكل تأويل وتقدم. وكثيرون يبنون آراء فيبرٍ لدحض آراء ماركس؛ وبالعكس. يهمننا هنا أن الأول أقر بأنه لا يرغب في استبدال التفسير السببي المادي الواحد بتفسير سببي روحي للثقافة والتاريخ. وما حوله فيبر هذا في دراساته للتاريخ العربي الاسلامي، وفق منهجه السوسيولوجي المذكور أعلاه، لم يكن محاولة مثمرة وإنما براءة وترقية.

المسيحية والفلسفة، العلم والمسيحية

1 - المسيحية والعلوم الفلسفة: لا نكتب هنا تاريخ الكنيسة في علاقاتها مع الفكر العلمي وتطور النظر. لقد أرادت أن تبقى ضمن دائرة إيديولوجيتها كل بحث وتجربة، وأن تفرض وصايتها المستمرة على المفاهيم عن الكون والطبيعة والقوانين. ولقد استعملت في سبيل ذلك محاكم التنقيش، والحظر، والسجل، والحرم، والحرق. يستدعى، على سبيل الشاهد، كوبرنيكوس، وغاليلي. كما يستذكر في مجال آخر: برونو؛ وقبلة حظرت الرشدية، وطرد ابن سينا وجماعته من السوربون في القرن الثالث عشر فانتظر أبو علي متصف هذا القرن كي يعود إلى تلك الجامعة على يد بعض الطلاب العرب والمستشرق أ. - م. غواشون.

2 - المسيحية والفن: وفّر المعتقد المسيحي بإله شخصي حي فسحةً عريضة للنشاط الفني، وهكذا فإن التعبير الایماني، بواسطة الوجّهيات وتصوير الأشخاص والملائكة والكائنات المقدسة عموماً، أدى إلى إبداع فني تختص به الكاثوليكية عموماً. والأسماء اللامعة في هذا المجال كبيرة غفيرة. لقد قاد الإيمان هنا الوعي الفني، فتعظّم هذا عبر إنجازات ضخمة في شتى ميادين الفن: التصوير، العمارة، النحت، الموسيقى، الخ.

3 - الفلسفة المسيحية: هي كل فلسفة تقوم على المسيحية

أو موازياً لها في البروتستانتية. لقد رأت البروتستانتية، والكالفينية بشكل خاص، في العمل نعمة، وإغناءً للشخصية والوعي. وإذ نحن، في الثقافة العربية الراهنة، نشدد على دور العمل في تطوير العقل والانسان والطاقت، أو في تعزيز المشاعر بالكرامة والقيم والحرية، فتلك كانت فكرة رئيسية في البروتستانتية، ومبدأ: فالعمل سعادة، وإسعاد، وسبب للغنى وللتغير في الفرد والجماعة، وطريق مقرب إلى الله أو وسيلة تُحبب الله بالفرد. المسيحي الصالح، في هذه النظرة، يعمل، ويرفض الكسل، ويتعدى عن الأعياد، ويوفر المال، ويستتكر الانفاق على الزينة والتهايل والصور الكنسية، ويحلل الربا. ومثل تلك الدعوة ليست في صلب الكاثوليكية... ذلك ما يدعوا بعض مفكرين البروتستانتية إلى التأكيد على أن النظر الديني الاصلاحى حل مفاهيم في الانتاج والعمل والربح والمنفعة لم تكن أقل أهمية من العامل الاقتصادي في ظهور الرأسمالية. تستدعى هنا أفكار ماركس فيبر، في: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، حيث تلقى نقداً لتفسير المادية الجدلية لظهور ذلك النظام الاقتصادي وأخلاقه.

رؤية ماركس فيبر للرأسمالية كنتيجة ومنتوج للبروتستانتية تقوم على عدة ركائز خاصة بهذه الأخيرة، إذ من طبيعة هذه الحركة الربط بين المال والألوهية، والدعوة إلى الربح، وإلى العمل الشاق، والتوفير، وضبط النفس، ونكديس الثروة، والبحث الحر أو الابتكار. هنا إذن المنفعة الشخصية، والفردانية. والظاهرتان الاقتصادية والحركة الاصلاحية هدفهما واحد، ويتبادلان التأثير والاعتماد واقتبال التأثير بعوامل عديدة. فروجها أو اتجاهاتها النفسية واحدة، واهتمامها بالعقل وبالقيمة الاخلاقية للمهنة واحد، وكبار رجال الأعمال هم من البروتستانتين عموماً، ومناطق الاصلاح كانت وتبقى المناطق الرائدة اقتصادياً... علم الاجتماع هنا هو سوسيولوجيا تفهمية *verstehende /compréhensive*؛ وهنا منهج الأنماط المثالية الذي يتنكر لكل وجهة نظر واقعية الاتجاه، وأميريكية النزعة. فهو يفسر هنا بالعودة إلى عامل فرداني، أو يعيد الاجتماعي إلى ما هو فردي. ومن جهة أخرى، تبدو أفهومات الأنماط المثالية *Idealtypische Begriffe* قريبة من أن تكون كينونات، أو جواهر، أو قيماً، وعاجزة عن التعبير عن الواقع وتفسير التاريخ. وتفسير فيبر للظواهر الاقتصادية بعوامل نفسانية، بل وبفهم فرداني ويعمل الفرد الواعي، تفسير لا يقف على قدميه وليس كافياً ولا يفسر الظاهرة كلها. أي أنه، في هذا المجال، يبني ويتصور أكثر مما يعانى؛ يسقط على

ويتوجه وفق عقائد فائقة الطبيعة أو اقتداءً بشخصٍ أعزَّزَ السببية وقوانين الطبيعة. وعند الطرف الآخر، كانت فلسفة تؤمن بالضرورة، وتتوجه إلى العقل وتصوغ المنطق، وتنبئ على قوانين، وتدرس الظواهر والأشياء بلا أسبقيات ولا سلطة عليا مطلقة هما على غرار سلطة يهوه ودخل نظرية إعتقادية معينة في خلق الكون وتطوره ونهايته، وفي الإنسان والوجود والزمان. وحيل الفلسفة، الفلسفة اليونانية، انقسمت مواقف آباء الكنيسة الأوائل: فظهرت الفلسفة المُطعَّمة بالمسيحية، والمسيحية المتأثلة، ثم المشاركة، ثم المستوعبة إزاء الفلسفة التي ستعرف باسم الحكمة الوثنية. وبعد ذلك انقسم الفلسفة المسيحية إلى:

أ/ الفلسفة الوسيطية أو الفلسفة الأسكولوية: عملت في حقلي المقدس والفلسفي؛ وجعلت الفلسفة تابعاً للحكمة بل للاهوت. تستحق اسم فلسفة، ويجوز إدراجها كحلقة في التاريخ الفلسفي أو كمرحلة من فعل التفلسف عند الإنسان. صحيح أنها لا تفهم ولا تلتقط بمعزلٍ عن أفلاطون وأرسطو والرواقية؛ إلا أنها بلا شك نظرٌ في الوجود والعقل مختلفٌ عن النظر اليوناني، وشيءٌ أوسع من الفلسفة اليونانية وينابيعها الشرقية الغزيرة. إن المسيحية، بالنسبة للفكر الذي كان قائماً في البلاد الأعرابية (السامية) أو بالنسبة للاديان الكنعانية واليهودية، تبدو بلا كبير أصالة أي بنت ذلك الفكر وتلك الأديان. أما المسيحية بالنسبة للفلسفة اليونانية والفكر الروماني فهي غريبة، وذات إبداع أو طبيعة جديدة (قارن: الحوار بين السيد المسيح وبيلاطس البطني).

إن موضوعات الفلسفة المسيحية الوسيطية لاهوتية المضمون، توفيقية؛ وترتكز على منهج يجمع ويلائم ويمزج. فكثرة كثيرة من تلك الموضوعات تدور حول الملائكة، والجن، والسموات، والخطيئة، والكاهن. بل إن محورها هو الثالوث، وعلاقته بالإنسان، ونهاية العالم... لذا فالأفكار المسبقة أو العقائد الجاهزة هي الأولى، والقائدة أو المحركة؛ والعقل مقيّد، وحرية الفكر محدّدة الاطار والمضمار والمضمون. يقال أيضاً إنها لاهوت، ونظرٌ ديني غير غني ولا هو مُثْمِر، وطريق يسلك بين متناقضين هما النقل والعقل، وبحوث في مشكلات عقيمة، ومناقشات لفظية، وحكمة عملية تبحث عن خلاص الإنسان. تدبّر السياق المجتمعي الفكري لتلك الفلسفة، وفق النظرة العقلانية العربية التي بنّتها الفقهيات والمنطقيات والقطاع الفلسفي متمثلاً بآبائنا رُشد على سبيل المثال، يعطينا رؤية أخرى. فتلك التهم والمآخذ لا تنفي خصائص لها تُقرّبها

أو تستلهم العقائد المسيحية لبناء نظرية في الوجود والمصير، في الإنسان والألوهية والزمان. نستبعد من تلك الفلسفة، النظريات التي تُبرّر المسيحية أو تمجّد المسيح، والتي هي تفريضية أو مدحية دفاعية. تنهض الفلسفة المسيحية انطلاقاً من معتقد ديني، وتدور حول عاطفة أو فكرة نصرانية. لقد بنى تلك الفلسفة، في العصر الوسيط، لاهوتيون؛ وكان هؤلاء منضوين منخرطين في ظاهرة الكنيسة. أما في الاسلام فقد كان الفلاسفة علماء، ومن أبرز العلماء؛ ولم يعرفوا مؤسسات هي على غرار ما كان في الكنيسة.

يُظهر الأثر الفلسفي الأول، في المسيحية، عبر مستهل الانجيل الرابع حيث نرى مصطلحات ومفردات تؤوب الى الفلسفة اليونانية، أو تذكر بها، إذ يرد القول: «في البدء كان الكلمة، والكلمة...». إن الكلمة مصطلح يوناني اللون والنبع، واختصت به الفلسفة الرواقية، وموجود بعد ذلك أيضاً عند فيلون الاسكندراني (المتصف الأول للقرن الميلادي الأول). من هنا سوف تنشأ الغنوصيات (نظريات العرفان) في المسيحية حيث التشديد على فلسفة اللوغوس (الكلمة)، ذلك المبدأ المكوّن للعالم، والمحرّر... (التمس: الغنوصية). ويبرز الأثر الثاني للفلسفة اليونانية في رسائل بولس، المؤسس للمسيحية، والذي نشأ في محيط مشبع بالأفكار اليونانية. ووضع ذلك القديس الحكمة المسيحية في مقابل الفلسفة اليونانية، والايان بالمسيح في مقابل العقل عند اليوناني، ومجّد الخلاص بالمصلوب، وإنقاذ البشرية، منذاً بالفلاسفة... وهكذا أقام القديس بولس أسساً ركيزية لفلسفة مسيحية. من تلك الأسس: معرفة الله، والنظرة إلى العقل (زيعور، أوغسطينوس، ص 87). وهناك، على سبيل الشاهد الثالث، التقسيم بين نفس بسوخي، أنيما ونفس بنوما، سبيريتوس. وسوف يتعمق ذلك التأثير اليوناني في النصوص الفكرية المسيحية عبر التحول إلى المسيحية، إذ سيدخلها مثقفون أو عارفون بالفكر اليوناني؛ بل إن بعض الأنجيل - كما سلف - كتبت إلى مثل هؤلاء أو إلى يونانيين وما أشبه. أما الترجمات من اليونانية ومن العربية، والنقولات الفكرية الشفهية، فقد كان لها الدور الأكبر في تطور الفلسفة المسيحية واستقلالها.

المسيحية دين؛ إنها إيمانٌ بشخصٍ يقول لنا إنه ابن الله، ويدلّ على ملكوت السموات؛ وهي معتقدات حول الثالوث، والفداء، والتجسد... يعني هذا أن الفلسفة، على غرار عمل أفلاطون وأرسطو والرواقين، ليست هنا ذات علاقة أو قرْبٍ. الدين هنا قائم عند طرف: يعلم التخلي وطريقة للخلاص،

للكائن، والتوجه الذاتاني (الذاتانية، العندباتية) الذي يقصد إلى استقلالية عن الألوهية، والتخلي عن المنطق الصوري... لكن هذه الفلسفة الحديثة في أوروبا، وبرغم التيارات المادية والمادية الجدلية، تبقى شديدة الارتباط بالعنصرين الأساسيين في البنية الثقافية أو في الفكر الأوروبي اللذين هما: المسيحية القادمة من الشرق العربي، والفكر اليوناني. وليست المسيحية بعيدة، سلباً أو إيجاباً - عن القيم الفلسفية الكبرى لتلك المرحلة في أوروبا: كانط (ت 1804)، هيجل (ت 1831)، كيركيغورد (ت 1855)، من جهة؛ أو، من جهة أخرى، داخل الفلسفات المادية والمادية الجدلية التي وضعت الديانة المسيحية موضع التهم بتكليل العقل، واستلاب الانسان، ونتاج التخيلات والفولكلور والمحظوظين.

والفلسفة المعاصرة في أوروبا، الممتدة بين بداية الحرب العالمية الأولى حتى أواخر الأربعينات، عرفت مواقف عنيفة ضد المسيحية، وحتوت أيضاً أنظورات ترتكز على تلك العقيدة أو تسترشد بها وتستلهمها... ولا نذكر بعد كل ذلك الشخصانية، والوجودانية المؤمنة، نكتفي الآن بإشارة سريعة إلى التومائية.

ث/ التومائية أو التومائية الجديدة: تحتاف طروحات توما الاكوييني الكبرى، وتعمل الفكر في حرثها، وتمثل الفكر الكنسي الكاثوليكي. فالكاثوليكية الرسمية تتبنى تلك الحركة وتوصي بها (بموجب منشور بابوي، 1879)، وتقيم المؤسسات والمجلات والجامعات لتغذيتها، وتمديدتها خارج فرنسا وبلجيكا باتجاه إنكلترا أو الولايات المتحدة وبلاد أخرى غير كاثوليكية بل وغير مسيحية. ليست التومائية الحركة الوحيدة داخل «الفلسفة الكاثوليكية الرسمية»؛ بل هي الأشهر وربما الأقدر. إذ تقدم على أنها مدرسة فلسفية. وهي تبحث في كل المشكلات الراهنة: فقد خصصت ندوات للظاهراتية (1932)، وللوجودانية (1947)، وغير ذلك من موضوعات مرتبطة بالفلسفة وبالعلاقة هذه مع علوم الطبيعة... تبقى هذه الحركة الفلسفية، التي كررنا أنها رسمية ومدعومة أو موجهة إن لم نقل إنها حرة لكن ضمن عالم محدد لها، على ركائز أنظورة القديس توما في الكائن ومن ثم في التمييز بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة. وهنا نبليغ، في التومائية الجديدة، التمييز داخل الكائن بين الجوهر والوجود، ونظرية القنولات، ونظرية في المصير (المصير هو المرور من القوة إلى الفعل)، ونظرية العوامل الأربعة. أما نظرية المادة والصورة فتبقى هي هي، أي الأساس لفلسفة الطبيعة. كذلك فإن الروح، أو النفس

من الفلسفة بمعناها الواسع، أو من نوع من التفلسف بشكل خاص. كما إننا لا نغفل اتساعها، وتطورها: فهي لم تكن واحدة، ولا موحدة؛ ولم تكن لاهوتية فقط؛ ولم تنحصر ضمن منهج توفيق. إنها فلسفة. فلسفة دينية هي؟ لا بأس! ولماذا ننفي وجود، أو صواب أو قيمة أو جدوى، فلسفة تهتم بالدين أو تضيئه وتستضيء به عبر الدروب الباحثة في مشكلة الانسان والوجود وتطوير النظر والمآل؟ (را: زيمور، أوغسطينوس... ص ص 51-94). إن الفلسفة الأسكولية حلقة أساسية في الصورة الكبرى للفلسفة، وتحوي بذور كثير من الأفكار الفلسفية التي سنظهر في التاريخ الحديث والمعاصر.

ب/ المشائية المسيحية: من اللقاءات الأولى، مروراً بالقديس أوغسطينوس (ت 430 م)، حتى البيروتوس الكبير (ت 1280) مرت الفلسفة الوسيطية بطور خاص عرف من الفكر اليوناني أشياء غير كثيرة ولا كافية. ومع ذلك المفكر الأخير كان النهر العربي الاسلامي قد صب مياهه الثقافية العلمية الغزيرة في الحقل الأوروبي الذي، كما لو أنه كان على حافة، إجتاف وتمثل أو استوعب ثم تحطى. يذكر هنا، في مجال المشائية المسيحية أو اللاتينية، القديس توما الاكوييني (ت 1274) الذي قدم عمارة فكرية أقامت التفلسف الديني على أسس يونانية واجتياقات عربية إسلامية (أورد ابن سينا في أكثر من 250 مرة بل 400 مرة بحسب رينان؛ معظمها حول نقاط أساسية). ولم تكن تلك العمارة بعيدة عن الرغبة المتأرجحة بين الوضوح التام والكمون، بتحدي «الذمة العالمية للفلسفة» آنذاك التي كان يمثلها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد... ثم تأتي الرشدية اللاتينية، في القرن الثالث عشر، متمثلة بأعلام منهم: سيجر البرابتي، بونيس الداسياوي؛ وتمثلت في القرن الذي تلا بـ يوحنا من جاندون Jandum ت 1328، ومارسيل من بادوا Padoue... وكمحارب لذلك التيار يستدعي هنا: ريمون لول (ت 1316 تقريباً) المطالب بهذي المسلم إلى المسيحية، وحظر الرشدية، واستئناف الحروب الصليبية، وتأسيس منبر جامعي لتعليم العربية.

ت/ الفلسفة الحديثة 1500-1900: اختلفت الفلسفة الحديثة، في أوروبا، عن الفلسفة الاسكولية. وبدلاً من الخصائص التعددية، والزعة الشخصانية حيث قيم الشخص والمركزية الدينية، عرّضت الفلسفة الحديثة مبادئ مثل النزعة الميكانيكية (الحيلية) التي تلغي النظرة العضوية والتدرّج

والافتراء. إن دانتني، في الكوميديا، يضع النبيّ علياً في قاع الجحيم بين الدجالين، وفي تعذيب سرمدي يَسْطِه لنا الشاعر العظيم بتفصيل «يُشَقَّ جَسَدُهُ إلى قسمين، باستمرار...» ويتقدمه عليّ باكباً مشقوقاً هو أيضاً بطريقة أخرى، ومن شيطانٍ مولج بذلك). ومن المعبر هنا أن حسن عثمان، مترجم تلك الملهاة الإلهية استكف، وذلك غير صائب ولا حقيقي، عن نقل جزء من ذلك القسم المتعلق بالجحيم.

قبل دانتني، كان روجر باكون يسيء إلى الفكر، ويوقع نفسه خارج العقلانية، في مواقفه. وسوف لن يكون أفضل منه موقعاً، ولا نظراً حراً، لول وآخرون؛ كانوا كثيرين وسدنة الكنيسة. لم يظهروا احتراماً للإنسان، ولا للحقيقة. وعلى صعيد الوعي العام، والذاكرة الشعبية ومألوفية النظر والرأي، لم يكن الحال ذا ابتعاد عن الانفعال والعدوانية. وحتى مع حركة الإصلاح، فإن لورث الذي قسا على ثورة وأتباع كأنهم استنجدوا به، أبدي عباراتٍ ليست لطيفة ولا قليلة العدد؛ دون أن يعني ذلك أن موقفه كان بهذا التبسيط إزاء النهر وجروفاته.

قدما دانتني عَيْنَةً أو شاهداً على تخيل أوروبا للنبي، وعلى فهم شخصيته. ونرفض القول بأن ذلك كان دليلاً على عدوانية أو عن قسوة على الذات والأعداء هي في طبيعة الأوروبي التي تأكدت في حربه العالميتين أو في تعامله مع الأمم المستعمرة والمستضعفة، أو عبر تنفيذ لرغبته بالحفاظ على وحدة كنيسته وإقامة وجوده على وحدة الحقيقة والواقع. فهذه الصورة للنبي متوج خيال، وعواطف. وصفوه بأشنع التهم، وأقذع كلام. قالوا: إنه كذاب، هرطوتي، مزيف ومزيف، المسيح الدجال، مسيحي منشق، وثني، متعصب، شهواني، مصروع، بذيء، منحط، طاغية، مهووس، غير عقلائي، وبدائي أو ابتدائي... وليس صعب الفهم أن هذه الصورة التي بناها المثقفون الأوروبيون، وأقسى منها كانت تحرصات العامة، لم تتطور كثيراً عبر قرون طويلة برغم ظهور قبس هنا أو هناك بين حين وآخر. ومن اليسير ملاحظته أيضاً أنه لم تنفس تلك النظرة السميكة الكثيفة؛ واستمرت تعود حتى بعد بروز الاستشراق؛ ولم تتحسن مع الاستعمار. ربما يكون تغييرها مطلوباً اليوم لأسباب يعرفها «الاستعمار الجديد» وليس فقط النظر العقلاني، والفلسفة، وواقع المواصلات في العالم المتداخل والانسان الكوني الأبعاد.

قد تُحدث تلك الصورة التشنعية مرارة، أو حقداً، أو ما إلى ذلك من ردود فعل وعواطف. لكن تلك الاستجابات

الروحانية، ميزة الإنسان وتأثرة لاصقة بعضويته؛ لكنها تتخلد. ومنفصلة عن المادة، و متميزة عنها وأرفع منها، ولا تتحلل بعد الموت. أما المنظورات التومائية إلى الله، والعقل أو المعرفة، والأخلاق أو قيم السلوك، فهي مشبعة بالماورائيات وغير مناقضة لأشهر النظريات الشائعة في ميدان علم المعرفة والمناقبة وعلم النفس وغير ذلك من العلوم الانسانية الراهنة.

نود هنا أن نقول إن التومائية، التي يقدمها المؤمن كفلسفة ستبقى بقاء الزمكان، ستبقى داخلها وطالما استمرت، على أونطولوجيا تمر من أرسطو إلى ابن سينا وابن رشد، وتعرف ابن ميمون ومتنوعات الفكر المسيحي في الشرق الإسلامي. وبالجمل، فإن فلسفة الكائن - وهي فلسفة الكائن العيني المنغرس في المجتمع والتاريخ - مشبعة بالماورائيات؛ وبالفردانية، إذ هي فلسفة الشخص (شخصانية)؛ وتوفيقية إذ تمتص معطيات المدارس الفلسفية القائمة أي تحتلف شتى مجلوبات العلوم الانسانية والطبيعية. وهكذا تبرز التومائية نظرية في الماورائيات، وأخرى في الآنية (أونطولوجيا)، انطلاقاً من المعطيات الأسكولية، ويتواز مع النظر المنطلق من كل دين أو مع الفلاسفة المتدينين السلفي التنسور في الفكر العربي الحديث والراهن. وتسعى التومائية لإقامة تيار روحي داخل الفلسفة، أو لبناء موقع للمسيحية داخل الفلسفة؛ وتقدم الدين كحل ونظر إلى مشكلات الفعل والنافع والمصلحي. فداخل حضارة النجاح المادي، والكسب، وربط المعرفة بالمصلحة أو العقل بالسيطرة، وداخل بنى الرفاهية وإرضاء كل حاجة، بل وخلق حاجات اصطناعية وتسخير العلم للاستغلال والسيادة، تسعى تيارات فكرية كثيرة مستمدة من المسيحية، ومن الاسلام، إلى رفض كل من: عبادة العمل الفردي، وعبادة العقلانية المسخرة للنجاح والمحسوس، واستمرار حيرة الانسان وتيهه إزاء نشدانه للسعادة عن طريق التقدم العلمي وحده.

المسيحية والأديان، الأنا والآخرين

المسيحية والإسلام: ربما ينفعنا التفريق بين المسيحية كدين والمسيحية في صورتها التطبيقية داخل أوروبا بشكل خاص، أي حيث المسيحية التاريخية، الغربية منها والشرقية؛ ثم داخل الأقلية المسيحية القاطنة في الوطن المسلم. وفي عين مطلة من عل، ومع الوعي بالعلائق التاريخية المساوية بغية تخطي الذاتيات وشتى ما يجمع الموضوعية في التأريخ، نشاهد بهدوء أن صورة الإسلام، والنبي محمد، كانت مشوهة وعرضة للطعن

عرفنا أ. بيريه Pèrier على أعمال يحيى بن عدي. لكن ذلك القطع انتفع من أعمال أ. غراف G. Graff في كتابه تاريخ الأدب العربي المسيحي، في خمسة أجزاء، 1944-1953. ونورد هنا بسرعة أعمال: أبييل Abel، أ.آر، قناتي، سيريل حداد، ب. خوري؛ وهناك مستشرقون آخرون أمثال: تروبو، ولُفسون... كان لجدلية من ذلك القليل نفع في قطاع من علم الكلام، وفي تعميق اللاهوت. ولعل الثقافة العربية الإسلامية هي أغنى ثقافات العالم على الإطلاق بهذا النوع من الكلمات والآراء التي لم ينفك أوارها حتى هذا اليوم والتي تحتدم في شروط موضوعية معروفة جيداً. وما زال صوت الافغاني ومحمد عبده، في أوائل هذا القرن، يرن. ومن جهة أخرى، هناك أعمال خفيفة تظهر خفية وبأساء مستعارة، مثل ن. الحداد أو الأستاذ الحداد، تثير المشاعر بالخسارة عندما نتبعد عن الفلسفة أو عن الحكمة...

ومن الجانب المسلم، فإن الجاحظ لم يكن غير متمسك بموقفه الإسلامي تجاه النصرانية. ويستدعي هنا، في علم الكلام، نصر آخر من مثل: الباقلائي، الغزالي، عبد الجبار... ونذكر ابن حزم، ثم ابن تيمية، وابن القيم الجوزية... وهم كثيرون، أتوا من علم الكلام، ومن الفقهيات، ومن مؤرخي الملل والنحل، والمقشّشات (الموسوعات)، الخ. لم يكن هنا من ابتعد عن النظرة الدينية أو تحدي الحدود؛ ليس عن عقلانية، ربما؛ بل عن إيمان مسبق. فماذا كان موقف المسلم من المسيحية أو إزاء السيد المسيح بالذات؟ ثم ما هي النظرة إلى الغرب المُثل للمسيحية داخل الثقافات المسلمة، والعربية الإسلامية؟ ما هي الضفة الثانية لقضية جدلية، أو لمشكلة الدين الآخر، وللآخر المحسود أو المرفوض أو المزاجم والذي يشكك أو يلغي رؤية الذات متفوقة، أولى، مركزية، ومسيطرة في عالم الحقيقة أو امتلاك الألوهية واحتكار الجنة؟ ليس كالاسلام ديناً يحترم المسيح، ويرفعه. ومريم مبدلة مفضلة؛ والحواريون محببون... لكن الاسلام لا يعترف بالموت على الصليب، ولا بالثالوث المقدس وسر الفداء والتجسيد. وعلماء الكلام انطلقوا من ذلك الموقف في نظرتهم للمسيح، وللمسيحية؛ يُنكرون ألوهية عيسى، ويحلونه كني صااحب تعاليم سامية. وهم انتقدوا العهدين القديم والجديد، ورأوا أن الآيات الانجيلية الموجودة، رغم الشكوك عندهم حولها، لا تذكر صراحة وكفاية أن المسيح هو ابن الله، وأقنوم أو شخص إلهي داخل ثالوث... فكأنهم يرفضون مؤسس المسيحية فولوس (القديس بولس)؛ وليس

ليست مهمة؛ ولا ضرورة لها. كانت ظالمة، أو كاذبة، أو... أو... تلك نعموت لا تنفع التاريخ، ولا تني مستقبلاً ولا تهّم الفلسفة. وكتابة التاريخ تستلزم النقد، والاستيعاب، والتخطي ثم التجاوز. إنها نظرات قد تكشف جهلاً، وأنانية دينية، وتصعباً. وتعكس صراعاً سياسياً، وحروباً عسكرية متلاحقة، ومواقف حضارية أو أمم تجاه العدو والخطر. وإسقاط أشنع النعوت على العدو وإلالية نفسية معروفة الدلالة والمضمون: فالأوروبي كان بذلك يخفف من عدوانيته تجاه خصومه في الداخل، ويوضح نظرتهم، ويحمي نفسه، ويحقق لها مشاعر بالأمن والتفوق والوحدة. وهنا، في رأينا، أكبر أسباب عدم تطور تلك النظرة حتى بعد أن أخذ يتعمق الوعي الثقافي عند الأوروبي وازدادت معرفته بنفسه وبالإسلام. فهنا نجد العرقمركزية، الرّبعمركزية؛ أي النظرة الأوروبية للذات والدين حيث اعتبار الذات في مركز العالم واعتبار دين واحد أفضل دين والمحتكر للحقيقة والألوهية. أما النظرة للنبي مع الاستشراق، ثم مع مجيء الاستعمار، فتكشف هي أيضاً عن الظاهرة عينها، عن العرقمركزية والأنانية، وعن الاضطراب النفسي وإلاليات تحقيق الذات وإشباع نظرة مسبقة. ونذكر، بعد أيضاً، وجود موقف الجلاد التبريري إزاء ضحيته... كان ذلك الموقف إزاء الاسلام هو نفسه الذي كان تجاه أمم أخرى مستعمرة، وتجاه أديان أخرى غير مسيحية (قا: زيمور، الفلسفات الهندية، التقديم). كان الاستعمار، والتبشير الديني، والاستشراق، حربة واحدة مثلثة؛ ولم تكن فقط بيد دولة كاثوليكية واحدة، بل وبيد أنكلوسكونية، وجرمانية، وإيطالية؛ وهنا نقف عن الكلام. لقد استعملت المسيحية لخدمة إيديولوجيا، وليس لخلاص البشر. وقد شارك المسيحي القاطن في البلد المسلم في ذلك التصور للاسلام والنبي، ولأسباب تاريخية ودينية: عاليج يوحنا الدمشقي الاسلام بعداوة ورفض؛ ومثله فعل ثيودور أبو قره (را: أعماله، في: الآبائية اليونانية؛ وفي: قسطنطين الباشا، ديك / Dick؛ ...)، ابن زرعة، ابن عدي، ابن العسال... لقد كان المسيحي في الثقافة الإسلامية يشر، ويهاجم؛ بل إن الجانب الاستفزازي واضح. والمناظرات الشفهية العنيفة، ودحض الاسلام، وتكريظ التثليث والفداء والتجسد تقريرظاً دفاعياً، تعكس مواقف فاقد الأمن، أو يأس المدافع، وتشنّج من يرى نفسه مضطهداً فيسمى إلى تحقيق ذاته بإلاليات توفر التكيف النفساني والمشاعر التوكيدية للذات. وقد جمع ل. شيوخو (المارديني، ت 1927) شيئاً من تلك المكتوبات؛ ثم

رأيناه أعلاه، لابن سينا وابن رشد وصلاح الدين كوثنيين فاضلين أو غير دجالين.

أما أهل الاسلام فهم انتفعوا على يد المسيحي السرياني ينقل إليهم فلسفة اليونان اللامسيحية، ثم حديثاً على يد الغرب المسيحي الذي عرف الثورة الصناعية. قبل تلك الثورة لم يكن لأي من المتنازعين عقل يُستطاع القول إنه الأعلى داخل الذمة العالمية للانسان والبعد الكوكبي الشمال للحضارة. أما نفع المستشرقين، وهنا ظاهرة تاريخية، فلعله موضوع شيق: يُقرّ لهم بمجملويات عامة، لكن غير لطيفة. ويقال الأمر عنه عن خدمات الاستعمار في مجال الثقافة والتطور. لكن ظهور التكنولوجيا والقوة في اليابان أضعف الانبهار بالغرب، وأخفت الاعجاب أو أعاده - مع عوامل داخلية - إلى حجم عادي يخضع للتفسير والمقارعة.

نداء الفلسفة إلى المسيحية، الحوار بين الأديان، الفلسفة والايديولوجيات

العداوة التاريخية بين المسيحية والاسلام، بسبب الوضع الجغرافي التاريخي، ما انفكت تضطرم أو تحتدم، وتتغذى. لم يكن بين المسيحية وأديان أخرى، باستثناء اليهودية، صراعٌ ومناظراتٌ على حقيقة لا نظن أنّ أمة تحتكرها دون أمة أو ديناً دون آخر. لم تكن تلك المواقف قادرة على إقناع أحد، ولا على الوصول إلى الحقيقة أو إلى خدمة الانسان والأديان والقيم. كلٌّ ينطلق من موقف جاهر: المسيحية لا تُقرّ بمحمد؛ والاسلام يرفض ألوهية المسيح. والحرب الايديولوجية هذه تضرمها باستمرار عواطف، وحقد، وتحيزات أو مسبقات، ونظر مبسّر للحقيقة، وتعصب، وأثانية دينية، ونفي متبادل. يرفض المسيحي التفسير الاسلامي للأسرار المسيحية الفوقطبيعية، فيردّ الآخر: تلك يعجز العقل عن إكتناهاها، وأنت عاجز، أخذت عني دينك... لذا يتبادل الاثنان التهم، كل منهما في موقف دفاعي ضد الآخر، وتقريظي للذات، وزعمٍ باحتكارٍ ذاتي للحقيقة والألوهية والإهداء والجنة. هي حربٌ آلهة؛ حربٌ البشر مُسقطّة على آلهة، ومشاركة لما هو غيبي أو فوق طبيعي في صراع لا يهدف مباشرة إلى تحسين الوضع البشري. لكن العقلانية التاريخية، والمبادئ التي يرسّخها الانفتاح بين العوالم، واتساع الوعي الثقافي للانسان، تُفرض ليس فقط احترام الآخر، بل إسقاط المنطق الأهوائي أو المنطقتين اللاعقلانية في النظرة إلى الذات والتاريخ والحدود. إن الكنيسة تبشيرية، ولو اعترف المسيحي بنبوة محمد أو

المسيح. ويدعون إلى قراءة أخرى للإنجيل تظهره غير قائل بالثالوث...

الموقف الكلامي مقيد بنظرة خاصة للمسيح، لكنه حر التجول داخل تلك المعالجة للمسيحية. وفي جميع الأحوال، وبالجملة، فإننا لا نلاحظ قسوة، ولا قلة احترام أو ما شابه من عواطف سلبية أو فاترة أمام شخصية المسيح العظيمة. ففي ذلك الصراع بالقلم أبدى المسلم عدوانيته، وردّة؛ ليس على المسيح نفسه بل على المسيحي، وعلى معتقدات، وعمل تحريفي، وعقل رآه بتقبل الشُّرك (التثليث والحلول والاتحاد وما إلى ذلك...). وليس في كل ذلك التنايد والترفّض نفع، ولا قيمة إقناعية. والمواقف السلبية قلّ أن تقنع المؤمن بالارتداد: الإكراهات وحدها هنا قد تُغيّر؛ لكن ذلك يغدو موقفاً غير أخلاقي، ترفضه الحكمة، وتستكره الفلسفة. إن علم الكلام، في معناه المعاصر، يهتم بالواقع الحي وبانسان الموجود في حقل مفتوح على العالم والفلسفة. لقد صار يتجه إلى أن يكون علماً يشارك في التغيير الاجتماعي، ويتعد عن طبيعته الأولى كعلمٍ في الخلاف. أو في صفات الإله وما إلى ذلك.

كانت فترات التفاعل الثقافي مثيرة، وأكثر جدوى، وأقرب إلى مصلحة الإنسان والعقلانية والفلسفة. لقد كانت العلاقات مع الكنيسة الشرقية، في الأحيان الأكثر، أفضل من الحال مع الكنيسة الغربية. فالأولى كانت في فترة غير قليلة هي الأنضج، والأعمق ثقافةً، من الغرب اللاتيني. ثم إن هذه الكنيسة الشرقية وعاءٌ ورث الفلسفة اليونانية أو الموطن الأصلي لتلك الفلسفة، وضحيةً مكروهةً من ضحايا الكنيسة الغربية. ولعل عواطف المسلم ما تزال تفضّل الشرقي كنيسةً، وسياسةً؛ فالأسباب التاريخية لا تقوم هنا عقبه كداء، والصداقة مع اليوناني تاريخية منذ عرف أفلاطون مكانة داخل الذمة الثقافية للمسلم. إلا أن المستقبل مجهول، والعواطف ليست فعالة؛ والتعصب للشرقي ليس هو الموقف الفلسفي الذي يستوعب ويتجاوز، وينظر بشمول وعقلانية كي يمي ويرتفع. لقد تأخر الغرب اللاتيني حتى أعطى أمثال ابن سينا، والغزالي، وابن رشد. ويُستذكر هنا للمقارنة، وهي مألوفة في الفكر العربي الراهن، ثقافة ابن سينا وثقافة جيريرت الذي ارتفع إلى السدة البابوية (ت 1003)؛ والكلمات العربية في اللاتينية، والرشدية اللاتينية (التمس هذه المادة: في هذه الموسوعة)؛ وتأثير العلوم الاسلامية في الغرب؛ وتكوّن المشاية المسيحية؛ بل وحتى المكانة الحسنة التي أحلّها دانتلي، الذي

وفي الشعب اليهودي الذي سبق ظهور المسيح، إعداداً أو تهيئةً بل شرطاً ضرورياً، وعهداً قديماً بين الله وشعبه المدلل. بل إن وجود اليهودي اليوم عنصرٌ في التدين المسيحي، وموضعٌ تساؤلٍ أو تلميح، وحمالٌ هو وخلفه لدم المسيح. وأقصى ما يستطيع المتدين اليهودي قوله في هذا المجال هو أن المسيح كان صاحب سلوك أخلاقي رفيع؛ أما عند الخطوة الايجابية الأبعد فقد يغدو اليهودي مسيحياً (يستذكر هنا، للمثال، برغسون).

المسيحية والأديان الأخرى: تتصف المسيحية بموقف التعالي مقابل أديان «أرضية»، أو دنيوية، أو غير موحدة ولا تقول بالعالم الآخر بعد الموت. أما الصيني، للمثال، فهو يتصور المسيحية فكرة سياسية: هناك ملك عظيم، يرغب بالسيطرة على العالم كله، ويقول إنه أعظم الملوك، وله ابن اسمه المسيح يرغب في السيطرة والانفراد... ترتبط المسيحية في ذهن الصيني، بالاستعمار الأوروبي، والحروب والدمار. وفي مقابل المسيحية، يطلب الصيني حكمة، والعقل الناضج لا المتزهد المتقدس، والأرض أكثر من السماء، وهذه الدار لا غيرها.

الحوار بين الأديان: فكرة يستطيع القوي استغلالها لمصلحته: فقد تُفرض الاجتهاد المغرض، والتأويلات المتعسفة، والكلام المبطن، والنوايا اللاشرفية... لكنها فكرة. ومصلحة الاسلام قد تكون ذات مضمونية وضمانة في حوار مع أديان نظير البوذية، والهندوكية، والكونفوشيوسية، لكنها مصلحة ذات تاريخ أقدم مع المسيحية. وليكن تمرّب تلك الأديان كلّها تمرّباً بين متساوين؛ ذاك قول الفلسفة. وبعد ذلك؟ ماذا تقول الفلسفة التي ترتفع فوق الإيديولوجيا، والتي ترى الأديان بعقلانية وداخل تاريخ وبنّت مجتمعات، والتي ترأب قوانين التاريخ، وتفسر باحثاً من الأعمية في النظر والمحاكمة والتغيير؟ إنها ترى أن مصلحة الأمم، عند النظر الهادي، تقضي بالبحث عن مستقبل البشرية والبشري خارج حوار الأديان؛ تراه الفلسفة حواراً غير حر، ومنفعته ضئيلة. فالأبعد والأعمّ هما في غير ذلك الحوار بين الإيديولوجيات تحكمها مسبقات ومن ثم المساومات والتوفيقية ومصالح القوي أو أحوالاته.

أشموّلة

شكّلت المسيحية قاع الوعي الأخلاقي للانسان في بعض بلاد العالم، وقادت الفكر الروحي في أنظورات كثيرة، وأرشدت الفلسفة بأفكار وتوجهات حول الإنسان والوجود

اعترف المسلم بالوهية المسيح، لتغير وجه العالم الديني. التأويل للآيات، والاجتهادات في المعتقد، إصلاح. والإصلاح هنا مهيض الجناح داخل علم هو علم التغيير. إن منظورنا لحوار الدينين وتلاقهما منظور مثالي، وهو غير واقعي. ولعله ليس عقلياً؛ لكنه نافع؟ ربما! وفلسفة تخدم الانسان ربما تقول بذلك، أو تدعو إلى ذلك، بلا ابتعاد عن العقلانية. وهذا التصور العذري الغاية يخدم الأقوياء اليوم. وقديماً قال ابن رشد: إن جوهر الأديان واحد، وإنما تتفق في الجوهر؛ وتعبّر عن الحقيقة بشكل خاص للجمهور.

إن المسلم يستطيع القول إن كل دين هو الاسلام؛ وإن بوذا وكونفوشيوس وغيرهما هداة الأمم، تكلم عنهم القرآن وإن لم نجد أسماءهم الصريحة. ويقول أيضاً: إن أتباع أي دين هم مسلمون مؤمنون، يدخلون جنة الله (مبادته، قيمه، قوانين الطبيعة)، ويتساوون في النعيم مع المسلم النشط الصالح... ويستطيع أن ينادي، بلا أدنى فافاة، بأن لا تفاضل بين هؤلاء الأنبياء أو أنهم مساوون لآبراهيم وموسى والآخرين؛ وبأن أفضل الناس أنفعهم للناس أي أن أكرمهم أشدهم تطبيقاً لروح العدالة وأقربهم لخدمة الانسان ولجعله القيمة الأولى. والمسلم مدعو إلى القول: ﴿يا أهل الكتاب [الدين، المعرفة، العقل] تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ (آل عمران، 64)؛ وإلى الإيمان بأننا «لا نفرّق بين أحد منهم (هداة الأمم وبناء الحضارة والعقلانية والفلسفة والدين)، وإلى... وإلى... مثل هذه المثاليات، وغيرها مما يشدد على كرامة الانسان وحقوقه، غزيرة كثيرة عندنا. كلّها تجدد الطريق والإوالية كي ترتدي ثوباً قرانياً، وثقافة إسلامية؛ وبها ينادي المسلم المتحرّر ومحاور. بل هناك أكثر من ذلك، فالعربي، في ثقافته الراهنة، من حيث هو تابع للحكمة التي رُسّخها الفكر العربي الاسلامي مثلاً بالكندي والفارابي وإخوان الصفا... وحتى ابن قتيبة... ثم من حيث هو استمراً للصوفية الاسلامية التي ترى وحدة الكائن البشري وتتعبّد للإله عن طريق كل دين لا عن طريق واحد... يستطيع هذا العربي أن يتقدم فيحوار كل دين بلا ترفض ولا تنابذ، بتسامح بل بتراحم اجتماعي أي حيث الاحترام الاخلاقي للانسان والنضال في سبيل التكافل والحقوق للانسان والأمم. لكن؟ لكن يُشكّ في قيمة هذه المثالية، والفردانية، واللاواقعية الجميلة الكلمات.

المسيحية واليهودية: عاملت المسيحية التاريخية اليهود بقسوة وتعصب أو أنانية؛ لكن المسيحية ترى في الكتب اليهودية،

الذي قدّم قرارات أهمها إعلانه بأنّ لكلّ فرد الحقّ باعتراف الدين الذي يرتضيه لنفسه، ويرفض إرغام أحدٍ على اعتناق دين أو مذهب معين. هنا أُدبِت اللامسية؛ وأعلنت براءة اليهود من دم المسيح، ومن موته. . . وفي ذلك الاعلان ظهر اقتبال لكل ما هو، في نظر المؤتمر، مقدّس وصالح (holy and good) في الأديان الأخرى لأنها أديان تمتلك بذور الكلمة (seeds of the Word / Verbe) وآثاراً مما أوحى به الله في الأزمنة الغابرة.

واهتم فاتيكان 2 بالسلم العالمي، وبمبصر البشرية. ووجّه النظر باتجاه قضايا الجوع في العالم، ومشكلات الظلم الاجتماعي أو ما إليه . . .

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، ج 5، بيروت، دار صادر ودار بيروت، بيروت، 1968.
- التلمود.
- جنون، أدوار، الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، بيروت، دار الأندلس، ط 3، بيروت، 1982.
- الجوهري، الصحاح، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1977.
- داني، الكوميديا الإلهية، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1955.
- دراسات حول السيد المسيح لكل من:
- أنغلز (ت 1895)، برنوبلور (ت 1882)، ريتان (ت 1892)، اشتراوس (ت 1874)، فويورباخ (ت 1872)، ماركس (ت 1883)، نيتشه (ت 1900)، هيجل (ت 1831)، تاسبرز (ت 1929)، الخ.
- زيعور، علي، أوغسطينوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، بيروت، دار إقرأ، 1982.
- شبل، احمد، المسيحية، مكتبة النهضة، ط 3، القاهرة، 1967.
- الشهرستاني، تحقيق ع. الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1968.
- العهد الجديد.
- العهد القديم.

- Bultman, *Le Christianisme primitif*, Paris, 1969.
- *Dictionnaire de la foi chrétienne*, 2 vol. Paris. 1968.
- *Dictionnaire de théologie catholique*.
- Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris.
- Le Goff, *La Naissance de Purgatoire*, Paris, 1981.
- ———, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1976.
- Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, mass, 1963.
- *The Oxford Dictionary of Christian Church*, Londres, 1958.

علي زيعور

والقيم. ويحتل الفكر المسيحي، التاريخ الكنسي، مكانةً شديدة البروز في الذمة البشرية والحضارة. والمسيحية اليوم دين يساهم، مع أديانٍ أخرى كالكونفوشيوسية والبوذية والاسلام، ومع الفلسفة وأنظورات مستقبلية، في تصور إنسان المستقبل، وفي صياغة الحكمة التي تخلص الانسان وتعزز الصداقة بين الأمم والتفاعل العالمي القائم على احترام الخصوصيات، ومصالح كل أمة، وكل من في كل أمة للمثال: التراجع الاجتماعي في الفكر العربي الاسلامي وبخاصة في علم الكلام بمعناه المعاصر).

المسيحية اليوم غير شديدة الفعالية في وعي الأوروبي، والأميركي، والسوفياتي؛ ولا تشكّل هناك عقبةً في مواجهة الأنظمة السياسية والاقتصادية. فالانسان هناك اليوم، كالحال في الكونفوشيوسية منذ بداياتها، ينكب على الواقعي والكسب والعمل أي يهتمّ بالقيام بالواجب مع تحمل المسؤولية. ومن الزاوية العربية الاسلامية، فإن المسيحية ليست غريبة بل بنت أرضنا: قدّمنا لها سلسلة من العظام والأبطال (للمثال: الكنيسة المرقسية، في مصر العربية)؛ وخدمت الوعي الديني عندنا، وكرّسنا للمسيح محبة واحتراماً لا نلقاها عند أية أمة أخرى. ولم نقدّم أي تجريح يبلغ المستوى الذي نجد عليه ماركس مثلاً أو نيتشه ومن إليها. وكل ذلك برغم الغرب؛ الغرب الذي هو إبن مكيافيلي لا إبناً للمسيح، ومتوج الصراع والعمل لا ثمرة المحبة والمثاليات. ثم إن الفلسفة لا تفسّر الثورة الصناعية، والتقدم، وواقع الانسان رهناء، إنّ في بلاد المسيحية أم في العالم، بعامل واحدٍ وحيد هو المسيحية أو الدين. فالتفسير بعاملٍ روحي، يكون كافياً نافياً للعوامل الموضوعية، لا يقف قوياً؛ وليس هو عام ولا هو شامل بقدر ما يكون تفكيراً تبسيطياً ومبسّطاً.

تبقى كلماتٌ إلهاميةٌ إلى تطوير للمسيحية، أو الكنيسة الكاثوليكية في روما، باتجاه الأديان الأخرى يحمل اسم: فاتيكان 2. فبعد فاتيكان 1 (1870-1869)، الذي أنهى كل نقاش حول عصمة البابا إذ أعلنها بشكلٍ قاطع، سوف يأتي فاتيكان 2 (1962-1965) ليظهر موقفاً جازماً حيال الحرية الدينية وبعض المسائل الاجتماعية والسياسية. افتتح جلسات فاتيكان 2 البابا يوحنا الـ 23، في ميلاد الـ 1969؛ ثم أكمل أعماله البابا بولس الـ 6. فقد افتتح هذا الخبر الأعظم الجلسات الثانية في 29 أيلول 1963؛ وفي 28 تشرين الأول أعلن الفاتيكان قراراته حول علاقته بالأديان الأخرى. وفي 8 كانون الـ 1، أعلن بولس السادس انتهاء جلسات ذلك المؤتمر

إضافة

النصرانية

النصرانية دين المسيح. والنسبة الى الناصرة التي هي مدينة في الجليل والتي قال عنها تَنَّاثِيل لِفِيلِيَّس: «أَوْ يَخْرُجُ مِنْ النَّاصِرَةِ شَيْءٌ صَالِحٌ؟» (يوحنا، ١، 46).

إلا أَنَّ المجال مفسوح للظن بأن تلك النسبة ترد إلى نَصْرَان، أو الى نَصْرُونَة، وهي قرية بالشام. في هذا الرأي الضعيف الاحتمال، لكن المنفتح والمعبّر، إشارة الى احتمال أن يكون العرب قبل الاسلام عرفوا النصرانية عبر تلك القرية الشامية. وفي احتمال آخر، وهو الذي نستسيغه، فإن نَصْرَانَة قرية بالشام، لكن تسميتها الأخرى هي نصورية وناصرة. ومن هنا فإن نصراة ونصورية يكونان تَلَفُظَيْنِ آخَرَيْنِ للناصرة التي هي أيضاً في الشام، أي في تلك المنطقة الجغرافية الواسعة التي كانت قديماً تضم الناصرة وشقي بلادنا الفلسطينية. وتكثر الاحتمالات الأخرى: ربما أنت اللفظة نصراانية من النسبة الى نَصْر (وجمعها أنصار)، ونَصْرَان، ونَصْرِي. وفي هذه النسبة إشارة الى نَصْر المسيح، وأنصاره، وأتباع دينه. وما يدعو للتفكير، احتمالاً يرى أَنَّ الانتساب يعود الى نَصْر [نَصْرُو]؛ هنا يُستدعى: الصَّنَم، والصورة، والتماثيل؛ ثم النسر، الذي هو أيضاً صنم لذئ الطلاع بأرض حِمْير؛ ثم التفسير العربي القديم لكلمة بوخْتَنْصَر على أنها تعني ابن النَصْر أي ابن الصنم. في هذا انفتاح على تخيلٍ يقول إنَّ العرب الوثنيين وصفوا النصراني متميزاً بحمل الصورة ورموز مجسدة تمثالية. وكان للنصرانية في الجزيرة العربية قبل الاسلام مكانة، أو اتباع؛ فانتشرت التسمية، ثم استقرت.

تستعمل الثقافة العربية كلمة نصرانية للدلالة على دين المسيح؛ وقد وردت تلك الكلمة في القرآن (البقرة، 125، 111، 113، 120؛ المائدة، 14، 18، 51، 82؛ الخ). واستعملت أيضاً كلمة التنصير للدلالة على الادخال في ذلك الدين: فقد ورد في الحديث النبوي: «كُلُّ مَوْلُودٍ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبُوهَ الْيَهُودَ أَوْ نَصْرَانَهُ». ونستعمل اليوم لمة نَصْر بمعنى عَمْد؛ وَتَنْصُرُ إشارة الى الدخول في المسيحية أو الى تَلَقِّي المعمودية. أما كلمة مسيحية، فهي الأشيع راهناً؛ وهي تحمل شيئاً فشيئاً في الكلام الدارج واللغة. ثم إنها مصطلح قد يفضلُه نَفَرٌ مِنَ النَّاسِ [التِمَسْ: مسيحية]. وبينما تفرض الأمانة التراثية عكس ذلك، فإن الترجمة عن بعض اللغات

الأوروبية تظهر كبيرة، التأثير في هذا التوجه لاقتبال المصطلحين معاً ولاغتناء الذمة اللغوية. تتبع النصرانية المسيح [عيسى ابن مريم] وهو، كما يقول الشهرستاني على سبيل المثال: رسول الله، وكلمته، والمبعوث حقاً بعد موسى، وصاحب المعجزات مثل: إحياء الموتى، وإبراء الأكمّة والأبرص... وفي النظرة الاسلامية، كان المسيح آيةً كاملة على صدقه: فقد حَصَلَ من غير نقطة سابقة، ونَطَقَ من غير تعليم سالف...؛ وكانت مدةً دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام.

ويظهر الشهرستاني، على غرار أشهر علماء الملل والنحل وعامة المتكلمين، شديد الاحترام والتبجيل للعقيدة النصرانية، ويأخذ من الينايع، ويعرف الفرق، ويقدم المعلومات والمعطيات بدون تدخل، أي بحسب ما يقول أتباع كل فرقة. لكنه، مقارنةً بالمعرفة الراهنة، يقع في بعض الأخطاء غير الصعبة. ومن الواضح أيضاً أَنَّ تطورات - ومجامع كَنَسِيَّة وانشقاقات جرت منذ ذلك الحين وحتى اليوم - تبرّر بعض مواقف الأسلاف من النصرانية أو فهمهم لها.

ومن الفرق النصرانية هناك: المملكانية، أصحاب ملكا؛ والنسطورية أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون؛ واليعقوبية؛ والأريوسية... ويورد ذلك بعناية، للرّد أو للإخبار، علماء الكلام (للمثال: البغدادي، أصول الدين، ص ص 180-181)، والمفمّشون، والفقهاء، وغيرهم. ومن الثابت هنا أَنَّ المسيح عيسى ابن مريم مبجل، وموضوع تقديس ومحبة. أما النصرانية فتناقش أو تؤخذ من وجهة نظر إسلامية لا تؤله المسيح، أي لا تقول بالتثليث. لكن وُجِدَت، عبر التاريخ الاسلامي، أفكار مسلمة ترى في المسيح ما يراه النصراني نفسه، تلك هي للمثال جماعة إخوان الصفا (الرسائل، ج 4، دار صادر، بيروت، ص 31)؛ ولم تكن قط نظرة الفيلسوف النصراني الغربي الى نبي الاسلام بمثل ذلك النبل، ولا قرينة من الاحترام.

وفرت النصرانية، ككل دينٍ وايدولوجيا، للمؤمن إوالات التكيف مع الواقع القاسي والمساوية في الوجود البشري. وهي دينٌ يُسرّ، وروحانيات؛ تَلَقَّتْ تَجَرُّبَاتٍ كثيرة، من ماركس ونييتشه وفلسفات عديدة أخرى، مفادها أنها دين العبيد والمستلّين والهاربين الى الملجأ الروحي الوهمي...

علي زعيمور

1 - تمهيد:

قبل أن نعرض لتطور المشائية، وهي الحركة الفلسفية التي انبثقت عن فلسفة أرسطوطاليس الاسطاجيري 348 ق.م - 322 ق.م. يجدر بنا أن نلقي نظرة خاطفة على أهم ملامح هذه الفلسفة التي أصبحت فيما بعد ركيزة التطورات الفلسفية داخل المدرسة المشائية وخارجها. ولما كانت هذه الفلسفة قد اتّصفت بالتعقيد، فقد تفرّع عنها رواقد شتى ستتناولها في هذا الفصل.

بصورة عامة، يمكننا أن نميّز بين أربعة جوانب متداخلة لفلسفة أرسطو تؤلف في مجملها البنيان الفلسفي المركب الذي ينسب إلى هذا الفيلسوف.

أ - الجانب الأول هو الجانب المنطقي الذي يتناوله أرسطو في عدد من المؤلفات المنطقية التي كان لها أبعد الأثر في تطور الفكر الفلسفي القديم، إن في اليونان أو في الشرق الأدنى أو في أوروبا الغربية. وتبدأ المجموعة المنطقية التي عرفت قديماً بـالأورغانون *Organon*، أو الآلة، بكتاب المقولات الذي يدور على المفردات التي عرفت بالمقولات العشر. ويليه كتاب العبارة الذي يدور على القضايا أو الأحكام المنطقية، وهي الجمل الخبرية من حيث هي قابلة للتصديق أو التكذيب، ثم التحليلات الأولى التي تدور على الأقيسة بأشكالها (من هنا دعوتها في التراث العربي بكتاب القياس).

والقياس في المنطق الأرسطوطالي عبارة عن كلام مركب في عدد من القضايا، متى وضع بعضها والتزمت فيه قواعد الاثبات والنفي الصحيحة، لزم عنه نتيجة (تدعى اللازمة) ضرورة. وأهم من هذه التحليلات التحليلات الثانية التي طرق فيها أرسطو موضوع البرهان، أي القياس المنطقي في أوثق أشكاله، وهو القياس اليقيني، كما طرق فيها موضوع المعرفة العلمية وشروطها ومقدماتها، وميّزها عن غيرها من المعارف الجدلية والخطابية والسفسطائية. ومع أن البرهان يمثل ذروة المباحث المنطقية وغايتها القصوى، فقد ألف أرسطو كتابين آخرين، يمكن دعوتها بالواحق، أحدهما في المغالطة، وهو كتاب السفسطة والآخر في الجدل. ويدور الكتاب الأول

على الأقيسة المنطقية من حيث يلحق بها خلل ما، سواء في التركيب، وهو الغلط اللغوي، أو في الارتباط بين أجزائها، وهو الغلط المنطقي، كما أفرد أنواع المغالطات ونّبّه على طرق الاحتراز منها. ويدور الكتاب الثاني على عدد من المسائل المنطقية الفرعية.

ب - الجانب الثاني هو الطبيعيات التي عالج أرسطو مبادئها الكبرى في كتابين، هما السماع الطبيعي والكون والفساد، كما تطرّق إلى شتى أقسام الموجودات الطبيعية وعالجها في سلسلة من المؤلفات تدلّ عناوينها على المواضيع التي دارت عليها، وهي كتاب النبات المفقود وكتب الحيوان المختلفة، وعدتها خمسة، والآثار العلوية والسماء اللذان يدوران على الظواهر العليا، سواء ما يقع منها على تخوم عالم ما تحت القمر وما يقع منها في عالم الافلاك السماوية. ويلحق بالطبيعيات بحسب التبريب الأرسطوطالي للعلوم كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس ولواحقها التي عالج فيها أرسطو ظواهر الادراك الحسي والعقلي والتخيّل والارادة وسواها من مواضيع علم النفس.

ج - الجانب الثالث هو ما بعد الطبيعة أو الالهيات. ويدور عليه كتاب ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا الذي يتألف من 14 - كتاباً بحسب التبريب القديم الذي يرقى الى عهد أندرونيقوس الرودي في القرن الأول ق.م. وهذا الكتاب من أشهر مؤلفات أرسطو وأبعدها أثراً في تطور الفكر الفلسفي القديم والوسيط. وبعد مقدمة عرض فيها أرسطو الفكر الفلسفي منذ عهد طاليس الملطي اشهر سنة 585 ق.م. حتى عهد افلاطون وتوفي 348 ق.م، يعمد أرسطو إلى تعريف ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى وكيف تتميز عن العلوم الأخرى، مثل الطبيعيات، ويدعوها الفلسفة الثانية، والعلوم العملية مثل الأخلاق والسياسة. وقد أفرد في هذا الكتاب فصلاً خاصاً بمبادئ البرهان الأولى التي اعتبرها في ما بعد الطبيعة وفي كتاب التحليلات الثانية أساس جميع المعارف، وذلك في كتاب الجيم (الرابع). كما تناول في كتابين آخرين، هما السابع والثامن مفهوم الوجود من حيث هو وجود، متطرقاً في ذلك الى تمييزه الشهير بين القوة والفعل. ويدور الكتاب الثاني عشر (اللام) برمته على الوجود الأول أو العلة الأولى التي يدعوها المحرك الذي لا يتحرك، بينما يدور الكتابان الآخران على مأخذه على مثالية أفلاطون (التي كان قد تطرق إليها في الكتاب الأول) لا سيما في وجهها الرياضي الذي أخذ به خليفة أفلاطون على رأس الأكاديا اسيسوس.

د - والجانب الرابع هو الفلسفة العملية، بشقيها الرئيسين

الفلاسفة الذين خلفوه على رأس مدرسة اللوقيون Lyceum التي كان قد أسسها لدى انفصاله عن معلمه أفلاطون سنة 335 ق.م في ضاحية أثينا الشمالية الشرقية. يضاف إلى هؤلاء الفلاسفة عدد من الشراح المتأخرين الذين دفعوا بالمشائية قدماً في العصور اللاحقة والذين سنأتي على ذكر أهمهم في فصل لاحق.

وهذه اللفظة مشتقة من فعل Peripatein باليونانية، وتعني يطوف، وذلك إشارة إما إلى المشي أو الرواق Peripatos الذي كان أرسطو يلقي محاضراته فيه أو إلى طريقته في التدريس، وهو يطوف في الرواق وقد أحاط تلامذته به. ومهما يكن من أمر، فقد استعملت هذه اللفظة في العصور القديمة والمتوسطة، ومنها العربية، للدلالة على فلسفة أرسطو في شكلها الصرف أو في الاشكال المركبة التي آلت إليها في الأطوار اللاحقة نتيجة الشروح المستفيضة التي وضعها المشاؤون المتأخرون، أو التداخل بينها وبين عدد من الفلسفات اليونانية القديمة، أهمها الأفلاطونية المحدثة.

تميزت المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو سنة 322 ق.م. وخلافة ثيوفراستس له كرئيس على اللوقيون سنة 323 ق.م. بالحرص على مواصلة البحوث الميتافيزيقية والطبيعية والخلقية التي كان قد استهلها المعلم الأول في أمهات كتبه، كما مرّ، وذلك إما عن طريق التأليف في شتى هذه الأبواب أو التعليق على تلك الكتب وشرحها. والواقع أن أبرز أعلام المشائية من اليونانيين خاصة ينتمون في الغالب إلى طائفة الشراح أو المفسرين الذين يرقى نتاجهم إلى حقبة متأخرة امتدت من القرن الأول حتى القرن الخامس من العهد المسيحي، في حين اقتصر نتاج هذا الرعيل أو كاد في القرون الثلاثة التي سبقت ظهور المسيحية على النسخ على منوال المعلم الأول وتجدير الكتب أو المقالات في الموضوعات نفسها التي كان قد طرقها أرسطو. وكما أسلفنا، نهج بعض هؤلاء الفلاسفة، وجُلهم من رؤساء مدرسة اللوقيون نهجاً ميتافيزيقياً أو إلهياً، على غرار ثيوفراستس المتوفى 225 ق.م، والبعض الآخر نهجاً فيزيائياً (أو طبيعياً) على غرار استراتون المتوفى 268 ق.م. والبعض الثالث نهجاً أدبياً وتاريخياً، على غرار لايبون المتوفى 225 ق.م.

أما الشراح والمفسرون الذين نه ذكرهم في القرون الميلادية الخمسة الأولى فقد انقسموا في الغالب إلى قسمين: قسم التزم بالنهج الأرسطوطالي الصرف، مثل الاسكندر الأفروديسي سنة 205، وقسم عمد إلى تأويل فلسفة أرسطو تأويلاً أفلاطونياً محدثاً، مثل ثامسبيوس المتوفى 318 ق.م. وهما أشهر شراحه

وهما الأخلاق والسياسة، وينسب إلى أرسطو ثلاثة كتب في علم الاخلاق، هي الأخلاق اليودية والأخلاق النيقوماخية والأخلاق الكبرى. ويبدو أن الكتاب الأول من وضع تلميذه الشهير يوديموس الذي سيرد ذكره فيما بعد، والثاني من وضع ابنه نيقوماخس. ونظراً للشبه البعيد بينهما فيعتقد جل العلماء المحققين اليوم انهما بنيا على سلسلة محاضرات المعلم الأول، وما الاختلاف بينهما الا انعكاساً للاختلاف بين محرريهما، إن من حيث الأسلوب أو المنهج الفلسفي. ويرى فيرنير بيجير مع ذلك أن هذين الكتابين يعكسان تطور تفكير أرسطو الفكري الذي مر بمرحلة أفلاطونية انطوى عليها الأخلاق اليودية، تلتها مرحلة استقلال ونضج، انطوى عليها الأخلاق النيقوماخية، أما الثالث فهو عبارة عن مقتطفات من الكتابين الأنفي الذكر وضعه مشائني متأخر، لعله أحد تلامذة ثيوفراستس الذي خلف أرسطو على رأس اللوقيون، كما دعيت مدرسته الشهيرة.

أما كتاب السياسة، فيعرض فيه أرسطو لأهم المفاهيم السياسية والدستورية، ويبيّن عدداً من ملاحظاته الثاقبة على مجموعة الدساتير اليونانية الـ 158 التي كان قد جمعها، ولم يصلنا منها الا نموذج واحد هو دستور أثينا.

هـ - والجانب الخامس هو الجانب الأدبي والنقدي الذي انطوى عليه كتابا الخطابة والشعر.

سيتبين من عرضنا للفلسفة المشائية التي تبتدىء فعلاً بثيوفراستس (توفي 288 ق.م.) الذي خلف أرسطو على رأس اللوقيون إلى أي حد تأثر اتباعه من تلاميذ وشراح، بهذه النواحي التباينة من نتاجه الفلسفي، فنحن البعض كما سنرى، منحى إلهياً، والبعض الآخر منحى طبيعياً، والبعض الثالث منحى أدبياً. أما في باب المنطق فيكاد لا يخرج أحد منهم عن الخط العام في تذرعه بهذا العلم كآلة للنظر أو مدخل إلى المباحث الفلسفية المختلفة. فكان أرسطو بهذا المعنى الأدق المعلم الأول أو صاحب المنطق، كما دعي في المصادر القديمة والمتوسطة، لأنه استحدث هذا العلم وبوّب مواضيعه وأبحاثه تبويماً يكاد يكون كاملاً، بحيث لم يدخل عليه الفلاسفة أي تعديل يذكر حتى مطلع العصور الحديثة، وعلى وجه أخص حتى أواخر القرن التاسع عشر.

2 - ماهية المشائية ومقوماتها:

تطلق لفظة المشائية Peripatecism على الحركة الفلسفية التي وضع أسسها أرسطوطاليس وحمل لواءها عدد من

ولكتاب التواميس وستة عشر كتاباً في الآراء الطبيعية، وهي تدخل جميعها في باب ما يمكن دعوته بتاريخ الفلسفة، ثم مجموعة في الفلسفة الطبيعية منها مختصر في الطبيعيات وثمانية كتب في الطبيعة واثان في النبات وستة في الفلك واثان في الآثار العلوية، فطائفة من المؤلفات السياسية، منها مقالة سياسية تعالج الأزمان الخطيرة في أربعة كتب، ومقالة في العادات الاجتماعية وأخرى في أفضل الدساتير، يمكن أن تلحق بها مؤلفاته الخلقية التي اشتملت على محاضرات في الأخلاق وملاحح خلقية، وأخيراً بعض المؤلفات الإلهية، منها في سعادة الآلهة، وفي الآلهة، فضلاً عن بعض المؤلفات الموسيقية والرياضية التي سبقت الإشارة إليها.

ويتبين من مراجعة لائحة كتب ثيوفراسطس تشعب مشاغله الفكرية والعلمية، حتى يكاد لا يترك أي جانب من المواضيع الفلسفية والعلمية المعروفة إلا وألف فيه، وإن كنا نشعر بغلبة الحس التاريخي على الكثير منها، وهو من سمات منهج أرسطو، أيضاً في الكثير من مؤلفاته، ومع ذلك فقد توفّر على جزئيات الباحث الفيزيائية والزولوجية على وجه أراد من ورائه ولا شك الدفع قدماً ببحوث أسناده الكبير في هذه الأبواب.

وقد خلف ثيوفراسطس كرئيس للوقيون استراتون الذي عرف باسم الفيزيائي، لشغفه كما سنرى بالجوانب الفيزيائية من فلسفة أرسطو. ترأس هذا الفيلسوف اللوقيون بين سنة 286 و 268 ق.م. وأقام لفترة من الزمن في بلاط فيلادلفوس البطلمي كمعلم ومرشد له، وذلك حوالي 235 ق.م. و 268 ق.م. وكان أفصح تلامذة ثيوفراسطس وأهم مشائيه بعده، وإن كان قد برّاه في حقل الدراسات الطبيعية. وتدل لائحة مؤلفاته الواردة في كتاب السير لديوجينيس على توفّره، بالإضافة الى الطبيعيات، على المسائل الخلقية وتنكبه عن الإلهيات جملة. وتشمل لائحة كتبه طائفة من المؤلفات السياسية والخلقية، منها في الملكية وفي العدالة وفي الخير وفي أنماط الحياة المختلفة وفي السعادة. أما مؤلفاته الطبيعية والبسيكولوجية فتشمل مقالة في المزاج وفي الأحساس وفي الألوان وفي الخفة والثقيل وفي الزمان وفي النمو والتغذية. يضاف إليها مؤلفات منطقية شتى، منها في التعريف وفي ما يتقدم وما يتأخر منطقياً وفي الجنس والخاصية الجوهرية وسواها.

وأهم دليل على منحى استراتون الطبيعي تنكره لمفهوم الإله المتعالي الذي كان أرسطو قد اعتبره علة الحركة القصوى في الكون. فقد اقتصر استراتون على الطبيعة كمبدأ لا وع اعتبر العالم برمته ككل موات، والظواهر الطبيعية كمعلولات

اليونانيين الأول للذين كان لهما أبعد الأثر في تطور التراث المشائي اللاحق، لا سيما في شكله العربي.

3 - اعلام المشائية الأول:

يتصدر لائحة الفلاسفة الذين خلفوا أرسطو على رأس اللوقيون تلميذه وزميله ثيوفراسطس الذي ولد في اريسوس بجزيرة ليسبوس حوالي سنة 370 ق.م. ووفد على أثينا والتحق بأكاديمية افلاطون وبقي فيها، شيمة أرسطو نفسه، حتى وفاة افلاطون سنة 342 ق.م. في أعقاب ذلك لازم ثيوفراسطس أرسطوطاليس منذ تأسيس اللوقيون، ولما رحل أرسطو عن أثينا على أثر وفاة الاسكندر المقدوني سنة 323 ق.م. عهد برئاسة المدرسة إلى تلميذه وزميله اللامع ذاك فبقي رئيساً عليها مدة 34 سنة.

إن السمة البارزة لتتاج ثيوفراسطس الفلسفي، كما يتبين من عناوين المؤلفات التي ينسبها إليه ديوجينيس اللايرسي والتي تكاد تضارع في مداها ومضمونها مؤلفات أسناده الفذ، هي مواصلة المجهود الفكري الذي كان قد بدأه أرسطو والتبسط في بعض جوانبه. فقد ألف عدداً كبيراً من المصنفات الفيزيائية تعقب في بعض منها آراء الفلاسفة الطبيعيين السابقين لعهد سقراط، يذكر منها ديوجينيس في لائحته الشهيرة سبعة، كما وضع عدداً من المؤلفات التي تدور حول بعض جوانب علم النفس وعلم النبات، يبدو أنه تخطى فيها الحدود التي توقفت عندها أرسطو في كتبه التي وصلتنا، فضلاً عن مؤلفات في الهندسة وعلم الحساب والموسيقى، وهي مواضيع لم يتطرق إليها أرسطو أصلاً.

وقد برز ثيوفراسطس في حقل التجارب والملاحظات العلمية فبرز أرسطو في بعض منها، وتنكب إلى حد ما عن الدراسات الميتافيزيقية التي لم يؤلف فيها إلا كتاباً واحداً، لم يصلنا منه سوى شذرات تدور على طائفة من العضلات أو الشوك التي تنجم عن بعض المقدمات الميتافيزيقية الكبرى عند أرسطو. ومع ذلك، يمكن القول إن ثيوفراسطس بقي أميناً إلى حد ما للخط الفلسفي الذي كان قد رسمه معلمه في باب صلة الله بالعالم وماهية الحركة وسواها من الإشكالات الميتافيزيقية الأخرى. وينسب إليه ديوجينيس عدداً كبيراً من المؤلفات الارسطوطالية الطابع، أهمها ستة في المنطق، ولا سيما التحليلات الأولى والثانية، واثبات حول فلسفة اناكساغوراس أو الرد عليه وآخر حول فلسفة ديمقريطس الفلكية وحول انبادوقليس وتلخيص لـ جمهورية افلاطون

الجوهري بين الإحساس والإدراك الذي أخذ به أرسطو في كتاب النفس، فشدد بناءً عليه على وحدة النفس التامة، واعتبر جميع قوى النفس تحليات لفعل هذه النفس الواحدة، القائمة في التجويف المقدم للدماغ والمنتشرة في جميع أجزاء الجسد، على شكل الروح الغريزي. ولما كان قد تنصل من نظرية أرسطو القائلة بالفصل بين الإحساس والإدراك، فلم نر غضاضة في القول إن جميع الكائنات الحية قادرة على الإدراك العقلي. وأخيراً أنكر هذا الفيلسوف، بناءً على نظريته المادية إلى النفس وقواها، طاقتها على الخلود.

خلف استراتون على رأس اللوقيون لوقون الطروادي 268 ق.م. - 224 ق.م. الذي برز في ميدان الخطابة والترية، كما يروي ديوجينيس (الفصل الخامس، ص 64)، مع انه قصر في ميدان الكتابة، فلم ينسب إليه شيئاً من الكتب، بل اقتصر على رواية عدد من أقواله الحكمية والأدبية البليغة ووصيته. ويذكر لوقون في هذه الوصية منشوراته ومخطوطاته التي عهد بنشرها وتحريرها إلى تلميذه كاليبس، مما يدل على أنه لم يغفل أمر التأليف أو الكتابة كلياً.

ولما توفي لوقون، خلفه على رأس اللوقيون أرسطو الكيوسي الذي امتاز على غرار سلفه ببراعته الأدبية والخطابية، لا بسعة علمه أو فلسفته. ثم تلاه كريتولاوس الغازيلي الذي نكاد لا نعلم عنه شيئاً سوى مخالفته لأرسطو في قوله إن النفس تتركب من الاثير، وإن اللذة شرّ بحد ذاتها، مع أنه دافع عن نظرية أرسطو في أزلية العالم وبقاء الجنس البشري، ردّاً على الرواقين.

أما خليفة أرسطو هذا فكان ديودورس الصوري الذي وافق معلمه في باب اثيرية النفس ومزج بالمذهب المشائي في الخير الأقصى بعض العناصر الرواقية الأبيقورية، فذهب مثلاً إلى أن السعادة عبارة عن حياة فاضلة خالية من كل ألم. وخلفه على رأس المدرسة ارمنيوس الذي لمع حوالى سنة 110 ق.م. ونكاد لا نعرف عنه شيئاً آخر، كما لا نعرف اسم خليفته حتى تولي اندرونيقوس الرودي رئاسة المدرسة حوالى سنة 40 ق.م.

4 - الشراح المشاؤون الأول:

بالإضافة إلى النص الأنف الذكر من خلفاء أرسطو وثيوفراستس على رأس اللوقيون، دفع بالدراسات قدما رجيل آخر يتصدرهم يوديموس الرودي الذي كان أحد تلامذة أرسطو القرين. توفّر يوديموس على شرح مؤلفات أستاذه، لا

خاضعة للضرورة الطبيعية على غرار ديمقريطس، مع أنه خالفه في مذهبه الذري. ويتهم شيشرون استراتون بانكار وجود الله، إلا أن مذهبه كما يقول تزيلير، قد يكون محاولة للجمع بين الله والطبيعة، اللذين رأى فيهما مبدأي الطاقة والحركة الشاملين في الكون، أي أنه ذهب إلى أن الله هو الكون.

أما العلل الجوهرية في الكون فقد ردها استراتون إلى المبدئين الفاعلين في الطبيعة بحسب نظرية أرسطو، وهما الحار والبارد، أو البخار والماء، ولكنه ذهب خلافاً لأرسطو إلى أن هذين المبدئين كافيان بحد ذاتهما في تعليل الظواهر الطبيعية، فلم يكن بحاجة والحالة هذه إلى اقحام المبدأ المفارق، وهو الله أو السماء الأولى عند أرسطو في هذا التعليل، كما نسب إلى هذين المبدئين وإلى العناصر الأربعة المقتربة بهما جميعاً صفة الثقل أو الجاذبية الناجمة عن تحركها نحو مركز الأرض. ومعروف أن أرسطو قسم العناصر الأربعة إلى خفيفة تتحرك نحو حيزها الطبيعي في السماء، وثقيلة تتحرك نحو حيزها الطبيعي عند مركز الأرض.

أما تعليله للفتاوت بين درجات الخفة والثقل، فيبدو أنه تعقّب فيه خطي ديمقريطس صاحب المذهب الفردي الشهير الذي سبقت الإشارة إليه، ولكنه لم يسلم بوجود الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ، بل بقي على مذهب أرسطو في انقسام المادة إلى أجزاء لا نهاية لها. فنسب هذا الفتاوت إلى التخلخل الذي يلحق بالأجسام الخفيفة دون الثقيلة، وهو مما استلزم التسليم بالخلاء. ومع ذلك رفض استراتون مذهب ديمقريطس في الخلاء اللامتناهي المحيط بالكون، واكتفى بالخلاء الجزئي الذي يفصل بين المركبات الخفيفة دون الثقيلة.

ولم يتوقف هذا الفيلسوف عند رفض مذهب أرسطو في المكان أو الحيز، بل رفض أيضاً تعريف أرسطو الشهير بالزمان كمقدار للحركة أو عددها، محتجاً على ذلك بالاختلاف بين طبيعة العدد ككم متفصل، وبين الزمان والحركة ككمين متصلين. فهاهية الزمان تتقوم عنده بالاتصال أو السيلان الدائمين، بحيث يستحيل أن يوجد جزءان من أجزائه متباعدتين أجزاء العدد قد توجد معاً في زمان واحد.

ولم يقصر استراتون تعليله الطبيعي أو المادي للأحداث الطبيعية على عالم الجهاد، بل طبقه على عالم الحياة والإدراك أيضاً، فذهب إلى أن جميع قوى النفس أو أفعالها أشكال من أشكال الحركة بما في ذلك الإحساس والإدراك، خلافاً لأرسطو الذي ميز بين الإدراك والإحساس على الرغم من ذهابه إلى أن الفكرة تقترب دوماً بإحساسٍ ما. وهكذا أنكر استراتون التمييز

على الموسيقى بل دار بعضها على العلوم الطبيعية والأخلاق والسياسة والحساب وإمتازت بدقة أسلوبها ونمأسك أجزائها. وتميزت فلسفة أرسطو خينس الخلقية، كما يتوقع المرء، بنزعة فيثاغورية تحتل فيها فضائل القوى والاعتدال والوفاء للأصدقاء واکرام الوالدين والتزام القوانين وتربية النشء تربية حسنة، مركزاً بارزاً. وهو يتخطى الجانب الديني في فلسفة يوديموس إلى حد ما، حين يسند حسن الطالع إلى الفطرة من جهة والإلهام الإلهي من جهة ثانية. كذلك يسند إلى الموسيقى دوراً خلقياً وتربوياً يتفق مع ما ذهب إليه أرسطو، جريباً على سنة الفيثاغوريين، ويبلغ ذروته في تطهر النفس من الانفعالات وتهذبتها. فلم يكن غريباً والحالة هذه أن يأخذ بالمذهب الفيثاغوري القائل بأن النفس في جوهرها تأليف أو لحن (هارموني) ناجم عن تناغم الحركات الصادرة عن أعضاء الجسد، بحيث يؤدي أي خلل في احدها إلى انعدام الادراك أو الموت. وأرسطو كما هو معروف، كان قد ناقش نظرية التأليف أو الهارموني في كتاب النفس (الكتاب الأول الفصل الرابع) ونقضها، لأنها تفترض آخر الأمر أن النفس مركبة من العناصر أو الاعداد، وهو ما يصطدم بمفهوم بساطتها ووحدتها الذاتية عنده.

وقد أخذ بالمذهب الفيثاغوري في النفس زميل أرسطو خينس ديكايبرخوس المشيبي الذي برز في ميادين الفلسفة والخطابة والهندسة. وهو يعرف النفس بقوله إنها عبارة عن اختلاط المقومات المادية التي تدخل في تركيبها، أي أنها عبارة عن تآلف العناصر الأربعة في الجسم الحي. وبناء على هذا القول أنكر ديكايبرخوس بصورة قاطعة مفهوم خلود النفس. ومع أنه لم ينكر الالهامات والأحوال الصوفية التي أولها مع ذلك تأويلاً طبيعياً، فقد تنكر لكهانات العرافين وشعوذاتهم. أما في الميدان الخلقي، فقد ذهب انسجماً مع نظريته الطبيعية الى النفس وأحوالها إلى أن الحياة العملية أشرف من الحياة النظرية، فخرق بذلك قاعدة من أهم قواعد الأخلاق الأرسطوطالية، وشدد على مزايا النشاط العملي إن في السياسة أو الحياة اليومية، وألف في باب الدساتير اليونانية وأشاد على غرار أرسطو بالنظام الثلاثي الذي تتداخل فيه الديمقراطية والارستقراطية والملكية، وأورد اسبرطاً كنموذج لهذا النظام الدستوري الأمثل.

ومن المشائين الآخرين فانياس اليريسوسي، صديق ثيوفراستس ومواطنه الذي لم يصلنا من آثاره سوى بعض الفقرات الخاصة بالعلوم والتاريخ، وهي تدل على سعة علمه واهتمامه بموضوع سير الفلاسفة، ولا سيما سقراط.

سيما السباع الطبيعي الذي رتبته ترتيباً خاصاً، وأسقط منه الكتاب السابع، وأضفى على الكثير من عباراته ومفاهيمه شيئاً من التماسك والوضوح.

إلا أن السمة الغالبة على مشائية يوديموس إن في الطبيعيات أو الالهيات أو الخلقيات، كما تتجلى بوجه خاص في كتاب الأخلاق الموسوم باسمه، هي النزعة الدينية التي كان أرسطو قد حاول أن يجرد منها كلا نظريته إلى الكون وإلى الإنسان، وسواء ذهبنا مع فيرنير يجيرالي أن الأخلاق اليوديمية هي حلقة من حلقات تطور فكر أرسطو الأخلاقي، أم اعتبرناها نموذجاً آخر من نظريته الخلقية التي بلغت ذروتها في الأخلاق النيقوماخية، آخر مؤلفاته الخلقية وأوفاهها، فالارتباط بين الجانب الانساني الطبيعي والجانب الإلهي الديني، وثيق جداً في الكتاب الأول. ويرجح بعض العلماء أن هذا الكتاب من تحرير هذا الفيلسوف بينما الأخلاق النيقوماخية من تحرير نيقوماخس ابن أرسطو، وكلاهما مبنيان على سلسلة محاضرات ألقاها هذا الفيلسوف على تلامذته في اللوقيون.

من المعروف أن أرسطو يرى في الأخلاق النيقوماخية (الكتاب العاشر الفصل السابع) ان السعادة التي اعتبرها خير الإنسان الأقصى تكمن في حياة التأمل أو النظر الذي يضارع من خلالها الإله. وعندما يتطرق إلى موضوع هذا التأمل يكتفي بالقول انه الأشياء الإلهية أو الشريفة أو انه أشرف الأشياء بالطبع. هاتان العبارتان إنما تعنيان في إطار نظريته المنطقية والكونية الجواهر المفارقة والأجرام السماوية ومبادئ البرهان وحسب، فيكون أرسطو قد توقف دون نصب الذات الإلهية عينها كغاية النزوع أو موضوع الإدراك البشري، خلافاً ليوديموس الذي أسند إلى العناية الإلهية في الميدان الأخلاقي أثرين هامين، هما الاستعداد الطبيعي أو النظري لحياة الفضيلة، وصواب الظن المقتضي إلى تلك الحياة. ولما كانت الفضيلة في شكلها العملي والنظري تنبثق عن الله، فالله هو الغاية القصوى لكل فعل بشري، نظري أو عملي، فكانت السعادة أو خير الإنسان الأقصى تكمن عنده في معرفة الله وعبادته، وليس التأمل المجرد في المساويات أو المقارقات الأنفة الذكر، التي اكتفى بها أرسطو كما يبدو، كموضوع لذلك التأمل.

ومن التلامذة البارزين الذين نحوا بفلسفة أرسطو منحى فيثاغورياً، وبرزوا في حقل الموسيقى بوجه خاص، أرسطو خينس التارنتومي. ونكاد لا نعرف شيئاً عن سيرة هذا الفيلسوف سوى اتصاله بأرسطو واقباله على دراسة الفلسفة الفيثاغورية قبل دخوله اللوقيون. ولم تقتصر مؤلفاته وشروحه

المشائية، وكان أرسطو قد طرقها في عدد من مؤلفاته المعروفة الموسومة بالعناوين ذاتها، وإن كان بعضها يدخل في عداد محاوراته أو مواعظه المفقودة.

ومن تلامذة أرسطو الذين برزوا في باب الطب والعلوم الطبيعية ديوكليس الكاريسي الذي نبه ذكره حوالى أواخر القرن الرابع، ودعي في المصادر القديمة ابقراط الثاني ويصفه بيجير بصاحب العبقرية الشاملة، لأنه لم يقتصر على الطب في بحوثه، بل عالج علوم النبات والحيوان والآثار العلوية. إلى ذلك ينسب إليه جالينوس الطبيب الاسكندراني الشهير المتوفى 200 ب.م. وضع أول كتاب في علم التشريح. وتمتاز نظريته الطبية بنزعة غنائية واضحة الملامح، أخذها دون شك عن أرسطو وطبقها على الطب، خارجاً بذلك إلى حد ما على التقليد الاقراطي المقابل. كما طبق على هذا العلم الطريقة العلمية التي حددها أرسطو في الأخلاق النيقوماخية، حيث يقول انه ينبغي الاكتفاء بالوقائع في الميدان العملي دون التطرق إلى الأسباب، وأن لا نتوخى في هذا الميدان الدقة المطلقة التي نتوخاها في العلوم النظرية، لا سيما الرياضيات.

5 - شرح أرسطو المتأخرون:

يتصدر لائحة شراح أرسطو المتأخرين اندونيقيوس الرودي المتوفى حوالى 40 ق.م. آخر رؤساء اللوقيون، ونشر المجموعة الارسطوطالية بشكلها المعروف حتى يومنا هذا. كان هذا الشراح أول من وضع شرحاً لكتاب المقولات الذي اعتبره فاتحة المقالات المنطقية التي عرفت منذ ذلك الحين بـالأورغانون (أو الآلة). ولم يتورع اندونيقيوس عن مناقشة نظرية المقولات ونقدها، وإدراج بعض المقولات الأفلاطونية فيها، خلافاً للشراح اللاحقين، أمثال فرفوريوس الصوري المتوفى حوالى 303 ب.م. الذين تمثلوا بالنهج الارسطوطالي الصرف في هذا الباب. كذلك مزج هذا الشراح بعض العناصر الافلاطونية بالعناصر الارسطوطالية في تأويله للنفس التي ذهب إلى أنها تحدث عن النسب الناجمة عن امتزاج العناصر الجسدية.

ومن الشراح الأوائل الذين أدخلوا عناصر أفلاطونية ورواقية على تأويلهم لأرسطو، (وبذلك مهدوا لقيام النزعات الافلاطونية المحدثة في التأويلات المتأخرة لفلسفة أرسطو التي ستطرق إلى بعضها فيما بعد) أرسطوكليس الاسكندراني (النصف الثاني من القرن الثاني).

يتنقد أرسطو كليس الفلسفات الشكوكية التي راجت في أواخر الحقبة السابقة للميلاد (ولا سيما في الأوساط الأكاديمية

وإلى هذا الرعيل ينسب كليارخوس الصولي الذي حفلت آثاره المفقودة فيما يبدو بالمعارف التاريخية المتفرقة، مع أنه لم يؤلف في علم التاريخ بمعناه الأصل. وقد أثنى عليه بعض المؤرخين القدماء ثناء عاطراً، إلا أن الانطباع الذي تخلفه قراءة الفقرات المثورة عنه يتلخص، كما يقول تزيلير، في أنه كان أدبياً واسع الاطلاع سطحياً، لا فيلسوفاً أو عالماً بالمعنى الأدق.

ومن تلامذة ثيوفراستس الذين برزوا في ميدان السياسة والفكر ديمتريوس القاليروني المتوفى حوالى 280 ق.م. الذي عين حاكماً (أركون) لأثينا طيلة عشر سنوات، فقدّم لبلاده كما يقول ديوجنيس، خدمات جلّى في حقلي العمران وجباية الضرائب، ويرى أنه وفد على الاسكندرية ولاذ ببطليموس سوطير الذي أحسن وفادته بادى الأمر، ولكنه لم يلبث أن نعم عليه لأسباب سياسية تتعلق بخلافته، فزجّ في السجن وأقام فيه عدة سنين حتى وافته المنية. وينسب إليه ديوجنيس عدداً من المؤلفات السياسية، ويثني على أسلوبه في التأليف قائلاً انه لم يكن له نظير بين المشائين من حيث البلاغة وسعة العلم. ويصف أسلوبه بأنه فلسفي يداخله شيء من الجودة والفصاحة الخطابيتين. وهو يقسم مؤلفاته إلى ثلاثة أقسام: أ - تاريخية وسياسية، ب - خطابية وشعرية، ج - خطب وتقارير دبلوماسية. ولعل ما يسترعي النظر من عناوين هذه المؤلفات التي أوردها ديوجنيس كتاب في السلام، وآخر يدور على أنازركشيش وهوميروس ومجموعة لخرافات ايزوبوس الشهيرة، هذا فضلاً عن كتاب في الحث على الفلسفة *Protrepticus* وهو من المواضيع التي ألف فيها أرسطو موعظة شهيرة مفقودة أصبحت مع ذلك نموذجاً يُحتذى في العصور القديمة والمتوسطة، حتى أن الكندي المتوفى حوالى 866 قد ألف في الحث على الفلسفة كذلك.

ومن الفلاسفة المتأخرين الذين ينسبون إلى المدرسة المشائية هيراكليس البونتين لمع 360 ق.م. تتلمذ على اسبوسيسيوس، خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية، قبل أن يدخل اللوقيون. ويثني ديوجنيس على روعة أسلوبه الأدبي وينسب إليه عدداً من المؤلفات، دار بعضها على مسائل خلقية وسياسية وبعض الآخر على موضوعات فلسفية وأدبية، وهو يقول أن بعض هذه الكتب صيغ بأسلوب الملهة (الكوميديا) وبعضها الآخر بأسلوب المأساة. ويذكر من مؤلفاته الفلسفية كتاباً في العدالة وآخر في السعادة؛ ففي الرد على ديمقريطس وعلى زينون، فشروحاً على هرقليطس، فتاريخاً للفثاغوريين، وهي مواضيع ذات أهمية فلسفية وتاريخية كانت متداولة في أوساط المدرسة

الإلهية التي لا تتدخل بشؤون الكون مباشرة، بل بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال استغراق الإله في ادراك ذاته ومحبة ذاته، أي على وجه غائي بحث، وهو عين ما ذهب إليه أرسطو. ونلاحظ بصورة عامة أن الاسكندر في تأويله لنظرية أرسطو في المعرفة والعناية قد جنح إلى مذهب أفلاطون إلى حد ما، مع أنه استمر على انكار الكليات (أو المثل) الأفلاطونية وخلود النفس. فكان الاسكندر من هذه الناحية قد استهل مرحلة هامة من مراحل تطور المشائية أخذت فيه فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون بالتداخل، الذي بلغ ذروته في الأفلاطونية المحدثه التي وضع أسسها في أواسط القرن الثالث أفلوطين المتوفى 270 وتلميذه فرفوربوس الصوري الأنف الذكر.

اتسمت هذه المرحلة المتأخرة في تاريخ المشائية القديمة بسمه أفلاطونية واضحة توارت فيها معالم الخلاف الحاد بين نظري أفلاطون وأرسطو إلى الكون، وهو الخلاف الذي كان سرّ انفصال التلميذ عن معلمه وتأسيسه لمدرسته الخاصة أي اللوقيون التي انبثقت عنها المشائية القديمة. وهكذا نجد أن معظم شراح أرسطو الذين خلفوا الاسكندر، ابتداءً من أوائل القرن الثالث للميلاد، انما نحوا منحى أفلاطونياً واضحاً، كان يتلخص في النظرة التي عبر عنها فرفوربوس بصورة خاصة في كتابه المفقود في أن نظريات أفلاطون وأرسطو واحدة، وعنه أخذ في ما يبدو الفارابي في كتابه الشهير الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس المعلم الأول.

من الشراح الآخرين الذين نحوا هذا المنحى الأفلاطوني وكان لهم أثر عظيم في تطور المشائية عند العرب ثامسطيوس المتوفى حوالي 390 ب.م. برز هذا الشارح الذي كان يلقب «بالبلغ» في ميادين السياسة والخطابة والفلسفة. ولد في بافلاغونيا ودرس الفلسفة في القسطنطينية حيث قضى معظم سنه، وإن كان قد زار روما لفترة وجيزة. وقد ألف عدداً من الشروح أو التلاخيص التي أول فيها فلسفة أرسطو تأويلاً أفلاطونياً، أهمها تلخيص كتاب النفس وتلخيص السماع الطبيعي، هذا فضلاً عن عدد كبير من الخطب أو المواعظ.

6 - تداخل المشائية والأفلاطونية المحدثه :

إلى ذلك، يمكن اعتبار ثامسطيوس شاهداً على التداخل بين المشائية المتأخرة والأفلاطونية المحدثه التي وضع أسسها كما ذكرنا أفلوطين وروج لها فرفوربوس. وتتماز فلسفة أفلوطين التي طبعت الفلسفات القديمة المتأخرة جميعاً بطابعها الخاص بعملها على التأليف بين العناصر الكبرى في الفلسفة اليونانية

التي كانت تدعي الانتهاء إلى أفلاطون) على أسس أفلاطونية وأرسطوطالية معاً، فذهب مثلاً إلى أن العقل (لوعوس) هو العنصر الإلهي في الانسان، ولكنه لا يتجرد عن الحس، ناسجاً على منوال أرسطو دون التفريط مع ذلك بالموقف الأفلاطوني. وهو يوفق في هذا الاطار أيضاً بين مذهب أرسطو في العقل الفعّال ومذهب الرواقين الذين كانوا يرون أن هذا العقل يداخل كل شيء، ولكن تجليه في الأشياء يتوقف على طبيعة القابل. أما العقل المنفعل الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس، فهو عبارة عن المزاج الجسدي ليس الآ، بحسب رأي هذا الفيلسوف.

ومن الواضح أن تلميذه الشهير الاسكندر الافروديسي (اشتهر حوالي 205 ب.م) قد تأثر بهذا التأويل لنظرية أرسطو في العقل. فهو لم يتردد في اعتبار العقل الوارد ذكره في كتاب النفس (الكتاب الثالث) عين العقل الوارد ذكره في ما بعد الطبيعة (كتاب اللام)، أي المحرك الذي لا يتحرك.

إلى ذلك قسم الاسكندر المعقولات قسمين: هيولانية ومفارقة، وذهب إلى أن المعقولات الهيولانية إنما توجد في المادة أصلاً، ولكن بفعل الادراك العقلي ترقى إلى مرتبة المفارقات الخارجة عن المادة. ومن طبيعة هذه المعقولات انها لا توجد الا من حيث تصبح موضوعات للعقل بالفعل، وذلك بضرب من الحدس المباشر. وهكذا يتوقف وجود هذه المعقولات على ادراكها دوماً من قبل العقل بالفعل. ويستحيل أن يكون هذا عين العقل البشري الذي لا يعقل الا في الزمان وعن طريق الحس، فوجب أن يكون عبارة عن الإله الذي يدرك هذه المعقولات أبداً وأزلاً. وفي رسالة العقل وشرح كتاب النفس يصف الاسكندر إدراك المعقولات الهيولانية بأنه ارتقاء من الحس مروراً بالخيال الى مرتبة العقل المحض، وهو تأويل قريب الى مذهب أرسطو في التجريد بمراحله الثلاث، الحسي فالخيالي فالعقلي، بينما يصف ادراك المعقولات المفارقة، كما مرّ بأنه ضرب من الاتصال أو الحدس وهو المذهب الذي اختاره ابن سينا المتوفى 1037 والمشاؤون العرب جملة، وإن كان الاسكندر يضيف إلى هذا التأويل قوله إن اتصال العقل البشري بالمعقولات ضرب من التأله أو الاتحاد بالإله الذي وصفه أرسطو في كتاب اللام بأنه عقل يعقل العقل، أي جوهر يتحد فيه كلا العاقل والمعقول.

يتبين من نظرية الاسكندر الادراكية تأكيداً على الجانب الإلهي من فلسفة أرسطو الذي كان استراتون، كما رأينا، قد تخلّى عنه. ويتجلّى هذا التأكيد كذلك في نظريته في العناية

شرقاً. وكان من نتائج اقبال مدرسة أثينا تحوّل الدراسات الفلسفية الى الاسكندرية التي أصبحت منذ القرن الخامس وريثة أثينا والمسرح الأخير لصراع المسيحية مع الوثنية. ومن أوائل الفلاسفة الذين نبه ذكرهم في هذه الحقبة أمونيوس بن هرمياس حوالي 485 الذي تزوج بابتة سريانوس والمتوفى حوالي 430 وسمع محاضرات برقلس في المنطق قبل وفاته على الاسكندرية في النصف الثاني من القرن الخامس. وقد برز أمونيوس في حقل الدراسات الارسطوطالية فألف شروحاً على المقولات والتحليلات والطبيعات والكون والفساد والنفس، وصلتنا مع تعليقات بقلم تلميذه يوحنا النحوي فيليبولس. ويبدو أنه ألف شرحاً على ما بعد الطبيعة وصلنا في ثانيا شروح متأخرة، مما يدل على أثره في حقل الدراسات المشائية في تلك الحقبة.

وتكمن أهمية أمونيوس في النشر الكبير من الفلاسفة والشراح الذين انبثقوا عن مدرسة الاسكندرية. من هؤلاء يجب ذكر يوحنا النحوي الأنف الذكر المتوفى حوالي 530 والمبيدورس حوالي 535 والياس حوالي 550 وداوود الأرمني حوالي 575 وسمبليقيوس الصقلي حوالي 533.

تميزت مدرسة أمونيوس هذه بأقبالها على تدارس منطق أرسطو ومواصلة التقليد المنطقي الذي كان أفلوطين وفرفوريوس قد استهلاه انطلاقاً من ذلك المنطق. وقد اتصف هذا بالانكباب على تحليل المقولات ولا سيما مقولة الجوهر والجنس والنوع. وكان فرفوريوس أول من طرح السؤال الذي ترددت أصداؤه في الأوساط الفلسفية في العصور الوسطى وهو: هل للأنواع والأجناس وجود في الأعيان أم في الأذهان وحسب؟ أي هل هي كليات قائمة بحد ذاتها أم هي مفاهيم ذهنية لا غير. فانقسم حوله الفلاسفة والمناطق إلى جوهرين Realists فسروا الكليات تفسيراً افلاطونياً بحثاً ولفظيين Nominalists اعتبروها بمثابة ألفاظ بحثاً لا وجود لها في الأعيان قط. أما الجواب الذي اختاره أمونيوس وأتباعه فكان ان المقولات عامة ألفاظ دالة على أشياء، أي أن لها وجوداً في الأعيان والأذهان على السواء، وهو جواب يوفق إلى حد ما بين الجوهرية الافلاطونية واللفظية التي نسبها البعض إلى أرسطو.

ومن كبار شراح أرسطو المتأخرين سمبليقيوس الصقلي الأنف الذكر، تلميذ دمسقيوس الذي رحل برفقة أستاذه لدى اقبال مدرسة أثينا سنة 529 وأقاما معاً في بلاد فارس لفترة وجيزة. وقد علق سمبليقيوس بإسهاب على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو وحفظ لنا في ثانيا هذا الشرح عدداً من آراء دمسقيوس الفلسفية وتأويله الارسطوطالية.

القديمة من مشائية وأفلاطونية وفيثاغورية ورواقية. وتلعب فلسفة أرسطو دوراً خاصاً في البنية المنطقية والميتافيزيقية للأفلاطونية المحدثه، كما دعت تلك الفلسفة التي حاول صاحبها تجديد فلسفة أفلاطون الإلهي وتفسيرها وتنظيمها على وجه لم يكن لتلك الفلسفة عهد به في شكلها الأصلي، فأقحم أفلوطين في صلب فلسفته التوفيقية الجديدة نظرية أرسطو في الصيرورة والقوة والفعل والادراك العقلي، كما كان يلم الماماً واسعاً بكتاب النفس والأخلاق النيقوماخية والمجموعة المنطقية لأرسطو. وقد تأثر إلى حد بعيد بشروح الاسكندر الافروديسي، كما ذكرنا أعلاه.

ويتجلى أثر أرسطو في تطور الافلاطونية المحدثه من خلال اقبال عدد من خلفاء أفلوطين على تدارس مؤلفات أرسطو والتعليق عليها. فقد ألف فرفوريوس الصوري مدخلاً شهيراً لكتاب المقولات عرف بالاساغوجي وكان له أثر كبير في تطور المنطق العربي واللاتيني في العصور المتوسطة. كما ألف مقارنة بين فلسفة افلاطون وأرسطو سبقت الإشارة إليها وتوفر على مفهوم الموجود الأول الذي وصفه على غرار أرسطو بأنه عقل وعافل ومعقول. وتابع فرفوريوس في نظراته التوحيدية إلى فلسفة أرسطو وأفلاطون بلوطارخس الأثيني المتوفى سنة 431 الذي تأثر في تأويله بكتاب النفس بصورة خاصة خطي الشارح الأرسطوطالي الكبير الاسكندر الافروديسي. وقد خلفه على رأس مدرسة أثينا سنة 431 سريانوس الذي ألف شرحاً أفلاطوني المنحى لكتاب ما بعد الطبيعة وصلنا منه الرابع والسادس والثالث عشر والرابع عشر. وعلى سريانوس هذا تتلمذ برقلس المتوفى سنة 485 الذي ولد في القسطنطينية وقرأ على بلوطارخس وسريانوس جميع مؤلفات أرسطوطاليس في المنطق والأخلاق والسياسة والطبيعات والألهيات كما يقول أحد الثقات وترأس مدرسة أثينا حتى وفاته سنة 485.

ويعدّ برقلس الذي اشتهر بتفسيره الخاص لفلسفة أفلاطون وذوده غير المشروط عن أزلية العالم آخر أعلام الافلاطونية المحدثه في العالم القديم.

في سنة 529 أمر الامبراطور يوستينيانوس بإقفال مدرسة أثينا التي كانت قد أصبحت آنذاك آخر معقل من معاقل الوثنية، فرحل عدد من كبار الفلاسفة أمثال دمسقيوس وسمبليقيوس إلى بلاد فارس تلبية لدعوة كسرى أنوشروان الذي اشتهر بميوله الفلسفية والأدبية. إلا أن اقامة هؤلاء الفلاسفة لم تطل في بلاد فارس لما رأوه من عسف وتسلط كسرى فعادوا إلى بيزنطية بعد سنتين من اجتيازهم الحدود

7 - المشائية بعد القرن الخامس :

أ - رؤساء اللوقيون

| | |
|-----------------|---------------------------------------|
| Aristotle | أرسطو طاليس 322-334 ق.م. |
| Theophrastus | ثيوفراستس 288-322 ق.م. |
| Straton | استراتون 269-288 ق.م. |
| Ariston of Keos | أرسطون الكيوسي 225-269 ق.م. |
| Critolaus | كريتولاوس 155-190 ق.م. |
| Diodorus | ديودورس اشتهر حوالي 140 ق.م. |
| Erymneus | اريمنيوس اشتهر حوالي 110 ق.م. |
| | غير معروف |
| | غير معروف |
| | اندرونيقوس الرودي اشتهر حوالي 40 ق.م. |

Andronicus of Rhodes

ب - مشاؤون آخرون :

| | |
|-----------------------|-----------------------|
| Eudemus | يوديموس |
| Aristoxenus | أرسطوخينوس |
| Dicaearchus | ديكايرخوس |
| Phanias | فانياس |
| Clearchus | كليارخوس |
| Menon | مينون |
| Demetrius of Phaleron | ديميتريوس الفاليريوني |
| Hieronymus | هيرونيموس |
| Phormion | فورميون |
| Sotion | سوطيون الاسكندراني |
| Ariston | ارسطون الاسكندراني |
| Staseas | ستاسياس |
| Cratippus | كراتيبيوس |
| Nicolaus | نيقولاوس الدمشقي |
| Sosigenes | سوسيجينيس |
| Xenarchus | اكزينارخوس |
| Adrastus | ادراستوس |
| Herminus | هرمينوس |
| Achaicus | اخايكوس |
| Aristocles | ارسطوكليس |
| Boethius | بويثيوس |

ج - الشراح اليونانيون حتى أواسط القرن السادس

أسباسيوس اشتهر حوالي 110 ب.م. Aspasius

كان من نتائج اقبال مدرسة أثينا كما مرّ تحول الفلسفة اليونانية شرقاً فأصبحت الاسكندرية منذ ذلك التاريخ مركزاً للدراسات العلمية والفلسفية وملتقى الحضارات اليونانية والشرقية، لا سيما الفينيقية والمصرية والفارسية. ولما فتح عمرو ابن العاص مصر سنة 641، كانت مكتبة الاسكندرية ومتحفها الشهيران ما يزالان مركزين رئيسيين لتلك الدراسات، ومن الاسكندرية انتقلت المشائية إلى انطاكية والرها وحرّان وسواها من مراكز التعليم والأديرة، التي توفرت بصورة خاصة على ترجمة منطق أرسطو إلى السريانية والتعليق عليه كجزء من منهاج الدراسات اللاهوتية التي كانت تُعنى بها تلك المدارس النسطورية أو اليعقوبية. إلا أن هذه المرحلة السريانية في تطور المشائية لم تكن سوى تمهيد للمرحلة العربية الاسلامية التي تجاوزت اطار الدراسات المنطقية الضيق، لتتناول فلسفة أرسطو بشئى فروعها، الطبيعية والإلهية والفلكية. وأول علم من أعلام المشائية العربية هو أبو اسحق يعقوب الكندي المتوفى حوالي 866 الذي ألف في جميع أبواب الفلسفة والعلوم وخلفه أبو نصر الفارابي المتوفى 950 إمام منطقة عصره وأول شارح من شراح أرسطو الكبار بالعربية، ثم ابن سينا المتوفى 1037، فابن باجة المتوفى 1138، فابن رشد المتوفى 1198 أعظم شارحي أرسطو في العصور الوسطى. ومنذ بداية القرن الثالث عشر أخذت الدراسات الفلسفية تتحول شملاً إلى بادوا وباريس وبولونيا واكسفورد، فترجمت شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى اللاتينية، مقرونة في بعض الأحوال بنصوص أرسطو التي لم تكن معروفة في أوروبا الغربية منذ عهد بورثيوس المتوفى 525. ولم تلبث باريس أن أصبحت وريثة بغداد وقرطبة كمركز للدراسات المشائية فأنجبت عدداً من كبار الشراح الارسطوطالين نذكر منهم البير الكبير المتوفى 1280، وتلميذه توما الاكويني المتوفى 1274 وسواهما.

أما السمة الغالبة على هذه المرحلة المتأخرة من مراحل المشائية فكانت التداخل بينها وبين المسيحية على غرار ما جرى إبان المرحلة العربية التي تداخلت فيها المشائية والإسلام. إلا أن المرحلة العربية اتسمت بالاضافة إلى ذلك التداخل بغلبة الطابع الافلاطوني المحدث عليها، خلافاً للمشائية اللاتينية التي بقي هذان التياران فيها متمايزين إلى حد بعيد.

ونختم هذه النبذة التاريخية بقائمة برؤساء مدرسة أرسطو وأهم شراحه اليونانيين بالأحرف العربية واللاتينية، مع تواريخ المشاهير منهم.

المشائية اللاتينية

Peripatetism

Péripatétisme Latin

Peripatetismus Lateinische

1 - دخول منطق أرسطو الى الغرب اللاتيني :

تبدأ سيرة المشائية اللاتينية في أواخر القرن الخامس بيوثيوس (أفيشيوس مانليوس سفيرنيوس) القنصل والوزير الروماني الذي ولد في روما حوالي 470 وتوفي في بافيا بإيطاليا سنة 525، بعد سنين من الاضطهاد والاعتقال بتهمة التآمر على الامبراطور ثيودوريك. وقد ألف في السجن أشهر كتاباته الفلسفية الذي وسمه بـ تعزية الفلسفة الا ان أثره التاريخي يدور على ترجماته لعدد من مؤلفات أرسطو المنطقية وتعاليقه عليها فقد ترجم كتاب العبارة و التحليلات الاولى وكتاب السفسطة والجدل (طوبيقا)، فضلاً عن ايساغوجي فرفوربوس، كما ألف طائفة من المقالات المنطقية، نذكر منها المدخل الى الاقيسة الاقتراعية، فالاقيسة الشرطية، فكتاب الجدل لشيرون. ومنذ تلك الحقبة اصبحت ترجمات بووثيوس وشروحه اساساً للدراسات المنطقية حتى أوائل القرن الثاني عشر، وعليها بني المنطق القديم Logica vetus تميزاً له عن المنطق الجديد Logica nova الذي بني على الترجمات الجديدة التي سنأتي على ذكرها لاحقاً، والتي بدأت في اواسط القرن الثاني عشر.

لم يهدف بووثيوس فيما يبدو الى ترجمة منطق أرسطو وحسب، بل سائر مؤلفات هذا الفيلسوف، مضافاً اليها معاورات افلاطون، ثم التطرق من ذلك الى التدليل على الاتفاق التام بينهما. ومع انه لم يحقق هدفه هذا، فقد خلف لنا نظرة واضحة ومتناسكة عن الفلسفة، كمحبة للحكمة التي اعتبرها ذاتاً قائمة بحد ذاتها تنير سبيل الانسان وتشده اليها، وتكمن فيها السعادة الحققة، حتى إنها لم تكن لتمييز عنده عن محبة الله. وهو يقسم الفلسفة على غرار أرسطو، الى نظرية وعملية، ويذهب الى ان موضوعات الاولى ثلاثة :

1 - العقلانيات Intellectibilia التي كانت تشمل عنده الله

وسواه من المفارقات.

2 - ثم المعقولات Intelligibilia التي كانت تشمل سائر

الماهيات التي يدركها الذهن في حال التجريد وان كانت تحل في المادة مثل النفس واحوالها.

الاسكندر الافروديسي اشتهر حوالي 205 ب.م.

Alexander of Aphrodisias

فرفوربوس الصوري توفي حوالي 303 ب.م.

Porphyry of Tyre

| | | |
|------------|----------------------|--------------|
| ديكسيبوس | اشتهر حوالي 350 ب.م. | Dexippus |
| ثاميسطيوس | توفي 388 ب.م. | Themistius |
| سريانوس | اشتهر سنة 430 ب.م. | Syrianus |
| أمونيوس | اشتهر حوالي 485 ب.م. | Ammonius |
| فيلوبونس | توفي 530 ب.م. | Philoponus |
| سمبليقيوس | اشتهر حوالي 533 ب.م. | Simplicius |
| المبيودورس | اشتهر حوالي 535 ب.م. | Olympiodorus |
| الياس | اشتهر حوالي 550 ب.م. | Elias |

د - الشراح المتأخرون

| | | |
|--------------|-----------------------|----------------|
| داود الارمني | اشتهر حوالي 575 ب.م. | David Invictus |
| اسقلابيوس | اشتهر حوالي 570 ب.م. | Asclepius |
| ميخائيل | اشتهر حوالي 1090 ب.م. | Michael |
| يوستراتيوس | توفي حوالي 1120 ب.م. | Eustratius |
| اسطفان | اشتهر حوالي 1150 ب.م. | Stephanus |
| سوفونياس | اشتهر حوالي 1300 ب.م. | Sophonias |

مصادر ومراجع

- فخري، ماجد، ارسطوطاليس المعلم الاول، بيروت، 1958، 1977.
- —، دراسات في الفكر العربي، بيروت، 1970، 1982.
- Armstrong, A.H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967.
- Duhem, Pierre, *Le Système du monde*, Vol.1, Paris, 1954.
- Jaeger, Werner, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1962.
- Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, London and Cambridge, Mass, 1959.
- Moraux, P., *Alexandre d'Aphrodise*, Paris, 1942.
- Ross, W.D., *Aristotle*, London, 1956.
- Zeller, Edward, *Aristotle and the Early Peripatetics*, Eng, Trans., New York, 1962.

ماجد فخري

2 - الكليات بين المدرسة الاسمية والمدرسة الواقعية :

لم يطرأ على الوضع الفلسفي في العصور الوسطى طيلة الستة قرون اللاحقة أي تغيير يذكر، باستثناء ظهور التيار الافلاطوني المحدث المتمثل في نظام يوحنا سكوتس اريجينيا، المتوفي حوالي 877. أما التيارات المشائية، في شكلها المنطقي فقد تلقت دفعةً جديداً في أوائل القرن الثاني عشر الذي شهد ظهور عدد من كبار المناطق، نذكر منهم روسيلينوس المتوفي حوالي 1120، وبيار ابيلاارد، المتوفي 1142 وانسلم رئيس اساقفة كنتربري المتوفي 1109. شغلت هؤلاء المناطق مسألة الكليات الألفية الذكر فاقترحوا حلولاً متضاربة لها سأل على ذكرها في فقرات لاحقة.

ولد روسيلينوس في كومبياني بفرنسا حوالي 1050 وتلمذ على استاذ مغمور هو يوحنا السفسطائي ثم درس في كومبياني وتور وبيزانسون، واتهم بالقول بثلاثة آلهة Tritheism عوضاً عن ثلاثة اقانيم، فأنكر ذلك وأعلن توبته، وتوفي حوالي 1120.

وعلى الرغم من التهم الفلسفية واللاهوتية التي وجهت الى روسيلينوس، يبدو انه وقف موقفاً صريحاً من مسألة وجود الكليات، فخلافاً للأفلاطونيين الذين قالوا بوجودها الحقيقي في عالم المثل، اكتفى هذا الفيلسوف بالقول ان الموجودات لا تعدو الافراد، وان الالفاظ التي تدل على الكليات اصوات ليس الا، فالكليات لا وجود لها فقط، لا في الاعيان ولا في الازهان، وانما هي ألفاظ ينطق بها وحسب.

كان هذا الموقف الذي عرف بالاسمية Nominalism يتعارض مع موقف عدد من معاصري روسيلينوس لعل أشهرهم القديس أنسلم، رئيس اساقفة كنتربري الأنف الذكر. نهج هذا الفيلسوف نهجاً افلاطونياً أوغسطينياً، سواء في باب الكليات او في باب الصلة بين الايمان والعقل، فاعتبر الكليات، على غرار اغسطينوس المتوفي عام 430، «نماذج للمخلوقات» تقوم في الذهن الإلهي، فوجب أن يكون لها وجود فعلي سابق لوجودها في المحسوسات كمعان مشتركة وكآلية، بل إن وجودها الاصلي في الذهن الإلهي أشرف وأصدق من وجودها اللاحق في المحسوسات، التي تستمد هذا الوجود من الامر او الكلام الإلهي الخلاق.

إلا أن أشهر مناطق القرن الثاني عشر فيلسوف فرنسي آخر هو بيار ابيلاارد الذي ولد على مقربة من مدينة نانت سنة 1579 وتوفي في باريس سنة 1142. تلمذ ابيلاارد على روسيلينوس وغَيَّوم دي شامبو، ولكنه اخذ خطأ فلسفياً ومنطقياً مناقضاً

3 - واخيراً الطبيعيات Naturalia التي تشمل جميع الموجودات الكائنة الفاسدة، او المركبات الطبيعية.

أما موضوعات الفلسفة العملية بأقسامها الثلاثة فهي الأفعال، وغرضها اكتساب الفضائل، وأول هذه الاقسام، علم الاخلاق الذي يدور على الافعال الفردية وكما انها التي يمكن دعوتها بالفضائل الفردية، وثانيها علم السياسة الذي يتوخم الفضائل الاجتماعية، من عدالة وعفة وروية، تنتظم بحسبها علاقة الفرد بأقرانه، وثالثها علم تدبير المنزل الذي ينظم علاقات المرء بأفراد عائلته.

ومن أهم المسائل المنطقية التي أثارها بووثيوس وكان من شأنها أن تشغل فلاسفة العصور الوسطى في القرون اللاحقة مسألة الكليات. كان فرفوريوس المتوفي حوالي 303، قد تطرق الى هذه المسألة في مطلع ايساغوجي حيث تساءل، في معرض كلامه على الانواع والاجناس عما اذا كان لها وجود في الاعيان، أم أن وجودها في الازهان وحسب، ثم اذا كانت موجودة في الاعيان: أهي جسمية ام لا جسمية، واخيراً أهي مفارقة أم لا وجود لها الا في المحسوسات. إلا أن فرفوريوس اعتذر عن الاجابة عن هذه التساؤلات بحجة انها مسائل صعبة تحتاج الى مزيد من الشرح.

أما بووثيوس، فلم يتوَّع في الشرحين اللذين وضعهما على ايساغوجي من الاجابة عن هذه المسائل بالاستناد الى ارسطو. هو ينفي أولاً أن تكون الانواع واجناس موجودات مفردة على غرار الجواهر الاولى، لأنها عبارة عما تشترك فيه تلك الجواهر الثواني، وهو ينفي بالمقابل أن لا يكون لها وجود الا في الازهان، دون ان يقابلها شيء ما في الاعيان، لأن ما لا يقابله شيء في الاعيان عبارة عن الثلاثي، والكليات ليست لا شيئاً، فوجب ان يقابلها شيء ما، فما هو هذا الشيء؟ يجيب بووثيوس انه الوجود الحسي للكليات الذي يجردّه الذهن عن المحسوسات بحكم طاقته على التمييز في المركبات (اي الاجسام) بين ما هو مادتها الجزئية وما هو صورتها الكلية.

وجدير بالذكر مع ذلك أن بووثيوس الذي أول الكليات هذا التأويل الارسطوطالي، لم يتخل عن المثالية الافلاطونية. ويعلّل اختياره للنظرية الارسطوطالية في شرحه لايساغوجي بقوله إن صاحب المقولات التي كان كتاب ايساغوجي مقدمة لها هو أرسطو، ومع ذلك لم يتخذ موقفاً صريحاً من وجود الكليات المفارق، لأن حل هذه المشكلة، كما يقول، هو من اختصاص فلسفة عليا.

الاسم قائماً في الذهن، فلزم ان الكليات لا تقوم في الاشياء، ولا ترتبط بها، الا بالعرض.

يتبين من هذا العرض ان ابيلارد استطاع حل الاشكالات التي اثارها فرفوريوس في كتاب ايساغوجي عن طريق التمييز الحاذق بين معاني الكلي المختلفة، دون ان يخرج عن اطار المدرسة الاسمية أو يقع في المأزق الواقعي الذي وقع فيه انسلم واتباعه. وعلى منواله نسج عدد من المناطق في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مثل يوحنا أوف سالبوري، المتوفى عام 1180، ووليم أوف شيرزود المتوفى عام 1249، وبيار الاسباني المتوفى عام 1277، وسواهم.

3 - الترجمات عن العربية واليونانية في القرن الثاني عشر:

اقتصرت الدراسات والشروح الفلسفية او كادت، كما رأينا، في الاواسط اللاتينية منذ عهد بووثيوس على منطق أرسطو، فلم يتسنّ للمشائية ان تؤتي ثمارها قبل دخول المجموعة الأرسطوطالية كاملة الى اوربا الغربية في ترجمات جديدة عن العربية او اليونانية، بدأت بالفعل في أواسط القرن الثاني عشر.

افتتحت عملية الترجمة الجديدة بنقل سائر حلقات المنطق الارسطوطالي التي لم يكن قد انجزها بووثيوس ابتداء بالسنة 1120 تقريباً. وقد اكمل هذه الترجمات جيمس البندقي James of Venice المتوفى عام 1148، الذي ترجم عن اليونانية التحليلات الثانية (وكان بووثيوس قد ترجمها الى اللاتينية ايضاً فيما يبدو). بالإضافة الى ذلك ترجم جيمس هذا الطبيعيات وكتاب النفس وبعض اجزاء ما بعد الطبيعة وخمسة من أجزاء الطبيعيات الصغرى Parva Naturalia، كما ترجم هنريكوس اريستيتوس المتوفى بعد عام 1162، الكتاب الرابع من الآثار العلوية، واكمل ترجمته جيرارد دي كريمونا المتوفى عام 1187، عن العربية. وقد نقل هذا المترجم الاسباني الشهير عن العربية ايضاً الطبيعيات وكتاب السماء والكون والفساد والتحليلات الثانية، فضلاً عن تلخيص ثامسطيوس لهذا الكتاب. يضاف الى هذه الترجمات العربية اللاتينية ترجمات عن اليونانية بقلم نَقْلَة مجهولين لما بعد الطبيعة بكامله (باستثناء الكتاب الحادي عشر) واجزاء من الاخلاق النيقوماخية (الكتابان الثاني والثالث) والتحليلات الأولى وكتاب الجدل وسواها.

ومن الترجمات اللاتينية العربية الاخرى عدد من المؤلفات المحوَّلة اهمها:

لها. فألف كتاباً في المنطق *Diialectica* وتعالق على فرفوريوس وعلى كتابي المقولات والعبارة لأرسطو. وقد تناول في هذه المؤلفات مسألة الكليات فناقش بووثيوس الذي كان قد ردّها الى خصائص مشتركة بين الجزئيات وقائمة فيها، كما مرّ، لأنه لو صحّ، أن الكلي يوجد في النوع كالحيوانية مثلاً في الانسان والحصان، كما يقول، لوجب أن يكون الانسان حصاناً، وهو خُلف. كذلك انفصل عن روسيلينوس الذي ردّ هذه الكليات الى ألفاظ بقوله: انه لو صح ذلك لكان كل تركيب لغوي أو نحوي مثل قولنا «الانسان حجر صحيحاً»، على الرغم من خلله المنطقي، فوجب التمييز بين المدلول اللفظي للكليات وبين المدلول المنطقي، أي الاقرار بأن للكليات دلالة منطقية تختلف عن دلالتها اللفظية (وهو ما يلزم عن ردّها الى الفاظ وحسب). ويتلخص المدلول المنطقي للكليات بما يدعوه ابيلارد بحال Status الخاصة بكل موجود حين يقال انه موجود، وعندما يشترك عدد من الافراد بحال ما يمكننا أن نستخلص منها احدى الكليات ونطلق عليها اسماً ما. فالكلي اذن لفظة تدل على الصورة التي ينتزعها الذهن من مقارنة مجموعة من الافراد تشترك بحال ما. ولكن هذه الصورة تبقى غامضة ما لم تتوضّح عند مشاهدتنا للأفراد أو عند تصورها لها، وعندها فقط تنتقل من طور الرأي الى طور العلم.

ويمكن تلخيص موقف ابيلارد بالقول ان الكليات ليست الفاظاً، كما رأى روسيلينوس بل دلالات، للألفاظ التي تطلق على كل منها، والتي تنتهي اليها عن طريق التجريد الذهني. فالصورة والمادة توجدان في الافراد مجتمعتين، ولكن الذهن قادر على التمييز بينهما والتركيز على كل منها على حدة، وهو حاصل معنى التجريد. وعلى هذا الاساس يجيب ابيلارد عن الاسئلة التي طرحها فرفوريوس بقوله:

أولاً: ان الكليات لا وجود لها الا في الذهن، وهي تدل مع ذلك على موجودات جزئية لا تختلف عما تدلّ عليه اللفظة الكلية. فالانسان وسقراط مثلاً يدلان على الشيء ذاته، اذ لا تطوي اللفظة الاولى على اكثر مما تطوي عليه اللفظة الثانية.

ثانياً: الكليات من حيث هي ألفاظ جسمية، أما من حيث دلالتها على مجموعة الافراد التشابهية، فهي ليست جسمية.

ثالثاً: بعض الكليات تدل على صور الموجودات الحسية، فهي قائمة فيها، اما من حيث يجردها الذهن عن تلك الموجودات، فهي قائمة في الذهن.

رابعاً: اذا انعدم الفرد الذي يشير اليه الكلي، لم يعد للاسم الذي يدل عليه وجود، ومع ذلك يبقى المعنى الكلي لهذا

على الطبيعيات ف كتاب السماء ف كتاب النفس ف ما بعد الطبيعة . ويرجح أن يكون مايكل هذا مترجم الشروح الوسطى لأبن رشد أيضاً على كتاب الكون والفساد والكتاب الرابع من الآثار العلوية، فضلاً عن جوامع كتاب السماء والحاس والمحسوس وكتاب الحيوان . وتكتمل المجموعة بترجمة هرمان الألماني المتوفى عام 1272، لشروح ابن رشد الوسطى على كتاب الاخلاق النيقوماخية، وكتاب الشعر يليها ترجمة وليم دي لونا لكتاب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والثانية، فضلاً عن الشرح الاوسط على ايساغوجي فرفوروس .

وفي منتصف القرن الثالث عشر عمد وليم المريكبي المتوفى عام 1286، الى ترجمة المجموعة الارسطوطالية من اليونانية كاملة، مضافاً اليها بعض المؤلفات المخولة فأخذت هذه الترجمات الجديدة تحل تدريجاً محل الترجمات العربية اللاتينية والترجمات اللاتينية اليونانية القديمة . الا ان الترجمة الجديدة ل الاخلاق النيقوماخية التي راجت في الاواسط الفلسفية كانت من وضع روبرت المتوفى عام 1253، اول رئيس لجامعة اكسفورد، الذي ترجم عدداً من النصوص الفلسفية الاخرى . كان من النتائج الأولى لانتشار هذه الترجمات قيام فلسفة مشائية جديدة نجد نظائرها في تطور الفكر العربي إبان القرن العاشر، اتصفت منذ أواسط القرن الثالث عشر بخاصية جديدة، وهي تطبيق المقولات المشائية على المعتقدات الدينية وتأويلها تأويلاً ارسطوطالياً .

مع ذلك يبدأ تاريخ التفاعل بين المشائية والمسيحية في القرن الثالث عشر بنكسة فلسفية تقوم بحد ذاتها شاهداً على عمق الاثر الذي أحدثه دخول فلسفة ارسطو الى العالم اللاتيني في تلك الحقبة . ففي سنة 1210 أصدر مجمع باريس الاقليمي بزعامة رئيس الاساقفة بير دي كورباي امراً يحرم تدريس مؤلفات ارسطو الطبيعية والإلهية في السر او العلن . وفي سنة 1215، اقرت جامعة باريس تحريم تدريس الطبيعيات والإلهيات الارسطوطالية، ولكنها اباحت تدريس المنطق . وقد جدد البابا غريغوريوس التاسع عشر هذا التحريم سنة 1231 .

5 - بين المشائية والرشدية :

وقد اتصفت المشادات الدينية والفلسفية في هذه الحقبة بشيء من الحدة نتيجة لقيام مدرسة فلسفية تزعمها سيجر دي برايان ، المتوفى عام 1281، بويس دي داسي، عرفت بالرشدية اللاتينية نسبة الى الشارح الارسطوطالي الشهير، ابي الوليد ابن رشد، المتوفى عام 1298 . تطرقت هذه المدرسة الى مسألة

1 - كتاب النبات *De Plantis* الذي نسب الى ارسطو، وهو من وضع نيقولاوس الدمشقي (القرن الاول للميلاد) وترجمة الفرد دي راشيل .

2 - كتاب العلل *Liber de Causis* الذي عرف في المصادر العربية باسم الخير المحض، وهو تلخيص لمبادئ الإلهيات للفيلسوف الافلاطوني المتأخر برقلس، المتوفى عام 485 .

3 - كتاب الفرق بين الروح والنفس لقسطا بن لوقا، ترجمه يوحنا الاشبيلي (اشتهر عام 1140) وسواه .

4 - كتاب سر الاسرار (او كتاب السياسة في تدبير الرئاسة)، الذي وضعه يحيى بن البطريق، المتوفى عام 815، ونسبه الى ارسطوطاليس، وترجم بعض اجزائه يوحنا الاشبيلي واكمه فيليب الطرابلسي حوالي 1243 وانتشر انتشاراً واسعاً .

ويدخل في عداد الترجمات المشائية الشروح والتصانيف العربية التي ترجمت الى اللاتينية قبل نهاية القرن الثاني عشر، وهي تشمل منطق الشفاء لابن سينا ترجمه يوحنا الاسباني، ف الطبيعيات والإلهيات والشفاء أيضاً، ترجمة دومينيكوس غونديسالينوس بالتعاون مع يوحنا الاسباني واليهودي سليمان، كما تشمل منطق وطبيعيات وإلهيات الفزالي العربي وهو العنوان الذي عرف به كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي، وترجمه غونديسالينوس أيضاً . وتشمل أخيراً رسالة في العقل والطباع الخمس وكلاهما للكندي، ترجمهما جيرارد دي كرميمونا، (وربما رسالة في العقل للغارابي) .

4 - انتشار المشائية في القرن الثالث عشر :

يتبين من مطالعة اللائحة السالفة أن القسم الأكبر من آثار ارسطو المنطقية وغير المنطقية كان قد أخذ في الانتشار، في الأواسط الفلسفية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر . وأطلق ثورة فكرية لم تعهد العصور الوسطى لها مثيلاً منذ وفاة بوونثوس في مطلع القرن السادس . ولكن الدفع الذي تلقته المشائية نتيجة لحركة الترجمة لم يبلغ ذروته الا في اواسط القرن الثالث عشر، فقد شهد هذا القرن تكامل عملية الترجمة لمؤلفات ارسطو او لشروح ابن رشد التي اقترنت بها في معظم الاحيان، فأصبحت محور الدراسات الفلسفية في اوروبا الغربية طيلة عدة قرون .

وتبدأ هذه المرحلة الثانية بترجمات مايكل الاسكتلندي المتوفى حوالي 1236، ثلاثة من كتب الحيوان لأرسطو قبل عام 1220، وهي تاريخ الحيوان وأجزاء الحيوان وتكوّن الحيوان، تلاها حوالي 1230 ترجمة شروح ابن رشد الكبرى

المشائية. وكان أبو حامد الغزالي المتوفى 1111، قد لخص في تهافت الفلاسفة عشرين مسألة استهدف فيها أرسطو وشراحه العرب، لا سيما الفارابي وابن سينا، تتفق في بعض جوانبها مع القضايا الرشدية الأنفة الذكر. ومع ان ابن رشد حاول في تهافت التهافت الذي ترجم الى اللاتينية حوالى 1328 على يد كالونيم كالونيموس، أن يرد على اتهامات الغزالي لأرسطو، فهو لم ينجح بصورة عامة في دفع التهمة عن المشائين، إن في باب قدم العالم او المعاد الفردي او العلم الإلهي، على الرغم من البراعة الفائقة التي عالج فيها هذه القضايا والتأويل التي قدمها بغية تبرئة ساحة المشائين في هذا المضمار.

6 - البير الكبير وتوما الاكوييني :

في غمرة هذا الصراع بين الفلسفة والعقيدة الدينية اخذت تتضح منذ أواسط القرن الثالث عشر ملامح موقف معارض لم تكن العقيدة الدينية والحقيقة الفلسفية بحسبه متضاربتين بل متكاملتين، وقد بدأ هذا الموقف بتبرئة أرسطو من التهم التي كانت توجه اليه والى اتباعه ولا سيما ابن رشد، باسم العقيدة الدينية. وكان اول رائد من رواد هذا الرعيل الجديد من الفلاسفة البير الكبير، المتوفى عام 1280 الذي فصل بوضوح بين ميداني العقل والايمان، اي الفلسفة والعقيدة، وذهب الى أن العقل هو الحكم في ميادين العلوم الطبيعية وعلم النفس، بينما الوحي هو الحكم في ميدان العقيدة والاخلاق. «فعندما يختلف القديس اغسطينوس والفلاسفة في شؤون الايمان او الاخلاق» كما يقول، «فعلينا التسليم بما يقوله اغسطينوس دون الفلاسفة. أما فيما يتعلق بالطب فاني أسلم بما يقوله ابقراط او جالينوس، وفيما يتعلق بالعلم الطبيعي، فاني اسلم بما يقوله أرسطو، لأنه كان ادرى بالشؤون الطبيعية».

وبناء على هذا الفصل الحاسم بين العقل والايمان لم يتورع البير الكبير عن الخوض في جميع ابواب الفلسفة والعلم على طريقة أرسطو وابن رشد وابن سينا من جهة، وامهات العقائد المسيحية، كالتثليث والتجسد والقيامة، من جهة ثانية، على أسس إيمانية، من حيث هي اسرار ليس بوسع العقل أصلاً اكتشافها بمعزل عن الوحي. وقد اضاف البير الكبير الى قائمة هذه الاسرار مسألتى خلق العالم من عدم وأزليته اللتين ذهب الى انها مما ليس باستطاعة العقل اقامة الدليل عليهما ايضاً، فوجب التسليم بهما بناء على الوحي.

أما تلميذه توما الاكوييني المتوفى عام 1274، فقد اخذ بهذا المنهج دون تحفظ، ولكنه خطأ خطوة اخرى على طريق

الاتصال بين الفلسفة والعقيدة الدينية انطلاقاً من مقدمات نسبت الى ابن رشد، وأفضت بحسب زعم دعايتها الى «ازدواجية الحقيقة»، وهي ان من القضايا ما يلزم ضرورة عن اوضاع فلسفية صادقة فوجب التسليم بها، ومنها ما يلزم عن تعاليم الكنيسة او معطيات الوحي، فوجب التسليم بها ايضاً. وهاتان الفئتان من القضايا تختلفان كلياً من حيث المصدر والمحتوى، ولكنها مع ذلك صادقتان لا تناقض بينهما، من هنا اصطلحت هذه المدرسة بالسلطات الكنسية التي اتهمت سيجر وأصحابه بالتناقض من جهة، (اذ كيف يمكن التسليم بقضايا متضاربة من اي نوع كان؟) وبتسخير العقيدة الدينية للفلسفة، من جهة ثانية. وتلك قضية كان قد انتهى اليها ابن رشد في فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، حيث وصف الفلاسفة بأهل البرهان والمتكلمين بأهل الجدل (مع ان هذا الكتاب لم يترجم قط الى اللاتينية). الا ان سيجر، حيطةً أو تحايلاً، لم يقر صراحة بتفوق الحقيقة الفلسفية على الحقيقة الدينية، بل يذهب إلى أن مهمة الفيلسوف تنحصر في تقصي ما يلزم من أقوال الفلاسفة، وعلى رأسهم أرسطو، والتمسك بالحقيقة الدينية المنزلة، حتى ولو بدت متناقضة مع الدليل العقلي.

تدخلت السلطات الكنسية في باريس سنة 1270 وحرمت 15 مسألة فلسفية كانت تلزم عن اقوال سيجر من جهة، وشروح ابن رشد من جهة ثانية، اهمها وحدة العقل الفعال وانكار حرية الارادة، والقول بأزلية العالم، وانكار خلود النفس، ونفي امتداد العناية الإلهية الى الافراد او الافعال الجزئية. واكتسب هذا التحريم سنة 1277 صفة رسمية، نتيجة صدور تحذير عن البابا يوحنا الحادي والعشرين، وكان أسقف باريس أيتان تامبيه هو الذي تزعم حركة المقاومة للرشدية والمشائية، فأصدر قراراً جديداً يحتوي على 219 قضية شملت مواقف أرسطوطالية وأخرى رشدية. من هذه القضايا:

- 1 - انكار العناية الإلهية، او قول الرشديين ان الافعال البشرية ليست خاضعة للعناية الإلهية وان الكائنات الدنيا خاضعة لضرورة لفعل الجرم السماوي.
- 2 - القول بأزلية العالم واستحالة الخلق من عدم.
- 3 - القول بوحدة العقل البشري واستحالة المعاد الفردي.
- 4 - انكار علم الله بالجزئيات الحادثة.
- 5 - تقديم الفلسفة او الحكمة على الشريعة او الوحي.
- 6 - انكار الخوارق او المعجزات.

جدير بالذكر ان ابن رشد لم يصرح علانية بهذه القضايا، وإن كان بعضها يلزم ضرورة عن بعض شروحه او تأويله

فاذا كان العقل شيئاً إلهياً بالنسبة الى الانسان، فكذلك حياة العقل بالنسبة الى الحياة الانسانية». (وقد ألف القديس توما شرحاً لـ الأخلاق النيقوماخية يعتبر من افضل الشروح التي وصلتنا).

ومن الشواهد الاخرى على مشائية القديس توما، المدى الذي تذرعه فيه بأهم المقولات الارسطوطالية في تأويل الصيرورة في عالم الكون والفساد، مثل القوة والفعل والاسباب الاربعة، والجوهر والعرض والحركة والسكون وسواها. كذلك في باب النفس، بنى على اسس ارسطوطالية نظريته في ماهية النفس وقواها الحاسة والغاذية والناطقة والمخيّلة، وتوقف على عادة شراح ارسطو في العصور القديمة والمتوسطة عند مسألة العقل الفعال، فأول مذهب ارسطو في العقل تأويلاً بتعارض مع تأويل كل من ابن رشد وابن سينا، ويتفق الى حد بعيد مع النصوص الارسطوطالية. اذ ذهب الى ان العقل الفعال ليس قوة مفارقة خارجة عن النفس، كما رأى ابن سينا وابن رشد، بل قوة من قوى النفس، من شأنها ان تحقق طاقات النفس الادراكية، لا سيما العقل الهولاني، وهو قوة من قوى النفس الذاتية ايضاً. وهكذا استطاع ان ينقض موقف ابن رشد واتباعه اللاتين الذين ذهبوا الى أن العقل الهولاني واحد بالعدد والنوع، فاستحال ان يطراً عليه كون أو فساد، فلزم عن ذلك أن هذا العقل ازلي وانه مشترك بين افراد الجنس البشري عندهم. ويرد القديس توما على هذا الموقف بقوله:

1 - لما كان العقل صورة الانسان، لزم عن اشتراك البشر في العقل تعدد صور الافراد وهو خُلف.

2 - ليست المادة هي مبدأ التعدد، بل كلا المادة والصورة، فكان لكل فرد صورته الخاصة، وهي العقل، فاستحال ان يكون العقل، سواء عنيانا به الهولاني او الفعال، كلياً أو مشتركاً، بل هو قوة من قوى النفس ايضاً.

3 - يلزم عن القول بوحدة العقل ووحدة الجنس البشري في الحياة الآخرة. فنتفي عندها معنى الثواب والعقاب، بحكم انتفاء التبعية الفردية، ويتساوى الخير والشرير، كبطرس ويهوذا، وهو محال.

4 - يلزم عن القول بوحدة العقل ايضاً ان الله عاجز عن خلق عدد من النفوس او العقول ابتداءً، او اعادة خلقها يوم القيامة ثانية، ما دامت هذه النفوس تؤول جميعها الى مبدأ كلي واحد هو العقل الهولاني.

واخيراً يمكن الإشارة الى مسألتين كان قد تطرق اليه الكبير اليهسا، وهما خلق العالم من عدم وأزلية العالم. فقد ذهب

المشائية، فعمل بادیء ذي بدء على تنقية هذه المشائية من الشوائب الأفلاطونية المحدثة التي كانت قد علقت بها، ان تحت تأثير ديونسيوس الاريبوباجي (القرن الخامس) أو تأثير الافلاطونيين المحدثين العرب، ولا سيما ابن سينا، فجاء منهجه الفلسفي شاهداً فريداً على مشائية خالصة لم يجد بينها وبين العقيدة المسيحية أي تعارض. أما موقفه من الرشدية فلا يخلو من الاتزان. فمع انه حمل على الرشدين حملة عشواء في باب وحدة العقل خاصة، فان أسلوبه الخاص في شرح ارسطو يتفق في عدة وجوه مع أسلوب ابن رشد. واذا استثنينا بعض المسائل المتصلة بالعقيدة المسيحية، مثل خلق العالم وحشر الأجساد، فتأويله لفلسفة ارسطو الطبيعية والإيفية وحتى الخلقية، يكاد لا يختلف عن تأويل ابن رشد.

نمثل على ذلك بالإشارة الى المواضيع التي اعتبرها داخلية في صلب الفلسفة من جهة، وتلك الخارجة عنها من جهة ثانية. فالحلاصة اللاهوتية، وهي اشهر مؤلفاته اطلاقاً، تعالج مسائل وجود الله وصفاته ومعرفتنا به وخلق العالم وطبيعة الانسان وافعاله والقانون الطبيعي وسواها، على أسس فلسفية أو عقلية بحثية. فهو يبدأ السؤال الثاني من الجزء الاول بالتساؤل عما اذا كان وجود الله بديهيّاً، ام يمكن التدليل عليه عقلياً. وبعد أن يجيب عن السؤال الثاني بالاجاب يعمد الى بسط خمس طرق تقضي الى وجود الله جميعها مستمدة مباشرة او غير مباشرة من ارسطوطاليس (ويلاحظ ان الطريق الثالثة مستمدة من ابن سينا). بعد ذلك يتطرق الى مسألة ماهية الله، فيثبت على طريقة ارسطو ان الله هو الكائن الأوحد الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته. وعندما يتناول الصفات الإلهية يميز بين ما كان منها يعرف عن طريق النظر العقلي، مثل الوحدانية والبساطة والكمال والجودة والعدل والقدرة، وما كان لا يعرف الا عن طريق الوحي كالثالوث والتجسد واعادة خلق الاجساد يوم الدينونة وسواها. وعلى الرغم من بعض المفارقات الجزئية، فإن نظرتة الى الله كالعلة الغائية أو الخير الذي تصبو اليه او تتحرك نحوه جميع الموجودات ارسطوطالي الفحوى، فهي لا يتفق مع ما وضعه ارسطو في كتاب اللام من ما بعد الطبيعة، حيث رسم الموجود الاول بأنه خير وفعل وكمال يتحرك نحوه سائر الموجودات بفعل الاشتياق أو النزوع وحسب، بل مع ما وضعه في الاخلاق النيقوماخية (الكتاب العاشر) ايضاً، حيث يقول: «ان حياة النظر العقلي قد تكون بما لا طاقة للانسان بها، الا ان الانسان لا يحيا هذه الحياة من حيث هو انسان، بل من حيث يكمن فيه عنصر إلهي...»

7 - الشروح على أرسطو:

عرضنا في الفقرة السالفة لأسلوب القديس توما الذي تأثر فيه بخطى أستاذه البير الكبير، في تأويل العقيدة المسيحية على أسس أرسطوطالية، والفصل بين دور العقل في ميدان الطبيعيات والإلهيات وحتى الخلقيات إلى حد ما، وبين دور الايمان في ميدان المعتقدات الدينية التي تفوق العقل، ثم ردّ دعوى القائلين بأن فلسفة أرسطو تناقض العقيدة المسيحية ضرورة. وقد استطاع الاصطلاح بهذه المهمات عن طريق التحديد الواضح والدقيق لميداني العقل والايمان، وإبراز جوانب التداخل بينهما، متحاشياً القول بتناقضهما على غرار خصوم أرسطو آنذاك، ومدّلاً على أن ما يخرج عن نطاق العقل الطبيعي إنما يفوق العقل ولا يناقضه، والسبيل الوحيد لمعالجته هي الاسترشاد بنور الوحي الفائق للطبيعة والمكتمل لها.

مع ذلك يجب أن نضيف إلى ذلك جانباً أرسطوطالياً بحثاً في نتائج القديس توما، وهو جانب الشرح والتعليق على أهم مؤلفات أرسطو الفلسفية. فقد وضع شروحاً لكتاب العبارة والتحليلات الثانية والسماء والعالم والأخلاق النيقوماخية والسماع الطبيعي وكتاب النفس وما بعد الطبيعة، وكتاب السياسة يضاف إليها شرحاً لكتاب العلل *Liber de Causis* المنحول. وكان بالفعل أول من نبّه إلى الأصل العربي لهذا الكتاب الذي يتألف من 32 قضية فلسفية مستمدة من مبادئ الإلهيات لبرقلس نسبت في المصادر العربية إلى أرسطو، كما مرّ. ومع أن هذه الشروح تقلّ عدداً عن شروح ابن رشد الذي ألف، كما هو معروف، عدداً ضخماً من الشروح الكبرى والوسطى والصغرى على أهميات المؤلفات الأرسطوطالية، (باستثناء كتاب السياسة)، فشروح القديس توما لا تقلّ شمولاً وبعد غور عن شروح سلفه الاندلسي.

7 - انحسار المشائية بعد القرن الثالث عشر:

يمكن القول بصورة عامة أن انتصار المشائية في إطار مسيحي لاتيني بلغ أوجه على يد القديس توما الاكوييني، بعد سنين من الصراع الفلسفي واللاهوتي. ومن المفارقات التاريخية أن هذا اللاهوتي الشهير تعرض للادانة من قبل السلطات الكنسية في باريس واكسفورد من جراء بعض المواقف الأرسطوطالية التي وقفها والتي اعتبرت منافية لتعاليم الكنيسة. ولكن شهرته لم تلبث أن أخذت تتوطد في الأوساط الفلسفية والكنسية، فأعلنه مجمع فيينا سنة 1311 معلماً شاملاً

البير، كما مر، إلى أن الخلق من عدم مما يمكن التدليل عليه بالذرائع العقلية، فكان على غرار ازلية العالم، مما يقتضي التسليم به استناداً إلى الوحي. هنا يميز القديس توما بدقة بين جانبي المسألة، وهما إيجاد العالم بعد أن لم يكن (وهو مدلول الخلق) وامتداده الزمني (وهو مدلول الازلية أو الحدوث)، بالنسبة إلى المسألة الأولى، رأى هذا العالم أن العقل قادر على إقامة الدليل الفلسفي على إيجاد العالم من عدم بناءً على مقدمتين، كلاهما أرسطوطالية:

- 1 - الأولى، أن كل ما يوجد باشتراك، فإنما يحدث عن كائن يتصف بالوجود اتصافاً جوهرياً لا اشتراك فيه، وهذا الكائن هو الله الذي يوصف بأنه الموجود القائم بذاته.
- 2 - الثانية، أن جميع الموجودات، إذا اعتبرت من حيث وجودها فإنما تستمد كل ما يخص هذا الوجود المشترك (وبالتالي مادتها) من الوجود الأول الذي لا اشتراك فيه. وهذا ما نعني بالخلق من عدم (الخلاصة اللاهوتية، الجزء الأول، السؤال 44، الفقرة 2 الخ.).

أما بالنسبة إلى المسألة الثانية فقد ذهب القديس توما، ناسجاً إلى حدّ ما على منوال موسى بن ميمون، 1135-1204، إلى أن القول بأن للعالم بداية فلم يكن وجوده أزلياً مما لا يمكن التدليل عليه بصورة برهانية، وعلة ذلك كما يقول «إن بداية العالم لا يمكن أن يبرهن عليها بالاستناد إلى العالم نفسه. ذلك أن مبدأ البرهان هو ماهية الشيء، وكل شيء إذا اعتبر من حيث ماهيته (أو نوعه) لم يمكن النظر فيه من حيث المكان أو الآن. لذا قبل (أي على لسان أرسطو في التحليلات الثانية، الكتاب الأول؛ ص 87 ب 33) إن الكليات توجد في كل مكان وزمان، فلم يمكن البرهنة إذن على أن السماء أو الحجر لم يوجد منذ الأزل». (الخلاصة اللاهوتية، الجزء الأول، السؤال 46، الفقرة 2).

ثم إن القديس توما ذهب إلى أبعد من ذلك، فتجرّد لتبرئة أرسطو من تهمة القول بأزلية العالم، مستشهداً بما جاء في كتاب طويقا (104 ب 16) من أن ثمة مسائل «ليس لنا فيها حجة، إذ هي عظيمة لظناً بأن قولنا فيها: لم ذلك عمر، مثال ذلك: هل العالم أزلي أو لا؟» (كما جاء في الترجمة العربية القديمة لطويقا)، كما يستشهد بما جاء في مطلع كتاب السماء (1، 279 ب 14)، والكتاب الثامن من السماع الطبيعي من معالجة جدلية لأراء القدماء في مسألة ازلية العالم، وليست تلك طريقة البرهاني كما يقول القديس توما، «بل الداعي إلى الاقتناع وحسب».

- —, *Politica*, 1961.
- —, *Topica*, 1969.
- Duhem, P., *Le Système du monde*, Paris, 1953-59.
- Gilson, Etienne, *La Philosophie au moyen âge*, Paris, 1952.
- Jourdain, Amable, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819.
- Kretzmann, Norman, et al. editors, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge university Press, London, 1984.
- Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII siècle*, Lauvain, 1908-11.
- Minio Paluella, L., *Opuscula*, Paris, 1972.
- Rénan, E., *Averroes et l'averroïsme*, Paris, 1882.

ماجد فخري

المنطق الاصولي

The Logic of Usul al - Fiqh
La Logique d'usul al-Fiqh
Logik des usul al-Fiqh

يُعنى بالمنطق الاصولي ذلك المنهج التفكيرى الذي وضعه علماء الاصول من اجل الوصول الى الاحكام التكليفية التي تمثل في هذا المنهج الخلاصة المنطقية لما يمكن ان يسمى بالبراهين الشرعية. ويجب الاشارة أولاً الى أن المنطق الاصولي قد اختلف من حقبة تاريخية الى اخرى ومن فقيه الى فقيه آخر معاصر له. وظواهر هذا الاختلاف تبين في التركيب النوعي والشكلي لنظريات المنطق الفقهي التي تبناها الأصوليون؛ فمنها ما تأثر بالمنطق المشائي ومنها ما تأثر بالمنطق الرواقى او بالانثين معاً. وهناك نوع آخر كان ابن تيمية من اكبر المدافعين عنه والقائلين به، وهو المنطق الذي سادته العنصر الاسلامي والذي حاول مقاومة التأثيرات اليونانية على اصول الفقه بكل ما امكن. واول محاولة لوضع نظرية لأصول الفقه قام بها الشافعي مستنداً فيها على المكونات الفقهية الاسلامية التي برزت في النصف الثاني من القرن الثاني. ومن الصعب التقرير بوجود اي تأثير يوناني واضح على المنطق الاصولي عند الشافعي، فقد اعترف الشافعي بما ساهم الاصوليون لاحقاً بقياس الاولى وبالتمثيل واعتبر الاول اقوى انواع القياس. ولم يدخل قياس البرهان الارسطوطالسي في اعتبارات الشافعي لأن هذا القياس كان بالنسبة له مسألة لغوية بحتة. فكل مقدمة او قضية عامة في الكتاب او السنة تنتج نتيجة ضرورية عن شيء يدخل تحت هذه المقدمة العامة، وهذا ما ساهم الاصوليون

من معلمي الكنيسة Doctor Communis، ثم اعلنه مجمع ترانت سنة 1545-1563 معلم الكنيسة الخامس، اي خامس المعلمين الاربعة الكبار، وهم امبروزيوس واغسطينوس وهيرونيموس وغريغوريوس الكبير، ووضعت خلاصته اللاهوتية على المذبح جنباً الى جنب مع الكتاب المقدس، ثم اعلنت قداسته سنة 1323.

على الرغم من هذا الانتصار، بدأت المشائية تنحسر منذ اواخر القرن الثالث عشر في الأوساط الفلسفية واللاهوتية، فقد اخذ عدد من تلامذة البير الكبير واتباعه ينهجون نهجاً افلاطونياً محدثاً، تأثروا فيه بابن سينا وديونيسيوس الاريوبايجي، نذكر منهم هورغ دي ستراسبورغ واولبريخ دي ستراسبورغ المتوفى عام 1277، وديترخ دي فرايرغ، الذي تعكس مؤلفاته الفلسفية تأثير الفيلسوف اليوناني المتأخر برقلس المتوفى عام 410-485، آخر اعلام الافلاطونية الوثنية الكبار وصاحب كتاب مبادئ الالهيات، الذي بنى عليه في العالم العربي، كما مرّ، في كتاب الخير المحض أو *Liber de Causis*، وترجمه في القرن الثاني عشر جيرارد دي كرىمونا.

ويمكن القول بصورة عامة أن الافلاطونية المحدثه، وقد امتزجت بالاغسطينية، أصبحت منذ أواخر القرن الثالث عشر السمة الغالبة للحركات الفلسفية واللاهوتية، وبلغت ذروتها في فلسفة دونس سكوتس المتوفى عام 1308 واتباعه. وكان من الطبيعي أن يأخذ نفوذ المشائية في تلك الحقبة بالتقلص الى حدّ ما على الأثر الكبير الذي خلّفته فلسفة توما الأكويني على الاجيال اللاحقة من الفلاسفة واللاهوتيين حتى في زماننا هذا، والذي شهد ظهور حركة فلسفية في كندا وفرنسا وانكلترا واميركا الجنوبية تعرف بالتومائية الجديدة.

مصادر ومراجع

- فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، 1982.
- —، ارسطوطاليس، المعلم الاول، بيروت، 1986.
- Aquinas, St. thomas, *Summa theologiae*, Paris, 1926.
- Aristoteles Latinus, *Analytica Posteriora*, 1968.
- —, *Analytica Priora*, 1962.
- —, *Categori*, 1961.
- —, *De arte Poetica*, 1968, editors L. Minio-Paluello et al., Paris, Desclé de Brouwer, 1961-76.
- —, *De Generatione animalium*, 1966.
- —, *De Interpretatione*, 1965.
- —, *De Sophisticis elenchis*, 1975.
- —, *Ethica Nicomachea*, 1972-4.
- —, *Metaphysica*, 1976.

العلوم النظرية فقهية كانت ام عقلية. فيقول «إن النظر في الفقهيات لا يبين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مآخذ المقدمات فقط». وعلى هذا يبدأ الغزالي كتابه المستصفى من علم الأصول بمقدمة منطقية هي في الحقيقة مختصر لكتاب معيار العلم وكذلك لكتاب محك النظر. ويذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان وشروط الحد الحقيقي والبرهان الحقيقي واقسامهما. ويشدد على ان من لا يحيط بمبادئ هذه المقدمة المنطقية «فلا ثقة له بعلومه أصلاً».

حاول الغزالي تفسير القياس الاصولي من وجهة نظر منطقية بواسطة إيجاد عوامل مشتركة وواجه شبه بين الاقيسة الفقهية والبراهين المنطقية. فاذا كان الحد الاوسط علة للحد الاكبر عرف في الفقه بقياس العلة وفي المنطق ببرهان اللم وان لم يكن علة له ساء الفقهاء قياس الدلالة والمنطقيون برهان الآن. وفي شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل يبحث الغزالي اشكال البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية اي في المسائل التي يعدها الفقهاء قياسية لا نقلية. وهذه ثلاثة براهين الاول منها برهان اعتلال والثاني برهان استدلال والثالث برهان الخلف او قياس العكس كما تعارف الفقهاء على تسميته. اما برهان الاعتلال الفقهية فهو بالنسبة للغزالي الجمع بين الفرع والاصل برابطة علة وشكل هذا البرهان يرجع الى مقدمتين ونتيجة كقولك: المغضوب مضمون والعقار مغضوب، إذن العقار مضمون. وهذا كما يقرر الغزالي راجع الى دخول شيء معين تحت جملة معلومة. اما البرهان الثاني فهو الاستدلال على شيء «بما ليس علة موجبة له ولكن تثبت علته بوجه من الدلالة معقولة». وهذا ينحصر في ثلاثة انواع: الاول هو الاستدلال على الشيء بوجود خاصيته او نتيجته، فوجود الخاصية يدل على وجود ما به الخاصية وعدمها يدل على عدمه وكذلك بالنسبة لوجود النتيجة. الثاني هو الاستدلال بالنتيجة على المنتج وبعدمها على عدمه، ومبدأ هذا الاستدلال هو التلازم في الظواهر كقولك: بيع لا يفيد الملك او نكاح لا يفيد الحل فلا ينعقدان. الثالث هو الاستدلال على الشيء بنظيره كالقول ان من صح طلاقه صح ظهاره. وهذا هو الاستدلال الذي دعاه الناطقة بالتمثيل. اما النوعان الاولان فهما كما اكد الغزالي يرجعان الى البرهان أرسطوطاليسي.

البرهان الثالث من البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية القياسية هو كما قلنا برهان الخلف او قياس العكس وهو كما يعرفه الغزالي «أن لا يتعرض للمقصود ولكن يبطل ضده المقابل له واذا بطل احد الضدين تعين الضد الآخر».

المتأخرون المفهوم من جهة دلالة اللفظ. فالنهي عن اكل لحم الخنزير مثلاً يشمل النهي عن اكل لحم الخنزير البري وعن كل انواع الخنازير الاخرى. وليست طريقة الحكم على تحريم الخنزير الجوي طريقة برهانية تدخل فيها المقدمة الصغرى ضمن المقدمة الكبرى وانما هي مسألة لغوية خالصة يفهم فيها التحريم من لفظ تحريم الخنزير كنوع. فالشافعي إذن اقتصر منهجه الاصولي على قياس الاولى، وهو ما ساءه الاصوليون بعده القياس الجلي، وعلى قياس التمثيل والذي يعتمد، كما سنرى، على العلة والدلالة والشبه. وبالرغم من ان المنطق اليوناني كان معروفاً في العالم الاسلامي قبل ظهور الشافعي، الا اننا لا نجد اي اثر لعالم هذا المنطق في رسالة الشافعي حتى لو اخذنا بعين الاعتبار نظرتة الى القياس الفقهي والذي شارك ارسطو في اعتباره ظناً.

ان التأثيرات اليونانية لم تنجح في تغلغل الفكر الاسلامي الا بعد الشافعي، اي عندما بدأت حركة الترجمة من الكتب اليونانية بعد العقد الثاني او الثالث من القرن الثالث الهجري. فعدم تأثر الشافعي بالمنطق اليوناني لم يكن ناتجاً كلياً عن موقفه السلبي تجاه هذا المنطق وانما على الأرجح لعدم تعرضه له ومعرفة به. ليس هناك اي دليل في كتب الشافعي ومعاصريه يؤيد ادعاءات السيوطي ان الشافعي كان مطلعاً على المنطق اليوناني واللغة اليونانية رغم وجود بعض الدلائل على اشتغاله بعلم النجوم في فترة مبكرة من عمره.

بقيت نظرية الشافعي الاصولية المتمثلة في رسالته اهم انجاز في حقل أصول الفقه حتى بداية القرن الرابع. وقد حظيت الرسالة بعدة شروح كان آخرها بقلم الجويني والد امام الحرمين المتوفى سنة 419 هـ. لكن في نهاية القرن الثالث وبداية الرابع بدأ الاصوليون ينتهجون منهجاً جديداً في علم الاصول تحت التأثيرات الكلامية الاعتزالية أولاً والاشعرية لاحقاً. ويظهر ان من خلال هذه المذاهب بدأ المنطق الاصولي يتأثر بعناصر منطقية يونانية، فنرى احمد بن علي بن رازي الجصاص المتوفى 370 هـ. يدخل مبادئ رواقية في كتابه الفصول في الاصول والجويني امام الحرمين المتوفى 478 هـ. يمزج المنطق الأرسطوطاليس ببعض العناصر الاصولية ممهداً بذلك لتلميذه ابي حامد الغزالي المتوفى 505 هـ. الذي يعتبر اول شخصية من اهل السنة حاولت جعل المنطق الأرسطوطاليس قاعدة أساسية عامة للمنطق الاصولي.

يؤكد الغزالي في كتابه معيار العلم في فن المنطق، وهو ينهج فيه منهجاً منطقياً أرسطوطاليسياً، أن المنطق تشمل جدواه

وحاصل ذلك يرجع الى تقسيم وسر وإبطال لبعض الاقسام لتعين ما بقي من الاقسام». ويضيف الغزالي على هذا نوع آخر هو حصر الجملة في اقسام ثم إبطال جميع الاقسام لإبطال الجملة. ومثال الاول ان نقول: لو ملك المقارض الربح لملك ربح الربح، ولا يصح ان يملك ربح الربح لأن ذلك يؤدي الى تفاوت في القسمة، فيبطل القول بالتمليك. ومثال الثاني أن نقول: لو كان الايلاء طلاقاً لكان بطريق التصريح او الكناية ولكن بطل كونه صريحاً وبطل كونه كناية فلذلك بطل كونه طلاقاً. وهذا يرجع أيضاً الى مقدمتين ونتيجة كما في القول انه لا طلاق الا بصريح او كناية، ولا صريح ولا كناية، فالنتيجة هي لا طلاق.

جاء بحث الغزالي هذا في البراهين الفقهية كمحاولة صغيرة في كتابه شفاء الغليل لاختراع مبادئ المنطق اليوناني لحاجات النظام الفقهي الخاصة، ولم يتلها قط بأية محاولة اخرى في كتبه الاصولية مثل المستصفى والمنحول. وبالمقارنة مع كتابات المتأخرين من الاصوليين كابن قدامة وابن الحاجب نرى ان الغزالي قد توقف عن مزج المنطق مزجاً كلياً في اصول الفقه. فموقفه من المنطق الاصولي يتبين من طريقة معالجته للموضوع في المستصفى حيث قدم للكتاب مقدمة منطقية معلناً ان «من شاء ان لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول الفقه». ومن هذا يتبين انه بالنسبة للغزالي ليست المواضيع المنطقية كالحدد والبرهان من جوهر اصول الفقه بالرغم من كونها ضرورة مسبقة لفهمه.

على خلاف اسلوب الغزالي في دمج المنطق الارسطوطاليسي بأصول الفقه جاء موفق الدين ابن قدامة المتوفى 620 هـ. بمقدمة لكتابه روضة الناظر وجنة المناظر اعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الكتاب وبدأها ببحث التصور والتصديق وطريقهما الحد والبرهان. وقد قسم الحد الى حقيقي ورسمي ولفظي موفقاً بذلك بين تعريف الاصوليين للحد وتعريف المشائين له. يتلخص الحد الحقيقي بأنه القول الدال على ماهية الشيء وهو كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه، وهذا الوصف يكون لازماً لا يفارق الذات وهو لذلك وصف ذاتي ينقسم الى جنس وفصل. هذا القدر من تعريف الحد هو في الاساس تعريف ارسطوطاليسي ادخل عليه ابن قدامة تعريفاً مكماً له الا وهو الرسمي الذي تبناه عدد من اصولي القرن الرابع والخامس الهجري. والحد الرسمي عند ابن قدامة هو اللفظ الشارح للشيء بتعديد اوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرده وينعكس. ويذهب ابن قدامة بعد ذلك الى سرد البراهين والاقيسة التي ترجع كل

الاقيسة الفقهية لها. والبرهان عنده مقدمتان يتولد منها نتيجة فاذا كانت المقدمتان قطعتين سمي برهاناً وان كانت ظنية سمي قياساً فقهيّاً، وهذا يذكرنا بما قاله الغزالي عن مباينة العقلات للشرعيات في مآخذ المقدمات فقط. يقول ابن قدامة ان تسمية القياس الفقهي قياساً هو استعمال مجازي اذ حاصله ادراج خصوص تحت عموم، فاذا وضعنا نوعية المقدمات جانباً يكون لدينا براهين يمكن تصنيفها خمسة اصناف، الثلاثة الاولى منها هي الاقيسة الارسطوطاليسية على الشكل الثاني والثالث والرابع (يجدر بالذكر هنا ان ابن قدامة استبدل الشكل الاول بالشكل الرابع). مثال الصنف الاول قولنا: كل نبذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم منه ان كل نبذ حرام. ويكرر ابن قدامة الشروط الارسطوطاليسية لهذا النوع من البراهين ويقول ان كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزئين، مبتدأ وخبر، فصير اجزاء هذا البرهان اربعة، منها واحد مكرر في المقدمتين وهذا يكون عددها ثلاثة في الحقيقة اذ لو بقيت اربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد مثل قولنا النبذ مسكر والمغصوب مضمون فلا تشترك احدهما بالآخرى. والعامل المشترك هو ما يعرف بالعلة. ويشترط في هذا الصنف من البراهين ان تكون مقدمته الاولى مثبتة فلو كانت نافية لم تنتج. وكذلك يشترط ان تكون الثانية عامة ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلت النبذ مسكر وبعض المسكر حرام لم يلزم تحريم النبذ. والصنف الثاني وهو الشكل الثاني يجب فيه شرطان: ان تختلف المقدمتان في النفي والاثبات وان تكون الثانية، اي المقدمة الكبرى، عامة. أما الصنف الثالث من اصناف البراهين فهو ما يسميه الفقهاء النقض وتكون فيه العلة مبتدأ في المقدمتين. ينتقل ابن قدامة بعد ذلك الى الصنف الرابع الذي يسميه التلازم وهو في الحقيقة القياس الشرطي المتصل، ومثاله: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان الصلاة صحيحة فيلزم عندئذ ان المصلي متطهر. وجعلت الطهارة هنا شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولكن لا يلزم العكس فلو قيل إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان المصلي متطهر لم يصح، اذ قد يدخل امر آخر يفسدها. والصنف الاخير من البراهين عند ابن قدامة هو المعروف بالسبب والتقسيم عند الفقهاء وبالقياص الشرطي المنفصل عند المناطقة. ويعرفه ابن قدامة بأنه «كل نقيضين يتبع اثبات احدهما نفي الآخر ونفيه اثبات الآخر» ومن شرطه استيفاء كل الاقسام إذ يحتمل وجود الحق في قسم آخر.

الاشكال الاخرى متوقفة عليه. ولهذا الشكل اربعة صيغ Moods منتجة، الاولى مؤلفة من كليتين موجبتين، كقولنا: كل وضوء عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية، فاللازم ان كل وضوء يفتقر الى النية. الثانية مؤلفة من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة، كقولنا: كل وضوء عبادة، ولا شيء من العبادة يصح بدون نية، فاللازم ان لا شيء من الوضوء يصح بدون نية. الثالثة مؤلفة من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية موجبة، كقولنا: بعض الوضوء عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية، فاللازم ان بعض الوضوء يفتقر الى النية. الرابعة مؤلفة من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة، كقولنا: بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بدون نية، فاللازم ان بعض الوضوء لا يصح بدون نية. وبعد شرح الصيغ الاخرى للشكلين الثاني والثالث يبحث الأمدي قوانين القياس الاستثنائي ويقسمه الى شرطي متصل وشرطي منفصل، ومن البين ان السير والتقسيم الفقهي يرجع في معظمه الى هذا النوع من البراهين.

تأثر المنطق الاصولي اذن بالمنطق اليوناني بشكل عام والارسطي بشكل خاص. ويظهر هذا التأثير في المنهج الاصولي عند الغزالي وعند فئة من الاصوليين الذين جاؤوا بعده والذين اهتموا بعلم الكلام والمنطق. لكن كتابات هؤلاء الاصوليين كانت مجرد جزء، وان يكن هاماً، من النظرية الاصولية ككل. وحتى هؤلاء الذين تأثروا بالمنطق اليوناني لم تكن مجموع مبادئهم ونظرياتهم المنطقية خاضعة للتأثيرات اليونانية، فالقياس الاصولي بقي مبنياً على المنهج الاستقرائي الذي طوره علماء الاصول والذي لم يتطرق المشائون ولا الرواقيون لكل مواضعه وتفصيله.

ادى الاهتمام بالمنطق الارسطوطاليسي ودعجه في العلوم الاسلامية الى ردود فعل عنيفة من قبل بعض الاسلاميين كابن الصلاح في فتواه المشهورة ضد المنطق وابن تيمية في كتابه القيم الرد على المنطقيين. وقد قام هذا الاخير بنقد اهم العناصر المنطقية الارسطوطاليسية مرتكزاً في هجومه على المنطق الاصولي الاسلامي حيناً وعلى دعاوى الشكاك اليونان Sceptics حيناً آخر. وجه ابن تيمية هجومه أولاً نحو التصور والتصديق وأقسامها الحد والبرهان وأنكر على المنطقيين ادعاءهم أن التمثيل الغالب استعماله في الفقهيات لا يفيد إلا الظن. ولكن ابن تيمية يرى ان قياس التمثيل والبرهان، الذي يسميه القياس الشمولي، متلازمان وأنه اذا حصل في احدهما نتيجة يقينية حصلت النتيجة نفسها في الآخر اذا كانت

يعتبر ابن قدامة هذه البراهين الاسس المنطقية لايبحث اصول الفقه ويؤكد ان كل الادلة الاصولية يجب ان ترجع للنظم البرهاني، وان لم يكن ظاهر شكلها على هذا النظم فإنه لاهمال المقدمات وهذا ما يغلب وقوعه في الفقهيات. ويذكرنا هذا بما كرره الغزالي في مقدمته المستصفي وكتابه المعيار وحك النظر، إن كل قياس سواء كان قياس تمثيل أم لم يكن فإنه يجب ان يرجع الى النظم البرهاني على الشكل الاول لكي تضمن صحته. واستناداً على هذا المبدأ المنطقي نرى عدداً من الاصوليين البارزين بعد الغزالي يبنون منطقهم على هذه الاسس البرهانية والتي يرجع معظمها الى المنطق الارسطوطاليسي. ومن هؤلاء نخص بالذكر الأمدي وابن الحاجب (وشارحيه الايمي والتفتازاني والجرجاني) والانصاري وابن عبد الشكور وابن المهام وابن امير الحاج.

يبدأ ابن الحاجب كتابه منتهى الوصول والامل بتفصيل للتصور والتصديق والحد والبرهان ثم يسرد الاشكال القياسية الاربعة مع ضروبها Moods وشروط صحتها. وهذا في الاساس عرض موجز للمنطق كما شرحه الغزالي في بداية المستصفي. لكن ابن الحاجب يتبع هنا ترتيب ابن قدامة في جعل هذه المقدمة جزءاً لا يتجزأ من الكتاب. فهو يذكر في البداية ان علم اصول الفقه يستمد من فن الكلام واللغة العربية والاحكام الشرعية ويسرد نظريته في المنطق تحت مبادئ علم الكلام. وتدخل عناصر القياس البرهاني بشكل واضح ضمن ما سماه بحث الاستدلال، حيث يقول إن الاستدلال هو كل دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة. وأحد هذه الادلة هو التلازم بين حكمين من غير تعيين علة، ويتلخص مبدأ التلازم هذا في القياس الشرطي المنفصل والشرطي المتصل وهو قياس لم يرد ذكره في مقدمة ابن الحاجب الكلامية - المنطقية.

أما الأمدي فقد أجّل بحث الاشكال القياسية الثلاثة والقياس الشرطي بنوعيه الى باب الاستدلال في اواخر كتابه، وعرف الاستدلال بأنه ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وشارك ابن الحاجب باعتباره مصدراً خامساً للاصول. ومن اهم انواع الاستدلال عند الأمدي هو القول المؤلف من قضايا يلزم من تسليمها قضية اخرى، وهذا هو القياس الاقتراني المركب من مقدمتين فقط وكل مقدمة تشمل مفردين احدهما مكرر في المقدمتين ويعرف بالحد الاوسط. وموقع هذا الحد في المقدمتين يقرر شكل البرهان، فاذا كان محمولاً في الحد الاصغر وموضوعاً في الاكبر كان الشكل الاول وهو، كما يقول الأمدي متبعاً في ذلك ارسطو، ابين الاشكال واقواها، فكل

تعليل الحكم بعلمين لأنه اذا كان للحكم اكثر من علة واحدة لم يؤد انتفاء العلة الى انتفاء الحكم بل قد تسقط العلة مع بقاء الحكم بسبب افتراض وجود علة اخرى.

بعد تعيين شروط العلة ينشأ الاصوليون في بحث مسالكها واهمها ما يلي: الاول، السر والتقسيم وفيه نوعان، المنحصر والمنتشر. فالمنحصر تجمع فيه الاوصاف التي يمكن التعليل بها ثم تفحص لإبطال ما لا يصلح منها كدليل، والإبطال يكون إما لكون الوصف ملغياً أو طردياً أو لأنه قد طرأ عليه قاذح من نقص أو كسر أو خفاء فيتعين الباقي علة. اما المنتشر فهو ان ينحصر بين النفي والاثبات أو لا ينحصر ولكن يكون الدليل على نفي عليه ما بدأ الوصف المعين فيه ظنياً. اختلف الاصوليون حول كون السر والتقسيم دليلاً واضحاً على اثبات العلة ام شرطاً للدليل، فقال الباقلاني والغزالي به كأقوى الأدلة في اثبات العلة وذهب عدد من الاصوليين الى اعتباره شرطاً لا دليلاً.

المسلك الثاني، الطرد وهو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً. ويعرفه الرازي في المحصول على انه «الوصف الذي لم يكن مناسباً ولا مستلزماً للمناسب اذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور الغائبة لمحل النزاع». وعرفه بعض الاصوليين بأنه حمل الفرع على الاصل بغير اوصاف الاصل دون ان يكون لذلك الوصف تأثير في اثبات الحكم. ويعترض على هذا التعريف القول بأن الطرد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجوداً بحيث لا يوجد الوصف الا ويوجد معه الحكم، ولا يمكن التوصل الى اثبات هذا الا اذا اقترن الحكم مع الوصف في الفرع. فاذا ثبت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة ونكون قد اثبتنا عليه بكونه مطرداً فلزم الدور. هناك بعض الاصوليين الذين رفضوا الدور بحجة ان الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة الفرع.

المسلك الثالث، الدوران ويعرف على انه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدمًا فمتى وجد الحكم وجد الوصف ومتى زال الحكم زال الوصف بزواله، فيعلم بذلك ان هذا الوصف علة ذلك الحكم. ويعتمد هذا المسلك على التجربة والفحص وقد اختلف الاصوليون في اعتباره موصلاً لليقين او الظن فقرر بعض المعتزلة بأنه يؤدي الى القطع بالعلة وقال بعض الاشاعرة انه اذا كثرت التجربة افادت القطع او ايقين. يقول القرافي: «الدوران يفيد اليقين عقلاً، كدوران العلم مع العالمية، وعادة، كدوران الموت مع قطع الرأس». ومعظم الاصوليين من الاشاعرة يرون ان الدوران يؤدي الى الظن مهما

مادة القياس واحدة. فالاعتبار في الاتيسه هي المادة التي تبني منها مهما كانت صورتها. «اذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل او صورة قياس الشمول فهي واحدة، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً او استثنائياً». وقياس الشمول والتمثيل عنده سواء فكلاهما مكون من الحد الاكبر والاصغر والاوسط، وهذا الاوسط هو العلة في التمثيل. ولكن ابن تيمية يعتبر قياس التمثيل اصلاً لقياس الشمول لأن قياس الشمول يستند على قضية كلية، وطريق التوصل الى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل، فالعلم بالقضية الكلية لا بد له من سبب، فاذا قلنا ان النار محرقة فلا بد ان نعرف أولاً ان هذه النار محرقة وان تلك النار محرقة ايضاً وتلك النار محرقة وهلم جرا، فالاصل في الاستدلال هنا هو اعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل. فتحقيق النتائج بواسطة قياس الشمول يشكل مرحلة ثانوية لتحقيقها بواسطة القياس الفقهي التمثيلي، واذا لم يقدرنا قياس التمثيل الى اليقين لضعف في العامل المشترك او العلة فان قياس الشمول لن يستطع هو الآخر ان يقودنا الى اليقين.

اعتمد ابن تيمية في نقده للمنطق اليوناني الى حد كبير على المنطق الاصولي كما عرف وطور داخل حدود العلوم الدينية الاسلامية. وكما قلنا فان اهم العناصر المكونة لمنطق اصول الفقه، وهو القياس الاصولي، قد بقي في معظمه بمعزل عن اية تأثيرات خارجية، ويمثل منهج هذا القياس المنطق الاصولي من وجهه الاسلامي. قام القياس الفقهي على اساس الاستقراء التي تركز على قانونين هامين: الاول، فكرة العلية التي تقول بأن لكل معلول علة فحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار. الثاني، فكرة الاطراد في وقوع الحوادث والتأثيرات، وهو ان العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً، فاذا وجدت علة الاصل في الفرع وجب ان يكون للفرع حكم هو نفسه حكم الاصل. فوجود العلة لا بد منه ولذلك قام الاصوليون بابتداع طرق محكمة لاثبات العلة، فاشتروا ان تكون العلة مؤثرة في الحكم، فعدم تأثيرها فيه يخرجها عن كونها علة. ويعرف تأثيرها في الحكم عندما يغلب على الظن ان الحكم حاصل عند اثبتها لأجلها لا لأجل شيء سواها وبالتالي يفترض مسبقاً ان العلة يجب ان تكون منضبطة سالمة اي ظاهرة لا يردها نص او اجماع، وكذلك ان تكون غير معترضة بعلة اقوى منها ولا منتجة لحكمين متضادين. ومن اهم الشروط التي وضعت للعلة هي ان تكون مطردة، أي كلما وجدت وجد الحكم، ومنعكسة اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، وهذا يمنع من

الأخر. وما لا يصرح فيه بالعلة كما في الحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما. وخلاصة هذا كله ان المنطق الاصولي قد قام على اساسين، الاول والاكثر أهمية هو الاساس الاسلامي التقليدي الذي بزغت عنه كل المبادئ اللغوية والتفسيرية والقياسية. فالقياس الاصولي قد نجح بتطوير اساليب ومناهج للبحث القانوني لم نر لها مثيلاً لا في المنطق المشائي ولا الرواقي. هذا بالإضافة الى تطوير مبادئ علم الاستقراء الذي استند في كثير من مقوماته على عناصر إسلامية. من ناحية اخرى قام عدد من الاصوليين البارزين مثل الغزالي وابن الحاجب والأمدي بارساء المنطق الاصولي على اسس منطقية يبدو ان معظمها كأنه مستمد من مبادئ ارسطوطاليسية. وقد قرر هؤلاء ان علم الاصول ككل يحصل بالتصور او التصديق والتصديق يحصل بالبرهان الذي جعلوه المقياس الاعلى لأية عملية استدلال اصولية فأرجعوا القياس التمثيلي اليه واعتبروه شرطاً لصحته.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، تقي الدين، الرد على المنطقيين، تحقيق عبدالصمد الكتي، المطبعة القيمة، بباي، 1949.
- ابن الحاجب، جمال الدين، منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل، مطبعة السعادة، القاهرة، 1326 هـ.
- ابن قدامة، موفق الدين، روضة الناظر وجنة المناظر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.
- الأمدي، سيف الدين، الاحكام في أصول الاحكام، 3 أجزاء، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1968.
- الامجي، عضد الدين، شرح على مختصر ابن الحاجب (ومعه شرح سعد الدين التفتازاني والشراف الجرجاني)، جزءان، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، 1973.
- الجصاص، احمد بن علي الرازي، الفصول في الاصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، الكويت، 1985.
- الجويني، امام الحرمين، البرهان، جزءان، دار الانصار، القاهرة، 1400 هـ.
- الشافعي، محمد ابن ادريس، الرسالة، مطبعة مصطفى باي الحلبي، القاهرة، 1969.
- الشوكاني، محمد بن علي، اوشاد الفحول، دار الفكر، بيروت، لا.ت.
- الغزالي، ابو حامد، شفاء الغليل، مطبعة الارشاد، بغداد، 1971.
- _____، محك النظر، المطبعة الادبية، القاهرة، لا.ت.
- _____، المستصفى من علم الاصول، جزءان، القاهرة، بولاق، 1322 هـ.

كثرت التجربة، ويعللون ذلك بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هي علامة منصرفة، فاذا دار الوصف مع الحكم وجوداً وعدمًا غلب على الظن كونه معرفاً لها.

المسلك الرابع، تنقيح المناط وهو «أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار ويناط الحكم بالاعم، او تكون اوصافه في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي، وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعين». وعرفه آخرون بأنه إلحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق، اي إثبات انه لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا مدخل لهذا الفرق في الحكم. وقد عارض البعض القول بأن الغاء الفارق بين الاصل والفرع ليس هو تنقيح المناط لأن التنقيح هو تهذيب العلة بينما إلغاء الفارق يتم من غير معرفة العلة المشتركة.

هذه كانت بعض الطرق التي وضعت لاثبات العلة ومحاولة ضمان صحتها. ومن الواضح ان المشكلة الاساسية التي واجهت المناطق الاصوليين هي اثبات العنصر المشترك بين الاصل والفرع لأن ذلك العنصر العلي هو المقرر في قوة القياس وقدرته على تحصيل اعلى درجة ممكنة من اليقين. وعلى هذا قسم الاصوليون القياس الى اقسام حسبما يتفق ان تكون نوعية العلة في ذلك القياس المعين. فقسمة من اقسام القياس هي التي يكون فيها الحكم في الفرع اولى منه في الاصل او مساو له او ادنى منه. فالأول، وهو الذي قال به الشافعي وعرف فيما بعد بقياس الاولى، هو كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة الى تحريم التأنيف لهما. والثاني كما في الحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق. والثالث كما في الحاق النبيذ بالخمر في التحريم. تختلف نوعية العلة في هذه الاقسام الثلاثة، فبخلاف النوع الثالث الذي به علة مشتركة لا يوجد في القياس الاول علة مشتركة متساوية بين الفرع والاصل. فالعلة في الاصل وهي حرمة التأنيف لا تتساوى مع تحريم الضرب، وعلى هذا الاساس اعتبر بعض الاصوليين هذا الاستدلال كاستدلال لغوي لا قياسي. وقد قسم القياس قسمة اخرى حسب بيان او خفاء العلة، فاعتبر المثال الاول عن التأنيف قياساً جلياً ومثال الأمة والعبد قياساً خفياً. لكن القسمة التي كانت اكثر شهرة بين جمهور الاصوليين هي القسمة الثلاثية بين قياس العلة وقياس الدلالة والقياس في معنى الاصل. فالاول سمي كذلك للتصريح فيه بالعلة فهو القياس في معنى الاصل. اما الثاني ففيه الجمع بين الاصل والفرع بأحد موجبي العلة في الاصل استدلالاً به على الموجب

1903 بأنها «باب جميع القضايا التي صورتها «ق يلزم عنها ك» حيث ق وك قضيتان تشتملان على متغير واحد، أو جملة متغيرات هي بذاتها في القضيتين، علماً بأن كلا من ق وك لا تشتمل على ثوابت غير الثوابت المنطقية. والثوابت المنطقية هي كل المعاني التي يمكن تعريفها بدلالة اللزوم، وعلاقة الحد بالفصل الذي هو أحد أفرادها، ومعنى قولك «مثل»، ومعنى العلاقة، إلى غير ذلك من المعاني التي تدخل في المعاني العامة للقضايا التي من هذا النوع السالف الذكر، فضلاً عن هذا، فإن الرياضيات تستخدم معنى هو في حد ذاته ليس جزءاً من القضايا التي تنظر فيها، ذلك هو الصدق». وقد جاء رد الرياضيات إلى المنطق وإحاقها به واعتبارها متطابقين، نتيجة أسباب عديدة ترتد جميعاً إلى محاولة التصدي للنزعات التجريبية والاختبارية والسيكلوجية والحداسية والعقلانية..

فقد عاصر فريغه وهو من أكبر رياضيي القرن التاسع عشر الألمان، نزعة جون ستورت مل 1806 - 1873 J.S. Mill الألمانية، التي تعد النسانية المنطقية وجهاً من وجوهاها البارزة. ويمكن القول إن النزعة النسانية أساسها محاولة تفسير الظواهر المعرفية تفسيراً نفسياً مع المبالغة في أهمية الفهم السيكلوجي للأشياء وفي النظر خلال ذلك الفهم إلى حقائق المنطق والفكر عامة. إذ لما كان علم المنطق أشد مجالات العلوم اقتراباً من الوعي الإنساني، احتلت محاولة تفسير العقل ووظائفه ومظاهره عن طريق علم النفس، مكانة كبرى ومتميزة. كما يمكن القول كذلك إن النزعة النسانية تمثل القاعدة الثابتة للاتجاه التجريبي الكلاسيكي مع هيوم وجد. س. مل، و. جيمس الذي نظر إلى مشاكل الفلسفة والمنطق من زاوية نفسانية انطباعية، مهملات طبيعة المعرفة ذاتها وقوانينها ومعاييرها. ولا ينبغي الاعتقاد أن هذه النسانية المنطقية ترعرعت في إنكلترا، ومع الاتجاه التجريبي بالذات، فقد عرفت بعض أشكالها كذلك حتى في ألمانيا خصوصاً في مؤلفات برنارد بولتزانو 1781 - 1848 B. Bolzano وفرانتز برانتانو 1838 - 1907 F. Brentano والقاسم المشترك بين انصار النسانية المنطقية على العموم هو الميل إلى التفسير النفسي للعمليات الفكرية والتصورات العقلية، وهو ميل قوته في القرن التاسع عشر، الرغبة في نقد الميتافيزيقا وتوجيه الضربات إلى الميدان الذي تحصن به، إلا وهو المنطق، مما أعطى لذلك الميل أحياناً نفحة وضعية. بل إن الوضعية ذاتها في هجومها على الميتافيزيقا ورديفها، المنطق، لم تتردد في استعمال علم النفس كسلاح يدعم موقفهم التجريبي المناهض للفلسفة، وهذا ما جعل من الصعب أحياناً الفصل بين

- ———، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1322 هـ، 1861
- نشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1978.

- Jadaane, Fehmi, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1968.
- Shehaby, Nabil, «The Influence of Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory», in J.E. Murdoch and E.D. Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht Boston, 1975
- Van Ess, Joseph, «The Logical of Islamic Theology», in G.E. Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture*, Otto Harrassowitz, Weisbaden, 1970.

وائل حلاق

النزعة المنطقية

Logical Tendency Tendance Logique Logische Tendence

في معناها العام، كل نزعة تعطي مكان الصدارة للمنطق في البحث الفلسفي أو تضيف على نفسها صورة نسق منطقي. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن النزعة المنطقية المطلقة التي ترى أن الوجود الواقعي معقول بكامله وأنه يمكن إنشاؤه بالعقل وقوانينه. وقد أطلق بعض الدارسين هذا النعت على مذهب هيغل القائل بأن الوجود الحقيقي هو الوجود المنطقي أو العقلي...

أما في معناها الخاص، فهي النزعة التي تعتقد أن الرياضيات البحتة فرع من المنطق، وتحاول تحديد المفاهيم الرياضية الخالصة تحديداً يتم من خلال ردها إلى مفاهيم منطقية صرف، ثم ارساء البناء الرياضي بكامله على قواعد منطقية بحتة.

وقد ظهرت أول الأمر مع فريغه 1848-1925 F.G. Frege في القرن التاسع عشر، ثم طورها رسل 1872-1970 B. Russel في القرن العشرين. اتخذت النزعة المنطقية في البداية صورة اشتقاق الأعداد الحسائية من المنطق الصوري وحده وتعريفها بواسطة ثوابت المنطق؛ وهو معنى سيلغ أوجه مع رسل الذي سيعرف الرياضة البحتة في كتابه أصول الرياضيات *The Principles of Mathematics* الصادر سنة

مبادئه أكثر تعقيداً وأقل بداهة ومباشرة من مبادئ الرياضيات. إن للرياضيات مادة معينة، مما يمنعها أن تكون صورة تترد مفاهيمها إلى المنطق الصوري. وتلك المادة تحتاج إلى تجربة من نوع خاص هي الحدس الرياضي الذي يبقى سبيلاً أوحده للكشف الرياضي. فإذا كان الاستدلال المنطقي، في العلم الرياضي، هو ما يضمن الاستعراض والشرح والبسط الدقيق للكشوف والتجارب الرياضية الأصلية، فإن الحدس هو جوهر خصوصيته كعلم من حيث هو المنبع الأساسي لكل كشف.

نار فريغه كذلك على النزعة الصورية التي توجت فيما بعد بأعمال هيلبرت D. Hilbert 1862 - 1943. وهي نزعة وإن كانت تخالف النزعة الحدسية في نقاط عديدة وتتميز عنها في اعتبار مبدأ عدم التناقض معياراً كافياً لإثبات وجود الموضوع الرياضي، وليس مبدأ يمكن التخلي عنه عند الاقتضاء. وترمي شأنها شأن النزعة المنطقية إلى رد الرياضيات إلى المنطق، إلا أنها تتميز عن النزعة المنطقية وتختلف عنها اختلافاً كبيراً. فبينما تنظر هذه الأخيرة إلى قضايا النسق الرياضي معتبرة إياها قضايا صورية لا تستمد صدقها إلا من تماسكها الصوري، تذهب النزعة الصورية إلى اعتبارها حدوداً ومسلمات أولية عارية من كل معنى سواء في الرياضة أم المنطق، ما دامت مجرد رموز نضعها موضعاً، ومن ثم، فهي صورية بحتة غير ذات معنى أو محتوى. كان هيلبرت لا يقف عند معاني الرموز ودلالاتها في الصياغة الأكسيمومية، إيماناً بأن موضوع الفكر الرياضي هو الرموز ذاتها، واللغة نفسها هي موضوع الرياضيات.

نار فريغه على كل تلك النزعات ليركز دعائم نزعة منطقية تسعى إلى تحديد المفاهيم الرياضية البحتة بردها إلى حدود منطقية خالصة، ثم إلى استخلاص الحقائق الرياضية انطلاقاً من مبادئ منطقية بحيث لا يعتمد في ذلك إلا على البرهان المنطقي. وقد كان يعتقد أن هذا هو السبيل الأوحده لسد الباب أمام تسرب أي عنصر اختياري أو سيكلوجي أو حدسي إلى الرياضيات. ولا ينبغي أن تؤول أفكار فريغه على أنها ذات مقاصد كتابية حروفية تقصر البناء الرياضي على الكتابة، الرياضية، فالرموز بالنسبة له لم تكن تمثل رموزاً فارغة من المعنى، بل أنها ذات معنى، ومعناها يتحدد منطقياً.

وتحقيقاً لتلك المقاصد، عمل فريغه على صياغة المنطق صياغة صورية، كما ساهم في رد التصورات الرياضية الأساسية إلى تصورات منطقية خالصة حيث أنه عرّف الأعداد الصماء والواقعية والمركبة تعريفات منطقية بحتة. وتجدد الإشارة هنا إلى رياضيين سابقين له استعانوا بالتصورات

الوضعية وتجريبية جون استيورت مل، الذي كان يرى أن المنطق لا يمثل علماً قائم الذات، بل هو فرع من فروع علم النفس؛ والاختلاف الظهيري بينه وبين هذا الأخير، يعادل اختلاف الجزء عن الكل.

إن ما يطبع النفسانية المنطقية عند جون استيورت مل، هو الرغبة في إعطاء المواضيع المنطقية البحتة تفسيرات نفسية، والتأكيد على أن للبناء العقلي الصوري اسماً سيكلوجياً، ومن الممكن رده وإرجاعه إلى عمليات نفسية كالتداعي والترابط والتجريد... وواضح ما في كل ذلك من محاولة لنفوت الفرصة على النزعة التركيبية الرامية إلى التأكيد على وجود مبادئ فطرية خالصة قبلية، هي مقولات الفهم التي تسمح بتوحيد متباين الحس توحيداً تركيبياً وفقاً للعلاقات الضرورية المتسمة بالشمول والكلية. ويعني هذا تكريس سلبية العقل من أجل سد الباب أمام تسرب المبادئ الفطرية وإنكار كل فاعلية للعقل التي يقود كل تأكيد لوجودها في القبلة.

واضح ما في الاتجاه النفساني من ميل إلى معاكسة الكانطية غير أن هذا لا يعني، بالضرورة، أن نقد فريغه له، فيه اتفاق مع الكانطية. فهو ما يفتأ يهاجم العقلانية التركيبية التي نادى بها كانط. ويتبين من مؤلفاته (أي فريغه)، خصوصاً أسس الحساب، أنه يلح على ضرورة اعتبار المفاهيم الحسابية خاصيات لتصورات، وليست خاصيات لأشياء، غير أنها تصورات لا تتحدد بالحدس ولو كان حدساً صورياً، أي لا تكون في حاجة إلى تأطير المكان والزمان لتصبح ممكنة.

ومثلما لم يقده نقده لتجريبية مل النفسانية إلى الوقوع في العقلانية التركيبية الكانطية، لم يؤد به نقده لهذه الأخيرة إلى السقوط في الحدسية الديكارية الرياضية ولا حتى في النزعة الحدسية التي عرفت في القرن العشرين انتشاراً واسعاً في كل من فرنسا، مع هنري بوانكاري H. Poincaré 1858 -- 1912 وادمون غوبلو E. Goblou، ثم في هولندا، فيما بعد، مع المذهب الحدسي الجديد الذي تزعمه بروفر Brouwer، وهايتنغ Heyting وغيرهما. فهؤلاء جميعاً، يذهبون إلى القول بأن الرياضيات تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي بالنسبة للمنطق. وأن حقيقة العبارة الرياضية لا تتوقف أساساً على مدى تماسكها مع عبارات أخرى. فليس ارتباطها بتلك العبارات إلا وسيلة لنقل حقيقتها الكامنة فيها. ويترتب عن هذا أن المنطق ومبادئه لا تحدد الرياضيات بكيفية مطلقة، كما تدعي المنطقية، لذا ليس المنطق أساس الرياضيات، ولا يعقل أن يكون، مادام هو نفسه في حاجة إلى أساس خصوصاً وأن

العادي، متقللاً منه الى بقية فروع الرياضيات كما نسقها المذهب الحسابي (الذي يرد الرياضيات باكملها الى الحساب) والذي يرجع له الفضل في امكان تسلسل الرياضيات كلها ابتداء من العدد الصحيح. واذن فنحن هنا لا نستطيع ان نقول اين انتهى المنطق وابتدأت الرياضيات.

فالفصلة بين الرياضيات والمنطق جد وثيقة، ذلك أن كون جميع الثوابت الرياضية ثوابت منطقية تتعلق بها جميع المقدمات الرياضية، هو ما يجعل الرياضيات أولية. والواقع ان التسليم بالجهاز المنطقي يستتبع حتماً استدلالاً رياضياً، بحيث يصعب الفصل بينهما. ولولا ما جرى العرف عليه في التفريق بينهما لأمكن القول إن الرياضة والمنطق مطابقان، ولأمكن تعريف كل منهما بأنه فئة جميع القضايا التي تشمل فقط على متغيرات وثوابت منطقية.

تشتمل الرياضيات البحتة بأكملها على تقارير صورتها: اذا كانت القضية الفلانية صادقة لأي شيء كانت القضية الفلانية الاخرى صادقة على ذلك الشيء، ولا يهم ان تكون القضية الاولى صادقة حقيقية. فالرياضي لا يشغل نفسه بما اذا كانت نظرية ما متحققة في التجربة او غير متحققة. وفي الرياضيات البحتة لا يتحدث عن اشياء جزئية نقول اننا نعرفها كجزئيات، ولا ندعي أن ما نقوله يصدق بالفعل على العالم الواقعي، فتلك مهمة الرياضيات التطبيقية. وعلى ذلك يمكن تعريف الرياضيات بانها ذلك العلم الذي لا ندري فيه عما نتحدث ولا ما اذا كان ما نقوله صادقاً أو كاذباً خارج النسق الاستنباطي الفرضي.

فعمومية القضايا الرياضية، خاصية تطبع القضايا المنطقية، مما يجعل طبيعة القضايا في العلمين واحدة، بل ربما هي طبيعة مصدرها انحدار القضايا الرياضية من القضايا المنطقية وكونها تشكل امتداداً طبيعياً لها.

في الرياضيات لا نتحدث عن اشياء جزئية، عن صور أساسها اللزوم، لزوم النتائج عن المقدمات، أيأ كانت النتائج، وأياً كانت المقدمات. أما صدق المقدمات والنتائج في الواقع والفعل، فلا دخل للرياضي فيه، الذي تبقى دراسته دراسة صورية بحثة مما يعطي لقضاياها صفة العمومية، وهي القاسم المشترك بين الرياضيات والمنطق. وكل تمييز بين هذين الاخيرين، تمييز إعتباطي وتعسفي، ذلك أن كلاً منهما يرتد الى فئة قضايا لا تشمل الا على متغيرات وثوابت منطقية.

في الرياضيات، مثلما هو الشأن في المنطق، لا يتعلق الأمر بالبحث في الاشياء الموجودة فعلاً في الواقع، بل بالبحث في اشياء فرضية ذات خواص عامة مجردة يتوقف عليها

المنطقية في تحديد التصورات الرياضية وتعريف الاعداد على نحو ما فعل ديدكند Dedekind 1831 - 1916 وج. كنطور G. Cantor 1845 - 1918، إلا أن فضل فريغه يرجع الى أنه تنبه لما لم يتنبه اليه اولئك: فقد تصور انه ليتم المشروع على نحو محكم، لا بد ان تكون الاداة نفسها، وهي هنا المنطق، محكمة، تتخذ صورة نسق استنتاجي محكم، وهو ما لا يعثر عليه في مشاريع السابقين. ويرجع السبب الى ان الامر يتطلب مراجعة المنطق التقليدي برمته ومن جذوره واعادة النظر في كل المحاولات الاصلاحية التي عرفها. وفي هذا الجانب كان فريغه سباقاً ورائداً. فهو يمثل مرحلة متقدمة من تطور المنطق الرمزي. وهذا ما يسمح بالقول بأن اعمال فريغه تعتبر فاصلاً بين مرحلتين احدهما تقليدية واخرى تجديدية. وقد دشت هذه الاخيرة بكتابه المدعو *Begriffs schrift* التصورات المنشور سنة 1879 والذي لم تكتشف مظاهره التجديدية الا فيما بعد، مع بيانو Piano ورسول ووايتهيد Whitehead 1861-1947، وهو ما يتبين من كتاب برنكيا ماثايتكا *Principia Mathematica* الذي افه هذان الاخيران. فهو بمثابة امتداد واستمرار للشروط الجديد الذي استهله فريغه من تطور المنطق. وليس هذا الكتاب الأول من نوعه الذي خصصه رسل للرياضيات والذي يبدو فيه أثر فريغه واضحاً، باعتبار أنه كتب في السنوات 1910 - 1913. فقد تبين ذلك الاثر منذ كتاب أصول الرياضيات الذي كتب سنة 1900 ونشر سنة 1903، وهي الفترة التي تعرف فيها على اعمال فريغه وتنبه الى ان له هو الآخر تعريفاً منطقياً للاعداد الاصلية وانه استخدم فكرة الدالة الرياضية في المنطق، كما ادرك في نفس الوقت بعض نقاط التناقض في مذهب فريغه.

ينطلق مشروع رسل في أصول الرياضيات من إرادة تحقيق غرض اساسي: «هو الدليل على أن جميع الرياضة البحتة تنفرد بالبحث في التصورات التي يمكن تعريفها بعبارات تشتمل على عدد قليل جداً من التصورات المنطقية الاساسية، وان جميع قضاياها يمكن استخلاصها من عدد قليل جداً من المبادئ المنطقية الاساسية». هو التأكيد على ان المنطق والرياضيات ملتزمان أتم الالتحام ومن الممكن دمجهما في نسق واحد، وإن شئنا أن نعرف كل واحد منهما على حدة، ضمن هذا النسق، لتبين ان العلاقة بينهما تشبه علاقة الصبي بالرجل، فالمنطق هو صبا الرياضيات، والرياضيات رجولة المنطق، ذلك لأن النسق الموحد يبدأ بحساب القضايا الأولية ثم يتدرج منه الى حساب القضايا الحتمية وعندما ينتقل الى حساب الفئات وحساب العلاقات يتدرج دون أدنى فجوة أو قطع الى تناول الحساب

اذ هو الذي ارشده اليه وأحسن بمجرد قراءته له انه أمام مجهود جبار يسعى الى تعريف الاعداد العادة تعريفاً منطقياً له قيمته . وتكمن قيمته في انه يتحاشى الوقوع في نقائص النظرة التي تعتبر العدد ناتج عملية عد، والتي هي نقائص ابرزها اننا لا يمكن ان نستخدم العد لتعريف الاعداد دون ان ندور في حلقة مفرغة، لأن الاعداد تستخدم في العد . يضاف الى هذا ان عملية العد لا تسمح بتعريف الاعداد اللامتناهية . فالعد يفترض مسبقاً أن الموضوعات المعدودة معطاة سلفاً ومتناهية ومحصورة . الا ان التعريف الذي يبحث عنه رسل للاعداد لا يفترض ذلك .

يتحاشى كذلك السقوط في نقائص النظرة التي تعتقد أن العدد تعميم نصل اليه عن طريق عد الاشياء الواقعية، خصوصاً وأنها تقودنا ثانية الى التفسير النفساني لطبيعة المفاهيم الحسابية والرياضية، وهو تفسير عاجز عن فهم العدد اللامتناهي الذي لا نصادفه في العالم الواقعي .

تكمن قيمته ثالثاً في أنه وضع المعالم الأولية على درب توحيد أساس الرياضيات . فخلافاً للرأي الغالب الذي كان سائداً والقائل بأن لكل فرع من فروع الرياضيات، كالحساب والهندسة ألفاظ أولية خاصة به ينطلق منها ممارسو ذلك الفرع معتبرينها الفاظاً بلغت حداً من البساطة والأولية بحيث لا يلزم تعريفها، ذهب فريغه ثم رسل الى ان الرياضيات البحتة بسائر فروعها تلتقي في مجموعة واحدة من اللامعرفات الأولية التي تتردد في نهاية المطاف الى المنطق؛ وكلما تم العثور في القضية الرياضية على ألفاظ لا يمكن اشتقاقها من المنطق الا وامكن القول إنها قضية غير رياضية بحتة .

ويأخذ رسل في هذا على بيانو انه خطأ خطوة هامة في سبيل تحسيب الرياضيات دون أن يكملها، فهو لم يتجشم عناء رد المفاهيم التي اتخذها بدييات، الى أصولها المنطقية، إذ كان من الشائع في الماضي عند من يقولون بتعريف الاعداد، ان يستثنى العدد الاول من القاعدة، وان تعرف باقي الاعداد عن طريق افتراضه لا معرفة . فييانو الذي انساق هو الآخر وراء الرأي القائل بان لكل فرع رياضي الفاظاً أولية خاصة به، ذهب الى ان نظرية الاعداد العادة يمكن ان تشتق بكاملها من ثلاثة مفاهيم اولية هي الصفر والعدد والتالي، وقضايا خمس هي :
الصفر عدد .

تالي أي عدد عدد .

الصفر ليس تالي أي عدد .

اذا كان لعددین نفس التالي، فهما عددان متماثلان .

الاستنباط . فالرياضيات البحتة لا شأن لها بما اذا كانت بدييات نسق ما صحيحة فعلاً أم لا . وما تقرره هو أن القضايا المترتبة عن ذلك النسق تستنتج من بديياته، أي أنها تقرر وجود لزوم منطقي . فجميع الانساق الهندسية - مثلاً - صحيحة على حد سواء ومن جهة نظر الرياضيات البحتة، ما دمنا لا نثبت في أي منها شيئاً غير اللزوم، وفي الرياضيات، نقرر دوماً أنه اذا صح الحكم ق على أي شيء س أو على أية مجموعة من الاشياء س، ص، ط، فإن حكماً آخر ك يكون صحيحاً على هذه الاشياء، ولكننا لا نثبت حكماً عن ق أو ك منفصلين عن هذه الاشياء، فنحن نقرر علاقة الحكمين ق، ك هي علاقة اللزوم الصوري .

ونبين مما سبق أن الصلة بين المنطق والرياضيات هي من الثابتة والقوة بحيث يتعذر التشكيك فيها، إنها معاً علمان صوريان، قضاياهما قضايا تكرارية .

وقد كان رسل واعياً لما في هذه الآراء الجديدة من خروج عن المألوف، وهو ما يفسر رفض الاتجاهات الاخرى في فلسفة الرياضيات لها . كما كان واعياً للصعوبات التي قد تقوم امام مشروع النزعة المنطقية . إنها صعوبات يعانها المنطق الرياضي نفسه مما يجعله يبدو أقل يقيناً من الرياضيات . كما ان القول بأساس منطقي للرياضيات قد يبدو أن فيه تبريراً ضمناً للأعمال الرياضية المعاصرة كأعمال جـ . كنطور التي ظهر انها لم تسلم من المفارقات والنقائص . ونجد بالفعل ان النقد الذي وجهه الصوريون بزعمه هيلبرت والحديسون بزعمه بروفر الى النزعة المنطقية والرافض لتأسيس الرياضيات على المنطق، يستند الى التناقضات التي يزرعها كتاب برنكييا ويستغلها كمؤشرات على عدم تماسك آراء مؤلفه .

وقد تصدى رسل للاتجاهين معاً، مبرراً رأيه المنطقي المؤكد على أن الرياضيات تشتق من المنطق . وانصب اهتمامه في هذا الصدد على تطبيق رأيه ذلك على العدد عن طريق البحث في طبيعته وتحليله باعتبار كل ذلك ركناً أساسياً في عملية رد الرياضيات الى المنطق .

تساءل الفلاسفة منذ فجر الفلسفة عن العدد، غير ان ميولاتهم الفلسفية احتوت الجواب، مما جعل هذا الأخير يكون محداً سلفاً بنوعية النسق . وهياً التطور الذي أصاب الرياضيات والمنطق في العهود الأخيرة الطريق الصحيح للاجابة عن التساؤل . وفي هذا الاطار ظهر كتاب أسس الحساب لفريغه سنة 1884 الذي يرجع الفضل في اكتشاف قيمته الى بيانو ورسل، فهذا الأخير انتبه اليه باشارة من الأول

والعد. وحُدس المكان هو الذي يسمح إمكان تصور التجاور والعلاقات المكانية، وهي أساس الهندسة.

وفي رده يطرح رسل سؤاليْن:

- هل الاستدلالات في الرياضيات مختلفة بأي طريقة عن الاستدلالات المنطقية الصورية؟

- هل ثمة تناقض في تصور كانط للزمان والمكان؟

بالنسبة للسؤال الأول يرى رسل أن المنطق الصوري، على أيام كانط، كان جد متأخر بالمقارنة مع المرحلة الراهنة. فقد ظل القياس الارسطي الصنف الاستدلالي الوحيد الصحيح من الناحية الصورية. وقد كان بلا شك لا يستجيب لكل المتطلبات الرياضية. أما اليوم، فقد اغتنى المنطق الصوري وطعم على يد الناطقة الرياضيين بعدة اشكال جديدة من الاستدلال لا يمكن ردها الى القياس. يضاف الى ذلك أن الرياضيات ذاتها، كانت من الناحية المنطقية، على عهد كانط، ادنى جداً مما هي عليه الآن. وكمثال على هذا انه لو حاول شخص استنتاج المسلمة السابعة من مسلمات اقليدس دون اللجوء الى استخدام الاشكال الهندسية، لتعذر عليه الامر. واكبر الظن انه لم يوجد في القرن الثامن عشر، حسب رسل «أي عملية مفردة من الاستدلال الرياضي صحيحة منطقياً، تعني أي استدلال يستنبط نتيجته استنباطاً صحيحاً من المقدمات الصريحة التي وضعها صاحبها. ولما كانت صحة النتيجة يظهر أنها غير مشكوك فيها، فقد كان من الطبيعي افتراض ان البرهان الرياضي شيء يختلف عن البرهان المنطقي. ولكن الواقع هو ان كل الفرق كان يقوم في ان البراهين الرياضية غير سليمة. واتضح من البحث الأوثق ان كثيراً من القضايا التي رأى كانط انها حقائق لا سبيل الى الشك فيها، هي في الواقع مما اتضح بطلانها بالبرهان».

بل ان فئة معينة من القضايا كمسلمة اقليدس السابعة، مسلمة ترتب عن مقدمات معينة، لكن من المشكوك فيه تماماً ان نتكلم عما اذا كانت صادقة بذاتها او كاذبة. مما يطعن في كل زعم بأن الاستدلال الرياضي يخلف باختلاف فروع الرياضيات. فالاعتقاد بأن الاستدلال في الهندسة استدلال خاص و متميز اعتقاد لا يصمد امام النقد، خصوصاً وان نتائج الهندسة نتائج تأتي منطقياً من عدة تعاريف كتعريف المكان والخط. . اما الاعتقاد بان الحساب مصدره حدس الزمان والتالي، فلا يصمد هو الآخر باعتبار أن اساسه هو العدد، والعدد تصور منطقي. فكل الرياضيات يمكن استنتاجها من القضايا الاصلية للمنطق الصوري.

ورغم الصورية البحتة التي للهندسة، قد يتمسك

ما ينطبق على الصفر وعلى العدد التالي له، ينطبق على سائر الاعداد.

وتكمن تجديدات رسل في أنه رفض ان يكون العدد فكرة اولية بديهية لا تقبل التعريف والتحليل. واكد على أنه «من الوجهة الرياضية، ليس شيئاً آخر سوى فئة الفئات المتشابهة». وهو تعريف يسمح باستنتاج جميع الخواص العادية للاعداد سواء أكانت متناهية أم لا متناهية. فالعدد طريقة تجمع بها مجموعات معينة لها عدد معين من الحدود.

وتجدر الإشارة بهذا الصدد الى أن رد العدد، على هذا النحو، الى المنطق، كان محط اعجاب انصار النزعة المنطقية وحدهم، بل وانصار النزعة الصورية كذلك رغم معارضتهم المبدئية لرد الرياضيات الى المنطق، لما يواجهه من صعوبات بينها غودل Godel.

ومهما يكن، فإن رسل قد نجح في أن ينزع الصورة الانطولوجية عن الاعداد ليحولها الى مجرد وسائل لغوية بعيدة تمام البعد عن أن تشكل مثلاً افلاطونية، كما نزع هالة الشك التي تحيط بها حينما انزلها من سماء اللامعرفات ليحيلها الى تصورات منطقية.

وإدراكاً منه لخطورة هذه النتيجة، عقد رسل من بين ما عقده، فصلاً في الجزء الرابع من كتابه الهام أصول الرياضيات، خصصه لمناقشة مذهب من المذاهب الميتافيزيقية التي حاولت أن تفسر فلسفياً طبيعة الرياضيات البحتة، شأنها في ذلك بطبيعة الحال، شأن كل المذاهب الفلسفية. ويتعلق الامر بالمذهب الكانطي الذي «تربع على عرش الفكر اكثر من قرن من الزمان، وظفر بيقول يكاد يكون عاماً. ولما كانت آرائي تكاد تعارض تماماً في كل نقطة من النظرية الرياضية ما ذهب اليه كانط، فلا مناص صراحة من الدفاع عن الآراء التي اختلف فيها معه. ولهذا سأعني عناية خاصة بما يسميه كانط بالحجج الترنسندنتالية، أي المشتقة من طبيعة الرياضيات».

ذلك أن كانط، في إجابته عن السؤال الذي طرحه في كتاب مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة وهو: «كيف تكون الرياضيات البحتة ممكنة؟»، ذهب الى ان جميع القضايا الرياضية قضايا تركيبية، وهذا يعني انها لا تثبت بواسطة الحساب التحليلي المنطقي، بل تفترض بالعكس قضايا تركيبية قبلية سمتها الشمول والضرورة، لكنها شمول وضرورة ليس اساسها الاستدلال المنطقي البحت، بل الحدس، الحدس الصوري الخالص للزمان والمكان. فحدس الزمان هو الذي يسمح بإمكان تصور التالي والتعاقب، وهما اساس الحساب

قانون النقل وقانون تحصيل الحاصل وقانون الامتناع وقانون التوزيع. و«مجموعة المبادئ الخاصة بقواعد القياس». يتضح إذن أن الصلة بين المنطق والرياضيات من القوة والمتانة بحيث يتعذر على قارئ كتاب برنكييا أو غيره من مؤلفات رسل أن يتبين أين يبدأ المنطق وأين تنتهي الرياضيات.

مصادر ومراجع

- رسل، برتراند، أصول الرياضيات، 4 أجزاء، ترجمة محمد مرسى احمد واحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، 1965.
- B. Russell, G., *Introduction à la philosophie mathématique*, Trad. P. Devaux, Paris, 1961.
- Frege, G. *Les Fondements de l'arithmétique*, Paris, 1970.
- ———, *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, 1971.

سالم يفوت

الموضوعية

Objectivism
Objectivisme
Objektivismus

نجد أن مصطلح الموضوعية، شأن أغلب المصطلحات التي نشير بها إلى مذاهب، يستعمل في الفلسفة استعمالاً شديداً الغموض وبعيداً عن الدقة. ولهذا الكلمة معانٍ مختلفة يمكن تصنيفها، على وجه التقريب، وفق ثلاثة مستويات: مستوى المعرفة ومستوى الأخلاق ومستوى الفن. والموضوعية، في مستواها الأول، تطلق على كل نظرية من نظريات المعرفة المختلفة التي تشدد على العناصر الخارجية للواقع، وتهمل، نسبياً، العناصر الذهنية. فكل مذهب يقرّر أن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك حقيقة واقعية، قائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة، هو مذهب موضوعي. والموضوعية، في معناها الأخلاقي، تطلق على كل نظرية أخلاقية تعتبر أن الخير الأخلاقي هو خير موضوعي مستقل عن المشاعر الشخصية، وأن القيم الأخلاقية نسيج مستقل عن آراء الأفراد وسلوكهم. ويرى القائلون بالغايات الموضوعية، في الأخلاق، أن الشعور باللذة والألم وما إليهما من الوجدانات الأخرى، شعور غامض مشكوك في أمره، ولهذا لا يصلح أن يكون غاية لأفعالنا الخلقية. وقد وضعوا للأخلاق مستويات وغايات موضوعية

الكانطيون المعاصرون بأن الحدس الصوري الخالص، هو الضامن أن تعريف المكان الاقليدي الثلاثي الابعاد، هو تعريف شيء موجود أو على الأقل تعريف شيء له علاقة ما بالموجودات، أو أن دماغنا ركب على نحو لا نستطيع معه تصور المكان الا على أنه كذلك. وهذا الرأي، حسب رسل، «لا يمت على التحديد الى فلسفة الرياضيات بصلة، ما دامت الرياضيات، من الفها الى يائها، لا تحفل بأمر اشياؤها اتوجد أم لا؟ وقد ظن كانط ان الاستدلال الواقع في الرياضيات مختلف عن استدلال المنطق، والاصلاح المفتوح يقضي على هذا الرأي».

تتمثل الدعوى الاساسية اذن في كتاب أصول الرياضيات في رد الرياضة الى المنطق، والتأكيد على تطابقها. وفي امكانية اشتقاق الرياضة برمتها من مجموعة بسيطة من القضايا الاولى البحتة. والاستنباط هو أساس رد الرياضيات الى المنطق. لذا مثلت مؤلفات رسل وعلى الخصوص، برنكييا ومدخل الى الفلسفة الرياضية 1919 مرحلة فكرية جديدة ومتطورة من تاريخ المنطق الرياضي، فهي مؤلفات القطيعة بين عهدين، عهد المنطق التقليدي، وعهد تحول فيه المنطق الى نسق كامل من الرموز.

ويمكن القول، إن المنهج الاستنباطي لكتاب برنكييا، ينطلق من اعتبار النسق الاستنباطي الرياضي يستند في جميع فروعه الى افكار أولية تنتمي اليه. ومن ان تشييده يتم بلبينات رمزية بلغت درجة عليا من الصورية. ومن اعتبار الجزء الخاص بحساب القضايا في النسق الاستنباطي لمبادئ الرياضيات، يستند مباشرة الى عدد من القضايا الاولى والتي هي مبادئ التفكير الاساسية في المنطق الصوري.

يعتمد النسق الاستنباطي اساسا في كتاب برنكييا على علاقة للزوم. ويمكن تمييز نظرية رسل في أنه اهتدى الى اعتبارها علاقة يمكن ان يقام عليها المنطق برمته، والرياضيات بطبيعة الحال، وهي غير الاستدلال Inférence. فاذا كان للزوم يعني ربط قضيتين ربطاً ينتهي الى قضية ثالثة جديدة تترتب عنها، فإن الاستدلال هو العملية التي تجري على القضايا. لذا، لا بد وان ينطوي النسق الاستنباطي في مقدماته العديدة على خصائص للزوم التي تسمح بإمكان عملية الاستنباط. وهي عملية تتم انطلاقاً من أصول تسمح بالاشتقاق، إنها أصول عديدة حصرتها رسل ووايتهيد في: «مجموعة قوانين الفكر الاساسية» ممثلة في قانون الذاتية وقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع وقانون النفي المزدوج. و«مجموعة القوانين المحددة لاشكال التعادل وصوره» ممثلة في

«يجب أن يقع الشيء في دائرة الإحساس حتى يكون حقيقياً، أو حتى لمجرد أن يكون موجوداً». والواقع أن لفظي الذات والموضوع لا يخلوان من الغموض، وأن التمييز بينهما، وإن كان ممكناً تصورياً، فإنه متعذر واقعياً؛ ولهذا لا بد من أن نحدد العلاقة بين هذين المفهومين.

وقع التقابل بين الذات والموضوع في أول الأمر، عندما ميز الإنسان جسمه من الأجسام الأخرى الموجودة معه في مكان واحد. ثم سحب هذا التقابل عمل عقلي خاص هو نسبة الأشياء إلى الذات أو إلى الموضوع: فُنُسبت أجزاء الجسم الإنساني وما يتعلق به من صفات وأحوال وأعمال إلى الذات، وأجزاء الأجسام الأخرى وما يتعلق بها من صفات وأحوال وأعمال إلى الموضوع. وبالتدريج أصبح للصفة أو الحال أهمية كبيرة، بحيث إن أي شيء لا يعتبر ذاتياً إلا إذا افتقر في وجوده إلى أجسامنا، أو أنه لا يعتبر موضوعياً إلا إذا افتقر في وجوده إلى الأجسام الأخرى. غير أن التقابل بين الذات والموضوع قد اتخذ معنى جديداً. فإنه لا يوجد، من الناحية النظرية، ما يبرر تمييز جسمنا من الأجسام الأخرى ثم مقابلته بها على أنه ذات مقابلة للعالم الخارجي: فإن جسمنا نفسه يصح أن يكون شيئاً مدرَكًا، وبذلك يُنظر إليه من الناحيتين الذاتية والموضوعية. ولهذا كان المعنى الجديد للذات يتصل بوجود ظواهر ذاتية كالوجدانات وأفعال الإرادة والفكر والخيال التي لا يوجد فيها أي أثر لناحية موضوعية. وكذلك الحال في اعتبار أي شيء موضوعياً، فإن معناه، على هذا الأساس، نسبة عناصر التجربة بعضها إلى بعض على نحو خاص. وبذلك يصبح المعنى النهائي لاعتبار أي عنصر من عناصر التجربة ذاتياً، ادراكه على أنه داخل في مجموعة من المعاني التي يدعو بعضها بعضاً، واعتبار أي عنصر من عناصر التجربة موضوعياً، ادراكه على أنه عنصر في رابطة خارجية ميكانيكية.

إذا كانت الفلسفة المعاصرة، في مجملها، تبدأ مسيرتها من أن كل موضوع أعرفه، هو موضوع بالنسبة إليّ، وليس في الإمكان أن أوجّه قدرتي المعرفية سلفاً، بحيث تدرك الموضوعات كما هي في الواقع، وإذا كان فعل المعرفة يفهم، اليوم، على أنه نوع من السيطرة يجعل الموضوع يتبدل من خلال ادراكنا، بحيث إن السؤال الذي يبقى بعد ذلك ينصب فقط على طبيعة هذا التبدل؛ فإن هذا النوع من احتواء المعرفة في الفعل وإعادة الموضوع المدرك إلى التصور البسيط والنظرية إلى التطبيق، كل هذا بعيد تماماً عن اتجاهات الفلسفة

مستقلة عن وجداني اللذة والألم، وسلوكوا في ذلك مسالك شتى ظهر عنها: مذهب الكمال الذي يرى أن الكمال أو إصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التي نشدها من أفعالنا (لايتنر وفولف)؛ ومذهب التطور، الذي يرى أن التطور أو الترفي الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية (هيجل)؛ والمذهب الطبيعي الذي يرى أن الغاية من الأفعال الخلقية هي أن يعيش الإنسان بمقتضى الطبيعة (الكليون والرواقيون وروسو ونيشيه)؛ ومذهب المنفعة، الذي يرى أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك خلقي (بيكون وهوبس ولوك وبيتام ومل)؛ ومذهب الواجب، الذي يعتبر الخير في ذاته غاية السلوك الخلقي، أي أن الباعث على عمل الواجب يجب ألا يكون إلا الميل إلى عمل الواجب ذاته (كانط وفخته). أما الموضوعية، في معناها الفني، فهي نظرية في الفن الموضوعي أو الأدب الموضوعي وفي ممارستها.

وفي بحث المعرفة يقال عن رأي إنه موضوعي إذا ذهب إلى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم، لا كما تدعي الذاتية على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذي يصوغ العبارات، بل على تطابقها مع المواضيع الخارجية. أما في مبثي الأخلاق والفن، فيذهب الموضوعي إلى أننا إذ نقول عن شيء ما إنه خير أو جمل، معناه أن نقول شيئاً ما، لا كما تدعي الذاتية عن استجابتنا بالنسبة إلى ذلك الشيء، بل عن خواص الشيء الموضوعية.

وفيما يتعلق بالمستوى الأول، الذي تقتصر عليه في بحثنا هذا، فإنه ليس من شأن أية نظرية في المعرفة أن تقرر وجود أية حقيقة يقول العقل بوجود وجودها، بل يكفي في مهمتها أن تدرك ما هو موجود أو أن تخلقه، وبالتالي أن تعين، في أية تجربة من تجاربنا، ما هو موضوعي خارجي وما هو ذاتي عقلي. أما افتراض حقائق موجودة في مقابلة الذاتي أو الموضوعي فخطوة من خطوات البحث الميتافيزيقي. والواقع أنه لا بد لدراسة الموضوع والموضوعية بعمق من وضعهما في مقابل الذات والذاتية.

إن العلاقة بين الذات والموضوع، وبالتالي بين الذاتية والموضوعية تقع، في يومنا هذا، في قلب المناقشات الفلسفية، وذلك وفق سيطرة أحد الطرفين على الآخر، ووفق تصورات الحياة ومفاهيم الواقع، وكذلك وفق الأشكال المختلفة، أو بالأحرى وفق اتجاه الحركة إماً بانطلاقها من الإنسان نحو العالم وإماً من العالم نحو الإنسان. فهناك المثاليون المتطرفون الذين يعتقدون أننا نخلق الموضوع بإدراكنا له، وهناك من يعتقد عكس ذلك، كبرادلي الذي يقول في كتابه الظاهر والحقيقة:

لقد أصبح سقراط بفكرته القائلة «إنّ النفس مفضورة على العلم» مؤسس المذهب الفلسفي الكبير، الذي يرى أنّ الفكر لا يتعلق بفعل معرفة الأشياء الخارجية، بل يحتوي مبدأ الحقيقة في ذاته. وهذا هو أرسطس القورينائي، الذي ارتبط بتلك الاتجاهات السوفسطائية رغم أن فلسفته فرع من فروع الحركة السقراطية، يعلن صراحة أنّ الإنسان لا يستطيع أن يحس إلا بحالاته الداخلية، أمّا أسبابها من موضوعات وظروف خارجية فإنّه لا يدري عن ذلك شيئاً. فالعالم الخارجي، بتغيره وتبدله، يفلت من الإنسان، ولا يبقى من شيء يقيني غير الاحساس الداخلي وعلى الأخص الاحساس بالذلة والألم. وهذه النظرية، على ما يبدو، قريبة من عدد من المواقف الفلسفية في الفكر الغربي الحديث.

توسع أفلاطون بنظرية سقراط وتناولها فيما بعد كل من ديكارت ولايبنتز وكانط، وألبسوها صوراً مختلفة. فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى عالم أفلاطون النموذجي الذي له، بدون أي شك، وجوده الموضوعي المستقل عن العقل. فنحن نستطيع أن نعتبر أن موضوعاً من الموضوعات شجرة لأنه يشارك في مثال الشجرة؛ وعندما نتحدث عن الشجرة بطريقة علمية، فإننا لا نقصد الأشجار الحسية التي لا يمكن أن تكون موضوعاً للعلم، وإنّما ذلك النموذج الأصلي. فالموجودات الأفلاطونية صور عقلية لا يتوقف وجودها على القوى المدركة لها، بل هي قائمة في ذاتها في عالم مثالي متعال بقطع النظر عن ادراكنا لها. ولهذا فإن مثالية أفلاطون تسمى بالمثالية الموضوعية، لأنّ العقل المدرك يلتزم بالموضوع المدرك ولا يؤثر فيه، بل إن الموضوع هو الذي يؤثر فيه. وبمجيء أرسطو تحوّل المثال الأفلاطوني، الذي كان يقوم في عالم منفصل، إلى الطبيعة الحقيقية القائمة في كل فرد جزئي. وهذا يعني أن أرسطو لا يرى وجود أي تعارض بين الادراكات الحسية المتغيرة وموضوعها الخارجي. كما أنه أشار في كتاب النفس إلى هذا التكامل أو الاتحاد بين الذات والموضوع.

والواقع أنّ المذاهب التقليدية التي طورها المفكرون الكبار، كأفلاطون وأرسطو، استمدت قوتها من قناعتها بنظام يرتقي حتى العالم الروحي، وينظم، في الوقت نفسه، علاقة الإنسان بالطبيعة، من حيث إنه يرى الإنسان مجسماً في العالم، ثم يعود به نقياً إلى ذاته. فلكل من الإنسان والعالم ذات مماثلة لذات الآخر ومرتبطة بها، بحيث إن كلاً منهما بحاجة إلى الآخر ليكون كاملاً: أي أنّ الطبيعة المقعنة بحياة داخلية تصل إلى ذروتها عندما يجعل منها الإنسان خاصته، ولكن هذه القوى الكامنة في الإنسان تحتاج إلى الاتصال والاحتكاك مع العالم

اليونانية. إن مثل هذه الطريقة في طرح العلاقة بين الذات والموضوع وأثر كل منهما في عملية الإدراك، والنظر في حدود المعرفة الإنسانية وفي ماهية التجربة تلوح كلها غريبة بالنسبة للفلسفة اليونانية.

يبدو أنّ الفلاسفة السابقين على سقراط أجمعوا على مبدأ مشترك منذ بارمنيدس ألا وهو أنّ المعرفة والادراك الحسي يقومان على تشابه الذات العارفة مع الموضوع المعروف أو على تضادهما. ويظهر هذا المبدأ عند بارمنيدس بوضوح: ففي ميدان الحقيقة يعرف العقل الوجود لأنه هو نفسه وجود؛ أمّا في ميدان الظن فلدينا كون تترج فيه الظلمة بالضوء، وبالتالي فإن أداة المعرفة الظنية عندنا تترج فيها هي الأخرى الظلمة بالضوء، وبحسب درجة الامتزاج تكون طبيعة هذا الظن المعين أو ذاك. ومضى أنباوقليس بهذا المبدأ إلى أبعد من ذلك، عندما اعتبر أنّ العناصر الأربعة والمحبة والغلبة Neikos أمور جميعها موجودة فينا، وأن المعرفة تماس بين ذات وموضوع متشابهين.

أمّا ديمقريطس فإنه ذهب إلى «ذاتية الصفات المستمدة من الحواس»، بالأّ يكون اللون والصوت وغير ذلك من الصفات موجودة في الأشياء التي نحسها بل في الكائن الذي يشعر بها. وهذا ما عبرت عنه عبارة ديمقريطس التالية: «بالعرف والعادة يوجد الحسن والقيح، والحلو والمر، أمّا في الواقع فليس ثمة إلا الذرات والفرغ». لم يكف غورغياس السوفسطائي بالقول بمبدأ الذاتية، بل اعتبر أن ادراكات الحسية لا هي بالتجانسة ولا هي بالثابتة، فأنا بالعين ألحظ هذا وبالأذن ذاك، اليوم على هذه الطريقة وغدا على طريقة أخرى، كما أنني لا أستطيع أن أدرك الشيء ذاته الذي يدركه شخص آخر وعلى طريقته ذاتها تماماً. واعتبارات غورغياس هذه، التي لا تزال تحتل أهمية عظيمة حتى يومنا هذا، تقودنا إلى عبارة بروتاغوراس السوفسطائي الشهيرة التي وضعت في رأس مؤلفه عن الحقيقة: «إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً». وهذه العبارة تبيّن، ليس فقط تنوع الاحساسات بين شخص وآخر، وإنّما كذلك عند الشخص نفسه ومن يوم إلى يوم. فكل إحساس على صواب في إطاره وبالنسبة إلى الإنسان الذي يحس به وطالما كان يحس به. وهذا معناه أن إحساسي صحيح بالإضافة إليّ وإحساسك صحيح بالإضافة إليّك. والواقع أن بروتاغوراس كان أول من رأى أنّ المعرفة لا تتعلق بالموضوع المعروف فقط بل بالذات العارفة أيضاً. فهو أول من طرح مسألة المعرفة مشيراً، في الوقت نفسه، إلى أنّ مبدأ الأشياء ينبغي ألا يطلب في العالم الخارجي، وإنّما داخل الإنسان.

محاولتها لتكوين العالم وتهذيب الحياة، غمّلت مما يحيط بها، فانطلقت من الإنسان وفكره، عوضاً عن الاستقبال من العالم والبحث عن دعم قريب منه. والعلم، برفضه لكل ما لا يمكن امتحانه والفاء الضوء على ما تبقى، جعل وجود الإنسان كله في الفكر وسما به إلى العالم العقلي. أما العالم الخارجي فإنه تراجع أمام العالم الداخلي وأمام وحدته، لأن وجود النفس لم يعد بعد ضرورياً للحركة المكانية، كما أنه فقد كل تنوع في ألوانه، لأن الكيفيات الحسية التي كانت سابقاً خاصة الأشياء الخارجية أصبحت مُتضمنة في النفس.

إلى جانب هذا الاتجاه برفع مكانة الذات، قدّمت الأزمة الحديثة أيضاً الاتجاه المقابل الذي يقوم على الهروب من صغر الإنسان نحو كبر العالم المحيط به. فظهر اتجاه آخر نحو الموضوع وجهد للاستغراق في وجوده ولحيازة مضمونه بكل نقاوتها. وليس على الإنسان أن يفرض طريقته الخاصة على العالم، وإنما عليه أن يدخل فيه ليضمن لحياته الحقيقة الموضوعية. وهكذا لم توجد، في العصور الحديثة، حركة واحدة فقط، وإنما كانت هناك حركتان، ذاتية وموضوعية، طمحتا بالمساواة في الحقوق. والميزة المزوجة هذه واضحة في معظم المسائل التي عالجها فلاسفة القرون الحديثة.

فهذا هو هوبس يصرح، بعد عشرين قرناً من ديمقريطس، «ان جميع الصفات التي تسمى حسية موجودة في الشيء الذي تنبعث منه حركات كثيرة للمادة التي يتألف منها، تلك الحركات التي تضغط على حواسنا بشكل مختلف». فالصوت حركة الهواء، والضوء حركة الأثير أو تأثير الجسيمات على العين. فالحقيقة الموضوعية، في ذاتها، ليست حارة ولا باردة، ولا متوهجة ولا عادلة، بل مظلمة لا لون لها وصامتة. كيف يمكن أن توجد أصوات لولا وجود آذان؟ فأجل قوس قزح، برأيه، موجود في أبصارنا لا في السماء.

بدأ الصراع بين الذات والموضوع، بشكل واضح، منذ اللحظة الأولى التي أعلن فيها ديكارت ثورته الفلسفية في صيغتها الفكرية الذاتية «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فالحقيقة اليقينية الأولى الوحيدة، في الواقع، هي وجود ذات تفكر وتتصور وتشك وتذكر، وما عدا ذلك يستمد ما له وجود مزعوم من تلك الذات المفكرة. ومن هنا قام بين الذات والموضوع التعارض الذي أدى إلى قيام مشكلة المعرفة. هذا التعارض نجم عن استقلال الذات بنفسها ووضع نفسها بنفسها في مقابل العالم الخارجي، موضوع تفكيرها. والواقع أن ديكارت حاول أن يحل مشكلة علاقة الذات بالموضوع بأن استنجد بكمال الله كي يكون الضامن لهذا الاتفاق بين الفكر

الخارجي لكي تمثل تماماً بالحياة. ومثل هذا الاعتقاد يمكن أن يدرك الحقيقة بصفتها تطابق فكرنا مع الموضوع.

وقد اتفقت الايقورية والرواقية مع أرسطو على جعل الإحساس أساس المعرفة، ولكنهما لم تسلما معه بأن المعرفة تفترض فاعلية تتجاوز الإحساس. وكان لا بدّ للشك من أن يتولد بصدد هذه الحقيقة، فكل ما أتى به أبيقورس والرواقيون كان يستدعي ما سيأتي به الريبون. إنّ العقل يوافق على تصور ما عندما يقوم لديه اليقين، كما قال زينون الكيتيوني، من Kitium أو Kitium أو لارناكا بقبرص، مؤسس المذهب الرواقي، في صيغته التالية: «إنّ التصور يصدر عن موضوع واقعي، وإنه يتكون في النفس وينطبع فيها كنسخة مطابقة للموضوع، وما كان يمكن للصورة أن تقوم في النفس إذا كان الموضوع غير موجود أو كان غير ما هو عليه بالفعل». فإذا وصلنا إلى هذا اليقين، تحول التصور إلى مفهوم عقلي. وصيغة زينون هذه تبدو على الفور شديدة التعقيد: فهي تبنّ، أولاً، أن فعل المعرفة يجب اعتباره فعلاً طبيعياً تماماً، فهو انطباع لما يمثله الموضوع على لوح شمع فارغ؛ وثانياً، فإنّ التأثير الأفلاطوني فيه لا يمكن انكاره. فالذي يمكن إدراكه بالفعل هو وحده الشيء الذي يبقى هو هو ولا يتبدل. وهنا نجد بعض عناصر نظرية المثل الأفلاطونية وهي تؤخذ بعد اخضاعها لتعديلات غريبة عليها.

أما الفلسفة العربية واللاتينية في القرون الوسطى فقد سارت على خطى الفلسفة القديمة ولم تغرّ شيئاً من علاقة الذات بالموضوع. والذات العارفة، من حيث هي كذلك، لم تُحدّد بوضوح إلّا بمجيء دانس سكوت، المتوفى عام 1308، الذي كان أول من قابل بين الذاتي والموضوعي، من حيث إنها تعبران تقنيان. فإذا كانت كلمة ذاتي تشير، في نظره، إلى ما يرتبط بموضوع Sujet الأحكام، أي تشير إلى المواضيع Objets العينية للفكر، فإنّ الموضوعي، على العكس، يشير إلى مجرد ما يوجد في التصور، وبالتالي إلى ما هو عائد إلى صاحب التصور. وقد كان للموضوعي، عند متأخري المدرسين، معان متنوعة هيأت الانتقال إلى قبول الاستعمال الحديث للكلمة. كما سمحت ثورة كوبرنيكس وغاليلي بتحديد وضع الذات وتفتيتها من كل طابع تجريبي، وإقامتها بصفتها عقلاً محضاً تقتصر وظيفته على المعرفة. والواقع أنّ الفلاسفة استمروا في استعمال تعبير ذات وموضوع في هذا المعنى حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أما في العصور الحديثة فقد ظهرت طريقة جديدة تحلّت، بادئ ذي بدء، بانفتاح شديد للذات. هذه الذات، في

والوجود، بين الذات والموضوع، فوضع مشكلة الصلة بينهما على نحو يجعل الرجحان في جانب الذات لا في جانب الموضوع.

ومفهوم ديكارت هذا يتلاقى مع منظورة سكوت ويتضمن تحديداً عاماً للموضوعية: «أفهم بالحقيقة الموضوعية لفكرة من الأفكار كيان أو وجود الشيء المتصور بالفكرة، من حيث إن هذا الكيان موجود في الفكرة... لأن كل ما ندركه، بصفته قائماً في مواضيع الأفكار، موجود، موضوعياً أو تصورياً، في الأفكار». فموضوعية الفكرة، كما هو واضح من هذا النص الذي ذكره ديكارت في كتاب التأملات، قائمة في النشاط الفكري للذات وليس في العالم الخارجي. وهناك نصوص أخرى تبيّن بوضوح أن الحكم هو الوحيد الذي، من بين كل عملياتنا الفكرية، ينشد الموضوعية، لأنه الوحيد الذي يتضمن الحقيقة والخطأ. فمن فكرة ماثلة في ذهني لا أستطيع أن أقول إنها حقيقية أو خاطئة، بل إنها فقط ماثلة في ذهني، لأنها لا تستند إلى موضوع. أما الحكم فيستند إلى موضوع، ولذا فإنه يكون حقيقياً إذا كان متطابقاً مع الفكرة التي لدينا عنه، وخاطئاً إذا كان غير متطابق معها. وهكذا، يقول ديكارت في كتاب التأملات لم يبق «إلا الأحكام فقط، حيث يترتب عليّ أن أحذر كثيراً كيلا أضلّ فيها. إذ إن أهم ضرور الخطأ، الذي يقع في الأحكام، أو أكثره شيوماً، هو أن اعتبر المعاني التي عندي شبيهة، أو مطابقة، لأشياء في الخارج». فموضوعية ديكارت، إذن، تقوم على إسناد الفكرة إلى الموضوع، هذا الإسناد هو فعل الحكم ذاته.

إذا كان ديكارت قد أعطى الذات الأولوية بالنسبة للموضوع، فإن سبينوزا حاول تجاوز التقابل بين الذات والموضوع بتعزيز الموضوع وادخاله في الذات. ومحاولة سبينوزا هذه تعبير عن غمط جديد في الحياة، إذ انها قابلت بين مفهوم الحياة والعالم من ناحية، والواقع المؤسس على الفكر من ناحية أخرى، أو بالأحرى وحدت بين الإنسان والعالم، بالكشف عن قوة كونية داخلية في الإنسان هي الفكر المتحرر من كل خضوع للأشياء الحسية المحيطة بنا. وهكذا يستطيع الإنسان، بانطلاقه من عزلة الضيق المظلم نحو وضوح الفكر واتساعه، أن يكتسب حياة كونية.

ولأنما الذي سار في سبيل حل مشكلة علاقة الذات بالموضوع المدرسة الانكليزية، وعلى رأسها جون لوك الذي فرق، في الأجسام الطبيعية، بين نوعين من الكيفيات: كيفيات أولية (امتداد وشكل وصلابة وحركة ومقدار) لها وجود خارجي مستقل عن العقل، وهي صفات دائمة وثابتة

وضرورية؛ وكيفيات ثانوية (لون وصوت ورائحة وطعم وحرارة وبرودة ويوسة) لا وجود لها إلا في الذات المدركة، وهي صفات متغيرة وممكنة. وضع لوك نظريته الجديدة في الصيغة القديمة وهي «ليس في العقل شيء لم يكن من قبل موجوداً في الحس»، فزاد عليها لاينتز «إلا العقل». والواقع أن لوك قد ميّز بوضوح بين الذات والموضوع مانحاً الذات نصيباً، وإن كان ضئيلاً، في تكييف العالم الخارجي الذي يشتمل على خصائص موضوعية تؤثر في نفوسنا وتفرض عليها التسليم بوجودها. فجاء من بعده بركلي، فسار إلى أبعد شوط بأن أنكر وجود المادة مستقلة عن الفكر وقال عبارته المشهورة «الوجود إدراك»، أي أن ما هو مدرك يوجد فحسب حينما يكون مدركاً ويسبب ادراكه. ويُطلق على هذا الرأي مذهب «الذاتية»، أو مذهب «المثالية الذاتية». وأخيراً جاء هيوم الذي أنكر قانون العلية، فأثبت أن هذا القانون لا وجود له خارج العقل وإنما هو مجرد ترابط ذاتي بين الأفكار في الذهن.

ورغم هذا النقد الذي وجهه الفلاسفة التجريبيون إلى الموضوع، فإنهم كانوا لا يزالون يعملون الموضوع في مقابل الذات، أي يعملون لكل منها وجوداً مستقلاً قائماً بنفسه يطلق عليه في حالة الموضوع «الشيء في ذاته» وفي حالة الذات «الذات في ذاتها»، سواء منهم من أضاف هذا الوجود المستقل إلى الذات أو إلى الموضوع. والفارق بينهم وبين من تقدموهم هو في تحديد هذا الوجود المطلق: أهو وجود الذات؟ كما قال بركلي ثم هيوم، أو وجود الموضوع؟ كما قال الواقعيون السابقون والمعاصرون. وبقي كل منهم مؤمناً بالوجود المطلق للموضوع أو للذات، فكان لا بد من القيام بخطوة في النقد حاسمة، تقلب وضع المسألة، فتحدث بذلك في التفكير ثورة هائلة.

وهذه الخطوة حققها كانط بمذهبه النقدي، الذي يقوم في جوهره على أساس التمييز بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته»، والذي يستمد أصوله من نقد لوك ووضعية هيوم ومثالية بركلي وفولف. ميّز كانط، من ناحية، بين مثالية فولف الذاتية التي تنكر «وجود الأجسام نفسها والعالم وجوداً حقيقياً»، ومثالية ديكارت الاحتمالية التي تقول «إن ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي، أي أنا موجود ومثالية بركلي اليقينية. ومن ناحية أخرى، بين مثاليته النقدية التي تقول إن المكان والزمان والمقولات اطارات قلبية موجودة في العقل، ويفضلها يدرك العقل مضمون التجربة الحسية. هذه التجربة ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة، بل تجمع بين الناحيتين: فالعقل

Reinhold، في 22 أيار 1789، تبيين بوضوح دور التخطيطية الحقيقي في إقامة موضوعية التصورات. وهذا الدور يكمن في إزالة غموض الموضوع، لأن الجسر الذي وضعه كانط بين التلقائية والتقبلية مكن التخطيطية أن تصنع من الموضوع المسند إلى التقبلية نتاجاً للتلقائية. فالموضوعية تقوم في إعداد التعابير الكلية والضرورية المضبوطة اختبارياً.

إذا كان الحكم، بنظر ديكارت وكانط، هو الوحيد الذي ينشد الموضوعية، فإن الفرق بينهما، حول الموضوعية، هو أن ديكارت أسند الفكرة إلى الموضوع، وكانط أسند التصور إلى الحدس، رغم أن هذين الأمرين متجاوران ومتشابهان. فعملية الإسناد، في نظر هذين الفيلسوفين، هي فعل الحكم ذاته.

والفرق بين سبينوزا وكانط، حول مسألة تجاوز التقابل بين الذات والموضوع، هو أن الأول عزز الموضوع وأدخله في الذات، والآخر عزز الذات وأدخلها في الموضوع، والواقع أن كانط سار في طريق مفاير لطريق سبينوزا، لأن تراجع عالم الأشياء الكانطي، إلى مكان بعيد خارج عن نطاق العقل قضى على أية إمكانية للتثبت من تطابق الفكر معها. وإذا كان لا بد من وجود حقيقة ما، بالنسبة لنا، فإن علينا أن نبحث عنها في الذات نفسها وليس في أية علاقة لها مع الموضوع. وهكذا فالمعرفة الكانطية ليست تمثلاً لواقع سابق الوجود، وإنما هي خلق له، أي أن العالم الخارجي هو ما تتمثله الذات العارفة. ولكي يتجنب كانط السمة السلبية لهذه النتائج، أكد تكون خبرة علمية وعالم من النشاط الأخلاقي داخل حياتنا. فكل نشاطاتنا وأعمالنا الداخلية هي من صنع الذات، وهي ليست عنصراً منعزلاً ووجوداً فردياً، وإنما هي بنية روحية ونسيج روحي. وهكذا يولد نوع جديد من الموضوعية ومفهوم جديد من الحقيقة.

غير أن المضمون الخاص لهذا النوع من الموضوعية مختلف في العقل العملي عنه في العقل النظري. ففي المجال العملي يصبح فعل الإنسان أصلياً تماماً ويستطيع خلق عالم من ذاته؛ كما أن الحقيقة ليست، بشكل محض، من طبيعة إنسانية، وإنما هي مطلقة؛ وكذلك فإن الذات، بصفتها موجوداً أخلاقياً، تكبر في ذاتها إلى درجة أنها تتناول العالم، فتصبح الأخلاق مجالاً مستقلاً ويتجه عمل المعرفة نحو المحيط بقصد الحفاظ على العالم الأخلاقي من أي اضطراب. ومن هنا يولد نمط جديد من الحياة، في تناقض مطلق مع نمط سبينوزا: فهناك عند سبينوزا التقدم نحو قواعد عالم موجود؛ وهنا، عند كانط، خلق عالم جديد؛ هناك التوفيق بين جميع التناقضات في

يقدم للتجربة مبادئ أولية (الصور أو المقولات) لا تستطيع أية تجربة أن تقدمها؛ والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة، فتسمح للذهن بإقامة أحكام تركيبية لا تحليلية. لكن إذا كانت الصور والمقولات، في رأي كانط، قد فُرضت على الطبيعة من قبلنا نحن، فهل يكون معنى هذا أن نقول إن العقل هو الذي يخلق الواقع، أو أن العالم هو من تصورنا؟ هذا ما يرفضه كانط كلياً، وهو لا يشك مطلقاً في وجود العالم الخارجي، وحجته في رفض مثل هذه «المثالية الذاتية» هي أن مجرد شعوري بوجودي الخاص هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارجة عني، وإلا «فكيف أقول «أنا» دون أن أثبت بـإزائي شيئاً ليس بإيائي؟». والواقع أن كانط كان يؤمن بموضوعية العالم الخارجي، إلا أنه كان يرى أن قوانين الذهن لا توصلنا إلا إلى معرفة «الظواهر» على نحو ما هي مشروطة بمقولاتنا الذاتية المنطبقة على الأشياء والوقائع الخارجية.

إن هدف كانط من نقده هو إبراز معرفة الأوليات الانطولوجية، وإحلال السؤال التالي: «ما المعرفة؟» مكان هذا السؤال: «كيف نعرف الحقيقة؟» والواقع أن تصوري «الذات» و «الموضوع» خاليان من أي اعتبار شيئي: فالذات العارفة لم تعد بعد، كما كانت عند ديكارت، جوهراً تتمثل وظيفته في أن يعرف وإنما هي فقط مجرد وظيفة عضه في المعرفة؛ أما الموضوع فليس له أي واقع آخر إلا أن يكون معروفاً، وهذا الموضوع المدرك هو «الظاهرة» أو «الظاهر» في مقابل «الشيء في ذاته». وهذا الظاهر تدل عليه الكيفيات الأولية باعتبارها صفات ثابتة لموضوعات التجربة، والكيفيات الثانوية، التي لا وجود لها إلا حين الإدراك. والكيفيات بنوعها ليست مستقلة عن الذات العارفة بل خاضعة لها ومتعلقة بها.

المهم في هذا كله أن العقل الانساني لا يستطيع أن يدرك غير عالم الظاهر فحسب، أما عالم الشيء في ذاته فخارج عن نطاقه ومجهول بالنسبة إليه. وفضلاً عن ذلك، فإنه لا بد للحصول على المعرفة من توفر أصلين، الأول يتلقى التصورات (تقبلية التصورات)، والثاني يفكر فيها (تلقائية التصورات)؛ كما أنه لا بد من اتحادهما، لأنه «يستحيل على التصورات دون حدس (ناجم عن المادة) متطابق معها، أو على الحدس، دون التصورات انتاج أية معرفة فعلية». ولهذا فإن تحديد الموضوعية لتصور ما يجب أن يأخذ بالحسبان هذين الأصلين.

تستند الموضوعية الكانطية إلى دراسة الحكم الذي يستند بدوره إلى دراسة التخطيطية. والرسالة الموجهة إلى رينولد

الذات المطلقة التي تضع نفسها بنفسها، والتي بالتالي تنتج كل الأشياء وتخلقها. فكل الحقائق التي نراها في التجربة الخارجية إنما هي نتائج لادراكنا لذواتنا؛ وهي لا توجد إلا بالنسبة للذات المفكرة وحدها، وليس لها وجود مستقل عنها.

إذا كان سبينوزا قد أرجع كل الوجود إلى مبدأ واحد، هو الجوهر، وفهم الجوهر بمعنى الموضوع لا الذات، فإن فخته، وفي إثره شيلنغ، قد اعتبر الواحد هو الذات نفسها. وفلسفة فخته تختلف عن فلسفة بركلي بافتراضها وجود شيء يطلق عليه اسم «الذات المطلقة» التي هي غير «الذات الفردية» العاقلة في الإنسان. ولهذا «الذات المطلقة»، التي ابتكرها فخته لتوفق بين نظرية المعرفة والأخلاق، قوة على التخيل، فتتخيل وجود شيء آخر غير نفسها، أو بعبارة أخرى تنقسم إلى ذات (الذات العاقلة الفردية) وغير ذات (الموضوعات الخارجية). والذات الفردية تدرك نفسها ومن ثم وجودها على طريق تحقق الذات المطلقة فيها. غير أنها لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت الموضوعات الخارجية، مع أن هذه الأخيرة ليست في واقع الأمر إلا ثمرة من ثمار الذات ونتيجة لفاعليتها، ومن هنا جاء اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول. ولما كان ذلك الاتحاد من فعل الذات المطلقة، كانت تلك الأخيرة مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المدرك، أي مصدر العاقل والمعقول، العقل والطبيعة على السواء.

أما شيلنغ فيعتبر ما يسميه «الذاتية المطلقة» أو «الاتحاد المطلق» الوجود الأول. ومن علم «المطلق» بذاته تظهر التفرقة بين الذات والموضوع. والواقع أن شيلنغ لا يختلف كثيراً عن فخته، في نظريته في طبيعة الوجود، بل إن نظريته مزيج من نظرية فخته السابقة ونظرية سبينوزا. والغاية من فلسفته هي الغاية من فلسفة فخته، أي إرجاع العقل والمادة، أو العالم المثالي والعالم الواقعي، أو الفكر والوجود الخارجي إلى أصل واحد يطلق عليه اسم «المطلق»، أو «اللامحدود»، وأحياناً يسميه «الله». وليس المطلق أصل الوجود فحسب، بل هو أيضاً أصل المعرفة التي تتألف، في نظره، من الاتحاد التام بين العقل المدرك والموضوع المدرك، أي من الوحدة بين الذات والموضوع (العقل والعالم). فنحن لا نقول إن شيئاً ما موجود إلا إذا أدركنا اتحاد ذلك الشيء بذاتنا العاقلة.

وفي إثر فخته وشيلنغ سار هيجل فتعت مذهبه بأنه «مثالية موضوعية» أو «مطلقة». ولكن هل تعني «المثالية الهيجلية» أن الفكر يخلق العالم، أو أن الروح تبعد الطبيعة؟ الواقع أنه لا معنى لهذا القول، لأن الروح المطلقة، بنظر هيجل، شاملة لكل ما هو موجود، وهي فكر وعالم معاً، ومن ثم فإنه ليس

وحدة تشمل الكل، وهنا تجزئة للواقع وتأكيد لكل التناقضات. أما الشيء المشترك بينها فإنه، في الواقع، الجهد المتواصل بقصد فصل الإنسان عن ذاته وحمله نحو أعماق جديدة.

بيد أن مناهضي كانط انتقدوا بعنف هذا المفهوم الجديد للموضوعية. وقد قال بلاتنر Plattner في كتابه الحكمة الفلسفية: «إن أردنا، بهذا، إثبات أن معرفتنا قيمة موضوعية، فإننا نعطي كلمة «موضوعي»، استباحة غريبة حتى في اللغة الفلسفية، لأننا نعرها بالتحديد عن التصور المعاكس، أي «الذاتي»: والواقع أن شמיד، الذي لم يتخل مطلقاً عن محبته للحقيقة، وجد نفسه مضطراً لتسمية الموضوعية الكانطية بالموضوعية الذاتية. كما أن رينهولد اضطر آخر الأمر إلى إنكار «الشيء في ذاته»، بعد أن أقنع فخته بوجود العدول عنه. والواقع أن الفصل بين العقل النظري والعقل العملي سقط مع إلغاء «الشيء في ذاته» وسقط معه وجود أي شيء يعارض فكرة تحويل الحياة إلى وحدة متجانسة. ولهذا قامت محاولات لإخراج الواقع من الفكر الذي، كما بينه أفلاطون، يستطيع تجاوز تعارض الذات والموضوع، وذلك بالانقلاب ضد الفكر ذاته ويجعله موضوعاً للفكر. وقد طورت هذه الفكرة مع كل نتائجها ونقلت من إطار الفرد إلى مجمل العمل التاريخي. وهذا ما تجلّى، بشكل خاص، في نظام هيغل الذي غير الواقع كله إلى تطور داخلي للفكر، وأدرك الحقيقة على أنها تنبئ الفكر وتيقظه للشعور بالذات.

وعلى هذا النحو قامت المثالية الألمانية في الوجود ممثلة في أقطابها الثلاثة فخته وهيجل وشيلنغ على أساس القضاء على الموضوع ورفع الذات إلى مرتبة المطلق، وإن اختلفت وجهة النظر في تحديد ماهية هذه الذات (فهي الأنا المطلق عند فخته؛ وهي الهوية بين الذات والموضوع عند شيلنغ؛ وهي الفكرة اللانهائية عند هيغل)، وبالتالي على أساس نبذ فكرة الشيء في ذاته، من حيث إنها من بقايا الواقعية، وإن دخولها على المثالية هجنة وافساد.

لم يرفض فخته فقط فكرة «الشيء في ذاته»، بل رفض أيضاً أن يؤثر في الذات أي شيء بصفته خارجاً عنها ومتميزاً منها. فليس هناك، إذن، إلا الذات أو الأنا التي هي الوجود المطلق، ذلك أن قول الإنسان «أنا موجود»، انطلاقاً من مقولة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود»، يدل على وجود «ذات» تضع وجودها بنفسها. فلأنها موجودة ووجودها من ذاتها يمكن أن نقول إنها موجودة وجوداً مطلقاً، أو بعبارة أخرى إنها الوجود المطلق. ومن هنا فقد قضينا على الموضوع ولم يبق لدينا غير

ازدواجية من حيث إن لكل من الذات والمادة وجودها المستقل؛ ووحدة من حيث إن هذه الازدواجية لا توجد إلا في الذهن القادر على التجريد. أمّا في الواقع فإنّ الذات والمادة هما جزآن ضروريان في كل يشملهما ولا يوجد بدونها، كما لا يوجدان هما بدونه. وهذا الكل هو الإرادة ذات المظهرين: المظهر الموضوعي (المادة)، والمظهر الذاتي (الذات). فبوساطة الإرادة انتقل شوبنهاور من الذاتية المطلقة الى الموضوعية المطلقة. هذه الإرادة هي الجوهر الباطن والسر الأعظم للوجود، هذا الوجود هو، في الواقع، تحقق الإرادة الموضوعي.

وظاهرة الانتقال هذه نجدها عند فيلسوف معاصر لشوبنهاور، ألا وهو كيركغور، فهو الآخر قد غالى كثيراً في الذاتية لدرجة أنه جعل من «الذات» الوجود الوحيد، ولكنه اضطر بعد ذلك أن يضعها وجهاً لوجه أمام كائن عال ليس في وسعها إلا أن تقف وإياه في نوع خاص من الصلة، وهو الله. «إنّ الذاتية، يقول كيركغور، حينها تبلغ أوجها تستحيل من جديد إلى الموضوعية؛ وتلك، في نظري، نتيجة لمبدأ الذاتية لم تكتشف بعد».

ولكن تحول الحياة إلى فكر، كما رأينا سابقاً، لم يرفع كل مضمون عن الواقع، ليجعل منه مجرد نسيج من الصور والصيغ المنطقية؟ أو بالأحرى ألم تُصنّف المذاهب المثالية الألمانية «الروحانية الانسانية» في مستوى «الروحانية المطلقة»؟ حاول الاجابة عن ذلك عمل علمي موجه ضد المثاليين الألمان وبشكل خاص ضد نظام هيغل.

خضعت المسألة، في بادئ أمرها، لتأثير الحركة التي، بتركها الثقافة الداخلية، توجّهت نحو سيطرة مارستها على العالم المرئي العلوم الطبيعية والتكنولوجيا والفعل السياسي والاجتماعي. وهذا التوجه فرض على الانسان الارتباط الدائم والدقيق بالأشياء وبالواضيع الخارجية، لأن الحياة المنفصلة عنها تصبح مجرد أخیلة بعيدة عن الواقع. فنقلت الحياة مركز ثقلها إلى الموضوعي ووجدت جوهرها في العمل، الذي طوّر في ذاته علاقات متسعة وحول - بنموه المستمر الإنسان، تدريجياً، إلى مجرد وسيلة لزيادة الانتاج. وعلى هذا المنوال اعتبرت سعادة الفرد ووضعه ومما يجول في نفسه مجرد أمور لاحقة وثانوية، وأصبحت الذات أكثر فأكثر مجرد نقطة ماء في البحر وكمية صغيرة يمكن، دون أسف، وضعها جانباً، أو بالأحرى التخلي عنها. وقد وجد هذا المفهوم تعبيره العلمي في

على الفكر أن يخلق العالم، ما دام هو نفسه عالماً. وبعبارة أخرى نقول، مع زكريا ابراهيم، إنّ وجود الفكر ووجود العالم، في فلسفة هيغل، هما من طبيعة واحدة: لأنه لا قيام للفكر دون ذلك العالم الذي يمارس فيه، أو ابتداء منه، فعله أو قدرته على السلب، كما أن العالم بدوره هو في ذاته شفاف أمام الفكر، فليس فيه شيء هو بطبيعته معتم أمام الفكر. ولهذا فقد ذهب بعض الشراح إلى أنّ المهمة التي عهد بها هيغل إلى فينومينولوجيا الروح لم تكن في صميمها سوى اظهارنا على أنّ العقل هو النسيج الأصلي الذي يتكون منه الوجود الواقعي.

وهكذا يعترف هؤلاء الثلاثة (فخته وشيلنغ وهيغل) بوجود حقيقي للناحية العقلية والناحية الموضوعية من التجربة، ولكنهم يضيفون إلى ما تكشفه التجربة من «ذات» و«موضوع» وجود شيء ثالث هو أصل للذات والموضوع معاً، ويفترض وجود ذلك الأصل افتراضاً.

وهنا جاء شوبنهاور فوضع من كلمة «الشيء في ذاته» وضعاً جديداً، فيه أخذ بالنقد الذي وجه إليها، وفيه أيضاً أخذ بالفكرة ذاتها من حيث المبدأ، مع تغيير حاسم في المفهوم. تأثر شوبنهاور بكانط وأفلاطون، وأخذ عن الأول «الشيء في ذاته» وعن الآخر «الصورة»، وأضاف إليهما مفهوم الإرادة. وإذا كانت الصورة متشابهة كل التشابه مع «الشيء في ذاته» ولا تختلف عنه إلا في شيء من التحديد البسيط، فإنّ الإرادة هي بالدقة «الشيء في ذاته»، أمّا «الصورة» فإنها التحقق الموضوعي الأول للإرادة.

إن الشرط الضروري، بنظر شوبنهاور، لوجود العالم، الذي لولاه لن يكون لهذا العالم حقيقة وجودية، هو الفكر أو الشعور، أعني الذات العاقلة الشاعرة المفكرة. فوجود الموضوع، وبالتالي أي وجود خارجي، مشروط بوجود الذات ومرده إليها. ومن هنا كان مذهب شوبنهاور في المعرفة مذهب الذاتية. فالعالم من امتثالي، وبالتالي أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات.

وإذا أمعنا النظر في رأي شوبنهاور في المادة وجدناه، كما يقول فولكلت، مزدوجاً ومتناقضاً: فشوبنهاور قبل عام 1819 مثالي واضح يؤكد دائماً أنّ المادة من صنع العقل؛ وهو بعد هذا التاريخ، أي بعد سيطرة الإرادة باعتبارها «الشيء في ذاته» على فكره، ذو ميل إلى المادية (وإن بقي إلى حد كبير مثالياً مع ذلك) يؤكد أنّ المادة مظهر الإرادة، أي مظهر «الشيء في ذاته»، ولها وجود قائم بنفسه إلى حد كبير. والواقع أنّ موقف شوبنهاور من المادة يفيد الازدواجية والوحدة معاً:

طبقية». وهكذا فإن الموضوعية في الصراع الايديولوجي تدعي «أن القوى الطبقة تقف فوق الطبقات وتمثل الأمة بأسرها وأنها غير متحيزة».

وإلى جانب هذا الاتجاه الموضوعي، ظهر جانب آخر ذاتي عزز موقف الذات التي أخذت تعتبر نفسها شيئاً أولياً وسامياً. وهذا ما ظهر بوضوح من خلال الأدب والإبداع الفنيين وحتى من خلال الحياة الاجتماعية. وهذه الحركة الذاتية، مع أنها قد حاولت إرضاء النفس، ينقصها الكثير من المضمون، ولم ينتج من كل دعوتها إلى القوى الفردية عالم داخلي منسجم؛ ولذا فإنها قادتنا إلى الفراغ نفسه الذي حاولت انقاذنا منه، لأنها انطلقت من عناصر نفسية لا يمكننا أن نشيد عليها علماً حقيقياً. إن أفضل دحض للعناصر الذاتية النفسية نجده عند هوسرل الذي أراد أن يبين، بشكل مقنع، مقدار تشبع الفلاسفة بها حتى بالنسبة للذين رفضوها مبدئياً. وقد قامت محاولات متعددة ومتنوعة للتوفيق بين النفس والعمل، بين الذات والموضوع؛ ومن أهمها المحاولات التي عمدت إلى تقوية الذات من الداخل وتوسيعها بهدف منحنا رؤية جديدة عن العالم وحياة جديدة. وهذه المحاولات تجلّت في اللاهوت والفلسفة تحت صور وأشكال كثيرة.

ففي اللاهوت، وبشكل خاص في الحركة التي كان ريتشل Ritschl باعثها ومحركها، أريد تحرير الحقيقة الدينية من ريب التأمل والميتافيزيقا، وبالتالي منحها قاعدة قوية داخل الذات. وبموجب هذه الفكرة لا يحتاج ما هو ضروري، للحفاظ علينا روحياً، وإلى أي تأكيد مستفاد من الخارج باستثناء العاطفة. بيد أن محاولة إقامة عالم من الأفكار على العاطفة يقودنا إلى التعقيد أكثر مما يسمح لنا بالخروج من هذه المعضلة، لأن العاطفة في تغير مستمر وقابلة لتأويلات مختلفة لا تسمح بإيجاد الغطاء العلمي المناسب.

أما في مجال الفلسفة فقد استندت الطريقة الجديدة في التفكير إلى تصور القيمة عوضاً عن العاطفة التي استندت إليها الحركة اللاهوتية. إذا كان الفكر القديم، وبشكل خاص أفلاطون، قد اعتبر الخير شيئاً منفصلاً عن نشاط الإنسان ومقابلاً له، فإن الفكر، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رفض أن يكون هناك خير إلا بالنسبة لموجود حي وفعال. ولهذا يجب التكلم، لا على الخير، وإنما على القيم التي نرى فيها حركة داخلية غنية أكثر من كونها نتيجة نهائية. وهكذا بقيت الإنسانية مرتعاً للتردد المزعج بين العمل والنفس، بين امتصاص الذات بوساطة سيادة الموضوع واضمحلال الموضوع أمام سيطرة الذات.

نظرية المذهب الوضعي، بقدر ما طوّرت هذه النظرية أفكارها دون أن تخلط معها أفكاراً غريبة عنها.

هل المنهج العام للفلسفة الموضوعية موضوعي، أم ذاتي، أم موضوعي وذاتي في آن واحد؟ إذا كانت الطريقة الذاتية تنتقل من ملاحظة الإنسان إلى ملاحظة العالم وتؤدي إلى نشأة الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية، فإن الطريقة الموضوعية تنتقل من معرفة العالم إلى معرفة الإنسان وتؤدي إلى نشأة الفلسفة الموضوعية. والتضاد بين هاتين الفلسفتين ناجم عن التضاد بين هاتين الطريقتين. وبهذا المعنى يتضمن التقرير النهائي للطريقة الموضوعية، الذي ينتهي بإنشاء علم الاجتماع، استبعاد الطريقة الذاتية استبعاداً نهائياً.

ومضى وصلت الفلسفة الصحيحة، برأي كونت، إلى مرحلة نضجها التام وجب عليها أن تتجه «إلى التوفيق بين هاتين الطريقتين المتضادتين». وهذا التوفيق سيتم على طريق التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالعلوم وبين وجهة النظر الفلسفية العامة: فالبحث العلمي عن قوانين الظواهر الطبيعية لا يمكن أن يتم إلا بالطريقة الموضوعية، أما بالنسبة للعلوم الأخرى فلا تتناسب معها إلا الطريقة الذاتية.

فليس من العسير، كما يعتقد ليفي بربل، أن نوفق في تفكير كونت من وجهة النظر الفلسفية بين الطريقتين الموضوعية والذاتية، ولكن بشرط أن «تدب الحياة من جديد بطريقة منتظمة» في كليتها. وقد دبت الحياة فيها فعلاً بمجرد تأسيس علم الاجتماع. وفي الحقيقة فإن العلوم التي نشأت بالطريقة الموضوعية تجد مبدءاً لوحدها في علم الاجتماع، لأن هذه العلوم ستخضع منذ الآن فصاعداً للعلم الوحيد الخاص بالإنسانية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تكتسب الطريقة الذاتية الطابع العلمي الذي كان ينقصها حتى الآن. وذلك لأن علم الاجتماع قد استعاض عن «الشخص الفردي»، الذي يقوم على التعسف، «بالشخص العام»، أي الإنسانية.

إذا كانت الموضوعية في علم الاجتماع تتقيد بالظواهر الاجتماعية المدروسة، في مجتمع ما، دون التأثير بالأبعاد الايديولوجية والنفسية؛ وإذا كانت موضوعية العلم، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تكونت دراسة الأمور الموضوعية للبحث ومعرفة صفاتها وخواصها، «دون أن تتعلق نتائج الدراسة بالمجرب ذاته أو بمنهج المجرب الذي يسلكه»؛ فإن الموضوعية، من وجهة نظر اشتراكية، تدعو «إلى الامتناع عن أي تقييم نقدي أو استنتاجات متميزة على أساس مزعوم بأن العلم عاجز عن التوصل إلى مثل هذه الاستنتاجات»، وهي بذلك ترفض «تحليل الأحداث النظرية من وجهة نظر

شاعراً سحراً جعل الموجودات البكاء تتكلم، ورأى العالم، رغم عظمتها، يفتح أمامه بيسكولوجيا، فلم يرَ في موجوداته إلّا ما تحتوي عليه من حياة وجواهر وفعالية. وهذا المركب المكوّن من الروح والعالم يعطي، برأي غوته، أفضل ضمان لانسجام الوجود الابدّي؛ ومكانه ليس بين النفس والعالم الخارجي، وإنّما داخل النفس التي تتسع لتصبح عالماً داخلياً. إذن لا يوجد نوعان فقط وإنّما ثلاثة أنواع من الخلق الفني: الموضوعي والذاتي والسامي Souverain. والطريقة السامية (قضية)، بصفتها مقابلة للذاتي والموضوعي (نقيض)، هي الوحيدة القادرة على تجاوز الموضوعية دون نفس والذاتية دون صورة حتى تصل إلى داخلية جوهرية انطلاقاً منها تقوم الحياة على تطوير العالم. وهذا يقوم على أن تكتسب عملية الحياة الداخلية مضموناً على طريق التركيب الخلاق لعالم جديد.

وقد توصل بعض التومائيين الجدد، بتأثير من ديكارت (الكاردينال مرسية Mercier والمنسب نويل Noël والأب بيكار) ومن كانط (الأب مارشال Maréchal)، إلى القبول بضرورة وجود نقد سابق على الميتافيزيقا، وإلى فرض وجود الذات المفكرة بصفتها أولى الحقائق التي لا يمكن الشك فيها، وإلى الانتقال، بالتالي، إلى تأكيد وجود الوجود والعالم. فهدف التومائيين الجدد، في مجال الحق والخير، يذهب باتجاه عالم خارج عن عالم الحياة المباشر. والمعرفة، بنظرهم، هي المعرفة التي، إن اعتبرت ذاتياً، لا تترك شيئاً غامضاً أو مختلطاً مع الموضوع المدرك، والتي، إن اعتبرت موضوعياً، لا تترك شيئاً خارجاً عنها عما هو موجود في الواقع الذي تدرسه. والواقع أن الحل التومائي مستمد، في أصوله، من كانط الذي فصل الاعتبار المنطقي والاعتبار الأخلاقي من الاعتبار البيسكولوجي، وميّز هذا السؤال: «كيف يتوصل الفرد إلى المعرفة، إلى الأخلاق؟» من السؤال التالي: «حول أية شروط داخلية يقوم وجود العلم والأخلاق؟».

أشرنا آنفاً إلى موضوعية العلم في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولكن إذا تابعتنا تقدم العلم الحديث نرى أنّه لما ظهرت النسبية الخاصة التي تتعلق بالحركات السريعة الانتقالية، عام 1905، كان من نتائجها أنّ الأطوال والأزمنة والكتل متصلة مقاديرها بسرّع الأجسام. فطول مسطرة، مثلاً، يصيبها مقدار من التقلص بالنسبة إلى الراصد المراقب إذا كانت متحركة بسرعة قريبة من سرعة الضوء. وهكذا فحسب أنصار الذاتية في ذلك انتصاراً لهم في أول الأمر، إذ ليس طول الجسم مقدراً مستقلاً عن سرعة بالنسبة إلى الراصد. وكذلك الزمن والكتلة وما يتصل بهما من شؤون.

وهذا الوضع المعقد قاد بعض الفلاسفة، أمثال فنت، Wundt وأفيناريوس Avenarius وماخ وغيرهم، إلى التساؤل هل ثمة إمكانية للتمييز بين الذات والموضوع، أو للقول بمجال داخلي إلى جانب العالم الخارجي؟ أو بالأحرى ألا تحتوي الإرادة في التقسيم والتوحيد معاً، وكذلك الرغبة في الحفاظ على الأشياء قريبة منا وبعيدة عنا في الوقت نفسه، على تناقض لا يمكن تجاوزه؟ وتأمل هؤلاء الفلاسفة لهذا التساؤل حملهم إلى العدول عن التقسيم الخطأ بين الذات والموضوع. فعوضاً عن عالين لا يوجد، بنظرهم، إلّا عالم واحد وكل لا تمييز فيه، ولكنه كل يحتوي على عنصرين مختلفين يميزان، وبالضرورة، إلى ما هو ذاتي وما هو موضوعي. إن الجزء الذي تحتوي عليه التجربة في صورتها الأصلية (مادة التجربة) ويتوقف وجوده على عقل يدركه، نسميه العنصر الذاتي أو النفسي. أمّا الجزء الذي تحتوي عليه التجربة نفسها في صورتها الأصلية ويتوقف وجوده على أعيان موجودة في الخارج، فهو الذي نسميه بالعنصر «الموضوعي» أو الخارجي. فليس هناك، إذن، داخل أو خارج وإنّما فقط نوع من العناصر يتكون منها المسمى بالداخل والخارج. فالعالم الحسي يعود، في الوقت نفسه، إلى المجال الطبيعي الفيزيائي والمجال النفسي.

إذا كنا لا نستطيع الفصل بين هذين العنصرين، وليس هناك أي طريق يقود من جانب إلى آخر، فكيف يمكننا إذن حل الإشكال، أو بالأحرى متابعة البحث؟ أمكننا ادخال هذا التعارض في عملية الحياة نفسها وتوسيعها من الداخل، بحيث إنّها لا تستند إلى عالم موجود إلى جانبها، وإنّما تحتوي هي نفسها على هذا العالم؟ يجب أن نتوصل، انطلاقاً من داخل الإنسان نفسه، إلى عالم أسمى من هذا التعارض؟ كيف توصلت الإنسانية، عبر العصور التاريخية، إلى تكوين تصورات الحق والخير وإلى فصلها من مجرد الشيء المعطى ومن الفائدة المحضة؟ وكيف استطاعت، بشكل عام، أن تسمو فوق آراء ورغبات الإنسان؟

ومهما تكن الاجابات عن هذه الأسئلة، فإنها تشهد، دون أي شك بسعة عالم الإنسان الداخلي. فالإنسان لا يهتم، بجدية، إلّا بما له علاقة ما مع حياته ووجوده، وبما يكون جزءاً منه، بحيث إنّ أي شيء خارجاً عنه لا يحرك فيه أي ساكن. وهذا ما ظهر واضحاً في موضوعية غوته. هذه الموضوعية لا تعني أبداً طغيان الموضوع على الذات أو امتصاصها تماماً، كما أنها لا تعني مطلقاً مجرد انتاج الانطباعات الخارجية للأشياء، وإنّما هي تعني لقاء الذاتي مع الموضوعي ودخولهما المشترك إلى حياة الإنسان الداخلية. وهكذا يبدو غوته

ورضا أو كراهية وحب أو بغض. الفهم حركة الحياة نحو الحياة. وعلى حين ظواهر الطبيعة خارجية عما نجد الأمور الإنسانية ذاتية، ندركها من الباطن. ثم يأتي المفكر الألماني الوجودي كارل ياسبرس K. Jaspers فيزيد في التفريق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وكذلك تزيد في التفريق فينومينولوجيا هوسرل ووجودية هيدغر. وهكذا أصبح الباحثون، في العلوم الإنسانية، يبتعدون بعض الشيء عما دعا إليه العالم الاجتماعي اميل دوركايم من النظر في الأمور الاجتماعية على أنها بمنزلة أشياء وإلى لزوم دراستها دراسة موضوعية كدراسة الظواهر الاجتماعية، لأن مثل هذه الدراسة الموضوعية متعذرة في هذا المجال.

ثم دعم هذا الاتجاه علم اجتماع المعرفة الذي يرى أن المعرفة ترتد إلى أصول اجتماعية، فاليئة والمحيط والطبقة الاجتماعية والطائفة التي ينتسب إليها الباحث، تؤثر تأثيراً عميقاً في موقفه ونظراته مهما حاول التجرد والنظر الموضوعي. وكذلك قوت الماركسية هذا الاتجاه ما دام الوجود الاجتماعي للأفراد هو الذي يعين ضائرتهم حسب تعبير ماركس.

ومع كل هذه المناقشات نستطيع أن نوسع معنى الموضوعية كما فعلنا في العلوم التجريبية. فالبحث الموضوعي ينتبه لنتائج البحث ولطريقة الباحث ولوقفه وطبقته ومحيطه الاجتماعي ولمختلف الشروط التي أحاطت به. وهكذا تفهم الموضوعية برحابة أفق تقدم جميع تلك الأحوال والشروط.

ومهما يكن من أمر فإن مقولة الموضوع أخذت، في وقتنا الحاضر، تسير في طريق الزوال، إذ أن النشاط العلمي أحل مكانها مقولة «التوضيع objectivation». وعندما أشار ماركس إلى قوله العمل بصفتها موضوع التحليل الاقتصادي، فإنه عاد بذلك إلى الواقع المعطى كلياً والمتمثل بالعمل في المجتمع الرأسمالي، وإلى الصراعات العنيفة التي فرضها المجتمع الرأسمالي نفسه. أما فرويد فإنه وإن كان بعمله التحليلي قد رفض وجود أي موضوع واقعي متطابق مع الرغبة، وبالتالي وجود أي سبب يحمل الفرد إلى الميل نحو هذا أو ذاك الأمر، فإنه مع ذلك اعترف بإمكانية معرفة سبب قيام هذا العصاب النفسي الذي يلهو منذ الطفولة بقوة الجسم وباللاقات العائلية العميقة.

وصفوة الكلام أن هناك، داخل حركة الفكر، مكاناً للتعارض القائم بين «الذاتي» و«الموضوعي». فالحياة الفكرية هي، معاً، حياة شخصية وحياة كونية: فالأنا يفتح هنا نحو العالم، والعالم يكتسب الأنا، فالواحد جزء من الآخر. ومثل هذا التضامن لا يمنع الحياة، في الحركة التاريخية، من أن

ولكن الموضوعية تماسكت حين اعتبرت الطول والسرعة وما يتصل بهما شروطاً خارجية. وكذلك ظهرت الذاتية بعد أمد مرة أخرى، في بحوث الميكانيك الموجية، عام 1923، حين كشفت هذه النظرية الفيزيائية عن أن نتائج القياس مرتبطة بطرق الرصد ومناهج التجريب. فالمادة والضوء كلاهما يبدو للمجرب، إذا سلك بعض المناهج العلمية، ذا طبيعة جسمية وتحتفي طبيعته الموجية تماماً حينذاك، وبالمقابل إذا سلك الباحث المجرب مناهج أخرى علمية بدا ذا طبيعة موجية وغابت عنه طبيعته الجسمية، فالنتائج مرهونة بالمناهج المتبعة. وفي هذا ما فيه من اعتبارات ذاتية إلى جانب الاعتبار الموضوعية. كذلك قياس موقع الكهر (الالكترون وسرعته) مرهون بارتياح لا بد منه في تجاربنا الفيزيائية الدقيقة الحالية، بسبب طبيعة تجاربنا الإنسانية، حين وصل العلم إلى أطراف المادة القصوى.

ومع ذلك فهذا لا يقدح في قيمة الموضوعية، وذلك أن الموضوعية تشمل شروط القياس الخارجية وشروط التجربة الخارجية. فهي قد تجاوزت ما ساد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من أن خصائص الأمور التي هي موضوعات البحث مطلقة لا تتعلق بالمجرب ولا بطريقته، وإنما غدت الموضوعية بالاعتبار العلمي الجديد، كما ذكرنا، تتحدد بالشروط الخارجية للتجربة والقياس والمنهج.

وإذا أثرت قضية الموضوعية ونوقشت في العصر الحديث، في العلوم الدقيقة التجريبية، بسبب الاعتبار التي أتت بها نظرية النسبية ونظرية الميكانيك الموجية، على الشكل الذي لخصناها فيه، فمن الأحرى أن تُثار هذه القضية في مجال العلوم الإنسانية. لقد سيطر في أوروبا، بين عام 1880-1890، جو من التفكير الإيماني في العلوم الإنسانية، ورأى الباحثون أن تقدم هذه العلوم في المستقبل يتوقف على تقرب مناهجها من مناهج العلوم التجريبية الطبيعية التي نجحت إذ ذاك نجاحاً كبيراً. ولكن في تلك الفترة نشر المفكر الألماني ولهم دلتاي W. Dilthey، عام 1883 بالضبط، كتابه مدخل إلى العلوم الإنسانية، فرّق فيه العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وهو يرى أن معرفة الأمور الإنسانية تقوم على الفهم، لا على التفسير، بخلاف الأمور الطبيعية التي تعتمد على التفسير لا على الفهم. علوم الطبيعة ذات موضوع ثابتاً عناصره من الخارج بطريق الحواس. والعلوم الإنسانية، علوم الفكر، ندرك موضوعها فوراً ونفهمه قبل أن تنهيا لنا معرفته العلمية. والفهم وظيفة عقلية لا تتم بالذكاء وحده، بل تجري بجميع قوى النفس الانفعالية. فهي مقترنة بميل أو نفور،

ذهب إلى أن الفضيلة هي الغاية القصوى الوحيدة للإنسان بما هو إنسان، وعليها تقوم سعادته فهي إذن الخير الأقصى. على أن سقراط لم يعط تعريفاً محدداً للفضيلة ولم يبين الطريق المؤدية إليها. ولعل سقراط لم يرغب في أن يفصح عن طبيعتها لأن طريقته في الحوار (الجدل) التي تعتمد على السؤال والجواب كانت ترمي إلى استقراء الأجوبة أو توليدها من مستمعيه، لافتراضه أن المعرفة الحقيقية كامنة في نفوسهم، ولا تحتاج في الكشف عنها إلى أكثر من طرح الأسئلة المناسبة. فكانت محاوراته تنتهي دون الوصول إلى حكم قاطع أو نتيجة حاسمة في طبيعة الموضوع الذي تناوله المحاور. وهذا ما جعل غلوكون، أحد تلاميذ سقراط، يشكون من أن سقراط كان يتمتع عن أن يعطي جواباً إيجابياً في طبيعة الخير حين كان يُسأل ما إذا كان الخير معرفة أو لذة أو أي شيء آخر. وعليه ترك سقراط المجال مفتوحاً لتأويلات مختلفة لرأيه في طبيعة الخير أو الفضيلة.

فلا عجب أن يختلف تلاميذ سقراط بعد موته، في تفسير رأيه، في طبيعة الفضيلة. وقد اعتمدوا في ذلك على خلفيتهم الفلسفية قبل التحاقهم بسقراط وعلى ما لمسوه في سقراط من صفات أعجبوا بها ففضلوها على سواها. وعلى هذا نشأ ما يسمى بالمدارس السقراطية وهي أربع - الأفلاطونية والكلبية والميجارية والقورينائية. وقد سميت المدارس الثلاث الأخيرة بالمدارس السقراطية الصغرى على اعتبار أن الأفلاطونية هي المدرسة السقراطية الكبرى.

1 اقليدس - Euclides :

3 - يعد اقليدس الميجاري Euclides of Megara 430-360 ق.م. (وهو غير اقليدس الرياضي المشهور مؤلف كتاب الأصول Elements) هو المؤسس للمدرسة الميجارية على الأرجح وقد كان من أقدم تلاميذ سقراط ومن أقربهم إليه. وترجع صلتة بسقراط إلى عام 432 ق.م. وعلى الرغم من الحظر الذي فرض على الميجاريين لدخول أثينا، فقد كان اقليدس الميجاري يأتي إلى أثينا ليلاً متنكراً، فيما يروى، في زي امرأة للاجتماع بسقراط. وكان حاضراً ساعة تنفيذ حكم الاعدام بسقراط عام 399 ق.م. وبعد موت سقراط ذهب أفلاطون وبعض أصحابه إلى ميجارا خشية غضب الجماهير في أثينا وحلوا ضيوفاً على اقليدس الميجاري لفترة من الزمن.

ونحن نفتقر إلى المعلومات الدقيقة عن اقليدس الميجاري. لأن كتاباته لم تصلنا، كما أن أفلاطون Platon لا يذكره إلا عرضاً (تيايطوس، 142)

تذهب طوراً باتجاه التمرکز، وطوراً آخر باتجاه التوسع. فهناك في الحالة الأولى ميل نحو الداخل والغوص في الذات، وفي الحالة الأخرى ميل نحو العالم الخارجي المادي. فإذا كانت «الذاتية» تريد أن تسع عالمًا من حالات نفسية تابعة لذات محضة وبسيطة، فإن «الموضوعية» تعتقد، على العكس، أن بإمكانها الوصول إلى الحقيقة انطلاقاً من الأشياء وحدها وبإبعاد الروح والفكر. والواقع أن كلا المذهبين يتقوضان بسرعة في الفراغ، إلا إذا استندتا إلى وحدة الإنسان التامة المعارضة لكل أنواع التقابلات.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبدالرحمن، شوبهور، 1942.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1 و 2، 1978.
- الياقي، عبدالكريم، تقدم العلم، 1964.
- —، تمهيد في علم الاجتماع، 1957.
- Dava, Roger, *La Métaphysique de Kuri*, 1951.
- *Encyclopedia Universalis*, Vol.11, 1976.
- Eucken, Rudolf, *Les Grands courants de la pensée contemporaine*, Trad. Française, 1911.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1972.

غسان فنيان

الميجارية

Mergatic School Ecole Megarianne Megarismus

1 - الميجارية مدرسة فلسفية تنسب إلى ميجارا Megara وهي مدينة يونانية تبعد حوالي عشرين ميلاً عن أثينا. وكان أرسطو Aristotle 384-322 ق.م. أول من أطلق على أتباع هذه المدرسة اسم الميجاريين، وقد ازدهرت من القرن الخامس وحتى القرن الثالث ق.م.

ولم تصل إلينا كتابات الميجاريين. وكل ما لدينا من معلومات قليلة عنهم إنما توجد مبعثرة هنا وهناك في مؤلفات الكتاب المتأخرين من أمثال أرسطو وديوجنيس اللايرسي Diogenes Laertius 412-323 ق.م. وشيشرون Cicéron 106-43 ق.م. وأرسطوكلس. وعليه فمصادرنا عن الميجارية ثانوية وغير وافية، ولا بد من أن يكون عرضنا للميجارية من قبيل التأليف الافتراضي.

2 - كان سقراط Socrates حوالي 470-399 ق.م. قد

وأن ارسطو لا ينسب اليه أي مبدأ معين، إنما يتحدث عن الميفاريين بصورة عامة، ولذلك فلا مناص لنا من الاعتماد على مصادر متأخرة جداً في معرفة مبادئ افليدس الميفاري. وتنسب اليه ست محاورات (يذكرها ديوجينيس اللايرسي) ولكن باناثيوس Panaethius الروديسي الرواقي القرن الثاني قبل الميلاد يشك أنها من تأليفه.

ومهما يكن من أمر يمكن أن تنسب الى افليدس الميفاري بدون تحفظ مبدأ إيجابياً واحداً وهو وحدة الخير. والبيئات على ذلك هي:

(1) يقول شيشرون بأن افليدس كان تلميذ سقراط من ميفارا وقد اطلق على اتباع هذه المدرسة بالميفاريين نسبة اليه، وقال إن ما هو واحد ولا شيء غيره خير وهو متجانس وثابت.

(2) يذكر ديوجينيس اللايرسي أن افليدس اعلن أن الخير واحد ولكنه يدعى بأسماء كثيرة، فيدعى أحياناً الحكمة وأحياناً الله واخرى العقل وهكذا. وقد رفض الأشياء المضادة للخير قائلاً إنها غير موجودة.

(3) وينقل يوزيوس Eusebius فقرة من تاريخ الفلسفة لارستوكلس Aristocles تتحدث عن الميفاريين فقط دون أن تذكر افليدس بالاسم. وقد اعتبرهم من الذين تكدوا بالحواس وادعوا أن العقل وحده يمكن الاعتماد عليه. وقال هؤلاء بأن ما هو كائن واحد، وأن أي شيء آخر لا وجود له ولا شيء يكون أو يفسد أو يتحرك.

وعليه فهناك اتجاه نحو فلسفة افليدس الميفاري يتمثل في شيشرون وارستوكلس ويعتبر الميفارية امتداداً للمدرسة الايليائية. وقد حصر ارستوكلس مبادئها الأساسية في وحدة الوجود ولم يذكر تأثير سقراط. أما شيشرون وديوجينيس اللذان يدعيان بأنها يتحدثان عن افليدس شخصياً فإنها يذكران صلة افليدس بسقراط ويقولان إن الوجود الواحد عند افليدس هو الخير، وهكذا نزع المفكرون القدامى الى القول بأن افليدس قد تأثر بحجج بارمينيدس Parmenides حوالي 450-540 ق.م. قبل التقائه بسقراط. ولكن المبدأ الوحيد الذي يمكننا أن نعزوه اليه قطعاً يوحى بأن نهجه كان مختلفاً عن النهج الايليائي. فقد كان المبدأ الايليائي يتناول الوجود في حين كان افليدس الميفاري معنياً بطبيعة الخير. واذا استندنا الى عبارة ديوجينيس اللايرسي أمكن حصر مبدأ افليدس في الخير في قضيتين، الأولى هي أن الخير واحد على الرغم من أنه يدعى بأسماء كثيرة؛ والثانية هي أن ما هو ضد الخير، أي الشر، لا وجود له. والقضية الأولى هي استنتاج سليم من

مبدأ سقراط بأن الفضيلة كلها أو الخير مردّها الى شيء واحد وهو الحكمة أو المعرفة. أما العفة والعدل والشجاعة وسرعة الخاطر، والذاكرة والتبيل وكذلك الخيرات الخارجية من ثروة وقوة وجمال وصحة فقد تكون ضارة كما قد تكون نافعة، اللهم الا اذا كانت مرتبطة ومهتدية بالمعرفة والحس السليم. ولما كان سقراط يؤمن بوجود إله وأن الله وحده يمتلك معرفة كاملة بما هو خير للانسان، فقد تمكن افليدس الميفاري أن يفترض بأنه لم يخرج عن تعاليم سقراط حين قال بأن الله ليس إلا إسماً آخر للخير الذي هو المعرفة.

هذا عن مبدأ افليدس في الخير. أما طريقته الفلسفية فإنها تنطوي على أمرين:

الأول أن افليدس استخدم طريقة قياس الخلف Reduc-tio ad Absurdum في الرد على خصومه. وتقوم هذه الطريقة على البرهنة على كذب نقيض النتيجة اثباتاً لصدق النتيجة. ولذلك ففي البرهان بطريقة الخلف ندخل نقيض النتيجة كفرضية أو مقدمة ثم نبين أن ذلك يفضي الى تناقض، فنأخذ بصدق النتيجة. وتوحي هذه الطريقة بتأثير زينون الايليائي Zenon d'Elée حوالي 430-490 ق.م. وقد أحدثت هذه الطريقة ضجة في صفوف المتحاورين ووصمت بأنها مغالطة. وهذا ما حدا بسقراط الى أن يخاطب افليدس قائلاً: «أنت، يا افليدس، تستطيع أن تسائر السوفسطائيين لا الرجال».

والثاني أن افليدس رفض الحجة المستندة الى حالات متشابهة والتي تسمى بقياس التناظر Argument from Analogy. فقد قال افليدس بأن مكونات قياس التناظر إما أن تكون متشابهة أو غير متشابهة. فإن كانت متشابهة فإن من الأفضل أن نعالج الأصل. وإن كانت غير متشابهة فإن المقارنة لا تنعقد. ويبدو أن افليدس يحمل على سقراط لاستخدامه قياس التناظر كثيراً. وعلى هذا لا يميز افليدس أن نستنتج قضية تتعلق بتدبير سياسة الدولة قياساً على قضايا مستمدة من الطب أو الفن أو قيادة السفن بل من دراسة وقائع الحياة السياسية.

2 - يوبوليدس Eubulides :

- خلف يوبوليدس Eubulides افليدس الميفاري في زعامة المدرسة الميفارية. وقد انصب جل نشاطه الفكري على الدفاع عن مبادئ الميفارية. فهاجم ارسطو مستعيناً بالجدل. ويذكر أن نظرية ارسطو المنطقية قد تأثرت بحملة يوبوليدس عليه. وما يلفت النظر أن ارسطو أطلق على آخر مؤلف له في المنطق

وكذلك اذا فقد شعرتين أو ثلاث. فمتى يصبح هذا الرجل أصلع؟ الجواب ممتنع لأنه اذا كان فقدان شعرة في وقت ما لا يجعل الرجل أصلعاً، فإن فقدان شعرة أخرى في وقت لاحق لا يمكن أن يجعل هذا الرجل أصلع مهما قل عدد شعر رأسه. وهذا دليل آخر اتخذ الميفاريون ضد تغير الكم الى كيف.

5 - اغلوطه القرون:

ويمكن وضعها في صورة قياس شرطي كما يلي: اذا لم تفقد شيئاً، فإنك حاصل عليه.

أنت لم تفقد قرنين.

إذن أنت حاصل على قرنين.

وهذه حجة فاسدة لأنها تعتمد على مغالطة الالتباس، إذ إن العبارتين «لم تفقد شيئاً» و«حاصل على الشيء» يدلان على معنى واحد وبذلك فإن المقدمة الكبرى قضية تكرارية، أي:

إذا حصلت على شيء، فإنك حاصل عليه.

وهذه الحجة تكشف عن نزعة الميفاريين الى الجدل الفارغ والحجاج العقيم. ومن هنا وصفهم البعض بالمغالطين.

إن هذه الحجج تبين تأثير زينون الاليائي وتسعى الى التدليل على بطلان آراء فلاسفة الكثرة والحركة والتغير.

3 - ستيلبو Stilpo:

على أن أبرز شخصية ميفارية هو ستيلبو Stilpo 380-300 ق.م. فهو الذي وطد اسر المدرسة الميفارية كمذهب فلسفي وكان خصماً لثيوفراسطس Theophrastus بين 372، 287 ق.م. وأستاذاً لزينون الرواقي Zénon de Citium (توفي حوالي 264 ق.م. والواقع أنه كان أهم شخصية فلسفية في بلاد اليونان بعد وفاة أرسطو عام 322 ق.م. وحين احتل بطليموس الأول Ptolémée I ميفارا عام 322 ق.م. حاول اقناع ستيلبو بالعودة معه الى الاسكندرية ولكن ستيلبو رفض الدعوة.

وقد عمل ستيلبو على توطيد مبادئ الميفارية، فأكد أنه لا وجود إلا للواحد المطلق. وانكر الصور أو الأنواع سواء بالمعنى الأفلاطوني أم الأرسطي ولذلك اعتقد أنه حين نتحدث عن الإنسان فإننا لا نتحدث عن شيء، لأننا لا نتحدث عن هذا الإنسان أكثر من ذاك الانسان. كما أنكر الحمل، فقال إنه لا يمكن أن نقول «الانسان خير» ذلك أن كلمة «انسان» تختلف في معناها عن كلمة «خير». ولذلك فإن العبارتين «سقراط فيلسوف» و«سقراط يوناني» لا تشيران الى سقراط بذاته.

اسم المغالطات (سوفسطيقا). وليست المغالطات التي عرضها ارسطو في مؤلفه هذا سوى حجج ميفارية على الأكثر. وهذا يفسر استخدام الكلمات سوفسطائية وسفسطة بهذا المعنى منذ ذلك الوقت وحتى الوقت الحاضر. وهذه المغالطات كثيرة منها:

1 - مغالطة الكذاب: يمكن أن نوضحها على النحو التالي:

إذا قال رجل إني كاذب، فلا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في وقت واحد. لأنه اذا كان كاذباً وقال بأنه كاذب فإنه يكون صادقاً، وإذا كان صادقاً وقال بأنه كاذب فإنه يكون كاذباً. وعليه فإن كان الرجل كاذباً كان صادقاً، وإن كان صادقاً كان كاذباً. وهذا تناقض.

ويذكر بأن هذه المناقضة قد شغلت اهتمام عدد كبير من الفلاسفة منذ ذلك الحين وحتى الوقت الحاضر، وكان لها أثر بعيد على تطور المنطق.

2 - مغالطة الرجل المتكرر: ويمكن أن نعرضها على هذا النحو: إذا وقف أبوك أمامك متكرراً وسئلت: هل تعرف الواقف أمامك أو لا تعرفه، فإنك تقع في تناقض سواء قلت بأنك تعرفه أو لا تعرفه. وآية ذلك:

إذا قلت بأنك لا تعرفه فإنك تكون صادقاً لأنك لا تعرف الرجل المتكرر أمامك، ولكنك تكون كاذباً لأنك تعرف أباك. أما إذا قلت بأنك تعرفه، فإنك تكون كاذباً لأنك لا تعرف الرجل المتكرر أمامك، ولكنك تكون صادقاً لأنك تعرف أباك. وعليه إن كنت صادقاً كنت كاذباً وإن كنت كاذباً كنت صادقاً. وهذا تناقض.

3 - مغالطة الكومة: ونوضحها كما يلي:

لا نحصل على كومة من القمح اذا اضفنا حبة من القمح الى أخرى ولا الى اثنتين ولا الى ثلاث... فمتى نحصل على كومة من القمح بإضافة حبة واحدة الى عدد من الحبات؟ الجواب هو أنه اذا لم نحصل على كومة من القمح بإضافة حبة الى أخرى ولا الى حبتين أو ثلاث...، فإننا لا نحصل على كومة بإضافة حبة واحدة الى عدد من الحبات مهما بلغ ذلك العدد.

وقد اتخذ الميفاريون هذه المناقضة حجة على استحالة تغير الكم الى كيف.

4 - مناقضة الأصل:

وهي شبيهة بمغالطة الكومة، ونوضحها كما يلي: كم شعرة ينبغي أن يفقد الرجل كي يصبح أصلع؟ اذا فقد رجل شعرة من شعرات رأسه فلا يصبح أصلع،

الشرطية الصحيحة قضية لا يكون بل يتعذر أن يكون فيها المقدم صادقاً والتالي كاذباً. وهذا يستوفي كذلك شروط ديودورس في الصدق الضروري.

ما قدمناه خلاصة عن مبادئ الميغاريين وحججهم المبعثرة في كتب الأقدمين وهي ليست مشروحة بصورة أكثر تفصيلاً من عرضنا لها. وتظهر براعة الميغاريين في المنطق في مؤلفات ديودورس وفيلون الميغاري. وربما كان المنطق الميغاري أكثر انتظاماً مما توضحه المصادر. وتدل المناقشات على اهتمامهم بمشاكل منهج التنفيذ والمعنى والالتباس والحمل والشرط وربما موضوعات كثيرة أخرى.

مصادر ومراجع

- Bochenski, I.M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1951.
- Dudley, D.R., *A History of Cynicism*, Georg Olms Verlagsbuchhand, Hildesheim, 1967.
- *Encyclopaedia of Religion And Ethics*, Ed. by James Hasting, New York, Charles Scribners' Sons, 4th edition, 1954.
- *Encyclopaedia of Philosophy*, Ed. by Paul Edwards, Crowell Collie and Macmillan, Inc., 1962.
- Ghroust, Anton-Hermann, *Socrates Man and Myth*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.
- Laertius, Diogenes, V. II. Tom
- Pauly, Wissowa *Real-Encyclopadie*, Suppl. V, 1931.
- Wedberg, Anders, *A History of Philosophy*, Vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1982.

كريم منى

ولما كان ستلبو قد انكر الصور، فقد خلص الى أن كل شيء مظهر فحسب. ولكن الذي يميز ستلبو عن سائر أسلافه ويجعل الميغارية حقيقة واقعية هو المبدأ الأخلاقي الذي استنتجه من الاعتقاد بوجود الواحد المطلق. وهذا المبدأ هو الاستكانة واللاإحساس. وقد كان ستلبو يعد المثل الأعلى للامبالاة بظروف الزمان وتقلبات الدهر. ولم يستمد ستلبو هذا المبدأ من الكلبيين. والواقع أنه يلزم لزوماً طبعياً من نكران حقيقة عالم الحواس.

ولما كان زينون الرواقي قد تتلمذ على ستلبو، فإن من الممكن أن نعتبر ستلبو الجد الأعلى للرواقية.

4 - ديودورس كرونوس:

7 - ومن الشخصيات الميغارية البارزة ديودورس كرونوس Diodorus Cronus الذي كان استاذاً لزينون الرواقي أيضاً. وقد حمل على مبدأ أرسطو في الوجود بالفعل والوجود بالقوة. وقال بأن ما هو موجود بالقوة أو الممكن غير موجود. وقد اصطنع في ذلك حجة يمكن وضعها على النحو الآتي:

لا يمكن أن يخرج شيء مستحيل من شيء ممكن.

ولكن من المحال أن يكون أي شيء في الماضي غير ما هو.

اذ لو كان من الممكن أن يكون شيء في ماض أبعد غير ما هو، لوجب أن يخرج ما هو مستحيل (الاستحالة) مما هو ممكن (الامكانية). وعليه لم يكن ممكناً أبداً أن يكون شيء غير ما هو.

ومن المحال أن يحدث شيء لم يكن بالفعل.

وعليه فالوجود بالقوة مفهوم فاسد.

ولا شك بأن نكران ما هو ممكن أو موجود بالقوة يلزم من إيمان الميغارية بالوجود الواحد المطلق.

وقد كان لديودورس أثر كبير في المنطق. فقد وضع بالاشتراك مع تلميذه فيلون الميغاري Philon 15-45 ق.م. على الأكثر النظرة القائلة بأن الحجة الصحيحة حجة تكون فيها القضية الشرطية المكونة من المقدمتين باعتبارهما مقدماً والنتيجة باعتبارها صادقة. ولا شك بأنهما تناولا بحث طبيعة القضايا الشرطية. وقال فيلون بأن القضية الشرطية الصادقة هي القضية التي لا يكون فيها المقدم صادقاً والتالي كاذباً. فالقضية: «إذا أمطرت السماء، تلبدت السماء بالغيوم» صادقة لأن التالي لا يمكن أن يكون كاذباً اذا كان المقدم صادقاً. وهذا يشكل استباقاً للتعريف الحديث للاستلزام المادي المستند الى دوال الصدق ويشير الى مطلب ديودورس الى أن القضية

المكيافيلية

Machiavellianism Machiavélisme Machiavelismus

يحمل هذا المذهب اسم المفكر الفلورنثيني نيكولو مكيافيلي، الذي عاش في عصر هزته الانقلابات السياسية والفكرية والاجتماعية المتسارعة.

وقد انتشرت المكيافيلية بين مفاهيم العلوم السياسية والاجتماعية على أنها مذهب يقوم على أسس فلسفية قريبة من السوفسطائية، ويمجد القوة والبطش وينادي بالعداء للأخلاق والدين، ويتصف بالتشاؤم في نظره الى طبيعة الانسان. وشاعت المكيافيلية كصفة لقيادة فردية، أنانية وظالمة

عنها الفكر الأوروبي الا في القرن الثامن عشر الذي قلبها رأساً على عقب ونادى بجودة الانسان بالطبع والفطرة.

ثم ان نهضة التشاؤم لا تنال هدف الفكر المكيافيلي، كونه لم يقدم على تحليل ميتافيزيقي للانسان، وإنما نظر اليه في تاريخه وواقع حياته من منظار البعد الاجتماعي والسياسي، حيث تبرز علاقات الوجود الاجتماعية خاصة تلك المتعلقة بالحكم والحاكم. فحين يقدم المشورة لأميره بقوله: «إن كل من فكر في حياة المجتمعات، كما يظهر التاريخ ذلك في أمثلة عديدة، قال انه يجب على الانسان الذي يسوس جمهورية وينص لها قوانين أن ينطلق من أن جميع الناس أشرار وأنهم سيستخدمون عقلهم بالسوء كلما اتاحت لهم الفرصة لذلك».

هذا القول ليس حكماً على طبيعة الانسان بحد ذاتها بل هو تعبير عن واقع عاش فيه مكيافيلي وتتبع أثره في التاريخ.

لكن اعداءه بين مفكري عصر الأنوار هم الذين يؤكدون على نظرة التشاؤم تلك مهملين تأصلها في العلاقات الحضارية التي نشأت عنها وتأكدت في إطارها.

أما طبيعة المجتمع فظهر من خلال التناقض والصراع بين القوى داخله، وان التناقض الدائر حول حقوق وواجبات الانسان كفرد أو كمواطن، الذي يؤدي الى تكتل في المصالح وتشكيل أجنحة في المجتمع، هو المظهر الأساسي لهذا الصراع. وقد قدم المجتمع الروماني صورة حية لذلك تتبعها مكيافيلي في «مقالات حول العشرية الأولى لتاريخ تيتوس ليفيوس» واستنتج أن استمرار الصراع دون تحكيم وتوازن يؤدي حتماً الى الفوضى، ومنها الى تقويض أسس المجتمع وفنائه. ويغض النظر عن ذلك فإن تطور الكيان السياسي يشبه تطور جسم الانسان الذي ينشأ ويتدبر ثم ينضج ويفنى ودورة الأعمار هذه محتمة لا يتوقف اكتسابها، تؤدي ضمنها كل فئة مهمة محددة وتحرك داخلها جميع المؤسسات والنظم.

ولهذه الأحداث في رأي مكيافيلي قوانين تقارب صحتها صحة قوانين الطبيعة؛ فتاريخ الممالك والجمهوريات وواقع حياة الانسان لا ينفصلان عن سير الحياة الكونية بل فيها تكتشف القوانين الناعمة للجسم السياسي ويستنبط المجهول ويعرف القدر الذي لا بد وأن يحسب له حساب.

هذه هي فحوى علم جديد سبق مكيافيلي فحدد معالمه وطالب بفصله عن منظومة العلوم الأخرى الواقعة تحت هيمنة علوم الدين.

للمجتمع أو لمذهب أو موقف أخلاقي قليل: شعور مكيافيلي ولحظة مكيافيلية وموقف مكيافيلي.

لكن هذه النظرة الى المكيافيلية لا تؤدي سوى ملمح مبسط لمقتطفات من مؤلفات مكيافيلي، فهي تهمل سياق وهدف تفكيره والجذور التاريخية التي نجم عنها، مرددة موقف من عاداه وقزم مذهبه أو نقل عنه دون الرجوع الى كامل مؤلفاته وكلية تفكيره.

فأصبحت نظريته في العصور اللاحقة أشبه بأيديولوجية مباحة تقاسمتها الصراعات العقائدية والاجتماعية والسياسية، فقال بها الجمهوري الديمقراطي أساساً لمنطلقه وبرر بها الفاشي تمجيده للعنف والتسلط.

ولم تخل مرحلة في تاريخ الفكر الأوروبي المعاصر الا ورجع أحدهم الى مكيافيلي يشهده على اتجاه يتيح القهر والبطش أو يرفع قياً جديدة كالقومية والوطنية.

ولعل هذا التضارب قابض في طبيعة تاريخ أوروبا وعلى الأخص إيطاليا في بدء نهضتها التي كان فكر مكيافيلي صدى لها.

تدور النظرية المكيافيلية حول الانسان السياسي، فالانسان ليس انساناً الا في مجتمع يفرض على نفسه وعلى أفرادها صيغة تنظيم توفق بين حقوق وواجبات كل منها دون أن تكون هذه الصيغة قدراً لا يتغير.

ولا يرضى المفكر الفلورنتيني، على عكس ما شاع عن فكره لاحقاً، بتضحية الفرد أو باختضاع مقادير المجتمع لارادة شخص متفرد.

فالحياة الاجتماعية، السياسية خاصة، هي ميدان تحقيق الذات لكل من الفرد والمجتمع؛ ويقع التناقض الأساسي الظاهر بينهما في التعارض بين متطلبات طبيعة الانسان وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي. وطبيعة الانسان ميالة الى «نكران المعروف والتقلب والاحتيال والمراوغة والخوف من القسوة وحب المال»، وهي ثابتة فيه ثبوت السماء والشمس والعناصر، في حين أن المجتمع لا يقوم ولا يستمر الا بسيادة نظمه وحمايته من طغيان الأفراد وفرض المصلحة العامة على مصالحهم.

لا شك أن من وصف المكيافيلية بالتشاؤم يجد في هذه النظرة الى طبيعة الانسان شاهداً على صحة قوله.

ولكن ليس فكر مكيافيلي متفرداً بذلك، وقد أرست الكتب الدينية هذه الصورة عن طبيعة الانسان بحيث لم يخرج

غير أن التوازن في تطور المجتمعات لا يعني جموداً تغيب عنه الحركة أو الخلاف.

فمثل هذا التعارض قائم في التاريخ بين المالك وغير المالك وبموجبه سنت القوانين لتحديد التوافق بينهما.

ويخضع المجتمع أيضاً لتغير متواصل يأتي به الزمن، أب كل حقيقة، الذي يأتي، بالصالح طالحاً وبالطالح صالحاً. لذا كان على كل جيل أن يجد لنفسه النظام الخاص به وكان على الحاكم (الأمير) أن يدرك قوانين النزاع والتغير فيديريها ويوجهها ليحافظ على المجتمع كما تحافظ الطبيعة على توازنها عملاً بقوانين ثابتة.

وحينما يصل المجتمع الى مرحلة التفتت لا يكون قد فقد المادة القابلة لتحقيق الصورة فيها فسيأتي حتماً القائد مطلق القدرة لينقذ الجماعة. وفي نظر مكيافيلي أن ايطاليا في عصره ستعرف أميراً جديداً يحمي الجسم المهترئ ويدخل اليه الصورة التي تشرفه والتي توفر للناس الخير والمنفعة في المادة الجاهزة.

ويظهر شكل وجود المجتمع الحقيقي في مجموعة المؤسسات والأطر القانونية النازمة للحياة الاجتماعية، وهذا هو مفهوم الدولة، وهي غاية المجتمع كما يرى الفلورنتيني.

أما غاية الدولة فهي الحفاظ على المصلحة العامة Res

Publica

وفي هذا المبدأ يكون صلب النظرية المكيافيلية: هو الذي يبرر موقف وسلوك الحكام حين يخدم تلك الغاية وهو الذي يسوغ سن القوانين أو ابدالها أو تغييرها جذرياً اذا اقتضت المصلحة. لا بل ان مكيافيلي قد ذهب الى أبعد من ذلك حين وجد أن الأمير هو الذي يحسد المصلحة العامة شرط أن يمثل الدولة وتتمثل هي فيه؛ وفي هذه الحالة لا يهم أن يكون مستبداً أو عادلاً.

لكن الأمير عند مكيافيلي ليس إرادة عامة أو عبارة عن مجموع حريات المواطنين كما نسب اليه ذلك بعض المفسرين حين فهموا من كلامه أن شخص الأمير هو صورة للإرادة العامة أو للخير العام.

إن الأمير هو الدافع إلى تحقيق غاية المجتمع في الحفاظ على كيانه حتى ولو اضطره ذلك الى تسخير القيم والتنظيم والدين والأخلاق في سبيل هذه الغاية. ولا يتصرف الأمير والحالة هذه كممثل لازادة عامة أو كسيد بل بوصفه قائماً على جماعة حرة مزدهرة.

ومن هذا المنطلق يحق القول مع بعض مفسري فكر مكيافيلي انه كان أول جمهوري حقيقي، رغم ما في نظريته من مظاهر الاستبداد. من ناحية أخرى لا يصح أن تفهم العلاقة بين الدولة والأمير على أنها عقد اجتماعي تفوض الجماعة بموجبه أمورها وأقدارها للأمير محتفظة ببعض حرياتها المشروطة.

إن مثل هذا التصور غريب عن فكر مكيافيلي؛ فأميره، بغض النظر عن كونه صالحاً أو طالحاً، يحمل مسؤولية دولته كاملة ليجابه العوامل المعينة لتطورها حتى ولو كان القدر نفسه من أعدادها. إنه في هذا التحديد سيد مطلق القدرة مثله على الأرض مثل الله في السماء.

وعلى الرغم من ذلك فإن الحكم الأعلى على سلوك الأمير المتخذ والمرجع الأخير لحل الخلافات هو مبدأ سلامة الدولة ومصلحتها العليا Raison D'Etat.

فحينما تهدد السلطة في الداخل أو من الخارج وحينما يكون كيان الدولة في خطر وجب على الأمير أن يعمل على الحفاظ عليها حتى ولو أدى به الأمر الى نقض الأخلاق والقوانين والأعراف.

وبغض النظر عن كون مكيافيلي لم يستخدم حرفياً هذا المصطلح في تاريخ الفكر السياسي، (وهو من مصطلحات مواطنه فرانثيسكو غيتشارديني Guicciardini)، إلا أنه كان السباق الى فهم المعضلة وتقديم حل لها بهذا الشكل.

غير أن ما يقوله الفلورنتيني في هذه الحالة لا يعمم على سلوكية الأمير في جميع المجالات، فمهما اتسعت الهوة بين المصلحة العامة ومصلحة وحقوق الأفراد، لا يقر مكيافيلي شرعية القضاء على الفرد أو قبول التضحية به؛ فهو بخلاف ما اتهم به من قبيل الكثرين، يجدد سلم قيم مغاير للأعراف الناجمة عن الدين والأخلاق التقليدية ويقول بأولية الحفاظ على السلطة والدولة الا أنه لا يدفع بصاحب السلطة في حالة النزاع خارج التوبيع الشائع في التاريخ حول شرعية أعمال رجل السياسة الذي لا ينصاع للأمور الفردية بل ينقضها عند الحاجة ليكفي متطلبات قوانين عالم السياسة.

وإن تاريخ الصراع بين السلطة والأخلاق يبين ضرورة العمل من أجل المصلحة العامة.

وقد عاصر مكيافيلي في مسقط رأسه أحداثاً جعلته لا يتردد في رفض مصالح الأفراد والفئات المسيطرة على مقادير المدن

العادل الذي يفرض الاحترام المتبادل بين الناس وأخيراً سلطة قادة كبار تلجأ الى القوة في الداخل للحفاظ على النظام والى الكيان العسكري لتدفع خطر العدوان.

وقد خصص مكيافيلي كتاباً لدراسة الجيش وعلاقات القوة داخله. وفي كل من هذه النقاط الأساسية أبدى المفكر آراء خاصة ميزته في تاريخ الفكر السياسي كما أثارته بوجهه العداء.

كان عصر مكيافيلي عصر سيطرة البابوية على المجتمعات وعصر تفتت إيطاليا الى دويلات سهل على الحكام وبالأخص على الأسر الموالية للكنيسة أن تتحكم بها. لقد وجد أن هذا الواقع هو نتيجة محتمة لطبيعة مجتمعات العصور الوسطى في أوروبا، ولكنه رأى أيضاً أن بعض المجتمعات المعاصرة له كفرنسا أو إسبانيا قد حققت وحدتها وتغلبت على التمزق والتناحر وأصبحت قوى جارية. وفي التنقيب عن سبب شرذمة إيطاليا وجد أن هيمنة الدين والأخلاقية النفعية الناجمة عنه، هي سبب الضعف في وطنه. فكان منه أن رفض الدين أساساً للدولة واعتبر أن جميع القيم، وحتى المنزلة منها، لا تكون ملزمة حقيقية الا حينما تخدم الجماعة أي حينما تساهم في الحفاظ على الدولة وتقبلها لخدمة أهداف المجتمع، أميراً وجماعة.

وبما أنه لم يكن يشرع لمدينة فاضلة أو لجمهورية كما فعل الفلاسفة أو رجال الدين قبله بل رأى في السياسة تقنية ايضاح الطرق المؤدية الى الهدف بأفضل السبل، لم يجد مبرراً للقول بالدين والأخلاق والقيم مقياساً مطلقاً بل أخضعها هي أيضاً لمتطلبات المدينة الأرضية.

إن الرومان القدماء قد نصبوا لأنفسهم آلهة وحددوا قيماً كانوا شديدي الحرص على وقايتها والحفاظ عليها كوسيلة فعالة في أيدي الحكام تخدم تسيير المسوطن وحمله على الطاعة والانصياع؛ من هنا رأى مكيافيلي في الدين عاملاً أساسياً للحفاظ على كيان الدولة وازدهارها.

في إيطاليا القرن السادس عشر، وجد مكيافيلي أن الكنيسة الرومانية قد ابتعدت عن حقيقة الدين وجعلته مطواعاً لمصالح مثلها وأداة تحكم بيد رجالها والحكام الموالي لها ليدافعوا عن مكاسبهم وامتيازاتهم وسيطرتهم؛ وهذا ما أدى الى الانهيار السياسي والتفكك وما رافقه من أزمات أخلاقية واجتماعية.

الإيطالية ونظم الأحزاب السياسية الفلورنتينية منادياً باستقلال السياسة عن جميع مبادئ الأخلاقية التقليدية ومتحررة من هيمنة الدين وتقاليد أوروبا المسيحية في سبيل تحقيق دولة علمانية جديدة.

أما دراسته لتاريخ امارات القرون الوسطى فقد أوحى اليه بأن سبب انهيار وانقراض السلطة فيها يعود الى أنها أسست على قيم دينية وأخلاقية لا على قيم انسانية. «لقد تصور كثيرون جمهوريات وامارات لكنهم لم يدركوا الحقيقة في ذلك ولم يروها. فشتان ما بين العيش طبقاً للواقع أو طبقاً لما يجب أن يكون. وإن من يهمل ما يعمل كي يعمل بما يجب أن يكون يجد هلاك نفسه لا خلاصها. والانسان الذي يريد عمل الخير في كل شيء يهلك امام كثرة الناس غير الصالحين. من هنا وجب على الأمير الذي يريد الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف لا يكون صالحاً وأن يلجأ الى هذه المقدرة أو يعرض عنها وفق الحاجة».

لم يعط مكيافيلي أية أهمية للسؤال عن أصل الدولة كما أنه لم يجد شكلاً رآه الأفضل لها. الا أن إصرار العصور اللاحقة على تقديم فكره وكأنه داعية للدولة الاستبدادية القائمة على البطش والسيطرة يتناسى جوانب أخرى من مؤلفاته نجد فيها مكيافيلي يميل الى صيغة الحكم الجمهوري ويقدم لكيانها الأسس التالية:

- إزالة الفوارق الكبيرة في الملكية.
- نقل الحكم من يد الى أخرى عن طريق الانتخابات.
- تجنب احتكار السلطة في يد شخص واحد أو فئة صغيرة من الناس.
- فتح بابا الشكوى للرعية.
- احياء الروح الدستورية بوضع نظام يسهر على الحريات ويحافظ على التوازن بين مختلف القوى.
- الحرص على توزيع المقدرات الاجتماعية على كل فئات المجتمع.

وعلى الرغم من قناعة المفكر بمبررات موقف الشك وإساءة الظن الذي لدى الناس تجاه الدولة نراه يؤمن بإمكانية تربيتهم على حبها والانصياع لها. وهو في ذلك لا يكل الأمر الى رادع وجداني أو تأثير نفسي مزاجي بل يؤكد على فعالية القوة مما أعطى مذهبه في تاريخ الفكر صبغة القهر والقمع.

قامت الدولة تاريخياً على أسس ثلاثة: الدين الذي يحمل الانسان على الخوف ويروضه فيه فينقاد بسهولة، والقانون

الأمير قابعة في اتباع الضروري والمفيد الموصل الى الهدف المتوخى حتى ولو نعى جانباً المبادئ الدينية والأخلاقية ونمست بالواقعية التي يحتملها عليه مركزه.

ومن المضللات التي تحتل مكانة خاصة في النظرية المكيافيلية العلاقة بين السلطة والقانون. وقد وجد الفلورنتيني أن الأفضلية يجب أن تعطى في حالة النزاع بينها للحفاظ على السلطة حتى ولو كان في الأمر تعد على القانون. وحجته في ذلك أن للسلطة ما يبرر لها اعتبار قيامها ممثلة للعام مقابل الخاص وأن على الحق الفردي أن يكون دون متطلبات الدولة وهذا ما حدث دوماً في التاريخ.

لكن اعتبار أعداء مكيافيلي أنه جرد الفرد من حقوقه، معرضاً عن شرعية القوانين الحامية لحياته ومصالحه وقاعدة وجوده لا ينال من حجته شيئاً وهي رفضه اعتبار حقوق الأفراد كقياس أعلى لوجود المجتمعات وإصراره على المصلحة العامة كحكم في حالة الخلاف.

ومن هذا المنطلق يقول مكيافيلي أن رجل السياسة الذي يعمل بأخلاقية فردية، قد يعمل حسناً، لكن عمله يتناقض وقوانين عالمه، وبالتالي لا يصح أن يضحى بها في سبيل ممارسات فردية وأن للسلطة قوانين ومبررات تسمح لها بوضع نفسها فوق مصالح الفئات المتضاربة.

وبما لا شك فيه أن الفلورنتيني لم يبرر العنف والاستبداد الا من باب علاقتها بالمصلحة العامة ولم يدع الى استخدام القوة الا في الحالات القصوى.

كما أنه لم يرد الحفاظ على السلطة مهما كلف الأمر. فراح يقدم النصيحة أيضاً للثوار والمتآمرين. وقد اعتبر اشد الحكام بؤساً وأكثرهم تعاسة من كان الشعب عدواً له فطالب بتقييد أصحاب السلطة بقوانين تضمن حقوق المواطنين وتحمل السلام والاطمئنان بينهم، مقدماً لذلك كمثل «ملكة فرنسا التي لم يستتب فيها الأمن الا لأن ملكها مقيد بعدد لا يحصى من القوانين تحمي جميع المواطنين».

أما ما اقتصرت عليه المكيافيلية في العصور اللاحقة فهو القسم الذي طغى في نظرية الفلورنتيني على كل ما تبقى، فأصبح الأمير الذي يكل اليه مكيافيلي شؤون وطنه، كونه يجمع في شخصه جميع أطراف مكونات المجتمع ويربط أحكامه بالمصلحة العامة أضحي طاغية مستبدة اعتبر وكأنه هو نفسه المصلحة العامة وهذا يبرر لجوئه الى البطش والعنف والخداع والكذب.

وعلى عتبة الحروب الدينية في اوربا وجد مكيافيلي أن المسيحيين قد أصبحوا دون دين، وأشراراً بسبب استبداد الكنيسة والكهنة. وهو يرسم أمام أعين معاصريه صورة لبذخ الكنيسة ويقارنها بحياة المسيحيين الأولين، قناعة منه بقرب نهاية المؤسسات القديمة، وقيام نظام جديد، خاصة وان فساد الكنيسة في نظره هو الذي أدى الى الفردية والانشقاق والكفر أيضاً. وكمثله مارتين لوتر في المانيا - وإنما دون الحجج اللاهوتية والكنسية - راقب مكيافيلي أزمة الدين في إيطاليا واعتبرها حجر زاوية المأساة التاريخية التي تمر بها بلاده.

لقد جرّت هذه الاعتبارات العداء على مكيافيلي، فاتهم مذهبه برفض الدين والعداء له، في حين أنه كان ينظر الى الدين تاريخياً كأحد أسس المجتمع؛ لكنه من ناحية أخرى حمل على الممارسات التي اتبعت باسم الدين، كالحروب الناشئة بين الدول الإيطالية وتهافت رجال الدين على أعدائهم دون رادع يثقل ضميرهم يجعلون التعسف والبطش والفك كطريق شرعي في السياسة وحسم الخصومات. كما أن مكيافيلي قد رفض مبدأ اخضاع السياسة لمبدأ الخير والشر، وذلك أيضاً ليس قولاً باستباحة جميع المبادئ واخضاعها لنزوات الحكام بل عملاً بالفصل بين السياسة والدين والأخلاق.

من هنا كان خطأ أعدائه الذين استنتجوا من مبدئه هذا رفضاً وعداء مطلقاً للدين والأخلاق.

والفلورنتيني يجاور ولا شك في تأملاته حول واقع عصره شفير هاوية لم يسبق أن اتضح لمفكر من قبله بهذا الجلاء وذلك حين يتساءل: هل يمكننا أن نقبل القيم فيصبح الخير شراً والشر خيراً؟ ويجيب: «بالطبع لا يمكن أن ندعو فضيلة، قتل المواطنين أو خيانة الأصدقاء أو الكفر أو الظلم أو انعدام الدين لدى الانسان» حتى ولو وضع ذلك في خدمة هدف الوصول الى السلطة أو الحفاظ عليها. ولكن حينما يلجأ الى هذه الطريقة «يجب استخدامها من أجل إحالتها قدر الامكان الى منفعة الخاضعين» فيصبح تبريرها مقبولاً أمام الله والناس.

وهذا بالطبع لا يعني قلبها رأساً على عقب. ولكن حينما يشير مكيافيلي على الأمير أن يكون ظالماً أكثر منه رحيماً وأن يستعمل القوة لصالح المجتمع ولا يتصاع لمبادئ خارجية عنه يكاد ينحصر القيم والأخلاق لضرورة الحاجة السياسية، وذلك منطلقاً من أن الانسان السياسي حاكماً أو محكوماً، لا ينحصر لمقولات الخير والشر، كونها غير صالحة لقيادته أو تقويمه بل يخضعها لمتطلبات علاقة الهدف بوسيلة الوصول اليه. فحكمة

الوسائل الرديئة اذا أراد أن يبقى في السلطة .

لقد كتب مكيافيلي ليوضح طبيعة الحكم كما وجدها في التاريخ وفي واقع عصره، وأبقى معظم الشراح على هذا العمق ولكن دون النظر الى أن كتابته - وخاصة الأمير، هي «وصف حي لايدولوجية سياسية يقدم فيها المؤلف نهاية لواقع شعب ممزق ومفتت لكي تنهض به وتصنع أدوات الجماعة» (انطونيو غرامشي).

فما اقتصر عليه بعض القراء من أن قائداً منتظراً سوف يحضر بصورة فرد ما، يهمل البعد الحقيقي للفكر المكيافيلي وهو أن شعباً برمته كان يبحث في لحظة تاريخية عن طريق نهضته ووحده وأن مكيافيلي قد تحزب لهذا الشعب فجاء مذهبه ترجمة واقعية لتبيان الطريق والهدف.

وبما أن ما سمي مكيافيليا وانتشر كرديف لتكريس الاستبداد والعنف والعداء للدين والأخلاق لا يزال الشائع عن الفلورنتيني كان لا بد من التعرض لبعض الأسباب التي أدت الى سوء الفهم والتناقض بين مكيافيلي الحقيقي والمكيافيلية الدارجة في تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي .

يجمع أتباع وأعداء مكيافيلي - على اختلاف مواقفهم منه - على ربط مذهبه بالوضع التاريخي السياسي في أوروبا وفي إيطاليا بوجه الخصوص. فقد عم التناحر والانشقاق بين المدن والامارات المستقلة وفي داخل كل منها في حين اتحدت وتعاضمت قوة معظم الدول الأوروبية؛ فظهر بعض المؤرخين الى فكر مكيافيلي وكأنه السم الموصوف دواء لإيطاليا كي تنجو به من مرضها المستعصي (المؤرخ رانكه) فتتحد وتقضي على عوامل الشنات فيها.

وقد غذى هذا الروح القومي الوحدوي من انحاز الى النهج المكيافيلي في العصور اللاحقة أمثال فخته الذي راح ينادي بالدويلات الألمانية الى الوحدة ضد نابليون بونابرت أو هيغل الذي وجد لدى مكيافيلي جواباً عن الأزمة التاريخية التي عاصرها ومنهجاً لبناء الدولة الجديدة.

كما وجد آخرون لديه بذور المبادئ الجمهورية (ديدرو في الموسوعة الفرنسية الأولى). أما روسو فقال في العقد الاجتماعي إن مكيافيلي «يتظاهر باعطاء درس للملك بينما هو يعطي درساً للشعوب، وكتاب الأمير هو كتاب الجمهوريين».

وبما لا شك فيه أن الفلورنتيني هو أب الدولة العلمانية التي حملت اليه تهمة العداء للدين والأخلاقية وهو الذي وعى

كما نظر النقاد الى مقولة مكيافيلي حول واقع التاريخ القديم، وخاصة المدن الايطالية من أنه يتحتم على الأمير الذي يريد الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف لا يمكنه أن يكون صالحاً، كمقولة تطلق على كل زمان ومكان.

واستنتج اعداء مكيافيلي مما عرضه حول تصرف الأمير تجاه الانسان أن الوحش قابع فيه وأنه حاوية للشعالب والأسود. يجب على الأمير أن يحسن استخدام الوحش في الانسان كان ينصب حوله الأشرار ليلقى منفعة حتى من شراسة الذئاب. استنتجوا مكيافيلية وجعلوا منها كل المكيافيلية، في حين تبنى لمكيافيلي المؤرخ والسياسي أن الأساد لم يحكموا ليدافعوا عن الخير العام بل كانوا يدافعون عن ذواتهم كأفراد أو فئات فربط أميره بالمصلحة العامة ولم يسمح له باللجوء الى البطش والعنف الا في الحالات القصوى.

أما المكر والخداع فليسا بمستحيين الا في حالة الحرب، وأن الظلم والقسوة يخالفان طبيعة الانسان حتى ولو كان اللجوء اليهما محتماً في بعض الأحيان.

ولما نظر مكيافيلي الى الأمير الجديد الواقف على حد بين العصور الوسطى والعصر الجديد وجد أن نده الحقيقي هو رجل البلاط وليس المواطن فأشار على الأمير بالتغيير الجذري مبنياً له طريق تحقيق المجتمع الجديد: «إن أفضل الوسائل التي يستخدمها كل من استولى على السلطة في مدينة أو دولة (...) لكي يبقى في الحكم، هي أن يعيد تشييد الدولة مجدداً من الأساس، عليه أن يشكل حكومة جديدة ويضع ألقاباً جديدة ويحدد صلاحيات جديدة ويعين أشخاصاً جدداً. عليه أن يجعل الفقراء أغنياء (...)، أن يبني مدناً جديدة ويهدم القديمة منها، أن يجلي السكان من مكان الى آخر، وبكلمة مختصرة عليه أن لا يبقى على شيء الا ويغير فيه، من أجل ألا تبقى مرتبة ولا وظيفة ولا منصب ولا غنى، الا ويكون صاحبها مديوناً له بها. وعليه أن يتخذ له مثلاً فيليبيو المقدوني والد الاسكندر الذي اتبع هذه الطريقة فصار سيد اليونان بعد أن كان ملكاً صغيراً.

ويقول مؤرخ سيرة حياته انه كان يسوق الناس من بلد الى بلد كما تسوق الرعيان قطعانها. إن هذه الطريقة وحشية وعدوانية (...) وبموجب الروح الانسانية يجب على كل انسان أن يتعد عنها وأن يفضل العيش كمواطن مجهول من أن يكون ملكاً ويتسبب بهلاك الكثير من الناس.

الا أنه على من لا يريد سلوك طريق الخير أن يلجأ الى هذه

المتحدة الأمريكية ومن قبلهم آخرون في انكلترا، ففي نهاية القرن السادس عشر عمد جيمس هارينغتون الى نظرية مكيافيلي منادياً بفصل الدولة عن الدين والأخذ بمبدأ سلامة الدولة ومصالحها العامة. مع العلم أن هذا المبدأ قد رسخ في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي كحجة قاطعة في أعمال كثير من القانونيين والمفكرين.

وأثناء أزمة الارستقراطية البريطانية قام فرنسيس باكون بمدح مكيافيلي بقوله «إننا مدينون له بالشكر لأنه قال لنا بصراحة ودون التواء كيف يتصرف الناس عادة وليس كيف يجب عليهم أن يتصرفوا».

ومن بين من اتبع حرفة كلام مكيافيلي من الحكام نابليون بونابرت الذي وضع شرحاً لكتاب الأمير بينما اتخذ فريدريك الثاني ملك بروسيا في الظاهر موقفاً نقدياً دونه في كتاب ضد مكيافيلي درس طويلاً في المانيا، لكنه مارس المكيافيلية في حكمه وتصرفاته مما حمل الكثيرين على اتهامه بالمراوغة والخداع.

ومثل هذه الازدواجية شائعة لدى الحكام الذين يسعون الى حقيقة حكمهم أن تظهر على أعين الملا كما وصفها مكيافيلي فيحرمون كتبه ويوعزون الى مفكرهم الرسميين بالرد عليها مظهرين غير ما هم مبطنون عليه.

وهذا ما حدث في عصر الأنوار من قبل اولئك الذين ارادوا ابقاء القانون المدني تحت سيطرة آراء علماء القانون والفلسفة ورجال الدين ودعاة التفكير الانساني.

من هنا قد تكون انسانية ملك بروسيا المغداة برونطقية عصره السلاح الذي نشره ضد فكر مكيافيلي والغطاء الذي ألقاه على ممارساته الاستبدادية للدفاع عن سلطته ومطلقية حكمه وامتيازات النبلاء من حوله.

ليست المكيافيلية كما نجدها شائعة في اللغة وفي التاريخ السياسي والفكري من وضع مكيافيلي. وقد ألبسه أعداؤه تهماً عدة اقتطعت من مذهبه ورفعت عن السواقع التاريخية والاجتماعي الذي عاش فيه.

ويصح والحالة هذه الشك في ما اذا كان مكيافيلي مكيافيليا.

حقيقة أزمة ابطاليا وتخطيط مؤسساتها في عملية الانسلاخ عن العصور الوسطى وقدم حلولاً جذرية يجب اعتبارها ثورة حقيقية في فهم الانسان وجديته وجوده على الأرض.

ووقع الفكر المكيافيلي في حقبة صراع ضار بين حركة الاصلاح البروتستنتي والاصلاح الكاثوليكي المضاد وكان كل منهما يقاومه ولو من مطلق مضاد. فدرج باكراً في اللغة قول المتمكفل للدلالة على المعادي للدين ومتبع الحنكة والدهاء والقسوة. وفي عام 1516 كتب ارازموس من روتردام ينظر للأمير المسيحي كبديل للأمير الطاغية؛ ثم أعلنت الكنيسة الكاثوليكية حرمان كتب مكيافيلي عام 1559 وكرست الحرمان في مجتمع ترينت عام 1564.

وفي فرنسا قاوم الميغنون فكره بتعليل لاهوتي كونه في رأيهم أخضع حرية الانسان لمتطلبات الدولة أو نادى بأخلاق جديدة معادية للانسان، هكذا لدى جنتيلله Gentillet في كتاب ضد مكيافيلي - 1576 - مع العلم أن هذا الكاتب لم يطلع الا على مقتطفات من مؤلفات مكيافيلي.

وقد تزعم اليسوعيون في المعسكر الكاثوليكي العداء له وهم الذين كانوا يعملون لاعادة سيطرة الكنيسة على شؤون الدولة ويوصون من ناحية أخرى بكتاب الأمير في تربية وتنوير أصحاب السلطة.

وقد دفعت التطورات الاجتماعية عدداً كبيراً من المفكرين وخاصة الفرنسيين الى مقاومة المذهب المكيافيلي في حين كبر طموح البورجوازية الصاعدة للحد من مطلقية الحكم الملكي وامتيازات النبلاء ورجال الدين، معتبرين أن الفلورنتيني يولي شخص الحاكم عكس تصوراتهم. وبالإضافة الى ذلك جاء بعض الفرنسيين للجمهورية الفلورنتينية وعلى رأسها كاترينا دي ميديشي وما كانت فرنسا تعتد به من أنها حامية الكاثوليكية ضد المد البروتستنتي.

أما في صفوف المنادين بتسييس الحياة الاجتماعية وفصل الدولة عن الدين واعطاء الانسان حقه على الأرض، فقد كثر عدد الموالين للمكيافيلية الحقيقية، فمنهم من كان فاراً من سلطة الكنيسة الكاثوليكية اثناء الحروب الدينية ومنهم من اتبع حركات اجتماعية سياسية جديدة كالجمهوريين في الولايات

مصادر ومراجع

- Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima decia di Tito Livio*, Roma, 1531, ed., 1940.
- ———, *Il principe*, Roma 1532, ed., 1958.
- *I sette libri dell'arte della guerra*, Firenze 1521, ed. 1932.
- *Le istorie Fiorentine*, Firenze 1532, ed. 1938.
- Meinecke, Fr., *Die Idee der staatsraison in der neueren Geschichte*, München, 1953.
- Mouning, G., *Machiavel, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1964.
- Norsa, A., *Il principio della forza nel pensiero politico di Machiavelli*, torino, 1936.
- ———, *œuvres complètes de N. Machiavelli*, ed. et notes E. Barincou, Paris, 1952.
- ———, *Opere Complete di N. Machiavelli*, ed. S. Bertelli, f. Gaeta, 8 Vol., ed. Milano, 1961-65.
- Renaudet, A., *Machiavel*, Paris, 1955.
- Villari, P., *Niccolò Machiavelli ei suoi tempi*, 3 vol., 3 ed., Milano, 1912-1914.

غانم الهنا

- الزقزوني، محمد مختار، *نقولو مكيافيلي في الأمير*، دراسة تحليلية ونص كتاب الأمير وقاموس مكيافيلي، القاهرة، لا. ت.
- مكيافيلي، كتاب الأمير، تعريب خيرى حماد، ط. 9، بيروت، 1979.
- ———، *المطارحات*، تعريب خيرى حماد، بيروت، 1962.
- Barincou, E., *Machiavel par lui-même*, Paris, 1951.
- Benoist, Ch., *Le Machiavellisme*, 3 vols., Paris, 1901, 1915, 1935.
- Brion, M., *Génie et destinée de Machiavel*, Paris, 1948.
- *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, 1964.
- Gramsci, A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Milano, 1949.
- Chabod, F., *Niccolò Machiavelli*, Torino, 1964.
- ———, *Machiavelli and the Renaissance, Essays*, London, 1958.
- Freyer, H., *Machiavelli*, Leipzig, 1938.
- Gilbert, F., *Machi and Crucciardini, Politics and History in 16th Florence*, Princeton, 1965.
- König, R., *Niccolò Machiavelli, Zur krisenanalyse einer Zeitenwende*, Erlentbach, 1941.

النسبية

Relativism Relativisme Relativismus

نستطيع من قراءتنا لتاريخ الفلسفة أن نتيين مرحلتين مرّ بهما مفهوم النسبية خلال تطوره.

مرحلة اتسمت بطغيان النظرة الذاتية للنسبية حيث نظر لهذه الأخيرة كمظهر لتباين الافراد او الحالات النفسية او الانطباعات أو المصالح الشخصية. وبهذا المعنى يصبح الانسان مرجعية النسبية.

ومرحلة اخرى تسم بطغيان النظرة الموضوعية لها، حيث اعتبرت النسبية مظهراً لاختلاف المنظور او المرجعية أو نسق الاسناد، وجميع هذه عوامل موضوعية تنعكس في النظر الشخصي فتجعله يرى الاشياء على نحو ما. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن نسبية موضوعية.

1 - السفسطائية والنسبية:

فالسفسطائيون أقاموا آراءهم الخلفية والفلسفية على قاعدة نسبية تعتبر الانسان مقياس كل شيء. ورجوعاً الى ما جاء في محاورات أفلاطون، يتبين بوضوح أنهم بنوا أفكارهم على القول بأن الحقيقة هي ما ينفع المرء ويخدم مصالحه الآنية، لذا يمكن القول بأنهم هم الذين انزلوا الفلسفة من السماء الى الارض وتبعهم في ذلك سقراط الذي كان مضطراً لمناقشتهم في اطار اشكالياتهم الخاصة. وقد ظهوروا في فترة سيادة النظام الديمقراطي في القرن الخامس قبل الميلاد الذي ازدهرت معه الخطابة وفن القول. ذلك أن التعليم التقليدي في أثينا كان

تعليمياً يطنى عليه الطابع النظري الموسوعي. لكن الرواج التجاري الذي عرفته المدن اليونانية، وظهور المجالس النيابية أدباً الى الشعور بالحاجة الى تكييف التعليم مع المتطلبات والاحتياجات الجديدة. فتحمل السفسطائيون، الناطقون الرسميون بلسان النظام الجديد الذي أطاح بحكم الأسر الارستقراطية، وايدولوجية الدولة الديمقراطية، مهمة تقديم هذا التعليم الجديد الذي كان يستند الى منطلقات فلسفية نفعية برغماتية تماثل الحقيقة بما ينفع أو بما يساعد على تحقيق النجاح. وفي نظام تحتل فيه التجارة المكانة البارزة في النشاط الاقتصادي، كان من الطبيعي ان يصبح الاقتناع والاستمالة وفن القول أو الخطابة محور التعليم. فلم يعد البحث في أصل الوجود محور هذا الأخير، كما لم يعد العلم يُطلب مجاًناً وبدون مقابل، بل أصبح بضاعة تباع وتشترى ما دامت تعلم المرء كيف يحقق ارباحاً أخرى. وقد مارس السفسطائيون انفسهم هذا النوع من التعليم فدرّسوا الخطابة وفن النجاح في الحياة مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم. وبهذا المعنى يصعب القول انهم يشكلون مذهباً فلسفياً، إلا أن تبريرهم لممارستهم الفلسفية التعليمية ومحاولتهم تنظير تصورهم للأشياء يجعل منهم فلاسفة يدافعون عن وجهة نظر نسبية نفعية برغماتية، وهو ما يتجلى في ردودهم على اسئلة سقراط المحرجة والمقحمة، فالسفسطائي حينما يسأله سقراط عن العدالة أو الفضيلة أو التقوى أو ما شابه ذلك من القيم الاخلاقية، يسارع الى الجواب بأنها هي ما يفعله هو أو أنها هي اللذة أو حق الأقوى.

وثياتيتوس صديق بروتاغوراس حينما يسأله سقراط: «ما هو العلم؟» يجيب بأنه الاحساس. فينبهه سقراط الى أن هذا التعريف لا يستهان به خصوصاً وأنه يستعيد اطروحة احد كبار السفسطائية وهو «بروتاغوراس» الذي كان يقول: «ان

الثاني، وحجة سقراط على ذلك، هي أننا نستطيع الادلاء بحجج أو دلائل على آراء خاطئة وعلى احكام هي وليدة تخمين دون أن يعني ذلك أن تلك الآراء والاحكام صحيحة ما دامت لا تملك دلائلها في ذاتها. ان الحجة والدليل المضاف الى رأي نعتقد انه صحيح، لن تكون سوى لغو وحشو. وعليه، ليس العلم احساساً وليس رأياً نعتقد أنه صحيح ولا رأياً ندافع عنه بحجة، بل العلم يولد بالبرهان ويحمل حججه ومعايير صدقه في ذاته.

ربط السفسطائيون المعرفة بالمنفعة والعمل وجعلوا الفلسفة اتقاناً للخطابة ولكل الصناعات التي تمكن من النجاح في الحياة. ولكن لم تحملهم نزعتهم النسبية على الوقوع في الشك المطلق المتطرف الذي ينكر كل حقيقة. انهم كانوا يربطون هذه الاخيرة بالمصلحة وينزلونها من سماء الميتافيزيقا الى أرض المنافع، فلم يقولوا بضرورة التوقف عن اصدار أي رأي أو حكم، كما فعل انصار النسبية الشكية على اختلاف مشاربهم.

2 - النسبية البيرونية:

فشكاك القرن الرابع قبل الميلاد، أنصار بيرون Pyrrhon (275 p.c) توفي 275 ق.م. شكوا في قدرة الحواس والعقل على الوصول الى المعرفة بطبيعة الاشياء، وأخذوا بمبدأ التوقف عن الاقرار بأي شيء وتعليق الحكم. وتبعهم في هذا الرأي مفكرون عاصروا نهاية الحضارة اليونانية، وبداية الفترة الهيلينستية الرومانية من القرن الثالث الى القرن الاول قبل الميلاد، اي بعد مرحلة ازدهار الفكر الفلسفي الوثوقي الذي لعب سقراط دوراً هاماً في ترسيخه من خلال تصديده للسفسطائية، اعدائه السياسيين وخصومه النظريين.

ويلتقي انصار البيرونية في رفض كل نزعة وثوقية تذهب الى مكان اتفاق العقول على حقيقة بعينها. وربما كانت وراء ذلك اسباب سياسية لها علاقة بالأحداث التي عرفتها بلاد اليونان والتي تحولت بالقوة على يد فيليب المقدوني من مدن مستقلة الى مجتمع دولة موحدة، وبحملات ابنه الاسكندر الاسيوية التي رافقها عدد من المفكرين من بينهم بيرون، حيث رأى بأم عينه تغير الافكار والمعتقدات بتغير الامكنة والبيئات...

فالاحساس، في نظر البيرونيين، لا يقدم لنا صوراً حقيقية للأشياء، بل صوراً متناقضة ومتباينة، والمعرفة انطباعات، ولا قاعدة للتمييز او الفصل بين الانطباعات الصحيحة والانطباعات الزائفة. وسواء استندنا الى العقل أو الى الحس،

الانسان مقياس كل الاشياء، فالموجودة منها هو معيار وجودها، وغير الموجودة هو معيار لا وجودها، ألا يعني قوله هذا أن وجود الاشياء وحقيقتها متعلقان بالكيفية التي تظهر بها هذه الاشياء؟ لكن لما كان لكل شخص احساسه الخاص، فليس لدينا مقياس واحد، يلتزم به كل انسان. ألا يحدث أحياناً عندما تكون جماعة من الناس وتهب ريح أن يشعر أحدنا بالبرد شعوراً قوياً فيرتجف، بينما لا يشعر به شخص آخر إلا قليلاً فلا يرتجف؟ فهذا نقول في هذه الحال عن تلك الريح؟ أي في حد ذاتها وبغض النظر عن شعور الافراد بها باردة أم غير باردة؟ أم هي كما أراد بروتاغوراس: باردة بالنسبة الى من يرتجف وغير باردة بالنسبة الى من لا يرتجف؟

والمحاورة كلها سعي من طرف سقراط للحصول من محاوره السفسطائي على تعريف صحيح للعلم، لكن قناعات المحاور السفسطائية جعلته يقترح تعريفات كلها تنم عن النظرة النسبية. فاعتبار العلم هو الاحساس يلزمنا بالنتيجة الاخيرة، اي باعتبار المعرفة عامة والاحكام التي نطلقها على الاشياء، ليست ثابتة مطلقة ولا تتصف بأي طابع موضوعي يجعل الاتفاق حولها ممكناً، بل تتغير بحسب الاشخاص والافراد. وهذا هو معنى العبارة الشهيرة «الانسان مقياس كل شيء». وهي عبارة يبحث سقراط في محاورة ثياتيتوس عن أصولها الفلسفية في نظرية التحول الهيرقليطية التي ترى ان كل شيء في حركة دائمة، حتى الحقائق والافكار نفسها، لا يمكن أن تكون ثابتة، بل تتغير بحسب الاشخاص. وانطلاقاً من ذلك، ينكر سقراط أن يكون هذا هو التعريف الحقيقي للعلم ما دام ينكر ثبات وشمولية الحقائق كما يشير اشارة عارضة الى أن النفس أو العقل يتخذان الاحساس مطية للبحث عن شيء آخر وراءه، ألا وهو الخصائص المشتركة. فليس العلم اذن هو الاحساس، اذ وراء هذا الاخير، توجد حقيقة ثابتة لا تستطيع سوى حدسها بالعقل أو النفس.

ثم يقترح السفسطائي تعريفاً جديداً ينقح به الأول، مفاده أن العلم هو الرأي الصحيح ويستقده سقراط قائلاً ان الرأي تخمين وطن، فقد يكون لنا علم ببعض الاشياء، لكننا نكون عنها آراء قد يحدث صدف أن تكون آراء صحيحة، لكنها ليست نابعة عن اليقين أو الضرورة، بل عن الظن.

أمام هذا الانتقاد، يحاول ثياتيتوس تصحيح جوابه فيقترح تعريفاً ثالثاً يذهب فيه الى أن العلم هو الرأي الصحيح المدعم بحجة والمشفوع ببديل، غير أن سقراط يرفض هذا التعريف الثالث بدعوى أنه لا يضيف جديداً اذا قرورن بالتعريف

حينما أبرزوا أن الانسان لا يستطيع ان يضع اسئلة تفوق عقله، ولا يملك سوى افكار ومزاعم نسبية، أما ما يدعوه براهين وحججا، فهي ليست سوى مزاعم واهية.

أما باسكال 1623-1662 B. Pascal فقد أكد في الخواطر Pensées أن «ما هو صحيح في هذا الجانب من جبال البرينه، خطأ وضلال في الجانب الآخر منها» «وأن خطأ واحداً من خطوط الطول أو العرض، يقلب الحقيقة رأساً على عقب». لذا فإن المعتقدات والمعارف نسبية، مما يطرح مسألة التشكك في قدرة العقل على الوصول الى الصدق الديني.

واذا كانت نسبية باسكال الشككية، ذات مرجعية دينية لها علاقة بموقفه الفلسفي الذي عبر عنه في الخواطر، والتأرجح بين العقل والايمان، فان نسبية من ذات النوع ستأسس تأسيساً علمياً مع عصر الأنوار في شخص مونتسكيو Montesquieu 1689-1755 الذي مال في كتاب روح الشرائع الى التأكيد على اختلاف القوانين والأنظمة باختلاف البيئات والأقوام. والهدف من تأليف الكتاب، شرح وتفسير التنوع الكبير للأنظمة والمؤسسات والأعراف. وقد اتخذ ذلك صيغة رفض المعايير المطلقة، والاهتمام بالحالات التي تبرز فيها قوانين وأشكال حكم محددة، والاعتراف بشرعية أشكال الحكم كافة تبعاً للطابع المميز لكل أمة من الأمم وحسب شروط العيش فيها، فهو يتصور تنوع الواقع التاريخي وتبدل أشكال الحكم ومؤسسات الدولة والقوانين، خاضعة للقوانين الجغرافية. يضع هذه الأخيرة في مقدمة العوامل المحددة لطابع الأمم وبالتالي لقوانينها، وهذه العوامل هي: المناخ والأرض والموقع الجغرافي.

فمونتسكيو يفسر بالرجوع الى المناخ اختلاف الطبائع وروح الشعوب والأقوام. «وإذا صحَّ ما يقال من أن صفات واهواء القلب، تختلف باختلاف المناخ لزم ان تكون الشرائع متناسبة مع تباين هذه الاهواء والصفات». ذلك أن المناخ البارد يولد اشخاصاً اقوياء، بينما الحار يولد اشخاصاً كسالى.

4 - نيتشه والنسبية المتطارية :

في اطار تقويضه للميتافيزيقا ولدعائهما النظرية، انتقد نيتشه مفهوم الحقيقة الذي استبد بالخطاب الميتافيزيقي وذهب الى أنه مفهوم لا يتحدد الا في ارتباطه بإمكانيات متعددة للتأويل، ان لم نقل لا متناهية، يتحدد معها التأويل باستمرار. وهو يشبه الى حد ما لعبة الفرد التي تتجدد فيها التعيينات دائماً من غير أن يستقر التأويل داخل أي تعيين من

لا نعثر على مرجع مطلق وصحيح نجولنا الحكم على الاشياء، لأننا سنكون مضطرين الى اثبات صحته هو الآخر، وهذا الاخير نحتاج الى البرهنة على صحته. وهكذا الى ما لا نهاية. فالبراهين تتسلسل دون أن تبلغ برهاناً قاراً يحظى بالإجماع. لذا فان المعرفة تبقى نسبية وتابعة للبراهين التي لا تقنع سوى صاحبها، كما أن العقل عاجز عن اثبات شرعية قوانينه ونواميسه، وإن دام ذلك وقع في الدور الفاسد، أي برهن على الشيء بشيء آخر لا يمكن البرهان عليه إلا بالأول. وان دل ذلك على شيء، فإنما يدل على افلاس العقل. أما الحواس، فانها لا تتعدى الظواهر، والظواهر لا تتضمن أي دليل يقيني لأنها محض انطباعات، لذا لا ينبغي أن نأمل في الحصول على استدلال صادق. وما دمنا لا نملك وسيلة للوصول الى المعرفة، فليس بإمكاننا الحكم على شيء قط. حتى الادراك الحسي ليس خالصاً بصورة ثابتة وواحدة.

وقد بلغت هذه النسبية الشككية أوجها في أواخر القرن الثاني الميلادي مع سكستوس امبريكوس Sextus Empiricus، - اشتهر حوالي 200 ب.م. - الذي أرمى قواعدها في مؤلفاته.

ويمكن للمرء أن يعثر على بعض مظاهر النسبية لدى مجموعة من فلاسفة الازمنة الحديثة الذين استعملوا في ثورتهم على التقليد اللاهوتي الكنسي القديم أسلحة نسبية شككية.

3 - الشكوكية الحديثة :

فالفيلسوف الفرنسي مونتيني 1533-1592 M. Montaigne نحا في كتابه الشهير المحاولات Les Essais منحى اذيتايشاكيا تمتزج فيه آراء بيرون بأفكار سقراط، وأبيقورس وأصحاب الرواق. فهو يرمي الفلاسفة بادعائهم انهم أصابوا المعرفة والقدرة على بلوغها، ولكن، لسوء الحظ، لم يكونوا على صواب في ادعائهم. والدليل هو اختلافهم. فما كان يروق لهؤلاء، لم يكن ليعجب أولئك، وما كان يبدو أكيداً للبعض لم يكن يبدو أكيداً للبعض الآخر.

من هنا تلك الاختلافات بين المذاهب والنظريات. وهو اختلاف يطعن في سلامة الحديث عن الحقيقة، وفي سلامة وسائلنا المتبعة لإدراكها. مما يجتم، قبل الشروع في البحث، انتقاد تلك الوسائل والتساؤل عن قيمتها وهل تستطيع أن تثبت لنا صحة ما نظن اننا اكتشفناه؟ ويرى مونتيني انه اذا كان تاريخ الفكر الانساني عرف محاولات نقدية من هذا القبيل، فان السفسطائيين، قدموا احسن نموذج لتلك المحاولات،

الانسانية. وهذه الطريقة يستطيعان منح النسبية اساساً موضوعياً. أما وجه اختلافهما فيتمثل في أن دراسة الايديولوجيات اضطلعت بمهمة كشف القناع واماطة اللثام عن المخادعات الواعية المقصودة وعن تستر وتحفي المصالح السياسية خاصة خلف الافكار. أما علم اجتماع المعرفة فلا يهتم كثيراً بذلك.

ثمة إذن منطلق مشترك، هو أن البنيات العقلية والانظمة المعرفية مختلفة باختلاف التركيبات والتشكيلات التاريخية والاجتماعية. ذلك أن الموقع الاجتماعي يتغلغل في نتائج دراسة الباحث، أو في رؤية الشخص للعالم وفي الاسلوب الذي ينظر من خلاله الى موضوع ما والكيفية التي يدخله بها في تفكيره. ويطلق مانهايم K. Mannheim في الايديولوجية واليوطوبيا على هذا الاسلوب، اسم المنظور. ويعني بدقة العناصر النوعية التي تدخل في بناء الفكر والتي تجعل شخصين، مثلاً، رغم أنها يطبقان نفس القواعد المنطقية الصورية... بأسلوب مماثل، فهما يحكمان على نفس الشيء حكماً مختلفاً. ثمة إذن نسبية ينبغي ادخالها في الحسبان والبحث عن اساسها الموضوعي. وإذا كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بأنها ارتباط بالموضوع والمعطى وطرد كل ما له علاقة بالذات، فإن علم اجتماع المعرفة والنظرية الايديولوجية يؤكدان على العلاقة الوثيقة بين الموضوع والذات العارفة اللذين يتحول ترابطهما الى موضوع جديد. والحقيقة، ليست مجرد مطابقة الفكر للوجود، بل هي تتلون بالمصالح والمطامح ووجهات النظر والقيم. لذا فإن الموضوعية لا تعني وصف الصادق والصابئ وتمييزهما عن الخاطئ والكاذب... تعني أيضاً أن كل ما يتخيله الناس ويفكرون فيه من مدركات ومواقف وآراء... يجب أن يكون مطابقاً للحقائق الواقعية، بل تعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التشويه والتحريف والنسبية التي تظهر، لا نتيجة المعرفة الكاذبة المشوهة، أو الادراك الخيالي الوهمي غير المتطابق مع الواقع، بل عدم استطاعة الانسان في ظل ظروف موضوعية ولا ارادية، التملص من تلك النسبية.

ثمة عوامل تتدخل في المعرفة وتؤثر في نتائج التفكير وتقرر المثل الاعلى للحقيقة الذي تبنيه تلك النتائج. وإذا صرفنا النظر عن العنصر التاريخي - الانساني في المعرفة، ارتكبتنا خطأ كبيراً، وحجبنا النور عن الظواهر الاساسية ولففناها في غموض العموميات، فنفقد بالتالي نتائج التفكير طبيعتها الاصلية تماماً. ان وجهة نظر الفرد تعكس الموقع الذي يشغله، وادخالها ضمن الظاهرة، يتطلب إعادة نظر في القاعدة

تعيينات اللعبة، فعدم اكتمال التأويل وقابليته الدائمة للفحص وكونه يظل دوماً تأويلاً معلقاً، نجده بصفة ماثلة ايضاً عند ماركس وفرويد. وذلك في صورة رفض البداية... فنتيشه كان يعطي اهمية كبرى للتمييز بين البداية والاصل. ذاك انه لم يعد ممكناً الحديث عن الاصل، فكل أصل هو تأويل لنموذج سابق عليه، انه نموذج الكتابة بالكثيف التي تتداخل فيها التأويلات وتتعدد حيث لا يصبح هناك أثر للمعنى في ذاته او الدلالة في ذاتها. فليس هناك كلمات وعلامات أصلية، وانما هناك تأويلات أو نسيج من التأويلات. وهو ما يدعى بالمظارية؛ أي تنوع المنظور واختلافه دون وجود منظور حقيقي أو أصلي.

التأويل عند نيتشه لا يستقر عند أي حدود ثابتة تسمح بتقييده وتلخيصه في بعض التقنيات التبسيطية حيث ان عملية الحفر داخل النصوص، لا تقف عند أي عمق أصلي بقدر ما تحاول رصد العلاقات المتشابكة التي هي منسوجة بشكل منتظم داخل النصوص ولربما في هذا المستوى يمكننا الحديث عن جينالوجيا التأويل عند نيتشه، وذلك من خلال معالجته لتاريخ الاخلاق او غيرها...

والى مثل هذا الرأي ذهب هوفدينغ H. Höffding 1843-1931، في كتاب النسبية الفلسفية الذي حاول فيه التأكيد على أن الاختلاف بين المذاهب الميتافيزيقية، لا يشكل تعارضاً حقيقياً إلا اذا نظرنا اليها كمذاهب منفصلة وكعناصر متفرقة. أما اذا نظرنا اليها كأجزاء يجمعها كل واحد، ويضم شتاتها، فانها لن تبدو متعارضة. فالاختلاف بينها، اختلاف نسبي، تابع لزاوية النظر التي ننظر منها اليها. ذلك أن تنامي الكل وتكامله يسبغان معنى جديداً على الاجزاء.

وكما هو ملاحظ، لا نبتعد مع هوفدينغ كثيراً عن التصور الهيجلي لتاريخ الفلسفة والذي يؤكد على أن كل المذاهب كانت صادقة وكاذبة من حيث انها لمست الحقيقة في جانب واغفلتها في جانب آخر.

5 - النسبية بين النظرية الايديولوجية وعلم الاجتماع المعرفة:

يرتبط علم اجتماع المعرفة ارتباطاً وثيقاً بالنظرية الايديولوجية، لكنه يتميز عنها في نفس الوقت. ويبدو وجه ارتباطهما في انها يسعىان الى كشف وتحليل العلاقة بين المعرفة والوجود والفكر والعمل، وتعقب جذور الاشكال المختلفة التي اتخذتها تلك العلاقة خلال مسيرة التطور العقلي الذي قطعته

فالنسبية هي الأساس الصحيح الذي ينبغي الانطلاق منه في الحكم على الحضارات والثقافات والمجتمعات، وبهذا ينزع ستروس صفة الشمولية والكلية التي حاولت المعرفة الغربية أن تضفيها على نفسها حينما تحدثت عن عقل واحد كلي ومنطق واحد كلي هو المنطق الأرسطي ليفسح المجال لمستويات وألوان أخرى من العقل، كانت الانتروبولوجيا الاستعمارية المركزة على الغرب قد أخرجتها من مجال اللعبة، واعتبرتها هامشية.

7 - كواين ونسبية الانطولوجيا:

لـ كواين W.V. Quine كتاب يحمل عنوان نسبية الانطولوجيا، حاول فيه، سيراً على خطى جون ديوي واهتداء بآراء التحليلين المعاصرين، نفي إمكان وجود فلسفة أولى بالمعنى الكلاسيكي، ويتخذ تقويض كواين لهذه الفلسفة صورة نقد لمختلف المفاهيم التي تناسس عليها فلسفة الذاتية والهوية، كالذات والمعنى والكوجيتو... معتقداً أن كل تناول لمسألة الفلسفة ومشروعيتها، يجب أن يتم عبر اللغة. إن هذه الأخيرة لا تشكل لباساً نضفيه على أفكار ومعان مصدرها عمليات ذهنية باطنية، بل هي نشاط اجتماعي كباقي النشاطات الانسانية الأخرى. وهذا ما يجعل من المعنى خاصية سلوك وليس حالة نفسية داخلية. فلا سلوك باطن ولا حياة ذهنية خارج اللغة. لذا فإن اللغة هي عالم تفكيرنا.

في الانطولوجيا، ينصب اهتمامنا لا على معرفة الوجود أو الكائن بمعناه المطلق، بل على معرفة ما يقوله مذهب ما في الوجود. ولما كان ما يقال، لا ينفصل عن صيغة القول، فإن اللغة ذاتها يصبح لها شأن في المسألة الانطولوجية. وهذا يعني أن المقولات التي أجهد الفكر الفلسفي نفسه في البحث عنها، اعتقاداً أنها شاملة ومطلقة، هي مقولات تتحدد باللغة، مما يطعن في شموليتها واطلاقها.

لذا، فالنسبية الانطولوجية، لا علاقة لها بالنسبية الرببية، لأن الأولى لا تنكر الحقيقة، بل ترفض عدم ربطها بمرجعية معينة، فهي تلح على أن معنى موضوعات نظرية ما من النظريات لا يتحدد تحديداً مطلقاً، بل استناداً إلى نظرية تؤوله أو تعيد تأويله انطلاقاً منها، وهي تغدو، من هذه الزاوية، نظرية شارحة له. فالمفاهيم والمعاني القائمة بذاتها هي مجرد وهم.

8 - النسبية في الفيزياء:

النسبية نظرية من النظريات العلمية المعاصرة، شكلت

النظرية للمعرفة بتبني فرضية علاقية المعرفة البشرية بالمنظور وتبنيها له.

لا يطعن هذا أبداً، حسب مانهيم في فرضية الموضوعية، كما لا ينطوي بالضرورة على دفاع عن الشككية، بل يتضمن فكرة أن الموضوعية يمكن بلوغها بطرق أخرى غير مباشرة، أي في حدود منظور ومرجعية أفكار الفرد.

لا يفضي هذا بالضرورة إلى النسبية بمعنى أن قول فرد ما من الافراد، مكافئ في صدقه أي فرد آخر، بل إلى نسبية موضوعية أو علاقية تربط الخطاب بمرجعته وتعالج صدقه أو كذبه من خلالها. ولن يصبح هذا الخطاب خطاباً نسبياً إلا إذا نظر إليه من مثل أعلى جاهز للحقيقة الخالدة غير المتعلقة بالخبرة الذاتية.

6 - ليفي - ستروس ونسبية العقل:

في كتاب الفكر المتوحش *La Pensée sauvage* أفرد ليفي - ستروس صفحات، أبرز فيها تنوع العقل تبعاً للحضارات التي ينبغي النظر إليها من منظور النسبية، ساعياً من ذلك إلى إزالة التعارض الذي خلقتة المعرفة الغربية بين فكر متحضر يكون هو الفكر الحقيقي، والفكر المتوحش الذي يعكس مرحلة متأخرة وبداية من التطور الحضاري والعقلي. فكلود ليفي - ستروس، يرى ضرورة عدم النظر إلى فكر القبائل البدائية نظرة تاريخية شمولية مطلقة، وحصره في لحظة من لحظات التطور الانساني العلمي والفكري العام واعتبارها بمثابة الماضي الغابر للعقل المتحضر أو مرحلة سابقة على ظهور المنطق، حسب تعابير ليفي - بريل Lévy-Bruhl صاحب كتاب العقلية البدائية، أو اعتبارها مجرد بداية أو مرحلة مبرها الفكر الانساني عامة. إن ما ينبغي هو النظر إلى الفكر السحري أو الفكر المتوحش على أنه نسق أو نظام متين البناء ومستقل بنوياً عن النسق الذي يتكون منه العلم الحديث والعقل المتحضر. فالفكر المتوحش يتوفر على نفس المؤهلات المنطقية التي تمنعنا من اعتباره سابقاً على المرحلة المنطقية المفترضة في كل منها والتي لا تختلف في طبيعتها بقدر ما تختلف حسب أنماط الظواهر التي تنطبق عليها تلك العمليات العقلية. صحيح أن الفكر المتوحش لا يحترم المبادئ المنطقية الثلاثة التي تحدث عنها أرسطو، مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، لكن ذلك لا ينزع عنه صفة التفكير العقلي المنطقي، لأن العبرة ليست بالمبادئ التي نحترمها أثناء التفكير بل بالتفكير نفسه من حيث هو خطوات ومسار وآليات وقدرة على الانتقال من تصور إلى آخر...

فليس في المكان اتجاهات ولا حدود قسارة. ومن العيب أن يحاول العالم العثور على السرعة الحقيقية لنسق ما، بانخاذ الضوء كوحدة للقياس، ذلك أن سرعته ثابتة لا تتغير. وهذا يعني أن الطبيعة لا تمنحنا أية نقطة متميزة تسمح لنا بعقد مقارنات مطلقة، كما أن المكان يعكس نظام العلاقة بين الأشياء، ولا يكون إلا بها. «ليس المكان بالضرورة شيئاً يمكن أن نمحه وجوداً منفصلاً بطريقة مستقلة عن الأجسام الموجودة فعلاً في دنیا المادة. إن الأجسام المادية ليست في المكان، بل هي امتداد مكاني، وهذه الطريقة يفقد تصور المكان الفارغ معناه.

فلزم عن ذلك، أنه لا توجد اختلافات وفوارق بين خواص الاتجاهات المختلفة في الفضاء، لأنها كلها متكافئة. ومن المفارقات التي نجمت عن هذا التجديد النسبي :

أولاً: نسبية التزامن:

ينطلق قياس الزمن في الميكانيكا النيوتونية في مساهمة مفادها أن تزامن (تأني) حادثين تزامن مطلق وغير اضافي. فالحادثان اللذان يحكم مشاهد ما بتزامنهما، يحكم مشاهد آخر بتزامنهما كذلك، أي ان التزامن هو تزامن بالنسبة لجميع الملاحظين سواء أكانوا متحركين أم ساكنين، سواء أكان أحدهما ساكناً والآخر متحركاً.

ويكمن جوهر المشكل هنا، في استناد مبدأ التزامن الى الادراك الحسي. إلا أن عمل اينشتين النقدي، يتمثل في استثمار هذا الأساس الذاتي لمفهوم الزمن لتأطيره موضوعياً. فنحن نقر بأن الحادثين يكونان متزامنين إذا كانت الأشعة المضئية المشرة الى وجودهما، والتي نفترض أن طولها كأشعة، واحد، تصل معاً الى المشاهد. علماً أن الحادثين المتأنيين في نظر مشاهد معين، ليسا متزامنين في نظر شخص آخر يلاحظهما وهو يتحرك بالنسبة للمشاهد الأول، فأحدهما، أي المشاهد المتحرك، يذهب في اتجاه الضوء لمقابلته، أو العكس، أي يتبعد عنه. بينما المشاهد الساكن فيأنيه الضوء وكلاهما على صواب وحق خصوصاً وأن سرعة الضوء واحدة بالنسبة إليهما. ولتعلق الأمر بالصوت لتغيرت المغطيات ولأصبح من الضروري ادخال الاختلاف النسبي في سماع الصوت وتركيب السرعات.

ويتبين من نسبية التزامن أنه من الصعب، بل من المستحيل على الانسان، الزعم أن المعنى الذاتي الذي يعطيه للفظ الآن معنى مطلق، ينطبق على جميع اجزاء الكون. ذلك أن لكل

ثورة على الافكار والمفاهيم المعهودة المتداولة، خصوصاً مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية. لقد شعر اينشتين A. Einstein 1879-1955، واضع هذه النظرية، بضرورة القيام بمراجعة نقدية للميكانيكا النيوتونية ومبادئها لأنها لم تعد تقدم اساساً كافياً لوصف كل الظواهر الطبيعية، وهو امر اتضح لدى معالجة المشاكل العويصة التي اعترضت الميكانيكا النيوتونية في نهاية القرن التاسع عشر والتي لم يتمكن العلماء من ايجاد مخرج لها في ضوء مبادئها. ويمكن القول ان نقطة انطلاق اينشتين هي ملاحظته على أولئك العلماء انهم يتعاملون مع المبادئ النيوتونية كما لو كانت مطلقة الصلاحية ويحكمون تجاربهم بالفشل لا لأنها حقاً فاشلة، بل لأنها لا تتسجم مع مبادئ الميكانيكا النيوتونية السائدة ولا تندرج ضمن القنوات التفسيرية الجاهزة. في حين أن ما كان ينبغي هو وضع علامة استفهام على تلك القنوات.

وتكمن جرأة اينشتين في انتقاده لتمسك العلماء الاعمى بالمفاهيم الاساسية للميكانيكا الكلاسيكية، وتساؤله عما اذا كان من الممكن اتخاذ سبيل معكوس، اي استئناف النظر في المبادئ النيوتونية من منظور جديد. فقد درج المهتمون بالحركة، منذ القدم، أن يصفوا حركة جسم ما، استناداً الى حركة جسم آخر يتخذونه مرجعاً. فهم مثلاً يدرسون حركة السيارة بالنسبة للارض التي تسير فوقها، وحركة كوكب ما، بالنسبة لمجموع النجوم الثوابت المرئية... ويطلق في الفيزياء، على الاجسام التي نحيل إليها الظواهر، مكانياً، اسم منظومات الاحداثيات ومجموعات الاحداثيات. «مجموعة الاحداثيات الغاليلية - النيوتونية» من هذا النوع. وهي ترتبط ضمناً بمبدأ قوة الاستمرار Znekier أو القصور الذاتي. كما يرتبط بها، اذ ثمة تفضيل ضمني لحالة السكون التي تتم منها مراقبة الحركة، وكما لو كانت هذه الاخيرة تتم بالنسبة إليها.

ويكمن التجديد النسبي الذي طرحه اينشتين في القول إنه من المحال المفاضلة بين ملاحظات يقوم بها مشاهدون يتحرك كل منهم بالنسبة الى الآخرين، لأن الجميع على حق... ومن هذا المنطلق، أكد اينشتين أن قوانين الطبيعة تظل هي هي لا تتغير، في كل نسق فيزيائي متحرك، أو في حالة ما اذا انتقلنا من نسق متحرك الى نسق متحرك آخر.

وهذا التأكيد، ذو مدلول فلسفي هام، يتمثل في الدعوة الى الكف عن البحث عن اطار مطلق وسكوني للكون. فالكون، حين لا يعرف السكون والراحة: النجوم والمجرات وجميع الانساق الجاذبية للمكان الخارجي، تتحرك بدون انقطاع، غير أن حركاتها، لا يمكن وصفها إلا بالنسبة الى بعضها البعض،

الماكروسكوبي الذي نتعامل فيه مع الأشياء الكبرى. أما في مستوى السرعات الفائقة والقريبة من سرعة الضوء (أي ٣٠٠,٠٠٠ كلم بالثانية)، فمن السهل ادراكها.

وقد انتهى اينشتين من مبدئه ذلك الى نتائج على جانب كبير من الأهمية. فلما كانت كتلة الجسم المتحرك تزداد بازدياد السرعة، ولما كانت الحركة صورة أو شكلاً من أشكال الطاقة، باعتبارها طاقة حركية، فان تزايد كتلة الجسم المتحرك، نابع من تزايد طاقته. وهذا يعني باختصار أن الطاقة كتلة مضروبة في مربع سرعة الضوء والكتلة تساوي الطاقة مقسومة على مربع سرعة الضوء، وهذا يعني أن أية كتلة مادية قادرة على تقديم طاقة عظيمة.

تشكل قوانين اينشتين ومبادئه الآفة الذكر، ما يطلق عليه اسم النظرية النسبية الخاصة، وهي تهتم بمشاكل السرعة والزمان... وبجانبها وضع اينشتين نظرية نسبية عامة، تتناول بالبحث، الكون عامة، وقد اهتم فيها بدراسة القوة الغريبة التي تتحكم في حركات النجوم والمجرات... وجميع المنظومات المتحركة. وإذا كان نيوتن قد أطلق على تلك القوة اسم الجاذبية العامة، فان اينشتين انطلقاً من فهم خاص للجاذبية، انتهى الى نظرة جديدة للكون مغايرة للنظرة النيوتونية.

فهو يرى أن ثمة تكافؤاً بين الجاذبية وقوة الاستمرار، وألا سبيل للتمييز بين الحركة الناتجة عن قوة الاستمرار *inertic* كالتسارع والقوة النابذة... وبين الحركة الناتجة عن قوة الجاذبية. وقد نتج عن هذا المفهوم الجديد للجاذبية أن سقطت خرافة الحركة المطلقة ما دامت كل حركة لا يمكن الحكم عليها الا استناداً الى نسق اسناد ما. فالجاذبية في النسبية، لا تمثل قوة، بل هي مظهر سلوك الاجسام داخل مجال جاذبي، فهي جزء من قوة الاستمرار أو صورة عنها. وطبيعة المكان هي التي تحدد سلوك الاجسام وتتحكم فيه، وليست القوة الجاذبية هي التي تفعل ذلك. لذا فإن قوانين الجاذبية النسبية تصف خواص المتصل المكاني - الزماني فحسب، وليست وليدة قوة خفية ما.

وعليه، فالمكان هو الذي يحدد طبيعة الحركة وطبيعة الخطوط التي تتبعها الاجسام في سيرها. لذا فان المكان الزماني ليس أوقليديداً، بل هو عبارة عن خطوط منحنية. وإذا كنا نلاحظ أن نقد النسبية لمفهومي المكان والزمان المطلقين، فيه نقد ضمني للتصور الهندسي المرافق لذلك المفهوم، وهو التصور الاقليدي، فان النسبية العامة جاءت لتؤكد تجريبياً وجاهة الطعن في هندسة مثالية معزولة عن أي موضوع

جسم أو نسق احداثيات، زمانه الخاص به، وعيب القانون القديم حول تركيب السرعات، هو أنه يؤمن ضمناً بأن المدة الزمنية التي تستغرقها الاحداث مطلقة ولا تتأثر بحالة النسق الذي نستند اليه في ملاحظتها. فالمسافة كالزمن، مفهوم نسبي، يتأثر بنسق الاسناد الذي نلاحظه منه. لذا يطلب اينشتين من كل من يروم وصف ظواهر الطبيعة وصفاً يحتفظ بقيمته بالنسبة الى جميع الانساق داخل الكون، أن ينظر الى قياسات الزمن والمسافة على أنها كميات متغيرة. والمعادلات التي تدل على ذلك، هي معادلات لورنتس Lorentz التي ترفض النظر الى جميع النتائج على أنها ثابتة ومستقلة عن حالة الحركة التي توجد عليها مجموعة الاسناد.

وما دام قياس المسافة، يفترض التزامن، من حيث انه قياس اساسه العمل على انطباق طول معلوم من قبل على طول معطى لنا افتراضاً أنه متى انطبق الطولان في طرف، انطبقا في ذات الوقت في الطرف الآخر، فما ينطبق على التزامن يشمل هو الآخر. لذا حكم آينشتين على المسافة بأنها نسبية كذلك، حسب المشاهدين.

ثانياً: نسبة الزمان:

الزمان والمكان، في اعتقاد نيوتن، اطاران مطلقان، داخلهما توجد الأشياء المادية وتحجري الاحداث، ومن الممكن تصورها خالين من المادة والحركة، مثلما يمكن تصور بيت خال من سكانه وأثاثه، وهذا يعني أنها لا يتأثران في شيء بمحتواهما. ولقد انتهت النسبية الى أن الزمان تابع للسرعة ويتأثر بها. فإذا زادت السرعة تباطأ الزمن. وهذا يعني ان الاجسام تختلف أزمنتها باختلاف سرعاتها. وعندما يكون أحد المشاهدين متحركاً بالنسبة الى الآخر، فان الثانية أو الساعة أو الدقيقة، تكون بالنسبة اليه أطول من ثانية أو ساعة أو دقيقة المشاهد الساكن أو المتحرك بسرعة أقل. فالزمان نسبي يتعلق بما اذا كان الجسم ثابتاً أو متحركاً وبمقدار سرعة حركته. وإذا بلغت سرعة جسم ما السرعة القصوى، أي سرعة الضوء، توقف بزمان ذلك الجسم أو كاد.

ثالثاً: تغير الكتلة تبعاً للسرعة وتكافؤ الكتلة والطاقة:

ربطت النسبية الكتلة بالسرعة وقالت انها تتغير بتغيرها. وهو أمر كان من الصعب على الفيزياء القديمة الوقوف عليه لعجز حواس الانسان والوسائل المعتمدة في القياس عن الانتباه الى التغيرات الطفيفة التي تطرأ على السرعات في المستوى

النظرية، تتطلب اقتراح تصور مغاير لتاريخ العلوم، تصور يستند الى ابستمولوجيا تاريخية ترتبط بالتطور الفعلي الذي تعرفه المعارف العلمية وموضوعاتها ومشاكلها. وهو ما طرحه بشلار G. Bachelard في كتاب الفكر العلمي الجديد Le Nouvel Esprit scientifique وطومس كون Th. Kuhn في بنية الثورات العلمية The Structure of Scientific Revolutions وبول فيرند P. Feyerabend في كتابه المتأخر نسبياً ضد المنهج Against Method.

فقد أكد كل هؤلاء، رغم اختلافهم، أن الحقيقة العلمية ليست حقيقة إلا بالنظر الى المعايير والمواثيق التي ولّدتها، والتي هي معايير ومواثيق تحكم النظرة العلمية للفترة أو العصر، وتجعل العالم خاضعاً لقوانين وضوابط، على ضوءها يمنح الاكتشاف أو التجديد مشروعته وصلاحيته، شريطة أن ينصب في القنوات المعتمدة والمتبعة وألا يتناقض البنية العلمية السائدة والرسمية. وأكدوا كذلك، أن تاريخ الافكار العلمية يحكمه جدل التقدم والنفي فتقدمه يتم عبر مراجعات واعادة سبك، ومقاطعة مع الماضي احياناً والتخلي عنه. فتاريخ العلم هو تاريخ العقلانية المتزايدة باستمرار، أو تاريخ غزو المعقول للامعقول. وبهذا المعنى أمكن الحديث عن نسبية الحقيقة العلمية وتبعيتها لدرجة المعقولة التي يبلغها العلم، والتي ما يلبث أن يتنكر لها ليحيلها الى لا معقولة.

مصادر ومراجع

- Einstein, *La Théorie de la relativité restreinte et généralisée*, Paris, 1976.
- Höffding, H., *Relativité Philosophique*, Paris, 1924.
- Mannheim, K., *Idéologie et Utopie*, trad. française, Paris, 1961.
- Montaigne, *Les Essais*, éd. Champion, Paris, 1900.
- Montesquieu, *L'Esprit des lois*.
- Neitzschr, *Généologie de la morale*, Paris, 1969.
- Pascal, B., *Pensées*, Paris, 1942.
- Platon, *Théétète*, Trad. E. Chambry, Paris, 1967.
- Quine, W.V., *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, 1977.
- Strauss, Cl. Lévi, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

سالم يفوت

واقعي، وعن حقيقة ما يجري في الكون، فالمكان يجب اعتباره تجريداً للخصائص الخارجية للمادة، وليس شيئاً سابقاً عليها أو منفصلاً عنها، أو وعاء فارغاً، داخله تحدث الظواهر وتجري الاحداث. فمجال الجاذبية يشتبك ويرتبط بالصفات الهندسية للكون، ذلك أن الأشعة الكونية لا ترسم خطوطاً مستقيمة، بل منحنيات، مردّها أن الضوء ينحني كلما مر بالقرب من كتل ضخمة تخلق حولها مجالاً جاذبياً، وكلما كان قوياً، كان الفراغ الذي يخلفه أكثر انحناء.

فالهندسة الكونية، تابعة لنوعية المجال الجاذبي الذي تخلفه الاجسام والكتل داخل الفراغ. وهذا ما يجعل من الحديث عن مكان مطلق أو فراغ مطلق، خال خلاء مطلقاً، حديثاً واهماً. فليس ثمة مكان خال من الكتل، وبالتالي يتعذر علينا تصور مكان تكون خطوطه مستقيمة، والأشكال الهندسية على النحو الذي تصورته هندسة اقليدس. فالمنحنيات اذن، هي الخطوط الحقيقية والواقعية، خصوصاً عندما يتعلق الامر بالمقاييس الفلكية. وعليه، فإن الخططين المتوازيين يلتقيان، ومجموع زوايا المثلث لا يساوي قائمتين، بل أكثر أو أقل.

بهذا تكون النسبية قد كرسّت، علمياً وتجريبياً، عملية نزع الامتياز عن المكان المطلق المستوي وعن الخط المستقيم، كما نزعّت بصورة غير مباشرة صفة البراءة عن النزعة العقلانية الكانطية التي اعطت لنفسها صفة بناء فلسفي شديد على أرض صلبة، وعلى اساس فكر هندسي مطلق.

ثمة تلازم بين صفات المكان والزمان الهندسية، والاجسام الكونية، وهي صفات هندسية تتعين وتتحدد حسب كيفية توزيع وانتشار الكتل المادية. لذا، فإن الظواهر الفيزيائية هي التي تحدد الصفات الهندسية للمكان والزمان، وذلك ما يمنع المكان من أن يكون اقليدياً متجانساً، ويمنع الزمان من أن ينساب بانتظام ولا يتأثر بشيء كما اعتقد نيوتن.

تاريخ العلوم ونسبية الحقيقة العلمية

ان ارتباط نظرية المعرفة التقليدية بالفلسفة الكلاسيكية، جعلها عاجزة عن أن تتبّه لمشكل المعرفة العلمية، كما أدى بها الى ترك مسألة التطور الفعلي للمعارف العلمية جانبا. وحتى فلسفات العلم التي تحاول حالياً طرح المسألة العلمية في اطار الاشكالية التقليدية نفسها، تطرح التاريخ، تاريخ الممارسة العلمية فتنظر الى العلم كأنه واحد، يسير في حركة متصلة متجانسة. كما تعتبر تاريخه تاريخ تراكم وإضافات، وليس تاريخ نفي واعادة سبك. لذا فإن مجاوزة الاشكالية العامة لهذه

نظرية الأفعال الكلامية

Speech of act Theory

Théorie des actes de langage

Sprechakt Theorie

إن نظرية الأفعال الكلامية انبثقت من داخل ما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية التي أول ما طرح مشاكلها الفيلسوف فتغنشتاين Wittgenstein في كتابه الأبحاث الفلسفية. ويعتبر فيلسوف أوكسفورد جون أوستن John. L. Austin المؤسس لهذه النظرية. انطلاقاً من الفكرة بأن الوحدة الصغرى للاتصال الانساني ليست الجملة ولا أية عبارة أخرى، بل هي إنجاز بعض أنماط من الأفعال، حاول أوستن ان يدخل في مجال الأفعال الكلامية المنهجية التي رفضها فتغنشتاين. محاضرات أوستن، التي جمعت تحت اسم كيف تصنع الأشياء بالكلمات، عام 1962، حثت الفيلسوف الأميركي جون سورل John. R. Searle على تطوير هذه النظرية. فبعد أن وجه أكثر من انتقاد لمنهجية أوستن، اقترح معايير جديدة أدت الى تصنيف مختلف للأفعال الكلامية. وما زال حتى الآن ناشطاً في استقصاء البحث في الأسس التي تبنى عليها النظرية من قصدية وفلسفة الفعل عامة.

لاقت النظرية حديثاً اهتماماً كبيراً من جانب الفلاسفة واللغويين معاً. وقد سعى البعض الى إثرائها في عدة اتجاهات، منهم فوندرلخ D. Wunderlich في المانيا وباك F. Jacques وريكانتي F. Recanati في فرنسا. فقد اقترح هؤلاء معايير متنوعة للتصنيف، وخلافاً لطريقة أوستن وسورل، رأوا أن الفعل الكلامي لا يمكن إنجازه بمعزل عن بقية الأفعال، بل يجب دوماً اعتباره داخل متتابعات معقدة من الأفعال.

بالرغم من حداثة التسمية، ليست نظرية الأفعال الكلامية من حيث المضمون غريبة عن البلاغيين والمفكرين القدماء، وخصوصاً علماء المعاني العرب. ولا شك ان مؤلفات الصاحبي والسكاكي والفروبي ومن تبعهم من البلاغيين تتناول كثيراً من الموضوعات المتداولة في هذا التيار الفكري.

عند التلفظ بالقول «سوف آتيك غداً»، يعبر المتكلم عن جملة مفيدة باللغة العربية، قابلة لأن تفهم حتى ولو لم يعرف من هو الذي تلفظ بها ولن وأي شيء. فإن عرف من هما المتكلم والمخاطب أي: الشخصان المرجوع إليهما، تم تعيين مضمون الجملة، لكن، مع ذلك، يبقى مجهولاً بعد ماذا يريد

المتكلم أن يفعل بهذه الجملة. هل يريد بها مجرد الإخبار، أم الوعد، أم الوعيد؟

إن البحث عن الكلام من حيث هو فعل، ومعرفة الضروب التي يتم بها استخدام اللغة، هما من المسائل الأساسية في نظرية الأفعال الكلامية، التي وضعها أوستن J. L. Austin، 1962، وتابع سورل J.R.Searle تطويرها.

«لكن ترى، كم هي أنواع الجمل؟ مثل التوكيد والاستفهام والأمر؟» يتساءل فتغنشتاين Wittgenstein، ثمة أنواع لا تحصى: أنواع لا تحصى من استعمال ما نسميه الرموز والكلمات والجمل. وهذه الكثرة ليست شيئاً ثابتاً، حاصلأ دفعة واحدة. فقد تظهر أنماط جديدة من اللغة، أي ألعاب لغوية جديدة، حسبما يمكن القول، بينما تهزم أنماط أخرى وتقع في النسيان». *Philosophische Untersuchungen*, (P.23.)

ضد هذا التساؤل المرتاب يحتج سورل بأنه إن لم يكن مخاطر على بال احد أن يقول بوجود أنواع لا تحصى من الانساق الاقتصادية، ومن قوانين الزواج، ومن أنماط الأحزاب السياسية، فلماذا تستعصي اللغة على التصنيف أكثر من أي وجه من الحياة الاجتماعية. لذلك كانت مهمة نظرية الأفعال الكلامية تحديد أصناف هذه الأفعال بوضع معايير ملائمة للتمييز في ما بينها.

تنطلق هذه النظرية من نقد أوستن لزعم فلسفي يدّعي أن قول شيء ما هو دوماً إثبات شيء ما، أي أن دور اللغة يقتصر على الإخبار عن العالم. وبالتالي فالقضايا النافعة هي التي تقبل الصدق أو الكذب، وما عداها ليس سوى أحكام خالية من المعنى. لدحض هذا الرأي، يقدم أوستن نماذج من العبارات لها صيغة الجمل الإخبارية، لكنها لا تصف ولا تثبت حدثاً أو واقعاً، بل يتم بها إنجاز فعل ما. مثال ذلك:

- 1 - أنت طالقة.
- 2 - بعثك سيارتي.
- 3 - أراهن بألف ليرة ان فرنسا سوف تريح بكرة القدم.
- 4 - أنا أسمى هذه السفينة طارق بن زياد.

بهذه العبارات، لا يصف القائل حال امرأته أو كونه يراهن أو يسمي، ولا كذلك ينجز بيعه لسيارته. إنما عند التلفظ بها، وبالطبع مع توفر شروط معينة، يقوم بأفعال الطلاق والبيع والمراهنة والتسمية. مثل هذه العبارات يطلق عليها أوستن اسم الانشائيات Performatives، لأن بها يتم إنشاء أي ابتكار الأفعال. فالعبارات الإنشائية ليست أحكاماً تقبل

- ب1 : يجب تنفيذ الإجراء، المتوافق عليه في الاتفاق، من كل المشتركين معاً، بشكل صحيح .
- ب2 : وبشكل كامل .
- فالمرهنة مثلاً تستدعي موافقة الشخص الآخر .
- أما الفئة الثانية، فمخالفتها لا تمنع حصول الفعل ولكن تشكل سوء استعمال للاتفاق . وشرطاها هما :
- ج1 : عند الكلام الإنشائي الذي يفترض أفكاراً ونوايا وعواطف معينة، لا بد أن تكون هذه حاصلة عند المتكلم .
- فالذي يعتذر دون أن تكون عنده أية عاطفة تحسر هو لا شك مراء .
- ج2 : عند الكلام الإنشائي الذي يستدعي سلوكاً معيناً من قبل المشاركين، يجب على هؤلاء أن يحققوا هذا السلوك .
- فمن يعد بالمجيء، ولا يأتي هو متناقض مع ذاته .

إن محاولة التمييز بين قسمين من الكلام : الخبريات والإنشائيات، استناداً الى التعارض بين قيم الصدق والكذب من جهة وأنماط الفشل من جهة أخرى، أدّى بأوستن الى رفض هذا التقسيم الثنائي . فقد تبين له ان الكلام الخبري قد يتعرض لأنواع الفشل التي تحكم الإنشائيات، وكذلك قد تقبل بعض الإنشائيات التقييم من حيث الصدق والكذب (راجع المحاضرة الحادية عشرة من المصدر السابق) .

فالذي يخبر مثلاً بأن «ملك مصر الحالي هو أصلع» يكون، بنظر أوستن، قد أخطأ ضد الشرط أ، تماماً كالذي يقول «بعثك هذا الشيء» بينما هو لا يمتلكه . فكما ان البيع في هذه الحالة باطل، كذلك الإثبات بأن «ملك مصر الحالي هو أصلع» هو إثبات باطل لعدم وجود هذا الملك . وأيضاً من قبيل الفشل Infelicities في الخبريات تأكيد قائل أن «الطقس ماطر» وهو لا يعتقد ذلك؛ إذ إن التأكيد، أو الإخبار عامة، يتطلب الاعتقاد، مثلاً أن الإنشاء يتطلب حالات نفسية معينة وفقاً للشرط ج1 . وبالتالي فالتأكيد المذكور هو سوء استعمال للاتفاق . أما بشأن قيم الصدق والكذب فإنه لا يبدو لأوستن انها تنحصر بالخبر، بل الأخذ في هذا الحصر هو إفراط في تبسيط الأمور . ففي بعض الإنشائيات مثلاً، كقولنا : أنا أقدر أن الساعة هي الثالثة بعد الظهر .

تعلن المحكمة بأنك مجرم .

يمكن دوماً طرح السؤال عما إذا كان الحكم مطابقاً أم غير مطابق للواقع .

لذلك خلص أوستن أخيراً الى أن مفهوم الإنشائي لا ينفع في أن يكون معياراً تصنيفياً إذ إن كل كلام، بما فيه الخبر، هو

الصدق أو الكذب ولا هي خالية من المعنى، لكنها عبارات تتوخى تحقيق فعل ما .

من أجل إفادة إنجاز الأفعال، ليس من الضروري أن تتخذ العبارات صيغ الأمثال المذكورة (1-4) . فالوعد مثلاً بالمجيء غداً، لا يؤدي فقط بالقول :

5 - إني أعدك بأنني سوف آتيك غداً .

بل قد يكفي بـ :

6 - سوف آتيك غداً .

وكذلك التحذير الآتي :

7 - أحذرك من أن رب العمل مستاء منك .

قد يرد على هذا الشكل الموجز :

8 - رب العمل مستاء منك .

من هنا التمييز بين نوعين من العبارات الإنشائية : عبارات ظاهرة Explicit أمثال 5 و 7، تستعمل اسم الفعل بصيغة مخصوصة، هي صيغة المتكلم من المضارع، للدلالة على الفعل المقصود إنجازه . وعبارات أولية أو مضمرة Primary Implicit، كما في الجملتين 6 و 8، لا يذكر فيها اسم الفعل، بل إن السياق هو الذي يفيد الفعل الذي يراد تحقيقه .

خلافاً لما يحصل في الخبريات Constatives أي في العبارات الخبرية، حيث المطلوب هو معرفة الصدق من الكذب، يعتمد التقييم في الإنشائيات على البت في نجاح أو عدم نجاح الفعل . إذ إن محاولة القيام بفعل ما، عند التلفظ بعبارات معينة، قد تبوء بالفشل، فلا يستطيع شخص آخر غير الزوج أن يفعل الطلاق بقوله «أنت طالقة» . وليس بمقدور أي كان أن يحتفل بتسمية السفينة إلا إذا كان مخولاً لذلك . ولا تصح المراهنة على بطولة كرة القدم بعد انتهاء المباراة .

في نظرية الفشل أو الأخطاء Infelicities، يضع أوستن لائحة بالشروط الواجب اتباعها لإنجاح الفعل، والتي بالتالي مخالفة أي شرط منها يحدد خطأ معيناً من الفشل . هذه اللائحة تنقسم الى فئتين أساسيتين : الأولى منها تبطل مخالفتها إنجاز العمل المقصود إحداثه بالكلام وشروطها كما يأتي (راجع *How to do Things With Words, P. 14-15*) .

أ1 : يجب أن يكون هناك اتفاق يستطيع بموجبه بعض الأشخاص أن يقوموا بفعل ما عند التلفظ بكلام معين .

فهكذا مثلاً من غير المعارف عليه أن يكون من يقول «أنا أهيك» قد أهان فعلاً .

أ2 : يجب تطبيق الاتفاق في الظروف الملائمة وعلى الأشخاص المناسبين فلا يستطيع مثلاً أن يأمر إلّا من كان في مقام أعلى من المأمور .

المصطلح Perlocution، من: ب = Per، و: قول، كلام = Locutio). فالقول يمكن استعماله أيضاً لإحداث تأثيرات من مشاعر وأفكار وأفعال. هكذا بقولنا الكلب خطر قد نحمل المخاطب على تجنبه أو على إقناعه بأن يشتره إن كان يبحث عن كلب حراسة. فالإقناع والإبعاد وإثارة الفرع الخ... هي أفعال متعلقة بالقول.

الفرق الرئيسي بين الأفعال الداخلة في القول والأفعال المتعلقة بالقول هو أنه في الأولى يجري استعمال اللغة بحسب اتفاق ما، بحيث إن هذه الأفعال يمكن التعبير عنها بصيغة إنشائية صريحة خلافاً للأفعال المتعلقة بالقول. فهكذا نستطيع أن نقول «أنا أؤكد...» «أنا أحذرك» «أنا أنهيك عن...»، بينما لا نستطيع أن نقول «أنا أفزعك بأن...» «أنا أفزعك بأن...».

إن التمييز المذكور بين فعل قول وفعل في القول وفعل بالقول، لا يعني أن هذه هي ثلاثة أفعال يجري تحقيق الواحد منها بعد الآخر وفقاً لتتابع معين، بل هي بالأحرى أوجه مختلفة لفعل تعبري واحد مركب.

عند التدقيق، يبدو أن الفصل بين فعل القول والفعل الداخل في القول لا يمكن القطع به. ففي الحقيقة أن صيغ الجمل التي تؤدي ما أسميناه بالفعل الدلالي، وهو أحد قسائم فعل القول، تنطوي على محددات للقوة الداخلة في القول. هذا النقد على تقسيم أوستن، حدا بسورل إلى إعادة تركيب الفعل الكلامي على الشكل الآتي: فعل التعبير Utterance act، الذي يضم التعبير عن الكلمات والجمل. وفعل القضية (أو الفعل القضائي) Propositional act وهو الفعل الدلالي المستقل الذي يشتمل على الأفعال الكلامية غير التامة، أي أفعال الدلالة المرجعية والجمل التي لا تتحقق إلا بالارتباط مع الأفعال الداخلة في القول. وكذلك الفعل الداخل في القول والفعل المتعلق بالقول كما عند أوستن.

يقابل الاختلاف من حيث المعنى ما بين فعل القضية والفعل الداخل في القول اختلاف في عناصر هيئة الجملة على صعيد المبني، حتى وإن لم تكن هذه العناصر منفصلة عن بعضها البعض. فهناك مؤشر القضية من جهة، ومؤشر القوة الداخلة في القول من جهة أخرى. من مؤشرات هذه القوة: تنابع الكلمات، النبر، علامات التقطيع، صيغ أسماء الأفعال، صيغ وأدوات إنشائية ظاهرة. استناداً إلى ذلك يمثل سورل ارتباط الفعل الداخل في القول بمحتوى القضية على هذا النحو:

ق (ب)

أساساً إنشائي. فالموضوع المهم والشامل اذن هو دراسة الأفعال التي تحصل عند الكلام.

أنواع الأفعال الكلامية

استناداً إلى ما سبق تحقيقه من أن المتكلم ينجز، عند أي تعبير، أفعالاً ما، كان منطلق البحث، بأي معنى يمكن القول أنه عند التكلم نقوم بفعل ما؟

بهذا الخصوص، يميز أوستن ثلاثة أنواع من الأفعال:

1 - فعل القول Locutionary act، وأيضاً: الفعل القول (أو: القول Locution) مجرد القول هو بحد ذاته فعل وذلك من أكثر من وجه. فأولاً هو: إحداث أصوات، أي أنه فعل فونيطيقي Phonetic act. لكنه ليس فقط ذلك بل هو أيضاً إصدار ألفاظ (أي أشكال معينة من الأصوات تنتمي إلى معجم لغة ما) منظومة وفقاً لقواعد اللغة، ومنطوقة بحسب تنظيم ما. ومن هذه الناحية فهو يكون ما يسميه أوستن بالفعل اللفظي Phonetic act. وأخيراً فالقول من حيث هو استعمال للفظ بحسب مرجع ما reference ومعنى ما يسمى فعلاً دلاليّاً rhetic act.

يمكن توضيح الفرق بين الفعل اللفظي والفعل الدلالي إذا ما قارنا بين الجملتين الآتيتين:

قال: الكلب خطر.

قال إن الكلب خطر.

فالجملية الأولى تورد فعلاً لفظياً أما الثانية فعلاً دلاليّاً.

2 - الفعل في القول illocutionary act، وأيضاً: الفعل الداخل في القول (أو: المافي القول illocution): عند النطق بعبارة ما، لا يقوم المتكلم بفعل القول فحسب. ففي القول، أي عند القول مثلاً الكلب خطر، قد يراد إما الإخبار أو التحذير أو النصيحة أو النهي. فهذا الفعل الذي يتم إنجازه في قول ما (In-saying)، أي عند قول ما، يطلق عليه أوستن اسم الفعل في القول illocutionary act أو المافي القول Illocution (تركيب لاتيني من: في = in، و: قول، كلام = locutio). من لوازم هذا الفعل أن تختص كل عبارة بقوة أو بقيمة داخلة في القول illocutionary force مثل التوكيد والأمر والوعد والتعني والعقد الخ. أما تعيين تلك القوة فيعود إلى أصناف العبارات والسياق تنطق فيه.

3 - الفعل بالقول Perlocutionary act، وأيضاً: الفعل المتعلق بالقول؛ أو: الما بالقول (perlocution): هو الفعل الحاصل بالقول، أي بواسطة القول by saying، لذلك كان

حيث «ق» يدل على القوة الداخلة في القول، و «ب» على محتوى القضية.

تصنيف أوستن للأفعال الداخلة في القول

على ضوء نظرية الأفعال الكلامية، تبين لأوستن أن تمييز القضايا الخبرية يجب أن يحصل ضمن مشروع عام يشمل تصنيف كل الأفعال الداخلة في القول من جهة تقارب ما. وعلى سبيل محاولة غير نهائية قابلة للنقاش، أحصى أوستن الأصناف الخمسة الآتية:

1 - الحكميات Verdictives: هي الأفعال التي تقوم على إطلاق حكم، مبني على شهادة أو تعليل، حول قيمة أو واقع ما. مثال أسماء أفعال من هذا الصنف: برأ، قيم، حكم، حاسب، وصف، حلل، صنف، أرخ، فسر.

2 - المراسيات Exercitives: هي الأفعال التي تقضي «بحكم ملائم أو غير ملائم على سلوك ما أو على تبرير هذا السلوك»، و «هذا الحكم ليس بما حاصل بل بما سوف يحصل». (المرجع نفسه، ص 154). مثال ذلك: أمر، نهي، رافع، ترجى، نصح، حرّض. وكذلك يحصي أوستن بينها الأفعال: عين، سمى، استقال، أعلن الافتتاح أو الاختتام، صوّت، صرح، أعلن.

3 - الوعديّات Comissives: هي التي، كما يقول أوستن، «لا تفترض سوى شيء واحد، ألا وهو إرغام المتكلم على تبني سلوك ما» (المرجع نفسه، ص 156) من هذا الصنف: وعد، نذر، أقسم، انضوى، راهن، عقد، عزم، نوى.

4 - التبيينيات Expositives: هي التي تستخدم للمحاجة ولإبانة عن التصورات وتوضيح استعمال الكلمات. من أسماء هذه الأفعال الداخلة في القول: أثبت، أنكر، أجاب، اعترض، استنبط، مثل «وكذلك «شرح، وصف، صنف».

5 - السلوكيات Behabitives: هي رد فعل وتعبير عن مواقف تجاه سلوك ومصير الآخرين. من بين هذا الصنف يحصي أوستن: اعتذر، شكر، هنا، عزى، انتقد، مدح، هجا، وبّخ، ودّع، بارك، لقن، شرب نخب. وكذلك: تحدى، اعترض.

نقد سورل لتصنيف أوستن

وجه سورل، ضد التصنيف المذكور، عدة اعتراضات:

- فأول ما يجدر التنبيه إليه في هذه اللائحة، هي أنها لا تصنف الأفعال act الداخلة في القول بل أسماء هذه الأفعال Verb (لاحظ الخلط في اللغة العربية بين الفعل act واسم الفعل Verb). مما يدل على أن أوستن ينطلق من افتراض واه، وهو أن أي تصنيف لأسماء الأفعال الداخلة في القول هو بحد ذاته تصنيف لهذه الأفعال. وفي الحقيقة بعض أسماء الأفعال مثل صرّح لا تدل على فعل داخل في القول بل على الطريقة التي تنجز بها مثل هذه الأفعال. فإنما التصريح يكون تصريحاً بخبر أو أمر أو وعد.

- كذلك بعض أسماء الأفعال التي يأتي أوستن على ذكرها لا تندرج في الواقع تحت أسماء الأفعال الداخلة في القول، مثل «حسب، عزم، قصد ان، نوى». فمن يقول «أنا أنوي» ليس معناه انه عنده النية.

- أما العجز الأساسي في هذا التصنيف فهو افتقاره بوجه العموم الى مبادئ واضحة ومتأسكة يعتمد عليها للتمييز بين الأفعال الكلامية.

وبسبب هذا الافتقار، والالتباس المستمر بين الأفعال الكلامية وأسماء هذه الأفعال، فإن الأصناف كثيراً ما تترابك. هكذا، مثلاً، اسم الفعل وصف تشترك فيه الحكميات والتبيينيات معاً، إذ ينطبق عليه تعريف كل من الصنفين. لكن كان بالإمكان كذلك إدراج معظم التبيينيات أمثال «أثبت، أنكر، صنف، استنبط» تحت الحكميات أيضاً. لأن كل فعل تبييني، ينطوي على وجهة نظر، يستطيع ان يتناول ما قضي به استناداً الى شهادة أو تعليل.

- هذا التصنيف، لا يشوبه التراكب فحسب، بل إن بعض الأصناف يعوزها التجانس فتمتة أفعال، مع ما بينها من تباعد واختلاف، مدرجة تحت صنف واحد. هكذا يحصي أوستن «تحدى» بين السلوكيات الى جانب اعتذر، شكر، هنا، ... لكن «تحدى» تستدعي أمراً غير حاصل، وهي بذلك مشابهة لـ «أمر، طلب، حرّض» المعدودة بين المراسيات.

- وأخيراً، أن كثيراً من الأفعال الموضوعة في صنف ما، لا تفي بتعريف هذا الصنف. فأسماء الأفعال سعى، عين، حرّم (بمعنى أوقع الحرم)، لا تشكل حكماً ملائماً أو غير ملائم على سلوك ما، كما تنص المراسيات، بل هي تفيد إنجاز هذه الأفعال.

إذن لإقامة تصنيف متماسك وواضح، لا يحتمل التراكب والالتباس، كان لا بد من وضع معايير تحدد الخصائص المهمة، وتتيح بالتالي الفرز بشكل دقيق وجازم. هذا ما فعله سورل.

معايير للانفعال الداخلة في القول

1 - اختلاف في غرض Point الفعل. فهكذا مثلاً، غرض الأمر هو جعل المخاطب يفعل شيئاً ما. بينما بالنسبة الى الوصف، فالهدف هو إحداث تمثيل صادق أو كاذب عما يجري. والغرض من الوعد هو أن يأخذ القائم به على عاتقه واجب تنفيذ شيء ما.

فالغرض الداخل في القول يشكل جزءاً من القوة الداخلة في القول، ولكنه لا يتساوى وإياها. فغرض الطلب مثلاً هو ذاته غرض الأمر، إذ كل من الطلب والأمر يتوخى جعل المخاطب يفعل شيئاً ما، ولكن من الواضح انهما لا يمتلكان القوة عينها. وبشكل عام، يمكن القول ان مفهوم القوة الداخلة في القول هي حصيلة عناصر متعددة، ليس الغرض سوى احد هذه العناصر، وإن كان دون شك أهمها على الإطلاق.

2 - اختلاف في اتجاه المطابقة بين الكلمات والعالم. من لوازم غرض بعض الأفعال الداخلة في القول جعل الكلمات او، على وجه التدقيق، محتوى القضية مطابقة للعالم اي للخارج، بينما غرض البعض الآخر هو جعل العالم مطابقاً للكلمات. فالخبر مثلاً هو من الفئة الأولى، أما الطلب والوعد فهما من الفئة الثانية. يمكن توضيح الفرق بين هاتين الفئتين بمثل رجلين، أحدهما ذهب الى السوق ليشتري ما كتبه له زوجته على لائحة، من خبز ولحم وخضار، وآخر، رجل مخبرات، يتبعه ليسجل ما يأخذه من حاجيات. فعند الخروج من السوق، لا شك ان لائحة الزوج ولائحة رجل المخبرات تصبحان متساويتين. لكن تبقى غاية كل واحدة منهما مختلفة كلياً عن الأخرى. فغاية الزوج هو جعل المشتريات تنطبق على لائحته، بينما غاية رجل المخبرات هو جعل لائحته تنطبق على المشتريات. هذا الفرق في الخاصية المذكورة يطلق عليه سورل اسم الاختلاف في اتجاه المطابقة. ويمثل لاتجاه مطابقة الكلمات للعالم بسهم نازل ↓، ولاتجاه مطابقة العالم للكلمات بسهم صاعد ↑.

3 - اختلاف في الحالة النفسية المعبر عنها. أن من يجبر أو يزعم أو يؤكد أن: ب، يعبر عن اعتقاده بالقضية «ب». والذي يعد أو يتوعد أو يقسم بفعل ما: «ف»، فهو يعبر عن قصده بفعل «ف». والذي يأمر أو يتوسل شخصاً ما «س» أن يفعل «ف»، فهو يبدي رغبته بأن يقوم «س» بفعل «ف». والذي يعتذر على فعل ما «ف»، يبيح بتحسره على القيام به. وعلى العموم، عند القيام بأي فعل داخل في القول، يعبر

المتكلم عن موقفه أو حالته بالنسبة لمحتوى القضية. وهذا يصح حتى ولو كان المتكلم يفقد الصراحة، أي انه ليس عنده الاعتقاد أو الرغبة أو القصد أو التحسر. مما يؤكد ذلك، كون اللغة لا تتقبل قولاً بصيغة المتكلم، يكون فيه سلب الحالة النفسية معطوفاً على جملة ذات فعل إنشائي ظاهر، بالرغم من أن ذلك غير متناقض. فهكذا لا يمكن القول «إني أؤكد أن «ب»، ولكني لا اعتقد أن «ب» أو «إني أعد بفعل «ف»، مع انه ليس لي الرغبة بأن أفعل «ف».

هذا المعيار يطلق عليه سورل اسم «شرط الصراحة». إن الأبعاد الثلاثة المذكورة، أي الغرض الداخل في القول واتجاه المطابقة وشرط الصراحة هي المعايير الأكثر أهمية التي يعتمد عليها سورل في تصنيف الأفعال الداخلة في القول. إضافة إليها ثمة أبعاد أخرى يجب أخذها بعين الاعتبار. وهي:

4 - اختلاف في العزم في عرض الغرض الداخل في القول. فطلي «أنا أصر على أن نذهب الى السينما» هو أعزم من طلي «أنا اقترح أن نذهب الى السينما»، بالرغم من أن الغرض واحد. وكذلك هو الفرق بين تأكيدي «أقسم بأن سميراً سرق المال» وقولي «أظن أن سميراً سرق المال»، إذ الاعتقاد أعزم في الأول منه في الثاني.

5 - اختلاف في مقام أو وضع كل من المتكلم والمخاطب، من حيث إنهما يحددان القوة الداخلة في القول. إذا طلب الضابط من الجندي النفر أن ينظف الغرفة، فهذا الطلب هو على الأرجح أمر. أما إذا طلب الجندي من الضابط أن يفعل ذلك، فهذا الطلب قد يكون اقتراحاً أو ترجيحاً، لكنه لا يمكن أن يكون أمراً على الإطلاق.

6 - اختلاف في كيفية ارتباط الكلام بالمصالح الخاصة بالمتكلم والمخاطب. ما يظهر الفرق مثلاً بين التبعج والتحسر، أو التهنة والتعزية، هو التقابل بين ما هو موافق ومخالف لمصالح كل من المتكلم والمخاطب على التوالي.

7 - اختلاف من حيث علاقة العبارة بباقي الكلام. بعض العبارات الإنشائية مهمتها ربط قول ما بالسياق اللغوي (وأيضاً بالسياق الحالي). من هذا النوع مثلاً، العبارات: أجب، أستنتج، أستنبط، أعترض. فهذه، بالإضافة الى كونها تثبت قضية ما، تفيد موقع القضية من السياق. إن كانت اعتراضاً أو جواباً على قول سابق، أو استنتاجاً من أقوال سابقة. ثمة روابط غير الأفعال قد تقوم بالمهمة المذكورة أمثال: بالرغم من، إذن، بالتالي، الخ.

8 - اختلاف في محتوى القضية يلزم عن مؤشر للقوة

تسميته بالأسلوب الخاص الذي يتم به إنجاز الأفعال. فالاختلاف بين «أعلن» أو «صرح» من جهة و«أسر» من جهة أخرى لا يستلزم بالضرورة اختلافاً في غرض الفعل الداخل في القول ولا في محتوى القضية، بل هو مجرد اختلاف في الأسلوب.

انطلاقاً من هذه المعايير توصل سورل الى التصنيف التالي للأفعال الكلامية.

تصنيف سورل

يتضمن خمسة أقسام هي:

1 - الإثباتيات Assertives: ان غرض هذه الأفعال هو جعل المتكلم مسؤولاً (على درجات مختلفة) عن تحقق واقع ما، أي عن صدق القضية المعبر عنها. فالإثباتيات هي التي تحتل إحدى قيمتي الصدق والكذب. وبالتالي تنجس الكلمات فيها لأن تكون مطابقة للعالم. أما الحالة النفسية المرافقة لها فهي الاعتقاد (ع). من هنا تمثل سورل لها بالتركيب الآتي:

↓ ع (ب)

حيث «-» يرمز الى الإثبات، والسهم «↑» يشير الى اتجاه المطابقة و«ب» تفيد محتوى القضية.

بعض أسماء الأفعال الإنشائية تدل على أفعال داخلية في القول، تقبل التقييم من حيث الصدق والكذب، ولكنها لا تنحصر فقط بصنف الإثباتيات، إذ إنها، مع تحقيقها لغرض هذا الصنف، تنطوي على سمات إضافية تعود الى القوة الداخلة في القول. هكذا مثلاً «تبجح» و«تشكى»، الى جانب كونها يفيدان الإثبات، فإنها يحضنان مصالح المتكلم (حسب المعيار 6). كذلك «استنتج» و«استبط»، إضافة الى كونها من صنف الإثباتيات، يشيران الى العلاقة القائمة بين الفعل وسياق الكلام (المعيار 7).

2 - التوجيهيات Directives: الغرض من أسماء هذه الأفعال هو أن يحاول المتكلم جعل المخاطب يقوم بفعل ما. من الواضح أن اتجاه المطابقة يكون من الألفاظ الى العالم، أي أن على الخارج أن يوافق الكلام. وهنا شرط الصراحة هو الإرادة أو الرغبة (ر). أما محتوى القضية فهو دوماً قيام المخاطب (خ) بفعل ما (ف). وعليه يكون تمثيلها:

↑ ر (خ يفعل ف)

حيث «!» هو الرمز الخاص بالترجيحيات.

أمثلة أسماء أفعال من هذا الصنف: طلب، أمر، دعا الى، ترحى، سمح، نصح، تحدى، سأل، استفهم.

الداخلية في القول. فالفرق مثلاً بين الوصف والتوقع هو أن الوصف يطول الماضي أو الحاضر، بينما التوقع يكون للمستقبل.

9 - اختلاف بين الأفعال التي لا يمكن ان تكون إلا أفعالاً كلامية، والأفعال التي يمكن أن تكون كلامية، ولكن ليس بالضرورة. هكذا مثلاً، يمكن تصنيف أشياء ما بقولنا «أصنف هذه مع فئة أ»، وتلك مع فئة ب. ولكن ليس بالضرورة مطلقاً التلفظ بأي قول، بل يمكن الاكتفاء بوضع هذه في خانة «أ» وتلك في خانة «ب»، وكذلك هي الحال مع أفعال التقييم والتقدير والاستنتاج. فإني استطيع ان أستنتج مثلاً أن جاري هو سكران دون ان اقوم بأي فعل كلامي حتى ولو داخلي.

10 - اختلاف بين الأفعال التي تتطلب لإنجازها تنظيمياً خارج اللغة، والأفعال التي لا تتطلب ذلك. كثير من الأفعال الداخلة في القول تتطلب مؤسسة أو تنظيمياً خارج النظام اللغوي. وهذه الأفعال غالباً ما تكون مشروطة بوضع ومقام المتكلم والمخاطب ضمن المؤسسة والتنظيم. فهكذا مثلاً للتعميد والتحريم واعطاء الحكم وإعلان الحرب والطرده من اللعب، لا يكفي أن يتوجه أي متكلم لأي مخاطب بالقول: «أنا أعمدك»، «أنت محكوم بالسجن المؤبد»، الخ... بل يجب أن يحتل كل منها مقاماً في مؤسسة ما.

يبدو أحياناً من تعابير أوستن انه يعتبر كل الأفعال الداخلة في القول من هذا القبيل. بينما هي ليست كذلك، إذ إنه مثلاً حتى يعد المتكلم شخصاً ما بالمجيء اليه غداً لا يحتاج الا الى الالتزام بقواعد اللغة دون الاعتماد على مؤسسة خاصة.

يجب التمييز بين هذه الخاصية، أي خاصية استلزام مؤسسة أو تنظيم خارج اللغة وخاصية وضع أو مقام المتكلم والمخاطب المنصوص عليها في المعيار (5). فقد يحصل اختلاف في الوضع والمقام ولا يكون ناجماً عن مؤسسة ما، كحال السارق المسلح الذي هو في وضع يجيز له أن يأمر ضحيته.

11 - اختلاف بين الأفعال التي هي ذات أسماء تصلح لاستعمال انشائي، والأفعال التي ليست كذلك. لا شك أن معظم أسماء الأفعال الداخلة في القول هي ذات استعمال انشائي، فهذه هي أسماء الأفعال أكد، وعد، أمر، استنتج. لكن لا يمكن القيام بعمل التبجح أو التهديد بالقول «أنا أتبجح» و«أنا أهددك»، إذ ليست كل الأفعال الداخلة في القول إنشائية.

12 - اختلاف في اسلوب القيام بفعل داخل في القول. بعض أسماء الأفعال الداخلة في القول تفيد إظهار ما يمكن

هو إحداث لذلك الأمر. مثال ذلك: أنا أقدم استقالتي، أنت مطرود من الوظيفة، أوقعتُ عليك الحرم، سُميت هذه السفينة عروس البحر، أعلنُ الحرب. لذلك يطلق عليها سورل اسم التصريحيات (ص). خاصية هذا الصنف من الأفعال هو أن القيام الناجح بها، أي القيام المستوفي لكل الشروط يستلزم المطابقة بين محتوى القضية والخارج. فإذا أتممت كما يجب فعل الطلاق، مثلاً، فأمرأتِي هي بالفعل ذاته طالقة.

التصريحيات إذن تحدث تغييراً في منزلة أو وضع الأمر المشار إليه، بقوة القيام الناجح بالتصريح فحسب. هذه العلاقة الابتكارية (الإنشائية) المميزة بين الكلام والخارج، كي تستقيم في التصريحيات تتطلب بوجه عام مؤسسة خارج اللغة، أي نسقا من القواعد التنظيمية، يضاف الى نسق القواعد اللسانية للقيام بتصريح ما، لا يكفي عادة أن يمتلك كل من المخاطب والمتكلم القواعد التي تشكل ما يسمى بالكفاءة اللسانية، بل يجب أيضاً وجود مؤسسة إضافية يشغل فيها المتكلم والمخاطب وضعاً خاصاً. أي وجود مؤسسات مثل: الشريعة الإسلامية، الكنيسة، الدولة، الملكية الخاصة، الدستور، الألعاب المعقدة الخ.

من بين التصريحيات، يستثني سورل فئتين لا ينطبق عليهما استلزام مؤسسة خارجة عن اللغة: التصريحيات الفائقة للطبيعة كقول الخالق «ليكن نور»، وأيضاً التصريحيات التي تخص اللغة ذاتها كقولك «أنا أعرف، أنا أختصر... ب، أنا اسمي». إنما هذا الاستثناء هو في نظرنا خاطيء. إذ إن التصريحيات من الفئة الأولى لا تصح إلا ضمن مؤسسة دينية ذات معتقدات وطقوس معينة. فإن فرضت عمومية ذلك، فبكون لعمومية مثل هذه المؤسسات ليس إلا. وأما بالنسبة للفئة الثانية، فهي كذلك تتطلب قاعدة من نسق مضاف على اللغة.

لكن مثل هذه القاعدة، خلافاً لمعظم القواعد التي تحصر بعض الأفعال في بعض الأشخاص تميز لكل متكلم أن يقوم بأفعال التعريف والتسمية. ولا يمنع البتة أن تقيّد مجموعة لغوية هذا الاستعمال ببعض الأشخاص دون سواهم كالعلماء أو الراشدين مثلاً (في بعض ألعاب الورق، يستطيع الجوكر أن يشغل أي دور كان، مع أن حرية التحرك هذه خاضعة لنسق اللعبة).

رمز التصريحيات هو كالآتي:

ص ↑ ∅ (ب).

حيث:

3 - الوعديّات Comissives: بخصوص هذا الصنف يأخذ سورل بتعريف أوستن، دون تحريف، لكنه يلغي منه بعض أسماء الأفعال التي كان يعتبرها أوستن داخله فيه مثل «استعد لـ، عقد النية على». فالوعديّات هي الأفعال التي الغرض منها إلزام المتكلم (ك) على القيام بعمل ما في المستقبل. وبالتالي يجب في هذا الصنف أن يطابق الخارج الكلمات. أما الحالة النفسية التي هي شرط الصراحة، فهي النية (ن). وتمثيلها كالآتي:

و ↑ ن (ك يفعل ف).

حيث «و» هو العلامة الفارقة للوعديّات.

من الواضح أن للتوجيهيات والوعديّات الاتجاه ذاته من حيث تطبيق العالم على الكلمات. لكن ما منع سورل من جمعها في صنف واحد هو اختلافهما من جهة الفاعل. فهنا المتكلم هو الفاعل بينما المخاطب هو الفاعل في التوجيهيات.

4 - البُوحيات Expressives: الغرض الداخل في القول لهذا الصنف هو التعبير عن الحالة النفسية (ن) المحددة في شرط الصراحة، تجاه حالة من الأشياء محددة في محتوى القضية. من أسماء الأفعال البُوحية «شكر، هنأ، اعتذر، عزي، تحسر، رحب».

يلاحظ أن البوحيات تفتقد الى اتجاه في المطابقة بين العالم والكلمات. فهكذا مثلاً إذا اعتذر احدهم لآخر عن دس رجله، فليس المقصود أن يصرح انه دس رجله ولا أن يصار الى حدوث ذلك الدس. لكن من المفترض أن تكون القضية المعبر عنها صادقة. تمثيل البوحيات هو كالآتي:

ح ∅ (ن) (ك/خ + خاصة)

حيث:

ح هي الغرض المشترك لكل البوحيات.

∅ هي المجموعة الفارغة الدالة على انعدام أي اتجاه في المطابقة.

ن هو متغير لمختلف الحالات النفسية الموافقة للأفعال البوحيّة.

فيما يخص محتوى القضية (ك/خ + خاصة) فإنه يقوم على اسناد خاصة، ليست بالضرورة فعلاً، الى المتكلم «ك» او الى المخاطب «خ» إذ إن المتكلم يستطيع مثلاً أن يهشك ليس على فوزك في السباق فحسب بل أيضاً على شكلك الحسن.

5 - التصريحيات Déclaratives: بالإضافة الى هذه الأصناف، يرى سورل أن ثمة مجموعة خامسة من الأفعال المتعلقة بالقول تتميز عن البقية بكون حالة الأشياء المستفادة من القضية تتحقق عند مجرد التصريح بها، أي القول بأمر ما

يتراوح عدد الأنسام من صنفين هما الخبر والإنشاء الى أصناف عشرة هي، بحسب بعضهم: نداء ومسألة وأمر وتشفع وتعجب وقسم وشرط ووضع وشك واستفهام. (السيوطي، الاتقان، المجلد 2، ص 75).

أما التصنيف الشائع الذي أخذ به المتأخرون فهو التصنيف العائد الى ما يمكن تسميته بالمدرسة السكاكية. فالسكاكي اكتفى بتقسيم الكلام، من حيث مطابقته أو عدم مطابقته للواقع، الى خبر وطلب، ثم فرع الطلب، استناداً الى ثلاثة معايير مختلفة، الى ستة أقسام. «فالطلب، إذا تأملت نوعان: نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول، ...، ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول. والمطلوب، بالنظر الى أن لا واسطة بين الثبوت والانتفاء، يستلزم انحصاره في قسمين: حصول ثبوت متصور، وحصول انتفاء. وبالنظر الى كون الحصول ذهنياً وخارجياً، يستلزم انقساماً الى أربعة أقسام: حصولان في الذهن، وحصولان في الخارج. ثم، إذا لم يزد الحصول في الذهن على التصور والتصديق لم يتجاوز أقسام المطلوب ستة: حصول تصور أو تصديق في الذهن، وحصول انتفاء تصور أو تصديق فيه، وحصول ثبوت تصور أو انتفائه في الخارج. ...»

أما النوع الأول من الطلب: التمني. أو ما ترى كيف تقول... «ليت الشباب يعود». فطلب عود الشباب، مع جزمك بأنه لا يعود. أو كيف تقول «ليت زيدا يأتي» أو «ليتك تحدثني»، فطلب آتيان زيد وحديث صاحبك، في حال لا تتوقعهما ولا لك طمأنينة في وقوعهما، إذ لو توقعت أو طمعت لاستعملت «لعل» أو «عسى». وأما الاستفهام والأمر والنهي والنداء، فمن النوع الثاني. والاستفهام لطلب حصول في الذهن... وأما الأمر، لا النهي، والنداء فلطلب الحصول في الخارج: أما حصول انتفاء متصور، كقولك في النهي للمتحرّك «لا تتحرك»، فإنك تطلب بهذا الكلام انتفاء الحركة في الخارج. وأما حصول ثبوته، كقولك في الأمر «قم»، وفي النداء «يا زيد»، فإنك تطلب بهذين الكلامين حصول قيام صاحبك واقباله عليك في الخارج. والفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الأمر والنهي والنداء واضح، فإنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق. فنقش الذهن في الأول تابع، وفي الثاني متبوع» (السكاكي، مفتاح العلوم، ص 131-132). هذا ما يجمله الجدول الآتي:

«ص» يشير الى غرض التصريحيات.
«↑» يدل على ان المطابقة بين الكلمات والخارج تحصل في الاتجاهين دفعة واحدة.

«Ø» يلحظ انعدام شرط الصراحة لهذا الصنف.

«ب» هو متغير القضية المعهود.

قد تتقاطع التصريحيات مع الإثباتيات، وذلك في حالات معينة تحددها المؤسسة. في هذه الحالات لا يكتفى بالآخبار عن الواقع، بل يحتاج الى سلطة تقضي وتبت بهذا الواقع، بعد الإنتهاء من عملية البحث والاستقصاء. إذ إن النقاش يجب ان ينتهي في مرحلة ما ويؤدي الى قرار. من هنا ضرورة وجود القاضي والحكم. فكلامهما هو من جهة تصريحية: لأنه يكفي مجرد الإعلان على أنك «أنت مذنّب» أو «أنت خارج اللعب»، حتى ينطبق عليك ذلك، بالنظر الى القانون والى لعبة كرة القدم. وكذلك، كلاهما هو في الوقت ذاته إثباتي، لأنه خلافاً لبقية التصريحيات مثل اعلان الحرب أو التعيين فإنه من الممكن ان يكون القاضي أو الحكم كاذبين.

يرمز سورل الى هذه التصريحيات (ص) الإثباتية (ث) على هذا النحو:

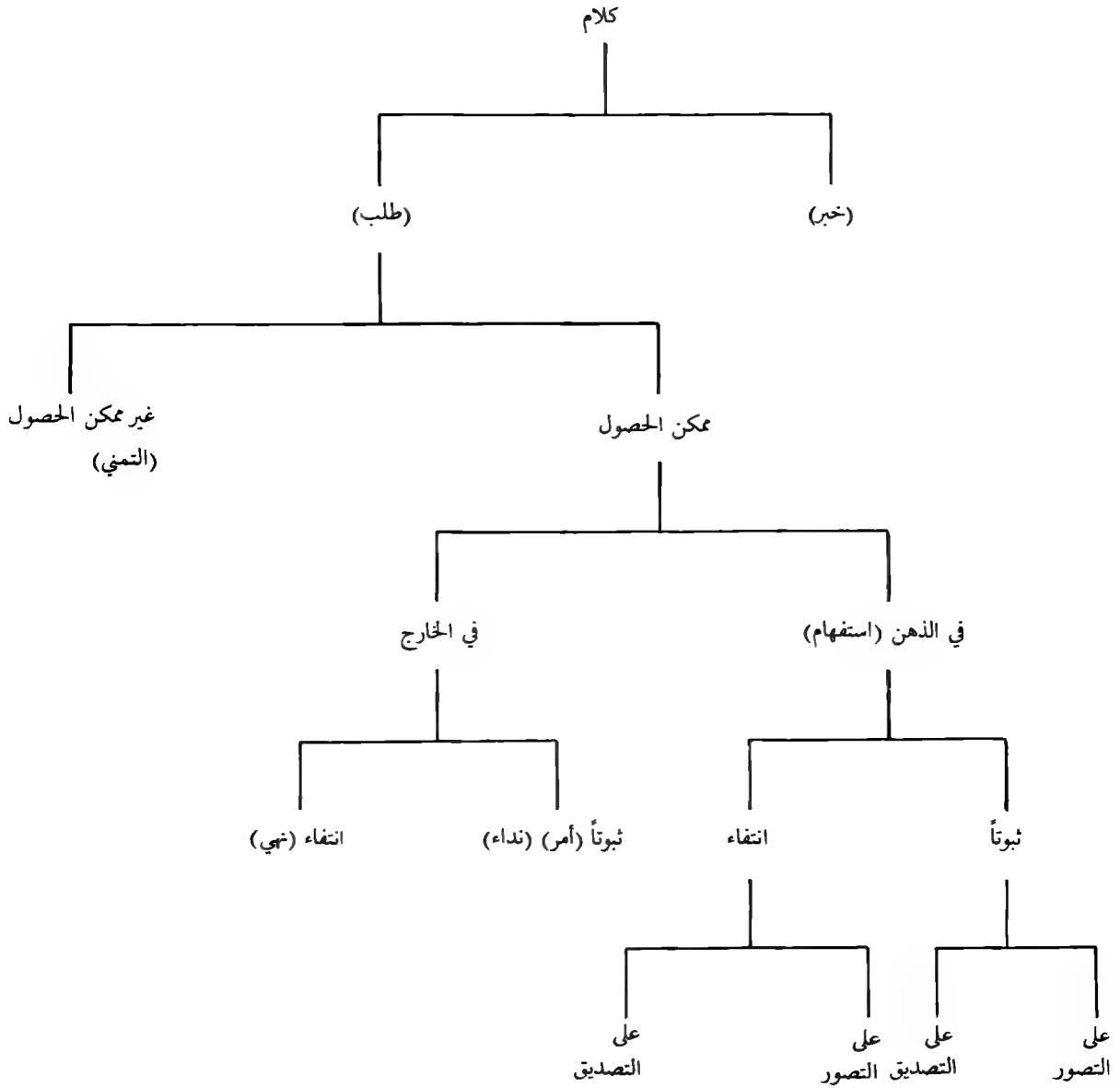
ص ث ↓ ↑ (ب).

حيث ص ث هو غرض الفعل الداخلي في القول للتصريحيات الإثباتية، والسهم الأول النازل ↓ هو اتجاه المطابقة للإثباتيات، والسهم المزدوج ↑ اتجاه التصريحيات، وحيث شرط الصراحة هو الاعتقاد.

أقسام الكلام عند العرب

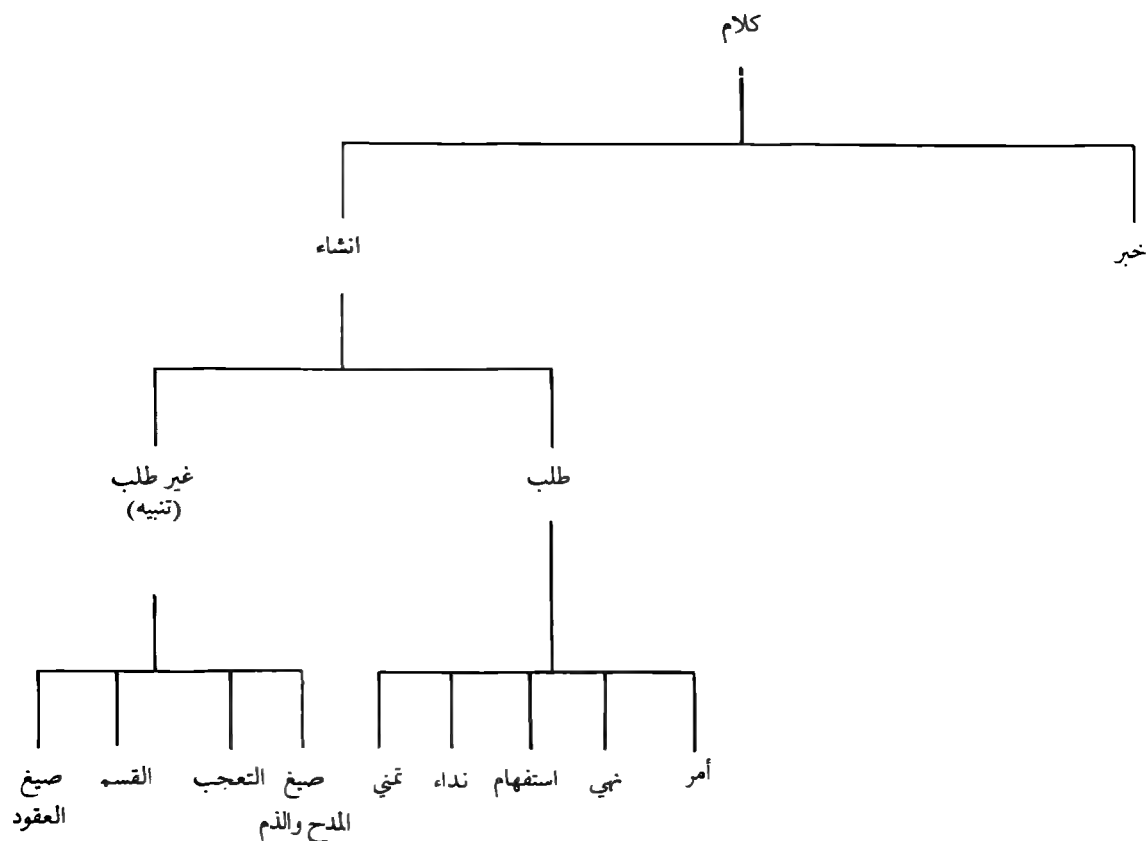
إذا زعمنا أن نظرية الأفعال الكلامية الحديثة تجد لها أصولاً في الفكر العربي، فلا نعي بذلك أن ثمة مفاهيم أو أفكاراً متفرقة في كتب علماء الكلام والمناظرة والأصول والنحو يمكن إدراجها تحت بعض أبواب النظرية المذكورة فحسب، بل نعي خاصة أن هذه النظرية كانت تشكل، عند علماء البلاغة، الجزء الأكبر من علم مستقل بذاته هو علم المعاني. وبما أن هذا العلم، شأن معظم المعارف التي تراكمت عند العرب، تطور عبر حقبة طويلة من الزمن، فلا شك أننا نقع على آراء واتجاهات متنوعة في هذا المجال. لذلك نجد، فيما يخص تصنيف الأفعال الكلامية، أي تعبير علماء المعاني، أقسام الكلام، معظم التصنيفات الممكنة إن على صعيد الإفادة الدلالية وإن على صعيد الصياغة النحوية.

بالطبع، ترتبط طريقة التقسيم بنوعية المعايير، كما أن عدد الأقسام يتعلق بعمومية أو خصوصية المعيار المأخوذ به. فهكذا



فيما يخص الطلب بأقسام السكاكي . أما بشأن الإنشاء غير
الطلبي فعدوا من ذلك : صيغ المدح والذم ، أفعال التعجب ،
القسم ، صيغ العقود ، وغيرها (انظر ، سعد الدين التفتازاني ،
الدسوقي ، المصدر نفسه ، ص 36) . وعلى العموم شاع
عندهم هذا التقسيم :

أما شارح السكاكي الأول ، أي القزويني ، وسائر من تبعه
من الشراح والمعلقين وغيرهم ، فبعد أن قسموا الكلام قسمة
أولى إلى خبر وإنشاء ، ميزوا في الإنشاء بين ضريين : الطلب
وغير الطلب ، أو أيضاً الإنشاء الطلبي والإنشاء غير الطلبي
(شروح التلخيص ، الجزء الثاني ، ص 234-236) . وقد أخذوا



القبيل أيضاً، الجمل التي يتلفظ بها المتكلم ويقصد تماماً ما يقول، لكنه إضافة الى ذلك يقصد شيئاً آخر. مثلاً، عندما يتوجه المتكلم الى المخاطب بقوله:

هل تستطيع أن تناولني الملح؟

فالمعنى الحرفي العارض هو سؤال عن مقدرة المخاطب، أما المقصود الأساسي فهو الطلب من المخاطب أن يفعل ذلك.

في هذا النوع من الأمثلة، يستعمل المتكلم جملة تتضمن دلائل قوة خاصة بصنف معين من الأفعال الداخلة في القول، ليقوم في الوقت ذاته بصنف آخر من الأفعال الداخلة في القول. ثمة حالات أيضاً، يتلفظ فيها المتكلم بجملة ما، ويقصد ما يقول، ولكنه أيضاً يقصد فعلاً آخر داخلاً في القول، مع محتوى قضية مختلف كذلك. مثلاً، عندما يزجر المتكلم المخاطب بقوله:

هذا هو الباب!

فهو إضافة الى اخباره بأن هذا هو الباب، يقوم بفعل توجيهي ذي محتوى قضائي مغاير، وهو أمر المخاطب بمفادرة المكان.

بالنسبة الى هذا التصنيف، قد نقع على معظم المعايير التي وضعها سورل، إن بصورة صريحة أو ضمنية. لكن المعيار الأساسي الذي جرى التعويل عليه في التقسيم العام للكلام الى خبر وإنشاء، أو الى خبر وطلب وتنبيه، فهو معيار المطابقة (رقم 2 عند سورل). وعليه، فالكلام ان كان له خارج يطابقه أو لا يطابقه فهو الخبر، وإن كان يجاد أي ابتكار لهذا الخارج فهو الإنشاء. فإن تأخر معناه عن لفظه فهو الإنشاء الطلبي أو الطلب، وإن اقترن معناه به فهو التنبيه (راجع، السيوطي، الإتيقان، ص 76)، (شروح التلخيص، الجزء الثاني، ص 234-236).

الأفعال الكلامية غير المباشرة Indirect

في حال التعبير البسيط، ينطق المتكلم بجملة، وقصده أن يقول تماماً وحرفياً ما يقول. لكن، مثلما هو معروف، لا تجري الأمور دوماً في هذا المجال، بهذه البساطة. ففي كثير من الأحوال، يفترق المعنى المقصود من التعبير عن الدلالة الحرفية للجملة، كما في الاستعارة والكناية والتهكم الخ. من هذا

يمكن اختصار المراحل الأساسية لاشتقاق الفعل الأولي الداخل في القول عن طريق الفعل الثانوي، على الوجه الآتي:

مرحلة 1:

قدّمت عرضاً لـع، وجواباً عنه قال إنه سوف يدرس من أجل الامتحان (وقائع الحديث).

مرحلة 2:

اقترض أن ع هو متعاون في الحديث، وأن ملاحظته هي ملائمة أي في محلها (مبادئ المحادثة).

مرحلة 3:

الجواب الملائم قد يكون قبولاً، أو رفضاً، أو اقتراحاً مضاداً، أو متابعة للمناقشة الخ (نظرية الأفعال الكلامية).

مرحلة 4: لكن عبارته الحرفية لا تفيد شيئاً من هذا، وبالتالي لا تشكل جواباً ملائماً (استدلال من المرحلتين 1 و 2).

مرحلة 5: انه يقصد على الأرجح أكثر مما يقول. فإن كانت ملاحظته ملائمة، لا بد أن يختلف غرضه الأولي عن غرضه الحرفي (استدلال من المرحلتين 2 و 4).

مرحلة 6:

أنا أعرف أن الدرس من أجل الامتحان يتطلب وقتاً طويلاً من السهرة، وكذلك الذهاب الى السينما (معلومات من خلفية الواقع).

مرحلة 7:

يستحيل إذن الذهاب الى السينما والدرس في سهرة واحدة (استدلال من المرحلة 6).

مرحلة 8:

أحد الشروط التحضيرية للقبول بعرض ما أو بأي وعد هو امكانية القيام بالفعل المسند في شرط محتوي القضية (نظرية الأفعال الكلامية).

مرحلة 9:

أعرفُ بالتالي انه قال شيئاً يستلزم على الأرجح عدم قبوله بالعرض المطروح (استدلال من المراحل 1 و 7 و 8).

مرحلة 10:

إذن غرضه الأولي هو على الأرجح رفض العرض (استدلال من المرحلتين 5 و 9).

من هذه المراحل يتبين لنا أن الاستراتيجية الاستدلالية تقوم على أن تثبت في بادئ الأمر أن الغرض الأولي للفعل الداخل في القول ينحرف عن الغرض الحرفي، ومن ثم على أن تعين ما هو الغرض الأولي للفعل الداخل في القول.

بوجه عام، إذا تم القيام بفعل ما داخل في القول بواسطة فعل آخر داخل في القول، كما في الأمثلة المذكورة، فالفعل الأول يسمى «فعلًا كلاميًا غير مباشر» Indirect Speech act.

إن المشكلة الأساسية التي تطرحها الأفعال الكلامية غير المباشرة هي معرفة كيف يمكن للمتكلم أن يقول شيئاً ما ويعني ذلك، وهو في الوقت نفسه يريد أن يقول شيئاً آخر. وبالتالي، معرفة كيف يمكن للمخاطب أن يفهم الفعل الكلامي غير المباشر، مع أن ما يسمعه يدل على شيء آخر.

جواباً عن هذه المشكلة، يأخذ سورل بالفرضية الآتية:

في الأفعال الكلامية غير المباشرة، يستطيع المتكلم أن يبلغ المخاطب أكثر مما يقوله بالفعل، باستناده الى معلومات خلفية، لغوية أم غير لغوية، مشتركة ما بينهما، كما باستناده الى مقدرات المخاطب العقلانية والاستدلالية. وبوجه أدق، فالنموذج التفسيري لما هو غير مباشر من الأفعال الكلامية يتضمن نظرية الأفعال الكلامية، وبعض المبادئ العامة للمشاركة في الحديث، على غرار تلك المبادئ التي وضعها غرايس Grice وخلفية من المعلومات الواقعية الأساسية المشتركة بين المتكلم والمخاطب، كما انه يفترض مقدرة من المخاطب على إقامة الاستدلالات.

لتتبع مع سورل، تطبيقاً لهذا الافتراض، نفحص عينة عامة لفعل كلامي غير مباشر. ففي الحديث الآتي:

1 - طالب س: لنذهب الى السينما هذا المساء.

2 - طالب ع: عليّ أن أدرس من أجل الإمتحان.

تشكل العبارة (1) عرضاً، بحسب معناها الصريح. أما العبارة (2) فهي، عادة ضمن السياق المطروح، تفيد رفضاً للعرض، لكن ليس بمقتضى المعنى، إذ إنها بصورة مباشرة لا تفيد سوى تأكيد ما على الطالب ع. والتأكيد أن من هذا النوع ليست بوجه عام رفضاً لعروض معينة، حتى ولا كانت جواباً عنها. فلو أجاب بأنه:

سوف يأكل فستقاً هذا المساء.

لما كان جوابه رفضاً للذهاب الى السينما. من هنا كان السؤال: كيف يعرف س أن العبارة المذكورة تشكل رفضاً للعرض؟ وبالتالي، كيف يمكن لـع أن يعني بعبارة الرفض المفترض إذن أن يكون في جواب ع معنى حرفي ثانوي Secondary ومعنى أولي Primary مقصود. والمطلوب البحث عن كيفية انجاز فعل أولي مقصود، وهو فعل العرض، بواسطة فعل ثانوي حرفي، وهو فعل الإثبات.

3 - أليس من الأفضل أن تغادر الآن.

4 - كل شيء يسير على ما يرام لو تصمتت.

5 - كم مرة قلت لك ألا تقضم أظافرك.

بشأن هذه الجمل يستخلص سورل بعض الحقائق العامة، التي يرى الأخذ بها حتى ولو على مستوى حدسي. منها:

إنه بالرغم من أن معنى هذه الجمل لا ينطوي على قوة أمرية، فإنها تستخدم لإفادة التوجيهيات فين هذه الجمل والأفعال التوجيهية الداخلة في القول علاقة منهجية، غير حاصلة في العينة التي درسناها بين القول «يجب أن أدرس من أجل الامتحان» ورفض العرض.

صحيح كذلك أن هذه الجمل لا تشكل لغوات idiotism أي صوراً خاصة بلغة ما. فاللغة العربية «عاد زيد بخفي حنين» يستحيل ترجمتها إلى الانكليزية بـ // Zaid returned bach with Hunain's shoes، والعبارة الفرنسية «Jean a cassé sa pipe» لا يمكن أن تعني في نقلها الحرفي إلى العربية بـ «كسر حنا غليون» إن حنا قد مات. بينما الجمل التي نحن بصدها قد نجد لها ترجحات حرفية في بعض اللغات أمثال المترادفات: «أتستطيع أن تساعدني؟» - Können sie mir helfen. كما أنه لا يمتنع أخذها في بعض الظروف بالمعنى المباشر، إذ قد يحق لشخص ما أن يجب عن سؤالي «هل تستطيع أن تناولني الملح؟»، بأن يده مكسورة مثلاً. لكن، مع ذلك، فهذه الجمل هي طرق تعبيرية متعارف عليها لإفادة الطلب، أي أن لها دلالة عرفية على ذلك.

ويرى سورل أخيراً أن الجمل المذكورة، إذ تستعمل للطلب، تحتفظ أيضاً بمعناها الحرفي. وبالتالي، عند التلطف بها يتم إجراء كل من الفعلين: الفعل الحرفي والفعل الأولي المنشود.

الفارق الأساسي بين مثل عرض الذهاب إلى السينما وباقي الحالات التي أوردناها يكمن في الطابع المنهجي لهذه الأخيرة. والواقع أن النموذج الذي استخدمناه في المثل الأول، يصلح أيضاً للحالات الأخرى، ويتيح كذلك تفسير طابعها المنهجي.

إن نظرية الأفعال الكلامية توفر لنا تفسيراً بسيطاً لكيفية استخدام هذه الجمل، التي لها بمقتضى معناها قوة ما داخلة في الكلام، للقيام بفعل ذي قوة مغايرة. فكل صف من الأفعال الداخلة في القول تخضع لمجموعة من شروط التحقيق التي هي ضرورية للقيام الناجح والوافي بهذا الصنف. والحال أن اللائحة السابقة لأصناف الجمل التي تنفع لإنجاز التوجيهيات

العينة التي استقصينا البحث فيها هي من النوع المطلق الممكن استعماله في أي سياق. لكن ما يزيد المشكلة تعقيداً هو أن ثمة جمل، يكاد استعمالها كأفعال غير مباشرة يخضع لعرف ما. من النادر مثلاً تحيل ظروف لا يكون فيها السؤال «هل تستطيع أن تناولني الملح؟» طلباً بفعل المناولة. فما يميز أساساً هذه الحالات عن أمثال العينة المذكورة هو عمومية الشكل التي تؤدي بها.

في مجال الأفعال غير المباشرة الداخلة في القول، يبدو أن صف التوجيهيات هو الأكثر أهمية وغنى لأن يكون موضوعاً للبحث. إذ إن متطلبات الحديث المعهودة تأتي عادة التلطف بجمل أمرية بحتة، مثل: «أخرج من الغرفة!»، أو أيضاً التعبير بإنشائيات صريحة، كقولك: «أنا أمرك أن تخرج من الغرفة!». ولا شك أن الأدب هي الدافع الأساسي للجوء إلى الفعل غير المباشر.

لنعتبر بعض الجمل التي تستعمل عرفاً أو بالاتفاق للقيام بتوجيهيات غير مباشرة. فإنه بالإمكان توزيعها على الفئات البسيطة التالية:

فئة 1: جمل تخص مقدرة المخاطب (خ) على إجراء الفعل (ف):

1 - هل تستطيع أن تناولني الملح؟

2 - هل بإمكانك أن تعطيني الكتاب؟

3 - أمعك صرافة 250 دينار؟

فئة 2: جمل تخص إرادة أو رغبة المتكلم (ك) أن يقوم المخاطب (خ) بفعل (ف):

1 - أنا أحب أن ترحل الآن.

2 - أكون شاكراً لك لو تساعدني.

3 - آمل أن تفعل هذا.

4 - يسعدني كثيراً لو زرتني.

فئة 3: جمل تخص إجراء (ف) من قبل المخاطب (خ).

1 - من الآن فصاعداً يرتدي الموظفون الزي الرسمي.

2 - هل كففت عن الضجيج؟

3 - أسوف تنتهي من الشتم؟

فئة 4: جمل تخص رغبة أو قبول المخاطب (خ) بإجراء الفعل (ف):

1 - هل تريد أن تعبرني الكتاب؟

2 - ألا يزعلك أن نلتقي غداً؟

فئة 5: جمل تخص دواعي القيام بالفعل (ف):

1 - عليك أن تكون أكثر تهدياً.

2 - يجب أن تذهب إلى العمل.

غير المباشرة يمكن إرجاعها الى الشروط التالية الخاصة بالتوجيهيات:

| توجيهيات | |
|--|------------------|
| يُستطيع المخاطب (خ) القيام بالفعل (ف) | شرط تحضيري |
| يريد المتكلم (ك) من المخاطب (ب) أن يفعل (ف) | شرط الصراحة |
| يُسند المتكلم (ك) الفعل الاستقبالي الى المخاطب (خ) | شرط محتوى القضية |
| يعود الى محاولة المتكلم (ك) جعل المخاطب (خ) يفعل (ف) | شرط ذاتي |

إذ إن الفئة الأولى من الجمل المذكورة تتناول الشرط التحضيري، أي مقدرة المخاطب على إجراء الفعل. والفئة الثانية التي تعبر عن إرادة المتكلم تتناول شرط الصراحة. والفئة الثالثة تستهدف شرط محتوى القضية. أما الفئة الرابعة، تكون الرغبة بالقيام بفعل ما هي من الدواعي المميزة لإجراء هذا الفعل، فإنها تتساوى والفئة الخامسة في تناولها للشرط الذاتي.

من تفحص لائحة الفئات ومجموعة الشروط يتوصل سورل الى التعميمات التالية التي تخوله أن يفسر الطابع المنهجي للعلاقة القائمة بين جمل الفئات المذكورة وصنف الأفعال التوجيهية الداخلة في القول:

تعميم 1: يستطيع المتكلم أن يقوم بطلب غير مباشر (أو بأي فعل توجيهي) إما باستخباره عما إذا كان الشرط التحضيري العائد الى مقدرة المخاطب على إجراء ما هو متحقق، أو بإثباته ذلك التحقق.

تعميم 2: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، إما باستخباره عن تحقق شرط القضية، أو بإثباته ذلك التحقق.

تعميم 3: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، بإثبات تحقيق شرط الصراحة، ولكن ليس بالاستخبار عن تحقق هذا الشرط.

تعميم 4: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، اما بإثباته دواعي صالحة أو دواعي مؤدية لفعل ما، وإما باستخباره عنها، إلا إذا كان الداعي هو إرادة المخاطب القيام بالفعل أو رغبته في القيام به، فعندها لا يستطيع المتكلم إلا أن يستخبر فقط عما إذا كان المخاطب يريد القيام بالفعل أو يرغب في القيام به.

مثل هذه التعميمات التي استخلصها سورل باستقصائه فئات متنوعة من العبارات التوجيهية غير المباشرة، تصح أيضاً على الإنجاز غير المباشر للأصناف الأخرى من الأفعال الكلامية الداخلة في القول وعلى سبيل المثال، يمكن بوجه عام القيام بفعل داخل في القول بإثبات تحقيق شرط الصراحة المتعلق بهذا الفعل، (ولكن ليس بالاستخبار عن تحقق هذا الشرط). من هذا القبيل:

أنا أسف لما حصل (اعتذار).

أعتقد أنه في المكتب (إثبات).

أنا سعيد لكونك ربحت الجائزة (تهنئة).

نويت أن أعمل بشكل أفضل، المرة القادمة (وعد).

الطريقة التي جرى عرضها لتفسير الأفعال غير المباشرة تختلف عن النماذج التفسيرية المعهودة. فنظر سورل، طريقة الفيلسوف أمثال كاتز J. Katz غوردن D. Gordon ولاكوف G. Lakoff. تقوم عادة على إبانة مجموعة من الشروط الضرورية والكافية منطقياً لتفسير الظواهر، وطريقة العالم اللغوي (أمثال اللسانين التوليديين والتحويليين) تعود الى إبراز مجموعة من القواعد البنوية التي تتيح توليد الظواهر المطلوب تفسيرها. أما مشكلة تفسير الأفعال غير المباشرة فهي قريبة من مشكلة التحليل المعرفي للإدراك الحسي. إذ السؤال «كيف أعرف أن المتكلم عرض علي طلباً، بينما هو طرح علي سؤالاً عما أستطيع فعله» هو على الأرجح شبيه بالسؤال «كيف أعرف أن سيارة عبرت، مع أنني لم أشاهد سوى وميض تجاوزني على الطريق». فإن صحت المقارنة، لا يمكن أن يكون الجواب بأن «عندي مجموعة من المسلمات استنبطت منها الطلب» ولا «بأن عندي مجموعة من القواعد التنظيمية أتاحت لي توليد البنية العميقة الأمرية للجمل التي نطق بها المتكلم».

مصادر ومراجع

- السكاكي، محمد، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السيوطي، جلال الدين، الإقناع، المجلد الثاني، المكتبة الثقافية، بيروت، 1973.
- شروح التلخيص، الجزء الثاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1937.
- القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975.

- Austin J.L., *How to do things With Words*, Oxford, 1962.
- Grice, H.P. *Logic and conversation*, Mshr, 1968.
- Jacques, F., *Dialogique*, P.U.F, Paris, 1979.
- Recanatì, F. *Les Énoncés performatifs*, Minuit, Paris, 1981.

الاقتصادية، وفي حفظ الأخلاق، وتنظيم الجيوش دفاعياً، وتحسين العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول الأجنبية.

ونظر الطهطاوي الى الوظيفة السياسية والادارية - التنفيذية على انها من الواجبات الدينية الرئيسية، ويرى فيها واجباً لا مجرد تكليف. يرى الطهطاوي ان الانتظام العمراني يحتاج الى قوتين: قوة حاكمة وقوة محكومة. ويسمي الطهطاوي القوة الأولى بالحكومة أو الملكية، وهي احد مركزي يتألف من قوى ثلاث: تشريعية وقضائية وتنفيذية. ومع وضوح التمييز بين هذه القوى عند الطهطاوي، فانه لا يصل بها الى حد الفصل، وانما يعتبرها واحدة من حيث هي قوة حاكمة. الا انه يعرف ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، وهذه هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها. أما القوة الثانية فهي قوة القضاء وفصل الحكم، والثالثة (التنفيذية) قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها.

ويتصور الطهطاوي الحكم الملكي الوراثي - الدستوري المقيد على انه الأمثل. ويرى ان التطور في تعيين الملوك قد سار من الانتخاب الشعبي واجماع الأمة الى ارساء القاعدة الوراثية، وليس العكس. ويقع الطهطاوي في تناقض، حينما يعتبر الملك غير مسؤول أمام أية سلطات، هذه السلطات التي تظل بالنسبة اليه استشارية. فالحاكم في نظره له من نفسه محكمة ضمير خاص. وفي واجبات الملك في نظر الطهطاوي أن يرعى الرعية، وأن يتذكر دائماً «ان الله جعله ملكاً عليهم لا مالاً لهم».

ويرى الطهطاوي ان العدل من أول واجبات الحاكم، ولقد قدم الطهطاوي الحل لمشكلة تحديد السلطات بين الحكام والوزراء عبر ما يمكن أن نسميه بالتكامل الوظيفي - الهرمي بينهم، وينظر الى الوزراء على انهم سفراء بين الحاكم (الطبيب) والرعية (المرضى). أما الشروط الواجب توافرها في «الوزير» كما يراها الطهطاوي، فهي: الكفاءة الخلقية، والعلم بالشؤون السياسية والقانونية، وبضوابط السلطة، والأحوال التنظيمية العامة والخاصة كما ينبغي أن توافر في الوزير القدرة على التحليل والتركيب والثقافة العملية والأدبية على اختلافها. ويحاول الطهطاوي تحديد الوظائف السياسية والوظائف الفقهية وتبيان العلاقة التاريخية بينهما. ويميز الطهطاوي بين السياسة الظالمة والسياسة العادلة: «فالسياسة الظالمة تخدمها الشريعة». ويذهب الطهطاوي الى تأييد رأي العلماء الذين أكدوا ان صلاح الدنيا انما يكون بصلاح حكامها، وان صلاح هؤلاء لا يكون الا بصلاح الوزراء، وانه لا يصح للملك الا

- Searle, J.R., *Expression and Meaning*, Cambridge, Press, 1979.
- Searles acts, Cambridge, uni, Press, 1969.
- Wunderlich, D., *Studien zur Sprechtheorie*, Frankfurt, 1976.

عادل فاخوري

النظرية السياسية في الفكر العربي الحديث

Political Theory in Modern Arab thought.

La Théorie politique dans la pensée arabe moderne

Politische Theorie in modernen arabischen Denken

يعالج البحث الآتي الاتجاه الجديد الذي برز في الفكر العربي مع اطلالة المرحلة الجديدة في هذا الفكر، وهو ما يعرف باسم الفكر العربي الحديث، وهو اتجاه ما زال ينحو ويتأصل شيئاً فشيئاً. ونعني به الاتجاه الذي يؤسس لنظرية شوربة (ديموقراطية). بدت محدودة عند الطهطاوي وتوسعت دائرتها مع الأجيال اللاحقة ممثلة «على التوالي» بجمال الدين الافغاني ثم محمد عبده ثم الكواكبي، وبعد ذلك محمد رشيد رضا. وسوف نلاحظ مدى اقتراب هؤلاء الأعلام من النظرية الديمقراطية ومن الفلسفة الشورية كما نفهمها اليوم. وهذا ما لم يكن واضحاً تماماً في الدراسات والأبحاث التي نشرت عن هؤلاء في السنوات الأخيرة.

النظرية التنفيذية

يرى الطهطاوي في السياسة وظيفة حضارية، وتنفيذية وتشريعية في آن معاً. وقد حاول الطهطاوي تحديد العلاقة الوظيفية بين الحكام والوزراء أنفسهم. وفي رأي الطهطاوي فانه لا يجوز للأمة أن تستغني عن رئيس يقوم على مصالحها السياسية وحقوقها المدنية، ومزاياها الحضارية، وأمنها الاقتصادي، الاجتماعي، واجراء القوانين والأحكام، وحفظ الشريعة والدين. ويرتب الطهطاوي على الحاكم - في تصوره السوراني - أن يعرف أهل الخبرة والمروءة والشهامة من المواطنين، وأن ينتخب منهم للوظائف العليا، مع الأخذ بعين الاعتبار التنظف للدسائس والفتن. أما وظيفة الحاكم عند الطهطاوي فانها ليست في السعي وراء الشؤون الشخصية، ولا في العمل أو مباشرة جزئيات الادارة، وانما النظر في كليات الأمور. أي في تعيين الموظفين الكبار وامتحانهم ومراقبتهم، وكذلك في تفقد أحوال الشعب، وانما الصناعات والعلوم

انها على العكس يوجبه. فالنصوص الشرعية تجمع على وجوب نصب إمام منفذ للشرع، حافظ للدين، عادل في الأحكام. والعقل يرى إقامة الفرد الحاكم من باب تدارك الرعية بالهبة والرهبة للسلطة التنفيذية. وهذا لا يسمى استبداداً لأن الحاكم في هذه الحالة يبقى مقيداً بحدود القانون والشرعية لا يتيح الاستبداد المطلق بل انها توجب تقييد الحاكم بالسنة والقانون. ومن البديهي ان نصوص الشرعية لا تفيد الحاكم بنفسها... كما ان علم الحاكم بالشرعية والقانون لا يكفي لتقيده بهما، بل يتوجب في نظر عبده فرض نوع من الرقابة الشعبية العامة على السلطة التنفيذية اضافة الى ضرورة اقامة طائفة أو مجموعة وظيفتها الدعوى للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك «حفظاً للشرعية من أن يتجاوز حدودها المعتدلة» وليس ذلك من باب التذبذب الشرعي، وانما هو واجب وجوباً شرعياً مفروضاً. وعلى الحاكم المسلم الاقتداء بالرسول (ص) في تطبيق مبدأ الشورى والأخذ بنصيحة الأمة وهذا واجب للوجوب لا التذبذب. ويتضح من ذلك كله، حسب رأي محمد عبده أن تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعاً، وأنه لا يجوز للحاكم أو المحكوم أن يخرج عن حد الشرعية الحقة، وأنه يتوجب على الولاة استشارة ذوي الرأي في المصالح والمنافع، وأن الشورى من الأمور الشرعية الواجبة.

ويذهب عبدالرحمن الكواكبي الى ضرورة ترتيب هرم السلطة الحقيقية، بحيث يأتي على رأس الهرم حكماء الأمة المجاهدون في سبيل الله، ويلهم العلماء العاملون، ثم الحكام. فإذا كانت الشورى مناط التقدم السياسي الحقيقي علمنا ان سبب الفتور العام... هو استحكام الاستبداد في الأمراء شتمة وتكبراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهل وجبانة. لذلك فقد دبت الفوضى الدينية والمدنية بين المسلمين، بحيث لا يمكن وصف الدواء لهم الا بعناية الحكماء.

ويتبنى الكواكبي الحل الشوري أو الديموقراطي مناهضاً الاستبداد أو الديكتاتورية. ويذهب الكواكبي الى ان الاستبداد كطبيعة للنظام السياسي يفترض أساساً له السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية. خصوصاً اذا تراقق وأبعاد الأمراء والنبلاء والأحرار وتقريبهم (الحكام) المتملقين والأشرار. وكذلك تنكيل الحكام بالهداة والسراة... وإصرار أكثر الأمراء على الاستبداد عناداً واستكباراً... وانغماس الأمراء في الترف ودواعي الشهوات وبعدهم عن المفاخرة بغير

أهله ولا تصح الوزارة الا للمستحق ويعود الطهطاوي ليذكر ان الحكم الفردي ليس حكماً مطلقاً، بل هو يرتكز على العدل.

ويطرح الطهطاوي مفهوم الاستقلال الاداري الذاتي كحل لمشكلة المركزية في الحكم، الا انه يفترض لقيام أية ادارة عملية أن تكون لها خصائص اقتصادية واجتماعية وعمرانية مميزة. فقد رأى ان الوجود الاقليمي اسبق على الوجود المركزي في المجتمعات السياسية الانسانية. وان التطور السياسي كانت نتيجته الحتمية نشوء رئاسة واحدة لمجموعة من البلاد أو الممالك وانقسمت هذه الى محافظات (اياتلات)... ومع حتمية التطور السياسي قامت رئاسة واحدة لمجموعة من البلاد أو الممالك. ويرى الطهطاوي انه مع ذلك كله استمرت مسيرة الادارة المحلية (أو البلدية) ولكن تحت رعاية الحكومة المركزية (الكلية).

وتنبع المشكلة التنفيذية في نظر الطهطاوي من تعدد الارادات الاجرائية مما يؤدي الى بطء العمل الاداري. لذا فقد أعطى للحاكم الفرد السلطة الاجرائية الأولى غير القابلة للمشاركة. ويذهب الطهطاوي الى ان القوانين واللوائح الصادرة عن المجالس لا تكتسب شرعيتها وقابليتها التنفيذية الا بتصديقه عليها، وان اقامة العقاب الجزائي في الوظيفة الأساسية للحاكم. ومن مزايا الحاكم امتلاكه حق العفو العام أو الخاص. ويعتبر انه لما كان الملك او الحاكم مناط الوظيفتين الادارية والسياسية، فإن للتربية السياسية عنده أهمية قصوى. ويرى ان الرئاسة من أعظم الأساليب الإنسانية وأصعبها، وهي تتطلب الاستعداد والمعرفة بالجزئيات والشروط الموضوعية للوقائع المختلفة.

وبينما يتجاهل جمال الدين الافغاني البعد التنفيذي في فلسفته السياسية، ركز محمد عبده على هذا البعد، معتبراً ان مشكلة النظام السياسي عموماً انما تتراوح بين حدي الشورى والاستبداد وهذا الأخير، إما أن يكون استبداداً مطلقاً وفيه يتصرف الواحد في الكل تصرفاً كيفياً، فإن أراد وافق الشرع والقانون «فيكون اتباع النظام مفوضاً اليه وحده، ان أراد قام به، وان لم يرد لا يؤخذ عليه». وقد يكون الاستبداد في نظر محمد عبده استقلال الحاكم في تنفيذ القانون والشرع. وهذا لا يسمى استبداداً، وانما يسمى سياسياً توحيد السلطة المنفذة والاستبداد المطلق منابذ لحكمة الله في التشريع، ومناقض للقرآن والسنة، واجماع السلف الصالح. وأما حصر السلطة التنفيذية في فرد، فليس ممنوعاً لا في الشرع، ولا في الحق، بل

الخاصة. وانه ليس من خصائصها الا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات وفقاً لمقاييس الأغلبية، وتقديمها لولي الأمر. فمن وظيفة هذا الأخير «نشر القوانين واجراء مفعولها من يوم نشرها». وانه اذا لم يصدق على اللوائح فانه لا يجري مفعولها. أما الحقوق العامة فهي عبارة عن «الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة» وهي تتعلق بالسياسة والادارة التنفيذية. ومن الحقوق المدنية تنفرع حقوق الدوائر البلدية، وهي حقوق اقليمية تستند الى حق الاستقلال البلدي وتطویر المناطق ذات الشخصية الخاصة اقتصادياً أو اجتماعياً أو عمرانياً.

ولقد أعجب الطهطاوي بالتجربة النيابية التي بدأها الخديوي اسماعيل واعتبرها من أكبر مآثره، لأنه بذلك أصبح حاكماً لأمة حرة الرأي، في اتخاذ الاجراءات والتنظيمات الخاصة بها، ولكن من وجهة استشارية فقط.

ويبدي الطهطاوي اعجابه بالدستور الفرنسي - الملكي الذي وضعه لويس الثامن عشر خصوصاً للاحية المساواة التامة بين الفرنسيين أمام القانون، وللاحية التكاليف المالي للمواطنين كل حسب قدرته، وكذلك للاحية المساواة في الوظائف العامة. كما يبدي اعجابه بحرية الرأي والنشر والتعبير ضمن حدود القانون.

لقد اعتبر الطهطاوي تنظيم السلطات حسب هذا الدستور على أساس تصنيف السلطات الى تنفيذية واستشارية وتشريعية، اعتبر ذلك مانعاً للظلم. لأن السلطة التشريعية «قامت مقام الرعية ومتكلمة على لسانها... كأنها حاكمة نفسها».

ويقدم الطهطاوي الحل لمشكلة «الامام المفضول» عن طريق تأكيده على المفهوم الوظيفي لأهل الحل والعقد، وهم «العلماء ووجوه الناس». وبذلك يسقط التحرج عن الباقيين «ولاً أئمة المسلمون جميعاً». وينبغي أن تتوافر في أهل الحل والعقد (وهم الهيئة التشريعية في نظر الطهطاوي)، جملة شروط: العلم بالشروط الواجبة في الامام، والعدالة، والرأي، والبيعة المباشرة، وشهادة الغائب منهم. أما البيعة العامة فهي واجبة على جميع الأفراد، واقامة الامام ثابتة بالاجماع، بل ان الصحابة قدموها على دفن الرسول: لأنها من أهم الواجبات، وقد جرت الشعوب على ذلك حتى الآن.

ويتوجب في رأي الطهطاوي في حالة عدم النص من الله ورسوله على تعيين إمام معين، أو عند عدم وجود عهد في الامام السابق نصب إمام حقناً لدماء المسلمين وتوحيداً

الفخفة بالمال.. وكذلك حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط.

ويرى الكواكبي ان مسألة الخلافة قد كرسست لغايات اقليمية سياسية وأدت اثارها الى نتائج انعكست سلباً على التضامن العربي والاسلامي. وان حل هذه المعضلة كامن في اقناع الحكام المسلمين اقناعاً سياسياً بتركها، واقناعهم كذلك بضرورة قيام الاستقلال السياسي لدولهم في اطار نظام اتحادي وفي اطار الجامعة الدينية. ويؤكد الكواكبي على الفكرة الاتحادية واللامركزية، وي طرح فكرة الاستقلال السياسي المحدود للأقاليم الإسلامية. وأما وظائف الشورى العامة فإنها لا تخرج عن البحث في المسائل الأساسية الدينية السياسية ذات الصلة العملية. لقد حلم الكواكبي بحل مشكلة الخلافة حلاً اتحادياً وخصوصاً. وذلك حتى «تأمين الحكومات الإسلامية الموجودة على حياتها السياسية من الغوائل الداخلية والخارجية فتتفرغ للترقي في المعارف والعمران والثروة والقوة».

ورأى محمد رشيد رضا انه لا يمكن اقامة العدل السياسي الا بالتوازن بين العوامل الروحية والأخلاقية من جهة، وبين العوامل العلمية من جهة أخرى في سلوك الامام العامل. ورأى أنه من الناحية العملية البحتة فانه لا يمكن لأي حاكم أن يجد نخبة أو بطانة مثالية، كما لا يمكنه القيام بالشؤون جميعها. ويميز الشيخ الامام رضا بين نوعين من الحكومة: الحكومة الشخصية المطلقة والحكومة المقيدة أو الدستورية. وفي الأولى يكون حق التشريع والتنفيذ محصوراً بالحاكم وحده، فهو الذي يتولى وضع الأحكام ونسخها من دون استشارة أحد. كما يتولى في الوقت نفسه تنفيذ الأحكام باسمه. وله أن يعفو عمن يشاء سواء أكان الحكم من نوع القانون الوضعي أم من نوع الشريعة الدينية، فهو فوقها. وهذا النوع من الحكم يجرمه الدين الاسلامي، بل إن الشريعة الإسلامية تحكم بكفر مستحله. أما الحكومة المقيدة أو الدستورية فهي التي يكون فيها الحاكم وما دونه في السلطة التنفيذية مقيدين بالدستور. وتتلخص المشكلة السياسية في نظر رضا في مدى موافقة الدستور للشرع الإسلامي في أصوله وفروعه. وانه مع تأكيد الاسلام على مبادئ الشورى، فإن الحكومة الموافقة للدين الاسلامي هي الحكومة الدستورية.

النظرية التشريعية

يرى الطهطاوي ان وظيفة المجالس النيابية انما هي وظيفة استشارية بحتة. وهي تتساوى هنا مع وظائف المجالس

الى الغاية منها. فاختيار الطريقة يظل أصلاً من قبيل الاباحة والجواز. ويعلن محمد عبده بصراحة جواز نقل التجربة الشورية (الديموقراطية) عن الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلاً عنا، وأنشأت نظاماً مخصوصاً، حتى رأينا في الموافقة... فائدة تعود على الأمة والدين وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا، ويطبق منافعنا، ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه. بل يتوجب الأخذ بأي شكل جديد من أشكال تحقيق العدل. فانه مطلوب لذاته كشرع إلهي، بصرف النظر عن مصدره. وما يؤيد شرعية وجوب الشورى ويؤكد قاعدته تغير الأحكام بتغير المكان. لذلك فقد نزع بعض الناس اليها، ونفروا من الاستبداد، ولم يكن ذلك من طريق تقليد الأجانب أو التأثير بدم الجرائد للاستبداد، بل كان نتيجة للمعاناة التاريخية من النظم الاستبدادية.

ويتساءل محمد عبده بعد ذلك حول امكانية تطبيق الشورى ومدى الفائدة منها في البلاد المصرية. فيذهب الى ان هذه البلاد سجلت نهضة فكرية مهمة في العصر الحديث، وان ذلك يرشحها للأخذ بالشورى. فالأمة والحكومة تطلبان الشورى، وتسعيان لتحقيقها، وهي ممكنة التحقيق. اذ يترتب على ذلك منافع عديدة. ويرى محمد عبده ان البحث في الشورى يفضي الى تحديد العلاقة بينها وبين القانون. وان التطور نفسه يسوق الى الشورى. فاذا بلغت الأمة شأواً من التطور، فلا يعود يعجبها أن تكبل وضع القوانين الى فرد منها ولا يمكنها عملياً أن تباشر وضعه. فلا يبقى الا أن تنتخب منها نواباً يمثلونها اقليمياً ومهنيّاً، ليكونوا على علم بأحوال موكلهم وطبائع أمكتهم. ويرى عبده ان أفضل القوانين وأنفعها تلك الصادرة عن الرأي العام للأمة المؤسس على مبادئ الشورى. أما الاستعداد للنهج الشوري، فانه ليس متوقفاً على احادة الناس وتدريبهم في البحث والجدل على أصوله المقدرة، وانما يكفي التوجه الى الحق واتخاذ مقياساً، وضبط المصالح وفقاً لنظام يتلاءم ومصالح البلاد وأحوالها الاجتماعية. ذلك لأن وضع القوانين يتطلب نظرة موضوعية الى أوضاع البلاد وأحوال الأهالي الحاضرة، كما يتطلب البحث والتنقيب والاستقصاء العام، حتى يمكن للفكر التشريعي أن يكشف الحجاب عن كل الأمور، فيحصل على مبادئ أولية تتخذ قواعد كلية للأبحاث اللاحقة.

ويذهب محمد عبده الى انه لما كانت أحوال الأمم تتبع معارفها، كما يتبع العلول العلة فقد وضعت هذه الأمم لأعمالها حدوداً، واختارت لأوضاعها قوانين حسب قوتها النظرية

للسلطة. والطاعة للحاكم واجبة حسب الأحاديث. وذلك ما لم يأمر بمعصية ولا يمجوز الثورة أو الخروج على الحاكم حتى ولو كان ظالماً أو فاجراً.

ويعتبر الطهطاوي شرع الاسلام مغني عن غيره، فشرع الاسلام كاف وفتح باب الاجتهاد هو الحل الأمثل. واختلاف الأئمة في بعض المجتهدين رحمة.

ويأخذ الطهطاوي على القوانين الأوروبية عموماً والفرنسية خصوصاً انها وضعية في حين ان مصدر القوانين في الشرق الاسلامي إلهي، معتبراً ان أول منبع للتشريع هو القرآن ويليهِ الحديث والسنة، ثم الاجماع، فالقياس. ويؤيد الطهطاوي اتخاذ الدولة لمذهب فقهي معين، وهو في ذلك لا يخرج عن اعتباره الاتوقراطي للدولة.

أما جمال الدين الافغاني فيرى في النظام الشوري أو الديموقراطي نظاماً أصلياً. وفيه يكون الفرد «حاكماً لنفسه محكوماً منها بعامل الحكم الشوري». «وفيها يكون الحكم للعقل والعلم... (أما) حكم الفرد المطلق فانه يكون ويدوم ما دامت الأمة تتخبط في دياجي الجهل». وقد رأى جمال الدين الافغاني في العالم الغربي نموذجاً ديموقراطياً - سياسياً يمكن للمسلمين أن يقتدوا به تنظيمياً ودستورياً. لكن الافغاني لم يضع يده على الحل الديموقراطي كما تنصوره اليوم. وهو الحل الذي يقوم على تصور يميز بين السلطات الثلاث.

يذهب الامام محمد عبده الى ان الأمة لا يمكنها القيام بمجموعة بمراقبة السلطة التنفيذية مراقبة تشريعية كاملة وفقاً لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذلك يتوجب أن تختص طائفة تكون على علم بحدود الشرع تستخلصها العامة لتأييد الحق ونظامه واضطراده. فإن الله لم يجعل الشريعة في يد شخص واحد، ويدخل الحكام في ارشاد هذه الطائفة بتواتر الأحاديث الشريفة والأخبار النبوية حول ضرورة النصيحة للأئمة وأولياء الأمر. وهي مساعدتهم من طريق التنبيه والارشاد والتعليم والتحذير والنصرة. فهي إذن نصيحة ايجابية شاملة تمتد لتشمل النصيحة للعامة من الأمة من جهة عملية وإرشادية. ومن ناحية أخرى، فإنه يتوجب على الأمة رفض الظلم السياسي والقضاء عليه. وتدلتنا الأحاديث والأخبار النبوية بصراحة على وجوب «رصد أعمال الولاة، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وردهم الى شريعة الحق عند الاعوجاج».

لكن من المعلوم ان الشرع لم يبين كيفية خاصة لنصح الحكام والشورى عليهم، كما انه لم يمنع أية كيفية معينة تؤدي

وجود نصوص قانونية أو تشريعية تحمي العلماء العاملين وطلاب العلم الحقيقيين. أما الداء الحقيقي فإنه كامن في اهمال المسلمين المطالبة بالحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل الجماعي.

ومما يزيد المشكلة التشريعية تعقيداً، ذلك التنوع والاختلاف في القوانين الحقوقية. وأما القوانين والتشريعات الادارية، فانها لا تلتزم أصول توجيه المسؤولية لرؤساء الادارات المركزية أو المحلية. من هنا ضاعت حرمة الشرع وقوة القوانين.

ويرى الكواكبي ان من أهم أبعاد المشكلة التشريعية قفل باب الاجتهاد، وذلك على الرغم من توفر العلماء، خصوصاً وان الأصول الأساسية للتشريع الاسلامي تميزت بمستوى عال من الضبط والشرح والتحليل. الا ان أحداً من الأئمة الكبار لم يدعنا الى الاقتداء به مطلقاً. كما ان أحداً منهم لم يتميز بعلم وهمي أو كسبي خارق للمألوف. أما الاختلافات الفقهية بينهم فانها نابعة من طبيعة الشرح والتحليل والتأسيس. ان التفاعل العلمي - التشريعي من شأنه أن يؤدي الى تقارب حقيقي مباشر بين العلماء. ولقد أدت مشكلة التضييق الديني والتشريعي الى انتشار الطوائف الصوفية المنحرفة بين جماهير المسلمين. وشمل هذا التضييق العبادات والمعاملات على السواء. فتوسع العلماء في أحكام المعاملات حتى ضاع الناس وتشوش القضاء والإفتاء. فالسلم على أي من المذاهب الفقهية لا يمكنه اتباع التفاصيل الشرعية الدقيقة في العبادات والاعتقادات. وفي الاسلام، فانه لا يجوز التقليد، كما انه لا يجوز الأخذ الجزئي عن المذاهب الفقهية القديمة بدعوى ان بعض الحق في جانب منها. وينادي الكواكبي بضرورة التكيف مع الزمن في وضع التشريعات. ويعتبر التشديد والتشويش في التشريع من أكبر أسباب انحطاط المسلمين. لذلك فلا بد من صياغة جديدة للتشريعات وللغة برمته بما يتضمنه من مذاهب. وان اختلاف الأئمة قد يكون رحمة اذا روعي الأخذ من كل مذهب بما يناسب أخلاق وأحوال وطبائع الجماعات الاقليمية. أما التلقيق بين المذاهب فانه أيضاً عين التقليد من جميع الوجوه.

ويذهب الكواكبي الى ان الدين يلزم المسلم بأن يأخذ من الشارع في كل مسألة لا من الامام، وان يعمل باجتهاده، لا باجتهاد غيره ولو كان أفضل منه. لكن «من الحكمة أن تلتزم للضرورات أحكاماً اجتهادية فيأمر بها الامام إن وجد، والا فالسلطان ليرتفع الخلاف فتعمل بها الأمة ما دام مقتضى قائماً».

ورتيبتها الفكرية. لذلك فإنه من الخطأ نقل هذه القوانين من أمة الى أمة أقل منها معرفة، لأن مثل هذا النقل لا يتوافق وحالتها الفكرية - الاجتماعية. وقد جرت عادة المشرعين على مراعاة درجة التطور العقلي للأمم حين وضعهم للقوانين، فيضعون صيغة واضحة لهذه القوانين، مع ملاحظة العادات والأخلاق ودرجة التطور الأخلاقي.

ويرى الكواكبي ان فئة الحكماء هي في الحقيقة أهل الحل والعقد، ويتوجب عليها أن تُعنى بالوسائل اللينة لتثقيف عقول العلماء العاملين، لأن العلم رافع للجهل فقط، ولا يفيد عقلاً ولا كياسة، فيلزم تعليمهم (العلماء العاملين) وتعريفهم كيف تكون سياسة الدين. وانه بدون الحكماء أو أهل الحل والعقد لا تنعقد الامامة. ولهم وحدهم حق حساب ومراقبة الحاكم المركزي والحكام غير المركزيين (العمال) لأنهم رؤساء الشعب ووكلاؤه. فهم يقومون في نظام الحكم الاسلامي مقام مجلس النواب أو الاشراف أو الأسرة المالكة، أو شيوخ الافخاذ. فالحكام ليس لهم غير تنفيذ ما يرمه الشيوخ.

كما اننا اذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الاسلامية من عهد الرسالة الى الآن نجد (ان) ترققها وانحطاطها تابعان لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة، وكذلك فإن التاريخ الاسلامي يدلنا على ان النبي محمد (ص) كان أطوع المخلوقات للشورى امتثالاً لأمر ربه في قوله تعالى: ﴿شاورهم في الأمر﴾، (آل عمران، 159) وكذلك فعل النبي (ص) وان رتب الشورى ترتيباً خاصاً. حتى اذا اجتهد الخليفة الثالث في مخالفة الصحابة في بعض المهمات ثارت الفتن في وجهه. وما استقرت دولة الأمويين الا بفضل مراعاة قاعدة الشورى بين بني أمية أنفسهم وكذلك شاوور العباسيون رؤساء بني هاشم في أول عهدهم. وهكذا نرى أن التاريخ السياسي الاسلامي يدل على ان الصلاح والفساد مرتبطان بمدى الشورى، أو مدى الاستقلال في الرأي.

ويذهب الكواكبي الى ان من أهم أسباب المشكلة التشريعية الاسلامية تشتت أو الانقسام الفقهي - الديني. ويعود ذلك في نظره الى انعدام الوعي بسهولة التدين، وبضرورة تبسيط الأحكام التشريعية، بدلاً من التشديد الفقهي المخالف لاتجاهات السلف. كما ان من جملة الأسباب التشريعية للفتور الاسلامي فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين الطبقات، «وتكليف الأمراء والقضاة والمفتين أموراً تهدم دينهم... وحرمان الأمة من حرية القول والعمل»، وعدم

المسلمة هي التي تقرر القوانين اللازمة لمصلحة الأمة. أما فرض شروط الاجتهاد على نواب الأمة فانه غير لازم، لانه يستند الى آراء الأصوليين الأولين. فجماعة أولي الأمر أو نواب الأمة مكلفة باستنباط الأحكام برأيهم واجتهادهم، حتى ولو لم تتوافر فيهم الشروط كاملة. الا انه ينبغي على أهل الشورى أن يكونوا من أولي الرأي والمكانة ليحوزوا ثقة الأمة. وبالتالي فانه يجب على الأمة أن تختار من تتوفر فيهم الكفاءة للقيام بهذا الركن الشرعي أو اختيار الأمثل اذا اقتضت الضرورة. وان تعد أفراداً معينين للكمال المطلوب عن طريق التربية والتعليم.

ويرفض رضا قفل باب الاجتهاد، لأن حاجات العصر والزمن في تغير مستمر، وكذلك الأعراف التي تقوم عليها الأحكام، والظروف السياسية للدولة. أما أساس الدستور فهو الانتخاب لنواب الأمة الذين يتولون وضع الأحكام لها. لذلك فإن عليها أن تنتخب أمثلهم وأعلمهم بالشرع وأحكامه ومقاصده. ويجب أن يتضمن الدستور حرية القول والعمل للأفراد في اطار القانون الذي يحفظ الحقوق العامة والخاصة. ويرى رضا أن هناك حريات شرعية وحريات غير شرعية. وإذا كان القانون الأساسي لا يحتوي على التمييز بينهما، فإن مسؤولية التقصير تقع على مجلس الأمة عند وضعه للقوانين الجزائية وعلى الأمة أن تطالبه بذلك. ويقع اللوم في التقصير على الأمة والحكومة في وقت واحد، وهنا قد يكون الجهل عذراً. لذلك تلجأ الحكومات المستبدة الى تهليل الأمة للحفاظ على مصالحها هي. ومما يزيد من ضعف الأمة أن يتصدى للزعامة من ليس من أهلها. أو أن يناهض أصحاب النفوذ الباطل كل مرشح للزعامة الحقيقية.

ويذهب رضا الى أن الحكم في الاسلام انما هو للأمة وشكله شوري (ديمقراطي) ورئيسه الامام أو الخليفة انما هو منفذ للشرع، والأمة وحدها هي التي تملك عزله أو نصبه. ويرى أن الاسلام ترك الشورى لاجتهاد الأمة لأنها «مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة، ولو قيدت بنظام لجعل تعبدياً» ويحدد رضا مصطلح أولي الأمر على أنهم أصحاب الرأي في مصالح الأمة، الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة ويعزلونهم اذا اقتضت الضرورة. لكن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن السراط المستقيم.

ويرى رضا انه يمكن حل مشكلة استخراج قواعد الاجتهاد من نصوص الكتاب والسنة عبر تصنيف دقيق للأحكام. فهناك أحكام خاصة بالأعمال والوقائع، وهناك قواعد عامة للتشريع. ويرى أن ترسيخ قاعدة العدل المطلق كأساس للأحكام وكميزان للتشريع من شأنه أن يفضي الى حظر

ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التشديد الديني أو التشريعي كامن في طرح القيود والاعلال التي فرضها المتشددون على الدين. وعليه، فقد كان من الواجب أن تحرر الشريعة الاسلامية أحسن تحرير، فلا يوجد فيها ما وجد في غيرها بسبب عدم ضبط أصولها من اختلافات ومباينات مهمة بين العلماء الأئمة. ورأى الكواكبي ان مشكلة التثنت في الأحكام التشريعية لا تشمل الأصول لأن أحكاماً قطعية الثبوت والدلالة، أو ثابتة بإجماع الأمة الذي لا يمكن أن يقوم الا على أصل من الشرع، وبالنسبة لنواسخ الأحكام، فانها قليلة ومعلومة.

ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التثنت في الأحكام التشريعية، والخلاف حول الفروع وسوء تمييز العامة بين الأصول ومراتب التكليف، انما يتمثل في ضرورة اعادة بناء وتركيب النسق التشريعي كله على أساس المذهب الفقهي وان هذا يستدعي اعادة تحرير أو تدوين الشريعة الاسلامية برمتها بصورة تدريجية. وبذلك يسهل على كل العامة أن يعرف ما هو مكلف به في دينه، فيعمل على حسب مراتبه. ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التقليد للسلف متوقف على هؤلاء العلماء الذين يستهدون بأنفسهم. ويفترض هذا عدم التقيد بقوم من الصحابة والتابعين دون قوم. أما العامة فإن على العلماء أن يهدوهم الى الأحكام مبنية بالدليل الاقناعي. وعلى العالم ألا يأنف من قول لا أدري. فإن سير الكبار من الأئمة تدلنا على رفض نسبة العصمة اليهم، أو فرض الاجماع حولهم، أو الأخذ عنهم من غير دليل.

ويذهب محمد رشيد رضا الى ضرورة التمسك بالدستور، فهو شريعة البلاد وقوانينها التي يضعها أهل الرأي عن طريق الشورى. وعلى ذلك، فإنه ليس للحاكم أن يستبد بالأمر، بل عليه التقيد بالشريعة والقوانين التي وضعها أهل الشورى. ويصنف رضا هذه القوانين الى: أحكام دينية منزلة، وأحكام دنيوية موضوعة. وإذا كانت هذه القوانين مطابقة للقواعد الشرعية فإن الدستور يكون موافقاً للدين الاسلامي في جزئياته التفصيلية. أما اذا خالف الدستور بعض هذه القواعد فانه على الأمة حينئذ أن تنبه مجلس نوابها على ذلك ليتداركه اذا تبين له. ويجوز أن يكون مجلس النواب الذي يتولى استنباط الأحكام والقوانين مؤلفاً من أعضاء مسلمين وغير مسلمين. اذ ان استشارة المسلمين لغيرهم ومشاركتهم في الرأي غير ممنوعة، وهي مطلوبة اذا كانت تتوافق ومصلحة الأمة ولأن المصلحة هي الأصل في جميع الأحكام الدنيوية بل ان بعض الفقهاء قدموا المصلحة على النص. الا انه في النهاية، فإن الأكثرية

من ناحية أخرى. وأنه لو استعرضنا التاريخ لرأينا أن السلطة: إما أن تقوم على القهر - وهذه غالباً ما تنتهي إلى التفكك - وإما أن تقوم على الحكمة والعدل - وهذه تدوم بدوام قواعدهما - فمن المعروف تاريخياً أن العدل المقصود بذاته يكتب صفة الخلود كعدل عمر بن الخطاب... وعدل المسلمين مع الرهبان والولدان والشيوخ، وسيرة الخلفاء الراشدين عموماً. أما عدل السلاطين العثمانيين فكان عدلاً عرضياً ظاهرياً. وينعي الأفغاني على أواخر هؤلاء أخذهم بنظام الامتيازات القضائية للأجانب.

أما جمال الدين الأفغاني فإنه يتصور العنصر التنفيذي في مسألتين: إدارية وعسكرية. ويرى أنه نتيجة للانفصام بين العمل التنفيذي - الإداري وبين الجنسية (أو الرابطة القومية) ينشأ الاحتراف في العمل السياسي الذي يقود إلى التبعية. في حين يشهد فيه التاريخ أن الرواد من أية أمة إنما كانوا منها. وإن هذه الدول لم تسقط أو تنحط عن مكانتها إلا بدخول العنصر الاجنبي فيها، وتبوء الغرباء وظائفها العالية.

وتتعلق المشكلة التنفيذية الثانية ببناء الجيوش في الدول الإسلامية. فإنه لا يكفي تنمية العدد والعدة، وإنما ينبغي أن تكون عناصر الجيوش وقياداته من العناصر القومية أو الإسلامية. وذلك حتى يحملوها على أجنحة السياسة القومية إلى أسمى مكانة تمكن لها. وهذا شرط أولي يتبعه شرط توفر الخبرة العملية والقدرة النظرية. وأهم شرط توافر الروح الوطنية المنبثقة عن الروح الأخلاقية. كما تبدو عموماً ضرورة الحس الوطني واضحة في المجال التنفيذي. إذ إن الشفقة والرحمة والنصرة على الملك والرعية إنما تكون لمن له في الأمة أصل راسخ ووشيع يشد صلته بها. وهذه فطرة طبيعية تقف وراء الالتزام الوطني.

ويذهب الأفغاني إلى أنه إذا نظرنا إلى العالم الغربي رأينا أن استقلال الدول القومية كان نتيجة للتساوي النسبي بين الحقوق والواجبات ومعركة طرق المطالبة بها. وبذلك انعدم التفرد بالسلطة والسوق الكيفي للأمة، وأنه وفقاً لسنن التدرج ومقتضيات الفطرة، فإن الحكم المطلق سيزول من العالم كله.

ويطالب محمد عبده من ناحيته بإعادة النظر في قوانين المجالس القضائية من قبل الحكومة بشكل يجعلها مناسبة للظروف، واضحة بذاتها لا تحتمل معاني كثيرة، ولا تكون موادها من نوع القواعد العمومية. ذلك لأن القضاة ليسوا في مرتبة المشرعين القادرين على استنباط ما يخالف الظاهر، أو الاستنباط من القواعد العامة حكماً على حقيقة الواقع. فضلاً

الظلم. وإنه إذا شئنا استقراء للأحكام الشرعية لرأينا أن الإصلاح الأخلاقي - الاجتماعي محورها الأول، وإن من شأن ذلك أن يؤدي إلى إصلاح سياسي متكامل في الاطرار الإسلامي. لذلك كان الاجتهاد ضرورياً، فالتقليد والإسلام ضدان. ووضع القوانين في طريق أولي الأمر ليس تقليداً، بل هو الاجتهاد نفسه. واختلاف القوانين بين الدول الإسلامية وتجديدها من ضرورات الترقى في علم الحقوق.

ويذهب رضا إلى أنه لا يحق للحاكم أو نائبه أن يضع القوانين والأحكام الملزمة للسلطين القضائية والتنفيذية، لأن الشرط أن تكون عادلة ومتوافقة مع الكتاب والسنة. وهذا لا يتأتى إلا عن طريق أولي الأمر من المسلمين لأنهم هم نواب الأمة، الذين لهم حق اختيار الخليفة.

النظرية القضائية

يعرض الطهطاوي لحل مشكلة التداخل بين السلطين التنفيذية والقضائية بالتمييز بين وظيفتيها. فهو يوافق على قول البعض أنه ليس من وظائف ولاية الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل، بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الأئمة المجتهدين من أدلة الكتاب والسنة والاجماع. والحاكم يجب أن يخضع للقانون شأنه في ذلك شأن جميع الأفراد، وذلك حتى في الشؤون السياسية والإدارية، خصوصاً وأنه قد ثبت أن الاجماع يجب العمل به إذا لم يتوافر دليل من الكتاب أو السنة. وقبول الاجماع أو القياس إنما يكون من القادرين على استنباط الأحكام وبالتحديد من النخبة التشريعية.

فالحاكم الذي يستند إلى العلماء والمستشارين الصالحين ولا يتبع إلا تلك الأحكام الشرعية ذات الأصول المحمدية، يعتبر في نظر الطهطاوي من المجتدين للشؤون الدينية والدنيوية. والأساس في ذلك سلوك العدل، وإحياء السنن. فلإن حكمة الله تنجلي على السنة الأنبياء، وليس في عقول المحدثين. فعلى الحاكم أن يقضي على البدع، ويعرض عن الحرام، ويوطد العدل، ويظهر النفوس. وأن يكون قدوة لغيره من المواطنين أو الرعايا، كما يذهب إلى ذلك الطهطاوي.

أما الأفغاني فقد رأى أن العنصر القضائي يركز على مفهوم العدل، وهو قيمة مثالية، لأنه أشرف الصفات وأسمى الفضائل. فمن طريقه تحفظ المجتمعات الإنسانية وهو من مقومات السلطة السياسية. فالعدل يجب أن يكون مقصوداً لذاته، اعتقاداً أنه واجب تتطلبه الإنسانية ويأمر به الشرع، وهو أيضاً من مقومات العمران الاجتماعي، وهو في التعريف اعتدال بين نقيضين الجور والظلم من ناحية، والخرق والتسيب

عن ذلك كله، فإن القوانين السائدة في نظر عبده، غير مضبوطة وبجوهلة عند الناس، كما أنها تختلف في التسميات والمصادر وأساليب النشر، وهذا مما يؤدي إلى ذلك التشتت القانوني والقضائي.

لذلك فمن الواجب إصلاح هذا الخلل. لأن الالتزام بالقوانين هو السبب في سعادة الأمة واستقامة أحوالها، وفي نظر محمد عبده فإنه لا يكفي مجرد وضع القوانين الحاوية لكلليات الأمور وجزئياتها لتحقيق راحة العباد وانتظام الملكية. فهناك علاقة عضوية بين القوة والقانون. فالقوة هي ما يستعمل لجلب الملائم، ودفع المكروه، سواء كان من شخص واحد أو جماعة متألّفة أو شعب من الشعوب أو أمة من الأمم. أما القانون فهو الناموس الحق الذي ترجع إليه الأمم في معاملاتها العمومية. وأنه إذا تمسك الإنسان بالقانون باطناً وظاهراً، فإنه يصبح ركناً من حياته ووسيلة لتحقيق أهدافه.

ويعتبر محمد عبده أن عدم تطبيق القانون من قبل الحاكم واتباعه لإرادته ومشيتته من شأنه أن يؤدي إلى ويلات اقتصادية وإدارية واجتماعية فادحة. ويتبع ذلك كوارث أخلاقية. ويعتبر عبده أيضاً أن مشكلة تنظيم القضاء الشرعي من أهم المشاكل التي تمس بناء الحكومة... ومنزلتها من مصالح الأمة الإسلامية. ذلك لأن المحاكم الشرعية تدخل في العلاقات الأسرية مهما بلغت من الدقة والسرية وتبدو الحاجة إلى المحاكم الشرعية متزايدة مع تراخي العواطف والعلاقات. وهذا مما يفسر في نظر محمد عبده كثرة الدعاوى الخاصة بالنفقة والسكن المستقل. ويرى عبده أنه مهما قامت محاولات لتضييق صلاحيات المحاكم الشرعية، فإن مصيرها إلى الفشل، لأن حاجة الناس إليها قوية. ولذلك فإن لهم الحق في الشكوى من الاعتلال الذي أصابها وطلب إصلاحها، خصوصاً من ناحية الموظفين أو الكتبة لعلاقاتهم المباشرة بالجمهور. ويرى الشيخ الإمام أنه لا بد أيضاً من تجهيز المحاكم الشرعية تجهيزاً فنياً ملائماً، بحيث يمنع الاختلاط بالموظفين، وينبغي على الإدارة تحديد الاختصاصات والصلاحيات تحديداً واضحاً وكذلك إيلاء مسألة اختيار القضاة الأكفاء الأقوياء الاهتمام الأول.

وعلى ذلك فقد احتل الإصلاح القضائي مكانة مركزية من اهتمام الشيخ الإمام محمد عبده وخصوصاً اختيار القضاة. كما رأى في مشكلة تعدد المذاهب الفقهية في مجال القضاء الشرعي مجالاً للتسامح في تعيين القضاة من المذاهب المختلفة. ذلك لأن الأصول متقاربة. كما أنه لا يمكن ضم النخبة من المذاهب الفقهية إلا بتحرير انتخاب القضاة من القيد المذهبي. وهناك أمور أخرى لا بد في نظر محمد عبده من التنبيه عليها، منها

عدم الاستقلال في الرأي عند القضاة وعدم الاستقلال المالي. ويؤكد محمد عبده على ضرورة تصفية القضاة المنحازين، على ضرورة توفير الأمن الوظيفي للقضاة المنحازين كما يشدد على ضرورة توفير قاعدة لعزلهم يراعى فيها عدم الأهلية أو المخالفة المسلكية، ويقول أنه ينبغي اتباع قاعدة انتخاب الأفضل بين القضاة كما ينبغي القضاء على ظاهرة الإحالة إلى المراجع المختصة، وكذلك ينبغي اتباع التنظيم الهرمي في المجال القضائي، وتأكيد الإفتاء المركزي واللامركزي. ولا بد لكل قاضٍ من مستشار يرجع إليه، وعند تشكيل المحاكم ينبغي إزالة التمييز. وكذلك لا بد من العمل بمبدأ الانتخاب ف يحال غياب عضو من أعضاء المحكمة وذلك بإشراف من رئيسها.

وفي نظر الكواكبي فإن التنوع والاختلاف في القوانين الحقوقية من شأنه أن يؤدي إلى تشوش القضاء حتى في أحكامه على القضايا المتشابهة ويتبع ذلك «التمييز الفاحش بين أجناس الرعية في الغنم والغرم».

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة مع دراسة عن الأفغاني المحققة الكلية، جمع وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، لا. ت.
- —، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، جمع محمد باشا المخزومي، المطبعة العلمية، بيروت، 1931.
- الأفغاني، جمال الدين، ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت 1970.
- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، مطبعة المنار، ج 1، ج 2، ج 3، ج 4، ج 5، 1346 هـ.
- —، السوحي المحمدي، الكتب الإسلامي والشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، 1971.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، ج 1، ج 4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، ج 1، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة مع دراسة عن حياته وآثاره، جمع وتحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة 1970.
- —، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وآثاره، جمع وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.

جميل منيمنة

تمهيد

النفعية كمذهب فلسفي مدرسة انكليزية خالصة، وضع كل نظرياتها جيرمي بنتام J. Bentham 1748-1832 في كتاب شهير عنوانه مدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع نُشر سنة 1789 م. ثم صُحح سنة 1823 م. ثم جاء تلميذه جون ستوروت J. S. Mill 1803-1873، فرّوج للمذهب، ثم نشر سنة 1861 م. كتاباً يحمل اسم النفعية Utilitarianism، دافع فيه عن مبدأ المنفعة مُدخلًا تعديلات هامة على مذهب سلفه بنتام.

والواقع ان بنتام كان قد دافع عن مبدأ المنفعة Utility ثم تكلم عن مبدأ اعظم سعادة لأكبر عدد The greatest happiness of the greatest number، ورغم انه استعمل كلمة نفعي Utilitarian في بعض رسائله الا ان ميل هو الذي رَوّج الكلمة، واصبحت هناك في انكلترا حلقات من النفعيين المؤمنين بأولوية مبدأ المنفعة.

وكلمة نفعي استعملت بالانكليزية، كما في العديد من اللغات، بمعنى احتقاري للدلالة على الانتهازي الذي لا يهتم الا بمصلحته الشخصية، في حين ان المدرسة النفعية انطلاقاً من مؤسسها ومنظرها بنتام، دافعت في الواقع عن مفهوم خاص بها لكلمة منفعة، هو في نهاية المطاف مفهوم هيدوني hedoniste اي ينتمي الى تلك المدارس التي تجعل اللذة المحرك الأول في التصرفات الاخلاقية، وهي مدارس عريقة عرفتھا الفلسفة منذ القدم، وعلى الاقل منذ ابيقور Epicure 340-270 ق. م. في القرن الثالث قبل الميلاد. الا ان هذه الحقيقة لا تقلل من أهمية المدرسة النفعية ولا من اصالتها، ودورها المميز في الفكر الانكليزي في القرن الماضي، وستبين كل هذا من خلال عرضنا لهذا المذهب كما دافع عنه بنتام في اهم كتبه مدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع - An Intro-duction to the principles of Morals and Legislation وكما عرضه جون ستوروت ميل في الكتاب الذي كرسه له.

نتبين مما سبق ان بحثنا سيتناول أولاً عرضاً مفصلاً لأراء بنتام حول النفعية، ثم نلقي الاضواء على كل التعديلات التي

ادخلها ميل على هذا المذهب، قبل ان نحاول، في الخاتمة، أن نظهر أهمية هذه الفلسفة وموقعها الحقيقي في سياق التطور الفكري الغربي.

لا يحاول فيلسوفنا الانكليزي البحث عن الجذور التاريخية او الفكرية لمدرسته، بل يبدأ بتحديد المنفعة ليؤكد بعد ذلك انها لا تعارض مع المجموعة، ثم يفند المبادئ المعادية لفلسفته ليخلص الى القول بأن خصومه مخطئون، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة وحدة بفسر التصرف الانساني الاخلاقي، ويظهر دوافعه الحقيقية. بعد تأكيد هذه الحقيقة يتابع بنتام بحثه، فيقتش عن مصادر اللذة التي كان قد ساوى بينها وبين المنفعة، ثم يقيم بعد ذلك حساباً دقيقاً لمعايير اللذة، وكأنه به يريد ان يدخل كل معطيات العمل الاخلاقي في كمبيوتر نسأله قبل ان نقدم على اي تصرف، فيجيبنا ان كان من منفعتنا ان نُغضي قدماً في عملنا، او ان نحجم عن ذلك. والآن لندخل مدرسة بنتام لنرى بالتفصيل معطيات مذهبه.

أ) تحديد المنفعة :

يسارع بنتام الى القول بأن الطبيعة قد وضعتنا تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والالم. هذه الحقيقة هي الاساس الفلسفي الاول السابق لكل مذهب او مدرسة، فهذان السيدان يتحكمان بتصرف البشر كلية، وهما اللذان يمليان علينا ما يجب فعله وما علينا ان نقوم به، فهما وراء تحديد الصواب والخطأ، الخير والشر، ووراء سلسلة العلل والمعلولات، اذ انها يتحكمان ليس فقط في كل ما نفعل بل كذلك في كل ما نقوله وكل ما نفكر به. ومهما ادعينا قولاً بأننا لا نخضع لسلطة هذين السيدين، فإن الواقع يكذبنا باستمرار. واذا كان الامر كذلك، فإن الفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمل مسؤوليته، حين يؤسس نظامه الفلسفي، الذي يهدف الى نشر السعادة بين الناس، عن طريق العقل والقانون.

هنا يبرز السؤال الأهم: ما هي هذه المنفعة التي ستجلب السعادة لكل فرد من الناس؟ وما هو المبدأ الذي بفضلله ستعم السعادة الحقيقية في شتى ارجاء المجتمع؟

يؤكد بنتام بأن المنفعة هي القدرة الكافية في غرض معين على انتاج: ربح أو نفع أو امتياز أو لذة، أو خير أو سعادة، وهذه كلها معانٍ تكاد تكون مترادفة، وتشكل الوجه الايجابي للمنفعة، أما الوجه السلبي، النافع في سلبيته فيحدده

مصلحة المجموعة، أي مع المنفعة العامة، أي أنه ذلك الإجراء الذي تكون قدرته على زيادة سعادة المجموعة أكبر بكثير من قدرته على انقاص هذه السعادة. ويمكننا أن نتوسع في الشرح، فنقول بأن كل عمل يقوم به فرد أو كل إجراء تقوم به الحكومة ويتمشى مع مبدأ المنفعة يمكن أن نطلق عليه تعبير قانون المنفعة، ويصبح بالتالي مناصراً لمثل هذا القانون، كل شخص يوافق على تصرف معين أو يعارضه، ويؤيد كل إجراء رسمي تتخذه الدولة، أو يهاجمه منطلقاً فقط من قدرة هذا التصرف أو هذا الإجراء على زيادة سعادة المجموعة، أو على انقاصها.

مثل هذا القول يقودنا إلى الأساس المركزي لكل نفعية بنشام، إذ يمكننا أن نقول هنا بأن مبدأ المنفعة قد تحول إلى مبدأ السعادة القصوى، أو بالأصح مبدأ أكبر قدر من السعادة، ولا يخفى ما لهذا المبدأ من علاقة مباشرة بالتشريع وبالسياسة، إذ أن مبدأ كل تشريع أي مبدأ اتخاذ الإجراءات الرسمية السياسية يصبح توفير أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد ممكن من المواطنين. ولقد هاجم البعض بنشام بسبب هذا المبدأ أو اعتبروه مبدأ خطير العواقب، وقد ردّ بنشام قائلاً بأنه فعلاً مبدأ خطير ولكن على من؟ على الذين يريدون إقامة سعادة قصوى لواحد معين فقط، بمشاركة قلة محدودة العدد، وكذلك على الموظفين الرسميين الذين يريدون الدفاع عن امتيازاتهم وتحكمهم بالناس، فهم لا يتورعون عن مضايقة السواد الأعظم من الشعب واستغلالهم وإبتراز الأموال منهم.

خلاصة القول هي أن النفعية، حين تتحول إلى نفعية المجموعة، تصبح مبدأ سياسياً هو مبدأ البحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب. وعلينا هنا أن نعترف بأن بنشام كان سباقاً في هذا المجال فما نادى به على الصعيد النظري الفلسفي المحض أصبح في الواقع أعظم شعار سياسي في الأزمنة الحديثة، إذ أصبح جميع السياسيين في مختلف البلدان وفي مختلف الأنظمة يعدون بسعادة كبيرة تغمر الغالبية الساحقة من شعوبهم، وإن كانت هذه السعادة قد أخذت أسماؤا شتى متعددة كالازدهار والانتعاش الاقتصادي والخير العام والرفاهية، والرخاء، والبجوبة والراحة.

ج) المبادئ المعادية لمبدأ المنفعة:

إن كان مبدأ المنفعة على صواب فهذا يعني أنه وحده صالح لأن يكون شريعة أي حكم، وبالتالي فإن كل مبدأ يتعد عنه كلياً أو في أحد أجزائه، هو مبدأ لا يصلح لأن يشكل القوانين

فيلسوفنا بأنه القدرة الكاثنة في غرض ما على منع حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شر أو حزن، لذلك الذي نأخذ مصلحته بعين الاعتبار. يبرز هنا مبدأ المنفعة كمبدأ وحيد قادر على جلب اللذة الصافية التي لا يعكرها ألم أو مصاب، وبالتالي فإن تحديد مبدأ المنفعة يصبح ذلك المبدأ الذي يقف بالمرصاد لكل عمل ستقوم به فيوافق عليه أو يعارضه، مستنداً فقط إلى ميل هذا العمل إلى زيادة سعادة من سيقوم به، أو إلى انقاص هذه السعادة. إن كان هذا العمل سيجلب السعادة لمن سيقوم به فإنه عمل جيد، وإن كان سيتعارض مع مثل هذه السعادة فهو عمل سيء يجب تجنبه. وهذا القول ينطبق على كل الأعمال إلى أية فئة أو جهة اتهمت، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة يتناول أعمال الأفراد على اختلافهم، وكذلك الإجراءات التي تنفذها الحكومة.

ب) المنفعة بين الفرد والمجموعة:

إن التعارض بين أهداف الفرد وإنانيته والمصلحة العليا للمجتمع كان دوماً من الأمور الهامة المطروحة في الفلسفات الأخلاقية، ولكثرة ما تداول الفلاسفة هذه القضية فقد ضاع معناها، إذ ما معنى قولنا مصلحة المجموعة؟ حين ننسى المناهات التي تدخلنا فيها كل جمل الأخلاقيات الطنانة يتبين لنا بأن المجموعة هي جسم وهمي fictitious body يتألف من الأفراد الذين يشكلون المجموعة، وبالتالي فإن مصلحة المجموعة ليست سوى «مجموع مصالح الأفراد العديدين الذين يؤلفونها». وحين تنجلي هذه الحقيقة أمامنا يصبح «من العبث الكلام عن مصلحة المجموعة دون فهم طبيعة مصلحة الفرد». إذن فلنحاول أن نفهم مصلحة الفرد ولنعمل من أجلها، فنكون قد ساهمنا في مصلحة المجموعة. أين تكمن إذن مصلحة الفرد؟ هنا يجيب بنشام بأن أي شيء يكون بالفعل في مصلحة الفرد ويعمل لها كلما كان هذا الشيء يتجه نحو زيادة المجموع العام للذات هذا الفرد، أو بمعنى آخر كلما كان يميل إلى انقاص المجموع الأخير لآلامه.

بعد أن حددنا بالضبط مصلحة الفرد وفهمناها، يمكننا الآن أن نأخذ بالحسبان مصلحة المجموعة، بشكلها الأوسع، فنقول بأن أي تصرف يتمشى مع مبدأ المنفعة كلما كانت قدرة هذا التصرف على زيادة سعادة المجموعة أكبر بكثير من قدرته على انقاص هذه السعادة. وانطلاقاً من هذه القاعدة فإننا نستطيع أن نحكم على كل الإجراءات التي تقوم بها الحكومة أو السلطة السياسية، ذلك أن الإجراء الجيد هو الإجراء الذي يتمشى مع

النسك صنفان : الاخلاقيون والمتدينون . ورغم أن مبدأ واحداً يجمعهم الا انهم يختلفون في ما بينهم . فالأخلاقيون يحدوهم الامل، امل الكبرياء الفلسفي، أمل الحصول على الشهرة والسمة الحسنة بين الناس ونيل التكريم، ومثل هذا الامل يصبح لذتهم المستقبلية، اللذة المترقعة بعد فترة قصيرة او طويلة. اما المتدينون فإن الخوف من الألم في المستقبل هو محركهم الاساسي، الخوف من بطش إله مترص منتقم، إذ ان الخوف، في الواقع يلعب، بالنسبة للحياة الآخرة غير المنظورة، دوراً أهم بكثير من دور الرجاء.

والحزب الديني قد ذهب ابعد بكثير من حزب الاخلاقيين، اي الحزب الفلسفي، فهذا الاخير لم يذهب الى ابعد من شجب اللذة، في حين ان الحزب الديني قد ذهب الى حد جعل التألم والعذاب مسألة استحقاق وواجب.

ولقد سارت الانسانية تحت تأثير هذين الحزبين، سار قسم منها تحت راية المتدينين، وسار قسم آخر تحت راية الاخلاقيين، وخلق قسم آخر بين الرايتين، غير ان المثقفين ناصروا الحزب الفلسفي الاخلاقي لأنهم اعتقدوا انه اقرب الى عواطفهم النبيلة، في حين ان الناس العاديين تبعوا الخرافات والاباطيل، لأنها تتمشى بشكل افضل مع ضيق افقهم العقلي وتواضع وضعهم الاجتماعي الذي يجعلهم باستمرار فريسة سهلة، لشتى انواع المخاوف.

ومن العيوب الفاضحة لمبدأ النسك هو أنه لا يمكننا أن نعممه ليصبح تصرف المجموعة بأكملها، ذلك ان انصار هذا المبدأ يحاولون ان يحيطوه بهالة من الحرارة الانسانية، ولكننا نلاحظ فشل الذريع حين نتقل من النسك كتصرف فردي خاص، الى النسك كمبدأ يتحكم في قرارات الحكم، فالانسان حر بأن يُنزل بذاته وعلمه حريته واختياره ما شاء من الإماتات والعذابات ليسيّطر على شهوات جسده، الا ان إنزال مثل هذه التعذيبات على الغير، وفرضها كواجب على الآخرين دون رضاهم، يصبح خطيئة كبيرة وخطأً فاحشاً يقلب كل توازن المجتمع.

هذا ويبدو أن مبدأ النسك قد نتج عن خيالات بعض الاخلاقيين المتسرعين الذين رأوا ان بعض اللذات تنتج مستقبلاً متاعب تفوق في عنائها اللذات السابقة، فقاموا بتحريم كل متعة، وجعلوا من الألم هدفاً أعلى لنظرياتهم. ونحن حين نتأمل مثل هذه التأكيدات جيداً تبين لنا اننا امام مبدأ المنفعة وقد طبق تطبيقاً سيئاً.

وأخيراً يؤكد بشام بأن مبدأ المنفعة يمكن أن يطبق

التي تحكم افراد المجتمع . وفي الواقع فإن المبادئ المناهضة لقانون المنفعة تنقسم الى نوعين اساسيين : المبادئ المخالفة كلية للنفعية اي التي هي نقيض تام ودائم لها، والمبادئ التي تتعاطف احياناً مع مبدأ النفعية وتنفر منها احياناً اخرى، وهذه يمكن أن نطلق عليها اسم مبدأ التعاطف والنفور - the principle of sympathy and antipathy .

لننظر الآن الى كل نوع على حدة.

١ - مبدأ التنسك :

يسمى بتنام المبادئ المتعارضة باستمرار مع مبدأ المنفعة مبدأ التنسك principle of asceticism، وهذه الكلمة تحتاج الى توضيح، فمع ان التنسك كان دوماً قريباً من الزهد والتقشف وشطف العيش، إلا أن هذا المفهوم أخذ بعداً خاصاً في المسيحية، وخصوصاً بين الرهبان في الأديرة، فكلمة التنسك ascétisme, asceticism، اشتقت من اليونانية من كلمة تعني التمارين او الرياضة، فكان التنسك عبارة عن ممارسات، ليست روحية فقط بل عبارة عن إماتات للجسد، وهكذا فإن التنسك لا يعني التقشف فقط ولا الزهد فحسب، بل يعني قبل كل شيء تمارين يقوم بها الراهب من اجل تعذيب جسده وتحمله ما لا يستطيع حمله، وإيجاد المتعة في هذا التعذيب والصلب المعنوي اليومي، وكل ذلك من اجل التقرب من الله واستحقاق رضاه. وقد يرى البعض في ممارسات التنسك الحذور البعيدة للمازوشية التي هي تلذذ بالتألم في محاولة تقوم بها الأنا للحصول على غفران انا اعل في غاية الصرامة والقساوة. ولعل احد أشهر ممارسات التنسك المسيحي الإقامة الطويلة على احد الأعمدة المتهدمة او على رأس العمود. وقد ادخل هذه الممارسة القديس سمعان العمودي Saint Siméon Stylite الذي عاش في القرن الخامس الميلادي في انطاكية في سوريا، وقد امضى السنوات الاخيرة من حياته مقيماً على رأس عمود، وقد كان له اتباع ومقلدون في الكنيسة الشرقية والغربية حتى القرن الخامس عشر.

لنعد الى بتنام وموقفه من النسك، فهو يقول بأن مبدأ النسك يؤيد اي عمل انساني او يعارضه تماماً كما يفعل مبدأ المنفعة، أي أنه ينطلق من قضية زيادة او انقاص سعادة ذلك الذي قام العمل من اجله، غير ان مبدأ النسك يتعاطى مع القضية بطريقة معكوسة، اي بطريقة متعارضة كلياً لمبدأ المنفعة، فالنسك يؤيد كل تصرف ينقص سعادة الفرد، ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة. والواقع ان انصار

حزين متضادين، وكل يريد الانتقام من الفريق الآخر، وكذلك فإن العكس قد يحصل أيضاً، بمعنى ان هذا المبدأ قد يقود الى تساهل غريب مع كل إساءة حقيقية لا نشعر بها كإساءة.

وقد يعجب البعض، يقول بنثام، بأننا لم نشر الى الآن الى المبدأ اللاهوتي اي الى المبدأ الذي يجعل من الخير والشر من الحق والباطل، من الصواب والخطأ، مشاكل لا يمكن حلها أو فهمها الا باللجوء الى إرادة إلهية، ويصبح الخير كل ما يرضي الله ويسره. ولكن ما هذا الذي نسميه لذة الله؟ من يستطيع ان يؤكد انه لا يخلط بين عواطفه الشخصية ومثل هذه اللذة؟ إن النصوص المقدسة صامتة لا تتكلم على الإطلاق عن التفاصيل الدقيقة للحياة السياسية وللادارة الحكومية لشؤون الناس، وكذلك فهي عاجزة عن الدخول في شتى تفاصيل التصرفات الفردية الخاصة، وهي تحتاج باستمرار إلى تأويلات جديدة كثيرة.

واخيراً فإن الشعور بالنفور لا يمكن ان يشكل ارضية صالحة للحكم على الاعمال والممارسات، والواقع ان مثل هذا الشعور يقودنا في كثير من الاحيان الى نتائج حسنة وجيدة، فنظن ان دافع النفور جيد ويكفي وحده لننتقل منه لنقيم اعمالنا، والواقع غير ذلك، إذ يحتاج شعور النفور الى ما يضبطه ويسويه ليمتنع من الوقوع في الخطأ، ومبدأ المنفعة وحده قادر على القيام بمثل هذه المهمة، اي أنه يضبط الشعور بالنفور، اما هو فليس بحاجة الى اي ضابط آخر سواه.

ان نقدنا لمبدأ النسك ومبدأ التعاطف والنفور يؤكد بأن مبادئ خصوم مبدأ المنفعة لا تصلح لأن تكون الأسس الصلبة للتشريع.

(د) مصادر اللذة:

نتبين مما سبق ان سعادة الفرد، اي لذة كل فرد من افراد المجتمع وأمنه، يجب ان تكون الهدف الوحيد لكل مشرع، وهكذا فإن الحصول على اللذة والتحصن ضد الألم يشكلان الغاية الاخيرة التي ينشدها الفرد بتصرفه، والمشرع بقانونه. غير أننا حين نعتبر اللذة بحد ذاتها، أي حين ننظر اليها كوسيلة، ونحاول ان نتفحص طابع هذه الوسيلة نرى انها تتأني من مصادر متعددة متباينة يسميها بنثام مكافأة أو ثواب أو عقاب أو جزاء أو تكريس sanction. ولو حاولنا حصر هذه المصادر، حين ننظر الى اللذة والألم لا كعلة غائية بل كعلة فاعلة، لوجدنا انها اربعة، ومنها يمكن ان يأتيها الألم، أو أن تكون سبب اللذة، وهذه المصادر هي:

باستمرار، وكلما تمادينا في تطبيقه كلما كان ذلك افضل للبشرية، في حين ان مبدأ النسك لو طبقه عشر سكان الارض لتحول كوكبنا خلال يوم واحد، الى جحيم حقيقي. هنا نلاحظ بأن فيلسوفنا بقي اميناً للتراث السراغماتي الانكليزي، اذ انه يشدد على قابلية نجاح مبدأ المنفعة واستمراريته في حين ان مبدأ النسك غير قابل للحياة، ولا يمكنه ان ينجح في حل مشاكل الناس واقامة علاقات سوية بينهم.

2 - مبدأ التعاطف والنفور:

يحدد بنثام مبدأ التعاطف والنفور بأنه المبدأ الذي لا يحكم على الامور من خلال ميلها إلى جلب السعادة إلى الفرد، ولا حتى من خلال الميل الى إنفاص مثل هذه السعادة، ولكن فقط لأن المرء يجد نفسه مهياً لأن يوافق على اعمال معينة أو أن يعارضها. إن الحكم على الاعمال والتصرفات هنا ينطلق من وجهة نظر ذاتية محضة، ولا يجد المرء ضرورة لتبرير وجهة نظره باعتباريات خارجية. مبدأ التعاطف والنفور هو مبدأ العواطف الشخصية المحضة، ولذا فهو في نظر بنثام ليس بمبدأ على الإطلاق، إذ أنه في الواقع مبدأ نفي كل مبدأ، حين يرفض أن تكون هناك اعتبارات خارجية موضوعية تشكل المعيار الذي نسير على هديه، إذ أن العاطفة هنا تصبح هي مقياس ذاتها وقانون نفسها، لذا فإن انصار هذا المبدأ يقولون بأنك إن شئت ان تحكم على أعمال معينة كي تقبلها أو ترفضها، فما عليك سوى الإصغاء لصوت عواطفك، فافعل ما تحب وعاقب ما تكره، وكلما زادت كراهيتك ما عليك الا زيادة رفضك وإدانتك. والواقع أن مختلف النُسق التي حاولت أن تقيم نموذجاً للصواب والخطأ للخير والشر انطلقت من هذه الذاتية العاطفية التي ترضي غرور انانيتنا، وسميت هذه الذاتية بأسماء مختلفة كالحس الاخلاقي، أو الفطرة، أو طبيعة الاشياء، أو قانون الطبيعة أو قانون العقل أو الرأي الصواب، أو الفهم، وخطورة كل هذه المفاهيم هي انها تعبد الطريق امام الاستبداد، إذ يتمسك كل فرد بما يشعر به هو نفسه، ويختزل الجميع الى احساسه ولا يعود يتسامح مع كل من خالفه طبعه ومشاعره. ومثل هذا الاختزال يجعل من كل من يخالفنا في الذوق او العادات أو الرأي عدواً يجب الاقتصاص منه، وهكذا فإن مبدأ التعاطف أو النفور يقود الناس الى قساوة غريبة في الاحكام والعقاب، وقد يؤدي الى كوارث حقيقية، حين يختلف الناس لأتفه الاسباب، ويتقسمون الى

مصادر الثواب والعقاب، إذ أنه يؤكد بأن ليس ثمة من فرق بين مصدر وآخر، ليس هناك مصدر اسمي من آخر، والفارق الوحيد يأتي فقط من الظروف التي تصاحب حدوث ثواب أو وقوع عقاب، فالتألم الذي يصيب أحد الناس بسبب ظروف طبيعية يسمى مصيبة، ولو كانت هذه المصيبة بسبب إهماله الشخصي لتكلمنا عن مصدر طبيعي للعقاب، أما لو انزل به أحد القضاة عقاباً شديداً لكان هذا العقاب من مصدر سياسي. والمهم يبقى في نهاية المطاف كيفية الحصول على اللذة وتجنب الألم، ومن هنا، يمكن القول بأن اللذة تبقى الهدف الاسمي والقيمة الأخيرة لكل أخلاق، وعلى المشتري أن يضع هذا الأمر نصب عينيه.

هـ) معايير اللذة:

إن كانت العلة الغائية هي الحصول على اللذة وتجنب الألم، فإن اللذات والآلام تصبح الآلات التي نتعامل معها كي نصل إلى الغاية الأخيرة، ويصبح من الواجب معرفة قدرة كل ألم أو كل لذة، أي القيمة الحقيقية لكل لذة على أفراد، ولكل ألم على حدة، وبتعبير آخر كيف نقيم اللذات والآلام، كي نقارن بينها ونفاضل.

هنا نصل إلى أهم ما ميز فلسفة بنتام وطبعها كفلسفة غربية. فلقد أرادت الحضارة الغربية أن تجد صيغة رياضية لكل ما في الكون، فأكدت بأن «الطبيعة مكتوبة بلغة الأرقام»، وأن ما يتجه الإنسان من فنون ينتهي أيضاً إلى معادلات رياضية، وكذلك حياته في المجتمع أي حياته السياسية والأخلاقية. لقد حاول الإنكليزي هوبز 1679-1588 في القرن السابع عشر إيجاد حل علمي فيزيائي رياضي للمشكلة السياسية في كتابه الشهير لاويathan. وبنتام هنا يقوم بمحاولة ماثلة في المفسار الأخلاقي، فهو يرفض طرح المشكلة الأخلاقية طرْحاً نظرياً، والبحث في المبادئ السامية أو غير السامية التي تستند إليها كل فلسفة أخلاقية. ذلك أنه أدرك أن طرحها على أسس نظرية وتأملية وميتافيزيقية يعني الدخول في اعتبارات لا تخرج لها. المبدأ الوحيد الذي يسلم به الجميع لواقعته هو تجنب الألم والحصول على اللذة. انطلاقاً من هذا الواقع يمكن أن نجد المشكلة الأخلاقية حلاً رياضياً، أي أنه بإمكاننا إيجاد حل علمي لهذه المشكلة، وكأن بنتام يقول لنا بأن الكمبيوتر قادر على حل كل المشاكل الأخلاقية، فاللذة قابلة للحسبان وكذلك الألم، ومن هنا يمكننا أن نحسب بدقة ما يسعى إليه البشر دوماً وهو

1 - المصدر الطبيعي أو الفيزيائي:

يكون مصدر اللذة أو الألم مصدراً طبيعياً، أو تكريساً طبيعياً حين تأتينا اللذة أو يصيبنا الألم من سيرورة الأشياء ذاتها، ومن المجري العادي للأمر، دون أن يكون هناك تدخل من إنسان آخرين يغيرون هذا المجري، ودون تدخل من قوة خارقة غير منظورة.

2 - المصدر السياسي:

حين نتوقع ألماً أو نتظر لذة من جراء تدخل شخص معين أو عدة أشخاص يعملون باسم المجموعة وينفذون أوامر السلطة العليا الحاكمة عندها نستطيع أن نتكلم عن مصدر سياسي، أو تكريس سياسي لهذا الألم أو لهذه اللذة.

3 - المصدر الأخلاقي أو الشعبي:

لو أثر علينا أصحاب السلطة، أو أولئك الذين يصنعون الرأي العام، وكان هذا التأثير عفواً تماماً أي بسبب استعداد فردي محض، لكان مصدر اللذة أو الألم مصدراً أخلاقياً أو شعبياً.

والواقع أن مثل هذه التسمية غريبة، فبنتام هنا يتكلم عن تأثير المجتمع، دون إكراه مادي، على الفرد وتصرفه، ويجعل من هذا التأثير المصدر الأخلاقي الوحيد، لذا فإنه يسمي هذا المصدر، أخلاقياً وشعبياً، ويشدد على أن الصفة الثانية هي الأقرب للواقع.

4 - المصدر الديني:

إذا جاءت اللذة أو حصل لنا الألم بسبب تدخل قوة عليا غير منظورة، فإن التكريس يكون في مثل هذه الحال، تكريساً دينياً.

والفرق الرئيسي بين المصدر الديني والمصادر الثلاثة الأخرى هي أن اللذة أو الألم قد يقعان في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى، في الحالة الأولى، في حين أننا نتوقع أن يقعاً في هذه الحياة فقط، حين يكون المصدر أخلاقياً أو سياسياً أو طبيعياً.

مما تجدر ملاحظته هنا هذه الواقعية البرغماتية التي اشتهرت بها الفلسفة الإنكليزية، والتي تنبئنا هنا بوضوح لدى بنتام، فهو لا يريد إطلاقاً الابتعاد عن الحياة اليومية العادية حتى حين يتكلم عن تجربة تتعدى يومية الحياة، وهو لا يتنخل عن واقعية المحسوس والعمل حين لا يمايز بدقة على الإطلاق، بين جميع

العكس يظل صحيحاً.

هذه المعايير تظل ناقصة فهي صالحة حين نريد تقييم اللذة او الألم في حد ذات كل منهما، ولكن حين نريد ان نحسب الميل العام الذي تنتجه نحوه اللذة، كان لا بد لنا من إدخال معيارين جديدين في الحساب وهما:

5 - الخصب : Fecundity

ويعني بنثام هذا التعبير حظ اية لذة أو ألم بأن يتلوها إحساس من النوع نفسه، أي أن اللذة تكون أخصب كلما أنتجت، أو كان لها حظ حقيقي بأن تنتج لذة أخرى بعد زوال لحظة اللذة الأولى. ومثل هذا القول ينطبق على الألم. والتفضيل هنا واضح تماماً لأن على المرء أن يفضل اللذة التي تعقبها لذة، وكلما كان عدد اللذات التي يمكن ان تعقبها أكبر، كلما كان ذلك أحسن. أما بالنسبة للألم فيجب تجنب كل ألم يتلوه ألم آخر أو آلام عديدة.

6 - الصفاء او النقاوة : Purity

ويقصد فيلسوفنا بهذا التعبير حظ أي لذة أو ألم أن يتلوها إحاسيس مباحة لها. فاللذة تكون نقية حين لا يتبعها نقيضها أي الألم، والألم يكون صافياً حين لا يتبعه نقيضه أي اللذة. ومن الواضح أن اللذة تكون افضل كلما كانت أنقى، أي كلما كنا متأكدين اننا لن ندفع ثمنها ألماً في المستقبل، في حين أن الألم يكون افضل كلما كان غير نقي، أي كلما تأكدنا من أن وراءه لذة تعقبه. الكثير من اللذات تليها الحسرات والأحزان لذا يجب التنبه جيداً الى أهمية صفاء اللذة، حين نقدم على أي عمل.

هناك معيار آخر يدخل في الحسبان فقط حين لا تعود اللذة فردية بحتة بل تتناول عدة اشخاص، ومن هنا كان هذا المعيار هو:

7 - الامتداد أو الانتشار : extent

هذا المعيار يأخذ في الحسبان عدد الافراد الذين تشملهم اللذة او يطالهم الألم، أي أن المعيار هنا هو معيار اجتماعي. ومن البديهي ان اللذة تكون افضل كلما ازداد عدد الناس الذين تشملهم، أما الألم فانه يزداد سوءاً، مع اتساع رقعة الناس الذين يحل بهم.

حين نتسلح بكل هذه المعايير يصبح من السهل أن نحسب بدقة كل عمل نريد ان نقوم به، فنرى إن كان ينتجه نحو

السعادة. إذ ما هي السعادة؟ السعادة عملية حساب، عملية جمع وطرح. كيف؟ يجب جمع اكبر كمية ممكنة من اللذة، وطرح اقل كمية ممكنة من الألم، بمعنى ان هدفنا في الحياة يجب ان يكون جمع اكبر قدر من اللذة مع محاولة عدم ادخال الا اقل كمية من الألم، والحاصل هو السعادة. يمكننا ان نقول بأن اللذة هي حساب الدائن والألم هو حساب المدين، والغنى أي السعادة يصبح جمع اكبر حساب دائن، واقل حساب مدين، ولنضع المعادلة رياضياً فنقول بأن السعادة هي حاصل جمع اكبر قدر من اللذة بعد طرح اقل كمية من الألم.

مثل هذا القول يظل نظرياً، إذ كيف نميز بين كمية لذة واخرى؟ أو كيف نعرف أن ألماً هو اصغر من آخر؟ من أجل ذلك يلجأ بنثام الى معايير عدة. فلو اعتبرنا مصلحة فرد واحد فقط، ونظرنا الى قيمة اللذة أو الألم في حد ذاتها، لكانت عندنا اربعة معايير نقيس بها كمية اللذة او حجم الألم وهي:

1 - الشدة أو الزخم : Intensity

ان هذا المعيار فردي محض، فكل شخص يستطيع ان يقيم اللذة التي يبتغيها حسب الاهمية التي يعلقها على عمل معين. ومن الطبيعي أنه كلما اشتدت اللذة وزاد زخها كلما كانت أفضل، أي تتمشى بطريقة انصب مع مصالح الشخص الذي نتفحص حاله. وكذلك بالنسبة للألم فكلما كان أشد كان أسوأ، فوجب تجنبه والابتعاد عنه.

2 - الدوام : Duration

وهي الفترة التي يستغرقها ألم ما أو الحقبة التي تعيشها لذة معينة، وكل لذة تبقى فترة اطول تكون افضل، والعكس صحيح بالنسبة للألم، فكلما قصرت مدته كلما كان أنسب.

3 - التأكد أو عدمه : Certainty or Uncertainty

هناك لذات مضمونة أكيدة، وأخرى ليست الا من قبيل الاحتمال، لذا وجب تفضيل اللذة الأكيدة على اللذة المحتملة فقط، والعكس صحيح بالنسبة للألم.

4 - القرب والبعد : Propinquity or Remoteness

هذا يعني أن هناك لذة قريبة، سهلة أي أنها في متناول اليد، واخرى بعيدة لا بد من ترقبها وانتظارها، والعمل البعيد المدى من اجل الحصول عليها. وبالمطبع لا بد من تفضيل اللذة التي تحت تصرفنا والسهلة المثال، أما بالنسبة للألم فان

التي نادى بها مؤلف المدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع، غير أننا لا نستطيع ان نتبين كل ما أتى به من جديد، أي كل ما اضافته الى نفعية سلفه الا اذا تبعنا عرضه الشامل لهذه المدرسة كما بينه في كتابه النفعية. ففي هذا الكتاب يحاول مل أولاً البحث عن الجذور التاريخية للنفعية كمشكلة اخلاقية، ثم يرد على مختلف اعتراضات خصومه، ليكمل فيطرح المشكلة الاساسية وهي مشكلة المصدر الذي تستند اليه النفعية، أي المبدأ المؤسس الذي يجعل من هذه النظرية قوة أخلاقية ضاغطة وملزمة، واخيراً يبحث في الغاية الاخيرة لكل اخلاق فيشير مشكلة علاقة السعادة بالفضيلة.

أ) المشكلة الاخلاقية والجذور التاريخية للنفعية:

منذ مطلع كتابه حول النفعية، نتبين البون الشاسع بين مل وسلفه، فبنام لم يكن يكثر لتاريخ الفلسفة، بل كان يحتقر قدامها وخاصة افلاطون 347-428 ق. م. وأرسطو 322-384 ق. م. فهو حين يقول بأن الطبيعة قد وضعت الانسان تحت سيطرة سيدين هما اللذة والألم يتنكر لكل تاريخ الفلسفة ويمسحه، فلا يبق من أية جذور، وينطلق من هذا الواقع دائراً اظهره لكل ما أتى به السلف قبله، في حين ان جون ستورت مل يطرح المشكلة الاخلاقية كمشكلة فلسفية قديمة، ثم يبحث عن جذورها ليؤكد بأن أبا النفعية هو سقراط عينه حين جادل السفسطائيين وخاصة بروتاغوراس 411 - 481 Protogoras ق. م. الذي كان يؤكد بأن الانسان مقياس كل شيء، ليبين عيوب مذهبه. كان سقراط إذن يبحث عن معيار يقيس به المشكلة العملية مشكلة الاخلاق الاولى، مشكلة الخير والشر. قدم هذه المشكلة لا يعني أنها وجدت حلاً مرضياً فما زال الفلاسفة ينقسمون الى قسمين حول هذه المسألة: ما الذي يؤسس الاخلاق؟ إن كل المبادئ الاخلاقية لا مبرر لها اذا لم تستطع ان تحل المسألة الاساسية وهي مشكلة الغاية الأخيرة للعمل البشري. ولقد فشلت الفلسفات في ايجاد المبرر العملي للغاية، اي النفعية. هناك إذن أولاً الفلسفات الاخلاقية التي تنتمي الى المدرسة الحدسية Intuitive school، وهي تضم فلسفات عدة مختلفة ومتنوعة، وكلها تقول بأن ما يؤسس الاخلاق هو قوى طبيعية، أو حس داخلي، أو غريزة معصومة لا يمكن اختزالها، أي أن مبادئ الاخلاق بينة بطريقة قليلة لا يمكن فهمها وشرحها. فكما اتنا نميز بين الالوان وكذلك بين اللذات والالام، بين الرغبات والنفور، دون ان نستطيع تفسير ذلك

الصالح أو نحو السوء. نجمع كل اللذات ونطرح كل الالام فتبدولنا الميزانية بوضوح، وهل تميل نحو الخير أي نحو مصلحتنا الحقيقية أي السعادة، أم تميل نحو الشر أي الالم والحزن والتعاسة. والحساب الذي يطبق على العمل الذي يقوم به الفرد يمكن ان يطبق على العمل الذي يشمل العديدين، أو يقوم به العديدون من الناس. ومن الطبيعي أننا لا يمكن أن نطبق هذا الحساب باستمرار، في كل الظروف، غير أن مثل هذه العملية يجب أن تظل نصب اعيننا باستمرار، وان تقترب منها دوماً ونطبقها بقدر ما نستطيع، وكذلك فعل المشرع أن يأخذها دوماً في حسابه. وما ينطبق على اللذة والالم ينطبق على كل ما يقع في مقولتهما. فاللذة قد تتخذ اشكالاً مختلفة، ويطلق عليها اسماء متعددة مثل الخير والفائدة والمصلحة والصالح والمكافأة والسعادة، أما الألم فقد يسمى الشر والإساءة والخسارة والتراجع والتعاسة، وهي كلها مفاهيم يمكن ان نطبق عليها طريقتنا الحسابية السابقة.

إن كل ما قلناه عن كيفية تقويم اللذات والالام وحسابها لا يشكل مجرد نظرية لا طائل منها، بل يستند الى الواقع الذي مارسته البشرية على مر الاجيال، فنظرة سريعة ترينا بأن اي غرض لا يكتسب قيمته الا من مجموعة اللذات التي تنوقعها منه، أو مجموعة الالام التي تنوقع ان يجنينا ايهاها. وكلما ازدادت فترة استمتاعنا بهذه اللذات كلما زادت قيمة هذا الغرض، وكذلك كلما كنا واثقين من حصول هذه اللذات وقرب هذا الحصول، كلما اعطينا هذا الغرض قيمة اكبر. من الواضح هنا ان رادكالية بنام تبلغ ذروة الواقعية، فالعامل الاخلاقي غائب تماماً عن مثل هذه الفلسفة التي تجعل كل واحد منا مجرد محاسب يريد أن يقوم بجرده لمجموع اللذات والالام، للربح والخسارة.

II . النفعية عند جون ستورت مل John Stuart Mill :

لقد قيل بأن جون ستورت مل لم يضيف جديداً الى المذهب النفعي، بل اكتفى بتبني المذهب كما نظره سلفه بنام، ثم اضاف اليه مفهوم الكيفية، أي أن مشكلته الاساسية كانت مشكلة صفات اللذات وخصالها ونوعيتها، ولكنه بتشديده على نوعية اللذات أساء إلى نفعية بنام إساءة كبيرة، فمثل هذا المفهوم من شأنه أن ينسف الاساس الذي بنيت عليه فلسفة سلفه. غير أن مثل هذا التأكيد جائر بحق مل: صحيح أنه بقي من انصار بنام وانه لم يكن راضياً عن موقف هذا الأخير من مفهوم التضحية فحاول إدخاله الى جانب الحسابات الباردة

إنكار دور اللذة، فلا بد لهم من اخذها بعين الاعتبار كلما عاجلوا المشاكل التطبيقية للأخلاق، بل إن أنصار القبلية يضطرون، دفاعاً عن نظريتهم، للجوء الى حجج نفعية.

والسعادة عند مل هي اللذة أو مجموعة اللذات، والسعادة هي المقياس الوحيد للموس لكل عمل اخلاقي، بل لكل عمل انساني، الخير هو السعادة والشر هو التعاسة، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة، فهو يؤكد بأن «الأعمال الانسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من اجل تحقيق السعادة، وهي خاطئة تماماً وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة». وكلمة سعادة هنا ليست كلمة مبهمة تحتل التأويل بل هي كلمة لها معنى واحد محدد، إذ يقول مل: «ما نعنيه بالسعادة هو وجود اللذة وغياب الألم»، «أما الحزن أو الشقاء فهو وجود الألم وغياب اللذة».

إن الحصول على اللذة وتجنب الألم هما الشئان الوحيدان اللذان يرغب بهما الناس، وبالتالي فإنها يشكلان الغاية القصوى لتصرف الفرد، والهدف الأخير لسمي البشرية الحث، وهذا ما تؤكد التجربة البشرية التي نستطيع ملاحظتها وتفسيرها، وكذلك التاريخ الطويل للفلسفة، مهما حاولت بعض المدارس إنكار هذا الواقع.

(ب) اعتراضات خصوم النفعية:

بعد أن وضع مل النفعية في اطارها التاريخي، كمشكلة المبدأ الأساسي في الحياة الاخلاقية، يبدأ في البحث عن ماهيتها بطريقة الرد على شتى المآخذ التي وجهت اليها.

1- إن الاعتراض الأول يقول بأن النفعية تدن اللذة، ولقد جاء هذا الاعتراض من اللغة التي تجعل من المنفعة نقيض اللذة، ومن الاستعمال العام لكلمة منفعة خلص الخصوم الى القول بأن النفعية فلسفة قاسية لأنها لا تترك لذّة دوراً في التصرف البشري، والغريب ان الذين يعيرون هذا الامر على النفعية هم انفسهم يعيرون عليها نقيض ذلك، أي دعوة الناس للاستسلام للذات وحتى أبخسها، وباختصار فإن النفعية هي نظرية لا يمكن وضعها موضع التنفيذ بسبب نشافها وقساوتها حين توضع كلمة نافع قبل كلمة لذّة، وهي نظرية قابلة للتطبيق بسهولة، بسبب طابعها الشهواني، حين توضع كلمة لذّة قبل كلمة منفعة.

إن خصومنا يناقضون انفسهم، كما يؤكد جون ستيورت مل، في حين ان جميع الفلاسفة النفعيين، من ابيقور الى بنثام، لم يقصدوا بكلمة منفعة شيئاً مناقضاً للذة، ولكن اللذة

وتعليله، فكذلك يعتقد انصار المدرسة الحدسية بأن الخير والشر يستندان الى حس اخلاقي قبلي *a priori* لا يختزل ولا يفسر، إذ أنه الجدار الأخير الذي نصطدم به فلا يعود هناك من اساس أبعد منه، هذا الحس الأخلاقي هو المعيار الحقيقي للأخلاق. غير أن هذه المدرسة رغم اعترافها بضرورة وجود علم اخلاقي، تكفي مبادئ عامة جداً، وتفشل في إيجاد اساس واحد للأخلاق، كما انها تفشل في إعطاء لائحة كاملة بكل المبادئ القبلية. والواقع ان الفيلسوف كانط Kant 1724 - 1804 م. مثل العقلانية الأخلاقية في كتابه الشهير أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ينتمي أيضاً الى المدرسة الحدسية، فهو يقول بأن اساس الواجب الاخلاقي ومصدره هو مبدأ كلي عبر عنه بقوله: تصرف بطريقة تجعل قاعدة تصرفك قابلة لأن يتبناها كقانون عام جميع الكائنات العاقلة، فهو يفشل فشلاً ذريعاً ومضحكاً حين ينتقل من المبدأ العام السابق لكل تجربة ومعاناة الى التطبيق، ففلسفته عاجزة عن اظهار اي تناقض منطقي في تبني الكائنات العاقلة للتصرفات اللاأخلاقية تماماً. أضف الى ذلك ان قاعدة كانط لا معنى لها الا اذا أولئناها حسب المدرسة النفعية، فهو في هذه القاعدة يعترف ضمناً بأن الفاعل الأخلاقي حين يريد أن يتصرف ويحكم على تصرفه اخلاقاً، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار منفعة البشرية ككل، وبتعبير آخر علينا جميعاً أن نتصرف بطريقة حسب قاعدة يمكن لجميع الكائنات العاقلة ان تتبناها وهي مقتنعة بأنها لخيرها وصالحها العام.

إن نقد كانط يقودنا مباشرة الى المدرسة الأخرى، مدرسة جون ستيورت مل، أي المدرسة النفعية التي تعتقد أن مسألة الخير والشر وجميع العواطف الاخلاقية المتعلقة بها لا تقود إلى نوع من القبلية العقلية ولا الى غريزة أو فطرة غير قابلة للاختزال، بل هي قابلة للشرح والتفسير والملاحظة. هناك تجربة للانسانية نستطيع ملاحظتها بسهولة، نستطيع منها أن ندرك المبدأ الأساسي الذي يتحكم بعواطف الناس الاخلاقية. كل الفلسفات الاخلاقية التي لجأت الى وجود حس اخلاقي لا يُفسر، وكذلك الاخلاقيات العقلانية على طريقة كانط فشلت في أن تشير الى مبدأ واحد هو مصدر كل التصرفات الأخلاقية. إن هذا المبدأ الأوحده الذي يلعب الدور الأساسي في تأسيس الواجب الاخلاقي هو مبدأ المنفعة، أو مبدأ أعظم قدر من السعادة كما اكده بنثام.

خصوم هذا المبدأ لا يسمهم الا الاعتراف بدور البحث عن السعادة في كل صياغة للأفكار الاخلاقية، ومهما حاولوا

ذكي الى انسان غبي، وانسان عالم الى انسان جاهل طمعاً في زيادة اللذات، بل إن الانسان الذي وهبته الطبيعة قوى عقلية وروحية عالية يتطلب دوماً المزيد ليكون سعيداً، ومن المحتمل جداً أن يتعرض أكثر من غيره للآلام والمصاعب، إلا أنه لا يطلب إطلاقاً المهبوط الى انسان أفنى، إن هذا النفور الطبيعي من الدرجة الأدنى يمكن أن يفسر تفسيرات كثيرة، إذ يمكن أن ننسبه الى الكبرياء، أو أن نفعل مثل الرواقين فنسبه الى محبة الحرية والاستقلال الشخصي، إلا أن إسمه الحقيقي يظل الشعور بالكرامة Sense of dignity. هنا يتعدى مل كثيراً عن بتنام ليؤكد بأن هذا الأخير قد نسي الكثير من المشاعر السامية، كالشعور بالشرف والكرامة الفردية، حين تكلم عن دوافع التصرف الانساني. والشعور بالكرامة ينمو - حسب مل - مع نمو القوى العليا للانسان. وعلينا ألا ننظر ولو للحظة، أن الانسان الخارق القوى العليا أقل سعادة من الانسان العادي، ذلك اننا عندها نخلط بين فكرتين متباينتين: فكرة السعادة وفكرة الرضا content؛ إذ من الواضح أن صاحب القوى الدنيا امامه حظ كبير بأن يشبع كل رغباته ويحقق طموحاته، في حين أن صاحب القوى العليا يشعر باستمرار بأن السعادة التي يطمح اليها ابعد من ان تنال بسهولة، أو أن تُنال كلية. الانسان الحقيقي ابعد بكثير من الحيوان عن الرضا والاشباع. الحيوان أكثر رضا من الانسان، ولكن الانسان يعرف سعادة لا يمكن للحيوان حتى أن يتخيلها، وكذلك الحال بين صاحب القوى الخارقة العليا، وصاحب القوى الدنيا الذي يظل اقرب الى الحياة الحيوانية. وباختصار فإن عدم الرضا علامة قوة الانسان الخارق، لا علامة تعاسته، إذ من الواضح أنه من الافضل ان نكون انساناً غير راضٍ من أن نكون خزيراً راضياً. والناس حين يفضلون اللذات السهلة القريبة فإنما يفعلون ذلك بداعي الكسل. وبطبيعة الحال فإن اولئك الذين خبروا اللذات الدنيا واللذات العليا، هم وحدهم يستطيعون أن يقيموا سلم التراتب بين اللذات، إن من حيث الكم أو من حيث الكيف، وحكمهم مبرم في مثل هذه الحال.

واخيراً فإن النفعية ليست فلسفة أنانية، لأن مثلها الأعلى ليس سعادة العامل الاخلاقي وحده، بل مجموع السعادة، أي أنها تأخذ بعين الاعتبار مدى إشباع سعادة ما على الآخرين، فلو اننا شككنا في مدى سعادة صاحب خلق نبيل، الا اننا لا نستطيع أن ننكر بأن مثل هذا الانسان يجعل الآخرين أكثر سعادة باستمرار، وتستفيد منه المجموعة فائدة جمة، وبالتالي

عينها وغياب الألم، وبدل أن يجعلوا من الملد والنافع امرين متعارضين، أعلنوا دوماً بأن النافع يشمل الملد والأنيق والجميل والمتنع.

2 - لما كانت النفعية تؤكد بأن اللذة وغياب الألم هما الشيطان الوحيدان اللذان يرغب فيهما الناس كغايات أخيرة، فقد اتهمها خصومها بأنها تدافع عن مفهوم غير اخلاقي وغير سام، واناني للحياة. إن الاقرار بأن الحياة ليست لها غاية اسمى من اللذة، وإن ليس من غرض اسمى وانبل من اللذة يعني الدفاع عن مفهوم ديني ومنحط، ومثل هذا المذهب خلق بالخنازير، ومنذ القدم شبه تلامذة أبيقور بالخنازير. ولقد رد الابيقوريون بأن اللوم يقع على مناوئهم الذين لا يعتقدون بأن الانسان قادر على البحث عن لذات تفوق تلك اللذات التي يبحث عنها الخنزير، ورغم هذا فإني اعترف، بأن لا بد من ادخال تعديلات هامة على نفعية الابيقورين. يؤكد مل، أن لا بد من ادخال عناصر رواقية واخرى مسيحية على هذا المذهب.

هنا نصل الى التعديل الرئيسي الذي ادخله مل على نفعية بنثام، أي إدخال مفهوم الكيف، مفهوم نوعية اللذات والاقرار بأن هناك لذات أكثر قيمة من غيرها، إذ كان مل مقتنعاً بأن نفعية بنثام لا تأخذ بعين الحسبان كل نوعية العمل الأخلاقي. لقد قال جميع النفعيين بأن اللذات الروحية لا تفوق على اللذات الجسدية بسبب ماهيتها، ولكن بسبب عناصر خارجية، أي بسبب كونها أكثر استقراراً وأمناً وأقل عناء، ولكن مع ذلك فيمكن للنفعيين أن يقرروا بأن بعض انواع اللذات اثنى من غيرها، إذ ان عنصر النوعية يلعب دوره بالنسبة الى اللذات الى جانب عنصر الكم، تماماً كما في كل الحقول والميادين.

ولكن كيف نميز هذا الفرق الكيفي بين اللذات؟ إذا فضل الناس، دون إكراه لذة على أخرى، بعد معرفة الاثنتين فهذا يعني ان اللذة المفضلة اثنى نوعاً وليس كمياً فقط من الأولى، ولما كانت اللذات غير متجانسة لم يعد بالامكان قياسها بموضوعية، لذا وجب أن نلجأ الى الناس المؤهلين للقيام بمثل هذا القياس، أي الذين عاشوا مختلف اللذات. ونحن نلاحظ ان الذين عاشوا شتى مستويات اللذات يفضلون بطريقة واضحة بيئة اللذات التي تنتمي الى قواهم العليا، أي تلك التي تنتمي الى القوى العقلية والروحية، إذ ليس هناك من مخلوقات - إلا فيما ندر - تفضل ان تتحول الى حيوانات سفلى طمعاً في كمية اكبر من اللذات. ولا يرضى أن يتحول إنسان

فإن النفعية لا تستطيع أن تبلغ مثلها الأعلى، إلا حين تنادي بنبل الخلق.

3 - إن خصوم النفعية يؤكدون بأن السعادة لا يمكن أن تكون غاية الحياة والنشاط البشري: حجة الخصوم هنا مزدوجة، فهم يؤكدون من ناحية بأن السعادة صعبة البلوغ بل مستحيلة، إذ تبدو كحلم بعيد المنال، ثم هناك أيضاً السؤال الأهم وهو: بأي حق نطالب بأن نكون سعداء؟ ومثل هنا يعرض لرأي توماس كارلايل Thomas Carlyle 1881-1795 الذي يعتبر بأن المصيب هو الشاعر الألماني الكبير غوته 1832-1749، حين يؤكد بأن الحياة لا تبدأ حقاً إلا مع التخلي Entsagen الذي يقود إلى السكينة، ويشكل الشرط الضروري لكل فضيلة. مثل هذا القول لا يقلل من أهمية النفعية، ذلك أنها ليست فلسفة السعادة فحسب، بل أنها أيضاً فلسفة الابتعاد عن الحزن وتجنب الشقاء، فإذا كانت السعادة مستحيلة، فهذا يعني أننا ما زلنا أيضاً بحاجة إلى النفعية كفلسفة تخفيف الألم. غير أن الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة، يعنون بأن السعادة هي اللذة المثيرة والاستمتاع الصائب. بالطبع فلاسفة السعادة يعرفون جيداً بأن لحظات اللذة قصيرة لا تتجاوز السدقات في كثير من الأحيان، وهي عبارة عن فترات قصيرة في يوم طويل. السعادة هي لحظات من الهناء المثير وفترات عابرة من الألم في حياة طويلة، أي أننا يجب ألا نطلب من الحياة أكثر مما يمكن أن تعطي، والحياة عبارة عن فترات من الهياج والصخب والتمتع والهوس، وفترات من الراحة والهدوء. والذي لا يعرف الاستمتاع بالهدوء لا يعرف السعادة الحقيقية. كل الأمر هو إذن أن السعادة موجودة وممكنة، ولكن علينا أن نعرف أن الحصول على كل شيء ليس ممكناً، وتصبح السعادة هنا فن الممكن، بل حتى فن الرضا بالقليل والاستمتاع الشديد بهذا القليل، ومثل هذا الفن يتوقف علينا فقط، نحن نستطيع أن نحققه أو أن نركض وراء أوهام لا نستطيع الحياة أن تعطيها. والنفعية تنادي بأن يستطيع القسم الأكبر من الناس الجمع بين عنصرَي الهدوء والاثارة في توازن سعيد.

هنا يلامس جون ستيورت مل مشكلة فلسفية ضخمة عرفتها الفلسفة دوماً، وهي مشكلة سرعة زوال اللذات، فكل لذة تموت حالماً بتحقيق، فكيف يمكن أن تكون أساس السعادة؟ اللذة لا عمر لها تموت مع ولادتها، ما أن تكون حتى تصبح ذكرى، لذلك فضل الكثير من الفلاسفة الفرح على اللذة لديمومته، أما جون ستيورت مل فيجد حلاً يمزج

بين اللذة والفرح في واقعية إنكليزية، فهو يقول بأن كل إنسان مثقف يمارس نشاطه العقلي يستطيع أن يجد مصادر لا تحصى لاهتمامه، في كل ما يحيط به، في الطبيعة، في الفن، في العلوم، في الشعر، في تطور البشرية وآفاق مستقبلها. ومثل هذا الأمر يمكن أن يحدث، وأن يصبح كل من ولد في بلد متحضر يملك درجة من الثقافة تحول الاهتمام بكل هذه الأمور، إذ ليس صحيحاً أن الإنسان أناني، بل على العكس، فالمجتمع المتحضر يضع أمامنا الكثير من الانجازات الرائعة والامكانات المتعددة، ويخلق باستمرار مراكز اهتمام. في عالم كهذا مليء بالأشياء المثيرة للعقل والخيال، وفي عالم ما تزال هناك أشياء كثيرة تحتاج إلى تعديل وتغيير وتحسين، فإن كل إنسان تلقى تربية جيدة يجد الكثير من الاهتمامات بالخير العام، ويعيش حياة يُحسد عليها.

لا يكفي مل بالتبشير بهذا الوجود السعيد، ضد الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة، بل يتنبأ أيضاً بمجتمع سعيد أت بفضل التقدم. فهو يؤكد بأن التربية الجيدة تجعل منا جميعاً شركاء في الصراع ضد الكوارث الطبيعية، وبفضل جهد الجميع وتقدم الإنسانية، فالفقر، المصدر الدائم للألم، يمكن أن يتلاشى بفضل حكمة المجتمع المتكافل، وكذلك فإن المرض، وهو أخطر أعدائنا، يمكن أن ينقص باستمرار بفضل تربية جسدية وأخلاقية صالحة، وكذلك فإن التقدم العلمي يعد بانتصارات جديدة ساحقة، على شتى أنواع الأمراض.

إن ما ينادي به مل هنا يشكل فعل إيمان حقيقي بالتقدم العلمي، وبطبيعة الطبيعة البشرية، إذ أنه يؤكد بأن كل الكوارث التي تصيب الإنسان وتزيد من حزنه وألمه، يمكن السيطرة عليها وإزالتها، بفضل الجهد المتواصل للبشرية، إلا أن هذا لا يمنع مل من رؤية الواقع المرير الذي كانت تعيشه الحضارة الغربية في عصره، إذ أنه يؤكد بأن التقدم ما يزال بطيئاً جداً، وهناك أجيال كثيرة متعاقبة ستهلك قبل أن يأتي النصر النهائي على الفقر والحزن والألم والمرض، وسيكون هذا النصر انتصار الإرادة والمعرفة.

الذين يقولون بأن السعادة غير ممكنة مخطئون إذن تماماً، إذ أن المساهمة، ولو بشكل متواضع، في سير الإنسانية الحثيث، في نضالها ضد شتى الكوارث، كفيلاً بأن يعطي لكل إنسان يملك القليل من الذكاء ومن العطاء متعاً متعددة متنوعة، تمنحه سعادة حقيقية، تمنعه من السقوط في إغراءات الأنانية.

4 - النفعية تستبعد التضحية بالذات، هذا ما يقوله الخصوم فهل الأمر كذلك؟ إن الغالبية الساحقة من الناس، حتى في البلدان المنغمة أقل بكثير من غيرها في البربرية، ما

من اجل إيجاد التناغم والتناغم بين الفردي والاجتماعي ، وبالتالي من اجل إيجاد حل جذري نهائي لمشكلة التضحية ، يقترح جون ستيورت مل القيام بأمرين اثنين : قيام جميع القوانين والتنظيمات الاجتماعية بإيجاد توازن بين مصلحة كل فرد ومصلحة المجتمع ، ومن ناحية ثانية على النظام التربوي ان يخلق في ذهن كل فرد ارتباطاً كاملاً بين سعادته الشخصية ومصالح المجتمع ، أي السعادة العامة . إن هذين الأمرين كفيلاً ، على المدى البعيد ، بإزالة كل سبب لوجود التضحية .

5- إن المثل الأعلى للنفعية سام جداً ، إلى درجة لا تستطيع معها الانسانية أن تبلغه ، أو أن تحققه . بهذه الجملة يمكن ان نختصر ما يقوله الخصوم ، فبعد أن عابوا على النفعية انحطاطها يعيرون عليها الآن سحوها وإغراقها في مثالية لا يمكن أن تتحقق ، إذ كيف يمكن أن نصل الى اكبر قدر من السعادة لأكثر عدد ممكن من الناس؟ إن النادر جداً من الناس تباح له الفرصة أن يؤثر على سعادة المجتمع بأكمله ، إلا أن هذا يجب ألا يمنع الناس من العمل من اجل إسعاد الآخرين . ما تطلبه النفعية هو العمل المجرد من أجل إسعاد مجموعة صغيرة معينة من الناس ، ومثل هذا العمل متوافر لكل الناس ، أي أن على كل منا أن يعمل ، لا من اجل خير المجتمع بأسره ، فهذا بالفعل امر عسير ومحال بالنسبة للغالبية الساحقة من الناس ، بل من اجل إدخال السعادة الى نفوس من يعيشون معه في محيطه الضيق المحدود ، فالفضيلة بنظر النفعيين هي محاولة زيادة عدد السعداء . ومثل هذا الهدف ليس بمثل أعلى بعيد المثال ، بل إنه في متناول كل واحد منا ، وفي كل آن . فلنعمل كل في محيطه الصغير على تخفيف آلام الآخرين ، وعلى إدخال السعادة الى بيوتهم ، وهكذا نكون قد خدمنا الهدف الأكبر ، هدف اقصى درجات السعادة لأقصى عدد من الناس .

6- إن الاعتراض السادس على النفعية يمكن صياغته على الشكل التالي : إن مثل هذه الفلسفة تجعل انصارها باردين ، إذ تقتل عندهم كل شعور نحو الآخرين ، حين تطلب منا أن نحسب فقط ، وبشكل قاس ، نتائج التصرفات لا النيات التي كانت وراء التصرف . مثل هذا التقدير يطرح مشكلة علاقة العمل الاخلاقي بمنفعته ، مشكلة الفعل والفاعل ، وهي مشكلة ليست خاصة بالنفعية وحدها بل عرفتها كل الفلسفات الاخلاقية . إن انساناً نبيلاً قد يقوم بعمل نتائجه مؤذية ، فهل يصبح الفاعل هنا مؤذياً وشريراً ؟ الرواقيون قالوا على طريقتهم بأن من كان فاضلاً ملك كل الصفات الجيدة ، فأصبح غنياً جيلاً نبيلاً كريماً . . . إن النفعية لا تذهب الى هذا

يزالون يعيشون ، دون ارادتهم طبعاً ، بدون سعادة ، وكذلك فإن الأبطال والشهداء مدعوون لأن يتخلوا عن سعادتهم بمحض ارادتهم ، وذلك من اجل المثل الأعلى الذي يجعلونه فوق سعادتهم الشخصية . إلا أن كل من يضحي بذاته فلنما يفعل ذلك لا من اجل التضحية ذاتها ولكن من أجل سعادة الآخرين ، الأبطال والشهداء يقومون بأعمالهم ، وهم مقتنعون بأنهم سيوفرون الكثير من الشقاء على غيرهم . إن التضحية لا قيمة لها إلا بمقدار ما تساهم في سعادة الآخرين . إن من يضحي من اجل غاية اخرى لا يستحق اعجابنا اكثر من اعجابنا بالناسك القابع على رأس العمود . إن جون ستيورت مل يتذكر هنا كل ما قاله سلفه عن النسك ، إلا أنه يظل أقل عداءً له ، إذ أنه يقول بأن النسك والتعب على رأس عمود ، كما فعل سمعان العمودي الذي ذكرناه سابقاً ، قد يكون له اهميته بأن يرينا الى أي مدى تستطيع أن تصل الشجاعة الانسانية ، ولكن عمل سمعان العمودي لا يمكن ان يكون النموذج الذي على الانسانية ان تحتذيه ، باختصار مل يلتقي مع بنثام بالقول بأن التضحية لا قيمة لها بحد ذاتها ، ولكنه يختلف معه بعد ذلك ، فبنثام لا يعترف على الاطلاق بأية تضحية اذا كانت على حساب الذات ، إن عمل الخير لا يتعارض مع مبدأ المنفعة عند بنثام ، ما دام لا يتعارض مع سعادتنا ، ولا يقوم على حسابنا ، في حين أن مل يعتقد بأن التضحية ، رغم عدم قيمتها في حد ذاتها ، ستظل تلعب دوراً هاماً في المجتمعات ما دامت هذه المجتمعات ناقصة كما هو الواقع ، وبسبب هذا النقص يأتينا الشعور بأننا نستطيع بالتضحية أن نأمل بأن نحقق السعادة القصوى التي من الممكن ان نبلغها مع تقدم المجتمع ، أي انه بسبب اليأس الحالي فقد اعطي لجميع الذين يضحون أن يأملوا بعالم ملؤه السعادة والرخاء ، مثل هذا الشعور يؤكد لنا حريتنا ، وبأننا أقوى من القدر والمصائب ويجعلنا نعيش ، كما حصل مع الرواقين أثناء أسوأ ايام الامبراطورية الرومانية ، في طمأنينة لا تطالها قساوة الظروف .

إلا أن المثل الأعلى للأخلاق النفعية هو في التضحية التي تكون من اجل سعادة الآخرين . إن مصلحة المجموعة هي التي تعطي معنى لأية تضحية . غير أن معنى التضحية يبدأ بالزوال تدريجياً مع تقدم البشرية ، وقيام تناغم حقيقي بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة ، وهذا ما نجده في القاعدة الذهبية للمسيح ، حين يطالبنا بأن نفعل للآخرين ما نريد ان يفعلوه معنا ، وحين يقول لنا بأن نحب قريبنا كأنفسنا .

ثم العهد الجديد دفعة واحدة. مثل هذا القول لا معنى له. وهنا نصل الى فكرة اساسية عند جون ستيورت مل وهي فكرة التجربة الاخلاقية التي عرفتها البشرية، فميل يرد على الذين يحتجون بضيق الوقت بأننا نملك كل الوقت المساوي لكل ماضي الجنس البشري، فالإنسانية تعلمت، خلال تجاربها السابقة، ما يتمشى مع سعادتها، وعرفت ما يتعارض معها، وبالتالي فإن المعتقدات التي وصلت اليها، هي قواعد الاخلاق من اجل العامة والفيلسوف وستبقى كذلك الى أن نتجح في إيجاد قواعد افضل.

هناك إذن حكمة للأهم اكتسبتها خلال تاريخها المديد، وهذه الحكمة مفتوحة على التقدم اللامحدود. هذا الانفتاح على التقدم المستمر، يعني أن تجربتنا ما تزال ناقصة، وأن حكمة البشرية ما تزال قابلة للتعديل والتحسين، ولكن هذا لا يعني ان البشرية ستظل مكتوفة اليدين في انتظار تحقيق المبدأ الأساسي، أي الكمال أي السعادة الكلية لكل الناس. البشرية تجري تعميمات مستقاة من تجربتها كيلا تقع في اخطاء الماضي من جديد، وهذا يقودها الى نوع من المبادئ الثانية.

10 - إن الاعتراض الأخير على النفعية يؤكد بأنها تسمح لتمرير تبريرات ضمنية كاذبة. الخصوم يقولون بأن النفعي يجعل لنفسه ما لا يحلله لغيره، ان يميل دوماً إلى أن يجعل من حالته الشخصية استثناء يشذ عن المبدأ الأساسي، ليؤكد بأن خرق القاعدة أنفع له شخصياً من احترامها. ولكن هل النفعية وحدها تحيز لأتباعها أن يغشوا مع ضميرهم؟ يجب جون ستيورت مل بأن كل المذاهب الاخلاقية واجهت مثل هذه المشكلة المتأنية، لا من المبادئ الاخلاقية، ولكن من شتى الاعتبارات المتنوعة التي تدخل في صراع في ما بينها. ومثل هذه الظاهرة تشير الى أن الاشياء البشرية في غاية التركيب والتعقيد، مما يجعل من الصعب جداً الحكم على كثير من التصرفات حكماً جازماً وقاطعاً، ولهذا فإن كل المذاهب الاخلاقية سمحت للعامل الأخلاقي ببعض التسامح مع نفسه، في الظروف الاستثنائية، ومن هنا فقد فتحت باباً غمر منه تبريرات الضمير الكاذبة، مثل هذه الاشكالات لا يحلها الا ذكاء الفرد وفضيلته.

والمشكلة كما نرى ليست خاصة بالنفعية، كما يحاول الخصوم أن يقولوا، بل هي مشكلة عامة تعرفها كل الفلسفات الاخلاقية، بل إن النفعية حتى في حال تصارع الواجبات هذه، تظل افضل من كل المذاهب الأخرى، ذلك أنها تملك معياراً ثابتاً يتيح لها أن تحسم الصراع لصالح احد الطرفين، مهما كان تطبيق مثل هذا المعيار صعباً، وهذا المعيار هو بالطبع

الحد بل تؤكد بأنه على المدى البعيد فإن الاعمال الحسنة هي وحدها البرهان على وجود خلق حميد نبيل، لا النيات الخفية للفاعل الأخلاقي. والواقع انه لو طرحنا السؤال الاساسي هنا، وهو ما الذي يشكل خرقاً للقانون الاخلاقي؟ لما استطعنا الاجابة انطلاقاً من النيات، إذ من الصعب معرفتها معرفة حقيقية، في حين أن الافعال ملموسة وبيّنة مفهومة، يمكن الاحاطة بها بسهولة.

7 - لقد عاب خصوم النفعية عليها أنها اخلاق بدون الله. وهنا يقول جون ستيورت مل المسألة تتعلق بتصورنا نحن لما يريده الله من البشر، فإن كان يريد، قبل كل شيء، سعادة جميع خلائقه، فإن النفعية لا تكون مذهباً بدون الله، بل تصبح مذهباً دينياً بعمق شديد، يفوق غيرها من المذاهب. الواقع أن مل يستوحي آراءه هنا من اللاهوتي النفعي بالي Paley المتوفى في مطلع القرن التاسع عشر، وكانت آراؤه منتشرة في شتى أنحاء انكلترا، وكان ينادي بأن الله لا يرغب الا في سعادة كل مخلوقاته.

النفعية إذن، في تصور مل، لا تدير ظهرها الى إرادة الله، بل تستطيع ان تستند اليها للدفاع عن موقفها.

8 - الاحتجاج الثامن ضد النفعية نعتها بأنها اخلاق انتهازية الانتفاع، وبالتالي فهي لا اخلاقية لأنها لا تستند إلى المبادئ. وكلمة انتفاع Expediency التي تستعمل هنا تؤخذ بالمعنى الوصولي للذي يقوم بالعمل، إذ أنه يفعله من اجل انتفاعه الشخصي ومصالحته الفردية الأنانية كما هي الحال حين يضحي وزير بمصالح بلده من اجل الاحتفاظ بمنصبه. والانتفاعية تقال ايضاً بمعنى الانتفاع المباشر أو الآني، مع انتهاك ما كان يضمن منفعة أعم وأسمى، كان يكذب المرء من اجل التخلص السريع من إحراج. إن الانتفاع هنا هو غير النافع Useful، وطبعاً إن النفعية هي مع ما هو نافع، وليست مع ما ننتفع به في لحظة انتهازية. الا ان النفعية تقبل باللجوء الى الانتفاع، كاللجوء الى الكذب من اجل انقاذ احدهم من مصيبة محدقة مع مراعاة الحالات الضرورية والقصورى لمثل هذه الانتفاعية الانتهازية، بل إن حسنة المبدأ النفعي هي أنه يستطيع أن يقارن بين مختلف المنافع ليرجح الافضل منها.

9 - إننا لا نملك الوقت الكافي لنحسب تأثير اي عمل نقوم به على السعادة العامة. هذه هي صياغة الاعتراض الجديد لخصوم النفعية، ويرد مل متكهماً بأن من يقول مثل هذا القول، هو كمن يقول أنه من أجل تنفيذ المبادئ المسيحية على المرء ان يقرأ، قبل أن يقدم على اي عمل، العهد القديم

نساهم في مسيرة السعادة العامة. وهكذا نستطيع أن نقول بأن التأثير الذي تلعبه المكافآت والعقوبات، سواء أكانت مادية أو معنوية، أجاءت من الخالق أو من أبناء بجدتنا، يلعب دوراً مهماً لتثبيت الاخلاق النفعية.

2 - الدافع الداخلي :

إن المحرك الأساسي للواجب واحد لا يتغير، إنه شعور داخلي، تألم شديد يعقب خرق الواجب، حتى أن الناس الذين تلقوا تربية اخلاقية جيدة يتراجعون مذعورين أمام احتمال مثل هذا الخرق، وواضح ان هذا الشعور حين لا تكمن وراء اية مصلحة انسانية يشكل جوهر الضمير الاخلاقي. إلا أن الواقع هو ان هذا الشعور غير مرتبط فقط بالفكرة المحضة للواجب. إن الالتزام الاخلاقي هو ظاهرة في غاية التعقيد فنحن نجده متشابكاً مع الكثير من المشاعر والعواطف، مع التعاطف والحب والخوف والشعور الديني بشئ اشكاله، وكذلك مع ذكريات الطفولة، وكل حياتنا المنصرمة، وكذلك مع رغبتنا في الحصول على احترام الآخرين وتقديرهم. ويسبب هذا التعقيد الكبير فقد اعطى الواجب الاخلاقي صفة صوفية. ومهما يكن من أمر فإن القوة الضاغطة، الملزمة اخلاقياً تأتي من كتلة من الشعور علينا إزاحتها بقوة إن شئنا أن نخرق مبدأنا الاخلاقي، ومواجهتها من جديد بعد ذلك، حين تعود الينا بصورة تأنيب الضمير. وكتلة الشعور هذه هي التي تشكل الضمير الاخلاقي مهما كان رأينا حول اصل هذا الضمير.

والواقع أن مل يتعد هنا كثيراً عن سلفه بنثام، إذ إنه يعلق اهمية كبرى على الشعور بالالزام الاخلاقي والواجب، ورغم تأثره بالالماني كانط الا ان خلافاً أساسياً يميز بينهما. مل يعترف بالضغط الذي يمارسه الشعور بالواجب كما فعل كانط، إلا أنه لا يقول بأن هذا الشعور يأتي من مبدأ عقلي ترنسندنتالي، بل يأتي، كما رأينا، نتيجة للعديد من المشاعر الطبيعية والمكتسبة التي تتشابك وتتداخل، والتي يمكننا أن نخلصها من كل ما يشوبها من عناصر غير صافية لنصل الى «الفكرة الصافية للواجب»، مرة اخرى يشدد مل على دور تجربة المجتمع وتقدمه.

وهكذا فإن المحرك الاخير لكل اخلاق هو شعور ذاتي يكمن في اعماق كل واحد منا، وليس هناك ما يمنع من ربط مثل هذا الشعور بمبدأ المنفعة، والواقع أن الذين يرون في هذا الشعور واقعة ترنسندنتالية، اي حقيقة موضوعية تنتمي الى عالم

السعادة القصوى للعدد الاكبر من الناس. هذا المعيار الذي يشكل المبدأ الاول الاساسي، يقي اللجوء إليه النفعية من الوقوع في الرغبات الشخصية، كما يحصل عند غيرها من النظريات، في حال تصارع المبادئ الثانوية.

ج (المحرك الاخير لمبدأ المنفعة :

في كل الفلسفات الاخلاقية تطرح مشكلة الأساس الذي تستند اليه كل نظرية، أي أننا نتساءل عن الدوافع الاخيرة التي تجعلنا نشعر بواجب اتباع هذه النظرية، ومن اين تستقي قوتها الملزمة. واول ما يلاحظه جون ستيورت مل هنا، هو اننا في الغالب نتبع اخلاقاً هي بالنسبة لنا عادات ألفناها، وتبدو وكأنها تؤسس ذاتها، اي تستقي من ذاتها قوتها القهرية كواجب. هذه العادات تجعلنا اليوم نقول «إنني اشعر بأن ملزم بالآسرق او أقتل، بالآأخون أو أخدع، ولكن لماذا انا ملزم بأن اعمل من أجل السعادة العامة؟».

نعم إن فكرة العمل من اجل سعادة كل الناس، ما تزال بعيدة جداً عن اذهاننا، ولا نقبلها كعادة درجنا عليها، ولكن مع تقدم التربية، سينعم الشعور بالصلة التي توحدنا مع بقية البشر، وهذه هي ارادة المسيح، إلى درجة أن التضامن مع بقية أخوتنا في البشرية سيبدو، امام ضمير كل فرد منا، كشعور طبيعي جداً، تماماً كما يبدو اليوم النفور من بشاعة الجريمة طبعياً لدى شبان أسوياء تلقوا تربية جيدة.

في انتظار أن يصبح مبدأ سعادة الجميع طبيعة جديدة، وعادة يومية لدى جميع البشر، فإن النفعية تملك، مثل غيرها من المذاهب الاخلاقية، دوافع عديدة لجلب الناس اليها. هذه الدوافع أو المحركات هي على نوعين: داخلية وخارجية.

1 - الدوافع الخارجية :

الدوافع الخارجية سهلة المعرفة، وقد عاشتها الانسانية باستمرار، واول هذه الدوافع هو الامل في اجتذاب محبة الناس، او محبة الخالق، ذلك اننا جميعاً نسعى الى السعادة ونرغب فيها بغض النظر عن بقية معتقداتنا، واجتذاب محبة الناس يسهل سعادتنا ويمهد لها الطريق، وهذا ما يجرنا الى أن نبتعد عن حساباتنا الانانية في السعادة ونعمل من اجل سعادة من يحيط بنا كي يظل يضمّر لنا كل خير. والوجه الآخر لهذا المحرك هو الخوف من أن يصيبنا غضب الناس أو سخط سيد الكون، إذ لما كنا نخاف على سعادتنا كنا حريصين على ألا يصيبنا الأذى من نعيش معهم، لذا نمتنع عن أغضابهم، وبهذا

التي ما تزال قائمة بين الافراد أو بين الطبقات. هذه الفروقات هي التي تسمح حتى الآن بعدم الاهتمام بسعادة جماهير عديدة من الناس.

إن تقدم الإنسانية يعني تقدم الشعور بالإشارة والعمل لمصلحة الغير وخيره، وهو يعني أخيراً هذا الشعور بالترابط بين كل افراد المجتمع، وبوحدة السعادة بينهم. ونحن لو وجهنا كل طاقاتنا التربوية نحو تنشئة هذا الشعور وتقويته، لنشأ كل فرد منذ الصغر وهو يرى الجميع وقد تنبوا هذا الشعور بالوحدة، فأحس بالاطمئنان، واقتنع بأن اخلاق السعادة تشكل دافعاً أخيراً كافياً. هنا يلتقي جون ستيورت مل مع الفرنسي اوغست كومت 1857-1798 Auguste Comte المؤمن بتطور المعرفة الانسانية، وتقدم البشرية التي يجعل من سعادتها ديناً جديداً. إلا أنه يتابع ليقول بأن انصار الاخلاق النفعية لا يحتاجون الى مسار الانسانية الحثيث ليؤكدوا على وجود الشعور الملزم بالواجب نحو سعادة المجموعة. ففي الحالة الحضارية الحالية، والتي لا تشكل بعد تقدماً ملحوظاً، يملك كل فرد حساً عميقاً متجذراً في داخله، بأنه كائن اجتماعي، وبالتالي فهو لا يرى في بقية افراد البشر خصوماً يجب أن ينافسهم ويقرهم، بل يرى أن عليه أن يقيم تناسقاً بين عواطفه وأهدافه وعواطف الآخرين وغاياتهم، حتى حين يدخل في صراع مع بعض الناس الذين لا يدركون سعادتهم الحقيقية، إذ يشعر حينها أن أهدافه تتعارض فقط مع أنانيتهم، لا مع غاياتهم الحقيقية والتي يجهلونها.

صحيح أن الحس الاجتماعي ما يزال ضعيفاً جداً، أمام المشاعر الانسانية لدى معظم الافراد، إلا أن أولئك الذين يملكونه يحسون أنه امر طبيعي، فهو لا يمثل امامهم كما لو كان خرافة اخترعتها التربية، أو قانوناً فرضه بالقوة الضغط الاجتماعي، بل كصفة من العيب عدم امتلاكها. مثل هذه القناعة الداخلية تشكل في الواقع الدافع الاخير لأخلاق السعادة القصوى، لأنها هي التي تحر ما سميناه بالدوافع الخارجية الى الاهتمام بالغير، وفي حال غياب هذه الدوافع تكفي هذه القناعة لأن تشكل وحدها قوة داخلية قاهرة، تدفع الفرد في اتجاه العمل من اجل سعادة المجموع.

د) في الغاية الاخيرة للأخلاق، أو صراع السعادة والفضيلة: يؤكد مل بأن الغايات الاخيرة التي نسعى اليها بغاية الصعوبة، إلا أننا نستطيع اختصار مشكلة الغايات العملية بالسؤال التالي: ما هي الاشياء التي نرغب فيها؟ والنفعية لا تردد في القول بأن السعادة هي موضوع رغبة كل

«الاشياء في ذاتها» كما فعل كانط، يعتقدون أنهم بذلك يمنحون الضمير الاخلاقي قوة الزامية جديدة تضمن عدم اسكاته في الاوقات الحرجة، إلا أننا نعرف من التجربة بأن مثل هذا التأكيد لا يضمن شيئاً، وكلنا يرى السهولة التي يسكت الناس فيها ضمايرهم، كلما تعارضت مع مصالحهم.

هناك مشكلة اخرى لا بد من طرحها، وهي معرفة ما اذا كان الشعور بالواجب أي الضمير فطرياً أو مكتسباً، والواقع انه في الحالين ليس ما يمنع من ربطه بالنفعية، أي باكتساب اللذة والابتعاد عن الألم. هذا، وفي ظني، يؤكد مل، أن المشاعر الاخلاقية مكتسبة لا فطرية ولكن هذا لا يمنعها من ان تكون طبيعية، فمن الطبيعي للانسان أن يتكلم ويفكر وبني المدن، مع ان كل هذه الاعمال تشكل قوى مكتسبة.

من جديد يتدخل هنا ايمان مل بالتقدم الانساني، فهو يعتقد بأن القوى الاخلاقية، بالرغم من انها لا تشكل جزءاً من طبيعتنا، الا لأنها يمكن ان تنمو نمواً طبيعياً. a natural outgrowth، فقد تبدأ ضعيفة جداً، ثم تبلغ درجة عالية من التطور بفضل الثقافة. ولكن من المؤسف أيضاً أن الاخلاق قد تتطور في أي اتجاه كان، كما تبرهن التجربة، ولكن هل هذا يعني أنه ليس في طبيعتنا مركز أساسي يوجه الاخلاق الوجهة التي تتمشى مع الطبيعة الانسانية؟ بل يجيب مل، هناك شعور طبيعي قوي يتمشى مع الاخلاق النفعية التي تجعل من السعادة العامة مثلها الأخلاقي الأعلى، وهو مجموعة المشاعر الاجتماعية للانسانية، أي الرغبة في العيش بانسجام مع بقية الناس. وتشكل هذه المشاعر قوة دافعة قوية تحت تأثير الحضارة التي تتقدم باستمرار، ذلك أن الحالة الاجتماعية هي الحالة الطبيعية والضرورية للانسان، إذ أنه يعتبر نفسه دوماً كعضو في جسم. ومع التقدم الحضاري نصل الى مجتمع المتساوين، ومن الطبيعي ان مثل هذا المجتمع، لا يمكن ان يوجد الا اذا اخذت بعين الاعتبار مصالح جميع الافراد الذين يؤلفونه، وهكذا يعتاد الناس على أن يعاملوا بعضهم بعضاً على قدم المساواة، وهذا يقودهم الى التعاون في ما بينهم، ويبدأ كل واحد يشعر بأن مصالح الغير جزء من مصالحه، فيوجه مشاعره نحو الصالح العام، ويعتبر نفسه انساناً معيئاً بكل ما يهم الآخرين. وهنا يلعب التعاطف والتربية دورهما الأساسيان، إذ سيجد كل واحد نفسه محاطاً بمؤسسات وجمعيات عدة، وكلها تهتم بالصالح العام وينفعة الآخرين.

مثل هذه الرؤية للأمور بدأت تتوضح وتحقق مع التقدم السياسي تعطيتها دفعاً جديداً حين تزيل الفروقات الضخمة

حصولنا على رغباتنا، يصبح التمتع بالسلطة أو الشهرة جزءاً من السعادة المبتغاة.

إذا كانت الفضيلة، مثلها مثل المال والسلطة والشهرة، في الاصل غير مبتغاة لذاتها، ولم يكن هناك من محرك يدفعنا لرغبتها، إلا أن خلافاً كبيراً. يميزها عن المال والسلطة والشهرة فهذه كثيراً ما تقود الفرد إلى أن يصبح مصدر ضرر لبقية أعضاء المجتمع، في حين ليس هناك أعظم من حب الفضيلة يجعل المرء خدوماً ومساعداً لجميع من يحيط به، لهذا فإن النفعية مع اعترافها وقبولها لجميع الرغبات الأخرى التي لا تصل إلى حد الضرر بالغير، تحض على حب الفضيلة، لأنها تعتبره أكثر شيء يساهم في السعادة العامة.

من كل ما سلف نستنتج أمراً واحداً وهو أننا لا نرغب في الحقيقة إلا بشيء واحد هو السعادة، وكل ما نرغب به عداها، إما أن نرغب فيه كوسيلة للسعادة، أو كجزء منها. والذين يرغبون في الفضيلة لذاتها يرغبون فيها لأن وعي امتلاكها لذة، ووعي الحرمان منها ألم. وإذا كان الأمر كذلك تصبح السعادة الغاية الوحيدة للعمل البشري، والمساهمة في تحقيقها حجر الزاوية الذي يتيح لنا بأن نحكم على كل التصرف البشري، والمعياري الوحيد الصحيح للأخلاق.

الخاتمة

لقد حاول جون ستيورت مل أن يؤسس نفعية سلفه بنثام، إذ وجدها باردة ناشفة ينقصها الدفء الانساني، فأدخل عليها عناصر مسيحية وأخرى رواقية، وحاول أن يصلحها مع الفضيلة، وأن يضعها في محور التقدم الحضاري والعلمي، فيجعلها في مركز الايمان بالانسان وعلمه، وهو في هذا ابن القرن التاسع عشر، قرن الأفكار الاشتراكية والايمان اللامتناهي بطيبة الانسان وتغلبه على كل ما يحيط به من شر ومشاكل.

إلا أن كل هذا يجب ألا يخفي الصعوبات الجمة التي تواجه كل فلسفة تحاول أن تجعل من اللذة القيمة الأسمى.

يمكننا هنا ان نبدي الملاحظات التالية:

1 - إن كلمة سعادة كلمة تجذب الناس بسهولة، ولها وقع حسن في النفوس وقد استر بنثام ومل وراءها لإخفاء الكثير من القصور، وللخلط بين مفاهيم اللذة والسعادة والمنفعة، إذ يمكننا أن نقول بأن من السهل جداً أن تصور انساناً يتصرف من اجل منفعة دون أن يتسج عن هذا التصرف أية لذة ضرورية. إذن من العبث الخلط بينهما، كذلك من الخطأ الخلط بين اللذة والسعادة، فاللذة هي اللحظة التي ما أن تقبل حتى

الناس، وتشكل وحدها الغاية الأخيرة، أما كل بقية الاشياء التي نرغب فيها فإنها ليست سوى وسائل لبلوغ هذه الغاية. ولكن كيف نبرهن على ذلك؟ الأمر في غاية السهولة، فالبرهان الوحيد على أن صوتاً ما مسموعاً هو أن نسمعه، وعلى أن غرضاً ما منظوراً هو أن نراه، وهكذا فإن السعادة مرغوب فيها لأن الكل في الواقع يرغبها، ولماذا كانت السعادة العامة مرغوباً فيها؟ ليس هناك من سبب سوى ان كل انسان يرغب في سعادته الخاصة به، ولما كان هذا هو الواقع أصبح بإمكاننا أن نقول بأن هذا هو خير برهان، واسطع دليل على أن السعادة خير، وكما أن سعادة كل فرد هي خير له، كذلك فإن السعادة العامة هي خير لكل الافراد، حين نأخذهم بمجموعهم، وهكذا تكتسب السعادة حقها في ان تكون إحدى غايات التصرف البشري وبالتالي أحد معايير الأخلاق. إلا أن هذا لا يكفي لجعل منها المعيار الوحيد. البعض مثلاً يرغبون ايضاً في الفضيلة وغياب الرذيلة، ومثل هذه الرغبة اصيلة وحقيقية، حتى أن خصوم النفعية يحتجون بها ليؤكدوا بأن السعادة ليست المقياس الذي يتيح لنا الحكم على الاعمال. والنفعيون لا يتكرونها بأن الفضيلة امر مرغوب، بل انهم يؤكدون انها امر مرغوب فيه لذاته وبشكل لا تشوبه المصلحة الشخصية.

هنا يبدأ مل في الابتعاد عن سلفه بنثام، فهذا الأخير اعترف بأهمية الفضيلة، ولكنه جعل منها مجرد وسيلة، حتى وان كانت افضل الوسائل، من اجل بلوغ غاية ابعد وهي السعادة، إلا أن مل يجعل من البحث عن الفضيلة غاية في حد ذاتها، ويجعل الفضيلة جزءاً لا يتجزأ من السعادة، ذلك أن مبدأ المنفعة لا يعني بأن لذة معينة كالموسيقى مثلاً يجب ان تعتبر وسيلة لبلوغ شيء جماعي نسميه السعادة، بل يمكن لأية لذة ان تكون مرغوبة لذاتها وعلى هذا يمكنها أن تكون، لا مجرد وسيلة بل جزءاً من الغاية الأخيرة، والفضيلة لم تكن في البدء جزءاً من الغاية، ولكنها يمكن ان تصبح كذلك، عند جميع الذين يحبوها دون مصلحة شخصية.

لكي نبرهن على صحة وجهة نظرنا هذه، يمكننا أن نعطي امثلة كثيرة على امور كانت وسيلة فأصبحت غاية مقصودة لذاتها، أول هذه الأمثلة، يقول مل، النقود، فالمال في البدء وسيلة لا ابتغاء الحاجيات التي نرغب في اقتنائها وتسبب في سعادتنا، ثم يصبح المال غاية في حد ذاته حين تصبح السعادة في تجميعه وتكديسه. ويمكننا تأكيد القول ذاته بالنسبة للسلطة والشهرة. فبعد ان تكون السلطة أو الشهرة وسيلة لتسهيل

6 - كان أرسطو قد اشار الى ان هناك لذة لدى السيئين والمسيئين والاشرار . واذا استعملنا التعابير النفسية الحديثة لقلنا بأن هناك لذة سادية تتأتى من تعذيب الآخرين، ومن المؤسف أن عصرنا مليء بالساديين الذين يزدادون كل يوم بشكل مقلق. إن عمليات التعذيب باتت في كثير من الاحيان الخبز اليومي لبعض الفئات التي تجدد لذتها في وحشيتها. ثم هناك لذة مازوشية تتأتى من تعذيب الانسان لذاته، وكثيراً ما تحتزج اللذة السادية بالمازوشية. كيف يمكننا إذن أمام هذا الواقع أن نؤكد بأن اللذة هي الخير الأسمى ؟

7 - أبعد من السادية العادية، هناك سادية تصل الى مستوى التلذذ الشيطاني بإرادة عمل الشر، أي بإرادة خرق كل الاعراف والقوانين للتلذذ بمأساة الآخرين. إنها لذة جميع المهوسين الذين يجدون في عمل الشر للبشر تحقيق غرائزهم، أي أن هناك نوعاً من الذوبان المعاكس في الخير أو الذوبان الكامل في الشر. مثل هذا العمل قد يشكل نوعاً من العقد مع الشيطان والفناء فيه بل وتقصصه. مثل هذه اللذة المهوسة لو قيس بمعايير بنثام لكانت في غاية الشدة. كيف يمكننا إذن ان نجعل منها المهدف الأسمى للعمل الانساني ؟ (انظر بهذا الصدد مقالة حول الشر لجان نابير Jean Nabert ورواية دستوفسكي الشياطين).

رغم كل هذه الملاحظات تظل التفعية مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الغربية، وفي الفكر الانكليزي، فهذه المدرسة هي ابنة الغرب الذي شاء أن يجد حلاً علمياً لكل مشاكل الانسانية حتى الاخلاقية منها، ولقد اكد بنثام ذلك حين قال إن المسألة الاساسية هي تحسين أو إصلاح العلم الأخلاقي the moral science to be proved، وهنا تبدأ راديكاليته الفلسفية والسياسية، فلقد اقترنت التفعية منذ عصره مع الديمقراطية والافكار المتقدمة المطالبة بحقوق الشعب والافراد. ولقد جعل من مصلحة كل فرد مصلحة المجموعة، فهو لم يجعل بين الحاكم والشعب عقداً على كل من الطرفين احترامه، بل نظر الى مصلحة الفرد وكأنها مصلحة المجموعة، ولم يقبل أن تتعارض، وحين رأى أن مثل هذا التعارض يحصل احياناً أكد بأن التربية الجيدة وخلق المؤسسات الاجتماعية كفيلان بأن يزيلوا الهوة القائمة بين انانية الفرد والاخلاق، بين منفعة ومصلحة المجموع.

واستمرت التفعية مقترنة بالحركات السياسية التقدمية بعد وفاة مؤسسها، ولعبت دوراً كبيراً كحلقة وصل بين الليبرالية التجارية والسياسية والحلقات الاشتراكية التي عرفتها انكلترا في

تتلاشى، في حين أن السعادة، رغم أنها تقيم بعض العلاقات مع اللذة، كما أكد أرسطو، إلا أنها تطمح إلى أن تملأ الحياة بأكملها، وحدودها لا متناهية، إذ يقول أرسطو، وهو على صواب، بأن حدها الوحيد هو التأمل والنظر الفلسفي المحض.

2 - اللذة ليست بهذه البساطة التي يعتقدها الناس عادة، ومشكلتها معقدة تعقيد مشكلة الزمن. اللذة كالحاضر الضائع بين ماضٍ ولى إلى غير رجعة، ومستقبل لم يأت بعد، ذلك أن اللحظة هي اللحظة التي ما أن يعيها الوعي حتى تتلاشى. كيف يمكن إذن لما هو للحظة فقط أن يشكل هدف عمل الانسان ؟ حياة من اللذات هي حياة من اللحظات المتلاشية بسرعة غريبة، لا تسمح للوعي بأن يتنعم بها.

3 - لقد رأى ارسطو بصواب أن الفضيلة الاخلاقية تقيم علاقات مع اللذة والألم، غير أنه شدد على أن اللذة حصيلة للفضيلة، هي ناتج عن العمل الفاضل غير انها لا يمكن أن تكون الدافع للعمل الفاضل، ذلك أن ارسطو يؤكد بأن اللذة التي نتوخاها تجعلنا نتصرف بحقارة، كما أن الألم الذي نخشاه يجعلنا ندير ظهرنا لعمل الخير.

4 - إنه لمن الصعب جداً حساب شدة اللذة أو ديمومتها أو قربها أو صفاتها. لقد برهن برغسون 1859-1941 في اول كتاب له مقالة حول المعطيات الباشرة للوعي، بأن اللذة أو الألم لا يمكن أن يقاسا لأنها يتيميان الى العالم الداخلي لكل فرد منا، إنها يتيميان الى عالم المشاعر الذي لا يخضع لأي حساب، بل يتمرد عليه، فبالنسبة للألم مثلاً نحن نعلم أنه حين يتخطى عتبة معينة تصبح جميع الآلام واحدة، فلا يعود هناك من ألم صغير أو ألم كبير، ألم شديد أو ألم ضعيف.

5 - إن اختصار العمل الاخلاقي وتقليصه لمساواته باللذة هو في الواقع انكار للعمل الاخلاقي تماماً. إن حبنا لأحد الناس بسبب اللذة التي يعطينا إياها ليس بحب كما اكد ارسطو في تحليله الرائع للصدقة. كل عمل اخلاقي، كل فضيلة لا تبدأ الا حين تنتهي الأنانية ومعها مصلحتنا الفردية الضيقة. إن التضحية تسخر تماماً من كل حساب وتقذف برياضيات بنثام بعيداً، بل تحطمها. التضحية تعطي العمل الانساني عظمة لا تقدر بحساب، وتضفي على التجربة الانسانية بعداً لا يستطيع العقل ان يجاريه لعظمته، إن الترقى في عالم القيم غالباً ما يكون ولادة في الألم، ولادة عسيرة يمازجها الحزن وانتالم، إن تضحية أية أم هي النقيض لكل جداول حسابات بنثام.

النقدية (الفلسفة النقدية)

Critical Philosophy
Philosophie Critique
Philosophie d. Kritizismus

1 - فلسفة جديدة :

الكلام على النقدية مشكل بسبب من المدرسة الكانطية، ومن كانط نفسه: فجرياً على تقليد المدرسة، يطلق مؤرخو الفلسفة لفظ Kritizismus (أي النقدية أو النقدانية أو المذهب النقدي) بخاصة على مذهب كانط الفلسفي، وبعمامة على كل مذهب فلسفي يهتم بالمعرفة بمعزل عن موضوعات المعرفة. وربما أطلقوه على كل نزعة فلسفية تعد نظرية المعرفة أساساً لأي مبحث فلسفي. وجرياً على ذلك يتم تأويل كتاب نقد العقل المحض بوصفه نظرية في المعرفة، أو بوصفه «مذهباً فلسفياً» يضاف إلى جملة المذاهب الفلسفية، فيؤكد جملة من القضايا الفلسفية القابلة للنقد أو الإثبات.

هذا مع أن كانط استخدم لفظ Kritizismus مرة واحدة إنما ليشير، لا إلى فلسفته الخاصة، بل إلى المنهج الشكي المحفّز للنقد، في معارضة المنهج الدوغمائي الذي يصلح للعرض فقط. ومع أنه يسمي مثاليته الخاصة مثالية نقدية (Kritik) نسبة إلى نقد Kritik وليس إلى نقدانية (Kritizismus) تمييزاً لها من مثالية باركلي الدوغمائية ومثالية ديكرات الشكية على حد تعبيره، ويسمي إسهامه الفلسفي الخاص النقد ونقد العقل والطريقة النقدية.

لكن كانط نفسه الذي يعد النقد مجرد تمهيد لستام العقل، وذات فائدة نظرية سلبية فقط، تصلح لتوضيح العقل وصونه من الأخطاء، لا لتوسيع معارفه، ويعده الفكرة المستامية الكاملة للفلسفة الترنسندنالية المتعالية دون أن يكون هو هذه الفلسفة، يعود ليقول أن النقد هو سستام الفلسفة الترنسندنالية وليس التمهيد لها، لكنه يصير دائماً على أن النقد ليس مذهباً، وإن مهمة النقد هي حصرها، إن يبحث ما إذا كان المذهب ممكناً وكيف يكون ممكناً.

هذا الشيء الذي ليس مذهباً فلسفياً، لأنه سلبى (يوضح ولا يوسع). والذي ليس مجرد منهج أو مقدمة لسواه لأنه سستام كامل لعلم مستقل. والذي ليس مجرد نظرية في المعرفة، لأنه يسعى لا إلى مجرد فهم المعرفة بل إلى إقامة الميتافيزيقا بتوسط الفهم هذا. هذا الشيء هو ما يميز نشاط

القرن المنصرم، وكان الفضل في ذلك أولاً لجيمس مل James Mill 1836-1773 والد فيلسوفنا جون ستيورت الذي، رغم كل التعديلات التي أدخلها على المدرسة النفعية، ظل مدافعاً عن فكرة سعادة الإنسان على هذه الأرض، وإمكانية تحقيق ذلك حتى أنه شدد على أن السعادة والحقيقة أمر واحد، فلا حقيقة خارج سعادة الفرد.

ولم يبدأ وهج النفعية بجو إلا في النصف الثاني من القرن الماضي حين هاجمها التيار المثالي، جاء الهجوم أولاً من جون رسكن John Ruskin 1900-1819 الذي انتقد المجتمع التجاري وماديته والليبرالية الاقتصادية التي تهدم القيم وتزدرى الفن والأخلاق. أما الخصم الألد فكان توماس كارلايل Tho-mas Carlyle إذ قال بأن العالم ليس مستودع بضاعة بل هو معبد صوفي، والنفعية لم تر إلا المظاهر الخارجية للوجود وغاب عنها السر الحقيقي لنهر الزمن، ثم هاجم الليبرالية الاقتصادية والسياسية ليؤكد بعد ذلك بأن التاريخ الحقيقي للعالم، هو في العمق، تاريخ النخبة، تاريخ الرجال العظام الذين عرفوا كيف يكونون قادة لشعوبهم.

مصادر ومراجع

- أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- زيناتي، جورج، «المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية»، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 22، أيلول - سبتمبر / تشرين الأول - أكتوبر، 1981.
- كانط، إمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government and Introduction to Principles of Morals and Legislation*, With introd. by Wilfrid Harrison, Blackwell's Political texts, Oxford, New York, 1948.
- Everett, Charles W., *Jeremy Bentham*, London, 1966.
- Halévy, Elie, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 Vol. Paris, 1901-1904. English Trans. by Mary Morris, *The Growth of Philosophic Radicalism*, London, 1928.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, The library of liberal Arts, Indianapolis, New York, French trans. by Georges Tanesse, *L'Utilitarisme*, Ed. Garnier- Flammarion, Paris, 1968. *Autobiography*, The Library of Liberal Arts, Indianapolis New-York.
- Nabert, Jean, *Essai sur le Mal*, ed. P. U. F., Paris, 1955.

جورج زيناتي

حقائق كلية وضرورية في المعرفة البشرية. التسليم بصحة العلوم الرياضية والفيزيائية وقيمتها الموضوعية. التسليم بأن التجربة، التي هي اتحاد الحساسة والفاهمة، هي المدخل الى كل معرفة علمية وانها مع ذلك لا تفيد الكلية والضرورة. واخيراً التسليم بأن العقل قائم على مبادئ واحدة وثابتة عند جميع البشر.

أقول، النقدية تبدأ فيما يتعدى هذه القناعات التي يمكن إهمالها في عرض وجهة النظر الجديدة بوصفها فلسفة ذات مشكلة خاصة تسعى الى حلها بفرضية منهجية خاصة وفق برنامج عمل وفي حقل جديد.

1-1 - الفرضية او الثورة المنهجية:

يقول كانط: «عصرنا هو بخاصة، عصر النقد»، اي عصر تقدم جميع المعتقدات والمعارف الى امتحان العقل للفوز بالجدارة. لكنه ايضاً ومعاً عصر البرم بالتفكير وبانحطاط «العلم القائم على مبادئ». بمعنى هو ايضاً ومعاً عصر «القرف» من الميتافيزيقيا وعدم الاكتراث بمزاعم العقل. والسبب ان مملكة العقل الخاصة (الميتافيزيقيا) خربة وخاوية بفعل الحروب الداخلية وغزوات الربيين المتلاحقة، ولا شيء في هذه المملكة يوحي بالثقة. فلماذا كنا نريد خلاصاً للميتافيزيقيا وسلاماً لجمهورية العلم، فلا بد من محاولة مختلفة عن سابقتها. لا بد من البدء بتقديم العقل نفسه الى امتحان العقل اي لا بد من النقد.

وحتى تكون المحاولة جديّة ومثمرة لا بد من ان نبدأ من حيث يجب البدء. من حيث بدأت العلوم المعترف بها، اي من ثورة منهجية تفتح الى العلم طريقاً آمنة فلا تعود تنسد ابداً. ثورة كتلك التي قامت بها الرياضة لتصبح علماً، عندما خطر ببال ذلك الرياضي الاغريقي ان يبحث عن برهان المثلث المتساوي الساقين لا في خصائص الاشياء والاشكال، بل في افهوم المثلث، Begriff. في ما يتمثله الرياضي فيه بواسطة الرسم والبناء. في ما يضعه هو من عنده لا في ما يجده في الشكل المرسوم. . . وثورة كتلك التي قامت بها الفيزياء عندما ادرك الفيزيائي ان العقل لا يرى سوى ما يحدده هو بموجب خططه الخاصة. وان عليه بالتالي ان يتقدم بمبادئه فيرغم الطبيعة على الاجابة عن اسئلته، كمثل ما يستوجب القاضي الشهود، لا كمثل ما يفعل التلميذ مع معلمه.

هذا القلب المنهجي هو ما ينقص الميتافيزيقيا لتصبح علماً. فحتى الآن كان البحث ينطلق من التسليم بأن على معرفتنا ان

كانط الفلسفي من سواه من الفلاسفة. أقول، انه النقدية، او النقد بوصفه فلسفة مستقلة ووجهة نظر فلسفية متكاملة معروضة في كتب كانط النقدية الثلاثة: نقد العقل المحض، الصادر عام 1781 ثم عام 1787، ونقد العقل العملي، الصادر عام 1788 ونقد الحاكم الصادر عام 1790. وفي كراسين آخرين هما: مقدمات لكل ميتافيزيقيا مقبلة، 1783، وتأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، 1785. وقد شرح الاول منها نقد العقل المحض ومهد الثاني لنقد العقل العملي.

والنقدية، بالمعنى الذي اقول، لوجهة نظر جديدة في التفلسف يجب استخلاصها ورسم معالمها من الكتب المذكورة. ذلك أنها ليست بمثل هذا الوضوح عند كانط نفسه، أو أقله، لم تكن يمثل هذا الوضوح منذ البداية، بل كانت تنمو وتكتمل بمقدار ما كان البحث يتقدم.

أقول، النقدية وجهة نظر جديدة، لأنها تؤسس قولاً فلسفياً مختلفاً، وطريقة مبتكرة في التفلسف: فالنقد لا يطمح الى تزويدنا بقناعات جديدة، بل الى مساءلتنا عن الطريقة التي بها كونا قناعاتنا. وهو لا يحمل البنا حقيقة مغايرة، بل يسعى الى جعلنا نفكر بطريقة مغايرة. وهو بهذا يفتح حقلاً جديداً للتفلسف ليس هو حقل الكون (م. كان) ولا حقل المعرفة، بل حقل ما يمكن ان يسمى «شروط الامكان». وقد اقام كانط في هذا الحقل «علماً» مستمياً له فرضيته ومشكلته وطرائقه الخاصة. أي أقام النقدية التي لا يمكن ان تعرف بجملته مسلماتها - وهي مسلمات يشارك بها كانط فلاسفة عصره - ولا بجملته مقالاتها الايجابية التي تلخص مذهبه في نظر المؤرخين.

بتعبير آخر، يجب التمييز في نصوص كانط بين النشاط النقدي، وهو المقصد، وجملته قناعات كانط الفلسفية التي قد تشكل «مذهباً» لا يتمتع بكبير اصالة اذ يمكن رد عناصره الى عقلانية لا يبتز، وامبرية هيوم، ويجمل التراث الفلسفي الكلاسيكي. بل يمكن تلخيصه ببضع مقالات اساسية:

1 - ثنائية الكون، اي انقسام العالم الى عالين متميزين ومن طبيعتين متغايرتين، هما العالم الحسي والعالم فوق الحسي او الذهني المعقول (ارث الفلسفة الحديثة بخاصة).

2 - المعرفة مؤلفة من مادة وصورة، والشبيه لا يدرك سوى الشبيه (ارث الفلسفة اليونانية بخاصة).

3 - ملكات الانسان العارفة هي على التوالي: الحساسة، المخيلة، الفاهمة، العاقلة (او العقل) لكل منها وظيفة خاصة في عملية المعرفة (الارث الاميري).

وعلى أساس من هذه المقالات تنشأ مسلمات اربع تعمل في النص الكانطي دوماً الحاجة الى برهان، وهي التسليم بوجود

سستاماً كاملاً وعلماً مستقلاً مهمته «تعيين امكان جميع المعارف القبلية ومبادئها ومداها». وتعيين الامكان والمبادئ والمدى هو كل العلم النقدي وكامل خطته. ولتنفيذ هذه الخطة كانت كتب النقد الثلاثة. فكيف تم هذا التنفيذ، وبناء على اي برنامج؟.

3-1 - برنامج النقد:

ان البحث في امكان جميع المعارف القبلية يتطلب متابعة عملية التأليف القبلي التي يقوم بها العقل في جميع المجالات. لكن المجالات نفسها تتعين بناءً على الفرضية المنهجية، تبعاً لقدرات العقل أو ملكاته. وملكاته، تشريحياً، هي الحساسية والمخيلة والفاهمة والعاقلة. اما ملكاته، وظيفياً، فليست سوى الاوجه المختلفة لعلاقة تصوراتها بالذات أو بالموضوع، فهي: ملكات معرفة لجهة تطابق التصور مع الموضوع، أو ملكة رغبة لجهة كون الذات بتصوراتها علة لاهداث الموضوع، أو ملكة شعور باللذة والالم لجهة انفعال الذات بتصور الموضوع. والملكات بما هي كذلك تعمل في مجالات مختلفة هي تباعاً: الطبيعة والحرية والفن.

وتتوزع قدرات العقل هذه من جديد، تبعاً لكونه مصدر الاحكام التأليفية القبلية الى ثلاث فيسمى:

- عقلاً محضاً، أو ملكة معرفة نظرية، من حيث تتعلق احكامه بما هو الموضوع.
- وعقلاً عملياً من حيث تتعلق احكامه بتعيين الارادة لفعل ما يجب ان يكون.
- وملكة حكم أو حاكمة من حيث يقوم بادراج الجزئي تحت المبدأ الكلي.

وتنقسم الحاكمة بدورها الى حاكمة معيّنة (بكرس الباء) عندما يكون المبدأ الكلي معطى والمطلوب تعيين الجزئي بموجبه - وتكون في هذه الحالة تابعة للمعرفة النظرية أو العملية - وأما حاكمة متفكرة عندما يكون الجزئي معطى والمطلوب البحث عن مبدأ كلي مناسب له.

وهكذا تنفصل مسألة النقد العامة الى مسائل ثلاث هي تباعاً:

- امكان الاحكام التأليفية القبلية النظرية: وحل هذه المسألة يشكل موضوع نقد العقل المحض.
- امكان الاحكام التأليفية القبلية العملية، وحلها يشكل موضوع نقد العقل العملي.
- امكان احكام التفكير او ما يسميه كانط احكام الغائية، وحلها يشكل موضوع نقد الحاكمة.

تنظم بناء على موضوعات المعرفة. لكن هذا المنطلق لم يجد نفعاً في فهم الاحكام الكلية التي نطلقها على الموضوعات (حيث تقدم الموضوعات على الاحكام). والثورة المقترحة هي: أن على الموضوعات أن تنظم وفقاً لمعرفتنا. وذلك فرض يبدو أكثر توافقاً مع امكان اقامة احكام كلية بموضوعات، اي مع امكان ان تكون هذه الاحكام لدينا قبل ان تعطى الموضوعات.

هذه الثورة في المنهج، المسماة كوبرنيقية، تعين وجهة النقد ومساره، فإذا كان موضوع المعرفة هو الذي يخضع للعقل العارف ويندرج في احكامه بموجب مبادئه، فان النقد لن يكون نقداً لموضوعات المعرفة، ولا للكتب أو السستامات، بل نقد للعقل نفسه في بنيتة وأحكامه، للعقل بوصفه منظم الموضوع ومنشئه قبل مباشرته التجربة. أي بوصفه ملكة المعرفة القبلية الموضوعية.

2-1 - مشكلة النقد:

ومن المسلم به ان المعرفة العقلية هي المعرفة الكلية والضرورية، اي هي المعرفة القبلية، لأن الكلية والضرورة لا تستفادان من التجربة التي لا تفيد سوى الجزئي والعرضي. ومن المعروف ان المعرفة تصاغ بأحكام، وان المعرفة القبلية أو العقلية تنقسم الى احكام قبلية تحليلية، واحكام قبلية تأليفية. والحكم التحليلي القبلي، مثال: المربع شكل من اربعة اضلاع، لا يعدو كونه قضية توضيحية لا يضيف محمولها اي معرفة جديدة الى حاملها. أما الحكم التأليفي القبلي، مثال: الخط المستقيم هو اقصر مسافة بين نقطتين، ومثال: كل حادث له سبب، فهو يؤلف بين افهومين لا يشترق واحدهما من الآخر، بل يضيف فيه المحمول معرفة جديدة الى الحامل، فيوسع معرفتنا بالحامل على نحو كلي وضروري، أي قبلياً.

واذا كانت القدرة على صياغة احكام تحليلية مسألة واضحة بذاتها، ولا تحتاج لأكثر من الاستناد الى مبدأ عدم التناقض حتى تكون ممكنة وتكون يقينية، فإن ما هو غير واضح بذاته هو امكان الاحكام التأليفية القبلية ومشروعية صدقها. إذ كيف يمكن للعقل، وضمن أية شروط، ان يصوغ احكاماً توسع معارفنا بالموضوع قبلياً؟ كيف لنا أن نفهم ان يكون لدينا احكام ذات قيمة موضوعية غير مستمدة من الموضوع نفسه؟. وبتعبير أعم: كيف يمكن للاحكام التأليفية القبلية ان تكون؟.

والمسألة بهذه الصيغة هي مشكلة العقل العامة، ومشكلة النقد برمتها. وبانجاز حلها يكون النقد نفسه قد انجز وصار

تزمع الى تعيين موضوع غير معطى في الحدس والتجربة، وهي احكام الميتافيزيقا.

وإذا كان العقل قد برهن على قدرته على صياغة احكام تأليفية قبلية تتعلق بالحدس او بموضوع التجربة، كما يشهد بذلك كل علم الرياضة والقسم النظري من علم الطبيعة، فإنه قد برهن أيضاً على طموحه الدائم الى صياغة احكام نظرية في الميتافيزيقا وان كانت احكامه المعلنة حتى الآن غير يقينية وغير ضرورية كما تشهد بذلك الميتافيزيقا، ويعني ذلك أن النقد سيكون في الحالة الاولى تسويغاً للمعرفة الرياضية والطبيعية، في حين سيكون بحثاً عن اسباب الغلط في الحالة الثانية، وتعييناً من ثم، لطبيعة الاحكام الممكنة في الميتافيزيقا. وإذا كان من المسلم به أن المعرفة النظرية بوصفها معرفة موضوعية تتألف من مادة موضوع معطاة في الحدس الحسي (حيث لا حدس بشرياً سواه) ومن صورة ذهنية تفكر الموضوع، فإن برنامج نقد الاحكام النظرية التأليفية سينحل الى السؤال: كيف يمكن للحساسية بما هي قدرة التلقي الوحيدة، ان تتيج بناء موضوع الرياضيات وان تعطي مادة كل موضوع تجربة؟، وكيف يمكن للفاهمة، بما هي مصدر التفكير المناسب للموضوع، ان تبني قليلاً موضوع التجربة، وان تجعل بالتالي التجربة ممكنة؟ وبصيغة عامة كيف يمكن للشروط الذاتية ان تكون ذات قيمة موضوعية؟.

2-1 - نقد الحساسية:

لدينا نوعان من الانطباعات الحسية: انطباعات تشير الى وجود موضوعات خارجاً عنا، اي متعلقة بوضعها في المكان: وانطباعات تشير الى ترتيب تصوراتنا الزمني عن هذه الموضوعات اي تتعلق بموقعها في الزمان، في احساسنا الداخلي بها، فإذا جردنا هذه الانطباعات من كل مضمون لا يبقى لدينا سوى مجرد تلقيها. أي صورة الحدس المكاني أو الحس الخارجي، وصورة الحدس الزماني أو الحس الباطن.

ويظهر التحليل ان حدس المكان هو مجرد حدس متجانس ذي ابعاد ثلاثة، ولا متناه. وان حدس الزمان هو مجرد حدس بالتعاقب المستمر وحدس متجانس ولا متناه. هذان الحدسان هما اذن الصورتان اللتان تسبقان فينا جميع الانطباعات الخارجية والباطنية وتجعلانها بالتالي ممكنة.

ويجب ان يكونا خاصيتين قبليتين للحساسية، اي حدسين محضين حتى تكين احكام الرياضة التأليفية قبلية ممكنة. ذلك ان احكام الرياضة المحضة احكام حدسية دائمة (وضرورية إطلاقاً) ويجب ان تقوم على حدس محض حيث عليها ان تحضر

والمطلوب لحل هذه المسائل تبيان شروط امكان هذه الاحكام. اي الاجابة عن هذه الاسئلة: هل هذه الاحكام ممكنة؟ وكيف تكون ممكنة؟ وما هو مجال امكانها؟.

ويتم ذلك من خلال خطة على ثلاث مراحل: 1 - العرض والاستنباط. 2 - التسويغ ومهمته تبيان مبادئ الاستعمال المشروع وحدوده. 3 - الديالكتيك ومهمته تبيان مبادئ الاستعمال اللامشروع.

والعرض او الاستنباط يميز الاحكام التأليفية قبلية من سواها ويحللها الى عناصرها المكونة ويردها الى مصادرها في ملكات العقل. ويريد كانط للاستنباط أن يكون ضرورياً وملزماً بنتائجه، ويرى ان ذلك متوفر له لأنه لا يعدو كونه تحليلاً للقضايا المعطاة.

أما التسويغ فهو شرح ضرورة ما توصل اليه الاستنباط بفرض الفروض اللازمة لفهم موضوعية الاحكام. وإظهار ان هذه الفروض هي الشروط الوحيدة اي الضرورية والكافية لتفسير امكان الاحكام التأليفية قبلية، للاقرار بمشروعيتها (لاحقاق احقيتها).

ويشكل البحث في الديالكتيك الجانب السلبي من النقد فيظهر تهافت الاحكام القائمة على التراثي ويبين اسباب ذلك فيكمل رسم حدود الاستعمال المشروع. ذلك هو البرنامج بخطوطه العريضة. وما يلي لن يكون سوى تفصيل لعملية التنفيذ وعرض لستام العلم.

2 - نقد المعرفة النظرية:

نقد المعرفة النظرية، أو نقد العقل من حيث هو ملكة معرفية يتصدى لمشكلة امكان الاحكام التأليفية قبلية التي تنشئ موضوع المعرفة بموجب القوانين قبلية، وهذا، معطوفاً على الفرضية المنهجية، يعني النظر الى بنية العقل نفسه من حيث توزعه الى قدرات (ملكات) معرفية، وتبيان كيف تكون هذه القدرات مصادر قبلية للاحكام المعرفية النظرية:

والقدرات هي: قدرة التلقي أو الحدس الحسي، وتسمى الحساسية، والقدرة التلقائية التي تفكر ما هو معطى وتسمى الفاهمة. والقدرة المنتجة للتصورات او المخيلة. والقدرة على التعقل اي البحث عن النهايات المعرفية والنزوع الى السستمة، وتسمى الملكة العاقلة او العقل باختصار.

أما الاحكام المعرفية النظرية، فهي: احكام المعرفة التي تبني افهومها في الحدس وهي المعرفة الرياضية او علم الرياضة. والاحكام التي تتعلق بتعيين الموضوع بصدد تجربة ممكنة، وهي المعرفة الفيزيائية او علم الطبيعة. والاحكام التي

ذاتيان، شروط امكان الموضوعات بوصفها ظاهرات اي موضوعات لتجربة ممكنة. ويجعلان القضايا المتعلقة بالحدس المحض ممكنة وذات قيمة موضوعية بالنسبة الى موضوعات الحدس لكن فقط بالنسبة الى هذه الموضوعات.

2-2 - نقد الفاهمة :

تشكل الحساسية، من حيث هي ملكة الحدس المحض والقدرة على تلقي الحدوس الحسية البعدية، الشرط الأولي لكل معرفة ممكنة. لكنها ليست كافية لوحدها. والمعرفة الممكنة ليست معرفة بالفعل بعد. والحدس المحض، هو عبارة عن علاقات مكانية أو زمانية، يؤلف موضوع الرياضيات لكنه يمثل الموضوع بوصفه مفرداً. ولا يتعين هذا الا بمطابقته لأفهوم عام. والحدس الامبري مشتت ومتكثر ولا يكفي اجتباعه في العلاقات الحدسية القبلية ليؤلف منها موضوعاً. فلا بد في الحالتين من التأليف والتوحيد، أي لا بد من تدخل الفاهمة.

2-2-1 - استنباط المفاهيم :

الفاهمة هي ملكة المعرفة بامتياز. هي التي تفكر وتحكم وتجعل المعرفة معرفة بالفعل. فكيف يكون ذلك؟ اي كيف يمكن للفاهمة ان تعين موضوع المعرفة وتجعل التجربة ممكنة؟ والجواب يبدأ بالقول ان الفاهمة تفكر الموضوع بواسطة الافهوم. ويمكن استنباط الافاهيم باستقراء الوظائف المنطقية (القبلية) للحكم على الموضوع استقراء كاملاً. فالفاهمة لا يمكن أن تحكم على الموضوع الا من حيث كنهه او من حيث كيفه أو من حيث اضافته. وتحكم من ثم على معرفتها بالموضوع فيكون لدينا اربع وظائف مختلفة تتوزع كل منها الى آتات ثلاثة هي على التوالي :

| | | | |
|-----------------|---------|--------|-----------------|
| احكام الكم : | كلي | جزئي | مفرد |
| احكام الكيف : | موجب | سالب | معدول |
| احكام الاضافة : | حملي | شرطي | متصل شرطي منفصل |
| احكام الجهة : | احتمالي | اخباري | ضروري |

وهذا التقسيم الثلاثي يقتضيه «منطق الحقيقة» اي منطق النظر الى الموضوع نفسه لا الى مجرد صورة الحكم كما في المنطق الارسطي. فأحكام الكم ترى الى كم الحامل، واحكام الكيف ترى الى مضمون المحمول، واحكام الاضافة الى علاقة الحامل بالمحمول. اما احكام الجهة، فترى الى قيمة الرابطة بمعزل عن مضمون الحكم. وتمثل لوحة الاحكام القبلية هذه جميع الصور المنطقية

جميع افاهيمها عيناً وقبلياً. فتبني الهندسة افهومها قبلياً في المكان، ويبني الحساب افهومه قبلياً في الزمان فيصير بإمكان العقل ان يوسع معارفنا الرياضية قبلياً لأنها معارف متعلقة بخصائص المكان والزمان بما هما حدسان محضان.

وبدون هذا الفرض يمتنع فهم امكان الاحكام التأليفية القبلية في الرياضة. اذ لو كان المكان والزمان صفتين ملازمتين لوجود الاشياء، وغير واقعيتين بالتالي (كما يريد لايبنتز) لامتنع فهم امكان التأليف الرياضي، مثلما يمتنع الزعم بأن المعرفة الرياضية هي معرفة عقلية محضة بواقعة ان مثلثين مرسومين على نصف كرة ومتساويين من جميع الجهات لا يتطابقان، شأنهما في ذلك شأن لا تطابق اليد وصورتها في المرآة. وفي المقابل، لو كان للمكان والزمان وجود مطلق مستقل عنا (كما يريد اتباع نيوتن) لامتنع امكان معرفة حدسية محضة بهما لأنه سوف لن يكون لدينا عنهما سوى انطباعات بعدية، وحدوس أميرية.

الحل الوحيد الباقي هو اذن فرض ان يكون المكان، ومثله الزمان، حدساً محضاً وصورة قبلية للحساسية.

لكن هذا الحل يزيد الامر صعوبة، لأن الحدس هو تصور خاضع مباشرة لوجود موضوع، فكيف يمكن ان يكون لدي حدس قبلي؟ اي كيف يمكن لحدس الموضوع أن يسبق الموضوع نفسه؟.

إذا كان حدسي يمثل الموضوعات كما هي في ذاتها فلن يكون لدي اي حدس قبلي، وسيكون حدسي دائماً امبيرياً. ولن يكون حدسي به معرفة لخصائصه كما هي في ذاتها على اي حال. وبالتالي ليس امام حدسي سوى مخرج واحد كي يكون سابقاً على واقع الموضوع: وهو ان لا يتضمن سوى صورة الحساسية التي تسبق في ذاتي جميع الانطباعات الواقعية التي أتلقاها من الموضوعات. وينبغي القول ان الانطباعات الحسية الواردة بعدياً الى انما تندرج في صورة تلقيها القبلية فأدرك الموضوعات كما تبدو لي بوصفها ظاهرات لا كما هي في ذاتها. (وادرك نفسي كما ابدو لحسي الباطن اي بوصفي ظاهرة كذلك).

وهكذا تشكل صورتنا الحساسية المحضتان شرطي تلقي الانطباعات الحسية، وتضيفان على متنوع الاحساس صورة الظاهرة. بمعنى ان الموضوع لا يمكن ان يظهر، اي ان يكون موضوعاً للحدس الامبري الا بواسطة صورتني الحساسية هاتين.

يتضمن المكان والزمان إذن، وبما هما حدسان محضان

وينبغي بالتالي ان يكون الربط الضروري قائماً بالاستناد الى افهوم السببية القبلي. وبدون هذه العلاقة الأصلية لا يمكن فهم اي علاقة لأفهوم بآخر ولا لأفهوم بموضوع معطى في التجربة. ينبغي اذن التعرف على الافاهيم المحضة بوصفها الشروط القبلية لإمكان التجربة.

والحال ان الافاهيم القبلية قوالب فارغة تماماً ودورها مقتصر على توحيد ما هو معطى. والمعطى معطى في الحدس الحسي فقط، ودون هذا المعطى لا اعرف شيئاً. أتلقى اذن مجرد انطباعات حسية تجتمع في ظاهرة بحسب علاقات المكان والزمان، لكن اجتماعها لا يشكل موضوعاً بعدد، ولا بد من فعل للمخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة لتؤلف المجتمع الحسي (حتى في حال غيابه) كموضوع مفرد قابل للتعين الافهومي.

لكن التعين في كل حالة لا يكفي بدوره ولا بد من ربط التعينات المختلفة في معرفة واحدة تبقى هي هي رغم تغير الحالات. فكيف يكون ذلك؟.

يكون ذلك بفعل اصلي للفاهمة هو الوعي الذاتي (الإوتعاء) المتمثل في «الأنا افكر» اذ كي تكون المعرفة معرفة لي لا بد من ان يصاحبها إوتعاء لهذه المعرفة. وحتى تكون المعرفة معرفة موضوعية ينبغي ان يكون الإوتعاء إوتعاء عاماً وليس مجرد إوتعاء اميري، اي ينبغي ان يكون الإوتعاء واحداً يبقى هو هو خلف التغير المعطى والتعاقب الزمني ضامناً وحدة المعرفة وموضوعيتها. هذا الإوتعاء هو الذي يسمح لي بأن أبصر التصورات بوصفها تصورات صالحة لكل وعي ومتعينة وواحدة. ولذا يسمى ايضاً «الابصار الترنسندنتالي» الاصلي المحض او البصرة. وهو المبدأ الاسمي لكل تأليف وتوحيد معرفي.

وحدة الابصار الاصلي، اي التوحيد في إوتعاء عام، هو ما يجعل المعرفة الموضوعية ممكنة بربطه متنوع الحدوس الحسية وتأليفه قبلياً بموجب الافاهيم المحضة. وبذلك تكون الافاهيم المحضة الشروط القبلية الذهنية لإمكان التجربة. لكن لا يكون لها استعمال مطابق الا في حدود التجربة الممكنة، اي في حدود ما يعطى في الحدس الحسي.

وهذا الفرض ضروري لفهم امكان المعرفة القبلية بالطبيعة. وهو الفرض الوحيد الممكن لأن كل فرض آخر لا يفي بالغرض:

فالقول ان التجربة تجعل هذه المعرفة ممكنة عن طريق التجريد هو قول ملتبس وغير مقبول، لأنه لا يوصلنا الا الى معرفة محتملة وغير يقينية. أما القول ان المقولات ليست مستمدة من التجربة ولا هي

لوحدة التصورات. وهي وحدة تحليلية، بمعنى انه يتم الوصول اليها عن طريق تحليل وظيفة الفاهمة المنطقية الموضوعية. ويقابلها في الوقت نفسه وحدة تأليفية، أي فعل تألفي لتنوع الحدوس الحسية. (والتأليف عبارة عن جمع التصورات المتنوعة بعضاً الى بعض في معرفة). ومتنوع الحدس يجتمع أولاً في الحس - في علاقات المكان والزمان، ثم تؤلفه المخيلة نوعاً من التأليف، لكنه لا يتوحد في موضوع الا بفضل الافهوم. فالافهوم هو وحدة تأليف المتنوع. والتوحيد القبلي هو فعل تلقائي من افعال الفاهمة، (أوهو الافهوم المحض). ويوجد من افعال التوحيد، اي من الافاهيم المحضة، بقدر ما يوجد من اوجه الوظيفة المنطقية، أي من احكام قبلية. لذا يمكن القول ان لائحة الافاهيم المحضة (او المقولات حسب التعبير الارسطي) هي:

| من حيث الكم | من حيث الكيف | من حيث الاضافة | من حيث الجهة |
|-------------|-------------------------|----------------|--------------|
| الوحدة | الواقع (الحضور) | جوهر وعرض | إمكان/امتناع |
| الكثرة | النفي (الغياب) | سبب ونتيجة | وجود/لا وجود |
| الجملة | الحصر (الاقتصار على...) | اشترك | وجوب/حدوث |

وهذه اللائحة كاملة لأنها تمثل جميع أوجه التأليف الممكنة، وأفاهيمها هي جميع المحمولات الممكنة لموضوع معطى ومندرج بما هو موضوع مفرد تحت محمول عام، هو الافهوم، فيتعين في الوحدة القصوى البدئية التي تشتق منها وحدات اقل عمومية وصولاً الى الأفهوم التجريبي. وهي نوعان، مقولات تتعلق بموضوع الحدس هي مقولات الكم والكيف وتسمى المقولات الرياضية، ومقولات تتعلق بوجود هذه الموضوعات بعضها نسبة الى بعض (مقولات الاضافة) او بوجودها نسبة الى الفاهمة (مقولات الجهة) وتسمى المقولات الدينامية. بمعنى آخر تتضمن هذه المقولات جميع اوجه تعين الموضوع بصدد المعرفة. فكيف يكون ذلك ممكناً؟ اي كيف نفهم ذلك ونسوغه؟

2-2-2 - تسويق الافاهيم:

عندما اربط افهوماً (أ) بأفهوم مغاير (ب) ربطاً ضرورياً ومطلقاً وأقول مثلاً: المعادن تتمدد بالحرارة (وهو حكم تجريبي) فان التجربة التي قمت بها لا تسمح لي بمثل هذا الاطلاق،

شروط الزمان بعامة، أي تعين تصور شيء ما نسبة إلى زمن ما. ورسم الوجود الواقعي هو الوجود في زمن معين. ورسم الوجود هو الوجود في كل زمان.

وهكذا تحقق الرسوم الافاهيم المحضة (توقعها) لكنها في الوقت نفسه تقصر استعمالها وتحدده بشرط خارجي عنها هو الحدس الحسي. فالرسم هو الأفهوم الحسي لموضوع من حيث يتناسب مع الأفهوم المحض. وخارج هذا الشرط تظل الافاهيم المحضة افاهيم موضوعات بعامة أي ذات معنى منطقي وحسب. لكنها لا تعطي أي معرفة فعلية بالموضوع ولا تحصل على معناها الحقيقي الا من موضوعات الحساسية أي من التجربة الممكنة.

لكن تطبيق المقولات على موضوعات التجربة لا يحصل اعتباراً، بل بموجب مبادئ قلبية هي الأخرى. وهذه المبادئ القلبية، أو قواعد تطبيق المقولات على التجربة، تشتق من المبدأ الاسمي لكل حكم تأليفي قبلي، وهو المبدأ القائل: «على كل موضوع ان يخضع للشرط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة». وتشتق تحليلياً في لائحة متناسبة مع لائحة المقولات. فتكون:

- 1 - مسلمات الحدس، وتقوم على المبدأ: إن جميع الحدوس هي مقادير ممتدة. وتعلق بتطبيق مقولات الكم.
 - 2 - توقعات الادراك الحسي، والمبدأ: في جميع الظواهر، يكون الواقعي، أي موضوع الاحساس، على مقدار من الشدة، أي على درجة ما - وتعلق هذه بتطبيق مقولات الكيف.
- وتعلق هاتين بتأليف المتجانس الحدسي، بتراكمه الكمي أو بتدرجه الكيفي المتصل، وبناء عليه لا تدرك الظواهر حدسياً الا بوصفها مقادير متصلة. ويكون التأليف فيها تأليفاً رياضياً (اضافة المجانس الى المجانس). فهو ضروري ضرورة غير مشروطة.

- 3 - أشباه التجربة، ومبدأها العام: التجربة ليست ممكنة الا بتصور ربط ضروري للادراكات الحسية، ويترجم هذا المبدأ وحدة الابصار الضرورية بالنسبة الى كل وعي اميري ممكن في كل زمن. ويتفصل الى مبادئ ثلاثة توافق تعينات الزمان الثلاثة: الدوام والتعاقب والزمان، ويشكل كل واحد قاعدة لمقولة من مقولات الاضافة:

فالشبه الاول هو مبدأ دوام الجوهر: الجوهر يصمد خلف كل تغير للظواهر وكميته لا تزيد ولا تنقص. والشبه الثاني هو مبدأ التعاقب في الزمن بموجب قانون السببية: جميع التغيرات تحصل بموجب قانون ربط السبب بالنتيجة (السبب

مبادئ قلبية، بل استعدادات ذاتية موجودة فينا مع وجود التجربة وقد ترتبها الخالق بحيث يكون استعمالها متوافقاً مع قوانين الطبيعة، فانه قول يُفقد المقولات الوجود الالزامي لأفهومها، فيصير يقينها مجرد يقين ذاتي ويؤدي الى الريبية.

2-3 - مبادئ التجربة:

يبين التسويغ اذن ان الافاهيم المحضة هي الانماط التي بموجبها يوحد «الابصار الترنسندنتالي» المتنوع الحدسي. وبذلك نفهم كيف تؤلف مجموع الظواهر «طبيعة» تحكمها قوانين كلية وقلبية. ونفهم في الوقت نفسه كيف لا تصلح هذه الافاهيم الا في حدود التجربة الممكنة. وهنا تبرز صعوبة من نوع آخر: ذلك انه حتى يمكن لموضوع ان يندرج تحت افهوم، يجب ان يكون تصور الموضوع مجانساً لتصور الافهوم، والحال ان الافاهيم المحضة مغايرة للحدوس الحسية مغايرة تامة، فكيف يمكن لهذه ان تندرج تحت الاولى؟.

وحق يكون ذلك ممكناً يجب ان يكون ثمة حد أوسط، ذهني من جهة وحدسي من جهة أخرى، فيقوم بهذا الادراج. والحد الاوسط هو المخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة قلياً لتعين بدورها الحس الباطن، او حدس الزمان، تعييناً ترنسندنتالياً (أي قلياً وبصدد المعرفة الموضوعية) والتعين الترنسندنتالي للزمان هو من جهة «مجانس للمقولة بما هو كلي وقائم على قاعدة قلبية»، وهو من جهة ثانية «مجانس للظاهرة من حيث ان الزمان متضمن في كل تصور اميري للمتتو». إن تعيين الزمان هذا، المسمى «الرسم الترنسندنتالي»، هو ما يجعل تطبيق المقولة على الظواهر، وادراج الظواهر بموجب المقولة ممكناً. وحيث ان المقولات، او الافاهيم المحضة، هي كل انماط التعيين الفاهمي، يجب ان يكون لكل أفهوم محض رسمه الخاص في تعيين الزمان قلياً. رسم يحققه ازاء المعطى الحسي الممكن ويحصر استعماله المشروع بالمعطى في الوقت نفسه.

وعليه يمكن القول ان رسم افاهيم الكم هو العدد: أي التصور الذي يشمل اضافة الوحدة اضافة مطردة (الى المتجانس). ورسم افهوم الواقع هو الاحساس بعامة. لأن هذا الأفهوم يدل بنفسه على وجود في الزمان (حضور) ورسم أفهوم الجوهر هو دوام الواقعي في الزمان أي تصور الواقعي هذا بوصفه اسّ التعيين الاميري، اساً يدوم عندما يتغير التعين. ورسم السبب والسببية هو التعاقب الدائم، بموجب قاعدة، في الزمان، ورسم الاشتراك أو التسبب المتبادل هو تزامن التعينات بعضاً الى بعض.

أما رسم الامكان فهو توافق تأليف مختلف التصورات مع

التجربة، وان جميع القضايا التأليفية تتعلق بالتجربة، وعلى هذه العلاقة يقوم امكانها.

4-2-2 - خلاصة نقد الفاهمة :

كان المطلوب من نقد الفاهمة ان يبين امكان الاحكام التأليفية القبلية في علم الطبيعة، وقد تم ذلك بتبيان ان الفاهمة تنشئ موضوع المعرفة انطلاقاً من الحدس المعطى وتعينه بموجب قوانين قبلية، فتملئ بذلك على الطبيعة قوانينها: فالفاهمة من حيث هي ملكة تفكير تقوم بأفعال تلقائية تسمى المقولات او الأفاهيم المحضة، وهي أفاهيم موضوعات بعامة خالية بذاتها من أي معنى وليس لديها سوى القدرة على توحيد تأليف متنوع معطى. والفاهمة، من حيث هي ملكة معرفة موضوعية توحد معرفتها في إوتعاء عام يبقى هو هو خلف تغير الوعي الامبيري وظرفيته، ويكون لها ذلك بما هي فعل إحصار ترنسندنالي محض (بصرية). والبصرية أو الفاهمة من حيث ملكة حكم ومعرفة بالفعل، حاكمة معينة تعين المخيلة المنتجة لتأليف المعطى، وهذه بدورها تعيم الزمان تعيناً ترنسندنالياً تنتج فيه الرسم الترنسندنالي الخاص بكل أفهوم محض. والرسم هو تحقيق للأفهوم تجريبياً، بحيث لا يكون للأفهوم أي معنى ولا يعرف أي تطبيق الا اذا وُجد حدس يتجانس رسمه القبلي، أي الا اذا اعطيت مادة موضوعه في تجربة ممكنة. ولا تكون التجربة ممكنة الا بموجب المبادئ القبلية لامكانها. والمبادئ هذه هي القواعد التي بموجبها تنطبق الافاهيم المحضة على الظواهرات (موضوعات الحس) أو التي بموجبها تندرج الظواهرات بتوسط الرسوم، تحت الأفاهيم المحضة.

وهذا الحل (أو الفرض) هو الوحيد الذي يجعلنا نفهم (يسوع لنا) امكان ان تملي الفاهمة على الطبيعة قوانينها، وامكان ان توسع معارفنا قبلياً، لكنه في الوقت نفسه يرسم بدقة حدود هذا الامكان، وبالتالي حدود المعرفة المشروعة بحدود المعطى الحسي وشروط امكان التجربة. لكننا نرى في الوقت نفسه أيضاً، وبسبب من طبيعة المقولات وقبلية البصرية، امكان ان تعمل المقولات دون معطى حسي وخارج حدود التجربة، أي ان تندفع الفاهمة خارج استعمالها المحايث وهو الوحيد المشروع، الى استعمالها الترنسندنالي، لتقع في الشطط الميتافيزيقي، في محاولة يائسة لمعرفة الاشياء في ذاتها.

3-2 - دياكتيك العقل :

يحصّر النقد استعمال الفاهمة المشروع ضمن حدود التجربة

يتقدم النتيجة التي تعقبه زمنياً وبالضرورة، فيكون التعاقب الزمني المعيار الامبيري الوحيد للنتيجة نسبة الى سببية (السبب).

والشبه الثالث هو مبدأ التزامن بموجب قوانين التفاعل او الاشتراك: جميع الظواهرات من حيث يمكن ان تدرك متزامنة في المكان، هي في تفاعل كلي.

هذه الاشياء الثلاثة هي مبادئ تعين وجود الظواهرات في الزمان حسب انماطه الثلاثة. والتعنين الزماني هنا تعين دينامي بمعنى انه القاعدة التي بموجبها تمنح الفاهمة لوجود الظواهرات الوحدة التأليفية وتعين لكل ظاهرة مكانها في الزمان، فتعينها بالتالي قبلياً وعلى نحو صالح لكل الازمنة، ولكل زمن على حدة.

4 - مصادرات الفكر الامبيري بعامة، وهي قواعد مقولات الجهة، فهي ثلاث:

- كل ما يتوافق مع الشروط الصورية للتجربة (الحدس والافاهيم) فهو ممكن.
- كل ما يتوافق مع الشروط المادية للتجربة (الاحساس) فهو واقعي (موجود).

- كل ما يتعين توافقه مع الوجود الواقعي بموجب الشروط العامة للتجربة فهو واجب (يوجد بالضرورة).

وهذه المصادرات هي قواعد تأليفية انما غير موضوعية، لأنها توسع معرفتنا بالموضوع ولا تقول شيئاً عن مضمون الشيء الواقعي، بل هي تأليفية ذاتية بمعنى انها تؤلف بين افهوم الموضوع المعطى وملكة المعرفة، فيكون الموضوع ممكناً اذا توافق افهومه مع شروط التجربة الصورية ويكون موجوداً اذا ارتبط افهومه بالادراك الحسي ويكون موجوداً بالضرورة، اذا تعين افهومه بترابط الادراكات الحسية بموجب الافاهيم.

أخيراً، تفيد الرسوم الترسدالية والمبادئ القبلية انه يتمتع علينا ادراك أي شيء بالمقولة وحدها لأنه لا يمكن أن تشتق من المقولات وحدها أي قضية تأليفية ضرورية، وانه يلزمنا دائماً حدس معطى لظهور موضوعية افهوم الفاهمة المحض. واذا كان تعين الموضوع يتم عبر تعين الزمان تعيناً ترسندالياً، فانه لا يكفي ان يكون لدينا حدس بل يجب ان يكون حدساً خارجياً، أي حدساً في المكان، لأن الزمان يسيل دائماً ولا يمكن ان نحدس مثلاً بشيء دائم، أو بمتغير على دائم، أو بتفاعل، الا في المكان. وعليه فان الحساسية تشكل الشرط اللازم لتحقيق مقولات الفاهمة. ويمكن القول بالتالي: ان مبادئ الفاهمة المحضة ليست سوى مبادئ قبلية لإمكان

- لا مشروط التأليف الحملي. أي الحامل الذي لن يكون بدوره معمولاً على سواه. والذي يمثل الوحدة اللامشروطة للشرط الذاتية لجميع التصورات بعامه (إطلاق الـ «أفكار»).

- لا مشروط التأليف الشرطي المتصل، أي الفرض الذي تندرج تحته جميع الفروض، أو السلسلة الكاملة لتعاقب السبب والنتيجة. ويمثل الوحدة اللامشروطة للشرط الموضوعية في الظاهرة.

- لا مشروط التأليف الشرطي المفصل، أي سستام القسمة نفسه الذي لا يحتاج إلى سواه لاتمام القسمة. ويمثل الوحدة اللامشروطة للشرط الموضوعية لامكان الموضوعات بعامه.

ولا تجدد هذه المفاهيم موضوعاً يقابلها في التجربة، فهي أفاهيم مفارقة واستعمالها المفارق استعمال مشروع عندما يدفع الفاهمة إلى أقصى توسيع معرفي ممكن وإلى أقصى وحدة معرفية ممكنة، أي عندما يدفعها باتجاه مطلبي الشمول والسستمة.

الآن العقل في حاجته الطبيعية إلى تصور جملة الشروط المتمثلة في أفاهيمه، ينظر إليها كما لو كانت أفاهيم لموضوعات واقعية وينظر إلى معرفته بها كما لو كانت معرفة بموضوعات معينة بمبادئ تؤلف مجموعة التجارب الممكنة. لكن الموضوعات غير معطاة ومجموعة التجارب الممكنة ليست بتجربة، والعقل واقع لا محالة في الديالكتيك والتراثي الترندالي، والأفهوم العقلي الذي يتصور بوصفه أفهوم موضوع هو الفكرة، والموضوع الذي لا يمكن أن يعطى في التجربة هو النومينا أو الشيء في ذاته المعقول. ويكون في أساس ديالكتيك العقل ثلاث أفكار ترندنتالية (مُثل) هي: الذات المفكرة أو النفس وتمثل وحدة الحامل المطلقة، وفكرة الكوسموس (أو العالم) وتمثل الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرات، وفكرة الكائن الاسمي (أو الله) وتمثل الوحدة المطلقة لشرط وجود جميع موضوعات الفكر بعامه.

والعقل، متروكاً لميله الطبيعي دون ضابط النقد، يسترسل في الوهم الترندالي. وبدل أن يتعامل مع أفكاره بوصفها مجرد افكار مفارقة تصلح لمجرد سستمة معرفة الفاهمة، ينظر إليها بوصفها افكاراً ترندنتالية (تتضمن مبادئ معرفة موضوعية) ويستعملها استعمالاً محايثاً ليقيم علوماً عقلية (الميتافيزيقا) بمختلف أقسامها. لكن استدلالاته تبقى مجرد استدلالات سفسطية: تحطىء صورياً فتكون مغالطات منطقية في السيكلوجيا العقلية، أو يناقض بعضها بعضاً فتكون نقائص العقل في الكوسمولوجيا، وتحطىء من حيث المضمون فتؤلف مثال العقل كما في اللاهوت الترندنتالي.

والحدس المعطى، لكن مثل هذه المعرفة لا ترضي طموحه، فيسعى إلى توسيع معارفنا قليلاً دون الاستناد إلى التجربة وخارج المعطى الحسي، معتمداً مبادئ يظنها قادرة على اضافة شيء إلى الأفهوم المعطى غير متضمن في الأفهوم. وفي سعيه هذا ينشئ الميتافيزيقا. فالميتافيزيقا، بمعناها الحصري، هي ذلك السعي إلى اقامة معرفة تأليفية قبلية بموضوعات تتعدى حدود التجربة والحس، نلتية لميل طبيعي لدى العقل. لكن احكامها التأليفية ليست، كما يشهد بذلك تاريخ محاولات العقل المتكررة، كلية ولا ضرورية. فغاية النقد هنا مزدوجة: تبيان اسباب هذا الفشل، أي النقد السلبي لمعارف العقل المزعومة، وضبط حدود استعمال العقل استعمالاً مشروعاً في المعرفة النظرية. وهذا ما سيرشدنا في الوقت نفسه إلى مجال امكان الاحكام التأليفية القبلية بالعقل.

2-3-1 - أفكار العقل:

وينطلق نقد العقل، من حيث هو ملكة معرفة نظرية، من تحليل وظيفته الخاصة في المعرفة، وهي وظيفة منطقية وحسب لأن العقل لا يفعل سوى أن يعقل بتوسط مبادئ (لا صلة له بالتجربة ولا بالحدس). ويقتصر دور العقل على إحالة قواعد الفاهمة المتنوعة إلى الوحدة، وعمره إلى ذلك البحث عن اللامشروط الذي يختم وحدة معرفة الفاهمة المشروطة. وصورة تعقله المنطقية هي الاستدلال العقلي الذي، من ادراج معرفة (مقدمة صغرى)، تحت شرط قاعدة (مقدمة كبرى)، يستدل معرفة متعينة بمحمول تلك القاعدة، (نتيجة). وهكذا يوجد من انواع الاستدلال العقلي بقدر ما يوجد من اشكال للعلاقة التي تمثلها القاعدة بين معرفة وشرطها. وكل القواعد الصالحة لمثل هذا التعلق هي تلك المستمدة من مقولات الاضافة وحسب. فيكون لدينا ثلاثة انواع من الاستدلالات هي: الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة.

ويسعى العقل في استدلالاته إلى اطلاق المعرفة من الاشتراط، وإلى تعيين الحكم نسبة إلى جملة شروطه المطلقة. ولا يركن إلا إلى الكلية والشمول المطلقين، أي لا يركن قبل الوصول إلى اللامشروط نفسه الذي يجعل جملة الشروط ممكنة (وقد تكون الجملة المطلقة هي اللامشروط نفسه). واللامشروط هذا هو ما يمكن أن نسميه «الأفهوم العقلي» من حيث يتضمن مبدأ تأليف المشروط. (والواقع أن ليس لدى العقل أفاهيم خاصة به، وإن ما هو كذلك ليس سوى أفهوم الفاهمة وقد دفع إلى المطلق). ويكون لدينا من الأفاهيم العقلية بقدر ما لدينا من الاستدلالات. وهي:

2-3-2 - مغالطات العقل :

في بحث العقل عن حامل لكل محمول جديد يتوقف عند حامل أخير، ويجده في الـ «افكر»، الوعي الذي يصحب كل معرفة فاهمية. ويتحول هذا الحامل الأخير الى افهوم موضوع واقعي. ويصل العقل الى هذه النتيجة بفضل القياس التالي:

- كل ما لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً لا يوجد الا كحامل وبالتالي كجوهر.

- والحال ان الكائن المفكر، بما هو كذلك، لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً.

- فهو لا يوجد اذن الا كحامل اي كجوهر.

وهذا القياس هو مجرد مغالطة منطقية تقوم على مفهومين مختلفين للحد الاوسط: فما لا يتصور الا بوصفه حاملاً، في المقدمة الكبرى، معطى في الحدس الحسي (والمقدمة الكبرى قاعدة من قواعد الفاهمة). في حين ان الكائن المفكر في المقدمة الصغرى ينظر الى نفسه بوصفه حاملاً بالنسبة الى الفكر ووحدة الوعي فقط، وهما ليسا معطين في الحدس. فنتيجة الاستدلال مغلوطة.

لكن العقل يحول الانا الذي يفكر، استناداً الى هذه المغالطة، الى كائن مستقل ويضفي عليه نعت الجوهر، ويقيم به علماً عقلياً يهدف الى تعيين طبيعة النفس، ويتوزع هذا العلم بتوزع لوحة المقولات وانطلاقاً من مقولة الجوهر:

1° - النفس جوهر

2° - بسيط

3° - واحد بالنسبة الى مختلف ازمة وجود

4° - على علاقة بالموضوعات الممكنة في المكان.

وجميع هذه المغالطات تقوم على الخلط الاصيل بين مجرد وعي بذاتي ومعرفتي لذاتي. فانا لا اعرف ذاتي بمجرد وعي لها. ولا اعرفها الا اذا كان لدي حدس بذاتي متعين بالنسبة الى وظيفة التفكير الفاهمي. وموضوع المعرفة ليس وعي الانا المعين بل وعي الانا المتعين في حدسي الباطن، اي الانا كظاهرة.

وان يكون الانا المعين (فاعل أفكر) حاملاً وليس محمولاً، وبسيطاً، وهو هو خلف كل متنوع لدي به وعي، وان أميز وجودي الخاص، بوصفي كائناً يفكر، من سائر الاشياء الخارجية، الخ... جميع هذه القضايا مفهومة وصحيحة لأنها مجرد قضايا تحليلية لأفهوم الإرتعاء لكنها لا تؤلف اي معرفة بالانا ولا تسمح لي بالقول: ان الانا جوهر. لأن مثل هذه القضية تتطلب معطيات غير متوفرة في مجرد الفكر.

وهكذا تسقط جميع البراهين الهادفة الى اثبات لا - فساد النفس وروحانيتها وخلودها، أو تنحل الى مثل هذه السفسطة الديكارتية: النفس جوهر، والجوهر دائم، اذن النفس دائمة. وهي سفسطة، لأن الجوهر يتصف بالديمومة في الزمان، اي في تجربة ممكنة. وكل ما يمكن استنتاجه من هذا الاستدلال، بعد توحيد مفهوم الحد الاوسط، هو ان النفس تتمتع بالديمومة في تجربتنا الممكنة، اي في الحياة وليس بعد الموت، وهذا عكس المطلوب الاصيل.

ولكن، رغم تهافت جميع مزاعم السيكلوجيا العقلية، فان مشكلاتها تبقى قائمة، وما يبينه النقد السليبي، هو عدم قدرة العقل على اثبات قضايا نظرية تطمح الى تعيين طبيعة النفس واثبات خلودها، نظراً لافتقاره الى التجربة الضرورية لمثل هذه المعرفة التعينية. لكن النقد إياه، يبين في الوقت نفسه عدم قدرة العقل على انكار الخلود او اثبات القضايا المعاكسة للسبب نفسه. وتظل مسألة خلود النفس مسألة مشكلة لا تجد حلها في المعرفة النظرية. وعلينا بالتالي ان نتنظر هذا الحل في مجال آخر هو المجال العملي حيث يمكن ان يطلب خلود النفس كمصادرة عملية.

٤-

2-3-3 - نقائص العقل :

ويعرف العقل في الكوسمولوجيا صعوبات من نوع آخر: فاللامشروط المطلق لكامل سلسلة الشروط الموضوعية في المظاهر اما ان يكون بداية السلسلة فتلحق به جميع الاطراف الاخرى بتعاقب السبب والنتيجة، فتكون السلسلة متناهية. واما ان يكون قائماً في السلسلة بوصفه شرط جميع الاطراف بالتعاقب نفسه ويكون المجموع لا مشروطاً، فتكون السلسلة لا متناهية. ولا يستطيع العقل أن يحسم في اتجاه دون آخر، فيتج القضية وضدها، ويناقض نفسه بنفسه (يتناقض) ويسمى اللامشروط، من حيث هو فكرة مطلقة لموضوع مشكل، الكوسموس او العالم، ويسمى تناقض العقل، نقیضة. ولدينا من التناقض بقدر ما لدينا من أوجه في التأليف المقولاتي: اي نقائص الكم والكيف والاضافة والجهة:

قضية:

نقيضة الكم: للعالم بداية في الزمان وهو محدود كذلك في المكان.

نقيضها:

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد من المكان، فهو لا متناه زماناً ومكاناً.

فاما ان تكون الحرية متعينة بالضرورة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية في التناقض، واما ان لا يكون ثمة تعين ضروري، اي تعين سبيي، وهذا ما ينفي الضرورة عن قوانين الطبيعة. يبقى اذن ان لا حرية تكون عله لما يحدث في الطبيعة، وكل ما يحدث فيها انما يكون وفقاً للسببية الطبيعية. قضية: نقيضة الجهة: يتطلب العالم وجود كائن كلي للضرورة بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علة له.

نقيضها: لا يوجد اي كائن كلي للضرورة لا في العالم ولا خارج العالم، بوصفه علة للعالم،

واثبات القضية: يجب ان يكون ثمة شيء كلي للضرورة حتى يوجد التغير بوصفه نتيجة له، ويكون كلي للضرورة هذا من العالم المحسوس. لأنه لو افترضنا ان الضروري هذا قائم خارج العالم لاضطرونا الى الاقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون ان يكون هو متمتياً الى العالم. وهذا تمتع لأن بدء السلسلة لا يمكن ان يتعين الا بما يسبقه في الزمان. يبقى ان في العالم شيئاً كلي للضرورة هو جزء من السلسلة او السلسلة بكاملها.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضروري، او أن فيه كائناً ضرورياً لاضطرونا إما الى الاقرار بأن ثمة بدءاً في سلسلة التغيرات كلي للضرورة ولا سبب له بالتالي، وهذا ما يناقض قانون تعين جميع الظاهرات في الزمان. واما الى الاقرار بأن السلسلة ككل كلية للضرورة رغم انها عرضية ومشروطة في كل اجزائها. وهذا ما يتناقض بنفسه.

ولو سلمنا من ناحية اخرى بأن ثمة علة للعالم كلية للضرورة خارج العالم، لاضطرونا الى التسليم بأن على هذه العلة ان تبدأ فعلها. مما يعني ان على سببها ان تكون جزءاً من الزمان، وبالتالي من العالم. وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم.

يبقى اذن، ان ليس ثمة في العالم كائن كلي للضرورة، ولا خارج العالم (من حيث هو مرتبط به ارتباطاً سببياً).

وتتبنى الدوغماية الفلسفية القضايا، في حين تتبنى الامبيرية نقيض القضايا لكنها تصير هي نفسها دوغماية بمدها منطق التجربة الى خارج حدود التجربة. ويخفق المذهبان في تحليل العقل من تناقضه في مزاعمه الكوسمولوجية. ويعود الى النقد وحده بيان سبب هذا التناقض الاصيل في العقل. والسبب ان جميع التوكيدات الكوسمولوجية تقوم اصلاً على دليل دياكتيكي نصه:

ويمكن للعقل ان يقدم الحجج على القضية ونقيضها بالقوة نفسها. وطريقه الى ذلك برهان الخلف، اي اثبات امتناع الفرض المناقض لما هو مطلوب. مثال اثبات القضية: إذا سلمنا بأن ليس للعالم بداية في الزمان فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة، كيف تم عبور اللامتناهي للوصول اليها. اذن للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان. أما اثبات النقيض فيكون: اذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه ان وجوده قد سبقه زمن فارغ، ولن نجد في اجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة فيمتنع بالتالي ان يكون للعالم بداية في الزمان. اذن ليس للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان. والحجاج نفسه يقوم به العقل بالنسبة الى القضية ونقيضها في نقيضه كيف.

قضية: كل جوهر مركب انما يتركب من اجزاء بسيطة. ولا يوجد في العالم الا البسيط والمركب من البسيط. نقيضها: ليس في العالم مركب يتألف من اجزاء بسيطة. ولا يوجد اي بسيط.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من اجزاء بسيطة لاستطعنا بنزع التركيب عن الجوهر فكريباً، اعدامه، لذا لا بد ان يقف التحليل عند حد وهذا الحد هو البسيط.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بان الجوهر يتركب من اجزاء بسيطة لاقتضى ذلك منا التسليم بأن يحتل كل جزء بسيط حيزاً في المكان (لأن المكان هو امكان وجود الجواهر). لكن البسيط الذي يحتل حيزاً سيكون بدوره مركباً (اي ذا اجزاء بعضها خارج بعض). ونصل الى التناقض. اذن لا يوجد في العالم اي بسيط..

قضية: نقيضة الاضافة لا بد من التسليم بوجود عليّة حرة بالاضافة الى السببية بموجب قوانين الطبيعة. نقيضها: ليس ثمة من حرية وكل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن لا سببية الا تلك التي تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لاضطرونا الى التسليم بأن كل حال سابقة تحتم اخرى سابقة تحتم بدورها أسبق منها. ولاضطرونا بالتالي الى الخروج من السببية بموجب قانون الطبيعة، والى التسليم بالتالي بوجود عليّة أخرى تسبب تلقائياً دون أن تكون بدورها مسببة. وهذا هو المطلوب.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الافعال او الظاهرات المتعينة سببياً،

ان يقلل امامنا باب الحرية في عالم النومينا، لكنه يمنعنا في الوقت نفسه من اقامة معرفة نظرية بهذا العالم الممكن .

2-3-4. مثال العقل :

ويقوم اللاهوت العقلي هو الآخر على وهم ترسدي متصل بالبحث عن لا مشروط الحكم الشرطي المنفصل، اي عن مبدأ التعيين الكامل للموضوع المفرد بالنسبة الى جملة المحمولات الممكنة. والعقل، اذ يجرد هذا المبدأ من شرطه الاميري (امكان جميع الظاهرات)، ينشئ هذا القياس الديالكتيكي :

- كل ما لا يتصور الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة، لا يوجد الا بهذا الشرط.
- والحال انه لا يمكن لأي فرد ان يتصور الا بهذا الشرط.
- اذن لا يوجد اي فرد الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة.

وعيب هذا القياس ان مقدمته الكبرى تطلق «ما لا يتصور» من اي شرط تجريبي، في حين ان المقدمة الصغرى تقصد الاشتراط في حدود التجربة. وهكذا ينقل العقل المبدأ الاميري الى مبدأ ترسدي يصح على الاشياء بعامة، فيضفي على فكرة «مجموع كل الواقع» وجوداً واقعياً، اي يحققها في كائن موجود فعلاً، هو مثالها أو نموذجها الاعلى.

ثم يحول العقل هذه الفكرة المتحققة الى اقنوم اي يتصور «مجموع كل الواقع» بوصفه شيئاً فردياً، وينزل من ثم الى جعل هذا الشيء الفردي قائماً في اساس امكان جميع الاشياء (ويكون ذلك بتحويل الوحدة التوزيعية في الاستعمال التجريبي الى وحدة جمعية لكل التجريبي، وطرح هذه الوحدة بوصفها الكائن الواجب اطلاقاً).

ويسمى هذا الاقنوم الكائن الاصلي من حيث هو مصدر جميع الاشياء، والكائن الواقعي الاسمي من حيث هو اساس امكانها جميعاً، وكائن الكائنات من حيث ان الكل مشروط به. وهو بالتالي الكائن الكامل او الله. وهو موضوع اللاهوت الترنسندتالي.

لكن العقل يلاحظ بسهولة فائقة مبلغ الوهم في هذا الانتقال من الشرط المنطقي للامكان الى اثبات الوجود الموضوعي، فيسعى بسبب من اهمية الموضوع الى البرهنة على وجود هذا الكائن بطرق مختلفة تعود في النهاية الى ثلاث :

- اما بالانطلاق من طبيعة العالم الحسي وصولاً الى العلة الاولى خارج العالم. فيقيم الدليل الطبيعي - اللاهوتي.

عندما يكون المشروط معطى فإن السلسلة الكاملة لجميع الشروط تكون معطاة. والحال ان موضوعات الحس معطاة بوصفها مشروطة. اذن . . .

والدليل ليس سوى قياس فاسد، لأن الحد الأوسط فيه (المشروط) ينظر اليه في المقدمة الكبرى بوصفه الشيء في ذاته، في حين انه في المقدمة الصغرى لا يعني سوى الظاهرة. واذا ما حاولنا اصلاحاً للمقدمة الكبرى فانها تصبح يقينية بوصفها مبدأ عقلياً منطقياً لا أكثر. فنصاغ على النحو التالي: عندما يكون المشروط معطى (في الزمان) فانه يقترح علينا البحث رجوعاً عن سلسلة الشروط التي أدت اليه (بموجب تعاقب السبب والنتيجة): وتلك مسألة تحليلية لا تفيد في تأليف معرفة جديدة، بل تصلح فقط كمبدأ موجه ودافع الى البحث حتى اقصى مشروط ممكن.

ويسبب من غياب هذا النقد يذهب الفعل، مع ميله الطبيعي، الى صياغة القضايا ونقيضها في الوقت نفسه ويقدم الحجج المتناسكة في كل مرة. انما ينبغي التمييز بين نوعين من النقائص:

تلك التي تقدم قضيتين متناقضتين كلاهما خاطئة (كما هو الحال في النقائص الرياضية: الكم والكيف). لأنها تقوم اصلاً على مفهوم متناقض في ذاته وهو: العالم في ذاته في الزمان والمكان. وهو تأليف متناقض في ذاته وممتنع (التأليف الرياضي يقوم على جمع المجانس الى المجانس).

وتلك التي تقدم قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين معاً (كما هو الحال في النقائص الدينامية: الاضافة والجهة). لأنها تقوم على قصور في التمييز بين الممكنات. ذلك ان ربط السبب بالنتيجة ليس بالضرورة ربطاً للمتناس، بل قد يكون ربطاً للمتغاير. فلو ميزنا بين السببية الطبيعية في الظاهرات (حيث يوجد التعاقب الحتمي حسب التسلسل الزمني، وحيث لا يوجد بالتالي اي علية حرة). والعلية الحرة في النومينا (التي يمكن ان تكون حرية تعيين، وبالتالي علة تحدث معلولاً، بمعزل عن شرط التعاقب الزمني) لأمكن اثبات القضيتين معاً. بمعنى آخر: يمكن ان نصف شيئاً واحداً بعينه بالحرية والطبيعة شرط ان ننظر اليه مرة بوصفه الشيء في ذاته ومرة بوصفه الظاهرة. وليس في هذا أي تناقض، انما لا نكون بهذا التمييز قد اثبتنا معرفة فعلية بهذا الشيء في ذاته، بل اكتفينا بالاشارة اليه كإمكان وحسب.

ومثل هذا الحل يحفظ لنا الحتمية السببية في الطبيعة، دون

الانطولوجي، فهو يستند الى القياس: إذا وجد شيء حادث فيجب ان يوجد شيء، واجب في الخارج، والحال ان كل ما يوجد في العالم هو حادث، اذن يحتاج لكي يوجد الى علة خارجية واجبة وجوباً مطلقاً (وللقياس صيغة اخرى هي: إن وجد شيء فيجب ان يوجد شيء كلي الوجوب، والحال اني أوجد، اذن يوجد شيء كلي الوجوب) وفساد هذا النوع من الاقيسة واضح من ان «اشتراط الحادث لسبب» مبدأ مسلم به في حدود التجربة فقط، والمقدمة الكبرى اعلاه باطلاً في حدود التجربة تصير لايقينية. اضع ان القياس المعني يُثبت في كل مرة الوجوب المطلق فقط. ويحتاج من ثم الى قياس آخر ينقله من فكرة الوجوب المطلق الى اثبات الوجود الواجب، اي انه يعود ليستند الى الدليل الانطولوجي ويصبيه الفساد نفسه.

3-4-3-2:

أما الدليل الطبيعي اللاهوتي فينطلق من الطبيعة نفسها، مما يشاهد فيها من نظام وترتيب، فيقول: كل ما نراه منظماً بصدد غاية ما، يجب ان يكون من صنع كائن حكيم، والحال ان كل ما نراه في العالم منظم بموجب غايات معينة، فالعالم هو اذن من صنع كائن كلي الحكمة، او اكثر. ثم يكتمل الدليل بقياس آخر: عندما تتوافق اهداف مختلفة في غاية واحدة لا بد ان يكون الكائن الحكيم الذي نظمها ورتبها واحداً، والحال انه، قياساً على ما نعرف، لا بد من ان يؤدي التنظيم والترتيب الذي نشهده في العالم الى غاية واحدة، فالكائن الكلي الحكمة، صانع هذا النظام لا بد ان يكون واحداً.

وهكذا يعتمد هذا الدليل على قياس الشبه ولا يستتج اكثر من وجوب صانع للعالم، مهندس صوري، ويحتاج لاثباته خالفاً لمادة العالم الى الدليل الكوسمولوجي، الذي يحتاج بدوره الى الدليل الانطولوجي.

4-4-3-2:

وهكذا تهافت جميع الادلة النظرية على وجود الله، وتهافت معها كل لاهوت نظري، ترنسندنالي (الدليل الاول والثاني) أو طبيعي (الثالث). وذلك بسبب ميل العقل الى الاضطلاع بالمعرفة النظرية. ويتقضي ذلك بعض التوضيح:

المعرفة النظرية، بخلاف المعرفة العملية، هي معرفة ما هو كائن. وتسمى معرفة نظرية طبيعية اذا اقتصر على موضوعات او محمولات لموضوعات تعطى في تجربة ممكنة.

- واما بالانطلاق مما هو مشروط في التجربة الى الكائن خارج كل تجربة. فيقيم الدليل الكوسمولوجي.
- واما بمجرد تحليل قبلي للافاهيم يستنتج وجود علة اعلى، فيقيم الدليل الانطولوجي.
ويشكل هذا الدليل الاخير اساس الدليلين الآخرين، لذا يبدأ النقد به ليبين تهافته.

1-4-3-2:

ويقوم الدليل الانطولوجي، وينسبه كانط الى ديكرت، على القياس التالي:
- ما يمتلك كل المحمولات الممكنة (الكامل) يمتلك ايضاً محمول الوجود.
- ومثال العقل يمتلك كل المحمولات الممكنة (وهو الكائن الكامل).

- اذن الكائن الكامل موجود.

يريد الدليل ان يقول: ان تصور ان الكائن الكامل غير موجود يوقع في التناقض. والحال ان هذا القياس قائم على مقدمتين غير قابلتين للبرهان، فالمقدمة الكبرى اما ان تكون تحصيل حاصل وتعني: كل موجود يمتلك كل المحمولات الممكنة فهو موجود، وهذا يعني انها لا تصلح للاستنتاج، واما ان تكون تحليلية وتعني ان الوجود هو صفة من صفات الكامل. ويبقى ان نبرهن ان الوجود يمكن ان يكون صفة او محمولاً. لكن الوجود، في جميع موضوعات التجربة هو الحامل للصفات وليس المحمول، بمعنى انه لا يزيد في المحمولات، ولا يكون الا معطى أو مقدراً قبل صياغة حكم بموضوعه. ولذا فاننا بقولنا: ان فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده، نضع أنفسنا أمام أحد أمرين: اما اننا نقصد أن الكائن الكامل لا يوجد خارج عقلا، واما نقصد وجوده خارجاً عنا. وفي الحالة الاولى يبقى مجرد فكرة، وفي الثانية تصادر على المطلوب.

أما المقدمة الصغرى فليست صحيحة الا اذا كانت تعني مجرد مبدأ صوري، ومجرد امكان منطقي، وهي لا تتضمن ما ثبت واقعية مثال العقل.
وهكذا يفسد الدليل الانطولوجي لأن مقدمتيه: اما لا تثبتان شيئاً، واما تصادران على المطلوب ولا تصلحان بالتالي للاستنتاج.

2-4-3-2:

وليس حظ الدليل الكوسمولوجي بأوفر من حظ

الى الخداع والوهم، فالسبب قائم في الاستعمال والحكم لا في الافكار نفسها، وعليه لا بد ان يكون لهذه الافكار الطبيعية استعمال جيد وملائم. والبحث عن هذا الاستعمال من مستلزمات النقد بوجهه الايجابي. والنقد بهذا المعنى يزعم ان ليس لافكار العقل اي استعمال انشائي لموضوع المعرفة بل لها على العكس استعمال تنظيمي (ضبطي) ضروري، يقوم على اعضاء الوحدة على المعارف الجزئية وتقريبها، قدر الامكان من الكلية. وهذا الفعل التنظيمي يسمى الوحدة الستامية لمعارف الفاهمة. وهي وحدة مسقطة ومفترضة، وليست معطاة. تهدف الى توجيه الفاهمة ودفعها نحو الحالات غير المعطاة ونحو توافقها مع نفسها. اي الى تحقيق اكبر شمول ممكن واكبر وحدة ممكنة في معارف الفاهمة يسوق جميع المسارات نحو نقطة التقاء وهمية او مركز متخيل هو الفكرة.

والوحدة الستامية هي مجرد مبدأ منطقي ليس من شأنه ان يقرر ما اذا كانت طبيعة الاشياء وطبيعة الفاهمة مهيأتين ذاتياً لمثل هذه الوحدة. والمبدأ المنطقي العام، يوصي اولاً بالبحث عن التجانس خلف تنوع مختلف الاجناس، فيسمى مبدأ التجانس، وبأمر ثانياً بالتمييز الى انواع وانواع دنيا ومن ثم الى افراد ويسمى مبدأ التنوع، ثم يجمع الاول الى الثاني فيملي التجانس بالانتقال التدريجي من نوع الى نوع ويشير الى قرابة مختلف الانواع بوصفها فروعاً لأسس واحد مشترك، ويسمى مبدأ الاتصال.

ولهذه المبادئ استعمال اميري يقتصر على اعطاء اشارة عامة للبحث ويصلح كعاعدة عامة للتجربة الممكنة، وهي بالتالي ذات قيمة موضوعية انما غير متعينة، اي انها فروض عملية (كشفية)، لا مبادئ لمية (تبيانة). تظهر كيف يجب ان نفتش، بموجب وجهتها، عن طبيعة الموضوعات وترباطها في التجربة بعامة، لا كيف يتكون الموضوع ولا مم يتكون.

ويسوغ استعمال هذه المبادئ استعمالاً اميرياً بالقول ان الوحدة الستامية ليس لها رسم بالحدس، لكن هناك شبه رسم وهو كرة الفكرة بما هي فكرة المبلغ الاقصى، اقصى قسمة واقصى ربط لمعرفة الفاهمة. والتأليف بموجب شبه الرسم هذا لا يؤدي الى معرفة بالموضوع بل يعطي فقط وجهة للتوحيد ودفعاً نحو الستمة. وهذا المطلب وحده هو ما يركن اليه العقل، فهو قائم على غرض العقل لا على طبيعة الموضوع. وهكذا يمكن لنا ان نقول دون تناقض:

- اننا نربط بحبل التجربة الباطنة جميع ظاهرات النفس، وجميع افعالها وكل تلقائيتها كما لو ان النفس جاهر بسيط

وتسمى معرفة نظرية اعتبارية Spekulative. اذا تعلق بموضوع أو بأفاهيم موضوع لا يمكن ان يعطى في اي تجربة. ومعرفة العقل تظل غير مثمرة سواء أكانت طبيعية أم اعتبارية في ميدان اللاهوت حيث موضوعها هو الكائن الاسمي.

ويعود ذلك الى ان كل المبادئ التأليفية للفاهمة هي ذات استعمال وحيد مشروع هو الاستعمال المحايث، في حين ان معرفة الكائن الاسمي تتطلب استعمالاً ترنسندنتالياً لا طاقة للفاهمة عليه: فمبدأ دوام الجوهر مبدأ طبيعي في حدود التجربة وليس مبدأ لمعرفة اعتبارية، ومبدأ استنتاج السبب من الحادث هو كذلك مبدأ معرفة طبيعية وليس اعتبارية، لأن السبب والنتيجة يفقدان في الاعتبار Spekulation، كل دلالة، فحتى يمكن لقانون السببية أن يؤدي الى الكائن الاول يجب ان يكون هذا الكائن جزءاً من سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندها مشروطاً مثله مثل سائر الظواهر.

لكن، مع التسليم، بإمكان القفز فوق حدود التجربة، فان الافهم الذي سيسمح لنا بذلك لن يكون افهم الكائن الاسمي لأن التجربة لن تعطينا ابداً ما يشير الى اثره، في حين انه اذا كانت التجربة تشير الى وجود نظام معين فانها لا تسمح لنا بأكثر من فكرة موجّهة للبحث دون الوصول الى تعيين المنظم.

وربما كان من المسموح لنا ملء الفجوة التي تحدتها الفقرة فوق التجربة بمجرد فكرة عن الكمال الاعلى والوجوب الاصلي، وتوحيد الاعتبار مع الحدس بفضل اللاهوت الطبيعي، لكنه يظل من غير المشروع اقامة معرفة نظرية بالكائن الاسمي أو الله.

ومع ذلك يبقى للاهوت الطبيعي فائدة من حيث ادخاله الى دراسة الطبيعة غايات ومقاصد لا يمكن كشفها بالملاحظة، فيدفعنا الى متابعة البحث وتوسيع المعرفة بخيط موجه نحو وحدة ما، لا نعثر على مبدئها في الطبيعة. في حين يبقى للاهوت الترندنتالي فائدة سلبية كبرى من حيث يشكل رقابة دائمة لاشتغال عقلنا بالافكار، ويزودنا بجمل من الاحترازاات من الخطأ فيما يتعلق بالكائن الاسمي، وفيما لو وجدت وسيلة اخرى للحصول على معرفة مختلفة بهذا الكائن (في اللاهوت الاخلاقي مثلاً).

2-5 - دور العقل في المعرفة النظرية:

يميل العقل ميلاً طبيعياً الى الخروج خارج حدود التجربة بواسطة افكاره الطبيعية هي الاخرى. واذا كان ذلك يؤدي بنا

فذلك اسئلة لن تحظى بأجوبة، وهي تقع خارج مجال النقد في جميع الاحوال.

في حين ان موضوعات العقل التي تبقى موضوعات مشكلة في النقد النظري قد تجد لها حلاً آخر في مجال آخر هو نقد العقل العملي.

3 - نقد العقل العملي :

نقد العقل العملي هو البحث في شروط امكان الحكم التألّفي العملي القبلي. والسؤال الاول، هو، هل هذا الحكم ممكن؟ والسؤال الثاني: كيف يكون ممكناً؟ ثم ما حدود هذا الامكان ومستلزماته، اي ما هو سبب الغلط الديالكتيكي للعقل العملي وكيف نحله؟.

1-3:

يعين العقل الارادة لفعل ما بموجب مبادئ. فاذا كان فعل الارادة هو إحداث موضوعات مطابقة للتصورات يكون العقل عملياً - تقنياً ويكون التعيين تابعاً للشروط الامبيرية. اما اذا كان فعل الارادة يقوم في عزمها على تحقيق موضوعات تبعاً لتعيينها الذاتي فيكون العقل عملياً وحسب، ويكون المبدأ الذي يعين الارادة مبدأ عملياً، اي قضية تتضمن تعييناً عاماً للارادة ويستردف مجموعة قواعد عملية. ويسمى هذا المبدأ شعاراً أي قاعدة ذاتية، عندما يعده الفاعل صالحاً لارادته هو فقط. ويكون قانوناً عملياً عندما يعده الفاعل صالحاً لارادته هو ولارادة كل كائن عاقل. ووجود هكذا قانون هو الدلالة الكافية على وجود العقل العملي لأن مبادئ العقل مبادئ كلية وبالتالي قبلية.

ويوجد من المبادئ العملية بقدر ما يوجد من المذاهب الأخلاقية المتميزة. والسؤال هو: ما المبدأ العملي الذي يمكن ان يكون قانوناً عملياً قبلياً (اي قانوناً للعقل العملي)؟.

من الواضح ان اي موضوع مادي للملكة الرغبة لا يصلح ان يكون مبدأ معيناً للارادة بشكل قانون قبلي لأنه سيظل مبدأ امبيرياً. ويفيد التحليل الاولي ان جميع المبادئ العملية المادية هي من نوع واحد يندرج تحت مبدأ حب الذات او مطلب السعادة الشخصية. فهي لا تصلح الا لتعيين الارادة في «ملكة الرغبة الدنيا». وإذا كان بإمكان العقل المحض ان يكون عملياً (ملكة رغبة عليا) فعليه ان يكون قادراً على تعيين الارادة بمجرد صورة القاعدة العملية، ويمعزل عن اي موضوع رغبة، اي قبلياً.

ودائم (في الحياة) وذو هوية شخصية، في حين ان احوالها تبدل باستمرار.

- وانه يجب علينا ان نتابع البحث عن شروط المظاهر الطبيعية بوصفه بحثاً لا ينتهي كما لو ان هذا البحث لا متناه في ذاته وليس له حد أول أو أعلى، ودون أن ننكر امكان وجود علل اولى معقولة، لكن دون ان تتمكن ابداً من ادخالها في مجموعة التفسيرات الطبيعية لأننا لا نعرفها على الاطلاق.

- وان علينا اخيراً ان ننظر الى كل ما لا يتعلق الا بمجموع التجربة الممكنة كما لو ان هذه التجربة تؤلف وحدة مطلقة على الرغم من اشتراطها بحدود العالم الحسي، وفي الوقت نفسه كما لو ان للعالم الحسي نفسه، خارج كثرته، مبدأ اسمى بموجبه ننظم كل الاستعمال الاميري للعقل في اقصى شموله كما لو ان الموضوعات نفسها قد صدرت عنه بوصفه نموذج كل عقل.

إن مثل هذا الضبط لاستعمال العقل امبيرياً هو الحل الوحيد الممكن الذي يقينا من الاخطاء الدوغمائية للميتافيزيقا الكلاسيكية، ويمعينا في الوقت نفسه من التجريح الشكي (كما روجه هيوم)، وفي بغرض العقل النظري، في الوقت نفسه.

4-2 - حدود النظر :

وهكذا «تبدأ كل معرفة بشرية بالحدس وترتفع الى الافاهيم وتنتهي بالافكار». ويكون الحدس ممكناً بفضل بنية الحساسية وصورتها القبليتين حيث تتلقى على طريقتها انطباعات صادرة عن اشياء مجهولة في ذاتها، مغايرة للمظاهر. وتكون الطبيعة بمعناها الصوري ممكنة بفضل بنية الفاهمة التي تربط جميع تصورات الحساسية ربطاً ضرورياً بوعي، وهذا ما يجعل اولاً طريقتنا في التفكير (بموجب قواعد) ممكنة، وبالتالي التجربة، بما هي معرفة للمظاهر، ممكنة. وتكون الافكار بوصفها مبادئ تأليف غير متعين ممكنة بفضل غرض العقل في مطلبي الشمول والستمة، لكن دون اي توسيع لمعرفتنا خارج حدود التجربة.

الفاهمة هي القوة الاشتراعية الوحيدة، في المعرفة النظرية تملي قوانينها على الطبيعة وتنشئ بذلك موضوع المعرفة، انطلاقاً من المعطى الحسي، وفي ظل اشتراعها لا تفعل المخللة المنتجة سوى ان ترسم وتؤلف المجتمع في الحس. ولا يفعل العقل سوى ان ينظم ويستتم معرفة الفاهمة.

أما السؤال لماذا هي الحساسية على هذا النحو؟ ولماذا هي الفاهمة على هذا النحو ايضاً؟

ولماذا يجب أن يكون ثمة توافق بين مختلف هذه الملكات؟

- 1 - افعل بحيث ان تريد لشعار فعلك ان يكون قانوناً كلياً للطبيعة.
 - 2 - افعل بحيث ان تعامل الانسانية، في شخصك وفي شخص اي انسان آخر، بوصفها دائماً ومعماً، غاية في ذاتها. وليس مجرد وسيلة قط.
 - 3 - [افعل بموجب] فكرة الارادة عند كل كائن عاقل بوصفها ارادة تضع تشريعاً كلياً.
- ويشكل هذا المبدأ الأخير الشرط الاعلى لتوافق الارادة مع العقل العملي الكلي. ويفيد ان الارادة لا تخضع للقانون الا لأنها تُعد هي نفسها واضحة له.
- 2-3:

وهذا الفهم للقانون الخلقي الاساسي يسهل مهمة النقد، اذ لا يحتاج تفسير امكانه الى اكثر من شرح وتحليل له. وقد أفاد التحليل ان الامر الحملي، او القانون الاساسي للاخلاق هو حكم تأليني قبلي لأنه يربط ربطاً غير مشروط (ربطاً كلياً) الارادة بالقانون. وأعطانا في الوقت نفسه مفتاح تسويغه في افهوم السيادة الذاتية (الارادة التي تخضع للقانون الذي وضعته هي).

فإذا سألنا: كيف يمكن للحكم التأليني العملي القبلي ان يكون؟ لم يكن أمامنا سوى الجواب: بأن تكون الارادة سيدها نفسها، اي بأن تكون حرة. والواقع ان الحرية هي الحد الاوسط الذي يربط طرفي هذا الحكم التأليني (الارادة والقانون).

وبكلام آخر، الحرية بوصفها عليية حرة هي الافهوم الوحيد الذي يسمح لنا بفهم كيف تعين الارادة ذاتياً، اي كيف تكون سيدها نفسها، وما ان نفترض الحرية بوصفها خاصية ارادة الكائنات العاقلة ومبدأ تعينها الذاتي حتى يغدو مبدأ الخلقية نفسه مفهوماً ومسوغاً بوصفه الصيغة التحليلية لحرية الارادة (مع انه في ذاته قضية تألينية).

وهكذا، إذا كان الأمر الخلقي واقعياً بالفعل فيجب بالضرورة ان نقر بواقعية الحرية، لأن الأمر هذا لا يفسر الا بها. والحال ان الأمر الخلقي (أو الواجب) واقعي وحاضر في وعي به كواقعة عقلية مرتبطة مباشرة بوحي لوجودي. فالحرية اذن واقعية وموضوعيتها وقيمتها تقوم على موضوعية الأخلاق وقيمتها. ولا سبيل لانكاره الا بانكار الفعل الأخلاقي نفسه بوصفه فعلاً واجباً.

وانكار الفعل بدافع الواجب هو انكار للاخلاق برمتها، ذلك ان سيادة الارادة هي المبدأ الوحيد لكل القوانين الخلقية

والحال ان تحليل الضمير العام وميتافيزيقا الاخلاق يشير الى وجود مثل هذا التعيين الصوري:

فنحن لا نعد خلقياً بالفعل سوى الارادة الخيرة للفعل. والارادة الخيرة هي الارادة الفاعلة بدافع الواجب وحده، وبشكل منزه عن الغرض، بل في تعارض مع الميل الطبيعي للنفع الشخصي ويمعزل عن المحصلة. والواجب هو وجوب القيام بفعل، بحافز احترام القانون الخلقي، (والاحترام هو شعور اصيل فينا يتميز من الميل والخوف). فالقانون الخلقي اذن هو الذي يعين الارادة لتحقيق الخير الخلقي تعييناً قبلياً: بمعنى انه لا ينظر الى عوائق الفعل أو عواقبه فيكون قانوناً لما يجب أن يكون، لا لما هو كائن، ولا ينظر الى اتفاق الفعل مع النفع الشخصي لأنه يريد أن يكون قانوناً لكل كائن عاقل، فيتخذ طابع الأرقام بالنسبة الى إرادة الانسان الذي هو ممعاً كائن عاقل وكائن ظاهري يخضع لنظام الطبيعة. وهكذا يكون القانون الخلقي بمثابة أمر يقول ما يجب فعله وحسب.

لكن ليس كل امر عقلي يصلح ان يكون خلقياً. ويجب التمييز بين نوعين من الاوامر حسب صورتها المنطقية: الامر الحملي والامر الشرطي. والامر الحملي مطلق من اي شرط يقول فقط: افعل... أما الامر الشرطي فيتنوع بتنوع مشروطه، ويقول: اذا شئت ان... فافعل كذا...

والاوامر الشرطية هي اما قواعد لمهارة استخدام الوسائل في سبيل الوصول الى مختلف انواع الغايات الارادية، واما نصائح للفتنة في تدبير السعادة الشخصية. فتبقى هذه الاوامر أوامر تقنية أو اوامر برغائية (نفعية) اي مشروطة بالمطلوب تحقيقه. أما الأمر الحملي المطلق من اي شرط فهو وحده الذي يشكل ارغماً كاملاً وقانوناً عملياً (خلقياً) كلياً لأنه يعين صورة الفعل الارادي لامادته. أو هو القانون الذي يعين الارادة للفعل تعييناً صورياً، فتكون الارادة متعينة ذاتياً بصدد قانون كلي، وتكون صيغة الامر الخلقي العامة:

«افعل بحيث ان يمكن لشعار ارادتك ان يصلح، دائماً ومعماً، كمبدأ تشريع كلي».

وبين هذا الامر العقلي أن العقل المحض يمكنه ان يكون عملياً بصورة قبلية، ويمنح الانسان قانوناً كلياً بالفعل الارادي. وحيث ان الارادة هي ارادة كائن منخرط في عالم الطبيعة، امكن لنا ان نفصل صيغة الامر العامة الى صيغ ثلاث هي تباعاً، من حيث الشكل والمضمون والتعيين الكامل:

بمثابة لا مشروط المشروط العملي، ويسميه الخير الاسمي ويعده الجملة اللامشروطة لموضوع العقل العملي.

والخير الاسمي، عبارة عن وحدة الفضيلة والسعادة؛ الفضيلة بوصفها الشرط الاعلى لكل خلقية، والسعادة بوصفها ناتج مراعاة الفضيلة.

ويراعى للعقل في وهمه الترندنتالي ان الفضيلة والسعادة افهومان تحليليان للخير الاسمي. فيذهب الابيقوري الى ان السعادة هي الخير الاسمي وان الفضيلة ليست سوى صورة الشعار الذي يجب اتباعه للحصول على السعادة. ويذهب الرواقي الى ان الفضيلة هي كل الخير الاسمي وان السعادة ليست سوى وعي امتلاك الفضيلة.

لكن سرعان ما يتبين للعقل، في التحليل، ان الفضيلة والسعادة لا تخرج الواحدة منهما من الاخرى، وان اتحادهما في الخير الاسمي هو اتحاد علة بمعلول، اي انه اتحاد تألفي لافهومين متغايرين. ويقع العقل العملي في الديالكتيك مرة اخرى وينتج، في سعيه لتأليف الفضيلة مع السعادة، نقیضة ليس في وسعه حلها دون تبديد الوهم الاصلي. والنقيضة هي:

قضية: يجب ان تكون الرغبة في السعادة حافز شعارات الفضيلة.

نقيض القضية: يجب أن يكون شعار الفضيلة سبب السعادة.

والقضية متمتعة امتناعاً مطلقاً لأن وضع مبدأ تعين الارادة في الرغبة بالسعادة الشخصية لا يمكن أن يؤسس أي فضيلة. والقضية النقيض متمتعة ايضاً لأن ترابط السبب والنتيجة في العالم لا يتم بموجب المقاصد الاخلاقية للارادة بل بموجب معرفة القوانين الطبيعية.

ولا حل لهذه النقيضة طالما اتنا نبحث عن ارتباط الفضيلة والسعادة في هذا العالم. ولا يؤدي مثل هذا البحث الا الى التخلي عن القانون الخلقي باعتباره باطلاً في ذاته.

لكن يوجد حل لهذه النقيضة يتفق مع فرض الحرية كخاصية للكائن العاقل، ويدلنا الى هذا الحل كون تحقيق الخير الاسمي هو الموضوع الضروري لارادة متعينة بالقانون الخلقي.

لكن شرط هذا التحقيق الاعلى هو التطابق التام للمقاصد مع القانون الخلقي. غير ان هذا التطابق التام والمطلق مع القانون، لا يمكن أن تتيسر لكائن عاقل منخرط في العالم الحسي. وما هو ممكن هو التقدم اللانهائي نحوها. ومثل هذا التقدم اللانهائي وصولاً الى التطابق التام يفترض ديمومة

والواجبات المطابقة لها. وكل تبعية للارادة تناقض مبدأ الارغام الخلقي. وتنتج هذه التبعية بالضرورة عن وضع مبادئ عملية مادية في اساس تعيين الاخلاق، أي كانت هذه المبادئ، لأنها ستندرج جميعاً تحت هذين الضربين: فتكون اما مبادئ ذاتية خارجية (كالترية عند مونتاني والدستور عند مندفل) او ذاتية باطنية (كالشعور الفيزيائي، او الشعور الخلقي) واما مبادئ موضوعية باطنية (كالكمال والفضيلة) او موضوعية خارجية (كإرادة الله). وهكذا يكون المبدأ اما امبيرياً وعاجزاً بالتالي عن اعطاء مبدأ كلي، وأما عقلياً كما في السعي الى تحصيل الفضيلة والكمال او الخضوع لارادة الله. والسعي الى الكمال لا يعني سوى المهارة والفطنة الى ما يلائم جميع انواع الغايات. والخضوع لارادة الله معناه ان ثمة موضوعاً يجب ان يسبق تعين الارادة فيصير تعينها بالتالي امبيرياً. وتظل الاوامر الاخلاقية في هذه المذاهب جميعها وامر شرطية تشكل تبعية، وتعجز بالتالي عن تفسير كلية الامر الاخلاقي واطلاقه. لا قيام للأخلاق اذن الا بالواجب ولا واجب الا بسيادة الارادة اي الحرية. لكن كيف نفهم حرية الانسان الذي يعيش ويفعل في عالم الظاهرات اي في عالم الحتمية السببية؟

كان نقد العقل النظري قد بين ان الحرية هي فكرة من افكار العقل المحض. وانها بذلك غير متناقضة في ذاتها. والآن، يبرهن الفعل الاخلاقي واقعيته. فيمكن القول اذن، ان الحرية، الممكنة نظرياً، هي خاصية فعلية للانسان حيث هو كائن عاقل، من حيث هو نوميئا. ويكون الانسان حراً بوصفه كائناً فوق - حسي، ويكون خاضعاً في الوقت نفسه للحتمية السببية بوصفه كائناً ظاهراتياً في العالم الحسي. فيمكن لارادته ان تعين تعيناً قلياً وكلياً لأجل الفعل الاخلاقي. ويكون فعله في الوقت نفسه خاضعاً لحتمية السببية الطبيعية. ولذا لا يعدّ الفعل اخلاقياً قياساً الى محصلته، لأن هذه المحصلة متعينة حتماً بموجب نظام الطبيعة السببي، بل قياساً الى القصد الارادي (او النية). وسيوجد دائماً تعارض بين القصد الخلقي ومحصلته المحسوسة، وان وجد توافق فسيكون عرضياً، لأن الفعل يقصد ما يجب ان يكون بصرف النظر عما هو كائن.

وهكذا يحل النقد، بفرضه الحرية النومانوية، الاشكال المزمع لعلم الاخلاق.

3-3:

لكن العقل، شأنه في استعماله العملي شأنه في استعماله النظري، لا يقنع بمجرد التعيين الصوري وبالتعارض القائم بين القصد والنتيجة، فيحاول ان يجد موضوعاً واقعياً يكون

أن ثمة فاهمة، غير فاهمتنا، تجعل سستام التجربة المتضمن للقوانين الامبيرية الجزئية ممكناً. بمعنى آخر، تفكر الحاكم في المعطى الجزئي بموجب مبدأ وحدة قوانين الطبيعة الامبيرية كما لو ان ثمة فاهمة تقوم بهذا التوحيد لصالح ملكتنا المعرفية. ولذا يسمى هذا المبدأ الذي تخترعه الحاكم لنفسها مبدأ غائية الطبيعة في تنوعها.

ويمكن ان تصور الغائية، اما انطلاقاً من حاجة محض ذاتية، هي توافق صورة الموضوع المعطى مع الملكات المعرفية. واما انطلاقاً من حاجة موضوعية هي توافق صورة الموضوع مع مادته بموجب افهوم يسبق صورته ويؤسسها.

وتصور الغائية في الحالة الاولى يستند الى اللذة الناجمة عن صورة الموضوع بمجرد التفكير فيه. والحاكمة هنا هي حاكمة استيطيقية.

وتصور الغائية في الحالة الثانية يقوم على اضافة الحدس المناسب لافهوم الموضوع بواسطة المخيلة عندما نتصور الموضوع بوصفه غاية طبيعية. والحاكمة هنا حاكمة ثيلولوجية (غايائية).

ونقد الحاكم يبحث في شروط امكان الحكم في الحالتين.

1-4 - نقد الحاكم الاستيطيقية:

ويدور النقد اساساً في الحاكم الاستيطيقية على الحكم الذوقي اي على الحكم بالجميل، ونقد الحكم الذوقي او البحث في شروط امكانه يتضمن عرضه أو استنابله وتسويغه، وحل ديالكتيكه الخاص.

1-1-4:

ومثال حكم الذوق: هذا الشيء (هو) جميل. والسؤال، ما طبيعة المحمول (جميل) وكيف يمكنني ان اربطه بالحامل (هذا الشيء)؟ أو كيف يندرج الحامل تحت مثل هذا المحمول؟ وبتعبير آخر، بم يمتاز هذا الحكم عن سواه ليشكل نوعاً فريداً من الاحكام؟.

يقول كانط: ان حكم الذوق ليس حكماً معرفياً لأنه لا يقوم على نسبة التصور الى الموضوع، بل هو حكم استيطيقي قوامه العنصر الذاتي في تصور الموضوع اي صلة التصور بالذات المصدرة للحكم من حيث يحدث هذا التصور انفعالاً ذاتياً هو الشعور بالارتياح. (والذات من حيث هي منفصلة بالتصور تسمى ملكة الشعور باللذة والالم).

غير ان ثمة ثلاثة انواع من الانفعال الذاتي بتصور

شخصية الكائن العاقل الى ما لا نهاية، أي يفترض خلود النفس.

ومن جهة اخرى، تبدو السعادة (العنصر الآخر للخير الاسمي) خارجة عن ارادة الكائن العاقل الذي هو جزء من الطبيعة وليس علة لها. ولا يوجد في القانون الخلقي اي مبدأ لربط الخلقية بالسعادة المناسبة لها. فحتى يكون هذا الربط ممكناً، ويكون الخير الاسمي بالتالي ممكناً، لا بد من التسليم بوجود علة عليا للطبيعة تكون علتها متفقة مع الخير الاسمي، وتكون كافية لتحقيق السعادة المناسبة للفضيلة المحصلة، اي لا بد من افتراض وجود خالق للطبيعة، اي لا بد من وجود الله.

فالحرية بمعناها الايجابي (بوصفها علية حرة)، والخلود، ووجود الله مصادرات ضرورية للعقل العملي. فهو يصادر خلود النفس لوجوب مدة كافية لتحقيق القانون الاخلاقي تحقيقاً كاملاً. ويصادر الحرية لوجوب استقلال الفاعل عن عالم الحس، ولقدرته على تعيين ارادته بموجب قانون العالم العقلي تعيناً حراً، ويصادر وجود الله لوجوب فرض كائن اعلى كشرط ضروري لوجود الخير الاسمي موضوع الارادة الخيرة.

وهذه المصادرات الثلاث هي نفسها الافكار التي برهن نقد العقل المحض انها ليست معارف في ذاتها وانها في الوقت نفسه ليست ممتنعة ذاتياً. وها هي الآن تتخذ واقعاً موضوعياً بوصفها الشروط الضرورية لامكان الخير الاسمي، اي لامكان موضوع الارادة الذي يأمر به القانون العملي الضروري. بتعبير آخر، يفيدنا القانون الاخلاقي ان لهذه المصادرات موضوعات دون ان يكون بالامكان اظهار كيف يتعلق افهومها بموضوع ودون ان يشكل معرفة به.

وبكلمة موجزة ان هذه المصادرات ليست عقائد نظرية بل فروض ضرورية من وجهة نظر عملية. فروض واجبة اذا لم تكن الاخلاق مجرد عبث.

4 - نقد الحاكم:

تشتغل الحاكم لحسابها من حيث هي حاكمة متفكرة وحسب (راجع 3,1) اي من حيث عليها ان تبحث للمعطى الجزئي عن كلي مناسب، ومن حيث يكون هذا الجزئي غير متعين بقوانين الفاهمة القبلية. وثمة في الطبيعة كثرة من المعطى الاميري الجزئي غير متعينة بقوانين الفاهمة. وحتى تستطيع الفاهمة ان تجد للمعطى الجزئي كلياً يناسبه، عليها ان تفترض

تأمل الموضوع، أي تنتج في تفكيرها تصوراً يتعلق بمجرد صورة الموضوع).

يقوم الحكم الذوقي اذن على مبدأ قبلي هو الغائية الصورية بلا غاية، ووعي هذه الغائية هو اللذة الحرة، أي الكلية غير التابعة لأي انفعال موضوعي أو لأي جاذب حسي. والحكم الذوقي مستقل تماماً عن افهوم الكمال وعن أي خاصية للموضوع لأنه يشير فقط إلى الصورة الغائية في تعين ملكتي التصور بصدد صورة الموضوع.

ويزعم الحكم الذوقي إلى تأييد من كل أحد، أي يزمع إلى الضرورة. غير أن هذه الضرورة تظل مشروطة بفرض مبدأ مشترك بين الجميع هو الحس المشترك وهو غير «الحس السليم أو العقل العام» لأن هذين يختصان بالتمييز بين الخير والشر أو الصواب والخطأ ويشكلان الأساس الموضوعي للتواصل العام. في حين أن الحس المشترك هو حصيلة الانطاف الحر للمخيلة والفاهمة. فأنا عندما اصدر حكماً من نوع: هذه الوردة جميلة، فإني لا ادعي ضرورة هذا الحكم، ضرورة عند كل واحد إلا بقدر ما افترض انه قائم حقاً على مبدأ الحس المشترك. بمعنى آخر أن الضرورة في الحكم الذوقي هي ضرورة ذاتية تفترض التأييد الكلي. إنها شرعية دون شرعة.

وهكذا يتميز الحكم بالجميل من أي حكم معرفي بكونه حكماً لا يستند إلى أي افهوم، ومن أي حكم بالمتع والنافع بكونه لا يأبه لطبيعة الموضوع، وبأن الارتياح الحاصل عن تصور الموضوع ارتياح حر ومنزه عن الغرض، وبأنه غائية دون غاية وشرعية دون شرعة. لكنه بذلك يشبه الحكم بالرائع في الطبيعة. فالحكم بالرائع (الجليل) هو أيضاً حكم استطقي. فكيف نميزه من الحكم بالجميل؟

الجميل يتعلق بصورة الموضوع، ويبدو ملائماً لاستعراض افهوم فاهمي غير متعين، في حين لا يتمم الرائع بصورة الموضوع بل يتعلق باللامحدود الذي يتصوره الفكر ويبدو ملائماً لافهوم عقلي غير متعين. والأهم من ذلك أن الجميل يعتمد على حرية المخيلة في توافقه مع الفاهمة، في حين أن المخيلة تبدو عاجزة عن اللحاق بفكرة العقل التي يشير بها الرائع في الطبيعة. والروعة هي هذا الشعور الأولي بالضيق الذي يسبق الشعور باللذة. وتفسير ذلك أن الحدس المعطى في الطبيعة (مثال الجبل الشاهق والبحر المضطرب) يشير الفكرة في لا تناهيها، فتحس المخيلة بمحدوديتها وعجزها عن استيعاب الفكرة في حدس معطى، لكن الفكرة ترغمها على تحطيط حدود المحسوس، وعندما يحصل الاتفاق من ضمن الاختلاف بين المخيلة والعقل يتحول الشعور بالضيق إلى شعور بالبهجة.

الموضوع: فهناك ما نستلذه وهو المتع، وهناك ما نحبه ونقدّره وهو النافع والحسن (خلاقياً) وهناك ما يعجبنا وهو الجميل. والارتياح الحاصل عن المتع تابع لطبيعة الموضوع المرغوب فيه، والرضا المتصل بالحسن تابع لعلاقة الموضوع بأفهوم، فالاثنان يلحقان بغرض (حسي أو اخلاقي) يتصل بالموضوع.

أما الارتياح المتعين بالحكم بالجميل فهو لا يأبه لوجود الموضوع، ولا يتنظم وفق افاهيم، بل هو ارتياح حر ومنزه عن الغرض.

ويستتج كانط أن الحكم الذوقي هو حكم تأملي صرف لا يستند إلى أي افهوم عقلي، لكنه في الوقت نفسه لا يستند إلى أي ميل شخصي، بل يقوم على ما يمكن أن يفرضه عند أي شخص آخر. بمعنى آخر يدعي الحكم بالجميل الكلية لشعوره بالارتياح، يفترض أن في تصور الموضوع مبدأ ارتياح كلي، كما لو كان الجمال بنية للموضوع، وكما لو كان الحكم حكماً منطقياً؛ وتفسير ذلك: أن الكلية هنا لا تقوم على افهوم بل على شعور يدعي له الحكم تواصلاً كلياً، فهي كلية ذاتية تطلب تأييداً من كل أحد لشعور ذاتي شخصي.

ويمكن رد ذلك إلى أننا، في الحكم، نعي حسياً توافق المخيلة والفاهمة توافقاً حراً غير متعين. ويؤسس هذا التوافق الحر اللذة والشعور بالارتياح.

واللذة هي، عادة، ما يلحق تحقيق موضوع القصد أو الغاية، لكن اللذة المتصلة بالشعور بالجميل لا تتعلق بموضوع، أي بغاية لأنها لا تستند إلى أي افهوم (كما هو الحال في الإرادة). فلا يمكن بالتالي لتصور أي غاية موضوعية (أي امكان للموضوع بموجب مبادئ الربط الغائي) أن يعين الحكم الذوقي. بل يمكن للغائية أن تكون بلا غاية. أو يمكن على الأقل ملاحظة غائية (من وجهة الصورة) دون أن نضع في أساسها غاية (من حيث المادة) ويمكن بالتالي القول أنه ليس في أساس الحكم الذوقي سوى صورة الموضوع الغائية. وهي غائية لصالح ملكتي التصور والمعرفة من حيث توافقهما الحر.

وهكذا فإن الغائية الصورية، من حيث لدينا بها ووعي، هي التي يمكن أن تؤسس الارتياح الذي نعده قابلاً للتوصل كلياً، والتي يمكن بالتالي أن تكون المبدأ المعين للحكم الذوقي. ووعي هذه الغائية الصورية، في انطاف ملكتي المعرفة بمناسبة تصور موضوع، هو اللذة. (المخيلة في حريتها المحضة تتوافق مع الفاهمة في تشريعها غير المتعين. فتلهو في

كان بالامكان ان نسلم بتوافق تصور ما مع تلك الشروط الذاتية بوصفه توافقاً صالحاً لكل انسان.

ويكلام اوضح: ان اللذة بالجميل هي لذة التفكير. والتفكير هو وسيلة الحاكمة في التوفيق بين المخيلة والفاهمة بصدد موضوع معطى، وهو ما يحصل في التجربة العادية. بفارق انه ليس لدينا هنا اي افهوم اميري بل ادراك ملائمة التصور لانسجام المخيلة والفاهمة انسجاماً حراً. وهذا الانسجام الغائي ذاتياً هو الشعور بلذة الحالة التصورية، ويجب ان تستند هذه اللذة عند كل احد بالضرورة الى الشروط نفسها، لأنها الشروط الذاتية لامكان المعرفة بعامة. ولذا يمكن لمن يحكم بذوق ان ينسب غائيته الذاتية، اي ارتياحه الناجم عن الموضوع، الى كل انسان، وان يفترض ان شعوره قابل لأن يتواصل كلياً، دون توسط أفاهيم.

والخلاصة، ان الحكم الذوقي ممكن لأنه يتأسس على مجرد الشرط الذاتي الصوري لحكم بعامة، اي على الحاكمة بعامة. انه ممكن لان الذوق هو الحس المشترك، اي هو ملكة الحكم قليلاً يتواصل المشاعر المرتبطة بتصوير معطى (حيث استعمال الحاكمة يستلزم توافق ملكتي التصور: المخيلة والفاهمة).

غير ان هذا الحل لدعوى الحكم الذوقي بالكلية والضرورة يواجه صعوبتين هما: من جهة، الاغراض المتصلة بالجميل، ومن جهة اخرى الجميل في الفن.

ويجب كانه، ان حكم الذوق ليس له أي غرض كمبدأ معين، لكن هذا لا يمنع ان يكون متصلاً بصورة غير مباشرة بغرض اميري ومباشرة بغرض عقلي، أي أن هذين الغرضين متصلان بوجود الموضوع وليس بصورته: والغرض الاميري من الجميل يظهر في المجتمع وفي ميل الانسان الطبيعي الى الاجتماع، اي في ذلك السعي الى التواصل البشري عن طريق رهاقة الحس؛ لكن ذلك يظل غرضاً ثانوياً ولا تكتسب اللذة قيمتها الا من فكرة تواصلها الكلي اي من حيث تعلقها بالغائية الصورية. على العكس من ذلك ثمة غرض عقلي يتصل مباشرة بجميل الطبيعة. فالاهتمام بجمال الصور الطبيعية ينم عن استعداد ملائم للحس الاخلاقي، وفكرة ان الطبيعة قد انتجت موضوعاً يتيح توافق المخيلة والفاهمة لا يمكن الا ان يهم العقل. لأنه كما للعقل مصلحة (أو غرض خلقي) في ان يكون لافكاره واقع موضوعي، كذلك له مصلحة في ان تشير الطبيعة الى ان فيها ما يسمح بتوافق مشروع لمتجاتها مع ارتياحنا المنزه عن كل غرض. وهكذا لا يمكن للذهن ان يتفكر جمال الطبيعة دون ان يكون مغرضاً. يتصل الغرض من الجميل اذن بالخير الاخلاقي، مع هذا

وتقترب اللذة الناجمة عن الرائع من اللذة الناجمة عن الجميل في انها تعبير الغائية الذاتية: وفي انها محضة ومنزهة عن اي غرض يتعلق بالموضوع. لكن الفارق يبقى في ان الموضوع في الرائع ليس سوى مناسبة لاستخدام غائي ذاتي. ولا يحكم عليه بسبب من صورته. والضرورة في الحكم بالرائع ليست سوى ضرورة مسقط على الطبيعة. ودعواه الكلية تجد تفسيرها الكافي في العلاقة الغائية بين ملكات المعرفة، وهي العلاقة القائمة قليلاً في اساس ملكة الغايات (الارادة) والتي تهيئنا للقانون الخلقي.

ولذا لا يحتاج الحكم بالرائع لأي تسويق، ويكفي في شأنه رده الى الطبيعة البشرية والى قصديتها فوق الحسية. اما الحكم بالجميل او الحكم الذوقي فيحتاج الى تسويق، اي الى ضمان مشروعية ادعائه الكلية والضرورة في الحكم على جمال اشياء الطبيعة.

2-1-4:

يبين العرض او الاستنباط، ان الحكم الذوقي يمتاز عن سائر الاحكام: فهو يعين موضوعه بوصفه جميلاً مدعياً تبيّن كل واحد كما لو انه حكم موضوعي، لكنه يتعين دون حجج برهانية كما لو انه مجرد حكم ذاتي. وبتعبير آخر: صحيح ان الحكم الذوقي هو حكم شخصي ومفرد على موضوع معطى، الا انه يطمح الى الكلية ودون الاستناد الى اي افهوم. وكليته قائمة في اللذة اي في وعي الغائية الصورية. فهو حكم قبلي، او يدعي القبلي. وهو من جهة اخرى حكم تأليفي، لأنه يضيف الى حدس الموضوع شعور اللذة بوصفه محمولاً.

والسؤال النقدي هو كيف لحكم يحكم قليلاً بلذة كلية، انطلاقاً من مجرد الشعور الشخصي بها، أن يكون؟ او كيف للحكم الذوقي التأليفي القبلي ان يكون؟ وهذا معناه في اللغة النقدية: كيف يمكن ضمان مشروعية مطلب مثل هذا الحكم؟. ويجب كانه: اذا سلمنا بأن الارتياح الناجم عن تصور الموضوع مرتبط بمجرد الحكم على صورته فلا يبقى امامنا لتسويغه سوى القول: ان هذا الحكم ممكن بفضل الغائية الذاتية لصورة الموضوع، الغائية التي نشعر بها مرتبطة في الذهن مع تصور الموضوع ولصالح الحاكمة.

ولما كان لا يمكن للحاكمة، بمعزل عن اي مادة، ان تتعلق الا بالشروط الذاتية لاستعمال الحاكمة بعامة، وبالتالي الا بذلك الآن الذاتي الذي علينا ان نفترضه في كل انسان، بوصفه لازماً لكل معرفة ممكنة،

نقيضته الخاصة كما يلي:

قضية: الحكم الذوقي لا يقوم على افاهيم (والا كان بالامكان فض النزاع بشأنه بواسطة ادلة)

نقيض القضية: الحكم الذوقي يقدم على افاهيم (والا لما كان بالامكان الحوار في شأنه من اجل الوصول الى اتفاق عام).

ولا سبيل الى حد هذا النزاع إلا بالانتباه الى أن الافهوم في كل قضية يتضمن مفهوماً مختلفاً عنه في الأخرى:

فالحكم الذوقي هو حكم مفرد، وهو لا يستند الى اي مفهوم متعين والا بطل ان يكون حكماً استبطياً يستند الى شعور. لكن لا بد له في الوقت نفسه، ومن حيث ادعائه الكلية والضرورة، من أن يستند الى افهوم ما وإن غير متعين. وهذا الافهوم هو ما اشير اليه بوصفه مبدأ الغائية الذاتية للطبيعة لصالح الحاكمة. وهو مبدأ لا يمكن ان يعرف به، او ان يستدل به على اي شيء متعلق بالموضوع. بل يتضمن قيمة لكل انسان لأنه قد يكون قائماً في افهوم ما يمكن عده الأس فوق الحسي للبشرية.

وصحيح انه لا يمكن البرهنة على هذا الأس فوق الحسي، ولا يمكن ان نقيم به اي معرفة، الا انه يظل المفتاح الوحيد لحل هذا التناقض في الموقف من الحكم الذوقي.

إن فرضية المبدأ الذاتي (وبالتالي فرضية أس فوق - حسي للانسان) لا تفسر لنا إمكان الجميل في الطبيعة وحسب، بل ايضاً مصدر الفكرة الاستبطية، ووحدة العقل بعامه؛

فالفكرة الاستبطية لا يمكن ان تصبح معرفة وتنعين، بل تبقى حدساً للمخيلة لا يمكن توضيحه توضيحاً كافياً بأفاهيم الفاهمة. ولا يمكن بالتالي رد هذه الفكرة الى غير طبيعة الانسان الذاتية (العبرية) بما الانسان كائن فوق حسي (نومينا).

2-4: نقد الحاكمة التلولوجية:

يقتصر نقد الحاكمة التلولوجية على عرض واستنباط الحكم الغاياتي، وحل ديكالتيكه الخاص. ولا يحتاج الى تسويغ، لأنه لا يقوم بأي تشريع للمعرفة، ولا ينشئ موضوعه، بل يشكل فقط مبدأ تنظيمياً وخطياً هادياً للبحث النظري حول بعض الموضوعات:

1-2-4:

تقدم لنا التجربة بعض المظاهر الطبيعية التي لا يمكن ربطها او تفسير امكانها بمجرد قوانين الطبيعة الآلية القائمة على

الفارق ان الغرض الاخلاقي يقوم على قانون موضوعي، في حين ان الغرض المتصل بالجميل يبقى غرضاً حراً، بالاضافة الى كونه غير كلي، ومقتصر على اولئك الذين تفرسوا على الخير الخلفي.

أما الجميل الفني فقد يبدو غائياً او قائماً على فكرة الكمال من حيث ان الاثر الفني هو عمل قصدي يقوم به الفنان للتعبير عن موضوع، فيكون الحكم بالتالي على مدى كماله في بلوغ غايته (افهومه).

ويرد كائناً بأن هذا ينطبق وحسب على التقليد او على الفن الميكانيكي ولا ينطبق على الفنون الجميلة التي يبقى الحكم عليها حكماً استبطياً محضاً. ويبان ذلك:

ان الفن هو نتاج العبرية. والعبرية هي تلك الموهبة الفريدة التي لا تخضع لقواعد مسبقة، بل بها تلي الطبيعة على الفن قواعده. فهي تنتج اثرأ غموضياً يحتذى لكن لا يعلم. والعبرية تجسد افكاراً استبطية في اعمال فنية.

الا ان الفكرة الاستبطية هي تصور من تصورات المخيلة المبدعة، تصور يقصر اي افهوم عن الاحاطة به وتقتصر اي لغة منطقية عن التعبير عنه. والعبرية هي بالضبط هذه الوحدة السعيدة بين المخيلة في حرية ابداعها والفاهمة التي تسعى الى تطبيق غنى مادة التصور، وهو غنى يتجاوز كل افاهيمها، فتقوم العبرية بما لا يستطيع اي علم ان يقوم به، إذ انها تعرض من جهة الافكار المتعلقة بافهوم ما، ومن جهة اخرى التعبير المناسب لها، بحيث يثير التعبير حالة شعورية يمكن ان تواصل كلياً. وسواء أكان التعبير لغة، ام تصويراً، أم تشكيلاً فإنه يعبر في حالة شعورية عما لا يمكن وصفه أمام تصور ما. ويجعله قابلاً للتواصل.

لكن اذا كانت العبرية هي التي تنتج الأثر الفني، فإن الذوق يظل ملكة الحكم على الأثر، والجميل في الفن، شأنه شأن الجميل في الطبيعة لا يتطلب مجرد الغنى والاصالة في الافكار، بل بالاحرى توافق المخيلة في حريتها مع الفاهمة في شرعيتها. واذا كانت المخيلة في حريتها دون قانون تنتج ما هو اخرق فإن الحاكمة هي القدرة على جعلها تتوافق مع الفاهمة، وبهذا التوافق يكون لدينا فنون جميلة وبالتالي اساس للحكم الذوقي.

3-1-4:

والموقف من الحكم الذوقي، اي الموقف من دعواه الكلية والضرورة، يقع ولا مفر في تناقض ديكالتيكي لا سبيل الى الخروج منه، دون الحل الذي اعطاه النقد. ويمكن عرض

صالح لحياة الانسان الخ). وهذا ما يدفعنا الى عدّ منتجات الطبيعة تابعة لستام غايات هو الطبيعة بجملتها. وهذا المبدأ العقلي الجديد، الذي يجعلنا ننظر الى الطبيعة بعامة بوصفها سستام غايات كل شيء فيه صالح لشيء ما، هو نفسه مبدأ ذاتي تستخدمه الحاكمة المتفكرة لصالح معرفتنا العقلية (حاجتنا الذاتية الى فهم شامل للطبيعة). وهو على كل حال مبدأ مقتصر على فهم العلاقة المتبادلة بين اشياء الطبيعة. اي انه يصلح لفهم امكان العلاقة الغائية المتبادلة لا للحكم على امكان وجود الاشياء كغايات. اما مسألة ما اذا كانت هذه الاشياء مخلوقة عن قصد ام عن غير قصد. فهي مسألة ميتافيزيقية لا فيزيائية، ويقع امكانها خارج المبدأ المذكور، وان كان يستند اليه.

2-2-4:

تلجأ الحاكمة اذن، في ادراجها للجزيئي تحت الكلي لصالح ملكتنا المعرفية النظرية، الى مبادئ ذاتية (شعارات). وحيث ان هذا الادراج قد يكون بموجب تشريع الفاهمة، أو بموجب التشريع الخاص بالحاكمة نفسها فقد ينشأ نزاع بين المبادئ الذاتية، فتقع الحاكمة بدافع طبيعي من العقل، في الدبالكتيك. وتشكل تقيضة عقلية لا سبيل الى حلها الا بالنقد. ويكون ذلك عندما يُنظر الى شعار الحاكمة في الادراج تحت تشريع الفاهمة، والى شعارها في الادراج تحت تشريعها الخاص، بوصفها مبدأين انشائيين لامكان الموضوعات نفسها. وتصاغ التقيضة على الوجه التالي:

قضية: كل انتاج مادي ممكن بمجرد القوانين الآلية.

نقيض القضية: بعض المنتجات المادية غير ممكنة بمجرد القوانين الآلية.

وسبب الوقوع في هذه التقيضة هو ان العقل، من حيث لا يمكنه ان يثبت اياً من المبدأين فيما يتعلق بالموضوعات الاميرية، يخلط بين مبدأ الحاكمة المعينة ومبدأ الحاكمة المتفكرة فينظر اليهما معاً بوصفهما مبدأين موضوعيين، في حين أن المبدأ الأخير لا قيمة له الا ذاتياً.

ويمكن للنقد ان يعلن المصالحة بين هذين المبدأين لأنه يبين: ان الفاهمة تشرع للظواهرات، انما من حيث هي صورة لحدسها. وتؤلف افعالها التشريعية (الافاهيم المحضة) قوانين عامة تخضع لها الطبيعة بوصفها موضوع تجربة ممكنة. لكن الفاهمة لا تعين قليلاً، لا مادة الظواهرات ولا تفاصيل التجربة الفعلية، بل تظل القوانين الجزئية التي لا تعرف الا امبيرياً،

مبدأ تعاقب الاسباب والنتائج، فنتحاج، بالتالي، الى ان نفكرها غائياً، اي الى ان نعدّها تحقيقاً لافهم ووسيلة متقدمة امبيرياً على الغاية التي تؤسس امكانها.

الا ان الحكم التليولوجي (الغائي) هو نوع واحد من انواع التفسير الغائي. وهو الحكم على نتاج الطبيعة بوصفه غاية طبيعية. (ويسمى نتاج الطبيعة غاية طبيعية، عندما يكون سبباً لنفسه ونتيجة معاً: اي عندما تكون اجزائه وسيلة لتحقيق الكل وغاية له، ويكون الكل وسيلة لتحقيق الاجزاء وغاية لها معاً).

والغائية الداخلية هذه، تميّز الموضوع الذي يعدّ غاية طبيعية من الموضوعات التي نفسرها بغائية خارجية او نسبية (حين تعدّ هذه الموضوعات وسائل لموضوعات اخرى، مثال: عدّ نمو الزرع غاية لما يجرف النهر من تربة). وتمييزه كذلك من مجرد التسبب المتبادل (مثال: عدّ السكن غاية لبناء المنازل، وعدّ ازدهار العمران، بالمقابل، غاية الحاجة الى السكن).

بهذا المعنى، وحدها الكائنات المتعضية تشكل غايات طبيعية، كائنات تبدلنا سبباً لنفسها ونتيجة من حيث هي قوة مكوّنة لنفسها، قادرة على التجدد والنتائج.

هذا الكائن المتعضي ليس مجرد آلة حتى يمكن فهمه آلياً. انه قائم هنا امبيرياً، ويحتاج لتفسير امكانه الى مبدأ كلي. وليس المبدأ هذا سوى تعريف الكائن المتعضي نفسه الوارد في قولنا: انه الكائن الذي كل شيء فيه غاية ووسيلة معاً. ونحن نلجأ بالفعل الى هذا التعريف - المبدأ في دراستنا الاميرية للكائن المتعضي (في تشريحنا له من اجل دراسة بنيته الداخلية) عندما نسلم بأن لا شيء دون جدوى في مثل هذا المخلوق، وهو تسليم نستند فيه الى مبدأ العلم الطبيعي نفسه: لا شيء يحصل مصادفة.

وفكرة الكائن المتعضي (الغاية الطبيعية) ليست فكرة عقلية، ولا مقولة فاهمية، انها فكرة تبتدعها الحاكمة المتفكرة وتتخذها مبدأ ذاتياً لها. ولا يعلمنا هذا المبدأ شيئاً عن طبيعة الظاهرة لأنه لا يعينها، بل هو يسمح لنا فقط بتصور متنوع المعطى الاميري بموجب صورة الكل الموحدة، ويشكل مجرد خيط هادٍ لتابعة البحث الاميري عن التسبب المتبادل. انه مبدأ تنظيمي وليس مبدأ انشائياً.

لكن، ما إن نكتشف في الطبيعة القدرة على تحقيق منتجات لا يمكن التفكير فيها الا بموجب العلل الغائية حتى نخطو خطوة اخرى للتفكر في التسبب المتبادل لاشياء خارجة بعضها عن بعض (التربة والزرع، الزرع والحيوان، الطبيعة كمجال

وكان على البحث نفسه ان يعين مسائل ثلاث هي: الملكية التشريعية، ومبدأ التشريع، ومجاله. وكان هذا التوزع الثلاثي متفقاً هو الآخر مع توزع الحكم (الذي هو التعبير عن كل معرفة) الى ثلاثة آتات هي: الشرط، والشروط، والافهوم (حاصل اتحاد الشروط بشرطه). ويمكن اظهار هذا التوزع الثلاثي في لوحة كاملة.

| الملكية | مبدأ | مجال |
|-----------|----------------|---------|
| التشريعية | التشريع | التطبيق |
| الفاهمة | مطابقة القانون | الطبيعة |
| الحاكمة | الغائية | الفن |
| العقل | الهدف النهائي | الحرية |

واذا كانت وحدة العقل تظهر بفضل توسط الحاكمية بين الفاهمة والعاقلة، ويفضل قوامية الغرض الاخلاقي على الغرض النظري للعقل. فإن الاهم من ذلك ان هذه الوحدة تخرج تلقائياً من مسار النقد نفسه. وتبدو بمثابة الحل للمشكلات التي يطرحها:

فقد بين نقد الأحكام النظرية ان تشريع الفاهمة لا يطول الا صورة الظاهرات المعطاة لنا في الحلدس الحسي، وان الشيء في ذاته يبقى خارج قدرة العقل البشري على المعرفة النظرية، لكنه بين في الوقت نفسه، ويفضل حل ديبالكتيك العقل النظري، إمكان فوق الحسي بعامة بوصفه أساً للطبيعة فينا وخارجنا.

وبين نقد الأمر الاخلاقي ضرورة فوق الحسي (العالم المعقول) بوصفه مبدأ لغايات الحرية وتوافق هذه الغايات مع الحرية في سبيل الخير الاسمى.

وبين نقد الحكم التفكري ان طبيعة الانسان الذاتية، من حيث هو نوميئا، هي مبدأ الغائية الطبيعية، الذاتية منها والموضوعية.

وهكذا يتوحد العقل في فوق الحسي، حيث تكون قدرة التعيين الوحيدة هي القدرة على التعيين الذاتي اي الحرية.

وفي الوقت الذي تم فيه ذلك، كان قد تم ايضاً حل امكان الحكم التأليفي القبلي بالفصل فصلاً حاسماً بين الظاهرة والشيء في ذاته، ويرسم حدود العقل البشري واطهار نتايجها، ويتوقف كل تسويغ عند هذا الحد: هذه هي طبيعة عقلنا.

هذه الوحدة المتصلة هي التي جعلت من النقد سستاماً قائماً بذاته. بدأ ليكون تمهيداً للفلسفة لكنه سرعان ما صار كل الفلسفة. وظهر بذلك نوع جديد من العلم يبحث عن مصداقته لا في البراهين والاثباتات (وجلها مزاعم وفروض

عرضية بالنسبة الى الفاهمة. والحاكمة المتفكرة هي التي تفكر هذه القوانين وتوحدتها، في بعض ظاهرات الطبيعة، بموجب افهوم الغاية الطبيعية. ويكون هذا التفكير لصالح معرفتنا النظرية بالكائنات المتعضية. ويصح بل يلزم استخدام الحكم التليولوجي «كمبدأ لنظرية الطبيعة في صنف خاص من موضوعاتها». مع الاشارة دائماً الى أن هذا الحكم لا يعين موضوعه بل يسمح للمخيلة ان تفكره، ويتيح للفاهمة تحصيل افاهيم متوافقة مع افكار العقل نفسه.

وفي المقابل، وانطلاقاً من افهوم الغاية الطبيعية، نستطيع ان نفكر في الطبيعة نفسها بوصفها سستام غايات. لكن هذا التفكير لا يدخل في علم الطبيعة، بل يبيننا بشكل غير مباشر وقياًساً على فاهمتنا، لكي ننصور امكان الطبيعة بوصفها تحقيقاً لفكرة عقلية، اي بوصفها من صنع كائن عاقل هو الله. وليست هذه العلة العليا سوى فكرة ذاتية تقتضيها طبيعة عقلنا ونتايجها. يقول كانط: «حسب التكوين الخاص للملكاتي المعرفية، لا يسعى ان أحكم بصدد امكان الطبيعة ومنتجاتها الا بتخيل علة تفعل عن قصد».

ويتصل بذلك سؤال من نوع آخر: ما الغاية من وجود الطبيعة بصورة سستام غايات؟ ما الغاية الاخيرة التي تجعل وجود سستام الغايات ممكناً؟ ويتعبّر آخر: ما الهدف النهائي للخلق؟ يجب ان يكون الهدف النهائي كائناً له في ذاته مبرر وجوده، كائناً لا يكون وجوده وسيلة لغاية اخرى. ووحده الانسان، من حيث هو كائن عاقل، يمكن ان يجد غاية وجوده في ذاته. لكنه ليس الانسان من حيث يعرف او من حيث يسعى الى السعادة، بل الانسان من حيث هو كائن خلقي حرّ. من حيث هو نوميئا يهدف الى تحقيق الخير الاسمى.

5 - خلاصة النقد:

بنقد الحاكمية يكون النقد قد انجز برناجه كاملاً وصار سستاماً. فهو تابع حلّ مشكلته الاساسية: «امكان الاحكام التأليافية القبلي» في جميع اشكالها. وقد تيسر له ذلك بحركة مزدوجة في اتجاه ملكات الذهن البشري وفي اتجاه مختلف انواع المعرفة نفسها وكان من الطبيعي، استناداً الى الفرضية المنهجية: ان يتفق توزع انواع الاحكام مع توزع الملكات. فملكات النفس تتوزع الى ثلاث هي: ملكات المعرفة (النظرية)، والشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة، وتختص كل منها بنوع من الاحكام التأليافية القبلي التي تتوزع الى ثلاثة ايضاً هي: الاحكام النظرية، الحكم الغائي، الحكم العملي.

- Delbos, Victor, *Introduction aux fondements de la métaphysique des mœurs de Kant*, Delagrave, Paris, 1983.
- Fichte, J. G., *Philosophie première, doctrine de la Science (1794-1797)*, in *œuvres choisies*, trad. Par A. Philonenko, Vrin, Paris, 1972.
- Hegel, *La Phénoménologie de L'esprit*, trad. par j. Hyppolite, Aubier Montaigne, t. III (B.B L'esprit) Paris.
- Hegel, *La Science de la logique* (in encyclopédie), trad., par Bourgeois, Vrin, Paris, 1970, Concept préliminaire à l'édition de 1830.
- Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard Paris, 1953.
- Jaspers, Karl, *Les Grands philosophes*, 3., Plon 10:18, Paris, 1967.
- Kant, E., *Déclaration concernant la doctrine de Fichte*, 25 aout 1799.
- ———, *Grundlegung zur Metaphysik der sitten*, 1785.
- ———, *Kritik der Praktischen Vernunft*, 1788.
- ———, *Kritik der reinen Vernunft*, Zweite auflage, 1787.
- ———, *Kritik der Urteilskraft*, 1790.
- ———, *Logique*, trad. par Guillermit, vrin, Paris, 1970.
- ———, *Prolegomena Zur einer jedenkünftigen*, 1783.
- Lebrun, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand colin, Paris, 1970.
- Rey, Pierre Lachière, *L'Idéalisme Kantien*, Vrin, Paris, 1972.
- Vreux, Roger, *Le Vocabulaire de Kant*, Aubier Montaigne, Paris, 1967.

موسى وهبة

النقدية (الفلسفة النقدية)

Criticism
Criticisme
Kritizismus

النقدية اتجاه في الفلسفة الغربية اتخذ من النقد اداته الاجرائية الرئيسية في النظر والتفكير. ويرجع تاريخ الافكار الفلسفية نشأة هذا الاتجاه الى الفيلسوف الالماني عمانويل كانط الذي عمل على صياغة مفهوم النقد ضمن منظومة فكرية تميزت بقدرة كبيرة على تأطير الاسئلة الفلسفية التي كان يطرحها القرن الثامن عشر الاوروي. ولا شك ان فكر التنوير الفرنسي اثر، بشكل كبير في اسلوب تعامل كانط مع اسئلة هذا القرن، لا سيما وان الفكر التنويري الفرنسي جعل من النقد قاعدة جوهرية في مشروعه الثقافي العام الذي كان يتمثل في خلخلة البنى الاجتماعية وتفكيك الانماط الفكرية التي كان يُسَيِّجُها الفكر اللاهوتي الكنيسي من كل جانب، الامر الذي دفع بمفكري عصر التنوير رفع سلاح النقد المعتمد، اساساً، على العقل.

تفسيرية واعية)، بل في سستامته واتساقه، حيث لا يطلب من الفلسفة اكثر من ان تكون متسقة. وفي ذلك، تقطع النقدية مع كل دوغمائية مثالية كانت ام مادية، ولا يعود بالامكان عدّها مذهباً فلسفياً.

لكن تحويل النقدية الى مذهب فلسفي بدا ملازماً للعناية التاريخية بها. لأن التاريخ اذ يلخص القول الفلسفي الى مسلماته ونتائجه يحوله مذهباً بالضرورة. ولذا لم تستطع جدّة النقدية ان تحميها من خيانة المؤرخين والاتباع. وقد امكن للدوغمائيات المثالية والمادية، بفضل التلخيص والتعليم، ان تستند الى هذا القول الفلسفي الفريد، بعد «إصلاحه» في تأسيس مذاهب جديدة. ولقد اردت لهذه القراءة ان تظل متنبهة الى خطر الانزلاق في مثل هذا المتزلزل السهل.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، كانط او الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة.
- بدوي، عبدالرحمن، امانويل كانط، وكالة المطبوعات، طبعة اولى، الكويت، 1977.
- بوترو، اميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان امين، القاهرة، 1972.
- زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بمصر، 1968.
- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.
- —، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عماد حنفي الشنيطي، بيروت، 1970.
- —، المبادئ الاساسية لميتافيزيقا الاخلاق، حكمت حمصي، منشورات دار الشرق، حلب د.ت.
- —، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان امين، القاهرة، 1952.
- —، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علماً، ترجمة نازلي اساعيل حسني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- —، نحو مشروع السلام الدائم، ترجمة نبيل خوري، بيروت، 1980.
- —، نقد العقل العملي، ترجمة احمد الشيباني، دار البقعة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966.
- —، نقد العقل المجرد، ترجمة احمد الشيباني، دار البقعة العربية للتأليف والترجمة والطبع، بيروت، لا.ت.
- Dava, Roger, *La Méta physique de Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1951.
- De Conink, A., *L'Analytique transcendantale de Kant*, Coéditions universitaires de Louvain et Béatrice Nauwelaerts, tome I et compléments du tome I, Paris, 1956.
- Deleuze, G., *La Philosophie critique de Kant*, P.U.F., Paris, 1977.

البلدان المجاورة من ثورات وتحولات، وتفاعلوا مع منجزاتها الاقتصادية والسياسية والفكرية، الامر الذي ادى بكارل ماركس 1817-1883، الى القول بأنه: «في السياسة فكر الالمان ما عملت الشعوب الاخرى على تطبيقه» (Marx, Critique du droit Hégélien, P. 205).

ومن المعلوم ان القرن الثامن عشر الاوربي عرف بـ «قرن النقد». هذا النقد الذي ارتبط بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت «في انكلترا وفرنسا بتكثير الشكل الساقط للمعرفة الفلسفية، شكل النسق الميتافيزيقي» (Cassirer, La Philosophie des lumières, P. 33.) وبرز شعار عارية الميتافيزيقا واللاهوت والخرافات التي تُكَلِّ تفكير الانسان الاوربي وتُبلِّد عقله، ومن ثم نادى هذه الفلسفة بإعطاء الحرية للعقل، والقيام بنقد شامل لكل الاشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وإخضاع كل هذه المواضيع لمحك العقل، وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والاساطير الى أنوار العقل والحرية والتقدم.

إلا أن فلسفة التنوير هذه لم تكف بالايمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا ولاهوت الكنيسة، ولم تُغزِ مهمة النقد لهذا العقل بصورة عشوائية، بل: «إن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة التنوير لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها تعتقد، على العكس من ذلك، في التلقائية الاصلية للفكر. وبعيداً عن تحديد مهمة الفكر على التعليق... فلإنها تعترف له بقدرة ودوره في تنظيم الحياة» (Cassirer, La Philosophie.. P.34)

لقد أثرت فلسفة التنوير الفرنسية على التوجيه النظري لبعض كبار الفلاسفة الالمان وعلى كانط وهيغل على وجه الخصوص. على اعتبار ان كانط بنى مشروعه النظري والفلسفي على مفهوم النقد سواء في فلسفته الترنسندنتالية ام فلسفته في التاريخ، اما هيغل فإن النقد يبدو عنده في شكل سلب ديايكتيكي يتجاوز الوجود باستمرار.

ومن أجل إبراز ملامح الاتجاه النقدي سنحاول الوقوف عند الفلسفة النقدية الكانطية، باعتبارها اسست، فعلياً، الاتجاه النقدي في الفلسفة الغربية، وستعرض لمفهوم السلب في الجدل الهيجلي بوصفه، لحظة نقدية في الصيرورة الجدلية، كما سنعمل على تسجيل رد فعل فويرباخ-Ludwig Feuerbach 1804-1872، وصياغة مختلف الدلالات الاستمولوجية التي يتخذها النقد في المنظومة الماركسية.

لمفهوم النقد محمولات دلالية تختلف مضامينها باختلاف السياق التاريخي واللمحظة الفكرية والاهتمامات الموسيوية-سياسية. فهو شك في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها. وهو محكمة تُشَرِّع للمعرفة اعتياداً على قواعد العقل... وهو تأزيم للأشياء والنصوص والافكار. وهو نقض جذري للأسس العامة التي يبنى عليها المجتمع ذو العلاقات اللامتكافئة.

وهكذا فإن مسألة النقد كما طرحها وعمّمها الاتجاه النقدي في الفلسفة، والفلسفة الكانطية بوجه اخص، ارتبطت من الزاوية التاريخية، بإشكالية التخلف. فالاحداث التاريخية التي عاشتها اقطار اوربوا لم تكن متشابهة في كل البلدان، بل إن: «التطور الاقتصادي والاجتماعي ليورجوازية بعض هذه الدول انكلترا، فرنسا، المانيا، يختلف جذرياً من دولة الى اخرى، وإن الاختلاف ينعكس بصفة بدئية، على مجموع الثقافة الوطنية، وكذا على الفكر الفلسفي بالخصوص» (Lucien Goldman, Etudes sur la Pensée dialectique, P.9.) حيث ان المنظومات الفلسفية الكبرى التي اثرت من قريب او بعيد على مجرى حياة المجتمعات التي انبثقت منها، لم تكن متشابهة ومتطابقة في قضاياها ومفاهيمها ومناهجها. ذلك ان ديكارت، ولايبنتز، كانط، هيوم، لوك، وفلاسفة التنوير، وفخته وشيلينغ وهيغل، يتميز كل واحد منهم عن غيره، سواء أكان هذا الغير مواطناً من نفس البلد، أم فيلسوفاً أوروبياً من البلد المجاور. وهذا التمايز والاختلاف، راجع، بالدرجة الاولى، الى تمايز واختلاف تطور مجتمعاتهم ونمط تفكيرهم.

ولكن هذا التمايز والاختلاف بين فلاسفة هذه البلدان لا يمنع من تلمس بعض الصفات المشتركة بينهم، وتعيين بعض الملامح التي تجمعهم وتتوحد رؤيتهم حولها مثل العدالة، والفردانية، والحرية باعتبارها مفهوماً مركزياً استقطب كل الاجتهادات الفكرية والفلسفية في القرن الثامن عشر. سواء عُبر عنه في العقلانية أو التجريبية أو الفلسفة النقدية الترنسندنتالية.

إن التطور التاريخي، بكل مستوياته وإبعاده، ادى الى إحداث تحولات جذرية اساسية على بنيات بعض المجتمعات الاوروبية (انكلترا. فرنسا...). في حين ان بعضها الآخر (المانيا...) لم يتفاعل مع هذه التحولات لاسباب عديدة، منها ضعف القوى الاجتماعية ذات المضامين التحررية والعقلانية. وبالرغم من واقع التأخر الالمانى اوسببته، تبنى الفلاسفة الالمان، على المستوى الفكري والفلسفي، ما كان يحدث في

وتارة ثالثة يكون النقد عنده بمثابة حد أوسط بين الموقفين لأنه السيل الوحيد الذي بقي مفتوحاً. إن الطرق المتعددة التي يصف بها كانط العلاقة بين الدوغمائية والارتيابية ومنهجه النقدي، ليست معروضة بمحض الصدفة لأنه يزامن فيها بين التاريخ والثقافة والمنطق. فهاذا يفهم كانط من كل من الدوغمائية والارتيابية؟

يفهم من الدوغمائية ثقة عامة بمبادئه، بدون نقد سابق لقدرة المعرفة ذاتها. ومن الارتيابية يفهم احتراس عام تجاه العقل الخالص دون نقد سابق. والدوغمائية، في نظره، تشمل التجريبية والعقلانية، من حيث تتخذان موقفاً، إن سلباً أو إيجاباً، من القضايا الميتافيزيقية. ولقد كان كانط يعتبر وولف Wolf أبرز مثل للدوغمائية. وهكذا فإن هذا الاتجاه يمثل «المسيرة التي تتعقب العقل بدون ان تقوم بنقد سابق لقدرتها الخاصة».

إن كانط ينعت الدوغمائية بالشطط وبالشعر والخيال. ولكن «هيوم Hume هو الذي استنهض فيلسوفنا من سباته الدوغمائي لدرجة أدت به الى القول بأن الأخذين بالنزعة الارتيابية، نوع «من الرُّحَل (اي البدو) Nomads الذين يخافون الاستقرار النهائي على أرض ما»، غير أنه يعلن أن هيوم هو أكثر الارتيابين لباقة ومهارة وابتكاراً».

وبصفة عامة، يعتبر كانط أن أهمية الارتيابية عظيمة جداً بالقياس الى الدوغمائية لأن أهميتها تكمن في كونها رقابة Censure العقل، وبأن هذه الرقابة تؤدي لا محالة الى الشك، بالنسبة لكل استعمال ترانسندنتالي للمبادئ.

وبالرغم من هذه الاهمية التي ينسبها كانط للارتيابية فإنه رأى انها لا ترضي العقل، لأنها ليست سوى رقابة سلبية وحسب، وليست نقداً للعقل، كما ان الأخطاء الارتيابية هيوم تنبع، اساساً، من العيب المشترك الذي يشاطره مع كل الدوغمائيين، اذ انه لم يكن يعتبر، منهجياً، كل التركيبات القبلية للفهم، ولم يقم بالتمييز بين الادراك والعقل، وبين الاحكام المنبثقة من الفهم والتي يمكن ان تجد لها موضوعاً في التجربة. وهكذا فإن الارتيابية، في اعتبار كانط، حسمت ادعاءات الدوغمائية بسهولة، ولكنها لم تستطع ان تقود المناقشة الى نهايتها، لأنها المحطة التي يمكن ان يعتبرها العقل نهاية طريق دوغمائي، وسيبدأ العقل بتصميم ارض يختار فيها طريقه بأمان تام، وهذا الطريق هو النقد.

وهنا لا بد من الاشارة الى ان كانط كان يميز، في تناوله للارتيابية والدوغمائية بين المذهب والمنهج. فهدف النزعة

وستتطرق في اتجاه آخر، الى حضور النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال نلمس حركية هذه الخاصية النقدية في الاتجاهات الفكرية العربية الاساسية، والاقتراب من المجهودات النظرية الاخيرة التي تتخذ من النقد منطلقاً لها من اجل اعادة النظر في الاسس الابستمولوجية للثقافة العربية - الاسلامية.

1 - كانط أو تدشين الاتجاه النقدي:

«ينعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد» (Kant, *Critique de la raison pure*, P 6) هذه هي القاعدة الجوهرية التي تحكم كتاب نقد العقل الخالص برمته. ولا شك أن قراءة كانط للاوضاع والفلسفة الالمانية، استناداً الى مسألة النقد، جعلت منه اول فيلسوف دشّن التناول النقدي ونقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة. فما هي إذن ملامح مفهوم النقد عنده؟ وأين يتجلى هذا النقد في معالجته وتأويله للمذاهب الفلسفية التي كانت سائدة وقتئذ؟ وما هو موقفه إزاء الظواهر التاريخية والواقع السياسي لألمانيا وأوروبا عامة؟

1.1 / الفلسفة الترنسندنتالية والنقد:

إن كانط يحدد موقع فلسفته النقدية تجاه مذهبين أو اتجاهين اثنين يدعوها بالدوغمائية Dogmatisme والارتيابية Scepticisme وي طرح علاقة فلسفته إزاء هذين المذهبين من خلال طرق مختلفة ومتعددة.

فهو تارة يعتبر نقده نتيجة لتطور تاريخي، باعتبار أن العقل يبدأ دوغمائياً، ثم يسقط في الارتيابية ليصل في النهاية الى النقد الذي يعتبر ملائماً تماماً لروح المرحلة، لا سيما وأن النقد: «حكم ناضج لقرن لا يريد أن يظل متعللاً بمظهر المعرفة. هو استدعاء للعقل لتأسيس محكمة... وليست هذه المحكمة شيئاً آخر سوى نقد العقل الخاص» (Kant, *Critique de la raison*, P 8).

وتارة أخرى يقدمه كتقدم للمعرفة. إذ تمثل الدوغمائية طفولة العقل وتدل الارتيابية على الحكمة والعقل، أما النقد فهو علامة الحكم الناضج. يقول كانط: «إن الخطوة الاولى، في موضوعات العقل الخالص التي تسجل الطفولة هي خطوة دوغمائية. أما الخطوة الثانية فارتياحية تشهد على حصافة الحكم المصنّى بالتجربة. وهناك اضافة الى ذلك خطوة ثالثة لا تنتمي الا الى الحكم الناضج الذي بلغ سن الرشد وتمثل في إخضاع العقل لامتحان العقل نفسه» (Marcuse, *Philosophie et révolution*, P 6).

بصورة قطعية، أن النقد لا يمكنه أن يتكون، لا تجريبياً ولا من خلال الملاحظة، وإنما عليه أن يتكون بواسطة التحليل Analytics تبعاً لمبادئ قبلية. ومن أجل تحديد التفكير النقدي وضع كانط تعبيراً خاصاً اسماه: المعرفة الترنسندنتالية. نستنتج مما تقدم أن كانط يحصر المهمة الأساسية للنقد في:

- أ - بيان تهاافت كل من الدوغمائية والارتيابية.
- ب - مساءلة حدود العقل وقدراته.
- ج - الالتجاء الى محكمة النقد وذلك من أجل القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص نفسه.
- د - محاولة الفصل في مسألة إمكان قيام ميتافيزيقا أو استحالة قيامها مع الاهتمام بتحديد اصل العلم ومداه وحدوده اعتماداً على مبادئ قبلية.

والمثير للانتباه في نقد كانط، هنا، هو انه يعطي للنقد وظيفة الحصر والتحديد ويبقى في حدود ضيقة وذلك لمنع شطط العقل فيها وراء حدود التجربة الممكنة، كما يقول. غير أن كانط في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص يتطرق الى المسألة مشيراً الى أن للنقد دوراً إيجابياً، ليس من وجهة الاستعمال النظري للعقل، لأنه في هذا الاطار يكون هدفه هو البرهنة على أن العقل لا يمكن أن يتخطى حدود التجربة، ولكن من وجهة الاستعمال العملي للعقل، لأنه يمتد لا محالة الى ما وراء حدود التجربة. وهو ما يسمى بالاستعمال الاخلاقي. ولا شك أن هذا الاستعمال العملي للعقل يرتبط بمفاهيم مجردة لكن لها علاقة وثيقة بالارادة البشرية، كالحريّة والاخلاق والدولة.

2-1/ النقد العمومي بين المباح والمنوع:

إن الواقع التاريخي الاوربي والتحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها القرن الثامن عشر والتأخر الالمانى كلها عوامل اثرت على فكر كانط وعلى كيفية صياغة اطروحاته. إذ «لم يسبق أن فيلسوفاً استطاع أن يجمع بين آرائه السياسية وكتاباتاته حول الدولة والنظام وبين نظريته العامة حول العالم والمجتمع، اي بين نسقه الفكري والنظري العام، مثلما فعل كانط». (Eric Weil, *Problèmes Kantians*.. P.111).

إن كانط يعرف الانسان بأنه كائن عاقل ومتناه، وبأنه باعتباره كائناً له رغبات وغرائز، اي كائناً طبيعياً، فهو خاضع لآليات الطبيعة، يتحدد وجوده بالاسباب التي تمارس عليه. غير أن هذا الانسان له الحق، الذي يتجلى في عقله الخاص،

الارتيابية هو انهيار المعرفة، بينما هدف المنهج الارتيابي هو الوصول الى اليقين بواسطة فرض الرقابة على العقل.

أما النقد، فيتمثل في دعم محاسبة العقل الخالص للانتقال، في الميتافيزيقا، من الشك الى العلم، لا سيما وان طموح كانط الاساسي، كان يتجلى في إمكانية صياغة أسس علمية للميتافيزيقا، لأن هذه الاخيرة لم تتوقف عن تقديم المشاهد المخجلة للعقل البشري داخل ساحة دائمة للمعارك بين الفلاسفة الذين يخوضون نزاعات لا تخرج لها. من هنا ضرورة النقد.

غير ان هذا النقد ليس ضرورياً بالنسبة للعلوم. لأنها اكتسبت وضعاً علمياً. خصوصاً الفيزياء والرياضيات، ولكنه نافع لها لأنه يحصر مجالاتها المختلفة ويحدد القضايا التي هي من اختصاص كل علم، ويمتنع من تجاوز حدوده. أما الميتافيزيقا فانها تستدعي النقد لأنها توجد كحالة طبيعية وليس كعلم، وإذا مكنت قارّة ومتناقضة فذلك راجع الى عدم امتلاكنا للحدس العقلي الذي يستخدم كمقياس وأساس لأحكامها. ومن ثم يصبح الهدف النهائي للنقد هو تأسيس الميتافيزيقا كعلم ويغدو بشكل متساوق، علماً ومحكمة، أي علماً جديداً بالشروط التي تساعد العقل على تكوين العلم وتأسيس الميتافيزيقا، ومحكمة في نفس الوقت.

إن الخاصية الاولى للنقد هو كونه محكمة تضبط شروط المعرفة وتقرر حدودها من خلال وضع مقاييس تحتكم اليها العمليات المعرفية ومن ثم يتحول الى سلطة تشريعية تمثل انتاجات العقل امام محكمته الخاصة حيث يعترف له بحقوقه أو ندان ادعاءاته المثالية.

وقد اضطر كانط الى إدخال مفهوم التعالي Transcendental، لتحديد طبيعة المعرفة التي كان يسعى الى تأسيس قواعدها. والفلسفة الترنسندنتالية عنده لا تسعى الى معرفة الاشياء بقدر ما تتطلع الى معرفة تصوراتها شريطة أن تكون المعرفة قبلية. «أُسْمِي ترنسندنتالية كل معرفة لا تهتم بالاشياء بقدر ما تهتم بتمط التفكير في هذه الاشياء. شريطة أن تكون هذه المعرفة ممكنة».

هكذا نرى إذن كيف اصبح النقد محكمة، عليها أن تضع حداً للحروب الداخلية للميتافيزيقا، وأن تعلن الحق وتثبت شروط الصلاحية. وهذا هو الفرق الاساسي بين رقابة هيوم ونقد كانط. إن الفيلسوف التجريبي نعتة كانط بـ «جغرافي العقل البشري» لأنه استطاع ملاحظة حدود قدرة العقل البشري، بينما يجازف كانط بتعيين حدود هذا العقل، ويعلن،

يعتقد كانط أن عهد العنف والاسياد قد ولى، لأن الانسان المفكر يعرف أنه حر، ويريد أن يعترف له بحريته داخل المؤسسات السياسية، كما انه لا يجهل ان الناس كلهم يمتلكون القدرة على التفكير، غير أن تربيتهم، في جزئها الكبير، ما زالت في حاجة الى اعداد وتكوين، خصوصاً وأن ما ليس تاريخياً من خرافات وأباطيل ما زال يعوقهم ويحول دون تحررهم.

ولذلك فإنه من واجب الشعب، في نظر كانط، أن يطيع، لأن طاعته هي المطلب الاول لكل أخلاق. ومن يرفض للشعب قوانين عادلة بمقتضى العقد الاصيل يتصرف إزاءه حسب مبدأ العنف الذي لن يخلق، بدوره، الا العنف. وبالتالي فإن الثورة العنيفة لا تطرد شخصاً فحسب، بل تقلب مبدأ التعايش السلمي نفسه. لأن الحق في التمرد يمثل تناقضاً في اللفاظ، بل ويمنع المواطن من التساؤل عن الاصل الشرعي للحكومة الموجودة: «إذا أراد المواطن معارضة السلطة السائدة سيهلك بناء على قوانين هذه السلطة، اي بناء على افضل حق» (Weil, *Problèmes. op. cit.*, P.124). ذلك انه يمكن للدولة أن تكون سيئة اخلاقياً، كما أنه يمكن ان يعوزها تبرير ذلك عقلياً، أو ان تكون ضد مبادئ العقد، فكل ذلك يدينها حقوقياً، ولكن بالرغم من هذا كله، لا يمكن ان تهاجم بناء على نفس الاساليب التي تدينها.

ماذا يبقى للمواطن المفكر إذن؟ سلاح وحيد ولكنه حاسم: النقد. إنها وسيلة وحيدة ولكن تأثيرها ثابت ومؤكد، ويمثل دور النقد في نشر التنوير وترويج فلسفته ومبادئها، لا سيما وان التنوير L'Aufklärung بدأ يتسرب، شيئاً فشيئاً، الى الجمهور ويتغلغل في اوساط الناس في الوقت الذي كان من حظ بعض الافراد المنعزلين. إن هذا القرن هو «قرن في طريقه الى التنوير» (Kant, *Philosophie de l'histoire, op. cit.*, P.90)، ولقد حان الوقت الذي يتحتم على الانسان أن يخرج من ذلك «الجُحر الذي هو مسؤول عنه» (Ibid, 83) ذلك الجُحر الذي يجعل من ضعفه وكسله وقصوره ذاتاً لا تجرؤ على استخدام فهمها دون قيادة الآخرين.

إن كانط يعتبر انه ليست هناك أية ثورة عنيفة قادرة على إحداث تغيير حقيقي في طرق التفكير، لأنها لا بد أن تسقط في الطغيان والارهاب، ورأى أن التنوير وحده يتمتع بإمكانية منع الآراء المسبقة الخاطئة. وذلك لن يتأتى الا بالاستعمال العمومي للنقد وفي كل المجالات، طالما أن هذا النقد لا يشكل اي خطر على سلامة الجمهورية، وطاعة المواطنين مضمونة إما بجيش وإرادة قوية وإما - وهذا هو الاساس في

في أن يتأكد بأن للعالم والحياة معاني ودلالات، وبأن تطلعاته الطبيعية، ليست محرمة من قبل الطبيعة التي غرستها فيه، وبأن ممارسته لها المستندة الى صفاء النية ونقاء القصد تتوصل الى نتائج مقبولة ومطابقة لرغبته المضبوطة من العقل والاخلاق.

حالة الطبيعة، عند كانط، هي حالة عنف، وقوة ونزوع، وواجب الفرد الحد من عنف الطبيعة وعقلنتها وتقنيها ووقف الخبث والشر، ولهذا فإنه «من واجبك... أن تخرج من حالة الطبيعة وأن تدخل حالة القانون» (eric weil, *Problèmes. op cit.*, P.116-117) لأن الانسان الطبيعي يكون خبيثاً لأنه حر: «إن تاريخ الطبيعة يبدأ بالخير لأنه من صنع الله، وتاريخ الحرية يبدأ بالشر لأنه من صنع انساني» (eric weil, *Prob-lèmes, op cit.*, P. 117).

ينتج عن هذا كله أن التقدم الاخلاقي، وكذا التقدم الحضاري الحقيقي، لا يكون إلا نتيجة تأسيس دولة مبنية على مفاهيم حقوق الانسان بعد فترة من الاجبار، لأن «الانسان حيوان اذا عاش بين امثاله يكون في حاجة الى سيد (Kant, *Philosophie de l'histoire..* P.67). ليس لأن سيطرة هذا السيد مرجوة ومُحبّدة، وإنما يمكن أن تؤدي سيطرته على الناس الى التعايش السلمي، حيث تصبح في النهاية، سيطرة غير مجدية بعد ان يُكسّر السيد الارادة الفردية، وينتقل الانسان الى طاعة ارادة عامة تحت ظلها يمكن لكل واحد أن يعيش حراً.

إن الانسان بعد أن كان حيواناً ثم طفلاً، فشاباً، يصبح ناضجاً، وسيحدد هو نفسه بمقتضى قانون العقل الذي تعطيه الحرية لنفسها بحيث يتحول كل إنسان الى كائن حر شريطة ان تكون مُمارسته لهذه الحرية لا تشكل عرقلة ولا إزعاجاً لحرية الآخرين. والعكس صحيح.

ونؤكد هنا أن هذا المبدأ يحتل مكانة اساسية في فلسفة التاريخ عند كانط، وهو مبدأ ليبرالي في جوهره. إن الفلسفة السياسية عند كانط أراد منها أن تكون فلسفة لعهد سياسي معين. لا سيما وأن البشرية في تصوره قد خرجت من قوقعتها ومن واجبها ان تقرر مصيرها عقلياً، بالقيام بتخطيط سبلها. والنقد هو ما يبرر ذلك. نقد العقل لذاته بموجب مبادئه الخاصة المكونة له ايضاً، وايضاً نقد الواقع السياسي - التاريخي بمقتضى ما فصلت فيه وبررته الفلسفة النقدية في جزئها الاخلاقي حسب مقياس ومبدأ الكلية.

من هنا تبدو الالهمية الحاسمة، عند كانط، للعقد الأصيل وللأنوار. لأن فكرة العقد الاصيل مطابقة لفكرة الارادة العامة وتحفز على تقدم العالم، إضافة الى أن السلوك التاريخي لهذه الفكرة ادى الى خلق الأنوار وإمكانية استمرارية إنتاجه.

الشعبية في الملكات الأخرى، اي في بروسيا» (Lucien Goldman, *Etudes.. Op. cit*, P.250).

إن هذا التناقض الصريح في موقف كانط إزاء الثورة الفرنسية راجع، بالاساس، الى ايمانه العميق بإحداث التغيير عن طريق الاصلاح التدريجي وليس عن طريق التحويل الجذري، بل أكثر من ذلك، فإنه يعتقد أن الاصلاح لا يجب ان يتم على مستوى القاعدة الاجتماعية والاقتصادية بالدرجة الأولى، بقدر ما يتعين ان يسبقه اصلاح في طرق التفكير والنظر ونشر فكر التنوير وسيادة التشريع والقانون.

نستنتج من كل ما سبق أن كانط استطاع ان يتعامل من خلال فلسفته النقدية، مع واقع وفلسفة عصره، بطريقته الخاصة ذلك أنه: «لم يأخذ شيئاً من قرنه إلا وغيره. ولم يترك شيئاً الا ووجد له جواباً. جوابه الخاص،» (Belaval yven, *Histoire de la Philosophie*, T.2, P.790) وهنا تكمن شمولية الفكر الكانطي وخصوصيته في نفس الآن. لقد بنى كل منظومته الفلسفية على مفهوم النقد. واعتبر هذا المفهوم محكمة يجب إخضاع كل شيء لتشريعاتها وقوانينها، واحتكام العقل لمقاييسها وضوابطها. وتبين أن للنقد عنده، دورين اساسيين: الاول يتمثل في التساؤل عن قدرات العقل وحدوده والقيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص. وكذا العمل على محاولة تشييد ميتافيزيقا تستجيب لشروط الحالة العلمية وتعتمد المبادئ القبلية. والثاني يتجلى في الاستعمال العملي للنقد، أي الاستعمال الاخلاقي الذي اكد فيه على الممارسة العمومية للنقد في فلسفته السياسية، ونشر فكر التنوير للخروج من القصور الذي فرضه الانسان الألماني على نفسه، ومن أجل نشدان التقدم.

وبالرغم مما يمكن تسجيله من مآخذ على ضعف النقد الكانطي، فإنه يظل اول فيلسوف الماني دشن التأويل النقدي ووضع أسس الاتجاه النقدي في الفلسفة، بحيث استطاع من خلال نقده، وضع أسس الديالكتيك. لقد كان «كانط مقيداً بالمنطق الكلاسيكي، ولكنه وضع التناقض الديالكتيكي دون أن يدرك قيمة اكتشافه» (LucienSeve, *Introduction aux Textes de la méthode..* P. 112) هذا الاكتشاف سيجد تبلوره واكتماله على يد هيغل الذي سيدرك أهمية التناقض في المنظومة الكانطية.

2 - السلب كعنصر نقدي عند هيغل, Hegel 1770-1831 :

لقد أحدث كانط تغييراً كبيراً في طرق التفكير بإدخاله مفهوم النقد في الفلسفة، وقام بثورة منهجية، أو كما يسميها

نظره - بممارسة فكر التنوير نفسه الذي يكشف للمواطنين عن حقوقهم وواجباتهم ومن ضمنها الطاعة لأولوية نظام الحكومة. يقول كانط: «إنني أسمع في الوقت الحاضر صراخاً من كل الجهات.. لا تستعمل عقلك». الضابط يقول: «لا تستعمل عقلك» نفذ. وصاحب المال يقول: «لا تستعمل عقلك» أذ الثمن. والكاهن يقول: «لا تستعمل عقلك» آمن. وليس هناك في العالم إلا سيد واحد يقول: «استعملوا عقلكم فيما شئتم وكيفما شئتم ولكن أطيعوا» (Ibid, P.85).

إن علانية هذه المناقشات وهذه الممارسات لفكر التنوير، يتحتم أن تبقى محصورة جداً بين اناس متخصصين ومؤهلين بمعرفتهم وتكوينهم، وحتى هذا الحصر والتقييد، بدورهما، بين المؤهلين يجب أن يتناول مواضيع واهتمامات معترف بها من طرف الدولة. ويعتبر كانط، إضافة الى ذلك، أن موظف الحكومة ليس له الحق في نقد المذاهب التي كلفته الحكومة بتلقيها، لأن الفيلسوف وحده له الحق، بل واجب النقد، لأنه لا يتوجه الى الجمهور، بوصفه مجتمعاً مدنياً، ولكن الى نوع آخر من الجمهور، هو جمهور العلماء الذين يحسنون القراءة.

إن الفلاسفة هم الذين يتحملون مسؤولية الاهتمام بحقيقة المذاهب المدروسة التي تلقن من طرف موظفي الحكومة، وعلى وجه التخصيص في مجالي اللاهوت والحق، وأن حريتهم يجب أن تكون كاملة: «إن الثورة الفلسفية لا يمكن أن تتجرد من سلاحها امام الخطر الذي يهدد الحقيقة. والذي يتحتم عليها حمايتها. باعتبار ان القدرات الرفيعة (اللاهوتية والقانونية) لن تتحرر ابدأ من تعطشها الى السيطرة» (Weil, *Problèmes... op. cit*, P. 129).

من مصلحة الحكومات، إذن، أن تستمع الى الفلاسفة وأن تضمن لهم حرية الكلام والمناقشة اذا أرادت أن تفهم ما يجري من القضايا والمسائل داخل اجهزتها، ولن تجد أي نفع إلا فيهم: «أن يتم الملوك بالفلسفة أو يصبح الفلاسفة ملوكاً، هذا ما لا يمكن أن يكون وارداً، كما انه ليس موجوداً ايضاً، لأن حيابة السلطة تفسد الحكم الحر للعقل» (Ibid, P.35).

أما فيما يتعلق بموقف كانط تجاه الثورة الفرنسية، فإنه يعتبر «من بين الذين ظلوا اوفياء للثورة» (François Chatelet, *L'Histoire de la philosophie..* P.186) إلا أن وفاء هذه الثورة وإيمانه بمبادئها، لم يدفعه الى الدعوة الى تطبيقها على الواقع الألماني. بقدر ما كان كانط مؤيداً للثورة الفرنسية وحازماً في الدفاع عنها، بقدر ما كان صريحاً في رفض الثورة

هو بثورة كوبرنيكية في مجال الفلسفة.

أما هيغل فإن قدرته تتجلى في كونه استطاع ان يجمع في فلسفة واحدة ومنسجمة، كل الجوانب الايجابية لسابقه. فوُرت عن كانط نقديته ومبدأ المعرفة باعتباره نشاطاً إنتاجياً وإبداعياً، وعن فخته أخذ بنية ديالكتيكه وأهمية السلب والتناقض باعتباره قوة محرك لعملية المعرفة واستمد من شلنغ الموضوعية التاريخية للمعرفة وميله للعيني ورفضه للشيء في ذاته. كل هذه العناصر اضافة الى عناصر أخرى، عمل هيغل على صهرها في نسق فلسفي عام، فشيّد مذهباً يعكس، بقوة، مشاكل وتناقضات مجتمعه وعصره، اعتمد في تشييده على منهج يعتمد التناقض والتغيير المستمر، ويرتكز على مبدأ السلب ك لحظة جوهرية في كل المجالات، بما فيها عملية المعرفة، التي تشمل حركية الواقع وتطور التاريخ في نفس الوقت.

إن المنهج عند هيغل لا يتمثل في كونه يتألف من مجموعة من القوانين والمقاييس التي تضبط التفكير المنطقي، او باعتباره وسيلة تساعد على الوصول الى المعرفة واكتسابها، بل إنه: «العقل واجداً نفسه ومتعرفاً على نفسه في كل شيء». الطريقة هي المفهوم واعياً تتأصل معناه الذاتي وواقعه الموضوعي» (روجيه غارودي، فكر هيغل... ص. 75) أو هي كما يقول هيغل اعلى طموح للروح في رؤية ذاتها والتعرف على ذاتها وبذاتها في كل شيء. هي إذن استيلاء على العالم بالعقل. وهكذا يقابل هيغل بين المنهج والمفهوم والعقل.

إن نقطة انطلاق هيغل تتشكّل في تاويل نقدي لمسألة التقسيم للذات والموضوع أو علاقة الفكر والوجود. فهو في البداية يتساءل عن معنى الوجود ودلالته ويعتبر أن حقيقة الوجود هي الماهية ووجود الماهية عنده، لا متعين ولا متحدد. ولذلك يرى هيغل ضرورة إلغاء كل التفسيرات التقليدية التي تناولت عالم الأفكار أو الجوهر أو الماهية، لأنها «ليست شيئاً في العالم وشيئاً فوق العالم، بل هي سلب كل وجود» وهذا السلب هو الذي يشكل الماهية المكونة لحقيقة الوجود، ليس عدماً لأنه الحركة اللانهائية للوجود «من وراء كل حالة متعينة». وأما هذه الحركة اللانهائية للوجود، فهي ليست عملية خارجية عارضة، بل إنها تتماهى بقوة العلاقة مع الذات. بل وهي العلاقة التي تضم بها الذات تعيناتها على أنها لحظات في تحقيقها الذاتي. وهذه القوة التي ترتبط بالذات يستلزمها، مقدماً، وجود متعين في ذاته، أي قدرة الحالات المتعينة والتفكير فيها. فحقيقة الماهية اذن تتمثل في التفكير وفي مساره. وبالتالي فإن ماهية الوجود التي تشملها عملية التفكير، هي الذات نفسها.

كما أن هيغل، من جهة أخرى، اعيد النظر في موضوع العقل. ومن المعروف ان كانط ميز بين مستويي العقل والادراك. أما هيغل فقد أعطى للمفهومين معاني أخرى، ذلك أن التمييز بين العقل والادراك، هو في رأيه، نفس التمييز الذي تقوم به عندما نفرق بين الفهم العام والتفكير التأملي، أو بين الفكر غير الجدلي والمعرفة الجدلية.

وما يقصده هيغل بالتفكير النظري التأملي هو التفكير الذي لا يتصور العالم الفكري والمادي باعتباره مجموعة كلية من العلاقات الثابتة المحددة، بل على انه ضرورة وعلى انه وجود يُتَبَجُّ ويتَّبَع. الامر الذي أدى بهربرت ماركوز الى اعتبار تصور هيغل للتفكير النظري التأملي «أول عرض يقدمه للمنهج الجدلي... وهو يقدم تحديداً واضحاً للعلاقة بين الفكر الجدلي (العقل) والفكر الانعكاسي المفرق (الادراك)». (هربرت ماركوز، العقل والثورة... ص. 69)

وهكذا نلاحظ ان العقل عند هيغل هو الفكر الجدلي، بينما الادراك ليس كذلك. وهذا يحاول هيغل الغاء الادراك ومحوه ونفيه، ويصير العقل هو «المحور المطلق لعالم الرأي المشترك» وتغدو المهمة الاساسية للتاريخ هي البحث في العقل وفيه وحده، ذلك ان الدولة وهي أسمى ما وصل اليه العقل الانساني هي، في جوهرها، تحقق لهذا العقل.

بل أكثر من ذلك، لقد اعتبر هيغل انه يتعين على العقل ان يحكم العالم لأنه سيد العالم كما قال انا كساغوراس وفلاسفة التنوير من بعده، حيث ربط بين تصوره للعقل وبين ظاهرة تاريخية زعزعت كل المفاهيم والمقاييس التي كانت سائدة في المجتمعات الاوربية، ألا وهي الثورة الفرنسية. ورأى أن هذا التحول الحاسم الذي حدث في التاريخ مع هذه الثورة كان بمثابة انتقال تم في حياة الانسان الفكرية والعملية، وذلك بتحوله من الخضوع غير النقدي للواقع السائد الى الاعتماد على العقل. ومن هنا جاء تعاطفه الكبير مع الثورة الفرنسية، لأنها، في نظره، جسدت اول نشاط للعقل العملي المبني على معايير العقل والحرية. كما أن قيمتها تتمثل في كونها فعلاً سلبياً ذا مضامين نقدية، استطاع شعب بأكمله أن يدحر الاستبداد وأن يكشف الحقيقة.

إن الدولة عند هيغل هي التحقق الفعلي للحرية والعقل، أو هي: «تحقيق الفلسفة، أو اذا اردنا، الروح بالفعل» (Chatelet, l'histoire... OP. cit, P.212)، لأنه ليست هناك أية طبقة مرشحة لتحمل معها المصلحة والعقلانية. ومن ثم تغدو هذه المهمة مفروضة على الدولة وحدها شريطة ان تكون خارجة عن الطبقات، وان تمثل الضبط الواعي والعقلي

3 - فويرباخ, Feuerbach, 1804-1874 او تأسيس نقد الفلسفة الانسانية على انقاض الفلسفة الربانية :

ابتداءً فويرباخ تأويله لفلسفة هيغل باعتبارها نسفاً يضم مفاهيم مجردة وخاطئة، مثل مسألة هوية الفكر والواقع، الذات والموضوع، وتطور الفكرة المطلقة... يقول فويرباخ: «إن الفكر عند هيغل هو الوجود، الفكر هو الموضوع. الوجود هو المحمول والمنطق هو الفكر في عنصر للفكر، أو هو الفكر الذي يفكر بذاته... (Feuerbach, *Manifestes philo-sophiques*, P.160).

كما يطعن فويرباخ في الطابع المطلق لفلسفة هيغل وفي أسلوبها التجريدي. ورأى أنها حيث استندت إلى الفكرة المطلقة بقيت سجننة الغرور الذي يدعي بأنه وحده حقيقي وصائب وبقيني ومطلق:

«إن هيغل ينطلق من الفكرة المطلقة وكأنها يقين، وهنا لم يكن لا نقدياً ولا ارتيانياً» (Ibid., P.49). وهكذا، يرفض فويرباخ، بصورة جذرية، «التأمل المطلق اللامادي الذي يكمل ذاته ويستخرج مادته منها ذاتها» (Ibid., P.274).

وإذا تأملنا قليلاً عناوين كتابات فويرباخ نجدها تحمل دلالة نقدية. فمساهمة في نقد فلسفة هيغل وجوهر المسيحية الذي هو مؤلف مؤسس على النقد برمته، وأطروحات مؤقنة من أجل إصلاح الفلسفة أو مبادئ فلسفة المستقبل. كل هذه العناوين توحى بأن تأويل فويرباخ يركز على نقد للتراث الفلسفي الألماني ويعمل، في نفس الوقت على تشييد أسس فلسفة المستقبل.

إن فويرباخ يعتبر أن الفلسفة الحديثة اقتضت على البرهنة على ربانية الإدراك، ولم تعترف بالكائن الرباني المطلق إلا في الفهم المجرد. وذلك لأن هذه الفلسفة انبثقت من اللاهوت، وعملت على قولته في مقولات ومفاهيم فلسفية ومن ثم فإن: «جوهر الفلسفة التأملية ليس شيئاً آخر سوى جوهر الإله المعقلن» (Ibid., P.174).

ولذلك فإن أسمى نسق فلسفي يجسد أعلى قمة وصلت إليها الفلسفة التأملية هو النسق الهيجلي الذي هو، في حقيقة الامر، لاهوت يكتسي لباساً فلسفياً. فالفلسفة التأملية هو في ذات الوقت سر اللاهوت، وطالما «لم نتخل عن فلسفة هيغل فانا لن نترك اللاهوت» (Ibid., P.161).

ومن أجل تأسيس فلسفة جديدة، كل الجدة، أي فلسفة مستقلة تستجيب لحاجة الانسانية للمستقبل، يتعين الانفصال عن الفلسفة التأملية والانطلاق من الواقع والانسان والعالم.

للتناقضات الاجتماعية. وتحتل مكاناً فوق ساحة حرب المصالح الخاصة، وتحمي بذلك ما هو أساسي، لكل مصلحة على حدة.

يؤكد هيغل على هذه المسألة في الوقت الذي يعتبر فيه، أن الوجود صيرورة مستمرة، وأن كل حالة من حالاته خاضعة لقانون التغير، وأن كل مظهر من مظاهر الحياة والوجود يتجاوز مظهره السابق بفعل عنصري السلب والتناقض. لأن الأشياء والظواهر ترتبط بضدها وتتحوّل إلى ما ليست إياه.

لقد اعتبر هيغل أن قواعد المنطق التقليدي قواعد ناقصة وكذا صوره ومقولاته، لأنه لم يتم بالصيغة السلبية المتناقضة للوجود. فالمنطق الصوري يقبل شكل العالم كما هو، ويجتهد في تقديم بعض القواعد العامة للتوجه النظري فيه على عكس المنطق الجدلي الذي يرى أن كل ظواهر الوجود - في الطبيعة والتاريخ - هي ظواهر ناقصة لأن السلب يكمن في صميمها، وينظر إلى الأشياء لا في وضعها الراهن بل من خلال إمكاناتها الكاملة وما يمكن أن تكون عليه. ولذلك فإن الفكر هو الأكثر قدرة على إدراك حقيقة الأشياء لدرجة يعتبره فيها هيغل أنه أكثر حقيقة من موضوعاته.

الفكر الجدلي كلي. وهذا الكلي عند هيغل يتحقق في الدولة الحديثة باعتبارها المبدأ الاسمي للعقل والحرية والفكرة المطلقة. أو الروح المطلقة التي تستصل إلى غايتها بالرغم من انحرافات وانتكاساتها وبالرغم من التأخر والشقاء. أو قل لقد بلغته بالفعل في الدولة البروسية. التي تحققت فيها الفكرة المطلقة وجسدت الحرية والعقل وأوقفت حركة السلب والصيرورة.

ويمكن أن نقول أن فلسفة هيغل في كل جوانبها، سواء الجدلية منها أو المثالية، كانت رسداً حقيقياً للواقع الألماني بكل ما اعتوره من عيوب وضعف. الامر الذي أدى بجان هيجوليت إلى القول «إن المذهب الهيجلي... تعبير عن عصره حقاً، وعيوبه نابعة من شعوره بالعجز عن تجاوز عصره» (جان هيجوليت، دراسات في ماركس وهيغل... ص. 108).

إن هيغل أراد أن يعقل الحياة - حياة عصره - بكل تناقضاتها كما أراد أن يوفق بين التأمل الفلسفي والواقع، واقع المانيا المتأخر. غير أن قيمة هيغل تكمن في توصله إلى بناء منهج يستند على قواعد أساسها السلب والتجاوز. هي فلسفة نقدية، في عمقها، تعلم أن الظواهر العينية التي توحى للذهن العادي بالإيجابية الحقيقية، هي في الواقع، سلب لهذه الحقيقة ونقد لتأكيداتها.

وهكذا ففي الوقت الذي يكشف فيه الانسان ان ما يقوم به من إسقاطات ما هي الا اساطير ومعتقدات وهمية، يكشف، بالتدريج وعيه لذاته ولقدراته ويتوصل الى أن وعيه لله هو، في حقيقة الامر، وعيه لذاته وهويته الواقعية. يقول فويرباخ «إن مهمتنا تتمثل بالضبط في البرهنة على أن التعارض بين الرباني والانساني هو تعارض وهمي، أو، بعبارة اخرى، انه ليس شيئاً آخر غير تعارض بين الجوهر الانساني والفرد الانساني». (Ibid., P.97).

إن الهدف الاساسي لفويرباخ من نقده للفلسفة والدين هو تأسيس فلسفة جديدة تمثل التعبير الفكري والنظري عن الواقع البشري. وتنطلق، اساساً، من الواقع الحسي ومن الطبيعة، كما تتخذ من الانسان محوراً الجوهرية. لأن فويرباخ يرى ان كل فلسفة أرادت أن تكون جدية يتعين عليها مواجهة الفلسفة التأملية من جهة، وتأسيس افكارها ومفاهيمها على الانسان باعتباره مقياساً حاسماً في التفكير الفلسفي من جهة ثانية.

التخلي المطلق عن الايمان بوجود قوة وهمية خارج الذات الانسانية، هذا هو المبدأ المؤسس للنقد الفويرباخي. يقول: «إن اللااعتقاد حل محل الايمان والعقل محل الكتاب المقدس والسياسة محل الدين والكنيسة والارض محل السماء والعمل محل الصلاة والبؤس المادي محل الجحيم والانسان محل المسيح. إن الناس الذين لم يعودوا حاثرين بين سيد رباني وسيد ارضي ارتقوا بكل ارواحهم في حضن الواقع وأصبحوا مختلفين عن الناس الذين يعيشون في حال من التمزق» (Ibid, P. 134).

اراد فويرباخ، من خلال نقده، صياغة انثروبولوجية ذات نزعة إنسانية وواقعية تهتم بالدولة وبموقع الانسان داخل المؤسسات وبمشاركته السياسية في المجتمع لدرجة وصل فيها الى الدعوة الى جعل السياسة ديناً جديداً ينفي ما اسمه بالكاثوليكية السياسية.

ومهما يكن من قيمة واهمية الملاحظات التي يمكن تسجيلها على النزعة النقدية عند فويرباخ، فإنه يشكل لحظة نقدية بالغة الاهمية في سيرة تطور الاتجاه النقدي الالماني. اذ وفرت نصوصه انفتاحات فكرية اساسية للنقد الذي سيؤسسه ماركس فيما بعد.

4- مفهوم النقد عند ماركس، 1837-1883:

يتميز مشروع كارل ماركس النظري برمته بكونه يستند، اساساً، الى النقد، وكل كتاباته ومؤلفاته، حتى وإن لم تحمل النقد لفظة ومفهوماً في عناوينها، فإنها كلها تعتمد عليه

الواقع باعتباره واقعاً اي موضوع الحواس. فالحقيقة والواقع والقيمة الحسية ليست الا مظاهر لحقيقة واحدة. ومن هنا فالوجود الحسي هو الوجود الحقيقي. والحواس وحدها، وليس الفكر بذاته ولذاته، هي التي يمكن ان تعطي للشيء معناه الحقيقي.

فمهمة الفلسفة الجديدة، التي هي في الوقت نفسه فلسفة المستقبل. تتمثل في إرجاع الفلسفة من مملكة الارواح الميتة الى جمهورية الارواح الحية وانزاعها من غبطة الفكر الرباني الى واقع البؤس الانساني.

ولقد اعتبر فويرباخ أن فلسفة هيغل تتضمن معنى نقدياً بالرغم من المآخذ التي وجهها الى فلسفته غير أن هذه الخاصة النقدية ليست نقدية - تكوينية. Génético-critique، لأن الفلسفة النقدية - التكوينية لا تفهم شيئاً معطى بواسطة التمثيل وبصورة دوغمائية، ولكنها تهتم بدراسة اصل هذا الشيء وبأسلوب نقدي. ولذلك فإن كل فلسفة أرادت ان تلتزم بالمقياس النقدي - التكويني، يتعين عليها أن تنطلق من الطبيعة التي هي جوهر الواقع.

وتقتضي الإشارة من جهة اخرى، الى ان فويرباخ لم يحصر نقده في الفلسفة التأملية، لان اتجاه نقده ادى به الى نقد الدين الذي يعتبره التطبيق العملي للفلسفة التأملية، وحاجزاً أساسياً يحول دون التقدم المادي، الاخلاقي والاجتماعي للمرحلة الحديثة.

لا شك أن انتقاد فويرباخ للدين مستمد من مفهوم الاستلاب. ومعروف ان هذا المفهوم في المنظومة الهيغلية له مكانة تصورية خاصة. غير أن فويرباخ عوضاً عن تناوله قضايا تأملية حول الدين والانسان، ربط الدين بوعي ووجود الانسان. فالروح عند هيغل، حين تسقط في استلابها في المادة والطبيعة، تعيد وعيها بذاتها وتنتهي بإدراك طابعها وجوهرها المطلقين. أما عند فويرباخ فالانسان عندما يستغرق في الله، يرجع الى ذاته ثم يكشف قدرته وسموه، لا سيما وان هناك خصائص ثلاث تميز الانسان وتتمثل في العقل والارادة والحب، وهي قوى سامية تشكل الجوهر الحقيقي للانسان باعتباره انساناً.

لذلك فإن الارادة الانسانية، التي تسقط قدرتها وتنسبها الى قوة خارقة متفوقة، تؤدي الى الخضوع التام للانسان، لأنه يستغني عن مساءلة وعيه وإرادته الخاصين. والحب هو اكثر القدرات الانسانية التي تلحق بالارادة الالهية لدرجة تغير مضمونها الحقيقي في الدين. ويدل أن يتعرف الانسان على ذاته والآخرين يبقى مستعبداً من لدن الحب الرباني.

ماركس وانغلز حين اعتبر انه يتعين : «إمطة اللثام عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون انفسهم ومحسبهم الناس ذئاباً، وبيان أن ثغاءهم لا يفعل سوى ترديد مفاهيم الطبقة الوسطى الالمانية في لغة فلسفية، وأن تبجح هؤلاء الشراخ الفيلسفين إنما يعكس حقارة الظروف الفعلية في المانيا (ماركس، انغلز، الايديولوجية الالمانية... ص 19).

وكيفما كانت اللهجة النقدية التي نطق بها ماركس تجاه ما أسماه بالعائلة المقدسة فإن هذا لا يمنع من افتراض أنه انجرف وراء النزعة النقدية التي كانت تعم الهيجليين الشبان، وذلك في إطار تعاملهم مع التركة الهيجلية وتاويلهم للواقع العقائدي والاجتماعي الالمانى آنذاك. وسنحاول تبيان ملامح مفهوم النقد عند ماركس ومواكبة تطور هذا المفهوم داخل المنظومة الماركسية.

1-4 - الدلالة السياسية والتاريخية للنقد:

لقد لاحظنا اثناء تناولنا للنقد الفويرباخي، أنه انصب على مساءلة الفلسفة التأملية عند هيجل واستنتج أن هذه الفلسفة إن هي الا لاهوت مقنع يتخذ شكلاً فلسفياً وصيغاً منطقية، وخلص الى بطلان وثافت مفاهيمها ومقولاتها. نقده للفلسفة التأملية استدعى نقده للدين الذي كان يشكل في نظره حجر عثرة امام التقدم الاجتماعي والاخلاقي، ويمثل الشكل الاسمى لاستيلا ب الانسان والتجسيد الواضح لضياعه. وبهذا يكون فويرباخ قد عبّد ارضية لا بأس بصلابتها لتأسيس أي نقد، إذ ان محاولته : نقد فلسفة هيجل يمكن اعتبارها. «بيان حقيقي أو خطاب في المنهج النقدي، (Assoun, Marxisme et théorie critique. P.34).

إن ماركس انطلق من هذه الارضية الاولى لنقد المنظومة الهيجلية. ومنذ كتاباته الاولى، بل حتى في اطروحته للدكتوراه في سنة 1839، كان يعتبر النقد بمثابة شعلة ملتهبة وسلب ثوري. بل يصل الى القول بأن «الفعل الذي من خلاله تجد الفلسفة نفسها مواجهة للعالم الخارجي هو النقد» (Marx, Critique de l'état hégélien, P.197).

وسيتبدىء ماركس نقده بالكشف عن مضمون فلسفة القانون الهيجلية، ومناقشة مفهوم الدولة عنده، كما أنه سيولي اهتماماً خاصاً بمسألة الدين والاستلاب الديني للإنسان معبراً أن «نقد الدين هو الشرط الأولي لكل نقد» (Marx, Contribution à la critique du droit de Hegel, P. 197) لأن تقويض الدين بوصفه سعادة وهمية يؤمن بها الشعب معناه

بالدرجة الاولى. وكون هذا المشروع يتميز بهذه الخاصية فلا أنه يخرج، في مجمله، عن إطار الصيغ والاتجاهات التقليدية التي تعامل معها كثرات، فاختضعه لامتحان نقدي مميّز فيه العناصر ذات الدلالات المفيدة في بناء نظريته، عن الجوانب التي فقدت كل صلاحية او قدرة على المحاكمة والنقد العقليين.

إن النقد الماركسي، شيمة النقد الذي عمل على صياغة مفاهيمه كل من كانط وهيجل وفويرباخ، تولّد عن واقع تاريخي اشكالي. تميز بالتخلف على مستويات الاقتصاد والسياسة والاجتماع. ولكن على الرغم من ذلك فإن مفكري المانيا وفنانيها ابدعوا اعظم منظوماتهم ومنجزاتهم في تلك الحقبة لدرجة ان التخلف المادي الالمانى، اقترن بتضخم في التطور الايديولوجي والفكري.

ولقد كان ماركس من بين المفكرين الذين فهموا ان فرط التطور النظري والفلسفي إن هو الا تعبير عن التخلف الحضاري والتاريخي الذي كانت المانيا ترزح تحته، وانها كانت معاصرة للحاضر الاوربي من جانب واحد فقط ألا وهو الفكر، وان الالمان وفلاسفتهم فكروا ونظّروا حين كانت الشعوب الاخرى تصنع، فمثّلوا، بذلك، على الوجدان الاخلاقي والنظري لتلك الشعوب» ولقد سار تجريد الفكر وتساميه المتخطرس جنباً الى جنب دوماً مع ضيق الواقع الالمانى ونفاسته» (Marx, Critique du droit politique hégélien, P.205).

ومعلوم أن ماركس كان ينتمي الى الشباب الهيجليين أو ما سمي باليسار الهيجلي الذي تأسس في الثلاثينات من القرن الماضي، أي في فترة بدأت فيها البورجوازية الالمانية تعبر عن ذاتها بخجل كبير وتطالب بنظام ديمقراطي دستوري يوحد البلاد ويبي اسس صناعة حديثة. ولقد كان الهيجليون الشباب التعبير الفكري عن هذه البرجوازية الليبرالية حين عملوا على تأويل النسق الهيجلي بأسلوب يخدم استراتيجيتهم. وركزوا على عناصر السلب والنقد وألغوا الجوانب المحافظة فيه، لأنها كانت تحمّد وتبر عقلياً الدولة الاوتوقراطية البروسية. وتوصلوا الى أن الواقع الالمانى البائس والدولة الالمانية لا تتطابق مع العقل بقدر ما تكرس التمزق والتأخر.

ومن المستحسن أن نشير الى انه بالرغم من انتهاء ماركس الى هذه الحركة وتأثره بمواقفها النظرية خصوصاً في كتابه نقد فلسفة القانون الهيجلية، وحين كان مسؤولاً صحفياً عن احدى الصحف الليبرالية الديمقراطية الجريدة الرينثانية. فان ماركس تعامل مع هذه الحركة بتحفظ كبير وتشكيك ملحوظ، الامر الذي يفسر رد الفعل العنيف الذي صدر عن كل من

والمصالحة مع النظام كما لا يتمثل في محاكمة الأفكار والنظريات والمفاهيم بل إن هدفه هو الغوص في صميم الواقع الألماني للكشف عن عيوبه من أجل تغييره.

ومن ثم فإن الوضع الاشكالي الألماني هو، في حقيقة الأمر ماضي الشعوب الحديثة. والنضال ضد ظروف المجتمع الألماني هو نضال ضد ماضي هذه الشعوب. ولماذا يتشكل التاريخ من مراحل وحقب وفترات إن لم تكن البشرية قادرة على الابتعاد عن ماضيها الذي شاخ واهتراً.

نلاحظ، بصورة جلية، أن النقد لكي يصبح ذا فعالية عند ماركس يتعين عليه أن يرتبط بالعمل السياسي، وأن الالتقاء بين النقد والسياسة وحده قمين بإحداث التغيير في المجتمع الألماني الذي لم يكن قد بلغ مستوى التاريخ بعد وبدأ من حيث ينتهي تاريخ الشعوب المجاورة له. وبسبب هذه الاعتبارات فإنه يشكل موضوعاً للنقد.

ولعل العنصر الوحيد الذي استطاع التفاعل مع مجرى الأحداث التاريخية يتمثل في الفلسفة. وماركس يرى أن الألمان معاصرون للتاريخ على المستوى الفلسفي والفكري فحسب ولكنهم متخلفون عنه مادياً وسياسياً. وما يشكل عند الشعوب المتقدمة صراعاً عملياً مع الواقع السياسي والاجتماعي يكون، في ألمانيا، صراعاً نقدياً مع الانعكاس الفلسفي لتلك الوضعية.

ولذا «فإن مستقبلها (أي ألمانيا) لا يمكن أن يتحدد لا في السلب المباشر للوضعية السياسية والقانونية والواقعية ولا بالتحقيق المباشر لوضعيتها المثالية. ذلك لأن ما يتعلق بالسلب المباشر لوضعيتها الواقعية امر قد تحقق في وضعيتها المثالية. أما فيما يتعلق بالتحقيق المباشر لوضعيتها المثالية فإن هذا الأمر ما زال بعيداً لأنها اكتفت بتأمل الشعوب المجاورة» (Ibid., P. 203).

ويمكن أن نلاحظ في هذه الفترة من التطور الفكري لماركس أن النقد الذي قام به لفلسفة القانون الهيغلية والتأويل الذي تبناه من أجل مساءلة الجوهر الحقيقي للدين، والكشف عن الوضع الاجتماعي والتاريخي لألمانيا، قد انطلق من ارضية بدأ فويرباخ بتعبيدها. وما يثير الانتباه، هنا، هو أن نقد الدين، عند ماركس، يستدعي بالضرورة نقد السياسة وخاصة التفكير السياسي الهيغلي الذي يكرس وجود الدولة البروسية.

ونشير إلى أن خصوصية النقد الماركسي، في هذه الفترة، لا تتعلق إلا بالموضوع المتقدم، أما المنهج والأدوات المستعملة في نقد هذا الموضوع فإنها لا يخرجان عن إطار النقد الفويرباخي إلا لماماً. وهكذا يمكن أن نقول إن ماركس كلما ابتعد عن

المطالبة بالسعادة الحقيقية والاستغناء عن الأوهام التي تغشي عيونه وتطمس عقله ليعتمد عن محاكمة الأوضاع الحقيقية للمجتمع. إن البحث عن قوة لا محدودة وكائن خارق يعني، في نهاية المطاف، البحث عن الجوهر الحقيقي للإنسان. لذا فإن أساس نقد الدين هو أن الإنسان هو الذي يخلق الدين وليس الدين هو الذي يخلقه، أي الدين هو الوعي الحقيقي بالذات ومن ثم فإن النضال ضد الدين، في نظر ماركس «هو نضال غير مباشر ضد عالم يشكل الدين عبيره الروحي (Marx, critique de la philosophie du droit, op. cit, P. 97-98). فالدين «هو النظرية الشاملة للعالم، حصيلته الموسوعية، منطق في صورة شعبية، نقطة شرفه الروحية، حماسه، مرسومه الأخلاقي، توجيه الاحتفالي، أساس تعزيمته وتبريره الكوني». وإذا كان الأمر كذلك فإن الضرورة تستدعي نقد هذا العبير الروحي ليتسنى للإنسان الكشف عن المغالطات والأوهام التي فرضها على نفسه وبالتالي تغيير واقعه ليصل إلى سن الرشد ويتخذ من ذاته مركزاً للتفكير وشمسه الواقعية إذ «إن الدين ليس إلا شمساً وهمية تدور حول الإنسان ما دام الإنسان لا يدور حول ذاته (Ibid, P. 198).

وإذا أردنا أن ننطلق من الوضع الراهن لألمانيا، كما يعتبر ماركس، وإذا أردنا أن نفعله بالطريقة الوحيدة الملائمة، بمعنى انكاره وسلبه، فلنأخذ سنخلص إلى نتيجة مؤداها أن المجتمع الألماني مجتمع اشكالي، أي يُعبر عن مفارقة تاريخية في تطوره. والنضال ضد الوضع الألماني لا يصدر عن هوى الرأس بل عن رأس الهوى وأن النقد لا يأتي نتيجة عمل فكري متعال أو مناقشات نظرية بعيدة عن واقع الحال بل يتعين عليه أن يكون في قلب الممعة على اعتبار أن «الشعور الجوهري الذي يحركه هو السخط ومهمته الأساسية هي الفضح» (Ibid, P. 199).

وهكذا فإن النقد يستلزمه الانصهار في بوتقة العمل على وضع حد للبؤس الألماني وأن يحرض الألمان على نفوذ أوهامهم ورفض واقعهم والسخط على أوضاعهم. فالمطلوب، «أن لا نترك للألمان لحظة من الوهم والخنوع. ينبغي أن نجعل الاضطهاد الواقعي أشد وطأة بإضافتنا إليه وعي الاضطهاد. وأن نجعل العار أكثر خزيًا بإدماتنا إياه. ينبغي أن يصور كل قطاع من المجتمع الألماني على أنه الجزء المخزي من المجتمع الألماني. وينبغي أن نرغم هذا الوضع المتحجر من الأشياء على الدخول إلى حلبة الرقص بعزفنا له لحنة الخاص» (Ibid, P. 200-201).

فالنقد إذن «ليس مبضع تشريح بل إنه سلاح (Ibid., P. 200). وهدفه ليس يكمن في مهادة الوضع البئيس في ألمانيا

المادية» (Marx, *Contribution à la critique de l'écono-* mie op. cit, P. 1) ومواجهته الملموسة، كصحفي، لهذه القضايا وفرت له «الأسباب الأولى للاهتمام بالمسائل الاقتصادية» (Ibid, P. 119).

كما أن مقالة انگلز «خطاطة من أجل نقد الاقتصاد السياسي» لعبت دوراً مهماً في التوجه النظري لماركس. ذلك أن احتكاك انگلز بالواقع الإنكليزي حيث راحت الثورة الصناعية تغير مجرى الحياة العامة للمجتمع، جعله يلمس تناقضات العلاقات البورجوازية وبعاش مختلف أشكال الممارسة التجارية والصناعية.

إلا أن ماركس في المخطوطات قابل بين أفكاره ومناهج الاقتصاديين الكلاسيكيين متسائلاً عن قيمة المنهج الديالكتيكي الهيجلي، وذلك بهدف بلورة رؤية أصيلة للنقد كأداة وكمفهوم.

أراد ماركس أن يعرف حقيقة الوضع الذي يوجد عليه الإنسان داخل نظام اقتصادي سلمي، متقدماً النظريات الاقتصادية البورجوازية ومعتبراً أن العمل في هذا المجتمع يشكل استلاباً كلياً للإنسان. وأن تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس مواهب الأفراد وطاقتهم ومراعاة مصلحة المجتمع، بل أنه يحدث وفق قوانين الانتاج الرأسمالي للسلع وحسب. وانطلاقاً من هذه القوانين يتحكم انتاج العمل الذي يتمثل في السلعة في طبيعة النشاط الإنساني وأهدافه وبعبارة أخرى فإن السلعة، بدلاً من أن تخدم الإنسان تصبح هي المخدمة ويغدو وعي الإنسان خاضعاً لعلاقات الانتاج المادي، وحسب.

فالعمل ليس مجرد نشاط اقتصادي بل انه النشاط الوجودي للإنسان ونشاطه الواعي الحر. فالإنسان تضطره حاجاته الحيوية لتغيير أشياء الطبيعة، ولكنه لدى عمله في عالم الطبيعة تتغير طبيعته هو. وهذه قضايا يغفلها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لأنه لا يرى في العامل إلا أداة للعمل وحيواناً محكوماً عليه أن يلتزم فقط ما يسد حاجته الملحة.

وهنا يتعين نقد الاقتصاد السياسي، ليس باعتباره علماً بل بوصفه تعبيراً عن اشكالية تشمل كلية الجوهر البشري وإطاراً نظرياً يغطي الاستلاب الإنساني ويضفي طابع الشرعية على انعدام كل قيمة للواقع البشري كما يمثله المجتمع الرأسمالي. والعالم الموضوعي لم يعد ملكية حقيقة للإنسان أو حقلاً للنشاط الحر من أجل تأكيد حر للطبيعة البشرية ولكنه أصبح عالماً للأشياء المملوكة المستعملة، القابلة للتداول والتبادل في

هيجل كلما وجد العزاء في النقد الفويرباخي.

ومع ذلك يبقى أن وظيفة النقد عنده في هذه المرحلة ومفهومه له يتحدد في كونه «موجهاً نحو أحداث تأثيرات نظرية بتدخله» (Assoun, *Marxisme et théorie critique, op. cit*, P. 44) وهذه التأثيرات النظرية ليست موجهة إلى نقد السماء بقدر ما هي موجهة إلى نقد الواقع الأرضي. «إن نقد السماء يتحول إلى نقد الأرض ونقد الدين إلى نقد القانون. ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة» (Marx, *Contribution à la critique de la philosophie, op. cit*, p. 198).

ونخلص إلى القول بأن النقد عند ماركس في هذه المرحلة من تطوره الفكري اتخذ دلالة سياسية بالدرجة الأولى لأن المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية اقتضت ذلك. وسينتقل إلى أسلوب جديد في النقد في المرحلة الثانية تحت تأثير كثير من النصوص وعلى رأسها نصوص كل من ارنولد روج وموسى هيس حيث سيتخذ النقد عنده شكلاً اجتماعياً واضحاً.

2.4 - القاعدة الانتروبولوجية الواقعية للنقد:

بعد أن تصدى ماركس لفلسفة القانون الهيجلية انطلاقاً من معالجة نقدية يطغى عليها البعد السياسي انتقل بعد ذلك لتصفية حساباته مع الهيجليين الشباب فألف هو وفردريك انگلز كتاب العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، مستهدفاً من وراء مساجلاته الكشف عن المضمون الحقيقي لنقدهم الذي وإن قدم في البداية أعمالاً جيدة وتوصل إلى نتائج ساهمت في توضيح كثير من القضايا في موضوع الدين المسيحي وتاريخه، فإنه مع ذلك سقط في شرك قوقعة عديمة خطورة أدت به إلى الانكماش التام واعتبار الجمهور كتلة مادية سلبية متفعلة لا ترقى إلى مستوى الفكر والوعي للذات.

ولعله من المناسب أن نلاحظ هنا أن كل المفاهيم الرئيسية التي تناولها ماركس من الوجهة النقدية أو وظيفتها في استعمالاته الخاصة، كان ينظر إليها من زاوية فلسفية محضة حتى ولو اكتست طابعاً سياسياً، اجتماعياً أو تاريخياً. وسنجد أن الخاصية نفسها تميز نقده للاقتصاد السياسي في بداية اهتمامه بهذا العلم.

من المعروف أن ماركس واجه مسائل الاقتصاد في مناسبات عديدة قبل أن يتناول مقولات هذا العلم بالنقد في مخطوطات 1844 ذلك أنه في 1843-1844 عندما كان محرراً للجريدة الرينانية وجد نفسه كما يقول: «أول مرة تحت ضغط الضرورة الملحة أن أقول كلمتي حول ما يسمى بالمصالح

وينقده لبعض مقولات الاقتصاد السياسي وازى في الوقت عينه بين نقده لديالكتيك هيغل واستلهم بعض انتقادات التأويل الفوير باخي بهدف تأسيس معالم نقده الخاص، الذي ظهر في هذه المرحلة من تطوره الفكري متكثراً على أرضية انتروبولوجية واقعية تتجاوز كثيراً النزعة الانسانية الطبيعية عند فوير باخ.

ويمكن القول إن مفهوم النقد عند ماركس في المخطوطات أخذ في التبلور والاستقلال النسبي عن الانساق والمناهج السابقة عنه لا سيما الديالكتيك الهيغلي والنقد الفوير باخي، إلا أنه لم يتحرر بعد، بصفة كلية، من رواسب هذا التراث الايديولوجي الذي عمل جاهداً من أجل تجاوزه بهدف بناء منهجه النقدي.

3.4: الأساس المادي التاريخي للنقد:

بتأليف الأيديولوجية الألمانية عام 1945، يكون ماركس وانغلز قد حققا تحولاً نوعياً في تطورهما النظري. لأن هذا المؤلف يعتبر تنجيماً لنضال فكري ضد مختلف الأنساق التي واجهها، وفي نفس الوقت نتيجة عمل نقدي للمواقف التي تتعالى عن الواقع الاجتماعي وتباهي بابتعادها عن ميدان الممارسة.

وقد اعترف ماركس ان كتابة مؤلف الايديولوجية الألمانية كعمل مشترك، تمت لاستخلاص «التعارض الموجود بين طريقتنا في النظر والتصور الايديولوجي للفلسفة الألمانية، أي تصفية حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق (Marx, *Contribution à la critique de l'économie...*, Op cit, P. 4) ومن ثم فإن نقد هيغل وفوير باخ والعائلة المقدسة، فضلاً عن مختلف النظريات الاشتراكية والشيوعية، انطلق من اعتبار أن هؤلاء الفلاسفة وهذه النظريات تساهم في تضخيم الوعي الخاطئ بدلاً من المشاركة في عملية تغيير الواقع. إن الايديولوجية الألمانية ليست، في حقيقة أمرها، إلا تاريخ عملية انحلال النسق الهيغلي بسبب الهوة الحقيقية التي تفصل الفلسفة الألمانية عن الواقع الاجتماعي، الشيء الذي جعل النزعات النقدية التي نسجت هذه الفلسفة بدون فعالية تاريخية.

ولعل التباعد الذي يميز الفلسفة الألمانية عن علاقتها بالواقع الألماني يستلزم معرفة الواقع العيني من أجل تغيير أساسيات هذا الواقع وتجاوزه والتخلف، لأن التحرير الحقيقي لواقع بائس لا يتم على مستوى الأفكار والادعاءات الجوفاء، بل هو عملية تاريخية تعتمد على وسائل واقعية. فالأفكار والمفاهيم ذاتها هي

أطار الملكية الخاصة التي تستعبد الانسان بقوانينها وتسلبه حريته.

إن ماركس في مخطوطاته يولي اهتماماً كبيراً لمسألة العمل. وبالرغم من أن بداية بحثه تعرض لمواضيع مطروقة من طرف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي مثل الأجر، الربح العقاري فإنه ما يلبث ان يستغني عنها ويركز انتباهه بالدرجة الأولى على مفهوم العمل المستلب.

ذلك أنه في المجتمع الرأسمالي لا ينتج العمل بضائع فقط ولكنه ينتج ذاته. أي ان العامل ينتج ذاته بوصفه بضاعة ويصبح بضاعة أكثر حقارة مما ينتج من سلع. وهكذا بدل أن يكون العمل تعبيراً عن الإنسان فإنه يصبح استلاباً وعوض أن يكون تحقيقاً كاملاً للإنسان فإنه يؤدي إلى ضياع تام للواقع. يقول ماركس: «إن كل نتائج الاقتصاد الرأسمالي توجد على هذا التحديد: ان العامل حيال منتوج عمله يكون في نفس العلاقة التي توجد بينه وبين شيء خارج عنه» (Marx, *Manuscripts de 1844, op. cit, P.57*).

وما يمكن أن نستنتجه من فهم ماركس لموقع العمل، عند قراءتنا للمخطوطات، هو أن العمل يتميز بكونه مقولة فلسفية. ذلك أن تناول تصورات تتعلق بالوجود والماهية الانسانية لا يمكن أن تكون إلا حاملة لطابع فلسفي أو هي من المقولات المطروقة في الفلسفة. وماركس نفسه يشير إلى أنه «بواسطة الملكية الخاصة تبلغ الماهية الانطولوجية للشغف الانساني كليتها وإنسانيتها» والمشاعر والانفعالات والاهواء التي يتميز بها الانسان ليست عينات انتروبولوجية فقط ولكنها «إثباتات انطولوجية جوهرية» (Ibid., P. 119).

يؤكد ماركس على اعتبار الممارسة اساس نموضع الانسان في الواقع الموضوعي. وإذا كانت اشكال الاستلاب تتخذ قاعدة تاريخية في الممارسة الانسانية، فإنه ينجم عن ذلك أننا لا يمكن اعتبارها أشكالاً مجردة ونظرية لموضوعية المعرفة من خلال قناع منطقي تأملي كما هو الحال عند هيغل، بل يتعين عليها أن تبرز بواسطة عملها الفعلي الذي يتجاوزها بالضرورة وبصورة واقعية.

إن نص مخطوطات 1844 تعامل مع مقولات الاقتصاد السياسي من منطلق الفيلسوف وليس من وجهة نظر عالم الاقتصاد. لأنه اعتبر في سياق نقده للاقتصاد السياسي، أن هذا العلم يتغاضى عن حقيقة وضعية ووجود وماهية الانسان ويعجز عن ادراك واقع العمل المستلب وعلاقته بالملكية الخاصة. لذا استنتج ماركس أن إلغاء الاستلاب يقتضي الغاء واقع العمل المستلب وبالتالي الملكية الخاصة.

الواقع لتفسره ولكنها لا تملك القدرة على تغييره. اللهم إلا تغيير تفسير هذا الواقع.

- إن للإيديولوجيا صبغة مزدوجة. فهي أولاً نظرية عامة مجردة وثانياً تمثل مصالح وأهداف معينة تحاول البحث عن أجوبة لجميع التساؤلات والمشاكل التي تطرح أمامها فضلاً عن أنها تعرض نظرة عامة للعالم وتقترح نمطاً للعيش والسلوك.

- تنطوي الإيديولوجيا على تحريكات لا تمت إلى العلم بصلة ولكنها تنخرط في العمل والممارسة وذلك من خلال وسيلتين: إما بالضغط والغش وإما بالتمويه والاقناع. وهما وسيلتان في يد الطبقة الاجتماعية المسيطرة تستعملها من أجل تكريس واستمرار سيطرتها.

إن هذه التحديدات التي يقوم بها ماركس في الإيديولوجيا الألمانية تطبق على التصور الإيديولوجي للفلسفة وللواقع الألماني كما تطبق على أساليب تفكيره، هو، قبل تطبيقها على الكتاب. فقد اعتبر ماركس وجود الفلسفة ضروري في الوقت الذي يكون العالم ناقصاً لتوجيه الإنسان إلى مواطن النقص، فضلاً عن أنها تشكل احتجاجاً ورفضاً لهذا العالم في نفس الوقت ولن تنتهي إلا بتحقيقها. وتحقيقها هو في الأساس، عملية زوالها وانسدادها. لذلك ربط ماركس، عند نقده لفلسفة القانسون الهيغلية، مستقبل الفلسفة بمستقبل البروليتاريا. والموقف السليبي الذي يتخذه ازاء الفلسفة يرجع إلى عجزها عن تحقيق ذاتها لتكون رأس التحرر الألماني.

ويمكن أن نقول إن ماركس باكتشافه للواقع المادي الذي يحاكم كل التصورات والمفاهيم، سواء أكانت إيديولوجية أم علمية، أصبح للنقد عنده في الإيديولوجية الألمانية أساساً مادياً تاريخياً، وهكذا فإن: «سائر أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني وبالانحلال في الوعي الذاتي أو التحول إلى أطراف وأشباه وأوهام... الخ. بل بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهراء المثالي، فقط وادراك أن الثورة لا التقه هي القوة المحركة للتاريخ». (المصدر نفسه، ص 50).

وتقتضي الإشارة إلى أن الفكرة المركزية في «الطروحات حول فويرباخ» تتمثل في الممارسة التي تشكل المقياس الأساسي والنشاط الواقعي العملي الانتقادي للبشر. ويرفض سلبية المادية الحسية عند فويرباخ لأنها لا تفهم مغزى الفاعلية الثورية والفاعلية النقدية العملية.

إن الأساس المادي التاريخي الذي توصل إليه ماركس في الإيديولوجية الألمانية لم يتبلور بعد بشكل واضح. وهذا ما سيقوم به في الأعمال اللاحقة ولا سيما في نقده للاقتصاد حيث

من إنتاج البشر أنفسهم، الذين يعملون ويتحركون داخل واقع مادي واجتماعي معين: «إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط، بادى الأمر، بصورة مباشرة وثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر. فهو لغة الحياة الواقعية.. ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة ولغة القوانين والاخلاق والدين والميتافيزياء... الخ. عند شعب بكامله. فالبشر هم منتج تصوراتهم وأفكارهم... والوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي... ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية (ماركس. انغلز، الإيديولوجية، م. سابق، ص 30).

إن الإيديولوجيا، في نظر ماركس، وهم وخداع. وهذا الوهم لا يعثر على تفسيره في ذاته بقدر ما يتعين أن يبحث عنه في الشروط الاجتماعية والمادية لممارسة البشر العينية. ذلك أن الناس بسبب ظروفهم المزرية وتأخر مجتمعاتهم يجتهدون في البحث عن الأوهام وأساليب التمويه لكي يجدوا فيها العزاء والتعويض عن بؤسهم الاجتماعي.

غير أن الإيديولوجيا، بحكم الأفراد الذين يتجونها، وبحكم أهدافهم ومرايمهم، ترتد إلى تفسير مزيف للتاريخ وإلى اعتماد مناهج وأشكال تجريدية تغض الطرف عن أهمية التاريخ وتنتهي إلى السقوط في مجموعة من الأوهام يمكن فضحها بالرجوع إلى التاريخ. ومن ثم فإن مواكبة التصور الإيديولوجي للفلسفة والواقع يؤدي بنا إلى توفير امكانية نقد جذري لأسسه وأساليبه استناداً إلى التاريخ، لأن التصورات العامة كالقانون والدين والفلسفة هي تصورات هلامية ضبابية انبثقت من دماغ الإنسان ولذلك يمكن رصد مضامينها بواسطة الاختبار الاجتماعي والمحاكمة التاريخية.

إن ماركس يحدد السمات التالية للإيديولوجيا:

- أن الإيديولوجيا تنطلق من واقع إلا أنه واقع مجتزأ ومحدود وتنفلت الكلية من الوعي كما تنفلت عملية التطور التاريخي من الارادات الفردية.

- إن الإيديولوجيا ترصد هذا الواقع بطريقة تعمل على تشويهه بواسطة خلفيات وتصورات مسبقة.

- إن هذه التصورات المعكوسة لا تكون كذلك إلا من جراء اندماجها في التاريخ الفعلي الواقعي وذلك بسبب غرورها وادعائها أنها تتميز بالكلية في حين أنها تحمل، في حقيقة الأمر، كلية مثالية خيالية. إن نسبة الوهم والواقع التي يمكن فرزها من البناء الإيديولوجي غير مستقرة لأنها تتغير وفق الظروف والمجتمعات والحقب التاريخية والعلاقات الاجتماعية. إنها تمتد إلى ما يتجاوزها باعتبارها طريقة عمل تنطلق من

ستحدد بشكل واضح كل المفاهيم التي بدأ بصياغتها في الايديولوجية الألمانية وسيقدم لمفهوم النقد أهمية قصوى.

4.4 - الديالكتيك النقد والبروليتاريا :

اتضح لنا مما تقدم ان النقد عند ماركس انطلق من نقد الدين إلى نقد الفلسفة إلى نقد الدولة ومنه إلى نقد المجتمع ، وبعبارة أخرى من نقد السياسة إلى نقد الاقتصاد السياسي الذي سيؤدي إلى نقد الملكية الخاصة . وتبين لنا أيضاً أن مفهوم النقد يكتسب دلالاته من التطور النظري لماركس . فابتداء من نقده لفلسفة القانون الهيغلية إلى المخطوطات لاحظنا ان السمة المميزة للنقد تتمثل في ابعاده السياسية والتاريخية مع طغيان للتفكير الفلسفي . إلا أن ماركس في الايديولوجية الألمانية وأطروحات حول فوير باخ عمل على تطعيم النقد بأساس مادي للتاريخ . أما المرحلة التي ستعقب الايديولوجية الألمانية فستتميز كتاباتها برمتها بالهم النقدي ، على اعتبار أن مشروعه الأساسي الذي يتغل في الرأسمال هو عمل نقدي ، في الأساس للاقتصاد السياسي . فما هي إذن دلالة النقد في هذه المرحلة؟

إن اهتمام ماركس بالاقتصاد السياسي ليس وليد الخمسينات من القرن التاسع عشر . وقد جاء أثناء عرضنا للمضمون النقدي لمخطوطات 1844 أن ماركس اكتشف الاقتصاد السياسي من جراء احتكاكه بواقع الفلاحين ومناقشاته حول التبادل الحر . . الخ اضافة إلى مخطوطات انغلز حول نقد بعض مقولات الاقتصاد السياسي . إلا أن التقاء ماركس الفيلسوف بميدان الاقتصاد كان لقاء مع بعض «المسائل الاقتصادية ومن خلال المناقشات السياسية» (Althusser, Pour Marx, .. P. 157).

ويمكن أن نقول بأن المسألة الاجتماعية تشكل حاجساً مستمراً في تفكير ماركس منذ نقده للتصور الهيغلي للدولة وحتى كتاباته الأخيرة . لذلك اعتبر أن التميز الذي يضعه هيغل ، تعسفاً ، بين الدولة والمجتمع المدني هو تمييز خاطئ ، وبالتالي فإن البحث عن أسس المجتمع المدني يستوجب الالتزام بأدوات الاقتصاد السياسي .

وهكذا انتقل من إدانة الرأسمالية في المخطوطات إلى تبرير اجتماعي واقتصادي لالغاء الملكية الخاصة والعمل المستلب . لكن ماركس في المخطوطات لم يكن قد توصل بعد إلى استيعاب حقيقي لمفاهيم الاقتصاد الرأسمالي أو بالأحرى انتقاد شامل لها . والسبب في ذلك راجع إلى عدم فهمه لمشكل القيمة وفائض القيمة وعدم انتباهه إلى ما هو عقلائي في

النظريات الاقتصادية الانغليزية ولا سيما نظرية ريكاردو . وبدون أن ندخل في تفاصيل موقفه من القيمة - العمل الذي تأرجح في البداية بين رفضها وقبولها فإن ماركس عندما كتب يؤس الفلسفة . . . قد أصبح ريكاردياً . . بعد صياغة تحديد قيمة بضاعة معينة من خلال كمية العمل الضروري لانتاجها . (Mandel, La Formation de la pensée P. 9) ولكنه في نفس الوقت يبتعد عن نظرية ريكاردو حول القيمة - العمل حيث انه كتب إلى أنا نكوف رسالة بتاريخ 28 ديسمبر 1846 يتحدث فيها عن «خطأ الاقتصاديين البورجوازيين الذين يرون في المقولات الاقتصادية قوانين أبدية وليست قوانين تاريخية، أي انها ليست قوانين إلا ضمن تطور تاريخي محدد وتطور محدد لقوى الانتاج» (Ibid., P. 43).

ومهما يكن فإن الكتب التي قام ماركس بتأليفها : مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي وأسس نقد الاقتصاد السياسي ونظريات حول فائض القيمة تشكل ، في حقيقة الأمر ، مجموعة من الأعمال التي هأت بشكل مباشر لاعداد الرأسمال الذي هدف ، من خلال كتابته ، إلى وضع نقد شامل للاقتصاد السياسي وفحص مفاهيمه وأسس تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً ونظرياً وبالتالي : «الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث» (Marx, Le Capital... Livre 1, P. 36) وكذا الاعداد النظري الذي يفترض نقداً جذرياً للواقع على المستوى النظري ، ودرجة مرتفعة من السلطة يمتلكها الانسان الاجتماعي للسيطرة على الطبيعة ، ومستوى مرتفع لتقدم قوى الانتاج والمجتمع على المستوى العملي . ويرى ماركس ان الطبقة العاملة هي الوحيدة القادرة على تحقيق هذا المشروع التاريخي .

إن محاولة تحديد مفهوم النقد عند ماركس في هذه المرحلة اقتضت التعرض للمنهج الذي سلكه في نقد الاقتصاد السياسي . ومن أجل ذلك رجع إلى كتاباته في أواخر الخمسينات واضعاً في أول قائمة اهتمامه تقييماً جذرياً لمنهجه باستصلاح مواطن الضعف فيه وتبهيء منهج قمين بالاستجابة لمطالبات دراسة علمية للاقتصاد البورجوازي .

انشغال ماركس بالبحث عن منهجه الخاص أدى به إلى القيام بدراسة متأنية ومفصلة للتسلسل الديالكتيكي للمقولات الاقتصادية من جهة وتوضيح أسباب الوهم الهيغلي من أجل فهمه واستيعابه من جهة أخرى . وهكذا ابتداء ماركس مرحلته الثانية في تكوين منهجه بالعودة إلى دراسة هيغل .

إذا كان النقد الأولي للديالكتيك الهيغلي في المخطوطات 1844 انصب على كتاب فينومينولوجيا الروح فإن نقده الثاني

يؤسس نظرية في النقد بشكل واضح، أو على الأقل لم يحدد موقع ودلالات النقد كأداة ومفهوم في ممارساته النظرية المختلفة المنطلقات والمناهج والرؤى. قد نجد بعض صيغ الاحتجاج والمآخذة أو المطالبة بالإصلاح والتغيير والثورة سواء بالدعوة للرجوع إلى الماضي أو إدخال قيم الغرب وطرقه في التنظيم المؤسسي أو الاشتراكية أو الاندماج الوحدوي للوطن العربي. وفي جميع الحالات يبقى المنطلق الأيديولوجي يطغى على الأدوات المعرفية والأساليب المنهجية، ويسيطر الإيمان المذهبي ويُغيب المفاهيم والأشياء.

غير أنه في الآونة الأخيرة بدأ يتبلور اتجاه نقدي في الفكر العربي يحاول مساءلة مكونات العقل العربي الذي أنتج هذا الفكر أي أنه يركز على الكشف عن آليات العقل العربي وأسمه المعرفية، ولا يكفي بالمناظرة الأيديولوجية أو المذهبية التي حكمت الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن.

إن الفكر العربي في زمن النهضة توزع بين اتجاهين: سلفي وليبرالي. وسيطرت عليه إشكالية مركزية تمثلت في ما اصطلاح على تسميته بإشكالية الأصالة والمعاصرة. وتمت صياغة بعض عناصر هذا الفكر داخل سياق تاريخي تميزه الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها وتعبيرها. فكان الغرب تحدياً وجودياً وحضارياً عارماً أثر في جل الكتابات العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، بل تحول إلى إطار مرجعي للفكر العربي سواء أعلن عن ذلك صراحة، كما هو الحال بالنسبة للمفكرين الليبراليين والعلمانيين العرب، أو تكتموا على ذلك وسكتوا عنه، ولكنه يسكن نصوصهم بالرغم منهم.

فكر النهضة إذن هو وعي بواقع الانحطاط العربي الاسلامي ومحاولة لقاربة سؤال طالما أرق هذا الفكر منذ بداياته. وهو لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وللإجابة عن هذا السؤال وكل الأسئلة التي تفرعت عنه، اضطرب العقل العربي أن يبحث عن أطر ومركزات، فيها ما ينتمي إلى تاريخ هذا العقل ومنها ما يرجع إلى الثقافة الغربية مباشرة. وهكذا تأسست السلفية والليبرالية والماركسية والقومية كاتجاهات فكرية تحكمت، لمدة طويلة، في الصراع الفكري العربي وعبرت، بأشكال مختلفة، عن تطلعات قوى اجتماعية وتفاعلت داخل المجتمع العربي.

ويتعين الإشارة إلى أن حديثنا عن السلفية والليبرالية والماركسية والقومية لا يعني أن داخل كل اتجاه من هذه الاتجاهات وحدة مطلقة تحكم فكر كل المتحدثين داخلها. فالسلفية تتحرك فيها اتجاهات مختلفة ومتنوعة قد تصل إلى

تركز على كتاب المنطق وفي هذا السياق كتب ماركس إلى انغلز في 16 يناير 1858 يقول: «إنني فيما يتعلق بمنهج الاعداد، قد استفدت كثيراً من تصفحي منطق هيغل مرة أخرى». وسواء كان تصفح ماركس للمنطق صدفة أو عن قصد، فإن المهم هو قراءته له والاستفادة منه بشكل كبير. ولقد أكد ماركس أيضاً أنه «إذا توفر لي الوقت من جديد في يوم من الأيام لهذا النوع من الأعمال، ستملكني رغبة كبيرة في تسهيل فهم المضمون العقلاني للمنهج الذي اكتشفه هيغل والذي غلف بالالغاز في نفس الوقت» (Marx, Contribution à la critique de l'économie.. op cit, P. 166).

إن الديالكتيك يتولد من جراء واقع التأخر والانحطاط، ولم يكن من الصدفة في شيء أن يتأسس الجدل في الفكر الألماني بعد صياغة الاتجاه النقدي مع كانط. ويجوز القول إن الديالكتيك نتاج إشكالية تاريخية تطبعها التأخر. وبحكم واقع التخلف الألماني، بالقياس إلى التقدم الحاصل في انكلترا وفرنسا، فإن المجتمع الألماني يوفر مجالاً خصباً لممارسة النقد المشدود إلى استراتيجية الطبقة العاملة، «إن النقد العلمي للاقتصاد السياسي يعبر إذن في نهاية التحليل، عن وجهة نظر البروليتاريا» (Marx, Le Capital, op cit, P. 584).

الاقتصاد السياسي عند ماركس لا يعالج الأشياء فقط أو مختلف الدورات والمقولات الاقتصادية بل يكشف، أساساً، عن العلاقات بين أفراد المجتمع وبين الطبقات الاجتماعية في إطار النظام الرأسمالي.

وهكذا فالنقد عند ماركس هو السلاح الجوهرية الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بالبروليتاريا، على اعتبار أن هناك تدخلاً تاماً بين الديالكتيك والنقد والبروليتاريا. أنضج مرحلة من التطور الفكري لماركس. الديالكتيك في جوهره نقدي وثوري، ولأنه كذلك فإنه يكشف عن الحركة المتناقضة للمجتمع البورجوازي. وإذا كان الديالكتيك نقدياً وثورياً وكان النقد ديكالكتيكياً فلأنهما يرتبطان بطبقة تحمل كل إمكانات النقد والثورة والتجاوز..

5 - النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر:

لا يمكن أن يقارن المرء بين تاريخ الفكر الغربي والتطور الخصوصي للفكر العربي. وإذا كان النقد كإجراء نظري وعملي تساق مع الثقافة الغربية منذ عصر النهضة ووجد تنويعه التاريخي في زمن الأنوار والمنظومات النقدية التي شرعت ابستمولوجياً للاتجاه النقدي، فإن الفكر العربي الحديث لم

وليس من شك أن هنما في هذا المقام، لا يتمثل في رصد العناصر الفكرية المؤسسة لكل الاتجاهات التي تجاذبها، وما يزال يصطرح داخلها، الفكر العربي الحديث والمعاصر بقدر ما تمنها ملاحقة ملامح النقد كفعل إبستمولوجي وتدخل اجرائي في مجالات الممارسة النظرية والعملية.

غير أن جل الدراسات والأعمال التقييمية للفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن، تتفق حول اعتبار هذا الفكر متورطاً في الصراعات السياسية، لدرجة يغدو فيها الفكر وكأنه نتيجة من نتائج المشروع السياسي وتحويل السياسة والاعتبارات الأخلاقية إلى أطر منتجة لفكر كثير ما يتميز بالهامشية والانفصال عن الواقع. فكيف يمكن إذن أن يتأسس النقد داخل سياق فكري سياسي يتبرم من المسألة ويكتب الحس النقدي؟

حتى الماركسية دخلت إلى الحقل الثقافي والسياسي العربي وكأن الأمر يتعلق بنظرية جاهزة سواء من حيث أشكاليتها ومنهجها ومفاهيمها، وتصلح لكل مكان وزمان ويُمكن أن تُوجّه كل أشكال النقد في كل المستويات البنيوية للمجتمع، وحتى في مقارنة التراث العربي - الإسلامي وجعله موضوعاً للصراع السياسي والأيديولوجي الراهن.

وهكذا بدل أن تبرز الماركسية كنظرية نقدية تُعلّم السؤال الفعلي وتساعد على صياغة أشكال حيائية جديدة وترفض التكرار وتتخطى ما يحول دون الإبداع، سقط المفكرون الماركسيون العرب في نزعة رهية للاجترار، وتحول النقد في هذه المنظومة إلى جُود. واختلطت المعرفة بالسياسة وهيمت النظرة الأيديولوجية على الأشياء والناس والأفكار.

وما يتعين التأكيد عليه، بالرغم من ذلك، هو أن الماركسية يصعب الانفلات منها في التربة الفكرية المعاصرة، لأنها مدرسة منهجية تعلّم حساسية مختلفة ونظرة مغايرة للإنسان والمجتمع والتاريخ، لاسيما إذا تمّ تبليغها بأساليب متحررة من النزعة العقيدية الغارقة في دوغمائيتها.

ومع ذلك نجد نصوصاً تحتوي على بذور نقدية قوية تدخل تارة ضمن القول بالتحديث ان الدعوة إلى الإصلاح والتغيير وتارة تقع داخل البحث عن مشروع ثقافي وحضاري عربي بديل. المهم أن الستينات عرفت لحظات نقدية ما زالت تتردّد اصداؤها حتى اليوم.

هكذا اعتبر عبد الله العروي أن: «ابرز علامات تأخرنا هو تخلف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع، لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد واجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقاً لرامي الأمة، في ذلك

درجة التباين ولكنها تلقت كلها حول القول بضرورة الرجوع إلى زمنية قدسية والتعالي على التاريخ.

إن سلفية محمد عبده، على سبيل المثال، تتميز بحسّ نقدي يصعب العثور عليه في النصوص السلفية الأخرى. فهذا الفكر المسلم ركز اهتمامه على المسلمين وعلى واقع حالهم بالدرجة الأولى حتى أنه، أحياناً، لا يرجع إلى الإسلام إلا حين يكون له تأثير فاعل في حياة المسلمين. لذلك لم يترك أي فرصة لتوجيه النقد إليهم.

ويمكن صياغة الاعتبارات النقدية التي تعامل بها محمد عبده مع الواقع العربي - الإسلامي ومع المسلمين بشكل اخص في كونهم قد يشعروا من انفسهم وانصرفوا عن الاهتمام بالامور العامة وانصرفوا عن الشريعة، بل وفهموا معاني التواكل والقضاء والقدر بشكل خاطيء وابتعدوا عن العلم المطلوب، اضافة الى النقد اللاذع الذي وجهه الى الفقهاء والصوفية.

إن القاعدة الأساسية التي اعتمد عليها محمد عبده في نقده تتمثل في اعتباره أن العقيدة الإسلامية سليمة ولكن المسلمين، سواء أكانوا حكاماً أم محكومين، أخطأوا فهمها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن محمد عبده فصل بين العلوم الدينية التي يتعين أن تسير متطلبات اللحظة التاريخية، وبين العلوم المدنية التي تسعف المجتمع في ميدان التمدّن والتقدم. كل هذا لا يمكن أن يتم إلا ضمن مشروع تربوي يُنقي العقول من الاعتقادات التيسيسية ويُعلّم العمل والفضيلة.

هذه بعض عناصر النقد في فكر محمد عبده باعتباره مفكراً إسلامياً يشجع على التفتح الفكري من منطلق استيعاب المكونات الجوهرية للإسلام، ويحث على الاجتهاد العقلي المرتبط بشروط وأحوال الناس.

إن اجتهادات محمد عبده لم تسفر عن انتاج مفهوم محدد للنقد من حيث وضعه الدلالي والاجرائي، كما أن اعماله ومواقفه تصدى لها الاتجاه الليبرالي ذو الميول العلمانية، واعتبر الدعوة السلفية، مهما كان تفتحها، دعوته لن تخرج العرب والمسلمين من انحطاطهم ما دام الدين يحث على العقول والنفوس ولا يفسح مجالاً للاختلاف الحقيقي. لذلك فإن السبيل الوحيد للانفلات من التخلف هو فصل الدين عن قضايا الدولة وتنظيم المؤسسات بشكل عقلاني وتعليم قواعد العلم لصنع التقدم الفعلي.

من هذه المنطلقات عمل فرح انطون على محاورة محمد عبده ومناقشة الدعوة السلفية بصورة عامة. ومن نفس الأسس شارك أديب اسحق في الصراع الفكري.

ولعل كتاب تحديث العقل العربي لحسن صعب يلتقي في بعض جوانبه على الأقل، مع القول بضرورة تغيير أدوات النظر في مكونات المجتمع العربي. وليست صدفة أن يحمل الكتاب عنواناً بهذه القوة الدلالية بعد هزيمة حزيران 1967. فتحديث العقل عند حسن صعب ليس قضية كلامية بل وجودية لأنه يدعو «العقل العربي للتحويل من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة بل نظم الكون نظماً إبداعياً جديداً. ولا يعني العقل المتحصن بالماضي بل العقل الذي يرى ويحيا حركة الصيرورة المتدفقة عبر الماضي والحاضر والمستقبل،... بل العقل الواعي والملاحظ والمجرب والبصير الذي يسبق إلى رؤية الحقيقة ويلتزم بصناعة الحياة صناعة جديدة وفقاً لها» (حسن صعب، تحديث العقل العربي... ص 400).

لا نريد الاسترسال في تقديم بعض النصوص العربية المعاصرة ذات التوجهات النقدية، لأن ذلك يستدعي بحثاً قد لا يستوعبه هذا المقام، كما أن عدم ذكرنا لبعض الاسماء والنصوص لا يعني إهمال مساهمتهم الفكرية في اتجاه تأسيس عقل نقدي مُتحرّر من عوائقه.

ولعل أهم محاولة نظرية في هذا السياق، تتمثل في أعمال محمد عابد الجابري، التي دشنتها بكتابه، نحن والتراث حيث صفى فيه حساباته مع كل القراءات والمحاولات المنهجية التي تعاملت مع التراث العربي - الإسلامي. وتابع مجهوداته النقدية في كتاب الخطاب العربي المعاصر الذي حدد فيه منذ اللحظة الأولى، كما يعلن عن ذلك في المقدمة، «نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد الاستمولوجي لا الايديولوجي وحددنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 7).

إن مطلب النقد، عند الجابري، مرتبط عضوياً بمشروع النهضة. لكن: «غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والطامح التي غاها أو ألح في تبنيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع الثورة - أو النهضة الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل الالفاظ والعبارات الجديدة التي تحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع النهضة التي لم تتحقق بعد» (المرجع السابق، ص 7).

أيضاً اتبعت الانسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن انسان العهد الوسيط» (عبد الله العروي، الايديولوجية العربية: ص 21). كما ركز العروي على الوظيفة النقدية للفكر موجهاً اللوم إلى المثقفين العرب مشيراً إلى أنه: «إذا كانت لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاحيات مفكرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التآليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قيل إن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول إن أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري». (المرجع نفسه، ص 22).

بل إن النزعة النقدية التي سيطرت على فكر العروي في الايديولوجية العربية المعاصرة وصلت إلى مستوى جذري قوي الدلالات حيث قال: «نودع نهائياً المطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الانساني وراءنا لا أمناً وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباه الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين وأن العقل الانساني بعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن وبذلك نتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية عليها ممارسات الجماعات المستقلة وتتوحد شيئاً فشيئاً عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن أحد أن يدعي، فرداً كان أو جماعة، إنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين...»

«صيرورة الواقع الاجتماعي، نسبية الحقيقة المجردة، إبداع التاريخ، جدلية السياسة: هذه معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري، عرفها حقاً البعض منا وفسرها ونادى بها، ولكن المجتمع العربي ككل، منذ القرن الماضي، يتردد في تبنيها تبنيّاً كلياً، ينكرها لا في دائرة الاسرة والمسجد والكتاب فحسب، بل داخل البرلمان والمدرسة العصرية وحتى في قلب المصنع، يتردد في عرفانها لا في كتب تراثنا القديم حيث يعاد طبعها فحسب، بل في التأليف المعاصر، على صفحات الصحف اليومية وشاشة التلفزة، وباختصار في ذهن كل منا» (المرجع نفسه، ص 21).

إن هذا النص، بالرغم من طوله، يكشف كثيراً عن مكونات الفكر النقدي لدى عبد الله العروي. فالتنقد عنده يجب أن ينصب على الوعي العربي الذي لا يرقى إلى تفاصيل المرحلة بقدر ما يتعين ان يتوجه إلى التشكيلة الاجتماعية والعلاقات الانسانية وانماط السلوك التي تحول دون التقدم والابداع.

(الجابري، بنية العقل العربي، ص 582).

لا شك أن المشروع النقدي للعقل العربي الذي يقوم به الجابري يذكر المرء بالنقدية الكانطية في نقد العقل الخالص والعمل. ونحن لا نقوم هنا، بهذه الملاحظة على سبيل المقارنة، بل للإشارة إلى أن كل مشروع نقدي من هذا الحجم يستهدف محاكمة آليات العقل ويرتبط أساساً بمطلب نهضوي بغاية إشاعة التنوير والتحرر.

فالجابري حين يقول بالتحرر من التراث «بتحقيقه وتجاوزها»، وبالتحرر من الغرب «بالدخول مع ثقافته في حوار نقدي» وبممارسة «عقلانية نقدية» على النصوص والأشياء والعلاقات، فإنه يهدف إلى إعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها العقلية والوجودية لتتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به. يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كيانه العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسخ المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها». (الجابري، تكوين العقل العربي، م. سابق، ص. ص 7-8).

إن الاتجاه النقدي في الحقل المعرفي الغربي اتجه تأسيس منذ أواخر القرن الثامن عشر، وما زال مستمراً من خلال صيغ نظرية وعملية مختلفة تبلورت في النظرة النقدية الألمانية وتعمقت مع مختلف الاجتهادات التفكيكية الفرنسية. ولكن الاتجاه النقدي في الفكر العربي الحديث يبدو أنه ما زال في سياق التأسيس باعتباره نظرية في النقد وليس مجرد محاولات نقدية متفرقة.

مصادر ومراجع

- أدونيس، الثابت والتحول، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية. 1982.
- تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1984.
- الخطاب العربي المعاصر، دراسات تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1986.
- الخطيب، عبد الكبير، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت.
- صعب، حسن، تحديث العقل العربي، دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980.

يبدو أن المشروع النقدي للجابري ليس ككل المشاريع التي بشر بها كثير من الباحثين والمفكرين العرب بهدف قراءة التراث العربي - الإسلامي قراءة جديدة أو البحث النقدي للأسس الفكرية التي وقفت عليها ثقافة النهضة العربية، لأن تفكير الجابري غير مرهون بمذهب ايدولوجي مسبق يُملئ عليه قراءته أو تأويله وغير مشروط بنظرية جاهزة. لأنه بصدد صياغة نظرية نقدية بالفعل..

لقد سبق للفكر العربي الحديث والمعاصر أن شهد دعوات للنقد مثل محاولات طيب تيزيني وحسن حنفي وحسين مروة وأدونيس وعبد الله العروبي وهشام جعيط وعبد الكبير الخطيبي... وآخرون (هشام جعيط، *L'Europe et l'Islam*)، لكن محاولة الجابري - ومحمد اركون في مجال نقد العقل الإسلامي (اركون، *تاريخية الفكر العربي*) - تستهدف تأسيس نظرية في النقد من خلال نقد العقل العربي والكشف عن مكونات أساسياته المعرفية سواء في التراث العربي الإسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر. معتبراً أن: «نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة. ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته، ومفاهيمه وتصوراتهِ ورؤاه؟ (محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 5).

وبالرغم من أن الجابري يلج في نصوصه النقدية على المنطلق الاستمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث، أو ما يسميه بميدان ابستمولوجيا الثقافة أو «تحليل الأساس ابستمولوجي للثقافة العربية التي انتجت العقل العربي» فإنه لا يستبعد في بعض مستويات تحليلاته الأبعاد التاريخية والايديولوجية. لاسيما وأنه يدعو، وبشكل صريح، إلى «تدشين عصر تدوين جديد» وإلى «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، وإلى «عقلانية نقدية».

لقد أوصل المنهج التحليلي النقدي الذي اعتمده الجابري في الحفر على الأنظمة المعرفية التي انتجها العقل العربي إلى القول بأن: «العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو توجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة - ولا نقول في انتاجها - هي المقاربة (أو القياس البياني) والمثالة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم.

- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.
- Kant, E. *Critique de la raison pure*, Traduction éd. P.U.F., Paris, 1944.
- *Contribution à la critique de l'économie Politique*; éd. Sociales, Paris, 1969.
- *Philosophie de l'histoire*, éd. aubier montaigne, Paris, 1947.
- Kejeve, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. Gallimard, Paris, 1946.
- Mandel, E., *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, éd. Maspero, Paris, 1967.
- Marcuse, Herbert, *Philosophie et révolution*, Paris, 1969.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, éd. Sociales, Paris, 1975.
- ———, *Critique de l'état hégélien*, in présentation de Kestas papaicannou, éd. U.G.E., 1^{er}/18, Paris, 1976.
- ——— *Critique du droit politique hégélien*, éd. Sociales, paris, 1975.
- ———, *Le Capital*, Livre I, préface de la première édition, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.
- ———, *Manuscrits de 1844*, économie politique et philosophique, éd. Sociales, Paris, 1969.
- Sève, Lucien, *Introduction aux textes sur la méthode de la science économique*, éd. Sociales, Paris, 1974.
- Weill, Eric, *Problèmes Kantiens*, éd. Librairie Philosophique, J. vrin, Paris, 1963.
- Yven, Belaval, *Histoire de la Philosophie*, T. 2, éd. Gallimard, encyclopédie de la pléade, Paris, 1973.
- العروبي، عبد الله، الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، 1970.
- غارودي، روجيه، فكر هيجل، ترجمه وقدم له الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت.
- ماركس، انگلز، الايديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر.
- ماركوز، هيربرت، العقل والثورة، هيجل ونشأة نظرية اجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970.
- مروة، حنين، النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1981.
- هيبوليت، جان، دراسات في ماركس وهيجل، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- Al Thusser, L., *Pour Marx*, éd. Maspero, Paris, 1965.
- Arkoun, M., *Pour une critique de la raison islamique*.
- Assoun, P.L., *Marxisme et théorie critique*, éd. Payot, Paris, 1978.
- Cassirer, Ernest, *La Philosophie des Lumières*, éd. Fayard, Paris, 1932.
- Chatelet, François, *L'Histoire de la philosophie*, T. 5, éd. Librairie Hachette, Paris, 1973.
- Djait, Hicham, *L'Europe et l'islam*, éd. Seuil, Paris, 1978.
- Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Traduit de l'allemand par Louis Althusser, éd. W.G.E., 1/18, Paris, 1960.
- Goldman, Lucien, *Etudes sur la pensée dialectique et son histoire*, éd. P.U.F. Paris, 1948.

محمد نور الدين افاية

الهرمسية

Hermetism
Hermétisme
Hermetismus

1 - لمحة تاريخية :

إذا نظرنا إلى ذلك المركب الثقافي الغريب الذي طغى على الساحة الفكرية، الدينية والفلسفية والعلمية، في أقطار الشرق الأوسط، ابتداء من القرنين الثاني والثالث للميلاد، واستمر إلى ما بعد ظهور الإسلام بقرون - وما زالت بقاياه ماثلة حتى اليوم - فإننا سنجد الهرمسية تشكل فيه الطبقة العليا التي هيمنت على سائر الطبقات فطبعتها بطابعها، مشكّلة بذلك التيار الفكري، الفلسفي والديني السائد والجارف. وعليه، يتعلق الأمر بقسم كبير من الموروث الثقافي الذي ورثته الحضارة العربية الإسلامية من العصر الاغريقي - الروماني، الذي يعرف بالعصر الهيلينستي، وهو موروث احتل مواقع أساسية كان لها دور كبير، في تطور الثقافة العربية الإسلامية.

والهرمسية Hermétisme تيار فلسفي ديني علمي ينسب إلى هرمس المثلث بالحكمة أو النبي ادريس كما جاء في المؤلفات العربية أو المثلث بالنبوة والحكمة والمُلْك، كما ورد في كتاب أبي الوفاء المبرن فاتك مختار الحكم ومحاسن الكلم أو الثلاثي العظمة كما جاء في التسمية اليونانية، ومشتقاتها: إذ يقال: Hermès Trismegistirs الخ. ورسول الآله زوس إلى البشر، وهرمس في الأصل اسم لأحد الآلهة المرموقين عند اليونان قارنوا بينه وبين إله مصري قديم هو الإله طوط Thoth كما قارن بعض اليهود بين هرمس

طوط وبين النبي أنوخ. أما في الميثولوجيا المصرية القديمة فقد ظهر طوط كاسم لكاتب الإله أوزيريس، إله الدلتا، المسؤول عن الموت والمتحكم في المصير البشري. وبحكم وظيفة طوط ككاتب نسب إليه اختراع الكتابة، وبالتالي جميع الفنون والعلوم التي تعتمد على الكتابة وت مارس في المعابد كالسحر والطب والتنجيم والعرافة. ثم ارتقى الإله طوط درجة في سلّم الألوهية، بحسب الأساطير المصرية، فنسب إليه خلق العالم بقوة تأثير صوته، قوة الكلمة. وتقول الأساطير المصرية ان صوته يتكثف بنفسه فيصير مادة، ومن هنا كانت قوته كامنة في صوته، أي في قوة النفخ الصادر عنه والذي به يخلق كل شيء. فهو إذن الإله الخالق والمعلم. أما في الميثولوجيا اليونانية فلقد حظي هرمس بمكانة مرموقة إذ كان ابناً لكبير الآلهة زوس Zeus وقد نسبوا إليه، أيضاً، اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والحساب... وأما في الأدبيات الهرمسية العربية فيقال إن هرمس هو النبي ادريس المذكور في القرآن، كما مرّ، وينسب إليه اختراع الكتابة والطب والكيمياء والتنجيم والسحر... الخ.

أما الهرمسية كطائفة من العلوم والفلسفة الدينية فتستند إلى مجموعة من الكتب والرسائل التي نسبت إلى هرمس المثلث بالحكمة الذي، يعتبر أحياناً إلهاً وأحياناً نبياً يوحى إليه غير أن البحث العلمي الحديث أثبت بما لا يقبل الشك أن تلك المؤلفات ترجع في مجملها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، وأنها كتبت في الاسكندرية من قبل أساتذة يونانيين، أو قبطيين يعرفون اليونانية، وأنها مستمدة في جانبها الفلسفي الديني من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة وفي جانبها العلمي (التنجيم والسحر خاصة) مما انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية، عندما كانت تحت السيطرة الفارسية. أما الكيمياء

الموت، مع أجسام الكواكب. وقد ترتقي النفس في معراجها إلى السماء العليا محفوفة بجوقة من الملائكة، فتشاهد في رحلتها كائنات روحية عديدة: منها ملاك الحياة، ملاك المادة، ملاك الفرح، ملاك الحزن... كما تشاهد البرزخ الذي يقول الرواقيون والمنجمون أنه يفصل العالم السايوي عن العالم الأرضي. أما النفوس التي تبقى سجيناً المادة أي النفوس التي لم تتحرر من أبدانها، فإن الزوايا الجوية تلقي بها في قرارة جهنم.

واضح من هذا الملخص، الذي نقرأ فيه كثيراً من الأفكار التي راجت فيما بعد في الثقافة العربية الإسلامية، وفي أوساط المتصوفة ولدى التيارات الباطنية خاصة، أن المسائل الرئيسية التي تعالجها الفلسفة الدينية الهرمية تدور حول قضية الألوهية ونشوء العالم، وقضية النفس وخلاصها، ووحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه. فلنسلط بعض الضوء على هذه المسائل الثلاث.

تميز الإلهيات الهرمية بالقول بالهين اثنين أحدهما مسخر للآخر:

1 - الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار، وبالتالي فهو لا يعرف إلا على سبيل السلب: انه منزّه تام التنزيه عن أي شبه بينه وبين أي شيء آخر في العالم، لا يهتم بشؤون الكون ولا يدخل في علمه أي شيء منه، لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزّه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق الحواس، أو العقل. ان الكون لا يدل عليه ولا يرشد إليه لأنه لا علاقة له به.

2 - الإله الخالق الصانع الذي خلق العالم وبالتالي فهو يتجلّى فيه، فيمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه لأنه موجود في كل مكان، فأينما انجم الإنسان ببصره وجسده أدركه لأن كل شيء شاهد عليه. يقول نص هرمسي: «إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، إلى حركة القمر، إلى تناسق النجوم، واسأل نفسك: من يحفظ النظام في كل ذلك؟». ويخاطب نص هرمسي آخر أحد المريدين قائلاً: «هل تقول إن الله لا تدركه الأبصار؟ لا نَهْ بمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله؟ إنه لا يخلق كل شيء إلا من أجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته».

يرتبط بهذه الثنائية على صعيد الألوهية تياران دينيان كتبت لهما السيطرة بعد القرن الأول للميلاد، وقد طغيا على الأدبيات الهرمية: (١) تيار متفائل يرى العالم جيلاً ويرى فيه

الهرمية (وهي التي انتقلت إلى العرب) فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية وفن صناعة الذهب التي كان يتقنها المصريون منذ القدم، هذا بالإضافة إلى تأثيرها بالزرادشتية والعلوم السحرية المجوسية التي انتشرت بشكل واسع في مصر منذ القرن الثاني قبل الميلاد. وبالجملية يبدو أن هرمس كان مجرد اسم مستعار، عن جملة الأسماء المستعارة التي كانت تستعمل في العصر الهيلينستي كسلطة مرجعية تمدّ الناس بما كانوا في حاجة إليه من وحي وحكمة وعلم وصنعة. ومن هنا يتضح السر في غزارة النصوص الهرمية وتنوعها وانتشارها في مصر وفلسطين وسورية والعراق وفارس وغيرها (أحصاها بعضهم في القرن الثالث الميلادي بخمسة وعشرين ألف نص).

2 - مضمون التعاليم الهرمية:

تقدم لنا الهرمية نظرية كونية بسيطة يمكن تلخيصها كما يلي: هناك في أعالي الكون وراء السماء العليا، سماء النجوم الثابتة، يقيم إله متعال، لا يقبل الوصف، منزّه لا تدركه العقول ولا الأبصار. وإزاءه توجد المادة غير المتعينة، مبدأ الفوضى والشر والنجاسة والقذارة. وإلى جانب هذين المبدأين، الإله المتعالي والمادة اللامتعينة، هناك مبدأ ثالث هو الإله الصانع القابل لأن يعرف ويدرك، هو الذي صنع العالم من المادة اللامتعينة بأمر من الإله المتعالي.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن عالم ما تحت فلك القمر خاضع كله لتأثير الكواكب السبعة وأفلاكها وبروجها، ومن هنا انقسم البشر إلى سبعة أصناف يقع كل صنف منهم تحت تأثير برج من البروج السبعة. (وهذا أساس علم التنجيم).

والإنسان في نظر الهرمية مؤلف من جسم مادي، غير طاهر، يسكنه الشر ويلبسه الموت، ومن نفس يدخل في تركيبها جزء شريف إلهي ينحدر من العقل الكلي، ويجعل النفس تعيش في صراع دائم مع الرغبات والشهوات التي سببها وجود الجسم. هنا يتدخل الإله هرمس من أجل وضع حد لهذا الصراع، فيتوسط بين الإله المتعالي والإنسان، من خلال العقل الكلي، ليعلن الخلاص ويبين طريق النجاة. غير أن أقلية من الناس هم الحكماء والأصفياء وحدهم قادرون أن يتحملوا اشراقه العقل الكلي الهادي إلى طريق المعرفة الحق، طريق اندماج النفس في الله (الفناء باصطلاح متصوفة الإسلام). وهؤلاء الحكماء الحقيقيون، المطهرون المقدسون، هم الذين يتحررون من المادة ويفلتون من قبضة القدر وتصعد نفوسهم الناجية إلى السماء، بينما تندمج أجسامهم، بعد

وهذه الطريق، طريق معرفة الله بالنفس لا بالعقل، يقول بها جميع الغنوصيين (= العرفانيين). غير أن ما يميز الغنوص الهرمسي هو تأكيده على الأصل الإلهي للنفس. وتشرح النصوص الهرمسية ذلك من وجهين: إما القول بأن النفس هي من أصل إلهي وأنها ابنة الله، حسب التعبير الحرفي لبعض النصوص، وإما القول بأنها عبارة عن مزيج يدخل في تركيبه شيء من ذات الله نفسه. وتؤكد نصوص هرمسية أخرى أن الله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك الجزء الذي هو من طبيعة إلهية، أي النفس، والذي يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان، وهذا هو المعنى الذي تدل عليه هذه النصوص للعبارة القائلة: «خلق الله الإنسان على صورته»، بإعادة الضمير إلى الله.

النفوس البشرية كائنات إلهية كانت تعيش أصلاً في العالم السايوي الإلهي، ثم ارتكبت ذنباً فكان عقابها هو هبوطها إلى الأبدان التي هي سجون لها. فكيف يمكن تخليص النفس من هذا البلاء في المادة وما يتبع ذلك من سوء المصير؟

ما من شيء يخلص النفس البشرية في نظر الأدبيات الهرمسية غير المعرفة. ولكن أية معرفة؟ إنها تلك التي يرشد إليها هرمس الذي جاء يعلن الخلاص كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وهذه المعرفة لا تعني اكتساب المعارف، بل تعني بذل مجهود متواصل من أجل التطهير وبالتالي التخلص من المادة واللاحق من جديد بالعالم الإلهي، لا بل الاندماج في الله.

3 - ملامح الهرمسية:

في التصوف الإسلامي، يمكن التمييز في الهرمسية بين اتجاهين، اتجاه يقوم على الانتشار Extraversion، أي على نظرية اتحاد الإنسان بالله بوصفه كلي الوجود منتشر في الزمان والمكان (وهذا هو الاتحاد والفناء بالتعبير الإسلامي)، واتجاه يقوم على الانطواء Introversion، أي على نظرية الحلول حلول الله في الإنسان. ويشرح نص هرمسي وجهة نظر الاتجاه الأول فيقول: «إن كل ما هو موجود، بما في ذلك العالم ككل أي الوجود الكلي، يشتمل في ذاته على الله على هيئة أفكار ومعان. فإذا لم تجعل نفسك مساوياً لله فإنك لن تستطيع معرفته لأن الشبيه لا يعرفه إلا شبيهه، لتجعل نفسك كبيراً عظيماً إلى الدرجة التي لا تقاس، ولتقم بقفزة تتجاوز بك كل الحدود الجسدية، ولتسّم بنفسك فوق كل زمان، ولتكن السرمد Aïon وحينئذ ستعرف الله. قل في نفسك: لا شيء يستحيل علي، واعتبر نفسك خالداً وقادراً على معرفة كل

نظاماً وينظر إلى الله على أنه خالق صانع لكل شيء. وأصحاب هذا القول يركزون انتباههم على نظام العالم ككل فتبدو لهم الفوضى مندرجة تحت النظام ويبدو لهم الشر من مقتضيات وجود الخير. (٢) تيار متشائم يرى العالم شراً وفوضى. ومن أبرز مظاهر الفوضى في نظر أصحاب هذا التيار وجود النفس وهي في نظرهم جوهر بسيط إلهي خالد في جسم مادي فإن. ولذلك كانت مشكلتهم الأساسية هي هذه الطبيعة المزوجة للإنسان: أي كونه ذاتاً مؤلفة من جزأين مختلفين بطبيعتهما: النفس والبدن. وأكثر من ذلك ينظرون إلى جميع الأشياء على أنها مؤلفة من جسم ونفس، ومن هنا التناقض والصراع في كل شيء في العالم، ومن هنا أيضاً قولهم إن الاله الحق، وهو خير وجمال مطلقان، لا يمكن أن يكون هو الذي خلق العالم مباشرة، لأنه لا يجوز أن تصدر عنه الفوضى ولا أن يكون منبعاً للشر، فلا بد إذن أن تكون هناك وسائط بين هذا الإله المتعالي وبين العالم. وعلى رأس هذه الوسائط وفي مقدمتها جميعاً الإله الصانع أو الخالق، كما مرّ. (قارن مع نظرية الاسماعيلية في السابق والتالي).

وإلى جانب هذين التصورين للالهية اللذين كانا شائعين في أوساط الخاصة، - أوساط المثقفين بالتعبير المعاصر - كان هناك تصور ثالث ساد الأوساط الشعبية يقوم على التشبيه والتجسيم. لقد كانت العامة تتصور ألهتها على صورة كائنات قوية جداً تدخل في علاقة مباشرة مع الإنسان تُمَدُّه بالعون: فتتقده وتشفيه، كائنات على هيئة بشر ذات أجسام كبيرة بما يُقاس. ومن هنا ساد الاعتقاد في هذه الأوساط بإمكانية تمتع الإنسان برؤية الإله جزءاً له على استقامته في الحياة. ومن هنا شاع في الأدبيات الهرمسية القول برؤية الإله، إما أثناء اليقظة وإما أثناء النوم، إما على صورة بشر وإما على صورة كائن آخر.

هذا باختصار حاصل مسألة الألوهية من وجهة النظر الهرمسية. أما مسألة النفس، أصلها وطبيعتها ومصيرها، فهي تشكل المسألة الرئيسية بالنسبة للمتممين للتيار الهرمسي المتشائم، التيار القائل بنظرية الإله المتعالي. إن أصحاب هذا الاتجاه اذ يقيمون فاصلاً نهائياً بين الله والعالم وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله. إنها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به والعودة إليه. أما العقل فهو في نظرهم محجوب عن الله لأنه يستمد مدركاته من الأجسام وما في حكم الأجسام.

نظرية الحلول الهرمية. أما السبيل إلى تحقيق هذا الحل أي إلى جعل النفس متراً لله وليس للشيطان، فهو منهجان: منهج غير مباشر يتطلب وقتاً ويقوم على اعتزال الناس والعيش في خلوة تامة، ومنهج مباشر يقوم على الجمع Rassemblement (المصطلح نفسه: الجمع نجده عند المتصوفة في الإسلام)، والمقصود به تحقيق الوحدة داخل الذات ومن ثم تحقيق وحدتها مع الله ويكون ذلك بالامساك عن الكلام والتوقف عن كل نشاط جسماني وتجاهل كل احساس... إلى أن يتحقق للإنسان ميلاد جديد ويتم داخله الزواج بين النفس والله (= الاتحاد به، وفي كتابات بعض متصوفة الإسلام، الباطنيين، تستعمل كلمة: نكاح). وهذا الميلاد الجديد يجعل من الإنسان كائناً آخر يختلف اختلافاً جذرياً عما كان عليه من قبل، فهو على الرغم من احتفاظه بمظهره الخارجي كما كان فإن هذا المظهر لا يعبر عن وجوده الحقيقي بوصفه وجوداً لا يحمل لوناً ولا شكلاً وليست له طبيعة مادية وبالتالي فهو لا تدركه الحواس ولا يكون موضوعاً للإدراك لأي شيء آخر سواه. وعندما يبلغ الإنسان هذه المرتبة وعندما يسترجع وجوده الحقيقي بهذا الشكل يكون قد بلغ مرحلة الكشف والإشراق Illumination: اشراق الله في نفسه.

أما المسألة الثالثة، من مسائل الفلسفة الدينية الهرمية، مسألة وحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه وما يرتبط بذلك من علوم سرية كالسحر والتنجيم والكيمياء، فتقوم على فهم خاص للتصور اليوناني القديم للكون، وهو التصور الذي يجعل العالم خاضعاً لتأثير الكواكب السيارة السبع وأفلاك بروجها وصورها وفقاً لمبدأ وحدة الكون وتأثير أجزائه بعضها في بعض وتوقف بعضها على بعض. إن الكون حسب هذا التصور عبارة عن دوائر بعضها داخل بعض وذات مركز واحد هو الأرض (= يمثل اخوان الصفا على ذلك بقشرات البصلة) ومن هنا تبادل التأثير بين الأرض وما فيها وبين الدوائر الفلكية من جهة وبين هذه الدوائر بعضها مع بعض من جهة أخرى. وقد كانت هذه النظرية بمثابة عقيدة دينية في العصر الهيلينستي عامة وفي الأدبيات الهرمسية خاصة، كما كانت الأساس الفلسفي والايستيمولوجي الذي تأسست عليه العلوم السرية الهرمسية كالكيمياء والتنجيم والسحر... والتصوف أيضاً.

والواقع أن التصوف الهرمسي بنوعه الانتشاري (= الاتحاد، الفناء) والانطوائي (= الحلول) ليس سوى مظهر من مظاهر هذه النظرة الواحدة إلى الكون ونتيجة من نتائجها. ذلك أن القول بالأصل الإلهي للنفس، وهبوطها إلى البدن عقاباً لها، ثم القول بإمكانية عودتها إلى أصلها للاندماج في الله، معناه

شيء، كل فن وكل علم وكل طبيعة وكل كائن حي. ارتفع بنفسك فوق كل علو وغص بها إلى أعماق الأعماق، واجمع في نفسك الاحساسات التي تحس بها جميع المخلوقات، احساسات النار والماء واليابس والرطب، وتخيل نفسك موجوداً في نفس الآن بكل مكان، فوق الأرض، في البحر، في السماء. تخيل نفسك غير مولود بعد، تخيل أنك ما زلت في بطن أمك، وتصور نفسك شاباً، شيخاً، ميتاً، حياً بعد الموت. فإذا أحاط ففكرك دفعة واحدة بكل هذه الأشياء، بالأزمنة والأمكنة والجواهر والكيفيات والكميات، فإنك تستطيع أن تعرف الله. أما إذا تركت نفسك مسجونة في بدنك، أما إذا وضعت من قدرها وقلت: ليس لدي فكر ليست لدي أية قوة، أنا خائف من البحر، أنا لا أستطيع الصعود إلى السماء، أنا لا أعرف ما كنت ولا ما سأكون، فما الحاجة بك إلى الله؟ ذلك لأنه لا يمكنك إدراك أي من الأشياء الجميلة ما دمت تُعزُّ بدنك، ما دمت غير متشبع بالفضيلة. وفي الواقع فإن الجهل بالله هو الرذيلة الكبرى. وبالعكس فإن يكون الإنسان قادراً على المعرفة وأن تكون له رغبة في أن يعرف، وأمل في أن يعرف، فذلك هو الطريق المستقيم الذي يؤدي بك إلى الخبر الأسمى [= الله]. وخلال سلوكك هذا الطريق فإنه [= الله] هو الذي سيأتي اليك، سيتصل به ويمثل أمام ناظريك حتى في الوقت والمكان اللذين لا تكون تنتظره فيها؛ مستيقظاً كنت أو نائماً، مسافراً على البحر أو في البر، في الليل أو في النهار، متكلماً كنت أو صامتاً، لأنه لا يوجد شيء ليس هو إياه.

ذلك هو التصوف بالانتشار وهو يذكركنا بطريق متصوفة الإسلام القائلين بالاتحاد والفناء ووحدة الشهود. أما النوع الثاني من التصوف الهرمسي الذي يقوم على الانطواء فهو يذكركنا بتصوف الحلاج وغيره من القائلين بالحلول. وهذا النوع ينطلق من الوعي بحقيقة النفس: النفس بوصفها جزءاً من الله (أو قسماً منه بالتعبير الإسلامي). وإذا لم يكن الإنسان على وعي تام بهذا الأصل الإلهي للنفس، وإذا لم يتصرف بالتالي على أساس أن الله موجود فيه (= حال فيه)، بصورة من الصور، فإن الشيطان يستأثر به ويسكنه ويحل فيه محل الله. يقول نص هرمسي: «عندما يتطرق النسيان، نسيان الله، إلى نفس ما، فإن الشيطان يسكنها ضرورة. وكما سبق أن علمت فإن النفس الانسانية هي في الواقع منزل، فإن لم يسكنه الله سكنه الشيطان».

ذلك هو المبدأ الذي يؤسس طريقة التصوف بالانطواء أو

الابستمولوجي الذي يحكم هذا النوع من الكيمياء هو تلك العبارة المنسوبة إلى والد اسطانس الساحر المجوسي والقائلة: «ما من طبيعة الا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي مقهورة لطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي تهيم على طبيعة أخرى». وهكذا فللحصول على معدن شريف لا بد من تحريره من الطوائع الدنيا، طوائع المعادن الخسيسة التي نلأسه وتستحوذ عليه، ويكون ذلك باستعمال طبيعة أخرى أقوى تسمى الأكسير الذي يقوم بعملية التطهير والتحويل. وهذا الذي يمكن تحقيقه على مستوى العالم الكبير، مستوى الطبيعة: يمكن تحقيقه أيضاً على مستوى العالم الصغير: الإنسان. إن نفس الإنسان يلابسها الصدا وتغمرها المادة نتيجة ارتباطها بالجسم فتفقد طبيعتها الشريفة أو تكاد. غير أنه يمكن صقلها، وبالتالي الرجوع بها صافية نقية إلى أصلها الإلهي. وهنا أيضاً لا بد من صنعة، لا بد من تدبير بل لا بد من أكسير... إنه سرّ التطهير. ومن هنا الترابط العضوي بين الكيمياء والتصوف في الأدبيات الهرمية. وهو ترابط يعكس إحدى خصائص هذه الأدبيات الأساسية، أعني بذلك دمج العلم في الدين والدين في العلم.

والحق أن ما يميز الفكر الهرمي عن الفكر اليوناني الفلسفي العلمي القديم هو أنه بينما قام هذا الأخير على أساس الفصل بين العلم والدين تأسس الفكر الهرمي على أساس الدمج بينهما. لقد اختلط العلم والفلسفة والدين من جديد في الأدبيات الهرمية نتيجة ربط المعرفة الحقة بالاتصال مباشرة بعالم الآلهة. وهكذا فلمعرفة أسرار الصنعة (= الكيمياء) لا بد من أن يجد الإنسان الطريق إلى الله أولاً وهي طريق قوامها الرجوع إلى النفس وقمع الشهوات. إن الأدبيات الهرمية تؤكد على ذلك تأكيداً خاصاً وترى أننا لا نعمل إلا على تضليل أنفسنا حين نبحث خارجها عما هو في الحقيقة موجود فيها (أي الله). وإذن فمعرفة الإنسان لنفسه يعرف الله، وبمعرفة الله أيضاً الأصباغ الرفيعة (= التي تحول المعادن الخسيسة إلى ذهب)، ذلك لأنه - كما يقول نصّ هرمي - «إن من يتصل بالله يغرف من النبع نفسه الذي تنبع منه كل حقيقة».

4 - الهرمية في الفكر الاسلامي العام:

تلك هي في الجملة الجوانب الرئيسية للفكر الهرمي، وعلينا الآن أن نبرز المواقع الرئيسية التي احتلها هذا الفكر في الثقافة العربية الإسلامية.

القول بوجود قوة روحانية تسري = في الكون سريان النفس في الجسد. وإذا كانت هذه النظرة قد سادت العالم القديم كله بما في ذلك الفكر اليوناني في أوج عقلانيته، فإن الفرق كبير جداً بين التوظيف العلمي الفلسفي لهذه الفكرة من قبل أطراف العقلانية اليونانية وبين التوظيف اللاعقلاني - السحري للفكرة نفسها. وهكذا فبينما كان علماء اليونان وفي مقدمتهم أرسطو منصرفين إلى الدراسة المنهجية للظواهر الطبيعية قصد التعرف إلى حقيقتها ووجوه ارتباطها بعضها ببعض من أجل اكتساب معرفة علمية موضوعية بها، تركزت الأبحاث في مدرسة الاسكندرية خلال العصر الهيلينستي، عصر سيادة النزعة الهرمية، على البحث عن القوى الخفية السحرية للكائنات الطبيعية، أي الكشف عن روحانياتها وخواصها وتأثيراتها السحرية. وقد اعتمدت تلك الأبحاث على علاقتي التجاذب والتنافر Symathie et Antipatie، وهما المبدأ اللذان يحكمان الطبيعة وظواهرها حسب التصورات الهرمية. وهكذا لم يعد ينظر إلى الإنسان والنبات والمعادن إلا بوصفها كائنات تسري فيها قوى سحرية خفية تمكن الإنسان من احراز مراتب الغنى أو السعادة أو المجد إذا عرف كيف يسخرها حسب مبتغاه. وقد استقى أصحاب الأدبيات الهرمية مآذتهم، ليس فقط من العلوم الاغريقية بل أيضاً من الكتب المنحولة لزرادشت Zarathushtra 628-551 ق.م واسطانس من قدماء الفرس ومن اليهودي داردانوس والفينيقي موخوس Mochos ومن كهنة مصر وسحرتها، فتشكّل من ذلك كله ما يعرف بالعلوم السرية السحرية من تطبيب بالعزائم والرقى وتنجيم وسحر وكيمياء... الخ.

وحدة الكون، الترابط بين أجزائه، تبادل التأثير بينها وفق مبدأ التجاذب والتنافر... تلك هي الأسس التي يقوم عليها التصور الهرمي للكون، وهو التصور الذي بُني على تشبيه العالم بالإنسان وتشبيه الإنسان بعالم صغير. وإذا برز هذا التصور الهرمي ترابط أجزاء العالم على غرار ترابط أجزاء الجسم البشري، يؤكد في الوقت نفسه على سريان قوة واحدة فيه، ككل وكأجزاء، شبيه بسريان الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري، مما يجعل تبادل التأثير بين أجزاء الكون قانوناً أساسياً من قوانينه، بل قانونه الأسمى.

وعلى أساس هذا التصور بُني الكيمياء الهرمية التي انتقلت إلى العرب ومنهم إلى أوروبا القرون الوسطى. ذلك أنه بمعرفة كيفية التجاذب والتنافر في المعادن يمكن تحويل الخسيس منها إلى ذهب بواسطة الصنعة والتدبير. والمبدأ

لنبدأ أولاً بالعلوم، ولنلاحظ أن أول ما نقل من العلوم الدخيلة هو الكيمياء والتنجيم، وكان ذلك على يد خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة 85، فقد «أمر جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل بمصر وقد تفصّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي وهذا أول نقل كان في الاسلام، من لغة إلى لغة»، كما يقول ابن النديم (الفهرست، ص 242، طبعة فلوجل). لنسجل إذن أن أول ما نقل إلى العربية من علوم الأوائل بحسب من رواية ابن النديم السرية السحرية، ومن المركز الاصيلي للهرمية: الاسكندرية. أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة، إلى الثقافة العربية فيذكر ابن النديم (ص 244)، أن شخصاً يدعوه تارة باسم اصطفن القديم، وتارة باسم اصطفن الراهب قد نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها وكان يقيم بالموصل وقد عمّر طويلاً. ويذكر جابر بن حيان من جهته أن اصطفن الراهب كانت له طريقة خاصة في التدبير وأنه بلغه عنه «إنه أخذ العلم من مريانس الذي كان خالد بن يزيد قد أنفذ في طلبه (..). حتى أخذه من طريق بيت المقدس» وأنه لما مات مريانس هذا خلفه اصطفن الراهب. ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل بهذا الأخير وسأله عن طريقته في التدبير فأجابته بأنها «طريقة هرمس مثلث الحكمة» التي شرحها في كتاب له إلى ابنه طاط (= طوط، انظر: كتاب الراهب ضمن مختار رسائل جابر بن حيان، لبول كراوس) ومع أن هذه الروايات موضع شك فهي جزء من تراث أدبي عريق. لننصف إلى ما تقدم أن الرازي الطبيب الذي اشتهر هو الآخر بالاشتغال بالكيمياء وألف فيها عدة كتب ورسائل قد تعلم من كتب جابر وأنه كان يقول عنه إنه أستاذه. (ابن النديم، الفهرست، ص 355). وإذن فالسلسلة متصلة الحلقات من خالد بن يزيد بن معاوية إلى جابر بن حيان إلى الرازي الطبيب إلى المؤلفات الهرمية بالاسكندرية. وذلك عبر نقول اصطفن الراهب ومريانس وأدمز أستاذ هذا الأخير، وقد كان معروفاً باطلاعه على المؤلفات الهرمية.

هذا وأن الطابع الهرمي في رسائل جابر بن حيان واضح كل الوضوح، ليس فقط في رسائله حول خواص المعادن وصنعة الكيمياء والتي ينقل فيها عن بليانس (ابولونيوس التاني Appollonius) أحد الأسماء المشهورة التي نسبت إليها مؤلفات كيميائية هرمية، بل اننا نجد هذا الطابع نفسه في آرائه الأخرى التي يعالج فيها قضايا فلسفية. من ذلك مثلاً آراؤه في النفس البشرية التي ينحو فيها منحى هرمسياً معترضاً

على تعريف أرسطو المشهور (مختار رسائل جابر بن حيان، ص 113)، ومن ذلك أيضاً تصنيفه للعلوم، تصنيفاً هرمسياً، إلى صنفين: علم الدين وعلم الدنيا، وتصنيفه علم الدين إلى شرعي وهو علم الظاهر وعلم الباطن، وعقلي وهو علم الحروف. ويندرج تحته العلم الطبيعي والعلم الروحاني، وعلم المعاني وهو قسمان: العلم الفلسفي والعلم الإلهي، والعلم الفلسفي يضم العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية. أما علم الدنيا فهو قسمان: علم الصنعة وهو الكيمياء وفروعها، وعلم الصنائع الأخرى الخادمة لعلم الكيمياء. وواضح أن هذا التصنيف هرمسي تماماً فبالإضافة إلى أنه يقع بعيداً عن التصنيف الأرسطي للعلوم فإن المبدأ الذي يحكمه هو دمج الدين في العلم والعلم في الدين. فعلم الدين يضمّ كما رأينا علم الشرع ظاهر وباطن، وعلم الحروف، السحر والفلسفة والتنجيم والعلوم الطبيعية والحسابية والهندسية وكل العلوم النظرية المؤسسة للكيمياء، بينما يضم علم الدنيا الكيمياء والحرف العملية. ويشيد جابر بن حيان بصورة خاصة بالعلوم السبابة السحرية ويتحدث بعبارات التبجيل والتعظيم عن علم الطلسمات و«علم استخدام الكواكب العلوية». وعندما يعرض للطبائع الأربع وتفاعلاتها، في سياق حديثه عن الطب، يؤكد على المبدأ الهرمي القائم على تشبيه الإنسان بعالم صغير يقول: «فقد بان لك بذلك بنية العالم والطبيعة والإنسان، فكأن العالم ضرورة إنسان والإنسان جزء صغير بالإضافة إلى العالم» (ص 50-51). لننصف أخيراً، وليس آخراً، رأي جابر في قضية القدم والحدوث، القضية الأساسية في علم الكلام. يقول جابر: «اعلم أن الكلام في القديم والمحدث (..) من أصعب الأمور عند جلة الفلاسفة وقدمائهم (..) وأربابه أشد الناس تعظيماً وصيانة وحفظاً - له - عن غير مستحقه، وإن كان سهلاً عليهم يسيراً لديهم، إذ كانوا مشاهدين للأمر قائمين به - لا يحتاجون فيه إلى أعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل (..) وليس الأمر في القديم والمحدث على ما ظنه جهلة المتكلمين في هذا الباب الذين استدلوا على الغائب بالشاهد مع تهايهما في العناد، وبالجزء على الكل مع ظهور الفساد في ذلك» (ص 542-543). وهذا يرفض جابر بن حيان أن يكون بالامكان معرفة الله بواسطة العقل والقياس ويرى أن السبيل الوحيد إلى معرفة القديم (= الله) هي سبيل المشاهدة، سبيل العرفان الهرمي.

ونجد هذه النزعة الهرمية واضحة كذلك عند أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر بن زكريا الرازي الذي يقول عنه صاعد

أما إذا انتقلنا إلى ميدان التصوف فإننا سنجد النزعة الهرمسية قد غرته منذ البداية، مع المتصوفة الأوائل كأبي هاشم الكوفي المتوفى سنة 150 والذي ترددت لديه دعوى الاتحاد والحلول، ومعروف الكرخي المتوفى سنة 200 الذي نجد عنده «أول تعريف للتصوف في معناه الغنوصي»، وذي النون المصري المتوفى سنة 245 الذي يقول عنه القفطي انه «من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقليد علم الباطن والاشراف على كثير من علوم الفلسفة، وكان كثير الملازمة لبربا بلدة اخيم، فلما بيت من بيوت الحكمة القديمة...». وبصورة عامة يمكن القول إنه إذا كانت شطحات المتصوفة الأوائل هي في جملتها عبارة عن شطايا هرمسية فإن دعاوى المتصوفة الكبار ونظريات المتأخرين منهم تستقي مادتها وتوجهها من التصوف الهرمسي إلى حد ما نجد ذلك واضحاً عند الجنيذ فيها يسميه بتوحيد الخواص وهو الذي يتحقق عندما يبلغ المتصوف درجة الفناء فيصير «شبحاً قائماً بين يدي الله تجري عليه تصاريق تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته له بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربته بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيها إرادته منه. والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون». كما نجد الطابع الهرمسي واضحاً في حلولية الحلاج ولدى أصحاب وحدة الوجود وعلى رأسهم شيخ المتصوفة ابن عربي الذي استعاد الأطروحات الهرمسية كاملة مؤكداً غير مرة انتسابه إلى هرمس وإلى أصحاب الأدبيات الهرمسية، أعني من تنسب إليهم من الأساء المستعارة.

وإذا انتقلنا إلى ميدان الفلسفة، والفلسفة ذات الميول الباطنية والاسماعيلية خاصة، فإننا نجد رسائل اخوان الصفا على رأس القائمة. والحق أن هذه الرسائل هي عبارة عن مدونة هرمسية كاملة، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الاسلام لباساً، ولكن شفافاً، فإن انتهاءها الهرمسي واضح تماماً، وهي بعد لا تخفي ذلك إذ تحيل مراراً وتكراراً إلى هرمس مثلث الحكمة وإلى أغاثاديمون وفشاغورس Pythagoras حوالي 580 - حوالي 500 ق.م (المنحول) علاوة على تبنيتها لنظرية الإله المتعالي الذي لا يعبر عنه بوصف ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون، فضلاً عن إلحاحها على الطبيعة الإلهية للنفس البشرية، وعلى وجوب رياضتها وتدريبها بالعلم والزهد لتسترجع طبيعتها الروحانية الإلهية كاملة ويتحقق لها الاتصال

الأندلسي أنه «تقليد آراء سخرية وانتحل مذاهب سخرية» وأنه «كان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس» وأنه من الفلاسفة «المتأخرين الذين صنفوا كتباً على مذهب فيشاغورس وأشياعه». وإلى مثل هذا يذهب المسعودي الذي يؤكد النزعة الفيشاغورية الجديدة وبالتالي الهرمسية لدى الرازي كما ينسب إليه كتاباً في مذاهب الصابئة والحرائين، وهو الاسم الذي عرفت به الأدبيات الهرمسية في الاسلام، كما يذكر له ابن النديم كتاباً في وجوب الأدعية ورسالة في صنعة الطلسمات مما يدل على اهتمام الرازي الطيب بالعلوم «السرية» السحرية الهرمسية واعتقاده فيها. أما كتابه العلم الإلهي فيحمل طابعاً هرمسياً ومضموناً مانوياً. كما تبدو النزعة الهرمسية واضحة في كتابه الطب الروحاني الذي يهدف، في نهاية الأمر، إلى بيان الطريقة المثلى للاتصال بالعالم الروحاني، الطريقة الهرمسية القائمة على التطهير.

لم يكن هذا الطابع الهرمسي الذي غزا العلوم العقلية في الثقافة العربية الاسلامية مقصوراً على كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتها، بل ان الطابع الهرمسي يبدو واضحاً في علم التنجيم وعلم الفلاحة (كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية) بالإضافة إلى علوم السحر والطلسمات وغيرها مما لا نحتاج هنا إلى إبراز مضمونها الهرمسي.

وكما احتلت الهرمسية موقعاً رئيسياً في ميدان العلوم احتلت مواقع ماثلة في ميدان علم الكلام والتصوف والفلسفة. ففي ميدان العقائد يبدو الطابع الهرمسي واضحاً في أطروحات بعض المتكلمين الأوائل وبصورة خاصة في صفوف الغلاة والروافض والجهمية. من ذلك مثلاً آراء الفرقة البينانية (نسبة إلى بيان بن سمعان المقتول سنة 119) وآراء المغيرة البجلي (مقتول في نفس السنة) وآراء الفرقة الخطابية (نسبة إلى أبي الخطاب ابن أبي زينب). إن آراء هذه الفرق هي عبارة عن شطايا هرمسية لا تجد أصلها ومصدرها إلا في الأدبيات الهرمسية. ولم يكن الغلاة والروافض هم وحدهم الذين تأثروا بالهرمسية، بل ان آراء الجهمية (نسبة إلى جهم بن صفوان المتوفى سنة 128 هـ) مستقاة هي الأخرى من التصور الهرمسي للإله المتعالي، فهذه الفرقة ترى «أن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء» (انظر مقالات الاسلاميين للأشعري، ج 1، وكتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسن الملقبي، ص 96-97). إن هذه العبارة وأمثالها تكاد تكون ترجمة حرفية لنصوص هرمسية نعرفنا عليها قبل.

لدى الداعي الاسماعيلي أحمد حميد الكرمانى التوفى سنة 411 هـ وذلك في كتابه راحة العقل الذي يمثل أرقى صورة للفلسفة الاسماعيلية، الميتافيزيقية والنبوية والسياسية. والواقع أننا لا نستطيع أن نتجاهل ذلك التشابه الذي يصل أحياناً إلى حد التطابق بين البنية الميتافيزيقية للفلسفة الاسماعيلية ونفس البنية التي تؤسس الأدبيات الهرمسية. وهكذا، فإلى جانب الإله المتعالى الذي «لا يُنال بصفة من الصفات وأنه لا بجسم ولا في جسم ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحس به محس (...).» ولا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب عنه بما يليق به» - كما يقول الكرمانى - هناك ما يعبر عنه الفلاسفة الاسماعيليون، والكرمانى على رأسهم، تارة بالموجود الأول وتارة بالمبدأ الأول وأخرى بالعقل الأول أو المبدع الأول أو الكاسل السابق، الذي يوازي الإله الصانع في الأدبيات الهرمسية، ذلك أنه، كما يقول الكرمانى: «هو المحرك الأول في جميع التحركات (...). وأنه العلة في وجود ما سواه، وأنه لا يحتاج في الفعل إلى غير ذاته، وأنه عقل في ذاته وعاقل لذاته ومعقول لذاته». ولا تختلف آراء الفلاسفة الاسماعيليين في النفس والتطهير ووحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه على أساس مبدأ التجاذب والتنافر، لا تختلف آراؤهم في هذه المسائل عن الآراء الهرمسية التي تعرفنا عليها قبل، مما يدل دلالة قاطعة على أن الأدبيات الهرمسية كانت أحد المصادر الرئيسية، بل المصدر الرئيسي، الذي استقت منه الاسماعيلية الهيكل الميتافيزيقي العام لفلسفتها النبوية وأرائها السيكولوجية ورؤاها الغنوصية وتأويلاتها الباطنية.

5 - مراكز الهرمسية في الاسلام:

لنختتم هذه المقالة بكلمة موجزة حول المراكز والمراجع الهرمسية في الإسلام.

لقد تحدثنا قبل عن الاسكندرية بوصفها الموطن الأصلي للهرمسية، وعلينا أن نشير الآن إلى مدينة حران بوصفها أحد المراكز الهرمسية الرئيسية التي عرفها الاسلام. لقد اشتهرت هذه المدينة (تقع شمال سورية، داخل الأراضي التركية حالياً) منذ القرن الثاني للميلاد بعناية أهلها بالعلوم الكلدانية وشغفهم ببعض تيارات الفلسفة اليونانية. وقد بقي أهلها على ديانتهم الوثنية، إذ كانت المدينة الوحيدة في المنطقة التي لم تنتصر. وما زاد في أهمية حران كمركز هرمسي بعد ظهور الإسلام انتقال مجلس التعليم إليها على عهد الخليفة المتوكل وكان مجلس التعليم هذا قد استقر قبل ذلك في انطاكية التي

بالعالم الإلهي. أضف إلى ذلك عنايتها الفائقة بل دفاعها المستميت عن العلوم الهرمسية وعرضها المسهب لمضمونها، وتوظيفها لأطروحاتها توظيفاً أيديولوجياً سافراً.

يرفض اخوان الصفا طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة لأنهم جميعاً «لم يكن لهم أصل واحد صحيح ولا قياس واحد مستو (...). ولكن كانت أصولهم مختلفة وقياساتهم متفاوتة غير مستوية» ويتبنون النهج الهرمسي الذي يتخذ من تشبيه العالم بالإنسان منطلقاً في البحث في جميع العلوم يقولون: «واعلموا أيها الاخوان (...). أن الجواب عن أصول مختلفة والحكم بقياسات متفاوتة تكون متناقضة غير صحيحة، ونحن قد أجبننا عن هذه المسائل كلها وأكثر منها مما يشاكلها من المسائل (= الكلامية والفلسفية) على أصل واحد وقياس واحد وهو صورة الإنسان (...). وينبغي لمن يدعي الرئاسة في العلوم الحقيقية (...). أن يطلب الجواب على أصل واحد وقياس واحد، فإنه لا يمكنه إلا أن يجعل أصله صورة الإنسان من بين صور جميع الموجودات». (رسائل اخوان الصفا، ج 4، ص 12-9، دار صادر، بيروت) ذلك أن العالم انسان كبير وهو «جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولداتها (...). وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده» (المرجع نفسه، ج 2، ص 24) ومن هنا كان «مجرى حكم العالم ومجاري أموره بجميع الاجسام الموجودة فيه مع اختلاف صورها (...). يجري مجرى جسم الإنسان الواحد من الناس أو الحيوان الواحد بجميع أجزائه المختلفة الصور (...). وإن حكم سريان قوى نفس العالم في جميع أجزاء جسمه كحكم سريان قوى نفس إنسان واحد في جميع أجزاء بدنه ومفاصل جسده» (المرجع نفسه، ج 3، ص 213).

ليس هذا وحسب فالتطابق الذي نقيمه رسائل اخوان الصفا بين الإنسان والعالم تقيمه أيضاً بينهما وبين المجتمع أو الدولة. وهنا نجد أنفسنا أمام توظيف سياسي وديني للفلسفة الدينية الهرمسية. وهكذا فكما أن العالم تسيره وتسري فيه نفس كلية مثلما تسري نفس الإنسان في جسده فكذلك المجتمع أو الدولة يجب أن تسري فيه وتسيره «نفس نبوية» أي إمام من سلالة النبي يساعده أعوان متدرجون على مراتب. وإذا كنا لا نجد في رسائل اخوان الصفا التعبير الصريح عن هذا الجانب السياسي الايديولوجي فلأنها ظهرت في دور السתר من جهة ولأنها تمثل الصورة الشعبية العامة للفلسفة الاسماعيلية من جهة أخرى، هذه الصورة التي نقرأها عالة منسقة ومنظمة

أما عن الدراسات والأبحاث التي تناولت الهرمية باللغات الأجنبية فهي كثيرة. ولعل أوفاهما، باللغة الفرنسية على الأقل، تلك التي قام بها الباحث الفرنسي فوستيجير L.R.P. Fostugièr الذي حقق النصوص الهرمية وترجمها إلى الفرنسية من اليونانية في أربعة مجلدات، ثم خصص أربعة مجلدات أخرى لدراسة النظريات الهرمية، ظهر المجلد الأول منها عام 1944 وقد خصصه لعلم التنجيم والكيمياء، بعد مدخل عام من أربعة فصول درس فيه المناخ الفكري الذي ظهرت فيه الهرمية وبين حقيقتها وأصولها. أما المجلد الثاني فقد ظهر عام 1949 وتناول النظرية الهرمية حول «الإله الكوني» الإله الصانع، وظهر المجلد الثالث عام 1952 وموضوعه النظرية الهرمية في النفس أصلها وطبيعتها ومصرها، بينما ظهر المجلد الرابع عام 1953 ليتناول بالدرس نظرية الإله المتعالي والغنوص الهرمي. وعلى هذه المجلدات الأربعة اعتمدنا في العرض الموجز الذي قدمناه عن النظرية الهرمية في الألوهية والنفس ووحدة الكون في مطلع هذه المقالة.

محمد عابد الجابري

الهندوكية أو الهندوسية

Hinduism
Hindouisme
Hinduismus

إن كلمة هندوكية تطبق على المظاهر البراهمية في عصر حديث نسبياً. والكلمة وإن وضعت في التداول في القرن الحادي عشر والثاني عشر فقط من قبل الفاتحين المسلمين، فإن حقائقها الكامنة سابقة كثيراً على هذا الاستعمال. وعندما وصل المسلمون على دفعات متتالية حتى نهر الهندوس، اشتقوا من اسم النهر الاسم الذي أطلقوه على السكان الذين كانوا يعيشون على شواطئه. ثم توسعوا فأطلقوا التسمية على العادات وعلى الأعراف السائدة لدى هؤلاء السكان. وكلما توغلوا في قلب القارة الهندية نحو الشرق أو نحو الجنوب، كانوا يلاقون أمامهم نفس العادات المختلفة جداً عن عاداتهم، فأطلقوا عليها نفس التسمية.

وهكذا شمل الاسم الذي كان يطلق في بادئ الأمر على سكان دلتا نهر الأندوس أو الهندوس، وبصورة تدريجية، كل الذين كانوا في كل البلد يمارسون الطقوس البراهمية. واستقرت العادة على إطلاق التسمية بصورة خاصة لتشمل

كان قد انتقل إليها من الاسكندرية أثناء خلافة عمر بن عبدالعزيز. ومن حران انتقل مجلس التعليم ذاك إلى بغداد على عهد الخليفة المعتضد العباسي. ومعروف أنه في هذا العهد، أو قبله بقليل قام الترجمة الحرائيون بدور كبير في حركة الترجمة، فقلوا إلى العربية كثيراً من جوانب تراث مدرستهم العلمي والفلسفي، بما في ذلك بعض المؤلفات الهرمية، الشيء الذي أثر تأثيراً كبيراً في توجيه العلم والفلسفة في المشرق العربي توجيهاً هرمسياً. وبطبيعة الحال لم تكن حران المركز الهرمي الوحيد في الرقعة الإسلامية، بعد الاسكندرية، فبالإضافة إلى الكوفة التي كانت مركزاً هرمسياً على عهد الغلاة والمتكلمين الأوائل (أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة)، عرفت إيران مراكز علمية ورجت، قبل ظهور الاسلام وبعده، لكثير من النظريات والآراء الهرمية، مما لا مجال لتفصيل القول فيه هنا.

6 - المراجع العربية والأجنبية:

أما عن المراجع العربية التي رجوت أو أرخت للهرمية ورجالها فكثيرة ومتنوعة. ولعل أوفى ترجمة لهرمس والشخصيات الهرمية الأخرى (هرمس البابلي، هرمس المصري، أغاثاديمون، اسقليبيوس... الخ) نجدها عند القفطي إخبار العلماء بأخبار الحكماء. أما ابن النديم فهو يقدم لنا لائحة بأساء المؤلفات الهرمية بالإضافة إلى تفاصيل عن العقيدة الهرمية وطقوسها الدينية (الفهرست، ص 267، 312، 353 وأيضاً ص 238، 286، 320، طبعة فلوجل). والجدير بالذكر أن المراجع العربية تعرض الفلسفة الدينية الهرمية وعلومها السرية تارة باسم مذاهب الحرائين أو الحرنانيين، وتارة باسم مذاهب الصابئة، أو مذاهب الكلدانين، أو مذاهب الروحانيين أو أصحاب الروحانيات، أو أصحاب الهياكل، (بالإضافة إلى ابن النديم انظر: البيروني: الآثار الباقية، ص 204-205، 318 وانظر كذلك الشهرستاني: الملل والنحل، ص 61-115، ج 2، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، ثلاثة أجزاء في مجلد واحد. انظر أيضاً مختار الحكم في محاسن الكلم لأبي الوفاء المبرور بن فاتك ص 284 تحقيق عبد الرحمن بدوي). هذا وقد نشر ماسينيون (في ملحق كتاب فوستيجير المذكور أدناه، ج 1) كشفاً عاماً للأدبيات الهرمية بالعربية. وعلى الرغم من أن هذا الكشف ليس استقصائياً فإنه يغطي قطاعات هامة من الثقافة العربية، خاصة العلمية منها (الكيمياء والتنجيم...).

لهذا الكائن ذات «أو شخصية»، وهذا هو الموقف الذي تلتزم به الحركات المسماة بالحركات المذهبية.

1 - المحتوى الديني:

الهندوكية والبراهمية القديمة.

من المستحيل فصل هذا المجمع الديني المتكون من الهندوكية عن المجمع الذي يسمى بالبراهمية القديمة والذي عرف عدة اصلاحات وتغيرات عبر العصور. في حين أن الهندوكية كانت تتطور بمعزل عنه بصورة مستمرة. ويمكن الظن اجمالاً أن الهندوكية بدأت مع العصر المسيحي. هذا على الرغم من أن النصوص الاسطورية مثل «مهاب هاراتا» ورامايانا تضمنت اشارات كثيرة إليها، حتى في أقسامها الأكثر قدماً بعدة قرون.

ومن بين نصوص الأوبانيشاد الكلاسيكية أيضاً هناك نصان متأخران هما: «شفيتا شفاتارا»، ثم «المترى» ويشلان كل ميزات النصوص الهندوكية بكل ما فيها من ميل إلى التوحيد. وهذان النصان يفترض أنهما معاصران لكتاب بهاكافاد غيتا وهو جزء شهير من الملحمة التي تمجد كرشنا السيد السعيد، كمطلق فرد هو أصل الأشياء كلها.

ويتم تغيير الموقف بدون هزات. فيتم الانتقال بشكل غير محسوس من المكونات القديمة إلى المكونات الاحداث في الفكر الديني الهندي. وهكذا تتم الاستمرارية حتى أيامنا هذه. وهناك ثابتة في السلوك البراهمي ساعدت على هذا التحول هي: الميل نحو الكونية، ويتجلى هذا الميل بقدرة غريبة على امتصاص المعاني الأكثر تنوعاً. في العصر الاقدم لوحظ أن الآلهات الرئيسية كانت تظهر كتركيب أو مؤلفة بين عدة آلهة. وأدت بعض السهات المشتركة إلى تشبيه بعضها ببعض رغم تعدد الشخصيات. وتلاقى مختلف التقاليد الموروثة تفسر بسهولة قدرة كل إله على الظهور بأشكال متعددة وهذا ما يفسر وجود تسميات متنوعة لها. إن الآلهة الموروثة عن الهند القديمة وأكثرها من أصل إيراني، التقت عند مجيئها إلى الهند بالآلهة المحلية. وبدلاً من أن ترفض الأوساط البراهمانية هذه الآلهة الوافدة وأن تمنع التباعد لها أو تقف موقفاً سلبياً عمدت هذه الأوساط البراهمانية إلى تبني الوافدات فامتصتها وأدخلتها ضمن أربابها. فنشأ عن ذلك شخصيات تحمل أوصافاً جديدة كثيراً ما كانت تبعتها وبصورة جذرية عن الأوصاف المنسوبة إلى الأرباب التقليديين الذين كانوا يحملون الاسم ذاته. واستمرت العملية إلى أيامنا: ومن الشائع أن يتباهى هذا

بعض الاشكال التي مورست بها هذه الديانة في حدود العصر المسيحي.

وأكثر مميزات الهندوكية أهمية هو الانتهاء إلى الطائفة. وهذا الحدث عام إلى درجة أنه يفرض نفسه في الأوساط التي تزعم أنها قد تحررت منه.

وكلمة طائفة Caste، ليست هندية بل من أصل برتغالي وتدل على بنية اجتماعية تبدو ذات مظهرين: الأول، هو نظري خالص تقريباً - كما يبدو بارزاً للعيان من خلال الفيدا، التي وضعت منذ 1500 سنة قبل عصرنا الحاضر - ويتضمن هذا المظهر الأول مجتمعاً مقسوماً إلى أربع فئات فارنا، لم توجد على الاطلاق بشكل ثابت وجامد. وبالمقابل، فإن المظهر الآخر، العريق جداً في بطن الزمن، هو التجزؤ إلى مجموعات عديدة تميزها خصوصيات هي في أغلب الأحيان وليدة المهن الممارسة: شيء من قبيل ما كان يسمى بالتجمعات (Corporations) أو الجمعيات في أوروبا الوسيطية.

والميل إلى الترتيب الطبقي، العريق في هندية، أدخل أوالية الطبقة أو التراث الطبقي حتى بين أولئك الذين يسمون بالخارجين أو المنبوذين والذين يعتبرون بحسب التراث البراهمي الخالص خارج الجماعة، ففيما بينهم أيضاً، قامت تقسيمات ومراتب جديدة تجعل بعضهم في مراتب أدنى نوعاً ما في الترتيب الاجتماعي.

أما الوحدة الدينية التي تغطيها كلمة هندوكية فهي أقرب أن تكون موقفاً عاماً أكثر مما هي دين يقوم على مبادئ أو معتقدات خاصة. لا شك أننا نجد في كل مكان وفي كل عصر، الايمان بالحيات المتتالية أو بالبعث المتتالي، سمساراً، وبموجبه تخضع النفس الفردية لعدة بعثات متتالية، وذلك من جراء أفعالها التي ارتكبتها أثناء حيواتها السابقة، كرمز، وتظل هذه النفس تبعث حتى تتطهر بصورة كاملة. ولكن هذه الفكرة، الموروثة عن الاشكال البراهمية الأكثر قدماً، كما هي موجودة ومعروضة في الـ أوبانيشاد الكلاسيكية، هي شاملة كل الهند بحيث نجدها في البوذية كما في البراهمية، كما هي متصلة بالايمان بأبدية الكون.

ونماهي الذات الفردية، اتمان، مع المطلق اتمان أو براهمان، أو أهُو الكوني، يظل محور التأملات التقليدية. ولكن ما يميز الهندوكية بشكل خاص هو ميلها البارز نوعاً ما إلى القول بكائن أسمي. هذا الكائن تارة يكون مبدأ لا شخصية له - وهذا هو موقف التيار المتأثر بالفيدانتا الشنكرية - ومرة تكون

مأخوذةً في أغلب الأحيان عن عقائد موروثه نوعاً ما من مصدرين، من أعمق وأقدم مصادر الفكر الهندي. المصدر الأول هو السمخايا والمصدر الثاني هو اليوغا Yoga. واليوغا تمثل الوجه العملي للسمخايا. وتزول الآلهة أيضاً بعد فناء الكون، برالايّا. وعند خلق العالم من جديد تعود هذه الآلهة إلى الظهور في ذات صفاتها. ونجد كل مرة الهأ للثروة اندرا أو كوبرا، ويتغير الحامل. أما السابق فيزول أو نزولاً أو صُعداً نحو التحرر إلى أن يبلغ الخلاص النهائي. وحده الكائن الاسمي لأنه المطلق ينجو من التغيرات النسبية ويبقى أزلياً سرمدياً كما يبقى كذلك براهما الوارد ذكره في الأوبانيشاد.

بختي

بحسب تعاليم بهاكافاد غيتا، هناك ثلاث طرق تؤدي إلى الخلاص:

ضبط الأعمال (كارما يوغا)

ضبط المعرفة (جنانا يوغا)

ثم التبتل (بهاكتي يوغا)

في الهندوكية المقام الأول هو للتبتل.

والبختي أو الحب الواثق بالله الأسمى الرحيم تتحول في ما بعد إلى تسليم مطلق براباتي، إلى الله خالق كل شيء. هذا الشعور الذي سيطر على الهندوكية يبدو وكأنه أحدى الخصوصيات الأبرز في أوساط الفرق الدينية. وتقوم بعدها بين الآلهة والعابد علاقة شخصية، لم تكن موجودة في العصور السابقة.

الأوساط الدينية المذهبية

هل هناك حدث جديد حقاً؟ الحقيقة أنه كانت هناك طوائف صغيرة تكرر نفسها لعبادة إله أسمى. وبالنسبة إلى الجماهير بدا هذا التعلق ثانوياً لأن التقوى كانت مُستقطبة بكاملها للاله المحلي الذي هو مظهر الإله الأسمى. ولكن رؤساء الأديان الحريصين دائماً على الشمولية ربطوا الآلهة المحلية بالصور الرئيسية لفيشنو أو شيفا. من جراء هذه الواقعة لا يتخلل أي سبط عن ما عنده من موروث. فقط يجري انتقاء واختيار للعناصر المعتمدة والمقبولة. من حيث المبدأ كل النصوص المنزلة «شروتى» مقبولة ثم يجري التركيز على كتاب لا يكون بالضرورة من هذه النصوص ومع ذلك يصبح الكتاب المقدس المفضل. وكذلك تعتمد الصفات الأساسية الموجودة في الشكل الإلهي المختار اشتاديفاتنا، من قبل

الشكل الإلهي الخاص أو ذاك مع أحد الآلهة الكبار الكائنة في مجمع الآلهة البراهمي، فيعتبر هذا الشكل وكأنه المظهر الأفضل في نظر المجموعة التي تعبد. وهكذا نشأت العبادات المتنوعة بتنوع الفرق. والفرقة تتميز بعبادة هذه الآلهة أو تلك، ان لم يكن بشكل حصري، فيشكل تفصيلي واضح. وتعتبر الآلهة المعبودة وكأنها مظهر أحد الإلهين الكبيرين في الهندوكية وهما: فيشنو وشيفا.

المعتقدات

وعلى الرغم من الاستمرارية بين ما يسمى براهمية وهندوكية، نلاحظ وجود خصوصيات تبرر استعمال تسميتين، سواء في مجال المعتقدات أو في مجال شخصية الآلهة وكذلك في مظاهر العبادة. ومن بين المعتقدات القليلة الأساسية التي انتقلت إلى الهندوكية هناك الرغبة في التحرر. وهذه الرغبة مرتبطة تماماً بدورات الانبعاث وبالثواب والعقاب على الأعمال. وهي تثقل بوطأتها الفكر الهندي وتحفز رغبته في التخلص نهائياً من الحلقة المفرغة الرهيبة المسماة سمساراً، والتي تعبر أولاً عن الصيرورة في العالم الحداثي ثم الانبعاث من جديد بشكل متتابع.

أعمار الكون

الكون نفسه يدخل ضمن الدائرة. فمعد بداية هذه الحقبة حقبة التمثيل، تثبت النصوص وجود قناعة جديدة: هي الاعتقاد أو الإيمان بخلق عوالم جديدة وفنائها بشكل متلاحق. وأبدية الفيدا التي تنادي بها المراجع الأكثر قدماً تتعارض مع نسبية الكون. وعلى كل فإن عملية ظهور الكون وزواله بشكل متكرر ومتتالي لم تشرح إلا في الكتب التي ظهرت في بداية الهندوكية مثل قوانين مائو أو بعض نصوص الملحمة. وكل حقبة من خلق جديد، كالبا، وتسمى يوم براهما، تقسم إلى أربع حقبة بسيطة، يوكا Yoga تتراتب نزولاً من حيث عظمتها ومن حيث مدتها. وكل يوكا متبوعة بابادة جزئية للعالم. وفي نهاية اليوكا الرابعة يحصل فناء الكون، برالايّا بالنار والماء. وعندها يأتي ليل براهما، المساوي في طوله للنهار الذي سبقه. وفي نهاية هذا الوقت تعود العملية من جديد ويخلق عالم جديد. والحدث لا يتم بخلق من عدم، بل يحدث على مراحل انطلاقاً من مبدأ أول يحركه فعل براهما، أو الرقص الموقع من سيفاً، بفضل طاقته المتجسدة أو بفضل أي سبب أول آخر. ومهما كان الأصل تبقى رسيمة الخلق ذاتها،

اهيمشا

«من المعتقدات التي ساعدت على إبطال أهمية التضحية الفيدية، تطور فكرة الاهيمشا التي تترجم غالباً باللاعنف؛ إلا أن معناها أكثر عمقاً. هذه الكلمة مستخرجة من نقيض كلمة قتل، وتتضمن حتى عدم الرغبة في الاضرار بالآخرين». في الدين الباطني الذي أصبحت عليه البراهمية - مناقضة للطقوسية الفيدية - أصبحت النية بمثل وزن الفعل وأهميته. وتذكر الأوبانيشاد، والملحمة الشر المرتكب بالفعل الجسدي أو بالكلمة أو بالفكر. ومن المحرمات الفظيعة التضحية التي تتطلب القضاء على العديد من الضحايا. وفي المعتقدات الشعبية يمكن تقديم أضحيات من الحيوانات الصغيرة تقريباً إلى الالهات، وعلى كل تحري المراسم خارج المعبد، وبعيداً عنه.

المعبد الهندوكي

كان المعبد البراهمي غنياً جداً. وفي النظرة الهندوكية ما تزال الإشارة إلى ثلاثة وثلاثين إلهاً مقبولة ورئيسهم اندرا. وبعض النصوص تذكر ثلاثين إلهاً، فوفهم ثلاثة آلهة كبار هي: براهما، فيشنو، وشيفا. وتقول الأسطورة ان الأول يتولى عملية الخلق والثاني يتولى حفظ الكون والثالث يتولى فناءه.

إن تنوع وظائف الثلاثة يستدعي وجود وحدة عليا. في الأساطير التي تقول بالتفسير الميتافيزيقي للأوبانيشاد القديمة تتجلى الوحدة في البراهمان الذي له ثلاثة مظاهر إلهية تتجلى على صعيد عالم النسبة.

وفي الأساطير حيث يسود تيار التبتل يتولى هذا الدور الكائن الفرد الأسمى غير المدرك. ويشكل براهما وفيشنو وشيفا مظاهره البسيطة. ويسود هذا التصور بشكل خاص في الأساطير الشيفية: وفيها يظهر رودرا - شيفا بثلاثة وجوه ترميزي، ومظهره المدمر يحمل اسم المرعب، بهيرافا.

براهما

هذه الأشكال الثلاثة هي الأهم ولكنها ليست الوحيدة لأن تنوع هذه المظاهر لا حدود له. وهي كلها تتجمع حول صورتين تسيطران على كل الهندوكية: صورة فيشنو وصورة شيفا. أما براهما الذي تذهب جذوره بالعق في البراهمية، فقد أخذت عبادته نزول ولم يعد يذكر إلا قليلاً بصورة شخصية. ولم يعد يلعب إلا دوراً ثانوياً وذلك نتيجة استفادته كل امكاناته في العصر السابق. في الأصل لم يكن إلا تجسيداً مذكراً للبراهمان المجرد. وفي كتاب براهمانا يظهر كخالق

المؤمنين، وإن كان هؤلاء نظرياً يعتبرون هذا الآله المحلي وكأنه المظهر البسيط النسبي للمطلق بعينه.

إن الحركة المذهبية التي قد توحى بالتشتت أو بالتجزئة، تعبر في الواقع عن جدة، أي عن القوة الحية التي تنفخ بصورة دورية في دين يوشك أن يتحجر في ثنانيا طقوسه الموروثة. يجب أن نفسر رفض الطائفة على الصعيد الديني تفسيراً بهذا المعنى. في الحياة العادية تحترم التراثية التقليدية ولكن المجددين في المذاهب لا يفترون عن المناداة بأن انتهاء المؤمن الاجتماعي ليس بذئ أهمية في نظر الإله الرحمن الرحيم.

في المفهوم القديم لا يتوصل إلى الخلاص، إلى التحرر، إلا البراهمي الذكر: أما المزايا المكتسبة في ظروف أخرى، فلا تعطي إلا إعداداً للولادة جديدة يمكن أن توصل مباشرة إلى الخلاص. وبالمقابل يكفي في نظر الفرق، أن يجب المرء الله لتأمين له السلامة بفعل الرحمة التي يمنحها الله للمؤمنين المتقين. وتحل هذه الرحمة على أي كان: سواء كان عضواً في الفارنا، أو كان منبوذاً أو كان امرأة. ولا يشترط للخلاص إلا الحب المخلص لله. مثل هذه السهولة في التخليص ساعدت على انتشار المعتقدات المذهبية.

«والميزة المهمة في هذه المجموعات هي الاحترام العظيم لشخص المعلم الروحي، غورو Guru. إن احترام المعلم كان دائماً عظيماً في الهند. وهو نتيجة مباشرة لعملية انتقال المعرفة من فم إلى اذن وليس كتابة. ولكن هندوكية المذاهب كانت ترى في المعلم تجسداً للإله بالذات. من هنا زخم الشعور بقُدسية المعلم. فالمعلم لا يقوم فقط بنقل كلام الله: بل هو الله متجلياً لعباده المؤمنين. وهذا المظهر يبدو بارزاً بصورة خاصة في المعتقدات الفيشنوية حيث وجدت البختي أرضاً خصبة.

إذا كانت ولادة المذاهب المتعددة، التي تزول سريعاً حال تكونها، هي السمة الغالبة في كل الحياة الدينية، منذ بداية العصر المسيحي. فيجب أن لا ننسى، مع ذلك، بقاء واستمرارية العديد من العادات والأعراف الدينية الأكثر قرباً من البراهمانية التقليدية حيث العبادة، وإن كانت توجه بصورة تفصيلية إلى فيشنو أو إلى شيفا، لا ترتدي طابعاً مذهبياً. إن التعبد والاحترام بوجا، يتوزع بصورة متساوية بين آلهة مختلفة، وطريق البختي ليست، في هذا التعبّد، هي الأكثر اتباعاً، كما أن احترام المعلم غورو، وإن كان بارزاً فيها إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة اعتباره تجسداً للإله».

الإله الطفل ثم صورة الراعي الشاب الذي تحبه الراعيات. هذان الشكلان يمثلان آلهة القبائل الرعائية التي تسكن الأحرار. وهذان الشكلان سوف يبرزان في الأدب المتأخر أدب بورانا وبصورة خاصة في الأدب الحديث: بهاكافاتا بورانا الذي يعود تاريخه إلى حوالي القرن العاشر الميلادي.

إن وحدة فيشنو هي وحدة اسمية تغطي تراثاً متنوعاً. والتمثيل الأكثر بروزاً لهذه الوحدة، هو صورة الإله الكبير، نائماً فوق حية اللاتناهي خلال زمن ثلاثي فيه العالم. وهو يحلم بعالم متلاشي، محفوظ في الذاكرة حتى إذا حان الوقت أعاد براهما خلقه من جديد. وإذا فسورته المسيطرة هي صورة الأزلية الجامدة التي تتعارض شكلاً مع الصورة المتحركة لشيئا وهو يرقص الرقصة الكونية الكبرى، تاندافا، وبهذه الرقصة يخلق العالم ويفنيه.

فكيف يتم التوفيق بين أزلية فيشنو الجامدة وبين قدرته الكونية؟

من بين المعتقدات الأكثر شيوعاً لدى أحد المذاهب الفيشناوية الأقدم وهي بانكاراتر، نجد فكرة سادت في كل الفيشناوية حتى الفيشناوية المسماة طائفية أو مذهبية. قوام هذه الفكرة خمسة أشكال تكمن فيها صورة الإله:

— الصورة الأسمى، بارا اللامنظور والذي لا تدركه عين البشر. في هذه الصورة، هناك أربعة أقانيم، فيوها، ترتبط بعملية التطور.

— التجسيدات المؤقتة افتاتارا، التي تحدث بشكل واضح ويمكن أن تكون شاملة أو جزئية.

— وجود الله في قلب الإنسان، انتارامين.
— وأخيراً الشكل الذي يمكن أن يُعبد فيه ربه، اركانا، وهو التمثال الذي فيه يدخل ظل الإله.

إن التنوع الأساسي في فيشنو يظهر في فيوها أو الأقانيم وفي الافتاتارا أو التجسيدات المؤقتة. والافتاتارا هي نزول من السماء إلى الأرض من أجل إعادة توازن النظام الكوني الذي خربه الشياطين. وعدد الشياطين كان في الأصل أربعة أو ستة ثم تكاثروا مع الزمن. ولكن النظرية الكلاسيكية قصرت عددهم على عشرة. وبعض التجسيدات افتاتارا، تتخذ شكلاً حيوانياً، وبعضها يتمثل بالأبطال المؤلهين. من بين هؤلاء يبرز راماً بطل رامايانا، وكريشنا، الذي هو إله معقد. وعرف التيار الافتاتاري شيوخاً شعبياً في كل الهند وكان في الأصل أناشيد كثيرة وضعت في لغة فارنا وخاصة في اللهجة التامولية. ومن جهة أخرى نمت عبادة فيوها أو الأقانيم ولاقت انتشاراً

للكون. وكهال براهمان الذي انتبى عنه براهما يمنع تشبيهه بالمطلق المتجسد السائد الايمان به في العقائد المذهبية. إن براهما هو تحديد بالنسبة إلى المطلق. ولم يعد بالامكان تصويره إلا متراجعاً. إنه ما يزال يحتفظ بوظيفته كخالق للكون ضمن الثلاثية التقليدية وضمن الثلاثية الشيفية تريمورتى. وفي الفيشناوية يتولى براهما في كل عمر من أعمار الزمن، وهو جالس على زهرة اللوتس المنبثقة من سرة فيشنو، عملية التطوير، بالشكل الموصوف في النصوص الأقدم. وهكذا وعلى الرغم من انتماؤه للثلاثية السائدة في كل مكان، أخذ براهما يتراجع ولم يعد موضوع عبادة خاصة. ولم تعد تبنى له المعابد إلا نادراً. وقليلة هي المعابد المخصصة له. ومع ذلك فإنه ما يزال معدوداً من جملة الآلهة الكبار وخاصة شيئا وفيشنو.

وعلى الرغم من تميز الخططين فإن تكاملهما يغلب على تناقضهما. والتعبد حتى التحيز لأحد الإلهين فإنه لا يرفض الآخر. وفي أغلب الأحيان ومن جراء الشمولية الكامنة في البراهمية يتغير المعبود الأسمى بحسب المذاهب ولكن العلاقة بين الإلهين الأعلى والأدنى تبقى قائمة: الأول كائن أسمى، والآخر شكل عالٍ جداً، غالباً ما يكون شكلاً مميزاً لله. ويكفي الرجوع بأي إله إلى ايشتا - ديفاتا، ليحتل مكانته الحققة ضمن النظام كله ولكي تؤدي له العبادات التي يستحقها. انما تجدر الإشارة إلى أن الأوساط الشيفية تتقبل براهما أكثر من الأوساط الفيشناوية.

فيشنو

إن شخصية فيشنو معقدة فهو ابن آديتي وهو بدون حدود، وهو ضمن سلسلة من الآلهة الفيدية من أصل شمسي. وهذه النشأة المذكورة في الفيدا في أسطورة الخطوات الثلاث التي يغطي بها فيشنو العالم بأكمله، والتي ترمز إلى مدار الشمس النهاري. فضلاً عن ذلك، ورد في كتاب براهمانا أن الإله نارايانا الذي تلبس صورة فيشنا فيما بعد يحتل مركزاً أساسياً في التضحية. ويطلق على نارايانا، في أغلب الأحيان، اسم هاري، اسم النمر. وهذا الاسم يقربه من اسم اكني أو النار المقدسة. وأخيراً، وقبل العصر المسيحي بقليل دخلت عبادة «كريشنا - فازوديفا» وهو إله الحرب الوارد ذكره في بهاغافاد غيتا ويسمى أحياناً بهاغافانت أو السعيد السيد، وهو بذاته يعتبر عنصراً جديداً.

وكريشنا فازوديفا بذاته ليس بسيطاً. فهو مذكور في العديد من التراث. فلإ جانب صورة الإله المحارب تلتصق صورة

وفي نفس الحقبة أصبح اسم سيفا اسمه الدارج وقد استعملته إحدى الأوبانيشاد المتأخرة شفتينا شفاتارا، كوصف لرودر. ويشأن هذا الإله الخالق المدمر أيضاً بفعل رقصه الكوني، تثبت عبر العصور ميل مشترك في كل الهند انما ذو طبيعة سيفية، هو الميل الشكلي. وهذا التيار يميل إلى احترام القدرة الابداعية في الله المتجلية بمظهر نسائي هو الشكلي، وهذه القدرة تجسد قوته الكامنة.

وكما أن فيشنو لا يخلق العالم بنفسه بل يحيل المهمة على براهما، فإن شيفا وهو مبدأ أزلي يكلف شكلي توالي عالم النسبة. في الحقبة السابقة بدا المظهر المذكر للمطلق غير المتجسد وكأنه وحده صاحب القدرة الناشطة. الأسماء تختلف، والمضمون السيكلوجي يتغير، وبمقدار ما يستطيع المؤمن الهندوكي الاتصال من خلال تعبد الكائن الأسمى، إلا أن العملية تظل متشابهة ومرتبطة بميتافيزيق دائم.

لينغا

إذا كانت المعابد الفيشناوية تسيطر فيها صورة مركزية هي صورة المعبد الرئيسي وفيها يبدو فيشنو نارايانا قائماً فوق حيته، فإن الشكل الرسيمي لينغا هو الشكل الذي يمثل أفضل تمثيل الجو السيفي.

وعلى الجدران البارزة أو على تماثيل البرونز يشاهد الإله وهو يرقص تاندافا، أو جالساً برفقة زوجته فوق ظهر دابته الثور ناندين. وفي وسط المعبد يقوم حجر عارٍ، حجر لينغا الرمز المذكر، قائماً فوق «يوني»، رمز مؤنث. وهناك ميل إلى التركيز على المظهر القضبي وتناسي مظهر السرمدية، الذي تدل عليه الأساطير الكثيرة، رغم أن هذا المظهر الخلود ملازم للرمز. وهكذا يتم إهمال قرابته مع المسلة الكونية الفيدية التي تربط الأرض بالسما وتتجاوزهما. ومن جهة أخرى يعتبر آله الدمار هو نفسه آله الرجح الحي أو التواتر. واللينغا المتكشف يمارس تاباً أو السيطرة على الحرارة المبدعة. ويمثل لينغا هذه الطاقة المستمرة في الحياة. ولهذا يمكن أن نرى فيه أثر عصر لم يكن فيه كرمات وسمساراً يحتلان المركز الأول في الاهتمامات الميتافيزية الهندية، حيث كان الوجود يخلو من الشر الأساسي الذي يجب التخلص منه بأي شكل من الأشكال.

2 - العبادة والتصوص المقدسة: نحو بساطة الطقوس:

وأخذت تزول التضحيات البراهمانية الكبرى والتي كانت مرشحة للزوال قبل عصرنا. وقامت طقوس أخرى أكثر بساطة

دينيًا. وهي نظرية تكاملت خلال القرون الأولى من الهندوكية. وسنداً لهذه النظرية يتجلى فازوديفا وهو المظهر الأسمى بست صفات عظيمة. أما كل واحدة من المظاهر الثانوية فلا تمتلك الا صفتين في كل زخها. وإلى جانب هذه الفضائل تتولى ادارة الكون. والاقنوم الأول ليس إلا تعبيراً عن المطلق بذاته غير المعروف بارا. وتيار الاقنوم يرتبط بنظام بانكاراترا. أما نظام الافاتارا أو التجسيدات المؤقتة فهو يتوافق مع المجموعة المسماة فيكهانااسا.

والأول والثاني هما من الدلائل على التقوى الفيشناوية. وهما يوجدان دون أن يختلطا. وتجب الإشارة إلى أن السلسلتين تتجاوبان على بعض الصعد. والاقنوم الأول يحمل اسم فازوديفا وهو لقب كريشنا. أما التسميات الثلاث الأخرى فهي: سامكارسانا، برادي أومنا، وآني رودها وهي تعود إلى الأخ والابن وحفيد كريشنا. وهذه المعتقدات تنطلق من جو متشابه.

في الافاتارا ترتدي التجليات الخاصة أهمية أكبر. إن الأوساط المشحونة بالعقائد البانكاراتية تركز على عظمة المطلق المتجسد بذاته وعلى وحدته. ولكن المؤمنين، كل في ما خصه، يعبرون عن نشاط الكائن الأسمى صاحب الغبطة الأزلية. ونوشك أن نقرب من ذكرى براهما المطلق غير المتجسد السادر المتعالي على كل تغيير كوني وعلى كل تطور وان كان هو سببها الأول.

سيفا = شيفا

لا تقل نشأة سيفا اختلاطاً عن نشأة فيشنو. إن الله كما يبدو في الهندوكية هو أيضاً تركيب. في الأساس، كان يُعرف باسم رودرا، أي رئيس أحد عشر إلهاً فضائياً صغيراً هو الرودرا. وسرعان ما اختلط بآله بطل ربما موروث عن الحضارات الهندوكية القديمة، وعلى اتصال تام بالأوساط اليوغية. ويشبه أيضاً بالدهر المدمر المتجسد ماهاكالا. وإذا كان من جراء هذا إلهاً رهيباً بهاراقا الرهيب، فهو أيضاً سيفا الرحمان. وهو نعت يلقي عليه بقصد استجلاب الخير، وإن كان يتوافق مع عدد من الأساطير المنسوجة حوله: فهو في عدة مناسبات نراه يضحي من أجل الآلهة الأخرى: إلهة العاصفة - من منشأ فيدي - وهو قد يطلقها وقد يجبها.

وفي بدايات العصر المسيحي عُبد وكأنه إله الأنعام القطعان، باشوياتي. فهو يحرس المواشي، وفي هذا هو يشبه كريشنا، كما يحرس النفوس البشرية المسماة باشو أي القطيع.

وهناك عادة أخرى ترسخت في البراهمانية وهي تقديس الأماكن المقدسة، تيرفا، وخاصة عند مصبات الأنهر ومجامعها. واحتلت عملية التطهير مكانة خاصة في الحياة اليومية: وكان الغسل المقرون بالأدعية مفروضاً ثلاث مرات في اليوم وفي العديد من المناسبات الظرفية.

وكان كل مجرى ماء يمثل نهر الغانج الأم. وكان مجرد ملامسة مائه يغسل كل الرذائل والخطايا. وخصص كتاب ماهاب هاراتا عدة فصول في الكتاب الثالث لتعداد الأماكن المقدسة ثيرتا، في كل الهند. وكان الحج شائعاً في كل الهند. حيث يتجه الحجاج نحو المقامات المبنية على ضفاف الأنهر عند المعابر والمخاضات. وكانت أعداد الحجاج ضخمة حتى في غير مواسم الحج.

وهناك شكل شعبي شائع في العبادة يعود إلى تيار قديم سبق دخول الآريين إلى الهند تلك هي عبادة النساء الآلهة. وكانت هذه الآلهات تمثل في شكلها وتجسد صورة لكشمي زوجة فيشنو، أو بارفاتي زوجة شيفا.

والعبادات المخصصة لها كانت متشابهة تماماً من أقصى الهند إلى أقصاها. وما تزال تقدم لها الأضحيات من الحيوانات. وقدم هذه العبادة واستمرارها يفسران سهولة انتشار عقائد الشقته حيث تعبد الآلهة الأنثى كالآله وربما بحرارة أكبر.

من المؤلفات الملحمية إلى مجموعات النصوص

منذ نهاية الأوبانيشاد الكلاسيكية، أي قبل العصر المسيحي أخذت تتكون العقائد التي تشكل أساس الهندوكية مما يدل على حيوية حركة قديمة ومزمنة للبراهمانية الفيدية. وهكذا سادت شفيتاش فاناتا أي عبادة: رودرا شيفا وهو الكائن الأسمي، رب الكون. ان كلمة بختي موجودة فيها في الفصل الأول. والكل يبدو مطبوعاً بطابع الاخلاص المائل للطابع الموجود في بهاغافاد غيتا. ولا يوجد بين التراثين فرق بالنسبة إلى التعبد، بين العبد وربه، إلا أن الأولى شيفية والثانية فيشناوية. فضلاً عن ذلك أن العديد من مقاطع ماهابهاراتا يمثل صفات مماثلة مثل نارايانا بارفان، في الكتاب الثاني عشر حيث يعرض لأول مرة عقيدة التوسع فيها، عند فيشنو. وفي الكتاب الرابع عشر يعتبر أنوجيتا قسماً كبيراً يمثل التأمل والتبتل. حتى لو كانت هذه الأقسام من الملحمة قد وضعت في وقت متأخر، فهي مترسخة في العبادة عند الفرق الفيشناوية وتحب الإشارة أيضاً أن متري أوبانيشاد هي جزء من الثلاثية الإلهية ذات الوظائف المتعددة وكتاب هاري فامشا، ذو الانشاء

مكانها. وفي أغلب الأحيان لم يعد من اللازم وجود منفذين متمرسين متهنئين ليقوموا بدور الوسيط بين المؤمن وربه. وعلى كل ظل الطقس غير كافٍ للوصول إلى مرتبة التحرر. فقد ظلت له قيمة المساعد. وبهذه الصفة احتفظت به حتى الأوساط المؤمنة بالبخي. وفي مجموعات أخرى لا تسيطر فيها هذه المظاهر الدينية، احتفظ العديد من الممارسات بمركزه لدى الجماهير.

وحل التعبد والخضوع بوجا محل التضحية. واستعين بتقدمة الماء والأزهار والنور والحبوب والحلوى، مهما كان شكل الآلهة المعتمد.

وكما كان الحال في الماضي تزامنت الطقوس البيتية والطقوس الجماعية. وكان الضامن لكل هذا: مانو، والغيتا وغيرها من السلطات الأخرى. وفي مجملها تركز الملحمة على الوسائل التي تسترضي الآلهة. وبالنسبة إلى الجماهير بدت سيادة المطلق المتجسد نظرية أكثر مما هي محسوسة. وسادت التعددية في الآلهة داخل العبد التقليدي يضاف إليها الآلهة المحلية، وتراجعت الوحودية أو التوحيد.

ثم ان الصورة الإلهية لم تكن مجرد تمثيل أو تصور: من الناحية الميتافيزية، اعتبرت الحقيقة السامية فوق الشكل الذي يذكر بها ولكن التمثال في نظر المؤمن يشارك في الألوهية. وقد شاع هذا في كل المذاهب خاصة في الفيشناوية حيث كان هذا الشعور حياً بشكل خاص. لقد كان للصورة حياتها الخاصة: والعبادة الموجهة في المعابد نحو التمثال الرئيسي تعيد إلى الحياة المراسم العلمانية التي كانت سائدة في العصر الملكي، وكان للتمثال خادم يقوم بخدمته. وليس من الواجب بحسب الفرق السيفية أن يكون هذا الخادم من سلالة براهمانية.

وعبادة الصور كانت تمارس على الصعيد العام والخاص. والعبادة للصورة المنزلية كانت تتم في كل بيت. وكان رب البيت هو الذي يقوم بالخدمة العادية. وفي حال غيابه كان بعض أفراد عائلته يحل محله. وكانت هذه العبادات تقترن بأدعية مرتلة هي عبارة عن بعض الجمل منترا التي ترد بصورة دائمة وأكثرها شبيوعاً هي الصوت الصوفي أوم. وهو يرمز إلى الآلهة الثلاثة الكبار براهما، فيشنو وشيفا. واستعمال هذا الصوت هو أقدم من ظهور الثلاثية. وكانت كل فرقة لها منترتها وتعطى للأعضاء عند سيامتهم. لأن السيامة كانت تعتبر أساسية بالنسبة إلى المذاهب الكبرى، فارنا، التي تؤمن بالبراهمانية التقليدية حيث كان للعبادات المذهبية أهمية وحيث كان للجماعة مقام سام.

الهندوكيين وجعلها باهظة. وقد وقي البعد ونشوء مملكة فيجاياناغار الجنوب الهندي، في القرن الرابع عشر من الغزو الاسلامي. وهكذا أصبحت هذه المملكة ملاذ المؤمنين بالهندوكية. ومنها انطلقت الحركات الدينية الكبرى في الهند الوسيطة. وليس القصد هنا ذكر المعتقدات الكثيرة والأشكال الدينية التي انتشرت في الهند منذ العصر التاريخي أي منذ ألفي سنة. وهذه الكثرة ليست مدار عجب نظراً لطول الحقبة ولضخامة البلاد ولا يمكن ذكر المجموعات الكبرى كلها. ومهما كان اتجاه هذه المجموعات فيشناوية أو شيفية فإن ظهور الفرق هو ذاته في كل العصور.

بتأثير من زعيم اشتهر بقداسته ويفترض أنه تلقى وحياً - أو إشراقاً مثل بوذا - تجتمع فرقة من التلامذة. فينقل لهم المعلم ما أوحى إليه ويفسره لهم. ويجمع الأولون من التلامذة أو الأصحاب اتباعاً لهم وهكذا ينشأ مذهب جديد. في الأزمنة القديمة كان التعليم شفوياً ولذا ضاعت نصوص كثيرة رغم تأثير السنن المنقولة حفظاً.

وقد يبقى المعلم عند قدمي الآلهة التي يعبد، فيعلم في قريته وفي الجوار المباشر. أو يهاجر متقللاً عبر الهند فيزور المعابد المشهورة للآلهة الكبرى التي يؤمن هو بها، يشتا ديفاتا. وفي أثناء رحلته ينشر معتقده. بعض هؤلاء المعلمين كان ينسى سريعاً ويذول. وبعضهم اشتهر وحفظت تعاليمه كتابة فدامت، وبعض هؤلاء الرجال أسسوا أديرة مقلدين في ذلك البوذيين واتباع جاينين، لأن تأسيس الأديرة ليس عادة برهمانية.

المذاهب الشيفية

هذه المذاهب متعددة. ولكن البعض منها يمكن أن يجمع ضمن مجموعات محددة.

وهناك مجموعتان كبيرتان مجموعة باسوباتا ويعود أوائلها إلى أوائل العصر المسيحي. وقد ورد ذكر هذه المجموعة في كتاب ماها بهاراتا. وتعترف الباسوباتا بثلاثة آفانيم. باقي أو السيد المخلص الذي يخلص النفوس والباسو الذي يربط والباسا الذي يعارض التحرر. وقد ازدهروا في القرن التاسع والعاشر. وهذه الفرقة لها كتب خاصة يبدو أنها زالت ولكن سلطتها مستمدة من الأغاما بصورة خاصة.

وإلى الأغاما تستند الحركة الأخرى الكبرى والعظمى عظمة يصعب معها تسميتها بالفرقة، ألا وهي سيفا سيد هانتا التي تغلب على الحركة الشيفية الجنوبية والتي هي قريبة جداً من

الملحمي، وهو كتاب ملحق بكتاب ماها بهاراتا ويعود تاريخه إلى القرن الرابع بعد المسيح، وهذا الكتاب يجد قوة كرشنا فازوديفا.

وظهرت مباشرة في نفس الحقبة وبذات الطابع الملحمي أقاصيص الماضي، بورانا. وهي أقاصيص دينية متشابهة تذكر أساطير فيشناوية وشيفية. ومن جملة الأقاصيص الحديثة، بورانا، هو كتاب بهاغافاتا وفيه الكثير من البحتي، ويمجد كرشنا الذي لم يعد المحارب كما ورد في الغيتا. بل هو الإله الشاب رمز الحب حب الغوي، أو الراعيات التي تمثل النفوس البشرية. ولهجة قريبة من لهجة ماهاثميا أو التمجيدات. وهي أنواع من «البورانا» المحلية التي تمجد بعض الآلهة المحلية. وبعض البورانا أو الأساطير الماضية مخصصة لإبراهيم الذي زال تقريباً من العبادة. وفضلاً عن البورانا أو الأساطير الماضية صدرت مجموعات من الكتب مثل: سمجيتا المجموعات وهي فيشناوية. ثم مجموعة أغاما السنن الشيفية. وهذه المجموعات تشكل المنجم الذي لا ينضب حيث تستمد الفرق نصوصها المختارة. إن الصفة العامة لكل هذه المؤلفات هي انعدام المؤلفين فيها. وفيما بعد أصبحت تعاليم المصلحين الكبار الدينين تحمل أسماءهم. وقد حفظ هؤلاء الإرث الموروث المأخوذ عن مختلف المذاهب. وتشكل الكتب المغفلة، الخلفية الأساسية في كل الشعور الديني الهندوكي، رغم الاختيار الذي يقوم به المؤمنون على اختلاف توجهاتهم، من ضمن هذا الأدب الضخم.

3 - انتشار المذاهب أو البدع :

إذا كان التيار الهندوكي قد استمر منذ بداية العصر المسيحي فإن الظاهرة الأبرز في كل تاريخه هي ظهور ونمو الحركات المذهبية. ومن جهة أخرى، سواء في ما يتعلق بشكل العبادة أو في المظاهر الخاصة التي تترى بها الفرق، فمما لا شك فيه وجود تأثيرات خارجية. في القرون الأولى لم تلعب الحروب مع البوذية إلا دوراً قليلاً على الصعيد التأمل الفكري. فقامت مناظرات بين الفلاسفة من المتدينين. وفي الأخير اندمجت البوذية في الهندوكية باستثناء مناطق الحدود. وبالمقابل كان لصدمة الغزوات الاسلامية أثر كبير على البرهمانية. والمسلمون غرثم في بادئ الأمر المظاهر التعددية في الديانة الهندية فأخذوا يمتاحون أماكن العبادة وفرضوا الدخول في دينهم لا بقوة الاكراه بل بجملة من التدابير المنظمة: مثل اعطاء المسلمين فقط المراكز الامتيازية وزيادة الضرائب المفروضة على

العبادات الطنطرية. والسيدها بدورها قلما تختلف عن الكاباليكا. وغالباً ما يشار إليها باسم غوراك ناثين المأخوذ عن اسم مؤسسها، غوراك ناث أو غوراكشا المجهول تاريخ المولد والمات. وهذه المجموعة المؤلفة ظاهراً من متعلمي اليوغا، هي على علاقة وطيدة بالهاتايوغا. وكانت معروفة في القرن الرابع عشر حيث ورد ذكرها في كتاب مراطي يعود إلى ذاك الزمن. وعلى الرغم من قلة عدد أتباعها فإن ممثليها منتشرون في كل الهند. ويجب أن نشير بين الحركات ذات العلاقة بعبادة سيفا إلى حركة غانا بتايا الذين يقصدون ابن سيفا، غانيشا وهو المعبود ذو رأس الفيل. وأحياناً يعتبر سكاندا، ابن سيفا الثاني كأحد أشكال الآلهة. وفي الجنوب يشبهونه بالآله الشاب مورغان، وهو ما يزال يعبد حتى الآن باسمه.

التيار الفيشنوي

في العصر الذي أشارت فيه النصوص الشيفية إلى مذهب باسوباتا، كان هناك مذهبان: بهاغافاتا وبانكاراترا المتمثلان تقريباً بترسخهما في الوسط الفيشنوي. إلا أن الكتب الفيشنوية كانت تميز بين المذهبين. والمجموعتان تعبدان كرشنا فازوديفا. ولكن البهاغافاتا يتيمون مباشرة إلى بهاغافاد غيتا. في حين أن نظرية التوسعات فيوها، الفيشنية قد تكونت لدى بانكاراترا. وهذا المظهر الديني والطقوس التي ترافقه قد تركز في الشمال. أما طقوس فياكاناسا فقد انتشرت في كل الهند. في هذه الأثناء وفي القرن الحادي عشر دافع رامنوجا وهو فيلسوف فيدانتى، مصلح وفيشنوي، عن سيادة المطلق الشخصي ضد الحركات الوارثة للشنكارا والتي أولت الأولوية إلى المطلق غير الشخصي. وانضم هذا الفيلسوف إلى الفكرة البانكاراتدية وحاول أن يمجها في معابد الجنوب. ولكنه لم ينجح إلا جزئياً. وهكذا استمر المذهبان يطبقان في آن معاً.

في المناطق الجنوبية التي نجت من صدمة الفتح الإسلامي تعاقب المصلحون الفيشنويون ذوو الميول الفيدانتية طيلة عدة قرون. وكان المنحى التبتي يتزايد باستمرار: وحلّ نيمباركا Nimbaraka القرن 13 - القرن 14، تلميذ تلامذة رامنوجا Ramanuja فكرة براباتي محل البختي Bakhti. والبراباتي Prapatti تعني التسليم الكامل لله، وتأخر مادفا قليلاً. وإذا كان يحترم الإلهين a vatara، الرئيسين: راما Rama وكرشنا Kresna إلا أنه لم ينس فيشنوا العظيم الذي يحتال وراء صوره الكثيرة.

ويتميز مادفا Madhva بخصوصية فريدة في الهند، هو أنه

الباسوباتا، في ما يتعلق بالمعتقدات. ويقال أن السيفا سيد هانتا هي حاملة السيفية الحققة. وفي نظرها يعتبر سيفاً أيضاً سيد النفوس، باسوباتي. ولكن التركيز فيها يدور حول فعل القدرة الإلهية شكلي، وحول أهمية اللطف الإلهي الذي وحده يؤدي إلى الخلاص.

والعلاقة مثله، قوامها بأن واحد: الجهل ووزن الأعمال السابقة، ثم غشاء الوهم، مايا، المعتبر كسبب مادي للعالم. ونصوص «سيفا سيد هانتا» التي من المفترض أن تضم عدا عن «آغام» كتباً أخرى باللغة السنسكريتية فقدت. وفي بلاد التامول حيث هذا الشكل من السيفية قوي، هناك أدب غزير باللغة الشعبية. وفيها تعرض العقيدة بشكل واضح يُغني عن اللجوء إلى الكتب السنسكريتية التي ترجع إليها النصوص التامولية بصورة دائمة. وهي أيضاً تتضمن عدا عن الشروح العقائدية، كمية من الأشعار الصوفية وضعت بين القرن السادس والقرن الثاني عشر.

ويجب أن نشير أيضاً إلى الفرقة المسماة، فيراسيفا أو لينغايا، وسميت كذلك لأنها تحمل صورة لينغا موضوعة في مذود. ويقال أن هذه الفرقة تعود في أصلها إلى ماهارسترا وأنها انتشرت في بلاد كناضة وأنها تمتلك نصوصاً باللغة الكنارية إضافة إلى النصوص باللغة السنسكريتية. وفيها يسمى سيفاً براهمان الأعلى. وإذا استثنينا صفته كشخص أسمى، فإنه يمثل فيها خصوصيات البراهمان الشنكري. ويوجد تفسير في «الفيدانتا سوترا» خاص بهذه الفرقة. وفي الطرف الآخر من الهند، في كشمير هناك شكل آخر من السيفية تبرز فيه صورة الفيلسوف ابينافا غوبتا، القرن العاشر الميلادي. والنظام المعروف في الكتب المهمة المتألفة من القرن التاسع حتى القرن الثامن عشر ما تزال بين أيدينا. وتسمى تريكا لأنها تعترف بثلاثة مبادئ: الله والنفس والكون.

وعدا عن التنظيمات المذهبية الحققة، أي عدا عن المجموعات المؤلفة من رجال دين ومن علمانيين، يجب التذكير، منذ البداية أن السيفية كانت دائماً ديانة المتقشفين: ويشار في جداول الحركات السيفية إلى بعض المجموعات التي تمثل فئات من النساك المتجولين غالباً والمتشربين في كل بلاد الهند. من هذه الفرق كاباليكا وهي معروفة من متري أوبانيشاد. وتلحق بها سوما سيد هانتا، التي كان مركزها نيبال وغوجرات وكانت تمارس عبادة سيفاً وزوجته أوما. وتسير في نفس الخط كابالا موخا، التي يغلب عليها طابع الشقئية وهي قريبة من

الشريفية - Srivais navisme في الجنوب ازدهرت الحركة المسماة سانت Sant. وهي مجموعات من المؤمنين Bhakta الفيشنويين كانوا يعبدون الإله باسم فيتتهال Vitthal أو فيتتهوا. في هذه المجموعة برز مصلحان كبيران: جناند، آخر القرن الثالث عشر، ونامدف Namdev، أواخر القرن الرابع عشر. وكان لهذا الأخير تأثير كبير. فقد رفض عبادة الصور التي كانت تحتل مركزاً قوياً في الهند. وعبد الإله بشكل مجرد تماماً وسماه هاري Hari. وهذه التسمية قلماً تحمل في طياتها تمثيلات أسطورية. وربما نجد هنا أثراً إسلامياً نظراً لأن الاتصال بالاسلام كان كبيراً في هذه المناطق. وتنطبق نفس الملاحظة على توكرام Tukaram، 1608-1694 الذي كان بدوره صوفياً ماراثياً يكتب باللغة العامية. وكان معارضاً للواحدية monisme الشنكرية، وكذلك رفض كل صورة أخرى غير صورة فيشنو - فيتوا وزوجته. وكان لا يرى فيها إلا رمزين، عارين من كل حلول أو تجسيد الهي.

هذه النبذة عن الهندوكية تدل على أن الهند تمتاز بالتسامح الديني المؤدي إلى التنوع الذي يبلغ حد القوضى. والعقائد في الهند مفتوحة فيما بينها ومنفتحة على العالم. هذا التسامح القديم يتناقض اليوم مع موجات التعصب المذهبي التي تؤدي في بعض الأوقات إلى مذابح هائلة. إن الهند كل شيء فيها كثير فكثرة الخلق تجر وراءها كثرة التعدد في كل شيء. وبفضل وسائل الاتصال الحديثة أخذت تظهر بعض أسرار الهند. ولكن معظمها ما يزال يحتاج إلى البحث.

الحركات السنكرتية Syncretistes

في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر استقرت الحالة السياسية. فالغزاة أقاموا في الهند وتزوجوا من البلاد وأخذت المعتقدات الهندية تؤثر في الأحفاد بصورة تدريجية. ومن جهة أخرى عمل الفكر الهندي الصافي على فرض احترامه على الأسياذ الأغراب كما عمل أحياناً على اجتذابهم. وبالمقابل أثر التوحيد الاسلامي في بعض المفكرين الهندوكيين. وهكذا حدث نوع من التزاوج بدا محسوساً عند توكرام Tukaram ولكنه برز واضحاً لدى الشاعر الصوفي كبير Kabir.

إن الحركة التي ينتمي إليها كبير، 1440-1518، هي بآن واحد هندوكية خالصة متأثرة بالصوفية الاسلامية الوافدة من فارس. ويقال ان كبير ينتمي إلى سانت Sant وإلى رماناندا ولكنه تردد في شبابه على الأوساط الاسلامية. وقد هاجم عبادة الصور ومعتقد أفاتارا. والرام Ram الذي يرد كثيراً على

مثنوي خالص، يعتبر الطبيعة مستقلة تماماً عن الروح، والله مستقلاً أيضاً عن الأرواح وعن الطبيعة. في القرن الخامس عشر، ومن ذرية رمانوجا المباشرة، يجب ذكر رماناندا Ramananda الذي توجه في عبادته إلى راما Rama. وقد برز وظهر بانفتاح طائفته على جماهير المنبوذين، الذين لا طائفة لهم، وحتى على غير الهندوكيين.

هؤلاء الرؤساء الروحيون كتبوا بالنسكريتية وكانت لهم ذرية روحية ما تزال قائمة حتى الآن، في معظمها. انما تجب الإشارة أيضاً إلى جماهير الفيشنويين في الجنوب، وأقدم نصوصهم الدينية هي القصائد الصوفية الفار Alvar الموضوعة بالتامولية فيما بين القرن السادس والقرن التاسع.

وظلت حية مدرسة شريفيشانا Srivaisnava التي أسسها رمانوجا وتنقسم إلى قسمين: مدرسة فاداغالي Vadagalai إلى الشمال ومدرسة تنغالي Tengalai في أقصى جنوب الدكن. وإذا كان اتباع فاداغالي يعترفون بصحة النصوص السنسكرتية والتامولية، فإن اتباع تنغالي، المتأثرين بقوة في بانكاراترا Pankaratra إلا أنهم قلماً يتصلون بشيالي الهند ولذا فهم يرجعون فقط إلى النصوص التامولية.

وفيما بعد ذلك، وعندما خفت شدة المطرقة الإسلامية، ازدهرت الهندوكية من جديد في حوض نهر الغانج. وهكذا عادت الجماهير إلى زيارة الأماكن المقدسة على ضفاف يامونة Yamuna، بلد نشأة الأسطورة الكريشنية. فضلاً عن ذلك نشأت فرق أخرى: إذ ان فالابها Vallabha وهو من شراح فيدانتا سوترا Vedanta Sūtra كان يعيش في بنارس في القرن السادس عشر، جمع حوله العديد من التلاميذ. واستمر تراثه بإدارة ابنه فيتتهال Vitthal. والمعلمون الذين خلفوا هذا الأخير ظلوا يستعملون السنسكرتية وألفوا كتبهم الدينية باللغات الفرناكولية. وكان كيتانيا Caitanya معاصراً لفالابها Vallabha وكان أبرز المتصوفين في البنغال. وبدلاً من أن يدعو إلى البختي أو حتى إلى براباتي، دعا إلى برمان Preman أو الحب المتفاني الوجدي في سبيل المزدوج كرشنا - رادها: الآله وراعيته المحظية يشكلان بالنسبة إليه وحدة لا تنقسم. ووضع الأغنيات تمجيداً لها، وتنشد هذه الأغنيات في الاحتفالات Samkirtana التي هي شكل من أشكال التبتل الخاص في البنغال وخاصة في طائفته.

وفي غربي الدكن، وفي منطقة كاتيفار التي تجعلها الأسطورة كمملكة كرشنا ظلت الجماهير أمينة للإله الرعائي. فضلاً عن ذلك، في بلاد مارات، في الوقت الذي ازدهرت فيه

- ———, *Les Philosophies de l'Inde*, trad. arabe A. Moucalled, 1976.
- Gonda, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, Londres, La Haye, Paris, 1965.
- *Les Religions de l'Inde*, T.II. «L'Hindouisme récent», Trad. L. Jospin, Paris, 1965.
- Zimmer, H., *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, 1951.

علي مقلد

الهيجلية

Hegelianism Hégélianisme Hegelianismus

مصطلح يطلق على حركة فلسفية واسعة ومتشعبة، انبثقت عن مذهب انشأه في الثلث الاول من القرن التاسع عشر الفيلسوف المثالي الالماني جورج فريدريش هيغل، G.W. F. Hegel... 1831-1770 الذي يعد واحداً من اعمق الفلاسفة في العصور الحديثة، واكثرهم تنوعاً وشمولاً، وستتناول فيما يلي بشكل خاص الحركات الهيجلية التي نشأت عن مذهبه؛ وهي حركات متنوعة ومتعددة، لكنها تعمل كلها على أرض هيجلية، وان كانت تصل، أحياناً الى نتائج متضاربة. ولا يرجع التنوع الهائل داخل الهيجلية الى ظروفها التاريخية فحسب، وإنما يعود الى مذهب هيغل نفسه الذي لم يقتصر تأثيره على ميدان التفكير الميتافيزيقي النسقي وحده، بل تعداه الى ميدان علم الجمال، والسياسة والاجتماع واللاهوت، والأدب وتاريخ الفلسفة، وتفسير التاريخ. . . والحق ان الاثر الهيجلي يصعب حصره في مجالات بعينها، ولذا فإن أفضل وصف لهذا الأثر ان نقول انه: كما تأثر هيغل بالعقل الكلي، على حد تعبيره، فقد عاد وأثر في هذا العقل الكلي من جديد.

ويمكن القول إن هيغل عالج في مؤلفاته جميع التناقضات واعتبرها لحظات جدلية في حياة الروح المطلق، ثم وحد بينها في كل فلسفي شامل، فإذا قلنا عن مذهبه انه مركب جدلي، فإن ذلك يعني أنه يجوي في طبيعته توترات هائلة أدت الى مناقشات عنيفة بين المدرسة الهيجلية وغيرها من المدارس المعاصرة لها أولاً (كمدرسة شلنغ أو شليرماخس)، ثم داخل هذه المدرسة نفسها ثانياً، كما أدت في النهاية الى تفكك المدرسة وانقسامها الى أجنحة متميزة.

وقد مرّت الهيجلية بأربع مراحل على النحو التالي:

لسانه، لا تمت بصلة إلى البطل الملحمي بل هو يقصد به الله. وقد احتقر التطيف، فكان له تلامذة من كل الفرق. والأنشيد الكثيرة التي وضعها باللغة الفرنسية كولية Vernaculaire أدخلت في آدي غرانت Adi Granth الكتاب المقدس عند طائفة السيخ التي أسسها ناناك Nanak في القرن السادس عشر.

هذه الكثرة من الفرق أو من المصلحين استمرت حتى عصرنا الحاضر. وفي القرن الماضي ظهر براهمو ساماج Brahmo Samaj الذي أدخل في التراث الهندي العريق معاني أخذها هذه المرة عن المسيحية. وأبرز المنشقين عنه كاشاب كاندرسن Kashan Candrasen الذي حاول أن يقيم انطلافاً من الهند، ديناً كونياً يرتكز على التقشف وعلى البختي. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهرت الفكرة التبشيرية المسيحية رغم بعدها الأساسي عن الفكر البراهماني. واستطاع راماكريشنا 1834-1886، براهماني من منطقة كلكتا، وكان في مطلع أمره ناسكاً يتعبد لكالي Kālī، المظهر المرعب للآلهة المؤنثة، بواسطة بختي الفيشنوية أن يتماهى مع براهمان. وحاول ذات التجربة في اطار الدينين المسيحية والإسلام، فركز على المظهر السنسكريتي للأديان وعلى شمولية طريقة بختي. وكان تأثيره كبيراً على الهندوكية المعاصرة. وأعطى تلميذه، تحت اسم ديني، فيفيكانندا Vive Kananda 1862-1902 للنظام منحى فلسفياً. وأسس مدرسة راماكريشنا التي كانت تبغى هدفين: كانت تمول وترعى نشاطات اجتماعية عديدة، وبالوقت نفسه كانت توجه الدين نحو الوعظ والتبشير بالهندوكية ضمن الخط الاصلاحى الذي وضعه فيفيكانندا.

وقام حديثاً متصوف اسمه رامانا ماهارشي وتجاوزت شهرته حدود الهند. وتوصل إلى استلهام براهمان عن طريق التأمل الذاتي فقط. ولم يقرأ كتب الفلسفة الا فيما بعد ثم شرح ما توصل إليه بنفسه. وأقام معاصره البنغالي أوروبندوغوش 1872-1950 في بسونديشرى حيث أسس اشراما Ashrama. وعاد إلى المسائل التقليدية الكبيرة فقدم لها الجواب الأصيل. فهو يرى أن براهمان ليس الواحد وليس التعدد. ويبدو أثر أوروبندو أكبر في الغرب مما هو في الهند.

مصادر ومراجع

- Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Paris, 1967.
- Filliozat J., *Inde, Nation et tradition*, Paris, 1961.

العصبة الأولى من الهيجليين المتحمسين الذين دافعوا بقوة عن مذهب الأستاذ، وعمدوا إلى شرحه، وتفسيره، وتطبيقه في مجالات شتى. وقد نُوِّجت هذه العُصبة الأولى عملها باجتماع عقدته في منزل هيجل نفسه (يوليو عام 1826) وقررت فيه تشكيل «جمعية للنقد العلمي» بأقسام الثلاثة: الفلسفة الخالصة، العلم الطبيعي، التاريخ الفلسفي، وأصدرت هذه الجمعية جريدة أطلقت عليها اسم حوليات النقد العلمي *Jahrbücher Für Wissenschaftliche Kritik* ولقد اعتبرت هذه المجلة بمثابة المجلة الهيجلية الرسمية. ويطلق على أعضاء هذه الجمعية اسم «الهيجليين القدامى»: أو الهيجلية المبكرة. - رغم أن هذا المصطلح لم يستخدم على نطاق واسع إلا بعد ذلك التاريخ عندما أصبح اسماً مرادفاً للجناح اليميني من المدرسة الهيجلية.

لكن على الرغم من أن الهيجلية كمدرسة ظهرت إبان عشرينات القرن الماضي، عندما اكتمل تكوين «الهيجلية القديمة» في فترة برلين، فلأنها بدأت، في الواقع، وتطورت في فترة سابقة، بل نستطيع أن نقول إن تكوين هذه المدرسة قد صاحب الأطوار التي مرت بها حياة هيجل الأكاديمية نفسها، فبعض أعضائها كانوا تلاميذ لهيجل في جامعة يينا *Jena*، وبعضهم الآخر كانوا تلاميذه في هايدلبرغ *Heidelberg* وفريق ثالث تلمذ عليه في برلين. لكنهم جميعاً يشتركون في ثلاث خصائص أساسية الأولى هي أنهم كانوا - على خلاف اليسار الهيجلي - تلاميذ مباشرين لهيجل صاحبوه، ورافقوه كما شاهد هو في حياته أعمالهم وهي تهدف لتدعيم مبادئ فلسفته وتطبيقها في مجالات متنوعة غاية التنوع. والخاصية الثانية أنهم سوف يشكّلون (عندما تنقسم المدرسة) ما يسمى باسم الجناح اليميني من الهيجلية، وكان أعظم ما أسهموا فيه هو نشر المؤلفات الكاملة لهيجل، بما في ذلك المحاضرات التي جمعت، وصُنِّفت على أساس مذكرات عدد من التلاميذ والمريدين الذين استمعوا إليه. وقد بدأ ظهور هذه المؤلفات في عام 1832 أي بعد وفاة هيجل بعام واحد. والخاصية الثالثة أنهم كانوا، في الأعم والأغلب، من الأساتذة الذين كانوا يشغلون مناصب أكاديمية في الجامعات الألمانية، على خلاف أعضاء اليسار الهيجلي الذين منعتهم ثورية أفكارهم من شغل مناصب عائلية، بل لقد فصل منهم مَنْ كان يشغلها فعلاً.

علينا الآن أن نسوق كلمة تفصيلية عن هؤلاء التلاميذ: فمن هم أعضاء هذه المدرسة؟ مَنْ هم الهيجليون القدامى الذين تألفت منهم هذه المدرسة في طور تكوينها الأول؟

المرحلة الأولى: هي طور التكوين في حياة المعلم.

المرحلة الثانية: تفكك المدرسة الهيجلية وانقسامها بعد وفاة هيجل.

المرحلة الثالثة: انتقال الهيجلية من ألمانيا وانتشارها في أوروبا بصفة عامة.

المرحلة الرابعة: هجرة الهيجلية إلى انكلترا وأميركا، بصفة خاصة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، وقد أطلق على هذه المرحلة الرابعة اسماً متميزاً هو «الهيجلية الجديدة» لما لها من أهمية خاصة، لذا سوف نغرد لها فصلاً خاصاً فيما بعد.

المرحلة الأولى: طور التكوين

(1) الهيجلية المبكرة، أو الهيجليون القدامى:

وصل هيجل إلى قمة المجد عندما انتقل من جامعة هايدلبرغ ذات الوسط المحدود، إلى العاصمة البروسية، برلين، ليشغل كرسي الفلسفة في جامعته الذي خلا بوفاته فشته. هنالك بدأ في إلقاء محاضراته في 25 أكتوبر عام 1818، لاسيما في فلسفة القانون - ثم أصدر في هذه الفترة أصول فلسفة الحق عام 1821. وانتشرت الهيجلية انتشاراً واسعاً حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة. وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه الطلاب بالآلاف من جميع أنحاء البلاد، ومن خارجها أيضاً، ويصف لنا تلميذه المخلص روزنكرانتس *Rosen Kranz 1805-1879* وهو الذي كتب سيرة حياته - هذه الفترة بقوله: «استمع الناس من كل الطبقات إلى محاضراته، وتوافدوا عليه من كل أنحاء ألمانيا، ومن كل البلدان الأوروبية لاسيما بولندا، بل كان هناك أيضاً يونانيون واسكندنافيون جلسوا عند قدميه وأنصتوا في خشوع لكلماته السحرية التي كان يتقوه بها وهو يقلّب أوراقه فوق المنضدة وهو يسعل، وينطق بصعوبة. غير أن عمق المضمون كان ينفذ في العقول ويشع منها حماسة صافية كل الصفاء. أما أنه كان من دوافع حضور محاضرات هيجل الأناية والأغراض الذاتية، فذلك أمر مفهوم من تلقاء ذاته». ويشير روزنكرانتس في عبارته الأخيرة إلى أن بعضاً من الذين حضروا محاضراته كانوا نفعيين غير مخلصين بسرون مع البدعة الحديثة. ذلك أن الإيمان بالهيجلية أصبح في ذلك الوقت من الوسائل التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية، ومن الترقى في هذه الوظائف، حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبي فصل من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالي في الفلسفة الهيجلية. وابتداء من عام 1823 بدأ الأساتذة في تدريسها وبدأت تتكون

1 - أول عضو بارز في هذه المدرسة، وربما أقدم الأعضاء أيضاً، هو جورج اندرياس غابلر Georg Andreas Gabler (ولد في 30 يوليو عام 1786 وخلف هيجل عام 1835 - أي بعد وفاته بأربع سنوات - أستاذاً في جامعة برلين، وتوفي عام 1853). كان تلميذاً لهيجل في جامعة يينا حيث عاصر ظهور أعظم كتب هيجل في هذه الفترة ظاهريات الروح 1807 - وهذا يفسر لنا اهتمام غابلر بهذا الكتاب حتى أنه أصدر عام 1827 كتابه المدرسي المدخل إلى الفلسفة شرح فيه شرحاً وافياً وواضحاً النقاط الهامة والأساسية في كتاب ظاهريات الروح الذي كان يعتبره هيجل مقدمة لمذهبه الفلسفي.

2 - ثاني أعضاء هذه المدرسة تلميذ متحمس لهيجل هو: هرمان فردريش فلهلم هنركس Hermann Friedrich Wilhelm Heinrichs ولد عام 1794 - وجاء إلى هايدلبرغ ليدرس القانون في جامعتها ثم جذبته الفلسفة الهغلية وعُيِّن عام 1822 أستاذاً للفلسفة في برسلاو Breslau وبعد عام 1824 استأذاً للفلسفة في جامعة هالي Halle - توفي في 17 ديسمبر 1861. كان تلميذاً لهيجل منذ فترة هايدلبرغ حيث ارتبط به منذ ذلك التاريخ ارتباطاً وثيقاً حتى أن هيجل كتب له مقدمة كتاب أصدره عام 1822 عنوانه الدين في صلته الوثيقة بالعلم - وكانت العداوة قد وقعت بينه وبين فردريش دانييل ارنتس شليرماخر F.D.E. Schleiermacher 1834-1768 فانتزع هيجل فرصة كتابة هذه المقدمة لكتاب تلميذه وراح يسخر أمر السخرية من نظرية شليرماخر Schleiermacher في الدين والقاتلة بأن الدين عاطفة وليست عقلاً. وكان مما قاله هيجل في هذه المقدمة:

«لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين، لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة وإخلاصاً لسيد، ولو كانت المسألة مسألة إخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية..» فلم يغفر له شليرماخر هذه السخرية الأليمة القاسية فوقف في سبيل اختياره عضواً في أكاديمية العلوم في برلين التي كان يسيطر عليها.

وفي عام 1825 نشر هنركس محاضرات عن فوست لغوته وهي المحاضرات، التي كان يلقيها في جامعة هالي. وإذا كان كتاب هنركس الأول قد كشف عن الخلاف بين المدرسة الهغلية الأولى ومدرسة شليرماخر المعاصرة لها، فإن هذا الكتاب الثاني يُعبر عن العلاقة الحميمة بين الهغلية وشاعر ألمانيا العظيم غوته 1832-1749 J. W. Goethe حتى لقد أصبح من عقائد الهغلية الراسخة، كما يقول روزنكرانتس -

التوحيد بين فلسفة هيجل وشعر غوته فحاول الهغليون تفسير شعر غوته بواسطة فلسفة هيجل والعكس بالعكس. وساعدت على تدعيم هذه الرابطة صدقة هي أن كليهما، هيجل وغوته، ولد في شهر أغسطس، لهذا كان كثيراً ما يتقاطع الاحتفال بعيد الميلاد الواحد مع عيد ميلاد الآخر من جانب التلاميذ والمعجبين.

ثم نشر هنركس بعد ذلك موجزاً لفلسفة المنطق عام 1826، وسفر تكوين المعرفة عام 1835 الذي ظهر بعد وفاة هيجل. أما مؤلفاته الأخرى مثل قصائد شلر عام 1837 والأدب السياسي عام 1844، فهي وإن كانت أسهل في أسلوبها إلا أنها أقل في قيمتها العلمية - وكان أهم كتبه المتأخرة تاريخ فلسفة الحق والدولة 1848-1852.

3 - أما في فترة برلين فقد كان أول من ارتبط بهيجل هو ليوبولد فون هتغ Léopold von Henning ولد عام 1791 ونشر عام 1824 كتيباً صغيراً عنوانه مبادئ الأخلاق وفي نفس الوقت ساهم كثيراً في نشر مذهب هيجل سواء بوصفه محاضراً أم محرراً لحوليات برلين، وكان واحداً من التلاميذ الذين عاونوا هيجل في تأييد نظرية غوته في الألوان وتدعيمها ضد نظرية نيوتن مما أدى إلى توثيق العلاقة بين الأستاذ والشاعر الألماني الكبير - ومات هتغ عام 1866 وهو استاذ بجامعة برلين.

4 - هناك أيضاً كارل لودفيغ ميشليه Karl Ludwig Michelet ولد في برلين في ديسمبر عام 1801، وأصبح بعد عام 1829 استاذاً غير متفرغ في جامعة برلين - كان في البداية مهتماً بالتشريع والقانون لكن سرعان ما جذبته ميدان الفلسفة وأبدى نشاطاً خاصاً في مجال الأخلاق يشهد على ذلك كتابه أخلاق أرسطو 1827 ومذهب الأخلاق 1828. كما ألقى في حياة هيجل محاضرات في الفلسفة الحديثة ظهر منها فيما بعد كتابه في هذا الموضوع. وقد تولى ميشليه نشر محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة في مجلدين 1833-1836.

5 - هنرش جوستاف هوتو Henrich Gustav Hotho، ولد في 22 مايو عام 1802 - وتوفي وهو أستاذ بجامعة برلين في 24 ديسمبر 1873. اهتم في البداية بفقه التشريع، لكنه، بتوجيه من هيجل، انتقل إلى الدراسات الفلسفية عموماً، والجمالية منها بوجه خاص، ظهر كتابه دراسات تمهيدية في الفن والحياة، (شتوتغارت، 1835)، ثم تاريخ الرسم والتصوير في ألمانيا والأراضي المنخفضة. في مجلدين، برلين، 1843-1842 ونشر مجموعة كبيرة من الآراء النقدية في مجلة

هيجل الذي نشره في برلين عام 1844 من أهم المراجع في سيرة هذا الفيلسوف (وقد سبقت الإشارة إليه).

9- إلى جانب التلاميذ الهيجليين المخلصين الذين تكوّنَت منهم «الهيجلية المبكرة» هناك أيضاً الأصدقاء. وهناك، على وجه التحديد، صديقان لهيجل كان لهما بعض الفضل في تطبيق أفكاره لأول مرة في ميدان اللاهوت هما داوب Daub، ومارهينكه Marheineke.

أما كارل داوب Karl Daub، ولد في 20 مارس عام 1765 وتوفي في 22 نوفمبر عام 1836، فهو مؤسس اللاهوت البروتستنتي النظري. تعرف على هيجل في هايدلبرغ، وبعد أن غادرها الأخير إلى برلين ظل داوب من أخلص أصدقائه وأعظمهم أثراً، وأكثرهم تقديراً لفكره. كتب مجموعة من المؤلفات منها يهوذا الاسخريوطي 1816-1818 ويبحث في اللوغوس Logos، واللاهوت الدغماطيقي في العصر الحاضر. صدر البحثان في برلين عام 1833، مما جعل هيجل يثق به فيعهد إليه بتصحيح ومراجعة الطبعة الثانية من كتابه الشهير موسوعة العلوم الفلسفية. أما المحاضرات التي نشرت له بعد وفاته فهي تدل بوضوح على اتفاقه مع فكر هيجل.

أما فيليب كونراد مارهينكه Philipp Conrad Marheineke، ولد في أول مايو 1780 - وتوفي في 3 مايو 1846، فقد ذهب في طبعة منقحة من كتابه علم العقائد Dogmatics عام 1827 إلى أنه درس بعمق مذهب زميله وصديقه هيجل. ولقد جذبت محاضرات مارهينكه نفسها كثيراً من اللاهوتيين لدراسة هيجل.

10- هناك أخيراً كارل فردريش غوشل Carl Friedrich Göschel، ولد في 7 أكتوبر عام 1781 ومات في 22 سبتمبر عام 1861، نشر في البداية كتاباً عن فوست لغوته غفلاً، كشف فيه عن معرفة كاملة ودقيقة بمؤلفات هيجل كما عبّر عن تعاطفه مع مذهبه. ثم نشر عام 1829 كتاباً وقعه بالأحرف الأولى من اسمه عنوانه أقوال ماثورة حول الجهل والعلم المطلق وعلاقتها بالديانة المسيحية، لقي استحساناً قوياً لدى هيجل حتى أنه عندما التقى به «شدّ على يده ممتناً» - كما يقول اردمان - كما اقتبس منه بعض العبارات في كتابه موسوعة العلوم الفلسفية. وفضلاً عن ذلك فقد قام غوشل بتطبيق مبادئ الفلسفة الهيجلية على موضوعات قانونية على نحو ما يظهر في كتابه أوراق مبعثرة 3 مجلدات، 1832-1842، كما كتب مقالات في مجلة حوليات النقد العلمي تولى فيها الدفاع عن الهيجلية.

هؤلاء هم الأعضاء المؤسسون للهيجلية القديمة أو المبكرة

حوليات برلين. وقد تولى هوتو، بعد وفاة هيجل نشر محاضراته في فلسفة الجمال في مجلدين 1835-1838.

6- اهتم بالدراسات الجمالية أيضاً عضو آخر من المدرسة الهيجلية هو هنرش تيودور روتشر Heinrich Theodor Rotscher الذي لفت الأنظار لأول مرة بكتابه أرسطوفانس وعصره Aristophanes und Sein Zeitalter 1827 الذي عرض فيه آراء هيجل عن سقراط وطوّرها. ولكن بعد ذلك كرّس نفسه تماماً لعلم الجمال لاسيما الأعمال المسرحية.

7- هناك عضو أقدم قليلاً من الاسم السابق هو ادوارد غانز Edward Gans ولد في 22 مارس عام 1798 درس القانون في جامعتي غوتنغن، وهايدلبرغ، ثم اتصل بهيجل في برلين حيث كان يدرس بعد عام 1820 وارتبط به ارتباطاً وثيقاً ثم أصبح بعد عام 1825 استاذاً للقانون، وظل يشغل هذه الوظيفة حتى مات في 5 مايو 1839، وكان له تأثير كبير في نشر أفكار هيجل بمؤلفاته النافذة وتأسيسه لمجلة حوليات برلين التي لعب فيها دوراً يفوق أي دور آخر. كما أعاد غانز نشر أصول فلسفة الحق لهيجل في برلين عام 1833 وأضاف إليها 194 اضافة طبعها عقب كل فقرة من فقرات الكتاب. وهذه الإضافات Zusätze هي بمثابة موجز للدروس التي كان يلقاها هيجل في فلسفة القانون، وقد ذكر غانز أن هذه الإضافات مأخوذة من كراسات طالبين كانا يحضران محاضرات هيجل هما G. H. Hotho خلال الفصل الدراسي الشتوي 1822-1823، والثاني هو K.G. Von Griesheim الذي حضر محاضرات الفصل الشتوي 1824-1825. ويقول غانز إنه لم يصف شيئاً من عنده، ولم يغير شيئاً من جوهر ما كان يقوله هيجل في هذه المحاضرات سوى «بعض الترتيب في الأسلوب والربط بين الجمل، وأحياناً اختيار الألفاظ». كما نشر غانز أيضاً: محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ عام 1837.

8- من أهم تلاميذه أيضاً في هذه الفترة يوحنا كارل فردريش روزنكرانتس Johann Carl Fredrich Rosen Kranz التلميذ المخلص المتحمس لهيجل ولد في 23 إبريل عام 1805، وأصبح بعد عام 1833 استاذاً للفلسفة بجامعة كونغسبرغ، جذبته إلى برلين كل من هيجل وشليرماخر، لكنه سرعان ما اتصل بهيجل وارتبط ارتباطاً كاملاً به ظهر في حياة هيجل نفسه، وقد بدأ التأليف بكتابه: تاريخ الشعر الألماني في العصور الوسطى عام 1830 ثم التاريخ العام للشعر لكن كتبه الأكثر إعجاباً: نظرية الإيمان عند شليرماخر، وموسوعة العلوم اللاهوتية 1831- يعدّ كتابه حياة جورج فلهلم فردريش

عندما أخذ على هذا المذهب انه انتهى إلى الوقوع في الشمولية المنطقية Panlogism، وهو خطأ نجده في نظرية هيغل عن الروح المطلق حيث يضع العلم؛ أي الفلسفة فوق الفن والدين بدلاً من أن ينتهي مذهبه بالدين. وفضلاً عن ذلك فقد أحل هيغل الفكرة المطلقة محل الله وبذلك وقع في وحدة وجود منطقية شاملة. صحيح أن فايبي ظل يتفق مع هيغل على أن المذهب الفلسفي الحق ينبغي أن ينقسم، إلى ثلاثة أقسام: المنطق وفلسفة الطبيعة - وفلسفة الروح، لكن ينبغي عليه أيضاً أن يولي الزمان والمكان عناية أكبر سواء في الدراسة المنطقية أو فلسفة الطبيعة، كما ان على المذهب أن يعترف بالحرية التي تجاوز ما هو منطقي، وكذلك ينبغي على فلسفة الطبيعة ألا تكون بناء منطقياً بل ان تتحول إلى تجربة فلسفية. أما فلسفة الروح فينبغي أن تتخذ شكلاً مخالفاً لصورتها عند هيغل فتستنبط بطريقة قبلية a Priori موضوعات الانتروبولوجيا والسيكولوجيا، والادراك الحسي، والفهم والعقل. أما القسم الخاص بالروح الموضوعي فيولي اللغة والدولة والتاريخ الكلي عناية أكبر بحيث تبرز غائية الروح في تجاوز ما وصل إليه العلم (الفلسفة) والفن والدين.

وتولى الدفاع عن الهيجلية ذلك الرجل الذي شد هيغل على يده كما سبق أن ذكرنا - وكانت المدرسة تستقبل كبه بحماس - وأعني به جوتل Goschel فقد بين في كتابه واحدية الفكر نورمبرغ عام 1832 أن فايبي سقط في يد ألد أعداء الفلسفة ألا وهو المذهب الثنائي. وتطورت المجادلات والمناقشات إلى ان اعلن فايبي في كتابه المجلد في الميتافيزيقا هايدلبرغ 1835، خروجه نهائياً على الهيجلية وتنصله منها محاولاً أن يقيم مذهباً للحرية في معارضة مذهب الضرورة عند هيغل.

وهناك شخصية أخرى ارتبطت بفايبي ارتباطاً وثيقاً وأعني بها إمانويل هرمان فشته Immanuel Hermann Fichte (ولد عام 1797 - وأصبح استاذاً للفلسفة في بون Bonn عام 1835 ثم استاذاً في توينغن من عام 1842 حتى تقاعده عام 1865 ومات في اشتوتغارت 8 أغسطس عام 1879 - وهو ابن الفيلسوف الكبير يوهان غوتليب فشته J.G. Fichte. وقد بدأ فشته مثل فايبي هيغلياً وانتهى إلى الاقلاع عن الهيجلية عندما رأى فيها مجموعة متسقة من الأخطاء ووصف مذهب هيغل بأنه مذهب في وحدة الوجود Pantheism أو الألوهية الشاملة، صحيح أن المذهب، في رأيه، لم يوحد بين الله وجميع الأشياء لكنه وحد بينه وبين جميع الارواح. وقد بدأت انتقادات فشته من كتابه الذي صدر عن حياة هيغل وعنوانه اسهامات في الفلسفة الحديثة 1829.

وقد نجد شخصيات أخرى كثيرة، لكنها أقل أهمية من هؤلاء من أمثال جورج موسمن George Mussman الذي كان استاذاً بجامعة هالي وقام بتطبيق المبادئ الهيجلية في ميدان علم النفس. كما طبقها في ميدان الفزيولوجيا عالم الفزيولوجيا يوهانس مولر، Johannes Muller 1858-1801، في كتابه مجمل المحاضرات في علم الفزيولوجيا الذي صدر في بون عام 1827.

الدفاع عن الهيجلية

بدأت الهجمات الأولى على الهيجلية في حياة هيغل نفسه واستمرت فترة طويلة بعد وفاته وكان في نيته ان يرّد في مجلة حوليات برلين على هذه الهجمات، فكتب بالفعل عن اثنتين منها ثم ترك لتلاميذه مهمة الرد على باقي الهجمات. ويمكن أن نسوق بعض المؤلفات التي ظهرت في حياة هيغل وهي تمثل خمس هجمات على وجه التحديد كانت بمثابة الهجمات الأولى على مذهب هيغل وهي على التوالي:

- 1 - كتاب هولزمان Hulsemann المسمى حول النظرية الهيجلية او المعرفة المطلقة ووحدة الوجود الحديثة، صدر في ليزرغ عام 1829.
- 2 - كتاب شويارت Schubart حول الفلسفة بصفة عامة، وموسوعة هيغل الفلسفية بوجه خاص، صدر في برلين عام 1829.

- 3 - كتاب كاليش Kalisch وسائل موجهة ضد موسوعة هيغل للعلوم الفلسفية، جزءان في برلين، 1830-1829.

- 4 - كتاب روله فون ليلينشترن Ruhle Von Lilienstern حول الوجود والعدم، والصيرورة، برلين، 1829.

- 5 - لكن أخطر الهجمات جاءت من شاب، المفروض أنه بدأ هيغلياً، لكن سرعان ما تحول عنها وأصبح من أعنف خصومها هو كريستيان هرمان فايبي Christian Herman Weisse ولد في 10 أغسطس 1801 - ومات وهو أستاذ للفلسفة في 19 سبتمبر عام 1866. في كتابه الموقف الحالي للعلوم الفلسفية ليزرغ، عام 1829، اعلن في البداية انه تابع للمنطق الهيجلي، ولعل ما كان يأخذه على هذا المنطق انه لم يدخل الزمان والمكان ضمن مقولاته، مع أنها ينتميان إلى العناصر الضرورية للفكر، فضلاً عن ان مزاعم هذا المنطق كانت، في رأيه، مبالغاً فيها.

واتخذ فايبي Weisse في كتابه مذهب في علم الجمال (ليزرغ 1830) موقفاً مماثلاً بالنسبة لمذهب هيغل ككل، وذلك

وازدادت حدتها، ولما كانت ظروف ألمانيا غير مهيأة إبان فترة عودة الملكية؛ أعني فترة النظم السياسية الجديدة في أوروبا التي تلت هزيمة نابليون، للمناقشات السياسية الليبرالية، فقد انتقلت المناقشات إلى ميدان الدين، وارتبطت بصفة خاصة بثلاث مشكلات لاهوتية بدأ منها انقسام الهيغلية: وهي:

- 1 - خلود النفس.
- 2 - شخصية المسيح.
- 3 - الله.

1 - خلود النفس:

كانت المشكلة الأولى التي بدأ حولها الخلاف هي مشكلة خلود النفس. وربما يعود الخلاف أساساً إلى عدم وضوح الفكرة الهيغلية، ذلك لأن هيغل نادراً ما يتحدث عن هذا الموضوع، وفي المرات القليلة التي تعرض فيها لفكرة الخلود كان أحياناً يتحدث عن ابدية الفكرة المطلقة أو خلود الروح، أو خلود الفكر أو المعرفة. الخ وهو يُعرف الخلود والفناء، في فلسفة الدين على النحو التالي: «القائي هو ما يموت، أما الخالد فهو ذلك الذي يمكن أن يصل إلى وضع لا يكون في استطاعة الموت أن يقتحمه...» (ج3، ص57، من الترجمة الانكليزية). وفي تحليله لقصة «سقوط الانسان» في موسوعة العلوم الفلسفية. (فقرة 24 - إضافة) يقول: «إن القصة لا تنتهي بطرد آدم وحواء من الجنة، بل تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هوذا الانسان قد صار كواحد منا عارفاً للخير والشر تك 3 (17-19). وهنا نجد أن الآية تتحدث عن المعرفة على أنها لا نهائية، فهي لم تعد كما كانت شيئاً خطأ أو عملاً محرماً. وأما حين تضيف النصوص أن الله طرد الانسان حتى لا يأكل من شجرة الحياة، فإن ذلك لا يعني سوى أن الانسان في جانبه الطبيعي متناه وفان، ولكن جانب المعرفة خالد ولا متناه. وهو هنا يجعل الخلود للمعرفة. ويقول في فلسفة الدين: «أما خلود النفس فينبغي ألا نتمثله وكأنه امر يتحقق في المستقبل، فهو حاضر الآن. إن الروح أبدية ومن ثم فهي حاضرة، وكذلك خلود النفس، فلما كانت الروح حرة فهي لا تدخل مجال التحديد؛ ومن حيث ان الروح مفكرة فإنها تصعد إلى المعرفة الخالصة التي موضوعها الكلي، اعني الأبدية». (ج3، ص57). ويستطرد بعد ذلك مباشرة فيقول: «الانسان أبدي فيما يتعلق بالمعرفة، لكنه نفس حرة خالصة فقط من حيث انه موجود يفكر، وليس نفساً حيوانية، فالفكرة والمعرفة العقلية هما جذور حياته، وجذور خلوده بوصفه في ذاته شمولاً كلياً.

وهكذا ألق فايبي وفشته عن الهيغلية وبدأ في توجيه الانتقاد إليها، ثم انضم إليهما في الهجوم كارل فيليب فيشر Karl Philipp Fischer (الذي كان استاذاً في توبنغن ومات في 25 فبراير 1885، وكريستليب يوليوس برانيس Christlieb Julius Braniss ولد في 18 سبتمبر 1792 في برسلو، ثم أصبح استاذاً للفلسفة بها من عام 1826 حتى تقاعده عام 1870 ومات في برسلو ايضاً عام 1873.

غير أن المدرسة الهيغلية لم تقف ساكنة أمام هذه الهجمات فقامت مجلة حوليات النقد العلمي بدور بارز في الدفاع عن الهيغلية وتفنيد هجمات الخصوم الذين شكلوا ثلاثة تيارات بارزة، هي مدرسة شلينغ ومدرسة شليرماخر واخيراً المنشقين عن الهيغلية.

وتولى روزنكرانتس الرد على كتابات روله فون لينشترن وقال في رده ان التصورات الفلسفية ينبغي ألا يتم بناؤها بمناهج الهندسة، يونيو 1835. اما كتابات فايبي فقد تصدى غابلر لتفنيدها، في سبتمبر 1832، كما انتقدها هنركس بطريقة غير مباشرة ايضاً في يوليو 1832 عندما كتب ملاحظات حول كتاب غوشل واحدية الفكر.

اما الانتقادات التي وجهها أتباع شلنغ فقد اثارت غضباً خاصاً لدى المدرسة الهيغلية فتولى فويرباخ Feuerbach الرد على شتال Stahl في يوليو 1835 بطريقة ذكية لكنها قاسية، كما تولى اردمان J.E. Erdmann الرد على زينغلر Sengler في ابريل 1835. كما تولى روزنكرانتس، ابريل 1835 نقد ميتافيزيقيا فايبي نقداً مريراً، وتولى ميشليه نقد اسهامات فشته في مايو 1830، وتولى هنركس نقد بقية كتبه، نوفمبر 1832 - ومايو 1835.

المرحلة الثانية: تفكك الهيغلية وانقسامها أولاً - المشكلات اللاهوتية:

يقول اردمان Erdman لقد كان هيغل سعيد الحظ مرتين الأولى: عندما عاش حتى شهد مذهبه يصل إلى أوج قمته ويدافع عنه تلاميذه وينشرونه في كل مكان. والثانية: عندما مات في اللحظات الأولى لتفكك المدرسة وانقسامها. غير أن عبارة اردمان هذه لا تنفي أنه لم تكن هناك خلافات داخل المدرسة الهيغلية في حياة هيغل، بل هو يقصد أن المناقشات، او الخلافات، التي وقعت داخل المدرسة كان يسيطر عليها الاستاذ ويتحكم في توجيهها لصالح المذهب. أما بعد وفاته عام 1831 فقد ارتفعت نغمة الخلافات داخل المدرسة

الشخصي واستمراره... الخ. ولقد حاول ريشتر في هذه المؤلفات أن يبرهن، على أسس هيجلية أيضاً، أن الوجود الشخصي واستمراره عملية مرفوضة ولا معنى لها، إن كل ما يبقى هو ضرب من الأنانية والرغبة الفردية والعجز عن الاستسلام. كما ذهب فايسي Weiss إلى أن نظرة هيجل الخاصة كانت تنكر الخلود الشخصي، لكنه ذهب إلى أن المطلق هو الذي يتصف بالخلود، ومن المشروع إضفاء صفة الشخصية عليه بوصفه ذاتاً.

ولقد انتقد الهيجليون القدامى هذه الأفكار فكتب غوشل Göschel في حوليات برلين (يناير 1834)، نقداً لمؤلفات ريشتر السالفة، وكانت المدرسة الهيجلية تنتظر هذا الرد بشوق كبير، حتى أنه يؤرخ لانقسام المدرسة إلى جناح يسار وجناح يمين، من تاريخ ظهوره. وذهب غوشل في هذا الرد إلى أن الروح بفضل تفوقها على الطبيعة تستطيع أن تتجاوز التعارض بين الكلي (الأنواع) والجزئي (الأفراد). ثم طوّر غوشل النقاش فيما بعد وفصله في كتاب ظهر في برلين عام 1835 بعنوان حول البراهين على خلود النفس. حيث أورد ثلاثة براهين أساسية لخلود النفس تسير موازية لثلاثة براهين على وجود الله، وتقابل ثلاث مراحل: من الفردية، إلى الذات، إلى الروح.

2 - شخصية المسيح :

غير أن الصراع حول خلود النفس سرعان ما توارى عندما حجه صراع أكثر أهمية حول شخصية السيد المسيح بدءاً ديفيد فردريش شتراوس David Friedrich Strauss ولد في 27 يناير 1808 - ومات في 8 فبراير عام 1874، بكتابه الشهير: حياة يسوع: فحص نقدي الذي صدر في مجلدين، في توبنغن، عام 1835-1836 وقد ترجمه جورج إليوت George Eliot إلى الانكليزية عن الطبعة الرابعة، عام 1844.

وكان شتراوس قد وقع في بداية حياته تحت تأثير أحد اللاهوتيين الهيجليين هو ف. كريستيان باور F. Chr. Bauer ثم استمع في جامعة برلين إلى المحاضرات التي كان يلقيها هيجل هناك. وعاد عام 1832 إلى جامعة توبنغن ليعمل فيها محاضراً وظل في هذا المنصب حتى عام 1835 - وهو العام الذي ظهر فيه المجلد الأول من كتابه السالف الذكر حياة يسوع - فأحدث ظهوره عاصفة من السخط العام أدت في النهاية إلى طرده من الجامعة وبذلك فقد منصبه الأكاديمي كما فقد منصبه كأستاذ في زيورخ بعد ذلك فتقاعد بقية حياته، واكتفى بالعمل في الصحافة.

أما النفس الحيوانية فهي غارقة في حياة البدن، في حين أن الروح من ناحية أخرى هي ذاتها شمول كلياً. (ج 3 ص 58). وهكذا نجد الفكرة الهيجلية عن خلود النفس (بمعنى النفس الفردية لا الروح الكلية ولا الفكر أو المعرفة) فكرة يكتنفها الكثير من الغموض وربما كانت المرة الوحيدة التي تحدث فيها هيجل بتحديد أكثر دقة عندما ردّ على شوبرارت Schubart الذي اتهمه بأنه ينكر خلود النفس «عندئذ رد هيجل قائلاً إن الروح في فلسفته ترتفع فيما وراء هذه المقولات التي تشمل أفكاراً مثل التفكك والانحلال والدمار والموت وما شابه ذلك». فهل يعني ذلك أن النفس خالدة؟ يقول في تعبير غامض أيضاً «الخلود هو كيف في صورة محدودة من الوجود». ولقد ظلت هذه التعبيرات، وغيرها غامضة في المدرسة الهيجلية، وكثيراً ما استخدمت بمعان مزدوجة الدلالة.

وجاءت أولى الخطوات الحاسمة التي فجّرت الموقف من لودفيغ اندرياس فويرباخ Ludwig Andreas Feuerbaeh ولد في 28 يوليو 1804 - ودرس في هايدلبرغ وبرلين ومات في 12 سبتمبر عام 1872، الذي نشر غفلاً كتاباً عنوانه خواطر حول الموت والخلود نورمبرغ عام 1831 وذهب في هذا الكتاب إلى تقدير الموت وسعى إلى وضعه موضع احترام وتبجيل بدلاً من أن يذهب إلى أن الموت هو مجرد مظهر زائف كما تقتضي نظرية الخلود. وراح فويرباخ يبرهن، من منظور هيجلي، على أنه انحلال ضروري للمتناهي في اللامتناهي، وعلى أن الوجود المتصل للإنسان يعتمد على الذكرى التاريخية، ووصف فويرباخ نظريته بأنها نظرية في وحدة الوجود Pantheism (أو شمول الألوهية)، وهكذا انكر على أسس هيجلية أي بقاء شخصي بعد الموت وذهب إلى أن المضمون الحقيقي للهيجلية يقضي إلى وحدة وجود، أما الاعتقاد في الخلود الشخصي فهو ليس سوى ضرب من الغرور الأناني الذاتي الذي يدل على تنامي الإنسان وحسب. ولو أريد للبشر أن يفهموا الدين فهماً حقيقياً فإن عليهم التسليم بواقعة الموت بوصفها حقيقة لا يمكن إنكارها وإنها هي التي تحرر الإنسان من موقف الجزئية المحدود وتجعله يتحد مع الروح اللامتناهي.

غير أن المدرسة الهيجلية بدأت تتخذ موقفاً أكثر حسماً في هذه المشكلة عندما توالى المؤلفات في نفس الموضوع. فقد كتب فردريش ريشتر Fredrich Richther وكانت مؤلفاته أشد تأثيراً من مؤلفات فويرباخ - عن النظرية الجديدة في خلود النفس برسلاو 1833 وحول فكرة الله والجلال، والوجود

لأسيا العهد الجديد، يتضمن تاريخاً، ومع ذلك يذهبون إلى أنه في الجانب الأكبر منه يحتوي على أساطير، وأن مؤلفي العهد الجديد اخترعوا - تحت إلهام روح الجماعة المسيحية - وبعملية رمزية لا واعية، ما شعرت الكنيسة أنه الحقيقة المشالية. إن شخصية السيد المسيح، تلك العبقورية الدينية العظيمة - نتجت أساساً بتأثير يوحنا المعمدان الذي كان يبشر بظهور المخلص. لكن يستحيل علينا أن نقبل تلك الروايات التي تروي ما هو مستحيل مادياً ونفسياً أعني المعجزات. غير أن هناك حقيقة مخفية وكامنة خلف الأسطورة وهي أن الطبيعة الإلهية تجسدت فيها هو بشري، وأن اللامتناهي يسري فيها هو متناه، لكن التجسد الذي حدث لم يتم في شخص واحد فقط بل في الجنس البشري كله، فالإنسانية ككل متحدة اتحاداً حقيقياً بالله، وهو يعيش فينا رغم ما يحدث من موت. وهكذا ذهب شتراوس إلى أن هذا هو المضمون الحقيقي لفلسفة هيجل في الدين، رغم أن هيجل نفسه أحجم عن استخلاصه بسبب مرقفه الرومانتيكي من الشخصيات التاريخية.

لا يعني هنا كيف استقبل اللاهوتيون هذا الكتاب، ولقد سبق أن رأينا العاصفة التي استقبل بها، فقد شتراوس بسببها وظيفته كمحاضر في جامعة توبنغن ثم بعد ذلك درجة الأستاذية في زيورخ... الخ، لكن ما يهمنا هو تأثير الكتاب على الصعيد الفلسفي: فمن ناحية رُحِبَ خصوم الهيفيلية بهذا الكتاب ترحيباً لا حد له، مما أدى إلى اتساع هوة الشقاق داخل المدرسة الهيفيلية بسبب المناقشات والمجادلات التي وقعت فيها وأدت بعد ذلك إلى انقسامها انقساماً واضحاً. فقد اتسع النقاش بين مؤيد لأفكار شتراوس ومعارض لها، فأصدر فلهلم فاتك Wilhelm Vatke، ولد عام 1806 ومات في 19 أبريل عام 1882 - وهو صديق شخصي لشتراوس - كتاباً عنوانه لاهوت الكتاب المقدس، صدر المجلد الأول في برلين عام 1835 ودرس فيه العهد القديم، أيّد فيه آراء شتراوس وذهب إلى أنه ينبغي أن ننظر إلى التبدلي الحسي للإله - الإنسان على أنه أسطورة.

وكان برونو باور Bruno Bauer الذي تلمذ على يد مارهينكه قد انضم في البداية إلى الجناح اليميني من الهيفيلية فكتب عرضاً نقدياً لكتاب شتراوس في حوليات برلين، ديسمبر 1835، اتخذ فيه موقفاً حاسماً في معارضة شتراوس. وأعلن غابلر Gabler الذي كان على رأس المساهمين في محاضراته الافتتاحية التي القاها باللغة اللاتينية عام 1836 معارضته الشديدة لآراء شتراوس.

بدأت اهتمامات شتراوس بالمسيحية من منظور اهتماماته الهيفيلية، فعندما شرع في دراسة الأناجيل، لم يكن ليبرالياً ولا مادياً، وإنما كانت اهتماماته الأولى أقرب إلى اهتمامات الفكر الهيفيلي المثالي، وكان ينوي في البداية دراسة الروايات المتداولة عن حياة يسوع، حتى يفرق بين صحتها التاريخية وبين مضمونها من ناحية وبين القدر الهائل من المبالغات الذي احاط بهذا المضمون خلال القرنين الأولين من العهد المسيحي من ناحية أخرى. غير أن دراسته أقتعته بأن الأهمية الأساسية للأناجيل هي في الواقع، أهمية جمالية وفلسفية وليست تاريخية، فالأناجيل تتحدث من ناحية عن انتظار الشعب اليهودي للمسيح المنتظر في الفترة الملهنسية؛ وهي من ناحية أخرى تعكس ذكرى شخصية لرجل عظيم هو يسوع - ومن ثم فالأناجيل تشمل مركباً من أفكار خاصة باليهود حول طبيعة تاريخ العالم، وتعاليم أخلاقية مرتبطة بشخصية بشرية لكنها غامضة تاريخياً تعرضها في صورة جمالية طريفة لأعضاء في جماعة دينية حديثة مؤلفة من يهود ويونانيين. والأناجيل، في رأيه، باختصار، هامة ومشوقة أساساً بوصفها شاهداً على أعمال الوعي في مجال التجربة الدينية، فهي تبين لنا كيف يمكن للذهن أن يخترع معجزات ويؤكد حقيقتها، في معارضة الشعار الهيفيلي المعروف والمعترف بصحته وهو «أن العقلي واقعي، والواقعي عقلي».

ولو وقف شتراوس عند هذا الحد واكتفى بهذا القدر من التحليل لاعتبر كتابه بقايا تفكير حر من عصر التنوير، لكنه استمر ليقول أنه رغم إنكار قصة حياة يسوع في الأناجيل من الناحية التاريخية، فإنه لا يتج من ذلك القول بأن الأناجيل اختلاق واع أو انها غش ودجل. وإنما يمكن أن نقول عنها انها ضرب من النشاط الروحي من الدرجة الثالثة التي يسميها هيجل بالاختراع اللاواعي أو الاختلاقي اللاشعوري أو الأسطورة، التي عرفها هيجل نفسه بأنها محاولة لرؤية المطلق في إطار صور مشتقة من التجربة الحسية، وبالتالي ينبغي النظر إليها على أنها تعبيرات شعرية عن رغبة الإنسان في تجاوز تناهي اللحظة التاريخية، فكانت شاهد عدل على رغبة الانسان في تحقيق الهدف الباطني للروح في رحلتها نحو الوجود الهيفيلي في ذاته ولذاته. وهكذا جعل شتراوس من الأناجيل شواهد ووثائق تدل على التعبير البشري، وبالتالي انحط بها إلى مستوى الأساطير والحكايات الوثنية.

ومن ناحية أخرى فقد انتقد شتراوس بشدة المفسرين العقليين للكتاب المقدس الذين يتفقون على أن هذا الكتاب

3- الله :

اتسعت المناقشات اللاهوتية لتشمل الفكرة الأساسية في كل تفكير ديني وهي فكرة الله، ومع اتساع المناقشات ازدادت الخلافات داخل المدرسة وتأكد انقسامها. فبالنسبة إلى هذه المشكلة، كسابقتها، تكرر انقسام المدرسة إلى الجناحين ذاتها: اليمين واليسار، فإذا كانت هذه المشكلة التي تمثل محور الفكر اللاهوتي كله فإنها تشمل كذلك جميع المشكلات الدينية الأخرى.

وإذا كانت مشكلة خلود النفس تعود أساساً إلى غموض الفكرة ذاتها داخل المذهب الهيجلي مما يجعل الخلاف في تأويلها ممكناً، فكذلك الحال في فكرة الله. فمن الباحثين المعاصرين مثلاً من يقول «إن الفلسفة الهيجلية ترفض كل مفارقة وتعالٍ Transcendence وإنما تزعم البقاء في المحاشية (الخلولية) Immanence وعدم الخروج منها» - ويقول غيره إن هيجل في مراسلاته مع شلنغ Schelling كان قد تخلى في سن مبكرة عن فكرة «الإله الشخصي» كما تفهمه المسيحية، وإن كانت الفكرة في مؤلفاته، وكذلك في محاضراته، ظلت غامضة ملتبسة الدلالة مما جعل أمر اختلاف تأويلها ممكناً. فهيجل، مثلاً، في فلسفة الدين يقول، صراحة، إنَّ المتناهي يمثل مرحلة أساسية في حياة اللامتناهي: «ما كان يمكن لله أن يكون إلهاً بدون العالم». وهكذا يصبح المتناهي لحظة جوهرية في حياة اللامتناهي اعني في طبيعة الله، ومن هنا نستطيع أن نقول إن الله ذاته هو الذي يجعل من نفسه متاهياً وهو الذي يخرج التعينات من داخل ذاته (فلسفة الدين، ج1، ص198 من الترجمة الانكليزية). وهو يستعير قول مايسترايكهارت الراهب الشهير، الدومينيكاني «العين التي يراني بها الله هي نفسها العين التي أراه بها، فعيي وعينه واحدة. إذا لم يوجد الله فلن أوجد أنا، وإذا لم أوجد أنا لا يوجد هو» (المرجع نفسه، ص218) وكان هيجل يقول أيضاً في تاريخ الفلسفة «إن الماهية الكلية للروح تتجزأ في أرواح فردية تعي هذه الماهية الكلية، وتصبح على وعي باتحادها معها، وتلك هي الطريقة التي تعرف هذه الماهية نفسها بواسطتها وتصبح روحاً حقيقية» وعندما يتحدث عن روح العالم فإنه يعني بذلك قانوناً عقلياً محايثاً كان في البدء غير واعي، ثم وعى نفسه في النهاية في روح الفيلسوف. أكان هيجل يؤله نفسه، كما اتهمه بعض النقاد في حياته؟ ألم يقل لطلابه في ختام محاضراته في بينا عام 1805-1806، «لقد أطلت عليكم فجر عصر جديد، إذ يبدو أن روح العالم قد نجح أخيراً في أن يدرك ذاته على أنه الروح

وكتب اردمان J.E. Erdmann عرضاً عاماً لهذه الآراء مع نقدها، طوره بعد ذلك ونشره في جريدة جامعة هاله Halle عام 1837 «الروح والجسد» وساهم غوشل Göschel بمقال عنوانه «الأول والآخر» هو اعتراف بإيمان الفلسفة النظرية، تضمنت في جوهرها الأفكار التي طورها بعد ذلك في كتابه مساهمات في اللاهوت النظري، صدر في برلين عام 1838، وذهب في هذا الكتاب إلى القول بأنه مثلما أن المملكة تصبح متحدة من خلال شخصية الملك، فكذلك الإنسانية كلها تصبح متحدة في إنسان واحد بسيط عاش بوصفه لحظة تجسيد لله، وبوصفه في نفس الوقت، شخصاً من إنسانية مخلوقة... الخ.

ورد شتراوس موضعاً أفكاره وعلاقته بالمدرسة الهيجلية في العدد الثالث من كتابات خلافة صدر في توبنغن عام 1837، اعترف فيه بأن هيجل قد لا يوافق على الأفكار التي انتهى إليها، والسبب، في رأي شتراوس، انه كان فيلسوفاً معارضاً للثورة والنقد، معبراً عن عهد عودة الملكية، لكن أفكاره، أي أفكار شتراوس، تنتج رغم ذلك كله من المبادئ الأساسية للمذهب الهيجلي. وأعلن شتراوس أيضاً أنه لم يتردد إلى آراء شليرماخر كما اتهمه روزنكرانتس، بل على العكس أن الهيجليين الذين رفضوا النقد هم الذين ارتدوا إلى آراء شلنغ. اما بالنسبة للمدرسة الهيجلية فهي فيما يرى شتراوس، قد انقسمت ازاء التفسيرات المختلفة لفلسفة هيجل، مثل البرلمان الفرنسي، إلى جناحين: جناح اليسار الذي ينتمي إليه هو نفسه، وجناح اليمين الذي يشغله غوشل، وغابلر، وبرونو باور. أما روزنكرانتس فقد اتخذ موقف الوسط. ولاقى هذه القسمة التي اعلنها شتراوس نفسه قبولاً عند كثيرين حتى انها ما زالت سارية إلى يومنا هذا. وإن كانت هذه القسمة ليست مطلقة فقد تجد من الجناح اليساري مفكراً مثل شتراوس نفسه الذي كان يسارياً واضحاً على صعيد الدين والمشكلات اللاهوتية، لكنه دافع، مثل رينان في فرنسا، عن أفكار محافظة تجعله يصنف إلى اليمين من الناحية السياسية، وهكذا أصبح جناح اليمين هو الذي يحاول التوفيق بين الفكرة الهيجلية وتاريخ الأناجيل، زاعماً أن الله قد حقق التعبير الكامل عن ذاته في الأفراد والأحداث الجزئية. أما روزنكرانتس الذي مثل جناح الوسط فقد كان يشكك في كثير من قصص الانجيل وغرابته، لكنه ذهب إلى أن المطلق لا بد أن يتجلى كفرد. أما اليسار فقد تبني موقف شتراوس.

المطلق يعكس ذاته منذ الأزل في أرواح متناهية مختلفة، فهو أشبه ما يكون بشجرة هائلة تحتوي باستمرار على براعم وأزهار، وثمار رغم أنها ليست سوى موجود واحد.

وفي عام 1841 أصدر فويرباخ كتابه الكلاسيكي الشهير ماهية المسيحية *Essence of Christianity*، ليبزغ، 1841، ذهب فيه إلى أن الدين هو أحد أشكال الفكر والعقل البشريين الذي يرتفع الإنسان بواسطتهما إلى مرتبة أعلى من الحيوان. وقال إنه يعتقد في أطراف المسائل الدينية، أعني أنه أنكر أن تكون التجارب الدينية الماضية مختلفة عن التجارب الراهنة التي نلاحظها في الوقت الحاضر. وهكذا أصبح اللاهوت جزءاً من الأنثروبولوجيا إذ يعتمد على حقيقة أساسية هي أن الإنسان يصنع ماهيته، فالإنسانية عند فويرباخ ليست هي فقط الموضوع الحقيقي للدراسات المسيحية، لكنها موضوع اللاهوت بصفة عامة. إن نظرة التأليه التي تنسب صفات شبه بشرية إلى الذات الإلهية لا بد أن تُعكس، فالجنس البشري هو الذات المطلقة التي ينبغي أن تُنسب إليها الصفات الإلهية. وهذا العكس عند فويرباخ لا يؤثر فقط في قلب اللاهوت وإنما يؤثر كذلك في المذهب المثالي الفلسفي الذي هو عنده لاهوت مُفْتَع. ويستخدم فويرباخ تفسيراً ببيكولوجياً لتصحيح الخلط الذي حدث في الفلسفة، فليست الفكرة هي حقيقة الوجود البشري، وإنما الوجود البشري هو مصدر الفكرة وحقيقتها، والحواس، وليس الوعي المفارق، هو الوسيط الأول للمعرفة، والعلاقات البشرية العينية لا الروح، هي أساس الجماعة البشرية. والحب بين إنسان وإنسان وليس الإيمان بإله مفارق هو حقيقة المسيحية. والخلط بين الاثنين ليس، في رأي فويرباخ، مجرد خطأ منطقي بسيط وإنما هو نتيجة لوضع وجودي خاص هو اغتراب الذات البشرية عن نفسها فالله خلق الإنسان، وهو خلق أسقط فيه الإنسان إمكاناته العليا على موجود خارجي ثم خضع له.

وانتقل برونو باور *Bruno Bauer* من اليمين إلى اليسار وسرعان ما أعلن أن النتيجة الحقيقية للمذهب الهيفيلي ليست هي التأليه *Theism* ولا وحدة الوجود *Pantheism* وإنما الاتحاد *Atheism*. وهكذا شكّل باور مع فويرباخ جبهة الاتحاد في اليسار الهيفيلي.

ثانياً - استقلال الأجنحة الهيفيلية وتمايزها:

ظلت الخلافات بين الهيفيلية تنمو وتزداد إلى أن انقسمت المدرسة إلى أجنحة مستقلة أو متميزة، فتحققت عبارة شتراوس

المطلق. لقد كفّ وعي الذات عن أن يكون وعياً متناهياً فحسب، ومن ثم فقد اكتسب وعي الذات المطلق ما كان يفتقر إليه حتى الآن من حقيقة، ألا يعني ذلك أن الروح المطلق قد وعى ذاته أخيراً في مذهب هيفل وأن أعلى وعي لله هو وعي هيفل، وإن هيفل هو المطلق؟! (أيمكن أن نقول إن هيفل كان من اتباع مذهب وحدة الوجود *Pantheism* (أو شمول الألوهية) أم أن مذهبه لا يتسم بأية مسحة دينية فهو إلحادي في جذوره *Atheism*؟

هكذا بدأ الخلاف في المشكلة الثالثة، التي تُعدّ من الناحية اللاهوتية أهم المشكلات جميعاً، فوقف في جانب الجناح اليميني كل مَنْ أكّد أن فلسفة المعلم كانت فلسفة مؤمنة إيماناً تقليدياً ذهبت فيه إلى أن المعتقد عقلي. أما جناح اليسار فقد وقف في الجانب المقابل من الطريق مؤكداً استحالة اتفاق المعتقد الديني مع الفلسفة، أو الإيمان مع العقل. ويبدو أن جناح اليسار من المدرسة الهيفيلية لم يكن متفقاً تماماً على آراء واحدة: فبعضهم دافع عن وحدة الوجود التي رآها في المذهب الهيفيلي كما فعل شتراوس في حين اتخذ البعض الآخر، مثل فويرباخ وبرونو باور، وجهة نظر مختلفة عندما فسر الهيفيلية تفسيراً إلحادياً.

أصدر ديفيد شتراوس كتابه الشهير الثاني نظرية الإيمان المسيحي في تطورها وصراعها مع العلم الحديث في مجلدين، صدرا في توبنغن 1841-1842 وذهب فيه إلى أنه لا يشك لحظة واحدة في أن تصوره للفلسفة الهيفيلية هو وحده التصور السليم (ولقد قابل جناح اليمين هذا القول بالسخرية والازدراء وفي هذا الكتاب يقابل شتراوس بين الديانة المسيحية والفلسفة الحديثة بوصفها مذهبين متعارضين هما التأليه *Theism* من ناحية، ووحدة الوجود *Pantheism* من ناحية أخرى. ولقد كان سبينوزا *Spinoza* بوجه خاص هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة دعائم المذهب الأخير وينبغي عدم الخلط بينهما كما فعل فايسي *Weisse*. إن ظهور التأليه يرجع إلى أن الوعي لا يدرك ذاته ومن ثم يضع المضمون اللامتناهي الذي يستشعره بداخله، خارج ذاته لأنه يشعر بذاته شعوراً تجريدياً وحسياً كذلك. وهكذا نجد أن ما هو في الأصل واحد أصبح اثنين. . اما الفيلسوف الذي يُدرك أنها معاً شيء واحد فسوف يكون كل ما هو مفارقة وما يجاوز هذا العالم هو عدوه اللدود. ثم يُبين شتراوس بعد ذلك أنه ليس ثمة إله سوى الفكر الحال في جميع الموجودات المفكرة، وليس ثمة صفات لله سوى قوانين الطبيعة، وأنه في الكل لا يوجد زيادة ولا نقصان وأن

هو باور- لقد كان هايني يقول: «إن الفكر يسبق الفعل كما يسبق الضوء الرعد» وهذا ما آمن به هؤلاء الشبان وهذا واحد منهم - هولودفيغ بول Ludwig Buhl الذي أصدر إحدى الدوريات القصيرة الأجل وإن عُبِرَت عن فكر الهيغليين الشبان - يقول: «ألم نتعلم من التاريخ أن النظرية تسبق الفعل باستمرار، على نحو ما يسبق يوحنا المعمدان المسيح؟ إن النظرية تضيء الطريق، وتمهد لقدم المسيح المنتظر. لقد كانت المسيحية نظرية، وكان الإصلاح الديني نظرية، والثورة نظرية ثم تحولت كلها إلى أفعال». كما عبّر ماركس نفسه عن الفكرة ذاتها في رسالته للدكتوراه عن فلسفة ديمقريطس الطبيعية واختلافها عن فلسفة ابيقور عام 1841.

لكن رغم إيمانهم بقوة الأفكار فإن شعوراً غامضاً بأن ذلك لا يكفي بدأ يظهر عند أوغست شزكوفسكي الذي أصدر كتاباً صغيراً عنوانه مدخل إلى فلسفة التاريخ أراد به أن يستبدل بالفلسفة النظرية فلسفة أخرى تدخل الفعل التطبيقي في نطاق اهتمامها، فلا يكفي في رأيه اكتشاف قوانين التاريخ الماضي بل لا بد أن يستخدم الناس هذه المعرفة لتغيير العالم في المستقبل. وإذا كان هيغل يقسم تاريخ العالم ثلاثة أقسام: العالم الشرقي - اليونان والرومان - العالم الجرمانى المسيحي - فإن شزكوفسكي يعتقد أن العالم القديم كله هو الحقبة الأولى، أما الثانية فهي تمتد من المسيح حتى هيغل، أما الثالثة فهي لم تظهر بعد.

غير أن تطور حركة الهيغليين الشبان ارتبط ارتباطاً وثيقاً بحولية هالة التي استقبلت كتاب شزكوفسكي بحماس شديد، وكانت هذه الجريدة قد نشأت على النحو التالي:

في أول يناير عام 1838 أسس استاذان بجامعة هاله هما آرنولد روجه Arnold Ruge 1880-1803 وتيودور ايشتاير Theodor Echtemeyer جريدة بالغة الأهمية في تاريخ جناح اليسار الهيغلي هي: حولية هاله للعلم والفن الألماني... Hallische Jahrbucher Fur deutsche Wissenschaft und Kunst. فقد عكست هذه الجريدة في تطورها ظهور جناح اليسار كما سائرت تكوينه لاسيما عندما أصبحت الأداة الأساسية التي تعبر عنه. وكان روجه أكثر حماساً من زميله وقد عمل محاضراً في جامعة هاله منذ عام 1830، لكن عندما رفضت الحكومة ترقية بحيث يشغل كرسي الفلسفة، لم يحفل كثيراً، وتوقف عن التدريس معتمداً على ثراء زوجته، ثم انصرف بهمة ونشاط إلى إصدار هذه الحولية، وكان يصف نفسه أنه «تاجر جملة في عالم الأفكار». وعلى الرغم من أنه لم

السالفة الذكر. ويقول كارل لوفث Karl Löwith إن الدلالات العميقة التي اكتسبتها الأجنحة الهيغلية إنما جاءت من تفسير كل فريق لعبارة هيغل الشهيرة التي ذكرها أولاً في موسوعة العلوم الفلسفية ثم في فلسفة الحق بعد ذلك، وهي: «كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي». فقد أكد جناح اليسار الشطر الأول من العبارة، وذهب إلى أن ما هو عقلي لديه القوة التي تمكنه من التحقق بحيث يصبح واقعياً، ومن ثم فهو وحده الجوهرى، ومن هنا ينبغي إزالة العناصر الغريبة اللاعقلية من عالم الواقع. أما جناح اليمين فقد تمسك بالشطر الثاني وهو أن الواقع، على نحو ما هو عليه بالفعل، عقلي، ومن ثم فإنه ينبغي علينا أن نتكيف معه. ويمكن أن نقول أيضاً إن جناح اليسار اهتم بالجدل والمنطق في حين أن جناح اليمين اهتم بالفلسفة المثالية التي توفق بين الفلسفة والدين وتحوي في جوهرها المسيحية، والثقافة البرجوازية، واحترام النظام الملكي، في الوقت الذي استخرج فيه الهيغليون الشبان، أو جناح اليسار، المضامين النقدية لجدل هيغل لمهاجمة النظام القائم لصالح المستقبل.

أ- جناح اليسار أو الهيغليون الشبان:

يصعب أن نتحدث عن حركة للهيغليين الشبان قبل عام 1840، وإن ظلت خيوط الحركة تتجمع وتُغزل قبل ذلك بثلاث سنوات على الأقل. وكان مركز تجمع الهيغليين الشبان هو مدينة برلين. وهناك مجموعة من السمات المشتركة بينهم: أولاها أن معظم هؤلاء الشبان درسوا في جامعة برلين: فالأخوان برونو وادغار باور Bruno and Edgar Bauer، وأوغست شزكوفسكي August von Cieszkowski بولندي درس في وارسو Warsaw ثم التحق بجامعة برلين عام 1832 - ولودفيغ فويرباخ L. Feuerbach، وماكس شتينر M. Stirner إسم مستعار ليوهان كاسبار شمت J. Kaspar Schmidt. وكارل ماركس K. Marx وفردريك انغلز F. Engels - درسوا، جميعاً، الفلسفة في جامعة برلين - ويمكن استثناء موسى هس Moses Hess، وآرنولد روجه A. Ruge من هذا التعميم. ومن الخصائص التي تجمع هؤلاء الشبان أيضاً أن معظمهم من أمثال ادغار وبيرونو باور وفويرباخ وروغه. الخ حذوا حذو هيغل في البدء بدراسة اللاهوت، ثم تحولوا بعد ذلك إلى الفلسفة. ومنها أيضاً أنهم تأثروا بقوة بأفكار عصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية، وكانت النتيجة أن الهيغليين الشبان آمنوا بقوة الأفكار، والنموذج الواضح هنا

وكان معظم أعضائه اساتذة في جامعة برلين أو في المدارس الثانوية ممن يساهمون بنشاط ملحوظ في الكتابة في الصحف في أوقات فراغهم وكان قلة منهم طلاباً؛ مثل روتنبرغ Rutenberg الذي كان مدرساً ثانوية برلين وكاتباً في صحيفة هامبرغ Hamburg الليبرالية المسماة بالتلغراف Der Telegraph، ولودفيغ بول Ludwig Buhl الذي كان قد حصل لتوه على درجة الدكتوراه، وبرونو باور Bruno Bauer الذي أصبح فيما بعد شخصية رئيسية في الجماعة، وكارل ماركس Karl Marx الذي كان لا يزال طالباً وصديقه كارل كوبن Karl Koppen الذي كتب في أصول البوذية. الخ. وكان الاتجاه السياسي للهغيليين الشبان حتى ذلك الوقت هو المعارضة المخلصة أعني انهم كانوا يؤمنون أن مثلهم العليا يمكن أن تتحقق داخل الدولة البروسية. لكن في ربيع عام 1840 توفي كل من فردريك فلهلم الثالث Frederick-Wil- liam III ووزيره التششتين Altenstein الذي كان صديقاً للهغيليين، أما شخصية الملك الجديدة فكانت مختلفة اتم الاختلاف عن شخصية والده.

بدأت حولية هالة تحوشياً فشيئاً نحو التطرف لاسيما ابتداء من عام 1840، ففي ذلك الوقت كانت الصحافة هي وسيلة الاعلام الوحيدة، فأصبحت الآن معرضة للخطر فاختفت النغمة - المعتدلة لتظهر نغمات أكثر حدة. ولقد كتب روزنكرانتس في يومياته يأسف لهذا التحول: «إنه لأمر مؤسف غاية الأسف أن تتحول هذه الجريدة التي بدأت بداية رائعة على هذا النحو وأن يستسلم روغو تماماً للتيارات الراديكالية. لقد وصلت الحولية إلى حالة لم يعد أحد من المساهمين يقبل أن يكتب فيها ما لم يكتب بطريقة فظة متسلطة وينغمة الحادية وجمهورية». ثم تلا ذلك ظهور مجموعة من المقالات في الحولية في فبراير عام 1841 تنتقد الحكومة البروسية على نحو مباشر. وعندما طلب إلى روغو الخضوع للرقابة رفض وهاجر إلى منطقة سكسونيا Saxony في شمال ألمانيا (التي انضمت إلى فرنسا في حروب نابليون) وهناك غير اسمها إلى الحولية الألمانية لكن المساهمين فيها كانوا قلة ضئيلة، وفي إبريل عام 1841 اصدر فويرباخ كتابه ماهية المسيحية فوصفه روغو بأنه أعظم كتاب صدر في المؤلفات الفلسفية المعاصرة في ألمانيا. وكان تأثيره عليه عميقاً ويمكن أن يؤرخ لتأثير فويرباخ القوي على الحولية. منذ هذا التاريخ اتخذت المجلة نغمة أكثر حدة، وانتقدت جناح اليمين من الهغيلية بسبب آرائهم السياسية والفلسفية والدينية المحافظة، كما أعلنت نبذها، صراحة

يكن ذا عقلية إبداعية أصيلة فإنه أصبح مركزاً لحركة الهغيليين الشبان.

وكانت نغمة الجريدة في بدايتها معتدلة حتى لقد ساهم فيها الهغيليون من جناح اليمين وجناح الوسط أيضاً، ولقد لخص روغو في خطاب له عام 1837 أهداف حولية هالة التي ينوي إصدارها بقوله «إنها مجلة نقد مستقل وأصيل، من منظور علمي، للمشكلات التي تشغل بال العقول المعاصرة». وكانت المجلة تستهدف في بداية صدورها جمهوراً واسعاً أوسع بكثير مما نتجه إليه، عادة المجلات المتخصصة، وسرعان ما أصبحت واضحة ومفهومة لأي مثقف، ثم بدأت تظهر يومياً ملبية حاجة سوف تلعبها فيما بعد الملاحق الأدبية في الصحف. ولقد خصصت الجريدة صفحاتها في أشهرها الأولى للموضوعات الأدبية، غير أن روغو وصف مبادئ الجريدة بأنها البروتستانتية والحرية الأكاديمية، على نحو ما تتحقق في الدولة الحديثة وسرعان ما جذبت العديد من الآراء. لكن الحادثة التي حولت مسار الجريدة إلى منحى سياسي وجرت عليها انتقادات لا آخر لها، هي موقف كبير أساقفة كولونيا من الزواج المختلط وتطبيق تعليمات البابا. فقد كتب جبريس Görres الأستاذ بجامعة ميونخ دفاعاً عن موقف المؤيدين للبابا، وأيده هنريخ ليون Heinrich Leo - وتصدى روغو من ناحية أخرى لنقد موقفهما في الحولية معتمداً على مبادئ الإصلاح الديني وعصر التنوير - فردّ ليون بعنف وأتهم حزب الهغيليين الشبان اربعة اتهامات - وكانت أول مرة يردّ فيها وصف الهغيليين بأنهم حزب أما الاتهامات فهي:

- 1 - هذا الحزب ينكر أي ضرب من الإله الشخصي، إنه لا يعرف سوى الإلحاد.
- 2 - يذهب هذا الحزب صراحة إلى أن الإنجيل مجموعة من الأساطير.
- 3 - يذهب هذا الحزب إلى أن المسيحية ديانة أرضية.
- 4 - لا يتورع هذا الحزب، بعد أن يكشف عن نظريات تدنس المقدسات، عن أن يرتدي مسوح الحزب المسيحي.

فقدت الجريدة إثر هذه المعركة مجموعة من المساهمين في تحريرها انسحبت احتجاجاً على هجوم روغو ضد ليون، في حين انسحب البعض الآخر بحجة مهاجمة الجريدة للديانة المسيحية. على أية حال فقد أدى هذا التطور إلى أن يحو روغو ومعه حولية هالة نحو النقد السياسي، وساعدته جماعة الهغيليين الشبان برلين وكان مركزها تلك الجماعة التي عرفت بإسم نادي الحكماء Doktor Klub الذي تأسس عام 1837

ولقد كان هناك هيفليون آخرون من جناح اليسار لاسيما موسى هس 1812-1875، وفريدريش لاسال Ferdinand Lasalle 1825-1864 وفريدريك انغلز 1820-1895 قد تأثروا بماركس وذهبوا إلى ان الاشتراكية هي النتيجة الحتمية لجدل التاريخ، على الرغم من أن الجميع، فيما عدا انغلز انفصلوا عن ماركس. كما أن ماركس وانغلز، من ناحية أخرى، انتقدا بشدة أفكار الهيفليين الشبان في مؤلفيهما العائلة المقدسة والايديولوجية الألمانية.

وفي استطاعتنا أن نقول إن حركة الهيفليين الشبان، أو اليسار الهيفلي قد انحلت تماماً بعد الاحباط الذي مُنيت به الآمال في ثورة 1848.

ب - جناح اليمين :

سبق أن عرضنا للهيفليين القدامى وهم في الأعم الأغلب، من الممثلين لجناح اليمين الذين شغلوا مناصب أكاديمية في الجامعات الألمانية وعلى خلاف اليسار الثوري الذي كان يصب أفكاره في الصحف على شكل مقالات، كان هؤلاء الأساتذة يُعبرون عن أنفسهم بدقة نظرية وهدهد تام في مجموعة من المجلدات العلمية الضخمة. ومع ذلك فقد كان منهم من عمل في حقل السياسة - أعضاء في الجمعيات البرلمانية في برلين وفرانكفورت في أربعينات القرن الماضي من أمثال روزنكرانتس Rosenkranz وفيشر Vischer. وكانت آراؤهم ليبرالية لكنها لم تكن ثورية، فقد نظر الهيفليون اليمينيون إلى البرامج الثورية التي وضعها اليسار الهيفلي على أنها محاولات لفرض مثل عليا مجردة على الواقع المادي للنظام القائم، وهي محاولات لا تُضفي أي قدر من الاحترام على هذا الواقع فضلاً عن انها لا تحترم الروح التاريخي العقلاني الكامن فيه. ومن ثم فقد كانوا في الأعم الأغلب يفضلون النظام الملكي الدستوري والتمثيل البرلماني ودعم الحرية الدينية الأكاديمية وحرية الصحافة والنشر، غير أن نتائج ثورة 1848 كانت نغمة لآمال الليبراليين بقدر ما كانت تشكل احياءاً للثوريين، ومن ذلك التاريخ بدأ الجناح اليميني في المدرسة الهيفلية يقلل من تدخله في السياسة، واتجه إلى توكيز حلقات أكاديمية. ومن الشخصيات البارزة في أربعينات القرن الماضي يوهانس اردمان 1805-1892 الذي كتب تاريخ الفلسفة في مجلدين، برلين 1866، ثم أضاف إليها مجلداً ثالثاً عنوانه الفلسفة الألمانية منذ هيفل عام 1870 وردلف هايم Rudolf Haym صاحب الكتاب الشهير عن هيفل وعصره Hegel Und Seine Zeit الذي صدر في

للمسيحية، وشتت الحرب على العبودية السياسية. ورأت أن الثمرة الحقيقية للهيفلية هي اكتشاف روح التاريخ أو ما أسموه بروح العصر Zeitgeist. وفي يناير عام 1843 اوقفت حكومة سكسونيا المجلة ومنعتها من الظهور بتحريض من الملك فلهمل فرديريك الرابع.

اما كارل ماركس 1818-1883 فقد أصبح في العام التالي لحصوله على الدكتوراه عضواً في هيئة تحرير صحيفة الراين Rheinische Zeitung التي كانت تصدر في كولونيا Cologne ويرأس تحريرها أوبنهايم Oppenheim ويونغ Jung وهما أيضاً من الهيفليين الراديكاليين ومن أصدقاء موسى هس. غير أن الصحيفة رغم ذيوها توقفت عن الصدور في مارس 1843 بسبب الرقابة الصارمة على الصحف فقرّر ماركس مواصلة الكفاح في باريس وهناك اشترك مع روغه Ruge في إصدار جريدة قصيرة الأجل هي الحولية الألمانية الفرنسية -Deutsch-Französische Jahrbucher...

والحق أن الإجراءات العنيفة التي اتخذها الملك فرديريك فلهمل الرابع أدت إلى انقسام حركة الهيفليين الشبان فقد استدعى شلنغ واعطاه تكليفاً صريحاً بأن يحطم بذرة الأفغوان في المدرسة الهيفلية - وعين بولوس شتال F. J. Stahl ألد أعداء الهيفلية متحدثاً فلسفياً بلسان الملكية البروسية. وكان الاجراء التالي للحكومة هو حرمان برونو باور Bruno Bauer صاحب الشخصية القوية بين الهيفليين الشبان. منذ ذلك التاريخ بدأ انقسام الحركة: برونو، وادغار باور واصدقاؤهما في برلين يهتمون بمشكلة الأول، أما روغه، وهس، وماركس وانغلز في باريس فقد اعلنوا انهم تلاميذ لفيورباخ الذي أخذ على عاتقه تحليل جذور الاغتراب الديني، ومن هذه التحليلات بدأ ماركس في تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي خلقها الانسان ثم اصبحت قوى غريبة عنه وأخذت تسيطر عليه وتستعبده. وهكذا اصبحت الاغتراب الاجتماعي هو اساس الاغتراب الديني، ومن هنا بحث كتابات ماركس فيما بين عامي 1844 و1846 في شكل العمل في المجتمع الحديث من حيث انه يُشكل «الاغتراب الكلي» للإنسان الذي يصبح افقر كلما انتج ثروة أعظم. وكلما ازداد إنتاجه في قوته ومدها. وهكذا وجد ماركس بذور الثورة في وضع البروليتاريا في المجتمع الرجوازي ثم ترجم فيما بعد جلد التاريخ إلى نظرية اقتصادية واجتماعية. غير أن الملاحظ أن ماركس ظل يكن لهيفل اعظم تقدير، فقد كتب في الطبعة الثانية من كتابه رأس المال يقول: «إنه ليس إلا تلميذاً لهذا المفكر العملاق» وكان ذلك عام 1873.

في جامعة كوبنهاغن ثم أصبح كبيراً لأساقفة الدانمارك بعد وفاة المطران مينستر في يناير 1954. ولقد تتلمذ كيركغور S. Kierkegaard في بداية حياته على مارتسن، وظهر الأثر الهيجلي قوياً في فكر كيركغور منذ رسائله للماجستير مفهوم التهكم عام 1841 حتى أن مواطنه هوفدنج يرى أن الجرعة الهيجلية فيها أكبر من أن تجعلها مثلة للفكر الكيركغوردي. غير أن تحول كيركغور عن الهيجلية ومهاجمته لها ظهر قوياً بعد أن استمع إلى محاضرات شلنغ في جامعة برلين وانبهاره بحديثه عن الواقع، (وإن عاد إلى مهاجمة شلنغ بعد ذلك ووصفه بأنه يهذي بلا انقطاع!) وكان اهتمامه قوياً بالفرد وبأعماقه الباطنية حتى أصبحت النزعة الفردية عند كيركغور من أشد النزعات المطلقة قطعية. فليس ثمة إلا حقيقة واحدة، هي السعادة الأبدية في المسيح، وهو بذلك يمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة النهائية لتحرير الإنسان من التأثير الهدام للنظم الاجتماعية الظالمة. وهي محاولة رغم معارضتها القوية للهيجلية لا تخلو من تأثير واضح لها. فإذا كانت كتب كيركغور مفهوم القلق يونيو 1844، والشذرات الفلسفية يونيو 1844، وحاشية ختامية غير علمية على الشذرات فبراير 1846، تحمل هجوماً عنيفاً على الهيجلية فهي لا تخلو من تأثير قوي بجدل هيجل ومقولاته، حتى أن كيركغور يذكرنا باستمرار بالقول المأثور أن أولئك الذين يصرخون بصوت عال وهم يعلنون تفردهم، هم في الأعم الأغلب، أولئك الذين استمدوا معظم أفكارهم من غيرهم، وإن كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن هجومه العنيف وانتقاداته القاسية كانت تستهدف، أساساً، الهيجلية الدانماركية أكثر مما كانت تستهدف الهيجلية الأم.

كتب السيادة للهيجلية أيضاً في بلدان أخرى في شمال أوروبا لبضعة عقود متصلة، ففي النرويج شكلت حلقة هيجلية لدراسة المشكلات الميتافيزيقية وفلسفة الدين، وكان على رأسها م. ج. مونراد M.J. Monrad 1816-1897. كذلك كان ب. ج. فان جيرت P.G. Van Ghert توفي 1852، تلميذاً لهيجل في فترة بينا، ثم صديقاً وفيّاً بعد ذلك. كما كانت هناك شخصية هيجلية أكثر أهمية هي ج. ب. بولاند G.P. Polland 1854-1922 استاذ الفلسفة بجامعة ليدن بهولندا.

أوروبا الشرقية

تطورت التجربة الهيجلية عند فلاسفة أوروبا الشرقية

برلين عام 1857، وإدوارد تسلر 1814-1908 Edward Zeller المؤرخ الشهير للفلسفة اليونانية. وكونو فيشر Kuno Fischer 1824-1907 ومع أن هؤلاء المفكرين هيجليون فقد انتقد كل منهم هذا الجانب أو ذلك في مذهب هيجل وقدم إسهامات وتفسيرات خاصة به، وإن كانوا قد حافظوا بصفة عامة على الانشغال المستمر بالموضوعات الرئيسية عند هيجل. وربما كان روزنكرانتس وإردمان هما الشخصيتان الرئيسيتان اللتان دافعتا عن الجوهر الأساسي في المركب الهيجلي مع ادخال بعض التعديلات عليه هنا وهناك. فهما ينظران إلى الهيجلية على أنها القمة التي وصلت إليها المثالية الكانطية وبلغها تطور المثالية الألمانية بصفة عامة، بل إنها اكملت عرض فلسفي للروح الألماني.

المرحلة الثالثة - انتشار الهيجلية في أوروبا وأمريكا:

شهدت ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أفولاً في نجم الهيجلية، عجل به ظهور مذاهب فلسفية جديدة مثل الكانطية الجديدة Neo-Kantianism والمذهب الوضعي Positivism، فضلاً عن الواقعية السياسية التي تزعمها بسمارك Bismarck، وإن ظل تأثير الهيجلية قائماً في المثليين الأول للمذهب التاريخي Historicism الذي يذهب إلى أن جميع الأشياء ينبغي أن ينظر إليها من منظور التغيرات التاريخية. أما الهيجليون الذين ظلوا على قيد الحياة من أمثال كونوفيشر Kuno Fisher، ويسوهان إردمان Johann Erdmann فقد كرسوا أنفسهم لدراسة تاريخ الفلسفة، في حين مال شتراوس Strauss، والأخوان باور، إلى المذهب المحافظ، ومال روعه إلى هذا المذهب نفسه بعد أن عاد من منفاه في إنكلترا.

شمال أوروبا

في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي سيطرت الهيجلية على الحياة الثقافية في الدانمارك بفضل شخصية بالغة الأهمية هي شخصية الفكر الهيجلي يوهان لودفيغ هايبرج J.L. Heiberg 1791-1860 وهو أديب وشاعر وكاتب مسرحي اهتم اهتماماً كبيراً بعلم الجمال عند هيجل فأصبح ناقداً فنياً كتب الكثير من المسرحيات منها النص بعد الموت وكانت زوجته أشهر مثلة مسرح في زمانها.

كذلك تأثر هانز لارزن مارتسن H.L. Martensen 1808-1884 تأثيراً كبيراً بهيجل، وكان مارتسن استاذاً للاهوت

وفلسفتها في التاريخ . وكان المركزان الرئيسيان هما مدرسة سانت لويس St. Louis في مدينة سانت لويس بولاية ميسوري ومدرسة سنسناتي Cincinnati بمدينة سنسناتي بولاية أوهايو، ويبدو أنهما يعيدان من جديد قسمة الهيجلية الأم بألمانيا إلى تيار يميني محافظ وتيار يساري ثوري . ومثل التيار الأول مدرسة سانت لويس والثاني مدرسة سنسناتي .

مدرسة سانت لويس

بدأت ترجمة كتاب هيغل المنطق الكبير إلى الانكليزية غير أن الترجمة لم تنشر بل ظلت مخطوطة من ثلاث صور . وأما المترجم فهو هنري كونراد بركماير Henry Conrad Bork 1826-1906 الذي هاجر من موطنه الأصلي في بروسيا إلى الولايات المتحدة وهو في السادسة عشرة من عمره، ثم انتقل عام 1854 إلى مدينة سانت لويس حيث اشتغل بالقانون . وفي هذه المدينة التقى بركماير عام 1858 بوليم توري هاريس William Torrey Harris 1835-1909 الذي كان استاذاً للاختزال بجامعة ييل Yale وفي عام 1861 تعاون الاثنان في دراسة هيغل وترجمة نصوصه : الأول ترجم المنطق الكبير، والثاني اجزاء من ظاهريات الروح . وفي يناير عام 1866 تأسست جمعية سانت لويس الفلسفية برئاسة بركماير وسكرتارية هاريس، ثم تشكلت حلقة صغيرة برئاسة هاريس لدراسة علم المنطق لهيغل ودراسة ظاهريات الروح في الأعوام التالية . ثم اصدر هاريس Harris اول دورية فلسفية باللغة الانكليزية هي صحيفة الفلسفة النظرية The Journal of Speculative Philosophy . ظهر العدد الأول منها في يناير عام 1867، واستمرت في الصدور كمجلة فصلية خلال عام 1887، ثم على نحو متقطع وغير منتظم حتى صدر العدد الأخير منها في ديسمبر 1893 .

مدرسة سنسناتي

أما جماعة سنسناتي Cincinnati فقد تجمعت حول أوغست فيلش August Willich 1810-1878 وهو ضابط بروسي سابق . وجون برنارد ستالو John Bernard Stallo 1823-1900 أحد مؤسسي الحزب الجمهوري . ورغم الصلات القوية التي قامت بين هذه المدرسة ومدرسة سانت لويس فقد اختلفا في اتجاهاتهما : فقد كانت مدرسة سانت لويس - يمينية محافظة تستبعد من عضويتها الاشتراكيين الراديكاليين، وكان هاريس وبركماير عدوين لجميع الاتجاهات التي تؤدي إلى

ونقادها من أمثال الكونت البولندي أوغست شزكوفسكي الذي سبق أن تحدثنا عنه كأحد أفراد اليسار الهيجلي . وهناك مفكر بولندي آخر هو المفكر اللاهوتي الميتافيزيقي ترنتوفسكي S.F. Trentowski الذي كان محاضراً في فرايبورغ في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي . وكذلك جوزيف كريمير J. Kremer 1806-1877 كما انتشرت الهيجلية في روسيا التي كانت تتابع عن كثب تطور المثالية الألمانية بسبب إلمام المثقفين الروس باللغة الألمانية . ومن بين المفكرين الروس الذين يمكن ذكرهم الناقد الأدبي فيساريون بلنسكي Vissarion Belinsky 1811-1848 وكذلك أ.ف. كيريفسكي J.V. Kireyevski 1806-1856 الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بهيغل حتى سنواته في برلين . وهناك مفكرون ثوريون من أمثال الكسندر هرتسن Aleksander Herzen 1812-1870 الذي استخرج المضامين الثورية لجدل هيغل واطلق عليه اسم جبر الثورة . ونيكولاوي تشرنشفسكي N. G. Chernyshevski 1828-1889 وبعض الفوضويين من امثال ميخائيل باكونين Mikhail Bakunin 1814-1876 .

فرنسا وإيطاليا

كان للمهيجلية تأثير قوي في الفكر الفرنسي منذ أربعينات القرن الماضي، فقد سبق أن رأينا كيف أن ماركس وروغو، بعض مفكري جناح اليسار من الهيجلية أقاموا في باريس ومارسوا نشاطهم الثقافي والسياسي من العاصمة الفرنسية . كما كان هناك هيغلون من بين الاشتراكيين الفرنسيين من أمثال بيير جوزيف برودون Pierre Joseph Proudhon كما ظهرت دراستان هامتان عن فكر هيغل عام 1844 الأولى هيغل والفلسفة والألمانية لأدولف اوت Adolph Ott وهيغل : عرض لمذهبه تأليف لويس بريفوست Louis Prevost . وفي إيطاليا كان أوغست فيرا August Vera من أكبر المتحمسين لهيغل في فرنسا وإيطاليا، فقد اصدر في فرنسا مدخل إلى فلسفة هيغل عام 1855، ثم قدم ترجمة فرنسية لمنطق هيغل عام 1859 مع شروح وتعليقات، وعندما عاد إلى إيطاليا جعل من نابلي مركزاً للدراسات الهيجلية وسرعان ما اصدر ترجمة فرنسية لفلسفة الطبيعة عند هيغل مع شروح وتعليقات 1863-1866 . ومن المفكرين الهيجليين الايطاليين أيضاً برتراندو سبافتا Bertrando Spaventa 1817-1883 وروفاثيل ماريانو Raffaele Mariano 1840-1912 .

الهيجلية في أميركا

أثار الاهتمام بالهيجلية في الولايات المتحدة جوانبها السياسية

الهغلية الجديدة

Neo-Hegelianism.
Néo-Hégélianisme
Neo-Hegelianismus

مصطلح يطلق على التيارات الفلسفية المثالية التي تفرعت عن الهغلية في أوروبا وأمريكا في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتلك هي المرحلة الرابعة التي مرت بها الهغلية وهي تنسحب في اتجاهين واضحين ومتميزين: الأول في انكلترا وأمريكا، وهو أقوى الاتجاهين، والثاني في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا.

الاتجاه الأول:

أ - الهغلية الجديدة في انكلترا:

ربما كانت الهغلية الجديدة في انكلترا أقوى وأشمل اتجاهات هذا المذهب وأكثرها شهرة حتى لينصرف الذهن في كثير من الحالات إلى هذا التيار عند سماعه مصطلح الهغلية الجديدة التي تعني في هذه الحالة تغلغل المثالية الهغلية في الفكر الانكليزي لا سيما في العقدين السابع والثامن من القرن الماضي، فكيف ظهر هذا التيار ومكنّ نفسه في أرض الجزيرة البريطانية؟!

سيطرت على الفكر الانكليزي، في منتصف القرن التاسع عشر، تيارات تجريبية طبيعية ونفعية. ومن ثمّ فقد ظلت المثالية الهغلية نباتاً غريباً على التربة الانكليزية إلى أن بدأت عوامل جديدة تظهر في سماء الفكر الانكليزي وتمهد أرضاً جديدة يمكن أن تنتقل إليها الهغلية وأن تنمو فيها. ويمكن أن نقول ان هناك أربعة عوامل أساسية قامت بعملية الاعداد هذه فمهدت التربة للهغلية الجديدة في انكلترا وهي على النحو التالي:

العامل الأول - الصراع بين العلم والدين:

ربما كان الصراع بين العلم والدين، بين النظرة الدينية الغريزية للعالم التي لا يستطيع الذهن البشري أن يتخلى عنها بسهولة وبين الميل إلى تفسير جميع الأشياء بمبادئ آلية ميكانيكية نابعة من الروح العلمي، من أكثر السمات التي تميز بها النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن أية حقبة أخرى. وإذا كان سهل في عصور غير علمية أن تتبين أصابع العناية

الاحاد او وحدة الوجود او المادية. أما مدرسة سنسنتي فقد كانت تمثل جناح اليسار الهغلي الذي هاجم المسيحية بعنف على أسس من فلسفة فويرباخ وماركس. وكان فيلش قد التقى بماركس في منفاه وتناقش معه ثم اصدر جريدة لثلاث سنوات، كما كتب نقداً لكتاب ماركس مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، عام 1859 وقد كان يرى على خلاف ماركس، أنه ينبغي ان يكون هناك ارتباط وثيق بين الاشتراكية وحقوق الانسان والمبادئ الجمهورية للحكومة. ورأى ان الغاية من الحكومة هي تحقيق الديمقراطية الاشتراكية على أسس من المذهب الانساني عند فويرباخ. كما حاول ستالو Stallo من ناحية أخرى ان يفسر الفلسفة السياسية عند هيجل بمصطلحات الجمهوريين فقد كان نشطاً في السياسة، ومن اوائل المؤسسين للحزب الجمهوري. وأصبح المجتمع الديمقراطي في نظره هو تحقيق العقلانية الجدلية للروح مع فصل كامل بين الكنيسة والدولة.

مصادر ومراجع

- Dodson, George Rowland, «An Interpretation of St. Louis Philosophical Movement» *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, VI June 24, 1909.
- Erdmann, J. A., *History of Philosophy*, vol. III, «German Philosophy Since Hegel», Eng. trans by, W.S. Hough.
- G.R.G. Mure, *An Introduction to Hegel*, Oxford, 1965.
- Hook, S., *From Hegel to Marx*, N.y., 1950.
- Kainz, H.P., ed, *The Legacy of Hegel*, Proceedings of the Marquette Hegel Symposium, Martenus Nijhoff, the Hague 1973.
- Löwith, K. *L'Achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, Recherches Philosophiques, vol. IV, 1934-1935.
- Mackintosh, Robert, *Hegel and Hegelianism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1903.
- McLellan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, the Macmillan Press, LTD., 1978.
- Perry, Charles Milton, *The St. Louis Movement in Philosophy*, Some Source Materials Norman, University of Oklahoma Press, 1930.
- Stepelevich, L. S. ed., *The Young Hegelians*, Cambridge University Press, 1983.
- Setphen D. Crites, *Hegelianism art in the Ency. of Philos.*, Vol. 4. ed by Pau Edwards.
- Kaufmann, W., *Hegel, Reinterpretation, Texts and Commentary*, Garden City, N.Y., 1965.
- W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, New York, 1955.

امام عبد الفتاح إمام

الشك في فترة وصل فيها المذهب المادي والمذهب الطبيعي الى الذروة والوقوف ضد عدم الاكتراث الديني، بل والانكار الصريح، وضد التيار اللاداري الذي جعل من وجود الله مسألة هامشية (إذا شئنا استخدام تعبير محب ومثير عند واحد من الهغليين الجدد وهو وليم ولاس W. Wallace) ولقد كان أول المذاهب التي استغلت لتدعيم اللاهوت - بل أهمها جميعاً - هو: المذهب الهغلي، ويظهر ذلك واضحاً عند الرواد الأول لحركة الهغلية الجديدة سترلنغ، وغرين، وولاس والاخوين كيرد... الخ فقد كانت الهغلية عند هؤلاء جميعاً وعند كثيرين غيرهم بما تشتمل عليه من مثالية، تعني تأييد الدين والدفاع عنه بغض النظر عما لها من دلالات أخرى، وإلى جانب الدراسات اللاهوتية كانت هناك أيضاً الدراسات الكلاسيكية التي ارتبطت بصفة خاصة باسم بنيامين جويت Benjamin Jowett 1817-1893، صاحب الترجمة الشهيرة لمحاورات افلاطون وعلى الرغم من أن جويت كان لاهوتياً قبل كل شيء، فانه كان مفكراً واسع الثقافة متعدد النشاط، وفضلاً عن ذلك فقد اتصل اتصالاً وثيقاً بالمثالية الألمانية في وقت مبكر عندما قضى اجازتين صيفيتين في المانيا عامي 1844-1845، زار فيها شلنغ الكهل في برلين، ووصفه فيما بعد بأنه عجوز ثرثار كذلك قابل اردمان J. Erdmann الفيلسوف الهغلي الشهير وناقش معه: أفضل طريقة لدراسة فلسفة هيغل وفهمها: وعكف بعد عودته الى انكلترا على دراسة هيغل كما شرع في ترجمة علم المنطق لكنه لم يتمه. وكتب في كهولته يقول «لقد مضى علي أكثر من أربعين عاماً منذ أن شرعت في دراسة مؤلفات هيغل، وأعتقد أن ذهني قد تلقى منه من القوة الدافعة أكثر مما تلقى من أي مفكر آخر».

العامل الثالث - الرومانتيكية:

هناك، فيما يبدو، ارتباط عضوي بين الرومانتيكية والهغلية، فقد تأثر هيغل بقوة بالحركة الرومانتيكية الألمانية التي ظهرت في عصره. وهما نحن أولاً نجد ان الشعراء الرومانتيكيين في انكلترا (وحدث نفس الشيء في أمريكا أيضاً) يمهّدون الجو الفكري لظهور نظرة مثالية عن العالم وموقف جديد تجاه الحياة، وتظهر بوادر هذا الاتجاه الروحي الجديد في أشعار زعماء المدرسة الرومانتيكية بيرس شلي Perce B. shelly 1772-1822 وجون كيستس John Keats 1795-1821 ثم كبير الحركة وليم وردزورث W. word sworth 1770-1850 واخيراً أهم هؤلاء الشعراء جميعاً صموئيل

الالهية في كل مكان فإنه يكون من الصعب أن نفهم كيف يمكن للعناية الالهية أن تقود العالم في عصر يسيطر فيه المثل الأعلى العلمي. وفضلاً عن ذلك فقد أدى ظهور الداروينية Darwinism.. الى اتخاذ موقف عدائي من الدين، ونما المذهب الطبيعي والمادي بقوة بين أتباع داروين، وسيطرت الفكرة التي تقول إن جميع الاشياء تخضع لقوانين لا تتغير، وإذا كان لا شيء يمكن أن يحدث بدون سبب فإن إدخال عنصر لا يمكن حسابه في مجرى العالم سيكون مستحيلًا. فلا عجب إذن أن يكون العصر الذي شهد التقدم الهائل في العلم قد تأثر بعمق بمشكلة التوفيق بين العلم والدين حيث وجدت العقول المستنيرة صعوبة متزايدة في الاحتفاظ بالمعتقدات الدينية التقليدية التي تراخت قبضتها على الذهن المثقف، ولكن كانت هناك من ناحية أخرى حاجة ماسة الى تفسير العالم تفسيراً روحياً. فليس من السهل اجتثاث الغريزة الدينية من نفس الانسان، وليس من السهل عليه أن يقنع بوجهة نظر واحدة دنيوية ومادية عن العالم، فإذا كان الرأس يطلب رضا، فان للقلب أيضاً دعواه التي لا تقل عن ذلك إلحاحاً. ولا يمكن أن تظل هناك هوة قائمة دائمة بين القلب والرأس. ولا بد للنظرية الجديدة أن تشبع الروح العلمي والميل الديني على السواء، أعني أن تشبع الروح البشري بأسره لا العقل النظري المجرد وحده. ان ما نحتاجه هو مذهب فكري يقوم بجهد نزيه ومخلص لفهم الطبيعة الحقيقية للكون الذي نعيش فيه من ناحية، ويبرر وجهة نظر الدين، دون أن يحمل نتائج العلم، من ناحية أخرى. واعتقد المفكرون في ذلك العصر أن المذهب الذي يحقق هذه الغاية هو مذهب هيغل فاتجهوا اليه على نحو ما سنعرف بعد قليل.

العامل الثاني - الدراسات اللاهوتية والكلاسيكية

من العوامل التي أثرت على الجو الثقافي والفكري في ذلك الوقت وغذت الصراع بين الدين والعلم، ومن ثم أبرزت الحاجة إلى فلسفة روحية جديدة، ما نشر من دراسات لاهوتية وكلاسيكية. فقد قامت الرواية الانكليزية، جورج إيليوث George Eliot 1819-1880 بترجمة كتابين هامين ليسار الهغلي هما كتاب شتراوس D.F.Strauss (قارن مادة الهغلية) - حياة يسوع عام 1846، وكتاب فويرباخ L.A. Feuerbach جوهر المسيحية عام 1854 - فأدت ترجمة هذين الكتابين إلى أزمة دينية مثيرة في أوساط المثقفين الانكليز في ذلك الوقت. غير أن الرغبة في دعم اللاهوت المحافظ، واشباع الغريزة الدينية، وتجديد قوة الايمان ضد هجمات

فلسفياً حقيقياً إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية، وقد ظهر كتابه الفلسفي الرئيسي في نفس العام الذي ظهر فيه كتاب سترلنغ عن هيغل 1865. وإلى جانب جرود، كان هناك جيمس فريير James Ferrier الذي كان أستاذاً بكلية سانت أندروز، وطور مذهباً مثالياً خاصاً كانت معالاه أوضح كثيراً من تلك الخيوط المفككة التي جاء بها جرود، واحتواء مذهبه على عناصر كثيرة من الحركة التي ظهرت فيما بعد. وقد استطاع فريير أن يجمع في كتابه الرئيس مبادئ الميتافيزيقيا عام 1854 بين الفلسفة والفكر النظري، وكشف عن خصائص هذا الفكر بطريقة منهجية واستنباطية واضحة. وفي الوقت ذاته كان فريير يعترف بصراحة بعمق هيغل وبعجزه عن سبر أغواره يقول: «من ذا الذي يستطيع أن ينطق بكلمة واحدة مفهومة عن هيغل؟ لا أحد في بلده، ولا أحد خارج بلده، مع أن أفكاره قمم هنا وهناك تسطع كالشمس وأكثر، لكنه أشبه ببحر الظلمات لا تساعدك بوصلة ما في الأبحار إليه، إنه جو لا يستطيع أي عقل بشري أن يتنفس فيه، ان هيغل كالحجر الصوان الذي يصعب النفاذ إليه».

تلك كانت العوامل التي هيأت المناخ الفكري الذي ظهرت فيه الهغلية الجديدة في انكلترا، فكيف بدأت؟ ومن هم أهم أعلامها؟!

أولاً - جيمس هتشون سترلنغ James Hutchison Stirling
1820 - 1909 :

جاءت أول خطوة حاسمة نحو الهغلية من جانب مفكر اسكتلندي هو سير جيمس هتشون سترلنغ الذي زار هايدلبرغ عام 1856، وأقام فيها إقامة طويلة، إلى حد ما. مما كان له أبعد الأثر في تعميق اهتمامه بهيغل فقام بدراسة منتظمة لمؤلفات هيغل انتهت بكتابه الهام الذي وصف بأنه يعد، بحق، منشأ ثورة، وفاتحة عصر جديد، وأعني به كتابه سر هيغل Thr Secret of Hegel الذي نشره في مجلدين عام 1865، وكرس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب.

ولقد أشار سترلنغ في كتابه إلى الأسباب التي جعلته يعتقد أن الفلسفة الهغلية ذات قيمة عالية، وأنه لا مندوحة لنا عن دراستها لو أريد للفكر الفلسفي أن يتقدم:

يقول سترلنغ أن الذهن الحديث المستنير لن يجد من السهل عليه أن يوفق بين المعتقدات الدينية المألوفة، وبين العقل. وهذا الفشل يرجع إلى حد كبير، إلى التفرقة بين الرمز

تيلور كولريدج Coleridge s.t. 1772-1734 ، الذي ظهرت موهبته الفلسفية إلى جانب إلهامه الشعري، وقد مكنته إجادته للغة الألمانية من الدراسة المتعمقة للأدب الألماني أولاً والفلسفة الألمانية ثانياً، فضلاً عن ذلك فقد تدفق في انكلترا لأول مرة، مع نظرات كولريدج الفلسفية تيار جاراف من المثالية الألمانية اجتذب من معاصريه توماس دي كوينس Tho-mas mas de Quincey 1859-1785، وتوماس كارليل Carlyle 1881-1795 الذي يرجع إليه الفضل في أحداث التغيير الذهني الكامل الذي وقع في أيامه، وتبشئة الأرض للبذور الجديدة. فقد استوعب القيم الروحية للأدب والفكر الألمانيين. ثم عرضها ثانية بكل ما يتصف به أسلوبه التنبؤي من تأثير بالغ ولقد كان إيمانه الكامل برسالته هو الذي أضفى على أقواله قوتها الإقناعية، وجعل لكلماته أصداءها القوية. فحاول وسط الافلاس الروحي المتفشي في بلاده، أن يغرس القيم الجديدة التي ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكي عند الألمان فكان بذلك جسراً بين الثقافتين الألمانية والانكليزية.

ولقد قام راف والدو امرسن Ralph W. Emerson في الولايات المتحدة الأمريكية بنفس الدور الذي قام به كارليل فإدى رسالة مشابهة لرسالته، وإن لم يكن تأثيره بالألمان قد بلغ مثل هذا العمق.

العامل الرابع - فلاسفة منعزلون:

هناك أيضاً مجموعة من الفلاسفة المنعزلين الذين مهدوا الأرض أمام تيار الهغلية الجديدة في انكلترا، ومنهم سير وليم هاميلتون Sir william hamilton 1856-1788 الذي يرجع إليه الفضل في الارتفاع بالفلسفة الاسكتلندية إلى مكانة رفيعة، فقد كانت قراءاته في الفلسفة وغيرها من الفروع تفوق بكثير قراءات جميع المفكرين الانكليز السابقين عليه، وكانت مستمدة من مصادر متنوعة أهمها الفلسفة الألمانية التي كان الانكليز قد اكتشفوها حديثاً. وهكذا فتح هاميلتون آفاقاً جديدة عن طريق الأخذ بأفكار كانطية في المحل الأول.

ومن هؤلاء الفلاسفة أيضاً جون جرود John Grote 1866-1813 الذي كان أستاذاً للفلسفة الخلقية في جامعة كمبردج. ودارت فكره المنعزل وشبه المستقل، في إطار الفلسفة المثالية حيث حاول أن يشكل مذهباً تكون فيه المعرفة تعاطفاً للعقل مع العقل من خلال الوجود الشروط الجزئي فضلاً عن نقده العنيف للمذهب الوضعي. واعتقاده أن تفكيرنا لا يكون

من شأن العقل Reason. فلا مشروعية لعادات أو تقاليد أو عرف أو مؤسسات أو دساتير إلا إذا طبعها العقل بطابعه، إن علينا أن نفحص كل شيء في نور العقل، وما لا يقبله العقل ويرضاه، علينا أن نرفضه رفضاً كاملاً. فالالتجاء إلى السلطة أيا كانت، ليس له مشروعية في عكمة العقل. غير أن سترلنغ يبنها إلى أن العقل عند هيغل ليس هو عقل الفرد، فهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المذهب العقلي Rationalism، عندما استخدم المبدأ بطريقة أحادية الجانب، وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه عصر التنوير عندما اعتمد على الفرد أو الذاتية البسيطة. ان العقل، كما أوضح هيغل، ليس ملكية خاصة للفرد، وإنما هو العقل الكلي Universal Reason الموضوعي الذي يتجسد في المؤسسات وفي المذاهب الفلسفية والأنظمة الاجتماعية التي تنظم سلوكنا. ومن هنا فإن الخطأ الذي وقع فيه المذهب العقلي هو أنه قابل بين الذاتية والموضوعية، بين الفرد والمجتمع، وعارض بينهما، في حين أن الفرد لا يكون موجوداً عاقلاً إلا بمقدار ما يشارك في العقل الكلي الموضوعي للجنس البشري المتجدد في المؤسسات الاجتماعية والسياسية، لأن الانسان بعيداً عن المجتمع، الذي يشكل جوهره، ليس سوى، حيوان فحسب.

وإذا تساءلنا الآن ما هو سر هيغل الذي جعله سترلنغ عنواناً لكتابه؟ لوجدنا أن من الباحثين من تندرب به وذهب إلى أنه إذا كان هناك سر فقد احتفظ به سترلنغ لنفسه! غير أنه الكتاب لم يكن يستهدف في الواقع تقديم حل للغز ما، أو اكتشاف المفتاح السحري الذي يفتح جميع أبواب الفلسفة الهغلية، بل يحاول فحسب أن يعرض للتاريخ التطوري لتكوين الفلسفة الهغلية، وما دامت النقطة الأساسية في هذا التاريخ هي الفلسفة الكانطية فإن سر هيغل هو كانط! وهكذا يصبح سر هيغل في غاية البساطة. فيما يقول سترلنغ «فلسفة هيغل هي النتيجة المنطقية الضرورية للنقد الكانطي، فهي تطور باتساق الفكرة الرئيسية في استنباط المقولات»! وأياً ما كان دين هيغل لفشته أو شلنغ «فانه تخلص منها تماماً وبدأ من جديد من كانط Kant: «فاذا كان أرسطو قد استطاع بعون من أفلاطون أن يعبر عن الكلي المجرد الذي كان متضمناً في فلسفة سقراط، فكذلك قام هيغل ولكن بمساعدة أقل من جانب فشته وشلنغ وبالتعبير بطريقة صريحة عن الكلي العيني الذي كان موجوداً بطريقة ضمنية لدى كانط». (المجلد الأول، من المقدمة) وكثيراً ما يشعر سترلنغ بثقل المهمة الملقاة على عاتقه في تقديمه فلسفة هيغل إلى مواطنيه فتراه يقول في المجلد ذاته: «هل في استطاعتي أن أرشدكم، في أرجاء هذا

الخارجي والمعنى الداخلي، بين الحرف والروح. وما نحتاج إليه هو أن نفهم المعنى الداخلي للرموز، أن نرد التمثلات الحسية vorstellungen إلى أنكار شاملة Begriffe وجدارة هيغل واستحقاقه: هو أنه فعل ذلك، فما كان أشد احتقاره لأولئك الذي يتقاتلون حول القشرة والسطح الخارجي، ثم يفشلون في إدراك النواة أو الجوهر الداخلي. ان الفكر عن طريق التصورات الحسية لازم للغالبية العظمى من البشر، غير ان مهمة الفيلسوف هو أن يبرز الفكر الكامن وراء الصور الخارجية.

ثم هناك إنجاز آخر هام حققه هيغل أيضاً، في رأي سترلنغ، هو أنه استبدل الفكر العيني بمجردات الفهم. وذهب إلى أن فصل الأشياء بعضها عن بعض، وافترض أن كلا منها قائم بذاته دون أن تكون هناك صلة ضرورية تربطه بغيره هو العادة المتأصلة في الذهن غير النظري. وهكذا انتقل هيغل بقرائه إلى مستوى أعلى من التفكير وبين لهم أن الحقيقة الواقعية Reality ليست سوى نسق واحد مترابط يشمل كل شيء آخر بطريقة مطلقة، وليست الموضوعات الجزئية سوى عناصر له. ومن هنا كان الرجل البسيط البعيد عن الفلسفة هو الذي يعيش في عالم غير حقيقي من المجردات وليس هيغل!

خاصية ثالثة هامة للهغلية هي ارتباطها بالتجربة Experience، فلا شيء يبعد عن الحقيقة، فيما يقول سترلنغ، قدر القضية القائلة بأن هيغل كان فيلسوفاً حلالاً عابثاً لا علاقة له بالتجربة، أو أنه استخرج من ذات نفسه أو عن طريق وعيه الباطني، نظرة عن الكون لا علاقه لها بالوقائع الفعلية Actual Facts. فهغل يعالج، على العكس، من بداية مذهبه حتى نهايته عالم التجربة فحسب أعني العالم الذي يعيش فيه ويشكل جزءاً منه، وكل ما هنالك انه لم يقنع بالمظهر الأول الذي تبدو عليه الأشياء، وأصر على ادراك معناها النهائي. ثم هو يعلمنا ألا نركز انتباهنا على هذا الجانب أو ذاك من جوانب التجربة ونقيم عليه نظرية ما. بل علينا، بالضرورة أن نقوم بتحليل الواقع الحقيقي Reality تحليلاً دقيقاً بهدف الكشف عن جوانبه المختلفة وفهم علاقة هذه الجوانب بعضها ببعض وبالكل. لقد كانت أقدام هيغل، طول الوقت، راسخة باستمرار في أرض التجربة الصلبة. ولم يكن له هدف سوى فهم طبيعة ما هو موجود بالفعل، فهما شاملاً، وتجنب التفسيرات الأحادية الجانب.

خاصية رابعة لفلسفة هيغل في رأي سترلنغ هي أنها علّت

قط مجرد تلميذ للفيلسوف الألماني. لقد بدأ من كانط واستخدم هيجل أساساً لإصلاح أخطاء كانط وتنقيضاته. وهو يشير في كتاباته بصفة مستمرة إلى نظريات كانط، وقليلاً ما يذكر هيجل، بل هو لا يذكره على الإطلاق في كتابه تمهيد لعلم الاخلاق *Prolegomena to Ethics* ومع ذلك فقد كان مقتنعاً بعمق بتعاليم هيجل اذ وجد فيها القمة المتممة للفلسفة النقدية عند كانط، التي يمكن بواسطتها أن تحل صعوباتها الاستمولوجية والاخلاقية والدينية. وعلى الرغم من ارتيابه في المنهج الجدلي فقد كان ينظر إلى مذهب هيجل على أنه الكلمة الأخيرة في الفلسفة. ويعتقد غرين أن الحقيقة الأساسية التي جاء بها هيجل تحتاج الى «أن تعرض في صورة أكثر إقناعاً لكن الذي يستطيع أن يعرضها ولا يشرب من الهيجلية بأكثر عما ينبغي، عليه أن يتحرر من المنهج الجدلي». لكن كثيراً ما كان غرين يتساءل: إلى أي مدى كان من الممكن الضي في عملية البناء فوق الأسس التي وضعها سترلنغ، طالما أن التراث القرمي المتأصل الذي يرجع الى قرون طويلة قد ظل مسيطراً بلا منازع؟ لقد أدرك غرين منذ البداية أن التراث كان العقبة التي يتعين إزاحتها، وأنه لا يكفي أن يوضع الجديد محل القديم، وإنما ينبغي أولاً زعزعة القديم وتقويض أركانه. وهكذا كان من الضروري خوض صراع حياة أو موت مع الفلسفات القائمة على المذهب الطبيعي أو مذهب المنفعة والمذاهب التجريبية الكبرى. ومن هنا نجد غرين يقول مراراً للجيل الجديد من مواطنيه: «دعوكم من مواطنكم مل وسبسر، وتحولوا إلى كانط وهيجل». وبهذا الرأي المضاد الذي قال به غرين، بدأ فصل جديد في تاريخ الفلسفة الانكليزية.

ثالثاً - ادوارد كيرد 1908-1835 Edward Caird: اذا كان غرين قد عمل على تدعيم الهيجلية في اكسفورد فقد تولى صديقه وزميله في الدراسة، ادوارد كيرد عرض النظرية المثالية، والدفاع عنها في اسكتلنده، حتى جعل غلاسغو معقلاً للمثالية، وعندما توفي غرين عام 1882 حمل كيرد وحده العبء الذي كان يتقاسمه الاثنان في الاصل إذ عُيِّنَ أستاذاً في أكسفورد خلفاً لصديقه وزميله غرين - وترك اسكتلنده بعد سبعة وعشرين عاماً من الكتابة والتدريس، أنشأ فيها جيلًا كاملاً من الهيجليين الشبان الذين خلفوه في السيطرة على الأرض التي غزاها ووسعوها. يقول واحد من هؤلاء الهيجليين الشبان - جون واطسن John Watson 1847-1939، وقد عمل هو نفسه على عرض الموقف المثالي والتوسع فيه والتعريف بأبرز ممثليه الألمان - يقول وهو يصف تأثيره فيهم: «لم يكن

البناء الواسع العملاق؟! هذا المركب الهائل الذي لا شبيه له فيها ظهر حتى الآن في فرنسا أو انكلترا أو العالم؟! ان مذهبه هو واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التي لا يراها المرء الا في الأحلام! - لا نهاية لضخامته: قاعات فوق قاعات، وشرفات فوق شرفات: رخام، وذهب، وزمرد، وياقوت ومرجان، أنبياء قدامى ينامون فيه، ويضعون في أصابعهم أختامهم السحرية، وهناك مرده تحرسهم: مرده مجنحة وغير مجنحة...! (المجلد الأول، ص 60) لكن الواقع ان سترلنغ - رغم تحوفه هذا - قد نجح في شق طريقه بحد السيف على حد تعبيره لفهم هيجل وفي ايقاظ الفكر الانكليزي من سباته القطعي، وأعطاه قوة دافعة جديدة ووجهه وجهة جديدة على نحو ما سيظهر في مسار هذا الفكر فيما بعد.

ثانياً - توماس هل غرين Thomas Hill Green 1836-1882: يُورَخ للمثالية الانكليزية عادة، توماس هل غرين الذي تتلمذ في اكسفورد على شخصية قوية مسيطرة هي بنيامين جويت B. Jowett، وظل غرين أستاذاً للفلسفة الخلقية في اكسفورد من 1878 حتى وفاته.

والواقع أن نشر كتاب سترلنغ كان فاتحة لعصر جديد في تاريخ الفكر الانكليزي، حيث قَدُمَ أفكاراً إلى هذا الفكر لم يكن المذهب التجريبي Empiricism ولا المذهب الحدس Intuitionism في هذه البلاد يعلمان عنها الا أقل القليل، لكن بدونها كان من الصعب للفكر الانكليزي أن يتقدم فقد أعطت دفعة قوية لدراسة المثالية الألمانية لا سيما هيجل. وأدت الى تأسيس مدرسة فلسفية أطلق عليها، ان صواباً أو خطأ، اسم الهيجلية الجديدة. ولقد كان هناك مفكرون آخرون يدرسون هيجل في نفس الوقت الذي نشر فيه سترلنغ كتابه العظيم، منهم: توماس هل غرين، وادوارد كيرد، اللذان يرجع إليهما الى حد كبير الفضل في انتشار الأفكار الهيجلية في انكلترا واسكتلنده - ولقد كان تأثير غرين طائغاً في جامعة اكسفورد في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بشخصيته القوية المؤثرة وينفوذ غير العادي. وعندما بدأ بتدريس الفلسفة في اكسفورد كان جون ستيورت مل John Stuart Mill 1806-1873، يمارس اكبر تأثير عقلي هناك، فكان غرين ومل قطبين متضادين في فكر يتصارع فيه تاران هامان يمثلان الفكر الانكليزي التجريبي من ناحية أخرى - غير ان غرين نجح في اقتلاع مل وفي أن يحل محله، وأن يصبح زعيماً للمدرسة فكرية أو لمجموعة من المفكرين الذين يستمدون إلهامهم من كانط وهيجل: ولا شك أن الأساس العميق لفكر غرين كان هيجلياً، لكن لم يكن

قدرات العقل، وهذه الثقة هي التي ألقت عليه نصارة وحيوية وأدت به الى احتقار الشك واللاأدرية، والصوفية: فحيث يضيء نور العقل كل شيء «تبدد سحب الصوفية المعتمة» على حد تعبيره!

رابعاً - جون كيرد John Caird 1820-1898: كان جون كيرد شقيق ادوارد الذي يكبره بخمس عشرة سنة قسيساً في الكنيسة الاسكتلندية، كما كان ذا ميول هغلية واضحة ظهرت في كتابه مدخل الى الفلسفة الدينية - *An Intro. to the Phil. of Religion* عام 1880 وهو أهم كتاباته الفلسفية. بل أنه قد دعا الى الهغلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له دون شك نصيب في تغلغلها في الدوائر اللاهوتية باسكتلنده، وكان خطيباً وكاتباً لامعاً التزم في فلسفته الدينية حدود الهغلية بدقة، كما رفض فكرة الاله الذي يقع خارج العالم، وذهب الى أن الله هو أعمق ماهية للعالم وتلك الماهية التي تشمل جميع الأشياء المتناهية، وتغلغلت فيها روحها المطلقة. أما الانسان فهو كائن متناه يشارك في حياة الله، ومن ثم فهو مواطن في عالمين: عالم روحي وعالم طبيعي، والدين هو المجال الذي يختفي فيه نهائياً ذلك التعارض بين الروحي والطبيعي. وهكذا ينتهي التفكير الديني عند جون كيرد الى التوفيق بين الايمان والمعرفة أو بين الدين والفلسفة.

خامساً - البيان الهغلي *Hegelian Manifesto*: في عام 1882 كانت قد تشكلت بالفعل مدرسة مزدهرة للهغلية الجديدة في انكلترا، وفي العام التالي 1883 نشر لورد هولدين R.B. Hauldane بالاشتراك مع صديقه أندروست A. Seth وهما أصغر أعضاء المدرسة، مانفستو *Manifesto* هغلي عبارة عن مجموعة من المقالات عنوانها مقالات في النقد الفلسفي *Essays in Philosophical Criticism*، ولقد اعتبر هذا الكتاب بمثابة البيان أو الاعلان المشترك لعدد من الشبان الهغليين الذين كانوا في ذلك الوقت يفتقرون الى الشهرة، والذين انضموا الى الحركة الجديدة، وكانوا يمثلون أول تعبئة لقوى المثالية. وقد ساهم اندروست بكتابة الافتتاحية فعرّض الخطوط العامة لفلسفة هي في أساسها فلسفة هيغل ولكنها ليست مقيدة تماماً بها وانما تتحرك بحرية في جميع الاتجاهات الفكرية التي امتدت من كانط الى هيغل. ولا بد أن نسوق كلمة سريعة عن هؤلاء الهغليين الشبان الذين سيلعبون دوراً هاماً في الحياة الثقافية في انكلترا بعد ذلك: -

(أ) اللورد هولدين، ريتشارد بيردون هولدين Richard Burdon Haldane 1856-1928: الذي تعرف على سترلنغ

لاستاذ في الفلسفة قط مثل هذا التأثير الهائل على تلاميذه، وهو تأثير جاء أساساً نتيجة صدق الرجل المطلق، وإيمانه العميق والتام، بأن الأشياء جميعاً تعمل معاً في اتجاه الخير - كما أن هذا التأثير يرجع أيضاً الى العبارات البسيطة الرائعة في آن معاً - التي كان يعبر بها من أفكاره - ويقول تلميذ آخر من هؤلاء الهغليين الشبان - وهو جون استيورات ماكنزي John Stuart Mackenzie 1860-1935. «كانت غرفة الدراسة التي يلقي فيها محاضراته تكتظ بما يقرب من مائتين وخمسين طالباً في المحاضرة الواحدة، ونادراً ما كان تلاميذه يغادرون القاعة بلا أثر باق، وهو يُعَدُّ بوصفه معلماً واحداً من أعظم المعلمين المؤثرين في طلابهم، ان لم يكن أعظمهم جميعاً». Mind, Vol., XVIII, P. 511 وكان من تلاميذه أيضاً جون هنري مويرهيد John Henry Muirhead 1855-1940 والذي يعد من الاوصياء على تراث المثالية الانكليزية عند كيرد وغيرين، ومنهم أيضاً وليام ولاس William Wallace 1844-1897 الذي كان من أول وأقدر مترجمي هيغل ومفسريه. فقد ترجم الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية لهيغل عام 1874 تحت عنوان منطق هيغل *The logic of Hegel* وفلسفة الروح. *Hegel; philos. of Mind*. مع خمس مقالات تصديرية عام 1894. ثم كتب مقدمة الى فلسفة هيغل لا سيما منطقه. *Prolegomena to Hegel's Philos. Specially His Logic* وغير هؤلاء كثيرون.

عندما ترك كيرد اسكتلنده ليعمل في جامعة اكسفورد، ملئت أخيراً تلك الثغرة التي خلفتها وفاة غرين المبكرة وعادت الحركة المثالية الى الكلية التي بدأت فيها. ولقد أكد كيرد مثلما فعل سترلنغ من قبل أن هيغل هو استمرار واتصال لكانط، وهكذا أصبح الانتقال من المثالية النقدية الى المثالية المطلقة أمراً طبيعياً، فالوحدة الترنسندنالية التي كان يسعى اليها كانط لا تتحقق الا في الفكرة الهغلية الرائعة عن الهوية في الاختلاف، وهي الفكرة التي لن يستطيع الفكر الفلسفي أن يتقدم خطوة واحدة بدونها - تلك، في رأي كيرد، هي الوحدة العضوية الحقيقية، وهي المبدأ الروحي الكامن في كل شيء، وهو عملية حية دينامية تكشف عن نفسها بطريقة جدلية. Dialectical. وهكذا أخذ كيرد عن هيغل فكرة الجدل خلافاً لما فعله برادلي والهغليون المتأخرون، بل كثر عنده التنظيم الثلاثي للافكار. كما أخذ كيرد عن هيغل أيضاً تفاؤله وثقته في قدرتنا على المعرفة والجرأة المعرفية على التفكير الذي لا يمكن ان يوضع له حد، وانك لتلمس في كل تفلسفه ثقته المطلقة في

نشر ريتشي في المانفستو دراسة بعنوان عقلانية التاريخ **Rationality of History**. عرض فيها إمكان قيام فلسفة للتاريخ، وهي مشكلة نادراً ما خاض فيها الفلاسفة الانكليز، وناقش ريتش هذه المشكلة من جميع جوانبها متخذاً وجهة نظر هيجلية، كما حرص على أن يوضح العلاقة بين المنهجين التاريخي والمنطقي.

(هـ) سير هنري جونز **Sir Henry Jones 1852-1922**:

كان جونز قد تعلم في غلاسغو على أدوارد كيرد، ثم خلفه في كرسي الفلسفة في نفس الجامعة عام 1894. وكتب جونز في البيان الهيجلي دراسة بعنوان الكائن الحي الاجتماعي **The Social Organism**، ومنذ اللحظة التي طلب فيها جونز العلم على أستاذه كيرد وهو يعتنق الحركة الجديدة ويكرس لها كل ما في طبيعته التحمسة من قوة. فقد ظل طوال حياته تلميذاً مخلصاً لكيرد الذي كان يدين له بكل شيء تقريباً. كما كان ينظر إلى نفسه على أنه ليس مفكراً أصيلاً بل هو حارس لكتنز ثمين هو النظرة الهيجلية المثالية!

(و) وليسم ريتشي سورلي **William Ritchie Sorley 1855-1935**:

كتب سورلي في هذا البيان دراسة بعنوان المنهج التاريخي، أجرى فيها مناقشة هذا المنهج مناقشة مستفيضة، وإن كانت كتاباته التالية اهتمت بالمسائل الاخلاقية من منظور مثالي. ولقد انضم سورلي الى الحركة الهيجلية الجديدة في وقت مبكر، ويمكن أن تسمى مثاليته مثالية اخلاقية حيث تحتل القيم الاخلاقية مكان الصدارة في مذهبه.

سادساً - مثاليون مستقلون: هناك مجموعة أخرى من الفلاسفة المثاليين في انكلترا، تأثروا تأثراً قوياً بتيار الهيجلية، وإن كانوا قد انشأوا لأنفسهم مذاهب مثالية مستقلة، منهم:

(1) فرانسيس هيربرت برادلي **Francis Herbert Bradley 1846-1924**:

إذا كانت الهيجلية الجديدة قد نجحت في خلق تيار مثالي في الفلسفة الانكليزية، فإنها اكتفت بعرض الافكار الجديدة في صورة ترجمات وشروح وتعليقات وانتقادات الخ... لكنها مع ذلك أدت إلى ظهور مرحلة جديدة في هذه الحركة هو ظهور فلسفات مثالية مستقلة. وإن كانت تدرج ضمن فئة الهيجلية، ويحتل فيها برادلي المركز الرئيسي ولقد نشر برادلي عام 1876 كتابه دراسات اخلاقية **Ethical Studies** فكان أول من نقل أخلاق المثالية الألمانية إلى الانكليز ولهذا وصفه بوزانكيت بأنه «حادث غير مجرى تاريخ ذلك العلم - وفي مذهب برادلي

في ادنبره، كما عرف هناك أيضاً كتابات غرين وكيرد، التي أدت كما يشهد هو نفسه «الى دفعي في اتجاه المثالية». ولقد أشرف هولدين مع أ. سث على نشر المانفستو أو كتاب مقالات في النقد الفلسفي وكتب فيه دراسة عنوانها: علاقة الفلسفة بالعلم. وكان هولدين أصرح الهيجليين الانكليز في جيله في إبداء الاعجاب الشديد بالفيلسوف الألماني الذي يقول عنه: «هيجل هو أعظم معلم للمنهج النظري التأملي عرفه العالم منذ أيام أرسطو» ويقول عن نفسه بغير تحفظ «إنني راضٍ بالقول بأنني هيجلي وأود أن أسمى بهذا الاسم»!

(ب) أندرو ست برنغل - باتسون **Andrew Seth Pringle-Pattison 1856-1931**:

قام بنشر المانفستوم لورد هولدين وكتب فيه دراسة عنوانها الفلسفة بوصفها تقدماً للمقولات. وكان أ. سث من أقدر مفكري الجيل الثاني من المثاليين الانكليز وهو حامل راية المذهب الهيجلي والمدافع عنه لفترة طويلة. كتب كتابه الأول عام 1882 التطور من كانت إلى هيجل بين فيه أن تطور الفلسفة من الكانطية إلى الهيجلية قد سار وفقاً لضرورة منطقية. ولهذا أثار كتابه المذهب الهيجلي والشخصية عام 1887 دهشة غير قليلة حيث تعرضت الهيجلية في هذا الكتاب لنقد شديد، غير أن الكتاب في الواقع لم يكن موجهاً ضد الحركة الهيجلية بقدر ما كان موجهاً ضد تطورات نظرية معينة لها، تمت على يد جناحها المناصر لفكرة المطلق. ومع ذلك فقد كان الكتاب يمثل نوعاً من الثورة داخل قيادة المعسكر، وأدى إلى قيام حركة معارضة انضم إليها مع الأيام كل من رفضوا تأييد المذهب المطلق عند برادلي وبوزانكيت.

(ج) برنارد بوزانكيت **Bernard Bosanquet 1848-1923**:

كتب بوزانكيت في البيان الهيجلي السالف دراسة بعنوان المنطق بوصفه علماً للمعرفة عمق فيها المنطق المثالي وأثراه إلى حد بعيد متأثراً بهيجل وبرادلي، فليس التفكير في رأيه، فعلاً ذاتياً، وإنما يشير إلى المجال الموضوعي وهو المجال المستقل عن الافعال الذاتية. وهكذا فإن للمنطق نفس مضمون الميتافيزيقا وهو هنا يكرر عبارة هيجل الشهيرة التي ذكرها في موسوعة العلوم الفلسفية والتي تقول: «المنطق والميتافيزيقا شيء واحد». (فقرة 24) كما يرى بوزانكيت أن عبارة هيجل التي تقول إن الحقيقة هي الكل تصدق على المنطق مثلما تصدق على الميتافيزيقا، وهي فكرة تنتشر في جميع تعاليمه.

(د) ديفيد جورج ريتش **David George Ritchie 1845-1903**:

of Existence المجلد الأول عام 1921 والثاني في نشره بروود C.D. Broad عام 1927.

ب - الهيجلية الجديدة في الولايات المتحدة:

انتقلت الهيجلية الى أميركا في النصف الثاني من القرن الماضي وكان لها مركزان رئيسيان هما مدينة سنت لويس، في مدينة سانت لويس بولاية ميسوري، ومدرسة سنسناي بولاية أوهايو (راجع مادة هيجلية).

ولقد مهد الشعراء الأمريكيون الأرض للهيجلية، على نحو ما فعل شعراء الرومانتيكية في انكلترا، ولقد قام رالف والدو إمرسن Ralph Waldo Emerson 1803-1882 بدور كبير في هذا التمهيد. وكان إمرسن قد انجذب بشدة الى الحركة الثقافية في ألمانيا من خلال رسائل أخيه الذي كان يدرس في غوتنغن، وسرعان ما استهوى إمرسن أيضاً ما كتبه كارليل من مقالات عن الأدب الألماني، ثم قرأ كولبريدج عام 1825، واكتشف عنده، لأول مرة، التفرقة بين العقل... Reason والفهم Understanding. ثم سافر إلى أوروبا ثلاث مرات، أقام في واحدة منها إقامة قصيرة في بريطانيا التقى خلالها كولبريدج ووردز ورث، و كارليل، الذي ظل صديقاً، دائماً له. وانتهى إمرسون الى تشكيل مجموعة من المبادئ الفلسفية التي عبر عنها في شعره ونخطبه وأحاديثه منها أن «هدف الحياة - فيما يبدو هو أن يتعرف المرء على نفسه». والتعرف على النفس أو المبدأ القديم «اعرف نفسك»، والمبدأ الجديد: اعرف الطبيعة شيء واحد! «فهناك عقل كلي واحد، أما عقول الافراد فهي أجزاء منه. وكل واحد منا تجسيد لهذا العقل الكلي، وهو يستطيع أن يتصل بذلك الكل اتصالاً مباشراً ليستوحى الحق، فان فعل كان بذلك ممثلاً لساير الافراد، لأنه عندئذ انما يحيا حياة العقل الكلي لا حياة عقله الفردي باعتباره فرداً مستقلاً. . ويقال ان إمرسن ألف جماعة لمناقشة أفكار المذهب المثالي في الفلسفة عام 1836، كما حرر مجلتها 1842-1844. ومن الواضح أنه تأثر تأثراً قوياً بالهيجلية من خلال كولبريدج أولاً، ثم من خلال وليم تودي هاريس W.T. Harris بعد ذلك، ومعه مدرسة سانت لويس الهيجلية اليمينية المحافظة، كما ارتبط إمرسن ارتباطاً وثيقاً بصحيفة الفلسفة النظرية في ستينات وسبعينات القرن الماضي. صحيح أن إمرسن كان شاعراً لكن ينبغي علينا ألا ننسى ما كان يقول عنه نيتشه: «في إمرسن خسرنا فيلسوفاً!».

كما كان هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau

الاخلاقي تجد الهيجلية أوضح وأصدق تعبير عنها رغم قلة استخدامه لمصطلحات هيجل، وان كان يشير الى أن الفلسفة الألمانية هي الوحيدة القادرة على انتقاذ الفكر الانكليزي من عزله الخطرة. وفي نفس العام الذي صدر فيه ما يسمى بالبيان الهيجلي، أي عام 1883 أصدر برادلي كتابه الضخم أصول علم المنطق... Principles of Logic الذي قال عنه وليم جيمس - وهو من خصومه - «فرغت الآن ترواً من قراءة أصول المنطق لبرادلي، باهتمام وحماس لا نهاية لهما - ومن المؤكد أنه سوف يغير مجرى تاريخ الفلسفة الانكليزية، ولا بد للتجريبين والعقليين معاً، من تسوية حساباتهم معه لأنه يخرج عن كل الاتجاهات!» (Letters, Vol. 1. P. 258)

ثم نشر برادلي بعد المنطق بعشر سنوات كتابه الأكبر الظاهر والحقيقة Appearance and Reality عام 1893 الذي أرسى فيه دعائم مذهبه الميتافيزيقي وقد حدد له مهمتين، الأولى: معرفة الواقع الحقيقي Reality متميزاً عن مجرد الظاهر، والثانية: تصور العالم تصوراً عقلياً لا بطريقة مفككة، بل من حيث هو كل على نحو ما. ويمكن أن نقول إنه لا يوجد كتاب آخر هز الفلسفة الانكليزية الحالية من أعماقها وأثار من التفكير ومارس من التأثير، ايجاباً وسلباً، مثل هذا الكتاب.

(2) جون م. إليس مكاتغارت John M. Ellis
Mctaggart

أعظم المثاليين اكتمالاً واستقلالاً بعد برادلي، وان كان ينتمي في داخل المذهب الهيجلي إلى اقصى اليسار، ذلك لأنه قام بخطوة حاسمة فصل فيها الهيجلية الانكليزية، عن اللاهوت وحاول تشييد مذهب إلحادي على أسس هيجلية، ويقوم هذا المذهب على الشخصية المتناهية، أو الذات المستقلة التي لا يمكن إدماجها في أية ذات أو أجزاء من ذات أخرى لا سيما في تلك الوحدة العليا التي تسميها الفلسفة بالطلق ويسميها الدين بالله.

ولقد تأسست فلسفة مكاتغارت على دراسة فاحصة ومتعمقة لمذهب هيجل، وهذا واضح من مؤلفاته المختلفة فقد نشر 1896 دراسات في الجدل عند هيجل. Studies in The Hegelian Dialectics

ثم نشر بعد ذلك دراسات في الكونيات الهيجلية عام 1901 Studies in the Hegelian Cosmology وشرح على منطق هيفيل A Commentary on Hegel's Logic عام 1910 - ثم عرض مذهبه في مجلدين في كتابه طبيعة الوجود The Nature

ويذهب رويس الى أن العلم قاصر عن بلوغ الحقيقة، ذلك لأنه يقتصر على الجانب الوصفي من الأشياء، في حين أن وقع الأشياء على الذات المدركة - وهو جانب يسبق ذلك الجانب الوصفي - فلا يسه العلم من قريب أو بعيد، ومن هنا فإن الفلسفة وحدها هي التي تطلعنا على حقيقة الكون الذي نعيش فيه، وما الكون بأسره، بما في ذلك عالم الطبيعة سوى كائن حي واحد في حقيقته أو هو عقل أو روح عظيم هو الله أو المطلق أو اللوجوس Logos الذي يُنَسَّق بين أجزاء الكون جميعاً على نحو يجعل كل ما فيه متعاوناً على تحقيق هدف واحد. وهكذا نجد مذهب رويس يؤكد، من حيث الأساس، سيادة عالم الافكار على عالم الواقع (العالم والفرد، ج 1، ص 19). كما يتضح على نحو قاطع اتجاهه الهغلي الخالص! وهو اتجاه يظهر كذلك، ممزوجاً بموقف كانط - في فلسفته الاخلاقية، كما يظهر في فلسفة الدين التي أصدر فيها أول كتبه. ولقد أثر رويس تأثيراً قوياً في فيلسوف مثالي آخر هو براند بلانشارد Brand Blanchard ولد سنة 1892، الذي يُعدُّ أحد أعلام الفلسفة المثالية الامريكية المعاصرة حيث دافع عن نظريات ثلاث: القول بوجود علاقات ضرورية بين الفكر والوجود، ونظرية الترابط في الصدق Coherence Theory of Truth ونظرية العلاقات الداخلية، وقد يَبَيَّن أن النظرية الأولى هي الأساس الميتافيزيقي للثانية، وأن الثانية هي الأساس الصوفي للثالثة.

خاتمة:

ومع نهاية القرن التاسع عشر انطلقت جذوة الهغلية الجديدة في انكلترا واسريكا، واستعاد التراث التجريبي التقليدي سيطرته في صورة جديدة هي الواقعية الجديدة التي كانت السائدة في الفكر الانكليزي في القرن العشرين: فقد جورج إدوارد مور George Eduard Moore 1873-1958 وبرتراند رسل B. Russel 1872-1970 المهجوم ضد برادلي وبصورة أوسع ضد المناهج الأساسية والافتراضات السابقة للهغلية الجديدة. كما قاد وليم جيمس W. James وجون ديوي J. Dewy هجوماً ماثلاً في الولايات المتحدة وشقاً اتجاهاً جديداً برهائياً تجريبياً تعديداً. ومع بداية الحرب العالمية الأولى كان الفكر الانكلو - أمريكي قد تغير جذرياً. ولا شك ان من العوامل التي أسرعت بحركة التغير، الاتجاه السريع نحو التوحيد بين نظام الدولة في بروسيا وبين النظرية السياسية عند هيجل - مع أنه توحيد خاطيء من جميع الوجوه - ولقد أعلن الفيلسوف الانكليزي ليوناردت هوبهوس L.T. Hobhouse

1817-1862 صديق إمرسن، شاعراً متمرداً ساعد في تمهيد الأرض أمام الهغلية وإن كان بدرجة أقل من أستاذه، فقد أحب ثوررو الطبيعة بعمق، واهتم بفكرة استقلال الفرد، ودافع بقوة عن قيمة الفرد في المجتمع المادي، حتى أنه دافع عن حق المواطن في العصيان المدني والامتناع عن دفع الضرائب! وسجن هو نفسه لهذا السبب. ومن طريف ما يروى في هذا الصدد أن إمرسن زاره وهو في سجنه وسأله من خلال القضبان «هنري! ماذا تصنع هناك داخل القضبان؟! فاجابه ثوررو بمثل سؤاله: «والدو! ماذا تصنع أنت خارج القضبان...؟!».

غير أن ثوررو لم يقف عن حدود الفردية المتطرفة بل تجاوزها إلى مذهب شامل في الكون وسر الوجود! وهي أفكار تشكل محور الفلسفة المثالية كلها، فما الظواهر الحسية، عنده، سوى رموز تشير الى قوة فعالة مدبرة ووسيلة إدراكها الحدس أو العيان الروحي المباشر!.

لكن إذا كان إمرسن وثوررو يعبران عن الاتجاه المثالي تعبير الشاعر الفياض بالشاعر، فسرعان ما ظهر الفلاسفة الذين يؤيدون أحاسيس الشاعر بالبرهان العقلي في صورة مذهب فلسفي خالص:

ظهر أولاً بوردن باركر باون Borden Parker Bown الذي شرح في سبعة عشر كتاباً، فضلاً عن العديد من المقالات مذهبه في المثالية الشخصية Personalis-tic Idealism التي يرى فيها أن الله - أو الشخصية الخالقة مع الشخصيات المخلوقة يُشكّلون ما يسمى بالواقع الحقيقي The Real. وقد عرض مذهبه في كتب كثيرة أهمها نظرية التفكير والمعرفة Theory of Thought and Knowledge، عام 1897 والميتافيزيقا Methaphysics عام 1898 و 1902 والتأليه Theism والشخصانية Personalism 1908.

ثم جاء ثانياً جوزيا رويس Josia Royce 1855-1916 أعظم فلاسفة المثالية في أمريكا دون منازع الذي قرأ الفلاسفة اللسان، ثم التحق بجامعة غوتنغن حيث درس على يد الفيلسوف لوتسه Lotze وبعد حصوله على الدكتوراه عُيِّن في كاليفورنيا لبضعة أعوام، ثم جامعة هارفارد التي ظل يعمل بها حتى وفاته. ولقد أصدر رويس العديد من المؤلفات التي تدعم مذهبه في المثالية المطلقة منها: الجانب الديني للفلسفة The Religious Aspect of philosophy - بوسطن عام 1885 - ومنها روح الفلسفة الحديثة، بوسطن 1892 ودراسات في الخير والشر عام 1898 والعالم والفرد في جزأين عام 1900 الخ... الخ.

فقد أسس الجمعية الهغلية في انكلترا ز.أ. بلشنسكي Z.A. Pelczynski ويساهم في نشاطها ريموند بلانت Raymond Plant وريتشارد نورمان . . . Richard Norman وهوارد ب. كينز Howard P. Kainz وغيرهم. كما قام بنفس الدور بالنسبة للجمعية الهغلية في أمريكا كونتن لاور - Quentin Lauer بكلية فورد هام Fordham في نيويورك. وفي كندا هناك هـ. س هاريس H.S. Harris الذي أصدر كتابين رائعين عن تطور هيغل الفكري، الأول: Hegel's Development: Toward the Sunlight عام 1972 يعالج نشأة الفيلسوف وتطوره حتى ارتحاله الى بيتنا 1770-1801 والثاني: Hegel's Development: Night Thought عن فترة يينا 1801-1806 وقد صدر عام 1983. وفي كندا أيضاً تشارلز تيلور Charles Taylor الذي أصدر كتابه الضخم عن هيغل عام 1975 ثم عاد وكتب موجزاً له بعنوان هيغل والدولة الحديثة عام 1979 كما قام أ. ميللر A. Miller عام 1969 بإعادة ترجمة كتاب هيغل علم المنطق وإعاده ترجمة ظاهريات الروح عام 1977. وأعاد نشر فلسفة الروح عام 1971 التي كان قد ترجمها ولاس وأضاف إليها شروحات وتعليقات الخ. . . . فضلاً عن ذلك فقد أبدى بعض التحليليين اللغويين، منذ عهد قريب، وكذلك بعض التومائين اهتماماً ملحوظاً بالفكر الهغلي. وذلك بطبيعة الحال الى جانب الوجوديين والماركسيين والفينومينولوجيين. . . . الخ.

الاتجاه الثاني

أ - الهغلية الجديدة في ألمانيا:

كان تأثير هيغل في بلده منعزلاً في النصف الثاني من القرن الماضي حتى لقد وصف يوهان إردمان Erdmann نفسه بأنه: «آخر مَنْ بقي من الهنود الحمراء» يقصد الهغليين. لكن الوضع تغير مع بدايات القرن الحالي فقد حدث تغير في تفسير هيغل، أثارته إعادة النظر التي قام بها فلهم دلتاي Wilhelm Dilthey 1833-1911 الذي كتب عن هيغل الشاب Der Junge Hegel عام 1905 فساعد على إلقاء ضوء جديد على مؤلفات هيغل الأخيرة وارتباطها الوثيق بفلسفة الحياة عند دلتاي، ثم نشر واحد من أهم تلاميذ دلتاي وهو هرمان نول Herman Nohl عام 1907: كتابات الشباب اللاهوتية لهيغل Hegels Theologische Jugend Schriften ولم يكن هناك حتى ذلك التاريخ سوى إشارات متناثرة لهذه الكتابات التي لم ينشرها هيغل بنفسه وبقيت مجهولة إلى أن قام نول بنشرها. ولقد أدى نشرها إلى ظهور تفسيرات جديدة لفكر هيغل، وبدأ

1864-1929 في كتاب النظرية الميتافيزيقية للدولة عام 1918 الموجه أساساً ضد بوزانكيث - عن هذا التوحيد يقول «في قذف لندن بالقنابل شاهدت لثوي النتيجة المحسوسة لنظرية كاذبة شريرة، وُضعت أسسها النظرية، فيما أعتقد، في كتاب موجود أمامي الآن ظاهريات الروح لهيغل الذي رأى هوبوس أنه «نظرية في تأليه الدولة تتضمن كل ما أشاهده الآن!».

غير أن هيغل عاد من جديد يطل برأسه في القرن العشرين بل وبصورة أقوى مما كانت في القرن التاسع عشر! ذلك لأن الافكار والمناهج الهغلية قد أثرت تأثيراً عميقاً في تيارات ومذاهب مختلفة ومتباينة أشد ما يكون التباين: الماركسية - اللينينية، البرجماتية، الوجودية وأن كان يقال أحياناً أن هيغل جديداً هو الذي أثر في القرن العشرين فهناك على حد تعبير رويس هيغلان لا هيغل واحد! أما الأول فهو هيغل المثالي العنيد المتصلب بما له من تأثير خصب على الحقائق العظمى الأساسية للمذهب المثالي: أما الثاني فهو هيغل صاحب كتاب علم المنطق وصاحب المنهج الجدلي الذي كُتِبَ عليه ألا يكون فلسفة بل فكرة عن الفلسفة (الجانب الديني للفلسفة: من التصديق) - ومن الواضح أن هيغل الأول هو الشخصية الحية عند رويس. كما أن كاتباً أمريكياً آخر هو وليم باريت W. Barret يتحدث كذلك عن شخصيتين لهيغل في مقدمة كتابه ما هي الوجودية. ؟؟ What is Existentialism عام 1964 الشخصية الأولى هي هيغل الشجاع الجريء يمثل العقلانية الكلاسيكية - والثانية هي شخصية المفكر الرائد لمنط تاريخي جديد من أنماط الفكر؛ لقد جعل هيغل الانسان شخصية غارقة في التاريخ على نحو لم يحدث عند أي مفكر من قبل، وفي رأي باريت ليس ثمة سوى خطوة واحدة بين هذا التفسير الهغلي للسمة التاريخية للانسان وبين الشعار الذي رفعته الوجودية «ليس هناك طبيعة للانسان، بل للانسان تاريخ فحسب!» ومن هذا المنظور سيتحول الجدول الهغلي الى محاولة لفهم الوجود التاريخي للانسان. وعلى نحو مماثل ظهر في انكلترا فلاسفة هيغليون يحاولون إعادة تفسير هيغل من جديد على رأسهم جون نيمير فيندلي John Niemeyer Findlay المتعدد النشاط فقد عمل أستاذاً في نيوزيلنده، وفي ييل Yale ثم عاد الى انكلترا، ورحل مرة أخرى إلى الولايات المتحدة حيث عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة بوسطن عام 1972 (وهو الآن على التقاعد في ولاية بوسطن) - كتب عام 1958 كتابه الشهير هيغل: إعادة نظر Hegel: A Re-Examination وسرعان ما تكونت حلقات هغلية جديدة في انكلترا وأمريكا:

1875-1944 Gentile الذي أصبح وزيراً للتربية والتعليم عام 1922 في أول حكومة شكلها موسوليني. وظل طوال حياته فيلسوف النظام الفاشستي، وحاول أن يقدم تبريرات فلسفية للدولة الفاشية. وإذا قارنا بينها وبين النظريات النازية التي رفضت تماماً النظرة الهغلية للدولة الأخلاقية، لوجدنا أن الفاشيين الإيطاليين كانوا سعداء لقبولهم بالتبرير الهغلي الذي قدمه جنتيله. أما كروشه فقد كان عدواً لدوداً للفاشية، ومن هنا افترق عن جنتيله في هذا الموضوع الهام. ولقد كان لكروشه تأثير واسع في علم الجمال وفلسفة التاريخ. ولقد كان الفيلسوف الانكليزي المعاصر ر. ح. كولنغود R.G. Collingwood 1889-1943 أحد الأصدقاء المقربين لكروشه والمتأثرين تأثيراً قوياً بفكره لا سيما في كتابه فلسفة التاريخ، الذي نشره نوكنس T.M. Knox عام 1946

ج - الهغلية الجديدة في فرنسا:

سبق ان اشرنا الى ان الهغلية تركت بصمات قوية على الفكر الفرنسي ابتداء من عام 1840 (قارن مادة هغلية) ومن ثم فسوف نكتفي هنا بأن نذكر كلمة عما يُسمى بالهغلية الجديدة الوجودية في فرنسا وأهم أعلامها ثلاثة:

(1) جان فال Jean Wahl 1888-1974 الذي عنى في مطلع حياته بدراسة هغل لا سيما مؤلفات الشباب وأسفر هذا الاهتمام عن كتابه شقاء الوعي في فلسفة هغل، باريس *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, Paris, 1929 لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجود فأصدر عام 1938 كتاباً ضخماً بعنوان: دراسات كيركغوردية، كما كتب تاريخ موجز للوجودية، باريس، 1947 والفكر والوجود، باريس، 1951 وفلسفات الوجود، عام 1954، وقد اهتم بتجربة كيركغورد الوجودية التي اعتبرها الاجابة عن هغل، وان كانت فلسفة كيركغورد نفسها ليست سوى لحظة ضرورية من لحظات الوعي الشقي التي درسها هغل لكنه لم يقف عندها طويلاً. وجان فال يفسر هغل ابتداء من هذا النطلق، فلحظة الوعي الشقي في ظاهريات الروح قد بدت عنده المركز الرئيسي للفلسفة الهغلية التي تفقد كثيراً من غنائها وقيماتها عندما تتحول الى منطق. ولقد حاول أن يبين مستنداً في تفسيره على كتابات الشباب عند هغل أن التصورات المذهبية الجافة عند هغل تقف خلفها تجربة دينية عميقة! وأن أفكاراً مثل السلب والرفع والتجاوز تركز على فكرة موت الاله وبعثه من جديد، أما التاريخ الذي يظهر في الجدل الهغلي فلم يعد يدل على التاريخ

عقد المقارنات بين هذه النصوص ومؤلفات هغل في فترة النضج من حيث أن مؤلفات الشباب كانت تعالج، في الجانب الأكبر منها، مشكلات في مجالات: الأخلاق، والدين والتاريخ، وان كان يعوزها التنظيم النسقي فانها غنية بما تحتوي عليه من أفكار خصبة. ولقد أدى ذلك إلى تفسيرات كثيرة جديدة، وقيام حركة إحياء هغلية كبيرة في ألمانيا. ومن بين الشخصيات الرئيسية في عملية إحياء هغل: فلهم فندلبن Wilhelm Windelband 1848-1915. وهرمان كوهن Herman Cohen 1842-1918 وبول ناتورب 1924-1923 Paul Natorp. وارنست ترولتش Ernest Troeltsch 1862-1923. وجورج لاسون George Lasson 1862-1932. وارنست كاسيرر Ernst Cassirer 1874-1945 ونيكولاى هارتمان Nicolai Hartmann 1882-1950 وثيردور هيرنخ 1848-1929 اللاهوتي البروتستانتي الذي كان أستاذاً للفلسفة في زيورخ وغتغن Gottungen - وابنه تيردور هيرنخ 1964-1919 Theodor Haering 1884 أستاذ الفلسفة في توبنغن في عام 1919 والذي كتب عن فلسفة الطبيعة عام 1923 وعن هغل عام 1928 وهرمان غلوكنز Herman Glockner 1896-1979 وريتشارد كرونر Richard Kroner 1884-1974 الذي درس الفلسفة في جامعة فرايبورغ وبرلين وأشرف على تحرير مجلة لوغوس Logos ورئيس نادي هغل الدولي من 1930-1935 والذي لجأ الى اكسفورد عام 1938، وحاضر في جامعة سانت أندروز St. Andrews. من 1939-1940 ثم عين أستاذاً لفلسفة الدين في معهد اللاهوت في نيويورك 1941-1952 وجامعة تمبل بفيلادلفيا عام 1944-1964 والرئيس الفخري للجمعية الدولية للدراسات الهغلية منذ عام 1962.

ب - الهغلية الجديدة في إيطاليا:

كان للهغلية الجديدة في إيطاليا اهتمام بالتاريخ أكثر من أي حقل فلسفة آخر حتى لقد سميت فلسفة بندتو كروشه Be- nedetto Croce 1866-1952 أشهر ممثليها بالتاريخية المطلقة. ويمكن تلخيص أفكاره الرئيسية في قوله: «أنه لا توجد حقيقة خارج العقل، وأن الفرد لا ينفصل عن الحقيقة الكلية بل هو تجسيد لها» والفرد مهما يفكر أو يفعل، فانه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الالهي يتم في داخل ذاته، وتطور العقل لا يسير في خط مستقيم بل على شكل دورات. كما اهتم كروشه بفلسفة الفن وعلم الجمال اهتماماً كبيراً. أما الممثل الثاني للهغلية الجديدة في إيطاليا فهو جيوفاني جنتيله Giovanni

الاتجاه الأول يشير إلى فلسفة في التاريخ تكتمل بنزعة إنسانية تتفاوت درجاتها - والثاني يشير إلى وجود معرفة مطلقة... فكيف نوفق بين فلسفة هيغل في التاريخ والمعرفة المطلقة التي يقدمها المنطق؟ هذه المشكلة تمثل العمل الرئيسي الذي قام به هيغل وهو يعتقد أن الانتقال من التاريخ إلى المعرفة المطلقة ومن التفكير إلى المعرفة المطلقة، ومن التفكير الانساني إلى التفكير المطلق ومن الظاهريات إلى المنطق يمثل أكثر التأليف الجدلية غموضاً في الفلسفة الهغلية واللبس الذي ينطوي عليه هذا التأليف هو الذي يفسر لنا تباين الاتجاهات عند أتباع هيغل.

مصادر ومراجع

- امام، عبد الفتاح امام، تطوير الجدول بعد هيغل، في ثلاثة أجزاء، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984.
- متس، رودلف، الفلسفة الانكليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963.
- Crites, Stephen D., *Hegelianism, Art. in the Ency of Philosophy*, vol.4, ed. by Paul Edwards.
- Haldar, H., *Neo-Hegelianism*, Health Cranto, L.T.D. London, 1927.
- Mackintosh, R., *Hegel and Hegelianism*, Chales Scribner's Sons, New York, 1903.
- *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*. Edited by J.J. Malley K.W. Algozin, H.P. Kainz, and L.C. Rice.

امام عبد الفتاح امام

الواقعي للعالم، بل أصبح يدل على المأساة المسيحية المتمركزة في المسيح، الذي ارتبط وجوده وموته بلحظة معينة في التاريخ.

(2) - أما الكسندر كوجيف Alexandre Kojève الذي كتب كتابه الهام مدخل لقراءة هيغل - *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947 فقد عارض تأويل جان فال الذي يجعل من هيغل في النهاية رجل دين، أما كوجيف فإنه يجعل منه محطاً لكل أنواع الاغتراب، ولقد حاول كوجيف كما فعل جان فال أن يرد كل جوانب الفلسفة الهغلية الشاملة إلى لحظة واحدة من لحظاتها، فاختار ظاهريات الروح ومنها اختار الفصل الذي كتبه هيغل عن جدل السيد والعبد، فالجدل الهغلي يرد في النهاية إلى الجدل الوجودي بين السيد والعبد وهكذا ينتهي بدوره إلى هيغل الوجودي! لكن على خلاف جان فال الذي يؤول هيغل من خلال كيركغور يؤوله كوجيف من خلال هيدغر حتى أنه ليقول صراحة: «إذا لم يكن هيدغر قد كتب الوجود والزمان فمن الجائز أنه لم يكن في مقدورنا فهم ظاهريات الروح»!

وأول نتيجة لهذا التأويل الوجودي لهيغل هي إنكار القول بجدل الطبيعة، فلن يكون ثمة جدل إلا عن طريق حضور الانسان في التاريخ. ثم علينا ثانياً أن نقيم ثنائية انطولوجية بين الطبيعة والانسان، وثالث النتائج لهذا التأويل أنه لا وجود للسلب خارج نطاق الانسان!

(3) جان هيبوليت Jean Hyppolite 1907-1968، ولقد رأى هيبوليت أن ثمة اتجاهين مختلفين في الفلسفة الهغلية:

الواحدة

Monism
Monisme
Monismus

الواحدة هي الترجمة العربية لكلمة Monismus، وهي من صياغة الفيلسوف الألماني كريستيان فولف 1754-1679. استعمل فولف هذه الكلمة للدلالة على نظريتين مختلفتين في طبيعة الوجود اطلاقاً، أي للدلالة على المادية التي تقول إن كل ما يوجد إنما هو مادي، وعلى المثالية التي تقول إن كل ما يوجد إنما هو مثالي أو ذهني. بالنسبة لهاتين النظريتين تتسم كثرة الموجودات بواحدة الطبيعة والطابع.

1 - الواحدة القديمة :

إلا أن التفكير الواحدي قديم جداً في تاريخ الفلسفة. إن التعارض الظاهر بين كثرة ما يتبدى للعيان وواحدة ما يدركه العقل كمبدأ تفسيري أول، ينبغي رد كل كثرة إليه إن لجهة نسبتها إلى علتها الأولى أو لجهة استخراج ماهيتها الأساسية، هذا التعارض يكمن في أساس انطلاقة الفلسفة وبواكب، منذ البدء، مسيرتها التاريخية.

ولئن حاول مجمل الفلاسفة قبل سقراط رد كثرة الأشياء إلى أساسها الأول فإن الإلّيين، وبالأخص بارمنيدس تقريباً من 540-480 ق.م، يحملون لنا أول تنسيق مؤسس لفكرة الواحدة في الفلسفة. لقد رأى بارمنيدس امتناع أن يكون

العالم على نحو ما يظهر لنا من خلال الحواس. فهذه تبعث على كثرة متنوعة ومتضاربة من الآراء بحيث يمتنع كون مجملها صادقاً ويستحيل انفراد بعضها دون الآخر بقيمة مطلقة. وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم الحسي يتغير دون انقطاع. بذلك يتحتم عزل الحواس وآرائها المختلفة عن عالم الحقيقة واستبعادها، بالتالي، عن كل محاولة من شأنها استكناه الأساس المطلق للعالم. إن عملية من هذا النوع هي من شأن العقل وحده. من هنا اعتبار بارمنيدس عالم التجربة الحسية، مجرد عالم وهمي منعزل تماماً عن ماهية أساسه الأعظم. ومن هنا، أيضاً تمييزه الجذري بين الرأي doxa، المستند إلى التجربة والإحساس وبين المعرفة الحقيقية التي هي من عمل العقل وحده. وهكذا ينطلق بارمنيدس من مبادئ منطقية صرف ليبنى عليها نظريته إلى الوجود والوجود. فانطلاقاً من قانون الهوية وتأويله القائل إنه إذا كان لشيء ما صفة معينة فينبغي أن تبقى له هذه الصفة إلى ما لا نهاية، وانطلاقاً من قانون اللاتناقض وتأويله القائل باستحالة حصول الشيء على صفة معينة في وقت معين وفقدانه لها في وقت آخر - انطلاقاً من هذا المفهوم الخاص لقانونين من قوانين المنطق الأولى يتوصل بارمنيدس إلى القول بأن الوجود لا يكون أبداً على نحو ظهوره العياني. إذ ذاك يبدو الكون في نظره نسقاً مغلقاً على نحو نهائي بحيث لا يتسع لأي كثرة أو تغير. فالوجود الحقيقي واحد أحد، لا تغير فيه ولا صيرورة، ولا حدود له ولا أجزاء فيه، إنه دائم في سكوه ابدي.

إلا أن واحدة الوجود قد أفرزت، حتى عند بارمنيدس ذاته، اثنتيية الوجود والوهم مما أصبح الشغل الشاغل للفلاسفة الذين أعقبوه. كلهم اعترفوا للوهم بقطاع معرفي خاص توجب، في نظرهم، تفسيره وإبراز امكانية رده إلى أساس وجودي واحد أول. في هذا المجال يبرز ديموقريطس في

فإن الواحدية هذه هي، كما قلنا، واحدة النوع لا - كما كانت بالنسبة لبارمنيدس - واحدة العدد.

2 - المثالية:

بالمقابل فإن هناك اتجاهات فلسفية لا ترى في المادة المبدأ الأول، بل ترى، على العكس، مبادئ لا مادية في أساس المادة، هي مثالات للأشياء، لذا، تدعى هذه الاتجاهات مثالية، فهي لا تكتفي بالحس، بل تلجأ إلى العقل بغية الحصول على مبادئ عقلية أو ذهنية من أجل تفسير وحدة الكون. فإذا مالت هذه الاتجاهات المثالية إلى تأسيس الوجود المادي على مبادئ مثلية (الله، العقل الكوني، أو أية مبادئ مثلية أخرى) فإنها تدعى مثالية ميتافيزية. أما إذا انحصر هذا التأسيس كلياً في المبادئ المثالية فإنه يصبح من الصعب، إذا لم نقل من المستحيل، التوصل إلى أي وجود مادي في الصرح المؤسس. إذ ذاك ينقلب التأسيس المثالي للوجود المادي إلى تفسير مثالي يطيح بمادية هذا الوجود على أنها مجرد ضرب من ضروب الكينونة المثلية. هذا الانقلاب هو الوجه الآخر لتحول المثالية الميتافيزية إلى واحدة مثالية.

وإذا كان افلاطون يبدو متارجحاً بين المثالية الميتافيزية والواحدية المثالية، وذلك بقدر ما يعترف بوجود مادي من جهة وينكر على المادة حقيقتها من جهة أخرى فإن افلوطين قد اتخذ - رغم الاثنينية المترتبة على بعض منطلقاته - قراره النهائي لصالح الواحدية المثالية. إن الكائن الأول هو الله، عنه نفيض المثل بصفته قوى عقلية يفيض منها العالم بمختلف طبقاته الكينونية نزولاً إلى الموجودات المادية. إن المادة التي نفيض عن المثل قد فقدت قوامها المادي الخاص واكتسبت طابعاً مثلياً جديداً بحيث يتم ردّ كثرة الكون العددية إلى واحدة نوعية هي، في نهاية المطاف، واحدة مثالية أو مثلية.

وإذا كانت الواحدية في الأفلاطونية الجديدة تعتبر الله، وهو المصدر الأول لكافة مراحل الفيض، مفارقاً للعالم فإننا نلاحظ غياب هذه المفارقة في الفلسفات الحلولية Pantheismus. لقد ظهرت هذه الفلسفات في أعقاب النزعات التصوفية في العصر الوسيط وإذا بها تمتد في أوجه مختلفة لتطوّل القرن التاسع عشر. هذه الفلسفات كلها واحدة، وذلك بقدر ما هي دعوات مختلفة لاعتبار وحدة الكون كحقيقته القصوى ولاعتماد مبدأ أولي واحد كالأساس المطلق لكثورية الكون. ومرة ثانية

تأثقت فلسفتي جعل منه المؤسس الأول للمادية ومن المادية الشكل النسقي الأول للواحدية.

كما بالنسبة إلى بارمنيدس كذلك عند ديموقريطس تقريباً من 460-360 ق.م.: إن الكثرة والضرورة في العالم الحسي يتوجب ردهما إلى أساس وحدوي متجانس لا ضرورة فيه ولا زوال. لكن حتى يتسنى لنا ربط هذا الأساس الأول بما يقوم عليه من طبقات التجربة الحسية ينبغي علينا ألا ننفي عنه كل أتصاف تجريبي. علينا، إذن، أن نعدل عن تمثيل الكون كنسق مغلق وساكن وأن نعتبر، بالتالي، إلى رؤية الموجود الحقيقي على أنه يتسم، هو ذاته، بصفات الأشياء أو بالصفات التي تتسم بها جميع الأشياء بدون استثناء. هذه الصفات هي، في نظره، الامتداد المحدود أو الشكل، والحركة. عن هذا الطريق يتوصل ديموقريطس إلى مفهوم الذرة Atom.

إن الذرات هي المقومات الصغرى للموجودات بحيث لا يمكن تجزئتها قط. إن الأشياء كلها تتكوّن من ذرات تدور في فراغ هو الشرط الضروري لإمكانية تجزئة الأشياء. أما الذرات ذاتها فلا تحتوي على أي فراغ مما يؤدي إلى امتناع تجزئتها. بذلك يبدو الفراغ شرطاً للحركة، لا شرطاً للامتداد الذي تبقى الذرات تتسم به رغم كونها لا تقبل التجزئة.

حتى التفكير بمختلف أشكال النفسية والعقلية يقوم عند ديموقريطس على تحركات ذرات النفس، وهي تتميز عن سائر الذرات بكروية الشكل وبالحركة الفائقة الناتجة عن شكلها الكروي. وأقرب ما يكون إلى ذرات النفس هي ذرات النار. بذلك نلاحظ أن الذرات المختلفة في الأجسام لا تختلف إلا بالنسبة إلى الشكل بحيث تشترك في الماهية الواحدة. إن هذا التوفيق بين الكثرة العددية والوحدة الكيفية من شأنه أن يرفع عن العلاقة بين الواحدية صفة التناقض ويشكل، بالتالي، تكاملاً بينهما وهذا اسهام حقيقي يُجبره ديموقريطس لحساب بارمنيدس بغية توضيح الالتباسات التي ظلت تكتنف واحدة هذا الأخير. إن الموجود الحقيقي والأبدى هو الذرات المادية ذات الطبيعة الواحدة. أنها لا تتغير ولا تتحول. أما حركتها في الفراغات المحيطة بها فهي شرط لكل تغير وضرورة في عالم الأشياء وهكذا يتم، عند ديموقريطس، ردم الهوة بين الوجود عند بارمنيدس والضرورة عند ديموقريطس وعالم التجربة الحسية عندنا. هذه الميتافيزياء، واحدة مادية، ما دام ديموقريطس يجعل من المادة وحدها، الشكل الامتدادي ومن الحركة مبدأ تفسير الظواهر على اختلافها من طبيعّة وعقلية. إلى ذلك

يمكن التمييز بالنسبة الى هذه الواحديات، بين اتجاه مثالي وآخر مادي.

إن الاتجاه المثالي في فلسفات وحدة الوجود يعتبر الله مبدأ هذه الوحدة وينظر اليه كوحدة كلية تشمل الكون والوجود. إلا أن هذا الاتجاه المثالي لا يقول بالتطابق الهوى بين الله والكون الكثرى. فهو، رغم الغائنه للتمايز بين الله والعالم، ما يزال يعتقد أن الله هو مصدر العالم وأن الوحدة الهوى بين الله والعالم ما تزال، بالتالي، تسم بطابع نسبي يحفظ لله مركزه الأول، وبالمقابل فإن الاتجاه المادي في فلسفات وحدة الوجود، وهو متأخر تاريخياً عن الاتجاه المثالي، يحاول الارتفاع بالواحدية الى مستوى التساوق التام فيوحد بين الله والعالم على نحو مطلق. بذلك فهو ينفي كل أنواع الخلق، مما يؤدي به، في نهاية المطاف، الى الالحاد أو - كما يقول شوبنهاور - الى الالحاد المهذب. وإذا كان بالامكان إدراج واحدة جوردانو برونو 1548-1600م. وسينوزا 1632-1677م. في عداد الفلسفات المادية فإنه يحتم إدراج مختلف واحدات العصر الوسيط وصولاً الى مشارف القرن السابع عشر في سياق الاتجاهات المثالية (إكهارت، تاوهر، كوزانوس، باراسلوس، فرانك، فايفل، بومه).

إلا أن إدراج سينوزا في عداد الفلسفات المادية ليس من شأنه استنفاد عبقرية واحديته، التي ظلت مصدراً للوحي المتنظر حتى القرن العشرين، مروراً بشلنغ وهيغل وانتهاء بوليام جايمس الاميريكي 1842-1910م. وبرتيراند راسل الانكليزي 1872-1970م في ما سُمي بعدهما بالواحدية الحيادية - علماً أن التزام راسل بهذه الواحدية الحيادية اقتصر على مرحلة محددة من مراحل حياته الفكرية.

لقد رأينا سابقاً أن الواحدية عند الايليين، بارميندس وزينون، قامت على نكران الكثرة والضرورة على أنها وهم مرده الاستسلام الى معطيات الحس دون العقل. ولئن حاول ديموقريطس بعد ذلك ردم الهوة بين معطيات الحس والعقل من خلال الإقرار بواقع الكثرة والضرورة فإن محاولته هذه آلت الى واحدة مادية رسمت الف سؤال وسؤال لا حول ماهية المادة التي اعتبرها متممة بطابع ذري ميتافيزي وحسب، بل حول ماهية العقل ذاته أيضاً. من هنا جاءت عودة أفلاطون الى المثالية بغية تخليص العقل من الاشكالات المادية دليلاً على وهمية الضرورة وإيهامية الحواس مما دفع به باتجاه واحدة مثالية عقلية جعلت من الثبات واللاتغير معياراً للحقيقة. اذ ذاك

لاحظ أرسطو أن الحوار بين ديموقريطس وأفلاطون قد دخل في حلقة مغلقة كان لا بد من فكها من خلال الارتقاء بهذا الحوار الى صعيد جديد. أما هذا الارتقاء فأق عند من باب التحول من منظور الماهية الى التركيز على الجوهر بصفته مفهوماً يتعدى بنية الشيء ويستبدل ثبات مثليتها بناموسية الحدوث. إن نظن الجوهر شيء يتميز بالحدوث، كما أن الحدوث يتميز بناموسية عليّة عمد أرسطو الى تبيان معالمها من خلال ما يسمى عنده بنظرية العلل الأربع. وإذا كان الثبات واللاتغير من مقومات الماهية فإن الجوهر قد أصبح هو ذاته مقوماً في بنية الحدوث وشرطاً ضرورياً لمفهوميته.

إلا أن التفكير الجوهري لا يحاول الاطاحة بالثبات واللاتغير بقدر ما يعمل على احتوائهما، من خلال مفهوم الجوهر، في شتيئة الشيء المتغير باعتباره ما تحدث له وفيه الأحداث. بل إن الجوهر يصبح، بذلك، العنوان الأمل لضرورة الثبات واللاتغير (في بنية الشيء المتغير) كشرط لامكانية الضرورة والتغير في هذا الشيء. إن هذا التحول من معانية الماهيات الى تفسير الحدوث قد واكب الفلسفة منذ ذلك الحين وإذا به يحصل، من خلال الثورة العلمية في العصر الحديث، على زخم منهجي جديد. بذلك يحق لنا السؤال عن كيفية التوصل الى الجوهر من خلال تفسير الحدوث. وإذا كان الجوهر من مقتضيات تفسير الحدوث فهل في ذلك ما ينبيء عن طبيعة الجواهر وعددها؟

قد يُستغرب القول إن البحث عن الجوهر هو من مقتضيات تفسير الحدوث وإنه قد حصل على زخم منهجي جديد من خلال الثورة العلمية في العصر الحديث. فلقد بدا للعلماء والفلاسفة آنذاك، خصوصاً ذوي النزعة العقلانية، أن النواميس الطبيعية المكتشفة حديثاً لم تستطع تفسير الحدوث بقدر ما استطاعت وصفه وصفاً. ولئن بدا لهم الفرق بين تفسير الحدوث ووصفه في غاية الوضوح، وكذلك عجز العلم التجريبي عن ردم الهوة التي رأوها بين التفسير والوصف، فإن الفلسفة، كما فهموها، بدت قادرة على تحقيق مهمة تفسير الحدوث والافادة، على هذا النحو حتى من منهجيات العلوم الوصفية الحديثة.

3 - بين العلم والفلسفة:

لا يتسع المجال هنا لتناول الفرق بين التفسير والوصف في شرح مفصل، بيد أن تبيان معالم الطريق التي توصل الى

إن مسألة التفسير، أو ردّ الكثرة الى الوحدة، تنطرح في التقليد الفلسفي على صعيد تفسير ظاهرة التغير والضرورة. بل إن فهم التغير كضرورة هو بحد ذاته من باب تفسير ظاهرة التغير. فالتغير ليس ضرورة إلا بقدر ما يأتي تغيراً في الشيء الواحد عنه الذي يبقى ذاته، من خلال تغيره من حالة الى أخرى، بذلك فإن الضرورة هي تداخل كثوري في الوحدة يجعل من التغير تاريخاً ومن التاريخ حصة تغيرات الشيء الواحد عنه.

يطرح ديكرات هذه المسألة في التأمل الثانية من تأملاته الميتافيزية ويدعونا للتأمل في قطعة من الشمع لم يمس على استخراجها من القير زمن طويل. هذه القطعة التي لم تفقد بعد حلاوة العسل واريح الزهور بقي لها لونها وحجمها وشكلها وظلت جامدة باردة تُتناول باليد، فإذا نفرنا عليها اعطت صوتاً - هذه القطعة اذا وضعت الى جانب نار المدفأة تغير طعمها وتلاشت رائحتها وتغير لونها وذهب شكلها وزاد حجمها فتصير سائلة بعد أن كانت جامدة وتسخن حتى يصعب لمسها ولا ينبعث منها صوت مهما نفرنا عليها. إن مجموعة من الصفات قد تحولت هنا الى مجموعة من الصفات الأخرى. وبالرغم من ذلك فإن أحداً لا ينكر أننا ما نزال بصدد الشمعة عنها وأن التغير الذي حدث ليس من باب استبدال حارس بآخر أو من باب استبدال قطعة الشمع أعلاه بقطعة أخرى. إن التغير الذي طرأ ما فتىء، رغم شموله لمختلف صفات الشمعة، تغيراً في الشمعة الواحدة عنها. إذ ذاك نقول ان للشمعة الآن مجموعة من الصفات غير التي كانت لها في البداية واننا، بالتالي، ما نزال بصدد الشيء عنه الذي كان يواجهنا في البداية لكن ما هو هذا الشيء الذي يبقى هو ذاته خلال هذا التغير الجذري على صعيد صفاته؟ هل يتماهى هذا الشيء مع صفاته؟ إذ ذاك فمع أية صفات يتماهى؟ هل يتماهى مع مجموعة الصفات التي كانت له قبل التسخين أم مع تلك التي صارت له بعد الذوبان بفعل نار المدفأة؟ من الواضح امتناع تماهى مع أية مجموعة من مجموعتي الصفات اللتين اتخذهما في وقتين مختلفين امتناع تماهى مع كلا المجموعتين المتضادتين. وهكذا تبدو قطعة الشمع متميزة عن كل صفاتها ما يدفع بنا الى التسليم بقطعة شمع تبقى، بفعل تميزها عن سائر صفاتها، هي ذاتها وفي منأى من كل تغير. إذ ذاك يتحتم القول، رغم ما يبدو فيه من مفارقة، إن الشيء الذي يصير ولا يتغير وإن ما لا يتغير في الشيء الصائر هو جوهر الشيء أو الشيء بصفته جوهرًا.

الجوهر وتفضي، بالتالي، الى اتخاذ موقف تصنيفي منه (تنوعاً وتعداداً) يقتضي، لا محالة، الإشارة الى الفرق بين التفسير والوصف، بوجه عام. إن الوصف العلمي الناموسي للظواهر، الذي ليس، تفسيراً بعد، يصبح كذلك بقدر توجهه الحثيث نحو الوحدة، أي بقدر نجاحه في ادراج كثرة الظواهر وكثرة النواميس التي تهدف الى وصفها في سياق نظرية عامة وبقدر انفتاح هذه النظرية العامة على كثرات لم تندرج في سياقها بعد. وحدها هذه المطاردة النظرية التعميمية لمعطيات الوصف، من حدودية وناموسية، من شأنها أن تبين لنا الفروقات الأساسية والنهاية بين هذه المعطيات وتميزها، بالتالي، عن الفروقات الثانوية. فكل ما يندرج تحت نظرية عامة واحدة إنما يختلف بعضه عن بعض على نحو ثانوي صرف. وبقدر تعدد النظريات العامة يكون الفرق بين ما يندرج تحت احدها دون الأخرى أو الأخريات من باب الاختلاف الأساسي والنهاية. وبهذا القدر عنه يكون، بالتالي، اختلاف الوصف عن التفسير. وهكذا فإن العالم الكثوري، الذي يستمد غناه وجماله من كثورته بالذات، لا يحصل على مفهومه الا من خلال التعالي على هذه الكثورية وبقدر إمكانية ردها الى الرباط الواحد الذي يشدها الى القاسم المشترك الذي يجمع بينها فاذا لم تبد واحدة في عدديتها فإنها، على الأقل، قد تعرب لنا عن قدر تجانسها. إن الغاية القصوى من التفسير - وبقدر تحقيقها يكون، كما قلنا، اختلافه عن الوصف - هي اظهار وحدوية العالم الكثوري، وإظهار العالم كوحدة نظرية عامة نجعل من مجمل فروقاته وفروقات ثانوية يمكن التعابير بينها من خلال ما تندرج تحته على أنه أعم منها إذ يؤلف الاطار المشترك لاجتماعها. وإذا كانت الغاية القصوى من التفسير هي الفهم فإن الفهم يحصل بقدر ما يمكن النظر الى الحدود الفاصلة بين الأشياء على أنها مجرد عقبات تفضي الى مخادعها. وبقدر ما ترتفع هذه العقبات جدراناً بين الأشياء أو قطاعاتها يعود التفسير وصفاً صرفاً وتقل مفهومية العالم الكثوري. إن العالم لا يكتمل فهمه إلا اذا تبدت لنا وحدويته وبدا لنا كلاً متجانساً.

ليس عجباً، اذ ذاك، أن يعمد الفلاسفة الى الأسلوب الردي وأن يروا الشكل المثالي للرد أو التحويل في الاستنباط، بل أن سبينوزا يعمل جاداً، بعد أن قام ديكرات بمحاولة لم تكتمل، على تحقيق هذا الشكل الاستنباطي في فلسفته، التي جاءت، من خلال استنباطيتها، نسقاً شاملاً مغلقاً، فإذا بوحدوية الكون الوجه الآخر لانغلاقية النسق.

إن الجوهر، إذن، مبدأ الثبات في التقليد الفلسفي. إنه مبدأ تفسير ظاهرة التغير، بل هو في أساس إمكانية اعتبار التغير صيرورةً تنساب ضمن حدود معينة وباتجاه خاص. وإذا كان الجوهر مبدأً تفسير التغير فليس بوسعنا أن يتغير. إن التفسير الميتافيزيقي يقوم على المبدأ القائل بامتناع اتصاف مبدأ التفسير بما ينبغي عليه تفسيره. من هنا أيضاً إن الجوهر الذي من شأنه أن يفسر لنا التغير والحدوث ليس بوسعنا أن يحدث ويتغير. لو تغير الجوهر لأسمى علينا تفسير تغيره من خلال رده إلى شيء آخر لا يتغير، فإذا بهذا الشيء الآخر هو الجوهر الحقيقي. بالتالي فإما أن نجد طريقة أخرى للتفسير ونستغني عن الجوهر كمبدأ تفسيري أو أن نقبل بثبات الجوهر وامتناع تغيره. هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن النزعة الدينية قد أدت إلى السباح بتغير وحيد في الجوهر يتمثل في إمكانية خلقه وتعديده.

إذا كان الجوهر، كما قلنا، لا يقبل التغير فمن الواضح امتناع تفاعله مع أي جوهر آخر. إن التفاعل يقتضي التأثير والتأثر هو تقبل تعديل معين يحدثه الجوهر المؤثر في الجوهر المتأثر. بالتالي فليس التأثير وحده تغييراً، بل التأثير أيضاً، وذلك بصفة التأثير، بدوره، تعديلاً يحدث في المؤثر كشرط لامكانية تأثيره في غيره. وهكذا فإن مناعة الجوهر ضد التأثير بغيره هي الوجه الآخر لامتناع تأثيره في غيره. من هنا إن العلاقة بين مختلف الجواهر لا يمكن تصورها، انطلاقاً مما سبق، إذ لا بد لها من صفة الاستقلال التام، مما ينبغي عنها طابع العلة والمعلول. من هنا تعريف سبينوزا الشهير الجوهر بحد ذاته موجود بذاته (أي ما ليس موجوداً بغيره) وما يمكن فهمه من خلال ذاته (أي أن تصوره قائم بذاته فيفهم بدون الاستعانة بأي تصور آخر). إن هذا استقلال وجودي عِلِّيّ واستقلال معنوي منطقي. لا علة للجوهر يتحدّر منها وجوده، ولا سبب أو مقدمة منطقية يستنبط منها مفهومه. بالتالي فلا يمكن ردّ جوهر إلى جوهر آخر ولا يمكن إدراج جوهر تحت جوهر. وهكذا فلا يمكن تحطّي الجوهر بحيث ينبغي اعتبار الجواهر التي يتألف منها العالم حدوداً مختلفة لا لوجوده فحسب، بل لمفهوميته أيضاً. فإذا كان الجوهر ما لا يفهم إلا بذاته وإذا استحال فهم هذه المفهومية الذاتية أو تعذر فيقدر استحالتها أو تعذر تأني، في نهاية المطاف، استحالة مفهومية العالم أو تعذر فهمه.

وهكذا فإن الواحدية هي تلك النظرة إلى الكون التي ترى فيه جوهرًا واحدًا أو مادة أولى واحدة تنفرع منها كثرة

لقد سبق أفلاطون إلى هذه الرؤية. فالتغير، في نظره أيضاً، هو الوجه الآخر لاتصاف الشيء بصفة معينة في وقت، ثم بصفة أخرى في وقت آخر: أن يكون له، إذن، صفتان متضادتان لا يمكن له اتحادهما معاً في آن واحد. إن في هذا الوضع مسألة يستحيل حلها في نظر أفلاطون حتى ولو أدركنا بوضوح تام أن اتحادهما للشيء لهاتين الصفتين، في التغير، إنما يعود إلى وقتين مختلفين لا لوقت واحد. إن هذا القلم لا يمكن له أن يكون، مثلاً، طويلاً وأن يقصر، هو ذاته، في وقت لاحق. إن القصر والطول صفتان متضادتان بحيث لا يمكن لشيء أن يكونهما معاً ولو في تباعد زمني. إن كونهما متضادتين يعني في، نظر أفلاطون، كونهما صفتين متساويتين في الحقوق فإما أن يكونهما الشيء معاً وإما - في حال امتناع ذلك، وهو، في كل حال، ممتنع - أن لا يكون أية واحدة منهما. لا يُعقل، في نظر أفلاطون، لماذا وكيف يتخذ أي شيء هوى إحدى صفتين متضادتين دون الأخرى. من هنا أنه إذا كانت للشيء أية صفة فلا يعقل تحلي هذا الشيء عنها ولا يعقل، بالتالي، تغيره، الذي ينبغي من ثم اعتباره، بما فيه من صفات تتغير، مجرد وهم حسيّ أو - في أحسن حالاته - مجرد ظهور في عالم الظواهر. إن الشيء الحقيقي لا يتغير، مما يجعله موضوعاً صالحاً للمعرفة، بل مما يجعل المعرفة ذاتها، بالمقابلة مع الرأي والتصديق، ممكنة. وعندما حاول أرسطو في ما بعد ردم الهوة بين عالم الحقيقة وعالم الظهور استحدث مفهوم الجوهر ليسهل معقولة الصيرورة وهي عند أرسطو من صلب واقعية العالم من خلال رسم بنية الشيء العيني إطاراً تصورياً يجمع بين الثبات والتغير ويبرز الصيرورة ذاتها، من خلال جوهرية الشيء، على أنها تغير في الثبات.

إلا أن الصيرورة ليست تغييراً في الثبات بقدر ما هي تغير الثابت. إنها صيرورة شيء واقع عيني وليست هي مجرد بناء تصوري. فهل يمكن جمع المتناقض بعد أن حاول أفلاطون فصل المتضاد؟ إننا، على ما يبدو، نقف أمام خيارين: فإما أن نعود إلى الفصل بين بارمينيدس وهرقليطس في عالمين مختلفين كما فعل أفلاطون، في معادلة مخففة، من القول إما هذا أو ذاك، أو نزع بالتناقض، كما فعل أرسطو وسائر العقلايين بعده، في بنية الشيء الواقع عينه. إن لحمية الشيء قد لا تكون، في نهاية المطاف، غير الوجه الآخر لانزجاج التناقض في ضيق بنيته. ولئن كان الزج والانزجاج على هذا النحو لا يخلوان من العنف فإن الشيء لن يخلو، إذ ذاك، من التوتر. بذلك يتبدى الواقع ذاته متفجراً والصيرورة ضرباً من التفجّر.

عقليّ أول. إن المادية تفسر الفروقات البادية في العالم على أنها تنظيمات مادية صرفة في أساسها. وهي غالباً ما تلجأ الى شدّ العلوم الطبيعية الى جانبها، وذلك بقدر ما أن هذه العلوم تعمل على استجلاء طبيعة الأجسام من حيث هي تنظيمات مادية متفاوتة التعقيد فإذا بالتعقيد هذا يأخذ خطأ تصاعدياً لا يلبث الانسان ذاته، في نظر الماديين، أن يترى على اكتمته - على أنه جسم، بل الجسم في أشد تعقيد معروف.

أما المثالية فتبقى في منأى عن الاستنجا بالعلوم الطبيعية على هذا النحو فلا تفهم التفسير رداً عالياً أو رداً العلول الى العلة بل تعتمد الى التركيز على المعنى واعتماد ما يمكننا تسميته بالردّ المعنوي. والجدير بالملاحظة هنا هو إمكانية اتخاذ هذا الردّ المعنوي طابعاً تجريبيّاً كما نجد مثلاً عند باركلي في القرن الثامن عشر وعند الظاهريين من بعده. إن الردّ المعنوي يكمن هنا في تحليل التجربة إلى تمثيلات وانطباعات تستند كلية التجربة، أو في تحليل الحدود المعنوية والألفاظ التي تسمى وقائع التجربة الى حدود معنوية تسمى التجربة ذاتها من حيث هي مضمون وعيوي معيوس. واذ يتم ربط المعنى بمعيشية التجربة على هذا النحو الاستنفادي يكون العالم المردود الى المعنى قد تأصل في العقل. من هنا الاستنتاج أن كل ما هو موجود إما أن يكون مضموناً عقلياً، تمثلاً بالمعنى الواسع أو تجربة معيوسة، أو أن يكون عقلاً. بالمقابل فإن ما سميناه اعلاه بالردّ المعنوي يتخذ أشكالاً أخرى عند المثاليين العقلانيين. فهو عند فيخته انتاج الانا للا أنا بعد أن بات الشيء بحد ذاته تناقضاً كائنيّاً يتوجب حله. وهو يتخذ عند هيغل طابعاً جدلياً، وذلك بقدر ما أن الطبيعة المادية إن هي، في نهاية المطاف، سوى العقل المغاير لذاته. بيد أنه ينبغي التذكير هنا بما المحنا اليه في ما مرّ ومؤداه عدم جواز اعتبار كل المثاليين واحديين بالمعنى ذاته للكلمة، وذلك بالرغم من أنهم جميعاً يسعون الى اظهار وحدوية الكون العقلية أو المثالية.

4 - الواحدية الحيادية :

إذا كانت الواحدية المثالية تدعو الى امكانية تحليل الأجسام الى تمثيلات أو مضامين عقلية من جهة، وكانت الواحدية المادية تنادي بضرورة اعتبار العقل مجرد نحو من أنحاء الكينونة المادية، فإن هناك، بالمقابل، نوعاً آخر من الواحدية يتموقف بين المثالية والمادية وعلى مسافة متساوية بينهما. من هنا تسمية هذه الواحدية الثالثة واحدية حيادية دعا اليها وليام جيمس

الموجودات كتفرع الأغصان من الجذع الواحد. وإذا شبهت الموجودات بكثرة من الأغصان فلا بد لها - حتى لا تكون مبعثرة أو مكومة - من جذع يوحد بينها بصفته المبدأ الأخير لامكانية مفهوميتها. اذ ذاك تصبح الفوارق بين كثرة الأغصان المفهومة والقابلة للفهم على هذا النحو فوارق مسالمة تقبل التصالح والوحدة. أما أن يكون لكثرة الأغصان أكثر من جذع واحد فذلك ليس ضرورياً لتأسيس الوحدة بينها، بل هو - على العكس - شرط كافٍ للتبذير في التفرقة. أن يكون لكل غابة، كغابة، وحدة خاصة بها تقوم فيها غابويتها - اذا جاز التعبير - وأن يكون العالم غابة وحدوية من الجذوع والأغصان فهذا، في نظر الواحديين الصارمين، من باب الوصف أكثر منه من باب التفسير. تقول الواحديين الصارمين ونعني بهم الواحديين الجوهرانيين أمثال سينوزا في القرن السابع عشر وبرادلي في القرن التاسع عشر. هؤلاء يقولون بوجود جوهر واحد: الله - الطبيعة عند سينوزا والمطلق عند برادلي. وبذلك فإننا نميزهم عن الواحديين المحمولاتيين، أمثال لاينتز في القرن السابع عشر، الذين قالوا بوجود كثرة الجواهر التي، رغم كثرتها، تحمل نوعاً واحداً. لقد رفض سينوزا هذه الواحدية فأسند لجوهره الواحد عدداً لا نهائياً من المحمولات الممكنة. بالمقابل رفض لاينتز واحدية سينوزا الجوهرانية فقال بواحدية المحمول الذي يوحد بين كثرة الجواهر. إن محمولة الواحد هو التفكير، الوعي، وجواهره كثرة لا نهائية من المونادات المتفكّنة.

ومهما يكن من أمر فإن المهم الأعظم بالنسبة لمجمل الواحديين يكمن في اختزال الكون حتى عناصره البدئية وردّ مختلف العلوم الى منطلقاتها البدائية التي تفسّر ولا تفسّر، بل التي لا تفسّر إلا من خلال كونها مبادئ تفسيرية أولى. وهكذا تكون شفرة أو كوام الاقتصادية التي اطلقها في القرن الرابع عشر للميلاد دعوة للتفسير التقشفي ولعدم تكثير الفروقات الأساسية بما لا تدعو الحاجة اليه، قد وجدت في أيدي الواحديين مسنّها الأمضى.

إلا أن الواحديين يختلفون في ما بينهم، كما رأينا، حول طبيعة ما هو أولي في هذا الكون وحول الطابع الأساسي الذي يميز جوهره الأول. فالماديون منهم يضعون المادة في أساس الكون بحيث ينبغي ردّ مختلف الفروقات المتبدية على السطح الى أساسها المادي الأعمق. بالمقابل فإن الواحديين المثاليين يرون الكون مؤلفاً من مضامين تمثلية ينبغي ردها الى أساس

لادراكها فإنه يتعين على المطلق ذاته ولوج هذا التضاد بين الذات والموضوع بحيث تميل الهوية - اذا جاز التعبير، الى قطب الموضوع تارة والى قطب الذات تارة اخرى. بل إن الهوية، كما ينبغي القول، هي ذاتها ما يتذوت وما يتموضع. واذا كان العقل تذوت المطلق فإن الطبيعة أو المادة هي تموضعه. وهكذا فإن كلا العقل Geist والطبيعة Natur قطبان مختلفان للمطلق الواحد عينه بحيث يعودان الى التماهي والتواحد اذا نظرنا اليهما من موقع العقل المطلق Absolute Vernunft. بذلك تغدو للفلسفة نظرتان: نظرة الى التذوت مرة تخلف قطاعاً فلسفياً مثالياً، ونظرة الى التوضع تخلف قطاعاً فلسفياً واقعياً. الأولى ميدانها التاريخ والثانية مجالها الطبيعة. من هنا كان النسق الفلسفي الذي تنطوي عليه هاتان النظرتان يعلو على كلا المثالية والواقعية في آن، وذلك من حيث توجهه نحو وحدة المثالي والواقعي كمجرد تعبيرين مختلفين للمطلق الواحد عينه. في نطاق وحدة هذا المطلق تتلاشى كل كثرة اذ يتبين ارتباطها وتعبئها بنهاية النظرة المحدودة.

إن الانتقال من المنطلق الانطولوجي عند سبينوزا (انطلاقه من مسألة الجوهر والوجود) الى المنطلق الابستمولوجي عند شلنغ (انطلاقه من مسألة تأسيس المعرفة) قد مرّ في فلسفة كانط التي رفعت، من خلال تمركزها الابستمولوجي، مسألة العلاقة بين النفس والجسد الى صعيد جدلية الذات والموضوع. لكن شلنغ ما يكاد ينطلق من ابستمولوجية كانط وتعلق الذات بالموضوع كالأساس البنوي الأعمق للمعرفة حتى يعود الى الارتداد عنه وعليه، وذلك من خلال إطلاقه للعقل معرّفاً اياه باللافق المطلق بين الذات والموضوع أو بين الذاتي والموضوعي. هذا التعرّض على عتبات الابستمولوجيا كان من شأنه أن ادى بشلنغ الى السقوط من جديد في مهووي الانطولوجيا وفي مزالق التفسير الميتافيزي الجوهري - بعد أن حاول كانط الارتقاء بمفهوم التفسير من مبدأ الجوهر الى مبدأ الناموس أو الى مبدأ الوصف الناموسي.

إلا أن كانط، عكس شلنغ، عاد فانبت من جديد في ما سمي بالكانطية الجديدة إبان القرن الماضي امتداداً حتى أوائل القرن العشرين. هذه النيو - كانطية عادت الى التركيز على الوعي الخاص وفهمه من خلال العلاقة التضايقية بين الذات والموضوع. بيد أن الإثنينية التي ترتبت على هذا التضايغ بين الذات والموضوع عادت لتشكّل حجر عثرة على طريق التفسير

والطبايعيون الاميريكيون بالاضافة الى برتراند رسل في احدى مراحل حياته الفكرية إلا أن هذه الواحدة الحيدانية، التي ما لبث رسل أن عاد عنها، تعود، في أصلها البارز، الى سبينوزا. إن الجوهر بصفته، عند سبينوزا، ما يوجد في ذاته وما لا يُعرف إلا بذاته، يعلو الى حيث لا يمكن ادراجه تحت أي تصور آخر. بذلك تمتنع علينا معرفته إذ أن كل ما هو معروف لدينا إنما يُعرف بغيره. بالمقابل فإن للجوهر، كما رأينا، تعريفاً يلزم عنه أنه شيء لا نهائي ومفارق لكل حدود مكانية وزمنية سواء. هذه المفارقة تتعين عليها واحدة الجوهر. ومن خلال كون الجوهر أساس كل ما هو موجود، بل من خلال كونه هو كل ما هو موجود تبرز، عند سبينوزا المعادلة: جوهر = طبيعة = الله. إلا أن هذا الواحد المطلق المجهول يتمظهر، بالنسبة الى سبينوزا، في انحاء ماهوية يدركها العقل كمقومات لماهية الجوهر الواحد. وإن كان الجوهر الواحد يتمظهر، بالنسبة لنا، في نحويين ماهويين دون غيرهما، وهما التفكير والامتداد أو العقل والمادة، فإن سبينوزا لا يرى ما يمنع الاعتقاد بلا نهائية الجوهر الواحد وبلا نهائية الانحاء الماهوية لظهوره الممكن. وهكذا تحيد واحدة سبينوزا عن المثالية والمادية على حدّ سواء فلا تعتمد الى ردّ العقل الى المادة أو الى ردّ المادة الى العقل، بل تدعو الى توحيدهما معاً برّد كليهما الى الجوهر الواحد المطلق على أنها مجرد نحويين، ولو ماهويين، من أنحاء ظهوره اللامتناهية.

هذه الأفكار تعود للظهور، ولو بشكل جديد، في القرن التاسع عشر عند شلنغ، فهو يبدأ عرضه لنسقه انطلاقاً من مسألة المعرفة وتأسيسها المطلق ومن خلال تعريف العقل كاللافق المطلق بين الذاتي والموضوعي أو بين الذات والموضوع. أما بالنسبة لكيفية توصلنا الى هذا المفهوم المطلق للعقل فهذا يتم من خلال تجريد التفكير من المفكر بحيث يعتق العقل من موقعية المفكر ويغدو الحقيقي بحد ذاته. وهكذا فإن معرفة الأشياء كما هي في ذاتها عبارة عن معرفتها كما توجد في العقل المطلق. إن العقل هو المطلق الذي لا شيء خارجه، بل لا خارج أو داخل له. ولأن العقل هو اللافوق المطلق أو الهوية المطلقة فإن قانون الهوية يسمي بذلك، وبحق، قانون الوجود اطلاقاً. واذا لم يكن خارج المطلق أي شيء مما هو موجود فيلزم عن ذلك، في نظر شلنغ، أن الادراك الحقيقي للمطلق إن هو إلا ادراك ذاتي بحيث يتعين علينا، بغية ادراكه، الغوص في هذا الادراك الذاتي من خلال التماهي مع المطلق ذاته. ولأن الادراك الذاتي من ثم، لا يحصل إلا كالوجه الآخر لتموضع الذات أو لوضع الذات كموضوع

العابرة لا يتطلب مفكراً أو عارفاً يبقى مفارقاً لتفكيره ومستقلاً عنه.

إن مسألة الإدراك الكبرى تكمن، كما يقول جايمس، في المفارقة التي تقضي باعتبار الشيء الواحد واقعاً، كما هو بديهي، في موقعين مختلفين في آن واحد: في المكان الخارجي وفي الذهن. إلا أن لغز الغرفة الواحدة الهوية الموجودة في محلين مختلفين إن هو في أساسه، كما يتابع جايمس، سوى لغز النقطة الواحدة الهوية الواقعة على خطين مختلفين. فكما أن تقاطع هذين الخطين يشكل النقطة التي نبحث عنها، كذلك فإن التجربة الخالصة للغرفة هي نقطة تقاطع بين عمليتين: كلا النقطة والغرفة يمكن عذما، رغم واحدتها وهويتها، مرتين. وواضح أن العمليتين اللتين يشكل تقاطعهما التجربة الخالصة لهذه الغرفة الواحدة الهوية تسميان مجموعتين مختلفتين من الترابطات التجريبية. إحدى هاتين المجموعتين تؤلف ما يسميه جايمس قصة حياة القارئ (ربما ليتجنب استعمال كلمة مُدرك بما توحي من اثنيّة المدرك والمدرك) فيسما تشكل المجموعة الثانية من الترابطات تاريخ البيت الذي يحوي هذه الغرفة. هاتان المجموعتان الزميتان تتقاطعان في الحاضر الذي يصبح، بذلك، متقوم التجربة الخالصة. وهكذا تكون هذه التجربة الخالصة تمثلاً أو ادراكاً إذا نظر إليها من حيث انتسابها إلى قصة حياتي الشخصية، وتكون هي ذاتها، غرفة، إذا نظر إليها من حيث انتسابها إلى تاريخ نشوء هذا البيت وبناؤه. وهكذا تلعب هذه الغرفة دورين مختلفين في آن واحد: مرة كفكرة أو كتفكير بموضوع ومرة أخرى كمفكر به أو كموضوع مفكر به. هذا التنوع في الأدوار ينطلق من اختلاف انحاء المثل الواحد، هذه التجربة الخالصة، بسائر أجزاء التجربة، وليس مرده إلى كثرة اللاعبين.

بذلك فإن خلوص التجربة الخالصة هو خلوصها من كل تعين، وحتى من كل اسم - إذا ما نُظر إليها في معزل عن تعلقاتها الخارجية أو تعلقاتها بتاريخها من جهة وتاريخ العالم من جهة أخرى. إن هذه التجربة الخالصة هي زمنية خالصة. إنها - إذا شئت - لحظة فارغة من كل تعين ماهوي فلا يأتي تعينها إلا من ارتباطاتها الخارجية الحديثة. إن الحقل اللحظوي للحاضر يقول جايمس «هو ما اسميه دائماً التجربة الخالصة». فهي إما فعلاً أو بالإمكان إما موضوع أو ذات. إنها، في اللحظة الحاضرة، وجود فعلي بسيط وغير متعين. إنها مجرد ذلك بسيط. من هنا، نعت هذه التجربة الخالصة بالحياد.

- حجراً كالذي كانت تمثله اثنيّة النفس والجسد قبل كانط وطيلة العصر الجوهري الذي يرقى إلى ديكارت. من هنا قول وليام جايمس في إحدى مقالاته الفلسفية «هل الوعي موجود؟» في مقالات في التجريبية الجندرية، نيويورك 1912 وثانية 1943 إذا كان من شأن النيو كانطية أن طردت أشكالاً سابقة للاثنيّة فإن نجاحنا في طرد النيو كانطية ذاتها من شأنه أن يطرد كل أشكال الاثنيّة». إلا أن وليام جايمس لم يحاول، بغية التغلب على هذه الاثنيّة الجديدة، الرجوع إلى الميتافيزياء القديمة كما عرفها سبينوزا أو شلنغ، بل عزم على البقاء ضمن إطار التجربة المعيشة معتمداً، كما يبدو، على ما يمكننا تسميته وصفاً فنومولوجياً لها. في هذا الوصف الملازم لحيثيات التجربة وعلاقتها المختلفة يكمن المعنى الأعمق لحيادية الواحدة التي راح جايمس ينادي بها.

إذا كنا نفترض، كما يقول وليام جايمس، أن هناك مادة أولية واحدة في العالم يتألف منها كل شيء، وإذا اطلقنا على هذه المادة اسم التجربة الخالصة فإننا نستطيع بذلك أن نفرس الإدراك أو المعرفة بسهولة كنوع خاص من العلاقة التي تقوم بين أجزاء التجربة الخالصة. إذ ذاك فإن أحد حدود هذه العلاقة ذاتاً تحمل المعرفة، كما يصبح حدها الآخر موضوع المعرفة أو الموضوع المعروف. إن هذه، إذن، واحدة جذرية من نوع جديد تعتمد إلى تصفية التجربة الخالصة، من كل أنواع الاثنيّة. فبعد أن أسقط جايمس من حسابه كل أنواع الاثنيّة الميتافيزيائية على الصعيد الجوهري يحاول الآن تصفية التجربة ذاتها من اثنيّة الفعل والمضمون. إن التجربة ليست، في نظره، طلاء يتألف من مادتين أحدهما للصينغ والأخرى للتفويج بحيث يمكن الفصل، أو حتى التمييز، بينهما. وإذا بقينا في إطار مثل الدهان فكما أنه يوجد مرة معلباً على رفوف أحد المتاجر ومرة أخرى مخلوطاً مع دهانات أخرى على قماش لوحة زيتية بحيث يكون في الحالة الأولى سلعة للبيع وفي الحالة الأخرى متسماً بطابع فني وله وظيفة روحية، كذلك بالنسبة إلى التجربة. فإذا ما استلنا أي مقطع منها وجدناه، في ارتباطاته المختلفة، مرة يلعب دور العارف أو الوعي ومرة يلعب دور المعروف أو المضمون الموضوعي. ففي ترابط معين يظهر هذا المستل كفكرة وفي ترابط آخر يظهر كشيء. ولأن من شأنه أن يظهر في كلا الترابطين في وقت واحد فإن لنا، كما يقول جايمس، كل الحق في أن نعتبره ذاتياً وموضوعياً في آن واحد. هذا وإن جايمس يحاول، في المجلد الأول من كتابه مبادئ علم النفس أن يبين كيف أن التفكير أو، كما يسميه، الفكرة

الواقعية

Realism
Réalisme
Realismus

الواقعية مقولة فنية ظهرت مع البدايات الاولى لعصر التنوير الأوروبي، وكان ظهورها محصلة لسيرورة طويلة من التحولات الاجتماعية والفكرية، استقرت وتحددت بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، الى أن أصبحت أساساً لتيارات أدبية وفنية في القرن التاسع عشر. وقد يرجع بعض الباحثين مفهوم الواقعية الى الأدب الواقعي في القرن التاسع عشر فقط، وهذا صحيح اذا قصد به شكل الواقعية النقدية فقط، أما مفهوم الواقعية بشكل عام فقد شكل وتكامل خلال عملية طويلة من التطور الأدبي الشروط اجتماعياً. وقد برزت الواقعية كانعكاس في الفن للتحولات الاجتماعية العظيمة التي أنتجها عصر النهضة، والتي هزمت عصر الاقطاع، وكرست مجموعة جديدة من القيم الاجتماعية، تمثلت في التأكيد على مقولة الانسان، وفي تحريره من كل القيود اللاهوتية التي فرضتها العصور الوسطى، وفي اعادة الاعتبار الى العقل الانساني، وفي اعتبار الشرط الاجتماعي اساساً لتكوّن العقل والانسان. لقد برزت الواقعية كآثر للتحولات الاجتماعية التي فرضتها الثورة الرجوازية والمتمثلة في نهضة العلم والصناعة والتجارة، وفي غزو الانسان للطبيعة، وفي تحرره من الأقاليم الضيقة، واندفاعه في استكشاف العالم والطبيعة. ولم تكن تلك التحولات الا تعبيراً عن تمجيد العقل والثقة المطلقة بالانسان كقيمة عليا، كما كانت مرآة للطموح الرجوازي الساعي الى استئثار الطاقة البشرية، والى استئثار كل الامكانات الموجودة في الطبيعة، والى امتلاك كل ما يمكن امتلاكه في الطبيعة وفي العالم. ولم يكن هذا المشروع التاريخي ممكناً، بدون تحرير الانسان، وترويض الطبيعة، واختصار المسافات الجغرافية، الأمر الذي كان يستلزم قطعة كاملة، أو شبه كاملة، مع كل مخلفات العصور الوسطى سياسياً واقتصادياً وايدولوجياً.

تطورت الواقعية في الشرط التاريخي الذي أنتجته الثورة الرجوازية، وظهرت فيه مقولات: الجوهري الانساني، والعقل الانساني، القانون العلمي، وحدة الطبيعة والمجتمع والوحدة القومية للمجتمع. وعلى الرغم من السمة الشكلية للحق

لكن هل يمكن، كما يمكننا أن نسأل، نعت الثلاثين بالحياد؟ هل يمكن نعت نقطة التقاطع بين خطين بالحياد؟ هل تحيد هذه النقطة عن كلا الخطين؟ اليس التحيد ضرباً من التحيز بحيث لا يمكن خلوّ التحيد من التعيين؟ واذا فرغت التجربة الخاصة من كل تعين فعلى أي أساس يقال بواحديتها؟ فهل هذه واحدة عددية صرفة؟ وكيف تكون كذلك والتجربة الخالصة عند جايمس ذاته، لحظة مناسبة في تيار من اللحظات الزمنية؟

إن صعوبات كهذه أدت، عند الكثيرين الى صرف النظر عن الكلام، عن خلوص التجربة. لقد بدا الآن واضحاً أن الاستنكاف التجريبي من الأخذ بالجواهر لم يعد بوسعه زج أنفه في النزاع القائم بين الواحديت المختلفة ولا بين الواحدية - مهما جاءت حيادية - والكثروية. من هنا كان الرجوع الى الوصف الصرف، ومنه تحول الفكر المعاصر من الأخذ بالواحدية - كيفما كانت - الى الكلام عن الهوية. فلتن كان الكلام عن الواحدية لا يخلو من الأبعاد والترابطات الميتافيزيقية التي لا تنفك تشير باتجاه ضرورة الفرضيات الجوهرانية، فإن الهوية تعبير، يمكن حصر الكلام عنه في اطار منطقي صرف وبالنسبة للصفات (أو الأحداث) التجريبية دون سواها، اذ ذاك يبيت الحديث، على هذا الصعيد، محصوراً في مسألة العلاقة بين العقل والدماع أو بين الحالات والأحداث الذهنية والأحداث الجسمية المرافقة لها في التركيب البدني أو البدن ذهني الذي نسميه الشخص أو الانسان.

مصادر ومراجع

- Dravs, V.A., hrsg., *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, 2 Bände. 1908, 1909.
- ———, *Geschichte des Monismus*, im Altertum, 1913.
- Edel, Abraham, «Monism and Pluralism», in: *Journal of Philosophy*, vol. 31, No 21, Oct. 1934.
- Eisler, R., *Geschichte des Monismus*, 1910.
- Farber, Marvin, «Types of Unity and the Problem of Monism» in: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, 1943, 1944.
- Haeckel, E., *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 1922.
- ——— *Weltracht*, 1899.
- Joad, C.E.M., «Monism in the light of Recent Developments in Philosophy», in: *PAS*, vol. 17, 1916, 1917.
- Smith, J.A., «The Issue Between Monism and Pluralism», in: *PAS*, vol. 26, 1925, 1926.

انطوان خوري

الأصل الوثيقة بالأدب الشعبي والتي لم تعبر عن نفسها في اقتباس المواضيع والصور فحسب، بل وفي مجال اللغة والأدوات الفنية ونظام التقطيع الشعري.

وكما ارتبطت الواقعية بالطبقات الشعبية، فإنها قد عملت من أجل خلق أدب قومي، يساوق ظهور القوميات، الذي واكب الثورة البرجوازية، التي أوجدت الأسس الموضوعية لانتقال الشعوب من مرحلة ما قبل - القومية الى مرحلة القومية. وكان هذا الانتقال انعكاساً لدور السوق الاقتصادية من ناحية، ولدور الحق البرجوازي من ناحية أخرى، بالإضافة الى دور الثورة اللغوية، التي عملت على فرض لغة قومية تؤمن الاتصال بين البروليتاري والبرجوازي، وتساعف في فرض الهيمنة الايديولوجية البرجوازية، والتي هي أثر للهيمنة السياسية - الاقتصادية وأداة لاعادة انتاجها. ولقد استطاعت الواقعية أن تلمس نزوع القوميات الى التشكل في طور البرجوازية الصاعدة، وأن تفرز هذا النزوع في انتاج اداب قومية وعملية. وكانت في ذلك تؤكد دورها كموقف مدافع عن التقدم التاريخي وكممنظور يبدأ من الواقع الخاص ليرفعه الى مستوى الواقع العام، فكونية الأدب في المنظور الواقعي هي قدرته على رسم الخصوصية المحلية، وعلى النفاذ الى ما يميز كل شعب في درجة معينة من تطوره التاريخي. إن هذه الصلة الوثيقة بين حركة الواقعية وحركة التاريخ، جعلت منها عصباً جديداً في تطور الأدب العالمي، إذ إنها قامت بتصوير عصر كامل من التاريخ العالمي، عصر الثورات البرجوازية وصعود الرأسمالية، ثم بداية انحطاطها مع اشتداد الصراع الطبقي فيها، وظهور دور الطبقة العاملة.

وأعطت في هذا التصوير لوحة كاملة للمجتمع البرجوازي الجديد في تناقضاته المختلفة: دعوته للعلم والاكتشاف ومعارضته الظلم والاضطهاد، محاربته للأفكار اللاهوتية وانغماسه في عمليات الاحصاء البارد، دعوته الى مفهوم الفردية ثم الغناء هذه الفردية بمقدمات الحق البرجوازي، تمجيد الانسان وتسليعه في لحظة تمجيده... ولم تكن الواقعية في كتابتها لهذه القيم تكتفي بالوصف وتسجيل ما يدور على سطح المجتمع، إنما كانت تبحث عن العلاقات السببية للظواهر الاجتماعية، وتوغل في البحث حتى اقترب الفنان من المؤرخ والاقتصادي والسياسي وعالم المجتمع، وحتى أصبح الفن ممارسة لانتاج المعرفة الموضوعية، التي ترصد صراع الفرد والمجتمع وانكسار الأحلام الفردية في مجتمع محكوم بمنطق البيع

البرجوازي، فإن هذه المقولات كانت تتخذ من الواقع مرجعاً لها، وتعتبر الواقع الاجتماعي وجوداً مادياً بعيداً عن الثبات والديمومة، وإن كانت الايديولوجيا البرجوازية، قد حاولت في زمن لاحق ان تدعو من جديد الى مقولات الثبات والديمومة وكونية الطبقة المسيطرة. لقد كان اكتشاف الواقع في موضوعيته حدثاً تاريخياً حاسماً إذ إنه حرر الواقع من وصاية الحكم الالهي، وأكد فكرة التقدم الانساني، وجعل من الانسان صانعاً للتاريخ، ومنحه كل حرية البحث والاكتشاف. ومن مفهوم البحث ولد القانون العلمي، وبرز الطموح العقلاني الجامع الذي يريد أن يشرح علاقات الطبيعة والمجتمع، وأن يدرس موقع الانسان فيهما، وأن يبرهن استطاعته على التسيّد والسيطرة. ولم تكن الواقعية في هذه الشروط الا تعييراً لهذا الطموح في حقن الأدب والفن، فانتكأت على مقولتي البحث والتقدم، كي تدرس علاقة الانسان بالوسط الاجتماعي، وتكشف عن العلاقات السببية بينهما، وتظهر العوامل الموضوعية الفاعلة في المحيط الانساني، وهذا ما عبر عنه بلزاك، أحد أهم رموز الواقعية حين أعلن بأن «الأدب الفرنسي كان السباق بين الآداب الأخرى في اعطاء نموذج الانسان الاجتماعي في أكثر حالاته تحلياً» وأن سعي الواقعية الى الأخذ بنموذج الانسان الاجتماعي كان يكشف عن نزوعها الى التعامل مع الواقع الموضوعي بمنظار علمي يقبل بحقائق التحليل والتركيب، أن لم يعلن عن تأثره الصريح بفكرة القانون العلمي وبفكرة الاكتشاف التي لا تنطبق على الطبيعة فحسب، إنما تنطبق أيضاً على علاقات الوسط الاجتماعي. وبالإضافة الى النزعة العقلانية التي وسمت الواقعية في تعاملها مع الوجود الاجتماعي، فلإنها عملت على ترجمة الحقائق المستجدة الاجتماعية منها والقومية أيضاً، فقد لمست الواقعية دور الطبقات الشعبية في الثورة البرجوازية، وانتقالها من مناطق الظل الى مساحة الصراع الاجتماعي الفاعل، ومن دائرة الحرّم والاغفال الى دائرة الاعتراف والتأكيد الذاتي.

وكان هذا الموقف نتيجة لتعامل الواقعية مع الحقائق الموضوعية، الأمر الذي جعلها تعالج مشاكل الطبقات الشعبية وتعاطف معها، بل جعلها تستعيد التراث الشعبي، وتعيد صياغته أدبياً وفنياً، وهذا ما جعل باختين يرى في الرواية امتداداً للتراث الشعبي، وتطويراً له بما يتواءم مع التغيرات البرجوازية التي وحدت المجتمع، وكسرت الحدود الإقليمية. يقول الباحث السوفييتي ر. سامارين في هذا المجال: «السمة الأساسية المميزة لواقعية عصر النهضة هي علاقة المنشأ أو

بالضرورة الى استعادة الواقعية والى تمجيد اللحظة الوظيفية فيها، التي ترى في الفن أداة لتغيير علاقات الواقع، ووسيلة لكشف بؤس الواقع والتحريض على هدمه وبنائه من جديد، ولهذا لم يكن غريباً أن تكون الواقعية هي أداة الفكر الماركسي الأولى في التعامل مع قضايا الأدب والفن، وأن تكون هي المصدر الذي انبثق منه شعار الفن الملتزم والمهاد النظري الذي صدرت عنه، بعد تحولات عدة، نظرية الواقعية الاشتراكية.

يستلزم البحث عن معنى الواقعية في التقاليد الماركسية العودة الى المصادر الأولى التي اعتمدت مقولة الواقعية، وجعلتها منهجاً في النظرية والممارسة. والمصدر الأول هو كتابات أنغلز، الذي كان على وفاق كامل مع ماركس في جميع المواضيع التي قاربها. ومع أن أنغلز لم يترك دراسة منهجية عن الواقعية، فإن ما تركه شكل البداية النظرية التي انطلق منها لوكاش لبناء نظريته، وخاصة مفهوم النموذج والشروط النمذجية وشكل التعامل مع الموروث الفني.

أكد أنغلز على الآثار المعرفية للعمل الأدبي، فأقام الأدب على دوره التنويري التحريضي، الذي يكشف تناقضات الواقع، ويبدد ضباب الوعي، ويدفع الى الفعل والحركة. في تصحيح الوعي يتجلى الدور المعرفي للأدب، وفي دعوته الى الفعل الثوري يتكشف دوره السياسي، أي أن أنغلز كان يربط التحريض بالمعرفة، بل إنه جعل من دراسة الواقع في علاقاته المادية أساساً لتحقيق العملية الأدبية، وشرطاً لانتاج آثار تحريضية صحيحة. إن تحديد أنغلز للأدب كسياسة معرفية تنتج آثاراً سياسية، في شروط محددة، دفعه الى تخصيص الواقعية، والى الدعوة الى شكل محدد منها، فهو لم يكن يدعو الى واقعية تقليدية، إنما كان هدفه هو الوصول الى واقعية ترتبط بالطبقة العاملة شكلاً ومضموناً، بحيث تكون قادرة على رسم واقع هذه الطبقة، والوصول اليها، إذ إن التوجه الى طبقة اجتماعية ذات سمات محددة، يقتضي تحقيق الوصول اليها، علماً أن عملية الايصال تظل مشروطة بالأشكال الفنية التي تتوصلها. كان أنغلز في هذا التحديد يربط التحولات الفنية بالتحولات الاجتماعية، ويقوم بتمييز أدب الطبقة العاملة شكلاً ومضموناً إن لم يكن يدعو الى ثقافة بروليتارية تنسجم مع الدور التاريخي للطبقة العاملة. يقول أنغلز «إن المقاومة الثورية التي تواجه بها الطبقة العاملة مضطهديها، ومحاولاتها الواعية، أو شبه الواعية، لانتزاع حقوقها الإنسانية، هي ملك للتاريخ، ولها الحق أن تطالب بمكان لها في ميدان الواقعية». وبعد ربط الواقعية بمهامها الجديدة، يجد أنغلز سمات الأدب

والشراء والربح والخسارة. إن انتاج الواقعية للمعرفة الموضوعية يستند الى شكل تعاملها مع الواقع، فقد قاربته كما هو، بدون زيادة أو نقصان، وبدون أن تضيف اليه أي وهم ايديولوجي، الواقع في وجوده الموضوعي المستقل، ورأت فيه حركة مستمرة مستقلة لا يحددها الوعي الذاتي ولا يخلقها الفكر التأمل. وهذا ما يميزها عن المدرسة الطبيعية، التي ترسم ظاهر الأشياء في سكونها، دون أن تبلغ السببية الاجتماعية التي تحكم الواقع في سيرورته.

لما كانت الواقعية تبدأ من الواقع الموضوعي المحدد تاريخياً، والمحكوم بدرجة معينة من التطور التاريخي، فقد كان من الضروري أن يختلف شكلها باختلاف المجتمع الذي تقاربه، فالواقعية الفرنسية تختلف عن الواقعية الروسية، كما تختلف هذه الأخيرة عن الواقعية الانكليزية، علماً أن كل واحدة منها لم تكن أيضاً متجانسة أو متماثلة، فقد عبرت الواقعية في كل مجتمع عن أفكار وتطلعات اجتماعية وسياسية غاية في الاختلاف إن لم تكن متناقضة، لكن هذا الاختلاف بقي في إطار الواقعية من حيث هي موقف فني يتعامل مع الواقع القائم، ويلتزم الحياة ويدافع عنها، ويؤكد أن معنى الفن في الكفاح من أجل تحرير الانسان وتمجيد الحياة، فالحياة أسمى من الفن، لأنه أحد مظاهرها التي لا تحصى، وهذا ما يجعل من الحياة بداية كل فن عظيم ونهايته. وعلى الرغم من الدور التاريخي للواقعية فإنها لم تتكون كجسم نظري واضح المفاهيم فبقيت نظرية ناقصة، وملتبسة، وتعتبر المساهمات الماركسية في هذا المجال أكثر المحاولات وضوحاً للانتقال بالواقعية من مستوى المفاهيم العامة الى مستوى التمييز الفني، وإن كانت هذه المحاولات لم تبلغ قصدها دائماً.

الواقعية في التقاليد الماركسية

إن اقتران الواقعية بالتحولات البرجوازية، لم يمنع الماركسية من التعامل مع هذا الارث البرجوازي، وإعادة صياغته بما يتواءم مع مهام الثورة البروليتارية. إن هذا الموقف من الواقعية كنتاج برجوازي، لم يكن غريباً عن الماركسية، التي استعادت تراث عصر التنوير، وأعادت انتاجه من وجهة نظر التحولات الاجتماعية المستجدة. وكما استعادت التراث التربوي وطورته، استعادت الواقعية، وحاولت تطوير دلالتها، وما مساهمات أنغلز ولوكاش وبريشت، الا تعبيراً عن هذه المحاولات المتجددة.

إن تأكيد الماركسية على وظيفة الفن الاجتماعية، قادها

شكل مقارنة المعرفة للواقع، والذي ينقل الواقع من دائرة الایدیولوجیا الى حقل المعرفة.

استعاد لوكاش ملاحظات ماركس وانغلز، وحاول اقامة نظرية للواقعية تعتمد الرواية الواقعية البرجوازية مثلاً، واتكأ في هذه المحاولة على بعض مقولات الفلسفة الهيغلية، بعد أن أخضعها الى نقد ماركسي محدود، وقد أخذ لوكاش بديالكتيك الظاهر والجوهر، واستند اليه في تحديد معنى الواقعية، ومعنى الصديق الفني الذي هو سمتها الأولى. تصبح الواقعية في هذا التحديد انعكاساً فنياً للواقع الموضوعي، يربط بشكل ديكالكتيكي بين سطح الظواهر وجوهرها، متميزاً في ذلك عن الانعكاس الميكانيكي الذي يكتفي بظاهر الأشياء ويعجز عن النفاذ الى علاقاتها الداخلية، ومتميزاً أيضاً عن التعامل المثالي مع الواقع، والذي يكتفي بالدوران حول العلاقات الداخلية بدون أن يستطيع تلمس أثر هذه العلاقات على العلاقات الخارجية، وعيلاً، بالتالي الواقع الى كيان متعال لا يمكن ادراكه أو تلمس آثاره.

تحدد الواقعية، عند لوكاش، في تحقيقها للعلاقة الديالكتيكية بين الظاهر والجوهر ولأنها كذلك، فهي تختلف عن المدرسة الطبيعية التي تماثل الظاهر بالجوهر، وتقيم بينها علاقة ميكانيكية تفضي الى تلاشي الجوهر، أو تزييفه. كما تختلف عن المدرسة المثالية التي تقيم تعارضاً بين الظاهر والجوهر، وتعجز عن ادراك الوحدة الديالكتيكية لتناقضها. إن الفن في منظور الواقعية يدعو الى تملك موضوعي للواقع، إذ إن الظاهر والجوهر هما علاقتان في الواقع قبل أن يكونا تعبيراً عن مستوى معرفي انساني. يقول لوكاش «ينزع الفن الصحيح الى احتضان الواقع في كل توسطاته وعلاقاته، ويحاول أن يقبض على الحياة في كليتها المعقدة، ومن أجل ذلك يذهب بعيداً الى جوهر الواقع، كي يكشف في اعماقه عن القوى المحتجة الكامنة خلف الظواهر». ان بحث الفن عن الجوهر، لا يقوده الى اعطاء صورة مجردة للواقع تتلاشى فيها الظواهر فكل العكس من ذلك، فإن الفن يمثل السيرة الديالكتيكية الحية التي تقلب الجوهر ظاهراً، أو تجعل الجوهر يتكشف كظاهر، لتجعل من هذا الظاهر جوهرًا جديدًا، كما أن هذه السيرة تكشف عن الجانب الآخر لذاتها، حينما تطلق الظاهر في حركيته، وتجعله يفصح عن جوهره الخاص، وفي هذه السيرة يعبر الفن عن كلية الحياة في تجديدها وتناقضاتها، ويبلغ مستوياتها المتعددة، حيث يعلن أن الجوهر، في لحظة معينة، يتحول، في لحظة أخرى، الى ظاهر جديد، فكان وظيفة الفن هي اشارة المسار

الواقعي الجديد: «تقوم الرواية ذات النزعة الاشتراكية بمهمتها، بشكل كامل، حين تهدم، من خلال رسمها الأمين للعلاقات الفعلية، الأوهام السائدة عن طبيعة هذه العلاقات» ثم يكمل قوله محدداً سمات الواقعية: «تفترض الواقعية، في نظري، إضافة الى دقة التفاصيل، التصوير الدقيق للسمات النموذجية في شروط نموذجية».

يقوم مفهوم انغلز عن الواقعية، على وحدة السياسة / المعرفة، فالفعل السياسي يستدعي تراجع الوعي الزائف، واستبداله بوعي جديد يتعامل مع الواقع المادي لا مع الصورة الوهمية له. يصبح الفن في هذا المفهوم شكلاً معرفياً، لا يلتقط التفاصيل العارضة، إنما يرسم بدقة ما هو جوهري، لأنه يصل من حيث هو شكل معرفي، إن إدراك القوانين الموضوعية التي تحكم حركة الواقع الموضوعي، فكان انغلز يماثل المعرفة الأدبية بالمعرفة العلمية الدقيقة، وهذا ما يفسر اعجابه الشديد ببلزاك، الذي قال فيه: «لقد تعلمت منه، حتى فيما يختص بالتفاصيل الاقتصادية (اعادة توزيع الملكية الفعلية والشخصية بعد الثورة مثلاً) أكثر مما تعلمت من كل المؤرخين، والاقتصاديين، وعلماء الاحصاء المختصين بتلك المرحلة». يعتمد انغلز على مفهومه للأدب كممارسة معرفية، ليصوغ بعض مفاهيمه النقدية الأولية، ومن هذه المفاهيم، مفهوم النموذج والشروط النموذجية، والنموذج لديه هو الخاص المجرد، الذي يحمل بسبب تجريده كل خصائص العام القائم في شرط محدد، ويشير الى نزوعه العام، والى امكانات تطوره الممكنة. النمط هو تكشف محدد لعلاقة اجتماعية محددة يعكس الواقع في صراعه، ويكتف لحظة الصراع في هذا الواقع، ويميزها، حتى يصبح مرآة تعكس الواقع وتحلقه، وتصل الى لحظة التاريخ التي يجسدها. يقول أنغلز في رسالته الى لاسال: «ان فكرتك عن سيكتجن صائبة تماماً، فالأشخاص الرئيسيون فيها مثلون لطبقات ونزوعات محددة، وبالتالي لأنكار عصرهم المحددة، أي أن دوافعهم لا تقوم في شهور فردية عادية، إنما في التيار التاريخي الذي يحملها». يهدف تركيز انغلز على مفهوم النموذج الى ضرورة تجاوز العارض واليومي والى التقاط الاجتماعي والتاريخي، بحيث يصبح النموذج تكتيفاً للفردى والجماعى، ان لم يكن حاملاً لصورة القوى الاجتماعية المتصارعة، وقتاعاً لما هو جوهري في الصراع الطبقي وفي المنحى التاريخي القائم فيه. وبهذا المعنى يكون النموذج تجريداً محدداً، يبدأ من الشخص المرنى أي الزائف، ليعيد صياغته بالمفاهيم النظرية، كي يصبح مشخصاً حقيقياً يختلف عن الشخص الأول المدرك حسياً، فالتجريد هو

أحياناً إلى أحكام قسرية وتعسفية ترفض كل ممارسة فنية لا تستجيب لمواصفات الواقعية العظيمة. ولهذا قاوم لوكاش كل الاشكال الجديدة باسم الانحطاط البرجوازي، ولم يكن يعني بالانحطاط الا الخروج عن المعايير السالفة، والتي باسمها حارب ممارسات جويس وبروست وبريشت، وناضل ضد أي تجدد في الشكل، لاجئاً أحياناً إلى الواقعية العظيمة، الأمر الذي منعه من رؤية العلاقة بشكل دقيق بين التحولات الاجتماعية والأشكال الأدبية، فهو لم يكن يرى في تلك الواقعية الا مرآة لتقدم العالم حتى أصبح مفهوم التقدم لديه معياراً أدبياً، خاصة أن هذا المفهوم كان قاعدة لفلسفته.

وإذا علمنا أن هذا المفهوم المثقل بالتراث الهيجلي كان مفهوماً فلسفياً أولاً، عرفنا لماذا كان لوكاش يعامل الانتاج الفني والأدبي بمفاهيم فلسفية، ولماذا لم يعمل على انتاج مفاهيم نقدية أدبية الا في السنوات الاخيرة من حياته. إن عدم الاهتمام بشكل كاف بالخصوصية الفنية هو الذي جعل من مساهمة لوكاش في الأدب والفن، مساهمة فلسفية أولاً، ومداخلة لا ترى الممارسة الفنية الا في مضمونها، أو مداخلة تعطي المضمون موضوع الأولوية.

لقد دافع لوكاش عن عصر التنوير، لأنه رأى فيه مرحلة حاسمة في المسار الانساني من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية، فاعتمدها مرجعاً للقراءة والمحاكمة، وقام بقراءة التراث الانساني من وجهة نظر التقدم، وجعل من مسألة التراث أحد أهم ركائزه في الأدب والفلسفة، وكثيراً ما رفض الجديد باسم القديم، وعجز عن ادراك الجديد بسبب سطوة القديم. وقد نظر إلى التراث كالحظة تنويرية في التاريخ، أو كجزء من مسار تفتح الشخصية الانسانية، وبسبب هذه النزعة الانسانية كان يعزل التراث، أو يكاد، عن مساره الاجتماعي الخاص به، ويضعه في ركب الفكر الانساني العام، بعد أن يجعل منه لحظة مستمرة وصحيحة في استمرارها. إن دفاع لوكاش عن التراث، يجعلنا نذكر بموقف انغلز، الذي دافع بدوره عن كل معطيات الانسانية الايجابية بدءاً من اسخيلوس وارسطوفانيس، وصولاً إلى شيلر وسرفانتس، وكل معطيات الثورة البرجوازية. وإذا كان انغلز قد أعاد تقويم التراث الانساني من وجهة نظر الثورة البروليتارية، فإن لوكاش أعاد هذا التقويم، ولكن من وجهة نظر التقدم الانساني العام، الأمر الذي كاد أن يدفعه أحياناً إلى استبدال مفهوم الثورة البروليتارية بمقولة التقدم الانساني العام، وأن ينسى إلى

التاريخي، ورصد ما يميزه، وترجمة ما يجعل التاريخ جديراً باسمه، أي ترجمة الاحداث الاجتماعية، والتي حدوثها هو التاريخ بعينه. ويستطيع الفن الواقعي أن يقوم بوظيفته حين يعثر على شكل المقاربة الفنية الضرورية لكل حدث تاريخي، وحين يخلق جملة من المقولات الفنية تقوم بتكثيف خصائص الواقع الاساسية، وتخترق ما هو نوعي فيها؛ أي حين يقدم الفن صورة نوعية لهذا الواقع، تحمل في علاقاتها معرفة نوعية. إن المعرفة الفنية لا تماثل المعرفة التاريخية أو الفلسفية، والا سقطت في التجريد الزائف، وتحولت إلى شكل من العلم الزائف، ولهذا فإن على هذه المعرفة أن تعتمد على مقولات فنية تجرد الواقع المشخص، وتنقله إلى مستوى المعرفة، وما تعريف النموذج عند لوكاش الا صورة لهذا التجريد، فالنموذج يعكس الحياة في وحدتها المتناقضة، وفي هذه التناقضات تنتسج السمات الاجتماعية، الاخلاقية والروحية الأكثر أهمية في حقبة محددة في وحدة حية.

لقد ربط لوكاش الواقعية بانتاج المعرفة الموضوعية التي تبرهن على تقدم التاريخ وتؤكد انسيابه المستمر إلى مقام أعلى وأكثر ارتقاء، حتى أصبح دور الأدب لديه هو رسم التقدم الاجتماعي، ووصف صراعاته وتناقضاته بما يؤكد ضرورة هذا التقدم، فكان التقدم محايث للواقع، أو قائم في طبيعة الأشياء، إن لم يكن الواقع ذاته سيورة لا تعرف الا السير إلى الامام. يركن لوكاش في تأكيده على تقدم العالم إلى فلسفة هيجل، أو إلى شكل معين من تأويل مفهوم التاريخ عند ماركس، حيث تحكم الغائية حركة التاريخ، أو تتجلى هذه الحركة كمسار من الأدنى إلى الأعلى. إن هذا التصور للتاريخ، يحاصر العمل الأدبي، ويحد من حركته، لأنه يملئ عليه قولاً مسبقاً، وما على الأدب إلا أن ينقل هذا القول. وكما يركن لوكاش إلى التصور الغائي ليحدد به موضوعية القول والمعنى، فانه يركن أيضاً إلى رواية القرن التاسع عشر ليجمع منها معياراً للممارسة الفنية الصحيحة.

إن دفاع لوكاش عن الواقعية البرجوازية، والدعوة إلى الاقتداء بها، لا يكشف عن اعجاب لوكاش بتراث عصر التنوير فحسب، بل يطرح أيضاً مسألة التراث الانساني في منظور الواقعية. لقد شكل عصر التنوير بشكل عام، ولدى لوكاش بشكل خاص، مرجعاً أساسياً لا فكاك منه، ومصدراً يشير إلى الهام ويسعف التجريد، حتى أصبح مثلاً ينبغي الاهتداء به والركون إليه. الأمر الذي دفع لوكاش إلى قياس أي انتاج فني من وجهة نظر الواقعية السالفة، ان لم يدفعه

حدود معينة مفهوم الصراع الطبقي في الأدب والفن، وهو النقد الذي وجهه إليه بريشت في المناظرة الشهيرة التي دارت بينها حول الواقعية.

إذا كان لوكاش قد أسر نفسه في شكل معين من الواقعية، فإن بريشت قد حاول كسر كل الأشكال الجاهزة، وبناء واقعية جديدة تتواءم مع المستجدات الاجتماعية، وتتوافق مع الدور السياسي للأدب في انجاز الثورة الاشتراكية، فدعا الى الواقعية المقاتلة كشكل أدبي يستجيب لديالكتيك الحياة، ويعبر عن الصراع الاجتماعي في كل أبعاده الممكنة. لم يكن بريشت يقرأ العملية الأدبية في تاريخ الأدب أو في تاريخ الفلسفة، بل كان يرصدها في مجمل الممارسات الاجتماعية، كي يعيد كتابتها كممارسة جديدة تفعل بدورها في كل الممارسات الأخرى، وتقوم بدور معين في زمان ومكان معينين. وبسبب ربط الأدب بزمانه ومكانه أقام بريشت مفهوماً متميزاً للواقعية، فمارسها في أدبه، واعطاها قواماً نظرياً يشرح هذه الممارسة، ويترك لها المجال لكل تطوير محتمل طالما أن هذه النظرية تعترف أن فاعلية الأدب والفن مرتبطة أولاً بخصوصية الزمان والمكان اللذين يتم فيها إنتاج الأدب والفن، إن هذا التحديد يستلزم تعريف الأدب كعلاقة اجتماعية قائمة في جملة من العلاقات الاجتماعية. يقول بريشت: «الأدب ممارسة اجتماعية متميزة ترتبط بمجمل الممارسات الاجتماعية»، واعتاداً على هذا القول قام بتعريف الواقعية كممارسة متعددة المركبات: «الواقعية ليست قضية أدبية فحسب، انها أكبر من ذلك بكثير، فهي قضية سياسية، فلسفية، عملية، ينبغي أن ترى كذلك، وأن تعالج كذلك، أي: كقضية تمس مجمل الحياة الاجتماعية».

لقد قام بريشت بتجديد مفهوم الواقعية مدفوعاً بشكل أساسي بالتزامه السياسي، ويقنعه بوظيفة الأدب والفن في تحقيق الثورة البروليتارية، بل إن تجديده في الفن والنظرية كان انعكاساً مباشراً لهوموم السياسية، إذ إن بريشت لم يكن يفصل بين الفن ووظيفته، فالفن عنده محدود بوظيفته، ويتطور ويتشكل وفقاً لأهداف هذه الوظيفة المحكومة سياسياً، فكان اللحظة السياسية هي الحامل الأول للعملية الأدبية، أو كان الموقع الطبقي، والالتزام السياسي، هما المقدمتان الضروريتان اللتان تحكما بناء العمل الأدبي. انطلاقاً من ديالكتيك الفن والسياسة، ومن تصور ماركسي يؤكد على المعرفة الأدبية، ويدعو الى أدب وفن منتجين للمعرفة، قارب بريشت بين المعرفة الأدبية والقانون العلمي، وقد بالغ في ذلك أحياناً،

حتى أنكر عفوية الأديب، واستبعد أية علاقة لا تخضع للمحاكمة، وجعل من العمل الأدبي وسيلة لشرح علاقات الواقع الموضوعي، وأداة لهدم الأوهام التي ينتجها. يقول بريشت: «إذا أردنا أن نكتب حقيقة فاعلة عن حالة أوضاع سيئة، فينبغي كتابتها بطريقة تمكننا من التعرف على أسبابها»، ويقول أيضاً: «لنلق جانباً كل الأشياء التي تمنعنا من الكشف عن السببية الاجتماعية بشكل كامل». إن تأكيد بريشت على التعرف أو على السببية الاجتماعية قد قاده الى اعتبار الأدب مجالاً للبحث والتقصي في كل حقول المجتمع والمعرفة، ولهذا كان يقول: «يحتاج الكاتب، في زمن الصعوبات والمهزات العظيمة، الى معرفة الديالكتيك المادي والاقتصاد والتاريخ». أي أن المعرفة هي ضرورة للكاتب من أجل التعامل الصحيح مع زمانه، أو من أجل إنتاج معرفة صحيحة تسمح بتغيير هذا الزمان.

مهما يكن من أمر فلن مفهوم الواقعية المقاتلة قد دفع بريشت الى آفاق جديدة في النظر وفي العمل، بل قاده الى انشاء اقتصاد جديد في الكتابة والقراءة، اقتصاد وظيفي يحدد لبداية الكتابة ونهايتها، ويجعل من المردود السياسي حاكماً مطلقاً لبداية الكتابة ونهايتها، فمسمى الكتابة هو تحقيق أمر مشخص، والوصول الى نتيجة مفيدة وصالحة للاستعمال: «ينبغي استخلاص حقيقة نستطيع استخدامها من أجل شيء ما» أما هذا الشيء الذي تدور حوله الكتابة فهو الثورة الاجتماعية، أو بشكل أدق، إنتاج الانسان القادر على تحقيقها. وهكذا فإن دور الكتابة يتحدد أولاً وأخيراً، بأعداد القارئ وتربيته كي يساهم في الثورة، فالثورة ترى الكتابة في مردود القراءة، وفي القارئ الذي يترجم تعاليم الكتابة بممارسات اجتماعية تطالب بالتغيير.

تتجلى الكتابة، إذن، في وظيفتها الاجتماعية، مؤكدة أن الكتابة، كما القراءة، هي علاقة اجتماعية فاعلة في الصراع الاجتماعي، وأن ممارسة هذا الصراع، لا يتكفل بالنجاح، الا اذا استطاعت الكتابة أن تؤسس لمعايير جديدة، وأن تسمح بشكل جديد من القراءة يختلف عن أشكال القراءة المسيطرة، علماً أن علاقة الكتابة بالقراءة هي التي تسمح بتأسيس أشكال القراءة الجديدة. في ديالكتيك القراءة والكتابة يستبين، من جديد الطموح الذي كان يسعى اليه بريشت، وهو توحيد الكاتب والقارئ في عملية الثورة الاجتماعية، فكان ما يكتبه الكاتب لا يتحقق الا اذا ترجمه القارئ ممارسة في الصراع

يكتب له حتى يشارك في هذا الصراع، وفي هذا التحديد الذي يرى العلاقة بين القارئ والصراع في زمان ومكان عديدين يتكون الشكل الأدبي، وينبني العمل الأدبي بل تتطور النظرية الأدبية، إذ إن العمل المكتوب من وجهة نظر الصراع، يتطور ويتغير بتطور وتغير هذا الصراع من ناحية، ويتطور وتغير القارئ من ناحية ثانية. إن رصد علاقة القارئ بالعمل الفني من وجهة نظر وظيفة العمل الفني، تفرض على هذا العمل أن يعيد كتابة ذاته، أو أن يقوم بنقده الذاتي، أو أن يغير في شكل بنائه، أي أن يبحث عن أفضل المواد والأشكال من أجل أن يتحقق أثره في القارئ المفترض.

إن بحث بريشت عن الشكل الفني الموائم، هو بحثه المستمر عن القارئ الذي يطمح اليه، وهذا البحث الذي لا يرى الشكل إلا في علاقته بالقارئ، هو الذي تفتح أمام بريشت حقل التجريب والتجديد والابتكار. لكن بريشت كان يبحث عن قارئ من وجهة نظر سياسية معينة، وهذا القارئ هو الإنسان الذي يقاتل من أجل الثورة البروليتارية أو هو الإنسان المستعد بالقوة لهذا القتال، لكن الأيديولوجيا المضللة تمنعه عن ذلك. ولهذا فإن نقل الإنسان من وضع المقاتل بالقوة إلى وضع المقاتل بالفعل يقتضي نقله من إطار الأيديولوجيا المضللة إلى إطار الوعي الصحيح. إن هذا الانتقال لا ينطبق على الإنسان إلا بقدر ما ينطبق على الأدب والفن الداعين إلى الثورة، فلكي يستطيع الفن أن ينقل الإنسان من وعي زائف إلى وعي صحيح فإن المطلوب أولاً هو تحرر هذا الفن من المعايير المسيطرة التي يقاتل ضدها. وبالتالي فإن الدعوة إلى مجتمع جديد تتضمن الدعوة إلى فن جديد مختلف في الشكل والوظيفة. وانطلاقاً من هذا دعا بريشت إلى فن جديد، ورفع شعار طبقية الثقافة والأدب، وناضل من أجل تمييز الثقافة البروليتارية عن الثقافة البرجوازية، أو بشكل أدق، حاول إرساء بعض المفاهيم التي تساعد على إنتاج ثقافة بروليتارية. وكان في ذلك يمارس مفاهيمه عن علاقة الأدب بزمانه، وعن علاقة التفاعل التي يجب أن تقوم بينها فالأدب هو مداخل في الحاضر، وفعل في الراهن: «ليس الأمر أن نعقد الصلة مع الزمن القديم، بل أن نوثق العلاقات مع الأزمنة الحديثة القادرة».

لقد مارس بريشت مفهوم الواقعية، مبتدئاً من مفهوم الوظيفة الأدبية في شروط معينة، ومميزاً معنى القارئ والمضمون والشكل، أي أنه أقام علاقة صحيحة بين الأدب والتاريخ، فالأديب لا يستطيع أن يتدخل في التاريخ الذي

الاجتماعي، وعندها يعيد الكاتب والقارئ بناء هذا الصراع متحققاً لا على الورق وإنما في واقع الحياة الاجتماعية. يقول بريشت: «إن العمل الذي يسيطر على الواقع ولا يسمح للجماهير بالسيطرة عليه، ليس عملاً فنياً / على الكاتب الواقعي أن يكتب بطريقة يمكن فهمها لأن هدفه هو التأثير بشكل حقيقي على بشر حقيقيين / أيها الكاتب انك لا تقاتل وحيداً، ففاركك يقاتل معك إذا عرفت كيف تشده إلى المعركة، كما أنك لست وحيداً في بحثك عن الحلول، فهو يعثر عليها أيضاً».

إن تلمس بريشت لعلاقة الكتابة بالقراءة، وتأكيده على أن الكاتب يقدم عملاً محدداً موجهاً إلى قارئ محدد، قاده إلى طرح مسألة الاتصال، أو قاده بشكل أدق إلى مفهوم حي ودقيق لمعنى الشكل الفني، فهذا الشكل لا يتحدد بذاته، ولا يخلق لذاته، إنما هو الشكل الموائم للتعبير عن مشاكل الحياة الاجتماعية. ولما كانت هذه المشاكل متجددة ومعقدة وبعيدة عن الثبات والبساطة، فإن الشكل الأدبي لن يكون له معنى إلا إذا واكب جديد الحياة، وكان قادراً على انتاج الواقع المعاش في كل تعقيداته ومركباته. وبهذا المعنى فإن الشكل الفني ينفي في تجديده كل المثل السابقة، ويرفض كل المعايير الجاهزة، ويسعى باستمرار إلى انتاج نفسه بشكل جديد كي يحتضن الجديد المستمر الذي تقدمه الحياة. إن: «المضامين الجديدة تقبل الأشكال الجديدة، لا بل تفرضها أيضاً»، وإن الفئات الاجتماعية التقدمية تحتاج إلى أدب يختلف عن أدب الفئات الاجتماعية الرجعية». هذا التأكيد على علاقة الشكل بالواقع المعاش، جعل بريشت يتعامل مع التراث بشكل مختلف، وينزع عنه هذا التقديس الذي نجده عند لوكاش. يقول بريشت «إنه لخطر جداً أن نربط فكرة الواقعية العظيمة ببعض الأسماء مهما بلغ شأنها، وأن نرجعها إلى بعض الأشكال مهما بلغت قيمتها... إن من يقرر صلاحية الأشكال الأدبية هو الواقع، وليس علم الجمال، ولا حتى الواقعية».

ينطلق بريشت في مفهومه للواقعية من مبدأ صحيح، وهو أولوية الواقع على الفكرة وأولوية الممارسة على النظرية، إذ إن معيار الحقيقة لا يوجد في الكتب ولا في النظريات، إنما يوجد ويحدد معينة، في الواقع الاجتماعي، وفي الصراع الذي يدور في هذا الواقع، وفي آثار الصراع وتطوره ونزوعاته. وحين يتحدث بريشت عن الحياة، أو عن الواقع، فإنه يشير أولاً إلى القوى المتصارعة، ويحاول تحديد مكان القارئ الذي يتوجه إليه في الصراع القائم، كي يكتب له هذا الصراع، أو كي

انتاج فن يقترب من البحث العلمي، ومع أن كلاهما كان يماثل، بشكل أو بآخر، بين المعرفة الفنية والمعرفة العلمية، فإن لوكاش بنى سعيه على قراءة فلسفية - إنسانية مرجعاً المفهوم البروليتاري للثقافة الى حدود الدنيا، أما بريشت فقد بدأ أولاً من تمايز صريح بين الثقافة البروليتارية والثقافة البرجوازية، وكان في هذا التمايز يضع الحدود بين العلم والايديولوجيا، ويوغل في تمكين هذه الحدود حتى كاد أن يحرم الفن من إحدى لحظاته الأساسية، وهي لحظة الحلم أو لحظة اللعب والتخييل.

حول التباس الواقعية

تطرح الواقعية جملة من الاسئلة، تشير الى التباس هذا المفهوم، وقلقه، واختلاف دلالاته من باحث الى آخر، ويظهر هذا الالتباس واضحاً في اختلاف الاسم، أو في جملة النعوت التي تضاف الى الواقعية كي تصبح أكثر وضوحاً، أو كي تميز دلالاتها من باحث الى آخر يكتب رومان جاكوبسن في مقالة قديمة له عن الواقعية الفنية، كما يكتب بريشت عن الواقعية والواقعية والاشتراكية والواقعية المقاتلة والواقعية المناضلة، كما تحدث لوكاش عن الواقعية العظيمة، ويتحدث بعض النقاد عن الواقعية الثورية والواقعية السحرية. أما ألتوسر فقد رفض مقولة الواقعية مؤكداً أن ماركس لم يلجأ إليها، وأنه تعامل مع اسئلة الأدب والفن بمفهوم المادية. وإضافة الى قلق الاسم، فإن الواقعية تفقد في تطبيقاتها البسيطة، ما يميزها عن مفهوم المحاكاة، وما يفارقها عن النزعة الطبيعية، وخاصة حين تعتمد الواقعية على فهم ميكانيكي وبسيط لمعنى الانعكاس، يرى الواقع في تجلياته السطحية. إن ارجاع الانتاج الفني الى محاكاة للواقع، وإلى انعكاس مرآوي له، تلغي دلالة الفن والأدب، لأن هذه الدلالة في إطار الانعكاس المباشر ليست أكثر من إعادة انتاج للواقع يلغي كل معاني العملية الفنية: يلغي أولاً المعرفة التي ينتجها الفن، والقائمة على ادراك العلاقات الداخلية للواقع في شرط تاريخي محدد، والاقتراب من النزوع العام لهذا الواقع، ويلغي ثانياً امكانيات التخييل الفني. إذ إن اعتبار الفن مرآة للواقع يعني نقل هذا الواقع بلا تحويل، علماً أن مفهوم التخييل الفني ينطلق من مفهوم التحويل. فالفن ينطلق مما هو أساسي ومتميز في واقع محدد، ثم يقوم بالبحث عن الشكل الفني الذي يعبر عن هذا الأساسي والمتميز، وهذا الشكل هو الذي يقوم بتحويل وتغيير عناصر الانطلاق حتى تصبح علاقات فنية، أي حتى تصبح علاقات فنية مختلفة عن

يعيشه، إلا إذا كان قادراً على تحليل المستويات الاجتماعية لمجتمعه، وإدراك مدى تطورها، وتلمس شكل العلاقات المتبادلة بين هذه المستويات وفي هذه الحالة فإن الأديب يكتب عن مجتمع يعرفه، ويقدم أدباً متميزاً، والتميز هنا يعني الخصوصية التاريخية التي تحضن الخصوصية الوطنية والثقافية. إن ادراك العلاقة الصحيحة بين الأدب والتاريخ، أي بين الأدب وشكل ومستوى الصراع الاجتماعي في مجتمع محدد يقوم بتميز الأدب شكلاً وموضوعاً، فينقذ الأدب من الكونية الزائفة والتجريد الخاوي، كما يسمح بتحقيق الاتصال بين القارئ والكاتب، إذ إن الكاتب الذي يعرف تاريخ مجتمعه، يستطيع الاتكاء على الموروث الأدبي الخاص به، ويقوى على مخاطبة القارئ بلغة يعرفها وبدلالات ليست غريبة عنه، ويحاور هذا القارئ اعتياداً على مرجع مشخص وحقيقي. وفي هذا المدار، فإن تميز الأدب وربطه بواقعه، لا يعني تمييز الموضوع، بل يعني أولاً تمييز الشكل، واستخدام التكنيك الأدبي الموائم للواقع الاجتماعي.

إن التكنيك بمفهوم بريشت خاضع للتميز، ومرتبطة بمستوى معين من الوعي الايديولوجي والوعي الفني، وهو مرآة التقدم الاجتماعي، أي إشارة توميء الى مستوى التطور الاجتماعي العام. لهذا فإن التكنيك ليس موضوعاً خارجياً يمكن نقله بشكل اعتباطي، ولا مقولة كونية صالحة لكل زمان ومكان ومتحررة من الأثر الايديولوجي. ما دامت الايديولوجيا ترشح في كل مركبات العملية الفنية، فإن انتاج أدب يخضع قضية الطبقة العاملة، يقضي بانتاج تكنيك جديد، ينشر المفاهيم الجديدة، ويساعف في خلق جملة معايير جمالية جديدة. إن الفن الهادف أو التربوي لا يفصح عن جديده في المضامين المباشرة، إنما يبرهن على ذلك في شكل جديد من الممارسة الفنية القائمة على التجريب المستمر، لأن هدف هذه الممارسة هو تحقيق انزياح الممارسة الفنية من حقلها التقليدي الى حقل نقيض أولاً، وتحقيق انزياح القراءة الفنية أيضاً من حقلها القديم الى حقل جديد دائم التطور. وعلى هذا فإن دعوة بريشت الى فن تربوي لا تعني تبسيط الفن وارجاعه الى شعارات يومية، فهي تتضمن أولاً النضال من أجل فن جديد يخاطب طبقة لم يكن لها فنهاً، ولم تكن لها معاييرها الفنية الخاصة بها، هذه الطبقة هي الطبقة العاملة.

لقد سعى لوكاش الى واقعية تدفع بالفن وبالأدب الى ضفاف الفلسفة والايديولوجيا، في حين عمل بريشت على

الدفاع عن وجودهم المقتضب. وكثيراً ما كان يطرح الاحتلال اسئلة على الفكر، فيحاول هذا الفكر ان يعرف مصادر ضعف مجتمعه، وسبل تجاوزه هذا الضعف، وفي هذه المحاولة كان الفكر مجبراً أن ينتقل من الاسئلة الشكلية الى الاسئلة المادية، التي لا تبدأ من الكتب المدرسية، بل من الواقع المحاصر. ولما كانت حركة الفكر مرهونة بالتحويلات الكونية، بانتقال العالم من التجزئة الى الوحدة في اطار الامبريالية، كان على هذا الفكر، أن ينتقل بدوره من الواقع المحدود والمغلق الى عالم اكثر اتساعاً وتعقيداً، وفي هذا العالم الجديد، أعاد الفكر العربي اختبار ادواته، وتأثر بمنهج غربية عنه، ومن هذه المناهج المدرسة الواقعية في اتساعها وتناقض تأويلاتها. وكان تأثر الفكر العربي بأفكار ثورة اكتوبر تعبيراً عن توحيد العالم وعن كونية الثقافة وانتقال المجتمعات من الأزمنة المحلية المغلقة الى زمن التوحيد الكوني.

إن جملة الشروط التاريخية التي تسبأ من زمن الاحتلال الاجنبي الى زمن الاستقلال الوطني الناقص، أجبرت الفكر العربي على الابتعاد، ولو جزئياً، عن الاسئلة المدرسية، والاقتراب من أسئلة الواقع الشخص، وما كتابات الكواكبي والأفغاني والطهطاوي وغيرهم الا مرة لهذا الانتقال الباحث عن أفق جديد، وما ظهور عصر التنوير العربي المجهض الا استجابة لواقع يشعر بنقصه، ويعمل في حدود معينة على تجاوز هذا النقص. وكثيراً ما كان يعتبر النموذج الأوروبي هدفاً، فأخذ يدور حوله، ويقرب من افكاره، ويقتبس من مناهجه. ولم يكن الفكر الأدبي بمعزل عن هذه التحويلات، فانتقل من عالم الانشاء والاسلوبية الميتة الى عالم الحياة وهموم المجتمع، وتحث هذا التأثير كتب محمد المويلحي: حديث عيسى بن هشام، وكتب حافظ ابراهيم: ليالي سطوح، وظهر الشعر الذي يمجّد الحرية ويدافع عن الوطن والانسان. مع ذلك فإن الدعوة الصريحة الى أدب يرتبط بالمجتمع، لم تظهر الا في بداية الثلاثينات، وبذلك تكون الأعمال الأدبية التي تنزع الى الواقعية قد ظهرت قبل الأفكار والنظريات الداعية الى الواقعية.

دعا الكثير من الكتاب العرب الى الواقعية، أودعوا الى جملة من المواضيع التي ترتبط بالواقعية، فكتبوا عن: وظيفة الأدب، والأدب والحياة، الفن والمجتمع، مسؤولية الأدب لكن هذه الكتابات لم تشكل نسقاً نظرياً، ولم تأخذ طابع الاستمرار والتكامل، ان لم تكن كتابات موسمية. ويمكن أن نجد هذه

الواقع على الرغم من انطلاقها منه، وهذا الاختلاف هو الذي يكشف الواقع، ويزججه عن سديمه اليومي وينتج المعرفة الفنية. ان هذا الاختلاف بين الواقع المعاش وصورته الفنية هو الذي يطرح السؤال المعروف: هل يمكن فعلاً نقل الواقع كما هو؟ ألا يختلف شكل الاقتراب الفني من الواقع باختلاف المواقف الايديولوجية وباختلاف مستوى الفن وتاريخه وشكل استقباله؟ واذا كانت صورة الواقع تختلف باختلاف المقاربات الفنية، ألا يعني ذلك أن انتاج الواقع فنياً لا يعتمد على معرفة الواقع فحسب، انما يعتمد أيضاً على شكل الأدوات الفنية المستعملة؟ إن هذه الاسئلة المختلفة هي التي تشرح عدم استقرار اسم الواقعية، وتعدد تأويلاتها، واختلاف تطبيقاتها أيضاً.

ان تأكيد الواقعية على مفهوم المعرفة، والتعامل مع الأدب والفن كما لو كانا حقلين من حقول المعرفة الخالصة، جعلها لا تصل الى معايير فنية واضحة، لأنها لم تميز بشكل واضح بين المعرفة النظرية والمعرفة الفنية، ولهذا كثيراً ما عاملت الأعمال الفنية بمعايير نظرية عامة أو بمعايير فلسفية، أو بمعايير سياسية. مهما يكن من أمر، فإنه من الصعب الوصول الى تحديد نظري لمعنى الواقعية، لأن هذا المعنى يختلف باختلاف المقاربة والتأويل، وهذا ما نقل الواقعية من صيغة المفرد الى صيغة الجمع.

الواقعية في الفكر العربي

وصلت الواقعية الى الفكر العربي متأخرة عن زمانها الأوروبي، لأنها لم تعثر على الشروط الاجتماعية التي أنتجت الواقعية الأوروبية، ولم تعش الثورة البرجوازية الضرورية لميلادها، فقد ولدت هذه الثورة في العالم العربي مجهضة، فأعطت آثاراً قليلة ثم ما لبثت ان انتقلت من حلم الثورة الى انحطاط العلاقة التابعة. ولهذا كان مسار الواقعية في الأدب العربي متعثراً وملتبساً ومتعدد المصادر. كانت الثورة الفرنسية بأفكارها التنويرية أحد المصادر الأولى، فقد توجه اليها الفكر العربي مدفوعاً بالاعجاب المجرد تارة، ومدفوعاً بأزمته الداخلية تارة أخرى، إذ إنه كان يبحث في تراثها عما يسعفه في تغيير الواقع الذي كان يعيشه. وكان النضال من أجل الاستقلال الوطني وطرد الاحتلال الاجنبي مصدراً آخر، فالاحتلال كان يبرز علاقات المجتمع، ويهدد وجوده، ويفرض على اهل الفكر ان يستعملوا الفكر في الذود عن حقوقهم وفي

آخر هو رثيف خوري، الذي خاض معركة طويلة من أجل التقدم والحقيقة. وقد بدأ رثيف من مفهوم التنوير الداعي الى التحرر الشامل، ولذا كان طبعياً أن يقرن المفهوم الأول بمفاهيم أخرى مثل: الوعي، التحديث، الاحياء، النهضة، حقوق الانسان، العودة الى التراث، وكان طموح هذه المفاهيم هو اعداد العقل والانسان بما يسمح بتحقيق التنوير، والوصول الى ثقافة فاعلة. يقول رثيف «وما دام العقل هو مرجع الانسان الذي اليه يحتكم بالنتيجة لمعرفة الحقيقة، فقد أصبح رأس الأشياء التي يسأل عنها القلم أن بصور الحقيقة». وبعد اعتبار العقل هو المرجع يصل الى معنى العقل في علاقته بالانسان: «الانسان أشرف الموجودات في الدنيا، ونعني بذلك، الفرد المؤكد لذاته» ومن علاقة العقل بالانسان، تصدر مسؤوليته، وينبثق التزامه، ويتضح معنى الثقافة وتؤكد رسالة القلم. والثقافة هي: اعداد العقل وتهذيب النفس وترويض الجسم». أما القلم فهو «مسؤول اجتماعي انما هو مسؤول عن تصوير الحقيقة على واقع الحال، وعلى ما ينبغي أن تكون». إن تحديد دور القلم في الانتقال بالواقع الانساني من شكل الموجود الى الشكل الذي يجب أن يكون عليه، يلزم هذا القلم بمسؤوليات كبيرة، ويحمله على السير في الاتجاه الذي يحقق الانتقال المنشود، وما الأدب الملتزم الا هذا الأدب الذي يستعمل امكاناته من اجل خلق امكانات نقل المجتمع الى حالة أفضل، وما التوجيه في الأدب الا ضبط حركة القلم بما يسمح بتوعية القارئ بوعي جديد يتطلع الى أفق جديد: «فإذا أراد بالتوجيه في الأدب؟ نستطيع أن نفهم هذا التعبير أن يكون الأدب متضمناً من الأفكار والعواطف والصور ما يوجه قارئه في طريق معلوم سياسياً او اجتماعياً أو محض شيء أخلاقي لافرق. ولكنه كما قلنا هدف مرسوم في طريق معلوم». ان الأدب عند رثيف ليس متعة مجانية، أو ضرباً من اللعب التائه، إنما هو التزام محدد ذو هدف محدد هو تعليم الانسان والارتقاء به من اجل تهيئته لمهمة واضحة هي التحويل الاجتماعي، وهذا التحويل لا ينجزه الافراد فهو مشروع يستدعي مجمل القوى الاجتماعية الفاعلة، ويستتضئ كل العقول النيرة، هذا الربط بين التقدم الاجتماعي والثقافة كان أساساً لمحاربة رثيف لمفهوم ثقافة الخاصة او الخيار الفضلاء، ودعوته الى ثقافة من أجل الكافة، أو دعوته الى ثقافة من أجل الشعب متحررة من كل القيود الاظلامية التي تمثال الشعب بالرعاع، وتمنع عنه الثقافة، لأنها شأن خاص لا يبلغه الا خلاصة القوم.

السمات حتى عند كتاب لعبوا دوراً كبيراً في صياغة الفكر العربي مثل سلامة موسى وليس عوض. مع ذلك، وفي مقابل المساهمات الموسمية والناقصة، نجد نماذج أخرى من الكتابات، التي دافعت عن الواقعية بشبات، وعملت بشكل مستمر على تطوير الواقعية، والترويج لأفكارها، ومجابهة خصومها، ومن هذه الأسماء عمر فاخوري، رثيف خوري، حسين مروة، محمود أمين العالم، ومحمد مندور.

دعا عمر فاخوري الى الواقعية، وكانت دعوته محصلة الحملة افكاره الاجتماعية والسياسية، التي استمدتها من الثقافة الفرنسية الديمقراطية، والتي جعلت شعارها الأول والآخر تحرير العقل والانسان، وتحقيق التقدم الحتمي للانسانية. وكغيره من دعاة الواقعية اعتبر فاخوري أن منبع الأدب هو الكون والحياة، وأن على الأديب «أن يستمد عناصره وأدبه من الينبوعين اللذين لا يشح سلسيلهما أبداً، أعني الكون والحياة: كون لا تنفذ روائعه ولا تحد صوره، وحياة لا تزال متطورة متحولة فكأنه بعث مستمر في خلق جديد»، ويقول أيضاً: «الأديب حقاً من كان على اتصال دائم يقظ بهذا الوجود الذي يحدث عنه، وهؤلاء الذين يتحدث عنهم - اليهم، وهل الأدب الا حديث عن الناس وعن الوجود؟ ذلك هو الأديب حقاً وصدقاً، لا كما صورته عصور الصناعة بأنه رواية للشعر، حافظ للأمثال، محيط بالاخبار، آخذ من كل فن بطرف». لما كان عمر فاخوري يشر بالتقدم الاجتماعي، اي بالانتقال من وضع اجتماعي الى آخر أفضل منه، فانه رأى في الأدب أداة لتحقيق الانتقال نحو الافضل، ووسيلة قادرة على الفعل اذا اهتدت الى سبيلها الصحيح، والسبيل الصحيح يبدأ من الحياة ويصل الى الانسان، ويبدأ من الانسان ويعود الى الحياة، فالأديب صاحب رسالة، ورسالته أن يساعد الانسان على قراءة الواقع بشكل صحيح. تستلزم هذه الرسالة الاقتراب من الحياة والقارئ، وتفترض علاقة صحيحة بينهما. تقوم هذه العلاقة الصحيحة على قدرة الأدب على تناول المواضيع التي تهم القارئ فعلاً، وعلى كتابة هذه المواضيع بشكل سهل وصوله الى القارئ، ومن اجل هذا الهدف المركزي، ربط عمر فاخوري اللغة بالحياة، أي ربطها بوظيفتها الاجتماعية المتطورة، فاللغة كما الأدب ليست غاية في ذاتها، وينبغي التعامل معها من وجهة نظر وظيفتها، ووظيفة اللغة هي نشر الوعي واليقظة والتحرر، وبالتالي فان اللغة تتطور وتتحول بما يتواءم مع اهداف الأدب المهادف. إن الحديث عن الأدب المسؤول يقود الى مفكر لبناني ديمقراطي

هذا الكتاب مداخلة بالغة الأهمية في الحياة الثقافية في مصر وفي البلدان العربية لأنه جاء كدعوة نظرية متسقة من أجل منهج جديد يعبر عن قوى اجتماعية صاعدة، وبشكل في الوقت ذاته هجوماً على النظريات الأكاديمية المتخلفة عن الحياة، ووقوفاً في وجه التيارات التي تعزل الأدب عن الحياة، وتنقلق في تعاليم جامدة تبحث عن جمالية مدرسية. يرى هذا الكتاب ان الثقافة علاقة تفاعل، تفعل بغيرها من العلاقات، وتنفعل بها، فهي انعكاس فاعل، يكونها مجتمع محدد تعود اليه كي تساهم في تكوينه من جديد، وفي هذه المساهمة تعيد الثقافة تكوين ذاتها أيضاً. في هذا المنظور الديناميكي للثقافة تأخذ الواقعية معناها، من حيث هي منظور ديالكتيكي، يرصد الواقع في تحولاته، ويرى الأدب في تميزه، ويحدد الكتابة في علاقاتها بالقارئ، ويقارب القارئ في تاريخه الاجتماعي والثقافي. وفي هذه التحديدات لا تكون الواقعية شكلاً أو مضموناً، بل ممارسة تكتب الموضوع الصحيح، كي تنتج أثراً محدداً في قارئه تحرضه على القيام بدور محدد: «لا تتمثل الواقعية فقط في اختيار الموضوع، وإنما في الشكل الذي يصب فيه هذا الموضوع، في الأسلوب الذي يعبر به الكاتب عن هذا الموضوع». يشترط الانتاج الفني، في هذا التحديد، تملك الوعي لقوانين الحياة الموضوعية، لأن هذا التملك هو شرط الوصول الى انتاج صحيح، والى اختيار الموضوع الصحيح والصياغة الموافقة له، فالوعي يحكم الموضوع والمضمون والصياغة. يستجلي الحكم في الموضوع عندما ينتج الأدب «صورة صادقة، ومرآة مبدعة، لحياة المجتمع في قلقه وأمله وتطلعه»، وهو لا يبلغ ذلك الا عندما يوائم بين الأدب والحياة، أو يخضع الأدب لمقاصد الحياة. ويستين الحكم في المضمون، حين يستطيع العمل الفني ان ينتج وحدة في الشكل والمعنى، أي وحدة متأزرة العناصر، بحيث يأخذ كل عنصر دوراً محدداً، يصله بما سبق، ويفضي به الى ما يتلوه من عناصر. أما دور الصياغة فيتجلى في إنارة المضمون وتشكيله وفي ابراز المواقف الاجتماعية، لأن دورها في العمل الفني يستند، أصلاً، الى الشرط الاجتماعي الذي تقاربه العملية الفنية. تصبح الواقعية في هذا المنظور موقفاً ايديولوجياً ومدرسة فنية، لأنها تقيم العمل الفني على الوظيفة الاجتماعية، وعلى الوعي الفني، أي أنها تقيم العملية الفنية على شكلين من المعرفة الاجتماعية الشاملة، والمعرفة الفنية القائمة في المعرفة الاولى والتميزة عنها أيضاً.

كتب محمد مندور بدوره عن الواقعية، وأكد على دور الأدب

لقد كان الدفاع عن الثقافة كأداة تنوير جماهيرية، وكسلاح فاعل من أجل الثورة الاجتماعية، هو المرتكز الاساسي لأفكار عمر فاخوري ورتيف خوري، وهذا المرتكز هو الذي اعتمدته بعد ذلك حسين مروة، الذي حاول اعطاء الواقعية بعض الأسس النظرية، ودافع عنها كنظرية كما دافع عن تطبيقاتها في الأدب والفن، معتبراً الواقعية هي «المنهج الصحيح للنفاذ الى أساس الحركة الجوهرية لعملية الابداع الأدبي والفني والفكري. وهو - كذلك - لا يزال المنهج المتميز بالقدرة على اكتشاف كل عناصر الفعل المتبادل بين الوعي الاجتماعي والعمل الفني». ان هذا المنهج كما يراه حسين مروة هو الدليل الذي يصون الفنان من سديم الانفعال، وينقل الفن من الوضع الجسالي - الانفعالي الى الوضع الجسالي - المعرفي، حيث يستعمل الفنان أدواته ليطبّقها على علاقات اجتماعية يعرفها، وينتج معرفة فنية صحيحة تساق حركة المجتمع وتنفعل فيه، خاصة أن هذه المعرفة ضرورية لمجتمع مثل المجتمع العربي لا يزال يقاتل من أجل الاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي. تبرز الواقعية في المجتمع العربي كضرورة تلبي مطالب زمانها، وتستجيب لتحدياته، فهي المنهج الذي يريد من «الأدب والفن والعلم أن يكون كل منها في خدمة الانسان، وأن يكون حافظاً حركياً وحيوياً، يحفز الطاقات المادية والروحية معاً في الانسان لابداع اقصى ما يمكنها ابداءه». وحين يربط حسين مروة بين الأدب وزمانه وبين الفن وشرطه الاجتماعي، فإنه يصل الى ضرورة التمييز الفني، أي ارتباط الفن بمجتمعه وثقافته هذا المجتمع فهذا الارتباط هو اساس انتاج الثقافة الوطنية، التي يتوحد فيها الكاتب والقارئ في حقل مهمات الاستقلال الوطني، وفي مساحة المعركة الوطنية. ان اعتبار المهمات الوطنية مرجعاً للكاتب والقارئ، يخلق علاقة صحيحة بينهما، وبشكل المرتكز الموضوعي لتطوير كل منهما، ولانتاج ثقافة كونية، أو ثقافة ترقى الى مستوى الكونية لأنها احتضنت كل خصائص واقعها الاجتماعي، وه الفن الذي لا حضور له في وطنه، لا حضور له في أوطان الآخرين، أو لا حضور له في عالم الانسان - الكائن».

ان الاقتراب من حاضر وماضي الواقعية في حقل الأدب والفن في الأفق العربي، يفرض الاشارة الى أحد المعالم الأساسية في هذا المجال، ان لم يكن أهمها على الاطلاق، وهو الكتاب المشترك الذي وضعه محمود أمين العالم مع عبد العظيم أنيس في منتصف الخمسينات: في الثقافة المصرية. وقد شكل

هذا التحرير ذاته، إذ إنها لم تستطع غالباً إقامة علاقة صحيحة بين المضمون الجديد وشكله، فأجهضته في قوالب تبسيطية قديمة.

مصادر ومراجع

- بيتروف، س.، الواقعة النقدية، دمشق، 1983.
- خوري، رثيف، الأدب المسؤول، دار الآداب، 1968.
- العالم، عمود امين، وعبدالعظيم انيس، في الثقافة المصرية، القاهرة، 1955.
- عيود، ح، المدرسة الواقعية في النقد العربي، 1978.
- فنكشتين، س.، الواقعة في الفن، القاهرة، 1971.
- لا فريسيكي، أ.، في سبيل الواقعية، بغداد، 1974.
- لوكاش، جورج، دراسات في الواقعة الأوروبية، القاهرة، 1972.
- مروة، حسين، دراسات نقدية، دار الفارابي، 1976.
- مندور، محمد، الأدب ومذاهبه، القاهرة، دار نهضة مصر.
- ———، في الميزان الجديد، القاهرة، 1944.
- هاووزر، أ.، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة.

- Althusser, L., *Pour Marx*, Paris, 1965.
- Balibar, R., *Les Français fictifs*, Paris, 1974.
- Brecht, B., *Sur le réalisme*, Paris, 1970.
- Fisher, J.O., *Epoque romantique et réalisme*, Praha, 1977.
- Lecourt, D., *Une Crise et son enjeu*, Paris, 1973.
- Le febvre, H., *Contribution à l'esthétique*, Paris, 1953.
- Lenin, *Sur l'art et la littérature*, Paris, 10/18, 1976.
- *Littérature, Science, Idéologie*, Automne, 1973.
- lukas, G., *Ecrits de Moscou*, Paris, 1974.
- ———, *Marx et Engels Historien de la littérature*, Paris, 1975.
- Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, Warszawa, 1978.
- *Preserve and Create*, New york, 1973.
- Prévost, C., *Littérature, Politique, Idéologie*, Paris, 1973.

فصل دراج

الواقعية الاشتراكية

Social Realism
Réalisme Socialiste
Sozialistische Realismus

يشير مصطلح الواقعية الاشتراكية إلى الأدب المدافع عن المشروع السياسي للطبقة العاملة، وإلى الفن الذي يجعل من هذه الطبقة حاملاً لمشروع التحرر الانساني الشامل. وكما

الذي يتجاوز الناحية الجمالية والذي يجب عليه أن يواجه مسائل عصره. لكن اشارة مندور الى الواقعية لم تكن امتداداً لفكر نظري - فلسفي متجانس، كما هو الحال عند العالم مثلاً، وإنما تمت في إطار الدراسة الأدبية المحضة وفي معرض تصنيف المدارس الأدبية. ولذا فإن دعوته الى أدب ملتزم بقضايا الانسان ترتبط بموقفه السياسي أكثر من ارتباطها بوعيه الايديولوجي العام، وهذا ما يفسر تعريفه الذاتي للواقعية من ناحية، وإدراكه لضرورة الأدب المسؤول من ناحية ثانية، إذ إنه لا يقيم علاقة بين الأدب المسؤول والواقعية. يقول مندور: «جواهر عديدة من البشر أصبحت لا تقنع من الأدب بالمتعة الجمالية أو بعملية الترويح أو التنفيس عن مكبوتات النفس، بل تطلب منه عملاً إيجابياً، وإثارةً وتضحية بالذات في سبيل الغير من ملايين الناس الغارقين في محن الحياة ومشقاتها». على الرغم من هذا القول، فإن الواقعية لديه هي مدرسة «تسعى الى تصوير الواقع وكشف أسرارها واطهار خفاياه وتفسيره، ولكنها ترى أن الواقع العميق شر في جوهره، وأن ما يبدو خيراً ليس في حقيقته الا بريقاً كاذباً». وهذا يختزل الواقعية الى موقف أخلاقي عام، وإلى موقف جزئي من الواقع، يرى الشر ولا يرى السبيل الى هزيمته.

إن جملة المساهمات العربية المدافعة عن الواقعية، لم يجعل منها مدرسة موحدة تتطور بثبات، وتتكامل بلا انقطاع، فقد اختلف دورها باختلاف أشكال الصراع الاجتماعي، فارتفعت حيناً، وانحسرت حيناً آخر، الأمر الذي جعلها تبدو أحياناً، كما لو كانت اثرأ لجهود فردية، أو تجليات لمداخلات ثقافية محدودة بزمانها ومكانها، علماً أنها نتاج للتاريخ وانتاج له. ولأنها كذلك، فقد لعبت الواقعية، ولا تزال، دوراً أساسياً في تشكيل الفكر الفني العربي نظرية وممارسة، لأنها تطرح سؤالاً عن علاقة الفكر بالواقع من وجهة نظر الانسان العربي المكافح من أجل الاستقلال، وهذا ما قادها الى الخلط بين المعايير الفنية والمعايير السياسية، وكثيراً ما أرجعت الأعمال الفنية الى موقفها السياسي فقط، فدافعت عن أعمال هزيلة تقدمية الموقف، وهاجمت أعمالاً جيدة ملوثة بالفكر البرجوازي، ولصيقة بنظرية الفن للفن التي تلغي الوظيفة التحريضية للأدب والفن باسم الدفاع عن جمالية الفن واستقلاله المطلق. وربما يكمن في تأكيد الواقعية على الدور السياسي للأدب مساهمتها التاريخية الإيجابية من ناحية، وأثارها السلبية من ناحية أخرى، فهي قد خطت المسار الصحيح للثقافة في ربطها بتحرير الانسان، لكنها أيضاً لجمت حركة هذه الثقافة باسم

أوشكلاً منه، من مدار الأخلاق إلى مدار السياسة، ومن مدار السلام الاجتماعي إلى مدار الثورة، لم يتحقق إلا مع الصعود السياسي للطبقة العاملة، وفرض ذاتها كطبقة متميزة تحمل مشروعاً سياسياً ينادي بمجتمع جديد. ولم تصل الطبقة العاملة إلى هذا التميز إلا بعد ظهور النظرية الماركسية التي شرحت علاقات الاستغلال التي يزرع - البروليتاري تحتها، وشرحت أيضاً سبيل تجاوز هذا الاستغلال وتحقيق الثورة البروليتارية. إن لقاء الطبقة العاملة بالنظرية الماركسية ترك أثراً حاسماً على مستقبل تلك الطبقة، وأعاد صياغة مسارها، وفرض عليها تحولات في مستوى الوعي والتنظيم والفعل السياسي. وامتد هذا الأثر ليصيب المفهوم الثقافي للطبقة العاملة، وليصيب أيضاً النزوعات الثقافية المدافعة عن الطبقة العاملة.

بعد لقاء الطبقة العاملة بالماركسية، تطور الوعي الأيديولوجي للأدب المتمزم، واتكأ هذا الأدب على تصور جديد للعالم، فراجع الموقف الوعظي - الأخلاقي، كما تراجعت التصورات الطوباوية للواقع، وابتعد الإنسان البائس الذي كان يكتب عنه الكاتب البرجوازي الإنساني النزعة. ليحل مكانه البروليتاري كعلاقة مشخصة تخوض صراعاً سياسياً من أجل تحقيق الثورة البروليتارية، التي تحرر الإنسان من قيود الاستغلال والاعترا ب، والتي في تحريرها للبروليتاري تقوم بتحرير الإنسانية جمعاء. إن التمايز الاجتماعي الذي يسم المجتمع البرجوازي، والذي يتجلى في وجود طبقتين متناقضتين، يمثل إحداها صاحب رأس المال، ويمثل الأخرى البروليتاري، قد جعل أدب الطبقة العاملة، وفي شروط معينة، يبدأ من البروليتاري ويعود إليه بل جعله يقوم بتقديس البروليتاري وتعظيمه، وفي هذا الإطار ظهر ما سمي بـ «الرواية البروليتارية»، والتي كانت في معظم الأحيان شكلاً بسيطاً من الكتابة، أو شكلاً انتقالياً يبحث مضمونه الجديد عن شكل ما زال غائباً.

واجه الأدب البروليتاري مشاكل موضوعية منذ بداياته الأولى، فكل ما كان يعرفه هذا الأدب هو دعوته إلى ثورة يكون العمال قوامها، وإلى سلطة سياسية تكون الطبقة العاملة هي المقرر فيها، لكن هذه الدعوة الأيديولوجية، الملوثة بآثار طوباوية، لم تكن تمكك إرثاً أدبياً خاصاً بها، ولم تكن تحقق غاياتها بسبب المسافة الفاصلة بين المثقف الحالم والعامل المغمو ر ببؤس لا يسمح له بالقراءة. ففي دائرة المجتمع البرجوازي، كانت البرجوازية تفرض هيمنتها الاقتصادية والثقافية، وتؤصل معاييرها الأدبية والجمالية، وتكرس لغتها

يرتبط هذا المصطلح بأدب الطبقة العاملة التي تناضل من أجل الوصول إلى السلطة، فإنه يرتبط أيضاً بتلك التي استطاعت الوصول إليها، والطبقة العاملة السوفييتية منها بشكل خاص. وقد يأخذ هذا الربط، أحياناً، شكلاً تبسيطياً، فيجعل من الواقعية الاشتراكية اختراعاً سوفييتياً، أو مدرسة فنية متجانسة فرضتها السلطة السياسية، إن تاريخ هذه الواقعية لا ينفي دور السلطة السياسية في تبسيط وحصر معنى الأدب والفن، لكن هذا النفي لا ينكر الشروط التاريخية الموضوعية التي أنتجت الواقعية الاشتراكية، وأول هذه الشروط هو ولادة الطبقة العاملة، وتنامي وتصاعد دورها في المجتمع البرجوازي، وتحولها إلى قوة سياسية واعية لذاتها، ونضالها الواعي والمنظم من أجل الوصول إلى السلطة السياسية. لقد ولدت الواقعية الاشتراكية كآثر للصراع الشامل بين البرجوازية والطبقة العاملة، هذا الصراع الذي يحكم جميع المستويات الاجتماعية، ومنها المستوى الأيديولوجي الذي يتعين فيه دور الأدب والفن. وإذا كان لكل مستوى شكل صراعه الخاص به، فإن للمستوى الأيديولوجي صراعه بالضرورة، أي الصراع الأيديولوجي الذي يمتضن ميدان الأفكار والعقائد والتصورات، وفي هذا المستوى ولد أدب الطبقة العاملة، أو ولد شكل من الأدب المدافع عن الطبقة العاملة، والذي تطور فيما بعد وأخذ اسم الواقعية الاشتراكية في عام 1934، في مؤتمر الكتاب السوفييت الأول. وأول سمات هذا الأدب هو تأكيد على الوظيفة الاجتماعية للأدب، وعلى دوره في تحرير الإنسان والمجتمع، وعلى مسؤوليته في الدفاع عن الإنسان المضطهد.

إن الدعوة إلى أدب يتلمس هموم الإنسان، ويلتزم بقضاياها العادلة، ليست دعوة جديدة، فقد مارسها الأدب العظيم في كل أطواره، وهو لم يستحق لقبه هذا، ويكتسب مصداقية مستمرة إلا بسبب التزامه بالدفاع عن القضايا الإنسانية الكبرى. ومع ظهور الثورة البرجوازية، وتزايد الدور الاجتماعي للأدب، وتبلور ووضوح الصراع الاجتماعي، تعاظم دور الأدب في الحياة الاجتماعية، وتزايد نزوعه إلى ملامسة قضايا الإنسان الاجتماعي. مع ذلك، فإن هذه الملامسة بقيت محكومة بنزعة أخلاقية، ومشروطة بحس أخلاقي يدعو إلى عدالة مجردة، إذ إن هذا الأدب كان يدعو إلى العدالة من وجهة نظر الأخلاق، لا من وجهة نظر السياسة، أي أنه كان يدعو إلى الخير في إطار المجتمع البرجوازي، بدون أن يدعو إلى تحولات تمس بنية هذا المجتمع، وشكل العلاقات الاجتماعية فيه. إن انتقال الأدب،

من استقلالها الثقافي مهمة بالغة التعقيد، إذ إن هذا الاستقلال كان يطرح من الأسئلة، أكثر مما تستطيع تلك الطبقة أن تحجب عنه، ويمكن الإشارة هنا إلى قول لوكاش: «إن نضج وعي البروليتاريا الطبقي، خلال تطورها الثوري الشامل، قد أنتج في ميدان الرواية وفي كل ميادين الثقافة مسائل جديدة ومناهج ابداعية من أجل حلها». وعلى الرغم من رهاقة فكر لوكاش، فإن قوله لا يستقيم تماماً، إذ إن جديد الطبقة العاملة في حقل الأدب والفن لم يعثر دائماً على المناهج الصحيحة، لأن الوصول إلى هذه المناهج لا يرتبط بارادة الطبقة العاملة فقط، ولا يصدر بشكل تلقائي عن النظرية الماركسية، إنما يرتبط بجملة شروط ليس من السهل توفرها دائماً، ومن هذه الشروط الممارسة الديمقراطية في اطار الطبقة العاملة، والأخذ بسياسة ثقافية صحيحة، والابتعاد عن الفهم التقديسي للنظرية، وتلمس العلاقة بين حركة النظرية وحركة الواقع. وكما يُظهر تاريخ الطبقة العاملة، فإن هذه الشروط كان يصعب تحقيقها دائماً، الأمر الذي جعل نجاحات الفن البروليتاري تساوي اخفاقاته، أو الأمر الذي جعله يبلغ منتهى الإبداع ويبلغ قرار الانحطاط أيضاً.

إن ربط الثقافة البروليتارية بالمستوى الديمقراطي في لحظة النظر وفي لحظة العمل، يفضي مباشرة إلى موقف أحزاب الطبقة العاملة من قضايا الأدب والفن، ويفضي إلى موقف هذه الأحزاب من هذه القضايا، بعد أن انتقل بعضها إلى موقع السلطة السياسية، ومن هذا البعض، وأكثره أهمية ودلالة، الطبقة العاملة السوفيتية، التي وصلت إلى موقع السلطة بعد ثورة أكتوبر، والتي حكمت بفضل موقعها القيادي، شكل تعامل الحركة العمالية العالمية مع قضايا الأدب والفن لفترة طويلة. بعد ثورة أكتوبر، وقيام السلطة العمالية الأولى في تاريخ الإنسانية. دخل الفن البروليتاري في مرحلة جديدة. وإذا كانت هذه الثورة قد أطلقت سراح الفن في العشر سنوات الأولى، ومنحته الحرية كلها ليعطيها الابداع كله، فإن الإدارة السياسية مالبت أن استرجعت هذه الحرية، وفسرت حركة الفن في تعاليم محددة، مرجعة الابداع الأول إلى ركاسم من الأعمال التربوية المتسائلة. إن عشار الفن البروليتاري لم ينتج عن وصول الطبقة العاملة إلى السلطة السياسية إنما جاء عن الممارسات البيروقراطية التي أخضعت الفن إلى تعاليم السلطة، وفرضت عليه نماذج معينة، لا تستجيب إلى معنى الفن ودلالته، بقدر ما تستجيب إلى متطلبات القيادة السياسية، التي كانت تطالب بفن تحريضي

كلغة للمجتمع كله، ويسبب هذه الهيمنة كان أديب الطبقة العاملة محاصراً بإشكال عصي على الحل، أو بإشكال لم تنضج الظروف الموضوعية بعد لإعطائه الحل المطلوب. فلقد كان على هذا الأديب إما أن يستعير المعايير البرجوازية المسيطرة ويدخل فيها مضموناً جديداً، أو أن يبحث عن تراث أدبي بروليتاري يسعفه في بلوغ الحل الذي يسعى إليه، وهذا الإرث لم يكن قد تكون بعد، أو كان قائماً بشكل بدائي يعوزه الوضوح. ويضاف إلى ما سبق، وضع المثقف بالنسبة إلى البروليتاري، فالكاتب يكتب من أجل طبقة لا ينتمي إليها إلا على صعيد الوعي الايديولوجي، والبروليتاري يتحالف مع كاتب لا يستطيع قراءة ما يكتبه له إلا نادراً، إذ إنه محاصر بحاجاته اليومية، ويتأمن احتياجاته البيولوجية. إن جملة هذه المسائل جعلت الأدب البروليتاري يطرح من المسائل الأدبية أكثر مما يعثر على الاجابات الضرورية لها، أو يطرح أسئلة لم توفر لها الممارسة بعد امكانية الجواب السليم. ولم يظهر الجواب الصحيح إلا بعد زمن، تراكمت فيه الخبرة، وأعطى فيه الصراع معطيات جديدة، ومن هذا الجواب صدرت الحالات العظيمة في الفن البروليتاري، مثل مسرح بريشت، وسينما ايزانشتين، والرسم الجداري في المكسيك على يد سكيروس وريفيرا، وشعر ماياكوفسكي وناظم حكمت ونيرودا، كما ظهرت نظريات جمالية تحاول تفسير هذا الفن، وتسعى لشرح سيرورة الفن في تاريخ الإنسانية، وفي هذا الحقل تظهر مساهمات فالتر بنيامين، غرامشي، كريستو فركدويل، ماكس رفاثيل، جورج لوكاش... ومهما تكن محدودية الفن البروليتاري في بداياته الأولى واللاحقة، فإنه قد قدم مساهمات حاسمة في معنى الفن وتطوره، فأعاد الاعتبار إلى الإنسان الذي يصنع التاريخ، وألقى الضوء على المنتج الحقيقي لخيرات الإنسانية، ومجد لحظة العمل، وسحب الفن من دوائر القصور الضيقة إلى رحابة الحياة الاجتماعية، وجعل من الفن أداة معرفة وتنوير بعد أن كانت نظيراً للتسلية لفئة خاصة عاطلة عن العمل.

إن سؤال الفن البروليتاري لا يقوم في امكانيات هذا الفن، بل يقدم التطور الموضوعي للطبقة العاملة، فهذه الطبقة التي ناضلت من أجل تحقيق استقلالها السياسي، كانت تعلم انطلاقاً من وعيها النظري، أن الاستقلال السياسي لا يتكامل إلا إذا كان حاملاً في مساره امكانية الاستقلال الثقافي أيضاً، لكن وضعها التاريخي كطبقة مغترية عن انتاجها الذاتي، ومغترية أيضاً عن النظام السياسي الذي تناضل ضده، جعل

يتابع غدانوف: «وهكذا فإن الكتاب السوفيتي يملكون كل الشروط الضرورية من أجل أعمال تتناغم مع طبيعة زماننا: أعمال يستطيع الشعب أن يتعلمها، وأن تكون فخرًا للأجيال القادمة». وحين يحاول غدانوف أن يبرهن على عظمة الفن الاشتراكي، فإنه لا يصل إلى برهان داخلي، إنما يبحث عن برهان خارجي، وهذا البرهان هو انحطاط الأدب البرجوازي، الذي «يعيش الآن حالة لا تسمح له بخلق أعمال فنية» لأنه جزء من عالم الرأسمالية المحتضرة. أما كارل رادك، وهو من المساهمين أيضاً في صياغة نظرية الواقعية الاشتراكية بشكلها الميكانيكي، فقد أقام تناقضاً كاملاً بين الرأسمالية والفن، وجعل كلاً منهما ينفي الآخر. «لقد أصبح أدب الرأسمالية المحتضرة عقيماً في أفكاره، فهو عاجز عن رسم تلك القرى الجارية التي تزه العالم، وعن رسم عذابات موت القديم وولادة الجديد. إن ابتذال المضمون يتجانس كلياً مع ابتذال الشكل في الأدب البرجوازي العالمي».

إن السؤال الأساسي الذي تفرضه أفكار بوغدانوف وأفكار رادك هو ضرورة التمييز بين السياسة الثقافية والنظرية الأدبية، فما يقوله غدانوف، يدخل وبشكل ناقص، في ميدان السياسة الثقافية التي تخرض الكتاب والمثقفين على كتابة أعمال قريبة من ثقافة الشعب وقادرة على تعليمه. وما يقوله رادك، يدخل وبشكل جزئي وناقص، في ميدان الخطاب السياسي التحريضي، المستند إلى الانفعال أكثر من استناده إلى المعرفة والعقل. إن ما هو مأساوي في لحظة الولادة الرسمية للواقعية الاشتراكية هو الخلط بين السياسة الثقافية والنظرية الأدبية، وضيق الحدود بين الذاتي والموضوعي، وتماثل التعاليم الايديولوجية بالمفاهيم العلمية. ومهما كان شكل اختلاط المفاهيم والمقولات والشعارات، فإن سبب هذا الاختلاط هو إرجاع الثقافة بشكل عام إلى شكل من أشكال السياسة التابعة، ورفض كل استقلال ذاتي لحقوق البحث والمعرفة، واعتبار السياسة هي مرجع كل أشكال البحث والمعرفة. ولقد استمر هذا الخلط بين النظري والايديولوجي، بين المعرفي والشعاري في كل التعاريف الرسمية للواقعية الاشتراكية. فإذا نظرنا إلى قاموس الفلسفة الصادر في موسكو في عام 1967 نجد التعريف التالي: «يقوم جوهر الواقعية الاشتراكية على إخلاصها للحقيقة، مهما بدت صعبة، وعلى التعبير عنها في صور فنية من وجهة نظر شيوعية. إن المبادئ الايديولوجية والجمالية الأساسية للواقعية الاشتراكية هي التالية: تفانيها في خدمة الايديولوجيا الشيوعية، ووضع كل فاعليتها في خدمة

وتبشيري وحيد الدلالة. ولعل مصير الواقعية الاشتراكية في زمن ستالين، أو في زمن ما عرف بعبادة الشخصية هو تعبير عن مأساة الفن في زمن غياب الديمقراطية، هذه المأساة التي جعلت من الواقعية الاشتراكية حقلاً مستمراً للنقد الذاتي والنقد المضاد، والتي جعلت منها، بحق وبغير حق، نظيراً للفن السلطوي، الذي يمل على الفن قولاً مسبقاً، ويفرض على الأدب شكلاً قسرياً من القراءة والكتابة.

يتحدد مازق الواقعية الاشتراكية في الفترة الستالينية بشكل خاص، وفي إطار الممارسة البيروقراطية في الدول الاشتراكية بشكل عام، بمقولتين أساسيتين. المقولة الأولى هي: النموذج الفني الذي تفرضه الايديولوجيا الرسمية، والمقولة الثانية هي: الوظيفة الفنية كما ترسمها تلك الايديولوجيا. يفرض النموذج الفني تماثل الأشكال، ويرفض كل تجديد باسم الانحراف البرجوازي أو النزعة الشكلية، الأمر الذي يعني أن السيرة الفنية لا تبدأ من الواقع المتبدل، بل تبدأ من نموذج نظري جاهز تعيد انتاجه أو تضاعفه باستمرار. ومضاعفة النموذج تؤدي إلى اختزال الفن في شكل وحيد أحادي القول والتأويل. المقولة الثانية تكمل المقولة الأولى، فهي لا تقول بالوظيفة الفنية، بل تعطي الوظيفة مكان الأولوية بالنسبة للشكل الفني، إن لم تتعامل مع الشكل كوظيفة محضة، وهذه الوظيفة هي رسم الواقع من وجهة نظر الايديولوجيا الرسمية، أي رسم واقع متخيل يجنب صورة الواقع الحقيقي وتناقضاته. يتحول الفن في هذا المنظور إلى ايديولوجيا زائفة، ويفقد بعده المعرفي، ويتخل عن دوره النقدي، مستبدلاً النقد بتمجيد اللحظة الراهنة، ومرجعاً الدلالة الفنية إلى ايديولوجيا نفعية، لا تعترف بالوظيفة الجمالية.

إن إرجاع الفن إلى ايديولوجيا تبريرية يكشف عن معنى الفن في ايديولوجيا السلطة، ويظهر النظرية التبسيطية التي اعتمدتها السلطة في تعاملها مع الأدب والفن، بحيث أصبحت القضايا الفنية لا تعثر على أسئلتها في ميدان البحث النظري الموضوعي، بل في تعاليم القيادة السياسية والتي بدت، في زمن عبادة الشخصية، كضامن وحيد للمعرفة والنظرية، إن لم تكن المصدر الوحيد لكل مداخلة علمية جديدة. ولهذا يبدأ غدانوف خطابه في المؤتمر الذي أطلق مصطلح الواقعية الاشتراكية في عام 1934 قائلاً: «لقد دعا الرفيق ستالين كتاباً بمهندسي الأرواح البشرية». تبدأ النظرية، إذن، من السلطة السياسية، التي هي ضامن الحقيقة، والقادرة على تأمين كل ما هو مطلوب للابداع الفني، أو كما

مؤتمراتها الأولى: «إنها تعتبر العلم أداة لتنظيم العمل الاجتماعي، هذا العلم الذي كان أداة للسيطرة عندما كان في أيدي الطبقات المسيطرة، والذي عندما ينتقل إلى أيدي الطبقة العاملة يصبح أداة للنضال وللنصر والبناء الاجتماعي»، «الفن هو الأداة المثل لتنظيم القوى الجماعية». وإذا كان لينين قد أقر نشاط هذه الجمعية، ثم عاد فعارض عملها الثقافي، فلأنه كان يرى في هذا العمل نقصاً وضيق أفق، ونزوعاً عديمياً يرفض كل الثقافة البرجوازية، خاصة أن لينين كان يؤكد على ضرورة التمثل النقدي لكل الثقافة الإنسانية، وهو الذي كان يقول: «تولد الثقافة الجديدة عبر التمثل النقدي للثقافة القديمة». وتجدر الإشارة إلى أن مداخلات لينين في أمور الأدب والفن كانت تتم دائماً في إطار السياسة الثقافية، ولم تكن تقدم نفسها كمعايير جمالية وفنية، كان يقول: «الفن للشعب. يجب أن يتغلغل بجذوره إلى أعماق أوسع الجماهير العاملة. يجب أن يكون قريباً منها ومفهوماً لديها. يجب أن يأخذ بمشاعر وبأفكار وبلإرادة هذه الجماهير، وأن يرتقي بها. يجب أن يوقظ الفنانين القائمين فيها، وأن يطورهم». في هذه الشعائر، كان مؤسس الدولة السوفيتية يعمل لإنتاج فن قريب من الشعب، وفاعل في توعيته وثقافته.

على النقيض من لينين، اعتبر ستالين السياسة الثقافية للسلطة السياسية هي الركيزة الأساسية لأي تطوير نظري محتمل، فهي علم جمال ماركسي نقي، ولم تكن تلك السياسة إلا تعبيراً عن الايديولوجيا الستالينية التي مثلت اختزالاً ميكانيكياً لجملة من المفاهيم الماركسية، ومن بينها مفهوم الثقافة. وكان الفن كما رسمته الواقعية الاشتراكية أداة تدافع عن برامج السلطة أكثر مما ترصد تحقق هذه البرامج أو انكسارها في الواقع الفعلي. والحقيقة أن هذا الموقف الستاليني من الأدب لا يعبر عن إهمال للثقافة أو تصغير من شأنها، إنما كان انعكاساً لايديولوجيا السلطة في كل مركباتها، هذه الايديولوجيا التي قامت بتمجيد التكنولوجيا والانتاجية، والتي قالت بالانهيار الوشيك للنظام الرأسمالي، والتي اعتبرت أن تقدم التاريخ، وتعاقب الأزمنة، هو تقدم للاشتراكية وانهيار ضروري للرأسمالية وما كان على الأدب في هذه الايديولوجيا إلا أن يصبح قوة انتاجية مباشرة، ويرسم انتصار الاشتراكية وسقوط الرأسمالية، ويعلن قسمة هذا العالم إلى عالمين، أحدهما يتقدم ويزدهر، والآخر يضمحل ويموت.

إن قراءة معنى الواقعية الاشتراكية في الايديولوجيا العامة التي حكمت الفترة الستالينية، وفي الفترة التي تم فيها تبني

الشعب وفكر الحزب، وارتباطها العميق بنضالات الجماهير العاملة، والإنسانية الاشتراكية والأمية، والتفاضل التاريخي، ورفض النزعات الشكلية والذاتية وكذلك رفض النزعة البدائية الطبيعية». وحين نبحت عن معنى الفنان ودوره نجد التعريف التالي: «أن يمتلك معرفة عميقة بالحياة الإنسانية، وأن يكون شديد الحساسية إزاء التجارب الإنسانية وأن يكون قادراً على التعبير عنها في شكل فني ذي قيمة. وكل هذا يجعل من الواقعية الاشتراكية أداة فاعلة في تربية الشعب على الفكر الشيوعي. إن قيام الواقعية الاشتراكية على الوعي الماركسي - اللينيني للعالم، يسعف جهود الفنانين في الوصول إلى أشكال وأساليب مختلفة تتوافق مع ميولهم الشخصية».

اعتبرت القيادة السياسية في زمن عبادة الشخصية، وفي أزمنة لاحقة أيضاً، أن الفن كما الثقافة في حقولها المختلفة، مجرد تابع للسياسة، أو أدوات تكرر القول السياسي وتضاعفه، ولأنها كذلك، فهي لا تحتاج إلى تمييز مفاهيمها الخاصة، الأمر الذي يلغي الخصوصية النظرية، ويجعل أي بحث عنها أمراً نافلاً. لقد أدت هذه السياسة الثقافية إلى حصار الفن وكبح تطوره، كما أدت إلى لجم التفتح الثقافي الذي أطلقته ثورة أكتوبر، والذي كان في نزوعاته المختلفة، وفي اتجاهاته المتعددة، يسعى إلى ثقافة بروليتارية، أو إلى ثقافة ثورية تجعل من الثقافة أمراً جماهيرياً وابداعاً جماعياً. وإذا رجعنا إلى سنوات ما بعد أكتوبر نتلمس هذا الجهد الجماعي للبحث عن الابداع، والذي كان يتجلى في تعددية الموقف، وتنوع المقاربات، وبسبب هذا نجد المدارس الأدبية ذات الأسماء المختلفة: الواقعية الاجتماعية - 1925، والواقعية ذات المضمون الجديد 1926، والواقعية الفنية - 1928، والواقعية البروليتارية - 1929، والواقعية الجديدة - 1929، والواقعية الاشتراكية الثورية - 1932. وفي جميع هذه المحاولات لعبت البرولتوكولت «الثقافة البروليتارية»، التي تأثرت بأفكار بوغدانوف، دوراً بارزاً، فقد حاولت هذه الجمعية أن تقيم ثقافة بروليتارية خالصة ومقطوعة الأواصر مع أي إرث ثقافي برجوازي، يساهم في انتاجها المجتمع البروليتاري كله، لأن هذا المجتمع يلغي الفواصل بين العمل الذهني والعمل اليدوي، ويهدم الامتيازات الثقافية الطبقية، وينقل الثقافة من حيز الخاصة إلى حقل المجتمع بأسره. أكدت البرولتوكولت على دور الثقافة في المجتمع الاشتراكي، ورأت في تعميم الثقافة أساساً لانتصار الثورة الاشتراكية، وأداة لتطوير الانتاج والقوى المنتجة، وقد ظهر هذا في القرارات التي اتخذتها في

سيكولوجيا البروليتاريا، وهذا الأدب مقطوع الصلة كلياً بكل تاريخ الأدب الانساني. تبدو أفكار بوغدانوف وأفكار البرولتوكول واضحة في هذه القسمة، كما تكشف بوضوح عن الاستعمال اللاتقدي لمفهوم الانحطاط البرجوازي، هذا المفهوم الذي يرفض كل المعطيات البرجوازية بحجة أنها تنتمي إلى العالم الآخر مكرساً بذلك موقفاً عديمياً من التراث والحضارة، وموقفاً لاهوتياً من العالم.

هذه هي السمات التي حكمت، بشكل عام ومتفاوت، مفهوم الواقعية الاشتراكية في الحقبة الستالينية. بعد انتهاء هذه الحقبة تراجعت النزعة الدوغمائية، وظهرت محاولات جديدة لتطوير الواقعية الاشتراكية، وتحريرها من المفاهيم الجامدة والميكانيكية، بما يتوافق مع التحولات الاشتراكية من جهة، ومع تطور الصراع الايديولوجي من جهة ثانية. وفي اطار نقد الماضي وتطوير النظرية دعا روجيه غارودي إلى واقعية بلا ضفاف، واستبعد أراغون المصطلح كلياً، وأعيد الاعتبار في براغ إلى فرانز كافكا، وكتب الناقد التشيكي غولد شتوكر عن واقعية متطورة واستبدل الباحثون في هنغاريا، أو بعضهم على الأقل مصطلح الواقعية الاشتراكية بمصطلح الأدب الاشتراكي مع ذلك، فهذه المحاولات لم تصل إلى بناء نظرية جديدة بقدر ما كانت ترمم نظرية قديمة، أو تنهز منها أحياناً وراء صيغ نقدية غامضة. وسبب ذلك أن هذه المحاولات بدأت خاطئة أو ناقصة، فهي لم تدرس الانحراف في الأدب في جملة الانحرافات العامة التي مارستها الحقبة الستالينية، أضف إلى ذلك أنها لم تقم بدراسات نظرية تشرح أسباب الظاهرة الستالينية. ولذلك بقيت محاولات تنقيح الواقعية الاشتراكية ناقصة أو جزئية، إذا افقرت إلى منهجية مادية صحيحة، فظلت تنوس بين الدوغمائية والليبرالية، وبقيت تدافع عن حرية الإبداع بدون أن تقيم علاقة صحيحة بين الإبداع وشرطه الاجتماعية، واكتفت بنقد السياسة الثقافية دون أن تسمح لنفسها بنقد السياسة الشاملة، الأمر الذي جعل من كل جهد نقدي جزئياً. وقد قابل البعض الفترة الستالينية برد فعل أخلاقي، فمجد الإنسان الفرد والإنسانية، وقد بالغ غارودي في تمجيد الإنسان حتى وصل إلى لاهوت الإنسان، ليعبر بعد ذلك إلى اللاهوت فقط. أما أرزنت فيشر صاحب ضرورة الفن، فقد دعا إلى حلم الحرية الكاملة، وحين انكسر حلمه كتب البحث عن الحقيقة.

إن تراجع الظاهرة الستالينية وما تلاها من نقد ونقد ذاتي،

مصطلح الواقعية الاشتراكية بشكل خاص، يظهر للباحث النزوعات الايديولوجية التي حددت معنى الأدب. وكانت النزعة التقنية هي الأولى، وقد رأت في الأدب أداة لتنظيم الوعي وزيادة الانتاج، أو بشكل أدق، أداة تنظيم الوعي من أجل زيادة الإنتاج، وفي هذا الاطار تفهم جملة ستالين القصيرة: «الكتاب هم مهندسو الأرواح البشرية». وبما أن دور المهندس هو التخطيط والتنظيم وضبط الآلات من أجل تحقيق انتاج معين، فإن دور الكتاب هو ممارسة دور نظير من أجل هدف مساو للهدف الأول. إن الأديب يهندس الأرواح من أجل أن يزيد مردودها في الانتاج، ويستنهض كل طاقاتها الكامنة ليزجها في معركة الانتاج. وهكذا يصبح الانتاج هو العلاقة التي تربط بين الكاتب والقارئ، أو بين الكاتب والبروليتاري، فالأول هو مرشد ومنظم، والثاني هو مرآة تستقبل الارشاد والتنظيم وتمكسه في العمل والانتاج. يصبح الأدب في هذا المنظور آلة تحريض وتربية وضبط. النزعة الثانية هي النزعة الغائية التي تعتبر أن التاريخ يتقدم إلى الأمام باستمرار، وأن المنجزات البشرية التقدمية لا يمكن العودة عنها، وأن الإنسانية تسير بثبات إلى العالم الأفضل والأرقى، الأمر الذي يعني حتمية انتصار الاشتراكية، وحتمية هزيمة الثورة المضادة والرأسمالية. إذا كان التاريخ يتقدم صعوداً إلى الأمام، فإن دور الأدب هو رسم هذا الارتقاء، والبرهنة عليه، ثم نشر التفاؤل، لأن قضايا الحق والخير منتصرة على الدوام، فالتاريخ الانساني يسير الانساني يسير أبداً نحو غاية محددة هي الكمال والارتقاء. إن هذا التصور الغائي للواقع وللتاريخ يؤدي إلى حجب الواقع الفعلي، وعدم التعرض إلى أسئلته الفعلية، فكل الأسئلة لا لزوم لها، طالما أن المجتمع لا يسير إلا إلى الأمام. وفي هذا الحال، فإن الكتابة لا تتقاطع مع الواقع، ولا تبدأ منه، بل تظل موازية له، لأنها لا تكتب إلا عن واقع ثان موهوم مواز للواقع الأول وحاجب له، وفي هذه الكتابة يصبح الأدب مجرد ايدولوجيا زائفة. أما النزعة الثالثة التي ساهمت في صياغة الواقعية الاشتراكية بشكلها المشوه، فهي تلك التي تقسم العالم إلى عالمين متناقضين، بل إلى عالمين منقسمين متوازيين، العالم الأول هو العالم البرجوازي، والعالم الثاني هو العالم البروليتاري، وكما ينقسم العالم تنقسم العلوم والآداب، إلى علم وأدب برجوازيين، وإلى علم وأدب بروليتاريين. في هذه القسمة الميتافيزائية للعالم تصبح البروليتاريا هي الخير كله، بل يصبح البروليتاري كياناً خاصاً جديراً بأدب يكتب عن

وتطور النظرية الماركسية في الستينات، واستقلال بعض أحزاب الطبقة العاملة استقلالاً جزئياً أو كلياً عن موسكو أدى إلى تراجع حقيقي عن مفهوم الواقعية الاشتراكية، حتى غاب تماماً عند الماركسية الأوروبية وأخضع إلى أشكال مختلفة من النقد في البلدان الاشتراكية. ويمكن إضافة إلى الأسباب المذكورة التركيز على عاملين مهمين، العامل الأول هو الصراع الأيديولوجي بين الرأسمالية والاشتراكية، هذا الصراع الذي قادته الرأسمالية بحذق كبير، مستمرة أخطاء التجربة الستالينية حتى حدود التضليل، ومنذدة بالنالي بكل ما له علاقة بتلك التجربة، ومن هذه العلاقات الواقعية الاشتراكية. وبسبب صمت أحزاب الطبقة العاملة، أو قصورها، أو عدم قدرتها على التصدي للتضليل البرجوازي، فقد تخلت بعض هذه الأحزاب عن مفهوم الواقعية الاشتراكية بدون مراجعة وتقويم صحيحين، وكانت في هذا تقدم تنازلاً للايديولوجيا البرجوازية، وتتفق معها على أن الواقعية الاشتراكية هي ظاهرة ستالينية ويجب أن تنتهي بانتها هذه الظاهرة. إن هذا التحقير الأيديولوجي هو الذي مهد للانتقال من الدوغمائية إلى الليبرالية في مسائل الأدب والفن، بدون أن يلزمه لا تقويم موضوعي لإشكالية الواقعية الاشتراكية، ولا إرساء قواعد نظرية جديدة للممارسات الليبرالية في المسائل الثقافية. فتم نظرياً وعملياً التخلي عن الواقعية الاشتراكية والتنديد بها ولكن من وجهة النظر البرجوازية، وربما تكمن في هذا السبب مأساة الواقعية التي رجحت من قبل أحزاب الطبقة العاملة، بعد أن رجتها الأيديولوجيا البرجوازية. أما العامل الثاني فإنه محدود الأثر وإن كان بالغ الأهمية نظرياً، ويمثل هذا العامل في بحث بعض الماركسيين عن الأسباب المادية لظهور الظاهرة الستالينية، ولظهور الواقعية الاشتراكية بشكلها الميكانيكي. وكان هذا البحث يسعى في الوقت ذاته إلى إنتاج بعض المؤشرات النظرية التي تشرح معنى الفن والأدب من وجهة نظر ماركسية، وقد قاد هذا البحث الفرنسي التوسير، وتلاميذه باليار ويشو ويير ماسريه صاحب المساهمة المهمة: من أجل نظرية للإنتاج الأدبي، وتركت هذه المدرسة أصداً مهمة في أمريكا اللاتينية (إريك. غ. ريوخو)، وفي بريطانيا (تيري إيجلتون مع بعض التحفظات).

الخصوصية التي لا تستطيع إعادة إنتاج التجربة السوفيتية ولا الدفاع عنها كما لو كانت ظاهرة كونية، يتم الوصول إليها بنفس الأشكال والأساليب. ولما كانت هذه الأحزاب تؤكد على الخصائص المميزة لكل شعب من الشعوب، فقد كان عليها أن تؤكد على الخصوصية الثقافية، وعلى أشكال الصراع الطبقي في حقل الثقافة المحايث لكل مجتمع من المجتمعات. ويمكن من وجهة نظر الخصوصية الثقافية، العودة من جديد إلى الواقعية الاشتراكية السابقة وتلمس بعض المفاهيم الخاطئة فيها، ومن هذه المفاهيم: الكوني والتمييز، الصراع السياسي والصراع الثقافي. وقع ستالين في وهم النموذج المجرد، وفي وهم الكونية الزائفة، ولم يكن ذلك إلا انعكاساً لمفهوم الحركة الشيوعية ذات المركز الواحد، وذات النموذج الواحد، وفي المركز يتم وضع النموذج السياسي الذي ينبغي النضال من أجله، وفرض النموذج النظري الذي ينبغي الأخذ به. ومن مشتقات النموذج النظري، الواقعية الاشتراكية، التي اختزلها الأدب الستاليني إلى ثلاثة عناصر: البطل الإيجابي، الكلية الاجتماعية المتصارعة والثائية القطب، النهاية المتفائلة. أصبحت الواقعية في هذا الاختزال تجزئاً عاماً يمثل لقانون عام لا يوافق الشروط الموضوعية المكتوب عنها، بل يمثل لقانون عام في الكتابة يبدأ من الفكرة أكثر مما يبدأ من الواقع. ولهذا وقعت الواقعية الاشتراكية في النزعة الشكلية البسيطة حيث أصبح كل عمل فيها هو ظل واضح للأعمال الأخرى، وما هذه الشكلية الا شكلية القانون العام الذي ينسب الخصائص المميزة لكل تشكيلة اجتماعية - اقتصادية. إن وهم القانون العام هو الذي أدى إلى تجريد الصراع الثقافي، فأصبح الأدب يحقق مواصفات النموذج النظري المجرد غافلاً عن مستوى التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمع الذي يدور فيه، وعن أشكال القراءة والكتابة فيه، فيتخلف عن متطلبات الواقع، وعن الأشكال الأدبية فيه، وكثيراً ما كان ينسى هذا الأدب خصوصية الموروث الأدبي والمعايير الجمالية المرتبطة بشرط اجتماعي محدد. وبعد تراجع الحقبة الستالينية وظهر معنى النقد والنقد الذاتي تراجع تصور القانون العام، وتقدم تصور الخصوصية الثقافية الذي يحدد معنى الأدب في علاقته بالصراع الاجتماعي المحايث لكل مجتمع، الأمر الذي ينقل الأدب من حيز الأفكار المجردة إلى حيز الأشكال القائمة والذي يحاول، وفي حدود معينة، إقامة علاقة بين الطليعة الأدبية والطليعة السياسية، ويسعى إلى الوصول إلى أشكال جديدة، تنقد وتتجاوز الأشكال القائمة.

لم تكن مراجعة الواقعية الاشتراكية، أو التراجع عنها، إلا أثراً لنضال بعض أحزاب الطبقة العاملة من أجل طريق خاص بها للوصول إلى الاشتراكية، طريق يبدأ من الخصوصية الوطنية، ومن التمايز الثقافي والاجتماعي للشعوب، هذه

اختلفت قيمته باختلاف شروط نضال الطبقة العاملة، وهذا الاختلاف، هو الذي برهن أن الأدب يرفض كل نزعة مجردة، ويخالف كل عقيدة جامدة. وفي هامش الرفض والمخالفة ظهرت أعمال ماياكوفسكي، شولوخوف، أراغون، ريتسوس، ناظم حكمت، نيرودا، آتيلا جوزف، التي لعبت دوراً حاسماً في الثقافة المعاصرة، على الرغم من أن مرجعها العام كان اسمه الواقعية الاشتراكية.

مصادر ومراجع

- Action Poétique, No. 644.
- Balibar, R., *Les Français fictifs*, Paris 1974.
- Bogdanov, *La Science, l'art et la classe ouvrière*, Paris, 1977.
- Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology*, London, 1977.
- *La pensée*, No. 151.
- Le Court, D., *Lyssenko*, Paris, 1976.
- *Littérature et réalité*, Kiado-Budapest, 1968.
- *Littérature*, No. 13, 1974.
- Lovelle, T., *Pictures of Reality*, London, 1980.
- Lukas, G., *Ecrits de Moscou*, Paris, 1944.
- Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, Warszawa, 1978.
- *Praxis*, No. 5, University of California, 1961.
- *Soviet Writers, congress*, Lawrence and wishart, London, 1977.
- *Strategie*, Hiver, 1975.

فصل دراج

الواقعية التمثيلية

Representative Realism
Réalisme représentatif
Repräsentative Realismus

تعتمد الواقعية التمثيلية على مقولة المحاكاة، التي لازمت تاريخ النظريات الجمالية منذ بدايتها الاغريقية حتى الآن، والتي اصبحت مقولة ملتبسة وعمامة بسبب هذا التاريخ ذاته خاصة أنها لم تعثر دائماً على تعريف واضح ودقيق لها. وإذا رجعنا الى تاريخ النظريات الفلسفية اليونانية، وجدنا مقولة المحاكاة قائمة في التيارات الثلاثة الرئيسية التي حكمت هذا التاريخ: المحاكاة عند أفلاطون تمثيل للظواهر، أو تمثيل للالتقاط الحسي للواقع، الذي لا يعطي الا الظلال البعيدة عن الحقيقة. وتصبح عند أرسطو تمثيلاً لجواهر الأشياء، اما ديمقريطس فيجعل منها تمثيلاً لأفعال الطبيعة، والتصور الأخير ما يزال قائماً حتى الآن. إن قدم هذه التصورات لم يجرمها

إن مراجعة تاريخ الواقعية الاشتراكية لا يستوي إلا إذا لمُنحنا إلى وضع نظرية الأدب والفن في حقل النظرية الماركسية، هذه النظرية القائمة بالقوة وليست قائمة بالفعل لقد ترك ماركس وإنغلز ولينين جملة من الملاحظات الثابتة والصائبة التي لا ترتقي في مجملها إلى مقام النظرية الحقيقية، وإن كانت قادرة على إعطاء المؤشرات النظرية الضرورية للوصول إليها. وكان هذا الوصول ممكناً لو تم في اطار التطور الداخلي للنظرية في علاقتها بالممارسات الاجتماعية. لكن ما تم كان بخلاف ذلك، فبدلاً من التطوير الموضوعي للنظرية، قامت الإدارة السياسية بفرض نظرية تبسيطية، لا تعكس الموقف المادي من الأدب والفن، بقدر ما تمثل اختزالاً للنظرية من وجهة نظر القيادة السياسية. وحقيقة الأمر، أن القيادة السياسية وجدت نفسها أمام سؤال بورجوازي يقول: إن كل نظام فلسفي شامل عليه أن يجيب عن كل الأسئلة مهما كانت خصوصيتها، وإذا كانت الماركسية نظاماً فعليها أن تجيب عن كل الأسئلة، ومنها أسئلة الأدب والفن، وبدلاً من أن ترفض تلك القيادة مفهوم النظام والأسئلة الصادرة عنه، فإنها قبلت به، وفرضت نظرية تلقيفية محولة الماركسية إلى نسق ايدئولوجي مغلق يتضمن اجابة عن كل الأسئلة القائمة والمحتملة. لقد كان بناء النظرية يستلزم حرية البحث والنقد والاضافة والحذف، وكان يستدعي بناء علاقة صحيحة بين نظرية ترفض مفهوم النظام وواقع مليء بالتناقضات وبالأسئلة المستجدة، ولم تكن تلك الشروط تتوافق مع طبيعة السلطة البيروقراطية، ولهذا ضاع الفن في استعماله اليومي، وتاه الأدب في الارشاد والتحرير، فأصبح «يهندس الأرواح البشرية» وبرهن على تقدم العالم.

مهما يكن من أمر فإن عثار الواقعية الاشتراكية هو جزء من عثار النضال من أجل الاشتراكية. وتاريخها هو تاريخ القوى الاجتماعية التي رفعتها شعاراً في الأدب والفن. وإذا كانت هذه القوى هي جزء من التاريخ، وقد أنتجها التاريخ، فإن هذا ينطبق على الواقعية الاشتراكية أيضاً، ويقرر أنها لم تكن شعاراً ادارياً أو نظرية مصطنعة فرضتها ادارة مستبد شرقي، فهي حقيقة موضوعية مرتبطة بموضوعية وجود الطبقة العاملة، وتتطور بتطور نضال هذه الطبقة. وإذا كانت الممارسات الخاطئة قد جعلت من الواقعية الاشتراكية تاريخاً جديراً بالمحاكمة والرفض، فإن هذا لا يقود إلى نسيان دلالتها، فهي شكل الأدب الذي حاول الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة في فترة محددة، وهذا الأدب لم يولد بقرار ولا ينتهي بقرار، ولذا

الايديولوجيات العلمية. وفي هذا الحال فإن الركون الى مقولة المحاكاة عمل لا معنى له، وتعميم بلا أسس، لأن القول يعتمد على: التقليد والتشابه، والتقليد يستدعي علاقتين تسعى أحدهما الى التماثل بالأخرى، والتشابه علاقة تقوم بين موضوع مشخص وظله، أو بين موضوع يسعى الى مضاعفة آخر أي أن التشابه يقوم بين موضوع وموضوع، لا بين موضوع ومفهوم. ولهذا فإن الفنان المتأثر بالأفكار العلمية لا يمارس في فنه المحاكاة، لأنه لا يرسم موضوعاً قائماً، إنما ينطلق من أفكار مجردة يترجمها الى موضوع. اعتراض آخر يستند إلى مفهوم المرجع الخارجي: اذا كانت المحاكاة تستلزم وجود مرجع خارجي نرجع اليه حين نقارن موضوعاً فنياً بأصله، فإن هذا المرجع لا وجود له في حالة الفن التجريدي، لأن المرجع في هذه الحالة يقوم داخل العمل الفني وحده، وهو مرجع غامض متعدد الدلالات، على عكس المرجع الخارجي الواضح والوحيد الدلالة. وعلى هذا فإن المحاكاة لا تقاس لا بنوايا الفنان، ولا في المعنى الغامض القائم في عمله الفني، بل في التشابه بين بنية العمل الفني والمرجع الخارجي الذي يستند اليه، وسواء أقبلنا بالمفهوم الضيق للمحاكاة كفعل يعيد انتاج صورة الواقع الخارجي، أم رفضنا المفهوم الواسع لها، والذي يجعل من كل عمل فني، شكلاً من أشكال المحاكاة، فإننا لا نستطيع الوصول الى مفهوم خال من الالتباس، لأن هذا الالتباس قائم في طبيعة المفهوم ذاته. والسؤال الأول الذي يطرح في هذا المجال، يرتبط بالامكانية الفعلية لاعادة انتاج صورة الواقع الخارجي، فهذا الانتاج يتم بواسطة جملة من الأدوات الفنية، يستعملها فنان له تجربة خاصة، وفي شرط ثقافي اجتماعي معين. إن كل هذه العوامل، الذاتية منها والموضوعية، تترك ظلالها على طبيعة العمل الفني، وتجعله ينزاح بشكل أو بآخر عن صورة الموضوع الخارجي، فالأدوات الفنية مثلاً، ترتبط بمستوى تطور الوعي الفني، وبمعنى الفن ووظيفته في شرط اجتماعي معين، كما أن النظر الى الموضوع الخارجي، وتحديد الشكل اللازم لتصويره، يتأثران بشكل الايديولوجيا، أو بشكل الايديولوجيات القائمة في مجتمع ما. وعلى هذا فإن العين البريئة، أو المحايدة لا وجود لها، وأن المحاكاة لا يمكن النظر إليها خارج التاريخ، إذ أن هذا الأخير هو الذي يحدد شكل الوعي في تعامله مع الواقع الخارجي، الأمر الذي يعني أن «نسخ» الواقع، وتقديمه في موضوعيته الكاملة، أمر مستحيل. قادت هذه الاعتراضات الى فكرة جديدة تستبدل المحاكاة بمقولة الوهم، وتعتبر أن المحاكاة في

الاستمرار، ولم يمنع عنها الديمومة، فتصور أفلاطون لا يزال قائماً في المدرسة الطبيعية ومشتقاتها، وفي كل تجربة فنية تدعو الى نقل التجربة اليومية الباشرة. وتلمس حضور التصور الأرسطي في علم جمال جورج لوكاش، الذي بنى نظاماً سامقاً من المقولات الجمالية. ويمكن أن نجد تصور ديمقريطس في الأفكار البنيوية المعاصرة بعد أن وجدت لها مكاناً في أفكار عصر النهضة لكلود ليفي-شتروس ورولان بارت، فإن الفاعلية البنيوية تتضمن نماذج لبنى قائمة في العالم المحيط بنا. وإضافة الى هذا التاريخ البعيد والقريب لمقولة المحاكاة، نستطيع أن نجد لها أثراً في بعض نظريات السينما المتأخرة التي تبني العمل الفني على شعار: «هنا والآن» الذي يقوم على نقل ميكانيكي للواقع المعاش، والذي يرجع العمل الفني الى اعادة انتاج للعلاقات الظاهرة. ومهما اختلف معنى المحاكاة، وتعدلت دلالاته، فإنه يظل قائماً على فكرة ثابتة، وهي قياس العمل الفني على ظواهر الطبيعة، أو على علاقة محدودة فيها، أي على تقليد شيء قائم فيها وقد يذهب بعض منظري الرسم المعاصرين الى توسيع دلالة المحاكاة، فيقولون: ان كل عمل فني مهما اقترب من الطبيعة أو ابتعد عنها، يظل قائماً في حقل المحاكاة، لأنه لا ينقل إلا ما هو موجود في الطبيعة، سواء أكان هذا النقل أميناً لما يرى، أم تشويهاً له وانحرافاً عنه. وبأخذون على ذلك مثلاً، أعمال مالفيتش وكانديسكي التجريدية، أو بقع بولك الملونة، ويرون أن هذه الأعمال مهما بالغت في تجريدتها تحتفظ على الدوام بعلاقة ما مع الواقع وتمازج بالتالي شكلاً معيناً من المحاكاة. وعندما يسعى هؤلاء المنظرون الى الدقة يمايزون بين المحاكاة ومشتقات المحاكاة، وبذلك يضعون الفن في كل أشكاله في هذه المقولة العامة، بما في ذلك الفن التجريدي الكامل. وقد يدعمون موقفهم هذا أحياناً بالرجوع الى بعض معطيات العلوم البيولوجية والفيزيائية، قائلين: ان التجريد القائم في الفن يجد له نظيراً في علاقات الطبيعة وفي أجزائها الظاهرة والمستترة، وان الفنان يقوم بتقليد الطبيعة، ما ظهر منها وما احتجب، وان الفن المجرد يمكن أن يرسم ما هو قريب من الفيزياء النووية، أو ما هو قريب من العالم الذي يدرسه البيولوجي بالآلة الدقيقة. ان توسيع معنى المحاكاة الى الحدود السابقة، لا يحدد معناها بقدر ما يلغي هذا المعنى، ولا يوضح دلالتها بل يضيف غموضاً جديداً الى التباسها السابق، فحين يقوم فنان التجريد بانتاج عمل فني يشبه في مظهره عالم فيزياء الصفائير، فإن عمله هذا، لم يتحقق كسرورة سعت الى اعادة انتاج عالم فيزيائي فعلي، إنما تمت بسبب تأثر الفنان ببعض

فعملية التحول اذن لا تعيد انتاج الموضوع مثلما كان، انما تتجه بشكل جديد بواسطة جملة عناصر مادية، أو بشكل أدق بواسطة مجموعة من الأدوات الفنية المندرجة في سياق -تاريخي في معين، والتي تأخذ تعييناً محدداً في فترة معينة من الزمن. ان اعتبار الوهم هو جوهر الفن وقوامه لا يعطي اجابة عن أسئلة الفن، شأنه في ذلك شأن مقولة المحاكاة، التي تشير من الأسئلة أكثر مما تعطي من الاجابات. ويصدر السؤال الأول عن معنى الواقع الذي تعتبره المحاكاة مرجعاً، اذ لا يمكن الركون الى الواقع الا اذا استطعنا تعريفه وتحديدده بشكل موضوعي. وقد يقال ان الواقع هو المحسوس، لكن هذا القول لا يستطيع ان يجد العلاقة بين الاحساس وشكل الفكر، كما أنه يجعل من الواقع مقولة معيارية تختلف من فرد الى آخر، ومن تجربة الى تجربة. وقد يتعد البعض عن معيار الاحساس، ويرى في الواقع وجوداً خارجياً موضوعياً مكوناً من مجموعة من الأفعال والحركات والبني والممارسات، وهذا التعريف يحتاج بدوره الى مزيد من الدقة، فهو يقبل بالوجود الموضوعي للواقع، ويجعل الفن انعكاساً له، لكنه يخطئ في تحديد معنى الانعكاس، ويقيم علاقة ميكانيكية بين الموضوع الخارجي والعمل الفني، وعلى هذا فإن الموقف السابق لا يستقيم الا اذا أدخل مفهوم السيرة الى مفهوم الانعكاس، وعرف أن علاقة الفكر بالواقع تتحدد في أطروحة مزدوجة يقول القسم الأول فيها: في العلاقة بين الفكر والواقع يأخذ الواقع موقع الأولوية، ويقول القسم الثاني فيها: في علاقة الانعكاس التي تقوم بين الفكر والواقع تأخذ السيرة مكان الأولوية بالنسبة للانعكاس، إذ إن الانعكاس سيرة لا فعلاً ميكانيكياً، وهو لا يتحقق من وجهة نظر الذات العاكسة، بل من وجهة نظر المركبات الايديولوجية التي تحملها هذه الذات في فترة محددة من التطور التاريخي وعلى هذا فإن الواقع يتحدد موضوعياً بمفهوم التاريخ لا بالظواهر العارضة أو التقويمات الحسية. أي أنه يتحدد بمفهوم موضوعي. ويقول بعض منظري الفن: ان الواقع الوحيد المحدد موضوعياً لا وجود له، لأنه يختلف باختلاف المقاربات له، وكلما تعددت المقاربات تعدد الواقع. وكل مقارنة تكشف عن معنى جديد له، وتخلق واقعاً جديداً ذا معنى جديد، وفي الحقيقة أن التعدد لا يقوم في الواقع بل في المقاربات الفنية له. فالواقع واحد والمقاربات متعددة، فالقبول بتعددية الواقع يعني تحويل المعرفة الى شيء معياري، بل يعني أيضاً ارجاع الواقع الى واقع معياري. وهكذا فإن البدء من مقولة المحاكاة بفضي الى موضوعية المحاكاة التي لا يمكن القبول بها الا بالرجوع الى تاريخ الوعي

ذاتها فعل متوهم، ينتج الوهم في اللحظة التي يعتقد فيها أنه ينتج الحقيقة.

ان الاتجاه الذي ينفي مقولة المحاكاة بمقولة الوهم، لا يفترق الى المرتكزات النسبية التي تؤيد دعواه، فهو يقول: أن الحواس عاجزة عن ادراك الواقع الموضوعي بشكل دقيق، وأن الأدوات الفنية مهما بلغت من الدقة لا تستطيع الامساك بجوهر الواقع الفعلي، وتضيف الى ذلك النزعة الذاتية للفنان التي تسقط ذاتها على الواقع، وتقدمه بشكل مصطنع، أو بشكل يحمل آثار الصنعة الفنية، وينتهي هذا الاتجاه الى القول: ان الفن يقوم على الوهم، وان صورة الواقع تختلف عن واقع الصورة، وأن الواقع الأول يختلف باستمرار عن الواقع الثاني. على الرغم من صحة بعض اعتراضات هذا الاتجاه، فإنه يكبر بدوره، ويفتح الباب للاعتراض من جديد. وأول هذه الاعتراضات يصاغ بالشكل التالي: اذا كان الفن وهماً فكيف يمكن تحديد القيمة الفنية؟ إن ارجاع الفن الى وهم ينفي أولاً القيمة المعرفية للفن، لأن هذه القيمة لا تتحقق الا بوجود القيمة الفنية. واذا كانت المعرفة قيمة موضوعية، فإن هذا يعني أن القيمة الفنية موضوعية أيضاً. ويمكن القول أيضاً أن الاتجاه السابق يقع في تعميم غير صحيح، إذ إنه لا يمايز بين الوهم والتخيل، والوهم ممارسة تفتقر الى مرجع مادي، في حين أن التخيل ممارسة فنية قائمة على التجريد المحدد، الذي يقدم صورة للواقع لا تنسخ ظاهره الخارجي، بل تحاول الامساك بالسمات الأساسية له، ومثل هذا التجريد لا يتحقق الا كأثر لمعرفة الواقع المادي من ناحية ومعرفة الوسائل الفنية الموائمة لانتاج هذا الواقع فنياً من ناحية ثانية. أضف الى ذلك أن الوهم يقع في مدار الذات الواهمة التي تعتبر ان الفن خلقاً محضاً، ورسالة تنبعث من جوهر الفنان المتعالي، بينما يقوم التخيل في حقل الانتاج الموضوعي الذي يفترض وجود موضوع خارجي، وأدوات فنية اختارها وعي ايدولوجي - جمالي معين، أعادت تركيب علاقات الموضوع الخارجي بشكل تنقله من وضع الى آخر مختلف عنه. إن القبول بمفهوم الانتاج الفني يعني أولاً ان العمل الفني حقيقة موضوعية، ويؤكد ثانياً أن صورة الواقع الفنية تختلف عن صورته المباشرة، لأن الصورة الأخيرة لم تدخل الى حقل الفن الا بعد إخضاعها لممارسة محددة، تتضمن عملية تحويل محددة. وإذا قبلنا ببعض مفاهيم المدرسة البنوية نستطيع القول: أن الواقع يقع في حقل اللغة، بينما تقع صورته الفنية في حقل الكلام، أي في حقل متميز عن الأول بسبب فعل التحويل الذي وقع عليه،

التقنية التي يستعملها الفن لانتاج الواقع. اعتراض ثالث تثيره مقولة المحاكاة: أن دراسة الحقيقة في علاقات التشابه يختزل الفن الى القدرة على النقل والنسخ والتقليد، الأمر الذي يلغي دور الانحاء الفني، وينكر بعد المتعة الجمالية في العملية الفنية، ان لم يكن يماثل بينها وبين الوظيفة النفعية المباشرة. وفي كل هذه السمات تتراجع التجربة الفنية، وينتهي الاستكشاف الفني، وتلتغي موضوعيا جملة من أشكال المقاربة الفنية للواقع مثل: الساحر والرمزي والغرائبي التي تنطلق من الواقع وتحاول العثور على اجابات مواتمة له. تقوم المحاكاة في هذا الموقف بالغاء معنى الاشارات الفنية والحوامل الفنية، وتطرد الاساسي الذي يجعل الفن فناً، وهذا صادر عن تضيقها للتجربة الجمالية، واختزالها الى علاقة نقل تتم بين الذات والموضوع، ذات منعزلة عن السياق التاريخي العام، وموضوع خارجي محايد يؤثر على الفعل الانساني ولا يتأثر به، وفي هذه العلاقة تدخل العملية الفنية في سكون التقليد، وتخرج منها السيرورة المبدعة، وتنسى في سكونها هذا أن الفنان لا يقيم تجربته على علاقة أحادية البعد تكفي باعادة انتاج موضوع خارجي، انما يحاول أن يستفيد من جميع المنجزات العلمية والثقافية التي بلغها المجتمع من أجل اعادة استعمالها في حقله الفني، أي ان الفنان لا ينطلق من الموضوع الخارجي، انما ينطلق من معطيات التاريخ الشاملة التي تسمح له بانتاج جديد للموضوعي الخارجي، لا ينقل الموضوع أو ينسخه، وانما يعبر عن سمات الشرط التاريخي الذي يعيش فيه. وفي علاقة الفن بالتاريخ أعطى بيكاسو رسومه وعمل فيرناند ليجيه على استخدام معطيات التكنيك في العملية الفنية، وبني فرانز كافكا عمله الروائي، وظهر وتطور الفن السينمائي. إن ما يسمى بالتجربة الفنية هو قدرة الفنان على استخدام عناصر ثقافية جديدة أو قديمة وإعادة بنائها بشكل يسمح له بانتاج معنى معين. ولعل من الأسئلة التي يثيرها المفهوم التعسفي للمحاكاة سؤال الشعر وسؤال الجمالية المفرطة، فالشعر لا يقوم على محاكاة الواقع، انما يبني في نسج من الاشارات والرموز والصور التي تحتضن تجربة ذاتية تملن في علاقاتها الداخلية عن تجربة جماعية. فمرجع الشعر ليس الواقع المباشر، بل الصورة الفنية، التي لا تكتسب فنيها الا بسبب انزياحها عن الواقع، ووصولها الى واقع الصورة الذي يتضمن الواقع الخارجي ويفيض عنه. وتصل الصورة الشعرية الى هذا الوضع بسبب انزياحها عن الموضوع الخارجي، وخروجها عن الزمن الخارجي لهذا الموضوع، فهي تشمل على زمن نفسي، وعلى زمن شعري، إن صح القول، لا يشكل انعكاساً مباشراً

من ناحية الى موضوعية المعرفة من ناحية ثانية. السؤال الثاني الذي تطرحه مقولة المحاكاة يرتبط بمفهوم الحقيقة: اذا كان الفن يقوم على علاقة التقليد والتشابه بين موضوع خارجي وآخر يعيد انتاجه بوسائل معينة، فإن هذا يعني أن الحقيقة تتعين بدقة التشابه وضبط اعادة الانتاج، وأن غياب التشابه والانحراف عن الموضوع الأصلي يؤديان الى تشويه الحقيقة. يثير هذا الحكم عدة اعتراضات: فهو يقيم الحقيقة في الظاهر العياني، علماً أن الوصول الى الحقيقة يتم في مدار المجرد، الذي يدرس علاقات الواقع الخارجي في آثارها المحددة، ثم يستند الى جهاز من المفاهيم وثيق الصلة بتاريخ المعرفة من أجل أن يعيد صياغة الواقع نظرياً، أي أن الحقيقة لا تقوم في ما هو خارجي، بل في جملة العلاقات الظاهرة والمستمرة التي تحدد سيرورة هذا الواقع الخارجي. أما الاعتراض الثاني فيصدر عن تاريخ الفن ذاته، حيث تشكلت عدة مدارس فنية، منها الفن المجرد، والفن البدائي، والانطباعي والتعبيري... وكثير من هذه المدارس، حتى أكثرها ارتقاءً. حالة بيكاسو مثلاً. لا تقيم الفن على مقولة المحاكاة، ولا تعتبر ان حقيقة الفن تكمن في نقل الواقع الخارجي بصدق وبأمانة بل إنها على العكس من ذلك، تقيم الفن على تشويه الواقع، أو على الانزياح عنه في لحظة انتاجه فنياً، وتعتبر أن جوهر الفن ينهض على هذا الانزياح القائم بين الموضوع الخارجي والتمثيل الفني، ان الاعتراض الثاني صحيح بدوره صحة الاعتراض الأول، فتحديد مقولة الحقيقة الفنية يتضمن عدة عناصر: القدرة على تمثيل الوضع التاريخي، الاتساق الداخلي في علاقات العمل الفني، موقع التقنية الفنية المستعملة في العمل الفني في السياق العام لتاريخ الفن وتطوره. مهما يكن من أمر، فإن مفهوم الحقيقة يستند باستمرار الى مفهوم التاريخ، ففي الاعتراض الأول نرى تاريخ المعرفة في علاقتها بالمجرد والمخصص، وفي الاعتراض الثاني نرى تاريخ تطور التكنيك الفني الأمر الذي يؤدي الى معالجة حقيقة الفن في اطار تاريخ المعرفة وفي الاطار التاريخي لمفهوم الحقيقة. إن ربط مفهوم الحقيقة بمفهوم التاريخ يفضي الى مفهومي: الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة، علماً أن التاريخ لا ينظر الى الحقيقة كمقولة مجردة، بل كمقولة ذات آثار محددة تتجلى في الممارسة، أو كممارسة تستند الى جملة من الأدوات التي أنتجها التاريخ والتي تنتج التاريخ، بمعنى آخر: إن ارتقاء المعرفة في نزوعها الى الحقيقة يقوم في تطور الأدوات التي تستعملها المعرفة في تحويل الواقع، وإذا كان الأمر كذلك، فإن حقيقة الفن لا تدرس في اطار محاكاة الفن للواقع، بل في اطار الأدوات

القبول بمفهوم بسيط للمحاكاة لا يكبح انتاج العمل الفني فقط، بل يكبح أيضاً امكانية القراءة الصحيحة للأعمال الفنية، فالعمل الفني الصحيح متعدد المعنى، وهو يرقى الى تعددية المعنى بسبب استناده الى كل متجزات زمانه وإعادة تركيبها فنياً.

تظهر الاعتراضات السابقة أن المحاكاة مقولة عامة، بل موهلة العمومية، فهي توجد في جميع الممارسات الانسانية، في الفن كما في العادات الاجتماعية، في الايديولوجيا كما في التربية المدرسية، في اللاهوت كما في السلطة السياسية. ولهذا فإنها لا تستطيع ان تلعب دوراً ذا معنى في تفسير العملية الفنية الا اذا تميزت وأعيدت صياغتها بشكل يتوافق مع تطور الفن ومع تطور الوظيفة الفنية. ومثل هذا التطوير، ولا شك، ينقل المحاكاة من دلالة الى أخرى، وقد يبرهن على ضرورة التخلي عن هذه المقولة العامة، واستبدالها بمقولة أكثر وضوحاً ودقة. وقد شكلت مقولة الواقعية تطويراً نوعياً لمقولة المحاكاة، لأنها اعتمدت على مقولتي المعرفة والتاريخ، وجعلت العمل الفني لا يقوم على نقل مباشر للواقع، بل على انتقاء عارف لموضوع محدد، يصل اليه الفنان بعد بحث ودراسة، ويرى فيه حاملاً مثالياً لتصوير وضع اجتماعي معين. إن انتقال الموضوع الفني في حقل الواقعية، من مدار الانعكاس المباشر والبسيط، الى مدار الاصطفاء المدروس، لم يدفع بضمون العمل الفني الى الأسام فحسب، انما طرح أيضاً اسئلة فنية أيضاً، فلم يعد العمل الفني يقوم على إعادة انتاج الموضوع الخارجي، انما أصبح قادراً على البحث عن الشكل الملائم للمضمون الملائم، بدءاً من الكتابة التاريخية وصولاً الى الشكل الهجائي والفراشي. وأخيراً فإن مقولة المحاكاة مقولة فلسفية، نشأت وتطورت في حقل المدارس الفلسفية، فعاجلت المواضيع الفنية بمقولات فلسفية محدودة، فلم تستطع ان تقدم اجابات صحيحة عن الأسئلة المستجدة لتطور الفنون، ولهذا فإنها تراجعت في زمن تطور الفن الذي أعقب عصر النهضة وفرض حقائق فنية جديدة، ولم تعد قائمة الا في تاريخ الفلسفة، كمرجع تاريخي، لا كأداة بحث راهنة.

مصادر ومراجع

- Gombrich, E.H., *Art and Illusion*, Princeton, 1961.
- Morawski, Stefan, *Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics*, the mit Press, 1974.
- Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, warszawa, 1975.
- Vygotsky, L.S., *The Psychology of Art*, The MIT Press, 1971.

ليصل دراج

للزمن الخارجي المباشر، إذ إن خضوع الشعر الى الزمن المباشر يعني انتهاء الشعر بانتهاء الزمن الخارجي الموازي له. وما استمرارية «الشعر العظيم» الا تعبيراً عن هذا الزمن المركب القائم في العملية الشعرية، وفي كل عملية ابداعية، وهو الذي يجعل العمل الفني قابلاً للتجدد والاستمرار. وتنسحب هذه المحاكاة على التجربة الجمالية، التي تنزع أحياناً الى تجاوز الواقع المباشر وتبعيده، عن طريق بناء جمالي متنسق يجاوز حدود الزمان والمكان بل يسعى الى تبعيد الواقع عن طريق العلاقة الجمالية، بحيث يصبح الفن في هذه العلاقة قضاءاً للتحرر من قيود، الحياة اليومية، ومن آثار العنف الاجتماعي. ولا يستطيع الفن ان يلعب دوره التحريري هذا الا بسبب قدرته على بناء واقع جمالي متحرر ومغلق، ينقل الانسان من حصار الحياة اليومية الى آفاق الفن، وينقل العقل من مدار التعاليم الرتيبة الى مساحات الخيال. وحين يقول المخرج الايطالي فريد ريكو فيليبي: ان الجمالية تلغي حدود الايديولوجيا، فانه لا يعبر الا عن دور الفن في تحرير العقل والخيال من معايير الحياة اليومية، وفي الانطلاق الى لحظات قليلة يمارس الانسان فيها ذاته المفقودة.

إضافة الى الاعتراضات السابقة، تطرح المحاكاة موضوع: تعددية المعنى وأحادية المعنى في العمل الفني، إن القبول بالمعنى الضيق للمحاكاة، واعتبار العمل الفني صورة مرآوية لموضوع خارج عنه، يفرض على الفن اعطاء معنى واحد، والمعنى هو النسخ المباشر، وبذلك تعدد عملية القراءة الفنية، أو تلغى أصلاً، لأن دور العمل الفني هو نقل أحادي لما هو خارجه. وإذا صح هذا على الأعمال المسطحة، فإنه لا يصح على الأعمال الحقيقية، فبعض الأعمال تتضمن في نقلها للموضوع الخارجي بعداً رمزياً، أو انها لا تختار موضوعاً معيناً الا بسبب قدرته على حمل وتضمن جملة من الرموز، فكان المظهر الخارجي، في هذه الحالة، ليس الا قناعاً لمضمون مستتر أكثر كشافاً وإيماءً ودلالة. ويميز هوسبرز، هنا، بين شكلين من وظيفة العمل الفني: الوظيفة التصويرية التي تتجلى في الخطوط والألوان وغيرها من العناصر الفنية، والوظيفة الرمزية القائمة في الأولى. الوظيفة الأولى تشير الى واقع خاص وخادع، يحجب خلفه واقعاً آخر أكثر غموضاً، وربما يكون أكثر وضوحاً، ودور القراءة الفنية هو التمييز بين هاتين الوظيفتين، والنفاذ من الواضح الى الغامض. إن هذه القراءة المزدوجة، والتي تقرأ موضوعاً وراء موضوع آخر، لا تتحقق الا بسبب بنية العمل الفني، الذي لا تتمتع محاكاته للواقع، من تضمن رموز معينة تعطي المفتاح الصحيح للقراءة. وعلى هذا فإن

الواقعية الجديدة

Neo-Realism
Néo-Réalisme
Neo-Realismus

إذا كانت الواقعية قد وجدت من يرفعها الى مستوى النظرية، بالمعنى الدقيق للكلمة، وإذا كانت الواقعية الاشتراكية قد وجدت من يجعلها شعاراً نظرياً وسياسياً، فإن الواقعية الجديدة لم تعثر إلا على جسمها النظري، ولا على الموقف السياسي الذي يجعلها نظرية وشعاراً.

ولذلك لم تأخذ شكل المدرسة الموحدة في التطبيق، ولم ترتفع الى نظرية واضحة المعالم، حتى بدت موقفاً فنيا يعوزه الوضوح والتحديد، أو موقفاً تنتمي اليه جملة من الممارسات الفنية المتجانسة في القصد والوظيفة، واللامتجانسة في المقاربة الفنية للواقع. وتجانس القصد يعود الى طبيعة الشرط التاريخي الذي أعطى الواقعية الجديدة، أما لا تجانس المقاربة الفنية فيعود الى بعد هذه الواقعية عن تقديس التعاليم المدرسية والشعارات الايديولوجية السكونية. وقد ولدت الواقعية الجديدة كآثر لموقف الأدب والفن من انحطاط الرأسمالية، واغتراب الانسان فيها، وسقوطها الى مصاف البربرية الأولى خلال الحرب الكونية الأولى والثانية، وهزيمة التراث الانساني فيها إبان صعود الفاشية والنازية، وتراجع القيمة الانسانية وانسحاقها في الثورة التكنولوجية وفي الثورة ما بعد الصناعية. ولعل العنصر الحاسم في ظهور هذه الواقعية كان اندلاع الحرب ونتائجها الفاجعة، التي أعلنت عن تناقضات الرأسمالية، وعن لجوئها الى الدمار الشامل كأداة لحل هذه التناقضات.

وكانت هذه التحولات السلبية والمدمرة سبباً لظهور نزعة تشاؤمية تنعي اغتراب الانسان وانحيار القيم التنويرية، وقد ساقتها نزعة أخلاقية تنادي باحترام الحياة والانسان، وبصيانة الموروث الحضاري الانساني، وبالدفاع عن حق الانسان في العيش والحرية. في هذا الاطار ولدت الواقعية الجديدة كموقف يدافع عن الانسان الشامل، أو عن الانسان الكوني، بدون النظر الى موقعه الطبقي أو انتمائه الايديولوجي، وكان تجربة الحرب، والفناء الذي يهدد الانسان بلامتياز، جعلاً هذه الواقعية، تعود الى مقولة جوهر الانسان، فتركز على الانسان الفرد أكثر مما تركز على طبقته، وتهتم بالأخلاق أكثر مما تهتم بالسياسة، وتدور حول الحياة أكثر مما تدور حول التاريخ.

ولهذا اهتمت الواقعية الجديدة بالانسان في حاضره، فأقصت كل الأزمنة، ولم تحتفظ إلا بالزمن الراهن أو المعاش، لأنه الحيز المشخص الذي يتحرك فيه الانسان الحقيقي، تاركة الزمن القادم للايديولوجيا التبشيرية، وتاركة الزمن القديم للايديولوجيا الرومانسية. وبدءاً من الانسان في حاضره، مارست الواقعية دورها، وطرحت أسئلة الحاضر والانسان وبسبب دفاعها عن الحاضر دافعت عن الحياة، وبسبب التزامها بقضايا الانسان الشامل، استبدلت البطل الايجابي والانسان الغادي البسيط الذي يعيش ظلم المجتمع، ويعاني قلقه الكوني، وبسبب التقاطها لمستجدات الحياة تنكّرت للمعايير الجمالية السائدة، وسعت الى استخلاص أدواتها ومعاييرها الفنية من الواقع الذي تقاربه في خصوصيته وتميزه.

جاء ظهور الواقعية الجديدة رداً على الأزمة الشاملة التي اكتسحت البرجوازية في النصف الأول من هذا القرن، والتي شملت بالضرورة المدارس الفنية المسيطرة، وتجلي هذا الرد في شكلين: إعادة الاعتبار الى الدور الأخلاقي للفنان والكتاب، والتأكيد على اللحظة الأخلاقية في الأعمال الأدبية والفنية، هذا من ناحية، والبحث عن أساليب فنية جديدة من ناحية أخرى. وكان مفهوم المسؤولية الأخلاقية في صميم حركة الواقعية الجديدة، وحكم هذا المفهوم موقف الكاتب من العالم كالتزام أصيل، وكشهادة فاعلة، فانتقل الكاتب من واقع التأمل المتعالي الى أرضية المشاركة الاجتماعية الفعلية، وأعطى هذا الانتقال أثراً في موقف الكاتب من الجماهير الشعبية، إذ رأى فيها طرفاً أساسياً يشارك المسؤولية الأخلاقية في صياغة هذا العالم، وقوة فاعلة قادرة على التعلم والابداع وانتاج الثقافة، وليس مجرد ذوات سلبية تقوم باستقبال الثقافة، ولا تحسن ارسالها. وكان فنان الواقعية الجديدة يعلن في موقفه من الجماهير الشعبية عن الحقائق الأساسية التي أنتجها الزمن الحديث، والتي دعت الى التضامن الانساني، وفرضت شعوراً عالياً بضرورة العمل الجماعي، وبرهنت أن انسان المجتمع الحديث قادر على التعلم والانتاج في جميع الحقول بما في ذلك الأدب والفن. وكان لهذا المنظور أثره الأكيد في مضمون الأعمال الفنية وأشكالها فعاقلت المضامين المسائل الحقيقية للبشر الحقيقيين، وحاولت الأشكال في تحولاتها وتغيراتها أن تحقق اتصال المضامين القائمة فيها. ان الاقتراب من الجماهير والتوحد معها في المسؤولية، والتخلي عن وهم الفنان المتعالي، والاعتراف بدور الجماهير في انتاج الثقافة، طرح على الفن والأدب مسألة الاتصال، أي ضرورة خلق الأشكال الجديدة التي تحقق علاقة صحيحة بين الثقافة والجماهير. ولما كانت

أنها فن لا يقوم على مقولة التعبير بل على مقولة التركيب. فالتعبير يبدأ من داخل الذات، ويبدو كجوهر يوازي الحياة ولا يتشكل فيها، أو تبدو الحياة فيه كتجليات لعنصر أسمى من الحياة ذاتها، في حين يبدأ التركيب من «الخارج»، من حقل الحياة في أسئلتها الاجتماعية والفلسفية والعلمية والتقنية. إن غنى واتساع العناصر التي تلجأ إليها الرواية في بنائها يسمح لها بحركة غنية وواسعة، ويجعل منها فناً مركباً مفتوحاً للإمكانات، فهو يأخذ بالعلم والفلسفة وبكل منجزات المعرفة في مساءلته للحياة، فيحسن طرح الأسئلة، ويعتمد على منجزات المعرفة من أجل بلوغ إجابات موحية، أو الإشارة إلى إجابات بعيدة عن التوضيح. وإذا كانت هذه المعرفة تساعد في التقاط الموضوع فإنها تسعف الفنان أيضاً في البحث عن تكنيك روائي صحيح، إذ إن تقدم المعرفة وانتاجها التكنيك اللازم في كل حقل من حقول الحياة، يفرض أو يفترض ضرورة انتاج تكنيك روائي جديد، يوازي تقدم التكنيك في المجتمع أو يتجاوزه. ويرتبط مفهوم التكنيك هذا بمفهوم التقدم الاجتماعي ودور التكنيك فيه، والذي يتمثل في جعل الحياة أكثر سهولة وجمالاً، وكما يسمح التكنيك للإنسان باستعمال جديد للأشياء، فإن على التكنيك الروائي أن يقدم كتابات جديدة تسمح بقراءات وتصورات جديدة. إن التأكيد على دور التكنيك لدى باربرو لا يعني أن التكنيك الروائي كافٍ بحد ذاته، إنه ضروري، لكنه لا يحقق كفايته إلا بمعرفة الحياة، وبإقامة علاقة صحيحة مع القارئ أو مع الجمهور، علاقة اجتماعية - جمالية بالضرورة. وبهذا المعنى، فإن الإشارة إلى التكنيك تطوّر العمل الروائي بقدر ما تسعف الوظيفة التربوية، وتفتح آفاقاً لتجديد الفن بقدر ما تعرّض على أدوات جديدة للقاء الفنان والجمهور. وعلى هذا فالدعوة إلى التكنيك تنفي كل نزعة تقنية صماء، وتغاير كل منظور تشييء. إنها دعوة إلى استعمال التكنيك من أجل اغناء الصورة الفنية الموحية التي تنقل صورة الحياة بدون إيمان، أو التي تسعى إلى انتاج صورة يجعلها التكنيك الذي تقوم عليه قادرة على اعطاء صورة الحياة في كل احتمالاتها. يشير هذا المنظور إلى أهمية الصورة الفنية في رسم الحياة، ويؤكد أن الصورة الفنية أوسع من الحياة المادية، وأن جوهر الفن يكمن في المسافة التي يقيمها بين الحياة وصورتها، بحيث تبدو الحياة أكثر وضوحاً أو غموضاً، ويحيث يبدو وجه الحياة قابلاً للانقسام إلى وجوه عديدة. وتقوم في هذه المسافة المتعة الجمالية والمعرفة الفنية، ويظهر فيها الاختلاف بين الجميل والمفيد، وتكتشف فيها بشكل مشخص الفرق بين التكنيك العام والتكنيك الفني،

الواقعية الجديدة تبحث عن حلول الأسئلة الفنية في قلب الواقع المعاش، فإنها سعت إلى إيجاد الأشكال الفنية الضرورية بدءاً من هذا الواقع نفسه، ولهذا كان بحثها عن الشكل لا يدور في مدارات التجريد أو في فضاء التجديد المبهم، إنما كان يتم من وجهة نظر الجماهير الشعبية التي تعيش في هذا الواقع. وقاد هذا الموقف إلى إقامة العمل الأدبي على دراسة الواقع اليومي ومراقبة تحولاته، وقاد أيضاً إلى دراسة المعايير الجمالية الشعبية، وإلى دراسة التراث الشعبي الفني، كي يصبح هذا التراث مادة لتجديد الأشكال الأدبية، وأداة فنية تلغي المسافة التقليدية بين الفنان والقارئ. إن ركون الواقعية الجديدة إلى التقاليد الفنية الشعبية لم يكن محكوماً بهموم شكلية أو أكاديمية، إنما كان استجابة لالتزام أخلاقي، اجتماعي يحترم إمكانيات القارئ، ويرجع إلى تراث القارئ، كي يجعل منه مادة تحقق التقاء القارئ والفنان في الحاضر. كان الرجوع إلى التقاليد الشعبية أمراً تفرضه وظيفة العمل الفني والتي تدرك أنها لن تحقق ذاتها، إلا إذا كان الشكل الفني قريباً من الجمهور ومعروفاً لديه، والتي تعلم أيضاً أن هذا الشكل لا يصل إلى الجمهور إلا لأنه يلمس قضايا يعرفها، ويهتم بها. وفي هذا الرجوع إلى التقاليد، كانت الواقعية الجديدة تمارس تحولاً ثقافياً مستمراً، فترهّن الموروث، وتعيد صياغة المواد الفنية الشعبية، وتستنبط الأشكال الجديدة، وتستجيب لجديد الأسئلة الاجتماعية. وكانت في هذه الممارسة تنفي مفهوم النموذج، وتبتعد عن مفهوم المحاكاة، وتحاول أن تكون صورة لغنى الحياة وتعقدها، فتوسل كل الإمكانيات الفنية، التي تجمع بين التوثيق والرمز والتخيل...، تدافع عن حرية الفن وعن حرية المجتمع، أو تدافع عن فن لا يرى حريته إلا في وظيفة المدافعة عن حرية المجتمع. إن الأخذ بمفهوم الحرية الاجتماعية منها والفردية أفضى إلى تعددية الأشكال الفنية، وإلى سحب الفن من مدار التلقين إلى مدار الإيحاء العاقل، الذي يزواج بين تصحيح الوعي وتقويم التصورات الجمالية.

تحققت سمات الواقعية الجديدة في حقول الأدب والفن تحقّقاً غير متكافئ، بدت واضحة في السينما، كما وجدت لها مكانها في الرسم، ووصلت إلى الرواية ونظرية الرواية، لكن هذا الوصول بدا مبهماً أو مختلطاً المعالم، إذ أنه من الصعب الحديث بدقة عن رواية الواقعية الجديدة. مع ذلك، فهذه الصعوبة لم تمنع الباحث الإيطالي امبرتو باربرو من تقديم جملة مفاهيم نظرية لتقويم رواية الواقعية الجديدة، منها، أن الرواية هي فن عن الحياة، ودفاع عنها، وانتاج متخيل لوجوهها، أي

ان الابتعاد عن النسق الذهني المجرد، وعن التصورات الايديولوجية الجاهزة، والاقتراب المستمر من الواقع الاجتماعي في مشاكله الحقيقية والمشخصة، أعطى الواقعية الجديدة الشروط الموضوعية للتجديد، وصاها من أخطار الانغلاق في نموذج ثابت يكرر ذاته أبداً، والذي يفضي في نهاية الأمر الى الغاء الفن والواقع، فيأسر الفن في أقاليم التعاليم المحددة، ويستبدل الواقع الفعلي المتجدد بواقع سكوتي ذهني.

لقد سمح هذا التحرر من التعاليم المدرسية بتعددية الأشكال والمقاربات، وساعد على تفتح الخصائص الفنية الذاتية، إن لم يسمح بوعي ذاتي للواقعية الجديدة، يختلف من فنان الى آخر. وبسبب ظهور وتأكيد الخصائص الذاتية فنياً، تميّز روسوليني عن كاستيلاني، وتمييز فيسكوني عن دي سانتس. تميّز روسوليني بالبحث عن الشخصية الكاملة الملامح، القدرة على تصوير الوضع الانساني في حالة معينة من حالاته المختلفة، فالشخصية لا ترسم قلق انسان بقدر ما تعبر عن مفهوم القلق في كل حدوده، كما أنها لا تعبر عن عذاب انسان بقدر ما تفصح عن العذاب في كل تجلياته، أما كاستيلاني فكان ينزع الى رسم العالم الداخلي بمؤشرات خارجية، وتحاول وصف مقاصد الانسان ونواذعه عن طريق بناء عاله الخارجي، وكان في ذلك يمارس أحد أهم مكونات الواقعية الجديدة، وهو رفض النزعة النفسانية والانطلاق من المجتمع لاحتضان الفرد لا اعتبار الفرد في عاله الداخلي بداية الانطلاق للوصول الى المجتمع. ولقد طور سانتس جانباً آخر من جوانب الواقعية الجديدة، وهذا الجانب هو الاقتراب من الشعب، ومعالجة القضايا التي تهمة بشكل يستثير أحاسيسه الجمالية والانفعالية، ويلبي لديه حاجة اجتماعية - جمالية، أي أن هذا المخرج القريب من الشعب كان يبي أعماله الفنية من وجهة نظر الاستقبال الفني المنشود بشكل يحقق مسألة الاتصال، ويقيم حواراً صحيحاً بين الفنان والشعب. ولقد اهتم فيسكوني بعلاقات الزمان - المكان، فجعل منها وحدة، أو علاقيتين متكاملتين تشير كل منهما الى الأخرى. وتكشف فيها وتوضح من خلالها.

حاولت الواقعية الجديدة في السينما الايطالية تلمس مسائل الوجود الانساني كما رسمها التاريخ المعاصر، وكما شكلها هذا التاريخ في حلقاته الأساسية بدءاً من صعود الفاشية وظهور المقاومة المناهضة لها، وانتهاء بالحرب التي ارتبطت بظهور الفاشية وغروبها، والتي دفعت بالانسانية الى مسالك العذاب والخراب والخسائر الفادحة. واستطاعت هذه الواقعية ان

فالأول يقدم الفائدة فقط، في حين يبتعد الثاني عن النفعية الأحادية الجانب، ويمزج النفعة بالمتعة. تأخذ الصورة الفنية في هذا التحديد كل أبعاده، وتتأكد كضرورة محاشية للفن، وكحركة واسعة توغل في التخریب حتى تصل الى حدود الفانتازيا. وقد أدرج برباروجلة أسماء روائية في حقل الواقعية الجديدة: بولفاكوف الذي مزج الواقعي بالسحري، وأكيدوس هاكسلي الذي بنى فنياً رؤيته المأساوية، وموارفيا الباحث عن مشاكل الانسان اليومية، إضافة الى الأميركي فوكنر والايطالي سيلوني كاتب رواية فونتيارا. ولعل الشيء الاكيد الذي يربط بين هذه الأسماء هو الاخلاقية الفاعلة التي تبدأ من الانسان وتعاطف معه، فتدعو الى مستقبل أفضل رغم منظورها المأساوي ونزوعها الى التشاؤم.

لم تأخذ الواقعية الجديدة سهاها الكاملة الا في حقل وحيد من حقول الفن، وهو السينما، والايطالية منها بشكل خاص. لقد انتجت السينما الايطالية مدرسة فنية متميزة، أو مدارس فنية، واستطاعت التأثير على السينما العالمية، وفرضت منهاجاً له، خصائصه الفنية، وله شكل تعامله مع الواقع الاجتماعي. ويعتبر فيسكوني أول من وضع الملامح الفنية الأولى لتلك المدرسة في فيلمه الأول: الهوس، 1942، لكن هذه الملامح لم ترسخ وتؤكد ذاتها، كممارسة فنية جديدة إلا بعد ظهور: روما مدينة مفتوحة، 1944-1945 للمخرج روبرتو روسوليني، الذي مهد الطريق لظهور مدرسة سينمائية كاملة ومتكاملة انتسب اليها، وبأشكال وبأوقات مختلفة، كل من: كاستيلاني، دي سانتس، فيليني، بازوليني، بيترى، فيريري... إن نقاط الالتقاء التي جمعت بين هذه الأسماء، لم يجعل منها مدرسة بالمعنى التقليدي للكلمة أي مدرسة محكومة بتعاليم ثابتة ومعايير محددة مسبقاً، وهذا ما أعطى الواقعية الجديدة تطورها المستمر، وسمح لها بتطور عفوي يلزم حركة الواقع من ناحية، ويعطي ذاتية الفنان كل ما تصبو اليه من التجديد والتجريب. ويعتبر فيليني النموذج الأمثل للفنان الذي بدأ من الواقعية الجديدة، ثم تجاوزها وفقاً لمعطيات تجربته الفنية الذاتية، التي كانت تتجدد باستمرار، وتجدد معها الفن السينمائي بأسره، حيث يصبح الفن فضاء للجمال الخالص الذي تندثر فيه، أو تغيب، كل آثار الايديولوجيا، مهما كان شكلها. ولم يكن مسار بازوليني، الشاعر والكاتب، مختلفاً عن مسار فيليني، وكما بدأ فيليني بـ ليالي كايبريا - 1956 وانتهى بـ ساتريكون 1969 فإن بازوليني بدأ من الواقعية الجديدة في ساما روما - 1963 ثم ما لبث أن دخل سريعاً في التجريب السينمائي المطلق السراح.

للإنسان، وما كان منها نتيجة للمجتمع. ولقد فتح هذا الربط آفاقاً واسعة للواقعية، وجعلها تتلمس الكوني والاجتماعي، التاريخي والفردى، النمطي والذاتي، فقدمت صورة الإنسان المقاتل ضد الاستغلال، كما قدمت صورة الإنسان المغترب الذي ينظر بعيني نعيم الى عالم معقد لا يستطيع الاحاطة بأسراره، ولا يستطيع التصالح معه، فلا يعيش وجوده الا كوجود مغترب. وبسبب هذا تعاملت الواقعية الجديدة مع مقولة البائس كمقولة كونية متعددة الدلالات، وفتشت عن البؤس في دلالاته المختلفة، فاهتمت بموضوع الإنسان الفقير البسيط وأظهرت فقر عالمه الخارجي المباشر وغنى وخصب عالمه الداخلي، فالفقر لا يلغى قدرة الإنسان على الحب والتضحية والاخلاص والغيرة والايثار (معجزة في ميلانو، دي سيكا - 1950، طريق الأمل، بيتر جيري - 1950، الطريق، فيليني - 1954). كما عالجت الواقعية الجديدة بؤس الإنسان في عزله الاجتماعية والكونية، وعجزه عن تحقيق تواصل صحيح مع مجتمعه ومع الكون أيضاً (أفلام انطونيوني، المغامرة - 1960، الليل - 1960، الكسوف - 1961). ولقد استطاع انطونيوني في أفلامه الأولى ان يعطي صورة كاملة لغربة الإنسان المعاصر، واغترابه عن جوهره، وضياعه في عالم معقد أصم.

ان عدم اتكاء الواقعية الجديدة على قاعدة ايديولوجية - سياسية مغلقة، جعلها تعالج مواضيع الواقع الجوهرية، وساعدها على اقامة توافق صحيح بين الوعي الفني والواقع الاجتماعي وبين موضوع الفن والرؤية الفنية. وربما قد تحلى كل ذلك، في اكتشاف عظمة الإنسان في شروطه البسيطة، أو اكتشاف عظمة الإنسان البسيط، والكشف عن المأساة الإنسانية في أكثر المواضيع هشاشة وهامشية. وإذا كانت الواقعية التقليدية لا ترى عظمة الإنسان الا في المواضيع العظيمة ولا تتعرف على الجوهر العظيم للإنسان الا في الناس العظماء، فإن الواقعية الجديدة، قد كسرت هذه المعايير، وأظهرت أن مأساة الإنسان وعظمته قائمتان في المواضيع البسيطة، مثل ما هما قائمتان في المواضيع الكبيرة، ويثبت أن البطولة الإنسانية تستظهر في جوانب مجهولة من مثل ما تستظهر في المعارك الشهيرة، وأن البطولة التي لا ترى والتي يحققها أناس مجهولون لا تغاير بطولة المشاهير والأسماء الكبيرة، إن لم تكن أكثر نبلاً وأصالة. وكانت الواقعية الجديدة في مساهمتها هذه تدافع عن الإنسان الشامل، وتدعو الى شرط انساني صحيح يسمح بتفتح عفوي للإمكانية الإنسانية، وهكذا

تستخلص من هذا التاريخ دروسه الأساسية، وأن تعيد صياغتها بشكل يكشف حقيقة الإنسان العارية بدون وهم أو تبشير. وكان البعد المأساوي الشامل للوجود الانساني، هو الدرس الأول الذي رصدته الواقعية الجديدة. وأظهرت في رصدها المتكبي على تجربة معاشة، أن البعد المأساوي للحياة يمس الإنسان مهما كانت درجته الاجتماعية، وأن قلق الوجود الفاجع لا يمايز بين الطبقات الاجتماعية، وأن الإنسان مهما كان شأنه لا يستطيع الهرب من المأسى التي تصيب البشرية. ولعل درس الحرب كان أساس هذه الرؤية المأساوية التي تحترق كل طبقات المجتمع. إن اكتشاف شمولية المأساة الإنسانية، أوصل هذه الواقعية الى مقام الإنسان العادي، ودفعها الى التعامل مع قضاياها، بل اعتباره محوراً أساسياً في مقاربتها الفنية للواقع، فربطت بين الإنسان البسيط ومفهوم المأساة بعد أن كان مفهوم المأساة، يرتبط تقليدياً، بالطبقات الحاكمة والمسيطرة، ويقترب بصفوة المجتمع وخلاصته. وكانت الواقعية الجديدة، في ذلك، ترسم وضع الإنسان في الحرب، التي أظهرت أن المأساة يمكن ان تظهر كاملة في وضع انسان بسيط يدافع عن حياته في شرط مستحيل، أو يعطي حياته ببطولة للدفاع عن انسان آخر لا يعرفه، أو يفصح عن بطولة كاملة في دفاعه عن الجماعة وعن المثل الجماعية. وانطلاقاً من اعادة الاعتبار الى الإنسان البسيط، وصلت الواقعية الجديدة الى مفهوم الإنسان اليومي، والى ساحة الحياة اليومية الواسعة التي يصنعها الإنسان البسيط والذي يمتلك ايضاً بعداً مأساوياً، يتجلى في الصراع بين البشر، وفي التأصر والاتحاد بينهم أيضاً. وقد تأخذ العلاقات الإنسانية في الحياة اليومية شكل الفجعة الكاملة، كما تأخذ أيضاً شكل البطولة الكاملة، إن لم تكشف، على الأقل، أشكالاً مختلفة من البطولة المضمرّة. وأبانت هذه الواقعية أن مساحة الحياة اليومية القائمة على الاقتتال والتوحد معاً، معمورة ببعد مأساوي وبملاح لا عقلانية، والتقطت هذا البعد المأساوي اللاعقلاني، وأعادت رسمه وتصويره، فظهر واضحاً كل الوضوح (الأرز المر، دي سانتس - 1949، سارق الدراجات، دي سيكار - 1946، روكو وأخوته، فيسكونتي). إن جديد الواقعية الجديدة لا يقوم في التأكيد على لحظة الصراع الاجتماعي أو رسم الفواصل بين البائسين وخالقي البؤس، انما يقوم في الربط بين الاجتماعي والانساني أو بشكل أدق في الربط بين الاجتماعي والانطولوجي، بين الظلم الاجتماعي وهشاشة الوجود الانساني. فكان هذه الواقعية كانت تسعى الى اكتشاف المأساة الإنسانية في كل ابعادها، ما كان منها محايثاً

التشيكي ميلوش فورمان غراميات شقراء - 1965، كما أثرت هذه الواقعية على أعمال بعض الفنانين الأميركيين مثل: هاسكل ويكسلر، ارثرين، جيري شاتسبرغ، فابتعدوا عن المواضيع المدرسية، واقتربوا من مسائل الحياة وأسئلة الفرد الحقيقية.

لم يكن مصير الواقعية الجديدة في حقل الرسم مماثلاً لمصيرها في السينما، فازدهرت في ألمانيا لا في إيطاليا، وفرضت نفسها بعد الحرب الكونية الأولى، ولم تنتظر نهاية الحرب الكونية الثانية. ولقد وجدت في الفنانين الألمان الممثل الفعلي لها، وخاصة: ماكس بيكمان 1884-1950، جورج غروتس 1893-1959 وأوتوديكس 1891، الذين عبروا عن التزام بقضايا الإنسان، وعكسوا القلق والاحتجاج الناتجين عن الحرب وصعود الفاشية وتراجع الأمان الإنساني. وكانت أعمال بيكمان تتسم بالتشاؤم والمرارة، وبالتساؤل المستمر عن معنى الوجود في وضوحه وسديمه، وبمساءلة الوجود الإنساني المعذب، الذي يأخذ شكل المأساة، أو الذي تبدو المأساة قوفاً له وجوهراً. وكان بيكمان في البداية قريباً من المدرسة التعبيرية، وبدأ يقترب من الواقعية الجديدة في مرحلة نضجه الفني، وامتلاكه الفعلي لأدواته الفنية، وساق ذلك اندلاع الحرب الكونية الأولى، فجاء اتجاهه الجديد صدى للحرب، وأداة فنية تهتك وجه الحرب وتدين أثارها. وتميزت أشكاله بالكثافة، والألوان العنيفة، واللمسات المتقشفة. وكان يتوسل الأساطير القديمة، والأشكال الرمزية، وكان قادراً على إعادة توظيف الأساطير والرموز كي تحمّد المواضيع الراهنة، وتعبّر عن أسئلة الحاضر التي تشغل بال الفنان والإنسان، فالحاضر كان يرهن القديم، وينقل الرموز من دلالات خاوية محدودة، إلى دلالات حية ومشخصة. وحاول بيكمان في كل أعماله الفنية أن يترجم لحظة السديم القائمة في الأشياء، وأن يلتقط جوهر العذاب الإنساني، ولم تكن ألوانه وأشكاله وخطوطه إلا تعبيراً عن محاولة لا ترسم يؤس الإنسان، بقدر ما ترسم قلق الفنان، وتوتره، ونزوعه إلى إيجاد الأشكال الموائمة للتعبير عن التجربة الإنسانية. وعلى الرغم من منظوره القائم إلى الحياة، فإنه لم يكن يدعو إلى الاذعان أو العدمية، إنما كان يحاول تفسير الأشياء، والنفاذ إلى جوهرها. وقد ساهم كل من ديكس وغروتس في تأكيد موقع الواقعية الجديدة، وتثبيتته في ألمانيا، فعمل ديكس على إعطاء صورة نقدية للأعراف والطباع الاجتماعية، واستعمل من أجل ذلك أشكالاً فنية عديدة، بدءاً من المحاكاة، وانتهاء بأشكال الهلوسة والتخيل والإغراب،

أكدت أن الفقر لا ينفي الفرح، وأن العذاب، لا يلغي الأمل، وأن التمرد لا ينكر الثقة، وأن اغتراب الإنسان لا يغلق أفق التقدم.

سعت الواقعية الجديدة إلى بلوغ الحقيقة، ولم يكن اقتربها من الواقع اليومي يطمح إلى رسم الواقع كما هو بقدر ما كان طموحاً إلى رسم صورة حقيقية للواقع. ولم تحقق ذلك في اختيار الموضوع وتخصيصه فحسب، وإنما أقامت كل تكنيكها الفني بما يتواءم مع هذا الغرض، ومن هنا جاء خروج الكاميرا إلى الشوارع وإلى الحياة اليومية الواسعة، حيث يتم التقاط كل التفاصيل والأجزاء التي تساعد على بناء الحقيقة الموضوعية. إن خروج كاميرا الواقعية الجديدة إلى الشوارع، واعتمادها أحياناً على رجل الشارع في تمثيل الأحداث، وركونها إلى العمل الجماعي، لم يكن نزوعاً إلى التقشف والاقتصاد، إنما كان ضرورة موضوعية كفيلة ببناء الواقع من وجهة نظر الحقيقة، فالحقيقة لا تقوم في الواقع الخارجي بذاته، بل في الديكور الذي يؤمنه من أجل رسم صورة صحيحة له، أي أن انفتاح الكاميرا على الحياة اليومية كان جزءاً عضوياً من المنظور الفني للواقعية الجديدة التي كانت تكشف الواقع وتحجبه أيضاً بما يتوافق مع طبيعة الهدف الفني المنشود، الأمر الذي يعني أن الكاميرات لا تنقل الواقع كما هو، ولا تتأثر به، بل تقيم بينهما مسافة ضرورية من أجل إعطاء المواضيع وضوحها الكامل. وما المسافة التي أقامها فنان الواقعية الجديدة بينه وبين رجل الشارع إلا أثراً لمفهوم الحقيقة، وضرورة له، وتعبيراً عن حرص الفنان على رسم الوجود الموضوعي للإنسان بدون تبشير أو انغماس في الأوهام الایدولوجية.

لقد تركت الواقعية الجديدة الإيطالية آثارها على السينما العالمية، بقدر ما ساهمت المتغيرات الاجتماعية في ظهور الواقعية الجديدة في بلدان متعددة. فظهر في اليابان أكيرا كوراساوا الذي أنتج رؤية سينمائية متعددة الأبعاد، فهي تتضمن البعد الاجتماعي والنفسي والأخلاقي والرمزي وتعتمد على الوثيقة التاريخية وعلى مراقبة الواقع اليومي المشخص بقدر ما تنجح إلى الانفلات من الواقع المحدود، والانطلاق إلى آفاق المتخيل. وحاولت سينما كوراساوا أن تكون صورة للإنسان في سعيه إلى التقدم، وفي عمله من أجل حياة متوازنة، يتكافل فيها الفردي والجماعي. وإضافة إلى هذا المخرج العظيم، ظهر في اليابان أيضاً: فاروز ميكي: أوكازان - 1952، إيشيكاوا كون: نار في السهول - 1960، أوشيا الولد الصغير - 1969، ويمكن أن تنسب إلى الواقعية الجديدة الأعمال الأولى للمخرج

تمثل الا بألوانها. وإضافة الى عنصر اللون، انتبه ليجيه الى تكنيك القرن العشرين، الذي قلب دلالات الأشياء التقليدية، وقدم ظواهر جديدة، لم تكن مألوفة: «زادت الاختراعات العلمية من التغيرات الاقتصادية. اننا في زمن الهواء السائل والحريز الصناعي، والحجر السائل والصوف الفولاذي». ويفضل هذه التغيرات أصبح العالم أكثر كثافة، بل أصبحت الكثافة هي قانون العالم الذي نعيش فيه، وما النظام والترتيب الا اعلاناً عن هذه الكثافة. وفي قلب هذه الكثافة حلت الكيفية مكان الكمية، فلم تعد العلاقات تتحد بحجومها، ولم تعد الأشياء تقاس بظاهرها، انما أصبح التركيب الداخلي في طبيعته وماعته هو المقياس الحقيقي للأشياء والعلاقات. وكما تغير طبيعة الأشياء بتغير حجمها، تتغير ألوانها ايضاً، فين الحجم واللون علاقة مستمرة. إن هذه التحولات اختزلت المسافة بين الرسم والنحت والهندسة المعمارية، وجاء الرسم الجداري ليعلم عن هذه التحولات، وليؤكد ذاته كشكل من الرسم وثيق العلاقة بالحديث وبالحدائق، لأنه أظهر بوضوح وحدة الرسم والنحت والهندسة المعمارية في العصر الحديث. لقد حاول ليجيه تأسيس الرسم الحديث على معطيات العالم الحديث، ولم يكن في ذلك يؤكد على المفاهيم الفلسفية الحديثة فحسب، انما كان ينادي باستعمال فني جديد لمنجزات الصناعة والتكنيك: «لقد وضعت الصناعة الراحنة تحت تصرفنا مواداً تزيينية رائعة: زجاج ملون، اسمنت متعدد الألوان، فولاذ، برونز، مركبات الألمنيوم... إن لهذه المواد في ذاتها حيوية تشكيلية عالية، وغنى متحركاً ونشطاً يمكن استعمالها في مركبات الفن المعاصر، كما يمكن الاستفادة من الآلة الحديثة التي خلقت أشياء بسيطة وجيلة. وفي هذه الرؤية الحديثة والمجددة، عثر ليجيه على علاقة جديدة بين الفن والشعب، ورأى أن العلاقة الجاهلية هي العنصر الذي يتوجه الفنان من خلال الى الشعب، لأن الشعب لا يكون حراً الا أمام المواضيع البصرية. وما دام الشعب يرتاح الى منجزات الصناعة الحديثة، ويرى فيها مواضيع جمالية ورائعة، فإنه يمكن ان يقبل بمنجزات الفن الحديث، كجزء من المنجزات العامة لهذا العصر، وهذه هي بداية الطريق من أجل ثقافة فنية للمجتمع بأسره، أو من أجل دفع المجتمع بأسره نحو ثقافة فنية معاصرة. وكان ليجيه في هذا الموقف الداعي الى تعميم الثقافة الفنية، يستند بدوره الى حب انساني عامر، إذ إنه اعتبر «الشعب شاعراً، ويعيش بطريقة شعرية» - واستنهاد هذه الشاعرية ولورتها يحتاج فقط

وكان جموحه في البحث عن الشكلى مرآة لنزعة أخلاقية مفرطة، تندد بكل ما هو سلمي، وترجم كل ما يسيء الى عفوية الانسان وشفافيته، وترصد كل أشكال التشوه والاغتراب التي يزرع الانسان تحتها، وهذا ما جعل ديكس يحاول رسم المجتمع في كل وجوهه وألوانه، بدءاً من الوجوه المتشقة والصارمة، انتهاء بعالم البغاء والشخصيات الهامشية. أما جورج غروتس فقد اعتمد الشكل الهجائي أساساً لرؤيته الفنية وبواسطته رسم عالم البرجوازية، فصاغه كعالم يبعث على السخرية والاستنكار. ان الشكل الهجائي في ذاته هو رفض للواقع، واحتجاج عليه، فالهجاء قوامه السخرية والمبالغة، والتلاعب في علاقات الأشياء وألوانها، ثم إعادة بنائها، بشكل يبرز الخلل القائم فيها، ويفضح مجانباتها للصواب. وقد ركن غروتس الى السخرية، وبالف في ذلك، وكان يهدف من وراء ذلك، الى هدم كل مقدسات العالم البرجوازي، وإظهار نفاقه وظلمه، وكشف ظاهره الخادع وداخله الفقير البائس. ولعل الالتزام الاجتماعي - السياسي الواضح لدى الفنان، دفعه الى المبالغة في الهجاء والافراط في السخرية، وجعله يعتمد الشكل الهجائي كشكل وحيد، الأمر الذي أوصله الى اسلوبية محدودة، ليست بعيدة عن التقاليد التعبيرية. كما وجدت الواقعية الجديدة في حقل الرسم ممثلين لها في خارج ألمانيا، مثل الانكليزي سبنسر، والهولندي شارلي توروب، والفرنسي فيرناند ليجيه، وما لا شك فيه، ان ليجيه هو الأكثر أهمية بين الاسماء السابقة، وأكثرها ابداعاً ووضوحاً، وقد اهتم في رسومه بثلاثة عناصر: عنصر اللون، وعلاقة الفن بالتكنيك المعاصر، وبدور الفن في تعميم الثقافة في الأزمنة الحديثة، وفي فرض رؤية فنية للانسان المعاصر، الذي قربته الانجازات التقنية المعاصرة، أكثر فأكثر نحو فضاء الفن. ورأى ليجيه في اللون دلالة زمانية ونفسية واجتماعية، فالحرب تقتل الألوان، وتختزلها الى لون رمادي مرهب، وتعتبر الاقتراب من الألوان الاخرى جريمة عقوبتها الموت. كما تلغي الحرب دور العين، لأن العين تبحث عن التفاصيل والألوان، بينما تدفع الحرب الى الصمت والتلاشي والاختفاء. وفي هذا الفضاء تصبح العين غير ذات نفع، لأن الحرب تلغي تفاصيل الأشياء وتقطع المسافات البعيدة، ولا تحتفظ الا ببصر واحد أحادي البعد، يرصد الرمادي ويرفض ساحات الضوء. وفي زمن السلم تفتح الألوان، ويستعيد الانسان شخصيته، وتنطلق امكانياته الحسية، فيأمرس الحياة في كل أشكالها، وأشكال الحياة تقوم على اللون أولاً، الذي يتجلى في الفضاء المفتوح وفي الحركة اللينة وفي الاعلانات التجارية، فكأن دلالات الأشياء لا

1 - الواقعية في القرن التاسع عشر:

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، شهد العالم الغربي حركة فنية ثورية، موضوعية في وصفها للانسان والطبيعة، معادية - شكلاً ومضموناً - للمثالية والتقاليد المهيمنة في الفن والادب وفي الاعراف الاجتماعية، مناقضة - في منطلقاتها العامة - للحجالية المثالية، الرومنسية أو الكلاسيكية التي تسعى الى تفسير الطبيعة وتأويلها استناداً الى مثال لا يبحث الا عن الخصوصية الفردية، مع الرومنسيين، وعن الجمال المطلق - عبر اليونان وروما - مع الكلاسيكيين. لذلك يشير انغر، احد ابرز ممثلي للرومنسية، الى المسافة التي تفصله عن الواقعيين، مدعياً أن كوربيه، الفنان ذا النزعة الطبيعية، يجهل «الفن، اي الاسلوب، والتأليف، وكل ما يضاف الى الطبيعة»، وذلك على الرغم من اعترافه به مصوراً يجيد الرسم والتصوير. أما كوربيه فيرى أن الواقعية تجسّد لما ندركه ونشاهده، ورفض اذن لتخطي الواقع، مؤكداً أن «جوهر الواقعية هو نقي للمثال»، وان لوحته دفن في اورنان دفن للرومنسية.

صحيح أن الرومنسية لم تتوقف مع ظهور هذه النزعة الطبيعية، وانه كان لها امتداد، في الادب والفن، حتى ما بعد القرن التاسع عشر، الا أن انحسارها النسبي كان قد بدأ منذ 1830مهدداً لظهور الواقعية التي اخذت تنمو ما بين سنتي 1830 و 1848، على حساب التيارات الفنية الاخرى. ورغم أن الحركة الجديدة تدّين بالكثير للرومنسية، فانها تختلف عنها، وتعارضها فيما يتعلق بالذاتية، والميل الى عالم الحلم والخيال، والنزوع نحو الماضي والاغرابية، وتعبّر عن حاجة ملحة الى الملاحظة الموضوعية وما تتطلبه من دراسة متأنية للأشياء والأحداث.

الظروف التاريخية والاجتماعية

وإن كانت الرومنسية في بدايتها حركة فنية رافضة للواقع والتقاليد، معبرة عن سعي الطبقة الوسطى الى التحرر، الا انها غالباً ما كانت تخاطب الارستقراطيين وجوهرهم. غير أن هذا الواقع قد تبدل مع ظهور النزعة الطبيعية، وبعد أن تسلمت الطبقة الوسطى الحكم في فرنسا، عام 1830، وباتت تشكل، هي بدورها، عائقاً امام طموحات الطبقة العاملة التي كان نضالها قد أسهم، الى جانب البرجوازية، في ثورة تموز وملكية تموز من العام 1830. فالتطورات اللاحقة قد أدت الى انتصار رأس المال النقدي، كما أدت، بالمقابل، الى وعي

الى تجاوز والغاء التربية التقليدية، التي تزيف معنى الفن، وتدفن الأحاسيس الفنية.

هذه هي السمات العامة للواقعية الجديدة، تتفق في موقفها من الانسان، وتمنح الحرية كلها لممارسة الفن المسؤول والملتزم، مسؤولة بحكمها الوازع الأخلاقي، والتزام تحليه تجربة الفنان، حتى يكاد التزام الفنان بقضايا الانسان أن يصبح مساوياً لالتزام الفنان بمهارسته الفنية الذاتية. وبسبب هذا المفهوم الواسع لالتزام الفن، بدت الواقعية الجديدة متعددة الرموز والاتجاهات، بعيدة كل البعد عن النقاء والتبائل، وغياب التبائل هو الشرط الأول للممارسة الفنية، التي تختلف باختلاف التجربة الذاتية، وباختلاف الشروط الاجتماعية التي تقوم فيها هذه التجربة.

مصادر ومراجع

- Barbaro, u., *Neorealismo e. Realismo*, E.R., Roma, 1976.
- *Chefs - d'œuvre de L'art, Le xx^e Siècle*, Hachette, Paris, 1965.
- *Encyclopédie universalis*, T. 9, T. 11.
- *Europe*: No: 508-509, (léger), Paris, 1971.
- Ferretti, G.C., *Introduzione al Neorealismo*, E.R., Roma, 1974.
- Nadeau, M., *Histoire du Surréalisme*, Seuil, Paris, 1964.

فصل دراج

الواقعية (في الفن)

Realism
Réalisme
Realismus

الواقعية في الفن لا تقتصر على مرحلة تاريخية محددة، فهي ظاهرة تجلت بأشكال متباينة في أزمنة مختلفة. فالفنون القديمة، سواء في مصر أو في العالم اليوناني - الروماني مثلاً، سجلت في بعض مراحلها التاريخية، نزوعاً صريحاً نحو الواقعية. وقد يبدو هذا الاتجاه أكثر وضوحاً في المناظر الطبيعية ومظاهر الحياة اليومية الممثلة في اعمال فنانين غربيين ينتمون الى تيارات فنية مختلفة ظهرت، ما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، في عدد من البلدان الأوروبية، مثل فلندرا، وهولندا، وإيطاليا، وإنكلترا. بيد أن الواقعية، من حيث هي تيار فني محدد، يعبر صراحة عن مضمون اجتماعي وسياسي لم تعرف وتحدد منطلقاتها الأساسية الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما اكتسبت النزعة الطبيعية، في مجالي الادب والفن التشكيلي، أهمية خاصة في فرنسا، وانتشرت على نطاق واسع بعد ذلك في انحاء مختلفة من العالم الغربي.

أثراً مباشراً على العبارة والفنون التشكيلية: فللمرة الأولى، تطرح مسألة الفن للفن ويعاد النظر فيها على ضوء الأفكار الجديدة المطالبة بالفن الاجتماعي، والقائلة بأن للفن وظيفة نفعية، اجتماعية. وكان من شأن تقدم العلوم وأثرها المباشر في مختلف المجالات أن مهدا لتغليب العلم في كل شيء، وحشاً الفنانين على مواجهة الرومنسية والتكر لها. ولا شك في أن التأكيد على النزعة الطبيعية في الفن، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يكن الا مظهراً من مظاهر انتصار الروح العلمية على المفاهيم المثالية وما تمثله من تمسك بالقديم. فالريح «تتجه، كما يقول زولا، باتجاه العلم»، والأدباء باتوا مرغمين على دراسة الأحداث والأشياء دراسة صحيحة. لكن مظاهر الفن، وما كان لها من أثر في النفوس، والسعي وراء الترف... كل ذلك قد انعكس أثراً سيئاً في العبارة والفن الزخرفي الداخلي، حيث أصبح الذوق الرديء هو السائد، معبراً عن طموحات الأغنياء الجدد التي تجسدت تكلفاً وادعاءً وحجاً في الظهور، فلم يكن يهم هذه الجماعة من الفن سوى المظاهر البراقة حتى ولو كان ذلك عن طريق التقليد ومحاكاة الأساليب الفنية المعروفة، واستخدام المواد البديلة، من دون تمييز بين مواد أصيلة ومواد مزيفة، بين الحجر وما يوهم به من طلاء أو ملاط. وهكذا باتت العبارة والفنون الزخرفية في فرنسا، بعد سنة 1848، وفي ظل الامبراطورية الثانية، تعبيراً عن نزعة تلفيقية حقيقية هاجسها التقليد لا الاستنباط.

ولكن، في مقابل ذلك، كانت التيارات الفنية الأكثر أهمية قد واجهت فتوراً من قبل جمهور برجوازي لا يرى في التصوير الا زينة للجدران، ولا يستحسن منها الا السهل المستساغ. فالأعمال الفنية الواقعية، المعبرة عن نزعة طبيعية ومضمون اجتماعي، اقتصرت على أقلية من الفنانين وعلى جمهور في محدود، وواجهت معارضة شديدة سواء من قبل النقاد أو الأكاديمية أو الجامعة. فالواقعية - وهي الحركة المهيمنة في الأدب والفن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - تلتقي، ضمن هذا الإطار العام، مع التيارات الفكرية المعاصرة وتعبر عنها، بعد أن تناولت، للمرة الأولى في تاريخ الفن الغربي، المسائل الاجتماعية، معلنة أن للفن دوراً وظيفياً اجتماعياً. فالواقعية كما يفهمها غوستاف كوربيه خاصة، لا تقتصر على تصوير المناظر الطبيعية ومظاهر الحياة اليومية كما صورها قبل ذلك فنانون هولندا وانكلترا، بل تناول أيضاً القضايا الحياتية ولادة الأزمات والتناقضات الاجتماعية. ذلك أن المصدر المباشر للواقعية في التصوير يرتبط بالتجربة السياسية

الطبقة العمالية لمصالحها، حيث بات الخلاف الأشد تبايناً يتمثل بين أصحاب رأس المال الصناعي من جهة، والعمال والبرجوازية الصغيرة من جهة أخرى. وهكذا سجلت المرحلة التاريخية التي بدأت مع اختيار لوى فيليب ملكاً، بداية تحول مهم جداً على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، إذ بات رجال البنوك يحكمون فرنسا، وبات اقطاب الصناعة يمثلون ارستقراطية ملكية تموز. ومع تسلمها الحكم، ازدادت البرجوازية ثراء، وازدهرت مشاريعها الصناعية والتجارية، وأصبح المال يهيمن على جميع مظاهر الحياة العامة والخاصة على اختلاف مستوياتها. فالملك نفسه كان يمارس المضاربات المالية، والحكومة تحولت طوال ثمانية عشر عاماً، 1830-1848، الى ما يشبه الشركة التجارية.

وكان التطور الاقتصادي قد ارتبط بتطور الصناعة، بعد أن اخذ المصنع مكان المحترف والمانيفاكتور، وتكونت، بسبب حركة التصنيع المتسارعة، طبقة بروليتارية ما لبث أن تصاعد عدد ممثليها العمال وتنظمت. وبفضل هذا التطور السريع، تمكنت أوروبا، مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من بسط نفوذها على الجزء الأكبر من العالم بعد أن ارتبطت القارات الأخرى بمصالحها من خلال مؤسساتها البنكية الكبرى - الرئيسة منها في انكلترا وفرنسا والمانيا - التي تمر عبرها جميع القروض، سواء لبناء جسر في الأرجنتين أو لمد سكة حديدية في الصين أو في تركيا. وقد ارتبط هذا التوسع الأوروبي بتصاعد الحركات الاستعمارية التي تقاسمت مناطق النفوذ في العالم، واخضعت البلاد المستعمرة لاقتصاد استثماري لم توظف فوائده في البلاد المنتجة للمواد الأولية.

بيد أن هذا التوسع الاستعماري لم يجنب أوروبا ازمات داخلية حادة ولدتها التناقضات الاجتماعية التي قادت البلاد الى الحرب، ودفعت، منذ أواسط القرن التاسع عشر، ما يزيد على الخمسين مليون أوروبي للهجرة الى أميركا. غير أن هذا التطور الرأسمالي قد رافقه تطور مماثل على صعيد الفكر الموضوعي ومختلف المجالات العلمية، كالفيزياء والكيمياء والطب... فوضع كلود برنارسس الطب وعلم الأحياء الحديث، في حين كان داروين قد باشر، منذ 1840، بالاعداد لكتابه أصل الأنواع الذي لم يصدر الا بعد ذلك بعشرين سنة، كما صدر، منذ 1867، كتاب رأس المال لكارل ماركس، في نشرات متتالية.

أهداف الواقعية

كان لا بد لهذا التطور الاقتصادي والعلمي من أن يترك

هذه الزاوية مع الرومنسية، الا انه يبقى على صلة مباشرة بواقع الحياة اليومية للناس العاديين. ففي حين لجأت الرومنسية، للتعبير عن موقفها، الى المناظر ذات المسحة الخيالية، اختار مصورو الباريزون Barbizon - أي المدرسة التي تأسست سنة 1860 في فرنسا، وحملت اسم المكان الذي كان يلتقي فيه ممثلوها الفنانون - المناظر الطبيعية المألوفة، كالسهول والغابات، وحاولوا أن يقدموا، من خلالها، وجهاً آخر للواقع غير الوجه الذي تقدمه المدينة. وباختيارهم هذه الموضوعات البسيطة والعادية «واللاشاعرية»، انما أراد هؤلاء المصورون أن يعبروا عن مفهوم للديموقراطية كانت قد عبرت عنه الأنماط الصورية في اعمال كوربيه ودوميه. فالطبيعة، في نظرهم، جميلة ولا حاجة الى اضافة طابع الخيال عليها.

الموقف من الواقعية

لم تقتصر هذه النزعة الطبيعية في الفن على فرنسا، بل كان لها انتشار واسع في مختلف انحاء اوروبا، وكان لكوربيه تأثير مباشر على الحركة الفنية في بلجيكا والمانيا وأماكن أخرى. بيد أن الواقعية - واقعية كوربيه خاصة - قد واجهت انتقادات معاصريها وسخريتهم ورفضهم لها، لأن الصورة التي قدمتها تتناقض تماماً مع الصورة التي كانت الطبقات الحاكمة قد اعتادت عليها وتبنتها، وهي الصورة المرتبطة اجمالاً بالماضي. فهؤلاء يريدون - كما يشير كلاي في كتابه الانطباعية - اطاراً تزيينياً يعبر عن الديمومة والثبات والاستقرار، ولا يتعارض مع مصالحهم وطبيعة المجتمع القائم. فهم، من جهة «يصنعون أدوات مجتمع حديث، بفضل الدينامية التقنية، لكنهم، من جهة اخرى، يحافظون على الصور المطمئنة التي لا وظيفة لها سوى التأكيد على انتسابهم الى الحق الالهي الخاص بنخبة البلاد»، حسب تعبير كلاي. وكان النقاد المحافظون يتذرعون بكل الحجج للتعبير عن عدائهم للنزعة الطبيعية، محاولين اخفاء تحيزهم السياسي والاجتماعي «وراء ستار من الاعتراضات الجمالية»، على حد تعبير هاووزر. فاتهموا الواقعية بالسوقية والبذاءة، واعتبروها محاكاة للواقع فجّة وذليلة، تفتقر الى المثالية والاخلاقية. ففي سنة 1849، كتب ديليكلوز، في معرض الحديث عن لوحة كوربيه دفن في اورنان، يقول: «الواقعية طريقة في التصوير متوحشة، تحط من قيمة الفن وتذله». غير أن ما كان يزعج هؤلاء النقاد ويقلقهم لم تكن محاكاة الواقع نفسها بل الموضوع وطريقة معالجته. فالفنان كوربيه كان يسعى، من خلال الصور التي اختارها، أن يعبر عن مفهوم جديد للإنسان والواقع، متخطياً فكرة الفن للفن

لعام 1848 وما تمثله من إخفاق للشورة، وخيبة آمال الديموقراطيين، والشعور العام باليأس بعد استيلاء لوى نابليون على السلطة. ولعل هذا الاخفاق السياسي قد وجه الحركة الفنية نحو الالتزام بالواقع، الالتزام الذي يفسر موقف ممثلي الواقعية من الرومنسية ومفاهيمها المثالية. فأعمال الفنان دوميه تصف، بأسلوب كاريكاتوري ساخر، الطبقة البرجوازية، كاشفاً «الثقاب عن الجانب الهزلي كله الذي يكمن من وراء الوفاق البرجوازي»، حسب تعبير هاووزر.

أما غوستاف كوربيه فلم يكتف بأن يصنف ثورياً واشتراكياً، فقد اعلن في رسالة كتبها عام 1851 «انني لست اشتراكياً، بل انني أيضاً ديموقراطي وجمهوري، مؤيد لكل ثورة، وانا، قبل كل شيء واقعي صديق للحقيقة الخفية». وكوربيه رجل من صميم الشعب، يرتبط بالطبقة العاملة، ويحتقر البرجوازية ومثلها العليا، ولا يؤمن سوى بالديموقراطية، ويسخر عمله كله ليصف حياة عامة الشعب. وعندما ينقل الواقع بأمانة وموضوعية، إنما يتجاهل القوانين المتعارف عليها، ويعارض وصايا الاكاديمية وتراتبها، مقدماً الموضوعات الحياتية على التصوير التاريخي والاستعارة، مقدماً الريفين والشغيلة على الآلهة والاساطير والطبقة الارستقراطية. فهو يرى في لوحته كسارو الحجارة تعبيراً عن حالة الألم والبؤس في اوساط عامة، كما يرى في الغزالة صورة معبرة لامرأة بروليتارية. ومن خلال هذه المشاهد المثلة لحياة الطبقة العاملة والفلاحين، اراد كوربيه أن يقدم لنا صوراً حقيقية لا نماذج عامة، وأن يعبر، من خلالها، عن موقف سياسي ملتزم.

وحتى المناظر الطبيعية، المثلة في اعمال مصوري هذه المرحلة، هي في جزء كبير منها، شكل من اشكال الرفض لثقافة المجتمع وتقاليده، ومحاولة للخروج عليها، لأن ما تصوره يبدو صيغة بديلة لحياة المدينة الصناعية ومناقضة لها. صحيح أن الرومنسية لم تكف «بالرجوع الى ماضٍ أكثر بطولية من الواقع المعاصر، ولم تكف باكتشاف ملامح الشرق والتعبير عن تذوق للأغرابية»، وعرفت - كما يقول دوريفال - «أن تنظر من حولها لتكتشف في المنظر الفرنسي، وفي الحياة المعاصرة، جمالاً عبر عنه بعض ممثليها بنجاح». الا أن المنظر الطبيعي كما صوره الرومنسيون يبقى مثالياً، مستقلاً بذاته، لا علاقة مباشرة له بمظاهر الحياة اليومية، لأن العالم الخيالي الذي يمثله هو رفض للواقع وتكر له. أما في التصوير الواقعي، فإن المنظر الطبيعي قد يشكل بدوره رفضاً لهذا الواقع، ويمثل عالماً يختلف تماماً، في سكونه ودفعه، عن عالم المدينة، ويلتقي من

التي اكتفى اصحابها بنقل الواقع المرئي بعيداً عن أية خلفية سياسية أو أي هاجس اجتماعي. ولعل العمل الأكثر مباشرة وموضوعية هو ما قدمه بعض ممثلي مدرسة الباربيزون الذين تخلوا عن التفسير الروائي للطبيعة وعن الاشارة العاطفية، واعتمدوا مبدأ تحليل الواقع المنظور ودراسة العناصر المصورة دراسة دقيقة. غير أن اخضاع المشهد الممثل للدراسة والتحليل قد افقد العمل الفني احياناً شيئاً من شاعريته، وأضفى عليه طابعاً أكاديمياً جافاً. فإخلاص هؤلاء الفنانين وبساطة موضوعاتهم الطبيعية لم يكونا كافيين لتجنب الوقوع في الرتابة والنمطية ولعل، التقدم الاهم الذي حققته اعمالهم يكاد يقتصر على التجديد في الموضوعات، وعلى التصوير المباشر في الطبيعة، خارج المحترف، علماً أن ذلك لم يتم فعلاً الا في مرحلة لاحقة، مع الانطباعيين، واقتصر الامر آنذاك على تسجيل ملاحظات اولية في الطبيعة، وعلى مجرد الايهام بأن المنظر الممثل قد صور في الهواء الطلق. فالعمل النهائي كان يتم في المحترف بعيداً عن المنظر الطبيعي الذي يحاكيه.

وثمة ظاهرة جديدة تمثلت في محاولة بعض هؤلاء الفنانين انشاء مدرسة فنية من خلال العمل الجماعي المشترك. وهو ما حصل فعلاً في فونتينيلو حيث تكونت جماعة فناني الباربيزون (امثال كورو، وروسو، ومييه، ودوبني . . .) التي كانت تسعى للتعبير عن أهداف فنية واحدة. وعلى الرغم من أن هذه الجماعة لم تكن متأسكة ومتألقة، ويعمل كل من افرادها حسب ميول خاصة، فانها تشكل نموذجاً للجماعات الفنية التي تكونت بعد ذلك في القرن التاسع عشر، معبرة عن رغبة حقيقية في التعاون والعمل المشترك، وعن احساس بالانتماء الى المجتمع. ولعل في ذلك محاولة للخروج من العزلة التي فرضها ممثلو الرومنسية على انفسهم، والابتعاد عن نزعتهم الفردية.

2 - الواقعية الاشتراكية :

مع تطور وسائل التصوير الفوتوغرافي والأجهزة المجهرية، توصل العلم في القرن العشرين الى اكتشاف ما تعجز العين المجردة عن رؤيته في العالم الواقعي المنظور. وبانطلاقه من الصورة الفوتوغرافية ووسائل الرؤية العلمية، استطاع الفنان أن يعيد صياغة اشكال الواقع بأساليب جديدة. فوصفت بالواقعية التيارات الفنية التي تناولت هذا الواقع أو تأثرت به وبأشكاله الجديدة المكتشفة بفضل هذه الوسائل التصويرية المتطورة.

قبل ذلك - أي حتى أواخر القرن التاسع عشر - كان الفن

ومثال الجمال الخير الكلاسيكي والرومنسي؛ أي أن اختياره للموضوعات التي تمثل عمالاً وفلاحين ونساء من الطبقة البروليتارية، إنما يخضع لاعتبارات سياسية ويعكس موقف الفنان من المجتمع القائم ومن الذوق البرجوازي السائد. وكان ميه Millet، أحد أبرز ممثلي مدرسة الباربيزون، قد جعل من الفلاح وإنسان الريف الصورة النموذجية لأعماله الفنية، ولجأ دوميه الى التصوير الهجائي الساخر، ذي الطابع الكاريكاتوري، منتقداً البرجوازية الحاكمة وممارساتها.

لكن هذا الموقف العدائي من الواقعية لا ينفي انه كان لها دور اساسي في تطور الحركة الفنية في الغرب. فهي، لا شك، قد مهدت - مع كورو، ودوبني، وكورييه، ثم مانيه - للانطباعية، ودفعت الفنان الى تحطّي التراتب التقليدي للأنواع الفنية، وحثته على النظر الى الحياة مباشرة كي يسجل مختلف مظاهرها من دون أحكام مسبقة، ويكشف الجمال في كل ما يحيط به. وقد تناولت - مع كورييه خاصة - الموضوعات الاجتماعية، واعتبرت مجددة على هذا الصعيد، لكنها ابقّت من دون تعديل يذكر الرؤية التقليدية للوحة، ولم تتخط ما كان قد توصل إليه في هذا المجال كل من أنغر ودولاكروا. فالتأليف بقي لدى كورييه عادياً، ومقاييس اللوحة الكبيرة وحدها تميزها عن اللوحات الصغيرة المخصصة عادة لتصوير الموضوعات المستمدة من الحياة اليومية. ومن هذه الزاوية، قد يبدو مانيه أكثر ثورية، على الرغم من اعجابه الشديد بتراث الماضي وتأثره بفناني البندقية واسبانيا. ففي حين كان كورييه يصور على خلفية تقليدية قائمة، ويتقلّ تدريجاً الى النور بواسطة بقع لونية فاتحة، واعتبر بسبب ذلك، آخر ممثلي الكارافاجية - نسبة للفنان الايطالي كارافاج - كان مانيه قد اتبع تقنية مميزة للتعبير تشكلياً عما يراه في الطبيعة وينقله بأمانة الى اللوحة. وطريقته تتبع مبدأ التصوير على خلفية بيضاء بواسطة ألوان فاتحة يدخل اليها ألواناً أخرى، قائمة، تسهم في التباين اللوني المعبر عن تقابل النور والظل. وهذه التقنية الجديدة، المسماة تصوير فاتح، تعتمد على الملاحظة الدقيقة للفنان الذي ينقل الى اللوحة الألوان كما يراها في الطبيعة من دون اكتراث بالقيم اللونية التقليدية والخلفيات والشفافيات. بيد أن تقصي مانيه لهذا النهج البصري لم يكتمل ويسهم في التعبير عن رؤية جديدة الا مع الانطباعية وفناني نهاية القرن التاسع عشر.

على صعيد آخر، لم يخضع رسامو الطبيعة كلهم لمفاهيم فنية واحدة. فثمة اتجاهات كانت أقل التزاماً بالمسائل الاجتماعية تمثلت بالواقعية الأكاديمية وواقعية الادراك المباشر

ذلك، أن يسهم في التحول الايديولوجي وفي تثفيف العمال وفقاً للفكر الاشتراكي. واعتبر القاموس الفلسفي الصادر في موسكو، عام 1967، أن جوهر الواقعية يكمن في الامانة لحقيقة الحياة، مهما كانت شاقة، إذ كل شيء يجد التعبير عنه في صور فنية صيغت وفقاً لوجهة النظر الشيوعية. والمبادئ الايديولوجية والجمالية الاساسية للواقعية الاشتراكية هي التالية: تضامن للايديولوجية الشيوعية، تكريس النشاط كله لخدمة الشعب وفكر الحزب، الارتباط كلياً بنضال الجماهير الكادحة، انسانية اشتراكية وأهمية، تفاعل تاريخي، رفض الشكلية والذاتية، وكذلك البدائية الطبيعية. وعلى الفنان أن يدرك أهمية مسائل الحياة البشرية، وأن يعبر عنها في اشكال فنية رفيعة المستوى. كل ذلك يجعل من الواقعية الاشتراكية أداة جديرة بتثفيف الشعب حسبما يلميه الفكر الشيوعي والواقعية الاشتراكية، البنية على رؤية للعالم ماركسية لينينية، تشجع جهود الفنانين وتساعدهم على تحديد الاشكال والأساليب المختلفة انسجاماً مع ميولهم الشخصية. ويفهم من هذا التحديد أن على الفن أن يكون في متناول الجميع وأن يستمد موضوعاته من الحياة اليومية للجماهير ويعكس مختلف مظاهرها وتضالاتها.

غير أن الدراسات النظرية المنبثقة عن هذه المبادئ العامة قد بقيت، سواء في العالم الغربي الرأسمالي أو في البلدان الاشتراكية، تخضع لمفاهيم برجوازية سابقة للثورة، ولم تنشط، في حالات أخرى، ما سمي بـ «الماركسية المبتدلة» التي لا ترى في الفن الا مجرد أداة دعائية للمذهب الواقعية. ففي دراسته عام 1979، يعزو نيكو حجينكولاو هذا التصلب في المجال النظري الى اهتمام الماركسيين، طوال عشرات السنين، بالدراسات الاقتصادية والسياسية، وحتى الدراسات الأدبية، لانتشارها الشعبي الواسع، على حساب الابحاث الفنية التي بقيت هامشية نسبياً. ويرى الكاتب أيضاً أن من عوامل هذا التأخر مفهوم الماركسية نفسه فيما يتعلق بتاريخ الفن. فهو تاريخ يخلط بين متطلبات فن نضالي وما يتطلبه تفسير صور الماضي، ويحاول أن يربط الواقعية بمدرسية فنية محددة. وأن إيديولوجية الماركسية المبتدلة اذ لا ترى اختلافاً بين المستوى السياسي والمستوى الايديولوجي، تحول اهتمامها نحو اعمال الماضي، ذات المواضيع السياسية جاعلة من تاريخ الفن تاريخاً للأعمال ذات المواضيع السياسية المتعبرة بقدمية، من دون اعتبار لخاصيتها وللمرحلة التاريخية المتتمة اليها، وللاستقلال النسبي للمستوى والصراع الايديولوجيين. ولعل هذا المفهوم

التصويري في مجمله واقعياً - بالمعنى الشمولي للكلمة - لأنه يصور أشياء ليس من الصعب التعرف اليها ومقابلتها مع الواقع كما تعودنا أن نراه. فكل صورة هي، من هذا المنظار، واقعية، لأنها تقابل واقعاً محدداً وتعبر عن رؤية للعالم تتلاءم مع المفاهيم السائدة لجماعة ما. وفي هذه الحالة، فإن مبدأ الواقعية لا يعني شيئاً، لأن تقويم العمل الفني قد يرتبط، في جزء منه على الأقل، بمدى نجاحه في محاكاة الواقع والإيهام به وتطابقه معه. لكن الواقعية، كما مارستها التيارات الفنية الحديثة والمعاصرة لا تقتصر على تمثيل الواقع كما هو، بل تأخذ باختيارها منه بعض مظاهره، مدلولاً جديداً، وتحول - مع كورييه خاصة - الى وسيلة للتعبير عن أوضاع اجتماعية والالتزام بها. فالواقعية التي مهدت لها الحركة الفنية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ترى أن للطبيعة، أو العالم الخارجي، وجوداً موضوعياً، وأن الطبيعة تخضع، بمن في ذلك الانسان المعتبر جزءاً منها، لعوامل مادية واجتماعية. واذ يعتبر كورييه الفن شيئاً محسوساً، فإنه لا يسع هذا الفن الا أن يتجسد «في تمثيل الأشياء الحقيقية الموجودة فعلاً»، فالفن «لغة فيزيائية تماماً تتألف من جميع الأشياء المرئية»، وأن «شيئاً مجرداً غير مرئي هو - حسب تعبيره - غير موجود ولا يدخل في نطاق التصوير».

لكن الواقعية اكتسبت بعد ذلك مكونات جديدة اقترنت بالحس الاجتماعي للفنان الذي وجد في هذا التيار منهجاً سياسياً يدفعه للتضامن مع جماعات سياسية والالتزام بأهدافها الاجتماعية. ومن هنا كانت ضرورة التوقف عند الظواهر المعبرة بإيضاح عن عملية التحول الاجتماعي، مع الاهتمام بتحليل المتغيرات الطارئة في طرق الادراك البصري. فالتغيرات الواقعية المعاصرة، المنبثقة عن تطور الواقعية كما تحدت منطلقاتها الاساسية منذ اواسط القرن التاسع عشر، تبحث عن صياغة جديدة للفن على صلة مباشرة بالحالة الراهنة للواقع الاجتماعي. بيد أن الواقعية التي بقيت حتى نهاية القرن الماضي تقابل نقيضة المثالية، الكلاسيكية أو الرومنسية، بانت تواجده الآن - اي مع نهاية السنوات العشر الأولى من القرن العشرين - نقيضة جديدة تمثلت بالفن اللاصوري الذي ارتبط به تطور الحركة التشكيلية الحديثة وما زال الى اليوم موضوعاً أساسياً في الجدل القائم حول الفن.

كان مؤتمر الكتاب السوفيات (موسكو، عام 1934) قد حدد مفهوم الواقعية الاشتراكية، طالباً من الفنان أن يمثل الحقيقة في نموها الثوري تمثيلاً صادقاً وملموساً تاريخياً. وعليه، إضافة الى

الفصول الاخيرة من كتابه المشار إليه آنفاً - ويعبر من خلالها عن رفضه لما يسميه الماركسية المبتذلة والنظريات الجمالية البرجوازية. فتاريخ الفن في نظره، ليس تاريخ الفنانين، حتى وإن التزموا بإيديولوجيا سياسية. وهو إذ يرفض تأكيد الايديولوجيا البرجوازية على أن «لكل فنان أسلوب خاص به»، إنما يعتبر الاعمال الفنية التي ينتجها منتج واحد لا يمكن أن ترتبط به وحده، وإن كونهما نتاج شخص واحد لا يشكل صلة مهمة فيما بينها، وقد لا يعني ذلك شيئاً في الغالب. فهو يستبدل كلمة «أسلوب» Style بما يسميه «الايديولوجية» الصورية *Ideologie imagée*، ويفسر تعدد الأساليب - حتى لدى الفنان الواحد، رامبرانت مثلاً - من خلال تعدد الايديولوجيات الصورية للطبقات الاجتماعية في المجتمع الواحد. وما يقصده بالايديولوجية الصورية «هو مزيج نوعي من العناصر الشكلية والموضوعية للصورة التي تشكل مظهراً من المظاهر الخاصة للايديولوجية العامة لطبقة اجتماعية». وهو إذ يعتبر الايديولوجية الصورية مفهوماً يمكننا من استيعاب خاصيات عملية انتاج الصور وتاريخها، إنما يسعى الى تخطي المقولة البرجوازية «تاريخ الفن هو تاريخ الاساليب»، والاستعاضة عنها بمقولة جديدة: «تاريخ انتاج الصور هو تاريخ الايديولوجيات الصورية». أي أن موضوع تاريخ الفن ليس شيئاً آخر غير الايديولوجيات الصورية التي ظهرت في التاريخ.

لا شك في أن تحليل حجنيكولا، المبني على دراسة دقيقة لمجموعة من الاعمال الفنية ولعلاقاتها بواقعها الاجتماعي، أكثر عمقاً وأهمية من نظرية الانعكاس المبسطة، وتقدم معطيات جديدة تتعارض مع النقد الكلاسيكي الذي يدرس العمل الفني نفسه من دون الرجوع الى خلفيته التاريخية، مكتفياً بملاحظات حول شخصية الفنان والتأثيرات التي يتلقاها. غير أن اللجوء الى العامل الطبقي وحده لقراءة العمل الفني من حيث هو إيديولوجية صورية قد لا يؤدي الا الى معرفة بعض جوانب الموضوع، ولا يصل - كما يقول شالومو، في كتابه: *Lectures de l'art* - الا الى تاريخ للفن من دون اعمال فنية. ذلك أن وجهة نظر الكاتب - التي تبين بدقة وموضوعية، أن الصور التي ينتجها فنانون عاشوا في ظروف اجتماعية وتاريخية واحدة قد تنتمي الى ايديولوجيا صورية واحدة - لا تقول شيئاً عن تباين قيمها الفنية. فلماذا يعتبر هذا العمل (رامبرانت مثلاً) رائعة فنية؟ بينما لا يشكل عمل آخر من المجموعة نفسها سوى ثمرة جهد لفنان ثانوي يعرف جيداً أصول المهنة.

للتطور الفني هو الذي دفع جدانوف سنة 1948 الى موقفه السلبي من الحركة الفنية المعاصرة، ورفضه القاطع لأولئك الذين رفعوا - على حد تعبيره - «شعارات المستقبلية، والتكعيبية، والحداثة»، و«ادعوا التجديد».

وثمة وجه آخر لتاريخ الفن كما تراه الماركسية المبتذلة لا يتعدى - خلافاً لما يتطلبه التحليل التاريخي والديالكتيكي - كونه مصنفاً كبيراً يكاد يقتصر على الفنانين الذين يعتبرهم واقعيين وتقدميين: كارافاج، فيلاسكيز، غويا، دولاكروا، جيريكو، دوميه، ميه، كوربيه... اضافة الى المدرسة الهولندية من القرن السابع عشر، والمدرسة الروسية للقرن التاسع عشر... أما الآخرون فيغمرهم النسيان، أو توصف، بطريقة تقليدية، بعض اعمالهم المشهورة. وهذا الموقف من تطور الحركة الفنية يقودنا عملياً الى تصنيف الفنانين الى فئتين: الرجعيون دائماً (أمثال بوتيتشلي، روبنس، انغر، مورو)، والديموقراطيون ابداً (بروغل، دولاكروا، مانيه، اوتوديكس...).

إزاء هذه المفاهيم الجمالية، ثمة آراء عديدة ومتباينة تعارض الماركسية المبتذلة وترى في العمل الفني أكثر من مجرد انعكاس أمين لظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية. فكل فن يسعى الى التجديد هو ثوري في نظر تيودور ادورنو الذي يعتبر - في كتابه *Théorie esthétique* - أن الفن الحديث في وضع حرج لا مخرج له، لأن المجتمع التقني يحاول استيعابه حتى عندما يكون ثورياً، ولأن جزءاً كبيراً منه اندمج كلياً بالثقافة البرجوازية، واصبح زخرفياً. وإذا حاول الفنان رفض الاستيعاب أو التواطؤ فلا يجد امامه سوى الصمت، الذي هو شكل آخر من اشكال التواطؤ أو اللجوء الى التطرف متسلحاً بالفوضى بهدف الاساءة. وإذا نجح الفنان في الاساءة يرفض ويعزل. وفي كتابه *Dimension esthétique*، يعتبر هربرت ماركوز ان الفن ليس بنية فوقية على قدم المساواة مع البنى الفوقية الاخرى. فالفن يتمتع باستقلالية نسبية ازاء المجتمع، وبوسع أن يكون ثورياً ليس فقط في مضمونه الايديولوجي التقدمي، بل في شكله أيضاً وفي بعده الجمالي. أي أن ماركوز الذي يعيد الاعتبار للذاتية يرى «أن الوظيفة النقدية للفن، واسهامه في النضال من أجل التحرر يكمنان في الشكل الجمالي. فالعمل الفني لا يكون صحيحاً أو حقيقياً لا بموجب مضمونه (أي التمثيل الصحيح للظروف الاجتماعية)، ولا بموجب شكله الصافي، بل لأن المضمون أصبح شكلاً».

وثمة قراءة فنية ماركسية جديدة يقدمها حجنيكولاو - في

الاساسية للفن ومفرداته التشكيلية التي أوجدها المجتمع التقني البرجوازي الحديث، معتبرين أن الثقافة التي تدعم حرية الابداع La liberté de création، إنما تعمل على عزل الفنان، وتدفعه لأن يعيش في وهم الحرية كي يجنبها الاساءة التي قد يمارسها فيه فيما لو كان على صلة مباشرة بالواقع. الا انه، كان لا بد لهم من أن يحذروا الوقوع في فن جديد ملتزم يسهل استيعابه من قبل البرجوازية، لأن علاقات الانتاج الرأسمالية تعمل على ادخال العمل الفني في سوق يتحكم به نوع من الاستهلاك الذي يولد ضرورة التجديد وسرعة الانتاج، إذ يجد الفنان نفسه مضطراً للتجديد ارضاء لمتطلبات الاستهلاك الفني. وإن هم اردوا أن يكون عملهم واقعياً، مقروءاً، يخدم الاشتراكية، إلا أنهم استخدموا وسائل تقنية حديثة كان البوب آرت قد أدخلها الى الفنون التشكيلية، مع اعترافهم بأن تجربة الواقعية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي قد بقيت على الصعيد الفني، تقليدية، ولم تتخط الفن الطنان للاستقرابية القديمة.

لا شك في أن هذا الاتجاه الواقعي كان على صلة بالبوب آرت الأمريكي وامتداده الاوروي. وهو الاتجاه الذي يعتبر رفضاً للفن اللاشكلي والتجريدية التعبيرية، ويرتبط، تاريخياً، ببعض مظاهر الدادائية، ويستمد مفرداته التشكيلية من الدعاية ووسائل الاعلام والحقيقة التي يعبر عنها. صحيح أن البوب آرت لا يقدم برنامجاً نقدياً اجتماعياً، وأن الواقع الذي يمثله لا يظهر فيه الا بصفته شاهداً الا انه قد مهد - بفضل استنباطه مفردات صالحة لأن تكون اساساً لتقد اجتماعي فني - لظهور تيارات فنية أكثر عمقاً، سواء في فرنسا أو في ألمانيا واسبانيا وإيطاليا، ذلك أن عدداً كبيراً من الفنانين قد اتبع منهجاً فنياً جديداً ذا مضامين اجتماعية نقدية، بعيداً عن اللامبالاة الاعلامية الحيادية. ولعل ما يميز هذا التيار الواقعي هو ما يمتلكه الفنان من إمكان تخطيط لغة البوب آرت، واجتناب الغموض والإبهام، والحفاظ على قدر كبير من الوضوح يقيه على صلة بالجمهور الذي يتوجه اليه.

3 - واقعية البوب آرت :

لا شك في أن حركة التطور الفني العامة كانت، حتى الخمسينات من القرن العشرين، تسير باتجاه معاكس تماماً للواقعية. فالتيارات المعاصرة، المثلة لهذه المرحلة، كانت تسعى الى تخطيط الواقع والتكسر له، مع الدادائية والسريالية، والى نقل التصوير والنحت من التمثيل الصوري الموضوعي الى

فالخطورة تكمن هنا في الاتجاه بأن الأعمال كلها تتساوى. فهل «يستحيل معرفة ما هو جوهر الفن، وهل يكفي - كما يقول شالومو - التوقف عند الظروف التاريخية التي أوجدت الوقائع المسماة فناً؟»

على الصعيد العملي، لقد أدت الثورة الاشتراكية وما تبعها من تبني الدولة، في الاتحاد السوفياتي، لمذهب الواقعية الاشتراكية ودعمها له، الى مشاركة جماهيرية كانت مجدية وواسعة في بادئ الأمر. فالالتزام بمبادئ الواقعية قد تمثل، قبل ثورة 1917 وفي السنوات الاولى التي تلتها، بالمبادرات الثورية لمجموعة من الفنانين امثال: مالفيتش وغابو واليسيتزكي... غير أن النتائج على صعيد التطور الفني في البلدان الاشتراكية قد بقيت طويلاً بعد ذلك اسيرة هذا الاحراج الاتصالي الثقيفي، الأمر الذي دفع الحركة الفنية - بشكل مناقض للمفهوم الثوري وما يقتضيه من تجديد لوسائل التعبير الفنية، على غرار ما حصل في المجالات الأخرى - نحو اكااديمية سابقة للثورة، لا ترتبط بشيء بالتقاليد الفنية لمعظم البلاد الاشتراكية. فاختيار الواقعية لمفردات تشكيلية تلي ما تهدف اليه من وضوح الصورة وتقيد بالواقع المرئي لم يكن فقط، في نظر النقاد الغربيين، نتيجة لجحالية محددة لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر، بل نتيجة أيضاً للانغلاق والابتعاد عن مسيرة الحركة الفنية في العالم. لكن هذه الحالة قد شهدت في الستينات بداية تحول وانفتاح جديدين، اكدهما المعرض العام الاول للفن المعاصر في البلاد الاشتراكية الذي اقيم في صوفيا عام 1973 تحت عنوان التصوير الواقعي الملتزم. وكانت مدرسة لايبزغ قد سجلت - مع فرنر توبكه وولفغانغ ماتيور - اول انفتاح جديد على التيارات العالمية المعاصرة.

وضمن إطار الواقعية الاشتراكية، هنالك تيارات عدة كانت قد ظهرت، خارج الاتحاد السوفياتي، سواء في أوروبا الغربية، أو في أميركا اللاتينية والولايات المتحدة - وفي انحاء أخرى من العالم: ففي فرنسا، تكونت قبل أحداث ايار من العام 1968 وبعدها، مجموعة من الفنانين امثال: آرويو Arrayo، ريكلكاني، اداامي، رنسيك، آيسو Aillaud... الذين حاولوا تخطيط المفاهيم السائدة وطرح المسألة المحورية للنضال ضد الثقافة البرجوازية، بإعادة النظر في الأسس نفسها التي يقوم عليها الفن، وفي الاطر الاقتصادية والاجتماعية التي تحدد مساره العام. ولقد حاول هؤلاء الفنانون - من خلال عملهم الجماعي، التوفيق بين افكارهم النظرية ووسائلهم التعبيرية، وتسخير فنههم لأغراض سياسية، رافضين قوانين التناغم

اللاصوري، اللاموضوعي، مع مختلف تيارات الفن التجريدي. غير أن هذه الحقيقة لا تنفي التزام عدد كبير من فناني هذه المرحلة بالواقع أو ببعض مظاهره. ولئن بقيت الواقعية، قبل الخمسينات صيغة تشكيلية هامشية - بالمقارنة مع التيارات الفنية الأخرى الأكثر تمثيلاً للحركة الفنية المعاصرة - فإن المرحلة التالية قد شهدت تحولاً جديداً باتجاه الواقعية مع مجموعة من الفنانين الذين وقفوا ضد الفن التجريدي، اللاشكلي، وعبروا عن رغبتهم في العودة إلى مظاهر الحياة الحديثة وإلى تناول المسائل الاجتماعية المعقدة. فإن ما عرف باسم بوب آرت Pop Art مصدرها Popular art أي الفن الشعبي، يشكل الحركة الفنية الجديدة التي ظهرت، منذ أواسط الخمسينات، في أميركا وأوروبا، وارتبطت بواقعها الاجتماعي المعاصر، بحيث لا يسعنا دراسة هذه الحركة الفنية ذات المنحى الواقعي وإدراك غاياتها بمعزل عن الخلفية المتمثلة بوسائل التصوير الفوتوغرافي وأساليب الدعاية والإعلام.

ولعل ما يميز البوب آرت - كما يفهمه الفنان الأميركي روي لشتنستين Roy Lichtenstein هو استخدام «ما هو محقر»، مع الإصرار على الوسائل الأكثر تداولاً والأقل جمالية، والأكثر زعقاً في مجال الإعلام... بما يعني ذلك من عودة، على الصعيد الفني إلى الصورة المستخدمة في وسائل الإعلام في الصحافة والمجلات المصورة والتلفزيون... الصورة التي تعكس موقف الفنان الحيادي، المبادر في غياب أية محاولة نقدية قاسية. فالفنان الأميركي يتقبل واقع مجتمعه، ولا تتضمن أعماله شيئاً آخر سوى هذا الواقع المعاصر، كما في علب الشوربة لاندی وارهول A. Warhol، وقنينة الكوكاكوك في أعمال روزنكوست Rosenquist... من البديهي أن مثل هذا المفهوم الفني يرتبط بطبيعة الظروف الاجتماعية للعالم الأميركي، كما يرتبط بسذاجة هذا العالم، السذاجة التي تشكل أحد مظاهر «الحالة الذهنية للرواد»، بل «أحد ثوابت التعبير الفني الأميركي»، في نظر هوفستاتر. فالبوب آرت يلتقي في كثير من مظاهره العامة مع التصوير الساذج الأميركي من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، غير أن هذا الفن الشعبي، بالمفهوم الأميركي، ليس سوى إعادة تقويم بصري للأشياء والأحداث التي يتعامل معها الإنسان الأميركي، وتحديد لجزء مهم من حياته اليومية، من دون أن يؤدي ذلك إلى طرح أية مسألة تتعلق بها أو تعبر عنها. ومن هنا هذا التباين في المفهوم الفني للبوب آرت في أوروبا وأميركا، إذ أن تباين الظروف الاجتماعية وتباين الذهنية السائدة ينعكسان بوضوح في هذا الموقف المتناقض من البوب

آرت المتجلي بأشكال مختلفة في كل من القارتين. فالبوب آرت الأميركي يرتبط - كما أشرنا - بالتيارات المحلية التي كانت حتى بداية القرن العشرين على صلة بالفنون الشعبية، واحتفظت ببعض مظاهرها الواقعية. ولكن، مع وصول فنانيين أوروبيين إلى أميركا، وإقامة معارض ضمت عدداً كبيراً من أعمالهم الفنية، اتسع نطاق التأثير الفني للتيارات الأوروبية، وبخاصة الدادائية التي تعتبر أول حركة طليعية ذات طابع عالمي شارك فيها فنانون أميركيون. وقد استخدم الأميركيون أيضاً - على غرار المستقبلين والصفائيين في أوروبا - أشكالاً على صلة بالعالم الصناعي وعالم الآلة، وتناولوا موضوعات من الحياة اليومية، حيادية الأسلوب، تشبه في طابعها العام الصورة الفوتوغرافية الجامدة. كما صور بعضهم أمثال مورفي ودافيس - أشياء مبتذلة، كعلب الكبريت أو علب السجائر... بأسلوب بارد، حيادي. ويؤكد هذا الموقف الحيادي تصريح دافيس: «أصوّر ما أرى في أميركا، أي أنني أصور، بمعنى آخر، المشهد الأميركي».

وتأثير أوروبي أيضاً كانت قد نشأت، في الخمس عشرة سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية حركة الفن اللاشكلي التي اتبعت مبدأ التلقائية الآلية في تحديد الحركة والفعل، وابتحت للفن الأميركي، مع نهاية الأربعينات، أن يصل للمرة الأولى، إلى مستوى عالمي وطلايعي. ولئن انحسرت هذه الحركة بعد أن استفدت كل أشكال التعبير الآلي، إلا أنها تركت أثراً كبيراً ومهدت، بفضل ممارستها التعبير المباشر والمتحرر، للبوب آرت الذي لجأ بدوره إلى مثل هذه الحريات الفنية، ولكن تلبية لغايات مناقضة، رافضاً كل ما هو إحساسي أو ذاتي، واهتمامات خاصة، ليتجه نحو عالم الطبيعة والمجتمع، ولا يقبل سوى الموضوع، الأقل شخصانية. ثم إن الاهتمام مجدداً بتقنيات الالتصاق والجمع Assemblage قد تأكد في المعرض الكبير الذي أقيم في متحف الفن الحديث في نيويورك عام 1961، تحت عنوان «فن الجمع». هذه العودة إلى وسائل تشكيلية كانت قد عرفت سابقاً، مع التكميلية والدادائية خاصة، تشهد الآن - كما يشير إدوارد لومي سميث - لا على تحول في الموقف إزاء المواد وطريقة استخدامها، بل على تبدل سلوك الفنان إزاء المجتمع الذي يعيش فيه، وتبدل رؤيته الفنية.

غاسبر جونس وروبرت راوشنبرغ هما الفنانان الأميركيان اللذان تشكل أعمالهما، الجامعة بين مختلف الاتجاهات الرئيسية للخمسينات، صلة الوصل بين هذه التيارات الفنية وحركة

منها. ثم ان الرؤية المتكررة للمشهد المخيف نفسه تفقده اثره ووقعه على المشاهد، وتجعل من العمل الفني ما يشبه «الاعتراف بالجرح العميق والكي المتعمد له» في آن، حسب تعبير ادوارد لوسي - سميث.

البوب آرت في اوروبا

غير أن هذه الظاهرة الفنية المعبرة عن غمط الحياة الاميركية الحديثة لم تقتصر على هذا العالم الجديد، فقد عرفتها انكلترا منذ 1954، بينما لم تصل الى البلدان الاوروبية الاخرى الا في أواخر الخمسينات. وهنا كان تصور الاوروبيين لهذه الحركة مخالفاً تماماً، لأنهم يعبرون من خلالها عن موقف نقدي أكثر وضوحاً، بل أكثر عمقاً والتزاماً، إزاء المجتمع المدني الصناعي، الرأسمالي، المجتمع الاستهلاكي أسير هذا الواقع المصطنع والجهاز. فالفنان الاوروبي الذي تخطف مسألة التثبث من واقع المجتمع الصناعي وغمط الحياة المدنية ووسائلها الاعلامية، يسعى من خلال الطابع النقدي والاستفزازي لعمله الفني الى التعبير عن موقفه من وسائل المجتمع الاستهلاكي والأسس التي يقوم عليها. فالتطور الفني لهذه المرحلة يعكس هذا الموقف النقدي، الدادائي احياناً، هؤلاء الفنانين الذين كان لعملهم الفني صفة الحدث والمضمون الاجتماعيين البارزين. وثمة تيارات فنية ذات اهداف سياسية كان قد اقتصر نتاجها الاساسي على الصورة السياسية، الهجائية، سهلة القراءة، في كل من ايطاليا واسبانيا وسويسرا وبلجيكا...

صحيح أن الفن الأوروبي لهذه الحقبة كان أكثر وضوحاً في مواقفه السياسية والاجتماعية، الا انه كان يفتقر الى سحر تنوعات البوب آرت الاميركي والى وسائله المباشرة. فالفن الاميركي الذي لم يتقيد بتقاليد محلية عريقة، لا وجود لها اصلاً في هذا العالم الجديد، كان أكثر انفتاحاً وقدرة على تخطي المفاهيم الموروثة، في حين بقي الفن اوروبي أكثر غمساً بأعراف وتقاليد تدفعه اليها ردود الفعل المباشرة ضد التصوير اللاشكلي، ما تميز به من محاولات لم تكن تسعى سوى الى تحري الحسي والذاتي.

ففي انكلترا، ارتبطت حركة البوب، منذ نشأتها بالصورة الفوتوغرافية، وتكونت الجماعة المستقلة Independ Group من الفنانين الذي ادركوا اهمية المسائل التي طرحتها الثقافة الشعبية وطلبوا بما سمي «الجمالية الاستهلاكية». وكان التعبير عن مظاهر الحياة العصرية هاجس الفنانين الانكليز الأول،

البوب آرت. بيد أن فنانين آخرين - امثال آندي وارهول، روي ليشنستين، رزنكوست، ويسيلمان - من الذين اهتموا بمظاهر الحياة الاميركية ووسائلها الاعلامية والدعائية ووثائقها الفوتوغرافية المتنوعة، المتباعدة في موضوعاتها، قدموا جمالية جديدة ومفهوماً جديداً للعمل الفني. ولعل هدف هؤلاء من استخدام الصورة وتكرارها احياناً على مساحات كبيرة جداً، مع الاحتفاظ بطابعها المبسط والمباشر، انما هو التثبث من الواقع في شتى مظاهره، بما في ذلك الشائع والمبتذل. فكان جيم دين، المتأثر بالاتجاهات الدادائية، قد لجأ الى تقنية اللصاق، واختار الجنس عنصراً موضوعياً ليقدم عنه صورة ساخرة بعد أن تحول الى سلعة تجارية في مجتمع استهلاكي. وهو اذ يستمد عناصره التشكيلية من مظاهر الحياة اليومية ويصور الأشياء المتداولة أو يستعين بها مباشرة (كرافاتات، البسة نسائية أو رجالية، أحذية...) إنما يعبر بواسطتها عن ارتباطه العاطفي باليومي، ويحاول إدخال هذه الحياة اليومية العادية الى العمل الفني كما يختبرها كل فرد في مجتمع صناعي مدني.

وبانتقاله من الفن التجاري، المتمثل بوسائل الدعاية والاعلانات، الى «الفن الصافي»، حاول آندي وارهول أن ينقل الى العمل الفني ميكانيكية الشعارات الدعائية والملصقات التي تنطبع في الذهن بفضل تكرارها. فهو يستخدم أيضاً الشريط المصور والصورة الفوتوغرافية، ويلجأ الى التكرار مرات عدة للنموذج الواحد (قنينة، علب حفظ المواد الغذائية، صور شخصيات بارزة، سياسية أو فنية، أمثال: ماو، جاكين كينيدي، الموناليزا، مارلين مونرو...). وهو اذ يختار موضوعاته من مظاهر الحياة المعاصرة، إنما يسعى فقط الى التثبث من طريقة الحياة - Way of Life - الاميركية إذ ان كل شيء مهم وعديم الاهمية في آن، ويستوي بموجهها الغث والسمين، ولا ينطلق من نظام قيم محدد أو يحاول أن يحكم على غمط الحياة الذي يراقبه ويصوره بأسلوب حيادي لا يحمل أي تأثير أو عاطفة. وباستخدامه صور بعض الوجوه البارزة في المجتمع الاميركي، يحاول وارهول أن يعربها وينزع عنها الهالة الصنمية، بتحويلها الى مجرد اداة دعائية بواسطة اللونية المتبدلة والمستخدمة في الدعايات الضوئية، ويعبر عن شعور بالحالة العصبية لمجتمع يمر بأزمة معقدة. موضوعات اخرى تناوها الفنان بالطريقة نفسها ترتبط ببعض مظاهر المجتمع الاميركي، كحوادث السير المخيفة، والكروسي الكهربائي، والاضطرابات العنصرية. لكن وارهول يخفف من عنف الصورة المتكررة وما تثيره من شعور بالازعاج والقلق لدى الناظر، بتمويه اجزاء

الواقع بأساليب تقودنا الى تقاليد الفن الايطالي لعصر النهضة. أما في اسبانيا، المتخلفة صناعياً عن باقي أوروبا، فكان للحركة الفنية المعاصرة مسارها الخاص، وتميزت، سواء في مضامينها وطرق تعبيرها أو في مبرراتها الاجتماعية والسياسية، عن البوب آرت الذي لا تلتقي معه الا في بعض وسائلها: كاعتماد الرؤية الخاصة بالكاميرا والصور المسجلة على الشريط بدلاً من الرؤية المباشرة. ومن هذه الزاوية يبدو عمل خوان خينوفيس ابرز المحاولات الاسبانية للتقرب من التصويرية الشعبية، كما يفهمها فنانو البوب آرت؛ غير أن هاجسه لم يكن الجنس والمظاهر المبتذلة للحياة اليومية؛ فهو يصور، على الرغم من النظام القمعي للجنرال فرانكو، مشاهد من عالمنا المعاصر، كالاضطرابات الاجتماعية والحروب الاهلية والثورات والاعدامات. غير أن هذه الاعمال التصويرية المقلقة هي أشبه بمقتطفات أخذت صدقة من شريط سينمائي إخباري. وليست لها صفات محددة تربطها بزمان أو مكان.

4 - الواقعية المفرطة :

محاولة جديدة ومختلفة لحل المسائل المطروحة تمثلت، في اواخر الستينات، بالواقعية المفرطة *Hyperréalisme*، التي وصفت بنعوت شتى، كالواقعية الاعلامية *Réalisme* و *informatif*، وواقعية الصورة *Photoréalisme*... في بدايتها، ظهرت هذه الواقعية الجديدة، المتمثلة في اعمال استس، وماكلين، وكولوز، وموري، وكأنها مجرد حركة «رجعية» ضد التجريد والعقلنة في التصوير، لا هم لها سوى التمسك بالتقاليد وتصوير وجوه النساء الجميلات والشخصيات التاريخية والقصور والمناجيع... لكنها، من جهة أخرى، وخلافاً للواقعية الاجتماعية وهواجسها النقدية، تواجه الواقع بعقلية المراقب المدرك لكل الجزئيات والتفاصيل، معبرة عن التوتر الناتج عن الاختيار الواعي للمظاهر الواقعية والتصوير المتمتع كما اتبعه المعلمون القدماء.

ولبلوغ اهدافهم استخدم هؤلاء الفنانون المغالون في واقعيته عناصر تشكيلية هي من الوضوح والصفاء بقدر ما هي معبرة وذات دلالة. وسائلهم المباشرة ميكانيكية: آلة التصوير الفوتوغرافي، الكاميرا، الشرائح *Slides* المنقولة الى الشاشة... وبفضل هذه الوسائل يكشف الفنان، في الواقع المحيط به، ما يعجز عنه بالعين المجردة، فيصل، في عملية نقل الواقع، الى درجة هي من الدقة بحيث تثير الدهشة، وتولد انطباعاً بواقعية ذات ملامح سحرية مذهلة، تتعدى

وارتبط قاموس مفرداتهم التشكيلية بالأزياء والجنس والسيارة وغير ذلك من معالم المجتمع الحديث. فاهتم رتشارد هاملتون - وهو الذي كان له في مجال البوب آرت الانكليزي دور الرائد والمهد - بالدادائية من دون التوقف عندها. فان ما لديه من حس اجتماعي دفعه الى تحطيم هذه الحركة العبثية والتحول عنها نحو مسائل الحياة المعاصرة. ومن خلال عالمه المصور الذي تشكل الصورة الجنسية *Palymates, Playboys* احد مصادره الأساسية، يعبر الن جونس، بأسلوب هو بوضوح الصورة الفوتوغرافية الدعائية، عن موقفه الساخر من الاستهلاك الجنسي وواقع المجتمع المعاصر.

أما في فرنسا، فإن ردود الفعل على ما وصلت اليه مختلف التيارات اللاشكالية من إفلاس واستنفاد لوسائل التعبير قد تمثلت بمجموعة من الفنانين، وبخاصة الجماعة التي عرفت في بداية الستينات باسم «الواقعيون الجدد». وهؤلاء يتقصون الموضوعية من خلال الشيء نفسه، الشيء الذي يعتبرونه عملاً فنياً بالقوة، حتى في حالته الخام - أكان جديداً أو مستعملاً أم انه تعرض للتفجير أو الاحتراق... ويانتقاء هذه الاشياء وعزلها عن محيطها الاساسي تفقد دلالتها الوظيفية، لأن استخدامها في اغراض مناقضة لوظائفها الأساسية يعتبر، في نظرهم، تحويلاً للواقع الى فن.

وفي إطار الصورة الملصقة *Pinup*، صورة الفتاة التي اصبحت في العالم الاستهلاكي الاغراء الرئيسي لكل دعاية، يحاول مرسيل ريس، من خلال هذه القوة الابدائية الانشوية، تحطيم الفردي بنسبة اكبر مما يلاحظ عادة في الدعاية التي لا هم لها سوى اجتذاب النظر الى موضوعها. فرنسيون آخرون تقدم اعمالهم الانطباع نفسه ازاء التقاليد الموروثة. فاستخدم جاكيه الوسائل الفوتوغرافية الميكانيكية كي يدفع المشاهد الى رؤيتها بعين جديدة. ويعتمد مونوري بدوره على ما تقدمه الكاميرا لينقل الينا صوراً ذات طابع حيادي، بعيداً عن أي تأثير عاطفي. ولعل ما يلفت الانتباه هو أن المرأة، حيثما تظهر في التصوير أو النحت، لدى فنان البوب آرت عامة، لا تمثل - كما يشير لوسي سميث - الا كشيء، ولا وجود لها خارج حدود المخيلة الذكرية.

لكن البوب آرت الاوروبي لم يقتصر على انكلترا وفرنسا، بل كان له امتداد سواء في البلاد الشمالية أو في ايطاليا واسبانيا. ففي ايطاليا ارتبط نشاط بعض الفنانين - أمثال: روتيللا وادامي - بالواقعيين الجدد والحركة الفنية في فرنسا، بينما كان البعض الآخر على صلة بالبوب آرت، لكنهم صوروا

لوحة المسند الرصينة»، مستبدلاً عن المواد القاسية بالمهارة الحرفية، حسب تعبير بيكر في مقالته عن الواقعية المفرطة في *Encyclopedia Universalis*.

ولكن الواقعية المفرطة قد شهدت، مع ذلك، نجاحاً كبيراً، فانتشرت في أميركا، ووصلت إلى معظم المدن الأوروبية الكبرى، وانتقلت بعد ذلك إلى أماكن عدة خارج هذا العالم الغربي. ذلك أن عدداً كبيراً من الفنانين الذين اهتموا، منذ أواسط الستينات، بترجمة الواقع في أعمالهم التصويرية، قد حاول تمثيل هذا الواقع ومعالجة مسألة المدى والمادة الملازمين له بأساليب جديدة، فلم يتردد بعض النحاتين، للتقرب من هذا الواقع، في أن يلبس أشخاصه ثياباً حقيقية، ويضيف إلى مادته ألواناً تحاكي الواقع المباشر. إلا أن الواقعية المفرطة، باعتراضها على الانطباعات المادية والبصرية للفن التجريدي، تدعونا إلى قراءة جديدة للواقع، وتعمل على اكتشاف المعطيات التي يمكن أن تقدمها الصورة الفوتوغرافية للإدراك البصري. فهي تحاول أن تتخطى الاحساسات المباشرة التي تربط الإنسان بالطبيعة، بالدخول إلى هذه الطبيعة نفسها والتعرف إلى دقائقها وجزئياتها اللامرئية. ذلك أن الصورة الفوتوغرافية، المعزولة عن إطارها الزمني والفضائي، تشكل الوسيلة الوصفية الأكثر موضوعية. غير أن استخدام هذه الوسيلة الوصفية في المجال الفني لا ينفي بالضرورة العنصر الذاتي المتمثل في اختيار الفنان الصورة الفوتوغرافية، وتحديد أطرها، وإعادة صياغة الواقع انطلاقاً منها. وبالرغم من التزامهم بهذه المظاهر الوصفية، من دون ارتباط واضح بمرجع أيديولوجي فإن سلوك بعضهم، بخاصة في أوروبا، قاد إلى مواقف سياسية انعكست في اختيار الموضوعات وفي طرق معالجتها المعبرة عن رغبات احتجاجية، ساخرة في الغالب، تقرب أصحابها أحياناً من الفن المفهومي.

5 - الواقعية التجريدية:

وفي مجال الكشف عن معالم الحقيقة غير المرئية بالعين المجردة، يلجأ الفنان الأميركي تشارل كلوز إلى الكاميرا ليصور، من على مسافة قصيرة جداً (حوالي 10سم)، وجهاً إنسانياً داخل مقاطع أفقية متتالية، واستناداً إلى هذه النماذج الأساسية، ينقل إلى اللوحة، بواسطة شبكة خطية، ما تضمنه مربعات هذه الشبكة الموضوعية على الصورة - النموذج. وعندما يستخدم الألوان يعتمد إلى فصل الأساسية منها حسب طريقة الانتقاء الفوتوغرافية. هذه الطريقة التي اتبعها كلوز في

الواقع بمغالاتها. واستخدام الفنان لهذه العناصر المرئية بكثير من اللامبالاة لا يعبر عن شيء سوى عن عملية الإدراك البصري في أقصى ما يمكن أن تسجله العين البشرية استناداً إلى ما تقدمه له الصورة الفوتوغرافية. فهذه الأخيرة تشكل عنصراً بارزاً في حياتنا المعاصرة لما تقدمه من معطيات جديدة في عملية نقل الواقع وتمثيله، ولكونها وسيلة اتصال هي من الأهمية بحيث نثق بها، ويسداجة أحياناً، ثقة مطلقة، لانتشارها في الصحف والكتب كما في السينما والتلفزيون. وهذه الصورة التي تقدم لنا نسخة عن الواقع، أخضعت لقوانين خاصة، تلتقي - على الرغم مما أثارته من جدل المعارض الفنية في المدن الأوروبية الكبرى حول دور الصورة الفوتوغرافية وحدودها - مع الاهتمامات الفنية في أكثر من مجال. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، تحولت الصورة الفوتوغرافية إلى وسيلة مفضلة لترجمة مظاهر الأشياء، وقدمت للعديد من الفنانين، أولئك الذين اهتموا بالحركة خاصة - من دوماً إلى المستقبلين واتباع الفن الحركي - إمكانات جديدة لتثبيت مراحل الحركة وتسجيلها.

لكن الصورة الفوتوغرافية لم تأخذ أهمية خاصة إلا مع التيارات الفنية المعاصرة، كالبوب آرت والواقعية الجديدة، التي أعادت تكريس الواقع، وادخلت هذه الصورة في بناء اللوحة، ووضعتها في إطار جديد يعيد تكرارها مع بعض فنان البوب آرت. هذا الاهتمام بالصورة الفوتوغرافية يتضاعف مع الواقعية المفرطة التي جعلت منها عنصراً تصويرياً ومرجعاً أساسياً لها. وهنا تصبح الصورة الفوتوغرافية، حسب تعبير التوس، «قوام الفكرة»، إذ «تحدد استجواب الواقع، وتبهرنا بآلياتها»، وتنتهي، خاصة، حقلاً جديداً من اللقاء بين الموضوعية والذاتية. غير أن الحقيقة تتعذر على الصورة الفوتوغرافية: فكل واحد لا يجد فيها سوى ما يريد أن يراه.

لكن هذه الحركة الفنية الجديدة التي أعادت تكريس الواقع وعبرت عن اهتمامها بالتصوير الإيهامي - كما تجل ذلك في معرض كاسل، في المانيا، عام 1972، تحت عنوان الواقعية المفرطة - قد نظر النقاد الفنيون إليها بحذر، لتناقضها مع التطور العام للفن الغربي وتياراته الطليعية، واعتبروا نجاحها، المطابق لتوقعات وآمال البرجوازية الصغيرة في العالم، نتيجة - «لطفرة إيقونية»، وإذا كان فن الستينات هو فن الشارع، ويعبر عن تظاهرة عامة، ويعكس فعل الجمهور، فإن فن السبعينات ينزوي، خلافاً لذلك، في الشق، فيعكس الديكور الداخلي، ويكشف عن مضامين حميمة، ويستعد

مصادر ومراجع

- ارفون، هنري، الجمالية الماركسية، مؤسسة عويدات، بيروت، 1975.
- هاوزر، ارنولد، الفن والمجتمع عبر التاريخ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.
- Althaus, P., et ammann, J.-C., «Les Interrogations de la réalité», in *Art Actuel, Annuel Skira*, 1975.
- Ammann, J.-C., «Ce qui distingue les années 60, Ou vers les années 80, In *Art Actuel, Annuel Skira*, 1980.
- *L'Art et L'homme*, sous la direction de R. Huyghe, III, Larousse, Paris, 1971.
- Bouret, J., *L'Ecole de Barbizon et le Paysage français au XIXe siècle*, Neuchâtel, Idées et Calendes, 1972.
- Chalumeau, *Lectures de l'art*, Chêne/Hachette, Paris, 1981.
- Compton, M., *Movement of Modern Art, pop art*, London, 1970.
- Finkelstein, S., *Realism in Art*, International Publishers, New York, 1954.

ترجم الى العربية بعنوان: الواقعية في الفن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- Fischer, E., *La Nécessité de l'art*, traduit de l'allemand, Paris, 1965.

ترجم الى العربية بعنوان: ضرورة الفن، دار الحقيقة، بيروت.

- Foucart, B., *Courbet*, Flammarion, Paris, 1977.
- Francastel, P., *Histoire de la peinture française, t. II*, Gonthier Paris, 1955.
- Hadjinicolaou, N., *Histoire de l'art et lutte de classes*, Maspero, Paris, 1978.
- Honnef, K., «Dix ans qui auront des conséquences décisives», in *Art Actuel, Annuel Skira*, 1980.
- Leymarie, J., *La Peinture française, Le Dix-neuvième siècle*, Skira, Genève, 1962.
- Lippard, L.R., *POP Art*, London, Thames and Hudson, 1978.
- Lucie-smith, E., *L'Art d'aujourd'hui*, Fernand Nathan, Paris, 1977.
- *Les Réalismes, 1919-1939*, Centre G. Pompidou, Paris, 1981.
- Stolnitz, J., *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1960.

ترجم الى العربية بعنوان: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- Tatransky, V., «L'Art américain, un miroir de la société», in *Art Actuel, Annuel Skira*, 1980.
- *Utopies et réalités en URSS, 1917-1937*, Centre G. Pompidou, Paris, 1979.

عمود أمهز

نقل الصورة الانسانية هي من التجريد بحيث يصعب على المشاهد، الذي يرى في هذه الاعمال الفنية مختلف تفاصيل اجزاء الوجه، تحديد السمات العامة لهذا الوجه الذي فقد الشكل المتعارف عليه. لكن العين التي لا تدرك هنا، للوهلة الاولى، شكلاً تنطلق منه لاستيعاب الاشكال الداخلية، ترى تنوعاً من الصور المتناهية الدقة، فتحاول من خلالها اعادة صياغة الشكل العام.

وللتعبير عن واقع اجتماعي وعن تصوره للعمل الفني، صور الفنان الانكليزي مالكولم مورلي ميدان سباق الخيل في دوبان - في جنوب افريقيا - انطلاقاً من ملصق فوتوغرافي لشركة الطيران فوتور Vautours. وعندما انهى اللوحة خطاً عليها باللون الاحمر، خطين محوريين، على شكل X، وقد فسرت هذه الاشارة على انها اعتراض على السياسة العنصرية في جنوب افريقيا، كما اعتبرت أيضاً تسجيلاً لموقف الفنان ازاء العمل الفني نفسه. فاللوحة التي تنسخ ملصقاً اعلانياً تظهر أن الواقع الذي أفرغ من مضمونه، من خلال النسخ العديدة للصورة الفوتوغرافية الاساسية، لم يعد سوى نموذج - أو كليشيه - فقد قيمته.

هذا الواقع الممثل في الصور الفوتوغرافية، ينقله جيرهارد رستر انطلاقاً من هذه النماذج، لكنه يضيف اليها من العناصر التشكيلية ما يمحو بعض اجزائها، ويجعلها مشوشة، ويفقدها شيئاً من صلتها بالواقع الذي تصوره. فنانون آخرون يتحركون هم أيضاً بين هذين القطبين: الايمان بصدق الصورة الفوتوغرافية، والادراك البصري الوجه. فالواقعية، هنا، هي التعبير عن موقف الفنان ازاء اللوحة نفسها، والواقع الذي تعكسه، متكرراً لأناه خلف عمله الفني، ومحاولاً، كما يقول بيكر، أن ويعيد الى الحدث المصور فوتوغرافياً حقيقته من حيث هو حدث تصويري خالص. وهو إذ يشدد على حقيقة الصورة الفوتوغرافية، باعتباره الرؤية الدقيقة وصحة ما ينقله الى اللوحة، إنما يسعى الى تفسير الحدث المصور نفسه من دون أن يخضعه لعوامل تأثيرية أو نفسانية ظاهرة. قبل ذلك، كان البوب آرت قد استخدم الوسائل الاعلامية، وتناول مظاهر المجتمع الاميركي ساخراً، وأثار لدى الاجيال اللاحقة من الفنانين ردود فعل قادت هي بدورها الى التساؤل حول وظيفة الفن في ثقافة الجمهور. وهي ردود الفعل التي جعلت، بتأثير من هذا التيار الواقعي التجريدي، الاختبارات البصرية مفهومية، ومهدت لما سمي بالفن المفهومي.

الوجودية

Existentialism
Existentialisme
Existentialismus

1- تحديد وتصنيف:

اتجاهات فلسفية متعددة تُجمَع على أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته وعلى أن هذا الوجود هو الواقع اليقيني الأول للفلسفة فتنتقل منه معرضة عن الطبيعة عن ثنائية الذات والموضوع وعن مبدأ أو فكرة أو تخيل للبداية بفهم وتفسير الوجود والواقع. واعتبرت الوجودية الواقع أنه هو ما هو، أما الوجود فهو ما لن يكون أبداً ما هو. وحين قالت إن نقطة البداية هي الذات لم تجعل الذات روحاً أو فكرة بل الذات التي تعي نفسها في - العالم، في نطاق وجودها الكامل كفاعلة وكمركز للشعور والوجدان وهذا في المدى المدرك مباشرة وعلى نحو عيني في فعل الوجود.

ومن قبيل الإحاطة بالوجودية كنسق فلسفي القول إنها نقيض لكل المنظومات الفلسفية القائمة بالوجود شكلاً للجوهر أو فعلاً للماهية حيث يصبح الوجود لاحقاً للماهية. وهذا ما حمل البعض على اعتبار الوجودية وكأنها ترى أن الوجود هو ما لا ماهية له.

لقد صنف الأدبيات حول الوجودية هذه المدرسة إلى اتجاهات تنطوي تحت مقولة أساسية غالباً ما تكون تعبيراً عن تطلعات الواصف المصنف. فنجد من قال بوجودية مسيحية يمثلها كل من سورين كيركغارد soren keirkegaard 1813-1855 وغبريل مارسيل Gabriel Marcel 1889 - ووجودية ملحدة يمثلها كل من مارتين هيدغر 1889 - 1916 و Martin Heidgger 1905 - 1980 وجان بول سارتر 1905 - 1980 و Paul Sartre؛ أو وجودية فردانية نجدها عند كيركغارد وسارتر ووجودية منطبعة بالماركسية كما عند هنري لوفيفر. وقيل أيضاً بوجوديات لا تنطوي تحت هذه التصنيفات: كوجودية كارل ياسبرز Karl Jaspers 1883 وموريس مرلو - بونتي Maurice Merleau Ponty 1908 - 1961. وتذكر في تاريخ الفلسفة أسماء مفكرين آخري يتأرجحون بين هذا التيار أو ذاك ولكنهم يصرون على التفرد بتعريف خاص بكل منهم. ووردت أيضاً تسمية الوجودية وكأنها خاصة بفلسفة جان بول سارتر وأتباعه بينما قيل عن فكر غبريل مارسيل وپتر فومست

ورومانو غوارديني إنه «فلسفة الوجود المسيحية» أو «فلسفة الوجود الكاثوليكية»، في حين تسمى فلسفة هيدغر «فلسفة الوجود الأنطولوجية» تمييزاً لها عن «الوجوديات» الأخرى. وهناك وجوديون، مثل ميغيل دي أونامونو وخوسيه اورتيغايا غاست قد حاولوا احتواء الوجود الاجتماعي في فكر فلسفي وجودي، فخرجوا بهذا عن التصنيفات السابقة.

وعرفت الوجودية إلى جانب تأثيرها على الفكر الفلسفي، تأثيراً مباشراً وواسعاً على مظاهر الحياة الاجتماعية خاصة لدى الشباب. كما أنها أثرت في أوج ازدهارها على بعض العلوم الاجتماعية كعلم النفس والتربية وعلى الفنون التشكيلية أيضاً. أما حضورها الأشد فعالية فنجدته في الإنتاج الأدبي كالرواية والشعر والسيرة الذاتية وخاصة في الأدب المسرحي. وهذا ما حمل البعض على القول بأدب وجودي جعلت منه سيطرة الفكر الوجودي أدباً فلسفياً وأدت إلى تضخيم بعض الموضوعات كالالتزام والقلق والاعتراب والحرية المهددة (جان بول سارتر، سيمون دي بوشوار، البير كامو، جان جينه وغيرهم). كما وظهرت منهجية وجودية في التحليل الأدبي أدت إلى تنظير في الأدب والفن (سارتر) وإلى فهم جديد للشعر كما نرى ذلك في شرح هيدغر للشعر اليوناني القديم وشعر هوردرلين وريلكه.

2- عوامل مؤثرة على نشأة الوجودية:

للوجودية جذور اجتماعية - تاريخية توضح بعض ملامح نشأتها وتطورها. فلإن تبعات الحربين العالميتين والأزمة الاقتصادية العالمية في ثلاثينات القرن العشرين قد طبعت مؤلفات تلك الحقبة بطابع مأساوي مهيمن. يقول أحد ممثليها: «لقد نشأت الوجودية في زمن حيرة وضياح بعد الحرب العالمية الأولى مع كل ما تداعى على إنسان تلك الفترة من قلق وضياح، فحملت الوجودية في ذاتها بوضوح آثار تلك الهزّة التي شملت كل شيء... وإن ازدهار هذه المدرسة هو نتيجة للحرب العالمية الثانية التي دخلت أعماق جميع زوايا وجودنا وما تبع ذلك من انهيار تاريخي شامل هدم عالمنا الروحي بأكمله» (أ. ف. بولنو). كما أبقت الأحداث السياسية الاجتماعية بصماتها على مسيرة حياة كل مفكر وجودي ووجدت لها أصداء في نتاجه الفكري. وقد زاد المآزق المعاش من طابع الفردية والالتزام في المؤلفات الفلسفية وفي التعبير عن التاريخ الفردي للمؤلفين. فهكذا فرضت النازية الصاعدة على هيدغر انطواء بعد ورطة ودفع الاحتلال النازي لفرنسا بسارتر إلى صفوف المقاومة والسجن، كما حملته أحداث بودابست (1956) إلى

على من سبقهم وعلى من عاصرهم من المدارس الفلسفية الأخرى. وفي مثل هذه الخلافات نجد أيضاً فهماً لفلسفات سابقة خاصة بالفكر الوجودي، لا يخطئ من يرى فيه أسهاماً جاداً لشرح وتفسير الفلاسفة السابقين أو إكمالاً لأعمالهم.

يرجع بعض مؤرخي الفلسفة جذور الوجودية إلى سقراط Socrates حوالي 470 - 399 ق. م. والرواقسيين وإلى اغسطينوس Augustine 354 - 430 وبرناردوس 1090 - 1153 وباسكال Pascal 1623 - 1662 ومين دي بران وغيرهم. لكن هذا القول هو من باب التصنيف والتعدد المركب. فالمفاهيم الفكرية المباشرة متأصلة في عمليتين عكسيتين: أولاً رفض قاطع للفلسفة الألمانية بحللتها الهيغلية وانقلاب على فلسفة الجواهر وعلى العقلانية والوضعية والمنطقية بينما تقع الثانية تحت تأثير فلسفة كيركيغارد وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche 1844-1900 وهنري برغسون Henri Bergson 1859-1941 وادموند هوسرل Edmund Husserl 1859-1938. وإلى جانب هاتين العمليتين، الرفض والقبول، نجد أن الكانطية الجديدة والمدرسة الماركسية قد أثرتا على عدد كبير من الفلاسفة الوجوديين. فلم يقطع جان بول سارتر الصلة بالفلسفة الماركسية، وكذلك هنري لوفيفر، بل حال إلحاق الوجودية بها كشعبة طفيلية تعيش على هامشها وتحاول - في صيغتها السارترية المتأخرة - أن تندمج فيها؛ في حين اعتبر معظم الوجوديين الماركسية كمنظومة اقتصادية - أيديولوجية - ثورية حلت في بعض تطبيقاتها تهديداً للإنسان.

طرحت الكانطية الجديدة والماركسية تساؤلات عدة حول واقع الإنسان، وقدمت أجوبة عنها جعلت فيها من الموقف الفلسفي مدخلاً إلى معنى الوجود وقيمه ومستقبله. فانقلب بذلك السؤال الفلسفي على ما كان عليه في تاريخ الفكر وأخضع وعي الوجود وعي العالم لتغير جذري نشأ عن السأم من النزعة العقلانية التأملية والركون إلى التحليل الميتافيزيقي واللاهوتي الانتقاري. ثم إن إلحاح المشاكل الاجتماعية وتفاقم الفقر والبؤس، بالإضافة إلى ما جاءت به تطبيقات العلوم على مختلف أنواعها من تهديد لحياة الإنسان المادية والاجتماعية والفكرية، قد حمل المفكرين من كل المدارس والاتجاهات على مواجهة التحكم بالإنسان وتدمير محيطه الطبيعي والاجتماعي، وعلى اشتداد الشعور بالضيق والاعترايب أمام المعطيات الجديدة، مما زاد من هلع الإنسان وقلقه تجاه حاضره ومستقبله، واقتضى جواباً قدمه معظم المفكرين بصيغة تحذير أو تحريض على الثورة على الواقع وحث الفرد على «الوعي

قطيعة مع الماركسية المنظمة، وأنزله أحداث 1968 الطلابية - العمالية إلى الشارع والعمل السياسي المباشر في الأيام الأخيرة من حياته. ومن جهته راح كارل يسهز يندد بالخطر النووي المهدد لوجود الإنسانية كما عارض الوجوديون الإسبان الطغيان المصاعد مدافعين عن الديمقراطية والحرية الفردية.

لقد رسخت معاصرة الوجوديين لأحداث وتبعات الحروب شعورهم بالقلق والخوف على الإنسان ومصيره. وحين تفاقمت الفجوة بين حلفاء الغداء للنازية وحلّت الحرب الباردة أوزارها وقسم العالم، بلغة الهيمنة السياسية - الاقتصادية، إلى عالم شرقي وآخر غربي وجد هؤلاء المفكرون أنفسهم وكأن لا خيار لهم. ففتحتم عليهم مواقفهم من أطراف الصراع عزلة في فردية وخوف، على الرغم مما أعلنه بعضهم من انتهاء ولاء. وهذا ما يفسر مواقف بعض الوجوديين من النزاع الدولي من أجل الهيمنة ومن الثورات السياسية والاجتماعية ومن الاستعمار، كما ظهر ذلك حول ثورة هنغاريا وحرب الجزائر وثورة كوبا وحرب فيتنام وأحداث براغ. وكانت مواقفهم من معظم الأحداث مرفقة بعبارات التحليل والمقاومة بما لا يتعارض مع الخوف الوجودي.

ويفسر الموقف الذاتي القلق من التغيرات الاجتماعية - السياسية ذنبه معظم الوجوديين تجاه القضية الفلسطينية. فقد تنطح جان بول سارتر، كبير مثليهم الفرنسيين، ليقوم رابطاً بين حق الشعب الفلسطيني بالوجود وحق اليهود، ضحايا النازية، على إيجاد وطن قومي، وهذا من منطلق أسماه إنسانياً. وقد أدى به نظره إلى الذنب والحمل على أن لكليهما حق تحقيق الذات في وجود حر، إلى موقف كلامي اتبعه أكثر الفلاسفة الوجوديين في مواقفهم من القضايا الاجتماعية والسياسية.

ويتضح في هذا الإطار المشهد الذي قدمت الوجودية نفسها من خلاله: دفاع عن الإنسان الفرد بغض النظر عن الحق الاجتماعي والتاريخي وعن الواقع الذي يحدد إلى مدى بعيد صورة وجوده، فأبرزت بفعل ذهني الإنسان بعيداً عن الصراع الاجتماعي أو خارجاً عنه. وهذا ما عرّض الوجودية إلى أن تُستغل من قبل من جعلها في خدمة تطلعاتهم ومصالحه.

3- أهم المناهل الفكرية السابقة للوجودية:

ورثت الوجودية الكثير من مواضيعها وتساؤلاتها عن المنظومات الفكرية والفلسفية التي سبقتها مباشرة، كما جهدت للفرقة والتمايز عنها، مما جعل مؤلفات الوجوديين تزخر بالردود

المباشر» بفرديته ومأساوية أحاسيسه وشعوره. ثم إن أسطورة التقدم التي رافقت تطور العلوم في القرن التاسع عشر، وطبعت بطابعها معظم الاتجاهات الفكرية، قد غمرت بعض الدول بسيل من المشاكل الاجتماعية فراحَت تنشُد الحلول في الحروب ونشر السيطرة الاستعمارية. واندلعت ثورات لتحقيق أماني الجماهير المضطهدة فتقوقع البعض على فرديتهم طالبن فيها الخلاص وولدت في هذا الجو منظومات فكرية متشائمة امتدت إلى فكر الوجوديين وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منه.

غير أن الوجودية قد نشأت رداً على المنظومة الفلسفية الهيجلية. فهي حين تتخذ من الإنسان وواقعه محوراً لها تعمل على عكس المنطق الهيجلي الشامل؛ وحين تتكلم عن الحرية تبعد عن فهم الضرورة وعن اعتبار الوجود مظهراً للروح. لقد رفع هيجل Hegel 1770 - 1831 وجود الفاعل إلى الفكر المطلق؛ الوجود - بذاته والموجود - من - أجل - ذاته هما لحظتان في الروح المطلق والفرد فيه هو نتاج تجريد حتى ولو وجد بذلك حقيقته. وعند هيجل إن المنظومة الفلسفية الحقيقية هي طريق حي وحركة حية للروح في أعماق الوجود - تظهر حقيقته، وإن الحقيقة تستمد من المفهوم وجودها، كون المفهوم ليس نتاجاً ذهنياً مجرداً بل هو عبارة عن حركة الروح، عن الوحدة بين الذات والموضوع التي تظهر الحقيقة كصيرورة. أما الوعي الفردي، الطبيعي، فلا يرقى في نظره إلى هذه الوحدة إلا بقفزة يفهمها الجدل الهيجلي كمصالحة بين المتناقضات في الكل، وترفع الذات لتصبح لحظة في فتح تحقيق الفكرة المطلقة.

وناهض كيركيغارد، أب الوجودية، غياب الإنسان الفرد في المنظومة الهيجلية قائلاً بالوجود - وهو يعني لأول مرة في تاريخ الفكر الوجود بفحواه الوجودية - وجود الذات الإنسانية المفروض على الإنسان فرضاً، لأن ذاته هي صلب وجوده. ورأى الفيلسوف الدانمركي أن هذا الحمل لا يستطيع الإنسان أن يحمله إلا بمساعدة الإيمان؟ والإيمان لا يرفع القلق والشك المقوّضين - ولو مؤقتاً - ليقين وجودي، ما لم يصل الفرد إلى الوجود الحقيقي، إلى تأسيس وقبول ثم امتلاك ذاته في العلاقة المحتملة عليه وهي مزدوجة؛ علاقة بالله الخالق والمخلص وعلاقة بالذات الوعي وجهدها في طريق الخلاص. وما الاغتراب عن الله والذات الذي نجده في الواقع الإنساني إلا نتيجة لسببين: الأول يكمن في التأملية التي أدت إلى طغيان على الذات والثاني هي المسيحية السياسية. «لقد أفسدت عصرنا كثرة النظر والتأمل... وقد فسد الإنسان بفعل

التعامل المتواصل مع التاريخ العالمي فصار يريد ما هو عام دون غيره ويهتم فقط بما هو عرضي ومصادف وبقيامة التاريخ، بدل أن يهتم بالجوهري، بالأكثر ضمينة، بالحرية، بالأخلاقية» ثم يكمل بقوله: «وربما كانت لا - أخلاقية زمناً لا تكمن في اللذة والمتعة... بل بالتأكيد في احتقار جامح للإنسان الفرد... ويريد المرء أن يخدع نفسه خداعاً تاريخياً عالمياً فيها هو كني، لكن أحداً لا يريد أن يكون موجوداً وجوداً مفرداً» (البلاغ الأدبي). وتسلب من الإنسان ذاتيته في المنظومات الفكرية وفي «الكتلة» الاجتماعية كما وفي الاشتراكية أيضاً وقد نظر إليها كيركيغورد على أنها «مبدأ سلمي هروبي... صراع حسي، يكمن جدله في كونه يقوّي الأفراد ويضعفهم في الوقت نفسه، فهو يقيهم من خلال ما هو رقمي في الاندماج، وهذا يعادل إضعافهم من الناحية الأخلاقية» (البلاغ الأدبي). وقد جرى الأمر نفسه في تبعات اندماج الإنسان في احتواء المسيحية له، تلك المسيحية التي تضافرت مع العالم والدولة وتغلغلت فيها فأفسدت. وقد أراد كيركيغارد «إلغاء السنوات الألف والثمانئة وكأنه لم يسبق لها أن وجدت على الإطلاق» (البلاغ الأدبي) فتتحول المسيحية عندئذ من واقع تاريخي عام إلى ممكن خاص بكل إنسان؛ فالله موجود في الذاتية ومن أجل الذاتية الخاصة وذلك في علاقة تختلف من فرد إلى آخر. ويخلص هذا اللاهوتي إلى أن الإنسان يقف دوماً أمام عدم وفي مواجهة اختيار، فإما أن يصاب باليأس، فيتحرر أو يموت وإما أن يقوم بقفزة نحو الإيمان، وهذه القفزة - وإن كانت مميتة - إلا أنها تصل به إلى المثل أمام الله الخالق.

وتعرف الوجوديون عند فريدريك نيتشه على موقف حاسم لا يتجه نحو الإيمان، كما هي الحال لدى كيركيغارد، بل نحو العدمية الإيجابية، نحو «إرادة القوة» التي تتخطى الواقع وتتجاوز. إنها الإرادة الفردية «سيد الإنسان، فالرغبة هي قانون الإنسان الوحيد والقوة كل ملكيته، والإنسان الحر هو وحده المقدس». وعند نيتشه إن الحقيقة هي أيضاً من صنع الإنسان ولا تتحقق إنسانيته إلا بتخطي الوجود ووضع قيم من قبيل الإنسان فإن الله - كما يقول نيتشه - قد مات. «وموت الله هو حرية اختيار الموت من قبل الإنسان المرید لذاته»، وهو يريد دوماً الأعلى فيوجد بذلك القيم والحقيقة إذ يتعالى على كل موضوع وهذا ما يحققه الوجود كحسم لصالح ذاته التي تظهر كصيرورة. وتذكر الحقيقة كتجل لها. ويرى نيتشه في المسيحية والفلسفة الألمانية أعداء للفكر وللإنسان، فالمسيحية قضت على الفكر اليوناني، والفلسفة الألمانية ليست

به إلى الوعي وفيه يجد وجوده الذهني. غير أن موضوع العقل هذا لا يفهم بمعاناة العقل الذاتية، وهو ما يسميه هوسرل القطب الذاتي للقصْد، لذا يسأل عنه، عن الأنا، كونها ليست معاناة كالمعاناة الأخرى. وقبل الجواب عن هذا السؤال يرفض هوسرل رفضاً قاطعاً المثالية - ومثالية هيغل بشكل خاص - مبيناً أن العالم الحسي، عالم المكان والزمان ليس نتاج الوعي وأن الأنا ليست هي الواحدة الأوحْد، وأن الله والأنا الأخرى لا تُرجع إلى الأنا الذاتية. وعند الجواب عن سؤاله حول الأنا يراها خالصة، محددة بمواجهة العالم الطبيعي، والأشياء تعطى لها في التجربة؛ لكن وجود العالم الحسي بالنسبة لها هو وجود عرضي فـ«الوعي ليس بحاجة إلى أي شيء كي يوجد». وفي هذا الفهم يتفق النظر الوجودي مع الفينومينولوجيا الهوسرلية. ومن ناحية ثانية ليس لهذا الوعي المتعالي وجود مشخص كون الأشياء هي التي تحدد مثل هذا الوجود. والوعي يختلف جوهرياً عن الأشياء. إنه الصورة الموحدة لما نعاني من الخبرات وهو مبدع الزمن الضمني، الشرط الأساسي لتحقيق سيل تلك الخبرات. أما تحديد الواقع فمتعلق بالزمن الموضوعي وبالموقع المكاني - الزماني. وعلى الرغم من الجهود الكبرى التي بذلها هوسرل في مؤلفاته الأخيرة حول الزمانية والمطلق والوعي، بقي السؤال عن تكوين الوعي عنده مفتوحاً، وهذا ما سوف تتناوله الوجودية بعده في مؤلفات هيدغر الأولى الوجود والزمن وفي كتابات سارتر الأنا المتعالية والوجود والعدم. لكنه من باب التحامل على هوسرل أن تلقى على عاتقه مجمل المهام التي تم طرحها في الوجودية.

٤- تفسيرات:

للوجودية كمدرسة أوجه متعددة ولكل فيلسوف من بين صفوفها رأي لا بل منظومة خاصة به وقد لا يتفق وجوديان حول طريقة أو فحوى أو نتيجة اتفاقاً كلياً، وهذا ما يحمل على القول بوجوديات وليس بوجودية واحدة في تاريخ الفلسفة. ولا شك أن هذا الواقع بشكل غني في فرديته إلا أنه في ذات الحين مجازفة يقتحم خطرها من يتناول الوجودية في إطار منهجي يفترض إجماعاً حول بعض المطلقات والمفاهيم والنتائج المشتركة.

فمن الممكن - كما جرت العادة - تقسيم الوجودية حسب وطن ولغة مثليها، فيقال بوجودية ألمانية وأخرى فرنسية، الخ... لكن هذا التقسيم الجغرافي يبرر من خارج الفكر الفلسفي وهو بالتالي يدخل اللغة وتاريخية الفكر الذاتية

سوى نصف لاهوت مسيحي، كبار مثليها هم أنصاف قساوسة وآباء كنيسة؛ «إن دم اللاهوتيين قد أفسد الفلسفة... والفلسفة الألمانية هي بالأساس لاهوت مخادع واحتيالي».

أما هنري برغسون قد مهد لخوض الوجودية في مواضيع فلسفية عدة كان للزعة الحيوية والتطور المبدع الباع الطويل في طرحها ومعالجتها. فالوجود، النزعة نحو الحياة، كما يرى برغسون هو عند بعض الوجوديين ذلك المشروع الذي يضطلع به الإنسان، والنزعة الخلاقة التي تنزع عن الإنسان طابعه الحيواني الغريزي لتصل به إلى كيانه العقلي ستأخذ صورة الإنسان المبدع لذاته. أما نظريته في «الأخلاق المفتوحة» التي تتحقق في «نزعة الحب» والتي تخرج بالإنسان من «حياة القطيع» ومن «أخلاق المجتمع» إلى الوجود الحر المبدع فلن نلبث أن نتجاوز التحفظات العدة التي وضعها برغسون فتجعل الحرية أساس كل عمل إنساني. وكذلك الأمر بالنسبة لمعرفة الواقع وما لطابع الصبرورة العالق به المناظر للإنسان الذي ليس «ما هو» وإنما «ما يصير». والحدس، وهو نوع من المعرفة، هو قلق حول الحياة، وما يؤسس عليه انطولوجياً هو المعطى كوجود الآخر والمعطى كتمثال.

لقد تطورت رابطة وثيقة بين الوجودية والفينومينولوجيا، فلسفة آدموند هوسرل، وذلك في مناهج البحث وفي كثير من المفاهيم والطروحات. فقد وضع هوسرل جانباً، أو «بين قوسين» المشكلات المتعلقة بالواقع أو تكوين موضوعات الوعي وحاول تقديم وصف للموضوعات في ماهيتها الخالصة؛ وإن الوصف التفصيلي لماهية الظاهرة على نحو ما تعطى للوعي هو الذي ينقل الواقع كله إلى الذهن ليصبح معرفة خالصة ودقيقة. ذاك أن هوسرل، حينما يتساءل عن النشاط المكوّن للوعي - القصدي - ليصل من خلال القصد إلى بنية الذاتية المتعالية، يجد في الاختزال الفينومينولوجي الجواب الشافي، فهو يضع الوجود المشخص والطبيعة والأنا وحتى الاختزال عينه خارج البحث لتظهر الأنا - الأصلية، أو الذاتية وهي ليست ماهية أو جوهرراً. إن الاختزال لا يؤدي إلى فهم الذاتية المتعالية ولا يوضح مقوماتها. بل يمكننا من الإجابة عما هو العالم وعما هي المعرفة اليقينية، فالخبرة المعاناة هي فعل الوعي والتفكير يوضح معناه؛ هذا لأن سيل الخبرات المعاناة ذو شريحتين: إحداها مادية والأخرى فكرية. وفي حين نخرج الاختزال الموضوع الحقيقي، يظهر في الخبرة المعاناة القطب الموضوعي للقصْد وهو الذي يقيد عن معنى الموضوع ويرجع

والإنسان تفسيراً عقلانياً بحثاً. «إن أفضل ما تفعله الفلسفة أن تدع جانباً ادعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيراً معقولاً وأن تركز اهتماماتها على الإنسان فتصف الوجود الإنساني كما هو. هذا وحده هو المهم، أما الباقي فعبث» (كيركيغارد). غير أن هذا الرفض لا يعود بالفلسفة لتكون ذاتية بحتة، تكون الفردية فيها المطلق والموضوع. وقد انتقد ياسبرز من ناحية أخرى محاولات تريد أن تجعل من الوجودية «علم الوجود» على غرار تطلعات العلوم غير الفلسفية في القرن التاسع عشر؛ ووقف جميع الوجوديين بوجه الوضعية الجديدة والمذهب البراغاتي والتحليلي وغيرها في الفكر المعاصر، كونها أرادت تفسير الإنسان والواقع تفسيراً منطقياً أو نفعياً شاملاً. وما موقف معظم الوجوديين الراض للماركسية إلا من باب فهمها المفروض كتهديد لحرية الإنسان كما ينظرون إليها.

ويرافق التحليل الوجودي شعور عميق بضيق الإنسان الذي أصبح لا مأوى ولا جذور له حتى في تلك الميادين التي كانت تصمد بوجه التهديد والتأثير الآتية عليه من الخارج: الشعور الديني والفكر اللاهوتي ثم الأسس الأخلاقية والفلسفية - الميتافيزيقية وما نجم عن العلوم الطبيعية من تقدم ورغد عيش. لقد أخضع هؤلاء المفكرون وجود الإنسان في فرديته وفي نسيج حياته الثقافية والمادية والاجتماعية لجذرية التساؤل حول معنى وعبث هذه الحياة، حول قيمتها وحول تفهقها أو صمودها وذلك بشكل لم يعرف له مثيل من قبل.

يشترك الوجوديون بطالبة الفلسفة بالعودة إلى السؤال حول الإنسان، لا كذات أو وعي ووعي الوعي فقط وإنما من قبيل معاناة العلاقات المعاشة في الوجود أيضاً، وهي المتجلية في واقعته أو التي يعرف ذاته بها موضوعاً بما في ذلك أشكال الإدراك السابقة على الفهم المفهومي. وتلازم السؤال حول الوجود ومعناه هو قاسم مشترك أساسي لدى جميع الوجوديين، ومن هنا تم رفض اعتبار الإنسان نقطة عبور لقوى خارجة عنه أو اختزال مصيره الشخصي إلى وجود زمني عابر في العالم.

وعلى الرغم من التفاوت والتناقض بين ممثلي هذه المدرسة في طرق الاقتراب من تحليل واقعية الإنسان إلا أنهم يجمعون على أن وجوده هو تعال متواصل «فالإنسان محقق الوجود الوجودي، له قدرة على أن يكون دوماً غير ما هو عليه، وفي هذا تكمن خصوصية وجوده. لكن هذه القدرة محصورة في الوضع الذي ليس من فعل الوجود ولا يدين له بشيء، كما يعبر عن ذلك القول الوجودي، ان لا خيار لنا أن نوجد أو لا نوجد. ويفهم هذا الوجود كـ «الوجود - في» أو «الوجود - مع»

والثقافية، إلا أنه غير كاف لا بل إنه يسيء إلى فهم واقع التفاعل والتأثر المتبادل الذي هو ميزة من مميزات الوجودية.

أما تقسيمها إلى ملحدة ومؤمنة فيولي إحدى الطروحات أو أحد المواقف أهمية من حيث لا تستحق، على حد قول الوجوديين أنفسهم. في حين أن تتبع مواضيع فكر كل وجودي على انفراد يعود في النهاية إلى عرض ليس بمجاله هنا.

وقد نظر كثيرون إلى الوجودية كمدرسة فلسفية من منظور خصوصيات عالقة بها على أنها من صميمها؛ فقليل أنها رفض لما سبق في تاريخ الفكر الفلسفي، وقليل أيضاً أنها «تعيش على هامش الماركسية» أو أنها إيديولوجية مرحلة تاريخية ظهرت في وقت يتلاءم مع مجتمع قوّضت الحرب قاعدته المادية وأساسه الأخلاقي فقدمت نفسها كفلسفة لمجتمع مفكك ومتداع وكانت بذلك ستاراً يخفي إعادة تكوين عقائد بالية ومواقف زعزعها الخوف والقلق فعدت وتمركزت في قلب المجتمعات.

وقد قادت مثل هذه الاعتبارات بعضهم إلى الاستهتار بها والنظر إليها كنزوة أفراد عابرة قلماً تستحق الذكر في تاريخ الفكر الفلسفي. إن جميع هذه الاقترابات من فهم وعرض الوجودية وما مائلها يسيء إليها إذ يسيء إليها ويوظفها في غير ما هي له. فلإن الغنى والعمق اللذين نجدهما فيها يبران تناوُلها بجديّة كإحدى أبرز المدارس الفلسفية المعاصرة. وعلى الرغم من صعوبة لم شمل الرؤى المتباينة والمتناقضة أحياناً حول طروحات أساسية قدمها الوجوديون، يبدو لنا أنه من الممكن محورة نظرياتهم حول موضوعين أساسيين هما: الوجود ثم الإنسان.

والداعي أو المبرر لهذا النهج في الكلام عن الوجودية هو أن فحوى ومعنى الوجود فيها يحيط بكل موجود: العالم، الذات، الذات الأخرى، الله... من منطلق خاص هو فهم الوجود الوجودي. أما بالنسبة للإنسان فقد وضعته الفلسفة الوجودية في صلب جميع اهتماماتها إذ اقتربت منه كحرية ووعي وككائن مهدد. وما تبقى من بحوث في الفلسفة كاليقين والقيم والمقولات والمجتمع وغيرها قد تم على صلة بأحد هذين المحورين أو كليهما.

5 - ثوابت مشتركة :

ولا بد قبل المضي في البحث عن الوجود وعن الإنسان من عرض موجز للثوابت المشتركة بين الوجوديين التي جعلتها تعتبر في تاريخ الفلسفة مدرسة تحمل هذا الاسم بحق. أول هذه الثوابت هو الانقلاب على الفلسفة المفسرة للعالم

غير أن بنية الوجود الأساسية هذه لا يجوز أن تحمل على القول ان للوجودية منظومة فلسفية موحدة تغني عن الاهتمام بكل مفكر وجودي على انفراد. لذا كان من الضروري أن نعود إلى خصوصيات فهم كل منهم للوجود وأن نبرر في البداية فصلنا للوجود والإنسان إلى محورين في هذا العرض خاصة وأن الوجوديين يصرون على فهم الوجود وجوداً للإنسان.

إن التعقيد الذي جاء في لغة ومناهج الأبحاث حول الوجودية، هو أحد مبررات هذا الفصل. إلا أن ما قلناه شاملاً عن الوجود كترديف لوجود الإنسان لا يأخذ بعده الحقيقي كما ورد في الوجودية إلا بالنظر إلى الوجود من حيث هو وجود الإنسان من جهة ومن حيث هو وجوده - في - العالم، في واقعيته ومع الآخرين من جهة أخرى وذلك من باب الفصل النظري في البحث لا غير. إذ انه لا يجوز أن يؤدي بنا ذلك إلى وهم وجود مستقل عن مظاهر أو واقع هذا الوجود، إنها وجهان لعملة واحدة وهما وحدة هي في الوجودية نظرة إلى الإنسان الوجود وأخرى إلى الإنسان الموجود.

الوجود لدى كيركغارد، هو الوجود العيني الفريد لشخصية الموجود البشري الفرد، وهو جزئي عارض لا يندرج ضمن مذهب أو نسق يبنيه الفكر العقلي؛ لذا يستحيل على لغة الفكر المجرد أن تعبر أو أن تفسر الصعوبة الملازمة للفرد الموجود كونه يربط بداخله على نحو مفارقة بين المتناهي واللامتناهي، فيعجز الفكر عن أن يجد لذلك أي معنى. وقد كان كيركغارد منهمكاً في إيجاد إيضاح لاهوتي للوجود.

أما هيدغر فيستخدم مصطلحات ثلاثة لزيادة التوضيح في كلمة الوجود. فالمصطلح الأول هو الكلمة الألمانية DASEIN، أي الوجود هنا أو هناك، «الوجود المتعين»، قاصراً إياه على وجود الإنسان من زاوية وجوده. والمصطلح الثاني، وعبر عنه هيدغر بالألمانية بكلمة Vorhandenheit ليشير إلى الحضور المباشر أو «الملقى به حولنا» وهو يشمل كل ما يمكن أن يلتقي به المرء في العالم مصادفة Existenz. أم المصطلح الثالث - Existenz - فهو الوجود البشري من حيث هو تحديد للكينونة ويخص به الوجود المتعين وحده أي الدازين.

وعند هيدغر «أن ماهية - Wesen - الدازين تكمن في وجوده»، أي أن ماهية الوجود المتعين لا تتألف من خصائصه بل من الطرق الممكنة لوجوده، وهذا ما يفسره في عبارة أخرى، أن «للإنسان ماهية من شأنها أن يكون «هناك»، أعني أنه إيضاح للوجود، وهذا الوجود الموجود هناك هو وحده

أو «الوجود - من - أجل» وهو البنية الملازمة له؛ وقد حمل ذلك سارتر وغيره إلى القول بأنطولوجيا فينومينولوجية - وهو العنوان الثاني لمؤلف سارتر الوجود والعدم - وحمل هيدغر، كبير الوجوديين في ألمانيا إلى الرد على وجودية سارتر بالقول: إن الإنسان هو الكائن الذي جوهره أن يوجد، فوجوده هو موضوع انطولوجيته.

لكن ما ظهر مشتركاً وثابتاً حول الإنسان والوجود هو - من نواح أخرى - المجال الذي سوف يختلف حوله الوجوديون فيكون لكل منهم فهم خاص له يبنى حوله فلسفته ونظريته الفردية إلى العالم.

6- الوجود:

تضع بعض المنظومات الفلسفية «الوجود» مقابل «الماهية» ويعني أن «يوجد» لدى بعضها الآخر أن «ينبتق» من العدم. أما في الوجودية فلك «وجود» معنى خاص بفكرة الوجود قال به جميع ممثليها: إنه «الملقى به حولنا في مكان ما» وهو محصور بوجود الإنسان. وفي عودتهم إلى الكلمة اللاتينية - EXistere المعبرة عن الوجود في اللغات الأوروبية، يرون أن الاشتقاق الجذري يدل على «الظهور إلى الخارج»، «الانتصاب خارجاً» وهم يأخذون به على جذيته ليدلوا على أن الإنسان، دون غيره من الموجودات، هو الذي «يظهر» ليس بوصفه كائناً فحسب، بل لأن كينونته مستمدة من أنه يدرك عن وعي من هو أو ما هو ومن سيكون أو ماذا سيكون. هذا الوجود - الصيرورة لا يطول في أية لحظة ما هو دون التشيؤ. ويدل على ذلك أيضاً قولهم، إن الإنسان متعالٍ في وجوده، إنه يجاوز دوماً ما هو عليه وأن ليس له صفة أو مجموعة صفات تحدد وجوده، فهو يلقي بنفسه باستمرار في إمكانات الوجود العيني.

ويلزم هذا الوجود فعل خاص؛ هو الوحيد الذي يقول «أنا». إنه ليس عينة من صنف أو فئة ولا تابعاً لطبيعة. هو موجود منفرد ولا يمكن أن يكون أي موجود آخر، هو غير قابل لأن يحل محله موجود آخر ولا يستبدل ولا ينضب الاهتمام به (ياسبرز)؛ وجود يشمل العالم ويشمله العالم لأنه موجود - في العالم ومن أجله وجد وبه ظهر الوجود فيه. ويترتب على خصوصيته الوجود في الوجودية أن يكون ذاته؛ فهو إما أن يكون كذلك أو يكون شيئاً غير ذاته فيندمج في عالم الأشياء؛ ففي الحالة الأولى يتحقق «الوجود الأصيل» أما في الثانية فيغرق في «الوجود غير الأصيل».

(الدازين) لا يفهمها حقها. إنها فلسفة الوجود Das Sein. فكل موجود بمعنى الوجود الإنساني يقع في أفق الوجود Sein وهو لا يبدأ في ذاته ولا في أي جمود، بل يخرج عن ذاته ليدخل الوجود ويحمل منه. فهل يصح فهم هذا الوجود على أنه الله؟ لقد أجاب هيدغر بالنفي: «الوجود - Das Sein - ليس الله وليس أساس العالم» كما وأنه ليس مطلق الفلاسفة. وهذا لا يعني أن هيدغر قد أقر الإلحاد أساساً لفلسفته، بل إن على الفلسفة، قبل أن تبحث في الله ووجوده، عليها أن تفهم وتفسر الوجود. ويقترب هيدغر من هذا الوجود كتاريخية التاريخ معتبراً أنه أحد الحقول لفهم الوجود: فالوجود هو «جوهر» التاريخ، وهم الفلسفة الأول أن تجعله ينطق بمحتواه ويجذوره الأصلية، وهذا لا يتم في الفكر المفهومي، كما ادعى هيدغر، بل في التوقع والإصغاء وفي القول الوحيد الذي يسمح هيدغر أن يقال عن الوجود Das Sein في فلسفته: «إنه هو هو نفسه».

أما الوجود Existenz عند ياسبرز فهو أولاً الوجود المتعين Dasein بمعناه الواضح والبسيط والمعبّر عنه بالقول: إن الإنسان يجد نفسه في العالم. «إننا نجد الوجود بوصفه التجربة غير المبنية على تفكير لحياتنا في العالم، إنها تجربة مباشرة وبغير تساؤل؛ وهي الواقع الحقيقي الذي لا بد أن يدخل فيه كل شيء ليصبح واقعياً بالنسبة لنا... إننا لا نتغلب قط على الرهبة التي نشعر بها في عبارة أنا أوجد هذه» الإيمان الفلسفي والوحي. ويميز ياسبرز عن هذا المعنى للوجود معنىً ثانياً، هو معنى المصطلح الألماني - Existenz - على أنه وجود بالقوة، وجود من جهة أنه ممكن أن يتحقق؛ وهذا هو معنى الوجود الرديف للحرية «من حيث هو هبة التعالي التي تعرف واهبها. وليس هناك وجود بغير تعال» (الإيمان الفلسفي والوحي). ولدى ياسبرز، أخيراً أن الوجود «هو الذات الفردية التي تظل دائماً فردية والتي لا يمكن الاستعاضة عنها أو استبدالها أبداً» (الإيمان الفلسفي والوحي).

ويبين على فلسفة ياسبرز هم «إيضاح الوجود»، هذا الوجود الفردي الذي يمتلك به الإنسان ذاته. فيرى أن الفرد وحده هو المدرك الذي لا ينوب عنه أحد وهو واقف دوماً بمواجهة العالم: «القطبان في الوجود... هما العقل والوجود، لا فاصل بينهما وبفقدان أحدهما يفقد الآخر... إذ يتضح الوجود لذاته بالعقل ويكتسب العقل بالوجود موضوعه». ومن يعطي الحياة «وجوداً دون عقل» معتمداً على الشعور والحس والنزوات، يصل إلى العنف؛ ومن يعطي الروح وحدها

الذي له خصائص أساسية للوجود الذي يظهر خارجاً عن ذاته Ex - Sistere «أعني حالة التخارج الكامنة في قلب حقيقة الوجود» (حول المذهب الإنساني) وعلى ضوء التطور الأخير لفلسفته يصل هيدغر إلى فهم وجود الإنسان حينما يصل الإنسان إلى مرحلة النضج عندما يلبي نداء الوجود العام Das Sein.

فالوجود الإنساني هو إذن فردي في الأساس؛ لكنه لا يدرك على أنه ذاتية أو وعي، أو حرية، كما نجد ذلك عند الوجوديين الآخرين أيضاً، بل يدرك ذاته كمعاش شخصي وفردي يدرك أنه «قدرة على أن يكون» ومشروع يلحق الإمكانيات الخاصة بكونه: الإمكانية الحقيقية والحرية طارحة المشروع هما طابع الوجود (الدازين) المعاش والمدرك لذاته؛ هذا ما يميز الإنسان عن كل معطى آخر وعن جاهزية الموجودات بشكل خاص. وبالإضافة إلى هذا التمييز فإن الحرية والإمكانية هما اللذان يمكنانه من التوجه في العالم؛ إذ إن على الموجود أن يأخذ القرار بوجوده في كل لحظة، وهو في ذلك يواجه أحد الخيارين: إما أن يمسك بالحياة الذاتية الأصلية وإما أن يخفق؛ ربح أو خسارة للوجود الحقيقي؛ يكون مع وفي ذاته أو ينخرط ويتهاوى في المجهول بين يدي القوى الأخرى في الحياة اليومية. وفي المعاناة وفهم الذات تعين للإنسان أن يصبح ذاته إذ إن وجوده يمتد في كل لحظة إلى الموت الذي لا ينجح له كائن سواه، وهنا يعيش زمنيته أو بالأحرى محدوديته الزمنية.

لقد وصفت الميتافيزيقا والأنطولوجيا أيضاً موجوداً محدداً موضع الوجود بصيغة الشيء أو الوعي. وأغلقت بذلك على نفسها الأبواب أمام اقتحام الوجود. فأعلن هيدغر عن طريق له في تحطيم كل ميتافيزيقا، ليس من باب العداء وإنما كمحاولة العودة لها إلى ما سبها «أنطولوجيا أساسية» محتفظاً بالدازين وجوداً للإنسان. وهو مماثل في ذلك فلسفة إيمانويل كانط Emmanuel Kant 1724 - 1804. لكنه يرفض أن يفهم الوجود كوعي أو وعي الذات. إنه «وجود - في - العالم»، وجود - عند - «وجود - مع»، حضور، فهم، خطاب وتثبت بالإمكانيات الذاتية، استباق الذات، قلق، خوف، وجود في مجابهة الموت ووقوف في العدم... هذا المعاش يظهر صلب الوجود وهو زمنيته. والمنطلق للفلسفة هو «الوجود - في - العالم» الذي يسمح لها بتخطي كل واقعية ومثالية وقعت في شباكها الفلسفات الأخرى.

لكن القول إن فلسفة هيدغر تدور حول المعاش والوجود

أنفسنا، شفافاً. إن المتعالي الذي ليس شيفرة ولكنه شيء ترتبط به بواسطة لغة الشيفرة، شيء لا يمكن التفكير به ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه. هو وجود بقدر ما هو عدم «الإيمان الفلسفي والوحي».

وينطلق سارتر من أن الوجود سابق على الماهية. ولسارتر تصوره الخاص للوجود: إنه الوجود الفردي العيني هنا والآن. غير أن سارتر، مثل هيدغر يدخل مصطلحات خاصة به لتوضيح الفروق التي تطنسها المصطلحات التقليدية. فالوجود - لأجل ذاته - pour soi - يتطابق مع مصطلح هيدغر «الوجود المتعين» - Das Sein - وكذلك مصطلح الوجود البشري Existence. أما «الوجود - لأجل - ذاته» pour soi فيعرف من خلال فكري السلب والحرية، فما هو «لأجل - ذاته» يظهر في الوجود أو ينبثق «بأن يفصل نفسه» عما هو في - ذاته - En Soi - وما هو في ذاته له وجود بذاته وهو وجود ماهوي. «ما - هو - لأجل - ذاته» فهو حر في اختيار ماهيته، فوجوده هو حريته. ومع ذلك فإن حريته - وهنا تكمن المفارقة - هي كذلك افتقاره إلى الوجود. فعند سارتر، شأنه في ذلك شأن كيركيغارد، تناقض داخلي في الوجود. وقد يعبر عن ذلك بالقول إن الوجود والحرية يتناسبان تناسباً عكسياً.

وجود الوجود هو ما يظهر عليه، وبهذا تتخلص الفلسفة من كل ثنائية ومن «وهم العوالم الخلفية» أو «الوجود - الذي - وراء - الظاهر». وهذا ما يسمح لسارتر أن يؤكد أن الإنسان يعطي ذاته ماهيته أو أن الوجود لا ماهية له، فالإنسان «ليس سوى ما يوجد» هو عن ذاته؛ فكل ما يوجد يظهر بوجوده على ما هو عليه حقيقة ولا سبب ولا هدف له وإنما يكتسب المعنى والتبرير بوجود الإنسان.

وعلى الفلسفة، كي تكون حقاً كذلك، أن تبين العلاقة بين هذا الوجود وبين أهم وأشمل أعمال الإنسان الكاشفة عن حقيقة وجوده والتي هي عملية «الإعدام» néantisation. ويبدأ السؤال الفلسفي الوجودي بالسؤال عن العدم وهو أول اقتراب لفهم الوجود؛ أما المنطلق لذلك فهو موقف الإنسان من ذاته، من فعله وما يحيط به، وفي جميع هذه المواقف تتجلى «حقيقة» العدم. فالسؤال، مثلاً، يظهر غياب المعرفة لدى طارحه ثم عدم وجودها في ما يسأل عنه وكذلك الأمر غيابها في الجواب الذي يأتي حداً وتعييناً ليعدم السؤال كيانه: «إن انعدام - الوجود المثلث هذا يشترط كل سؤال». و«هاجس» العدم الوجود أيضاً كما يتضح ذلك في السلب، حيث العدم شرط النفي ومعينه على الدخول

الأهمية يصل إلى «عقل معدوم الوجود»، لا شخصاني ولا - تاريخي. إن وجود العالم هو موضوع إيضاح العلوم على مختلف أنواعها، إلا أنه يكتسب في الفلسفة الوجودية بعداً خاصاً، هو ذلك الوجود الموحد مع وجود الذات؛ والوحدة بين المعاش الذي يُكتسب في الحياة بحرية وفردية تاريخية من جهة وبين ما يشع بالروح ويقوم في الوعي، من جهة أخرى، هذه الوحدة هي التي توضح الوجود. وبالتالي فالمعرفة وحدها لا تفي بهذا الغرض لأنها، دون الشق الأول، تصبح فلسفة وعي قام بتجاوزها كل من كيركيغارد ونيثشه. أما فلسفة الوجود فتظهر وتحقق اللحمة بين الحياة والروح، إنها تحقيق «الاتصال» كما يقول ياسبرز. وفيها يترك الإنسان جميع الحقائق الدوغمائية والمنظومات المتحجرة والأسرة جانباً ليقى على ذاته مفتوحة كما يبدو أمامه العالم قابلاً للانهيار في كل لحظة ويتقصى نسبة كل ما هو بشري وهو يقرأ في العالم المكون من مفارقات مجرد شيفرات. ويصطدم الإنسان في هذا كله بحدود مقدراته دون أن يصل إلى إيضاح نهائي أو إلى حقيقة ثابتة. فلا يبقى له سوى إرادة الحقيقة، وهو ما يرى فيه ياسبرز معنى الوجود ومهمة الفلسفة الأولى والأخيرة.

لكن الوجود، وإن بدا هنا فردياً، ينقلنا إلى مشكلات أوسع تتعلق بالوجود انطولوجياً حين يصل الوجود البشري إلى حدود وجوده، وقد تكون هي الموت أو الذنب أو المعاناة، إلى ما يسميه ياسبرز «الموقف الحدي» وهنا ينهار الوجود أو يتحطم ويشعر بالقلق والتناهي تهديداً لوجوده. غير أن ياسبرز يرى فيه أيضاً موقف تحطيم وتحرير للإنسان حيث يدرك أن الوجود هو منحة من المتعالي. وعندما يعي الإنسان المتعالي أو اللامتناهي الذي يقابل تناهيه الخاص، فإنه يتجاوز هذا التناهي ويتجه إلى «أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي» (النطاق الدائم الفلسفي). ولكن لا يمكن أن يصبح المتعالي موضوعاً للفكر، فهو شامل يأتي قبل الذات والموضوع «وعندما نصفه بمقولات مثل الوجود، والسبب، والأصل، والأزلية، والفناء، واللافناء، عندما نطلق عليه شيفرات المقولات هذه، نكون قد فقدناه بالفعل» (الإيمان الفلسفي والوحي) ومع هذا كله يرى ياسبرز أن الوجود قد وصل هنا إلى الشيفرات المؤشرة على حقيقة تتجاوزنا فيستطرد قائلاً: إن المتعالي «ليس حداً يتساوى وجوده أو عدمه، ومن ثم نفتقده في كل تفكير، إنه ليس شيئاً لا تبلغه عين ولا فكر، ومن ثم لا يعيننا بل يعيننا إلى حد أنه لا يوجد مصدر آخر غيره للضوء يجعل الوجود كله، بما في ذلك وجودنا نحن

الوجودية: الإنسان في وجوده الذاتي والاجتماعي، في تحقيقه لهذا الوجود وجميع حقوق ومكونات وجوده، ولا يطرح سؤال حول العالم أو التاريخ أو المجتمع أو الله أو حول المعرفة أو غير ذلك إلا بمقدار علاقة هذه الموضوعات بالإنسان. ومن هنا يصح القول عن الوجودية أنها فلسفة الإنسان قبل أن تكون فلسفة «إنسانية».

يطرح أول سؤال في الوجودية: من هو الإنسان؟ ولكل فيلسوف وجودي جواب عنه، خاصة عند من نعتبه هنا مثلاً لهذه المدرسة بالمعنى الضيق وهما هيدغر وسارتر. لكن تراثاً فلسفياً واسعاً قد سبق ووضع خطوطاً قادت إلى نظرهم: إن الإنسان ليس جوهرراً، إنه وجود لا ماهية له تسبق وجوده فتعيّنه وتحدده أو ينخرط في مكوناتها من قبل خالق أو مطلق أو منظومة فكرية. إن الإنسان هو عين وجوده، ومن التناقض، كما يقول كيركيغارد، أن يبحث الإنسان عن الوجود خارج ذاته أو أن يأخذ بها «جاهزة»، فهي في صيرورة وتحول، ليس هو موجوداً إلا بمعنى أنه يصبح الذات الفردية، وهي وجوده المتعين. أما نيتشه فقد كشف عما دعاه «المفارقة في الوجود الفردي» وحلل مقوماتها الغرائزية محدداً الصراع في الذات الفرد بين ديونيسيوس وأبوللو فهي تؤكد ذاتها دوماً من خلال هذا الصراع وتعيش في توتر وتمزق مستمر. يتميز عند نيتشه وجود الإنسان وقلقه الدائم؛ إنه يخلق ماهيته وطبيعته بحريته واختياره.

يجمع الوجوديون على أنه لا وجود لطبيعة إنسانية تفهمنا من وما هو الإنسان كما أنه لا يمكن أن يرد إلى مجموعة من الأفكار القابلة للمعالجة العقلية. من ناحية أخرى لا يعرف الإنسان بوصفه كائناً مشخصاً لعدد معين من الخصائص يتوجب عليه التقيد بها، وهو ليس مجموعة غرائز تحكم بها جبرية عمياء ولا تحقيقاً لفكرة يمثل لها مهما كان مصدرها. إنه موجود، وهذه هي الواقعة الوحيدة التي يمكن للفلسفة أن تحيط بها فتنتقل منها: الإنسان موجود وكما يصنع هو هذا الوجود. وبما أن الوجود لا ينطلق من جوهر وليس هوية، لأن الانتقال من اللا - إنساني إلى الإنساني لا يرجع إلى شيء يستند إليه، فلا يصدق فيه قوله سوى أنه الكائن الذي دفع نفسه إلى الوجود، وهذا فعل حرته.

الإنسان حرة. فعل، ذاته موضوع فعله، ووعيه للفعل والذات، كونه أنا فاعلة وواعية لذاتها وفعلها، يشكل وحدة في صيرورة دائمة. ويتم إدراك الذات هذا عبر تجربة الوجود - في - العالم وما يتأتى عنه من قلق وخوف وتهديد

في حيز الفكر، وبالتالي في الوعي والوجود. وحيث لا وعي ولا سلب، والعكس صحيح أيضاً. من هنا القول إن كل سلب هو وعي ذاته، وإنه لا بد وأن يظهر في الوعي مباشرة. ويظهر هذا في الخوف والقلق كصفة ملازمة للوجود الإنساني: «إني لست من سأكون... لأن ما أنا عليه ليس الأساس لما سأكون». وما يرغب الإنسان في كونه لم يكنه بعد وما يكونه في الآن الحاضر، لا يكاد يكونه حتى يكون قد تعداه ولا يدركه إلا كمادة ميتة. وليس هذا في مجال المعرفة والتأكيد الذهني المدرك والواعي فحسب بل إنه يلزم الحياة المادية أيضاً، أساس علاقة الإنسان بالعالم.

والوجود الإنساني «إعدام» للوجود بمعنى مزدوج: تراجع بالنسبة للمعطى وانتزاع للذات، لذا يصدق القول إن «الإنسان هو الذي يفتق العدم في العالم» وأنه يتحتم على الوجود أن يكون عدم ذاته فهو يحمل فعلاً يكون فيه ما هو عليه وما ليس عليه في آن واحد. ويظهر اعتبار الوجود كإعدام للعدم من قبيل الوعي والواقع الإنساني. ليس الوجود سابقاً على الماهية أو على الأصح إن لا ماهية له؟ «وجود - لأجل - ذاته» يتجاوز الأشياء وكل وجود مادي ويعدم «الوجود - في - ذاته»، وجود العالم والظاهرة. وكذلك الأمر بالنسبة للبعد الثالث الذي يبدع سارتر في وصفه له، الوجود مع الآخرين أو «الوجود - من - أجل - الغير» حيث الأنا موضوع في نظر الآخر؛ وينشأ صراع مستمر بين «الوجود - لأجل - الذات» و«الوجود - من - أجل - الغير» يحاول فيه كل طرف أن يسترد ذاتيته التي أصبحت موضوعاً للذات الأخرى، ولكن دون جدوى «فالآخر هو الجحيم».

ومع العنوان الثاني لكتابه الشهير الوجود والعدم يؤكد سارتر قوله بأنطولوجيا فينومينولوجية ولو كانت مرتبطة بظواهر الوجود البشري أكثر مما هي عند هيدغر وياسبرز. وقد تلقى عنده نوعاً من الانفعال الأنطولوجي وبشيء يشبه الوعي أو الإلهام، لكنه لا يصل قط إلى محاولة المصالحة بين الوجود البشري والوجود العام كما رأينا ذلك عند هيدغر وياسبرز وكما نراه لدى «المؤمنين» من الفلاسفة الوجوديين. وهذا ما حمل بعض الشراح على القول، إن سارتر رغم كل جهوده ورفضه، لم ينبج من أن يكون ميتافيزيقياً.

7- الإنسان :

ليس الإنسان موضوع بحث في الوجودية إلى جانب غيره من الموضوعات، هو المحور الذي تدور حوله الفلسفة

واغتراب وتشيق، وصفها الوجوديون بألوان عدة وأبدعوا في وصفهم وتحليلهم.

وان لائحة عرضية للمواضيع التي تناولوها في هذا المجال تضم جميع نواحي ومقدمات الحياة البشرية: البيئة، العالم اليومي، عالم العلم والفن والدين، الجسد، الزمان والمكان، الطبيعة، وهذا ما يصف الوجود في العالم. وقد أولوا جميعهم اهتماماً خاصاً بوجود الإنسان مع الآخرين، فتناولوه كسمة أساسية للوجود وحلّلوا العلاقات بين الأشخاص كالعلاقة المميزة التي يكتسبها الجسد ضمن هذه العلاقات والوجود مع الآخرين من حيث هو أصيل أو زائف. كما أنهم دخلوا في وصف دقيق للمشاعر الإنسانية وأضافوا هنا إلى علم النفس، وبالأخص التحليلي منه، أبعاداً جديدة.

غير أننا نجد الوجه الأصيل للوجودية في بحثها عن الإنسان محقق ذاته في حريته، في تاريخيته وزمنيته وهذا ما سنينه في فكر هيدغر وسارتر.

عيش وفهم الذات هما، عند هيدغر، عبء ألقي على عاتق الإنسان ليكون ذاته. وهذا ما تشير إليه الزمنية أو بالأحرى نهاية وجوده الزمني. فالإنسان يحمل ذاته في كل لحظة، باتجاه الموت وهو يواجه في الموت صلب ما سيكون دون أن يتمكن أحد من حمل هذا العبء عنه، لقد أعرضت فلسفات النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن معالجة الموت كمشكلة فلسفية، لكن هيدغر - في اتباع جورج سيمل وماكس شيلر - قد عاد إليها ولو بطريقة أخرى. فالإنسان، قبل أن يفكر ويعرف، يعي ذاته «في - الزمن» ويجابه من هنا حدود وجوده ككائن حي في الموت؛ لذا يأخذ منه موقفاً هو عين موقفه من وجوده، وهذا يظهر له لغز الوجود - لغز المطلق والعدم كسؤال يشمل الوجود ككل، ويخطو هيدغر خطوات عملاقة على هذا الطريق الجديد: إن هذا السؤال يمسّ صميم حياة الإنسان، وما الخوف أمام هذا المصير سوى ذلك الجرح المميت الذي يظهر في الوجود. إنه يضع الإنسان في مواجهة العدم ويرفع إمكانية اللاوجود إلى موقع السيادة على مصيره.

وهنا يترك هيدغر وراء ظهره جميع التساؤلات الميتافيزيقية ليُعنَى بالسؤال الرئيسي: السؤال عن معنى وجود الإنسان في التاريخ وهو معنى مصيره؛ إنه في تفاعل وتضارب بين انغلاق الوجود وانفتاحه. والموت ليس حدثاً عارضاً ونحن نرى أن وجود الإنسان هو وجود - لأجل - الموت؛ لا بل أن هيدغر يذهب إلى أبعد من ذلك معتبراً أن العيش بمصادقية هو التقيّد بالحياة على أنها معنى الموت.

ويتصدى هيدغر لغيره من الوجوديين في اعتبارهم أن العصر الراهن هو عصر الإنسان؛ ففي نظره أن الإنسان ليس في هذا العصر بأفضل مما كان عليه في العصور السابقة لا بل انه محاط بأخطار هائلة ومن كل صوب. ويرى هيدغر أن العصر الحاضر الذي وصلت إليه الإنسانية هو عصر الوجود Das Sein وأن الإنسان فيه إنسان بمقدار ما يأوي الوجود في ذاته ويظهره خارجاً عنه Ex - Sistere، فهو ليس الوجود وليس سيّد الوجود، إنه حارسه وراعيه. هو الذي يتجلى في لغة الإنسان وفي فكره وهو الذي يُدخل النور إليه فتولد فيه الحقيقة. ومن ثمة يكون فعل الإنسان الحقيقي في عمله على إفراغ ذاته لبتفتح الوجود فيها وهكذا يتحقق فيها وبها يحقق الإنسان ذاته، لأن الإنسان، وهو لا يفهم من قبيل مقولة الجوهري، لا يمكن أن يفهم أيضاً من قبيل أن يكون ذاته. وهنا يفرض هيدغر كلاً من الذاتية المثالية وميتافيزيقيا الفلسفة اليونانية بصيغتها الأفلاطونية والأرسطوطالية لأنه يعتقد أن الاتجاهين يحولان الإنسان في نهاية الأمر إلى ماهية.

كيف يتطابق الإنسان والوجود؟ أم يتأهى، والحالة هذه، الوجود والعدم؟

يحمل الإنسان تعيينات الوجود والوجود يظهر كعدم، وهو بمقابل الموجود فقير التحديد على الرغم من أنه سبب وجوده؛ فالعدم هو أنقى من كل شيء. فالحروف الصادر عنه ليس تهديداً للحياة، بل هو بالنسبة للإنسان مُلقى - خارج - الوجود، لذا يبقى الوجود ماهية كل شيء. فهل الوجود هو الله في وجودية هيدغر؟ يجيب هيدغر: «إن الوجود ليس الله وليس سبب العالم». لكن هذا القول لا يفهم من باب الإيمان بالله، وهو ليس إلحاداً لأن السؤال حول الوجود لا بدور في دائرة الأسئلة والبراهين حول وجود الله أو نكرانه. فإن أفضل صيغة لتصوير الوجود هي القول: إنه تاريخية التاريخ. والفكر ينطلق من الزمن نحو الوجود و«العودة» إلى الزمن محتمة عليه وهذا ما يميز القول بالتاريخ وجوداً وفي معنى التاريخ ولبّ مشكلة العصر.

هل الإنسان إذن تناج لحريته في فلسفة هيدغر؟ إن كل عودة إلى الفردية تخرج عن فهم هيدغر للإنسان. فعنده إن الإنسان الشخص «فارغ كلياً» دون أن يكون في هذا القول إحياء لمنظومة هيغل الفلسفية، أي دون أن يفهم الإنسان على أنه أسير منهج جدلي أو تسلسل منطقي يصل بنا إلى تصور عقلي للإنسان. فلسفة هيدغر تعطي التجربة الذاتية بعداً خاصاً للقلق فيها أهمية كبرى. ذاك أن وجود الإنسان بلا

عملية إيجاد الذات في كل لحظة لأن لا شيء يعين الحرية رغم وجودها في مجموعة وقائع لا تستطيع إلا وأن تواجهها؟ ثم انها تتحمل مسؤولية هذه المشروطة التي توجد فيها، وهذا ما يعنيه «ارتر بأن الحرية مدرجة في العالم وأن الإنسان يلتزم بالعالم ويوجده كما يوجد القيم في وجوده - من أجل - ذاته مقابل الوجود - بذاته.

ويفرق سارتر بين حرية الإرادة والحرية بقوله إن الإرادة ليست وحدة بين عنصرين هما الحرية والإرادة نفسها، هي نداء موجه للإنسان أن يحقق ذاته وبالتالي إنها من وضع الحرية وبها تفهم كقصد. وكما لا يأتي على الحرية شيء من خارجها كذلك لا تخضع هي لقانون سوى أن تكون هي هي، إنها حاملة ذاتها. ومن هنا يرى سارتر أن الحرية هي الله نفسه فيقول إن الإنسان يضع ذاته معيّنًا ليتجه نحو المطلق ويصبح هو المطلق: «أن أكون إنساناً، هذا يعني أن أنحول لكي أكون الله». لكن هذا التطلع لا يتحقق كلياً وهذا ما يظهر جلياً في «الممكن» و«النقص» و«الحسي» ويقيّد الإنسان في واقعته وزمانيته ووجوده - في - العالم.

كذلك تعين حرية الإنسان بحرية الإنسان الآخر؛ «واقع» يدركه الفرد حينما يدرك كونه «وجوداً - من - أجل - الآخر» و«وجوداً - آخر». وقد نقل سارتر في فهم هذه العلاقات الكثير عن فلسفة يوهان غوتليب فخته 1762 - 1814 Gottlieb Fichte دون أن يذكر ذلك. إن وعي الحرية لذاتها، وعي الإنسان كحرية، يعني من ناحية أخرى أن الحرية قد أضحت موضوعاً ولم تعد حرية. ولما كان ذلك غير ممكن فإن وعي الحرية يتطلب وعي حرية أخرى يجعلها تدرك كنه «كونها - آخراً» وهو محتوى «وجودها - من - أجل - الغير» الأساسي. فلكي تكون الحرية حرة عليها أن تضع حرية أخرى تضعها حرة هي بدورها: فتكون ذات الحرية الأولى «أنا» الحرية الثانية والعكس صحيح أيضاً. هنا تظهر الحرية على حقيقتها في الوجود: أنا وأنت، وأنت وأنا، ولكل منهما واقع وحدة الحرية والتعيين، وهي وحدة غير قابلة للفصل. ويعني وجود الآخر في الفلسفة السارترية ثلاثة أمور: أن الآخر هو حد للذات، إنه تهديد دائم بجعل الذات موضوعاً وأنه هرب الموضوعات الخاص. والأمر نفسه ينطبق على وجود الذات بالنسبة لوجود الآخر. وأظهر سارتر ذلك ببراعة فائقة حينما تكلم عن النظرة وعن البغض وعن الحب. ويختزل تحليله بكلامه الدرامي: «إن الخطيئة الأصلية هي وجود الآخرين» و«إن الجحيم هم الآخرون».

ماهية يظهر في القلق، وهو يغمر الحياة من كل صوب ويكشف عن وجود الإنسان الخاص. إن الإنسان هو صانع نفسه - هذا هو المعنى الحقيقي لأسبقية الوجود على الماهية - لكن هذا الصنع ليس خلقاً بمعنى الأديان الموحدة؛ هو تعبير عن قدرة الإنسان على أن يكون ذاته، وأن يصبح هذه الذات؛ هو هدف يريد دوماً أن يصل إليه، لكنه قد يفشل في ذلك فيقع في حياة اللهو والعبث. وحتى الذات التي «صارت» ذاتها حرة تحيط بها مجموعة من القيود: الوجود - في - العالم الجاهز، في المكان والزمان وفي نظم اجتماعية محددة، الخ... مع العلم أن الوجود - في - العالم وفي الزمان له أهمية خاصة لأنه ليس صفة تضاف إلى الذات بل هو من مكونات وفي صميم وجودها وذلك بدليل أن المعرفة ترجع بالذات دوماً إلى العالم وتجعلها وجوداً - في - العالم ووجوداً مع الآخرين. هنا سبب ومعنى مأساوية الوجود الإنساني والخطر الذي يهدده باستمرار.

أما في فلسفة سارتر «فالإنسان حرية»، «محكوم عليه أن يكون حراً» والحرية هي المكون الوحيد لوجوده. فعلى الفلسفة، إن كانت تريد أن تكون فلسفة، أن تكون «فلسفة الحرية» وبذلك تكون فلسفة الوجود. هي وجود الوعي والفكر والفهم، وهي فردية ومطلقة في آن واحد. إنها تتحقق في ممارستها: في الخيار والمشروع والمسؤولية، لكنها ليست خياراً بين إمكانات عدة، إنها خلق للذات ولا شيء يعينها غير ذاتها. ليس هناك جنس بشري ينتمي إليه الإنسان، أو طبيعة إنسانية يكون فرداً منها؛ لا يوجد الإنسان إلا حامل «أنا» وهي التي تخلق نفسها على ما هي عليه.

والحرية هي أيضاً أساس المعرفة وذلك بمعنى: أولاً: إن العدم الذي أدخله الإنسان إلى العالم، كما يقول سارتر، يفصل بين الذات والموضوع، لكن وجوده ليس شيئاً، إنه غير موجود، والوجود الذي لا وجود له هو الحرية. ثانياً: إن المعرفة هي معرفة المعرفة، وهذا يعني أن من يعرف لا يمهي ذاته وإلا لكان ذاته وذات الموضوع الذي يعرفه في آن واحد، أي أنه كان شيئاً وليس وعياً. لكن الذات تعي في الوعي أنها غير ما تعيه وهذا ما ينطبق على الحرية. ثالثاً: إن المعرفة هي اعتداد بأن ما عرف قد تمت معرفته على حقيقته. هذه العلاقة هي في الوعي الذي ليس شيئاً بل هو حرية الإنسان التي تطلب الحقيقة وتحاط بها. في هذا الإطار تفهم الحرية مكونة الوعي وتظهر في القلق كاختيار ومشروع ومسؤولية من قبيل تكوينها هذا. فالاختيار - الحرية ليس إمكانية انتقاء، بل هو

وهذه هي فحوى مطالبة سارتر بكوجيتو سابق على التفكير. وأساس قولهم في المعرفة، ان الوجود يتجاوز ذاته، وانه وجود - في - العالم ووجود - مع - الآخرين وهذه الثلاثة تشكل وحدة متساسة بحيث ان الذات لا تكون منعزلة ويحتم عليها بعد ذلك أن تدخل في علاقات مع العالم والآخرين، بل إن وجودها - كما يظهر ذلك التحليل الفينومينولوجي - ليس خارجاً عن تلك الوحدة.

ومع رفضهم حصر المعرفة في إطار منظومة مفهومية تحاك حول الواقع والوجود، رفضوا أيضاً أن يكون الاختبار منطقاً أو عاملاً جوهرياً في استنباط الواقع والكشف عن الذات. إن المعرفة هي المعرفة بالإنسان الذات والآخر وليس إحاطة بالوقائع التجريبية كما تسعى وراءها العلوم. ففي حين تمكننا معرفة الذات من الحصول على قدر من اليقين بسبب مباشرتها، تتم معرفة الإنسان الآخر بالمشارة المتسمة بالتبادل والتلازم والواقعية وكل هذا يبعدها عن التجريد. ولدى الوجوديين ان المعرفة النظرية لاحقة على المعرفة العملية بالمعنى الكانطي لذين التعبيرين، على الرغم من الفوارق القائمة بين ممثلي هذه المدرسة في فهم وتفسير فلسفة كانط Kant 1724-1804 وديكارت Descartes 1596-1650 وغيرهما.

وحين أرادت الوجودية الكشف عن واقعية الوجود الإنساني، بات هذا ممكناً لها بفضل اختبار الوجود الذي يكتسب، كما يقول هيدغر قبل أي تفكر، نظراً لأن الإنسان هو «الكائن الذي يدور وجوده حول قضية وجوده». غير أن التفكير يبقى أحد أشكال الوجود وهو النشاط الذي نصل بواسطته إلى المعرفة. إن الوجودية لا تناهض الفكر وتدعو إلى التخلي عنه لتحل محله الوجدان والإرادة (على الرغم من ميول بعضهم بهذا الاتجاه)، بل جل ما ترفضه هو إعادة الواقع إلى الفكر، والفكر المجرد وإقرار الوحدة بين الفكر والوجود على أنها شيء واحد. وقد كان يأسبرز أكثرهم حرصاً على توطيد الفكر كعامل أساسي في تكوين الوجود البشري. أما عند هيدغر فإن ما يسميه «التفكير الأصيل» لا يتغلغل فيه الوجود البشري فقط، بل والوجود العام أيضاً؛ إنه استجابة الإنسان للوجود ومعاشته التأملية للواقع. هكذا يفهم ويفسر هيدغر قول بارمينيدس Parmenides نحو 540 - 450 ق.م. حول العلاقة بين الفكر والوجود: إن الفكر لا يكون الواقع، بل إن الوجود يعبر عن نفسه في الفكر؛ هذه هي الوحدة بين الفكر والوجود التي تكلم عنها بارمينيدس حين قال: «إن الفكر والوجود هما شيء واحد».

وتدرك الحرية ذاتها متناهية معينة في وقائع أخرى: حين تعطي الذات واقعيها كوجود في العالم الحسي يهددها فيه دوماً الخوف من أن تصبح شيئاً من العالم؛ في الزمانية وجسدية الإنسان وواقعيته حيث يدرك الإنسان في مسيرته ليصبح الله، إنه متناه ومحدود على الرغم من أنه هو الذي وضع لنفسه هذه التعيينات. إن الوجود الزمني كما هو، وحاضر ومستقبل هو «منع الزمن والعدم الذي يفصل الواقع الإنساني عن نفسه» فيظهر له محدوديته؛ أما وجوده كجسد فهو ما يحقق فيه مشروع وجوده بفردية كيانه؛ من هنا يعتبر سارتر أن الزمنية والجسدية هما تاريخية الإنسان وتاريخية حريته. وحينها حاول أن يرتد عن هذا الموقف الفردي الذي شاع في كتبه الفلسفية الأولى وفي مسرحياته ورواياته، لجأ إلى «عملية تحقيق الحرية في كلية» كما وصفها في كتابه نقد العقل الجدلي ليكسب نقطة ارتكاز جماعية تقوم عليها وتبين منها الحرية الذاتية وحرية الآخر في واقعيتهما وزمانيتهما، إلا أنه لم يتعد في تلك الصفحات العديدة الوصف لبناء نظري دعاه «الكلية».

8 - المعرفة :

ترتبط مشكلة المعرفة بمشكلة الوجود برباط لا ينقسم، فكل ادعاء بالمعرفة لا بد أن يتضمن تقريراً عما هو موجود وغير موجود، وكل تقرير عن الواقع هو أيضاً ادعاء بالمعرفة. لكن السؤال في الوجودية، على خلاف ما كان عليه في الفلسفة، لا ينطلق من شروط المعرفة واليقين بل من الوجود البشري. وليس الوجود فكرة يبرهن عنها أو تحاك لها ربط منطقية لتظهرها وتحللها، إنه واقع تتبعه مشكلة المعرفة. وعلى حد تعبير هيدغر أن «المعرفة لون من الوجود ينتمي إلى الوجود - في - العالم (الوجود والزمان)». ولم يعر الوجوديون، من هذا الباب، نظرية المعرفة اهتماماً خاصاً كما أنهم لم يقرروا ضرورتها كركيزة أساسية للفهم وتحقيق الذات.

ورفض الوجوديون مناقشة نظرية المعرفة في صورتها التقليدية، إلا أنهم لم ينقادوا إلى رفضها رفضاً باتاً أو إلى إحلال عملهم في تحليل الوعي والوجدان والاندفاع كبديل من المعرفة أو الفهم أو الحقيقة. فعندهم إن الفصل بين الذات المفكرة والكون المادي يخطئ فهم الواقع بالاضافة الى أنه يواجه المعرفة بمشكلة يستحيل تحطيمها: كيف تخرج الذات من ذاتيتها لتعرف العالم خارجاً عنها؟ لقد قلب الوجوديون القول الديكارتي الشهير: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود» إلى القول: «إنني أولاً وقبل كل شيء موجود، فأنا موجود، إذن، أنا أفكر»

الحضارة العربية هي حضارة تامة النمو، فإنها تضع الإنسان في صميم اهتمامها؛ وهذا ما يجهد بدوي في إظهاره، كما أنه يهاجم التيار السائد حول فهم الحضارة، الذي يقصر سمة «النزعة الإنسانية» على الحضارة الأوروبية دون غيرها من الحضارات.

كان اهتمام بدوي وغيره بهذه الجوانب ردة فعل مؤقتة لم تتبعها، حتى من قبله، خطوات جدية تكشف عن وجودية في التراث العربي ولم تثبت الوجودية أقدامها في التأثير على معالجة المشاكل الفلسفية والاجتماعية عند المفكرين العرب. وقد ترسخت لدى هؤلاء ولدى دارسي التراث المعاصرين اتجاهات أخرى موضعت الفكر في سياقه التاريخي والاجتماعي فأنصفت.

وليست نزعة الإعراض عن الوجودية من خصائص المفكرين في الوطن العربي فحسب، فنحن نلاحظ أن هذه المدرسة، وقد كان لها مساهمات هامة في ميدان الفكر والجهد في حماية إنسانية الإنسان، أصبحت بعد موت كبار ممثلها جزءاً من التراث الفلسفي العالمي وإن يكن أقل قابلية للاستمرار من الفلسفات الأخرى.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، زكريا، الفلسفة الوجودية، القاهرة، 1956.
- الأحدي، غازي، الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، بيروت، 1980.
- اليريس، ر. م.، سارتر والوجودية، ترجمة سهيل إدريس، بيروت، ط 2، 1960.
- بدوي، عبدالرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، بيروت، 1982.
- —، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، 1980.
- جوليفه، زيبس، المذاهب الوجودية من كيركيجور إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، لا. ت.
- سلامة، بولس، الصراع في الوجود، القاهرة، 1952.
- العشايو، محمد سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، القاهرة، لا. ت.
- غالب، مصطفى، سارتر والوجودية، بيروت، 1980.
- فولكيه، بول، الوجودية، ترجمة جميل جبر، بيروت، 1983.
- كانابا، جان، الوجودية ليست فلسفة إنسانية، ترجمة محمد عيناوي، بيروت، 1954.
- ماكوري، جون، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، 1982.

— Blackham, H.J., *Six Existential Thinkers*, London, 1952.

— Bollnow, O. F., *Deutscher Existentialismus*, Bern, 1953.

وعند هيدغر أن «الاعتزال» (Gelassenheit) هو أعلى مستويات التفكير البشري، فهو الذي يفتح المجال للحقيقة أن تظهر وتتجلى. كما أن هيدغر يتفرد بين الوجوديين بالربط بين الحقيقة والحرية وفتح الوجود البشري: فالإنسان يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكون حراً، ويكون حراً بمقدار ما يكون منفصلاً على الأشياء كما هي، وهذا بدوره يتم بمقدار ما يتركها لتكون على ما هي عليه بحيث لا يعيد تشكيلها وإنما يشارك في انفتاحها فحسب. وتعني الحقيقة في أصل الكلمة اليونانية «الانفتاح» أو «عدم الاختباء». إن الحقيقة تحدث عندما تنزاح الحجب وتظهر الأشياء في تفتحها، وهذا يفترض أنها على علاقة أساسية بوجود الإنسان: هو الضوء في عممة الوجود، فيه يحدث الانفتاح وهو يوجد «في الحقيقة» بفضل واقعة أنه يوجد خارج ذاته (الوجود البشري والوجود العام).

9- الوجودية والفكر العربي:

لم تؤثر الوجودية على الفلسفة في الوطن العربي، لكنها لقيت صدى في الأدب والشعر والمسرح وفي الحياة الثقافية بشكل عام. لكن ما عرفته من انتشار في أوساط المثقفين قد حمل بعضهم إلى نظرة جديدة إلى الواقع الاجتماعي - السياسي وإلى العودة إلى التراث الفكري العربي والبحث فيه عن سوابق ومثل للوجودية. ففي مجال القضايا الاجتماعية - السياسية اتخذت مواقف تظهر عليها بصمات هذه المدرسة واضحة: النزعة الإنسانية في الوجود، الحرب والسلام، تحرر المرأة، الصهيونية والوجود الصهيوني في قلب الوطن العربي. لكن التأثير على هذه المواقف لم يتعد كونه مجموعة اعتبارات وخطرات وفي بعض الأحوال موقف اللجوء إلى كبار ممثلي الوجودية واستجداء مناصرتهم للقضايا العربية.

أما الموقف من التراث الفكري العربي المتأثر بالوجودية فقد ذهب ببعض البحاثة والمفكرين إلى الكشف عن وجودية في الشعر العربي والدين الإسلامي وعند بعض المتصوفة. وفي هذا المجال كان عبد الرحمن بدوي سباقاً. فهو أراد أن يرى وجودية التراث العربي عن طريق الربط بين صفات الفلسفة الوجودية وما سبق أن اتسمت به بعض مظاهر الأدب والدين والفكر. وهو يؤكد مع الوجودية أن «الينوع الدافق الثر للوجود الحي هو دائماً الإنسان، والإنسان فحسب» وإن على الإنسان أن يعود «إلى الوجود الذاتي الأصيل» الذي «يسمى في التاريخ العام باسم «النزعة الإنسانية». وبما أن كل حضارة تامة النمو تتمحور حول الإنسان في وجوده ومصيره، وبما أن

الوجود الواحد الذي هو الله، فالعالم ظل ومظهر ومرتبة من مراتب الوجود الإلهي.

وفريق ثان: جعل الله هو مجموع العالم الموجود، فوحدة الوجود هنا هي وحدة الوجود الموجود. وتظهر هذه الوحدة الحلولية في صورتين: روحية، في مذاهب الهند؛ ومادية، في مدارس اليونان القديمة؛ وهذه الوحدة الوجودية هي ما استنكره الصوفية المسلمون.

وفريق ثالث: ألغى الوجود الإلهي وقال بالوجود الطبيعي فقط، وادّعى أن عالم الألوهية نفسه هو نتاج انساني، وهذا الاتجاه يتمثل في الطرح المادي للوحدة الوجودية.

2 - وقطاع ثان يُعَدُّ في قسمة الوجود بين أعمدته الثلاثة، أي: الله والانسان والعالم، فيحتل كل واحد منها مكانه ومكانته، وهذا القطاع يتمثل في المدارس الثنائية، التي تقول بالجواهر المتعددة المنفصلة عن بعضها في الوجود، وتتعارض بالتالي مع مذاهب القطاع الاول، صاحب التفسير الواحد للوجود. ويتمثل هذا الاتجاه بأرسطو 384-322 ق. م في الفكر اليوناني، وبابن رشد 1126-1198 في الفكر العربي الاسلامي، وبديكارت 1596-1650، والقديس توما الاكوييني 1225-1274 في الفكر الغربي المسيحي.

3 - وثمة قطاع ثالث يُشيع بوجهه كُلية عن عالم الألوهية، ويحصر المهوم الانسانية في منازل القضايا البشرية الواقعة في الحياة الدنيا فقط، ويهمل البحث عن اليقين في الألوهية، ويتنهد عن كل بحث ما ورائي يهدف الى التكهّن بمصير الانسان بعد الموت. ويتلاحم هذا الاتجاه في البوذية كما ظهرت في منابعها مع بوذا حوالي 566-486 ق. م، وفي السفسطائية اليونانية، وفي بعض المذاهب الاجتماعية، وفي معظم مدارس علم النفس.

يظهر مذهب وحدة الوجود كأقدم موقف فلسفي وديني جاد من قضية الألوهية. ونلمس ذلك إذا ما قارناه تاريخياً مع مذهب تعدد الآلهة أو الإلحاد أو حتى التوحيد الوضعي. فتعدد الآلهة، إذا ما دققنا فيه النظر، نجد أنه في الاصل موقف متوارث بصفته عقيدة الآباء، وهو لا شخصي ولا عقلاني. والالحاد، أو رفض الألوهية، لم تتحمله ضمائر الشعوب زماً، لأنه موقف منافي للوجدان الانساني العام. وكثيراً ما كان يظهر مذهب فلسفي الحادي اخلاقي، أو مذهب ثوري، ثم لا يلبث ان يتحول مع الجيل اللاحق الى نظام أودين أُضيفت اليه الآلهة، كما حدث في تطور البوذية والجنينة.

- Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen, 1952.
- Collins, J., *The Existentialists, a critical study*, Chicago, 1952.
- Fabro, C., *Problema dell' esenzialismo*, Roma, 1945.
- Gilson, E., *Existentialisme chrétien*, Paris, 1947.
- Holz, H. H., *Der französische Existentialismus*, Speyer, 1958.
- Kaufmann, W. (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York, 1956.
- Hanna, Ghanem, *Freiheit und person*, München, 1965.
- Kingston, F. T., *French existentialism*, Toronto, 1961.
- Lacroix, J., *Marxisme, Existentialisme, personnalisme*, Paris, 1962.
- Lefebvre E., *L'Existentialisme*, Paris 1946..
- Levinas, E., *De l'Existence à l'existant*, Paris, 1947.
- Lukas, G., *Existentialisme ou marxisme*, Paris, 1948.
- Mounier, E., *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1947.
- Müller, M., *Existenzialismus im geistigen Leben der Gegenwart*, Freiburg, 1958.
- Paci, E., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, 1950.
- Salvan, J., *To be and not to be*, Detroit, 1962.
- Wealhens, A. de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942.
- ———, *Heidegger et Sartre*, Deucalion, 1946.
- Wahl, J., *Existence humaine et transcendence*, Neuchâtel, 1944.

غانم الهنا

وحدة الوجود

Pantheism

Panthéisme = Unicité de l'Etre

Einheit d. Welt

الله.. الانسان.. العالم، اطراف ثلاثة تقتسم، تتجاذب، تتزاحم في كل تفسير فلسفي للوجود، وتبعاً لهذا الاقتسام والتجاذب، تتولد المدارس والمذاهب الفكرية في التاريخ الفلسفي، ويمكن حصرها في قطاعات كبرى ثلاثة:

1 - القطاع الاول يتمثل في المذاهب التي تفسر الوجود تفسيراً واحدياً أو أحادياً، فترى أن الوجود كله - أي الله والانسان والعالم - هو إما واحد في جوهره، وإما كُلٌّ متوحد من حيث اصله ومرجعه ووجوده. ونطلق عبارة، وحدة الوجود، على أية نظرية تحاول تفسير الوجود بإرجاعه كله الى مبدأ واحد. ولكي تتمكن هذه المدارس الواحدة من القول بأن الوجود جوهر واحد تفرعت ثلاثة فرق:

فريق أول: رأى أن الله وحده هو الوجود الحقيقي، وأن العالم كله بما فيه الانسان هو عبارة عن وهم وخيال. ولكي يفسر هذا الفريق ظهور العالم أمام الحس، قال بتراتب هذا

II - التقسيم الثاني :

1 - واحدة صوفية لا تنكشف إلا في صيغ تتحدى الفهم . وهي تعتمد على ذاتها في الظهور ، إذ إنها توهب في حالات من الاشراف ؛ قوامها : رؤية الواحد ، وسبيلها المفضل هو : التقشف . (وليم جيمس ، بعض مشكلات الفلسفة ، ص . ص 102-105) .

2 - واحدة فلسفية اعتمدت تصورات فلسفية عن الجوهر ، ابتدأت في الفكر اليوناني ، وتعمقت خلال العصور الوسطى (نفسه ، ص . ص 105-109) .

3 - نضيف الى تقسيم وليم جيمس ، وحدة الوجود الرومنسية الادبية ، وهي وحدة وجود الشعراء في الأزمنة الحديثة . ظهرت ملاحظتها في ارادة التوحد بالطبيعة لدى الشاعر ، وفي تأليه كل شيء . . . وينعت هذه الوحدة الوجودية من وجدان واحاسيس الشاعر دون حاجة الى برهنة عقلية او شرعية ؛ وبرهان الشاعر الوحيد ، هو شعوره بأن هناك وحدة وجدانية قاهرة ، تصهر الله والانسان والعالم في كل حي نابض .

وقد برزت هذه الوحدة لدى شاعر ورسام انكليزي هو وليام بليك 1757-1827 ، كما ظهرت لدى كاتب وشاعر اميركي هو الان بو 1809-1849 م ، وتمثلت في العربية لدى كاتب وشاعر ورسام هو جبران خليل جبران 1883-1931 م .

III - التقسيم الثالث :

1 - هناك وحدة وجود حلولية panthéiste ترى ان الله يحل في كل شيء ، وكل شيء يتحد بالله لأنه جزء منه ، كما في البرهمية والبوذية والفكر اليوناني .

2 - ثم هناك وحدة وجود صدورية Emanatiste ، ترى أن الواحد مع تمام وحدته ، يفيض عنه كل شيء بتراتب وجودي ؛ وهذا العالم ، أي كل شيء ، يصبو للاتحاد بالله ، الذي هو مصدر وجوده وجوهره ، ويشكل معه وحدة وجودية . وقد قال بهذه الوحدة افلوطين .

IV - التقسيم الرابع :

1 - وثمة تقسيم رابع ابرزه رجال التصوف الاسلامي ، يمس مفهوم الوحدة ، فقال فريق منهم بوحدة تقبل النسب والاضافات والأسماء Unicité de l'Etre ، وهي ترى أن الوجود واحد لا يتجزأ ، والموجودات هي صور قائمة بالوجود الواحد ، فما ثمة الا وجود واحد ، وصور موجودة قائمة

أما التوحيد الفلسفي ، أو التوحيد الديني الوضعي ، الذي دانت به عقول وشعوب قديمة ، فقد خالطت صورة الألوهية فيه ملامح حلولية كما في مقطوعات اخناتون 1372 - حوالى 1354 ، أو عاش هذا التوحيد جنباً الى جنب مع تعدد الآلهة كما نلمس في أناشيد الفيدا .

على الرغم من أن مذهب وحدة الوجود تكرر مرات عديدة في التاريخ الفلسفي ، إلا أنه لم يكرر نفسه أبداً ، فوحدة الوجود الهندية تغاير وحدة الطاوية الصينية ، التي بدورها تغاير وحدة بوذية زن اليابانية ، والوحدة اليونانية تفارق وحدة افلوطين 204-270 ، ووحدة الوجود الصوفية في الاسلام تفارق شببتهما في أوروبا المسيحية ، والوحدة الهيجلية تفارق الوحدة السبينوزية والوحدة المادية ، وهكذا . . .

وهذا التنوع لمذهب وحدة الوجود في الصور المختلفة ، لم يغير شيئاً من مقولته الواحدة وهي : إن هذه المظاهر الوجودية المتنوعة كلها ، ترجع الى مبدأ واحد وجوهر واحد .

وأمام هذه الصور المتنوعة ، وقف الدارسون لوحدة الوجود ، محاولين تقسيمها الى مدارس للايضاح والتبسيط ، ولم تلبث تقسيماتهم ان تعددت الى اقتراحات شتى . وسنحاول ، جرياً على سنتهم ، أن نرسم صورة متكاملة - من خارج - لهذا المذهب الفلسفي قبل البدء بالدخول الى عمق تفصيلاته . ونفترح تقسيمات أربع : الاول والثاني عامان ، والثالث والرابع يشملان الفلسفة العربية الاسلامية .

I - التقسيم الاول :

1 - وحدة وجود ما وراثية روحية تجلت في وحدة البراهمة .
2 - وحدة وجود مادية أو طبيعية ظهرت في صورتين فلسفتين :

الصورة اليونانية في بحثها عن وحدة العنصر المكون للوجود الموجود ، والصورة المادية التي لم تسلم الا بوجود العالم ؛ فالعالم وحده هو الحقيقي ، وكل شيء يُردّ الى المادة التي هي حية بذاتها ، وعنها نشأت الكائنات جميعها ، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود ، وهذا هو مذهب ديدرو Diderot 1713-1784 ، وهولباخ D'Holbach 1723-1789 ، واليسارية الهيجلية .

3 - وحدة فلسفية فكرية مثالية ، تتمثل في الوحدة السبينوزية ، حيث الله هو الجوهر سرمدي المطلق ، وهو الوحيد الموجود بذاته ، والموجودات المتنوعة من أرواح وأجسام هي أعراض له .

اشعار الريح فيدا الماورائية في طياتها مؤشرات عقيدة وحدة الوجود.

الا ان وحدة الوجود لم تظهر كاملة المعالم، مكتملة العناصر، ولأول مرة، الا في اسفار اليونانيشاد. وهذه الاسفار التي تعتبر أقدم إرث فلسفي انساني مكتوب، ألفها بين عامي 800 و 500 قبل الميلاد كثير من القديسين والحكماء البراهمة. ونحوي هذه الاسفار على مائة وثلاثي محاورات، جرت بين المعلم وتلاميذه.

وكلمة يونانيشاد مؤلفة من مقطعين: يوبا ومعناها: بالقرب، وشاد ومعناها: يجلس. وقد أضحت هذه العبارة التي تعني: يجلس بالقرب، إسماعاً للمذهب الإسرار البرهمي. هذا الإسرار الذي يتمثل في علاقة التلقين السري والمباشر، بين المعلم وبين خيرة تلامذته، ويشمل التلقين: العقيدة الصحيحة في البراهمان روح الوجود، ثم كيفية الاتحاد به، وذلك لأن المعرفة في اليونانيشاد، لا ينتجها العقل الانساني بالتفكير النظري، ولا يكتسبها بالتجربة العملية، بل مصدرها الوحيد هو التعلم والتعليم. ويؤكد كلامنا ان ساتياكاما المتعلم، حين عاد الى معلمه البرهمي، بعد ان علمته عناصر طبيعة جوهر البراهمان. كان سؤال المعلم له حين رأى نور براهمن في وجهه: «من عَلَّمَكَ؟» ولم يقل له مثلاً: كيف عرفت؟ («les quatre quarts du Brahman». Veda). pp. 383-389).

فما هو تعليم اليونانيشاد؟

يمكن ان نحصر تعاليم اليونانيشاد بأركان ثلاثة هي: الاتمان - البراهمان - الخلاص.

الاتمان Atman

يحرص البرهمي على تعليم تلامذته بشئ الأمثلة والادلة البرهانية، ان جوهر الانسان ليس جسمه ولا عقله ولا ذاته الفردية، ولكن جوهره هو وجودٌ صرفٌ، لا تحالطه صورة ولا تشويه صفة. هذا الوجود الصرف الذي يشكل جوهر الكيان الانساني، تسميه اسفار اليونانيشاد: الاتمان. فالاتمان هو حقيقةنا وجوهرنا والثابت فينا وراء حُجب الوهم والكثرة التعددية الظاهرة. وهذا الاتمان الكامن في اعماقنا لم يولد، وهو لا يتحلل ولا يموت، وهو في الوقت نفسه جزء من البراهمان. يقول كرشنا لأرجونا في الجيتا: إن النفس الحقّة، أي الاتمان، لمّا لم يكن لها مولد ولا موت ولا تبدّل، فهي باقية لا يدمرها شيء، لأنها هي البراهمان، وما القتل الواقع أمام النظر، الا

بالوجود الواحد. وهذه الوحدة هي التي قال بها ابن عربي 1165-1240 م.، ومدرسته من بعده، وعبدالكريم الجيلي 1365-1424 م؟ والمدرسة الشاذلية.

2- وقال فريق آخر بوحدة مطلقة Unicité absolue، ترى أن الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله. كما سنرى عند ابن سبعين 1216-1270 م. ومدرسته، والعفيف التلمساني 1219-1291 م. وابي الحسن الششتري 610-668 هـ. / 1269 م. وأوحد الدين البلياني.

3- وفريق ثالث مشرق الانوار، وقال بوحدة وجود اشراقية نورانية، كالسهروردي 1155؟- 1191 م. الذي رأى ان الوجود كله نور.

تاريخ مذهب وحدة الوجود

بعد أن رأينا ان مذهب وحدة الوجود هو الذي يقول بالجوهر الواحد في الوجود، فمن المفترض ان نفصل نشأة هذا المذهب، مردوده الديني والاخلاقي، ولكن نظراً لتعدد صوره وأشكاله كما رأينا في تقسيم الدارسين، ارتأينا ان ندرس الاشكال الفلسفية التي تقلّب بها هذا المذهب منذ نشأته المعلومة لدينا في كتابات الهند القديمة، وصولاً الى الفكر العربي الاسلامي.

ولا يمكننا ان نتغاضى عن دراسة الوحدة الوجودية التي آمن بها براهمة الهندوس، كما لا يمكننا ان نهمل الوحدة الوجودية التي نقّب عنها فلاسفة اليونان، وذلك لأن كتاباتهم وصلت الى العالم العربي إما عن طريق المعاينة كما فعل البيروني 973-1048 م. بعد فتح الهند، وإما عن طريق الترجمات كما حدث في الثقافة اليونانية.

فالوحدة الهندية والوحدة اليونانية مهما تنصّلنا منهما، تبقى اصولها المكتوبة والمتراجدة في العالم الاسلامي مشار كثير من المقارنات؛ لذلك سنفصل القول فيهما قبل البدء بالوحدة الوجودية في الفكر العربي الاسلامي.

الشرق الأقصى

1 - الهند = وحدة الموجود:

أسماء. : وأسما لا تكاد تحصى لألهة تطالعنا على صفحات الفيدا، كتاب الهند المقدس. ونؤكد على كلمة أسماء، لأن هذه الآلهة لا تحرك في وجدان القارئ أي صورة، بل يظل الإله اسماً يحمل ملامح شخصية مطموسة غير معيّنة. وتحمل

صورة لا مغزى واقعي لها. (توملين، فلاسفة الشرق، ص 195 وما بعد).

البراهمان Brahman

لئن رأى بعض الدارسين (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 47) ان المفكرين الهنود هم اقل الفلاسفة الدينيين تأثراً بالشخصية البشرية، حين يصورون إلههم، فنحن نخالفهم القول، ونرى انه على العكس، فقد كان لاهتهم من تصوّرهم البشري نصيب.

وإذا اخذنا تصوّرهم للبراهمان في وحدة الوجود، نرى أنه جاء نسخة من إنسانهم. وقد أشكل على الدارسين ذلك، لأنهم أخذوا الشخصية الدينية العامة مقياساً، ونسوا ان المقياس هنا، هو إنسان العقيدة البرهمية. فان كان الانسان في العقائد السأوية، والتصور الغربي، هو سميع، بصير، مريد، فالعقيدة البرهمية تجعل حقيقة الانسان في الاثمان، أي في الوجود الصرف الخالي من كل صفة. . . . وعلى صورة الاثمان يأتي إلههم، وجودٌ صرفٌ خالٍ من كل صفة. . . . وكأن قدر البشرية ان يكون إله عقيدتها على صورة إنسانها، ويكون إنسانها على صورة إله عقيدتها.

نظر البراهمة الى الكون الظاهر. . . الى هذا الوجود المتعدد بصوره، المتكثّر بأشكاله وألوانه، ولم يقفوا مع اشكاله هذه، بل وجدوا انها تسقط في دنيا الزوال، ولا يبقى الا جوهر أبدي ازي، تجري عليه صور الموجودات. وهذا الجوهر الباقي، هو: البراهمان، إنه هو جوهر الوجود الموجود الظاهر، لذلك نقول: إن وحدة الوجود الهندية، هي وحدة الكون الموجود، بخلاف وحدة المتصوف المسلم، التي سيأتي بيانها في مكانها.

وكما عرّينا عن الاثمان بلغتنا قلنا: إنه الوجود الصرف، الذي تنقّى من شوائب الرغبات والعواطف والصفات والاحوال، كذلك نقول بلغتنا: إن البراهمان هو جوهر الوجود، أو روح الوجود، الذي تصقّى من صور المحسوسات، وتنقّى من صفات المعقولات، وتجلّى وجوداً محضاً، دون صفة أو صورة، ولكنه في الوقت نفسه، يحوي كل الموجودات، ولا تتركه الحواس. ويحاول معلم ان يوضحه لتلميذه في الحوار التشبيهي التالي:

- هات لي تينة من ذلك التين، اقسامها نصفين؛ ماذا ترى؟

- أرى هذه الحبيبات الدقاق يا مولاي.

- تفضل فاقسم حُببَةً منها نصفين؛ ماذا ترى هناك؟

- لست ارى شيئاً على الاطلاق يا مولاي.

- يا ولدي العزيز؛ انه من هذا الجوهر الذي هو أدق الجواهر، والذي لا تستطيع رؤيته، نبتت هذه الشجرة العظيمة. صدقي يا ولدي أن روح العالم هو هذا الجوهر الذي ليس في دقته جوهر سواه، هذا هو الحق في ذاته. هذا هو آثمان، هذا هو: أنت. (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 49).

وبتعليم مماثل يقول كرشنا لـ أرجونا: اعزّني يا أرجونا، اعرف انني البذرة الدائمة لكل الموجودات، أنا ذكاء الذكي، وعظمة العظيم، انا قوة القوى. . . (رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص 190).

فالبراهمان كما يُعلّمه البراهمة، لتلامذتهم، هو آثمان، أي جوهر الانسان؛ والانسان او جوهره هو البراهمان، أي جزء من البراهمان. فالجزء، أي الاثمان، هو الكل أي البراهمان، والكل أي البراهمان، موجود في كل جزء من اجزاء الوجود.

الخلاص

إذا ما تجاوزنا نظرية الخلق، لماذا وكيف كانت بداية وجود العالم، نظراً لتعدد قصص الخلق في الكتابات الهندوسية وغموضها. (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 213؛ رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص 521 وما بعد؛ توملين، فلاسفة الشرق، ص 176 وما بعد حيث يتكلم على نشيد الخلق). إلا أننا لا يمكننا ان نتجاهل مصير الانسان، لأنه العمود الفقري للفلسفة الهندية. فالحياة الفردية اذا ما تجاوزنا منشأها، علينا ان نهتم بمصيرها، ومصير الانسان في اللاهوت البرهمي، هو في عودة الجنس البشري بأجمعه، الى الاتحاد والانصهار بالبراهمان، ولا يحدث ذلك إلا بعد سقوط عالم التعدد والكثرة، الذي يستمر في تكرار المولد.

وعودة الجنس البشري بكامله الى البراهمان، يحل محل القيامة والبعث ونهاية الانسان الى جنة او نار في الديانات السأوية، فالبراهمان هو النعيم وجنة الانسان، وتكرار المولد هو جحيم الفردية المشرعة على آلام الحياة البشرية.

والوصول الى البراهمان، اي الى النعيم الخالد المقيم، هو اختيار بشري ومشروع انساني يحث، لا تدخل للبراهمان فيه. إن البراهمان هنا، بخلاف تصور الألوهية في الاديان السأوية، ساكن لا يُقَرَّب اليه الطالبين. والانسان هو الذي يسعى للاتحاد به، وفي هذه المسيرة الاتحادية، لا يشارك البراهمان، اللهم الا اذا استثنينا كون وجوده قاهراً يُغري بالاتحاد.

وفرديته، ويتلشى في المطلق تلاشياً لا تستطيع كلمات البراهمة التعبير عن ماهيته. لذلك تأتي شروحاتهم لهذا الانطلاق والاتحاد في صيغة وصفية تقريبية. والحق أن الخلاص هو أشبه بتلاشي الوجود الانساني وبعثرته في اللا محدود... «فكما تتلاشى الانهار المتدفقة في البحر، وتفقد أسماؤها وأشكالها، فكذلك الرجل الحكيم، إذا ما تحرر من اسمه وشكله، يفنى في الشخص القدسي الذي هو فوق الجميع». (ديورانت، قصة الحضارة، ج ٢، ص 440,50؛ رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص 73؛

Albert Schweitzer, *les grands penseurs de l'Inde*, «la doctrine des Upanishads», PP 33-54;

Jules Monchanin, *Mystique de l'Inde*, «la quête de l'absolue», PP 131-136;

Louis Gardet, *Etudes de Philosophie et mystique Comparées*, «l'expérience Indienne», PP 151-205).

فلسفة اليوبانيشاد في الميزان

من الحوار الفلسفي بين المعلم وتلميذه في اليوبانيشاد، ظهرت عقيدة البراهمة، في الله والانسان والعلاقة بينهما. ولكن الحوار هو شكل ادبي يفتر الى وضوح المنهج الفلسفي، ويحتاج بالتالي الى شرح وتقنين من الدارسين. لذلك لم تلبث ان ظهرت المناهج الهندوسية الستة التقليدية، والمستمدة من اسفار اليوبانيشاد. ومن هذه المناهج الستة يحنا فقط في مبحث وحدة الوجود منهج: القيدان.

ويرجع تاريخ مدرسة القيدان سارا الى القرن الخامس بعد الميلاد، وقد استطاعت امتصاص البوذية التي برزت في الهند غير معترفة بوجود البراهمن ورافضة بالتالي مذهب وحدة الوجود.

وبعد مذهب القيدان اكثر المذاهب تصويراً للديانة البرهمية: واخص ما امتاز به هو القول بوحدة الوجود، وان طريق النجاة ليس في الزهد والتعب فقط، وانما الخلاص هو في المعرفة، في ان يعرف الانسان: ان براهمان هو في كل شيء، وان كل شيء هو في براهمان. (عمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، ص 35؛ البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة).

ويعتبر شانكارا فيلسوف الهند الكبير 788-820 م. أهم اعلام مدرسة القيدان وقد فسر اليوبانيشاد بتصور واحد، واعاد بتعليقاته المشهورة على اليوبانيشاد والبهاجفاد - جيتا

وتكرار المولد، او مصير الانسان وجحيمه، محكوم لقانون سببية صارم، تسميه المصادر الهندية: الكارما. وقانون الكارما هذا، يحكم البشر والآلهة، لا تغيير لسته ولا تبديل لمساره، وبالتالي لا خلاص للانسان الا عبر قوانين الكارما، تماماً كما يحدث للانسان في العالم الطبيعي، حيث انه لم يتمكن مثلاً من الطيران الا حين اكتشف قانون الجاذبية وتغلب عليه. كذلك في تعاليم البراهمة، لا يكون الخلاص الا بمعرفة قانون الكارما والتغلب عليه، أي الا بمعرفة طرق الخروج من الدوران في سلسلة الولادات المتكررة.

يقضي قانون الكارما بأن اعمال الانسان كلها، التي يقوم بها في حياته الراهنة، هي التي تحدد مصيره في الولادة اللاحقة، ولا يمكن لأي عامل انساني أو إلهي أن يتدخل للحيلولة بين العمل ونتيجته. فالانسان او اعماله - بتعبير ادق - هي التي تصنع مصيره. وللتحكم في المصير الانساني لم يجد البرهمن من طريقة سوى التحكم في الفعل الانساني؛ فالاعمال هي طريق الخلاص، هذا مبدأ اول.

ومبدأ ثان ينص على ان الخلاص هو في عودة الجزئي الى الكلي، في عودة الأتمان الى البراهمان، في عودة النقطة الى البحر. الخلاص هو الانطلاق من جحيم التعدد والفردية، للانصهار في الوحدة المطلقة الحاوية للوجود كله.

وهذا الخلاص، يفترض عملاً مخصوصاً، فما هو هذا العمل الذي يمكن الكائن الجزئي المنفصل - وفقاً لقانون الكارما - من الانصهار بالمطلق والاتحاد به؟

إن الاعمال الحسنة، تقتضي الجزاء، لذلك يرجع الانسان في ولادة جديدة ينال بها ثواب حسن اعماله. والاعمال السيئة، تقتضي الجزاء ايضاً، لذلك يعود الانسان في ولادة جديدة ليتلقى قصاص سوء اعماله، هذا من ناحية؛ ومن ناحية ثانية، أن المظاهر الدنيوية المتعددة، تثير كوامن الرغبات والعواطف في الانسان، ولا يتمكن الانسان من إطفائها في حياة واحدة، لذلك تعود النفس في ثوب جديد لتستكمل شهواتها ورغباتها، وتتمتع بما تشتهي من صور الوجود...

وحيث إن البراهمان هو الكل، والأتمان هو الجزء من هذا الكل. فلا تكون عودة الجزء الى الكل الا بتخليص الجزء، أي الأتمان، من عبء المعوقات التي تكبله في عالم التجزيء. فالرغبات والشهوات والاعمال، تسجن الأتمان في وجود جزئي يمنعه من الاندراج في الكل، لذلك لا خلاص الا بمنهج يكفل للأتمان التطهر من الفردية والتعدد.

ويأخذ الخلاص صورة آتمان، يغيب عن الاحساس بذاته

Solange Lemaître, *Ramakrishna et la Vitalité de l'Indouisme*.

II- الصين:

أ - الطاوية: الوحدة الطبيعية:

1 - عبد سكان الصين البدائيون المظاهر الطبيعية، كالريح والبرق والاشجار والجبال والافاعي، ولكن السماء ظلت عندهم هي الإله الأكبر. وعقيدة السماء هذه، تأرجحت بين التجسيد الشعبي والتجريد الفلسفي، فقدّم الشعب القرابين والضحايا واللوان التبعيدات الى السماء كشيء، على حين جرّد الفلاسفة السماء من جسيّتها، ففارقت كونها مكاناً لتمثّل ارادة الله او نظام العالم. وفي كل الاحوال اصبحت عقيدة السماء دين الدولة الرسمي. (ديورانت، قصة الحضارة، ج 4، ص 456-459) هذا الدين الذي ينوب فيه الامبراطور عن الخالق لأنه: «ابن السماء».

2 - أول ما وصل بنا من عصر التدوين في تاريخ الصين الفكري هو كتاب التغيرات، وقد ترجمه الى الفرنسية شارل دو هارلز. (Yiking, le livre des mutations, traduit du chi- nois par Charles de Harlez). وتنسب المرويات هذا الكتاب المهم في ما وراء الطبيعة الى: ون وانغ.

تتلخص نظرية كتاب التغيرات في أن الحقائق الوجودية، الظاهرة كلها، تتولد من تعارض واتحاد عنصرين اساسيين في الكون هما: اليانغ والين Yang Ying. يمثل اليانغ Yang العنصر الايجابي الفعال المتشح، العنصر السماوي، عنصر الضوء والحرارة والحياة - عنصر الذكورة؛ على حين أن الين Ying، يمثل العنصر السلبي المتفعل، عنصر الارض، عنصر الظلمة والبرودة والموت - عنصر الانوثة.

وقد ظل كتاب التغيرات عُرضة لانحياهي في التفسير، فالبعض ينحرف فيه منحى ثنائية اليانغ والين، والبعض يجعل العنصرين شطري وحدة كونية عظيمة.

وقد حظي هذا الكتاب بالدراسة والتقدير، فقد نشره كنفوشوس بنفسه ووضع له الحواشي. ويعتبر الباحثين ان كتاب التغيرات، هو القاسم المشترك للمذهبين اللذين سادا التقليد الصيني حتى يومنا هذا، وهما: الطاوية والكونفوشية R. Guénon, *Aperçus sur L'ésotérisme*, «Taoïsme et Confucianisme», PP 102-129).

3- في القرن الخامس قبل الميلاد، ظهر أعظم فلاسفة الصين قبل كونفوشوس Confucius 479-551 ق. م، وهو لاو - تزو

السيادة للثقافة البراهمانية، وشيّد بذلك مذهب المطلق الروحاني او اللاتنائية، واعتبره خلاصة تعاليم اليويانيشاد. (فؤاد شبل، شانكارا، ص 18، رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي «لا ثنائية شامكارا» ص 588 وما بعد).

فالبراهمان - الآتمان فقط هو الوجود عند شانكارا، وهو وحده الحقيقي الواقعي، وما عداه من صور المحسوسات وهم. إن العالم الذي يقع تحت حواسنا، هو العالم الذي أقامته حواسنا؛ والعالم الخارجي هو عالم الدمايا Maya، أي عالم خداع، بمعنى أنه «عالم يتظاهر بأنه ذلك الذي ليس هو». والنفس الانسانية بمعنى الأنا، تنتمي الى عالم الدمايا، اما النفس الحقيقية التي هي الآتمان، فهي في عالم وراء المايا، في عالم الحياة الازلية. (توملين، فلاسفة الشرق. ص. ص 263-275). وللانسان وحده - دون بقية المخلوقات - فكرة عن النهاية، إذ منحه التجارب التي مرّ بها إحساساً بتدبير الكون العظيم ومنهجه، فالانسان وحده، يلمس استدعاء اللامتناهي له، ولذلك يرتقي شعورياً، ويستعد لتلبية نداء السماء له بالتوحد مع الله (فؤاد شبل، شانكارا، ص 36).

والخلاص هو في المعرفة، في معرفة أننا والبراهمان واحد. وقد قيّض لفلسفة اليويانيشاد، اي وحدة الوجود، من يؤيدها على مرّ العصور التاريخية من الشعوب الهندية ومن غيرها، فها هو راما كريشنا في العصر الحديث 1834-1886 م. بعد أن عرف الاسلام والمسيحية، يرتد الى الوحدة البرهمية، ويردد دائماً «فقط الواحد موجود» (Solange le maître, Rama Krishna, P 24).

يرى راماكريشنا ان كل الاديان صحيحة بمقدار ما تسهم في مساعدة الانسان الجزئي على الاتحاد بالمطلق. فالاتحاد بالمطلق غاية الجزئي، والنافع هو الصحيح. ومن هنا برزت مع كريشنا من جديد، خصائص العقلية الهندوسية في رؤيتها للالوهية، هذه العقلية التي تقبل تعددية الآلهة، وتحوّلها الى عقيدة في وحدة الوجود. فكل الشرائع واحدة بقدر ما تكون وسيلة وطريقاً ومنهجاً للاتحاد بالبراهمان.

ومن خارج الشعوب الهندية سيعبر امرسن الفيلسوف الاميركي، عن العقيدة الهندية بقوله: «إن الفردية وهم من الأوهام» (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 51). ويقول شوبنهور 1788-1860 عن اسفار اليويانيشاد: «إنك لن تجد في الدنيا كلها، دراسة تفيدك وتعلو بك أكثر مما تفيدك وتعلو بك دراسة اسفار يويانيشاد، لقد كانت سلواي في حياتي، وستكون سلواي في موتي»، (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 43؛ كما يراجع بخصوص راماكريشنا:

شكل، بل كل شيء يتطور، يتحول... من النمر ينشأ الحصان، ومن الحصان ينشأ الانسان، حتى الانسان، قد يستحيل الى صور أخرى غير صورته، وما هذه الصورة الانسانية الا صورة مرحلية يخلعها بالموت.

زار تشونج يوماً تزو- لاي وكان هذا الأخير يلفظ انفسه، فقال تشونج لأهله الباكين: «اسكنوا وتنحوا عن الطريق Tao، ولا تقلقوه في حركة تبدلته». (ديورانت، قصة الحضارة، ج 4، ص ص 91-92، ويراجع بشأن لاو- تزو وتشونج تزو: (Henry Normand, *Les maîtres du Tao*). 5- في القرن الثاني عشر، أخذ جوشي جكم كنفوشيوس المتفرقة وبني منها نظاماً فلسفياً يوافق عصره، ويتمشى ومزاج شعوب الشرق الأقصى، الرامي الى صهر المتناقضات، وتوليفها في كَلِّ حيوي مقدّس.

قال جوشي بثنائية القانون والمادة، فإثنية كتاب التغيرات، أي اليانغ والين، تمتزج وتؤثر في العناصر الخمسة الاساسية، أي الماء والنار والتراب والمعادن والخشب، ليوجد منها ظواهر الخلق. ولكن فوق هذه الصور جميعاً، هناك حقيقة مطلقة تجمعها وتؤلف بينها وهي: السماء.

6- آخر المفكرين الكبار في الصين هو وانغ - يانغ - منغ 1472-1528 م، كان واحدي المذهب، يرى ان العقل الانساني نفسه، ينطوي على القانون الطبيعي، وان الخير والشر لا يوجدان قط في الاشياء نفسها، بل في عقل الانسان، وقد دخل فكره الى اليابان عن طريق تلميذه. (ديورانت، قصة الحضارة، ج 4، ص ص 161-165).

ب - بوذية زن: مدرسة التأمل:

اشتهرت بوذية زن في اليابان (le) *Hist. des religions*, T 1, PP 1320 s. *bouddhisme japonais* واسمها الياباني زن Zen، واسمها الصيني هو تشان ch'an الذي حُرِف عن الاسم السنسكريتي زيانا Zhyāna. وكلمة زن تعني: التأمل. وتتلخص نظرية الوجود في مدرسة التأمل او مدرسة الرؤية، بأن طبيعة بوذا تكمن في جميع الكائنات البشرية. يقول يوكا دايشي Yoka Daishi المتوفى عام 713 م. «مصدر كل الاشياء، من حيث طبيعتها الجوهرية، هو البوذا في صفته المطلقة» (نفسه، ص 91).

إن الانسان بواسطة التأمل، تتجلى فيه طبيعة البوذا، الكامنة في طيات اللاشعور. فالاتحاد مع المطلق في بوذية زن، يتم بواسطة تأمل مباشر للأعراق، ويقصد بعبارة: طبيعة بوذا، ذهن بوذا في أجل صفاته، في جوهره الحقيقي، الذي يسمو

- 490-570 ق. م، ومعناه المعلم القديم، وينسب اليه كتاب الطريقة والفضيلة، الذي يحكم أسس العقيدة الطاوية. ومعنى لفظ الطاو هو الطريق.

يرى لاو أن الطاو Tao هو مبدأ وحيد غامض، يتولد عن نشاطه جميع الاشياء في العالم، ويتبع هذا النشاط الخالق المبدع في مساره، نظاماً عظيماً يتجلى في حركة الطبيعة؛ فاذا ما نظرنا الى النشاط التلقائي للطبيعة، الى تتابع الفصول، الى حركة ومسار الكون، نلاحظ أن كل شيء يسير بموجب طاو أي طريق، يعبر عن نفسه في كل حركة، فنعلم عندها ان الطاو هو المبدأ وهو القانون العادل لتطور الاشياء.

ومن ناحية ثانية، ان الانسان لكي يعيش في سعادة، عليه ان يطيع قوانين الطبيعة طاعة عمياء، هذا هو سر الحكمة. وحيث ان مادة وطبيعة كل الاشياء هو الطاو، او طريق الكون، لذلك نراه يتبع في سلوكه الطاو او طريق السلوك. وهذان الطاوان اي الطريقتين: طريق الكون وطريق السلوك، هما في الحقيقة وواقع الامر طاو واحد. وفي هذا الطاو الكوني تتوحد جميع القوانين، فالطاو هو المطلق، جماع كل ما هو موجود. (فؤاد شبل، حكمة الصين، 164/1، *Aton Kielce*, *Les Taoismes*, « L'Un suprême: le tao » pp. 65-84).

ويعتمد الطاوي الى حياة سكون وتأمل وتقليد صامت للطبيعة، وحيث إن الطبيعة تتبع طريقها في صمت، كذلك على الانسان الحكيم ان يتبع طريق الطبيعة، ويعمل في صمت. وتتميز الطاوية بالعودة الى الطبيعة، ورفض التعقيدات والمكتسبات الحضارية، بالتأكيد على وحدانية المرء مع الطبيعة. (فؤاد شبل، حكمة الصين، ج 1، ص 169) ووحدة الوجود التي تعلمها هي - إن امكن القول - وحدة مسار نشاط الطبيعة.

4 - على أن أكمل طاوية تمثلت في كتابات تشونج - تزو Tchoang- tzeu الذي مشى على خطى لاو- تزو في نظريته الشاعرية الى وحدة الكون الحيوية، وطلب السلام والسكون في الغابات، تاركاً كيانه كله يتبع الطاو المقدس، أي طريق حياة الطبيعة، الذي لا تدركه العقول.

وقد حاول تشونج أن يشرح معنى الطاو بما تطيقه العبارة، فوجد انه الوحدة العالمية التي تصهر كل المتناقضات؛ انه وحدة الاشياء ووحدة طريقها من البداية الى النهاية، اي وحدة تكوين ووحدة مسار.

وقد قال تشونج بالتطور، كيبا يعبر عن وحدة الاشياء ووحدة الطريق، ففي هذا الكل المبهم، لا تدوم صورة ولا

والاجتماعي الشعبي في الشرق الاقصى، ليدخل عالم الفلسفة الانسانية، والمعقول العقلي، وسياسة النخبة في اليونان. ومذهب وحدة الوجود هو بوجه عام، ظاهرة لدى الفلاسفة السابقين على سقراط (عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 165).

ويرى فرانكفورت (فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 278) ان همّ الفلاسفة اليونانيين هو مشكلة الاصل والتكوين؛ غير انهم لم يبحثوا عن الاصل، بمعنى الحالة الاولى التي تحمل عليها حالات كينونة لاحقة، ولكنهم جدّوا في ايجاد اساس للوجود حلولي وايدي، لأن الاصل في مفهومهم تعني: المبدأ المديم، أو السبب الأول، وكان السؤال الملجّ عند فلاسفة الوحدة هؤلاء: ما هو الجوهر الوحيد الذي منه تكونت كل الاشياء؟

أ - قال طالس، أحد أعمدة الحكمة السبعة، 546-624 ق. م: «إن الماء هو المادة الاولى، وهو الجوهر الوحيد الذي منه تكونت كل الاشياء». وقدم طالس على ذلك البراهين المنطقية، وأوضح كيف ترجع جميع هذه المظاهر الكونية في الواقع الى اصل واحد، وان العالم بالتالي هو وحدة متناسقة، وكل الاشياء ملأى بالالهة. (فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 279).

ب - اما انكسيمندر 547-610 ق. م. تلميذ طالس فقد أدرك أن الماء لا يمكنه أن يكون مبدأ أولاً، لأنه مُعَيَّن مُحدّد. اذ على مبدأ الظواهر المحددة، ألا يكون مُحدّداً، أي أن يكون من طبيعة مغايرة لطبيعة الواقع المحدد. لذلك جعل انكسيمندر الأبيرون Apeiron - وهي كلمة تعني اللا محدود أو اللانهائي - هو المبدأ الحاوي لكل شيء، وعنه يتكون كل شيء. (نفسه، ص ص 282-283).

ج - انكسيمانس 524-588 ق. م. معاصر لانكسيمندر، وتلميذ للمدرسة الأيونية، كان يرى ان الهواء هو الجوهر الأوحد لكل الاشياء، وهو الذي يحفظ تماسك الكون كما تحفظ الروح البدن، ومنه نشأت الاشياء، كلها حتى الالهة. يقول: «كما ان الروح، وهي هواء، تحافظ على التماسك فيها، هكذا يحيط النَّفس والهواء بالعالم كله». (نفسه، الصفحة نفسها).

د - هيراقليطس 475-540 ق. م. يرى هيراقليطس ان كل شيء، اي كل هذه الكائنات المشهودة، ما هي الا تحولات دائمة مستمرة ومرحلية للنار المقدسة، وأن العالم قديم لم يخلقه إله. فقد كان منذ الابد، وسيظل الى الازل، وهو النار. يقول هيراقليطس: «هذا العالم، الذي هو دَوِّماً ذاته للجميع، لم

على جميع فوارق المادة. وما عالم الظاهر بجميع صفاته الا تحوّل. (فؤاد شبل، حكمة الصين، ص ص 365-367).

يُفسح اتباع مدرسة الرؤية او التأمل مكاناً هاماً لمبدأ: غيبوبة الفكر، وهو تحرير الذهن من تأثير العالم الظاهري. وهذا الموقف حَرَك شاعرية الشعراء، فكان الادب البوذي الرزني، الذي يتمتع بلغة خاصة، تميزه عن غيره من الفرق البوذية. يقول احد اعلامهم تسنغ تسن Seng-t'san المتوفى عام 606 م: «لا تتأخر في الثائية، واحذر من اتباعها. عندما يوجد الصبح والخطأ، يقع الضلال ويضيع الفكر (Le mental)» (Suzuki, Manuel de Bouddhisme Zen, p.79).

والفكر هنا يعني: الطريق، الواحد، الفراغ. والاستنارة في مدرسة زن هي حصيلة التأمل، ولا تقود الاعمال او العبادات الى التَنَوُّر. وهي ترى ان يترك الذهن ليسلك منهاجه الذاتي، وصولاً الى تحيّل البوذا.

ونلاحظ أن هذه المدرسة، هي حصيلة البوذية الهندية، بعد مرورها بالصين الطاوية: لقد اكتسبت من الهند مواصفات الانسان البوذي المتأمل، إنّه: المتنوّر، المبارك. ولكونه من اتباع مدرسة المهايانا اي عربة الخلاص الكبيرة في البوذية، فهو يعلو على كل النزاعات الطائفية، ويقبل كل الديانات، انه يبحث عن الاستنارة ويتبعها اينما وجدت.

كذلك، فقد اكتسبت هذه المدرسة، من الطاوية، مبدأ ترك الذهن يسلك منهاجه الذاتي، للوصول الى التنور دون قيد النصوص والعادات والقوانين. يقول تسنغ تسن: أطلع طبيعة الاشياء تكن على وفاق مع الطريق» (نفسه، ص 80).

وقد ساهمت الطاوية وبوذية زن، في نهضة فنية تجلّت في الاعمال التصويرية على الخصوص. فحين حوت تعاليم الطاوية الدعوة للعودة الى الطبيعة والاستسلام لها والاتحاد بها، ايقظت اعماق الفنانين، ثم قوّت بوذية زن هذه اليقظة، اذ علّمتهم ان الانسان والطبيعة واحد في مجرى الحياة ووحدها. وكان الفنان يشعر أن بإمكانه معرفة الروح الاعلى، لأنه يعبر عن نفسه في حركة الطبيعة ومظاهرها المتطورة تعبيراً صامتاً، وهذا التعبير الصامت، هو ابلغ من الصورة العقلية، التي يحاول الناس معرفة الروح الاعلى من خلالها.

اليونان

1 - الفلاسفة قبل سقراط : وحدة الوجود:

فارق مذهب وحدة الوجود منشأه الديني، والمعقول الايماني

وروعة ابداعها الفني، فلم يتعرفوا على إله غيرها، أي غير هذا الكون الواحد العظيم العاقل، فتج مذهب: تأليه الكائنات.

وقد انطلقت الرواية كما انطلق هيراقليطس من قبل، من النار الأولية. وكل إنسان مُركَّب من جسد، حلت وتغلغل في روح هي نفثة نارية، خصوصيتها: ذكاء.

3 - افلوطين 204-270 م:

صهرت وحدة افلوطين الوجودية الفكرين اليوناني والشرقي الهندي، في براعة استحدثت بها المكانة التي احتلتها في علم ما وراء الطبيعة في الفكر الاوروبي بكامله، اذ توصل افلوطين الى اظهار خصوصية العلاقة الوجودية بين النفس الانسانية، في اعلى مراتبها، وبين الواحد الذي هو الجوهر المُطلق لكل الوجود.

يبدأ افلوطين فلسفته بتأملات حول الوجود، ويرى ان الوجود هو قبل كل شيء: واحد؛ لذلك ابتدر الحديث بتأملات حول الواحد، وهذا ما نراه عند تلميذه الفارابي في كتابه آراء اهل المدينة الفاضلة، إذ يبدأ بالكلام على الواحد.

ويُفَرِّع افلوطين عن الواحد نسقاً من التجسيدات، هي مراتب للوجود الكوني الواحد، او هي تجليات لنفس الكائن الواحد الكلي.

في المرتبة الاولى، يتجلى الواحد، وهو الوجود نفسه، في تمام حضوره وكيونته اللاحدودة. والواحد ليس عقلاً، ولا روحاً، إنه الخير.

وحيث ان كل كامل يفيض بالضرورة، لذلك فإن هذا الواحد يعطي الوجود الى كل موجود.

وفي رأينا، أن افلوطين في الاربعة والخمسين فصلاً التي تؤلف مجموعة التاموسعات، بين صدور الكثرة عن الواحد، في كيفية هي غاية في الدقة والتجريد. ويمكننا ان نضع ايدنا على مفتاح الكثرة، في وحدة وجود الشيخ اليوناني، فمناً الكثرة هو: فعل التعقل.

ففي البدء، كان الوجود الواحد، كاملاً متجانساً في وجوده، فوق كل تحديد وتفرقة، ثم عقل هذا الوجود نفسه، فازدوج دون انقسام في نسبتين: وجود - تعقل، ومن ثمة تجسد فعل التعقل، الذي هو انقسام اعتباري الى ذات وموضوع، أي عاقل ومعقول، تجسد في فيض اول، أو تكوين اول، هو العقل، وذلك أن فعل التعقل يُؤَلِّد في الذهن مفهوم: العقل. وهذا التكوين هو العقل الكلي الشامل، عقل الكون.

يصنعه قط احد من الالهة او البشر. لقد كان حتى الآن وسوف يبقى الى الابد، ناراً حية لا تُخمد». (فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 284).

ولا يقصد هيراقليطس بالنار، تلك المشهودة الحسية، لأن هذه النار المحسوسة هي احدى تحولاتها، اما نار هيراقليطس الواحدة الظاهرة في التحولات المحسوسة، فهي رمز للكون وهو في جريان بين اضداد التوتر. إنها لطيفة عاقلة إلهية، وهي مستمرة ازلية أبدية. وهذه النار الإلهية تضعف فتصبح محسوسة، ثم تتكاثف بجرأ، وتتكاثف البحر أرضاً، ترتفع ابخرة، تتراكم سحابة، تلتهم ناراً، وهكذا في حركة ازلية أبدية. ويتج عن ذلك ان كينونة العالم هي صيرورة دائمة.

هـ - اكسينوفان حوالي 480-570 ق.م. يرى اكسينوفان انه لا توجد الا حقيقة واحدة، هي: العالم والله معاً. وأن جميع الاشياء في العالم هي وحدة ساكنة. فوحد بذلك بين الله والعالم، جاعلاً الله هو العقل الذي يهيمن على العالم، وهو الجسم الذي يُكوّن العالم.

و- بارمنيدس حوالي 450-540 ق.م. نلمس اثر اكسينوفان واضحاً في فلسفة بارمنيدس. ففي قصيدته الفلسفية، في الطبيعة (بقي منها حوالي 160 بيتاً)، يعلن الشاعر أن آلهة قد أوحى إليه أن الاشياء جميعها واحدة، فالفكر والكون شيء واحد، وأن هذا الوجود الواحد ساكن سكناً سرمدياً، لا يتحلل ولا يتحرك، وجود متجانس لا يتبدل ولا ينقسم، وهو الإله الذي لا إله غيره، وهو الكون. وهذه النظرة الساكنة الى الوجود جعلت بارمنيدس يقول: ان الصيرورة والحركة والتغير والنمو هي اشياء غير حقيقية، على العكس من هيراقليطس، الذي رأى ان العالم في تحرك وحركة وسيلان دائم.

2 - الرواقيون: وحدة مادية:

الرواقيون، وخاصة زينون 335 Zénon - 263 ق. م. وكريزيب Chrysippe 279-206 ق. م، هم اول من اكادوا بوضوح ان العالم هو الله، وقالوا: إن العالم هو كُُل كائن عاقل وحكيم، لذلك هو إلهي.

وقد اقام الرواقيون وحدة الكون على وجود قوة موحدة للجوهر الجسمي، فالعالم واحد لأن النفس النافذ فيه هو واحد، العالم بمثابة الجسم، والله هو النفس الحال فيه. لذلك فالله حاضر في اجزاء الكون كافة (برهيه، تاريخ الفلسفة، «الرواقية»، ج 2، ص ص 62-74).

وقد وقفوا امام الطبيعة معجيين بجمال تناسق وحدتها،

الألوهية. (عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة «إكهارت»؛ برهيه، تاريخ الفلسفة، «إيكارت»، ج 3، ص ص 250-258، *Maitre Eckhart*, p. 52 s; *Maitre Eckhart, traités et sermons*.

وفعل الخلق عنده أزلي مستمر، فالله يحافظ على الكون بفعل خلق مستمر، والإنسان يتحول دائماً إلى الله، ويتغير فيه، لأن الله يجعله وجوده الواحد، وليس مجرد شبيه به.

ب - جيوردانو برونو 1548-1600 م. أحرق حياً في روما عام 1600 م. وهو فيلسوف إيطالي، كاهن، نال لقب دكتور في اللاهوت عام 1575 م. حاول التوفيق بين اللاهوت المسيحي والمذهب الفيضي الأفلاطوني المحدث. فاعتبر أقانيم الثلاث الثلاثة صفات ثلاثاً - قدرة وعلم وحب - لله الواحد، فالله الواحد بصفته: قهها، هو اسمى من الطبيعة، وبصفته: عقلاً، هو في الطبيعة يذرع ويزرع، وبصفته روحاً، هو النفس الكلية. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مادة «برونو») وهذا الاتحاد الحلوي للجواهر الثلاثة أخذه عن دافيد الدينانتي David de Dinant (Universalis, art «Panthéisme»)

وبرنو بحكم موقعه الجغرافي، تأثر بالوسط الإسباني وهو يذكر - الفيلسوف اليهودي الأسباني سليمان ابن جبرول 1020-1058 م. مؤلف كتاب منابع الحياة الذي ترجم من العربية، وعنه أخذ تأليه المادة.

الله عند برونو لا يفارق المادة، بكلام آخر، الله والعالم هما وجهان لحقيقة واحدة، والحلول عند برونو تام وكامل. ج - سبينوزا Spinoza. فيلسوف يهودي هولندي.

أهم مؤلفاته كتاب الأخلاق، الذي أنماه قبل موته بقليل. وفي الفصول الثلاثة الأول أوضح بطريقة هندسية نظريته في وحدة وجود طبيعية.

فالله عند سبينوزا هو الطبيعة، إنها شيء واحد، والله عنده ليس علة فاعلية ولا علة غائية للكون، لأن وجود الكون ضروري، فالله هو الطبيعة الطابعة، والكون هو الطبيعة المطبوعة: وجهان لحقيقة واحدة، وكما في كل نظريات وحدة الوجود، يتمثل الخلاص الإنساني عنده، أي النجاة والسعادة والحرية، في المعرفة (Spinoza, *l'Ethique*, PP 19-141). برهيه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص ص 190-213).

ومع سبينوزا، تركزت وحدة وجود فلسفية تسربت إلى كل العقول الغربية، إلى أن قال هنري برغسون 1859-1941 م: «كل فيلسوف له فلسفتان، فلسفته الخاصة وفلسفة سبينوزا».

وعن العقل الكلّي، انبثقت النفس الكلّيّة الفاعلة في العالم المحسوس، والتي عنها تفرّعت كلّ النفوس الجزئية.

وبعد أن يُفصّل افلوطين هذه المراتب الوجودية، أي الواحد والعقل الكلّي والنفس الكلية، يؤكد على وحدتها الوجودية، هذه الوحدة الحقيقية التي تحوي العالم المادي المحسوس، كظلال لنفسها في داخل نفسها.

وتتجلى هذه الوحدة الوجودية في هذا المرور المتصل من الوحدة إلى الكثرة، من المطلق إلى المحدود، من الكلّي إلى الجزئي، والعكس بالعكس، وذلك بحسب قانون الحركة المزدوجة:

الحركة الهابطة، وهي صدور من الواحد إلى العقل الكلّي، إلى النفس الكلية، إلى عالم المادة، الذي هو آخر المطاف، وهو عدم وسلب وتكثر...

وهنا تبرز النفس الجزئية عند افلوطين، محققة اكمل ادوارها في تاريخ الوحدة الوجودية. هذه النفس الجزئية تحوي إمكانيتين: إنها مُلَهمة فجوراً وقسوى، ففي طاقتها أن ترتبط بالمادة، كما أنه في طاقتها أن تصعد، مطهرة، سلّم المراتب الوجودية، في حركة صاعدة، وصولاً إلى الواحد، الذي هو مبدأ كل شيء، وغاية كل شيء.

استمرار افلوطين

أ - ظهر القديس توما الأكويني في الأفق المسيحي، ليهدم نظرية وحدة الوجود في أساسها الفيضي، ويكرّس الثنائية الأرسطية، ولكن جهوده لم تمنع ظهور هذا المذهب ثانية، لدى جوهانس إيكهارت 1260-1327؟ م. وصولاً حتى سبينوزا 1632-1677 م. (عبدالقادر محمود، الفلسفة الصوفية في الاسلام، ص 543).

وتنوقف عند إيكهارت، هذا الفيلسوف الصوفي الألماني الكبير، الذي ابتدأ راهباً واتهمته الكنيسة بالهرطقة، وأدين بشمانٍ وعشرين قضية.

تتلخص فلسفته الصوفية بأن كل المخلوقات عدم محض، فهو لا يقول إنها شيء حقير أو شيء ما، بل يقول إنها: عدم محض، وقوله المشهور «ليس لأي مخلوق أن يلفظ كلمة: أنا هو، إلا الله وحده، إذ يخلق بالمخلوق أن يشهد على نفسه بأنه ليس شيئاً؟» (توماس ارنولد، تراث الاسلام، ص 305).

كما يميّز إيكهارت بين الألوهية وبين الله، فالألوهية هي المطلق الغيب الذي لا يمكن تمييز أي شيء فيه. إنها الطبيعة غير المطبوعة. أما الله فهو طبيعة مطبوعة، إنه صورة

تاريخ وحدة الوجود في الفكر الاسلامي العربي

مجهولة، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». واستمرت المدرسة الفقهية على هذه العقيدة، تؤمن دون كيف، وحرفياً، بكل ما ثبت لديها صحتها، من النصوص القرآنية والحديثية. ولكن المدارس الكلامية التي استوردت المنطق الجدلي، اكدت ان اليقين هو في الجدل والكلام، وأعادت النظر في العقائد، ومن ثم تفرقت فرقاً في النظر الى الألوهية. ومن رَجِم الفرق الكلامية، ومن الرد عليها بمنطقها ومنهجها، وجدت فرق ومذاهب، ونلمس ملامح لوحدة وجود في هذه الفرق، او على الأقل إرهابات ومقدمات للوحدة الوجودية، التي ظهرت في الفكر العربي الاسلامي فيما بعد.

مقدمات وملامح وحدة الوجود

1 - علم الكلام والفقه: التشبيه والتنزيه:

أ - كثر الجدل حول موضوع الأسماء والصفات الإلهية بين الفقهاء وعلماء الكلام من ناحية، وبين علماء الكلام فيما بينهم من ناحية ثانية. قال المعتزلة، اهل العدل والتوحيد، بتنزيه الله تنزيهاً خصوصيته: القِدَم. لهذا السبب، جعلوا الأسماء الإلهية، هي عين الذات، حتى لا يشارك الله في قَدَمه اسمٌ او صفة، وبالتالي جاء تنزيههم تعطيلاً، فإله المعتزلة مُعْطَل ساكِنٌ يذكُرنا بسكون البراهمان في اليوانيشاد.

وحين نفى المعتزلة الجهة عن الحق تعالى، واكدوا انه «في كل مكان» اسهموا في تكوين رؤية كلامية خدعت الفكر الصوفي اللاحق، الواحدي المذهب، موضوع دراستنا.

- اسهم التنزيه المعتزلي في تكوين علم كلام صوفي للاتجاه الوحدوي، فنُفِيَ الجهة الاعتزالي، ظهر في مقولة صوفية ترى «شيوخ وجه الحق في كل مكان»، وتعطيل الذات الإلهية تنزيهاً لها، ظهر في صيغة إطلاق الوجود الإلهي من كل قيد وصفة، حتى من صفة الاطلاق.

واستفاد علم الكلام الصوفي من تشبيه الفقهاء، كما استفاد من تنزيه الكلاميين، وذلك ان التشبيه دَاخَلَ بين عالمي الألوهية والانسانية «ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم» (الفتح، 10)، «وما ربيت إذ ربيت ولكن الله رمي». (الأنفال، 17)، فتزلت الألوهية بهذا التشبيه من غيب العماء الى مستوى الفهم البشري، وبلغت المجاز نقول: تأسست الصورة الإلهية، دون الوقوع في مهاوي التجسيم. وسوف يظهر ذلك فيما بعد، مع الصوفي الذي يرى الصانع - جلّ وعلا - في ابداع صناعته.

في البداية، في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وزمن صحابته ومن بعدهم التابعين، تقبل المسلمون كل المعاني القرآنية جملة واحدة. كان قبولهم العقلي لنبوة النبي، صلى الله عليه وسلم، يفرض عليهم الايمان بكل ما جاء به الرسول، أي بكل المعاني القرآنية، إن العقل الجاهلي بحث جاهداً وحدة الله ونبوة النبي، ولكنه متى نخطى عتبة الكفر، وجب عليه ان يؤمن بكل ما جاء في القرآن جملة وتفصيلاً؛ وذلك لأن الكفر بأية من القرآن، أي بالجزء، هو كفر بالكل.

ومن هذا المنطلق، قبل الصحابة والتابعون، كل التشابهات والمتعارضات والمضادات ايماناً واحتساباً، دون كيف. والقضية الهامة التي تَمَس مذهب وحدة الوجود، هي مسألة التشبيه والتنزيه من جهة، ومسألة قيمة الانسان من جهة ثانية.

التشبيه والتنزيه

أبرز القرآن صورتين للألوهية: صورة تنزيه مطلق لذات هي غيب كلي، لا يطرف خيال الى حضرتها، لأنه تعالى ليس كمثله شيء.

وصورة ثانية هي صورة تشبيه يليق بالحضرة الإلهية، وهي الألوهية المتجلية في الأسماء والصفات، وذلك ان القرآن قد اشار الى أن لله يبدأ. ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح، 10) وعيناً: ﴿ولتصنع على عيني﴾ (طه، 39) وَوَجْهاً: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ (البقرة، 115). وَجْهَةً: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5) «وجوه يومئذ ناضرة، الى ربها ناظرة» (القيامة، 22).

قيمة الانسان

أ - في الوقت نفسه، أبرز القرآن الانسان في صورتين: الاولى: هي صورة مخلوق ليس كالمخلوقات، نفخ الله فيه من روحه، جعله في الارض خليفة، كلمه تكليفاً وَحِيّاً، ومن وراء حجاب، خلق له ما في الارض جميعاً، فأنبت له الارض، وأحلّ له الصيد، وَسَبَّرَ له الرياح. والثانية، هي صورة مخلوق ضعيف، ليس حتى للجنس الراقي فيه - وهم الانبياء - من الامر شيء، انها عبودية محضة، لا تشوبها رائحة قدرة وربوبية.

ب - قَبِل الصحابة والتابعون هذه المعاني على تراوحها، ايماناً واحتساباً دون كيف؛ وقد لخص الامام مالك بن انس 795-715 م. رأي السلف فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية

2 - الفلسفة : فكرة الفيض :

اسهم الفلاسفة في رُفد مذهب وحدة الوجود الصوفي، بامداد هام جداً، وهو فكرة الفيض التي استقوها من مصادر أفلوطينية. إن القول بالفيض أو الصدور يستتبع وحدة الوجود، لأنه ينكر الخلق من عدم، ويجعل الله أصل الكل، ومرجع الكل؛ يجعله العشق والعاشق والمعشوق.

أ - الفارابي 878-950 م : هو أول من قال بالفيض في الفكر الاسلامي، وعنه أخذ ابن سينا.

يرى الفارابي أن الموجودات كلها، على نقصها، تتطلع الى الكمال، لأنها في الأصل قد فاضت عن الواحد واجب الوجود، عن الله المطلق الكمال، وهذه الموجودات على كثرتها وتنوعها وتدنيتها تشكل مع الأول، أي الله، كلاً واحداً، فالوجود واحد في أصله وجوهره، ويتمتع بوحدة منسجمة. وهكذا اقترب الفارابي من القول بوحدة الوجود، وفارق الخط الأرسطي، الثنائي النظرة.

ب - وبعد الفارابي ورث الفيلسوف الطبيب العالم ابن سينا 980-1037 م. / 370-428 هـ. نظرية الفيض، وتوسّع في الاستفادة منها.

والواقع ان ابن سينا في طبيعياته، يسير على خطى أرسطو، فيرى ان الانسان إنشائي مركب من بَدَن ونَفْس، دون ان يكون هناك اتصال جوهري بينهما. (ابن سينا، القصيدة العينية). كما يقول بالعلل الأربع للموجود، ويتقد القائلين بالعلة الواحدة للوجود، سواء اكانت علة مادية (الاينيون الاوائل - نار هيراقليطس)، او كانت علة صُورية (الفيثاغوريون).

أما الإلهيات عنده فهي مطبوعة بالآثر الأفلوطيني، حيث ترسم بتأشير فلسفة مشرقية، ارادها ابن سينا بديلاً عن المشائية اليونانية.

إن كان الفارابي قد دافع عن النبوة على طريقة الفلاسفة، فها هو ابن سينا، يقدم الدعم الفلسفي للوجود الصوفي، ممثلاً في فكرة: الاتصال وخوارق العارف.

وعلى الرغم من اننا نشعر بأن ابن سينا حين يتكلم على الصوفية، فهو انما يتكلم على: غائب، إلا انه عبّر في الفصول الاخيرة من كتابه الاشارات والتنبيهات عن فلسفته المشرقية التي تلاحت في مؤلفاته غير المشائية، مهّداً بذلك لحكمة السهروردي المقتول فيما بعد. (معن زيادة، «الفكر الصوفي عند ابن سينا» ابن سينا.).

العالم عند ابن سينا لم يُخلَق من عدم، انه فيض إلهي أزلي. والفرق بين الله والكائنات عنده، ليس في القَدَم والحدوث،

بل كما هو عند استاذ الفارابي وبقية الفلاسفة، يتمثل في أن الله هو واجب الوجود، والكائنات كلها ممكنة، وجودها ليس من ذاتها، بل تحتاج في وجودها الى الله، واجب الوجود، والذي وجوده هو عين ماهيته. (دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ص 253-254).

وعلى الرغم من أن ابن سينا لم يقل صراحة بوحدة الوجود، وظل واعياً للعلاقة بين الله والكون في المفهوم الاسلامي (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص ص 43-45، ص 56). إلا أننا نلمس ريادته لوحدة وجود مادية تطورية في برهنته من جهة على ان العالم واحد ومتناهي، وعناصره مُرتبة كُلُّ منها في وضعها الطبيعي، مُبتلاً بذلك - اسوة ببارمينيدس وأرسطو - وجود الخلاء، ومتقداً فكرة الجواهر الفردية (محمد العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ص 371-373، ص ص 281-297). ومن جهة ثانية يقول بواهب الصور وبالتحول والتولد، أي أن الشيء ربما استعد بالعفونة لقبول صورة اخرى، فيتولد منه شيء آخر، نبات أو حيوان؟ (حسين مروة، النزعات المادية، ج 2، ص 680، ص ص 682-689).

وفي قول ابن سينا بالفيض والصدور الأفلوطيني، وبالعشق «المتدق في شرايين الكون» (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص 57)، وبأن المادة هي أصل التكثر في الجزئيات، وبأن الخلاص الانساني هو في الاتصال بالله، على ما شرحه في الاشارات والتنبيهات. كل ذلك يجعله من رواد وحدة وجود فلسفية إشراقية.

ج - كان الاهتمام الموجّه الى المتصوفة في عهد الغزالي 1058-1111 م. ينحصر في مفاهيم الاتحاد والحلول والاتصال، وذلك ان ابن تيمية 661-728 هـ / 1263-1328 م. لم يكن بُعداً قد اطلق تهجّمه في نظرية وحدة الوجود.

وكان لهذا الاهتمام ما يبرره، إذ ان تعابير الصوفية عن احوالهم في الفناء والوصول والتوحيد والتوكل، كانت توقع القارئ الغريب، في شبهة الاتحاد والحلول. تقول القاريء الغريب، لأن الانسان الصوفي، يعلم بداهة ان الله عز وجل مغاير للانسان، وأن هذه المغايرة بين القديم والمحدث، من حيث كونها بديهة اسلامية، لا تحتاج الى تأكيد باللفظ. وها هي دهشة الغزالي شاهدة على ان العقل الاسلامي العام، يبطل أصل الاتحاد او الحلول، يقول في المقصد الأسنى: «إن من يُصدّق بأن الانسان يصير هو الله، فقد انخلع عن غريزة العقل».

الاعتقاد، ويتعدون عن النظر الفلسفي؛ إذ نلاحظ أنه لم يظهر فيلسوف واحد حتى القرن الثالث الهجري. وظلت الدراسات فقهية ولغوية فقط (بالنشا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 323)، ولكن فريضة الحج حتمت رحلة الشرق على كافة مسلمي المغرب: عامتهم وخاصتهم، عالمهم وأميتهم.

وبدأت تظهر نتائج هذه الرحلات في صفوف الخاصة والعلماء، وانتقلت القضايا المشرقية إلى المغرب الإسلامي. وحيث إن هذه القضايا في بداياتها مشرقية النشأة، استلزمها ظروف المشرق وأحداث فوحاته، لم تتذوقها أوساط العامة، لذلك عاشت على هيئة تعاليم حفظتها المدارس المخصوصة.

ولعل أول هذه المدارس في البدايات، هي مدرسة محمد بن مسرة، أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس الإسلامي 319-269 هـ. كان أبوه، عبد الله، تاجراً يهوى الاعتزال، تردّد إلى المشرق، ودرس على كبار المعتزلة، وتوفي عام 299 هـ. لم يكد يتجاوز الابن محمد السابعة عشرة حتى التفّ حوله التلاميذ.

ب - اتهم بالالحاد، فالترّم الحذر، وتكلم بالرمز. ضاعت كبة كلها، ولم يصل إلينا إلا مجرد اسمين: كتاب البصرة، وكتاب الحروف. وقد استطاع اسين بلاسيوس أن يجمع مذهبه معتمداً على ما ورد منها في كتب الأندلسيين، أمثال ابن حزم 1064-994، والقرطبي، وصاعد الطليطلي، الشهرزوري، والشهرستاني 1153-1086 م.

وعلى وجه الإجمال، أخفى ابن مسرة عقيدته في شفوية التعاليم، ورموز التعاير، مما جعل الباحثين يميلون إلى اعتباره باطنياً، جمع بين الإشراق والأفلاطونية المحدثة والغنوصية والاعتزال.

وقد كان لمدرسته بالأندلس مركزان: قرطبة، مسقط رأسه. وألمرية Almria التي أصبحت فيها بعد مركزاً هاماً من مراكز الصوفية. ظهر في ألمرية إسماعيل ابن عبد الله الرعيني، الذي تعرّض له ابن حزم في مواضع كثيرة من مؤلفاته، كالفصل في الملل والنحل، وطوق الحمامة. ومحمد بن عيسى الألبيري، وأبو العباس بن العريف، الذي كان له تلاميذ نشروا طريقته في بلاد الأندلس، منهم: ابن براجان في اشيلية، وهو استاذ ابن عربي: وابن قسي في نسواحي الجوف، رئيس فرقة المريدين، الذي قُتل عام 546 هـ. (سالم يقوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص ص 293-251؛ بالنشا. تاريخ الفكر الأندلسي، «ابن مسرة» ص 326).

ونتلمس في كتاب ابن قسي خلع التعلين واقتباس الأنوار

وعلى الرغم من المنهج العقلي الذي يتبعه الغزالي في إثبات نواف الفلاسفة والمتكلمين، إلا أنه يفارق هذا المنهج حين يطلب اليقين.

عندما درس الغزالي طريق طالبي الحق (عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال، ص 86 وما بعد) رأى أن العقل لا يستقل بالإحاطة بجميع المطالب، ولا يكشف الغطاء عن جميع العضلات، لذلك لم يجد بُدّاً من الإقبال على طريق الصوفية. ولكن حيث إن طريقهم لا يتم بالتعلم وحده كان لا بد للإنسان من أن يقطع علائقه كلها ويُفني صفاته المذمومة، حتى يصل إلى إشراق اليقين، فيتولى الله عز وجل قلبه، ويتكفل بتنويره بأنوار العلم.

ونستطيع القول أنه من هنا، أسهم الغزالي في تكوين الأصول النظرية لوحدة الوجود في الدائرة الصوفية؛ وهذا الإسهام يزيد في أهميته على التصوير النوراني الذي أعطاه للكون في كتابه مشكاة الأنوار، المختلف في نسبه إليه (عبد الرحمن بدوي، أعمال الغزالي).

وذلك أن الغزالي عندما حرم الحس والعقل من المعرفة اليقينية، كان بذلك يفتح الطريق أمام شرعية علم مكاشفة، سوف يتكامل ويفتح على آفاق وحدة وجودية فيما بعد، مع الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وسوف يُقنن بعد ابن عربي مع دارسيه ومقلّديه فيما عرف به: عقيدة الأكابر.

3 - المتصوفة:

ظهرت مقدمات مذهب وحدة الوجود عند صوفية ومتصوفة العالم الإسلامي: مغربه ومشرقه. وقد أخذت هذه المقدمات منطلقاً ومساراً ووجهاً مختلفاً في المغرب عنها في المشرق؛ فتجلت صوفية المغرب في صور فلسفة إشراقية، باطنية، على حين تجلّت صوفية المشرق في حلقات متتابعة التطور، لوجدان إنساني اقترّب وتذوّق الفناء فغاب عن جسّه وحاله وصفته، وبقي بما يجذ من أحوال.

وسنحاول بإيجاز، أن نعرض لهذه المقدمات، لما لها من دور فعّال في تكوين ثقافة محي الدين بن عربي، مؤسس المذهب في الوجود الواحد من جهة، وفي تحضير الفكر الإسلامي لقبول هذا المذهب أو لرفضه من جهة ثانية.

المغرب الإسلامي

أ - تضافرت أسباب متنوعة، سياسية وجغرافية واجتماعية وحضارية، لتجعل أهل الأندلس، يميلون إلى البساطة في

ونرى أنه على حين يأخذ الفناء البرهمي معنى الاندراج والانطلاق والاستغراق في المطلق، يبرز الفناء الإسلامي الصوفي مُحدِّد المعالم، فالقائي: هو الواقع تحت وطأة حال من الأحوال. أو بلغة الحلاج 244-309 هـ/858-922 م. تحت وطأة «دواعي الحق» فالذي يُفني المسلم الصوفي، هو حال مُعَيَّن مع الله عز وجل.

وقد أبرزت نصوص الصوفية حاليَّ مع الحق، هما وراء تكوين عقيدة الوجود الواحد. هذان الحالان هما: الفناء في العشق، والفناء في التوحيد.

وبدأ هذان الحالان ظهورهما متداخلين في نصوص الصوفيين، تداخل السكر بالصحو، في الوجدان الواحد؛ ثم لم يلبث أن تميَّزا مع نهايات القرن الثالث الهجري وبدايات الرابع، فسار خط التوحيد صاحباً، وشطح خط العشق في شعب السكر.

ب - إذا ما تجاوزنا بدايات الحب الإلهي مع رابعة العدوية 713 ?-801 م. نتوقف عند صوفي مصري هو: ذو النون أبو الفيض ثوبان المصري المتوفى عام 245 هـ. والذي كان أول من تكلم في مقامات أهل الولاية، وتوَّيَّ الله عز وجل لقلب العبد.

طَوَّر ذو النون مفهوم الحب، واستخدم رموزاً خيرية، كالكَاس والشراب. . وتواجد عاشقاً موحداً. يقول في الحلية، ج 9، ص 342: «إلهي ما أصغي إلى صوت حيوان، ولا حفيف شجر، ولا خريف ماء، ولا ترنم طائر، ولا تنعم ظل، ولا دوي ريح، ولا قعقة رعد إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك، دالة على أنه ليس كمثلك شيء». ويقول في المرجع نفسه ص 349: «إلهي لك تسبح كل شجرة، ولك تُقدِّس كل مدرة، بأصوات خفية ونغيات زكية».

وقد تجاوز ذو النون جميع الأحوال، طالباً الله فقط، كما فعل الحلاج من بعد متجاوزاً «دواعي الحق» إلى الحق. يقول ذو النون: «ليكن اعتمادك على الله في الحال، لا على الحال مع الله» (مرجع نفسه، ص 351).

ويقول مشيراً إلى فناء الصفات الخلقية الطبيعية عند الصوفي: «معاشرة العارف كمعاشرة الله، يجتملك عنك ويحكم عنك، تخلفاً بأخلاق الله الجميلة» (مرجع نفسه، ص 351).

ويرى المصري أن النفس هي حجاب السالك. سئل يوماً عن الحجاب الخفي الذي يجلب المرید عن الله، فقال: «ملاحظة النفس وتدبيرها» (مرجع نفسه، ص 352). ويرى أيضاً أن الوصول إلى الله يكون بالله وليس بالجهد الشخصي

من موضع القدمين مقدمات لغة ابن عربي برموزها واصطلاحاتها. وهو كتاب نادر جداً، وضع ابن عربي شرحاً له، والكتاب والشرح لا يزالان مخطوطين.

ج - إلى جانب المدارس الصوفية السابقة، نشطت الدراسات الفلكية والرياضية، وعن طريقها دخلت رسائل اخوان الصفا إلى الأندلس. وقد أدخلت هذه الرسائل من قبل مدرسة أندلسية يرأسها مسلمة بن أحمد المجريطي. ومن مميزات الميول الباطنية، والاشتغال بالصنعة والتنجيم والسحر والطلسمات. وأول ما ظهر أثر هذه الرسائل، التي تجمع الآراء الفلسفية والماتوية والزرادشتية واليونانية، عند مفكر مسلم هو ابن السيد البطليوسي المتوفى عام 521 هـ. . Afifi, The Mystical, p. 184).

د - وقبيل ظهور ابن عربي في الأندلس، ازدهرت الدراسات الفلسفية باتجاهيها الأرسطي عند ابن باجة 1105-1138 م. / 522 هـ. وابن رشد؛ والإشراقي عند ابن طفيل 1100-1185 م. / 581 هـ.

- المشرق الإسلامي

أ - بدأ صوفية المشرق الإسلامي عملية التطهر النفسي، فجاهدوا أهواءهم لمنازلة مقامات طريق الروح، في مسارها وترقيها للوصول إلى الحال الذي يرتضيه الله عز وجل. . . . فسلكوا كل درب يوصل إلى مرضاة الله، وما يتبع هذه المرضاة من تقريب وتعليم وفتح. . . . ومن ثم تفتنوا في وصف هذه الطرق. . . . وبعثنا منها هنا، ما تفرع عن الفناء الصوفي من مسالك، لأن الفناء الإنساني هو الخطوة الأولى على طريق وحدة الوجود.

وتتجاوز عن مقارنة الفناء الإسلامي، بما تقدّمه زمنياً، أي فناء البرهمي في البراهمان، فهذه مقارنة كفانا مؤونتها مشرقيون كالبيروني، في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة، ومستشرقون أمثال هورتن وزينر، وخاصة في كتابه (Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, Londres 1960) حيث يرى أن الواحدة وصلت إلى المسلمين من الهند، عن طريق أبي يزيد البسطامي المتوفى عام 261 هـ/875 م.

ولكننا نرى، أن الفناء الإسلامي، قرآني المصدر، تدرّج مع متصوفي العصور المتلاحقة؛ ابتداءً بفناء الأعمال المذمومة، ثم فناء الطباع المذمومة ومن ثم فناء الصفات المذمومة، وصولاً إلى فناء الشعور بالذات والآخرين. . . وعندما وصل الفناء الصوفي إلى مرتبة فناء الشعور بالذات والآخرين، ظهر في مقابله مفهوم: البقاء.

وصل إليهم من شطحاته، ولم يتوقفوا ويحاذروا في تبنيه كما حدث مع الحلاج الغاني العاشق السكران.

ومن أقواله التي تبين اتجاهه التوحيدي نورد العبارات التالية: يقول في الحلية، ج 10، ص 36: «اختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد». ويقول أيضاً: «المعرفة في ذات الحق جهل، والعلم في حقيقة المعرفة جنائية، والإشارة من المشير شرك في الإشارة» (نفسه، ص 37). وقال له رجل: علمني اسم الله الأعظم. فقال له أبو يزيد: «ليس له تعالى حد محدود، وإنما هو فراغ قلبك لوحدايته. فإذا كنت كذلك فارفع إلى أي اسم شئت، فإنك تصير به إلى المشرق والمغرب». (نفسه، ص 39). كما يقول: «يستزيد أبو يزيد ولا مزيد على التوحيد». (عبد الحليم محمود، أبو يزيد البسطامي، ص 105).

د - منذ البدايات انسجم العشق الإلهي مع التعبير الشعري، واتسق التوحيد الصوفي مع نثر وجداني ملتهب. والشعر يستحب المبالغة في كل شيء، وخاصة في عاطفة الحب، ويحتملها. بل الشعر هو الصيغة الوحيدة التي يستطيع بها المحب أن يقول لمحبيه: «يا أنا»، مُلغياً بذلك إثنيية المحب والمحبيب دون أن يُتهم في عقيدته.

لذلك وجدنا عشاق الصوفية يميلون إلى التعبير الشعري: رابعة، الحلاج، الشبلي، ابن الفارض، فريد الدين العطار، جلال الدين الرومي، وغيره من الشعراء القُرس المتأثرين بآبن عربي.

ولكن هذا التعبير الشعري، لم يفهم من النقد والتجريح لأنهم لم يكونوا شعراء في الأصل، ولم يقبلوا أن يُنظر إليهم كشعراء.

وأول تعبير شعري صدم مشاعر العامة، وهتك أستار الحذر، هو تعبير «أسد الصوفية» على ما سَمَّاه روزبهان بقلي الشيرازي (مشرب الأرواح، ص 122) وهو الحلاج أبو المغيث، الحسين بن منصور، تلمذ لسهل التستري المتوفى عام 283 هـ. / 896 م. وتنقل بين شيوخ الصوفية المعاصرين له، وأخذ عن الجنيد، كما تنقل في خراسان وفارس والعراق والهند والصين، واستقر في بغداد عام 291 هـ. تقريباً. بقي من كتبه التي بلغت عناوينها التسعة والأربعين كتاب الطواسين، الذي ألّفه في فترة سجنه. أُلقي القبض عليه سنة 301 هـ. وقتل عام 309 هـ.

المراجع الهامة في الحلاج هي الأعمال التي نشرها المستشرق ماسينيون، الذي يرى أن الحلاج هو قمة التصوف الإسلامي، وأهم ما نشر: ديوان الحلاج، كتاب الطواسين، أخبار

المبذول، يقول: «ثم إنهم [أي العارفين] وصلوا إلى الله بالله» (نفسه، ص 353).

ج - بعد المصري الذي طور مفهوم الحب، ارتفع صوت هادر زعزع صمت السالكين وسكون المتكفين، هو أبو يزيد البسطامي، الملقب بسلطان العارفين. وكان، تاريخياً، هو أول مسلم صوفي شطح بصوت عال. (Molé, *les mystiques musulmans*, p. 55).

عَمّق البسطامي مفهوم الفناء الصوفي، ودعّمه مقترناً به من النظرية. وبحسب أقوال نيكلسون هو أول واضع لهذا المذهب في الإسلام (نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص 23). ونجد أن الصوفي أو العارف عنده هو: الغاني، بل المؤمن عامة عنده هو: الغاني؛ قال: «إن المؤمن بلا نفس، ثم قرأ ﴿إِن اللّٰهُ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ (التوبة، 111)، فمن باع نفسه فكيف تكون له نفس». (عبد الحليم محمود أبو يزيد البسطامي، ص 139). ويقول في الحلية، ج 10، ص 36 معبراً عن حاله في الفناء: «إلهي أدعوك دعاء (مَنْ) لم يبق له غيرك. فلما عرف تعالى صدق الدعاء من قلبي، والإيأس من نفسي، كان أول ما ورد عليّ من إجابة هذا الدعاء، أن أنساني نفسي بالكلية...». ويقول: «قلت: يا رب كيف الطريق إليك، فقال لي: اترك نفسك وتعال». (عبد الحليم محمود، أبو يزيد البسطامي، ص 80). وقيل له: كيف أصبحت؟ قال: «لا صباح لي ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تقيّد بالصفة ولا صفة لي». ويقول: «ضحكت زماناً، وبكيت زماناً، وأنا الآن لا أضحك ولا أبكي». (نفسه، ص 104).

والأمثلة على خروج أبي يزيد عن حدود الصفة وأطراف الشعور بالنفس كثيرة جداً ولكن هذا الفناء، وإن تلاحت فيه إشارات العشق، كقوله مثلاً في الحلية، ج 10، ص 34: «إن لله خواص من عباده لو حجبهم في الجنة عن رؤيته، لاستغاثوا بالخروج من الجنة، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار...». نقول: إن هذا الفناء وإن تلاحت فيه اتجاهات العشق، إلا أن خطّه الأصيل هو التوحيد، مهما حاول البعض إثبات الأثر الفيداتي فيه. (Molé, *Les mystiques musulmans*, PP 56-57 et PP 24-25). ولم يتوصل البسطامي إلى القول بوحدة الوجود على الرغم من تأكيد نيكلسون ذلك، (في: التصوف الإسلامي، ص 24 - 25)؛ وخاصة أن نيكلسون اعتمد مصادر فارسية لإثبات هذه الوحدة.

قرأ الصوفية اللاحقون أمثال الجنيد المتوفى عام 297 هـ / 910 م. والغزالي، في المنقولات عن البسطامي معاني: الفناء في التوحيد؛ لذلك دافعوا عنه، وخرجوا ما

الحلاج بمرادفها اللغوي أي: الثابت. فيقول في كتابه الإسرا إلى المقام الأمرا، مخطوط تركيا ولي الدين رقم 1628 ق 4 أ:

«فمن فهم الإشارة فليصنها وإلا سوف يقتل بالسنان كحلاج المحبة إذ تبدت له شمس الحقيقة بالتداني فقال: أنا هو الحق الذي لا يُغَيَّرُذاته مَرُّ الزمان»

ونجد أن الحلاج في قوله السابق قد وعى تماماً كونه أثرًا من آثار الحق، وعاش بعمق هذا الوعي، ومن ثم اتحد بهذه الكينونة أي اتحد بكونه أثر الحق، وفقد كل هوية خارجها. وهذه الكينونة وحدها عنده هي: الحق، والصواب، وعين الاستقامة. إنها الوجود الإنساني التام الكامل، وهي تجد استمراريتها وثباتها وحقتها، بالحق، أي بالله تعالى؛ لقوله «وأنا الحق، لأنني ما زلت أبداً بالحق حقاً».

هــ مع الجنيد البغدادي نقف أمام نظرية صوفية هي: الفناء في التوحيد؛ وقد كان كلام شيخ الطائفة مقبولاً لدى الجميع: فقهاء، محدثون، علماء كلام، فرق إسلامية، قديماً وحديثاً؛ حتى أن ابن تيمية لم يستطع إلا لكلامه قبولاً... وعلى الرغم من ذلك، نجد عبارات الجنيد توحى بالوجود الواحد، الذي نظره ابن عربي فيما بعد؛ وخاصة قول الجنيد بـ: «الوجود الإنساني التام الكامل».

هذا الوجود الإنساني التام هو الذي تذوقه الإنسان قبل أن يوجد في عالم الكون والفساد، تذوقه في عالم الدر، حين أشهده الله عز وجل على أنه ربّه، فقال: بلى. قال تعالى: «وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم، ألسن بربكم؟ قالوا: بلى» (الأعراف، 172). هذا الإشهاد، أو هذا الميثاق الذي تم بين الحق عز وجل، وبين الإنسان، وهو في أتم وجود له وأكماله، كان قبلة وجدان الجنيد.

وما على الصوفي، برأي الجنيد، إلا أن يسلك في الحياة مسلكاً يؤهله للوصول إلى الوجود التام الكامل، أي إلى الوجود الذي كانه: «قبل أن يكون». وهذا الوجود هو الذي تذهب فيه هوية العبد تحت وطأة الفناء في التوحيد؛ يذهب العبد ويبقى منه شبح مُسَوًى بين يدي الحق عز وجل، الذي يقوم عنه بما يريده منه. يقول الجنيد في الرسائل (نشر علي حسن عبد القادر، ص 55 - 57): «... والوجه الثاني من توحيد الخواص، فَشَحَّ قائم بين يديه (تعالى) ليس بينهما ثالث، تحري عليه تصاريق تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في الحج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه... بذهاب جسده وحركاته، لقيام الحق له فيها أراده منه. والعلم أنه رجع آخر

الحلاج، عذاب الحلاج. ومن الشرقيين اهتم كامل مصطفى الشبيبي بالحلاج، فنشر له الديوان، وجمع كل ما قيل فيه، قديماً وحديثاً، في كتاب مهم، هو: الحلاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً.

وقد أسهمت أشعار الحلاج في تحريك الوجدان الصوفي، باتجاه رؤية وحدوية للوجود، رؤية تلغي الإنسان ليتجلى الوجود الإلهي ساحقاً كل الهويات.

ويكفي أن نورد بعض أبياته من الديوان الذي نشره كامل مصطفى الشبيبي؛ يقول الحلاج:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فلذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا (ص 55)

عجبت منك ومني يا منية المتمني
أدنينني منك حتى ظننت أنك أني (ص 55)

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الشاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب (ص 21)

جُبلت روحك في روحي كما يُجبل العنبر بالمسك الفتى
فلذا مسك شيء مَسني فلذا أنت أنا لا نفترق. (ص 47)

رأيت ربّي بعين قلبي فقلت: من أنت؟ فقال: أنت (ص 26)

وقيمة الحلاج تتبدى في أنه رفض أن يعيش عشقه بين جدران روحه، فَرَصَفَ وجدانه حرفاً حرفاً، حتى تجدد في المكان ناطقاً بما يُكنّيه كل صوفي عاشق. وكان يرى فائدة في إيداع عالم الحروف هكذا عشق، عشق يكون منارة للدارسين الذين يتلمسون أنماط التجربة الصوفية. يقول: (الديوان، ص 36).

الحب ما دام مكتوماً على خطر وغاية الأمن أن ندنو من الحذر
وأطيب الحب ما تم الحديث به كالنار لا تات نفعاً وهي في الحَجَرِ

وقولته الشهيرة «أنا الحق» نيل إلى تفسيرها في ضوء تفسير ابن عربي لها. يقول الحلاج في الطواسين نشر ماسينيون، ص 51: «وقلت أنا [أي الحلاج]: إن لم تعرفوه [أي الحق تعالى] فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأنني ما زلت أبداً بالحق حقاً». ويفسر ابن عربي كلمة الحق الواردة في نص

ج - بلاد فارس :

أ - على امتداد الأراضي الفارسية، وعلى الرغم من أن اللغة المتداولة هي الفارسية، إلا أن اللغة العربية كانت أداة التعبير الوحيدة في كل العلوم الإنسانية. وكان الصوفية، أسوة بغيرهم من مثقفي العالم الفارسي يكتبون بالعربية، وهذا ما جعل التصوف، يلقي مصير بقية العلوم ويصبح وقفاً على الخاصة المتعلمة.

وأول من استخدم اللغة الفارسية والشعر الفارسي لبيان الأفكار الصوفية، وتدوين تجربته الشخصية، هو أبو سعيد، ابن أبي الخير 370 - 440 هـ. وقد فتح بذلك طريقي الشكل والمضمون، أمام التصوف في بلاد فارس. وفيما يتعلق بالمضمون، فقد أسهم في جعل المواضيع الصوفية، في متناول الجميع من جهة، ومن جهة ثانية، جعل التصوف جزءاً من الحقيقة التاريخية التي يعيشها أبناء البيئة والحضارة والتاريخ الفارسي.

ولم تلبث هذه المواضيع أن ولدت الشعر الصوفي - الفارسي. لذلك يمكن اعتباره بحق أبا الشعر الصوفي الفارسي، وإماماً لمن أتى بعده كالسنائي، وفريد الدين العطار 1142-1220 م. وجلال الدين الرومي.

وكان لأقواله ووقائعه وأشعاره (أبو سعيد أبو الخير، الديوان، جمع سعيد نفيسي، طهران، 1334، بالفارسية) أثر كبير في تكوين الشخصية المميزة للتصوف الفارسي، والتي توضحت معالمها مع العطار، واستمرت متأثرة بآبائ عربي، متوغلة مع الشعر إلى النهايات. وقد اهتم المستشرق، هنري كوربان بدراسة وتحقيق ونشر نتاج هذه البيئة الإسلامية (En Islam Iranien, Gallimard, France, 1971).

وكان أبو سعيد جريئاً فيما يراه الحق، وهو أول مسلم يجد الحلاج بعد موته بأقل من قرن، وقال: إنه لا يوجد له مثيل في علوم الأحوال الصوفية، (أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد، ص 120). ويمكن تصنيف أبي سعيد في مدرسة البسطامي والحلاج، مع فارق أن المشاركة يعيشون فرديتهم في فضاء المطلق، والفارسيين يعيشون المطلق في حدود فرديتهم. ولا نوافق نيكلسون مقولته بأن أبا سعيد «يعتقد مذهب أبي يزيد البسطامي، الذي يقوم على فكرة وحدة الوجود» وأنه «أصبح هو ومعاصره أبو الحسن الخرقاني من أكبر المروجين لهذه الفكرة» (Nicholson, studies in Islamic Mysticism, Londres, 1921, p 76).

وتجاوزت شهرة أبي سعيد حدود البلاد الفارسية، فنرى أنه

العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون... وهذا غاية حقيقة توحيد الموحّد للواحد، بذهاب: هو. كما يقول في تعريف التوحيد: «التوحيد معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل».

لقد تصدى الجنيد للوجود الإنساني الطبيعي الفطري، واعتبره عائقاً، بل ذنباً، حتى أن التصوف عنده، هو منازلة الصفات الطبيعية الفطرية. ويتمثل قول قائل سمعه مؤداه: وإن قلت ما ذنبي إليك أجبتني وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

(عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود الحق الظاهر، ق 40 ب). ولكن الجنيد، حتى يُبعد عن الوجود الإنساني التام الكامل شبهة الحلول والاتحاد، صرّح بالاثنيانية، فقال: إن الإنسان وهو في أتم الوجود وأكمل وأمضاه، يبقى على صورة: ذات، هي محل لأنواع البلايا؛ وهذا التأكيد على اثنيانية الحق والخلق، دفع عن الجنيد تهم المتربصين.

و - مع الإمام الغزالي، حجة الإسلام، توضحت رؤية الصوفية في الفناء في التوحيد، وجعل الغزالي الفناء هو المرتبة الرابعة من التوحيد، مُلخصاً بذلك حدود علم المعاملة، معترفاً بأن التوحيد من علم المكاشفة، مهيئاً بذلك لظهور ابن عربي؛ يقول الغزالي في إحياء علوم الدين، ج 4، ص ص 245-247. «فأما التوحيد فهو الأصل... وهو من علم المكاشفة، ولكن بعض علوم المكاشفات، متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها... للتوحيد أربع مراتب... فالمرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه: لا إله إلا الله، وقلبه غافل أو منكسر له، كتوحيد المنافقين، والثانية أن يُصدّق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المُقَرَّبِينَ... والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية: الفناء في التوحيد... وهذه هي الغاية القصوى من التوحيد... فإن قلت: كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً؟ فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تُسطّر في كتاب...».

ويمكن مراجعة كتاب ليوشيا الذي يبحث في التوحيد الصوفي. (Léo Shaya, La Doctrine Soufrique de L'unité, «AT-tawhid» PP 23-39).

ونجد في منطق الطير، قصة العطار الشعرية، إرهاصات وحدة وجود على مستوى خطاب العاشق للمعشوق. ولكن العاشق، بل العالم المحسوس كله، لا وجود حقيقي له؛ إنه ظلّ، عدم، والوجود لله وحده. فالله وحده هو المعنى، وما عداه مجرد اسم. يقول العطار في مقدمة منطق الطير (الترجمة العربية، ص 143): «وإذ كانت كلها [أي الأشياء] في عالم الوجدانية عدماً... فالجميع هو الله، والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد ظلم، والوجود لله وحده، وليس لهذه الأشياء جميعها إلا الاسم، وتُتَمَعِن النظر، فما هذا العالم أو ذاك إلا الله وحده، ولا وجود إلا له، وإذا كان هناك موجود فهو الموجود وحده».

كما يخاطب الحق قائلاً: «فيا من لا وجود لسواك في طلعتك، أنت العالم أجمع، ولا وجود لأحد غيرك، الروح خفية في الجسد، أما أنت ففي الروح اختفيت، فيا خفياً فيا هو خفي، ويا روح الروح... إن كل ما أقوله ليس أنت، وهو أنت أيضاً». (منطق الطير، ص 143 - 144).

ويلخص العطار هدف القائِلين بوحدة الوجود، فيقول: «إذا لم يكن لسواه في كلا العالمين وجود، فبمن غيره يليق حبك وهاك؟... فتخلّ عن نفسك فهذا أصل الكمال. وكفى، وافن نفسك، فهذا عين الوصال. وكفى، فلتفن نفسك فيه، حيث في الفناء الخلود، وكل ما عدا ذلك، ضرب من الفضول، ولتمض في طريق الوجدانية، متجنباً الثنائية؛ وليكن لك قلب واحد، وقبلة واحدة وطريق واحد» (نفسه ص 146).

اهتم الباحثون بالعطار، وخاصة كتابه منطق الطير، وقد ترجمه كارسن دوتاسي إلى الفرنسية منذ حوالي أكثر من مئة وعشرين سنة. وربما كان المستشرقون الفرنسيون هم أول من عرّف العالم الأوروبي بالعطار (المقدمة الفرنسية لكتاب العطار: مصيبة نامة). حتى أضحي اسمه مألوفاً لكل من اهتم بالشعر الفارسي والتصوف. (Mantic Utair. ou le langage des oiseaux, traduit par Garcin de Tassy, Ed. d'aujourd'hui, Paris 1976. Le mémorial des Saints, trad. A. Pavet de Courteille, Ed. du Seuil, Paris 1976. Le Livre Divin (Elahi-Nameh), Trad. Fuad Rouhani, Ed. Albin Michel, Paris 1961, Le Livre de l'Épreuve (Musibat Nama), trad. Isabelle de gastines, Fayard, Paris 1981).

الصيغة الفلسفية العربية والصوفية الإسلامية لوحدة الوجود

تكاثفت كل الأفكار السابقة في الميدان الفلسفي والكلامي

قد ارتبط بمراسلات مع ابن سينا، 980 - 1037 م. الذي التقى به عام 403 هـ. ولا يزال بعضها موجوداً إلى اليوم. وانتقده من أقصى المغرب، من الأندلس ابن حزم في كتاب الفصل في الملل والنحل، ج 4، ص 288.

ب- عام 540 هـ. في خوارزم ولد نجم الدين كبرى، وبعد أن يش من الفتح والكشف عن طريق العلم والاكتساب، توجه إلى حياة التطهر والتأمل. قضى حياته متنقلاً بين نيسابور وهمدان وأصفهان ومكة والاسكندرية وخوارزم، كتب في مواضيع صوفية مختلفة، وأسس في خوارزم مدرسة، وأبدع طريقة مخصوصة هي: الكبرى. استوعب صفة بيته في اتجاهها الصوفي السلوكي، الوجودي النزعة، فكثرت تلامذته، وكان منهم علاء الدولة السمناني المتوفى عام 736 هـ. وبهاء الدين ولد، والد الشاعر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي، وسعد الدين حموية المتوفى عام 650 هـ، ونجم الدين داية الرازي.

يضعنا نجم الدين كبرى في عالم ألوان وأنوار وظلمات، يمزج العلم والعرفان مع مجاهدته الشخصية، فتطالعا للمرة الأولى على صفحات صوفية، تفاصيل حياة روحية لسالك. مشى نجم الدين في ركب العشاق الإلهيين، فجاءت أحواله مشبعة بالاستغراق والاستهلاك، شرح: استغراق الوجود في الذكر (كبرى نجم الدين، فوائح الجمال، ص 21)، وبين معنى: الاستهلاك في المحبة، وهو حال الحلاج حين قال: «أنا الحق». ورتب المحبة فقال: «فأول المحبة طلب المحبوب للنفس، ثم بذل النفس له، ثم نسيان الإثنية، ثم الفناء في الوجدانية» (نفسه، ص 37).

ويرى كبرى أن الفناء في العشق هو توحد العاشق والعشق والمعشوق يقول: «وقد يفنى العاشق في العشق، فيكون العاشق هو العشق، ثم يفنى العشق في المعشوق» (نفسه، ص 39). كما يقول بلسان الرمز: «عشقت واحداً ببلاد المغرب... وانتهى الأمر إلى أن صرت أنا هو، وهو أنا» (نفسه، ص 64-65).

ويعفي كبرى في تسجيل مجاهداته وقائع حياته الروحية، خارجاً فيها من حدود التجربة الشخصية إلى تعميم العلوم الصوفية، فبنى نظرية وعلماً، على أحداث فردية. والأمثلة على ذلك كثيرة في كتابه فوائح الجمال وقوائح الجلال.

ج - تجلّت في فريد الدين العطار، روح الشاعرية الفارسية التي ارتوت من أنهار صوفية المشرق الإسلامي، وتكونت داخل الحدود التي رسمها لها أبو سعيد بن أبي الخير، وقد كان الحلاج في عشقه وشعره، هو النموذج والمنطلق.

ويجدر بالقارئ الرجوع إلى تصور السهروردي لتاريخ الفلسفة، لأنه على جانب من الطرافة والجدّة. (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص 80 وما بعد).

د - تظهر وحدة وجود السهروردي في قوله: إن النور هو أصل الوجود، وإن العالم كله هو إشراق نوراني متعدد الأبعاد، هو فعل إشراق، يتجدد باستمرار في تدفق وحرّكة.

وعندما يفصّل السهروردي البناء النوراني للعالم، تظهر بشكل أوضح صورة الوحدة الوجودية عنده؛ فالوجود نورٌ يتنزّل مراتب، يتنزّل من مرتبة نور الأنوار، أي الله، باتجاه مرتبة الظلمة، أي العالم المادي، الذي يعتبره السهروردي وهماً وخيالاً وظلمة مؤقتة؛ بل هو موت الأشعة، هو عدم النور وليس ضده، وهو في رمز الإشراقيين غربة غريبة. (السهروردي، الغربة الغريبة).

وهكذا يكون الوجود بأسره عند السهروردي هو نور تتفاوت درجاته شدة، وذلك لأن تجليات نور الأنوار تظهر في كل مكان، فشهدت بالتالي جميع الأشياء بحضوره (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص ص. 93-94).

استمرار السهروردي

أ - لقد انتشر التراث الإشراقي على وجه السرعة في الأوساط الشيعية، وتوالت الشروحات مع التعليقات والخواشي على مؤلفات السهروردي: ومن أشهر شراحه الشهرزوري، قطب الدين الشيرازي، ابن كمونة، العلامة الحلي، جلال الدين الدواني، عبدالرزاق اللاهجي (نفسه، ص. ص 106-107). ولكن هل تربّع أثر السهروردي وحيداً في الشرق الفارسي؟

ب - تأخر التصوف الشيعي في ظهوره إلى القرن السابع الهجري، إذ يُعتبر سعد الدين حموية المتوفى عام 650 هـ. تلميذ نجم الدين كبرى، هو أول من وضع لبنة في بناء التصوف الشيعي في إيران. وقد ارتبط حموية بمراسلات مع ابن عربي، وانتشرت آراؤه عن طريق تلميذه عزيز نسفي صاحب كتاب الإنسان الكامل.

هذا التأخير إلى القرن السابع، نوافق مع حدثين: الأول اجتياح فكر ابن عربي للعالم الإسلامي بكامله، والثاني أنه في الوقت الذي رحل فيه فكر ابن رشد إلى الغرب الأوروبي، رحل فيه فكر ابن سينا إلى الشرق الفارسي؛ ونغثّل الوضع في التصوف الشيعي الفارسي، بأن انحصرت إمداداته الخارجية بروافد ثلاثة: السهروردي، ابن سينا، وابن عربي.

ج - في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، توالى

والصوفي، لتحضّر المناخ الفكري الملائم، لقبول فكرة وحدة تجمع الأشكال المتعددة للوجود؛ وكان أن شهد القرن السادس الهجري، ولادة نظريات الملمت شذرات كانت مبعثرة في نصوص وتجارب السابقين، وكرستها في نظريات للوجود، أهمها ثلاث، وحدة وجود نورانية: السهروردي؛ وحدة وجود مطلقة: ابن سبعين؛ وحدة وجود عقائدية: ابن عربي.

1 - وحدة وجود نورانية:

شهاب الدين السهروردي، شيخ الإشراق

أ - مات مقتولاً، وترك الباحثين حيارى في تصنيفه. كَفَرَه ابن تيمية، ورأى لويس غارديه أنه عارف أكثر منه فيلسوفاً (الكتاب التذكاري شيخ الإشراق، ص 97)، وقال ماسينيون: إنه آخر الصوفية من غير القائلين بوحدة الوجود (نفسه، ص 100)، وقال سيد حسين نصر، إنه قبل أن يكون عارفاً يُنحتم له بالبرهان الصحيح، كان الحكيم الفيلسوف المفكر. (نفسه، ص 20)، ونرى أن هؤلاء الباحثين جميعاً كانوا على حق، لأن السهروردي نفسه وقف محتاراً أمام إشراقات الآثار الزرادشتية والأفلاطونية والصوفية الإسلامية معاً على صفحة قلبه.

ب - نشر هنري كوربان مجموعات ثلاث ضمت أهم مؤلفات السهروردي، التي تبلغ حوالى الخمسين:

1 - مجموعة الحكمة الإلهية، وتحتوي على: التلويحات اللوحية والعرشية، المقامات، كتاب المشارع والمطارحات، ج 1، استانبول، 1945. النشريات الإسلامية. جمعية المستشرقين الألمانية.

2 - كتاب حكمة الإشراق، رسالة في اعتقاد الحكماء، قصة الغربة الغريبة، ج 2، طهران - باريس، 1952.

3 - هياكل النور، رسائل قصيرة، ج 3 طهران - باريس 1970، بالاشتراك مع سيد حسين نصر. كما نشر محمد أبو ريان هياكل النور بالعربية، المكتبة التجارية، القاهرة، 1957.

ج - إن الحكمة واحدة خالدة، كلية لا تتجزأ، تعلو على الزمان والمكان عند السهروردي، وعلى المؤمن عنده أن يتبع آثار الحكمة، ويقبلها أينما تجلّت أنوارها في عقول الخاصة، ومهما كانت انتماءاتهم الدينية أو العرقية أو التاريخية. ووحدة الحكمة النورية هذه، جعلت السهروردي يستقي من الحلاج والغزالي وابن سينا، ويضيف إليهم بوضوح، وبدون حرج، مصادر غير إسلامية كالفيثاغورية والأفلاطونية والهرمسية والزرادشتية.

ب - ويسمي ابن سبّين مذهبه هذا في تفسير الوجود بالوحدة المطلقة، تمييزاً له عن المذاهب الأخرى في الوحدة، التي تفسح فيها مجالاً للقول بالمكن بوجه من الوجوه. وهذه الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخالصة، أو الإحاطة، تنكر كل النسب والإضافات والأسماء. (أبو الوفا التفتازاني، ابن سبّين، ص ص 191-199).

ج - تقوم على هذه الرؤية العقائدية للوحدة الوجودية المطلقة، رياضات عملية وأذكار تعبّدية، وظيقتها وضع السالك على طريق الإحاطة والتحقق. منها أن صيغة الذكر تكون: لا موجود إلا الله، وليس إلا الله. وعندما يتحقق السالك بالكمال الإنساني، أي عندما يحقق: علم الوحدة، ويتحقق بالوحدة الوجودية، يصبح عند ابن سبّين أعلى وأرقى من الفقيه، ومن المتكلم، ومن الفيلسوف ومن الصوفي.

ولم يكف ابن سبّين بأن أثبت تعالي وترقي المحقق على الإنسان بأنماط كماله الأربعة، التي تصورها العلوم الإسلامية، بل انتقد وهاجم جميع الفلاسفة، اندلسيين ومشارقة، لأنهم يعدّدون الوجود. وبذلك جرّ على نفسه الكثير من النقد، وجعل الباحثين والصوفية يتحفظون في العناية بمصنفاته؛ فلم تحظ هذه المؤلفات باهتمام يذكر؛ شرحاً واقتباساً، قديماً وحديثاً. (التفتازاني، ابن سبّين، ص 14).

استمرار ابن سبّين

غالى ابن سبّين في وحدته غُلُوّاً فارق به وحَدَثِي ابن عربي والسهروودي؛ فعلى حين استخدم السهروردي لغة النور والظلام، وترك مكاناً لتعالي الألوهية، ورأى ابن عربي أن الله هو وجود كل موجود، فميّز بين الوجود والموجود كما سنرى، نجد أن ابن سبّين قال صراحة بأن: الله هو كل موجود.

وهذه المقولة التي تنافي صورة الله المتعالي المنزه في الإسلام، جعلت العالم الإسلامي يقرب من مصنفات ابن سبّين على حذر. وهكذا، لم تحرك كتاباته وتنقلاته عقول وأذهان المفكرين، بل استمر يتقلع عبر الأفراد فقط، بخلاف ما حدث لتعاليم السهروردي وابن عربي.

أ - واشهر تلامذته هو أبو الحسن الششتري. شاعر اندلسي، ولد في ششت شرقي غرناطة، وتوفي في مصر عام 668 هـ. تبع ابن سبّين إلى درجة أن سَمَّى نفسه: عبد ابن سبّين، خلفه في أمانته على المريدين في مصر، وعدّه ابن تيمية واحداً من كبار صوفية وحدة الوجود.

حرّكت مقولة ابن سبّين الواحدية شاعرية الششتري، فغَنّاها شعراً ونشراً وزجلاً، وكان أول من نظم المواضيع

أساتذة كبار، أمثال نصير الدين الطوسي 1201-1274 م. حيدر أملي، تلميذ ابن عربي وشارحه، الذي بذل مجهوداً كبيراً ليؤخّذ بين الرؤية الصوفية والنظرية الشيعية.

د - ثم برزت في العصر الصوفي مدرسة أصفهان (H. Corbin, *La Philo. iranienne*, Livre 1, pp 26-37, pp 49-83)، التي أحييت دراسة الفلسفة والحكمة، وبرز المعلم الكبير ميرداماد 1040 هـ، الذي أسس مدرسة سيناوية، ذات طابع سهروردي، من وجهة النظر الشيعية (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص 108)، وبعد ميرداماد جاء تلميذه المشهور ملاصدرا الشيرازي المتوفى عام 1050 هـ/1640 م، الذي يعتبر أكبر وجوه مدرسة أصفهان، والذي ظل على مدى ثلاثة قرون أستاذ الفكر لأجيال من فلاسفة الشيعة (H. Corbin. *His- toire de la Philosophie islamique*, P 49) وقد وضع ملاصدرا شرحاً لالشفاء لابن سينا، كما شرح أيضاً الحكمة المشرقية للسهروردي.

وقد أدمج ملاصدرا بصورة نهائية عقائد السهروردي مع تعاليم ابن عربي. إذ ميّز - كما قال كوربان - بين الوجود والموجود، فالوجود ليس موجوداً، بمعنى كائناً بين الموجودات (La Philo. iranienne, pp 51-54). كل ذلك في قالب من التعاليم الشيعية، وخاصة العناصر الإلهية والواردة في نهج البلاغة. وقد استمرت العقائد الإشرافية تُدرّس في إيران وشبه القارة الهندية، من خلال آثار ومؤلفات ملاصدرا، حتى أننا قلّمنا نستخدم كلمة إشرافي اليوم إلا فيها يتعلق بمدرسة ملاصدرا (Corbin. *Histoire de la philo. islamique*, p 304).

2 - الوحدة الوجودية المطلقة:

ابن سبّين، عبد الحق بن إبراهيم

أ - «والله فقط». عبارة يداها ابن سبّين كل لوح من كتابه الألواح، (رسائل ابن سبّين، نشر بدوي، ص. ص. 200-190)، وتلخص هذه العبارة مذهبه كله في: الوحدة المطلقة، التي تقول: إن الوجود هو الله وإنه هو الجوهر الثابت، على حين أن كل المراتب الوجودية المختلفة ما هي إلا أعراض لهذا الوجود الواحد. وحيث إنها أعراض فهي زائلة باطلّة هالكة وهيمّة، والله فقط هو حقيقة الأشياء كلها. يقول في بدّ العارف: تحقيق جورج كتورة، ص 324، «وهو هو، وكل شيء هالك إلا وجهه، وهو الذي صورة كل شيء، وهو البدّ اللازم الذي يلزم لكل موجود سواه».

تحققه. ونظريته في الوحدة الوجودية تطورت عن بذور استقامها من أستاذه الدهاق والشوذي، ولم يكن أيضاً غريباً عن أفكار ابن عربي، إذ أنه التقى بتلميذه وربيه صدر الدين القونوي المتوفي في قرنية عام 673 هـ/ 1275 م.، في مصر، وكان القونوي برفقة العفيف التلمساني، الذي كثيراً ما ارتبط اسمه باسم ابن سبعين.

وعلى الرغم من اللقاءات التي كان يجريها ابن سبعين مع صوفية عصره، إلا أنهم لم يفسحوا له المكان الذي اختاره لنفسه في عالمهم، أي مقام المحقق بينهم، وانحصرت آثاره في الأفراد، ولم تصمد أمام هجمات ابن تيمية وابن خلدون من بعده. وظل صوته ناشزاً - إن أمكن التعبير - في النغم الصوفي.

3 - وحدة وجود عقائدية:

ابن عربي، أبو بكر محمد بن علي محي الدين عربي من قبيلة الطائي، ولد في مرسية في الأندلس عام 560 هـ/ 1165 م.، ترك المغرب نهائياً واتجه شرقاً وهو في سن الثامنة والثلاثين، سكن مكة وقونية ثم استقر في دمشق، وتوفي بها عام 638 هـ/ 1240 م.، بعد أن حرك الوجدان الإسلامي وبث فيه روحاً لم تُحمَد شعلتها هجمات النقاد والحساد والسنين.

تمثلت في ابن عربي الروح الإسلامية بكل ألوانها ودرجات ترقبها: اعتقاداً ومسلماً، فتحلَّ طرُحه بالإحاطة والشمول. وجد عنده كل اللاحقين مكاناً لأنه أفسح في بنائه الفكري المكان لكل مؤمن بحسب طاقاته واهتماماته وتطلعاته. كانت مصنفاته تنطق بأنه يرى أن القرآن لم يُقدَّم صورة واحدة أحدية للإنسان المؤمن، فالناس سواسية في الإنسانية، وإنما ألوان ودرجات وأنواع في الرغبات والقدرات، ومن اكتفى بعقيدة العوام، لم يتطلع إلى عقيدة الخواص...

قبل ابن عربي قُبِلَت المرتبة في مسلك المؤمنين وعباداته وأخلاقه، وجاء ابن عربي ليقول بالمراتب في العقيدة. وعلى مستوى: عقائد الأكابر، تظهر وحدة الوجود عند ابن عربي، ويمكننا أن نوضح معنى وصورة الوجود عند الشيخ الأكبر بالنقاط التالية:

أ - الكثرة المشهورة:

رأينا أن بدايات وحدة الوجود في دائرة الصوفية، كانت مع الفناء بحاليه: الفناء عشقاً، والفناء توحيداً. وقد أدى هذا الفناء إلى أن يصرخ الفاني وهو تحت وطأة الحال بعبارات تُشعر

والمعاني الصوفية في زجل شعري، واختط بذلك منحى في الأندلس، تبعه فيه لاحقون أمثال لسان الدين بن الخطيب، على ما يشير ابن خلدون في مقدمته. (علي سامي النشار المقدمة لديوان الششتري، ص 3-13).

إلى جانب أثر ابن سبعين، يرجح أن الششتري التقى بتلاميذ الإمام أبي الحسن علي الشاذلي المتوفي عام 656 هـ/ 1258 م.، وكثيراً ما صرح في أشعاره بأن شيوخه هم شاذلية. وقد اعتبر فيها بعد شاذلياً، واحتل مكاناً في سلسلة رجالهم (علي سامي النشار، نفسه) وتُنشد في سوريا إلى اليوم أشعاره في مطلع الحضرة الشاذلية للتواجد ومن ثم الدخول في الوجد (Massignon *Opéra Minora*, T 2, p 366).

ونورد هذه الأبيات التي تبيّن شاعرية الششتري، بالإضافة إلى غرضه الصوفي، حيث كنى بليلي عن الوجود المطلق. يقول (ديوان أبي الحسن الششتري، ص 83-84).

غير لئلي لم ير في الحَيِّ حَيٍّ سَلَّ متى ما ارتبَتْ عنها كُلُّ شَيْءٍ
كل شَيْءٍ سِرَّها فيه سرى فلذا يُشئى عليها كُلُّ شَيْءٍ
قال من أشهد معنى حسنها إنه منتزَعُ والكل طَيِّ
هي كالشمس تلالاً نورها فمتى ما إن ترفُعه عادَ في
اسفرت يوماً لقيس فانتفى قائلاً يا قوم لَمْ أَحَبِّ سِوِي
أنا لئلي وهى قيس فاعجبوا كيف مِنِّي كان مطلوبي لئلي

ب - أوحده الدين البلياني المتوفي عام 686 هـ. تلميذ الششتري بحسب رواية ماسينيون، ويقول الأستاذ ميشال شدكوفيتش Michel Chodkewitch في مقدمة نشرته لكتاب البلياني، رسالة في الوحدة المطلقة *Epître sur L'unicité absolue* ص 23، أنه على الرغم من غياب دليل مادي على هذه الصلة بين البلياني والششتري، وعلى الرغم أيضاً من غياب اسم البلياني في السلسلتين: السبعينية والششترية، إلا أن هذه الصلة ممكنة، وتجد مبرراتها في المقاربة الفكرية بين خط هذين الصوفيين.

ويقوم الأستاذ شدكوفيتش بتحليل نقدي لمتن رسالة في الوحدة المطلقة ليثبت نسبتها إلى البلياني وليس إلى ابن عربي على ما يذكر معظم النُساخ والباحثين.

ويجدر بالقارئ أن يرجع إلى مقدمة الأستاذ شدكوفيتش الذي يوضح بالاستشهادات الفوارق المنهجية في الوحدة الوجودية بين مدرستي ابن عربي وابن سبعين، وإلى هذه الأخيرة ينتمي البلياني.

ج - وكما أن الكامل أي المحقق عند ابن سبعين هو واحد، وهو نفسه ابن سبعين، كذلك عاش ابن سبعين متوحداً في

يتسع المجال لذكرها هنا. ووجد ابن عربي أن خصوصية الألوهية هي في صفة: الوجود؛ فالوجود عنده هو عين الذات. ويتج عن ذلك أن أي اتصاف بالوجود، هو اتصاف بالألوهية؛ فادعاء المخلوقات الوجود، هو ادعاء مشاركة الله في الوجود، وهذا هو الشرك بعينه عند ابن عربي. من هنا نقول: إن توحيد الألوهية عند ابن عربي اقتضى توحيد الوجود.

ج - الوحدة الوجودية

حين رأى ابن عربي أن الوجود هو عين الذات الإلهية، وأن الكثرة موجودة مشهودة، كان لا بد له من أن يوفق بين هاتين المقدمتين، فكان مذهبه في الوحدة الوجودية.

إن الله وحده هو الوجود، والكائنات جميعها ثابتة في العدم، لم تفارقه، (سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مادة «أعيان ثابتة»؛ فالعدم هو خصوصية المخلوقات، في مقابل الوجود، الذي هو خصوصية الخالق. الكائنات جميعها لا يمكنها أن تدرك معنى الوجود، لأنها لم تذوق طعم الوجود؛ وبحسب لغة ابن عربي، «ما شمت رائحة الوجود». وهي في التمثال صُورٌ وأشباح منصوبة، قائمة بالخلق الدائم المستمر، المتجدد مع الأنفاس، من الحي القيوم. (المرجع نفسه، مادة: «الخلق الجديد»).

وحيث إن الموجودات صفتها العدم، فهي لا تستغني عن الخلق الإلهي لها في كل آن؛ فلو تركت برهةً لسقطت في العدم لأنه جوهرها. فالمخلوق، مكانه: العدم؛ والحي القيوم يُقيم، ينصبه صورةً مشهودة، دون نماسة، ولو ترك المخلوق برهةً، فإنه يسقط مباشرة في العدم لأنه مكانه وصفته وحقيقته. وعن ابن عربي لو استقلَّ المخلوق بالوجود برهة، لامتلك الوجود واستغنى عن الله.

فالكائنات أو المخلوقات عند ابن عربي، هي موجودة معدومة، حالها: الوجود، والحال لا يبقى زمانين بل يحول، وصفتها: العدم.

ويصبح مفهوم الخلق في هذا المذهب هو التجلي المستمر للحق في أعيان الكائنات؛ فهو تعالى الظاهر خلف حجاب المظاهر، وهو تعالى الوجود وراء حُجُب الموجود. يقول ابن عربي في مشاهد الأسرار القدسية (مخطوط شهيد علي رقم 1340 ق 88 ب) «المشهد الأول: أشهدي الحق نور الوجود، وطلوع نجم العيان، وقال لي: من أنت؟ قلت: العدم الظاهر».

بالوحدة والاتحاد والحلول، وما إلى ذلك من مكملات وحدة الوجود، كقول الخلاج مثلاً «أنا الحق»، أو الشذرات التي وصلتنا عن أبي يزيد البسطامي. أو حتى اشعار ابن الفارض كقوله:

متى حَلْتُ عن قولي أنا هي، أو أقل
وحاشا لمشي إنها في حَلَّتْ

(«النائية الكبرى» ص 277؛ ويراجع بشأن ابن الفارض وخصوصية وحدته مع مقارنتها بوحدة ابن عربي كتاب محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ص 278-351).

كل هذه البوارق في سماء المؤمن التي أحدثها اشتياقه وخروجه حتى عن الإحساس بنفسه من شدة طلبه للحق، نقول كل هذه البوارق والاتِّماعَات، كانت تظهر هنيهات ولا تصمد أمام صحو الفرق.

فاصلطح على تسمية هذا الشهود لوجود الحق الساقط المالحق لكل الهويات بـ: وحدة الشهود.

وخلافاً لكل من تقدم، لا نجد ابن عربي يهَبّ من رقدة الكثرة صائحاً بأحدية الوجود، بل العكس فإن الكثرة عنده مشهودة، والعين تقع على كثرة، إنها تنظر إلى كل المقيدات من شجر وحجر وبشر، دون أن تتجاوزها.

وهذه الكثرة المشهودة عند ابن عربي، تجعله من ناحية، يفارق قول القائلين بالوحدة الشهودية، ومن ناحية ثانية، تمكِّنه من أن يقفز فوق فلات الفناء، ليوحد الله صاحياً، مكملاً بذلك الخط التوحيدي، الذي ابتدأه الجنيد الصاحي.

ب - توحيد الألوهية يقتضي توحيد الوجود

التوحيد هوية لا بد أن يبرزها لنا المفكر الإسلامي في مطلع كتاباته ومصنفاته، أو ينضم إلى ركب مدرسة عقائدية أو فرقة كلامية قائمة.

وكثيراً ما تولدت المدارس والفرق المستقلة بفعل رؤية خاصة في التوحيد. وجوهر التوحيد ينحصر في الصفة اللازمة للحق، أو في خصوصية الألوهية كما يراها المفكر.

وعلى سبيل المثال، حين رأى المعتزلة أن: القَدَم، هو خصوصية الذات الإلهية، حاربوا كل من نعت بـ القَدَمِ أمراً من الأمور، حتى لو كان القرآن؛ لأنهم رأوا أن الاتصاف بالقَدَم هو اتصاف بالألوهية. ومن هنا دعوى الشرك في إثبات قدم القرآن عند المعتزلة. . . وقد قلنا: على سبيل المثال، لأن كل فريق رأى الخصوصية الإلهية في صفة من الصفات، مما لا

الكثرة بتعدد المرايا في مواجهة الوجود الواحد، أي الراجي الواحد؛ كما يستعين ابن عربي بصورة قوس قزح، حيث يخذلنا النظر، فنرى ألواناً ما هي في الواقع سوى تكسر اللون الأبيض. (سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مادة: «وحدة وجود»).

د - شهود الوحدة الوجودية

بعد أن تقرر لابن عربي بالأدلة والأمثلة انفراد الحق بالوجود، بحيث لا يشاركه محدث هذه الصفة، أخذ هذا الإقرار صفة العقيدة. فأمن بأن الوجود واحد، وهو وجود الحق، وكل ما سواه عدم. وهذا يوازي في ترتيب اليقين عند ابن عربي مرتبة علم اليقين.

وبعد العلم تأتي مرتبة العين، وفيها يفارق الإنسان دائرة اليقين النظري، ليشاهد ويعاين موضوع يقينه، ويكتسب بذلك الشهود طمأنينة المعارف الحسية الملموسة؛ وهكذا عين اليقين هو شهود لموضوع علم اليقين.

وعندما يكون موضوع علم اليقين يشمل عقيدة: الوجود الواحد، يصبح مشهود عين اليقين هو: الوجود الواحد. لذلك نجد أن ابن عربي لم يقل بوحدة الشهود، كما أنه لم يتوقف عند إثبات عقيدة الوجود الواحد، بل جمع المقولتين في فعل صوفي واحد هو: شهود وحدة الوجود.

وبذلك تميز ابن عربي عن كل المقلدين له، ممن أتوا بعده، وأدعوا الإيمان بوحدة الوجود، ولم يتوصلوا إلى أن يعطيهم شهودهم رؤية هذه الوحدة الوجودية.

استمرار ابن عربي

شغل الناس ومالء الدنيا، هكذا عاش ابن عربي، وهكذا رحل. للمم خيوط تجرية وجدانية مبعثرة، فاجتمعت بين أنامل بصيرته صورة طبع كل الفكر الإسلامي اللاحق.

كتب اسمه على ألواح الضمير الصوفي، فأخذ وجوده حضوراً تسلسل إلى كل الأذهان، فلم يستطع عالم إسلامي أن يهرب من قهر هذا الحضور ويتجاوز، وكأنه لم يسمع بابن عربي أو لم يقرأه. وهكذا نجد أن الفكر الإسلامي عامة، والصوفي خاصة، دخل بعد ابن عربي في مرحلة يمكن أن نطلق عليها اسم: الفكر الإسلامي بعد ابن عربي.

واقسم الطاقة الحيوية التي أبدعها مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، مؤيدون ومعارضون، شُرَّاح ومقلدون، ويكاد يكون تاريخ مذهب وحدة الوجود بعد ابن عربي، هو تاريخ

وهكذا فرق ابن عربي بين الوجود والموجود. فالموجود، أي المخلوق، وإن كان مشهوداً للعين، إلا أنه خيال. هذا ولا يجب أن يتبادر إلى الذهن أن الخيال في مقصود ابن عربي هو أمر وهمي، كما هو في فلسفات وأديان وحدة الوجود قبله، بل الخيال هنا، هو مرتبة وجودية، تتمتع بتصيب من الواقع، انه هو الذي يُكسي الأعيان «الثابتة في العدم» وجودها المَعَار.

- وعندما يصل ابن عربي إلى هذه النقطة في منهجه العقلي، نجده يقف حائراً، والخيرة هنا هي حيرة العقل أمام تفسير قضية استعصت عليه. هذه القضية هي صفة إدراك المخلوق لذاته مع أنه عدم.

ويتساءل ابن عربي هل الممكنات انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، أم أدركت أعيان بعضها البعض في عين مرآة وجود الحق وهي على ما هي عليه من العدم؟ (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 211). وهذه الخيرة، على الرغم من أن المؤيدين لابن عربي اعطوها صفة عرفانية، فقالوا: حيرة عرفان، إلا أن هذه الخيرة هي برأينا حيرة منهجية، هي وقوف العقل الفلسفي حائراً أمام قضية عرفان شهودي (سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مادة «حيرة»). وهذا ما جعل مذهب وحدة الوجود يجد تابعيه وأنصاره بين العشاق الإقيين من جهة، ويزواج التعبير الشعري أكثر من التعبير النثري من جهة ثانية. مما حدا بزكي نجيب محمود إلى اعتبار مقولة الصوفيين بوحدة الكون موقفاً شعرياً، وكذلك هو التصوف بمجمله (زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ص 388 - 389).

وإذا ما تجاوزنا حيرة العقل الفلسفي لتتبع الصورة التي أعطاها ابن عربي لعلاقة الحق بالخلق في ظل الوحدة الوجودية، نجد أنه قد أبدع في تمثيل الصور التشبيهية، التي تقرب إلى الأذهان علاقة: العدم بالوجود، علاقة المظهر بالظاهر؛ وهذه الصور غدت فيها بعد، الشعر الصوفي العربي والفراسي. ومن أشهر هذه التشبيهات أن الحق والخلق كالشمس ونورها. يقول ابن عربي: «الموجودات كلها نور من أنوار شمس القدرة، فليس لنور الشمس مع الشمس رتبة المعية، بل رتبة الشمعية». (الأجوبة اللاتقة، ق 6 ب). وصورة النور والظلال؛ فالنور، أي الوجود، واحد، تتعدد ظلاله بتعدد الأشياء التي امتد إليها. يقول ابن عربي:

فَعَيْنُ وجود الحق نورٌ محقق وعَيْنُ وجود الخلق ظلٌ له تبع (الفتوحات المكية ج 4، ص 279). وتمثيل الصور والمرايا شبيه بالتمثيل السابق، أي النور والظلال، وهذا التمثيل يفسر

ص 214، حاشية 90). والشيخ العظيم النفوذ العلوي الجزائري (المرجع نفسه، ص 214، حاشية 91).

المشرق الفارسي

أ- انتشرت عقائد ابن عربي في الشرق الفارسي عن طريق تلميذه وربيه صدر الدين القنوي الذي وضع العديد من المؤلفات لإيضاح مقاصد ابن عربي، وخاصة كتابه مراتب الوجود، والأرجح أن القنوي هو أول من استخدم عبارة: وحدة الوجود، في تاريخ الفكر العربي (Chodkiewicz *Epître sur L'unicité absolue*, «Introduction», pp. 26, 36).

ب- ارتبط القنوي بعلاقات حيّة مع عدد من الفاعلين في الوسط الفارسي أهمهم جلال الدين الرومي.

سُمي ديوان الرومي المتنوي باسم: فتوحات الشعر الفارسي، إشارة إلى مدى تمثيله لابن عربي ومذهبه أمام الناطقين باللغة الفارسية. وقد ترجم رينولد نيكلسون الديوان كاملاً إلى الإنكليزية مع الشروحات في ثمانية أجزاء: *The Mathnawi of Jalal ad - Din Rumi*, Luzac, Londres, 1937-1925 وإلى اللغة العربية ترجمه وشرحه ودرسه الأستاذ محمد الكفافي في مجلدين: متنوي جلال الدين الرومي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت 1967.

والرومي تأثر بمذهب ابن عربي، عبر صلتة بالقنوي، وانتمى في الوقت نفسه، إلى سلسلة الشعراء الفرس الذين تقدموه، وعبر أسوة بهم بكل ما امتلك من أبعاد وقوى وأدوات عن روح المسلم الفارسي في خصوصيتها الجغرافية والتاريخية.

وأثر الرومي في جيل كامل من الشعراء الناطقين بالفارسية. أهمهم محمود شبستري صاحب ديوان حديقة السر، والشاعر حافظ الشيرازي المتوفى عام 791هـ، وعبد الرحمن جامي 1414-1492 م. 899 هـ. «والذي يعد آخر شعراء الصوفية العظام»، (الفتازاني). مدخل إلى التصوف، ص ص 272-273).

ج - ولم يتوقف أثر القنوي عند الرومي، بل نراه قد ارتبط بمكاتبات في مسائل فلسفية مع نصير الدين الطوسي.

كما أن فخر الدين العراقي، وهو أحد عظماء شعراء التصوف الإيرانيين. ألّف كتابه اللمعات في أعقاب أحد مجالس صدر الدين القنوي، التي كانت تدور على عقائد ابن عربي، وهذا الكتاب ساعد كثيراً على إدخال ابن عربي إلى عالم الفارسية، وقد شرّحه عبد الرحمن الجامي، وعُرف شرّحه

تطور أثر ابن عربي في الأوساط الإسلامية. ابتدأ من المغرب العربي، امتداداً إلى المشرق الفارسي والقارة الهندية.

المغرب العربي

أ- تداخل أثر عربي مع اثر إبي الحسن الشاذلي، الذي قال لصاحب كثر ما كان يأتيه: «إن أردت التي لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجوداً، والجمع في باطنك مشهوداً». وبذلك لخص الشاذلي خطة المدرسة الشاذلية، التي تتوخى حسن العلاقة مع أهل جميع المراتب والطبقات. ومن بعده أبو العباس المُرسي قال: «كان الإنسان بعد أن لم يكن، وسيفي بعد أن كان. ومن كان طرفيه عدم فهو عدم». ومن بعد المُرسي، شرح ابن عطاء الله المتوفى عام 709 هـ. هذا القول مستخلصاً: «أن من الوجود له من غيره، فالعدم وصفه في نفسه». (عبد الحليم عمود قضية التصوف، ص ص 248-249).

ومع ابن عطاء، اتضحت معالم مذهب في تفسير الوجود، يقوم على الذوق الصوفي، يعبر عنه ب: شهود الأحدية؛ مؤداه أن الله هو الوجود الحقيقي، باعتبار جميع مراتب الوجود، وما سواه من الأكوان، لا يثبت له رتبة الوجود الحقيقي، وإنما وجوده الذي نظنه حقيقياً، هو أمر متوهم. (الفتازاني، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص 289 وما بعد؛ كما يراجع، شرح جكم ابن عطاء الله، للعارف أحمد زروق، تحقيق عبد الحليم عمود، مكتبة النجاح، ليبيا، 1969؛ والترجمة الفرنسية للجكم العطائية التي نشرها الأب بولس نوي، *Ibn Atâ' Allah et la naissance de la Con-frérie sadilite*, Lib. Orientale).

ب - إن سلالة المدافعين عن مذهب وحدة الوجود الإسلامية لم تنقطع، بل ظلت حيّة نشطة إلى وقتنا الحاضر، وما هو فضيلة الدكتور عبد الحليم عمود يدافع عن الوجود الواحد، ويهتم خاصة بالمدرسة الشاذلية. (عبد الحليم عمود، قضية التصوف، ص ص 248-258).

التفت الدكتور عبد الحليم عمود إلى القرآن الكريم وما يحويه من عديد الآيات التي تنبئ المخلوقات إلى قيومية الحق عز وجل، وإلى انفراد بالوجود الحقيقي الواحد، ورأى أن الصوفية يرون في التوحيد معاني لا يتطلع إليها غيرهم.

ج - وإلى اليوم، لا يزال أثر ابن عربي مستمراً، ويتتابع مذهب وحدة الوجود في المغرب العربي، مع أقطاب الشيخ الشاذلي المغربي (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص 156،

الفلسفية الصرف.

وتضم قصيدة الجلي العينية جماع مذهبه في وحدة الوجود (الجلي، القصيدة العينية، مخطوط المكتبة الوطنية باريس رقم 3171 عربي ق. ق. 65 - 150)، ونترك أبياته تعلقو على سجيئها لأنها جلية في بيانها. . . يقول:

إذا زمزمت وُرُزَّ على غُضْنِ بَانَةٍ
وجاوبَ قُمَرِيَّ على الأليكَ ساجِعُ
فأُذني لم تسمع سوى نغمة الموى
ومينكم، فلاني - لا مِن الطير - سامعُ
فاسمعُ عنكم كلَّ آخرسٍ ناطقاً
وأبصركم في كلِّ شيءٍ أطلع
(ب. ب. 57 - 62).

كما يقول في مكان آخر مبيناً وحدة المتجلي وكثرة المجالي:

تجلى حبيبي في مرآتي جماليه
ففي كل مرآى للحبيب طلائع
وما الخلق في التمثال إلا كشلة
وانت بها الماء الذي هو نابع
ولكن يذوب الثلج يُرفعُ حكمه
ويوضعُ حكمُ الماء والأمر واقع
(ب. ب. 136 - 166)

ز - لم يتوقف أثر ابن عربي على أبواب العالم الإسلامي، بل تحطاه إلى آفاق مسيحية، وأثر في الشاعر الفلورنسي الكبير دانتي، في مؤلفة الكوميديا الإيمية (بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، «دانتي والإسلام»، ص. ص. 551 - 573). كما أثر مباشرة على الراهب اللاهوتي المتصوف الإسباني ريموندو لوليو الذي عرف عدداً من الصوفية كابن سبعين والششتري والتلمساني، وأظهر تعلقاً بابن عربي، لأنه وافق هدفه في البحث عن الواحد. (بالثيا، المرجع نفسه، ص 543 - 550؛ (M. Asin Palacios, *L'islam christianisé*, pp 89-90)

الخاتمة

بعد أن استعرضنا مذهب وحدة الوجود ومظاهره وتبعناه في إهلاله وإبداره نرى لزماً علينا أن نحدد الخصائص أو الملامح المشتركة لهذا المذهب، ويمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

أ - إنه مذهب يحمي الكون، ويتعامل مع الطبيعة ككائن مريد مفكر، له تطور غائي. وهذه النظرة إلى الطبيعة ولدت رغبة في التوحد معها.

ب - إن هذا المذهب يستبعد فكرة خلق العالم من عدم،

باسم أشعة اللعاعات، ولا يزال هذا الكتاب يدرّس حتى اليوم في إيران، كمختصر للمعتقدات الصوفية.

د - وعن طريق الشراح كالفاساني، والقيصري، وبالي أفندي، والنابلسي خاصة، توزع، أثر ابن عربي شرقاً وغرباً، واحتلت نسخ مخطوطاته المكتبات، وتجاوز عدد ما وصل إلينا منها الثلاثمائة، وقد أفرد الأستاذ عثمان يحى كتاباً في مجلدين لدراسة مؤلفات ابن عربي، دراسة نقدية مع الشروح الموضوعية عليها، فليراجع، Osman Yahia, *Histoire et classification de l'Œuvre d'Ibn Arabi*, Institut Français de Damas, Damas, 1964.

هـ - إن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، قسم المفكرين إلى يومنا هذا، ما بين معارض ومؤيد، وتوالت الكتب والمصنفات حادة بين المعارضين المتهتمين وبين المؤيدين المدافعين الشارحين. ومن أشد المعارضين ابن تيمية وابن خلدون 1466-1332 م. وابن حجر العسقلاني 1449-1372 م/ 852 هـ، وإبراهيم البقاعي المتوفى عام 858 هـ. ، الذي ألف كتابين في مهاجمة ابن عربي أحدهما: تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي، والآخر: تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد.

ومن المدافعين عن ابن عربي مجد الدين الفيروزيبادي 1414 - 1329 م، وقطب الدين الحموي، وصالح الدين الصفدي، وشهاب الدين عمر السهروردي، وفخر الدين الرازي 1209-1149، وجلال الدين السيوطي 1505-1445 م، الذي ألف في الدفاع عنه كتاب: تنبيه الغبي بترقة ابن عربي. ومن أهم المتأخرين في الدفاع عنه وإعطاء مذهب صفة كلاسية هو عبد الغني النابلسي المتوفى عام 1143 هـ. / 1731 م. ، وخاصة في كتابه الوجود الحق الظاهر، الذي ألفه من أجل «بيان عقيدة الأولياء الأكابر» كما قال في مقدمته.

و- وعلى الرغم من تصدي الكثير من العلماء لمذهب وحدة الوجود، إلا أنه ظل حياً مستمراً باقياً في الوسط الإشراقي والفلسفي والصوفي. ولم يمنع هجوم ابن تيمية وأتباعه من ظهور أساتذة كبار بعد ابن عربي، تابعوا تأملات هذا الجليل الراسخ حول: الله والإنسان والوجود. فكان أن ظهر عبد الكريم الجلي، الذي تخطى حدود الشراح ليقدم جديداً للعلوم الصوفية ولمذهب وحدة الوجود خاصة، على صعيد رؤيته للإنسان الكامل. ومع الجلي حافظت وحدة الوجود على صورتها التي أقرها ابن عربي، أي ما ثمة إلا الذات والأسماء والصفات، ولكنها اكتسبت تماسكاً منهجياً قريباً من الكتابات

الوجدانية، وخاصة رؤيته الإسلامية لمكانة الإنسان في الكون. وحيداً لو تسهم هذه النظرة في تكوين الوعي الفلسفي والإنساني للمؤمن المعاصر؛ وذلك أننا اليوم أحوج ما نكون لأن نستعيد ثقافتنا بالإنسان، لأن يعاودنا الشعور بأننا: خلفاء في الأرض؛ لأن نتذوق حلوة كون الله عز وجل، نَفَخَ فينا من روحه... وذلك إن إنساننا تحطّم على صخور قيم المجتمع الصناعي، وأكمل داروين فحرمه نعمة الإحساس بأنه الجنس الراقي المختار في هذا الكون الواسع... ونظرية الوجود الواحد الإسلامية باتساع أفقها الديني، ومكانة الإنسان - الخليفة لهي إمداد هام للمؤمن المعاصر، كَمَا يستعيد سيادته في الكون، ويوجهه من جديد ليكون جديراً بسكناه.

مصادر ومراجع

- ابن سبعين، عبد الحق، بد العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس - دار الفارابي، بيروت، 1978.
- رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، لا تاريخ.
- ابن عربي، محيي الدين، الإسراء إلى المقام الأسرار، مخطوط ولي الدين رقم 1628، تركيا.
- الفتحاح المكية، دار صادر، بيروت، لا تاريخ.
- فصوص الحكم، نشره أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لا تاريخ.
- الكتاب التذكاري، محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1969.
- مشاهد الأسرار القدسية، مخطوط شهيد علي رقم 1340، تركيا.
- آرنولد، توماس، تراث الإسلام، تعريب جرجس فتح الله، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الأصهباني، أبو نعيم، حلية الأولياء.
- بالنشأ، أنغل جنتال، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة، مصر، 1955.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984.
- برهيه، إميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشتي، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- بلايوس، أسين، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965.
- البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، ط 2، عالم الكتب، بيروت، 1983.
- وقد نشر عبد الحليم عمود مستلاً من هذا الكتاب تحت اسم الفلسفة الهندية مع مقارنة بالفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- الفتشازاني، أبو الوفا الغنيمي، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكاتب اللبناني، بيروت 1983.

والخلق المحدد في زمان ومكان؛ ويستبدلها بنظريات كالفيض والتجلي والتنزل والحلول... وهنا يفترق خطان: فريق يقول بقديم العالم، كاليونان مثلاً، قال إن العالم قديم - وهو وجود أبدي أزلي مطلق... إنه جوهر سرمدي، وأعراضه هي صور محدثة. وفريق ثان يقول بأن العالم خيال ووهم، والله فقط هو الوجود الحق.

ج - يقترب مذهب وحدة الوجود من القول بالتطور والتحول. ففي الطاوية مثلاً، من النمر يولد الحصان، ومن الحصان الإنسان وهكذا... وفي الفكر اليوناني نجد ماء طالس يتحول بالرطوبة والبرودة إلى نبات وحيوان، ونار هيراقليطس تتحول في الصور...

د - يجتدل العرفان في مذاهب وحدة الوجود محل العمل والاختيار الإرادي الإنساني. إن الخلاص هو في المعرفة، ومسار الإنسان في الكون ومصيره محكوم لأمر حتمي؛ لذلك يتعطل الفعل الإنساني، ويبقى فقط التأمل مفتوحاً أمام الخلاص، كما في بوذية زن Zén على سبيل المثال.

هـ - إن الله في مذاهب وحدة الوجود هو المطلق، إنه إله غير مشخص... لا يرضى ولا يغضب؛ والعلاقة مع الله، هي: علاقة المقيّد بالمطلق. أو علاقة الجزئي بالكلي.

و - نكتفي بهذا القدر من النقاط المشتركة، مؤكدين على الأهمية التي أحرزتها مذاهب وحدة الوجود في تكوين الوعي الفلسفي المعاصر، وخاصة في رؤيته لله والإنسان والمصير الإنساني؛ فإله هيغل هو المطلق، التاريخ ينتهي إلى المطلق، والكل يتطور باتجاه الله... وإله سبينوزا هو الطبيعة... كما أن هذه المذاهب وسمت التفكير الديني المسيحي، فكانت وحدة وجود برونو، ووحدة إيكهارت... وها هي قد تسلت إلى الوعي الأدبي، فظهرت في رغبة توحد الشعراء، وخاصة الرومانسين، بالطبيعة، في تأليههم للطبيعة...

ولكن وحدة الوجود العربية الإسلامية، تميزت عن غيرها بأنها انطلقت من القرآن والسنة، أنكرت الحلول والاتحاد والاتصال، فكانت بذلك رؤية كونية خاصة من خلال النصوص الإسلامية. لذلك دافع أصحاب هذا المذهب عن موقفهم بلغة قرآنية ومنطق أصولي أمام خصوم لم يستطيعوا أن يروا الصانع في صنعه، وظلت المخلوقات في تصورهم مقطعة اقتطاعاً جذرياً عن الله عز وجل.

ولكن الصوفي حين يقول إنه يرى الصانع في صنعه، فهو يعلم تماماً، أنه لا يرى الذات الإلهية، بل يشاهد ويلمح ما أظهر الحق تعالى للإنسان من آثار أسائه وصفاته.

وتبرز وحدة ابن عربي مكتملة الملامح، عبر شراحه ومؤيديه، تمثل رؤيته للعقيدة الإسلامية من الوجهة

- ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.
- ، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، 1984.
- توملين، أ. و. ف.، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحليم سليم، دار المعارف، مصر 1980.
- الجليل، عبد الكريم، الإنسان الكامل، مكتبة محمد صبيح، القاهرة، لا تاريخ.
- ، القصيدة العينية، مخطوط المكتبة الوطنية، باريس رقم 3171.
- جيمس، ولیم، بعض مشكلات الفلسفة ترجمة محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة، لا تاريخ.
- حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة، 1970.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، 1971.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1972.
- الرومي، جلال الدين، مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمة وشرح ودراسة محمد عبد السلام كفاقي، المكتبة المصرية، صيدا - بيروت، 1967.
- زيادة، معن، «الفكر الصوفي عند ابن سينا»، ابن سينا، اللجنة الوطنية للبينسكو، مؤسسة نوفل 1980.
- زيمور، علي، ومحمد الزعي، البوذية، مطبعة الإنصاف، بيروت، 1964.
- سرفيالي، رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، دار البقعة العربية، 1967.
- السهروردي، شهاب الدين، الكتاب التذكار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- ، هياكل النور، نشر محمد علي أبو ريان، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1957.
- شبل، فؤاد محمد، شانكارا، أو الفلسفة الهندية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- ، حكمة الصين، دار المعارف، مصر، 1968.
- الششتري، أبو الحسن، ديوان أبي الحسن الششتري، نشر علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، 1960.
- الشيبني، كامل مصطفى، الحلاج موضوعاً للأدب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً، مطبعة المعارف، بغداد، 1976.
- ، ديوان الحلاج، مطبعة المعارف، بغداد، 1974.
- الشيرازي، روزبهان البقلي، مشرب الأرواح تحقيق نظيف محرم خواجه، مطبعة كلية الآداب، استانبول، 1973.
- صليبا، جيل، المعجم الفلسفي، مادة «وحدة الوجود»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
- العراقي، محمد، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، لا تاريخ.
- المطار، فريد الدين، منطق الطير، ترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس، 1979.
- عفيفي، أبو العلاء، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، لا تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الشيخ عبد العزيز السيرواني، عالم الكتب، بيروت، 1986.
- ، المتخذ من الضلال، نشر عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، لا تاريخ.
- فرنكفورت، هـ.، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرائيل إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.
- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مادة «ابن عربي ووحدة الوجود»، نقله إلى العربية كمال اليازجي، السدار المتحدة للنشر، بيروت، 1979.
- كبرى، نجم الدين، قوالب الجبال وفوائدها، نشر فريز ماير، ألمانيا، 1957.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مادة «وحدة الوجود»، الهيئة العامة، القاهرة، 1979.
- محمود، زكي نجيب، العقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، لا تاريخ.
- محمود، عبد الحليم، أبو يزيد البسطامي، دار التراث العربي، القاهرة، 1976.
- ، قضية التصوف، الدراسة الشاذلية، دار المعارف، 1983.
- محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966 - 1967.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- النابلسي، عبد الغني، كتاب الوجود الحق الظاهر، مخطوط الظاهرية، رقم 6056.
- نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصادي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971.
- ، الصوفية بين الأمس واليوم، مادة «الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي في القرن السابع الهجري»، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1975.
- نيكلسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
- يفوت، سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1986.
- Afifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Lahore, 1938.
- Attar, Farid - ud - Din, *Le Livre Divin* (Elahi - Nameh), trad. Fuad Rouhani, ed. Albin Michel, Paris, 1961.
- ———, *Le Livre de L'épreuve*, (Musibatnama), trad. Isabelle de Gastines, Fayard, Paris, 1981.
- ———, *Le Memorial des Saints*, trad. A. Pavet de Courteille, ed. du Seuil, Paris, 1976.
- ———, *Mantic Utaïr, ou le langage des Oiseaux* Trad. du persan par garcin de Tassy, éd. d'aujourd'hui, paris, 1976.
- Balyani, Awhad - el - din, *Epître sur L'unité Absolue*, Presentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Les deux océans, Paris, 1982.

الوضعية الجديدة

Neo — Positivism
Néo — Positivisme
Neo — Positivismus

يعود نشوء الوضعية الجديدة وتطورها، في أساس الأمر إلى الاتجاه الذي أرسى دعائمه وبلوره أوغست كونت في فرنسا 1798 — 1857 وميل 1806 — 1873 وسينسر 1820 — 1903 في انكلترا. وقد أخذ هذا الاتجاه في الإفصاح عن نفسه وفي طرح مشكلاته، في بداياته الأولى، ضمن صيغة التقديرية التجريبية Empiriokritizismus.

أما عملية تحوله إلى نسق فلسفي نافذ في تأثيره وفاعليته ضمن الأوساط الفلسفية المتخصصة على نحو محدد، فقد اكتسبت أبعادها الأولية الكبرى في مرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. أما تحقيق ذلك فقد تم عبر ما سمي الحلقة القينية. وفي سياق العمل ضمن هذه الحلقة، اتضح نسق من أنساق الوضعية الجديدة أطلق عليه التجريبية المنطقية.

أسس الحلقة القينية Shlick، الذي كان عام 1922 قد أصبح خلفاً لـ Mach في فيينا. وقد تخلق حوله رهط من التلامذة والمهتمين بالقضايا الفلسفية من العلماء، وخصوصاً الرياضيين والفيزيائيين منهم. أما أهم هؤلاء وأكثرهم بروزاً فقد كان Waismann و Neurach و H. Feigl و F. Kaufmann وأخيراً Carnap الشهير. وجدير بالذكر أن التأثيرات النظرية الفلسفية التي أحدثتها الحلقة القينية العتيدة كانت قد انطلقت، في أساس الأمر وعموميته، بسبب من الوزن العلمي الكبير والمرموق لجمع من العلماء الرياضيين الذين انخرطوا، بصورة أو بأخرى، في صفوف الحلقة، أمثال H. Hahn و Menger و Goedel.

من طرف آخر، كان هنالك مجموعة من العلماء الطبيعيين الذين عقدوا صلات علمية خاصة، وكذلك أيضاً صلات فلسفية نظرية، مع ممثلي الحلقة القينية، وإن لم يكونوا قد وافقهم على آرائهم، كلياً أو جزئياً.

في مقدمة هؤلاء كان Plank و Einstein و Hilbert. وقد كان من شأن ذلك، في سياق الأمر وفي محصلته، أن تعاضم تأثير هذه الحلقة بشكل مطرد في أوساط العلماء والفلاسفة والمتقنين عامة، على حد سواء.

ففي برلين تمحور حول Reichenbach و Dubislaw

- Blochet, M. E., *Etudes sur L'ésotérisme musulman*, sindbad, Paris, 1979.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique* Coll. idées No 38.
- ———, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, ed. Buchet/chastel, Paris, 1981.
- *Dict. de théologie catholique*, T. XI onze, deuxième partie, L. b. Le touzey et Ané, art «panthéisme», Paris, 1932.
- Eckhart Maître, *Traité et Sermons*, trad. de L'allemand par F. A. et J. M. ed. d'aujourd'hui, Paris, 1942.
- *Encyclopedia Universalis* art: «Panthéisme — zen».
- Gardet, Louis, *Etudes de philosophie et mystique Comparées*, Lib. j. Vrin, Paris, 1972.
- Hustache, Jeanne Ancelet, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, ed. du. Sevil, Paris, 1971.
- Kiclee, Anton, *Le Taoïsme*, M. A. Editions Paris, 1984.
- Le maître Solange, *Râmakrishna et la Vitalité de l'hindouisme* ed. Sevil Coll. Maîtres spirituels N. 18.
- Massignon, Louis, *Kitab al tawasin — Al Hallaj*, Lib. Paul Geuthner, Paris, 1913.
- ———, *La Passion de Hallaj*, T. 3 La doctrine de Hallaj, Gallimard, Paris, 1975.
- ———, *Opera Minora* V2, Dar — Al — Maaref, Liban, 1963.
- Molé, Marijan, *Les Mystiques musulmans*, Les deux océan, Paris, 1982.
- Monawwar, Mohammad Ebn, E., *Les Elapes mystiques de Shaykh Abu Said* (أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد) trad du persan par Mohammad Achena, ed. Desclée de Brower, Unesco, 1974.
- Monchanin, Jules, *Mystique de L'inde, mystère chrétien*, Fayard, Paris, 1974.
- Normand, Henry, *Les Maîtres du Tao*, ed. du Félin, Paris, 1985.
- Nwyia, Paul, *Ibn Atallah et la naissance de la confrérie Sadilite*, Lib. Orientale, 1971.
- Palacios, Miguel Asin, *L'Islam christianisé*, éd. de la Maisnie, Paris, 1982.
- Sakurazawce, Nyoit, *Principe unique de la philosophie et de la science d'extrême Orient*, lib. j. Vrin, 1981.
- Schaya, Leo, *La Doctrine soufique de l'unité*, Maisonneuve, 1962.
- Schweitzer, Albert, *Les Grands penseurs de L'inde*, Payot, Paris, 1967.
- Aurobindo Shri, *Trois Upanishads*, Ed. Albin Michel, 3 ème éd. 1949.
- Spinoza, *L'Ethique*, col. idées Phil. 62.
- Suzuki, Daisetz tei Taro, *Manuel de Bouddhisme zen*, trad. de L'anglais par pierre Dupin, ed. Dervy — Livres.
- Suzuki, Shunryu, *Espirit Zen. Esprit neuf*, trad. de l'anglais par Sylvie Carton, ed. du Seuil Col— Sagesse, Paris, 1977.
- *Le Veda*, Textes réunis et présentés par Varenne Jean, éd. Planète, Paris, 1967.
- Yi King, *Le Livre des mutations*, trad. du chinois par Charles de Harlez. éd. Planète, Paris, 1970.

سعاد الحكيم

ومتمايزة، على نحو أو آخر وبدرجة أو بأخرى، وذلك ضمن وحدة عامة من التصور الوضعي الجديد تجمع بينهم وتمنحهم سمتهم المشتركة. فنحن نواجه خطأ متحركاً منتقلاً من تصورات فلسفية مثالية محفوفة بمظاهر من عدم التماسك وبلحظات ميكانيكية إلى تصورات أخرى تنطوي على كثير من التماسك والانضباط في نطاق الفلسفة المثالية الذاتية Solipsism. وجدير بالقول ان توجهاً واضحاً بما فيه الكفاية ومعادياً لأسلوب التفكير الجدلي أو الديالكتيكي وذا منحي ميكانيكياً يحيط بالعملية المعقدة التي قادت إلى نشوء وتبلور الفيزيائية أي النزعة الفيزيائية ضمن حلقة فيينا. وإذا كان الحديث عن تطور متنسق للطروحات الوضعية الجديدة وارداً في إطاره العام الإجمالي، فإنه لا بد وأن يضاف إلى ذلك أن آراء الوضعيين الجدد المفردة غالباً ما طرأ عليها، في سياق تبلورها وتطورها، تغيرات كانت أحياناً غير ضئيلة الأهمية.

يعلن الوضعيون الجدد الكثر أن هنالك خطأ عاماً مشتركاً وناظماً تندرج تحته آراؤهم جميعاً؛ ذلك هو الموقف العلمي الصارم على صعيد الفلسفة الذي يمكن تحقيقه عبر استخدام متنسق ومتسق للمنطق الرياضي الحديث. وقد اتضح أن في ذلك انجهاً لإحالة العملية المعرفية بكاملها إلى المنطق أو إلى ما يتمحور حوله من أنساق معرفية. وعلى نحو أكثر تدقيقاً وتخصيصاً يمكن القول بأن الوضعية الجديدة تعلن أن الرياضيات والمنطق ليس من شأنها أن يعلما شيئاً عن الواقع، وأنها خاليان، بصورة جوهرية، من المضمون. ومن هنا، فإنها يقدمان فقط طرائق لإعادة صياغة الجمل. وإذا كان الأمر كذلك، فإنها، الرياضيات والمنطق، سابقان على التجربة، أوليان Apriori.

إن إعلان الوضعية الجديدة تلك الأطروحة الخاصة بانعدام العلاقات على صعيد المنطق والرياضيات، وإحالة الرياضيات إلى نظرية للمجموعات الرمزية السابقة على التجربة والتي تقود نفسها بنفسها، لا يقود إلى الخروج عن دائرة مفهوم التجربة كما تصوره التجريبية المثالية الذاتية التقليدية؛ بل إنه، على النقيض من ذلك، يدخل إلى دائرة هذا المفهوم. فالمنطق والرياضيات يعكسان، بصيغة مجردة ومعقدة جداً وذات أوجه متنوعة، علاقات من النوع الأكثر عمومية بين أشياء واقعية من طرف ومجموعات من الأشياء الواقعية من طرف آخر. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الوضعية الجديدة تُنكر القول بوجود العام وبوجود مجموعات الأشياء، فلإننا سوف ننتبين أنها ليست في الموقع الذي يتيح لها إمكانية إيضاح عملية التجريد التي تتكون ضمنها المفاهيم المعرفية. كما أن النتائج الكبرى

و Grelling مركز آخر للوضعية الجديدة، كان على صلة نوعية وثيقة بالحلقة القينية التي شاركها آراءها بصورة عامة وإجمالية. وبعد ذلك، في عام 1931، تأسس في براغ بتأثير من كارناب وبقيادته مركز للوضعية الجديدة. وينبغي أن نضيف إلى هذا أن الفيلسوف الإنكليزي A. J. Ayer مارس نشاطاً ملحوظاً على صعيد الحلقة القينية فترة من الوقت.

إن ذلك كله مجتمعاً يفصح عن الوتيرة السريعة للتقدم الذي أحرزته الوضعية الجديدة في وقت قصير نسبياً أولاً؛ كما يبرز، من طرف آخر، المستوى الذي حققته هذه الفلسفة ضمن أوساط علمية وفلسفية نافذة التأثير والفعل في مجموعة متعددة من مناطق أوروبا.

كان للبحث الذي أنجزه Wittgenstein موسوماً بـ Trac — Philosophicus tus Logico والصادر عام 1922، تأثير بالغ الأهمية والحسم في نشوء وتبلور الأفكار الأساسية للوضعية الجديدة ضمن الحلقة القينية. في هذا السياق ينبغي أن نأتي على ذكر Russel. فلقد أسهم هذا الأخير في تكوين المذهب الجديد - القديم، وذلك تخصيصاً في ذريته المنطقية التي صاغها على النحو النظري التالي:

لا المادة توجد، ولا العقل كذلك، وإنما الوقائع الحسية المفردة Data — Sense هي وحدها التي تتسم بكونها موجودة، وترتبط منطقياً ببعضها بعضاً، وتكون، من ثم، الوجود الحقيقي، بما هو وجود وعلى عواهنه.

وبصورة أولية مبدئية، نجد أن مختلف الصيغ والأشكال التي اكتسبتها الوضعية الجديدة قد جرى التعبير الضمني عنها في بحث فتغنشتاين الأنف الذكر، وذلك حين يعلن الأطروحة التالية: «إن مجموع الجمل الحقيقية... هو مجموع العلوم الطبيعية. والفلسفة ليست علماً طبيعياً. أما هدف الفلسفة فهو الإيضاح المنطقي للأفكار. والفلسفة ليست نظرية، بل هي نشاط. وإن حصيلة الفلسفة ليست جملاً فلسفية، وإنما هي جعل الجمل واضحة».

في ضوء ما كتبه فتغنشتاين وبالعلاقة الداخلية معه، يكتب شلوك لاحقاً، حيث يأتي على مهمة تحديد الفلسفة: «إنها المهمة الحقيقية للفلسفة أن تبحث عن مغزى التأكيدات والأسئلة، وأن تجعلها واضحة. وإن مغزى أية جملة يُحدّد، في الخط النهائي، من قِبَل المُعطى وحده، وليس من خلال شيء آخر سواه».

تلك هي الأطروحات الأساسية التكوينية للوضعية الجديدة. بيد أنه من الملاحظ لدى البحث في هذه الأخيرة أن مواقف الوضعيين الجدد المفردة تتواتر بين صيغ مختلفة

إلى عملية تحليل منطقي لكيفية التكوّن المفهومي للعلوم المفردة. ومن ثم، فالتصدي لمثل المسائل التالية: اكتشاف القانونيات العامة التي تحكم الواقع المادي، والبحث في العلاقات الأنطولوجية والايستمولوجية بين الوعي وهذا الواقع الخ...، يغدو أمراً نافلاً لا ينطوي على دلالة حقيقية. وحالئذ لا يبقى ما يحول دون تحقيق الهدف الوضعي الجديد، وهو أن تُنقى الفلسفة من الإشكاليات الايديولوجية، وأن ينتزع منها ما ظل مهماً مدى طويلاً تحت اسم وظيفتها التكوينية، لترتد، في نهاية الأمر، إلى فلسفة للغة. وكذا الأمر فيما يتصل بالعلوم المفردة. فهذه، أيضاً، يطالب بتنقيتها عما تعتقده أنه يمثل قاعدتها التكوينية.

يفهم الوضعيون الجدد تحت مصطلح التحقق المنطقي تحديد ما إذا كانت جملة ما متوافقة مع قواعد المنطق أو غير متوافقة معها. أما مصطلح التحقق التجريبي فيفهمونه على أنه عملية الإرجاع إلى مثل تلك الجمل التي يطابقها مطلب تدليل غير مباشر (مثل: هنا يكون أبيض)، أو حَدَث غير مباشر، هذه العملية الإرجائية التعريفية التي تنجز عبر وسائل المنطق المساعدة. والجمل التي لا تنطبق عليها إحدى تينك الحالات من التحقق توصف بأنها عديمة المعنى.

بذلك، تؤكد الوضعية الجديدة أنها خارجة، بصورة حاسمة، عن هيوم، إذ أنه لم يعد يوجد أسئلة غير محاب عنها بمعنى الارتياضية التقليدية. غير أن هذه الوضعية لم تفعل أكثر من إعادة صياغة المجموعات الرمزية في ذاتها منطقياً تجريبياً. فهي حين تستبدل المقولة التالية: «هذا السؤال غير قابل للإجابة مبدئياً بالمقولة: «هذا السؤال عديم المعنى»، فإنها، بذلك، تكون قد وضعت كلمة مكان كلمة أخرى. وعلى هذا النحو، تبقى أسيرة الارتياضية الهيومية. فجملة ما يمكن أن تكون إما صحيحة وإما خاطئة، أو أن تكون بالأحرى مؤلفة من جمل جزئية صحيحة أو خاطئة. ولما كانت الوضعية الجديدة ترفض، من حيث الأساس، القول بأن الجملة تمكس علاقة واقعية موضوعية أو تعبر عنها بصورة مجردة خاطئة أو صحيحة، فإنها تعتبر الجملة التالية، مثلاً: «إن عدد سكان سورية 10 ملايين، وبنفس الوقت 20 مليوناً»، عديمة المعنى. والجملة الأخرى التالية التي تتحرك في نطاق الهيومية الكنتية: «يوجد عالم في ذاته، لكنه مبدئياً غير قابل لأن يعرف»، تطلق عليها الوضعية الجديدة أيضاً «عديمة المعنى».

إن مسوغات ذلك تنطلق من أنه لا تتوافر معطيات تسمح بجعل تلك الجملة قابلة للتحقق تجريبياً. إن الجملتين المأتي عليهما ليستا عديمتي المعنى، بل هما - بتعبير بسيط سليم،

والأساسية لاستخدام الرياضيات والمنطق في الممارسة الإنسانية المحددة لكثير من التغيرات على صعيد الواقع تغدو، والحال كذلك، غير قابلة للفهم وللضبط المعرفي الفعلي. ولما كان الأمر على هذا النحو، فإن الاعتراف بتلك النتائج وبما يتمحور حولها من قضايا، تلك التي ليس بوسع الوضعية الجديدة أن تنكر وجودها، يؤدي إلى تحوّل الواقع إلى المنطق، والوعي، والفكر. وفي ذلك، كما يتضح من سياق المسألة، ولوجٌ إلى الذاتية التالية. وال تعريف الدّال أن أولئك المناطقة، ممثلي الوضعية الجديدة، يجحدون أنفسهم في حالة من الحرج إزاء ذلك الأمر، بحيث انهم لو أقرّوا صراحة بتلك الحالة، لفقدوا الكثير من التماسك المنطقي الذي يمثل - ضمن ذهنيّتهم المنطقية العامة - القاع الأساسي.

وهناك نقطة ذات خصوصية منهجية على صعيد النظر للعلوم من قبل الوضعيين الجدد؛ تلك هي أن كل القضايا في مجموع العلوم، التي لا يمكن إيضاحها فقط بالوسائل التحليلية للمنطق الرياضي الحديث، يعلن أنها قضايا زائفة، غير حقيقية، أي لا تتمثل بمحمولات وجودية واقعية. فالحقيقي، هنا، هو فقط ذلك الذي يتحرك في حقل المنطق الرياضي ولواحقه. كذلك تُعلن الوضعية الجديدة أن القول بوجود الواقع المادي مستقلاً عن الوعي، أمر لا معنى له، أو أنه يمثل قضية زائفة.

إن الجمل ذات المعنى أو المغزى هي، بحسب ذلك، فقط تلك التي تجعل من نفسها موضوع بحث للتحقق من مصداقيتها منطقياً أو تجريبياً، طبعاً بالمعنى الوضعي الجديد للتجريب. إن معنى جملة ما يتحدد، قولاً واحداً، من خلال شروط قابليتها للتحقق Verification. ومن البين أن مثل هذا الرأي من شأنه أن يخلق هوة يستحيل تجاوزها بين الفلسفة والعلوم المفردة، وكذلك بين التجربة والنظرية. ذلك لأن المفاهيم الفلسفية والنظرية العامة، على حد سواء، هي، بمعنى أساسي، حصيلة عمليات تجريدية. فهي تعكس علاقات عامة وجوهرية، ولا يمكنها - في الحالات العادية - أن تردّ نهائياً وقطعياً إلى طرق استنتاجية منطقية، أو أن يجري التحقق منها من خلال مقابلة أو معارضة مع المدرك الحسي. وجدير بالذكر أن الرأي الوضعي الجديد القائل أنه حتى تلك المفاهيم البسيطة، مقارنةً بغيرها، والمدعوة بمفاهيم الترتاب، لا يمكنها أن تكون واضحة عبر مقابلتها أي بمعارضتها بالمدرك الحسي، إن هذا الرأي جعل الوضعيين الجدد يميلون لاحقاً إلى إضعاف مطلب التحقق.

لقد تحولت مهمة الفلسفة، وفق المنطوق الوضعي الجديد،

المقصود بذلك اللغة الواقعية العينية، وإنما «بنية نظام تراتبي محتمل لكل العناصر الإشارية». على هذا الطريق تنتزع اللغة من شروطها وأسبقيتها الواقعية الموضوعية، لتُحوَّل إلى ظاهرة مثالية لا عقلانية. أما صياغة نظرية بناء الجملة لتلك الأنظمة التراتبية فتغدو مهمة فلسفية أساسية. وضمن هذا الموقف يؤكد بأن معنى جملة لا يحدد من خلال العلاقات الواقعية التي تعكسها وتعبّر عنها، وإنما عبر فئة الجمل الممكن استنباطها منها، أي من الجملة، والتي ليست ذات بعد تحليلي. ولما كانت كل جمل المنطق والرياضيات تحليلية وكانت كل الجمل التي تشتق منها تحليلية، فإن نتيجة محددة تتولد عن ذلك، وهي أن المنطق والرياضيات لا معنى موضوعياً لها، وإنما، من ثم، لا تُعلم شيئاً عن الواقع.

ويحدد الوضعيون الجدد لغة العلوم حيث يعلنون أنها تنقسم إلى طبقتين من الجمل، جمل تحريية وأخرى بنائية. أما هذه الأخيرة فهي جمل حول إشارات ومراتب إشارية وحول تشابكها. ولقد أكد أولئك أنهم قاموا باكتشاف خاص حين أعلنوا عن وجود جمل بنائية خُلّية أي زائفة. إن هذا التركيب المفهومي ينطلق من التمييز بين لغة الموضوع واللغة الجميلية البنائية لحقل ما. فلغة الموضوع تتعامل مع أشياء وصفات وعلاقات هذا الحقل؛ أما اللغة الجميلية البنائية فتتعامل مع العلاقات المنطقية للمفاهيم والجمل والنظريات ضمن الحقل المشار إليه. في هذا السياق، ينظر إلى الجمل البنائية الخُلّية على أنها الجمل التي تخص، خُلّياً أي ظاهرياً، لغة الموضوع، في أنها، في حقيقة الأمر، تترجم إلى اللغة الجميلية البنائية. فمثلاً نجد جملة الموضوع الخُلّية التالية: «خمس هي عدد»، تترجم إلى الجملة البنائية: «خمس هي كلمة عدد». وبذلك يكون قد برهن على أن الجملة الأولى بنائية خُلّية. أما خاصيتها فتكمن في أنها تعبّر بأسلوب قول مضموني ما تعبّر عنه الجملة الثانية بأسلوب قول شكلي. وهذا يعني أن الجمل البنائية الخُلّية تدور، فقط ظاهرياً أو خُلّياً، على موضوعات قائمة خارج اللغة.

لقد كان على الوضعيين الجدد أن يعترفوا لاحقاً أن الانتقال من جملة النمط التالي: «خمس هي رقم» إلى الجملة المطابقة، ذات النمط التالي: «خمس هي كلمة رقم»، يغير معنى ومضمون وطابع الجملة. وبذلك دخلت قضايا سيانطيقية أي دلالية إلى جانب قضايا بنائية جمالية، حيث يقوم مركز الثقل على دلالة الكلمات والجمل. بيد أن هذا لم يكن يعني تحولاً باتجاه المادية الفلسفية. ذلك أن الفكرة اللاحقة بإمكانية تمييز العلاقات المنطقية عن العلاقات التجريبية الوصفية على أساس

خاطشان. فالأولى منها خاططة، لأنها تنطوي، في آن واحد، على مقولتين متناقضتين، ومن ثم متعارضتين مع المعطيات الموضوعية لحالة سكان سورية. ها هنا بالضبط يكمن خطأ منطقي يمكن تصحيحه (بمعنى إزالته) في ضوء معطيات الواقع الذي يتوجه إليه. وكذا الأمر فيما يتصل بالجملة الثانية. فالتجربة البشرية الشديدة الغنى والتنوع تظهر، في سياقها التاريخي والتراثي، إنه يمكن التعرف على العالم في ذاته انطلاقاً من أن الظاهرة التي هي، بحسب المنطوق الميومي الكنطي، ظاهرة مطلقة لجوهر مطلق. وهي، بالتالي، غير قادرة على أن تفصح عن نفسها إلا بمقدار ما تستمد من ذلك الجوهر، وبمقدار ما يفصح هذا الأخير عن نفسه فيها.

إن المفهوم الوضعي الجديد عن الجملة الزائفة أو القضية الزائفة يتعارض بصورة قطعية منطقياً، مع العلاقات الواقعية الموضوعية؛ بمعنى أنه يشكل خُلّفاً إزاء هذه الأخيرة. وهذا ما حدا ببعض مثلي الوضعية الجديدة، منذ وقت ليس بعيداً، أن يتعهدوا تعريفاتهم وتحديداتهم لهذا المفهوم بمزيد من الحذر والتحفظ لكي لا يواجها ذلك الخُلّف بصورة حادة فاقعة.

تهتم الوضعية الجديدة بمفهوم الكيفية؛ إنما اهتمامها هذا يتأتى من موقع سلمي. فلقد رفضت الأخذ به، بعد أن اعتبرته مسألة تدخل في دائرة الاهتمامات الفردية الخاصة، والذاتية. فضمن العلاقات القائمة بين الناس تمارس البنى دوراً. واللغة تستطيع أن تحيط بهذه البنى، ومن خلال ذلك أيضاً بموقع الكيفيات الناشئة في سياق هذه البنى. وذلك يتم بأن يُدخل كل إنسان، عبر لغة علم ما، كيفياته الشخصية في واحدة من تلك البنى. في هذا الموقف من الكيفية، يتضح اتجاه حازم لاعتبارها غير حائزة على الوجود الواقعي الموضوعي. ومن ثم، فالمعرفة لا تغدو، وفق ذلك، قادرة على تقديم نتائج علمية في بحثها للكيفيات.

أما اللغة فينيط بها الوضعيون الجدد وظيفتين؛ الأولى هي وظيفة التأشير أو الترميز، أما الثانية فهي وظيفة الإخبار. الأولى تتصل بترتيب طبقتين، طبقة الحدث المعاش، وطبقة الإشارة اللغوية. أما الثانية فلا تتضمن شيئاً أكثر من أن تكون قابلة للعرض في كل علاقة، وعبر مقياس متغير. وكل إنسان يكرس تجاربه الخاصة الذاتية بصفاتها ثوابت في سبيل ذلك المقياس.

وبعد أن أفصت الوضعية الجديدة كل القضايا الجوهرية التي مارست، في حينه، دوراً في تاريخ الفلسفة، وذلك حيث اعتبرتها قضايا زائفة، فإنها لم تعد ترى في موضوع الفلسفة أكثر من أن يكون التحليل المنطقي للغة. وحتى هنا، فليس

الحال، يبرز التذكر الخاص بالتشابه بمثابته علاقة أساسية. أما الهدف من هذه العملية فقد كمن في البرهان على أن الحديث عن واقع مستقل عن الوعي، بحسب المنظومة المذكورة، أمر غير قابل للتأسيس؛ ومن ثم؛ فإنه عديم المعنى إلى درجة أن الحديث عن مثل ذلك الواقع يصبح لغواً لا طائل تحته.

أما الأحداث الأولية فيراد لها أن تكون متطابقة مع الجمل الأولية من ذات الشكل التالي: «الآن الأمر هنا هكذا وهكذا». وعناصر تكوينها الجوهرية تمثل كلمات موجّهة. والذي يتبع هذا التوجيه هو وحده القادر على فهم مستغلات معنى تلك الجمل الأولية. أما الحقائق التي تتضمنها واحدة من هذه الجمل، فإنها معطاة، في نفس الآن، مع فهمها؛ كما أن حقيقة جل عامة هي وظيفة لحقيقة الجمل الأولية التي تندرج تحت تلك الجمل العامة. ومن الناحية المنطقية، فإن جملة أولية من هذا النوع هي جملة مفردة لا تنطوي على جمل أخرى ولا على المفاهيم، كلاً أو بعضاً، بصفتها جزءاً تكوينياً. وبسبب من أن هذه الجمل الأولية تحتوي، عن طريق الكلمات الداخلة فيها، على «الآن» و«هنا»، فإنها لا تمتلك، بصيغة واضحة، قيمة مستديرة. وهذا يشير إلى أنها لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى ذلك الذي يقف إلى جانب الألفظ في لحظة لفظ الجملة المناسبة.

وبالأصل، حين يقول المرء: «إن الشخص أدرك في وقت محدد وفي مكان محدد هذا وهذا من الأمور»، فإن القول هنا لم يعد جملة أولية. وإذن، الجملة الأولية غير قادرة على تأسيس دلالة الجمل والكلمات. إن هذا القرار المنطقي لم يستطع الوضعيون الجدد أنفسهم أن يتغاضوا عنه مع استمرار الوقت. ولذلك، فهم حاولوا أن يستعصوا عن الجملة الأولية بالجملة المحضرية - التقريرية. ومن هذا الموقع، يفدو ضرورياً أن تتحقق كل مقولة (قول) للعلم عن طريق اشتقاق جمل محضرية - تقريرية منها منطقياً يمكنها، بدورها، أن تقارن بأحداث مباشرة.

إن الجمل المحضرية يراد منها أن تشير إلى مضامين أحداث غير مباشرة. ولكن لا يجوز أن تكون متضمنة جملأً منجزة عن طريق بلورة نظرية للإدراكات. وجدير بالقول أن آراء الوضعيين الجدد غير موحدة حول هذه المسألة. وبما أن الجمل المحضرية يراد لها أن تمثل أساس العلوم التي يبنى عليها كل شيء آخر، فإنه من اللازم أن يجد الوضعيون الجدد أنفسهم، ومن موقعهم الخاص نفسه، مدعويين إلى أن يقدموا طريقة دقيقة لتحصيل مثل هذه الجمل. وما يمكن ملاحظته هنا هو أن المحاولات التي قامت على هذا الصعيد أخفقت. من طرف

الدلالة، لا تتضمن بالضرورة ولا بحال من الأحوال الفكرة الأخرى، وهي أن الإقرار بالدلالة - المعنى لا يرتد إلى الإقرار بالواقع الموضوعي. فإذا كانت الوضعية الجديدة قد أسست الحقيقة المنطقية على القواعد الجمالية البنائية، فإنها بذلك لم تؤسسها على العلاقات بين المقولة، أو القول، والواقع، وإنما كذلك على قواعد هي القواعد الدلالية. ومن هنا، فإن التحليل الإشاري للغة العلوم يعلن بأنه مضمون الفلسفة. أما هذا التحليل فينطوي على ثلاثة أوجه: الوجه الجملي البنائي (نظرية بناء الجملة للغة) والوجه الدلالي (دلالة اللغة) والوجه النفعي - البراغماتي - (استعمال اللغة).

وجدت الوضعية الجديدة نفسها أمام ضرورة الإقرار بأن إعادة بناء مفهومي علمي ما، يمكن أن تكون واردة فقط في حال أخذ نتائج العلوم المقررة بالحسبان الدقيق. والطريف أن هذا المطلب اعتمد، بصورة خاصة من جانب علم الرياضيات، أي العلم الذي عملت الوضعية الجديدة على أن تجعله المعقل العلمي الرئيسي لها. ولعله من مفارقات الموقف أن يُشار إلى أن الوضعي الجديد Goedel قد برهن بصورة قطعية من خلال مباحثه الرياضية أن مفهوماً رياضياً للحقيقة يقوم على نظرية بناء الجمل Syntax، لا فائدة منه على الصعيد العلمي. أما وجه المفارقة فيكمن في أن ذلك المفهوم يشكل واحدة من الأطروحات الرئيسية الأولية للوضعية الجديدة.

إن المضمون الواقعي للانتقال من التركيب الجملي البنائي Syntactic للجمل والكلمات إلى دلالتها يتحدد من خلال كيفية الحصول على هذه الدلالة. وطالما ظلت دلالة جملة تُرد، تعريفاً، إلى كلمات أخرى ينظر إلى دلالتها بمثابته ثابتة، فإن القضية تغدو قائمة على التحويل من جملة إلى أخرى أو من كلمة إلى أخرى. وإذا ما كان ضرورياً، في نهاية الأمر، أن تتقاطب المفاهيم المطابقة للكلمات مع شيء ما بغية إيضاح تمايزها أو تناقضها مع هذا الشيء، وكان ضرورياً ألا يكون هذا الشيء هو المفهوم نفسه، فإن الوضعية الجديدة لا ترى الشيء العتيد ممثلاً بالواقع الموضوعي، وإنما بالحدث المباشر. فإذا كان الأمر كذلك، فإن النزعة المعنية، في موقفها ذاك، تمثل أحد أوجه الفلسفة المثالية الذاتية، التي لعلها تشير إلى ذاتوية الفيلسوف Berkeley.

في هذا السياق يذكر بما قام به Carnap من جهد لإنشاء منظومة مكرسة للمفاهيم على أساس معطى الحدث، وهو وعي البناء المنطقي للعالم. ومن أجل ذلك أكد على أن كل العلاقات تُرد إلى تشابهات بين الأحداث الأولية. وفي هذه

التحليلي اللغوي الأحداث لمدرسة اكسفورد يستند، بدرجة غالبة، إلى فتغشتان في أطروحة حول السجلات اللغوية، تلك الأطروحة التي بلورها ضمن معالجاته الفلسفية. إلى جانب ذلك، نئين تياراً آخر ثالثاً ظل مرتبطاً بالفلسفة التحليلية في نطاق الوضعية الجديدة، ذلك هو ما أطلق عليه التجريبية الجديدة. أما هذه الأخيرة فتجد مهامها كامنة في إحياء الظاهراتية Phenomenalism المعرفية، وفي تدقيق مبدأ التحقق الوضعي واستعماله في نطاق العلوم الاجتماعية. وضمن هذا السياق العلمي الاجتماعي، تبرز التجريبية الجديدة في صيغتها المناهضة لفكرة التحول الاجتماعي الاشتراكي العلمي، صيغة العقلانية النقدية، التي يقف Popper و H. Albert في مقدمة تمثيلها.

إن أسلوب التفكير الوضعي الجديد يظهر بصورة طريقة فلسفية مكثفة، وكذلك بصيغة عقلية. فهو يعكس، أساساً، وقائع وقانونيات تطور كبرى للمجتمع البرجوازي المتأخر والإمبريالي: تمزق وتبعثر الإنسان المتنامي، إحالة العلاقات الاجتماعية إلى أقبية ضيقة ضحلة، استنفاد آفاق تقدم البورجوازية الإمبريالية وتحولها عن التاريخ، بمعنى رفضها السياق التاريخي للحدث الاجتماعي الذي تمثل هي أحد مظاهره. بيد أن أسلوب التفكير ذاك عبر، كذلك، عن احتياجات أخرى للبورجوازية على نحو انفجاري وتناقضي، في آن واحد: الحاجة إلى تطوير متسارع متصل لقوى الإنتاج، والطموح إلى إعاقه عمليات تحول كبرى محتملة لعلاقات الإنتاج.

هذا السلوك المتناقض يجد أحد أوجه التعبير عنه في الموقف المتمايز من العلوم الطبيعية والتقنية من طرف والعلوم الاجتماعية والإنسانية من طرف آخر. والجهود الوضعية الجديدة من أجل حل العلوم الاجتماعية والإنسانية في علم نفس مفهوم سلوكياً Behavioristic وفي علم حياة وعلم فيزياء، تمثل واحدة من المحاولات الكثيرة للتشكيك في ضرورة وإمكانية القيام بأبحاث علمية اجتماعية وإنسانية، وكذلك في وجود قوانين تطور واقعية موضوعية للمجتمع الإنساني، ومن ثم في إمكانية معرفتها ضمن القواعد العلمية الصارمة.

إن أسلوب التفكير الوضعي الجديد ينطلق، في أساس الأمر، من المعطى. إن هذا الأخير هو، بحسب أسلوب التفكير العتيق، تلك الظواهر المباشرة، التي تقع على سطح العمليات التطورية الواقعية الموضوعية. وهو، كذلك، علاقات محددة بين أفراد أو أساليب تصرف إنسانية في

آخر، كان على هؤلاء أن يراجعوا عن القول بنوعية الأساس المطلق والنهائي للعلم، تلك النوعية التي تلحق بالجميل المحضرية. وفي حقيقة الأمر، كل جملة، ومن ثم كل جملة محضرية تتضمن، بصراحة أو على نحو غير مفصح عنه، البلورة النظرية للعلاقة المقدمة ثانية.

وعلى ذلك، لعله أصبح واضحاً أن جملاً محضرية من النوع الذي تأخذ به الوضعية الجديدة، لا سبيل إلى وجودها، في التحليل الأخير للمسألة. ولقد وجدت لدى بعض الوضعيين الجدد محاولات للخروج من هذ التناقضات إلى الواقع، وإيجاد حدٍ ضروري من التماسك في العلاقة بين المفهوم والواقع. ضمن هذا السياق تبرز محاولة Neurath. فلقد اقترح هذا الأخير أن تعتبر جملٌ عينية محددة الجمل المحضرية، أي النقطة النهائية للإحالة Reduction المنطقية. أما مسألة تحديد أية نقطة نهائية يؤخذ بها في هذا الحقل، فإن ذلك من شأن القرار الذي يجمع عليه العالم المعني؛ إضافة إلى أن هذا القرار قابل لأن يكون خاضعاً للتصحيح.

إن معطيات الموقف الوضعي الجديد العتيق تشير إلى أن هذا الأخير لا يستطيع تجاوز الميل الذي يقوده إلى مواقع الفلسفة المثالية الذاتية، إلا إذا ضحى بمنطلقاته الفلسفية المنطقية أو بمعظمها. ذلك أن السؤال التالي يفرض نفسه على الباحث الذي يلاحق المسألة حتى جذورها: كيف على هذا الباحث أن يتصرف إذا تناقضت واحدة من تلك الجمل المحضرية المفهومة ذاتياً مع نظرية تثبت الممارسة العلمية صحتها؟ هل يتخلى الباحث، حالئذ، عن هذه النظرية في سبيل ألا يدخل الواقع الموضوعي أساساً لعلمه حول الجمل المحضرية. ولعلنا نواجه في أوساط حلقة فيينا تيار الفيزيائية Physicalism بمثابة موقفاً وضعياً جديداً تقاد أطروحاته الأساسية، بصورة حازمة، حتى نهاياته النظرية المعرفية والإيديولوجية القصوى. فها هنا يجري التأكيد على تجريبية محضة يراد لها أن تكون طريقة للوصول إلى الوقائع الذرية والأحداث الأولية أو العناصر الأولية المكونة للنظام الفيزيائي، وكذلك للبحث فيها.

مع صعود الفاشية في ألمانيا، اضطر ممثلو حلقة فيينا أن يوقفوا نشاطهم. بعدئذ، أي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثم في مرحلتنا الراهنة اكتسبت الوضعية الجديدة فاعلية إضافية في الولايات المتحدة الأمريكية والبلدان الاسكندنافية وأميركا اللاتينية، وذلك ضمن صيغة الفلسفة التحليلية. فيينا انطلقت هذه الأخيرة، في الأصل، عاقدة الصلة مع الأفكار الأساسية لحلقة فيينا، نجد أن الاتجاه

وضعية مشخصة. فالوضعية الجديدة تبحث في هذه الظواهر وأساليب التصرف خارج العلاقة الكلية التاريخية السببية والمنطقية، ومنفصلة عن سياقها الاجتماعي التاريخي. وبذلك، فهي تنظر إليها مطلقة، محولة إياها، على هذا الطريق، إلى وضعيات جوهرية، قانونية إطلاقاً.

هكذا نجد بوبر، مثلاً، يعكس العلاقة السببية القائمة بين صراع المنافسة في المجتمع الرأسمالي من جهة وبعض تأثيراتها من جهة أخرى. فالنظر إلى الإنسان مُستفرداً، وإلى العلاقات الاجتماعية عبر أقتية ضيقة هو، بحسب الباحث المذكور، السبب الجوهري الكامن وراء ذلك الصراع؛ إنه تعبير عن حرية لا عقلانية معطلة طبيعياً للفرد الإنساني «لكي يكون شيئاً آخر غير الآخرين، لكن لا يتطابق مع الأكثرية وليسلك طريقه الخاصة». أما الممارسة وفق خطة كلية فتعني عنده، على العكس من ذلك بالضرورة، «المساواة ضمن قالب واحد في الأفكار والتصورات ونهاية المنافسة الحرة للفكر»، وبالتالي للتقدم العلمي. إن وجهة نظر بوبر هذه تجعل من بعض العاهات المتولدة عن تناقض الرأسمال مع العمل في المجتمع الرأسمالي حوافز خلاقة للتقدم الإنساني تصل إلى درجة النظر إليها على أنها قوانين طبيعية نافذة، ولا يجوز التصدي لها إلا إذا كان ذلك على حساب الإبداع الإنساني.

إن الوضعية الجديدة، بمشابها انعكاساً نظرياً معقداً لعلاقات اجتماعية ومصالح مادية للبورجوازية، تمثل أسلوباً من أساليب التفكير التي تشكل سمة أساسية للوجود الإيديولوجي البورجوازي في مرحلة استفاده التاريخي، أي في صيغته الامبريالية. وقد أريد لأسلوب التفكير ذاك أن يتحول إلى بديل فاعل عن أسلوب التفكير المادي الجدلي. وهنا نكتشف إحدى وظائفه الإيديولوجية الأساسية. ولعلنا نضيف إلى ذلك أن أسلوب التفكير المعني يرتبط، من حيث البنية الداخلية، باتجاهين فلسفيين منطقيين هما الإرجاعية Reductionism والظاهراتية Phenomenalism النظرية المعرفية. وما يلفت في كل مظاهر أسلوب التفكير الوضعي عامة، ومن ضمنه نسقه الجديد، هو التثبيت بمستوى التجريب ذي الأفق التجريبي، والحذر البالغ تجاه التعميمات النظرية والتفسيرات الإيديولوجية لوقائع العلوم المفردة، التي يمكن أن تطرح نفسها أمام الباحث ويمقتضى ضرورات البحث نفسه، واجتزاء مواد المعرفة من سياقها التاريخي والنظر إليها مُستفردة، والنظر إلى بعض خواص مواد المعرفة والتجريدات الفكرية والطرقات العلمية المفردة على أنها مطلقة، وأخيراً سحب قطاعات معرفية

على قطاعات معرفية أخرى متميزة عن تلك قليلاً أو كثيراً. ثمة مسألة طرحها الوضعية عامة، وهي أنها استطاعت أن تتجاوز الخصومة والصراع القائم بين التيارين الفلسفيين الكبيرين، المادي والمثالي. ظهر ذلك في محاولات بوبر وسنسر وماخ سابقاً في الصيغة السيكلولوجية - البيولوجية التي أحاطت بأعمالهم؛ كما يظهر في أعمال الوضعية الجديدة ضمن الصيغة المنطقية الرياضية. ويبدو أن ذلك لم يكتب له النجاح. إن حلقة فيينا كانت سبابة على هذا الصعيد. يبرز ذلك في جملة من الطروحات الوضعية الجديدة، منها التالية:

1- بحسب التطور الخاص للتعريف الوصفي، يستعاض عن الموضوع «وجود» بالعامل «الوجود». فإذا كانت P صفة لأشياء معينة يتصرف فقط واحد منها بها، فإن هذا يمكن أن يعبر عنه بمساعدة العامل الوجودي: $E(X) \supset P(X)$.

2- إن أساس مبدأ التحقق المثل من قبل حلقة فيينا هو الجملة الخاصة بهوية الحقيقة وقابلية التفحص: «P» هي حقيقة \equiv «p» هي قابلية التفحص.

3- إن المعادلة من أجل شرط التعادل المادي لتعريف الحقيقة السيمانيطي $P \equiv P$ ، هو حقيقي، تعني أن الحقيقة واستعمال جملة في منظومة نظرية معطاة، متعادلان. فإذا ما فسرنا هذه الأطروحات بالمعنى الضيق منطقياً، فإن ذلك سوف يعني:

(أ) إخراج المسائل الأنطولوجية (الوجودية)، خصوصاً، من مجال المنطق، وإدراجها في دائرة القضايا التي يسبق حلها التحليل المنطقي؛

(ب) مطلب إبعاد الجمل والمبادئ التي ليست قابلة لأن يبرهن عليها، والتي لا تظهر نفسها في النتائج، من دائرة العلم؛

(ج) الاعتراف بالقيمة النظرية المعرفية للأطروحة المنطقية والنفي.

إن تلك الأطروحات الثلاث إذا ما فُسرَت وضعياً، فإنها سوق تعني:

- (1) تماثل وجود شيء ما مع الحقيقة التالية، وهي أنه يمثل معطى في وعي المنطقي الباحث نفسه؛
- (2) تماثل وجود موضوع ما مع إمكانية معرفته أو مراقبته؛
- (3) تماثل الحقيقة مع إثبات الوجود المعطى لجملة.

هذه الأطروحات متشابهة بحسب تركيبها؛ كما يمكن مقارنتها بصورة مباشرة مع بعضها بعضاً. يتم ذلك بغض النظر عن أن الحديث في الأطروحة الأولى يدور على شيء،

معرفته العلمية الرمزية مهما تكاملت ليس بإمكانها أن تقربه من المعطى». وجدير بالذكر أن الكثير من الوضعيين الجدد، بدافع من شعورهم بنقص الضعف المنهجية الكبرى التي تحيط بمذهبهم وتخترقه عمقاً، أخذوا يحاولون إعادة النظر ببعض مواقفهم ومواقفهم وافتراساتهم المدعمة والاحتياطية. من ذلك، مثلاً، أنهم تخلوا عن تصورهم المنطوقى للنزعة الفيزيائية، وعن أطروحتهم الرئيسية القائلة بأن الجمل غير القابلة للتحقق عديمة الدلالة. كما قالوا بالتمييز بين شروط الحقيقة وقابلية النص، وذلك في مستوى السيماتيقا المنطقية، وكذلك حيث سحب مبدأ التحقق إلى حقل تحليل الاحتمالات الخ...

والملفت أن الوضعيين المنطوقيين، ويسطلق عليهم أيضاً التجريبيين المنطوقيين، يجدون إحدى مهامهم الفلسفية كامنة في تسفيه الفلسفة عامة، والمادية منها على نحو مخصص، في حين أن أحد يناييعهم الفكرية البعيدة يتمثل بخيبة أملهم في الفلسفة المثالية، بغلوها الطوقى في عالم من الفكر لا جذور واقعية له. وإذا كانت تلك الصورة العامة النموذجية لموقفهم أو مواقفهم الموحدة، على تنوعها النسبي، من الفلسفة، فإن واحداً منهم توصل إلى أن اخترق حُجَبَ هذه المواقف، معلناً أن الفلسفة المادية، تحديداً، استطاعت، عبر سنوات مديدة من الحوار والخصومات والمناقشات، أن تحقق انتصارات على الصعيد العلمي. ذلك هو Kotarbinski وتلامذته معه.

إن الرضعية، التي تمكنت أن تمارس فعلاً إيجابياً نافذاً في صيغتها الأولى، القديمة، في عملية التقدم العلمي عموماً مقابل التهميش والإضعاف للفكر اللاهوتي والماورائي عامة (أوغست كونت)، لم يعد بإمكانها أن تقوم بمثل هذا الفعل، بصيغتها الجديدة، إلا من موقع بعض الإثارات الجزئية المنطقية والعلمية الطبيعية والرياضية. وإذا ما استطاعت، في شكلها الأول، أن تمثل عنصراً إيجابياً فاعلاً من حيث هي نسق منهجي نظري متناكس ومتكامل بحدود ضرورية، فإنها، في شكلها الجديد، تجد نفسها عاجزة عن القيام بمثل ذلك الدور التاريخي. بصفتها تلك المشار إليها، أي بمثابة نسقاً منهجياً نظرياً متناكساً يخترق المنظومة العلمية الطبيعية، على الأقل، عمقاً وسطحاً.

مصادر ومراجع

— محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، القاهرة، 1951.

وفي الثانية على موضوع، وفي الثالثة على جملة يُثبت بها الموضوع.

في الوضعية الجديدة تعني تلك الأطروحات أن الاختلاف النوعي بين وجود حقيقة الموضوع الذي جرت معرفته وإمكانية معرفتها والتأكيد عليها، لا سبيل إلى الحديث عنه. بطبيعة الحال وكما يتضح من سياق المسألة، فإن هذه النتائج وغيرها مما يماثلها ويتمحور حولها، تمثل موقفاً فلسفياً يتأتى من فلسفة ليس من شأنها أن تقر بفكرة انعكاس الواقع الموضوعي في المفاهيم المنطقية التي تمتلكها. أما السبب الكامن وراء ذلك فهو القول بأن الموضوع والشيء يمثلان معطين قائمين في إحساسات الذات المُحسّة. وعلى ذلك، تغدو مصطلحات من نوع حقيقة وخطأ، مجردة من معنى يتصل بالواقع الموضوعي. والحديث عن فرق بين وجود موضوع ما من جهة وإدراكه من جهة أخرى، يصبح عديم الدلالة. وبكلمة، أن يكون شيء ما موجوداً، يعني أن يكون مدرَكاً (Esse est Percipi).

إن الوضعية الجديدة الخاصة بمرحلة العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن مثلت أحد أشكال الفلسفة المثالية الذاتية البركلية. بيد أنها لم تكن ترى في نفسها تصوراً منطقياً خالصاً ومحيداً من الناحية الفلسفية، كما هو الحال بالنسبة إلى صيغتها انطلاقاً من الثلاثينات. وإذا كانت الوضعية القديمة قد انحسرت بفعل نقطة الضعف الأساسية التي عانت منها، وهي تصورها عن المعرفة الحسّية، فإن نظرية المعرفة، كما تفهمها الوضعية الجديدة من حيث هي المستوى العقلي من المعرفة، واجهت هي بدورها مثل هذه المعاناة. وإن ما يختلف فيه هذه الوضعية عن المثالية الذاتية الصريحة، يقوم على أنها لا تدافع صراحة عن وجود موضوعات لا يمكن إدراكها حسياً. بل إنها، أكثر من ذلك، تُبعد المقولات الخاصة بوجودها إلى مستوى الجمل عديمة الدلالة. إضافة إلى ذلك، تتميز تلك الوضعية عن البركلية في أنها قادت الظاهراتوية ليس إلى حدّ قيمة منطقية ثنائية، بل إلى حدّ قيمة منطقية ثلاثية.

وما ينبغي أن يشار إليه هو أن الوضعيين المنطوقيين يعترفون، على نحو لا لبس فيه، بأن الانتقال من المعنى الضيق منطقياً لتلك الأطروحات الثلاث المأتي عليها فوق إلى تفسيرها المنطوقى، غير مسوغ باعتبار ما. فلقد كتب Herbert Feigl مجيباً عن سؤال فيما إذا كان المعطى يمكن أن يوجد مستقلاً عن ذات ما يُعاش عبرها: «إنه ليس من الممكن منطقياً أن يحسم هذا السؤال. ذلك لأنه ما دام اللامعطى غير معطى، فإن

الوضعية أن تحقق هدفين: الأول فلسفي ويتمثل في تقييم تصوراتنا العلمية. والثاني سياسي ويتمثل في تقنين فن الحياة الاجتماعية.

إن أوغست كونت يعترف في مؤلفه الهام دروس في الفلسفة الوضعية أن أي نظرية علمية تدعي أن بإمكانها معرفة حقيقة الظواهر تصبح قولاً ميتافيزيقياً ينبغي رفضه تماماً، فالعلم لا يبحث في ماهية الأشياء، وإنما يكتفي بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظاهرة: إننا لا نستطيع أن نعرف الجوهر، ولذا ينبغي أن يقتنع العلم بمعرفة كيف حدثت الظاهرة Phenomenon وهذا لا يتم إلا من خلال تحديد الوصف في حدود العلاقات.

والوصف عند كونت ينصبّ على معطيات الخبرة Data of Experience وينبغي أن يتم في أقل عدد ممكن من العلاقات المتشابهة والمطرودة، حتى يتمكن العلم من معرفة القوانين المتعلقة بالظواهر والتي يمكن عن طريقها أن يتم التنبؤ بخط سير الظاهرة في المستقبل.

والقانون عند كونت مثالي، فهو يرى أن تطور المعرفة الإنسانية تمر في مراحل ثلاث هي: المرحلة اللاهوتية (أو الثيولوجية) والمرحلة الميتافيزيقية (أو التجريدية)، ثم المرحلة العلمية (أو الوضعية). وهذه الحالات في مفهوم كونت حالات تاريخية مر بها الوعي الإنساني، وهي في الوقت نفسه ليست مما يمكن ملاحظته في إطار القانون بالمعنى العلمي، وكذلك لا تتصل بالبحث في كيفية حدوث الظاهرة، وتفسير أسباب حدوثها، أو حتى وصفها من الخارج وهو ما كان يهدف إليه كونت من مصطلح وضعي الذي خصّصه للإشارة إلى عدم قدرة العقل على معرفة الظواهر بصورة تامة.

والخبرة عند كونت تعني وصف الظاهرة على ما هي عليه، واكتشاف علاقاتها بغيرها من الظواهر، ونقل هذا الوصف من صورة قانون يحدد ما هو واقعي، إلى الاستفادة من هذا القانون في التنبؤ بما ستكون عليه الظاهرة في المستقبل.

هذه الآراء التي قدمها أوغست كونت حول الوضعية شاركه فيها جون ستوارت مل John Stewart Mill 1803 - 1873 الفيلسوف المنطقي الانكليزي وهربرت سبنسر Herbert Spencer 1820-1903 الذي اعتبر الممثل الرئيسي للوضعية الانكليزية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويعتبر في الوقت ذاته آخر ممثلي الوضعية في مرحلتها الأولى (مرحلة كونت - مل - سبنسر).

أما المرحلة الثانية من تطور الوضعية فهي تلك التي تتحدد أساساً من خلال أفكار وآراء الفيلسوف النمساوي أرنست

- Klauss, Georg, Die Macht des Wortes, Berlin, 1964.
- Lenin, materialismus und empiriokritizismus, Werke 14, Berlin, 1962.
- Morris, c., signs, Language and Behavior, New York, 1955, Philosophisches Woerterbuch 2, Leipzig, 1976.
- Narski, I. S. Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin, 1967.
- Ruml, Vladimir, Der Logische Positismus, Berlin, 1965.

طبيب تيزيني

الوضعية المنطقية

Logical Positivism
Positivisme Logique
Logische Positivismus

ما هي الوضعية ؟

الأصول التاريخية: الرضعية Positivism من الأفكار الفلسفية الهامة التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في كتابات وآراء الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت Auguste Comte 1798-1857، الذي أراد أن ينبس العلماء إلى التطور الهام الذي يحدث في مسار العلم، حين ينتقل التفكير من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم أخيراً إلى المرحلة الوضعية. ومن ثم تعبر فكرة الوضعية عند كونت عن اتجاه فلسفي يريد تحرير العقل من ريقه الفلسفة.

والواقع ان الأصول التاريخية للوضعية بصفة عامة ترجع إلى عصر هيوم Hume 1711-1776 وكانط Kant 1724-1804. فقد ذهب هيوم إلى أن القضايا العلمية تخضع على ضوء التجربة Experience، أما كانط فقد وضع رأي هيوم موضع التنفيذ حين دَوّن نقد العقل الخالص Critique of pure reason وقن الحدود لدوائر المعرفة على اختلافها، وحدد الضوابط التي تحكم معرفتنا، فجعل للعلم دائرته، ومحورها الخبرة، منها يبدأ وإليها ينتهي. وحين جعل للميتافيزيقا دورها وكيانها ووظيفتها في النسق المعرفي Cognitive System وأخيراً، حين خرج بدائرة الدين إلى الضمير أو العقل العملي، ورفض أن يتخذ من معطيات دائرة من هذه الدوائر برهاناً على المعرفة في غيرها من الدوائر.

كونت وفكرة الوضعية

لقد تمثل كونت التراث الميومي والكانطي وأراد لفلسفته

من عدد محدود من العناصر وعندها يصبح كل شيء مألوفاً بالنسبة لنا، وهنا تزول الدهشة.

ونموذج العلم المتكامل عند ماخ مرجز ودقيق، وهذا ما نتبينه من خلال الوصف الاقتصادي للوقائع Facts في حد ذاتها، والعلاقات التي نبحت عنها سواء أكانت متشابهة أو مختلفة موجودة بين عناصر الملاحظة. ونحن حين نصف بالحيرة الحسية وسوف يكون بإمكاننا أن نستدل ما سوف يحدث في ظروف معينة، وتنبأ بتكرارات مستقبلية بمجرد أن نحصل على خبرات جديدة، أو نقوم بإجراء تجارب أكثر.

وعلى هذا فإن الاختبارات والتجارب العلمية المتتالية التي تؤيد قوانين علمية معينة، تجعلنا نقبل هذه القوانين بدون تساؤل، لأنها تكون قد أثبتت جدارتها التجريبية، وبالتالي تصبح القوانين بمثابة بداهات للعلم الذي نتحدث عنه. يقول ماخ: «إن التقدمات العظيمة في العلم تتألف دائماً من الصياغات الناجحة والواضحة والمجردة، ومن الحدود القابلة للتداول عما سبق معرفته من قبل، مما يجعلها تتميز بخاصية الثبات والدوام عند الاستعمال البشري لها». وقوانين الطبيعة هي في حقيقتها أوصاف مقتصرة وشاملة، وينظر إليها على أنها تقارير مركزة عن الواقع. وقيمة هذه القوانين تكمن في كونها توفر لنا الخبرة، لأنها تسمح لنا بالتنبؤ قبل أن تأتي الخبرة. وهنا نجد أن ماخ يشير إلى القوانين باعتبارها قواعد يقصد منها إجراء التنبؤات الناجحة، وبهذا المعنى فإن قوانين غاليليو للأجسام الساقطة هي في حد ذاتها قوانين «بسيطة وموجزة وموجهة نحو إعادة إنتاج كل الحركات المختلفة للأجسام الساقطة بطريقة عقلية».

والواقع أن القوانين عند ماخ ليست مجرد إعادة كاملة للوقائع، بل هي تتضمن التجريد. فقوانين الانعكاس Refraction تسمح لنا بإعادة تركيب واقعة الانعكاس من زاوية هندسية فحسب. ومن ثم فإن القوانين هي بمعنى ما من المعاني اصطلاحية لأننا نختار الصياغات التي تساعدنا على الاهتمام بجوانب معينة من الظواهر التي نهتم بها.

لكن كيف يمكن التوصل إلى القانون من مجرد الوصف؟ إن ماخ يؤكد لنا ضرورة استبقاء القانون كفرضية Hypothesis أولاً، ثم يعرض هذا الفرض على التجربة التي تعتبر بمثابة المعيار الدقيق لقبول الفرضية والارتقاء به إلى مرتبة القانون. إلا أن فهم ماخ للفرضية يكتنفه بعض الغموض، فهو أحياناً يعطينا الانطباع بأنه ليست للفروض وظيفة هامة في العلم، وأحياناً يؤكد على أهميتها. وفي نص هام له يقول: إن

ماخ Ernst Mach 1838-1916 الذي يعتبر الممثل الرئيسي للوضعية العلمية النقدية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي قد يطلق عليها أحياناً النقدية التجريبية أو الماخية. ويشارك مع ماخ آخرون أمثال أفيناريوس وبيرسون وبوانكاريه وحينما أن نعرض هنا لأراء آرنست ماخ وهنري بوانكاريه Henri Poincaré 1854-1912 باعتبارهما أهم ممثلين للوضعية العلمية في نهاية القرن الماضي.

آرنست ماخ والنقدية التجريبية

أراد آرنست ماخ تأسيس الأرضية الصلبة للعلم على الخبرة، وذهب إلى ضرورة تطهير العلم من الميتافيزيقا، «فالتفسيرات الميتافيزيقية أفستد العلم وقضت على موضوعيته، ولذا يجب استبعادها من سياق المعرفة العلمية، لأن مثل هذا الاستبعاد يجعل العلماء يحتكمون للظواهر المحسوسة فحسب، كما تبدو في واقع الخبرة، الأمر الذي يمكنهم من التوصل إلى نظرية علمية دقيقة تزودنا بالقدرة على التنبؤ. ولكن كيف يمكن وفقاً لرأي ماخ أن نبحت الظواهر بطريقة موضوعية لتتوصل إلى نظرية علمية تتمتع بالقدرة على التنبؤ؟

يذهب ماخ إلى أن الأبحاث العلمية التي يقوم العلماء بإجرائها تبدأ من دواعٍ وحاجات عملية مدفوعة بالحب الغريزي لمعرفة العمليات الطبيعية، ومن ثم فالعالم يسأل سؤاله الأول عن الطبيعة من واقع خلفية معينة يعيها جداً، وحين يتوصل للإجابة عن سؤاله، فإن عليه أن يضع معرفته أمام الأجيال اللاحقة، حتى لا تنتهي المعرفة بوفاة العالم. وهذا يعني أن خاصية الاتصال من أدق خصائص المعرفة العلمية. ولتحقيق هذا المطلب نجد أنه من الضروري أن يبدأ العالم بوصف الوقائع والعمليات والتقنية المستخدمة من أجل ضمان التكرار، وتلك هي البداية الحقيقية للقوانين العلمية التي يتعين علينا أن نكون قادرين على صياغتها بحيث تشمل عدداً قليلاً من الوقائع فحسب.

والتكرار الذي يتحدث عنه ماخ يتمتع بخاصية هامة إذ أنه يفضي بنا إلى البحث عن التماثل أو التشابه بين عناصر الخبرة غير المنظمة، أي بين تلك العناصر التي لم تندرج بعد في نسق علمي مؤلف من قوانين. والسبب في ذلك أن نموذج العلم يمكننا من رؤية كل شيء كجزء من الأشياء الدارجة التي تحدث حولنا، ومن ثم يمكننا أن نخرج بتصور موحد للطبيعة، فإذا ما انتهينا إلى هذا التصور بدا لنا، كل شيء كما لو كان مركباً

بحيث تأتي جوانب الواقعة الجديدة موازية للواقعة القديمة، وهنا فإننا لا نقبل ما يوازها على أنه نظريات، أو باعتبار أن له أوصافاً مباشرة تناظره. وإنما نقبلها كوصف مباشر لأن الوصف «لا يحتوي شيئاً غير ضروري، ولأنه يحدد ذاته تماماً بالوقائع المجردة الشاملة». وبهذا المعنى ينظر إلى النظريات على أنها تساعدنا في نسق المعرفة العلمية لأنها تسمح لنا بالانتقال من وصف لآخر، بحيث يأتي الوصف الأخير متحرراً من النظرية.

هنري بوانكاريه والتعميم من الخبرة

أما هنري بوانكاريه Poincaré فهو من الرياضيين الأفاضل الذين اهتموا بدراسة المنهج العلمي وقد كان للرياضيات الفضل الأكبر في إرساء أفكاره الخاصة بالمنهج العلمي، ومن ثم فإن نتائج أبحاثه العلمية تتحدد باتجاهه الرياضي. أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر بصفة مباشرة بكل من كانط وماخ، ولكنه كما يعترف بنفسه، يدين بالفضل لماخ وآرائه، رغم أن أفكاره الأساسية في حقيقتها تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك التي ورثها عن ماخ.

يعتبر بوانكاريه العلم استقرائياً Inductive في المقام الأول، بمعنى أنه يعتمد على التعميم من ملاحظة الجزئيات الموجودة في العالم الخارجي، ومن ثم فالاستقراء العلمي لا بد أن يعتمد على الاعتقاد بوجود نظام عام General Order في الكون، مستقل عن العالم تمام الاستقلال، ومن هذه الزاوية فإن الاستقراء العلمي عند بوانكاريه يختلف عن الاستقراء الرياضي الذي يعتمد الحدس Intuition المباشر من قوى العقل وقدراته. ولما كان الاستقراء العلمي يعتمد على ذلك الاعتقاد، فإن نتائجه تفتقر دائماً لليقين Certainty لأن مسألة الاعتقاد بوجود نظام عام ومطلق تفتح الباب على مصراعيه للشك في وجود نظام آخر أعم.

وإذا كانت الملاحظة والتجربة معاً هما قوام المنهج العلمي، فإن العالم لا يستطيع أن يلاحظ كل شيء في الكون من حوله، ولذا فإن عليه أن يتخّص من بين ما يلاحظ تلك الجزئيات الملائمة التي يستطيع أن يكشف من خلالها أوجه التشابه والاختلاف، كما أنه من الضروري أيضاً أن يتم الانتخاب وفق مبدأ ما. والواقع أن بوانكاريه حين أرسى مبدأ الانتخاب إنما أدخل هذا المبدأ لدواعٍ أخلاقية وأخرى تتعلق بالمنفعة العملية، وعنده ان أفضل العلماء من طبق مبدأ الانتخاب على ظواهر الطبيعة بموضوعية تامة.

غاليليو استخدم الفروض في تفسيره لكيفية سقوط الأجسام - على خلاف أرسطو - ويؤكد أنه قام بإجراء ملاحظات متعددة ثم اختبرها. وفي النص نفسه يذهب أيضاً إلى أنه بدون وجود فكرة سابقة فإن التجربة تكون مستحيلة لأن صورة التجربة تتحدد وفق هذه الفكرة على حين أنه يؤكد في السياق نفسه رأياً مختلفاً حين يتحدث عن نيوتن 1643 - 1727 ويمتدحه لكونه لم يقم بوضع فروض عن علل الظواهر، ولأنه اهتم فقط بوصف الوقائع الفعلية، وفي موضع آخر نجد ماخ ينقض فكرة تكوين الفروض التي تذهب إلى ما وراء الوقائع الحسية، لأننا في واقع الأمر لا نجد شيئاً محسوساً فيما وراء الحس يمكن التحقق منه، وهنا نجده يهاجم الفروض المفسرة للكهرباء على اعتبار أنها تتجاوز نطاق الخبرة الحسية.

على هذا الأساس نجد أن ماخ في إطار نظريته العلمية يعترض على أمرين فيما يتعلق بالفروض. أما الأمر الأول فيبدو في اعتراضه على الفروض التي لا يمكن اختبارها من خلال نتائج التجارب العلمية. والأمر الثاني يبدو في اعتراضه على الفروض التفسيرية التي تتضمن الإشارة لكل ما هو غير ملاحظ ومجاور للحس. ومن أمثلة هذا النوع من الفروض الذرة، على اعتبار أنها تؤكد على وجود كائنات حقيقية لها وجود فعلي ولكنها غير ملاحظة. وهذا ما جعل ماخ ينظر للفروض نظرة حذر وتحفظ لأنها من وجهة نظره ذات درجة عالية من الخطورة إذا ما عولنا عليها أكثر من الوقائع ذاتها. لكن هذا الرأي الذي أخذ به ماخ يفقد أهميته، إذ إن العلم منذ بداية القرن التاسع عشر بدأ يتحدث بصورة واضحة عن الكائنات المجاوزة للحس مثل الذرات والإلكترونات والبروتونات والفوتونات وغيرها، وقد أثبتت نتائج التجارب العلمية اللاحقة التي أجريت في نهاية القرن التاسع عشر ومنذ بداية القرن العشرين حتى منتصفه، أن هذه الكائنات تعد بمثابة المعطيات المباشرة للمعرفة العلمية.

ولعل الإنجاز الحقيقي لماخ في ميدان فلسفة العلوم هو قوله بأن الشغل الشاغل للعالم يتمثل في وصف الظواهر بدلاً من تكوين النظريات، رغم أن النظريات قد تكون ذات فائدة لإنجاز مثل هذا العمل الوصفي. والوصف عند ماخ قد يكون مباشراً أو غير مباشر. أما الوصف المباشر فيكون بالرجوع إلى الوقائع مباشرة كما توجد في العالم الخارجي، على حين أن الوصف غير المباشر نرجع فيه للوصف الذي تمت صياغته فعلاً من قبل - أي الوصف المباشر - فنقول إن واقعة جديدة في كل جوانبها تماثل واقعة قديمة معروفة لدينا تماماً،

أصلاً، على سبيل المثال: شليك ذاته درس الفيزياء وكتب رسالته في الفيزياء تحت إشراف ماكس بلانك في برلين، وكان يحتفظ بصلات قوية مع بلانك وانشتين وهلبرت. وفي عام 1927 نشر كتاباً بعنوان النظرية العامة للمعرفة حيث عالج نظرية المعرفة. وفي هذا المؤلف طرح الأفكار الفلسفية التي وردت بعد ذلك في دائرة فيينا.

كذلك يعتبر فريدريك فايزمان Freidrich Waismann ورودلف كارناب R. Carnap 1891 - 1970 من أنشط أعضاء الجماعة، وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الأمر. أما هانز هان Hans Hahn وكارل مينجر Karl Menger وكورت جودل Kurt Godel، فهم في الأصل علماء رياضيات. على حين أن أوتو نيوراث Otto Neurath عالم سوسيولوجي، وفكتور كرافت Victor Kraft مؤرخ، وفليكس كوفمان Felix Kaufman رجل قانون وفيليب فرانك Philipp Frank أستاذ للفيزياء بجامعة براغ Prague.

ويرجع التجانس بين أعضاء الجماعة، وحيويتهم ونشاطهم، إلى وجود اهتمام مشترك بينهم وهو الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي. ولكن ما الذي أراده هذه الجماعة؟ لقد أرادوا أن يؤسسوا الفلسفة العلمية Scientific Philosophy أو ينظروا للفلسفة علمياً، عن طريق ممارسة التحليل المنطقي Logical Analysis فضلاً عن محاولتهم لتوحيد العلوم جميعاً.

عرفت هذه الجماعة في الأوساط العلمية والفلسفية بحلقة فيينا Vienna Circle، وأطلق على الفلسفة التي كان يتبناها أعضاء هذه الحلقة مصطلح المذهب التجريبي Empiricism، وفي كتابات أخرى التجريبية المنطقية Logical Empiricism، إلا أن المصطلح الذي لقي رواجاً أكثر فهو الوضعية المنطقية Logical Positivism.

والتأثير المباشر على فلسفة حلقة فيينا جاء من كتابات هيوم ومل وارنس ماخ، ومبادئ المنهج العلمي عند هنري بوانكاريه وبير دوهيم والبرت اينشتين، والطريقة الأكسيوماتية عند بيانو وهلبرت، والمنطق الرياضي عند فريجه وشرودر Schröder وراسل وهوايتد.

أما التأثير الأكبر والخطير فقد جاء مباشرة من رسالة فتنجشتين Wittgenstein 1889 - 1951 رسالة منطقية فلسفية التي وضعها بالألمانية عام 1921 وترجمت إلى الانكليزية 1922. ورسالة فتنجشتين تعرض لنا فلسفة الذرية المنطقية، وتقوم على مجموعة من الأفكار الجديدة والأصيلة، يقول فتنجشتين: «يتمثل هدف الفلسفة في الإيضاح المنطقي للأفكار. إن

إن بوانكاريه يرى أن الوقائع في حد ذاتها مرتبة ترتيباً تدرجياً Heirarchy، ومن ثم فالوقائع التي لها قيمة أكبر هي تلك التي «يمكن أن نستخدمها مرات عديدة، والتي تتمتع بخاصية التكرار، لأن الأكثر تكراراً بالنسبة للقانون إنما يتمثل في فائدته المتزايدة». لقد أدرك بوانكاريه أهمية خاصية التكرار Recurrence فيما يتعلق بالتوصل إلى تعميم مبني على الخبرة، وهي ميزة هامة من مزايا المنهج العلمي. والوقائع التي يتاح لها المزيد من التكرار تتمتع بخاصية البساطة Simplicity، لأنه توجد فرصة أكبر أمام العناصر المكونة لواقعة بسيطة ما للاتحاد مرة أخرى، أكثر من الفرصة التي تسنح لمكونات الواقعة المركبة Complex. ومن جانب آخر فإن ما يبدو لنا بسيطاً فإنما يعتمد على طابع اللفة Familiarity الذي يتمتع به، وهنا فإن بوانكاريه يؤكد أن «الوقائع التي تحدث بصورة متكررة تبدو لنا بسيطة، والسبب في ذلك أننا تعودنا عليها. لقد تمكن العلماء من العثور على وقائع بسيطة للغاية أكثر مما كنا نتصور، مثال ذلك أن الفيزيائيين وجدوا هذه الوقائع في الذرة، كما وجدها البيولوجيون في الخلية Cell ووجدها الفلكيون في المسافات بين الكواكب التي يمكن النظر إليها كنقط بالمقارنة مع هذه المسافات.

ولكن ما دمنا قد وجدنا الانتظامات Regularities فإن علينا أن نبحث عن أوجه الاختلاف بدلاً من التشابهات Similarities، لأن الاختلافات هي الشواذ التي تحيرنا وتتطلب البحث. ومن خلال البحث عن أوجه الاختلاف يتبين هدف العلم بوضوح، إذ إن العلم يحاول أن يكتشف القوانين التي تشمل الوقائع المختلفة عن طريق التطرق من السوائع البسيطة إلى التعميم. وتبدو أهمية الوقائع هنا من زاويتين. الأولى، تسجيل النتائج العلمية التي توفر لنا الوقت والجهد، لأننا لسنا بحاجة إلى إعادة التجارب مرة أخرى. أما الثانية فهي التنبؤ بحدوث وقائع جديدة. إلا أن بوانكاريه يؤكد لنا أن النتائج العلمية التي ننتهي إليها دائماً إنما هي نتائج اصطلاحية.

لقد ظلت جامعة فيينا تحافظ على تقاليد ماخ، فتطورت حلقات البحث بصورة جادة، وازدهر المذهب التجريبي، وتابع بولترمان Boltzman 1844 - 1906 تعاليم ماخ.

وفي عام 1922 تصدر موريس شليك Moritz Schlick 1882 - 1936 كرسي الاستاذية للعلوم الاستقرائية في تلك الجامعة، والتفت حوله نخبة من اتباع مناقشة المشكلات الفلسفية، إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في الحلقة لم تكن لهم اهتمامات فلسفية

أرنست نيجل Ernst Nagel وتشارلس موريس Charles Morris.

لقد انفرط عقد حلقة فيينا - بعد أن اشتهرت حركة الوضعية المنطقية كحركة عالمية - ففي عام 1930 أصبح كارناب أستاذاً بجامعة براغ بالإضافة إلى زميله فيليب فرانك، ورحل هيربرت فايجل إلى الولايات المتحدة، ومات هانز هان عام 1934، وقتل شليك على يد أحد تلامذته عام 1936. وفي عام 1938 حظرت السلطات النازية نشاط الحلقة، فرحل نيوراث إلى هولندا، واتجه فايزمان إلى انكلترا، وغادر كارناب ومنجر وجودل إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وفيما بعد ذلك أخذ كل عضو من أعضاء الجماعة يعمل بمفرده.

أولاً- الوضعية المنطقية ومبدأ التحقيق:

شاع مبدأ التحقيق Verification في دوائر الفكر المنطقي لمدرسة الوضعية المنطقية، لكن أقطاب هذه المدرسة لم يتفقوا على معيار محدد لتمييز هذا المبدأ رغم أنهم «يشتركون في تصورات واحدة بعينها ويواجهون المسائل بنفس الطريقة»، فكل واحد من أقطاب هذه المدرسة كان له رأي مخالف للآخرين. ووجهة النظر الأساسية التي بنوا عليها موقفهم كانت تقوم على أساس أننا نختبر الفروض أو النظريات عن طريق مواجهتها بالخبرة أو التجربة، وبينما كان يرى بعضهم أن الاختبار يكون بالرجوع إلى الخبرة، كان يرى آخرون أن قضايا العلم يتم التحقق منها عن طريق اختبارها في مواجهة قضايا أخرى.

ويعد شليك Schlick أول من قام بصياغة هذا المبدأ - في إطار حلقة فيينا - بعد المناقشات الطويلة التي دارت بينه وبين فتنجشتين. ومن إحدى قضايا الرسالة Tractatus، خاصة القضية التي يقول فيها فتنجشتين «ولأن نفهم معنى قضية ما، هو أن نعرف ما هنالك، إذا كانت صادقة». فقد عرفت هذه القضية في حلقة فيينا بالإعلان الصريح من جانب فتنجشتين عن قبول مبدأ التحقيق، الأمر الذي جعل أصحاب الوضعية، يذهبون إلى أن معنى «القضية إنما تحده طريقة قبولها للتحقق»، أو بعبارة أخرى لا يصبح للقضية معنى إلا عندما تبين إمكان تطبيقها تجريبياً. وهذا التصريح يرتبط بموقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقا، وهو ما سبق أن نادى به هيوم في تصنيفه للقضايا إلى نوعين: الأول، القضايا المنطقية والرياضية والثاني القضايا التجريبية. أما القضايا

الفلسفة ليست نظرية وحسب، وإنما هي نشاط فعال... نتيجة الفلسفة ليست عدداً من القضايا الفلسفية، وإنما توضيح القضايا. فالفلسفة ينبغي أن توضح الأفكار.. لقد حركت الرسالة مجموعة من المناقشات داخل دائرة فيينا التي قبلت الكثير من قضاياها، ورفضت البعض الآخر. ولذا نظر شليك إلى مفهوم الفلسفة الذي عرضته الرسالة على أنه نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة.

وفي عام 1929 أصدرت حلقة فيينا مؤلفاً بعنوان: حلقة فيينا تصورها العلمي للعالم أعلنت فيه عن أهدافها ومنهجها. لقد تمثل الهدف الرئيسي لحلقة فيينا في توحيد العلوم الجزئية، وتوحيد معارف الإنسان. أما استخدام التحليل المنطقي عند أعضاء دائرة فيينا فقد تم بصورتين (أ) صورة سلبية، إذ كان من أدق أهداف حلقة فيينا استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضيات والمعرفة الإنسانية بوجه عام. (ب) صورة إيجابية، هدفها توضيح تصورات ومناهج العلوم وبيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل تصدر عن معطيات الخبرة (وهذا هو أثر هيوم الرئيسي). وأول محاولة جرت لتنفيذ الصورة الإيجابية هي تلك التي أقدم عليها رودولف كارناب في كتابه التركيب المنطقي للعالم الذي صدر في عام 1928.

وبعد ذلك بوقت قصير عرفت حلقة فيينا باسم حركة الوضعية المنطقية وانتشرت بصورة سريعة فتكونت لها حلقة (سمنار) في برلين وانضم إليها هانز رشنباخ Hans Reichenbach، وريتشارد فون ميزس Richard Von Mises، وكورت جريبلنج Kurt Grelling، ثم كارل هيمبل Karl Hempel.

ثم صدرت مجلة المعرفة التي أخذت تجمع أبحاث الوضعية المنطقية تحت عنوان Ertkennis، كما صدرت لهم مجموعة من المقالات الصغيرة جمعت تحت عنوان «Unified Science» ومجموعة من الكتابات تحمل العنوان كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم وذلك في عام 1930، ثم أصدر كارناب مؤلفه الإعراب المنطقي للغة عام 1934.

وعقدت جماعة الوضعية المنطقية في صورتها الأولى والمتأخرة عدة مؤتمرات في براغ وكونفسبرغ وكوبنهاغن وباريس وكيمبردج، ثم عقدت مؤثراً في جامعة هارفارد 1939، وتوسعت الحلقة فأصبح لها أتباع في بولندا وهولندا واسكتدنافيا. أما في انكلترا فقد مثل الحلقة الفرد جولد إير الذي أصدر مؤلفه اللغة والحقيقة والمنطق عام 1936. وفي الولايات المتحدة الأمريكية تعاطف مع الحركة وانضم إليها

الملاحظة). وفي قضايا البروتوكول نشير إذن إلى أن «الشخص فلان يدرك كذا وكذا من المعطيات في زمان محدد محدداً تماماً، ومكان معين تعيناً تاماً».

ورأي نوثرات فيما يتعلق بقضايا البروتوكول يبدو أنه مستمد من نظرية الأنساق Coherence Theory التي تذهب إلى أن «قضية ما مقبولة إذا اتسقت مع القضايا المقبولة الأخرى، ومرفوضة إذا لم تتسق مع تلك القضايا المقبولة، والتي ترى أنه إذا كنا متحمسين لقضية ما تتعارض مع نسقنا المألوف من القضايا فإنه يجب علينا في هذه الحالة أن نستبعد قضية أو أكثر من القضايا التي قبلناها من قبل».

لكن هناك اعتراضات أربعة على نظرية الوضعية المنطقية في موقفها هذا، وقد سجل بعض الوضعيين هذه الاعتراضات فيما يلي:

الاعتراض الأول، إن مجموعة القضايا قد تكون متسقة فعلاً فيما بينها، لكن هذا لا يعني أن هناك أساساً تستند إليه المجموعة بحيث يمكن القول بأن القضايا المؤلفة للمجموعة يقينية. ذلك لأن القضايا المؤلفة للمجموعة تشبه البرهان الذي يوضع في صورة مقدمات ونتيجة. حقيقة قد يكون البرهان دقيقاً من الناحية الصورية بحيث لا ينطوي على أغلوطة، وتلزم نتيجته عن مقدماته، إلا أن مثل هذا البرهان قد تكون مقدماته كاذبة، أو محتملة الصدق. ولكن حتى إذا قبلنا المقدمة الأولى على أنها احتمالية فإنما يستند احتياها إلى قضية أخرى خارجة على النسق الذي تكون تلك المقدمة جزءاً منه.

الاعتراض الثاني، إن نظرية الاتساق إنما تتضمن وجود عدة مجموعات من القضايا كل مجموعة متسقة فيما بينها، ومع ذلك فكل مجموعة قد تختلف أو تعارض، مجموعة متسقة أخرى من القضايا أو مجموعات متسقة أخرى، ومن ثم لا نستطيع أن نسند الصدق المطلق لمجموعتين من القضايا تعارض الواحدة منها الأخرى، ولا نستطيع أن نقول إن مجموعة ما تتصف بالصدق المطلق دون المجموعات الأخرى.

الاعتراض الثالث، إن الهدف الأساسي لدعاة الوضعية المنطقية إنما هو إنكار الميتافيزيقا والاحتكام إلى الواقع التجريبي، ولكنهم أنكروا الالتجاء إلى الخبرة الحسية في موقفهم من تحقيق القضايا الأولية، وأصرروا على أن يكون تحقيقها فقط في إطار الأنساق اللغوية، وتلك خيانة لمذهبهم.

الاعتراض الرابع، إن الوضعيين أرادوا توجيهنا نحو معرفة شاملة للألفاظ واللغات دون أن تستند تلك المعرفة إلى عالم الواقع، كأنهم يقولون إن العالم الحقيقي هو عالم الألفاظ، أما عالم الواقع فهو عالم وهمي.

الميتافيزيقية فليست بذات معنى أو دلالة، ما دامت لا تندرج تحت أي من هذين النوعين.

1 - شليك وقضايا الملاحظة :

قدم شليك أول صياغة محددة لمبدأ التحقيق، في عبارته المشهورة التي يقول فيها: «حتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة. وهذه الحالات هي وقائع الخبرة. فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها، فالقضية توصف بالصدق أو الكذب، عن طريق إحالتها للخبرة مباشرة، لنرى هل هناك في العالم الخارجي واقعة تشير إلى ما تقوله القضية أم لا.

وعلى أساس هذا المفهوم يذهب شليك إلى أن لكل شخص ملاحظاته الخاصة، التي يمكن أن تعد أساساً للمعرفة العلمية التي يكونها عن ظواهر العالم الخارجي ووقائعه. وهذه المعرفة يعبر عنها في قضايا نخبرها عن طريق ما نستنبطه منها، بعد الرجوع للملاحظة. فإذا جاءت نتائج الاستنباطات متفقة مع ملاحظتنا المباشرة، فإننا في هذه الحالة نقول إن الخبرة أيدت النظرية وعندها تصبح القضايا التي أمامنا قضايا ملاحظة.

وقضايا الملاحظة في مفهوم شليك ذات طابع مؤقت، ينتهي بانتهاء صياغتها والرجوع إلى الملاحظة، فإذا ظهرت لدينا معطيات جديدة، وأردنا أن نخبرها بالرجوع إلى قضايا الملاحظة الأولى، فإن هذا الإجراء يصبح صعب المنال لأن قضايا الملاحظة الأولى تكون قد فقدت خاصيتها الأساسية كقضايا ملاحظة، لأنها أصبحت موضعاً للخطأ، الذي يرجع إلى التغيرات التي تطرأ على الذاكرة، أو الخطأ في الكتابة، وما إلى ذلك من العوامل التي تفقدها خاصيتها الأساسية.

2 - نوثرات وقضايا البروتوكول :

أما نوثرات Neurath فإنه يؤسس موقفه على القول إن «القضايا تقارن بقضايا مثلها، لا بالخبرة أو الوقائع، أو بأي شيء آخر. فالخبرة أو الوقائع أمور بلا معنى، وتنتمي للميتافيزيقا، وبالتالي لا بد من رفضها»، والبحث عن الأصل الذي يخلو من الميتافيزيقا. ومن ثم فإنه يرى أن القضايا لا بد وأن تحيى صياغتها متفقة مع نوع من القضايا التي يطلق عليها قضايا البروتوكول Protocol Proposition. وقضية البروتوكول تحتوي على «اسم علم أو وصف معين لشخص ما يلاحظ شيئاً محدداً أو تحتوي على كلمات تشير إلى فعل

٣- آير والتحقيق الضعيف:

أما آير فإن له موقفاً آخر من التحقيق يختلف تماماً عما ذهب إليه أركان الوضعية المنطقية. وقد وصف هذا الموقف بمبدأ إمكان التحقق الذي يرى فيه «إن القضية التجريبية إنما هي بمثابة فرض ينتظر التحقيق».

يرى آير على غرار هيوم أنه يمكننا تصنيف القضايا في فئتين: الأولى تضم كل القضايا التي لها معنى وتشمل القضايا القبلية مثل قضايا الرياضيات والمنطق التي لا يتوقف صدقها على إجراء تحقيق تجريبي، لأنها لا تتعلق بعالم الخبرة ولا تقدم لنا أخباراً عنه. ومن ثم فإنها صادقة صدقاً مطلقاً. والثانية تضم القضايا التجريبية التي تتصل بالواقع التجريبي ويتوقف صدقها بالتالي على عالم الخبرة. والقضايا التي لا تندرج تحت أي من الموقولتين تتسم بكونها قضايا ميتافيزيقية خالية من المعنى.

ويقدم لنا آير تمييزاً بين نوعين من التحقيق في إطار تصنيفه للقضايا إلى قبلية وتجريبية، حيث يميز بين التحقيق بمعناه القوي والتحقيق بمعناه الضعيف. التحقيق بالمعنى القوي توصف به القضية «إذا كان من الممكن إثبات صدقها إثباتاً حاسماً». وهذا المعنى للتحقيق تتمتع به القضايا القبلية، أي قضايا المنطق والرياضيات، والقضايا الأولية Basic Propositions وهي القضايا الوجدانية والقضايا التي تعبر عن الاحساسات والانفعالات الشخصية، ويكون تحقيقها بالرجوع إلى الوقائع المباشرة من حيث تمثلها الخبرة الراهنة. أما التي توصف بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف، فهي تلك التي «إذا كان من الممكن للخبرة أن تجعل لتلك القضية صدقاً احتياطياً»، بمعنى الميل للتصديق، كانت من هذا النوع. وهذا المعنى يصح على قضايا العلوم التجريبية مثل الفيزياء.

ومعنى وصف القضية التجريبية بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف، يتمثل في أن العلماء حين يلجأون للمواقع التجريبية لاختبار النتائج التي حصلوا عليها من الفروض التي حصلوا عليها بالاستنباط، فإنهم يعرفون جيداً أن الخبرة المباشرة لا تضيئي طابع اليقين المطلق على النتائج، وإنما تجعلها احتمالية الصدق، فهذه القضايا إذن «تصف جزءاً من عالم الخبرة الراهنة أو الممكنة. فإذا أيد عالم الخبرة هذه القضية كانت صادقة وإذا تضاربت مع ما لدينا من وقائع أو حوادث أو ظاهرات كانت قضية كاذبة». والقول بأن القضية إذا ما تأيدت كانت صادقة، وإذا تضاربت أو تناقضت كانت كاذبة، يستند إلى تحليلات العلماء التي كشفت لنا عن صعوبة التنبؤ

ببقين تام، يصح على كل حوادث المستقبل، فقد يتكشف لنا في المستقبل حالات تفضي إلى تكذيب النتائج التي توصلنا إليها في الزمان الحاضر، وبالتالي تؤدي إلى بطلان الفرض ورفضه، لذا فإننا نقول إن التحقيق يتم فقط في ضوء الخبرة الراهنة: قد نكتشف في المستقبل أن للذرة مكونات أو خصائص غير التي نعرفها الآن. ولذا فإننا ننظر للقضية التجريبية «كل ذرة تتركب من الكترون أو الكترونات تدور حول نواة» على أنها قضية يمكن تحقيقها فقط بالمعنى الضعيف. ومن ثم فإن موقف آير يكتسب أهميته من خلال التمييز بين التحقيق الحاسم الذي يصح على القضايا القبلية والتحقيق الاحتمالي الذي يمكن في إطاره قبول قضايا العلوم التجريبية. التحقيق الحاسم تحقيق بالمعنى القوي. والتحقيق الاحتمالي تحقيق بالمعنى الضعيف، ولا يمكن تحقيق القضية التجريبية تحقيقاً حاسماً لأمرين:

الأول: إنه مهما ازدادت الحالات التي تواجهنا بها الخبرة الحسية لتأييد القضية التجريبية، فلا يمكن إقامة الصدق الكلي للقضية.

والثاني: إن هناك عدداً لا متناهياً من الأمثلة الجزئية يندرج تحت القضية لا تطلعنا الخبرة عليه سواء ما كان منها في الماضي أم الحاضر أم المستقبل.

على هذا النحو نتبين أن آير في نسق الفلسفة المعاصرة يتفق مع هيوم في تمييزه بين القضايا القبلية والقضايا التجريبية، وفي إنكاره لصفة اليقين المطلق الذي نسب إلى القضايا التجريبية في الاستقراء التقليدي. ولكن نجد أنه يتجاوز موقف هيوم مطوراً إياه من خلال المفاهيم والتصورات التي كشفت عنها التطورات العلمية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، خاصة فيما يتعلق بقبول قضايا هذه العلوم. وقد أنكر آير وصف قضايا هذه العلوم باحتمالية الصدق الذي نجده في نظريات الاحتمال الرياضية. ونستطيع أن نقول في ضوء تصور الاحتمال إننا نتصور احتمال صدق القضية على أنه ميل للتصديق. إضافة إلى ذلك هنالك موقف أصيل يعبر عنه آير فيما يتعلق باختبار الفروض. ليس هناك اختبار حاسم لقضايا العلوم التجريبية. الاختبار يكون فقط بالمعنى الضعيف الذي يعني الميل للتصديق في ضوء الخبرة الراهنة. وهذا ما جعل آير يصف المبدأ الذي ينادي به في تحقيق العلوم التجريبية بأنه «مبدأ إمكان التحقيق».

4 - كارل هيمبل والتأييد:

إلا أن كارل هيمبل يتعدى بأفكاره عن مبدأ التحقيق، ويتخذ طريقاً مخالفاً لكل الآراء التي ذهبت إليها الوضعية

الفرض، رغم أنه لم يوضع لتفسيرها، فالتأييد بوقائع جديدة يزيد من ثقتنا بالفرض.

لقد تمسكت الوضعية المنطقية بمبدأ التحقيق في صور متعددة، وحاول أقطابها البرهنة على الأفكار التي ذهبوا إليها بطرق متعددة ومن أهمها نظرية الاحتمال، فأخذوا تارة بالتفسير المنطقي للاحتتمال، وأخرى بالتفسير الفيزيائي. ومن أهم هؤلاء الفيلسوف المنطقي الوضعي رودلف كارناب وفون ميزيس.

5 - كارناب والتفسير المنطقي للاحتتمال:

نقصد بالتفسير المنطقي أو القبلي أن قضية الاحتمال الأساسية ذات الصورة احتمال (س) على أساس (ص) هو (ل) صادقة قبلياً Apriori: القبليّة تعني أن تقدم تفسيراً منطقياً للاحتتمال مستقلاً عن وجهة النظر التجريبية، أي مستقلاً عن الوقائع الخارجية حيث القضية من هذا النوع يتم توثيقها بالتحليل المنطقي فحسب وتلك هي وجهة النظر الأساسية التي تشترك فيها نظريات كينز وجيفرز وكارناب.

ويعد كارناب أكبر ممثلي التفسير القبلي لأنه يمثل أعلى مراحل تطوراً، فضلاً عن تناوله لمشكلة الاحتمال من جوانبها المتعددة منطلقاً من التحليل الدقيق للنظريات والمواقف التي عالجت مشكلة الاحتمال.

والواقع أنه رغم أن كارناب يتناول نظرية الاحتمال من جوانبها المتعددة، إلا أنه يمكننا أن ندين خطأً فكرياً واضحاً في ثنائيا تحليلاته. فالمشكلة الجوهرية تتمثل في محاولة العثور على تفسير كاف لكلمة احتمال، بمعنى أن المشكلة تترد إلى التفسير. هل نفسر الاحتمال على أساس امبريقي أم على أساس منطقي؟ إنه يبدو بوضوح أن تفكير كارناب يستمد خطوطه الرئيسية من ثنائيا تفكير فتنجنشتين الذي ذهب في رسالته Tractatus إلى أن المشكلات المعروضة على الفكر تترد بأسرها إلى مسألة الإيضاح، أو التحليل المنطقي. فكيف أحال كارناب المشكلة إلى التفسير؟

أعلن كارناب في مقالته الموسومة «تصوران للاحتتمال» 1945، أن تصوره للاحتتمال يعبر عن درجة التأيد Degree of Confirmation وأن تصور درجة التأيد المنطقي Logical Semantical وفي مقالته «في تطبيق المنطق الاستقرائي»، 1947 - 1948، ذهب إلى أن تصور درجة التأيد هو ما يعبر عنه بمبدأ البيّنة الكلية Principle of Total Evidence. نبدأ أولاً بكلمة عن مبدأ البيّنة الكلية.

المنطقية، فقد وجد هيمبل أن مبدأ التحقيق يفضي إلى مآزق منطقية لا يمكن الخروج منها، فضلاً عن أن تاريخ العلم لا يدلنا بصورة واضحة على ما يمكن أن نسميه بالتحقيق. فالعلوم تسعى لدرجة من التأيد، لأن التحقيق التام أمر مستحيل لارتباطه بالاستقراء، فإذا كنا نبحث عن التحقيق للفروض التي يضعها العالم وهو بصدد تفسير الظواهر، فإن هذا الإجراء يتطلب منا أن نتسّطر نهاية العالم حتى تتمكن من أن نتحقق منها بالمعنى الدقيق لكلمة التحقيق. أضف إلى ذلك أن كل الشواهد في تاريخ العلم تدلنا على أن العالم ينتخب Select عينات ممثلة ويقوم بإجراء تجاربه على هديها. ومعنى هذا الإجراء من جانب العالم أن مسألة التحقيق متعذرة بل ومستحيلة. ومن ثم علينا أن نطرح التحقيق جانباً ونحدث عن التأيد.

إن هيمبل يرى أن نتائج الاختبارات التي تجري بالنسبة للفروض لا تزودنا ببرهان حاسم، يمكن على أساسه أن نقبل الفرض. فالاختبارات تقدم لنا بيّنة Evidence تؤيد الفرض بدرجة أعلى أو أقل. لذا فإن قبول الفرض وتأييده يستند إلى مجموعة متباينة من الخصائص عن البيّنة ذاتها، وهذه الخصائص هي التي نجعلنا نقبل الفرض.

ومع أن الشواهد الجديدة المؤيدة للفرض كثيراً ما يقال إنها ترفع من درجة تأييده إلا أن هيمبل يذهب إلى أنه لا يمكن أن نعتد على عدد الشواهد التي ينظر إليها على أنها كم مضاف للبيّنة، بل على العكس من ذلك لا بد وأن نبحث عن تنوع البيّنات. فكلما كان التنوع شديداً كان التأيد للنتيجة أقوى.

ومن بين العوامل المتعددة التي تؤدي إلى عدم القدرة على تأيد الفرض، أن يكون التنوع مستحيلاً، لعدم معرفتنا الجيدة بالحد الأدنى للعوامل التي تؤثر على الظاهرة، أو لاختلاف قوة الإبصار لدى المجرّبين، أو لاختلاف معتقداتهم.

ويلاحظ هيمبل، أن الفرض حين يوضع لتفسير ظاهرة معينة، فإن الصورة أو الهيئة التي يوضع بمقتضاها الفرض تتضمن الظاهرة ذاتها. وعلى هذا فإن الظاهرة التي نريد تفسيرها تشكل بيّنة مؤيدة للفرض، إلى جانب ضرورة تأيد الفرض ببيّنات جديدة تضيفها معطيات لم تكن معروفة من قبل، أو لم يتضمنها الفرض. وربما كان هذا متمثلاً في أن الكثير من الفروض في نطاق العلوم الطبيعية وجدت تأييدها من الظواهر الجديدة، وكانت نتيجة ذلك أن ارتفعت درجة تأييدها. مثال ذلك أن فرض الجاذبية النيوتوني وضع أساساً لتفسير حركة سقوط الأجسام وحركة الكواكب، ولكن وجدت ظواهر جديدة مثل ظاهرة المد والجزر أفضت إلى تأييد هذا

يمكننا إذن من تصور كارناب لمبدأ البيئة الكلية وتصور درجة التأييد أن نفهم حقيقة موقفه من الاحتمال، فالنظريات المختلفة للاحتمال تعد بمثابة محاولات لتفسير التصورات قبل العلمية للاحتمال، وبذا فإن التفسير يعني الانتقال من التصورات قبل العلمية، على اعتبار أنها تصورات غير دقيقة إلى تصورات دقيقة، تعبر عن تطور اللغة العلمية وتستند إلى قواعدها. وعلى هذا فإنه يمكن التمييز بين تصورين أساسيين للاحتمال: الأول، منطقي ويعبر عن درجة التأييد، ويرمز له بالاحتمال 1 والثاني، تصور يعبر عن التكرار النسبي Relative Frequency لخاصية واحدة للحوادث أو الأشياء الواحدة منها بالنسبة للأخرى، وهو تصور الاحتمال 2. وهكذا فإن كارناب يأخذ بتصور الاحتمال 1، لأن المشكلة الأساسية في ميدان العلوم الاستقرائية، مشكلة منطقية وسيمايتيكية، وهذا ما يميزها عن المشكلات المثلثولوجية أو المنهجية.

ويعني تصور درجة التأييد بالكشف عن طبيعة منطقية وسيمايتيكية للاحتمال أن هذا يتمثل في أن الجملة المعبرة عن تصور الاحتمال 1، لا تستند إلى ملاحظة الوقائع، وإنما تقوم على التحليل المنطقي، فإذا تمت صياغة الفرض (س) والنتائج الملاحظة (ص)، فإن السؤال عن تأييد (س) بواسطة (ص)، يمكن الإجابة عنه فقط بالتحليل المنطقي لكل من (س)، (ص) وعلاقاتها. وما دام الاحتمال 1، يستند إلى التحليل المنطقي، فإن معنى الصدق الذي نبث عنه، إنما هو الصدق التحليلي، وهذا ما يجعلنا نقول: إن السؤال المتعلق بدرجة التأييد لا يتطلب معرفة بالوقائع التجريبية، رغم أن (س)، (ص) تشيران فعلاً إلى وقائع. إن كل ما يلزمنا معرفته هو الصدق المنطقي لكل من (س)، (ص) من تحليل معنى الجملة المعبرة عن (ص) منطقياً.

ويكشف كارناب عن حقيقة هذا المفهوم من المقارنة التي يعقدها بين المنطق الاستنباطي والمنطق الاستقرائي، من حيث أن «حلول مشكلاتهما لا تحتاج لمعرفة بالوقائع، وإنما تحتاج إلى تحليل المعنى»، ومن ثم فإن الخاصية المنطقية للتأييد يمكن تفسيرها عن طريق عقد المقارنة بينها وبين علاقة التضمن المنطقي Logical Implication في المنطق الاستدلالي. إننا في مجال المنطق الاستدلالي نقول إن الجملة (س) «كل الناس فانون وسقراط إنسان» والجملة (ص) «سقراط فان» لكل من (س)، (ص) مضمون واقعي، ولكنه إذا أردنا أن نعرف ما إذا كانت (س) تتضمن (ص) منطقياً، فإنه لا يلزمنا أن نعرف ما إذا كانتا تشيران فعلاً إلى وقائع خارجية أم لا. وينفس

وجد كارناب أن موقف كينز المنطقي، فيما يتعلق بتفسير الاحتمال على أنه علاقة بين القضايا، يشير صعوبات معينة. فقد تصور كينز علاقة الاحتمال على أنها غير قابلة للتعريف أو التحليل، بمعنى أن تصور الاحتمال «أولي بسيط لا يمكن رده إلى تصورات أبسط منه» وإن علاقة الاحتمال بناء على هذا التصور لا يمكن فهمها إلا في ضوء «درجة الاعتقاد العقلي»، لأنه «لكي يمكن تعريفها يلزم أن نصل إلى تحديد علاقة الاحتمال بدرجة الاعتقاد المقبول لدى العقل» هذا التصور من جانب كينز يكشف عن صعوبات منطقية، لأنه إذا افترضنا أن مراهناً في حلبة السباق يأخذ بوجهة نظر كينز، فإن عليه أن يضع في اعتباره الفرص المتاحة أمام الجواد الذي سيراهن عليه ليفوز في السباق، ومن ثم فلا بد من أن يكون عاقلاً ليمكنه أن يحسب بدقة درجة اعتقاده بانتصار الجواد وفقاً لاحتمالات موضوعية. فإذا كانت البيانات التي لديه ل 1، ل 2... هي كل البيانات التي يعرفها مباشرة، فإنه لا يمكنه أن يحذف من دائرة معارفه أية قضية صادقة يمكن في اتصالها بغيرها من المعطيات الأخرى أن تؤدي إلى اختلاف في نتيجة الاحتمال. في هذه الحالة يتساءل آير: «كيف يمكن لنا أن نقول إن احتمالاً ما أفضل من الاحتمالات الأخرى التي سبق تقريرها؟» إذا كانت التقديرات صحيحة في كل حالة، فإن كل القضايا الاحتمالية تصبح صادقة بالضرورة، وعلى هذا فقولنا: إن قضية من القضايا تفوق غيرها في درجة الاحتمال سيثير مشكلة بالنسبة لكينز، لأنه لكي نقول إن لدينا ضماناً كافياً لقبول قضية ما، فإن هذا يعني أنها تنتج من قضية أخرى، أو مجموعة من القضايا التي لدينا ضمان كاف لقبولها، وعندئذ فإننا سننتهي إلى تسلسل لا نهائي. ومع أن كينز يستند في موقفه من القضايا إلى أن هذا النوع من القضايا يعرف بطريقة حدسية مباشرة، وتعد بمثابة المعرفة اليقينية التي تستند إليها درجة الاعتقاد العقلي، إلا أن هذا الموقف كما يرى آير، لا يقوم حجة أمام الاعتراض على نظريته.

ومن ثم فإن كارناب حاول أن يتغلب على صعوبات موقف كينز عن طريق إدخال مبدأ البيئة الكلية الذي ينص على أنه: إذا كانت ح (س، ص) تعبر عن درجة تأييد (س) في ضوء البيئة (ص)، وكان لدينا تعريف للدالة (ح) تستند إليه المصادرة ح (س، ص) = م التي تقرر القيمة (م) للدالة (ح) في حالة وجود (س)، (ص)، فإن علينا أن نضع في اعتبارنا البيئة الكلية (ص) المتاحة للشخص صاحب التساؤل، والتي تعد بمثابة معرفته الكلية بنتائج ملاحظاته، ويمكن حذف أية إضافة أخرى لمزيد من البيانات التي لا تغير من قيمة الدالة (ح).

لأننا في هذا التصور لا ننسب قيمة عددية لاحتمال سقوط المطر غداً، وإنما القيمة العددية تصح فقط على العلاقة بين التنبؤ بالمطر، والتقدير الذي لدينا من الأرصاد الجوية. وبما أننا نأخذ في اعتبارنا العلاقة المنطقية فحسب، «فالقضية تكون صادقة تحليلياً (إذا كانت صادقة) وعلى هذا فإنها ليست بحاجة للتحقيق بطريق ملاحظة الطقس غداً، أو أية وقائع أخرى». وهذا يكشف لنا عن خطأ النظرة التي ذهب إليها التقليديون الذين حاولوا استنتاج تكرارات مستقلة من قيمة الاحتمال المنطقي، فانتقلوا بطريقة غير مشروعة من مفهوم الاحتمال 1 إلى الاحتمال 2. وتبين هذا من مثال الزهر، فمن التشابه بين جوانب الزهر ذهب التقليديون إلى أن احتمال ظهور وجه ما $\frac{1}{6}$ ، فلا بد أن تقضي رمية واحدة من بين ست رميات إلى ظهور الوجه المطلوب إلى أعلى. في هذا المثال نجد الانتقال واضحاً من قضية منطقية بحثة بقررها الاحتمال 1، إلى قضية واقعية ذات صفة تكرارية وهي الاحتمال 2، وهو أمر غير مشروع، لأنه لا يوجد مبرر يجعلنا نتقل مما هو منطقي إلى ما هو تجريبي.

يعالج كارناب المسألة من منظور المنطق الاستدلالي. فإذا كانت (س) «سيسقط المطر غداً»، (ط) «سيسقط مطر وتهب رياح غداً»، وافترضنا أن شخصاً ما استنبط أن «(س) تتضمن (ط) منطقياً»، فإنه من هذه القضية والقضية القائلة «احتمال (س) على أساس البينة (ص) $\frac{1}{5}$ »، نجد أن الاختلاف بين القضيتين يرجع إلى أن الأولى تقرر تضمناً منطقياً تاماً، على حين أن الثانية تقرر تضمناً منطقياً جزئياً Partial Logical Implication. وفي حالة كذب القضية الثانية، نواجه إضعافاً لقواعد المنطق فحسب، لكن هذا الكذب لا يقوض مبدأ التجريبية أو يضعفه، لأن ما يضعف المبدأ التجريبي يتمثل في تقرير جل وقائعية لا تستند إلى أساس تجريبي كاف.

ومع أن كارناب يتفق مع رايخنباخ 1891-1953 Reichenbach في تقرير أنه «في حالات معينة توجد علاقة وثيقة بين الاحتمال 1 والتكرار النسبي» فإن العلاقة موضع تساؤل من جانب كارناب، فما هي طبيعتها؟

في مثال يقدمه لنا كارناب، إذا قلنا إن البينة (ص) تقرر أن من بين 30 حالة لوحظ أن لها الخاصية (هـ 1)، هناك 20 حالة لها الخاصية (هـ 2) فإن التكرار النسبي هـ 2/هـ 1 في العينة الملاحظة $\frac{2}{3}$. فإذا كانت البينة الملاحظة (ص) تؤكد أن فرداً معيناً (ك) لا ينتمي للعينة هو (هـ 1)، وأن (س) هو التنبؤ بأن (ك) هي (هـ 2)، فإن درجة التأييد في هذه الحالة ح

القدر، فلنكي نقرر الدرجة التي يتأيّد بها الفرض (س) بواسطة البينة (ص) فإننا لا نحتاج لمعرفة ما إذا كانت (س)، (ص) صادقتين أو كاذبتين بالإشارة إلى الوقائع الخارجية، وإنما كل ما نحتاجه يتمثل في التحليل المنطقي لمعنى (س)، (ص). وهنا نجد كارناب يميز بين تصورات ثلاثة أساسية للتأييد، ويرى أن هذه التصورات تتعلق بالجانب المنطقي والسيمانتيكي. التصور الأول، إيجابي أو وضعي Positive، ويعبر عن علاقة بين جملتين، وليست خاصية لواحدة منها. الثاني مقارنة Comparative، حيث (س) تؤيدها (ص) على الأقل بدرجة أعلى من تأييد (س) بواسطة (ص). أما التصور الثالث، فهو التصور الكمي Quantitative وهو تصور درجة التأييد، حيث (س) تتأيّد بواسطة (ص) بالدرجة (ل).

لقد وجد كارناب أنه من الضروري أن يقيم تمييزاً حاسماً بين تصور الاحتمال 1 المعبر عن درجة التأييد، وتصور الاحتمال 2 المعبر عن التكرار النسبي حتى تصبح قضية التفسير الاحتمالي واضحة. لذا وجدناه يعالج التصورين من منظور منطقي بحث، فكل من تصوري الاحتمال 1 والاحتمال 2، إذا ما نظرنا إليهما من الناحية الكمية، يدلّ على أنها دالات لنوعين من الحجج، بحيث أن قيم كل منهما تعبر عن أعداد صحيحة تقع بين الصفر والواحد الصحيح. إن الحجة Argument الأساسية لتصور الاحتمال 1 هي الجملة أو القضية، التي ينظر إليها على أنها مستقلة تماماً عن الوقائع التجريبية، وهذا ما يميز تصور درجة التأييد عن التكرار النسبي الذي يستند إلى الفرض والبيّنة بحيث تعتبر قضيتيه الأولى معبرة عن وقائع، ومن ثم فهي قضية تجريبية.

لكن كيف يصل كارناب لتحديد موقفه من درجة التأييد؟ الواقع أنه يمكننا فهم هذا الموقف في ضوء رده على اعتراضات التجريبيين. لقد تنبه كارناب إلى أن تصوره للاحتمال 1 كتصور قبلي قد يكون موضعاً للنقد من جانب التجريبيين، لذا وجدناه يتناول هذا الموقف من خلال مناقشته لمثال متعلق بالتنبؤ. يتمثل اعتراض التجريبيين فيما يلي: إذا قلنا أن الفرض الذي لدينا (س)، والمتعلق بحادثة مفردة، يقضي إلى التنبؤ الفائل ستمطر غداً فكيف يمكن أن تتحقق القضية «احتمال المطر غداً بناءً على البينة المعطاة من الملاحظات الجوية هو $\frac{1}{5}$ ؟». يقول التجريبيون إننا نلاحظ إما سقوط المطر غداً، أو عدم سقوطه، لكننا في الواقع لا نجد ما يشير إلى إمكانية تحقيق القيمة $\frac{1}{5}$.

إن كارناب في تنفيذه لهذا الرأي يؤكد أن تصور التجريبيين خاطيء لأنه يتمثل بالضرورة طبيعة قضية الاحتمال 1، ذلك

شيكاغو، لأن الأمر يتعلق بعلاقة التضمن، فالبيئة المعطاة (ص) تحدد مجال الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، كما أن الفرض (س) يحدد مجال الناس (م) الذين هم ذوو شعر أسود. ومن البيئة (ص) ينتج أن هذين المجالين هما مجال مشترك، يحدد بواسطة مجال الناس الذي هم سكان شيكاغو وذو شعر أسود. فإذا كانت (ك) قضية صورتها (م) لها الخاصية (م) فإن الدالة ل (م) تنسب للخاصية (م) عدداً موجباً، ومن ثم فإن ل (ص) هي مجال كل الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، بينما ل (س) هي مجال (ص) الناس ذوو الشعر الأسود. والمتصل المنطقي (س. ص) يقرر أن الفرد (م) أحد سكان شيكاغو هو في نفس الوقت ذو شعر أسود. وعلى هذا فإن (س. ص) هو نطاق كل سكان شيكاغو ذوي الشعر الأسود، ومن ثم فإن:

$$\frac{2}{3} = \frac{ل(س \cdot ص)}{ل(ص)}$$

لكن هناك اعتراضات قوية على مبدأ البيئة الكلية الذي أعلنه كارناب وتصور علاقة الاحتمال المنطقية في ضوءه. الاعتراض الأول، يتمثل في أن مبدأ البيئة الكلية يستند إلى دعامة برغماتية، وهو أبعد ما يكون عن مبادئ الأخلاق، فالأخلاق تعني أنه يجب علينا أن نختار بالتساوي في المراهنة مثلاً، ومعنى هذا أن النتيجة في كل حالة من حالات الاختيار ستمثل صدقاً ضرورياً، وعلى هذا لن يكون هناك سبب أخلاقي لتفضيل صدق ضروري على آخر. أضف إلى ذلك أن المراهن في حلبة السباق إذا ما أراد أن يعرف كل البيئات المتعلقة بحالة الجواد الذي سيراهن عليه، فإنه قد يتصرف بطريقة منافية للأخلاق، فقد يدفعه الأمر مثلاً إلى إكراه متخصص في الأشعة لفحص رثي الجواد، أو لسرقة بعض المال لتسديد نفقاته إذا كانت باهظة، وهذا ما لا تقره الأخلاق. أما الاعتراض الثاني فإذا ما نظرنا لمثال المراهنة في السباق، فإن مدرب الجياد يعرف أسرارها جيداً وعليه فإنه يملك أكبر قدر من المعلومات عنها، وبذا تصبح معرفتي بالبيئات الكلية الملائمة أقل من معرفته، وهذا ما يجعل حساباتي لفرصة فوز الجواد في السباق مختلفة عن حساباته، ومن ثم فإن النتائج التقديرية للحسابات ستكون مختلفة في كل من الحالين. وفي هذه الحالة سيصبح احتمال توصله إلى نتيجة صحيحة بناءً على حساباته أكبر من تقديري لها. وهنا تواجهنا صعوبة، لأنه إذا ما حاولت أن أضع تقديراً لدرجة تأييد فرضه في ضوء مجموع

(س، ص) = $\frac{2}{3}$ ، ومن ثم فإن قيمة (ح) تكون مساوية لتكرار نسبي معين، ومع هذا فإن كلاً من تصوري الاحتمال 1 والاحتمال 2، يظان مختلفين تماماً، لاعتبارات أربعة أساسية:

1- إن القضية (س، ص) = $\frac{2}{3}$ لا تقرر تكراراً نسبياً، مع أن قيمة (ح) تم حسابها على أساس تكرار نسبي معلوم - هذه القضية - كما يرى كارناب - منطقية بحتة حيث التكرار النسبي لكل من (هـ 1)، (هـ 2) يتقرر عن طريق جمل متعلقة بالوقائع، وبالتالي فإن القضية التي لدينا تثبت وجود علاقة منطقية بين (س)، (ص) وهذا ما لم يدركه راجنباخ معتقداً أن قيمة (ح) في القضية تستند إلى معرفتنا التجريبية للتكرار النسبي الملاحظ، ومن ثم نظر إلى قضية الاحتمال 1 على أنها تجريبية، وأقام مطابقة بينها وبين التكرار النسبي، لكن المضمون الواقعي المتعلق بالتكرار النسبي الملاحظ ينبغي ألا ينسب للقضية الاحتمالية، وإنما للبيئة (ص) المشار إليها.

2- إن ملاحظة بيئات مختلفة قد يقضي إلى قيم مختلفة للتكرار النسبي الملاحظ، ومن ثم يمكننا أن نطابق التكرار النسبي الملاحظ بالاحتمال 2، لأن الاحتمال 2، له قيمة واحدة فقط.

3- إنه يمكننا أن نبين أن تفسيرنا لا يطابق بين الاحتمال 1 والاحتمال 2 ولكن بين الاحتمال 1 وتقدير الاحتمال 2 في ضوء البيئة (ص)، ومن ثم فإن أفضل تقدير على أساس بيئة معطاة، يستند إلى قضية منطقية بحتة، على حين أن قضية الاحتمال 2 تجريبية.

4- إن تفسير قضايا الاحتمال 1 يشبه تماماً تفسيرنا للقضايا الحسابية: نقول عن القضية $3 + 2 = 5$ إنها صادقة، أما القضية $3 + 2 = 4$ فإنها قضية كاذبة. كذلك قضايا الاحتمال 1 - من حيث انها قضايا منطقية - أما أن تكون صادقة وفي هذه الحالة تكون قيمة الصدق (الواحد الصحيح)، أو أنها كاذبة وفي هذه الحالة تأخذ القيمة (صفر).

ويزودنا فرانك Frank بمثال لتصور درجة التأييد عند كارناب إذا كانت لدينا البيئة الملاحظة (ص) القائلة وعدد سكان شيكاغو 3 ملايين نسمة منهم مليونان ذوو شعر أسود، والفرد (م) يمثل أحد سكان شيكاغو، من هذا المثال وبناءً على قواعد المنطق الاستقرائي، يمكن أن نستدل على احتمال الفرض (س) حيث الفرد (م) ذو شعر أسود بناءً على البيئة (ص) يساوي $\frac{2}{3}$. وصدق الاستدلال في هذه الحالة لا يتوقف على ما إذا كان من الصادق أن سكان شيكاغو 3 ملايين وأن مليونين منهم ذوو شعر أسود، كما لا يعتمد أيضاً على ما إذا كان من الصادق أن الفرد (م) هو أحد سكان

أخرى لا يحدث فيها مثل هذا التلازم، فإنه إذا وضعنا قائمة سجلنا فيها الحالات، أمكننا أن نعرف التكرار النسبي لحالات حدوث (أ) مع (ب).

عدد المحاولات (ن) 8 7 6 5 4 3 2 1

نتيجة كل محاولة ب ب ب ب ب ب ب ب

التكرار النسبي (أ و ب) $\frac{5}{8} \frac{5}{7} \frac{4}{6} \frac{3}{5} \frac{2}{4} \frac{2}{3} \frac{1}{2} \frac{0}{1}$

نلاحظ هنا أن (ب) تشير إلى أن أ لا تحدث مع ب. ونلاحظ أيضاً أن الكسور الموجودة تحت كل من ب، ب تشير إلى نسبة حدوث ب مع (أ) في الحالات السابقة ولذا يتكون لدينا تالٍ لا نهائي من الكسور يعبر عن التكرار النسبي لكل من (أ و ب).

ب - العشوائية شرط التالي:

أهم ما تتميز به المتوالية السابقة أنها تميل إلى التقارب إذا وصلت لقيمة محدّدة Limiting - value معينة ولكن ل. والتقارب لا يعتمد على ضرورة وضع الحوادث في ترتيب زمني معين، لأن الشرط الأساسي الذي يخضع له التالي يتمثل في عدم الانتظام Irregularity أو العشوائية Randomness بمعنى أنه إذا كان لدينا تالٍ لا نهائي من كسور التكرار النسبي، أخذنا منه بطريقة عشوائية أي جزء. ونظرنا إليه على أنه متوالٍ، فإننا نجد أن المتوالي الجديد - الذي يمثل تتابعاً جزئياً - تقترب قيمته المحدودة من القيمة المحدودة للمتوالي الأصلي. فإذا تحقق هذا الشرط، أي إذا كان صنف الأشياء (أ) يشبع مطلب العشوائية، كان هذا الصنف مجموعة Collective وأصبح احتمال كون الشيء (أ) هو (ب) متمثلاً في حد Limit المتوالية اللانهائية لكسور التكرار النسبي المشتقة من المجموعة، وهو ما يمكن التعبير عنه بالصيغة:

ح (أ و ب) = الدالة المحدودة (أ) و (ب) التي تتجه إلى عدد لامتناه حيث (س) تعبر عن التكرار، (ن) تعبر عن عدد الأشياء.

ويعبر فون ميزس عن فكرته الأساسية بقوله:

من الممكن فقط أن نتحدث عن الاحتمالات بالإشارة إلى مجموعة معرفة تعريفاً دقيقاً. والمجموعة تعني ظاهرة معقدة أو سلسلة لا محدودة من الملاحظات تستوفي الشرطين الآتيين: (1) أن تتجه التكرارات النسبية للصفات الجزئية لكل عنصر في المجموعة إلى حدود ثابتة (2) وألا تتأثر هذه الحدود الثابتة بأي اختيار مكاني. .. والقيمة المُحدّدة للتكرار النسبي لصفة ما، مفترض أنها مستقلة عن أي اختيار مكاني، تسمى

البيّنات الكلية المتاحة بالنسبة لي، فإن هذا سيفضي إلى خطأ في الحسابات، ومن ثم لا بد أن تكون حساباتي في ضوء مجموع البيّنات المتاحة له، وهذا ما لا أعرفه. معنى هذا أنه لا يمكننا أن ننسب للفرض درجة من الاحتمال، لأن اختلاف الأشخاص سيفضي إلى اختلاف مجموع البيّنات الكلية المتاحة لكل منهم، وبالتالي فإن درجة الاحتمال التي ينسبها أحدهم للفرض ستختلف عن تقدير الآخرين، والاختلاف في التقدير هنا يعني الاضطراب في معالجة الاحتمال كعلاقة منطقية. الاعتراض الثالث، أنه إذا ما عاجلنا الاحتمال من خلال المنظور المنطقي فحسب، كعلاقة منطقية، فإن قضايا الاحتمال التي ستوصل إليها في هذه الحالة ستكون قضايا تحليلية، بمعنى أن السؤال الذي ستصبح قضية ما - وفقاً له - محتملة بناءً على قضية أخرى، سيعتمد على تقرير احتمالات ابتدائية لكل من القضيتين، فإن تحديد قيمة الاحتمال قبلياً يعني أنه ليس ثمة مجال لتدخل الخبرة التي تصحح مجرد حصيلة لتراكم البيّنات.

6- فون ميزس والتفسير الفيزيائي للاحتمال:

ينقلنا تصور نظرية تكرار الحوادث المحدود إلى تصور التكرار النسبي Relative Frequency لأننا قد نجد تكرارات نسبية مختلفة في عينات مختلفة. مثال ذلك إذا قمنا بسلسلة مؤلفة من 10 رميات بقطعة من العملة النقدية، فقد نجد أن التكرار النسبي لظهور الصورة في هذه السلسلة $\frac{4}{10}$ ، في حين أنه في سلسلة أخرى مؤلفة من نفس العدد من الرميات قد يكون التكرار النسبي $\frac{6}{10}$. ولذا فإنه إذا كانت مجموعتان من الأشياء (أ) ذات أعداد مختلفة من الأعضاء، فإنه قد يكون من المستحيل أن نحصل على نفس التكرار النسبي لكل منهما مع الأشياء (ب).

لذلك وجدنا فون ميزس يضع نظرية يمكن في ضوءها أن نتحدث عن صنف عدد أفراد لا متناه. يهمننا في نظرية فون ميزس ثلاث نقاط أساسية: الأولى، إن تتابع الحوادث يتم التعبير عنه في متوالية لا نهائية، والثانية، إن العشوائية شرط المتوالية. الثالثة، إن قضايا الاحتمال في ضوء هذه النظرية، كما يقول الشراح ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب. أ- تتابع الحوادث يعبر عنه في تالٍ لا نهائي.

إذا كان لدينا صنف الأشياء (أ) الذي يعبر عن تتابع لا نهائي Infinite Succession بحيث وجدنا من خلال الملاحظة أن هناك حالات تحدث فيها (أ) مع (ب)، وحالات

إليه إذا اخترنا صنفاً آخر غيره فأبي سبب جيد إذن نجده في نظرية التكرار يجعلنا نضع تقديراً لفرضنا بناءً على النسبة التي نحصل عليها من صنف دون آخر.

ثانياً - الهجوم على الوضعية المنطقية ومبدأ التحقيق :

يمثل كارل بوبر اتجاهاً منطقياً له أهميته في الفكر المعاصر. فقد عرف بموقفه النقدي من مختلف الآراء والنظريات المنطقية. ومن بين الآراء التي تناولها بوبر بالنقد الشديد، موقف الوضعية من مبدأ التحقيق في ارتباطه بالمنطق الاستقرائي.

يذهب بوبر في اتجاهه الأساسي إلى تأكيد أمرين مترابطين: الأول: أنه لا يمكننا أن نتحدث عن نوع من التأييد الاستقرائي لفروض ونظريات العلوم الطبيعية، لأن تصور احتمالية الفرض لا يزودنا بوسائل دقيقة للحكم على الفرض ذاته. والثاني، أن الخطوات المتبعة في اختبار فروض العلوم الطبيعية ينبغي تحليلها بدون أن نلجأ لاستخدام تصور قابلية التحقق الذي ذهب إليه الوضعية المنطقية، وبدون أن نستخدم تصور الاستقراء، أو احتمالية الفروض.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فإن بوبر يتناولها في ضوء موقف الاستقرائيين من مسألة تبرير الاستقراء Justification of Induction ومن خلال موقف راينباخ Reichenbach الذي اقترح مبدأ احتمالية الفروض، لإنقاذ المنطق الاستقرائي، خاصة في مبدأ التحقق.

إن الاستقرائيين يزعمون أن العلوم الاستقرائية تتميز بأنها تستخدم الطرق الاستقرائية Inductive Methods وبالتالي ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي. لكن بوبر يرى أن الاستدلال الاستقرائي الذي يتنقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية Generality ليس له ما يبرره، لأننا قد نفضي إلى نتيجة كاذبة. ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية بناءً على هذا الانتقال - يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام على الجزئيات الموجودة في العالم، وهذا مستحيل.

على هذا النحو نجد بوبر يصطدم برأي راينباخ الذي أكد أهمية مبدأ الاستقراء، على اعتبار أنه يحدد صدق النظريات العلمية «ومعنى أن نحذفه من العلم، هو أننا نجرد العلم من

«احتمال هذه الصفة في إطار المجموعة المعطاة». هذه الفكرة يصفها وليم نيل W. Kneale، بأنها إبداع رياضي، لأن فون ميزس استخدم فكري التقارب وعدم الانتظام معاً في تعريف المجموعة مما يعد ثورة داخل الرياضيات. والسبب في هذا الوصف أن فكرة التقارب في الرياضيات البحتة تنطبق على المتواليات اللانهائية المؤلفة وفقاً لقاعدة، مثل التالي $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{8}$ ، ... على حين أن فكرة فون ميزس تشترط العشوائية مطلباً أساسياً لإشباع المجموعة، ومن ثم فإن المتواليات وفقاً لهذا الشرط، إنما هي بلا قواعد ومن المستحيل حساب الحدود فيها من أي صفة لدينا، أو البرهنة قبلياً على اقترابها من حد معين. وهذا ما جعل فون ميزس ينظر إلى المجموعة نظرة ما صدقية، وحمل المدافعين عن النظرية إلى القول إن فون ميزس بفكرته عن المجموعة يحاول تنظير Idealization ما يوجد في الخبرة.

لكن وليام نيل في نقده لنظرية فون ميزس يؤكد أن تصوره يقضي إلى نوع من الخلط بين الصدفة والقانون، لأن حذف فكرة الانتظام وإحلال شرط العشوائية كمطلب أساسي لإشباع المجموعة يقضي على التمييز الذي وضعه هيوم بين القانون والصدفة.

جـ - قضايا الاحتمال ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب: والفكرة الهامة التي تطلعتنا عليها نظرية فون ميزس من خلال التأليف بين التقارب وعدم الانتظام تتمثل في القول بأن قضايا الاحتمال حين تفسر فإنها ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب، إذ لا يمكن تحقيق هذه القضايا قبلياً لأنها تشير إلى متواليات غير منتظمة، ولا يمكن تحقيقها بعدياً لأنها تشير إلى متواليات لا نهائية. وبنفس القدر لا يمكن تكذيبها بأي طريقة لأنه لا يمكننا أن نستدل بيقين أن متوالية غير منتظمة ولا نهائية تميل إلى الاقتراب من حد ثابت، ولذا فإن النظرية لا تزودنا باختبار حاسم.

ويقدم آير نقداً للنظرية فيقول: «إنني إذا افترضت أنني أبحث في تحديد احتمال استمرار حياتي حتى سن الثمانين، فإنه وفقاً لنظرية التكرار في أي مصدر من مصادرها، تعتمد الإجابة عن نسبة الناس الموجودين في العقد التاسع من العمر في صنف معين أنتمي إليه، ولكن مثل هذا التحديد تواجهه صعوبة في غاية الدقة. لأنني أنتمي إلى صنف كل الناس، وصنف الذكور الأوروبيين، وصنف الفلاسفة المحترفين... وهكذا، وبذلك فإن اختيار صنف معين من بين هذه الأصناف دون غيره سوف يقضي إلى نتيجة مختلفة عما قد يقضي

ثانياً: البحث عن الصورة المنطقية للنظرية، لنرى ما إذا كانت تتميز بكونها إمبيريقية أم علمية أم تحصيل حاصل. ثالثاً: المقارنة بين النظرية وغيرها من النظريات الأخرى، خاصة عن طريق التطبيقات الإمبيريقية للنتائج التي يمكن أن تستنبط منها.

وهذه الطريقة تهدف إلى معرفة كيف أن النتائج الجديدة للنظرية تستطيع أن تفي بمتطلبات التطبيق، سواء عن طريق التجارب العلمية البحتة، أم عن طريق التطبيقات العلمية التكنولوجية. كما وأنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها في سياق المعرفة العلمية، يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية، فيما نطلق عليه التنبؤات، خاصة التنبؤات التي يمكن اختبارها أو تطبيقها بسهولة. ومن بين هذه القضايا نخار التنبؤات التي ليست مشتقة من النظرية السائدة - أي التنبؤات التي تناقض النظرية السائدة - ثم نحاول الفصل في هذه التنبؤات بالنسبة للقضايا المشتقة عن طريق مقارنتها نتائج التطبيقات العلمية والتجارب. فإذا كان الفصل مرجحاً Positive، بمعنى أن النتائج الجزئية له مقبولة، فإنه يقال في هذه الحالة إنها اجتازت الاختبار. أما إذا كان الفصل سالباً Negative فإن النظرية التي استنبطت منها، في هذه الحالة تكون كاذبة. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن الفصل الموجب Positive Decision وحده هو الذي يؤيد النظرية، أو الفرض، بينما الفصل السالب يبطلها. وطالما أن النظرية أصبحت تفي بأغراض الاختبار، ولا يمكن نقضها بنظرية أخرى من نظريات العلم، فإننا نقول إن النظرية حققت أغراضها، أو إنه أمكن التوصل إلى تعزيز Corroboration للنظرية أو الفرض.

هذه الأفكار التي يقدمها لنا بوبر عن طريقة الاختبار والخطوات التي يتعين على المنطقي أن يتبعها وهو بصدد القيام باختبار فرض من الفروض، تسير وفق الإطار الذي يضعه بوبر لمنهج البحث في مجال العلوم الطبيعية. وفي نفس الوقت، كانت أيضاً من الأهداف الرئيسية لنقد رايجنباخ بالإضافة إلى ما سبق أن ذكره بوبر.

يذهب رايجنباخ إلى أن بوبر أغفل جوانب هامة من التمييز بين الاستنتاج الاستقرائي والاستنتاج الاستدلالي. بينما نجد أن النتيجة في الاستدلال متضمنة منطقياً في المقدمات. وإننا قد نصل إلى نتيجة كاذبة رغم صدق المقدمات، بينما نجد على العكس من ذلك أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عما هو جديد، لأنه ليس مجرد تلخيص للملاحظات السابقة فقط، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ. وبالتالي فإن اعتقاد بوبر بأن تفسير

القوة التي يقرر عن طريقها صدق أو كذب نظرياته.

ولكن بوبر يهاجم رأي رايجنباخ وينقده بعنف قائلاً: «إذا كان مبدأ الاستقراء مبدأً منطقياً بحتاً، فلن تكون هناك مشكلة تعرف بمشكلة الاستقراء، لأنه في هذه الحالة، ستصبح كل الاستدلالات الاستقرائية لوازم منطقية بحتة، أو تحصيلات حاصل، تماماً كالاستدلالات التي نصل إليها في المنطق الاستنباطي. ومن ثم فإن مبدأ الاستقراء لا بد وأن يكون قضية تركيبية وعندها يصبح نفيها ممكناً منطقياً.

من خلال هذا النقد ينظر بوبر إلى مبدأ الاستقراء على أنه فضل Superfluous غير ضروري، لأنه يفضي إلى عدم الاتساق المنطقي ويفسر هذه الخاصية بأنه إذا حاولنا أن نعتبر صدق مبدأ الاستقراء معروفاً من الخبرة، فإن نفس المشكلات ستنشأ لدينا من جديد، لأننا كي نبرر مبدأ الاستقراء لا بد وأن نستخدم استدلالاً استقرائياً أخرى، ولكي نبرر هذه الاستدلالات الأخيرة، يجب أن نفترض مبدأ استقرائياً أعلى في درجة ترتبه، وهكذا فإن هذه العملية تفضي إلى ارتداد لا نهائي إلى الوراء.

كما وأن رأي رايجنباخ القائل بأن مبدأ الاستقراء يستند إلى الاحتمال، ما دام العلم في أدق صورته، يؤكد أننا لا نصل إلى صدق أو كذب بالمعنى المطلق، بل نصل فقط إلى درجة من الاحتمال التي تحدد لنا حدود الصدق والكذب، قد تعرض للنقد أيضاً لأنه - كما يرى بوبر - أقحم مبدأ الاستقراء ذاته لإنفاذه، ذلك أنه «إذا ما أسندنا درجة من الاحتمالية للقضايا المؤسسة على الاستنتاج الاستقرائي، فإنه لا بد من تبرير درجة الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد... وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره وهكذا».

ولكن رايجنباخ يوجه نقداً إلى بوبر نفضل أن نناقشه بعد أن نعرض النقطة الثانية عند بوبر. يرى بوبر أن هناك خطوات معينة لا بد وأن تتبعها في اختبار الفروض، فيمكننا من فكرة ما جديدة - فرض أو تخمين - وضعت بطريقة مؤقتة، أن نستخلص النتائج عن طريق الاستدلال المنطقي Logical Deduction وهذه النتائج يمكن مقارنتها ببعضها ببعض، وبالقضايا الوثيقة الصلة بالموضوع، حتى يتسنى لنا الوقوف على العلاقات المنطقية التي توجد بينها. وهنا يميز بوبر عدة خطوات أساسية هي:

أولاً: طريقة المقارنة المنطقية للنتائج التي يمكن عن طريقها اختبار الاتساق الداخلي للنسق.

Knowledge لأن مفهوم النمو Growth حيوي وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والإمبريقية. فطريقة نمو العلم هي التي تجعل العالم يميز بين النظريات التي لديه، ويختار أفضلها، كما تتيح له الفرصة لإبداء الآراء لرفض النظريات واقتراح الشروط التي لا بد من توافرها، حتى يمكن القول عن أية نظرية إنها مقنعة. ومفهوم النمو لا يعني مزيداً من الملاحظات والتجارب، بل يتمثل في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية، وإحلال نظريات أخرى أكثر إقناعاً لأن «منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسورة، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات».

وفكرة النمو عند بوبر تعني صورة من صور التقدم، وبالتالي يصبح معيار التقدم Criterion of Progress هو ما يحدد نمو العلم. فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن النظرية عندئذٍ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار. وبالتالي فإنه يمكن لنا تطبيق هذا المعيار على نمو المعرفة العلمية، لأنه حديسي Intuitive وبسيط وهذا ما جعل بوبر يؤسس علاقة مشروعة بين معيار التقدم، والتكذيب المتكرر للنظريات العلمية. فالنظرية المتناسكة منطقياً هي تلك التي تجتاز مراحل الاختبار المشار إليها. وتتضمن إمكانات أكبر للتفسير والتنبؤ.

وحتى تكون النظرية متناسكة منطقياً، لا بد لنا أن نلجأ مباشرة لمعرفة مضمونها أو محتواها المنطقي. فإذا كانت لدينا النظرية (a) التي ترمز مباشرة لقوانين كبلر الثلاثة، والنظرية (b) التي ترمز لقوانين غاليليو، فإن مضمون النظرية التي تشتمل على النظريتين معاً، ولتكن (a b) سيكون دائماً أكبر من، أو على الأقل مساوياً، لأي من النظريتين (a)، (b) على حدة. فإذا كان الفرض المؤلف للنظريتين معاً نشير إليه بالنظرية (a b) والرموز (C t) يشير إلى المحتوى في الحالات الثلاث، فإن:

$$Ct(a) < Ct(ab) > Ct(b)$$

أي أنه إذا ازداد المحتوى، قلّت درجة الاحتمال، أي ازدادت الاحتمالية ومعنى هذا أنه إذا كان نمو المعرفة يتمثل في أننا نعمل من خلال نظريات يتزايد محتواها، فإن هذا يعني أيضاً أننا نعمل من خلال نظريات يتناقص احتمالها. فالهدف الأساسي لا يتمثل في الحصول على نظرية تعبر عن درجة احتمال أعلى، كما هو الشأن في نظرية حساب الاحتمالات الرياضية، بل إننا نسعى للحصول على نظرية قوتها التفسيرية أكبر من القوة التفسيرية لأية نظرية أخرى. والاختبار هنا يعني

النظريات، يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي لا يمكن قبوله، لأن «الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وإنما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية. فما هو معطى الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة المقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها».

بالإضافة إلى هذا فإن رايخباخ يرى أن بوبر أساء فهم الوصف النفسي للكشف العلمي، حين يسترشد العالم في كشفه بالتخمينات أو الفروض، مما جعله ينقد الاستنتاج الاستقرائي، حيث لم يبين أن «العالم الذي اكتشف نظريته بالتخمين لا يعرضها على الآخرين إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستنتاج استقرائي».

وكل ما يمكن للمنطقي أن يقوم به في نطاق هذه الخطوة، يظهر في تحليل العلاقة بين الوقائع التي لدينا وبين النظرية التي تفسرها، وبالتالي يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقي للاستقراء.

أما فيما يتعلق بنقد بوبر لإدخال مبدأ الاحتمال للاستنتاج الاستقرائي، وأنه يفضي إلى ارتداد لا نهائي للوراء، فإن رايخباخ يرى أن الوقائع التي نلاحظها تمدناً فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية بأن تجعلها محكمة، لا بمعنى أنها تضي عليها طابع اليقين المطلق، فالاستنتاج الاستقرائي يقدم لنا فقط درجة من الاحتمال أو الزجيج التي يتم التوصل إليها من الوقائع، وبالتالي فإن مقدمات الاستدلال هي التي تجعل نتائجه احتمالية، مما يمكننا من المعرفة التنبؤية.

والواقع أن رايخباخ في نقده لبوبر لم يبين المعنى الذي قصد إليه من الاستنباط، لأن بوبر لم يكن بصدد الحديث عن الاستدلال الصوري Formal Deduction الذي يضمّر في مقدماته النتائج، وبالتالي لا تفيد النتيجة فيه شيئاً جديداً، أكثر مما تفيد المقدمات، بل إن بوبر يقصد إلى نوع آخر من الاستنباط الذي يكشف عن حقائق جديدة، حين ينتقل من مقدمات معلومة إلى نتائج لم تكن معلومة، وهذه النتائج تفيد علماً جديداً، وهذا هو الاستنباط البرهاني، تماماً كالبراهين الرياضية التي تزودنا بنظريات جديدة لم تتضمنها التعريفات والبدهييات، ولكن كيف يصور بوبر هذه الخطوة في إطار الخطوات التي قدمها لنا ؟.

يلجأ بوبر إلى استخدام مبدأ قابلية التكذيب الذي يستند بدوره لمفهومه عن نمو المعرفة العلمية Growth of Scientific

النحو تصبح المعطيات الحسية مستقلة عن المنطق تماماً. ولكن من أين جاءت هذه النظرة الصورية للمنطق والرياضيات عند الوضعية؟

رابعاً - الوضعية المنطقية والأخلاق:

تشير المناقشات التي دارت منذ بداية البحث إلى أن الوضعية المنطقية اتجهت إلى مبدأ التحقيق تطبيقاً كاملاً على مختلف العلوم، وقد توصل الوضعيون إلى أن قضايا المنطق والرياضيات - وهما من العلوم الصورية - تحصيل حاصل. ثم تساءل الوضعيون، هل يمكن تطبيق مبدأ التحقيق على علمي الأخلاق والجمال؟ وما هي طبيعة قضاياهما؟

اكتشف الوضعيون أن علم الأخلاق وكذا علم الجمال لا يمكن تصنيفهما ضمن العلوم الصورية أو العلوم الطبيعية، ومرجع هذا أنها علمان وجدانيان انفعاليان شعوريان، ومن ثم لا يمكن وصف قضاياهما بالصدق أو الكذب. وقد نتج عن ذلك أن الأحكام الأخلاقية أصبحت مجرد أحكام تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر الإنسان، وإنه لا حصر لها، ومن ثم اعتبرت كل وجهة نظر أخلاقية مشروعة. هذا الموقف أدى إلى النسبية والاعتباطية في فهم الأحكام الأخلاقية، وقد ترتبت عليه نتائج عديدة من أهمها:

1- جرى فصل تعسفي ما بين العقل والوجدان. فما دام علم الأخلاق عبارة عن انفعالات، فإنه يمكن استنتاج أن العقل لا صلة له بعلم الأخلاق.

2- إن الوضعية المنطقية لم تحاول معالجة المقولات الأخلاقية من زاوية اجتماعية، وإنما اتجهت إلى تطبيق التحليل المنطقي على اللغة الأخلاقية.

3- إن علم الأخلاق تحول عند الوضعية إلى ميتا ائكس Meta-Ethics، لأن اعتبار علم الأخلاق بمثابة علم الواجب دفعهم إلى اعتبار هذا العلم خالياً من الدلالة المعرفية، لأنه لا يقرر ما هو كائن ولكن ما يجب أن يكون.

4- إن علم الأخلاق في نظر الوضعية لا علاقة له بالوقائع ولا يعبر عنها، ومن ثم فهو علم معياري لا يتصف بالعلمية. وربما كانت كلمات ألفرد جولز آير خير معبر عن هذا الاتجاه إذ يقول: «إن مهمتي تنحصر في تحليل كيف تستعمل المصطلحات الأخلاقية». ويضيف في فقرة أخرى: «ما دام من المستحيل تحويل الأحكام الأخلاقية إلى أحكام حول الوقائع، فإن هذه الأحكام ليست صادقة ولا كاذبة»، «نحن لا نملك الوسائل التي تمكنتنا من أن نبرهن أن وجهة نظر هذا الشخص

أنا نتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب إلى نظريات أكثر قابلية للتكذيب.

ثالثاً - الوضعية المنطقية وقضايا المنطق والرياضيات:

يشير العرض السابق إلى أن الوضعية المنطقية اهتمت بإحالة قضايا العلوم الطبيعية إلى الواقع، وفي ضوء هذا نوصف قوانين هذه العلوم ونظرياتها بالصدق أو الكذب. هذا فيما يتعلق بالعلوم التي يمكن فيها الرجوع إلى الخبرة. لكن ماذا عن العلوم الأخرى التي لا تتعلق بالخبرة؟ أو ماذا عن المنطق والرياضيات؟

وجد أنصار الوضعية المحدثة جواباً عن هذا التساؤل في رسالة فتجنشتين الذي أشار إلى أن موضوعات ونظريات وقوانين المنطق والرياضيات لا تعتبر معرفة عن الواقع، ومن ثم فإنها لا تحدثنا عن شيء له صلة بعالم الخبرة ويترتب على هذا أنها فارغة المضمون أو مجردة من المعنى. وقد سبق أن عدها لا يبرز حقيقة في كل العوالم الممكنة.

وقد وجدت الوضعية أن رأي فتجنشتين هذا ثورة كبرى في فلسفة العلوم، لأنه حسم الصراع بين المذهب العقلي Rationalism والمذهب التجريبي Empiricism. ذلك أن موضوعات المنطق في نظر فتجنشتين عبارة عن تحصيل حاصل Tautology، لأنها صادقة باستقلال عن الواقع وبدون النظر إلى صدق تركيبها، وهذه الموضوعات يكتشف صدقها إذن بمجرد تحليل صورتها المنطقية بمعزل عن الواقع أو الوقائع. وبدا فإن الخبرة لا تثبت ولا تنفي قضايا المنطق. وكذلك الرياضيات بالنسبة لفتجنشتين، فالرياضيات هي منهج منطقي، وموضوعاتها هي المعادلات، ومن ثم لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب.

لقد وصف رودولف كارناب - في مؤتمره براغ 1939 - الرياضيات والمنطق بأنها يتميزان بطابع صوري بحت Pure Formal هذا الطابع يجعلها بلا موضوعات، فيصبحان عبارة عن نسق System فارغ المضمون. ومن ثم فإن المنطق والرياضيات ليسا نتيجة لتعميمات نظام وعلاقات المعطيات الحسية، كما اعتقد ماخ وأتباعه، وإنما يمثلان موضوعات تعبر عن نشاط العقل الذي يتقدم بفعل قواعد الاشتقاق Rules of Transformation وقواعد التحويل Derivation ابتداءً من المقدمات الأساسية التي يتواضع عليها العلماء، على ما يقول هنري بوانكاريه. الاشتقاق كما يحدده كارناب يستخدم قواعد الاستقلال الاستدلالي المتفق عليها. وعلى هذا

- Analysis*, New York, 1949, Selected papers by Carnap, Hempel, Quine, Reichenbach, and others.
- Feyerabend, P.K., «Explanation, Reduction, and Empiricism», in *Minnesota Studies in the philosophy of science* ed. by H. Feigl and G. Maxwell, Vol. 111, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.
- Feyerabend, P.K., «How to Be a Good Empiricist: A plea for Tolerance in Matters Epistemological», in the *Delaware Seminar in philosophy of Science* ed. by R. Boumarin, Vol. 2, interscience, New York, 1963.
- Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy*, London, 1957, Chapter 16 discusses the logical positivists.
- Urmson, J.O., *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, Part Two, «Logical positivism and the Downfall of logical Atomism», is especially relevant.
- Warnock, G.J., *English philosophy since 1900*, Oxford, 1958, Chapter 4 is on Logical Positivism.
- Wienberg, J., *An Examination of Logical Positivism*, London, 1963.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. into English by D.F. Pears and B.F. McGuinness, London, Routledge, Kegan Paul, 3rd., imp., 1966.

ماهر عبدالقادر محمد

وظيفية (في المعرفة وعلم النفس)

Functionalism
Fonctionnalisme
Funktionalismus

لم يأخذ مصطلح وظيفة مضامينه ومواصفاته التي عرفها فيما بعد، إلا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، خاصة بعد التطور الذي شهدته العلوم البيولوجية. لقد توصلت هذه العلوم في تلك الفترة إلى التمييز بين الأعضاء والأدوات والوظائف من جهة وكيفية اشتغال كل منها وعلاقة بعضها ببعض من جهة ثانية. (اعتبر هذا التمييز انجازاً ضخماً كونه أرسى قاعدة الاختلاف بين الاناتوميا Anatomie والفيزيولوجيا Physiologie). وقد جاء تحديد الوظائف في هذا المضمار أنه مجمل العمليات التي تقوم بها هذه الأدوات والأعضاء لديمومة الحياة. تقوم إذن كل أداة بوظيفة غايتها المحافظة على توازن الجسم.

هذا التصور للجسم بأعضائه وأدواته ووظائفه طبع، إلى حد بعيد، التصور الذي كان سائداً عن المجتمع. فالنظرة إلى المجتمع كانت نظرة عضوية، إن جازت العبارة، والمجتمع بهذا المعنى هو مجموع الأفراد الذين ينصهرون ضمن وحدة لها عناصرها المختلفة والتكاملة في آن. وما المصطلحات التي

أو ذاك صحيحة. فهذا يطرح قاعدة ما وآخرون يطرحون قاعدة أخرى، والاختيار بين هذه القاعدة أو تلك مسألة اعتقاد فحسب، وهذا الاختيار في نهاية الأمر اختياري فردي. معنى هذا الكلام من جانب آخر أنه لا يوجد فعل أحسن أو أسوأ من الآخر.

هذا الفهم القاصر لعلم الأخلاق عند الوضعية المنطقية يصح أيضاً على علم الجمال. لقد رفض أنصار الوضعية فهم أية مقولة غير مستمدة من الخبرة ولا ينسحب عليها مبدأ التحقيق، وتلك نقیصة هامة من نقائص مذهبهم.

نقد الموقف الوضعي

إن موقف الوضعية المنطقية كما عرضنا له لم يسلم من النقد من جانب عدد كبير من المفكرين المعاصرين، وبعض الوضعيين أنفسهم، ويمكن لنا أن نلخص نقاط الضعف عند الوضعية فيما يلي:

- 1- إن الوضعية المنطقية حاولت تطبيق التحليل Analysis على شتى العلوم وحاولت من خلال منهج التحليل أن ترد العلاقات المعقدة إلى علاقات متجانسة، ولم تعترف بمناهج أخرى غير التحليل.
 - 2- اعتمد منهج التحليل عند الوضعية المنطقية على المنطق الرياضي Mathematical Logic ورمزيته ومعادلاته الشديدة التجريد، وبذا أصبح المنطق الرياضي عندهم ميتودولوجيا التحليل الوحيدة، وهذا يعني عدم القدرة على فهم طبيعة العلاقات الطبيعية القائمة في الكون.
 - 3- إن التحليل المنطقي القائم على المنطق الرياضي وأساليبه لا يكفي لفهم المعرفة العلمية، أو لبناء تصور شامل حول بناء تلك المعرفة، فمن الضروري استخدام التحليل الفلسفي.
 - 4- إن الاعتماد على التحليل المنطقي أدى إلى إلغاء الميتافيزيقا والأخلاق.
- إن نقاط الضعف والقصور المتعددة داخل نظرة الوضعية المنطقية أدى إلى كثير من التعديل والتحوير لنظرياتهم الأساسية بما انتصح من نظريات المتأخرين من الوضعيين.

مصادر ومراجع

- Ayer, A.J., *Logical positivism*, Glencoe, Ill., 1959, Selected papers, with an introduction by Ayer.
- Carnap, R., *Logical Syntax of Language*, English trans. by S. Smeaton, London, Kegan Paul, 1937.
- Feigl, H. and Sellars, W., ed. *Readings in Philosophical*

هذه الفرضيات بشكل واضح ودقيق هو هربرت سبنسر 1820-1903. نهل سبنسر من معينين. المعين الأول هو التحويلية التي تكلم عنها لامارك Lamark (تزعم هذه النظرية عدم ثبوت الأنواع الحية لأنها في تطور متواصل). والمعين الثاني هو كوكبة الأفكار التي تكلم بها فلاسفة الأنوار بعامة والتي تقول بتطور المجتمعات البشرية بشكل مطرد. انطلق إذن سبنسر من فكرة مفادها أن تطور الحياة العضوية والحياة المجتمعية ليستا في النهاية سوى مظهرين لعملية واحدة، هي التطور. وهذه العملية هي محض طبيعية، بمعنى أنها تخضع لقوانين الطبيعة. «إن علم الثقافة والمجتمع هو علم سوبر-عضوي. وتطور المجتمع البشري ككل هو عبارة عن تكملة طبيعية وحتمية للتطور العضوي». على هذا الأساس من التشابه، حاول سبنسر وضع أسس ما يسمى بالموورفولوجيا المجتمعية التي، هي بحسب رأيه الدراسة المقارنة للمؤسسات التي تقوم بوظائف متشابهة، في مجتمعات مختلفة، وبالتالي حاول تصنيف هذه المجتمعات على أساس هذا التشابه، متوخياً من وراء ذلك التوصل إلى وضع قوانين عامة. فبرأيه لا يقوم علم الاجتماع، ككسل علم، إلا في حال توصله إلى التصميم الذي هو الشرط الأول والأخير لوضع القوانين الطبيعية للتطور المجتمعي.

يظل اسهام سبنسر على صعيد صياغة الفرضيات الوظيفية، إسهاماً غير ذي جدوى، باعتبار أن جوهر كل ما تقدم لا يخرج عن المرتكزات الأولى للتطورية، لولا التفاتته إلى دراسة المؤسسات. يشدد سبنسر على مسألة مفادها أنه لا بد، في كل مرحلة من مراحل التطور المجتمعي، من وجود علاقات متبادلة بين المؤسسات في مجتمع ما، إذ لا بد لهذه المؤسسات من أن تتجه دائماً نحو حالة من التوازن إذا كانت تريد البقاء. إذن فغاية المؤسسة في النهاية عضوية، بمعنى المحافظة على الحياة واستمرار النوع. فالإنسان بما هو كائن عضوي ونفسي يعي هذه الغاية التي تهدف إلى ما يسميه سبنسر السعادة. (يذكر هذا الكلام بالمحرك الأساسي للإنسانية عند أوغست كونت).

من بين جميع الانتقادات التي وجهت لسبنسر يظل النقد الذي قدمه دوركايم الأكثر تماسكاً وفعالية. صب دوركايم نقده على فكرة الغائية عند سبنسر ملاحظاً أن الغائية هي غير السببية. «يعتقد غالبية علماء الاجتماع أنهم أَلَمُوا بالظواهر بمجرد تبيان فائدتها والأدوار التي تقوم بها. يعتقد هؤلاء أن هذه الظواهر لا تتوجد إلا قياساً على الدور وليس لها من سبب آخر». ويضيف دوركايم بأنه ليس بكاف افتراض وجود هذه

نحتت وصيغت أساساً في الوسط البيولوجي، والتي انتقلت بدون أي عائق إلى وسط العلوم المجتمعية، لإدليلاً ساطعاً عن تشابه التصورين.

إذا كان جوهر التحليل الوظيفي هو ربط الجزء بالآخر ومن ثم بالكل، فمن الملاحظ أن مجمل الأدبيات في علم الاجتماع هي بهذا المعنى وظيفية. فعلم الاجتماع منذ نشأته كميدان مستقل، كان علماً وظيفياً بشكل أو بآخر. فطرح إمكانية دراسة وتحليل المجتمع المكوّن من أجزاء مختلفة، ودور هذه الأجزاء داخل الكل، توفّر إلى حد بعيد عند جميع علماء الاجتماع باختلاف مشاربهم ونوازعهم، من مونتني إلى مونتسكيو مروراً بدوركايم وصولاً إلى علماء الأنثروبولوجيا. ومن المرجح أن وظيفة جميع علماء الاجتماع من دون استثناء، طرحت سؤالاً لم تلحظه النظرية التطورية، أو مرت عليه مروراً سريعاً. وهو: إذا كان تاريخ البشرية هو تاريخ أطوارها ومراحلها فكيف نفسر حالات الثبات التي قد تدوم أحياناً فترات طويلة؟ «من البديهي أن الحياة المجتمعية تخضع في حدود معينة، إلى نظام ما، أو تماسك ما، أو ثبات معين. فإذا لم تكن هذه العوامل موجودة، لا يعود أحد يقوى على العيش بصورة عادية، ولا يلي أبسط حاجاته. فنحن مضطرون إلى التسليم بأن هذا النظام ناجم عن سستمة النشاطات المجتمعية أو عن تأطيرها في مؤسسات، بحيث يضطلع أشخاص معينون بأدوار محددة، وبحيث تؤدي النشاطات بعض الوظائف في الحياة المجتمعية عامة». هذا الجواب الذي يقدمه ابنتز برتشارد في معرض كلامه على تاريخ التيار الوظيفي شكّل بالفعل أهم الأساسي لدى علماء الاجتماع الذين حاولوا التخلص من الترسيمات التطورية. فكل محاولة لفهم المجتمع ك لحظة ثابتة كانت تصب بشكل أو بآخر في المنحى الوظيفي.

يظل هذا الكلام عن وظيفية علماء الاجتماع كلاماً عاماً تنقصه الدقة إذا نحن لم نميز بين كتابات ما قبل منتصف التاسع عشر وما بعده. فالكتابات التي ميزت النصف الأول من التاسع عشر وما قبلها لا تعدو كونها شذرات متفرقة تلزمها الدقة والتماسك. بكلام آخر أنها كتابات لا تدخل في سياق نظرية متكاملة. عليه، لا بد لنا أن نحدد الفرضيات الأساسية التي أرست قواعد ومناهج الوظيفية، هذه القواعد والمناهج التي تسمح لنا بالكلام عن نظرية بهذا المعنى.

من المعلوم، أن فرضيات الوظيفية الأولى قد صيغت في خضم الهيمنة التطورية، لذا أنت في بعض جوانبها مشوبة بلون من ألوان هذا التيار. ومن المعلوم أيضاً أن أول من صاغ

يتعارض مع جوهر الوظيفة التي تقول بتوازن وتناغم عناصر هذه البنية. هذا ما سيحاول بعض علماء الاجتماع توضيحه من أمثال مورتن. ولكن قبل الوصول إلى هذه النقطة سنستكمل عرضنا لباقي علماء الاجتماع الذين حاولوا تخطي ما توصل إليه دوركايم.

يتميز مالفينوسكي 1884-1942، عن غيره من علماء الأنثولوجيا وعلماء الاجتماع الذين سبقوه بممارسة العمل الميداني فترة طويلة. يعود الفضل له في إرساء قواعد هذا العمل، وقد دفعه إلى ذلك الشطحات النظرية التي كانت سائدة في المدارس التطورية والانتشارية والتاريخية. يعتقد مالفينوسكي أن هذه المدارس لا تطرح إلا فرضيات غير محققة ولا قابلة للتحقق منها. إنها تفسر الحياة المجتمعية بناء على الماضي. والحال أن هذا الطرح ليس هو المتبني في دراسة العلوم الطبيعية: «فلكي نفهم كيف تطير الطائرة أو كيف يعمل الجسم البشري، يجب أن ندرس أولاً قوانين الحيل وقوانين الجسميات، وليس ثمة حاجة أبداً إلى معرفة تاريخ الطيران أو الإطلاع على النظريات المتعلقة بالتطور الحيوي...».

من هنا ينطلق مالفينوسكي بالتأكيد على سمة كل ثقافة، كما تتجلى أمام العالم الانثولوجي بمعزل عن ماضيها. فلكل مجتمع ثقافته الخاصة التي تتحدد بخصوصية التنظيم، الذي يرتب أجزائها وبالذات الذي يضطلع به كل جزء، وأخيراً بالطريقة التي تربط هذه الأجزاء بعضها ببعض. أكثر من ذلك، فالثقافة هي وحدة متناسقة متماسكة. وكل تفسير لها أو فهم يجب أن ينطلق من كونها كلاً لا يتجزأ. وعزل أي جزء عن محيطه (كما فعل التطوريون) هو الخطأ بعينه باعتبار أن كل جزء لا يأخذ معناه إلا في الموقع الذي يحتله ضمن الكل وعلاقته بباقي الأجزاء «إن دراسة السمات الثقافية بطريقة ذرية بعزلها بعضها عن بعض هو منهج عقيم، لأن معنى الثقافة ينهض على العلاقة بين عناصرها». ويذهب مالفينوسكي أبعد من ذلك. فالرواسب في حال وجودها لا يمكن التعامل معها على أساس أنها من الماضي لأنها بمجرد وجودها داخل البنية التي تتجلى أمام الباحث تفقد صلتها بهذا الماضي وتصبح جزءاً راهناً من أجزاء هذه البنية.

ويعتبر مالفينوسكي أن على الباحث أن يتوقف بإمعان أمام كل الأشياء، مادية كانت أم ثقافية، وأن يتساءل عن سبب وجودها وعن الدور الذي تضطلع به، ويجعلها ضرورة لا بد منها ويفسر بالتالي موقعها ضمن هذا الكل الثقافي. للإجابة عن هذا السؤال لا بد للباحث أن يعرف ما الحاجات التي

الغائية عند كل الناس، بل المطلوب أولاً التحقق من صحة وجودها. وتؤكد الملاحظة السريعة أن الغايات الانسانية متنوعة بحيث لا يمكن حصرها، لأن هذا التنوع يختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات. وعليه، إذا كان التطور المجتمعي هو تطور غائي فسنجد أنفسنا أمام وضع مربك وذلك لوجود مؤسسات بقدر ما يوجد من غايات. وهذا ما تناقضه المعطيات الواقعية. إن ما لفت نظر دوركايم هو وجود عدد كبير من الأنساق المتشابهة في كثير من المجتمعات التي لا تربط بعضها ببعض أية رابطة. وهذا التشابه يتعارض مع غائية سينسر.

من هنا حاول دوركايم توضيح وتحديد مفهوم الظاهرة المجتمعية. تمتاز هذه الظاهرة، كما يزعم، بشمولها ووطأتها وإمكانية تنقلها. «فجميع أعضاء المجتمع الواحد يتصفون عادة بالعبادات نفسها والتقاليد نفسها وبلغة ومعيار أخلاقي مشتركين. إنهم يعيشون داخل المؤسسات نفسها. كل هذه العوامل تشكل بنية متفاوئة الثبات، تدوم من حيث نقاطها الجوهرية أحياناً من الدهر، وتتوارثها الأجيال واحداً عن الآخر. كل ما يقوم به الفرد هو المرور عبر البنية القائمة...».

الظاهرة المجتمعية لا تولد إذن بولادة الفرد ولا تموت بموته.

يقوده هذا الكلام للبحث عن علاقة المؤسسة بالوظيفية. فالمؤسسة برأيه بمعزل عن نفعيتها، عليها أولاً أن تتمتع بوجود مجتمعي كي يصح الكلام عنها. أما القول بأنها وليدة الوظيفة فهذا ما يتناقض مع الواقع. فالوظيفة هي في النهاية نتيجة وليست سبباً، لا تفسر وجود الظاهرة، المطلوب تفسيرها. وهذا التفسير يكون بظاهرة مجتمعية أخرى. «في علم الاجتماع كما في البيولوجيا، العضو مستقل عن وظيفته».

لكن نفي العلاقة بين المؤسسة ووظيفتها لم يمنع دوركايم من التشديد على العلاقة الوثيقة بين الوظيفة والحاجة. «يمكننا أن نفهم وظيفة أي عضو أو عامل، عندما نعرف ما هي الحاجة أو الحاجات التي يضطلع بها». يلجأ دوركايم إلى المثل الذي تقدمه البيولوجيا لتوضيح فكرته «إن وظيفة التنفس هي إدخال الغازات الضرورية إلى الأنسجة كي تحافظ على الحياة». وفي مكان آخر يقول «لمعرفة ما هي وظيفة تقسيم العمل، علينا أن نعرف الحاجة التي يليها هذا التقسيم». الوظيفة إذن لا تفصل عن الحاجة.

نزعم أن ربط الوظيفة بالحاجة لا يخرج في نهاية التحليل عن غائية سينسر. من هنا نجد أنفسنا تحت وطأة تحديد الحاجات وليس هذا بالأمر اليسير. ومن جهة أخرى تحت وطأة تحديد الخلل الذي يصيب البنية المجتمعية، هذا الخلل الذي

يكثير من مجرد مبدأ من مبادئ التقنية العملية. «فقد استعملها أيضاً، كما يقول بريشارد بوصفها قاطرة أدبية قادرة على بلورة المعانيات الوصفية. غير أنه لم يفلح في مواجهتها كمفهوم منهجي، كما يبدو أنه لم ينجح في استعمالها استعمالاً واضحاً في معالجة تجريدات النظرية العامة». وحيث أخفق مالفينوسكي استطاع رادكليف براون أن يحقق نجاحاً أفضل بكثير في تحديد نظرية وظيفية أو عضوية للمجتمع.

قدم رادكليف براون 1881-1955 نموذجاً أطلق عليه اسم النموذج الوظيفي - النيوبي. يحدد براون بادئ ذي بدء الوظيفة كالتالي: «إن مفهوم الوظيفة في تطبيقه على المجتمعات البشرية مبني على التماثل القائم بين الحياة المجتمعية والحياة العضوية». ويستوحي براون دوركايم فيحدد وظيفة المؤسسة المجتمعية بأنها التماطي القائم بين المؤسسة المجتمعية وبين الشروط اللازمة لوجود الجسم المجتمعي. بناء عليه تصبح الوظيفة كناية عن «ما يقدمه نشاط جزئي من مساهمة في النشاط الكلي الذي يشكل جزءاً منه. فوظيفة العرف المجتمعي المعين تتحدد في المساهمة التي يقدمها هذا العرف للحياة المجتمعية بأسرها بوصفها نط عمل السستام المجتمعي بأسره».

تقدم لنا المؤسسة إذن بوصفها قائمة بوظيفتها داخل بنية مجتمعية مكونة من كائنات بشرية فردية «تربطها في ما بينها مجموعة معينة من العلاقات المجتمعية، داخل كل متكامل». أما استمرارية البنية ودوامها «فيتأمن بفعل الحياة المجتمعية، أي بتعبير آخر، إن الحياة المجتمعية لجماعة ما هو نط عمل بنيتها. فإذا نظرنا إلى السستام المجتمعي على هذا النحو وجدنا أنه يتمتع بوحدة وظيفية. فهو ليس عبارة عن تجمع أو ركاب، بل عبارة عن جسم أو كل متكامل». ويشير براون إلى أنه عندما يتكلم عن التكامل المجتمعي فهو يفترض أن «وظيفة الثقافة تقوم على توحيد الكائنات الفردية داخل بنى مجتمعية متفاوتة الثبات أي على توحيدهم في سساتيم قثوية ثابتة تحدد وتنظم علاقة هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض، وتعزز التكيف الخارجي مع المحيط الطبيعي والتكيف الداخلي بين الأفراد والفئات المكونة بحيث تصبح الحياة المجتمعية منسقة وقابلة للعيش». ويضيف براون «أعتقد أن هذه الفرضية ينبغي أن تكون المسلمة الأولى التي تتطرق منها كل دراسة حول الثقافة والمجتمع تتوخى الموضوعية والعلمية».

حاول براون انطلاقاً مما تقدم، مقارنة الانساق المجتمعية على قاعدة وظائفها التشابهية (كما فعل سينسر) وبناء على ذلك سعى إلى إعادة الاعتبار إلى النظرية التي تربط بين فيزيولوجيا

تليها هذه الأشياء؛ لأنه إذا كان، كما يزعم، لا وجود لوحداث ثقافية مجبانية، كذلك لا وجود لعناصر ثقافية لا جدوى منها ولا منفعة. يخلص مالفينوسكي من هذه الملاحظة ليصل إلى ارساء هذا المبدأ: «التحليل الوظيفي للثقافة ينطلق من مبدأ مفاده أن كل تقليد أو كل فكرة أو معتقد أو شيء مادي، مهما اختلفت انماط الحضارات يضطلع بوظيفة حيوية».

ومن الملفت أن الحيوي بالنسبة لمالفينوسكي لا يفصل عن البيولوجي. إن دور عناصر البنية المجتمعية وما ينتج عنها من مؤسسات يأخذ أهميته - إن لم نقل ينوجد - بقدر ما يلي الحاجات البيولوجية. وأثار عمل هذه المؤسسات واعية لأنها وليدة الفرد، هذا الكائن العقلاني والعمل. يعيدنا هذا الكلام إلى أطروحات سينسر التي نقدها دوركايم. وبالرغم من التقدير الذي يكنه مالفينوسكي لهذا الأخير، نلاحظ أنه لم يستفد من هذا النقد ولم يستطع بالتالي حل لغز السببية. إذا كان تفسير السمات الثقافية يتلخص في النهاية بمعرفة الحاجات الأساسية من بيولوجية ونفسية، يبقى أن نعرف كيف يمكن تحديد كل واحدة من هذه الحاجات. إذا كانت الحاجة فردية كيف يمكن لها أن تكون في أساس مؤسسة ما؟ وما هي المعايير التي تحدد هذه الحاجات؟ في الواقع لم يتوصل مالفينوسكي إلى حل أي من هذه الأسئلة، وما تعدد هذه الحاجات في نهاية الأمر سوى حدس محض شخصي لا يستند إلى أية قاعدة ثابتة، لأنه إذا كان من السهل تحديد الحاجات البيولوجية المحضة التي لا يختلف حولها اثنان، فمن العسير جداً تحديد الحاجات الأخرى. يضاف إلى ذلك، أن هذه الحاجات التي اخذت شكل مؤسسة لا يمكن الجزم بمحدداتها، لأن هذه المحددات تختلف من مجتمع لآخر. إن هذا، التصور يؤدي بنا في أفضل الأحوال، كما أدى بنا تصور سينسر، إلى لون من ألوان الغائية، أو إلى تفسير هيهي Tautologique. أما دليل مالفينوسكي على ارتباط المؤسسات بالحاجات والذي يستخلصه من تجربته الميدانية - الشعوب البدائية لها هموم غير المهموم الفلسفية لذلك فكل مؤسساتها غايتها عملية - ليس دقيقاً، لأنه ماذا يجمل ساعشذ بالانساق الرمزية (قرباية - طقوس - أساطير...) التي تشكل حيزاً أساسياً في حياة هذه الشعوب. والتي تبدو الحاجات التي تضطلع بها غير واضحة (هذا ربما ما ميز دراسة ليفي ستروس للأساطير عن غيره ممن حاول ربطها بوظائفها وبالحاجات التي تقوم بها ضمن ثقافة معينة).

إن الانثروبولوجيا الوظيفية كانت بالنسبة لمالفينوسكي أكثر

والواقع. فالواقع يقدم نفسه، عبر التجربة، كوحدة معقدة غير متجانسة. ويضيف ليش أن على العالم الانثنولوجي، بناء على ما تقدم، أن لا يرجع الوقائع المجتمعية إلى حالة من التوازن، هي في نهاية الأمر حالة وهمية. بل عليه توضيح الممارسة المجتمعية بكل ديناميتها. ويتساءل ليش، أليست العودة إلى الضغوطات الوظيفية (الحاجات الضرورية الأساسية) هي عودة إلى ما اصطلح على تسميته الطبيعة البشرية، أي الوقوع مجدداً في خضم من المناهات لا يمكن حصر أبعادها لكثرة غموضها وبالتالي لا يمكن اعتمادها قاعدة للتفسير.

أما مورتن Morten فقد حاول التصدي لسألة الغائية وذلك بالتمييز بين نوعين من الوظائف: الوظائف الجلية والوظائف الخفية أو الضمنية. فالوظائف الجلية هي نتائج موضوعية مفهومة ومرغوبة من قبل المشاركين في النسق. أما الوظائف الخفية فهي غير مفهومة وغير مرغوبة. وقد طرح مورتن للتمييز بين هذين النوعين من الوظائف بعض المقدمات التي تصلح لكل تحليل وظيفي. إن كل عنصر من عناصر الكل مرتبط بالنسق العام. وكل عنصر له وظيفة مجتمعية واضحة أو خفية. فالعناصر التي لها وظائف واضحة هي عناصر لا بد منها، بمعنى أن وجودها يضبط هيكلية النسق. هذا من جهة، أما من جهة أخرى وبنفس السياق الذي يهدف للتخفيف من حدة المراكز الوظيفية الكلاسيكية، يتبنى مورتن الإمكانية التي تصورها دوركايم، أي أنه من الممكن أن لا يكون للعنصر أية وظيفة لأنه من الرواسب. وقد استفاد مورتن كذلك من الانتقادات التي وجهها بعض علماء الانثروبولوجيا للوظيفة أمثال: كروبر Kroeber ولوي Lowie، حول السمة التباينية للثقافات وحول قيام عنصر واحد بأكثر من وظيفة أو العكس. فكما أنه من الممكن أن يكون للعنصر الواحد عدة وظائف، كذلك من الممكن أن تضطلع عناصر عدة بوظيفة واحدة. ويذهب مورتن إلى القول بأنه من الممكن في بعض الحالات أن تحمل مؤسسة جديدة محل مؤسسة قديمة لتقوم بنفس الوظيفة. ويقوده نقده للوظيفية الكلاسيكية إلى استنباط مفهوم جديد يتكلم عن الخلل داخل البنية. في حين أن هناك وظائف تساهم في تماسك عناصر البنية. يلاحظ مورتن أن بعض الوظائف تعرقل هذا التماسك (يقول عن تقديس البقر في الهند إن له نتائج وخيمة على الصعيد الاقتصادي).

أما النموذج الذي قدمه مورتن وإن كان يسمح بوصف أكثر دقة للوظائف من خلال مفاهيم تلحظ تميزات دقيقة. غير أن

الأنواع وفيزيولوجيا المجتمع. وكان يهدف من وراء ذلك الوصول إلى وضع تصنيف لهذه الأنواع المجتمعية، معتمداً على نفس الطرق الاستقرائية الخاصة بالعلوم الطبيعية، مما سيساعده فيما بعد على وضع قوانين عامة للمجتمع. ومما لا شك فيه أن بعض هذه المبادئ كان له الفضل الكبير في تطور بعض الدراسات المعينة. فنظريته حول أبناء أخ الأب (نقول في مصطلحاتنا القرابية أبناء العم) فتحت في هذا المجال آفاقاً مهمة. كذلك معالجته المستقلة للقرابة (تناول النسق القرابي كوحدة قائمة بذاتها) شكلت هي أيضاً تقدماً نظرياً فيما لو قيس على الأدبيات القرابية التطورية. ومن الملاحظ أن براون استعمل في دراساته هذه مصطلح بنية أكثر من استعماله مصطلح وظيفة. من هنا يمكننا أن نقول إن براون كان بنوياً في دراسته للقرابة أكثر منه وظيفياً. غير أن فهمه للبنية المجتمعية ظل فهماً حسيماً، بعكس ليفي ستروس الذي يعتبر أن البنية هي مفهوم نظري. فتشديده على أن علاقات الأفراد داخل الأساق القرابية هي علاقات حقوقية بالمعنى الواسع، يندرج ضمن الفهم الحسي للبنية.

إذا كان براون ظل في فهمه للحاجات المجتمعية على مستوى أبعادها المجتمعية وليس على مستوى الأفراد مثل مالفينوسكي، فهذا لم يمنعه من الوقوع في فخ الغائية. ففي دراسته للطقوس والطقوسية يصنف هذه المؤسسات على أنها ذات قيمة مجتمعية. وهذه القيمة تعود بالفائدة على المجتمع بأسره. فخلال هذه الاحتفالات يلتحم الناس لأنهم يشعرون أن هذا الالتحام ضرورة حيوية. وهنا يظهر من جديد التفسير الهيبتي الذي وقع فيه كل من دوركايم ومالفينوسكي.

وإذا كانت الوظيفة بحسب براون هي غط عمل البنى بحيث تحافظ على ثباتها، فهذا يعني الاهتمام بالدرجة الأولى بالقواعد المجتمعية أكثر من الاهتمام بالسلوك. والفرق بين الاهتمامين كبير بحيث يطول مسألة تاريخية البنية. إن المنحى الذي يشدد على غط عمل البنى يقلب التوازن داخل البنية على حساب مسألة الانتقال من بنية إلى أخرى. فالانتقال من حالة إلى أخرى لا يتم، ضمن هذا التصور إلا بفعل عوامل خارجية لا يمكن ضبط قواعدها، أي عوامل تخرج عن نطاق النظرية.

حاول ادمون ليش Edmond Leach التخفيف من حدة المسلمات الأساسية للوظيفية، خاصة فيما يتعلق بحالة التوازن التي هي النقيض المباشر لحركة البنية. يعتبر ليش أن التعامل مع النموذج النظري كان يتم وكأن لا فرق بين النموذج

التحديد إلى افتراض درجات من التكامل الوظيفي يختلف باختلاف المجتمعات من جهة وإلى فكرة الاصطفاء الطبيعي من جهة ثانية. وكل ذلك يعيدنا إلى سبنسر.

ختاماً، فلإن القواعد والنماذج التي قالت بها الوظيفية الكلاسيكية وما أدخل عليها من تعديلات لم تمس جوهر هذه النظرية بل ظلت تنويعات لأصل واحد. فالمحاولة الأولى الجديدة التي حدثت من طغيان هذه النظرية في حقل الدراسات الاجتماعية والاثنولوجية، جاءت على يد التيار البنيوي الذي حاول ارساء قواعد جديدة لهذه الدراسات.

مصادر ومراجع

- برتشارد، إ. إيفنز، الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين، دار الحداثة، بيروت، 1986.
- Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, 1960.
- ———, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1983.
- Malinowski, B., *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968.
- Radcliffe - Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, 1972.

شوقي الدويهي

النموذج ظل أسير فرضية السكون المجتمعي، أي أنه ظل غير آبه بإمكانية التغيير. كذلك فالسؤال الذي طرحه دوركايم حول الغايات المجتمعية لم تحله التميزات الدقيقة التي وضعها مورتن لأن الغايات الواضحة هي في النهاية تجليات أيديولوجية. ومن الصعب جداً معرفة كيف يمكن لهذه التجليات أن تؤسس للقواعد العامة للنسق. أضف إلى ذلك أن تعداد هذه القواعد يتعرض لنفس الصعوبات التي تعرض لها التعداد الذي قام به مالفينوسكي. اثنتان من هذه القواعد شدد عليهما مورتن: التكيف والتكامل. ومن الملاحظ أن هاتين القاعدتين تطرحان مشاكل لا تحصى على صعيد التحديد. ففي حال لم تضبط معالم التكيف بشكل دقيق يظل هذا المفهوم تطوري المضمون، مما يسمح للباحث أن يقرر بشكل اعتباطي أن هذا العنصر أو ذاك لا يزال مستمراً بمجرد أنه يتكيف مع محيطه. أما إذا حددنا التكامل كمحاولة من قبل الجسم للاستمرار فسنقع من جديد في مطب الفرضية التي تشدد على مقولة التوازن. أما إذا حاولنا أن نعطي لهذا المفهوم مضموناً أكثر وضوحاً ودقة وهناك ميل عام لزيادة انتاج العيش، كما يقول هاريس Harris، فسيؤدي بنا هذا

مكتبة هؤمن قريش

هو وضع لكل كتاب في مكتبة هؤمن قريش هذا الحق
في المكتبة الأخرى لرجع أهله
رغم الصعوبة

moamenquraish.blogspot.com

فهرس الموضوعات

| | | | |
|-----|-------------------------|-------|--|
| 339 | التطورية | | مقدمة: الفلسفة العربية الحديثة |
| 342 | التعبيرية | 9 | والمعاصرة بين الإبداع والإتباع |
| 353 | التعددية | 23 | الآلية (المذهب الآلي) |
| 363 | التكعيبة | 25 | الابيقورية |
| 374 | التناسخية | | الاتجاهات المتأخرة في فلسفة العلوم |
| 387 | التنويرية | 34 | ما بعد الوضعية المنطقية |
| 400 | التوتاليتارية | 47 | إخوان الصفا |
| 408 | التوتاليتارية | 69 | الإرادية |
| 413 | التوفيقية (فكر عربي) | 74 | الاشتراكية والاشتراكية العلمية |
| 425 | التومائية | 109 | الإشراقية |
| 450 | الجبرية | 130 | الإصلاحية والإصلاحية العربية |
| 454 | الحشطالتية | 146 | الإصلاحية الإسلامية |
| 461 | الجمالية | 150 | الأصولية الإسلامية |
| 471 | الجوانية | 158 | الأفلاطونية |
| 481 | الختمية | 168 | الإلحاد |
| 488 | الحدسية (المذهب الحدسي) | 174 | إضافة: الحركات الإلحادية في الفكر العربي |
| 510 | الحسية | 181 | الأنأ واحدة |
| 519 | الحسيدية | 183 | الانطباعية |
| 527 | الحوية (المذهب الحيوي) | 191 | الانطولوجية |
| 531 | الخلدونية | 203 | الإيلائية |
| 541 | الخوارج | 213 | الإيمانية |
| 551 | الدادائية | 217 | الأيونية |
| 558 | الداروينية العربية | 230 | البابية والبهائية |
| 566 | الدرزية | 243 | الباطنية |
| 576 | الدستورية | 246 | البوذية |
| 579 | الديكارتية | 260 | التأهيلية |
| 589 | الذرية المنطقية | 265 | التجريبية |
| 594 | الرشدية (المذهب الرشدي) | 279 | التجريدية (الفن التجريدي) |
| 613 | الرشدية اللاتينية | 292 | التحليلية (فلسفة التحليل) |
| 624 | الرمزية (في الفلسفة) | 303 | فلسفة التحليل |
| 630 | الرمزية (في الفن) | 308 | التراثية |
| 637 | الرواقية | 316 | التشبيهية |
| 653 | الرومنسية (في الفن) | 326 | التصورية |
| 661 | الرومنطقية (في الأدب) | 327 | التطهرية أو البيوريتانية |
| 668 | الريبية | | |

| | | | |
|------|---|------|-----------------------------------|
| 1081 | القومية | 687 | الريية |
| 1099 | الكانطية الجديدة | 690 | الزراذشية |
| 1111 | الكلامية | 697 | السريالية (في الأدب) |
| 1132 | الكلية | 709 | السريالية (في الفن) |
| 1138 | الكونفوشيوسية والكونفوشيوسية الجديدة | 719 | السفسطائية |
| 1148 | اللاحتمية | 733 | السلفية |
| 1155 | الليبرالية | 738 | السلفية الجديدة |
| 1163 | المادية التاريخية | 743 | السلوكية |
| 1192 | المادية الديالكتيكية | 753 | السيمياء (تيارات في السيمياء) |
| 1201 | الماركسية | 773 | السينوية |
| 1211 | المثالية | 793 | الشخصانية |
| 1216 | المذهب الظاهري | 811 | الصهيونية |
| 1223 | مذهب اللذة | 819 | الطاوية |
| 1230 | المسيحية | 820 | الطبيعة الأخلاقية |
| 1248 | المسيحية | 825 | الطوباوية |
| 1272 | إضافة: النصرانية | 829 | الطورانية |
| 1273 | المشائية القديمة | 839 | الظاهراتية (الفنومولوجيا) |
| 1282 | المشائية اللاتينية | 854 | الظاهرية (الظاهراتية) |
| 1289 | المنطق الأصولي | 867 | علم اجتماع المعرفة عند العرب |
| 1295 | النزعة المنطقية | 880 | علم اجتماع المعرفة في الغرب |
| 1300 | الموضوعية | 914 | العلمانية |
| 1314 | الميكافيلية | 916 | العلمانية في الفكر العربي |
| 1322 | النسبية | 922 | علم النفس الاجتماعي العبادي |
| 1330 | نظرية الأفعال الكلامية | 927 | الفاشية |
| 1343 | النظرية السياسية في الفكر العربي الحديث | 930 | الفردية |
| 1351 | النفعية | 940 | فرويدية/فرويدية جديدة |
| 1367 | النقدية (الفلسفة النقدية) | 958 | فلسفة الأخلاق |
| 1390 | النقدية (الفلسفة النقدية) | 975 | فلسفة الاقتصاد في الفكر العربي |
| 1410 | المهرمية | 985 | فلسفة التاريخ |
| 1418 | الهندوكية أو الهندوسية | 991 | فلسفة الحياة |
| 1428 | الهيغيلية | 1000 | فلسفة الدين |
| 1443 | الهيغيلية الجديدة | 1020 | فلسفة الطبيعة |
| 1455 | الواحدية | 1023 | فلسفة العلوم |
| 1463 | الواقعية | 1025 | فلسفة النقد عند العرب |
| 1474 | الواقعية الاشتراكية | 1034 | فلسفة النهضة (فكر أوروبي) |
| 1481 | الواقعية التمثيلية | 1039 | فلسفة النهضة (فكر عربي معاصر) |
| 1486 | الواقعية الجديدة | 1045 | الفوضوية |
| 1492 | الواقعية (في الفن) | 1049 | الفيثاغورية - الفيثاغورية الجديدة |
| 1504 | الوجودية | 1056 | الفيضية |
| 1517 | وحدة الوجود | 1064 | القبلية |
| 1544 | الوضعية الجديدة | 1068 | القدرية |
| 1552 | الوضعية المنطقية | 1073 | القرمطية |
| 1568 | وظيفية (في المعرفة وعلم النفس) | 1080 | القورينائية |